ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ـــــــــــ دسمبر ۱۹۸۹ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

پاٹ والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱
فون نمبر ۹۸۷۸ کوڈ نمبر ۰۵۷۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۸ شمارہ ۴

صفر ـــــ ربیع الثانی ۱۴۱۰ھ
اکتوبر ـــــ دسمبر ۱۹۸۹ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے عام ایڈیشن ۳۵ روپئے
ـــــ لائبریری ایڈیشن ۷۰ روپئے
پاکستان سے ـــــ ۱۲۰ روپئے
دیگر ممالک سے ـــــ ۲۰ ڈالر

فی شمارہ عام ایڈیشن ۱۰ روپئے
فی شمارہ لائبریری ایڈیشن ۲۰ 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

خدمتِ خلق کے طریقے بہت ہیں	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

معیشتِ نبوی۔ مدینہ منورہ میں	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱۲
ہندی مسلم تہذیب پر ایران کے اثرات	مولانا محمد سعود عالم قاسمی	۳۶

بحث ونظر

اسلام کا شورائی نظام	سید جلال الدین عمری	۵۴
مرتد اور شاتم رسول۔ شریعت کی نظر میں	ڈاکٹر سید معین الدین قادری	۶۶

سیر وسوانح

جمال الدین افغانی (افکار واثرات)	ڈاکٹر محمد اعظم قاسمی	۸۱

ترجمہ وتلخیص

بینک کا سود	ڈاکٹر یوسف القرضاوی مترجم: مولانا محمد رضی الاسلام ندوی	۹۳

نقد واستدراک

مولانا فراہیؒ کا طریقۂ تفسیر	مولانا نسیم ظہیر اصلاحی غازی	۱۱۳

فہرست مضامین ومضامین نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی جلد ۸ سنہ ۱۹۸۹ء ۱۱۷

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی
ریڈر شعبۂ اسلامیات - مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

۲۔ مولانا محمد سعود عالم قاسمی
ناظم شعبۂ دینیات - مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

۳۔ ڈاکٹر سید معین الدین قادری
مکرم جاہی روڈ - حیدرآباد

۴۔ ڈاکٹر محمد اعظم قاسمی
شعبۂ اسلامیات - مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی
وائس چانسلر - قطر یونیورسٹی - قطر

۶۔ مولانا محمد رضی الاسلام ندوی
طبیہ کالج، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۷۔ مولانا نسیم ظہیر اصلاحی
استاذ مدرسۃ الاصلاح - سرائے میر اعظم گڑھ

۸۔ سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی - علی گڑھ

خوش نویس
احراز الحسن جاوید

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حرفِ آغاز

خدمتِ خلق کے طریقے بہت ہیں

سید جلال الدین عمری

اس دنیا میں ایسے لوگوں کی کوئی کمی نہیں ہے جو معاشرہ کے کم زوروں، ناداروں اور محتاجوں کے ساتھ زبانی ہمدردی کے لیے ہر وقت تیار رہتے ہیں، لیکن ان کے ساتھ عملاً ہمدردی کرنے والے زرا مشکل ہی سے ملتے ہیں۔ معاشرہ کے جو افراد معاشی اور اقتصادی مشکلات میں گرفتار ہوں انھیں زبانی ہمدردی سے زیادہ مالی تعاون کی ضرورت ہوتی ہے۔ لطف و محبت کے کلمات اور میٹھی باتوں سے وقتی طور پر انھیں تھوڑی سی قلبی راحت اور سکون چاہے مل جائے لیکن ان کی مشکلات دور نہیں ہو سکتیں۔ وہ اسی مقام پر کھڑے ہوں گے جہاں پہلے تھے۔

انسانوں کی خدمت اور ان کے ساتھ حسنِ سلوک کا ذکر کیا جاتا ہے تو عام حالات میں ذہن اسی مالی تعاون کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اسلام نے مال کے انفاق پر زور دے کر اور اس کے اجر و ثواب کا ذکر کر کے اس کی اہمیت کو نمایاں کیا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کے مال میں معاشرہ کے نادار، بے کس اور وسائل سے محروم افراد کا حق ہے۔ اس حق کو ادا کرنے کی وہ ترغیب دیتا ہے اور قانون کے ذریعہ ضرورت مندوں کی ضروریات پوری کرنے کا نظم کرتا ہے۔

یہاں اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے اور اسلام اس کی طرف بار بار توجہ دلاتا ہے کہ کسی کی خدمت اور اس کے ساتھ حسنِ سلوک کے معنی یہی نہیں ہیں کہ اس کی مالی مدد کی جائے اور اس کی مادی ضرورتیں پوری کر دی جائیں، بلکہ اس میں محبت، ہمدردیٔ دل جوئی اور وہ اعلیٰ اخلاقی رویہ بھی داخل ہے جو ایک شریف انسان دوسرے انسان کے ساتھ اختیار کرتا ہے اور جسے حسنِ خلق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ انسان اس دنیا میں اسی کا محتاج نہیں ہے کہ پیٹ بھرنے کے لیے اسے دو وقت روٹی، تن ڈھانکنے کے لیے کپڑا اور سر چھپانے

کے لیے مکان مل جائے۔ اگر وہ بیمار پڑ جائے تو اسے شفا خانے پہنچا دیا جائے۔ بلکہ وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ وہ غریب اور نادار ہے تو اسے حقیر اور ذلیل نہ تصوّر کیا جائے۔ اس کے ساتھ مساوات اور برابری کا برتاؤ کیا جائے۔ وہ بیمار ہے تو اس کی دوا دارو ہی کا انتظام نہ ہو بلکہ اس کی خدمت اور تیمار داری بھی کی جائے۔ اس میں کوئی خوبی ہے تو اس کا اعتراف کیا جائے، اس سے کوئی غلطی سرزد ہو جائے تو عفو و درگذر سے کام لیا جائے اس کی خوشی اور غم میں شرکت کی جائے اور ٹھوس مادّی تعاون کے ساتھ گفتگو، میل جول اور تعلقات میں بھی اعلیٰ اخلاقی رویہ اختیار کیا جائے۔ قرآن مجید اور حدیث کی رو سے اس کے بغیر خدمت اور حسنِ سلوک کا تصوّر مکمل نہیں ہوتا۔ اس کی ایک اچھی مثال یہ ہے کہ ماں باپ اسی کے محتاج نہیں ہوتے کہ اولاد ان کے کھانے کپڑے کا انتظام کر دے۔ بلکہ وہ اولاد سے ایسی محبت اور ہمدردی کے بھی طالب ہوتے ہیں جو ان کے بڑھاپے کی کلفتوں کو دور کر دے۔ ان کو یہ احساس نہ ہونے دے کہ وہ معاشرے میں اکیلے، تنہا اور بے مصرف ہو کر رہ گئے ہیں۔ ان کی ضعیفی اور پیرانہ سالی کی رعایت کرے۔ ان کو اپنا بڑا مانے اور ان کے ساتھ تعظیم و توقیر سے پیش آئے۔ قرآن مجید نے اولاد کو ان کی معاشی کفالت کا حکم نہیں دیا بلکہ ان کے ساتھ حسنِ سلوک کی تاکید کی جس میں معاشی کفالت بدرجۂ اولیٰ اور سب سے پہلے شامل ہو جاتی ہے[1]۔ اب دیکھئے والدین کے ساتھ حسنِ سلوک کا قرآن کے نزدیک تصور کیا ہے۔

اِمَّا یَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ	والدین میں سے کوئی ایک یا دونوں تمہارے
اَحَدُهُمَا اَوْ كِلٰهُمَا فَلَا	پاس بڑھاپے کو پہنچ جائیں تو انھیں اف
تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا	تک نہ کہو اور نہ ان کو جھڑکو اور ان کے
وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا	ساتھ ادب اور تہذیب سے بات کرو اور
وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ	ان کے لیے دعا کرو کہ اے اللہ تو ان کے

---

[1] فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں ہے کہ آدمی کے والدین چاہے مسلمان ہوں یا کافر، ان کا نان و نفقہ اس پر واجب ہے۔ اس کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافر والدین کے ساتھ بھی برتاؤ میں 'معروف' کی پابندی کا حکم دیا ہے (لقمٰن: ۱۵) اس کا تقاضا ان الفاظ میں بیان ہوا ہے۔ 'لیس من المعروف ان یعیش فی نعم اللہ تعالیٰ ویترکھما جوعا'، یعنی یہ کوئی نیکی اور معروف نہیں ہے کہ آدمی خود تو اللہ تعالیٰ کی نعمتوں سے فائدہ اٹھاتا رہے اور والدین کو بھوکا مرنے چھوڑ دے۔ ہدایہ: ج ۲ ص ۴۲۵ — ۴۲۶

مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِيْ صَغِيْرًا ۝ (بنی اسرائیل: ۲۳-۲۴)

ساتھ اسی طرح رحم فرما جس طرح انھوں نے محبت اور ہمدردی سے مجھے بچپن میں پالا تھا۔

بعض اوقات ہمدردی کا ایک لفظ، محبت بھری ایک بات اور ایک کلمۂ خیر کی مادی تعاون سے زیادہ قدر و قیمت ہوتی ہے۔ قرآن مجید نے شیریں کلامی اور حسنِ تخاطب کو اتنی اہمیت دی ہے کہ ایک جگہ نماز اور زکوٰۃ سے پہلے اس کا ذکر ہے۔

وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَّاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ (بقرہ: ۸۳)

اور لوگوں سے اچھے طریقے سے بات کرو، نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دو۔

ایک غریب اور نادار شخص کی خدمت تو روپیہ پیسہ کے ذریعہ کی جا سکتی ہے لیکن جس کے پاس خود دولت ہو اسے ہمارے پیسہ کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ البتہ ہمدردی اور محبت اور اخلاقی رویہ کا محتاج ہر شخص ہے۔ اس سے نہ کوئی امیر بے نیاز ہو سکتا ہے نہ کوئی فقیر۔

خدمت کے مختلف طریقے

احادیث میں اس پہلو کو بہت نمایاں کیا گیا ہے کہ انسانوں کی خدمت روپیہ پیسہ ہی کے ذریعہ نہیں ہوتی بلکہ کسی معذور کی مدد کرنا، کسی اندھے کو راستہ دکھانا، راستہ سے کوئی تکلیف دور کرنا، کسی کو پانی بھر کے دے دینا حتیٰ کہ کسی سے خندہ پیشانی سے ملنا اور حسن سلوک کرنا یہ بھی ان کی خدمت ہے اور روپیہ پیسہ خرچ کرنے کی طرح یہ بھی صدقہ ہے۔ یہاں اس سلسلہ کی بعض حدیثیں پیش کی جا رہی ہیں۔

حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

علی کل مسلم صدقة

ہر مسلمان پر صدقہ کرنا واجب ہے اس پر صحابہؓ نے سوال کیا کہ اگر کسی کے پاس صدقہ کے لیے کچھ نہ ہو تو کیا کرے؟ آپ نے فرمایا اپنے ہاتھ سے کوئی کام کرے، جو اسے اس سے خود بھی فائدہ اٹھائے اور دوسروں پر بھی خرچ کرے۔ صحابہؓ نے عرض کیا کہ اس کی بھی طاقت نہ ہو تو

قالوا فان لم یجد قال فیعمل بیدیه فینفع نفسه ویتصدق قالوا فان لم یستطع او لم یفعل قال فلیأمر بالخیر او قال

بالمعروف قال فان لم یفعل قال فلیمسك عن الشر فانه له صدقة [1]

کیا کیا جائے؟ آپؐ نے فرمایا کسی ضرورتمند اور مصیبت زدہ کی (مال کے علاوہ کسی اور طریقے سے) مدد کرے۔ عرض کیا گیا کہ اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو کیا کیا جائے؟ ارشاد فرمایا کہ بھلائی کا حکم دے یا یہ فرمایا کہ معروف کا حکم دے۔ عرض کیا گیا کہ اگر کوئی شخص یہ بھی نہ کر سکے تو اس کے لیے کیا ہدایت ہے؟ فرمایا وہ برائی سے رک جائے۔ یہ بھی اس کے لیے صدقہ ہے۔

اس حدیث کے ذیل میں محدثین نے بعض باتوں کی وضاحت کی ہے۔

مالی صدقات اہلِ ثروت کر سکتے ہیں۔ لیکن صدقہ و خیرات مال کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، اس کی اور صورتیں بھی ہیں۔ ان صورتوں پر عام حالات میں بغیر زحمت کے ہر شخص عمل کر سکتا ہے۔ حدیث میں اعمالِ خیر کی ترتیب نہیں بیان ہوئی ہے بلکہ مثالوں سے مسئلہ کی وضاحت کی گئی ہے۔ بتانا مقصود یہ ہے کہ آدمی اعمالِ خیر میں سے ایک پر عمل نہ کر سکے تو دوسرے پر عمل کر سکتا ہے۔ جو شخص ان سب پر عمل کر سکے اسے ضرورتوں پر عمل کرنا چاہیے۔ اس حدیث سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ مال خرچ کرنے کی جہاں ضرورت ہو وہاں مال خرچ کرنا ہی افضل ہے۔ اس کی جگہ جن اعمال کا ذکر کیا گیا ہے ان کا درجہ اس کے بعد ہے۔ حدیث میں شر سے بچنے کو بھی صدقہ کہا گیا ہے۔ اگر آدمی دوسرے کے ساتھ برائی کرنے سے باز رہے تو یہ اس پر صدقہ ہے، اگر اس شر کا تعلق خود اس کی اپنی ذات سے ہو تو یہ اس پر صدقہ ہے۔ حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ مخلوق کے ساتھ شفقت اور ہمدردی کا رویہ ہونا چاہیے۔ یہ مال اور غیر مال دونوں ذریعہ سے ممکن ہے۔ مال کے ذریعہ مدد کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ آدمی اپنے پاس موجود مال خرچ کرے دوسرے یہ کہ محنت سے حاصل کر کے خرچ کرے۔ مال کے علاوہ جو مدد ہوگی۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ آدمی کسی کی تکلیف دور کرے گا یا اسے تکلیف پہونچانے سے باز رہے گا۔ حدیث کے الفاظ میں یہ سب

---

[1] بخاری، کتاب الادب، باب کل معروف صدقة۔ مسلم، کتاب الزکوٰة، باب بیان ان اسم الصدقة یقع کل نوع من المعروف۔

وہ صدقات ہیں جو ایک انسان دوسرے پر کرتا ہے[۱]

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

کل سلامی من الناس علیہ صدقۃ	جب ہر روز سورج طلوع ہوتا ہے تو
کل یوم تطلع فیہ الشمس۔	آدمی کے جوڑ جوڑ پر صدقہ واجب ہوجاتا ہے۔

لیکن صدقہ مال ہی کا نہیں ہوتا بلکہ اس کی اور صورتیں بھی ہیں۔ اس کی وضاحت آپ نے اس طرح فرمائی۔

یعدل بین الاثنین صدقۃ	کوئی شخص دو آدمیوں کے درمیان انصاف
ویعین الرجل علی دابتہ فیحمل	کردے یہ بھی صدقہ ہے، کسی کو جانور پر
علیہا او یرفع علیہا متاعہ	سوار ہونے میں مدد دے یہ بھی صدقہ ہے
صدقۃ والکلمۃ الطیبۃ	سواری پر کسی کا سامان رکھ دے یہ بھی صدقہ
صدقۃ وکل خطوۃ یخطوہا	ہے۔ زبان سے اچھی بات کرے یہ بھی صدقہ
الی الصلوٰۃ صدقۃ ویمیط الاذی	ہے۔ اسی طرح نماز کے لیے جو قدم اٹھائے
عن الطریق صدقۃ[۲]	وہ بھی صدقہ ہے۔ راستہ سے کسی تکلیف دہ
	چیز کو دور کردے یہ بھی صدقہ ہے۔

حضرت ابوذرؓ کی ایک روایت سے اس کی مزید وضاحت ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد
وسلم تبسمک فی وجہ اخیک	فرمایا۔ تمہارا اپنے بھائی کے سامنے مسکرانا
لک صدقۃ وامرک بالمعروف	صدقہ ہے، تمہارا معروف کا حکم دینا
ونہیک عن المنکر لک	اور منکر سے منع کرنا صدقہ ہے، تمہارا جنگل
صدقۃ وارشادک الرجل	وبیابان میں جہاں راستہ کا پتہ نہ چلے، کسی
فی الارض الضلال لک صدقۃ	کو راستہ دکھانا صدقہ ہے، تمہارا راستہ سے
واماطتک الاذی والشوک	گندگی، کانٹا اور ہڈی (جیسی چیز) ہٹا دینا

---

[۱] فتح الباری : ۳/۱۹۸

[۲] بخاری، کتاب الجہاد، باب اخذ الرکاب ونحوہ۔ مسلم کتاب الزکوٰۃ، باب ان اسم الصدقۃ یقع الخ

والعظم عن الطریق لك صدقة وافراغك من دلوك فی دلو اخیك لك صدقة[1]

صدقہ ہے، تمہارا اپنے ڈول سے پانی بھر کر اپنے بھائی کے ڈول میں ڈال دینا صدقہ ہے۔ یہ سب صدقات ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کا تمہیں ثواب ملے گا۔

ان حدیثوں میں انسانوں کی خدمت اور ان کی بھلائی کی بہت سی صورتیں بیان ہوئی ہیں ان میں سے بعض تو وہ ہیں کہ خدمت کا جذبہ ہو تو بڑی آسانی سے ان پر عمل ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ کی ایک روایت حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

کل معروف صدقة[2] بھلائی کا ہر کام صدقہ ہے۔

یہ ایک جامع حدیث ہے جو خدمت خلق کی سب ہی شکلوں پر حاوی ہے۔ بنی نوع انسان کی جس شکل میں بھی خدمت کی جائے وہ اس پر صدقہ و احسان ہے اور خدمت کرنے والا اس کے اجر و ثواب کا مستحق ہے۔

صدقہ و خیرات کا کار خیر ہونا ہر شخص پر واضح ہے۔ اس کی اہمیت و افادیت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ انسانوں کی خدمت اور ان کی بھلائی کے ہر کام کو صدقہ قرار دے کر اس کی عظمت دلوں میں بٹھا دی گئی ہے۔ مزید ہدایت یہ کی گئی ہے کہ بھلائی کے کسی چھوٹے سے عمل کو بھی حقیر سمجھ کر نظر انداز نہ کیا جائے۔ اس لیے کہ خلق خدا کو جو فائدہ بھی پہونچایا جا سکتا ہے اس سے ہاتھ روک لینا صحیح نہیں ہے۔ حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

لا تحقرن من المعروف شیئا ولو ان تلق اخاك بوجه طلیق[3]

بھلائی کے کسی کام کو حقیر ہرگز نہ سمجھو۔ اگرچہ وہ اپنے بھائی سے مسکرا کر تمہارا ملنا ہی کیوں نہ ہو۔

---

[1] ترمذی، ابواب البر والصلۃ، باب ماجاء فی صنائع المعروف۔ [2] بخاری، کتاب الادب، باب کل معروف صدقہ و رواہ مسلم عن حذیفہؓ، کتاب الزکوٰۃ، باب ان اسم الصدقہ یقع الخ
[3] مسلم، کتاب البر والصلہ، باب استحباب طلاقۃ الوجہ عند اللقاء

انسانوں کی خدمت جس پہلو سے اور جتنی کچھ بھی ہو سکتی ہے ضرور کی جانی چاہیے یہ عذاب جہنم سے نجات کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جہنم کی ہولناکی کا ذکر کیا اس سے پناہ مانگی اور ارشاد فرمایا۔

اتقوا النار ولو بشق تمرۃ — جہنم سے بچو، اگر کچھ نہ ہو تو چھوہارے کا
فان لم یکن فبکلمۃ طیبۃ[1] — ایک ٹکڑا صدقہ کر کے ہی سہی۔ یہ بھی نہ ہو تو
زبان سے اچھی بات کر کے ہی اس سے بچو۔

جب کسی مستحق کی مدد کی جاتی ہے تو وہ ایک طرح کی فرحت اور راحت محسوس کرتا ہے، اسی طرح خوش کلامی بھی مسرت اور خوشی کا باعث ہوتی ہے۔ اس لیے دونوں ہی صدقہ کی صورتیں ہیں[2]

حقیقت یہ ہے کہ انسان کی خدمت اور ان کے ساتھ خیر خواہی کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ ہر شخص اس محاذ پر اپنا حق ادا کر سکتا ہے اور اسے فی الواقع ادا کرنا چاہیے۔ اس کے لیے نہ تو صاحب ثروت ہونا ضروری ہے اور نہ حکومت و ریاست کے تعاون ہی کی حاجت ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ دولت و ثروت یا حکومت و ریاست کے ذریعہ صرف چند گوشوں میں انسانوں کی خدمت ہو سکتی ہے۔ بہت سے گوشے وہ ہیں جہاں فرد کا اعلیٰ اخلاق اور بلند کردار ہی کام آ سکتا ہے۔ حکومت و ریاست کسی معذور کو وظیفہ، کسی بے روزگار کو روزگار، کسی بے گھر کو مکان اور کسی مریض کو طبی امداد تو فراہم کر سکتی ہے لیکن اپنے تمام وسائل کے باوجود ماں، باپ، بیوی بیٹے، بھائی، دوست، ہم سایہ اور شریف شہری کا بدل نہیں بن سکتی۔ جو جذباتی سکون اور اعلیٰ سلوک اس کو ان افراد سے مل سکتا ہے وہ ریاست کے کسی چھوٹے بڑے ادارہ سے نہیں مل سکتا۔

---

[1] بخاری، کتاب الادب، باب طیب الکلام۔ مسلم، کتاب الزکوٰۃ، باب الحث علی الصدقۃ ولو بشق تمرۃ۔ الخ

[2] فتح الباری: ۱۰/۳۴۵

مشترک خاندانی نظام اور اسلام — از مولانا سلطان احمد اصلاحی
صفحات ۵۶ - آفسٹ کی حسین طباعت - قیمت صرف ۶ روپئے
ناشر: مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی - پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

تحقیق و تنقید

معیشتِ نبوی
مدینہ منورہ میں

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

اسلام میں دین و دنیا کی تفریق کا مدار نیت پر ہے، نیت رضائے الٰہی کی ہو تو دنیا بھی دین اور طلب کسی اور شے کی ہو تو دین بھی غیر مقبول۔ دنیا میں زندگی بسر کرنے کے بھی اسلامی اصول ہیں۔ ان سے انحراف کی سرِ مو اجازت نہیں۔ انسان کی معاشی زندگی کے لیے وسائل و ذرائع کا ایک مخصوص طریقہ مقرر کیا گیا ہے۔ بعض وسائل کا حصول لازمی اور فرض قرار دیا گیا ہے اور بعض کا جائز و مباح۔ باعزت اور بافراغت زندگی گزارنے کے لیے وسائلِ معاش کا حصول اکلِ حلال کے زمرہ میں آتا ہے۔ اس لیے لازمی اور دینی فریضہ ہے۔ دولت و مالداری کا حصول مباح و جائز ہے اور کسی طرح غیر اسلامی یا اسلام کے تصورِ تقویٰ کے خلاف نہیں ہے۔ بلکہ بعض حالات میں جب کہ اسلامی معاشرہ کو ضرورت ہو دولت کا حصول لازمی اور ناگزیر درجہ میں آجاتا ہے۔ اسی طرح انفرادی اور اجتماعی زندگی میں معاشی فارغ البالی اور فقر و فاقہ سے اجتناب و حفاظت اسلام میں پسندیدہ ہے۔ اصل یہ ہے کہ وسائلِ دولت کا حصول و استعمال ناپسندیدہ نہیں بلکہ ان کا ارتکاز و استحصال اور استحصالی استعمال ممنوع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم اور احادیثِ نبوی میں صحیح غنا اور جائز دولت مندی کو فضلِ الٰہی قرار دیا گیا ہے اور کہیں بھی فقر و فاقہ کو بطور اصولِ معاش ممدوح نہیں سمجھا گیا۔

لیکن غیر اسلامی اثرات اور انسانی فطرت کے تجاوزات نے تقریباً تمام انسانی معاشروں میں معاش کے باب میں افراط و تفریط پر مبنی رویہ پیدا کیا۔ لہٰذا دولت کا حصول و استعمال خواہ صحیح دنیاوی اور دینی مقاصد کے لیے ہو قابلِ نفریں اور فقر و فاقہ کی زندگی کو نصب العین گردانا گیا۔ یہاں اسباب و عوامل اور محرکات و مقاصد سے بحث نہیں، مگر یہ غیر اسلامی رویہ اسلامی معاشرہ میں در آیا۔ متاخر مسلمانوں نے بھی فقیرانہ زندگی کو مطلوبِ اسلام بنا کر اور سمجھ کر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

اور صحابۂ کرام اور قرونِ خیر کے مسلمانوں کی معاشی زندگی کو اسی پیمانۂ غیر سے ناپنا شروع کیا اور اسلام کے کلاسیکی دور کو فقیری و درویشی کا اوج کمال سمجھ لیا۔ معاشی فارغ البالی کو ناپسندیدہ، اقتصادی بہبود کو غیر مطلوب اور دولتمندی کے حصول کو ناجائز و غیر اسلامی سمجھا۔ ان کے اس تصور و نظریہ کا اسلام سے کوئی واسطہ نہیں تھا اور نہ ہے مگر اس خود ساختہ نظریہ و تصور کے برعکس جب کسی اسلامی معاشرہ میں یا اس کے برعکس افراد میں فارغ البالی اور دولتمندی کا عکس بھی نظر آیا تو یا تو اس کی تاویل کی کہ ان کے خود ساختہ نظریہ و تصور کی زد ایسے اسلاف و ارکان پر پڑتی ہے جن کی عملی زندگی اسلام کی صحیح مادی تفسیر ہے یا اس کو شاذ و نادر روایت کہہ کر دل کو تسلی دے لی کہ اسلامی اصول سے اس کا کوئی ناطہ نہیں[۲۵]

اس ذہنی رجحان اور عملی میلان کا یہ نتیجہ نکلا کہ چند روایات کی بنا پر یہ قطعی فیصلہ صادر کر دیا گیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بالخصوص اور صدرِ اسلامی کے مسلمان بالعموم فقر و فاقہ کی زندگی گذارنا مطلوب اور عین تقاضائے اسلام سمجھتے تھے اور دولتمندی اور فارغ البالی سے عمداً اجتناب کرتے تھے[۲۶] یہ عقیدہ و خیال ایسا دلوں میں راسخ ہوا کہ اس کے برعکس جو کثیر روایات ملیں ان کو سرے سے نظر انداز کر دیا گیا یا ان کی کوئی کمزوری تاویل کر لی گئی۔ علمی و تحقیقی دنیا میں یہ خلا پیدا ہوا کہ رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام اور بعض متاخر ادوار کے بہترین مسلمانوں کی معاشی زندگی اور اقتصادی وسائل پر خاطر خواہ کام نہیں ہوا۔ ایک اور منفی نتیجہ یہ بھی نکلا کہ خلفائے اسلام اور قائدین و امراء ملتِ اسلامی کی زندگی میں معاشی فارغ البالی اور دولت مندی کا ثبوت ملا تو ان کو ہدفِ ملامت بنا لیا گیا۔ ان حضرات کے خیال میں یہ عیش و عشرت کی زندگی تھی اس لیے غیر اسلامی اور لائقِ اجتناب[۲۷] حیرت ہوتی ہے کہ سوادِ اعظم کے اجماعی اور اجتماعی فیصلہ اور طرزِ زندگی کے خلاف اگر کوئی شاذ و نادر انفرادی مثال ملتی ہے تو موخر الذکر کو اسلامی، قابلِ تعریف اور نصب العین اسلامی قرار دے کر امتِ اسلامی کے سوادِ اعظم اور غالب اکثریت کو معرضِ نقد و ملامت میں ڈال دیا جاتا ہے۔ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کی طرزِ زندگی و تعلیم کو تمام صحابہ کرام کے مجموعی طریقۂ حیات و خیال کے بالمقابل قابلِ رشک و تعریف قرار دینے کا علمی رجحان[۲۸] اسی غیر معتدل و غیر متوازن فکر و نظر کا ناپسندیدہ نتیجہ ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے معاش و اقتصاد کی صحیح تحقیق کی جائے کہ نبوی معاشی زندگی ہی اسلام کی اقتصادی و معاشی حیات کے اصول فراہم کرتی ہے۔ اس

مضمون میں اسی علمی ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

معیشتِ نبوی کے مدنی دور پر اس مضمون میں بحث کی گئی ہے۔ اس کے مآخذ میں قرآن مجید، احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور سیرت کے مآخذ شامل ہیں۔ تاریخ اسلام کے مصادر اور بعض ثانوی کتابوں سے بھی مدد لی گئی ہے۔ مضمون کی اصل بنیاد سیرت نبوی کی علمی اور واقعاتی شہادتوں پر قائم ہے۔ نظریاتی اور اصولی بحثوں اور روایتوں سے بھی اجتناب نہیں کیا گیا، مگر اصل زور تاریخی واقعات پر ہے۔ مقصود یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اہل وعیال کی نجی معاشی زندگی، وسائلِ حیات کی فراہمی اور استعمال پر روشنی ڈالی جائے اور ان سے تاریخی ٹھوس نتائج اخذ کیے جائیں۔ اس تحریر میں صحابۂ کرام کی انفرادی اور اجتماعی معیشت سے کلیتہً گریز کیا گیا ہے تاکہ نقطۂ نظر خالص حیاتِ نبوی پر مرکوز رہے اور غیر منضبط تجاوزات سے مطمحِ نظر محفوظ رہے۔ معیشتِ نبوی کے وسائل کی فراہمی اور ان کے استعمال پر بحث کو چند ذیلی سرخیوں کے تحت تقسیم کیا گیا ہے تاکہ پوری تصویرِ حیات ابھر کر سامنے آئے اور کوئی گوشہ روشنی سے محروم نہ رہے۔ ایک اور کوشش یہ رہے گی کہ بحث واقعاتی و تاریخی ترتیب کے مطابق ہو تاکہ روایات کے ظاہری تضاد و تناقض کی صحیح توجیہ کی جاسکے اور ہجرتِ نبوی کے نقطۂ آغاز سے وفاتِ نبوی کے نقطۂ اختتام تک ایک سلسلۂ ارتقاء اور ربطِ تسلسل بھی نظر آتا رہے۔

سیرتِ نبوی کے گہرے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نبوی معیشت کے وسائل کی فراہمی کے موٹے طور پر دو طریقے تھے: ایک آپ کی اپنی انفرادی کوششوں پر مبنی تھا اور ان میں خریداری اہم ترین ذریعہ تھا۔ دوسرا طریقہ اجتماعی کوششوں پر مبنی تھا جس میں غنیمت وفے اہم ترین وسیلہ تھا اور دوسرے ہدیہ وغیرہ کے بعض اور ذرائع بھی تھے۔ ان تمام ذرائع و وسائل پر مکمل بحث آگے آرہی ہے۔ چونکہ انسانی معاش میں اوّلیت و ترجیح جسم و روح کے رشتہ کو قائم رکھنے والے ذریعہ کو حاصل ہے اس لیے سب سے پہلے روزی روٹی کی فراہمی کے ذرائع سے بحث کی جارہی ہے اس کے ساتھ ہی دوسری بنیادی ضروریات جیسے لباس و مکان وغیرہ بھی زیرِ بحث آتی رہیں گی۔ معیشت سے متعلق دوسری اہم بحثوں کے بعد ختم پر نتائج سے بحث کی جائے گی اور یہی وہ اساس ہوگی جس پر اسلامی معیشت کے اصول و اقدار مبنی ہوتے ہیں اور ہونے چاہئیں، نہ کہ ہمارے آپ کے خود ساختہ نظریات و پیمانے۔

ہجرت کے بعد رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبا میں قیام کیا۔ روایات کے مطابق آپ نے یہاں چودہ دن قیام فرمایا اور بنو عمرو بن عوف کے بزرگ سردار حضرت کلثوم بن ہدم کو آپ کی میزبانی کا شرف حاصل ہوا۔ یہی وہ بزرگ ہیں جنھوں نے آپ کی تشریف آوری سے قبل اور بعد متعدد صحابۂ کرام کی میزبانی کی تھی۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ حضرت سعد بن خیثمہؓ کے کاشانہ پر آپ اترے اور قیام پذیر ہوئے تھے مگر سیرت نگاروں کا تقریباً اتفاق ہے کہ مہمانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا شرف حضرت کلثومؓ کو حاصل ہوا تھا۔ خواہ کوئی روایت تسلیم کی جائے یہ حقیقت بہرحال نہیں بدلتی کہ مدینہ منورہ کے ابتدائی قیام میں آپ کی معیشت و معاش کا مدار ضیافتِ انصار و سخاوتِ اہلِ مدینہ پر تھا۔ قیام و طعام کی دوسری تفصیلات ہمارے مآخذ میں مذکور نہیں ہیں مگر ظاہر ہے کہ آپ کی تمام ضروریات کی کفالت حضرت کلثوم بن ہدم نے کی تھی[۱۲]

خاص شہر مدینہ منورہ پہونچنے کے بعد آپ نے حضرت ابو ایوب خالد بن زید بخاری انصاری کے گھر قیام فرمایا۔ روایات میں آتا ہے کہ جب آپ کی اونٹنی حضرت ابو ایوب انصاری کے گھر کے قریب بیٹھ گئی اور آپ نے ان کے مکان میں قیام کا ارادہ فرمالیا تو آپ کا سامان آپ کے انصاری مہمان اپنے گھر لے گئے۔ سامانِ رسول کی تفصیلات مآخذ میں اگرچہ مذکور نہیں تاہم قیاس کیا جاسکتا ہے کہ کپڑے، برتن وغیرہ ضروری اشیاء اس میں شامل رہی ہوں گی۔

آپ کی اونٹنی حضرت اسعد بن زرارہؓ اپنے گھر لے گئے اور اس کی دیکھ بھال اور کھانے پینے کا انتظام انھیں کے سپرد ہوا۔ اگرچہ آپ کے کھانے پینے کا انتظام آپ کے میزبان حضرت ابو ایوب انصاری کے یہاں رہتا تھا اور دونوں میزبان میاں بیوی اس وقت تک لقمہ نہیں توڑتے تھے جب تک آپ تناول نہ فرمالیں بلکہ اسی برتن میں اسی جگہ سے کھانا شروع کرتے تھے جہاں آپ کی انگلیوں کے نشان ہوتے تھے تاہم دوسرے صحابۂ کرام بھی آپ کے لیے برابر کھانا بھیجتے رہتے تھے۔ حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کا معمول یہ تھا کہ وہ بالائی منزل سے آپ کی قیام گاہ زیریں منزل میں کھانے کے اوقات میں خوان بھیجتے تھے، آپ اس میں سے جو چاہتے اور جتنا چاہتے کھالیتے اور بقیہ واپس کردیتے جس سے میزبان لذت کام و دہن کرتے ایک بار میزبان نے ایسا کھانا بھیجا جس میں لہسن وغیرہ کی بو تھی۔ آپ نے نہیں کھایا تو میزبان کو پریشانی ہوئی مگر آپ کی وضاحت کے بعد ان کی تشویش جاتی رہی۔ عام طور سے آپ کے ساتھ شام کے کھانے پر حضرت ابو ایوب انصاری اور دوسرے صحابہ کرام ضرور موجود ہوتے تھے[۱۳]

حضرت ابوایوب انصاریؓ کے مہمان خانے میں آپ کا قیام روایات کے مطابق تقریباً سات ماہ رہا اور ابن سعد کی روایت کے مطابق اس دوران کوئی ایسا دن نہیں گیا جب تین چار صحابہ کرام کے گھروں سے آپ کے لیے کھانا نہ آیا ہو۔ ظاہر ہے کہ آپ وہ سب تناول نہیں فرما سکتے تھے۔ ضرورت و پسند کے مطابق لے کر باقی واپس کر دیتے تھے۔ بلاذری کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ بنو نجار باری باری سے آپ کے لیے حضرت ابوایوب کے گھر میں قیام کے دوران کھانا بھیجا کرتے تھے۔ ان میں حضرت امّ یزید بن ثابت نے دودھ اور گھی سے بنا ہوا ثرید ایک بار بھیجا تھا۔ دوسرے بزرگ حضرت سعد بن عبادہ تھے جنھوں نے ایک بار پیالہ بھیجا جس میں ثفنیٹل نامی شوربہ تھا۔ آپ نے اسے بڑی رغبت سے تناول فرمایا۔ حضرت ابو ایوب انصاریؓ آپ کے ساتھ کھانے میں شریک تھے لہٰذا بعد میں آپ کے لیے وہی مخصوص و محبوب کھانا گھر میں تیار کرانا شروع کر دیا۔ اسی طرح آپ کے لیے ہریس (گوشت اور گیہوں ملا کر پکایا ہوا) نامی کھانا بھی تیار کرتے تھے۔ رات کے کھانے میں آپ کے ساتھ پانچ سے دس حضرات شریک ہوا کرتے تھے۔ دوسرے خوش نصیبوں میں حضرت اسعد بن زرارہؓ کا نام آتا ہے جو ایک دن کے ناغہ سے ایک بڑا پیالہ بھیجا کرتے تھے اور آپ کو اس کا انتظار رہتا تھا اور گھر والوں سے فرمائش کر کے منگواتے تھے۔ آپ کو ان کا بھیجا ہوا کھانا بہت پسند آتا تھا[۹]

سات ماہ بعد میزبانیٔ ابوایوب انصاری کا زمانہ ختم ہوا اور آپ نے پہلے مسجد نبوی اور پھر اپنی دو ازواج حضرت عائشہؓ اور حضرت سودہؓ کے لیے حجرے تعمیر کیے۔ مسجد کی زمین آپ نے انصار سے خریدی تھی اور اس کی نقد قیمت دس دینار ایک سو بیس درہم حضرت ابوبکر نے اپنی جیب سے ادا کی تھی۔ تعمیری سامان مدینہ کے صاحب خیر صحابہ کرام نے فراہم کیا تھا اور آپ نے بنفس نفیس اس کی تعمیر میں حصہ لیا تھا۔ مسجد سے متصل آپ کے لیے دو مکان/ حجرے بنائے گئے تھے[۱۰] روایات میں ان کی جزئیات کی تصریح نہیں ملتی مگر عام شہادتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ حجروں کی زمین اور ان کا ضروری تعمیری سامان بھی صحابہ کرام کے عطیہ سے آیا تھا۔ جہاں تک زمین/ آراضی کا تعلق ہے تو مدینہ منورہ میں آپ کی آمد کے بعد انصار نے اپنی تمام افتادہ آراضی آپ کے قدموں میں ڈال دی تھی اور آپ نے بحیثیت سربراہ امت و مملکت اس آراضی کی تقسیم اپنی صوابدید اور صحابہ کرام کی ضروریات کے مطابق کی تھی[۱۱] اس پر مفصل بحث بعد میں ہوگی۔ حجروں کی تعمیر کے بعد آپ نے اپنے دو آزاد کردہ غلاموں (موالی) حضرات

زید بن حارثہ اور ابورافع کو پانچ سو درہم اور دو اونٹ دے کر مکہ مکرمہ بھیجا کہ وہ آپ کے اہل و عیال کو جو بوقت ہجرت وہاں رہ گئے تھے مدینہ منورہ لے آئیں۔ چنانچہ حضرات زید و ابورافع آپ کی اہلیہ حضرت سودہ اور دو بناتِ مطہرات حضرت ام کلثوم اور حضرت فاطمہ کو لے کر مدینہ پہونچے جبکہ آپ کی دوسری اہلیہ حضرت عائشہ اپنے خاندان والوں کے ساتھ مدینہ آئیں۔ حضرت زید بن حارثہ اپنی اہلیہ حضرت ام ایمن اور صاحبزادے حضرت اسامہ کو بھی ساتھ لائے تھے۔ بلاذری نے تصریح کی ہے کہ آپ نے پانچ سو درہم حضرت ابوبکر سے قرض لیے تھے۔ جس طرح آپ نے ہجرت کے سفر کے لیے اپنی مشہور اونٹنی قرض خریدی تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں رقوم آپ نے بعد میں اپنے مال سے ادا کی ہوں گی۔[۱۲]

روایات میں آتا ہے کہ جوں جوں آپ نے مزید نکاح کیے ازواج مطہرات کی رہائش کے لیے حجرے بھی تعمیر ہوتے گئے۔ یہ سب ترتیب وار مسجد سے متصل چھ سات ہاتھ چوڑے اور دس ہاتھ لمبے تھے ان کی زمینیں اور تعمیراتی سامان صحابہ کرام بالخصوص انصارِ مدینہ کے ہدیہ و عطیہ سے آیا تھا۔ ان کے باہری دروازوں پر کمبل کے پردے ہوتے تھے۔ ان کا انتظام کس ذریعہ سے ہوا تھا ابھی تک نہیں معلوم ہو سکا۔[۱۳]

بعد میں جب آپ اپنی ازواج و اولاد کے ساتھ اپنے مکانات میں سکونت پذیر ہو گئے تو بھی صحابہ کرام بالخصوص انصاری صحابہ کے عطایا کا سلسلہ جاری رہا۔ جب تک حضرت اسعد بن زرارہ زندہ رہے برابر اپنے معمول کے مطابق کھانے کا بڑا پیالہ بھیجتے رہے اور یہی معمول حضرت سعد بن عبادہ کا آپ کی وفات تک جاری رہا۔[۱۴] حضرت عائشہ چونکہ آپ کی محبوب بیوی تھیں اور بعد میں حضرت سودہ کے اپنی باری انھیں عطا کرنے کے بعد آپ کا قیام ان کے گھر میں نسبتاً زیادہ طویل ہوتا تھا، لوگ ہدایا بھیجنے کے لیے خاص طور پر حضرت عائشہ کی باری کا انتظار کیا کرتے تھے۔ کیونکہ اس طرح وہ آپ کی رضا چاہتے تھے۔[۱۵] امام مالک کی روایت ہے کہ ایک بار حضرت عائشہ کے گھر میں صرف ایک روٹی تھی جو انھوں نے افطار کے لیے رکھ لی تھی مگر ایک مسکین کو مانگنے پر دے دیا مگر شام کو کسی صاحب خانہ نے ان کے پاس گوشت کا ہدیہ بھیجا، ایک اور روایت میں مذکور ہے کہ ایک بار انگور رکھا رہی تھیں اور ان میں سے ایک دانہ ایک فقیر کو صدقہ کیا تھا۔ امام مالک ہی نے بیان کیا ہے کہ ایک بار حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ دونوں روزے سے تھیں مگر جب کھانے کا ہدیہ آیا تو دونوں نے افطار کر لیا۔ آپ نے

دونوں کو قضا کرنے کا حکم دیا۔ مسلم کی روایت ہے کہ ایک بار حضرت عائشہ سے کھانا طلب کیا اور نہ ملنے پر روزہ رکھ لیا۔ آپ کے گھر سے نکلتے ہی ہدیہ میں پڑوسیوں نے حیس نامی کھانا بھیجا۔ آپ کی واپسی پر حضرت عائشہ نے اسے پیش کیا اور آپ نے تناول فرمایا[۱۵]۔ ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ حضرت ام داؤد کی ایک مولاۃ (آزاد کردہ غلام/خاندان سے تعلق ولاء قائم کرنے والی) نے حضرت عائشہ کے گھر ہریسہ بھیجا جسے بلی نے کھالیا تھا۔ آپ نے بلی کے جھوٹے کو کھانے یا اس کے جھوٹے پانی سے وضو کرنے کو جائز قرار دیا[۱۶]۔ حضرت عائشہ کی باندی حضرت بریدہ کو لوگ صدقہ میں گوشت دیتے اور آپ اسے تناول فرمایا کرتے تھے کہ وہ آپ کے لیے ہدیہ ہوتا تھا[۱۷]۔ ایک بار حضرت ام عطیہ نے بکری کا گوشت ان کے لیے بھیجا تو آپ نے کھایا اور فرمایا: بکری اپنی جگہ پہونچ گئی[۱۸]۔

ایسا نہیں تھا کہ دوسری ازواجِ مطہرات کے گھروں میں قیام کے دوران آپ کے لیے پڑوسیوں اور دوسرے محبت کرنے والوں کے ہدایا نہیں آتے تھے۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد دوسری ازواج کے گھروں میں کھانے وغیرہ کے ہدیے آتے رہتے تھے۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ ایک بار حضرت میمونہ بنت الحارث ام المومنین کی بہن ہُزیلہ نے گوہ (ضب) اور دودھ کا ہدیہ بھیجا۔ آپ کے ساتھ آنے والے حضرات خالد بن الولید اور عبداللہ بن عباس نے گوہ تناول کیا مگر آپ نے نفاستِ طبع کے سبب صرف دودھ نوش فرمانے پر اکتفا کیا[۱۹]۔ اسی طرح حضرت ابن عباس کی خالہ ام حفید نے آپ کے لیے اقط (پنیر) سمن (گھی/مکھن) اور اضب (گوہوں) کا ہدیہ بھیجا آپ نے اقط و سمن تو تناول کیا مگر اضب سے اس کی گندگی کے سبب احتراز کیا[۲۰]۔ یہ دونوں روایات غالباً ایک ہی واقعہ سے متعلق امام مالک اور امام بخاری کے یہاں نقل ہوئی ہیں۔ امام بخاری ہی کی نقل کردہ حدیث ہے کہ جب آپ نے حضرت زینب سے شادی کی تو حضرت ام سلیم نے حضرت انس رضؓ سے کہا کہ ہمیں آپ کے لیے ہدیہ بھیجنا چاہیے پھر انھوں نے کھجور (تمر) گھی (سمن) اور پنیر (اقط) کو ملا کر ایک بڑی ہانڈی میں حیسہ بنایا اور آپ کے ہدیہ بھیجا۔ آپ نے اصحاب میں سے نام بنام لوگوں کو بلایا اور اس میں سب کو شریک کیا[۲۱]۔ امام مسلم کی دو روایات میں ہے کہ حضرت جویریہ ام المومنین کے گھر بکری کے گوشت کا صدقہ ان کی باندی کے لیے آیا تو آپ نے اسے نوش فرمایا کہ وہ باندی کے لیے صدقہ اور آپ کے لیے ہدیہ تھا[۲۲]۔ متعدد روایات میں تصریح

آئی ہے کہ آپ صدقہ نہیں قبول فرماتے تھے اور ہدیہ قبول کر لیتے تھے۔[۲۴] امام مسلم کی روایت میں ہے کہ حضرت ام مالک آپ کو عموماً سمن (گھی) ہدیہ میں بھیجا کرتی تھیں۔[۲۵] متعدد دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے صحابہ کرام آپ کے لیے ہدیہ میں کھانے پینے کی اشیاء بھیجا کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ آپ کسی نہ کسی زوجۂ مطہرہ کے گھر میں قیام پذیر بھی ہوا کرتے تھے۔[۲۶] ابن ماجہ کی متعدد احادیث میں آیا ہے کہ آپ کے لیے پرانی کھجوروں (تمر عتیق) کا ہدیہ کبھی آیا تو کبھی طائف کے انگور کا اور کبھی طعام سخن (گرم پکا ہوا کھانا) کا۔ آپ نے آخر الذکر کھانے کو تناول فرما کر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا کہ مدت کے بعد ایسا کھانا عطا کیا۔[۲۷] اور تو اور ایک بار حضرت ابوہریرہ جیسے مفلس و نادار طالب علم نے آپ کو کھجوریں ہدیہ میں لا کر کھلائیں۔[۲۸] حضرت سعد بن عبادہ کے ہدیۂ طعام کا حوالہ اوپر آچکا ہے۔ اس کے باب میں ابن سعد کی روایت سے تصریح ہوتی ہے کہ صحابی موصوف آپ کے لیے روزانہ گوشت یا دودھ یا سرکہ و تیل یا گھی کا ثرید بھرا بڑا پیالہ (جفنہ) بھیجا کرتے تھے۔ اکثر اس میں گوشت کا ثرید ہوتا تھا اور یہ پیالہ دلنوازی آپ کے ساتھ تمام ازواجِ مطہرات کے ہاں گردش کیا کرتا تھا۔[۲۹] ایک دلچسپ روایت یہ ہے کہ مدنی اصحابِ زراعت اور مالکانِ باغ اپنی کھجور کی پیداوار میں سے اس کے کچھ گچھے / خوشے مسجد میں نادار نمازیوں کے لیے لٹکا دیا کرتے تھے۔ ایک بار آپ نے ردی کھجوروں کے خوشے کو دیکھ کر اس کے ہدیہ و صدقہ کرنے والوں کو سخت سست کہا تھا کہ وہ اللہ کی راہ میں ردی مال ہدیہ کیا کرتے ہیں جبکہ عمدہ مال اور بہترین شے کا مطالبۂ الٰہی ہے۔[۳۰]

اوپر کی روایات میں ٹھوس کھانے (طعام) کے ساتھ بعض مشروبات کا بھی حوالہ آیا ہے لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان پر مشتمل ہدایا کا الگ سے بھی ذکر کیا جائے۔ کیونکہ اس سے معیشت نبوی کے بعض غیر معروف یا کم معروف پہلو روشن ہوں گے۔ حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ ایک بار دودھ میں پانی ملا کر آپ کو پیالہ ہدیہ کیا گیا۔ آپ نے نوش فرما کر پہلے ایک اعرابی کو دیا جو داہنے ہاتھ بیٹھا تھا کہ سنتِ نبوی یہی ہے اور پھر حضرت ابوبکر کو عطا فرمایا جو بائیں جانب نشست رکھتے تھے۔[۳۱] حضرت جابرؓ کا بیان ہے کہ ایک بار ایک شخص نے آپ کو نبیذ کا ہدیہ پیش کیا۔[۳۲] بلاذری میں ایک دلچسپ روایت یہ ہے کہ حضرت ابوایوب انصاری وغیرہ متعدد صحابہ کرام آپ کے لیے اور آپ کے گھر والوں کے لیے پانی سے بھرے مٹکے فراہم کیا کرتے تھے۔[۳۳] واقعہ تحریم میں یہ ذکر کافی معروف ہے کہ آپ کی ایک زوجۂ مطہرہ کو ان کی ایک ہم قوم عورت

نے شہد کی ایک بڑی مشک ہدیہ کی تھی اور آپ روزانہ ان کے گھر عصر بعد جاتے تو تناول فرمایا کرتے اس میں اکثر تاخیر ہو جایا کرتی تھی۔[۳۴] ایک بار دودھ کا ہدیہ آیا تو آپ نے پی کر کلی کی اور پھر نماز پڑھی اور فرمایا کہ اس میں چکنائی ہوتی ہے اس لیے وضو (کلی) ضروری ہے۔[۳۵] معیشتِ نبوی کے ضمن میں ایک حدیث اکثر بیان کی جاتی ہے مگر زہد و فقر کی فضیلت ثابت کرنے کے لیے اس کے صرف ایک حصہ پر زور دیا جاتا ہے۔ متعدد ائمۂ حدیث کی روایت ہے کہ حضرت عائشہ نے ایک بار اپنے بھانجے حضرت عروہ بن زبیر سے کہا کہ ہم ایک چاند سے دوسرا چاند اور دو ماہ میں تین چاند دیکھ لیا کرتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھروں میں آگ نہیں جلا کرتی تھی۔ عروہ نے خالہ سے پوچھا کہ پھر سامانِ زیست کیا تھا۔ حضرت عائشہ نے فرمایا: عموماً دو سیاہ (اسود) چیزوں یعنی کھجور اور پانی پر گذارا ہوتا تھا۔ البتہ آپ کے انصاری پڑوسی اپنے دودھاری جانوروں یعنی اونٹنیوں کا دودھ آپ کے لیے ہدیہ بھیجا کرتے تھے اور آپ ہم کو بھی پلاتے تھے۔[۳۶] دودھ کے معیشتِ نبوی میں حصہ پر ایک اور بحث آگے آرہی ہے۔

بارگاہِ رسالت میں ہدایا بھیجنے کے علاوہ آپ کے محبت کرنے والے اصحاب آپ کو اکثر و بیشتر اپنے گھروں پر دعوت بھی دیا کرتے تھے۔ بلاذری کے مطابق حضرت براء بن معرور کی اہلیہ حضرت ام بشر نے تحویلِ قبلہ بروز سہ شنبہ ۱۵ شعبان ۲ھ سے قبل آپ کی شاندار دعوت کی تھی۔[۳۷] معیشتِ نبوی کا یہ باب بھی کافی دل آویز اور مفصل ہے۔ امام بخاری وغیرہ کی روایت ہے کہ حضرت ابوطلحہ انصاری نے آپ کو مع آپ کے صحابہ کرام کے کھانے پر اپنے گھر بلایا اور آپ نے دعوت قبول کی۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوطلحہ انصاری کے گھر آپ نے کئی بار کھانا تناول فرمایا، صرف غزوہ خندق کے دوران ہی نہیں جس کا ذکر روایات میں زیادہ آیا ہے۔[۳۸] ان کے علاوہ آپ نے حضرت عتبان بن مالک انصاری کے گھر پر ان کی گھریلو مسجد کا نماز پڑھ کر افتتاح کیا اور پھر ان کی دعوت پر خزیرہ کی دعوت اپنے چند اصحاب کے ساتھ کھائی۔[۳۹] حضرت انس کی دادی حضرت ام ملیکہ کے گھر آپ کے کھانا کھانے کا واقعہ کافی مشہور و معروف ہے۔ اس گھرانے سے آپ کے خصوصی تعلقات تھے اس لیے آپ کبھی حضرت انس کی والدہ حضرت ام سلیم ان کے والد و نگراں حضرت ابوطلحہ اور ان کی دادی حضرت ام ملیکہ کے گھر جایا کرتے تھے اور خصوصی دعوتوں کے علاوہ اپنی زیارتوں میں بھی کھانا تناول کیا کرتے تھے۔ ایک بار حضرت ام سلیم نے گھی اور کھجور پیش کیے مگر آپ نے

روزہ کی وجہ سے نہیں کھائے۔[۴۰] حضرت ابوشعیب گوشت کے تاجر/دوکاندار تھے۔ انھوں نے ایک بار آپ کی چند اصحاب کے ساتھ دعوت کی اور عمدہ کھانا کھلایا۔[۴۱] ایک بار جنازہ سے واپسی پر ایک عورت نے دعوت دی اور آپ نے قبول کرکے اپنے اصحاب کے ساتھ بکری کا گوشت تناول فرمایا۔ اس کا ایک بڑا دلچسپ واقعہ ہے۔[۴۲] ابوداؤد کی روایت ہے کہ ایک بار حضرات علیؓ و فاطمہؓ کے یہاں ایک مہمان وارد ہوا۔ ان کی ضیافت کے لیے کھانا تیار ہوا تو آپ کو بھی دعوت دی اور آپ نے قبول فرمایا۔[۴۳]

غزوۂ خندق کے دوران ایک دن حضرت جابر نے گوشت اور جو کی روٹی سے آپ کے صحابہ کرام سمیت آپ کی دعوت کی۔ آپ کے معجزہ سے ہانڈی سے ہزار اصحاب نے پیٹ بھر کر کھایا اور وہ پھر بھی اسی طرح کھانے سے بھری رہی۔[۴۴] حضرت انس کی روایت ہے کہ ایک خیاط نے آپ کی دعوت کی اور میں بھی آپ کے ساتھ شریکِ طعام ہوا تو دیکھا کہ آپ پیالہ کے کنارے لوکی کے ٹکڑے ڈھونڈھتے تھے۔ پیالہ میں دراصل لوکی کے سالن پر مشتمل ثرید تھی اور اس دن سے حضرت انس کو بھی لوکی پسند آنے لگی۔[۴۵] مسلم کی حدیث میں ہے کہ بنوسلمہ کے ایک شخص نے جزور (اونٹ) ذبح کرکے آپ کو گوشت کی دعوت دی۔[۴۶] حضرت مغیرہ بن شعبہ نے دعوت کی تو پہلو (جنب) کا گوشت بھون کر کھلایا۔[۴۷] حضرت ام المنذر نے آپ کو حضرت علی کے ساتھ دعوت پر بلایا تو دوال (سوکھی کھجور کا خوشہ) کھلایا۔[۴۸] دعوتوں کا سلسلہ انھیں مثالوں اور تاریخی واقعات پر ختم نہیں ہوتا۔ تلاش کرنے سے مزید مثالیں اور واقعات مل جائیں گے۔

ایک سنتِ نبوی یہ بھی تھی کہ آپ مختلف صحابۂ کرام کے ہاں ان کے گھروں کی وقتاً فوقتاً زیارت بھی کیا کرتے اور جب کسی کے ہاں جاتے تو وہ حتی الوسع آپ کی خدمت کیا کرتا۔ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان زیارتوں کے دوران اکثر و بیشتر صحابہ کرام آپ کو اور آپ کے ہمراہ ساتھیوں کی کھانے پینے کی دعوت بھی کیا کرتے تھے۔ ایسی ہی ایک زیارت کے دوران آپ کو کتف (شانہ) کا گوشت پیش کیا گیا اور آپ نے برغبت کھایا۔[۴۹] ایک اور زیارت میں کسی نے دودھ پیش کیا اور آپ نے قبول فرمالیا۔[۵۰] حضرت ام سلیم کے گھر آپ اکثر جایا کرتے تھے اور وہ آپ کی ضیافت کیا کرتی تھیں۔ ایک بار انھوں نے کھجور اور گھی پیش کیا مگر آپ نے روزہ کے سبب اسے قبول نہیں کیا۔[۵۱] ایک اور موقعہ پر آپ کو ذراع (دست) کا گوشت پیش کیا گیا اور

آپ نے پسندیدگی سے تناول کیا[۵۲]۔ روایات کا اتفاق ہے کہ آپ جب کبھی قبا تشریف لے جاتے تو حضرت ام حرام بنت ملحان کے گھر ضرور جاتے اور وہاں استراحت فرماتے اور وہ آپ کو کھانا کھلائے بغیر نہیں آنے دیتیں[۵۳] بعض دوسری صحابیات کے گھروں کی زیارت کے حوالے بھی احادیث میں آتے ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت ام عمارہ کے گھر جانے اور وہاں لذتِ کام و دہن کرنے سے متعلق ہے[۵۴]۔ ترمذی کی روایت ہے کہ آپ نے ایک انصاریہ کے گھر کی زیارت کی تو انھوں نے بکری ذبح کر کے گوشت کھلایا اور بعد میں کھجوروں (رطب) سے ضیافت کی[۵۵]۔ مسلم میں ہے کہ ایک بار حضرت عبداللہ بن بسر کے گھر گئے تو انھوں نے کھانے (طعام) دودھ (وطبہ) اور کھجور (تمر) سے آپ کی ضیافت کی[۵۶]۔ حضرت سعد بن عبادہ نہ صرف آپ کے مختلف مکانات پر آپ کے لیے مستقل خوانِ نعمت بھیجا کرتے تھے بلکہ آپ جب بھی ان کے گھر جاتے اور آپ اکثر ان کی زیارت کیا کرتے تھے تو وہ آپ کو عمدہ کھانوں سے نوازے بغیر نہیں آنے دیتے تھے[۵۷]۔ فتح مکہ میں حضرت ام ہانی کے گھر تشریف لے گئے تو انھوں نے روٹی اور سرکہ سے ضیافت کی[۵۸]۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ آپ کسی اور مقصد سے کسی کے ہاں گئے اور اس نے آپ کی مہمانداری کی کہ عرب مہمان نوازی کھلائے پلائے بغیر مہمان و زائر کو اجازتِ رخصت نہیں دیتی تھی، اسی سلسلہ میں ایک واقعہ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت جابر بن عبداللہ یران کے والد کے زمانے سے ایک یہودی کا قرضہ چلا آ رہا تھا۔ آپ یہودی سے مہلت دلانے کے لیے جابر کے باغِ نخل میں گئے تو صحابی موصوف نے عمدہ کھجوروں (رطب) سے آپ کی تواضع کی اور پھر جب فصل آنے پر آپ ان کا قرض چکانے اور یہودی قرض خواہ کا حصہ دلانے کے لیے گئے تو بھی آپ کی تواضع کی گئی[۵۹]۔ موطا، مسلم اور ترمذی وغیرہ کی روایت ہے کہ ایک بار حضرات شیخین کے ساتھ آپ بھوک سے بیتاب ہو کر نکلے تو تینوں بزرگ باقاعدہ طے کر کے حضرت ابوالہیثم بن التیہان کے گھر کھانے کی غرض سے گئے صحابی مذکور گھر میں نہ تھے مگر ان کے اہل و عیال نے ان اکابر کی خاطر تواضع کی اور جب صاحبِ مکان آئے تو انھوں نے باقاعدہ بکری ذبح کر کے تینوں کی شاندار دعوت کی۔ گوشت کے علاوہ مختلف اقسام کی کھجوریں اور ٹھنڈا پانی بھی ان نعمتوں میں شامل تھا۔ امام مالک کے ہاں خبز (شعیر) کی روٹی بھی مذکور ہے جو اس دعوت میں پیش کی گئی تھی۔ غالباً یہ واقعہ مدینہ منورہ کے

ابتدائی عہد کا ہے اور عین ممکن ہے کہ بعد میں زمانۂ قحط سے اس کا تعلق رہا ہو۔[۶۰] زیارتوں کے علاوہ اہل مدینہ اکثر و بیشتر اپنے محبوب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو راہ چلتے بھی برکت کے حصول یا محبت و تعلق کے اظہار کے لیے اپنے گھر بلا کر لذتِ کام و دہن کا نظم کرتے تھے۔ ذکر آچکا ہے کہ ایک مسلم کے جنازہ کی تدفین سے واپسی پر آپ کو ایک عورت نے کھانا کھلایا تھا۔ ابوداؤد کی ایک روایت ہے کہ راہ سے آپ گزر رہے تھے اور راستہ میں ایک شخص ہانڈی چڑھائے کھانا پکا رہا تھا۔ آپ نے پوچھا: کھانا پک گیا، اس نے بطیب خاطر پیش کر دیا اور آپ اس میں سے ایک ٹکڑا نکال کر کھاتے ہوئے مسجد چلے گئے۔[۶۱] ظاہر ہے کہ ایسے واقعات کی بھی کمی نہیں، تلاش و جستجو سے ان کی بہت سی مثالیں جمع کی جا سکتی ہیں۔

عام دعوتوں اور زیارتوں کے علاوہ شادی بیاہ وغیرہ کے مخصوص مواقع پر بھی آپ کو اکثر و بیشتر دعوتِ طعام و شرب دی جاتی تھی اور اگر کوئی شرعی مصلحت مانع نہ ہوتی تو آپ ہر دعوت ضرور قبول فرماتے تھے۔ ایسی مخصوص دعوتوں میں سے چند کا ذکر کیا جاتا ہے جن میں آپ نے شرکت فرمائی۔ روایات میں ایک دلچسپ واقعہ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت ابواسید ساعدی کی شادی ہوئی تو انھوں نے آپ کو چند دوسرے رفقائے کرام کے ساتھ دعوت دی۔ گھر میں میاں بیوی کے سوا اور کوئی خادم نہ تھا لہٰذا نئی نویلی دلہن نے اپنے ہاتھوں سے اپنے رسول کے لیے کھانا پکایا اور پھر خود آپ کو اور آپ کے اصحاب کی خدمت میں پیش کیا۔ کھانے کے بعد انھوں نے پتھر کے برتن میں تیار کردہ کھجور کی نبیذ بھی آپ کو پلائی۔[۶۲] ایسے ہی ایک موقع پر آپ کے ایک فارسی پڑوسی نے آپ کی اور حضرت عائشہ کی دعوت کی۔ دلچسپ واقعہ یہ ہے کہ پڑوسی صرف آپ کو بلانا چاہتا تھا مگر آپ نے حضرت عائشہ کے لیے بھی پوچھا اس نے ہامی نہ بھری۔ بالآخر تیسری بار اس نے حضرت عائشہ کی بھی دعوت کی اور آپ نے تب قبول کی۔[۶۳] اگرچہ شادی بیاہ اور دوسرے خاص مواقع پر آپ کی شرکت کا ذکر ملتا ہے تاہم دعوتِ طعام و لذتِ کام و دہن کا صاف حوالہ نہیں ملتا مگر یہ قرینِ قیاس ہے کہ ایسے بہت سے مواقع پر آپ نے کھانا یا مشروب تناول و نوش فرمایا تھا۔

غزوات و مہمات اور اسفار کے دوران عموماً غیر معمولی حالات پیش آتے ہیں اور سامانِ رسد کی فراہمی ایک مشکل مسئلہ بن جاتی ہے۔ بسا اوقات اسباب و وسائل کے ہوتے ہوئے

بھی زادِ راہ کی فراہمی مشکل یا ناممکن ہو جاتی ہے۔ اس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں۔ ان میں سے رسد کی ترسیل کا انقطاع، جنگی حالات کا ہجوم، حالات کی سنگینی کے ساتھ ساتھ خوراک کی کمی بھی شامل ہے۔ غزوۂ خندق کے موقع پر جب خندق کی کھدائی کا اہم اور ہنگامی کام چل رہا تھا مختلف اسباب و عوامل نے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خندق کھودنے والے صحابۂ کرام کو بھوک کو سہلانے کی غرض سے پیٹ پر پتھر باندھنے پر مجبور کر دیا تھا۔ صحابہ کرام نے جب بھوک کی شدت کی شکایت کی اور اپنے اپنے پیٹ پر بندھے ہوئے ایک پتھر کو دکھایا تو آپ نے بلا شکوہ بطنِ مبارک سے کپڑا اٹھایا تو سب نے دیکھا کہ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیٹ پر دو پتھر بندھے تھے۔ ہنگامی حالات اور غزوات و سرایا میں ایسے تنگیٔ معاش کے واقعات قطعی فطری اور معمولی ہیں مگر وہ تصویر ایک رخ فراہم کرتے ہیں۔ دوسرا رخ وہ واقعات و حالات پیش کرتے ہیں جن میں صحابہ کرام نے اپنی گرہ سے اور کبھی اجتماعی طور سے آپ اور آپ کے اصحاب کے لیے کھانے کا انتظام کیا تھا چنانچہ غزوۂ خندق کا دوسرا رخ وہ تھا جو حضرت جابر کی دعوت کی صورت میں نظر آیا تھا۔ اسی غزوہ کے دوران ایک بار حضرت ابوطلحہ انصاری نے حضرت ام سلیم سے کھانا پکوا کر مسلم فوج کی خاصی بڑی جماعت کے کھانے کا اہتمام کیا تھا اور جس کے نتیجہ میں معجزۂ نبوی ظاہر ہوا اور تقریباً ایک ہزار اصحاب نے لذتِ کام و دہن سے لطف اٹھایا تھا[۶۵] مگر عام حالات میں صحابہ کو تھوڑا سا جو (شعیر) نصیب ہوتا اور لوگ عموماً بھوکے رہتے۔[۶۶]

غزوۂ غابہ کے دوران آپ نے ایک گائے ذبح کر کے مسلمانوں کی خوراک کا انتظام کیا تھا۔[۶۷] حضرت ابوعبیدہ بن الجراح کے سریۂ سیف البحر میں سامانِ رسد کی اتنی کمی ہو گئی تھی کہ ایک دن میں صرف ایک کھجور ملتی تھی اور آخر نوبت بایں جا رسید کہ صرف گٹھلی چوستے رہتے تھے۔ سمندر کے کنارے فضلِ الٰہی سے ایک بڑی مچھلی ملی تو تین سو مسلمان فوجیوں کو بھکمری سے نجات ملی۔[۶۸] ایک مہم کے دوران آپ نے ایک مشرک سے بکری خریدی اور اس کے گوشت سے مسلمانوں کی تواضع کی۔[۶۹] مرالظہران کے مقام پر ایک مہم کے دوران کباث (بیر) چن کر صحابہ کرام کھا رہے تھے آپ نے ان کو ہدایت کی کہ وہ کالے کھائیں کہ وہ زیادہ میٹھے ہوتے ہیں۔[۷۰] غزوات کے دوران کھانے کا عام طریقہ یہ تھا کہ سب لوگ اپنا کھانا (ازواد) ایک دسترخوان پر جمع کر کے کھاتے اس میں برکت کا ظہور ہوتا اور سب کا پیٹ بھی بھر جاتا۔ چنانچہ خیبر کے بارے میں کئی روایات ملتی ہیں جس میں آپ نے لوگوں سے کھانا جمع کرنے کا حکم دیا اور زیادہ تر ستو (سویق) وغیرہ معمولی کھانا

جمع ہوا ستو چاٹ لیا جاتا اور دوسری چیزیں کھا کر پانی پی لیا جاتا[۱]۔ حدیبیہ کے موقع پر اور سفر کے دوران متعدد اصحاب نے شکار کا گوشت پیش کیا اور آپ نے کبھی تناول فرمایا اور کبھی کسی سبب سے انکار کر دیا[۲]۔ صلح حدیبیہ کے اختتام پر آپ نے جب عمرہ ادا فرمایا تو ابوجہل سے غزوہ بدر میں ملنے والے اونٹ کو جو بہت قیمتی تھا اللہ کی راہ میں قربان کر دیا اور اس کا گوشت مسلمانوں میں تقسیم کیا[۳]۔ غزوہ ذی قرد کے دوران حضرت سعد بن عبادہ نے مسلمان سپاہیوں کی خوراک کے لیے کئی اونٹوں پر لاد کر کھجوریں بھیجیں اور دس اونٹ (جزائر) ذبح کیے۔ حضرت سعد اور ان کے فرزند حضرت قیس نے کئی غزوات و سرایا میں اپنی فیاضی کا مظاہرہ کیا اور مسلمان سپاہیوں کے لیے سامانِ رسد فراہم کیا[۴]۔ عام حالات میں خشک رسد جیسے ستو، کھجور وغیرہ ہی آپ کا بھی زادِ سفر ہوتا تھا مگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مواقع اور حالات کے مطابق کھانا پکانے کا اہتمام کیا جاتا تھا۔ مسلم کی روایت ہے کہ حضرت ام عطیہ نے سات غزوات میں شرکت کی اور مجاہدینِ اسلام کے لیے باقاعدہ کھانا پکاتی رہیں[۵]۔ غزوۂ خیبر اور فتح مکہ کے مواقع پر کھانا پکانے کے اہتمام کا سراغ ملتا ہے[۶]۔ اپنے عمروں اور واحد حج کے دوران آپ نے قربانی کے گوشت سے اپنے کام و دہن کی تواضع کی اور دوسروں کو بھی اس سے فیضیاب کیا[۷]۔

مہمات و اسفار کے دوران آپ کی تنگ سیری کے لیے متعدد صحابہ کرام کھانے پینے کے ہدایا بھی پیش کیا کرتے تھے۔ ایک مہم کے دوران آپ قضائے حاجت کے لیے پہاڑ کی وادی کی طرف تشریف لے گئے اور واپس آئے تو حضرت جابر اور ان کے ساتھی ڈھالوں وغیرہ پر رکھے کھجور کھا رہے تھے، آپ کو شرکت کی دعوت دی اور آپ نے کھایا[۸]۔ حضرت سعد بن عبادہ اور ان کے فرزند حضرت قیس کے سامانِ رسد کی مختلف غزوات میں فراہمی کا حوالہ اوپر آچکا ہے۔ واقدی وغیرہ نے ان کی ہر آن فیاضی اور سخاوت کا ذکر بڑے شاندار الفاظ میں کیا ہے۔ چنانچہ غزوہ غابہ وغیرہ میں ان کے عطایا کا ذکر مفصل ملتا ہے۔ حدیبیہ کے مبارک سفر کے دوران جب آپ ابواء کے مقام پر پہونچے تو حضرت ایاد بن رُحیضہ نے اپنے فرزند حضرت خفاف کے ہمراہ آپ کی فوج کے لیے چند اونٹ اور سو بکریاں اور دو اونٹوں کے بوجھ کے برابر دودھ بھیجا جو آپ نے قبول فرمایا[۹]۔ غزوہ تبوک کے جیشِ عسرت کے لیے متعدد صحابہ کرام نے مال دیا تھا جبکہ حضرت عاصم بن عدی نے نو سے وسق کھجور (تمر) فراہم کی تھی۔ اسی

طرح حضرت یامین نضری وغیرہ دوسرے صحابہ نے بھی کھجور اور کھانے کی دوسری اشیاء کا صدقہ/ہدیہ کیا تھا[۹۸۱] احادیث میں بھی آتا ہے کہ متعدد مسلم وغیر مسلم حضرات وخواتین نے خاص آپ کے لیے کھانے کی کوئی شے ہدیہ کی تھی۔ مثلاً حجۃ الوداع میں حضرت اُمّ الفضل نے خاص عرفہ کے دن آپ کو دودھ کا ہدیہ بھیجا تھا اور آپ نے وہیں اونٹنی پر تشریف رکھتے ہوئے نوش فرمایا تھا[۹۸۲] جبکہ فتح مکہ کے وقت صفوان بن امیہ نے آپ کو کھانے اور دودھ کا ہدیہ پیش کیا تھا[۹۸۳] دوسرے غیر مسلموں میں خیبر کے غزوہ کے دوران ایک یہودیہ کا آپ کو زہر آلود بکری کا گوشت پیش کرنے کا حوالہ آتا ہے۔ حضرت بشر بن براء اسے کھا کر شہید ہو گئے تھے اور آپ نے ہاتھ کھینچ لیا تھا[۹۸۴] واقدی وغیرہ کے بیان کے مطابق غزوۂ تبوک کے دوران بنو عریض یہودی نے آپ کو سریس پیش کیا، آپ نے قبول فرما کر تناول کیا اور بعد میں ان کو بطور معاوضہ مفتوحہ علاقہ کی ایک مقررہ مقدار (طُعمہ) ہمیشہ کے لیے عطا کر دی[۹۸۵] ایسی مثالیں مزید تلاش وجستجو سے مل سکتی ہیں۔ غزوات وسرایا میں فوج کشی کے نتیجہ کے طور پر بالعموم اموالِ غنیمت حاصل ہوتے تھے اور ان میں کھانے پینے کی اشیاء بھی شامل ہوتی تھیں۔ اموالِ غنیمت میں آپ کے حصہ پر بحث تو ذرا بعد میں ہوگی اشیاء خورد ونوش کے بارے میں یہاں یہ کہنا کافی معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے مطابق وہ مسلمانوں فوجیوں میں تقسیم کر دی جاتی تھیں بلکہ لوگ خود اپنی ضرورت وطلب بھر لے لیتے تھے اور ان کے باقاعدہ حصے نہیں لگائے جاتے تھے۔ اس عمومی فائدہ میں ظاہر ہے کہ آپ کا بھی حصہ ہوتا تھا۔ ثبوت وتصدیق کے لیے چند مثالیں پیش ہیں۔ غزوۂ خیبر کے پس منظر میں امام بخاری کی کئی روایات ہیں۔ ان میں سے ایک وہ ہے جو حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ہے۔ اس کے مطابق ان کا بیان ہے کہ اپنے مغازی میں شہد اور انگور وغیرہ پاتے تو کھا لیتے اور آپ کے پاس باقاعدہ جمع نہ کرتے[۹۸۶] حضرت عبداللہ بن مغفل کا بیان ہے کہ اس غزوہ میں ان کو چربی/گھی بھری تھیلی ملی تو جھک کر اٹھانے لگے مگر آپ کو متوجہ پا کر چھوڑ دیا[۹۸۷] خیبر میں ارباب سیر کے مطابق کافی خورد ونوش کا سامان ملا تھا وہ ہر ایک نے اپنی طلب وپیاس کے بقدر لے لیا[۹۸۸] ابوداؤد کی ایک روایت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر آپ کی خدمت میں نبیذ پیش کی گئی[۹۸۹] مہمات کے دوران سامانِ رسد کی فراہمی کا ایک ذریعہ خرید وفروخت بھی تھا جس کی کئی مثالیں اوپر گذر چکی ہیں اور متعدد تلاش وجستجو پر مزید مل سکتی ہیں۔

اب تک جو بحث کی گئی ہے وہ صحابۂ کرام کے ہدایا، دعوتوں، اجتماعی کھانوں، میزبانوں

کی سخاوت یعنی دوسروں کے سامانِ خورد و نوش فراہم کرنے پر مبنی تھی۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ تمام ذرائع جزوی یا وقتی تدارک کے تھے اور پھر دوسروں کی کمائی پر مبنی تھے۔ آخر آپ نے اپنی ضروریات اور اپنے اہل وعیال بالخصوص ازواجِ مطہرات کے لیے کیا انتظام کیا تھا؟ کیا ان سب کا گذارہ محض عطایائے غیر پر تھا یا آپ نے اکلِ حلال کے لیے کوئی مستقل انتظام بھی کیا تھا؟ ان تمام اور ان جیسے دوسرے متعدد سوالات کا جواب بھی ہماری روایاتِ سیرت و تاریخ اور احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں پایا جاتا ہے۔ ان سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے محض توکلِ الٰہی، عطائے احباء و اصدقاء اور فتوح پر تکیہ نہیں کیا تھا بلکہ اپنے خاص وسائل و ذرائع سے اپنے اہل وعیال کے لیے سامانِ زیست فراہم کرتے تھے۔ ذیل میں ہم اسی موضوع پر مفصل بحث کرتے ہیں تاکہ معیشتِ نبوی کے اس اہم ترین باب کو بھی روشنی میں لایا جاسکے۔

مآخذ میں متعدد روایات ایسی مذکور ہیں جن میں آپ کے اپنے گھر میں کھانے اور مشروب نوش کرنے کی تصریح ملتی ہے یہاں ہم ان مرویات و احادیث کا حوالہ نہیں دیں گے جو معیشتِ نبوی میں عطائے غیر کی حصہ داری دکھاتی ہیں۔ بلکہ ان کا بیان کریں گے جو آپ کے اپنے وسائل و ذرائع کی قطعی تصریح کرتی ہیں یا ان کے قرائن کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ بعض ایسی مرویات کا بھی حوالہ آئے گا جن میں نجی وسائل کا اشارہ پایا جاتا ہے اور نہ قرینہ۔ لیکن اس سے قبل ذرا ان روایات کا ذکر جن کی بنیاد پر فقر و فاقہ کو اسلامی زندگی کا آدرش قرار دیا جاتا ہے۔ امام بخاری نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی سند سے حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اہلِ خانہ (آل) اور ازواج مطہرات نے تین دن پیٹ بھر کر کھانا نہیں کھایا تا آنکہ آپ کی وفات ہوگئی۔ انھیں کی ایک اور روایت ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا سے سفرِ آخرت اختیار کیا مگر جو کی روٹی پیٹ بھر نہیں کھائی۔ حضرت عائشہ کی روایت میں گیہوں کے کھانے کے تین رات مسلسل کھانے کا حوالہ ہے۔ ام المومنین کی سند سے ایک اور روایت یہ مروی ہے کہ آلِ محمدؐ نے دو دن مسلسل جو کی روٹی نہیں کھائی تا آنکہ آپ کی وفات ہوگئی۔ ایسی اور کئی روایات ہیں اور ان سب مرویات و احادیث کے اور بھی متابعات اور شکلیں ہیں مگر ان سب کا مقصود یہ ہے کہ مسلسل آپ کے خاندان والوں نے جو یا گیہوں کی روٹی اور سالن وغیرہ نہیں کھایا۔ ظاہر ہے کہ بسا اوقات خاندانِ رسالت پر پیغمبری وقت بھی پڑا تھا اور فقر و فاقہ سے واسطہ

بھی۔ مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ فقر و فاقہ ہی کا وہاں ڈیرا نہ تھا۔[۹۰]

جن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اپنے گھر میں کھانا اور مشروب تناول کرتے تھے ان میں سے ایک وہ ہے جس کے مطابق آپ اپنے ربیب اور سوتیلے بیٹے حضرت عمر بن ابی سلمہ کے ساتھ کھانا کھا رہے تھے اور ان کا ہاتھ پیالے میں ادھر ادھر بھٹک رہا تھا۔ آپ نے ان کو نصیحت کی کہ بسم اللہ کہہ کر اپنے سامنے سے کھانا کھایا کرو۔[۹۱] پردہ کے احکام کے نزول کے بعد حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کسی ضرورت سے باہر نکلیں۔ وہ لحیم و شحیم تھیں اس لیے انھیں پہچاننے میں کوئی زحمت نہیں پیش آتی تھی۔ حضرت عمر نے ان کو پہچان کر ان کے باہر نکلنے پر اعتراض کیا۔ وہ گھر واپس آئیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو رات کا کھانا کھاتے دیکھا آپ کے ہاتھ میں شوربہ (عرق) تھا۔ آپ سے حضرت عمر کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا: کام اور ضرورت سے تم لوگ نکل سکتی ہو۔[۹۲] مشہور روایت ہے کہ آپ کا پسندیدہ کھانا ثرید (روٹی / شوربہ / یا کسی سالن میں توڑ کر) ہوتا جو آپ زیادہ تر تناول کرتے تھے۔[۹۳] بعض روایات میں آتا ہے کہ آپ کھجور اور ککڑی (رطب، قثاء) کھجور اور خربوزہ (رطب، بطیخ) کھایا کرتے تھے۔[۹۴] ایک روایت میں ہے کہ آپ نے روٹی کھجور کے ساتھ کھائی۔[۹۵] دوسری روایت کے مطابق آپ نے حضرت عائشہ کے ساتھ گوشت تناول فرمایا اور بوٹی ہڈی سے چھڑا کر نوش فرمائی۔[۹۶]

حضرت جابر بن عبداللہ کا بیان ہے کہ آپ نے گھر والوں (اہل) سے شوربہ (اُدم) مانگا۔ انھوں نے کہا کہ صرف سرکہ موجود ہے۔ اسی کو منگوایا اور کھانا کھاتے ہوئے فرماتے رہے بہترین شوربہ سرکہ ہوتا ہے۔ صحابی موصوف کی اس روایت کے دوسرے انداز میں اضافہ ہے کہ سرکہ سے روٹی کا ٹکڑا کھایا۔ ایک اور ان کی روایت ہے کہ ایک دن میں اپنے گھر بیٹھا ہوا تھا آپ گزرے تو مجھے اشارہ کیا اور میں آیا تو آپ میرا ہاتھ پکڑ کر اپنے گھر (بعض ازواج کے حجرے) لے گئے۔ میرے لیے اجازت لی جو پردہ کر کے دی گئی۔ آپ نے دوپہر / صبح کا کھانا (غداء) مانگا۔ چنانچہ تین ٹکیاں (اقرصۃ) لاکر رکھی گئیں اور ان دونوں حضرات نے تین تین روٹی کی ٹکیاں سرکہ کے ساتھ نوش جاں کیں۔[۹۷] واقعۂ تحریم کا سبب آپ کا حضرت زینب بنت جحش کے گھر میں شہد نوش فرمانے اور اس کی وجہ سے زیادہ دیر ان کے ہاں قیام کرنے کا شاخسانہ تھا۔ ازواجِ مطہرات آپ کے لیے کھانے کا ہدیہ ایک دوسرے کے گھر جہاں آپ کا قیام ہوتا بھیجا کرتی تھیں۔ سوتیا ڈاہ کا ایک دلچسپ اور بشری فطرت کا عکاس واقعہ یہ

بیان کیا جاتا ہے کہ ایک بار آپ ایک زوجۂ مطہرہ کے گھر قیام پذیر تھے کہ کسی دوسری ام المومنین نے آپ کے لیے خادم کے ہمراہ کھانے کا پیالہ بھیجا۔ زوجۂ محترمہ کو غصہ و غیرت نے پیالہ ہاتھ مار کر گرانے پر مجبور کر دیا۔ پیالہ ٹوٹ گیا۔ آپ نے کھانا اٹھا لیا اور خادم سے کہا کہ تمہاری ماں نے گڑبڑ کر دی۔ پھر ٹوٹا پیالہ اسی گھر میں روک لیا اور اس کے بدلہ سالم و ثابت پیالہ واپس کر دیا۔ شارحین و رواۃ نے یہ واقعہ حضرت عائشہ کے گھر کا بتایا ہے[۹۸] انھیں کے بارے میں ایک اور روایت ہے کہ آپ حضرت عائشہؓ کا جھوٹا کھانا کھا لیتے تھے اور پارچہ/ پیالہ میں اسی جگہ سے دانت سے کاٹتے یا منہ سے پیتے تھے جہاں سے انھوں نے کھایا پیا ہوتا تھا حالانکہ وہ پاک نہیں ہوتی تھیں[۹۹] حضرت عائشہ کے پاس آپ نے روٹی، سرکہ اور کھجور کھائی۔ وہ آپ کو پندرہ بقرعید کے بعد بھی کراع (پائے/بونگ) کھلایا کرتی تھیں۔ دوسری ازواج کا بھی قربانی کے دنوں میں یہی معمول تھا[۱۰۰]

حضرت میمونہ کے گھر آپ نے ایک بار بکری کے شانے کا گوشت کھایا اور اپنے ہی کسی گھر میں بکری کا دودھ دوہ کر خود پیا[۱۰۱] مسلم وغیرہ کی روایت ہے کہ ایک بار شوربہ اور گوشت کھایا اور پھر وضو نہیں کیا۔ ایک بار آپ بیت الخلاء سے باہر آئے تو کھانا پیش کیا گیا اور بلا وضو کیے آپ نے اسے تناول فرمالیا۔ انھیں کی روایت حضرت ابو رافع کے بارے میں یہ ہے کہ صحابی موصوف جو کہ خادم نبوی تھے آپ کے لیے بطن الشاۃ (بکری کا پیٹ، کلیجی وغیرہ) بھونتے تھے کہ آپ کو بہت پسند تھی[۱۰۲] روایت ہے کہ حضرت میمونہ کے گھر میں دودھ نوش کیا اور حضرات خالد بن ولید اور ابن عباس کو شریک کیا۔ ابن ماجہ وغیرہ کی روایت ہے کہ آپ چھ اصحاب کے ساتھ کھانا تناول فرما رہے تھے کہ ایک اعرابی آیا اور سارا کھانا دو لقموں میں چٹ کر گیا[۱۰۳] اسی جیسی ایک اور روایت ہے کہ آپ اپنے اصحاب کے ساتھ کھانے کے لیے تشریف فرما تھے کہ پہلے ایک خادمہ پھر ایک اعرابی آیا اور دونوں نے بلا بسم اللہ کہے کھانا چاہا مگر آپ نے دونوں کے ہاتھ پکڑ لیے اور فرمایا کھانا بسم اللہ کہہ کر کھایا کرو[۱۰۴] آپ گھر میں کھانا (غداء) تناول فرما رہے تھے کہ حضرت انس بن مالک کبھی آ گئے، آپ نے ان کو دعوتِ طعام دی۔ آپ کا معمول تھا کہ کھاتے وقت اگر کوئی آجاتا تو آپ اسے شرکت کی ضرور دعوت دیتے تھے۔ چنانچہ ایک بار حضرت اسماء بنت یزید آئیں تو آپ نے کھانے میں شریک کرنے کے لیے بلایا[۱۰۵] حضرت جابر کے دو واقعے اوپر گزر چکے انھیں کی ایک اور روایت ہے کہ

گھر میں آپ دبا، (لوکی) کا سالن کھا رہے تھے اور آخر میں وہ روایت جو متعدد محدثین نے بیان کی ہے کہ حضرت عائشہ اور دوسری ازواج اپنے اپنے گھروں میں آپ کے لیے نبیذ بنایا کرتی تھیں۔[۱۰۴]

گھر میں کھانا پکانے کی بھی کئی روایات ملتی ہیں۔ ان میں سے دو ایک اوپر بیان بھی ہو چکی ہیں۔ مثلاً حضرت ابو رافع کے بطن الشاۃ (بکری کی کلیجی وغیرہ) بھوننے کا واقعہ۔ ابن ماجہ کی اسناد حسن سے روایت ہے کہ ایک بار حضرت ام ایمن نے آپ کے لیے آٹا چھان کر تلی چپاتی (رغیف) پکائی۔ آپ نے پوچھا یہ کیا ہے؟ بتایا کہ ہمارے علاقہ کا کھانا ہے جو ہم وہاں بنایا کرتے تھے۔ لہٰذا میرا جی چاہا کہ آپ کے لیے بھی چپاتی پکاؤں۔ فرمایا کہ بھوسی آٹے میں ملا کر پھر پکاؤ۔[۱۰۵] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ منورہ میں بھی دوسرے علاقوں کی مانند ہر گھر میں روٹی نہیں پکائی جاتی تھی بلکہ محلے میں سانجھا چولہا/تنور ہوتا تھا جہاں ضرورت مند آکر روٹیاں پکا لیتے تھے۔ اس مضمون کی آگاہی ابو داؤد کی اس روایت سے ہوتی ہے جس کے مطابق حضرت حارث بن نعمان کی صاحبزادی کا بیان ہے کہ ہمارا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تنور ایک تھا۔ ابن اسحاق نے ان کا پورا نام ام ہشام بنت حارثہ النعمان بتایا ہے۔[۱۰۶] روایات میں آتا ہے کہ حضرت صفیہ بہت عمدہ کھانا پکانا جانتی تھیں اور آپ کو ان کے ہاتھ کا پکا ہوا کھانا بہت پسند آتا تھا۔[۱۰۷] محدثین کے مطابق حضرت عائشہ کا بیان ہے کہ آپ جب بھی بکری وغیرہ ذبح کرتے تو اس کے مختلف ٹکڑے/پارچے کر کے اپنی مرحومہ بیوی حضرت خدیجہ کی سہیلیوں اور رشتہ داروں اور بہنوں وغیرہ کے لیے ضرور بھیجا کرتے تھے اور غالباً کبھی پکا ہوا کھانا بھی ضرور بھیجتے ہوں گے۔[۱۰۸] اس قسم کی بعض اور روایات اور قرائن کا حوالہ آئندہ بھی آئے گا۔

تعلیقات وحواشی

[۱] اس ضمن میں حسب ذیل آیات قرآنی ملاحظہ ہوں: غنا کے لیے: سورہ توبہ ۲۸، ۷۴، ۹۳۔ سورہ بنی اسرائیل ۲۹۔ سورہ فرقان ۶۷، سورہ نور ۳۲۔ سورہ ضحیٰ ۸ وغیرہ۔ فقر کے لیے: سورہ بقرہ ۲۶۸ اور سورہ توبہ ۶۰۔ — مال کے لیے: سورہ بقرہ ۱۷۷، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۷۴۔ سورہ نساء ۳۴، ۹۵۔ سورہ انفال ۲۔ سورہ توبہ ۲۰، ۸۸، ۱۱۱، سورہ اسراء ۶۔ سورہ نور ۳۳۔ سورہ کہف ۳۹۔ سورہ احزاب ۲۷۔ سورہ نوح ۱۲۔ سورہ حجرات ۱۵۔ اور سورہ لیل ۱۸ وغیرہ۔

احادیث نبوی کے لیے بخاری شریف کی پہلی حدیث انما الاعمال بالنیات الخ اور اس کی شارحین کی تشریحات ملاحظہ ہوں۔ ۲ فقر وغنا پر صوفیہ کرام اور بعض دوسرے مکاتیب فکر کی رائیں ملاحظہ ہوں۔ ۳ مثلاً مولانا شبلی نعمانی، سیرت النبی، دارالمصنفین اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء، اول ص ۲۸۲-۲۸۴۔ سید سلیمان ندوی، سیرت النبی، اعظم گڑھ ۱۹۸۴ء دوم ص ۴۳۷ پر ازواج مطہرات اور اہل وعیال کی سادہ زندگی کے ذیلی عنوان سے جو مختصر بحث کی ہے اس کا سارا زور فقر وزہد اور متقیانہ زندگی پر ہے۔ ۴ حضرت عثمان غنی اور دوسرے مالدار صحابہ کرام پر نقد وطعن ان کی دولت کے سبب کیا گیا۔ اسی طرح مالدار خلفا بھی مورد عتاب بنائے گئے۔ ۵ حضرت ابوذر غفاری مال ودولت کے حصول اور ملکیت کے مخالف اور فوری تقسیم ومالی مساوات کے قائل تھے۔ متعدد مولفین نے ان کے نقطۂ نظر کی تعریف کی ہے۔ ۶ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، مرتبہ مصطفی السقا، ابراہیم الابیاری، عبدالحفیظ شلبی، مصطفی البابی الحلبی قاہرہ ۱۹۵۵ء اول ص ۴۹۳ بخاری، الجامع الصحیح، طبع مصطفی البابی الحلبی، جلد پنجم ص ۸۶ ۷ ابن ہشام، اول ص ۴۹۵ ۸ ابن ہشام، اول ص ۴۹۸-۴۹۹۔ بلاذری، انساب الاشراف، مرتبہ محمد اللہ، دارالمعارف مصر قاہرہ ۱۹۵۹ء، اول ص ۲۶۶-۲۶۷ مسلم، الجامع الصحیح، کتاب الاشربہ، باب اباحۃ اکل الثوم الخ۔ ۹ انساب الاشراف، اول ص ۲۶۷ ۱۰ ابن ہشام، اول ص ۴۹۶-۴۹۸۔ بخاری، کتاب بدء الخلق، باب علامات النبوۃ، باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ کتاب مواقیت الصلاۃ، باب اذا کان بین الامام.... الخ شبلی نعمانی، اول ص ۲۸۰-۲۸۱ ۱۱ انساب الاشراف اول ص ۲۷۰ ۱۲ ابن سعد بحوالہ سیرت النبی ص ۲۸۰۔ انساب الاشراف اول، ص ۵۱۱ ۱۳ شبلی نعمانی، اول ص ۲۸۱-۲۸۲ ۱۴ انساب الاشراف ص ۲۶۷۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دار صادر بیروت ۱۹۵۶ء، سوم ص ۶۱۴ ۱۵ بخاری، کتاب الہبہ، باب قبول الہدیۃ۔ ابن ہشام، دوم ص ۶۴۴۔ شبلی نعمانی، دوم ص ۴۰۳-۴۰۹ ۱۶ الموطا، جلد سوم ص ۱۸۵ نیز کتاب الصیام، قضاء التطوع ۱۷ سنن ابی داؤد، کتاب الطہارہ باب سؤر الھرۃ ۱۸ بخاری، کتاب الہبہ، باب قبول الہدیہ، مسلم، کتاب الزکوٰۃ، باب قبول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الہدیۃ ورد الصدقہ۔ باب اباحۃ الہدیہ الخ موطا، کتاب الطلاق، باب ما جاء فی الخیار حضرت بریرہ پر صدقہ کے لیے بخاری کے کئی دوسرے ابواب وکتب ملاحظہ ہوں ۱۹ ایضا ۲۰ الموطا، کتاب الجامع، باب ما جاء فی اکل الضب۔ ۲۱ بخاری، کتاب الہبہ، باب قبول الہدیہ کتاب الاطعمۃ، باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یاکل الخ ترمذی، ابواب الاطعمہ، باب فی اکل الضب۔ ۲۲ بخاری، کتاب النکاح، باب الہدیۃ للعروس ۲۳ مسلم، کتاب الزکوٰۃ، باب اباحۃ الہدیۃ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ۲۴ حضرت بریرہ پر صدقہ سے متعلق احادیث مذکورہ بالا حاشیہ ۱۸ ملاحظہ فرمائیں۔

۲۵ مسلم، کتاب الفضائل ۔ ۲۶ انساب الاشراف اول ص۲۶۷ ۔ بخاری، کتاب الہبۃ وفضلہا، مسلم، کتاب الزہد والرقائق ۔ ترمذی، ابواب صفۃ القیامہ، باب سنن ابن ماجہ، کتاب الزہد، باب معیشت آلِ محمد ۔ ۲۷ سنن ابن ماجہ، کتاب الاطعمہ، باب تفتیش التمر، باب اکل التمار ۔ کتاب الزہد، باب معیشت آلِ محمد ۔ ۲۸ سنن ترمذی، ابواب المناقب، مناقب ابی ہریرہ ۔ ۲۹ ابن سعد، سوم ص۶۱۴ ۔ انساب الاشراف، اول ص۲۶۷ ۳۰ ابوداؤد، سنن، کتاب الزکوٰۃ، باب مالا یجوز من الثمرۃ فی الصدقۃ ۳۱ مسلم، کتاب الاشربہ، باب استحباب ادارۃ الماء واللبن ونحوہا عن یمین المبتدی ۳۲ مسلم، کتاب الاشربہ، باب فی شرب النبیذ ۔ ۳۳ انساب الاشراف، اول ص۵۳۵ ۔ بلاذری نے ان کنوؤں پر ایک الگ فصل قائم کی ہے جن کا پانی آپ کو پسند تھا اور عموماً پیا کرتے تھے ۔ اس فصل میں کافی اہم تفصیلات موجود ہیں ۔ ملاحظہ ہو ص۵۳۵-۵۳۸ ۳۴ بخاری، کتاب الطلاق، باب یا ایہا النبی لم تحرم الخ ۔ مسلم، کتاب الطلاق باب وجوب الکفارۃ علی من حرم امراتہ ولم ینو الطلاق ۔ ابوداؤد، کتاب الاشربۃ، باب فی شراب العسل ۔ ۳۵ بخاری، کتاب الاشربہ، باب شرب اللبن ۔ ۳۶ بخاری، کتاب الہبۃ وفضلہا، وغیرہ ۔ ملاحظہ ہوں حوالے حاشیہ ۱۸ کے ۔ شبلی نعمانی، دوم مذکورہ بالا ۳۷ انساب الاشراف، اول ص۲۴۶ ۳۸ بخاری، کتاب الصلاۃ، باب من دعا لطعام فی المسجد ومن اجاب فیہ ۔ ۳۹ بخاری، کتاب الصلاۃ، باب المساجد فی البیوت ۔ باب صلاۃ النوافل جماعۃ ۔ دوسرے کتب وابواب ۔ ابن ماجہ، کتاب المساجد والجماعات، باب المساجد فی الدور ۔ نیز مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاۃ، باب الرخصۃ فی التخلف عن الجماعۃ لعذر ۔ ۴۰ بخاری، کتاب الاطعمۃ، باب قطع اللحم بالسکین اور دوسرے کتب وابواب ۔ الموطا، کتاب الجامع، جامع مسجد الضحیٰ، جامع ماجاء فی الطعام والشراب ۔ مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاۃ، باب جواز الجماعۃ فی النافلۃ ۔ ابوداؤد، کتاب الطہارۃ ۔ باب اذا کانوا ثلاثۃ کیف یقومون، نیز بخاری، کتاب ابدء الخلق، باب علامات النبوۃ ۔ مسلم، کتاب الاشربۃ، باب جواز استتباعہ الخ وباب اکرام الضیف الخ ۔ ترمذی، ابواب المناقب، باب فی آیات نبوۃ النبی ۔ ۴۱ بخاری، کتاب البیوع، باب ماقیل فی اللحام والجزار اور دوسرے کتب وابواب ۔ ۴۲ ابوداؤد، کتاب البیوع، باب فی اجتناب الشبہات ۔ ۴۳ ابوداؤد، کتاب الاطعمہ ۔ باب فی طعام المتباریین ۔ ۴۴ بخاری، باب غزوۃ الخندق ۔ ۴۵ بخاری، کتاب الاطعمۃ ۔ باب من تتبع حوالی القصعۃ .... ، باب الثرید وغیرہ دوسرے ابواب ۔ ۴۶ مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاۃ، باب استحباب التبکیر بالعصر ۔ ۴۷ ابوداؤد، کتاب الطہارہ، باب فی ترک الوضو مما مست النار ۴۸ ترمذی، کتاب الاطعمہ ۔ ابواب الطب، باب فی الحمیۃ ۔ نیز ابوداؤد، کتاب الطب، باب فی الحمیۃ ۔

۴۹ بخاری، کتاب مواقیت الصلاۃ وفضلہا، باب اذا دعی الامام الی الصلاۃ اور دوسرے ابواب۔ موطا، ۱/۴۸۔ مسلم، کتاب الحیض، باب نسخ الوضو، مما مست النار، متعدد احادیث/روایات مروی ہیں۔
۵۰ بخاری، کتاب الوضو، باب ہل یمضمض عن اللبن۔ ابوداؤد، کتاب الطہارہ، باب فی الوضو من اللبن۔ باب الرخصۃ فی ذلک۔ ۵۱ حوالہ اوپر گزر چکا ہے۔ ۵۲ بخاری، کتاب التفسیر، باب سورۃ بنی اسرائیل اور دوسرے کتب وابواب۔ ۵۳ موطا، کتاب الجہاد، الترغیب فی الجہاد۔ ۵۴ ترمذی ابواب الصوم، باب فی فضل الصائم اذا اکل عندہ ۵۵ ترمذی، ابواب الطہارہ، باب فی ترک الوضو مما غیرت النار ۵۶ مسلم، کتاب الاشربہ، باب استحباب وضع النوی خارج التمر الخ۔ ابن ماجہ، کتاب الاطعمہ باب التمر بالزبد۔ ۵۷ ابوداؤد، کتاب الادب، باب کم مرۃ یسلم الرجل فی الاستیذان۔
۵۸ ترمذی، کتاب الاطعمۃ، باب فی الخل۔ ۵۹ بخاری، کتاب الاطعمہ، باب الرطب والتمر، ۶۰ موطا، کتاب الجامع، جامع ماجاء فی الطعام والشراب۔ مسلم، کتاب الاشربہ، باب جواز استتباعہ غیرہ الخ۔ ترمذی، ابواب الزہد، باب فی معیشۃ اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ ۶۱ ابوداؤد، کتاب الطہارۃ، باب فی ترک الوضو مما مست النار۔ ۶۲ بخاری، کتاب الاشربۃ، باب الانتباذ فی الاوعیۃ والتور، دوسرے کتب وابواب۔ بالخصوص کتاب النکاح۔ باب النقیع والشراب الذی لایسکر فی العرس، وباب قیام المرأۃ علی الرجال فی العرس...۔ ۶۳ مسلم، کتاب الاشربۃ، باب مایفعل الضیف اذا تبعہ غیرہ... الخ
۶۴ ترمذی، ابواب الزہد، باب فی معیشت اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔
۶۵ بخاری، کتاب الجہاد، باب من تکلم بالفارسیۃ والرطانۃ۔ بخاری، کتاب بدء الخلق، باب علامات النبوۃ
۶۶ بخاری، کتاب الجہاد، باب غزوۃ الخندق۔ ۶۷ بخاری، کتاب الجہاد، باب الطعام عند القدوم۔
۶۸ ایضاً، باب حمل الزاد علی الرقاب، ترمذی، ابواب صفۃ القیامۃ، باب
۶۹ بخاری، کتاب الہبۃ، باب قبول الہدیۃ من المشرکین اور دوسرے کتب وابواب۔ مسلم، کتاب الاشربہ باب اکرام الضیف وفضل ایثارہ۔ ۷۰ بخاری، کتاب الاطعمہ، باب الکباث وھو ثمر الاراک۔ مسلم، کتاب الاشربۃ، باب فضیلۃ الاسود من الکباث۔ ۷۱ بخاری، کتاب الجہاد، باب غزوۃ خیبر، باب حمل الزاد فی الغزو۔ موطا، ۱/۴۸۔ مسلم، کتاب الایمان، باب الدلیل.... الخ ۷۲ بخاری، کتاب الہبۃ وفضلہا باب قبول ہدیۃ الصید الخ... مسلم، کتاب الحج، باب تحریم الصید للمحرم۔ ابوداؤد، کتاب المناسک، باب لحم الصید للمحرم۔ ترمذی، ابواب الحج، باب فی اکل الصید للمحرم اور دوسرے ابواب وغیرہ۔
۷۳ ترمذی، ابواب الحج، باب فی ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

۷۷۴ واقدی، کتاب المغازی، مرتبہ مارسدن جونس، آکسفورڈ پریس ۱۹۶۶ء، ص ۵۴۷، ص ۶-۷۷۵
۷۷۵ ملاحظہ ہو خیبر وغیرہ غزوات کا بیان مذکورہ بالا۔ ۷۷۶ مسلم، کتاب الجہاد والسیر، باب النساء الغازیات... الخ
۷۷۷ بخاری، کتاب الجہاد والسیر، باب غزوۃ خیبر، الحدیبیہ۔ ۷۷۸ بخاری، مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرہ کے کتب حج ومناسک وکتاب الذبائح کے مختلف ابواب ملاحظہ ہوں۔
۷۷۹ ابوداؤد، کتاب الاطعمۃ، باب فی طعام الفجاءۃ۔ ۷۸۰ واقدی ص ۵۷۷، ۷۸۱ واقدی ص ۹۹۱
۷۸۲ موطا، کتاب الحج، صیام یوم عرفۃ۔ واقدی، ص ۱۱۰۴۔ ۷۸۳ ابوداؤد، کتاب الادب، باب کیف الاستیذان؛ ترمذی، ابواب الاستیذان والآداب، باب التسلیم قبل الاستیذان۔
۷۸۴ انساب الاشراف، اول ص ۲۴۶، بخاری، کتاب الجہاد، باب الجزیۃ، باب الشاۃ التی سمیت للنبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ۔ ابوداؤد، کتاب الدیات، باب فیمن سقیٰ رجلا سما او اطعمہ فمات ایقاد منہ؟ مسلم، کتاب السلام، الطب والمرض والرقی۔ ۷۸۵ واقدی ص ۱۰۰۶
۷۸۶ بخاری، کتاب فرض الخمس، باب مایصیب من الطعام فی ارض الحرب۔ ترمذی باب فی حب النبی الحلوا والعسل۔ ۷۸۷ بخاری، ایضا۔ مسلم، کتاب الجہاد والسیر، باب جواز الاکل من طعام الغنیمۃ فی دارالحرب۔ ۷۸۸ ایضاً ۷۸۹ ابوداؤد، کتاب المناسک، باب فی نبیذ السقایۃ۔
۷۹۰ بخاری، کتاب الاطعمۃ، وقول اللہ تعالیٰ: کلوا من طیبات ما رزقناکم۔ باب من اکل حتی شبع اور کتاب الزہد کی مذکورہ بالا احادیث۔ ۷۹۱ بخاری، کتاب الاطعمۃ، باب التسمیۃ علی الطعام والاکل بالیمین۔ ابوداؤد، کتاب الاطعمۃ، باب الاکل بالیمین۔ ترمذی، ابواب الاطعمۃ باب فی التسمیۃ علی الطعام۔
۷۹۲ بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ الاحزاب۔ کتاب النکاح، باب خروج النساء لحوائجہن۔
۷۹۳ بخاری، کتاب بدء الخلق، باب قول اللہ تعالیٰ: وضرب اللہ مثلا الخ۔ کتاب الاطعمۃ، باب الثرید۔ مسلم، کتاب فضائل الصحابہ، باب فضل خدیجہ، باب فضل عائشہ۔ ترمذی، کتاب الاطعمۃ، باب فی فضل الثرید۔ ۷۹۴ بخاری، کتاب الاطعمۃ، باب الرطب بالقثاء، ابوداؤد، کتاب الاطعمۃ، باب فی الجمع بین لونین فی الاکل۔ ۷۹۵
۷۹۶ ابوداؤد، کتاب الطہارۃ، باب فی مؤاکلۃ الحائض ومجامعتہا۔
۷۹۷ مسلم، کتاب الاشربہ، باب فضیلۃ الخل والتأدم بہ، متعدد احادیث۔ ترمذی، ابواب الاطعمۃ، باب فی الخل؛ ابوداؤد کتاب الاطعمۃ، باب فی الخل۔ ۷۹۸ بخاری، کتاب النکاح، باب الغیرۃ۔
۷۹۹ حاشیہ ۹۶ ۸۰۰ ابن ماجہ، کتاب الاطعمۃ، باب القدید۔ باب الائتدام بالخل۔

۱۰۱ بخاری، کتاب الوضوء، باب من مضمض من السویق ولم یتوضا. ترمذی، ابواب الدعوات، باب ما یقول اذا اکل طعاما۔ ۱۰۲ مسلم، کتاب الایمان، باب نسخ الوضوء مما مست النار۔ کتاب الحیض، باب جواز اکل المحدث الطعام۔ ۱۰۳ ابن ماجہ، کتاب الاطعمۃ، باب التسمیۃ عند الطعام۔ ۱۰۴ ایضا۔
۱۰۵ ترمذی، ابواب الصوم، باب ما جاء فی الصوم فی الرخصۃ فی الافطار الخ۔ ابن ماجہ، کتاب الاطعمۃ، باب عرض الطعام ۱۰۶ ابن ماجہ، کتاب الاشربہ، باب صفۃ النبیذ وشربہ۔ مسلم، کتاب الاشربۃ، باب النہی عن الاشاذ الخ۔ ترمذی، باب فی الرخصۃ ان ینتبذ فی الظروف۔ ابوداؤد، کتاب الاشربہ، باب فی الاوعیہ۔ وغیرہ دوسرے ابواب۔ ۱۰۷ ابن ماجہ، کتاب الاطعمہ، باب الحواری۔
۱۰۸ ابوداؤد، کتاب الطہارۃ، باب الرجل یخطب علی قوس۔
۱۰۹ بخاری، کتاب النکاح و نسائی بحوالہ سیرت النبی دوم صـ۴۳۵
۱۱۰ بخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی۔ باب تزویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم خدیجۃ وفضلہا۔ ترمذی، ابواب البر والصلۃ، باب فی حق الجوار میں ایک یہودی پڑوسی کو بھی گوشت کا ہدیہ بھیجا گیا۔ بکری آپ کے اہل میں ذبح کی گئی تھی۔

تصنیفی تربیت کے اسکالرشپ میں اضافہ

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ کی طرف سے تصنیفی تربیت کے لیے پانچ سو روپیہ ماہانہ وظیفہ دیا جاتا تھا اب اسے بڑھا کر چھ سو روپیہ ماہانہ کر دیا گیا ہے۔ یہ وظیفہ دو سال کے لیے ہوگا منتخب ہونے والے افراد کو ادارہ کی طرف سے قیام کی سہولت بھی 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 (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، اردو، عربی یا انگریزی میں (۷) ان موضوعات کی تفصیل جن سے درخواست دہندہ کو خصوصی دلچسپی ہو۔ (۸) درخواست بھیجنے میں تاخیر نہ کی جائے۔

نوٹ: جو لوگ عربی یا انگریزی میں لکھنا چاہتے ہوں 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 وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور، علی گڑھ

ہندی مسلم تہذیب پر ایران کے اثرات

مولانا محمد سعود عالم قاسمی

ایران اور ہندوستان کے تعلقات انتہائی قدیم ہیں، ان دونوں ممالک میں مسلم حکومتوں کے قیام سے بھی بہت سے باہمی روابط استوار ہو چکے تھے، سیاسی تعلقات کا آغاز ۵۱۲ء قبل از مسیح میں داراہستاشپ کے فتح پنجاب سے ہوا لیکن تہذیبی تعلقات کا آغاز اس سے بھی پہلے ہو چکا تھا[۱]، ہندوستان اور ایران کے آریا ایک ہی نسل سے تعلق رکھتے تھے اور ایک ہی گہوارہ سے اٹھے تھے، وہ ایک ہی تہذیب اور یکساں طرز زندگی کے نمائندہ تھے[۲]، ہندوستان کی قدیم مذہبی کتابوں مثلاً "بھوشیہ پران" میں جن ماگھی برہمنوں کا تذکرہ ملتا ہے ان کے متعلق ایک خیال تو یہ ہے کہ وہ ایران کے مغ (مجوس) ہیں[۳] اور اگر یہ دونوں ایک نہیں تو کم از کم اتنا ضرور ہے کہ ایران کے مجوس کے ماگھی برہمنوں پر نمایاں اثرات موجود ہیں، قدیم ہندوستان میں سورج کی پرستش کا رواج نہیں تھا۔ لیکن ماگھی برہمنوں میں سورج پوجا کا ثبوت ملتا ہے، سورج کی پرستش انہی مجوسیوں کے زیر اثر برہمنوں میں شروع ہوئی، یہ تصور عبادت مجوس اپنے ساتھ ایران سے لے کر آئے تھے[۴] بعد میں ایران سے ہندوستان اور ہندوستان سے ایران آنے جانے والوں میں بتدریج اضافہ ہوتا گیا، اور دونوں ممالک میں روابط کی نئی نئی جہتیں سامنے آنے لگیں، دونوں ممالک کے باشندوں نے آمد و رفت کے ساتھ باہمی تال میل کی مناسب شکل پیدا کرلی اور زندگی کے بہت سے معاملات اور رجحانات میں ایک دوسرے کو متاثر کرنے لگے۔

اگر ان قدیم روابط کی تہہ میں اترنے کی کوشش کی جائے تو کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ دو تمدن ایک جان اور دو قالب کی حیثیت رکھتے ہیں، اس کا اندازہ کچھ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ زبان کے لحاظ سے سنسکرت اوستا کی بہن تسلیم کی جاتی ہے، دونوں کے الفاظ، نحو و صرف اور مادہ وغیرہ میں بڑی ہم آہنگی ملتی ہے[۵] مذہبی لحاظ سے ہندومت اور زرتشت مذہب میں قابل لحاظ

مماثلت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ وید اور اوستا اس درجہ باہم مربوط ہیں کہ دونوں ایک دوسرے کی بہترین تشریح معلوم ہوتی ہیں[۱۰] رگ وید اور اوستا دونوں بہت سے مشترک دیوتاؤں کی تعریف کرتی ہیں مثلاً سورج، مترا، وایو، یاخشائنا، کاویہ، تری تاکو اور اتھرا وغیرہ[۱۱] گرسولڈنے ایسے چوالیس دیوتاؤں کی فہرست پیش کی ہے جو اوستا اور رگ وید میں مشترک ہیں[۱۲]۔ یہاں تک کہ ان کے عقائد و عبادات اور رسوم و مناجات میں بھی یکسانیت موجود ہے، مختلف تقریبات میں ہندوؤں کی طرح پارسی بھی گائے کا پیشاب بنام نیرنگ استعمال کرتے ہیں، تناسخ ارواح (آواگمن) کا عقیدہ ان دونوں میں پایا جاتا ہے۔ اور دونوں ہی پرستش بزرگاں (ہیروز) کے قائل ہیں۔ ہندو بھی اپنی کمر کے گرد ایک دھاگہ لپیٹتے ہیں جسے عرف میں زنار کہا جاتا ہے اور زرتشتی بھی کمر کے گرد ایک پٹی باندھتے ہیں اور اسے وہ کستی کا نام دیتے ہیں[۱۳] زرتشت مذہب کے پیرو عبادت کے وقت ایک گھاس "سوم" استعمال کرتے ہیں اور یہی گھاس ہندوؤں کے یہاں بھی مقدس سمجھی جاتی ہے جس کو سومہ کہا جاتا ہے[۱۴] قدیم مجوسیوں اور زرتشتیوں میں جس طرح قریبی رشتہ داروں مثلاً بھائی اور بہن میں شادی بیاہ کا رواج تھا اسی طرح ہندوستان کے ہندوؤں اور بالخصوص مغربی ہند میں اس کا رواج تھا[۱۵] پروفیسر مولٹن کا خیال ہے کہ ہندوستان میں اسے بھی رواج دینے والے مجوس ہی تھے[۱۶] جس زمانہ میں ایران پر اسلامی فوجوں کا حملہ ہوا اس وقت بہت سے پارسی ایک نئی اور پرسکون جگہ کی تلاش میں ہندوستان آئے اور یہاں کی بود و باش اختیار کر لی، ایرانی دانشور ڈاکٹر محمد علی خزائلی کے بقول زرتشت حضرات بنی امیہ کے زمانہ میں عرب حکومت سے ناراض ہو گئے اور بہت سے پارسی ۷۱۶ء میں ہجرت کر کے ہندوستان آئے اور ساحل گجرات پر اقامت پذیر ہوئے[۱۷] یہ حضرات اپنے ساتھ زرتشت مذہب اور ثقافت کا پشتارہ بھی لے کر آئے، چنانچہ یہاں سے ایران و ہند کے تہذیبی تعلقات میں ایک نئے مگر خاموش دور کا آغاز ہوا۔ پھر جب ہندوستان پر عربوں نے حملہ کیا تو ایک مختصر سی مدت کے لیے ہند و ایران کے باہمی روابط میں ٹھہراؤ سا آگیا مگر جلد ہی ترکوں نے ہندوستان کو فتح کر کے اس قدیم تعلق کو از سر نو استوار کر دیا اور اب یہ تعلقات سیاسی، سماجی، مذہبی، ادبی اور تہذیبی گویا ہر سطح تک وسیع ہو گئے، غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہی وہ دور ہے جس میں ہندوستانی تہذیب پر ایران کے نمایاں اثرات قائم ہوئے اور کسی نہ کسی درجہ میں آج تک موجود ہیں۔ غالباً انہی اسباب کے پیش نظر پنڈت جواہر لال نہرو نے کہا ہے کہ "ہندوستان

پر جن قوموں نے اپنے اثرات چھوڑے ہیں ان میں قدیم اور دور رس اثرات ایران کے ہیں۔[۱۴]

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ہندوستان کے ترک فاتحین اور افغان اور تاتار حملہ آوروں کا تعلق ایران سے تھا۔ وہ ہندوستان میں قدم جمانے سے پہلے ایران کے تہذیبی و تمدنی سرچشمہ سے پوری طرح سیراب ہو چکے تھے، غزنوی اور غوری امرا، ترک اور تیموری حکمراں سب کے سب اپنے مراکز میں نہ صرف فارسی زبان بولتے تھے بلکہ ان کے درباروں میں فارسی ادبیات اور پارسی طور و طریق کا رواج تھا، یہ حضرات جب ہندوستان آئے تو ان قدیم نظریات و خیالات اور رسوم و رواج کے ساتھ آئے، اس کے نتیجہ میں ہندوستان میں اسلامی تہذیب بلکہ مسلمانوں نے بھی ایرانی رنگ و آہنگ قبول کر لیا اور ہندی مسلمان مخلوط اسلامی و ایرانی تہذیب کے نمائندہ بن گئے، مشہور ایرانی دانشور علی اصغر حکمت نے جسے ہندوستانی معاشرہ کا تفصیلی مشاہدہ اور مطالعہ کرنے کا موقع ملا تھا، اپنی کتاب "سرزمین ہند" میں وضاحت کی ہے کہ "تیسری صدی ہجری یعنی نویں صدی عیسوی اور اس کے بعد کے عرب اور ترک فاتحین ایرانی تمدن میں غرق تھے اور ایران نے ان کو اپنے قدیم آداب و تہذیب میں جذب کر لیا تھا۔ اس لیے ہندوستان میں بھی ان کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ اسی (ایرانی) تمدن کے حامل اور اسی تہذیب کے ناقل بنے رہیں اس طریقہ سے کہ ایرانی طرز فکر اور تخیل، فلسفہ اور تصوف، زبان اور ادبیات، فنون لطیفہ اور سماجی تشکیلات کا جامہ انھوں نے ہندوستانی پیکر کو پہنایا"۔[۱۵]

ایران اگرچہ خود بھی اسلامی مملکت کا ایک حصہ بن چکا تھا اور وہاں اسلامی حکومت کے تحت قدیم مقامی نظریات و تصورات دب گئے تھے، تاہم ان نظریات نے کلی شکست ہرگز قبول نہیں کی اور کچھ عرصہ بعد ایرانی معاشرہ اسلام کے وسیع بین الاقوامی تصور کو چھوڑ کر شعوبیت اور عجمیت کی تنگ و تاریک گھاٹیوں پر گامزن ہونے لگا۔ عباسیوں کے دور حکومت میں عربی تہذیب ضعف و اضمحلال کا شکار ہونے لگی اور اس کی جگہ ایرانی تہذیب نے لینی شروع کی، ایران قدیم کے اصول و ضوابط، عادات و رسوم اور علوم و فنون وسیع پیمانہ پر رواج پانے لگے، ایران کی عظمت رفتہ کو علمی اور ثقافتی بساط پر نمایاں کرنے کے لیے کثرت سے ایران قدیم کی تاریخ، اس کے مشاہیر (HEROS) کی سیرت حکومت کے آئین، پارسی ادبیات، زرتشتی مذہب کے اصول اور دیگر متعلقہ موضوعات پر کتابیں لکھی گئیں اور فارسی سے عربی زبان میں ترجمہ کی گئیں، ابن مقفع نے کتاب "خدائے نامہ" آئین نامہ، مزدک، کتاب التاج (سیرت نوشیرواں) ادب کبیر،

ادب صغیر، بیتسمہ، کیکسین وغیرہ کے ترجمے کیے، آخرالذکر کتاب کی ایرانی بڑی تعظیم وتکریم کرتے تھے کیونکہ اس میں ان کے بادشاہوں اور قومی ہیروز کے حالات تھے، جبلہ بن سالم نے کتاب رستم و اسفندیار اور بہرام گوشن کے ترجمے کیے، اسی طرح اوستا اور اس کی شروح کا ترجمہ کیا' ادبیات میں کلیلہ دمنہ، ہزار افسانہ، بوسفاس، خرافۃ ونرہتہ، الدب والثعلب، موبذ موبذان، اردشیر توقیعات کسریٰ وغیرہ کے ترجمے کیے گئے[۱۶] سب سے زیادہ ایران کے حکام اور ہیروز کے حالات اور ایران کی سیاسی وتمدنی تاریخ بیان کرنے پر زور دیا گیا۔ حمزہ اصفہانی کہتا ہے کہ "مجھ کو تاریخ فارس کے آٹھ نسخے دیکھنے کا موقع ملا اور وہ ابن مقفع کی نقل کردہ سیر ملوک الفرس' محمد بن جہم برمکی کی سیر ملوک الفرس، خزانہ مامون سے برآمد کی ہوئی تاریخ ملوک الفرس، زادویہ بن شاہویہ اصفہانی کی نقل کردہ سیر ملوک الفرس، محمد بن بہرام بن مطیار اصفہانی کی جمع کردہ سیر ملوک الفرس، ہشام بن قاسم اصفہانی کی تاریخ ملوک بنی ساسان اور کتاب تاریخ ملوک بنی ساسان من آضلاح بہرام بن مردانشاہ موبذ (کورۃ شاپور) من بلاد فارس تھیں، جب میں نے ان نسخوں کو ملا کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ اس باب کا حق ادا کیا جا چکا ہے"[۱۷] مسعودی نے مروج الذہب ومعادن الجوہر میں لکھا ہے کہ عبداللہ بن مقفع وغیرہ نے فارسی اور پہلوی زبانوں سے مانی، ابن دیسان، مرقیون (ائمہ مجوس) کی کتابوں کے جو ترجمے کیے اور اس کے ساتھ خود مسلمانوں میں سے ابن ابی العوجاء حماد عجرد، یحییٰ بن زیاد، مطیع بن ایاس وغیرہ نے ان کتابوں کی تائید میں جو تصنیفات رقم کیں اس کا اثر یہ ہوا کہ لوگوں میں زندقہ اور الحاد پھیل گیا[۱۸] دوسری طرف اسلامی اصول وعقائد اور عبادات میں عقلی بحث ومباحثہ اور آزادانہ "علمی مجلس" کا انعقاد ہونے لگا، ان مجلسوں میں پارسی، مانوی، مجوسی یہودی اور عیسائی یعنی سبھی مذاہب کے لوگ کھلے عام اپنے نظریات کا اثبات اور اسلام کا [illegible] کرنے لگے، ان میں بعض وہ بھی تھے، جنھوں نے قرآن کا رد لکھا اور انبیاء پر اعتراضات کیے، حکومت نہ صرف اس پر خاموش تھی بلکہ اس کی ذمہ داری بھی بہت حد تک اس پر عائد ہوتی تھی[۱۹]

مامون نے ایک مرتبہ قسطنطنیہ کے عیسائی بادشاہ کو لکھا کہ آپ کے پاس فلسفہ اور یونانی علوم کی جو کتابیں ہیں وہ ہمارے پاس بھجوا دیجیے بادشاہ کو پہلے تو تامل ہوا پھر جب بڑے پادری نے کہا کہ یہ کتابیں ضرور بھجوا دیجئے کیونکہ یہ جہاں بھی پہونچیں گی ان سے دینی عقائد میں تزلزل پیدا ہوگا تو بادشاہ نے وہ کتابیں مامون کو بھجوا دیں[۲۰]

ان حالات کے زیر اثر ایران قدیم کی تہذیبی بازیافت کی جدوجہد تیز تر ہوئی، اور اسلامی تہذیب برائے نام یا محدود ہو کر رہ گئی، خود خلفائے بنو عباسیہ پورے طور پر ایرانی تہذیب و تمدن میں غرق ہو گئے اور اسلام کے ساتھ ان کی ہلکی سی وابستگی باقی رہ گئی۔[۱۱] یہی وجہ تھی کہ بغداد کی عباسی خلافت کے کمزور ہوتے ہی مختلف صوبوں میں طاہریہ، صفاریہ، سامانی، دیلمی، غزنوی، سلجوقی، خوارزمی وغیرہ جیسی خود مختار ریاستیں وجود میں آنے لگیں ان نئی حکومتوں کے قیام کا مقصد ایرانی تہذیب کو زندہ کرنا تھا، ان کے ذہنوں پر ایرانی حکمرانوں کے نقش تھے وہ اپنی ذاتی حیثیت میں اسلام پر کسی حد تک یقین رکھتے بھی ہوں تو ان کی سیاسی زندگی کی بنیادیں اسلامی اصولوں پر قائم نہیں تھیں، ان کی سیاست اور خراج و باج کے آئین قیصر و کسریٰ کے دستور و قواعد پر مبنی تھے، زبان پر کبھی قرآن کا نام بھی آجاتا تھا لیکن اصل میں ان کی رہبری آئین نوشیروانی اور تورہ چنگیزی سے ہوتی تھی، ان سلاطین کو دیکھ کر بقول مولانا شبلی ایسا گمان ہوتا تھا کہ کیقباد و کیخسرو نے طغرل و سنجر کا قالب بدل لیا۔[۱۲] پروفیسر محمد حبیب لکھتے ہیں کہ امتداد وقت نے ان (ایرانیوں) میں ساسانیوں کی عظمت کا احساس پھر جگا دیا چنانچہ ایران کے چند خاندانوں اور ان کے درباری شعراء نے ایران میں ایک تمدنی انقلاب برپا کر دیا جو ایران کا نشاۃ ثانیہ کہلاتا ہے، گذشتہ ایران کی عظمت کو بیان کرنے کے لیے اب مواد کی ضرورت پیش آئی اور ذرائع ناپید ہونے کی وجہ سے رودکی اور فردوسی کو ان عربی کتابوں سے استفادہ کرنا پڑا، جن کی فارسی روایات کا ذکر محض خال خال موجود تھا۔[۱۳] ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کا یہی تاریخی اور تہذیبی پس منظر تھا جس کے اثرات اپنے ذہن و دماغ میں لیے وہ یہاں آئے اور انہی افکار و تصورات کی بنیادوں پر اپنی حکومت کی تشکیل کی، اور اسی نقشہ کے مطابق انھوں نے سماجی زندگی کو استوار کرنے کی کوشش کی چنانچہ ہندوستان کے مسلم حکمرانوں کے متعلق بعض مورخین کا یہ خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسلامی تہذیب یا عربی تہذیب کے بجائے ایرانی تہذیب کے نمائندہ تھے، اسلام کو نظری حیثیت سے قبول کر لینے کے باوجود ان کے ذہنوں پر ایران ہی کا نقش مرتسم تھا، کیونکہ جس طرز سیاست اور انداز معاشرت کو انھوں نے ہندوستان میں رواج دیا وہ اپنی خصوصیات اور مزاج کے اعتبار سے ایرانی تھا بقول ڈاکٹر نظامی سلاطین دہلی کے فکر و عمل میں ایرانی عنصر بہت غالب تھا، ان کی حکمرانی کے نظریے نظام مملکت کے اصول دربار کے آداب و رسوم لباس اور لوازم شاہی، محلات کا ماحول، خواجہ سراؤں، غلاموں اور حاجیوں کی تربیت سب

ساسانی رنگ میں رنگے ہوئے تھے، ایک طرف ان کے عیش و نشاط کی محفلیں، بہرام، پرویز اور جمشید کی محفلوں کی یاد تازہ کرتی تھیں تو دوسری طرف ان کی رزمی زندگی اور ان کے آئین جنگ اور تربیت فوج میں ساسانی نقشہ نظر آتا تھا، ایرانی نشاۃ ثانیہ نے ان کے دل و دماغ کو اس قدر متاثر کر دیا تھا کہ ان کا یہ عقیدہ ہو گیا تھا کہ حکمرانی بغیر ایرانی ماحول پیدا کیے ممکن نہیں[۲۴]

ایرانی شہنشاہیت کی نمایاں خصوصیت اس کا یہ دعویٰ تھا کہ بادشاہ خدا کا نائب ہے، اگر بادشاہ ایسا ہو کہ اس کے باپ دادا بھی بادشاہ رہے ہوں تو وہ اپنے حسب نسب کے اعتبار سے بادشاہی کا مستحق ہوتا ہے، اس کی عزت و حشمت سینوں میں بیٹھ جاتی ہے[۲۵] بادشاہ اپنی رعیت کا آقا اور مالک ہے، وہ اس کی زندگی آزادی اور جائداد پر تصرف کا حق رکھتا ہے، وہ قانون اور حقوق کی واحد بنیاد ہوتا ہے۔ خود غلطی کرنے سے مبرا ناقابل مزاحمت اور زمین پر مجازی خدا ہوتا ہے[۲۶] بادشاہ کا دل منظر ربانی ہوتا ہے۔ اور یہ منظر بہت ہی نادر ہے کسی اور بنی آدم کے منظر سے اس کو کوئی نسبت نہیں[۲۷] اسلام مطلق العنانی کے سراسر خلاف ہے اس کے نزدیک بادشاہ نہ خدا ہے اور نہ خدائی کا مظہر لہٰذا اس مشکل کو حل کرنے کے لیے اس صفت کو سلطان کی شخصیت کے بجائے سلطنت سے متعلق کر دیا گیا اور اسے "ظل اللہ" سے موسوم کیا گیا۔ ہندوستان میں سلطان کے اس خدائی رتبہ کو چھپانے کی بالکل کوشش نہیں کی گئی۔ لوگ سلطان کی موجودگی میں اسے تعظیماً سجدہ کرتے تھے اور اس کی غیر موجودگی میں جب اس کا نام لیا جاتا تو لوگ ادب سے کھڑے ہو جاتے، جب لوگ دہلی سے دور ہوتے تو اس کی طرف ادب سے سر جھکاتے جب کوئی شخص خالی تخت شاہی کے پاس سے گزرتا تھا تو تسلیم بجا لاتا تھا یہاں تک کہ سلطان کی غیر موجودگی میں شاہی نشانات رکھ کر ان کی تعظیم کی جاتی تھی[۲۸] اس صورت حال میں عربوں کا نظریہ حکومت قطعی طور پر ناقابل قبول تھا، اور اسلام کی سیاسی تعلیمات صرف کتابوں اور دور اول کی تاریخ میں محصور ہو کر رہ گئی ان سیاسی نظریات و اثرات کے علاوہ علمی، سماجی اور ثقافتی اثرات بھی وسیع پیمانہ پر ہندی مسلمانوں پر مرتب ہوئے اور یہ اس قدر دور رس اور ہمہ گیر تھے کہ یہ سمجھا جانے لگا کہ عہد وسطیٰ میں ایران اور ہندوستان دو مختلف تہذیبوں کے علم بردار نہ تھے بلکہ ہندوستان ایرانی تہذیب کا نمائندہ بن گیا تھا[۲۹] علمی اور عقلی لحاظ سے دیکھا جائے تو عہد وسطیٰ میں ہندوستان میں منطق و فلسفہ کا بڑا زور نظر آتا ہے اور یہ تمام تر نہیں تو بیشتر ایران کا رہین منت ہے ایران میں چونکہ ہمیشہ ہی منطق و فلسفہ کا زیادہ رواج رہا اور اس کے پیچھے وہ عقلی تحریک کارفرما تھی جو خود ایران کے بطن سے نمودار

ہوئی تھی، اور جس سے اسلام کی عملی تعلیمات متاثر ہوئی تھیں اس لیے وہاں سے علماء و دانشور اور متوسط طبقہ کے لوگ جب ہندوستان آئے تو اپنے ساتھ انہی عقلی علوم کی سوغات لے کر آئے، ہندوستان سے جو لوگ ایران گئے ان کو بھی انہی علوم سے سابقہ پڑا، غلام علی آزاد بلگرامی کے بقول اہلِ ایران سے جو شخص متاخرین کی تصنیفات مثلاً دوانی، شیرازی، منصور، مرزا جان وغیرہ کی تصنیفات لے کر ہندوستان آئے وہ امیر فتح اللہ شیرازی تھے انھوں نے ان کتب کو درس میں داخل کیا، جس کے نتیجہ میں ہندوستان کے شہروں میں منطق و فلسفہ کو قبول عام حاصل ہوا،[۳۰] ابوالفضل بن مبارک نے جو اکبر کا وزیر و مشیر تھا، اپنے دور کے علماء کو پانچ طبقوں میں تقسیم کیا ہے۔

پہلے طبقہ میں منطق و فلسفہ کے ماہرین کو رکھا ہے اور آخر میں علماء شریعت کو، اس سے اس عہد کے علمی رجحان کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے، مولانا مناظر احسن گیلانی لکھتے ہیں کہ جس وقت ہندوستان عہد شاہجہانی اور عالمگیری سے گذر رہا تھا ایران کی سرزمین ان لفظی فلسفیوں کی علمی جلالتِ شان کے غلغلوں سے گونج رہی تھی اور ہندوستان میں ان غلغلوں کی صدائے بازگشت آ آ کر ٹکراتی تھی،[۳۱] مولانا موصوف نے ہندوستان پر نادر شاہ کے حملوں کے مذہبی اور سیاسی مضمرات کا جائزہ لیتے ہوئے بتایا ہے کہ نادر شاہ نے ہندوستان کے ساتھ لوٹ کھسوٹ کا جو کچھ معاملہ کیا اس سے قطع نظر وہ یہاں ایک مصیبت بھی چھوڑ گیا یعنی ایران کے دینی رجحانات اور ذہنی و دماغی میلانات، مفتوح ہندوستانی پہلے ہی بہت کچھ متاثر تھے مگر نادر شاہ کے بعد اس میں اور ہی شدت پیدا ہوگئی، بلکہ نادر شاہ اگر یونہی مار پیٹ اور تاخت کر کے نکل بھاگتا تو شاید بغض و عداوت کی وجہ سے کوئی دوسری ہی کیفیت پیدا ہوتی۔[۳۲] شاہ عبدالعزیزؒ اپنے عہد کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "تیس سال سے کچھ دین کا چرچا ہے ورنہ صبح و شام معقولات کے سوا حدیث و تفسیر کی کتابیں کوئی کھول کر بھی نہیں دیکھتا تھا اور (یہ کتابیں) نہ کوئی پڑھتا پڑھاتا تھا اور نہ ان کے متعلق کوئی بات دریافت کرتا تھا اور نہ کوئی حق کا طالب تھا اب الحمدللہ اس کا بہت رواج ہوگیا ہے۔[۳۳] ممکن ہے کہ شاہ صاحب کے اس تاثر میں ان کی دینی تڑپ اور شدتِ احساس بھی کارفرما ہو اور اسے کسی قدر مبالغہ آمیز بھی کہا جائے لیکن اس سے قرآن و سنت کے مقابلہ میں معقولات سے لوگوں کی وابستگی کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

لسانی اور ادبی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ہندی مسلمانوں پر ایران کے اثرات کچھ زیادہ نمایاں نظر آتے ہیں، مسلمانوں کی مذہبی زبان عربی ہے مگر عہدِ سلطنت میں از اول تا آخر سرکاری

اور ادبی زبان فارسی تھی، فارسی ادبیات کا رواج تھا اور عربی کی جگہ فارسی تہذیبی و ملی ظواہر کی شناخت کا کام دیتی تھی، اس زبان نے مسلمانوں کے اندر جو اثر و نفوذ پیدا کیا اس کو الگ کر کے مسلمانوں کی ملی زندگی کا مطالعہ نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ علی اصغر حکمت نے لکھا ہے کہ برصغیر ہندوستان کی دس صدیوں میں جو کہ فارسی زبان کی نشو و نما کی عمر ہے جس قدر اس سرزمین پر اس کے نظم و نثر کے آثار ظہور پذیر ہوئے اور جس طرح ہندوستانیوں کی روح و فکر میں جاری و ساری رہے اسے ہندوستانی باشندوں کے ملی ادب سے الگ نہیں سمجھا جا سکتا۔[۳۴] ہمایوں کے بعد جو ایران سے ادیبوں اور فن کاروں کی بڑی تعداد ہندوستان وارد ہوئی اس میں عرفی، نظیری، خواجہ عبدالصمد میر علی فرخ، علی مردان، آصف خاں وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔ اسی بنا پر بعض دانشوروں نے ایران کو دبستان ہند قرار دیا ہے۔[۳۵] ہمارے ملی ادب پر فارسی ادبیات کے جو اثرات، مرتب ہوئے ہیں وہ آج بھی واضح طور پر محسوس کیے جا سکتے ہیں جبکہ مسلمانوں کی مذہبی زبان عربی اور ثقافتی و قومی زبان اردو ہے۔

اردو زبان اپنے آغاز و ارتقا میں بڑی حد تک فارسی کی مرہونِ منت ہے، اگر فارسی کے سرمایہ کو الگ کر دیا جائے تو اردو ادبیات بے بنیاد اور بے وقعت بن جاتی ہے۔ اگرچہ اردو میں مذہبی اور ثقافتی سرگرمیوں کا تعارف کرانے والی اصطلاحات بیشتر عربی میں ہیں مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عربی کے پہلو بہ پہلو بہت سی فارسی اصطلاحات بھی ہیں جن کو مسلمانوں نے اسلامی اصطلاحات کی حیثیت سے قبول کر لیا ہے ان اصطلاحوں کی روح تک پہونچنے کی کوشش کی جائے تو وہ اسلام سے متغائر نظر آتی ہیں۔ کیوں کہ ان کا تعلق ماقبل فارسی اوستائی زبان سے نظر آتا ہے اور وہ زرتشتی مذہب کی اصطلاحات ہیں۔ مثلاً اردو میں "خدا" اللہ کے ہم معنیٰ ہے اور کثیر الاستعمال ہے، پہلوی میں اس کی اصل خوتائے یا خود آئے ملتی ہے، جس کے معنیٰ بادشاہ کے ہیں یہ لفظ اللہ کے معنی میں کبھی استعمال نہیں ہوا، وسط ایشیائی مسلمانوں کے ساتھ یہ لفظ ہندوستان آیا اور اللہ کے معنی میں استعمال ہونے لگا، بادشاہ کے معنی میں اس کا استعمال متروک ہو گیا، البتہ "خداوند" کا استعمال ابھی تک باقی ہے۔[۳۶] اسی طرح ایزد اور یزداں کی اصطلاح بھی اردو میں اللہ کے ہم معنی ہے جبکہ دین زرتشت میں ایزد کا لفظ اھورا مزدا کے فرشتوں کے لیے بولا جاتا تھا جو تعداد میں بہت تھے اور بعض مخلوق سے مرتبہ میں کم تر بھی تھے۔[۳۷] یزداں نیکی کا خدا تھا جبکہ اہرمن شر کا۔ فارسی میں ان الفاظ کا استعمال اللہ کے

لیے ہوا اور اب اردو میں بھی رائج ہوگیا اسی طرح نماز اور روزہ کے لیے عربی میں بالترتیب صلوٰۃ اور صوم کی اصطلاحات موجود ہیں، مگر اردو میں صلوٰۃ اور صوم کی جگہ نماز اور روزہ کی اصطلاحات مستعمل ہیں۔ نماز پازند کے لفظ نماژ سے مستعار ہے جس کے معنی دعا کے ہیں چونکہ صلوٰۃ کے معنی بھی دعا کے ہیں اس لیے صلوٰۃ کی جگہ نماز کا استعمال ہوا حالانکہ زردشتیوں کی دعا خوانی آتش کدوں میں ہوتی تھی اور اس کے لیے وہ نماز کی اصطلاح استعمال کرتے تھے۔ روزہ پہلوی زبان "روج" اور قدیم فارسی "راچاہ" سے مستعار ہے جس کے معنی دن کے ہیں۔ روزہ چونکہ دن میں رکھا جاتا ہے اس لیے اس کو روزہ سے تعبیر کیا گیا[۳۸]۔ زکوٰۃ اور حج کا تصور زردشتیوں میں نہیں پایا جاتا تھا اس لیے اُن کی کوئی اصطلاح بھی نہ تھی جن سے زکوٰۃ اور حج کا متبادل مستعار لیا جاتا ان اصطلاحات پر غور کیجئے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں اسلامی تہذیب پر قدیم فارسی ادبیات کے انمٹ نقوش موجود ہیں۔

ایران کی اثر انگیزی کی چوتھی شکل معاشرتی اور سماجی نوعیت کی ہے، طرز معاشرت، آداب زندگی، رہن سہن، کھیل کود اور دوسرے سماجی امور میں ایران نے بہت حد تک اپنی روایات ہندی مسلمانوں تک منتقل کی ہیں۔ اس سے پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ ہندوستان پر ایران کے اثرات زیادہ تر حکمراں طبقہ کے ذریعہ مرتب ہوئے مثلاً جشن نوروز ہی کو لے لیجئے یہ ایران کے مشہور موسم بہار کا جشن تھا، ہندوستان میں اورنگ زیب عالمگیر کے عہد تک تمام بڑے شہروں میں منایا جاتا تھا[۳۹] اس کو یہاں رواج دینے والے مسلم سلاطین ہی تھے۔ دوسرے کھیل کود کے طریقے اور تفریحی مشاغل بھی اسی طریقے سے برآمد ہوئے، ڈاکٹر کے ایم اشرف کے بقول سماجی طور و طریق میں مسلمانوں نے معاشرتی انبساط کے تمام فارسی تصورات اور اسباب تفریح کو اپنا لیا، شکار، پولو، شراب، موسیقی، گانے اور نوروز کو اپنا لیا، ایرانی تہذیب سے انھوں نے جملہ ایرانی خیالات کو مع علم تعبیر خواب اور مجوسیوں سے غیب دانی اور پیشین گوئی کے اعتقاد کو قبول کر لیا[۴۰] ہندوستان میں شب برات کے موقعہ پر آتش بازی کی رسم بھی ایران ہی سے درآمد کی گئی۔ آتش بازی اسلامی مزاج سے قطعی ہم آہنگ نہیں، لیکن بادشاہوں سے لے کر عوام تک اس کے دلدادہ رہے۔ سلطان فیروز تغلق چار دن تک شب برات مناتا تھا۔ پٹاخے اور بارود کے چار بڑے انبار اس کے لیے مخصوص تھے صرف پٹاخے تیس گدھوں پر لاد کر منگائے جاتے تھے[۴۱]۔ بخاری شریف کے ایک ممتاز شارح علامہ بدرالدین عینی ابن دحیہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے شب برات

میں آتش بازی کا سلسلہ یحیٰی بن خالد برمک کے زمانہ میں شروع ہوا یہ لوگ مجوسی تھے اس لیے دینِ اسلام میں بھی انھوں نے اپنی حرکات شامل کر دیں[۴۲] ہندوستان میں مقبروں کی تعمیر بھی ایران ہی کی دین ہے۔

ایرانی اثرات کا ایک اور سماجی پہلو قابل لحاظ ہے کہ آج بھی برصغیر میں رستم کو بہادری کی علامت سمجھا جاتا ہے، اور جن حضرات کو غیر معمولی دادِ شجاعت دی جاتی ہے ان کو رستم ہند یا رستم فلاں وغیرہ کا لقب دیا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ ایرانی سپہ سالار رستم جنگ قادسیہ میں مسلمانوں کے حملہ کی تاب نہ لاکر فرار ہوا اور آخر میں دریا میں چھلانگ لگا دی ہلال بن علقمہؓ نامی ایک صحابی نے اس کا تعاقب کیا اور وہ بالآخر ان کے ہاتھ سے مارا گیا[۴۳] چونکہ رستم ایران کا بہادر سپہ سالار تھا۔ اس لیے ایرانیوں نے اس کو شجاعت کی علامت بنا کر پیش کیا اور ہندی مسلمانوں میں اسے قبول حاصل ہو گیا جبکہ ہلال بن علقمہؓ اس بات کے زیادہ مستحق تھے کہ انھیں نشانِ شجاعت تسلیم کیا جاتا۔ ہندو پاک کے مسلمان عام طور پر بچوں کے نام پرویز رکھتے ہیں، حالانکہ خسرو پرویز ایران کا وہ حکمراں تھا جس نے غرور اقتدار میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوتی نامہ مبارک کو چاک کر دیا اور اپنے یمن کے گورنر کو حکم دیا کہ وہ نبی اکرمؐ کو اس جرأت کی سزا میں گرفتار کر کے مدائن روانہ کرے[۴۴]

ہندوستان پر ایران کے جو اثرات مرتب ہوئے ان میں غالباً زیادہ قابلِ لحاظ مذہبی اثرات ہیں۔ کیونکہ یہی وہ چیز ہے جو اسلامی اور غیر اسلامی تہذیب کی تفہیم و تعیین میں خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔ اور اسی کے ذریعہ اسلامی تہذیب کی پرکھ کا کام لیا جا سکتا ہے۔ مورخین و مفکرین قطعی طور پر یہ فیصلہ کرنے کے حق میں نہیں ہیں کہ عربوں کی سیاسی فتح نے ایرانیوں کو مذہبی اعتبار سے بھی پورے طور پر تبدیل کیا تھا یا نہیں۔ مطالعہ تاریخ سے کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی فتح کے بعد بھی صدیوں تک ایران میں زردشت یا مجوسی مذہب شکست خوردہ سہی مگر توانا حیثیت میں موجود تھا، زردشت کے پیرو ایران کے بیشتر شہروں میں پھیلے ہوئے تھے اور اپنا مذہبی شعار آتش کدہ باقی رکھے ہوئے تھے[۴۵]

عرصہ دراز تک اندرونی سطح پر اسلام اور زردشت مذہب کے مابین سرد جنگ جاری رہی یہاں تک کہ چودھویں صدی عیسوی تک ایرانی مذہب نے اپنا مقام نہیں چھوڑا[۴۶] سعید نفیسی کا کہنا ہے کہ ساسانی عہد کے خاتمہ کے ایک عرصہ بعد تک ایران پر بودھی تعلیمات کا اثر باقی رہا کیونکہ ایرانیوں نے ظہور اسلام کے قبل کے اپنے افکار کو کلیتاً ترک نہیں کیا بلکہ انھوں نے حیلوں اور چالاکیوں سے اسلامی عہد میں بھی اپنے قدیم عقائد کی حفاظت کی[۴۷] سیاسی شکست کے

بعد انتقامی کارروائی کی دو ہی شکلیں زرتشت، مانی اور مزدک کے پیروؤں کے لیے قابل عمل تھیں ایک تو یہ کہ علم و ثقافت کے پردے میں اپنے مذہب کی اشاعت کریں جس کا تذکرہ کیا گیا۔ دوسرے یہ کہ داخلی اور باطنی طریقہ پر اسلام کو سبوتاژ کریں۔ چنانچہ پوری منصوبہ بندی کے ساتھ اس محاذ پر بھی رجعت پسندانہ سرگرمیاں شروع ہوئیں۔ باطنیت، شعوبیت، قومیت، عقلیت، شیعیت وغیرہ کے نام سے جتنی تحریکیں چلیں ان سب کی سرپرستی اور پشت پناہی ایران سے ہوئی۔ معتزلہ عقل پرست فرقہ معتزلہ کا بانی واصل بن عطا اور اس مذہب کے بیشتر متبعین ایران ہی سے تعلق رکھتے تھے[۴۸] عربوں میں سب سے زیادہ سرگرم شعوبی گروہ صاحب الزنج کا رہنما علی بن محمد بھی ایران ہی کا باشندہ تھا، مشہور تاریخی فرقہ قرامطہ جو حجر اسود کو خانہ کعبہ سے نکال کر یمن لے گیا اور گرز مار مار کر اس کے ٹکڑے کیے اس کا بانی بھی ایک ایرانی تھا[۴۹]

ایرانی مذہب کی اس انتقامی کارروائی کے دو نمایاں مظاہر ہیں ایک عجمی یا ایرانی تصوف جو قرآن کے تصور تزکیہ و احسان سے بہت حد تک مختلف ہے، دوسرے شیعیت جو تصوف سے بھی زیادہ پیچ در پیچ ہے[۵۰]۔ تصوف کے سلسلہ میں یہ بات محتاج وضاحت نہیں کہ اس کے بیشتر سلسلے ایران اور اس کی علمی سرحدوں سے رونما ہوئے اور ہندوستان میں انہی سلسلوں کو فروغ ملا تاہم یہاں دو چیزوں کا تذکرہ مناسب رہے گا اس سے تصوف کے ایرانی مزاج کا اندازہ بآسانی لگایا جاسکے گا پہلی چیز یہ ہے کہ مساجد اور مدارس کے اسلامی نظام کے متوازی خانقاہوں کا قیام اور ان کا مخصوص نظام ہے یہ یقینی طور پر ایرانی تصوف کی پیداوار ہے۔ صدر اسلام میں خانقاہ نام کی کسی چیز کا کوئی وجود نہیں ملتا، مشہور ایرانی دانشور سعید نفیسی نے خانقاہ کے تصور کو قدیم ایرانی تصوف کی ایجاد قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس بات کی تردید نہیں کی جاسکتی کہ ایران کے صوفیا نے خانقاہ کے اصول و مراسم مانویوں سے اخذ کیے ہیں۔ لفظ خانقاہ یقینی طور پر فارسی کے لفظ "خانگاہ" کا معرب ہے اور خانگاہ کی اصطلاح مانویوں نے "جائے گاہ" کے لیے وضع کی تھی جہاں مانی کے ماننے والے جمع ہوتے، قیام کرتے اور عبادت و ریاضت میں مشغول رہتے تھے چنانچہ عہد اسلامی تک مانوی حضرات اپنے اس مذہبی مقام کو "خانگاہ" کہتے تھے[۵۱]

ہندوستانی تصوف میں دوسری اہم چیز بالخصوص چشتیہ سلسلہ کا طرہ امتیاز ہے، ہاتھ جھاڑنا پاؤں پٹکنا، رقص کرنا، سماع سے محظوظ ہونا وغیرہ یہ سب بھی قدیم ایرانی تصوف کی خصوصیت رہی ہیں۔ تصوف کے غیر ایرانی سلسلوں میں اس کا مطلق رواج نہ تھا، چنانچہ جزیرہ و عراق کے صوفیا

میں یہ معمول نہیں تھا، نیز مغرب کے صوفیا بھی نہ صرف یہ کہ ان سب سے الگ تھے بلکہ ان کو حرام سمجھتے تھے، اور صوفیا، ایران پر اس کی وجہ سے لعن طعن کرتے تھے[۵۲] ایران کی یہ رسم کہن جب ہندوستان درآمد کی گئی تو اس کی وجہ سے علماء اور صوفیا، دو متوازی اور باہم مخالف گروہوں میں تقسیم ہو گئے یہاں تک کہ غیاث الدین تغلق کو علماء اور صوفیا کا محضر طلب کر کے مداخلت کرنی پڑی[۵۳]

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ شیعیت کی ابتدا مخصوص سیاسی حالات میں ہوئی اور بظاہر چند جزوی مسائل اس کو وجود میں لانے کا باعث ہوئے مگر اس کی تنظیم و تدوین اور توسیع میں ان خیالات اور عقائد نے اہم رول ادا کیا جو عہد قدیم سے ایران میں رائج تھے اور ایرانی تہذیب و معاشرت کی علامت تھے۔ ہیرو پرستی اس کی ایک نمایاں خصوصیت تھی وہ کسی نہ کسی شکل میں آج بھی باقی ہے، اسی وجہ سے مسلمانوں کی اکثریت نے بحیثیت عقیدہ اور طرز عمل شیعیت کو رد کر دیا، ایران کے اندر بھی مسلمانوں کی تبلیغی مساعی کے سبب لوگوں نے بالعموم اسے قبول نہیں کیا، ابتدائی صدیوں میں اگرچہ قم وغیرہ میں شیعیت کے مراکز وجود میں آ چکے تھے لیکن ان سے کہیں زیادہ اہل سنت کے مراکز خراسان وغیرہ میں قائم تھے، یہاں تک کہ مغلوں کے حملہ کے بعد ایران میں صفوی حکومت کے قیام کے نتیجہ میں بتدریج شیعیت کی اشاعت ہوئی اسے گویا سرکاری مذہب کی حیثیت سے فروغ دیا گیا، جبکہ اس وقت بھی ایران کے باشندوں کی اکثریت شیعہ نہیں سنی تھی[۵۴] بعد میں یہ اکثریت مختلف تدبیروں سے اقلیت میں تبدیل کر دی گئی۔

ہندوستان میں شیعیت کی باضابطہ اشاعت اس وقت ہوئی جبکہ ہمایوں شیر شاہ سوری سے شکست کھا کر ایران چلا گیا اور صفوی حکومت کی مدد سے ۱۵۵۵ء میں دوبارہ ہندوستان پر قابض ہوا اس وقت شکر گزاری کے بطور اس نے شیعیت کی اشاعت میں حصہ لیا، کہا جاتا ہے کہ ایران جا کر وہ خود بھی شیعہ ہو گیا تھا[۵۵] جبکہ اس کا وزیر باتدبیر بیرم خاں شیعہ تھا اور اس کی وصیت کے مطابق اسے مشہد میں دفن کیا گیا[۵۶] ہمایوں کے ساتھ ایران سے جہاں شیعہ امراء اور سپاہی آئے وہیں شیعیت کی تبلیغ کے لیے واعظین اور مبلغین بھی آئے اور باقاعدہ شیعی عقائد کی اشاعت ہونے لگی اس کی وجہ سے ایک مورخ کے بقول ہندوستان کی اسلامی تہذیب میں ایرانی اثرات تورانی اور عرب اثرات سے بھی زیادہ نمایاں ہو گئے[۵۷] عہد اکبری میں صورت حال یہ تھی کہ پہلے شیخ الاسلام شیخ گدائی شیعہ تھے، ملا احمد رافضی اور ملا یزدی علی الاعلان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر لعن طعن کرتے اور خلفاء راشدین کو گالیاں دیتے[۵۸] خود اکبر کی گمراہی میں مولانا شیرازی اور دیگر

اہل تشیع کا بڑا دخل تھا[۵۹] جہاں گیر کی شیعیت کا حال یہ تھا کہ ملکہ نور جہاں سے لے کر وزیر اور امرا خاص تک شیعہ تھے، جہاں گیر نور جہاں کا اتنا گرویدہ تھا کہ اس کے پاس سوائے نام کی بادشاہت کے اور کچھ نہ رہا، جہانگیر اکثر کہا کرتا تھا کہ میں نے سلطنت نور جہاں کو نذر کر دی، ایک سیر شراب اور آدھ سیر گوشت کے سوا مجھے کسی چیز کی خواہش نہیں ہے[۶۰] قاضی نور اللہ شوستری بھی شیعہ تھے اور امامیہ مسلک کے مطابق فتویٰ دیتے تھے[۶۱] مجدد الف ثانی کے مکتوبات سے معلوم ہوتا ہے کہ شیعیت اس عہد میں نہ صرف روز افزوں تھی بلکہ اہل سنت کے خلاف جارحیت بھی اختیار کر چکی تھی، حضرت مجدد نے ردِ روافض میں جو رسالہ رقم کیا اس کے پس منظر میں یہی حالات تھے[۶۲] شاہ شجاع نے اورنگ زیب کے مقابلہ کے لیے ایران سے اہل تشیع کی مدد حاصل کی اور ڈھاکہ میں اتنی بڑی تعداد میں ان کو آباد کیا کہ بقول ایک مورخ کے وہ دوسرا لکھنؤ بن گیا[۶۳] امیر خاں میر میراں جو عہد عالمگیری میں ترقی کر کے صوبہ بہار کا حکمراں بنایا گیا، نہایت متعصب شیعہ تھا اور ایران کے فضلاء کی یہاں سے مالی امداد کرتا تھا[۶۴] ایک انگریز اہل قلم کے اندازہ کے مطابق اورنگ زیب کے امراء میں بھی اکثریت شیعوں کی تھی[۶۵] شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے خلاف طوفان بدتمیزی کھڑا کرنے والا حاکم بھی شیعہ تھا[۶۶] شاہ عبدالعزیز نے تحفہ اثنا عشریہ کی وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے مقدمہ میں لکھا ہے کہ "ہمارے زمانہ میں اور ہمارے شہروں میں شیعہ مذہب کی اشاعت کی اب یہ حالت ہو گئی ہے کہ شاید ہی کوئی گھر ہوگا جس میں ایک دو آدمی اس مذہب کے قائل اور شیعہ خیالات سے متاثر نہ ہوں[۶۷] عہد مغلیہ کے دور زوال میں سادات بارہ کا اس حد تک حکومت میں عمل دخل تھا وہ بادشاہ گر کہلاتے تھے یوسف عادل شاہ نے ہندوستان میں پہلی مرتبہ شیعیت کو سرکاری مذہب کی حیثیت دی اور ذی الحجہ ۹۸۰ھ میں جمعہ کے دن اذان میں "اشہد ان علی ولی اللہ" کا اضافہ کروایا۔ ائمہ اثنا عشریہ کے نام کا خطبہ پڑھا اور صحابہ کرام کے نام کو خطبہ سے خارج کر دیا[۶۸] ابوالقاسم فرشتہ کہتا ہے کہ یہ پہلا بادشاہ ہے جس نے ہندوستان میں اثنا عشری ائمہ کا خطبہ پڑھا اور شیعی مذہب کو رواج دیا[۶۹] ہندوستان کے اہل سنت بھی شیعی پروپیگنڈہ اور سرکاری رجحان کے تحت شیعیت کی طرف مائل ہونے اور شعوری یا غیر شعوری طور پر ان کے اثرات قبول کرنے لگے شیعی عقائد میں حضرت علی کو کلیدی مقام حاصل ہے۔ انھیں مافوق الفطرت خصوصیات کا حامل سمجھا جاتا ہے۔ شیعہ حضرات ان کو مظہر العجائب والغرائب قرار دیتے ہیں، اس سلسلہ میں ان حضرات نے ایک مشرکانہ روایت بھی گھڑی ہے "نادعلیا مظہر العجائب تجدہ لک عونا فی النوائب"[۷۰] علی مظہر عجائب

کو پکارو گے تو تمام مصیبتوں میں تم ان کو اپنا مددگار پاؤ گے۔

اہل سنت حضرات نے بھی شیعوں کے زیر اثر علیؓ کو مظہر العجائب قرار دینا شروع کر دیا، یہاں تک کہ آج بھی ہمارے جمعہ کے خطبہ میں یہ حصہ پڑھا جاتا ہے "..... وعلی مظہر العجائب والغرائب امیر المومنین علی ابن ابی طالب"[۱۷] نیز ابھی تک بہت سے اہل سنت کی دوکانوں اور مکانوں میں مذکورہ جھوٹی روایت آویزاں نظر آتی ہے۔

ہندوستان کو ایران سے شیعیت کے علاوہ دوسرے غیر اسلامی نظریات اور گمراہ فرقوں کے تحائف بھی ملے چنانچہ نزاریوں میں حسن بن صباح کا مرکز جس نے حلولی عقیدہ کے حامل اسماعیلی مذہب کو از سر نو ترتیب دیا اور اس کی تبلیغ واشاعت کے لیے نئے طریقۂ کار وضع کیے، ایران ہی تھا۔[۱۸] اسماعیلیوں کے اصلی مراکز اگرچہ مصر اور بحرین میں تھے لیکن مغلوں کی آمد سے پہلے ان کے معروف فلاسفہ اور پیشوا مثلاً ابو حاتم الرازی، حمید الدین کرمانی، ناصر خسرو وغیرہ ایران میں موجود تھے اور اسماعیلیت وہاں کافی حد تک منظم تھی۔[۱۹] اسی طرح نور الدین سید سعادت گجرات میں اس فرقہ کی تبلیغی مساعی انجام دے کر ایران گیا اور وہاں سے طویل قیام کے بعد پھر ہندوستان لوٹا، نوساری کے قرب ونواح میں اسماعیلیت کو منظم کیا اور اس کی اشاعت کے لیے اپنا نام مہندو رکھا اور اسماعیلی روایات کے مطابق ایک ہندو راجہ کی بیٹی سے شادی کی۔[۲۰] اسی لیے اسے ست گرو بھی کہا جاتا ہے۔

اسماعیلی خوجہ جماعت کے پہلے داعی پیر صدر الدین کے متعلق آغا خانیوں کا بیان ہے کہ آغا خاں کے ایک مورث اعلیٰ اسلام شاہ نے ان کو داعی بنا کر ایران سے بھیجا تھا۔[۲۱] عہد سلطنت میں ان سب کے بعد آنے والا نقطوی فرقہ ہے جسے محمودیہ، واحدیہ اور تناسخیہ وغیرہ بھی کہا جاتا ہے، اس فرقہ کا وجود بھی ایران کا رہین منت ہے، اس فرقہ کا بانی محمود ۸۳۳ھ گیلان کے ایک گاؤں باسخان کا باشندہ تھا اور ایران وعراق اور ترکی میں اس کے متبعین بڑی تعداد میں موجود تھے۔[۲۲] ایک خیال یہ ہے کہ حافظ شیرازی کا بھی اس فرقہ سے تعلق تھا اور ان کے حسب ذیل شعر سے استشہاد کیا جاتا ہے۔

اے صبا گر بگذری بر ساحل رود ارس بوسہ زن بر خاک آں وادی و مشکیں کن نفس

رود ارس شمالی ایران کی وہ جگہ ہے جہاں محمود نے کچھ زمانہ تک قیام کیا تھا۔[۲۳] اس فرقہ کا سرچشمہ ایک دوسرا فرقہ "حروفی" تھا جس کی بنیاد فضل اللہ استرآبادی ۷۹۶ھ نے تیمور لنگ م ۸۰۷ھ

کے زمانۂ حکومت میں ڈالی تھی[۷۶] اسی فرقہ سے نقطوی گروہ برآمد ہوا۔ اس گروہ کا عقیدہ تھا کہ ہر چیز کی ابتدا نقطۂ خاک یا ذرہ خاک سے ہوئی ہے اور تمام عناصر کا تعلق خاک ہی سے ہے، یہ فرقہ تناسخ ارواح کا بھی قائل تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد روحیں انسان، حیوان نباتات اور جمادات وغیرہ کا قالب اختیار کرتی رہتی ہیں۔ یہ لوگ آفتاب کی تعظیم کرتے اور اس کو قبلہ کہتے تھے۔[۷۷] اس کے بانی کا دعویٰ تھا کہ اس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ کمال کی منزل حاصل کی ہے اس نے یہ بھی باور کرانے کی کوشش کی کہ اس کے ظہور میں آنے سے شریعت محمدیؐ منسوخ ہو چکی ہے۔[۷۸] شاہ عباس کے زمانے میں جب نقطیوں پر تشدد ہوا تو انھوں نے ہندوستان کو جائے پناہ بنایا اور دربار اکبری میں ان کو اثر و رسوخ حاصل ہوا۔[۷۹] خیال کیا جاتا ہے کہ بادشاہ اکبر اور اس کے وزیر ابوالفضل علامی کا بھی اس گروہ سے تعلق تھا۔[۸۰]

انیسویں صدی کے نصف اول کا بہائی فرقہ جسے بابی بھی کہا جاتا ہے ایران ہی کی سرزمین سے نمودار ہوا۔[۸۱] اس فرقے کے بانی حسین علی بہاء اللہ (ولادت ۱۸۱۷ء وفات ۱۸۹۲ء) تہران میں پیدا ہوئے، اور ان کے روحانی پیشوا اور استاذ سید علی باب اللہ (۱۸۲۰ء، ۱۸۵۰ء) شیراز میں پیدا ہوئے۔[۸۲] یہ اہل تشیع کا ایک ذیلی فرقہ تھا جس نے اپنی تحریک کا آغاز مہدویت اور نقطۂ اولیٰ کے دعووں سے کیا اور بالآخر اسلام کے متوازی ایک جدید مذہب وجود میں آیا۔ ہندوستان میں اس کے بے شمار متبعین موجود ہیں، حال ہی میں کروڑوں کی لاگت سے کالکاجی دہلی کے پاس ان کی عبادت گاہ تعمیر ہوئی ہے جو "بہائی ٹمپل" کے نام سے موسوم ہے۔

حوالہ جات

۱۔ Nalinee, M. Chapekar, Anciant India and Iran P.P.17 Delhi 1982

۲۔ سعید نفیسی، سرچشمہ تصوف در ایران ص ۱۰، تہران ۱۹۶۵ء، نیز محولہ بالا

۳۔ Anciant India and Iran PP. 12

۴۔ Ibid PP. 6 ۵۔ Ibid

۶۔ H.D. Griswold, The religion of Rigveda PP. 20 Delhi 1971

۷۔ اکبر شاہ خاں نجیب آبادی، ویدا اور اس کی قدامت ص ۶۵-۶۶، دہلی ۱۹۶۹ء

۸ The religion of Rigveda PP. 21-
۹ Anciant India and Iran PP. 25
۱۰ Encyclopeadia of Religion and ethics "Magi"
۱۱ Sudhaker, Chattopadhya, The Acheminids and India PP. 36 New Delhi 1974
۱۲ Moultan, Early religious poetry of Persia PP. 75, 77
۱۳ ڈاکٹر محمد خزائی اعلام قرآن ص ۵۳۳، تہران ۱۳۴۱ بہمن
۱۴ J.L. Nehru, Discovery of India PP. 137 London 1946
۱۵ علی اصغر حکمت، سرزمین ہند ص ۶۱، تہران ۱۳۳۷ھ
۱۶ احمد امین، ضحی الاسلام ۱/۱۷۷، قاہرہ ۱۹۶۴ء ۱۷ ایضاً
۱۸ ابوالحسن علی بن حسین المسعودی، مروج الذہب ومعادن الجوہر ۲/۲۴۲، قاہرہ
۱۹ علامہ شبلی نعمانی، علم الکلام ص ۱۷، اعظم گڑھ ۱۹۳۹ء
۲۰ سید احمد اکبر آبادی، مسلمانوں کا عروج وزوال ص ۸۸، دہلی ۱۹۴۲ء
۲۱ رابرٹ بریفالٹ، تشکیل انسانیت ص ۲۴۱، اردو ترجمہ عبدالحمید سالک، لاہور ۱۹۵۹ء
۲۲ خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ص ۳۶، دہلی ۱۹۸۱ء
۲۳ ایضاً، تعارف از پروفیسر محمد حبیب
۲۴ ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی ص ۳۴، کلکتہ
۲۵ K.M. Ashraf, Life and Conditions of the people of Hindustan P.P. 30 Delhi, 1970.
۲۶ تاریخ فیروز شاہی ص ۷ ۲۷، ۲۸ K.M. Ashraf PP. 31
۲۹ Milton, Islamic, Society and Caltiure, Chap: AKbers intellectual Contect with Iran, Edited by Raziul Islam
۳۰ عبدالحی لکھنوی، الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند ص ۱۵، دمشق ۱۹۵۸ء
۳۱ مناظر احسن گیلانی، تذکرہ شاہ ولی اللہ، ص ۱۷۶، کراچی ۱۹۵۹ء ۳۲ ایضاً ص ۱۸۰
۳۳ شاہ عبدالعزیز دہلوی، ملفوظات ص ۱۷۱، اردو ترجمہ ایوب قادری، کراچی ۱۹۶۰ء
۳۴ علی اصغر حکمت، نقش پارسی بر احجار ہند مقدمہ، کلکتہ ۱۹۵۷ء

۳۵ شیخ محمد اکرم، رود کوثر ص ۳۳، لاہور ۱۹۸۶ء
۳۶ ڈاکٹر معین، فرہنگ معین، مادہ ایزد، ۳۷ ایضاً
۳۸ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی، ہند اسلامی تہذیب کا ارتقا ص ۶۲، مرتبہ آزاد فاروقی دہلی ۱۹۸۵ء
۳۹ M. Yaseen, A Social history of India, PP. 61. Lucknow 1958
۴۰ K.M. Ashraf PP. 30
۴۱ ایضاً ص ۲۴۳ ۴۲ بدرالدین عینی، عمدۃ القاری ۳۰۹/۴، قاہرہ
۴۳ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ ۴۸۱/۲، بیروت ۱۹۶۵ء، تاریخ الطبری ۵۶۴/۳ مصر ۱۹۶۲ء
۴۴ ابن ہشام، سیرۃ النبی ۲۶/۲، قاہرہ ۴۵ اعلام قرآن ص ۵۳۴
۴۶ Seyed Hussain Nasr, Islam and the Plight of Modernman PP. 104, London, 1975
۴۷ سرچشمہ تصوف در ایران ص ۳۳ ۴۸ رضازادہ شفق، تاریخ ادبیات ایران ص ۳۲، تہران ۱۳۴۲ھ
۴۹ سرچشمہ تصوف در ایران ص ۳۳
۵۰ قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ ۳/۲، تہران
۵۱ سرچشمہ تصوف در ایران ص ۱۰۴ ۵۲ ایضاً
۵۳ میر خورد، سیر الاولیا، ص ۵۴۱، لاہور ۱۹۸۴ء
۵۵ Seyd Hussain Nasr PP. 105
۵۵ عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ ۴۴۵/۱، کلکتہ ۱۸۶۸ء
۵۶ صمصام الدولہ شاہ نواز خاں، ماثر الامرا ص ۳۷۹، اردو ترجمہ ایوب قادری، لاہور ۱۹۶۸ء
۵۷ رود کوثر ص ۳۳ ۵۸ منتخب التواریخ ۲۱۱/۲
۵۹ ایضاً ص ۲۸۷ ۶۰ ماثر الامرا ص ۱۳۹
۶۱ فیض احمد، المشاہیر ص ۷۶، نامی پریس میرٹھ ۱۹۰۰ء
۶۲ ملاحظہ ہو رسالہ رد روافض، مع عربی ترجمہ از شاہ ولی اللہ دہلوی، شاہ ابوالخیر اکیڈمی دہلی۔
۶۳ A Social history of Islamic India PP. 8
۶۴ ماثر الامرا ص ۳۷۶ ۶۵ رود کوثر ص ۳۴
۶۶ عبیداللہ سندھی، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک ص ۳۴، لاہور

۶۷ شاہ عبدالعزیز، تحفہ اثنا عشریہ مقدمہ
۶۸ ابوالقاسم فرشتہ، تاریخ فرشتہ ۱/۱ نول کشور لکھنو ۶۹ ایضاً
۷۰ ملا علی قاری، موضوعات کبیر ص۹۳، مصر ۱۹۸۹ء ۷۱ خطبہ شاہ اسماعیل شہید
۷۲ شیخ محمد اکرام، آب کوثر ص۳۴۵، لاہور ۱۹۸۶ء
۷۳ Seyd Hussain Nasr PP.104 ۷۴ آب کوثر ص۳۴۰ ۷۵ ایضاً ص۳۴۵
۷۶ دبستان مذہب ص۳۰۰، نول کشور، کانپور ۱۹۰۴ء
۷۷ نذیر احمد، فرقہ نقطوی پر ایک نظر، فکر و نظر علی گڑھ شمارہ ۳ ۱۹۶۰ء
۷۸ ایضاً ۷۹ دبستان مذاہب ص۳۰۰
۸۰ ایضاً ۸۱ فرقہ نقطوی پر ایک طائرانہ نظر، فکر و نظر، علی گڑھ ۱۹۶۰ء
۸۲ Islamic Soceity and cultur PP.353
۸۳ Encyclopeadia of Religion and ethics "Babis"
۸۴ H.M. Balyuzi, Bahaullah PP. 19 oxford 1980

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کی ایک تازہ پیش کش

مولانا سید جلال الدین عمری کی نئی کتاب

اسلام اور مشکلاتِ حیات

- اس دنیا میں اللہ تعالیٰ کے نافرمانوں پر مشکلات اور مصائب کیوں آتے ہیں؟
- اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کو بھی 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 جا سکتی؟

یہ کتاب قرآن و حدیث کی روشنی میں ان سوالات کا جواب فراہم کرتی ہے، مؤثر انداز بیان، دل نشیں بحث اور علمی اسلوب۔ آفسٹ کی حسین طباعت، خوب صورت سرورق۔ ضخامت ۸۸ صفحات۔ قیمت ۸ روپے

ملنے کا پتہ: مینجر مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

بحث ونظر

اسلام کا شورائی نظام

سید جلال الدین عمری

اسلام کے تصورِ ریاست میں اس کے شورائی نظام کو اساسی اہمیت حاصل ہے۔ تیس برس سے زیادہ عرصہ ہوا کہ راقم الحروف کو اس موضوع پر قرآن، حدیث اور اسلامی تاریخ کے دورِ اول کا کسی قدر تفصیل سے مطالعہ کا موقعہ ملا اور اس کے نتیجہ میں ایک پوری کتاب تیار ہوگئی۔ یہ کتاب ۱۹۵۶ء میں بالاقساط ماہنامہ زندگی رام پور میں شائع ہوئی۔ یہ ایک طالب علم کی پہلی علمی کوشش تھی، لیکن موضوع نیا تھا اور اس پر ہماری زبان میں علمی اور تحقیقی انداز کی کوئی بحث نہیں ہوسکی تھی — اتنا عرصہ گزرنے پر بھی اب تک اس پر شاید کم ہی لکھا گیا ہے — اس لیے اہلِ علم دوستوں اور بزرگوں نے قدر کی نگاہ سے دیکھا اور ہمت افزائی کی۔ برصغیر کے مشہور عالم دین مولانا امین احسن اصلاحی نے اس کی تائید وتحسین فرمائی اور چند سال بعد جب ماہنامہ میثاق لاہور جاری فرمایا تو اس میں اسے بالاستیعاب شائع فرمایا۔ ۱۹۸۳ء میں ادارۂ تعمیرِ انسانیت اردو بازار، لاہور نے ماہنامہ زندگی سے اسے جوں کا توں نقل کرکے کتابی صورت میں بھی شائع کردیا۔

زیرِ بحث مسئلہ میں میری اب بھی وہی رائے ہے جو میں نے اس کتاب میں پیش کی ہے اس میں ابھی تک کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے۔ البتہ کتاب پر نظرِ ثانی کی ضرورخواہش ہے تاکہ اس کے مواد اور اس کی زبان وبیان کو مزید بہتر بنایا جاسکے اور اس میں ان پہلوؤں سے جو کمیاں رہ گئی ہیں ان کو دور کیا جاسکے۔ اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ اس کا موقع کب ملے گا۔

پیشِ نظر مقالہ میں اس موضوع سے متعلق گو کچھ نیا مواد بھی ہے لیکن یہ دراصل اسی کتاب پر مبنی ہے۔ یہ مقالہ دو سال قبل ایک سمینار کے لیے لکھا گیا تھا لیکن اس میں شریک نہ ہونے کی وجہ سے وہاں پیش نہ ہوسکا۔ اب ان اوراق کے ذریعہ نذرِ ناظرین کیا جارہا ہے۔

(جلال الدین)

اسلام کے نقطۂ نظر سے شارع اور قانون ساز صرف اللہ ہے۔ شریعت اور قانون دینے

کا حق صرف اسی کو ہے۔ بندے کا کام اس کی اتباع ہے اس میں ترمیم و تنسیخ اور حذف و اضافہ کی اسے اجازت نہیں ہے۔ وہ ان تمام احکام کا پابند ہے جو اللہ تعالیٰ نے دئے ہیں۔ اسے اسی حد تک آزادی حاصل ہے جس حد تک اس نے آزادی دی ہے۔ اس کا یہ قانون فرد کی نجی اور شخصی زندگی سے لے کر معاشرتی، معاشی اور سیاسی زندگی سب پر حاوی ہے۔ لیکن اسلامی قانون نے زندگی کے بعض مسائل میں پوری تفصیلات فراہم کی ہیں۔ آدمی ان تمام تفصیلات کا پابند ہے۔ جیسے عبادات، ان کے اوقات، ان کے طریقے اور ان کے آداب سب اس نے بتادئے ہیں۔ زمان و مکان اور حالات کے لحاظ سے ان میں جو فرق واقع ہو سکتا ہے اس کی بھی وضاحت کر دی ہے۔ اسی میں بڑی حد تک اسلام کا خاندانی اور عائلی نظام بھی آتا ہے۔ بعض مسائل میں اس نے اصولی ہدایات کے ساتھ خاصی تفصیلات بھی فراہم کر دی ہیں۔ ان کی روشنی میں مزید تفصیلات مرتب کی گئی ہیں۔ آئندہ حالات کے لحاظ سے ان میں اور اضافہ ہو سکتا ہے۔ جیسے کاروبار، تجارت اور لین دین کے احکام، لیکن بعض مسائل میں اس نے صرف اصولی ہدایات دی ہیں، تفصیلات کو حالات اور زمانے پر چھوڑ دیا ہے جیسے سیاسی اور انتظامی امور، جنگ و صلح کے اصول اور اسی نوعیت کے بعض دوسرے مسائل۔ ان ہی میں شوریٰ کا مسئلہ بھی ہے۔ شوریٰ کا تصور اسلام سے قبل دور جاہلیت میں بھی تھا۔ اسلام نے اسے برقرار رکھا اور اس کی تعریف و توصیف کی، ڈکٹیٹرشپ اور مطلق العنانی کے مقابلہ میں یہ تصور دیا کہ معاملات رائے اور مشورے سے طے ہونے چاہئیں۔ اس کے لیے شوریٰ کی فضیلت بیان کی۔ اہل ایمان کی ایک خوبی کا ذکر ان الفاظ میں ہوا ہے۔ وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ (الشوریٰ: ۳۸) یعنی ان کے معاملات باہمی مشورے سے طے ہوتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ (آل عمران: ۱۵۹)

ان سے معاملات میں مشورہ کرو پھر جب پکا ارادہ کر لو تو اللہ پر بھروسہ کرو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی متعدد احادیث میں شوریٰ کی فضیلت اور امت کے سیاسی نظام کے لیے اس کی ضرورت اور اہمیت بیان ہوئی ہے۔ یہاں ایک حدیث پیش کی جا رہی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:۔

اذا کانت امراءکم خیارکم	جب تم میں سب سے بہتر لوگ تمہارے امیر
واغنیاءکم سمحاءکم وامورکم	ہوں، تمہارے دولت مند بڑے دل والے
شوریٰ بینکم فظہر	اور سخی ہوں اور تمہارے معاملات تمہارے
الارض خیر لکم من بطنہا	درمیان مشورے سے طے ہوں تو زمین
واذا کانت امراءکم شرارکم	کے اوپر کا حصہ تمہارے حق میں اس کے
واغنیاءکم بخلاءکم و	نیچے کے حصہ سے بہتر ہوگا (مطلب یہ کہ
امورکم الی نسائکم	سطح زمین پر تمہارا وجود خیر کا باعث ہوگا لیکن
فبطن الارض خیر لکم	جب تمہارے بدترین افراد تمہارے امیر
من ظہرہا[1]	ہوں، تمہارے اندر دولت ان لوگوں کے
	ہاتھ میں ہو جو بخیل ہوں اور تمہارے معاملات
	عورتوں کے حوالے ہو جائیں تو بطن زمین
	تمہارے لیے اس کی پشت سے بہتر ہوگا
	(یعنی تمہارے وجود سے عدم وجود بہتر ہوگا)

حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں :۔

واللہ ما استشار قوم الا	قسم خدا کی جب بھی کوئی قوم مشورہ کرے
ہدوا لافضل ما بحضرتہم[2]	گی تو پیش آمدہ مسائل میں بہتر پہلو کی طرف
	اس کی رہنمائی ہوگی۔

ان تعلیمات پر جس طرح عمل ہوا اس کی تفصیل بھی ملاحظہ ہو۔ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں :۔

ما رایت احدا اکثر	میں نے کسی کو رسول اللہ صلی اللہ
مشورۃ لاصحابہ من	علیہ وسلم سے زیادہ اپنے ساتھیوں سے

---

[1] ترمذی۔ ابواب الفتن۔ باب (بغیر عنوان)۔ اس حدیث کے ایک راوی صالح المری کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں۔ "فی حدیثہ غرائب لا یتابع علیہا وہو رجل صالح"۔ ۲/۵۲ مطبوعہ ہند

[2] امام بخاری: الادب المفرد مع شرح فضل اللہ الصمد فی توضیح الادب المفرد: ۱/۳۵۸

النبی صلی اللہ علیہ وسلم[1] مشورہ کرنے والا نہیں دیکھا۔

اس معاملہ میں ائمہ اور خلفاء کے طرزِ عمل کو امام بخاری یوں بیان فرماتے ہیں۔

وکانت الائمۃ بعد النبی	نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ائمہ امت اہل علم
صلی اللہ علیہ وسلم	میں سے امانت دار افراد سے عام معاملات
یستشیرون الامناء من اھل	میں مشورہ کرتے تھے تاکہ زیادہ آسان
العلم فی الامور العامۃ	صورت پر عمل کر سکیں۔ جب کتاب وسنت
لیاخذوا الاسھل فاذا وضح	کی واضح تعلیمات سامنے آجاتیں تو نبی صلعم
الکتاب او السنۃ لم یتعدوہ الی	کے اسوہ پر عمل کرتے ہوئے کسی دوسری
غیرہ اقتداء بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم[2]	طرف قدم نہیں اٹھاتے تھے۔

اسلام نے شوریٰ کا مکمل اور وسیع تصور ہی نہیں دیا ہے، بلکہ معاشرہ کے اندر اس کا ذوق اور رجحان پیدا کیا ہے تاکہ ہر فرد اپنے ذاتی اور شخصی معاملات سے لے کر امورِ سیاست تک ہر معاملہ میں شورائی زندگی کا عادی ہو اور یہ چیز اس کے مزاج میں رچ بس جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض نجی معاملات میں بھی صحابہ کرام سے مشورہ کیا۔ اس کی ایک نمایاں مثال واقعہ افک ہے۔ جب حضرت عائشہؓ پر بہتان طرازی کی گئی تو آپ نے حضرت علیؓ اور حضرت زیدؓ سے جو آپ کے خانگی حالات سے زیادہ باخبر تھے، مشورہ کیا، یا جب قرآن شریف میں یہ آیت نازل ہوئی:

یٰٓاَیُّھَا النَّبِیُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ اِنْ	اے نبی اپنی بیویوں سے کہہ دو کہ اگر تم
كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا وَزِیْنَتَهَا	دنیا کی زندگی اور اس کی زیب وزینت
فَتَعَالَیْنَ اُمَتِّعْكُنَّ وَاُسَرِّحْكُنَّ	چاہتی ہو تو آؤ میں تمہیں متاعِ دنیا دے
سَرَاحًا جَمِیْلًا ۝ (الاحزاب: ۲۸)	دوں اور اچھی طرح چھوڑ دوں

آپ نے حضرت عائشہؓ کو یہ آیت سنائی اور فرمایا کہ اس معاملہ میں تم جلدی نہ کرو اور

---

[1] ترمذی، ابواب فضائل الجہاد، باب ماجاء فی المشورۃ۔ قال الحافظ رجالہ ثقات الا انہ منقطع فتح الباری ۱۳/۲۶۱ ورواہ احمد والشافعی۔ نیل الاوطار: ۸/۴۶

[2] بخاری: کتاب الاعتصام، باب قول اللہ وامرہم شوریٰ بینہم

اپنے والدین سے مشورہ کرلو پھر مجھے بتاؤ۔ حضرت عائشہ نے فرمایا کہ اس معاملہ میں مجھے مشورہ کی ضرورت نہیں ہے میں اللہ اور اس کے رسول کو چاہتی ہوں[۱]

فاطمہ بنت قیس کی طلاق ہوگئی تھی۔ عدت گزارنے کے بعد انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے معاویہ بن ابوسفیان اور ابوجہم نے نکاح کا پیغام دیا ہے، اس میں آپ سے مشورہ چاہتی ہوں۔ آپ نے فرمایا کہ ابوجہم تو عورتوں کو بہت مارتے ہیں اور معاویہ بن ابوسفیان خستہ حال ہیں۔ ان کے پاس پیسہ نہیں ہے (کہ بیوی بچوں کا خرچ برداشت کرسکیں) آپ نے فرمایا کہ تم اسامہ سے شادی کرلو۔ چنانچہ میں نے ان سے شادی کرلی۔ اللہ تعالیٰ نے اس رشتہ میں بڑی خیر وبرکت رکھی تھی اس کی وجہ سے لوگ مجھ پر رشک کرنے لگے[۲]

خاندانی زندگی میں عورتوں سے بھی رائے مشورہ حاصل کرنے کی تعلیم دی گئی ہے۔ اس ذیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

امروا النساء فی بناتھن[۳]	عورتوں سے ان کی بچیوں (کی شادی وغیرہ) کے بارے میں مشورہ کرو۔

اب ذرا ذاتی معاملات سے ہٹ کر اجتماعی معاملات پر غور فرمائیے۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ اگر کوئی ایسا معاملہ میرے سامنے آئے جس میں اللہ تعالیٰ نے کوئی حکم نازل نہ کیا ہو اور سنت میں بھی کوئی حکم نہ ہو تو ارشاد ہو کہ مجھے کیا کرنا چاہیے؟ آپ نے فرمایا:۔

تجعلونہ شوریٰ بین اھل الفقہ والعابدین من المومنین ولا تقضی فیہ برای خاصۃ[۴]	اس معاملہ کو تم ان لوگوں کے مشورے سے طے کرو جو اہل ایمان میں عبادت گزار اور فقہ وبصیرت والے ہیں اور خاص کسی ایک رائے سے فیصلہ نہ کرو۔

---

[۱] مسلم، کتاب الطلاق، باب بیان ان تخییر امرأتہ لایکون طلاقا الا بالنیۃ

[۲] مسلم، کتاب الطلاق، باب المطلقۃ البائن لانفقۃ لہا۔ [۳] ابوداؤد، کتاب النکاح

[۴] رواہ الطبرانی فی الاوسط وابوسعید فی القضاۃ (علاء الدین المتقی الہندی: کنز العمال: ۵/ ۴۸۶ حیدرآباد طبع جدید) ابن عبدالبر: جامع بیان العلم وفضلہ / ۳۶۳، ۳۶۴ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۸۲ء۔ اس مفہوم کی =

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایات میں آتا ہے کہ جب ان کے سامنے کوئی مسئلہ آتا تو کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ فرماتے۔ کتاب اللہ میں اس کے متعلق حکم نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کرتے۔ سنت میں بھی کوئی واضح ہدایت نہ ہوتی تو آپ کے طریقہ کار کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے:۔

جمع رؤس الناس وخیارھم	مسلمانوں کے سرداروں اور بہترین لوگوں
فاستشارھم فاذا اجتمع	کو جمع فرماتے اور ان سے مشورہ فرماتے۔
رایھم علی شیء قضی بہ[1]	جب ان کی رائے کسی بات پر متفق ہو جاتی
	تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔

ٹھیک یہی طریقہ حضرت عمرؓ کا تھا۔ وہ کتاب وسنت کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے فیصلوں کو دیکھتے (جو صحابۂ کرام کے مشوروں سے ہوتے تھے)۔ اگر زیر بحث معاملہ میں حضرت ابوبکرؓ کا بھی کوئی فیصلہ نہ ملتا تو حضرت ابوبکرؓ کے اسوہ پر عمل فرماتے۔

دعا رؤس المسلمین وعلماءھم	مسلمانوں کے سرداروں اور ان کے اہل
فاستشارھم فاذا اجتمعوا	علم کو جمع کرتے، ان سے مشورہ کرتے جب
علی الامر قضی بینھم[2]	وہ کسی بات پر اتفاق کر لیتے تو اس کے
	مطابق لوگوں کے درمیان فیصلہ فرماتے۔

قاضی شریح کہتے ہیں کہ مجھ سے حضرت عمر فاروقؓ نے فرمایا۔ کتاب اللہ کا جو حکم تم پر واضح ہو اس کے مطابق فیصلہ کرو۔ اگر تمہیں پوری کتاب کا علم نہ ہو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو فیصلہ وضاحت کے ساتھ تمہارے پاس موجود ہو اس کے مطابق فیصلہ کرو۔ اگر تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام فیصلوں کا علم نہ ہو تو ہدایت یافتہ ائمہ کا جو فیصلہ تمہیں واضح طور پر مل جائے اس کے مطابق فیصلہ کرو۔ اگر ائمہ نے جو فیصلے کیے ہیں اس کا بھی پورا علم نہ ہو تو اپنی رائے

= ایک روایت امام غزالی نے احیاء العلوم میں نقل کی ہے۔ زین الدین عراقی اس کی تخریج میں لکھتے ہیں۔ الطبرانی من حدیث ابن عباس فیہ عبد اللہ بن کیسان ضعفہ الجمہور والغنی عن حمل الاسفار الخ ۱/۲۰ مطبوعہ مصر

[1] دارمی، مقدمہ، باب الفتیاء وما فیہ من الشدۃ۔

[2] بیہقی، السنن الکبریٰ: ۱۰/۱۱۴-۱۱۵ قال الحافظ اخرجہ البیہقی بسند صحیح فتح الباری: ۱۳/۲۶۳

سے اجتہاد کرو اور اہل علم و تقویٰ سے مشورہ کرو۔[1]

محارب بن دثار کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے دمشق کے ایک قاضی سے پوچھا: فیصلہ کیسے کرتے ہو؟ اس نے عرض کیا اللہ کی کتاب کے مطابق۔ آپ نے پوچھا اگر کوئی ایسا مسئلہ ہو جو اللہ کی کتاب میں نہ ہو تو کیا کرتے ہو۔ اس نے جواب دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کرتا ہوں۔ حضرت عمرؓ نے پوچھا اگر کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہو کہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت بھی موجود نہ ہو تو کیا کرتے ہو؟ اس نے جواب دیا کہ اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں اور اپنے ساتھیوں سے مشورہ کرتا ہوں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا بہت خوب۔[2]

اسی وجہ سے فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ قاضی کو اپنے فیصلوں میں اصحاب علم و تقویٰ سے مشورہ کرنا چاہیے۔

اس سے آگے دیکھئے اسلام کے تمام اجتماعی امور کو باہم مشورہ سے طے کرنے کی ہدایت کی گئی ہے اس کی نمایاں مثال خلیفہ کا انتخاب ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلافت کے لیے کسی بھی شخص کو نامزد نہیں کیا اور اسے پوری امت کے حوالہ کر دیا۔ اس کا مطلب ہی یہ ہے کہ امت باہم مشورے سے کسی بھی شخص کو خلیفہ منتخب کر سکتی ہے۔ چنانچہ امت کے ارباب حل و عقد نے باہم مشورے سے حضرت ابوبکر کا انتخاب کیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو اپنا جانشین مقرر کیا۔ لیکن تاریخی روایات بتاتی ہیں کہ انھوں نے یہ کام اکابر صحابہؓ کے مشورہ سے کیا تھا۔ بعض صحابہ کو اس میں تردد تھا لیکن حضرت ابوبکر صدیقؓ نے انھیں مطمئن کر دیا۔ روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے مرض الموت میں صحابۂ کرام کو جمع کر کے فرمایا: میرا وقت قریب آگیا ہے تم جسے چاہو اپنا امیر منتخب کر لو۔ یہ کام میری زندگی میں ہو جائے تو اچھا ہے۔ اس سے اختلاف سے بچ سکو گے۔ صحابہ نے غور و فکر کیا لیکن جب کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکے تو حضرت ابوبکر سے کہا: اس معاملہ میں جو آپ کی رائے ہو وہی ہماری رائے ہے۔ اس پر حضرت ابوبکرؓ نے وقت مانگا اور پھر غور و فکر (غالباً اکابر صحابہ کے مشورہ) کے بعد حضرت عمرؓ کے نام کا فیصلہ کیا اور عہدنامہ لکھوا دیا۔[3]

---

[1] کنز العمال: ۵/۴۸۵ [2] کنز العمال: ۵/۴۸۴

[3] کنز العمال: ۵/۴۰۰/۴۰۱ مزید اس سے آگے۔

اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ یہ فرد واحد کا انتخاب نہیں تھا بلکہ صحابہ کی تائید اور مشورے سے حضرت ابوبکرؓ کی جانشینی کا مسئلہ طے ہوا تھا۔ حضرت عثمانؓ کا انتخاب اس مجلس نے کیا جسے حضرت عمرؓ نے متعین کیا تھا اور جس پر پوری امت کو اعتماد تھا۔ پوری امت کے اندر اس مجلس کے افراد کی حیثیت اس قدر مسلّم تھی کہ حضرت عمرؓ نے تعیین نہ بھی فرمائی ہوتی تو انھیں میں سے خلیفہ کا انتخاب ہوتا۔ حضرت علیؓ کا انتخاب اہل مدینہ نے کیا جو اس وقت ارباب حل وعقد تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ کا انتخاب شوریٰ کے ذریعہ ہونا چاہیئے۔ اسلام نے شوریٰ کا حکم دیا ہے اس کی شکل متعین نہیں کی ہے۔ کوئی بھی ایسی شکل اختیار کی جاسکتی ہے جس میں عوام کے نمائندے یا ارباب حل وعقد کا مشورہ شریک ہو۔ مشورے کے بغیر جو انتخاب ہوگا وہ غلط ہوگا۔ اس سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول پیش نظر رہنا چاہیے جس میں آپؓ نے فرمایا:۔

من بایع احدا عن غیر	جس نے مسلمانوں کے مشورے کے بغیر
مشورۃ المسلمین فلا بیعۃ	کسی کی بیعت کی تو اس کی بیعت کا اعتبار نہ
لہ ولا بیعۃ للذی بایعہ	ہوگا اور اس شخص کی بھی بیعت نہ ہوگی جس
تغرّۃ ان یقتلا [1]	کی بیعت اس نے کی۔ اس بات کا ڈر ہے
	کہ وہ دونوں اپنی اس حرکت کی وجہ سے
	قتل نہ کر دئے جائیں۔

اس کی تشریح میں علامہ ابن اثیر نے لکھا ہے کہ قوم کے سربرآوردہ افراد کے مشورے اور اتفاق کے بعد ہی بیعت ہوسکتی ہے۔ اگر کوئی شخص ان کے اتفاق کے بغیر کسی کے ہاتھ پر بیعت کرے تو بڑے جرم کا ارتکاب کرے گا اور اس جرم میں ان دونوں کو قتل بھی کیا جاسکتا ہے[2]

خلیفہ کا انتخاب، اسلامی ریاست کا بنیادی مسئلہ ہے۔ اسی پر دوسرے اہم مسائل قیاس کیے جاسکتے ہیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کی سیرت سے ثابت ہے کہ ریاست کے تمام اہم معاملات میں وہ ارباب حل وعقد سے مشورہ فرماتے تھے۔

ایک طرف اسلام نے امت کے اندر شوریٰ کا مزاج پیدا کیا۔ اس کی ترغیب

---

[1] بخاری، کتاب المحاربین۔ مسند احمد مرویات عمر

[2] النہایہ فی غریب الحدیث: ۱/۱۵۶۔ نیز ملاحظہ ہو۔ لسان العرب مادہ: غ، ر، ر۔

دی اور تاکید کی خودرائی اور استبداد سے منع کیا۔ دوسری طرف جس فرد یا جن افراد سے مشورہ کیا جائے انھیں اخلاص وخیرخواہی کے ساتھ مشورہ دینے کا حکم دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

المستشار مؤتمن [1] — جس سے مشورہ کیا جائے وہ امین ہوتا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ مشورہ طلب کرنے والا جس سے مشورہ طلب کرتا ہے اسے اپنا رازداں اور اپنی امانت کا محافظ بناتا ہے۔ اسے اس کا بہترین خیرخواہ ہونا چاہیے۔ اسے کوئی ایسا مشورہ نہیں دینا چاہیے جس میں اس کی دنیا اور آخرت کا نقصان ہو ورنہ وہ اس کے ساتھ خیانت کرے گا۔

یہی بات ایک دوسری حدیث میں ان الفاظ میں کہی گئی ہے:

من اشار علی اخیہ بامر یعلم ان الرشد فی غیرہ فقد خانہ [2] — جس نے اپنے کسی بھائی کو ایک بات کا مشورہ دیا حالانکہ وہ جانتا تھا کہ اس کے لیے رشد وفلاح دوسری چیز میں ہے تو اس نے اس کے ساتھ خیانت کی۔

اسی طرح اسلام نے جہاں سیاسی امور کو مشورہ سے طے کرنے کی ہدایت کی ہے وہیں یہ بھی بتایا ہے کہ خلیفہ اور حاکم کے مشیروں میں کیا اوصاف ہونے چاہئیں اور اسے کن لوگوں سے مشورہ کرنا چاہیے۔

حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ما بعث اللہ من نبی ولا استخلف من خلیفۃ الا کانت لہ بطانتان۔ بطانۃ تامرہ بالمعروف وفی روایۃ وتنہاہ عن المنکر وبطانۃ — اللہ تعالیٰ نے جس نبی کو بھی بھیجا اور جس شخص کو بھی خلیفہ بنایا تو اس کے ساتھ دو طرح کے رازدار لگا دئے ایک تو ایسے رازدار جو اسے معروف کا حکم دیتے اور منکر سے منع کرتے ہیں اور دوسرے

---

[1] ابوداؤد: کتاب الادب، باب المشورۃ۔ ترمذی، ابواب الآداب، باب ان المستشار مؤتمن

[2] ابوداؤد، کتاب العلم، باب التوقی فی الفتیا۔

تامرہ بالشر وتحضّہ علیہ فالمعصوم من عصمہ اللہ تعالیٰ[1]

ایسے رازدار جو اُسے شر کا حکم دیتے اور اس پر اکساتے۔ اس سے وہی محفوظ رہتا ہے جسے اللہ محفوظ رکھے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا:۔

اذا اراد اللہ بالامیر خیرًا جعل لہ وزیر صدق ان نسی ذکرہ وان ذکر اعانہ واذا اراد بہ غیر ذالک جعل لہ وزیر سوء إن نسی لم یذکرہ وان ذکر لم یعنہ[2]

اللہ تعالیٰ جب کسی امیر کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے لیے سچا اور مخلص وزیر دیتا ہے۔ اگر امیر بھول جائے تو اسے وہ یاد دلاتا ہے اور اگر کسی اچھی بات کا ارادہ کرے تو اس پر عمل کرنے میں اس کی مدد کرتا ہے لیکن جب اللہ تعالیٰ کسی امیر کے ساتھ کوئی دوسری بات چاہتا ہے تو اس کے ساتھ برا وزیر لگا دیتا ہے۔ اگر امیر کسی بات کو بھول جائے تو اسے یاد نہیں دلاتا اور اگر اس کا ذکر کرے تو اس میں اس کی مدد نہیں کرتا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشورہ کے لیے ایسے لوگوں کا انتخاب عمل میں آنا چاہیے جو حاکم وقت کو خیر وصلاح کا مشورہ دیں، بدی اور شر سے روکیں، معروف کی ترغیب دیں اور منکر سے باز رکھنے کی کوشش کریں، کسی ذمہ داری کے ادا کرنے میں غفلت ہو تو یاد دہانی کرائیں اور خدا کے بندوں کے حقوق ادا کرنے میں قدم قدم پر اس کی معاونت کریں۔ یہ مشیر ہر عمر اور ہر طبقہ کے لوگ ہو سکتے ہیں بشرطیکہ ان کے اندر دینی بصیرت پائی جائے۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں آتا ہے:۔

---

[1] بخاری، کتاب الاحکام، باب بطانۃ الامام واہل مشورتہ۔

[2] ابوداؤد، کتاب الخراج والفی والامارۃ، باب فی اتخاذ الوزیر۔ ورواہ النسائی الجزء الاول، کتاب البیعۃ، باب فی وزیر الامام، مسند احمد: ۶/۷

وکان القرّاء اصحاب مجلس عمر ومشاورته کہولا کانوا اوشبانًا [1]	قرآن کا علم رکھنے والے حضرت عمر کی مجلس کے افراد اور ان کے مشیر تھے چاہے وہ عمر رسیدہ ہوں یا جوان۔

ابن سیرین تو یہاں تک کہتے ہیں:۔

ان کان عمر بن الخطاب یستشیر فی الامر حتی ان کان لیستشیر المرأۃ فربما ابصر فی قولہا الشیٔ یستحسنہ فیاخذ بہ [2]	عمر بن الخطابؓ معاملات میں مشورہ کرتے تھے یہاں تک کہ عورتوں سے بھی مشورہ کرتے تھے۔ بسا اوقات ان کی باتوں میں بھی ایسی چیز دیکھتے جسے پسند کرتے اسے اختیار کر لیتے۔

ایک اہم سوال یہاں پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ کیا سربراہ مملکت کے لیے امور مملکت میں مشورہ ضروری ہے یا محض پسندیدہ عمل ہے۔ اس سلسلہ میں قرآن مجید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ہے وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ہمارے فقہاء کے درمیان اس معاملہ میں اختلاف رہا ہے کہ مشورہ آپ کے لیے واجب تھا یا محض صحابہ کرام کی تطییب قلب اور دلجوئی کے لیے یہ حکم دیا گیا۔ اس بحث کا تعلق رسول اکرمؐ کی ذات گرامی اور منصب رسالت سے بھی ہے۔ اس بحث کو فی الحال ہم نظر انداز کرتے ہیں، لیکن اگر اس حکم کو آپ کے ساتھ مخصوص نہ سمجھا جائے اور امت کو بھی اس کا مخاطب مانا جائے تو بظاہر سربراہ مملکت کے لیے مشورہ ضروری قرار پائے گا اس لیے کہ معروف قاعدہ ہے کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے [3]۔

اب اس کے بعد دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ کیا اسلامی ریاست کا سربراہ مشیروں کے مشوروں کا پابند ہے یا اس کے خلاف بھی عمل کر سکتا ہے؟ اس کا جواب ایک حدیث میں ہمیں ملتا ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں:۔

---

[1] بخاری، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، باب الاقتداء بسنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

[2] بیہقی: السنن الکبریٰ: ۱۰/۱۱۳

[3] اس سے اختلاف بھی کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو۔ رازی: التفسیر الکبیر: ۳/۸۵، شوکانی: نیل الاوطار: ۸/۴۶

سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن العزم قال مشاورۃ اھل الرای واتباعھم[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس عزم کے بارے میں پوچھا گیا جس کا قرآن میں ذکر ہے آپ نے فرمایا: اہل الرائے سے مشورہ کرنا اور اس کے مطابق عمل کرنا۔

یہ حدیث بتاتی ہے کہ کسی بھی معاملہ میں اقدام کا عزم اور پختہ ارادہ اس مشورے کے مطابق ہوگا جو اہل الرائے اور مشیرانِ کار کی طرف سے دیا جائے گا۔

اس ذیل میں ایک آخری سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا سربراہ مملکت ہر معاملہ میں اہل الرائے کا پابند ہوگا۔ میرے خیال میں بنیادی پالیسی کے امور میں سربراہ کو اس کا پابند ہونا چاہیے۔ اس کے خلاف کوئی بھی اقدام اس لیے صحیح نہ ہوگا۔ البتہ جزوی مسائل میں مشورہ سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ لیکن ان کی پابندی اس کے لیے ضروری نہ ہوگی۔[2]

---

[1] ابن کثیر: تفسیر بحوالہ ابن مردویہ ۱/ ۴۲۰

[2] خلفائے راشدین کے دور سے دونوں طرح کی مثالوں کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی مذکورہ بالا کتاب 'اسلام کا شورائی نظام'

مکتبہ تحقیق سے یہ مندرجہ ذیل تفسیریں اور اس کے متعلقات طلب فرما سکتے ہیں۔

۱۔ تفہیم القرآن اول الفاتحہ تا الانعام مولانا مودودی ۷۵/- (۹) ترجمان القرآن اول مولانا ابوالکلام آزاد ۷۵/-
۲۔ " دوم اعراف تا بنی اسرائیل " ۷۵/- (۱۰) " دوم " ۷۵/-
۳۔ " سوم کہف تا روم " ۸۵/- (۱۱) " سوم " ۷۵/-
۴۔ " چہارم لقمان تا احقاف " ۷۵/- (۱۲) " چہارم " ۷۵/-
۵۔ " پنجم محمد تا طلاق " ۷۵/- (۱۳) فی ظلال القرآن سید قطب شہید مترجم مولانا حامد علی پارہ عم ۷۰/-
۶۔ " ششم تحریم تا الناس " ۶۵/- (۱۴) " " " اول ۱۱۰/-
۷۔ ترجمہ قرآن مجید مع مختصر حواشی " ۶۰/- (۱۵) " " " دوم ۷۵/-
۸۔ تلخیص تفہیم القرآن (مولانا صدرالدین) " ۱۴۰/- (۱۶) سورہ فاتحہ ایک تجزیاتی مطالعہ، الطاف احمد اعظمی ۱۵/-

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

مرتد اور شاتم رسول
شریعت کی نظر میں

ڈاکٹر سید معین الدین قادری

ایک عرصہ پہلے قتل مرتد کا مسئلہ موضوع بحث بنا تھا اور اس کے مختلف پہلوؤں پر علماء نے روشنی ڈالی تھی اور ان کے مضامین و مقالے مختلف رسائل و جرائد میں چھپتے رہے تھے۔ فتنہ رشدی کی وجہ سے اس وقت شاتم النبی کا مسئلہ موضوع بحث بنا ہوا ہے۔

شریعت میں مرتد کی سزا قتل ہے۔ شاتم النبی سیاسی مجرم بھی ہوتا ہے لیکن شریعت کی نظر میں وہ بھی بالآخر مرتد ہی قرار دے دیا جاتا ہے اور بقول امام تیمیہ رحمہ اللہ علیہ کے اس پر بھی حد جاری کی جاتی ہے: "ظاهره يدل على انه يقتل من غير استتابة وان القتل حده" امام صاحب کے اس قول سے یہ خیال عام ہو چکا ہے کہ مرتد کو تو قتل سے پہلے تین دن کی مہلت دی جاتی ہے کہ جس میں وہ توبہ کر کے تجدید اسلام کر سکتا ہے لیکن شاتم کے لیے یہ مہلت نہیں ہے۔ بعض علماء نے حدیث سے استدلال کیا ہے کہ شاتم کے لیے بھی یہ مہلت ہے اور یہ قاضی کے اختیار تمیزی پر موقوف ہے کہ کتنی مہلت دی جائے۔ بہرحال یہ مہلت والا مسئلہ علماء کے مابین مختلف فیہ ہے۔

ایک اور خیال، جس کا آج کل جرائد و رسائل میں بڑی بے باکی سے اظہار ہو رہا ہے وہ یہ ہے کہ جس شخص کے متعلق شاتم ہونے کا فتویٰ دیا جائے وہ مرتد اور مباح الدم ہے لہٰذا جس کو بھی اس پر قابو حاصل ہو جائے اسے قتل کر دینا چاہیے۔ اس مکتب خیال کے لوگ اس امر کے بھی قائل نہیں ہیں کہ کسی شخص کے شاتم نبی ہونے کا فتویٰ تابع قضاء قاضی ہے۔ ان میں دانشور ہونے تو زیادہ اہم بات نہ تھی اس میں بعض علماء بھی شامل ہو گئے ہیں۔ یہ امر واضح ہے کہ یہ ارتداد کا مسئلہ ہے اور اس میں حد قائم کرنا امام کا یا اس کے نائب کا فریضہ ہے، پھر بھی ان حضرات کا اصرار ہے کہ

شاتم ہونے کا فتویٰ صادر ہوتے ہی وہ شخص مباح الدم ہو جاتا ہے اور ہر ایک کو اس امر کا حق ہے کہ وہ اس کی گردن مار دے۔ اس میں جو سیاسی پیچیدگیاں ہیں ان سے ہٹ کر بھی یہ خیال براہ راست شریعت سے متصادم ہے اس لیے اس غلط فہمی کا دور کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس مقالہ کو پیش کرنے کا محرک بعض علماء کا یہی خیال ہے کہ "شاتم سے متعلق فتویٰ تابع قضاء نہیں ہے" بلکہ اس کے مباح الدم ہونے کی بنا پر کوئی بھی شخص اسے قتل کر سکتا ہے۔

قتلِ مرتد

قتلِ مرتد سے متعلق امام بخاری نے جو باب باندھا ہے وہ قرآن کی اس آیت سے شروع ہوتا ہے:۔

اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ	جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے
اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي	لڑتے ہیں اور زمین میں اس لیے تگ و دو
الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا	کرتے پھرتے ہیں کہ فساد برپا کریں ان کی
اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ	سزا یہ ہے کہ قتل کیے جائیں یا سولی پر چڑھائے
وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ	جائیں یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں
يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ۭ ذٰلِكَ	سے کاٹ ڈالے جائیں یا وہ جلاوطن کر دیے
لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي	جائیں۔ یہ ذلت و رسوائی تو ان کے لیے
الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ۝ اِلَّا	دنیا میں ہے ہی اور آخرت میں ان کے لیے
الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ	اس سے بڑی سزا ہے۔ سوائے ان لوگوں
تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ ۚ فَاعْلَمُوْٓا	کے جو توبہ کریں قبل اس کے کہ تم ان پر
اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝	قابو پا لو۔ تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ
(المائدہ: ۳۳-۳۴)	معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔

دوسری آیت جو قتلِ مرتد اور شاتم نبی کے قتل کا جواز پیدا کرتی ہے وہ سورۂ توبہ کی یہ آیت ہے:۔

فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ	(اگرچہ کہ وہ لوگ بڑے بدعہد اور
وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَاِخْوَانُكُمْ فِي	فسادی ہیں) پھر بھی اگر وہ توبہ کریں اور

الدِّيْنِ وَنُفَصِّلُ الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ ۝ وَاِنْ نَّكَثُوْٓا اَيْمَانَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ فَقَاتِلُوْٓا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ ۙ اِنَّهُمْ لَآ اَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ ۝ اَلَا تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا نَّكَثُوْٓا اَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوْا بِاِخْرَاجِ الرَّسُوْلِ وَهُمْ بَدَءُوْكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ ۭ اَتَخْشَوْنَهُمْ ۚ فَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشَوْهُ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ۝ قٰتِلُوْهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّٰهُ بِاَيْدِيْكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُوْرَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِيْنَ ۝

(التوبہ: ۹-۱۴)

نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کرنے لگیں تو پھر ان کو دین میں اپنا بھائی بنا کر رکھنا۔ ہم تو ہنر سمجھ دار لوگوں کے لیے اپنے احکام کھول کر بیان کر دیتے ہیں اور اگر وہ قول دے کر دغا کریں اور اپنے عہد کو توڑ دیں اور دین میں طعنہ دے کر عیب جوئی کرنے لگیں تو پھر کافروں کے سرداروں کو موت کے گھاٹ اتار دو۔ اب ان کے لیے کوئی عہد و پابندی نہیں رہی شاید کہ وہ اس سخت برتاؤ سے اپنی حرکتوں سے باز آجائیں۔ بھلا تم کیا ایسے لوگوں سے جنگ و جدال نہ کرو گے کہ جنھوں نے معاہدہ کر کے بدعہدی کی اور اپنے قول سے پھر گئے اور وہ اللہ کے رسول کو نکالنے کا تہیہ کر چکے تھے اور پھر تمہارے ساتھ چھیڑ چھاڑ میں انھوں نے پہل کی تھی۔ کیا ایسے لوگوں سے لڑنے میں تمہیں ڈر لگتا ہے اور حق تو یہ ہے کہ تمہیں صرف اللہ سے ڈرنا چاہیے اگر تم زمرۂ مومنین میں ہو اور ان سے جنگ و جدال کر کے ان کی گردنیں اڑا دو۔ اللہ تمہارے ہاتھوں ان کو عذاب دے گا اور ان کو ذلیل کر کے رکھ دے گا۔ اور ان کے مقابلے میں وہ تمہاری مدد کرے گا۔ اور اس طرح اللہ پر ایمان و یقین رکھنے والی قوم کے کلیجے ٹھنڈے ہوں گے۔

سورۂ توبہ کی آیت نمبر ۱۲ میں وَاِنْ نَّكَثُوْٓا اَيْمَانَهُمْ میں بدعہدی کو مفسرین نے ارتداد

سے تعبیر کیا ہے۔ سیاق عبارت سے بھی، سیاسی بدعہدی سے زیادہ دینی بدعہدی کا مفہوم نکلتا ہے اور قاتلوا ائمۃ الکفر کا مفہوم یہ ہوگا کہ ارتداد کی تحریک کے قائدین سے جنگ کر کے ان کا خاتمہ کر دیا جائے۔

قتل مرتد کے احکام میں انہی آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور ان ہی کو ماخذ اصلی سمجھا جاتا ہے۔ احادیث میں ان احکام کی وضاحت ملتی ہے۔ گویا حدیثیں قرآن کی تشریح و تفسیر کرتی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے:۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یحل دم امرء مسلم یشھد ان لا الٰہ الا اللہ و انی رسول اللہ الا باحدیٰ ثلث: النفس بالنفس، والثیب الزانی والمفارق لدینہ التارک الجماعۃ	فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو شخص مسلمان ہو اور اس بات کی شہادت دیتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور اس بات کی کہ میں اللہ کا رسول ہوں اس کا خون سوائے تین جرائم کے کسی صورت میں بھی حلال نہیں ہو سکتا: یہ کہ اس نے کسی کی جان لی ہو (اور قصاص کا مستحق ہو گیا ہو) یا یہ کہ وہ شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کا مرتکب ہوا ہو اور تیسرے یہ کہ اپنے دین (اسلام) کو ترک کر دے اور جماعت المسلمین سے علیحدہ ہو جائے۔
(بخاری، مسلم، ابوداؤد)	

بیہقی اور دار قطنی میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایات مروی ہیں کہ ایک عورت نے احد میں مسلمانوں کی شکست کے بعد، ارتداد کا اعلان کر دیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے سامنے اسلام کو پیش کرو اگر وہ انکار کر دے تو قتل کر دو۔ یہی سلوک ام رومان کے مرتد ہونے پر روا رکھا گیا۔ جب اس کو تائب ہو کر اسلام قبول کر لینے کی تلقین کی گئی تو اس نے انکار کیا اور وہ قتل کر دی گئی۔ (بیہقی و دار قطنی)

یہ اور بہت سی متعلقہ احادیث گویا قرآن کا بیان ہیں۔ اس اعتبار سے قتل مرتد کا حکم ایک منصوص حکم ہے۔ "قتل مرتد کے معاملے میں مسلمانوں کے درمیان کبھی دو رائیں نہیں پائی گئیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، خلفائے راشدین صحابۂ کرام، تابعین، ائمہ مجتہدین اور علماء متقدمین و متاخرین سبھی کے نزدیک یہ متفق علیہ مسئلہ رہا۔ گویا اس مسئلہ پر تمام علماء کا اجماع ہے، آزادیٔ ضمیر

کے نام پر اس کا انکار یا اس میں ترمیم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ زمانہ کے بدلنے سے منصوص احکام بدل نہیں جاتے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ قبیلہ خطمہ کی ایک عورت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی اور ہجو لکھی، تو آپ نے فرمایا "من لی بہا" یعنی اس سے کون مجھے نجات دلائے گا۔ اس پر قبیلہ خطمہ ہی کے ایک فرد اٹھے "عرض کیا کہ میں حاضر ہوں"۔ آپ سے اجازت پاکر وہ اس بدزبان عورت کے پاس گئے اور اسے قتل کر ڈالا۔

اس حدیث سے جہاں یہ بات قطعی الثبوت ہوجاتی ہے کہ شاتم النبی واجب القتل ہے وہیں یہ امر بھی ظاہر ہے کہ اسے حاکم کے مباح الدم قرار دینے کے بعد ہی قتل کیا جاسکتا ہے۔ بالفاظِ دیگر شاتم کا قتل تابع حکمِ حاکم ہے۔ ہر شخص اس امر کا مجاز نہیں ہے کہ وہ از خود شاتم کو قتل کردے۔

اس سلسلہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہ روایت منسوب ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مَنْ سَبَّ نبیاً قُتِلَ ومن سبَّ اصحابہ جلد (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کسی نبی کو سب وشتم کرے اسے قتل کیا جائے گا اور جو اس کے ساتھیوں کو سب و شتم کرے اسے کوڑے لگائے جائیں گے)

ایک روایت میں قبیلہ خزاعہ کے ایک شخص انس بن زنیم کے ہجو لکھنے کا ذکر ہے جس میں اس نے سرکار کو لعن طعن کیا تھا۔ اسی قبیلہ کے ایک نوجوان نے اس پر حملہ کرکے اسے زخمی کردیا۔ اس پر بڑا شور پیدا ہوا۔ اس قبیلہ کے لوگوں نے شکایت کرکے آپ سے مدد چاہی۔ جب آپ کے علم میں لایا گیا کہ انس نے ہجو لکھی تھی جو اس نوجوان کے لیے وجہ اشتعال ہوئی تو آپ نے شاعر کو مباح الدم قرار دے دیا۔ جب انس کو حضورؐ کے اس اعلان کا علم ہوا تو وہ معذرت پیش کرنے آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور ایک قصیدہ بھی آپ کی مدح میں لکھ لایا۔ نوفل بن معاویہ نے آپ کی خدمت میں اس کی سفارش کی تو رحمت عالمؐ نے اس کا قصور معاف کردیا۔

اس حدیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ شاتم کا جرم ثابت ہونے کے بعد حاکم اس کو مباح الدم قرار دے سکتا ہے۔ اور اس کے بعد ہی کسی شخص کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اسے قتل کردے۔ اگر اشتعال میں کوئی شاتم کو اذنِ حاکم کے بغیر بھی قتل کردے یا اس پر اقدام قتل کا ارتکاب کردے تو ایسا اقدام قابل مواخذہ نہ ہوگا اور حاکم کی طرف سے درگذر کردیا جائے گا۔ لیکن اس کا عمل قابلِ بازپرس اس لیے ہے کہ مسئلہ تابع قضاء ہے۔

ایک اور اہم بات جو اس حدیث سے ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ شاتم کی معذرت بھی قبول کی جاسکتی اور اس کے بعد اس سے درگذر بھی کیا جاسکتا ہے۔ گویا شاتم کی توبہ و معذرت قبول کرنا حاکم کے اختیار تمیزی پر منحصر ہے۔ اور توبہ کا دروازہ ایسے لعینوں پر بھی بند نہیں ہے "العفو فوق العدل"

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت علیؓ کی اس حدیث :مَنْ سَبَّ نَبِیًّا قُتِلَ سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ: "وظاھرہ یدل علی انہ یقتل من غیر استتابۃ وان القتل حدلہ"

یہاں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ سرکار عالمؐ کے بعد قاضی یا حاکم کو شاتم کی توبہ قبول کرنے کا اختیار تمیزی ہے یا نہیں؟ یہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے۔ امام ابن تیمیہ کی رائے یہ ہے کہ توبہ کی مہلت نہیں دی جائے گی۔ دوسری بات یہ کہ اس پر حد جاری کی جائے گی۔ یہ اس امر کا بین ثبوت ہے کہ شاتم کو قتل کرنے کا ہر شخص مجاز نہیں ہے اس لیے کہ حد جاری کرنا امام یا اس کے نائب کا فریضہ ہے۔ لہٰذا شاتم کے قتل کا فتویٰ بھی ہو تو وہ تابع قضا، قاضی ہوگا۔ امام صاحب کا ایک اور قول ان الفاظ میں ہے: "الحد لا یثبت الا ببینۃ او اقرار" (الصارم المسلول علی شاتم الرسول)

شاتم النبی کے مسائل پر امام ابن تیمیہؒ کی کتاب "الصارم المسلول علی شاتم الرسول" بہت مشہور ہے۔ امام رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی اس تالیف میں اکثر مستند احادیث کو نقل کر دیا ہے جو شاتم النبی سے متعلق ہیں۔ ہم انہی احادیث میں سے قارئین کی خدمت میں چند احادیث پیش کرتے ہیں تاکہ وہ خود ان سے صحیح نتائج اخذ کریں۔

حضرت جابرؓ بن عبداللہ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کعب بن اشرف نے اللہ اور اس کے رسول کو ایذا پہنچائی ہے۔ کون ہے جو اس سے نبٹے محمد بن مسلمہؓ نے یہ ذمہ داری قبول کی اور یہودیوں کے اس سردار پر قابو پا کر اسے موت کے گھاٹ اتار دیا اور اپنی ذمہ داری پوری کر دی۔

اس واقعہ میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نفسِ نفیس کعب بن اشرف کو مباح الدم قرار دیا تھا اور محمد بن مسلمہ کو اس کے قتل کی اجازت مرحمت فرمائی تھی۔

اس واقعہ میں شاتم النبی کا قتل از ابتداء تا انتہا تابع حکم حاکم ہی رہا۔ ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ شاتم مرتد ہے، قابل گردن زدنی ہے لیکن اس کا قتل بھی اسی وقت جائز ہے جبکہ وہ حکمِ حاکم کی بنا پر مباح الدم قرار دے دیا گیا ہو۔

فتح مکہ کے دن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "لَا تَثْرِیْبَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ" فرما کر عام

معافی کا اعلان کروادیا مگر چار آدمیوں کو اس سے مستثنیٰ رکھا۔ یہ وہ لوگ تھے جو آپ کی ہجو لکھا کرتے اور سب وشتم کی گستاخی کے مرتکب تھے۔ ان کو مباح الدم قرار دے کر اعلان کر دیا گیا کہ یہ چار مجرم جہاں بھی نظر آئیں قتل کر دئے جائیں خواہ وہ کعبہ کا پردہ ہی کیوں نہ تھامے ہوئے ہوں۔ چنانچہ عبداللہ بن حنظل کعبہ کے پردوں سے چمٹا ہوا تھا اور اسی حالت میں حضرت ابو برزہؓ نے اس کو قتل کر ڈالا۔ دوسرا شاتم ابن حبابہ بازار میں سڑک پر مارا گیا۔ عکرمہ بن ابی جہل نے اسلام قبول کر کے معافی مانگ لی اور بچ گئے۔ اسی طرح عبداللہ بن ابی سرح کی حضرت عثمان کی سفارش پر جان بخشی کی گئی۔

سعد بن ابی وقاص کی روایت سے ابن سعد بن ابی سرح کی جان بخشی کے واقعات پر روشنی پڑتی ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ فتح مکہ کے دن ابن ابی سرح حضرت عثمان کے گھر جا کر چھپ گیا۔ اپنی پناہ میں حضرت عثمان اس کو لے کر حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور گذارش کی عبداللہ سے بیعت لے لیجئے۔ آپ نے سر اٹھایا اور اس کی طرف دیکھا اور تین بار دیکھنے کے بعد آپ نے اس سے بیعت لے لی۔ پھر فرمایا کیا تم میں کوئی بھلا آدمی ایسا نہیں تھا جو اس کو اس اثنا میں قتل کر دیتا جبکہ میں نے اس سے بیعت لینے میں توقف کیا تھا۔ لوگوں نے کہا ہم کو آپ کے دل کا حال معلوم نہ تھا۔ آپ نے چشم مبارک سے اشارہ فرما دیا ہوتا تو ہم اس کا کام تمام کر دیتے۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ کسی نبی کے یہ شایان شان نہیں کہ وہ اس طرح آنکھوں کی چوری سے اشارے کرے۔ آپ کے الفاظ یہ تھے: "لا ینبغی لنبیّ ان تکون لہ خائنۃ الاعین" (ابوداؤد کتاب الحدود۔ باب الحکم فی من ارتد)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بات واضح تھی کہ جب ابن ابی سرح کو مباح الدم قرار دے دیا گیا تھا تو اس کو قتل کیوں نہ کر دیا گیا۔

ان واقعات میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی اور سب وشتم کرنے والوں کو خود آپ نے بحیثیت حاکم مملکت کے مباح الدم قرار دے دیا تھا لہٰذا یہاں کسی کے ازخود قتل کرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

البتہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور مبارک کے بعض واقعات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض حضرات نے شاتم کو ازخود مار ڈالا اور بعد میں حضورؐ کی خدمت میں آکر اپنا اعتراف و اعتذار پیش کیا جس پر حضورؐ نے ان سے مواخذہ فرمایا اور نہ دیت طلب کی۔

ایک نابینا صحابی سے متعلق حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک روایت ہے کہ ان کے پاس ایک ام ولد تھی جو حضورؐ اقدس کی شان میں گستاخانہ انداز میں سب وشتم کیا کرتی تھی۔ ایک دن ان نابینا صحابیؓ نے اس بدزبان عورت کے پیٹ پر کدال رکھ کر ایسا دبایا کہ وہ وہیں ختم ہوگئی۔ ازاں بعد وہ خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اس عورت کی بدکلامی اور سب و شتم کے واقعات سے آپ کو مطلع کیا اور ان اشتعال انگیز حالات میں ان سے قتل کی جو واردات سرزد ہوگئی تھی اس کا بھی ذکر کیا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابی سے کوئی مواخذہ نہیں کیا۔

شعبیؒ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی ہے کہ ایک یہودیہ حضرت کی شان میں گالی گلوچ بکا کرتی تھی۔ ایک دن ایک صحابی نے اس کا گلا دبوچ کر اس کا خاتمہ کر دیا جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں یہ خبر پیش کی گئی تو اس پر آپ نے کوئی نکیر کی اور نہ دیت دلوائی۔

انہی دو واقعات سے لوگوں کو یہ غلط فہمی ہو رہی ہے کہ شاتم کی حد تک قانون کو اپنے ہاتھ میں لے کر ہر شخص اس امر کا مجاز ہے کہ جہاں بھی اور جب بھی ایسے لعین پر اس کو قابو حاصل ہو وہ اس کو بذات خود وہیں قتل کر سکتا ہے۔ وہ اس کو مسلمانوں کا قانونی حق گردانتے ہیں حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے۔ اگر انھوں نے محولہ بالا ان دو احادیث کا بنظر غائر مطالعہ کیا ہوتا تو یہ بات ان پر منکشف ہو جاتی کہ جب شاتم نبی کے ان پرجوش قاتلوں نے حضور کی عدالت میں اشتعال انگیز حالات میں اپنے ارتکاب قتل کا اعتراف کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعات معلوم کر کے بحیثیت حاکم مملکت ان حضرات کو مواخذہ سے بری قرار دیا۔ اگر مرتد یا شاتم کا قتل تابع قضاء قاضی نہ ہوتا تو پھر ان قاتلوں کا اعتراف و اعتذار اور ان کا بری المواخذہ قرار دیا جانا سب غیر ضروری باتیں ہو کر رہ جاتیں اور ریکارڈ سے خارج کر دی جاتیں۔ یہ ساری روئیداد اس امر کا ثبوت ہے کہ شاتم نبی بھی اس وقت تک مباح الدم نہیں ہے جب تک کہ حاکم اس کا اعلان نہ کر دے اور اس کو اس وقت تک قتل نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ قضاء قاضی کے ذریعہ ایں احکم صادر نہ ہو جائے۔ اگر بلا اذن عام کسی سے ایسی حرکت سرزد ہو جائے تو وہ عدالت یا حاکم کے آگے جوابدہ ہے اور حاکم اس سے باز پرس کر سکتا ہے۔

اگر قضاء اور تعمیل کے اختیارات ہر ایک کے ہاتھ میں دے دئے جائیں تو خون ناحق اور فتنوں کے دروازے کھل جائیں گے۔ اس بات کی صداقت کا اندازہ آپ کو اس روایت سے ہو جائے گا جس کو امام ابن تیمیہؒ نے اپنی تالیف "الصارم المسلول علی شاتم الرسول" میں نقل

کیا ہے۔ حضرت ابوہریرہ کی ایک روایت یوں نقل کی گئی ہے کہ: "ایک شخص نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی شان میں گستاخی کرتے ہوئے بہت سخت توہین آمیز الفاظ استعمال کیے تو ان صاحب پر، جو صدیق اکبر کے ساتھ تھے، یہ گستاخانہ الفاظ بہت گراں گذرے۔ انھوں نے کہا کہ کیا میں اس کی گردن نہ ماردوں؟ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اپنے ساتھی کو منع کرتے ہوئے کہا کہ "ایسا نہ کرو۔ یہ بات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور کے لیے روا نہیں"۔

اس روایت سے جہاں شاتم نبی کا قابل گردن زدنی ہونا ثابت ہو رہا ہے وہیں یہ خدشہ بھی سامنے آرہا ہے کہ احکامات کے نفاذ میں ہر فرد کو آزادی ہو تو اس کا قوی امکان ہے کہ شاتم صحابہ کو شاتم نبی کی سزا دے دی جائے۔ یہ تو بھلا ہوا کہ صدر مملکت خلیفہ وقت خود بنفس نفیس وہاں برسر موقع تھے اور انھوں نے قتل کے ایک امکانی حادثہ کو روک دیا۔

بعض احادیث ایسی ہیں جن کے الفاظ سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مرتدین کو قتل کرنے کی ہمیں اجازت دے دی گئی ہے۔ چند حدیثیں ملاحظہ ہوں:

عن ابن عباس قال: من بدل دینہ فاقتلوہ (بخاری، مسلم)	جو شخص اپنا دین یعنی اسلام بدل دے اس کو قتل کر ڈالو۔
عن ابن عباس قال: من جحد ایۃ من القرآن حل ضرب عنقہ (ابن ماجہ)	جو شخص قرآن کی کسی آیت کا انکار کرے اس کی گردن مار دینا حلال ہے۔

ایسے معاملات جو ارتداد کا باعث بن جاتے ہیں موجب قتل ضرور ہوتے ہیں، لیکن حد جاری کرنا ہر کس و ناکس کا کام نہیں صرف امام یا اس کا نائب اس کا مجاز ہے۔

حد شرعی کے نفاذ کا مسئلہ

قتل مرتد اور شاتم النبی کے قتل سے متعلق احکام کو ان کے اصل ماخذ سے اوپر تفصیل سے پیش کر دیا گیا۔ اب ہم انہی مسائل سے متعلق فقہ اسلامی کی مستند کتابوں میں جو احکام مندرج ہیں ان کو حوالوں کے ساتھ قارئین کرام کی خدمت میں پیش کریں گے تاکہ صحیح نتائج آسانی کے ساتھ اخذ کیے جائیں۔ فتاویٰ عالمگیری کے کتاب الحدود میں مرقوم ہے:

"شریعت میں حد ایسی عقوبت مقدرہ (معینہ) ہے جو اللہ کے حق کے واسطے ہو پس قصاص کو حد نہ کہیں گے کہ وہ حق العبد ہے اور تعزیر کو حد نہ کہیں گے اس واسطے کہ وہ مقدر نہیں ہے۔

یہ ہدایہ میں ہے۔

حد کا رکن یہ ہے کہ امام المسلمین اس کو قائم کرے یا وہ جو اس معاملہ میں اس کا نائب ہو بلکہ امام المسلمین کی رائے پر ہو اور شرط یہ ہے کہ جس پر حد قائم کی جائے وہ صحیح العقل، سلیم البدن ہو اور ایسا ہو کہ عبرت پکڑے اور ڈرے۔ پس مجنون پر اور جو نشہ میں ہو یا ضعیف الخلقت یا مریض ہو، اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی الا بعد صحت اور افاقہ کے۔ یہ محیط سرخسی میں ہے (فتاویٰ ہندیہ۔ جلد دوم۔ کتاب الحدود صـ۱۶۱ مطبع نامی منشی نولکشور لکھنؤ۔ مترجمہ مولانا سید امیر علی)

قال الشافعی واما من یقیم هذا الحد۔ فالقفوا علی ان الامام یقیمه۔ و کذلك الامر فی سائر الحدود الخ

امام شافعی فرماتے ہیں کہ باقی رہا یہ مسئلہ کہ حد کون قائم کرے گا تو اس سلسلہ میں اتفاق ہے کہ امام اسے نافذ کرے گا۔ یہی معاملہ تمام حدود کا ہے۔ (بحوالہ: بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد، قاضی ابن رشد القرطبی الاندلسی۔ الجزء الثانی صـ۵۴۴)

حد کے سلسلہ میں یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ زنا وغیرہ میں ثبوت و شہادت اور حلف نامہ امام یا قاضی کے پاس کیے جاتے ہیں اور امام یا اس کا نائب ہی حد قائم کرنے کا مجاز ہے۔ قدوری کا بھی حوالہ ہے (الہدایہ مع الدرایۃ تخریج احادیث الہدایہ۔ کتب خانہ رشیدیہ دہلی۔ کتاب الحدود جلد دوم صـ۴۸۶)[1]

حد جاری کرنے کے اختیار سے متعلق ابن قدامہ المغنی میں لکھتے ہیں:

"فاما القتل فی الردۃ والقطع فی السرقۃ فلا یملکها الا الامام ..... ان الاصل تفویض الحد الی الامام" (المغنی: ابن قدامہ، مطبوعہ المنار ۱۳۴۸ھ صـ۱۴۷ جلد ۱۰)

ارتداد پر قتل، چوری میں قطع ید تو اس کا اختیار صرف امام کو حاصل ہے۔ اس لیے کہ یہ اصولی بات ہے کہ حد جاری کرنے کی ذمہ داری امام کی ہے۔

الشرح الکبیر میں بھی اس مخصوص اختیار سے یہی حکم ملتا ہے:

---

[1] اس مسئلہ سے متعلق مزید معلومات کے لیے حسب ذیل کتابوں کا مطالعہ مفید ہوگا۔

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: تالیف امام علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی الحنفی مطبع ایچ کیشنل پریس کراچی ۱۹۱ھ صـ۴۹۱، صـ۴۶، صـ۵۰۔ ردّ المحتار علی الدر المختار۔ ابن عابدین شامی الجزء الثالث صفحات ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۱۹

البحر الرائق شرح کنز الدقائق۔ ابن النجیم الجزء الخامس صـ۱۲۴، ۱۲۵ ناشر سعید کمپنی۔ ادب منزل چوک۔ پاکستان

"ولا یجوز ان یقیم الحد الا الامام او نائبہ" (الشرح الکبیر... ابن قدامۃ المقدسی مطبوعہ المنار جلد ۱۰ ص ۱۲۱)

امام یا اس کے نائب کے علاوہ کسی کے لیے حد جاری کرنا جائز نہیں ہے۔

طحاوی کی عبارت ہے:

قال اصحابنا لا یقیم الا امراء الامصار وحکامھا ولا یقیمھا عامل السواد ونحوہ" (طحاوی، اختلاف الفقہا، معہد البحوث الاسلامیہ، اسلام آباد جلد ۱ ص ۱۶۲)

ہمارے علماء نے کہا ہے کہ حدود کو بڑے شہروں کے امراء اور حکام ہی قائم کر سکتے ہیں بیرونی علاقوں کے امراء وغیرہ قائم نہیں کر سکتے۔

بلند پایہ فقہاء مجتہدین کے محولہ بالا اقوال سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے کہ حد جاری کرنے کا اختیار امیر مملکت یا سلطان ہی کو حاصل ہے جس کو وہ اپنے اختیار سے نائبین کے تفویض کر سکتا ہے۔ ہر کہ و مہ کو نہ مرتد کو قتل کرنے کا اختیار ہے نہ شاتم و ساب نبی کو۔

دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ آیا مرتد کی طرح شاتم نبی کو بھی قتل سے پہلے توبہ و تجدید ایمان کا اختیار دیا گیا ہے کہ نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء متقدمین ہی کے زمانہ سے اختلاف رائے چلا آرہا ہے۔

قاضی عیاض نے سب نبی پر مطلقاً قتل کیے جانے پر علماء کا اجماع بتلایا ہے۔ اس سلسلہ میں مالک بن انس، عبداللہ بن حکم، لیث بن سعد، احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ اور امام شافعی رحمہم اللہ علیہم اجمعین کے نام لیے ہیں[1]

---

[1] بحر الرائق میں ہے "نقل ابن افلاطون فی کتب المسمی بہ معین الاحکام انہا ردۃ حیث قال معزیا الی حکمہ حکم المرتد وفی التتف من سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قانہ مرتد وحکمہ حکم المرتد فقولہ نعرض الاسلام علی المرتد ونکشف شبہہ و یحبس ثلاثۃ ایام فان اسلم والا قتل۔ ویفعل بہ مایفعل بالمرتد ظاہر فی قبول توبتہ کما یخفی وممن نقل انہا ردۃ عن ابی حنیفۃ القاضی عیاض فی کتابہ المسمی بالشفاء ونص عبارتہ قال ابوبکر بن المنذر رحمہ اللہ تعالیٰ اجمع عوام اہل العلم علی ان من سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقتل وممن قال ذالک مالک ابن انس واللیث واحمد والشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم الخ (البحر الرائق۔ علامہ زین الدین ابن النجیم ص ۱۲۵ ردالمحتار... ابن عابدین الشامی جلد ۳ ص ۳۱۸۔) نیل الاوطار میں بھی آئمہ شافعیہ کے اسی موقف =

اس مسئلہ کی تحقیق میں، سعی بلیغ کے باوجود، فقہ و حدیث کی مستند کتابوں میں ایک جزئیہ بھی اس صراحت کے ساتھ ہمیں دستیاب نہیں ہوا کہ جس سے یہ امر ثابت ہو کہ شاتم نبی کو قتل کر دینا ہر مسلمان پر فرض، واجب یا مستحب ہے، ہر کتاب میں یہی صراحت ہے کہ یہ امر تابع قضا ہے اور یہ اختیار امیر یا سلطان میں مرکوز ہے۔ وہ یہ اختیار اپنے نائبین کو تفویض کر سکتا ہے۔

اس حکم پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ مرتد کی سزا قتل ضرور ہے لیکن قتل کرنے سے پہلے اس کو تین دن کی مہلت دی جاتی ہے جس میں اسلام پیش کرنے پر وہ توبہ کر کے اسلام قبول کر لے تو سزا سے بچ جائے گا۔

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے مکتب خیال کے لوگ شاتم النبی کے معاملہ میں اس رخصت کے قائل نہیں ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جرم ثابت ہونے کے بعد مجرم کو موجب قتل قرار دے دیا جائے تو بلا تاخیر اس کا سر قلم کر دیا جائے۔ بعض علماء انس بن زنیم خزاعی اور عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کے نظائر پیش کر کے قاضی کو اس اختیار تمیزی کا حامل سمجھتے ہیں کہ وہ اس کی توبہ و ندامت کے پیش نظر شاتم کی قتل کی سزا کو روک بھی سکتا ہے۔

مذکورہ بالا جرم کے مرتکبین کا ملزمین کی حیثیت میں عدالت میں پیش کیا جانا، شہادت و ثبوت کی بنا پر حاکم عدالت کا ملزم کو مجرم قرار دینا، جرم ثابت ہونے کے بعد توبہ و تسلیم کے لیے مہلت کا دیا جانا اور بالآخر سزا تجویز ہونے کے بعد قتل کے حکم کا صادر کیا جانا یہ سب قانونی و عدالتی کارروائیاں ہیں جن کو منظم طریقے سے قواعد و ضوابط کے موافق عدالتیں ہی چلا سکتی ہیں۔

عدلیہ اور قیام حدود کی مذکورہ بالا ساری بحثیں شریعت کے فریم ورک میں کی گئی ہیں اور اسلامی حکومت کا تصور اس میں بنیادی مفروضہ ہے۔ لیکن جس سرزمین پر ہم سانس لے رہے ہیں وہ ایک سیکولر جمہوریہ ہے جس میں اکثر قوانین اسلامی قوانین سے متصادم ہیں اور مسلم قومیت

کی صراحت ملتی ہے۔

"ونقل ابوبکر الفارسی احد ائمۃ الشافعیۃ فی کتاب الاجماع ان من سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بما ھو قذف صریح کفر باتفاق العلماء فلو تاب لم یسقط عنہ القتل لان حد قذفہ القتل وحد القذف لا یسقط بالتوبۃ"

(نیل الاوطار.... علامہ محمد شوکانی ص ۳۸۰)

کے مروجہ اسلامی قوانین کو بھی ختم کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ وہ جرائم جو اس وقت ہمارا موضوع بحث ہیں وہ غیر مسلم ممالک میں قانوناً کوئی جرم ہی قرار نہیں پاتے اور اس بنا پر کیا دستوری و کیا قانونی کسی بھی اعتبار سے ان ممالک میں ان جرائم کے خلاف کوئی عدالتی چارہ جوئی کی ہی نہیں جاسکتی۔ رشدی لعین کے خلاف انگلستان میں مقیم مسلمانوں کی مسترد کردہ قانونی کارروائیاں اس کی زندہ نظیر ہیں۔ ایسے لوگ ہماری قانونی دسترس سے باہر ہیں۔ قرآن کا حکم بھی یہی ہے کہ ہم ان ممالک میں دست درازی نہ کریں۔

اِلَّا الَّذِیْنَ یَصِلُوْنَ اِلٰی قَوْمٍ	البتہ وہ منافق اس حکم سے مستثنیٰ ہیں جو
بَیْنَکُمْ وَبَیْنَھُمْ مِّیْثَاقٌ الخ	کسی ایسی قوم سے جا ملیں جس کے ساتھ تمہارا
(نساء: ۹۰)	معاہدہ ہے۔

ایسے حالات میں اگر مسلمانوں کی دلآزاری ہو رہی ہو تو بڑے صبر و تحمل سے کام لینا پڑتا ہے۔ ہم کوئی ایسی حرکت نہیں کر سکتے جو بین الاقوامی قوانین یا معاہدات کے خلاف ہو۔ اسلامی قانون میں معاہدات کا احترام بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ ابوجندل کا دل خراش واقعہ احترام معاہدہ کی بہترین مثال پیش کرتا ہے۔

اس ساری بحث میں اتنا ہی جاننا ضروری ہے کہ حد منصوص ہے اور اس پر صحابہ اور ائمہ کا اجماع ہے اور یہ کہ حد قائم کرنا امام یا اس کے نائب کے فرائض و اختیار میں ہے۔ چونکہ یہ کام قاضی کے ذریعہ انجام پانا لازمی ہے اس لیے مرتد یا شاتم سے متعلق "فتاویٰ تابع قضاء قاضی" ہوں گے۔ بات بالکل منطقی اور واضح ہے۔ اس سے انحراف و اختلاف کی کوئی وجہ نہیں۔

قانون کی نظر میں ایسا قتل، جو جان و مال، عزت و آبرو کی حفاظت یا دین و مذہب کی مدافعت میں سرزد ہو جائے ناقابل مواخذہ قرار پاتا ہے۔ قانون داں حضرات اس نظیر کو پیش کر کے انفرادی طور پر شاتم نبی کو قتل کرنے کا جواز پیش کرتے ہیں۔ یہ نظائر تو ہم کو احادیث میں بھی ملتے ہیں۔ لیکن ان حضرات سے صحیح نتائج اخذ کرنے میں یہ سہو ہو رہا ہے کہ وہ استثنا کی ذیلی دفعات کو قانون سمجھ بیٹھے ہیں اور اس خیال کی حمایت کر رہے ہے کہ شاتم نبی کو مباح الدم قرار دے کر کوئی بھی قتل کرنے کا مجاز ہے۔

کوئی مرتد یا شاتم النبی اسی وقت مباح الدم قرار پائے گا جبکہ حاکم وقت نے اس کے مباح الدم ہونے کا اعلان کر دیا ہو۔ اس امر کا انحصار بھی قضائے قاضی پر ہے۔ یہ

ہر کس و ناکس کا کام نہیں ہے کہ وہ کسی بھی مرتد یا شاتم کو مباح الدم قرار دے کر اسے قتل کر دے۔

بعض وقت ایسی صورتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں کہ کسی مرتد یا شاتم کے خلاف قتل کا فیصلہ صادر ہو چکا ہوتا ہے لیکن قبل اس کے کہ اسے مقتل لے جایا جائے وہ کسی تدبیر سے راہِ فرار اختیار کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے اور کہیں روپوش ہو بیٹھتا ہے۔ ایسے مجرمین کو جو عدالت کے حلقہ اثر اور عاملہ کی گرفت سے باہر نکل جائیں ان کے خلاف حاکم اس امر کا اظہار کر دیتا ہے کہ وہ سب کے لیے مباح الدم ہیں اور جس کسی کو بھی ان پر قابو حاصل ہو جائے وہ ان کو وہیں قتل کر دے سکتا ہے۔ ایک ہو یا ٹولی ہو ان سب کے لیے یہی حکم ہے اور باغی ٹولی ہو تو ایسے غارت گروں کے لیے تو حکم میں اور بھی شدت ہے اور ان کا قتل کیا جانا کارِ ثواب ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرتدین کی ایک جماعت سے متعلق فرمایا:

اینما لقیتموھم فاقتلوھم فان	ان مرتدین کو جہاں پاؤ قتل کر ڈالو
فی قتلھم اجراً لمن قتلھم یوم	اس لیے کہ ان کے قتل کرنے میں ثواب
القیامۃ (بخاری و مسلم)	ہے۔

یہ حدیث اس امر کا ثبوت ہے کہ حاکم مرتدین کی کسی جماعت کو، اگر مناسب و ضروری سمجھے تو مباح الدم قرار دے سکتا ہے۔ اور اس امر کے اظہار و اعلان کے بعد ہی مرتد و شاتم ہو یا مرتدین کی جماعت ہو، وہ مباح الدم قرار پا کر قابل گردن زدنی ہو جاتی ہے۔

شاتم النبی کے مسائل سے ابھرتے ہوئے ان اختلافات کو دیکھ کر دل بھر آتا ہے اور دل کی گہرائیوں سے یہ دعا نکلتی ہے کہ کاش مسلمانانِ ہند کا کوئی امیر یا امام ہوتا کہ دینی اور دنیوی معاملات میں ان کی صحیح خطوط پر رہبری و رہنمائی کر سکتا۔ اگر ہندوستان میں اس وقت امامت و امارت یا کم از کم فقہ اسلامی کا ہی کوئی مرکزی ادارہ ہوتا تو شریعت کے بنیادی اور مفتیٰ بہ مسائل میں یوں اختلافات رونما نہ ہوتے۔ اگر انہی مسائل سے کوئی مجتہد فیہ مسئلہ پیدا ہوتا تو فقہا کی مرکزی مجلس میں، عصری حالات و ظروف کی مدد اور باہمی مشاورت کے ذریعہ اجتماعی اجتہاد کی طرح ڈالی جا سکتی ہے۔ ایسے مرکزی دینی اداروں کے فقدان کے باعث بیس کروڑ مسلمانانِ ہند کو صحیح معنیٰ میں "ملت اسلامیہ ہند" کا مضبوط و فعال موقف حاصل کرنے میں بڑی مایوسی ہو رہی ہے۔ آخر یہ قوم، بغیر کسی ملی نصب العین اور بلا کسی مرکزی قیادت کے بکھری ہوئی بھیڑوں کی

طرح کب تک پستیوں میں گزارتی رہے۔ ایک ملعون کے سب وشتم سے ملت اسلامیہ کا نقصان مایہ تو ہو ہی گیا لیکن ہماری ملی کمزوریوں کے باعث شماتت ہمسایہ میں ہم کو برادرانِ وطن کے بعض بااثر قائدین کے ایسے دل خراش بیانات بھی مل رہے جو اس شاتم کی کھلی تائید میں ہیں۔ قرآن کو ممنوعہ کتاب قرار دینے کے لیے مقدمہ تو دائر ہی کیا گیا تھا اور اب جسارتیں اتنی بڑھ گئی ہیں کہ "شیطانی کلمات" کی تائید میں پورے "قرآنی کلمات" ہی کو قابل اعتراض کہا جارہا ہے۔ ہم کو ایک سلمان رشدی نہیں بلکہ کئی شاتموں سے چوکنا رہنا اور ان کی سرکوبی کرنی ہے۔ یہ اس وقت ممکن ہے جبکہ ملت حقیقی معنوں میں مضبوط رہے۔ مرکزیت شرط اولین ہے۔ اور عزیمت کے کام اسی طاقت وقوت پر منحصر ہیں۔

اگر مرکزی فقہی مجلس اپنے موقف میں مجمع الفقہ الاسلامی کی شرعی رائے کی ہم نوا ہوتی تو یہ مسائل ساری دنیا کے مسلمانوں کے اجماعی مسائل بن جاتے اور پھر کوئی اختلاف نہ کرسکتا۔ قرآن ہمیں سوادِ اعظم سے افتراق واعتزال کی اجازت نہیں دیتا:

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ۝ (النساء: ۱۱۵)



سیروسوانح

جمال الدّین افغانی

افکار و اثرات

ڈاکٹر محمد اعظم قاسمی

ایک نیم مہذب، پس ماندہ، ناقابل تسخیر اور سرکش مسلم سرزمین ـــــ یعنی افغانستان ـــــ سے ابھرنے والی وہ شخصیت جسے ہم جمال الدین افغانی کے نام سے جانتے ہیں تمام عالم اسلام کے لیے ایک زبردست مصلح بن کر ظاہر ہوئی۔ خاص طور پر سیاسی افکار و احوال کی اصلاح میں اس کے اثرات نہایت دوررس اور گہرے ثابت ہوئے۔ درحقیقت افغانی نے اپنی تنقید اور احتسابی فکر سے مسلم معاشرہ میں جدوجہد اور عمل کی روح پیدا کرنے کی کوشش کی افغانی کے فکر اور عمل پر دور جدید کے اثرات ضرور تھے لیکن اس کی اساس خالص اسلامی افکار پر تھی اور اس کا زور اتحاد باہمی، علم پروری نیز ترقی اور تعقل پر تھا۔

جمال الدین افغانی کی غیر معمولی صلاحیت، روشن دماغی، زبردست علم، حیرت انگیز اور مسحور کن خطابت اور ان سب کے ساتھ نہایت حرارت مندانہ اور سلگتا ہوا اسلامی آئیڈیل ـــــ ان کی زندگی کے وہ پہلو ہیں جنھوں نے ان کو ذاتی زندگی کی راحتوں اور تفکرات سے قطعی آزاد کر دیا تھا بلکہ یہی ان کی وہ صفات تھیں جن میں ان کی ذاتی زندگی چھپ کر رہ گئی تھی اور ان کی حیات میں بھی اور بعد میں طرح طرح کے افسانوں اور داستانوں کے غبار میں ان کی سادہ ترین سوانحات بھی مبہم اور پراسرار بنتی چلی گئیں۔ افغانی کے معاصر تذکرہ نگاروں نے بہت سے متضاد بیانات بعد کے سوانح نگاروں کو ایک دلچسپ وراثت کے طور پر ہاتھ آئے اور ان کی افسانویت پسندی نے افغانی کے تذکروں میں مزید شکوک و شبہات اور تحریفات کو ہوا دی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انیسویں صدی کی یہ زبردست شخصیت اور عظیم ترین قائد اور مصلح، انیسویں اور بیسویں کے درمیان اس طرح تحسین اور تنقید کا ہدف بنا کہ اس کے مقاصد اور اصلاحات ثانوی بن کر رہ گئے تاہم اس سب

کے باوجود جمال الدین افغانی کی ۳۰ سالہ مصلحانہ جدوجہد، مقاصد اسلامی کا احیاء، اتحاد اسلامی کی اشاعت قرآنی اصولوں سے مکمل وفاداری نیز مغربی استعمار کی مسلم دنیا میں آزادانہ پیش رفت کے خلاف دفاعی قلعہ بندی ـــــ ایسی باتیں نہیں ہیں جو افغانی کی شخصیت سے متعلق کیے جانے والے اختلافی دعووں اور جوابی دعووں یا شبہات پروری کے ذریعہ سے کالعدم کی جاسکے۔ افغانی کی اسلامی اصلاحات کا جامع تصور اور اسلامی معاشرے پر پڑنے والے اس کے اثرات بلاشبہہ اس سے کہیں زیادہ اہم اور سنجیدہ مطالعات کے مستحق ہیں کہ افغانی کے ذاتی احوال کے سلسلہ میں غیر ضروری تفصیلات اور شبہات کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے مگر امر واقعہ یہی ہے کہ اس غیر معمولی شخصیت کے اصلاحی افکار کو اس کے تذکرہ نگاروں نے اسکی ذاتی زندگی کے بعض اختلافی اور مبہم پہلوؤں[۲] کے ماتحت ثانوی توجہ کا مستحق سمجھا۔

ان مختصر صفحات میں اس کا موقع نہیں ہے کہ ہم افغانی کی حوادث سے بھری ہوئی زندگی یا عملی جدوجہد کو تفصیلی صورت میں پیش کرسکیں، ان کے انقلابی افکار اور ان کے اثرات کو جامع طور پر پیش کرنے کا بھی موقع نہیں ہے اس وقت تو صرف اتنی بات سامنے ہے کہ جمال الدین افغانی کی زندگی کے اہم تر واقعات اور وسیع المعنی افکار کا ان کے اسلامی اثرات و مقاصد کی روشنی میں ایک تعارف پیش کردیا جائے۔ یہ ایک دلچسپ حقیقت ہے کہ جمال الدین افغانی کی شخصیت کے مسحور کن پہلو ـــــ یعنی علوم اسلامی پر ان کی وسیع اور غیر معمولی دسترس، مغربی اقوام کی تاریخ پر ان کی نظر، ان کی مقناطیسی خطابت اور ہر ذہن کو متاثر کردینے کی غیر معمولی صلاحیت نیز ایک انتہائی وسیع دائرے میں ان کی فعالیت ـــــ وہ اسباب ہیں جنھوں نے ان کے اصلاحی فکر کی تفصیلات کو بڑی حد تک اپنی رنگارنگی میں ناقابل شناخت بنا رکھا ہے، ان کا اصلاحی فکر جو ان کی ساری علمی اور عملی جدوجہد کا ماحصل ہے تفصیلی مطالعات کا ابھی تک محتاج ہے[۳]

یہ حقیقت اس بات سے ظاہر ہے کہ افغانی کے وطن اصلی کا تنازعہ آج تک موجود ہے کہ آیا وہ اسعد آباد جہاں ۱۸۳۸ء میں ان کی پیدائش ہوئی افغانستان میں واقع ہے یا ایران میں؟ اس لیے کہ دونوں جگہ اس نام کے قصبے موجود ہیں اور دونوں کے حق میں اور ان کے خلاف دعووں اور جوابی دعووں کا سلسلہ بھی آج تک موجود ہے۔ اسی طرح افغانی کے سلسلہ میں ایرانی تذکرہ نگاروں اور دیگر حضرات کی تحریروں میں شیعیت کا دعویٰ بھی اور اس کی

تردید بھی نظر آتی ہے اس طرح بعض نے افغانی کو ایران کا ایجنٹ قرار دیا اور بعض نے ترکی کا، کچھ لوگوں نے انھیں برطانیہ کے خلاف یورپ کا ایک ایجنٹ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی، انتہا یہ کہ بعض لوگوں نے ان کو صہیونی کارپردازوں میں شمار کیا ہے[۴]

جمال الدین افغانی (۱۸۹۸ — ۱۸۳۸) نے اسلامی علوم کی تحصیل روایتی خطوط پر کرنے کے بعد نوعمری ہی میں امرار افغانستان کی آپس کی اور جانشینی سے تعلق رکھنے والی سیاست میں حصہ لیا اور جلد ہی وہ سابق امیر افغانستان دوست محمد خاں کے بیٹوں کے نزاعات میں الجھ گئے لیکن اس سیاست میں افغانی کی کوششوں کا ماحصل جنگجو بھائیوں کے نزاعات میں رواداری اور مفاہمت پیدا کرنا تھا۔ ان بھائیوں کے حوصلوں اور جھگڑوں کو برطانیہ کے ایجنٹوں نے ہوا دے کر انھیں ایک دوسرے کے خلاف اور زیادہ صف آرا کر دیا تھا جس کا مقصد یہ تھا کہ زار روس کی جارحانہ پیش قدمیوں کو روکنے کے لیے برطانوی ہندوستان اور روس کے درمیان افغانستان کو ایک Buffer State کے طور پر استعمال کیا جا سکے۔ امیر محمد اعظم خاں کے مختصر دور امارت میں جمال الدین افغانی نے ریاست کے وزیر اعظم کی حیثیت سے جن اہم اصلاحی اقدامات کے لیے کوشش کی اس میں نہ صرف افغانی فوج کی تنظیم نو تھی بلکہ جدید مواصلات، افغان عوام کی عمومی تعلیم کے لیے مدارس، سرکاری 'Gazettiers' دوسرے ملکوں میں افغانستان کی سفارتیں بھی شامل تھیں ——— یہ تمام چیزیں اس وقت تک افغانستان جیسے غیر ساحلی کوہستانی اور نیم مہذب ملک میں قطعی غیر معروف تھیں[۵]

لیکن جانشینی کی طویل خانہ جنگی نے اس نوجوان مصلح کو اپنے تمام عزائم کو ادھورا چھوڑ دینے اور امیر شیر محمد خاں کی حکومت کے دوران شکست خوردگی کے گہرے احساس کے ساتھ اپنے ملک کو ہمیشہ کے لیے خیرباد کہنے پر مجبور کر دیا۔

ہندوستان میں مختصر سے قیام کے بعد جو حیدرآباد میں تھا۔ ۱۸۷۱ء میں افغانی مصر میں داخل ہوئے جہاں درحقیقت انھیں بعد کے سالوں میں ایک نہایت اہم قائدانہ اصلاحی اور انقلابی کردار ادا کرنا تھا جس کے نتیجہ میں مصر کی مذہبی زندگی میں حرکت پیدا ہوئی۔ اوہام اور بدعات کا طلسم ٹوٹا۔ روایتی اور بڑی حد تک غیر مفید نظام تعلیم کی اصلاح کا جذبہ پیدا ہوا۔ حکمرانی کے غیر منصفانہ اور جابرانہ طریقۂ حکومت میں تبدیلی کا راستہ ہموار ہوا۔ غیر ملکی استبداد، عمل دخل کے خلاف جدوجہد کا جذبہ بیدار ہوا۔ ریاض پاشا نے جو خدیو مصر کے وزیر اعظم تھے افغانی کی علمیت اور

وسیع النظری، سے غیر معمولی طور پر متاثر ہو کر افغانی کے مصر میں مستقل قیام کے لیے ماہانہ وظیفہ کا انتظام کر دیا جو ان کی محدود ضروریات کے لیے کافی سے زائد تھا۔ مصر جو پہلے ہی جامعہ ازہر کی وجہ سے اسلامی دنیا میں ممتاز سمجھا جاتا تھا گذشتہ دہائیوں میں محمد علی پاشا کی طویل اور فتح مند حکمرانی کے ماتحت عرب ملکوں میں نسبتاً کچھ زیادہ ترقی اور آزادی کے راستے پر گامزن ہو چکا تھا لیکن گذشتہ صدی کے موڑ پر نپولین کی مصر میں محدود فاتحانہ مہم نیز جغرافیائی لحاظ سے استعماری طاقتوں کی نظر میں مصر کی اہمیت بہت بڑھ چکی تھی چنانچہ برطانیہ اور فرانس کے درمیان مصر حرص و ہوس کی ایک ہڈی بن چکا تھا۔ مصر کے مرد آہن محمد علی پاشا کی وفات کے بعد اس کے ناقابل جانشینوں کے دور میں مصر پورے طور پر برطانوی اور فرانسیسی مداخلتوں کی زد میں آ گیا۔[۷]

خدیو اسماعیل کی اسراف پسندی نے آخر کار اس کو اس پر مجبور کر دیا کہ وہ مغربی طاقتوں سے ان کی من مانی شرائط پر قرضے حاصل کرے جبکہ یہ مغربی طاقتیں ایسے مواقع کی پہلے ہی سے تاک میں تھیں۔ مصر میں جمال الدین افغانی کے قیام کے ابتدائی سالوں میں مصر کے قرضے ۹۸ ملین پاؤنڈ تک پہنچ چکے تھے۔[۸] اس کے نتیجہ میں برطانیہ اور فرانس کو ایک بہترین بہانہ مل گیا کہ وہ اپنے قرضوں کی بازیابی کے لیے مصر کی Concil of Ministers میں اپنے وزیروں کو مقرر کرا سکیں بلکہ محصولات کی وصولیابی کے مرکز کزمیں برطانوی اور فرانسیسی افسروں کا تقرر کرا سکیں اس کا مقصد صرف یہی نہیں تھا کہ یہ مغربی طاقتیں اپنے قرضے مع سود کے وصول کر سکیں بلکہ مصری حکومت میں اپنے اثر و رسوخ کو بڑھانے کا بھی یہ ایک سنہرا موقع تھا ان امور نے ایک طرف مصر کی معیشت کو بری طرح متاثر کیا اور دوسری طرف مصری فلاحین (کاشتکار) کو بھی حکومت سے بیزار اور برافروختہ کر دیا۔ خود مصری حکمراں خدیو اور اس کی انتظامیہ بھی اپنے اقتدار و اختیار کو ہاتھ سے جاتے دیکھ کر برطانوی اور فرانسیسی طاقتوں کی اس بڑھتی ہوئی مداخلت سے کچھ کم بیزار اور پریشان نہیں تھے۔[۹] یہی وجہ تھی کہ خدیو نے جمال الدین افغانی اور اس کے تلامذہ کی طرف سے غیر ملکی مداخلتوں اور ان کے مقابلے میں مصری حکمرانوں کی بے بسی پر کی جانے والی شدید تنقیدوں کو ایک مدت تک برداشت کیا۔ جمال الدین افغانی کی سخت تنقیدات سے علماء ازہر بھی محفوظ نہیں تھے اور وہ نہایت تلخی کے ساتھ اپنی گفت و گو میں یہ کہتے تھے کہ یہ حضرات اسلامی علوم کے مباحث میں عہد متوسط کے مسائل

کو موضوعِ بحث بنائے ہوئے ہیں لیکن اپنے ملک کے قومی، سیاسی اور معاشرتی مسائل سے بالکل بے خبر ہیں۔

دوسری طرف یہ بھی حقیقت ہے کہ مصر کے مسلمانوں کی یہ صورتِ حال دیگر مسلم دنیا کے مقابلے میں نسبتاً بہتر اور بلند تر تھی اس لیے کہ مصر پر نپولین کے حملہ سے بلاشبہ ایک نئے دور اور ترقی کا دروازہ اہلِ مصر کے لیے کھل گیا تھا۔ جمال الدین افغانی اپنے اصلاحی مقاصد کے لیے تمام صلاحیتوں کے حامل تھے۔ ان کا تاریخی شعور نہایت آفاقی اور تنقیدی تھا۔ اسی طرح مسلم دنیا اور معاشرہ کی بے بصیرتی اور جمود کا بھی انھیں وسیع تجربہ تھا۔ نیز مغرب کی عیسائی دنیا کی سیاسی اور تجارتی مکاریوں کا بھی انھیں خوب اندازہ تھا۔ ان کی پرتاثیر قوتِ گفتار اور علوم اسلامی میں ان کا تبحر نیز غیر معمولی قوتِ عمل نے انھیں اصلاحی جدوجہد کے وسیع میدان میں اکثر اسلامی ملکوں کی ایک اہم شخصیت بنا دیا تھا لیکن ان تمام وہبی خصوصیات کی موجودگی میں بھی ان کا آتشیں اور اشتعال پذیر مزاج جو ان کی افغانی اصلیت کو ظاہر کرنے والا واحد ورثہ تھا ــــ ایک مدبر اور مصلح کے مقام سے ایک حد تک فروتر تھا ورنہ بقیہ تمام امور کے لحاظ سے وہ انیسویں صدی کے بہترین مفکر اور مصلح کہلانے کے مستحق ہیں۔[۱۰]

واقعہ یہ ہے کہ وہ ایک پیدائشی معلم تھے ــــ آزاد اور بیباک۔ قاہرہ پہنچنے کے بعد جلد ہی انھوں نے مختلف علوم پر لکچر دینے شروع کر دئے تھے جس میں فلسفہ، منطق، فلکیات اور تصوف جیسے سب علوم ایک اسلامی فکر کے دائرے میں سمٹے ہوئے تھے اور ان کے کلام میں ان تمام علوم کا رخ ایک جدید طرزِ فکر اور طریقۂ عمل کی ضرورت کی طرف اشارہ کرتا تھا۔[۱۱] ان کے ہمہ گیر علم نیز کلام کی جامعیت اور روانی نے بہت جلد ایک ایسی شہرت کی بلندی پر ان کو پہنچا دیا جس کے وہ ہر طرح مستحق تھے اور ان کے گرد ایک ایسا حلقہ جمع ہو گیا جو ان سے گہرے طور پر وابستہ تھا اور ان کے اصلاحی افکار سے گہرے طور پر متاثر تھا اور حقیقت یہ ہے کہ اسی حلقہ نے آخر کار مصری معاشرہ کی اصلاح و ترقی میں مختلف پہلوؤں سے نہایت اہم کردار ادا کیا۔

جمال الدین افغانی کے اثرات کا خاص طور پر تین سطحوں سے جائزہ لیا جا سکتا ہے اوّلاً ان کے وہ خطبات جو وہ مستقل طور پر محلہ خان خلیلی میں واقع اپنے گھر پر نیز جامع ازہر کے طلبہ و اساتذہ کے ایک محدود حلقہ میں دیتے تھے ان خطبات کی وجہ سے اگر جامع ازہر

کے حلقوں میں ان کے لیے مہمان نوازی میں جلد ہی کمی آنے لگی تھی تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ ثانیاً ان کے دوستانہ روابط کا وہ وسیع حلقہ تھا جس میں مصر کے دانشور، قاہرہ کے امراء اور متعدد سرکاری افسران تھے کبھی کبھار وہ انہی روابط کے تحت عوامی اجتماعات میں پہنچتے اور خطبات دیتے تھے اسی دائرے سے ان کے قریب کے ایک کافی ہاؤس میں شبانہ آمد و رفت کا وہ سلسلہ بھی تھا جہاں وہ اپنے مسحور سامعین کے درمیان اکثر رات گئے تک بیٹھے رہتے اور اپنی رواں اور بلیغ عربی میں اپنے سامعین کے ان گوناگوں سوالات کے جوابات دیتے رہتے تھے جن کا دائرہ اسلامی علوم سے لے کر مغرب و مشرق کی سیاسی تنقید تک پھیلا ہوا تھا ان لوگوں میں جو مستقل طور پر ان کی اس غیر رسمی گفت و گو میں شریک ہوتے تھے زیادہ ممتاز نام شیخ محمد عبدہ، سعد زاغلول، ادیب اسحاق، عبدالکریم سلمان، ابراہیم جلباوی، سلیم نقاش اور علی خطیر کے ہیں لیکن افغانی کا تیسرا اور وسیع ترین دائرۂ اثر وہ صحافی حلقہ تھا جو انہی کی کاوش سے پیدا ہوا تھا، جس نے بڑی حد تک عربی ادب نیز دانشورانہ طرز فکر اور سیاسی رجحان کا رخ بدل دیا تھا۔ افغانی نے ایک ایسی صحافت کا خاکہ تیار کیا اور اس پر نہایت زور دیا جو غیر حقیقی نفاظی اور بوسیدہ سیاسی فکر سے بہت دور تھا جس میں جدید حالات کا حقیقی شعور نیز قومی اور بین الاقوامی مسائل کی بصیرت تھی اور جن کا مرکزی نقطۂ فکر مسلم دنیا کا مستقبل تھا۔[۱۲]

افغانی نے اس حلقہ کی ہر طرح ہمت افزائی کی کہ وہ صحافیانہ جرائد نکالیں اور سرکاری گزٹس میں بھی ایسے موضوعات پر لکھتے رہیں جو مسلم دنیا اور مصر کو درپیش سیاسی، معاشرتی اور دانشورانہ بحران سے تعلق رکھتے تھے۔

جمال الدین افغانی کے مشہور شاگردوں میں ادیب اسحٰق نے جو اپنے آتشیں انداز نگارش کے لیے مشہور تھے یکے بعد دیگرے دو صحافیانہ جریدے شائع کیے "مصر" اور "التجارۃ" ان جرائد میں افغانی کے صحافی حلقہ کے مضامین پابندی سے شائع ہوتے تھے۔ ان جرائد میں خود جمال الدین افغانی کے مضامین بھی اکثر شائع ہوتے تھے مثلاً "برطانوی اور افغان قوموں کے بارے میں اصل سچائی" اور "مشرقی حکومتیں اور ان کی اقسام" جنھوں نے مشرقی اور مغربی، سیاسی مراکز میں ہلچل پیدا کر دی تھی نیز جو دوسرے اسباب کے ساتھ مل کر حکومت کی طرف سے ان جرائد کے لیے حکم امتناعی کا ذریعہ بنے۔[۱۳]

جتنا افغانی کا اثر و رسوخ وسیع ہوتا گیا اتنا ہی ان کی اصلاحی جد و جہد میں بھی اضافہ ہوا

اپنے قیام کے ابتدائی سالوں میں اکثر وہ اس بات پر زور دیا کرتے تھے کہ جب تک مصریوں میں اخلاقی جرارت اور بنیادی شعور کی کمی ہے اس وقت تک ایک جمہوری اور نمائندہ حکومت کا مطالعہ کوئی معنی نہیں رکھتا لیکن مصر میں اپنے قیام کے آخری سالوں میں انھوں نے اس بات پر زور دینا شروع کر دیا تھا کہ ایک نمائندہ حکومت کا جمہوری نظام قومی فلاح کے لیے انتہائی ضروری ہے[۱۵] شاید ایک حد تک اس کی وجہ خدیو مصر کی بڑھتی ہوئی خود مختاری اور آمریت نیز مغربی اقوام کی مصر کے اندرونی امور میں مداخلت بھی تھی لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ قومی شعور کی وہ ابتدائی ترقی بھی تھی جو بڑی حد تک افغانی کی سیاسی جد وجہد اور اصلاحات کے ثمرہ کے طور پر ظاہر ہونے لگی تھی۔

مصر کے تعلیم یافتہ اور بالغ نظر مقامی اور غیر مقامی حلقوں میں قومی اور سیاسی شعور کی بیداری کے اس پروگرام ہی کے ضمن میں افغانی نے Free Masons کی Scottish Lodge میں بھی دخل حاصل کر لیا تھا لیکن افغانی نے کچھ ہی دن بعد مایوسی اور کراہت کے ساتھ یہاں سے استعفیٰ دے دیا اس لیے کہ یہاں سیاسی تنقید کا کوئی گذر نہیں تھا اس کے بعد انھوں نے ایک متوازی تنظیم قائم کی جس کی رکنیت بہت جلد ۳۰۰ تک جا پہونچی اس کے ارکان میں خاصی تعداد ان دانشوروں کی بھی تھی جو حکمرانوں سے اپنے اختلافات کی بنا پر اس میں شامل ہو گئے تھے اس تنظیم کے مختلف انتظامی اور علمی گوشے تھے جو حکومت کے مختلف شعبوں اور اس کی آمرانہ طریقۂ عمل پر نظر رکھتے تھے اس کے علاوہ قومی حقوق و فرائض کے لحاظ سے عوامی شعور کو بیدار کرنے کی کوشش کرتے تھے چاہے وہ مصری حکومت کی طرف سے ہوں یا بیرونی طاقتوں کے دخل کی وجہ سے نیز اس کے مقاصد میں جمہوری اور نمائندہ حکومت کے مطالبہ کے لیے عوامی دباؤ کو استعمال کرنا بھی شامل تھا[۱۵] ان احوال میں خدیو توفیق کی طرف سے جو تخت شاہی پر بیٹھنے سے پہلے افغانی کے سیاسی اصلاحی فکر سے بہت متاثر تھا، اگر افغانی کو طلب کر لیا گیا تو کوئی قابل تعجب بات نہیں تھی۔ افغانی کے وسیع سیاسی خطبات اور اثرات نیز برطانوی حکومت کے دباؤ سے گھبرا کر خدیو توفیق نے اولاً افغانی پر زور دیا کہ وہ سیاست سے دست کش ہو جائے لیکن جمال الدین افغانی نے پوری شائستگی اور استحکام کے ساتھ اس درخواست یا دباؤ کو ٹھکرا دیا اس کے بعد بظاہر خدیو نے اپنے وزراء کے مشورے کی روشنی میں افغانی کو ۱۸۷۹ میں ہندوستان بھجوانے کا انتظام کر دیا۔[۱۶] خدیو کا یہ فیصلہ مصر کے سلسلہ

میں برطانوی پالیسی کے عین مطابق تھا جس کو اس بات کا اندازہ اچھی طرح ہو چکا تھا کہ عوامی جذبات کو بھڑکانے اور ابھارنے میں جمال الدین افغانی کی صلاحیتیں غیر محدود ہیں اور مصر میں افغانی کی موجودگی برطانیہ کے ان استعماری مقاصد میں زبردست رکاوٹ بن چکی ہے جو بصورت دیگر سہل الحصول ہیں۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ اس باب میں جیسا کہ بعد کے حالات سے ظاہر ہوا جمال الدین افغانی کی غیر معمولی صلاحیت اور اثرات کو سمجھنے میں بہت فروگذاشت سے کام لیا گیا۔ اس لیے کہ نہ صرف ۱۸۸۲ء میں ہونے والی اعرابی پاشا کی مصری بغاوت اس قومی شعور کا نقطۂ عروج تھی جو افغانی کا بیدار کیا ہوا تھا بلکہ مہدی سوڈانی کی تحریک جہاد بھی بڑی حد تک افغانی کے افکار و اثرات کا نتیجہ تھی۔

افغانی کی مصر سے بے دخلی عالم اسلام کے لیے ایک عظیم تر سیاسی مصلح کی صورت میں ظاہر ہوئی جس کے نتیجہ میں مغربی طاقتوں کو اور بھی زیادہ بڑے خطرے یا خطرناک دشمن سے واسطہ پڑ گیا ہندوستان میں طویل نظر بندی کے بعد جو تقریباً چار سال تک باقی رہی جمال الدین افغانی نے آخر کار یوروپ کا رخ کیا جہاں انھوں نے اپنا مستقر پیرس کو قرار دیا۔ اس کی وجہ فرانس سے کوئی لگاؤ نہ تھا بلکہ برطانیہ سے ان کی شدید نفرت تھی جو ان کے اندر شروع سے پائی جاتی تھی یہاں پہونچ کر جلد ہی انھوں نے اپنے خاص مصری شاگرد شیخ محمد عبدہٗ کو بھی بلوا لیا جو اعرابی پاشا کی بغاوت میں شرکت کے الزام کے تحت بیروت میں ملک بدر تھے۔ یہاں استاد اور شاگرد کی مشترکہ کاوشوں کا نتیجہ "العروۃ الوثقیٰ" کی صورت میں ظاہر ہوا جو ۱۸۸۴ء میں شائع ہونا شروع ہوا مگر ایک سال سے بھی کم کی مدت میں حکومت کی طرف سے بند کر دیا گیا جس کی وجہ مالی دشواریوں کے بجائے سیاسی دباؤ تھا۔[۱] اس پندرہ روزہ جریدہ کے صفحات میں اسلامی دنیا کی وسیع المعنیٰ تنقید تھی مسلم معاشرتوں اور حکومتوں کے بحرانی احوال، خود غرضانہ سیاسی سازشیں، اوہام پرستانہ ذہن، مذہبی زندگی کا جمود، مسلم معاشرے کی پس ماندگی اور شکستہ ہمتی اس جریدہ کے موضوعات تھے۔ 'العروۃ الوثقیٰ' کی اس تنقید کا ماحصل یہ تھا کہ مسلم معاشرہ کا جمود اور جہالت خود عاید کردہ ہے نہ کہ کسی وقت یا مجبوری کی پیداوار۔ دوسرے یہ کہ یورپ کی طاقتیں اپنے ترقی یافتہ ہتھیاروں، طریقۂ جنگ اور تنظیم کی وجہ سے مسلم ملکوں کی زبوں حالی اور افتراق سے فائدہ اٹھا کر دونوں ہاتھوں سے یہاں کی دولت سمیٹ رہی ہیں۔[۲]

جمال الدین افغانی نے اپنے مسلم معاصرین میں شاید اس حقیقت کو سب سے زیادہ

وضاحت کے ساتھ محسوس کیا تھا کہ مغربی یورپ کی فوجی برتری اور سیاسی غلبہ اس کے ترقی یافتہ ہتھیاروں یا طریقۂ جنگ کی وجہ سے نہیں ہے جو محض خارجی علامت کا درجہ رکھتی ہیں بلکہ یہ برتری درحقیقت ان علمی و معاشرتی قوتوں کا مظہر ہے جنھوں نے مغربی زندگی کے ہر شعبہ میں ہمہ گیر ارتقاء کا دروازہ کھول رکھا ہے اور اس ہمہ گیر مادی ترقی کا ایک مظہر سیاسی برتری اور غلبہ بھی ہے۔ یہ وہی زیریں سطح معاشرتی قوت تھی جو کبھی اسلامی تاریخ کی دماغی اور سیاسی ترقی میں بھی کارفرما رہ چکی تھی۔ اپنے زوال کے دور میں یہی قوت جو علم کی انتھک جستجو نیز بے خوف حوصلہ مندیوں اور کمال ذات کی تلاش کی صورت میں ابھری تھی رفتہ رفتہ تقلید محض کا شکار ہو کر کمزور سے کمزور تر ہو گئی۔ یہاں تک کہ زندگی کے اعلیٰ مقاصد اتنے بلند اور مقدس سمجھے جانے لگے کہ ان تک پہونچنا دسترس سے باہر سمجھا جانے لگا اور ہر کمال کے لیے اگلوں کے کارناموں کو آخری سرحد سمجھ لیا گیا۔ گزرتے وقت کے ساتھ یہ جمود اور بھی گہرا ہو گیا اور مسلم زندگی کے ہر شعبہ میں نظر آنے لگا۔ اس کا ایک قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ تقلید اکابر علیحدگی پسندانہ رجحانات کی حامل بن گئی اور علماء اور علمی دنیا کے رشتے بے ربط ہوتے چلے گئے۔ یہاں تک کہ ایک ملک بلکہ ایک شہر کے علماء بھی دوسرے مقامات کے علماء سے کوئی رشتہ نہیں رکھتے تھے۔

مسلم حکمراں بھی اس عام قاعدے سے الگ نہیں تھے اور ان کا تعلق دوسرے حکمرانوں سے ــــ اگر دوسرے حکمرانوں سے بالفرض ان کا کوئی تعلق رہ گیا تھا ــــ تو عموماً صرف بے نیازی کا تعلق تھا یا دشمنی اور عناد کا تعلق تھا۔ اس کا ایک کھلا ثبوت یہ ہے کہ کسی مسلم حکمراں کا کوئی حوالہ یا سفارش کسی دوسرے مسلم حکمراں کی زمین پر قطعی ناقابل التفات ہے۔ اسی طرح ایک مسلم ملک کا ابتلاء دوسرے کے لیے ناقابل توجہ ہے۔[۱۹]

جمال الدین افغانی کا تاریخی شعور اور ان کے تبحر علمی کا روشن مظہر ان کا وہ علمی مناظرہ بھی ہے جو مشہور فرانسیسی مستشرق ارنسٹ رینان (Earnest Renan) کے ساتھ ہوا تھا۔ جس علمی وقار اور بصیرت کے ساتھ جمال الدین افغانی نے اسلامی تاریخ، تمدن اور خود اسلام کے خلاف رینان کے مناظرانہ نکتوں کی بے وزنی اور نقص کو نمایاں کیا تھا اس نے موخر الذکر کو بے اختیار یہ کہنے پر مجبور کر دیا کہ نظام عقائد کی قدر و قیمت بسا اوقات اس کے ماننے والوں کی قدر و قیمت کی روشنی میں نمایاں ہوتی ہے اور اس لحاظ سے جمال الدین افغانی اپنی آزادی فکر اور بلندی کردار کے لحاظ سے اسلام کی حقانیت کے لیے بہترین شہادت کا درجہ رکھتے ہیں۔

اسی وقت سے یہ فرانسیسی مستشرق افغانی کے گہرے مداحوں میں شامل ہوگیا۔ اس فہرست میں بلنٹ اور براؤن جیسے مغربی علماء اور مستشرق پہلے سے موجود تھے۔[۲۰]

جمال الدین افغانی کے اصلاحی فکر کی اساس بظاہر زیادہ تر ان نتائج پر قائم ہے جو انھوں نے مسلم اور غیر مسلم اقوام کی نسبتاً جدید تاریخ سے اخذ کیے تھے۔ ان نتائج کے پس منظر میں مسلم حکمرانوں کی وہ ناقابل جواز اور خود پسندانہ پالیسیاں تھیں جنھوں نے مسلمانوں کو اس تباہی کے موڑ پر لا کھڑا کیا تھا نیز وہ خود غرضانہ اور انفرادیت پسندانہ رجحانات تھے جو مسلمانوں کی علمی اور اخلاقی تباہ حالی سے دوچند ہو کر ابھر رہے تھے۔ افغانی کے نزدیک سیاسی بصیرت اور وسیع النظری کی یہی وہ کمی تھی جس نے مشترک اسلامی اساس کے باوجود پوری مسلم دنیا کو مغربی استبداد اور استعمار کے لیے ایک آسان شکار بنا دیا تھا۔ چنانچہ پوری مسلم سوسائٹی جو مسلمانوں سے بھی زیادہ خود اسلام کی بدترین نمائندہ بن چکی تھی۔ اب تباہی کے اس آخری دہانے کے قریب پہونچ چکی تھی جہاں قوموں کا نام و نشان مٹ جاتا ہے۔

اپنی مخصوص منطقی اور فکری بحث میں افغانی جن اسباب کو مسلمانوں کے معاملات کی افسوس ناک اور قابل رحم صورت حال کا ذمہ دار سمجھتے ہیں ان میں سب سے اہم حرارت و شجاعت کا فقدان ہے۔ معاملات خواہ اخلاقی ہوں، علمی ہوں یا مادی ان کے نزدیک پورا مسلم معاشرہ اور اس کا ہر فرد ایک نفسیاتی خوف کا شکار ہے[۲۱] جس نے اس کی تمام توانائی اور حوصلے بٹور لیے ہیں۔ ترقی چاہے مادی ہو یا کسی اور طرح کی اس میں خرچ ہونے والی توانائی یا حوصلے ہر جگہ ایک ہوتے ہیں۔ حرارت و شجاعت کا یہی فقدان اور عدم تحفظ کا یہی احساس ہے جس نے گذشتہ چند صدیوں میں مسلم افواج اور حکمرانوں کو شکست اور ذلت کے تسلیم کرنے پر آمادہ کر دیا۔ یہی وہ احساس ہے جس نے مسلم روحانیت پسندوں یا مادی زندگی کو پسند کرنے والوں کو دنیاوی ذمہ داریوں سے فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا ہے۔ یہی وہ کمزوری ہے جس میں علماء کو اکثر ظالم حکمرانوں کے سامنے سچائی کے اظہار سے روکا اور فرد کو موقعہ پرست، خود غرض اور ہوا و ہوس کا بندہ بنا دیا۔[۲۲]

ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ مسلم قوم تباہ حال اور دنیا میں ذلیل ہو کر رہ گئی ہے اور یہ خستہ حالی دن بدن روبہ ترقی ہے۔ اس کے بعد جمال الدین افغانی اس نتیجہ تک پہونچتے ہیں کہ مسلم دنیا کے ان انفرادیت پسند رجحانات کے نتیجہ میں مشترک اسلامی مقاصد اور اجتماعی

شعور کا مکمل فقدان ہے اسی نے مغربی طاقتوں کی مداخلت اور مشرق اسلامی پر اس کے غلبہ کا راستہ ہموار کر دیا ہے [۲۱]

مسلم معاشرے کے اس نفسیاتی خوف کے گہرے مطالعہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس خوف کا آخری منبع دراصل موت کا خوف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے میدانِ جہاد اور رزم گاہِ شہادت سے پیچھے رہ جانے والوں کے بارے میں سخت ترین الفاظ میں کلام کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ انسان کی غفلت ہی کا ثمرہ ہے کہ قدرت نے شجاعت و جرارت کا جو عطیہ انسان کو اپنی حفاظت اور بقائے ذات کے لیے عطا فرمایا ہے اسی کو وہ فنا اور ہلاکت کا ذریعہ سمجھنے لگے [۲۲]

حواشی

[۱] ایم ایم شریف (مرتب) ہسٹری آف مسلم فلاسفی جلد دوم، مضمون: جمال الدین افغانی از عثمان امین (مطبوعہ ویز بیڈن ۱۹۶۶ء صفحہ ۱۴۸۳-۸۴

[۲] افغانی کے ذاتی زندگی کے احوال اس لیے بھی مبہم نظر آتے ہیں کہ اس نے اپنے آفاقی فکر کے مقابلے میں ذاتی احوال کو ـــ جیسا کہ اس کے تمام تذکروں سے واضح ہے ـــ ہمیشہ نظر انداز کیا ہے۔ نتیجے میں افغانی کی زندگی کے کئی گوشے شکوک و شبہات کا نشانہ بن گئے مثلاً افغانی کے ہاں لسانی یا تہذیبی قوم پر مبنی نیز جغرافیائی وطن پرستی کی کوئی گنجائش نہیں تھی بلکہ ایک آفاقی نصب العین ـــ قرآن و اسوۂ محمدی ﷺ کی صورت میں ـــ ہر وقت اُس کے سامنے تھا۔ لہٰذا حسب و نسب، قومیت، وطنیت یا نسلیت و لسانیت کے نظریات اس کی نظر میں بے معنی بلکہ اس مقصد اسلامی کے عین مخالف تھے ـــ چنانچہ یہی وہ پہلو ہیں جو خود افغانی کی سوانح میں مبہم اور تشنہ قرار پانے یا مثلاً اسی مقصد جلیل کے لحاظ سے افغانی اتحاد اسلامی کا علمبردار تھا بالخصوص مغرب کی استعماری طاقتوں کے مقابلے میں چنانچہ اس معنی میں اس نے ایران و عرب میں کوئی امتیاز نہیں برتا۔ اسی لیے کوتاہ بینوں نے اسے شیعہ ثابت کرنے کا کوئی موقع اور امکان نہ جانے دیا۔

[۳] ایم ایم شریف (مرتب) ص ص ۸۴-۱۴۸۳۔ افغانی کے نام کے ساتھ مثلاً "پان اسلام ازم" کا سیاسی نظریہ اس طرح چسپاں ہو چکا ہے کہ عوام تو کجا اکثر آج کے علماء بھی افغانی کو پان اسلام ازم کے ایک نقیب سے زیادہ نہیں جانتے ہیں "اس تحریک سے جو یورپ کے استعمار کے خلاف ایک دفاعی تحریک زیادہ تھی، افغانی کی اصلاحی تحریک کے بقیہ اور زیادہ اہم پہلو چھپ کر رہ گئے"۔

ذکی بدوی: دی ریفارمرز آف ایجپٹ (لندن ۱۹۶۸) صـ۲۷

۴ھ قاضی عبدالغفار: آثار جمال الدین افغانی۔ (انجمن ترقی اردو دہلی ۱۹۴۰ء) صـ۱۶-۱

۵ھ ایضاً صـ ۶ھ احمد امین: زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث (القاہرہ ۱۹۴۸) صـ۶۲-۶۳

۷ھ ایضاً صـ۶۲-۶۳ ۸ھ ایضاً ۹ھ ایضاً صـ۷۶-۷۵

۱۰ھ ایضاً صـ۱۰۸ ۱۱ھ افغانی کے وسیع اصلاحی فکر میں جدید دنیا کے مسائل کا ادراک بہت واضح نظر آتا ہے۔ "بعد کے وقوعات و احوال میں سے اکثر کا عکس افغانی کی شخصیت یا طریقۂ حیات میں جھلکتا ہے: بلکہ واقعہ یہ ہے کہ بیسویں صدی کے اسلام میں شاید ہی کوئی پہلو ایسا ہوگا جس کا نقطۂ آغاز افغانی کے ہاں نہ نکلتا ہو"۔ : ذکی بدوی (مذکورہ بالا) بحوالہ ڈبلیو اسمتھ، صـ۳۴

۱۲ھ احمد امین: زعماء الاصلاح صـ۶۷، ۶۹ ۱۳ھ ایضاً

۱۴ھ ایک موقع پر افغانی نے کہا تھا کہ "میں یہ نہیں کہتا کہ تمام امت کا حکمراں کوئی شخص واحد ہو، ایسا ہونا بظاہر دشوار بھی ہے تاہم میں یہ امید ضرور رکھتا ہوں کہ تمام مسلمانوں کے درمیان آئینی قوت قرآن کریم کو حاصل ہو اور اُن کے اتحاد کی بنیاد دین اسلام ہو۔ نیز ہر تاجدار اپنی قوت بھر دوسرے اسلامی ملکوں کا محافظ ہو اس لیے کہ اس کی حیات اور بقاء بھی اسی پر موقوف ہے"۔ دیکھئے احمد امین صـ۸۴

۱۵ھ احمد امین: زعماء الاصلاح: صـ۷۶-۷۴ ۱۶ھ ایضاً

۱۷ھ ایضاً، صـ۸۵ ۱۸ھ ایضاً صـ۸۵-۸۲ ۱۹ھ ایضاً

۲۰ھ ایضاً صـ۹۳-۸۶، آثار جمال الدین افغانی: صـ۹-۳۸۹

۲۱ھ قاضی عبدالغفار، آثار جمال الدین افغانی صـ۹۰-۳۸۹ء

۲۲ھ احمد امین. صـ۹۳-۸۶ ۲۳ھ ایضاً ۲۴ھ آثار جمال الدین افغانی صـ۹-۳۸

ضروری اعلان

جیسا کہ اس سے پہلے اعلان کیا جا چکا ہے کہ سامان طباعت کی گرانی کی وجہ سے تحقیقات اسلامی کے زر تعاون میں اضافہ ناگزیر ہو گیا ہے۔ اس شمارہ سے زر تعاون ۳۵ روپے ہوگا اور ایک شمارہ کی قیمت ۱۰ روپے ہوگی۔ لائبریری ایڈیشن کی قیمت سالانہ ۷۰ روپے اور فی شمارہ ۲۰ روپے ہوگی۔ امید ہے قیمت میں یہ معمولی سا اضافہ تحقیقات اسلامی کے قدرداں خوشی سے قبول فرمائیں گے۔

منیجر تحقیقات اسلامی۔ علی گڑھ

ترجمہ وتلخیص

بینک کا سود

ڈاکٹر یوسف القرضاوی

(ترجمہ وتلخیص) محمد رضی الاسلام ندوی

سود کی تمام صورتیں علمائے اسلام کے نزدیک بالاجماع حرام ہیں۔ لیکن عصر حاضر کے بعض دانشور جو مغرب کے درآمد شدہ نظاموں سے انتہائی مرعوب بلکہ سحر زدہ ہیں، وقتاً فوقتاً اسے جائز کرنے کی کوششیں کرتے رہتے ہیں اور اس کے لیے بے جا تاویلات اور دور از کار موشگافیاں کرنے سے نہیں چوکتے علمائے کرام جنھیں اس طرح کی کوششوں کا مقابلہ کرنا چاہیے۔ یہ دیکھ کر افسوس ہوتا ہے کہ ان میں ان دانشوروں کے حامی نکل آتے ہیں اور ان کی آواز میں آواز ملانے لگتے ہیں۔

سود پر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی معرکۃ الآرا تصنیف کے بعد ہندوستان میں اس بات پر تقریباً اجماع ہوگیا تھا کہ سود خواہ کسی بھی قسم کا ہو، اسلامی شریعت میں حرام ہے۔ لیکن گزشتہ دنوں مجلس علمائے دکن حیدرآباد نے بینک کے سود کی حلت کا فتویٰ دے کر اس مسئلہ کے سلسلہ میں لوگوں کے دلوں میں پھر شبہات پیدا کردئے ہیں ٹھیک یہی صورت حال مصر میں بھی رونما ہوئی، وہاں مفتی مصر ڈاکٹر محمد سید طنطاوی کے ایک فتویٰ نے، جس میں انھوں نے بینکوں کے سود کو جائز قرار دیا تھا، مصر کے دینی حلقوں کے جذبات کو برانگیختہ کردیا۔ اس لیے کہ نہ صرف مصر بلکہ پورے عالم اسلامی میں ۱۹۶۵ء سے سود کی تمام قسموں کو بشمول بینک انٹرسٹ علما نے بالاجماع حرام قرار دیا تھا۔ خود مفتی مصر بھی حکومت مصر کی جانب سے دباؤ کی بنا پر جواز سود کا فتویٰ دینے سے کچھ ہی عرصہ قبل سے حرام کہہ چکے تھے، چنانچہ مصر اور عالم اسلام کے بعض مشہور علما، مثلاً ڈاکٹر عبدالعزیز عبدالستار، ڈاکٹر علی سالوس استاد فقہ واصول کلیۃ الشریعۃ قطر یونیورسٹی اور ماہر فقہ واقتصادیات فقہ اکیڈمی منظمہ المؤتمر الاسلامی جدہ ڈاکٹر موسیٰ شاہین لاشین سابق نائب صدر جامعہ ازہر اور ماہر اول سنت وحدیث قطر یونیورسٹی اور ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے علمی انداز میں ان کا زبردست رد کیا اور دلائل کی روشنی میں بینک انٹرسٹ کو حرام قرار دیا۔

ذیل میں ہم ڈاکٹر یوسف القرضاوی کے ایک تحقیقی مقالہ کی تلخیص پیش کررہے ہیں جس میں انھوں نے جواز سود کے قائلین کی جانب سے پیش کیے جانے والے دلائل کا علمی انداز میں بے لاگ جائزہ لیا ہے۔ ڈاکٹر قرضاوی اردو خواں حلقہ میں اپنی علمی وفقہی کتب اسلام میں حلال وحرام اور فقہ الزکوٰۃ اور بعض دوسری تصنیفات کی وجہ سے غیر معروف نہیں رہے ہیں۔ (مترجم)

اسلام میں سود حرام ہے۔ قرآن وسنت کے قطعی نصوص حرمتِ سود کی صراحت کرتے ہیں حتیٰ کہ اجتہاد یا تجدید کا دعویٰ کرنے والا کوئی شخص اس میں کسی قسم کی تاویل یا رخصت کی گنجائش نہیں پیدا کرسکتا۔ اس لیے کہ امت کے سلف وخلف کے اجماع کے ذریعہ جو چیز قطعی الدلالۃ و الثبوت ہو اس میں اجتہاد نہیں کیا جاسکتا۔

سورۂ بقرہ کی آخری آیات میں جو نزول قرآن کے اعتبار سے بھی آخری آیات ہیں۔ سود کا لین دین کرنے والوں کے سلسلہ میں زبردست وعید آئی ہے:۔

اَلَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا یَقُوْمُوْنَ اِلَّا کَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ؕ ذٰلِکَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا ۘ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ؕ فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰی فَلَهٗ مَا سَلَفَ ؕ وَاَمْرُهٗٓ اِلَی اللّٰهِ ؕ وَمَنْ عَادَ فَاُولٰٓئِکَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ ۝ یَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَیُرْبِی الصَّدَقٰتِ ؕ وَاللّٰهُ لَا یُحِبُّ کُلَّ کَفَّارٍ اَثِیْمٍ ۝ اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوةَ لَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۚ وَلَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ ۝ یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ

جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھو کر باؤلا کر دیا ہو اور اس حالت میں ان کے مبتلا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں "تجارت بھی تو آخر سود ہی جیسی چیز ہے" حالانکہ اللہ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام۔ لہٰذا جس شخص کو اس کے رب کی طرف سے یہ نصیحت پہنچے اور آئندہ کے لیے وہ سود خواری سے باز آجائے تو جو کچھ وہ پہلے کھا چکا سو کھا چکا، اس کا معاملہ اللہ کے حوالہ ہے اور جو اس حکم کے بعد پھر اسی حرکت کا اعادہ کرے وہ جہنمی ہے جہاں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اللہ سود کا مٹھ مار دیتا ہے اور صدقات کو نشو ونما دیتا ہے اور اللہ کسی ناشکرے بدعمل انسان کو پسند نہیں کرتا۔ ہاں جو لوگ ایمان لے آئیں اور نیک عمل کریں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں ان کا اجر بیشک ان کے رب کے پاس ہے اور ان کے لیے کسی خوف اور رنج کا موقع نہیں۔

کے سامنے رخصت یا اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں۔ اللہ پاکیزہ چیز ہی کو حلال کرتا ہے اور ناپاک چیز کو حرام ٹھہراتا ہے۔ اگر اس نے سود کو حرام کیا ہے تو اس کا سبب اس میں پائی جانے والی ناپاکی اور مادی و معنوی ضرر ہے۔

(۳) قرآن نے ہر اس شخص کے لیے دروازہ کھول دیا ہے جو حکم الٰہی پہنچنے کے بعد توبہ کرلے۔ اگر کوئی اس کے باوجود توبہ نہیں کرتا تو اس کا ٹھکانہ ہمیشہ کے لیے جہنم ہے۔

(۴) قرآن کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ سود کا مٹھ مار دیتا ہے اور صدقات کے مال میں اضافہ کرتا ہے۔ اس سے سورۂ روم کی درج ذیل آیت کی تاکید ہوتی ہے:۔

وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّيَرْبُوَا	جو سود تم دیتے ہو تاکہ لوگوں کے اموال
فِيْٓ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوْا عِنْدَ	میں شامل ہو کر وہ بڑھ جائے۔ اللہ کے
اللّٰهِ وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ زَكٰوةٍ	نزدیک وہ نہیں بڑھتا اور جو زکوٰۃ تم اللہ
تُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ	کی خوشنودی حاصل کرنے کے ارادے
هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ ۝	سے دیتے ہو اسی کے دینے والے درحقیقت
(روم: ۳۹)	اپنے مال بڑھاتے ہیں۔

سود کا لین دین کرنے والوں کا یہ حسرتناک انجام لوگ آئے دن دیکھتے رہتے ہیں۔ ان کی بلند و بالا اور پرشکوہ عمارتیں لمحوں میں زمین بوس ہو جاتی ہیں اور وہ عذاب الٰہی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔

اذا ظهر الزنا والربوا	جب کسی بستی میں زنا اور سود عام ہو جائے
فی قریۃ فقد احلوا	تو وہاں کے باشندوں پر عذاب الٰہی آکر
بانفسهم عذاب الله	رہتا ہے۔

زنا کا عموم معاشرتی زندگی کے فساد پر دلالت کرتا ہے اور سود کے چلن سے معاشی زندگی کی بربادی لازم ہے۔

(۵) اللہ تعالیٰ سود کھانے والوں کی شدید مذمت کرتے ہوئے انھیں بصیغۂ مبالغہ کافر اور گناہ گار قرار دیتا ہے۔

(۶) قرآن حکیم حکم دیتا ہے کہ حکم الٰہی آنے کے بعد اب جو بھی سود باقی ہے اسے نہ لیا جائے خواہ اس کی مقدار کتنی ہی ہو۔ جو لوگ اس حکم سے اعراض کریں قرآن ان کے ایمان

مِنَ الرِّبٰٓوا اِنْ كُنْتُمْ
مُّؤْمِنِيْنَ ○ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا
فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَ
رَسُوْلِهٖ ۚ وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ
رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ ۚ لَا تَظْلِمُوْنَ
وَلَا تُظْلَمُوْنَ ○ وَاِنْ كَانَ
ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ ؕ
وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ
اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ○ وَاتَّقُوْا
يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ ۗ
ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ
وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ ○

(البقرہ : ۲۷۵ - ۲۸۱)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو خدا سے ڈرو
اور جو کچھ تمہارا سود لوگوں پر باقی رہ گیا ہے
اسے چھوڑ دو۔ اگر واقعی تم ایمان لائے ہو۔
لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا تو آگاہ ہو جاؤ اللہ
اور اس کے رسول کی طرف سے تمہارے
خلاف اعلانِ جنگ ہے۔ اب بھی توبہ کر لو
(اور سود چھوڑ دو) تو اپنا اصل سرمایہ لینے کے
تم حق دار ہو۔ نہ تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے
تمہارا قرض دار تنگ دست ہو تو ہاتھ کھلنے
تک اسے مہلت دو اور جو صدقہ کر دو تو
یہ تمہارے لیے زیادہ بہتر ہے اگر تم سمجھو۔
اس دن کی رسوائی اور مصیبت سے بچو جب
کہ تم اللہ کی طرف واپس ہو گے۔ وہاں ہر
شخص کو اس کی کمائی ہوئی نیکی یا بدی
کا پورا پورا بدلہ مل جائے گا اور کسی پر ظلم
ہرگز نہ ہوگا۔ (ترجمہ مولانا مودودیؒ)

یہ آیات درج ذیل مضامین پر مشتمل ہیں۔

(۱) اس میں سود کھانے والوں کی تصویر کشی اس شخص کی مثل کی گئی ہے جو آسیب زدگی کی وجہ سے مخبوط الحواس ہو گیا ہو خواہ اس کی یہ کیفیت آخرت میں ہو یا دنیا ہی میں۔ کہ دولت کمانے کی ہوس میں اس پر جنون طاری ہو جائے اور وہ جہنم کی طرح زندگی کے آخری لمحے تک ھل من مزید کی صدا لگاتا رہے۔

(۲) ان کے اس بے بنیاد خیال کی تردید کی گئی ہے کہ سود بیع کی مثل ہے۔ ایک سے نفع حاصل ہوتا ہے تو دوسرے سے انٹرسٹ۔ ان کی شرارتِ نفس یہاں تک پہنچ گئی کہ انھوں نے سود کو اصل اور بیع کو اس کے مشابہ قرار دیا۔ قرآن نے انتہائی صراحت اور قطعیت کے ساتھ ان کا رد کیا اور فرمایا "اللہ نے بیع کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے" اس لیے نص محکم

کی نفی کرتا ہے۔

(۷) جو لوگ حرمتِ سود کے حکم الٰہی کے بعد بھی باز نہ آئیں قرآن ان کے خلاف اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے جنگ کا اعلان کرتا ہے۔ اتنی سخت وعید قرآن نے زنا، شراب نوشی یا کسی دوسرے جرم کی بابت نہیں سنائی ہے۔

(۸) آخر میں قرآن نے اس دن سے ڈرایا ہے جب ہر ایک کو اللہ کے حضور پیش ہونا ہے اور اس وقت کوئی کسی کے کام نہ آئے گا۔

احادیث میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے کو "سات ہلاک کرنے والی چیزوں" میں سے قرار دیا ہے۔ اس کا اطلاق فرد پر بھی ہوگا اور امت پر بھی اور ہلاکت دنیا کی بھی ہے اور آخرت کی بھی۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سود لینے والے، سود دینے والے، سود کے لین دین کا حساب لکھنے والے اور سود کی گواہی دینے والے سب پر لعنت فرمائی ہے۔

دراصل اسلام میں ہر اس چیز کے بارے میں نہی وارد ہوئی ہے جو حرام کے ارتکاب میں مددگار یا اس تک پہنچا دینے والی ہو جیسا کہ میں نے اپنی کتاب "الحلال والحرام فی الاسلام" میں بیان کیا ہے۔ بعض احادیث میں مذکور ہے کہ سود کا گناہ زنا کے گناہ سے کئی گنا زیادہ ہے۔ شاید اس کا سبب یہ ہو کہ زنا کا صدور وقتی طور پر غلبۂ شہوت کی بنا پر ہوتا ہے جبکہ سود کی معصیت پلاننگ کے ساتھ، کھلم کھلا اور پیہم ہوتی ہے۔

بینک کا سود اور جدید دانشوران

لفظ "ربا" (سود) جب قرآن یا سنت میں مطلق آئے تو اس کا مطلب ربا کامل / ربا حقیقی ہوتا ہے۔ جو جاہلیت میں پایا جاتا تھا۔ اور جو "ربا النسیئۃ" یا "ربا الدیون" کے نام سے معروف ہے البتہ احادیث میں سود کی ایک دوسری قسم بیان کی گئی ہے جسے "ربا الفضل" یا "ربا البیوع" کہتے ہیں۔ احادیث میں اس کی حرمت "سد الذرائع" کے باب سے ہے۔ گویا اس کی حرمت حقیقت میں مقصود نہیں۔ لیکن چونکہ وہ ربا حقیقی تک پہنچا دینے والی ہے۔ اس لیے اسے بھی حرام قرار دے دیا گیا جیسا کہ امام ابن القیم نے فرمایا ہے۔

اس مقالہ میں ہمارا موضوع گفتگو ربا اصلی یا ربا جاہلی ہے۔ جو زمانہ قدیم سے تمام قوموں میں معروف ہے اور آج بھی پوری دنیا میں اس کا چلن ہے اور مغربی نوآبادیاتی سرمایہ دارانہ نظام

کی ریڑھ کی ہڈی ہے۔

یہ انسانیت پر اسلام کا احسان عظیم ہے کہ اس نے سود کو مطلق حرام قرار دیا۔ یہی نہیں بلکہ ہر اس چیز کی تحریم کی جو اس تک پہنچانے والی ہو۔ اس نے توریت کی طرح یہ نہیں کہا کہ "اسرائیلیوں کے درمیان باہم لین دین کا معاملہ ہو تو سود حرام ہے۔ لیکن غیر اسرائیلیوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں حلال ہے"۔ اسلام نے سود کو بہر صورت حرام ٹھہرایا خواہ معاملہ کسی مسلمان کے ساتھ ہو یا غیر مسلم کے ساتھ۔

اسلامی معاشرہ ایک طویل عرصہ تک سود کی آفتوں سے محفوظ رہا۔ سوائے اکّا دکّا واقعات کے جن سے کوئی انسانی معاشرہ بچ نہیں سکتا۔ یہاں تک کہ مغربی سرمایہ دارانہ استعمار کا زمانہ آیا اور اسلامی ممالک اس کی غلامی کے جوئے میں آگئے۔ اس وقت استعمار نے اسلامی ممالک میں اپنے قانونی مالی اور اقتصادی نظام درآمد کرنے شروع کر دیے۔ انھیں نظاموں میں سے ایک بینک کا نظام بھی ہے جو لین دین کے معاملات میں سود پر مبنی ہے۔ یہ بینک اقتصادی زندگی میں اندر تک گھس گئے ہیں اور سیاسی اور معاشرتی زندگی پر ان کے اثرات مرتب ہونے لگے ہیں۔

مسلمانوں نے جب غاصب استعمار سے اپنے ممالک کو آزادی دلانے کے لیے [redacted] اور اسے مار بھگایا تو ان پر لازم تھا کہ ساتھ ہی وہ اس کے ثقافتی، قانونی اور اقتصادی اثرات سے بھی آزادی حاصل کریں۔ جن میں سے ایک سود بھی ہے۔ جو کہ اقتصادیات اور خاص کر بینک کے نظام میں اسی طرح جاری و ساری ہے جس طرح رگوں میں خون، اسی صورت میں وہ حقیقی اور مکمل آزادی حاصل کرتے۔ لیکن اس وقت مغربی فکر کے غلاموں اور مغربی تہذیب کے ایجنٹوں نے اس کی مخالفت کی۔ شروع میں انھوں نے مغربی تہذیب کی مکمل ماتحتی کی دعوت دی پھر کوشش کی کہ محکم اور قطعی نصوص کو توڑ مروڑ کر ان چیزوں کو حلال کر لیں جنھیں مغرب کے یہ درآمد نظام حلال قرار دیتے ہیں خواہ اللہ تعالیٰ نے انھیں حرام ہی کیوں نہ کیا ہو۔

لیکن ان کی یہ کوششیں رائیگاں گئیں اور اہل علم کے دلائل کے سامنے ان کے سارے شبہات باطل ٹھہرے۔ یہی نہیں بلکہ عالم اسلامی میں مختلف مقامات پر کانفرنسوں، اکیڈمیوں اور سمیناروں میں قطعیت کے ساتھ یہ بات طے پائی کہ بنکوں میں انٹرسٹ حرام ہے۔ مثال کے طور پر جامعۃ الملک عبدالعزیز کے زیر اہتمام "اقتصاد اسلامی کی پہلی عالمی کانفرنس" دنیا کے کونے کونے

سے آئے ہوئے فقہ، اقتصادیات اور مالیات کے تین سو سے زائد ماہرین نے بالاتفاق یہ بات کہی کہ بینکوں کا انٹرسٹ حرام ہے۔ اس سے نجات حاصل کرنا ضروری ہے اور غیر سودی بینکوں کا قیام ناگزیر ہے۔ اس کے بعد دوسرا مرحلہ سودی بینکوں کے بدل کے طور پر اسلامی بینکوں کے قیام کا تھا۔ الحمدللہ وہ بھی بخیر وخوبی طے پایا اور علما اور عملی میدان میں کام کرنے والوں کے درمیان باہمی تعاون سے اسلامی بینک قائم ہوئے اور آہستہ آہستہ پورے عالم اسلامی میں پھیل گئے۔ اور الحمدللہ اب ہم ان اسلامی بینکوں کی کارکردگی بہتر بنانے کی پوزیشن میں ہیں۔ اب ہم ان بینکوں کو ترقی دے رہے ہیں۔ ان میں پائی جانے والی بعض خامیوں کو دور کر رہے ہیں۔ ان کی مناسب کارکردگی کے لیے بہتر ماحول فراہم کر رہے ہیں اور اس کے لیے ایسے افراد فراہم کر رہے ہیں جو اسلام کے فہم اور عمل اور اقتصادیات میں فنی مہارت کے جامع ہوں۔ کیا یہ سب مراحل طے کرنے کے بعد ہم پھر پہلے مرحلے میں واپس پہنچ جائیں۔ ہم سے کہا گیا تھا کہ تم اسلامی بنک کا ایسے بنک کا جو غیر سودی ہے، خواب نہ دیکھو۔ دوسرے الفاظ میں اسلامی اقتصادیات کا خواب دیکھنا [redacted] ل کر دو۔ اس لیے کہ اقتصادیات زندگی کا مرکز اعصاب ہیں بینک اقتصادیات کے [redacted] بادی حیثیت رکھتے ہیں اور سود بینک کی ریڑھ کی ہڈی ہے۔ گویا غیر سودی بینکوں کا تصور مح[redacted] لیکن الحمدللہ ہم نے اسلامی بینکوں کو حقیقت کے روپ میں دیکھ لیا۔ میں قاہرہ [redacted] ہونے والے اس سیمینار میں جو جمعیۃ الاقتصاد الاسلامی کی دعوت پر منعقد ہوا تھا۔ شریک ہوا تھا [redacted] سو سے زائد علما اور فقیہ، اقتصادیات اور قانون کے ماہرین شریک ہوئے تھے۔ انھوں نے با[redacted] بینکوں کے سود کو حرام قرار دیا۔ بالفاظ دیگر پہلے کے اجماع کی توثیق کی۔ صرف ایک ماہر اقتصادیات نے اجماع کی مخالفت کرتے ہوئے بعض بے بنیاد شبہات دہرائے، مثلاً اس نے کہا کہ مشارکت مضاربت اور مرابحہ سود کا بدل نہیں ہے بلکہ اس کا بدل قرض حسن ہے۔ گویا اس طرح اس نے یہ کہنا چاہا کہ اسلامی بینک سودی بینکوں کا حقیقی بدل نہیں ہیں حالانکہ وہ یہ بھول گیا کہ قرآن میں سود کے مقابلے میں دو چیزیں بیان کی گئی ہیں ایک صدقہ اور دوسرے بیع۔ اگر کوئی اپنی ضروریات کے لیے سود لیتا ہے تو اس کا بدل صدقہ ہے اور اگر تجارت کے لیے سود لیتا ہے تو اس کا بدل بیع اور اس سے متعلقہ معاملات (شرکت و مضاربت وغیرہ) ہیں۔

میں اس معاملہ میں ان لوگوں کو معذور سمجھتا ہوں جو نصف صدی قبل مغربی تہذیب کے سحر میں گرفتار تھے اور اس کے افکار و نظریات کے پیچھے بھاگتے تھے۔ لیکن آج جب کہ مغربی

تہذیب خود اپنوں کی تنقیدوں کا نشانہ بن رہی ہے۔ ان لوگوں کے لیے کوئی عذر نہیں ہے جو مغربی تہذیب سے مرعوب ہو کر محرمات کو جائز کرنے کے درپے ہیں۔

قائلین جواز کے دلائل اور ان کا جائزہ

سطور ذیل میں ان خود ساختہ دلائل کا جائزہ لیا جائے گا جو جواز سود کے قائلین پیش کرتے ہیں:۔

۱۔ تجارتی قرضوں پر سود حرام نہیں

جواز سود کی ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ "اللہ اور اس کے رسول نے جس قسم کے سود کو حرام قرار دیا ہے اُسے عُرف میں "ربا الاستہلاک" (ضروریات زندگی کے لیے لیے جانے والے قرض پر سود) کہتے ہیں۔ یعنی اس شخص سے سود لیا جائے جو کھانے، پینے، لباس اور دوسری ذاتی ضروریات کے لیے قرض طلب کرے۔ اس لیے کہ اس میں اس کی ضروریات کا استحصال ہے۔ رہا تجارتی قرضوں پر سود تو وہ حرام نہیں ہے"۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ بات تیرہ ۱۳ صدیوں میں کسی مسلم فقیہ نے نہیں کہی۔ یہ مطلق [illegible] ظن و گمان کی بنیاد پر مفید بنانا ہے، تاریخ سے اس تاویل کا بطلان واضح ہوتا ہے۔ [illegible] میں جو سود رائج تھا وہ اس قسم کا نہیں تھا کہ لوگ کھانے پینے اور ذاتی ضروریات کے لیے طلب کیے جانے والے قرض پر سود لیتے تھے۔ اگر اس قسم کا کوئی واقعہ ملتا ہے تو وہ شاذ و نادر ہوگا جس کی بنیاد پر احکام نہیں وضع کیے جا سکتے۔ عہد جاہلیت میں جو سود عام تھا وہ تجارت کا سود تھا۔ سردیوں اور گرمیوں میں جانے والے تجارتی قافلوں میں لوگ اپنا مال بھجوا دیا کرتے تھے اور معاملہ دو صورتوں میں سے کسی ایک پر طے ہو جاتا تھا یا تو مضاربت پر، اس صورت میں فائدہ ہوتا تو مالک اور مضارب کے درمیان مقررہ شرائط کے مطابق تقسیم ہو جاتا۔ اور نقصان ہوتا تو مالک برداشت کرتا۔ دوسری صورت یہ تھی کہ متعین سود طے کر کے مال دے دیا جاتا۔ عباس بن عبدالمطلب کا سود اسی قبیل کا تھا جسے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ساقط کرنے کا اعلان فرما دیا تھا۔ کوئی انصاف پسند یہ تصور نہیں کر سکتا کہ حضرت عباس رضؓ جو ایام حج میں اپنا مال خرچ کر کے حاجیوں کو پانی پلایا کرتے تھے وہ لالچی اور بخیل یہودیوں

ضرورت مندوں کو سود کے ساتھ قرض دیتے ہوں گے۔
پھر اگر ایسا ہوتا تو اللہ کے رسول سود دینے والے پر لعنت نہ بھیجتے کیونکہ وہ بدرجۂ
ی اپنی ضروریات پوری کرنے کے لیے سودی قرض لینے پر مجبور ہوتا ہے اور اضطرار کی حالت
میں تو اللہ اور اس کے رسولؐ نے مردار، خون، خنزیر کا گوشت اور دوسرے محرمات
کو جائز کر دیا ہے۔

۲۔ حرمت سود کی حکمت

سود کے جواز میں ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ "حرمتِ سود میں جو حکمت تھی وہ اب نہیں
ئی جاتی ہے۔ یعنی قرض خواہ کو قرض دہندہ کے ظلم اور استحصال سے محفوظ رکھنا۔ اور موجودہ
انے کے بینکوں میں جس میں لوگ اپنا مال سرمایہ کاری کے لیے جمع کرتے ہیں۔ یہ صورت نہیں
ئی جاتی ہے۔ یہاں قرض لینے والا طاقتور اور قرض دینے والا کمزور اور سود دو سو یا ہزار دو ہزار
مالک ہے۔ بینک ان اموال کو منافع اور احتمالات کا جائزہ لے کر تجارت، صنعت یا سرمایہ کاری
کے دوسرے ذرائع میں خرچ کرتا ہے۔ اگر کسی ایک معاملہ میں خسارہ ہوتا ہے تو دوسرے
معاملات میں منافع سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔ اور اگر تمام معاملات میں خسارہ ا
مرکزی بینک اس کی تلافی کر دیتا ہے۔"

اس دلیل کا رد متعدد وجوہ سے ممکن ہے:۔

۱۔ اصل یہ ہے کہ شرعی احکام علت پر مبنی ہوتے ہیں نہ کہ حکمت پر۔ اس لیے کہ علت
ہی وہ ظاہری وصف ہے۔ جسے ضبط میں لایا جا سکتا ہے اور جو کسی حکم کے سلسلہ میں واضح علامت
ہوتی ہے۔ برخلاف حکمت کے کہ اسے ضبط میں نہیں لایا جا سکتا اور اس کی تعیین میں لوگوں
کے درمیان اختلاف ہو سکتا ہے۔

۲۔ اگر بالفرض ہم حکم کو حکمت پر مبنی کریں تو اسے جامع و مانع ہونا چاہیے تاکہ اس
میں مسئلہ کی تمام صورتوں کا استیعاب ہو۔ حکمت کو صرف مالدار قرض دہندہ اور محتاج
قرض خواہ میں محصور کرنا صحیح نہیں۔ حکمت یہ ہے کہ مال بذاتہ مال پیدا نہیں کرتا۔ بلکہ اس میں
ت اور کام سے اضافہ ہوتا ہے۔ اسلام مال جمع کرنے اور حلال ذرائع سے اس میں
افہ کرنے کو غلط نہیں قرار دیتا۔ وہ انجیل کی طرح یہ نہیں کہتا کہ "مالدار شخص آسمان کی بادشاہت

میں اس وقت تک داخل نہیں ہوسکتا جب تک کہ اونٹ سوئی کے ناکے میں نہ چلا جائے"
کہتا ہے کہ "اچھا مال اچھے شخص کے لیے ہے" (احمد و حاکم) اور اچھا مال وہ ہے جو حلال ذرائع
کمایا گیا ہو اور حلال ذرائع سے اس میں اضافہ کیا جائے یعنی آدمی خود یا دوسرے کی شرکت
کے ذریعہ اسے نفع بخش کاموں میں لگائے۔ اس طرح اسلام نے سرمایہ اور کام میں باہمی تعاون
کا معاملہ رکھا اس کا تقاضا ہے کہ دونوں فریق نفع یا نقصان دونوں میں شریک ہوں۔ حرمتِ سود
میں پائی جانے والی واضح حکمت یہی ہے کہ مال اور کام کے درمیان مبنی بر انصاف اشتراک ہو
اور نتائج کے دونوں ذمہ دار ہوں۔ اسلام کا جھکاؤ نہ تو کام کی طرف ہے نہ سرمایہ کی طرف۔

۳۔ یہ کہنا صحیح نہیں کہ بینک اموال کو تجارت، صنعت یا سرمایہ کاری کے دوسرے ذرائع
میں خرچ کرتا ہے۔ بینک بنیادی طور پر قرض اور کریڈٹ کے ذریعہ نفع حاصل کرتا ہے۔ دوسرے
الفاظ میں مثال کے طور پر بینک زید، عمر اور بکر سے بارہ فیصد قرض لیتا ہے پھر دوسرے لوگوں کو
پندرہ فیصد پر قرض دیتا ہے۔ اس طرح تین فیصد بینک کا منافع ہوتا ہے۔ بینک کا یہی بنیادی
کام ہے۔ گویا بینک ایک بڑا سود خوار ہے جس نے زمانۂ قدیم کے چھوٹے سود خواروں کی جگہ
لے لی ہے۔

یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ بینک دیوالیہ نہیں ہوتے۔ آئے دن ہم مختلف ممالک میں بینکوں
کے دیوالیہ ہونے کی خبریں سنتے رہتے ہیں۔ مثال کے طور پر امریکہ جو سرمایہ داری کا مرکز ہے
وہاں ۱۹۸۷ء میں ۱۴۷ بینکوں نے اپنے دیوالیہ ہونے کا اعلان کیا۔ بعد کے دو سالوں میں
بھی قریب قریب اتنے ہی بینک دیوالیہ ہوئے ہیں۔

۳۔ حلتِ سود کے مصالح

بعض لوگ کہتے ہیں کہ "سود کو حلال قرار دینے میں بہت سے مصالح ہیں"۔ یہ بات بھی متعدد
وجوہ سے صحیح نہیں۔

۱۔ جو شخص شرعی احکام کا استقراء کرتا ہے۔ اسے یقین ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کسی ایسی چیز کو حرام
نہیں کرسکتا جس میں لوگوں کے لیے فائدے ہوں۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے ہر اس چیز کو حرام کر رکھا ہے
جس سے انفرادی یا اجتماعی طور پر نقصانات ہوں۔ بعض لوگ کہتے ہیں "جہاں مصلحت پائی جائے
وہاں اللہ تعالیٰ کی شریعت بھی ہوگی"۔ یہ بات صرف ان چیزوں میں صحیح ہوگی جن کے سلسلہ میں شارع

میں کوئی حکم صراحت سے موجود نہ ہو اور معاملہ اجتہاد اور عقل پر موقوف ہو۔ ورنہ بقیہ چیزوں میں کہا جائے گا کہ "جس چیز کا شریعت میں حکم دیا گیا ہے اس میں مصلحت ہے"۔

۲۔ اقتصادی نقطۂ نظر سے بہت سے ماہرینِ اقتصادیات کہتے ہیں کہ دنیا میں بہت سے مسائل کا سبب سودی نظام ہے اور عالمی اقتصادیات میں اس وقت تک بہتری نہیں آسکتی جب تک کہ سودی لین دین بالکل ختم نہ ہو جائے۔

۳۔ عملی پہلو سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ سود نے عربی اور اسلامی ممالک کو سراسر نقصان پہنچایا ہے۔ اس سے ایک طرف کم وسائل رکھنے والے بہت سے پیشہ ور متاثر ہوئے ہیں۔ دوسری طرف مالداروں کو مزید دولت کمانے کے مواقع ملے ہیں۔ قرضوں نے تیسری دنیا کی کمر توڑ دی ہے۔ صرف مصر پر قرضوں کا بار تقریباً چوالیس ہزار ملین ڈالر ہے۔ اس پر اگر صرف دس فیصد سود مان لیا جائے تو سود کی رقم چار ارب چالیس کروڑ ڈالر ہوتی ہے جبکہ بعض قرضوں پر اس سے زیادہ سود لیا جاتا ہے۔ پھر اگر طے شدہ مدت میں قرض کی رقم واپس نہ کی جاسکے تو سود کا مزید اضافہ ہو جاتا ہے۔

ایک ماہر اقتصادیات نے بجا طور پر کہا ہے کہ "سود اقتصادی زندگی کا ایڈز ہے"۔

سود کیا ہے؟

اسی طرح جوازِ سود کے قائلین اس دلیل کا بھی سہارا لیتے ہیں کہ "فقہاء نے سود کے معنی کی تعیین میں اس حدیث پر اعتماد کیا ہے: "کل قرض جرّ نفعًا فھو ربا" (ہر وہ قرض جس کی واپسی منافع کے ساتھ ہو سود ہے) اور یہ حدیث پائے ثبوت کو نہیں پہنچتی۔

حالانکہ فقہاء حرمتِ سود کے لیے اس کو دلیل نہیں بناتے، اگرچہ بعض کتابوں میں یہ بیان ہوئی ہے بلکہ تمام فقہاء اس قرض کو جائز قرار دیتے ہیں جس کی واپسی کے وقت قرض خواہ کچھ اضافہ کر کے دے لیکن معاملہ کے وقت اس کی شرط نہ لگائی گئی ہو۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا ہی کیا ہے کہ آپ نے جب قرض واپس کیا تو اس میں اضافہ کر کے کیا اور فرمایا "تم میں بہتر لوگ وہ ہیں جو قرض کی ادائیگی بہتر طریقے پر کریں"۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرض کی واپسی کے وقت اس میں اضافہ کو سود قرار دینا صحیح نہیں بلکہ سود کی صحیح تعریف یہ ہوگی کہ "ہر وہ قرض جس کی واپسی کے وقت اس میں کچھ اضافہ مشروط ہو سود ہے"۔

فقہاء نے سود کا مفہوم خود قرآن سے متعین کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا	اے لوگو جو ایمان لائے ہو خدا سے
اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا	ڈرو اور جو کچھ تمہارا سود لوگوں پر باقی رہ
(البقرہ: ۲۷۸)	گیا ہے اسے چھوڑ دو۔

پھر فرمایا:۔

وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ	اگر توبہ کرو تو اصل سرمایہ لینے کے تم
لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (البقرہ:۲۷۹)	حقدار ہو۔ نہ تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے۔

اِس آیت سے معلوم ہوا کہ "راس المال" (سرمایہ) سے جو بھی زائد مال ہوگا وہ سود ہے خواہ کم ہو یا زیادہ۔

سود زمانۂ قدیم سے معروف ہے۔ عہد جاہلیت میں عرب اس کا لین دین کرتے تھے۔ یہود میں بھی زمانۂ قدیم سے رائج تھا۔ قرآن نے یہود کے جو جرائم بیان کیے ہیں ان میں ایک "ربٰو" بھی ہے۔

بعض صحابہ سے مروی ہے کہ سود کی بعض صورتیں ان کو معلوم نہ تھیں۔ اس سے مراد بیوع ہے۔ نہ کہ ربا النسیئہ / ربا الدیون۔ اور یہاں ہماری گفتگو ربا النسیئہ سے متعلق ہے ہم روائتی تجارتی بینکوں میں چلن ہے۔

(۵) بینکوں کا ڈپازیٹرس سے تعلق

جوازِ سود کے لیے ایک عجیب وغریب تاویل یہ کی جاتی ہے کہ "بینک میں انٹرسٹ کے لیے جو رقم جمع کی جاتی ہے وہ قرض نہیں ہے۔ اس لیے کہ بینک میں رقم جمع کرنے والے کے دل میں قرض کا خیال بھی نہیں آتا۔ رقم جمع کرنے والا غریب اور بینک مالدار ہوتا ہے۔ پھر غریب مالدار کو کیوں کر قرض دے گا؟"

اس وہم کو تقویت اس بات سے ملتی ہے کہ بینک جمع شدہ مال کو قرض کے بجائے ودیعت سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن الفاظ بدل جانے سے حقیقت نہیں بدل جاتی۔ "ودیعت" بینک کی اصطلاح ہے نہ کہ شریعت کی۔ شریعت میں ودیعت کا دوسرا مفہوم اور اس کے احکام وقوانین ہیں۔ مثلاً ایک یہ کہ مال ودیعت امانت ہوتا ہے۔ اگر بغیر کسی تعدی کے

ضائع ہو جائے تو اس کا کوئی تاوان نہیں ہوتا جبکہ بینک جمع شدہ رقوم کے ضامن ہوتے ہیں
بینکوں میں جو "لاکرس" ہوتے ہیں جنھیں کرایہ پر لے کر ان میں زیورات، رقوم یا دستاویزات رکھی جاتی ہیں صرف ان پر شرعی ودیعت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ان کے ضائع ہونے کی صورت میں بینک پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوتی۔

قائلینِ جواز کی دلیل کو اس بات سے کوئی تقویت نہیں مل سکتی کہ ڈپازیٹر کو قرض کا خیال بھی نہیں آتا کیونکہ وہ غریب اور بینک مالدار ہوتا ہے ـــــ اس لیے کہ قرض کے ارکان میں سے یہ نہیں ہے کہ مالدار غریب کو دے۔ بلکہ متعلقہ تمام صورتیں قرض ہی میں آئیں گی حکم قرض کے اثبات کے لیے نیت بھی ضروری نہیں ہے مثلاً مال ودیعت رکھنے والا اگر اس میں تصرف کرے تو وہ اس کے ذمے قرض ہو جاتا ہے اور ضائع ہونے کی صورت میں وہ اس کا ضامن ہوگا خواہ وہ مال میں تصرف صاحب مال کی بغیر اجازت کرے یا اس سے اجازت لے لے۔ حضرت زبیرؓ کے بارے میں روایتوں میں آتا ہے کہ بہت سے صحابہ اور تابعین ان کے پاس حفاظت کی غرض سے مال رکھواتے تو وہ انھیں اپنے ذمہ قرض کروا لیتے تھے۔ تاکہ ضائع ہونے کی صورت میں [illegible] کے ضامن ہوں۔

بینکوں کے متعلق معلومات کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ بینکوں اور ان [illegible] کرنے والوں کے درمیان تعلق بہر صورت قرض خواہ اور قرض دہندہ کا ہوتا ہے۔

۶۔ بینکوں کا نظام مضاربت پر مبنی ہے؟

جواز سود کی ایک عجیب وغریب دلیل یہ دی جاتی ہے کہ "بینکوں کا نظام جس اصول پر مبنی ہے وہ شرعی "مضاربہ" ہے۔ یعنی بینک ایجنٹس سے مال لیتا ہے۔ اس وقت وہ مُضارِب اور دوسرے اصحاب مال ہوتے ہیں۔ پھر جب وہ دوسرے ایجنٹس کو مال دیتا ہے تو خود صاحبِ مال اور دوسرے لوگ مضارب ہو جاتے ہیں"۔

لیکن یہ حقیقتِ حال کی تصویر کشی نہیں ہے جیسا کہ ماہرینِ اقتصادیات کہتے ہیں۔ اور مضاربت کی روح کے بھی خلاف ہے۔ اس لیے کہ مضارب امین ہوتا ہے۔ اگر اس کے قبضہ سے مال ضائع ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ مال کی ضمانت کی شرط عائد کرنے سے مضاربت کا معاملہ ہی غیر مشروع ہو جائے گا جبکہ بینک کے قبضے میں جو مال ہوتا ہے اس کا وہ ضامن

ہوتا ہے۔

اسی طرح مضاربت میں دونوں فریق نفع اور نقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ کوئی ایک فریق لازمی منافع اور طے شدہ مال کا مستحق نہیں ہوتا۔ بلکہ دونوں کا حصہ فیصد تناسب کے اعتبار سے متعین ہوتا ہے۔ فقہاء نے یہ استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل سے کیا ہے کہ آپؐ نے اہلِ خیبر سے مزارعت میں زمین کی پیداوار کے فیصد تناسب پر معاملہ کیا تھا۔ فقہاء کہتے ہیں کہ مضاربت مضارعت کے ہم معنیٰ ہے۔

تمام مسالک کے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے۔ علامہ ابن قدامہ نے اپنی کتاب "المغنی" میں خرقی کا یہ قول نقل کیا ہے:

"شرکاء میں سے کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ اپنے لیے چند دراہم خاص کرلے"۔

پھر اس کی تشریح میں کہا ہے:۔

یعنی ہر شریک کا حصہ متعین ہو جائے پھر کوئی شریک اپنے لیے مزید کچھ دراہم خاص کرلے مثلاً نئے حصے کے ساتھ دس درہم مزید خاص کرلے تو شرکت باطل ہو جائے گی"۔

ابن منذر کہتے ہیں: "تمام اہلِ علم کا اجماع ہے کہ اگر قراض (یعنی مضاربت) میں دونوں فریق میں سے کوئی ایک، اپنے حصے کے علاوہ کچھ درہم مزید خاص کرلے تو وہ معاملہ باطل ہے"

رائے مالک، اوزاعی، شافعی، ابو ثور اور اصحاب رائے (یعنی امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب) کی بھی ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ "یہ معاملہ دو وجہوں سے صحیح نہ ہوگا۔ ایک تو اس وجہ سے کہ اگر وہ کچھ دراہم خاص کر لینے کی شرط لگا دے تو ممکن ہے کہ صرف اتنا ہی منافع ہو اس طرح ایک ہی فریق پورے منافع کا مالک ہو جائے گا اور یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ بھی منافع نہ ہو تو وہ اصل سرمایہ میں سے اتنے درہم لے لے گا اور یہ بھی ممکن ہے کہ بہت زیادہ منافع ہو تو جس فریق نے اپنے لیے کچھ درہم خاص کیے ہوں گے اس کا نقصان ہوگا"۔

عصر حاضر کے بعض دانشور کہتے ہیں کہ یہ محض فقہی اجتہاد ہے۔ قرآن و سنت سے اس کی کوئی تائید نہیں ہوتی۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ ایک شرعی اور منصوص اصل پر مبنی ہے اور وہ ہے مزارعت۔ علامہ ابن تیمیہ نے اپنی کتاب "منتقی الاخبار من احادیث سید الاخیار" میں ایک باب منعقد کیا ہے "عقد باطل ہو جانے کا بیان اگر طرفین میں سے کوئی ایک اپنے لیے بھوسا یا زمین کا کوئی حصہ خاص کرلے" (عقد سے مراد مزارعت ہے

متعدد احادیث ذکر کی ہیں مثلاً: حضرت رافع بن خدیج فرماتے ہیں: ہم میں سے اکثر انصار کسان تھے۔ ہم زمین کو بٹائی پر دیتے تھے اور طے کر لیتے تھے کہ فلاں حصہ مالک کا ہے اور فلاں بٹائی پر کام کرنے والے کا۔ کبھی ایک حصہ میں پیداوار ہوتی دوسرے میں نہ ہوتی لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی شرط لگانے سے ہم لوگوں کو منع کر دیا (بخاری و مسلم)

ایک روایت میں ہے کہ "ہم زمین کو بٹائی پر دیتے تھے۔ اس شرط کے ساتھ کہ زمین کا کچھ حصہ مالک کے لیے خاص کر دیا جاتا تھا۔ کبھی اس میں پیداوار بالکل نہ ہوتی اور اس کے علاوہ بقیہ زمین میں پیداوار ہوتی اور کبھی اس میں پیداوار ہوتی بقیہ زمین میں نہ ہوتی۔ اس لیے ہمیں اس سے منع کر دیا گیا۔ (بخاری)

ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ بٹائی کرواتے تھے تو اپنے لیے نالیوں کے اوپر کا حصہ یا کچھ کھیتی مخصوص کر لیتے تھے چنانچہ کبھی اس میں پیداوار اچھی ہوتی بقیہ کھیتی میں نہ ہوتی کبھی بقیہ کھیتی کی پیداوار اچھی ہوتی اس میں اچھی پیداوار نہ ہوتی۔ اس اللہ کے رسول نے اس سے منع فرما دیا (مسلم، ابوداؤد، نسائی)

ایک روایت میں ہے کہ زمین کا مالک اپنے لیے نالیوں کے اوپر کا حصہ، یا بھوسہ یا پھل کی متعین مقدار خاص کر لیتا تھا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام چیزوں کی ممانعت فرما دی۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے رسولؐ نے ان تمام صورتوں کو ممنوع قرار دیا ہے جن میں طرفین میں سے کوئی ایک اپنے لیے کچھ خاص کر لیتا ہے اس لیے کہ یہ عدل کے منافی ہے اور عدل یہ ہے کہ دونوں فریق نفع یا نقصان میں برابر کے شریک ہوں۔

یہ احادیث مزارعت سے متعلق ہیں اور مضارعت اور مضاربت دونوں کے احکام یکساں ہیں۔ مضاربت کو ہم تجارت کی مزارعت کہہ سکتے ہیں اور مزارعت کو زراعت کی مضاربت، مزارعت میں مالکِ زمین اور مزارع کا اشتراک ہوتا ہے اور مضارعت میں صاحبِ مال اور مزدور کا۔

۷۔ کرنسی کا حکم

جوازِ سود کی ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ "اسلام نے جن سکوں میں سود حرام قرار دیا تھا وہ سونے اور چاندی کے ہوتے تھے۔ حرمت کا اطلاق اس کرنسی پر نہیں ہوتا جس سے آج ہم واقف ہیں جن احادیث میں سود کی حرمت بیان کی گئی ہے وہ مخصوص اصناف (سونے،

چاندی) سے متعلق ہیں، ان کی حرمت کی واضح حکمت یہ تھی کہ وہ دونوں نفیس معدنیات میں سے ہونے کی وجہ سے ذاتی قیمت رکھتے تھے خواہ ان کا استعمال بطور سکے نہ کیا جاتا۔ یہاں تک کہ علماء کے درمیان "فلوس" کے بارے میں اختلاف ہے کہ انھیں اصلی سکوں (سونے چاندی) کے ساتھ شامل کیا جائے یا نہیں (فلوس سے مراد سونے چاندی کے علاوہ دوسری معدنیات مثلاً پیتل اور نکل وغیرہ سے بنے ہوئے سکے ہیں)

قائلینِ جواز نے اس سلسلہ میں یہ بھی کہا ہے کہ "کرنسی نوٹ کی قیمت اور مالیت میں افراطِ زر کے سبب کمی آتی رہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صاحب مال بینک وغیرہ سے جو انٹرسٹ لیتا ہے وہ اس کمی کے بدل کے طور پر لیتا ہے جو بینک میں جمع کیے گئے اس کے مال میں افراطِ زر کے سبب ہوتی ہے۔ بسا اوقات وہ انٹرسٹ اس کمی کے مقابلے میں بہت معمولی ہوتا ہے۔ مثلاً صاحب مال کو دس فیصد انٹرسٹ ملتا ہے جبکہ اس کے مال کی قدر و قیمت میں پندرہ فیصد کمی آجاتی ہے"۔

واقعہ یہ ہے کہ قائلینِ جواز کی مذکورہ دلیل کا ایک حصہ تو سراسر باطل ہے۔ دوسرا حصہ صحیح ہے لیکن اس کا غلط مطلب لیا گیا ہے۔ جو حصہ باطل ہے وہ یہ کہ سکوں کو صرف سونے چاندی میں محصور کر دیا گیا ہے اور اس کرنسی کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے جو موجودہ دور میں مستعمل ہے۔ اگر اس کو مان لیا جائے تو اس سے زکوٰۃ کا ابطال اور سود کی اباحت لازم آئے گی۔ کیونکہ اس صورت میں صرف سونے چاندی ہی میں زکوٰۃ عائد ہوگی اور انھیں میں سود کا اعتبار ہوگا۔ کرنسی پر زکوٰۃ اور سود کسی کا حکم نافذ نہ ہوگا۔ کرنسی کو "فلوس" پر قیاس کرنا بھی غلط ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فلوس کو بنیادی سکوں کی حیثیت حاصل نہ تھی بلکہ وہ سکوں کے 'کسور' (ریزگاری) تھے جنھیں چھوٹے معاملات میں استعمال کیا جاتا تھا۔ اسی طرح بعض لوگ کرنسی کو سرکاری خزانہ پر قرض کے بونڈ کی حیثیت دیتے ہیں اور اس سلسلے میں بھی وہی اختلافات بیان کرتے ہیں جو قرض کے سلسلہ میں ہیں۔ یہ تمام باتیں سراسر باطل ہیں۔ میں نے اپنی کتاب "فقہ الزکوٰۃ" میں ان کا رد کیا ہے اور ان کی غلطی واضح کی ہے۔ خرید و فروخت، اجارہ، دیت، مہر، اور دوسرے معاملات میں اسی کرنسی کا استعمال ہوتا ہے اور اس پر شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں۔ ان کی جتنی بڑی مقدار کا انسان مالک ہوتا ہے اسی کے بقدر مال دار سمجھا جاتا ہے۔ ان کی چوری پر دنیا کے تمام قوانین سزا لازم کرتے ہیں پھر ان کی حیثیت محض بونڈ کی کیوں کر ہو سکتی ہے؟

اور جو بات صحیح ہے لیکن اس کا غلط مطلب لیا گیا ہے وہ افراطِ زر اور قیمت

مالیت میں کمی پر اس کے اثر سے متعلق ہے۔ اس مسئلہ میں اور اس کے حکم اور قرضوں کی ادائیگی میں اس کے اثر کے سلسلہ میں موجودہ دور کے اہلِ فقہ میں اختلاف ہے۔ فقہ اسلامی اکیڈمی (جو منظمۃ المؤتمر الاسلامی کے تابع ہے) کے اجلاس منعقدہ کویت ماہ اکتوبر ۱۹۸۸ء میں اس موضوع پر غور کیا گیا۔ شرکاء دو گروہوں میں بٹ گئے۔ ایک گروہ کا خیال تھا کہ جب تک کرنسی مستعمل ہے اس وقت تک افراطِ زر کے سبب اس کی مالیت میں ہونے والی کمی کا اعتبار نہ ہوگا۔ دوسرا فریق اس کرنسی کو اکثر حالات میں سونے چاندی کے سکوں کے حکم میں لیتا تھا۔ نہ کہ تمام حالات میں یعنی بعض حالات میں ان کے نزدیک اس کا حکم سونے چاندی کے سکوں سے مختلف ہوگا۔ جس طرح زمانۂ قدیم میں فقہاء فلوس کو اس وقت اصلی سکوں کے حکم میں لیتے تھے جب وہ مستعمل اور رائج الوقت ہوں لیکن جب وہ غیر مستعمل ہو جائیں تو ان کی خرید و فروخت سامانِ تجارت کے مثل ہوتی تھی اور ان کی مالیت میں کمی بیشی ہوتی تھی۔ یہی حال بعض علماء کے نزدیک بعض مخصوص حالات میں کرنسی کا بھی ہو سکتا ہے۔ یعنی اس وقت جب افراطِ زر کے سبب کرنسی کی مالیت انتہائی حد تک کم ہو جائے۔

پھر یہ کہ مالیت میں کمی کی بات صرف بینک سے معاملات میں اور وہ بھی ڈپازیٹرس کے تعلق سے کیوں کی جاتی ہے؟ زندگی کے دوسرے معاملات میں اس کا تذکرہ کیوں نہیں آتا؟

کرنسی کی مالیت میں کمی کے مطابق لوگ حکومت سے ملازموں اور مزدوروں کی تنخواہوں اور پنشن یافتہ لوگوں کی پنشن میں اضافہ کا مطالبہ کیوں نہیں کرتے؟ گھروں، دوکانوں اور زمینوں کے کرایہ میں اضافہ کیوں نہیں کرتے؟ قانون میں تبدیلی کر کے قرضداروں کو کیوں اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ وہ مالیت میں کمی کے مطابق قرضوں کی ادائیگی کے وقت کمی بیشی کر لیا کریں؟ ان سب باتوں سے اعراض کرنا اور صرف بینک سے معاملات میں افراطِ زر کے سبب مالیت میں کمی کی بات کرنا اس بات کا ثبوت ہے کہ پس پردہ بات کچھ اور ہے!

۸۔ سود کی قلیل مقدار حرام نہیں؟

جوازِ سود کے لیے ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ "قرآن نے صرف اس سود کو حرام کیا ہے جو اصل مال پر کئی گنا لیا جائے۔ رہا معمولی سود مثلاً آٹھ دس فیصد تو وہ حرام نہیں ہے"۔

یہ شبہ بیسویں صدی کی ابتداء ہی سے پیش کیا جاتا رہا ہے۔ اور بطور دلیل قرآن کی یہ آیت

پیش کی جاتی ہے :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا	اے لوگو جو ایمان لائے ہو۔ یہ بڑھتا چڑھتا
أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ	سود کھانا چھوڑ دو اور اللہ سے ڈرو۔ امید
تُفْلِحُونَ ○ (آل عمران : ۱۳۰)	ہے کہ فلاح پاؤ گے۔

جو لوگ عربی زبان اور اس کے اسالیب سے واقف ہیں وہ جانتے ہیں کہ "سود" کا یہ وصف اس سے نفرت اور ناپسندیدگی واضح کرنے کے لیے بیان کیا گیا ہے نہ کہ اس سے قید مقصود ہے۔ مثال کے طور پر اگر کہا جائے کہ "نشہ آور چیزوں سے بچو جو انسان کو تباہ و برباد کر کے رکھ دیتی ہیں" تو اس کا مطلب نشہ آور چیزوں کی ہلاکت خیزی اور خطرناکی واضح کرنا ہے نہ کہ نشہ کی دوسری قسموں کو مستثنیٰ کرنا۔ اسلام میں تحریم کا اصول یہ ہے کہ زیادہ میں پڑنے کے اندیشہ سے کم سے بھی روک دیا جاتا ہے اور اس طرح اس دروازہ ہی کو بند کر دیا جاتا ہے جس سے فساد در آنے کا اندیشہ ہو۔

پھر یہ کہ کم اور زیادہ کا معیار کیا ہوگا؟ کس اصول سے دس فیصد کو کم اور بیس فیصد کو زیادہ کہا جائے گا۔ بقول ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز "آیت کے ظاہر الفاظ کو لیا جائے تو "اضعافاً مضاعفہ" کا اطلاق کم از کم چھ سو فیصد پر ہوگا کیونکہ "اضعاف" جمع ہے جو کم از کم تین پر صادق آئے گا اور تین کو کم از کم ایک مرتبہ دوگنا کیا جائے گا تو چھ ہوں گے۔"

حقیقت یہ ہے کہ اس سلسلہ میں سورۂ بقرہ کی آیات بہت صریح ہیں اور وہ نئے اعتبار سے قرآن کی آخری آیات میں سے ہیں :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ	اے لوگو جو ایمان لائے ہو خدا سے ڈرو
وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن	اور جو کچھ تمہارا سود لوگوں پر باقی رہ گیا ہے
كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ○ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا	اسے چھوڑ دو۔ اگر واقعی تم ایمان لائے ہو۔
فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ	لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا تو آگاہ ہو جاؤ اللہ
وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ	اور اس کے رسول کی طرف سے تمہارے
لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ○	خلاف اعلان جنگ ہے اب بھی توبہ کر لو۔
(البقرہ : ۲۷۸، ۲۷۹)	تو اپنا اصل سرمایہ لینے کے تم حق دار ہو نہ
	تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے۔

۹۔ بینک انٹرسٹ اور ربا الجاہلیۃ

جواز سود کی ایک دلیل یہ دی گئی ہے کہ بینک سے جو انٹرسٹ ملتا ہے وہ اس "ربا الجاہلیۃ" سے مختلف ہے جسے قرآن نے حرام قرار دیا ہے۔ اس لیے کہ ربا الجاہلیۃ ـــ جیسا کہ اسلاف سے مروی ہے ـــ یہ تھا کہ ایک شخص دوسرے شخص سے ایک مدت تک کے لیے قرض لیتا تھا پھر جب وہ مدت پوری ہو جاتی تھی تو صاحب مال قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرتا تھا اور عدم ادائیگی کی صورت میں سود لگا دیتا تھا۔"

یقیناً یہ صورت ربا الجاہلیۃ میں سے ہے۔ لیکن تنہا یہی نہیں ہے۔ بلکہ دوسری بہت سی دلیلوں اور متعدد واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ بسا اوقات سود ابتدا ہی میں مشروط ہوتا تھا جیسا کہ تجارتی قافلوں کے ساتھ مال لے جانے والے کرتے تھے۔ امام جصاص نے "احکام القرآن" میں لکھا ہے کہ "اہل عرب کے درمیان سود کی جو صورت معروف تھی وہ یہ تھی کہ وہ درہم و دینار کا قرض لیتے تھے اور کچھ زیادتی کے ساتھ اس کی واپسی کا معاملہ کر لیتے تھے۔"

اگر بالفرض ربا الجاہلیۃ کی صرف مذکورہ صورت ہو تو دوسری صورت تو بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگی اس لیے کہ ربا الجاہلیۃ میں لوگ ابتدا میں بغیر سود کے معاملہ کرتے تھے بعد میں مدت گزر جانے پر سود لگاتے تھے۔ اس کا مطلب ہے کہ معاملہ کی ابتدا ہی سے سود لگانا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا اور یہی موجودہ زمانے کے بینک کرتے ہیں۔ لہٰذا ان کا معاملہ ربا الجاہلیۃ سے زیادہ برا ہے۔

۱۰۔ انٹرسٹ اجارہ کے مثل ہے

جواز سود کی ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ "جو شخص بینک میں اپنی رقم ڈپازٹ کرتا ہے اور اس پر متعین انٹرسٹ لیتا ہے اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو اپنی زمین کو کرایہ پر دیتا ہے اور متعین اجرت لیتا ہے پھر اسے کوئی مطلب نہیں ہوتا خواہ زمین میں پیداوار ہو یا نہ ہو" اس دلیل میں مغالطہ پایا جاتا ہے اس لیے کہ اس میں کرنسی کو زمین پر اور انٹرسٹ کو اجرت پر قیاس کیا گیا ہے۔ جبکہ دونوں کے درمیان علت میں اشتراک نہیں ہے۔ زمین کے اجارہ میں علت کھیتی کے ذریعہ بعینہٖ زمین سے انتفاع ہے جبکہ بعینہٖ کرنسی سے انتفاع ممکن نہیں۔

پھر یہ کہ زمین کو کرایہ پر دینے کے جواز پر تمام علماء متفق نہیں ہیں۔ فقہاء سلف میں بعض سونے

چاندی کے بدلے زمین کو کرایہ پر دینے کو ناجائز قرار دیتے تھے۔ ابن حزم نے 'محلّی' میں اسی مسلک کو اختیار کیا ہے اور زمین کو اجرت پر دینے کو حرام اور مزارعت کو جائز قرار دیا ہے۔ میں بھی اسی مسلک کو ترجیح دیتا ہوں۔ بعض لوگ اسے جائز تو کہتے ہیں لیکن اگر کھیتی کی پیداوار کسی آفت کی وجہ سے کم ہو اجرت میں کمی کر دینے کو واجب قرار دیتے ہیں۔ اس مسلک کو امام ابن تیمیہ نے فتاویٰ میں راجح قرار دیا ہے۔

سود کی حرمت پر اجماع ہے

آخر میں اس بات کی صراحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ سود کی حرمت پر فقہ اور اقتصادیات سے متعلق اکیڈمیوں، اداروں اور کانفرنسوں کا اجماع ہو چکا ہے۔ مثال کے طور پر تین عالمی علمی اکیڈمیوں (مجمع البحوث الاسلامیہ جامعہ ازہر۔ قاہرہ۔ المجمع الفقہی رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ اور مجمع الفقہ الاسلامی التابع لمنظمۃ المؤتمر الاسلامی جدہ) نے تمام قسم کے سود بشمول بینک انٹرسٹ کو حرام قرار دیا ہے۔

اس اجماع پر انفرادی آراء (اور وہ بھی ان لوگوں کی جو فقہ اور اقتصادیات کے میدان نہ ہوں) سے کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اس کے نسخے کے لیے اسی قسم کے اجماع کی ضرورت ہوگی۔

مئی ۱۹۶۵ء میں ازہر کی مجمع البحوث الاسلامیہ کے تحت منعقد علماء کی کانفرنس نے اقتصادی اور معاشرتی مسائل سے متعلق ایک بیان جاری کیا تھا جس کی چند دفعات یہ تھیں:۔

۱۔ تمام قسم کے قرضوں پر انٹرسٹ حرام ہے، خواہ قرض نجی ضروریات کے لیے لیا گیا ہو یا تجارت کے لیے۔ اس لیے کہ کتاب و سنت کے نصوص دونوں قسم کے قرضوں پر سود کو حرام قرار دیتے ہیں۔

۲۔ سود حرام ہے خواہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں۔

۳۔ سود پر قرض دینا حرام ہے۔ کسی صورت میں جائز نہیں۔ اسی طرح سود پر قرض لینا بھی حرام ہے اور اس کا لینے والا گناہ گار ہوگا الّا یہ کہ کوئی ناگزیر ضرورت ہو۔

۴۔ بینکوں کے ساتھ درپیش بعض معاملات مثلاً کرنٹ اکاؤنٹ، چیک کیش کرانا، اتھارٹی لیٹر، انٹرنل بینک ڈرافٹ جس کے ذریعہ تاجروں اور بینکوں کے درمیان کام چلتا ہے یہ سب جائز ہیں اور ان کے ذریعہ جو رقم ملتی ہے اس پر سود کا اطلاق نہیں ہوتا۔

۵۔ فکسڈ ڈپازٹ، انٹرسٹ کا کھاتا اور انٹرسٹ کے مماثل قرض کی تمام صورتیں سودی معاملات میں سے ہیں۔

نقد واستدراک

مولانا فراہی کا طریقۂ تفسیر

مولانا نسیم ظہیر اصلاحی غازی

ماہنامہ "الرشاد" اعظم گڑھ، اپریل، مئی، جون ۱۹۸۹ء کے مشترکہ شمارہ میں محترم رضی الاسلام ندوی صاحب کا، مولانا حمید الدین فراہی علیہ الرحمہ کی غیر مطبوعہ کتاب "الاحکام الاصول باحکام الرسول" پر ایک تعارفی مضمون نظر سے گذرا، مضمون کے شروع میں مدیر الرشاد محترم مولانا مجیب اللہ ندوی کا ایک ادارتی نوٹ اور اندر جگہ جگہ حواشی بھی ہیں، ان کی زبان اور انداز بیان کی وجہ سے کسی طرح یہ یقین کرنے کو جی نہیں چاہتا کہ انھیں حیطۂ تحریر میں لانے والا وہ قلم ہوگا جو "تبع تابعین" "اہل کتاب صحابہ وتابعین" اور "اسلامی فقہ" جیسی بلند پایہ کتابوں کی تصنیف کا کام انجام دے چکا ہو "الرشاد" جیسے موقر علمی رسالہ میں مولانا فراہی علیہ الرحمہ سے متعلق اتنے غلط اور بے بنیاد خیالات کی اشاعت سے مولانا اور ان کے تلامذہ کے بارہ میں غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی ہیں، اس لیے وضاحتاً درج ذیل معروضات پیش کی جارہی ہیں، تاکہ حقیقتِ حال منقح ہو کر سامنے آجائے۔

نوٹ میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے، گفتگو کے لیے ہم انھیں ذیل میں دفعہ وار درج کیے دیتے ہیں۔

۱۔ مولانا فراہیؒ کی تحریریں مجموعی طور پر مغلق اور غیر واضح ہوتی ہیں۔

۲۔ مولانا کی تحریروں سے ذخیرۂ حدیث کے سلسلہ میں تشکیک کا ذہن پیدا ہوتا ہے۔

۳۔ مولانا کے شاگرد خاص مولانا امین احسن اصلاحی کو اسی تشکیکی ذہن کی وجہ سے اپنی تفسیر میں آثار واحادیث سے استفادہ کی توفیق بہت کم ملی ہے۔

۴۔ پورا ذخیرۂ حدیث قرآن مجید کی تفسیر ہے مگر فراہی اسکول کے لوگ اس کو بھی تفسیری روایات پر قیاس کرتے ہیں اور ذخیرۂ حدیث سے استفادہ نہیں کرتے۔

۵۔ یہ لوگ اپنے قصور فہم کی وجہ سے ذخیرۂ حدیث سے استفادہ کے بجائے جاہلی دور کے مشکوک کلام سے استدلال کرنا زیادہ پسند کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی دفعہ کے متعلق عرض ہے کہ جن اہل علم حضرات نے مولانا فراہیؒ کی کتابوں کا بالاستیعاب

اور بغور مطالعہ کیا ہے اور مولانا علیہ الرحمہ کے طرز تحریر سے واقف ہیں وہ بغیر کسی خوف تردید کے شہادت دیں گے کہ مولانا کی تحریریں نہ تو مغلق ہوتی ہیں اور نہ ہی غیر واضح، اگر کہیں کوئی اشکال پیش بھی آتا ہے تو اس کا تعلق مولانا کی ان تحریروں سے ہے جو نامکمل ہیں یا جن پر نظر ثانی کا مولانا کو موقع نہیں ملا۔ یہ بات کسی بھی عالم اور مصنف کی ناتمام یا غیر نظر ثانی شدہ تحریروں میں دیکھی جا سکتی ہیں، مثلاً علامہ ابن رشد کی مشہور زمانہ کتاب "بدایۃ المجتہد" کو لے لیجئے، اس کی جلد اول چونکہ نظر ثانی شدہ ہے اس لیے اس میں کوئی اغلاق و اغماض نہیں ہے، جبکہ اس کی دوسری جلد، جس پر نظر ثانی نہیں ہو سکی ہے، جگہ جگہ اس کی عبارتوں میں اغلاق، اغماض اور تعقید ہے۔

مولانا فراہی علیہ الرحمہ کے یہاں جس درجہ کا علمی تبحر، دقت نظر اور تدبر و تفکر پایا جاتا ہے، اتنا ہی ان کی تحریریں ایجاز، اختصار اور جامعیت کی آئینہ دار ہوتی ہیں، چنانچہ علامہ سید سلیمان ندویؒ کا وہ بیان جس کے راوی خود مرتب "الرشاد" جناب مولانا مجیب اللہ ندوی ہیں، اس کا بین ثبوت ہے، موصوف نے خود راقم اور متعدد لوگوں سے بیان کیا ہے کہ :-

"ایک بار میں نے سید صاحب سے دریافت کیا کہ "علامہ شبلیؒ اور مولانا فراہیؒ میں کون بڑا تھا؟" سید صاحب نے پوچھا "کیا تم سیوطی اور سخاوی کو جانتے ہو؟" میں نے عرض کیا جی ہاں، میں نے دونوں کی کتابیں پڑھی ہیں، سید صاحب نے فرمایا "اس میں ایک سیوطی تھا تو دوسرا سخاوی" سید صاحب کا مقصد تھا کہ علامہ شبلیؒ کے یہاں علامہ سیوطیؒ کی طرح وسعت اور بسط و تفصیل ہے اور مولانا فراہیؒ کے یہاں امام سخاویؒ کی طرح تعمق اور ایجاز و اختصار ہے۔"

جب مولانا فراہی کا یہ پایہ ہے تو کچھ ضروری نہیں کہ ان کی ہر تحریر محض سرسری یا جزوی مطالعہ سے لازماً سمجھ میں آجائے، بلکہ اسے سمجھنے کے لیے ٹھہر کر گہرے فکر و نظر اور تدبر و تفکر کی ضرورت ہوگی۔

۲۔ دوسری دفعہ یہ ہے کہ "مولانا فراہی علیہ الرحمہ کی تحریروں سے ذخیرۂ حدیث کے سلسلہ میں تشکیک کا ذہن پیدا ہوتا ہے۔"

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ یہ خیال نہ صرف غلط فہمی کا نتیجہ ہے بلکہ ہمارے نزدیک مولانا علیہ الرحمہ پر ایک صریح اتہام کے مترادف ہے، اس ضمن میں اپنی طرف سے کچھ کہنے کے بجائے بہتر ہوگا کہ خود مولانا ہی کی چند ایسی تحریریں پیش کر دی جائیں جن سے یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو جائے کہ حدیث کے سلسلہ میں اصولی طور پر مولاناؒ کا نقطۂ نظر وہی ہے جو جمہور علمائے امت کا رہا ہے۔

اسی کتاب کے شروع میں جس کا تعارف محترم رضی الاسلام صاحب نے اپنے مضمون

میں کرایا ہے۔ مولانا کی یہ عبارت بھی ہے۔

"یہ ایک مسلمہ امر ہے جس میں کوئی مسلمان شک نہیں کرسکتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات شریعت کے احکام کی ایک مستقل بنیاد ہیں، خواہ یہ قرآن سے مستنبط ہوں یا نہ ہوں"[۱]

آگے لکھتے ہیں:۔

"کتاب وسنت میں جو شریعت بیان ہوئی ہے اس سے استنباط مسائل کرنا عین خدا اور رسول کی اطاعت ہے، اس میں جو اختلاف واقع ہوا اس کے سوا چارہ نہ تھا، البتہ اس کے ختم کرنے کی امکانی کوششوں پر ہمارے لیے کوئی پابندی نہیں ہے"۔[۲]

تفسیر "نظام القرآن" کے مقدمہ میں لکھتے ہیں

فعلمت من هذا التفصيل ان اول شئ يفسر القرآن هو القرآن نفسه ثم بعد ذلك فهم النبي صلى الله عليه وسلم والذين معه ولعمري احب التفسير عندي ماجاء من النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه[۳]

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ سب سے پہلے جو چیز قرآن کی تفسیر کرتی ہے وہ خود قرآن ہے، اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کا فہم ہے اور میری جان کی قسم میرے نزدیک سب سے محبوب تفسیر وہی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب سے ثابت ہو۔

التکمیل فی اصول التاویل میں لکھتے ہیں:۔

فالسبيل السوى ان تتعلم الهدى من القرآن وتبنى عليه دينك ثم بعد ذلك تنظر فى الاحاديث فان وجدت ماكان شاردا عن القرآن حسب بادى النظر اولته الى كلام الله فان تطابقا فقرت عيناك وان عياك فتوقف فى امر الحديث واعمل بالقرآن[۴]

صحیح اور سلامتی کی راہ یہ ہے کہ اولاً قرآن مجید سے ہدایت اور رہنمائی حاصل کی جائے اور اسی پر دین کی بنیاد رکھی جائے، اس کے بعد احادیث پر غور کیا جائے، اگر کوئی حدیث بادی النظر میں قرآن مجید کے خلاف معلوم ہو تو اس کی ایسی تاویل کی جائے جو کلام الٰہی کے مطابق ہو، اگر دونوں میں تطابق ہو جائے تو اس پر خوش ہونا چاہیے، لیکن اگر تطابق مشکل ہو تو حدیث کے بارہ میں توقف کرکے قرآن پر عمل کرنا چاہیے۔

مولانا کی مذکورہ عبارتیں زیرِ بحث موضوع سے متعلق بالکل واضح ہیں، کیا انھیں پڑھ کر کوئی کہہ سکتا ہے کہ ان کا لکھنے والا حدیث کے بارہ میں تشکیک زدہ ہے، یا اس کی یہ عبارتیں قارئین کو تشکیک زدہ بنا سکتی ہیں؟

یہاں یہ ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے کہ مولانا نے جہاں کہیں بھی حدیث پر گفتگو کی ہے اصلاً اس کا تعلق اصولِ تفسیر سے ہے اور حدیث پر گفتگو کرنے کا وہاں کوئی محل نہیں، اس لیے اس سے متعلق اس قسم کی بحث کا دروازہ کھولنا ایک بے محل بات ہے، رہیں تفسیری روایات تو ان کے بارہ میں اہلِ علم کا متفقہ فیصلہ ہے کہ ان کا رتبہ اور مقام سنن و احکام کی روایات سے بہت فروتر ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبل کا ارشاد ہے :-

ثلاثة كتب لا اصل لها المغازي	تین طرح کی کتابوں کی کوئی اصل نہیں،
والملاحم والتفسير[۵]	مغازی، ملاحم اور تفسیر

اس لیے مولانا فراہی علیہ الرحمہ نے بھی اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے، اس میں وہی بات کہی ہے جو علمائے سلف ہمیشہ سے لکھتے اور کہتے چلے آرہے ہیں اور انھیں کے عام طریقہ کے مطابق تنقید، تاویل، ترجیح اور حسنِ ظن کا طریقہ اختیار کیا ہے، جیسا کہ "التکمیل" کی مذکورہ بالا عبارت سے بھی ظاہر ہے۔

امید ہے کہ اس تفصیل کے بعد مولانا فراہی علیہ الرحمہ کی نسبت حدیث کے تعلق سے اگر کسی کو کوئی غلط فہمی ہوگی تو دور ہو جائے گی۔ (باقی)

حواشی و مراجع

۱؎ مولانا فراہیؒ کی وہ کتاب جس کا تعارف "الرشاد" میں شائع ہوا ہے، اس کا ترجمہ "احکام رسول کا قرآن مجید سے استنباط" کے عنوان سے مولانا امین احسن صاحب کے زیرِ سرپرستی نکلنے والے رسالہ "تدبر" لاہور میں شائع ہو چکا ہے ملاحظہ ہو "تدبر" لاہور، فروری ۱۹۸۵ء صـ۱۱ سلسلہ ۱۵

۲؎ "تدبر" لاہور فروری ۱۹۸۵ء سلسلہ نمبر ۱۵ صـ۱۱

۳؎ مولانا فراہیؒ۔ فاتحہ تفسیر نظام القرآن صـ۷ مطبع "اصلاح" سرائے میر اعظم گڑھ ۱۳۵۷ھ

۴؎ مولانا فراہیؒ۔ "التکمیل فی اصول التاویل" صـ۶۶-۶۵ مطبع حمیدیہ سرائے میر اعظم گڑھ ۱۳۸۸ھ

۵؎ عبدالرحمان السیوطی۔ الاتقان فی علوم القرآن۔ ۲/۲۲۸ مصطفیٰ البابی الحلبی مصر طبع رابع۔ مصر ۱۹۷۸ء

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ

جلد ۸ شمارہ اول تا چہارم ربیع الثانی ۱۴۰۹ھ تا ربیع الاول ۱۴۱۲ھ جنوری تا دسمبر ۱۹۸۹ء

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
۱۔ حرف آغاز				
۱۔	ادارۂ تحقیق کے آٹھ سال (ماضی کا ایک جائزہ)	سید جلال الدین عمری	۱	۵
۲۔	ادارۂ تحقیق کے آٹھ سال (ماضی کا ایک جائزہ)	"	۲	۱۲۵
۳۔	خدمت سب کی کی جائے	"	۳	۲۴۵
۴۔	خدمت کے طریقے بہت ہیں	"	۴	۳۶۵
۲۔ تحقیق وتنقید				
۱۔	ملت ابراہیمی کے ترکیبی عناصر	مولانا محمد رضی الاسلام ندوی	۱	۱۱
۲۔	حضرات صوفیہ اور علم حدیث	ڈاکٹر غلام قادر لون	۱	۴۳
۳۔	عہد وسطیٰ ہندوستان میں تاریخ نگاری	پروفیسر اقتدار حسین صدیقی	۱	۶۱
۴۔	عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں بیت المال کا تصور	ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی	۲	۱۲۹
۵۔	عہد عباسی کے عربی ترجموں پر ایک نظر	مولانا ثناء اللہ ندوی	۳	۲۵۲
۶۔	عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں تاریخ نگاری	پروفیسر اقتدار حسین صدیقی	۳	۲۷۸
۷۔	وسط ایشیا، توران، ترکستان اور ماوراء النہر	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۳	۲۹۵
۸۔	معیشت نبوی۔ مدینہ منورہ میں	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۴	
۹۔	ہندی مسلم تہذیب پر ایران کے اثرات	مولانا محمد مسعود عالم قاسمی	۴	
۳۔ بحث ونظر				
۱۔	اسلام میں رفاہی خدمات کا تصور	سید جلال الدین عمری	۱	۷۵

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
۲۔	اوقات صلوٰۃ برائے اعلیٰ عرض البلد	ڈاکٹر طارق منیر	۱	۱۰۱
۳	تشریح وتوضیح	ڈاکٹر حسن الدین احمد	۱	۱۰۷
۴۔	قرآنی سورتوں کی ترتیب اور اجتہادِ صحابہ	مولانا اشہد رفیق ندوی	۲	۱۵۷
۵۔	مادہ قدیم ہے یا حادث	پروفیسر سید کاظم نقوی	۲	۱۷۵
۶۔	قرآن کا فلسفۂ تاریخ	پروفیسر عبدالمغنی	۳	۳۰۴
۷۔	مادہ قدیم ہے یا حادث	پروفیسر سید کاظم نقوی	۳	۳۲۴
۸۔	اسلام کا شورائی نظام	سید جلال الدین عمری	۴	
۹۔	مرتد اور شاتم رسول شریعت کی نظر میں	ڈاکٹر سید معین الدین قادری	۴	
۴۔ سیر وسوانح				
۱۔	احمد اللہ شاہ (۱۸۵۷ء کا ایک مجاہد)	ڈاکٹر اقبال حسین	۲	۱۹۴
۲۔	جمال الدین افغانی (افکار واثرات)	ڈاکٹر محمد اعظم قاسمی	۴	
۵۔ ترجمہ وتلخیص				
۱۔	ترکی اور مشرقی عرب میں عربی چھاپے خانے کا قیام	تحریر: ڈاکٹر مقصود احمد ترجمہ: جناب ابوسفیان اصلاحی	۱	۱۱۱
۲۔	قصۂ غرانیق علا پر ایک نظر	شیخ ناصر الدین البانی مترجم: جناب ثناء اللہ ندوی	۲	۲۲۴
۳۔	اعضاء کی پیوندکاری (بعض عرب علماء کے خیالات)	مترجم: محمد اسلام عمری	۳	۳۵۰
۴۔	بینک کا سود	ڈاکٹر یوسف القرضاوی مترجم: محمد رضی الاسلام ندوی	۴	
نقد واستدراک				
۱۔	مولانا فراہیؒ کا طریقۂ تفسیر	مولانا نسیم ظہیر اصلاحی غازی	۴	
۶۔ تعارف وتبصرہ				
۱۔	اسلام اور جدید سائنس	ڈاکٹر محمد ریاض کرمانی	۱	۱۱۸
۲۔	اسلامی شریعت علم وعقل کی روشنی میں	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۲	۲۳۷

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
۳۔	فکر و نظر (صباح الدین عبدالرحمٰن نمبر)	سید جلال الدین عمری	۲	۲۳۷
۴۔	فی ظلال القرآن	"	۳	۳۵۸
۵۔	انسانی علوم کے میدان میں اسلام کا انقلابی و تعمیری کردار	سلطان احمد اصلاحی	۳	۳۵۹

فہرست مضامین نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۸ شمارہ اوّل تا چہارم جمادی الاولیٰ ۱۴۰۹ھ تا ربیع الثانی ۱۴۱۰ھ جنوری تا دسمبر ۱۹۸۹ء

نمبر شمار	مضامین نگاران	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۔	محمد اسلام عمری	اعضا کی پیوند کاری (بعض عرب علما کے خیالات)	۳	۳۵۰
۲۔	مولانا اشہد رفیق ندوی	قرآنی سورتوں کی ترتیب اور اجتہاد صحابہ	۲	۱۵۷
۳۔	ڈاکٹر محمد اعظم قاسمی	جمال الدین افغانی (افکار و اثرات)	۴	
۴۔	ڈاکٹر اقبال حسین	احمد اللہ شاہ (۱۸۵۷ء کا ایک مجاہد)	۲	۱۹۴
۵۔	پروفیسر اقتدار حسین صدیقی	عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں تاریخ نگاری (۱)	۱	۶۱
۶۔	"	" (۲)	۳	۲۷۸
۷۔	مولانا ثناء اللہ ندوی	عہد عباسی کے عربی ترجموں پر ایک نظر	۳	۲۵۲
۸۔	"	قصۂ غرانیق علا پر ایک نظر	۲	۲۲۴
۹۔	سید جلال الدین عمری	ادارۂ تحقیق کے آٹھ سال ماضی کا ایک جائزہ (۱)	۱	۵
۱۰۔	"	"	۲	۱۲۵
۱۱۔	"	خدمت سب کی کی جائے	۳	۲۴۵
۱۲۔	"	خدمت کے طریقے بہت ہیں	۴	۳۶۵
۱۳۔	"	اسلام میں رفاہی خدمات کا تصور	۱	۷۵
۱۴۔	"	اسلام کا شورائی نظام	۴	

نمبر شمار	مضامین نگاران	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۵۔	"	فکر و نظر (صباح الدین عبدالرحمٰن نمبر) تبصرہ	۲	۲۳۹
۱۶۔	"	فی ظلال القرآن (تبصرہ)	۳	۳۵۸
۱۷۔	ڈاکٹر حسن الدین احمد	اقامت صلوٰۃ برائے اعلیٰ عرض البلد	۱	۱۰۱
۱۸۔	ڈاکٹر طارق منیر	تشریح و توضیح	۱	۱۰۷
۱۹۔	مولانا رضی الاسلام ندوی	ملت ابراہیمی کے ترکیبی عناصر	۱	۱۱
۲۰۔	"	بینک کا سود (ترجمہ)	۴	
۲۱۔	ڈاکٹر محمد ریاض کرمانی	اسلام اور جدید سائنس (تبصرہ)	۱	۱۱۸
۲۲۔	مولانا محمد سعود عالم قاسمی	ہندی مسلم تہذیب پر ایران کے اثرات	۴	
۲۳۔	مولانا سلطان احمد اصلاحی	اسلامی شریعت علم و عقل کی روشنی میں (تبصرہ)	۲	۲۳۷
۲۴۔	"	انسانی علوم کے میدان میں اسلام کا انقلابی و تعمیری کردار (تبصرہ)	۳	۳۵۹
۲۵۔	ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی	عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں بیت المال کا تصور	۲	۱۲۹
۲۶۔	ڈاکٹر غلام قادر لون	حضرات صوفیہ اور علم حدیث	۱	۴۳
۲۷۔	پروفیسر سید کاظم نقوی	مادہ قدیم ہے یا حادث (۱)	۲	۱۷۵
۲۸۔	"	" (۲)	۳	۳۲۴
۲۹۔	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	وسط ایشیا، توران، ترکستان اور ماوراء النہر	۳	۲۹۴
۳۰۔	ڈاکٹر سید معین الدین قادری	مرتد اور شاتم رسول — شریعت کی نظر میں	۴	
۳۱۔	پروفیسر عبدالمغنی	قرآن کا فلسفہ تاریخ	۳	۳۰۴
۳۲۔	ڈاکٹر مقصود احمد/ترجمہ جناب ابوسفیان اصلاحی	ترکی اور مشرق عرب میں عربی چھاپے خانے کا قیام	۱	۱۱۱
۳۳۔	شیخ ناصر الدین البانی/ترجمہ ثناء اللہ ندوی	قصۂ غرانیق علما پر ایک نظر	۲	۲۲۴
۳۴۔	مولانا نسیم ظہیر اصلاحی	مولانا فراہی کا طریقۂ تفسیر	۴	
۳۵۔	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	معیشت نبوی - مدینہ منورہ میں	۴	
	ڈاکٹر یوسف القرضاوی ترجمہ: محمد رضی الاسلام ندوی	بینک کا سود	۴	