ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جنوری ——— مارچ ۱۹۹۲ء

ایڈیٹر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ISLAMIC BOOKCENTRE
Jamia Complex
BANGALORE-5600

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۱ شمارہ ۱

جنوری ـــــــــــ مارچ ۱۹۹۲ء

رجب ـــــــــــ رمضان ۱۴۱۲ھ

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے ـــــــــــ ۴۵ روپئے

پاکستان سے ـــــــــــ ۱۰۰ روپئے

دیگر ممالک سے ـــــــــــ ۳۰ ڈالر

فی شمارہ ـــــــــــ ۱۲ روپئے

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

M. S. PALIYAM, BAR

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی
ادارہ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲ ڈاکٹر عمر افضل
۱۰۶۹- ایلس ہالوروڈ - اتھاکا - نیویارک ۱۴۸۵۰ (یو ایس - اے)

۳ پروفیسر اوصاف احمد
اکیڈمی آف تھرڈ ورلڈ اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

۴ منور حسین فلاحی
ادارہ تحقیق - پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ

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

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

موجودہ دور میں صحت اور مرض کے مسائل — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

اندلس میں سیرتی ادب کا ارتقاء — ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی — ۱۷

بحث ونظر

رویت ہلال کے مسائل کا ایک نیا تجزیہ — ڈاکٹر عمر افضل — ۴۳

اسلامی بینک کاری کے بعض تجربات — پروفیسر اوصاف احمد — ۹۹

تعارف وتبصرہ

مولانا مودودی کے معاشی تصورات — منور حسین فلاحی — ۱۱۹

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

موجودہ دور میں صحت اور مرض کے مسائل

سید جلال الدین عمری

ہر انسان کو صحت عزیز ہے اور وہ تندرست و توانا رہنا چاہتا ہے، لیکن مختلف قسم کے امراض و عوارض اس کی اس خواہش کو پورا ہونے نہیں دیتے۔ جب سے انسان اس زمین پر آباد ہے صحت اور مرض کی کشمکش سے دوچار ہے۔ وہ اس کشمکش سے نجات پانے کے لیے صحت کے اصول و آداب اور امراض کا علاج معلوم کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے۔ یہ سلسلہ شاید کبھی بند نہیں ہوا اور اب تک جاری ہے۔ غذا، لباس اور مکان کی طرح یہ بھی انسان کی ایک بنیادی ضرورت ہے کہ وہ صحت مند اور تندرست رہے اور بیماری لاحق ہو تو مناسب علاج کی اسے سہولت حاصل ہو۔ موجودہ دور میں طبعی علوم اور سائنس نے جو زبردست ترقی کی ہے ان میں جدید طب کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ اس نے دوا اور علاج اور خاص طور پر سرجری میں حیرت انگیز کامیابی حاصل کی ہے۔ اس کے نتیجہ میں بعض امراض پر قابو پایا گیا ہے اور جن امراض کو لاعلاج سمجھا جاتا تھا ان کا علاج ہونے لگا ہے، شرح اموات میں کمی آئی ہے اور اوسط عمر میں اضافہ ہوا ہے۔ لیکن اس سب کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ بیماریوں میں اضافہ ہو رہا ہے۔ بعض بیماریوں میں پہلے سے زیادہ شدت ہے اور وہ بڑے پیمانہ پر پھیل رہی ہیں، اس کے ساتھ بعض نئی بیماریاں پیدا ہو رہی ہیں۔ اس صورت حال سے عالمی ادارۂ صحت بھی پریشان ہے۔

ذرا گہرائی سے جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی جڑیں موجودہ مادیت زدہ تہذیب و تمدن میں موجود ہیں۔ اس نے ترقی کی ہے اور بہت ترقی کی ہے لیکن اس کی ترقی غیر متوازن ہے۔ اس کے سامنے زندگی کے بعض پہلو رہے ہیں تو بعض پہلوؤں کو اس نے نظر انداز بھی کیا ہے۔ اسی کا ایک نتیجہ امراض کی کثرت کی شکل میں نمودار ہوا ہے۔ یہاں اس کے بعض

اسباب کا ذکر کیا جارہا ہے۔

شہروں کی وسعت

انسانوں نے مختلف ضرورتوں کے تحت اجتماعی شکل میں رہنا بسنا شروع کیا۔ آہستہ آہستہ ان کی چھوٹی بڑی آبادیاں وجود میں آگئیں۔ زیادہ تر یہ آبادیاں دیہاتوں، قصبوں اور چھوٹے چھوٹے شہروں میں پھیلی ہوئی تھیں، اس لیے کثرتِ آبادی سے پیدا ہونے والے مسائل بھی کم تھے۔ لیکن اس وقت پوری دنیا میں قصبوں اور دیہاتوں سے شہروں کی طرف منتقلی کا رجحان پایا جاتا ہے۔ ایسے متعدد شہر وجود میں آچکے ہیں جن میں سے ہر ایک کی آبادی ایک کروڑ سے زیادہ ہے۔ ان ہی میں بمبئی اور کلکتہ بھی شامل ہیں۔ اس سے نسبتاً کم آبادی والے شہر تو سیکڑوں کی تعداد میں موجود ہیں۔

ان شہروں میں عمدہ سے عمدہ اسکول اور کالج، اعلیٰ تعلیم کے لیے یونیورسٹیاں، ریسرچ اور تحقیق کے ادارے اور لائبریریاں، صنعت و حرفت اور کاروبار کے مراکز، محنت مزدوری اور روزگار کے مواقع، بڑے بڑے اسپتال اور شفاخانے، غرض دورِ جدید کی زیادہ تر سہولتیں جمع ہوگئی ہیں، اس وجہ سے لوگ تیزی سے ان کی طرف دوڑ رہے ہیں۔ پھر ان شہروں کی رنگینیاں، عیش و طرب اور راحت و آسائش کا سامان بھی اپنے اندر بڑی کشش رکھتا ہے۔ دیہات اور قصبات اور چھوٹے شہروں میں بعض بنیادی سہولتیں تک فراہم نہیں ہیں کہ لوگ بڑے شہروں کی طرف رخ کرنے پر مجبور نہ ہوں۔

بڑے شہروں میں غذا، پانی، پاکی صفائی، رہائش اور آمد و رفت وغیرہ کے بہت سے ایسے مسائل پیدا ہوتے ہیں جن کا صحت سے گہرا تعلق ہے۔ کم از کم غیر ترقی یافتہ ممالک میں اس طرح کی پلاننگ نہیں کی گئی ہے کہ شہروں کی وسعت کے ساتھ اصول صحت کی بھی پوری رعایت ہو۔ بعض شہروں میں ضرورت کے مطابق صاف پانی تک فراہم نہیں ہے۔ صفائی ستھرائی ان علاقوں تک محدود ہے جہاں سرمایہ دار اور دولت مند طبقہ رہتا ہے۔ عام آدمی گندے ماحول میں رہنے اور گندی ہوا میں سانس لینے پر مجبور ہے۔ رہائش کا یہ حال ہے کہ کہیں شاندار بنگلے اور کوٹھیاں ہیں اور کہیں سر چھپانے تک کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ لاکھوں کی آبادی کھلے آسمان کے نیچے سڑکوں پر زندگی گزار رہی ہے۔ ان لوگوں کی

حالت بہتر سمجھی جاتی ہے جن کے چار چار، پانچ پانچ افراد ایک ایک کمرے میں ٹھسے ہوئے ہیں، ہر بڑی بلڈنگ پورا ایک محلہ بنی ہوئی ہے۔ ظاہر ہے اس طرح کی تنگ و تاریک فضا میں بیماریاں جڑ پکڑتی ہیں اور متعدی بیماریاں آسانی سے متعدی ہوتی ہیں۔

صنعتوں کی کثرت

موجودہ دور کو صنعتی دور کہا جاتا ہے۔ آج نئی نئی صنعتیں اور بڑے بڑے کارخانے اس تیزی سے وجود میں آرہے ہیں کہ اس سے پہلے اس کا تصور بھی مشکل سے کیا جاسکتا تھا۔ ہر چھوٹی بڑی پیداوار ایک صنعت کی شکل اختیار کرچکی ہے اور اس کے لیے بڑے بڑے کارخانے قائم ہیں صنعت کی اہمیت اور ضرورت سے انکار نہیں کیا جاسکتا لیکن اس کے منصوبہ میں بعض ایسی خامیاں ہیں جن کی وجہ سے ان سے جتنا فائدہ پہونچنا چاہیے نہیں پہونچ رہا ہے۔

بہت سی صنعتیں عام انسانوں کی ضروریات پوری کرنے سے زیادہ عیش و عشرت اور سامانِ تعیش پیدا کرنے میں لگی ہوئی ہیں۔ صنعتی ترقی کے ساتھ عام انسانی ضروریات کو مقدم رکھا جاتا اور ان کو توجہ کا مرکز بنایا جاتا تو آج کے دور میں نوعِ انسانی کا ایک بہت بڑا طبقہ غذا، پانی، لباس اور مکان جیسی بنیادی ضروریات سے محروم نہ ہوتا۔

بعض صنعتیں تو وہ ہیں جن سے نہ تو انسان کی بنیادی ضروریات پوری ہوتی ہیں اور نہ وہ آسائش و راحت کا سامان پیدا کرتی ہیں بلکہ ان کے ذریعہ جنگی ساز و سامان اور اسلحہ تیار ہوتے ہیں۔ یہ ان قوموں کے ہوسِ اقتدار کی تکمیل کرتی ہیں جو دنیا پر اپنی بالادستی اور حکمرانی چاہتی ہیں۔ اس صنعت کو انھوں نے بے حد ترقی دی ہے اور روایتی اسلحہ سے لے کر ایٹمی اسلحہ تک تیار کررہے ہیں۔ پھر انھوں نے پوری دنیا کو مسلسل حالتِ جنگ میں مبتلا کر رکھا ہے جس کی وجہ سے ہر چھوٹا بڑا ملک دفاع کے نام پر اس میدان میں ایک دوسرے سے مسابقت کررہا ہے۔ یہ نوعِ انسانی کی فلاح کا نہیں بلکہ اس کی تباہی کا منصوبہ ہے جس پر دنیا کا ہر ملک عمل کررہا ہے۔ اس پر اس کے وسائل کا اتنا بڑا حصہ صرف ہوتا ہے کہ اگر وہ نوعِ انسانی کی فلاح و بہبود پر صرف ہو تو دنیا کا نقشہ بدل جائے۔

فضائی آلودگی

بڑی صنعتوں کے قیام سے صحت کے مسائل بھی پیدا ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ

ان میں جو کیمیکل استعمال کیے جاتے ہیں وہ عام طور پر صحت کے لیے نقصان دہ ہیں۔ اس کے علاوہ یہ صنعتیں بڑے پیمانہ پر فضائی آلودگی پیدا کر رہی ہیں۔ ان سے نکلنے والی بھاپ، دھواں اور فضلہ پوری فضا کو متاثر کرتا ہے اور اس سے کان، آنکھ، پھیپھڑے اور دوسرے اعضاء رئیسہ متاثر ہوتے ہیں۔ بعض صنعتیں ایسی ہیں جن سے نکلنے والا فضلہ قرب وجوار کی زمین کو اس قدر زہر آلود کر دیتا ہے کہ وہاں سے نکلنے والا پانی تک استعمال کے قابل نہیں رہتا۔ اس سے بھیانک صورت حال ایٹم کے استعمال کی ہے۔ ایٹمی انرجی کے حاصل کرنے اور ایٹمی اسلحہ تیار کرنے کے لیے جو مادہ استعمال کیا جاتا ہے اس سے پوری فضا اس قدر مسموم ہو جاتی ہے کہ اس کے اثرات زائل ہونے میں شاید صدیاں لگ جائیں۔ ترقی یافتہ قومیں ایٹم کے نقصانات سے بے نیاز ہو کر اس کے استعمال میں لگی ہوئی ہیں۔ وہ چاہیں تو ان نقصانات پر قابو پا سکتی ہیں لیکن وہ اس کے استعمال پر جتنی دولت صرف کرتی ہیں اس کا عشر عشیر بھی اس کے نقصانات سے نوعِ انسانی کو بچانے کے لیے صرف کرنا نہیں چاہتیں۔

ورزش اور محنت کی کمی

صنعت کے فروغ اور پھیلاؤ سے ایک اور خرابی پیدا ہو گئی ہے۔ وہ یہ کہ انسان جفاکش اور محنتی نہیں رہا اور آرام طلب ہو گیا ہے۔ تیز رفتار سواریوں کی وجہ سے چلنا پھرنا کم ہو گیا ہے، غذا کی تیاری میں پہلے کی طرح محنت کرنی نہیں پڑتی۔ اس کے تمام مراحل مشین سے طے ہو جاتے ہیں۔ کپڑوں کی سلائی اور دھلائی مشینوں سے ہو جاتی ہے۔ گھروں کی صفائی کے لیے بھی مشینیں موجود ہیں۔ بڑی بڑی عمارتوں میں لفٹ موجود ہے اس لیے چڑھنے اترنے میں کوئی زحمت نہیں پیش آتی۔ لکھنے پڑھنے اور دفتری نوعیت کا کام کرنے والوں کی جسمانی محنت اور بھی کم ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان چیزوں کی ضرورت نہیں ہے اور آسانیاں ناپسندیدہ ہیں۔ جو چیز پریشان کن ہے وہ یہ کہ ان سہولتوں کی وجہ سے آدمی محنت سے گھبرا رہا ہے۔ یہ چیز اس کی صحت کے لیے نقصان دہ ہے۔ صحت مند رہنے کے لیے مناسب محنت اور ورزش کی ضرورت ہے تاکہ جسم کے مختلف حصوں کی حرکت ہوتی رہے۔ اس میں شک نہیں اس مقصد کے

لیے ہر دور میں مختلف قسم کے کھیل کود اور ورزشیں رائج رہی ہیں۔ موجودہ دور میں بھی موجود ہیں لیکن ان میں کم ہی لوگ حصہ لیتے ہیں زیادہ تر افراد کی حیثیت صرف تماش بین کی ہوتی ہے۔

ذہنی اضطراب

موجودہ دور میں صحت کی خرابی اور بیماریوں میں اضافہ کی ایک بڑی وجہ وہ ذہنی تناؤ اور کشیدگی ہے جس میں ہر شخص گرفتار ہے اس کے بہت سے اسباب ہیں۔

سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ آدمی آج زندگی کی الجھنوں میں اس قدر گرفتار ہے کہ دن بھر میں چند لمحوں کے لیے بھی اسے سکون اور آرام نہیں مل پاتا۔ ایک طرف تو اس کے اندر دولت کی حرص بلکہ اس کی بھوک پیدا کر دی گئی ہے اور دوسری طرف تعلیم، ملازمت، کاروبار، صنعت و حرفت ہر میدان میں اسے سخت مقابلہ کا سامنا ہے۔ وہ مستقل اس خوف اور اندیشہ کی فضا میں سانس لے رہا ہے کہ اگر اس نے تھوڑی سی کم زوری دکھائی تو اس کا حریف اس پر غالب آجائے گا۔ اس صورت حال سے مزدور سے لے کر سرمایہ دار تک، معمولی کلرک سے لے کر بڑے آفیسر تک، چھوٹے سے کاروباری سے لے کر کارخانہ دار تک ہر شخص دوچار ہے۔ وہ اپنے آپ کو ایک ایسے ماحول میں گھرا ہوا پاتا ہے جہاں ہر طرف خود غرض لوگ جمع ہوں اور اس کی کم زوریوں سے فائدہ اٹھانا اور اس کا استحصال کرنا چاہتے ہوں۔ اسے زندہ رہنے اور اس مقابلہ میں آگے بڑھنے کے لیے ان پر غالب آنا ضروری ہے۔ اس کے لیے اسے ہر تدبیر کرنی چاہیے۔ اسی کشمکش میں اس کی زندگی گزر جاتی ہے۔

خاندانی نظام کی ابتری

آدمی کو گھر اور خاندان میں سکون ملتا تھا۔ لیکن خاندانی نظام ٹوٹ پھوٹ اور انتشار کی آماجگاہ بنا ہوا ہے۔ میاں بیوی، والدین اور اولاد اور قرابت داروں کے درمیان وہ خلوص اور محبت، تقدس اور احترام، وفاداری اور ایثار و قربانی کے جذبات سرد پڑتے جا رہے ہیں جو گھر اور خاندان کو مرکز سکون بناتے ہیں۔ آدمی کو نہ گھر سے باہر سکون میسر ہے اور نہ گھر کے اندر۔ عجیب اضطراب اور بے چینی کے عالم میں وہ زندگی گزار رہا ہے۔

اس سے اس کی صحت کا متاثر ہونا بالکل یقینی ہے۔

منشیات کا استعمال

یہ ایک حقیقت ہے کہ شراب اور نشہ آور چیزوں کا استعمال صحت کے لیے تباہ کن ہے۔ اس سے جگر، گردے، پھیپھڑے اور سب ہی اعضاء رئیسہ متاثر ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود مغربی ملکوں میں ان کا استعمال روزافزوں ہے۔ ہر شخص اس کا عادی ہوتا جارہا ہے۔ ہمارے ملک میں بھی ان کا استعمال ترقی یافتہ ہونے کی علامت ہے جب تک شراب کا دور نہ چلے، امیروں، رئیسوں اور اونچے مناصب رکھنے والوں کی مخملیں ادھوری رہتی ہیں۔ نئی نسل بری طرح اس کی عادی ہورہی ہے۔ اسکولوں، کالجوں کے طلباء اور نوجوانوں میں اس کا رواج بڑھ رہا ہے۔ موجودہ دور میں انسان جس ذہنی دباؤ اور نفسیاتی خلفشار میں مبتلا ہے اس سے بچنے کے لیے بھی وہ منشیات کا سہارا لیتا ہے تاکہ تھوڑی دیر ہی کے لیے سہی وہ اپنے ماحول اور اس کے اثرات سے نجات پاسکے لیکن اس کے لیے اسے بہت بڑی قیمت صحت کی بربادی کی شکل میں ادا کرنی پڑتی ہے۔ منشیات کے استعمال کے ساتھ صحت برقرار باقی نہیں رہ سکتی۔

منشیات کا اثر انسان کی صحت ہی پر نہیں اس کے اخلاق اور کردار پر بھی پڑتا ہے۔ اعلیٰ اخلاقی قدریں اس سے مجروح ہوتی ہیں۔ اس سے انسان کے اندر خود غرضی، غفلت اور بے توجہی، مسائل سے گریز، غصہ اور اکتاہٹ، تنہائی پسندی جیسی کمزوریاں پیدا ہوتی ہیں۔ ان سے خاندانی تعلقات میں بگاڑ آتا ہے اور معاشرہ کے حقوق تلف ہوتے ہیں۔

منشیات کا استعمال انسان کو جنسی بے راہ روی کی طرف لے جاتا ہے۔ اس کے ساتھ جنسی بے راہ روی سے بچنا دشوار ہے۔ یہ وہ چیزیں ہیں جو براہِ راست انسان کی صحت کو برباد کرتی ہیں۔

اخلاقی بگاڑ

امراض کے اضافہ میں اخلاقی بگاڑ کا بھی بڑا دخل ہے۔ پاکیزہ اخلاق سے روح ہی

کو جلا نہیں ملتی بلکہ مادی قوت اور توانائی میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ حسن عمل سے آدمی کی صحت پر خوشگوار اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ محبت اور ہمدردی، حقوق شناسی، تعلقات کے احترام اور حسن سلوک جیسی صفات پر عمل کر کے انسان قلب و روح کے سکون سے ہم آغوش ہوتا ہے اور پورے معاشرہ میں خیر و خوبی کی خوشبو بکھیرتا ہے۔ اس کے برخلاف جب وہ عداوت، نفرت، غصہ، حسد، جھوٹ، دھوکا اور فریب اور دوسروں کے ساتھ بدخواہی کا رویہ اختیار کرتا ہے تو اس کا ضمیر جرم کا احساس کرتا ہے اور اس سے اسے تکلیف پہونچتی ہے۔ انسان اپنے ضمیر کے خلاف کوئی قدم اٹھاتا ہے تو شعوری یا غیر شعوری طور پر اس کا اثر اس کی صحت پر بھی پڑتا ہے۔

موجودہ دور میں اخلاق کا نام تو لیا جاتا ہے لیکن عملاً اخلاق اور اخلاقی روح کو دبانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس معاملہ میں مشرق اور مغرب کا بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ مغرب میں جن اخلاقی کمزوریوں کا ارتکاب افراد کے درمیان ہوتا ہے، مغرب میں وہی کمزوریاں اپنی بدترین شکل میں قوموں کی سطح پر نظر آتی ہیں۔

اخلاقی بگاڑ کا ایک پہلو جنسی انارکی ہے۔ اس وقت پوری دنیا میں تہذیب اور کلچر کے نام پر عریانیت اور فحاشی فروغ پا رہی ہے۔ معلومات کے ذرائع ریڈیو، ٹیلی ویژن، اخبارات و رسائل حتیٰ کہ درسیات کے ذریعہ جنسی رجحانات کو ابھارا جا رہا ہے۔ شرم و حیا کا تصور فرسودہ ہو چکا ہے اور کھلے عام اباحیت کی تبلیغ ہو رہی ہے۔ اس کے نتیجہ میں پورا معاشرہ جنسی جنون میں مبتلا ہے۔ اس جنون کے پیدا ہونے کے بعد آدمی صحت و تندرستی کے ساتھ میدان کارزار میں آگے نہیں بڑھ سکتا۔ کمزور صحت اور لڑکھڑاتے قدم اسے پیچھے ہٹنے پر مجبور کر دیں گے۔

متوازن غذا کی کمی

انسان غذا کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ صحت کے لیے متوازن غذا کی ضرورت ہے۔ اس میں کمی اور زیادتی دونوں ہی نقصان دہ ہیں، لیکن اس وقت صورت حال یہ ہے کہ نوع انسانی کی بہت بڑی اکثریت کو ضرورت کے مطابق غذا نہیں مل رہی ہے اور ایک چھوٹے سے طبقہ کے پاس ضرورت سے زیادہ غذائی سروسامان موجود ہے۔ پہلا طبقہ غذا کی کمی کا شکار ہے اور دوسرا طبقہ غذا کی زیادتی سے صحت برباد کر رہا ہے۔ دونوں طبقات

کے درمیان عدم توازن کا یہ حال ہے کہ ترقی یافتہ ممالک کے ایک فرد کو جتنی غذائیت ملتی ہے ترقی پذیر ممالک کے تیس افراد کو بھی وہ نصیب نہیں ہے۔

غذا کے خالص ہونے کا مسئلہ بھی اہم ہے۔ آج زراعت کے لیے جو کھاد اور جراثیم کش دوائیں استعمال میں آرہی ہیں ان سے غذائی پیداوار یقیناً بڑھ رہی ہے اور غلہ، پھل، سبزیاں وغیرہ بہتر شکل میں اور وافر مقدار میں آرہی ہیں لیکن اس کے لیے استعمال ہونے والی دوائیں انسان کے لیے سخت نقصان دہ ہیں۔ یہ ایک طرح کا زہر جسم میں داخل کرتی ہیں، لیکن غذائی پیداوار بڑھانے کے لیے اسے گوارہ کیا جارہا ہے۔

پھر ترقی پذیر ممالک میں غذا میں جس طرح ملاوٹ ہورہی ہے اس کا تصور ہی بڑا بھیانک ہے۔ گندی، ناپاک اور مضرت رساں چیزیں غذاؤں میں اس مقدار میں اور اس انداز سے ملائی جارہی ہیں جیسے یہ بھی غذا کا جزء ہوں۔ صاف ستھری اور ملاوٹ سے پاک غذا کا دستیاب ہونا دشوار سے دشوار تر ہورہا ہے۔

علاج کا گراں ہونا

مناسب دوا اور علاج کے بغیر امراض پر قابو پانا دشوار ہے۔ بروقت دوا نہ ملے تو مرض میں شدت پیدا ہوسکتی ہے اور دوسروں تک اس کے پھیلنے کا بھی امکان ہے۔ اس میں شک نہیں طب اور دواسازی کے فن نے غیر معمولی ترقی کی ہے اور علاج کی بعض سہولتیں بھی موجود ہیں لیکن اس کے باوجود دوا علاج بہت گراں اور ایک غریب آدمی کی دست رس سے باہر ہے۔ اس بات کی کوشش نہیں کی جاتی کہ غریب اور کم آمدنی والا آدمی بھی اپنی صحت کو برقرار رکھ سکے اور وقت ضرورت اپنا علاج اس کے لیے ممکن ہو۔

امراض اور ان کے اسباب کی تحقیق، دواسازی اور علاج کے سلسلہ میں سرمایہ دار اور سوسائٹی کے اونچے طبقہ کا زیادہ تر خیال رکھا جاتا ہے۔ حکومتیں بھی اس کے زیر اثر ہوتی ہیں اس لیے ان کے مسائل کو وہ زیادہ اہمیت دیتی ہیں۔ چنانچہ جو بیماریاں عام طور پر اس طبقہ میں پائی جاتی ہیں وہ توجہ کا مرکز بنتی ہیں اور ان پر غیر معمولی وسائل و ذرائع صرف ہوتے ہیں۔ اس کی ایک نمایاں مثال ایڈز ہے۔ اس پر ریسرچ اور تحقیق اور علاج کے

سلسلہ میں جتنی رقم دنیا میں صرف ہوئی ہے یا ہو رہی ہے اس کا دسواں حصہ بھی ملیریا یا کالا زار جیسی بیماریاں کے ختم کرنے پر صرف نہیں ہوتا۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ایلرز اونچے طبقہ کی بیماری ہے اور ملیریا میں عام لوگ گرفتار ہوتے ہیں۔ بڑے طبقہ کے لیے اس طرح کے امراض اور ان کے علاج کی چنداں اہمیت نہیں ہے۔ یہی حال امراض قلب کا ہے جو زیادہ تر اونچے طبقہ میں پایا جاتا ہے۔ اس پر جو وسائل صرف ہوتے ہیں اگر اس کا تھوڑا سا حصہ بھی ان غریبوں پر صرف ہو جو غذا کی کمی کی وجہ سے بعض بیماریوں کا شکار ہوتے ہیں تو ان سے انھیں نجات مل سکتی ہے۔ بعض امراض کا بہترین علاج دیسی طبوں میں موجود ہے۔ یہ نسبتاً سستا بھی ہے۔ لیکن مختلف اسباب کی بنا پر اس کی طرف توجہ نہیں ہے بلکہ اسے غیر سائنٹفک قرار دے کر اس کی طرف سے بدگمان کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

جدید دواؤں پر ریسرچ اور تحقیق ہوتی رہتی ہے۔ ان کا ردعمل بھی معلوم ہوتا رہتا ہے۔ بعض دوائیں جو مفید سمجھی جاتی تھیں تجربہ سے ان کے نقصان دہ پہلو سامنے آچکے ہیں لیکن اس کے باوجود غریب اور ترقی پزیر ممالک میں برسہا برس سے ان کا استعمال جاری ہے۔ اس طرح معمولی فائدہ کے لیے انسان کی جان سے کھیلا جا رہا ہے۔

غلط منصوبہ بندی

ان خرابیوں کی ایک بڑی وجہ غلط اور ناقص منصوبہ بندی ہے۔ جب تک صحیح خطوط پر منصوبہ بندی نہ ہو اس طرح کے مسائل لازماً پیدا ہوتے رہیں گے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ نوع انسانی کی عمومی ضروریات اور اس کی فلاح و بہبود کو اولین ترجیح دی جائے، تعیشات کی جگہ غذا، لباس، مکان، دوا علاج، صفائی ستھرائی جیسی بنیادی ضروریات کو اہمیت دی جائے۔ منشیات اور دوسری مضر صحت چیزوں پر پابندی عائد ہو، تمدنی تقاضوں کو اس طرح پورا کیا جائے کہ صحت پر برے اثرات نہ پڑیں۔ ایسی صنعتیں جو ضروری ہیں لیکن ان کے نقصانات بھی ہیں ان کے نقصانات سے بچنے کی تدابیر کی جائیں۔ معاشرہ میں ایسی فضا پیدا کی جائے کہ آدمی زندگی کو بوجھ نہ سمجھے۔ آج جو طبقہ انسانی زندگی کے لیے منصوبہ بندی کرتا ہے وہ اپنے مفادات کو سامنے رکھتا ہے اور

ان کی خاطر دوسروں کو بڑے سے بڑا نقصان پہونچانے میں بھی اسے تامل نہیں ہوتا۔ اگر نوع انسانی کا مفاد پیش نظر ہو تو منصوبہ سازی کی بہت سی خرابیوں سے بچا جاسکتا ہے۔

جدید طب کی بعض خامیاں

اس کے ساتھ موجودہ طریقہ علاج کی بعض خرابیاں اور کمزوریاں بھی سامنے آرہی ہیں۔ ان کمزوریوں کو کسی درجہ میں تسلیم تو کیا جارہا ہے لیکن ان کو دور کرنے کی ابھی تک کامیاب کوشش نہیں ہورہی ہے۔

۱۔ اب تک جدید طب انسان کے ایک ایک جزء کو الگ الگ دیکھتی تھی اور جس جزء میں جو خرابی نظر آتی اسے دور کرنے کی کوشش کرتی تھی لیکن اب تجربہ سے یہ حقیقت سامنے آرہی ہے کہ انسان ایک کل ہے۔ اس کل کی صحت مطلوب ہے۔ اس کے جسم کے ایک حصہ کا دوسرے حصہ سے گہرا تعلق ہے اس لیے علاج میں پورے جسم اور اس کے تقاضوں کو سامنے رکھنا ہوگا۔

۲۔ اس میں شک نہیں مرض کے علاج کی اہمیت ہے لیکن توجہ اس بات پر ہونی چاہیے کہ انسان کی مجموعی صحت ممکنہ حد تک بہتر ہو، اس کی غذا، رہائش اور معمولات وغیرہ ایسے ہوں کہ صحت پر خوش گوار اثر پڑے اور وہ امراض سے محفوظ رہے۔

۳۔ صحت کا تعلق محض انسان کے جسم سے نہیں ہے۔ بلکہ اس کے دل و دماغ، نفسیات اور سماج سے اس کے تعلقات سے بھی ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ صحت مند اور توانا جسم کے ساتھ انسان دماغی اور روحانی لحاظ سے بھی تندرست ہو، اس کے سماجی و معاشرتی تعلقات بہتر ہوں اور وہ اپنی ذمہ داریاں کو ٹھیک طریقہ سے ادا کرے۔ ان سب کا ایک دوسرے سے گہرا تعلق ہے اور وہ باہم اثر انداز ہوتے ہیں۔ ان کو الگ الگ خانوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔

اسلام کی راہنمائی

اسلام دین حق ہے۔ اس نے صحت اور تندرستی اور مرض کے پہلو سے بھی ہماری بھرپور راہنمائی کی ہے۔ اس کی طرف یہاں بعض اشارات کیے جارہے ہیں۔

اسلام خود غرضی کی جگہ خدمت کا، نفع اندوزی کی جگہ نفع رسانی کا اور حرص اور لالچ کی جگہ ایثار و قربانی کا جذبہ پیدا کرتا ہے۔ وہ سب کی خدمت پر ابھارتا اور ہر متنفس کی خدمت کو کارِ ثواب بتاتا ہے۔ طب نوعِ انسانی کی خدمت کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔ اگر اس کے پیچھے اسلامی جذبات کارفرما ہوں تو اس کی منصوبہ سازی بہت سے مفاسد سے پاک ہو سکتی ہے۔

صحت کے لیے اسلام نے جن متعین باتوں پر زور دیا ہے ان میں سب سے پہلے پاکی صفائی کا وہ اعلیٰ تصور اور پاکیزہ نظام ہے جو کسی بھی تہذیب اور مذہب میں موجود نہیں ہے۔

اسلام انسان کی اس فطری ضرورت کو تسلیم کرتا ہے کہ اسے صاف ستھری اور متوازن غذا ملنی چاہیے۔ اس کے لیے وہ آدمی کی تنگ دستی کو غلط نہیں سمجھتا بلکہ کارِ ثواب قرار دیتا ہے۔ اگر کسی شخص کو ضروریاتِ زندگی فراہم نہ ہوں تو پورے معاشرہ کی ذمہ داری ہے کہ اس کی ضروریات پوری کرے۔ یہ بات اس کے نزدیک صحیح نہیں ہے کہ کوئی شخص غذا کی کمی یا فقر و فاقہ کی وجہ سے زندگی کے حق سے محروم ہو جائے اور معاشرہ اپنی ذمہ داری محسوس نہ کرے۔

غذائی ضروریات کی تکمیل کے لیے اس نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ تمام پاک اور 'طیّب' چیزیں استعمال کی جا سکتی ہیں۔ البتہ ناپاک اور خبیث چیزیں ناجائز ہیں۔ سوائے اضطرار کے کسی بھی صورت میں ان کا استعمال جائز نہیں ہے۔ اس نے جن چیزوں کو 'طیّب' قرار دیا ہے وہ سب کی سب انسان کے ظاہر و باطن، اس کی تندرستی اور اخلاق پر خوشگوار اثر ڈالتے ہیں اور جو چیزیں اس کے نزدیک ناجائز اور حرام ہیں وہ سب انسان کے جسم ہی کو نہیں روح اور اخلاق کو بھی تباہ کرنے والی ہیں۔ ان ہی میں شراب اور دیگر منشیات آتی ہیں۔

صحت کے نقطۂ نظر سے ورزش اور جسمانی محنت کی بھی اہمیت ہے۔ اسلام انسان کے اندر جفاکشی پیدا کرتا اور مفید اور کارآمد ورزشوں کی ہمت افزائی کرتا ہے۔ زندگی میں تفریحات کا ایک مقام ہے اس سے صحت پر خوشگوار اثرات پڑتے ہیں۔ اسلام نے جائز حدود میں ان کی گنجائش رکھی ہے۔

اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ صحت خراب ہو تو آدمی دوا اور علاج کی طرف توجہ کرے۔ اس نے دوا اور علاج کی طرف توجہ ہی نہیں دلائی بلکہ اس کا معیار مقرر کیا اور غیر مستند اور ناتجربہ کار

اطبا کو لوگوں کی زندگی سے کھیلنے کی اجازت نہیں دی۔ یہ سب باتیں اس کے نزدیک تقویٰ اور دین داری کے منافی نہیں ہیں۔

اسلام نے ہدایت کی ہے کہ مریض خدا سے اپنا تعلق استوار کرے، اس سے صحت کی دعا کرے، اسے شافیٔ مطلق سمجھے۔ یہ یقین رکھے کہ صحت اور تندرستی اسی کے ہاتھ میں ہے۔ علاج محض ایک ذریعہ ہے۔ صبر و ثبات اور خدا پر توکل اور اعتماد کے ساتھ مرض کا مقابلہ کرے۔ مرض سے گھبرا کر مایوس ہو جانا یا خودکشی کر بیٹھنا اس کے نزدیک جرم ہے۔

اسلام مریض کو ہمدردی کا مستحق قرار دیتا ہے۔ اس نے صحت مند انسان کے مقابلہ میں مریض پر کم ذمہ داریاں ڈالی ہیں۔ بعض احکام میں اس کے ساتھ رعایت برتی گئی ہے اور بعض احکام سے اسے مستثنیٰ بھی کیا گیا ہے۔

اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ مریض کو مصیبت اور کس مپرسی کے حال میں نہ چھوڑ دیا جائے بلکہ اس کی عیادت اور ممکنہ خدمت کی جائے۔ اسے تسلی اور تشفی دی جاتی رہے اور اس کے لیے دعائے صحت ہوتی رہے۔ تاکہ وہ یہ محسوس کرے کہ اس کے دکھ درد میں کام آنے والے افراد اس کے چاروں طرف پھیلے ہوئے ہیں۔ اس سے جو سکون اور راحت ملتی ہے اس کا کوئی دوسرا بدل نہیں ہے۔

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 و عمل 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

تحقیق وتنقید

اندلس میں سیرتی ادب کا ارتقاء

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

نہ صرف مسلمانوں بلکہ غیر مسلموں کو بھی رسولِ اکرم سیدنا حضرت محمد بن عبداللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی سے دلچسپی رہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن مجید کی شکل میں احکامِ الٰہی لانے والے تھے اور اپنی احادیث وسنن کے ذریعہ ان کی تشریح وتعبیر کرنے والے بھی تھے۔ ذاتِ رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم تشریعی اور قانونی اور مذہبی اہمیت رکھنے کے علاوہ ایمان والوں کی عقیدت ومحبت کا مرجع ومحور بھی تھی جبکہ دشمنانِ اسلام کی دلچسپی کا مرکز زیادہ تر اس بنا پر تھی کہ ذات اطہر کی کردار کشی پورے اسلام کے انہدام کو مستلزم تھی۔ بعض منصف مزاج اور جویائے حق غیر مسلموں نے آپ کی ذاتِ رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کو افہام وتفہیم کے لیے اپنا محورِ فکر ونظر بنایا تھا۔ اولاً تشریعی اور قانونی اسباب وعوامل سے پھر عقیدت و محبت اور دوسرے محرکات کی بنا پر احادیث وسننِ نبویہ کے جمع وتدوین کا کام شروع ہوا جو بعد میں پوری سیرتِ نبوی کی تدوین وترتیب کی تحریک میں ڈھل گیا۔ نتیجتاً مختلف ملکوں اور متعدد زبانوں میں سیرتِ نبوی پر ایک عظیم سرمایہ جمع ہوگیا جو صدیوں کی نسلوں کی علمی وتہذیبی ترقی کی دین ہے۔ اسلامی اندلس بھی اس سرمایۂ سعادت وافتخار کے جمع وتدوین اور ترقی وارتقا سے پوری طرح بہرہ مند رہا ہے۔

۲۸ رمضان ۹۲ھ / ۱۹ جولائی ۷۱۱ء میں اپنی اسلامی فتح کے بعد سے ۲ ربیع الاول ۸۹۷ھ / ۳ جنوری ۱۴۹۲ء میں اسلامی دولت وحکومت کے سقوط واخراج تک ہر صدی اور ہر دور میں وہ اس سے بہرہ ور ہوتا رہا ہے۔ اسلامیانِ اندلس نے اپنے مشرقی مرکز علمی اور محورِ تہذیبی کی مانند پہلے مطالعہ وروایت کے ذریعہ سیرتی ادب کو پروان چڑھایا پھر تصنیف وتالیف کے ذریعہ اس میں گراں قدر اضافہ کیا۔ اس مختصر مقالہ میں اندلس میں سیرتی ادب کے ارتقاء کے ان دونوں پہلوؤں کا تجزیاتی مطالعہ کرنا مقصود ہے تاکہ اس کی صحیح قدر وقیمت

متعین کی جاسکے۔

(الف) سیرتِ نبوی کے مطالعہ کی روایت

چونکہ سیرت اصلاً حدیث کی ایک وسیع تر شاخ رہی ہے اس لیے یہ بلا خوفِ تردید کہا جاسکتا ہے کہ اندلس کی فتحِ اسلامی کے ساتھ جب وہاں اسلامی علوم وفنون کا آغاز ہوا تو مطالعۂ سیرت کی بھی بنا پڑی۔ ابھی یہ نکتہ تحقیق طلب ہے کہ ابتدائی، ثانوی اور اعلیٰ تعلیم میں مطالعۂ سیرت کا کیا مقام تھا تاہم یہ حقیقت تسلیم کی جانی چاہیے کہ مسلم بچوں کی تعلیم وتدریس میں سیرتی ادب کا کافی حصہ ہمیشہ شامل رہا ہے اور ہر جگہ اور ہر زمانہ میں رہا ہے۔ علمائے اسلام کے مختلف طبقات میں سیرتِ نبوی کی امہات الکتب کی تعلیم وتدریس بھی شامل رہی ہے اور نجی اور شخصی مطالعہ بھی۔ اندلسی تاریخ وتہذیب کے مختلف مصادر و مآخذ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ مطالعۂ سیرت کی روایت از آغاز تا انجام جاری رہی، اگرچہ کسی حتمی اور قطعی نقطۂ آغاز کی صحیح تعیین کرنی مشکل ہے۔ ابن خیر الاشبیلی (۵۰۲-۷۵ھ / ۱۱۰۸-۷۹ء) کی مشہور زمانہ فہرست مختلف نسلوں کے مطالعات وسماعات اور قراءات کی ایک مسلسل زنجیر پیش کرتی ہے۔ اس کی اہم ترین خصوصیت یہ ہے کہ وہ اصل مصنفِ کتاب تک ابن خیر کے مطالعات کی ان کے اساتذہ اور شیوخ کے ذریعہ تاریخ کو مسند کرتی ہے۔ انھوں نے متعدد سیرتی امہات کتب کے اپنے مطالعہ کی جو زنجیر پیش کی ہے ان میں سرفہرست موسیٰ بن عقبہ (م ۱۴۱ھ / ۷۵۸ء) کی کتابِ مغازی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اس کے دو سلسلۂ سماعت وقراءت بیان کئے ہیں۔ اول یہ کہ ابن خیر سے ان کے استاذ ابوالحسن یونس نے قاضی ابوعمر احمد بن محمد سے اور انھوں نے ابوالقاسم عبدالوارث بن سفیان سے، اور انھوں نے قاسم ابن اصبغ سے، انھوں نے مطرف بن عبدالرحمٰن سے اور انھوں نے یعقوب بن حمید سے اور انھوں نے محمد بن فلیح سے اور موخرالذکر نے صاحب کتاب حضرت موسیٰ بن عقبہ سے ان کی کتاب کی سماعت کی۔ گویا کہ آٹھ واسطوں سے اس کتاب سیرت کا علم ابن خیر اشبیلی کو ملا۔ دوسرے سلسلے میں بھی اتنے ہی واسطے ہیں۔ البتہ اس میں ایک اہم بات یہ ہے کہ ابن خیر کے استاد شیخ ابومحمد بن عتاب نے اس کی سماعت مشہور محدث اور عالم سیرت واخبار حافظ ابن عبدالبر (۴۶۳ھ) سے کی تھی۔ (۱-۲۳۰)

دوسری کتاب سیرت جس کی سماعت وقراءت ابن خیر اشبیلی نے کی تھی ابوسلیمان الفضل بن طرخان التیمی (م ۵۳۸ھ) کی کتاب سیرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھی۔ اس کی تعلیم ایک بار قراءت اور ایک بار سماعت کے ذریعہ اپنے استاد شیخ ابوالحسن شریح بن محمد المقری سے پائی۔ ان کے استاد

نے فقیہ ابوعبداللہ محمد بن احمد سے رمضان ۴۵۸ھ میں صرف سماعت کے ذریعہ تعلیم پائی۔ جبکہ موخر الذکر نے ۴۳۱ھ میں اپنے استاد ابوذر عبد بن احمد الہروی سے مکہ مکرمہ میں خاص مسجد حرام میں باب الندوۃ کے پاس سماعت کی۔ استاد الہروی نے مشہور فقیہ ابوعلی زاہد بن احمد السرخسی سے سرخس میں قراءت کے ذریعہ ۳۸۸ھ میں اس کی تعلیم کی تکمیل کی۔ فقیہ سرخسی نے اپنے وطن میں ابواسحاق ابراہیم بن عبداللہ الربیبی العسکری سے ذوالقعدہ ۳۱۸ھ میں قراءت کی۔ اور عسکری نے ابوعبداللہ محمد بن عبدالاعلیٰ الصغانی سے اور صغانی نے صاحب کتاب کے فرزند معتمر بن سلیمان سے اور فرزند نے اپنے صاحب کتاب پدر سے تعلیم پائی۔ ابن خیر اشبیلی نے محمد بن عمر الواقدی (۲۰۷-۱۳۰ھ / ۷۷۰-۷۱۴ء) کی کتاب سیرۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مغازیہ کی سماعت عظیم مالکی فقیہ و مفسر قاضی ابوبکر ابن العربی (۴۶۰-۵۴۳ھ / ۱۰۷۵-۱۱۴۸ء) سے کی، جبکہ انھوں نے بالترتیب ابوالحسن المبارک بن عبدالجبار الصیرفی، ابومحمد الحسن بن علی الجوہری، ابوعمر محمد بن العباس الخزاز، عبدالوہاب بن ابی حیہ، محمد بن شجاع البلخی کے پانچ واسطوں سے صاحب کتاب واقدی سے سماعت کی تھی۔ اسی طرح انھوں نے حافظ ابن عبدالبر کی کتاب الدرر فی اختصار المغازی والسیر کی سماعت دو استادوں سے ایک واسطہ سے صاحب کتاب سے کی تھی۔ یہی حال ان کے مطالعۂ سیرت کی پانچویں کتاب ابوعیسیٰ یحییٰ بن عبداللہ بن ابی عیسیٰ (م ۳۰۰ھ) کی تالیف کتاب اختصار سیرۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ ان کے مطالعۂ سیرت کی چھٹی کتاب محمد بن اسحاق (م ۱۵۰ھ) کی تالیف کتاب المغازی والسیر ہے جس کی سماعت انھوں نے مشہور عالم قاضی ابوبکر ابن العربی سے کی تھی جو ان تک مصنف مرحوم سے چھ واسطوں سے پہونچی تھی۔ ابن اسحاق کی سیرت کی تہذیب یعنی عبدالملک بن ہشام المعافری (م ۲۱۸ھ / ۸۳۴ء) کی کتاب سیرۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بروایت زیاد البکائی ان تک پانچ واسطوں سے پہنچی تھی۔ یہ کتاب ابن خیر اشبیلی نے دس بارہ سلسلوں سے سماعت کی تھی۔ اور ان میں سے ہر ایک میں کئی عظیم علماء، فقہاء، مفسرین اور سیرت نگار شامل ہیں (۳۶-۲۳۱)

مطالعات سیرت نبوی خاص کے ضمن میں ابن خیر اشبیلی نے چار مزید کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ ہماری ترتیب کے مطابق آٹھویں کتاب سیرت امام عبدالرزاق بن ہمام کی کتاب المغازی تھی جو ان تک مصنف گرامی سمیت سات واسطوں سے پہنچی تھی ..... جبکہ نویں کتاب سیرت ابواسحاق ابراہیم بن محمد الفزاری (م ۱۸۸ھ) کی کتاب السیر تھی جو ان تک چھ واسطوں سے آئی تھی، دسویں کتاب سیرت امام اوزاعی (۸۸-۱۵۷ھ / ۷۰۷-۷۷۴ء) کی روایت پر مبنی الولید بن مسلم (۱۱۹-۱۹۵ھ / ۷۳۷-۸۱۰ء) کی کتاب السیر تھی۔ ان کے اور مصنف کتاب کے درمیان آٹھ واسطے تھے۔ جبکہ گیارھویں کتاب سیرت سعید بن یحییٰ اموی (۱۱۴-۱۹۴ھ / ۷۳۲-۸۰۹ء) کی

کتاب السیر ہے جو انھوں نے پانچ واسطوں سے مولفِ گرامی سے سماعت کی تھی۔ (۷۔۲۳۶) ابن خیر اشبیلی نے اس کے بعد واقدی (م ۲۰۷ھ) کی کتاب الردۃ، سیف بن عمر الاسیدی (م سہ) کی کتاب الردۃ والفتوح ابو اسمٰعیل محمد بن عبد اللہ ازدی کی کتاب فتوح الشام، ابن عبد الحکم (سہ) کی کتاب فتوح مصر وافریقیۃ، نامعلوم مصنف کی کتاب حروب الازارقۃ، امام عبد بن المبارک (سہ ھ) کی کتاب فضل الجہاد، زبیر بن بکار (م ۲۵۶ھ) کی کتاب نسب قریش اور ابو عبید القاسم بن سلام (م سہ ھ) کی کتاب النسب کی سماعت/قرارت کا اسی طرح معہ سلسلہائے زریں کے ذکر کیا ہے (۴۰۔۲۳۷)۔ ان کتابوں کا مختصراً ذکر اس لیے کیا کہ ان میں کافی قیمتی سیرتی مواد پایا جاتا ہے اور کسی بھی مطالعۂ سیرت میں ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

سیرت نبوی کے مختلف پہلوؤں پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان کے مطالعات و قرارات کا ذکر ابن خیر اشبیلی نے متعدد اندلسی علماء و فقہا کے ضمن میں کیا ہے۔ ان سب کا احاطہ تو اس مختصر مقالہ میں ناممکن ہے تاہم ہر اہم موضوع پر نمائندہ کتابوں کے مطالعہ کا ایک سرسری جائزہ بلا کسی تجزیہ و تحلیل کے پیش کیا جاتا ہے تاکہ مختلف سیرتی ادب کے مطالعات کا ذکر مکمل ہو سکے۔ محدث ابو داؤد سجستانی (۲۰۲-۲۷۵ھ) کی أعلام النبوۃ اور اسی عنوان کی امام ابن قتیبہ (۲۱۳-۲۷۶ھ / ۸۲۸-۸۹۰ء) کی کتاب کے مطالعہ کا ذکر کرتے ہوئے ابن خیر نے کئی اندلسی علماء کا ذکر کیا ہے۔ ابن خیر کے علاوہ اول الذکر کا مطالعہ ابو بکر محمد بن احمد، ابو علی حسین بن محمد الغسانی، حافظ ابن عبد البر، ابو محمد بن عبد المومن، ابو بکر بن داسۃ نے کیا تھا اور دوسرے سلسلہ کے کئی بزرگوں نے بھی کیا تھا (۱۱۰) اور موخر الذکر کا مطالعہ بھی کئی علماء نے سلسلہ وار کیا تھا (۱۵۱) اسی طرح ابوذر عبد بن احمد الھروی (م ۴۳۴ھ) کی کتاب دلائل النبوۃ کے مطالعہ کا کئی علماء کے ضمن میں ذکر کیا ہے (۲۸۶) اصلاً یہ ذکر مصنف گرامی کی تالیفات کے ضمن میں آیا ہے۔ سیرت نگاروں کے ایک خاص طبقہ میں بالعموم اور اندلسی سیرت نگاروں میں بالخصوص رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جناب میں رسالہ (خط) لکھنے کا رواج عام رہا ہے۔ ابن خیر اشبیلی نے حافظ ابن ابی الخصال (م ۵۴۰ھ) اور ابو محمد عبد اللہ بن السید البطلیوسی (م ۵۲۱ھ) کے ایک ایسے ہی رسالہ کا مطالعہ اپنے استاد کی خدمت میں کیا تھا (۴۱۸/۴۲۰) حافظ ابوذر ہروی کی ایک کتاب سیرت سیرۃ النبی واصحابہ فی عیشھم وتخلیھم عن الدنیا کا ذکر ان کی گراں قدر تالیفات کے بیان میں آیا ہے (۲۸۶) ابن خیر اشبیلی نے قاضی امام حافظ ابو الفضل عیاض بن موسیٰ الیحصبی (م ۵۴۴ھ) کی کتاب سیرت کتاب اختصار شرف المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم مصنفِ گرامی سے بالمشافہہ پڑھی تھی (۲۸۹) جبکہ امام ابو سعد عبد الملک بن محمد الواعظ کی

کتاب شرف المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے عظیم مؤلف سے ابو محمد بن عتاب اور شیخ ابو محمد عبد اللہ بن سعید سنجانی کے واسطوں سے سنی تھی (۲۸۹) ابن خیر نے امام ترمذی (م ۲۷۹ھ) کی شمائل النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنے پاس موجودگی کا حوالہ دیا ہے اگرچہ اس کے مطالعہ کا ذکر نہیں کیا (۲۰۴) سیرت نگاروں کا ایک طبقہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود وصلوٰۃ بھیجنے کے فضائل کے بارے میں لکھتا رہا ہے۔ ابن خیر اور ان کے پیشتر اپنے کئی شیوخ نے اسماعیل القاضی (م ۲۸۲ھ) کی کتاب الصلاۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مطالعہ اپنے اساتذہ سے کیا تھا (۴۰۴)۔ ابن سعد (۲۳۰-۱۶۸ھ) کی مشہور کتاب الطبقات کی اولین دو جلدوں میں سیرتِ نبوی کا بڑا قیمتی مواد موجود ہے۔ ابن خیر اور ان کے شیوخ نے متعدد واسطوں سے صاحب کتاب سے اس کی سماعت کی تھی۔ ان میں حافظ ابن عبد البر اندلسی (م ۴۶۳ھ) اور حافظ ابن ابی الدنیا القرشی (م ۲۸۱ھ) جیسے عظیم علماء و محدثین بھی شامل تھے۔ (۵-۴۲۲) صحابۂ کرام کے حالات کا بڑا قریبی تعلق سیرتِ نبوی سے ہے بلکہ وہ اس کا ایک اہم پہلو ہے۔ متعدد اندلسی علماء کے بارے میں ذکر آیا ہے کہ انھوں نے خلیفہ بن خیاط کی الطبقات (۲۲۵)، علی بن عبد اللہ مدینی کی الطبقات (۲۲۵) ابو عمرو عثمان بن سعید المقری الدانی کی طبقات القراء والمقرئین من الصحابہ۔ التابعین (۲۲۵) اور امام مسلم بن الحجاج (م ۲۶۱ھ) کی الطبقات فی اصحاب رسول اللہ والتابعین (۲۲۵) کا باقاعدہ مطالعہ کیا تھا۔ ان میں ابو سعید بلخی، بقی بن مخلد جیسے اہم علماء و محدثین شامل ہیں۔

حافظ ابن عبد ربہ (۳۲۸-۲۴۶ھ) کی مشہور زمانہ کتاب العقد الفرید میں سیرت نبوی کا کافی اہم مواد موجود ہے، ابن خیر اشبیلی نے اپنے شیوخ کے چار واسطوں سے مؤلف کتاب سے اس کی سماعت کی تھی۔ (۷-۳۲۶) ابن خیر نے اور جن کتب سیرت یا تاریخ اسلام کی کتابوں کا جن میں سیرت کا مواد ہے ذکر کیا ہے ان میں ابن قتیبہ کی کتاب عیون الاخبار (۳۷۸)، ابو عثمان سعید بن محمد بن حرب کی خلفاء اربعہ کے فضائل پر کتاب (۲۹۱)، محمد بن مجاہد المقری کی کتاب قراءۃ النبی لابی بکر (۲۳) ابن قتیبہ کی کتاب المعارف (۳۷۷)، امام بغوی ابو القاسم عبد اللہ بن محمد کی معجم الصحابۃ (۲۱۵)۔ عبد الباقی بن قانع کی معظم معجم الصحابۃ (۲۱۵) ابو ذر عبد بن احمد الھروی کی معیشۃ النبی واصحابہ و تخلیہم من الدنیا (۲۷۶)، عبد الرزاق بن ہمام کی مغازی (۲۳۶)، ابن اسحاق کی مغازی (۱۰۲) ابو الحسن محمد بن عبد اللہ بن جہوتہ النیسا پوری کی دلچسپ کتاب من وافقت کنیتہ کنیۃ زوجۃ من الصحابہ (۱۶۸)، دو نامعلوم مؤلفین کی دو کتابوں کتاب وصیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لابی ہریرۃ اور کتاب وصیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعلی بن ابی طالب (۲۷۷) اور بعض رجال وغیرہ کی کتابیں شامل ہیں۔

ابن خیر اشبیلی کی فراہم کردہ کتابیات سیرت اور مطالعات سیرت کی بنیادی اہمیت ہے۔ اوّل یہ کہ مصنف وراوی کے زمانے سے صاحب کتاب کے زمانے تک کے علماء ومحدثین وشیوخ کے مطالعۂ سیرت کا سراغ ملتا ہے۔ دوم یہ کہ اندلسی علماء اور غیر اندلسی/مشرقی علماء کے مطالعۂ سیرت کا ذکر ملتا ہے۔ سوم یہ پتہ چلتا ہے کہ ان میں کچھ کتابوں کا مطالعہ سرزمین اندلس میں کیا گیا تھا اور کچھ کا مشرق میں۔ ان مطالعات سیرت میں جو تھا نکتہ یہ ہے کہ کئی کتابوں کے مطالعہ کے بالکل ٹھیک سنہ اور صحیح مقام کا ذکر آتا ہے۔ پنجم یہ کہ سیرت نبوی کے مطالعہ میں علماء اور دانشوروں کے مختلف طبقات جیسے فقہاء محدثین، مفسرین، سیرت نگار، مؤرخین، لغوی ماہرین وغیرہ ہر طرح کے لوگ یا اہل علم شامل ہیں۔ ان تمام اعتبارات سے ان مطالعات سیرت کی اہمیت چند در چند ہو جاتی ہے۔

ابن الفرضی (م ۴۰۳ھ) نے اپنی تاریخ العلماء والرواۃ میں مختلف اہل علم کے سوانحی خاکوں میں اندلسی علماء کے مطالعات سیرت کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے وہ تاریخ اسلام کی کتب جن میں سیرت کے ابواب بھی کافی مفصل ہیں یہ ہیں: حافظ ابن عبدالبر کی کتاب التاریخ (۱/۹) تاریخ ابن ابی خیثمہ (۱/۲۲، ۳۹ اور ۲/۴۵)، خلیفہ بن خیاط کی کتاب التاریخ اور طبقات ابن ابی خیثمہ (۱/۱۰۹) امام ابو زرعہ الدمشقی کی تاریخ (۱/۲۹۶) اور ابوالبشر دولابی کی تاریخ المولد والوفاۃ (۲/۱۵۲) وغیرہ۔ تاریخ ابن ابی خیثمہ کے بارے میں ایک دلچسپ روایت یہ نقل کی ہے کہ ابن الفرضی کے شیخ کے شیخ ابو محمد قاسم بن اصبغ کے پاس اس کا ایک نسخہ تھا جو انھوں نے ابن حبیب کے مصری نسخہ سے نقل کیا تھا جب انھوں نے مؤلف کتاب سے بغداد میں ملاقات کر کے ان کی کتاب پڑھی تو ان کا نسخہ غلط نکلا اور انھوں نے اصل نسخہ سے اس کی اصلاح کر لی۔ قرطبہ کے ایک عالم محمد بن زکریا لخمی (م ۳۲۲ھ) نے قاسم بن اصبغ کے ساتھ بیشتر کتابوں کی سماعت (۲۶۴ھ) میں مکہ اور بغداد میں کی تھی اور بعد میں لوگ ان سے مذکورہ بالا تاریخ اور ابن قتیبہ کی بعض کتابوں کی روایت کرتے تھے۔ اندلس کے عظیم ترین محدث ومصنف امام بقی بن مخلد قرطبی (۲۰۱-۲۷۶ھ) نے اندلس میں متعدد شیوخ سے متعدد علوم وفنون کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد افریقہ وغیرہ میں دو سو چودہ (۲۱۴) علماء سے سماعت وقرات کی اور خلیفہ بن خیاط کی کتاب التاریخ اور کتاب الطبقات وغیرہ کا علم بہتر بن اساتذہ سے حاصل کیا۔ ابوزرعہ دمشقی کی تاریخ کا مطالعہ ایک غیر اندلسی عالم عبید اللہ بن عمر القیسی شافعی بغدادی (م ۳۶۰ھ) نے کیا تھا جو بعد میں اندلس میں بس گئے تھے۔ جبکہ ابوالبشر دولابی کی تاریخ کا مطالعہ باجہ کے ایک عالم موھب بن عبدالقادر نے کیا تھا۔

خاص سیرت نبوی پر جن کتابوں کا ذکر ابن الفرضی نے کیا ہے ان میں اہم ترین سیرت ابن ہشام ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ایک ہی جگہ اس کا ذکر کیا ہے اور وہ بھی مشاہد ابن ہشام کے دلچسپ نام سے۔ قرطبہ کے ایک عظیم عالم یحیٰ بن عبداللہ اللیثی (م ۳۶۷ھ) نے جو عظیم ترین محدث یحیٰ بن یحیٰ اللیثی کے پوتے تھے جن مختلف علوم کی کتابیں پڑھی تھیں ان میں سیرت ابن ہشام بھی شامل تھی پھر وہ خود اس کی تعلیم و تدریس کرنے لگے اور ملک کے تمام گوشوں سے لوگ ان کے پاس اور دوسری کتابوں کے علاوہ اس کی سماعت و قرارت کے لیے آنے لگے (۲/ ۹۰-۱۸۹) البیرہ کے ایک عالم محمد بن یزید بن رفاعہ (م ۳۴۳ھ) کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ انھوں نے قرطبہ میں مشاہد (مغازی) سے متعلق کتابوں کے علاوہ ابن قتیبہ کی کتابوں کی بھی روایت کی تھی۔ (۲/ ۶۵)۔ ابن قتیبہ کی مشہور کتاب المعارف کے مطالعہ و روایت کا ذکر ابراھیم بن موسیٰ بن جمیل (م ۳۰۳ھ) کے بارے میں آیا ہے جو تدمیر کے باسی تھے اور اس کتاب کے ایک جزو کی انتہائی غلط قرارت کرتے تھے (۱/ ۲۲) ابن الفرضی نے خاص سیرت نبوی کی کتابوں کا ذکر کم کیا ہے۔ ان کے ہاں قرآن وحدیث اور فقہ و رجال کی کتابوں کا ذکر زیادہ ہے۔ البتہ بعض عام اشارات سے اندازہ ہوتا ہے کہ مشرق کا علمی سفر کرنے والے اندلسی علماء ان کتابوں کا مطالعہ بھی کیا کرتے تھے جو مدینہ منورہ وغیرہ میں معروف تھیں۔ ظاہر ہے کہ ان میں کتب سیرت بھی شامل ہوسکتی ہیں۔ (۱/ ۲۲۹)۔

علامہ احمد بن یحیی الضبی (م ۵۹۹ھ/ ۱۲۰۳ء) نے اپنی مشہور زمانہ کتاب بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس میں بعض کتب سیرت کے مطالعات کا ذکر مختلف اندلسی علماء کے ضمن میں کیا ہے۔ ان میں ابن عبد البر کی الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب (۴۷۵)، ابو محمد الرشاطی کی نسب صحابہ وغیرہ پر ایک کتاب اقتباس الانوار (۴۵، ۴۸، ۳۳۶)، تاریخ طبری (۱۴۳)، تاریخ محمد بن حارث خشنی (۱۲۷)، ابن عبدالبر کی الدرر فی اختصار المغازی والسیر (۴۷۵)، ابوالولید ہشام بن احمد الکنانی الوقشی کی السیرۃ (۵۵)، ابوعلی بن سکرہ کی کتاب الشمائل، (۲۰۸، ۳۴۹) ابن عبدالبر کی کتاب الصحابہ (۶۳) محمد بن فتحون کی ذیل کتاب الصحابہ لابن عبدالبر (۶۳)، ابن عبد ربہ کی العقد فی الاخبار یعنی العقد الفرید (۱۳۷)، ابن قتیبہ کی کتاب المعارف (۳۸۷)، امام بقی بن مخلد کی مصنف فی فتاویٰ الصحابۃ والتابعین (۲۳۰) زبیر بن بکار کی کتاب النسب (۲۷۹) وغیرہ اہم ترین کتابیں ہیں۔ ان کے علاوہ بعض رجال اور تاریخ کی کتابوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ علامہ الضبی کے ہاں بھی زیادہ زور قرآن وحدیث اور فقہ و رجال کی کتابوں پر ملتا ہے جن کا ذکر انھوں نے زیادہ تفصیل سے کیا ہے۔ سیرت سے زیادہ تاریخ کی کتابوں

کا ذکر کیا ہے۔ بہرحال مذکورہ بالا کتبِ سیرت کے مختصر بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ سیرتِ نبوی کے مختلف پہلوؤں پر تصنیف کردہ کتابوں کا مطالعہ کم از کم اہلِ علم کے اعلیٰ طبقہ میں کافی مقبول و متداول تھا۔

ابن الابار محمد بن عبداللہ بن ابی بکر القضاعی (۵۹۵-۶۵۸ھ/۱۱۹۹-۱۲۶۰ء) کے عظیم کارنامہ المعجم فی اصحاب القاضی الامام ابی علی الصدفی، ابن خیر الشبیلی کے برخلاف امام موصوف کے شاگردوں اور ان کے مطالعات کے لیے وقف ہے۔ ان کی کتاب میں بھی سیرت نبوی کی کتابوں اور ان کے مطالعات کی تفصیل ذرا کم ہے۔ ان میں سے اہم ترین کتابیں یہ ہیں: ابن عبدالبر کی کتاب الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب (۲۴)، ابراہیم بن یحییٰ بن الامین کی الاعلام بالخیرۃ الأعلام من اصحاب النبی علیہ السلام (۶۴)، عبداللہ ابن علی الرشاطی کی اقتباس الانوار والتماس الازہار فی اسماء الصحابۃ ورواۃ الآثار (۲۱۸)، تاریخ ابن ابی خیثمہ (۱۰۰، ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۳۸، ۱۵۶، ۱۷۰، ۱۷۳، ۲۰۵، ۲۳۸، ۲۷۱)، تاریخ ابی زرعہ (۵۴)، تاریخ ابن عساکر (۷۳، ۱۳۶، ۲۰۱، ۲۸۳) ہند بن ابی حالہ کی حدیث صفۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم (۲۲۳، ۳۱۴) امام ترمذی کی شمائل النبی صلی اللہ علیہ وسلم جو بڑی مقبول کتاب تھی اور اور اس کا سب سے زیادہ علماء کے سوانح میں ذکر کیا ہے (۱۲، ۳۵، ۴۶، ۵۶، ۷۵، ۸۰، ۸۶، ۱۱۰، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۷۴، ۲۱۵، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۶۷-۸، ۲۷۳-۴، ۲۹۲، ۳۱۶-۷) ابن عبدالبر کی کتاب الصحابۃ (۹۷) اور واقدی کی المغازی (۳۵، ۱۲۳-۲۵۷)۔ ان کے علاوہ کتاب کے عنوان سے بعض عام مولفین سیرت کی کتابوں کا ذکر بھی کیا ہے مگر ان سے اصل مقصود کا پتہ لگانا مشکل ہے۔ ان تمام کتابوں میں اصل سیرت نبوی تو واقدی کی مغازی ہے، اس لیے اس کے بارے میں تھوڑی سی تفصیل مناسب رہے گی۔ شنتمریہ مشرقی کے باسی اور مرسیہ کے باشندے احمد بن بقا بن مروان الیحصبی (م ۵۴۴ھ) نے امام ابوعلی سے شمائل ترمذی کے ساتھ ساتھ مغازی واقدی کی سماعت کی تھی۔ امام موصوف کے ایک دوسرے شاگرد محمد بن عمر المری نے جو مرسیہ کے صاحب الاحکام بھی تھے محرم ۵۱۱ھ میں مغازی واقدی کی سماعت قرطبہ جا کر کی تھی۔ ان کے تیسرے شاگرد عبدالعزیز بن حکم الوراق نے امام ابوعلی صدفی سے جامع مرسیہ میں محرم ۵۱۱ھ کے اواخر میں اپنے ساتھی اور ہمدرس ابوجعفر بن نبیل کی قرارت کے ذریعہ مغازی واقدی کی سماعت کی تھی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ واقدی کی کتاب المغازی اہل علم کے حلقہ میں کافی مقبول تھی۔

ابوجعفر احمد بن الزبیر (۶۰۸-۶۲۷ھ) نے اپنی کتاب صلۃ الصلۃ میں جو ابن بشکوال کی الصلۃ البشکوالیۃ کا تتمہ ہے متعدد علمائے اندلس کے مطالعاتِ سیرت کا ذکر کیا ہے۔ ان کے ہاں بھی کتبِ سیرت کا ذکر

کم ملتا ہے تاہم ہمارے مقصد کے لیے کافی ہے ان کی بیان کردہ کتبِ سیرت حسب ذیل ہیں: حافظ ابونعیم الاصبہانی کی دلائل النبوۃ (۲۰۱) ابن اسحاق کی سیرت جو سیر کے عنوان سے دی گئی ہے (۱۸، ۱۵۰)، شمائل ترمذی (۱۱۲)، اور اس کی مختلف شروح (۱۲۱ وغیرہ)، عیسیٰ بن سلیمان الترمذی کی کتاب فی الصحابۃ (۵۱) سیرت ابن اسحاق کے بارے میں جو دلچسپ تفصیل ابن الزبیر نے دی ہے وہ مختصراً یہ ہے کہ غرناطی عالم عبدالمنعم بن محمد الخزرجی (۵۲۴-۹۸ھ) نے تہذیب ابن ہشام کی صورت میں سیرت ابن اسحاق کا مطالعہ و سماع مشہور عالم ابوعامر محمد بن جعفر بن شرویہ سے بلنسیہ میں کیا تھا۔ اور انھوں نے ابوالولید الوقشی مشہور سیرت نگار سے سب سے آخر میں سماعت کی تھی۔ ابن شرویہ مرجع عام وخاص تھے اور لوگ ان سے سماعتِ علم کے لیے دور دور سے آتے تھے (۱۸) دوسرے عالم جنھوں نے سیرت ابن ہشام کی سماعت اندلس میں کی تھی سبتہ کے باشندے علی بن محمد الشاذی تھے جنھوں نے شیخ جلیل ابومحمد عبداللہ بن محمد الجزری سے دوسری کتابوں کے ساتھ ساتھ کی تھی۔

شیخ ابوالحسن بن عبداللہ النباہی المالقی (ولادت ۷۱۳ھ) نے اپنی تاریخ قضاۃ الاندلس میں چند کتب سیرت کے مطالعات کا ذکر کیا ہے۔ ان میں ابن عبدالبر کی الاستیعاب (۲۸)، ابوالربیع الکلاعی کی الاکتفا فی المغازی (۱۱۹)، ابن رشد الحفید کی البدایہ والنہایہ (۱۱۱) امام سہیلی کی الروض الانف (۱۱۷) اہم ترین کتب سیرت ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ مغرب کے قاضی القضاۃ احمد بن یزید اموی قرطبی نے (م ۶۲۵ھ) جو محدث بقی بن مخلد کے سگڑ پوتے تھے خود امام سہیلی سے ان کی کتاب الروض الانف کی سماعت کی تھی اور شریح بن محمد اور ابن قزمان وغیرہ جید علماء نے اس کی انھیں اجازت دی تھی۔

امام ابن حزم، ابن سعید اور الشقندی کے مجموعۂ کتب فضائل الاندلس واہلہا میں بھی کئی کتب سیرت کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں ابن عبدالبر کی الاستیعاب (۳۴)، اور کتاب الصحابہ (۳۱)، ابن عبدربہ کی العقد الفرید (۳، ۳۴) مصنف بقی بن مخلد فی فضل الصحابۃ (۱۳) کا ذکر زیادہ اہم ہے۔

لسان الدین ابن الخطیب کی شاندار کتاب الاحاطۃ فی اخبار غرناطہ اندلس کے اسلامی عہد کے بالکل اواخر کے غرناطہ کے حکمرانوں، عالموں، شاعروں، ادیبوں وغیرہ کا جامع تذکرہ پیش کرتی ہے۔ اس میں بعض اہم کتب سیرت کے مطالعات کا بیان ہے۔ سب سے اہم اخبار محمد ابن اسحاق نامی کتاب ہے (۲۱۹) جو مشہور مؤلف سیرت کی سوانح پیش کرتی ہے اور احمد بن محمد الاموی الاشبیلی (۶۳۷-۵۶۱ھ) کی تصنیف لطیف ہے۔ ابوالقاسم عبدالصمد بن سعید القاضی کی تاریخ من نزل حمص من

الصحابۃ الخ، ابن عساکر کی تاریخ دمشق، ازرقی کی تاریخ مکہ، ابن النجار کی تاریخ المدینہ وغیرہ کے مطالعہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ (۹۰) قاضی عیاض کی مشہور کتاب الشفاء فی التعریف بحقوق المصطفیٰ کے بارے میں بیان کیا ہے کہ امام ابراہیم بن عبد الرحمٰن التسولی (م ۱۲۷۶ھ) نے شیخ ابوعبد اللہ بن رشد سے الموطا کے علاوہ اس کی بھی سماعت کی تھی۔ (۳۸۱)

(ب) اندلسی سیرت نگاری

اندلسی سیرت نگاروں نے بلاشبہ مشرقی سیرت نگاری سے کسبِ فیض کیا تھا کہ مشرق مراکزِ اسلام رکھنے کے علاوہ سیرت نگاری ہی میں نہیں بلکہ تمام اسلامی علوم وفنون کی بنیادی اور اصلی روایات سے مالا مال تھا۔ اس سے یہ تصور نہ کرنا چاہیئے کہ اندلسی سیرت نگاری مشرقی روایات کی کورانہ تقلید پر مبنی تھی یا اس نے سیرت نگاری کے افق کو وسیع نہیں کیا۔ اندلسی عطیہ کا صحیح تجزیہ تو کتب سیرت کے تقابلی مطالعہ اور موازنہ کے بعد ہی کیا جا سکتا ہے لیکن یہ بلا خوفِ تردید کہا جا سکتا ہے کہ اندلسی سیرت نگاروں نے اس فن میں ہر جہتی توسیع کی بھرپور کوشش کی تھی۔ ان کی کتبِ سیرت کا سرسری جائزہ بتاتا ہے کہ موضوعات کے اعتبار سے ان کی نگارشات مشرقی تصانیف سے کم وقیع اور گوناگوں نہیں۔ مواد کے لحاظ سے بعض شارحین سیرت نے گراں قدر اضافے کئے ہیں۔ ان کے علاوہ بھی ان کی سیرت نگاری کی کئی جہات ہیں جن سے اس وقت تعرض کرنا مقصود نہیں کہ وہ ایک نئی بحث کا موضوع ہے۔ اصل مقصود یہ ہے کہ اندلس میں سیرت نگاری کے ارتقار کا ایک جائزہ پیش کیا جائے۔ تجزیہ وتحلیل اس کے بعد ہی صحیح ہو سکتا ہے۔ لیکن اس سے پہلے یہ حقیقت یاد رکھنی ضروری ہے کہ اندلسی سیرت نگاری کا عرصۂ نگارش بہت کم ہے۔ مشرق اور مرکزِ اسلام کے مقابلہ میں تقریباً سو سال کے بعد وہاں اس علم کا آغاز ہوا اور اس نے ارتقائی مراحل طے کرنے میں اپنا فطری وقت لیا۔ پھر بعد کی پانچ صدیوں کے دوران مشرقی مراکزِ اسلام میں جو علمی اور فنی ارتقا ہوا ہے اس سے اندلسی علوم وفنونِ اسلامی یکسر محروم رہے ہیں۔ مزید برآں اندلس کو اپنے مشرقی ممالک وامصار کے مقابلہ میں زیادہ سیاسی ابتری، سماجی کشاکش اور تہذیبی تصادم کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ ان اسباب وعوامل کے پیشِ نظر جب ہم اندلسی سیرتی ادب کا جائزہ لیتے ہیں تو وہ خاصا وقیع نظر آتا ہے۔ اس جائزہ میں پہلے ہم سیرت نبوی کی جامع کتب پر نظر ڈالیں گے پھر سیرت نبوی کے مختلف پہلوؤں پر لکھی جانے والی کتابوں کا مطالعہ کریں گے اور آخر میں متعلقاتِ سیرت کا تجزیہ کریں گے۔

حروف تہجی کے اعتبار سے سیرت نبوی پر جو کتابیں نظم و نثر میں مفصل یا مختصر لکھی گئیں ان میں سے ایک احمد بن محمد بن مفرج الاشبیلی العشاب (م ۶۳۷ھ) کی اختصار اخبار محمد بن اسحاق ہے جو برلین کے کتب خانے میں بشکل مخطوطہ (۹۵۶۱) موجود ہے۔ حافظ ابوعیسیٰ یحییٰ بن عبداللہ اللیثی نے اختصار سیرۃ الرسول کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی بغیۃ الملتمس اور فہرست ابن خیر ۲۳۲)۔ ایک اور اختصار مشہور صوفی طریقت امام محی الدین ابن عربی (۶۳۸ھ) نے اختصار السیرۃ النبویہ کے نام سے تحریر کیا تھا جس کا مخطوطہ دار الکتب مصریہ (۱۹۹۱) میں موجود ہے (تاریخ طلعت۔ یوسف الخالدی القدس، مجامیع ۱)۔ ابن اسحاق و ابن ہشام کی مشہور زمانہ سیرت رسول اللہ اندلس کے طول و عرض میں مقبول و متداول تھی۔ کئی اندلسی سیرت نگاروں نے اس کی شروع لکھیں، ان میں اہم ترین ابوذر مصعب بن محمد الخشنی (۶۰۴ھ/۱۰۷۴ء) کی الاملاء المختصر فی شرح غریب السیرۃ اور امام عبدالرحمٰن بن عبداللہ السہیلی الاندلسی (م ۵۸۱ھ/۱۱۸۵ء) کی الروض الانف فی شرح سیرۃ ابن ہشام کلاسیکی کتابوں کا درجہ رکھتی ہیں بلکہ وہ اصل کتاب پر کئی جہات سے اضافہ کرتی ہیں (فواد سزگین تاریخ التراث العربی ۱/۸۰-۱۰۸) ان میں سے موخر الذکر کئی بار چھپ چکی ہے جبکہ اول الذکر کے ابھی تک مخطوطے پائے جاتے ہیں۔ الروض الانف بڑی مقبول عام کتاب تھی اس لیے اس کے متعدد مخطوطے دنیا کے کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔ ان دونوں کتابوں کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ ان کے اختصار لکھے گئے، ان کی شروح تیار کی گئیں اور ان کو منظوم بھی کیا گیا۔ مثلاً حافظ ذہبی (م ۷۴۸ھ/۱۳۴۷ء) جیسے عظیم محدث و مورخ نے ۷۱۹ھ میں المنتقیٰ من الروض الانف کے عنوان سے اس کا ایک اختصار تیار کیا تھا جس کا مخطوطہ برلین لائبریری (۹۵۶۵) میں محفوظ ہے جو ستاون اوراق پر مشتمل ہے۔ ابوالفتح محمد بن ابراھیم البلیسی (م ۹۳۷ھ/۱۵۳۱ء) نے الامام بالروض وسیرۃ ابن ہشام المقلب بجلاء الافکار بسیرۃ المختار کے عنوان سے اس کی تہذیب کی تھی اس کا بھی ایک مخطوطہ مؤلف کے خط میں ۲۵۶ اوراق پر مشتمل خالدیہ قدس میں موجود ہے، (معہد المخطوطات العربیۃ ۲ ع ۹۰۶) ابوذر خشنی کی شرح کی منظوم شرح فتح بن موسیٰ مغربی اندلسی (م ۶۶۳ھ/۱۲۶۵ء) کے علاوہ ایک نامعلوم مصنف نے الوصول الی السول کے عنوان سے کی تھی جس کا ایک مخطوطہ قاہرہ میں پایا جاتا ہے (۵/۴۰۶ م ۳۸۰ وغیرہ) اسی طرح یوسف بن عبدالہادی (م ۹۰۹ھ/۱۵۰۳ء) نے المیرۃ فی حل مشکل السیرۃ کے عنوان سے اس کی ایک اور شرح لکھی تھی جس کا مخطوطہ ظاہریہ کے کتب خانے میں موجود ہے (سیرہ ۵۳۔ کل اوراق ۱۷۲) ان کے علاوہ بھی ان دونوں کتابوں کی شروح و حواشی اور مختصرات موجود ہیں۔ مثلاً بلوغ المرام من سیرۃ ابن ہشام و الروض الانف و الاعلام

تالیف تقی الدین ابی بکر بن حجۃ الحموی (م ۸۳۷ھ) جس کے مخطوطے برلین (۹۵۶۸ء) اور نور عثمانیہ (۳۰۰۶) میں موجود ہیں۔ شمس الدین محمد بن احمد الکفیری الدمشقی کی (م ۸۳۱ھ) زہر الروض اصلاً سہیلی کی الروض کا اختصار تھی اس کا حوالہ ابن العماد حنبلی نے دیا ہے (۱۹۶/۷) محمد بن ابی بکر بن جماعہ (م ۸۱۹ھ) نے مختصراً الروض الانف للسہیلی تیار کیا تھا جس کا ایک مخطوطہ تیمور کتب خانہ میں موجود ہے (تراجم ۶۶۱) یہاں یہ کہنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ خشنی نے تفسیر غریب ابیات السیرۃ لابن ہشام کے نام سے اس کے اشعار کی بھی شرح کی تھی اس کا ایک مخطوطہ ظاہریہ میں تفسیر ۱۲ کے نمبر سے محفوظ ہے۔ لیکن شرح غریب السیرۃ مصر سے ۱۳۲۹ھ میں شائع ہو چکی تھی۔

جو آزاد جامع کتب سیرت اندلس میں لکھی گئیں ان میں امام ابن حزم علی بن احمد (م ۴۵۶ھ) کی جوامع السیرۃ ایجاز و جامعیت کے لحاظ سے ممتاز ہے۔ اس کے کئی مخطوطے محفوظ ہیں اور وہ کئی بار چھپ بھی چکی ہے۔ مختصر سیرتوں میں عبد الرحمٰن الخثعمی الاشبیلی کی الدرر فی اختصار السیر ہے جو ابھی تک مخطوطہ ہے (الرباط، الخزانۃ الملکیۃ تاریخ ۳۶۳) جبکہ حافظ ابن عبد البر یوسف بن عبد اللہ قرطبی، (م ۴۶۳ھ) کی الدرر فی اختصار المغازی و السیر قاہرہ سے ۱۹۶۶ء میں شائع ہو چکی ہے اور اہم کتب سیرت میں شمار کی جاتی ہے۔ محمد بن احمد جابر الاندلسی الضریر (م ۷۸۰ھ) کی السیرۃ النبویہ والمولد کا ایک مخطوطہ دار الکتب مصریہ میں موجود ہے (مجامیع ۴۹۴) اسی طرح احمد بن یوسف بن مالک الرعینی (م ۷۷۹ھ) کی السیرۃ والمولد النبوی کا مخطوطہ بھی وہیں محفوظ ہے۔ ان کے علاوہ بھی کئی غیر معروف کتب سیرت کے حوالے فہارس و مراجع میں ملتے ہیں۔ ان میں سے بطور مثال یحییٰ بن عبد اللہ بن ابی عیسیٰ اللیثی کی سیرۃ رسول اللہ کا حوالہ دیا جا سکتا ہے (بغیۃ الملتمس ۱۰۰، اور فہرست ابن خیر ۲۳۲)

اندلسی سیرت نگاری کی ایک عظیم و نمائندہ مثال امام ابن سید الناس محمد بن محمد (م ۷۳۴ھ) کی عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر ہے جس کے مخطوطات کثیر تعداد میں دنیا بھر کی لائبریریوں میں موجود ہیں وہ قاہرہ سے ۱۳۵۶ھ میں چھپ بھی چکی ہے، اس کی عظمت کا اندازہ اور قبولیت کا قیاس اس سے کیا جا سکتا ہے کہ اس کی متعدد شروح و حواشی اور مختصرات لکھے گئے ان میں خود مؤلف گرامی کا مختصر نور العیون فی فنون المغازی والشمائل والسیر کے عنوان سے سر فہرست ہے۔ اس کے علاوہ بعض اہم ترین کتب یہ ہیں: (۱) یوسف بن عبد الہادی الصالحی الدمشقی (م ۹۰۹ھ) کی الاقتباس لحل مشاکل سیرۃ ابن سید الناس (مخطوطہ ظاہریہ مجموع ۱/۵۸) (۲) محمد بن احمد بن عبد الہادی الصالحی الدمشقی (م ۹۴۴ھ) اقتباس الاقتباس لحل مشکل سیرۃ ابن سید الناس

مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۷ء القدسی) (۳) امام علی بن برہان الدین الحلبی (۱۰۴۴ھ) نے اپنی مشہور کتاب انسان العیون فی سیرۃ الامین المامون میں جو السیرۃ الحلبیۃ کے عنوان سے زیادہ مشہور ہے سیرت شامی اور ابن سید الناس کی سیرت کی تلخیص کی ہے، یہ کتاب کئی بار چھپ چکی ہے۔ (۴) احمد بن بکر العریفی البطیشی، مفتی عکا (م ۱۱۴۷ھ) نے سیرت حلبیہ کا خلاصہ کیا ہے بعنوان خلاصۃ الاثر فی سیرۃ سید البشر (مخطوطہ ظاہریہ ۱۰۰۳۲ تا ۱۰۰۳۸، برلن ۹۶۱۲)۔ (۵) عزالدین محمد بن ابی بکر (م ۸۱۹ھ) کی شرح سیرۃ ابن سید الناس (مخطوطہ خالدیہ القدس سیرہ ۱۴) (۶) ابن الشحنہ عبدالبر بن محمد الحلبی (م ۹۰۹ھ) شرح المنظومۃ الحلبیۃ فی السیرۃ النبویہ (مخطوطہ فیض اللہ ۴۶۸)، (۷) ابن العجمی، احمد بن ابراھیم سبط (م ۸۱۸ھ) کی النبراس علی سیرۃ ابن سید الناس (مخطوطہ عارف حکمت سیرہ ۱۲۴)، (۸) ابوحیان النحوی، محمد بن یوسف (م ۷۴۵ھ) کی نظم عیون الاثر لابن سید الناس (مخطوطہ البلدیۃ الاسکندریۃ ۳۴۷ ج) (۹) ابراھیم بن محمد بن خلیل (م ۸۴۱ھ) ابن العجمی کی شرح کا نام نور النبراس فی شرح سیرۃ ابن سید الناس جو مختلف مخطوطات کی شکل میں ہونے کے علاوہ چھپ بھی چکی ہے۔ تلاش و تفحص سے ان کے علاوہ بھی اور کئی شروح و مختصرات مل سکتے ہیں۔

ابن حزم اندلسی نے ایک اور کتاب المرتبۃ الرابعۃ فی نسب رسول اللہ وسیرہ و مغازیہ بھی لکھی تھی جو ابھی تک مخطوطہ ہے (مکتبہ الطاہر بن عاشور، تونس اور برلن ۹۵۱۰) اسی طرح محی الدین ابن عربی کی ایک اور کتاب سیرت محاضرات الابرار و مسامرات الاخیار ہے جو کئی بار مصر سے چھپ چکی ہے آخری طباعت ۱۹۷۳ء کی ہے۔ ابن حزم کے ایک معاصر علامہ ہشام بن احمد الوقشی الطلیطلی (م ۴۸۹ھ) کی السیرۃ النبویۃ کا حوالہ بغیۃ الملتمس ص ۵۵ اور کحالہ ۱۳/۴۷ میں پایا جاتا ہے جبکہ ابن خیر نے اسماعیل بن الفضل بن طرخان التیمی کی سیرت نبوی کا حوالہ دیا ہے (۴۹۶)۔ احمد بن عیسیٰ بن حجاج الافلیح الاندلسی کی منظوم سیرت نظم الدرر و نثر الزھر کا حوالہ (الذیل و التکملۃ ۱/۱/۳۵۶) میں ملتا ہے۔ تاریخ اسلام کی عالمی اور جامع کتابوں میں بھی سیرت نبوی کے طویل و مفصل ابواب ملتے ہیں جن کو اگر الگ کر دیا جائے تو مفصل سیرت کی کتاب بن جائے ایسی کتابوں میں ابن عبدربہ کی العقد الفرید نمائندہ مثال ہے کہ اس میں کافی مفصل مواد سیرت موجود ہے۔

اگرچہ مغازی اور مشاہد و فتوح نبوی سے متعلق کتب و رسائل صرف ایک پہلوئے سیرت سے بحث کرتے ہیں تاہم بسا اوقات وہ بھی کامل سیرت نبوی کی جامع کتابیں ہوتی ہیں۔ یہ روایت ارتقاء کی چند دہائیوں کے بعد ہی قایم ہوگئی تھی اور مؤلفین مغازی نے عنوان کتاب کی کامل رعایت

نہ کر کے سیرت نبوی کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرنے کی کوشش کی تھی۔ اندلسی مؤلفین سیرت نے بھی اس روایت کو نہ صرف قائم رکھا بلکہ بعض نئی جہات شامل کر کے اسے مزید پروان چڑھایا۔ قاضی حافظ سلیمان بن موسیٰ الکلاعی (م ۶۳۴ھ) کی الاکتفا فی مغازی المصطفیٰ والثلاثۃ الخلفاء اس کی نمائندہ مثال ہے عالمی کتب خانوں میں اس کے بہت سے مخطوطات ہیں اور وہ قاہرہ سے ۱۹۶۸ء میں چھپ بھی چکی ہے۔ حافظ ابن عبدالبر (م ۴۶۳ھ) نے اپنی جامع سیرت کا ایک اختصار المغازی کے عنوان سے بھی تیار کیا تھا جو غالباً مخطوط ہی ہے، غالباً واقدی اور بلاذری کی اتباع میں عبدالرحمٰن بن محمد بن حبیش اندلسی (م ۵۸۲ھ) نے الغزوات والفتوح کے عنوان سے اپنا مخطوطہ چھوڑا ہے۔

سیرت نبوی کے مختلف پہلوؤں پر بہت کثیر تعداد میں کتابیں اور رسالے تحریر کئے گئے ہیں۔ ذات رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت شریفہ خُلق القرآن ہونے کے سبب بے پناہ دلکشی ہے اور ہم خطا کار نگاہ و فکر کے احاطۂ قدرت و دائرۂ استطاعت سے باہر ہے اور بقول علامہ شبلی نعمانی اگر کوئی لکھ سکتا ہے تو وہ صرف مالکِ کل خالقِ کائنات اللہ رب العالمین ہی لکھ سکتا ہے کہ وہی اپنے محبوب رسول مکرم و بندہ عزیز کو صحیح تر جانتا ہے۔ ترتیب زمانی کے اعتبار سے عصر نبوی، جائے ولادت نبوی اور مولد شریف کو اولیت حاصل ہے اور اندلسی مؤلفین سیرت نے ان موضوعات کو اپنی کتابوں کا محور بنایا ہے خاص کر مولد/ میلاد نبوی تمام سلم مؤلفین سیرت میں بڑا مقبول موضوع رہا ہے۔ حافظ ابن عبدربہ کی العقد الفرید میں عصر نبوی اور مکہ مکرمہ اور اس کی تہذیب و تمدن پر جو مواد موجود ہے اگر اس کو ایک جگہ جمع کر کے شائع کر دیا جائے تو مستقل کتاب بن جائے۔ میلاد نبوی پر جو کتابیں اندلس میں لکھی گئیں ان میں محمد بن احمد الانصاری الخزرجی کی الاعلام فیما یجب علی الانام من معرفۃ مولد المصطفیٰ علیہ السلام (مخطوط طوب قپو ۴۴۳ م ۶۰۳۱) عمر بن الحسن بن دحیۃ الکلبی اندلسی (م ۶۳۳ھ) کی التنویر فی مولد السراج المنیر (مخطوط برلن ۱/ ۹۵۴۷) احمد بن علی بن سعید الغرناطی (م ۷۷۳ھ) کی نثل النمامۃ فی مولد سید تہامۃ (مخطوط برلن ۲/ ۹۵۴۷) محمد بن احمد بن عابر الاندلسی (م ۸۰۸ھ) کی مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم (مخطوط سلیمانیہ ۱/ ۳۴۴۳) اس نوع کی نمائندہ کتب ہیں۔ ان کے علاوہ تلاش و تفحص سے اور کتابوں کے حوالے بھی دیئے جا سکتے ہیں۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسماء شریفہ، رضاعت اور ابتدائی زندگی، نسب و خاندان آپ کے اجداد اور اسلاف عرض کہ قبل بعثت سیرت مطہرہ کے مختلف پہلو مؤلفین سیرت کی توجہ کا

فکر و رقم کا مرکز رہے ہیں۔ اندلسی سیرت نگاروں نے اس مختلف الجہات موضوع پر اپنے کافی وقیع کام چھوڑے ہیں جن میں سے کچھ آج بھی مخطوطہ یا مطبوعہ کی شکل میں موجود ہیں۔ ابن دحیہ کلبی مذکور (م ۶۳۳ھ) نے اسماء النبی پر المستوفیٰ فی اسماء المصطفیٰ کے نام سے کتاب لکھی تھی (مخطوطہ برلن ۱۱۴) جس کی ایک تلخیص محمد بن عبدالدائم الملیق (م ۷۹۷ھ) نے اسماء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عنوان سے کی تھی (مخطوطہ برلن مجموعہ ۹۵۱۶)۔ ابن دحیہ نے اپنی کتاب کی ایک شرح اسماء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عنوان سے کی تھی جس کا حوالہ ابن المقری نے دیا ہے (نفح الطیب ۲/۳۰۶) اندلس میں اس قسم کے مختصر موضوعات کے لیے "ارجوزہ" کی روایت پروان چڑھی تھی، اسی کے اتباع میں محمد بن احمد القرطبی (م ۶۷۱ھ) نے ارجوزۃ فی اسماء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تالیف کی تھی (مخطوطہ برلن ۱۱۴) انساب عرب پر سب سے اہم جامع اور موجود کتاب امام ابن حزم کی جمہرۃ انساب العرب ہے جو کئی بار چھپ چکی ہے اور اس میں نسب نبوی شریف کے علاوہ آپ کے اجداد و اسلاف اور خاندان کا نسب بھی ہے اور مختصر حال بھی ہے۔ خاص آپ کے نسب شریف پر جو کتابیں اندلسی علماء نے لکھی ان میں علی بن محمد بن فرحون قرطبی (م ۷۴۶ھ) کی تواریخ الاخبار والتعریف بنسب النبی المختار (مخطوطہ الرباط ۱۳۴۸۔ د)، امام رشاطی کی اقتباس الانوار، اور عبداللہ بن عبدالرحمن الازدی الاشبیلی کا مختصر اقتباس الانوار (مخطوطے ازہر مصطلح ۱۳۳، ۹۰۱۵، دارالکتب ۷۱۶۵ ح وغیرہ) حافظ ابن ابی الخصال محمد بن مسعود الغافقی الاندلسی (م ۵۴۰ھ) کی منہاج المناقب ومعراج الحاسب الثاقب فی نسب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (مخطوطہ اسکوریال ۴۰۴/۱)، محمد بن سلامہ القضاعی (م ۴۵۴ھ) کی نسب النبی ومولدہ وہجرتہ ووفاتہ (مخطوطہ سوہاج ۷۷ تاریخ) کے علاوہ شیخ ابن عربی کی نسب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصفتہ فی خلقہ وخلقہ وسیرتہ کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔ جبکہ خاص خاندانِ قریش پر ابن حزم کے معرکۃ الآراء کام کے علاوہ حافظ القاسم الصبغ اندلسی (م ۴۳۰ھ) کی کتاب فضائل قریش (بغیۃ الملتمس ۴۳۳) اور عبداللہ بن عیسیٰ المرادی الاشبیلی (م بعد ۵۸۳ھ) کی کتاب المنتخب من نسب قریش خیار العرب (مخطوطہ کتاھیہ، وحید پاشا ۲۲۳۲ نقل خط مصنف ۶۵۶ھ) اہم کتب ہیں۔ والدین، اعمام، اجداد، امہات، اسلاف اور بعثت سے پہلے کی مجموعی زندگی پر اندلس میں کم کتابیں لکھی گئیں۔

اعلام و دلائل نبوت، بشارات، ختم نبوت، وحی و نزول وحی، قرآن کریم، اثبات نبوت، امیت نبوی اور اسراء و معراج وغیرہ نبوی زندگی کے اہم ترین موضوعات ہیں۔ مشرقی مؤلفین سیرت کی مانند اندلسی سیرت نگاروں نے ان موضوعات پر اکثر و بیشتر مستقل کتابیں الگ الگ تحریر کیں اور کبھی کبھی

ان میں سے بعض کو ملا کر لکھیں۔ ابو المطرف عبد الرحمٰن بن محمد قُطیس القرطبی (م ۴۰۲ھ) کی کتاب أعلام النبوۃ فی دلالات الرسالۃ کا حوالہ سخاوی نے دیا ہے (۵۳۶) جبکہ عبد اللہ بن عبد العزیز البکری الاندلسی (م ۴۸۷ھ) کی کتاب اعلام النبوۃ کا ذکر بھی ملتا ہے (ذیل ۱/۱۰۴) دلائل النبوۃ کے عنوان سے جو کتب سیرت لکھی گئیں ان میں حافظ ابن ابی الدنیا عبد اللہ بن محمد (م ۲۸۱ھ) ثابت بن حزم السرقسطی (م ۳۱۳ھ)، ابن النقاش المقری (م ۳۵۱ھ) اور ابو ذر الخشنی (م ۶۰۴ھ) کی تالیفات کا ذکر مختلف مآخذ میں آیا ہے (سخاوی ۵۳۵، کشف الظنون ۱۴۱۸ اور فہرست ابن خیر ۳۶ وغیرہ)۔ وحی و نزولِ وحی اور قرآن مجید پر اتنی کتابیں ہیں کہ ان کے تذکرے لیے کئی دفتر درکار ہیں لہٰذا اس کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔ بطور مثال منذر بن سعید البلوطی (م ۳۵۵ھ)، قاضی ابن العربی (م ۵۴۳ھ) ابو بکر محمد بن طیب الباقلانی (م ۴۰۳ھ) الحسن بن عبد الرحمٰن القضاعی، ابن مفرج البطلیوسی وغیرہ کے صرف نام گنائے جاتے ہیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امیّۃ کے بارے میں ابو الولید سلیمان بن خلف الباجی (م ۴۷۴ھ) کے ایک رسالۃ فی الخلاف الواقع فی کتابۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم الحدیبیۃ کا ذکر آتا ہے جس کا مخطوط (یازمہ باغشلز ۳/۱۸۸۵ مکتوبہ ۵۷۶ھ) موجود ہے۔ معجزاتِ نبوی پر عمر بن الحسن بن دحیہ الکلبی کی الآیات البینات فی ذکر ما فی أعضاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المعجزات احمد بن علی بن حجاج الافلح الاندلسی کی الدرر البہیۃ فی معجزات خیر البریۃ اور ابن غصن الاشبیلی محمد بن ابراہیم (م ۶۲۳ھ) کی معجزات خیر البریۃ کا ذکر مختلف مآخذ میں ملتا ہے۔ (نفح الطیب ۲/۲۰۷ اور ۳۰۶، الذیل والتکملہ ۱/۱/۳۵۶)۔

مدنی عہد نبوی پر جو مواد سیرتِ نبوی اور مغازی و مشاہد و فتوح کی جامع کتابوں میں موجود ہے اس کے علاوہ اس دور کے مختلف پہلو ہیں۔ جن میں ہجرت، مدینہ منورہ، مسجد نبوی، مدینہ میں ابتدائی نظم معاشرہ و حکومت، کاتبین، سفراء، عمال بعض انتظامی امور و معاملات جیسے معاہدے، صلح نامے، اموال، اقطاع، طعم اور وفود عرب کے علاوہ ازواجِ مطہرات اور عام و خاص صحابہ کرام اور حیات و شخصیت نبوی سے وابستہ اہم افراد و شخصیات اہم ترین موضوعات ہیں۔ ابن سلامہ قضاعی کی کتاب میں ہجرت کے باب کا ذکر آچکا ہے۔ ابھی تک مستقل کتاب اس عنوانِ بالا پر نہیں مل سکی ہے جبکہ حرمین شریفین پر رزین بن معاویہ العبدری السرقسطی (م ۵۳۵ھ) کی کتاب اخبار مکۃ والمدینۃ وفضلہما کا حوالہ بروکلمان نے دیا ہے (ذیل اول ۶۳۰) ان میں سے کئی موضوعات پر اندلسی کتابوں کا سراغ نہیں لگایا جا سکا۔ البتہ صحابہ کرام کی سوانح پر اندلسی سیرت نگاروں نے بڑے قابلِ قدر کارنامے انجام دئے ہیں۔ ان میں سب سے اہم حافظ ابن عبد البر (م ۴۶۳ھ) کی معرکۃ الآرا کتاب الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب ہے

جس میں چار ہزار دو سو پچیس (۴۲۲۵) سوانحی خاکے ہیں اور وہ کئی بار چھپ چکی ہے اور اس کے مخطوطے بھی متعدد ہیں۔ اس کے علاوہ دو اہم کتابیں اپنے اپنے زمانے میں کافی مشہور و مقبول تھیں۔ اول ابن حزم (م ۴۵۶ھ) کی اسماء الصحابۃ الرواۃ عن النبی کا مخطوطہ دار الکتب مصریہ (۲۵۴ مصطلح) میں موجود ہے جبکہ دوم محدث بقی بن مخلد اندلسی (م ۲۷۶ھ) کی اہم کتاب أسماء الصحابۃ وعدد ما روو من احادیث کا ایک مخطوطہ معہد المخطوطات۔ ۱۰۱۸ تاریخ میں محفوظ ہے۔ ان کے علاوہ ابن غیرہ النبی نے حافظ خلف بن قاسم بن سہل (م ۲۹۲ھ) کی کتاب اسماء المعروفین بالکنی من الصحابۃ والتابعین کا حوالہ دیا ہے (بغیۃ الملتمس ۲۷۴) اس موضوع پر ایک عظیم کتاب امام الرشاطی عبداللہ بن علی (م ۴۶۶ھ) کی اقتباس الانوار والتماس الازہار فی انساب الصحابۃ ورواۃ الآثار تھی جس کا اختصار مختصر اقتباس الانوار مؤلفہ عبداللہ بن عبدالرحمن الازدی الاشبیلی ہم تک مخطوطہ کی شکل میں ہی پہونچ سکا ہے۔ حافظ ابن سید الناس کی ایک اہم کتاب تحصیل الاصابۃ فی تفضیل الصحابۃ کا ذکر صفدی نے کیا ہے (الوافی ۱/۲۹۲)

حافظ ابن عبدالبر کی الاستیعاب اتنی اہم اور کلاسیکی نوعیت کی کتاب ہے کہ بعد کی صدیوں میں اس کی متعدد شروح، اختصارات اور ذیل و تکملے لکھے گئے۔ ان میں محمد بن خلف بن فتحون (م ۵۲۷ھ) کی الاستلحاق علی الاستیعاب، ابن ابی طے یحیٰی بن حمیدہ (م ۶۳۰ھ) کی تہذیب الاستیعاب، احمد بن یوسف الادرعی کی روضۃ الاحباب فی مختصر الاستیعاب اہم ترین ہیں (ہدیہ ۲/۸۴، کشف الظنون ۸۱ فوات کتبی ۴/۲۷۱، اور معجم المنجد) فضائل و مناقب اور سوانح صحابہ میں کئی کتابیں اندلسی سیرت نگاروں نے مختلف صدیوں اور شہروں میں لکھیں۔ ان میں امام عبدالملک بن حبیب الاندلسی (م ۲۳۸ھ) عبدالرحمن بن محمد فطیس القرطبی (م ۴۰۲ھ) کی فضائل الصحابۃ (ہدیہ ۲/۶۲۴، کشف ۷۶۱۲) معرفۃ الصحابہ والتابعین کے عنوان سے ابوالربیع سلیمان بن موسیٰ الکلاعی (م ۶۳۴ھ) کی کتاب اور ابن سید الناس کی تالیف المقامات العلیۃ فی کرامات الصحابۃ الجلیۃ (فوات ۲/۱۸ اور ۱/۲۹۳) کی مفقود کتابوں کے علاوہ امام ابن حزم اندلسی کی موجودہ مطبوعہ کتاب المفاضلۃ بین الصحابۃ بھی شامل ہے جو دمشق میں ۱۹۴۰ء میں چھپی۔

حافظ ابن ابی الخصال محمد بن مسعود الغافقی (م ۵۰۹ھ) کی دو اہم کتابوں۔ ظل الغمامۃ فی مناقب العشرۃ وعمّی الرسول اور ظل الغمامہ وطوق الحمامۃ فی مناقب من خصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صحابتہ بالکرامۃ۔ میں اول الذکر کا مخطوطہ موجود ہے (اسکوریال ۱/۴۰۴) جبکہ موخر الذکر کا صرف حوالہ ملتا ہے (فہرست ابن خیر ۳۸۶) اسی نوعیت کی ایک اہم کتاب قاضی عیاض (م ۵۴۴ھ) کی تالیف السیف المسلول علیٰ من سب اصحاب الرسول کا بھی حوالہ آیا ہے (کشف ۲/۱۰۱۸) ابن العجمی احمد بن ابراہیم

(م ۸۸۴ھ) کی تالیف قرۃ العین فی فضائل الشیخین کو بھی اس زمرہ میں شمار کیا جا سکتا ہے (ہدیہ ۱/۱۳۴) المقری نے ابوالربیع بن سالم کی ایک دلچسپ عنوان کی کتاب المعجم فیمن وافقت کنیتہ کنیۃ زوجہ من الصحابہ کا حوالہ دیا ہے (نفح الطیب ۴/۵۷۴ء) جستجو کی جائے تو ایسی کتابوں کی فہرست میں اور کئی ناموں کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن تفہیم موضوع کے لیے انھیں کا تذکرہ کافی ہے۔

سیرت نبوی کے دوسرے پہلوؤں میں اخلاق نبوی پر ابن حبان کی اخلاق رسول اللہ دراصل امام محمد بن الولید الفہری الطرطوشی (م ۵۲۰ھ) کا اختصار ہے (فہرست ابن خیر ۲۷۱) خصائص النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عنوان سے ابن السدی الاندلسی یوسف بن موسیٰ (م ۶۶۳ھ) کی تالیف تھی (کشف ۷۰۶) اسی موضوع پر عمر بن الحسن بن دحیہ الکلبی کی کتاب نہایۃ السول فی خصائص الرسول کے عنوان سے مخطوطہ کی شکل میں دار الکتب المصریہ (۱۹۵۰۷ ب) میں محفوظ ہے۔ شمائل نبوی پر امام ترمذی کی عظیم الشان کتاب نے متعدد طبعزاد تالیفات کے علاوہ شروح وحواشی اور مختصرات کی باڑھ لا دی تھی۔ اندلسی سیرت نگاروں نے بھی کئی کتابیں لکھی تھیں ان میں علی محمد بن محمد بن ابراھیم الغرناطی (م ۵۵۲ھ) کی کتاب الشمائل بالنور الساطع الکامل عمدہ کتاب تھی (کشف ۱۰۵۹، کحالہ ۷/۱۷۰)۔ دوسری محمد بن عتیق الازدی الغرناطی (م ۶۴۶ھ) کی مطالع الانوار فی شمائل المختار تھی (ہدیہ ۲/۱۲۴) حقوق و آداب نبوی پر تمام ادوار کی عظیم ترین کتاب قاضی عیاض بن موسیٰ الیحصبی (م ۵۴۴ھ) کی معرکۃ الآرا تالیف الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ ہے جس کے بہت سے مخطوطے ہیں اور وہ متعدد بار مختلف ممالک میں چھپ چکی ہے۔ اس کی عظمت ومقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کی متعدد شروح لکھی گئیں، اس کے خلاصے تیار کیے گئے، اس کے مشکل الفاظ کے معانی پر کتابیں لکھی گئیں اور ہر طرح سے اس پر کام کیا گیا۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور حافظ الخفاجی شہاب احمد بن محمد (م ۱۰۶۹ھ) کی شرح نسیم الریاض ہے۔ جو کئی بار چھپ چکی ہے اس کے متعدد مخطوطے بھی پائے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ لگ بھگ دو درجن کتابیں اسی پر لکھی گئی ہیں۔ جن میں سے کئی اندلسی مؤلفین کی ہیں۔

ازواج مطہرات، اولاد نبوی اور اہلبیت پر بالعموم کم کتابیں لکھی گئیں اور اندلسی سیرت نگاروں نے کم تر لکھیں۔ ان میں قاضی ابن العربی کی حدیث الافک پر اسی عنوان سے جس کا حوالہ المقری نے دیا ہے (نفح الطیب ۲/۲۶، ابن بشکوال) اندلسی ابوغمران موسیٰ بن محمد نے ایک قصیدہ فی مدح ام المومنین السیدۃ عائشہ لکھا تھا جس کا ایک مخطوطہ موجود ہے (البلدیۃ الاسکندریہ ۲۱۹۰۔د) اس قسم کی ایک یا دو اور غیر اہم کتابیں یا قصیدے اور رسالے ہیں۔ اولاد نبوی پر کوئی قابل قدر کام کہیں نہیں ہوا نہ ہی اہلبیت پر۔

حج نبوی پر جو کتابیں لکھی گئیں ان میں امام ابن حزم (سنہ ۴۵۶ھ) کی حجۃ الوداع اہم ترین کتابوں میں شامل ہے، اس کے متعدد مخطوطے بھی ہیں اور وہ بیروت وغیرہ سے کئی بار چھپ چکی ہے۔ حدیث نبوی اگرچہ سیرت سے متعلق ہے تاہم وہ اپنی جگہ مستقل اور اہم ترین موضوع ہے۔ اس پر اندلسی علماء نے بہت زیادہ کام کیا ہے لہذا اس سے متعلق کتابوں کا ذکر کسی اور مضمون میں کیا جائے گا۔

قرأت نبوی پر محمد بن عیسیٰ البریلی الاندلسی (م سنہ ۴۰۰ھ) کی کتاب وقوف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی القرآن کا حوالہ حاجی خلیفہ نے دیا ہے (کشف ۲۰۲۵) تفسیر نبوی پر محمد بن احمد الغرناطی (م سنہ ۷۰۸ھ) کی کتاب تفسیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی حوالہ ملتا ہے (ہدیہ ۲/۶۰) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں پر جو چند کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں محمد بن فرج المالکی القرطبی المعروف بابن الطلاع (م سنہ ۴۹۷ھ) کی کتاب اقضیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہ صرف اہم ترین ہے بلکہ خوش قسمتی سے موجود ہے اور بیروت و مصر سے چھپ بھی چکی ہے جبکہ حکمت نبوی پر دو کتابوں کا سراغ ملا ہے اور دونوں اندلسی سیرت نگاروں کی ہیں۔ ان میں سے ابو احمد العسکری (م سنہ ۳۸۲ھ) کی کتاب الحکم والامثال المرویۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف حوالہ ملتا ہے (فہرست ابن خیر ۲۰۲) جبکہ امام محمد بن عبداللہ العربی (م سنہ ۵۴۳ھ) کی تالیف حِکَمُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مخطوطہ اسکندریہ میں محفوظ ہے (حدیث ۲۱) طب نبوی پر تقریباً بیس کتابوں میں سے کم از کم دو اندلسی علماء کی ہیں۔ ایک عبید الملک بن حبیب (م سنہ ۲۳۸ھ) کی الطب النبوی کے نام سے تھی جس کا صرف حوالہ ملتا ہے (کشف ۱۰۹۵) دوسری امام ابن حزم کی کتاب ہے جو مختصر ہونے کے سبب رسالۃ فی الطب النبوی کے نام سے بیروت سے ۱۹۶۹ء میں چھپ چکی ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجنے کا موضوع بڑا مقبول رہا ہے۔ متعدد علماء نے اس پر کتابیں رسالے لکھے ہیں یا قصیدے کہے ہیں۔ اندلسی سیرت نگاروں میں ابن شاہین (م سنہ ۳۸۵ھ) کی فضل الصلاۃ علی النبی (فہرست ابن خیر ۲۷۸) جبیر بن جبیر بن محمد القرطبی (م سنہ ۶۱۵ھ) کی مطالع الانوار وسواء السرار فی فضل الصلاۃ علی النبی المختار (ہدیہ ۱/۱۵۰) اور ابن عربی کی الصلوٰۃ المحمدیہ کا حوالہ ملا ہے۔ جواہر البحار کی ایک شرح عبدالغنی النابلسی (م سنہ ۱۱۴۳ھ) نے ورد الورود وفیض البحر الممدود کے عنوان سے لکھی جس کا مخطوطہ محفوظ ہے (دار الکتب المصریہ ۲۳۱۸۶ ب) مدح رسول اور نعت نبوی اسی نوع کا دوسرا مقبول ترین موضوع رہا ہے۔ اس پر بہت سے شعراء و ادباء اور سیرت نگاروں نے نظم و نثر میں بہت سی کتابیں رسالے اور نظمیں لکھی ہیں۔ ان میں اندلسیوں کا حصہ بھی کافی ہے۔ ان کی ایک اہم ترین تالیف امام ابن سید الناس کی کتاب بشری اللبیب بذکری الحبیب ہے جس میں انھوں نے

مدحِ نبوی میں اپنے قصائد کو حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کیا ہے۔ اس کے متعدد مخطوطات بھی ہیں اور وہ ۱۸۱۵ء میں چھپ بھی چکی ہے۔ مشہور قصیدۂ بردہ نے متعدد علماء و شعراء کو اس کی شرح وغیرہ پر ابھارا تھا۔ اندلسی سیرت نگاروں میں محمد بن علی الشاطبی الاندلسی (م بعد سنہ ۸۷ھ) کی تخمیس البردہ کا مخطوطہ رباط میں محفوظ ہے (۸۳۱ - ۱۶۴۱د) اس کے علاوہ اس کی کئی شروح و تفسیریں کی گئی تھیں ان کا ذکر اختصار کی غرض سے نظر انداز کیا جاتا ہے۔ جبکہ مالک بن عبد الرحمٰن بن المرحل المالقی (م سنہ ۶۹۹ھ) کی کتاب التوشیحات النبویۃ علیٰ حروف المعجم کا صرف حوالہ ہی مل سکا ہے، انھیں کی ایک اور کتاب القصائد العشرنیات المحمدیات وشرحہا وغیرہ کا بھی صرف حوالہ ہی ملتا ہے (کحالہ ۸ / ۱۶۹ ـــــــ خوش قسمتی سے ابن جابر الاعمیٰ (م سنہ ۷۸۰ھ) کا قصیدہ بدیعیۃ بعنوان الحلۃ السیراء فی مدح خیر الوری قاہرہ سے ۱۳۴۸ھ میں چھپ چکا ہے۔ یہ اپنے زمانے میں اور بعد میں بھی کافی مقبول رہا ہے اسی لیے اس کی کئی شرحیں لکھی گئیں جن میں احمد بن یوسف الرعینی الغرناطی (م سنہ ۷۷۹ھ) کی شرح کا حوالہ ملتا ہے (مفتاح السعادۃ ۱/ ۱۹۵) جبکہ مؤلف موصوف نے ایک کتاب خود بعنوان طراز الحلۃ وشفاء الغلۃ لکھی تھی (کشف ۶۸۸) قاضی عیاض (م سنہ ۵۴۴ھ) نے بھی ایک قصیدہ بعنوان قصیدۃ فی مدح خیر البریۃ لکھا تھا جس کا مخطوطہ ملتا ہے (الرباط ۸۸۶-۷۷۴د) جبکہ اسی عنوان سے لسان الدین ابن الخطیب (م سنہ ۷۷۶ھ) کا قصیدہ بھی اسی کتب خانے میں محفوظ ہے۔ محمد بن علی الغرناطی (م سنہ ۷۱۵ھ) کا قصیدہ بعنوان قصیدۃ فی مدح النبی صلی اللہ علیہ وسلم دو ہزار اشعار پر مشتمل تھا (کشف ۱۳۴۴) ان کے علاوہ اور بھی قصائد اندلسی علماء کے ہیں جن کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔

خواب میں رویت نبوی، آپ کی ذات سے توسل و استعانت، آپ کے نام استغاثہ کے رسالے اور خطوط، آپ کی اقتداء و ہدایت، آپ کی قبر شریف کی زیارت اور آداب وغیرہ مسلم علماء و مؤلفین کے بڑے محبوب موضوعات رہے ہیں اور ان پر بہت سی کتابیں اور رسالے لکھے گئے ہیں۔ اندلسی مؤلفین میں بھی یہ روایت باقی اور قائم رہی۔ امام سہیلی (م سنہ ۵۸۱ھ) عبد الرحمٰن عبد اللہ) نے ایک مختصر رسالہ لکھا تھا جس کا عنوان تھا رسالۃ فی رویۃ اللہ تعالیٰ ورویۃ رسولہ علیہ الصلوۃ والسلام (ہدیہ ۵۲۰) ابو الحجاج المنتشاقری کی کتاب حقائق برکات المنام فی مرای المصطفیٰ خیر الانام کا حوالہ مقری نے دیا ہے۔ (نفح الطیب ۶ / ۱۴۵) توسل و استغاثہ کے موضوع پر ابو الربیع سلیمان بن موسیٰ الکلاعی (م سنہ ۶۳۴ھ) کی کتاب مصابیح الظلام فی المستغیثین بخیر الانام فی الیقظۃ والمنام کا حوالہ ہی ملا ہے (کشف ۱۷۰۶) دلچسپ بات یہ ہے کہ شکویٰ اور استغاثہ پر جن پانچ رسالوں کا سراغ ملا ہے وہ سب کے سب اندلسی علماء اور مؤلفین کے لکھے ہوئے ہیں:۔ (۱) ابو محمد عبد اللہ بن السید البطلیوسی (م سنہ ۵۲۱ھ) کا رسالۃ الیٰ قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم

(۲) ابن ابی الخصال محمد بن مسعود الغافقی (م ۵۴۰ھ) کا رسالۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ باقی تین رسالے رسالۃ الی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے عنوان سے لکھے گئے ہیں جن میں سے دو ابن الخطیب کے تحریر کردہ ہیں اور ایک ابن الحنّان محمد بن محمد الانصاری المرسی کا (فہرست ابن خیر بالترتیب ۲۰۴، ۸۱ھ اور نفح الطیب ۶/ ۶۰-۳۵۴ اور ۳۷۹ نیز ۷/ ۲۴۴)۔ بقیہ موضوعات پر اندلسی سیرت نگاروں کی تحریروں کی تحقیق ابھی باقی ہے۔

ظاہر ہے کہ اندلسی سیرت نگاری کا یہ ایک سرسری جائزہ ہے اگرچہ کوشش یہ رہی ہے کہ اسے اختصار کے ساتھ ساتھ زیادہ سے زیادہ جامع بھی بنایا جائے تاکہ اندلسی مؤلفینِ سیرت کی کاوشوں کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھا جا سکے۔ تمام دستیاب ماخذ و مصادر کا بھی احاطہ نہیں کیا گیا ہے کہ وہ وقت طلب اور مقام طلب ہے صرف چند بنیادی قدیم وجدید ماخذ پر انحصار کیا گیا ہے۔ اس میں کتابوں اور ان کے مؤلفین کے بارے میں تفصیلات دینے بھی گریز کیا گیا ہے کہ وہ مختصر مقالہ کی حدود سے باہر نکل جاتیں۔ کیونکہ ہمارا اصل مقصود یہ ہے کہ اندلسی سیرت نگاری کا ایک مختصر و جامع جائزہ پیش کر کے مزید تحقیقات کی راہ ہموار کی جائے۔ اصلاً یہ موضوع بڑا وسیع ہے اور مقالہ سے زیادہ کتاب کا متقاضی ہے۔ اسی بنا پر اس میں تجزیہ و تحلیل بھی نہیں ہے۔ آخر میں البتہ اس پوری بحث کا ایک تجزیہ ضروری اور مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ ایک نظر میں اندلسی سیرت نگاری کو دیکھا جا سکے۔

حرفِ آخر

اندلس میں سیرتی ادب کے ارتقار کے اس مختصر اور ناقص جائزے سے بعض اہم نکات اہل علم و نظر کے غور و فکر کے لیے سامنے آتے ہیں:

اوّل یہ کہ اندلسی سیرتی ادب کا ارتقار دو ہم آہنگ خطوط پر ہوتا رہا: ایک سیرتِ نبوی کے مطالعہ کی روایت کے ذریعہ اندلسی اہلِ علم سیرت کی کتابوں کی سماعت و روایت اور قرارت و کتابت کرتے رہے، دوسرے بہت سے اندلسی علمار و مؤلفین نے سیرت نگاری کے ذریعہ اپنے سیرتی ادب کو مالا مال کیا۔ مطالعہ کی روایتِ اسلامی کے ضمن میں یہ حقیقت بھی یاد رکھنی چاہیے کہ طالبانِ سیرت نے صرف اندلسی مراکزِ علم و فن میں ہی اندلسی علمار و شیوخ سے تعلیم نہیں حاصل کی بلکہ دور دراز کے سفر کر کے افریقہ اور ایشیا بالخصوص مشرق کے اہل اسلامی مراکز میں بھی نامور شیوخ و اساتذہ سے تحصیلِ فن کیا۔ اس ضمن میں دوسری اہم حقیقت یہ ہے کہ سیرت نبوی کے اعلیٰ درجہ کے طالب علموں

نے اندلسی مراکزِ علم وفضل میں نامور مؤلفین کتبِ سیرت سے اکتسابِ علم کیا اسی طرح ان میں سے متعدد نے مشرقِ اسلامی کے عظیم ترین سیرت نگاروں کی کتابوں کو بالمشافہہ ان کی جنابِ عالی میں حاضر ہوکر پڑھا یا ان کے شاگردوں کے سلسلۂ زریں سے ارتباط قائم کرکے حاصل کیا۔ اخذ واستفادہ اور افادہ و افاضہ کی یہی روایت مسلسل سیرت نگاری کے میدان میں بھی جاری رہی۔

دوم یہ کہ زمان ومکان کے اعتبار سے اندلسی سیرتی ادب کے ارتقا کے دونوں بیک وقت مخلوط ومتوازی دھارے سرزمینِ اندلس کی اسلامی فتح کے جلو میں بہنے شروع ہوئے اور اسلامی پرچم کے زیرِ سایہ ان کے رقبہ میں وسعت پیدا ہوتی گئی تا آنکہ فتح اندلس کی تکمیل کے ساتھ وہ ملک کے گوشے گوشے میں پھیل گئے جہاں مسلم آبادی اور اسلامی روایاتِ علم وفن قائم تھی۔ ان دونوں دھاروں کا بہاؤ اور دونوں طریقوں کا فیضان تقریباً آٹھ سو سال تک برسوں اور صدیوں کے نشیب وفراز سے گذرتا ہوا برابر جاری وساری رہا۔ اسلامی اندلس کے تمام مراکزِ علم وادب میں بالخصوص اور تمام مسلم علاقوں میں بالعموم ہر سطح پر سیرت نبوی کی تعلیم جاری رہی اور اعلیٰ سطح پر سیرت نگاری کی روایت اول الذکر میں قائم رہی۔ اور اہم ترین حقیقت یہ کہ سرزمینِ اندلس سے مسلمانوں کے اخراج اور اسلامی تہذیب وتمدن کی کامل بربادی کی کوششوں کے باوجود ان طریقوں کے غیر فانی نقوش اوراقِ کتب وصحائف میں ثبت ہوکر بعد کی نسلوں کے لیے دلیلِ راہ بنے۔

سوم یہ کہ اندلسی سیرتی ادب اگرچہ اپنے آغاز وارتقار کے لیے بنیادی مراکزِ اسلامی یا مشرقِ اسلامی کے عطیات واضافات کا مرہونِ منت ہے کہ اس کو سیرت نبوی کے مطالعہ کی قائم شدہ روایت بھی ملی تھی اور سیرت نگاری کی کافی ترقی یافتہ فنی تربیت بھی تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ اندلسی سیرت نگاروں نے ان دونوں کو اپنی اپنی جگہ پر دان چڑھایا تھا اور ان کو مالا مال کیا تھا۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ عام طور پر کہہ دیا جاتا ہے کہ اندلسی علم وفن بالعموم اور سیرت نگاری اور تاریخ نویسی بالخصوص مشرقی اساتذہ وشیوخ کے کارناموں کا چربہ اور نقلِ محض ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اندلسی سیرت نگاروں نے مشرقی سیرتی ادب کی دولت میں قابلِ قدر اضافہ کیا ہے۔

چہارم یہ کہ جہاں تک موادِ سیرت وتاریخ کا تعلق ہے مشرقِ اسلامی اور اس کے علمی و تہذیبی مراکز کو چند گونہ فضیلت حاصل تھی۔ وہ صرف جولان گاہِ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تھے بلکہ موادِ سیرت کے اخذ وجمع اور تدوین وتالیف کے اولین امین بھی وہی تھے۔ جب تک اسلامی اندلس وجود میں آتا سیرتِ نبوی کا سارا مواد تقریباً جمع ہوچکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ دوسری صدی ہجری کے بعد مشرقی سیرت نگاروں

نے بھی مواد و اصل میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔ ان کا جو کچھ کارنامہ ہے وہ جمع و تدوین اور تالیف و تصنیف کی مختلف جہات میں اضافہ سے تعلق رکھتا ہے۔ یہی صورتِ حال اندلس کے سیرت نگاروں کو پیش آئی۔ وہ نہ تو اصل مواد سیرت تک بنیادی اور براہِ راست رسائی رکھتے تھے اور نہ ہی ان کے مآخذ و مصادر پر کلی دسترس۔ البتہ جہات میں انھوں نے بھی اضافہ کیا۔

پنجم یہ کہ اندلسی سیرت نگاروں نے تیسری صدی ہجری اور بعد کی صدیوں کے مشرقی سیرت نویسوں کی مانند سیرت نبوی کے تقریباً تمام موضوعات پر قابل قدر کتابیں اور رسالے لکھے۔ وہ موضوعات خواہ بعثت نبوی سے قبل کی حیات طیبہ سے تعلق رکھتے ہوں جیسے قبل نبوت عصرِ نبوی، ولادت و جائے ولادتِ نبوی، اسماء و نسبِ نبوی، اسلاف و آبا و اجدادِ نبوی، رضاعت نبوی وغیرہ یا بعثت نبوی اور اس کے متعلقات جیسے وحی و نزولِ وحی، قرآن کریم نبوتِ محمدی، اعلام و مبشراتِ نبوت، دلائل و اثباتِ نبوت، معجزات بالخصوص اسراء و معراج نبوی وغیرہ۔ یا مدنی دورِ طیبہ کے اہم سنگ میل ہوں جیسے ہجرت و جائے ہجرتِ نبوی، تنظیم معاشرہ و تعمیرِ مسجد نبوی، مغازی و مشاہد و فتوح نبوی، عام صحابہ کرام ہوں یا حکومت نبوی کے عمال و سفراء اور کتاب نبوی یا تنظیم و تاسیس حکومت الٰہی کے اہم کارنامے صلحناموں، معاہدوں، اموال و اقطاع، وفود و عہود وغیرہ کی شکل میں ہوں۔ اور سب سے اہم یہ کہ پوری حیاتِ نبوی پر شامل جامع سیرت کی کتب نادرہ ہوں۔ سیرت و شخصیت نبوی کے مختلف پہلو ہوں جیسے حلیہ و صفات نبوی، عصمت و اخلاقِ نبوی، خصائص و مناقب ہوں یا فضائل و شمائل، افعال و الفاظ ہوں یا جوامع الکلم و احادیث و سنن ہوں، شجاعت و فروسیت ہو یا شرف و فضل نبوی۔ یا آپ کی ذات و الاصفات سے متعلق اشیاء ہوں جیسے لباس و آلات و اسلحہ، نعال و خیل و اعلام ہوں یا جملہ متروکات نبوی، یا آپ سے متعلق افراد و اولاد ہوں یا ازواج و مطہرات و اخلاف و اہلبیت۔ یا آپ کے ادا کردہ فرائض عبادت ہوں جیسے حج و نماز وغیرہ۔ یا آپ کے احکام و فرامین و اذکار و ادعیہ ہوں جیسے قرآن کی قرأت و تفسیر، فتاوی و فیصلے خطبات و اقوال، حِکَم و امثال، اجتہاد و فقہ، احکام و وصایا یا طب و علاج کے طریقے ہوں۔ اندلسی سیرت نگاروں نے آپ کے احسانات کی یاد و تذکیر کی خاطر آپ پر درود و صلوٰۃ اور مدح و نعت سے متعلق کتابیں و قصائد بھی لکھے، آپ کی رویت آپ سے شکوی، آپ کی شفاعت کی طلب، زیارت و استغاثہ وغیرہ پر بھی کتابیں تالیف کیں اور سب سے بڑھ کر آپ کے حقوق و آداب بھی امت اسلامی کو بتائے۔ غرض کہ انھوں نے تقریباً ہر پہلوئے سیرتِ نبوی پر تالیف و تصنیف کی۔

ششم یہ کہ اندلسی سیرت نگاروں نے مشرقی سیرت نگاروں کے کام پر قابل قدر اور گراں بہا اضافے کئے، ایسے شاندار و مستحکم اور موثر اضافے کہ ان کا لوہا مشرقی اساتذۂ وشیوخ نے بھی مانا جس طرح اندلسی سیرت نگاروں نے ابن اسحاق و ابن ہشام کی سیرتِ نبوی، امام ترمذی کی شمائل نبوی، واقدی و ابن سعد کی مغازی وغیرہ امہات الکتب کی شرح و تلخیص کی، اسی طرح مشرقی سیرت نگاروں کو ان کے کارناموں نے اتنا متاثر کیا کہ ان کو اپنے کاموں کی تلخیص و تشریح پر مجبور کر دیا۔ ابن ہشام کی سیرت کی شرح سہیلی اتنی عظیم و اعلیٰ کتاب تھی کہ وہ کلاسیک کا درجہ اختیار کر گئی اور متعدد مشرقی سیرت نگاروں نے اس کی تلخیص و تشریح لکھی۔ یہی حال ابن عبد البر کی استیعاب ابن سید الناس کی سیرت اور قاضی عیاض کی شفا اور کلاعی کی اکتفا وغیرہ کا ہے۔ یہ چند مثالیں ہیں تاہم ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اندلسی سیرت نگاروں نے محض اخذ و استفادہ ہی نہیں کیا بلکہ اپنے اساتذہ و شیوخ کو افادہ و اضافہ سے بھی نوازا تھا۔

ہفتم یہ کہ اندلسی سیرت نگاروں نے سیرت نبوی کے مختلف جہات میں صرف توسیع کا کارنامہ انجام نہیں دیا بلکہ مطالعہ و تالیف سیرت میں گہرائی اور عمق بھی پیدا کیا۔ یہ گہرائی، سہیلی، خشنی، ابن عبدربہ، ابن عبد البر، قاضی عیاض، کلاعی اور ابن سید الناس کے علاوہ بعض قدرے غیر معروف سیرت نگاروں کی تالیفات میں بھی نظر آتی ہے۔ جدید دور میں سیرت نبوی کے صحیح، وقیع اور جامع مطالعہ کے لیے اندلسی سیرت نگاروں کی کتب سیرت کا مطالعہ اور ان سے استفادہ ناگزیر ہے۔ مثلاً ابن ہشام کی سیرت نبوی کا صحیح مطالعہ سہیلی کی شرح کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ اندلسی سیرت نگاری کے بارے میں مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ مشرقی سیرت نگاری کی روایات سے مستفاد ہونے کے باوجود اس کی اپنی الگ پہچان اور وقعت ہے اور اس سے استفادہ کے بغیر ہر مطالعۂ سیرت ناقص ہے۔

کتابیات

ابن الآبار، ابو عبد اللہ محمد القضاعی البلنسی (۵۹۵-۶۵۸ھ / ۱۱۹۹-۱۲۶۰ء) ۔ تکملۃ الصلہ البشکوالیۃ ۔ معجم اصحاب القاضی ابی علی الصدفی میڈرڈ ۱۸۸۵ء

ابن ابی زرع، محمد بن عبد الحلیم (م ۷۲۶ھ / ۱۳۲۶ء) ۔ الانیس المطرب بروض القرطاس فی اخبار ملوک الغرب ومدینۃ فاس الجالیہ ۱۸۴۳ء

ابن بشکوال، خلف بن عبد الملک (۴۹۴-۵۷۸ھ / ۱۱۰۱-۸۳ء) ۔ کتاب الصلۃ فی تاریخ ائمۃ الاندلس میڈرڈ ۱۸۸۳ء

ابن جابر الاعمی محمد بن احمد النحوی (م ۷۰۰ھ)۔ الحلۃ السیراء فی مدح خیر الوریٰ السلفیہ قاہرہ ۱۳۲۹ھ

ابن حزم، علی بن احمد (۳۸۴-۴۵۶ھ / ۹۹۴-۱۰۶۴ء)۔ جوامع السیرۃ قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ جمہرۃ انساب العرب قاہرہ ۱۹۶۲ء

- حجۃ الوداع بیروت ۱۹۶۶ء

- رسالۃ فی الطب النبوی بیروت ۱۹۶۹ء

(ابن سعید الشقندی)۔ - فضائل الاندلس واہلہا بیروت ۱۹۶۸ء

- المفاضلۃ بین الصحابۃ دمشق ۱۹۴۰ء

ابن حیان قرطبی، حیان بن خلف (۳۷۷-۴۶۹ھ / ۹۸۷-۱۰۷۶ء)۔ کتاب المقتبس فی تاریخ رجال الاندلس پیرس ۱۹۳۷ء

ابن الخطیب، لسان الدین (۷۱۳-۷۷۴ھ / ۱۳۱۳-۱۳۷۴ء)۔ الاحاطۃ فی تاریخ غرناطہ دار المعارف قاہرہ ۱۹۵۵ء

- الاعمال الاعلام فیمن بویع قبل الاحتلام من ملوک الاسلام، بیروت ۱۹۵۶ء

- اللمحۃ البدریۃ فی الدولۃ النصریۃ، قاہرہ ۱۳۴۷ھ

ابن خلکان، احمد بن ابراہیم (۶۰۸-۶۸۱ھ / ۱۲۱۱-۱۲۸۲ء) وفیات الاعیان وأنباء الزمان، قاہرہ ۱۳۱۰ھ

ابن خیر الاشبیلی، ابوبکر محمد اموی (۵۰۲-۵۷۰ھ / ۱۱۰۸-۱۱۷۶ء) فہرستہ ما رواہ عن شیوخہ من الدواوین المصنفۃ فی ضروب العلم وانواع المعارف مکتبۃ المثنیٰ بغداد ۱۹۶۳ء

ابن سید الناس، محمد بن محمد ۷۳۴ھ بشری اللبیب بذکری الحبیب (قصائد) ترابند ۱۸۱۵ء

- عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر قاہرہ ۱۳۵۶ھ

ابن الزبیر، ابوجعفر احمد (۶۲۷-۷۰۸ھ) صلۃ الصلۃ، رباط ۱۹۳۷ء

ابن الطلاع، محمد بن فرج القرطبی (م ۴۹۷ھ) اقضیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، بیروت ۱۹۰۸ء

ابن عبد البر، یوسف بن عبد اللہ القرطبی (۳۶۳ھ) الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب، نہضۃ مصر قاہرہ

الدرر فی اختصار المغازی والسیر، قاہرہ ۱۹۶۶ء

ابن عبد ربہ، احمد بن ابی عمر قرطبی (۲۴۶-۳۲۸ھ / ۸۶۰-۹۴۰ء) العقد الفرید، بیروت ۱۹۵۱-۵۲ء

ابن العجمی، ابراہیم بن محمد ۸۴۱ھ (نور النبراس فی شرح سیرۃ ابن سید الناس)

ابن العذاری، ابوعبد اللہ محمد بن احمد (م بعد ۶۹۵ھ / بعد ۱۲۹۵ء) البیان المغرب، پیرس ۱۹۳۰ء

احکام القرآن مصر ۱۹۱۳ء

قاضی ابن العربی، ابوبکر محمد بن عبد اللہ (۴۶۸-۵۴۳ھ / ۱۰۷۵-۱۱۴۸ء) عارضۃ الاحوذی فی شرح الترمذی

ابن عربی، محی الدین محمد بن محمد مرسی (۶۳۸-۶۶۰ھ / ۱۲۴۰-۱۱۶۵ء) محاضرات الابرار ومسامرات الاخیار، قاہرہ ۱۹۶۳ء

ابن عمیرہ الضبی، احمد بن یحیی (م ۵۹۹ھ / ۱۲۰۳ء) بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، میڈرڈ ۱۸۸۴ء

ابن فرحون، ابراہیم بن علی الیعمری (م ۷۹۹ھ / ۱۳۹۶ء) الدیباج المذہب فی معرفۃ اعیان علماء المذہب، قاہرہ ۱۳۲۹ھ

ابن الفرضی، عبداللہ بن محمد الازدی (۴۰۳-۳۵۱ھ / ۱۰۱۳-۹۶۲ء) تاریخ علماء الاندلس، قاہرہ ۱۹۵۴ء (دو جلدیں)

ابن القوطیہ، ابوبکر محمد بن عمر (م ۳۶۷ھ / ۹۷۷ء) تاریخ افتتاح الاندلس، میڈرڈ ۱۸۶۸ء

ابوحیان الغرناطی، محمد بن یوسف الغرناطی (۷۴۵-۶۵۴ھ / ۱۳۴۴-۱۲۵۶ء) البحر المحیط، قاہرہ ۹-۱۳۲۸ھ

اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب لاہور ۸۹-۱۹۶۴ء متعلقہ مقالات

الحلبی، علی بن برہان الدین (م ۱۰۴۴ھ)۔ انسان العیون فی سیرۃ الامین المامون (السیرۃ الحلبیۃ) قاہرہ ۱۹۶۴ء

الحمیری، ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ (م ۸۶۶ھ) صفۃ جزیرۃ الاندلس، قاہرہ ۱۹۳۷ء

الخفاجی، شہاب احمد بن محمد عبداللہ (م ۱۰۶۹ھ) نسیم الریاض، قاہرہ ۱۳۲۶ھ

السہیلی عبدالرحمن بن عبداللہ (۵۸۱ھ) الروض الانف فی شرح سیرۃ ابن ہشام تحقیق عبدالرحمن الوکیل، دارالکتب الحدیثیہ مصر

فواد سزگین تاریخ التراث العربی، جامعۃ الامام محمد بن سعود الریاض ۱۹۸۳ء ۲/۱

القاضی عیاض بن موسیٰ الیحصبی (۵۴۴ھ) الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ، قاہرہ ۱۹۵۰ء

الکلاعی، سلیمان بن موسیٰ (م ۶۳۴ھ) الاکتفاء فی مغازی المصطفیٰ والثلاثۃ الخلفاء، قاہرہ ۷۰-۱۹۶۸ء

المنجد، صلاح الدین معجم ما الف عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، بیروت ۱۹۸۲ء

المقری، شہاب الدین محمد التلمسانی نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب، قاہرہ ۱۹۴۰ء

النباہی، ابوالحسن بن عبداللہ المالقی (۷۷۶-۷۱۳ھ) المرقبۃ العلیا فی من یستحق القضاء والفتیا (تاریخ قضاۃ الاندلس) قاہرہ ۱۹۴۸ھ

النویری شہاب الدین احمد بن عبدالوہاب نہایۃ الارب، غرناطہ ۱۹۱۹ء

بحث ونظر

رویت ہلال کے مسائل کا ایک نیا تجزیہ

علمائے کرام کی خدمت میں چند انتہائی اہم معروضات

ڈاکٹر عمر افضل

ڈاکٹر سید معین الدین قادری صاحب کا مقالہ "تمام اقطاع عالم میں عید الاضحیٰ ....." (تحقیقاتِ اسلامی جلد ۷، شمارہ ۳ صفحہ ۵۶ - ۸۹) اردو داں علما، دین کو عید الاضحیٰ اور ضمناً رویت ہلال کے مسائل پر ایک نئے انداز سے غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ میری یہ تحریر اہلِ علم کے سامنے مسئلہ کا صحیح رخ رکھنے کی ایک کوشش ہے۔

ضمناً قادری صاحب کے اٹھائے ہوئے مسائل پر بھی بحث کی گئی ہے۔ اس مختصر مقالے میں میری کوشش یہی ہوگی کہ رویت ہلال کے موضوع سے متعلق اہم فنی مباحث کو چھیڑ دیا جائے۔ تفصیلات کے لیے حوالہ جات فراہم کر دیے جائیں۔ جو لوگ عربی، اردو اور انگریزی تینوں میں درک رکھتے ہیں ان کے لیے مباحث کو سمجھنا مشکل نہیں ہوگا۔ جو لوگ انگریزی سے کماحقہٗ واقف نہیں ان کے لیے فنی تفصیلات کہیں کہیں دے دی گئی ہیں۔ ضرورت محسوس ہو تو مزید تفصیلات کے لیے مجھ سے ربط قائم کیا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر معین الدین قادری صاحب نے اپنی اس رائے کو کہ "سارے عالم کے مسلمانوں پر یہ امر واجب ہو گیا ہے کہ وہ ام القریٰ کے معیاری وقت سے اپنے اپنے ملکوں کے ایام و اوقات میں توافق و مطابقت پیدا کر کے اس بات کی پابندی کریں کہ ..... عید الاضحیٰ اسی مناسبت سے منائیں جبکہ منیٰ میں یوم النحر ہو" دلائل کے ساتھ پیش کرنے کی کوشش کی ہے اور ماہرین اسٹرانمی و طبیعیات و ریاضی اور جغرافیہ سے اپنی رائے کی توثیق کا دعویٰ (صفحہ ۶۰، پیرا ۱) بھی کیا ہے۔ ان کے مقالہ کے مباحث کو مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

۱۔ قرآنی اصطلاح "ایام معدودات" سے دنیا کے سارے مسلمانوں کے لیے

ام القریٰ کی تواریخ واوقات کی متابعت کا مفہوم متبادر ہوتا ہے۔ جب بھی اور جہاں بھی مسلمانان عالم کو ان ایام کی متابعت میں عید کی عبادات جاری رکھنے کی مصدقہ اطلاعات اور سہولتیں حاصل ہو جائیں تو ان پر لازم ہو جاتا ہے کہ وہ مقامی تاریخوں سے صرفِ نظر کر کے ام القریٰ کے ایام معدودات کو ترجیح دیں (صفحہ ۷۹، پیرا ۲)

(ب) بہت سے مسلمان ملکوں نے اپنے یہاں عید الاضحیٰ کی تاریخیں حج کی تاریخوں سے مربوط کر رکھی ہیں جیسا کہ "عبارۃ النص" سے ثابت ہے۔ اس لیے ہندو پاک ہی کیوں "اقتضاء النص" کی پیروی سے محروم رہیں (صفحہ ۶۷، پیرا ۲)

(ج) مکہ میں 'یوم النحر' کے کسی جزء کا مل جانا دنیا کے کسی گوشے میں عید الاضحیٰ اسی دن منانے کے لیے کافی ہے۔

(د) عید الاضحیٰ کی تمام عبادات مکہ میں 'یوم النحر' کے دن منائی جانی چاہئیں (چاہے وہ مکہ کے اوقات سے قبل ہی کیوں نہ ادا کرنی پڑیں۔) اگر اس کے باوجود کچھ ممالک میں یوم النحر کا کوئی حصہ نہیں مل پاتا تو بھی کیا مضائقہ۔ بقیہ مسلمان کیوں اس 'وحدت یوم النحر' سے محروم رہیں؟ (صفحہ ۸۳، پیرا ۱)

ان کے ذہنی خلجان کا سبب ہندو پاک میں رمضان وعیدین میں سعودی عرب کی بہ نسبت ایک یا ۲ دن کی تاخیر ہے۔ سعودی عرب میں عیدین اور رمضان کے ایام کا سرکاری اعلان ہندو پاک ہی نہیں رویت پر اعتماد کرنے والے سارے ملکوں کی بہ نسبت ایک اور کبھی کبھی دو دن قبل سالوں سے ہوتا چلا آرہا ہے۔ کویت اور خلیج کی دوسری ریاستیں، لبنان اور اکثر اردن اور مصر بھی سعودی عرب کا ساتھ دیتے ہیں۔ عراق اور عمان بین بین ہیں۔ شام اور لیبیا نے بھی سوڈان کی طرح اب سعودی عرب کا اتباع شروع کر دیا ہے۔ قادری صاحب کو یقین ہے کہ "سعودی عرب کے سرکاری اعلانات مکے کے کھلے افق پر چشم دید رویت" کی بنیاد پر ہی کیے جاتے ہیں (صفحہ ۶۱، پیرا ۲) ہندو پاک کے اکثر علما فقہی بنیادوں پر سعودی عرب کے اعلانات سے صرفِ نظر کر کے مقامی رویت پر اعتماد کرتے آرہے ہیں اس لیے قادری صاحب نے ایک جدید علمی دلیل مکہ مکرمہ (ام القریٰ) کو میریڈین (Meridian) تسلیم کرانے پر خاصا زور صرف کیا ہے۔ مکہ مکرمہ کی ام القریٰ کی حیثیت سے انکار کس مسلمان کو ہوگا؟ مگر قرآنی اصطلاح کا یہ جدید مفہوم بہت سے لوگوں کو مسحور

کرنے کے لیے کافی ہے۔ 'میریڈین' اور 'تاریخ کی بین الاقوامی لائن" (IDL) عالمی مفروضات ہیں، صرف مسلمانوں کے اور وہ بھی صرف عیدالاضحیٰ کے لیے مکہ مکرمہ کو 'میریڈین' مان لینے کی تجویز سے ہوسکتا ہے کچھ لوگ مطمئن ہوجائیں مگر نہ یہ مسئلہ کا حل ہے اور نہ ہی علمی حلقوں میں اسے مقبولیت حاصل ہوسکے گی۔ اگر 'میریڈین' کی اصطلاح کو درمیان میں لائے بغیر صرف یہی کہا جاتا کہ عیدالاضحیٰ کے لیے تمام مسلمان مکہ مکرمہ میں اعلان کردہ حج کی تاریخوں کا اتباع کریں اور منیٰ میں یوم النحر کو "عالمی یوم الاضحیٰ" تسلیم کرلیں تو بھی تجویز میں کوئی کمی نہیں تھی ام القریٰ (مکہ مکرمہ) کو اسلامی قمری کلینڈر کے لیے مرکزی حیثیت دینے کی یہ تجویز کوئی نئی نہیں ہے۔ حسین فتحی، مشہور مصری ماہر فلکیات نے ۱۹۷۰ء میں (کیف توحد التقویم الھجری فی العالم الاسلامی: صفحہ ۲۲) یہ تجویز پیش کی تھی۔ ان کے سامنے صرف انڈونیشیا سے مراکش تک پھیلے ہوئے مسلم ممالک کے درمیان "وحدت تقویم" کا مسئلہ تھا۔ بعد میں اسے مختلف انداز سے دہرایا جاتا رہا ہے مگر اسی طرح سے کہ جن مسلم ملکوں میں رات کا کوئی حصہ بھی مکہ مکرمہ کے ساتھ مشترک ہوتا ہے وہ ایک ہی دن قمری مہینہ شروع کریں۔ گزشتہ ۲۵-۲۰ سالوں سے عملاً صورتِ حال یہ ہے کہ سعودی عرب میں رمضان اور عیدین کی تاریخیں دنیا کے دوسرے علاقوں میں رویت کی مصدقہ تاریخوں سے ہمیشہ ایک یا دو دن قبل ہوتی ہیں اور اچھے خاصے پڑھے لکھے مسلمان حرمین شریفین سے اپنے جذباتی لگاؤ کی بنا پر اسے ایک حقیقت تسلیم کرنے لگے ہیں کہ وہاں بقیہ دنیا سے ایک یا دو دن قبل رویت نہ صرف عین ممکن بلکہ کلیتہً درست ہے۔ ڈاکٹر قادری کی تجویز میں بھی یہ مفروضہ موجود ہے کہ مکہ مکرمہ میں ذی الحجہ کی رویت بقیہ دنیا سے ہمیشہ لازماً پہلے ہوگی۔ اگر ان کی میریڈین کی تجویز کو قبول کرلیا جائے تو یہی مفروضہ ہر مہینے کے لیے ہوگا۔ یہ واضح نہیں کہ کیوں نہ ان کے اپنی دلائل کی بنیاد پر صرف عیدالاضحیٰ نہیں بلکہ رمضان اور عیدالفطر اور سارے قمری مہینوں کے لیے عالمی رویت کو مکہ مکرمہ کے تابع کردیا جائے۔

علمی کوششیں

مجھے خوشی ہے کہ ہندوستان میں بھی کم از کم مقالہ نگار کی فراہم کردہ اطلاع کے مطابق متعلقہ موضوعات پر حیدرآباد میں مسلسل ورکشاپ کا سلسلہ جاری ہے۔ حضرت عمرؓ حضرت

ابن عباسؓ اور عمر ابن عبدالعزیزؒ نے رویت کا مسئلہ حل کرنے کی کوشش کی تھی اس پر ابن عابدین نے احکام ہلال رمضان، ابن السبکی نے 'العلم المنشور فی اثبات الشہور' اور دوسرے مسلم علماء افلاک نے اپنے رسالے لکھے ہیں۔ شیخ نجیت نے 'ارشاد اہل الملۃ الی اثبات الاہلۃ' طنطاوی جوہری نے 'رسالۃ الہلال' اور شیخ عبدالرحمٰن تاج نے 'رسالۃ الصوم' میں مسئلہ کا حل پیش کیا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ بہت سے مسلم علماء و محققین نے اس صدی میں متعلقہ مسائل پر اپنی رائے کسی نہ کسی شکل میں پیش کی ہے۔ عربی میں ہر سال اس موضوع پر علماء ازہر، شیخ بن باز، شیخ طنطاوی، احمد اللہیب اور الشرق الاوسط کے کالم نگار تک خامہ فرمائی کرتے رہتے ہیں۔ مگر موضوع کے نفسی پہلوؤں سے ناواقفیت اور تمام مسائل کو محض شہادت، خبر، اختلاف مطالع کے قبول یا عدم قبول جیسے مباحث کی روشنی میں حل کرنے کی وجہ سے کوئی مثبت نتیجہ نہیں برآمد ہو سکا ہے۔ مسلم امت ہر سال ہی عیدین اور رمضان کی ابتداء پر علماء کے اختلاف و افتراق کا نشانہ بنتی ہے۔ عموماً تین اور کبھی کبھی چار مختلف دنوں میں عیدین منائی جاتی ہیں۔ اکثر یہ اختلاف مسلسل نزاع اور مار پیٹ کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ابھی حال میں عید الفطر ۱۴۰۳ھ کے موقع پر پشاور میں چالیس آدمیوں کے گولیوں سے زخمی ہونے اور اسکندریہ، قاہرہ، لندن وغیرہ میں مسجدوں میں پولیس کی مداخلت اور تالہ ڈالنے کی خبریں آچکی ہیں۔

سائنسی تحقیقات

مغربی دنیا نے دوسری جنگ عظیم سے پہلے سے ہی رویت ہلال کو سائنسی تحقیق کے دائرے سے خارج کر دیا تھا۔ دوربینوں اور ریڈیائی لہروں کی مدد سے چاند کے ہر خطہ کی اتنی تفصیلی معلومات مل گئی تھیں کہ رویت کی نہ ضرورت رہی اور نہ اہمیت۔ یہودیوں نے چوتھی صدی عیسوی سے ہی اپنے قمری مہینوں کی ابتدا کے لیے بلیل ([illegible]) کے تجویز کردہ غیر مرئی نئے چاند کا حسابی طریقہ (اسپیئر: ۱۹۵۲، صفحہ ۲) اپنا لیا تھا۔ ہندوؤں کے قمری کلینڈر کے لیے بھی مرئی ہلال کی اہمیت نہیں رہی تھی۔ صرف مسلم امت کے لیے اس کی اہمیت تھی اور جدید سائنسی دنیا میں نہ ان کی کوئی حیثیت تھی اور نہ اہمیت۔ آج سے تقریباً پندرہ سال جب رویت ہلال کے موضوع پر فنی کتابوں اور مضامین کی تلاش ہوئی تو خلاف توقع بہت کم ہی مواد حاصل ہو سکا۔ زیادہ تر مغربی ماہرین قدیم بائبل، ہندو

ماہرین افلاک، البیرونی اور دوسرے لوگوں کے مسودات میں مگن تھے۔ فرانسیسی نژاد داتزوں (Dajon: 1932) کے مشہور مضمون کے بعد کوئی علمی کام نہ نظریاتی بنیادوں پر ہوا تھا اور نہ فنی اور مشاہداتی پہلوؤں پر مشہور رسالہ (Sky-Telescope) میں اگست ۱۹۷۱ء اور فروری ۱۹۷۲ء میں دو مختصر سے مضامین میں چند اولین رویت کے مشاہدات کی بنا پر اخذ کردہ نتائج کا تذکرہ تھا۔ ۱۹۷۶ء میں برونن (Bruin) کا ایک اہم مضمون منظر عام پر آیا اور اسی سال شکاگو کی ایک کانفرنس میں ڈاکٹر ابدالی نے اپنا اہم مقالہ پیش کیا اور اس موضوع پر تحقیقات کے نتائج پر روشنی ڈالی۔ ملائشیا کے ڈاکٹر الیاس نے اپنے مضامین میں اسلامک کلینڈر کمیشن استانبول کے معیار پر تنقید کی سب سے زیادہ اہم حسن احمد معیناتی مرحوم کے چار مضامین تھے جو ۱۹۸۰ء میں Islamic Order میں شائع ہوئے۔ ۱۹۸۳ء میں ڈاکٹر الیاس کی کتاب منظر عام پر آئی اور اب جولائی ۱۹۸۳ء میں ICT کی طرف سے منعقد کردہ جون ۱۹۸۳ء کی کانفرنس کی Proceedings شائع ہو گئی ہیں۔

علمی مجالس اور کانفرنس

اسلامی کلینڈر کے مسائل پر کویت (۱۹۷۳ء) اور استانبول ترکی (۱۹۷۸ء) میں منعقدہ کانفرنسوں میں غور کیا گیا اور علماء و ماہرین کے اتفاق سے کچھ قراردادیں بھی منظور کی گئیں مگر ان پر عمل درآمد کون کرائے؟ اسلامی کلینڈر کمیشن کی ۱۹۸۶ء میں منعقدہ مکہ کانفرنس میں اگلے دو سالوں کی متفقہ طور پر طے کردہ اسلامی ہجری تاریخوں پر ۲۶ ممبروں اور مدعوئین نے دستخط ثبت کیے اور سعودی وزارت اوقاف نے اپنے لیٹر پیڈ پر ان تاریخوں کو پوری دنیا میں تقسیم کیا مگر جب عمل کا وقت آیا تو خود سعودی عرب (اور کویت وغیرہ) نے ان میں سے کسی تاریخ کی پابندی نہیں کی حالانکہ اس پر سب سے پہلا دستخط سعودی وزیر اوقاف کا تھا۔ مجمع البحوث الاسلامیہ کی مؤتمرات میں ۱۹۸۵ء سے ان مسائل پر غور و خوض ہوتا رہا ہے۔ امریکہ میں اختلاف رائے کو دور کرنے کے لیے ۱۹۸۲ء میں اسنا (ISNA) نے شکاگو میں دو روزہ کانفرنس بلائی مگر اس کا سارا زور فقہی نقطۂ نظر خصوصاً اختلاف مطلع کے اعتبار و عدم اعتبار پر مرکوز رہا۔ جو لوگ فنی موضوعات پر بولے بھی جن میں راقم الحروف ڈاکٹر کمال ابدالی اور چارلس ایونز شامل تھے) ان کی باتیں غیر متعلق مباحث کی نذر ہو گئیں۔ جون ۱۹۸۳ء میں ICT نے چند ماہرین فلکیات کو دو روزہ کانفرنس میں جمع کیا جس میں

خاصے بحث و مباحثہ کے بعد رویت ہلال کے سلسلے میں چند اہم فنی تجاویز منظور کیں (اس کانفرنس میں پیش کردہ اکثر مقالات جو انگریزی میں ہیں اور جس میں راقم الحروف کا بھی ایک اہم طویل مضمون شامل ہے جولائی ۸۸ء میں کتابی شکل میں منظرِ عام پر آگئے ہیں) حال ہی میں پھر ۱۱۱۳ نے دوبارہ چند ماہرین کی مجلس بلائی تھی۔ ۱۱ جون ۸۸ء کو رویت ہلال کمیٹی کی طرف سے نیویارک شہر میں منعقدہ ایک روزہ سمینار میں جہاں فنی پہلوؤں پر نیول آبزرویٹری کے ڈاکٹر ڈاگٹ اور ڈاکٹر رؤف امام نے روشنی ڈالی وہیں شہادت، خبر، اختلافِ مطالع، وحدتِ تقویم ہجری وغیرہ پر علماء اور فنی ماہرین نے سیر حاصل مقالات پڑھے۔ ۱۰-۸ اکتوبر ۹۱ء کو ملائشیا میں ڈاکٹر محمد الیاس کی سرکردگی میں ایک عالمی کانفرنس بلائی گئی تھی۔ حسبِ معمول اس میں ۱۸ نکات پر مشتمل ایک قرارداد منظور کرائی گئی ہے جس میں عالمی اسلامی تقویم کی وحدت کا جذباتی نعرہ بھی موجود ہے۔ علمی اور تحقیقاتی مقالے تو کم ہی تھے زیادہ زور اس پر تھا کہ وحدتِ ایام کو مسلمانوں میں مقبول کس طرح بنایا جاسکتا ہے۔ یہ علمی کوششیں جاری ہیں اور انشاء اللہ علماء دین اور ماہرین کے تعاون سے اوّلین رویت کے مسائل کو حل کیا جاسکے گا۔ (رویت ہلال کے عملی پراجکٹ میں حصہ لینے کے خواہشمند حضرات کمیٹی سے میرے پتہ پر رابطہ قائم کرسکتے ہیں۔)

وحدتِ تقویم ہجری

یہ نعرہ کہ دنیا بھر کے سارے مسلمان عیدالاضحیٰ (اور عیدالفطر وغیرہ) ایک ہی دن منا کر وحدتِ امت کا جیتا جاگتا ثبوت فراہم کریں۔ بہت سے حلقوں کی طرف سے بڑے شد و مد سے لگایا جاتا ہے۔ مگر کیا اس نعرہ کا حقیقی مفہوم بھی ان لوگوں کو معلوم ہے۔ مجھے اس کے بارے میں شبہ ہے۔ کرۂ ارض پر بکھرے ہوئے مسلمانوں کے لیے اس نعرہ کے مضمرات پر غور کرنے کی ضرورت تو کبھی محسوس ہی نہیں کی گئی اور اگر کسی نے دبی زبان سے کوئی سوال اٹھانا چاہا تو نعرہ کی رٹ لگانے والوں نے اپنے شور میں اس کی آواز دبا دی۔ اگر 'وحدتِ ایام' کے نعرہ کا مطلب یہ ہے کہ ساری دنیا کے مسلمان ایک ہی (عالمی شمسی، عیسوی تاریخ/دن) کو اپنی عیدین وغیرہ منائیں تو نہ صرف یہ ایک ناممکن کو ممکن بنانے کی کوشش ہے بلکہ ہماری جہالت کا ثبوت بھی۔ تاریخ و ایام کی مطابقت کے لیے

مندرجہ ذیل نکات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

ا۔ اسلامی دن

اسلامی دن دنیا کے ہر مقام پر عموماً غروبِ آفتاب کے بعد شروع ہوتا ہے اور اگلے دن غروبِ آفتاب تک (۲۴ گھنٹے) رہتا ہے۔ اس عموم کی مستثنیات میں یوم عرفہ اور یوم النحر ہیں اور وہ بھی صرف مکہ مکرمہ میں موجود حجاج کرام کے لیے جو یوم عرفہ کی ابتداء نویں ذی الحجہ کی فجر سے کرتے ہیں اور دسویں کی فجر تک وقوفِ عرفات کے مناسک پورے کر سکتے ہیں۔ اسی طرح ان کے لیے 'یوم النحر' کی ابتداء دسویں ذی الحجہ کو طلوع آفتاب سے ہوتی ہے۔

ب۔ اسلامی تاریخ

اسلامی دن اور اسلامی تاریخ کی تعریف ایک ہی ہے۔ دنیا کے ہر مقام پر اسلامی تاریخ غروبِ آفتاب سے شروع ہوتی ہے اور اگلے دن غروب تک باقی رہتی ہے۔

ج۔ اسلامی قمری ماہ

اسلامی قمری ماہ غروبِ آفتاب کے بعد ہلال کی رویت سے شروع ہوتا ہے اور اگلے مہینے کی اوّلین رویت تک جو ۲۹ یا ۳۰ دن کے بعد ہو گی باقی رہتا ہے جیسا کہ صحاح ستہ کی مشہور روایات سے ثابت ہے۔ ہلال کی اولین رویت ہر مہینے دنیا کے کرہ پر ایک الگ مقام سے شروع ہوتی ہے جیسا کہ آگے دی ہوئی تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے۔ (دیکھئے نقشہ ۱)

د۔ اصطلاحی دن

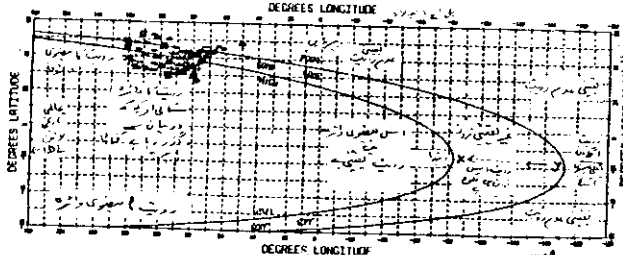
قمری دن کے برخلاف اصطلاحی دن رات کے ۱۲ بجے سے شروع ہوتا ہے اور اگلی رات ۱۲ بجے تک رہتا ہے۔

اصطلاحی دن کو دنیا کے ۲۴ ٹائم زونوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھئے نقشہ ۲)

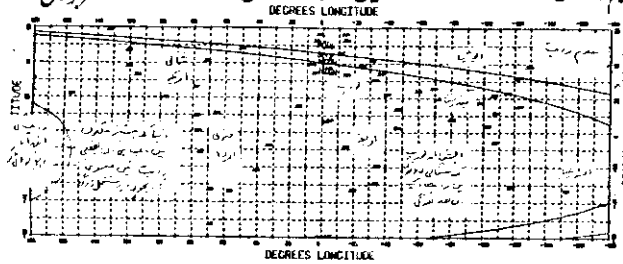
نقشہ ۱

A

یکم شعبان ۱۳۹۹ھ — اولین رویت کا امکان — ۲۵ جون ۱۹۷۹ء

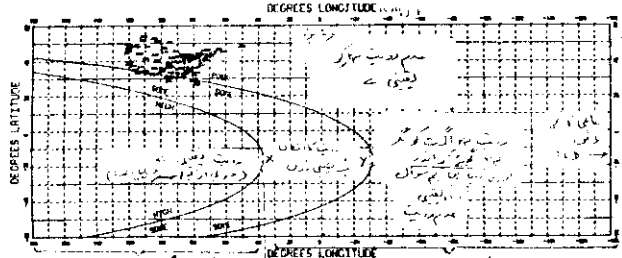


یکم رمضان ۱۳۹۹ھ — اولین رویت کا امکان — ۲۵ جولائی ۱۹۷۹ء

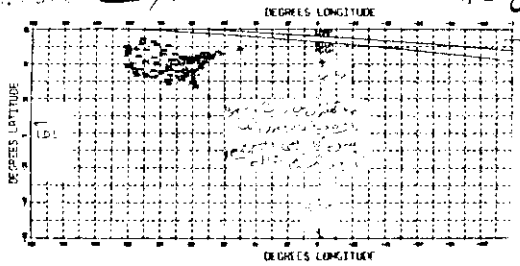


B

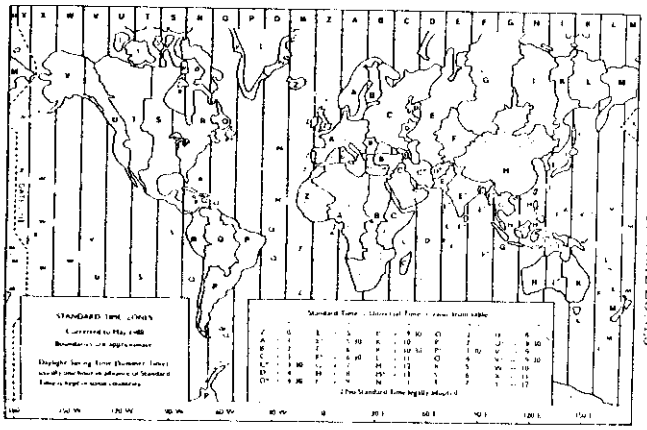
یکم شوال ۱۳۹۹ھ — اولین رویت کا امکان — ۲۳ اگست ۱۹۷۹ء



یکم شوال ۱۳۹۹ھ — ۲۴ اگست ۱۹۷۹ء



نقشہ ۲



ایک ٹائم زون میں واقع تمام مقامات پر (رات ۱۲ بجے) ایک ہی وقت ہوتا ہے جبکہ چند گز دور مغرب میں واقع مقام پر جو دوسرے زون میں ہے رات کے ۱ بجے ہوں گے (ابھی تک سعودی عرب نے اپنے لیے کوئی اسٹینڈرڈ ٹائم طے نہیں کیا ہے) اصطلاحی اور قمری دن کا فرق یوں بیان کیا جاسکتا ہے۔

قمری دن/تاریخ = غروب آفتاب سے طلوع آفتاب تک + پورا دن

اصطلاحی دن/تاریخ = ۱۲ بجے رات سے طلوع آفتاب تک + پورا دن + اگلی رات غروب سے ۱۲ بجے تک۔

۲۔ عیسوی تاریخ

عیسوی تاریخ کی ابتداء ہمیشہ عالمی تاریخی لائن (IDL) سے ہوتی ہے جو ۱۸۰ درجہ مشرقی طول البلد پر فرض کرلی گئی ہے۔ سیاسی حدود کی وجہ سے چند جگہ خم کھانے کے باوجود یہ لائن شمالاً جنوباً سیدھی ہے۔ (IDL) کے مغرب میں ایک تاریخ ہوتی ہے اور اس کے مشرق میں دوسری (سوائے رات میں ۱۱ بج کر ۵۹ منٹ ۵۹ سکنڈ کے بعد والے سکنڈ پر ایک مفروضہ لمحے کے) یہ مفروضہ عالمی تاریخی لائن بحرالکاہل میں ہے اور کسی ملک یا

شہر کے درمیان سے نہیں گزرتی۔ اگر اس مفروضہ عالمی تاریخی لائن کے دونوں طرف ۲ بحری جہاز صرف سو گز کے فاصلے سے کھڑے ہوں تو مغربی سمت میں واقع جہاز پر اگر ۲۵ جنوری ہے تو مشرق میں کھڑے جہاز پر ۲۴ جنوری ہوگی۔ جن لوگوں نے آسٹریلیا یا جاپان سے مشرق کی طرف امریکہ کا سفر کیا ہے وہ اس نکتہ سے بخوبی واقف ہیں اس لیے کہ انھیں وقت ہی نہیں تاریخ بھی تبدیل کرنا پڑتے ہیں۔

ز۔ مریڈین

مریڈین کا تصور بہت پرانا ہے مگر گرینوچ (انگلینڈ) کو ساری دنیا کے لیے مریڈین تسلیم کرنے کا عالمی مفروضہ سو سال سے کچھ ہی زیادہ پرانا ہے۔ مریڈین کی ضرورت دنیا کے مقامات اور ان کے اوقات کو صحیح طور سے متعین کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ پوری دنیا کو شمالاً جنوباً ۳۶۰ درجات (مریڈین کے مشرق میں ۱۸۰ اور اس کے مغرب میں ۱۸۰ جو اصلاً ایک ہی مشترک لائن ہیں) میں تقسیم کرکے ٹائم زون طے کر لیے گئے ہیں۔

بظاہر تو اوپر دئے ہوئے اصولوں میں کوئی گنجلک نظر نہیں آتی مگر مندرجہ ذیل مثال سے پیچیدگیوں کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

مکہ مکرمہ میں غروب آفتاب ہوتے ہی جمعہ ۱۲ شوال کی تاریخ شروع ہوگئی۔ (اصطلاحی/شمسی دن/تاریخ تو جمعرات ۲۸ مئی ہی رات میں ۱۲ بجے تک مانے جائیں گے) مدینہ منورہ جہاں ابھی سورج غروب نہیں ہوا جمعرات ۱۱ شوال ہے۔ مراکش، لاس انجلیز اور ہوائی کے جزائر میں جہاں سورج مکہ مکرمہ کے ۵، ۹ اور ۱۱ گھنٹے کے بعد ڈوبے گا ابھی جمعرات ۱۱ شوال ہی ہے۔ مگر جکارتا، بمبئی، کراچی، عدن اور طائف میں جہاں سورج مکہ مکرمہ سے پہلے غروب ہو چکا تھا ۱۲ شوال غروب کے بعد گھنٹوں پہلے شروع ہو چکی تھی۔ اب ایسی شکل کو قمری مہینہ کی ۲۹ تاریخ پر منطبق کیجئے۔ جکارتا سے طائف تک ذی قعدہ کا ہلال نظر نہیں آتا ہے نہ ہی وہاں حسابی طبعی قاعدوں کے مطابق رویت کا امکان تھا (تفصیلات کے لیے دیکھئے نقشہ ۱، ۳) عدم رویت کی بنیاد پر ان سارے مقامات پر شوال کی ۳۰ تاریخ ہے۔ مکہ مکرمہ میں رویت ہوگئی جس کا عین امکان تھا اس لیے وہاں ۳۰ شوال کے بجائے یکم ذی قعدہ ہے۔ مکہ مکرمہ کے مغرب میں واقع تمام مقامات پر رویت کی وجہ سے یہی

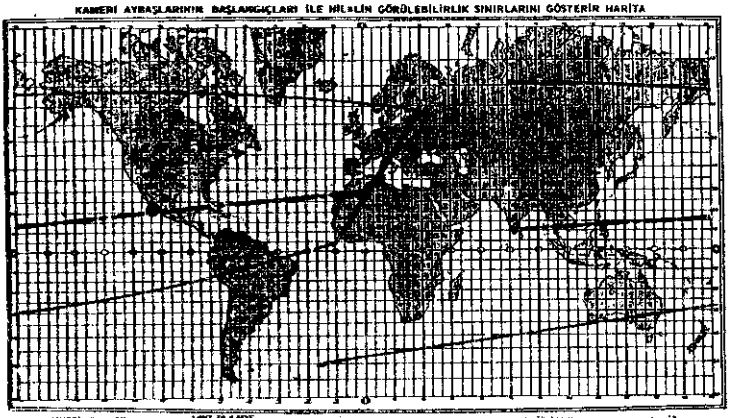
نقشہ ۳

A

رویت یورپ اور مغربی افریقہ سے شروع ہو رہی ہے

خريطة بيانية لبداية الأشهر القمرية وحدود المناطق التي يمكن ان ترى عليها الأهلة لاول مرة من سطح الأرض

KAMERİ AYBAŞLARININ BAŞLANGIÇLARI İLE HİLALİN GÖRÜLEBİLİRLİK SINIRLARINI GÖSTERİR HARİTA

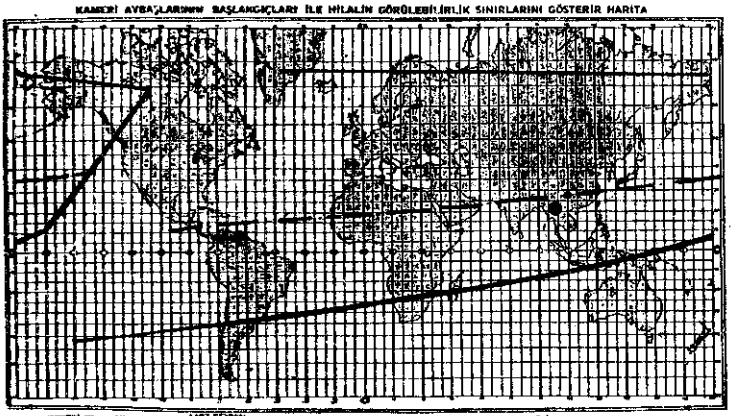


B

رویت مغربی کناڈا سے شروع ہو رہی ہے

خريطة بيانية لبداية الأشهر القمرية وحدود المناطق التي يمكن ان ترى عليها الأهلة لاول مرة من سطح الأرض

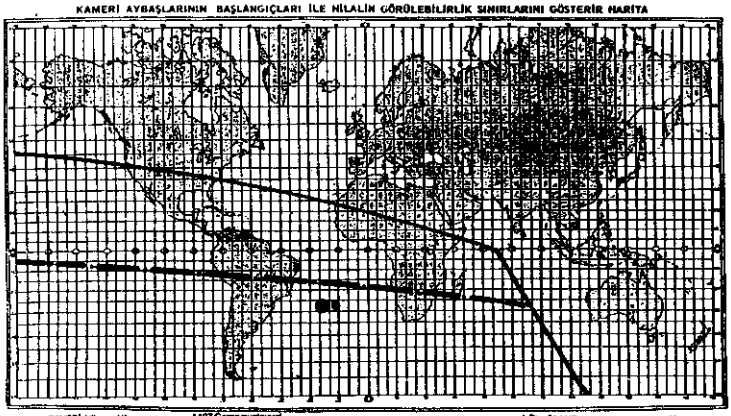
KAMERİ AYBAŞLARININ BAŞLANGIÇLARI İLE HİLALİN GÖRÜLEBİLİRLİK SINIRLARINI GÖSTERİR HARİTA



C رویت بحرہند سے شروع ہورہی ہے مگر سعودی عرب دائرے سے باہر ہے

خريطة بيانية لبداية الأشهر القمرية وحدود المناطق التي يمكن ان ترى عليها الأهلة لاول مرة من سطح الأرض

KAMERİ AYBAŞLARININ BAŞLANGIÇLARI İLE HİLALİN GÖRÜLEBİLİRLİK SINIRLARINI GÖSTERİR HARİTA

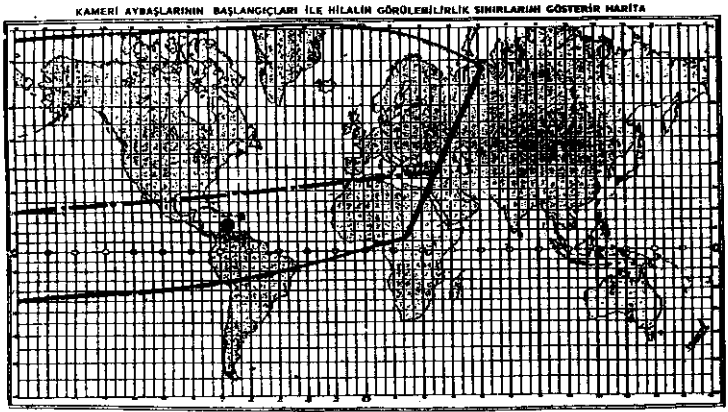


KAMERİ YIL ve AY	1407 Cemaziyelevvel		
YENİ AY (IJTIMA)	31 Aralık 03 11		
HİLAL'in İlk Görünüş zamanı	31 Aralık 13 39		
KAMERİ AY'ın İLK GÜNÜ	1 Ocak 1987 PERŞEMBE		

D رویت سعودی عرب سے گزرنے کے بعد شروع ہورہی ہے

خريطة بيانية لبداية الأشهر القمرية وحدود المناطق التي يمكن ان ترى عليها الأهلة لاول مرة من سطح الأرض

KAMERİ AYBAŞLARININ BAŞLANGIÇLARI İLE HİLALİN GÖRÜLEBİLİRLİK SINIRLARINI GÖSTERİR HARİTA



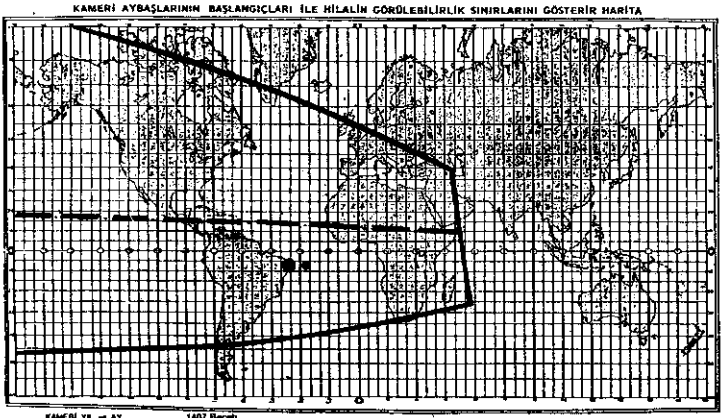
KAMERİ YIL ve AY	1407 Ramazan		
YENİ AY (IJTIMA)	28 Nisan 01 h 35 m		
HİLAL'in İlk Görünüş zamanı	28 Nisan 16 h 44 m		
KAMERİ AY'ın İLK GÜNÜ	29 Nisan 1987 ÇARŞAMBA		

E

رویت سے سعودی عرب اور یمن وغیرہ خارج ہیں

خريطة بيانية لبداية الأشهر القمرية وحدود المناطق التي يمكن ان ترى عليها الأهله لاول مرة من سطح الأرض

KAMERİ AYBAŞLARININ BAŞLANGIÇLARI İLE HİLALİN GÖRÜLEBİLİRLİK SINIRLARINI GÖSTERİR HARİTA



KAMERİ YIL ve AY 1407 Recab
YENİ AY (İCTİMA) 28 Subat 00h 52m
HİLAL'in İlk Gorunuş zamanı 28 Subat 14h 45m
KAMERİ AY'ın İLK GÜNÜ 1 Mart 1987 PAZAR

نقشہ ۳ اولین رویت کے مقام ۱۹۹۲ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

Committee for Crescent Observation

1069 Ellis Hollow Road ITHACA, N.Y. 14850 USA

First Sighting of the New Moon in 1992

This note gives an estimate of the date, time and place of the first sighting of new moon in the year 1992. The results are based on the rule that the best place and time for making the first sighting are where the Moon is vertically above the Sun at sunset i.e. their relative azimuth is zero, and where the apparent altitude of the moon at sunset is 10 degrees. If the sky is clear and the horizon is flat the actual sighting should occur before the Sun reaches an altitude of -5 degrees. If the Moon is first found with a pair of binoculars this will greatly improve the chances of seeing the phenomena with the naked eye.

The table gives the civil date and the universal time at sunset in UT for first sighting, the time between sunset and moonset in minutes, the longitude and latitude of the best place and the age of the Moon since new. The last column gives a rough geographical description of the place.

The time since new moon is shortest when the Moon is nearest to the Earth and longest when the Moon is furthest from the Earth.

Earliest Date, Time and Place

Date 1992	Sunset (UT) Hr:Mn	Time to Moonset Min	Longitude Deg:Mn	Latitude Deg:Mn	Moon Age Hrs.	Place
Jan. 6	0:58	49	W 107:45	N 13:11	25.8	Pacific, S. of Mexico
Feb. 4	19:26	57	W 28:42	N 34:44	24.4	Atlantic W.of Morocco
Mar. 5	12:13	67	E 84:35	N 47:25	22.8	North Xinjiang, China
Apr. 4	2:34	67	W 120:27	N 46:08	21.5	W/Richland Washington
May 3	15:31	57	E 47:17	N 30:57	21.8	Northern Kuwait
June 2	1:12	50	W 103:29	N 9:46	21.3	Pacific, S. of Mexico
July 1	8:26	50	E 139:58	S 12:39	20.1	North of Australia
July 30	14:22	56	E 44:53	S 32:31	18.8	S. of Madagascar
Aug. 28	20:44	66	W 49:26	S 45:50	18.1	NE. of Falkland Isl.
Sep. 27	5:12	67	W 167:05	S 47:11	18.5	Pacific, W.of N.Zeal.
Oct. 26	16:56	57	E 21:50	S 34:28	20.4	Near Capetown S. Afr.
Nov. 25	7:57	50	E 153:26	S 12:42	22.8	S.E. of New Guinea
Dec. 25	0:27	49	W 100:42	N 11:20	23.7	Pacific, S. of Mexico

May 9, 1991 S K Shaukat

The author does not accept any responsibility for the loss or damage arising from the use of information contained in this page.

شکل بنی۔ جکارتا سے طائف تک رویت اگلے دن ہوگی اور ان سارے مقامات پر شوال کے ۳۰ دن پورے کر کے ذی قعدہ کا مہینہ ایک دن بعد شروع ہوگا۔ مکہ مکرمہ اور طائف میں ۶۰ میل سے زیادہ کا فاصلہ نہیں مگر رویت کی وجہ سے نہ صرف تاریخ اور دن الگ الگ ہیں بلکہ مہینہ بھی۔

ہجری تقویم کی مشکلات کی یہ ابتدا ہے۔ اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ مسائل پر بحث آگے آرہی ہے۔ اگر علماء دین اختلاف اور وحدتِ مطالع یا خبر اور شہادت پر سارا زور صرف کرنے کے بجائے رویت سے متعلق فنی مباحث سمجھ لیں اور فقہی موشگافیوں یا وحدتِ ایام کا جذباتی نعرہ لگانے کے بجائے مسائل کا عملی حل تلاش کر سکیں تو امت اس انتشار سے بآسانی بچ سکتی ہے جس کا اسے ہر سال سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔

وحدتِ ایام/تاریخ

اسلامی دنیا کے لیے وحدتِ ایام/تاریخ کا نعرہ لگانے والے یا تو مسئلہ کی پیچیدگیوں سے ناواقف ہیں یا ایک غیر ممکنہ مفروضہ کو حقیقت بنانے کا خواب دیکھ رہے ہیں۔ اگر ان کا مقصد امتِ مسلمہ کو ایک اسلامی دن/تاریخ پر جمع کرنا ہے تو چند بنیادی تبدیلیوں (Adjustments) کے بعد یہ کوئی مشکل نہیں مگر یہ اسلامی دن/تاریخ دو عیسوی مروجہ دنوں/تاریخوں پر مشتمل ہوگا اور عالمی اسلامی کلینڈر میں ہر مہینہ ۲۹ اور ۳۰ کا بیک وقت ہوگا۔ نقشہ نمبر ۱ میں شوال ۱۳۹۹ھ کی رویت پر نظر ڈالیے۔ ۲۳ اگست ۷۹ء کو غروبِ آفتاب کے بعد صرف جنوبی اور وسطی امریکہ کے ممالک میں رویت یقینی تھی۔ شمالی امریکہ اور دنیا کا بقیہ حصہ رویت کے بیضوی دائرے سے خارج تھا۔ عالمی تاریخ لائن سے گزرنے کے بعد یہ بیضوی دائرہ اگلے دن ۲۴ اگست کو دنیا کے بیشتر علاقوں پر محیط ہو گیا۔ بالفاظِ دیگر یکم شوال ۲۴ اگست ۷۹ء کو دنیا کے کچھ حصوں میں تھی اور بقیہ میں ۲۵ اگست ۷۹ء کو۔ مروجہ قمری کلینڈر کے مطابق تو یہ دو دن/تاریخیں بنتی ہیں مگر اسلامی قمری کلینڈر میں ایک۔ خبروں سے تو بظاہر ایسا لگا کہ مسلمان عید کا دن بھی متفقہ طور پر نہیں منا سکے حالانکہ عید یکم شوال ۱۳۹۹ھ کو ۲۴ گھنٹے کے اندر ہی ہر جگہ منائی گئی۔

اگر مسئلہ اتنا ہی ہوتا تو حل زیادہ مشکل نہیں تھا۔ پیچیدگی میں اضافہ اس وقت

ہو اجب وحدتِ ایام کا مطلب 'ایک ہی شمسی تاریخ' پر اسلامی تیوہار منانے پر اصرار کیا جانے لگا۔ استانبول، کویت اور دوسری ساری کانفرنسوں میں سارا زور اسی پر تھا کہ انڈونیشیا سے مراکش تک کم از کم سارے قمری اسلامی مہینے ایک ہی شمسی تاریخ پر شروع ہوں دلیل کے لیے یہ کہا گیا کہ جہاں جہاں رات کا کوئی حصہ مشترک ہو وہ ایک ہی دن عید منائیں۔ اب قادری صاحب نے رات میں شرکت کو 'یوم النحر میں شرکت' سے بدل کر ایک ہی دن عید الاضحیٰ منانے پر سارا زور صرف کر دیا ہے۔ دلیل بنیادی طور پر ایک ہی ہے کہ زیادہ سے زیادہ مسلمان ایک مروجہ شمسی تاریخ پر رمضان اور عیدین منائیں اور یہ کہ اس کا فیصلہ سعودی عرب کے سرکاری اعلان کی بنیاد پر ہو۔ یہ دونوں مفروضے نہ صرف غلط ہیں بلکہ قرآن و حدیث اور تعاملِ امت سے متضاد اور فلکیات کے بنیادی اصولوں کے خلاف بھی۔

۱۔ رویتِ ہلال کی ابتداء عالمی تاریخ لائن (IDL) سے شاذ و نادر ہی ہوگی اور اگر بفرضِ محال ہو بھی جائے تو بھی دو شمسی تاریخوں سے مفر نہیں۔

اسلامی تاریخ غروبِ آفتاب کے بعد رویت سے شروع ہوتی ہے جبکہ مروجہ تاریخیں رات کے ۱۲ بجے سے شروع ہوتی ہیں (یعنی ایک اسلامی تاریخ ہمیشہ دو شمسی تاریخوں پر مشتمل ہوگی۔

۲۔ رویتِ ہلال سورج کی طرح شمالاً جنوباً کسی طول البلد پر شروع نہیں ہوتی۔ اس کا دائرہ بیضوی ہوتا ہے۔ بیضوی دائرے کے باہر واقع مقامات پر خواہ وہ چند ہی میل کے فاصلے پر کیوں نہ ہوں رویت اگلے دن (۲۴ گھنٹے بعد) ہوگی (دیکھئے نقشہ ۱)۔ اسلامی تاریخ / دن کے تعین میں مریڈین اور IDL سے کوئی مدد نہیں ملتی بلکہ پیچیدگیوں میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے۔ اگر مکہ مکرمہ کو مریڈین تسلیم کر لیا جائے تو عالمی قمری تاریخی لائن (ILDL) مکہ مکرمہ سے تقریباً ۱۸۰ درجہ مشرقی طول البلد پر فرض کرنی پڑے گی۔ چند اور مفروضات یہ ہوں گے:

(۱) اسلامی دن / تاریخ ہمیشہ قمری تاریخی لائن (ILDL) پر سورج غروب ہوتے ہی شروع ہو جائے گی۔

۲۔ رویت ہمیشہ اسی لائن (ILDL) پر ہوگی (جو ناممکن ہے۔ قمری رویت ہر مہینے ایک الگ مقام سے شروع ہوتی ہے۔)

۳۔ رویت بیضوی دائرے کے بجائے شمالاً جنوباً ہوگی۔

۴۔ اگر قمری لائن (ILDL) کسی ملک کے درمیان سے گزر رہی ہے تو اُسے خم دے کر پورے ملک کے لیے وسیع کرنا ہوگا۔ اگر اس ملک کی سیاسی حدود میں کسی وجہ سے تبدیلی ہوئی تو (ILDL) کو بھی تبدیل کر دیا جائے گا تاکہ اس ملک میں بیک وقت دو قمری تاریخیں نہ ہوں۔

۵۔ (ILDL) قمری لائن پر اسلامی مہینوں کے دنوں کی تعداد مقرر ہوگی (خواہ رویت ہو یا نہ ہو) وغیرہ وغیرہ۔ ان سارے مفروضات سے بھی مسائل حل نہیں ہوں گے۔ ضرورت اس کی ہے کہ پہلے رویت کے عالمی مسائل کو سمجھ لیا جائے پھر حل تلاش کرنے کی کوشش کی جائے۔

اسلامی قمری تاریخ کا پس منظر

رویت ہلال کا مسئلہ ابتدائی دور ہی سے ایک پیچیدہ مسئلہ رہا ہے۔ اس کا تاریخی پس منظر سامنے رہے تو مسائل کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔

۱۔ عرب جاہلیت میں کوئی اسٹینڈرڈ قمری کلینڈر استعمال نہیں ہوتا تھا۔ ہر قبیلے یا علاقے کا اپنا ایک جدا سسٹم تھا جیسا کہ مکہ مکرمہ میں عام الفیل اور مدینہ منورہ میں یوم بعاث وغیرہ سے پتہ چلتا ہے۔ لیکن ان سارے قمری کلینڈروں میں 'نسی' کی کوئی نہ کوئی شکل موجود تھی۔

۲۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو وہاں یہودی قبائل سے واسطہ پڑا جو اسٹینڈرڈ ہیبرو (Hebrew) قمری/شمسی کلینڈر استعمال کرتے تھے۔ یہ کلینڈر عربوں میں مستعمل کلینڈروں سے کئی پہلوؤں سے مختلف تھا۔ چوتھی صدی عیسوی میں ہی یہودی رہنما ہلیل (Hillel) نے اگلے ہزاروں سالوں کا کلینڈر طے کر کے سارے دنیا کے یہودیوں کو اس کا پابند کر دیا تھا۔ آج بھی دنیا کے ہر کونے میں یہودی یہی کلینڈر استعمال کرتے ہیں۔ یہودی تقویم قمری/شمسی ہے یعنی 'نسی' کی بنیاد پر ہر تیسرے سال ایک مہینے کا اضافہ کر کے اسے شمسی تقویم کے برابر لے آیا جاتا ہے۔ قمری مہینے کی ابتدا غیر مرئی نئے چاند (New Moon) سے ہوتی ہے۔ یوم کیپور کے علاوہ باقی سارے ایام (تیوار) دو دن منائے جاتے ہیں (تاکہ رویت جو اصلاً بنیاد تھی اس کا بھی کسی حد تک لحاظ برقرار رہے)

۳۔ یہودی قبائل کے قمری مہینے کی ابتداء (مسلمانوں/عربوں کے برخلاف جو مرئی چاند سے قمری مہینہ شروع کرتے تھے) ایک اور کبھی کبھی دو دن پہلے ہو جاتی تھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت میں یہودی جہاں دوسرے حربے استعمال کرتے تھے وہیں خود رسول اللہ صلعم کو ان پڑھ اور مسلمانوں کو جاہل ہونے اور اس وجہ سے نبوت اور دنیا کی امامت کے لیے نااہل ہونے کا طعنہ دیتے ہوں گے۔ رسول اللہ صلعم کا یہ فرمانا کہ نحن امۃ امیۃ۔ لا نکتب ولا نحسب۔ الشہر ھکذا و ھکذا "یعنی ہم ان پڑھوں کا گروہ ہیں نہ لکھنا جانتے ہیں اور نہ حساب (مگر یہودیوں کے حساب پر تکیہ کرنے کے بجائے رویت کا آسان طریقہ بہتر ہے اس لیے) مہینہ کبھی ۲۹ کا ہوگا اور کبھی ۳۰ کا"۔ اسی پس منظر میں تھا۔ اس حدیث سے حساب کتاب کو ہمیشہ کے لیے مردود قرار دینے کا مفہوم اسی صورت میں نکل سکتا ہے جب یہ بھی طے کر دیا جائے کہ اس حدیث کی روشنی میں مسلمان ابدالآباد تک "امی امت" بنے رہیں گے اور ان کے لیے 'لکھنا' سیکھنا رسولؐ کے حکم کی خلاف ورزی ہے۔

۴۔ پہلے یہودی اور بعد میں ہندوؤں کی طرح (جو قمری مہینے کی ابتدا کے حساب کتاب سے یہودیوں کی طرح خوب واقف تھے اور قمری مہینے کی ابتدا غیر مرئی نئے چاند سے کرتے تھے) چاند کی رویت کا کوئی قطعی اصول مسلمانوں کو معلوم نہ ہو سکا۔ نتیجتاً مسلمانوں میں یہ عام احساس پیدا ہو گیا کہ رویت کے لیے حساب پر بھروسہ کرنا نہ صرف غلط ہے بلکہ دین میں تحریف بھی۔ آج بھی شیخ بن باز جیسے بہت سے علماء اس پر مصر ہیں کہ رویت کے لیے حساب سے مدد لینا شرع کی منشا کے خلاف ہے۔ حالانکہ رسول اللہ صلعم کا مقصد مسلمانوں کو یہودیوں پر تکیہ کرنے سے بچانا تھا۔ آج یہ ایک مسلم حقیقت ہے کہ اگلے ہزاروں برس میں کس وقت چاند کس مقام پر ہوگا اس کا حساب ایک سکنڈ کے لاکھویں حصے سے زیادہ قطعیت کے ساتھ دسویں درجے میں پڑھنے والا ایک بچہ کمپوٹر کی مدد سے لگا سکتا ہے اور یہ حساب دنیا بھر میں ایک ہی ہوگا۔ اگر یہ حساب اتنا قطعی نہ ہوتا تو انسان کے چاند پر اترنے کا سوال ہی نہیں تھا۔

۵۔ امتِ مسلمہ کے لیے اولین سالوں سے "عینی رویت" ہی قابلِ قبول اور مسلمہ معیار ہے۔ اس کی شہادت نہ صرف قرآنی اصطلاح "اھلّۃ" سے بلکہ سنتِ رسولؐ اور چودہ سو سال کے تعاملِ امت سے بھی ملتی ہے۔

جب بھی "عینی رویت" اور خبر میں تضاد ہوا تو قاضیوں نے "عینی رویت" کو ہی ترجیح دی۔ صحاح ستہ میں موجود حدیثِ کریبؓ اس کا مسلمہ ثبوت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے سامنے جب مدینہ منورہ کی "عینی رویت" اور شام سے ملنے والی مسلمہ خبر میں تصادم ہوا تو انھوں نے

یہ کہہ کر "رویت عینی" ہی امرِ رسول ہے (ھکذا امرنا رسول اللہ صلعم) حضرت کریبؓ کو ۳۱واں روزہ رکھوایا (سبل السلام)۔ مدینہ میں وہاں کی رویت کے حساب سے ۲۹ ویں رمضان کو مطلع صاف تھا مگر رویت نہیں ہوئی۔ حضرت کریبؓ نہ صرف دمشق میں اپنی رویت بلکہ رویت عام اور حکم حاکم کی تصدیقی خبر دے رہے تھے اور ان کا تیسواں روزہ تھا۔ مطلع صاف ہونے پر رویت نہیں ہوئی تو حضرت ابن عباسؓ نے نہ صرف مدینہ والوں کو تیسواں روزہ رکھنے کی ہدایت کی بلکہ حضرت کریبؓ کو بھی روزہ رکھنے کا حکم دیا جبکہ وہ تیس دن پورے کر چکے تھے۔ اسی طرح حضرت عکرمہ اور حضرت سالم نے بھی مدینہ کے لیے استارہ کی رویت کو قبول نہیں کیا حالانکہ استارہ کا مدینہ سے فاصلہ زیادہ نہیں تھا۔ (مصنف ابن ابی شیبہ)

۶۔ اگر گرد و غبار یا ابر کی وجہ سے مقامی "عینی رویت" نہیں ہو سکتی تو رسولؐ نے تیس دن پورے کرنے کا حکم دیا (اگر تیسویں دن بھی رویت نہ ہو اور مطلع صاف ہو تو مہینہ کی ابتدا غلط تھی)

۷۔ مطلع صاف نہ ہونے کی وجہ سے دوسرے قریبی مقامات سے ملنے والی شہادتوں اور خبروں کی قبولیت کا اصول اپنایا گیا۔ (شہادت کا مطلوبہ نصاب اور دوسری تفصیلات کے لیے مروجہ فقہی کتب خصوصاً شوکانی کی نیل الاوطار کا مطالعہ مفید ہوگا) رسول اللہ صلعم کے دور میں یہ دائرہ انتہائی محدود تھا یعنی مدینہ کے عوالی (Suburbs) جو زیادہ سے زیادہ ۳، ۴ میل تک تھے۔ آہستہ آہستہ یہ دائرہ وسیع ہونے لگا اور گزشتہ ۲۵۔۳۰ سالوں میں تو اسے ۳ سے ۵ ہزار میل تک وسیع کر دیا گیا ہے۔ مثلاً امریکہ میں اگر لاس اینجلز میں رویت ہو جائے تو تین ہزار میل دور مشرق میں واقع واشنگٹن اور نیویارک میں عید منائی جاتی ہے جہاں صاف مطلع پر ہزاروں آنکھیں چاند نہیں دیکھ سکی تھیں (اور نہ ہی حسابی اور فلکیاتی قاعدوں کی رو سے بقیہ امریکہ میں رویت ممکن تھی۔)

۸۔ امتِ مسلمہ کے سندھ سے اندلس تک پھیل جانے کے باوجود ذرائع ابلاغ بہت محدود تھے۔ جب وحدتِ مطلع اور اختلافِ مطلع کا مسئلہ اٹھا تو متقدمین میں احناف، مالکیہ اور حنابلہ نے 'وحدتِ مطلع' کا معیار قبول کر کے سارے مسلمانوں کو ایک ہی دن رمضان شروع کرنے اور عیدین منانے کا موقف اختیار کیا۔ شوافع نیز محدثین اور متاخرین احناف نے اختلافِ مطلع کے مسلک کو بہتر اور حدیثِ رسولؐ سے قریب تر سمجھا اور اسے اختیار کیا۔ فقہا، کے اختلافِ رائے سے قطع نظر یہ بات عام طور پر تسلیم شدہ تھی کہ دنیا گول نہیں

بلکہ ایک بڑے میدان کی طرح چپٹی ہے اس لیے اگر ایک مقام پر رویت ہو جاتی ہے تو گویا ساری دنیا میں ہو گئی۔ اب ذرائع ابلاغ میسر ہو جانے کی وجہ سے اتحادِ مطلع کے حامی ہر جگہ اپنے پسندیدہ ملک کی طرف سے اعلان کردہ تاریخ منوانے پر اصرار کرتے ہیں خواہ مطلع صاف ہونے کے باوجود انھیں اپنے مقام پر چاند نظر نہ آ رہا ہو۔

۹۔ حج کے ایام میں افراتفری سے بچنے کے لیے مکہ مکرمہ کی رویت کو حجاج کرام کے لیے 'معیار' قرار دیا گیا، حضرت عمرؓ کے دور میں کئی مثالیں ایسی ملتی ہیں جن میں دور سے آنے والے صحابہ کرامؓ اپنی رویت کے حساب سے نویں ذی الحجہ کو میدانِ عرفات میں پہونچ گئے مگر مکہ مکرمہ کی رویت کے حساب سے وہ دسواں دن تھا اور وقوفِ عرفات ختم ہو چکا تھا حضرت عمرؓ نے انھیں یہی حکم دیا کہ وہ قربانی دے کر واپس لوٹ جائیں اور اگلے سال پھر حج کے لیے آئیں۔ بعد میں باطنیوں نے غیر مرئی نئے چاند کے حساب سے حج کی تاریخیں مقرر کرنے کی کوشش کی مگر علماء امت نے رویت پر اصرار کیا۔

۱۰۔ عامۃ الناس کی عیدین اور حج کے 'صحیح' ہونے کا معیار اپنایا گیا خواہ ان کے غلط دن پر ہونے کا قطعی ثبوت کیوں نہ فراہم ہو جائے حساب کی بنیاد پر اسلامی قمری مہینے کی ابتدار کو بہت سے اسباب کی بنا پر مردود یا غلط قرار دیا گیا۔ عامۃ الناس کے لیے عملی حل "عینی رویت" نہ صرف ہر جگہ آسان تھا بلکہ ذرائع ابلاغ کی کمی کی وجہ سے آپسی اختلاف کی بھی گنجائش بہت کم تھی۔ فلکی حساب کے ماہر یہودیوں اور ہندو جیوتشیوں پر تکیہ کرنے کی عملی دشواریوں سے قطع نظر حساب کی بنیاد پر قمری مہینہ شروع کرنے میں کئی موانع حائل تھے۔ یہ تسلیم کرنا عام مسلمانوں کے لیے بہت مشکل تھا کہ قمری مہینہ تو شروع ہو چکا ہے مگر چاند اگلے دن یا دو دن بعد دکھائی دے گا۔ چونکہ 'رویت بصری' کے معلوم قاعدوں میں سے کوئی بھی یقینی نہیں تھا اس لیے قمری حساب کی صحت پر شک کیا جانے لگا۔ قمری حساب جاننے والے عموماً منجم، کاہن اور جیوتشی ہوتے تھے۔ جس طرح مستقبل کی پیشین گوئیوں کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا تھا اسی طرح ان کے حساب پر (جو قطعی تھا) عام لوگ بھروسہ کرنے کے لیے تیار نہیں تھے حالانکہ قرآنی آیت وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ میں حساب کی قطعیت کی طرف واضح اشارہ موجود تھا۔

رویت کے طبعی قوانین

رویت ہلال کے طبعی قوانین (جن میں سے کچھ کا ذکر ضمناً آچکا ہے) کو سمجھنے کے لیے نقشہ نمبر ا میں رمضان اور شوال ۱۳۹۹ھ کی رویت کے نقشوں پر ایک نظر دوبارہ ڈال لیجئے اگر یہ نقشہ ذہن میں مستحضر رہے تو مسائل کو حل کرنے میں بہت مدد ملے گی۔

۱۔ دنیا ایک کرہ ہے نہ کہ مسطح میدان۔ اس لیے ایک جگہ رویت کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ اسی وقت پوری دنیا میں رویت ہوگئی۔

۲۔ پوری دنیا میں سورج کی رویت کو ۲۴ گھنٹے درکار ہوتے ہیں۔ چاند کی رویت تو بھی (صفر سے ۴۵ درجہ عرض البلاد کے درمیان) کم از کم یہی ۲۴ گھنٹے لگیں گے۔ ۵۰ تا ۹۰ درجہ شمالی اور جنوبی عرض البلاد میں رویت ایک یا دو دن بعد ہوگی اور کچھ مہینوں میں ہوگی ہی نہیں۔ رمضان ۱۳۹۹ھ میں اولین رویت ۲۴ جولائی کو وسطی بحرالکاہل میں متوقع تھی۔ دوسرے دن ۲۵ جولائی کو شمالی روس نیز منگولیا، شمالی چین اور جاپان وغیرہ کو چھوڑ کر بقیہ ہر جگہ رویت ہوئی۔ ان جگہوں پر رویت میں مزید ایک دن کی تاخیر ہوئی۔

۳۔ چاند کی اپنی روشنی نہیں ہے۔ سورج کی کرنیں چاند سے منعکس ہو کر زمین کی طرف بھی آتی ہیں۔ دوسرے کروں کی بہ نسبت چاند سے روشنی کا انعکاس بہت کم ہے۔ زمین کے مقابلے میں یہ صرف ۱/۱۴ حصہ ہے۔ پہلے دن چاند کی سطح کا بمشکل ۱/۲ حصہ منور ہوتا ہے۔

۴۔ چاند کا صرف ایک رخ زمین کی طرف رہتا ہے۔ دوسرا نصف ہمیشہ ہماری نظروں سے اوجھل رہتا ہے۔ نئے چاند (New Moon) کے وقت یہ مکمل تاریک رخ ہی زمین کی طرف ہوتا ہے اسی لیے نیا چاند ہمیشہ غیر مرئی ہوتا ہے۔

۵۔ چاند کی سطح تھالی کی طرح ہموار اور مسطح نہیں بلکہ اونچی نیچی ہے۔ اس لیے سورج کی کرنوں کا انعکاس غیر مرئی نیا چاند بنتے ہی فوری نہیں ہوتا۔ چاند کی پہاڑیاں اور غار اگلے چند گھنٹوں تک روشنی کے انعکاس کی زمینی رویت کے لیے آڑے بنے رہتے ہیں۔ عدم رویت کی یہ مدت دنیا کے مختلف حصوں میں ۱۴ سے ۵۰ گھنٹے تک ہو سکتی ہے۔

۶۔ چاند زمین کے گرد اپنی گردش تقریباً ۲۹½ دن میں مکمل کرتا ہے۔ اس لیے قمری مہینہ کبھی ۲۹ کا ہوتا ہے اور کبھی ۳۰ کا۔ اس نکتہ کی پیچیدگیاں عالمی قمری کلینڈر بنانے والوں

کو (جن میں گزشتہ ۱۵، ۱۶ سال سے راقم الحروف بھی شامل ہے) معلوم ہیں۔ مثلاً مقامی طور پر تو مہینہ ۲۹ اور ۳۰ کا ہی عموماً ہوگا مگر عالمی کلینڈر میں اگر رویت کو بنیاد بنایا جائے تو ہر مہینہ بیک وقت ۲۹ کا بھی ہوگا اور ۳۰ کا بھی۔ (اگر غیر مرئی نئے چاند سے کلینڈر بنانا مسلمان علماء تسلیم کرلیں تو اس کی ساری پیچیدگیوں کا تذکرہ آگے آرہا ہے۔)

۷۔ چاند کی گردش کا یہ حساب ایک سکنڈ کے ہزارویں حصے تک انتہائی قطعیت سے معلوم ہے۔ یہ حساب نہ ظن وتخمین ہے اور نہ اس کا مستقبل کی پیشین گوئیوں اور جیوتش سے کوئی تعلق ہے۔ خود قرآن نے الشمس والقمر بحسبان کہہ کر اس بدیہی حقیقت سے عرصہ ہوا پردہ ہٹا دیا تھا۔

۸۔ تقریباً ۲۹½ دن کی ایک گردش مکمل کرنے کے لیے مہینہ کی آخری راتوں میں چاند ۲۷ یا ۲۸ یا دونوں تاریخوں میں غیر مرئی ہوتا ہے (لحاق)۔ پھر ۲۹ ویں یا تیسویں دن ہلال کی شکل میں غروب آفتاب کے بعد نمودار ہوتا ہے۔ روزانہ بڑھتے بڑھتے یہ بدر بن جاتا ہے اور پھر گھٹتے گھٹتے صبح کے ہلال کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ قرآنی آیت: والقمر قدرناہ منازل حتی عاد کالعرجون القدیم اسی طبعی قانون کی طرف اشارہ ہے۔

۹۔ جہاں چاند قمری ماہ کی پہلی تاریخ کو نظر آیا تھا وہاں تیسویں دن لازماً نظر آئیگا۔ اگر تیسویں دن رویت نہیں ہوتی ہے تو یکم کو رویت کا دعویٰ جھوٹا تھا۔ تیس دن کے بعد یہ کہہ کر عید منالینا کہ ۳۰ دن تو پورے ہوچکے چاند نظر نہیں آتا تو نہ سہی رویت کے اصولوں کے صریحاً خلاف ہے۔

رویت کا بیضوی دائرہ

نقشہ ۱ اور ۳ کو دوبارہ غور سے دیکھئے۔ رویت ہلال کی ابتداء ہر مہینے کرۂ ارض پر ایک نئے مقام سے ہوتی ہے۔ بالفاظِ دیگر شمسی تاریخی لائن (IDL) کی طرح قمری تاریخی لائن (LDL) کو کسی ایک طول البلد/عرض البلد یا کسی متعین مقام مثلاً مکہ مکرمہ سے ہر ماہ کے لیے لازمی مفروضہ نہیں بنایا جاسکتا۔ اولین رویت کا مقام نہ صرف مشرق سے مغرب کی جانب بدلتا رہتا ہے بلکہ شمال سے جنوب بھی جیسا کہ ۱۹۹۲ء کے درج ذیل نقشہ

سے واضح ہے۔

(۱) چاند کی اولین رویت شمالاً/جنوباً سورج کی طرح نہیں ہوتی بلکہ ابتدائی مقام (Point X) سے ایک بیضوی دائرے کے اندر مغرب کی سمت بڑھتی چلی جاتی ہے۔ یہ دائرہ شمالاً جنوباً وسیع ہوتا چلا جاتا ہے اور عموماً ۲۴ گھنٹے میں دنیا کے صفر تا ۷۵ درجہ شمال و جنوب میں واقع عرض البلاد کے اندر سارے مقامات پر محیط ہو جاتا ہے۔ اس دائرے کے باہر انتہائی شمال یا جنوب میں واقع مقامات پر رویت میں مزید ایک دن لگے گا۔

۲۔ ہر مہینے کرۂ ارض پر رویت ہلال کا ایک "امکانی زون" ہوتا ہے۔ یہ چند سو میل تک وسیع ہو سکتا ہے۔ اس امکانی زون میں رویت یقینی نہیں ہوتی۔ اس کی انتہائی مشرقی حد پر امکان خفیف ہوتا ہے اور جیسے جیسے مغرب کی طرف بڑھیں امکان میں اضافہ ہوتا جاتا ہے حتیٰ کہ "یقینی رویت" کا زون آجاتا ہے۔

۳۔ جب ایک بار رویت کی ابتدا ہو جاتی ہے تو اس کے مغرب میں واقع مگر بیضوی دائرے کے اندر ہر مقام پر رویت لازماً ہوگی۔ یہ ناممکن ہے کہ ایک مقام پر رویت واقعتاً ہو جائے اور اس کے مغرب میں رویت نہ ہو (تونس کے علماء نے ۱۹۸۶ء میں سعودی عرب کی ایک میٹنگ میں یہ سوال بڑے شد و مد سے اٹھایا تھا کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ سعودی عرب میں تو رویت ہو جائے مگر تونس میں جو اس کے مغرب میں واقع ہے اس دن بلکہ اس کے اگلے دن بھی رویت نہ ہو۔ شیخ بن باز نے جواب دیا کہ یہ عین ممکن ہے کیونکہ قرآن یا حدیث میں کہیں یہ لکھا ہوا نہیں ہے کہ ایک ہی دن ساری دنیا میں رویت ہو۔ ان کے مطابق سعودی عرب میں رویت کے بعد ہلال غائب ہو گیا اور بقیہ دنیا میں دو دن بعد نظر آنا شروع ہوا۔ شیخ بن باز کی اس دلیل کے بداہتاً غلط ہونے میں کسی کو کوئی شبہ نہیں)

۴۔ جس مقام پر تیس دن پہلے چاند نظر آیا تھا وہاں تیسویں دن دوبارہ لازماً دکھائی دے گا۔ اگر مطلع صاف ہے اور تیسویں دن رویت نہیں ہوتی تو پورے وثوق سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ مہینہ کی ابتدا کی شہادتیں جھوٹی تھیں۔ یہ علماء کے سوچنے کی بات ہے کہ وہ غلط شہادت پر شروع ہوئے رمضان کے تیس دن پورے کر کے رمضان کے تیسویں دن عید منالیں یا ۳۱ واں روزہ رکھ کر رمضان کے فرض روزہ کو چھوڑنے کا گناہ اپنے سر نہ لیں۔ (مثلاً ذی الحجہ ۱۴۰۸ھ کا سرکاری سعودی اعلان اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ سعودی عرب میں ذی قعدہ اور

شوال دونوں کو اس لیے تیس تیس دن کا مانا گیا کہ وہاں رویت کے طبعی قوانین کے مطابق جن شاہدوں نے ۱۵ مئی اتوار کو شوال کا چاند دیکھنے کا دعویٰ کیا تھا وہ غلط تھے۔ اگر واقعتاً وہاں رویت ہوئی ہوتی تو ۴ جون منگل کو جو ۳۰ شوال تھی لازماً دوبارہ رویت ہوتی۔ اسی طرح جمعرات ۳۰ ذی قعدہ کو بھی۔ ۳۰ تاریخ کو عدم رویت شاہدوں کے کذب کا قطعی بدیہی ثبوت ہے۔

۱۹۹۲ء میں کرۂ ارضی پر اوّلین رویت کا مقام

تاریخ	اولین رویت کے وقت چاند کی عمر		مقام جہاں سے رویت کی ابتدا ہوگی
۶ جنوری ۹۲ء رجب ۱۴۱۲ھ	۲۵ گھنٹے	۴۸ منٹ	بحرالکاہل میکسکو کے جنوب میں
۴ فروری شعبان	۲۴		بحراوقیانوس مراکش کے مغرب میں
۵ مارچ رمضان	۲۲	۴۸	چینی سنکیانگ کے شمالی علاقوں میں
۴ اپریل شوال	۲۱	۳۰	امریکی مغربی ساحلی ریاست واشنگٹن کے رچ لینڈ میں
۳ مئی ذی قعدہ	۲۱	۴۸	کویت کے شمال میں
۲ جون ذی الحجہ	۲۱	۱۸	بحرالکاہل میکسکو کے جنوب میں
یکم جولائی محرم ۱۴۱۳ھ	۲۰	۶	آسٹریلیا کے شمال میں
۳۰ جولائی صفر	۱۸	۴۸	مدغاسکر (افریقہ) کے جنوب میں
۲۸ اگست ربیع الاول	۱۸	۶	فاک لینڈ جزائر جنوبی امریکہ کے شمال مشرق میں
۲۷ ستمبر ربیع الثانی	۱۸	۳۰	نیوزی لینڈ کے مغرب میں بحرالکاہل میں
۲۶ اکتوبر جمادی الاولیٰ	۲۰	۲۴	کیپ ٹاؤن جنوبی افریقہ کے پاس
۲۵ نومبر جمادی الثانی	۲۲	۴۸	نیوگنی کے جنوب مشرق میں
۲۵ دسمبر رجب	۲۳	۴۲	بحرالکاہل میکسکو کے جنوب میں

یہ جدول گرینوچ آبزرویٹری برطانیہ کے مسٹر یلپ اور عالمی رویت ہلال کمیٹی کے رکن خالد شوکت کی تیار کردہ ہے۔ اولین رویت کے مقام کی نشان دہی کے لیے مندرجہ ذیل اصول پیش نظر رکھا گیا ہے۔

کرہ ارضی پر اولین رویت کا موزوں ترین مقام وہ ہے جہاں اس مہینے نیا چاند

(New Moon) اپنی پیدائش کے بعد سورج کے عین اوپر ہو یعنی سورج اور چاند کا Relative Azimuth (اضافی قوس) صفر ہو اور غروب کے وقت چاند کی مطلع پر بلندی کم از کم ۱ درجہ یا زیادہ ہو۔ اگر فضا شفاف ہو اور مطلع ہموار تو اس سے ذرا قبل بھی عینی رویت ممکن ہے۔ رویت عموماً سورج کے افق سے ۵ درجے نیچے پہونچنے پر ہوگی جب چاند افق پر ۵ یا اس سے زیادہ درجہ بلندی پر ہوگا۔

اولین رویت کے درج شدہ مقامات سے سو دو سو میل پہلے (Binocolar) بناکولر سے چاند کا آسمان پر طے شدہ مقام جاننے والے ایسا باریک ہلال بھی دیکھ سکتے ہیں جو کئی جگہ سے کٹا پھٹا ہو (طاقت ور دوربینوں سے یہ ذرا پہلے بھی دیکھا جاسکتا ہے مگر فرق ہزاروں میل مشرق کی جانب ہرگز نہیں ہوگا۔ (ہر سال کے لیے یہ جدول اور مقامی رویت ہلال کی تاریخیں عالمی رویت ہلال کمیٹی کی تیار کردہ مجھ سے حاصل کی جاسکتی ہیں)

رویت ہلال کے چند اہم مسائل

اسلامی ہجری تقویم تیار کرنے میں سب سے اہم مشکل 'بصری رویت' کا تعین ہے۔ سطح ارض سے رویت بصری کے لیے نئے چاند (New Moon) کو ہلال (Crescent) کریسنٹ بننے تک جو وقفہ درکار ہوتا ہے۔ اس کے تعین میں بہت سے عوامل کام کرتے ہیں۔ چند اہم یہ ہیں:- ۱۔ چاند کا افقی زاویہ (Angle) ۲۔ چاند کی افقی بلندی (Altitude) ۳۔ غروب شمس و قمر میں تفاوت ۴۔ چاند کی عمر۔ ۵۔ فضائی، موسمی حالات ۶۔ تجربہ اور معینہ آلات۔ وغیرہ۔

۱۔ افقی زاویہ: افق پر غروب آفتاب کے وقت چاند سورج سے دس درجہ یا زیادہ دوری پر ہو۔ سب سے کم عمر چاند جس کے دوربین سے دیکھ لینے کا دعویٰ کیا گیا ہے اس کا زاویہ ۹۰۹۴ یا کچھ زیادہ تھا۔ ۷ درجہ سے کم پر ہلال بننا ہی نہیں شروع ہوتا۔

۲۔ افقی بلندی: غروب کے وقت چاند افق پر ۸ درجہ یا اس سے زیادہ بلندی پر ہو۔ اس وقت تک مطلع پر اتنی تاریکی چھا جائے کی کہ انسانی آنکھ چاند سے منعکس ہونے والی روشنی اور افق پر موجود سورج کی روشنی کا فرق محسوس کرسکے۔ اگر غروب کے بعد ابتدائی ۱۵ منٹوں میں چاند افق سے صرف ۲،۳ درجہ اوپر رہ گیا تو اس

کی رویت تقریباً ناممکن ہوگی۔ افق کے نچلے حصے پر موجود سورج کی روشنی اور چاند کا صرف $\frac{1}{100}$ حصہ روشن ہونے کی وجہ سے رویت کا امکان بہت کم رہ جاتا ہے۔

۳ — ۲۹ ویں دن کا چاند غروب کے ۲۰ سے ۴۰ منٹ بعد نظر آسکتا ہے بشرطیکہ اس کا زاویہ اور بلندی رویت کے لیے کافی ہو۔ تیسویں کا چاند بھی غروب کے ۲، ۴ منٹ بعد نظر نہیں آتا الا یہ کہ اس کی عمر ۴۰ گھنٹے سے متجاوز ہو چکی ہو اور اس کا خاصا حصہ روشن ہو۔ ایک بار نظر آنے کے بعد یہ غروب ہونے تک مسلسل نظر آتا رہے گا۔ یہ دعویٰ کرنے والے کہ چند سکنڈ کے بعد ہلال نظروں سے اوجھل ہو گیا اپنے کو بھی دھوکا دیتے ہیں اور دوسروں کو بھی۔ اگر چاند کا غروب اگلے ۱۵ منٹ بعد تک ہے تو ہلال کم از کم ۷، ۸ منٹ تک مزید نظر آئے گا اسی طرح یہ دعویٰ کہ اگر چاند سورج کے بیس یا تیس منٹ بعد ڈوب رہا ہو تو لازماً نظر آجائے گا لغو ہے۔ ایک گھنٹہ سے زیادہ دیر تک مطلع پر باقی چاند بھی اکثر دیکھا نہیں جا سکا کیونکہ اس کا زاویہ اور افقی بلندی کافی نہیں تھی۔

۴ — بہت سے لوگ دعویٰ کرتے ہیں کہ ۱۵، ۱۶ گھنٹے کا چاند دیکھا جا سکتا ہے اور ۲۰ گھنٹے کا تو عموماً نظر آئے گا۔ یہ سارے دعوے لغو ہیں۔ ۲۰ گھنٹے سے کم کا ہلال دیکھے جانے کے مصدقہ دعوے گزشتہ ایک سو برسوں میں ایک درجن سے زیادہ نہیں، شمالی امریکہ وغیرہ میں اکثر ۳۰ سے ۴۰ گھنٹے کا چاند ستمبر سے جنوری تک نظر نہیں آتا۔ مثلاً ۱۳ ستمبر ۸۸ء کو صفر کا ۴۲½ گھنٹے کا چاند امریکہ میں کہیں نظر نہ آسکا۔ ۱۴ ستمبر کو رویت کے وقت اس کی عمر ۶۷ گھنٹہ ہو چکی تھی اس لیے وہ خاصا بڑا نظر آیا جیسے دوسرے دن کا چاند ہو مگر ایک دن قبل نظر نہ آسکا۔

۵ — مطلع پر روشنی: عام انسانی آنکھ غروب کے بعد مطلع پر منتشر روشنی اور چاند سے منعکس ہونے والی روشنی کا تضاد اس وقت محسوس کرتی ہے جب چاند کی عمر ۲۲ گھنٹہ کے قریب ہو۔ ۵۰×۱۰ کی (Binocular) بنا کولر سے اسے کچھ پہلے بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ دھواں، آتش فشاں، پہاڑوں کا گرد و غبار، آندھی اور بادل وغیرہ سے رویت کا امکان کم ہوتا جاتا ہے۔ چشمہ لگانے والے اسی طرح چاند دیکھ سکتے ہیں جیسے بغیر چشمہ والے بلکہ شاید بہتر۔ بلند عمارت پر چڑھ جانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اگر مطلع نظر آرہا ہو تو بلند مقام اور مسطح زمین سے رویت ایک ہی وقت میں ہوگی۔ شہر یا گاؤں کے باہر سے دکھائی دینے میں فرق صرف مطلع کے شفاف ہونے کی وجہ سے پڑتا ہے۔ بادلوں کی وجہ سے چند میل دور مقام پر

(جہاں چاند کے سامنے سے بادل ہٹ گئے ہوں) رویت عین ممکن ہے لیکن یہ بھی عین ممکن ہے کہ رویت کا بیضوی دائرہ دو قریبی مقامات کے درمیان سے گزر رہا ہوں اور مقام الف پر جو دائرہ کے اندر ہے رویت ہو جائے مگر مقام ب پر جو دائرہ سے باہر ہے رویت نہ ہو۔ حدیث کریبؓ میں مدینہ اور دمشق میں رویت، اور عدم رویت کا سبب یہی رویت کا بیضوی دائرہ تھا جس میں مدینہ دائرے کے اندر تھا اور شام اس کے باہر۔

دیکھنے والے کی عمر، بصارت، رویت کا سابقہ تجربہ، مطلع پر چاند کے صحیح مقام اور اس مہینے ہلال کی معینہ شکل کا علم وغیرہ عوامل بھی رویت پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک ہی دوربین سے پونے چودہ گھنٹے عمر کا چاند ایک مشاق تجربہ کار نے ۸۹ء میں دیکھ لیا مگر اس کے دوسرے دو نوآزمودہ ساتھی نہ دیکھ سکے۔ اسی طرح چاند اگر سورج کے غروب کے مقام سے شمال میں ڈوب رہا تھا اور تلاش کرنے والے اس کے جنوب میں دیکھنے کی کوشش کرتے رہے تو رویت محال ہوگی۔

ان عوامل میں سے کوئی ایک تنہا اتنا اہم نہیں کہ صرف اسی کی بنیاد پر حتمی رویت کا فیصلہ کیا جا سکے مگر مختلف مسلمان ممالک اپنے اپنے طور پر 'رویت حتمی' کا معیار طے کر چکے ہیں۔ مثلاً۔

۱۔ سعودی عرب میں تقویم ام القریٰ اس مفروضہ پر بنائی جاتی ہے کہ نئے چاند (New Moon) سے اگلی شمسی تاریخ قمری مہینے کی پہلی تاریخ ہوگی۔ انڈونیشیا، ملائشیا، الجیریا، تونس وغیرہ بھی اسی مفروضہ پر اپنے سرکاری قمری کلینڈر بناتے ہیں۔

سعودی عرب کے اتباع میں کویت، بحرین، لبنان، امارات وغیرہ بھی اسی طرح قمری مہینہ طے کرتے ہیں۔ شام، عراق اور لیبیا میں بھی عموماً اب یہی قاعدہ مستعمل ہے اگرچہ رمضان اور عیدین میں کبھی کبھی 'سیاسی' اسباب سے فیصلہ بدل دیا جاتا ہے۔

۲۔ مصری قمری تقویم کا مفروضہ ۱۹۶۶ء سے ۱۹۸۵ء تک: "غروب آفتاب کے ۵ منٹ بعد غروب قمر ہو تو مان لیا جائے گا کہ اگلا دن قمری مہینے کا پہلا دن ہے"۔ تھا۔ ۱۹۸۶ء میں اسے بدل کر "غروب آفتاب کے ایک منٹ بعد غروب قمر" کر دیا گیا۔ رمضان میں اسی وجہ سے سعودی عرب اور مصر میں کبھی کبھی ایک دن کا تفاوت ہو جاتا ہے۔ مگر وہاں بھی عیدین کے لیے بنیاد سعودی عرب کا اعلان ہوتا ہے۔ ترکی میں رمضان اور عید رویت کی بنیاد پر اور عید الاضحیٰ سعودی تاریخ کی بنیاد پر منائی جاتی ہے۔

۳۔ زمینی رویت بصری: صرف ہند و پاک بنگلہ دیش اور مراکش میں زمینی رویت بصری کا اصول باقی رہ گیا ہے۔ اگرچہ پاکستان میں پشاور اور دوسرے چند مقامات ہمیشہ ایک دن پہلے 'رویت کا دعویٰ' کرتے چلے آرہے ہیں۔ ملائشیا کے ڈاکٹر الیاس نے مشرق بعید کے لیے ۵ سالہ قمری کلینڈر رویت کی بنیاد پر بنانے کی کوشش کی ہے۔ ایران میں رویت بصری کا اصول عیدین میں مانا جاتا ہے۔ رمضان میں فقہی قاعدہ بدل جاتا ہے۔ جنوبی افریقہ میں مسلم تنظیمیں ابھی تک رویت بصری پر مصر ہیں اگرچہ سعودی عرب کے اتباع کا نعرہ سننے میں آنے لگا ہے۔ سوڈان سے لے کر سینگال تک افریقی ممالک، یورپ کے مسلمان برطانیہ کی مسلم تنظیمیں، شمالی امریکہ کے مسلمان اور بقیہ دنیا میں پھیلے ہوئے مسلمان اپنے اپنے پسندیدہ ملک کی طرف سے ہونے والے اعلانات کا اتباع کرنے پر مصر ہیں۔ گزشتہ ۱۰-۱۲ سالوں سے رابطہ عالم اسلامی کے اثر کی وجہ سے بہت سی تنظیمیں رمضان اور عیدین میں تو سعودی تاریخوں کا اتباع کرنے لگی ہیں۔ بقیہ مہینوں میں حسب معمول اپنے مقامی کلینڈر کا۔ اگر اس کی وجہ سے کوئی مہینہ ۲۱ کا ہو جائے یا ۲۸ کا رہ جائے تو اس کی پرواہ نہیں کی جاتی۔ مثلاً ۱۴۰۸ھ میں عید الفطر کے موقع پر بہت زیادہ بدنظمی رہی۔ ۱۴ مئی ۸۸ء کو مشرق وسطیٰ میں ہر مقام پر نیا چاند (جو غیر مرئی تھا) سورج سے پہلے ڈوب چکا تھا مگر مشرق وسطیٰ کے بیشتر ملکوں نے سعودی عرب کے اعلان کی بنیاد پر عید منائی۔ مصر نے اگلے دن عید منانے کا اعلان کیا تو کچھ لوگوں نے سرکاری اعلان کے برخلاف اسی دن عید منانے پر اصرار کیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مصری پولیس نے اسکندریہ اور قاہرہ وغیرہ کی کئی مسجدوں پر تالے ڈال دئے اور انھیں گھیرے میں لے لیا تاکہ لوگ نماز نہ ادا کر سکیں۔ اس کے باوجود غیر سرکاری اماموں نے میدانوں میں کئی مقامات پر نماز ادا کرلی۔ رویت بصری کا خیال نہ مخالفین کو آیا اور نہ سرکاری اماموں کو سرکاری امام غیر مرئی نئے چاند کے ایک منٹ بعد غروب کا اصول ماننے پر مجبور تھے اور غیر سرکاری سعودی عرب کے اتباع پر۔ دعویٰ دونوں کا ہی قرآن وسنت کے اتباع کا تھا (جو مضحکہ خیز بھی ہے اور کم علمی کا ثبوت بھی)

بنگلہ دیش، ہندوستان، پاکستان اور مراکش عموماً رمضان میں بھی سب سے پیچھے رہ جاتے ہیں اور عیدین میں بھی اس لیے کہ وہ اب تک قرآن وحدیث کی 'عینی رویت' کا اصول ماننے پر مصر ہیں۔

رویتِ بصری کے مجوزہ حل

گزشتہ ۲۵ سالوں میں چاند کی زمینی بصری رویت کے موضوع پر سائنسی تحقیقات تقریباً نہ ہونے کے برابر ہیں۔ نہ تو فنی ماہرین اس کی ضرورت سمجھتے اور نہ افادیت، ماہرین فلکیات اولین رویت کے تینوں مسلمہ اصولوں (زاویہ، بلندی اور عمر) میں سے کسی ایک کو قطعی ترجیح دینے کے موقف میں اپنے کو نہیں پاتے۔ گرینوچ کی برطانوی رصدگاہ کے ڈاکٹر یلپ پہلے ۱۲ اور اب ۱۰ درجہ کی بنیاد پر اولین رویت کا مقام طے کرتے ہیں۔

نقشہ ۴

اولین رویت کا مقام ۱۹۹۰ء، ۱۹۹۱ء

RGO ASTRONOMICAL INFORMATION SHEET No. 56

Prepared by
HM Nautical Almanac Office, Royal Greenwich Observatory,
Herstmonceux Castle, Hailsham, East Sussex, BN27 1RP
for the Science and Engineering Research Council

First Sighting of the New Moon in 1990 and 1991

This note gives an estimate of the date, time and place of the first sighting of new moon between 1990 January 1 and 1991 December 31. The results are based on the rule that the best place and time for making the first sighting are where the Moon is vertically above the Sun at sunset, i.e. their relative azimuth is zero, and where the apparent altitude of the moon at sunset is 10°. If the sky is clear and the horizon is flat the actual sighting should occur before the Sun reaches an altitude of −5°. If the Moon is first found with a pair of binoculars this will greatly improve the chances of seeing the phenomenon with the naked eye.

The table gives the civil date and the universal time at sunset in UT for first sighting, the time between sunset and moonset in minutes, the longitude and latitude of the best place and the age of the Moon since new. The last column gives a rough geographical description of the place.

The time since new moon is shortest when the Moon is nearest to the Earth and longest when the Moon is furthest from the Earth.

Earliest Date, Time and Place

Date	Sunset	Time to Moonset	Longitude	Latitude	Moon Age	Place
1990	h m	m	° ′	° ′	h	
Jan 27	17 55.0	49.5	E 16 09	N 35 20	22.6	Mali, West Africa
Feb 26	5 32.3	35.6	W 155 17	N 25 27	20.6	N. Pacific N. of Midway I.
Mar 27	18 08.2	46.5	E 58 15	N 35 55	18.7	USSR, W. of Aral Sea
Apr 25	22 18.0	68.3	W 51 05	N 32 54	21.9	Atlantic, S. of Newfoundland
May 25	6 08.3	55.1	W 172 50	N 28 54	18.5	N. Pacific, N.W. of Hawaii
June 23	16 55.5	29.5	E 51 20	N 8 56	19.0	Indian Ocean, E. of Somalia
July 23	0 12.8	38.6	W 95 22	S 13 35	21.4	S. Pacific, W. of Peru
Aug 21	18 09.4	54.6	E 105 03	S 33 32	21.9	Indian Ocean, W. of Australia
Sept 19	22 43.0	65.1	W 72 29	S 46 16	22.0	South Chile
Oct 19	13 06.9	16.5	E 69 11	S 45 24	22.5	Indian Ocean, N.W. of Kerguelen
Nov 18	9 06.6	56.6	E 132 50	S 31 47	21.1	S.E. Australia
Dec 18	5 38.3	39.4	W 172 55	S 9 40	25.4	S. Pacific, Tokelau
1991						
Jan 17	0 29.1	49.7	W 104 58	N 14 44	25.0	Pacific, S. of Mexico
Feb 15	16 15.6	56.2	E 20 37	N 35 29	22.8	Mediterranean, S. of Greece
Mar 17	4 32.2	62.4	W 156 23	N 47 40	20.4	N. Pacific, S. of Alaska
Apr 15	14 45.3	66.6	E 59 50	N 45 10	19.1	USSR, Aral Sea
May 14	23 48.2	57.9	W 29 10	N 30 23	19.2	Atlantic, E. of USA
June 13	7 27.4	40.5	E 158 04	N 9 19	19.7	Pacific, W. of Marshall Is.
July 12	14 52.4	44.5	E 45 34	S 13 16	19.8	Indian Ocean, E. of Mozambique
Aug 10	21 57.8	57.3	W 65 38	S 33 29	19.5	Argentina
Sept 9	6 23.9	66.1	E 168 46	S 46 42	19.4	S. tip of New Zealand
Oct 8	15 10.7	69.6	E 4 23	S 47 15	20.4	S. Atlantic
Nov 7	9 32.5	58.6	E 130 48	S 33 39	22.7	S. of S. Australia
Dec 7	4 58.8	46.6	W 161 16	S 11 28	25.0	Pacific, Tokelau

1989 June

B D Yallop

The Nautical and Hydrographic Publications Committee has given permission for the use of diagrams and tables from this publication in computer programs and other publications, provided that acknowledgement is made in the form given in the publication.

اس سے پہلے خور درنگھم نے صفر Azimuth difference پر رویت کے لیے سورج چاند کا زاویہ ۱۲؍ ، مانڈیر نے ۱۱ اور انڈین جنتری نے ۱۰؍۴ مانا ہے ۔ ۱۹۳۱ء میں فرانسیسی ماہر فلکیات داژوں (Dajon) نے حسابی بنیادوں پر یہ ثابت کیا تھا کہ اولین رویت کا امکان اس وقت سے پہلے ہوتا ہی نہیں جب تک سورج سے چاند کی دوری ۷ درجہ نہ ہو چکی ہو۔ ۷ درجہ سے کم پر ہلال بننا ہی نہیں شروع ہوتا۔ لیکن کیا ۷ یا ۱۰ درجہ پر پہونچتے ہی ہلال لازماً نظر آجائیگا؟ ابھی اس سوال کا جواب قطعیت کے ساتھ اثبات میں دینا مشکل ہے۔ فنی نقطۂ نظر سے اس درجہ کے آس پاس اس کا امکان نظر آتا ہے مگر ابھی تک تجرباتی بنیادوں پر اس کی قطعیت ثابت نہیں ہو سکی ہے اس لیے کہ ساری دنیا میں رویت کا کوئی مربوط نظام موجود نہیں، مسلمان صرف رمضان اور عید الفطر پر ہنگامہ مچاتے ہیں اور پھر خاموش ہو جاتے ہیں۔

رویت ہلال کے موضوع پر ڈاکٹر کمال ابدالی نے ۱۹۷۷ء میں نہ صرف ایک اہم مقالہ لکھا تھا بلکہ زاویہ، بلندی اور عمر تینوں کے تناسب کو استعمال کرتے ہوئے ایک کمپوٹر پروگرام بھی تیار کیا تھا جو دنیا میں اولین رویت کی نشاندھی کر سکتا ہے۔ گزشتہ بارہ، تیرہ سالوں میں عالمی رویت ہلال کمیٹی نے جس میں ڈاکٹر ابدالی اور خالد شوکت بھی شامل ہیں اس پروگرام میں اہم تبدیلیاں کی ہیں اور موسمی اثرات کو چھوڑ کر رویت پر اثر انداز ہونے والے سارے ہی عوامل کو پروگرام کا جز بنا دیا ہے۔ یہ پروگرام ۹۹٪ سے زیادہ یقین کے ساتھ دنیا میں اولین رویت کا مقام بتا سکتا ہے۔ اگر ساری دنیا سے مصدقہ رویت کی اطلاعات مطلوبہ تفصیلات کے ساتھ اگلے دس سالوں تک جمع کی جا سکیں تو اس پروگرام کو مزید بہتر بنایا جا سکتا ہے۔

امریکی نیول آبزرویٹری کے ڈاکٹر سیڈل مین اور ڈاکٹر ڈاگٹ نے رویت ہلال کے مسئلہ میں ۴، ۵ سال پہلے کچھ دلچسپی لی تھی لیکن پھر مختلف اسباب کی بنا پر پیچھے ہٹ گئے۔ ڈاکٹر بریڈلی شیفر جو NASA سے متعلق ہیں اب بھی دلچسپی لے رہے ہیں۔ ان کے ۱۹۹۱ء کے حالیہ مضمون میں بھی اس کی طرف پیش رفت ہے مگر ان کے مجوزہ فارمولے KV2 یا KV3 پر سائنسی بنیادوں پر کام کے لیے دس، پندرہ سال درکار ہیں۔

ملائشیا کے ڈاکٹر الیاس نے اسلامی دنیا میں کم از کم خاصا نام پیدا کر لیا ہے اور ان کی کتاب کے کئی ایڈیشن بھی چھپ کر تقسیم ہو چکے ہیں مگر ان کی تحقیقات فنی لحاظ

سے بہت ناقص ہیں اور تجرباتی بنیادوں پر ناقابلِ قبول۔ حالیہ اکتوبر ۹۱ء کی ملائشیا میں ہونے والی کانفرنس میں بھی جو انہی کی سرکردگی میں ہوئی تھی وہ کوئی اہم فنی معلومات فراہم کرنے سے قاصر رہے۔

عملاً اس وقت اسلامی ہجری تقویم کے لیے تین اصول استعمال ہو رہے ہیں۔

۱۔ سعودی عرب کی تقویم اُم القریٰ

اس کے بنانے والے ڈاکٹر فضل احمد صاحب کے اپنے الفاظ یہ ہیں: "چاند کی رویت سے کیا مراد ہے آپ کی؟ یہ سوال ٹیڑھا ہے اور جواب کئی Factors پر منحصر ہوتا ہے۔ اس رویت کا تعین علماء دین کو کرنا ہوگا جو وہ ۱۴۰۰ سال سے نہیں کر سکے ہیں اور غالباً اگلے ۱۴۰۰ سال تک بھی نہیں کر سکیں گے۔ حساب سے ہر رویت کا تعین ہو سکتا ہے۔ نیومون کی رویت کا، ۲ رویت کا..... وغیرہ وغیرہ ..... سوائے نیومون رویت کے باقی تمام رویت کا اطلاق ساری دنیا پر نہیں ہو سکتا۔ اس کا جواب انگلش میں ملاحظہ ہو:

"Conjunction is independent of place and time of observation

اس لیے یہ ساری دنیا کے لیے Adopt کیا جا سکتا ہے۔ میں اسی اصول پر رسمی ام القریٰ بناتا ہوں۔"

۹۳-۹۲ء کے لیے رسمی تقویم ام القریٰ میں درج تاریخیں یہ ہیں۔ ساتھ ہی نیومون اور سعودی عرب میں عینی رویت کی ممکنہ تاریخیں بھی دے دی گئی ہیں۔

		غیر مرئی نیومون کی تاریخیں	رویت بصری پر مبنی تاریخیں
یکم رجب ۱۴۱۲ھ	۵ جنوری ۱۹۹۲ء	۴ جنوری	۷ جنوری
شعبان	۴ فروری	۳ فروری	۵ فروری
رمضان	۵ مارچ	۴ مارچ	۶ مارچ
شوال	۴ اپریل	۳ اپریل	۵ اپریل
ذی قعدہ	۳ مئی	۲ مئی	۴ مئی
ذی الحجہ	۲ جون	یکم جون	۳ جون

یکم محرم ۱۴۱۳ھ	یکم جولائی	۳۰ جون	۲ جولائی
صفر	۳۰ جولائی	۲۹ جولائی	یکم اگست
ربیع الاول	۲۹ اگست	۲۸ اگست	۳۰ اگست
ربیع الثانی	۲۷ ستمبر	۲۶ ستمبر	۲۸ ستمبر
جمادی الاولیٰ	۲۶ اکتوبر	۲۵ اکتوبر	۲۷/۲۸ اکتوبر
جمادی الثانی	۲۵ نومبر	۲۴ نومبر	۲۶ نومبر
رجب	۲۵ دسمبر	۲۴ دسمبر	۲۶ دسمبر
شعبان	۲۳ جنوری ۹۳ء	۲۲ جنوری	۲۴ جنوری
رمضان	۲۲ فروری	۲۱ فروری	۲۳ فروری
شوال	۲۴ مارچ	۲۳ مارچ	۲۵ مارچ
ذی قعدہ	۲۲ اپریل	۲۱ اپریل	۲۳/۲۴ اپریل
ذی الحجہ	۲۲ مئی	۲۱ مئی	۲۳ مئی

فضل احمد صاحب نے اپنی مرضی کے مطابق سعودی تقویم ام القریٰ میں Conjunction سے اگلے دن کو اسلامی قمری مہینے کا پہلا دن فرض کرلیا ہے۔ کیا رویت بصری کے مطابق یہ اسلامی قمری مہینے کا پہلا دن ہوگا؟ جواب نہ صرف نفی میں ہے جیسا کہ ۱۹۹۲ء میں کرۂ ارض پر اولین رویت کی جدول سے تقابل پر واضح ہوجاتا ہے بلکہ مضحکہ خیز صورت یہ ہے کہ ۱۸ میں سے ۸ مہینوں میں غیر مرئی نیومون بھی سعودی عرب میں سورج سے پہلے غروب ہوچکا ہوگا۔ چار مہینوں میں سورج کے ساتھ ہی غروب ہورہا ہوگا اور صرف ۶ میں سورج کے چند منٹ بعد رویت پر مبنی تاریخوں میں ایک دن تولازماً اور رجب ۱۴۱۲ھ میں دو دن کا فرق بھی پڑرہا ہے۔ ساری سعودی تاریخیں نیومون کے اگلے دن کی ہیں۔ رویت بصری کے مطابق مزید ایک دن کی تاخیر ضروری ہے۔

انڈونیشیا، تونس اور الجیریا بھی نیومون سے ہی مہینہ شروع کرتے ہیں اور مشرق وسطیٰ کے اکثر ممالک سعودی تقویم کو بنیاد بناتے ہیں۔

۲۔ مصری اسلامی تقویم

مصری ہجری تقویم کا بنیادی اصول یہ ہے: یکفی دقیقۃ واحدۃ بدلاً

من الدقائق الخمس بعد غروب الشمس لکی نقول ان الہلال قد ولد اگر سورج کے غروب کے ایک منٹ بعد غیر مرئی نیومون غروب ہو رہا ہو تو مان لیا جائے گا کہ رویت ہوگئی (پہلے یہ وقفہ ۵ منٹ کا تھا)

اس اصول کی پابندی بھی صرف رمضان میں کی جاتی ہے عیدین میں سعودی عرب کا اعلان ہوتے ہی مصری تاریخیں بدل دی جاتی ہیں۔ تین برس پہلے مصر میں عید پر خاصی افراتفری رہی اور حکومت نے دردِ سر کم کرنے کے لیے فیصلہ کیا کہ غلط سہی مگر آسان یہی ہے کہ عیدین پر سعودی عرب کا ساتھ دیا جائے۔

۳۔ رویت بصری پر مبنی اسلامی تقویم

مراکش سرکاری طور پر اور بنگلہ دیش، ہندوستان، پاکستان اور چند دوسرے ممالک عملی طور پر رویت بصری کو بنیاد مانتے ہیں مگر ہر سال شہادتوں اور دوسرے مقامات سے ملنے والی خبروں کی بنیاد پر ہنگامے ہوتے رہتے ہیں۔ برونئی نے بھی رویت کو سرکاری طور پر نافذ کرنے کی کوشش کی تھی مگر ملائشیا سے ہونے والے اعلانات مسئلہ کھڑا کر دیتے ہیں۔

ڈاکٹر الیاس نے ملائشیا، انڈونیشیا اور مشرق بعید کے اسلامی ملکوں کے لیے ۵ سالہ کلینڈر بنایا تھا مگر اس میں بھی دو فاحش غلطیاں تھیں۔ ایک تو قطعی رویت کا حساب معلوم نہ ہونے کی وجہ سے کئی جگہ ایک دن قبل کی تاریخ کو ترجیح دی گئی ہے۔ دوسرے دی ہوئی تاریخ غلط فہمی اور الجھن پیدا کرتی ہے۔ مثلاً یکم رمضان کے لیے تاریخ ۶ مارچ درج ہے مگر دیئے ہوئے نوٹ کے مطابق ۶ مارچ کا دن گزر جانے کے بعد غروب آفتاب سے رمضان شروع ہوگا یعنی رمضان کا پہلا دن ۷ مارچ کا ہوگا ۶ مارچ کا دن اس سے خارج ہے۔ عام مسلمان ۶ مارچ کی تاریخ درج دیکھ کر ۵ مارچ کی رات سے روزہ شروع کر سکتے ہیں خصوصاً اگر سعودی عرب سے ۵ مارچ کو رمضان شروع ہونے کی خبر بھی آجائے۔ ملائشیا میں سعودی عرب کی تاریخ کے اتباع پر ایک بار حکومتی کرائسس بھی پیدا ہو چکا ہے۔

ترکی وغیرہ میں عملی دشواریوں کے پیش نظر اسلامی کلینڈر کے لیے اصول یہ تھا

کہ محرم، ربیع الاول، جمادی الاول، رجب، رمضان اور ذی قعدہ ۳۰ دن کے ہوں گے اور ذی الحجہ کو چھوڑ کر باقی مہینے ۲۹ کے۔ ذی الحجہ ۳۰ سالوں میں سے ۱۹ سال تو ۲۹ دن کا ہوگا اور ۱۱ سال ۳۰ کا۔ ۱۹ سالوں میں اسلامی قمری سال ۳۵۴ دن کا ہوگا اور ۱۱ سالوں میں ۳۵۵ کا۔ اس طرح بصری رویت کے مطابق ہی رہے گا جو ۳۵۴، ۳۵۵ دن کا سال ہے

فقہی بحثیں

رویت ہلال کے مسئلہ کو اب تک علماء اختلافِ مطالع، شہادت اور خبر وغیرہ کی بنیاد پر حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ فقہی بحثوں اور اختیار کردہ موقف کی صحت کے بارے میں دلائل کو مراجع میں دیکھا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر رویت کے طبعی قوانین درست ہیں (اور ان کے درست نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں) تو یہ تینوں اب اپنی اہمیت کھو چکے ہیں۔

۱۔ اختلافِ مطالع

اب بھی فقہاء اختلافِ مطالع کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں بلکہ عربی میں شائع ہونے والے تقریباً ہر مضمون میں سالوں سے سارا زور اسی پر ہے کہ اختلافِ مطالع معتبر نہیں ہے۔ ایک جگہ رویت ہو گئی (یا اس کی خبر ہی آ گئی) تو یہ ساری دنیا کے لیے کافی ہے۔

اگر دنیا چپٹی نہیں بلکہ گول ہے اور رویت کا دائرہ بیضوی ہوتا ہے تو اختلافِ مطالع کی ساری بحث ہی لایعنی قرار پاتی ہے۔ مثلاً یوں سمجھئے، رمضان ۱۴۱۲ھ کے چاند کی رویت ۵ مارچ ۹۲ء کو سنکیانگ (چین) کے کسی مقام سے شروع ہوتی ہے۔ جیسے جیسے سنکیانگ کے مغرب میں سورج غروب ہوتا جائے گا رویت کے بیضوی دائرے میں واقع علاقوں میں رویت ہوتی جائے گی۔ یہ دائرہ ۶ مارچ کو ۲۴ گھنٹے کے اندر دنیا کے بیشتر ملکوں تک وسیع ہو جائے گا۔ سنکیانگ چین سے ہوائی جزائر تک تو ۶ مارچ کا دن رمضان کا پہلا دن ہوگا اور بین الاقوامی تاریخی لائن کے بعد جاپان، اسٹریلیا، نیوزی لینڈ، انڈونیشیا وغیرہ میں ۷ مارچ کا۔ سورج بھی بعینہٖ اسی طرح ۲۴ گھنٹے میں پوری دنیا میں دیکھا جاتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ سورج کی رویت شمالاً جنوباً ہوتی ہے اور چاند کی بیضوی دائرے کے اندر سورج کا دن اور تاریخ مفروضات کی بنیاد پر طے کیا جاتا ہے اور چاند کا رویت کی بنیاد پر۔

نقشہ ۱ اور ۳ کو نظر میں رکھئے۔

مسئلہ اب یہ نہیں کہ اختلافِ مطالع معتبر ہے یا نہیں۔ ساری دنیا بیضوی دائرے کے اندر ایک مطلع ہے مگر ۲۴ گھنٹے میں نہ کہ اسی لمحے جس وقت رویت کسی مقام پر شروع ہوئی۔ علمی لحاظ سے نہ تو یہ قابلِ قبول ہے کہ ہر گاؤں اور ہر شہر کا مطلع الگ قرار دیا جائے اور نہ یہ کہ ایک مقام پر رویت کی تصدیق ہوتے ہی ساری دنیا میں رویت کا اعلان کر دیا جائے۔ یکم شوال ۱۳۹۹ھ کا نقشہ ۱ دوبارہ دیکھئے۔ رویت بحرِ اوقیانوس میں کسی مقام پر شروع ہوئی اور جنوبی امریکہ کے اکثر ملکوں میں ۲۳ اگست ۷۹ء کو چاند دیکھ لیا گیا مگر شمالی امریکہ ہی نہیں آسٹریلیا سے افریقہ کے مغربی ساحل تک ۲۳ اگست کو رویت محال تھی۔ ان علاقوں میں رویت ۲۴ کو ہوئی۔ رویت بصری کی بنیاد پر جنوبی امریکہ کے ملکوں میں عید ۲۴ کو منائی گئی اور بقیہ دنیا میں ۲۵ اگست کو مگر یہ سب یکم شوال ۱۳۹۹ھ کو ہوا جو دوسرے دنوں کی طرح ۲۴ گھنٹے کا ہی تھا۔ قمری کلینڈر کا ایک دن اور شمسی کی ۲ تاریخیں۔ اب اگر اختلافِ مطلع کو غیر معتبر قرار دے کر آسٹریلیا سے مغربی افریقہ اور شمالی امریکہ میں بھی عید اسی دن منائی جائے جس دن جنوبی امریکی ممالک میں رویت کی بنیاد پر منائی جا رہی ہے تو کتنے ہی مسائل اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ اگر ان ملکوں میں یہ ۲۹ واں دن تھا تو کیا رویت کے محال ہونے کے باوجود وہاں عید کر لینا (اور تیسویں دن کا فرض روزہ ترک کر دینا) جائز ہوگا۔ اگر یہ ۲۸ واں دن تھا تو کیا ۲۹ ویں دن عید منائی جا سکتی ہے کیونکہ دنیا میں کسی مقام پر تو رویت ہو ہی گئی ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

شہادت

اگر شہادت رویت کے بیضوی دائرے کے اندر واقع کسی مقام سے ملی ہے تو ایک گواہ بھی کافی ہے۔ یہ یقینی ہے کہ اگلے ۲۴ گھنٹوں میں بیضوی دائرہ دنیا کے بیشتر حصوں پر محیط ہو جائے گا اور ہر مقام پر جو اس دائرے کے اندر واقع ہوگا غروب کے بعد لازماً رویت ہو جائے گی۔ ابر اور گرد و غبار مقامی رویت کے لیے تو مشکلات پیدا کر سکتے ہیں مگر عالمی رویت کے لیے نہیں۔ یہ ناممکن ہے کہ دنیا کے ہر مقام پر عین غروب کے بعد وہ مقام ابر آلود ہو جہاں مطلع پر چاند ہے۔ معتبر ترین شہادت تو ماہرینِ افلاک کی ہوگی

M. R. PAKYAM BANGALORE

جو دوربینوں کی مدد سے رویت کا تیقن حاصل کریں گے لیکن عام لوگ بھی اپنے اعتماد و یقین کے لیے ۳۵×۷ ورنہ ۵۰×۱۰ کی بنا کولر استعمال کریں تو بہتر ہے۔ انھیں ذاتی طور یہ یقین حاصل ہو جائے گا کہ جو کچھ وہ دیکھ رہے ہیں وہ ہلال ہی ہے کسی جٹ جہاز کا دھواں یا کوئی اور روشن چیز نہیں۔

شہادت قبول کرنے کے لیے اب صرف گواہ کا عادل ہونا کافی نہیں۔ یہ بھی پیش نظر رکھنا ہوگا کہ وہاں رویت کا امکان تھا بھی یا نہیں۔

اگر رویت کی شہادت بیضوی دائرے کے باہر سے آرہی ہے تو چاہے وہ کتنے ہی افراد کی کیوں نہ ہو اور وہ کتنے ہی عادل کیوں نہ ہوں غیر معتبر ہوگی۔ یہ امر یقینی ہے کہ ان مقامات کے مطلع پر رویت محال تھی۔ جب ہلال وہاں تھا ہی نہیں تو دیکھا کیسے جاتا؟ مثلاً گذشتہ سالوں میں ISNA کی فقہ کمیٹی نے وسطی امریکہ کے ایک شہر ڈسکاٹن کی شہادت پر پورے امریکہ کے لیے عید کا فیصلہ کر دیا۔ اگر فقہ کمیٹی کے سامنے صرف یہی نکتہ ہوتا کہ امریکہ میں جو ہندوستان سے ۵ گنا زیادہ وسیع ہے اور جہاں شہادت کے مقام سے اگلے ۲ ہزار میل مغرب میں بھی کسی کو چاند نظر نہیں آسکا تو وہ شہادت کو مردود قرار دے دیتے۔ جب بحث اس پر محدود کر دی جائے کہ شہادت کا نصاب پورا ہے یا نہیں اور شاہد عادل ہیں اس لیے کہ متہم نہیں تو پھر ایسی فاش غلطیاں ہر سال ہی دہرائی جاتی رہیں گی۔ سعودی عرب میں ۸۶ء سے ۹۰ء تک ہر سال عید اس دن منائی گئی جس دن دنیا میں کہیں اور رویت نہیں ہو سکی۔ ۲ سالوں میں تو اس کے ایک دن بعد نہیں بلکہ ۲ دن بعد دنیا نے ہلال دیکھا۔ جب الجیریا اور تونس کے علماء نے اس مسئلہ کو ۸۶ء کی کانفرنس میں اٹھایا تو انھیں یہ کہہ کر خاموش کر دیا گیا کہ شریعت میں شہادت کافی ہے باقی کسی چیز کی کوئی اہمیت نہیں۔ اگر دنیا میں کسی اور جگہ ۲ دن تک رویت نہیں ہوئی تو وہ جانیں اور ان کا کام۔ ہمیں تو شہادت مل گئی تھی اور یہ کافی ہے۔ (بقیہ دنیا میں بھی بہت سی جگہوں پر ای سعودی اعلان کو کافی سمجھ لیا گیا تھا اور عید منائی گئی تھی)

خبر

ذرائع ابلاغ (ٹیلی فون، ریڈیو، ٹی۔ وی اور خبر رساں ایجنسیوں) نے رویت کے مسئلہ

کو مزید پیچیدہ کر دیا ہے۔ ایک ملک سے رویت کی خبر نشر کر دی جاتی ہے۔ اس ملک میں رویت کا فیصلہ کن بنیادوں پر کیا گیا اس سے قطع نظر اب فقہی طور پر دوسرے ملکوں میں فیصلہ کی بنیاد یہ ہو جاتی ہے کہ خبر قابل قبول ہے یا نہیں۔ رابطہ عالم اسلامی کے مکہ مکرمہ کے دفتر سے برقیے چند منٹوں میں پوری دنیا کے اسلامی مراکز میں بھیج دئے جاتے ہیں جو مقامی مرکز کو فون پر اطلاع پہونچاتے ہیں۔ ہر جگہ یہ سوال اٹھ کھڑا ہوتا ہے کہ جب حرمین سے خبر آگئی تو پھر کاہے کا انتظار؟ جو لوگ رویت بصری کا تذکرہ بھی چھیڑ دیتے ہیں انھیں فرسودہ خیالات اور کند ذہنی کا طعنہ ملتا ہے۔

خبر چاہے وہ مستفیض ہی کیوں نہ ہو رویت کے بیضوی دائرے کے باہر کے علاقوں کے لیے بے کار ہے اس لیے کہ وہاں رویت ممکن ہی نہیں۔ جب وہاں اگلے دن رویت ممکن ہوگی تو ایک دن پہلے کی خبر پر رمضان کی ابتدا کیسے کی جا سکتی ہے یا عید منا کر ایک دن کا روزہ خراب کیا جا سکتا ہے؟ بیضوی دائرے کے اندر واقع مقامات کے لیے خبر کی ضرورت ہی نہیں رہی اس لیے کہ وہاں تو رویت ہو ہی جائے گی۔ خبر کی اہمیت صرف اتنی رہ جاتی ہے کہ بیضوی دائرے کے اندر جن مقامات پر موسم ابر آلود ہونے کی وجہ سے مقامی رویت نہیں ہو سکی وہاں خبر کو فیصلہ کی بنیاد بنایا جا سکتا ہے۔ اگر موسم ابر آلود نہ ہوتا تو وہاں رویت یقینی تھی اس لیے کہ وہ بیضوی دائرے کے اندر واقع ہیں۔

۲۹/۳۰ کا مہینہ

اب تک علماء یہ مفروضہ بلا چون وچرا تسلیم کر لیتے ہیں کہ اگر ۲۹ کو رویت نہ ہو تو تیسواں دن پورا کر کے اگلا قمری اسلامی مہینہ شروع ہو جائے گا۔ بات اپنی جگہ اکثر مقامات پر بالکل درست ہے سوائے اس صورت کے کہ جب مہینہ کی ابتدا غلط ہوئی ہو۔ اگر صاف مطلع پر تیسویں دن رویت نہ ہو تو مہینہ کی ابتدا یقیناً غلط تھی۔ رمضان میں خصوصاً اس اصول کو لاگو کرنے کی ضرورت ہے اس لیے کہ اگر رمضان ایک یا دو دن پہلے کسی بنیاد پر شروع کر دیا گیا ہے اور تیس دن کے بعد بھی رویت نہیں ہوتی تو رمضان مکمل نہیں ہوا جس طرح ۲۰ شعبان سے رمضان شروع کر کے ۲۰ رمضان کو عید اس بنیاد پر نہیں کی جا سکتی کہ ۳۰ دن پورے ہو گئے ہیں اس طرح ۲۷ یا ۲۸ شعبان کو رمضان شروع

کر کے تیس دن پورے کرنے کے بعد عید نہیں منائی جا سکتی۔ اسی طرح مکہ مکرمہ میں ذی قعدہ کا چاند لازماً دیکھے جانے کے بعد ہی ذی الحجہ شروع کیا جائے۔ یہ کافی نہیں کہ ذی قعدہ کے ۳۰ دن مکمل ہو گئے ہیں اس لیے اگلا دن یکم ذی الحجہ ہے۔ ۳۰ کو رویت لازمی ہوگی۔

علماء کو ایک اور مسئلہ بھی عالمی رویتِ ہلال کے مسائل حل کرتے وقت پیش نظر رکھنا ہوگا۔ اگر رویت کو بنیاد بنایا جائے گا تو ہر قمری مہینہ بیک وقت ۲۹ اور ۳۰ دن کا ہوگا۔ دنیا کے اکثر حصوں میں جو مہینہ ۳۰ کا ہوگا وہ اگلی بار ۲۹ کا رہ جائے گا اور جہاں جہاں گزشتہ مہینہ ۲۹ کا تھا وہاں اگلا ۳۰ کا۔ بڑے بڑے ملکوں مثلاً روس، چین، امریکہ، انڈونیشیا، برازیل، ہندوستان، کناڈا وغیرہ میں یہ صورت اکثر پیدا ہو سکتی ہے۔

موجودہ انتشار کے اسباب

اگر رویت ہلال اللہ تعالیٰ کے طبعی قوانین کے مطابق پوری دنیا میں ۲۴ گھنٹوں میں ہو جاتی ہے اور اس کا حساب ۹۹ فیصد وثوق کے ساتھ دنیا کے ہر مقام کے لیے لگایا جا سکتا ہے تو آخر اسلامی دنیا میں ہر سال رمضان اور عیدین پر اتنا انتشار کیوں نظر آتا ہے؟ اگر ۸۴ء سے ۹۱ء تک کی رمضان و عیدین کی تاریخیں کی جدول تیار کی جائے تو نظر آتا ہے کہ مسلمانوں نے عموماً ۳ دن اور ۲ بار ۴ مختلف دنوں پر عید منائی ہے یا رمضان شروع کیا ہے۔ دو عیسوی شمسی دنوں / تاریخوں کی بات تو قابلِ فہم ہے مگر تین اور چار کیوں؟ اگر اس انتشار کا تجزیہ کیا جائے تو مندرجہ ذیل اہم عوامل کارفرما نظر آتے ہیں۔

۱۔ مشرق وسطیٰ کے ممالک خصوصاً سعودی عرب نے رویت کی ابتدا میں سبقت لے جانے کو اپنا شعار بنا لیا ہے۔ ۸۲ء میں شام اور لیبیا نے سعودی عرب کو مات دینے کے لیے اس سے بھی ایک دن پہلے ۲۷ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھ لیے جانے کا اعلان کر دیا تھا۔

رویت کے غلط فیصلوں کو منوانے کے لیے یہ ممالک سنت رسولؐ کی آڑ لیتے ہیں۔ کبھی ۳۰/۲۹ دن والی حدیث سے اگلا مہینہ شروع کرا دیتے ہیں یا پھر کئی مقامات سے عادل گواہوں کی بات کہہ دی جاتی ہے۔ شیخ طنطاوی اور ان کے حبیب سعودی

الحسین جیسے لوگوں کو یہ کہہ کر چپ کر دیا جاتا ہے کہ قاضی ہم ہیں تمہیں بولنے کا کیا اختیار؟

۲۔ مختلف علاقوں میں علماء کرام اور قاضی صاحبان کی آپسی چشمک اکثر ایک دوسرے سے مختلف فیصلوں پر پہونچنے کا باعث ہوتی ہے۔ مثلاً پشاور اور مردان میں علماء پاکستان کے بقیہ علاقوں سے ایک دن پہلے عید کرنا اور پاکستان کی مرکزی رویت ہلال کمیٹی کے ہر فیصلے کو ٹھکرانا فرض عین سمجھتے ہیں۔ آج کل افغان مجاہدوں کے پاکستانی کیمپوں میں سعودی عرب کی خبروں پر رمضان وعیدین کا فیصلہ کیا جاتا ہے اور شیعہ حضرات ایران کے اعلان کا انتظار کرتے ہیں۔

۳۔ مصر میں صدر ناصر کے دباؤ کے تحت ۱۹۶۶ء میں علماء نے نئے غیر مرئی چاند (New Moon) کو ہلال تسلیم کر لیا تھا۔ اصول یہ طے ہوا کہ اگر نیا چاند سورج کے غروب کے بعد ۵ منٹ تک یا اس سے زیادہ افق پر موجود ہو تو مان لیا جائے گا کہ اگلا دن اسلامی مہینہ کی پہلی تاریخ ہے۔ ۱۹۸۶ء میں ۵ منٹ کو کم کر کے ایک منٹ باقی رہنا بھی کافی مان لیا گیا ہے۔ مصر سے رویت کے اعلانات خاصے دلچسپ ہوتے ہیں اور ذی الحجہ کے چاند کے سلسلے میں تو مسلسل یہی کہا جاتا ہے کہ مصری وزارتِ اوقاف سعودی عرب کے اعلان کا انتظار کرے گی۔

۴۔ ہندو پاک اور بنگلہ دیش میں موسم اور غلط شہادتوں کی بنا پر رمضان اور عیدین کی تاریخیں آگے پیچھے ہوتی رہتی ہیں۔

علماء کرام میں سے اکثر رویت کے طبعی قوانین سے ناواقف ہیں اور حساب پر اعتماد کو شرعی تقاضوں کے خلاف گردانتے ہیں۔ قطعی حساب کو بھی ظن وتخمین اور رسولؐ کی حدیث کے برخلاف کہہ کر رد کر دیا جاتا ہے۔

۵۔ مغربی ملکوں میں آباد تعلیم یافتہ مسلمان عموماً مشرقِ وسطیٰ سے آنے والی اطلاعات یا مقامی اسلامی سینٹروں اور مسجدوں سے ہونے والے اعلانات کو کافی سمجھتے ہیں۔ یہ سنٹر اور مسجدیں کسی نہ کسی بیرونی ملک کے زیر اثر ہوتی ہیں۔ جو سینٹر کسی حد تک رمضان المبارک اور عید الفطر میں رویت کا اہتمام کرتے ہیں وہ بھی شہادت، خبر اور ۲۹/۳۰ کے چکر میں یا 'اتحاد' کی خاطر صاف مطلع پر رویت نہ ہونے کے باوجود مجبور ہو جاتے ہیں کہ غلط دن رمضان شروع کریں یا رمضان کے آخری دن عید الفطر منالیں۔ اکثر جگہ

ایسے افراد جو سنتِ رسول اور قرآنی حکم کی تعمیل میں بصری رویت پر عمل کرنا چاہتے ہیں عید کی نماز پڑھنے سے محروم رہ جاتے ہیں اس لیے کہ ان کا مقامی مرکز تو ایک دن پہلے کسی وجہ سے عید منا چکا۔

گذشتہ ۳۵ سالوں سے کانفرنسیں ہو رہی ہیں اور رویت ہلال کے موضوع پر کوئی ہے جس نے خامہ فرسائی نہ کی ہو اور "آخری مکمل حل" نہ پیش کیا ہو مگر مسئلہ اپنی جگہ موجود ہے اور اس وقت تک موجود رہے گا جب تک علماء امت مسائل کو سمجھ کر چند بنیادی فیصلے نہ کریں۔

علماء کرام کے لیے چند تنقیح طلب امور

مندرجہ بالا گزارشات سے یہ تو واضح ہو گیا ہو گا کہ موجودہ دور میں قمری اسلامی تاریخیں طے کرنے کے لیے اختلافِ مطالع، شہادت اور خبر وغیرہ کی سابقہ اہمیت باقی نہیں رہی۔ انسانی علم اور ذرائع ابلاغ دونوں وہاں پہونچ چکے ہیں جہاں مسائل کا مقامی، صوبائی یا ملکی سطح پر نہیں بلکہ عالمی سطح پر حل تلاش کرنا ہو گا۔ یوں بھی مسلمان اب صرف انڈونیشیا سے مراکش تک کے استوائی علاقوں میں محدود نہیں رہے بلکہ ڈنمارک سے فاک لینڈ جزائر تک اور نیوزی لینڈ سے ہوائی جزائر تک شمال، جنوب، مشرق مغرب ہر جگہ پھیل گئے ہیں۔ صرف انڈونیشیا سے مراکش تک کے مسائل کا حل تلاش کرنے سے انتشار میں مزید اضافہ ہو گا 'اتحاد' کا خواب تو کبھی پورا ہی نہیں ہو سکتا۔

اگر مسلمان قرآنی اصول: اهله مواقیت ہیں اور سنتِ رسول: لاتصوموا حتی تروا الهلال ولا تفطروا حتی تروه میں دی گئی ہدایت سے جدید حسابی اصولوں اور رویت کے طبعی قوانین کو تطبیق دے لیں تو مسئلہ بڑی حد تک خود بخود حل ہو جاتا ہے۔ اگر سارے مسلمان ممالک 'بصری رویت' کو بنیاد بنالیں تو کمپیوٹر کی مدد سے اگلے سو پچاس سالوں کا حساب بآسانی لگایا جا سکتا ہے۔ ہر قمری مہینے کے بارے میں قطعیت سے بتایا جا سکتا ہے کہ دنیا کے کن علاقوں میں کس تاریخ کو رویت لازماً ہو گی اور کن جگہوں پر اس تاریخ میں رویت خارج از امکان ہے۔ نقشہ ۱ میں شعبان، رمضان اور شوال ۱۳۹۹ھ تینوں مہینوں میں رویت اور عدم رویت کے علاقے الگ الگ درج

ہیں۔ اس طرح نقشہ ۳ میں بھی یہ واضح ہے۔ دونوں بیضوی دائروں کے درمیان ایک غیر یقینی (امکانی) زون موجود ہے۔ یہ علاقہ بیضوی دائرہ کے انتہائی شمال اور جنوب میں تو چند ہی میل چوڑا ہے۔ مگر رویت کے اولین مشرقی مقام پر چند سو میل تک پھیلا ہوتا ہے۔ غیر یقینی زون میں رویت کہاں سے شروع ہوگی اس وقت اس کا امکان پوری قطعیت سے نہیں بتایا جا سکتا۔ غیر یقینی زون کی مشرقی حد پر رویت کا امکان بہت خفیف ہوتا ہے۔ اور جیسے جیسے مغرب کی طرف بڑھتے رہیں امکان میں اضافہ ہوتا جاتا ہے حتیٰ کہ یقینی رویت کا زون آجاتا ہے۔ عموماً یہ غیر یقینی زون ۴ میں سے ۳ مہینوں میں سمندر میں واقع ہوگا اس لیے کچھ زیادہ مسائل پیدا نہیں ہوں گے۔ اصل مسئلہ ان مہینوں میں ہوگا جن میں یہ 'غیر یقینی زون' کسی ملک کے درمیان واقع ہوگا یا یقینی اور غیر یقینی زون میں حد فاصل کسی مسلم ملک کے درمیان سے گزر رہی ہوگی۔ علماء کے لیے اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ اگر رویت کا دائرہ کسی ملک کے درمیان سے گزر رہا ہے تو کیا کیا جائے؟ کیا کسی ایک مقام پر رویت کو سارے ملک کے لیے تسلیم کر لیا جائے؟ یا 'بصری رویت' کے اصول کی پابندی کرتے ہوئے ملک میں دو دن عید منائی جائے؟ اگر ایک ملک میں ایک دن کا اصول لاگو کیا جائے تو 'یقینی عدم رویت' کے علاقوں میں اس دن عید منائی ہوگی جو بصری رویت کے مطابق رمضان کا آخری دن تھا۔ یہ بھی عین ممکن ہے کہ اس اصول کی پابندی کی وجہ سے ایک ہی ملک کے کچھ حصوں میں رمضان ۲۹ کا ہو اور بقیہ حصوں میں ۳۰ دن کا جن مہینوں میں ایک ہی ملک میں دو قمری تاریخیں ہوں گی وہ مزید پیچیدگیاں پیدا کریں گی۔ کیا مصلحتِ عامہ کی خاطر ان مہینوں میں ایک ملک میں ایک ہی تاریخ کا اصول اپنایا جا سکتا ہے۔ اگرچہ سنتِ رسول کی خلاف ورزی ہو رہی ہو؟ روس اور امریکہ جیسے بڑے ملکوں میں یہ شکل سال کے ۳، ۴ مہینوں میں پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر انتہائی مغرب میں ہونے والی رویت کو ملک کی مشرقی سرحدوں تک وسیع کر دیا جائے۔ تو کیا اس کی کوئی حد ہے؟ یا ۳، ۴ ہزار میل سے زیادہ مشرق تک تو وسیع کرنا غلط ہوگا مگر ۳، ۴ سو میل مشرق تک وسیع کرنا درست؟ مسلمان ملکوں میں سے انڈونیشیا، ایران، سوڈان، سعودی عرب، نائیجیریا (نیز ہندوستان) کے لیے ہی یہ مسئلہ فی الحال کھڑا ہو سکتا ہے بقیہ ملک اتنے چھوٹے ہیں کہ 'بیضوی دائرہ' ان میں سے اکثر پر پوری طرح وسیع ہوگا۔

یہ ذہن میں رہے کہ اگر اگلے دس بارہ برسوں تک دنیا کے اکثر اسلامی ملکوں سے رویت کی مصدقہ تفصیلی رپورٹیں فراہم ہوسکیں تو اس کمپوٹر پروگرام کو مزید بہتر بنایا جاسکتا ہے تاکہ غیر یقینی زون کو مختصر کیا جاسکے۔ مسلمان ملکوں سے عموماً رمضان اور عیدین کی اخباری رپورٹیں ہی ملتی ہیں اور ان پر تکیہ نہیں کیا جاسکتا۔ صرف شمالی امریکہ میں چند مقامات پر ایسے افراد اور کمیٹیاں ہیں جو ہر مہینے پابندی سے رویت کا اہتمام کرتے ہیں اور اپنی رویت کی رپورٹ کمیٹی کے صدر دفتر کو بھیج دیتے ہیں۔ یہ رپورٹ دن/تاریخ۔ رویت کا اولین وقت، رویت کی مدت، زاویہ، افق پر بلندی، سورج جہاں غروب ہوا تھا وہاں سے ہلال شمال میں تھا یا جنوب میں، شاہدوں کی تعداد اور پتے وغیرہ پر مشتمل ہوتی ہے۔ رپورٹ صرف ۲۹ تاریخ کے ہلال کی مطلوب ہوتی ہے۔ ۳۰ تاریخ کا ہلال تو لازماً نظر آئے گا۔

علماء کے لیے دوسرا اہم تنقیح طلب مسئلہ شہادت اور حساب میں تضاد کا ہے۔ اگر شہادت بیضوی دائرے کے اندر واقع 'یقینی رویت' یا 'غیر یقینی زون' سے آئے تو کوئی مسئلہ ہی نہیں۔ اگر شہادت 'عدم رویت' کے علاقوں سے آرہی ہے تو کیا کیا جائے؟ کیا حساب کی قطعیت کی بنیاد پر عینی شہادت کو رد کیا جاسکتا ہے؟ اگر شہادت کئی مقامات سے سیکڑوں افراد کی ہو تو کیا فیصلہ ہوگا؟ مسلم ملکوں سے رمضان اور عیدین کی ملنے والی شہادتوں کا اگر تجزیہ کیا جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے رویت ہلال کا کوئی طبعی قانون بنایا ہی نہیں ہے۔ مسلمان ۲۷ شعبان کو بھی رمضان کا چاند دیکھ لیتے ہیں اور غیر مرئی نئے چاند کو تو پابندی سے دیکھنے کا دعویٰ کرتے رہے ہیں۔ رویت غروب سے ½ گھنٹہ پہلے بھی ان کے لیے ہوجاتی ہے اور کبھی اتنی دیر بعد جب چاند کا حسابی غروب ہوئے ۱۵، ۲۰ منٹ گزر چکے تھے۔ شہادت کو پرکھنے کا ایک سیدھا سادا اصول یہ ہے کہ جس مقام سے رویت کی اولین شہادت ملی ہو وہاں سے مغرب میں واقع ہر مقام پر جہاں مطلع صاف ہو رویت لازماً ہونی چاہیے۔ اگر رویت وہاں نہیں ہوئی تو اولین رویت کا دعویٰ غلط تھا۔

حسابی قاعدوں کی بنیاد پر بنائے گئے کلینڈر کا یہ فائدہ بھی ہوگا کہ اس میں ۲۹ اور ۳۰ تاریخیں بہت منضبط ہوں گی۔ ۲۷ شعبان کو ۲۸ یا ۲۹ شعبان نہیں درج کیا جائے گا

جیسا کہ آج کل مشرق وسطیٰ کے اکثر ممالک میں ہو رہا ہے اور جس کی بنیاد پر سادہ لوح افراد اس دن چاند دیکھ لینے کا دعویٰ کر بیٹھتے ہیں جس دن چاند مطلع پر تھا ہی نہیں یا عید یہ کہہ کر ۲۸ رمضان کو منائی جاتی ہے کہ رمضان کے تیس دن پورے ہو چکے۔

خبر چاہے وہ مستفیض ہی کیوں نہ ہو اس کی کوئی اہمیت ان علاقوں کے لیے نہیں ہوگی جو اس مہینے رویت کے بیضوی دائرے کے باہر ہیں۔ ذرائع ابلاغ سے نشر ہونے والی خبر صرف ان علاقوں کے لیے مفید ہوگی جو بیضوی دائرے کے اندر واقع تھے مگر بادل یا گرد و غبار کی وجہ سے وہاں مقامی رویت نہیں ہو سکی تھی۔

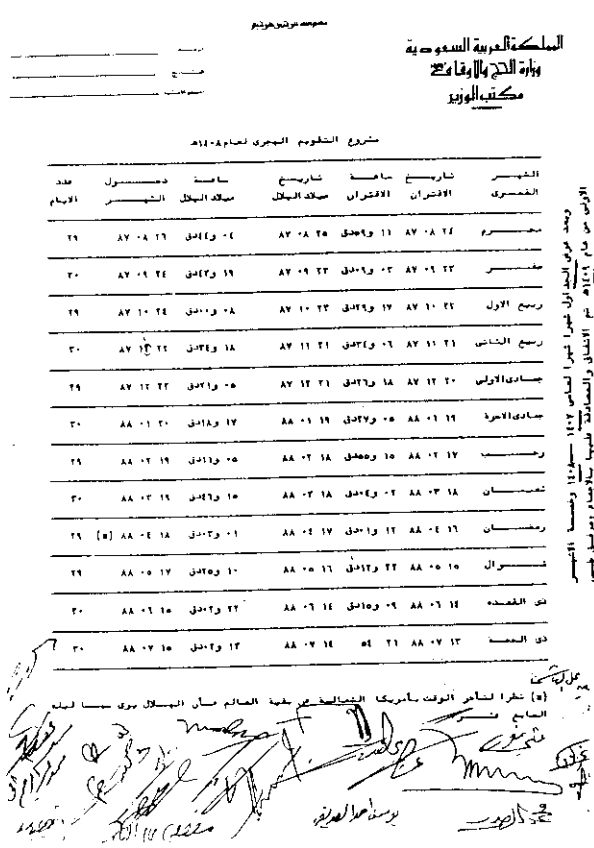
بصری رویت کے لیے مناظر (دوربینوں) اور بناکولر کے استعمال میں تو اصلاً کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی۔ اگرچہ چشمہ لگانے والے شاہدوں کی شہادت رد نہیں کر دی جاتی تو آلات کی مدد سے دیکھے جانے والے ہلال کی یقینی رویت کیوں نہ قابل قبول ہو؟ اصلاً تو شاہدوں کو ۵۰×۱۰ پاور کی بناکولر ساتھ رکھنی چاہیے تاکہ انھیں یقین حاصل ہو سکے کہ جو چیز وہ دیکھ رہے ہیں ہلال ہی ہے جٹ جہاز کا دھواں یا کوئی اور شے نہیں۔

علماء کا یہ کہنا کہ حساب یقینی نہیں یا حسابی قاعدوں سے الگ الگ تاریخیں نکلتی ہیں اس لیے اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا درست نہیں حسابی قاعدے منضبط ہیں اور ایک سکنڈ کے ہزارویں حصے تک درست دنیا کے ہر مقام پر ان سے ایک ہی تاریخ نکلے گی۔ فرق پڑتا ہے تو اس لیے کہ کہاں کس تاریخ کا حساب لگایا گیا ہے مثلاً سعودی عرب میں غیر مرئی نئے چاند کا اور مصر میں غیر مرئی مگر سورج کے ایک یا زیادہ منٹ بعد ڈوبنے والے چاند کا اور پاکستان میں مرئی ہلال کا۔ مکہ مکرمہ میں ۱۹۸۷ء کی ایک کانفرنس میں ۲۵ اسلامی ملکوں کے نمائندوں نے اسلامی کلینڈر کمیشن کی ۱۴۰۸ھ اور ۱۴۰۹ھ کے لیے مجوزہ قمری تاریخیں منظور کر لی تھیں۔ اسی طرح اگلے سالوں کی تاریخیں بھی طے کی جا سکتی ہیں۔ (بدقسمتی سے ان تاریخوں پر عمل درآمد نہیں ہو سکا اس لیے کہ جب وقت آیا تو پھر ہر ملک نے اپنی من مانی تاریخیں ٹھونس دیں)

غیر مرئی نیا چاند

کیا غیر مرئی نئے چاند (New Moon) کو قرآنی لفظ "ہلال" (Crescent)

نقشہ ۵



المملكة العربية السعودية
وزارة الحج والاوقاف
مكتب الوزير

مشروع التقويم الهجري لعام ١٤٠٨هـ

الشهر القمري	تاريخ الاقتران	ساعة الاقتران	تاريخ ميلاد الهلال	ساعة ميلاد الهلال	دخول الشهر	عدد الايام
محرم	٢٤ ٠٨ ٨٧	١١ و٥٩دق	٢٥ ٠٨ ٨٧	٠٤ و٤٤دق	٢٦ ٠٨ ٨٧	٢٩
صفر	٢٣ ٠٩ ٨٧	٠٣ و٠٩دق	٢٣ ٠٩ ٨٧	١٩ و٤٣دق	٢٤ ٠٩ ٨٧	٣٠
ربيع الاول	٢٢ ١٠ ٨٧	١٧ و٢٩دق	٢٣ ١٠ ٨٧	٠٨ و٠٠دق	٢٤ ١٠ ٨٧	٢٩
ربيع الثاني	٢١ ١١ ٨٧	٠٦ و٣٤دق	٢١ ١١ ٨٧	١٨ و٣٤دق	٢٢ ١١ ٨٧	٣٠
جمادى الاولى	٢٠ ١٢ ٨٧	١٨ و٢٦دق	٢١ ١٢ ٨٧	٠٥ و٢١دق	٢٢ ١٢ ٨٧	٢٩
جمادى الاخرة	١٩ ٠١ ٨٨	٠٥ و٢٧دق	١٩ ٠١ ٨٨	١٧ و١٨دق	٢٠ ٠١ ٨٨	٣٠
رجب	١٧ ٠٢ ٨٨	١٥ و٥٥دق	١٨ ٠٢ ٨٨	٠٥ و١١دق	١٩ ٠٢ ٨٨	٢٩
شعبان	١٨ ٠٣ ٨٨	٠٢ و٠٤دق	١٨ ٠٣ ٨٨	١٥ و٤٦دق	١٩ ٠٣ ٨٨	٣٠
رمضان	١٦ ٠٤ ٨٨	١٢ و٠١دق	١٧ ٠٤ ٨٨	٠١ و٠٣دق	١٨ ٠٤ ٨٨ (*)	٢٩
شوال	١٥ ٠٥ ٨٨	٢٢ و١٢دق	١٦ ٠٥ ٨٨	١٠ و٢٥دق	١٧ ٠٥ ٨٨	٢٩
ذي القعدة	١٤ ٠٦ ٨٨	٠٩ و١٥دق	١٤ ٠٦ ٨٨	٢٢ و٠٢دق	١٥ ٠٦ ٨٨	٣٠
ذي الحجة	١٣ ٠٧ ٨٨	٢١ ٥٤	١٤ ٠٧ ٨٨	١٣ و٠٢دق	١٥ ٠٧ ٨٨	٣٠

(*) نظرا لتأخر الوقت بأمريكا الشمالية عن بقية العالم فإن الهلال يرى بها ليلة السابع عشر

(۸۷-۸۸ء کے اسلامی ہجری مہینوں کی ابتداء پر ۲۵ ملکوں کے نمائندوں نے متفقہ دستخط کیے مگر عمل کسی نے نہیں کیا)

کا مترادف قرار دیا جاسکتا ہے جیسا کہ سعودی اور مصری ہجری کلنڈر بنانے والوں کا اصرار ہے؟

ہلال غروب کے بعد مرئی چاند کو کہتے ہیں جبکہ نیا چاند (New Moon) دن اور رات کے کسی حصے میں بھی واقع ہوسکتا ہے۔ رات کے ۲ بج کر ۳۱ منٹ پر اور صبح کے ۷½ بجے یا دوپہر کے ۳ بج کر ۱۱ منٹ پر۔ مصری اور سعودی ماہرین کا کہنا ہے کہ جس طرح زوال سورج کا قرص (Median) میڈین سے ہٹتے ہی فوری شروع ہوجاتا ہے اسی طرح Conjunction ہوتے ہی ہلال بننا شروع ہوگیا چاہے نظر آئے یا نہ نظر آئے

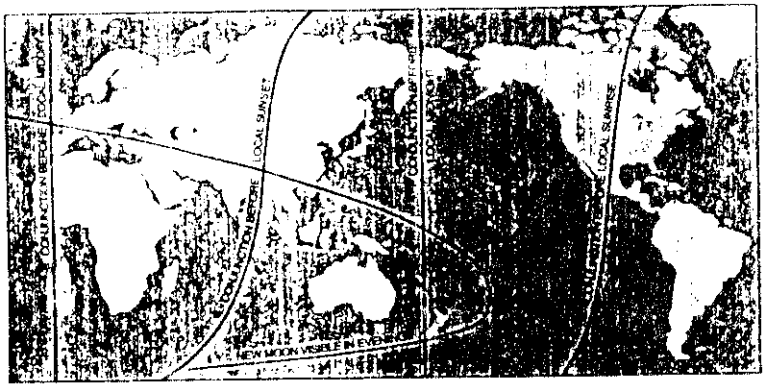
(ان میں سے کچھ نے تو یہ احمقانہ دعویٰ بھی کر دیا تھا کہ New Moon ہلال کی شکل میں دکھائی دیتا ہے۔) نیومون انسانی آنکھوں سے صرف ان مقامات پر نظر آتا ہے جہاں مکمل سورج گرہن ہو۔ یہ پورا چاند ہے جو مکمل تاریک ہوتا ہے اور سورج کے قرص کو ڈھک لیتا ہے۔ نیومون ہلال نہیں ہوتا اور نہ ہی فوراً ہلال بننا شروع ہوتا ہے۔ ۱۹۶۷ء میں NASA نے راکٹ پر نصب کیمرے سے نیومون کی تصویریں لی تھیں ۲ سو کیلومیٹر دور فضا سے لی گئی اس تصویر میں پورا مدھم سا چاند تو دیکھا جا سکتا ہے ہلال نہیں۔ سعودی تقویم ام القریٰ تیار کرنے والے فضل احمد صاحب کا یہ دعویٰ بھی لایعنی ہے کہ New Moon وقت اور مقام کی قید سے آزاد ہوتا ہے New Moon پر اس بیجا اعتماد کا نتیجہ یہ ہے کہ گزشتہ ۲۵۔۳۰ سالوں سے سعودی عرب میں رمضان اور عیدین کی ایک تاریخ بھی بصری رویت سے مطابقت نہیں رکھتی۔ دنیا کی کسی رصدگاہ سے یہ سوال پوچھا جا سکتا ہے (اور ماضی میں بارہا پوچھا گیا ہے) جواب ہمیشہ نفی میں ملے گا (اور ملتا رہا ہے) سادہ سی بات یہ ہے کہ اگر حسابی رو سے غیر مرئی چاند سورج کے غروب سے ۱۵، ۲۵ یا ۳۰ منٹ قبل غروب ہو چکا تھا تو اس کے غروب کے بعد نظر آنے کا سوال ہی کہاں سے اٹھتا ہے؟

غیر مرئی نیومون کو بنیاد بنانے میں مزید قباحتیں ہیں۔ سب سے پہلے تو دن اور تاریخ کی تعریف بدلنی ہوگی۔ اگر کسی ملک میں نیومون شام کو ۴ بجے بن رہا ہے اور غروب ۷ بجے ہے تو کیا تین گھنٹے کا روزہ رکھا جائے گا یا صبح سے ہی روزہ شروع کر دیا جائے گا؟ اگر رات میں ۵ بجکر ۵۳ منٹ پر اس کا وقت ہے اور طلوع آفتاب ۵ بجکر ۵۸ منٹ پر ہے تو یہ ۵ منٹ کس دن اور کس تاریخ کا حصہ شمار ہوں گے؟ اگر ظہر کے بعد عید الفطر کا نیومون بن جاتا ہے تو عید کی نماز اسی شام ادا کی جائے گی یا اگلی صبح کا انتظار کیا جائے گا۔ وغیرہ وغیرہ۔

اس میں تو کوئی شک نہیں کہ نیومون کا حساب اگلے سیکڑوں سالوں کا سکنڈوں کے تیقن سے کیا جا سکتا ہے اور اس میں کوئی 'غیر یقینی زون' بھی نہیں مگر غیر مرئی نیومون کو بنیاد بنا کر نہ کوئی کیلنڈر بنایا جا سکتا ہے اور نہ ہی قرآن و حدیث میں ملنے والے اصولوں کی ہی پیروی کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے۔ رویت کا 'غیر یقینی زون' بہت زیادہ پریشان کن مسئلہ نہیں ہے ۲۰ سالوں میں رمضان اور عیدین میں ۲، ۴ بار ہی ایسی

شکل پیدا ہوگی۔ ان کے لیے علماء کو کچھ فیصلے کرنے ہوں گے جن کا تذکرہ اوپر آچکا ہے۔ اگر ملکی حدود کی پابندی اور ایک ملک ایک تاریخ کا اصول نظرانداز کرکے صرف 'بصری رویت' کو بنیاد بنایا جائے تو سب سے کم پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ کسی دوسرے اصول میں چاہے وہ مکہ مکرمہ کو میریڈین ماننے کا ہو یا ایک ہی عیسوی تاریخ پر اسلامی تیوہار منانے کا خبط سبھی میں لاتعداد مسائل پیدا ہوتے ہیں اور ایک کو حل کرنے کی کوشش میں مزید کئی دوسری دشواریاں کھڑی کرلی جاتی ہیں۔

نقشہ ۶



مکہ مکرمہ کو میریڈین بنانے کی تجویز

مکہ مکرمہ کو مسلمانوں کے لیے ام القریٰ کی حیثیت حاصل ہے اور اسلامی قمری مہینوں کے لیے مکہ مکرمہ کی تاریخوں کا احترام بھی ہر مسلمان کے دل میں موجود ہے مگر مسائل کا حل یہ نعرہ نہیں کہ مکہ مکرمہ کو میریڈین مان لیا جائے۔ یہ کوئی نئی تجویز نہیں ہے گزشتہ ۲۵ سالوں سے یہ جذباتی نعرہ بغیر سوچے سمجھے لگایا جاتا رہا ہے۔ ڈاکٹر قادری نے بھی اصلاً سارا زور اسی پر صرف کیا ہے۔ مکہ مکرمہ کو میریڈین ماننے کی تجویز یہودیوں کی تقریباً ۲ ہزار سال قبل کی

اس تجویز سے مختلف نہیں جس میں یروشلم کو دنیا کی ناف، مان کر یہودی مہینوں کی ابتداء کا یہ اصول بنایا گیا تھا کہ غیر مرئی نیا چاند یا تو اس دن یروشلم سے پہلے بن رہا ہو یا یروشلم سے گزرنے کے تقریباً ۲½ گھنٹہ کے اندر ورنہ پھر اگلا دن یہودی قمری مہینے کا پہلا دن ہوگا۔ اس کے باوجود یہودی کلینڈر میں کتنی ہی اور تبدیلیاں کرنی ہوتی ہیں اور اسے منضبط رکھنے کے لیے دوسرے مفروضات کا سہارا لینا پڑتا ہے پھر بھی اسلامی قمری کلینڈر کے ۳۰ سالہ دور کے مقابلے میں یہودی کلینڈر کا دور ۲۴۷ سال کا ہوتا ہے۔

اگر مکہ مکرمہ کو میریڈین مان بھی لیا جائے تو مسائل حل نہیں ہوں گے۔ قمری تاریخی لائن مکہ مکرمہ سے ۱۸۰ درجہ مشرق میں مقرر کرنی پڑے گی۔ یہ بھی فرض کرنے کی ضرورت ہوگی کہ ہر مہینے رویت اسی قمری تاریخی لائن پر شمالاً جنوباً ہوگی۔ اگر مکہ مکرمہ کو قمری تاریخی لائن (ILDL) مان لیا جائے تو یہ مسائل حل کرنے ہوں گے۔

۱۔ مکہ مکرمہ سے گزرنے کے بعد اگر اولین رویت کا بیضوی دائرہ بن رہا ہے تو کیا ہوگا؟

۲۔ اگر رویت کا بیضوی دائرہ مکہ مکرمہ کے جنوب مشرق میں کئی ہزار میل پہلے بننا شروع ہو گیا مگر اس تاریخ کو مکہ مکرمہ اس دائرے کے باہر ہی رہا تو قمری تاریخ کیسے طے کی جائے گی؟ (اکتوبر ۹۱ء میں رویت کا بیضوی دائرہ بہت زیادہ جنوب مشرق سے بننا شروع ہوا تھا اور مکہ مکرمہ اس سے خارج تھا۔)

۳۔ رویت کا بیضوی دائرہ مکہ مکرمہ سے تو گزرا مگر سعودی عرب کا بقیہ مشرقی علاقہ 'عدم رویت' کے زون میں تھا۔ کیا وہاں دو تاریخیں شمار ہوں گی۔ ایک مکہ مکرمہ سے بتوک تک اور دوسری طائف سے یمن کی سرحد تک؟

ان ساری شکلوں میں رمضان کو ایک دن مقدم یا موخر کرنا یا عید کو ایک دن قبل منا لینا کہاں تک درست ہوگا؟ کیا عید الاضحی یا وقوف عرفات کی تاریخیں تبدیل کی جائیں گی؟ اگر دنیا میں کسی بھی مقام پر اولین رویت کی وجہ سے مکہ مکرمہ کی تاریخیں ایک دن مقدم کر دی جائیں تو یہ فیصلہ درست ہوگا؟ ان سارے علاقوں میں جہاں رویت خارج از امکان تھی عید الفطر منانے پر رمضان کا ایک روزہ جان بوجھ کر چھوڑنے کا گناہ ہوگا یا نہیں؟ اگر مکہ مکرمہ میں رویت کے اصول کی بنا پر ان مقامات پر جہاں رویت مکہ مکرمہ سے ایک دن قبل ہوئی تھی قمری مہینے کی ابتدا کو ایک دن موخر کیا جا سکتا ہے؟ کیا یہ تاخیر

اور تاریخوں میں تبدیلی صرف اس ماہ کے لیے ہوگی یا بقیہ دوسرے مہینوں پر بھی اس کا اثر ہوگا؟ اگر ان تبدیلیوں کی وجہ سے کچھ مقامات پر مہینہ ۲۸ کا اور دوسرے مقامات پر ۳۱ کا ہو جائے تو کیا کیا جائے گا؟ وغیرہ۔

عید الاضحیٰ

قادری صاحب نے اپنے مقالے کا خاصا بڑا حصہ مکہ مکرمہ میں یوم النحر کے دن دنیا بھر میں عید الاضحیٰ منانے کے دلائل پر صرف کیا ہے۔ مختصراً ان کے دلائل یہ ہیں۔

۱۔ ایام معدودات میں 'ذکر اللہ' کا مفہوم یہ بھی ہے کہ غیر حجاج اسی دن عید الاضحیٰ منائیں جو مکہ مکرمہ میں یوم النحر ہے۔

۲۔ مکہ مکرمہ (سعودی عرب) میں رویت کا اعلان "مکہ کے کھلے افق پر چشم دید رویت کے بعد ہی باضابطہ" کیا جاتا ہے۔ (ص۶۱)

۳۔ ام القریٰ کے اذان عام کی بنا پر مقامی رویت ہلال پر مکہ کی رویت کو مرجح قرار دینا پڑے گا۔ (ص۶۳)

۴۔ ذرائع ابلاغ کی وجہ سے ایام معدودات کا فوری اور قطعی علم دنیا بھر کو ہو جاتا ہے۔ (ص۶۶)

۵۔ مشرق وسطیٰ کے سارے ممالک اور بہت سے دوسرے مسلمان سعودی تاریخوں پر عید الاضحیٰ منا رہے ہیں اس لیے ہندوستان کیوں پیچھے رہے۔ (ص۶۷)

۶۔ صرف مکہ مکرمہ کے یوم العید یا یوم النحر کا مل جانا کافی ہے۔ سارے مسلمان "توافق یوم" کی بنیاد پر عید الاضحیٰ کی نماز اشراق اور زوال کے مابین اپنے اپنے مقامات پر ادا کر لیا کریں۔ (ص۷۵-۷۴) ٹوکیو سے لے کر لاس انجلیز تک تو سارے ملک میں یہ ۵، ۶ گھنٹے مشترک ہیں۔ بقیہ میں مجبوراً اگلے دن عید الاضحیٰ کی جائے ورنہ پورے دن کو یوم النحر مان کر ساری دنیا اسی (شمسی) تاریخ پر عید الاضحیٰ منا سکتی ہے۔ (ص۷۶)

یوم الاضحیٰ کا تاریخی پس منظر

ڈاکٹر قادری نے اگرچہ دعویٰ تو یہ کیا ہے کہ "کوئی ایسی بات نہ کہی جائے جو صریح منصوصات کے خلاف ہو" لیکن اپنے موقف اور دعاوی کی تصدیق میں نہ کوئی نقلی دلیل پیش کی ہے

اور نہ عقلی اور سائنٹفک۔ نہ فقہا، محدثین اور مفسرین میں سے کسی کی رائے نقل کی ہے اور نہ ماہرین علم الافلاک اور رویت کا حساب جاننے والوں کی۔

عیدالاضحیٰ کو 'عید الحج' قرار دینے پر مصر حضرات نہ صرف تاریخی حقائق اور رویت ہلال کے طبعی قوانین سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں بلکہ قرآن وحدیث، فقہی ترجیحات اور تعامل امت کو بھی پس پشت ڈال دیتے ہیں۔

تاریخی طور پر یہ حقیقت تسلیم شدہ ہے کہ مسلمانوں نے ۲ھ سے رسول اللہ صلعم کی ہدایت پر عیدالاضحیٰ منانی شروع کی۔ حج ۹ھ (یا ایک رائے میں صلح حدیبیہ ۶ھ) میں سال بعد فرض ہوا۔ رسول اللہ صلعم نے مدینہ کے گیارہ سالہ قیام کے دوران ایک بار بھی اس کی کوشش نہیں کی کہ مکہ سے یوم النحر کی اطلاع منگوائیں حتیٰ کہ جس سال حضرت ابوبکرؓ کو امیر حج بنا کر بھیجا اس بار بھی یہ ہدایت نہیں کی کہ وہ مکہ سے رویت کی خبر بھجوا دیں صحاح میں موجود کتنی ہی حدیثیں اس کی تصدیق کرتی ہیں کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہے وہ سفر میں ہوں یا حضر میں عیدالاضحیٰ مقامی رویت کے حساب سے دس ذی الحجہ کو ہی منائی۔ حضرت ام سلمہؓ کی حدیث میں تو: "اذا رایتم ھلال ذی الحجۃ واراد احدکم ان یضحی....." تم میں سے جب کوئی ذی الحجہ کا ہلال دیکھ لے اور اس کا ارادہ قربانی کا ہو تو۔۔۔" کے صریح الفاظ بھی نقل ہیں۔ کہیں اس کا تذکرہ نہیں کہ تم یوم عرفہ کے دوسرے دن یوم النحر منا ؤ یا عیدالاضحیٰ کی نماز ادا کرو۔ رسول صلعم نے مدینہ میں دس سال قربانی کی ہے اور رویت کے طبعی قوانین کی رو سے کتنی ہی بار ایسا ممکن ہے کہ مکہ میں یوم النحر مدینہ سے ایک دن قبل یا ایک دن بعد ہو جس طرح مدینہ اور دمشق میں ایک دن کے تفاوت کی بات حدیث کریب سے ثابت ہے۔

قرآن میں اصلاً اھلّۃ (Crescents) کو مواقیت کہا گیا ہے؟ اس کا یہ مفہوم کیسے نکل آیا کہ مقامی رویت کو مکہ مکرمہ کی رویت کے تابع کر دیا جائے۔ ایاماً معدودات یا ایاماً معلومات کا حج سے تعلق تو ظاہر ہے مگر اس کا یہ مفہوم جو قادری صاحب بتا رہے ہیں کہ "جب (مکہ کی) امارت شرعیہ کی طرف سے رویت ہلال کی تصدیق ہو جاتی ہے اور اس مصدقہ شہادت پر مسلم حاکم کی مہر توثیق ثبت ہو جاتی ہے تو پھر مکہ والوں کا یہ اذن عام عالم اسلامی کے لیے قابل تعظیم اور واجب التعمیل ہو جاتا ہے" (صد ۶۲) نہ صرف مختلف پہلوؤں سے محل نظر ہے بلکہ فقہائے امت کے اجماع کے خلاف بھی۔ ائمہ اربعہ

تو درکنار کسی دوسرے فقیہہ نے آج تک یہ مسلک نہیں اپنایا۔ گزشتہ ۱۲۰۰ سالوں سے "توحید ایام" کا نعرہ تو بڑی شد و مد سے لگایا جاتا ہے مگر اس کے منطقی عواقب پر سوچنے کی زحمت نہیں گوارہ کی جاتی۔ فقہاء کا اجماع اسی پر ہے کہ ذی الحجہ کا ہلال بھی عید الفطر کی طرح ہے۔ شہادت وغیرہ کے قوانین اس پر بھی وہی لاگو ہوں گے جو دوسرے مہینوں کے لیے ہیں۔ (عمدۃ القاری جلد: ۱۰ صفحہ ۲۸۱)۔ مکہ مکرمہ میں افراتفری اور جنگ و جدل سے باز رکھنے کے لیے صرف حجاج کرام کو پابند کیا گیا ہے کہ وہ اپنی مقامی رویت کو نظر انداز کر دیں اور جب مکہ مکرمہ میں حج کے لیے پہونچیں تو وہاں کی مقامی رویت کو قطعی تسلیم کریں۔ خود حضرت عمرؓ کے دور میں کئی بار ایسا ہوا کہ اکابر صحابہ اپنی مقامی رویت کے حساب سے نویں ذی الحجہ کو مکہ مکرمہ حج کی نیت سے پہونچے مگر وہاں دس ذی الحجہ تھی۔ حضرت عمرؓ نے ان سے کہا کہ وہ عمرہ کر کے قربانی دے دیں اور آئندہ پھر حج کے لیے آئیں۔ کبھی بھی اس کا اہتمام نہیں کیا گیا کہ ساری مسلمان مملکت میں مکہ مکرمہ میں یوم عرفہ یا یوم النحر کی اطلاع بھیجی جائے تاکہ سارے مسلمان مکہ مکرمہ میں یوم النحر سے اپنی عید الاضحیٰ کو مطابق کریں۔

سعودی عرب کے سرکاری اعلانات

ڈاکٹر قادری (اور مکہ مکرمہ میں یوم النحر پر ساری دنیا میں یوم الاضحیٰ منانے پر مصر سارے حضرات) یہ فرض کر لیتے ہیں کہ مکہ مکرمہ میں ذی الحجہ کا ہلال سب سے پہلے دیکھا جائے گا اور یہ کہ ـــ موجودہ سعودی اعلانات "رویت بصری" پر مبنی ہوتے ہیں۔

پہلا مفروضہ اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے رویت ہلال کے طبعی قوانین کے صریحاً خلاف ہے۔ عملاً تو ہر سال ۱۲ میں سے ۸ یا ۹ مہینے ایسے ہوتے ہیں جب مکہ مکرمہ یا سعودی عرب میں رویت دنیا کے دوسرے علاقوں خصوصاً اس کے مغرب اور شمال یا جنوب میں واقع ملکوں کے ایک دن بعد ہوگی۔ اگر بفرض محال غیر مرئی نئے چاند (New Moon) کو دھوکہ دے کر مرئی ہلال تسلیم کرا لیا جائے تو بھی Conjunction عموماً مکہ مکرمہ سے گزرنے کے بعد ہوتا ہے۔ مکہ مکرمہ کو تاریخی لائن (ILDL) یا میریڈین مان لینے سے یا New Moon کو ہلال مان لینے سے اس حقیقت کو نہیں بدلا جا سکتا کہ دنیا کے بہت سے علاقوں میں قمری تاریخ اور دن مکہ مکرمہ سے ایک دن پہلے شروع ہوگا۔ اکثر سادہ لوح

حضرات سالوں سے سعودی عرب میں ایک یا دو دن پہلے رمضان اور عیدین کی اطلاعات سے یہ یقین کرنے لگے ہیں کہ واقعتاً وہاں رویت ایک یا دو دن پہلے ہو جاتی ہے۔ جو بالکلیہ غلط اور خلاف واقعہ ہے۔

دوسرا مفروضہ (سعودی اعلانات "رویت بصری" پر مبنی ہوتے ہیں) کسی بھی رصدگاہ سے یہ سادا سا سوال کرنے پر غلط ثابت ہو جاتا ہے کہ "سعودی سرکاری اعلان کے مطابق تاریخ کو وہاں چاند کی رویت ممکن بھی تھی یا نہیں؟" مثلاً ۱۴۱۱ھ کا حج کا سرکاری اعلان دیکھیے۔ الفاظ سے دھوکا ہوگا کہ اعلان شرعاً معتبر شہادتوں کے بعد کیا گیا ہے اور واقعتاً وہاں ۲۲ جون ۹۰ء کو رویت ہوئی تھی جس کی بنیاد پر یکم جولائی کا حج اور ۲ جولائی کا یوم النحر قرار پایا۔ ذرا کسی رصدگاہ سے پوچھئے کہ کیا ۲۲ جون کو وہاں رویت ممکن تھی؟ ہر جگہ سے ایک ہی جواب ملے گا کہ وہاں تو ابھی غیر مرئی نیا چاند بھی پیدا نہیں ہوا تھا۔ پرانے چاند کی عمر کا کچھ حصہ باقی تھا اور حسابی اعتبار سے چاند سورج سے پہلے ڈوب چکا تھا۔ وہاں اصلاً رویت ۲۳ جون ۹۰ء سے پہلے ممکن ہی نہیں تھی بلکہ اس کا بھی امکان تھا کہ ۲۴ کو ہو یعنی سرکاری اعلان کے ۲ دن بعد ۱۹۹۱ء میں ۱۲ جون کو رویت کا اعلان اور ۲۱ کو حج بھی اسی طرح غلط تھے۔ رویت تو دور رہی ابھی Conjunction بھی نہیں ہوا تھا۔ گزشتہ ۲۵ سالوں کا ریکارڈ ایسی ہی چونکا دینے والی اطلاعات سے بھرا پڑا ہے۔ ۹۳ء کی اولین رویت کی جدول سے اس سال کی حج کی تاریخوں کا موازنہ کرنے پر بھی یہ حقیقت سامنے آجائے گی۔

وحدتِ ایام

'وحدت ایام' یا 'توافق ایام' کا نعرہ لگانے والے حضرات اگر مندرجہ ذیل سوالات کا جواب معلوم کرنے کی کوشش کریں تو شاید ان پر مسئلہ کی حقیقت کھل جائے۔

۱۔ کیا اسلامی دن/تاریخ (جو غروبِ آفتاب سے شروع ہوتے ہیں) اور مروجہ شمسی عیسوی دن اور تاریخ میں مطابقت ممکن ہے؟ مروجہ عیسوی/شمسی دن پر یہ اصرار کیوں ہے؟ کیا ضروری ہے کہ جس طرح کرسمس ۲۵ دسمبر کو دنیا بھر میں منایا جاتا ہے اسی طرح عید بھی ۱۲ جون (یا کسی بھی عیسوی مروجہ تاریخ) پر منائی جائے؟ آخر یکم شوال یا دس ذی الحجہ میں کیا نقص ہے؟

۲۔ صرف عیدالاضحیٰ نہیں بلکہ ہر اسلامی مہینے کی ابتدا اور اختتام سعودی کلینڈر کے مطابق کیوں نہ کر دیا جائے خواہ اس کی وجہ سے 'رویت' کا اصول بالکلیہ ترک ہی کیوں نہ کرنا پڑے؟

۳۔ جن جگہوں پر مطلع صاف تھا اور رویت نہیں ہوئی مگر مکہ مکرمہ کے اعلان کی وجہ سے یکم شوال کی تاریخ مانی گئی وہاں عید منانا جائز ہوگا یا نہیں؟ ان سارے مقامات پر حسابی اعتبار سے بھی رویت خارج از امکان تھی۔

۴۔ اگر (موجودہ صورت میں بفرض محال) مکہ میں رویت کا اصول سختی سے اپنایا جائے تو جن علاقوں میں مکہ مکرمہ سے پہلے رویت ہوگئی تھی وہاں قمری مہینہ کیا ایک دن بعد شروع کرنا ہوگا؟ تاخیر عیدین میں تو شاید فقہی طور پر جائز ہو مگر رمضان میں تو صریحاً غلط ہوگی۔

۵۔ اگر مکہ مکرمہ کے سرکاری سعودی اعلان کی وجہ سے دنیا کے کچھ علاقوں میں ذی قعدہ ۲۸ دن کا رہ جائے اور ذی الحجہ ۳۱ دن کا ہو جائے تو کیا یہ گوارا ہوگا؟ اگر صرف عیدالاضحیٰ کا دن/تاریخ بدل دی جائے تو کیا ایک ہی تاریخ دو دن مانی جائے گی (یا ایک تاریخ کم کر دی جائے گی)

۶۔ جن علاقوں میں رویت مکہ مکرمہ سے پہلے ہوئی ہے وہاں مکہ مکرمہ سے ہونے والے سرکاری اعلان کے نتیجہ میں کیا عیدالاضحیٰ نویں یا آٹھویں ذی الحجہ کو ادا کی جا سکتی ہے؟ قربانی کا کیا حکم ہوگا؟ وغیرہ وغیرہ۔

کیا عیدالاضحیٰ حج کے تابع ہے؟

نماز عیدالاضحیٰ اور حج کے باہمی ربط کے بارے میں سورۂ حج کی آیات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ حسابی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ یوم عرفہ ۹ ذی الحجہ کو مکہ مکرمہ میں ہوتا ہے اس لیے اس کے اگلے دن ساری دنیا کے مسلمانوں کے لیے عیدالاضحیٰ ادا کرنا لازمی ہے (چاہے مقامی رویت کے اعتبار سے ۸ یا ۹ ذی الحجہ ہوا ہو) نماز عید اور قربانی ایک دوسرے سے وابستہ ہیں لہٰذا نماز عید حج سے وابستہ یا اس کے تابع ہوگئی۔

ڈاکٹر قادری نے ایامِ معدودات سے بھی استدلال کیا ہے اور نکتہ نکالا ہے کہ جب 'عمل ذکر' میں مشابہت ہے تو 'وقتِ ذکر' میں بھی مشابہت ہونی چاہیے۔

ان دلیلوں کی حیثیت سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل حقائق کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔

۱۔ حج کی وجہ سے قربانی واجب نہیں چنانچہ مفرد کے ذمہ قربانی نہیں۔ مگر دنیا کے دور دراز گوشے میں رہنے والے ہر صاحب نصاب مسلمان پر قربانی واجب ہے خواہ وہ عیدالاضحیٰ کی نماز پڑھے یا نہ پڑھے۔

۲۔ اگر حج کا عیدالاضحیٰ سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا اس دلیل میں کہا جارہا ہے تو حاجیوں پر عیدالاضحیٰ واجب ہوتی مگر ایسا نہیں ہے۔ حجاج کرام عیدالاضحیٰ کی نماز نہیں پڑھتے۔

۳۔ حجاج کرام دس ذی الحجہ کو طلوع آفتاب کے بعد کسی وقت بھی قربانی کرسکتے ہیں جبکہ دوسرے مسلمان عیدالاضحیٰ کی نماز ادا کرنے کے بعد ہی قربانی کرسکتے ہیں۔

۴۔ گاؤں اور دیہاتوں میں رہنے والے مسلمانوں پر عیدالاضحیٰ کی نماز واجب نہیں مگر صاحب نصاب ہونے پر قربانی واجب ہے۔

۵۔ رسول اللہ صلعم اور خلفائے راشدین کے دور سے لے کر آج تک 'توافق ایام' کے لیے نہ کوئی قرآنی دلیل ملتی ہے اور نہ عقلی۔

یہ واضح ہے کہ حج اور عیدالاضحیٰ کے دن قربانی کا عمل تو ایک ہی ہیں لیکن دو مختلف جگہ دو مختلف چیزوں سے انکا ربط ہے۔ ایک کا تعلق مناسک حج سے ہے اور دوسری کا نماز عیدالاضحیٰ سے۔

رہی دوسری بات کہ 'عمل ذکر' میں مشابہت ہے تو 'وقت ذکر' میں توافق کیوں ہو تو خود قادری صاحب کو اس کا اقرار ہے کہ دنیا کے گول ہونے اور دن کے ۲۴ گھنٹہ پر محیط ہونے کی وجہ سے کہ مکہ میں جب حجاج کرام قربانی دے رہے ہوں گے اس وقت دنیا کے بقیہ مسلمانوں کے لیے عید کی نماز ادا کرنا اور قربانی دینا ممکن نہ ہوگا۔ اگر اس وقفہ کو طلوع سے زوال تک وسیع کردیا جائے تو کرۂ ارضی کا نصف سے زائد 'توافق ایام' کا ثواب حاصل کرلے گا مگر بقیہ محروم رہیں گے اس لیے کیوں نہ پورے یوم النحر کو ایک اکائی مان لیا جائے تاکہ مشرق میں آباد مسلمان ۱۲ گھنٹے پہلے عیدالاضحیٰ کی ابتداء کریں اور مکہ میں یوم النحر ختم ہونے تک مغرب میں آباد مسلمان بھی اس میں شامل ہوجائیں۔ اگر مشرقی ممالک میں مکہ سے ۱۲ گھنٹے پہلے عید کی نماز پڑھ لی جائے اور ہوائی کے جزائر تک پہونچتے پہونچتے ۲۴ گھنٹے کے یوم النحر میں بقیہ مسلمان شریک ہوجائیں تو کیا حرج ہے؟ اگر قرآن وحدیث اور تعامل امت کے مطابق ہر جگہ 'رویت' کی بنیاد پر مسلمان عیدالاضحی منائیں تو توافق ایام کی کہیں بہتر شکل یہ

ہو گی کہ رویت کی جہاں سے ابتدا ہوئی ہے وہ لوگ سب سے پہلے عیدالاضحیٰ منائیں گے اور ۲۴ گھنٹے میں پوری دنیا کے مسلمان عید منالیں گے۔ اگر رویت سب سے پہلے مکہ مکرمہ میں ہوئی ہے تو وہاں سے یوم النحر کی ابتدا ہو گی۔ اس کے مغرب میں رویت ہوئی ہے تو وہاں سے اور اس کے مشرق میں ہوئی ہے تو وہاں سے۔ قمری تاریخ اور دن ایک ہی رہے دو شمسی تاریخیں اگر ہو بھی گئیں تو کیا ہوا؟

مشابہت کا ذکر نکلا ہے تو یہ بھی سوچنے کی بات ہے کہ صرف "عمل ذکر" اور "وقت ذکر" ہی تک مشابہت کیوں محدود رہے؟ "ہیئتِ ذکر" میں بھی مشابہت ہو یعنی جب حجاج کرام احرام باندھیں تو دنیا کے سارے مسلمان احرام باندھ لیں، جب حجاج میدانِ عرفات میں وقوف کر رہے ہوں تو دنیا بھر کے مسلمان قریبی میدان میں جمع ہو کر تلبیہ شروع کر دیں۔ الفاظِ ذکر میں مشابہت سے ایک اور مشکل پیدا ہو جائے گی، ایام تشریق کی تکبیرات کو منسوخ کرنا پڑے گا اس لیے کہ حجاج کرام تو ۱۰ ذی الحجہ کو بوقت رمی جمار تلبیہ بند کر دیتے ہیں۔ رمی جمار میں مشابہت بھی پیدا کی جا سکتی ہے۔ ہر جگہ کنکریاں جمع کر کے میدان کے ایک کونے میں اس کو بھی پورا کر لیا جائے۔ وغیرہ وغیرہ۔

حج اور قربانی میں مشابہت سے انکار کیسے ہو گا مگر یہ ہمہ وجوہ مشابہت کیوں ہو؟ نہ صرف قرآن و حدیث 'توافق ایام' کے بارے میں خاموش ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے زمین کو کرہ بنا کر اس کا طبعی امکان بھی ختم کر دیا ہے۔ اگر ذرائع ابلاغ کی وجہ سے 'توافق اوقات و ایام' ہی مطلوب ٹھہرا تو سب سے زیادہ مناسب یہ ہو گا کہ جب حجاج کرام قربانی دینا شروع کریں تو سارے مسلمان اپنی اپنی جگہ عیدالاضحیٰ کی نماز ادا کر کے فارغ ہو جائیں۔ اگر کہیں دن ہے اور کہیں رات، کہیں صبح ہو رہی ہے اور کہیں شام کہیں اول شب ہے کہیں آخر شب، کہیں سورج غروب ہو رہا ہے کہیں سورج ڈھل رہا ہے تو کیا ذرائع ابلاغ تو دکھا ہی رہے ہیں کہ حجاج کرام قربانی دے رہے ہیں۔ سال میں ایک دن تھوڑی سی تکلیف سہی۔ 'توافق اوقات' کا ثواب تو حاصل ہو گیا۔

قادری صاحب اور ایسے ہی دوسرے دانش وروں کی کوششیں بہت قابلِ قدر ہیں مگر وہ قلم اٹھانے سے پہلے جغرافیہ اور رویتِ ہلال کی ابتدائی معلومات یکسو ہو کر دیکھ لیتے تو بہت سے ایسے دعوے نہ کرتے جن کے لیے ان کے پاس کوئی ثبوت نہیں۔ عربی داں

حضرات کو میں حسین فتحی کی کیف نوحد التقویم الھجری فی العالم الاسلامی کے ابتدائی ابواب کا مطالعہ کرنے کا مشورہ دوں گا۔ اردو میں ضیاء الدین لاہوری صاحب کی رویت ہلال موجودہ دور میں اور مولانا یعقوب اسماعیل قاسمی کی تازہ کتاب "اسلامی ماہ اور رویت ہلال شریعت وعلم فلک کی روشنی میں" خاصی مفید ہوں گی۔ سب سے زیادہ غور سے انگریزی میں چند مضامین کا مطالعہ ضروری ہوگا۔ حسن احمد مینائی مرحوم کے ۴ مضامین

(1) The Hijra Calendar (2) Fixation of lunar dates

(3) Sightability of the New Moon (4) Uniform dates for Islamic festivals

یہ کراچی سے چھپنے والے Islamic Order میں ۱۹۸۰-۸۱ء میں شائع ہوئے تھے۔

میرے مقالات میں سے تین کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔

(1) Lunar Islamic Calender – issues and answers (مطبوعہ ۱۹۸۷ء)

(2) Witness or Calculation ? (مطبوعہ تحریک) (3) Islamic calender – some perplesing issues (کچھ حصہ ریڈینس ۱۳ اکتوبر ۹۱ء میں شائع ہوا تھا)

The First visibility of the Lunar Crescent کا مضمون Frans Bruin جو ۱۹۷۷ء میں Vistas of Astronomy میں شائع ہوا تھا بہت فنی ہے مگر نامکمل۔ ڈاکٹر ڈاگٹ (Leroy R. Doggett) کا مضمون Predicting the first visibility of the Crescent moon سے ابتدائی فنی معلومات مل جاتی ہیں۔ ڈاکٹر کمال ابدالی کا ۷۸ء کا مضمون On the Crescent's visibility جو الاتحاد جلد ۱۶ نمبر ۲-۱ میں ۷۹ء میں شائع ہوا بہت بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ ڈاکٹر الیاس کی ملائشیا سے چھپنے والی کتاب Islamic Calendar, Time & Qibla کا چوتھا یا پانچواں چھٹا اور ساتواں باب بھی مفید ہیں۔ مگر ان میں بہت سی فنی غلطیاں ہیں اور کئی اہم مسائل میں ایسے فیصلے دے دئے گئے ہیں جو درست نہیں ہیں (مثلاً ص ۳۰ پر درج سورج اور چاند کے غروب میں تفاوت کی جدول بے بنیاد ہے۔ اس مضمون میں چند اہم نقشے اور جدولیں شامل ہیں جو مسائل کی تفہیم کے لیے بہت اہم ہیں۔

علماء کرام سے گزارشات

گزشتہ ۴۰ سالوں میں اردو، عربی اور انگریزی میں رویت ہلال سے متعلق موضوعات۔

پر بے شمار کتابیں، رسالے اور مضامین لکھے جا چکے ہیں مگر مسئلہ بدستور باقی ہے اور دن بدن بگڑتا جا رہا ہے۔ وحدتِ ایام اور وحدت تقویم کے نعروں سے مزید مشکلات پیدا ہوگئی ہیں۔ علماء یا تو اختلاف مطالع کی بحث میں الجھے ہوئے ہیں یا شہادت کے مسائل میں۔ کیا وہ بنیادی طور پر مندرجہ ذیل طبعی اصول طے کر سکتے ہیں۔

۱۔ اسلامی قمری مہینہ صرف 'بصری رویت' پر شروع ہو سکتا ہے (رویت بصری میں دوربینوں، بناکولر اور دوسرے آلات کی مدد بھی شامل ہوگی)

۲۔ حسابی قاعدوں کی رو سے ہر مہینے یقینی رویت، یقینی عدم رویت اور امکانی رویت کے زون سے معلوم کیے جا سکتے ہیں۔ شہادت قبول یا رد کرنے میں علماء ان زونوں سے مدد لیں۔ اگر رویت یقینی یا امکانی دونوں سے ملی ہے تو فبہا ورنہ عدم رویت کے زون سے ملنے والی ساری شہادتیں ناقابلِ قبول قرار دے دی جائیں۔

۳۔ یقینی رویت کے زون میں عدم رویت کا سوال ہی نہیں۔ موسم ابر آلود ہونے وغیرہ کی بنا پر چاند نہ بھی نظر آئے تو دوسرے مقامات سے جو زون کے اندر واقع ہیں اطلاع ملنے پر رمضان و عیدین کا فیصلہ ہو سکتا ہے۔ عدم رویت کے زون سے کتنی ہی خبریں ملیں ناقابلِ قبول ہوں گی۔

۴۔ ساری دنیا ۲۴ گھنٹے میں ایک مطلع بن جاتی ہے نہ کہ اسی لمحہ جس وقت کسی مقام پر اولین رویت ہوئی۔ اس طرح اسلامی دن / تاریخ کی وحدت برقرار رہے گی۔

۵۔ ملکی وحدت، وحدتِ ایام اور توافق ایام وغیرہ کی بحثیں لایعنی ہیں۔ صرف یہ طے کرنا ہے کہ اگر عدم رویت کا زون کسی ملک کے درمیان سے ہو تو کیا کیا جائے۔ ایک ہی ملک میں دو قمری اسلامی تاریخیں اس ماہ کے لیے تسلیم کی جائیں یا ایک۔

۶۔ قرآنی آیت اور حدیثِ رسولؐ پر عمل کرنے سے ہی فطری اسلامی وحدتِ ایام حاصل ہوگی عیسوی شمسی تاریخ / دن اپنانے سے نہیں۔ جو مسلمان ملک 'رویت' کے اصول کو پسِ پشت ڈال چکے ہیں ان کو درست کرنے کی ضرورت ہے۔

خدا کرے میری یہ گزارشات علماء کرام کو مسائل پر سوچنے کے لیے آمادہ کر دیں آمین

تصنیفی تربیت کے وظائف

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کی طرف سے تصنیفی تربیت کے لیے چھ سو (۶۰۰) روپے ماہانہ وظیفہ دیا جاتا ہے۔ یہ وظیفہ دو سال کے لیے ہوتا ہے۔ منتخب ہونے والے افراد کو ادارہ کی طرف سے قیام کی سہولت بھی حاصل رہے گی۔

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

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

(۱) نام (۲) عمر (۲۴ سال سے زیادہ نہ ہو) (۳) پورا پتہ۔ (۴) تعلیمی استعداد (اسناد اور مارکس شیٹ کی نقل کے ساتھ۔ (۵) کورس کے علاوہ مطالعہ کی تفصیل (۶) مطبوعہ یا غیر مطبوعہ مضامین کی نقل، اردو، عربی یا انگریزی میں (۷) ان موضوعات کی تفصیل جن سے درخواست دہندہ کو خصوصی دلچسپی ہو۔ (۸) اس کی اشاعت کے ایک ماہ کے اندر درخواستیں بھیج دی جائیں

نوٹ: جو لوگ عربی یا انگریزی میں لکھنا چاہتے ہوں وہ بھی درخواست دے سکتے ہیں۔ ـــــ انتخاب انٹرویو کے بعد ہوگا۔ جن لوگوں کو انٹرویو کے لیے بلایا جائے گا انھیں ایک طرف کا کرایہ سکنڈ کلاس مع سپلیمنٹ چارجز کے دیا جائے گا۔

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

اعلان ملکیت سہ ماہی تحقیقات اسلامی۔ فارم ۴ رول ۹

۱۔ مقام اشاعت: پان والی کوٹھی دودھ پور، علی گڑھ یوپی

۲۔ نوعیت اشاعت: سہ ماہی

۳۔ پرنٹر پبلشر: سید جلال الدین عمری

۴۔ قومیت: ہندوستانی

پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔ یوپی

۵۔ ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری

پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی

۶۔ ملکیت: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ، یوپی

بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی

(۱) مولانا محمد فاروق خاں (صدر) ۱۳۵۳، بازار چتلی قبر، دہلی ۶

(۲) جناب سید یوسف (رکن) **ابوالفضل انکلیو۔ نئی دہلی**

(۳) ڈاکٹر فضل الرحمن فریدی۔ فریدی ہاؤس سرسید نگر علی گڑھ

(۴) جناب معین الحسن رضوی (رکن) **دلشاد گارڈن دہلی**۔

(۵) ڈاکٹر محمد رفعت، شعبۂ فزکس، جامعہ ملیہ۔ نئی دہلی۔

(۶) مولانا کوثر یزدانی ۱۳۵۲۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی۔

(۷) ٹی کے عبداللہ صاحب الاتھن کنڈی ہاؤس ایلیری کوٹ

(۸) ڈاکٹر حمید اللہ۔ مزمل منزل کمپلیکس۔ علی گڑھ

(۹) ڈاکٹر احمد سجاد۔ بریاتو ہاؤسنگ سوسائٹی، کالونی طارق منزل پنچی

(۱۰) مولانا سید حامد علی۔ میران پور کٹرہ۔ شاہجہاں پور۔ یوپی

(۱۱) سید جلال الدین عمری (سکریٹری)

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔

مندرجہ معلومات میرے علم و یقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔

پبلشر: سید جلال الدین عمری

اسلامی بینکوں میں مالی وسائل کا استعمال

پروفیسر اوصاف احمد

مالی وسائل کے استعمال میں اسلامی بینک، اپنے پیش رو سودی بینکوں سے زیادہ مختلف ہیں۔ استعمال کی حد تک یہ اختلاف، مالی وسائل کے حصول سے کہیں زیادہ نمایاں ہے ایسا ہونے کے کئی قرین قیاس اسباب ہیں۔ سودی بینکوں میں مالی وسائل کے استعمال کا بس ایک واحد طریقہ ہے۔ سود پر قرض دینا، جس کو مختلف مالیاتی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے مختلف طرح سے استعمال کیا جاتا ہے۔ اسلامی بینک، تحریم ربا کے باعث، اس طریقے کو استعمال میں نہیں لاسکتے۔ چنانچہ اسلامی بینکوں کو سرمایہ کاری (Financing) کے ایسے طریقوں کی تلاش ہوئی جن میں ربا کا شائبہ نہ ہو، جن کے ذریعہ سرمایہ کاری کی مختلف النوع ضروریات کی تسکین ہوسکے اور وہ بینکوں کے لیے معقول اور محفوظ آمدنی کا ذریعہ بھی بن سکیں۔

اس ضمن میں اسلامی بنک کاروں اور ماہرین اقتصادیات نے اسلامی فقہ کی عظیم روایت سے استفادہ کیا اور بیع کے مختلف معاہدوں کو، جو اسلامی دنیا کے بڑے حصے میں صدیوں سے متداول رہے ہیں، جدید لباس پہنایا۔ بیع کے یہ معاہدے فقہاء نے اشیاء کی خرید و فروخت کے لیے وضع کیے تھے۔ مالیاتی دنیا میں ان کا اطلاق ایک جدید اجتہاد ہے۔

ذیل میں ہم ان طریقوں کو بیان کریں گے جو اسلامی بینکوں میں مالی وسائل کے استعمال کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔

بنیادی طور پر بیع کے سات ایسے طریقے ہیں جن کا اطلاق مالیاتی میدان میں کیا گیا ہے اور ان کو سرمایہ کاری کے اسلامی طریقے قرار دیا جاسکتا ہے، وہ طریقے یہ ہیں۔

۱۔ مرابحہ۔

۲۔ بیع موجل
۳۔ مشارکت
۴۔ مضاربت
۵۔ ایجار یا اجارہ
۶۔ اصل کاری
۷۔ قرض حسن

کچھ ضروری تبدیلیوں کے ساتھ کم و بیش یہی طریقے پاکستان اور ایران میں بھی رائج ہیں۔ پاکستان میں بینک دولت پاکستان نے ۱۲ ایسے طریقوں کی نشان دہی کی ہے جنھیں سرمایہ کاری کے غیر سودی طریقے قرار دیا گیا ہے ایران میں غیر سودی سرمایہ کاری کے دس طریقے زیر استعمال ہیں۔ ان صفحات میں ہم پہلے چھ بنیادی طریقوں کی وضاحت کریں گے اور اس کے بعد پاکستان اور ایران میں رائج بقیہ طریقوں کا مطالعہ کریں گے۔

۱۔ مرابحہ

لفظ مرابحہ عربی لفظ ' ربح ' سے نکلا ہے جس کے لغوی معنیٰ "فائدہ" کے ہیں۔ مرابحہ سے مراد وہ بیع یا فروخت ہے جو فائدے کے ساتھ کی جائے اس کی کلاسیکی صورت درج ذیل ہے۔

زید کے پاس کوئی شے ہے جسے بکر خریدنا چاہتا ہے اس کی مرابحہ فروخت کی صورت یہ ہے کہ زید بکر کو یہ بتلائے کہ اس نے کتنی قیمت پر یہ شے خریدی تھی اور وہ کتنا منافع لے کر اس شے کو فروخت کرے گا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ شے مذکور زید کی اپنی ملکیت ہو، اس پر اُسے قبضۂ مالکانہ حاصل ہو، یعنی اسے فروخت کرنے کا حق ہو۔ نیز معاملۂ مذکور بیع صالح کی دوسری تمام شروط کو بھی پورا کرتا ہو۔

بیع کی دوسری تمام کلاسیکی شکلوں کی طرح بیع المرابحہ بھی دو افراد کے درمیان اشیاء کی خرید فروخت کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ اس کی موجودہ شکل میں اس کا اطلاق کاروباری اداروں (یعنی بینکوں) پر کیا گیا ہے اور اجناس کے بجائے سرمایہ کاری کے میدان میں اس کا استعمال کیا جا رہا ہے۔ بیع مرابحہ کی موجودہ شکل کو بیع المرابحہ

للآمر بالشراء کہتے ہیں۔[1] سرمایہ کاری کے ایک غیر سودی متبادل کی شکل میں اس طریق کار کو اسلامی بینکوں میں کافی مقبولیت حاصل ہے اندازہ کیا جاتا ہے کہ اسلامی بینکوں کے مالیاتی اعمال ۸۰ سے ۹۰ فیصدی تک مرابحہ پر منحصر ہوتے ہیں۔ اس مضمون میں ہم مرابحہ کے فقہی پہلوؤں سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کے عملی پہلو پر اپنی توجہ مرکوز کریں گے۔

اسلامی بینکوں میں مرابحہ پر مندرجہ ذیل طریقے سے عمل کیا جاتا ہے۔

(۱) فرض کیجئے کہ کوئی بیوپاری (یا صنعت کار جو بینک کا گاہک ہے) کسی خاص چیز کو خریدنا چاہتا ہے۔ یہ چیز مشینری، کچا مال، تعمیری سامان، جیسے سیمنٹ، لوہا یا آلات جیسے کمپیوٹر، یا دیرپا اشیائے صرف جیسے موٹر کار، کچھ بھی ہو سکتی ہے۔ گاہک کے پاس اس چیز کو خریدنے کے لئے وافر روپیہ نہیں ہے اور وہ اس مقصد کے لئے اسلامی بینک کے پاس آتا ہے کہ اسلامی بینک اس کو ضروری سرمایہ فراہم کر دے تاکہ وہ کچھ وقت کے بعد اس کو واپس کر سکے۔

(۲) اگر اسلامی بینک اس تجویز سے اور گاہک کی مالی حیثیت سے مطمئن ہو تو وہ شئے مذکورہ کی صفات اس کی بازار میں موجودگی، قیمت اور فراہم کاروں Supplies کے بارے میں معلومات اکٹھا کرے گا۔ یہ کام بینک خود کر سکتا ہے یا اپنے کسی ایجنٹ سے کرا سکتا ہے یہ تمام معلومات بینک گاہک کو فراہم کرنے کے ساتھ اسے درکار شے کی بازاری قیمت سے اور اس منافع سے آگاہ کرے گا جو بینک اس سودے پر لینا چاہتا ہے اگر یہ تمام شرائط گاہک کو قابل قبول ہوں تو وہ بینک سے مرابحہ اعمال مکمل کرنے کی ایک درخواست کرے گا۔ بعض حالتوں میں معلومات اکٹھا کرنے کی ذمہ داری خود گاہک کو سونپی جا سکتی ہے۔ بینک کو اس بات کا اختیار حاصل ہوگا کہ وہ ان معلومات

---

(1) تفصیلات کے لئے دیکھئے "استراتیجیہ لاستثمار فی البنوک الاسلامیہ" المجمع الملکی للبحوث فی الحضارۃ الاسلامیہ۔ عمان، اردن جس میں مرابحہ کے موضوع پر منعقد ایک بین الاقوامی سیمینار میں پڑھے جانے والے مقالات شامل ہیں۔ اس کتاب کا انگریزی Version راقم الحروف نے ایڈٹ کیا ہے (زیر طبع)

کو جوں کا توں قبول کرے یا اپنے ذرائع سے ان کی تصدیق کرائے۔

(۳) بینک اپنی مرضی کے کسی بائع سے شے مذکورہ خریدے گا جس کی خریداری کی درخواست گاہک کی جانب سے کی گئی ہے۔ بینک اس چیز کی قیمت کی نقد ادائیگی براہِ راست فراہم کار کو کرے گا۔ اگر مذکورہ شے کی فروخت کا رجسٹریشن قانوناً ضروری ہو (مثلاً کار یا مکان، یا کاروباری بلڈنگ) تو رجسٹریشن بینک کے نام پر ہوگا۔

(۴) بینک کے نام شے مذکورہ کی ملکیت منتقل ہو جانے کے بعد بینک اس چیز کو ایک طے شدہ قیمت پر گاہک کے ہاتھ فروخت کر دے گا۔ اس مرحلہ پر بینک اور گاہک کے درمیان ایک معاہدہ ہوگا جس میں اس چیز کی اصل قیمت (جو بینک کے لئے لاگت ہے)، بینک کا نافع اور نئی قیمت (لاگت + نافع) جس پر گاہک اس چیز کو خرید رہا ہے سب واضح طور پر درج کئے جائیں گے۔ یہ بیع 'قیمت کے التوا (Differed payment) کی بنیاد پر ہوگی یعنی گاہک مستقبل میں کسی معینہ وقت پر ادا کرے گا۔ یہ ادائیگی یکمشت بھی ہو سکتی ہے اور بالاقساط بھی۔ قسطوں کی صورت میں، ہر قسط کی ادائیگی کی مدت یا تاریخ بھی طے کی جائیگی

اسلامی نقطۂ نظر سے مرابحہ فروخت کے معاہدے کے صالح ہونے کے لئے بعض شرائط اور بھی ہیں۔ اولاً۔ یہ ضروری ہے کہ گاہک کو اس چیز کی اصل قیمت اور بینک کے منافع دونوں سے واضح طور پر آگاہ کیا جائے اور منافع کا فیصلہ فریقین کی باہمی رضامندی سے ہو۔ ثانیاً شے مذکورہ یا اشیاء جو مرابحہ کی بنیاد پر فروخت کی جاتی ہیں۔ نہ صرف بینک کی ملکیت میں ہوں بلکہ ان پر بینک کا قبضۂ مالکانہ بھی ہو، گاہک کو فروخت کئے جانے سے پہلے اشیاء کا بینک کے قبضہ میں آجانا ضروری ہے۔ ثالثاً بینک اور فراہم کار کے درمیان معاملہ، بینک اور گاہک کے معاملہ سے الگ اور آزاد ہونا ضروری ہے۔ مرابحہ کی صحت کے لئے دو سودے ضروری ہیں اسی لئے بعض اسلامی بینک مرابحہ فروخت کے معاملات کو دو مراحل میں مکمل کرتے ہیں اور اس کے لئے دو الگ الگ معاہدوں کے فارم استعمال کرتے ہیں۔ پہلے مرحلہ میں گاہک بینک سے مرابحہ کا معاملہ کرنے کے لئے درخواست کرتا ہے اس معاہدے میں گاہک یہ وعدہ کرتا ہے کہ اگر بینک نے وہ شے خریدی جو اس کو درکار ہے تو وہ اس شے کو بینک سے خریدے گا۔ یہاں یہ امر محل نظر ہے کہ وعدے کی کوئی ایسی حیثیت نہیں ہے جسے قانوناً نافذ کیا جا سکے۔ چنانچہ گاہک کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنا ارادہ

بدل دے۔ اس صورت میں بینک اس خطر انگیزی (Risk) کا سامنا کرتا ہے کہ اگر گاہک نے اپنی درخواست کردہ شے نہ خریدی تو بینک کو نقصان سے دوچار ہونا پڑے گا۔ دوسرا مرحلہ، وہ معاہدہ ہے جو بینک اور گاہک کے درمیان قیمت کے تواکی بنیاد پر ہوتا ہے۔ یہ معاہدہ دراصل مرابحہ فروخت کا معاہدہ ہے جس میں پرانی قیمت، بینک کا فائدہ اور نئی قیمت اور اس کی ادائیگی کی شرطیں واضح طور پر بیان کی جاتی ہیں۔

اسلامی مالیاتی ادارے مرابحہ کی بنیاد پر وضع کئے جانے والے سرمایہ کاری کے طریقوں کو مختلف ناموں سے استعمال کر رہے ہیں، مثلاً پیداوار افزائش پروگرام (Production Support) قصیر مدت کی سرمایہ کاری (Short term Financing) یا معاہدہ خرید و فروخت (Sale & Purchase Contract) وغیرہ مرابحہ کا استعمال مختلف طریقوں کی سرمایہ کاری کے لئے کافی بڑے پیمانہ پر کیا جاتا ہے۔ مختلف زمروں کی مالی ضروریات مرابحہ کے ذریعہ پوری کی جاتی ہیں، مثلاً صارفین کے لئے دیرپا اشیائے صرف کار، ریفریجریٹر اور دوسری اشیاء کی خریداری، مکانوں کی خریداری کے لئے سرمایہ کی فراہمی، پیداواری زمرے میں مشینری آلات اور کچا مال فراہم کرنے کے لئے سرمایہ کی فراہمی وغیرہ۔ لیکن مرابحہ کا زیادہ تر استعمال قصیر مدتی تجارت کو سرمایہ فراہم کرنے کے لئے ہوتا ہے۔

ذیل میں مرابحہ طریق سرمایہ کاری کے بعض اہم اطلاقات بیان کئے گئے ہیں۔

(الف) پروانۂ قرض جاری کرنے میں مرابحہ کا اطلاق Application of Murabahah in Letter of Credit

مرابحہ کا ایک اہم استعمال پروانۂ قرض (Letter of Credit) جاری کرنے میں ہوتا ہے۔ مرابحہ کی بنیاد پر پروانۂ قرض کس طرح جاری کیا جاتا ہے اس کی مثال دبئی اسلامی بینک سے دی جاسکتی ہے۔

اول گاہک ایک درخواست کے ذریعہ بینک سے درخواست کرتا ہے کہ بیرون ملک سے کچھ اشیاء درآمد کرنے کے لئے اس کے حق میں پروانۂ قرض جاری کیا جائے۔ وہ اپنی درخواست کے ساتھ تمام ضروری دستاویزات منسلک کرتا ہے۔

دوم: درخواست کا جائزہ لینے کے بعد اور ضروری ضمانتوں کے حصول کے بعد بینک

گاہک کے نام پر ایک پروانۂ قرض جاری کر دیتا ہے اور اس کی نقول برآمد کنندہ اور اس کے بینک کو ارسال کر دی جاتی ہیں۔

سوم : گاہک بینک کے ساتھ "وعدۂ خریداری" (Promise to buy) کے معاہدہ پر دستخط کرتا ہے جس کے ذریعہ وہ درآمد شدہ مال خریدنے کا وعدہ کرتا ہے۔ اشیاء کی قیمت اور ڈلیوری کی دوسری تفاصیل باہمی گفت وشنید کے ذریعہ طے ہوتی ہیں۔

چہارم : پروانۂ قرض کی نقول ملنے کے بعد غیر ملک میں برآمد کنندہ، تمام دستاویزات اور برآمد کیا جانے والا مال، بینک کے حوالے کر دیتا ہے، اشیاء روانہ کر دی جاتی ہیں اور اس کے دستاویز بیرونی بینک کے ذریعہ اسلامی بینک کو روانہ کر دیئے جاتے ہیں۔

پنجم : اسلامی بینک درآمد شدہ اشیا کا قبضہ لینے کے بعد گاہک (درآمد کنندہ) کے ساتھ بیع المرابحہ کا معاہدہ کرتا ہے۔

(ب) مرابحہ کے بعض دوسرے اطلاقات

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ مرابحہ اسلامی بینکوں کے درمیان سرمایہ کاری کا ایک مقبول ترین طریقہ ہے اس لئے اس کا اطلاق مختلف زمروں میں کیا جا رہا ہے۔ ذیل میں مرابحہ کے بعض ایسے اطلاقات بیان کئے جا رہے ہیں جن کا استعمال اردنی اسلامی بینک میں کیا جاتا ہے۔

(الف) مرابحہ کا استعمال ان اشیاء کی خریداری کو سرمایہ فراہم کرنے کے لئے کیا جاتا ہے جن کو رہن رکھا جا سکتا ہے۔ مثلاً کار کوئی شخص بینک کے پاس اس درخواست کے ساتھ آتا ہے کہ بینک کار خریدنے کے لئے اس کو سرمایہ فراہم کرے۔ بینک اس شخص کی طرف سے کار خریدے گا اور وہ شخص اس بات کا وعدہ کرے گا کہ وہ اس کار کو بینک سے خریدے گا۔ بینک کار ڈیلر کے نام بل جاری کرتا ہے اور کار کا رجسٹریشن بینک کے نام میں کیا جاتا ہے۔ ڈیلر ضروری دستاویزات بینک کو دکھا کر اپنی قیمت وصول کر لیتا ہے۔ اب بینک اس کار کو گاہک کے ہاتھ فروخت کرتا ہے اس مرحلہ پر رجسٹریشن گاہک کے نام پر ہوتا ہے۔ فروخت کا یہ معاہدہ قیمت کے انتواء کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ بینک ضروری ضمانت حاصل کر لیتا ہے۔ ضمانت میں یہ شق بھی شامل ہو سکتی ہے کہ گاہک بینک کے پاس کار رہن رکھ دے۔ آرائشی اور عمارتوں کی خریداری کے لئے بھی مرابحہ کا طریقہ اسی طرح استعمال کیا جا سکتا ہے، لیکن

فرق صرف یہ ہے کہ معاہدہ کی لاگت میں اضافہ ہو جائے گا کیونکہ آراضی اور عمارتوں کا دوبارہ رجسٹریشن کرانے میں کافی خرچ ہوتا ہے۔

(ب) اردنی اسلامی بینک افراد کو ان چیزوں کی خریداری کے لئے بھی سرمایہ فراہم کرتا ہے جن کو رہن نہیں رکھا جا سکتا۔ جیسے بجلی کی اشیاء اور گھریلو استعمال کی دیرپا اشیاء اس کے لئے جو طریقہ سرمایہ کاری اپنایا جاتا ہے وہ تقریباً ویسا ہی ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ خریدار کے ذریعہ قیمت کے التوا کی بنیاد رہن کے بجائے ایک پرونوٹ (Promissary Note) ہوتا ہے جس کو مرابحہ کی شرائط کے مطابق لکھا جاتا ہے۔

اسلامی بینکوں میں مرابحہ کے کامیاب استعمال سے متاثر ہو کر بعض سودی بینکوں نے بھی اس طریقہ سرمایہ کاری کا استعمال شروع کر دیا ہے۔ اس کے لئے وہ اسلامی بینک کاری کا ایک شعبہ قائم کر دیتے ہیں جس کو بینک کاروں کی اصطلاح میں "اسلامک ونڈو" (Islamic Window) کہا جا سکتا ہے اس کے ذریعہ مالی وسائل ایسے طریقوں سے اکٹھے کئے جاتے ہیں اور ان کا استعمال بھی ایسے طریقوں میں کیا جاتا ہے جن میں سود کی آمیزش نہ ہو۔ پاکستان میں گرانڈلیز بینک اور لندن میں بی سی سی آئی نے ایسی اسلامک ونڈوز کھول رکھی ہیں ① سعودی عرب کے سب سے بڑے تجارتی بینک نیشنل کمرشیل بینک (البنك الاهلي التجاري) نے ایک بین الاقوامی تجارتی فنڈ قائم کیا ہے جو مرابحہ کے اصولوں پر کام کرتا ہے۔ یہ فنڈ اکائیوں (Units) پر مشتمل ہے۔ اصل کاروں کو ان اکائیوں کی فروخت کے ذریعہ فنڈ کے لئے مالی وسائل اکٹھا کئے جاتے ہیں۔ ہر اکائی فنڈ کی اصل کاری میں ایک حصہ کی نمائندگی کرتی ہے۔ فنڈ کے مالی وسائل کا استعمال مرابحہ کے ذریعہ بین الاقوامی بازار میں اشیاء کی خرید کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ یہ اشیاء خریداروں کو قیمت میں التوا کی بنیاد پر فروخت کر دی جاتی ہیں ان اعمال سے حاصل ہونے والا منافع فنڈ کے راس المال میں شامل کر دیا جاتا ہے جس سے اکائیوں کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے فنڈ کے ذریعہ زیادہ تر قصیر مدتی سرمایہ فراہم کیا جاتا ہے کیونکہ کسی ایک کاروباری عمل کے لئے فراہم کئے گئے سرمایہ کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک سال مقرر کی گئی ہے۔

① یہ مضمون بی سی سی آئی Bank of Credit & Commerce International کے خلاف بنک آف انگلینڈ کے اقدام سے پہلے لکھا گیا تھا۔ تادم تحریر اس بینک کے اعمال معطل ہیں۔

۲- بیع مؤجل

بیع مؤجل بھی ایک کلاسیکی تکنیک ہے۔ اس کو عربی میں بیع با ثمن الآجل بھی کہتے ہیں یعنی ایسا سودا جس میں قیمت کی ادائیگی تاخیر سے کی جائے۔ اسلامی فقہ کی رو سے ایسی بیع جائز قرار دی جاتی ہے جس میں شے کی ادائیگی تو فوری طور پر کی جائے لیکن قیمت کی ادائیگی کو ایک مقررہ مدت تک ملتوی کر دیا جائے۔ فقہا کی رائے میں ایسی صورت میں زیادہ قیمت وصول کی جا سکتی ہے۔

کچھ اسلامی بینکوں میں سرمایہ فراہم کرنے کے لئے بیع مؤجل کا استعمال کیا جا رہا ہے۔ ان میں سے بینک اسلام ملیشیا قابل ذکر ہے۔ ذکریا مان کے بیان کے مطابق بینک اسلام ملیشیا میں بیع مؤجل کا استعمال مندرجہ ذیل طریقے سے ہوتا ہے۔

> "پہلے تو بینک گاہک کی ضروریات، مدت اور ادائیگی کے طریقے کا تعین کرتا ہے۔ پھر بینک گاہک کو درکار چیز خریدتا ہے اور اس کے ہاتھ طے شدہ قیمت پر فروخت کرتا ہے۔ قیمت میں لاگت اور بینک کا منافع دونوں شامل ہوتے ہیں۔ بینک کا منافع، مدت اور چیز کی نوعیت کے لحاظ سے متعین کیا جاتا ہے۔" ①

پاکستان کی اسلامی نظریاتی کونسل نے بھی بیع مؤجل کو سودی قرضوں کا ایک متبادل تسلیم کیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی کونسل نے یہ بھی آگاہی دی ہے کہ اس طریقہ کار کو احتیاط سے استعمال کیا جانا چاہئے ورنہ پچھلے دروازوں سے سود کے در آنے کا اندیشہ ہو سکتا ہے ② تاہم اس آگاہی کے باوجود پاکستان میں تجارتی بینک کثرت سے بیع مؤجل کا استعمال کرتے ہیں۔ ③

---

① ذکریا مان ملیشیا میں اسلامی بینک کاری کا تجربہ دیکھئے محمد عارف: جنوبی ایشیا میں اسلامی بینک کاری صفحہ ۷۶ (انگریزی)

② اسلامی نظریاتی کونسل: میشت سے سود کا خاتمہ کرنے پر رپورٹ: دیکھئے ضیاء الدین احمد اور دوسرے Money & Banking in Islam صفحہ ۱۱۰

③ دیکھئے نوازش علی زیدی: حوالہ سابق صفحہ ۱۹۔

۳۔ مشارکت

اسلامی بینک کاری کے نقطۂ نظر سے مشارکت کو مرابحہ کے مقابلہ میں سرمایہ کاری کا ایک بہتر طریقہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ لفظ مشارکت عربی لفظ شرکت سے ماخوذ ہے جس کے معنی حصہ داری ہیں۔ اسلامی فقہ کے ماہرین کے مطابق، مشارکت کی تشریع، آیات قرآنی، سنّت اور علماء کے اجماع سے ثابت ہے۔ ①

اسلامی بینک اور دوسرے مالیاتی ادارے "شرکت عنان" اور "شرکت وجوہ" کا استعمال آسانی سے کر سکتے ہیں۔ کیونکہ شرکت کی یہ اقسام، دوسری اقسام کے مقابلے میں زیادہ لچک دار ہیں۔

اسلامی بینکوں میں سرمایہ کاری کے لئے مشارکت کا استعمال مندرجہ ذیل طریقے سے ہوتا ہے۔

ایک یا ایک سے زائد کار انداز، کسی مشروع کے لئے سرمایہ حاصل کرنے کے لئے اسلامی بینک کے پاس آتے ہیں۔ بینک، دوسرے تمام کار اندازوں کے ساتھ مل کر پروجیکٹ کے لئے درکار، پورے سرمایہ کا بندوبست کرتا ہے۔ بینک اور دوسرے تمام شرکاء کو پروجیکٹ کے انتظام و انصرام میں شامل ہونے کا حق ہوتا ہے لیکن اگر کوئی شریک چاہے تو اپنے اس حق سے دستبردار ہو سکتا ہے۔ نفع ایسے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا جو سب کی رضامندی سے پہلے سے طے شدہ ہو لیکن نقصان میں سب اسی تناسب سے شریک ہوں گے جو ان کے لگائے گئے سرمایہ کے درمیان ہو۔

مشارکت کی مندرجہ ذیل قسمیں اسلامی بینکوں کے درمیان مقبول ہیں۔

(الف) مستقل مشارکت

اس طریقہ میں اسلامی بینک مختلف کمپنیوں کے حصص میں اپنا سرمایہ لگاتے ہیں اور اپنے سرمایہ کے تناسب میں نفع میں سے حصہ پاتے ہیں۔ شرکت کی اس صورت میں معاہدہ ختم ہونے کی مدت کا تعین نہیں کیا جاتا۔ اس لئے شرکت کا معاہدہ اس وقت تک جاری رہ سکتا ہے جب تک کہ شرکاء چاہیں۔ اسی لئے اسے مستقل مشارکت

① دیکھئے سید سابق: فقہ السنۃ (جلد ثالث) ص ۲۷۷ تا ص ۳۸۰

کے نام سے پکارتے ہیں۔

(ب) مشارکت متناقصہ

شرکت کی یہ ایک خاص قسم ہے جس کے دوران شریک غالب کا حصہ بتدریج کم ہوتا جاتا ہے اور بالآخر صفر رہ جاتا ہے۔ جبکہ دوسرا شریک پروجیکٹ کا مالک بن جاتا ہے۔ اس کی عملی صورت مندرجہ ذیل ہے۔

بینک کسی پروجیکٹ میں ایک مالی شریک کی حیثیت سے حصہ لیتا ہے۔ پروجیکٹ سے ہونے والی متوقع آمدنی کا پیش قیاسی (Forecasting) کے ذریعہ تعین کرلیا جاتا ہے۔ بینک اور شریک کے درمیان ایک معاہدہ قرار پاتا ہے جس کی رُو سے بینک، ایک شریک کی حیثیت میں، منافع کا حصہ دار بنتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی معاہدہ کی ایک دوسری شق کی رُو سے پروجیکٹ کی خالص آمدنی (Net Income) کا ایک حصہ بینک کو اس کے راس المال کی ادائیگی کے لئے دیا جاتا ہے۔ بقیہ آمدنی دوسرا شریک رکھتا ہے۔ اس طرح پروجیکٹ میں بینک کی حصہ داری رفتہ رفتہ کم ہوتی جاتی ہے اور دوسرے فریق کا حصہ بڑھتا رہتا ہے۔ بالآخر فریق ثانی پروجیکٹ کا مکمل مالک بن جاتا ہے اور اسے بینک کو کسی قسم کی کوئی ادائیگی نہ کرنا ہوگی۔

اردنی اسلامی بینک نے مشارکت متناقصہ کی تکنیک تجارتی اور رہائشی عمارتوں کی تعمیر کو سرمایہ فراہم کرنے کے لئے کامیابی سے استعمال کی ہے۔ ان پروجیکٹوں کو اس بنیاد پر سرمایہ فراہم کیا گیا کہ بینک کو شراکت دار کی حیثیت سے خالص منافع کا ایک حصہ اور راس المال کی ادائیگی کی قسط کا دوسرا حصہ ملے گا۔ جب بینک کی دی گئی رقم کی پوری طرح ادائیگی ہوچکتی ہے تو ملکیت فریق ثانی کی طرف منتقل ہوجاتی ہے اور بینک کا کوئی دعویٰ باقی نہیں رہتا اردنی اسلامی بینک نے اربد میں ایک تجارتی کومپلیکس اور زرقا میں ایک ہسپتال کی تعمیر اسی اصول پر کرائی ہے۔

(ج) داخلی تجارت میں مشارکت کا اطلاق

البرکہ اسلامی بینک (سوڈان) داخلی تجارت اور مقامی بازار میں اشیاء کی خرید اور فروخت کے لئے مشارکت کا استعمال کررہا ہے، یہ تکنیک مندرجہ ذیل طریقے سے

کام کرتی ہے۔

بینک کسی تاجر کے ساتھ مقامی اشیاء کی خرید و فروخت کے لئے شرکت کا معاہدہ کرتا ہے۔ اشیاء کی کل لاگت خرید کو تمام شرکاء کے درمیان تقسیم کر دیا جاتا ہے اور ہر حصہ دار اپنے حصہ کی رقم فراہم کرتا ہے۔ معاہدے پر دستخط ہو جانے کے فوراً بعد خاص اس معاملے کے لئے ایک مشارکت کھاتہ کھولا جاتا ہے جس میں تمام بین دین کا اندراج کیا جاتا ہے۔ تاجر کی ذمہ داری ہے کہ وہ اشیاء کی خرید و فروخت کا انتظام کرے۔ منافع کی تقسیم مندرجہ ذیل طریقے سے عمل میں آتی ہے:

پہلے تو خالص منافع کا ایک طے شدہ فی صد حصہ اس تاجر کو دیا جاتا ہے جو انتظام و انصرام کا بار اٹھاتا ہے۔ بقیہ مشارکت معاہدے کے حصہ داروں میں ان کے سرمایہ کے تناسب سے تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ نقصان ہونے کی صورت میں تمام حصہ دار اپنے سرمایہ کے تناسب سے نقصان میں شریک ہوتے ہیں۔

(د) درآمدی تجارت میں مشارکت کا اطلاق

سوڈان کا البرکہ اسلامی بینک اشیاء کی درآمد کو سرمایہ فراہم کرنے کے لئے بھی مشارکت کا استعمال کرتا ہے۔ یہ معاہدہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ویسا ہی ہوتا ہے جس کی وضاحت داخلی تجارت کے ضمن میں اوپر کی گئی لیکن بعض تفصیلات میں فرق ہے۔ درآمد کنندہ بینک سے بعض اشیاء کی درآمد اور فروخت میں حصہ لینے کی درخواست کرتا ہے۔ درآمد کی کل لاگت کا تخمینہ لگایا جاتا ہے اور فریقین کے سرمایہ کے تناسب کا تعین کیا جاتا ہے۔ عام طور پر درآمد کی کل لاگت غیر ملکی کرنسی یا امریکی ڈالروں میں بتائی جاتی ہے۔ معاہدے پر دستخط ہو جانے کے فوراً بعد درآمد کنندہ اپنے حصہ کی رقم کی ادائیگی کر دیتا ہے اور اسے اس معاملہ سے مخصوص مشارکت کھاتہ میں جمع کر دیا جاتا ہے۔ درآمد کنندہ اپنے ذمہ کل رقم میں سے ایک حصہ کی ادائیگی بھی کر سکتا ہے اور بقیہ رقم بالاقساط بلو، کی وصولیابی پر ادا کی جاتی رہیں گی۔ اجداراں بینک درآمد کنندہ کے نام پروانۂ قرض (Letter of Credit) جاری کرتا ہے اور اشیاء کی روانگی کی دستاویزات وصول ہونے کے بعد برآمد کنندہ کو مکمل ادائیگی کر دیتا ہے۔ اشیاء کی بیمہ لاگت مشارکت

کھاتہ کے اخراجات میں درج کی جاتی ہے۔ اشیاء کی درآمد کسٹم سے منظوری اور ان کی فروخت کی ذمہ داری درآمد کنندہ پر ہوتی ہے۔ خالص منافع شرکاء کے درمیان پہلے سے طے شدہ تناسب کے مطابق اور نقصان سرمایہ کے تناسب سے تقسیم کیا جاتا ہے۔

(۵) مشارکت کے اصول پر پروانۂ قرض کا اجراء

مشارکت کے اصول پر پروانۂ قرض جاری کرنے کا تجربہ بینک اسلام ملیشیا نے کیا ہے اس کا طریقہ مندرجہ ذیل ہے:

تاجر بینک کو اپنے پروانۂ قرض کی ضروریات سے آگاہ کرتا ہے۔ اس کے بعد مشارکت کی بنیاد پر سرمایہ فراہم کرنے کی شرائط طے کی جاتی ہیں۔ تاجر الودیعت کے اصول کے تحت درآمد کی جانے والی اشیاء کی لاگت کا ایک حصہ بینک کے پاس جمع کراتا ہے۔ بعد ازاں بینک پروانۂ قرض جاری کرتا ہے اور اپنے جوڑی دار بینک کو پوری ادائیگی کر دیتا ہے جس میں بینک کا سرمایہ اور تاجر کی جمع شدہ رقم دونوں شامل ہوتے ہیں اس کے بعد دستاویزات تاجر کے حوالے کر دی جاتی ہیں۔

تاجر اشیاء کا قبضہ حاصل کرتا ہے اور ان کو معاہدے کی شرائط کے مطابق فروخت کرتا ہے۔ اس عمل کے نتیجہ میں حاصل ہونے والا منافع معاہدے کی شروط کے مطابق تقسیم کیا جاتا ہے۔

(۶) زرعی زمرے میں مشارکت کا اطلاق

سوڈان میں اسلامی بینکوں اور خاص طور پر سوڈانی اسلامی بینک نے مشارکت کے اطلاق کے لئے زرعی زمرے کا انتخاب کیا ہے جس میں اسلامی ممالک میں زرعی اور دیہی ترقی کے بے پناہ امکانات پوشیدہ ہیں۔ سوڈانی اسلامی بینک کاشتکاروں کو مشارکت کے ذریعہ سرمایہ فراہم کرنے کے تجربے کر رہا ہے اور اس مقصد کے لئے بینک نے دیہی ترقی کا ایک الگ شعبہ قائم کیا ہے۔

زرعی زمرے میں مشارکت کا اطلاق درج ذیل طریقے سے ہوتا ہے۔

سوڈانی اسلامی بینک اور کاشتکار مشارکت کا ایک معاہدہ کرتے ہیں۔ اس معاہدے کے تحت بینک کاشتکار کو مستقل اثاثے (Fixed Assets) مثلاً ہل، ٹریکٹر، سینچائی پمپ اور دوسرے زرعی آلات، نیز چالو سرمایہ (Working Capital) جیسے ایندھن، تیل، بیج، جراثیم کش دوائیں، کیمیاوی کھاد وغیرہ فراہم کرتا ہے۔ کاشتکار اراضی، محنت اور انتظامی صلاحیت فراہم کرتا ہے۔ کاشتکار کو نقد روپیہ فراہم نہیں کیا جاتا۔ مشارکت کا معاہدہ ہونے کی وجہ سے ضمانتوں، یا رہن وغیرہ کی ضرورت بھی نہیں پڑتی۔ صرف شخصی ضمانت کافی سمجھی جاتی ہے، منافع کی تقسیم کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے تو خالص منافع کا تیس فیصد حصہ کاشتکار کو اس کے انتظامی امور کی اجرت کی حیثیت سے دیا جاتا ہے اور باقی ستر فیصد حصہ کاشتکار اور بینک کے درمیان ان کے سرمایہ کے تناسب کی رو سے تقسیم ہوتا ہے۔

۴۔ مضاربت

مضاربت کو قراض یا مقارضہ کے نام سے بھی جانا جاتا ہے، کلاسیکی طور پر یہ سرمایہ اور محنت کے درمیان تعاون کا ایک معاہدہ ہے جس میں ایک فریق سرمایہ اور دوسرا محنت اور انتظامی صلاحیت فراہم کرتا ہے۔ دوسرے معاہدوں کی طرح مضاربت بھی افراد کے لئے وضع کیا گیا تھا اور اس کا خاص میدان تجارت تھا۔ اداروں پر اس کا اطلاق اور مالیاتی زمرے تک اس کی وسعت دور جدید کے اجتہادات ہیں۔

مضاربت کے نظریاتی اور فقہی پہلوؤں کا احاطہ اس سلسلہ مضامین کے اس حصے میں کیا جا چکا ہے جس میں اسلامی بینک کاری کی نظریاتی بنیادوں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اس لئے یہ حصہ صرف اس کے عملی پہلو سے تعلق رکھتا ہے۔

گو کہ مسلم ماہرین اقتصادیات کی رائے میں مضاربت اسلامی بینک کاری کے لئے بہتر بنیادیں فراہم کرتا ہے اور مضاربت پر قائم بینک کاری کو سودی بنک کاری کے مقابلہ میں زیادہ کارگذار ثابت کرنے والی تحقیقات بھی سامنے آئی ہیں اس کا ہم عصر اطلاق دشواریوں سے خالی نہیں ہے۔ مثلاً ملک کا قانونی نظام رب المال کو ایسے تحفظات فراہم کرے وہ مضاربت کی بنیاد پر پروجیکٹوں کی سرمایہ کاری کے لئے

تیار ہو۔

ان اور بعض دوسرے اسباب کی بناء پر مضاربت کی بنیاد پر سرمایہ فراہم کرنے والے اسلامی بینکوں کی تعداد زیادہ نہیں ہے۔ مزید براں ان چند اسلامی بینکوں کے درمیان جنھوں نے مضاربت کی بنیاد پر سرمایہ کاری کی جرات کی ہے' اعمال کی تعداد' یا سرمایہ کاری کی رقم' کچھ زیادہ قابل لحاظ نہیں ہے۔

اردنی اسلامی بینک ان چند اسلامی بینکوں میں سے ایک ہے جو مضاربت کی بنیاد پر سرمایہ کاری کرتے ہیں۔ بینک کا قانون دو قسم کی مضاربت کی نشان دہی کرتا ہے: انفرادی مضاربت' اور مشترکہ مضاربت انفرادی مضاربت کے تحت اردنی اسلامی بینک کسی ایک فرد یا کمپنی نفع اور نقصان میں شرکت کے اصول پر سرمایہ فراہم کرتا ہے اور مشترکہ مضاربت اصل کاروں اور بینک کے درمیان تسلسل کی بنیاد پر ہوتی ہے اصل کار اپنا سرمایہ ایک مخصوص فنڈ میں رکھتے ہیں جن کا استعمال بینک اپنے سرمایہ کاری کے اعمال میں کرتا ہے' اصل کاروں کو حاصل شدہ منافع کا ایک حصّہ دیا جاتا ہے خواہ وہ اسکیمیں جن میں ان کا سرمایہ لگا ہو مکمل ہو چکی ہوں یا نہ ہوئی ہوں۔

بعض اصل کار کمپنیاں (Investment Companies) تجارتی کمپنیوں کے حصص کی خریداری کو بھی مضاربت کی ایک شکل قرار دیتی ہیں۔ اس صورت میں اصل کار اپنا سرمایہ کمپنی کے حوالے کر دیتے ہیں اور کمپنی اپنی صوابدید کے مطابق ان رقوم کو اسٹاک اور حصص میں لگاتی ہے۔ کمپنی کو مضارب کی حیثیت سے نفع کا ایک حصّہ ملتا ہے۔

ایران میں مضاربت کو بینکوں اور کارانداروں کے درمیان قصیر مدّتی تجارتی حصّہ داری (شراکت) قرار دیا جاتا ہے۔ پروجیکٹ کی تمام مالی ضروریات بینک پوری کرتا ہے اور کاراندار پروجیکٹ کا انتظام و انصرام کرتے ہیں۔ مضاربت معاہدے کے دونوں فریق پروجیکٹ سے حاصل ہونے والے منافع میں پہلے سے طے شدہ تناسب کے مطابق شریک ہوں گے۔ ایران کے مالی حکام نے بینکوں کو ہدایت دے رکھی ہے کہ وہ امداد باہمی اداروں کو اپنے مضاربت کے اعمال میں فوقیت دیں۔

۵۔ ایجار یا اجارہ (پٹے داری)

اسلامی شریعت اس بات کی بھی اجازت دیتی ہے کہ کسی اثاثے کا مالک، اپنے اثاثہ کو کرایہ پر دے سکتا ہے اور کرایہ دار کو اثاثے سے حاصل ہونے والے منفعت کے بدلے میں پہلے سے طے شدہ اثاثہ حاصل کر سکتا ہے۔ عقد ایجار کو بھی عقود (معاہدوں) کی دوسری تمام شرعی شروط کو پورا کرنا چاہئے، جیسے معاہدہ واضح ہو، باہمی رضامندی سے کیا گیا ہو اور فریقین کی ذمہ داریاں اور ان کو حاصل ہونے والی منفعت واضح طور پر معاہدے میں شامل کی گئی ہو۔

موجودہ دور میں اسلامی بینک ایجار کو سرمایہ کاری کے ایک طریقہ کے طور پر استعمال کرنے لگے ہیں اس کی مثال درج ذیل ہے۔

بینک کچھ آلات یا مشینری خریدتا ہے جس کی کسی کارانداز کو کسی صنعتی پروجیکٹ میں ضرورت ہے، بینک اس مشینری کو کارانداز کو پٹے داری پر دے دیتا ہے پٹے داری کی مدت کم از کم تین ماہ سے لے کر زیادہ سے زیادہ پانچ برس تک ہو سکتی ہے۔ معاہدہ میں مہلت کی مدت شامل ہو سکتی ہے لیکن اگر فریقین اس کی ضرورت نہیں سمجھتے تو اس کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ پٹے داری کے معاہدے کے وقت فریقین کی رضامندی سے کرایہ کی ادائیگی کا ایک جدول تیار کیا جاتا ہے جس میں پٹے داری کی مدت اور بینک کے ذریعہ کی گئی اصل کاری کی رقم کا لحاظ رکھا جاتا ہے، بینک کو اس کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ دوسرے اصل کاروں کو بھی پٹے داری میں شرکت کے لئے مدعو کر سکے۔ ایسا عام طور پر ان پروجیکٹوں میں کیا جاتا ہے جن میں کافی بڑی رقم کی اصل کاری کی ضرورت ہو۔ مثلاً ایک اسلامی بینک بحری جہاز خرید کر کسی کمپنی کو پٹے داری پر دینا چاہتا ہے جس کے لئے کئی ملین ڈالر کی ضرورت ہوگی۔ اس پروجیکٹ میں اسلامی بینک کئی اصل کاروں کو شامل کر سکتا ہے اور تمام حصہ دار کرایہ کی آمدنی سے ہونے والے منافع میں شریک ہو سکتے ہیں، بینک کسی حصہ دار کے حصص دوبارہ خریدنے کے حقوق محفوظ رکھ سکتا ہے۔

بینک اسلام ملیشیا ان چند اسلامی بینکوں میں ہے جو سرمایہ کاری کے لئے پٹہ داری کا استعمال کرتے ہیں۔ پاکستان میں بھی پٹے داری کو ایک منظور شدہ طریقۂ سرمایہ کاری

کی حیثیت حاصل ہے۔ بنک دولت پاکستان نے تجارتی بینکوں کو ہدایت دی ہے کہ وہ زرعی زمرے میں ٹیوب ویل، ٹریکٹر، ماہی گیری کی کشتیاں، ٹرانسپورٹ کی مشینری اور شمسی توانائی کی مشینری وغیرہ پٹے داری پر دے سکتے ہیں۔

اجارہ یا پٹے داری کی قابل ذکر قسمیں درج ذیل ہیں۔

(الف) اجارہ واقتناع

اس معاملہ کے پس پشت یہ خیال ہے کہ ایک اثاثہ کسی کرایہ دار کو پٹے داری پر دیا جائے اور اس کے ساتھ ہی کرایہ دار کو یہ سہولت بھی دی جائے کہ اگر وہ چاہے تو اس اثاثے کو طے شدہ قیمت پر خرید لے۔ اس تکنیک کو عربی میں اجارہ واقتناع اور انگریزی میں Lease Purchase Scheme کہتے ہیں کئی اسلامی بینک مختلف طریقوں سے اس تکنیک کو استعمال کرتے ہیں جن میں سے بعض یہاں بیان کی جاتی ہیں۔

البرکہ انوسٹمنٹ کمپنی کثیر سرمایہ والی اشیاء مثلاً بڑی عمارتوں، صنعتی مشینری اور بھاری انجینئرنگ مشینری کو سرمایہ فراہم کرنے کے لئے اجارہ واقتناع کا استعمال کرتی ہے۔ اصل کاروں کو کرایہ کی رقم میں سے ماہانہ قسطیں دی جاتی ہیں۔ پٹے داری کی مدت ختم ہونے پر کرایہ دار اثاثے کو خرید لیتا ہے۔

بینک اسلام ملیشیا بھی اجارہ واقتناع کی تکنیک استعمال کرتا ہے، طریقہ کار تقریباً وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا صرف اس فرق کے ساتھ کہ معاہدے کے وقت کرایہ دار اور بینک کے درمیان معاہدے میں یہ شق شامل کی جاتی ہے کہ پٹے داری کی مدت ختم ہونے کے بعد کرایہ دار طے شدہ قیمت پر اثاثہ کو خریدے گا اور کرایہ کی رقم، جو اس مدت کے دوران ادا کی گئی، قیمت کا ایک حصہ تصور کی جائے گی۔

ایران کے اسلامی بینک بھی درکار مشینری، آلات نیز منقولہ وغیر منقولہ جائداد کاروباری اداروں کو کرایہ پر دیتے ہیں معاہدے کے وقت کاروباری اداروں کو یہ ضمانت دینا ہوتی ہے کہ اگر معاہدہ فریقین کے لئے قابل قبول ہو تو وہ اثاثے پر فوراً قبضہ لینے کے لئے تیار ہیں، پٹے داری کی مدت، اثاثے کی مفید مدت حیات (Useful Life) سے زیادہ نہیں ہو سکتی ہیں جس کا تعین بینک مرکزی ایران کرتا ہے مزید برآں ۱۹۸۳ء

کے غیر ربوٰی بینک کاری قانون کی شق نمبر ۲ کے مطابق بینکوں کو مجاز کیا گیا ہے کہ وہ وزارت برائے تعمیر مکانات وشہری ترقی کے تعاون سے کم لاگت والے مکانات تعمیر کریں اور ان کو اجارہ واقتناع کی بنیاد پر عوام کے ہاتھ فروخت کریں۔

(ب) پاکستان میں خریداری بالاقساط اسکیم

پاکستان میں خریداری بالاقساط اسکیم (Hire purchase Scheme) اجارہ واقتناع کے اصولوں پر ہی مرتب کی گئی ہے بادی النظر میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ دونوں میں چنداں فرق نہیں لیکن بعض عملی تفاصیل میں فرق ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ اس اسکیم کو علیحدہ سے بیان کیا جائے۔

جب کوئی شخص اس اسکیم کے تحت کسی پاکستانی بینک سے رابطہ قائم کرتا ہے اور سرمایہ کاری کی درخواست کرتا ہے تو اس کے نام خریداری بالاقساط کا ایک خاص کھاتہ کھولا جاتا ہے۔ اثاثے کی قیمت اور کرایہ کی رقم اس میں درج کرلی جاتی ہے۔ ایہ دار کی اقساط کے دو واضح اجزا ہوتے ہیں: کرایہ کی رقم جو طے ہوئی ہو' منافع کا ایک جز' اثاثہ اس وقت تک بینک کی ملکیت میں رہتا ہے جب تک کہ تمام اقساط کی مکمل ادائیگی نہ ہوگئی ہو' ادائیگی مکمل ہوجانے کے بعد ملکیت خریدار کی طرف منتقل کردی جاتی ہے۔ اقساط اس طرح طے کی جاتی ہیں اس کی پوری قیمت اثاثہ کی مفید مدت حیات کے اندر ہی ادا ہوجائے۔

۶۔ براہ راست اصل کاری (Direct Investment)

عام تجارتی بینکوں کے برخلاف' اسلامی بینک اپنے مالی وسائل کی براہ راست اصل کاری بھی کرتے ہیں اس صورت میں اسلامی بینک' مالیاتی ثالثی کے ایک ادارہ کے بجائے ایک اصل کاری کمپنی کی حیثیت سے کام کرتا ہے۔ عام تجارتی بینکوں کے مقابلہ میں' اسلامی بینک براہ راست اصل کاری کے ذریعہ سماجی فلاح و بہبود کے کام میں زیادہ سرگرمی دکھا سکتے ہیں۔ اسلامی بینکوں کو یہ موقع حاصل ہے کہ وہ منتخب زمرہ کاریں' اپنی پسند کے پروجیکٹوں میں براہ راست اصل کاری کریں وہ وسائل کو اس طرح کام میں لاسکتے ہیں

جس کو وہ زیادہ مفید سمجھتے ہیں۔

براہ راست اصل کاری کے کئی طریقے ہیں زیادہ تر اسلامی بینکوں نے ذیلی کمپنیاں قائم کی ہیں۔ نظریاتی طور پر کسی بھی قسم کی کمپنی قائم کی جاسکتی ہے لیکن اب تک اسلامی بینکوں نے اصل کاری، بیمہ، تجارتی اور تعمیری کمپنیاں قائم کرنے میں زیادہ دلچسپی دکھائی ہے۔

براہ راست اصل کاری کا ایک دوسرا طریقہ دوسری قائم شدہ کمپنیوں کے حصص اور سرمایہ میں شرکت کرنا ہے اس کے علاوہ اسلامی بینک کسی پروجیکٹ کو اپنا سکتے ہیں اور اس میں اصل کاری کر سکتے ہیں۔

ایران میں اسلامی نظام بنک کاری کے تحت تجارتی بینکوں کو معیشت کے کسی بھی زمرے میں براہ راست اصل کاری کرنے کی اجازت دی گئی ہے، غیر ربوی بنک کاری قانون ۱۹۸۳ء کی شق ۵ کے ذریعہ بینکوں کو پیداوار اور ترقیاتی پروجیکٹوں میں اصل کاری کرنے کو کہا گیا ہے بشرطیکہ ان میں نقصان ہونے کی امید نہ ہو۔ یہ منصوبے ریاست کے سالانہ بجٹ کا ایک حصہ ہوں گے۔ اسی شق کے ذریعہ بینکوں کو سامان تعیش اور غیر ضروری اشیائے صرف کی پیداوار میں اصل کاری کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس کے ساتھ ہی براہ راست اصل کاری پر کچھ پابندیاں بھی عائد کی گئی ہیں مثلاً ایرانی بینکوں کو بنی زمرہ کار کے ساتھ کسی پروجیکٹ میں براہ راست اصل کاری کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

۷۔ قرض حسن

چونکہ قرضوں پر سود لینا ممنوع ہے اس لئے اسلامی اصولوں کے مطابق دیا گیا قرض، قرض حسن ہوتا ہے عام طور پر یہ کسی مالی دشواری پر قابو پانے کے لئے اعانت کی غرض سے دیا جاتا ہے چونکہ اسلامی بینک بنیادی طور پر تجارتی ادارے ہیں جن کا بنیادی مقصد اپنے حصہ داروں اور کھاتہ داروں کے لئے مناسب منافع کا حصول ہے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ اسلامی بینکوں میں قرض حسن دینے کی زیادہ گنجائش نہ ہو لیکن اس تجارتی رول کے علاوہ اسلامی بینکوں کا ایک سماجی رول بھی ہے۔ اس رول کو نظر میں رکھتے ہوئے بیشتر اسلامی بینک قرض حسن دینے کا انتظام کرتے ہیں۔

مختلف اسلامی بینک قرض حسن کی سہولت کس طرح دیتے ہیں اس میں بینکوں کے درمیان ان کے حالات اور ضرورت کے مطابق فرق پایا جاتا ہے فیصل اسلامی بینک (مصر) اپنے ان کھاتہ داروں کو جنھوں نے بینک میں چالو اور اصل کاری کھاتے کھول رکھے ہیں غیر سودی قرض لینے کی سہولت دیتا ہے اس کے علاوہ یہ بینک بعض ضرورت مندوں جیسے طالب علموں کو بھی، اپنے بورڈ آف ڈائریکٹرس کی ہدایات اور شرائط کے مطابق قرض حسن دیتا ہے دوسری طرف اردنی اسلامی بینک معاشی طور پر کمزور لوگوں کو پیداآور مقاصد کے لیے قرض حسن دیتا ہے تاکہ وہ آزادانہ معاشی زندگی گذار سکیں نیز اپنی آمدنی بڑھا کر اپنا معیار زندگی بلند کر سکیں۔

ایران میں تجارتی بینکوں کے لئے یہ لازم کر دیا گیا ہے کہ وہ اپنے وسائل کا ایک حصہ مختص کر دیں تاکہ چھوٹے پیمانہ کے پیداکاروں کاراندازوں، کاشتکاروں، نیز ضرورت مند صارفین کو قرض حسن دیا جا سکے۔ یہاں پر یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ ایران میں بینکوں کو ان قروض پر ایک کم سے کم حق خدمت (Service Charge) لینے کی اجازت ہے تاکہ ان قرضوں پر کئے گئے انتظامی اخراجات پورے کئے جا سکیں۔

ادھر پاکستان میں تمام قرضوں اور قرض حسن میں امتیاز برتا جاتا ہے۔ عام قرضے تو حق خدمت کے ساتھ دیئے جاتے ہیں لیکن قرض حسن پر کوئی حق خدمت وصول نہیں کیا جاتا۔

قرضوں پر حق خدمت

کچھ اسلامی بینک عام تجارتی بینکوں کی طرح قرضے دیتے ہیں لیکن سود کے بجائے وہ حق خدمت وصول کرتے ہیں اس بارے میں اسلامی ڈیولپمنٹ بینک نے اسلامی کانفرنس تنظیم کی قائم کردہ اسلامی فقہ اکادمی کو ایک استفسار بھیجا اس کے جواب میں اسلامی فقہ اکادمی نے اپنے تیسرے اجلاس منعقدہ ۸ تا ۱۳ صفر ۱۴۰۷ھ (مطابق ۱۱ تا ۱۶ اکتوبر ۱۹۸۶ء) میں یہ فیصلہ کیا کہ کسی اسلامی بینک کے لئے قرضوں پر آنے والے انتظامی اخراجات پورے کرنے کے لئے حق خدمت لینا جائز ہے لیکن اس صراحت کے ساتھ کہ حق خدمت ان اخراجات پر مبنی ہو جو واقعی کئے گئے ہیں۔ حق خدمت واقعی

اخراجات سے زیادہ وصول کیا جاتا ہے تو یہ ربا کی تعریف میں آئے گا اور اصلاً حرام ہوگا۔ اس لئے حق خدمت کا حساب لگانے میں بہت احتیاط سے کام لیا جانا چاہئے۔ فتویٰ کے مطابق حق خدمت مندرجہ ذیل طریقے سے نکالا جاسکتا ہے۔

$$\text{حق خدمت (فی صدی)} = \frac{\text{سال کے دوران واقعی انتظامی اخراجات}}{\text{سال کے دوران اوسط اثاثے}} \times ۱۰۰$$

جبکہ :

$$\text{اوسط اثاثے} = \frac{\text{سال کے شروع میں اثاثے} + \text{سال کے آخر میں اثاثے}}{۲}$$

مثال :

سال کے شروع میں اثاثے = ۲۰ لاکھ پچاس ہزار روپئے

سال کے آخر میں اثاثے = ۳۰ لاکھ روپئے

$$\text{اوسط اثاثے} = \frac{۳۰,۰۰,۰۰۰ + ۲۰,۵۰,۰۰۰}{۲} = ۲,۷۵,۰۰۰۰$$

واقعی انتظامی اخراجات = ۷۵۰۰۰ روپئے

$$\text{حق خدمت} = \frac{۷۵۰۰۰}{۲۷,۵۰۰۰۰} \times ۱۰۰ = ۲ \frac{۷}{۷۲} \text{ فی صد}$$

خیال رہے کہ اس طرح حق خدمت صرف سال کے آخر میں ہی نکالا جاسکتا ہے کیونکہ واقعی انتظامی اخراجات سال کے دوران نہیں معلوم ہو سکتے۔ آخر میں ہی تیقن سے معلوم ہو سکتے ہیں اس صورت میں ایک حل یہ ہوسکتا ہے گذشتہ سال کے انتظامی اخراجات کی بنیاد پر حق خدمت کا تخمینہ لگایا جائے اور معاہدۂ قرض میں یہ شق شامل کی جائے کہ سال گذرنے کے بعد حق خدمت دوبارہ واقعی اخراجات کی بنیاد پر معلوم کیا جائے گا اگر تخمینہ زیادہ ہوا تو بینک زائد رقم لوٹا دے گا اور اگر کم ہوا تو قرض دار سے فرق وصول کیا جائے گا۔

تعارف وتبصرہ

مولانا مودودی کے معاشی تصورات مولف: محمد اکرم خاں

ادارہ معارف اسلامی کراچی اپریل ۱۹۸۳ء صفحات ۲۰۸

اسلام ایک نظام حیات ہے اور اس کا ایک لازمی تقاضا یہ ہے کہ اجتماعی ادارے بھی الٰہی ہدایات کے تابع ہوں۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے اس دور میں اس فکر کو بڑی قوت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ نظام حیات کا ایک شعبہ معاش بھی ہے۔ اسلام اس سلسلہ میں کیا رہنمائی دیتا ہے اور اس کی معاشی ہدایات کے امتیازات کیا ہیں۔ دیگر معاشی نظریات کے مفاسد کیا ہیں۔ ان مسائل پر بھی مولانا مرحوم نے قابل قدر تحریری و تقریری سرمایہ چھوڑا ہے۔

زیر تبصرہ کتاب میں اسی سرمایہ کو نئے انداز سے پیش کیا گیا ہے۔ اس سے قبل بھی پروفیسر خورشید احمد صاحب نے "معاشیات اسلام" کے نام سے مولانا کی متنوع تحریروں سے ایک کتاب مرتب کی تھی۔ یہ ۱۹۶۹ء تک کی تحریروں پر مشتمل تھی۔ اس کتاب کا امتیاز یہ ہے کہ اس میں "معاشیات اسلام" کے بعد بھی مولانا مرحوم کے قلم سے نکلے ہوئے معاشی افکار کا احاطہ کیا گیا ہے۔

کتاب پندرہ ابواب میں منقسم ہے ان میں مولانا مودودیؒ کی معاشی تصانیف کا تعارف، جدید معاشی نظریات پر ان کی تنقید، مختلف معاشی امور پر ان کے خیالات، ان خیالات پر مبنی معاشی ماڈل اور ان کے معاشی نظریات کا تنقیدی جائزہ جیسے اہم مباحث شامل ہیں، موخر الذکر دو مباحث زیادہ توجہ کے قابل ہیں۔

علم معاشیات کے ذیلی مباحث کے تحت مولانا کے افکار کو پیش کرنے کی اس منفرد کوشش سے قبل مولف نے یہ صراحت کی ہے کہ "مولانا مودودی کو علم معاشیات میں اختصاص حاصل نہیں تھا۔ اسی لیے ان کی تحریروں میں خالص معاشی تجزیہ کا عنصر بہت کم ہے۔ اس کے مقابلہ میں انھوں نے اسلام کے اصولوں کی روشنی میں معاشی فلسفہ اور بالخصوص معاش کے اس پہلو پر کلام کیا ہے جو الٰہیات اور اخلاقیات سے متاثر ہوتا ہے۔" ص ۔ مولانا کی تحریروں میں جن مقامات پر کوئی کمی محسوس ہوتی ہے اس کا اظہار بھی مولف نے بڑے سلیقے سے کیا ہے اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:۔

سرمایہ دارانہ نظام معیشت کی بعض خرابیوں کا ذکر مولانا کی تحریروں میں اس لیے نہیں ہے کہ وہ مولانا کے عہد تصنیف کے بعد کی پیداوار ہیں۔ مثال کے طور پر افراط زر، معاشی ترقی کے حصوں میں

ناکامی اور شرح مبادلہ زر کا اختلال وغیرہ ص۲۲" بلاسود معیشت میں انشورنس کا نظام کن بنیادوں پر چلے گا؟ اس کا ایک مختصر سا جواب حضرت مولانا نے تحریر فرمایا ہے لیکن انشورنس کا کوئی تفصیلی نقشہ ایسا نہیں دیا جس کی بنا پر اسلامی معیشت میں اس اہم ادارہ کی تشکیل نو کی جا سکے ص۷۷۔ سرمایہ دارانہ معیشت میں سود کی ضرورت کی ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ سود تشکیل سرمایہ کے لیے ایک محرک کا کام دیتا ہے۔ حضرت مولانا نے اس امر کی تائید یا تردید پر خصوصی توجہ نہیں دی ص۶۱

اس طرح کی بعض دیگر مثالیں بھی ہیں۔ ان سب سے اتفاق کرنا ضروری نہیں ہے۔ خود اس کتاب کے جو مقامات توجہ طلب ہیں وہ درج ذیل ہیں:۔

مولانا کی فکر پر مبنی معاشی ماڈل پیش کرتے ہوئے پہلا عنوان "مفروضات" کا قائم کیا گیا ہے اس کے لیے مناسب لفظ "معتقدات" یا "مسلمات" ہونا چاہیے تھا، مفروضات کے لیے صحیح مقام باب ۱۲ کا ص۱۳۸ ہی ہے۔ اس طرح اسی بحث میں اسلام کے مثالی معاشرے کے لیے "خیالی" کا سابقہ بھی غیر مناسب ہے وہ معاشرہ خیالی نہیں حقیقی تھا ص۱۱۸

مولانا کے معاشی نظریات کے تنقیدی جائزے میں مولانا کے اسلوب کو قرآن پاک کے اسلوب سے قریب تر کہتے ہوئے مولف لکھتے ہیں:۔

"یہی وجہ ہے کہ انھوں نے بالعموم وہ طرز تحریر اختیار کیا جو پی ایچ ڈی کے مقالوں یا خالص تحقیقی کتابوں میں اختیار کیا جاتا ہے اور جو مستشرقین کے طرز تحریر کا خاصہ ہے۔ اگر مولانا خالص تحقیقی زبان میں کلام کرتے تو شاید..... ص۱۲ اس تحریر میں جو تضاد ہے وہ ہر صاحب نظر محسوس کر سکتا ہے۔

ضرورت تھی کہ اس کتاب کے تنقیدی حصہ کا تفصیلی جائزہ لیا جاتا مگر اس مختصر سی تعارفی تحریر میں اس کی گنجائش نہیں ہے۔ اس باب کے اختتام پر Death Duty کے سلسلہ میں مولف کا یہ نقطۂ نظر کہ حکومت کو اس کا حق ہونا چاہیے سطحی معلوم ہوتا ہے۔

ان چند تسامحات کے باوجود مجموعی حیثیت سے یہ کتاب قابل قدر ہے اور احترام کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے بامقصد تنقید کا ایک اچھا نمونہ بھی۔ آخری باب "مولانا مودودیؒ کا اصل کارنامہ" کے عنوان سے ہے۔ مولف نے بہت کھلے دل سے اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ دیگر شعبہ جات کی طرح اردو میں اسلامی معاشیات کی اصطلاح کو رواج دینے کا سہرا ان ہی کے سر ہے اور اس میدان میں بھی ان کی تحریریں علم معاشیات کے طالب علموں کی رہنمائی کے لیے بہت ہی قابل قدر ہیں۔ ہر تحقیقی کتاب کی طرح یہ بھی مآخذ و حوالہ جات سے مزین ہے۔ تاخیر سے تبصرہ پر معذرت کی جاتی ہے۔ (منور حسین فلاحی)