ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جولائی ـــــــــ ستمبر ۱۹۹۱ء

ایڈیٹر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ISLAMIC BOOKCENTRE
Jamia Complex N.R.Rd.
BANGALORE-560002

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۰ شمارہ ۳

محرم الحرام ـــــــ ربیع الاول ۱۴۱۲ھ

جولائی ـــــــ ستمبر ۱۹۹۱ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے ـــــ ۴۵ روپئے

پاکستان سے ـــــ ۱۰۰ روپئے

دیگر ممالک سے ـــــ ۲۰ ڈالر

فی شمارہ ـــــ ۱۲ روپئے

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

فہرست مضامین

حرف آغاز

عہد نبوی کی سواریاں اور مقابلے — مولانا سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

ابو بسطام شعبہ بن الحجاج — ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی — ۲۵

مسلمانوں پر ہندو سماج کے اثرات — مولانا محمد سعود عالم قاسمی — ۴۵

بحث ونظر

تحقیق کے اصول ومناہج — ڈاکٹر ظفر الاسلام — ۶۷

اسلامی بینک کاری کا ارتقاء — پروفیسر اوصاف احمد — ۸۳

سیر وسوانح

حضرت سید علی ہمدانی کے سیاسی افکار — ڈاکٹر بدر الدین بٹ — ۱۰۱

نقد واستدراک

مولانا ابوالکلام آزاد — سید امین الحسن رضوی — ۱۱۰

— پروفیسر سید محمد سلیم — ۱۱۶

تعارف وتبصرہ

الرحیق المختوم — مولانا محمد اسلام عمری — ۱۱۸

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی
شعبۂ اردو بنارس ہندو یونیورسٹی، بنارس

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

۳۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام
شعبۂ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ پروفیسر اوصاف احمد
اکیڈمی آف تھرڈ ورلڈ اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

۵۔ ڈاکٹر بدرالدین بٹ
کوٹلے پنوامہ، سری نگر، کشمیر

۶۔ سید امین الحسن رضوی
۴/۷۲ بی یمنا وہار، دہلی ۵۳

۷۔ پروفیسر سید محمد سلیم
صدر شعبۂ فلسفہ، پشاور یونیورسٹی پشاور

۸۔ مولانا محمد اسلام عمری
رکن ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، علی گڑھ

۹۔ سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی

خوش نویس
احراز الحسن جامید

حرفِ آغاز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عہدِ نبوی کی سواریاں اور مقابلے
احکام و مسائل

سید جلال الدین عمری

سواری بعض اوقات انسان کی حقیقی اور بنیادی ضرورت ہوتی ہے۔ سماجی، معاشرتی اور معاشی تقاضے بھی اس کا مطالبہ کرتے ہیں، سیر و تفریح اور گلگشت کا فائدہ بھی اس سے اٹھایا جاتا ہے۔ زندگی جس تیز رفتاری کا مطالبہ کرتی ہے، سواری سے اس کے پورا کرنے میں مدد ملتی ہے۔

سواری کو اسلام نے ایک ضرورت کی حیثیت سے دیکھا ہے، اس کے استعمال کو نہ تو تن آسانی اور عیش کوشی کا ذریعہ بنایا اور نہ اسے دین داری اور تقویٰ ہی کے خلاف سمجھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ ہمارے سامنے ہے۔ آپ کے استعمال میں وقت کی مروجہ سواریاں رہی ہیں۔ امام ابن قیمؒ فرماتے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے، اونٹ، خچر اور گدھے پر سواری کی ہے۔ گھوڑے پر کبھی زین ہوتی اور کبھی نہیں ہوتی تھی۔ بعض اوقات مقابلہ بھی کرایا ہے۔ زیادہ تر تنہا سواری کی ہے۔ اونٹ پر کبھی کسی کو آگے اور کسی کو پیچھے بٹھایا ہے۔ اونٹ پر آپ کے پیچھے کبھی کوئی مرد بیٹھا ہے اور کبھی ازواج مطہرات میں سے کسی کو بٹھایا ہے۔ آپ کی زیادہ تر سواریاں گھوڑے اور اونٹ ہی تھے۔ خچر عرب میں مشہور نہیں تھے[1]

امام ابن قیمؒ نے ایک جگہ ان جانوروں کا ذکر کیا ہے جو (مختلف اوقات میں) آپ کے پاس تھے۔ ان میں دس گھوڑے وہ ہیں جن کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے۔ ان کے علاوہ پندرہ ایسے گھوڑوں کا بھی ذکر ملتا ہے جن کے سلسلے میں علماء میں اختلاف پایا

---

[1] زاد المعاد فی ہدی خیر العباد: ۱/۱۵۹ تحقیق شعیب الارنووط۔ عبدالقادر الارنووط طبع بیروت ۱۹۸۰ء

جاتا ہے۔ چار پانچ خچروں اور تین گدھوں کا بھی تذکرہ پایا جاتا ہے۔ یہ بالعموم مختلف بادشاہوں اور سربراہوں کی طرف سے تحفہ میں ملے تھے۔ اونٹوں میں چار کا ذکر ہے۔ آپ کے پاس دودھ والی اونٹنیاں پینتالیس[۴۵] اور نَو بھیڑیں تھیں۔ جب کوئی بھیڑ بچہ دیتی تو آپ اس کی جگہ ایک بھیڑ ذبح فرما دیتے۔ سات بکریاں بھی تھیں جنھیں ام ایمن چرایا کرتی تھیں[۱]

اہلِ عرب کو گھوڑوں سے خاص دل چسپی تھی۔ یہ ان کی ایک محبوب سواری تھی۔ لیکن دنیا کی ہر سواری غلط اور صحیح اور پاک اور ناپاک دونوں ہی طرح کے مقاصد کے لیے استعمال ہو سکتی ہے۔ عرب میں گھوڑے کا زیادہ تر استعمال جنگ و جدل، قتل و غارت گری جیسے مذموم مقاصد کے لیے ہوتا تھا۔ اسلام نے اسے صحیح رخ عطا کیا۔ اسی کو یہاں کسی قدر تفصیل سے پیش کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ سورۂ نحل کی ایک آیت ہے:۔

وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ	اس نے گھوڑے، خچر اور گدھے
لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ	پیدا کیے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور ان میں
مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝	زینت بھی ہے۔ وہ بہت سی وہ چیزیں
(النحل : ٨)	بھی پیدا کرتا ہے جن کو تم نہیں جانتے۔

اس میں، گھوڑے اور اسی نوع کے بعض دوسرے جانوروں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ سواری کے کام آتے ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ گھوڑا ایک نفیس اور عمدہ سواری ہے۔ قدیم زمانہ میں جب کہ دور دراز کے سفر جانوروں پر طے ہوتے تھے، گھوڑا ایک سبک خرام اور تیز رفتار سواری تھی۔

دوسری بات آیت میں یہ کہی گئی ہے کہ قدرت نے سواری کے لیے جو جانور پیدا کیے ہیں ان میں انسان کے ذوقِ جمال کی تسکین کا سامان بھی ہے۔

علامہ سید شریف جرجانی کہتے ہیں کہ قرآن کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جانور اصلاً سواری کے لیے پیدا کیے گئے ہیں۔ ان کے اندر حسن و جمال کا ہونا ثانوی حیثیت رکھتا ہے[۲]

---

[۱] ملاحظہ ہو زاد المعاد : ۱/۱۳۲-۱۳۵

[۲] حاشیہ الجرجانی علی الکشاف : ۲/۲۰۲ طبع مصر

گویا ان جانوروں کا حسن وجمال ایک ضمنی چیز ہے۔ لیکن علامہ سید قطب شہیدؒ نے آیت کے ذیل میں اس بات کو نمایاں کیا ہے کہ اسلام نے انسان کے ذوق جمال کو اہمیت دی ہے۔ اسی وجہ سے وہ سواری کے جانوروں کا صرف اس حیثیت سے ذکر نہیں کرتا کہ ان سے اس کی ضروریات پوری ہوتی ہیں بلکہ اس پہلو سے بھی ذکر کرتا ہے کہ ان سے اس کے ذوق جمال کی تسکین ہوتی ہے[1]

حقیقت یہ ہے کہ حیوانات کا بھی ایک حسن ہے۔ اس سے دنیا کی آرائش و زیبائش میں اضافہ ہوتا ہے۔ انسان کو اس سے لطف اندوز ہونے کا حق ہے۔ اس پہلو سے دیکھا جائے تو گھوڑا بہت ہی خوبصورت جانور ہے حسین اور دلکش جانوروں میں بھی نمایاں مقام رکھتا ہے۔ اس سے انسان کے ذوق جمال کو راحت پہونچتی ہے۔

انسان نے اپنی قوت، شان وشوکت اور فخر وغرور کے مظاہرہ کے لیے بھی گھوڑے رکھے ہیں۔ قرآن مجید نے ایک جگہ کہا ہے کہ اس دنیا کی زندگی میں عورت، اولاد، سونا چاندی اور سدھائے ہوئے گھوڑے اس قدر خوش نما بنا دئے گئے ہیں کہ انسان ان میں گم ہو کر آخرت کو بھول جاتا ہے۔ (آل عمران: ۱۴)

دنیا دار بادشاہوں، رئیسوں اور جاگیرداروں کی پوری تاریخ قرآن کے اس بیان کی تائید اور تصدیق کرتی ہے۔

گھوڑے کی افادیت کا ایک خاص پہلو یہ ہے کہ وہ جنگ کا ہتھیار ہے۔ قدیم زمانہ میں جنگی مہمات اس کے ذریعہ نسبتاً آسانی سے طے ہوتی تھیں اور اس کی تیزی، پھرتی اور جذبۂ اقدام سے میدان جنگ میں بڑا کام لیا جاتا تھا۔ جس کے پاس گھوڑا ہوتا اس کی جنگی کارکردگی بہتر ہو جاتی اور وہ اچھی طرح دشمن کا مقابلہ کر سکتا تھا۔ اس سے پہلے گزر چکا ہے کہ قرآن مجید نے جنگی تیاری کے سلسلہ میں سدھائے ہوئے گھوڑے فراہم کرنے کا بھی حکم دیا ہے (الانفال: ۶۰)

گھوڑا بالعموم جن مقاصد کے لیے رکھا جاتا ہے ایک حدیث میں ان کا ذکر ہے اور ساتھ ہی ان میں سے صحیح اور اعلیٰ مقصد کی نشاندہی کی گئی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی

---

[1] فی ظلال القرآن جز، ۱۴ ص ۲۷

ایک لمبی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گھوڑا تین مقاصد کے تحت رکھا جاتا ہے۔ ان کے لحاظ سے یہ کسی کے لیے باعث اجر و ثواب ہے، کسی کے لیے پردہ پوشش اور کسی کے لیے گناہ کا موجب ہے۔ یہ اس شخص کے لیے اجر و ثواب کا ذریعہ ہے جو اسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کے لیے رکھے اور اسی کے لیے اسے تیار کرے۔ وہ اسے چراگاہ میں باندھے اور جتنی لمبی رسّی ہے اس دائرہ میں وہ چرتا چگتا رہے، یا رسی توڑ کر کلبلیں مارے یا کسی نہر کا پانی پیئے، چاہے اس کے مالک کا اسے پانی پلانے کا ارادہ نہ ہو۔ یہ سب اس شخص کے لیے باعثِ ثواب ہے حتیٰ کہ گھوڑے کا لید اور پیشاب کرنا بھی اس کی نیکیوں میں شمار ہوگا۔ گھوڑا اس شخص کے لیے پردہ پوش ہے جو اسے دوسروں کی خدمت اور اپنی زیب و زینت کے لیے رکھے، جو سواری کے معاملے میں دوسروں کا دست نگر نہ رہنا چاہتا ہو اور جو اس کی نسل بڑھا کر اپنی معاشی ضروریات پوری کرنی چاہے، اس سلسلہ میں اللہ کے حقوق بھی ادا کرے اور جانور کا جو حق ہے اسے بھی فراموش نہ کرے۔ اس کے برخلاف جو شخص اسے محض نام و نمود اور فخر و مباہات کے لیے رکھے اور اسلام اور مسلمانوں کے خلاف استعمال کرے تو وہ اس کے لیے گناہ کا باعث ہوگا۔[1]

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ گھوڑا فخر و غرور کے مظاہرہ، باطل کے فروغ اور دین اور اہل دین کو نقصان پہونچانے کے لیے بھی استعمال ہو سکتا ہے۔ یہ اس کا غلط مقصد ہے۔ معاشی نقطۂ نظر سے اس کا پالنا اور سواری کے طور پر استعمال کرنا ایک جائز مقصد ہے، لیکن بلند تر اور پاکیزہ تر مقصد یہ ہے کہ اس سے دین کے فروغ اور اس کی سربلندی کی راہ میں فائدہ اٹھایا جائے۔ اس کے اجر و ثواب کا ذکر بہت سی روایات میں ملتا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنا ہے۔

من احتبس فرسا فی	جو شخص اللہ تعالیٰ پر ایمان اور اس
سبیل اللہ ایمانا باللہ و	کے وعدۂ ثواب پر یقین رکھتے ہوئے اس
تصدیقاً بوعدہ فان	کے راستہ میں گھوڑا رکھے تو اس کا چارہ

---

[1] بخاری، کتاب الجہاد، باب الخیل ثلاثۃ۔ کتاب الشروط والمساقاۃ، باب شرب الناس والدواب من الانہار۔ مسلم کتاب الزکوٰۃ۔ بعض تفصیلات مسند احمد کی روایت سے لی گئی ہیں۔ ملاحظہ ہو، نیل الاوطار: ۸/۲۴۳

شبعه وریّه و روثه وبوله فی میزانه یوم القیامة[1]

سے پیٹ بھرنا، پانی سے سیراب ہونا، اس کا پیشاب اور پاخانہ کرنا اس سب کا ثواب قیامت کے دن اس کی میزان میں تولا جائے گا۔

ایک حدیث میں آتا ہے کہ اس اعلیٰ وارفع مقصد کے لیے گھوڑے کے چارہ اور دانہ پانی پر جو پیسہ خرچ ہوتا ہے وہ صدقہ ہے، اور آدمی جب تک خرچ کر رہا ہے وہ مسلسل اس کی طرف سے صدقہ شمار ہوگا اور اللہ کے ہاں صدقہ ہی کا اجر وثواب اس کے نامۂ اعمال میں لکھا جائے گا۔ ارشاد ہے۔

ان المنفق علی الخیل فی سبیل اللہ کباسط یدیه بالصدقة لا یقبضهما[2]

اللہ کے راستہ میں گھوڑے پر خرچ کرنے والا اس شخص کی طرح ہے جو صدقہ وخیرات کے لیے اپنے ہاتھ کھول دے اور انھیں بند نہ کرے۔

ایک اور حدیث میں صحیح مقصد سے گھوڑا رکھنے کے اجر وثواب کے ساتھ غلط مقصد کے تحت گھوڑا رکھنے کا گناہ بھی تفصیل سے بیان ہوا ہے۔ اسماء بنت زیدؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

الخیل فی نواصیها الخیر معقود ابدا الی یوم القیامة فمن ربطها عدة فی سبیل اللہ وانفق علیها احتسابا فی سبیل اللہ فان شبعها و جوعها وریها وظمأها واروثها وابوالها فلاح فی موازینه یوم

گھوڑے کی پیشانی سے ہمیشہ کے لیے قیامت تک خیر وابستہ ہے۔ جس نے گھوڑا اس لیے رکھا کہ راہ خدا میں اسے تیار کرے اور اس راہ کا اجر وثواب حاصل کرنے کے لیے اس پر خرچ کرے تو اس کا پیٹ بھرنا، بھوکا رہنا، سیراب ہونا اور پیاسا رہنا (یہاں تک کہ) اس کا پیشاب پاخانہ کرنا سب

---

[1] بخاری، کتاب الجہاد، باب من احتبس فرسا فی سبیل اللہ

[2] مسند احمد: ۴/۱۸۰۔ ابوداؤد، کتاب اللباس، باب ما جا، فی اسبال الازار

القیامۃ ومن ربطها ریاء	قیامت کے روز اس کی میزان میں فلاح کا سامان
وسمعۃ وفرحا ومرحا	ہوگا۔ اس کے برخلاف جس نے نام ونمود
فان شبعها وجوعها وریها	اور شہرت کی خاطر اور اترانے اور فخر کرنے
وظمأها وارواثها وابوالها	کے لیے گھوڑا رکھا تو اس کا پیٹ بھرنا اور
خسران فی موازینہ یوم	بھوکا رہنا، سیراب ہونا اور پیاسا رہنا (یہاں
القیامۃ[1]	تک کہ) اس کا پیشاب پاخانہ یہ سب کچھ قیامت
	کے روز اس کی میزان میں خسران کا موجب ہوگا۔

حضرت انسؓ کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو گھوڑے سے بڑی محبت تھی۔ آپ اسے بہت عزیز رکھتے تھے۔ فرماتے ہیں:۔

لم یکن شیی احب	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	عورتوں کے بعد گھوڑے سے زیادہ
بعد النساء من الخیل[2]	کوئی چیز محبوب نہ تھی۔

آپ کو عورتوں سے غیر معمولی محبت اور ہمدردی تھی۔ نوع انسانی کی پوری تاریخ میں آپ ان کے سب سے بڑے ہمدرد اور بہی خواہ رہے ہیں۔ اس کم زور طبقہ پر سب سے زیادہ آپ ہی کا احسان ہے۔ جانوروں میں گھوڑا آپ کو زیادہ عزیز تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دین کی سربلندی اور جہاد کے میدان میں اس کی افادیت دوسرے جانوروں سے زیادہ ہے۔ اس مقصد کے لیے گھوڑے سے آپ کی دل چسپی حضرت جریر بن عبداللہؓ کی روایت سے بھی ظاہر ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھوڑے کی پیشانی (کے بال) کو بل دے رہے تھے اور فرما رہے تھے:۔

الخیل معقود بنواصیها	گھوڑے کی پیشانی میں روز قیامت
الخیر الی یوم القیامۃ الاجر	تک کے لیے خیر رکھ دیا گیا ہے۔ یعنی اجر
والغنیمۃ[3]	وثواب اور غنیمت۔

---

[1] مسند احمد: ۶/ ۴۵۵ [2] نسائی: کتاب الخیل، باب حب الخیل

[3] مسلم، کتاب الامارہ، باب فضیلۃ الخیل۔ آپ کے الفاظ "الخیل معقود الخ" بخاری میں متعدد راویوں =

یہ بات جہاد کے سیاق میں کہی گئی ہے۔ جہاد خدا کے دین کی حفاظت اور اس کی سربلندی کے لیے ہوتا ہے۔ اس پاکیزہ اور اعلیٰ و اشرف نصب العین کے لیے جو شخص گھوڑا لے کر میدان میں آئے مال غنیمت میں اس کا حصہ پیادہ لڑنے والے کے مقابلہ میں دو چند یا سہ چند رکھا گیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے۔

انّ رسول اللّٰہ جعل للفرس سھمین وللصاحبہ سھما[1] — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے کے دو حصے اور گھڑسوار کا ایک حصہ رکھا۔

= سے منقول ہیں۔ ملاحظہ ہو، کتاب الجہاد، باب الخیل معقود فی نواصیہا الخیر اور بعض دوسرے ابواب۔ یہ روایت حدیث کی کتابوں میں الفاظ کے فرق کے ساتھ بیس کے قریب صحابہ سے آئی ہے۔ ملاحظہ ہو۔ فتح الباری: ۶/ ۵۶ - ۵۷

[1] بخاری، کتاب الجہاد، باب سہام الفرس۔ مسلم کے الفاظ میں تھوڑا سا فرق ہے۔ کتاب الجہاد، باب کیفیۃ قسمۃ الغانمین الخ اس حدیث میں صراحت ہے کہ گھڑسوار کے تین حصے ہوں گے۔ ایک حصہ اس کا اور دو حصے اس کے گھوڑے کے۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔ اس کی تائید متعدد صحیح روایات سے ہوتی ہے۔ فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ گھڑسوار کے دو حصے ہوں گے۔ ایک گھڑسوار کا دوسرا اس کے گھوڑے کا۔ اس کی تائید میں بھی بعض روایات موجود ہیں۔ لیکن یہ کم زور ہیں۔ ان دونوں طرح کی روایات کے درمیان بعض لوگوں نے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔ کہ ہوسکتا ہے کہ گھڑسوار کے دو ہی حصے ہوں تیسرا حصہ بطور انعام الگ سے دیا گیا ہو۔ لیکن محدثین نے صحیح روایات کے مقابلہ میں کم زور روایات کو قبول نہیں کیا ہے۔ احناف کی طرف سے ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ انسان سے زیادہ اس کے جانور کے حصے مقرر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مال غنیمت میں جو حصے بھی دئے جاتے ہیں وہ جانور کو نہیں اس کے مالک کو دئے جاتے ہیں۔ اس لیے جانور اور انسان کا مقابلہ درست نہیں ہے۔ گھڑسوار کے زیادہ حصے مقرر کرنے کی دو وجہیں بیان کی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ گھوڑے پر آدمی کو اپنا پیسہ اور محنت صرف کرنی پڑتی ہے۔ دوسرے میدان جنگ میں اس کی کارکردگی پیادہ کے مقابلہ میں بہتر ہوتی ہے۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ گھڑسوار کے حصے تین سے بھی زیادہ ہیں لیکن محدثین نے ان روایات پر بھی جرح کی ہے۔ اس سلسلہ کی روایات اور ان پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو نووی: شرح مسلم جز ۱۲/ ۸۳، المغنی ۸/ ۴۰۴ - ۴۰۸۔ فتح الباری: ۶/ ۶۸۔ نیل الاوطار: ۸/ ۱۱۸ - ۱۱۶

جو گھوڑے اسلامی ریاست کی ملکیت تھے، ظاہر ہے وہ جہاد کے لیے استعمال ہوتے تھے۔ نقیع کی چراگاہ ان کے لیے مخصوص تھی جہاں عام لوگ اپنے جانور نہیں چرا سکتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حمی النقیع لخیلہ[1]	نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نقیع کو اپنے (مسلمانوں کے) گھوڑوں کے لیے محفوظ فرما دیا تھا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھڑ سواری کا شوق پیدا کرنے کے لیے اس کے مقابلے بھی کرائے ہیں۔ فقہاء نے آپ کی تعلیمات کی روشنی میں اس کے اصول و آداب متعین کیے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبق بین الخیل وفضل القرح فی الغایۃ[2]	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کے درمیان مسابقت (دوڑ کا مقابلہ) کرائی اور جو گھوڑے پانچویں سال میں (یخت عمر کو) پہونچ چکے تھے ان کا فاصلہ زیادہ رکھا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہی کی ایک اور روایت ہے۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یضمر الخیل یسابق بہا[3]	نبی صلی اللہ علیہ وسلم گھوڑوں کو چھریرا کرتے اور ان کے ذریعہ مسابقت کراتے تھے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ اس طرح کے ایک مقابلہ کا ذکر فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھڑ دوڑ کرائی۔ جن گھوڑوں کو چھریرا بنایا گیا تھا ان کے لیے دوڑ کی حد حفیاء سے ثنیۃ الوداع تک رکھی۔ راوی حدیث موسیٰ بن عقبہ کا بیان ہے کہ ان دونوں مقامات کے درمیان کا فاصلہ چھ سات میل کا تھا۔ جن گھوڑوں کو چھریرا نہیں کیا گیا تھا ان کے لیے

---

[1] مسند احمد: ۸/۴۰ حدیث نمبر ۵۶۵۵ اور اس سے متعلق محقق احمد محمد شاکر کا حاشیہ۔

[2] ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب السبق۔ مسند احمد: ۹/۱۸۰ حدیث نمبر ۶۲۶۶

[3] ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب السبق۔ گھوڑے کو چھریرا کرنے کے لیے احادیث میں تضمیر کا لفظ آیا ہے۔

دوڑ کی حد ثنیۃ الوداع سے مسجد بنی زریق تک رکھی گئی۔ موسیٰ بن عقبہ کہتے ہیں کہ اس کا فاصلہ ایک میل یا اس کے قریب تھا۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اس میں شرکت فرمائی تھی اور مقابلہ جیتا تھا۔ ان کا گھوڑا متعینہ حد کو پار کر گیا اور دیوار پھاند کر مسجد میں پہونچ گیا۔[1]

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ گھڑ دوڑ کا مقابلہ جائز ہے۔ یہ ایسی پسندیدہ ورزش ہے جس سے جنگی مقاصد پورے ہوتے ہیں اور اس سے وقت ضرورت فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ حالات کے لحاظ سے یہ مباح بھی ہو سکتی ہے اور مستحب بھی۔ پھر علامہ قرطبی کی رائے نقل کی ہے کہ گھوڑے اور دوسرے جانوروں پر سوار ہو کر یا پیدل دوڑ کے مقابلہ کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح تیراندازی اور اسلحہ کے استعمال کا مقابلہ بھی جائز ہے۔ اس سے جنگ کی مشق ہوتی ہے۔[2]

جہاں تک گھڑ دوڑ کے مقابلہ کا تعلق ہے اس کے جواز پر علماء کا اتفاق ہے۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس پر انعام بھی دیا جا سکتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ بیان کرتے ہیں:۔

سبق النبی صلی اللہ	رسول اللہؐ نے گھوڑوں (گھڑ سواروں)
علیہ وسلم بین الخیل	کے درمیان دوڑ کا مقابلہ کرایا اور جو گھوڑا آگے
واعطیٰ السابق۔[3]	نکل گیا اسے انعام دیا۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ گھڑ دوڑ میں کامیاب ہونے والے کو انعام دینا جائز ہے۔

= اس کا طریقہ یہ تھا کہ گھوڑے کو خوب دانہ اور چارہ کھلا کر موٹا اور توانا کیا جاتا۔ پھر اسے ایک تنگ کوٹھری میں رکھا جاتا اور اس پر ایک جھول ڈال دیا جاتا، تاکہ گرمی سے پسینہ بہتا رہے۔ اس دوران میں اس کی غذا کم کر دی جاتی اور ضرورت کے مطابق ہی غذا دی جاتی تاکہ فربہی ختم ہوتی چلی جائے، جسم مضبوط ہو اور وہ ہلکا پھلکا اور سبک ہو جائے۔ (بغوی: شرح السنۃ: ۱۰/۳۹۱)

بعض لوگ تضمیر کے اس عمل کے دوران میں گھوڑے کو گوشت اور دودھ بھی استعمال کراتے تھے۔ خطابی: معالم السنن: ۲/۲۵۴۔ نیز ملاحظہ ہو۔ نووی: شرح مسلم جز ۱۳/۱۴ فتح الباری: ۶/۷۲

[1] بخاری، کتاب الجہاد، باب غایۃ السباق للخیل المضمرۃ۔ مسلم، کتاب الامارۃ، باب المسابقۃ بین الخیل وتضمیرھا

[2] فتح الباری: ۶/۷۲۔

[3] مسند احمد: ۸/۴۱ حدیث نمبر ۵۶۵۶۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ انعام ریاست کے سربراہ کی طرف سے ہونا چاہیے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے وہ جہاد کی تیاری میں شمار کرتے ہیں جو ظاہر ہے کہ ریاست کی ذمہ داری ہے۔ لیکن دوسرے ائمہ کے نزدیک انعام کسی بھی شخص کی طرف سے ہو سکتا ہے[1]۔ یہ بھی جائز ہے کہ مقابلہ میں شریک ہونے والا ایک شخص اپنے کامیاب ساتھی کو انعام دے اور ناکامی کی صورت میں اس سے کسی تاوان کا مطالبہ نہ کرے۔ اگر دونوں کے درمیان یہ شرط ہو کہ جیتنے والا ہارنے والے کو انعام دے گا تو یہ قمار ہے اور ناجائز ہے۔ اس میں اگر تیسرے گھوڑے کو شامل کر لیا جائے تو یہ قمار نہیں رہے گا۔ اسی وجہ سے اسے 'محلل' کہا جاتا ہے۔

محلل کے شامل ہونے کے بعد حسب ذیل صورتیں بنتی ہیں۔

۱۔ محلل دونوں گھڑسواروں سے آگے نکل جائے تو ان دونوں کی طے کردہ رقمیں بطور انعام اسے ملیں گی اور اگر وہ پیچھے رہ جائے تو اس پر کوئی تاوان نہ ہوگا۔

۲۔ دونوں گھڑسوار ایک ساتھ پہلے پہونچیں اور محلل ان کے بعد پہونچے تو کسی کو کچھ نہیں ملے گا۔

۳۔ دونوں گھڑسواروں میں سے ایک سبقت لے جائے۔ دوسرا گھڑسوار اور محلل پیچھے رہ جائے تو سبقت لے جانے والے کو اپنی اور دوسرے کی کل رقم ملے گی۔

۴۔ اگر محلل اور ایک گھڑسوار ایک ساتھ ہدف تک پہونچ جائیں تو رقم دونوں کو ملے گی۔

قمار میں پیسہ لگانے والوں کے درمیان مقابلہ ہوتا ہے شکست کھانے والے کی رقم کامیاب ہونے والے کو ملتی ہے۔ اس میں لازماً ایک فائدہ میں رہے گا اور ایک نقصان میں۔ محلل کے درمیان میں آنے کے بعد معاملہ کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ اب مقابلہ رقم لگانے اور نہ لگانے والوں کے درمیان ہوتا ہے۔ ان میں سے جو بھی کامیاب ہو وہ انعام کا حق دار ہوتا ہے۔

دو گھڑسواروں کے درمیان ایک سے زیادہ بھی محلل ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح دو سے زیادہ گھڑسواروں کے درمیان ایک محلل بھی ہو سکتا ہے[2]۔

---

[1] ابن قدامہ: المغنی: ۶۵۴/۸ [2] بغوی: شرح السنۃ: ۳۹۶/۱۰ - ۳۹۵ - نیز ملاحظہ ہو۔ ابن قدامہ: المغنی: ۶۵۸/۸ - ۶۵۹

حضرت سعید بن مسیب حضرت ابوہریرہؓ سے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا :۔

من ادخل فرسا بین	جو شخص دو گھوڑوں کے درمیان تیسرا
فرسین وھو لا یؤمن ان	گھوڑا داخل کرے اور اسے یہ یقین نہ ہو کہ
یسبق فلیس بقمار ومن	وہ آگے نکل ہی جائے گا تو یہ قمار نہیں ہے،
ادخل فرسا بین فرسین وقد	لیکن جو شخص تیسرے گھوڑے کو درمیان
امن ان یسبق فھو قمار[1]	میں داخل کرے اور اسے اس کے آگے
	نکلنے کا یقین ہو تو یہ قمار ہے۔

اس حدیث کا تعلق محلّل سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مقابلہ میں شریک ہونے والے گھوڑوں اور محلل کے درمیان فرق نہیں ہونا چاہیے۔ اگر اس بات کا پہلے سے یقین ہو کہ محلل لازماً آگے نکل جائے گا تو مسابقت بے معنی ہے۔ اسی طرح محلّل اگر اس قدر کم زور ہو کہ اس کا پیچھے رہ جانا یقینی ہو تو اس کی شرکت اور عدم شرکت برابر ہے۔ یہ عملاً قمار ہی کی ایک شکل ہو جائے گی۔

محلّل سے متعلق یہ ساری بحث اس صورت میں ہے جب کہ گھڑ دوڑ میں شریک ہونے والے رقم لگائیں لیکن اگر کسی دوسرے شخص کی طرف سے انعام مقرر ہو تو یہ بحث نہیں پیدا ہوتی[2]۔

قاضی شوکانی نے گھڑ دوڑ کے انعامی مقابلہ کے صحیح ہونے کے لیے حسب ذیل شرائط نقل کی ہیں۔

۱۔ انعام معلوم و متعین ہو۔ ۲۔ فاصلہ طے ہو کہ کہاں سے دوڑ شروع ہوگی اور کہاں ختم ہوگی۔ ۳۔ گھڑ سوار متعین ہوں۔ ۴۔ ان میں سے جو جیتنے والے ساتھی کو انعام دینا چاہے وہ

---

[1] ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی المحلل۔ یہ حدیث سند کے لحاظ سے کم زور ہے۔ امام مالک نے اسے حضرت سعید بن مسیبؒ کے قول کی حیثیت سے نقل کیا ہے۔ (مؤطا امام مالک، کتاب الجہاد، باب ماجاء فی الخیل و المسابقۃ) اس کی سند صحیح ہے۔

[2] اس موضوع کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو خطابی، معالم السنن: ۲/۲۵۵ - ۲۵۶۔ بغوی، شرح السنۃ: ۱۰/۳۹۵-۳۹۶۔ ابن قدامہ، المغنی: ۸/۶۵۱ - ۶۵۹۔ ابن حجر، فتح الباری: ۶/۷۳

متعین ہو۔ ۵۔ دونوں میں سے ہر ایک کے آگے بڑھنے کا امکان ہو ورنہ مقابلہ بے مقصد ہوگا۔[۱]

گھڑ دوڑ میں حصہ لینے والوں کو جو شخص انعام دے وہ پہلا، دوسرا تیسرا اس طرح جتنے انعام چاہے دے سکتا ہے۔ لیکن مسابقت کو بامعنی بنانے کے لیے ان کے درمیان فرق ہونا چاہیے۔[۲]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چاہتے تھے کہ شروع ہی سے بچہ کی صحت کا خیال رکھا جائے، وہ تندرست و توانا ہو اور اس کی صحیح نشو و نما ہوتی رہے۔ اس لیے کہ جو بچہ کم زور و ناتواں ہوگا اس سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ آگے چل کر گھوڑے کی باگ سنبھالے گا اور کوئی جوکھم مول لے گا۔ اسی مقصد سے آپ نے 'غَیل' سے منع فرمایا۔ 'غَیل' کے معنی ہیں رضاعت کے زمانہ میں بیوی سے ہم بستری کرنا۔[۳] ایک معنی یہ بھی بیان کیے گئے ہیں کہ حمل کے بعد بچہ کو دودھ پلانا۔[۴]

طبی لحاظ سے حمل ٹھہرنے کے بعد بچہ کو دودھ پلانا نقصان دہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ بات مشہور تھی کہ بچہ پر اس زمانے کے دودھ کے اتنے خراب اثرات پڑتے ہیں کہ بڑا ہونے پر بھی ان کا ازالہ نہیں ہوتا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ گھوڑے پر جم کر بیٹھ نہیں پاتا۔ اس وجہ سے آپ نے رضاعت کے دوران ہم بستری سے منع فرمایا۔ حضرت اسماء بنت یزید بن السکن کی روایت ہے۔ فرماتی ہیں۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے سنا ہے۔

لا تقتلوا اولادکم سرًا	(حمل کے زمانہ میں بیوی سے تعلق
فان الغیل یدرك الفارس	قائم کرکے) اپنی اولاد کو خاموشی سے (یا
فیدعثرہ	بے خبری میں) مار مت ڈالو۔ اس لیے کہ
	(یہ غیل ہے) اور غیل کے اثرات گھڑ سوار

---

[۱] شوکانی، نیل الاوطار: ۶/۷۳ [۲] ملاحظہ ہو المغنی لابن قدامہ: ۸/۶۵۶-۶۵۷

[۳] یہ تشریح مسند احمد کی ایک روایت میں موجود ہے۔ ۶/۴۵۷۔ نیز ملاحظہ ہو خطابی، معالم السنن: ۳/۲۲۵

[۴] نووی، شرح مسلم: جزء ۱۰ ص ۱۶

[۵] ابوداؤد، کتاب الطب، باب فی الغیل۔ ابن ماجہ، ابواب النکاح، باب الغیل۔ مسند احمد: ۶/۴۵۳

کو پچھاڑ دیتے ہیں (وہ جم کر نہیں بیٹھ پاتا)

لیکن جب آپ کے علم میں یہ بات آئی کہ غیل کا وہ نقصان نہیں ہے جو بیان کیا جاتا ہے تو آپ نے اس کی اجازت دے دی۔ جذامہ بنتِ وہبؓ کہتی ہیں کہ میں چند لوگوں کے ساتھ خدمت میں حاضر ہوئی۔ اس وقت آپ کو ارشاد فرماتے سنا۔

لقد هممت ان انهى	میں نے ارادہ کیا کہ رضاعت کے
عن الغيلة فنظرت فى الروم	زمانہ میں ہم بستری سے منع کر دوں۔ پھر
وفارس فاذا هم يغيلون	میں نے روم اور فارس کو دیکھا کہ حمل کے
اولادهم فلا يضر اولادهم	بعد ان کے بچوں کو دودھ پلایا جاتا ہے
ذالك شيئا [1]	اور اس سے ان کو کوئی نقصان نہیں پہونچتا
	(اس لیے میں اس سے منع نہیں کر رہا ہوں)

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بچوں کی صحت کی کتنی فکر تھی۔ آپ انہیں ایسے جوانوں کی شکل میں ابھرتا ہوا دیکھنا چاہتے تھے جو میدانِ کارزار کے مضبوط سپاہی بن سکیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھڑ سواری کی جس طرح ترغیب دی اور اس کا شوق پیدا فرمایا اس کا نتیجہ یہ تھا کہ کم زوروں کے اندر بھی اس کا جذبہ ابھر آیا۔

حضرت جریر بن عبداللہ البجلی کہتے ہیں کہ اسلام لانے کے بعد جب کبھی میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کرنی چاہی آپ نے اجازت مرحمت فرمائی۔ جوں ہی مجھے دیکھتے تبسم فرمانے لگتے۔ میں نے عرض کیا حضورؐ! میں گھوڑے پر جم کر بیٹھ نہیں پاتا۔ آپ نے دست مبارک میرے سینے پر مارا اور دعا فرمائی اللّٰهُمَّ ثَبِّتْهُ واجعله هاديًا مَهْدِيًا (اے اللہ انھیں گھوڑے پر جم کر بیٹھنے کی طاقت دے، انھیں ہدایت کرنے والا اور ہدایت یافتہ بنا دے) [2]

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں جو شخص گھوڑے پر جم کر نہ بیٹھ پائے اہلِ خیر کو اس کے حق

---

[1] مسلم، کتاب النکاح، باب جواز الغیلۃ۔ ابن ماجہ، کتاب النکاح باب فی الغیل۔ مسند احمد: ۶/ ۴۳۶

[2] بخاری، کتاب الجہاد، باب من لا یثبت علی الخیل

میں اس کی دعا کرنی چاہیے۔ حدیث سے اشارۃً گھوڑے پر سوار ہونے اور اس پر ضبوطی سے بیٹھنے کی فضیلت بھی ثابت ہوتی ہے۔[۱]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ سواری کے مقابلہ میں بنفس نفیس شرکت فرمائی ہے۔

حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس عضباء نام کی اونٹنی تھی۔ کوئی دوسرا اونٹ اس سے مقابلہ میں بازی نہیں لے جا سکتا تھا۔ ایک اعرابی اپنے اونٹ پر آیا۔ اور مقابلہ جیت گیا۔ اس سے مسلمانوں کو تکلیف پہونچی۔ آپ نے اسے محسوس فرمایا تو ارشاد ہوا۔

حقٌ علی اللہ ان لا یرتفع شیئٌ من الدنیا الا وضعہ[۲]	اللہ تعالیٰ کا حق (قانون) ہے کہ دنیا کی کوئی چیز بلند ہوتی ہے تو اسے پست کر دیتا ہے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے سواری کے لیے اونٹ رکھنے اور مسابقت یعنی دوڑ کے مقابلہ میں شرکت کا ثبوت ملتا ہے۔[۳]

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

لا سبق الا فی خف او حافر او نصل[۴]	مسابقت صرف اونٹ اور گھوڑے کی دوڑ اور تیر اندازی میں ہوتی ہے۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان تین قسم کے مقابلوں کے علاوہ کوئی اور مقابلہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اور مقابلوں کا ثبوت احادیث میں موجود ہے۔ امام زہری، امام مالک اور حنابلہ کے نزدیک اس حدیث میں انعامی مقابلوں کا ذکر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ان ہی تین قسم کے مقابلوں پر انعام دینا صحیح ہے۔ اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ یہ مقابلے

---

[۱] فتح الباری: ۶/ ۱۶۱

[۲] بخاری، کتاب الجہاد، باب ناقۃ النبیؐ

[۳] فتح الباری: ۶/ ۷۴

[۴] ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی السبق

اصلاً جہاد کی تیاری کے لیے کیے یا کرائے جاتے ہیں۔ اس میں یہی تین قسم کی سواریاں مفید ہیں۔ دوسری سواریوں سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔[1]

حدیث میں 'خف' حافر اور نصل' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ 'خف' اونٹ کے کھر کو اور حافر گھوڑے کے سم کو کہا جاتا ہے۔ بعض حضرات نے ہاتھی کو اونٹ پر قیاس کیا ہے، اس لیے کہ دونوں کے کھر ایک سے ہوتے ہیں۔ اسی نوع کی مماثلت کی بنیاد پر ان کے نزدیک گھوڑے کے ذیل میں گدھے اور خچر شمار ہوتے ہیں۔ اسی طرح 'نصل' تیر کے پھل کو کہا جاتا ہے۔ اس میں نیزہ، خنجر، چاقو اور تلوار وغیرہ آجاتے ہیں۔[2]

اس کا مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں کے مقابلے اور ان پر انعام دینا دونوں ہی جائز ہیں۔ حدیث کے حکم کو اسلامی ریاست میں جہاد کی تیاری سے متعلق سمجھا جائے تو بھی یہ سب جانور اس کے لیے مفید ہو سکتے ہیں۔ ان سے سواری اور بار برداری کا کام لیا جا سکتا ہے۔ یہی معاملہ تیر اندازی کا ہے۔ تیر اندازی اور اس نوعیت کی دوسری مشقیں اس مقصد کے لیے سود مند ہیں۔ اس پہلو سے دیکھا جائے تو اس حدیث کا تعلق دور اول سے ہوگا۔ اس لیے کہ جنگی تقاضے ہر دور میں بدلتے رہتے ہیں۔ آج کی دنیا میں جنگ کے طریقے اور اس کی تیاری کا انداز سب کچھ بدل چکا ہے۔ حدیث کی روشنی میں اسلامی ریاست موجودہ تقاضوں کو سمجھے گی اور ان کے مطابق اس کی تیاری ہوگی۔

ان مقابلوں کو بالعموم اس نقطۂ نظر سے دیکھا گیا ہے کہ ان کا تعلق جہاد کی تیاری سے ہے اس وجہ سے یہ بحث پیدا ہوئی ہے کہ ان میں سے کون سے مقابلے جہاد کے لیے مفید ہیں اور کون سے مفید نہیں ہیں اور جو مفید نہیں ہیں ان پر انعام دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ پھر یہ کہ ان کا تعلق جہاد سے ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ انھیں حکومت کی سرپرستی میں ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ جہاد کی تیاری، اس کی ترغیب اور اس پر انعام یہ سب حکومت کے دائرہ کار سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایک رائے یہ بھی ہوگی کہ یہ سب کام انفرادی سطح پر اور آزادانہ بھی ہو سکتے ہیں دونوں صورتوں میں اس کا مطلب یہی ہوگا کہ

---

[1] ابن قدامہ: المغنی: ۸/ ۶۵۲-۶۵۳

[2] معالم السنن: ۲/ ۲۵۵۔ شرح السنۃ: ۱۰/ ۳۹۲۔ المغنی: ۸/ ۶۵۲

جو مقابلے جہاد کے لیے کارآمد نہ ہوں، ان کی ہمت افزائی نہیں ہونی چاہیے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کے مقابلے پہلے سے رائج تھے۔ یہ فوجی نوعیت کے بھی تھے اور غیر فوجی نوعیت کے بھی۔ اسلام نے ان کی خامیاں اور خرابیاں دور کیں۔ جو مقابلے فوجی نوعیت کے تھے انھیں جہاد کا پاکیزہ نصب العین عطا کیا۔ جہاد ایک آزاد اسلامی مملکت میں، مخصوص شرائط کے ساتھ، خالص دینی مقاصد اور اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے ہوتا ہے۔ ان مقابلوں کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ آدمی کی صحت و تندرستی برقرار رہے بلکہ اس کی قوت اور توانائی میں اضافہ ہوتا رہے۔ یہ چیز اسلام کو مطلوب ہے، اس لیے کہ صحت مند اور توانا انسان ہی نہیں کہ اپنے دنیوی مفادات کے لیے زیادہ تگ و دو کرسکتا ہے، بلکہ اس سے دین کی بہتر خدمت کی بھی توقع کی جاسکتی ہے۔ اسی وجہ سے ایسے مقابلوں یا ورزش کا بھی ثبوت ملتا ہے جن کی جہاد کے نقطۂ نظر سے تو شاید زیادہ اہمیت نہیں ہے لیکن صحت کے نقطۂ نظر سے ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ذیل میں اسی کی مثالیں پیش کی جائیں گی۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھی۔ ہم دونوں نے دوڑ لگائی میں آگے نکل گئی۔ کچھ عرصہ بعد جب میں ہلکی پھلکی نہیں رہی اور بدن فربہ ہوگیا تو دوبارہ دوڑ کا مقابلہ ہوا۔ اس میں آپ بازی جیت گئے۔ فرمایا یہ پہلے مقابلہ کا بدلہ ہے[1]

علامہ شوکانی کہتے ہیں۔

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ دوڑ میں مقابلہ کی شرعاً اجازت ہے۔ یہ عورتوں اور مردوں کے درمیان بھی ہوسکتا ہے اگر وہ محرم ہوں۔ اس طرح کا مقابلہ وقار، شرافت اور علم و فضل کے منافی نہیں ہے۔ عمروں کے فرق کے ساتھ بھی یہ ہوسکتا ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جب حضرت عائشہؓ سے شادی ہوئی تھی سن مبارک پچاس سے متجاوز ہوچکا تھا[2]

---

[1] ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی السبق علی الرجل، مسند احمد: ۶/۲۶۴

[2] نیل الاوطار: ۸/۲۵۶

حضرت سلمہ بن اکوعؓ غزوۂ ذی قرد سے واپسی کا ذکر کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اپنی اونٹنی پر بٹھا لیا۔ جب ہم مدینہ کے قریب پہونچے تو انصار کے ایک شخص نے، جس کا پیدل دوڑنے میں کوئی مقابلہ نہیں کر پاتا تھا بار بار مقابلہ کی دعوت دی اور کہا ہے کوئی جو مدینہ تک دوڑ کا مقابلہ کرے؟ میں نے کہا تم کسی بزرگ کا خیال کر رہے ہو اور نہ کسی شریف کا ڈر اور خوف تمہیں ہے۔ اس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا میں ہر ایک کو چیلنج کر رہا ہوں۔ میں نے آپ سے عرض کیا۔ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں۔ اجازت ہو تو میں اس کا مقابلہ کروں؟ آپ نے فرمایا جی چاہے تو مقابلہ کر سکتے ہو۔ چنانچہ حضرت سلمہ بن اکوعؓ نے مقابلہ کیا اور بازی لے گئے۔[۱]

امام نووی فرماتے ہیں۔

اس حدیث میں پیدل افراد کے درمیان مقابلہ کا جواز موجود ہے۔ اگر اس پر کوئی انعام نہ رکھا جائے تو اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ انعام رکھنے کی صورت میں اختلاف ہے۔ شوافع کا صحیح قول یہ ہے کہ اس کے لیے انعام صحیح نہیں ہے۔[۲]

محمد بن رکانہ بیان کرتے ہیں کہ ان کے والد رکانہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کشتی کا مقابلہ کیا۔ آپ نے انھیں شکست دے دی۔[۳]

اس روایت کو امام ترمذی نے ضعیف قرار دیا ہے[۴]۔ لیکن بعض دوسری روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ابوداؤد کی مراسیل میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بطحاء میں تھے کہ یزید بن رکانہ یا رکانہ بن یزید آپ کے پاس آیا۔ اس کے ساتھ بکریاں بھی تھیں۔ اس نے کہا، کیا آپ مجھ سے کشتی لڑ سکتے ہیں؟ آپ نے پوچھا اگر میں جیت جاؤں تو کیا انعام دو گے؟ اس نے کہا ایک بکری۔ آپ نے کشتی لڑی اور اسے پچھاڑ دیا۔ اس نے ایک بکری دے دی۔ اس کے بعد دوبارہ مقابلہ کی دعوت دی۔ دوبارہ آپ نے اسے شکست

---

[۱] مسلم، کتاب الجہاد، باب غزوۃ ذی قرد وغیرہا۔ مسند احمد: ۴/۵۲-۵۳

[۲] شرح مسلم: جزء ۱۲/۱۸۳

[۳] ابوداؤد، کتاب اللباس، باب فی العمائم۔ ترمذی، ابواب اللباس۔

[۴] قال الترمذی ہذا حدیث غریب واسنادہ لیس بالقائم ولا نعرف اباالحسن العسقلانی ولا ابن رکانۃ۔

دے دی۔ اس طرح کئی مرتبہ مقابلہ ہوا اور ہر مرتبہ آپ ہی کامیاب رہے۔ اس نے کہا آج تک کسی نے مجھے شکست نہیں دی یہ آپ نہیں بلکہ کوئی اور ہی طاقت ہے جو مجھے شکست دے رہی ہے۔ پھر وہ اسلام لے آئے۔ آپ نے ان کی بکریاں انھیں لوٹا دیں۔[۱]

حضرت ابورافعؓ کی روایت ہے کہ وہ، حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ پتھر لڑھکانے کا کھیل کھیلتے تھے۔ اس کی صورت یہ تھی کہ زمین میں ایک گڑھا کھود دیا جاتا اور پھر کچھ فاصلہ سے پتھر لڑھکائے جاتے جس کا پتھر پہلے اس میں گر جاتا وہ کامیاب سمجھا جاتا۔[۲]

حضرت سعید بن مسیبؒ سے اس مقابلہ کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔[۳]

تیراکی ایک بہترین ورزش ہے۔ آج اس کے زبردست مقابلے ہوتے ہیں۔ اس کے سیکھنے سکھانے کی ترغیب حدیث میں موجود ہے۔ نسائیؒ نے صحیح سند کے ساتھ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

کل شیئ لیس من ذکر	ہر وہ چیز جس میں اللہ کا ذکر نہ ہو
اللہ فھو لھو ولعب الا ان	لہو ولعب ہے، سوائے چار چیزوں کے۔
یکون اربعۃ ملاعبۃ	آدمی کا اپنی بیوی سے ہنسی مذاق کرنا، اس
الرجل امرأتہ وتادیب	کا اپنے گھوڑے کو سدھانا، تیراندازی
الرجل فرسہ ومشی الرجل	کے (شروع اور آخر کے) نشانات متعین
بین الغرضین وتعلیم الرجل	کر کے ان کے درمیان چلنا اور تیراکی کی
السباحۃ۔[۴]	تعلیم دینا۔

حضرت عمرؓ نے حضرت ابوعبیدہ بن جراح کو، جو شام کے گورنر تھے، لکھا۔

---

[۱] حافظ ابن حجر فرماتے ہیں حضرت سعید بن جبیرؒ تک اس کی سند صحیح ہے البتہ سعید بن جبیر کی رکانہ سے ملاقات کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بعثت سے پہلے کا واقعہ ہے ملاحظہ ہو نیل الاوطار: ۸/۲۵۶-۲۵۹۔

[۲] بغوی: شرح السنۃ: ۱۰/۳۹۴ [۳] حوالہ سابق

[۴] مناوی: فیض القدیر: ۵/۲۳

علموا غلمانکم العوم و مقاتلتکم الرمی۔ اپنے بچوں کو تیراکی کی تعلیم دو اور جو لڑنے کے قابل ہیں انھیں تیراندازی سکھاؤ۔

روایت میں آتا ہے کہ وہ لوگ نشانات متعین کرکے تیراندازی کے سلسلہ میں دوڑ لگاتے تھے[۱]

یہاں جن مقابلوں کا ذکر ہے ان کے لیے پہلے سے مشق اور تیاری بہت ضروری ہے۔ اس کے بغیر ان میں شرکت کی ہمت نہیں کی جا سکتی۔ اگر کوئی ہمت بھی کرے تو کامیابی کی توقع نہیں کی جا سکتی۔

دنیا میں بہت سی تفریحات کا رواج رہا ہے۔ ان میں ترقی ہی ہوتی رہی ہے۔ آج کا جدید ذہن ان کی نت نئی شکلیں نکالنے میں مصروف ہے۔ ان کے مقابلے بھی ہوتے رہتے ہیں۔ اسلام نے ان سب کی کھلی اجازت نہیں دی ہے۔ بہت سے مقابلوں میں جوئے کا عنصر لازماً شامل رہتا ہے اور جوے کو قرآن مجید نے شیطانی اعمال میں شمار کیا ہے اور اسے حرام قرار دیا ہے (المائدہ: ۹۰) احادیث میں کبوتر بازی اور اس نوعیت کی چیزوں کی ممانعت ہے۔ خطابی کہتے ہیں:۔

پرندوں کا مقابلہ کرانا، کبوتر سے کھیلنا یہ اور اس نوعیت کی چیزیں جو جنگ کی تیاری میں شامل نہیں ہیں اور نہ جہاد کے سلسلہ میں ان سے تقویت حاصل ہوتی ہے۔ ان پر انعام حاصل کرنا جوا ہے، جو ممنوع اور ناجائز ہے[۲]

اسی طرح شطرنج، چوسر اور پچیسی جیسے کھیلوں پر اس نے پابندی لگائی ہے۔ گندی موسیقی، شہوت انگیز نغموں اور عریاں ناچ کا اس کے ہاں کوئی جواز نہیں[۳] ہے۔

اسلام کی ہدایات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ان تفریحات پر پابندی عائد کی ہے، جو:۔

---

[۱] مسند احمد مرویات عمر ۱/ ۲۹۶ حدیث نمبر ۳۲۳

[۲] معالم السنن: ۲/ ۲۵۵۔ یہی بات بغوی نے بھی کہی ہے۔ شرح السنۃ: ۱۰/ ۳۹۴

[۳] ان مسائل پر اسلام کے نقطۂ نظر کو سمجھنے اور بعض امور میں جس حد تک گنجائش نکلتی ہے اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو شوکانی کی نیل الاوطار: ۸/ ۲۵۷۔ ۲۷۱

۱۔ انسان کو اعلیٰ مقاصد سے پھیر کر ادنیٰ مقاصد کی طرف لے جاتی ہیں۔
۲۔ انسان کی جسمانی اور دماغی قوتوں کو نقصان پہونچاتی اور اس کی صحت پر برا اثر ڈالتی ہیں۔ جن کی وجہ سے وہ محنت و مشقت اور جفاکشی کے قابل نہیں رہتا اور کمزوری سستی اور کاہلی کا شکار ہو جاتا ہے۔
۳۔ انسان کی توجہ خاندان اور معاشرہ کے پیچیدہ مسائل سے ہٹا دیتی اور اسے اپنی ذمہ داریوں سے غافل کر دیتی ہیں۔
۴۔ مال و دولت کے ضیاع کا سبب بنتی ہیں۔
جن تفریحات میں فرد اور سماج کے اتنے نقصانات پوشیدہ ہوں، کسی قیمت پر ان کی تائید نہیں کی جا سکتی اور اسلام نے نہیں کی ہے۔

سیرت و سوانح پر کتابیں

۱۔ سیرت النبی	ابن ہشام مکمل ۲ جلدیں	۱۹۰/-
۲۔ سیرت النبی	شبلیؒ و سلیمان ندویؒ ۶ جلدیں	۳۰۱/-
۳۔ رحمۃ للعالمین	سلیمان منصور پوریؒ	۱۱۰/-
۴۔ سیرت سرور عالم	مولانا مودودیؒ ۲ جلدیں	۱۷۰/-
۵۔ الخصائص الکبریٰ	مکمل ۲ جلدیں	۱۷۵/-
۶۔ الرحیق المختوم	صفی الرحمٰن	۱۰۰/-
۷۔ امام ابوحنیفہ	محمد ابوزہرہ	۶۵/-
۸۔ حضرت ابوبکر صدیق	عبدالصبور طارق	۳۰/-
۹۔ حیات ابوبکر	علی طنطاوی	۴۰/-
۱۰۔ تذکرہ صحابیات	طالب ہاشمی	۷۰/-
۱۱۔ خیر البشر کے ہم جاں نثار	"	۳۲/-
۱۲۔ آسمان ہدایت کے ستر ستارے	"	۷۰/-

ملنے کا پتا: مکتبہ تحقیق پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

تحقیق وتنقید

ابوبسطام شعبۃ بن الحجاج
جرح وتعدیل کے امام

ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی

یہ ایک حقیقت ہے کہ صحابۂ کرام اور تابعین کے عہد میں جرح وتعدیل کا ابتدائی ثبوت تو ملتا ہے[1] لیکن ایک باقاعدہ علم اور فن کی حیثیت اسے تبع تابعین کے عہد میں حاصل ہوئی۔ اس ضمن میں تاریخی ترتیب اور کارناموں کی عظمت واہمیت ہر دو لحاظ سے ابوبسطام شعبۃ بن الحجاج (۸۰ھ — ۱۶۰ھ) کا نام سرفہرست ہے۔ ہم آئندہ صفحات میں یہ بتانے کی کوشش کریں گے کہ اس فن کے ارتقاء اور فروغ واستحکام میں ان کا کیا حصہ ہے؟

اس گفتگو کا آغاز ہم علامہ ذہبی کی ایک عبارت سے کرتے ہیں۔ موصوف شعبہ کی شان وعظمت کے بارے میں رقم طراز ہیں:-

کان ابوبسطام اماما،	ابوبسطام شعبہ امام، ثبت، حجت، ناقد،
ثبتا، حجۃ، ناقدا، جهبذا	کھرے کھوٹے کو پرکھنے والے، صالح، زاہد
صالحا، زاهدا، قانعا	قناعت پسند، علم وعمل میں ممتاز اور اپنی نظیر
بالقوت، رأسا فی العلم و	آپ تھے۔ وہ جرح وتعدیل کے امام اول
العمل، منقطع القرین، وهو	ہیں۔ یحییٰ بن سعید القطان، عبدالرحمٰن
اوّل من جرّح وعدّل. اخذ	بن مہدی اور ایک جماعت نے جرح و
عنه هذا الشان یحییٰ	تعدیل کا فن ان ہی سے سیکھا ہے۔ سفیان
بن سعید القطان، وابن	ثوری ان کے سامنے بچھے جاتے، ان کا
مهدی وطائفة، وکان	اعزاز واکرام کرتے اور فرمایا کرتے تھے

---

[1] اس کے لیے ملاحظہ ہو راقم کا مقالہ "جرح وتعدیل کا تدریجی ارتقاء" تحقیقات اسلامی جنوری۔ مارچ ۹۱ء، اپریل جون ۹۱ء

سفیان الثوری یخضع له ویجله	کہ شعبہ حدیث میں امیر المومنین ہیں۔ امام شافعی
ویقول: شعبة امیر المومنین فی الحدیث	کا قول ہے: اگر شعبہ نہ ہوتے تو اہل عراق
وقال الشافعی: لولا شعبة لما عرف	علم حدیث سے ناآشنا
الحدیث بالعراق۔[1]	رہ جاتے

عہد تابعین میں علم حدیث سے اشتغال رکھنے والوں کی بیشتر توجہ احادیث و آثار کے حفظ و روایت کی طرف مبذول رہتی تھی۔ رجال کی تحقیق و تفتیش، اسانید کی جانچ پرکھ اور احادیث کی علتوں کی نشان دہی کی جانب وہ کم توجہ دیتے تھے۔ ایسا کسی تساہلی کی بنا پر نہ تھا، بلکہ اس کے کئی اسباب تھے۔ ایک سبب تو یہ تھا کہ ضعفاء کی تعداد کم تھی۔ دوسرے سرکردہ اور نامور محدثین کی موجودگی کی بنا پر انھیں معاشرے میں اعتبار و قبول حاصل نہ تھا۔ تیسرے ضعفا بھی بالعموم عقائد کی وجہ سے غیر معتبر سمجھے جاتے تھے۔ دیدہ و دانستہ جھوٹ بولنے والے راویوں کی تعداد بھی کم تھی۔ چوتھے سلسلۂ سند طویل نہ تھا۔ ایک یا دو واسطوں سے صحابی تک پہنچا جا سکتا تھا۔ پانچویں یہ کہ بعض صورتوں میں صحابۂ کرام سے مراجعت کی سہولت بھی حاصل تھی۔ لیکن تبع تابعین کے عہد تک آتے آتے صورتِ حال بڑی حد تک بدل گئی۔ صحابۂ کرام دنیا سے رخصت ہو گئے سندوں کا سلسلہ طویل ہو گیا۔ کذب بیانی و دروغ بافی کا رواج بڑھ گیا۔ تابعیت کے بہت سے جھوٹے مدعی پیدا ہو گئے۔[2] غیر معتبر راویوں اور روایتوں کی تعداد بتدریج بڑھنے لگی۔ ان حالات کے پیش نظر ضروری تھا کہ حفظِ آثار و روایات کے ساتھ ساتھ تحقیق اسانید اور تفتیش رجال کی طرف زیادہ توجہ صرف کی جائے اور صحیح و سقیم احادیث کے درمیان خط فاصل کھینچنے کا عمل تیز تر کر دیا جائے۔

شعبہ کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ تاریخی طور پر یہ کام سب سے پہلے ان ہی نے انجام دیا۔ وہ خود فرماتے ہیں: ما اعلم احدا فتش الحدیث کتفتیشی[3] (میری طرح حدیث کے بارے میں تفتیش کرنے والا میرے علم میں کوئی نہیں ہے) راویوں پر نقد و جرح سے انھیں جو شغف

---

[1] سیر اعلام النبلاء

[2] ابو عبداللہ الحاکم نیشاپوری (ف ۴۰۵ھ) نے اپنی تصنیف "المدخل الی الصحیح" میں ایسے متعدد راویوں کی نشان دہی کی ہے جنھوں نے حضرت انسؓ یا بعض دوسرے صحابہ سے ملاقات کا جھوٹا دعویٰ کیا ہے۔

[3] سیر اعلام النبلاء، ۲۲۵/۷

تھا۔ اس کی مثال بھی ان سے پہلے کسی اور کے یہاں نہیں ملتی۔ انھوں نے اس کے لیے "اللہ واسطے غیبت" کی اصطلاح وضع کی تھی۔ وہ اپنے رفقاء و احباب کو بھی اس کی طرف متوجہ کرتے رہتے تھے۔ نضر بن شمیل کہتے ہیں: سمعت شعبة يقول: تعالوا نغتاب في الله۔ يريد الكلام في الشيوخ[1] (میں نے شعبہ کو کہتے ہوئے سنا: آؤ اللہ واسطے غیبت کریں۔ مراد یہ تھی کہ آؤ راویوں پر کلام کریں۔)

شعبہ روایتِ حدیث، تصحیحِ حدیث اور تعدیلِ رجال وغیرہ ہر معاملے میں غایت درجہ محتاط بلکہ شدت پسند واقع ہوئے تھے۔ چنانچہ وہ اپنے شیوخ سے ان کی مرویات کو بار بار سننا پسند کرتے اور درمیان میں انھیں ٹوکتے بھی رہتے تھے کہ آپ نے یہ روایت کس سے سنی؟ اس میں کوئی شبہہ تو نہیں ہے؟ وغیرہ۔ اس سلسلے میں چند بیانات ملاحظہ ہوں:۔

(۱) عبداللہ بن دینار نے انھیں حضرت ابن عمرؓ کی ایک حدیث سنائی۔ اس پر انھوں نے سوال کیا: انت سمعته منه؟ قال: نعم[2] (کیا آپ نے یہ روایت حضرت ابن عمرؓ سے سنی ہے؟ انھوں نے جواب دیا ہاں۔)

(۲) حضرت براء بن عازبؓ کی ایک حدیث (من منح منيحة ورق الخ) کے بارے میں شعبہ کہتے ہیں: سألت طلحة بن مصرف عن هذا الحديث أكثر من عشرين مرة ولو كان غيري قال ثلاثين مرة[3] (میں نے اس حدیث کے بارے میں طلحہ بن مصرف سے بیس مرتبہ سوال کیا۔ میرے علاوہ کوئی دوسرا ہوتا تو وہ تیس مرتبہ کہتا۔)

(۳) ایک حدیث کے بارے میں انھوں نے ابومعشر سے پوچھا: اسمعته من ابراهيم؟ قال هو قوله[4] (کیا آپ نے یہ روایت ابراہیم نخعی سے سنی ہے؟ انھوں نے جواب دیا ہاں یہ انھیں کا قول ہے۔)

(۴) خود شعبہ کا بیان ہے: كنت اجالس قتادة، فيذكر الشيء، فاقول، كيف اسنادك؟[5] (میں قتادہ کے ساتھ اٹھتا بیٹھتا۔ وہ کچھ ذکر کرتے تو پوچھتا کہ اس کی سند کیا ہے؟)

---

[1] سیر اعلام النبلاء ۷/۲۲۳ [2] تقدمة الجرح والتعديل لابن ابی حاتم الرازی
[3] ایضاً [4] ایضاً ص ۱۶۶
[5] ایضاً ص ۱۶۶

(۵) حماد بن زید کہتے ہیں : ما ابالی من خالفنی إذا وافقنی شعبۃ ، لان شعبۃ کان لا یرضی ان یسمع الحدیث مرۃ ، یعاود صاحبہ مرارًا ، ونحن کنا إذا سمعناہ مرۃ اجتزینا بہ[۱] (اگر شعبہ کسی حدیث کی روایت میں میری موافقت کریں ، تو پھر مجھے کسی کی مخالفت کی پرواہ نہیں ہے ۔ کیونکہ انھیں کسی حدیث کا صرف ایک بار سننا پسند نہ تھا ۔ وہ بار بار صاحب حدیث سے مراجعت کرتے تھے اور ہم لوگ صرف ایک بار کے سننے پر اکتفا کر لیتے تھے ۔)

(۶) ابوالولید کہتے ہیں : سألت شعبۃ عن حدیث ۔ فقال لا احدثک لانی سمعتہ من ابی عون مرۃ واحدۃ[۲] ۔ (میں نے شعبہ سے ایک حدیث کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ میں وہ حدیث تم سے بیان نہیں کروں گا ، کیوں کہ میں نے اسے ابوعون سے صرف ایک مرتبہ سنا ہے ۔)

احادیث کے سلسلے میں قطعیت پسندی ، صحت کے تیقن اور ہر قسم کے شکوک وشبہات کے ازالے پر اصرار کی بنا پر انھوں نے تحقیق اسانید کا بھی ایک بلند معیار قائم کیا ۔ چنانچہ "تدلیس[۳]" اور "ارسال[۴]" کے مسائل ومباحث جس شدت ، صراحت اور کثرت کے ساتھ شعبہ نے اٹھائے ، اس کی مثال ان سے پہلے کسی اور کے یہاں نہیں ملتی ۔ مثلاً یہ کہ کسی تابعی کا کس صحابی سے سماع ثابت ہے اور کس سے ثابت نہیں ؟ اگر ثابت ہے تو کتنی احادیث سماع پر مبنی ہیں ؟ اور کتنی مرسل ہیں ؟ اسی طرح تابعین میں کس کا کس سے سماع ثابت ہے ؟ وغیرہ ۔ اس ضمن میں شعبہ کے بعض بیانات ملاحظہ ہوں :

(۱) لم یدرک عبد الرحمن بن ابزی علیا[۵] (عبدالرحمن بن ابزی نے حضرت علیؓ کو نہیں پایا)

(۲) ابوالمہلب لم یسمع عن ابی بن کعب[۶] (ابوالمہلب نے حضرت ابی بن کعبؓ سے نہیں سنا)

(۳) شعبۃ ینکر مجاھد سمع عائشۃ[۷] (شعبہ کے نزدیک مجاہد کا حضرت عائشہ سے سماع ثابت نہیں)

---

[۱] تقدمۃ الجرح والتعدیل ص ۱۶۸ [۲] جب کوئی راوی اپنے معاصر سے کسی نہ سنی ہوئی حدیث کو ایسے الفاظ سے نقل کرے ، جو سننے میں صریح تو نہ ہوں ، لیکن سننے کا ایہام پیدا کرتے ہوں تو اسے اصطلاح میں تدلیس کہتے ہیں ۔

[۳] تابعی جب صحابی کے واسطے کے بغیر کسی چیز کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرے تو اسے اصطلاح میں ارسال کہتے ہیں ۔ [۴،۵] تقدمۃ الجرح والتعدیل ص ۱۲۹ ، ۱۳۰

(۴) شعبۃ ینکر ابو رزین سمع ابن مسعود[۱] (شعبہ کے نزدیک ابو رزین کا حضرت ابن مسعودؓ سے سماع ثابت نہیں)

(۵) شعبۃ ینکر ان یکون الضحاك بن مزاحم لقی ابن عباس قط[۲] (شعبہ کے نزدیک ضحاک بن مزاحم کی حضرت ابن عباسؓ سے ایک بار بھی ملاقات ثابت نہیں)

(۶) شعبۃ ینکر ابوظبیان سمع سلمانؓ[۳] (شعبہ کے نزدیک ابوظبیان کا حضرت سلمان فارسیؓ سے سماع ثابت نہیں ہے۔)

(۷) لم یسمع ابوعبد الرحمن السلمی من عثمانؓ[۴] ولا من عبد اللہ بن مسعود ولکن قد سمع من علیؓ[۵] (ابوعبدالرحمٰن السلمی نے نہ تو حضرت عثمانؓ سے سنا ہے، نہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے۔ البتہ حضرت علی سے ان کا سماع ثابت ہے۔)

(۸) لم یدرك ابو البختری علیا ولم یرہ[۶] (ابوالبختری نے حضرت علی کا زمانہ نہیں پایا انھوں نے انھیں نہیں دیکھا ہے)

(۹) قد ادرك ابو العالیۃ رفیع علی بن ابی طالب، ولم یسمع منہ شیئا[۷] (ابوالعالیہ رفیع نے حضرت علی بن ابی طالبؓ کو پایا ضرور ہے لیکن ان کا حضرت علیؓ سے کسی حدیث کا سننا ثابت نہیں ہے۔)

(۱۰) ما اری محمد بن سیرین سمع من عقبۃ بن عبد الغافر[۸] (میرے خیال میں ابن سیرین کا عقبہ بن عبدالغافر سے سماع ثابت نہیں)

(۱۱) کان شعبۃ یضعف ابراھیم عن علی[۹] (ابراہیم نخعی کی حضرت علیؓ سے مروی روایات کو شعبہ سند کے لحاظ سے ضعیف سمجھتے تھے۔) یعنی ان کے نزدیک حضرت علیؓ سے ابراہیم کا سماع ثابت نہیں۔

(۱۲) لم یحدثنا احد انہ سمع من علقمۃ الا ابو قیس[۱۰] (علقمہ سے ان کے سماع کی تصریح ابوقیس کے علاوہ کسی اور نے ہم سے نہیں کی۔)

---

[۱] تقدمۃ الجرح والتعدیل ص۱۳۰ [۲] ایضاً ص۱۳۱ [۳] ایضاً ص۱۳۲ [۴] علامہ ذہبی کو اس رائے سے اتفاق نہیں ہے۔ ان کے نزدیک ابوعبدالرحمٰن السلمی کا حضرت عثمانؓ سے سماع ثابت ہے ۶۵/۷ تقدمۃ الجرح والتعدیل ص۱۳۱ [۵] ایضاً ص۱۲۹ [۶] ایضاً ص۱۳۰ [۷] ایضاً ص۱۳۲

(۱۳) کان شعبۃ یضعف حدیث ابی بشر عن مجاھد، قال ما سمع منہ شیئاً۔[۱]
(ابوبشر کی مجاہد سے مروی روایات کو شعبہ ضعیف سمجھتے تھے۔ ان کا قول ہے کہ ابوبشر نے مجاہد سے نہیں سنا۔)

(۱۴) لم یسمع ابو بشر عن حبیب بن سالم[۲] (ابوبشر کا حبیب بن سالم سے سماع ثابت نہیں۔)

(۱۵) لم یسمع ابو اسحاق عن الحارث الاعور إلا اربعۃ احادیث[۳] (ابواسحاق السبیعی نے حارث اعور سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں)

(۱۶) عامر الشعبی عن علی وعطاء عن علی کتاب[۴] (عامر شعبی اور عطاء ابن ابی رباح کی حضرت علیؓ سے مروی روایات کتاب پر مبنی ہیں۔ یعنی حضرت علیؓ سے سنی ہوئی نہیں ہیں، کتاب سے منقول ہیں۔

(۱۷) کان شعبۃ یری ان احادیث ابی سفیان عن جابر انما ھو کتاب سلیمان الیشکری[۵] (شعبہ کی رائے تھی کہ ابوسفیان کی حضرت جابرؓ سے مروی روایات سلیمان الیشکری کی کتاب سے منقول ہیں۔ یعنی حضرت جابرؓ سے سنی ہوئی نہیں ہیں۔

(۱۸) احادیث الحکم عن مجاھد کتاب الا ما قال سمعت[۶] (حکم کی مجاہد سے مروی روایات کتاب سے منقول ہیں۔ بجز ان روایات کے جن میں وہ سماع کی تصریح کریں)

(۱۹) احادیث الحکم عن مقسم کتاب، الا خمسۃ احادیث[۷] (حکم کی مقسم سے مروی احادیث سے منقول ہیں، بجز پانچ کے۔)

(۲۰) کان شعبۃ یوھن مرسلات معاویۃ بن قرۃ، یری انہا عن شھر[۸] (معاویہ بن قرہ کی مرسل روایات کو شعبہ ضعیف بتاتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ وہ شہر بن حوشب سے مروی ہیں)

(۲۱) سلمان الاغر کان قد لقی ابا ھریرۃ وابا سعید[۹] (سلمان الاغر نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ دونوں سے ملاقات کی ہے)

۱؎ تقدمۃ الجرح والتعدیل ص۱۳۲ ۲؎ ایضاً ص۱۳۲ (علامہ ذہبی اس تحدید سے متفق نہیں۔ سیر اعلام النبلاء ۴/۲۶۹)
۳؎ ایضاً ص۱۳۰ ۴؎ ایضاً ص۱۳۰ ۵؎ ایضاً ص۱۳۵
۶؎ ۷؎ ۸؎ ایضاً ص۱۳۰ ۹؎ ایضاً ص۱۳۵

(۲۲) لم یسمع حمید الطویل من انس سوی اربعۃ وعشرین حدیثاً۔ وا لباقی سمعہا وثبتہا فیہا ثابت البنانی۔ یعنی[۱] فکان یحذف ثابتاً ویدلسہا فیقول عن انس (حمید الطویل نے حضرت انسؓ سے صرف چوبیس[۲] حدیثیں سنی ہیں۔ حضرت انسؓ کی بقیہ حدیثیں انھیں ثابت البنانی کے واسطے سے پہنچی ہیں۔ یعنی وہ ثابت کو حذف کر دیتے ہیں اور تدلیس کرتے ہوئے براہِ راست حضرت انسؓ سے نقل کرتے ہیں۔)

راوی اور مروی عنہ کے درمیان سماع کے ثبوت و عدم ثبوت کی تحقیق و تفتیش شعبہ اس شدت اور انہماک سے اس لیے کیا کرتے تھے کہ انھیں "تدلیس" سخت ناپسند تھی۔ چنانچہ ان کا قول ہے: لأن ازنی احب الیّ من ان ادلّس[۳] (تدلیس میرے نزدیک زنا سے بھی بدتر ہے۔) اسی طرح کہتے ہیں: لان اقع من السماء الی الارض احب الیّ من ان ادلّس[۴]۔ (آسمان سے زمین پر گر جانا مجھے پسند ہے، لیکن تدلیس پسند نہیں۔)

اپنے شیخ قتادہ کی تدلیس کی وجہ سے وہ ان کی صرف وہی روایتیں لیتے تھے جس میں سماع و تحدیث کی تصریح موجود ہو۔ فرماتے ہیں: کنت التقفد فم قتادہ، فاذا قال: سمعت او حدثنا تحفظتہ، والا فترکتہ[۵] (میں قتادہ کا منہ دیکھتا رہتا تھا، جب وہ "سمعت" یا "حدثنا" کے صیغے سے روایت بیان کرتے تو میں اسے یاد کر لیتا ورنہ چھوڑ دیتا۔)

احتمالِ ارسال کی بنا پر "معنعن"[۶] روایتیں بھی ان کے نزدیک معتبر نہ تھیں۔ ان کا قول ہے: فلان عن فلان مثلہ لا یجزی[۷]۔ (فلاں عن فلاں جیسی سند ناکافی ہے۔) وہ کہا کرتے تھے: کل حدیث لیس فیہ حدثنا فہو مثل الرجل فی فلاۃ معہ بعیر بلا خطام[۸]۔ (محدث کی حدثنا کی تصریح کے بغیر حدیث کی مثال ایسی ہے جیسے کسی

---

[۱] سیر اعلام النبلاء، ۷/۲۱۳ (علامہ ذہبی اس تحدید سے متفق نہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ حمید نے اس تعداد سے کئی گنا زیادہ حدیثیں حضرت انسؓ سے سنی ہیں۔ خود صحاحِ ستہ میں ستّو سے زائد حضرت انسؓ سے سنی ہوئی ان کی احادیث موجود ہیں۔) بحوالۂ مذکورہ

[۲] سیر اعلام النبلاء، ۷/۲۱۰ [۳،۴] ایضاً ۷/۲۱۵

[۵] جب کوئی حدیث، تحدیث، اخبار یا سماع کے صیغے کے بجائے "عن فلان عن فلان" کہہ کر بیان کی جائے تو اسے حدیث معنعن کہتے ہیں۔ [۶] سیر اعلام النبلاء ۷/۲۱۷ [۷] ایضاً ۷/۲۲۴

آدمی کے ساتھ صحرا میں کوئی شتر بے مہار ہو۔)

سندوں کی تحقیق سے شعبہ کو کس قدر شغف تھا اور اس سلسلے میں ان کا طریق کار کیا تھا؟ اس کا اندازہ ان کے بعض واقعات سے بھی لگایا جا سکتا ہے :

(۱) عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں: قال شعبة : قلت لابی اسحاق : من حدثك عن علی بن ربیعة ؟" قال کنت ردف علی فلما رکب قال : سبحان الذی سخّرلنا هٰذا" قال : سمعت من یونس بن خباب ، فأتیت یونس بن خباب ، فقلت من حدثك ؟ فقال : حدثنی رجل عن علی بن ربیعة ۔[1] (شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو اسحاق سے پوچھا کہ آپ سے علی بن ربیعہ کی حدیث " کنت ردف علی ، فلما رکب ، قال سبحان الذی سخرلنا هٰذا " کس نے بیان کی ؟ انھوں نے جواب دیا کہ میں نے اسے یونس بن خباب سے سنا ہے چنانچہ میں یونس بن خباب کے پاس گیا۔ ان سے پوچھا کہ یہ حدیث آپ سے کس نے بیان کی ؟ انھوں نے جواب دیا کہ ایک شخص کے واسطے سے یہ علی بن ربیعہ سے مجھ تک پہنچی ہے۔

گویا اس تحقیق کے نتیجے میں یہ حقیقت سامنے آئی کہ اس حدیث کی سند میں ایک راوی مجہول ہے۔

(۲) عن قتادة عن سعید بن جبیر عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن نبیذ الجرّ، قال شعبة : فقلت لقتادة ممّن سمعته ؟ قال حدثنیه ایوب السختیانی ، قال شعبة فاتیت ایوب ، فسالته فقال : حدثنیه ابو بشر ، قال شعبة فاتیت ابا بشر فسالته ، فقال : انا سمعت سعید بن جبیر عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه نهی عن نبیذ الجرّ[2]

(قتادہ نے "عن سعید بن جبیر عن ابن عمر" کی سند سے شعبہ کو یہ حدیث سنائی "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن نبیذ الجرّ" شعبہ کہتے ہیں میں نے قتادہ سے پوچھا، آپ نے یہ حدیث کس سے سنی ؟ انھوں نے جواب دیا کہ مجھ سے اس کو ایوب سختیانی نے بیان کیا ہے۔ تب میں ایوب کے پاس گیا اور ان سے پوچھا انھوں

---

[1] تقدمۃ الجرح والتعدیل، ص ۱۶۸

[2] ایضاً ص ۱۶۶

نے جواب دیا کہ مجھ سے اس کو ابوبشر نے بیان کیا ہے۔ شعبہ کہتے ہیں کہ تب میں ابوبشر کے پاس گیا اور ان سے پوچھا۔ انھوں نے جواب دیا کہ میں نے یہ حدیث سعید بن جبیر سے سنی ہے اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں۔)

اس تحقیق کا ماحصل یہ ہے کہ حدیث صحیح ہے اور اس کی سند متصل ہے۔

(۳) عن معاویۃ بن قرّۃ قال: قال ابن عباس: "انظر الی العظام کیف ننشزھا" فقال فیہ قولاً، قلت: من حدثك؟ قال: شھر بن حوشب، استرحنا من خناقك یا شعبۃ۔[1]

(معاویہ بن قرہ نے شعبہ سے آیت کریمہ "انظر الی العظام کیف ننشزھا" کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک قول کی حکایت کی۔ شعبہ کہتے ہیں میں نے پوچھا کہ یہ روایت آپ سے کس نے بیان کی ہے؟ انھوں نے جواب دیا شہر بن حوشب نے۔ ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ شعبہ میری گلوخلاصی کرو۔)

شہر بن حوشب، شعبہ کے نزدیک ضعیف راوی ہیں۔ اس طرح اس تحقیق کے نتیجہ میں انھیں یہ معلوم ہو گیا کہ ان کے نقطۂ نظر سے یہ روایت غیر معتبر ہے۔ ساتھ ہی معاویہ کے قول "شعبہ میری گلوخلاصی کرو" سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ شعبہ سے حقائق کا چھپانا بڑا مشکل کام تھا۔ لوگ ان کی جرح وقدح سے نجات حاصل کرنے کے لیے بہتر یہی سمجھتے تھے کہ سچی بات پہلی مرتبہ ہی میں ظاہر کر دیں۔

(۴) خود شعبہ کہتے ہیں: سألت الحکم عن دیۃ الیھودی والنصرانی، فقال: قال سعید بن المسیب: ان عمر جعل دیۃ الیھودی والنصرانی اربعۃ آلاف، و دیۃ المجوسی ثمانی مأۃ، فقلت للحکم من سعید بن المسیب؟ فقال: لوشئت سمعت ثابت الحداد. قال شعبۃ: فأتیت الحدّاد، فحدثنی عن سعید بن المسیب عن عمر مثلہ۔[2]

(میں نے حکم سے یہودی اور نصرانی کی دیت کے بارے میں دریافت کیا۔ انھوں نے جواب دیا کہ سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے یہودی و نصرانی کی

---

[1] تقدمۃ الجرح والتعدیل ص۱۶۶ [2] ایضاً ص۱۷۰

دیت چار ہزار مقرر فرمائی ہے اور مجوسی کی آٹھ سو۔ اس پر میں نے حکم سے پوچھا کہ کیا آپ نے یہ روایت سعید بن المسیب سے سنی ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ اگر تم چاہو تو اسے ثابت الحدّاد سے بھی سن سکتے ہو۔ شعبہ کہتے ہیں کہ تب میں ثابت الحدّاد کے پاس گیا۔ انھوں نے بھی مجھ سے یہ روایت "عن سعید بن المسیب عن ابن عمر" کی سند سے بیان کی)

اس تحقیق کے نتیجے میں شعبہ کو اس حدیث کی صحت کا تیقّن بھی ہو گیا اور ساتھ ہی انھیں حکم کے ایک متابع کا پتہ بھی چل گیا۔

اب تک کی گفتگو تفتیش حدیث اور تحقیق اسانید سے متعلق تھی۔ اب ہم خاص جرح وتعدیل کے باب میں شعبہ کی خدمات کا جائزہ لیتے ہیں۔ ہمارے علم کی حد تک شعبہ پہلے شخص ہیں، جنھوں نے راویانِ حدیث کے ترک وقبول سے متعلق اپنے اصولوں کی وضاحت وصراحت کی ہے۔ عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں:

قلت لشعبة: من الذين تترك الرواية عنهم؟ قال اذا اكثر عن المعروفين من الرواية ما لا يعرف، او اكثر الغلط، أو تمادى فى غلط مجتمع عليه، ولم يتهم نفسه عند اجتماعهم على خلافه، أو رجل متهم بكذب، وسائر الناس قد روعنهم۔[1]

(میں نے شعبہ سے پوچھا آپ کن لوگوں کی روایت ترک کرتے ہیں؟ انھوں نے جواب دیا جب کوئی راوی، معروف لوگوں سے بکثرت غیر معروف روایتیں بیان کرنے لگے۔ یا غلطیوں کا تناسب اس کے یہاں بڑھ جائے۔ یا جب وہ کسی ایسی غلطی پر اصرار کرنے لگے جس کا غلط ہونا متفق علیہ ہو اور جمہور کی مخالفت کے باوجود وہ اپنے آپ کو غلط نہ سمجھتا ہو۔ یا وہ ایسا شخص ہو جسے لوگ دروغ گو سمجھتے ہوں۔ ان لوگوں کے علاوہ بقیہ سے تم روایتیں لے سکتے ہو۔)

تابعین کے عہد میں راوی کے ترک وقبول کا ایک بنیادی معیار، اس کے عقائد تھے۔ اہل سنت کی روایتیں معتبر سمجھی جاتی تھیں اور اہل بدعت یا اہل اہوا، غیر معتبر اور متروک قرار دیے جاتے تھے[2] شعبہ نے اس اصول میں ترمیم اور تبدیلی کی۔ انھوں نے اس پر زور دیا کہ عقائد

---

[1] سیر اعلام النبلاء ۷/۲۲۲

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کا مذکورہ بالا مقالہ 'جرح وتعدیل کا تدریجی ارتقا' مطبوعہ تحقیقات اسلامی

سے زیادہ کسی راوی کے بارے میں یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ روایتِ حدیث میں کیسا ہے؟ اگر وہ صاحب علم اور صادق القول ہو تو قدری یا مرجئی ہونے کے باوجود اس کی روایتیں قبول کی جا سکتی ہیں۔ اس سلسلے میں ان کے بعض بیانات ملاحظہ ہوں

(۱) بقیہؒ کہتے ہیں: قلت لشعبۃ: لم تروی عن حماد بن ابی سلیمان، وکان مرجئاً؟ قال: کان صدوق اللسان۔[۱]

(میں نے شعبہ سے کہا آپ حماد بن ابی سلیمان سے کیوں روایت کرتے ہیں، وہ تو مرجئی تھا؟ انھوں نے جواب دیا وہ زبان کا سچا تھا۔)

(۲) بقیہؒ ہی کی روایت ہے: قلت لشعبۃ: لم تروی عن عمرو بن مرّۃ وکان مرجئاً؟ قال: کان اصغر القوم واکثرھم علماً۔[۲]

(میں نے شعبہ سے کہا آپ عمرو بن مُرّہ سے کیوں روایت کرتے ہیں، وہ تو مرجئی تھا؟ انھوں نے جواب دیا وہ عمر میں چھوٹا، لیکن علم میں سب سے بڑھا ہوا تھا۔)

(۳) ابوداؤد طیالسی شعبہ کا قول نقل کرتے ہیں: لا تنظروا الی ھؤلاء المجانین الذین یقعون فی جابر یعنی الجعفی۔ ھل جاءکم عن احد بشیئ لم یلقہ[۳]

(ان دیوانوں کی جانب توجہ نہ دو جو جابر جعفی پر نکتہ چینی کرتے ہیں۔ کیا اس نے تم سے کسی ایسے شخص کی بھی کوئی روایت بیان کی ہے، جس سے اس کی ملاقات نہ ہوئی ہو؟)

جابر ہی کے بارے میں ان کا ایک قول یہ بھی ہے: جابر الجعفی صدوق فی الحدیث[۴] (جابر جعفی حدیث میں سچا ہے)

واضح رہے کہ جابر جعفی غالی اہل تشیع میں سے تھا۔ منجملہ دوسرے عقائد کے، اس کا ایک عقیدہ یہ بھی تھا کہ حضرت علیؓ کی وفات نہیں ہوئی ہے۔ وہ بادلوں میں چھپے ہوئے ہیں اور عنقریب زمین پر اتر آئیں گے۔[۵]

شعبہ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ انھوں نے جرح و تعدیل کے دائرے کو

---

[۱] تقدمۃ الجرح والتعدیل، ص ۱۳۷ [۲] ایضاً ص ۱۴۹

[۳] و [۴] ایضاً ص ۱۳۶ [۵] مقدمۂ مسلم (کان یؤمن بالرجعۃ)

خاصی وسعت دی۔ علامہ ذہبی نے ان کا شمار اُن اصحاب جرح وتعدیل میں کیا ہے جن سے اکثر راویوں کے بارے میں اقوال منقول ہیں۔ راقم الحروف کو تقدمۃ الجرح والتعدیل اور سیر اعلام النبلاء میں سو سے زائد راویوں کے متعلق ان کی رائیں دستیاب ہوئی ہیں۔ اسماء الرجال کی دوسری کتابوں کی مدد سے اس فہرست میں ابھی بہت کچھ اضافے کی گنجائش موجود ہے۔ اس لیے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ جرح وتعدیل کے دائرۂ کار کی یہ وسعت شعبہ سے پہلے کسی اور کے یہاں نظر نہیں آتی۔

شعبہ سے پہلے تعدیل وتوثیق یا جرح وتضعیف کے کلمات معدودے چند تھے۔ شعبہ کے یہاں اس میدان میں بھی تنوع اور توسع نظر آتا ہے۔ ہم ذیل میں بعض راویوں سے متعلق ان کے اقوال اس طرح نقل کرتے ہیں، جس سے ان کے یہاں مستعمل کلماتِ جرح وتعدیل کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

(الف)

(۱) محمد بن اسحاق امیر المومنین فی الحدیث (۲) ما رأیت احدا أصدق من سلیمان التیمی (۳) ابن علیۃ ریحانۃ الفقہاء (۴) اکتبوا عن حماد وابن اسحاق فانہما احفظان (۵) کنا نسمی مسعرا المصحف یعنی من اتقانہ (۶) علیک بجریر بن حازم فاسمع منہ (۷) یحیی بن کثیر أصدق حدیثا من الزہری (۸) لم أر مثل عمرو بن دینار ولا الحکم ولا قتادۃ۔ یعنی فی التثبت (۹) اذہبوا إلی اسماعیل بن مسلم العبدی (۱۰) تأتونی وتدعون ثابت بن عمارۃ (۱۱) جابر الجعفی صدوق فی الحدیث (۱۲) ابو الاشہب عندنا افضل من عوف الاعرابی (۱۳) ما رایت بالکوفۃ شیخا خیرا من زبید بن الحارث (۱۴) سلیمان بن المغیرۃ سید اہل البصرۃ (۱۵) ما رأیت محدثا افضل من سلیمان التیمی (۱۶) کان ثقۃ [یزید بن خصیفۃ] (۱۷) کان رجل صدق [ابو طالب الحجام] (۱۸) ہو صدوق [عبد الرحمٰن بن عبد اللہ المسعودی] (۱۹) کان رضا [سلمان الاغر] (۲۰) کان شیئا عجبا [عمران بن حدیر] (۲۱) ان کان احد یستأہل ان یسود فی الحدیث فمحمد بن اسحاق (۲۲) ادخلوا علی قیس [بن الربیع] قبل ان یموت (۲۳) کان المغیرۃ [بن قسیم]

احفظ من الحکم (۲۴) تعرف الاتقان فی قفاہ [عبد الوارث بن سعید] (۲۵) کان ھشام اعلم بحدیث قتادۃ منی واکثر مجالسۃ لہ منی (۲۶) ھارون الاعور من خیار المسلمین (۲۷) اخبرنی یحیی بن ھانیٔ وکان سید اھل الکوفۃ (۲۸) ذاک صدوق اللسان [سعید بن بشیر] (۲۹) ثقات اصحابی الحکم بن عتیبۃ، وسلمۃ بن کھیل، وحبیب بن ابی ثابت، ومنصور (۳۰) مارأیت أحدًا احفظ لحدیث ابی التیاح منہ [عبد الوارث بن سعید] (۳۱) عاصم احب إلی من قتادۃ فی ابی عثمان النھدی لانہ احفظھما (۳۲) کان کاخیر الرجال[1]

(ب)

(۱) ترکت حدیث [عبد الملک بن سلیمان] (۲) ادرکت شھر بن حوشب وترکتہ عمدا (۳) انہ صدوق ولکنہ شیعی قدری [محمد بن راشد] (۴) کتابک صالح وحفظک لا یسوی شیئاً [ابوعوانۃ] (۵) کان رفّاعا [یزید بن ابی زیاد] (۶) لایحسن یتکلم [ابراھیم السلسکی] (۷) لاتکتبن عنہ شیئاً [ابراھیم بن عثمان، ابوشیبۃ] (۸) لولا الحیاء ماصلّیت علی ابان بن عیاش (۹) لأن أرتکب سبعین کبیرۃ أحبّ إلیّ من ان احدث عن ابان بن ابی عیاش (۱۰) حدثنا عطاء الخراسانی وکان نسیاً (۱۱) مارأیت احدا اسوا حفظا من ابن ابی لیلی (۱۲) کان فسلاً[2] [میمون ابوعبد اللہ]

بعض مواقع پر انھوں نے استعاراتی پیرایۂ بیان بھی اختیار کیا ہے۔ چنانچہ ان سے ابن عون کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: "سمن وعسل" پھر ہشام بن حسان کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا: "خلٌّ وزیتٌ" پھر ابوبکر الہندی کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا: "دعنی لا اقیئی بہ"[3]

شعبہ نے جن امور یا اوصاف کی بنا پر کسی راوی کو ترک کیا ہے، انھیں مختصراً اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے:

---

[1] [2] ان میں سے بیشتر اقوال تقدمۃ الجرح والتعدیل اور بعض سیر اعلام النبلاء میں مذکور ہیں۔

[3] سیر اعلام النبلاء ۷/۲۲۰

(۱) وہ منکر الحدیث ہو (۲) کثیر الغلط ہو (۳) متہم بالکذب ہو (۴) واضح غلطی پر اصرار کرتا ہو اور جمہور کی مخالفت کی اسے کوئی پرواہ نہ ہو۔ ان چاروں امور کا ذکر عبدالرحمٰن بن مہدی کی اس روایت میں موجود ہے، جو اوپر نقل کی گئی۔ (۵) ثقات کی مخالفت کرتا ہو۔ علی بن المدینی کہتے ہیں: قال لی شعبۃ فی احادیث عوف عن خلاس عن ابی ہریرۃ، ومحمد یعنی ابن سیرین عن ابی ہریرۃ اذا جمعہما، قال لی شعبۃ: ترى لفظہم واحداً؟ قال ابو محمد کالمنکر علی عوف[۱] (مجھ سے شعبہ نے کہا کہ عوف خلاس کے واسطے سے حضرت ابوہریرہؓ سے جو روایتیں نقل کرتے ہیں، ان کو ابن سیرین کی حضرت ابوہریرہؓ سے مروی روایات کے مقابل رکھ کر دیکھو، کیا دونوں کے الفاظ یکساں ہیں؟ ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ شعبہ نے یہ بات عوف پر نکیر کرتے ہوئے کہی ہے) (۶) آثار موقوفہ کو احادیث مرفوعہ بنا دیتا ہو۔ چنانچہ یزید بن ابی زیاد کے بارے میں فرماتے ہیں: کان رفّاعاً۔ یعنی الآثار التی ھی من اقوال الصحابۃ یرفعہا[۲]۔ (وہ رفّاع تھا۔ ذہبی اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یعنی وہ صحابہ کے اقوال کو حدیث مرفوع بنا دیتا تھا۔) (۷) جس کے کسی بیان سے اس پر دروغ گوئی کا شبہہ گزرتا ہو۔ چنانچہ لیث بن ابی سُلیم نے ایک روایت عطاء، طاؤس، اور مجاہد تینوں سے نقل کی۔ شعبہ نے اس چیز کو شبہے کی نظر سے دیکھا اور بعد میں لیث کو ترک کر دیا۔ (قال شعبۃ لیث: این اجتمع لک ہؤلاء الثلاثۃ، عطاء وطاووس ومجاہد؟... فما زال شعبۃ لیث متقیاً یومیذٍ)[۳] (۸) شطرنج کھیلتا ہو۔ چنانچہ فرماتے ہیں: رأیت ناجیۃ الذی یروی عنہ ابو اسحاق۔ یلعب بالشطرنج، فترکتہ، فلم اکتب عنہ[۴]۔ (میں نے ابواسحاق کے شیخ ناجیہ کو شطرنج کھیلتے ہوئے دیکھا۔ اس لیے اسے ترک کر دیا اور اس کی روایات نہیں لکھیں۔) (۹) ستر عورت کا لحاظ نہ رکھتا ہو۔ چنانچہ فرماتے ہیں: أتیت ابا الزبیر وفخذہ مکشوفۃ، فقلت غطِّ فخذک، قال: ما بأس بذلک، فلذلک لما روعنہ[۵] (میں ابوالزبیر کے پاس آیا۔ اس کا زانو کھلا ہوا تھا میں نے کہا اپنا زانو ڈھک لو۔ اس نے

---

[۱] تقدمۃ الجرح والتعدیل، ص ۱۴۴ [۲] سیر اعلام النبلاء ۶/ ۱۳۰
[۳] ایضاً ۶/ ۱۸۰ [۴] ایضاً ۷/ ۲۱۵ [۵] ایضاً ۷/ ۲۲۳

جواب دیا اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اسی لیے میں نے اس سے روایت نہیں لی۔)
(۱۰) ناپ تول میں کمی کرتا ہو۔ ابوالزبیر ہی کے بارے میں ان کا بیان ہے: رأیته یزن فاسترجح فی المیزان، فترکته[۱] (میں نے اسے تول میں ڈنڈی مارتے ہوئے دیکھا۔ اس لیے چھوڑ دیا۔)
(۱۱) نماز بے ڈھنگے پن کے ساتھ پڑھتا ہو۔ قیل لشعبة لم ترکت ابا الزبیر؟ قال: رأیته یسیئ الصلاة، فترکت الروایة عنه[۲] (شعبہ سے پوچھا گیا کہ آپ نے ابوالزبیر کو کیوں ترک کر دیا؟ انھوں نے جواب دیا، میں نے دیکھا کہ وہ نماز بے ڈھنگے پن سے پڑھتا ہے۔ اس لیے میں نے اس سے روایت ترک کر دیں۔) (۱۲) بدمعاملہ ہو۔ حفص بن سلیمان کے بارے میں کہتے ہیں: اخذ منی حفص بن سلیمان کتابًا فلم یردّه[۳] (حفص بن سلیمان نے مجھ سے ایک کتاب لی، پھر واپس نہیں لوٹایا۔) (۱۳) لالچی اور پست فطرت ہو۔ ابوالمہزم کے بارے میں فرماتے ہیں: رأیت ابا المهزم لو اعطوه فلسین محدثهم سبعین حدیثًا[۴] (میں نے ابوالمہزم کو دیکھا ہے دو پیسے دے کر اس سے ستر حدیثیں سنی جا سکتی ہیں۔)

وہ اوصاف جن کی بنا پر شعبہ نے کسی راوی کو پسند کیا ہے، یا اس کی تعریف کی ہے۔ ان کی بھی ایک مختصر فہرست اس طرح تیار کی جا سکتی ہے:

(۱) صادق القول ہو (پھر اس کے مختلف درجات ہیں۔ مثلاً کوئی اصدق الناس ہے، کوئی صدوق ہے، کوئی صدوق فی الحدیث ہے وغیرہ۔
(۲) صاحب حفظ ہو۔ (اس کے بھی مختلف درجات ہیں۔ کوئی مطلقاً احفظ ہے۔ کوئی کسی کے مقابلے میں احفظ ہے۔ کوئی حافظ ہے وغیرہ۔
(۳) صاحب اتقان ہو۔ عبدالوارث کے بارے میں ان کا قول نقل کیا جا چکا۔ تعرف الاتقان فی قفاه[۵]
(۴) کثیر العلم ہو۔ عمرو بن مرّہ کے بارے میں ان کا قول نقل کیا جا چکا ہے: کان اصغر القوم واکثرهم علما۔

---

[۱] سیر اعلام النبلاء ۲۰۹/۷ [۲] ایضاً ۲۱۵/۷ [۳] تقدمة الجرح والتعدیل، ص۱۴۱
[۴] ایضاً ص۱۵۶ [۵] ایضاً ص۱۶۱

(۵) صاحب تقویٰ ہو۔ سَری بن یحییٰ کے بارے میں فرماتے ہیں: کان من اصدق الناس واشدھم اتقاء[۱] (وہ بہت سچے اور بڑے صاحب تقویٰ تھے۔)

(۶) بہترین مسلمان ہو۔ فرماتے ہیں: ھارون الاعور کان من خیارا لمسلمین[۲] (ہارون الاعور بہترین مسلمانوں میں سے تھے۔)

(۷) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی حدیث کے انتساب میں غایت درجہ محتاط ہو۔ فرماتے ہیں: لم ار احداً اصدق من سلیمان التیمی وکان اذا حدثنا باحادیث الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم تغیّر وجھہ[۳] (میں نے سلیمان التیمی سے بڑھ کر سچا کوئی نہیں دیکھا۔ ہم لوگوں سے حدیث بیان کرتے ہوئے جب وہ اس کی نسبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کرتے، تو ان کا چہرہ بدل جاتا)

شعبہ نے کسی راوی کے بارے میں رائے قائم کرنے کے سلسلے میں جو مختلف طریقے اپنائے ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) اپنے کسی شیخ کی مرویات امتحان کے طور پر کسی راوی سے سنی جائیں اور اس طرح اس کے صدق وکذب کا فیصلہ کیا جائے۔ وہب بن جریر کہتے ہیں: کان شعبۃ یاتی ابی وھو علی حمار، فیسألہ عن احادیث الاعمش، فاذا حدثہ قال: ھٰکذا واللہ سمعتہ من الاعمش، ثم یضرب حمارہ ویذھب[۴] (شعبہ گدھے پر سوار ہو کر میرے والد جریر بن حازم کے پاس آتے۔ ان سے اعمش کی احادیث کے بارے میں پوچھتے۔ جب جریر انھیں حدیث سنا دیتے تو شعبہ کہتے واللہ میں نے بھی اعمش سے اسی طرح سنا ہے۔)

(۲) راوی جب کسی شیخ کے حوالے سے کوئی روایت بیان کرے تو اس شیخ سے اس روایت کی حقیقت دریافت کی جائے۔ اس کے بعد اس کے بارے میں کوئی رائے قائم کی جائے۔ اس کی ایک مثال ملاحظہ ہو:

قال شعبۃ: افادنی عثمان البتّی عن قتادۃ حدیثاً، فسألتہ قتادۃ، فما عرفہ فجعل عثمان یقول: بل انت حدثتنی، فیقول لا، فقال قتادۃ، ھٰذا یخبرنی عنّی

---

[۱] تقدمۃ الجرح والتعدیل ۱۲۳ [۲] ایضاً ص ۱۵۶ [۳] ایضاً ص ۱۲۲ [۴] ایضاً ص ۱۳۶

ان لی علیہ ثلاث مأۃ درھم[1] (شعبہ کہتے ہیں: مجھے عثمان البری نے قتادہ کی ایک حدیث سنائی۔ میں نے اس کے بارے میں قتادہ سے پوچھا۔ قتادہ نے اس حدیث کو نہیں پہچانا۔ عثمان کہنے لگے نہیں آپ ہی نے مجھ سے بیان کیا ہے۔ قتادہ کہتے تھے نہیں۔ آخر میں قتادہ نے کہا کہ یہ مجھے میرے ہی بارے میں بتاتے ہیں کہ ان کے ذمے میرے تین سو درہم واجب الادا ہیں۔)

اسی طرح حسن بن عمارہ کے بارے میں فرماتے ہیں: روی الحسن بن عمارۃ عن الحکم عن یحییٰ بن الجزّار عن علی سبعۃ احادیث، فلقیت الحکم فسألتہ عنھا، فقال ماحدثت بشیء منھا۔[2] (حسن بن عمارہ نے "عن الحکم عن یحییٰ بن الجزّار عن علیؓ" کی سند سے سات حدیثوں کی روایت کی۔ میں نے حکم سے ان احادیث کے بارے میں دریافت کیا۔ انھوں نے جواب دیا کہ میں نے ان میں سے کوئی حدیث بیان نہیں کی ہے۔)

(۳) اس راوی کی مرویات کا مقابلہ دوسرے ثقہ راویوں کی روایت سے کیا جائے اور اس کی روشنی میں اس کے بارے میں فیصلہ کیا جائے۔ چنانچہ عوف بن ابی جمیلہ کے بارے میں شعبہ نے اسی طریق کار پر عمل کیا ہے۔ اس سلسلے میں ان کا بیان اوپر نقل کیا جا چکا ہے۔

شعبہ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ انھوں نے رجال پر کلام کے ساتھ ساتھ "عِلَلِ حدیث" کی طرف بھی توجہ دی ہے۔ 'عِلَل' اگرچہ اسماء الرجال سے علاحدہ علم ہے لیکن دونوں میں بڑا گہرا رشتہ ہے۔ بلکہ سچ پوچھیے تو رجال کی معرفت کے بغیر عِلَل سے واقفیت ہی نہیں ہو سکتی۔ ابن رجب حنبلی کتاب العلل الصغیر للترمذی کی شرح میں لکھتے ہیں:-

حدیث کے صحیح اور ضعیف ہونے کا علم رُواۃِ حدیث کے ثقہ، ضعیف ہونے کے

---

[1] سیر اعلام النبلاء ۳۲۶/۷

[2] تقدمۃ الجرح والتعدیل ص۱۳۶ (حسن بن عمارہ پر شعبہ کی جرحوں کے اور بھی کئی اقوال ہیں۔ ان پر نعمت المنعم شرح مقدمہ مسلم از مولانا نعمت اللہ اعظمی استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند میں اچھی بحث کی گئی ہے)

علم سے ہوتا ہے اور ثقات کے مراتب و درجات اور اختلاف کے وقت ایک دوسرے پر ترجیح کے علم میں مہارت سے عِلَلِ حدیث کے دقائق سے واقفیت ہوتی ہے۔[1] یہاں مثال کے طور پر عِلَل سے متعلق شعبہ کا ایک بیان ملاحظہ ہو۔ ابوداؤد طیالسی روایت کرتے ہیں:-

سمعت خالد بن طليق يسأل شعبة، فقال: يا ابا بسطام حدثني حديث سماك بن حرب في اقتضاء الورق من الذهب حديث ابن عمر، فقال: اصلحك الله هذا حديث ليس يرفعه احد الا سماك، قال فترهب ان اروي عنك؟ قال: لا ولكن حدثنيه قتادة عن سعيد بن المسيب عن ابن عمر ولم يرفعه، واخبرنيه ايوب عن نافع عن ابن عمر ولم يرفعه. وحدثني داؤد بن ابي هند عن سعيد بن جبير ولم يرفعه. ورفعه سماك فانا افرقه۔[2]

(میں نے خالد بن طلیق کو شعبہ سے سوال کرتے ہوئے سنا۔ خالد نے کہا اے ابوبسطام! مجھے "سونے کے بدلے میں چاندی کی وصولی" سے متعلق سماک بن حرب کی حضرت ابن عمرؓ سے مروی حدیث سنائیے۔ انھوں نے جواب میں کہا اللہ تمہیں درست رکھے، اس حدیث کو سماک کے علاوہ کوئی مرفوعاً نقل نہیں کرتا۔ خالد نے کہا کیا آپ سے اس کی روایت میں کوئی اندیشہ ہے؟ انھوں نے جواب دیا نہیں۔ لیکن قتادہ نے مجھ سے یہ حدیث "عن سعید بن المسیب عن ابن عمر" کی سند سے بیان کی۔ ہے اسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں بتایا۔ اسی طرح ایوب نے مجھ سے یہ حدیث "عن نافع عن ابن عمر" کی سند سے بیان کی اور اسے مرفوعاً نقل نہیں کیا۔ اسی طرح داؤد بن ابی ہند نے بھی مجھ سے یہ حدیث سعید بن جبیر کے واسطے سے بیان کی اور انھوں نے بھی اسے مرفوعاً نقل نہیں کیا۔ صرف سماک اسے مرفوعاً روایت کرتے ہیں، لہٰذا میں اس سے ڈرتا ہوں۔)

سلسلۂ زیر بحث میں بعض قابل ذکر امور اور بھی ہیں:

(الف) شعبہ اپنے مزاج کی شدت کی وجہ سے غیر معتبر راویوں کو روایت حدیث سے بالجبر روکتے اور حاکم کے پاس نالش کی دھمکی بھی دیتے تھے۔ حماد بن زید کہتے ہیں:

---

[1] نزہۃ النظر شرح نخبۃ الفکر ص ۳۲

[2] تقدمۃ الجرح والتعدیل، ص ۱۵۵

رأیت شعبۃ قد لبّب ابان بن ابی عیاش، یقول استعدی علیك الی السلطان فانك تکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: قال: فبصر بی، فقال: یا ابا اسماعیل، قال: فاتیتہ، فما زلت اطلب الیہ حتی خلصتہ[1] (میں نے شعبہ کو دیکھا کہ وہ ابان بن ابی عیاش کا گریبان پکڑ کر کھینچ رہے تھے اور کہتے جاتے تھے میں حاکم سے تمہارے خلاف مدد طلب کروں گا۔ کیونکہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جھوٹی باتیں منسوب کرتے ہو۔ حماد کہتے ہیں کہ ابان کی نگاہ مجھ پر پڑ گئی۔ اس نے فریاد کی اے ابو اسماعیل! تو میں شعبہ کے پاس گیا اور برابر ان کی طرف راغب رہا۔ یہاں تک کہ اسے چھڑا دیا۔)

(ب) وہ جن راویوں کو غیر معتبر سمجھتے تھے، ان سے خود تو روایت ترک ہی کر دیتے تھے۔ مزید برآں دوسروں کو بھی ایسے راویوں کی روایت سے روکتے تھے۔ بلکہ ایسے موقع پر وہ یہ دھمکی بھی دیتے تھے کہ اگر میں تمہیں فلاں کے قریب دیکھوں گا تو تمہیں اپنے حلقۂ حدیث میں شامل نہیں ہونے دوں گا۔ غندر کہتے ہیں: قال لی شعبۃ: لاتقرب الحسن بن عمارۃ، فانی ان رایتك تقربہ لم احدثك (مجھ سے شعبہ نے کہا کہ تم حسن بن عمارہ کے قریب نہ جاؤ۔ اگر میں تمہیں اس کے پاس دیکھوں گا تو تم سے حدیث نہیں بیان کروں گا۔)

(ج) ان کا خیال تھا کہ عامۃ الناس کے مقابلے میں اشراف سے روایت لینا بہتر ہے، کیونکہ یہ لوگ عام طور پر جھوٹ نہیں بولتے۔ ہشیم شعبہ کا قول نقل کرتے ہیں: خذوا عن اھل الشرف فانھم لایکذبون[2] شرفاء سے روایتیں لو، اس لیے کہ یہ لوگ کذب بیانی نہیں کرتے۔)

(د) سب سے اہم اور آخری بات یہ ہے کہ احادیث کی تحقیق اور نقد رجال وغیرہ کے سلسلے میں شعبہ کی تمام سعی و کاوش کے پس پشت محض تقوائے الٰہی اور رضائے الٰہی کا جذبہ کارفرما رہا ہے۔ چنانچہ عبدالرحمٰن بن مہدی فرماتے ہیں: کان شعبۃ یتکلم فی ھذا حسبۃ[3] (شعبہ رجال کے سلسلے میں محض اللہ واسطے کلام کرتے تھے) اسی بنا پر جب وہ کسی راوی کے بارے میں کوئی رائے قائم کر لیتے تو پھر کسی کی سفارش یا فہمائش کا ان پر

---

[1] سیر اعلام النبلاء، ۷/۲۲۲
[2] تقدمۃ الجرح والتعدیل ص۱۳۸
[3] سیر اعلام النبلاء، ۷/۲۱۷
[4] تقدمۃ الجرح والتعدیل، ص۱۷

مطلق اثر نہ ہوتا تھا۔ چنانچہ حماد بن زید کہتے ہیں: اتیت انا وعباد بن عباد الی شعبۃ بن الحجاج، فسألناہ ان یکف عن ابان بن ابی عیاش ویسکت عنہ، فلما کان من الغد خرجنا الی مسجد الجامع، فبصربنا فنادانا، فقال یا ابا معاویۃ، نظرت فیما کلمتونی فوجدت لا یسعنی السکوت، قال حماد: وکان شعبۃ یتکلم فی ھذا احسبتہ[1] (میں اور عباد بن عباد دونوں شعبہ بن الحجاج کے پاس آئے۔ ہم دونوں نے ان سے درخواست کی کہ وہ ابان بن ابی عیاش پر جرح سے رک جائیں اور سکوت اختیار کریں۔ اگلے دن ہم لوگ جامع مسجد گئے۔ شعبہ نے ہمیں دیکھا تو آواز دی۔ پھر کہا اے ابو معاویہ! جس سلسلے میں تم لوگوں نے گفتگو کی تھی، اس پر میں نے غور کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ میرے لیے خاموشی کی گنجائش نہیں۔ حماد کہتے ہیں کہ شعبہ کا رجال پر کلام کرنا اللہ واسطے تھا۔ اس ضمن میں شعبہ کا یہ قول بھی لائق ذکر ہے: لان أقدم، فتضرب عنقی احب الی من احدث ابی ھارون العبدی[2]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی جھوٹے راوی سے روایت کے مقابلے میں انھیں جان دے دینا زیادہ پسند تھا۔

---

[1] تقدمۃ الجرح والتعدیل، ص۱۷۱ [2] ایضاً ص۱۴۹

مکتبہ تحقیق

سے آپ تفسیر وحدیث کی یہ کتابیں طلب کر سکتے ہیں

۱۔ تفہیم القرآن مکمل سیٹ ۶ جلدوں میں۔ -/۴۶۰

۲۔ فی ظلال القرآن (اردو ترجمہ مولانا سید حامد علی) اول، دوم، سوم، پارہ عم۔

۳۔ ترجمان القرآن مکمل سیٹ ۴ جلدیں -/۳۰۰

۴۔ ابوداؤد (اردو ترجمہ مع مکمل متن) ۳ جلدیں -/۲۷۵

۵۔ مشکوٰۃ المصابیح " " -/۲۲۵

۶۔ ترمذی " ۲ جلدیں -/۲۱۰

۷۔ مسلم " ۳ جلدیں -/۳۲۵

ملنے کا پتا: مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

مسلمانوں پر ہندو سماج کے اثرات

مولانا محمد سعود عالم قاسمی

عمرانی اور سماجی نقطۂ نظر کے مطابق چند انسانی گروہ جب ایک ساتھ رہتے اور بستے ہیں تو افکار و خیالات اور اوضاع و رسوم کا باہمی تبادلہ ہوتا ہے ہر گروہ دوسرے پر اپنے اثرات ڈالتا ہے اور دوسرے کا اثر قبول کرتا ہے، یہ اثر انگیزی اور اثر پزیری زمانہ کے گزرنے کے ساتھ ساتھ بہت سی چیزوں کو قدر مشترک بنا دیتی ہے اور ایک وقت وہ بھی آتا ہے کہ یہ قدر مشترک ان گروہوں کا سرمایہ بن جاتی ہے، ہر چند کہ اسلام متعین اصول و اقدار کا حامل اور ان کے سلسلہ میں کسی مصالحت یا مداہنت کا قائل نہیں ہے اس کے باوجود مسلمانوں نے ہندوستان میں طویل قیام کے دوران جہاں اہل وطن پر اپنے اثرات ڈالے وہاں ان کے طرز معاشرت سے بہت کچھ اخذ بھی کیا اور اسے اپنے طرز معاشرت کا حصہ بنا لیا۔ ایک ایرانی دانشور علی اصغر حکمت لکھتے ہیں۔

" درجہاں کمتر اتفاق افتادہ است کہ دو تمدن عظیم از دو نوع مختلف بادو ماہیت متضاد مانند تمدن اسلام و تمدن ہندوازم بیکدگر تلاقی کردہ و باہم ایں چنیں امیختگی و اختلاط حاصل کنند، ایں دو تمدن کہ از حیثیت نوع و نژاد مردم از حیثیت اداب و رسوم طبقات و بالاخرہ از حیثیت تفرقات مذہبی و اندیشہ ہائے فلسفی ذاتاً مغایر بایکدگر بودند و بیچگونہ قرابت و مشابہتی بایکدگر نداشتند۔ دریں سرزمین برخورد نمودند و در طول مدت ہشت صد سال تمدنے جدیدی بوجود آوردند کہ از آں آثار نمایاں و برجستہ بجائے ماندہ است[1]۔

" دنیا میں ایسا اتفاق کم ہی ہوا ہے کہ اسلام اور ہندو مت کی مانند دو عظیم تمدن جن کی نوعیت مختلف اور جن کی ماہیت متضاد ہو ایک دوسرے

کے ساتھ ہم آہنگ ہوئے ہوں اور اس طرح اختلاط اور قربت حاصل کی ہو کہ یہ تمدن جو کہ لوگوں کی نسل اور نوعیت کے لحاظ سے اور مختلف طبقات کے آداب و رسوم کے لحاظ سے اور آخر میں مذہبی اختلاف اور فلسفیانہ افکار کے لحاظ سے باہم متضاد تھے اور ایک دوسرے کے ساتھ کسی قسم کی قرابت اور مشابہت نہیں رکھتے تھے، اس سرزمین (ہندوستان) میں غذا حاصل کرتے ہیں۔ اور آٹھ سو سال کی طویل مدت میں ایک نئے تمدن کو وجود عطا کرتے ہیں جو کہ ان آثار سے جدا اور مستقل ہیں۔"

برہمن نژاد ہندو تہذیب کے بارے میں تو یہ بات وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ اس کا مزاج مصالحت آمیز ہے وہ بقائے باہم کی نہ صرف حامی ہے بلکہ وہ ہمیشہ "کثرت میں وحدت" تلاش کرنے کی قائل رہی ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بدھ مت جو برہمنیت کی ضد تھی اور اس کے ردعمل کے طور پر وجود میں آئی تھی کچھ زیادہ عرصہ نہیں گزرا کہ اسے ہندو مت نے اپنے اندر جذب کر لیا، اور اپنے دیوتاؤں کی فہرست میں ایک نئے دیوتا بدھ دیوجی کا اضافہ کر لیا، شنکر اناریوں کا دیوتا تھا آریا اسے اپنا دشمن خیال کرتے تھے ایک زمانہ کے بعد اسے بھی اپنا لیا گیا اور اب شنکر کی پوجا سب بتوں سے زیادہ ہوتی ہے، اسلام کا بے لچک تصور توحید جو ذرہ برابر بھی شرک کی آمیزش گوارہ نہیں کرتا ہندو مت میں اس کے لیے بھی گنجائش پیدا کرنے کی کوشش کی گئی مگر ہندو مذہب کے برعکس اسلام کا مزاج اقبال کی زبان میں یہ ہے کہ ؎ باطل دوئی پسند ہے حق لاشریک ہے

شرکت میانۂ حق و باطل نہ کر قبول

اس لیے مسلمانوں کے اس رویہ پر حیرت ہوتی ہے جو انھوں نے ہندو تہذیب و معاشرت کے سلسلہ میں اختیار کیا، ان کی بے احتیاطی نے ان کے صاف و شفاف عقائد کو آلودہ کر دیا اور ہندو مذہب کی رسموں اور دیومالائی عقیدوں کی نیرنگیوں نے ان کو مسحور کر ڈالا یوں تو اصولی اور نظری اعتبار سے وہ "صبغت اللہ" یعنی اللہ کے رنگ کے دعوے دار رہے مگر زندگی کے مختلف گوشوں میں ہندو مت سے اس قدر متاثر ہوئے، کہ آئیڈیل اسلامی تہذیب کی جگہ ایک حد تک مخلوط "ہندو مسلم تہذیب" کے علم بردار رہ گئے فرانسیسی مورخ گستاف لی بان ہندی مسلمانوں کے متعلق کہتا ہے کہ "منجملہ چھ کروڑ مسلمانوں

کے جو دین اسلام کے پیرو ہیں بہت ہی تھوڑے ایسے ہیں جو ہندو میل جول سے محفوظ ہیں اگرچہ مسلمان بہت سی خصوصیات میں بالکل ہندوؤں سے علیحدہ ہیں لیکن فی الواقع ہنود ان سے اس قدر متاثر نہیں ہوئے جتنا یہ ہنود سے ہوئے، اسی وجہ سے اگر وہ کل خصائص جو ہنود میں مشترک ہیں ان میں نہ بھی پائی جائیں تاہم بڑا حصہ ہندوؤں کے خصائص کا مسلمانوں میں موجود ہے"۔[۹۲]

اخذ و قبول اور اثر پزیری کا معاملہ اگر طے شدہ اصولوں اور ضابطوں کے تحت ہو تو یہ تہذیبوں کی بقا اور ارتقا میں صحت مند رول ادا کر سکتا ہے مگر جب یہ اصول و ضوابط نظر انداز کر دئے جائیں اور ہر اچھی بری چیز کی تقلید شروع ہو جائے تو تہذیبوں پر اس کے مضر اثرات مرتب ہوتے ہیں اور بعض حالات میں قوموں کا تہذیبی تشخص مبہم اور مضمحل ہو جاتا ہے، بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں نے برادرانِ وطن کے رسم و رواج خیالات اور فنون سے اخذ و استفادہ کرتے وقت بہت سی چیزوں میں اسلامی اصولوں اور تعلیمات سے صرف نظر کر لیا وہ یہ نہ طے کر سکے کہ کن چیزوں کو اختیار کرنا ان کے حق میں مفید ہے اور کن چیزوں کا اپنانا نقصان دہ ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سی غیر اسلامی چیزیں ہماری تہذیبی زندگی کا حصہ بن گئیں جو کہ اصلاً ہندوانہ طرز معاشرت اور نظریۂ حیات کا حصہ ہیں اور اسلامی روایت سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔

مسلمانوں کے دورِ حکومت میں ہندو تہذیب کی اثر انگیزی کی تحریک شعوری طور پر اس وقت سے شروع ہوتی ہے جبکہ خسرو خاں (برواز بچہ) اپنے آقا قطب الدین مبارک شاہ کو قتل کر کے دہلی سلطنت پر قابض ہوا، خسرو خاں گجرات کے مہار ذات سے تعلق رکھتا تھا جسے ہندو سماج میں نیچ ہی سمجھا جاتا تھا، مبارک شاہ نے اسے اپنا ملازم پھر معتمد اور ندیم بنا لیا تھا، مگر جب قطب الدین مبارک شاہ کی حکومت میں اس کے اثرات بڑھے تو برہمنوں نے بڑی چالاکی سے اسے اپنی سیاسی اور تہذیبی تحریک کا آلۂ کار بنا لیا، چنانچہ اس نے حکومت کا تختہ الٹتے ہی علائی خاندان کے بچہ و جوان سب کو قتل کر دیا[۹۳] اس نے یہ باور کر لیا کہ اب ہندو تہذیب کو بزور طاقت پھیلایا جا سکتا ہے اس لیے اس نے مسجدوں کو بت کدوں میں تبدیل کر دیا۔ قرآن کے نسخے جمع کر کے کرسی بنائی اسلام کی تذلیل اور مسلمانوں کا قتل شروع کیا اور ہندو رسم و رواج کی

اشاعت شروع کی[۴۴] دہلی اور اس کے اطراف اس کی حکومت کے جو اثرات پڑے وہ بقول ملا عبدالقادر بدایونی یہ تھے :

"شعائر اسلام روبتنزل نہاد و رسوم ہندوی و عادات کفر رواج یافت وبت پرستی و تخریب مسجد شائع شد[۴۵]"

یعنی شعائر اسلام کو تنزل ہوا ہندوانہ رسوم اور کفریہ عادات نے رواج پایا، بت پرستی اور مسجدوں کی تباہی عام ہوگئی

خسرو خاں ہندو تہذیب کا علم بردار اور ہندوؤں کا لیڈر سمجھا گیا اور تمام اطراف کے رجعت پسند اس کے گرد جمع ہوگئے، خسرو خاں نے بہت سرعت کے ساتھ ان ہنود کو مناصب اور مراعات دینی شروع کر دیں۔ بڑی تعداد میں ان کو فوج میں داخل کیا چنانچہ تھانیسر کے مقام پر جب غیاث الدین تغلق سے اس کی جنگ ہوئی تو اس کی فوج نے نارائن نارائن کے نعرے لگائے[۴۶]

ہندو تہذیب کی مسلم حکومت میں اشاعت اور فروغ کا دوسرا زریں موقع دور اکبری میں میسر آیا جس کو اسلام اور مسلمانوں کے خلاف جرات و قوت کے ساتھ استعمال کیا گیا۔ اکبر کی سرپرستی میں مہابھارت، رامائن، بھگوت گیتا اور اتھروید وغیرہ کے جو فارسی میں ترجمے ہوئے وہ صرف ایک علمی سرگرمی کا آئینہ دار نہ تھے بلکہ اس پوری ذہنیت کی عکاسی کرتے تھے جس میں ہندوؤں کو بے قید آزادی عطا کرنا، برہمنوں کو ٹیکس کلکٹر مقرر کرنا۔ ہندو کمانڈروں کو اپنی فوج میں شامل کرنا، برہمن عورتوں کو اپنے حرم سرا میں داخل کرنا اور ہندو ذہنیت کی رعایت کرنا وغیرہ شامل تھا، بالخصوص ہندو عورتوں نے حرم سرا میں آکر نہ صرف بادشاہ اور اس کے خاندانی ماحول کو متاثر کیا بلکہ وہ اپنے ہم مذہبوں کو فوج اور اعلیٰ عہدوں تک پہونچانے کا ذریعہ بھی ثابت ہوئیں۔ بلکہ ایک اہم تاثر یہ ہے کہ اکبر اپنی ہندو بیویوں اور راجہ بیربل کے زیر اثر ہندو مزاج بن چکا تھا[۴۷] اکبر کے دور میں ذبیحہ گائے پر پابندی عائد ہوئی، آفتاب کی پرستش شروع ہوئی، قشقہ اور زنار کو فروغ دیا گیا[۴۸] یہ سب ہندو احیاء پرستی کو مضبوط کرنے کی بلا واسطہ یا بالواسطہ کوشش تھی، ان ساری کوششوں کے دور رس منفی اثرات مسلم سماج پر مرتب ہوئے۔ دوسری طرف اسلام کی اشاعت اور قبول اسلام کے روز افزوں واقعات اور مسلمانوں

کے اقتدار سے غیر مسلموں میں اپنے مذہب کے متعلق مایوسی اور عدم اطمینان کا احساس ابھرا وہ یہ سمجھنے لگے کہ اسلام کی اشاعت کے بعد ان کا مذہبی نظام بکھرنے سے نہیں بچ سکتا۔ اس کے تدارک کے لیے ویدوں کی تحریک پر مبنی مزاحمت شروع ہوئی اور ہندو مت کو زوال سے بچانے کی منصوبہ بند کوششوں کا آغاز ہوا، بھکتی تحریک اسی کا ایک حصہ ہے۔ اس کی بنیاد بھگوت گیتا اور دیگر مذہبی کتابوں پر رکھی گئی، اس کے بانی جنوبی ہند کے دو برہمن الوار اور اڈیار تھے[۱۰] اس تحریک کو فلسفیانہ رنگ دینے شنکر آچاریہ کے مابعد الطبیعاتی نظام کی شکل عطا کرنے اور ویدانتوں کے اصولوں پر ترقی دینے کا کام رامانج نے کیا، پھر جنوبی ہند سے یہ تحریک شمالی ہند میں منتقل ہوئی جہاں اس نے ویشنو مت کو مضبوط کیا اور بھکتی پوران کی طرف رہنمائی کی، اسی لیے اس تحریک کو دو ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلا دور جنوبی ہند میں اس کے آغاز سے لے کر تیرہویں صدی عیسوی تک اور دوسرا دور تیرہویں صدی عیسوی سے لے کر سترہویں صدی عیسوی تک، شمالی ہند میں اس تحریک کا سابقہ براہِ راست اسلام سے پیش آیا، اور اسلام کے تصور توحید نے اس کے حاملین کو بہت حد تک متاثر کیا، جس سے اس تحریک میں اک نئی قوت حیات پیدا ہوئی اور جس کے ذریعہ اس نے اسلام کے مقابلے میں ہندو روحانیت کی داخلی محافظت اور دفاع کا حصار قائم کیا، مقصد اس اسلامی سیلاب کو روکنا تھا جو غارت گر باطل بن کر رونما ہوا تھا۔ اس تحریک کے سرکردہ افراد میں ایک نمایاں شخصیت رامانند کی تھی، جو مسلم صوفیاء سے متاثر ہوا اور بنارس میں مسلمان علماء و مشائخ سے روحانی استفادہ کیا، رامانند کے متبعین کے دو حلقے تھے، ایک حلقہ قدامت پرست ہندوؤں کا جس نے ویدوں کی بالادستی برقرار رکھی اس حلقہ کی نمائندگی نابھ داس اور تلسی داس نے کی، دوسرا حلقہ متجددوں کا تھا جس پر اسلام کے اثرات زیادہ تھے اس کی نمائندگی کبیر اور اس کے متبعین نے کی، اس طبقہ نے اسلام کے تصور توحید کو ہندو فلسفہ پر منطبق کیا اور اس نئے طریقۂ حیات کو ذریعہ نجات قرار دیا، ہندو احیاء پرستی کی یہ تحریک غالباً اسلام کے لیے زیادہ نقصان دہ ثابت ہوئی ایک طرف تو غیر مسلموں کے لیے براہِ راست اسلام سے قریب آنے میں رکاوٹ بنی اور دوسری طرف خود مسلمانوں پر اس کے مشرکانہ اثرات پڑے چنانچہ کبیر کے شاگردوں میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل

تھے، کرشنا سلسلہ نے بھی مسلمانوں پر غلط اثرات ڈالے، اس کی ایک مثال راس خاں کا اسلام سے مرتد ہوکر اس عقیدہ کا قبول کرلینا ہے، راس خاں نے کرشنا کی نذر میں برہم پائک بھی لکھا تھا، اس کے ارد گرد بہت سے مسلمان جمع ہوگئے تھے، شیخ محمد کے پیرو جو بھگت ہوگئے رمضان اور ایکادشی دونوں مناتے تھے[۱۱]

سولہویں صدی کے اوائل میں بنگال سے چتنیہ کی وشنو تحریک شروع ہوتی ہے، یہ تحریک برہمنی نظام کے پیدا کردہ مفاسد کی اصلاح کی مدعی تھی لیکن دراصل وہ ہندو احیا پرستی ہی کی ایک نئی شکل تھی، اس تحریک نے بنگال میں ایک طرف اشاعت اسلام کی راہ میں دیوار کھڑی کی دوسری طرف مسلمانوں کو ہندومت کی طرف مائل کرنے کی کوشش کی۔ اس کے نتیجہ میں بہت سے مسلمانوں نے وشنو مذہب اختیار کرلیا اور عام مسلمانوں کے عادات و اطوار میں ہندو مراسم اور خیالات سرایت کرگئے، روپ اور سناتن جو چتنیہ کے دست و بازو تھے ہندو مذہب کو چھوڑ کر مسلمان ہوئے تھے بعد میں مرتد ہوکر وشنو بن گئے، ان دونوں کو چتنیہ نے بندرابن کے پرانے تیرتھوں کا سراغ لگانے پر مامور کیا تھا[۱۲] چتنیہ کا ساتھی ہری داس پہلے مسلمان تھا، پھر وشنو بن گیا بجلی خاں افغان بہادر بھی مرتد ہوکر وشنو بن گیا، بعض دیگر روایات کی رو سے چتنیہ نے پٹھانوں کے ایک گروہ کو ہندو بنالیا تھا۔ غور کے حکمراں حسین شاہ کا میر منشی بھی وشنو ہوگیا، شیامانند نے کثرت سے مسلمانوں میں وشنومت کی اشاعت کی اور مسلمان مزدوروں کو اسے اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ اس کے نتیجہ میں مسلمانوں اور وشنوؤں کا ایک ملا جلا فرقہ وجود میں آیا، بیراگیوں کے متعلق دبستان مذاہب میں لکھا ہے کہ ان میں مسلمان بھی داخل تھے اور وشنو کی پرستش کرتے تھے، اس حلقہ میں محض جاہل عوام ہی نہ تھے بلکہ شریف اور صاحب حیثیت لوگ بھی شامل تھے، مرزا حیدر اور مرزا صالح بھی بیراگی ہوگئے تھے[۱۳] شاہ برکت اللہ کے مریدوں میں جین بیراگی اور کرشن داس بیراگی کے نام آتے ہیں[۱۴]۔ وشنومت کے اثرات یہاں تک پہونچے کہ چشتی مشائخ کی مجالس سماع میں "بشن پد" یعنی وشنو گیت گائے جاتے اور اصحاب حال ان پر وجد کرتے۔ ہندو یوگیوں کے مسلمان شاگرد ہوتے[۱۵] اس طرح اسلامی عقائد اور تعلیم پر برہمن کلچر کا غبار چھانے لگا۔ ہندو عقائد اور رسوم مسلمانوں میں پھیلنے لگے۔ نوبت یہ تھی کہ بنگال کی مسلم عورتیں بالعموم بھوانی یا کالی مائی کی پوجا کرتی تھیں۔

ستیلا مائی کی بھی پرستش ہوتی تھی اور چیچک کی وبا کے ایام میں چند مخصوص غیر اسلامی رسوم ادا کیے جاتے تھے، مجدد الف ثانیؒ نے لکھا ہے" در وقت عروض حدری کہ در زبان ہندیہ ستیلہ معروف است مشہور و محسوس است کہ کم زنے باشد کہ از دقائق ایں شرک خالی بود و بر سمے از رسوم آں در انجا اقدام نہ نماید[۱۵]"۔ چیچک کی بیماری کے زمانہ میں جو ہندی زبان میں ستیلہ سے معروف ہے، کم ہی عورتیں ہوں گی جو اس شرک سے محفوظ ہوں گی اور ان کی رسوم ادا نہ کرتی ہوں گی۔ اس سے بھی زیادہ حیرتناک بات یہ تھی کہ ہندو اور مسلمان دونوں مندر میں بھوگ چڑھانے لگے تھے، اور ہندو مزاروں پر شیرنی چڑھاتے تھے، ان خیالات اور رسموں کے باہمی اتحاد سے ایک ایسا معبود وجود میں آگیا تھا جو "ست پیر" کے نام سے مشہور ہوا، اس کی ہندو اور مسلمان ایک ہی طرح پرستش کرتے تھے۔ سلطان حسین شاہ کو اس عقیدہ کا بانی خیال کیا جاتا ہے[۱۶]۔ مجدد الف ثانیؒ نے اپنے مکتوب میں جو ایک صالحہ عورت کے نام ہے یہ بھی لکھا ہے کہ" اکثر زناں بواسطہ کمال جہل کہ دارند بایں استمداد ممنوع مبتلا اند و طلب دفع بلیہ ازیں اسما مسمی می نمایند و با دائے مراسم اہل شرک گرفتار اند[۱۷]"۔ اکثر عورتیں کمال جہالت کی وجہ سے ممنوعات سے استمداد کرتی ہیں اور ان ممنوع ناموں کو بلاؤں کے دفع کرنے میں پکارتی ہیں، اور اہل شرک کے مراسم میں گرفتار ہیں۔

اٹھارویں صدی عیسوی کے نصف اول میں شیونارائنی فرقہ وجود میں آیا، اس کا بانی سوامی نارائن سنگھ نروانی راجپوت قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا، اور ضلع بلیا کے موضع چندرادر کا باشندہ تھا۔ اس فرقہ نے بھی مسلمانوں کو اپنے ملحدانہ و مفسدانہ عقیدہ کا گرویدہ بنالیا، محمد شاہ (رنگیلا) اس کا مرید تھا جیسا کہ اس جملہ سے معلوم ہوتا ہے" اس نے محمد شاہ کو کلمہ سکھایا اور اس کی مہر حاصل کرکے اپنے فرقہ کی تبلیغ کی[۱۸]"۔ انیسویں صدی میں برپا ہونے والی فرائضی تحریک سے پہلے اور بعض مقامات پر اس کے بعد بھی بنگال کے مسلمانوں پر ہندو رسوم و نظریات کا بڑا اثر تھا۔ بہت سے مسلمانوں کے نام ہندوانہ تھے، ان کی عادات میں ہندو اثرات کی جھلک تھی۔ بنگالی ادب جس نے مسلمانوں کو نئے ڈھنگ سے متاثر کیا ہندو ادب ہی کی احیائی صورت تھی۔ شاہ عبد العزیز کے ملفوظات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے زمانہ میں بہت سے لوگ کلمہ بھی پڑھتے تھے اور بتوں کو بھی

پوجتے تھے اور بتوں کو خدا کی مخلوق سمجھتے تھے۔[۱۲۰]

مسلمانوں میں ہندوانہ افکار و خیالات کے نفوذ کا ایک بڑا ذریعہ بعض صوفیاء کرام کی وسیع المشربی غیر محدود رواداری اور صلح کل کی پالیسی ہے۔ ہندوستان میں تصوف نے بالعموم جو صورت اختیار کی اس نے بہت سی چیزوں میں اسلام اور ہندومت کے فرق کو کمزور کر دیا، اور بقائے باہم کی کوشش نے ہندوازم اور اسلام کے درمیان گویا ایک پل کا کام دیا۔[۱۲۱] ویدانت کے نظریہ وحدت الوجود نے تصوف کے ساتھ اختلاط اور اعتبار حاصل کیا اور صوفیا کے اندر ہندی فلسفہ کے بہت سے نظریات معروف ہو گئے۔[۱۲۲] کہا جاتا ہے کہ ایک شام خواجہ نظام الدین اولیاء اپنی خانقاہ کی چھت پر ٹہل رہے تھے اسی وقت کچھ ہندو جمنا کے کنارے پوجا کرنے میں مشغول تھے ان کے ایک مرید نے ان کی توجہ ادھر مبذول کرائی تو شیخ نے فرمایا:

ع ہر قوم راست راہے دینے و قبلہ گاہے[۱۲۳]

وحدۃ الوجود کی رو سے تمام موجودات ایک ہی وجود کا حصہ ہیں اس لیے ان کی پرستش منطقی طور پر خدا ہی کی پرستش ہوگی۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی شیخ کے اس قول کی وضاحت اسی طرح کرتے ہیں "اس مصرع میں مذہبی رواداری کا ایک بے پایاں جذبہ سمٹ آیا ہے ایک ایسے دور میں جبکہ مسلمانوں کا اقتدار نصف النہار تک پہونچ چکا تھا ایک مذہبی پیشوا کا یہ بے ساختہ ارشاد صرف مذہبی رواداری کا ہی نہیں بلکہ ایک ایسی فکر کا بھی آئینہ دار ہے جس نے ہندوستان کی تہذیب کے جلوہ صد رنگ کو دیکھ لیا ہو اور جو یہاں کے تہذیبی نقشہ میں ہر دین اور ہر قبلہ گاہ کو دیکھنے کے لیے تیار ہو۔[۱۲۴] نظامی صاحب چشتی سلسلہ کی مقبولیت کا راز بھی مشائخ چشت کی اس صلاحیت کو قرار دیتے ہیں جس کی بدولت وہ یہاں کے حالات، یہاں کے لوگوں کے مذہبی نقطۂ نظر نیز ان کی آرزوں اور امنگوں کو سمجھنے کے قابل ہو سکے تھے وہ لکھتے ہیں کہ "ہندوستان میں چشتی سلسلہ کے ارتقا کے ابتدائی ایام میں انھوں نے بہت سے ہندو مراسم کو اختیار کر لیا تھا، شیخ کے سامنے سرنگوں ہونا، زائرین کی پانی سے تواضع، زنبیل گردانی، چلہ معکوس، نئے مریدین کے سر کے بال ترشوانا اور سماع کی محفلیں ہندو اور بدھ رسوم سے بہت حد تک مماثلت رکھتے ہیں، اور یہی سبب ہے ہندوستان کے غیر مسلم ماحول میں چشتی سلسلہ کی مقبولیت کا"

یہی وجہ ہے کہ صوفیاء کرام کے نظام تربیت میں ہندو اور مسلمان ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا تھا بلکہ صوفیاء سے اعتقاد رکھنا اہم تھا، چنانچہ شیخ کلیم اللہ دہلوی نے اپنے خلیفہ اعظم شیخ نظام الدین اورنگ آبادی کو لکھا "صلح باہندو و مسلمان سازند، ہر کہ ازیں دو فرقہ کہ اعتقاد بشما داشتہ باشد ذکر و فکر و مراقبہ و تعلیم او را بگویند کہ ذکر خاصیت خود او را بر بقہ اسلام خواہد کشید، و با غیر معتقد اگرچہ سید زادہ باشد تعلیم نہ باید کرد۔"[۲۲۶] (ہندو اور مسلمان کے ساتھ صلح رکھیں ان دونوں میں سے جو کوئی تمہارے ساتھ اعتقاد رکھتا ہو اس کو ذکر و فکر، مراقبہ اور تعلیم بتائیں، کیونکہ ذکر کی خاصیت اس کو خود ہی اسلام کی طرف کھینچ لے گی، اور غیر معتقد کو اگرچہ وہ سید زادہ ہی کیوں نہ ہو تعلیم نہ دینی چاہیے) شیخ عبدالقدوس گنگوہی سے منقول ہے کہ "ایں چہ شوروایں چہ غوغا کشادہ۔ کسے مومن و کسے کافر، کسے مطیع کسے عاصی کسے در راہ کسے بے راہ کسے مسلم کسے پارسا، کسے ملحد کسے ترسا ہمہ دریک سلک است۔"[۲۲۷] (یہ کیا شور و غوغا ہے کہ کوئی مومن ہے کوئی کافر، کوئی مطیع ہے کوئی نافرمان کوئی راہ پر ہے، کوئی بے راہ کوئی مسلم کوئی پارسا ہے کوئی ملحد کوئی ترسا، یہ سب ایک ہی لڑی میں ہیں۔) اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مسلم و کافر میں کوئی فرق و امتیاز نہیں تو دونوں اللہ کے یہاں یکساں مقام و مرتبہ کے بھی حق دار ہوں گے، چنانچہ خواجہ نظام الدین اولیاء نے فرمایا کہ خواجہ حمید الدین سوالی ناگور کے ایک ہندو کی نسبت ہمیشہ فرمایا کرتے تھے کہ وہ خدا کا ولی ہے۔[۲۲۸]

ملا شاہ قادری (داراشکوہ کے پیر) کے حلقہ ارادت میں ایک ہندو کائستھ بھی شامل تھا جو "ولی رام" کے نام سے مشہور ہوا، اس کے متعلق دبستان مذاہب میں لکھا ہے کہ "بابت و بتخانہ آشنا است واز مسجد بیگانہ نیست۔"[۲۲۹] (بت اور بتخانہ سے بھی آشنا ہے اور مسجد سے بھی بیگانہ نہیں ہے) ایک اور درویش کے بارے میں آتا ہے کہ وہ مسجد اور مندر دونوں کی تعظیم کرتا تھا، مسجد میں مسلمانوں کی طرح نمازیں پڑھتا اور مندر میں ہندوؤں کے آئین کے مطابق پوجا اور ڈنڈوت یعنی مراسم پرستش ادا کرتا۔[۲۳۰] شاہ غوث قلندر نے ایک کمبل پوش درویش کے بارے میں لکھا ہے کہ "ان کی نظر میں اسلام اور کفر برابر تھے۔ اگر کوئی فرق تھا تو ایسا کہ دونوں تضادات لازم و ملزوم تھے۔"[۲۳۱]

حضرات صوفیاء پر بھی ہندو مت کا اثر پایا جاتا تھا، قادری سلسلہ اس سلسلہ میں زیادہ

ہی مشہور تھا۔ داراشکوہ اور جہاں آرا کی ہندومت سے اثر پزیری بہت مشہور ہے اول الذکر کی مرتب کردہ کتاب "مجمع البحرین" اس کی بہترین مثال فراہم کرتی ہے۔ داراشکوہ نے رامائن، گیتا اور اپنشد کے سرالاسرار اور جوگ ویسشٹ کے ناموں سے ترجمے بھی کیے تھے اس کے نزدیک اسلام اور ہندومت ایک ہی حقیقت کے دو رخ تھے اور دونوں مذہبوں کو ایک ہی سرچشمہ کی لہریں قرار دیتے تھے[۳۲] شطاری سلسلہ جو بایزید بسطامی کی طرف منسوب ہے اور ہندوستان میں عبداللہ شطاری محمد قاضی، محمد غلام شطاری، محمد غوث گوالیاری جیسے شیوخ اس سلسلہ سے وابستہ تھے، ہندومت سے خاص طور پر متاثر تھا۔ ہندو یوگ بھی اس سلسلہ میں ایک قابل ذکر شے ہے۔ "بحرالحیات" پہلی کتاب ہے جو ہندو یوگ پر ایک مسلمان (حضرت غوث) کی طرف سے لکھی گئی۔ نیز بہت سے اوراد و وظائف بھی ہندومت کے مماثل اختیار کر لیے گئے۔ مثال کے طور پر ہاہی ہُو کا ورد اپنشد سے ماخوذ ہے۔ اس میں ہا سے مراد ہوا، ہی سے آگ ہُو سے سورج اور او ہو سے تمام خدا مراد ہوتے ہیں[۳۳]۔ روشنیہ سلسلہ پر بھی ہندومت کی بڑی چھاپ تھی، اس سلسلہ کے شیخ پیر روخاں نے نظریہ تناسخ ارواح (اوگمن) کو اپنی تعلیمات کا جزو بنالیا تھا۔ ان کے مریدوں میں ہندو بھی تھے جنھیں وہ ہندی زبان میں تعلیم دیا کرتے تھے[۳۴]۔ مرتضیٰ مجذوب کی طرف کئی کتابیں منسوب کی جاتی ہیں ان میں ایک پدادلی بھی ہے جو بنگالی وشنو گیتوں کی کتاب ہے، دوسری یوگ قلندر ہے اس میں داراشکوہ کی مجمع البحرین کی طرح اسلامی تصوف اور ہندو یوگ کی ہم آہنگی کا اظہار ہے، ایسی کتابیں اٹھارہویں صدی میں کثرت سے لکھی گئیں اور ان میں تصوف کے خیالات یوگ کی زبان میں ادا کیے گئے، شیخ عبدالحق ردولوی ہندی یوگ سے بہت متاثر تھے وہ یوگیوں کے حبس دم کے قائل تھے وہ خود اور ان کے مریدین مہینوں زمین میں دفن رہ سکتے تھے، اور اس کو جائز قرار دینے کے لیے نماز معکوس کہتے تھے[۳۵] حبس دم سے اشتغال رکھنے والے دوسرے صوفیا میں خواجہ معین الدین چشتی، ملا شاہ قادری، بوعلی قلندر پانی پتی اور شیخ حسین کے نام لیے جاتے ہیں[۳۶] نظریات کی کمزوری اور مذہبی مداہنت کے ساتھ تبلیغی مساعی کا ایک طرف اگر یہ اثر ہوا کہ مسلمانوں کا حلقہ وسیع ہوا اور اسلام لانے والوں کی تعداد میں اضافہ ہوا تو دوسری طرف یہ بھی

ہوا کہ مسلمانوں کی عمومی زندگی اسلامی تعلیمات کی پابند نہ رہ سکی، اور آئیڈیل اسلامی تہذیب کی بقا اور ارتقا متاثر ہوگئی۔ ڈاکٹر عابد حسین مسلم صوفیا اور ہندو بھکشوؤں کے کارناموں پر یوں روشنی ڈالتے ہیں "وہ مذہب کو رسوم و قیود سے تو نہ آزاد کرا سکے لیکن انھوں نے مذہبی زندگی کے جمود کو توڑ کر اس میں روانی، تازگی، حرکت اور زندگی پیدا کر دی وہ سطح کے اوپر اسلام اور ہندو مت کے دھاروں کو نہیں ملا سکے لیکن انھوں نے یہ محسوس کرا دیا کہ سطح کے نیچے کہیں نہ کہیں ان دونوں کے سوتے ضرور ملتے ہیں"[۳۳۸] ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد اور یگانگی پیدا کرنے کا نتیجہ ایک مشترک کلچر کی شکل میں رونما ہوا جو نہ تو خالص مسلم کلچر تھا اور نہ اسے خالص ہندو کلچر ہی کہا جا سکتا ہے بلکہ یہ ہمہ گیر ہندو مسلم کلچر تھا اس کلچر کے اثرات دونوں قوموں کے ہر شعبہ زندگی میں سرایت کر گئے[۳۳۹]

سماجی زندگی میں مسلمانوں نے ہندوؤں کے جو اثرات قبول کیے ان کے بہت سے پہلو قابل ذکر ہیں۔ رسم و رواج، طور و طریق، عادات و آداب، رہن سہن اور روزمرہ کے معاملات میں اس اثر پزیری کی مثالیں بہت ہیں، اگر یہ کہا جائے کہ ہندی مسلمانوں میں آج جو عادات و رسوم اسلامی شریعت کے خلاف پائے جاتے ہیں ان کا غالب حصہ ہندوؤں کا رہین منت ہے، تو یہ عین واقعہ کی ترجمانی ہوگی، آپ شادی بیاہ کا معاملہ ہی لے لیجیے، جہیز، تلک بارات وغیرہ کی رسمیں خالص ہندوانہ رسمیں ہیں۔ جس طرح ہندو اپنے لڑکوں کی قیمت وصول کرتے ہیں مسلمان بھی کرتے ہیں۔ جس طرح وہ لڑکیوں کو وراثت میں حصہ نہیں دیتے مسلمان بھی ان کی پیروی کرتے ہیں۔ جس طرح وہ بارات کے نام پر پورا قافلہ لڑکی والوں کے گھر لے جاتے ہیں اور کئی شام تک حق مہمانی وصول کرتے ہیں۔ مسلمان بھی ایسا ہی کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ جو چھوٹی چھوٹی رسمیں ہیں وہ بھی ہندوؤں ہی سے مستعار ہیں۔ مرزا حسن قتیل کہتے ہیں کہ "ہندوستان کے مسلمان بیٹے اور بیٹی کی شادی میں چند رسموں کو چھوڑ کر جیسے آگ کے گرد چکر لگانا، باقی ساری رسمیں ہندوؤں کی طرح کرتے ہیں"[۳۴۰] ہندوستان کے متعدد علاقوں میں مسلمانوں نے ہندوؤں کے "گھر جمائی" کے تصور کو اپنا لیا مثلاً کشمیر میں "خانہ داماد" کا تصور شمالی کاناکٹ میں "مرومکا تھایم" کا قانون اور تمل ناڈ کے بعض علاقوں میں بھی یہ تصور پایا جاتا ہے اس کی رو سے داماد گھر کا ایک رکن بنایا جاتا ہے اور وراثت کا حق دار ہوتا ہے ہندوؤں

میں ہولی اور دیوالی دو بڑے مشہور تیوہار ہیں، ان تیوہاروں میں اگرچہ اب مسلمانوں کی شرکت کم ہوگئی ہے مگر کسی زمانہ میں یہ تیوہار مسلم دربار کی زینت ہوتے تھے، امرا سے لے کر عام مسلمانوں تک سبھی ان میں دلچسپی لیتے تھے۔ نظیر اکبرآبادی نے ہولی میں مسلمانوں کی شرکت اور ان کے جوش و خروش کی ترجمانی ان اشعار میں کی ہے۔

امیر جتنے ہیں سب اپنے گھر میں ہیں خوشحال　　قبائیں پہنے ہوئے تنگ تنگ گل کی مثال
بنا کے گہری طرح حوض مل کے سب فی الحال　　مچاتے ہولیاں آپس میں لے عبیر و گلال
بنے ہیں رنگ سے رنگیں نگار ہولی میں

مغلیہ دور کی ہولی کی مثنویوں سے کئی اہم باتیں معلوم ہوتی ہیں، ایک تو یہ کہ مسلمانوں کے یہاں باقاعدہ ہولی کی محفلیں سجائی جاتی تھیں جہاں سب مل کر ہولی کھیلتے تھے۔ دوسرے یہ کہ ان محفلوں میں رقص و سرود کا اہتمام ہوتا تھا اور گانے کے ساتھ تمام سازوں کا استعمال ہوتا تھا، اس زمانہ میں ڈومنیوں، راج پاتروں اور کنچنوں کے علاوہ بھانڈ اور حسین و جمیل لڑکے بھی رقص کے لیے بلائے جاتے تھے[۱۰] افغانوں اور بعض دینداروں کے علاوہ سبھی مسلمان دل کھول کر ہولی میں حصہ لیتے تھے۔ نیچ لوگ نیچوں کے ساتھ، دولت مند دولت مندوں کے ساتھ، اور جوان جوانوں کے ساتھ مل کر ہولی مناتے تھے[۱۱]۔ دیوالی میں مسلمانوں کی شرکت اور دلچسپی کا حال بھی نظیر اکبرآبادی کے اشعار میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

ہر اک مکاں میں جلا پھر دیا دیوالی کا　　ہر اک طرف کو اجالا ہوا دیوالی کا
سبھی کے دل میں سما بھا گیا دیوالی کا　　کسی کے دل کو مزا خوش لگا دیوالی کا
عجب بہار کا ہے دن بنا دیوالی کا

مرزا قتیل نے لکھا ہے کہ "اس دن کی حرمت فرقہ ہنود پر منحصر نہیں ہے۔ بہت سے مسلمان بھی ہندوؤں کے حال میں شریک ہو کر شمع محفل قمار بازی بنتے ہیں.... جو مسلمان جوا کھیلنے سے گریز کرتے ہیں وہ کم از کم اپنے گھروں میں چراغاں کرتے ہیں۔ عورتیں مٹی کے کھلونے، طرح طرح کی مٹھائیاں اور کھانڈ کے کھلونے پر گھر کو چراغاں کر کے دیوالی بھرتی ہیں۔ عام طور پر اس ملک کے مردان معاملات میں ہندوانہ عقائد کے پیرو اور عورتوں کے مرید ہیں[۱۲]"

حضرت شیخ احمد سرہندی لکھتے ہیں کہ "کفار کی دیوالی کے زمانہ میں جاہل مسلمان خاص طور پر ان کی عورتیں کافروں کی رسمیں بجالاتے ہیں، اور عید مناتے ہیں۔ اہل کفر کے ہدایا اور تحائف اور رنگ بھرے مٹکے بہنوں اور بیٹیوں کو بھیجتے ہیں۔ اپنے کپڑوں کے حصہ کو اس موسم میں کفار کے رنگ میں رنگتے ہیں اور سرخ رنگ سے بھر کر اس کو بھیجتے ہیں اور اس موسم کو اعتبار و اہمیت دیتے ہیں یہ سب شرک و کفر ہے اس اسلام پر اللہ کا یہ قول صادق آتا ہے وما یومن اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون[۲۳]

ہندوؤں کا ایک قدیم تہوار بسنت کا میلہ ہے، یہ ہر سال بہار نو کی آمد پر پھاگن کے مہینے میں منایا جاتا ہے۔ اس کی رسموں میں رنگ رلیاں منانا، بسنتی لباس زیب تن کرنا، گانا بجانا اور ناچ کی محفلیں سجانا ہے۔ اس میلہ کو مسلم امرا اور دولت مند بھی پوری شان سے مناتے تھے، ۱۸۵۷ء تک آگرہ دہلی اور شمالی ہند کے مسلمان بسنت کا میلہ دھوم دھام سے مناتے تھے۔ اس رسم کو صوفیاء نے بھی اپنا لیا تھا اور ان کی وجہ سے یہ اسلامی تیوہار سمجھا جانے لگا تھا، سعید احمد مارہروی نے اپنے زمانہ کا حال بتاتے ہوئے کہا ہے کہ پندرہ دنوں تک مختلف مزاروں پر بسنت کے اسلامی میلے نہایت دھوم دھام کے ساتھ ہوتے تھے، آگرہ میں بھی شہر کے تمام پیشہ ور مسلمان مشعلیں لے کر جنگلوں میں بسنت مناتے اور حلوہ پوری کھاتے تھے، گھروں میں عورتیں بھی بسنتی کپڑے پہن کر کڑھائیاں چڑھا کر پکوان کرتی تھیں، مل مل کر گیت گاتی تھیں۔ شمالی ہند کے اکثر شہروں اور قصبوں کے مسلمانوں میں کم و بیش بسنت کی رسمیں جاری تھیں[۲۴]

ہندوؤں میں ایک رسم یہ رائج تھی کہ وہ بیوہ عورتوں کی شادیوں کو معیوب سمجھتے تھے خواہ عورت عین جوانی کی حالت میں بیوہ کیوں نہ ہوگئی ہو اور اس نے ازدواجی زندگی کی مسرت سے لمحہ بھر بھی فائدہ نہ اٹھایا ہو مگر اس کا عقد ثانی نہیں کرتے۔ مرزا قتیل کے بقول "تمام شرفا یعنی کھتری، برہمن، کائست اور راجپوت بیوہ لڑکی کی دوسری شادی ہرگز نہیں کرتے[۲۵] جن کے شوہر مرجاتے وہ یا تو اسی کے ساتھ جلا کر راکھ کردی جاتیں یعنی "ستی" کی نذر کردی جاتیں یا بصورت دیگر تمام عمر بن بیاہی رہتیں۔ ہندوؤں کی اس رسم کہن کا اثر مسلمانوں پر بھی پڑا حالانکہ قرآن میں صاف حکم تھا کہ وانکحوا الایامی منکم۔ مگر اس کے برخلاف انھوں نے بھی عقد بیوگان کو معیوب قرار دے کر اس رسم قبیح کو اپنا لیا۔ نوبت یہاں تک پہونچ گئی تھی کہ اگر لڑکی

بذات خود ہزار مردوں سے تعلق پیدا کرلے تو اس سے نہیں جھجکتے مگر اپنی خوشی سے اس کا نکاح دوسرے مرد سے نہیں کرتے[۵۲۶] اس سلسلہ میں ایک عبرت آموز واقعہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ ایک ہندوستانی مسلمان حج کو گیا ہوا تھا عرب کے کسی شہر میں اسے کسی ضرورت سے چھ ماہ ٹھہرنا پڑا، وہاں کے ایک شہری سے اس کی دوستی ہوگئی اتفاق ایسا ہوا کہ اس کی کچھ دنوں تک ہندوستانی سے ملاقات نہیں ہوئی جس کی وجہ سے ہندوستانی ایک طرح کی بے چینی محسوس کر رہا تھا۔ ہفتہ عشرہ کے بعد جب وہ ملا تو ہندوستانی نے شکوہ کیا تو عرب نے جواب دیا کہ میری ماں کا نکاح ثانی تھا اور میرے علاوہ کوئی مجلس کا انتظام کرنے والا نہ تھا اس وجہ سے میں ان دنوں غیر حاضر رہا یہ سن کر ہندوستانی نے لاحول پڑھی، عرب اس سے شرمندہ ہوا اور دوستی کو بالائے طاق رکھ کر قاضی کے سامنے پہونچا اور صورت حال رکھ دی، قاضی کے حکم سے ہندوستانی کو بلایا گیا، قاضی نے پوچھا! کیا یہ صحیح ہے کہ اس کی ماں کے نکاح کی خبر سن کر تو نے لاحول پڑھی تھی؟ ہندوستانی نے جواب دیا! ہاں یہ سچ ہے اور میں نے ٹھیک ہی پڑھی تھی میں پینتالیس[۴۵] سال کا ہونے کو ہوں اس مدت میں کبھی ہندوستان میں ایسا واقعہ میرے سننے میں نہیں آیا[۵۲۷]

حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ کا یہ بیان امیر شاہ خاں نے نقل کیا ہے کہ "جب میں اپنی بہن کو مشکوٰۃ وغیرہ پڑھاتا تھا تو نکاح ثانی کے فضائل قصداً چھوڑ دیتا تھا کہ مبادا بہن کو ترغیب ہو اور وہ نکاح ثانی کرلے[۵۲۸] اندازہ کیا جا سکتا ہے شاہ اسمٰعیل کے گھرانے کا یہ حال تھا تو اوروں کا کیا رہا ہوگا۔ لیکن بعد میں جب سماعیل شہیدؒ نے عقد بیوگان کی تحریک چلائی تو لوگوں کے اعتراضات سے بچنے کے لیے اسی بہن کا بیماری کی حالت میں عقد ثانی کر دیا جو بقول امیر شاہ کے سب سے پہلا نکاح ثانی تھا[۵۲۹] مگر یہ رسم کچھ اس قدر عام ہو چکی تھی کہ مسلمان اسے چھوڑنے کو تیار نہ تھے۔ مولانا وحید الدین کا وعظ بڑا پر اثر ہوتا تھا مگر جب انھوں نے اس مسئلہ پر تقریر شروع کی تو ایک صاحب نے ان کا ہاتھ پکڑ لیا اور اس مسئلہ پر بولنے سے منع کیا۔ مولانا قاسم نانوتوی نے بھی اس برائی کے خلاف جد وجہد کی اور اپنی بیوہ بہن کا بڑھاپے میں نکاح کر دیا تاکہ عقد بیوگان کی تبلیغ کر سکیں[۵۳۰]

ہندوؤں میں ایک قدیم رسم "جوہر" کے نام سے موسوم تھی جب دشمن کا غلبہ اور [illegible] پہونچ جاتا کہ جان و مال اور عزت و آبرو معرض خطر میں پڑ جاتے تو

راہِ نجات مسدود ہو جاتی تو آگ کا الاؤ روشن کیا جاتا اور مرد عورت، بچے بوڑھے سب اس میں کود کر خاکستر ہو جاتے اور اسے 'جوہر' کہتے۔ مسلمانوں میں بھی یہ رسم رائج ہوئی اور نازک حالات میں انھوں نے اس کا ارتکاب کیا۔ ماضی قریب کی تاریخ میں اس کی بہت سی مثالیں مسلمانوں میں ملتی ہیں۔ نادر شاہ کے ظلم سے بچنے کے لیے پرانی دلی کے شرفا، اس رسم کو ادا کرنے کی تیاری کر چکے تھے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی نے حضرت حسینؓ کی یاد دلا کر ان کو اس برے کام سے باز رکھا۔[۵۱] مگر اس کے باوجود اس قتل عام کے وقت ہزاروں نے رسم جوہر ادا کی۔[۵۲] بہارستان غیبی کے مصنف مرزا ناتھن نے سادات خاں کو یہ ہدایات دی تھیں کہ "تم جاؤ اور محل کے دروازہ پر کھڑے ہو جاؤ جب تم سنو کہ میں میدان میں شہید ہو گیا ہوں تو تم محل کے تمام بڑے چھوٹے کے ساتھ رسم جوہر ادا کرو اور آسمانی بادشاہت کے لیے سفر کرو۔"[۵۳]

فاتحہ کی رسم کو کلمات کے لحاظ سے اسلامی کہا جا سکتا ہے لیکن ہندوستان میں اس نے وہی شکل اختیار کر لی تھی جو ہندوؤں میں چڑھاوے کی ہے۔ مختلف قسم کے پھل پھول اور پکوان وغیرہ دیوی دیوتاؤں کے نام پر اس لیے چڑھائے جاتے ہیں کہ ان کی روحیں اسی تحفہ سے لطف اندوز ہوتی ہیں۔ مسلمانوں کے خواص اور عوام سب کا عقیدہ تھا کہ جو کھانا کسی بزرگ کے نام پر فاتحہ دیا جاتا ہے اس پر اس بزرگ کی روح خود حاضر ہوتی ہے اور اس سے فائدہ اٹھاتی ہے۔ غلام حسین طباطبائی نے لکھا ہے کہ:

> "بعضے مردم کہ دستر خوان حضرت شاہ مرداں می نمایند دراں نشانے از غیب می شود چنانچہ در ہند معمولے و مکرر مردم ہوشیار بچشم خود نشانہا را دیدہ سرمہ اعتقاد و بصیرت در دیدہ دلہا کشیدہ اند و ایں کرامت از اں جناب بنظر احقر یم احمد للہ مکرر آمدہ۔"[۵۴]
>
> بعض لوگ جو حضرت علیؓ کے نام کا دستر خوان لگاتے ہیں اس پر غیب سے نشان پیدا ہو جاتا ہے ہندوستان میں بہت سے لوگوں نے بارہا ان نشانات کو دیکھا اور اپنے عقائد درست کیے اس احقر نے بھی یہ کرامت بارہا دیکھی۔

مولانا مناظر احسن گیلانی لکھتے ہیں کہ "آج بھی مردے گنگا میں بہانے کے لیے

بھیجے جاتے ہیں ان کے پہنچنے کے بعد دوسرے دن پنڈت یہ اعلان کرتے ہیں کہ جس گھاٹ سے مردہ بہایا گیا اس کے کنارے کی ریت پر فلاں جانور کے پاؤں کے نشانات نظر آتے ہیں۔ اس سے اندازہ کیا جاتا ہے کہ مرنے والے نے اسی جانور کے جون میں جنم لیا جس کے نشانات پائے گئے، مجھ سے بعض معتبر برہمنوں نے بیان کیا کہ یہ کارستانی خود ان پنڈتوں کی ہوتی ہے[۵۵]

رسم فاتحہ کو پھول بھی کہا جاتا ہے۔ ڈاکٹر عمر صاحب کے بقول "پھول ہندوؤں میں مردہ کی جلی ہوئی ہڈی کو کہتے ہیں جو تیسرے روز مرگھٹ سے چن کر جمع کر لیتے ہیں اور اس کے بعد کسی متبرک ندی میں بہا دیتے ہیں"[۵۶] اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ہندوؤں میں رسم تیجا اور مسلمانوں میں پھول یا فاتحہ ایک ہی رسم ہے۔

غیر مسلموں سے اختلاط کے نتیجہ میں مسلمانوں کے اندر ایک اور خرابی ذات برادری اور حسب ونسب کی تفریق کی شکل میں رونما ہوئی، اسلامی نقطہ نظر سے ذات و برادری کی تفریق اور اس کی بنیاد پر امتیازی سلوک نہ صرف ممنوع ہے بلکہ اسلامی معاشرہ کو درہم برہم کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ اسلام اس بات کی شدت سے تردید کرتا ہے کہ عزت، شرافت اور سربرآوردگی کسی شخص یا چند مخصوص خاندان اور گروہ سے وابستہ ہے، کیونکہ یہ چیزیں نسلی اور جبلی نہیں ہیں بلکہ ایمان وعمل اور تقویٰ اور خدمت سے جڑی ہوتی ہیں اور معزز وہ ہوتا ہے جو اللہ سے زیادہ ڈرنے والا ہو۔ ذات برادری اگر باہمی تعارف اور تعاون تک محدود ہو تو معاشرہ کو صحت مند بنا سکتی ہے مگر جب اس کی بنیاد پر من وتو کی تفریق ہونے لگے، معاملات، سماجی تعلقات، اخلاقیات اور افکار وتصورات کو متاثر اور مسموم کر دے تو ظاہر ہے کہ تباہ کن بن جاتی ہے۔ مگر اسے ہندوستانی مسلمانوں کا المیہ ہی کہا جائے گا کہ جو لوگ باہر سے آئے وہ بھی اس رسم بد سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور جو لوگ خود اسی سرزمین سے تعلق رکھتے تھے اسلام لانے کے بعد بھی ذات پات کی نفسیات سے خود کو علاحدہ نہ کر سکے۔ اسلام نے اگرچہ ان کے باطن اور ظاہر دونوں کو متاثر کیا مگر ذات و برادری کے امتیازات ان کے ذہنوں سے محو نہ ہو سکے اور اب اس کا مظاہرہ وہ مسلم سماج میں کرنے لگے۔ نووارد حضرات نسلی تقسیم اور تفریق کا تصور خواہ اپنے ساتھ ایران سے لائے ہوں جیسا کہ ڈاکٹر عمر کا خیال ہے[۵۷] یا ہندوستان میں معزز رہنے اور

اشراف میں شمار کیے جانے کے لیے اس رسم کو قبول کر لیا ہو جیسا کہ ڈاکٹر اشرف کہتے ہیں[۵۸]۔ یہ بہر حال ایک حقیقت ہے کہ دوسرے اسلامی ممالک کے مقابلے میں ہندوستان میں اس کے گہرے اثرات پڑے اور آج تک مسلم سماج اس طبقہ واریت کا شکار چلا آتا ہے۔ بقول ڈاکٹر اشرف "اسلام سے ہندوستان کے طبقات اور ان کے مسائل میں ایک تبدیلی ضرور آئی لیکن ذات پات کا رواج قطعی طور پر ختم نہ ہو سکا، مسلمان خود ہندوستان میں طبقہ وارانہ تقسیم کے نظریہ کا شکار ہو گیا اور قرآن کے پیغام کو فراموش کر بیٹھا[۵۹]۔

کھیل تماشوں کے میدان میں بھی مسلمانوں نے برادرانِ وطن سے بہت کچھ اخذ کیا اور بہت سے ان کھیلوں کو اپنایا جو شرعی طور پر حرام تھے، مثلاً جوا، شطرنج، بٹیر بازی، طوطہ بازی، مرغ بازی، پتنگ بازی وغیرہ ان تمام غیر شرعی چیزوں کو قبول کرنے میں جہاں مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی کے آزادانہ اختلاط کو دخل ہے وہاں ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ ہندوستان میں اسلام قبول کرنے والوں کی تعلیم و تربیت اور تزکیہ کا کوئی معقول انتظام نہ ہو سکا، مختلف عوامل و اسباب کے تحت قبول اسلام میں اضافہ تو ہوا مگر اس کی مناسبت سے ان کو کامل مسلمان بنانے کی سعی نہ کی جا سکی اور ان کے قدیم ہندوانہ خیالات اور مراسم کی تطہیر نہ ہو سکی، اس لیے وہ مسلمان ہوتے ہوئے بھی ہندوانہ تہذیب سے کسی نہ کسی حد تک تعلق اور وابستگی رکھتے تھے۔ دیہاتی علاقوں میں اسلام قبول کرنے والے اپنے قبیلہ کے ہندوؤں سے بدستور جڑے رہتے تھے، ان میں سے اکثر ہندو بیویاں رکھتے تھے، اور ہندو رسوم کی پابندی کرتے تھے[۶۰] پھر ان کے اثرات متعدی ہو کر عام مسلمانوں میں پھیلتے اور موثر طریقہ پر نسل در نسل یہ سلسلہ چلتا رہتا۔ راجستھان میں آج بھی اس طرح کی چیزیں ملتی ہیں، مثلاً راجپوت مسلمانوں کا اپنے راجپوت ہونے پر فخر کرنا اور چیتا اور مہرات ذاتوں کا اپنی سابقہ روایات سے تعلق رکھنا وغیرہ۔ ڈاکٹر محمد یٰسین لکھتے ہیں "تو مسلم حضرات جو ہندو معاشرہ سے بیزار ہو کر نکلتے تھے یا جبراً اسلام قبول کرتے تھے وہ مادی طور پر اپنے نقطۂ نظر اور سماجی حیثیت سے دست بردار ہونے کے لیے تیار نہ تھے حالانکہ کچھ تبدیلیاں بعض دوسرے پہلوؤں سے ضرور پیدا ہو جاتی تھیں مگر اسلامی عقیدہ کو وہ کامیابی ہندوستان میں حاصل نہ ہو سکی جو اس نے مصر، ایران اور بازنطین میں حاصل کی تھی۔ مذہب کی تبدیلی نے ان کے حالات اور ماحول کو نہیں بدلا جن میں پورے طور پر سماجی علٰحدگی

خرافات اور اوہام اور طبقاتی حد بندیاں سرایت کر گئی تھیں[۶۱]۔ جب سلطان محمود بیگڑہ نے ۱۴۷۳ء میں سندھ پر حملہ کیا تو سندھیوں نے مصالحت کی درخواست کی سلطان نے یہ دیکھ کر کہ سندھی مسلمان ہونے کے مدعی تھے ان کی درخواست قبول کر لی لیکن چونکہ ان میں بہت سی ہندوانہ رسمیں باقی تھیں اس لیے وہ بہت سے سندھیوں کو جونا گڑھ لے گیا تاکہ انھیں اسلام کی صحیح تعلیم دے کر واپس بھیجے اور وہ اپنے ملک میں جاکر اپنے ہم مذہبوں میں صحیح اسلام پھیلائیں[۶۲]۔ سلطان جہانگیر نے پندرہویں سال جلوس کے واقعات میں کشمیر کے علاقہ راجوری کے بعض مسلمان راجپوتوں کی نسبت لکھا ہے کہ "یہاں کے زمین داروں کو راجہ کہا جاتا ہے، ان کو سلطان فیروز تغلق نے مسلمان بنایا تھا اس کے باوجود وہ راجہ کہلاتے تھے، ان کے درمیان آج بھی ایام جاہلیت کی بدعت رائج ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ بعض ہندو عورتیں شوہر کے ساتھ خود کو بھی جلا دیتی ہیں، چنانچہ یہ لوگ بھی شوہر کے ساتھ بیوی کو درگور کر دیتے ہیں۔ سنا گیا ہے کہ انہی دنوں میں دس بارہ سال کی ایک لڑکی کو زندہ اس کے شوہر کے ساتھ قبر میں ڈال دیا، دوسری بات یہ ہے کہ بعض کم رتبہ لوگوں کے یہاں جب لڑکی پیدا ہوتی ہے تو اس کو مار ڈالتے ہیں یا دوسرے کو دے دیتے ہیں[۶۳]۔

آرنلڈ نے مسلمانوں کے آخری دور کی اصلاحات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "بعض اس طرف مائل ہوتے ہیں کہ جاہل مسلمانوں کے ذہن سے ہندوانہ تعصبات دور کر کے مذہب کو زیادہ پاک صاف صورت میں ان کے دل پر نقش کریں، اس قسم کی کوششیں اکثر حالات میں قدیم داعیان اسلام کے ادھورے کام کو تکمیل دینے کے لیے کی جاتی ہیں۔ کیونکہ بعض صورتوں میں داعیانِ اسلام نے ہندوؤں کو اچھی طرح مسلمان نہیں بنایا، بہت سے برائے نام مسلمان ایسے موجود ہیں جو آدھے ہندو ہوتے ہیں ذاتوں کا فرق مانتے ہیں ہندوؤں کے تہوار مناتے ہیں اور بت پرستی کی اکثر رسموں کے پابند ہیں۔ بعض اضلاع جیسے میوات اور گڑگاؤں وغیرہ میں بہت سے مسلمان ایسے ہیں جو اپنے مذہب سے بجز نام کے کچھ واقفیت نہیں رکھتے، نہ ان کے یہاں مسجدیں ہیں اور نہ وہ نماز کے پابند ہیں۔ یہ حال خاص ان دیہات یا ایسے مقامات کے مسلمانوں کا ہے جو مسلمانوں کے بڑے شہروں سے دور ہیں[۶۴]۔ بلند شہر کے لال خانی خاندان کے چند لوگوں کے سوا

اکثر اپنے نام کے ساتھ ہندی لقب لگاتے ہیں، اور شادی بیاہ میں ہندوانی رسموں کی پابندی کرتے ہیں۔ مرزا پور میں گھر دار راج پوت آباد ہیں جو مسلمان ہیں اور خانگی امور میں ہندوؤں کے آئین و رسوم کے پابند ہیں اور نو مسلم اپنے نام کے ساتھ ہندوانہ لقب لگاتے ہیں، مثلاً بچگوئی، راؤ وغیرہ[۶۵]

مغلیہ عہد حکومت میں جادو ٹونے وغیرہ کا بڑا زور تھا، اور ہندو اس میں صرف اعتقاد ہی نہیں رکھتے تھے بلکہ بکثرت اس کا استعمال کرتے تھے اور مسلمان ہونے کے بعد بھی جو اس فن میں دسترس رکھتے تھے وہ اس سے دست بردار نہیں ہوتے تھے، ان کے ساتھ باہر سے آئے ہوئے مسلمانوں نے بھی رفتہ رفتہ اس فن میں مہارت پیدا کرلی اور اس کے نتیجہ میں اسلام کی تعلیم کے علی الرغم عام مسلمان جادوگری پر اعتقاد رکھنے لگے[۶۶] ان تمام تفصیلات کا خلاصہ یہ ہے کہ بقول ڈاکٹر عمر، ہندو رسم و رواج عادات و اطوار، طرز معاشرت اور توہمات نے بہت جلد اسلامی رسم و رواج کو پس پشت ڈال دیا اور اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے رسم و رواج اور سماجی اور معاشرتی زندگی میں صرف نام کا فرق رہ گیا[۶۷] یہاں تک کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کو کہنا پڑا کہ "احکام کثیرہ اہل کفر در اہل اسلام شوخی پیدا کردہ اند"۔ علی اصغر حکمت ہندوستان کی تہذیب کا گہرا مشاہدہ کرنے کے بعد یہ تبصرہ کرتا ہے کہ:۔

ہندو مت اور اسلام کا اختلاط و امتزاج درحقیقت دو صدیوں بعد شروع ہوا یہ وہ وقت تھا کہ مسلمان جنگ و جدال اور مملکت گیری سے فارغ ہو کر ہند و سنان کے مفتوح ممالک میں اقامت و سکونت اختیار کر چکے تھے، اور مجبور تھے کہ ہندوؤں کے ساتھ ہم وطن اور ہم شہری کی طرح زندگی گذاریں اور ان سے ملک داری اور علم و صنعت کے معاملے میں استفادہ کریں۔ ہندو بھی مجبور تھے کہ نو وارد مسلمانوں کے ساتھ برتاؤ اور علاقہ میں تال میل پیدا کریں۔ اس سے چھٹی صدی ہجری کے بعد کی صدیوں میں مستقل طور پر وہ تہذیب و تمدن ظہور میں آیا جو تہذیب اسلامی ہند کے نام سے موسوم ہے[۶۸]

یعنی آج جو تہذیب مسلمانوں کا سرمایہ افتخار ہے وہ اس آئیڈیل اسلامی تہذیب کا ہم معنی نہیں ہے جو قرآن و سنت اور مقدس اسلامی تاریخ سے جلوہ گر ہے۔ مولانا حالی نے "مسدس مد و جزر اسلام" میں کہا ہے۔

کر دیا شیروں کو تو نے گوسفند اے خاک ہند — جو شکار افگن تھے آکر ہو گئے یاں خود شکار
چھین لی سب ہم سے یاں شانِ عرب آن عجم — تو نے اے غارت گرِ اقوام و اکال الامم

حوالہ جات

۱۔ علی اصغر حکمت، سرزمین ہند، ص ۵۸، تہران ۱۳۳۳ء
۲۔ لی بان، تمدن ہند ص ۱۳۵، اردو ترجمہ غلام علی آزاد بلگرامی، آگرہ ۱۹۱۳ء۔
۳۔ ابوالقاسم فرشتہ، تاریخ فرشتہ ۱/۲۳۷، نول کشور لکھنؤ۔
۴۔ ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی ص ۴۱۲، کلکتہ۔
۵۔ ملا عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ ۱/۲۱۷ کلکتہ ۱۸۶۸ء
۶۔ شیخ محمد اکرام، آب کوثر ص ۳۹۴، لاہور ۱۹۸۶ء۔
۷۔ M.T. Titus, Islam in India and Pakistan P.P 158, 165 Calcutta, 1959.
۸۔ عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ دوم ص ۲۱۷، کلکتہ ۱۸۶۸ء۔
۹۔ Azeez Ahmad, Studies in Islamic culture P. 93
۱۰۔ ۱۱۔ ڈاکٹر تاراچند، اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر ص ۲۶۷، ترجمہ رحم الٰہی الہاشمی دہلی ۱۹۶۶ء
۱۲۔ Azeez Ahmad, Studies in Islamic culture P. 150
۱۳۔ Mehdyaseen, Asocial History of Islamic India PP. 92 Lucknow, 1958
۱۴۔ ڈاکٹر محمد عمر، ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر ص ۳۲۶، ترقی اردو بیورو، دہلی
۱۵۔ Islam in India and Pakistan PP. 161
۱۶۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر سوم، مکتوب ۴۱ بنام ایک صالحہ عورت۔
۱۷۔ اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر ص ۲۶۰
۱۸۔ مکتوبات امام ربانی دفتر سوم، مکتوب ۴۱
۱۹۔ اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر ص ۲۴۸

۲۰ھ ملفوظات شاہ عبدالعزیزؒ اردو ترجمہ ایوب قادری ص۷۰، کراچی ۱۹۶۰ء
۲۱ھ Studies in Islamic culture P.P. 134
۲۲ھ Ishtiaque Hussain Quraishi, The Muslim Community of the Indopakistan Sub continent PP. 147 Delhi 1985
۲۳ھ خلیق احمد نظامی سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ص۳۷، دہلی ۱۹۵۸ء
۲۴ھ ایضاً
۲۵ھ K.A. Nizami, Some Aspects of Religion and politics in India during the thirteen century, P. 178-79 Aligarh 1961
۲۶ھ مکتوبات کلیم اللہ ص۸۶، تاریخ مشائخ چشت ۲۱۰/۵، ادارہ ادبیات دلی ۱۹۸۴ء
۲۷ھ مکتوبات قدوسیہ ص۲۱۴، مطبع احمدی دہلی۔
۲۸ھ فوائدالفواد مرتبہ امیر حسن علا سجزی
۲۹ھ رود کوثر ص۳۸۲
۳۰ھ ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر ص۳۱ ۳۱ھ ایضاً
۳۲ھ Islam in India and Pakistan P. 168
۳۳ھ Studies in Islamic culture in the Indian Environment P. 137, oxford. 1964
۳۴ھ رود کوثر ص۵۴
۳۵ھ اقتدار حسین، اردو میں تاریخ نگاری، سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ جولائی ستمبر ۱۹۸۶ء
۳۶ھ ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر ص۳۴۲
۳۷ھ ڈاکٹر عابد حسین، قومی تہذیب کا مسئلہ ص۱۸، ترقی اردو بیورو، دہلی۔
۳۸ھ ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر ص۳۲
۳۹ھ مرزا محمد حسن قتیل، ہفت تماشا، اردو ترجمہ ڈاکٹر محمد عمر ص۱۳۹ دہلی ۱۹۶۸ء
۴۰ھ ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر ص۱۶۶
۴۱ھ ہفت تماشا ص۹۲ ۴۲ھ ایضاً ص۸۴-۸۳
۴۳ھ مکتوبات امام ربانی، دفتر سوم مکتوب ۴۱

۴۴ھ ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر ص ۱۸۰
۴۵ھ ہفت تماشا ص ۱۲۵ ۴۶ھ ایضاً ص ۱۳۸ ۴۷ھ ایضاً ص ۱۳۹
۴۸ھ مناظر احسن گیلانی، سوانح قاسمی ۱۸/۲ دارالعلوم دیوبند
۴۹ھ ایضاً ص ۹ ۵۰ھ ایضاً ص ۱۴
۵۱ھ مناظر احسن گیلانی، تذکرہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی ص ۱۷۱، کراچی ۱۹۵۹ء
۵۲ھ ڈاکٹر محمد عمر، اٹھارہویں صدی میں ہندوستانی معاشرت ص ۲۳
۵۳ھ A Social History of Islamic India P. 90
۵۴ھ طباطبائی، سیر المتاخرین ۴۵/۲
۵۵ھ تذکرہ حضرت شاہ ولی اللہ ص ۱۴۵
۵۶ھ ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر ص ۱۲۳
۵۷ھ ایضاً ص ۵۸
۵۸ھ K. M. Ashraf. Life and Conditions of the people of Hindustan. PP. 100, Delhi, 1970.
۵۹ھ ایضاً ص ۱۱۲
۶۰ھ Studies in Islamic Culture in the Indian Environment P. 85
۶۱ھ A social History of Islamic India P. 14
۶۲ھ آب کوثر ص ۴۴۹
۶۳ھ رود کوثر ص ۲۳۰
۶۴ھ آرنلڈ، دعوت اسلام، ص ۳۰۴، آگرہ ۱۸۹۸ء
۶۵ھ ایضاً ص ۲۱۱، کراچی ۱۹۶۲ء
۶۶ھ بدایونی، منتخب التواریخ ۲۵/۲
۶۷ھ ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر ص ۲۶۱
۶۸ھ مکتوبات امام ربانی، دفتر اول مکتوب ۶۵ بنام خان اعظم
۶۹ھ سرزمین ہند ص ۶۰

بحث ونظر

تحقیق کے اصول و مناہج
اسلامی تناظر میں*

ڈاکٹر ظفر الاسلام

موجودہ زمانہ میں اسلام اور اسلامی نظام زندگی کو سمجھنے میں جو بڑھتی ہوئی دلچسپی پائی جاتی ہے اس کا ایک واضح ثبوت یہ ہے کہ زندگی کے مختلف مسائل میں اسلامی موقف معلوم کرنے کے ساتھ خود حصول علم کے ذرائع اور تحقیق کے مناہج پر اسلامی نقطۂ نظر سے نگاہ ڈالنے کا رجحان بڑھ رہا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ علمی و تحقیقی کاوشوں کو اسلامی اصول و مناہج سے مرتبط کرکے انھیں انسانی فلاح و بہبود کے لیے مزید موثر و مفید بنایا جاسکے اور اس سے اہم یہ کہ انھیں اس مقصد کی تکمیل کے لیے استعمال کیا جاسکے جو خالق کائنات کو تخلیق انسانی سے مطلوب ہے۔ یہ بڑی خوش آیند بات ہے کہ اس موضوع پر کتب و مضامین کی اشاعت کے علاوہ سمینار و مذاکرات میں بھی بحث و مباحثہ کی روایت قائم ہوگئی ہے۔ درحقیقت اس موضوع پر مختلف پہلوؤں سے اظہار خیال سے مقصود یہ ہے کہ اسلامی اصول و مناہج کی روشنی میں مختلف علوم و فنون کی تشکیل نو کے لیے راہیں ہموار کی جائیں اور امت کی ذہنی و فکری اصلاح کا سامان فراہم کیا جائے۔

تحقیق کے اسلامی اصول و آداب یا اسلام کے تصور تحقیق پر اظہار خیال کرتے ہوئے سب سے پہلے یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ تحقیق یا ریسرچ علم ہی کا ایک حصہ یا اس کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ اس لیے اسلام میں علم کا جو تصور پایا جاتا ہے اسی سے اس کا تصور تحقیق بھی منسلک ہے یہ اور بات ہے کہ دونوں کے حصول کے اصول و مناہج میں کچھ

---

* یہ مقالہ انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹیو اسٹڈیز (نئی دہلی) کے زیر اہتمام "مناہج تحقیق۔ اسلامی تناظر میں" کے موضوع پر ہی گئی چوتھی میں ۲۴ - ۲۵ فروری ۱۹۹۸ء کو منعقدہ سمینار میں پڑھا گیا تھا اسے یہاں کچھ ترمیم و اضافہ کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے

فرق پایا جاتا ہے۔

تحقیق سے متعلق جو مسائل ہیں ان میں دو خاص اہمیت کے حامل ہیں ایک مقصد تحقیق، دوسرے ذرائع تحقیق۔ اس لیے اسلام کے تصورِ تحقیق کو سمجھنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ ان دونوں مسائل میں اسلام کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ کسی بھی چیز کے حصول کے لیے اسلام ذریعہ و مقصد دونوں کی صحت و صالحیت پر زور دیتا ہے اور اسلام کی نگاہ میں کسی بھی کام کی قدر و قیمت کا اندازہ اسی پیمانہ پر کیا جاتا ہے۔ مطالعہ و تحقیق کے باب میں بھی اسلام اسی نقطۂ نظر کا داعی ہے۔ وہ علم برائے علم یا تحقیق برائے تحقیق کا قائل نہیں بلکہ اس کی نظر میں یہ ایک اہم مقصد کے ساتھ مرتبط و منضبط ہے اور وہ یہ کہ اسے عظیم مقصد کے حصول کے ذریعہ کے طور پر استعمال کیا جائے۔ جسے اسلام نے حیاتِ انسانی کے لیے متعین کیا ہے۔ اس مسلمہ حقیقت سے ہر مسلم باخبر ہے کہ قرآن و حدیث کی رو سے انسانی زندگی کا عظیم مقصد رضاءِ الٰہی اور اخروی فلاح کا حصول ہے اور اسلام اپنے تمام ماننے والوں سے مطالبہ کرتا ہے کہ اس کی تمام تگ و دو اور فکری و عملی کاوشیں اسی راہ میں صرف ہونی چاہیے۔ اس عظیم مقصد کے حصول کے لیے خدائے تعالیٰ نے جو طریقہ بتایا ہے اسے مختصراً حقوق اللہ و حقوق العباد کی ادائیگی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے اسلامی نقطۂ نظر سے تحقیق کا اصل مقصد و منتہا یہ قرار پائے گا کہ اس سے ان حقوق کی ادائیگی کی راہیں ہموار ہوں۔ خود صاحبِ تحقیق کے لیے اور نتائجِ تحقیق سے فائدہ اٹھانے والوں کے لیے بھی۔ قرآن کریم کی جن آیات میں اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنے تکوینی کمالات، قدرت کے مظاہر اور فطرت کے عجائبات میں غور و فکر کی دعوت دی ہے ان کا مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت واضح ہوگی کہ ان سب سے مقصود یہی ہے کہ خالقِ کائنات کے وجود، اس کی وحدانیت، قدرتِ کاملہ کا یقین اس کے دل میں ثبت کر جائے اور حقانیت و صداقت اس کے سامنے واضح ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

سَنُرِيهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ ط

(حم السجدہ: ۵۳)

عنقریب ہم ان کو اپنی نشانیاں آفاق میں بھی دکھائیں گے اور ان کے اپنے نفس میں بھی یہاں تک کہ ان پر یہ بات کھل جائے کہ یہ قرآن واقعی برحق ہے۔

اسی حقیقت کو اس آیت میں بھی واضح کیا گیا ہے:۔

كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اٰيٰتِهٖ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ۝ (آل عمران: ۱۰۳)

اسی طرح اللہ اپنی نشانیاں تمہارے سامنے روشن کرتا ہے شاید تم ہدایت یاب ہو جاؤ۔

ان آیات کی روشنی میں بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلام کی نگاہ میں جملہ علمی و تحقیقی کاوشوں سے مطلوب خدائے تعالیٰ کی صحیح معرفت حاصل کرنا، کائنات و انسان کی حقیقت اور ان کی تخلیق کے اصل مقاصد کو سمجھنا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صحیح معرفت اور کائنات میں انسان کے خود اپنے مقام کی پہچان ہی سے انسان میں عبودیت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے، خالق کائنات سے تعلقات کی استواری کا داعیہ ابھرتا ہے اور مالک الملک کے احسانات پر شکر بجا لانے کا احساس جاگزیں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم کی اصطلاح میں اہل علم یا علم والے وہ لوگ قرار پاتے ہیں جو خالق کائنات کی صحیح معرفت کے ساتھ کائنات کی حقیقت اور خود اپنی حیثیت سے بخوبی واقف ہوں جیسا کہ قرآن مجید کی ان آیات میں غور و فکر سے واضح ہوتا ہے جن میں "علم"، "جہل"، "عالمون"، "جاہلون"، "اولوالعلم"، "ذی علم" اور "الراسخون فی العلم" جیسے الفاظ مذکور ہوئے ہیں۔

حقوق العباد کی نسبت سے "تحقیق" کے مسئلہ پر غور کیا جائے تو اس کا مدعا یہ قرار پائے گا کہ تحقیق صلاحیتوں اور کوششوں کو خلق خدا کے نفع کے لیے استعمال کیا جائے۔ تحقیق و تجربہ کے ذریعہ ایسے افکار و نظریات کی افادیت و معنویت ثابت کی جائے اور انھیں علمی انداز میں پیش کیا جائے جو انسانی زندگی کی تعمیر اور ایک صالح معاشرہ کے قیام کے لیے قرآن و حدیث میں بیان کیے گئے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسان کی فلاح و بہبود کا سب سے اہم عنصر اس کی فکری اصلاح ہے لیکن بہتر اور خوش گوار زندگی نہ تو اسلام میں معیوب ہے اور نہ قابل نفریں۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے اس حقیقت کو مختلف پیرایہ میں بیان کیا ہے کہ اس نے انسانوں کی بھلائی کے لیے اس دنیا کو مختلف قسم کی مخلوقات اور قدرتی وسائل سے معمور کر رکھا ہے۔ مثال کے لیے ملاحظہ ہو:۔

هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا (البقرہ: ۲۹)

وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کی ساری چیزیں پیدا کیں۔

اسی کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے انسان کو انھیں استعمال میں لانے کی صلاحیت اور ان پر قابو بھی عطا فرمایا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ	اس نے زمین و آسمانوں کی ساری
وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ ۭ اِنَّ	چیزوں کو تمہارے لیے مسخر کر دیا سب کچھ
فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ	اپنے پاس سے۔ اس میں بڑی نشانیاں ہیں
(الجاثیہ: ۱۳)	ان لوگوں کے لیے جو غور و فکر کرنے والے ہیں۔

ان وسائل کو بروئے کار لانے اور زمین و آسمان میں قدرت کے چھپے ہوئے خزانوں کو قابل استعمال بنانے کے لیے تحقیق کاوشوں کو بخوبی صرف کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے قرآن کی نظر میں تحقیق کا ایک اہم مدعا یہ ٹھہرا کہ اسے انسان کے فائدے کے لیے بروئے کار لایا جائے۔ قرآن کریم میں جہاں جہاں علم کا ذکر آیا ہے اُن کے سیاق و سباق پر غور کرنے سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اس کی نگاہ میں وہی علم مستحسن و محمود ہے جو انسانیت کے لیے نفع بخش ہو۔ خود حدیث شریف سے یہ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے علم نافع کے لیے دعا کی تلقین فرمائی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام میں علم مجرد کوئی معنی نہیں رکھتا۔

یہاں یہ ذکر بھی بے موقع نہ ہوگا کہ اسلامی نقطۂ نظر سے ریسرچ کو بامعنی و بامقصد بنانے کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ اس کے لیے ایسے موضوعات کا انتخاب کیا جائے جو سماج و معاشرت کے مسائل سے مرتبط ہوں اور نتائج تحقیق کسی نہ کسی پہلو سے انسان کے لیے مفید ثابت ہوں۔ مزید براں قرآن سے یہ بھی ثابت ہے کہ انسانی علم محدود ہے۔ اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ تمام تر علمی ترقیوں اور سائنسی تحقیقات کے باوجود بہت سی ایسی چیزیں ہیں جن تک انسان کی رسائی ممکن نہیں اور وہ صرف اللہ تعالیٰ کے دائرہ علم میں آتی ہیں۔ قرآن کی یہ آیت اسی حقیقت کی شاہد ہے۔

وَيَسْـَٔـلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ	اور یہ لوگ تم سے روح کے متعلق
الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَمَآ اُوْتِيْتُمْ	پوچھتے ہیں کہو یہ روح میرے رب کے
مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا	حکم سے آتی ہے۔ مگر تم لوگوں نے علم سے
(بنی اسرائیل: ۸۵)	کم ہی بہرہ پایا ہے۔

اس لیے اسلام کی رو سے تحقیق کے لیے ایسے موضوعات کو اختیار کرنا صحیح نہ ہوگا جو انسان کے دائرہ علم سے باہر ہیں بلکہ ایسی باتوں کو تحقیق کا موضوع بنانا وقت کا ضیاع ہوگا جو صرف خدائے تعالیٰ کے علم و ادراک میں آتی ہیں یا جن کا تعلق متشابہات سے ہے۔ اسی لیے قرآن کریم میں علمی اعتبار سے پختہ لوگوں کی صفت ہی یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ متشابہات کی ادھیڑ بن میں اپنی صلاحیتوں کو ضائع نہیں کرتے بلکہ ان کی اصل حقیقت کو اللہ تعالیٰ کے حوالہ کرکے ان پر "آمنا وصدقنا" کہتے ہیں ارشاد باری تعالیٰ ہے :

فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِيْلِهٖ ۚ وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ۘ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ ۝ (آلِ عمران : ۷)

رہے وہ لوگ جن کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنہ کی تلاش میں ہمیشہ متشابہات کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور ان کو معنی پہنانے کی کوشش کیا کرتے ہیں حالانکہ ان کا حقیقی مفہوم اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا بخلاف اس کے جو لوگ پختہ علم والے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ ہمارا ان پر ایمان ہے یہ سب ہمارے رب ہی کی طرف سے ہے اور سچ یہ ہے کہ کسی چیز سے صحیح سبق صرف دانشمند لوگ ہی حاصل کرتے ہیں۔

سورۂ نساء میں بھی اسی حقیقت کو ایک دوسرے انداز میں بیان کیا گیا ہے :۔

لٰكِنِ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَالْمُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۭ اُولٰۗىِٕكَ سَنُؤْتِيْهِمْ اَجْرًا عَظِيْمًا ۝ (النساء : ۱۶۲)

لیکن راسخون فی العلم اور مومنین اس پر ایمان لاتے ہیں جو آپ پر نازل کیا گیا اور آپ سے پہلے اتارا گیا اور نماز قائم کرنے والے، زکوٰۃ ادا کرنے والے اور اللہ و یوم آخرت پر ایمان لانے والے۔ ان سب کو ہم اجر عظیم عطا کریں گے۔

جہاں تک ماخذِ تحقیق کا تعلق ہے اسلام میں اس ضمن میں قرآن کریم کو اولین د

اہم ترین حیثیت حاصل ہے۔ یہ ایک اٹل حقیقت ہے کہ قرآن مجید سرچشمۂ رشد و ہدایت اور منبع علوم و معارف ہے۔ بلا استثناء انسانی زندگی کا کوئی ایسا شعبہ نہیں جس سے متعلق اس عظیم کتاب میں رہنمائی کا سامان موجود نہ ہو۔ قرآن نے خود اپنے جو اوصاف بیان کیے ہیں ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ سراپا ہدایت ہے۔ اس امتیازی وصف کو قرآن میں کہیں "ہدی للمتقین" "ہدی للمومنین" یا "ہدی للمسلمین" کے پیرایہ میں بیان کیا گیا ہے اور کہیں "ہدی للناس" کے عمومی انداز میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ اس کتاب ہدایت سے نہ نہ صرف یہ کہ مختلف سائنسی و سماجی علوم سے متعلق فکری مواد فراہم ہوتا ہے بلکہ حصول علم کے اصول و آداب اور مناہج تحقیق کی جانب اس سے رہنمائی بھی ملتی ہے۔ اس لیے کسی بھی موضوع پر تحقیقی کاوش شروع کرتے وقت پہلے یہ ضروری ہوگا کہ اس سے متعلق قرآن کا نقطۂ نظر اور اپروچ معلوم کیا جائے۔ دوسرے یہ دیکھا جائے کہ قرآن کریم سے مواد کی تحقیق و تفتیش، نظریات و مفروضات کی جانچ، معلومات کی صحت و عدم صحت کی پرکھ اور واقعات کے تجزیہ و نتائج اخذ کرنے کے کیا اصول و ضوابط متعین ہوتے ہیں اور پھر ان کی روشنی میں تحقیقی کام کو آگے بڑھایا جائے۔

قرآن مجید سے یہ صاف طور پر واضح ہوتا ہے کہ سمع و بصر و قلب علم کے تین معروف ذرائع ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْۢ بُطُوْنِ	اللہ نے تم کو تمہاری ماؤں کے
اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْـًٔا	پیٹوں سے نکالا اس حالت میں کہ تم کچھ
وَّجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ	جانتے نہ تھے اس نے تمہیں کان دیے
وَالْاَفْـِٕدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ۝	آنکھیں دیں اور سوچنے والے دل دیے،
(النحل: ۷۸)	اس لیے تاکہ تم شکر گزار بنو۔

اس لیے قرآن نے ان چیزوں کے پیچھے نہ پڑنے کا حکم دیا ہے جن کی جانکاری ان ذرائع کے صحیح استعمال سے نہ حاصل ہو۔ فرمانِ الٰہی ہے:۔

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ	کسی ایسی چیز کے پیچھے نہ پڑ جس کا
عِلْمٌ ۭ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ	تمہیں علم نہ ہو یقیناً آنکھ، کان، دل سبھی
كُلُّ اُولٰۗىِٕكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔوْلًا ۝	کی باز پرس ہونی ہے۔
(بنی اسرائیل: ۳۶)	

مزید براں قرآن کی نگاہ میں وہ لوگ گمراہ ترین ہیں جو ان ذرائع علم کو صحیح طور پر استعمال نہ کر کے اپنے خالق و مالک کو پہچانتے اور خود اپنی حقیقت کے ادراک سے قاصر رہتے ہیں۔ اس ضمن میں قرآن کا واضح بیان ملاحظہ ہو:

لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ	ان کے پاس دل ہیں مگر وہ ان سے سوچتے نہیں
بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ	ان کے پاس آنکھیں ہیں مگر وہ ان سے دیکھتے نہیں،
بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ	ان کے پاس کان ہیں مگر وہ ان سے سنتے نہیں۔
بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ	وہ جانوروں کی طرح ہیں بلکہ ان سے بھی گئے گزرے
أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (اعراف: ۱۷۹)	یہ وہ لوگ ہیں جو غفلت میں کھوئے ہوئے ہیں۔

اگر علم کے مرحلہ سے آگے بڑھ کر تحقیق کے میدان میں قدم رکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہاں بھی یہی تین چیزیں حقائق تک پہنچنے یا کسی چیز کے ثابت کرنے کا ذریعہ بنتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ محقق اپنے خیالات و نظریات یا مباحث تحقیق کو ذاتی مشاہدہ و تجربہ کی روشنی میں ثابت کرتا ہے یا سمع و بصر کی مدد سے دوسروں کے مشاہدات و نتائج فکر سے اپنے لیے رہنمائی حاصل کرتا ہے اور پھر اپنے دل و دماغ کو استعمال کرتے ہوئے جمع کردہ مواد اور تجربات سے کوئی نتیجہ اخذ کرتا ہے اور تحقیق کا ماحصل پیش کرتا ہے۔ اس لیے اسلامی نقطۂ نظر سے ریسرچ و تحقیق کا مطلب یہ ہوگا کہ علم و تحقیق کے ذرائع کو صحیح طور پر اور دیانت داری کے ساتھ استعمال کیا جائے خواہ تحقیق کے لیے مواد جمع کرنے کا مرحلہ ہو یا ان کا تجزیہ کرنے اور ان سے نتائج اخذ کرنے کی منزل ہو۔

تحقیق کے مآخذ پر بحث کرتے ہوئے یہ ذکر اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ اسلام میں ذرائع معلومات کی چھان بین کو کافی اہمیت حاصل ہے۔ اس نے ان معلومات کی جانچ پرکھ پر خاص زور دیا ہے جو دوسروں سے سن کر یا روایۃً و نقلاً حاصل ہوں۔ اسلام کی رو سے کسی بھی روایت یا خبر کو قبول کرنے سے قبل ان لوگوں کے اخلاق و کردار اور عادت و سیرت کے بارے میں پتہ لگانا ضروری ہے جن سے یہ روایت یا خبر پہنچی ہو۔ قرآن کریم سے اس خبر کی چھان بین اور اس کی قبولیت میں حد درجہ احتیاط کی ہدایت ملتی ہے جس کا واسطہ بدکردار لوگ ہوں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن	اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو اگر کوئی

جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا — فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو
اَنْ تُصِيبُوا قَوْمًۢا بِجَهَالَةٍ — تحقیق کرلیا کرو کہیں ایسا نہ ہو کہ تم کسی گروہ
فَتُصْبِحُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نٰدِمِينَ ۝ — کو نادانستہ نقصان پہنچا بیٹھو اور پھر اپنے کیے
(الحجرات : ۶) — پر پشیمان ہو۔

اس سے کون انکار کرسکتا ہے کہ نتائجِ تحقیق کی صحت کا فی حد تک علم و تحقیق کے ذرائع کی چھان بین پر منحصر ہوتی ہے اس لیے اسلام کی رو سے وہی تحقیقی کام قابل اعتبار و لائق استناد ہوگا جو ذرائع علم کے ٹھیک ٹھیک استعمال اور مآخذ کے ناقدانہ استفادہ پر مبنی ہو۔

تحقیق میں مآخذ کے صحیح انتخاب اور ان کے ناقدانہ استعمال کے ساتھ دلائل و شواہد کو بھی خاص اہمیت دی جاتی ہے۔ یہ "تحقیق" کے اہم عناصر میں شامل ہیں بلکہ انھیں ماخذ کا حصہ قرار دینا غلط نہ ہوگا۔ قرآن کریم کی نظر میں کسی بات کے ثبوت کے لیے دلائل و شواہد کو کس قدر اہمیت حاصل ہے اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ وہ کوئی بھی دعویٰ بلا دلیل نہیں پیش کرتا بلکہ وہ ایک بات کے ثبوت میں ایک دو نہیں متعدد دلائل و شواہد مختلف اسلوب میں سامنے لاتا ہے۔ توحید، رسالت و آخرت سے متعلق آیات بالخصوص اس کی شاہد ہیں، اسی طرح وہ اپنی دعوت کے مخالفین و معاندین سے بار بار مطالبہ کرتا ہے کہ ان کے اپنے مزعومات و نظریات کی تائید میں کوئی ثبوت یا دلیل ہو تو پیش کریں۔ قرآنِ کریم کا یہ مطالبہ مختلف مقامات پر دیکھا جاسکتا ہے، مثال کے لیے ایک آیت ملاحظہ ہو:

قل هاتوا برهانكم — ان سے کہو اپنی دلیل پیش کرو، اگر
ان كنتم صادقين۔ (البقرہ:۱۱۱) — تم اپنے دعوے میں سچے ہو۔

دلائل و شواہد کی اہمیت کے بارے میں قرآن کا نقطۂ نظر اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ وہ فی نفسہٖ ثبوت و شہادت ہی کو علم سے تعبیر کرتا ہے۔ کفار و مشرکین کے بے بنیاد و باطل عقائد و نظریات کی تردید کرتے ہوئے قرآن چیلنج کرتا ہے:

قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ — ان سے کہو کیا تمہارے پاس کوئی
فَتُخْرِجُوهُ لَنَا ۚ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا — علم (ثبوت) ہے جسے ہمارے سامنے
الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ۝ — پیش کرسکو تم محض گمان پر چل رہے
(الانعام : ۱۴۹) — ہو اور نری قیاس آرائیاں کرتے ہو۔

اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بغیر شہادت وثبوت کے قرآن کی نگاہ میں علم کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ مزید براں قرآن ان نظریات وخیالات کو جن کی کوئی بنیاد نہیں ہے یا جن کی تائید میں کوئی ثبوت ودلیل پیش نہیں کیا جاتا "جہل" سے تعبیر کرتا ہے یا انھیں محض "ظن وتخمین" کا نام دیتا ہے۔ مذکورہ آیت کے علاوہ اس آیت سے بھی یہی حقیقت واضح ہوتی ہے:۔

وَاِنَّ الَّذِیْنَ اخْتَلَفُوْا فِیْهِ	اور جن لوگوں نے اس کے بارے میں
لَفِیْ شَكٍّ مِّنْهُ ؕ مَا لَهُمْ بِهٖ مِنْ	اختلاف کیا ہے وہ بھی دراصل شک میں
عِلْمٍ اِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ	مبتلا ہیں ان کے پاس اس معاملہ میں کوئی
(النساء: ۱۵۷)	علم نہیں ہے محض گمان ہی کی پیروی ہے۔

اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن کی نظر میں کسی چیز کے علم کے معیار تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ دلائل وشواہد سے مزین ہو۔ اس سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ تحقیق کے لیے جو علم کی ترقی یافتہ شکل ہے دلائل وشواہد کی کس قدر اہمیت ہوگی۔

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی اصول تحقیق میں نہ صرف دلائل وشواہد کی فراہمی اہمیت رکھتی ہے بلکہ یہ بات بھی کچھ اہم نہیں ہے کہ کسی بھی موضوع پر تحقیق کرتے ہوئے جو بھی شواہد دستیاب ہوں انھیں بلا کم وکاست سامنے لایا جائے اور اس میں کسی قسم کے اعراض یا کتمان سے کام نہ لیا جائے خواہ کوئی ثبوت یا دلیل کسی امر میں محقق کے اپنے مفروضہ یا خیال کے مخالف ہی کیوں نہ ہو۔ قرآن کریم میں نہ صرف حق کو باطل کے ساتھ گڈمڈ کرنے کی ممانعت آئی ہے بلکہ حقائق کی پردہ پوشی اور شہادت کے اخفا کی بھی سخت نہی آئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا صاف صاف ارشاد ہے:

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ	اور حق کو باطل کے ساتھ گڈمڈ نہ
وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۝	کرو اور حق کو نہ چھپاؤ دراں حالیکہ تم اس کا
(البقرہ: ۴۲)	علم رکھتے ہو

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

ولا تكتموا الشهادة ومن	اور شہادت ہرگز نہ چھپاؤ جو شہادت
يكتمها فانه اثم قلبه والله	چھپاتا ہے اس کا دل گناہ میں آلودہ ہے

بما تعملون علیم (البقرہ : ۲۸۳) اور اللہ تمہارے اعمال سے باخبر ہے۔

قرآن کریم میں عدل و انصاف کا جو تصور پیش کیا گیا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ شہادت کی فراہمی اور اس کے اظہار میں کسی قسم کی پہلوتہی نہ کی جائے اور نہ اس معاملہ میں اپنی پسندیدگی و ناپسندیدگی کو دخل دیا جائے۔ اس باب میں قرآن کریم کا موقف اتنا سخت ہے کہ وہ دشمن کے ساتھ بھی ناانصافی اور غیر عادلانہ رویہ کو گوارا نہیں کرتا اور وہ صاف صاف اعلان کرتا ہے کہ اظہار حق اور عدل و انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنے میں کسی شخص کی دشمنی آڑے نہیں آنی چاہیے۔ ارشاد ربانی ہے:۔

يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌ بِمَا تَعْمَلُوْنَ ۝ (المائدہ : ۸)

اے ایمان والو اللہ کی خاطر راستی پر قائم رہنے والے اور انصاف کی گواہی دینے والے بنو کسی گروہ کی دشمنی تم کو اتنا مشتعل نہ کردے کہ تم انصاف سے پھر جاؤ عدل کرو یہ خدا ترسی سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے اور اللہ سے ڈرو جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اس سے پوری طرح باخبر ہے۔

اس سے بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ کوئی ثبوت یا شہادت محقق کے اپنے نقطۂ نظر یا موقف کے خلاف ہی کیوں نہ ہو اسے منظر عام پر لانے میں دریغ نہیں کرنا چاہیے۔ یہ بات اس سیاق میں کافی اہمیت رکھتی ہے کہ آج کل کے بہت سے محققین اپنے اختیار کردہ موضوع کے لیے مواد جمع کرنے اور شواہد کی فراہمی میں انتخابی طریقہ (Selective way) اختیار کرتے ہیں اور اپنی پسند و ناپسند کی بنیاد پر صرف اسی مواد کو جمع کرتے اور وہی شواہد فراہم کرتے ہیں جس سے ان کی رائے کی تائید اور ان کے موقف کی حمایت ہوتی ہو اپنے نقطۂ نظر کے مخالف شواہد و دلائل چھوڑ دیتے ہیں یا ان سے اعراض کر جاتے ہیں۔ دلائل و شواہد کے باب میں یہ "انتخابی رویہ" یقیناً عدل و انصاف کے تقاضوں کے خلاف اور اسلامی اصول تحقیق کے منافی ہے۔

اب یہاں یہ سوال ابھرتا ہے کہ کسی بات کو ثابت کرنے کے لیے قرآن کریم نے کس نوع کے دلائل و شواہد استعمال کیے ہیں اور ان کی روشنی میں تحقیق کے میدان میں استدلال کے کیا کیا طریقے متعین کیے جا سکتے ہیں، قرآن کریم پر گہری نظر ڈالی جائے تو یہ حقیقت کھل

کر سامنے آئے گی کہ قرآن نے اپنے دعووں کے ثبوت اور اپنے افکار و نظریات کی تائید میں مختلف قسم کے دلائل و شواہد پیش کیے ہیں اور یہ کہ اس نے مشاہداتی و واقعاتی ثبوت کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ قرآن کریم میں ایک دو جگہ نہیں بلکہ سینکڑوں مقامات پر اللہ تعالیٰ کے تخلیقی و تکوینی مظاہر اور اس کی قدرت کے عجائبات پیش کر کے انسان کو مشاہدہ کی دعوت دی گئی ہے تاکہ ان کے دلوں میں قرآنی حقائق جاگزیں ہو جائیں اور وہ قرآن کی دعوت پر ایمان لانے والے بن جائیں۔ ان مواقع پر قرآن مجید نے الم تر، الم تروا، الم یر اور الم یروا (کیا تم نے نہیں دیکھا، کیا تم لوگوں نے مشاہدہ نہیں کیا، کیا اسے دکھائی نہیں دیا، کیا ان لوگوں نے نہیں دیکھا) جیسے مختلف اندازِ بیان اختیار کیے ہیں۔ مزید براں قرآن کریم نے جہاں جہاں مثالوں کے ذریعہ شواہد یا واقعاتی ثبوت پیش کیے ہیں ان سے مقصود صرف ان کا مشاہدہ یا معائنہ نہیں بلکہ ان میں تدبر و تفکر بھی مطلوب ہے۔ قرآن کریم نے گزری ہوئی قوموں کے حالات اور قدرت کے بے شمار مظاہر ذکر کر کے ان میں غور و فکر کی بار بار دعوت دی ہے تاکہ اس کی روشنی میں انسان خود یہ نتیجہ نکالے کہ قرآن جو دعوت دے رہا ہے وہ برحق ہے کہ نہیں اور یہ کتاب عظیم جو حقائق بیان کر رہی ہے وہ قابل قبول ہیں کہ نہیں۔

متعدد مواقع پر قرآن کے مباحث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی بات کو ثابت کرنے کے لیے استنباطی طریقہ (Deductive Method) اختیار کیا جا سکتا ہے قرآن کریم کا یہ اندازِ بیان اور طرز استدلال توحید، رسالت، بعث بعد الموت اور آخرت کے ضمن میں خاص طور سے نمایاں نظر آتا ہے۔ توحید کے ثبوت میں قرآن کے پیش کردہ دیگر شواہد کے علاوہ یہ استدلال ملاحظہ ہو:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا۔	اگر آسمان و زمین میں ایک اللہ کے سوا دوسرے معبود بھی ہوتے تو دونوں (زمین و آسمان) کا نظام بگڑ جاتا
(الانبیاء: ۲۲)	

اسی طرح بعث بعد الموت کے ثبوت میں قرآن مختلف انداز میں استدلال کرتا ہے اور ان میں سب سے معروف یہ ہے کہ وہ خلق اول سے خلق ثانی پر دلیل پیش کرتا ہے۔ وہ لوگ جو انسان کے مر جانے اور اس کی ہڈیوں کے سڑ گل جانے کے بعد دوبارہ روزِ قیامت اس کے پیدا کیے جانے پر حیرت و استعجاب ظاہر کرتے ہیں ان سے قرآن مخاطب

ہوکر کہتا ہے کہ جس ذات قادر و مطلق نے انسان کو پہلی بار وجود بخشا اور جو اسے عدم سے وجود میں لایا کیا وہ اس پر قادر نہیں کہ وہ دوبارہ اسے زندگی عطا کرے :-

قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ ۭ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ ۝ (یٰسٓ: ۷۸-۷۹)

(منکرین آخرت) کہتے ہیں کہ جب ہم بوسیدہ ہڈی ہو جائیں گے تو پھر ان ہڈیوں کو کون زندگی عطا کرے گا۔ کہہ دو (اے محمد) کہ وہی ہستی اسے زندگی دے گی جس نے اسے پہلی مرتبہ پیدا کیا تھا اور وہ ہر ایک (طریقہ) تخلیق کا بخوبی علم رکھتا ہے۔

ایک دوسرے مقام پر قرآن کا یہی طرز استدلال اور دیکھا جا سکتا ہے :-

وَقَالُوْٓا ءَاِذَا كُنَّا عِظَامًا وَّرُفَاتًا ءَاِنَّا لَمَبْعُوْثُوْنَ خَلْقًا جَدِيْدًا ۝ قُلْ كُوْنُوْا حِجَارَةً اَوْ حَدِيْدًا ۝ اَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِيْ صُدُوْرِكُمْ ۚ فَسَيَقُوْلُوْنَ مَنْ يُّعِيْدُنَا ۭ قُلِ الَّذِيْ فَطَرَكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ (بنی اسرائیل: ۴۹-۵۱)

اور وہ کہتے ہیں جب ہم صرف ہڈیاں اور خاک ہو کر رہ جائیں گے تو کیا ہم نئے سرے سے پیدا کر کے اٹھائے جائیں گے ان سے کہو تم پتھر یا لوہا بھی ہو جاؤ یا اس سے بھی زیادہ سخت کوئی چیز جو تمہارے ذہن میں قبول حیات سے بعید تر ہو (پھر بھی تم اٹھا کر رہو گے) وہ ضرور پوچھیں گے کون ہے وہ جو ہمیں پھر زندگی کی طرف پلٹا کر لائے گا جواب میں کہو وہی جس نے پہلی بار تم کو پیدا کیا۔

اس نوع کی آیات کریمہ سے قرآن کریم یہ حقیقت گوش گزار کرانا چاہتا ہے کہ انسان خود غور کرے اور نتیجہ نکالے کہ اللہ تعالیٰ جس نے انسان کو وجود اول بخشا کیا وہ اس پر قدرت نہیں رکھتا کہ اس کے مردہ جسم میں روح ڈال کر دوبارہ اسے زندہ کھڑا کرے۔ کسی چیز کو ثابت کرنے کے لیے یا مخاطب کے ذہن میں کسی بات کو بٹھانے کے لیے یہ انداز استدلال احادیث میں بھی جا بجا اختیار کیا گیا ہے۔ مثال کے لیے چند احادیث ملاحظہ ہوں: حدیث کے مختلف معروف ذخائر میں حج اور مناسک کے ابواب میں ـــــ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی یہ روایت

منقول ہے کہ ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا یارسول اللہ میرے باپ پر حج فرض ہوگیا ہے لیکن وہ بہت بوڑھے ہوگئے ہیں سواری پر نہیں ٹھہر سکتے اگر میں انھیں سواری پر باندھتا ہوں تو مجھے ڈر ہے کہ وہ مرنہ جائیں کیا میں ان کی جانب سے حج کرسکتا ہوں آپ نے فرمایا اگر ان پر قرض ہوتا اور تو اسے ادا کرتا تو کیا وہ ادا نہ ہوتا۔ اس نے عرض کیا ضرور ادا ہوتا۔ آپ نے فرمایا تو تو اپنے باپ کی جانب سے حج کر۔

امام مالک نے موطا میں یہ روایت بیان کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں عبداللہ بن عمرو الحضرمی اپنے غلام کو پکڑ کر لائے اور کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے اس لیے کہ اس نے چوری کی ہے حضرت عمرؓ نے دریافت کیا کہ اس نے کیا چرایا ہے انھوں نے عرض کیا کہ اس نے میری بیوی کا آئینہ چرایا ہے جس کی قیمت ساٹھ درہم ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دیجئے اس پر قطع ید نہیں ہے (اس لیے کہ) تمہارے غلام نے تمہارا ہی سامان چرایا ہے۔ یعنی دونوں تمہاری ملکیت ہیں اس لیے اس صورت میں قطع ید نہ ہوگا۔ ان تفصیلات سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ قرآن و حدیث دونوں میں کسی بات کو ثابت یا واضح کرنے کے لیے استنباطی یا استقرائی طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ اصول فقہ میں بھی قیاس کا پورا نظام استدلالی و استنباطی منہج پر مبنی ہے۔ جس کی تفصیل میں جانے کی یہاں گنجائش نہیں۔

استنباطی و استقرائی منہج کے علاوہ قرآن کریم سے جس دوسرے معروف اصول تحقیق کا ثبوت ملتا ہے وہ تجرباتی عمل (Empirical Process) ہے۔ اس کی مختصر وضاحت یوں کی جاسکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں مختلف مقامات پر یہ ارشاد فرمایا ہے کہ اس نے دنیا میں کوئی چیز عبث و بیکار نہیں پیدا کی ہے۔ یعنی دنیا میں جتنی چیزیں پائی جاتی ہیں ان میں انسان کے لیے کوئی نہ کوئی منفعت مضمر ہے یا ان کا کوئی نہ کوئی استعمال ضرور موجود ہے۔ قرآن کی یہ آیات اسی حقیقت کی نشاندہی کرتی ہیں:۔

وماخلقنا السمٰوٰت و	آسمان وزمین اور ان کے درمیان
الارض وما بینھما لٰعبین	کی چیزیں ہم نے کچھ کھیل کے طور پر نہیں
وماخلقنٰھما الا بالحق ولکن	بنادی ہیں ان کو ہم نے برحق پیدا کیا ہے مگر
اکثرھم لایعلمون (الدخان:۳۸-۳۹)	ان میں سے اکثر لوگ نہیں جانتے ہیں۔
وماخلقنا السماء والارض	ہم نے آسمان وزمین اور ان کے

وما بینھما باطلا ذالک	درمیان کی چیزیں عبث نہیں پیدا کی ہیں
ظن الذین کفروا	یہ ان لوگوں کا بیان ہے جنھوں نے
(ص : ۲۷)	کفر کیا۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ زمین و آسمان اور ان کے مابین پائی جانے والی کوئی چیز عبث و بیکار نہیں ہے تو اب یہ سوال ابھرتا ہے کہ ان چیزوں کی ماہیت و افادیت کیسے معلوم کی جائے جبکہ تمام اشیاء کے استعمال کا طریقہ واضح طور پر بیان نہیں کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے اس کے لیے ضروری ہوگا کہ تجرباتی عمل اختیار کیا جائے اور اس کی روشنی میں اشیاء کے حقائق، خواص و اثرات معلوم کیے جائیں، دوسرے یہ کہ قرآن نے جن چیزوں کی تخلیق کے فوائد واضح کیے ہیں۔ ان کے کماحقہ حصول کے لیے بھی تحقیق و تجربہ کی راہوں سے گزرنا لازمی ہے مثال کے طور پر قرآن نے بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سورج اور چاند پیدا کیے اور انھیں روشنی کا ذریعہ بنایا۔ ان کے منازل متعین کیے تاکہ انسان ان کی مدد سے سال کا شمار کرسکے اور حساب کتاب کرسکے :۔

وَھُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الشَّمْسَ	اور وہی ہے جس نے سورج کو اجالا
ضِیَاءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا وَّقَدَّرَہٗ	بنایا اور چاند کو چمک دی اور چاند کے
مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوْا عَدَدَ السِّنِیْنَ	گھٹنے بڑھنے کی منزلیں متعین کیں تاکہ تم ان
وَالْحِسَابَ	سے برسوں اور تاریخوں کے حساب معلوم
(یونس : ۵)	کرسکو۔

اس سے شاید ہی کسی کو اختلاف ہو کہ سورج و چاند سے یہ فوائد بالخصوص برسوں کا شمار اور تاریخ کا تعین صحیح معنوں میں اسی وقت حاصل ہوسکتے تھے جب انسان تحقیق کی گہرائیوں میں غوطہ لگائے اور تجربات کی راہوں سے گزرے اور موجودہ زمانہ کی سائنسی ترقیات گواہ ہیں کہ انسان اسی راہ سے آسمان و زمین میں پائی جانے والی مختلف چیزوں سے بہتر سے بہتر فوائد حاصل کرتا رہتا ہے۔ مزید براں جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا قرآن سے یہ بھی ثابت ہے کہ زمین و آسمان میں قدرت کے بے شمار خزانے چھپے ہوئے ہیں اور یہ وسائل قدرت انسان ہی کی راحت رسانی کے لیے پیدا کیے گئے ہیں۔ اب یہ انسان کا کام ہے کہ وہ اپنی علمی کوششوں اور تحقیق و تجربی کاوشوں سے ان کی جانکاری حاصل کرے، ان کے استعمال کے طریقوں کا پتہ لگائے

اوران کے فوائد سے بہرہ ور ہو۔ قرآن میں بحر (سمندر) کا ذکر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے :۔

وَهُوَ الَّذِیْ سَخَّرَ الْبَحْرَ	اور وہی ہے جس نے تمہارے
لِتَاْكُلُوْا مِنْهُ لَحْمًا طَرِیًّا	لیے سمندر کو مسخر کر رکھا ہے تاکہ تم اس
وَّتَسْتَخْرِجُوْا مِنْهُ حِلْیَةً	سے تر وتازہ گوشت لے کر کھاؤ اور
تَلْبَسُوْنَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ	اس سے زینت کی وہ چیزیں نکالو جنھیں
مَوَاخِرَ فِیْهِ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ	تم پہنا کرتے ہو اور تم اپنے رب کا فضل
فَضْلِهٖ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ۝	تلاش کرو اور اس کے شکر گزار بنو۔

(النحل : ۱۴)

اس آیت میں سمندر کے منافع کو واضح طور پر بیان کیا گیا ہے لیکن کیا کوئی اس سے اختلاف کرسکتا ہے کہ یہ منافع صحیح معنوں میں اسی وقت حاصل ہوسکتے ہیں جب انسان اپنی صلاحیت واستعداد سے کام لے کر سمندر میں پائی جانے والی چیزوں کا پتہ لگائے اور تحقیق وتجربہ کی مدد سے انھیں اس قابل بنائے کہ انھیں مختلف کاموں میں استعمال کیا جاسکے بعض احادیث سے دنیاوی امور میں تجربی عمل کی اہمیت وافادیت ثابت ہوتی ہے۔ یہ حدیث بہت مشہور ہے جو صحیح مسلم (کتاب الفضائل) کے علاوہ دیگر مجموعوں میں بھی مروی ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں کچھ لوگوں کو دیکھا کہ وہ کھجور کے نر درخت کا بعض حصہ کاٹ کر مادہ درخت میں لگا رہے ہیں (یابرون اویلقحون النخل) تو آپ نے فرمایا کہ میرے خیال میں اس سے کچھ فائدہ نہیں اگر ایسا نہ کیا جائے تو بہتر ہے آپ کے اس کہنے پر لوگوں نے اس عمل کو چھوڑ دیا لیکن جب آپ کو لوگوں کے تجربات کی روشنی میں معلوم ہوا کہ تلقیح نخل منفعت سے خالی نہیں اس لیے کہ اس سے پیداوار میں اضافہ ہوتا ہے اور اس کے چھوڑ دینے سے پیداوار میں کمی ہوگئی ہے تو آپ نے صاف طور پر اس کی اجازت مرحمت فرمائی۔ مختصر یہ کہ قرآن و حدیث دونوں سے تجربات کی اہمیت وافادیت کا ثبوت ملتا ہے اور یہ محتاج بیان نہیں کہ سائنسی علوم سے متعلق تحقیقات میں تو تجربی عمل بہر صورت ناگزیر ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ دنیا کی مختلف النوع مخلوقات کو انسانوں کے لیے صحیح معنوں میں اسی وقت قابل استعمال

اور مفید بنایا جا سکتا ہے جب تحقیق و تجربہ کی راہ اختیار کی جائے اور نئے نئے اکتشافات و انکشافات روبعمل لائے جائیں۔ مزید براں انسان کے لیے تسخیر کائنات کے فوائد کا حصول بھی کافی حد تک تحقیقات و تجربات پر منحصر ہے۔

تحقیق کے میدان میں تجربات و تجزیی عمل کی معنویت و افادیت کے ساتھ قرآن کریم سے یہ ثبوت بھی فراہم ہوتا ہے کہ کسی نظریہ یا مفروضہ کی صحت کو جانچنے یا کسی چیز کی حقیقت و ماہیت معلوم کرنے کے لیے تجربہ کے عمل کو بار بار دھرایا جا سکتا ہے۔ غور کیجئے اللہ تعالیٰ کائنات و اشیاء کائنات کی تخلیق میں کمال و تناسب ثابت کرنے کے لیے انسانوں کو دعوت دیتا ہے کہ وہ بار بار ان چیزوں پر نظر ڈالیں۔ اس سے یہ حقیقت بالکل واضح ہو کر سامنے آجائے گی۔

اَلَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا	وہی ہے جس نے تہ بتہ سات آسمان
مَا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ	بنائے۔ تم رحمٰن کی تخلیق میں کسی قسم کی
فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ ۝	بے ربطی نہ پاؤ گے، پھر پلٹ کر دیکھو کہیں تمہیں
ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ	کوئی خلل نظر آتا ہے بار بار نگاہ دوڑاؤ تمہاری
اِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَّهُوَ حَسِيْرٌ (ملک ۳-۴)	نگاہ تھک کر نامراد پلٹ آئے گی۔

یہاں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ تحقیق کے مواد اور اصول و مناہج میں یکسانیت کے باوجود دو یا دو سے زائد محققین کے نتائج میں اختلاف یا ان میں سے کسی ایک کی تحقیق کا غلط ثابت ہونا اسلامی نقطۂ نظر سے غیر متوقع و معیوب نہیں، اس پر دلیل فقہ اسلامی کے اصول اجتہاد سے فراہم کی جا سکتی ہے۔ مجتہدین کے نتائج میں اختلاف اور اجتہاد میں صواب و خطا کے امکان کو نہ صرف تسلیم کیا جاتا ہے بلکہ دونوں صورتوں میں مجتہد کی کوشش کو مستحق ثواب سمجھا جاتا ہے۔ اس کی بنیاد صحاح ستہ میں (کتاب الاقضیہ کے تحت) مروی وہ مشہور حدیث ہے جس کی مفہوم یہ ہے کہ مجتہد کا اجتہاد اگر صحیح ہوتا ہے تو اسے دوہرا اجر ملتا ہے اور اگر وہ غلط ثابت ہوتا ہے تو بھی وہ کم از کم ایک اجر کا مستحق ضرور ہوتا ہے۔ اس کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی اصول و مناہج کے مطابق تحقیق کرنے والوں کی کاوشوں اور ان کے عملی تجربات کو نتائج کے اختلاف اور غلطی کے امکان کے باوجود مستحسن سمجھا جائے گا۔

اسلامی بینکاری کا ارتقا[1]

پروفیسر اوصاف احمد

تمہید

یوں تو مسلم ممالک اور مسلم معاشروں میں یہ خواہش عام طور پر ہمیشہ سے موجود رہی ہے کہ وہ اپنے سماجی و معاشرتی زندگی کی تنظیم، اپنے مالی معاملات کی تشکیل و تدوین، اور اپنے رزق کا حصول ایسے طور پر کریں جو نہ صرف یہ کہ اسلامی شریعت کے احکام سے متصادم نہ ہو بلکہ جہاں تک ممکن ہو سکے عین اس کے مطابق ہو۔ لیکن چودھویں صدی ہجری کے اواخر اور پندرہویں صدی ہجری کے اوائل میں نہ صرف یہ کہ اس خواہش میں شدت پیدا ہوئی ہے بلکہ مختلف سطحوں پر اس کے عملی مظاہر بھی سامنے آئے ہیں۔ ان مظاہر میں سے ایک اہم مظہر مختلف مسلم ممالک اور بعض غیر مسلم ممالک میں اسلامی بینکوں کا ظہور ہے۔ اس قسم کے اداروں کے ظہور اور ان کی تشکیل کے پس پشت یہ جذبہ کارفرما ہے کہ امت مسلمہ کے سماجی، معاشرتی، بالخصوص اقتصادی اور مالی اعمال کی تنظیم و تدوین، حرمت ربا کے پیش نظر، غیر سودی بنیادوں پر کی جائے۔

یہ کہنا چنداں مبالغہ نہ ہوگا کہ گزشتہ دو صدیوں کے دوران، اسلامی دنیا، فکر و عمل کی سطح پر عموماً اور سماجی و معاشرتی اداروں کی سطح پر خصوصاً، مغربی افکار سے مغلوب رہی ہے۔ گزشتہ صدی عیسوی میں مغرب سے نمودار ہونے والی استعماری اور نوآبادیاتی طاقتوں

---

[1] (الف) اس مقالے میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے وہ مولف کے ذاتی نقطۂ نظر پر مبنی ہیں ان خیالات کا ان اداروں سے جن سے مولف وابستہ ہے یا رہ چکا ہے کوئی تاگزیر تعلق نہیں ہے۔

(ب) اس مقالے میں استعمال کی جانے والی اکثر اردو اصطلاحات ترقی اردو بورڈ کے فرہنگ اصطلاحات (معاشیات) سے لی گئی ہیں۔ لیکن بعض حالتوں میں اس کی پابندی نہیں کی جا سکی ہے۔

نے اسلامی دنیا کے ایک بڑے حصّے کو نہ صرف سیاسی اور معاشی طور پر اپنا تابع بنا رکھا تھا بلکہ اسلامی تہذیب و ثقافت اور اسلامی طرز زندگی کو بھی بڑی حد تک مسخ کر دینے کی شعوری کوششیں کی تھیں۔ نوآبادیاتی نظام اسلامی ممالک کی آزاد حکومتوں کو اپنا تابع فرمان بنا لینے کی حد تک ہی محدود نہ تھا۔ بلکہ یہ بہتیرے مسلم ممالک میں سماجی اقتصادی، ثقافتی اور تہذیبی زندگی میں بھی در آیا تھا۔ استعماری حکومتیں اپنے ساتھ صرف اپنا نظام حکومت ہی نہیں لائیں بلکہ انھوں نے انتظام و انصرام کے ایسے طریقے بھی اپنائے جو غیر معروف تھے۔ اسلامی قوانین کے بجائے جو شریعت الٰہی کے مطابق تھے، غیر ملکی قوانین نافذ کیے گئے، ایک اجنبی تعلیمی نظام نے تعلیمی اداروں پر اپنا قبضہ جمایا اور نئے نئے سماجی و معاشی ادارے وجود میں آگئے جو مسلمانوں کو عزیز از جان اسلامی قدروں کے بجائے غیر ملکی اقتدار پر منحصر تھے۔ ان اجنبی اور غیر معروف قانونی، انتظامی، تعلیمی، سماجی اور اقتصادی نظاموں نے ایک ایسے بالائی ڈھانچہ (Super Structure) کی تعمیر کی جو نوآبادیاتی اور استعماری حکومتوں کے لیے پشتہ بانی کے فرائض انجام دیتا تھا۔ گو کہ آج اسلامی ممالک میں طویل اور صبر آزما سیاسی جدوجہد کے نتیجہ میں نوآبادیاتی اور استعماری حکومتوں کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ لیکن ان کا بنایا ہوا بالائی ڈھانچہ جوں کا توں موجود ہے۔ سیاسی محکومیت تو ختم ہو چکی ہے۔ لیکن معاشی اور تہذیبی استعماریت نہ صرف یہ کہ پوری طرح بہ سلامت موجود ہے بلکہ اس کی فتوحات میں روز افزوں اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔ اس نو استعماریت (Neo Imperialism) نے عصر حاضر میں مسلمانوں کے اسلامی تشخص کو مسخ کرنے میں، دوسرے عوامل سے کہیں بڑھ کر اپنا کردار ادا کیا ہے۔

موجودہ زمانے میں اسلامی ممالک میں اجتماعی زندگی کی تشکیل تو صرف اسلامی دائرے میں رہ کر ہی ممکن ہے کیونکہ اسلام صرف روایتی معنوں میں ایک مذہب ہی نہیں بلکہ ایک مکمل نظام زندگی بھی ہے جو انسانی وجود کے مادی اور روحانی، انفرادی اور اجتماعی، دنیاوی اور اخروی، تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتا ہے۔ اسلام کا تقاضا ہے کہ انسان، اپنے پورے وجود کے ساتھ خدائے واحد کے سامنے سربسجود ہو جائے۔ اور اپنی مرضی کو غیر مشروط طور پر اللہ تبارک و تعالیٰ کی مرضی کے تابع فرمان بنا دے۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر اسلام نے انسان کے انفرادی اور اجتماعی طرز عمل کے لیے بعض ضابطے مقرر کر دیے ہیں۔ انفرادی

سطح پر تزکیۂ نفس اور روحانی پاکیزگی کا حصول، اور اجتماعی سطح پر ایسا اجتماعی نظام جو عدل، مساوات اور تعاون کی بنیادوں پر قائم ہو، اس کا مقصد ہے۔

اسی پس منظر میں گزشتہ پندرہ برس کے دوران، مختلف ملکوں میں اسلامی بینک کاری کے عروج کی قدر و قیمت کا تعین کیا جانا چاہیے۔ اسلامی بینک کاری، ان تبدیلیوں کا نقطۂ آغاز ہے جن کے ذریعہ موجودہ زمانے میں مالیاتی معاملات میں شرعی اصولوں کے تطبیق و اطلاق کا عمل شروع ہوتا ہے۔ گو کہ اسلامی بینک قائم کرنے کی بعض کوششیں تو اس صدی عیسوی کی چھٹی دہائی میں ہی شروع ہو چکی تھیں لیکن اسلامی بینک کاری کا تصور اس سے بھی قدیم ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ موجودہ صنعتی نظام میں بینکوں کی اہمیت اور اسلام میں حرمت سود کے پیش نظر، اسلامی مفکرین کی اس صدی کی ابتدا ہی سے یہ خواہش تھی کہ بینک کاری کی ایسی کوئی صورت ہونا چاہیے کہ امت مسلمہ اس نظام کے فائدوں سے محروم نہ رہے اور وہ حرمت سود کا احترام بھی کر سکے۔ یہ خواہش صرف علماء، فقہا، اور مفسرین تک ہی محدود نہ تھی بلکہ عامۃ المسلمین بھی اس میں شریک تھے۔ تاہم اس کی کوئی عملی صورت نہ ہونے کے سبب بیشتر ماہرین اقتصادیات اور بینک کار، غیر سودی بینک کاری کے تصوّر کو قبول کرنے پر آمادہ نہ تھے، بلکہ اکثر تو اس تصوّر کو ناقابل عمل قرار دیتے تھے۔

اسلامی بنک کاری تحریک کو اس وقت بہت تقویت پہونچی جب ۱۹۷۵ء (۱۳۹۵ھ) میں اسلامی ترقیاتی بینک کا قیام عمل میں آیا[1]۔ یہ بینک ذوالقعدہ ۱۳۹۳ھ (دسمبر ۱۹۷۵ء) میں جدّہ میں منعقدہ اسلامی ممالک کے وزرائے مالیات کی کانفرنس کے جاری کردہ اعلان کے نتیجہ میں، ایک بین الاقوامی اسلامی مالیاتی ادارے کے طور پر قائم کیا گیا۔ بینک کو قائم کرنے والے تاسیسی اعلانیہ کی شق ۱ کی رو سے، اسلامی ترقیاتی بینک کا مقصد "مسلم ممالک اور مسلم معاشروں میں انفرادی اور اجتماعی طور پر شریعت کے اصولوں سے مطابقت رکھتے ہوئے اقتصادی ترقی اور معاشرتی ارتقار کو فروغ دینا ہے"۔ بینک کے موجودہ ممبر ممالک کی تعداد ۴۵ ہے یعنی اس وقت تک دنیا کے تمام مسلم ممالک اس بینک کے ممبر بن چکے ہیں۔ بینک کا ممبر ہونے کے لیے اسلامی کانفرنس تنظیم کا ممبر ہونا ضروری ہے۔

---

[1] اس بینک کا سرکاری عربی نام البنک الاسلامی للتنمیہ ہے، Islamic Development Bank

بینک کا منظور شدہ راس المال بیس ارب اسلامی دینار ہے جو موجودہ شرح تبادلہ کے مطابق دو بلین امریکی ڈالر سے کچھ زیادہ ہے۔ اسلامی دینار کو اسلامی ترقیاتی بینک میں حساب کتاب کی اکائی کے طور پر اختیار کیا گیا ہے اور اس کی قدر، بین الاقوامی زر فنڈ (I.M.F) میں استعمال ہونے والی 'مخصوص کھاتہ حقوق' کی ایک اکائی کے برابر رکھی گئی ہے۔[1]

اسلامی ترقیاتی بینک کے قیام کو مسلمانوں کی موجودہ تاریخ میں ایک اہم واقعہ شمار کیا جانا چاہیے۔ ہم عصر تاریخ میں یہ پہلی بار ہوا ہے کہ ایک بین الاقوامی مالیاتی ادارے نے اپنے اعمال، شریعت کے مطابق انجام دینے کا عہد کیا۔ چنانچہ اسلامی ترقیاتی بینک، اپنے مالیاتی اعمال غیر سودی بنیاد پر انجام دیتا ہے۔ سود کے بجائے بینک کو اس بات کا حق دیا گیا ہے کہ اپنے قرضوں پر حق خدمت (Service charge) وصول کر سکے[2] چنانچہ اتفاقیہ تاسیس کی شق (۲) ۳۰ بینک کو اپنے انتظامی اخراجات پورے کرنے کے لیے حق خدمت وصول کرنے کا مجاز کرتی ہے۔ مزید براں، بینک کی ایک سرکاری دستاویز میں کہا گیا ہے کہ "بینک، اپنے تمام مالیاتی اعمال، نیز دوسرے تمام افعال، واضح اور غیر مشکوک طور پر شریعت کے اصولوں کے مطابق انجام دینے کا پابند ہے"۔[3]

اسلامی ترقیاتی بینک کے قیام کے بعد دنیا کے مختلف حصّوں میں بہت سے اسلامی بینکوں کا قیام عمل میں آیا ہے۔ اس وقت مسلم ممالک، اور بعض غیر مسلم ممالک میں پچاس سے زائد اسلامی بینک کام کر رہے ہیں۔ یہ بینک نجی زمرہ کار میں ہیں۔ اسلامی ترقیاتی بینک تو خیر ایک بین الاقوامی مالیاتی ادارہ ہے لیکن عوامی یا ریاستی زمرۂ کار میں بھی اسلامی بینک کام کر رہے ہیں، تین مسلم ممالک، ایران، پاکستان، اور سوڈان نے بینک کاری کے قوانین میں ترمیم کے ذریعہ اپنے اپنے نظام بینک کاری کی اسلامی خطوط پر تشکیل جدید کرنے کے لیے اہم اقدامات کیے ہیں۔ اب اسلامی بینک کاری کو محض خام خیالی یا ناقابلِ عمل منصوبہ قرار دینا قرین انصاف نہ ہوگا۔

---

[1] اسلامی ترقیاتی بینک کے بارے میں مزید تفاصیل کے لیے دیکھئے S A Meenai : Islamic Development Bank.

[2] حق خدمت یا سروس چارج کے بارے میں مزید تفاصیل آگے بیان کی جائیں گی۔

[3] The Islamic Development Bank: Achievements and Activities, 1982. P.5

اسلامی بینک کاری تو ایک حقیقت کی شکل میں ہمارے سامنے موجود ہے۔ یہاں تک کہ مغربی دنیا بھی اسلامی بینک کاری کے امکانات کا جائزہ لینے پر اپنے آپ کو مجبور پاتی ہے۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے بین الاقوامی زرفنڈ (I.M.F) نے ایک مستقل مقالہ اس موضوع پر شائع کیا ہے جس میں ایران اور پاکستان میں اسلامی بینک کاری کے ہونے والے تجربوں کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ بین الاقوامی زرفنڈ کے مجلہ "آئی ایم اسٹاف پیپرز" میں اسلامی بینک کاری کے مختلف جائزوں پر مشتمل علمی مضامین اکثر شائع ہوتے رہتے ہیں[1]۔ مختلف مغربی یونیورسٹیوں اور بینک کاری و اقتصادیات سے دلچسپی رکھنے والے حلقوں میں اسلامی بینک کاری کے موضوعات پر سمینار منعقد ہوتے رہتے ہیں۔ امریکا اور انگلینڈ کی مشہور دانش گاہوں نے پی ایچ ڈی کے لیے اسلامی بینک کاری کے موضوعات کو قبول کرنا شروع کر دیا ہے اور کئی مقالوں پر تو منظوری کے بعد ڈگریاں بھی عطا کی جا چکی ہیں۔

اس ساری ہما ہمی کا نتیجہ یہ ہے کہ مختلف حلقوں میں اسلامی بینک کاری سے متعلق دلچسپی نہ صرف پیدا ہوئی ہے بلکہ اس میں اضافہ بھی ہو رہا ہے۔ اسلامی بینک کاری کیا ہے؟ موجودہ تجارتی بینک کاری سے یہ کس طرح مختلف ہے؟ اسلامی بینک کاری نظام کس طرح کام کرتا ہے؟ کیا واقعی یہ نظام سودی عناصر سے پاک ہے، جیسا کہ دعویٰ کیا جاتا ہے؟ یہ سوالات صرف غیر مسلم دانشوروں کی جانب سے ہی نہیں اٹھائے جاتے بلکہ بہت سے مسلم دانشور بھی ان معاملات کے بارے میں صاف ذہن نہیں رکھتے اور شکوک و شبہات کا شکار ہیں۔ دوسری جانب، خود عامۃ المسلمین کا بھی حق ہے کہ انھیں اسلامی بینک کاری کے بارے میں ضروری معلومات فراہم کی جائیں کیونکہ بہرحال، یہ عام مسلمان ہی ہیں جن پر اسلامی بینک کاری کو کامیاب بنانے کا دارومدار ہے۔ عامۃ الناس کبھی کبھی خوش اعتقادی کی بنا پر بعض خوش فہمیوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس لیے اس کی ضرورت بھی ہے کہ یہ بتایا جائے کہ اسلامی بینک کاری کیا کر سکتی ہے اور کیا نہیں کر سکتی۔

---

[1] Zubair Iqbal and Abbas Mirakhor: Islamic Banking occassional paper No. 49, International Monetry Fund, Washington, D.C. 1987.

اس مقالے کا مقصد یہ ہے کہ اردو داں طبقہ کو ان تبدیلیوں سے روشناس کرایا جائے جو اسلامی بینک کاری کے میدان میں ہو رہی ہیں۔ اردو میں، اس سے قبل، اس قبیل کی کسی کوشش کا ہمیں پتہ نہیں جس میں موجودہ نظام اسلامی بینک کاری سے بحث کی گئی ہو۔ اردو زبان میں یہ کوشش اس لیے بھی اہم ہے کہ کسی ماہر اقتصادیات کی لکھی ہوئی اسلامی بنکاری کے موضوع پر پہلی کتاب شائع کرنے کا امتیاز اسی زبان کو حاصل ہے[۱]۔ اس مقالے کو چھ حصّوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ دوسرے حصہ میں حرمت ربا کی وضاحت کی گئی ہے تیسرے حصّہ میں اسلامی بینک کاری کی نظریاتی بنیادوں کا ایک مختصر جائزہ لیا گیا ہے۔ چوتھا حصہ اسلامی بینک کاری کے ارتقاء کا جائزہ پیش کرتا ہے۔ پانچویں حصّہ میں اسلامی بینک کاری میں استعمال کیے جانے والے بینک کاری کے طریقوں کی تشریح قدرے تفصیل سے پیش کی گئی ہے۔ آخری حصّہ میں اسلامی بینک کاری سے متعلق بعض غلط فہمیوں کے ازالہ کی کوشش کی گئی ہے۔

حرمتِ ربا

یہ تو ایک بدیہی حقیقت ہے کہ اسلامی بینک کاری کا بنیادی جواز حرمت ربا ہے۔ اس حقیقت سے تو ایک عام مسلمان بھی واقف ہے کہ اسلام میں سود کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ اس طرح سود کا لینا اور دینا دونوں ممنوع ہیں۔ قرآن پاک میں سود کے لیے عربی کا لفظ 'ربا' استعمال کیا گیا ہے۔ گو کہ ربا کے لفظی معنی زیادتی یا بڑھوتری کے ہیں لیکن بعض مترجمین نے ربا کا ترجمہ انگریزی کے لفظ Usury سے کیا ہے[۲] جس میں شرح سود کے قانونی شرح سے زائد ہونے یا نامناسب شرح سود کا مفہوم موجود ہے حالانکہ عربی زبان میں ربا کا لفظ ان ہی معنوں میں مستعمل ہے جن معنوں میں اردو کا لفظ سود استعمال کیا جاتا ہے[۳]

---

[۱] ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی: 'غیر سودی بینک کاری' جس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۶۹ء میں شائع ہوا۔ انگریزی میں اس کا ایک ترجمہ ۱۹۸۳ء میں برطانیہ سے منظر عام پر آیا۔

[۲] دیکھئے عبداللہ یوسف علی کا انگریزی ترجمہ قرآن

[۳] سید سابق اپنی کتاب فقہ السنہ میں ربا کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں "لغت میں ربا کے معنی 'زیادہ' ہیں۔ اور یہاں مقصود ہے راس المال (یعنی اصل رقم) کے اوپر زیادتی۔ دیکھئے سید سابق: فقہ السنہ (جلد سوم) ص ۱۸۱

حرمتِ ربا، قرآن پاک اور احادیث کی رو سے قطعاً ثابت ہے، سورہ روم کی آیت ۳۹، سورۃ البقرہ کی آیت ۲۷۸ اور ۲۷۹، اور سورہ آلِ عمران میں ربا کی حرمت کا اعلان کیا گیا ہے۔ اسی طرح متعدد احادیث ایسی ہیں جن میں ربا کے حرام ہونے، اور اس کا مرتکب ہونے والوں کی مذمت کی گئی ہے۔

بخاری و مسلم نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

اجتنبوا السبع الموبقات:	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
قالوا: وماھُن یارسول اللہ قال:	نے فرمایا: سات مہلک چیزوں سے اجتناب
الشرك باللہ، والسحر، وقتل	کرو۔ (لوگوں نے) پوچھا: یا رسول اللہؐ
النفس التی حرم اللہ الا بالحق	(وہ سات چیزیں) کیا ہیں؟ فرمایا "اللہ کے
واکل الربا، واکل مال الیتیم	ساتھ[1] شریک کرنا، جادو، کسی انسان کا
والتولی یوم الزحف وقذف	حق کے سوا قتل کرنا جسے اللہ نے حرام کیا
المحصنات الغافلات المومنات[2]	ہے[3]۔ سود کھانا، یتیم کا مال ہڑپ کرنا۔ لڑائی
	کے دن پیٹھ دکھانا۔ اور آزاد بھولی بھالی مسلمان
	عورتوں پر جھوٹی تہمت لگانا[4]

امام بخاری، مسلم، امام احمد، ابو داؤد، اور ترمذی نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لعن اللہ اکل الربا، و	سود کھانے والے، کھلانے والے
موکلہ وشاھدیہ	اس کے دونوں گواہی دینے والے اور لکھنے والے
وکاتبہ[5]	پر اللہ کی لعنت۔

فقہاء نے ربا کی دو قسمیں بیان کی ہیں:۔

---

[1] السید سابق۔ فقہ السنۃ (جلد سوم) شرکۃ دار القبلۃ للثقافۃ الاسلامیہ۔ صہ ۲۸۳

[2] مضمون کی عربی عبارتوں کے ترجمے ناچیز مولف کے ہیں۔

[3] سید سابق: فقہ السنۃ (جلد سوم) شرکۃ دار القبلۃ للثقافۃ الاسلامیہ صہ ۲۸۳

۱۔ ربا النسیئہ
۲۔ ربا الفضل

ربا النسیئہ جاہلیت کے زمانہ میں عرب میں معروف تھا۔ اس کو ربا الدیون بھی کہتے ہیں، سید سابق اس قسم کے ربا کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ھو الزیادۃ المشروطۃ	ربا النسیئہ وہ مشروط زیادتی ہے جو
التی یاخذھا الدائن من	لین دار دین دار سے وقت دینے کے لیے
المدین نظیر التاجیل[1]	وصول کرتا ہے۔

ربا النسیئہ یا ربا الدیون، دو صورتوں میں وجود میں آسکتا ہے پہلی صورت تو یہ ہے کہ قرض کی اصل رقم کے اوپر ایک زیادتی (Excess) قرض دینے کی بنیادی شرط کے طور پر عائد کی جائے۔ اس صورت میں اس کو ربا الدیون کہا جاسکتا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ اگر دین دار وقت پر قرض نہ لوٹائے تو اصل پر کچھ مزید رقم وصول کی جائے، اس طرح مزید رقم کے بدلے میں، زیادہ وقت یا ادائیگی کے لیے مزید مہلت دی جائے۔ اگر قرض دار پھر بھی ادا نہ کرسکے تو زیادتی کو مزید بڑھا دیا جائے۔ اس قسم کے ربا کی حرمت کتاب اور سنت دونوں سے ثابت ہے۔

ربا کی دوسری قسم ربا الفضل ہے جس کو ربا البیع بھی کہتے ہیں کیونکہ اس قسم کا ربا عام طور پر تجارت کے ذریعہ ظہور میں آتا ہے۔ عرب میں زمانۂ جاہلیت میں اس قسم کا ربا بھی موجود تھا جس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ممنوع قرار دیا۔ اس قسم کے ربا کی حرمت کے سلسلہ میں مندرجہ ذیل حدیث پیش کی جاتی ہے۔

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الذھب بالذھب	سونے کے بدلے سونا، چاندی کے
والفضۃ بالفضۃ والبر بالبر	بدلے چاندی، گیہوں کے بدلے گیہوں
والملح بالملح مثلاً بمثل	اور نمک کے بدلے نمک، جب کہ دونوں
یداً بید فمن زاد او	چیزیں ایک جیسی ہوں۔ ہاتھوں ہاتھ۔

---

[1] سید سابق۔ فقہ السنۃ جلد سوم صـ۲۸۴

استزاد اربی الآخذ و المعطی سواءً (احمد، بخاری، مسلم)[۱]

جس نے زیادہ دیا یا زیادہ مانگا، اس نے ربا (اختیار) کیا۔ لینے والا اور دینے والا برابر (کے گنہ گار)

موجودہ دور کے بینکوں کے سود کے بارے میں اسلامی فقہ کے ماہرین اور علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ ربا کی ہی ایک شکل ہے۔ فقہ المعاملات کے ایک معاصر سوڈانی ماہر لکھتے ہیں: "بینکوں کے ذریعہ لیا، اور دیا جانے والا سود ایک ضروری شرط کے مطابق معاہدے میں شامل زیادتی ہے، جو ربا کی ان دو قسموں میں سے ایک کے مماثل ہے جن کی تحریم شریعت میں کی گئی ہے۔"[۲]

یہ کوئی نئی رائے نہیں ہے بلکہ جب سے تجارتی بینکوں کا ظہور ہوا ہے، اسلامی فقہ کے ماہرین کی سوچی سمجھی رائے یہی ہے، چنانچہ فقہا کے سواد اعظم کی اسی روایت کی پیروی کرتے ہوئے اسلامی کانفرنس تنظیم کی قائم کردہ اسلامی فقہ اکیڈمی نے اپنے دوسرے اجلاس میں جو جدہ میں ۱۰ تا ۱۶ ربیع الثانی ۱۴۰۵ھ مطابق ۲۲ تا ۲۸ دسمبر ۱۹۸۵ء میں منعقد ہوا، ایک بار پھر اسی رائے کا اعادہ ان الفاظ میں کیا:۔

"کسی قرض کے اوپر نافذ کیا جانے والا فائدہ یا زیادتی، خواہ یہ اس قرض کی مدت پوری ہونے پر ہو جبکہ دین دار، ادائیگی کے ناقابل ہو، اور مدت میں اضافہ کے لیے زیادتی اختیار کی گئی ہو، یا قرض کی ابتدا میں ہی زیادتی قرض کے معاہدے میں شامل کر دی گئی ہو دونوں ربا کی ہی شکلیں ہیں جن کو شریعت میں ممنوع قرار دیا گیا ہے۔"[۳]

اسلامی بینک کاری کی نظریاتی بنیادیں

نظام بینک کاری کو اسلامی طور پر جائز ہونے کے لیے اسے ربا (سود) سے پاک

---

[۱] سید سابق فقہ السنۃ جلد سوم ص ۲۸۴

[۲] حسن عبداللہ امین "ربا کی تعریف" (انگریزی) انٹرنیشنل اسلامک انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اکنامکس (قبرص)

[۳] اسلامی کانفرنس تنظیم: اسلامی فقہ اکیڈمی کی تجاویز اور سفارشات۔ تجویز نمبر ۱۔

ہونا چاہیے۔ اس موضوع پر مسلم ماہرین اقتصادیات کا لکھا ہوا خاصا لٹریچر دستیاب ہے۔ اس لٹریچر کے پیچھے یہ جذبہ کارفرما رہا ہے کہ اگر سودی لین دین کو قانوناً ممنوع قرار دے دیا جائے تو مالیاتی اور بینک کاری نظام کس نہج پر مرتب کیا جا سکے گا۔

موجودہ تجارتی بینک کاری کی بنیاد اس مفروضہ پر ہے کہ ایک جانب کھاتہ داروں (Depositors) اور بینک، اور دوسری جانب قرض داروں (Borrowers) اور بینک کے درمیان تعلق، لین دار اور دین دار کا تعلق ہے۔ اس نظام میں سود، کو ساکھ (یا ادھار) کی قیمت تصور کیا جاتا ہے جو زر کی متبادل لاگت کو ظاہر کرتا ہے۔ قرض کے بارے میں اسلامی تصور یہ ہے کہ قرض کسی ناگہانی آفت کا مقابلہ کرنے کے لیے بلا کسی قیمت کے دیا جانا چاہیے اور قرض خواہ (Creditor) کو قرض دار (Debtor) کی مالی مجبوریوں سے کوئی معاشی یا مالی فائدہ حاصل کرنے کی کوشش نہیں کرنا چاہیے۔ اگر روپیہ سود کی بنیاد پر ادھار دیا جاتا ہے تو بیشتر صورتوں میں اس کا نتیجہ کسی نہ کسی ناانصافی کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔ اس طرح کے معاملات میں اسلام کا اصول ہے:

لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ — "نہ تم ظلم کرو، نہ تم پر ظلم کیا جائے۔"[1] (البقرہ: ۲۷۹)

چنانچہ اسلامی بینک کاری کا قیام لین دار دین دار کے اصول پر نہیں کیا جا سکتا۔

مالی معاملات کے سلسلے میں ایک اسلامی اصول یہ بھی ہے کہ آمدنی کا حاصل کرنے والا اپنی جانب سے یا تو جسمانی کوشش کرے، یا اپنے مال کو جوکھم میں ڈالے جس طرح مزدور کو اس وقت تک کوئی اجرت نہیں دی جاتی جب تک وہ کام نہ کرے، اسی طرح سرمایہ دار کو بھی اس وقت تک کوئی معاوضہ نہیں ملنا چاہیے جب تک وہ تجارت میں پیش آنے والے جوکھم کا سامنا نہیں کر لیتا۔

اس طرح اسلامی بنیاد پر مالیاتی ادارے ان دو اصولوں کی روشنی میں قائم کیے جا سکتے ہیں۔ اسلامی تناظر میں مالیاتی معاملات کی بنیاد حصہ داری (Participation) کے اصول پر ہوگی۔ چنانچہ مسلم ماہرین معاشیات کی تجویز ہے کہ غیر سودی بینک کاری

---

[1] آیت کے ترجمہ کے لیے دیکھئے: مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ: تفہیم القرآن جلد اول ص ۲۱۲ شائع کردہ ادارہ ترجمان القرآن۔ لاہور

کی بنیاد منافع میں شرکت، یا مضاربت کے اصول پر کی جائے۔[1] مضاربت کے اصول کی وضاحت ایک آسان مثال کے ذریعہ بخوبی کی جاسکتی ہے۔ فرض کیجئے کہ دو شخص ہیں جن میں سے ایک کے پاس سرمایہ ہے لیکن اس کو تجارت کے بارے میں کوئی خصوصی مہارت نہیں ہے جبکہ دوسرے شخص کے پاس سرمایہ نہیں ہے لیکن اس کو تجارت کے طریقوں کا علم ہے۔ اب یہ دو شخص مندرجہ ذیل دو طریقوں میں سے کسی ایک کو اپنا سکتے ہیں:

(الف) تاجر جس کے پاس مال نہیں ہے صاحبِ مال سے ایک مقررہ مدت کے لیے روپیہ قرض پر حاصل کرکے اپنی تجارت میں لگائے اس صورت میں صاحب مال کو مقررشدہ مدت کے بعد اپنی اصل رقم واپس مل جائے گی اور اس کے ساتھ ہی ایک مخصوص شرح پر کچھ زیادہ رقم بھی دی جائے گی جو اس بات کا معاوضہ ہوگی کہ صاحب مال نے اس مدت کے دوران اپنی نقدی (Liquidity) سے محروم ہونا پسند کیا۔ یہ قرضہ کی بنیاد پر کی جانے والی سرمایہ کاری (Debit Financing) ہے۔ اس قسم کے معاہدات میں اصل رقم اور سود کی ادائیگی کے لیے قرض خواہ کا مطالبہ، اس مدت کے ختم ہونے کے بعد ہی موثر ہوتا ہے۔ یہ مطالبات اس حقیقت سے قطع نظر ہیں کہ تاجر کو صاحب مال سے لی گئی رقوم کے استعمال سے فائدہ ہوا ہے یا نہیں، نقصان کی صورت میں بھی تاجر کو اصل رقم اور سود کی پوری رقم بھرنی ہوگی خواہ وہ ایسا کہیں سے بھی کرے۔ اسلام اس قسم کے معاملات کو غیر منصفانہ قرار دیتا ہے۔

(ب) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ دونوں شخص لین دار اور دین دار کا تعلق قائم کرنے کے بجائے ایک دوسرے سے حصہ داری یا شراکت کی بنیاد پر تعاون کریں۔ ایسی صورت میں یہ دونوں شخص ایک ایسا معاہدہ کریں گے جس میں ایک شخص سرمایہ فراہم کرے گا اور دوسرا تجارت کے بارے میں اپنی صلاحیت اور محنت مہیا کرے گا۔ صاحب المال تجارت کی دن بدن نگرانی کرنے کا مجاز نہیں ہوگا لیکن اس کو اس بات کا حق ہوگا کہ اپنے مال کے صحیح ترین استعمال کے لیے مناسب شرطیں عائد کرے۔ معاہدے کی مدت ختم ہونے کے بعد صاحب المال، اپنے پورے مال کے ساتھ نفع میں سے ایک حصہ کا

---

[1] دیکھئے محمد نجات اللہ صدیقی: غیر سودی بینک کاری، ۱۹۸۳ء، ص ۳۳۲

حقدار ہوگا جس کی نسبت پہلے سے طے شدہ ہو۔

نفع میں شرکت کا تناسب، فریقین کی باہمی رضامندی سے مشروع (Project) کی ابتدا سے قبل ہی طے ہونا چاہیے۔ اور اس کو معاہدے کی ایک اہم شق سمجھا جانا چاہیے۔ نقصان ہونے کی صورت میں صاحب مال پورا نقصان اٹھائے گا اور اس کی اصل رقم (راس المال) نقصان کے تناسب سے گھٹ جائے گی۔ فی الحقیقت یہ نقصان کا امکان ہی ہے جو صاحب مال کو نفع میں شرکت کا حقدار بناتا ہے۔ یہ مضاربت کا اصول ہے۔

مضاربت کی تشریع سنت سے ثابت ہے۔ روایت کی جاتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ کے دوران اہل مدینہ مضاربت کرتے تھے اور اسے قراض یا مقارضہ کہتے تھے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع نہیں فرمایا اگر اس معاہدے میں کوئی بات قابل اعتراض ہوتی تو ظاہر ہے آپ ضرور اس کی اصلاح فرما دیتے۔

اس بات کا تذکرہ کیا جا چکا ہے کہ سود کی بنیاد پر لین دار اور دین دار کا تعلق اسلامی نقطۂ نظر سے انصاف پر مبنی نہیں ہے۔ کیونکہ سودی نظام، قرض دار کے مقابلے میں قرض خواہ کو زیادہ ترجیح دیتا ہے۔ اس کے برعکس، نظام مضاربت، انصاف پر مبنی ہے کیونکہ اس نظام میں معاہدے کے دونوں فریقوں کو یکساں اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ مضاربت کے نظام کو سودی نظام پر فوقیت کم از کم تین وجہوں سے حاصل ہے۔

اولاً، دونوں فریقوں کو نفع میں شرکت کا تناسب مقرر کرنے کا یکساں اختیار حاصل ہے۔

ثانیاً، نقصان کی صورت میں بھی دونوں فریقوں کو یکساں حیثیت حاصل ہے۔ اگر نقصان کی صورت میں ایک طرف صاحب مال کو اپنے راس المال میں کمی برداشت کرنا پڑتی ہے دوسری طرف عامل، اپنی محنت، اپنے وقت، اور اپنی کوششوں کی اجرت پانے سے محروم رہ جاتا ہے۔

ثالثاً، معاہدے کی خلاف ورزی کی صورت میں بھی فریقین سے یکساں برتاؤ کیا جاتا ہے۔ اگر عامل معاہدے کی شرطوں کی خلاف ورزی کرتا ہے، یا وہ کاروبار میں غفلت یا بدانتظامی، یا کسی اور وجہ سے خسارے کا باعث ہوتا ہے، تو اس کو صاحب مال کو پوری رقم ادا کرنا ہوگا اور اگر صاحب مال کسی شرط کی خلاف ورزی کرتا ہے مثلاً وہ معاہدے کی رو کے مطابق رقم کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے، یا وقت سے پہلے رقم کاروبار میں سے نکال لیتا

ہے یا پوری رقم نہیں دیتا وغیرہ تو عامل کو اتنی رقم ادا کرنی ہوگی جو عامل ایسے ہی کسی کام کے ذریعہ کما سکتا تھا۔

ماہرین کا خیال یہ ہے کہ اسلامی نظام بینک کاری کی تنظیم میں المضارب یضارب (مضارب بھی مضاربت کرسکتا ہے) یا مضاربت در مضاربت کا اصول کام میں لایا جاسکتا ہے۔ "المضارب یضارب" یا "مضاربت در مضاربت" کو دو سطحی مضاربت بھی کہا جاسکتا ہے۔ مضاربت کی پہلی سطح کھاتہ داروں اور بینک کے درمیان ہوتی ہے۔ اس معاہدے میں کھاتہ دار رب المال ہے اور بینک عامل، معاہدے کے تحت کھاتہ دار بینک کے اصل کاری کھاتہ (Investment Account) میں اپنی رقم جمع کراتے ہیں اور بینک اس کو استعمال کرتا ہے۔

مضاربت کی دوسری سطح بینک اور کارانداز (Entrepreneurs) کے درمیان ہوگی جو بینک سے اس شرط پر سرمایہ طلب کریں گے کہ کاروبار سے ہونے والا منافع ان کے اور بینک کے درمیان، پہلے سے طے شدہ نسبت کے مطابق تقسیم ہوگا لیکن اگر نقصان ہوا، تو پورا نقصان بینک برداشت کرے گا۔ اس بار بینک رب المال ہوگا اور کارانداز عامل۔ اگر کسی کاروبار میں ایک سے زیادہ سرمایہ کار ہوں تو نفع میں شرکت پہلے سے طے شدہ تناسب سے ہوگی۔ لیکن نقصان میں شرکت اس تناسب میں ہوگی جس تناسب میں مختلف سرمایہ کاروں نے سرمایہ لگایا ہے۔ یہ سرمایہ کاری شرکت کے اصول پر بھی ہوسکتی ہے جس میں مختلف سرمایہ کاروں کو کاروبار میں عملی شرکت کا حق بھی حاصل ہوتا ہے۔

غیر سودی نظام بینک کاری میں، مضاربت کی بنیاد پر مالی نظام مرتب کیا جاسکتا ہے۔ اس نظام میں قرض خواہوں کو پہلے سے طے شدہ سود نہیں ملے گا۔ بلکہ اس کی جگہ وہ کاروبار کی خطر اندازی میں شرکت کریں گے اور نفع میں ایک حصّہ کے حقدار ہوں گے۔ اس طرح اسلامی بینک کاری میں سرمایہ کی لاگت (Cost of Capital) صفر نہیں ہوگی جیسا کہ بعض لوگ غلطی سے سمجھتے ہیں۔ اس ضمن میں سودی اور غیر سودی بینک کاری میں صرف اتنا فرق ہے کہ سودی نظام میں سرمایہ کی لاگت، سرمایہ پر دیا جانے والا سود ہے (جس کو شرح فی صد کے اعتبار سے بھی ظاہر کیا جاتا ہے) غیر سودی نظام میں

باہر سے یا مالی اداروں سے حاصل کیے جانے والے سرمایہ کی لاگت نفع کا وہ حصہ ہوگا جو یہ سرمایہ حاصل کرنے کے لیے دیا جائے گا۔ سود کی طرح اس رقم کو بھی کل رقم (Absolute amount) یا شرح کی شکل میں ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ اس موضوع پر تحقیق کرنے والے بعض ماہرین اقتصادیات نے تو یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ نفع میں شرکت کا تناسب (Profit sharing Ratio) غیر سودی نظام بینک کاری میں وہ تمام وظائف (Functions) انجام دے سکتا ہے جو سودی نظام میں شرح سود کے ذریعہ انجام دیے جاتے ہیں۔

اسلامی بینک کاری: تصوّر اور عملی ارتقار

ان حقیقتوں کے پیش نظر کہ سود کی حرمت کے اسلامی احکام تو چودہ سو برس پہلے ہی نازل ہو چکے تھے لیکن اسلامی بینک کاری کا آغاز اور عروج گزشتہ پندرہ سال کے عرصہ میں ہی ہوا ہے، بعض حلقوں کی جانب سے یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ آخر اسلامی دنیا کو سودی نظام بینک کاری کا متبادل تلاش کرنے میں اتنا وقت کیوں لگا۔؟

اس سوال کا مناسب اور تشفی بخش جواب تلاش کرنے کے لیے بعض تاریخی حالات اور اسباب وعلل کی مدد لینی پڑے گی۔ اسلامی بینکوں کے ظہور کی اہمیت کو ذہن میں پوری طرح جاگزیں کرنے کے لیے ہمیں سودی نظام بینک کاری کے تاریخی ارتقاء اور مسلم ممالک میں اس کے رول کا جائزہ بھی لینا ہوگا کیونکہ اسلامی بینک کاری کی حقیقت واہمیت کو، تجارتی نظام بینک کاری کے ارتقاء کے تناظر میں ہی پوری طرح سمجھا جاسکتا ہے۔

خود مغربی دنیا میں بھی تجارتی بینکوں کی تاریخ کچھ زیادہ قدیم نہیں ہے۔ مغربی دنیا میں، تجارتی بینک کاری کے نظام کا ظہور اور اس کی ترقی، گزشتہ دو ڈھائی صدیوں میں، صنعتی تہذیب کے عروج کے ساتھ ساتھ ہوئی ہے۔ صنعتی انقلاب کے نتیجہ میں تاجروں صنعت کاروں اور صانعین کی تعداد میں زبردست اضافہ ہوا جو اپنے کاروبار کو وسعت دینا چاہتے تھے اور مختلف اشیاء کی پیداوار کے لیے کارخانے قائم کرنا چاہتے تھے لیکن خود ان کے ذاتی مالی وسائل اس کام کے لیے کافی نہ تھے۔ اس لیے کسی ایسے طریقے کی ضرورت تھی جس کے ذریعہ انھیں ان لوگوں کے مالی وسائل پر تصرف کا موقع حاصل ہوسکے جن کے پاس وسائل تو تھے لیکن وہ اس کے پیداواری (Productive)

استعمال سے قاصر تھے

اس طرح مالیاتی ثالثی (Financialintermediation) کی ضروریات نے تجارتی نظام بینک کاری کو جنم دیا جو اپنے روز افزوں فروغ کے باعث جلد ہی جدید صنعتی اور مالیاتی نظام کے لیے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت اختیار کر گیا۔ چنانچہ فی زمانہ ایک کارگزار (Efficient) مؤثر اور فعال نظام بینک کاری، کارگزار معاشی تنظیم کی پہلی شرط بن چکا ہے۔ معاشی تنظیم اور مالیاتی ثالثی کے میدانوں میں یہ تمام انقلاب آفریں تبدیلیاں مغربی تہذیب کی روایت کے پس منظر میں ہوئیں جس نے اپنی ابتداء میں ہی مسیحیت کے ان تصوّرات سے اپنا دامن چھڑا لیا تھا جن کے تحت معاشی اور تجارتی روابط کو بھی اخلاقی اور مذہبی نظام کا پابند ہونا تھا۔

جب استعماریت اور نوآبادیاتی نظام کے نتیجہ میں اسلامی دنیا، صنعتیت (Industrialisation) اور اس کے ملحقہ اداروں، یعنی شمول، تجارتی بینک کاری کے نظام سے متعارف ہوئی، تو اس کے سامنے دو متبادل راستے تھے۔

(الف) تجارتی نظام بینک کاری، اور اس کے ملحقات کو جوں کا توں قبول کر لیا جائے۔ اس عمل کی بنیاد اس دلیل پر ہوتی کہ تجارتی بینکوں کے سود میں وہ اجزاء شامل نہیں ہیں جن کو اسلام نے ربا کے نام سے حرام قرار دیا ہے، اس طرح بینکوں کا سود ربا کی تعریف سے خارج ہو جاتا اور مسلمان کسی قسم کے ذہنی تحفظ کے بغیر، کھلے دل سے تجارتی بینک کاری کو قبول کر لیتے۔

(ب) دوسرا راستہ یہ تھا کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ بینکوں کا سود بھی ربا کی تعریف میں داخل ہے۔ اس صورت میں، مالیاتی ثالثی اور نظام بینک کاری کی ناگزیریت کے پیش نظر ایک ایسا نظام بینک کاری وضع کرنے کی کوشش کی جاتی جو شریعت اسلامی کے احکامات سے متصادم نہ ہوتا۔

یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کی ضرورت ہے کہ یہ متبادل اس وقت اتنے واضح اور روشن نہ تھے جتنے اب وہ بادی النظر میں معلوم ہوتے ہیں۔ مختلف عوامل کے باعث ان متبادل راستوں کے درمیان خطِ امتیاز کھینچنا مشکل تھا۔ اوّل تو یہ کہ نوآبادیاتی دور میں بیشتر اسلامی ممالک کی معیشتیں نوآبادیاتی طاقتوں کے قبضۂ اختیار میں تھیں اور مسلمانوں

کو اپنے ممالک کے لیے سیاسی اور معاشی نظام اختیار کرنے کے چنداں حقوق حاصل نہ تھے وہ سماجی اور معاشی ادارے جو اسلامی ممالک میں صدیوں سے کام کر رہے تھے جیسے شرعی عدالتیں، اوقاف وغیرہ، یا تو غیر موثر اور مجہول بنا دیے گئے یا یکسر تباہ و برباد کر دیے گئے۔ اس صورت حال میں مسلمانوں کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا کہ وہ مغرب سے درآمد شدہ اداروں سے ہی کام لیں، گو کہ ان میں سے بعض اداروں کے خلاف، اخلاقی بنیادوں پر ان کے ذہنی تحفظات شدید تر تھے۔

اسی دور میں مغربی افکار اور اسلام کے درمیان ہم آہنگی ظاہر کرنے کا مزاج بھی ابھرا چنانچہ انیسویں صدی میں بعض اسلامی ممالک خاص طور پر مصر، ہندوستان اور انڈونیشیا میں بعض علماء نے حرمت ربا اور تجارتی بینک کاری کے درمیان ظاہر کرنے کی شعوری کوشش کی۔ انھوں نے یہ دلیل دی کہ حرمت ربا کا اطلاق صرف ان قرضوں پر ہوتا ہے جو افراد کی طرف سے نامناسب شرح سود (Usurious loans) پر دیے جائیں۔ تجارتی بینکوں کے اعمال پر حرمت ربا کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ان لوگوں نے یہ ثابت کرنے کی بھی کوشش کی کہ ربا، جس کی حرمت اور مذمت قرآن میں نازل ہوئی ہے کچھ اور چیز ہے اور تجارتی بینکوں کا سود ربا کی تعریف میں نہیں آتا۔ بعض فضلاء نے یہ توجیہ کرنے کی کوشش کی کہ حرمت ربا کی حکمت یہ ہے کہ جب قرض، سودی بنیادوں پر مقاصد صَرف (Consumption purposes) کے لیے دیا جاتا ہے تو اس میں پائے جانے والے ظلم اور استحصال کا سدّباب کیا جائے۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق چونکہ تجارتی بینکوں کا سود، عام طور پر پیداواری قرضوں (Productive loans) پر عائد کیا جاتا ہے، اس لیے اس میں ظلم و استحصال کے عناصر نہیں پائے جاتے، اس پہلو سے پیداواری قرضوں کا سود ربا کے ضمن میں نہیں آئے گا۔

ان نقطۂ ہائے نظر کے حامیوں نے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا کہ قرآن کریم قرض کے رأس المال کے اوپر کسی زیادتی کو ربا قرار دیتا ہے اور واضح طور پر یہ اعلان کرتا ہے کہ قرض خواہ صرف اپنے راس المال (Principal amount) کے حقدار ہیں۔

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

اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ۝ فَاِنْ لَّمْ	گیا ہے اسے چھوڑ دو، اگر واقعی تم ایمان
تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ	لائے ہو لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا تو آگاہ ہو جاؤ
اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ۚ وَاِنْ تُبْتُمْ	کہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے
فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ	تمہارے خلاف اعلانِ جنگ ہے۔ اب
لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ ۝	تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے۔
البقرہ: ۲۷۹ - ۲۷۸	(تفہیم القرآن۔ جلد اول صـ۱۸۰-۲۱۷)

اسی طرح اسلام میں قرض برائے صرف، اور قرض برائے پیداوار میں بھی کوئی تفریق نہیں کی جاتی۔ حرمت ربا کا اطلاق دونوں قسم کے قرضوں پر مساوی طور پر ہوتا ہے۔ قطع نظر اس مقصد کے جس کی خاطر قرض لیا گیا ہے۔

یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ اس نقطۂ نظر کو اپنانے والے، بہت ہی چھوٹی اقلیت سے تعلق رکھتے تھے۔ مسلم علماء اور فقہا کا سواد اعظم اس طرزِ فکر سے کبھی مکمل طور پر متفق نہ ہو سکا۔ نہ صرف علماء اور فقہاء بلکہ عامۃ المسلمین کو بھی ان نقطہ ہائے نظر کی صحت کے بارے میں سخت شکوک رہے ہیں۔ عام طور پر مسلمانوں کا اعتقاد اور فقہاء کا فیصلہ یہی ہے کہ بینکوں کا سود ربا کی تعریف میں داخل ہے اور فی نفسہٖ حرام ہے۔ ان تحفظات کا نتیجہ یہ ہوا کہ تجارتی بینک کاری کا نظام اسلامی ممالک میں کبھی اس درجۂ مقبولیت کو نہ پہنچ سکا جو اسے مغربی، اور یہاں تک کہ بعض غیر مسلم ایشیائی ممالک میں بھی حاصل ہو گیا۔ اس کی مزید تائید اس شہادت سے ہو سکتی ہے کہ آج بھی مسلم ممالک میں تجارتی نظام بینک کاری محض شہروں تک ہی محدود ہے جہاں مغربی طرزِ زندگی، مغربی طرزِ فکر، نیز مغربی تہذیب و ثقافت نے اپنے پیر جما لیے ہیں، شہروں میں بھی مسلم عوام کا ایک معتدبہ حصہ، حرمت ربا کے احکام کے احترام میں، اخلاقی اور مذہبی اسباب کی بنا پر تجارتی بینکوں سے استفادہ سے گریز کرتا ہے۔ یہاں تک کہ ان لوگوں میں بھی، جو طوعاً و کرہاً، حالات کے جبر کے تحت، یا اسلامی بینک کاری اداروں کے فقدان کے باعث، تجارتی بینکوں سے لین دین کرتے ہیں۔ کم از کم اس کو دل میں بُرا خیال کرتے ہیں اور اپنے اس عمل کو اسلامی احکام کی خلاف ورزی تصور کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ اپنے کھاتوں سے ملنے والے سود کا استعمال نہیں کرتے۔ یا تو اس کو بینک میں ہی چھوڑ دیتے ہیں یا کسی ایسے شخص کو دے دیتے

ہیں۔ جسے وہ اس کا مستحق تصور کرتے ہیں۔

زمانۂ حال میں دوسرے متبادل کی تلاش کو یعنی ایسی بنیادوں پر نظام بینک کاری کی تشکیل کو جو شرعی احکام سے متصادم نہ ہو، زیادہ مقبولیت حاصل ہو رہی ہے گو کہ غیر سودی بنیادوں پر بینکوں کے قیام کا تصور کسی نہ کسی شکل میں ۱۹۴۰ء کی دہائی سے ہی موجود رہا ہے۔ لیکن اس وقت کسی اسلامی بینک کے واقعی قیام کے لیے حالات سازگار نہ تھے۔ کیونکہ اس وقت تک غیر سودی بینک کاری کی تکنیکی تفصیلات اور اس کے عمل کے تفصیلی خاکے واضح نہ تھے اور نہ ہی ماہرین اقتصادیات اور بینک کاروں نے اس جانب کماحقہٗ توجہ دی تھی۔ اس طرح اسلامی بینک کاری کے نظریہ میں کسی قابل لحاظ پیش رفت کی عدم موجودگی میں، غیر سودی تجارتی بینک کا قیام ایک طویل عرصے تک محض ایک خواب پریشاں کی حیثیت اختیار کیے رہا۔

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی تازہ پیش کش مولانا سید جلال الدین عمری کی نئی کتاب

اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور

خدمت خلق کا صحیح تصور۔ غلط تصورات کی تردید۔ خدمت خلق کا اجر وثواب۔ خدمت کے مستحقین۔ وقتی خدمات۔ رفاہی خدمات۔ خدمت کے لیے انفرادی اور اجتماعی جدوجہد۔ موجودہ دور کے تقاضے۔ مصنف کے جاندار قلم نے ان تمام گوشوں کو نکھار دیا ہے۔

ایک اہم موضوع پر اردو میں پہلی مستند کتاب، ہر فرد اور ہر ادارہ کے لیے یکساں مفید، آفسٹ کی حسین طباعت، خوبصورت سرورق۔ ضخامت ۱۷۶ صفحات

قیمت صرف ۲۵ روپئے

ملنے کے پتے

ادارۂ تحقیق۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ

مرکزی مکتبہ اسلامی۔ بازار چتلی قبر۔ دھلی ۶

سیر و سوانح

حضرت سیّد علی ہمدانی
کے سیاسی افکار*

ڈاکٹر بدرالدین بٹ

حضرت سید علی ہمدانیؒ المعروف بہ شاہِ ہمدان (۱۳۱۴ء — ۱۳۸۵ء) کی اصل شہرت صوفی اور مبلغ کی حیثیت سے ہے۔ انھوں نے اسلام کی ترویج و اشاعت کے لیے اپنی عمر عزیز کے اکیس برس صرف کیے اور اسی مقصد سے مزدقان، ختلان، بلخ، بدخشاں ختا، یزد، شام، بغداد، روم، ماوراءالنہر، بیت المقدس، سری لنکا، ایلاق، جبل الفتح، جزیرہ صحف، جبل لبنان، جبل القدوم، گاذروں، جبل الابواب اور کشمیر وغیرہ کی سیاحت کی[۱]۔ نتائج کے اعتبار سے کشمیر کی سیاحت اہم مانی جاتی ہے کیونکہ یہاں شاہ ہمدانؒ ہی کی مبارک کوششوں سے اسلام تحریکی انداز سے پھیلا، جس کے نتیجہ میں ہزاروں بندگان خدا اسلام کے نور سے منور ہوئے اور کشمیر میں سیاسی، سماجی اور مذہبی انقلاب برپا ہوا اور وہ ہمیشہ کے لیے مسلمانوں کا ایک مرکز بن گیا[۲]۔

مگر شاہ ہمدانؒ نہ صرف ایک صوفی صافی، مبلغ اسلام اور مشہور جہاں گرد تھے بلکہ وہ ایک اعلیٰ درجے کے مصنف و شاعر بھی تھے۔ تذکروں میں ان کی تصانیف کی تعداد ایک سو ستر تک بتائی گئی ہے جو مختلف موضوعات سے تعلق رکھتی ہیں[۳]۔

سیاست سے حضرت شاہ ہمدانؒ کو اصلاً کوئی سروکار نہ تھا تاہم اپنے وقت کے کئی حکمرانوں سے ان کے مراسم تھے جن کے نام وہ اصلاحی مکاتیب بھی لکھتے رہے انہی حکمرانوں میں سے ایک کی استدعا پر انھوں نے فارسی میں ایک کتاب "ذخیرۃ الملوک" تصنیف

---

* شاہ ہمدانؒ کی سوانح کے لیے ملاحظہ ہو مقالہ نگار کا مضمون 'حضرت شاہ ہمدان اور کشمیر' مطبوعہ تحقیقات اسلامی جلد ۷ شمارہ ۲ جون ۱۹۸۸ء

کی تھی جو ان کی ضخیم ترین اور اہم کتاب ہے[۵]۔ اس کے ترجمے اردو، لاطینی، فرانسیسی اور ترکی زبانوں میں ہو چکے ہیں۔

ذخیرۃ الملوک دس ابواب پر مشتمل ہے اس کے پانچویں باب میں حضرت شاہ ہمدانؒ نے حکومت و سلطنت کے بارے میں اپنے خیالات تفصیل سے ظاہر کیے ہیں۔

حکومت و حاکم کی ضرورت

حضرت شاہ ہمدانؒ کے نزدیک ایک صحت مند اور بہتر معاشرہ کے لیے حکومت کا ہونا ضروری ہے۔ اکابر علماء اور اہلِ بصیرت حکماء و فلاسفہ کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ انسانی نفوس و طبائع اپنی جدا جدا خصوصیات اور مختلف صلاحیتوں کے لحاظ سے انوارِ جمالی و جلالی کا فیضان حاصل کرنے میں متفاوت واقع ہوئی ہیں اور اسی بنا پر لوگوں کے مطالب و مقاصد اور اغراض ایک دوسرے سے مختلف ہو گئے ہیں اور اُن کے عقائد اور اخلاق و افعال میں کھلا فرق پایا جاتا ہے۔ مذموم اوصاف اور رذائل اخلاق مثلاً ظلم و ستم، زیادتی، کینہ حسد اور بخل آدمی کی فطرت میں داخل ہو گئے ہیں پس خداوند برتر کی کامل حکمت نے چاہا کہ لوگوں کے درمیان ایک حاکم عادل اور مصلح کامل موجود ہو جو اولادِ آدم کے حکام کی کارگزاریوں اور اہل عالم کی سرگرمیوں کو فیصلہ کُن قوت اور موثر نصیحت و فہمائش اور مناسب تعلیم و تربیت سے صحیح راستے پر لگا دے اور احکام شریعت کو نافذ کرنے میں ممکن حد تک پوری کوشش کرے۔ اسلامی حدود و قوانین کی حفاظت کے لیے لوگوں کے درمیان مساوات اور برابری قائم رکھے اور سیاسی طاقت اور انسدادی تدابیر کو بروئے کار لا کر طاقتور کے ظلم و زیادتی کرنے والے ہاتھوں کو کمزوروں اور مظلوموں کی طرف بڑھنے سے روکے تاکہ زندگی کا نظام صحیح صورت میں قائم رہے[۵]۔

خلیفہ و حکومت کی ضرورت واضح کرنے کے بعد حضرت شاہ ہمدانؒ لکھتے ہیں کہ اسلامی حکومت اصل میں خلافت ربانی ہے اس لیے جو کوئی عدل و احسان کے ساتھ حدود شرع کی حفاظت اور احکام دین کو دنیا میں نافذ کرنے کی کوشش کرے وہ زمین میں اللہ کا نائب، برگزیدہ، سایۂ الٰہی* اور خلیفۂ رحمان ہوگا۔ اس کے برعکس جو حکمراں عدل و

* حاکم کے لیے سایۂ الٰہی کا استعمال غیر اسلامی ہے (جلال الدین عمری)

انصاف کو پس پشت ڈال کر خواہشاتِ نفس کی غلامی میں شریعت اسلامیہ کو نافذ کرنے میں عدم دلچسپی سے کام لے گا وہ حقیقت میں دجال کا نائب، خدا اور رسول کا دشمن اور خلیفۂ شیطان ہوگا۔

حضرت شاہ ہمدانؒ کے نزدیک رسول اللہؐ کے بعد خلفائے راشدین کی پیروی ایک مسلمان حکمراں کے لیے لازمی ہے۔ انھوں نے حضرات ابوبکر، عمر، عثمان، علی رضوان اللہ علیہم اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے واقعات پیش کرکے مسلمان حکمرانوں کے سامنے ایک ایسا نمونہ رکھا ہے جس پر چل کر وہ اپنی سلطنت میں دیانت داری، عدل و انصاف، رحم و رافت، کشادہ دلی، عفو و درگزر اور آزادی تنقید و تقریر کی مثالیں پیش کرسکتے ہیں۔

مثالی حکومت کی اہم شرطیں

ایک مثالی حکومت کے لیے حضرت شاہ ہمدانؒ نے دس شرطیں بیان کی ہیں جن کے بغیر سلطنت کے دینی اور دنیاوی امور و مسائل کا صحیح انتظام نہیں ہوسکتا۔

پہلی شرط یہ ہے کہ حکمراں اپنے آپ کو رعایا ہی کے مانند ایک فرد تصور کرے اور دوسروں کو اپنے اوپر حاکم سمجھے اس لیے جب کوئی واقعہ یا مسئلہ درپیش ہو تو اس میں دوسرے کا جو فیصلہ اپنے لیے جائز نہ سمجھے اپنا بھی ویسا فیصلہ دوسروں کے لیے جائز نہ سمجھے، اور جو کچھ اپنے لیے پسند نہیں کرتا اُسے کسی مسلمان کے لیے پسند نہ کرے۔[۷]

دوسری شرط یہ ہے کہ مسلمانوں کی حاجت پوری کرنے کو اعلیٰ عبادت سمجھے۔ محتاجوں اور ضرورت مندوں کے لیے فکرمند رہے اور ان کی ضرورتوں اور فرمائشوں کا منتظر رہے اور جب اُسے معلوم ہو کہ کوئی مسلمان کسی کام کے لیے اس کے دروازے پر منتظر ہے تو جب تک اس کی حاجت پوری نہ کرلے کسی عبادت میں مشغول نہ ہو اور اپنے آرام کی خاطر مسلمانوں کی حاجتوں سے بے پروائی روا نہ رکھے۔[۸]

تیسری شرط یہ ہے کہ کھانے پینے اور لباس میں خلفائے راشدین کی سیرت کی پیروی کرکے اور اپنے نفس کو اچھی غذا اور پُرتکلف لباس کا عادی نہ بنائے۔[۹]

چوتھی شرط یہ ہے کہ شرعی حکم میں نرمی سے بات کہے اور بے وجہ سختی نہ کرے اور لوگوں کے عذر سننے سے ملول نہ ہو اور کمزوروں، مسکینوں اور محتاجوں سے بات کرنے

میں اُسے عار نہ معلوم ہو۔[۱۰]

پانچویں شرط یہ ہے کہ مخلوق کو راضی رکھنے کے لیے احکام الٰہی کو جاری و نافذ کرنے میں سستی اور نرمی نہ برتے اور کسی کی خوشنودی کے لیے شریعت کے احکام کی خلاف ورزی یا اس سے گریز کو روا نہ رکھے اور یہ جان لے کہ حکومت کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ لوگ حاکم سے ناراض رہا کرتے ہیں کیونکہ ہر ہر فریق کو حق و انصاف کے ذریعہ خوش نہیں کیا جا سکتا اور تمام لوگوں کو راضی رکھنا عادل حکمران کے لیے کسی طرح ممکن نہیں۔ حاکم کا حکم بے طمع اور بے غرض اور صرف اللہ کی رضا کے لیے ہونا چاہیے اُسے لوگوں کی ناراضگی سے نہیں ڈرنا چاہیے۔[۱۱]

چھٹی شرط یہ ہے کہ وہ حکومت و ولایت کی عظمت و اہمیت سے غافل نہ رہے اور یقین جانے کہ حکومت و امارت ایک ایسا ہتھیار ہے جس کے ذریعہ آخرت کی سعادت اور نیک نامی بھی حاصل کی جا سکتی ہے اور اسی سے انسان ابدی شقاوت، عذاب اور بدنامی میں بھی مبتلا ہو سکتا ہے لیکن اکثر بادشاہوں کا یہی حال ہے کہ وہ دنیا کی مکدّر اور فانی دولت پر اترانے لگتے ہیں اور خواہشات نفس کے پیچھے چل کر اپنے دین کو تباہ اور جھوٹی عزت کے لیے ایمان کو برباد کر دیتے ہیں۔[۱۲]

ساتویں شرط یہ ہے کہ صلحاء و علمائے دین کی زیارت و صحبت کا راغب اور خواستگار ہو اور دجال سیرت جاہلوں اور نیک صورت فاسقوں سے احتراز کرے جو علماء و مشائخ کے بھیس میں رہتے ہیں مگر دنیاوی طمع کے واسطے ہر کمینے ظالم کی تعریفیں کرتے ہیں۔[۱۳]

آٹھویں شرط یہ ہے کہ حاکم تکبر اور جبر و سختی سے مخلوق کو اپنے سے متوحش اور بیزار نہ کرے بلکہ کمزوروں اور زیردستوں کے ساتھ عدل و احسان اور شفقت کر کے اپنے آپ کو رعایا کا محبوب اور پیارا بنالے۔[۱۴]

نویں شرط یہ ہے کہ صاحب سلطنت اپنے نائبوں اور عاملوں یعنی حاکموں کی خیانت اور ظلم سے غافل نہ ہو اور بھیڑیوں کی خصلت والے ظالموں کو مظلوم رعایا پر مسلّط نہ کرے اور جب ان میں سے کسی ایک کی خیانت ظاہر ہو تو اس کو گرفت میں لا کر ایسی سزا دے جو دوسروں کے لیے مرقع عبرت ہو اور حکومت کی سیاست اور رعب و داب میں سہل انگاری اور سستی روا نہ رکھے اور دولت مندوں کو نصیحت اور خوف دونوں کے ذریعہ مہذب بنائے

اور راہِ راست پر لائے۔[۱۵]

دسویں شرط فراست اور عقل مندی ہے۔ ہر حاکم اور بادشاہ پر واجب ہے کہ حوادث و واقعات اور مسائل میں گہرے غور و فکر سے کام لے اور عقل و فہم سے کام لے کر ہر حکم کی حقیقت کی خوب چھان بین کرے اور بصیرت کی آنکھ سے لوازم، لواحق اور عوارض پر نظر کرے۔ اگر یہ نمایاں امور میں سے ہو تو شریعت کی روشنی میں جلد ان کا فیصلہ کر دے اور اگر مخفی، پوشیدہ، پیچیدہ اور مشکل معاملہ ہو تو اس کی کنہ کو نورِ فراست سے تاڑے اور ایسے معاملہ میں محض نقل کرنے والوں پر اعتماد نہ کرے کیونکہ حوادث و مسائل بے انتہا اور لامحدود ہوتے ہیں اور جو امور و مسائل نقل کیے جاتے ہیں وہ محدود ہوتے ہیں اس لیے محدود لامحدود کو حل کرنے میں کافی نہیں ہو سکتا۔[۱۶]

مسلم رعایا کے حقوق

حضرت شاہ ہمدان نے اسلامی ریاست میں مسلموں، غیر مسلموں اور ذمیوں کے حقوق پر بھی تفصیل سے بحث کی ہے۔ ان کے نزدیک مسلم رعایا کے بیش حقوق حکمرانوں پر عائد ہوتے ہیں جن کا ادا کرنا حکمراں پر فرض ہے ان حقوق کی تفصیل بیان کرتے وقت حضرت شاہ ہمدانؒ نے قرآن، حدیث، اسوۂ رسول اللہؐ اور خلفائے راشدینؓ کے طرزِ عمل سے استفادہ کیا ہے۔

حاکم پر مسلم رعایا کا پہلا حق یہ ہے کہ وہ تمام مسلمانوں کے ساتھ تواضع سے پیش آئے اور حکومت و ولایت کی وجہ سے کسی مسلمان کے ساتھ تکبر سے پیش نہ آئے اور یہ یقین رکھے کہ اللہ متکبروں اور جباروں کو دشمن رکھتا ہے۔

دوسرا حق یہ ہے کہ حاکم ایک دوسرے کی نسبت عوام الناس کی باتیں نہ سنے کیونکہ اس کا نتیجہ فتنہ اور ندامت کے سوا کچھ نہیں ہوتا خصوصاً فاسقوں خود غرضوں، حاسدوں اور حریصوں کی باتوں پر اعتماد نہ کرے کیونکہ لالچی آدمی اپنے ایک لقمے کے واسطے کئی لوگوں کو رنج پہنچاتا ہے اور حاسد ہر ہنر کو عیب سمجھتا ہے۔[۱۷]

تیسرا حق یہ ہے کہ حاکم جب کسی لغزش یا قصور کی وجہ سے کسی مسلمان پر غصہ کرے اور معاف کر دینے کی گنجائش موجود ہو تو معاف کرنے میں تین دن سے زیادہ تاخیر نہ کرے

لیکن یہ اس صورت میں جب اس نے کسی ایسی بات کی وجہ سے غصہ کیا ہو جس میں دین کا نقصان نہ ہوتا ہو اور اگر دین کا نقصان ہو تو اس سے تمام عمر بھی کنارہ کش رہنا جائز ہے۔ لیکن دنیاوی باتوں میں معاف کر دینا ہی بہتر ہے[۱۸]

چوتھا حق یہ ہے کہ عدل و احسان کا فیض تمام رعایا کے لیے عام کر دے اور احسان کرنے میں اہل اور نااہل کے درمیان فرق نہ کرے کیونکہ حاکم خدا کا سایہ ہوتا ہے جس طرح اللہ کی رحمت مومن و کافر سب پر پھیلی ہوئی ہے اس طرح حاکم کا عدل و احسان بھی نیک و بد سب کو شامل ہونا چاہیے[۱۹]

پانچواں حق یہ ہے کہ حکومت و بادشاہی کے رعب و داب کی بنا پر مسلمانوں کے گھروں میں تاک جھانک نہ کرے اور اجازت لیے بغیر رعایا کے گھروں میں داخل نہ ہو[۲۰]

چھٹا حق یہ ہے کہ مختلف قسم کے لوگوں سے ایک ہی جیسی گفتگو کے انداز کا متوقع نہ رہے بلکہ وہ جس حیثیت اور مرتبے کے ہیں اسی حیثیت اور درجہ کی اس سے بات کریں گے۔ ظالموں اور اوباشوں سے نرم گفتگو کی امید نہ رکھے، جاہل لوگوں سے فصیح و بلیغ بات چیت کی توقع نہ کرے، وحشی اور اجڈ لوگوں سے اس کا آرزومند نہ ہو کہ وہ اس ادب و وقار کو ملحوظ رکھیں گے جو شرفاء رکھتے ہیں اس طرح ہر آدمی پر اس کی حالت و حیثیت کے مطابق ذمہ داری ڈالے اور ان کی حیثیت و مرتبے کی وجہ سے ان کو معذور سمجھے کسی سے میل جول میں نفرت نہ کرے[۲۱]

ساتواں حق یہ ہے کہ مجلس میں بوڑھوں کا احترام کرے، خصوصاً ان بوڑھوں کا جو دین دار ہوں اور بچوں کو شفقت کی نظر سے دیکھے۔

آٹھواں حق یہ ہے کہ ہر مسلمان سے جس کام کا وعدہ کرے اس کو پورا کرے اور اس کی خلاف ورزی ہرگز نہ کرے[۲۲]

نواں حق یہ ہے کہ حکم دینے اور فیصلہ کرنے میں سختی اور ترش روئی نہ کرے اور وضیع و شریف اور امیر و غریب سب کے ساتھ کشادہ روئی سے پیش آئے اور ضعیفوں کے ساتھ نرمی اور مدارات سے بات کرے۔

دسواں حق یہ ہے کہ انصاف کو مدنظر رکھے اور جس طرح کے انصاف کا وہ خود لوگوں سے متوقع رہتا ہے اسی طرح کا انصاف ان سے بھی کرے اور مسلمانوں سے ایسا

معاملہ کرے جو اگر لوگ اس سے کریں تو وہ اسے پسند کرے۔[۲۳]

گیارہواں حق یہ ہے کہ مسلمانوں کے درمیان مصالحت میں جلدی کرنا اپنے اوپر فرض سمجھے اور ان کے جھگڑوں کا تصفیہ کرنے میں تاخیر نہ کرے۔ خصوصاً ان اختلافات میں جن کی حقیقت ظاہر و باہر ہو کیونکہ یہ مخاصمت دشمنی کا ذریعہ بننے کے علاوہ موجب فساد بھی ہو سکتی ہے۔[۲۴]

بارہواں حق یہ ہے کہ حاکم نہ مسلمانوں کے گناہوں کی ٹوہ میں رہے اور نہ ہر لغزش پر ضعیف رعیت کو ستائے بلکہ جہاں تک ممکن ہو لوگوں کی غلطیوں سے درگزر کرے اور ان کے عیوب کو پوشیدہ رکھے۔

تیرہواں حق یہ ہے کہ حاکم شکوک و شبہات سے پرہیز کرے اور تہمت کے مواقع سے احتراز کرے ورنہ لوگ گناہوں پر دلیر ہو جائیں گے اور اگر خدانخواستہ وہ کبھی خود کسی گناہ میں ملوث ہو جائے تو اس کو لوگوں سے مخفی اور پوشیدہ رکھے کیونکہ عام لوگ نیکی اور بدی میں حاکم کے تابع اور پیرو ہوتے ہیں۔[۲۵]

چودہواں حق یہ ہے کہ اگر کسی مسلمان کی کوئی حاجت برآری حاکم کی سفارش پر موقوف ہو تو وہ سفارش کر کے اس کی مشکل کو دور کرنے میں غفلت و کوتاہی سے کام نہ لے۔

پندرہواں حق یہ ہے کہ حاکم طاقتوروں اور دولت مندوں کے مقابلے میں مجبور کمزور اور غریب لوگوں کو ترجیح دے اور عموماً فقراء اور اہل اللہ کی ہم نشینی و صحبت اختیار کرے اور اپنے دل کے آئینے کو نیک لوگوں کے وعظ و نصیحت سے جلا دیتا رہے۔[۲۶]

سولہواں حق یہ ہے کہ فقر و فاقہ کے حالات سے غافل نہ رہے اور بیوگان اور یتیموں کے حالات کی خبر گیری اپنے اوپر فرض سمجھے اور قیامت کی باز پرس سے ڈرے کہ جس دن مال اور ملک کام نہیں آئے گا اس لیے آج جب کہ وہ طاقت رکھتا ہے تو اپنی ذمہ داری ادا کرنے کی کوشش کرے۔[۲۷]

سترہواں حق یہ ہے کہ حاکم اپنے سیاسی دبدبے سے کام لے کر راستوں کو پُرامن بنائے۔ اور ڈاکوؤں اور چوروں بلکہ راہزنی کرنے والوں اور مسلمانوں کو لوٹنے والوں کو تلاش کر کے انھیں سخت اور عبرتناک سزا دے۔ حاکم خوف و خطرے کی جگہوں پر عمارتیں بنوائے ورنہ کم از کم محافظ اور نگہبان مقرر کرے۔[۲۸]

اٹھارواں حق یہ ہے کہ جہاں سرائے یا پُل کی تعمیر ضروری ہو حاکم ان کے بنوانے میں غفلت سے کام نہ لے۔

انیسواں حق یہ ہے کہ حاکم مسلمانوں کی ہر بستی میں مسجد بنائے اس کے لیے امام اور مؤذن مقرر کرے جن کے گزارے کے لیے وظائف مقرر کرے تاکہ وہ فارغ البال ہو کر اوقات نماز کی پابندی کر سکیں اور ضروریات زندگی اس میں مانع نہ ہوں۔[۲۹]

بیسواں حق یہ ہے کہ حاکم امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے غافل نہ ہو۔ خاص و عام سب کی تبلیغ و دعوت کے لیے نظم و نسق کرے۔[۳۰]

مسلم رعایا کے علاوہ حضرت شاہ ہمدانؒ نے غیر مسلموں اور ذمیوں کے حقوق بھی بیان کیے ہیں اور حضرت عمرؓ کی جانب منسوب ایک معاہدۂ امن کا ذکر کر کے اس کے بیس شرائط بھی تحریر کیے ہیں لیکن اس کے تعلق سے متعدد اہلِ علم نے حضرت شاہ ہمدانؒ پر اعتراضات کیے ہیں اس لیے ہم ان کو قلم انداز کرتے ہیں۔

ظاہر ہے حضرت شاہ ہمدانؒ کے خیالات صحیفۂ آسمانی نہیں ہیں کہ ان کو اعتراض سے بالاتر سمجھا جائے تاہم یہ بات ضرور پیش نظر رہنی چاہیے کہ ہر عہد کے کچھ سیاسی، سماجی اور مذہبی رجحانات اور تقاضے ہوتے ہیں جن کے اثرات اس عہد کے علماء و مشائخ کے خیالات پر مترتب ہوتے رہے ہیں۔

حوالے

۱؎ خلاصۃ المناقب بحوالہ سید علی الہمدانی از سیدہ اشرف ظفر، تاج کمپنی دہلی (سن ندارد) ص ۴۳-۴۴

۲؎ تفصیلات کے لیے تحقیقات اسلامی (علی گڑھ، اپریل — جون ۱۹۸۸ء) میں اس مقالہ نگار کا مضمون بعنوان "شاہ ہمدان اور کشمیر" دیکھیے۔

۳؎ مسکین، حاجی محی الدین: تحائف الابرار (امرتسر ۱۳۲۱ھ) ص ۱۳

۴؎ صحیفۃ السلوک، اردو ترجمہ 'ذخیرۃ الملوک' از صدرالدین ارفاعی المجددی (شاہ ہمدان پیک ویلفیئر ٹرسٹ، سرینگر کشمیر ۱۹۸۹ء) ص ۱۹۸

۵۵ صحیفۃ السلوک، ص ص ۳۳۶ - ۳۳۷۔ حاکم کی ضرورت پر شاہ ہمدانؒ نے اپنے مکتوبات میں بھی بحث کی ہے۔ دیکھیے مکتوبات شاہ ہمدان اردو ترجمہ از پروفیسر مولوی محمد ابراہیم (خانقاہ معلی، سرینگر کشمیر ۱۹۸۳ء) ص ص ۱۱۴ - ۱۱۵

۵۶ صحیفۃ السلوک ۳۴۸ — ۳۴۹ ۵۷ ایضاً ص ۳۵۰

۵۸ ایضاً، ص ۳۵۱ ۵۹ ایضاً

۶۰ ایضاً ۶۱ ایضاً ص ۳۵۲ ۶۲ ایضاً ص ۳۵۳

۶۳ ایضاً ۶۴ ایضاً ص ۳۵۴ ۶۵ ایضاً ص ۳۵۵

۶۶ ایضاً ص ۳۵۵ - ۳۵۶ ۶۷ ایضاً ص ۳۶۰-۳۶۱ ۶۸ ایضاً ص ۳۶۲

۶۹ ایضاً ۷۰ ایضاً ۷۱ ایضاً ص ۳۶۳

۷۲ ایضاً ص ۳۶۴ ۷۳ ایضاً ص ۳۶۵ ۷۴ ایضاً ص ۳۶۵

۷۵ ایضاً ص ۳۶۶ ۷۶ ایضاً ص ۳۶۸ ۷۷ ایضاً ص ۳۶۹

۷۸ ایضاً ص ۳۶۹ ۷۹ ایضاً ص ۳۷۰ ۸۰ ایضاً ص ۳۷۰

ایک سنہری موقع

تحقیقات اسلامی کی درج ذیل مکمل فائلیں محدود تعداد میں ہمارے اسٹاک میں موجود ہیں آپ فوراً طلب فرما سکتے ہیں۔

۱۔ ۱۹۸۸ء مکمل فائل مجلد مبلغ ۵۵/-

۲۔ ۱۹۸۹ء مکمل فائل غیر مجلد ۴۵/-

۳۔ ۱۹۹۰ء مکمل فائل غیر مجلد ۴۵/-

رسائل رجسٹری بھیجے جائیں گے اور مصارف ادارہ برداشت کرے گا۔

(منیجر)

اعلان

تحقیقات اسلامی کے معاونین سے التماس ہے کہ منی آرڈر ارسال کرتے وقت براہ کرم منی آرڈر کوپن پر اپنا پتا جلی حروف میں لکھنا ہرگز نہ بھولیں۔ ہمارے پاس متعدد منی آرڈر ایسے وصول ہوئے ہیں جن کے کوپن پر بھیجنے والے کا پتا نہیں ہے۔ اس لیے ہم ان کی فرمائش کی تکمیل نہیں کر پا رہے ہیں۔

(منیجر)

نقد واستدراک

مولانا ابوالکلام آزاد

(۱)

مکرمی جلال الدین صاحب السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ فقہ اکیڈمی کے حیدرآباد کے سیمینار میں نہیں آئے اور آپ سے ملاقات نہ ہونے کا افسوس تو رہا ہی لیکن اس تعلق سے ایک شکایت بھی ہے۔ جس پر تفصیلی گفتگو مطلوب ہے۔ جو کبھی زبانی ہی ہو سکے گی۔ دیکھئے اس کا موقع کب ملتا ہے؟

میں سیمینار سے فارغ ہو کر رائچور چلا گیا تھا۔ وہاں سے ۱۶ کو یہاں واپس ہوا تو تحقیقات کا اپریل۔جون کا شمارہ آیا ہوا تھا۔ ماشاء اللہ اس کا معیار بلند ہوتا جا رہا ہے مضامین میں تنوع اور لکھنے والوں کا دائرہ وسیع ہوتا جا رہا ہے۔ آپ کا 'حرفِ آغاز' تو خاصے کی چیز ہوتا ہی ہے۔ (گو اس دفعہ کے شذرات اور ان کے عنوان میں کچھ اچھا معنوی ربط محسوس نہیں ہوا۔)

اب خوگرِ حمد سے تھوڑا سا گلہ بھی سن لیجیے۔ اس کا موضوع ہے عبدالمغنی صاحب کا مضمون "مولانا ابوالکلام آزاد کی عظمت" میری سمجھ میں نہیں آتا کہ پرفیسر اقتدار حسین کا مضمون اور پھر ڈاکٹر سید عبدالباری صاحب کا نہایت اعلیٰ درجہ کا مضمون شائع کرنے کے بعد اس مضمون کے شائع کرنے کی کیا تک تھی؟ اس لیے کہ یہ میرے خیال میں تحقیقات کے معیار سے فروتر ہے۔

صاحب مضمون نے آغاز مولانا آزاد کی وفات پر مولانا مودودیؒ کے تعزیتی پیغام کے اس فقرہ سے کیا ہے کہ "مولانا آزاد ایک اعلیٰ ظرف کے انسان تھے"، سوال یہ ہے کہ کسی کو اعلیٰ ظرف انسان تسلیم کرنے کے یہ معنی کیسے ہو سکتے ہیں کہ "ایک انسان اور عالم دین کی حیثیت سے مولانا مودودی کی نگاہ میں مولانا آزاد کی قدر اتنی زیادہ ہے کہ انھوں نے مولانا آزاد کو ایک اعلیٰ ظرف کا انسان تسلیم کیا"۔ عالی ظرفی کی صفت علم دین ہونے کو کب سے متلزم ہو گئی؟ اسی قضیہ پر عبدالمغنی صاحب نے اپنے مضمون کی بنیاد

رکھی ہے۔

صفحہ ۸۹ پر عبدالمغنی صاحب نے لکھا ہے کہ "مولانا مودودی نے بھی مسلم لیگ کی قرارداد مقاصد کی ترتیب میں تعاون کیا" میں نہیں کہہ سکتا کہ اس قرارداد مقاصد سے کون سی قرارداد مراد ہے۔ تاریخ میں جو قرارداد مقاصد (Objective Resolution) معروف اور مشہور ہے وہ تو وہ ہے جو پاکستان بن جانے کے بعد ۱۹۴۹ء میں علما، پاکستان کی مشترکہ کوششوں اور ان کے زبردست دباؤ سے پاکستان کی مجلس دستور ساز نے منظور کی جس کے ذریعہ بقول مولانا مودودیؒ حکومت پاکستان کا قبلہ متعین ہوا" اور علما کی اس تحریک کے سرخیل مولانا شبیر احمد عثمانیؒ اور مولانا مودودی مرحومین تھے۔ میں نے اس کے علاوہ کسی اور قرارداد و مقاصد کے بارے میں کہیں نہیں پڑھا۔ یہ وہی قرارداد مقاصد ہے جو جب منظور ہو گئی تھی تو دستور کے ابتدائیہ Preamble کے طور پر اسے دستور میں ٹانکا گیا تھا۔ لیکن بعد میں ضیاء الحق مرحوم نے اپنے دور صدارت کے آخر میں اسے جزو دستور (غالباً دفعہ ۲) بنا دیا۔

اس سلسلہ میں مجھے یہ بھی یاد آتا ہے کہ ریڈینس کے لیے اپنے ایک مضمون میں بھی عبدالمغنی صاحب نے قرارداد مقاصد کا ۱۹۴۹ء کے سیاق سے ہٹ کر تذکرہ کیا تھا۔ اتفاق سے اس مضمون کے وصول ہونے کے بعد جلدی ہی وہ دہلی آئے اور مجھ سے ملاقات ہوئی تو میں نے اس بارے میں ان سے گفتگو کی گو وہ پوری طرح قائل نہیں ہوئے لیکن میں نے ان کے مضمون میں اس مقام پر مناسب تبدیلی کر کے ہی مضمون کو ریڈینس میں شائع کیا تھا اور اس پر انھوں نے کوئی احتجاج نہیں کیا۔

صفحہ ۹۰ کا دوسرا پیریگراف جو "اس تناظر میں یہ بلاشبہ مولانا آزاد کی بصیرت و عزیمت کی دلیل ہے ...." سے شروع ہو کر صفحہ ۹۱ پر "جس کے نادان طلبا نے کبھی ان کے ساتھ انتہائی بدتمیزی کی تھی" پر ختم ہوتا ہے کوری عقیدت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس پیریگراف میں جتنے دعوئے ہیں وہ سب بلا دلیل و ثبوت اور نری لفاظی ہیں جن کے لیے نہ تو کوئی ثبوت دیا گیا ہے اور نہ ہی مولانا آزاد پر جو کچھ مواد اب تک شائع ہوا ہے اس میں کہیں ان کی تائید میں کوئی ثبوت ملتا ہے اور سب سے زیادہ مضحکہ خیز تو یہ دعویٰ ہے کہ "انھوں نے اس علی گڑھ مسلم یونیورسٹی تک کے تحفظ کا سامان کیا، جس سے ایک زمانہ میں ان کو نظریاتی اختلاف رہا تھا" مرحوم نے جس طرح اس یونیورسٹی کے تحفظ کا سامان کیا اس کا زندہ جاوید ثبوت علی گڑھ

مسلم یونیورسٹی ایکٹ میں ۱۹۵۱ء میں کی گئی وہ ترمیم ہے جس کے ذریعہ یونیورسٹی کورٹ کی رکنیت اور وائس چانسلری کے لیے مسلمان ہونے کی شرط اڑادی گئی۔ یہ مولانا آزاد کے وزیر تعلیم اور ذاکر حسین صاحب کے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلری کے دور کی بات ہے۔ مولانا آزاد نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے تحفظ کا سامان کیا یا اس سے انتقام لیا جس کے طلباء نے ان کے ساتھ بدتمیزی کی تھی۔ تاریخ اس کا فیصلہ کر چکی ہے۔

اسی صفحہ ۹۱ پر مولانا آزاد کے بارے میں انھوں نے لکھا ہے کہ "گزشتہ صدی میں اسلام اور مسلمانوں کے فروغ میں مولانا آزاد نے جو خدمات انجام دیں وہ دوسرے کسی مسلمان سے کم نہیں تھیں" یہ بات صحیح تو ہے لیکن صرف ۱۹۲۰ء یا زیادہ سے زیادہ ۱۹۲۲ء تک کے مولانا آزاد کے بارے میں۔ اس کے بعد اسلام اور مسلمانوں کے فروغ میں مولانا آزاد کا بالکل کوئی Contribution نہیں ہے۔ بلکہ معاملہ کچھ الٹا ہی نظر آتا ہے۔

صفحہ ۹۵ پر موصوف کا کہنا ہے کہ "واقعہ یہ ہے کہ مولانا نے انانیت پرستوں سے الگ اپنی ایک ایسی راہ نکالی ہے جسے دوسرے لفظوں میں اقبال کی خودی سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے" میں باوجود کوشش کے اپنے قلم کو یہ لکھنے سے روک نہیں پا رہا ہوں کہ یہ ایک یکسر لغو اور مہمل تعبیر ہے۔ مجھے تعجب ہوتا ہے کہ عبدالمغنی صاحب جو اقبال پر اتنی اچھی نظر رکھتے ہیں (میرے علم کی حد تک ہندو پاک میں کم ہی اس میدان میں ان کی ہمسری کر سکتے ہیں) وہ ایسی سطحی بات کیسے کہہ گئے۔ کہاں اقبال کا نہایت ارفع و اعلیٰ فلسفہ خودی اور کہاں مولانا آزاد کی خالص زمینی انانیت۔ دونوں کے درمیان تو آفتاب اور ذرہ کی نسبت بھی نہیں۔

صفحہ ۹۶ پر پہلے پیریگراف کے ختم پر ماہر القادری مرحوم کے لیے یہ جملہ کہ "نہ ان کا کردار مولانا کی سیرت سے زیادہ معتبر تھا" بالکل غیر ضروری اور ثقاہت سے گرا ہوا ہے۔ تحقیقات میں ہرگز یہ جملہ شائع نہیں ہونا چاہیے تھا۔ مجھے اس فقرہ کے تحقیقات میں شائع ہو جانے پر بہت رنج ہے۔ آپ کو لازماً اسے حذف کر دینا چاہیے تھا۔

صفحہ ۹۷ پر یہ دعویٰ کہ "آج ملک میں مسلمانوں کے ملّی وجود کی جو کچھ شناخت ہے وہ سب سے زیادہ مولانا آزاد کی کوششوں کی مرہون منت ہے"۔ اور صفحہ ۹۹ پر یہ کہ "کم از کم آزاد ہندوستان میں مسلمانوں کی تعمیر و ترقی میں مولانا آزاد کا حصہ بلا استثناء برصغیر کے کسی بھی رہنما سے کم نہیں" یہ دونوں دعوی بھی اتنے ہی کھوکھلے اور بے بنیاد و بلا ثبوت ہیں جتنے وہ جو صفحہ ۹۰

تا صفحہ ۹۱ پر ہیں جن پر میں نقد کر چکا ہوں۔

صفحہ ۱۰۰ پر یہ دعویٰ کہ انھوں نے اپنے اسلامی نظریہ حیات کو کبھی ترک نہیں کیا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ ہمیشہ ایک زیرے سیاست داں کے بجائے ایک عالم دین کی روش پر قائم رہے..... ایک سیکولر ڈیموکریسی کے اعلیٰ منصب پر فائز رہتے ہوئے بھی ایک مسلمان بلکہ اسلامی قائد کی حیثیت سے زندگی بسر کی....." آزاد ہند کے بعد کا مولانا آزاد کا دورِ حیات تو میں نے بھی دیکھا ہے اور عبدالمغنی صاحب نے بھی اور لاکھوں ہندو اور مسلمان اب بھی زندہ ہیں جنھوں نے دور و نزدیک سے مولانا آزاد کو اس دور میں دیکھا ہے۔ ان میں سے کتنے ہوں گے جو عبدالمغنی صاحب کی اس بات کی تائید کرتے ہیں؟ ایک فی صد مشکل سے!

آپ کا مضمون کے آغاز میں یہ نوٹ لکھ دینا کہ "پروفیسر عبدالمغنی صاحب نے ایک دوسرے رخ سے مولانا کی سوانح حیات کا مطالعہ کیا ہے۔ اسے بھی ایک نقطۂ نظر کی حیثیت سے ذیل کے صفحات میں دیا جا رہا ہے" کسی طرح بھی اس مضمون کو تحقیقات میں شائع کرنے کے لیے جواز فراہم نہیں کر سکتا۔

البتہ مولانا آزاد کی اعلیٰ ظرفی کی بات جو مولانا مودودی نے کہی تھی اس کی تائید میں مولانا آزاد کا ایک خط نقل کرتا ہوں جو انھوں نے تقسیم ملک کے بعد سرگودھا کے ایک صاحب کو مسئلہ مہدی پر ان کے ایک استفسار کے جواب میں لکھا تھا۔ استفسار کرنے والے صاحب نے اس مسئلہ پر مولانا مودودی کی رائے کا حوالہ دیتے ہوئے مولانا آزاد کی رائے معلوم کی تھی۔ خط کا متن حسب ذیل ہے:۔

" کنگ ایڈورڈ روڈ۔ نئی دہلی
۱۱-۴-۱۹۵۷ء

عزیزم۔ وعلیکم السلام

گلہ عدم توجہی و شکایت بے التفاتی بجا۔ مگر کیسے کہوں اور کیا!

کس نمی فہمد زباں ادا بہ عزیزاں چہ بیاں کنم

منصب افتاء کی ذمہ داریوں سے دامن ہمیشہ الگ رکھا۔ استفسار کے لیے کسی صاحب منصب کی طرف راجع ہونا چاہیے تھا۔ میری رائے

میں مسئلہ مہدی کا اقرار و انکار برابر اور امور ایمانیہ سے خارج ہے۔ مزید توضیح کے لیے "تذکرہ" دیکھیں۔

مولانا ابوالاعلیٰ کی خدماتِ جلیلہ سے امت مسلمہ کبھی صرف نظر نہیں کر سکتی کہ ایسے کارہائے نمایاں تجدید اسلام کے ہر باب و فصل کے لیے سرمایہ افتخار و بہ درجہ عنوان ہیں۔ مولانا گلشن حق کے ان لالہ و سنبل میں سے ہیں جن کی خوشبو سدا بہار، ہمیشہ تعفن باطل کو مغلوب کر کے طالبانِ حق کے دل و دماغ کو معطر کرتی رہتی ہے اور جسے فنا نہیں۔

ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما

ابوالکلام "

مظفر حسین غزالی صاحب کے مضمون "مولانا عبدالماجد دریابادی کی اردو اور انگریزی کی تفسیری خدمات" میں صفحات کے نمبر غلط ہو گئے ہیں ص۵۰ کے بعد ص۷۲ اور پھر ص۷۶ پڑھنا پڑتا ہے۔ اس مضمون کے صفحہ ۷۲ کے دوسرے پیرگراف کا آخری جملہ ..."کسی بھی غیر عرب پیمانے سے ناپنے کا مطالبہ کرنا خود اپنے جہل اور نامعقولیت کا مظاہرہ کرنا ہے"۔ ایک تو یہ کہ اس جملہ کی اردو غلط ہے "ناپنے کا مطالبہ کرنا" کی بجائے "ناپنے کی کوشش کرنا" ہونا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ یہ جملہ ہی غیر معیاری اور ثقاہت سے گرا ہوا محسوس ہوتا ہے۔

صفحہ ۸۰ پر لکھا ہے "تفسیر ماجدی پر اہل علم کی طرف سے بعض اعتراضات بھی ہوئے ہیں" اور اس کے بعد صرف ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کے ایک اعتراض کو نقل کیا ہے[1]۔

---

[1] ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کے دو اعتراضات نقل ہوئے ہیں۔ ان میں سے ایک اعتراض یہ ہے کہ سورہ نساء کی آیت ۳۴ میں مولانا عبدالماجد دریابادی نے لفظ 'نشوز' کا ترجمہ نافرمانی اور آیت ۱۲۸ میں سختی کیا ہے۔ یہ دو ترجمے کیوں کیے گئے؟ دوسرے یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع میں نشوز کے معنی فحش اور بدکاری بتائے ہیں، اس طرح اس کے معنی متعین ہو گئے ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کیا زیر بحث آیت میں بھی یہی معنی مراد ہیں؟ عام طور پر مفسرین نے سیاق و سباق کی روشنی میں یہاں نافرمانی ہی مراد لی ہے۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اس کا ترجمہ بددماغی اور مولانا مودودیؒ نے سرکشی کیا ہے۔ جہاں تک آیت ۱۲۸ کا تعلق ہے اس میں بھی 'نشوز' کا ترجمہ مولانا تھانویؒ نے =

حالانکہ اردو تفسیر ماجدی پر مولانا عامر عثمانی مرحوم نے 'تجلی' کے کئی شماروں میں بالاقساط گرفت کی ہے اور اس کا کوئی ذکر یہاں نہیں ہے جبکہ تفسیر ماجدی پر کوئی تبصرہ مولانا عامر عثمانی مرحوم کی اس پر نقد و گرفت کے حوالہ کے بغیر وقیع اور قابل لحاظ ہو ہی نہیں سکتا۔

پروفیسر اقتدار حسین صاحب کا مضمون دلچسپ اور معلوماتی ہے اور تحقیقی بھی لیکن موضوع کا تعلق اسلامیات سے نہیں ہے۔ محض عنوان میں لفظ اسلامی کی وجہ سے 'تحقیقاتِ اسلامی' میں اس کی اشاعت کا جواز پیدا کیا گیا ہے[1]۔ ویسے اس مضمون میں صـ۴۸ پر [2] کے تحت انگریزی مقالہ کے عنوان کا آخری لفظ Religion غلط کتابت ہو گیا ہے اسے Regime (یا Reign) ہونا چاہیے تھا۔

جرح و تعدیل پر ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی صاحب کا مضمون خوب ہے اور ہم جیسے کم علموں کے لیے بہت معلومات آفریں۔ کاش اس کا اسلوب نگارش بھی اس کے شایان شان ہوتا۔

اچھا ایک بات تو بتائیے (غالباً اس بارہ میں آپ کو پہلے بھی لکھ چکا ہوں) یہ آج کل کے مضمون نگاروں کو یا پھر کاتبوں کو 'انہیں' اور 'ان ہی' (یا انہی) کا فرق کیوں یاد نہیں رہا ہے؟ ادھر کافی دنوں سے میں اچھے معیاری اخبار و رسائل و جرائد میں دیکھ رہا ہوں کہ جہاں بہ اعتبار سیاق 'اُن ہی' (یا انہی) املا ہونا چاہیے وہاں بالالتزام 'انہیں' املا ہو رہا ہے۔ تحقیقات میں تو نہ ہو۔ بڑی الجھن ہوتی ہے[2]۔ بقیہ مضامین ابھی دیکھے نہیں ہیں۔

= بد دماغی ہی کیا ہے اور مولانا مودودیؒ نے اس کا ترجمہ بدسلوکی کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مولانا دریابادی کے ترجمہ کو یہی نہیں کہ غلط نہیں کہا جا سکتا بلکہ یہی ترجمہ صحیح ہے جب کہ خود ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ لغت میں اس کے ایک معنی نافرمانی کے بھی آتے ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ آیت ۱۳۸ میں مولانا دریابادیؒ نے نشوز کا ترجمہ سختی کیوں کیا ہے؟ مرد کے نشوز اور عورت کے نشوز کے فرق کو سمجھانے کے لیے انھوں نے غالباً دو مختلف الفاظ استعمال کیے ہیں۔ (جلال الدین)

[1] پروفیسر اقتدار حسین صاحب نے اپنے علمی مقالہ میں یہ ثابت کیا ہے کہ تاریخی طور پر اسلام کی تعلیم اور اس کی دعوت و تبلیغ کے لیے اردو زبان کا استعمال کس طرح شروع ہوا اور پھر اس نے کیسے ترقی کی، یہ اردو ادب کا بھی موضوع ہو سکتا ہے لیکن اس سے زیادہ اسلامیات کا موضوع ہے اسی پہلو سے تحقیقات اسلامی میں اس کی اشاعت عمل میں آئی ہے (جلال الدین)

[2] املا کی بعض اور غلطیوں کی طرح یہ غلطی بھی بری طرح کھٹکتی ہے۔ مضامین دیکھتے وقت کبھی کبھی نگاہ چوک جاتی ہے اور اصلاح نہیں ہو پاتی۔ (جلال الدین)

کبھی دہلی آئیں تو غریب خانہ تک آنے کے لیے بھی وقت فارغ کیجیے، ہم طعامی بھی ہو اور بہت سی باتیں جو کرنی ہیں وہ بھی ہو جائیں۔

خواہان خیریت و طالب دعا

(امین الحسن رضوی)

(۲)

مدیر تحقیقات اسلامی۔ علی گڑھ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ'

تحقیقات اسلامی' اپریل۔جون ۱۹۹۱ء میں پروفیسر عبدالمغنی صاحب کا مضمون مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کے متعلق شائع ہوا ہے۔ عموماً پروفیسر صاحب کے مضامین بڑے عالمانہ ہوتے ہیں جن سے انشراح قلب حاصل ہوتا ہے۔ اس مضمون کو پڑھ کر یہ کیفیت حاصل نہ ہو سکی، بلکہ ذہن میں چند سوالات پیدا ہو گئے۔ وہ میں پیش کر رہا ہوں۔

۱۔ سرسید، محسن الملک، وقار الملک مسلمانوں کے سیاسی رہنما تھے۔ انہوں نے اچھے کام بھی کیے ہیں۔ ان سے بعض غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں۔ ان کی جد وجہد کو مسلمانوں کے ساتھ اخلاص پر محمول کرتے ہوئے ان کی غلطیوں سے درگزر کیا جاتا ہے اور ان کے حق میں کلمۂ خیر ہی کہنا پسند کیا جاتا ہے۔

۲۔ مولانا ابوالکلام آزاد داعیِ دینِ حق تھے۔ انھوں نے کفر زار ہندوستان میں دعوت کا نعرہ لگایا۔ قوم کو دعوت حق کا بھولا ہوا سبق سنایا۔ انھوں نے داعیانِ حق کی داستانیں قرنِ اولیٰ سے لے کر مغلوں کے دور تک کی سنائیں۔ عام مسلمانوں کو دین کی طرف بلایا۔ مدتِ مدید سے یہ آواز مفقود تھی۔ دوبارہ جب لوگوں نے سنی تو خاص و عام، مدرسہ والے خانقاہ والے سب نے اس آواز پر لبیک کہا۔ سب اس آواز کے گرد جمع ہو گئے۔ بڑی سے بڑی قربانی دینے پر تیار ہو گئے۔ جو مولانا نے مطالبہ کیا وہ انھوں نے پورا کیا۔

۳۔ ابھی تحریک پورے جوش سے نہیں ابھری تھی کہ اچانک ۱۹۲۰ء میں خود داعی نے دعوت کی بساط لپیٹ دی۔ دعوت ترک کر دی۔ اور "قومی سیاسی تحریک میں شرکت اختیار کر لی۔ اس انقلاب کے متعلق پروفیسر عبدالمغنی صاحب لکھتے ہیں:۔

"اس لیے کہ ۲۰ء کے بعد انھوں نے حکومتِ الٰہیہ کے قیام کے سلسلے میں گویا حالات سے مایوس ہوکر یا بہتر حالات پیدا کرنے کے لیے، بڑے زور شور سے قومی سیاسی تحریک میں شرکت کرلی تھی۔"

۴۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس نصِ صریح کو سامنے رکھ کر مولانا ابوالکلام آزاد نے یہ فیصلہ کیا کہ دعوتِ حق کا کام ترک یا مؤخر کیا جاسکتا ہے؟ ورنہ ہم تو یہی جانتے ہیں کہ نمرود کی غلامی کے دور میں بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے دعوت جاری رکھی۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کے دورِ غلامی میں اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے رومیوں کی غلامی کے دور میں دعوتِ حق کا کام جاری رکھا۔

۵۔ اگر مسئلہ موخر کرنے کا تھا تو ۱۹۴۷ء کے بعد جب وہ وزیرِ تعلیم تھے اور آزاد تھے تب تو دعوت کا کام شروع کرنا چاہیے تھا۔ کم از کم قرآن مجید کی تفسیر ہی کو مکمل کرنا چاہئے تھا۔

۶۔ یہاں ایک صاحب نے لکھا ہے کہ آغاز میں اقبال بھی ہندوستانی وطنیت کے قائل تھے۔ جب غلطی ان پر واضح ہوگئی تو انھوں نے اس کو ترک کردیا۔ جناح بڑی عمر تک ہندوستانی سیاست کے قائل رہے، جب ان پر غلطی واضح ہوگئی تو انھوں نے راستہ تبدیل کرلیا۔ مولانا آزاد ۱۹۳۵ء میں بقول پروفیسر عبدالمغنی صاحب "یوسف بے کارواں" بن کر رہ گئے تھے۔ یہ موقع تھا کہ وہ طرزِ عمل میں تبدیلی لاتے۔ مگر مولانا کی انانیت مانع آئی کہ وہ اپنی غلطی کا اعتراف کرتے اور راستہ تبدیل کرتے۔

والسلام
احقر
(پروفیسر) محمد سلیم

شرائط ایجنسی

۱۔ کم از کم پانچ پرچوں پر ایجنسی دی جاتی ہے اور کمیشن ۲۵ فی صد دیا جاتا ہے۔ ۳۵ سے لے کر ۵۰ پرچوں تک کمیشن ۳۰ فی صد اور ۵۰ سے زائد پرچوں پر کمیشن ۳۳ فی صد دیا جاتا ہے۔

۲۔ ایجنسی کے پرچے بذریعہ وی پی پی بھیجے جاتے ہیں۔ پرچوں کی تعداد میں کمی بیشی کی اطلاع کم از کم ایک ماہ پہلے بذریعہ خط کردینا ضروری ہے۔

مینیجر تحقیقات اسلامی

تعارف وتبصرہ

نام کتاب: الرحیق المختوم، تالیف مولانا صفی الرحمٰن مبارک پوری
صفحات ۷۶۸، آفسٹ کی کتابت وطباعت، قیمت مجلد ۱۰۰ روپے
ناشر: مرکز الدعوہ والارشاد، المجلس العلمی میڈیکل کالج روڈ علی گڑھ (یوپی) ۲۰۲۰۰۱

مولانا صفی الرحمٰن صاحب ایک معروف اہل قلم اور علم دوست آدمی ہیں، اب تک ان کی کئی کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں، متعدد عربی کتابوں کو اردو کا جامہ بھی پہنا چکے ہیں اور دیگر علمی رسائل وجرائد میں ان کے کئی تحقیقی مقالے بھی شائع ہو چکے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ کے زیر اہتمام سیرت نگاری کے عالمی مقابلہ کے لیے یہ کتاب عربی میں لکھی گئی تھی اور اس کو اول انعام سے نوازا گیا تھا۔

اردو داں طبقہ کی خاطر مؤلف ہی نے اس کو اردو کا جامہ پہنایا ہے اس نیک کام کے وہی زیادہ مستحق تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ مؤلف کی دیگر اردو تحریروں کی طرح اس میں بھی سلاست وروانی اور ادب وانشاء کی چاشنی کے علاوہ دیگر خوبیوں کی جھلک بھی نمایاں طور پر محسوس کی جاتی ہے۔ اس کتاب کا پہلا اردو ایڈیشن پاکستان میں مکتبہ سلفیہ لاہور سے شائع ہوا، بھارت میں بہت تاخیر سے اس کی اشاعت عمل میں آسکی۔

کسی مسئلہ کی صحت اسی وقت تسلیم کی جاتی ہے جب کہ اس کے حق میں فراہم کردہ دلائل کے اندر قوت پائی جاتی ہو، مولانا کے یہاں بھی یہ خصوصیت بدرجۂ اتم پائی جاتی ہے، انھوں نے ہر مسئلہ میں اپنے موقف کی بنیاد صحیح اور قوی دلائل پر رکھی ہے اس کی مثالیں قاری کو اس کتاب کی ہر بحث میں ملیں گی۔ سر دست یہاں دو مثالیں پیش کی جارہی ہیں۔

(۱) ولادت باسعادت کے بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف ہے، علامہ محمد سلیمان سلمان منصور پوری، خضری بک اور محمود پاشا فلکی کی تحقیق کی روشنی میں ولادت باسعادت کی تاریخ ۹ ربیع الاول ۱ عام الفیل دوشنبہ کا دن اور ۲۰ یا ۲۲ اپریل ۵۷۱ء کی تاریخ تھی ص ۸۳۔ مولف کا ان اہل علم کے دلائل پر قلبی اطمینان تھا اسی لیے انھوں نے بھی اس موقف کو اختیار کیا ہے۔

۲۔ اسرا اور معراج کے بارے میں اہل علم کے کئی اقوال پائے جاتے ہیں۔ مولف نے بحث کی ابتدا میں چھ مشہور اقوال درج کرکے اول الذکر تین اقوال کی تردید پختہ دلائل کی روشنی میں کی ہے ص۲۱۹۔ البتہ مولف نے غزوۂ بدر کے سلسلہ میں کہا ہے کہ اسلامی لشکر کا رخ ابوسفیان کے تجارتی قافلہ کی طرف تھا جب کہ جدید مورخین اور سیرت نگاروں کا موقف اس کے برعکس یہ ہے کہ اسلامی لشکر کا ہدف کفار مکہ کا لشکر تھا۔ اس سلسلہ میں علامہ شبلی نے سیرۃ النبی جلد اول میں بڑی تفصیل سے بحث کی ہے، مولانا امین احسن اصلاحی نے پرزور انداز میں قافلہ پر حملہ کیے جانے کی تردید کی ہے۔ دیکھئے تدبر قرآن جلد ۳ ص ۲۵ اسی طرح مولانا مودودی بھی اس موقف کے حامی ہیں۔ ملاحظہ ہو تفہیم القرآن جلد ۲ ص۱۳۲-۱۳۱۔

کتاب کی تالیف خالص سیرت نگاری کے انداز پر کی گئی ہے لیکن سیرت نبوی کے مختلف پہلوؤں پر بحث ومباحثہ اور تجزیہ سے اجتناب کیا گیا ہے، حالانکہ مستشرقین کی تنقیدوں اور اعتراضات کا رخ کتاب وسنت کی طرف ہونے کے باوجود سیرت نبوی کی طرف زیادہ رہا ہے۔ بلکہ اسی کو انھوں نے موضوع بحث بنایا ہے۔ کیوں کہ نبی کی ذات کو (العیاذ باللہ) داغدار کر دینے سے اسلام ہی مشتبہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ سیرت نگاری کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ معترضین کے اعتراضات کو سامنے رکھ کر، معروضی طریقہ اختیار کرتے ہوئے علمی انداز میں بھرپور اور مثبت جواب دیا جائے۔

مؤلف نے کتاب کی تالیف میں بنیادی اور ثانوی دونوں قسم کے ماخذ سے بھرپور استفادہ کیا ہے، اور ہر رطب ویابس سے اپنا دامن بچائے رکھنے کی کوشش کی ہے جو ان کی بیدار مغزی کا ثبوت ہے۔ مواد کے ترک واخذ میں تحقیق وجستجو کو راہنما بنایا گیا ہے۔ کتاب کی ترتیب میں ہر جگہ طریقۂ تصنیف کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ فہرست مضامین کو ابواب اور فصلوں میں تقسیم کر دینے سے اس کی ترتیب میں حسن پیدا ہو گیا ہے۔ آخر میں مراجع ومصادر کا حروف تہجی کے اعتبار سے حوالہ ہے۔ ان تمام معروضات کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ زیر تبصرہ کتاب سیرت نبوی کے باب میں ایک گراں قدر اضافہ ہے۔ قیمت مناسب ہے۔

(محمد اسلام عمری)

ادارہ علوم القرآن کا ششماہی ترجمان

مجلہ علوم القرآن

جو قرآن فہمی اور تدبر قرآن نیز تمسک بالکتاب والسنۃ کی ایک فکری تحریک کا نقیب ہے

اور

- جو عصری اسلوب میں معروف قرآنی علوم کے علاوہ علم وتحقیق کے عالمی معیار پر پیش کرتا ہے
- قرآنی تعلیمات اور عصری تقاضے
- جدید تفسیری رجحانات
- مفسرین کرام کے فکری رجحانات، مناہج تفسیر اور کارناموں کا جائزہ
- قرآنی موضوع پر نئے لٹریچر کا تعارف و تجزیہ
- معاندین کے گمراہ کن پروپیگنڈہ کی تحلیل و تردید
- قدیم وجدید مؤقر رسائل میں شائع شدہ قرآنی مضامین کا اشاریہ
- قرآنیات سے متعلق کتابوں پر سیر حاصل تبصرے
- قرآنیات کے موضوع پر ہونے والی تحقیقی وعلمی پیش رفت سے آگاہی
- قرآن مجید سے متعلق عالمی خبریں
- اور آخر میں مقالات کا انگریزی خلاصہ
- پورا مجلہ صرف قرآنیات کے لیے مخصوص اور ہر چیز مدلل اور مکمل حوالوں کے ساتھ

زر تعاون

ممالک	ایک سال	دو سال	تین سال
ہندوستان	۳۰ روپئے	۵۵ روپئے	۸۰ روپئے
پاکستان وبنگلہ دیش	۵۰ روپئے	۹۵ روپئے	۱۴۰ روپئے
دیگر ممالک	۱۲ امریکی ڈالر	۲۲ امریکی ڈالر	۳۰ امریکی ڈالر

ان گوناگوں خصوصیات کے باعث نہ صرف اردو بلکہ دوسری عالمی زبانوں میں بھی اپنی نوعیت کا منفرد و بے مثال مجلہ اور قرآنیات سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے ایک نایاب تحفہ۔

ادارہ علوم القرآن پوسٹ بکس ۹۹، سرسید نگر، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲ یوپی