ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

# تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ




پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

AYAZ AHMED SHERIFF
25/9, MARAPPA THOTA,
M. S. PALYAM, BANGALORE

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

# تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ـــــــــ دسمبر ۱۹۹۱ء

ایڈیٹر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

BOOKCENT...
...plex N.R...
...E-560002

# سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۰ شمارہ ۴

اکتوبر ——— دسمبر ۱۹۹۱ء

ربیع الثانی ——— جمادی الثانی ۱۴۱۲ھ

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے ——— ۴۵ روپئے

پاکستان سے ——— ۱۰۰ روپئے

دیگر ممالک سے ——— ۲۰ ڈالر

فی شمارہ ——— ۱۲ روپئے

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

# فہرست مضامین

## حرفِ آغاز


| | | |
|---|---|---|
| فراہی سیمینار | مولانا سید جلال الدین عمری | ۵ |


## تحقیق وتنقید


| | | |
|---|---|---|
| حضرت محمدؐ کی تاریخ ولادت | شہاب الدین انصاری | ۹ |
| ابو محمد عبداللہ بن کرام | پروفیسر اقتدار حسین صدیقی | ۲۶ |


## بحث ونظر


| | | |
|---|---|---|
| وجود باری کا فلسفیانہ وکلامی تصور ودلائل | مولانا ثناء اللہ ندوی | ۳۷ |
| اسلامی بینک کاری کے تجربات | پروفیسر اوصاف احمد | ۶۳ |
| مولانا فراہی کا طریقۂ تفسیر | مولانا سید جلال الدین عمری | ۸۴ |


## نقد واستدراک


| | | |
|---|---|---|
| ابوالکلام آزاد | پروفیسر عبدالمغنی | ۹۵ |


## تعارف وتبصرہ


| | | |
|---|---|---|
| مخطوطات ادارۂ تحقیق وتصنیف | محمد مشتاق تجاروی | ۱۰۱ |
| اسلام کے بین الاقوامی اصول وتصورات | مولانا سلطان احمد اصلاحی | ۱۱۳ |
| فہرست مضامین ومضمون نگاران بابت ۱۹۹۱ء | | ۱۱۶ |

# اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ جناب شہاب الدین انصاری ——————
۲/۲ عیدگاہ کالونی ۔ کان پور

۲۔ پروفیسر اقتدار حسین صدیقی ——————
شعبۂ تاریخ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ مولانا ثناء اللہ ندوی ——————
شعبۂ عربی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

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

۵۔ پروفیسر عبدالمغنی ——————
پروفیسر کوارٹرس سائنس کالج کمپاؤنڈ پٹنہ ۸

۶۔ محمد مشتاق تجاروی ——————
ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۷۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی ——————
رکن ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۸۔ مولانا سید جلال الدین عمری ——————
سکریٹری ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## حرف آغاز

# علامہ فراہیؒ سمینار

سید جلال الدین عمری

موجودہ دور میں سمینار کی روایت عام سی ہوگئی ہے۔ ان کی افادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، لیکن بعض سمینار اپنی خصوصیات کی بنا پر عرصہ تک یاد رکھے جانے کے قابل ہوتے ہیں۔ مولانا فراہی سمینار اسی طرح کا ایک سمینار تھا، جو ۸، ۹، ۱۰ اکتوبر ۱۹۹۱ء کو مولانا کی روحانی اور علمی یادگار مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ میں منعقد ہوا۔ یہ پرانے انداز کے ایک مدرسہ میں جدید درس گاہوں اور یونیورسٹیوں کے معیار کا بہت شاندار سمینار تھا۔ اس کے تمام اجلاس مدرسہ کی زیر تعمیر وسیع اور خوب صورت عمارت میں ہوئے۔ اس کے نظم و انتظام اور خوش سلیقگی کو دیکھ کر بڑی مسرت ہوئی۔ اس میں مدرسۃ الاصلاح سرائے میر کے ان فارغین کا بڑا ہاتھ تھا جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے وابستہ ہیں جن کے سرخیل ہمارے محترم دوست ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی ہیں۔

موجودہ تعصب اور گروہ بندی کی فضا میں زیادہ تر سمینار اپنے اپنے حلقوں کے ہو کر رہ گئے ہیں، لیکن فراہی سمینار میں خدا کا شکر ہے بغیر کسی ذہنی تحفظ کے ہر طبقہ کے اہل علم و دانش کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ سمینار کے لیے پچاس سے زیادہ مقالات لکھے گئے تھے۔ وقت کی کمی کے باعث زیادہ تر مقالات کی صرف تلخیص پیش کی جاسکی۔ بعض مقالات کی تلخیص کے لیے بھی وقت نہیں نکالا جاسکا۔ ایک زمانہ تھا مولانا فراہی اور ان کا فکر ایک محدود حلقہ میں زیر بحث رہا کرتا تھا۔ اس سمینار سے اندازہ ہوا کہ اس کا دائرہ وسیع ہو رہا ہے۔

سمینار کا آغاز ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی کے خطبۂ استقبالیہ سے ہوا۔ اس میں مولانا فراہی کی خدمات کا بڑے خوب صورت انداز میں تعارف تھا۔ عالم اسلام کی معروف و محترم شخصیت مولانا ابوالحسن علی ندوی مدظلہ نے اپنے افتتاحی خطاب میں مولانا فراہی کی علمی خدمات کا

کھلے دل سے اعتراف کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ اپنے دور طالب علمی ہی سے مولانا کی تصنیفات سے استفادہ کرتے رہے ہیں۔ مولانا فراہی کی زیادہ تر تصنیفات عربی زبان میں ہیں۔ مولانا نے اس بات پر افسوس کا اظہار کیا کہ عالم عرب میں مولانا فراہی کا جس طرح تعارف ہونا چاہیے نہیں ہوسکا۔ اس میں مولانا فراہی کے وابستگان ہی کا نہیں ہم سب کی کوتاہی کا دخل ہے۔ اس کے ساتھ مولانا نے ایک اہم حقیقت کی طرف توجہ دلائی کہ قرآن مجید کو سمجھنے کے لیے کسی بھی فرد پر خواہ وہ کتنا ہی عظیم کیوں نہ ہو کلی اعتماد اور انحصار نہیں کرنا چاہیے۔ قرآن کا مطالعہ براہ راست ہونا چاہیے۔ کسی دوسرے کی نظر سے قرآن کا مطالعہ ایک حجاب ہے۔ یہ حجاب جب تک نہ اٹھے قرآن کے اسرار و رموز منکشف نہیں ہوسکتے۔ میرے خیال میں یہ اتنی بڑی حقیقت ہے جسے نگاہوں سے کبھی اوجھل نہیں ہونا چاہیے۔

سمینار میں مولانا فراہی کی شخصیت کے گوناگوں پہلو زیر بحث آئے۔ ان میں مولانا کی سوانح، ان کی علمی عظمت، ان کا منہج تفسیر، مختلف مسائل پر ان کے نظریات، لغت بلاغت، ادب اور شاعری میں ان کا مقام سب کچھ شامل تھا۔

سمینار جب کسی بڑی شخصیت پر ہوتا ہے تو بالعموم اس کی خوبیوں کو نمایاں کیا جاتا اور خامیوں کے ذکر سے احتراز کیا جاتا ہے۔ یوں کہنا چاہیے کہ ایک طرح کی مدح سرائی ہوتی ہے۔ اس سمینار کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ اس میں مولانا فراہی کی تعریف و توصیف ہی نہیں تھی بلکہ ان کے بعض خیالات اور رایوں پر تنقید بھی تھی۔ لیکن ہر بات بڑے سلیقہ سے کہی گئی اور پوری سنجیدگی اور فراخ دلی کے ساتھ سنی گئی۔

ہر سشن کی صدارت کسی نہ کسی صاحب علم نے کی۔ ایک سشن کی صدارت کی ذمہ داری مجھ طالب علم پر ڈالی گئی۔ موضوع تھا مولانا فراہی اور حدیث۔ یہ نسبتاً زیادہ اختلافی موضوع تھا۔ اس میں جو مقالات پڑھے گئے وہ دو طرح کے تھے۔ ایک تو وہ مقالات تھے جن میں بتایا گیا تھا کہ مولانا نے بعض اہم مسائل میں صریح احادیث کو نظر انداز کیا ہے اور دوسرے وہ مقالات تھے جن میں احادیث کے بارے میں مولانا کے نقطۂ نظر کی حمایت کی گئی تھی۔ بحث کے دوران امت کا تعامل، اخبار تواترہ، اخبار احاد، بخاری اور دیگر کتب حدیث کی حیثیت جیسے مسئلہ بھی چھڑ گئے۔

صدارتی تقریر میں میں نے دو چار باتوں کو ابھارنے کی کوشش کی۔

ایک یہ کہ اس میں شک نہیں مولانا نے بعض احادیث پر تنقید کی ہے۔ اس کی بنیاد پر کچھ لوگ مولانا کو منکرین سنت یا منکرین حدیث کی صف میں کھڑا کر دیتے ہیں۔ یہ بڑی زیادتی ہے۔ اس طرح کی تنقیدیں ہمیں محدثین کے یہاں بھی ملتی ہیں۔ مولانا سنت کو شریعت کی بنیاد مانتے ہیں اور قرآن کی تفسیر میں وقت ضرورت اس سے استدلال بھی کرتے ہیں۔ مولانا نے جن روایات پر تنقید کی ہے ہر شخص کو حق ہے کہ اگر وہ اس تنقید کو غلط سمجھے تو اسے تسلیم نہ کرے اور قرآن و حدیث کا صحیح موقع و محل متعین کرے۔ میں بھی مولانا کی بعض تنقیدوں سے اتفاق نہیں کرتا۔

۲۔ دوسری بات میں نے یہ عرض کی کہ مولانا منکر حدیث ہوتے یا ان کے اندر حدیث کی تخفیف کا رجحان ہوتا تو ان کے تلامذہ اور وابستگان میں اس کے اثرات ضرور دیکھے جاتے۔ میرا تعلق ایک طویل عرصہ سے ایسے افراد سے رہا ہے جو فکر فراہی کے ترجمان کہے جا سکتے ہیں۔ مولانا فراہی کے تلامذہ میں سب سے نمایاں نام مولانا اختر احسن اصلاحیؒ کا ہے۔ مجھے ان کی خدمت میں دو چار بار حاضری اور استفادہ کا موقع ملا ہے۔ حدیث پر گفتگو میں نے مرحوم کو بہت ہی محتاط پایا۔ استاذ محترم مولانا جلیل احسن ندوی مرحوم فکر فراہی کے خاص ترجمان تھے۔ ان سے میں نے قرآن شریف کا معتدبہ حصہ سبقاً سبقاً پڑھا ہے۔ قرآن مجید کے مشکل مقامات پر تفصیلی گفتگو بھی ہوتی رہی ہے۔ برسہا برس کی طویل صحبت میں کبھی یہ محسوس نہیں ہوا کہ وہ حدیث کو اہمیت نہیں دیتے یا اس کی تخفیف کرتے ہیں۔ انھوں نے حدیث کے جو مجموعے مرتب کیے ہیں۔ (زادِ راہ، راہِ عمل اور سفینۂ نجات) ان سے حدیث سے ان کے تعلق خاص کا اظہار ہوتا ہے اور یہ کہ وہ اُسے ہدایت کا بہترین ذریعہ تصور کرتے ہیں۔ محترم مولانا امین احسن اصلاحی کے دروس حدیث بھی اسی ذیل میں آتے ہیں۔ مولانا فراہیؒ سے نسبت رکھنے والے بزرگوں میں مجھے سب سے زیادہ مخدومی مولانا صدرالدین اصلاحی سے استفادہ کا موقع ملا ہے۔ تین دہائیوں پر پھیلی ہوئی قربت و رفاقت میں میں نے دیکھا کہ وہ ہر مسئلہ میں علماء محققین کی طرح کتاب و سنت کو ہمیشہ پیش نظر رکھتے ہیں۔ انھوں نے اپنی گراں قدر تصنیفات میں دین کی تفہیم و تشریح کے لیے جس طرح احادیث کے ذخیرہ سے استفادہ کیا ہے وہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث کو وہی اہمیت دیتے ہیں جس کی وہ مستحق ہے۔ یہ تفصیل میں نے اس لیے پیش کی کہ مولانا فراہی

نے حدیث کی اہمیت گھٹائی ہوتی تو اس کے اثرات سے ان کا حلقہ آزاد نہ ہوتا۔ اس کے بعد میں نے تواترِ سنت، اخبار احاد کا ان سے تعلق، خلفائے راشدین کے نظام شریعت و سیاست اور بخاری وغیرہ کی حیثیت کے بارے میں بعض اشارات کیے۔

سمینار کے دوران ۹ اکتوبر کو بعد نماز مغرب مدرسۃ الاصلاح کی مسجد میں بستی کے عام لوگوں کے لیے ایک جلسہ عام بھی رکھا گیا تھا۔ اس میں مولانا نظام الدین اصلاحی اور مولانا محمد طاہر مدنی کے ساتھ راقم الحروف نے بھی اظہار خیال کیا۔ میں نے عرض کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب قرآن مجید نے دنیا میں جو انقلاب برپا کیا وہ ہر پہلو سے بے نظیر تھا۔ یہ انقلاب ہمہ جہتی تھا۔ اس نے عقیدہ و فکر، سیرت و اخلاق، تہذیب و معاشرت اور حکومت و سیاست کو نیا رخ دیا۔ فرد کو پاکیزہ زندگی عطا کی اور سماج کو عدل و انصاف سے بھر دیا۔ خدا سے انسان کا رشتہ جوڑا اور اس کے اندر آخرت کی جواب دہی کا احساس پیدا کیا۔ یہ ایسا انقلاب تھا کہ دنیا کے کسی انقلاب سے اس کی مثال بھی نہیں دی جا سکتی۔ آج بھی یہ انقلاب آسکتا ہے۔ اس لیے کہ جس کتاب کے ذریعہ یہ انقلاب آیا تھا، خدا کا کرم ہے کہ وہ جوں کی توں ایک لفظ کی کمی بیشی کے بغیر محفوظ ہے۔ جب کہ دوسری آسمانی کتابیں یا تو ناپید ہوگئیں یا ان میں اس قدر تحریف ہوگئی کہ اصل کا پہچاننا بھی مشکل ہے۔ اسی طرح جس رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ذریعہ یہ انقلاب آیا اس کی زندگی اور سنت کا ریکارڈ پوری طرح محفوظ ہے۔ جب کہ کسی نبی اور پیغمبر کی زندگی کی تفصیلات سے واقفیت کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم کتاب و سنت کو تھام لیں اور فرد اور سماج کی تعمیر کا عزم لے کر اٹھیں۔

گزشتہ ۲۸ سال سے دہلی سے شائع ہونے والا مسلم ملت اور اسلام کا انگریزی ترجمان
ریڈینس ویکلی یوم جمہوریہ ۲۶ جنوری ۹۲ء کے موقع پر
(MUSLIMS IN INDIA)
کے موضوع پر ایک خاص نمبر شائع کر رہا ہے
ہندوستانی مسلمان
یہ خصوصی شمارہ انشاء اللہ ایک دستاویزی حیثیت کا حامل ہوگا
یہ خاص نمبر آپ کے نام اور آپ کی مصنوعات کو ملک کے گوشے گوشے سمیت دنیا کے ۵۰ ملکوں میں متعارف کرائے گا۔ ریڈینس میں اشتہار دینے کا آج فیصلہ فرمائیے۔ نرخ اشتہار: پورا صفحہ ۴۰۰۰/- نصف ۲۰۰۰/- چوتھائی ۱۰۰۰/-
Radiance Viewsweekly
2418 Baradari Ballimaran
DELHI 110006 Phone 2911813
RS.150 ریڈینس کے سالانہ خریدار بن کر یہ خاص نمبر مفت حاصل کیجیے۔

# حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تاریخ ولادت کا تحقیقی جائزہ

شہاب الدین انصاری ایم اے

دراصل یہ موضوع بہت پیچیدہ ہے۔ محققین اور مورخین نے عام طور پر قمری اور خاص طور پر عیسوی تقویموں کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کی مختلف تاریخوں کا تعین کیا ہے، جس سے یہ پتہ لگانا کہ کون سی تاریخ صحیح ہے اور کون سی نہیں، مشکل کام ہے۔ یہ طے شدہ امر ہے کہ اتنی تاریخوں میں سے سبھی تاریخیں صحیح نہیں ہو سکتیں۔ پھر وہ کون سی ایسی تاریخ ہو گی جو صحیح ہو گی اسی کی تلاش پر یہ تحقیق مبنی ہے۔ اس سلسلہ میں اپنے محدود علم کے مطابق انتقاد کے ساتھ پہلے قمری تاریخوں کا اور بعد میں عیسوی تاریخوں کا جائزہ پیش کرنے کی سعی کر رہا ہوں تاکہ ہر تاریخ کی اپنی انفرادی حیثیت معلوم ہو جائے کہ وہ کہاں تک درست ہے۔

سیرت کی کتابوں کا مطالعہ کرنے سے یہ حقائق سامنے آئے ہیں کہ ۲۰۰ھ کے بعد سیرت کے موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں آپؐ کی تاریخ ولادت ۱۲ ربیع الاول کے علاوہ کچھ دوسری تاریخیں بھی ساتھ میں نقل کی گئی ہیں اسی طرح سے زمانہ گذرنے کے ساتھ ساتھ اس اختلاف کا دائرہ بھی وسیع ہوتا گیا محققین اپنی تحقیق کی بنا پر اپنی خود کی متعین کی ہوئی تاریخوں کا اضافہ کرتے رہے ہیں (خاص طور پر عیسوی تاریخوں میں) جس سے یہ مسئلہ کچھ زیادہ ہی پیچیدہ ہوتا چلا گیا۔ بعد کے مورخین و اہل سیر حضورؐ کی تاریخ ولادت کے سلسلہ میں مختلف رائے رکھتے ہیں۔

بعض کا کہنا ہے کہ آپؐ کی ولادت عام الفیل کے واقعہ سے ۵۳ سال قبل ہوئی، جب کہ دوسرے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ آپؐ کی ولادت اس واقعہ سے ۳۰ سال

یا ۷۰ سال کے بعد میں ہوئی ① یہاں تک کہ بعض مورخین کا یہ دعویٰ ہے کہ آپؐ کی ولادت اس واقعہ سے ۵۰ دن یا ۵۵ دن بعد ہوئی ②

لیکن بقول ابن قتیبہ سب لوگوں کا سرکار دو عالم کے عام الفیل کے سال متولد ہونے پر اجماع و اتفاق ہے ③

جہاں تک ماہ ولادت کا سوال ہے، مورخین اس میں بھی متفق نہیں ہیں بعض کا کہنا ہے کہ آپؐ کی ولادت محرم کے مہینہ میں ہوئی، بعض کا کہنا ہے کہ صفر کے مہینہ میں، جب کہ اور دوسرے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ آپؐ کی ولادت رجب یا رمضان کے مہینہ میں ہوئی۔ پھر بھی اکثر مورخین و اہل سیر کا اس امر پر اتفاق ہے کہ آپؐ کی ولادت ربیع الاوّل کے مہینہ میں ہوئی ④

جہاں مورخین آپؐ کی ولادت کے سال اور مہینہ میں اختلاف رکھتے ہیں وہیں وہ تاریخ اور دن میں بھی اختلاف کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں کچھ مورخین کا دعویٰ ہے کہ آپؐ کی ولادت ۳ ربیع الاوّل کو ہوئی ⑤ جب کہ حضرت براء رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ربیع الاوّل کی آٹھویں کو افق بطن آمنہ سے طلوع ہوئے ⑥ جب کہ کچھ دوسرے محققین و مورخین کا دعویٰ ہے کہ آپؐ کی ولادت ۹ یا ۱۰ ربیع الاول کو ہوئی ⑦ اس کے علاوہ شیعہ مورخین کی یہ رائے ہے کہ آپ کی ولادت ۱۷ ربیع الاول کو ہوئی ⑧

ربیع الاول کی کون سی تاریخ تھی؟ اس بات میں اختلاف ہے، لیکن ابن ابی شیبہ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت جابر بن عبداللہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ آپ ۱۲ ربیع الاول کو پیدا ہوئے تھے، اس کی تصریح محمد بن اسحاق نے کی ہے اور جمہور اہل علم میں یہی تاریخ مشہور ہے ⑨

جس طرح آپ کی پیدائش کے سال، مہینہ اور تاریخ میں اختلاف ہے اسی طرح سے آپؐ کی یوم پیدائش کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ شیعہ محدثین کے درمیان یہ مشہور ہے کہ آنحضرتؐ بروز جمعہ پیدا ہوئے ⑩ جب کہ اہلسنت کے مطابق آپؐ کی ولادت بروز دوشنبہ ہوئی ہے ⑪ جو مستند روایات سے ثابت ہے۔

ان سارے اختلافات کے باوجود محدثین اور مورخین کا اس بات پر قریب قریب اجماع اور اتفاق ہے کہ اصحاب الفیل کا واقعہ محرم میں پیش آیا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش ربیع الاوّل میں ہوئی تھی۔ ولادت دوشنبہ کے دن ہوئی تھی یہ بات خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی کے سوال پر بیان فرمائی ہے۔ (صحیح مسلم بروایت قتادہؓ)[12]

ان سارے اختلافات کے باوجود اکثر مورخین و محدثین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ آپؐ کی ولادت عام الفیل کے سال میں ۱۲ ربیع الاوّل بروز دوشنبہ ہوئی لیکن عام الفیل کا واقعہ کس سال میں ہوا' اس کے متعلق قرون اولیٰ کے اہل سیر خاموش ہیں' جب کہ بعد کے اہل سیر و مورخین نے اس کا تعین کیا ہے۔

عام الفیل کے واقعہ کا صحیح سال نہ معلوم ہونا ہی سارے اختلافات کا سبب ہے۔ کیونکہ ساری احادیث نبوی ۱۰۰ھ کے بعد میں ہی جمع کی گئیں اور بعد میں ان ہی احادیث سے سیرت کی اولین کتب مرتب کی گئی ہیں۔

قرون اولیٰ کے اہل سیر' جنہوں نے حضورؐ کی سب سے پہلے سیرت مرتب کی ہیں وہ ہیں۔ موسیٰ ابن عقبہ (۱۴۱ھ)' ابن شہاب زہری (۱۲۴ھ)' محمد ابن اسحاق (۱۵۱ھ)' ابن عمر الواقدی (۲۰۷ھ)' ابن ہشام عبدالملک (۲۱۳ھ) محمد ابن سعد (۲۳۰ھ)' اور ابن جریر طبری (۳۱۰ھ)۔ امام زہری اور موسیٰ ابن عقبہ کے علاوہ باقی سبھی اہل سیر کا رکارڈ موجود ہے۔[13]

ان کے علاوہ بعد میں جتنی بھی کتابیں لکھی گئی ہیں ان سے متاثر ہیں اور واقعات انہیں کتابوں سے لئے گئے ہیں۔ ان سبھی اہل سیر نے حضورؐ کی پیدائش عام الفیل میں ۱۲ ربیع الاول بروز دوشنبہ نقل کی ہے' جو مستند روایات پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ قرون اولیٰ کے بعد جو بھی کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں حضورؐ کی تاریخ ولادت کا اختلاف برابر گہرا ہوتا نظر آتا ہے۔ اہل سیر نے مختلف تاریخیں نقل کی ہیں' جن کی روایات اعتماد کے قابل نہیں ہیں۔ محدثین اور محققین نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔

رہی بات کہ تاریخ پیدائش کے سلسلہ میں اتنا اختلاف کیوں پیدا ہو گیا ہے

اس کی وجہ یہ ہے کہ حضورؐ کے زمانے میں عرب میں کوئی معقول تقویم رائج نہ تھی وہاں پر دنوں اور سالوں کا شمار Lunisolar Calendar کے مطابق کرتے تھے اور قمری سال کو شمسی سال کے برابر کرنے کے لئے موٹے طور پر تین سال میں ایک زاید مہینہ کا اضافہ کرتے تھے اور اس طرح سے قمری اور شمسی سال کی مطابقت قائم رکھتے تھے (۱۴) لیکن عام طور پر لوگ سالوں کی گنتی کا حساب کسی اہم واقعہ کو بنیاد بنا کر ہی کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ زہری اور شعبی سے مروی ہے کہ خانہ کعبہ کی بنا سے پہلے بنی اسماعیل حضرت ابراہیم علیہ السلام کے آگ میں ڈالے جانے کے واقعہ سے تاریخ کا حساب کرتے تھے۔ پھر جب اسماعیل اور ابراہیم علیہما السلام نے کعبہ کو بنایا تو بنی اسماعیل تعمیر کعبہ سے تاریخ کا حساب کرنے لگے۔ البتہ جب یہ لوگ اِدھر اُدھر منتشر ہونے لگے تو جو قبیلہ تہامہ سے باہر ہو جاتا تھا وہ اپنی اس علیحدگی کے دن سے تاریخ کا حساب کرتا تھا اور بنی اسماعیل میں سے جو لوگ تہامہ میں رہ جاتے تھے وہ سعد، ہند اور جہینہ بنی زید کے تہامہ سے خروج کے دن سے تاریخ کا حساب لگاتے۔ یہ طریقہ کعب بن لوئی کی موت تک جاری رہا۔ اس کے بعد پھر بنی اسماعیل نے واقعہ فیل تک کعب کی موت سے تاریخ مقرر کی واقعہ فیل کے بعد اس سے تاریخ کا شمار ہونے لگا۔ یہ طریقہ حضرت عمرؓ کے زمانہ تک جاری رہا، پھر انہوں نے ۱۷ھ میں واقعہ ہجرت سے تاریخ مقرر کی۔ (۱۵)

ہجری تقویم کے رائج ہونے کے صدیوں بعد سیرت نگاروں مورخین و محققین نے اپنے وسائل کے مطابق اپنے تئیں حضورؐ کی پیدائش سے لے کر اس وقت تک کے وقفہ کو ہجری تقویم کے مطابق پورا کرنے کی کوشش کی ہوگی اور حضورؐ کی پیدائش کا سال ہجری تقویم کے مطابق تعین کرنے کی سعی کی۔ اس کوشش کے ذیل میں اور کچھ ضعیف اور غیر مستند روایات کو شامل کرنے سے یہ اختلاف پیدا ہو گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپؐ کے ولادت کی صحیح تاریخ بھی مشکوک ہو گئی اور یہ تمیز کرنا مشکل ہو گیا کہ کون سی تاریخ صحیح ہے اور کون سی نہیں۔

چونکہ یہ ایک مختصر مضمون ہے اس لئے یہاں پر ہر ایک تاریخ کا الگ الگ

تجزیہ ( Analysis ) کرنے کا موقع نہیں ہے۔ یہاں پر ہم نے صرف ایک تاریخ ۹ ربیع الاوّل کا انتخاب کیا ہے۔ جس کا تعین محمود پاشا فلکی، جو فلکیات کے ایک مصری عالم تھے، نے کیا ہے اور اس تاریخ کی بنیاد پر انہوں نے اس کے مطابق عیسوی تاریخ کا بھی تعین کیا ہے۔[۱۵] ان کی اس تحقیق کی بنیاد پر بعد کے بیشتر اہل سیر اور مورخین نے اس تاریخ کو اکثر اپنی سیرت و تاریخ کی کتابوں میں نقل کیا ہے۔

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ محمود پاشا نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تاریخ ولادت ۹ ربیع الاوّل کا تعین کیوں اور کیسے کیا اور وہ کس حد تک صحیح ہے؟

جیسا کہ مستند اور صحیح روایات سے ثابت ہے اور محدثین و اہل علم کا اتفاق ہے کہ آپؐ نے ۶۳ سال کی عمر میں وفات پائی۔[16] اس میں شک نہیں کہ محمود پاشا نے حضورؐ کی تاریخ ولادت کا تعین ۶۳ سال کے مطابق ہی کیا ہے۔ لیکن یہ ۶۳ سال انہوں نے قمری سال کے مطابق لئے ہیں۔

جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ ہجری تقویم ۱۷ھ سے رائج ہوئی۔ اس سے قبل اہل عرب قمری سال کو شمسی سال کے مطابق رکھنے کے لئے ہر تین سال میں ایک مہینہ کا اضافہ کر دیتے تھے جس سے قمری سال کی مطابقت قائم رہتی تھی چونکہ ہجری تقویم سرکاری طور پر ۱۷ھ میں رائج ہوئی اور بعد میں اس کو صلاح و مشورہ سے ہجرت کے سال سے شروع کیا گیا اس لئے حضورؐ کی ۶۳ سال کی عمر کے بارے میں جو احادیث ہیں وہ یقیناً اس وقت رائج تقویمی نظام کے مطابق ہی ہیں، نہ کہ ہجری تقویم کے مطابق۔ لیکن محمود پاشا فلکی نے حضورؐ کی عمر ہجری سال کے مطابق ہی ۶۳ سال مان کر آپؐ کی ولادت کا سال ۵۳ ہجری قبل میں متعین کیا ہے، جو ان کی بنیادی غلطی ہے، جس سے ان کو دوشنبہ کا دن ۱۲ ربیع الاول کو نہ مل سکا اور انہیں دوشنبہ ۹ ربیع الاول کا تعین ۵۳ ہجری

---

۱۵ ۲۰ اپریل ۵۷۱ء قدیم عیسوی کے مطابق اور ۲۲ اپریل ۵۷۱ء جدید عیسوی تقویم کے مطابق۔

قبل کرنا پڑا۔

اگر انہوں نے حضورؐ کی عمر رائج تقویمی نظام کو مدِنظر رکھ کر ۶۳ سال مانی ہوتی اور انہوں نے ایک سال پیچھے یعنی ۵۴ ہجری قبل میں تقویم دیکھتے یا حساب لگاتے تو ان کو یقینی طور پر ۱۲ ربیع الاول یا اس کے آس پاس، دوشنبہ کا دن مل جاتا۔

چونکہ ۵۴ ہجری قبل کا سال عالمی تقویم کے مطابق یکشنبہ (اتوار) سے شروع ہوتا ہے۔ اس لئے اس تقویم کے مطابق ۱۳ ربیع الاول کو دوشنبہ کا دن آتا ہے۔ جیسا کہ حضورؐ کی ولادت مکہ المکرمہ کی مقامی رویت ہلال کے مطابق ہے۔ اس لئے عالمی قمری تقویم کی تاریخ میں ایک دن کا تفاوت کوئی معنی نہیں رکھتا، کیونکہ چاند کی تاریخ ایک مقام سے دوسرے مقام کی تاریخ سے ایک آدھ دن آگے پیچھے ہو سکتی ہے۔ لیکن عالمی اسلامی تقویم کی تاریخ عیسوی تاریخ کی طرح ساری دنیا میں ایک ہی رہے گی۔ تاہم عالمی ہجری تقویم، جس کا ۵۴ ہجری قبل کا سال یکشنبہ سے شروع ہوتا ہے، اگر محرم اور صفر کے مہینے ۳۰، ۳۰ دنوں کے مان لئے جائیں، کیونکہ تقویم میں محرم ۳۰ دن کا اور صفر ۲۹ دن کا مانا گیا ہے، تو اس صورت میں ۱۲ ربیع الاول دوشنبہ کو ہی آتا ہے۔

اس طرح اس تاریخ کے بارے میں کوئی شک وشبہ کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ یقینی طور پر مقامی رویت ہلال کے مطابق ۱۲ ربیع الاول ۵۴ ہجری قبل میں بروز دوشنبہ کو ہی پڑا ہوگا جو مطابق ۵۷۳ء کے ہوتا ہے۔ اس طرح سے اگر حضورؐ کی ولادت ۵۴ ہجری قبل (۵۷۳ء) مان لی جائے تو حضورؐ کی وفات شمسی سال کے مطابق ۶۳ ویں سال میں، اور قمری سال کے مطابق پورے ۶۴ سال میں ہوتی ہے۔

محمود پاشا فلکی نے حضورؐ کی ولادت کا سال ۵۳ء ہجری قبل کا تعین کیا ہے۔ یہ سال عالمی قمری (ہجری) تقویم کے مطابق جمعہ کے دن سے شروع ہوتا ہے۔ اس طرح سے دوشنبہ کا دن ۸ ربیع الاول کو آتا ہے پھر بھی اگر محرم اور صفر کے مہینوں کو ۲۹، ۲۹ دن کا مان لیا جائے تو ۹ ربیع الاول دوشنبہ ۵۳ قبل ہجرت

میں آسکتا ہے، جو مطابق ۵۷۱ء کے ہوتا ہے۔ اس طرح سے اگر یہ مان لیا جائے کہ حضورؐ کی ولادت ۹ ربیع الاول بروز دوشنبہ کو ہی ہوئی ہے تو محمود پاشا نے جو ۹ ربیع الاول ۵۳ ق ہ قبل ہجرت مطابق ۵۷۱ء کا تعین کیا ہے وہ ہجری تقویم کے مطابق درست ہے۔

لیکن جہاں تک سوال ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ۹ ربیع الاول کو متولد ہونے کا، تو اس سلسلہ میں قرون اولیٰ کے اہل سیر اور مورخین کی کوئی مستند روایت نہیں ملتی، جب کہ ۱۲ ربیع الاوّل بروز دوشنبہ کے بارے میں مستند اور صحیح روایات موجود ہیں اور اس پر محدثین و علماء کرام کا اتفاق بھی ہے۔

## عیسوی تقویم کی تاریخوں کا تجزیہ

جہاں ایک طرف حضورؐ کی ولادت کے سلسلہ میں قمری مہینہ کی تاریخوں کے مطابق مختلف اختلافی روایات موجود ہیں، وہیں دوسری طرف عیسوی تقویم کی تاریخوں میں بھی بہت اختلاف ہے۔ کچھ مستشرقین (Orientalists) اور کچھ دوسرے اہل علم نے اپنی تحقیقات کی بنا پر متعدد تاریخوں کا تعین کیا ہے، جو ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ اس ذیل میں ان کا بھی ایک اجمالی احاطہ کیا جائے اور ہر ایک تاریخ کے بارے میں اختصار کے ساتھ روشنی ڈالی جائے جس سے ان عیسوی تاریخوں کی صحیح حیثیت کا جائزہ لیا جا سکے۔

عیسوی تقویم کے مطابق رسول اکرمؐ کی تاریخ ولادت کا تعین کرنے والے چند اہل علم یہ ہیں

ایم کوسین ڈی پرسیوَل (M. Caussin de perceval) نے ۲۰ اگست ۵۷۰ء (17) ڈاکٹر گستاوَلی بان (Dr. G. le Bon) نے ۲۷ اگست ۵۶۳ء (18) محمود پاشا فلکی اور (Dr. Aloys Sprenger) نے ۲۰ اپریل ۵۷۱ء (19) ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے ۷ جون ۵۶۹ء (20) حبیب الرحمٰن خاں نے ۹ دسمبر ۵۶۹ء (21) اور شیعہ مورخین نے ۹ مئی ۵۷۰ء کا تعین کیا ہے۔

ان عیسوی تاریخوں کا تجزیہ (Analysis) کرنے اور ہجری تاریخوں

میں بدلنے پر معلوم ہوا کہ ۲۰ اگست ۵۷۲ء (جو جدید عیسوی تقویم کے مطابق ہے) مطابق دوشنبہ ۲۹ جمادی الثانی ۵۴ قبل ہجرت ہے۔

اسی طرح سے ۲۷ اگست ۵۷۲ء (جو جدید عیسوی تقویم کے مطابق ہے) مطابق ۷ رجب ۵۴ قبل ہجرت ہے۔

۲۰ اپریل ۵۷۲ء (جو قدیم عیسوی تقویم کے مطابق ہے) مطابق دوشنبہ ۸ ربیع الاول ۵۳ قبل ہجرت ہے۔ (اگر محرم اور صفر کے مہینوں کو ۲۹، ۲۹ دنوں کا مان لیا جائے تو یہ تاریخ ۹ ربیع الاول ہو سکتی ہے اور اس سے عیسوی تاریخ میں کوئی فرق نہ آئے گا وہ ۲۰ اپریل ہی رہے گی)

۷ جون ۵۶۹ء (جو قدیم عیسوی تاریخ کے مطابق ہے) مطابق دوشنبہ ۵ ربیع الثانی ۵۵ قبل ہجرت ہے

۹ دسمبر ۵۶۹ء (جو قدیم عیسوی تاریخ کے مطابق ہے) مطابق دوشنبہ ۱۲ شوال ۵۵ قبل ہجرت ہے

اور اسی طرح ۹ مئی ۵۷۲ء (جو قدیم عیسوی تقویم کے مطابق ہے) مطابق جمعہ ۱۷ ربیع الاول ۵۴ قبل ہجرت ہوتی ہے۔

مندرجہ بالا عیسوی تاریخوں کا تجزیہ کرنے اور انہیں ہجری تقویم کی تاریخوں میں مبادلہ (Convert) کرنے پر معلوم ہوا کہ ان میں سے کوئی بھی تاریخ عین ۱۲ ربیع الاول کے مطابق نہیں ہے۔ یہاں تک کہ صرف دو تاریخوں کو چھوڑ کر باقی تاریخیں ربیع الاول کے مہینہ میں بھی نہیں پڑتیں۔ تاریخ کے علاوہ سال ولادت میں بھی تفاوت ہے۔ (عیسوی تاریخوں کے عین مطابق ہجری تاریخوں کا جدول دیکھو) کیونکہ Dr. G. le Bon اور M. Caussin de perceval شیعہ مورخین نے سال ولادت ۵۷۲ء کا تعین کیا ہے، جو مطابق ۵۴ قبل ہجرت ہے محمود پاشا فلکی اور Dr. Aloys Sprenger نے سال ولادت ۵۷۱ء کا تعین کیا ہے جو مطابق ۵۳ قبل ہجرت ہے۔

اس کے علاوہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ اور حبیب الرحمٰن خان نے سال ولادت ۵۶۹ء کا تعین کیا ہے، جو مطابق ۵۵ قبل ہجرت ہوتا ہے۔

سال ولادت میں اختلاف کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ تاریخ اور سیرت کی اولین کتابوں میں واضح طور پر یہ نہیں ملتا ہے کہ آپ کی ولادت تقویم کے اعتبار سے

# عیسوی تاریخوں کے عین مطابق قمری (ہجری) تاریخوں کا جدول

| محققین کے نام [1] | عیسوی تاریخیں | ولادت سے وفات تک عیسوی تاریخوں کے کل دن | عیسوی تاریخوں کے مطابق ہجری (قمری) تاریخیں | وفات سے ولادت تک ہجری (قمری) تاریخوں کے کل دن |
|---|---|---|---|---|
| ۱۔ ایم۔ کوسین ڈی پرسیول M. Caussin di Perceval | دوشنبہ ۲۰ اگست ۵۷۰ء (جدید عیسوی) سے [2] دوشنبہ ۱۱ جون ۶۳۲ء ( " ) تک | ۲۲۵۷۶ | دوشنبہ ۲۹ جمادی الثانی ۵۴ قبل ہجرت سے دوشنبہ ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ تک | ۲۲۵۷۶ |
| ۲۔ ڈاکٹر گستاؤلی بان Dr. G. Le Bon | دوشنبہ ۲۷ اگست ۵۷۰ء ( " ) سے دوشنبہ ۱۱ جون ۶۳۲ء ( " ) تک | ۲۲۵۶۹ | دوشنبہ ۷ رجب ۵۴ قبل ہجرت سے دوشنبہ ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ تک | ۲۲۵۶۹ |
| ۳۔ ڈاکٹر اسپرنگر اور محمود پاشا فلکی Dr. Aloys Sprenger and Mahmud Pasha Falaki | دوشنبہ ۲۰ اپریل ۵۷۰ء (قدیم عیسوی) سے [3] دوشنبہ ۸ جون ۶۳۲ء ( " ) تک | ۲۲۳۳۱ | دوشنبہ ۸ ربیع الاول ۵۳ قبل ہجرت سے دوشنبہ ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ تک | ۲۲۳۳۱ |
| ۴۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ | دوشنبہ ۱۷ جون ۵۶۹ء ( " ) سے دوشنبہ ۸ جون ۶۳۲ء ( " ) تک | ۲۳۰۰۳ | دوشنبہ ۱۵ ربیع الثانی ۵۵ قبل ہجرت سے دوشنبہ ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ تک | ۲۳۰۰۳ |
| ۵۔ حبیب الرحمن خاں | دوشنبہ ۹ دسمبر ۵۶۹ء ( " ) سے دوشنبہ ۸ جون ۶۳۲ء ( " ) تک | ۲۲۸۲۸ | دوشنبہ ۳ شوال ۵۵ قبل ہجرت سے دوشنبہ ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ تک | ۲۲۸۲۸ |
| ۶۔ شیعہ علماء | جمعہ ۹ مئی ۵۷۰ء ( " ) سے شنبہ ۲۳ مئی ۶۳۲ء ( " ) تک | ۲۲۶۶۱ | جمعہ ۱۷ ربیع الاول ۵۴ قبل ہجرت [4] سے شنبہ ۲۶ صفر ۱۱ھ تک | ۲۲۶۶۱ |

۱۔ ان محققین نے صرف تاریخ ولادت کا تعین کیا ہے۔
۲۔ گریگورین تقویم کے مطابق۔
۳۔ جولین تقویم کے مطابق۔
۴۔ شیعہ علماء کے مطابق شنبہ ۲۸ صفر ۱۱ھ ہے لیکن جولین تقویم کے مطابق ۲۳ مئی کو آتا ہے اور گریگورین کے مطابق ۲۶ مئی کو
نوٹ:۔ دنوں کے شمار میں یوم ولادت اور یوم وفات دونوں شامل کیے گئے ہیں۔

کس سال میں ہوئی، بلکہ یہ ہے کہ آپؐ کی ولادت عام الفیل کے سال میں ہوئی ہے۔ اب عام الفیل کا واقعہ کس سال میں ہوا؟ اس کا تعین مختلف محققین نے اپنی تحقیق کے مطابق کیا ہے، جس سے سال ولادت میں اختلاف پیدا ہو گیا۔

## سال عام الفیل کا تعین

اس سلسلہ میں تاریخ میں دو شہادتیں ملتی ہیں۔

شہادت اول: یہ کہ ۴۸ جلوس کسریٰ نوشیرواں میں عام الفیل کا واقعہ ہوا تھا جسے ابن خلدون اور ایم کوسین ڈی پرسیول (M. Caussin de Perceval) نے نقل کیا ہے۔ چونکہ کسریٰ نوشیروان (Khusraw I Anushirwan) جو کہ ایران کا ساسانی بادشاہ تھا ۵۳۱ء میں تخت نشین ہوا، جس کے ۴۸ ویں سال حکومت میں یہ واقعہ پیش آیا۔[23]

اس شہادت کی بنا پر اگر ۵۳۱ء کو اس کی حکومت کا پہلا سال قرار دیا جائے تو اس کے حکومت کے ۴۸ ویں سال میں ۵۷۹ء آتا ہے[24] (دیکھو سامنے جدول میں)

شہادت دوم: یہ کہ R. F. Tapsell اپنی کتاب Monarchs Rulers Dynasties and Kingdoms of the World. میں لکھتا ہے کہ ۵۲۶ء میں السُّمَیْفَعْ اَشْوَع (SUMU-YAFA' Ashwa') کو حبشہ کے بادشاہ نے سب سے پہلے یمن کا حاکم مقرر کیا۔ ۵۳۲ء میں ابرہہ یمن کا دوسرا حاکم مقرر ہوا پھر اس کے بعد ۵۵۷ء میں ابرہہ کا لڑکا یکسوم (YAKSUM) حاکم ہوا۔[25]

جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے کہ ابرہہ نے خانہ کعبہ کو ڈھانے کے لئے ایک بڑی فوج کے ساتھ مکہ المکرمہ پر چڑھائی کی تھی وہ اس مہم سے واپس ہوتے ہوئے راستے میں بلادِ خثعم پہنچ کر ہلاک ہوا، اور دوسری روایت کے مطابق صَنعاء میں پہنچ کر ہلاک ہوا۔ بہرحال دونوں روایتوں سے ابرہہ کے ہلاک ہونے کی شہادت ملتی ہے۔ اس کے ہلاک ہونے کے بعد اس کا لڑکا یکسوم (YAKSUM) ۵۷۰ء میں یمن کا فرمانروا ہوا۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ ابرہہ کی ہلاکت ۵۷۰ء میں ہوئی۔ اور واقعہ عام الفیل بھی اس سال ہوا۔

# کسریٰ کے تخت نشین ہونے اور واقعہ عام الفیل ہونے کے سالوں کا جدول

| سنہ عیسوی | سنہ جلوس کسریٰ | سنہ عیسوی | سنہ جلوس کسریٰ |
|---|---|---|---|
| ۵۳۱ء (کسریٰ کی تخت نشینی کا سال) | پہلا سال | ۵۵۱ء | اکیسواں سال |
| ۵۳۲ء | دوسرا سال | ۵۵۲ء | بائیسواں سال |
| ۵۳۳ء | تیسرا سال | ۵۵۳ء | تیئیسواں سال |
| ۵۳۴ء | چوتھا سال | ۵۵۴ء | چوبیسواں سال |
| ۵۳۵ء | پانچواں سال | ۵۵۵ء | پچیسواں سال |
| ۵۳۶ء | چھٹواں سال | ۵۵۶ء | چھبیسواں سال |
| ۵۳۷ء | ساتواں سال | ۵۵۷ء | ستائیسواں سال |
| ۵۳۸ء | آٹھواں سال | ۵۵۸ء | اٹھائیسواں سال |
| ۵۳۹ء | نواں سال | ۵۵۹ء | انتیسواں سال |
| ۵۴۰ء | دسواں سال | ۵۶۰ء | تیسواں سال |
| ۵۴۱ء | گیارھواں سال | ۵۶۱ء | اکتیسواں سال |
| ۵۴۲ء | بارھواں سال | ۵۶۲ء | بتیسواں سال |
| ۵۴۳ء | تیرھواں سال | ۵۶۳ء | تینتیسواں سال |
| ۵۴۴ء | چودھواں سال | ۵۶۴ء | چونتیسواں سال |
| ۵۴۵ء | پندرھواں سال | ۵۶۵ء | پینتیسواں سال |
| ۵۴۶ء | سولھواں سال | ۵۶۶ء | چھتیسواں سال |
| ۵۴۷ء | سترھواں سال | ۵۶۷ء | سینتیسواں سال |
| ۵۴۸ء | اٹھارھواں سال | ۵۶۸ء | اڑتیسواں سال |
| ۵۴۹ء | انیس واں سال | ۵۶۹ء | انتالیسواں سال |
| ۵۵۰ء | بیسواں سال | ۵۷۰ء (واقعہ عام الفیل کا سال) | چالیسواں سال |

اگر ۵۷۰ء کو عالمی ہجری تقویم کے سال کے مطابق بدلا جائے تو یقینی طور پر ۵۴ قبل ہجرت کا سال آتا ہے۔ جس کے مطابق حضورؐ کی وفات ۶۳ ویں سال میں ہوئی۔

اس کے برعکس جن محققین نے ولادت کا سال ۵۶۹ء مطابق ۵۵ قبل ہجرت کا تعین کیا ہے، انہوں نے حضورؐ کی عمر ۶۳ سال عیسوی تقویم کے مطابق مان کر کیا ہے۔ اور جنہوں نے آپؐ کی ولادت کا سال ۵۷۱ء مطابق ۵۳ قبل ہجرت کا تعین کیا ہے انہوں نے ہجری تقویم کے مطابق مان کر کیا ہے۔

تھوڑی دیر کے لئے مان لیا جائے کہ حضورؐ کی ولادت ۵۳ ہجری قبل یا ۵۴ ہجری قبل یا ۵۵ ہجری قبل کے سالوں میں ہوئی ہو تو ہمیں یہ تصدیق کرنا ہوگا کہ ان تینوں سالوں میں سے دوشنبہ کا دن ۱۲ ربیع الاول یا اس کے قریب کس سال میں آتا ہے۔

عالمی قمری (ہجری) تقویم جو ہم نے ۱۵۰۰ سال قبل ہجرت سے اب تک کے لئے مرتب کیا ہے، کے مطابق (26)

۵۳ قبل ہجرت میں ۱۲ ربیع الاول جمعہ کے دن آتا ہے۔

۵۴ قبل ہجرت میں ۱۲ ربیع الاول اتوار کے دن آتا ہے، اور

۵۵ قبل ہجرت میں ۱۲ ربیع الاول بدھ کے دن آتا ہے۔

ان مندرجہ بالا تینوں سالوں میں صرف ۵۴ قبل ہجرت کا ہی ایسا سال ہے جس میں ۱۲ ربیع الاول کو اتوار کا دن آتا ہے۔ ۵۴ قبل ہجرت کے سال کا آغاز بھی اتوار کے دن سے ہوتا ہے۔

چونکہ عالمی قمری تقویم میں محرم کا مہینہ ۳۰ دن اور صفر کا مہینہ ۲۹ دن کا مانا گیا ہے اس لئے دوشنبہ کا دن ۱۳ ربیع الاول کو آتا ہے۔ اگر اس سال کے محرم اور صفر کے مہینوں کو ۳۰، ۳۰ دن کا مان لیا جائے تو یقیناً دوشنبہ کا دن ۱۲ ربیع الاول کو ہی آئے گا۔

چونکہ ۱۳ ربیع الاول کی تاریخ عالمی قمری (ہجری) تقویم کے مطابق ہے اور حضورؐ کی ولادت کی ۱۲ ربیع الاول کی تاریخ مکہ المکرمہ کی مقامی رویت ہلال کے

مطابق ہے اس لئے ایک دن کا تفاوت ہو سکتا ہے۔
اس طرح جن محققین نے سال عام الفیل کا تعین ۵۷۰ء کیا ہے وہ زیادہ صحیح ہے لیکن جہاں تک تاریخ ولادت کی عیسوی تاریخ کا سوال ہے وہ ۱۲ ربیع الاول بروز دوشنبہ ۵۴ قبل ہجرت کے مطابق کسی کی بھی نہیں ہے جس کا صحیح صحیح تعین کرنا ہی اس تحقیق کا مقصد ہے۔

## ۱۲ ربیع الاول کے مطابق عیسوی تاریخ کا تعین

اس تاریخ کا مبادلہ (Conversion) عیسوی تاریخ میں کیسے کیا جائے کہ ہمیں اس کی صحیح عیسوی تاریخ مل جائے؟ اس کے مبادلہ (Conversion) کے لئے ہم نے تطبیقی مبادلہ جداول (Comperative Conversion tables) مرتب کئے ہیں جن کی مدد سے کسی بھی ہجری تاریخ کو، چاہے وہ قبل ہجرت یا بعد ہجرت کے سالوں کی ہو، آسانی سے اور صحیح صحیح عیسوی تقویم کی تاریخ میں بدل سکتے ہیں اس کے علاوہ ہم نے فارمولے بھی بنائے ہیں جن کی مدد سے کسی بھی قمری تاریخ کی عیسوی تاریخ حساب لگا کر معلوم کی جا سکتی ہے۔ ان جداول اور فارمولوں کی مدد سے حضورؐ کی تاریخ ولادت ۱۲ ربیع الاول بروز دوشنبہ ۵۴ قبل ہجرت (جو مکہ المکرمہ کی مقامی رویت ہلال کے مطابق ہے) کو قدیم عیسوی تاریخ میں بدلنے پر ۵ مئی بروز دوشنبہ ۵۷۰ء آتا ہے (اگر عالمی قمری تقویم میں محرم اور صفر کے مہینے ۳۰، ۳۰ دن کے مان لئے جائیں)۔
اس طرح سے مقامی رویت ہلال کے مطابق دوشنبہ ۱۲ ربیع الاول ۵۴ قبل ہجرت ہے اور عالمی قمری تقویم کے مطابق دوشنبہ ۱۳ ربیع الاول ۵۴ قبل ہجرت میں آتا ہے جو مطابق دوشنبہ ۵ مئی ۵۷۰ء جولین کے مطابق اور ۷ مئی ۵۷۰ء گریگورین کے مطابق ہے۔
اب یہ دیکھنا ہے کہ رسول اکرمؐ کے ولادت کی عیسوی تاریخ یعنی ۵ مئی ۵۷۰ء بروز دوشنبہ جو مطابق ۱۲ ربیع الاول ۵۴ قبل ہجرت کے مطابق ہے کہاں تک صحیح ہے۔

اس حقیقت کو اور زیادہ واضح اور وثوق کے ساتھ پیش کرنے کے لئے موجودہ سال کی ایک تاریخ ۲۱ ستمبر بروز سنیچر ۱۹۹۱ء کو لیتے ہیں جو سنیچر ۱۲ ربیع الاول ۱۴۱۲ھ کے عین مطابق ہے۔

اس لئے اگر ہم بروز دوشنبہ ۷ مئی ۵۷ء سے بروز سنیچر ۲۱ ستمبر ۱۹۹۱ء شمولیہ تک کے دن شمار کریں تو کل ۵,۱۹,۱۴۷ دن ہوتے ہیں۔

اور اسی طرح اگر بروز دوشنبہ ۱۲ ربیع الاول ۵۴ ہجری قبل سے بروز سنیچر ۱۲ ربیع الاول ۱۴۱۲ھ تک کے دن شمار کریں تو بھی کل ۵,۱۹,۱۴۷ دن ہوتے ہیں (اگر ۵۴ ہجری قبل کے سال میں محرم اور صفر کے مہینے ۳۰۔۳۰ دنوں کے شمار کئے جائیں)

ان دونوں تاریخوں کے دنوں کا شمار مندرجہ ذیل ہے۔

بروز دوشنبہ ۱۲ ربیع الاول ۵۴ ہجری قبل سے بروز سنیچر ۱۲ ربیع الاول ۱۴۱۲ھ تک کے دنوں کا شمار۔

| | |
|---|---|
| ۱۲ ربیع الاول سے ۳۰ ذی الحجہ ۵۴ ہجری قبل تک کے دن (اگر محرم اور صفر کے مہینے ۳۰،۳۰ دنوں کے شمار کئے جائیں) | = ۲۸۴ |
| ۵۳ ہجری قبل سے ۱ ہجری قبل تک کے (۱۹+۳۵۴×۵۳) دن | = ۱۸۷۸۱ |
| ۱ھ سے ۱۴۱۱ھ تک کے (۵۱۷+۳۵۴×۱۴۱۱) دن | = ۵۰۰۰۱۱ |
| یکم محرم سے ۱۲ ربیع الاول ۱۴۱۲ھ تک کے دن | = ۷۱ |
| دنوں کا کل میزان | = ۵,۱۹,۱۴۷ |

بروز دوشنبہ ۷ مئی ۵۷ء سے بروز سنیچر ۲۱ ستمبر[1] ۱۹۹۱ء تک کے دنوں کا شمار۔

| | |
|---|---|
| ۷ مئی سے ۳۱ دسمبر ۵۷ء تک کے دن | = ۲۳۹ |
| ۵۷ء سے ۱۹۹۰ء تک کے دن (۱۴۲۰×۳۶۵+۳۴۴) | = ۵,۱۸,۶۴۴ |
| یکم جنوری سے ۲۱ ستمبر ۱۹۹۱ء تک کے دن | = ۲۶۴ |
| دنوں کا کل میزان | = ۵,۱۹,۱۴۷ |

[1] چونکہ ۲۱ ستمبر ۱۹۹۱ء کی تاریخ جدید عیسوی تقویم کے مطابق ہے، اس لئے دنوں کا شمار ۵ مئی کے بجائے ۷ مئی سے کیا گیا ہے۔

اس مندرجہ بالا دنوں کے شمار سے یہ واضح ہوا کہ عیسوی اور ہجری (قمری) دونوں تاریخوں کے دنوں کا میزان برابر ہے۔ اس لئے ۵ مئی ۵۷۰ء (۷ مئی ۵۷۰ء جدید عیسوی) کے عین مطابق ہے۔

مختصر یہ ہے کہ مندرجہ بالا تمام حقائق و شواہد کی روشنی میں یہ حاصل ہوا کہ حضورؐ کی تاریخ ولادت بروز دوشنبہ ۱۲ ربیع الاول ۵۴ ہجری قبل ہے جو قدیم عیسوی تقویم کے مطابق ۵ مئی ۵۷۰ء اور جدید عیسوی کے مطابق ۷ مئی ۵۷۰ء ہے اس تاریخ کے علاوہ کوئی بھی عیسوی تاریخ ۱۲ ربیع الاول کے مطابق نہیں ہے۔

## حوالہ جات


(۱) Muhammad Husayn Haykal "The Life of Muhammad" P. 48.

(۲) بقول دمیاتی ۵۵ دن اور بقول سہیلی ۵۰ دن جسے شاہ اشرف علی تھانوی نے "نشر الطیب فی ذکر النبی الحبیب" میں صفحہ ۲۳ پر نقل کیا ہے۔

(۳) مترجم علامہ محمد اشرف سیالوی "سیرت سید الانبیا" (دہلی ۱۹۸۳) ص ۱۲۱ (فوٹ نوٹ)

(۴) Muhammad Husayn Haykal "The Life of Muhammad." P. 48

(۵) ایضاً ص ۴۸

(۶) سیرت سید الانبیا ص ۱۱۸، بقول حضرت براء جسے امام عبدالرحمن ابن جوزی نے "الوفا باحوال المصطفےٰ" میں نقل کیا۔

(۷) Muhammad Husayn Haykal, "The Life of Muhammad" P. 48

(۸) پیغمبر اسلام کی ولادت، رسالہ راہ اسلام شمارہ ۸ ۵ جمادی الاول ۱۴۰۹ھ صفحہ ۷

(۹) سید ابوالاعلیٰ مودودی، سیرت سرور عالم، جلد دوم، ص ۹۴۔

(۱۰) پیغمبر اسلام کی ولادت رسالہ راہ اسلام شمارہ ۸ ۵ جمادی الاول ۱۴۰۹ھ صفحہ ۹

(۱۱) سیرت ابن ہشام جلد اول مترجم مولانا عبدالجلیل صدیقی (دہلی ۱۹۸۲)۔ ص ۱۸۲

(12) سرورِ عالم، جلد دوم ص۹۴

(13) Thomas Patrick Hughs, "Dictionary of Islam. (N. Delhi - 1982) P. 42

(14) القرآن مترجم علامہ یوسف علی (انگریزی) فوٹ نوٹ نمبر ۱۲۹۵، ص۴۵

(15) ابوجعفر محمد ابن جریر طبری، تاریخ طبری جلد اول (اردو) ص۱۴۰

(16) سیرت سید الانبیاء ص۸۱۹-۸۱۸

(17) سیرت سرورِ عالم جلد دوم ص۹۴ اور
Thomas Patrick Hughs "Dictionary of Islam (N. Delhi - 1982) P. 368

(18) G. Le BON "Civilisation Des Arab s" Urdu Tr. Tamaddune Arab (تمدنِ عرب) (Hyderabad. 1936) P. 91

(19) علامہ شبلی نعمانی "سیرت النبی" جلد اول۔ ص۱۶۰ اور
Dictionary of Islam P. 368

(20) DR. Muhammad Hamidullah, "Muhammad - Rasulullah" (Saw) (HYDERABAD. 1974) P. 4.

(21) حبیب الرحمٰن خان "مفتاح التقویم" (نئی دہلی) ص55 (فوٹ نوٹ)

(22) تاریخ ابن خلدون جلد اول (دیوبند 1978) ص۲۳-۲۲، اور Dictionary of Islam Page. 368 کو بھی دیکھیں۔

(23) R.F. Tapsell Monarchs rulers dynasties and Kingdoms of the World (London - 1984) P 382 اور Encyclopaedia Britannica Vol. V Edition 1956 P. 624.

(24) Dictionary of Islam P 368
The Holy Quran TR. Allama yusufali P 1791
Population in the Arab WORLD Abdul Karim Omran, P 37
نبی رحمت ابوالحسن علی ندوی ص۸۷
ابن خلدون جلد اول ص۲۳-۲۲ فوٹ نوٹ

(25) R.F. Tapsell, "Monarchs rulers Dynasties and Kingdoms of the World" Page. 361.

(26) اس ہجری تقویم میں ہر مہینے کے دن متعین (FIXED) ہیں اس میں محرم ۳۰ دن کا اور صفر ۲۹ دن کا' یہ سلسلہ آخر سال تک جاری رہتا ہے۔ دن متعین ہونے کی وجہ سے یہ تقویم سارے عالم میں ایک ہی تاریخ دیتی ہے۔ کسی مقام کی رویتِ ہلال کے مطابق اس تقویم کی تاریخیں صرف اس مقام کی تاریخ سے ایک دن پہلے یا بعد میں ہوسکتی ہے۔ اس تقویم کے مطابق تاریخ کی کتابوں میں تاریخیں لکھی گئی ہیں اور انہیں تاریخوں کے مطابق ان کی عیسوی تاریخیں نکالی گئی ہیں۔


ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی نئی پیش کش

## مذہب کا اسلامی تصور

از :- مولانا سلطان احمد اصلاحی رفیق ادارہ

دو ابواب پر مشتمل اس کتاب کے پہلے باب میں یورپ کی مسیحیت کے بدنما کردار اور کلیسا کے ناقابل بیان مظالم کے حوالہ سے دور جدید کے مروجہ تصور مذہب کی تفصیل بیان کی گئی ہے جس کے نتیجہ میں وہاں چرچ اور اسٹیٹ کی علیحدگی اور مسیحیت سے بیزاری کے ساتھ نفس مذہب سے بیزاری پیدا ہوگئی اور عام طور پر معاملات دنیا سے مذہب کی بے دخلی ایک مسلمہ قرار پاگئی اسی باب کے آخر میں دیگر مذاہب کی داخلی شہادتوں کی روشنی میں اس مروجہ تصور کی غلطی کو بے نقاب کیا گیا ہے۔

دوسرے باب میں اسلام کے دستور اساسی قرآن اور سنت نبوی کی روشنی میں اسلام کے مطلوبہ تصور مذہب کو پورے شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور قرآن وسنت اور ان کے متعلقات کے پھیلے ہوئے دینی ذخیرے سے اس تصور کی حقانیت کو ثابت کیا گیا ہے۔ جو کچھ کہا گیا ہے سلف صالح کی تائید کے ساتھ کہا گیا ہے اور کوئی بات بلا حوالہ نہیں کہی گئی ہے۔ تحریک اسلامی کی فکری بنیادوں کی تفہیم وتشریح کے لئے ایک ضروری اور اہم کتاب۔

صفحات ۵۹۱' عمدہ کاغذ' آفسٹ کی حسین طباعت' جاذب نظر گٹ اپ' مجلد مع ڈسٹ کور' قیمت صرف ۱۰۰ روپے جسے مرکزی مکتبہ دہلی سے بھی طلب کیا جاسکتا ہے۔

رابطہ کے لئے { منیجر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی
پان والی کوٹھی' دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

# ابوعبداللہ محمد بن کرام

## اور ان کے پیروؤں کی دینی اور تعلیمی سرگرمیوں کا جائزہ

پروفیسر اقتدار حسین صدیقی

وسط ایشیا جس میں، ماوراء النہر، افغانستان اور خراسان شامل ہیں، ان میں اسلام کی اشاعت اور تبلیغ بنوامیہ کے زمانہ میں شروع ہوئی۔ اہم شہروں اور فوجی اہمیت کے مقامات پر عربوں کی آبادیاں قائم ہوئیں۔ ان بسنے والے عربوں میں اسلام کی اشاعت کا جذبہ تھا اور وہ غیر مسلموں کو اسلام کی دعوت دیتے تھے۔ ان علاقوں میں اسلامی فتوحات سے پہلے بدھ مذہب اور زرتشتی مذہب کا زور تھا لیکن اسلامی فتوحات کے بعد جلد ہی مقامی لوگ دائرہ اسلام میں داخل ہو گئے۔ البتہ شہروں کے باہر دیہاتی علاقوں میں مسلم علماء کی صحیح معنی میں پوری توجہ نہیں رہی۔ اس وجہ سے عوام کا اسلام سے تعلق برائے نام ہی رہا۔ مسلمان ہونے کے بعد بھی اُن میں قدیم غیر اسلامی رسم و رواج باقی رہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ دیہات میں نومسلم عوام کی تعلیم و تربیت کا کوئی معقول انتظام نہ ہو سکا تھا لیکن کبھی کبھی دیندار علماء نے عوام میں اسلامی تعلیمات کو عام کرنے اور دعوت و تبلیغ کا کام بڑے خلوص سے کیا، اور ان کی مساعی جمیلہ کے باعث عوام میں کسی حد تک علم دین کا فروغ ہوا۔ نویں صدی عیسوی میں ایسے ہی ایک بزرگ ابوعبداللہ محمد بن کرام سیستانی وغیشاپوری تھے۔ اُن کی توجہ کا مرکز شہروں اور دیہات میں پیشہ ور غریب عوام اور کسان تھے۔ اپنی پوری زندگی میں وہ ان کی اصلاح اور تعلیم و تربیت میں مصروف رہے۔ اُن کے بعد میں ان کے پیروؤں کا ایک علیحدہ فرقہ بن گیا جس کو تاریخ کی کتابوں میں کرامیہ فرقہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اس مقالہ میں ہم کرامیہ فرقہ کی تعلیمات اور مختلف ممالک میں اُس کی مقبولیت کا جائزہ پیش کر رہے ہیں۔

ابوعبداللہ محمد بن کرام جن کا سن وفات ۸۶۹ء ہے سیستان (سجستان) میں پیدا ہوئے تھے۔ وہ نسلاً عرب تھے۔ تعلیم و تربیت کے بعد انھوں نے اسلام کی تبلیغ کے

لیے اپنی زندگی کو وقف کر دیا تھا۔ وہ فطرتاً زہد و تقویٰ کی طرف مائل تھے۔ تبلیغ اور اشاعتِ اسلام کے سلسلے میں اُن کی توجہ کا مرکز غریب اور نادار مسلم عوام تھے۔ معاصر مورخین نے اُن کو آتش بیان مقرر بتایا ہے۔ عوام میں ان کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ جہاں بھی جاتے تھے اصحاب پیشہ، مزدوروں اور کسانوں کی بڑی جماعت ان کے پیچھے ہو جاتی تھی۔ غالباً ان کی بڑھتی ہوئی مقبولیت سے خائف ہو کر سیستان کے حکمراں نے اُن کو جلاوطن کر دیا تھا۔ جلاوطنی کے باعث وہ اپنے وطن سے ہجرت کر کے نیشاپور چلے گئے۔ نیشاپور خراسان کا دارالخلافہ ہونے کے علاوہ اسلامی علوم اور ثقافت کا مرکز بن گیا تھا۔ یہاں بھی اُن کا اثر و رسوخ اس قدر بڑھا کہ سامانی گورنر محمد ابن طاہر کو خطرہ ہوا کہ وہ کہیں شورش برپا نہ کر دیں۔ اس زمانہ میں خراسان میں سیاسی انتشار بڑھا ہوا تھا۔ اسمٰعیلیوں نے قہستان پر قبضہ کر لیا تھا اور برابر کوشش کر رہے تھے کہ اردگرد کے علاقوں میں بھی ان کے حامیوں اور پیروؤں کی تعداد بڑھے تاکہ ان کے سیاسی اقتدار کی توسیع ممکن ہو سکے۔ لہٰذا ابوعبداللہ محمد بن کرام کو قید کر لیا گیا اور وہ آٹھ سال تک جیل میں رہے۔ لیکن رہائی کے بعد انھوں نے پھر تبلیغی اور اصلاحی کام شروع کر دیا۔

افغانستان کے پہاڑی علاقوں، خصوصاً غور اور غرجستان، خراسان اور ماوراءالنہر میں مسلم عوام جیسے کپڑا بننے والے، کسان اور مزدور اور دوسرے پیشہ ور لوگ ان کے خلوص اور اُن کی تعلیم سے متاثر ہو کر ان کے حلقہ ارادت میں داخل ہو گئے اور اُن کی حیات ہی میں اُن کے پیرو وسط ایشیا، موجودہ افغانستان اور ایران اور خراسان میں پھیل گئے اُن کی تعلیمات اور عقائد کا گاڑھ اور اہم ماخذ ابوعبداللہ محمد بن کرام کی تصنیف "عذاب القبر" تھی۔ خیال ہوتا ہے کہ شاید اس کو اُن کے مخالفین نے ضائع کر دیا۔ اس لیے کہ اس کا سراغ دنیا کے کسی کتب خانہ میں نہیں ملتا۔ کرامیہ فرقہ کی واقفیت کے لیے ہمارے پاس براہِ راست ان کی تصنیفات نہیں ہیں اس لیے غیر کرامیہ مصنفین کی کتابوں پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔ ان میں سے بعض نے ان کی صحیح تصویر پیش کی ہے تو بعض نے کسی وجہ سے ان کی تنقیص اور مذمت کا رویہ اختیار کیا ہے۔ اُن کے مخالفین کی تحریروں کے مطابق ابو عبداللہ محمد بن کرام کا اللہ تعالیٰ کا تصور قابل اعتراض تھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ انھوں نے تجسیم اور تشبیہ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو انسان کا روپ دے دیا تھا جو قرآنی تعلیم کے خلاف ہے۔ مزید برآں اُن کے نزدیک اللہ تعالیٰ عرش پر متمکن ہے جیسے کہ مادہ سے بنا ہوا انسان۔

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غالباً "عذاب القبر" کتاب میں مصنف نے قرآن میں اللہ تعالیٰ کی جو صفات بیان ہوئی ہیں اُن کو اُن کے ظاہری معنوں میں لیا ہے اور ضرورت سے زیادہ اپنی تشریح اور توجیہ پر زور دیا ہے جس کی بنا پر علماء کو ان پر تنقید کرنی پڑی تھی۔

عہد وسطیٰ کے مورخین کی طرح دورِ حاضرہ کے اسکالرس نے بھی ابوعبداللہ محمد بن کرام کے مذہب اور تعلیمات کے متعلق مختلف آراء کا اظہار کیا ہے ۱۹۳۰ء میں پروفیسر محمد حبیب نے اپنے انگریزی مقالہ "شہاب الدین آف غور" میں کرامیہ فرقہ کا حوالہ دیا ہے کیونکہ ابتداء میں سلطان کا اس سے تعلق تھا انھوں نے شہرستانی کی مشہور تالیف "کتاب الملل والنحل" کی بنا پر لکھا ہے کہ "اس فرقہ کا بانی ابوعبداللہ کرام سجزستان یعنی سیستان کے ایک پاکباز لیکن جاہل شخص تھے۔ انھوں نے ہر مذہب سے کچھ نہ کچھ لے کر اپنی کتاب میں شامل کر لیا تھا۔ اور غزجستان، غور اور خراسان کے جاہل عوام میں مقبولیت حاصل کر لی تھی۔ اس طرح ایک نیا فرقہ پیدا ہوا۔ بعد میں سلطان محمود بن سبکتگین نے اس (فرقہ) پر بہت زیادہ نوازش کی۔ شیعہ اور کٹر سنی دونوں ہی کو کرامیہ (کے علماء) کے ہاتھوں سخت اذیت اُٹھانی پڑی۔ کرامیہ کا عقیدہ ایسے خدا کا تھا جو کہ مادہ (سے بنے ہوئے انسان) کی طرح ہو۔ وہ فکری طور پر خارجی فرقہ کے قریب تھے۔ ہمارے خیال میں کرامیہ کا شمار صفتی فرقہ کے پیروؤں میں ہونا چاہیے۔ کیونکہ ابوعبداللہ بن کرام اللہ تعالیٰ کی صفات کی حقیقت میں اعتقاد رکھتے تھے۔ ان کے یہاں اللہ تعالیٰ کا تصور مادی انسان کا سا تھا[۱]۔ پروفیسر حبیب مزید خیال آرائی فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ کرامی نہ تو سنی تھے اور نہ ہی شیعہ وہ (اسلام سے) نابلد مسلمان (Muslim pagans) تھے۔ ان کے مطابق اللہ تعالیٰ کرسی (عرشی) پر اسی طرح متمکن تھے جیسے کہ (ماقبل اسلام وسط ایشیا کے لوگوں کے نزدیک) گوتم بدھ کنول پر بیٹھے ہوئے (تصور کیے جاتے تھے) ماقبل اسلام غور و غزجستان کے دیوتاؤں کی طرح اللہ تعالیٰ کی بھی انسانی صفات تھیں[۲]۔ خلیق احمد نظامی نے اپنی کتاب "سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات" میں پروفیسر حبیب کی رائے کو من وعن مان لیا ہے[۳]۔

---

[۱] محمد حبیب، سلطان شہاب الدین آف غور (انگریزی) علی گڑھ مسلم یونیورسٹی جرنل، نمبر ۱، جنوری ۱۹۳۰ء ص ص ۱۰ تا ۵۱، مزید فٹ نوٹ ۵۲

[۲] ایضاً

[۳] خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، دہلی، ۱۹۵۹، ص ص ۱۲، ۱۳۰

۱۹۶۰ء میں انگلینڈ کے اسکالر سی۔ ای۔ بوسورتھ نے کرامیہ فرقہ پر زیادہ دیدہ ریزی سے تحقیق کی۔ انھوں نے دسویں اور گیارہویں صدی عیسوی کے پورے لٹریچر کا تنقیدی مطالعہ کرکے کرامیہ فرقہ کی صحیح تصویر پیش کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ وہ کرامیہ فرقہ کے پیروؤں کو Lite-ralist بتاتا ہے یعنی "جو قرآن کی آیات کے ظاہری معنی لیتے ہیں"[1]۔ ان کا مقالہ گیارہویں صدی عیسوی تک کا احاطہ کرتا ہے۔

دراصل ابوعبداللہ محمد بن کرام فقہی مسلک کے اعتبار سے سنّی مسلمان تھے۔ اُن کا اجتہاد امام ابوحنیفہؒ کے مرتب کیے ہوئے اصول پر مبنی تھا۔ وہ ابوحنیفہؒ سے عقیدت رکھتے تھے اور اُن کے فقر سے متاثر ہو کر بہت ہی سادہ اور درویشانہ زندگی بسر کرتے تھے۔ لیکن چونکہ اُن کے ہم عصر سنی فقہاء سلاطین کے درباروں سے منسلک ہو کر سلاطین کے مفادات کو مدنظر رکھ کر قوانین کی توجیہہ کرتے تھے اور عیش و آرام کے عادی ہو گئے تھے وہ ابوعبداللہ محمد بن کرام کے لیے کوئی اچھا نمونہ یا قابل اتباع نہیں تھے بلکہ اسی طرح کے علماء ان کی تنقید کا نشانہ بنے ہوئے تھے۔ وہ اسمٰعیلی شیعہ فرقہ اور معتزلہ کے اس لیے خلاف تھے اور ان کو اسلام کے زمرہ سے خارج سمجھتے تھے کہ یہ دونوں فرقے قرآنی آیات کی تشریح یا توجیہہ عقلی انداز میں اور غیر اسلامی اثرات کے تحت کرتے تھے۔ شیعہ فرقے سے توحید اور طہارت کے مسائل میں بھی انھیں اختلاف تھا۔ مثلاً کرامیوں کے نزدیک مسلمان ہونے کے لیے توحید پر ایمان لانا کافی تھا لیکن اس کے برعکس شیعہ (غالباً اثنا عشری) توحید کے ساتھ طہارت کو بھی لازمی قرار دیتے تھے۔

جب مشہور عرب سیاح اور جغرافیہ کے ماہر المقدسی خراسان اور وسط ایشیا کی سیاحت کر رہے تھے تو ان کی کرامیہ فرقہ کے علماء سے ملاقات ہوئی جن کی درویشانہ طرز زندگی اور مذہبیت سے وہ کافی متاثر ہوئے لہٰذا وہ کرامیہ فرقہ کے پیروؤں کو راسخ العقیدہ سنّی مسلمانوں میں شمار کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ کرامیہ درویشی (یعنی فقر) کے قائل ہیں اور دنیاوی عیش و عشرت سے پرہیز کرتے ہیں۔ وہ امام ابوحنیفہ کی شخصیت اور تعلیمات سے متاثر ہیں۔ جو شخص امام ابوحنیفہ یا امام مالک یا امام شافعی اور یا عظیم محدث (امام احمد بن حنبل)

---

[1] سی۔ ای۔ بوسورتھ The Rise of Karamiyyah in Khurasan. Muslim World Vol. L, 1960, pp. 5-14.

سے رہنمائی حاصل کرتا ہے وہ اپنے دینی افکار میں متشددانہ رویہ اختیار نہیں کرسکتا۔ وہ حضرت معاویہؓ کی محبت میں بھی شدت اور غلو کے قائل نہیں ہیں[۱]۔ اسی طرح وہ اللہ تعالیٰ کے تصور میں نہ تو تجسیم کے تصور کو داخل کرتے ہیں اور نہ انسانی صفات ہی کو اس پر محمول کرتے ہیں۔ ایسے شخص کو بدعتی (یا گمراہ) نہیں کہا جاسکتا[۲]۔

المقدسی شیعہ اور کرامیہ فرقہ کے پیروؤں کے مابین مذہبی تنازعہ کا بھی ذکر کرتے ہیں جو کہ نیشاپور میں اُن کے زمانۂ قیام میں جاری تھا۔ اسی طرح انھوں نے شہر ہرات میں کرامیہ اور عملیہ فرقوں کے پیروؤں میں تنازعہ کا ذکر بھی کیا ہے۔ کرامیوں کو شیعہ فرقہ سے اس بات پر اختلاف تھا کہ طہارت ایمان کا جز ہے تو عملیہ فرقہ کے پیروؤں سے وہ عمل کے مسئلہ پر اختلاف کرتے تھے۔ کرامیوں کا عقیدہ تھا کہ توحید کو صدق دل سے ماننے اور کلمۂ شہادت کا اعلان کرنے پر آدمی کا ایمان مکمل ہوجاتا ہے برعکس اس کے عملیہ فرقہ کے لوگ عمل کو بھی جزو ایمان تصور کرتے تھے[۳]۔ یہاں یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ یہ تنازعہ صرف دینی فکر سے تعلق رکھتا تھا۔ عمل میں کرامیہ طہارت اور عمل میں کسی سے کم نہیں تھے۔ کرامیوں کے فقر اور درویشانہ زندگی سے متعلق مواد معاصر لٹریچر میں ملتا ہے اسی بنیاد پر دور حاضر کے روسی اسکالر بارتھولڈ نے ان کو Pietist (گوشہ نشین عابد) کہا ہے۔ لیکن بوسورتھ کو اُن سے اختلاف ہے۔ وہ انھیں گوشہ نشین نہیں مانتے اس لیے کہ کرامیہ علما ہمیشہ فعال مبلغ رہے ہیں وہ اپنے مخالفین سے بحث ومناظرہ میں بھی سرگرم رہتے تھے۔

---

[۱] یہ بات دلچسپ ہے کہ دسویں صدی عیسوی میں غالباً شیعہ تبرا کے ردعمل میں سُنّی مسلمان حضرت معاویہؓ بن ابوسفیانؓ کی محبت میں شدت سے کام لینے لگے تھے۔ لیکن سنجیدہ اور معتدل مزاج کے سنّی اشراف شدت کے قائل نہیں تھے لیکن تیرہویں صدی ہجری تک سنیوں پر بھی شیعہ پروپیگنڈے کا اثر ہونے لگا تھا۔ کم از کم یزید بن معاویہ کے سلسلہ میں غلط روایات واقعات کی شکل اختیار کرگئیں تھیں۔ مثلاً ۱۲۵۹ھ میں منہاج سراج حضرت معاویہؓ کے حضرت علی سے اختلافات کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ حضرت معاویہ کا اختلاف اجتہاد کی بنا پر تھا لیکن یزید کی مذمت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ سور کا گوشت بھی کھاتا تھا۔

منہاج سراج جوزجانی، طبقات ناصری۔ کابل۔ ۱۹۶۳ء جلد اول۔ ص ص ۹۳، ۹۴

[۲] ملاحظہ کیجئے سی۔ ای۔ بوسورتھ کا مقالہ جس میں المقدسی کا اقتباس انگریزی ترجمہ میں پیش کیا گیا ہے۔ Muslim World, Vol. L, 1960, pp. 6-7

[۳] ایضاً ص ۸۰

العتبی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ دسویں صدی کے اخیر اور گیارہویں صدی عیسوی کے آغاز پر کرامیہ فرقہ کی مقبولیت اپنے نقطۂ عروج پر پہنچ گئی تھی۔ غزنی کے فرماں روا امیر سبکتگین اور اس کا بیٹا سلطان محمود نے اس زمانہ میں کرامیہ فرقہ کی سرپرستی کی۔ ان کے اثر و رسوخ کی بنا پر معتزلہ اور اسمٰعیلی شیعہ کے داعی خراسان میں سختی سے دبا دیے گئے یا قتل بھی ہوئے۔ تاریخ سیستان کے نامعلوم مولف کے مطابق امیر سبکتگین کرامیہ مسلک کا ماننے والا تھا۔ جب سیستان میں خانہ جنگی شروع ہوئی اور امیر خلف نے اپنے سیاسی حریف امیر حسین کا محاصرہ کیا تو آخرالذکر نے سبکتگین سے فوجی مدد مانگی۔ جب سبکتگین غزنی سے امیر حسین کی مدد کے لیے اپنی فوج کے ساتھ سیستان کی جانب بڑھا تو امیر خلف نے تحفہ کے ساتھ اس کو راستے میں یہ پیغام بھیجا کہ امیر حسین زندیق ہے۔" چونکہ سبکتگین کرامی تھا، لہٰذا وہ راستہ سے ہی بست کی طرف واپس ہو گیا۔[1]

سبکتگین کے بعد اُس کے بیٹے سلطان محمود نے بھی کرامیہ علماء پر اپنی نوازش جاری رکھی۔ اس کے ابتدائی زمانے میں کرامیہ عالم ابوبکر محمد کا سیاسی وقار خراسان میں بہت بڑھ گیا تھا۔ وہ نیشاپور میں رہتے تھے اور ہر اس بات کا سدباب کرتے تھے جو کہ شریعت کے خلاف نظر آتی تھی۔ اسمٰعیلی اثر کو ختم کرنے کے لیے انھوں نے اسمٰعیلی داعیوں کا قلع قمع کرا دیا تھا۔ جو بچ سکے وہ خراسان سے بھاگ گئے تھے۔ شریعت ہی کے احترام کے سلسلے میں ان کے نیشاپور کے عظیم صوفی بزرگ شیخ ابوسعید ابن ابی الخیر سے بھی تنازعہ رہا وہ خانقاہی ماحول کے خلاف تھے کیونکہ وہاں پر غیر مسنون ریاضتیں اور اعمال روا رکھے جاتے تھے۔[2] غالباً غزنوی حکمرانوں کے دوستانہ اور عقیدت مندانہ رویہ کے اثر میں معاصر شاعر ابوالفتح بستی نے کرامیہ فرقہ کی تعریف میں عربی زبان میں مندرجہ ذیل اشعار لکھے:

الفقہ فقہ ابی حنیفہ وحدہ — والدین دینُ محمد بن کرام
ان الذین اراھم لم یومنوا — لمحمد بن کرّام غیر کرام[3]

---

[1] تاریخ سیستان (جو کہ ۱۰۵۸ء سے ۱۳۲۶ء تک کا احاطہ کرتی ہے) مرتبہ ملک الشعراء بہار، طہران ۱۳۱۴ شمسی ص ۳۳۲

[2] ای۔ بو سورتھ۔ مقالہ۔ ۱۰-۱۱

[3] العتبی، تاریخ یمینی، تیرہویں صدی عیسوی کا فارسی ترجمہ۔ ایران ص ص ۳۹۲ تا ۳۹۳

(ترجمہ: واحد اور صحیح فقہی مسلک امام ابوحنیفہ کا ہے۔ جیسے کہ صحیح دینی مسلک محمد بن کرام کا ہے۔ وہ لوگ جو کہ محمد بن کرام کے دینی مسلک سے انحراف کرتے ہیں جیسا کہ میں نے مشاہدہ کیا ہے بے کرام یعنی گمراہ ہیں۔)

لیکن ۱۱۱۲ء میں سلطان محمود کا رویہ کرامیہ فرقہ کے سلسلے میں تبدیل ہوگیا۔ اس کی وجہ العتبی نے یہ بتائی ہے کہ جب قاضی ابوالعلاء صاعد بن محمد حج کا فریضہ ادا کرنے کے بعد بغداد سے عباسی خلیفہ کا پیغام لے کر سلطان کے پاس غزنی پہنچے تو انھوں نے سلطان کو بتایا کہ کرامیہ فرقہ کی تعلیمات قرآن اور سنت کے خلاف ہیں۔ خاص طور پر تجسیم اور تشبیہ کا مسئلہ کہ اللہ تعالیٰ کا انسان کا سا جسم اور روپ ہے غلط ہے۔ ان کا اعتراض تھا کہ انسانی صفات کو اللہ تعالیٰ سے منسوب کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اپنی ہر مخلوق سے مختلف اور بالاتر ہے سلطان محمود جو کہ مذہب اور شریعت کا احترام کرتا تھا اُس نے ابوبکر محمد کو نیشاپور سے بلایا۔ ان کے آنے پر اُن کا قاضی صاعد سے مناظرہ ہوا۔ ابوبکر محمد نے سب الزامات کی تردید کی اور کہا کہ اُن کے عقائد کا تجسیم اور تشبیہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ انتقامی جذبہ کے تحت انھوں نے قاضی صاعد کو معتزلہ بتایا۔ مناظرہ کی کارروائی کا جو نتیجہ نکلا وہ قاضی صاعد کے حق میں تھا۔ اگرچہ سلطان نے ابوبکر محمد کو کوئی سزا نہیں دی لیکن یہ فرمان جاری کیا کہ اس کی قلمرو میں کرامیہ علماء کو مدرسوں سے برطرف کر دیا جائے۔ اس واقعہ کے بعد ابوبکر محمد کا سیاسی اثر ختم ہوگیا اور وہ گوشہ نشین ہو کر عبادت اور ریاضت میں منہمک ہوگئے اور آخر عمر تک عبادت ہی میں مصروف رہے[1]

گیارہویں صدی عیسوی کے بعد تیرہویں صدی عیسوی کی ابتدائی دہائیوں تک کرامیہ فرقہ کا اثر ماوراء النہر، خراسان، غور اور اس سے وابستہ علاقوں میں باقی رہا۔ کرامیہ علماء برابر درس و تدریس میں مصروف رہے۔ منہاج سراج جوزجانی جن کی پرورش غور کے دارالخلافہ فیروزکوہ میں شاہی محل میں ہوئی اور جو خراسان اور افغانستان پر منگولوں کے سیاسی غلبہ کے بعد ۱۲۲۷ء میں ہندوستان میں پناہ کے لیے آئے وہ لکھتے ہیں کہ غور کے سلاطین "برطریق مذہب کرامیان" قائم رہے[2] لیکن ان سلاطین میں صرف سلطان

---

[1] تاریخ یمینی (فارسی ترجمہ) ص ص۔ ۳۹۲ تا ۳۹۷

[2] منہاج سراج جوزجانی۔ طبقات ناصری، کابل ۱۹۶۳ء، جلد اول، ص ۳۶۲

علاءالدین جہاں سوز نے اپنی حیات کے آخری سالوں میں قرامطہ (یعنی اسمٰعیلی) شیعہ فرقہ کی تعلیم سے متاثر ہوکر ان کے داعیوں کو غور آنے کی دعوت دی اور ان کے مذہب کی تبلیغ و اشاعت میں دلچسپی ظاہر کی۔ لیکن سلطان کی موت کے بعد اس کا بیٹا اور جانشین سلطان سیف الدین محمد بن حسین جو کہ "دیندار و سنّی و در اسلام صلب بود" اُس نے تخت نشین ہونے کے بعد اسمٰعیلی داعی جو کہ الموت سے آئے تھے اور جن کو جوزجانی ملاحدہ کہتے ہیں سب کو قتل کرا دیا اور فرمان جاری کیا کہ "جس گاؤں میں بھی ان کا اثر پایا جائے اس کو مٹا دیا جائے اس طرح ملحد کشی کرکے سب کو جہنم پہنچا دیا گیا"[1] جوزجانی کے بیان کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ وہ کرامیہ فرقہ کے پیروؤں کو سنّی تصوّر کرتے تھے۔ جیسا کہ بعد میں سلطان غیاث الدین محمد بن سام اور اس کے چھوٹے بھائی سلطان معزالدین محمد بن سام (جن کو عام طور پر شہاب الدین غوری کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے) کے احوال سے بھی واضح ہوتا ہے۔

بارہویں صدی کے نصف آخر میں کرامیہ علماء میں سب سے ممتاز عالم امام صدرالدین علی ہیصم نیشاپوری تھے اور شہر افشین (علاقہ غرستان) کے مدرسہ میں صدر معلم تھے۔ اسی دور میں سلطان وقت غیاث الدین محمد بن سام (م۔ ۱۲۰۲ء) نے قاضی وحیدالدین مروالرودی شافعی کے زیر اثر کرامیہ مسلک کو ترک کرکے شافعی مذہب اختیار کر لیا[2] اس سے پہلے سلطان کے چھوٹے بھائی سلطان معزالدین محمد بن سام (یعنی شہاب الدین غوری) نے غزنی کے تخت پر بیٹھنے کے بعد حنفی مسلک اختیار کر لیا تھا۔ لیکن بڑے بھائی کے شافعی ہونے پر امام صدرالدین نیشاپوری کو بڑا صدمہ ہوا۔ انھوں نے سلطان کے خلاف طنزیہ قطعہ نظم کرکے اس کے پاس بھیج دیا۔ یہ قطعہ دلچسپ ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کرامیہ فرقہ کے

---

[1] طبقات ناصری جلد ۱ ص: ۳۵۰-۳۵۱ [2] ایضاً ، ص ۳۶۲

منہاج سراج تبدیلی مسلک کی وجہ بتاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سلطان نے رات کو خواب میں دیکھا کہ وہ قاضی وحیدالدین المروالرودی کے ہمراہ مسجد میں داخل ہوئے۔ ناگاہ امام شافعی تشریف لے آئے اور محراب کے نیچے پہنچ کر نماز کی امامت کی۔ قاضی اور سلطان نے اُن کے پیچھے نماز ادا کی۔ صبح کو بیدار ہونے پر قاضی المروالرودی کو تذکیر کے لیے بلایا منبر پر پہنچتے ہی قاضی نے خواب کی تفصیل بیان کی جو کہ اس نے بھی دیکھا تھا۔ اس پر سلطان نے قاضی کا ہاتھ پکڑا اور شافعی ہونے کا اعلان کر دیا۔

علماء حنفی مسلک کا کس قدر احترام کرتے تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں خراسان میں شافعی مسلک کے ماننے والے تجارت پیشہ لوگوں میں ملتے تھے۔ ایران اور وسط ایشیا کے حکمراں زیادہ تر حنفی مسلک کے پیرو تھے۔ لہٰذا اپنے قطعہ میں امام صدرالدین نے یہی طنز کیا کہ اگر بادشاہ کو مسلک ہی بدلنا تھا تو حنفی ہو جانا چاہیے تھا۔ خراسان میں تجارت پیشہ لوگوں میں کثرت سے شافعی مسلک کے پیرو ملیں گے جو کہ بادشاہوں کے محلات کے دروازوں پر منتظر رہتے تھے اور وہ مسلک کی تبدیلی کی وجہ سے حشر کے دن بادشاہوں میں تنہا شافعی ہوگا جس پر امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور اللہ کو بھی خوب نہیں معلوم ہوگا۔ قطعہ دلچسپ ہے اس لیے نقل کیا جاتا ہے۔

| | |
|---|---|
| در خراسانی خواجہ گونہ شافعی بسیار بود | بر در ہر خسروی، ای خسرو صاحب نشان |
| لیک اندر ہفت کشور پادشاہ شافعی | بہتر ک معلوم کن تا ہیچکس دارد نشان؟ |
| وز کسی گوید خلیفہ شافعی مذہب بود | حاشی للہ ہیچ زیرک را نباشد ایں گمان |
| مذہب عباس را اندر خلافت نی خلاف | حاجتی نبود مخالف ذکر ایں معنی بدان |
| زو خلاف آخر چو در لیس سیہ صورت نبست | در شعار صبغۃ اللہ این تصور کی توان |
| کی کند ہرگز خلیفہ جز بہ عباس اقتدا | کی نہد ہرگز (خلاف) جد و عم زان خاندان |
| (پس تو باری چوں پدر را خواستی کردن خلاف | چون نرفتی بر شعار و راہ دیگر خسروان) |
| ورنہ آں کردی وفی دین در جہان خود بگذرد | حجتی باری طلب کن بہر عذر آن جہان |
| تا چو ہر کس با امام اہل خیر در روز حشر | تو درین تقلید خود تنہا بمانی جاودان |
| شافعی و بوحنیفہ واللہ ایں خواہند گفت | خوب نبود بی سبب، زان در بدیں، ایں در بدان |

قطعہ سن کر سلطان امام صدرالدین علی نیشاپوری سے ناراض ہو گئے۔ سلطان کی ناراضگی سے خائف ہو کر امام صدرالدین علی نیشاپوری افشین سے بھاگ کر نیشاپور چلے گئے وہاں ایک سال کے قیام کے بعد انھوں نے سلطان کی اعلیٰ صفات کی تعریف میں دوسرا قطعہ کہا اور اس کو سلطان کے پاس بھیج دیا۔ اس قطعہ سے سلطان اس قدر خوش ہوا کہ اس نے امام کو اپنے دربار میں بلا کر اپنے مصاحبین میں شامل کر لیا۔ دراصل تبدیلی مسلک کے باوجود سلطان غیاث الدین محمد بن سام بڑا فراخ دل، انصاف پسند، علم دوست اور عالم نواز فرمانروا تھا۔ منہاج سراج جوزجانی کے مطابق اس کے دربار سے متعلق علماء اور شعرا مختلف مسلک

کے پیرو تھے وہ سب کی قدردانی کرتا تھا۔ صرف قرامطہ فرقہ کے علماء سے پرہیز تھا۔ منہاج جوزجانی اس کی داد و دہش کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ خراسان اور وسط ایشیا اور ہندوستان کے فضلا کو بھی ہر سال وہ تحفے اور روپیے بھیجتا تھا۔[1]

مذکورہ بالا تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ کرامیہ فرقہ کا اثر و رسوخ غور اور خراسان میں تیرہویں صدی کے آغاز تک قائم رہا۔ لیکن ۱۲۱۹ء میں وسط ایشیا اور خراسان پر منگولوں کی فتح اور وہاں کے عظیم شہروں میں قتل و غارت گری کی وجہ سے مختلف مکاتب فکر سے متعلق مسلم مشاہیر منتشر ہو گئے تھے۔ ثقافتی مراکز تباہ و برباد ہو گئے تھے اور جو علماء اور فضلا بچ گئے تھے اُن میں سے زیادہ تر ہندوستان آکر پناہ گزیں ہو گئے تھے ہندوستان میں نئی سلطنت کے حکمراں حنفی مسلک کے پیرو تھے اور چونکہ کرامیہ بھی امام ابوحنیفہ سے عقیدت رکھتے تھے لہٰذا یہ عین ممکن ہے کہ وہ سب حنفی سُنّی مسلمانوں کی جماعت میں مدغم ہو گئے ہوں۔ یہ حقیقت ہے کہ تیرہویں صدی عیسوی کی تاریخ کی کتابوں یا علماء اور صوفیاء کے تذکروں میں کسی کرامیہ عالم کا ذکر نہیں ملتا۔

کرامیہ فرقہ کے بانی کے سلسلے میں منہاج جوزجانی کے رویہ کا بھی ذکر بے محل نہ ہوگا منہاج جوزجانی جو کہ حنفی فقہ کے ماہر ہونے کی وجہ سے سلطنت دہلی میں مدرسہ ناصری کے صدر معلم، قاضی القضاہ اور صدر الصدور کے اہم عہدوں پر سرفراز رہے اور ضیاء الدین برنی کے مطابق سلطان بلبن کے عہد میں صدر کے اعلیٰ عہدے پر ہی انھوں نے انتقال فرمایا۔ انھوں نے اپنی تالیف میں ابوعبداللہ محمد بن کرام کا بڑے اہتمام کے ساتھ ذکر کیا ہے اور ان کے نام کے بعد رحمۃ اللہ علیہ لکھا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ان کو راسخ العقیدہ سنی اور متقی بزرگ مانتے تھے جبکہ وہ اسمٰعیلی فرقہ کے لوگوں کو ملاحدہ لکھتے ہیں۔

اخیر میں یہ اعتراف کرنا ضروری ہے کہ نویں صدی عیسوی سے تیرہویں صدی عیسوی کے آغاز تک کرامیہ علماء نے اہم تاریخی رول ادا کیا تھا۔ انھوں نے درس و تدریس اور تبلیغ دین کے ذریعہ اسلامی علوم اور تعلیمات سے نادار پیشہ ور مسلمانوں کو روشناس کیا اس زمانہ میں اشراف اور پست طبقات کے درمیان خلیج واقع ہو گئی تھی۔ مسلم سلاطین سماجی

---

[1] طبقات ناصری، جلد اول، ص ص ۳۶۱ - ۳۶۲

نابرابریوں کے نظام کو برقرار رکھنے میں دلچسپی رکھتے تھے۔ حصول تعلیم صرف اشراف کے خاندانوں کے افراد کا کام تصور کیا جاتا تھا۔ جہالت پیشہ ور لوگوں کی قسمت کا نوشتہ سمجھی جاتی تھی۔ لیکن کرامیہ علماء کے مدرسوں میں سب طبقات کے بچے اور طلبا حصول علم کے لیے آتے تھے۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ ابوعبداللہ محمد بن کرام اور اُن کے پیروؤں کی توجہ کا مرکز پیشہ ور غریب مسلمان ہی تھے۔ اُن کے اس روّیہ نے معاشرہ کے پچھڑے ہوئے لوگوں کو معاشی اور ثقافتی طور پر ابھرنے کا موقع بہم پہنچایا اور اس طرح نیچے سے سماجی اپج (Social mobility) بڑھ سکی۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں وارد علماء و فضلا اور امراء میں ایسے لوگ بھی شامل تھے کہ وہ خاندانی طور پر نیچے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے لیکن علمی صلاحیتوں اور تہذیب اور شائستگی کی بنا پر انھوں نے ہندوستان آکر اپنے آپ کو شیخ اور سید کی حیثیت سے متعارف کرایا اور سلطنت کے نظم و نسق میں نمایاں عہدوں کو حاصل کیا۔ ضیاء الدین برنی کے مطابق سلطان التمش کے مشہور علم دوست اور دین پرور وزیر نظام ملک جنیدی نسلاً پارچہ باف تھے لیکن انھوں نے ہندوستان میں اپنے کو عربی النسل بتایا تھا۔[1]

---

[1] ضیاء الدین برنی۔ تاریخ فیروز شاہی۔ مرتبہ سرسید احمد خاں، کلکتہ ۱۸۶۲ء ص ۳۶ - ۳۷


مکتبہ تحقیق

سے آپ تفسیر و حدیث کی یہ کتابیں طلب کر سکتے ہیں

۱۔ تفہیم القرآن مکمل سیٹ ۶ جلدوں میں۔

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 مکمل متن) ۳ جلدیں ۲۷۵/-

۵۔ مشکوٰۃ المصابیح " " ۲۲۵/-

۶۔ ترمذی " ۲ جلدیں ۲۱۰/-

۷۔ مسلم " ۳ جلدیں ۳۲۵/-

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

# وجود باری کا فلسفیانہ کلامی تصور اور دلائل

## (اسلام۔ مسیحیت)

محمد ثناء اللہ ندوی

مذہب کی ابتداء اور ارتقاء کے انسانی تصورات خواہ کچھ بھی رہے ہوں[1] اور مذہبی عقائد اور نظام اعمال میں کیسے ہی اختلافات کیوں نہ رہے ہوں[2]۔ نوع انسانی کے ذہن میں ایک ذات الٰہیہ کا شعور اور تصور ہمیشہ موجود رہا ہے۔ مذاہب کے پیروکاروں نے اسی ذات الٰہیہ کے وجود اور خصائص کو ثابت کرنے کیلئے عقلی استدلال واستنباط کا بھی سہارا لیا ہے۔ الٰہیات سے متعلق اس عقلی نظام فکر اور منہاجیات نے کلامی روایات اور ورثہ کو جنم دیا۔ یہ کلامی ورثہ سامی مذاہب کے علاوہ آریائی اور دیگر مذہبی تصورات میں بھی فروغ پایا[3]۔ دیومالائی الٰہیاتی تصورات اور فلسفیانہ الٰہیاتی تصورات بڑی حد تک ایک دوسرے سے مختلف ہیں[4]۔ خود کتابی ادیان کے الٰہیاتی تصورات کی نوعیت فلسفہ کی آمد کے بعد وہ نہ رہی جو فلسفہ کی آمد سے پہلے تھی[5]۔ ان اختلافات کا سبب مذہب اور فلسفہ کی عملیات کا فرق ہے[6]۔

ذات اور صفات الٰہیہ پر فلسفیانہ یا کلامی گفتگو کرنے سے پہلے ایک پیچیدگی کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہوگا۔ غیر الحادی نظام تصورات میں بنیادی طور پر باری تعالیٰ کی جملہ مخلوقات وموجودات سے غیریت (Otherness) پر زور دیا جاتا ہے۔ الٰہیات اور ماوراء طبیعیات پر انسان اگر گفتگو کرنا چاہتا ہے تو اسے ہر حال میں انسانی طبیعیاتی وسائل فکر اور وسائل اظہار کا استعمال کرنا پڑتا ہے جس کا دائرہ حسیاتی مدرکات تک محدود ہے۔ پیچیدگی یہ ہے کہ باری تعالیٰ اگر مخلوقات کا غیر ہے تو پھر اس کی ذات، صفات اور مجموعی طور پر مابعد الطبیعیاتی مسائل پر انسانی یا "غیر مابعد الطبیعیاتی" زبان کے استعمال کا کیا جواز پیدا ہوتا ہے؟ انسانی زبان کی انسانی حسیاتی اور طبیعیاتی حدود سے ہر شخص واقف ہے۔ کیا انسانی زبان اور اس کے حسیاتی تلازمات صحیح معنوں میں اس ماوراء طبیعی غیریت کا ادراک اور اظہار کر سکتے ہیں؟ یہ ایک حقیقت

ہے کہ الٰہیات پر گفتگو کرتے وقت ہم مخلوقاتی اصطلاحات سے دامن نہیں بچا سکتے۔ انسان کی حسیاتی زبان کا مسئلہ الٰہیاتی تجسیمی اور تنزیہی (Anthropomorphic and non-anthropomorphic) دونوں تصورات میں یکساں طور پر موجود ہوتا ہے۔ جو تصورات ہمیں تجسیمیت کی طرف تنزیہیت کے مقابلہ میں زیادہ لے جاتے ہیں ان سے ہم امکانی حد تک دور رہ سکتے ہیں، مگر علم، محبت، عفو، صنع اور دوسرے نفسیاتی تصورات اور اصطلاحات سے پیچھا نہیں چھڑا سکتے۔ بعض مفکرینؒ نے اس پیچیدگی کو دور کرنے کی کوشش بھی کی ہے مگر وہ تشفی بخش نہیں ہے۔ ایک کوشش یہ ہے کہ الفاظ کی احادی المعنیت کو ختم کر دیا جائے اور ان کے لیے خاص معانی وضع کیے جائیں، تمثیلی، استعاراتی اور رمزیاتی معانی لیے جائیں[۸]۔ مگر یہاں بھی وہی پیچیدگی موجود ہے کہ خود ان معنوں میں انسانی حسیاتی تلازمات کسی نہ کسی سطح پر ضرور موجود ہوں گے۔ دوسری کوشش میں نفسیات کی ایک شاخ عملیت (Functionalism) سے مدد لی گئی ہے[۹] جس کا مرکزی خیال یہ ہے کہ کسی عقیدہ ارادہ یا خواہش کا تصور کسی خاص نفسیاتی عمل کا تصور ہے۔ روزمرہ کی نفسیاتی اصطلاحیں اشیاء کی داخلی نوعیت کے بارے میں ہمیں کچھ بھی اشارہ نہیں دیتیں[۱۰]۔ یہ اصطلاحیں صرف عملی (Functional) ہیں۔ یہ اصطلاح دراصل کمپیوٹر کی سرگرمیوں کے تعین اور یہ دیکھنے کے لیے وضع کی گئی ہے کہ ان کے لیے ذہنی اصطلاحوں کا کیا مفہوم ہوتا ہے[۱۱] کیونکہ انسان اور کمپیوٹر دونوں کے لیے "ذہن" اور "ذہنی سرگرمیوں" جیسے الفاظ کا استعمال کیا جاتا ہے۔ الٰہیاتی تصورات کے لیے نفسیاتی اصطلاحوں کا استعمال اسی انداز سے کیا جا سکتا ہے۔ عملیت کا تصور بنیادی طور پر میکانیکیت، ڈھانچہ اور معاون کار جیسے طبیعاتی مفاہیم سے سروکار نہیں رکھتا۔ "عمل" کی اصطلاح کو لیجئے۔ عملیت کے تصور کے مطابق عمل کا اصل مفہوم یہ نہیں ہے کہ انسان اپنے جسم کو حرکت دے۔ اصل تصور یہ ہے کہ انسان براہِ راست یا بالواسطہ عالم میں کوئی تبدیلی لائے۔ ارادہ، فیصلہ اور قوت کے ذریعہ۔ باری تعالیٰ عالم میں براہِ راست اپنے ارادہ سے تبدیلی لاتا ہے۔ اسے اپنے جسم کو حرکت دینے کی ضرورت نہیں ہوتی[۱۲] لیکن" یہ نقطہ واضح ہے کہ خدائی زندگی ہمارے لیے یکسر پراسرار ہے۔ ہم اپنے ذہن میں ایسا کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے کہ خدا جیسا ہونا کیا ہے یا خدا کس طرح علم اور ارادہ رکھتا ہے۔ خدا کے بارے میں ہم اسی انداز سے سوچتے ہیں جو ہم پر

منطبق ہوتا ہے۔[۱۳]" اس لسانیاتی پیچیدگی کے باوجود انسان نے باری تعالیٰ کے وجود اور صفات پر بحث کی ہے اور ممکن حد تک مخلوقاتی تلازمات سے گریز کرنے کی کوشش کی ہے۔ کوئی مذہب اگر آیات اللہ پر تدبر کی صرف اجازت ہی نہیں بلکہ حکم دیتا ہو تو یہ کیسے ممکن ہے کہ یہ دائرہ رموز ہی تک محدود رہے "مرموز" سے بالکل گریز کرے!

باری تعالیٰ کے فلسفیانہ کلامی تصور اور دلائل پر بحث کرنے سے پہلے چند اصطلاحوں پر ایک سرسری نظر ڈال لینا ضروری ہے۔ "موجود" کا اطلاق مقولات عشر پر ہوتا ہے "جو ذہن میں اسی طرح ہو جس طرح کہ ذہن سے باہر ہو"[۱۴] جوہر وہ مشار الیہ ہے جو کسی موضوع میں یا کسی موضوع پر نہ ہو[۱۵] ذات جوہر کا شخص ہوتا ہے۔ ہیولیٰ سے مراد قابل الصورۃ جوہر ہے[۱۶] شئی موجود سے زیادہ عام ہے۔ یعنی ہر وہ معنی جس کا ذہن میں تصور کیا جا سکے خواہ خارج میں اس کا وجود ہو یا نہ ہو[۱۷] ہویت صورۃ الوجود ہے[۱۸] دو علامتوں سے شئی واحد پر دلالت "ہو ہو" ہے[۱۹] علت اور سبب کا اطلاق مادہ، صورۃ، فاعل اور غایت پر ہوتا ہے[۲۰] وجود وہ ہے "جو موجود ہونا" کے وصف کا تعین کرے[۲۱] یا جو "کیا" "کون" "جو کہ" کا محل ہو[۲۲] موجود کا اطلاق قضیہ کاذبہ پر نہیں ہو سکتا۔[۲۳] بہر کیف تعریفات کے سلسلہ میں ہمارے پیش نظر یہ حقیقت رہنی چاہیے کہ اشیاء کو سمجھنے کے سلسلہ میں ہمارے انسانی حسیاتی تلازمات وہاں بھی اسی طرح موجود رہتے ہیں جس طرح کہ عام انسانی گفتگو میں موجود ہوتے ہیں۔ ہم اسی شئی کی تعریف کر سکتے ہیں جسے ہم جانتے ہیں یا جو ہماری حسیاتی ادراکیت کے دائرہ میں براہ راست یا بالواسطہ آ سکتی ہے[۲۴] اوپر جن اصطلاحوں کی تعریفیں دی گئی ہیں ان پر ایک نظر ڈالنے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ ان سبھوں میں مادی یا طبیعیاتی لوازم موجود ہیں۔ مسئلہ کی اصل نوعیت دراصل یہ ہے کہ تجریدی تصورات پر انسان کسی بھی لحاظ سے قادر نہیں ہے کیونکہ تجریدی تصور کا سرچشمہ تجریدیت ہو سکتی ہے۔ مذہبی نقطۂ نظر سے ہمارے لیے الٰہیات پر انسانی زبان سے گفتگو کرنے کا جواز بھی فراہم ہے کلام خداوندی کی ماہیت سے قطع نظر ہمارے سامنے موجود "کلام خداوندی" اگر ان ہی طبیعیاتی تلازمات کے ساتھ موجود ہے اور جو بسا اوقات وجود اور صفات باری (فلسفیانہ یا کلامی نقطۂ نظر) سے بھی متعلق ہوتا ہے اور ہم اس کو سمجھ سکتے ہیں اور یہ سمجھنا ضروری بھی ہے تو ہمیں بھی فکر اور اظہار کا حق حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ "غیریت" کی پیچیدگی کلام باری کے سلسلہ میں بھی باقی رہتی ہے۔

وجود باری سے متعلق ساری تحریروں میں غیریتِ خداوندی کی تاکید ملتی ہے مگر اس غیریت کی حقیقت سے انسانی عقل اور فہم واقف نہیں ہوسکتی کیونکہ ہمارے ادراک اور ذرائع اظہار کی حدیں اس سے پہلے ہی ختم ہوجاتی ہیں۔ ہماری عملی عقل اور حسیاتی ادراکیت عقل محض اور وجود محض کی حقیقت کے فہم اور تصور سے عاجز ہے۔ فلاسفہ نے وجود باری پر اگرچہ گفتگو کی ہے اور تصورات بھی پیش کیے ہیں مگر سبھوں نے آخر میں یہی کہا ہے کہ انسان اس کی حقیقت کو نہیں سمجھ سکتا۔[۲۶] انسان اگر باری تعالیٰ کی حقیقت سے واقف ہوجائے تو وہ عقل محض بن جائے گا جو کہ ناممکن ہے۔[۲۷] فلاسفہ اسلام کی تحریروں سے باری تعالیٰ کی ذات اور صفات کا جو تصور سامنے آتا ہے وہ اس طرح ہے باری تعالیٰ واجب الوجود افضل الوجود، اقدم الوجود اور اکمل الوجود ہے۔[۲۸] وہ ازلی ہے اور اپنے جوہر اور ذات میں دائم الوجود ہے۔[۲۹] اُس کے وجود اور جوہر میں عدم محال ہے۔[۳۰] وہ وحدت محض، غیر متحرک محرک اول، انیت حق[۳۱] اور واحد بالعدد والذات ہے۔[۳۲] اس کی وحدت عین ذات ہے۔[۳۳] اس کی ماہیت عین انیت ہے۔[۳۴] وہ علت فاعلی، مادی، غائتی اور صوری سے پاک ہے۔[۳۵] وہ جواد محض اور کمالِ محض ہے۔[۳۶] وہ کمال بالفعل المحض ہے اور اس کا جمال، جلال اور کمال اسی کی ذات اور جوہر ہے۔[۳۷] اس میں ہر شئی بالقوہ نہیں بلکہ بالفعل ہے۔[۳۸] اس کی صفات ذات سے الگ کوئی شئی نہیں ہے۔[۳۹] اس کا جوہر ہی بقا، اور دوام وجود کے لیے کافی ہے۔[۴۰] وہ مادی نہیں ہے اور نہ ہی مادہ سے اس کی ترکیب ہے۔[۴۱] وہ جوہر یا عرض نہیں ہے۔[۴۲] جنس، نوع اور فصل میں اس کا کوئی مثل نہیں ہے۔[۴۳] اس کی کوئی صورت نہیں ہے۔[۴۴] اس کے وجود کی کوئی غرض و غایت نہیں ہے۔[۴۵] اس کا کوئی ضد نہیں ہے۔[۴۶] جس وجود سے وہ دوسرے موجودات کا غیر ہے وہ "غیر الذی ہو فی ذاتہ" نہیں ہے۔[۴۷] وہ اپنے جوہر میں عقل بالفعل ہے۔[۴۸] اس کی ھویت عقل ہے۔[۴۹] وہ عقل، عاقل، معقول، ذات واحدہ، اور جوہر واحد غیر منقسم ہے۔[۵۰] وہ اپنی ذات کا عاشق اور معشوق ہے۔[۵۱] وہ اجزائے حسی (اعضا) اور اجزائے عقلی سے پاک ہے۔[۵۲] اس کا تعقل ذات عین ذات ہے۔[۵۳] اس کا ارادہ قصد نہیں، بلکہ اپنی ذات اور کُل میں موجود خیر کا علم ہے۔[۵۴] وہ تمام اشیا، کو علم واحد سے جانتا ہے۔[۵۵] اس کا علم معلوم کے وجود اور عدم سے نہیں بدلتا۔[۵۶] اس کا علم وجودِ اشیا، کا سبب ہے۔[۵۷] وہ ممکنات اور موجودات دونوں کا علم رکھتا ہے۔[۵۸] فعل الٰہی کا صدور علم الٰہی سے ہوتا ہے۔[۵۹] باری تعالیٰ

اپنی ذات کا علم رکھتا ہے[۵۵۹]۔ یہی علم مبدء وجود ہے[۵۶۰] وہ اشیاء کا علم اسباب عقلیہ اور وجودی ترتیب سے رکھتا ہے حواس سے نہیں[۵۶۱] وہ جسم، خط، سطح اور نقطہ نہیں ہے[۵۶۲]۔ وہ خیر محض حیّ، قادر، حکیم، کامل[۵۶۳] متکلم اور مرید ہے[۵۶۴] وہ چونکہ علل اربعہ سے پاک ہے اس لیے اس کا تکلم عبارتوں کا استعمال، حدیث نفس یا تخیل نہیں ہے[۵۶۵] باری تعالیٰ سمیع اور بصیر بھی ہے[۵۶۶] یہ ممکن نہیں کہ اس نے اپنے وجود کا اکتساب کسی دوسری اقدم یا ادنیٰ شی سے کیا ہو[۵۶۷] جملہ موجودات کا صدور[۵۶۸] یا تخلیق[۵۶۹] اسی سے ہوئی۔ فلاسفہ اسلام کی تحریروں میں باری تعالیٰ کا تصور یکجا نہیں ملتا۔ اوپر کے جملے ان کی مختلف تحریروں سے جمع کیے گئے ہیں۔ البتہ اشعری م ۳۲۴ھ نے معتزلہ کے تصور باری کو یوں بیان کیا ہے[۵۷۰]۔

" اجمعت المعتزلة على ان الله واحد، ليس كمثله شئ وهو السميع البصير، وليس بجسم ولاشبح ولاجثة ولاصورة ولا لحم ولادم ولاشخص ولاجوهر ولاعرض ولا ذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا ذى حرارة ولا برودة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن ولا تبعض، ولا ذى ابعاض واجزاء واعضاء، وليس بذى جهات ولا ذى يمين وشمال وامام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجرى عليه زمان، ولا تجوز عليه الملامسة ولا العزلة ولا الحلول فى الاماكن، ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأنه متناهٍ ولا يوصف بمساحات ولا ذهاب فى جهات، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الاقدار، ولا تحجبه الاستار ولا تدركه الحواس ولا يقال بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تحمل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير شبه به. لم يزل اولاً سابقاً متقدماً للمحدثات موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً، حيًا، قادرًا، ولا يزال كذلك ولا تراه العيون، ولا تدركه الابصار ولا تحيط به الاوهام ولا

یسمع بالاسماع شی لا کالاشیاء عالم قادر حی لا کالعلماء القادرین الاحیاء وانه القدیم وحده ولا قدیم غیره ولا الٰه سواه ولاشریک له فی ملکه ولا وزیر له فی [illegible] ولا معین علی انشاء ما انشأ وخلق ما خلق لم یخلق الخلق علی مثال سابق ولیس خلق شئی باهون علیه من خلق شئی آخر ولا باصعب علیه منه لا یجوز علیه احراز المنافع ولا تلحقه المضار ولا ینالہ السرور واللذات ولا یصل الیه الاذی والآلام لیس بذی غایة یتناهی ولا یجوز علیه الفناء ولا یلحقه العجز والنقص تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والابناء[۱۵۴]

وجود باری کے سلسلے میں جو عقلی دلائل مسلم فلاسفہ نے دئیے ہیں ان کی نوعیتوں کو ہم وجودیاتی، کونیاتی اور غائیاتی زمروں میں محصور کر سکتے ہیں۔ متکلمین نے فلاسفہ کی ہمیشہ یہ نکتہ چینی کی ہے کہ وہ عقیدہ اور ایمان کے مقابلہ میں کفر اور الحاد سے زیادہ قریب ہیں۔ مگر یہ نکتہ چینی صحیح اس لیے نہیں ہے کہ کندی (۲۵۲ھ/۸۶۷ء) اور ابن رشد (۵۲۰—۵۹۵ھ/۱۱۲۶—۱۱۹۸ء) کی منہاجیات اثبات وجود باری کے سلسلہ میں قرآن منہاجیات سے خود متکلمین (اشاعرہ، معتزلہ) کے مقابلہ میں زیادہ قریب ہے[۱۵۵] ذیل کے سطور میں اب وجود باری کے فلسفیانہ دلائل کا جائزہ پیش کیا جائے گا۔

بیشتر فلاسفہ نے وجود باری کی دلیل یہ دی ہے کہ عالم کون وفساد میں ہر وہ شئی جو نہیں تھی مگر پھر ہوگئی، ہونے سے پہلے اس کا وجود ممکن تھا کیونکہ اگر اس کا وجود ممتنع ہوتا تو سرے سے اس کا وجود ہی نہ ہوتا اور اگر اس کا وجود واجب ہوتا تو وہ شئی ہمیشہ سے موجود رہتی۔ ممکن الوجود کو عدم سے خیز وجود میں لانے کے لیے کسی علت کی ضرورت ہے۔ یہ علت ممکن الوجود نہیں ہوسکتی۔ ایک شئی خود اپنی علت نہیں بن سکتی کیونکہ معلول بالذات پر علت مقدم ہوتی ہے۔ شئی کی ماہیت اس کے وجود عارضی کی علت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ علت کا وجود وجود معلول کا سبب ہے۔ ماہیت کے وجود کو مفید اور مستفید میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا جملہ ممکنات کے لیے ایک واجب الوجود کی ضرورت ہے جو ان سب کی علت ہو[۱۵۶]

واجب الوجود کوئی معقولہ نہیں ہے کیونکہ ہر معقولہ کے جزئیات میں حادث، ممیز یا محل کے حاجت مند ہوتے ہیں اور یہ "ممکن" ہوتا ہے اور اس کا جنس مخصص بھی ممکن ہوتا ہے۔ جوشئی اپنی ماہیت کے تحت واجب ہو وہ کسی طرح ممکن نہیں ہو سکتی[۵۴]۔ ہیولیٰ اور صورۃ میں سے کوئی بھی واجب نہیں ہوتی ورنہ دونوں ایک دوسرے سے مستغنی ہوتے۔ کسی دو ایسی شئی کا تصور کرنا صحیح نہیں ہے جن میں سے ہر ایک سے دوسرے کا وجود واجب ہوتا ہو، لہٰذا ہیولیٰ اور صورۃ کا مجموعہ ممکن اور ایک واجب غیر جرمی کا محتاج ہوتا ہے۔ اجسام واجبۃ التناہی ہوتے ہیں، جسم کے لیے حرکت طبیعی نہیں ہے اس طرح ایک ایسے محرک کی ضرورت ہوتی ہے جو خود متحرک یا متغیر نہ ہو۔ اگر ایسا محرک ممکن ہے تو وہ واجب بھی ہے[۵۵] عالم حادث کے لیے "اول غیر حادث" ضروری ہے[۵۶]۔ یہی علیت کا بنیادی اصول ہے۔ عالم مرکب ہے اور وحدت، کثرت و تغیر کا موضوع ہے۔ عالم میں یہ سب عارض ہیں جن کا سرچشمہ خود ذات عالم نہیں ہے۔ لہٰذا عالم سے خارج ایک واحد بالذات علت ضروری ہے۔ یہی علت ذات الٰہیہ ہے[۵۷]۔ یہ ساری دلیلیں یا ایک دلیل کی مختلف شکلیں اس فکری بنیاد پر قائم ہیں کہ عالم حادث ہے اور ایک شئی خود اپنے وجود کی علت نہیں بن سکتی[۵۸]۔ ایک شئی خود اپنے وجود کی علت اس لیے نہیں بن سکتی کہ جو شئی خود اپنی ذات کی علت بن رہی ہے یا تو وہ خود اور اس کی ذات معدوم ہوگی۔ معدوم ہونے کی شکل میں علت اور معلول کا سرے سے سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ علت اور معلول دونوں کے لیے شئیت ضروری ہے۔ مگر یہاں شئیت مفقود ہے۔ دوسری شکل یہ ہے کہ شئی معدوم اور ذات موجود ہو، معدوم لاشئی ہوتا ہے اور علت یا معلول بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ تیسری شکل یہ ہو سکتی ہے کہ شئی موجود اور ذات معدوم ہو۔ مگر اس کا تناقض واضح ہے۔ اور چوتھی شکل یہ ہے کہ شئی اور ذات دونوں موجود ہوں مگر اس طرح وہ علت اور معلول بیک وقت ہوں گے حالانکہ علت اور معلول ایک نہیں ہے۔ لہٰذا شئی کو ذات کی علت یا ذات کو شئی کی علت قرار دینا صحیح نہیں ہے[۵۹]۔

دوسری دلیل کائنات کی نوعیت اور اس کے مظاہر میں ہم آہنگی پر مبنی ہے جسے ابن رشد "عنایت کی دلیل" سے موسوم کرتا ہے[۶۰]۔ مظاہر کائنات پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ بہت سی اشیاء اور موجودات کی تخلیق انسان کے فائدہ کے لیے کی گئی ہے

کیونکہ یہ موجودات انسان کی زندگی سے ہم آہنگ ہیں۔ یہ ہم آہنگی محض اتفاق نہیں ہو سکتی۔ دن رات، چاند، سورج، موسم، حیوانات، نباتات، بارش اور دوسری بہت سی چیزیں انسان کی زندگی سے ہم آہنگی رکھتی ہیں اور انسان اس کا حسیاتی مشاہدہ کر سکتا ہے۔ خود انسانی اور حیوانی جسم کی ساخت اور ترکیب میں حکمت اور عنایت واضح ہے جو ایک ایسی ذات پر دلالت کرتی ہے جس کی یہ کارسازی ہے۔[۸۱]

تیسری دلیل کو ابن رشد نے "دلیل اختراع" سے موسوم کیا ہے۔[۸۲] اس کے مطابق حیوانات، نباتات اور جملہ اجزائے عالم میں اختراع واضح ہے اور اس کا حسیاتی مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ جمادی اجسام میں زندگی کے مظاہر اسی اختراع کو ثابت کرتے ہیں۔ اجزائے عالم اور اجرام سماوی کی حرکات بھی اختراع ہیں کیونکہ وہ مقررہ مقاصد کی تکمیل کے لیے مسخر کیے گئے ہیں۔ ہر حادث کے لیے کسی محدث کا ہونا ضروری ہے۔[۸۳] ابن رشد کے نزدیک یہ دونوں دلیلیں شریعت کی پیش کردہ ہیں۔[۸۴]

باری تعالیٰ کی وحدانیت کو ثابت کرنے کے لیے مختلف دلیلیں دی گئی ہیں۔ الرازی نے ان دلائل کو چھ مقدمات پر مشتمل قرار دیا ہے۔

۱۔ وجوب امر ثبوتی ہے۔

۲۔ وجوب بالذات خارج از ذات نہیں ہے۔

۳۔ وجوب وصف مشترک ہے۔

۴۔ تعین متعین کی ماہیت پر زائد ہوتا ہے۔

۵۔ تعین وصف ثبوتی ہے۔

۶۔ مابہ الاشتراک غیر مابہ الاختلاف ہے۔[۸۵]

وجوب وجود میں اگر ایسی مشترک ذاتوں کو فرض کر لیا جائے جو ھویات، ماہیات اور تعینات میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں تو ان میں سے ہر موجود کے وجوب کو ہر ایک کی ماہیت سے الگ اور مغائر تسلیم کرنا پڑے گا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے وجود کے وجوب اور اس کے تعین کے درمیان تلازم موجود ہوگا یا نہ ہوگا دونوں جہتوں سے تلازم اگر نہ ہو تو اس تعین کا مقتضیٰ وجوب نہیں ہوتا۔ وجوب کے اس تعین سے متصف ہونے یا اس تعین کا وجوب سے متصف ہونے کے لیے ایک خارجی سبب ضروری ہوگا۔ یہ سب ممکن الوجود ہوں گے اور اپنے وجود کے

لیے کسی سبب کے محتاج ہوں گے۔ اس طرح اشیاء واجبہ واجب نہیں ٹھہرتیں جو کہ خُلف ہے۔[۸۸]
اب اگر دونوں جہتوں سے تلازم مان لیا جائے تو تلازم نفس طبیعت کے لیے ہوگا یا نفس طبیعت کے لیے نہ ہوگا۔ نفس طبیعت کے لیے تلازم کا نہ ہونا محال ہے اور نفس طبیعت کے لیے ہونے کی صورت میں ایک کو علت اور دوسرے کو معلول ماننا پڑے گا کیونکہ دونوں ایک دوسرے کی علت نہیں بن سکتے۔ اس سے "دور" لازم آتا ہے۔[۸۹] ابن سینا نے وحدانیت کی دلیل یوں دی ہے کہ اگر ہم ایک سے زیادہ واجب الوجود فرض کرلیں تو ہمیں ذاتاً یا عرضاً "یہ" اور "وہ" کہنے کے لیے ان دونوں میں فرق کرنا پڑے گا اور دونوں میں کسی مابہ الامتیاز کا ہونا ضروری ہوگا دونوں کا فرق عرضی ہوسکتا ہے۔ پھر یہ عرضی فرق دونوں میں ہوسکتا ہے یا کسی ایک میں ہوسکتا ہے۔ دونوں کے فرق کو عرضی ماننے کی صورت میں دونوں معلول ہوں گے کیونکہ تحقق ذات کے بعد ہی عرض کا مرحلہ آتا ہے۔ عرض اگر وجود سے لازم شئی کی قبیل سے ہو اور صرف ایک ہی پایا جائے تو واجب الوجود صرف وہ قرار پائے گا جس میں عرض نہیں ہے۔ اب اگر دونوں کا فرق ذاتی ہے اور یہ فرق ذاتی دونوں کا ایک دوسرے سے مختلف ہے تو دونوں کو مرکب ماننا پڑے گا۔ مرکب معلول ہوتا ہے۔ معلول واجب الوجود نہیں ہوسکتا۔ یہ فرق ذاتی اگر کسی ایک میں ہو اور دوسرے کو ہر لحاظ سے واحد اور غیر مرکب ٹھہرایا جائے تو یہی دوسرا واجب الوجود ٹھہرے گا۔[۹۰] سہروردی کے الفاظ میں "وجود میں اگر دو واجب ہوتے تو ہر لحاظ سے اشتراک اور ہر لحاظ سے افتراق ممکن نہ ہوتا کیونکہ کسی ممیز کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ اشتراک اور افتراق کے پہلو مقسِّم اور مقسَّم کے امکان کو جنم دیتے ہیں۔ مگر یہ محال ہے۔ واجب الوجود کا کسی بھی لحاظ سے جز نہیں ہوتا۔ مقسم یا مقسم ماننے کی صورت میں وہ معلول قرار پاکر ممکن ہو جاتا ہے حالانکہ وہ واجب ہے۔[۹۱] ابن رشد نے وحدانیت کی دلیل قرآن کریم کی تین آیتوں کو سامنے رکھ کر دی ہے۔[۹۲]

۱۔ لوکان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا[۹۳]

۲۔ ما اتخذ اللہ من ولد وما کان معہ من الہ اذا لذھب کل الہ بما خلق ولعلا بعضھم علی بعض[۹۴]

۳۔ قل لوکان معہ آلھۃ کما یقولون اذا لابتغوا الی ذی العرش سبیلا۔[۹۵]

ابن رشد کے نزدیک پہلی آیت ایک بدیہی حسیاتی حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اور وہ یہ کہ کسی شہر میں اگر دو بادشاہ ہوں تو شہر غارت ہو جاتا ہے الا یہ کہ ایک حکمرانی کرے اور دوسرا رعیت بن جائے۔ اگر دنیاوی بادشاہوں میں یہ بات ہو سکتی ہے تو باری تعالیٰ میں بدرجہ اولیٰ ہوگی۔[۹۴] دوسری آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر خداؤں کے کام الگ الگ ہو جائیں کوئی ایک کام بھی انجام نہیں پائے گا۔ عالم اگر ایک کام ہے تو یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ الگ الگ خداؤں کی طرف سے وجود میں نہ آیا ہو کیونکہ ایک دوسرے کے خلاف کام کرنے والے ایک دوسرے کے مطیع نہیں ہوتے۔[۹۵] تیسری آیت کے مطابق عقلی طور پر ایسے دو خداؤں کے وجود کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا جن کے کام ایک ہوں۔ اگر دو خدا ایک کام کریں تو عرش کی طرف دونوں کی نسبت ایک ہونی چاہیے۔ کیونکہ دونوں ہر لحاظ سے برابر ہیں اور دونوں عرش پر متمکن ہوں گے۔ فعل کا اتحاد ہر شئی میں اتحاد کا متقاضی ہے جس سے تعدد کا تصور ہی ختم ہو جاتا ہے۔[۹۶]

واجب الوجود جملہ علتوں سے پاک اس لیے ہے کہ علت حدوث کو مستلزم ہوتی ہے۔ اس کی ماہیت غیر انیت یا غیر وجود اس لیے نہیں ہے کہ اس کی کوئی علت فاعلی نہیں ہے۔[۹۷] نیز وجود کو اگر نفس حقیقت کا غیر ٹھہرائیں تو اسے عارض اور معلول ماننا پڑے گا اور ہر معلول کا سبب ہوتا ہے۔ اس سبب کو ماہیت سے خارج نہیں تصور کیا جا سکتا ورنہ اس کو واجب الوجود اور علت فاعلی سے منزہ نہیں ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ اس سبب کو اگر عین ماہیت مانیں تو وہ تمام الوجود ہوگا جس سے غیر کا وجود حاصل ہوتا ہے۔ وجود سے پہلے ماہیت کا وجود نہیں ہوتا ورنہ یہ سوال اٹھ کھڑا ہوگا کہ اس دوسرے وجود کی ضرورت ہی کیا تھی۔ اس طرح واجب الوجود کی انیت اس کی ماہیت ہے۔ دیگر اشیاء کی ماہیت اور وجود الگ الگ ہے۔[۹۸] عرض چونکہ موضوع میں موجود ہوتا ہے اس لیے واجب الوجود عرض نہیں ہو سکتا۔ ایک واجب الوجود دوسرے واجب الوجود سے اکتساب وجود اس لیے نہیں کر سکتا کہ وجود کا اکتساب تقدم و تاخر کا طالب ہے۔ دو واجب الوجود ماننے کی صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ دونوں مفید بھی ہیں اور مستفید بھی۔ مقدم اور مؤخر بھی حالانکہ شئی واحد بیک وقت مقدم و مؤخر نہیں ہو سکتی۔ واجب الوجود ایک ناحیہ سے واجب اور دوسرے ناحیہ سے ممکن نہیں ہو سکتا کیونکہ جس ناحیہ سے ممکن الوجود ہوگا اس کو متعلق الوجود بالغیر ماننا

پڑے گا جس کی علت بھی ہوگی اور جس ناحیہ سے واجب الوجود ہوگا اس میں ایسا کوئی رشتہ نہ ہوگا۔ اس طرح ایک ناحیہ سے وجود حاصل ہوگا اور دوسرے ناحیہ سے حاصل نہ ہوگا جو کہ محال ہے[۹۹] زائد علی الذات چونکہ ذات کی نسبت سے بالقوۃ ٹھہرتا ہے اس لیے اس کی صفات زائد علی الذات نہیں ہیں۔ اس کی صفات کی چونکہ علت نہیں ہوتی اسی وجہ سے وہ جواد محض اور کمال حق ہے[۱۰۰] باری تعالیٰ اپنی ذات اور جملہ موجودات کا علم رکھتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ وہ علل سے پاک ہے اور جسم اور صفات جسم سے مجرد ہے باری تعالیٰ اس حقیقت سے واقف ہے۔ علم حقیقت مجردہ سے عبارت ہے۔ یہ حقیقت اگر مجرد ہے تو باری تعالیٰ علم ہے۔ یہ مجرد حقیقت اگر اس کے سامنے عیاں ہے تو وہ عالم ہے اور اس حقیقت مجردہ کا حصول چونکہ اسی سے ہوتا ہے لہٰذا وہ معلوم ہے۔ اس کی ذات کی نسبت سے علم، عالم اور معلوم شئی واحد ہے[۱۰۱]۔ باری تعالیٰ اپنے غیر کا بھی علم رکھتا ہے کیونکہ اس سلسلہ میں مانع اگر ذاتی ہو تو پھر یہ تصور صحیح نہ ہوگا کہ وہ اپنے آپ کا علم رکھتا ہے۔ مانع اگر خارجی ہو تو اس کا ازالہ ہو سکتا ہے۔ وہ اپنی ذات کا علم اس طور پر رکھتا ہے کہ وہ تمام حقائق اور موجودات کا مبدأ ہے۔ اس کا علم وجود اشیاء کا سبب ہے[۱۰۲] باری تعالیٰ کے حیّ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ " العالم بنفسہ علی ما ھو علیہ" ہے۔ وہ اپنی ذات کا علم اپنی ذات کے لیے رکھتا ہے[۱۰۳] باری تعالیٰ کا تکلم نبیؐ کے لوح قلب پر علوم کا فیضان ہے اس قلم نقاش کے ذریعہ جسے عقل فعال اور مقرب فرشتہ سے موسوم کیا جاتا ہے[۱۰۴] علم میں تعدد یا کثرت نہیں ہے تعدد صرف حدیث نفس، تخیل اور حس میں ہو سکتا ہے۔ نبیؐ حق تعالیٰ سے غیب کا علم فرشتہ کے توسط سے حاصل کرتا ہے۔ تخیل اسے حاصل کر کے حروف اور اشکال میں بدلتا ہے۔ لوح نفس چونکہ خالی ہوتا ہے لہٰذا ان عبارتوں اور صورتوں کو اس پر نقش کر دیا جاتا ہے جس سے نبیؐ کلام منظوم سنتا اور بشری پیکر دیکھتا ہے۔ وحی کی یہی حقیقت ہے[۱۰۵] باری تعالیٰ جسم نہیں ہے۔ کیونکہ جسم کے لیے حسی اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔ ہر جسم اپنی نوعیت اور جنسیت میں دوسرے جسم سے اشتراک رکھتا ہے۔ جسمانی قوی متناہیۃ الفعل ہوتے ہیں، مبدأ المبادی (باری تعالیٰ) مجرد ہے، مجرد کی علت مجرد ہی ہو سکتی ہے۔ ہر جسم ہیولیٰ اور صورۃ جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے۔ واجب کا کوئی حصہ مرکب نہیں ہوتا لہٰذا واجب الوجود

جسم نہیں ہوسکتا۔[۱۰۶] واجب الوجود چونکہ واحد ہے اور اس کی صفت ذات سے الگ کوئی شئی نہیں ہے اور فعل کمال ذات کا اثر ہوتا ہے لہٰذا باری تعالیٰ کے فعل اول کو ایک ہی ماننا پڑے گا۔ کیونکہ دو کا صدور دو جہتوں سے ہوسکتا ہے اور یہ اثنینیت فاعل کی اثنینیت کا تقاضا کرتی ہے۔[۱۰۷] ذات واحد اپنے لیے ایک ہی فعل کرسکتی ہے۔ اثنینیت کی شکل میں ترکب پیدا ہوگا جو کہ محال ہے۔ صادر اول جسم نہیں ہوسکتا کیونکہ جسم کیلئے ہیولیٰ، صورۃ اور علت ضروری ہے، لہٰذا صادر اول جوہر مجرد یا عقل اول اور شرع حق ہی ہوسکتا ہے۔ ایک حدیث میں آتا ہے "اول ماخلق اللہ العقل" ایک دوسری حدیث میں ہے اوّل ماخلق اللہ القلم" پہلا دوام خلق اور دوسرا دوام امر کی طرف اشارہ ہے۔[۱۰۸]

موجود اول سے سب سے پہلے اشرف کا صدور ہوا پھر ادنیٰ اور اخس کا مرحلہ آیا۔ عقل اشرف، نفس ادنیٰ اور جرم سماوی اخس ہے۔ پھر عناصر اربعہ کا مواد اپنی شکلوں کے ساتھ صادر ہوا۔ ان کا مواد مشترک اور شکل مختلف ہے۔ پھر اخس سے اشرف کی طرف کارواں بڑھتا ہے اور عقل تک پہونچتا ہے۔ اسی معنیٰ میں باری تعالیٰ مبدی اور معید ہے۔[۱۰۹] موجود اول سے جس وجود کا فیضان ہوا وہ کسی طرح بھی اپنے وجود کا سبب یا وجود اول کی غایت نہیں ہے جس طرح کہ بیٹے کا وجود بیٹا ہونے کے ناطے والدین کے وجود کی والدین ہونے کے ناطے غایت ہوتا ہے۔[۱۱۰] وجود اول فیضان وجود میں کسی دوسری شئی (ذات، عرض، حرکت، آلات) کا محتاج نہیں ہوتا۔ اس کا جوہر اور فائض وجود ایک ہی ذات ہے۔ فیضان وجود میں خود اس کی طرف سے یا خارج سے کوئی مانع پیش نہیں آسکتا۔[۱۱۱] وجود اول سے وجود ثانی کا فیضان ہوا۔ یہ وجود ثانی جوہر غیر جسمی ہے۔ وہ اپنی ذات اور وجود اول کا علم رکھتا ہے۔[۱۱۲] وہ چونکہ وجود اولیٰ کا علم رکھتا ہے اس لیے اس سے وجود ثالث غیر جسمی جوہر کا فیضان ہوا اور چونکہ وہ اپنی ذات میں جوہر ہے اس لیے اس سے سماء اول کا وجود سامنے آیا۔ اس ثالث کا وجود بھی مادہ نہیں ہے اور وہ اپنے جوہر میں عقل ہے۔ وہ خود اپنا اور ذات اول کا علم رکھتا ہے۔ وہ ذات سے جس طرح جوہر بنتا ہے اس سے کواکب ثابتہ کے کرہ کا وجود ہوا اور جس طرح وجود اول کا علم رکھتا ہے اس سے چوتھا وجود سامنے آیا۔ وہ مادہ نہیں ہے اور اپنی ذات اور موجود اول کا علم رکھتا ہے۔ اس کے جوہر بننے سے کرہ زحل اور موجود اول کے علم سے پانچواں وجود سامنے آیا۔ یہی تسلسل کرہ مشتری، مریخ، شمس، زہرہ، عطارد، قمر اور مفارقات تک پہونچتا ہے جو

اپنے جواہر میں عقول اور معقولات ہیں[۱۱۳] کرہ قمر سے اجسام سماویہ کا وجود ختم ہو جاتا ہے، جن کی حرکت حرکت دوری ہوتی ہے[۱۱۴]

گزشتہ سطور میں باری تعالیٰ کے بارے میں فلاسفہ اسلام کے ان تصورات اور دلائل پر روشنی ڈالی گئی ہے جو نسبتاً کم مختلف فیہ ہیں۔ اگرچہ بعض اختلافی مسائل کا بھی ذکر کر دیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر یہ سوال کہ باری تعالیٰ کے صفات زائد علی الذات ہیں یا نہیں ہیں۔ اس سلسلہ میں ابن رشد کا موقف یہ ہے کہ جن صفات کا ذکر قرآن میں آیا ہے مثلاً علم، حیاۃ، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام وغیرہ، ان کے وجود کا اعتراف کرنا ضروری ہے۔ لیکن اس سے زیادہ آگے بڑھنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے[۱۱۵] ابن رشد اور الکندی موجودات کے صدور یا فیضان کے لیے تخلیق الٰہی کے قائل ہیں[۱۱۶] الکندی کے الفاظ ہیں:

ان الفعل الحقی الاول تأبیس الابیات عن لیس[۱۱۷]

اسی طرح ابن رشد، ابن سینا اور بعض دوسرے فلاسفہ علم باری کو وجود اشیاء کا سبب قرار دیتے ہیں۔ مگر علم الٰہی کے سلسلہ میں الرازی کے بعض نظریات ابن رشد اور ابن سینا کے اس بنیادی نظریہ کے خلاف ہیں۔ الرازی کے نزدیک باری تعالیٰ متغیرہ غیر مشکلہ (صور، اعراض حادثہ، نفوس ناطقہ بہا) کا علم نہیں رکھتا[۱۱۸] ابوالبرکات بغدادی کے نزدیک باری تعالیٰ جزئیات اشیاء کا بھی علم رکھتا ہے[۱۱۹] الرازی کا نقطۂ نظر اس کے برعکس اگرچہ نہیں ہے۔ مگر متغیرہ غیر مشکلہ کے سلسلہ میں ان کا نقطۂ نظر اس کے برعکس ضرور ہے۔

معتزلہ اور اشاعرہ کا بھی فلاسفہ کی طرح عقلی نقطۂ نظر سے ایمان باری پر اتفاق ہے[۱۲۰] اس طرح کلامی مکاتب فکر ایمان باللہ کے سلسلہ میں اہل ظاہر سے نظریاتی اختلافات رکھتے ہیں۔ معتزلہ کے دلائل جوہر فرد اور ممکن و واجب کے تصورات پر مبنی ہیں۔ جملہ موجودات تقسیم پذیر ہیں اور یہ تقسیم ایسے اجزاء تک پہونچتی ہے جو مزید تقسیم کو قبول نہیں کرتے۔ یہی اجزاء جواہر مفردہ ہیں۔ جوہر عرض سے الگ نہیں ہو سکتا، عرض حادث ہوتا ہے لہٰذا جوہر بھی حادث ہوتا ہے۔ کیونکہ حادث سے خالی نہ ہونے والا بھی حادث ہوتا ہے۔ حادث کے لیے ایک محدث ضروری ہے۔ یہی محدث ذات باری ہے[۱۲۱] دوسری دلیل یہ ہے کہ عالم جائز الحدوث ہے اور یہ ممکن ہے کہ عالم اس وقت جس طرح ہے اس کے برخلاف کسی دوسری طرح سے موجود ہو جائے لہٰذا اس وقت عالم جس طرح ہے اسے یہ انداز

دینے والا کوئی سبب یقیناً ہوگا یہی سبب باری تعالیٰ ہے[۱۲۳] ابن رشد کے نزدیک یہ دونوں دلیلیں جدلی ہیں[۱۲۴] اور کسی بھی حال میں مفید یقین نہیں ہیں[۱۲۵] ماتریدی نظام فکر نے باری تعالیٰ کے وجود کے اثبات کے لیے حی اور غیر حی اشیاء، متضاد اعراض، متناہی و غیر متناہی، سببیت، تغیر اور عنایت کی دلیلیں دی ہیں[۱۲۶] ابن رشد کے نزدیک دلیل عنایت کو چھوڑ کر ماتریدیہ کے باقی دلائل کمزوریوں سے خالی نہیں ہیں[۱۲۷]

عہد ہائے وسطیٰ (۴۰۰ تا ۱۵۰۰ء) کی مسیحیت میں کلامی روایات کو نمایاں انداز سے فروغ حاصل ہوا۔ مارتھیالس کاپیلا (لگ بھگ ۴۳۰ء) بوانتھس (۴۸۰ — ۵۲۵ء) کاسیو ڈورس (۴۷۷ — ۵۷۰ء) بیرنگر (۹۹۹ — ۱۰۸۹ء) اوسلن (۱۰۵۰ — ۱۱۲۰ء) ابیلارڈ (۱۰۷۹ — ۱۱۴۲ء) پیٹر ڈامین (۱۰۰۷ — ۱۰۷۲ء) آنسم (۱۰۳۳ — ۱۱۰۹ء) البرٹ میگن (۱۲۰۶ — ۱۲۸۰ء) اور تامس اکوینس (۱۲۲۴ — ۱۲۷۴ء) جیسی کلامی شخصیتیں ان روایات کے پیچھے نظر آتی ہیں[۱۲۸] ان کلامی روایات کے مطابق باری تعالیٰ کے بارہ میں ہم وحی کے علاوہ عقل سے بھی تصورات قائم کر سکتے ہیں۔ مگر یہ عقلی ادراک بالواسطہ ہوتا ہے کیونکہ عقلی ادراک میں ہمارا کارواں معلوم سے غیر معلوم کی طرف، معلول سے علت کی طرف اور مشروط سے غیر مشروط کی طرف رواں دواں ہوتا ہے[۱۲۹] تامس اکوینس کا تصور باری تعالیٰ یہ ہے کہ وہ کائنات کی اوّل، آخری اور غائی علت ہے۔ اس میں ہر شئی بالفعل ہے۔ وہ بسیط اور کامل ہے۔ اس کی ماہیت اور وجود شئی واحد ہے۔ وہ علم محض، شعور محض اور ارادہ محض ہے۔ اور عالم اور مادہ کی عدم سے تخلیق کی وہ ہیولیٰ اور صورۃ دونوں کی علت ہے۔ وہ چونکہ روح محض ہے اور مادہ کے شائبوں سے پاک ہے لہٰذا مادہ کا اس سے صدور اور فیضان ناممکن ہے۔ باری تعالیٰ نے محض عالم کو پیدا ہی نہیں کیا، بلکہ ہر لمحہ زمان میں اس کے وجود کا محض ذمہ دار ہے۔ زمان کی ابتداء تخلیق عالم سے ہوئی۔ تخلیق میں اس کا مقصد ہر ممکن ذریعہ سے اپنے آپ کو منکشف کرنا ہے اسی لیے اس نے مختلف مراتب کے وجود کو موجود کیا۔ باری تعالیٰ واحد، ازلی، ابدی اور کمال محض ہے۔ اس کا علم وجود اشیاء کا سبب ہے[۱۳۰]

سینٹ آنسم نے وجود باری کے اثبات میں یہ دلیل دی ہے کہ خدا کا تصور ہی خدا کے وجود کو متضمن ہے۔ خدا کا تصور ایک ایسی شئی کا تصور ہے جس سے عظیم کسی شئی کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اگر خواہ وجود تسلیم کیا جائے تو پھر یہ تصور کسی عظیم ترین قابل تصور

شئی کا تصور باقی نہیں رہے گا اور وہ عظیم ترین شئی یقیناً ہوگی۔ وجود سے متصف کسی کون کا تصور ایک اکمل شئی کا تصور ہے اور کسی ایسی شئی کا تصور نہیں ہے جو وجود نہیں رکھتی۔ لہٰذا اکمل وجود ہونے کے ناطے باری تعالیٰ کا وجود ضروری ہے۔[۱۳۱] تامس اکوینس کے مطابق باری تعالیٰ کے وجود کو علیاتی اور معلولیاتی دونوں طریقوں سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔[۱۳۲] کوئی معلول جب علت سے زیادہ واضح ہوتا ہے تو ہم معلول کے علم سے علت کے علم تک پہونچتے ہیں۔ علت معلول سے مقدم ہوتی ہے۔[۱۳۳] اکوینس کا خیال ہے کہ وجود باری کو پانچ دلیلوں سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ پہلی دلیل کائنات میں حرکت کی دلیل ہے۔ ہمارا یہ حسیاتی مشاہدہ ہے کہ عالم میں کچھ چیزیں متحرک ہیں۔ کوئی شئی اگر متحرک ہے تو یقیناً اس کا کوئی محرک ہوگا۔ حرکت قوت سے فعل کی طرف انتقال کا نام ہے۔ آگ بالفعل گرم ہے لکڑی بالفعل گرم نہیں ہوتی بلکہ بالقوہ گرم ہوتی ہے۔ آگ اس کو حرکت دے کر متغیر کر دیتی ہے ایک شئی بیک وقت بالقوہ اور بالفعل نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح ایک شئی بیک وقت متحرک اور محرک نہیں ہوسکتی بلکہ حرکت کے لیے کسی محرک کی ضرورت ہوگی۔ حرکت دینے والا محرک اگر خود متحرک ہو تو خود حرکت دینے والے کسی محرک کی ضرورت ہوگی اور یہ تسلسل قائم رہیگا۔ لہٰذا ایک ایسے محرک کو تسلیم کرنا پڑے گا جو خود غیر متحرک ہے۔ یہی محرک غیر متحرک باری تعالیٰ ہے۔[۱۳۴] دوسری دلیل علت فعال کی ہے۔ عالم حس میں ہم یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ علل فعالہ کی ایک ترتیب ہے۔ کوئی بھی شئی خود اپنی علت فعال نہیں بن سکتی۔ کیونکہ علت معلول سے مقدم ہوتی ہے۔ ان اسباب اور علل میں ترتیب ہے۔ (اولیٰ، ثانیہ، ثالثہ وغیرہ)۔ اگر علل فعالہ میں کسی کو علت اولیٰ نہ تسلیم کیا جائے تو پھر اسباب ثانیہ کا وجود محال ہوگا۔ لہٰذا ایک ایسی علت فاعلہ کے وجود کو ماننا پڑے گا جو کہ علۃ العلل ہے اور اس سے مقدم کچھ بھی نہیں ہے۔ اسی علت کو ہر شخص خدا کا نام دیتا ہے۔[۱۳۵] تیسری دلیل واجب اور ممکن کی ہے جو تفصیل کے ساتھ فلاسفہ اسلام کے پیش کردہ دلائل کے ضمن میں بیان کی جاچکی ہے۔[۱۳۶] چوتھی دلیل موجودات کی ترتیب اور مراتب پر مبنی ہے۔ موجودات اپنی کمیت اور کیفیت کے لحاظ سے یکساں نہیں ہیں۔ کچھ موجودات "بہترین" ہیں، کچھ "بہتر" ہیں، مراتب کی یہ ترتیب حد اعلیٰ اور حد ادنیٰ کے تصورات پر مبنی ہے۔ "بہتر" شئی وہ ہوتی ہے جو "بہترین" سے زیادہ قریب اور "ادنیٰ" سے زیادہ دور ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ تصور کرنا ہوگا کہ ایک ایسی شئی ضرور ہے جو سب سے

زیادہ سچی، سب سے زیادہ اچھی اور اعلیٰ ترین ہے۔ جو اعلیٰ ترین اور اکمل ترین وجود بھی ہے۔ کیونکہ صداقت میں عظیم ترین کون میں عظیم ترین ہوتا ہے۔ ایک جنس کی حد اعلیٰ اس کے کل مشتملات کی علت ہے۔ جس طرح کہ گرمی کی حد اعلیٰ رکھنے والی شئے (آگ) تمام گرم اشیاء کی علت ہوتی ہے۔ لہٰذا ایک ایسا موجود ضروری ہے جو جملہ موجودات کے وجود اور کمال کی علت ہو۔ اسی موجود کو لوگ خدا کا نام دیتے ہیں۔[۱۳۷] اکوینس کی پانچویں دلیل عالم کائنات اور موجودات کا نظم اور ترتیب ہے۔ یہ ایک قابل مشاہدہ امر ہے کہ طبیعی اجسام جیسے غیر عاقل موجودات ایک خاص نظم کے ساتھ محو عمل ہیں اور اپنے مقاصد کی تکمیل میں رواں دواں ہیں۔ ایک غیر عاقل موجود کسی مقصد کو اس وقت تک حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ علم اور عقل رکھنے والی کوئی شئی اس کی رہنمائی نہ کرے۔ بے عقل تیر کو نشانہ پر لگانے والا دراصل تیر انداز ہوتا ہے نہ کہ خود تیر۔ لہٰذا کائنات میں ایک ذات ہے جس نے تمام طبیعی اشیاء کو معین مقاصد کی تکمیل کے لیے مسخر کر رکھا ہے۔ یہی ذات خدا ہے۔[۱۳۸] [۱۳۹]

اکوینس کے نزدیک علم الٰہی عین ذات الٰہی ہے۔ اسی لیے علم الٰہی میں تغیر نہیں آتا۔ ذات باری کے لیے زمان بے معنی ہے کیوں کہ زمان تو اجرام طبعی کے تسلسل پر مرتب ہوتا ہے۔[۱۴۰] اکوینس بنیادی طور پر علم انسانی اور علم الٰہی کے درمیان فرق کو ملحوظ رکھتا ہے۔[۱۴۱]

اسلامی، مسیحی اور یہودی مذہبی کلامی روایات کے علاوہ تقریباً سبھی آزاد فلاسفہ نے باری تعالیٰ کے وجود پر گفتگو کی ہے اور مثبت یا منفی دلائل دئے ہیں۔[۱۴۲] عام فلاسفہ کے ان مثبت اور منفی دلائل کا جائزہ اور تجزیہ ایک اہم موضوع ہے جس کا تحقیقی اور تنقیدی مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ خود قرآن کریم کی روشنی میں دلائل کی منہاجیات کا جائزہ لینے اور دیگر فلسفیانہ طریقۂ کار سے اس کا موازنہ کرنے کی ضرورت ہے۔ ظاہر ہے یہ موضوع مستقل مقالوں اور کتابوں کا متقاضی ہے۔

---

# حواشی وحوالہ جات

[۱] مثال کے طور پر یہ تصورات (ابتداء کے سلسلہ میں)

1- Natur myths, 2- Fetish worship, 3- Animism, 4- Manism

5- Star myths , 6- Pan babylonianism, 7- Totemism

اور ارتقاء کے سلسلہ میں تعدد (Polythism) تمیز و ترجیح (Henothaism) اور توحید (Monotheism)

تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہوں :

W.H. Schmidt , The Origin and Growth of Religion (London 1935)

E.A. Wallis Budge , From Fetish to God in Ancient Egypt. (London 1934)

Joachim wach , The comparative study of Religions (London 1961)

N.S. Bergiers , L'origin desdieux de paganisme (Paris 1967)

نیز راقم الحروف کا ایک جائزہ "مذہب کی ابتداء اور ارتقاء کے انسانی تصورات" ماہنامہ التوعیہ - دہلی جلد ۴ شمارہ ۱-۲ مئی جون ۱۹۸۹ء

۲؎ جس میں بنیادی طور پر شرک اور توحید شامل ہیں معبودوں کے نام اور پرستش کے سلسلہ میں ملاحظہ ہو "مختلف اقوام میں الٰہ کا تصور" ماہنامہ التوعیہ جلد ۲ شمارہ ۳ جولائی ۱۹۸۹ء

۳؎ نمایاں مثال ہندومت کی ہے جس کا کلامی ورثہ غیر معمولی ہے۔

۴؎ مثال کے طور پر قدیم مصر، روم، یونان اور ہندوستان کے دیومالائی تصورات اور یونان کے فلسفیانہ تصورات مفصل جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو: عباس محمود العقاد "اللہ" کتاب فی نشأۃ العقیدۃ الالٰہیہ، مطبوعہ دار المعارف مصر دوسرا ایڈیشن (بلا تاریخ) صفحہ ۱۶۲ - ۱۸۸ صفحہ ۶۰-۱۰۷

۵؎ صدر اول میں مسلمانوں کے الٰہیاتی تصورات اور بعد کے کلامی اور فلسفیانہ تصورات اس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو Louis Gardit et M.M. Anawati. Introduction a la theologie musalmane; essai de theologie comparee (Paris, Librairie philosophique J. Vrin 1948) PP. 94-203

۶؎ بنیادی طور پر یہ فرق عقل، حواس اور وحی و وجدان کا ہے۔ فلسفہ کی بنیاد عقل ہے۔ اس کی علمیت (Epistemology) حواس خمس کو ہی اصل سرمایہ مانتی ہے۔ جب کہ مذہب کی بنیاد وحی اور وجدان پر ہے۔

۷؎ مثال کے طور پر آلسٹن (W.P. Alston) اپنے مضمون Functionalism and theological language - یہ مضمون تامس مورلیس کی مرتب کردہ کتاب The Concept of God میں شامل ہے۔ مطبوعہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، آکسفورڈ ۱۹۸۷ء صفحہ ۲۱-۴۰

۸ھ آلسٹن حوالہ سابق ص ۲۲-۲۳

۹ھ "عملیت" کے بنیادی تصورات اور ڈھانچہ کے لیے ملاحظہ ہوں:

C.W. Savage (ed.) Perception and cognition ; Issues in The foudations of Psychology (Minneapolis 1978)

N. Block, Troubles with functionalism (in the above notebook)

R. Van Gulick; Functionalism, Information and Content, in 'Nature and System' 2 (1980) pp. 139-162

۱۰ھ آلسٹن، حوالہ سابق ص ۲۷ ۱۱ھ ایضاً ص ۲۷

۱۲ھ ایضاً ص ۲۷ نقطہ کی مزید وضاحت کے لیے ملاحظہ ہو آلسٹن کا مضمون:

Can we speak literally of God ?

اور کتاب "Is God God" ترتیب اسٹور A.D. Stenner اور مک کلینڈن D.W. Mc Clendon مطبوعہ Nashville ۱۹۸۱ء

۱۳ھ آلسٹن، حوالہ سابق ص ۳۰

۱۴ھ محمد ابن رشد (م ۱۱۹۸ء) کتاب مابعد الطبیعۃ در "رسائل ابن رشد" مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد ۱۳۶۵ھ ص ۹

۱۵ھ ایضاً ص ۱۲ ۱۶ھ رسائل اخوان الصفا۔ بیروت، دار صادر ۹۵۹ء ۲/۶

۱۷ھ ابن رشد، کتاب مابعد الطبیعۃ ص ۱۷-۱۸، مثال کے طور پر عنقا کا تصور

۱۸ھ رسائل اخوان الصفا ۲/۷-۸

۱۹ھ ابن رشد، کتاب مابعد الطبیعۃ ص ۲۴، ۲۰ھ ایضاً ص ۳۲

۲۱ھ شہاب الدین سہروردی، مجموعہ الحکمۃ الالٰہیہ، تحقیق ہنری کوربن، ۱، استانبول، مطبعۃ المعارف، ۱۹۴۵ء ۲/۱

۲۲ھ ابن رشد، کتاب مابعد الطبیعۃ ص ۱۸ ۲۳ھ ایضاً ص ۱۸

۲۴ھ اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ تعریف کرنا تحصیل حاصل ہے۔

۲۵ھ "We can preserve the point that the divine life is wholly mysterious to us, that we can form no notion of what it is to be God, to know or to purpose as God does.

while still thinking of God in terms that we understand because they apply to us," William P. Alston, 'Functionalism and the theological language' in 'The Concept of God' edited by Thomas V. Morris, Oxford university press 1987 P. 30

فخر الدین محمد الرازی: م ۶۰۶ھ کے الفاظ میں "حقیقۃ تعالیٰ غیر معلومۃ للبشر" کتاب المباحث المشرقیہ مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد ۱۳۴۳ھ ۲/۴۹۵ ' فارابی کا بھی یہی خیال ہے۔ ملاحظہ ہو رسالۃ التعلیقات ورسائل الفارابی، مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد، ۱۳۴۵ھ صـ۵ : آراء اہل المدینۃ الفاضلہ صـ۱۲

۲۶ھ ابو الولید محمد بن رشد الاندلسی م ۵۹۵ھ تہافت التہافۃ تحقیق سلیمان دنیا مطبوعہ صـ۳۴۴ ' ابن رشد نے اپنے پورے نظام فکر میں بنیادی طور پر عالم غیب اور عالم شہادۃ کے فرق کو ملحوظ رکھا ہے۔ ملاحظہ ہو تہافت التہافہ صـ۳۴۴ ' ۳۴۵ ' ۱۷۵ ' ۱۷۶ ' اور دوسرے متعدد مقامات ' نیز مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ تحقیق محمود قاسم مطبوعہ مکتبۃ الانجلو مصریہ ۱۹۶۴ء (دوسرا ایڈیشن) صـ۱۶۵ اور محمود قاسم ' ابن رشد وفلسفتہ الدینیۃ مطبوعہ مکتبۃ الانجلو مصریہ ۱۹۶۴ء

۲۷ھ ابو نصر محمد بن طرخان الفارابی (۸۷۰ - ۹۵۰ء) آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ، تحقیق فریدریخ دیتریصی مطبوعہ لیڈن ۱۹۶۴ء، صـ۵ رسائل الفارابی، مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد ۱۳۴۵ھ رسالۃ التعلیقات صـ۹ ' الدعاوی القلبیۃ صـ۳ ' ابن سینا (۹۸۰ - ۱۰۳۷ء) الرسالۃ العرشیۃ ' مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد ۱۳۵۴ھ صـ۲-۳ ' یہ رسالہ "مجموعہ رسائل الشیخ الرئیس" میں شامل ہے۔ اس مجموعہ میں یہ رسائل شامل ہیں۔ ۱۔ رسالۃ الفعل والانفعال ۲۔ رسالۃ فی سر القدر ۔ ۳۔ رسالۃ فی السعادۃ ۔ ۴۔ رسالۃ فی ذکر اسباب الرعد ۵۔ الرسالۃ العرشیۃ فی التوحید ۔ ۶۔ رسالۃ فی الحث علی الذکر ۷۔ رسالۃ فی الموسیقی ۔

الرازی ۔ کتاب المباحث المشرقیہ ۲/۴۴۸

۲۸ھ الفارابی، آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ صـ۵ ۔ الکندی، رسائل الکندی الفلسفیۃ، مقدمہ از محمد عبد الہادی ابو ریدہ، مطبوعہ دار الفکر العربی ۱۹۵۰ء ۱۳۶۹ھ صـ۷۸ "وہ کبھی "لیس" نہ تھا اور نہ کبھی "لیس" ہو سکتا ہے۔"

الکندی، الرسائل صـ۲۱۵

۲۹ھ الفارابی، آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ صـ۵ ' العدم ھو لا وجود ما شأنہ ان یوجد " صـ۵

الدعاوی القلبیۃ صـ۳

۳۰ھ الکندی، الرسائل صـ۲۱۵

RAYAZ AHMED SHERIFF
25/8, MARAPPA THOTA,
M. G. PALYAM, BANGALORE



۳۱ھ الکندی، الرسائل، مقدمہ ص۸۰ (۷)

۳۲ھ الفارابی، آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۹

۳۳ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیۃ ص۴، الفارابی الدعاوی القلبیۃ ص۳، کتاب الفصوص ص۳۰، سہروردی مجموعۃ الحکمۃ الالٰہیہ ص۳۵

۳۴ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۵، ۶، الفارابی، الدعاوی القلبیہ ص۳

۳۵ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۷

۳۶ھ ابن سینا، رسالۃ العرشیہ ص۵: الفارابی، آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۱۴، الدعاوی القلبیۃ ص۴

۳۷ھ الفارابی، آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۵، الدعاوی القلبیۃ ص۳، ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۶

۳۸ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۷، ۹، ۱۵، الکندی، الرسائل ص۸۰ (۷) الغزالی، مقاصد الفلاسفہ، تحقیق سلیمان دنیا، دار المعارف مصر ۱۹۶۱ء ص۲۱۰، ۲۱۴

۳۹ھ الفارابی، آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۵ ۴۰ھ ایضاً ص۵، ۹

۴۱ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۴، الرازی، المباحث المشرقیہ ۲/ ۴۵۹ — ۴۶۸، الغزالی مقاصد الفلاسفہ ص۲۱۰

۴۲ھ الفارابی، الدعاوی القلبیۃ ص۳

۴۳ھ الفارابی، آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۵، الغزالی، مقاصد الفلاسفہ ص۲۱۰

۴۴ھ ایضاً، حوالہ سابق ص۶، ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۷

۴۵ھ ایضاً ص۷ لان الضد مباین للشئ، ص۷

۴۶ھ الفارابی، آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۹ ۴۷ھ ایضاً ص۹ ۴۸ھ ایضاً ص۱۰

۴۹ھ ایضاً ص۱۰-۱۱، ابن رشد، تہافت التہافتہ ص۳۴۵ نیز الفارابی، رسالۃ زینون ص۶

۵۰ھ ایضاً ص۱۴ ۵۱ھ ایضاً الدعاوی القلبیۃ ص۳، ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۶

رسالۃ زینون ص۵، الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ۲/ ۴۵۸، ۴۶۸، ۴۵۶

۵۲ھ الفارابی، آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۱، الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ۱/ ۴۹۱

۵۳ھ الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ۲/ ۴۹۰، ۴۸۸

۵۴ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۸، ابن رشد، مناہج الادلہ ص۱۶۶، تہافت التہافتہ ص۳۴۰

۵۵ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیۃ ص۸

۵۶ھ ایضاً ص۹، ابن رشد، مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ ص— الفارابی، الدعاوی القلبیۃ ص۲۲، ابن سینا الاشارات، مطبوعہ لیڈن ۱۸۹۲ء: ص۱۸۱ ابن رشد کے تصورِ علم باری کے لیے ملاحظہ ہو راقم کا مقالہ "ابن رشد

تامس اکوینس اور نظریہ علم الٰہی، سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ، جنوری۔ مارچ ۱۹۹۰ء

۵۷ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص ۹ ۵۸ ایضاً ص ۱۰

۵۹ ایضاً ص ۹ ۶۰ ایضاً ص ۹

۶۱ الفارابی، رسالۃ زینون ص ۶ ۶۲ ایضاً، ص ۵

۶۳ ایضاً، الدعاوی القلبیۃ ص ۳، رسالۃ زینون ص ۶، آرا اہل المدینۃ الفاضلۃ ص ۱۳-۹
ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص ۹

۶۴ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص ۱۲-۱۰ ۶۵ ایضاً ص ۱۲

۶۶ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص ۱۱ ۶۷ الفارابی، آرا اہل المدینۃ الفاضلۃ ص ۶

۶۸ نوافلاطونی فلسفہ (Neo Platonic Philosophy) میں جملہ کائنات کے بارے میں یہ تصور ملتا ہے کہ وہ فیضان الٰہی ہے۔ فیض (Emanation) کے نظریہ کو Plotinus (۲۰۵-۲۷۰ء) نے اپنی کتاب Ennead میں پیش کیا تھا۔ یونانی سے انگریزی میں اس کا ترجمہ A.H. Arm Strong نے کیا ہے مطبوعہ لندن ۱۹۶۶ء۔ اس نظریہ کے خط وخال کو دیکھنے کے لیے اس کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اس کے علاوہ ملاحظہ ہو:
W.R. Igne, Philosophy of Plotinus, (London 1923) PP 200-264
Thomas whittekar, The neo platonists, (Cambridge University (vol I) Press, 1928) PP. 54-55

الفارابی، ابن سینا، ابن باجہ، ابن طفیل اور بعض دوسرے مسلم فلاسفہ نوافلاطونی نظریہ فیض کے قائل ہیں۔ ملاحظہ ہو، آرا اہل المدینۃ الفاضلۃ ص ۱۹-۲۰، النجاۃ (مصر، تاریخ ندارد) ص ۲۵۱، الدعاوی القلبیۃ ص ۳
ابوحامد الغزالی م ۱۱۱۱ء، مقاصد الفلاسفہ، تحقیق سلیمان دنیا، قاہرہ ۱۹۶۱ء ص ۲۱۶، ۲۱۹-۲۲۰

اس کے برعکس ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵ھ/۱۱۲۶-۱۱۹۸ء) بنیادی طور پر تخلیق کا قائل ہے۔ ملاحظہ ہو: مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ ص ۱۶۰، ۱۹۲ "اعلم ان الذی قصدہ الشرع من معرفۃ العالم هو انه مصنوع لله تبارک وتعالیٰ، ومخترع له، وانه لم یوجد عن الاتفاق ومن نفسه" ۱۹۲ الکندی بھی تخلیق کا قائل ہے، الرسائل ص ۲۸۲۔

۷۰ ابوالحسن الاشعری، مقالات الاسلامیین مطبوعہ استانبول ۱۹۲۹ء

۷۱ البیر نصری نادر، فلسفۃ المعتزلۃ مطبوعہ اسکندریہ ۱۹۵۰ء، ۱/۳۹-۴۰

عبارت کا ترجمہ "اللہ ایک ہے۔ اس کا مثل کوئی نہیں اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ وہ کوئی جسم،

شبح، جثہ، شکل، گوشت، خون، شخص، جوہر، عرض، رنگ، مزہ، بو، چھونے کے قابل شئی، حرارت، برودت، لمبائی، چوڑائی، گہرائی، اجتماع، افتراق، متحرک، ساکن، اجزاء یا اعضاء پر مشتمل نہیں ہے۔ وہ جہتوں سے پاک ہے۔ زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ مخلوقاتی حادث صفات کا اطلاق اس پر نہیں کیا جا سکتا۔ وہ متناہی نہیں ہے۔ نہ ہی مساحت اور کسی جہت کی طرف جانے سے اس کو موصوف کیا جا سکتا ہے۔ وہ محدود، والد یا مولود نہیں ہے۔ اقدار اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں۔ پردے اسے چھپا نہیں سکتے حواس اس کا ادراک نہیں کر سکتے۔ وہ کسی بھی طرح مخلوق کی طرح نہیں ہے۔ وہ مصائب زدہ نہیں ہو سکتا۔ ہمارے ذہن و گمان میں جو کچھ بھی آ سکتا ہے باری تعالیٰ اس سے بری ہے۔ وہ جملہ موجودات سے مقدم ہے۔ ہمیشہ سے عالم، حی اور قادر رہا ہے اور رہیگا۔ آنکھیں، کان اور خیال آرائیاں اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں۔ وہ ایک شئی ہے مگر "اشیا" کی طرح نہیں۔ عالم، حی اور قادر ہے مگر علماء اور صاحب قدرت زندہ لوگوں کی طرح نہیں۔ وہ قدیم ہے۔ دوسرا کوئی قدیم نہیں۔ اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں۔ اس کا کوئی شریک، وزیر یا معاون نہیں جو تخلیق میں اس کی مدد کر سکے۔ تخلیق کسی سابق مثال پر نہیں ہوئی کسی بھی شئی کا پیدا کرنا اس کے لیے مشکل نہیں ہے۔ وہ نفع اور نقصان سے ماوراء اور سرور و لذتوں سے پاک ہے وہ کوئی متناہی ذی غایت نہیں۔ فنا اس کے لیے ناممکن ہے۔ وہ عاجزی اور کمی سے پاک ہے اور ازدواجی رشتوں اور ان کے تلازمات سے ماوراء ہے۔"

۷۲ھ محمود قاسم، مقدمہ مناہج الادلہ فی عقائد الملۃ ص۹ : اصل منہاجات کے لیے ملاحظہ ہو: مناہج الادلہ ص۱۵۰-۱۵۴، الکندی، الرسائل ص۲۰۷، ۱۷۳-۱۷۴

۷۳ھ الفارابی، رسالہ زینون ص۳-۵، رسالہ اثبات المفارقات ص۳، الکندی، الرسائل ص۲۰۰، ابن سینا، الرسالۃ العرشیۃ ص۲-۳، شہاب الدین سہروردی، مجموعۃ فی الحکمۃ الالٰہیۃ، المورد الاول ص۳۳، الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ۲/۴۴۸۔

۷۴ھ سہروردی، مجموعۃ الحکمۃ الالٰہیۃ ص۳۹

۷۵ھ سہروردی، مجموعۃ الحکمۃ الالٰہیۃ ص۳۸-۳۹

۷۶ھ الکندی، الرسائل ص۲۰۷ ۷۷ھ ایضاً ص۱۶۱-۱۶۲

۷۸ھ ایضاً ص۱۲۳-۱۲۴ (الفلسفۃ الاولیٰ) ۷۹ھ ایضاً، مقدمہ ص۷۷

۸۰ھ ابن رشد، مناہج الادلہ فی عقائد الملۃ ص۱۵۰

۸۱ھ ایضاً، مناہج الادلہ ص۱۵۰۔ الکندی نے بھی یہی دلیل دی ہے۔ الرسائل ص۱۷۳-۱۷۴

"ان فی الظاھرات للحواس ــ اظھر اللہ لک الخفیات ــ لأوضح الدلالۃ علی

تدبیر، مدبر اول، اعنی مدبراً لکل مدبر، وفاعلاً لکل فاعل، ومکونا لکل مکون، وأولا لکل اول، وعلۃ لکل علۃ" الرسائل ص۲۱۳

دوسری عبارتوں کے لیے ملاحظہ ہو: الرسائل ص۱۷۵، ۲۱۵، ۲۳۰- ۱۳۱، ۲۵۷ - ۲۵۸، ۳۰۹

۸۲ھ ابن رشد، مناہج الادلۃ ص۱۵۱ ۸۳ھ ایضاً ص۱۵۱

۸۴ھ ایضاً ص۱۵۲ - ابن رشد نے مختلف آیتوں سے استدلال کیا ہے، ص۲۵۲-۲۵۴

۸۵ھ الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ص۴۵۱-۴۵۲ (جلد دوم)

۸۶ھ ایضاً ۲۵۲/۲ ۸۷ھ ایضاً ۲۵۲/۲ یہی دلیل مختلف پیرایوں میں بیان کی گئی ہے اور رازی نے اس پر ہونے والے اعتراضات کے جوابات دئے ہیں۔ دیکھئے ۲۵۲/۲-۲۵۴

۸۸ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۳ ۸۹ھ سہروردی، مجموعۃ الحکمۃ الالٰہیۃ ص۳۶

۹۰ھ ابن رشد، مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ ص۱۵۵

۹۱ھ القرآن، الانبیاء، ۲۲ ۹۲ھ القرآن، المومنون ۹۱ ۹۳ھ القرآن الاسراء، ۴۲

۹۴ھ ابن رشد، مناہج الادلۃ ص۱۵۵ ۹۵ھ ایضاً ص۱۵۶

۹۶ھ ایضاً ص۱۵۶، نیز مقدمہ ص۳۵ ابن رشد نے متکلمین پر اس جگہ یہ تنقید کی ہے کہ انھوں نے آیت کا غلط مفہوم لے لیا ہے متکلمین اس سے دلیل ممانعت مستنبط کرتے ہیں جو طبعی اور شرعی دلائل کی منہاجیات سے دور ہے۔ ان کی دلیل برہانی نہیں ہے۔ عوام کا ان کی باتوں سے مطمئن ہونا تو درکنار اصل بات کو بھی نہیں سمجھ سکتے۔ ملاحظہ ہو ص۱۵۷-۱۵۹ ۹۷ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۳ ۹۸ھ ایضاً

۹۹ھ ایضاً، الرسالۃ العرشیہ ص۵، الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ۴۵۹/۲ - ۴۶۸

۱۰۰ھ ایضاً ص۷ "وبہ یظہر معنی غناہ وانہ لا یستحسن شیئاً ولا یستقبح شیئاً"

۱۰۱ھ ایضاً ص۸ ۱۰۲ھ ایضاً ص۹

۱۰۳ھ ایضاً ص۹ وایضاً التی یعبر بہ لمن المدرک والفاعل، فمن لہ علم وفعل فہو حی، ومن یکون لہ جمیع المعلومات وجمیع المدرکات وجمیع الافعال فہو اولی بان یکون حیا" ص۹ ۱۰۴ھ ایضاً ص۱۲

۱۰۵ھ ایضاً ص۱۲ ابن سینا کے یہ الفاظ ملاحظہ ہوں " لانہ إلقاء الشئی الی النبی بلا زمان فیتصور فی نفسہ الصافیۃ صورۃ الملقی والملقی کما یتصور فی المرأۃ المجلوۃ صورۃ المقابل، فتارۃ یعبر عن ذالک المنقش بعبارۃ العبریۃ، وتارۃ بعبارۃ العرب، فالمصدر

واحد، والمظہر متعدد" (ص۱۲) نحن نری الاشیاء بواسطۃ القوی الظاھرۃ، والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یری الاشیاء بواسطۃ القوی الباطنۃ، نحن نری ثم نعلم، والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یعلم ثم یری" ص۱۲

۱۰۶ الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ۲/ ۴۵۸ - ۴۵۹

۱۰۷ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۱۵ ۱۰۸ ایضاً، ص۱۵ ۱۰۹ ایضاً ص۱۶

۱۱۰ الفارابی، آراء اہل المدینۃ الفاضلہ ص۱۵ ۱۱۱ ایضاً ص۱۶

۱۱۲ ایضاً ص۱۹ "ولیس مایعقل من ذاتہ ھو شیئ غیر ذاتہ" ص۱۹

۱۱۳ ایضاً ص۱۹-۲۰ ۱۱۴ ایضاً ص۲۰

۱۱۵ ابن رشد، مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ ص۱۶۷، ابن رشد نے اس سلسلہ میں تین مکاتب فکر کے تصورات پر بحث کرنے کے بعد یہ موقف اختیار کیا ہے۔ وہ تین مکاتب فکر یہ ہیں ۱۔ عین ذات ۲۔ کثرۃ قائم بالذات ۳۔ کثرت قائم بالغیر (ص۱۶۵-۱۶۷)

۱۱۶ ابن رشد، مناہج الادلۃ ص۱۹۳-۲۰۷، الکندی، الرسائل ص۲۸۲

۱۱۷ الکندی، الرسائل ص۲۸۲۔ اسی مفہوم کی دوسری عبارت ص۱۸۳

عربی میں تاسیس کے ایک معنی تاخیر کے ہیں۔ أیس کا لفظ قدیم عربی ہے۔ عربوں نے جب قوانین کی تدوین کا آغاز کیا تو یہ لفظ قلیل الاستعمال تھا۔ علماء لغت کے نزدیک اس کا مفہوم "حیث ھو" ہوتا تھا۔ خلیل بن احمد فراہیدی نے یہ مقولہ نقل کیا ہے حیٌ بالشئ من حیث أیس ولیس"، جس کا مطلب تھا لابدان تاتی بہ من حیث ھو موجود او غیر موجود۔ لا ایس کو لامحدود کے معنی میں استعمال کرتے تھے۔ خلیل اور فراء کے نزدیک لیس کا لفظ لا اور ایس سے مرکب ہے۔ ملاحظہ ہو لسان العرب مادہ لیس وایس۔ الکندی نے ایس کو وجود اور لیس کو عدم کے معنی میں استعمال کیا ہے ایّس یؤیس تایسیًا 'ایجاد الموجودات' کے معنی میں ہے۔ الخوارزمی نے مفاتیح العلوم ص۱۸ قاہرہ ۱۳۴۲ھ میں اسی کو اصل قرار دیا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ایس دراصل یونانی لفظ "اوزیا" ہے جس کے معنی جوہر، ماہیت، وجود اور موجود کے ہیں۔ الکندی، الرسائل، حاشیہ از محقق ص۱۸۲-۱۸۳

۱۱۸ الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ۲/ ۴۷۶ ۱۱۹ ایضاً ۲/ ۴۷۵

۱۲۰ ابن رشد، مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ، مقدمہ ص۱۱

۱۲۱ ایضاً ص۱۳۵ حشویہ فرقہ کے نزدیک وجود باری کی معرفت کا ذریعہ سمع (وحی) ہے نہ کہ عقل۔ یہ فرقہ

" أفی اللہ شک فاطر السموت" جیسی آیتوں سے استدلال کرتا ہے۔ (مناہج الادلہ صـ۱۳۶)

۱۲۲ھ Louis Gardet et M.M. Anawati, Introduction a la theologie musalmane, Essai de theologie comparee, Paris Librairee philosophique J. Vrin. 1948 PP 62-63

نیز محمود قاسم، ابن رشد و فلسفۃ الدینیۃ صـ۸۶، ابن رشد، مناہج الادلہ صـ۱۳۵-۱۳۶ کا ردیر کے الفاظ میں

Les atoms sont contingent; les accidents egalement, et donc egalement les corps qui en sont le produit. Des lors atomes accidents corps sont crees directement par Dieu, et crees a chaque instant car ils n'existent quen instant. De sorte qu'ily a toujours un commencement des choses : la creation ex nihilio en decoule immediatement' P63

۱۲۳ھ محمود قاسم، ابن رشد و فلسفۃ الدینیۃ صـ۹۰-۹۱ مقدمہ مناہج الادلہ صـ۱۵-۱۷، نیز ابن رشد مناہج الادلہ صـ۱۴۴-۱۴۵

۱۲۴ھ ابن رشد، مناہج الادلہ صـ۱۳۵

۱۲۵ھ ابن رشد کی تنقید کے لیے ملاحظہ ہو صـ۱۳۵-۱۵۰ (مناہج الادلہ)

۱۲۶ھ ملاحظہ ہو محمود قاسم، مقدمہ مناہج الادلہ صـ۱۹-۲۲، ابن رشد و فلسفۃ الدینیۃ صـ۸۵-۹۵

۱۲۷ھ محمود قاسم، مقدمہ مناہج الادلہ صـ۴۳-۴۵

۱۲۸ھ اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو E. Brehier, La Philosophie du moyen âge (1937)

E. Seran, Hellenism and christianity (1921)

R. Jolivet, essai sur les rapports entre La pensee Greque et la pensee chretienne (1931)

E. Gilson, The philosophy of St. Thomas aquinas (1924)

E. Michon, selection from medieval philosophy (1930)

E. Rousselot, L'intellectualisme de saint Thomas (1924)

P. Vignaux, La pensee au moyen âge (1948)

۱۲۹ Frank Thilly, a history of Philosophy (Allahabad, 1989)

۱۳۰ Louis garnet et m.-m. Anawati, Introduction a'la theologie musalmane, essai de theologie comparée (Paris 1948) pp 177-179

St. Thomas a quinas., Summa theologica translated by Anthon C. Pegis (New york 1944)

— Summa contra Gentiles vol I, chapter XI, XII

۱۳۱ Frank Thilly, Ibid, pp. 207-208

A.C. Welch, anselm and his work (1901)

یہ دلیل آنسم نے اپنی کتاب Proslogium میں دی ہے۔ یہی دلیل الفاظ کے تغیر کے ساتھ اکوئیس کے "خلاصہ رد کفر" (Summa Contra Gentiles) جلد اول فصل ۱۰ میں ملتی ہے۔

۱۳۲ تامس اکوئیس، خلاصہ لاہوتیہ جلد اول، مضمون ۲ (ص ۲۲)

۱۳۳ ایضاً ۲۲/۱ ۱۳۴ ایضاً ۲۳/۱

۱۳۵ ایضاً ۲۳/۱ ۱۳۶ ایضاً ۲۴/۱

۱۳۷ ایضاً ۲۴/۱ ۱۳۸ ایضاً ۲۴/۱

۱۳۹ ایضاً ۱۵۸/۱ (سوال ۱۳، مضمون ۱۵) ۱۴۰ ایضاً سوال ۱۳، مضمون ۱۵

نیز Serti Ranges, La philosiphie de st. Thomas Aquiu vol.I, P.211

۱۴۱ اکوئیس، خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴، مضمون ۱۳

۱۴۲ مثال کے طور پر امانوئیل کانٹ (۱۷۲۴ — ۱۸۰۴ء) کی تنقید کہ باری تعالیٰ کے وجود کے کونیاتی، وجودیاتی اور غائیاتی دلائل اپنے استدلال میں کمزور ہیں۔ ملاحظہ ہو "تنقید عقل محض" (Critique of Pure Reason) ترجمہ مائیکل جون ص ۳۲۸-۳۴۷ مطبوعہ ۱۹۶۳ء

# اسلامی بینک کاری کے تجربات

پروفیسر اوصاف احمد

## ایک ابتدائی تجربہ

اسلامی بنک کاری کے اصولوں پر عمل پیرا ہونے کا پہلا تجربہ مصر کے ایک چھوٹے سے قصبے میں جس کا نام مِت غمر تھا، ۱۹۶۲ء سے لے کر ۱۹۶۷ء تک کیا گیا۔ اس تجربہ میں اسلامی اقدار کو مدنظر رکھتے ہوئے جرمنی کے مشہور بچت بینکوں اور دیہی بنک کاری کے اصولوں کو ملا کر ایک ایسا بنک کاری نظام وضع کرنے کی کوشش کی گئی تھی جو دیہی کاشتکاروں کی مالی ضروریات کو بھی پورا کر سکے، اور اسلامی احکام کی خلاف ورزی بھی نہ کرتا ہو[1]۔ مت غمر بنیادی طور پر ایک دیہی علاقہ تھا اور یہاں کے رہنے والے اور کاشتکار، مسلم دنیا کے دوسرے حصّوں کی طرح، شہری علاقوں کے مقابلے میں مذہبی احکامات کے زیادہ پابند تھے۔ چنانچہ وہ اپنی بچت کسی بینک میں اس لئے نہیں جمع کرتے تھے کہ تجارتی بینک سودی بنیادوں پر کام کرتے ہیں۔ مزید براں، دیہی علاقوں میں جدید مالیاتی ادارے یوں بھی موجود نہ تھے۔ ان حالات میں، مت غمر میں اسلامی بینک کاری کا تجربہ کرنے والوں کے سامنے ایک دوہرا کام تھا۔ ایک تو یہ اسلامی بنیادوں پر بنک کاری کا تجربہ کرنا دوسرے عامۃ الناس کو بینک کاری کے اصولوں اور اس سے ہونے والے فائدوں کی تعلیم دینا[2]۔

---

① Shahrukh R. Khan: Profit and Loss Sharing: an Economic Analysis of an Islamic financial System. Ph. D. Dissertation, University of Michigan, 1983 P. 207

② J. Wheler-Scharf: Arab and Islamic Banks: New Business Partners for Developing Countries, Paris, OECD, 1983

چنانچہ اس تجربہ کی اہمیت کو ایک غیر ملکی مبصر نے مندرجہ ذیل الفاظ میں اجاگر کیا ہے " (مت غمر میں) آبادی کی اکثریت کا کسی مالیاتی ادارے سے کوئی رابطہ یا لین دین نہیں تھا۔ اس کے باعث سرمایہ کی تشکیل (Capital formation) میں خلل پڑتا تھا۔ دیہی اور مذہبی ہونے کے ناطے آبادی کو مغربی طرز کی بینک کاری پر کوئی اعتماد نہیں تھا۔ مزید براں مالیاتی اداروں کی بہت سی شاخیں ان دیہی علاقوں میں دستیاب بھی نہ تھیں کہ یہ آبادی ان سے فائدہ اٹھا سکتی۔ ان کی آمدنی کا ایک معتد بہ حصّہ فوری ضروریات پر خرچ نہیں ہوتا تھا بلکہ سماجی تقریبات اور ناگہانی آفات کا مقابلہ کرنے کے لئے مختص کر دیا جاتا تھا لیکن یہ بچت پیداآور اصل کاری میں تبدیل نہ ہو پاتی تھی۔ اصل اثاثہ کی شکل میں بچت کو مالیاتی بچت میں تبدیل کرنے کی بنیادی شرط یہ تھی کہ ایسے مالیاتی ادارے وجود میں آئیں جو آبادی کے ایک بڑے حصّہ کے مذہبی اصولوں کی خلاف ورزی نہ کریں۔ صرف اسی صورت میں، آبادی کے اس حصّہ کو اصل کاری کی تشکیل کے عمل سے جوڑا جا سکتا تھا۔ ①

اس طرح دیہی آبادی کو مالیاتی نظام سے جوڑنے کی یہ کوشش "اپنی ترقیاتی ماہیت" کی وجہ سے مزید اہمیت اختیار کر گئی تھی۔ ②

مت غمر پروجیکٹ میں بینک میں تین طرح کے کھاتے کھولے جاتے تھے۔ بچت کھاتے، اصل کاری کھاتے، اور زکوٰۃ کھاتے۔ بچت کھاتوں میں کھاتہ داروں کو کوئی سود نہیں ادا کیا جاتا تھا۔ لیکن ان کو اپنی جمع رقم یا اس کا کچھ حصّہ عند الطلب نکال لینے کا اختیار تھا۔ اسی طرح انہیں پیداواری مقاصد کے لئے بینک سے چھوٹے کم مدّتی، غیر سودی قرضے حاصل کرنے کا بھی حق تھا۔

اصل کاری کھاتوں (Investment Accounts) میں جمع شدہ رقم کو عند الطلب نہیں نکالا جا سکتا تھا گو کہ بعض شروط کے تحت خاص حالات میں

① J. Wheler Schaefer, Arab & Islamic Banks, Paris

② R. H. Brandy "The Egyptian Municipal Saving Bank Project" International Investment Review vol 9 No: 2, 1967 p: 2:

اس کی گنجائش بھی رکھی گئی تھی۔ اس رقم کی اصل کاری نفع میں شرکت کی بنیاد پر کی جاتی تھی اور کھاتہ دار کو سود کے بجائے نفع کا ایک حصہ ادا کیا جاتا تھا۔ زکوٰۃ کھاتے میں وہ رقوم وصول کی جاتی تھیں جن کو زکوٰۃ کے لئے مخصوص کر دیا گیا ہو اور ادا کنندگان غربا اور مستحقین میں اس رقم کی تقسیم بینک کے ذریعہ کرانا چاہتے ہوں۔

اسلامی بینک کاری کے مت غمر پروجیکٹ کو غیر متوقع کامیابی حاصل ہوئی ۱۹۶۳ء تا ۱۹۶۷ء بچت کھاتوں کی رقوم ۲۵ ہزار مصری پونڈ سے بڑھکر ایک لاکھ ۲۵ ہزار مصری پونڈ ہو گئیں۔ اسی طرح اصل کاری کھاتے میں جمع شدہ رقم ۲۵ ہزار مصری پونڈ سے مل کر ۷۵ ہزار مصری پونڈ ہو گئی۔[1] یہ بھی ریکارڈ میں ہے کہ "بینک نے ایک محتاط رویہ اپنایا تھا اور پہلے تین سال کے اندر اوسطاً قرض کے لئے دی جانے والی ۶۰ فیصدی درخواستیں نامنظور کر دی تھیں۔ ایسے برسوں میں جب فصل اچھی ہو، نادہندگی کا تناسب (Default Ratio) صفر تھا۔"[2]

اس ابتدائی اور شاندار کامیابی کے باوجود اس پروجیکٹ کو سیاسی اسباب کی بنا پر ترک کر دیا گیا۔[3] اب تو اس کی اہمیت صرف تاریخی رہ گئی ہے۔ تاہم اس کا یہ امتیاز باقی رہے گا کہ یہ پہلا عملی تجربہ تھا جس کی کامیابی نے یہ ثابت کر دیا کہ تجارتی بینک کاری کے اعمال اسلامی اصولوں کا احترام کرتے ہوئے غیر سودی بنیادوں پر بھی انجام دیئے جا سکتے ہیں۔

## ایک بے نظیر مالیاتی ادارہ:

اسلامی بینک کاری کے تاریخی ارتقا کا مطالعہ کرتے ہوئے ایک ایسے بے نظیر مالیاتی ادارے کا بھی ذکر کیا جانا چاہئے جس کو اسلامی بینک کاری سے متعلق مضامین اور کتابوں میں اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے لیکن جس کی اہمیت، اور پیش روی اس بات کی متقاضی ہے کہ اس ادارے اور اس کے اعمال کا کماحقہ، مطالعہ اور تجزیہ کیا جائے۔ یہ مالیاتی ادارہ، ملیشیا کا "زیارت کا انصرامی فنڈ اور بورڈ"

① T. Wheelers – Scharf: Op cit PP. 79-80

② T. Wheelers – Scharf. ibid.

③ Shahrukh Rafi Khan, Op cit. PP. 205-209

NAYAZ AHMED SHERIFF
24/9, MARAPPA THOTA
[illegible]



(Philgrims Management Fund and Board.) ہے جس کو "تبونگ حاجی" (Tabung Haji) کے مقبول عام نام سے پکارا جاتا ہے۔

چونکہ اُردو داں طبقہ اس ادارے کے نام اور کام سے بڑی حد تک ناواقف ہے اس لئے یہاں اس ادارے کا نسبتاً تفصیلی تعارف پیش کیا جاتا ہے۔ اس ادارے کے قیام کے دو خاص سبب تھے۔ اکثر ملیشیائی مسلمان حج پر جانے سے قبل اپنی جائداد منقولہ اور غیر منقولہ فروخت کر دیتے تھے۔ حج سے واپسی کے بعد یہ لوگ اقتصادی بدحالی کا شکار ہو جاتے تھے اس لئے کسی ایسے ادارے کی ضرورت محسوس ہوئی جو حج کے سفر کے لئے مالیات (Finance) فراہم کر سکے یا جس کے توسط سے لوگ حج کے سفر کے لئے چھوٹی بچت جمع کر سکیں۔ دوسری وجہ ملیشیائی مسلمانوں کی یہ خواہش (جو کہ درحقیقت ہر مسلمان کی خواہش اور ایک شرعی ذمّہ داری ہے) کہ حج و زیارت پر خرچ کی جانے والی رقوم پاک ہوں اور ان میں ربا کی آمیزش نہ ہو۔ عام تجارتی بینکوں میں رقوم جمع کر کے اس خواہش کو پورا کرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اس لئے اس خواہش نے ایک مخصوص مالیاتی ادارے کے قیام کی ضرورت کو جنم دیا جہاں بچت کی جا سکے اور اس بچت کی اسلامی طریقے پر اصل کاری کی جا سکے کہ اس میں ربا کی آمیزش نہ ہو۔

چنانچہ ان مقاصد کے حصول کے لئے ۱۹۶۳ء میں زائرین بچت کارپوریشن (Pilgrims Saving Corporation) قائم کی گئی جس کو ۱۹۶۹ء میں تبونگ حاجی میں ضم کر دیا گیا۔

ایک مالیاتی ادارے کے طور پر تبونگ حاجی کے مقاصد مندرجہ ذیل ہیں۔

اوّل، مسلمانوں کو ایسے مواقع بہم پہونچانا تاکہ وہ حج کے اخراجات یا اپنے دوسرے منفعت بخش مقاصد کے لئے بچت کر سکیں۔

دوم، مسلمانوں کو ایسے مواقع فراہم کرنا کہ وہ اسلامی اصولوں کے مطابق اپنی بچت کی اصل کاری صنعت، تجارت، باغات اور غیر منقولہ جائداد وغیرہ میں کر سکیں

سوم، حج کے سفر کے دوران، تبونگ حاجی کی مختلف سہولیات کے ذریعہ مسلمانوں کی حفاظت اور بہبود کے لئے خدمات کی فراہمی۔

ان مقاصد کے حصول کے لئے بورڈ (تبونگ حاجی) کو ایسے اختیارات دیئے گئے ہیں جن کے تحت وہ اپنی شاخوں یا دوسری ایجنسیوں مثلاً ڈاک خانوں کے ذریعہ بچت اکھٹی کرکے اور کھاتہ داروں کی بچت کی اصل کاری اسلامی اصولوں سے مطابقت رکھتے ہوتے "کرے۔

تبونگ حاجی کی ابتدا ۱۹۶۳ء میں ۱۲۸۱ کھاتہ داروں سے ہوئی جنھوں نے مختلف کھاتوں میں ۴۷۶ ہزار چھ سو ملائشین ڈالر جمع کئے تھے ۱۹۸۵ء کے اواخر تک پورے ملک میں تبونگ حاجی کی ۶۵ شاخیں پھیل چکی تھیں کھاتہ داروں کی تعداد بڑھ کر ۸ لاکھ ۶۷ ہزار ۲۲۰ ہو چکی تھی اور کھاتوں میں کل جمع دس ارب (ایک بلین) ملائشین ڈالر سے تجاوز کر گئی تھی۔ ① تبونگ حاجی کے مالی معاملات کی دیکھ بھال شعبۂ مالیات و اصل کاری کے سپرد ہے جو خود چھ حصوں (یا ڈویژنوں) پر مشتمل ہے: مالیات[1]، بچت[2]، تمسکات[3]، اراضی و عمارات[4]، انضمام جائداد[5] اور کمپیوٹر[6]۔ تبونگ حاجی نے ۵ ذیلی کمپنیاں (Subsidiary Companies) بھی قائم کی ہیں جن کا تعلق باغات (Plantation) زائرین کے نقل و حمل، تعمیرات، مکانات اور انضمام جائداد سے ہے۔

مالی وسائل کے انضمام میں تبونگ حاجی ایک بچت اور اصل کاری ادارے (Saving & Investment Organization) کے طور پر کام کرتا ہے۔ اس کے اعمال کی بنیاد الوکالۃ المطلقہ (مطلق وکالت یا Absolute Power of attorney) کا اصول ہے جس کے تحت کھاتہ دار تبونگ حاجی کو اس بات کا اختیار دیتا ہے کہ وہ اس کی جمع رقوم کو اصل کاری کے مقاصد کی خاطر استعمال کرے۔ تبونگ حاجی نے جمع رقوم حاصل کرنے اور جمع کو فروغ دینے

① Proceedings of the work shop on the Organization and Managment of the Pilgrims managment and fund board of Malaysia, Islamic recearch and training Institute, Jeddah, 1987 P. 3
(Also see the notes on the next Page).

(Deposit Mobiliz-ation) کے لئے مختلف طریقے اختیار کئے ہیں یہ جمع رقم براہ راست قبول کرتا ہے۔ رقم تبونگ حاجی کی مختلف شاخوں اور ملک کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے ڈاک خانوں کے ذریعہ بھی جمع کرائی جا سکتی ہیں اسی طرح تبونگ حاجی کے لئے جمع کی رقم تنخواہ میں سے براہ راست وضع کرائی جا سکتی ہے۔ بچوں کے لئے مختلف بچت اسکیمیں بھی جاری کی گئی ہیں۔ فنڈ میں جمع کی گئی رقوم کو سو فیصد واپس لیا جا سکتا ہے لیکن رقم چھ ماہ میں صرف ایک بار ہی نکالی جا سکتی ہے۔ جو لوگ کسی سال میں حج کا سفر کرنے کے لئے اپنا رجسٹریشن کرا لیتے ہیں ان کو اس سال، رقم نکالنے کا اختیار نہیں دیا جاتا۔①

اسلامی اصولوں کے مطابق اصل کاری کرنے کے لئے تبونگ حاجی مضاربت مشارکت اور اجارہ کا استعمال کرتا ہے۔ اس بات کی یقین دہانی کے لئے کہ تبونگ حاجی کے ذریعہ کی جانے والی اصل کاری میں اسلامی اصولوں کی کوئی خلاف ورزی نہیں کی جا رہی ہے، تبونگ حاجی ملیشیا کی قومی فتاویٰ کمیٹی سے استفادہ کیا کرتا تھا لیکن بینک اسلام ملیشیا کے قیام کے بعد سے اس بینک سے متعلقہ شریعت بورڈ سے مشورہ کیا جاتا ہے۔②

تبونگ حاجی کی اصل کاری کی چار خاص شکلیں ہیں: تجارتی حصص میں اصل کاری، ذیلی کمپنیوں میں اصل کاری، آراضی اور عمارات اور کم مدّتی اصل کاری۔③ تبونگ حاجی کی کل آمدنی میں سے اخراجات عمل (Operating Expenses) وضع کرنے اور زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد بقیہ نفع کھاتہ داروں کے درمیان تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ عام طور سے منافع کی تقسیم کی شرح ۸ سے ۸½ فی صدی تک رہی ہے۔④

---

متن میں دیئے گئے اعداد و شمار مندرجہ بالا ماخذ سے لئے گئے ہیں۔ اس سے تازہ ترین اعداد و شمار دستیاب نہیں ہو سکے۔ تاہم تبونگ حاجی کے موضوع پر مندرجہ بالا کتاب معلومات کا واحد ذریعہ ہے۔

① Proceedings of the Workshop on the Organiza-tion & Management of the Pilgrims Management & Fund board of Malysia. PP 22, 23

② Ibid P 54. ③ Ibid P 88. ④ Ibid P 94

گوکہ تبونگ حاجی کلاسیکی معنوں میں ایک بینک نہیں ہے لیکن اس کی کارکردگی کا انداز اسلامی بینک سے بڑی مشابہت رکھتا ہے۔ یہ دو ایسے اہم اعمال انجام دیتا ہے جو اسلامی بینکوں نے اپنے ذمّے لے رکھے ہیں۔ یعنی جمع قبول کرنا اور اصل کاری کرنا۔

تبونگ حاجی اس بات کی بہت اچھی مثال ہے کہ خصوصی مہارت والے مالیاتی ادارے کس طرح اسلامی اصولوں سے مطابقت رکھتے ہوئے کامیابی سے چلائے جا سکتے ہیں۔

## اسلامی بینکوں کا قیام :

اسلامی بینک کاری کے دیہی تجربہ کے بعد جس کا ذکر اوپر ہو چکا، شہری علاقوں میں پہلا اسلامی بینک بھی مصر میں قائم ہوا۔ قاہرہ میں ناصر اجتماعی بینک (Nasser Social Bank, Cairo) کا قیام ۱۹۷۱ء میں عمل میں آیا اور اس نے ۱۹۷۲ء میں اپنے عملیات کا آغاز کیا۔ ناصر اجتماعی بینک ایک عوامی ادارہ ہے جسے خود مختار حیثیت حاصل ہے اس کا مقصد بنیادی طور پر بعض اجتماعی اور معاشرتی مقاصد کا حصول ہے مثلاً چھوٹے پروجیکٹوں کے لئے نفع میں شرکت کی بنیاد پر غیر سودی قرض دینا، فقراء اور ضرورت مندوں کی مدد کرنا، غریب اور ضرورت مند طلباء کو یونیورسٹی کی سطح اور اعلیٰ تعلیم کے لئے قرض اور وظائف دینا۔ ان سماجی اغراض کی وجہ سے ناصر اجتماعی بینک کو ۱۹۵۰ء کے بینک کاری قانون سے مستثنیٰ قرار دیا گیا پہلے تو یہ بینک وزارت خزانہ کے تحت کام کرتا تھا لیکن اب اسے وزارت برائے معاشرتی امور و تامین کے تحت کر دیا گیا ہے۔ بینک کا سرمایہ، ملک کے غیر میزانیہ وسائل میں سے صدر جمہوریہ مختص کرتے ہیں، مزید براں، ملک کے قومی میزانیہ اور وزارت اوقاف کے میزانیہ میں بھی بینک کا حصّہ ہوتا ہے۔

اس کے بعد ۱۹۷۵ء میں دبئی اسلامی بینک کا قیام عمل میں آیا جو ایک پبلک لمیٹڈ کمپنی ہے۔ اس بینک کا صدر دفتر دُبئی میں ہے اور اس کا سرمایہ ۵۰ ملین درہم ہے۔ حکومت دُبئی اور حکومت کویت نے سرمایہ میں بالترتیب ۲۰ فیصد اور ۱۰ فیصد کے حساب سے شرکت کی ہے۔ اس وقت سے دنیا کے مختلف حصّوں میں اسلامی بینک قائم

کئے گئے ہیں اور کامیابی سے کام کر رہے ہیں۔

ملکیت کے اعتبار سے اسلامی بینک کاری ایک پیچیدہ صورت حال پیش کرتی ہے۔ اسلامی بینک کاری ادارے تین طرح کے ہیں۔ ان میں امتیاز کرنا مفید ہوگا۔ : اسلامی تجارتی بینک جو نجی زمرے میں کام کرتے ہیں۔ اسلامی تجارتی بینک جو عوامی زمرۂ کار میں آتے ہیں اور بین الاقوامی اسلامی مالیاتی ادارے۔

پاکستان اور ایران میں تجارتی بینک اسلامی خطوط پر کام کرتے ہیں لیکن دونوں جگہ یہ عوامی زمرۂ کار میں ہیں[1]

مشرق وسطیٰ اور بعض دوسرے علاقوں میں کام کرنے والے بینک عوامی لمیٹڈ کمپنیوں (Public Limited Companies) کی حیثیت سے نجی زمرۂ کار میں کام کرتے ہیں۔ اسلامی ترقیاتی بینک ۴۵ ممبر ممالک کا بین الاقوامی مالیاتی ادارہ ہے جس میں ممبر ممالک حصّہ داروں کی حیثیت رکھتے ہیں۔

نجی زمرۂ کار میں کام کرنے والے اسلامی بینکوں میں سے بعض کا تعلق ہولڈنگ کمپنیوں سے ہے[2] فی الحال دو بڑی ہولڈنگ کمپنیاں اسلامی مالیات کے میدان میں کام کر رہی ہیں۔ ان میں سے ایک دارالمال الاسلامی ہے جو DMI کے نام سے بھی مشہور ہے۔ دوسری البرکہ گروپ کے نام سے جانی جاتی ہے۔ ایک ہولڈنگ کمپنی

---

① ایران میں نجی زمرۂ کار کے تمام بینکوں کو ۸ جون ۱۹۷۹ء کو قومی ملکیت میں لے لیا گیا تھا۔ (See S.H. Amin : Islamic Banking and Finance : The experience of Iran 1986, Tehran, Vahid publications, P. 41) پاکستان میں ۵ بڑے بینک جو بینک کاری زمرے کا معتدبہ حصہ ہیں۔ اسلامی بینک کاری کی شروعات سے قبل ہی قومی ملکیت میں لئے جا چکے تھے۔

② ہولڈنگ کمپنی سے مراد ایک ایسی بڑی کمپنی ہے جو اپنے اور دوسرے کے وسائل سے بہت سی ذیلی کمپنیاں (Subsidiary Companies) قائم کر سکتی ہے اور ان کا انتظام و انصرام کرتی ہے۔

کے طور پر دارالمال الاسلامی بھاما کے قوانین کے تحت رجسٹرڈ ہے۔ اس کا منظور شدہ راس المال (Authorized Capital) ایک بلین (دس ارب) امریکی ڈالر ہے۔ جس کو برابر مالیت کے دس کروڑ حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے اس طرح اس کے ایک حصّہ کی مساوی قیمت (Par Value) سو (۱۰۰) امریکی ڈالر کے برابر ہے۔① اس وقت دارالمال الاسلامی ۲۲ مختلف اداروں کے ذریعہ ۱۴ ملکوں میں کام رہا ہے۔ ان اداروں میں اسلامی بینک، اسلامی کمپنیاں برائے اصل کاری (Islamic Investment Compomies) اور اسلامی بیمہ کمپنیاں شامل ہیں۔②

البرکہ گروپ کا قیام ۱۹۸۲ء میں عمل میں آیا اس گروپ کے تحت ۱۲ ذیلی کمپنیاں ہیں اور اس کے ساتھ دوسرے اداروں میں بھی اس کے حصص ہیں۔③ مزید براں خلیج

---

① دارالمال الاسلامی کی قائم کردہ اہم ذیلی کمپنیاں درج ذیل ہیں: (۱) اسلامک انوسٹمنٹ کمپنی آف دی گلف (شارجہ) (۲) اسلامک انوسٹمنٹ کمپنی آف دی گلف (بحرین) (۳) فیصل اسلامی بینک بحرین (۴) فیصل اسلامی بینک نائیجیر (۵) فیصل اسلامی بینک، سینیگال (۶) فیصل اسلامی بینک و ٹرسٹ، بھاما۔ (۷) اسلامک انوسٹمنٹ کمپنی، نائیجیر (۸) اسلامک انشورنس کمپنی، بحرین (۹) اسلامک انشورنس کمپنی، لکسمبرگ۔ (۱۰) اسلامک انشورنس، ری انشورنس کمپنی، بھاما (۱۱) دارالمال الاسلامی، جنیوا (۱۲) شریعت انوسٹمنٹ سروسز، جنیوا (۱۳) ڈی ایم آئی انوسٹمنٹ سروسز، جرسی۔

ان کے علاوہ دارالمال الاسلامی، مختلف بینکوں میں قائم شدہ فیصل بینکوں میں معتدبہ حصص رکھتی ہے جیسے فیصل اسلامی بینک سوڈان، فیصل اسلامک بینک مصر اور فنانس انٹی ٹیوشن استنبول یہ بینک خود مختار اداروں کی حیثیت سے کام کرتے ہیں اور ان کے حسابات، نگراں کمپنی کے حسابات میں ضم نہیں کئے جاتے۔

② دلیل دارالمال الاسلامی (عربی)

③ البرکہ گروپ کی کمپنیوں کی تفصیلات درج ذیل ہیں (۱) البرکہ انوسٹمنٹ اینڈ ڈیولپمنٹ کمپنی، سعودی عرب، (۲) بیت التمویل السعودی التونسی، تونس، (۳) البرکہ انٹرنیشنل لمیٹڈ، لندن (۴) البرکہ انٹرنیشنل بینک لمیٹڈ انگلینڈ (۵) البرکہ ٹرکش فنانس ہاؤس، ترکی، (۶) البرکہ اسلامک انوسٹمنٹ بینک بحرین (۷) البرکہ بینک سوڈان (۸) عربین تھائی انٹرنیشنل کمپنی، تھائی لینڈ (۹) البرکہ اسلامک بینک موریطانیہ، (۱۰) البرکہ اسلامک بینک، بنگلادیش (۱۱) البرکہ بینک کارپ ٹیکساس، امریکا، (۱۲) البرکہ بینک کارپ کیلی فورنیا امریکہ

ان کے علاوہ البرکہ گروپ کے معتدبہ حصص مندرجہ ذیل اسلامی مالیاتی اداروں میں ہیں: اردن اسلامی بینک، اسلامک فنانس ہاؤس (لکسمبرگ) اسلامی بینک انٹرنیشنل۔ ڈنمارک۔

میں بعض ایسے اسلامی بینک ہیں جن کا تعلق ان میں سے کسی بینک سے نہیں ہے۔ مثلاً دبئی اسلامی بینک، قطر اسلامی بینک اور کویت فنانس ہاؤس۔ بعض اسلامی ممالک میں وہاں کی حکومتوں نے اسلامی بینک قائم کرنے میں سرگرم حمایت دکھائی ہے جیسے بنگلہ دیش اسلامی بینک اور بینک اسلام ملیشیا۔ اسلامی بینک بعض ایسے ملکوں میں بھی کام کر رہے ہیں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں جیسے فلپائن امانہ بینک ڈنمارک میں اسلامی بینک انٹرنیشنل اور لکسمبرگ میں اسلامی فنانس ہاؤس، سعودی عرب میں الراجحی بینکنگ اینڈ انوسٹمنٹ کارپوریشن ARABIC کے ایک اسلامی انوسٹمنٹ کمپنی کے طور پر کام کر رہی ہے۔

## اسلامی بینکوں کے کاروباری اعمال

اسلامی بینک، عام تجارتی بینکوں کی طرح افراد اور اداروں سے مالی وسائل وصول کرتے ہیں اور ان کو ان کاروباری اداروں کے حوالے کرتے ہیں جن کو اپنے پیداواری اعمال کے دوران، بیرونی مالی وسائل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح اسلامی بینک بھی مالیاتی ثالثی کا وہی عمل انجام دیتے ہیں جن کے لئے تجارتی بینک ممتاز ہیں اسلامی بینکوں اور سودی بنیاد پر کام کرنے والے عام تجارتی بینکوں کے درمیان فرق اس بنیاد پر کیا جائے گا کہ مذکورہ بالا دونوں ادارے مالیاتی اعمال کس طرح انجام دیتے ہیں۔ یعنی وہ وسائل کس طرح حاصل کرتے ہیں اور ان کا استعمال کس طرح کرتے ہیں۔ اس لئے مالی وسائل کے ذرائع اور استعمال ذیل میں علیحدہ علیحدہ بیان کئے گئے ہیں۔

### (الف) اسلامی بینکوں میں مالی وسائل کے ذرائع Sources of funds in Islamic Banks

یہ تو عام طور پر معروف ہے کہ سودی بنیادوں پر کام کرنے والے تجارتی بینک، عام پبلک سے مختلف طرح کی جمع (deposit) حاصل کرتے ہیں جن کی مدت بلوغت (Maturity Period) مختلف ہوتی ہے۔ تجارتی بینک، مختلف

مدّت بلوغت والی جمع رقوم پر مختلف شرحوں سے سود ادا کرتے ہیں۔ اسلامی بینکوں میں مالی وسائل مندرجہ ذیل طریقوں سے مہیّا کئے جاتے ہیں۔

## ۱۔ جاری کھاتے/ یا چالو کھاتے: Current Accounts

عام تجارتی بینکوں کی طرح اسلامی بینک بھی جاری کھاتے یا چالو کھاتے (Current Account) کھولتے ہیں۔ ان کھاتوں میں وہ رقوم جمع کی جاتی ہیں جن کو "عندالطلب جمع" (Demand deposits) کہا جاتا ہے یعنی بینک کو اطلاع دیئے بغیر، کھاتہ دار اپنی ضرورت کے مطابق، رقم نکال سکتا ہے، بینک اس بات کی گارنٹی دیتا ہے کہ وہ عندالطلب کھاتہ دار کو ادائیگی کرے گا۔ جہاں تک جاری کھاتوں کا تعلق ہے عام تجارتی بینکوں اور اسلامی بینکوں میں زیادہ فرق نہیں ہے، تاہم معاصر اسلامی بینکوں میں جاری کھاتے جس طرح کھولے جاتے ہیں اور کام کرتے ہیں اس کو مندرجہ ذیل خصوصیات کے ذریعہ بیان کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ اسلامی بینکوں میں جاری کھاتے افراد یا کمپنیوں کے ذریعہ کھولے جاسکتے ہیں۔ کھاتے ملکی کرنسی، یا غیر ملکی کرنسی میں کھولے جاسکتے ہیں اگر بینک غیر ملکی زر مبادلہ میں کام کرنے کا مجاز ہو۔

۲۔ اسلامی بینک اس بات کی گارنٹی دیتے ہیں کہ کھاتہ داروں کو ان کھاتوں میں جمع رقوم عندالطلب نکالنے کا حق ہوگا۔ اس لئے کھاتہ داروں کو منافع کا کوئی حصّہ یا کسی قسم کا دوسرا منافع ادا نہیں کیا جائے گا۔

۳۔ کھاتہ دار بینک کو اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ وہ اپنی ذمّہ داری پر ان رقوم کو عارضی مدت کے لئے استعمال کرسکتا ہے۔ اس طرح کے اعمال سے جو فائدہ ہوگا وہ بینک کا حق ہوگا اور کھاتہ داروں کو اس میں سے کوئی حصّہ نہیں دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر نقصان ہوا تو بینک خود اس نقصان کو برداشت کرے گا۔

۴۔ ان کھاتوں میں رقم جمع کرنے اور نکالنے پر کسی قسم کی شروط عائد نہیں کی جائیں گی۔

۵۔ کھاتہ داروں کو چیک جاری کرنے کا اختیار ہوگا۔

یہاں پر یہ امر قابل ذکر ہے کہ اسلامی بینکوں میں جاری کھاتوں کے سلسلے میں دو نقطۂ ہائے نظر ابھر کر سامنے آئے ہیں، ان میں سے ایک نقطۂ نظر تو یہ ہے کہ جاری کھاتوں میں جمع رقوم کو "امانت" سمجھا جائے۔ اس نقطۂ نظر کو اردنی اسلامی بینک (Jordan Islamic Bank) نے اپنایا ہے چنانچہ اس بینک میں "جاری کھاتوں" کو امانت کھاتے (Trust Account) کا نام دیا گیا ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عندالطلب جمع کو "قرض حسن" سمجھا جائے۔ یہ نقطۂ نظر ایران میں کام کرنے والے اسلامی بینکوں نے اپنایا ہے۔ چنانچہ ایران میں جاری کھاتے "قرض حسن جاری کھاتے" کے نام سے موسوم کئے گئے ہیں[1] اس نقطۂ نظر کے مطابق جاری کھاتوں میں جمع رقوم کھاتہ داروں کی جانب سے بینک کو دیا گیا بلا سودی قرض ہے۔ اس طرح بینک ان رقوم کو اپنی ذمہ داری پر اپنی صوابدید کے مطابق استعمال کر سکتا ہے۔ کھاتہ داروں کو کسی قسم کا معاوضہ نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی اس کے استعمال کے لئے کھاتہ داروں کی کسی خاص اجازت کی ضرورت ہے کیونکہ قرض حسن کی صورت میں قرض دار کو قرض خواہ سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ وہ مقروضہ رقم کو کس طرح استعمال کرے۔ اسے صرف اصل رقم واپس کرنے کی ذمہ داری لینی ہوتی ہے۔ چنانچہ اس صورت میں یہ شرط پوری ہو جاتی ہے کیونکہ اسلامی بینک جاری کھاتوں میں جمع شدہ رقوم واپس کرنے کی ذمہ داری لیتے ہیں۔

پاکستان، سوڈان اور دوسرے ممالک کے ریدی بینکوں میں بھی عندالطلب جمع کو قرض کے طور پر ہی تسلیم کیا جاتا ہے۔

## ۲۔ بچت کھاتے: Saving Accounts

عام تجارتی بینکوں کی طرح اسلامی بینک بچت کھاتے (Saving Accounts) بھی کھولتے ہیں لیکن ان کا طریقہ سودی بینکوں سے مختلف ہے اسلامی بینک کاری کے مختلف تجربوں میں بچت کھاتے کھولنے کے چار مختلف طریقے

(1) بینک مرکزی ایران: سالانہ رپورٹ (انگریزی) ۱۹۸۴ء

ابھر کر سامنے آئے ہیں۔

(الف) بچت جمع (Saving Deposite) کو الودائع (یا ودیعت) کے اصول پر قبول کیا جائے۔ کھاتہ داروں سے درخواست کی جاتی ہے کہ وہ بینک کو ان رقوم کو اپنی ذمہ داری پر استعمال کرنے کی اجازت مرحمت فرمائیں۔ اس کے ساتھ ہی بینک ان رقوم کی پوری ادائیگی کی گارنٹی دیتا ہے۔ بینک اگر چاہے تو کھاتہ داروں کو رضا کارانہ طور پر اپنے منافع میں شریک کر سکتا ہے۔ یہ طریقہ اسلامی بینک ملیشیا میں اپنایا گیا ہے۔

(ب) بچت جمع کو اصل کاری کی اجازت کے ساتھ قبول کیا جائے اور ایک خاص مدت کے دوران جس میں کھاتہ دار کی کم سے کم جمع رقم رہی ہو اس رقم اور مدت کے لئے منافع میں شرکت کی جائے جس کا تناسب پہلے سے طے کر لیا گیا ہو۔

(ج) بچت جمع کو کھاتہ داروں کی جانب سے بینک کو دیا گیا قرض حسن متصور کیا جائے اور بینک اپنی صوابدید پر انھیں مالی یا غیر مالی سہولتوں یا منافع سے بہرہ مند کرے۔

(د) بچت جمع کو ایک مشترکہ فنڈ میں ڈال دیا جائے جس کو اصل کاری کے مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے۔ عام طور پر کھاتہ داروں کو اس کھاتے سے بغیر اطلاع رقوم نکالنے کا اختیار ہوتا ہے لیکن جس مدت کے لئے انھوں نے رقم نکالی ہو، وہ منافع میں شرکت کے حقدار نہیں ہوتے۔

اسلامی بینکوں میں بچت کھاتے کھولنے کے مذکورہ بالا چاروں طریقے رائج ہیں۔ مثلاً بحرین اسلامی بینک میں ان کھاتوں کو "اصل کاری کی اجازت کے ساتھ بچت کھاتے" Saving Accounts with Authorization to Invest کہا جاتا ہے۔ کھاتہ دار بینک میں اپنی رقوم جمع کرتے وقت بینک کو اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ وہ اپنی صوابدید کے مطابق ان کی اصل کاری کرے۔ منافع میں شرکت اس کم سے کم رقم کی بنیاد پر کی جائے گی جو مستقل ایک ماہ تک بینک کی تحویل میں رہے۔[1]

① Dubai Islamic bank: A General Introduction to its Objectives, Activities, and Investments. Dubai, ond. P.6

ایران کے اسلامی بینک بچت کھاتوں کو "قرض حسن کھاتوں" میں شامل کرتے ہیں اور اس میں جمع شدہ رقوم کو "قرض حسن جمع" قرار دیتے ہیں۔ جہاں تک بچت کھاتوں کو چلانے کا سوال ہے ان میں جمع کرنے اور رقوم نکالنے کا طریقہ تقریباً وہی رکھا گیا ہے جو بینک کاری کا روایتی طریقہ ہے حالانکہ نظریاتی طور پر "قرض حسن جمع" میں رقوم کسی منافع کی حقدار نہیں ہوتیں لیکن ایران میں تجارتی بینکوں نے جمع میں افزائش کے لئے مختلف طریقے اپنائے ہیں تاکہ عوام الناس کو بینکوں کی جانب راغب کیا جاسکے۔ اس سلسلے میں یہ وضاحت کر دی گئی ہے کہ کھاتہ داروں کو کوئی نقد یا جنس میں انعام نہ دیا جائے جو پہلے سے مقرر ہو تاہم ان کو بعض کمیشن اور فیس کی ادائیگی سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے یا چھوٹ دی جاسکتی ہے مثلاً ڈرافٹ بنوانے کی فیس مزید براں مستقل کھاتہ داروں کو بینک کاری کی سہولیات فراہم کرنے میں ترجیح دی جاسکتی ہے۔[1]

اردنی اسلامی بینک نے بچت کھاتوں کے لئے ایک دوسرا راستہ اختیار کیا ہے۔ یہ اسلامی بینک بچت کھاتوں کو ایک مشترکہ اصل کاری فنڈ میں شامل کرتا ہے۔ جو مشترکہ اصل کاری کھاتہ کہلاتا ہے اس کی وضاحت اصل کاری کھاتوں (Investment Accounts) کے ضمن میں کی جائیگی۔

## ۳۔ اصل کاری کھاتہ:

اسلامی بینکوں کو اصل کاری (Investment) کے لئے جو رقوم موصول ہوتی ہیں ان کے لئے علیحدہ اصل کاری کھاتہ کھولا جاتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ عوام کے پاس جو آمدنی خرچ ہونے سے بچ جاتی ہے اور جس کی ان کو مستقبل قریب میں ضرورت ہونے کی توقع نہیں۔ اس کو وہ بینکوں کے پاس جمع کر دیتے ہیں تاکہ اصل رقم محفوظ رہے اور کچھ آمدنی کی صورت بھی رہے۔ سودی نظام بنک کاری میں طویل مدتی کھاتے (Term deposits) اسی مقصد سے چلائے جاتے ہیں۔ اسلامی بینک کاری میں اصل کاری کھاتے' سودی نظام کے طویل مدتی کھاتوں کا بدل ہیں۔ ان کھاتوں کو نفع و نقصان میں شراکت کھاتہ (Profit and Loss Sharing Account)

(۱) بنک مرکزی ایران: حوالہ سابق۔

یا حصہ داری کھاتہ (Participatory Account) بھی کہا جاتا ہے۔

ان دونوں طرح کے کھاتوں میں کئی اہم فرق ہیں اوّل اور سب سے اہم فرق تو یہی ہے کہ طویل مدتی کھاتے' تجارتی بینکوں میں سود کی بنیاد پر چلائے جاتے ہیں جبکہ اصل کاری کھاتے نفع نقصان میں شرکت کی بنیاد پر چلائے جاتے ہیں کھاتہ داروں کو ان کی جمع پر ایک پہلے سے مقرر شدہ شرح سود دینے کے بجائے اسلامی بینک اپنے اصل کار کھاتہ داروں کو صرف وہ تناسب بتائے گا جس میں وہ ان کے ساتھ نفع میں شرکت کرے گا ان میں سے ہر کھاتہ دار کو فی الحقیقت کتنا نفع ملے گا۔ یہ سب اس پر منحصر ہوگا کہ بینک کے اپنے تجارتی اور اصل کاری اعمال کا نتیجہ کیا نکلتا ہے؟ دوسرا اہم فرق یہ ہے کہ طویل مدتی کھاتوں میں صرف ان کی مدت کی بنیاد پر فرق کیا جاتا ہے جب کہ اصل کاری کھاتوں میں مدت اور مقاصد دونوں کی بنیاد پر فرق کیا جاسکتا ہے کیونکہ اصل کاری کھاتوں میں بینک کو اس بات کی بھی ہدایت دینا ممکن ہے کہ اس کو دی جانے والی رقم کسی مخصوص پروجیکٹ یا کسی مخصوص تجارت میں ہی لگائی جائے۔

اصل کاری کھاتوں کی امتیازی خصوصیات درج ذیل ہیں۔

(الف) اصل کاری کھاتے افراد' کمپنیوں یا اداروں کی جانب سے کھولے جاسکتے ہیں یہ ملکی کرنسی یا غیر ملکی کرنسی میں بھی کھولے جاسکتے ہیں بشرطیکہ بینک کو غیر ملکی زر مبادلہ میں اعمال انجام دینے کی اجازت حاصل ہو۔

(ب) کھاتہ داروں کو کوئی سود نہیں دیا جاتا اس کی جگہ وہ نفع نقصان میں شرکت کرتے ہیں۔ کھاتہ داروں کو اس منافع میں سے ایک حصہ دیا جاتا ہے جو فی الحقیقت بینک کو اپنے تجارتی اور اصل کاری اعمال سے ہو' اس کے لئے وہ شرح جس کے مطابق منافع تقسیم ہوگا پہلے سے مقرر شدہ ہوتی ہے۔ نفع کی تقسیم اس بنیاد پر کی جائے گی کہ جمع رقم کتنی ہے اور وہ کتنی مدت کے لئے بینک کی تحویل میں رہی ہے۔ منافع معلوم کرنے کے لئے جمع شدہ رقم کو مدت سے ضرب دے دیا جاتا ہے پھر کل نفع کو تمام کھاتہ داروں میں اس حاصل ضرب کی مناسبت سے تقسیم کیا جاتا ہے۔

(ج) عام طور پر کھاتہ داروں کو اس قسم کے کھاتہ سے رقم نکالنے کا اختیار نہیں ہوتا لیکن غیر معمولی حالت میں کھاتہ دار بینک کو ایک خاص مدّت کا نوٹس (عموماً ہفتہ یا دو ہفتہ) دے کر رقم نکال سکتے ہیں لیکن اس حالت میں ان کو نکالی گئی رقم کا منافع نہیں دیا جائے گا۔

(د) عام طور پر بینک اصل کاری کھاتہ کھولنے اور چلانے کے لئے کسی کم از کم رقم کا تعین کر دیتے ہیں۔

(ہ) زیادہ تر اسلامی بینک اصل کاری کھاتہ داروں کو اصل کاری سرٹی فکٹ (Investment certificates) بھی جاری کرتے ہیں جن میں جمع شدہ رقم اور نفع میں شرکت کے بارے میں شرائط مذکور ہوتی ہیں۔

اپنی مخصوص ضروریات کے پیش نظر مختلف اسلامی بینک اس بات کے لئے کوشاں ہیں کہ اصل کاری جمع کی مختلف اسکیمیں وضع کی جاسکیں تاکہ مختلف اصل کاروں (Investors) کی ضروریات اور ترجیحات کا لحاظ کیا جاسکے۔ ان میں سے بعض اسکیموں کا مختصر تعارف یہاں پیش کیا جائے گا لیکن یہ تصریح ضروری ہے کہ ان میں سے بیشتر اسکیمیں بعض خاص اسلامی بینکوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس لئے ممکن ہے کہ کسی خاص اسلامی بینک میں یہ تمام اسکیمیں موجود نہ ہوں۔

## ۴۔ مشترکہ اصل کاری کھاتہ/عام اصل کاری کھاتہ

عام طور پر اسلامی بینکوں کا طریق کار یہ ہے کہ طویل مدتی جمع کے متبادل کے طور پر وہ ایک اصل کاری فنڈ (Investment Funds) قائم کرتے ہیں جس کے مالی وسائل بینک کے اصل کاری اعمال (Investment Operations) میں کام آتے ہیں۔ اس فنڈ میں مختلف میعادوں کے اصل کاری کھاتے جمع کروائے جاتے ہیں۔ مالی وسائل کسی خاص اصل کاری مشروع سے جڑے نہیں ہوتے بلکہ ان کا استعمال بینک کے مختلف النوع اصل کاری اعمال میں کیا جاتا ہے سال کے آخر میں اصل کاری کے اعمال سے ہونے والی کل آمدنی کا حساب لگایا جاتا ہے اور اخراجات وغیرہ نکال کر خالص منافع کھاتہ داروں میں ان کی رقم اور مدت کے اعتبار

سے تقسیم کیا جاتا ہے۔ "عامل" کی حیثیت سے بینک کے حصہ کی منافع کی رقم خالص منافع میں سے پہلے ہی منہا کر لی جاتی ہے۔

اس کا ایک دوسرا طریقہ مشترکہ اصل کاری کھاتہ کا اجراء ہے۔ اردنی اسلامی بینک نے اس کھاتے کی تعریف اس طرح کی ہے "اس کھاتے میں ان لوگوں کی نقد رقوم وصول کی جائیں گی جو بینک کے بین سطحی اور مسلسل جاری اصل کاری اور سرمایہ کاری کے اعمال میں شرکت کرنا چاہتے ہوں۔ کھاتے میں جمع رقوم کو پہلے سے طے شدہ شرائط کے مطابق فی الحقیقت حاصل شدہ منافع کا ایک حصہ دیا جائے گا۔"[1]

مزید براں، اردنی اسلامی بینک پر لاگو قانون کی شق ۱۳ (الف) کے مطابق اصل کاری کھاتوں میں جمع ہونے والی رقوم کو بینک کے کل مالی وسائل کا جزء تصور کیا جاتا ہے تاکہ ان کو سرمایہ کاری کے اعمال میں استعمال کیا جا سکے۔ ان کھاتوں کو مشترکہ اصل کاری کھاتے کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔[2] پھر ان مشترکہ اصل کاری کھاتوں کو تین قسموں میں بانٹا گیا ہے: بچت کھاتے، اطلاعی کھاتے (Notice Accounts) اور خاص مدتی کھاتے (Fixed Term Accounts)۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ مشترکہ اصل کاری کھاتوں میں جمع رقوم کی سرمایہ کاری سے ہونے والی آمدنی کا حساب کتاب بینک کے دوسرے اعمال سے ہونے والی آمدنی کے حساب کتاب سے علیحدہ رکھا جاتا ہے۔[3]

## ۵۔ محدود مدتی اصل کاری کھاتے (Limited Period Investments)

ان کھاتوں کا تجربہ کویت فنانس ہاؤس (بیت التمویل الکویتی) اور بحرین اسلامی بینک کے ذریعہ کیا جا رہا ہے ان کھاتوں میں جمع رقوم ایک مخصوص اور محدود مدت کے لئے قبول کی جاتی ہیں۔ مدت کا تعین کھاتہ دار اور بینک کے مابین باہمی رضامندی سے ہوتا ہے۔ مدت کے اختتام پر معاہدہ ختم ہو جاتا ہے لیکن منافع کی تقسیم مالی سال کے آخر میں کی جاتی ہے۔

---

[1] ایضاً ص۔

[2] شق ۱۳ (ب) قانون برائے اردنی اسلامی بینک ص۔

## ۶۔ غیر محدود مدّتی اصل کاری کھاتے :

یہ کھاتے محدود مدت اصل کاری کھاتوں کے مقابلے میں یہ خصوصیت رکھتے ہیں کہ ان میں مدّت کا تعین نہیں کیا جاتا۔ کھاتوں میں جمع رقم کی اصل کاری کے لئے اس وقت تک مسلسل تجدید ہوتی رہتی ہے جب تک کہ تین ماہ کے نوٹس کے ذریعہ ان کو منسوخ نہ کر دیا جائے۔ اس قسم کے کھاتوں میں جمع رقوم میں نہ تو اضافہ کی اجازت دی جاتی ہے اور نہ ان میں سے رقم نکالی جا سکتی ہے لیکن کھاتہ داروں کو ایک سے زیادہ کھاتے کھولنے کی اجازت ہوتی ہے۔ مالی سال کے ختم ہونے پر منافع کا حساب کتاب اور تقسیم عمل میں آتا ہے۔

## ۷۔ مخصوص اصل کاری کھاتے

چند اسلامی بینکوں نے اصل کاری کھاتوں کی بعض دوسری اسکیمیں وضع کرنے کی کوشش بھی کی ہیں جن میں مخصوص اصل کاری کھاتے Specified Investment Acc. بھی آتے ہیں۔ ان میں کھاتہ دار بینک کو ایک مخصوص رقم کسی خاص تجارت یا کسی خاص مشروع میں اصل کاری کے لئے دیتے ہیں۔ اس صورت میں صرف اس مشروع سے حاصل شدہ منافع طے شدہ مشروط اور شرح کے مطابق بینک اور کھاتے دار کے درمیان تقسیم ہوگا اور اس کا بینک کے دوسرے اعمال کے نتائج سے کوئی علاقہ نہیں ہوگا۔

اس صورت میں بینک کھاتہ داروں کے وکیل کی حیثیت سے کام کرتا ہے اور اپنی خدمات کے لئے منافع کا ایک حصّہ وصول کرتا ہے اس قسم کے اصل کاری کھاتے اردنی اسلامی بینک میں کھولے گئے ہیں۔

## ۸۔ ایران میں اصل کاری کھاتے

ایران میں اسلامی بینک کاری کا نظام ۱۹۸۴ء میں قائم کیا گیا۔ اس نظام کے تحت ایرانی بینکوں کو دو طرح کے اصل کاری کھاتے کھولنے کی اجازت دی

گئی ہے۔
(الف) کم مدتی اصل کاری کھاتے
(ب) طویل مدتی اصل کاری کھاتے

کم مدتی اصل کاری کھاتوں کے لیئے کم از کم مدت تین ماہ اور طویل مدّتی کھاتوں کے لئے ایک سال یا اس سے زیادہ رکھی گئی ہے۔ موجودہ طریق عمل کے مطابق ایرانی بینک کم مدتی اصل کاری جمع تین ماہ کے لئے قبول کر سکتے ہیں اور بعد میں ان میں ایک ماہ کی توسیع کی جا سکتی ہے لیکن طویل مدتی جمع میں تین تین ماہ کی تجدید ہو سکتی ہے کم مدتی اصل کاری کھاتے کم از کم دو ہزار ایرانی ریال سے اور طویل مدتی اصل کاری کھاتے کم از کم پچاس ہزار ایرانی ریال سے کھولے جا سکتے ہیں۔[1] ایران میں اصل کاری کھاتے مندرجہ ذیل طریقوں سے کام کرتے ہیں۔

بینکوں کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ سرمایہ کاری اور اصل کاری کے لئے اپنا سرمایہ اور اصل کاری کھاتوں میں جمع رقوم کو ملا سکیں' سرمایہ کاری کے اعمال سے حاصل ہونے والا منافع بینکوں اور کھاتہ داروں کے درمیان تقسیم ہوگا۔ کھاتہ داروں کو منافع کی تقسیم سے پہلے کل منافع میں سے درکار محفوظات (Required reserve) کی رقم منہا کر لی جاتی ہے۔ بینک منافع کی شرح کا اعلان ہر چھ مہینے کی مدت پر طے کرتے ہیں اگر کھاتہ دار معینہ مدت سے پہلے رقم نکال لیتے ہیں یا وہ کم از کم متعینہ مقدار سے کم ہو جاتی ہے تو ان کو منافع میں کوئی حصّہ نہیں دیا جاتا۔[2]

ایرانی بینکوں کو اس بات کی بھی اجازت ہے کہ وہ صرف کھاتہ داروں کی رقم کی اصل کاری کر سکیں۔ یعنی اس میں اپنا سرمایہ نہ ملائیں' ایسی صورت میں بینک' کھاتہ داروں کے وکیل کی حیثیت سے کام کرتے ہیں اور اپنے محنتانہ کے حقدار ہوتے ہیں۔ یہ ان پیشہ ورانہ خدمات کا معاوضہ ہے جو بینک اصل کاری کے میدان میں انجام دیتا ہے اصل کاری سے ہونے والا کل منافع کھاتہ داروں کے درمیان تقسیم کر دیا

① Iran year Book 1988 p253
② ایضاً ص ۲۵۳

جاتا ہے۔ بینک کی فیس منافع کی رقم میں سے تقسیم سے پہلے ہی منہا کر لی جاتی ہے۔ مزید براں اس قسم کی جمع میں راس المال کو واپس کرنے کی گارنٹی دی جاتی ہے۔[1]

یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ غیر ربوی بینک کاری قانون ۱۹۸۳ء کی شق ۴ کے مطابق تمام ایرانی بینک قرض حسن کھاتوں (یعنی جاری کھاتوں اور بچت کھاتوں) میں جمع رقوم کے راس المال کو بجنسہ واپس کرنے کے ذمہ دار ہوں گے۔ تاہم وہ اصل کاری کھاتوں میں جمع رقوم کے راس المال کا بیمہ کرا سکتے ہیں۔[2]

## ۹۔ پاکستان میں نفع نقصان شراکتی کھاتے

پاکستان میں تجارتی بینکوں نے عوام سے نفع نقصان میں شراکت کی بنیاد پر جمع قبول کرنا ۱۹۸۱ء میں شروع کیا جب اسلامی نظام بینک کاری کے قومیائے گئے بینکوں میں نافذ کیا گیا۔ ابتدائی مرحلوں میں پاکستانی تجارتی بینک شراکتی کھاتوں کے ساتھ ساتھ سودی کھاتے بھی کھولتے رہے۔ لیکن جولائی ۱۹۸۵ء میں تمام تجارتی بینکوں کو ہدایت کی گئی کہ وہ غیر ملکی کرنسی کے کھاتوں کے استثناء کے ساتھ کسی قسم کی سودی جمع قبول نہ کریں۔[3] پاکستان کے اسلامی بنکاری نظام میں جمع کھاتوں کی امتیازی خصوصیات درج ذیل ہیں۔

(الف) جاری کھاتوں میں جمع قبول کرنے کا طریقہ وہی رکھا گیا ہے جو سودی نظام میں تھا۔ ان کھاتوں کی جمع پر کوئی سود یا منافع ادا نہیں کیا جاتا۔

(ب) جاری کھاتوں کے علاوہ دوسری جمع کو کئی اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے۔ جیسے اطلائی جمع، بچت جمع اور معین مدتی جمع۔ ۱۹۸۵ء سے اپنائے گئے اسلامی بینک کاری نظام کے تحت جمع صرف نفع نقصان میں شرکت کے اصول پر قبول کی جاتی ہے۔

---

① بینک مرکزی ایران۔ سالانہ رپورٹ ۱۹۸۴ء ص (انگریزی)

② ایران ایئر بک ص ۳۷۵ (انگریزی)

③ Nawazish Ali Zaidi: Eliminating Interest from Banks in Pakistan, 1987, Karachi, Royal Book Co. P. 78.

(ح) اطلاعی جمع دو قسم کی ہوتی ہے ایک وہ جن میں رقوم نکالنے کے لئے ۷ سے ۲۹ دن تک کی اطلاع دینا کافی ہو اور دوسری وہ جن کے لئے ایک ماہ یا زیادہ کی اطلاع درکار ہو۔ معین مدتی جمع ۷ قسموں کی ہے۔ یہ مدت ۳ ماہ سے لے کر ۵ برس یا اور زیادہ ہو سکتی ہے۔ بچت جمع بھی دو قسم کی ہوتی ہے ایک وہ جس میں چیک بھیجنے کی سہولت دی جائے اور دوسری اس کے بغیر اس طرح ۱۱ قسم کے جمع کھاتے کھولے جا سکتے ہیں۔

(د) ۳۱ مارچ ۱۹۸۶ کو نفع نقصان شراکتی کھاتوں کا کل جمع کھاتوں میں تناسب ۶۵ فی صدی تھا۔

(ہ) تمام بینکوں اور ترقیاتی مالی اداروں کو جو نفع نقصان میں شراکت کی بنیاد پر جمع قبول کرنے کے مجاز ہیں ہدایت کر دی گئی کہ وہ ششماہی پر مختلف جمع کھاتوں کے لئے منافع کی شرح کا اعلان کریں جس کے لئے پاکستان کے مرکزی بینک، بینک دولت پاکستان (State Bank of Pakistan) سے پیشگی منظوری حاصل کی گئی ہو۔

(و) نفع نقصان میں شراکتی کھاتہ داروں کے درمیان نفع کی صرف وہ رقوم تقسیم کی جاتی ہیں جو بینکوں کے غیر سودی اعمال کے نتیجہ میں حاصل ہوئی ہوں۔

(ز) بینکوں کے لئے لازمی قرار دیا گیا ہے کہ وہ اپنے سودی اور غیر سودی اعمال کے لئے الگ الگ حساب کتاب (Accounts) رکھا کریں۔ انتظامی اخراجات اور غیر ادا شدہ قرضوں وغیرہ کے لئے مختص کی گئی رقم سودی اور غیر سودی آمدنی کے تناسب میں دونوں طرح کے اعمال میں سے منہا کر لی جاتی ہے۔

(ح) غیر سودی اعمال سے حاصل ہونے والی آمدنی، بینک دولت پاکستان کی ہدایت کے مطابق مختلف قسم کے کھاتوں میں تقسیم کر دی جاتی ہے جس میں مختلف کھاتوں کو مختلف اہمیت دی جاتی ہے۔ اور اس کے لئے مارڈلا بینک دولت پاکستان وضع کرتا ہے۔

---

# مولانا فراہیؒ کا طریقۂ تفسیر*

سید جلال الدین عمری

قرآن مجید اللہ تعالیٰ کی کتاب ہے اور قیامت تک کے لیے ہے، یہ علوم و معارف کی ایک پوری کائنات اپنے اوراق میں، اپنے صفحات میں بلکہ اپنی ایک ایک سطر اور اپنے ایک ایک لفظ میں لیے ہوئے ہے۔ اس چشمۂ صافی سے جس بندۂ خدا کو توفیق ملی بقدر ظرف سیراب ہوا اور دنیا کو بقدر توفیق سیراب کرتا رہا، لیکن اس کی بے پایاں حکمتوں اور باریکیوں کا کون احاطہ کر سکتا ہے؟ حدیث شریف میں آتا ہے:۔

| | |
|---|---|
| لا یشبع منہ العلماء | اس سے علماء کا کبھی جی نہیں بھرے گا |
| ولا یخلق عن کثرۃ الرد | (بلکہ ان کی طلب باقی رہے گی) کثرت تلاوت |
| ولا ینقضی عجائبہ | سے اس پر بوسیدگی نہ طاری ہوگی اور اس |
| | کے عجائب ختم نہ ہوں گے۔ |

اس حدیث کو امام ترمذیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے[1] لیکن اس میں جو بات کہی گئی ہے وہ بہت قوی اور حقیقت پر مبنی ہے اس لیے کہ اس کے ساتھ تاریخ ہے قرآن مجید کے نزول پر چودہ سو سال گزر گئے لیکن قرآن مجید کے عجائب نہ ختم ہوئے اور نہ ہوں گے۔ آج بھی کوئی طالب علم اگر خلوص اور یکسوئی کے ساتھ اس پر غور کرے تو یقین ہے کہ وہ اس احساس سے کبھی دوچار نہ ہوگا کہ اس بحر بے کراں کو پوری طرح چھان لیا گیا ہے اور اب اس کی شناوری لاحاصل ہے بلکہ نئے نئے حقائق اس پر منکشف ہوں گے اور اس کے

---

* یہ مقالہ مولانا فراہی سمینار منعقدہ ۸تا۱۰ اکتوبر ۱۹۸۹ء (سرائے میر) میں پیش کیا گیا۔

[1] ترمذی، فضائل القرآن، باب ماجا، فی فضل القرآن۔ لیکن علامہ قرطبیؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث کے ایک راوی حارث کو امام شعبی جھوٹا قرار دیتے ہیں لیکن ان کی یہ رائے صحیح نہیں ہے۔ (الجامع لاحکام القرآن جلد اول صـ۵)

الفاظ میں پوشیدہ معانی کی وسیع دنیا سے وہ روشناس ہوگا۔

علامہ حمیدالدین فراہیؒ اس کی ایک نمایاں مثال ہیں۔ بیسویں صدی کی تیسری دہائی ختم ہونے میں چند ماہ باقی رہ گئے تھے (۱۹۳۰ء) کہ وہ اس دارفانی سے کوچ کر گئے اس سے پہلے قرآن مجید پر اتنی گوناگوں اور متنوع خدمات انجام پا چکی تھیں کہ اس میدان میں بظاہر کسی نئی تحقیق یا بڑی کامیابی کی توقع مشکل ہی سے کی جا سکتی تھی لیکن مولانا فراہیؒ کے کارناموں کو دیکھ کر بے اختیار کہنا پڑتا ہے "کم ترك الاول للآخر"

علامہ حمیدالدین فراہیؒ نے قرآن مجید پر غور و فکر ہی کو اپنا مقصد حیات بنا لیا تھا وہ اسی پر سوچتے اور اس کے متعلقات پر غور فرماتے تھے، ان کی ساری علمی تحقیقات اسی کی روشنی میں ہوتی تھیں جب سے ان کی توجہ قرآن مجید کی طرف ہوئی اس کے بعد زندگی بھر وہی ان کا موضوع تخصص بنا رہا کسی دوسرے موضوع سے انھیں دلچسپی نہیں رہی اور کسی اور طرف انھوں نے نظر اٹھا کر نہیں دیکھی۔ یہ یکسوئی اور انہماک کم لوگوں کو نصیب ہوتا ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن مجید کی ترتیب توقیفی ہے وہ تیئس سال کے دوران وقتاً فوقتاً، تھوڑا تھوڑا نازل ہوتا رہا لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی الٰہی سے اسے اسی ترتیب کے ساتھ جمع کرایا جس ترتیب سے وہ لوح محفوظ میں موجود تھا اور موجود ہے۔ اسی ترتیب کے مطابق وہ پڑھا اور پڑھایا گیا، آج بھی پڑھا پڑھایا جا رہا ہے۔ اس ترتیب سے امام رازیؒ ابوبکر نیشاپوری اور ابن عربی جیسے علماء نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے اور بظاہر صحیح نتیجہ اخذ کیا ہے کہ قرآن کی آیات میں گہرا معنوی ربط ہے اور اسے انھوں نے تلاش کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ مولانا فراہیؒ اسی کے قائل ہیں۔ اسے انھوں نے جس طرح ایک فکر اور فلسفہ کی شکل عطا کی ہے، اس سے ان کی انفرادیت نمایاں ہے۔ مولانا کے نزدیک پورا قرآن ایک مربوط کتاب ہے اور اس کی چھوٹی بڑی سورتیں اس کے ابواب و فصول ہیں، ہر سورت کا ماسبق اور مابعد کی سورتوں سے گہرا تعلق ہے وہ ایک دوسرے کی توضیح اور تکمیل کرتی ہیں۔ ان کے نزدیک ہر سورت کا ایک مرکزی موضوع ہوتا ہے جس سے اس کے تمام مباحث براہ راست یا بالواسطہ متعلق ہوتے ہیں، اس سے جیسا کہ مولانا خود فرماتے ہیں کہ قرآن مجید مختلف موضوعات اور منتشر مباحث کی جگہ ایک مربوط اور ہم آہنگ کتاب معلوم ہوتی ہے۔ (مقدمہ تفسیر)

مولانا کا طریقِ تفسیر یہ ہے کہ سورت کے داخلی اشارات، اس کے بیانات اور اس کے مجموعی مطالعہ سے وہ اس بات کا تعین کرتے ہیں کہ اس میں اصلاً کس گروہ یا کن گروہوں سے خطاب کیا گیا ہے کن اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے، کس ذہن وفکر کی اصلاح کی گئی ہے اور کن پہلوؤں سے اہلِ ایمان کی ہدایت کا سامان کیا گیا ہے، ان سب امور کی روشنی میں مولانا جس طرح آیات کی تشریح کرتے ہیں متقدمین میں اس کی جھلک تو ضرور ملتی ہے لیکن پورے قرآن کو اس انداز میں سمجھنے سمجھانے کی کوشش کو فہم قرآن کی ایک نئی راہ کہنا غلط نہ ہوگا، اس کا دروازہ نہ کبھی بند تھا اور نہ کبھی بند ہوگا۔

تفسیر کا ایک عام اصول یہ ہے کہ قرآن مجید کی تفسیر قرآن ہی سے کی جائے اس لیے کہ: "القرآن یفسر بعضہ بعضا" دوسرے ذرائع اس کے بعد آتے ہیں۔ امام ابن تیمیہؒ جو سلف کے بہت بڑے نمائندہ ہیں اور جن کی کتاب وسنت پر بڑی گہری نظر ہے فرماتے ہیں:

| | |
|---|---|
| فان قال قائل فما احسن | اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ تفسیر کا بہترین |
| طرق التفسیر فالجواب ان | طریقہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا |
| اصح الطرق فی ذالک ان یفسر | صحیح ترین طریقہ یہ ہے کہ قرآن کی تفسیر قرآن سے |
| القرآن بالقرآن فما اجمل فی | کی جائے اس لیے کہ ایک جگہ اس میں اجمال ہے |
| مکان فانہ قد فسّر فی موضع | تو دوسری جگہ اس کی تفصیل کر دی گئی ہے اور |
| اٰخر وما اختصر من مکان | جو چیز ایک جگہ اختصار کے ساتھ بیان ہوئی |
| فقد بسط فی موضع اٰخر | ہے اسے دوسری جگہ پھیلا دیا گیا ہے، اگر اس |
| فان اعیاک ذالک فعلیک | سے تمہاری دشواری حل نہ ہو تو سنت کو مضبوطی |
| بالسنۃ فانہا شارحۃ للقرآن | سے پکڑو اس لیے کہ وہ قرآن کی شارح اور |
| وموضحۃ لہ[1] | اس کی اجمالات کو کھولنے والی ہے۔ |

یہی بات علامہ ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر کے مقدمہ اور علامہ سیوطیؒ نے الاتقان میں کہی ہے۔

امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک قرآن وسنت کے بعد اقوال صحابہ تفسیر کا تیسرا ماخذ ہیں فرماتے ہیں کہ اگر قرآن وسنت میں ہمیں کسی آیت کی تفسیر نہ ملے تو ہم اقوال صحابہ کی طرف رجوع کریں گے

---

[1] فتاوی ابن تیمیہ جلد ۱۳ ص ۳۶۳

اس لیے کہ اس سے ان کی واقفیت دوسروں سے زیادہ ہے۔ انھوں نے ان مخصوص حالات کو بھی دیکھا ہے جن میں قرآن نازل ہوا، پھر یہ کہ انھیں اور خاص طور پر علماء و اکابر صحابہ کو فہم کامل، علم صحیح اور عمل صالح کی دولت حاصل تھی۔[1]

مولانا فراہیؒ نے تفسیر القرآن بالقرآن پر بڑا زور دیا ہے۔ ان کی پوری کوشش ہوتی ہے کہ قرآن ہی سے اس کے مشکل مقامات حل ہوں۔ اس میں شک نہیں اس کے ذریعہ انھوں نے بہت سے عقدے کھولے ہیں۔ وہ جس لفظ پر بحث کرنا چاہتے ہیں پہلے ان تمام آیات کا استقصا کرتے ہیں جن میں یہ لفظ آیا ہے اور پھر اس کے استعمالات پر غور کرتے ہیں۔ اس کے بعد اس کا مفہوم متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہی طریقہ قرآنی اصطلاحات اور آیات کے سلسلہ میں اختیار کیا ہے۔ اسے ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ سورہ احزاب آیت ۳۳ میں 'اہلِ بیت' کا لفظ آیا ہے۔ مفسرین نے لکھا ہے کہ اس سے مراد ازواج مطہرات ہیں۔ مولانا فراہیؒ نے اس سلسلہ میں مزید کئی اہم باتیں بتائی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید نے اہلِ بیت کا لفظ صرف عورتوں (بیویوں) ہی کے لیے استعمال کیا ہے۔ یہ لفظ واحد اور جمع دونوں کے لیے (یعنی ایک ہو یا زیادہ) استعمال ہوتا ہے۔ اس کی طرف راجع ہونے والی ضمیر ہمیشہ جمع اور مذکر ہوتی ہے۔ اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں عورت کے احترام کا پہلو پایا جاتا ہے۔ اسے انھوں نے قرآن کے استعمالات سے مدلل کیا ہے۔[2]

مولانا سورت کے مرکزی موضوع، آیات کے سیاق و سباق اور نظائر کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور ان ہی کی روشنی میں ان کا مفہوم متعین کرتے ہیں۔ اس سے کبھی کبھی خیال ہوتا ہے کہ شاید وہ ہمارے تفسیری ذخیرہ کو دیکھنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے یا اسے نظر انداز کر رہے ہیں۔ یہ خیال اس وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ مولانا کے ہاں قدیم مفسرین اور ان کے حوالے بہت کم ملتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ مولانا کے پیش نظر تفسیر کی تمام اہم اور متداول کتابیں رہی ہیں لیکن وہ کسی رائے کو محض اس وجہ سے قبول نہیں کرتے کہ وہ کسی بڑے مفسر کی رائے ہے بلکہ وہ

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ جلد ۱۳ ص ۳۶۴

[2] مفردات القرآن ص ۲۷ مطبوعہ مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ ۱۳۵۸ھ

اس بنیاد پر چلتے ہیں "ھم رجال ونحن رجال" وہ ان سب کی رایوں کا جائزہ لے کر کسی نتیجہ تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔

کتب تفسیر میں عام طور پر ایک ایک آیت کے ذیل میں بہت سے اقوال اور بہت سی توجیہات ملتی ہیں۔ مفسرین اپنی تحقیق کی روشنی میں ان میں سے کسی قول کو ترجیح دیتے ہیں، کسی قول کو ضعیف قرار دے کر رد کر دیتے ہیں۔ کسی رائے کو جمہور کی رائے کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں، کسی کو شاذ رائے کہتے ہیں۔ مولانا فراہیؒ ان تمام دعووں کو من وعن قبول نہیں کرتے بلکہ انھیں ایک جوہری کی طرح پرکھنے کی کوشش کرتے ہیں اور جس قول کو قرآن کے الفاظ اور اس کے سیاق وسباق سے قریب پاتے ہیں اسے اختیار کرتے ہیں۔

چنانچہ زیادہ تر مواقع پر مولانا کی تائید میں متقدمین کے اقوال میں سے کوئی نہ کوئی قول یا کسی نہ کسی مفسر کی رائے صراحتاً مل جاتی ہے اور بعض اوقات یہ محسوس ہوتا ہے کہ کسی آیت کے ذیل میں کوئی قول مولانا کے لیے غور وفکر کی بنیاد فراہم کرتا ہے، اسے وہ دوسری ہم معنی آیات پر بھی منطبق کرنے کی کوشش کرتے ہیں جب اس میں کامیابی ہو جاتی ہے تو اس سے وہ ایک اصول کلیہ وضع کرتے ہیں اور اس کی روشنی میں اس طرح کی تمام آیات کی توجیہہ کرتے ہیں۔ اس صورت میں وہ اس قول کا غالباً اس لیے ذکر نہیں کرتے کہ وہ کوئی اصول نہیں بیان کرتا، بلکہ اس سے صرف ایک آیت کی توجیہہ ہوتی ہے۔ اب ہم بعض مثالوں سے اسے واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

سورہ فاتحہ کو قرآن مجید کا دیباچہ کہا جا سکتا ہے اس کے بعد سورہ بقرہ قرآن کی سب سے بڑی سورت ہے جس میں مباحث اور موضوعات کا بڑا تنوع ہے۔ قرآن کے بیشتر احکام اس میں آ گئے ہیں۔ مولانا فراہیؒ فرماتے ہیں کہ اس سورت میں یہود سے خطاب ہے ان کے فساد اور بگاڑ کو واضح کیا گیا ہے اور ان کی کم زوریوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔ اس کے بعد امت مسلمہ کو منصب امامت پر سرفراز کیے جانے کا اعلان ہے۔ اسی ذیل میں بہت سے احکام دیے گئے ہیں۔ سورت کی ابتداء الٓمٓ کے بعد ذٰلك الكتاب سے ہوئی ہے۔ بظاہر یہ هٰذا الكتاب کا موقع تھا، سوال یہ ہے کہ ذٰلك کیوں کہا گیا؟ زیادہ تر مفسرین نے ذٰلك کو هٰذا کے معنی میں لیا ہے۔ کسی نے کہا کہ یہ الٓمٓ کی طرف اشارہ ہے الٓمٓ پہلے گزر چکا ہے اس لیے اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے۔ بعض مفسرین نے

یہ بھی کہا ہے کہ اس سے پہلے قرآن مجید کا جو حصہ نازل ہو چکا تھا ذٰلک سے اس کی طرف اشارہ ہے۔[1] ان توجیہات سے پوری طرح اطمینان نہیں ہوتا۔ مولانا فراہیؒ نے پوری سورت کی روشنی میں اس سے جو بحث کی ہے اس سے ذہن کی گرہیں کھلتی ہیں۔ مولانا کے نزدیک چونکہ سورت میں خطاب یہود سے ہے اس لیے ذٰلک الکتاب سے مراد وہ کتاب ہے جو ان کے ذہنوں میں ہے، جس کا ذکر ان کے صحیفوں میں ہے، جس کے بارے میں وہ شک و تردد نہیں کر سکتے۔ اس وضاحت سے آگے کی آیات کی بھی بہترین توجیہہ ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے وہی لوگ تسلیم کریں گے اور اس سے ہدایت پائیں گے جن کے اندر تقویٰ ہے، جو غیب کی حقیقتوں پر یقین اور اللہ کی نازل کردہ تمام کتابوں پر ایمان رکھتے ہیں۔ مولانا فراہیؒ کی یہ بات بالکل نئی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کی بنیاد ہمیں ابن جریر میں ملتی ہے وہ کہتے ہیں" وقد قال بعضهم يعني به التوراة والانجيل" اس کے ساتھ مزید فرماتے ہیں کہ اس تاویل کو مان لیا جائے تو پھر ذٰلک کی توجیہہ کی ضرورت نہیں رہ جاتی اس لیے کہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ذٰلک کے ذریعہ ایسی چیز کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو نگاہوں کے سامنے موجود نہیں ہے۔[2]

قرطبی کے الفاظ اس سے زیادہ واضح ہیں" قيل ان الله تعالى قد كان وعد اهل الكتاب ان تنزل على محمد صلى الله عليه وسلم كتابا فالاشارة الى ذٰلك الوعد قال المبرد هٰذا القرآن ذٰلك الكتاب الذي تستفتحون به على الذين كفروا"[3] یہاں 'قیل' کے ذریعہ اس قول کے ضعف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن مولانا فراہیؒ نے اسے کم زور سمجھ کر نظر انداز نہیں کیا بلکہ اسے اہمیت دی اور اس سے انھیں اس آیت کی توجیہہ میں بلکہ پوری سورت ہی کے بارے میں ایک نقطۂ نظر قائم کرنے میں غالباً مدد ملی ہے۔

سورہ بقرہ ہی کی آیت ۶۲ ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالنَّصٰرٰى وَالصَّابِـُٔوْنَ مَنْ

---

[1] تفسیر طبری جلد اول ص ۲۲۷-۲۲۶

[2] تفسیر طبری جلد اول ص ۲۲۷-۲۲۸

[3] تفسیر قرطبی جلد اول ص ۱۵۸

اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ

اِس آیت میں یہود و نصاریٰ اور صابئین کے ساتھ ایمان لانے والوں کے لیے بھی کامیابی کی یہ شرط قرار دی ہے کہ وہ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھیں اور عمل صالح اختیار کریں، یہ سوال ذہن میں بار بار ابھرتا تھا اور بہت ممکن ہے اور حضرات کے ذہن میں بھی یہ سوال پیدا ہوا ہو کہ آخر ایمان والوں سے ایمان اور عمل صالح کے مطالبہ کا کیا مطلب ہے؛ ان میں وہ کم زوریاں کہاں سے آگئیں جو دوسرے گمراہ فرقوں میں تھیں۔ ابن جریر فرماتے ہیں معنی ایمان المومن فی هذا الموضع ثباته علی ایمانه وترکه تبدیله واما الیهود والنصاری والصابئین فالتصدیق بمحمد صلی اللہ علیہ وسلم وبما جاء به[1] زیادہ تر مفسرین نے یہی بات کہی ہے لیکن مولانا فراہیؒ قرآن کے استعمالات کی روشنی میں بتاتے ہیں کہ قرآن 'الذین اٰمنوا' اور المومنون میں فرق کرتا ہے وہ جب الذین اٰمنوا کہتا ہے تو اس سے ایمان کا دعویٰ کرنے والا گروہ مراد ہوتا ہے اس میں کم زور ایمان اور قوی ایمان والے دونوں ہی شامل ہوتے ہیں۔ اس وضاحت کے ساتھ مفسرین کے ہاں یہ بات نہیں ملتی لیکن علامہ ابن جریر طبری کہتے ہیں: قال سفیان : المراد المنافقون کانه قال: الذین اٰمنوا فی ظاهر امرهم فذلك قرنهم بالیهود والنصاری والصابئین، ثم بین من اٰمن باللہ والیوم الاٰخر من جمیعهم[2]

اس سے معلوم ہوا کہ الذین آمنوا سے ہمیشہ مخلص اہل ایمان ہی مراد نہیں ہوتے۔ یہ بات حضرت سفیان ثوری نے آیت زیر بحث کے سلسلہ میں کہی ہے لیکن مولانا فراہیؒ نے اسے قرآنی استعمالات کی روشنی میں ایک کلیہ کے طور پر پیش کیا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں ہمیں ان کی قرآنی بصیرت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

سورۂ بقرہ کی آیت ۲۰۸ ہے:

---

[1] تفسیر ابن جریر طبری جلد ۲ صـ۱۳۸

[2] تفسیر ابن جریر طبری جلد ۲ صـ۱۳۲

| | |
|---|---|
| يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا | اے ایمان والو! اسلام میں پورے |
| ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً | کے پورے داخل ہو جاؤ۔ |

اس میں طبری، سیوطی اور بعض دوسرے مفسرین نے 'کافۃ' کو سلم کا حال مانا ہے۔ اس کی رو سے آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اسلام میں پوری طرح داخل ہو جاؤ اور اس کی تمام احکام کی پابندی کرو۔ اس لیے کہ بعض احکام کی پابندی اور بعض کی خلاف ورزی اسلام کی روح کے خلاف ہے۔ چنانچہ جلال الدین سیوطی کہتے ہیں:

| | |
|---|---|
| كافة حال من السلم | 'کافۃ' کا لفظ 'سلم' سے حال ہے مطلب |
| اى فى جميع شرائعه[1] | یہ کہ (اسلام میں پورے کے پورے داخل ہو جاؤ) |
| | اس کے تمام احکام شریعت کو قبول کرو۔ |

کافۃ کے معنی جماعت کے ہیں۔ اس کا مادہ کف ہے جس کے معنی روکنے کے ہیں۔ جماعت کو کافۃ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ افراد کو گھیرے رہتی ہے۔ الگ ہونے نہیں دیتی۔

مولانا فراہیؒ کے نزدیک کافۃ ادخلوا کی ضمیر فاعل سے حال ہے۔ اس لحاظ سے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تم سب کے سب اسلام میں داخل ہو جاؤ۔ زمخشری نے پہلے اسی کا ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں۔

| | |
|---|---|
| كافة لا يخرج احد منكم | سب کے سب۔ تم میں سے کوئی بھی |
| يده عن طاعته | اس کے دائرۂ اطاعت سے باہر قدم نہ رکھے۔ |

اس کے بعد کہتے ہیں کہ دوسرا مفہوم بھی صحیح ہے۔

| | |
|---|---|
| ويجوز ان يكون كافة حال | اس کی بھی گنجائش ہے کہ 'کافۃ' |
| من السلم .... على ان المومنين | کا لفظ 'سلم' سے حال ہو۔ مطلب یہ کہ مومنوں |
| امروا بان يدخلوا فى الطاعات | کو اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ اسلام (میں |
| كلها وان لا يدخلوا فى طاعة | پوری طرح آجائیں) اس کے تمام احکام کی |
| دون طاعة او فى شعب | اطاعت کریں۔ ایسا نہ ہو کہ وہ ایک حکم کو |
| الاسلام وشرائعه كلها | مانیں دوسرے کو نہ مانیں۔ یا یوں کہنا چاہیے |

---

[1] جلالین

وان لا یخلو لشئ منها[1] — اسلام اور اس کے تمام قوانین پوری طرح اختیار کریں۔ ان میں سے کسی کو بھی نہ چھوڑیں۔

گویا مولانا فراہیؒ نے عام مفسرین کے اختیار کردہ مفہوم کے مقابلہ میں اس مفہوم کو اختیار کیا ہے جسے زمخشری نے ترجیح دی ہے۔

سورہ بقرہ کی آیت "لا اکراہ فی الدین" (۲۵۶) کا یہ مفہوم لیا جاتا ہے کہ دین کے قبول کرنے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جائے گا اس کے قبول کرنے یا نہ کرنے کی ہر ایک کو آزادی حاصل رہے گی۔ مولانا فراہیؒ کے نزدیک اس میں جبر فطری کی نفی ہے یعنی اللہ نے کسی انسان کو دین قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا ہے بلکہ اسے آزاد پیدا کیا ہے کہ وہ چاہے تو دین کو اختیار کرلے اور چاہے تو نہ کرے۔ مولانا کی یہ تفسیر بظاہر نئی ہے لیکن بعض قدیم مفسرین نے اسے اختیار کیا ہے چنانچہ زمخشری کہتے ہیں لا اکراہ فی الدین ای لم یجر اللہ امر الایمان علی الاجبار والقسر ولکن علی التمکین والاختیار ونحوہ قولہ تعالی ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلھم جمیعا افانت تکرہ الناس حتی یکونوا مومنین ای لو شاء لقسرھم علی الایمان ولکنہ لم یفعل وبنی الامر علی الاختیار۔ یہی نہیں بلکہ اس آیت کی عام طور سے جو تفسیر کی جاتی ہے اسے زمخشری نے کم زور قول کی حیثیت سے پیش کیا ہے وقیل ھو اخبار فی معنی النھی ای لا تکرھوا فی الدین ثم قال بعضھم ھو منسوخ بقولہ جاھد الکفار والمنافقین واغلظ علیھم[2]

یہ سورۂ بقرہ کی بعض آیات تھیں۔ اب ہم سورۂ بنی اسرائیل کی دو آیات کا حوالہ دیں گے۔ اس ذیل کی پہلی آیت ہے۔

وَاِذَآ اَرَدْنَآ اَنْ نُّهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا فَفَسَقُوْا فِيْهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنٰهَا تَدْمِيْرًا ۝ (۱۶)

جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنا چاہتے ہیں تو پہلے اس کے خوش حال لوگوں کو حکم دیتے ہیں اور وہ اس میں نافرمانی کرنے لگتے ہیں۔ اس کے بعد عذاب کا فیصلہ اس پر چسپاں ہوجاتا ہے اور ہم اسے برباد کرکے رکھ دیتے ہیں۔

---

[1] الکشاف عن حقائق التنزیل: ۱/۳۵۳

[2] الکشاف عن حقائق التنزیل: ۱/۳۸۷

اس آیت کے تین مفہوم بیان کیے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ جب کسی بستی کی ہلاکت کا وقت قریب آن لگتا ہے تو ہم اس کے آسودہ حال لوگوں کو فسق و فجور کا حکم دیتے ہیں اور وہ اس کا ارتکاب کرنے لگتے ہیں۔ چنانچہ زمخشری کہتے ہیں۔

امرناھم بالفسق — ہم نے انھیں فسق کا حکم دیا اور انھوں نے
ففعلوا — اس پر عمل کیا۔

یہاں حکم دینے کا مطلب ہے آسودگی اور خوش حالی کا فراہم کرنا۔ یہ چیز خیر و فلاح کا ذریعہ بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن جب کوئی قوم خوش حالی میں خدا کو بھول جاتی اور فسق و فجور کی راہ اختیار کر لیتی ہے تو تباہ کر دی جاتی ہے۔ زمخشری کو اصرار ہے کہ آیت کے الفاظ اسی مفہوم کی تائید کرتے ہیں[1]

اس کا دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ 'امرنا' یہاں کثّرنا کے معنی میں ہے یعنی جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنا چاہتے ہیں تو اس کے مترفین اور خوش حال افراد میں اضافہ کر دیتے ہیں۔

اس کا تیسرا مطلب وہ ہے جو مولانا فراہی بیان کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت سے پہلے اللہ تعالیٰ کا یہ قانون بیان ہوا ہے۔

وما کنا معذبین حتیٰ — ہم کسی قوم پر عذاب نہیں نازل کرتے جب
نبعث رسولا — تک اس میں رسول نہ بھیج دیں۔

اس قانون کے بیان کرنے کے بعد کہا گیا کہ جب کسی قوم کے آسودہ حال افراد خواہشات کے پیچھے چلنے لگتے ہیں اور عیش و عشرت اور فسق و فجور میں ڈوب کر ہلاکت کے مستحق ہو جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ انھیں ہلاک کرنے سے پہلے اپنے رسول بھیجتا ہے جو انھیں اس کے احکام و مرضیات سے آگاہ کرتا ہے۔ اسی میں اس کا امتحان ہوتا ہے۔ اس کے باوجود اگر وہ نافرمانی اور معصیت ہی کی راہ اختیار کرتی ہے تو اللہ تعالیٰ کا قانون اپنا کام کرنے لگتا ہے اور وہ تباہ کر دی جاتی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ انذار کے بغیر کسی قوم پر عذاب نہیں آتا۔ یہ وہ حقیقت ہے جو قرآن کی مختلف آیات میں بیان ہوئی ہے۔

یہی تفسیر عام طور پر مفسرین نے کی ہے۔ جلالین کی مختصر عبارت یہاں نقل کی جا رہی ہے۔

---

[1] الکشاف عن حقائق التنزیل: ۲/۴۴۶

| | |
|---|---|
| (امرنا مترفیها) منعیها | ہم نے ان کے مترفین کو یعنی ان کے |
| بمعنی رؤسائها بالطاعة | اصحاب دولت اور رؤسا کو اپنے رسولوں کی |
| علی لسان رسلنا (ففسقوا | زبان سے اطاعت کا حکم دیا لیکن انھوں نے |
| فیها) فخرجوا عن امرنا | اس میں (بستی میں) فسق کی راہ اختیار کی یعنی ہمارے |
| .....[1] | احکام سے خروج کیا۔ |

بعض تفسیری روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے[2]

سورہ بنی اسرائیل کی ایک اور آیت ہے ویسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا۔ یہاں عام طور پر مفسرین نے روح سے روحِ حیوانی مراد لی ہے مولانا فراہیؒ کہتے ہیں کہ یہ سوال وحی سے متعلق تھا مولانا کے خیال کی تائید ایک تو اوپر کے مضمون سے ہوتی ہے دوسرے یہ کہ سلف میں اس رائے کے قائلین موجود ہیں علامہ آلوسی نے سوال کو روح حیوانی ہی سے متعلق مانا ہے۔ اس پر بڑی تفصیلی بحث کی ہے لیکن ساتھ ہی فرماتے ہیں قال الحسن وقتادة الروح هو جبرائیل وقد سمی روحا فی قوله تعالیٰ (نزل به الروح الامین علی قلبك) واسوال عن کیفیة نزوله والقائه الوحی الیه علیه الصلوٰة والسلام وقال بعضهم هو القرآن وقد سمی روحا فی قوله تعالیٰ: (وکذلك اوحینا الیك روحا من امرنا)[3] آگے چل کر یہ بھی بتایا ہے کہ یہ مفہوم سیاقِ کلام سے قریب بھی ہے۔

مولانا فراہی کی عربی لغت پر اس کے ماہرین کی طرح نظر تھی، قدیم عربی ادب کا انھوں نے بڑی دقت نظر سے مطالعہ کیا تھا، صحف سماوی سے ان کی براہ راست واقفیت تھی۔ ان سب سے مولانا نے تفسیر قرآن کے سلسلہ میں مدد لی ہے۔ یہاں صرف تفاسیر سے ان کے استفادہ کے طریقے کی وضاحت کی کوشش کی گئی ہے۔

---

[1] جلالین

[2] تفصیل کے لیے دیکھئے۔ روح المعانی ۱۵/۴۳

[3] روح المعانی جزء ۱۵ صـ۱۵۲

نقد و استدراک

# مولانا ابوالکلام آزاد

تحقیقات اسلامی کے گذشتہ شمارہ میں پروفیسر عبدالمغنی صاحب کے مضمون پر جناب سید امین الحسن رضوی اور پروفیسر محمد سلیم صاحب کی تنقید شائع ہوئی تھی۔ ذیل کے صفحات میں پروفیسر عبدالمغنی صاحب نے ان کا جواب دیا ہے۔ اس کے بعد جواب الجواب کی کوئی ضرورت نہیں محسوس ہوتی اس لئے اس کا سلسلہ بند کیا جاتا ہے۔ البتہ مولانا آزاد مرحوم کے فکر و فلسفہ اور دینی و سیاسی عمل سے متعلق مثبت انداز کی تحریروں کے لئے تحقیقات اسلامی کے صفحات حاضر ہیں۔

(جلال الدین)

(۱)

جولائی تا ستمبر ۱۹۹۱ء کے "تحقیقات اسلامی" میں مندرجہ بالا عنوان سے امین الحسن رضوی صاحب کے جو تاثرات شائع ہوئے ہیں وہ کسی علمی تجزیے پر مبنی نہیں ہیں، بلکہ ان میں صرف ذاتی قسم کے تبصرے کیے گئے ہیں جن پر بحث کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی، اس لیے کہ ہر شخص کا اپنا اپنا خیال ہے، جو اس کی اپنی ہمت و بصیرت کے مطابق ہوتا ہے۔ بہرحال، صرف چند باتیں میں عرض کرنی چاہتا ہوں، تاکہ قارئین کے سامنے بعض امور کی وضاحت ہو جائے۔

تحقیقات اسلامی کے گزشتہ شمارے میں شائع ہونے والا میرا مضمون "مولانا ابوالکلام آزاد کی عظمت" رضوی صاحب کے خیال میں "تحقیقات کے معیار سے فروتر ہے"۔ ظاہر ہے کہ اپنی اس رائے کے لئے رضوی صاحب کے پاس مدیر تحقیقات اسلامی کے معیار سے بلند تر کوئی معیار ہوگا اور امید ہے کہ خود ساختہ نہیں ہوگا، گرچہ مشکل یہ ہے کہ میرا مضمون شائع ہو چکا ہے اور میں اس پر نظر ثانی کرنے

کے لئے بھی تیار نہیں ہوں، اس لئے کہ وہ میں نے اپنے معیار سے لکھا ہے جو علم و ادب کی دنیا میں کسی حد تک معروف ہے۔

مولانا مودودی کے تعمیری پیغام کو کوئی "قضیہ" میں نے نہیں بنایا ہے یہ قضیہ قضایا تو رضوی صاحب فرما رہے ہیں۔ جہاں تک بحیثیت عالم دین مولانا آزاد کی قدر کا تعلق ہے وہ ہر اس شخص کو معلوم ہے جس نے مولانا مودودی کی کتاب "تجدید و احیائے دین" پڑھی ہے۔ ہو سکے تو رضوی صاحب بھی ایک بار اسے پڑھ لیں۔

پاکستان کی قرار داد مقاصد کا جو قضیہ رضوی صاحب نے چھیڑا ہے وہ ان کے زرخیز ذہن کی پیداوار ہے۔ مجھے یاد نہیں کہ اس موضوع پر میرے ساتھ ان کی گفت و گو ہوئی ہو۔ ریڈیمنس میں کیا کارستانی انہوں نے کب کی، اس کا کوئی ریکارڈ میرے پاس نہیں۔ بس ایک بار ایک موضوع پر رضوی صاحب سے میری بحث ہوئی تھی۔ وہ اسلامی تاریخ میں حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کے اقدام کا معاملہ تھا۔ میں نے اپنے ایک مضمون میں وہی موقف اختیار کیا تھا جو "خلافت و ملوکیت" میں مولانا مودودی نے پیش کیا ہے، جب کہ رضوی صاحب کو شد و مد سے اصرار تھا کہ اس سلسلے میں عباسی کا موقف صحیح ہے اور مولانا مودودی کا غلط۔ میں نے رضوی صاحب سے پوچھا تھا کہ مولانا مودودی نے اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں اسلامیات (قرآن و حدیث و سیرت و فقہ وغیرہ) کے جن مآخذ کا حوالہ دیا ہے کیا وہ رضوی صاحب کی نظر میں ہیں؟ اس کا جواب ان کے پاس اس کے سوا کچھ نہیں تھا کہ وہ عباسی کے قائل ہیں، یعنی انہوں نے اپنے خاص معیار سے مولانا مودودی کی تصنیف پر عباسی کی تصنیف کو ترجیح دی تھی!

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ساتھ مولانا ابوالکلام آزاد کے معاملات پر جو تبصرہ رضوی صاحب نے کیا ہے وہ ان متواتر روایات اور واقعات کے خلاف ہے جن سے ہندوستان اور پاکستان کے باخبر حضرات واقف ہیں۔ مولانا آزاد پر یہ تہمت کہ انہوں نے مسلم یونیورسٹی سے انتقام لیا کوئی سنجیدہ، ذمے دار اور صاحب علم شخص نہیں لگا سکتا۔ آزاد ہندوستان کے ابتدائی زمانے میں مولانا آزاد نے دیگر ملی اداروں (دارالمصنفین، انجمن ترقی اردو ہند، مدرسہ عالیہ کلکتہ وغیرہ) کے ساتھ مسلم یونیورسٹی

کے بھی تحفظ کا جو سامان کیا وہ ان کا ایک تاریخی کارنامہ تھا جب کہ آزادی سے قبل یقیناً علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے کچھ گم راہ طلبہ نے ان کے ساتھ سخت بدتمیزی کی تھی۔ کیا آج تک کوئی غیر مسلم آزاد ہندوستان میں مسلم یونیورسٹی کا وائس چانسلر ہوا ہے؟ اگر نہیں ہوا ہے تو "تاریخ کا فیصلہ" یہ ہے، نہ کہ وہ جو رضوی صاحب تاریخ کی طرف سے فرما رہے ہیں!

مولانا آزاد کی دینی و ملی خدمات کو "۱۹۲۰ء یا زیادہ سے زیادہ ۱۹۲۳ء" تک جو رضوی صاحب نے محدود کر دیا ہے وہ ان کی واقفیت کا شاہکار ہے، اس لیے کہ مولانا آزاد کا ایک اہم ترین دینی کارنامہ "تفسیر قرآن بہ عنوان" ترجمان القرآن" رضوی صاحب کے مقرر کردہ دور کے بعد ہی کی چیز ہے اور وہ ان کے بیان کے مطابق گویا دینی خدمت کے دائرے سے خارج ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے میں رضوی صاحب نے ظلم و زیادتی کی حد کر دی ہے کہ ۱۹۲۳ء کے بعد "اسلام اور مسلمانوں کے فروغ میں" نہ صرف یہ کہ وہ مولانا آزاد کا کوئی Contribution تسلیم نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ "معاملہ کچھ الٹا ہی نظر آتا ہے"۔ ایسی غلط اور گم راہ کن بات کوئی معقول انسان نہیں کر سکتا۔ اس سے تو صرف یہ محسوس ہوتا ہے کہ رضوی صاحب کو مولانا آزاد سے کوئی بغض و عناد ہے اور ان کے دل و دماغ مولانا کے خلاف تعصبات سے بھرے ہوئے ہیں۔

میں نے مولانا آزاد کے تصور انانیت کا جو موازنہ اقبال کے تصور خودی کے ساتھ کیا ہے وہ "غبار خاطر" کے حوالے سے ہے۔ رضوی صاحب جی کڑا کر کے ایک بار غبار خاطر کھلے دماغ سے پڑھ لیں۔ یہ موازنہ بھی میں نے ایک جہت سے کیا ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ مولانا آزاد کا کوئی فلسفۂ خودی اقبال کی طرح نہیں ہے اور نہ ظاہر ہے کہ یہ میرا مقصد ہے یا ہو سکتا ہے کہ مولانا نے خودی کا ایک باضابطہ فلسفہ پیش کیا تھا۔

جناب ماہر القادری مرحوم کے متعلق میں نے جو بات جس سیاق و سباق میں کہی ہے وہ میرے خیال میں بالکل صحیح ہے، ماہر القادری صاحب اور مولانا آزاد کے درمیان کسی موازنے کی بات تو میں سوچ بھی نہیں سکتا، اس لیے کہ علم کے معاملے

میں دونوں کی دنیا الگ الگ ہے۔

مولانا آزاد نے آزادی سے قبل اور آزادی کے بعد ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے جو کچھ کیا اس پر بہت زیادہ بحث کی ضرورت نہیں ہے۔ نہ مولانا محتاج تعارف ہیں نہ ان کا کام۔ تاریخ اور علم وادب کی کتابیں مولانا کی خدمات اور ان کے کمالات کے ذکر سے بھری ہوئی ہیں۔ جس شخص کو مولانا کے کاموں کی قدر معلوم نہیں اس کے متعلق تو بس غالب کا یہ شعر ہی نقل کیا جا سکتا ہے:

یارب وہ نہ سمجھے ہیں نہ سمجھیں گے میری بات
دے اور دل ان کو جو نہ دے مجھ کو زباں اور

میں نے اس سلسلے میں جو بات کی ہے وہ ہرگز "بے بنیاد و بلا ثبوت" نہیں ہے، زیر بحث مضمون میں بھی میں نے دلیلیں دی ہیں اور اپنی کتاب "مولانا ابوالکلام آزاد ـــــ ذہن و کردار" میں بھی اس موضوع پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اس کتاب کے کچھ حوالے زیر نظر مضمون میں بھی ہیں۔

رہی آخر تک مولانا آزاد کی عالمانہ زندگی، تو اس کا شاہد ایک زمانہ ہے اور بے شمار انسان اس حقیقت کو جانتے مانتے ہیں۔

جانے نہ جانے گل ہی نہ جانے باغ تو سارا جانے ہے

(۲)

پروفیسر محمد سلیم نے اپنے تبصرے میں کچھ تمہیدی نکات کے ساتھ صرف ایک سوال اٹھایا ہے، جو میں سمجھتا ہوں کہ ایک سنجیدہ علمی سوال ہے اور اس پر غور کیا جانا چاہئے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے سمجھنے کی بات یہ ہے کہ میں نے متعلقہ امر کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ مولانا آزاد کے ذہن کی ترجمانی ہے، نہ کہ میرے کسی تصور کی۔ اس لئے میں نے "گویا" کا لفظ استعمال کیا ہے، یعنی یہ میرا قیاس ہے کہ شاید مولانا نے ایسا سمجھا ہو۔ یہ بات میں نے خاص کر اس لئے کہی کہ مولانا نے اپنے مشن کو ترک کرنے کا اعلان کبھی نہیں کیا بلکہ لوگوں کے استفسار پر یہی تاثر دیا کہ وہ اپنے اولین مقاصد کے حصول کے لئے ایک طریق کار اختیار

کر رہے ہیں، اس لیے کہ غلامی کے دور میں ان کے نزدیک سب سے پہلے آزادی ضروری تھی اور اس کے لئے وہ غیر مسلم اہل وطن کے ساتھ تحریک آزادی میں شرکت ضروری سمجھتے تھے۔ یہ خیال محض مولانا آزاد کا نہیں تھا بلکہ اکثر علماء اس کے قائل تھے، خصوصاً اہل دیوبند اس میں پیش پیش تھے اور ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۵ء تک علماء کے حلقے میں مولانا آزاد کے سیاسی موقف پر کوئی اعتراض گویا نہیں ہوا۔ اس کے بعد جیسے جیسے کانگریس اور لیگ کی کش مکش بڑھتی گئی، مولانا کے کانگریس کے ساتھ وابستہ ہونے کے سبب مسلمانوں کے بعض حلقوں میں ان پر اعتراض بڑھتا گیا، حالاں کہ انھوں نے دونوں سیاسی جماعتوں کے درمیان مفاہمت اور مسلمانوں کے جایز مفادات کے تحفظ کی پوری کوشش کی۔

رہی بات انانیت کی، تو یہ صرف ایک بدگمانی ہے، ورنہ اگر نیتوں کا تجسس کیا جانے لگے تو شاید ہی کوئی شخص اعتراض سے محفوظ رہے۔ مولانا آزاد کی انانیت کیا مسٹر جناح کی انانیت سے بڑی تھی؟ یہ صرف ایک مثال ہے۔ میں تو مسٹر جناح پر بھی انانیت کا الزام لگانے کے لئے تیار نہیں ہوں، حالاں کہ اکثر مورخین ایسا کرتے ہیں۔ مسٹر جناح کا اپنا ایک موقف تھا اور اس میں وہ مخلص تھے۔ مولانا آزاد بھی یقیناً اپنے موقف کے سلسلے میں مخلص ہی تھے۔ انہیں اس کے صحیح ہونے پر اتنا ہی اعتماد تھا اور وہ اسے مسلمانوں کے لئے اتنا ہی مفید تصور کرتے تھے جتنا مسٹر جناح اپنے موقف کو۔ تاریخ نے ابھی تک کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا ہے کہ دونوں میں کس کا موقف برصغیر کے مسلمانوں کے مسئلے کے حل کے لئے زیادہ صحیح اور مفید تھا۔ دلائل اور شواہد دونوں طرف تھے اور ہیں۔ آج پاکستان نیز ہندوستان میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ تقسیم ہند کو ایک سوالیہ نشان بنانے کے لئے کافی ہے ایسی حالت میں مولانا آزاد کے موقف کے غلط ہونے پر اصرار بہت معقول بات نہیں ہے۔ انصاف سے کام لے کر ہر چیز کے مثبت و منفی دونوں پہلوؤں کو دیکھنا چاہئے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ مسٹر جناح اور مولانا آزاد دونوں نے اپنے اپنے طور پر اسلام اور مسلمانوں کے فروغ و فلاح کے لئے اقدامات کیے۔

جہاں تک حکومت الٰہیہ کا معاملہ ہے، یہ ایک نازک موضوع ہے جماعت اسلامی

ہند نے اس کی نزاکت کے مدنظر ہی اقامت دین کی اصطلاح اختیار کی۔ مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ نے پاکستان میں نظام مصطفی کے محاذ پر ان جماعتوں کے ساتھ اشتراک و تعاون کیا جن کا نظریہ واضح طور پر حکومت الٰہیہ کا قیام کم از کم ان معنوں میں نہیں تھا جو جماعت اسلامی پاکستان کے مدنظر ہے۔ اس طرح دین کے قیام و نظام اور تحفظ و فروغ کے لئے مختلف مواقع و مراحل پر مختلف تدبیریں اختیار کی جاسکتی ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے تو قدیم مصر کی ایک باطل حکومت کے دور میں بھی خواہ اپنی ہی شرطوں پر، ایک اہم اور شاید اہم ترین منصب قبول کیا تھا۔ آزادی کے بعد ہندوستان کے جو حالات اس کے تشکیلی دور میں ۱۹۴۷ء سے ۱۹۵۸ء تک تھے ان میں مولانا آزاد اگر واشگاف طور پر حکومت الٰہیہ کا علم بلند کرتے تو ان کو دستور ہند میں مسلمانوں کے لئے عام شہری کی حیثیت سے برابری کے وہ حقوق حاصل کرنے کا موقع شاید نہیں ملتا جن کے حوالے دے کر آج بھی مسلمان ہندوستان میں اپنی بقا کی جدوجہد کر رہے ہیں۔ اس سلسلے میں سیاسی سطح پر جماعت اسلامی ہند کا طرز عمل صورت حال کی حقیقت اور اقامت دین کے عملی مراحل کی طرف واضح اشارہ کرتا ہے۔


## مشترک خاندانی نظام اور اسلام از: سلطان احمد اصلاحی

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

صفحات ۵۶ آفسٹ کی حسین طباعت۔ قیمت صرف ۶ روپئے

ناشر: مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھپور علی گڑھ

# فہرست مخطوطات

# ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی

محمد مشتاق تجاروی ایم اے فاضل

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا قیام ۱۹۸۱ء میں عمل میں آیا تھا۔ اس ادارہ کے قیام کا بنیادی مقصد اسلامیات کے مختلف شعبوں میں تحقیقات پیش کرنا اور اسلام پر ہونے والے اعتراضات کا جائزہ لینا تھا۔ اس مقصد کے لیے یہ ادارہ مستقل سرگرم عمل ہے۔

اس ادارہ کے پاس فی الحال ایک مختصر سی لائبریری ہے جس میں مختلف موضوعات پر عربی، فارسی، انگریزی اور اردو زبانوں میں معیاری کتابیں موجود ہیں۔ اس لائبریری کا ایک حصہ مخطوطات پر مشتمل ہے۔ ان مخطوطات کا تعارف ذیل کی سطور میں پیش ہے۔ اگرچہ فی الوقت ان سے استفادہ ممکن نہیں تاہم بہت جلد ان کو قابل استفادہ بنانے کی کوشش کی جارہی ہے۔

۱۔ کنز العرفان فی فقہ القرآن (تفسیر) نمبر موجودات ۳۹ صفحہ ۴۳۶

مصنف۔ محمد بن علی الشیرازی ۹۶۳ھ

اس میں فقہی ابواب کی ترتیب سے قرآن کریم کی تفسیر کی گئی ہے۔ مصنف شیعہ مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں جس کی عکاسی پورے تفسیر میں محسوس ہوتی ہے۔

۲۔ منبہات ابن حجر۔ (حدیث) نمبر موجودات ۱۶۴۴ صفحہ ۱۳۲

مصنف ابن حجر عسقلانی

پہلے صفحہ پر لکھا ہوا ہے "کتب خانہ دار المطالعہ جماعت اسلامی ٹونک راج" ہر حدیث کے شروع میں سرخ روشنائی کا استعمال ہے۔ کتابت بہت صاف اور کاغذ چکنا ہے۔ جلد مضبوط، سن کتابت مذکور نہیں۔ بعض جگہ عربی الفاظ کا اردو ترجمہ درج ہے۔

۳۔ تنزیہہ الشریعہ (حدیث) نمبر موجودات ۹۹۹ صفحہ ۲۸۷ بڑا سائز
مصنف: مجہول
شروع میں اڑتیس صفحات تک اسماء الرجال سے متعلق ایک مقدمہ ہے اس میں رجال حدیث کا تعارف اور ان پر شاندار جرح کی گئی ہے۔ جرح کا انداز بتاتا ہے کہ مصنف فن اسماء الرجال کا ماہر ہے اس کے بعد کتاب شروع ہوتی ہے جو چونتیس کتابوں پر مشتمل ہے پہلی کتاب التوحید ہے۔

۴۔ مجہول الاسم (حدیث)
حدیث کی ایک کتاب ہے۔ شروع میں لکھا ہے "فہذہ المختصر من الکتب الصحاح واقوال اہل الفلاح عبرۃ للاصحاب وتذکرۃ لاولی الالباب" پہلا باب "باب بدء الموت" ہے لیکن افسوس کہ صرف ایک ہی ورق دستیاب ہے۔

۵۔ تلخیص غنیۃ المتملی (فقہ) نمبر موجودات ۵۰۴ صفحہ ۴۰۰
مصنف۔ ابراہیم بن محمد بن ابراہیم الحلبی
یہ کتاب مصنف کی دوسری کتاب "غنیۃ المتملی شرح منیۃ المصلی" کی تلخیص ہے۔ جسے مصنف نے خود کیا ہے۔ بہت شاندار مخطوطہ ہے۔ حروف موتی کی طرح جڑے ہوئے ہیں کتاب کے شروع میں خوبصورت بیل بوٹے ہیں جس میں سونے کے پانی کا استعمال ہے۔ ہر صفحہ پر بھی سونے کے پانی سے سطریں کھینچ دی ہیں۔ کاتب کا نام شیخ لطف اللہ بن شیخ عبدالمجید القادری ہے۔ تاریخ کتابت ۲۲ جمادی الاول سنہ ثمانون واربع (افسوس کہ سن کٹا ہوا ہے)

۶۔ نصاب الاحتساب (فقہ) نمبر موجودات ۱۴۲۸ صفحہ ۱۶۲
مصنف عمر بن محمد بن السنامی
بہترین کتاب ہے۔ بنیٹھ ابواب میں احتساب کی حیثیت اور اس کے دائرہ کار پر سیر حاصل بحث ہے۔ مصنف نے قال العبد کہہ کر تقریباً ہر مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار کیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف کے اندر مجتہدانہ بصیرت تھی۔ آخری صفحہ پر فارسی کے متعدد اشعار ہیں اور اس کے بعد یہ عبارت لکھی ہے "احقر الناس بندہ ضعیف گنہگار غلام محمد بن فقیر الحسن مجاور آستانہ غفران پناہ حضرت سید یوسف میر سکنہ سوپور از

دست فقیر قلم نمودہ برائے حضرت مشیخت پناہ وعفوفت دستگاہ غریب پرور رحم رہ بابا جیو حضرت عبدالرحیم سلم اللہ تعالیٰ ولمن دخل بیتہ بتاریخ ۹ رنہم شہر شعبان المعظم المبارک سنہ ہزار نود سنہ ۱۰۹۰ھ۔

۷۔ ملہمات (تصوف) موجودات ۲۰۲ مخطوطات ۲۰۲ مصنف: مولانا جلال الدین احمد انبوی

مخطوطہ بقلم یوسف علی صاحب۔ رسالہ عربی میں ہے اس کے نیچے فارسی میں ترجمہ دیا ہوا ہے، ہر صفحہ بہت خوبصورت انداز میں سرخ وسفید روشنائی سے لکھا ہوا ہے ہر سطر کے بعد دو لائنیں ہیں اور ہر صفحہ میں پانچ سطریں۔

۸۔ الروض المجود فی تحقیق وحدۃ الوجود (تصوف) نمبر موجودات ۲۰۵ صفحہ ۴۲

فضل حق خیر آبادی

مخطوطہ بقلم مولانا فضل حق رامپوری بتاریخ ۵ رمضان سنہ ۱۳۰۰ھ

۹۔ نسخ شرح شافیہ (نحو) نمبر موجودات ۱۶۴۲ صفحہ ۲۶۴

مصنف حسن بن محمد نیشاپوری لقب نظام الدین نظم اللہ اور نظام نحوی سے مشہور ہیں۔ مالک کے نام کی مہر میں ایک جگہ اکرام خاں لکھا ہے دوسری جگہ نذیر احمد خاں لکھا ہوا ہے۔ پہلے صفحہ پر یہ عبارت ہے "استعار شرح الشافیہ للنظام نحوی الاخ الصالح مولوی نذیر احمد خاں رامفوری وانا العبد تفضل حسین النجلوی الاکبر آبادی" ۲ صفر ۱۳۲۵ھ

۱۰۔ حاشیہ مقامات حریری (ادب) نمبر موجودات ۱۳۸۵

مصنف: مجہول

دفتی پر لکھا ہوا ہے در ملکیت مولوی محکم الدین صاحب از کتب خانہ مولانا حیدر رضا صاحب مرحوم استاذ وزیر الدولہ والی محمد آباد المعروف ٹونک۔

پہلے صفحہ پر یہ عبارت درج ہے "در ملکیت المولوی عبدالرحمان حسنی حیدر آبادی ثم ٹونکی"۔ دفتی پر ایک جگہ لکھا ہے وصول پاکر سند لکھ دی ہے کہ سند رہے۔ نیچے دستخط ہیں مگر پڑھے نہیں گئے۔ تاریخ ۱۲/۱۱ ۲۷ درج ہے اس سے اگلے صفحہ پر المولوی عبدالرحمٰن صاحب المدرس بمدرسۃ الفتحپوری دہلی حررہ الحافظ مولوی عالم فاضل، وجہ تالیف سے متعلق یہ عبارت درج ہے "فقیر محمد فضل اللہ ابن شیخ ابراہیم ابن شیخ موسیٰ اسہرندی خواہرزادہ وشاگرد مولوی عبداللہ ابن مولوی عبدالحکیم سیالکوٹی قدس اللہ سرہ۔

۱۱۔ دروس البلاغۃ وشرحہا (بلاغت) موجودات ۱۳۱ صہ ۱۹۴
مصنف: مجہول
یہ نسخہ خود شارح کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کس کتاب کی شرح ہے بقلم مصنف ہونے کی وجہ سے عبارت میں قطع و برید بھی ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ مصنف کے زیر مطالعہ یہ رسالہ رہا ہے۔

۱۲۔ فرہنگ۔ عربی فارسی صہ ۳۷۸
مصنف۔ عبد اللطیف بن عبد اللہ
شروع میں لکھا ہے "این فرہنگیست مشتمل بر لغات عربیہ غریبہ و الفاظ عجیبہ عجمیہ مثنوی مولوی معنوی" اس قاموس کی تیاری میں معتبر لغات مثلاً صراح، کنز اللغت، فرہنگ میر جمال الدین حسین المعروف بفرہنگ جہانگیری، کشف اللغات شیخ عبد الرحیم نور بہاری و مدار الافاضل شیخ الہداد سرہندی، و موید الفضلاء شیخ لادھلوی کے پیش نظر مرتب کیا ہے۔ ہندی میں مستعمل عربی فارسی الفاظ کا بھی ذکر کیا ہے۔ یہ کتاب قاموس کے انداز پر مرتب ہے۔ یعنی پہلا حرف باب اور آخری فصل۔ جیسے تاج العروس وغیرہ مقدمہ میں مولوی ابراہیم دہلوی اور جمال الدین خطیب کا شکریہ ادا کیا ہے۔ ایک جگہ برہان قاطع کا بھی ذکر ہے۔

۱۳۔ لغات عربی و فارسی نمبر موجودات ۶۹۱ صہ ۶۳۶
مصنف۔
لغت کی ترتیب میں مادہ پیش نظر نہیں مثلاً الف کی تختی میں۔ استقرار۔ آرام گرفتن و ثابت شدن یا اشتہار۔ شہرت دادن
مصنف نے متعدد جگہ قرآن و حدیث سے بھی استدلال کیا ہے مثلاً ایک لفظ ہے "استخمار" اس کے معنی بیان کرتے ہوئے مصنف نے لکھا ہے "قال علیہ السلام اذا اراد احدکم البول فلیستخمر الریح"

۱۴۔ شرح عقائد عضدیہ حصہ دوم۔ (عقائد و کلام) موجودات ۷۲۱۔ صہ ۲۳۶
مصنف۔ محمد بن اسعد الصدیقی الدوانی۔
اندرونی صفحات پر ایک جگہ لکھا ہوا ہے "المجلد الثانی من شرح عقائد ملا جلال" ہر ورق پر ایک مہر لگی ہے۔ مگر اسے کھرچ کر ناقابل فہم بنا دیا گیا ہے۔

۱۵۔ شرح جدید التجرید (عقائد وکلام) نمبر موجودات ۶۸۴ صفحہ ۶۴۰
مصنف: مجہول
مالک کے نام کی مہر میں "مرزا جان خاکپائے علماء ۱۲۱۸ھ" ایک دوسرے صفحہ پر ۱۶ مہریں ہیں جس میں ایک میں لکھا ہے "باقر علی خاں ۱۲۱۶ھ" ایک میں لکھا ہے "علی رضا خاں" ایک میں "بشارت علی ۱۱۸۰ھ" وغیرہ یہ نسخہ ۲۵۰ سال پرانا ہے۔

۱۶۔ الملل والنحل (فرق اسلامیہ) صفحہ ۱۲۸
مصنف: محمد بن عبدالکریم شہرستانی

۱۷۔ مختصر الملل والنحل (فرق اسلامیہ) نمبر موجودات ۱۱۰۹ صفحہ ۵۰
مصنف: محمد بن عبدالکریم شہرستانی تلخیص۔ سید الوزراء ابوالقاسم محمود بن مظفر بن عبدالملک خاصۂ امیر المومنین کے حکم سے ہوئی۔

۱۸۔ حاشیہ مولانا رستم علی صاحب بر میر زاہد (منطق) نمبر موجودات ۲۳۲۶ صفحہ ۲۲۸
مصنف مولانا رستم علی صاحب۔
مقدمہ میں لکھا ہے "قد اشتغل عندی جمع من الطلاب بقراءۃ حاشیۃ السید الزاہد الہروی المتعلقۃ علی الرسالۃ القطبیہ المعمولۃ فی التصور والتصدیق فالتمس بعض منہم ان اعلق علی تلک الحاشیہ حاشیۃ تفتح مغلقاتہا وتوضح مقاصدہا"

۱۹۔ شرح بر حاشیہ میر زاہد امور عامہ (منطق) نمبر موجودات ۱۱۱۱ صفحہ ۶۷۴
مصنف: مولانا عبدالعلی فرنگی محلی۔
مذکورہ نسخہ ابوالافضال محمد فضل حق رامپوری نے ۱۲۰۰ھ میں خریدا تھا بائع کا نام پھٹ گیا ہے۔

۲۰۔ حاشیہ قاضی بر حاشیہ زاہدیہ۔ (منطق) نمبر موجودات ۱۱۱۴ صفحات ۲۳۴
مصنف قاضی مبارک۔
یہ نسخہ مولوی برکت صاحب کے حاشیہ سے نقل کیا گیا ہے۔ کتابت غالباً ۱۰۹۰ھ کی ہے۔

۲۱۔ حاشیہ عبدالحق خیرآبادی (منطق) نمبر موجودات ۱۱۱۵ صفحات ۲۶۶
مصنف: عبدالحق خیرآبادی۔
صفحہ اول پر لکھا ہوا ہے مجموعہ حواشی مولانا برکت اللہ الہ آبادی وقاضی مبارک بر میر زاہد

امور عامہ دو جگہ لکھا ہوا ہے "انت تعلم مافیہ" ابتدائی چند اوراق پھٹ گئے ہیں پہلے صفحہ پر بہت تفصیلی القاب و آداب کے ساتھ "امیر الامرا نجیب الدولہ بہادر" کا ذکر ہے۔

۲۲۔ حاشیہ مولوی عبدالعلی بر میر زاہد و ملا جلال (منطق) نمبر موجودات ۸۴۰ صفحات ۱۳۲

مصنف۔ مولوی عبدالعلی۔

۲۳۔ حاشیہ غلام یحییٰ بر تعلیقات میر زاہد (منطق) صفحات

مصنف: غلام یحییٰ بن نجم الدین البہاری۔ اس حاشیہ کی کتابت ۱۶ ذی الحجہ ۱۲۵۵ھ میں مکمل ہوئی۔

(ب) اسی جلد میں حاشیہ میر زاہد پر مولوی احمد علی کا بھی حاشیہ ہے جو ۳۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کی کتابت ۲۵ ذی الحجہ ۱۲۵۵ھ کو مکمل ہوئی۔ (ج) اسی جلد میں تیسرا حاشیہ مولوی غلام نبی کا ہے صفحات ۴۴ ہیں۔ ۱۲۴۹ھ میں اس کی کتابت ہوئی ہے۔

۲۴۔ مولوی مبین بر میر زاہد۔ مصنف: ملا مبین صفحات ۱۳۸ (ناقص الآخر)

۲۵۔ افضل الحواشی علی شرح القاضی (منطق) نمبر موجودات ۱۳۱۴ صفحات ۲۴۰

مصنف مولانا فضل الحق خیر آبادی

یہ کتاب قاضی مبارک کی شرح سلم پر مولانا فضل حق خیر آبادی کا حاشیہ ہے۔

۲۶۔ حاشیہ ابوالفتح بر ملا جلال (منطق) نمبر موجودات ۸۴۰ صفحات ۶۰

مصنف۔ ابوالفتح

۲۷۔ حاشیہ للمحقق الفاضل مرزا جان حبیب اللہ الشیرازی علی الحاشیہ القدیمۃ المتوفی ۹۹۴ھ (منطق) موجودات ۸۳۳ صفحات ۵۱۶

مصنف: مرزا جان حبیب اللہ

کاتب احمد سعید بجنوری نے بھوپال کے سرکاری کتب خانہ سے نقل کیا دن میں ۳ بجے صفر ۱۳۲۳ھ۔

۲۸۔ حاشیہ حمداللہ (منطق) نمبر موجودات ۸۶۵ صفحات ۲۴

مصنف۔ قاضی حمداللہ

۲۹۔ حاشیہ قاضی حمداللہ (منطق) نمبر موجودات ۸۶۶ صفحات ۱۱۰

مصنف قاضی حمداللہ

حررہ فقیر صغیر محمد سکندر بتاریخ ۵ ماہ جمادی الثانی ۱۳۱۲ھ

۳۰۔ حاشیہ اسدیہ علی میر ایساغوجی (منطق) نمبر موجودات ۸۵۱ صفحہ ۸۲
مصنف: اسداللہ
شروع میں یہ عبارت درج ہے" انی لما رایت شرح السید شریف جرجانی علی رسالۃ الاثریہ لکونہ حبیر"
کاتب الفواصل محمد فاضل راولپنڈی نے رئیس حاجی بیت الرب محمد بن عبدالرزاق کے لیے ہفتہ کی رات ۱۹ر جمادی الثانی ۱۳۱۹ھ کو اس رسالہ کی کتابت کی
۳۱۔ شرح سلم تصدیقات (منطق) نمبر موجودات ۸۵۹ صفحات ۱۲۶
تصنیف مولوی محمد علی جونپوری
۳۲۔ مجہول الاسم (منطق) صفحات ۲۲۴
مالک کا نام مولوی فاضل افضل ــــ ۳۰ صفر ۱۳۲۳ھ بروز شنبہ بوقت دو بجے دن کے شروع نمودم۔ صفحہ ۲۰ کے بعد ۲۱ اور ۲۲ سادہ ہے جس پر لکھا ہے سہواً چھوٹ گیا۔ کتاب میں جگہ جگہ شیخ الرئیس بوعلی سینا، کے حوالے ہیں اور متعدد جگہ السید کے حوالے سے اقوال نقل کیے ہیں السید سے مراد غالباً سید شریف جرجانی ہیں۔ الشفاء کے حوالے بھی ہیں۔ یہ کتاب غالباً کسی کتاب کی شرح ہے۔
۳۳۔ مجہول الاسم (منطق) صفحات ۴۰۰
انتہائی بوسیدہ نسخہ ہے۔
۳۴۔ مجہول الاسم (منطق) نمبر موجودات ۸۶۰ صفحات ۳۶
۳۵۔ مجہول الاسم (منطق) صفحات ۳۳
محشی ابوالافضال مولانا فضل حق رامپوری
منطق کی کسی کتاب پر حاشیہ ہے۔
۳۶۔ شرح حکمت العین (فلسفہ) نمبر موجودات ۸۳۴ صفحات ۴۵۲
مصنف قطب الحق والدین شیرازی۔
یہ کتاب علامہ علی بن عمر الکاتبی القزوینی کی کتاب حکمۃ العین کی شرح ہے اور اس پر محمد بن مبارک شاہ البخاری کا حاشیہ ہے۔
۳۷۔ شرح حکمۃ العین (فلسفہ) نمبر موجودات ۴۹۴ صفحات ۴۵۶

مصنف قطب الحق والدین شیرازی
اس کے پہلے صفحہ پر مختصر سا حاشیہ ہے اس کے بعد لکھا ہے محکم الدین فی بلدۃ تدمی بٹونک، آخری صفحہ پر ایک جگہ محمد قاسم مونگیری درج ہے اور ایک جگہ صرف محمد بن قاسم۔
سن کتابت یوم الرابع ۱۷ ربیع الاول سنہ ۱۱۰۰ھ ہے مالک کا نام قاضی برہان الدین ساکن ویلور ہے۔ کاغذ بوسیدہ اور سرخی مائل۔

۳۸۔ شرح مواقف امور عامہ (فلسفہ) نمبر موجودات ۱۱۱۹ صفحات ۳۱۸
مصنف
تاریخ کتابت ۱۰۸۰ھ فی یوم الجمعہ ۸ ربیع الاول المبارک المعظم

۳۹۔ شرح مواقف (فلسفہ) نمبر موجودات ۱۴۳۴ صفحات
مصنف
آخر میں درج ہے۔ الحمد للہ کہ شرح المواقف بسعی پوری تمام کی بتاریخ بستدوم ۲۲ شہر شعبان المعظم ۱۳۲۹ھ ہشت دہم ماہ اگست ۱۹۱۱ عیسوی نوشت منشی، احقر الانام محمد یوسف علی خاں کو ساتھ دعا کے یاد کریں۔

۴۰۔ رسالہ للعلامہ الدوانی فی تحقیق الوجود (فلسفہ) نمبر موجودات ۸۳۴ صفحہ ۵ بڑی تقطیع
مصنف علامہ دوانی۔

۴۱۔ حاشیہ الصدر المحقق الدوانی۔ ابوالفضل محمد فضل حق۔

۴۲۔ الہیات الشفاء۔ (فلسفہ) نمبر موجودات ۸۲۵ صفحہ ۲۳۹ بڑی تقطیع
مصنف: الشیخ الرئیس بوعلی سینا
پہلے صفحہ پر مولانا فضل حق خیر آبادی کا نام ہے اور آخر میں کاتب کا نام محمد فضل الرحمن شائستہ آبادی لکھا ہے۔ تاریخ ۱۴ ماہ محرم الحرام ۱۳۲۳ھ۔

۴۳۔ تعلیق لصدر الحکماء علی الشفاء (فلسفہ) موجودات ۸۳۰ صفحہ ۱۷۰ بڑی تقطیع
مصنف: صدر الحکماء

۴۴۔ حاشیہ آغا حسین الخوانساری علی الحاشیۃ القدیمہ للمحقق دوانی و حاشیہ مرزا جان الشیرازی (فلسفہ)
مصنف: آغا حسین الخوانساری موجودات صفحہ ۵۰۰
یہ حاشیہ مولانا ابوالعباس محمد علی کے افادات سے مرتب ہوا ہے۔ بہت ضخیم

متوسط تقطیع ستّو ستّو صفحات کی کم از کم دس جلدیں ہوں گی۔

۴۵۔ رسالۃ المحودہ۔ (فلسفہ) ص۳

مصنف: المحقق الدوانی

یہ رسالہ محقق جلال الدین الدوانی نے صدرالدین شیرازی کے ایک رسالہ کے جواب میں لکھا ہے۔

بقلم احمد سعید افضل گڈھی۔ ۱۲ر صفر المظفر بروز آدینہ بوقت ۲½ بجے ۱۳۱۹ھ بمقام ٹونک (ہم سایہ وہم وطن مولوی علی ظفر صاحب)

۴۶۔ رسالہ در تحقیق علم (فلسفہ) نمبر موجودات ۲۴۴۵ ص۳۴

مصنف: مولانا فضل حق خیرآبادی

۴۷۔ ہدیۃ علی الہدیۃ السعیدیہ (فلسفہ) نمبر موجودات ۲۴۴۵ ص۱۵۲

مصنف

کاتب بندہ حقیر عطاء الرحمٰن ابن جناب حکیم عبدالرحمٰن صاحب ساکن محمد آباد عرف ٹونک ۲۵ر جمادی الآخر ۱۳۱۹ھ۔

۴۸۔ شرح الاشارات نمبر موجودات ۸۰۳ صد۲۴۰

مصنف: محمد بن عمر رازی

یہ نسخہ محمد اشفاق رامپوری نے ۱۳۲۹ھ میں نواب محمد علی خاں صاحب بہادر کے عہد میں مدرسہ عالیہ ریاست رامپور کے پرنسپل ابوالافضال مولوی الفاضل محمد فضل حق کے حکم سے تیار کیا۔ ۲۲ر رجب ۱۳۲۹ھ

۴۹۔ مجہول الاسم (فلسفہ) نمبر موجودات ۸۴۵ صفحات ۲۰۲ لیکن شروع کے ۱۰۰ صفحات بریدہ ہیں۔ آخری صفحہ پر سرخ روشنائی سے لکھا ہے۔ بقیمت ۱۲ عدد از منشی عنایت حسین خرید کردم در ملک محمد حسین الدین بجنوری۔

۵۰۔ مجہول الاسم (فلسفہ) نمبر موجودات ۸۴۶ صفحہ ۱۲۰

در ملک محمد حسین الدین بجنوری بقیمت عدد از عنایت علی خرید کردم۔ کاتب غالباً شمس الدین محمد الحسینی ۱۰۸۲ھ ہے۔

۵۱۔ مجہول الاسم (فلسفہ) ص۱۵۰

کسی فلسفہ کی کتاب پر حاشیہ ہے۔

۵۲۔ مجہول الاسم (فلسفہ)

کسی کتاب کی شرح ہے۔ ابتدائی چند صفحات پر حاشیہ ہے حاشیہ میں لکھا ہے مولوی عبداللہ سلمہ غالباً کسی ضخیم کتاب کا حصہ ہے۔ اس میں صرف طبعیات کی بحث ہے کاتب مسیح اللہ اور تاریخ کتابت ۱۴ شوال سنہ ۱۲۹۰ھ ہے۔

۵۳۔ حاشیہ شمس بازغہ (ہیئت) نمبر موجودات ۸۱۱ صـ ۶۴۶

مصنف: میر فتح اللہ جونپوری

در ملکیت مولانا محمد حسن مدظلہٗ

۵۴۔ اقلیدس۔ (ریاضی)

بہت بوسیدہ نسخہ ہے۔ آگے پیچھے سے بریدہ۔

## مخطوطات فارسی

۵۵۔ نظم الجواہر ونقد الفرائد ج اول تفسیر

مفتی ولی اللہ فرخ آبادی

اپنے انداز کی منفرد کتاب ہے۔ اس میں مصنف نے تیس ابواب اور متعدد فصلوں کے تحت تفسیر اور متعلقات تفسیر سے بحث کی ہے۔ ج اول میں دس ابواب ہیں۔

۵۶۔ نظم الجواہر ونقد الفرائد سوم موجودات ۴۸ صـ ۳۸۷

مفتی ولی اللہ فرخ آبادی

اس میں گیارہ ابواب ہیں

۵۷۔ صـ ۳۰۰

ایک فارسی تفسیر انتہائی ناگفتہ حالت میں۔ آخر میں سادہ ورق پر مولوی فضل حق کا نام لکھا ہے ایک جگہ از حضرت مولانا استعارہ۔ تفسیر آخر میں حکیم سنائی کے اس شعر پر ختم ہوتی ہے۔

اول و آخر قرآن زچہ با آمد و میں یعنی اندر رہ دیں رہبر تو قرآن بس ست

۵۸۔ رسالہ وحدۃ وجود مع بیان تنزلات ستہ در تصوف (تصوف) نمبر موجودات ۴۸۳، صفحات ۳۹

مصنف عبدالعلی بن نظام الدین محمد الانصاری۔ درعہد نواب ظہیر علی خاں
شیخ عبدالعلی نے عربی میں ایک رسالہ مسئلہ وحدۃ الوجود و شہود الحق فی کل موجود تحریر فرمایا تھا۔ یہ مصنف کے قلم سے اس کی شرح ہے۔ سن ۱۳۰۸ھ۔

۵۹۔ منافع القلوب (تصوف) موجودات ۵۸۲ صـ

مصنف: قاضی شہاب الدین۔
مالک کا نام احمد علی لکھا ہوا ہے۔ خود کتاب کے آخر میں مصنف کا نام احسان لکھا ہوا ہے۔ صفحات مذکور نہیں اور شمار کرنا ممکن نہیں۔ اندازہ ہے کہ ۱۰۰ کے قریب ہوں گے۔

۶۰۔ مجہول الاسم صـ ۵۰۰

حضرت علیؓ سے متعلق ہے۔ کتاب کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف معتدل مزاج شیعہ ہے۔ چونکہ خلفاء ثلثہ اور دیگر صحابہ کا نام احترام سے لیا گیا ہے۔ اسی طرح مسند احمد، صحیح بخاری و مسلم، مشکوٰۃ اور اہل سنت کی دیگر کتابوں کے حوالہ ہیں۔ آخر میں مولانا جامی اور مولانا روم کے اشعار بھی۔

۶۱۔ مینا بازار (ادب) نمبر موجودات ۱۹۷۰ صـ ۴۹

یہ رسالہ غالباً مینا بازار کی سیر سے متعلق ہے 'مہر' میں محمد صدیق حسن میرٹھ لکھا ہوا ہے۔

۶۲۔ لیلاوتی راکھ (ریاضی)

مصنف: بھاسکر آچاریہ
اس کتاب کی تصنیف غالباً ۱۱۰۳ھ میں ہوئی تھی، مترجم نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ مصنف نے اس کی تاریخ ہندو ثانی ۱۱۰۰ھ لکھی تھی جو بحری اعتبار سے ۱۱۰۳ھ ہوتی ہے اس کتاب کا ترجمہ ۱۰۳۲ھ الٰہی میں عہد اکبری میں ہوا تھا۔ مذکورہ نسخہ کے صرف چند اوراق باقی ہیں ان میں وجہ تصنیف کا بلکہ سا تعارف ہے اور اصل کتاب کے چند اوراق مخطوط کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ بڑے اہتمام سے لکھا گیا تھا۔ ہر صفحہ پر خوبصورت تارے بنے ہوئے ہیں

## مخطوطات اردو

نظم الجواہر و نضد الفرائد تفسیر ۲
مصنف ولی اللہ فرخ آبادی

غالباً خود مصنف نے اپنی فارسی تفسیر کو اردو قالب دینے کی کوشش کی تھی لیکن صرف دو صفحہ لکھے۔

۶۴۔ برہان سماع (تصوف) صہ۳۰
مصنف مولوی حافظ محمود بخش چشتی صابری اکبرآبادی
بخط مصنف۔ ماہ ذی قعدہ ۱۳۱۲ھ مطابق گیارہ مئی ۱۸۹۵ء یوم شنبہ بمقام آٹاوہ بقلم عاصی فقیر محمود بخش چشتی ناصری اکبرآبادی۔

۶۵۔ ذبیحہ سے متعلق چند فتاویٰ۔ موضوع بحث "شیخ سدو یا کسی اور کے نام پر چھوڑا گیا جانور اگر اللہ کے نام سے ذبح کر دیا جائے تو کیا اس کا کھانا جائز ہوگا"۔
(الف) پہلا فتویٰ۔ اصل موجود نہیں ہے۔ اس فتویٰ میں اس جانور کا گوشت کھانے کو جائز کہا ہے۔ اس کے آخر میں دستخط کرنے والوں میں محمد عبداللہ، محمد عبدالرحیم بخاری، مولوی سید احمد، فیض احمد، امام وخطیب مسجد اکبری۔
(ب) مذکورہ بالا فتویٰ کا جواب محمد اکبر حسین علوی نے دیا ہے دستخط کرنے والوں میں سلامۃ اللہ اعظم گڑھ، نذیر حسین، سید محمد ۱۲۸۱ھ محمد اسمٰعیل علی گڑھ، محمد لطف اللہ ہیں۔ یہ فتویٰ عدم جواز کے سلسلے میں ہے۔
(ج) مذکورہ بالا فتویٰ کا جواب چھوٹی تقطیع کے بارہ صفحات پر دیا گیا ہے۔ مجیب کا نام معلوم نہیں۔
(د) اسی فتویٰ کی نقل ہے۔
(ہ) اسی موضوع پر بڑی تقطیع کے چودہ صفحات پر مشتمل تفصیلی جواب علماء اہل سنت کی طرف سے۔
(و) اسی کتاب کا دوسرا نسخہ صہ۱۳
(ز) اسی کتاب کا تیسرا مختصر اور ناقص نسخہ صہ۳
(ح) (ب) میں مذکور فتویٰ کا دوسرا جواب بڑی تقطیع
(ط) (ب) میں مذکور فتویٰ کا تیسرا جواب بڑی تقطیع۔

۶۶۔ رسالہ خضابات (طب) صہ۱۶
ایک جگہ حکیم دہلوی کا حوالہ ہے ممکن ہے حکیم اجمل خاں مراد ہوں۔ زبان شستہ ہے۔

## تعارف وتبصرہ

# اسلام کے بین الاقوامی اصول وتصوّرات

از: مولانا مجیب اللہ ندوی

عمدہ کاغذ، روشن کتابت وطباعت، مجلد مع ڈسٹ کور، صفحات ۱۶۳۔ شائع کردہ: مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری۔ نسبت روڈ۔ لاہور۔ اشاعت اوّل مئی ۱۹۹۰ء

زیر تبصرہ کتاب دراصل مصنف کا وہ مقالہ ہے جو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی طلبہ یونین کی دعوت پر وہاں ۱۹۵۷ء میں پیش کیا گیا تھا۔ اور جو اس وقت مصنف کی دارالمصنفین اعظم گڑھ کی رفاقت میں ان کی خواہش کے باوجود کسی وجہ سے معارف میں شائع نہ ہو سکا تھا۔ نظر ثانی اور اضافوں کے بعد اب یہی مقالہ ہے جو سابقہ ۵۰-۵۲ صفحات کے بجائے اس کتاب کی صورت میں ہمارے سامنے ہے جس کی اہمیت وافادیت کے پیش نظر بجا طور پر ناشر نے اسے انگریزی زبان میں بھی شائع کرنے کا ارادہ ظاہر کیا ہے۔

اسے حالات کی ستم ظریفی اور مسلمانوں کی کاہلی اور بے عملی کے سوا اور کیا نام دیا جائے کہ تاریخ انسانی میں جن لوگوں نے دنیا کو جہاں بانی وجہاں داری کے آداب سکھائے آج انہی کو دنیا کو یہ باور کرانے کے لیے سعی وجہد کرنی پڑے کہ اقوام عالم سے ربط وتعلق کی استواری اور بین الاقوامی تعلقات کی تشکیل میں ان کا بھی کبھی کوئی حصہ رہا ہے اور ان کا مرجع اول خدا تعالیٰ کی آخری کتاب ـــــ قرآن ـــــ جس نے سب سے پہلے دنیا کو اس کے اصول و آداب بتائے، اس نسبت سے اس کی تعلیمات وہدایات عرصہ دراز تک کے لیے پردۂ خفا میں چلی جائیں اور اس موضوع پر گفتگو کے دوران اس کا کوئی حوالہ اور کوئی چرچا نہ رہے۔ جدید دنیا اپنی نادانی یا خیانت کاری سے عصر حاضر میں بین الاقوامی تعلقات کا بانی مبانی ہالینڈی محقق گروٹیوس کو قرار دیتی ہے۔ (الجہاد فی الاسلام ص۱۹۵، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۸۸ء) جبکہ حقیقت یہ ہے کہ بین الاقوامی تعلقات کے اصول وآداب سب سے پہلے دنیا کو قرآن نے سکھائے۔ اس کے صفحات پر ایک سرسری نظر ڈالنے والا بھی اس حقیقت کو آج اپنی چشم سر سے دیکھ سکتا ہے۔ خدا تعالیٰ کا شکر ہے کہ ادھر نصف صدی سے مختلف اسباب وعوامل کے تحت

عالم اسلام میں بیداری اور نہضت کی جو لہر اٹھی ہے اس سے حقائق سے پردہ اٹھ رہا ہے اور تہذیب انسانی کی تشکیل جدید میں اسلام کا واقعی کردار ابھر کر سامنے آنے لگا ہے۔ مولانا مجیب اللہ ندوی محترم کی زیر تبصرہ کتاب بھی اسی مبارک سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس لے کو اور آگے بڑھایا جائے اور اسلام کی مطلوبہ فکری بنیادوں سے یورپ پر لٹریری حملہ کر کے فکر و نظر کے میدان سے اسے بھاگنے کے لیے مجبور کر دیا جائے۔ لیکن یہ چیز بڑی جاں فشانی اور منصوبہ بندی کی طالب ہے۔ اور عالمی سطح پر اسلام پسند مصنفین اور اہل قلم کے لیے دعوت عمل دیتی ہے۔

زیر تبصرہ کتاب میں مصنف نے قرآن و سنت اور متعلقہ مراجع کی روشنی میں بین الاقوامی تعلقات کے سلسلے میں اسلام کی اصولی ہدایات اور پھر ان کی روشنی میں متعلقہ مسائل معاہدے کے اصول، دارالاسلام اور دارالحرب، مستامن اور ذمی کے حقوق، اسلام کے اصول جنگ، حقوق شہریت اور بین الاقوامی تجارت وغیرہ تمام مسائل پر سنجیدہ، متین اور موثر انداز میں تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ ایک پورے جامعہ کی انتظامی اور اپنی دیگر دعوتی اور تحریکی مصروفیات کے باوجود محترم مجیب اللہ ندوی اپنے لکھنے پڑھنے کے لیے جس طرح وقت نکال لیتے ہیں وہ انہی کا حصہ ہے۔ اس کتاب کی تیاری میں جیسا کہ انھوں نے دیباچہ میں خود لکھا ہے۔ قرآن و حدیث اور سیرت و تاریخ کی دوسری کتابوں کے ساتھ خاص طور پر شیخ محمد ابوزہرہ مرحوم کی 'العلاقات الدولیہ' اور ڈاکٹر محمد صادق عفیفی کی 'الاسلام والعلاقات الدولیہ' سے فائدہ اٹھایا ہے۔ فرصت کی کمی حائل نہ ہوتی تو مصنف کے لیے ان کتابوں کے مراجع سے براہ راست مراجعت کوئی مسئلہ نہ تھا۔ کتاب کے بے حوالہ اور دوسرے نامکمل حوالوں کے لیے بھی مصنف کی اسی مجبوری کا دخیل ہونا عین قرین قیاس ہے۔ کتاب میں صفحات ۱۵، ۱۶، ۸۷، ۱۳۳، اور ۱۳۴ پر ویٹو پاور اور غیر جانب داری کے مسئلہ پر مصنف نے جو بحث کی ہے ہمارے محدود مطالعہ میں وہ غالباً اردو میں پہلی بار آئی ہے۔ البتہ ویٹو کے مسئلہ کی کسی قدر مزید تفصیل کی ضرورت تھی۔ اسی طرح یو این او کے عالمی منشور پر ص ۲۱ تا ۲۳ مصنف کا تبصرہ بھی بہت خوب ہے۔

البتہ دیباچہ میں مصنف کا یہ کہنا کہ اردو میں اس موضوع پر شاید یہ پہلی کتاب ہو صحیح نہیں ہے۔ آج سے نصف صدی سے بھی قبل جناب ڈاکٹر حمید اللہ صاحب پیرس نے بھی اپنی کتاب 'قانون بین الممالک' کے متعلق اسی طرح کی بات لکھی تھی جس پر تبصرہ کرتے ہوئے اس

سے پہلے لکھی گئی 'الجہاد فی الاسلام' کے مصنف نے اس کے حوالہ سے اس کی تردید کی تھی جس میں بین الاقوامی قانون کے شعبۂ جنگ پر تفصیل سے بحث کی گئی تھی۔ (ادبیاتِ مودودی ص۳۹۱۔ مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی ۱۹۸۵ء) اور جو اردو زبان میں آج بھی اس موضوع پر شاید بے مثال چیز ہے۔ ۱۹۸۲ء میں مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ہی سے شائع شدہ شیخ ابوزہرہ مصری مرحوم کی کتاب کے خاکسار کے ترجمے 'انسانی معاشرہ — اسلام کے سائے میں' بھی یہ موضوع خاصی تفصیل سے زیر بحث آیا ہے۔ اسی طرح ص ۵۹ پر کیمیاوی اسلحہ کے ساتھ فیملی پلاننگ کی اسکیموں پر پابندی کی بات مصنف نے جس تعمیم سے کہی ہے وہ اس مسئلہ میں اسلام کے صحیح نقطۂ نظر سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ طبقۂ علماء آج بھی عام طور پر اس مسئلہ میں عدم توازن کا شکار ہے۔ کتاب میں مصنف نے ڈاکٹر حمید اللہ صاحب وغیرہ کے حوالے ان کے نام کے ساتھ دئے ہیں، پتہ نہیں کیوں ص ۱۹ پر مسئلہ قومیت' کا حوالہ مصنف کے ذکر کے بغیر ہے۔ ہمارے بعض چوٹی کے علماء نے اپنی اہم ترین کتاب میں علامہ سید سلیمان ندویؒ کی شاہکار تصنیف 'ارض القرآن' کا حوالہ 'ارض القرآن کا مصنف لکھتا ہے'؛ اس انداز سے دیا ہے جیسے کہ یہ کسی مستند عالم دین اور نامور اسلامی محقق کی نہیں بلکہ کسی مستشرق کی کتاب ہو۔ ایسے ہی ص ۴۳ پر سہو کتابت کے ساتھ مصنف کا حاشیہ ۲ بھی غیر ضروری ہے جس سے خواہ مخواہ کے لیے اسلامی تحریکات سے سوءظنی پیدا ہوتی ہے۔ صفحات ۷۳، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۶۰، ۱۶۳ پر کتابت کی غلطیاں ہیں۔ اسی طرح ص ۱۶۰ پر حاشیہ ۲ غائب اور ص ۶۳، ۶۴ پر حضرت عمرو بن العاص کا واقعہ بلا حوالہ ہے۔ ایسے ہی ص ۵۳ پر 'خیر الناس من ینفع الناس' کی انتہائی کمزور روایت بلا حوالہ اور ص ۳۶ پر 'الناس سواسیۃ کاسنان المشط' کے لیے مشکوٰۃ کا حوالہ ہے جو غالباً صحیح نہیں ہے۔ اس کے متعلقہ باب میں یہ روایت نہیں ملی۔ سرخسی کی مبسوط اور صنعانی کی سبل السلام میں البتہ اس کا حوالہ ہے جس کے الفاظ مصنف کے دئے ہوئے الفاظ سے مختلف ہیں۔ (سلطان احمد اصلاحی)

دفتر سے خط و کتابت کرتے وقت افراد خریدار اپنے خریداری کا نمبر اور ایجنسیاں اپنے ایجنسی کا نمبر لکھیں، منی آرڈر کے کوپن پر اپنا نام اور پتا صاف صاف لکھیں۔ منیجر

# فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی

جلد ۱۰ شمارہ اول تا چہارم جمادی الثانی ۱۴۱۱ھ تا جمادی الاولیٰ ۱۴۱۲ھ جنوری تا دسمبر ۱۹۹۱ء


| نمبر شمار | مضامین | لکھنے والے | شمارہ | صفحہ |
|---|---|---|---|---|
| | **۱۔ حرفِ آغاز** | | | |
| ۱ | ذکر کی حقیقت | سید جلال الدین عمری | ۱ | ۵ |
| ۲ | اسلام اور تفریحات | " | ۲ | ۱۲۵ |
| ۳ | عہد نبوی کی سواریاں اور مقابلے | " | ۳ | ۲۴۵ |
| ۴ | مولانا فراہی سمینار | " | ۴ | ۳۶۵ |
| | **۲۔ تحقیق و تنقید** | | | |
| ۱ | ازواج مطہرات کے مکانات | ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی | ۱ | ۲۱ |
| ۲ | مولانا فراہیؒ اور حدیث | ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی | ۱ | ۶۷ |
| ۳ | تصورِ خدا پر تحقیق کی اہمیت | جناب احمد صدیق صاحب | ۲ | ۱۴۱ |
| ۴ | اردو زبان کا ارتقاء ایک اسلامی زبان کی شکل میں | پروفیسر اقتدار حسین صدیقی | ۲ | ۱۵۲ |
| ۵ | ابو بسطام شعبہ بن الحجاج | ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی | ۳ | ۲۶۵ |
| ۶ | مسلمانوں پر ہندو سماج کے اثرات | مولانا محمد سعود عالم قاسمی | ۳ | ۲۸۵ |
| ۷ | حضرت محمدؐ کی تاریخ ولادت کا تحقیقی جائزہ | شہاب الدین انصاری | ۴ | ۳۶۹ |
| ۸ | ابو محمد عبداللہ بن کرام | پروفیسر اقتدار حسین صدیقی | ۴ | ۳۸۶ |
| | **۳۔ بحث و نظر** | | | |
| ۱ | جرح و تعدیل کا تدریجی ارتقاء | ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی | ۱ | ۸۸ |
| ۲ | " (۲) | " | ۲ | ۱۷۲ |
| ۳ | مولانا عبدالماجد دریابادی کی تفسیری خدمات | جناب مظفر حسین غزالی | ۲ | ۱۹۰ |
| ۴ | تحقیق کے اصول و مناہج | ڈاکٹر ظفر الاسلام | ۳ | ۳۰۷ |
| ۵ | اسلامی بینک کاری کا ارتقاء | پروفیسر اوصاف احمد | ۳ | ۳۲۳ |
| ۶ | وجود باری کا فلسفیانہ اور کلامی تصور اور دلائل | مولانا ثناء اللہ ندوی | ۴ | ۳۹۷ |

| نمبر شمار | مضامین | لکھنے والے | شمارہ | صفحہ |
|---|---|---|---|---|
| ۷۔ | اسلامی بینک کاری کے تجربات | پروفیسر اوصاف احمد | ۴ | ۳۲۳ |
| ۸۔ | مولانا فراہی کا طریقۂ تفسیر | سید جلال الدین عمری | ۴ | ۴۴۴ |
| **۴۔ سیر و سوانح** | | | | |
| ۱۔ | ابوالکلام آزاد — فرازانانیت سے شکست ذات تک | ڈاکٹر سید عبدالباری | ۱ | ۱۰۱ |
| ۲۔ | البیرونی — انڈولوجی کے اصل بانی | پروفیسر محمد صابر خاں | ۲ | ۲۰۳ |
| ۳۔ | ابوالکلام آزاد کی عظمت | پروفیسر عبدالمغنی | ۲ | ۲۰۸ |
| ۴۔ | حضرت سید علی ہمدانی کے سیاسی افکار | ڈاکٹر بدرالدین بٹ | ۳ | ۳۴۱ |
| **۵۔ ترجمہ و تلخیص** | | | | |
| ۱۔ | قرآن و سنت کا باہمی ربط | تحریر: عبدالعزیز الخولی<br>ترجمہ: محمد مشتاق تجاروی | ۲ | ۲۲۱ |
| **۶۔ نقد و استدراک** | | | | |
| ۱۔ | ابوالکلام آزاد | سید امین الحسن رضوی | ۳ | ۳۵۰ |
| | | پروفیسر سید محمد سلیم | | |
| ۲۔ | ابوالکلام آزاد | پروفیسر عبدالمغنی | ۴ | ۴۵۵ |
| **۷۔ تعارف و تبصرہ** | | | | |
| ۱۔ | طب اسلامی — برصغیر میں | ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی | ۲ | ۲۳۵ |
| ۲۔ | الرحیق المختوم | محمد اسلام عمری | ۳ | ۳۵۸ |
| ۳۔ | مخطوطات ادارۂ تحقیق | محمد مشتاق تجاروی | ۴ | ۴۶۱ |
| ۴۔ | اسلام کے بین الاقوامی اصول و تصورات | مولانا سلطان احمد اصلاحی | ۴ | ۴۷۳ |


**فہرست مضامین نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ**

جلد ۱۰ شمارہ اول تا چہارم جمادی الثانی ۱۴۱۱ھ تا جمادی الاولیٰ ۱۴۱۲ھ جنوری تا دسمبر ۱۹۹۱ء

| نمبر شمار | مضامین نگاران | مضامین | شمارہ | صفحہ |
|---|---|---|---|---|
| ۱۔ | احمد صدیق صاحب | تصور خدا پر تحقیق کی اہمیت | ۲ | ۱۴۱ |
| ۲۔ | پروفیسر اقتدار حسین صدیقی | اردو زبان کا ارتقار ایک اسلامی زبان کی شکل میں | ۲ | ۱۵۲ |
| | " | ابو محمد عبداللہ بن کرام | ۴ | ۳۸۶ |
| ۳۔ | سید امین الحسن رضوی | ابوالکلام آزاد | ۳ | ۳۵۰ |
| ۴۔ | پروفیسر اوصاف احمد | اسلامی بینک کاری کا ارتقار | ۳ | ۳۲۳ |
| | " | اسلامی بینک کاری کے تجربات | ۴ | ۳۲۳ |
| ۵۔ | ڈاکٹر بدرالدین بٹ | حضرت سید علی ہمدانی کے سیاسی افکار | ۳ | ۳۴۱ |
| ۶۔ | ثناءاللہ ندوی | وجود باری کا فلسفیانہ اور کلامی تصور اور دلائل | ۴ | ۳۹۷ |
| ۷۔ | سید جلال الدین عمری | ذکر کی حقیقت | ۱ | ۵ |
| | " | اسلام اور تفریحات | ۲ | ۱۲۵ |
| | " | عہد نبوی کی سواریاں اور مقابلے | ۳ | ۲۴۵ |
| | " | مولانا فراہی سیمینار | ۴ | ۳۶۵ |
| | " | مولانا فراہی کا طریقۂ تفسیر | ۴ | ۴۴۴ |
| ۸۔ | ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی | مولانا فراہی اور حدیث | ۱ | ۶۷ |
| | " | طب اسلامی۔ برصغیر میں (تبصرہ) | ۲ | ۲۳۵ |
| ۹۔ | مولانا سعود عالم قاسمی | مسلمانوں پر ہندو سماج کے اثرات | ۳ | ۲۸۵ |
| ۱۰۔ | مولانا سلطان احمد اصلاحی | اسلام کے بین الاقوامی اصول و تصورات | ۴ | ۴۷۳ |
| ۱۱۔ | شہاب الدین انصاری | حضرت محمدؐ کی تاریخ ولادت کا تحقیقی جائزہ | ۴ | ۳۶۹ |
| ۱۲۔ | ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی | ابوبسطام شعبہ بن الحجاج | ۳ | ۲۶۵ |
| | " | جرح و تعدیل کا تدریجی ارتقار | ۱ | ۸۸ |
| | " | (۲) " | ۲ | ۱۷۲ |
| ۱۳۔ | ڈاکٹر ظفر الاسلام | تحقیق کے اصول و مناہج | ۳ | ۳۰۷ |

| نمبر شمار | مضامین نگاران | مضامین | شمارہ | صفحہ |
|---|---|---|---|---|
| ۱۴۔ | ڈاکٹر سید عبدالباری | ابوالکلام آزاد — فرازانانیت سے شکست ذات تک | ۱ | ۱۰۱ |
| ۱۵۔ | عبدالعزیز الخولی<br>مترجم: محمد مشتاق تجاروی | قرآن وسنت کا باہمی ربط | ۲ | ۲۲۱ |
| ۱۶۔ | پروفیسر عبدالمغنی | ابوالکلام آزاد کی عظمت | ۲ | ۲۰۸ |
| | " | ابوالکلام آزاد | ۴ | ۴۵۵ |
| ۱۷۔ | محمد اسلام عمری | الرحیق المختوم (تبصرہ) | ۳ | ۳۵۸ |
| ۱۸۔ | پروفیسر سید محمد سلیم | ابوالکلام آزاد | ۳ | ۳۵۰ |
| ۱۹۔ | پروفیسر محمد صابر خاں | البیرونی — انڈولوجی کے اصل بانی | ۲ | ۲۰۳ |
| ۲۰۔ | محمد مشتاق تجاروی | مخطوطات ادارۂ تحقیق (تعارف) | ۴ | ۴۶۱ |
| ۲۱۔ | ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی | ازواج مطہرات کے مکانات | ۱ | ۲۱ |
| ۲۲۔ | مظفر حسین غزالی | مولانا عبدالماجد دریابادی کی تفسیری خدمات | ۲ | ۱۹۰ |



## عورت اور اسلام

مولانا سید جلال الدین عمری

عورت کے بارے میں اسلام کا کیا نقطۂ نظر ہے، خاندان میں ماں بیوی اور بیٹی کی حیثیت سے اس کا کیا مقام ہے علم وعمل کے میدان میں اس نے کیا خدمات انجام دی ہیں۔ ان تمام موضوعات پر مصنف نے بڑے علمی اور تحقیقی انداز میں بحث کی ہے۔ قیمت ۸ روپے

ادارہ تحقیق نے اس اہم کتاب کا انگریزی ترجمہ WOMAN AND ISLAM کے عنوان سے شائع کیا ہے۔ تحقیقات اسلامی کا سائز، خوبصورت گٹ اپ، صفحات ۱۰۴، قیمت -/۲۵

اس کا ہندی ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے۔

ادارۂ تحقیق - پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ
مرکزی مکتبہ اسلامی - بازار چتلی قبر - دھلی ۶