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

اپریل ——— جون ۱۹۹۳ء

ایڈیٹر:
سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ
۲۰۲۰۰۲

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۲ شمارہ ۲

اپریل ——— جون ۱۹۹۳ء

شوال ——— ذی الحجہ ۱۴۱۳ھ

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے ——— ۵۵ روپے

پاکستان سے ——— ۱۲۰ روپے

دیگر ممالک سے ——— ۲۰ ڈالر

فی شمارہ ——— ۱۵ روپے

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

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

اہلِ مذاہب سے بعض گزارشات — مولانا سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

سیرت نبوی پر اندلسی تصنیفات — ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی — ۱۱

سلاطین ہند اور اسلامی تہذیب — ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی — ۳۴

بحث ونظر

اسلامی معاشیات ایک تعارف — پروفیسر اوصاف احمد — ۵۹

زکوٰۃ کا مصرف فی سبیل اللہ — مولانا سلطان احمد اصلاحی — ۷۹

سیر وسوانح

پروفیسر مسعود حسن — پروفیسر مختار الدین احمد — ۹۶

نقد واستدراک

منسوخ آیات کے تعلق سے مزید توضیح — مولانا ابراہیم عادل — ۱۱۱

تعارف وتبصرہ

اظہار الحق — مولانا محمد جرجیس کریمی — ۱۱۵

زکوٰۃ کے مصارف — مولانا منور حسین فلاحی — ۱۱۷

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی
استاذ جامعہ اسلامیہ۔ مدینہ منورہ سعودی عرب

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

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

۴۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی
ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۵۔ پروفیسر مختار الدین احمد
سابق صدر شعبہ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۶۔ مولانا ابراہیم عادل
میرٹھ

۷۔ مولانا محمد جرجیس کریمی
ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۸۔ مولانا منور حسین فلاحی
ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۹۔ مولانا سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۔: خوش نویس :۔
احمد ازال الحسن جاوید

حرفِ آغاز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اہل مذاہب سے بعض گزارشات

سید جلال الدین عمری

یہ ایک حقیقت ہے اور بہت ہی دردناک حقیقت ہے کہ ہمارے ملک میں مذہب کے نام پر بار بار ایسی فضا پیدا کر دی جاتی ہے کہ عوام کا ایک طبقہ عقل و خرد کا دامن چھوڑ بیٹھتا ہے اور فسادات، ہنگاموں، قتل و خون اور توڑ پھوڑ کا ایک سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ فسادات اور ہنگاموں کی آگ جہاں بھڑکتی ہے بالعموم وہیں تک محدود نہیں رہتی بلکہ دور دراز کے مقامات بھی اس کی لپیٹ میں آجاتے ہیں۔

یہ صورت حال کسی متعین مذہب ہی کے لیے نہیں بلکہ نفس مذہب کے لیے تشویشناک ہے۔ اس کی وجہ سے مذہب پر سے اعتماد اٹھتا جا رہا ہے، ملک کے سنجیدہ افراد یہ تاثر لینے پر مجبور ہو سکتے ہیں بلکہ ہو رہے ہیں کہ مذہب ایک جنون ہے، یہ محض تخریب اور فساد کا ذریعہ ہے، اس سے انسان کی فلاح و بہبود کی توقع نہیں کی جا سکتی، اس سے دور رہنے ہی میں عافیت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مذہب کے خلاف یہ ایک سازش اور اسے بدنام کرنے کی ترکیب ہو۔ اس پر اہل مذاہب کو سنجیدگی سے سوچنا چاہیے اور اس کے دفاع کی تدبیر کرنی چاہیے۔

اس صورت حال کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں۔ ایک سبب تو یہ ہے کہ مذہب، سیاست پیشہ افراد کا آلۂ کار بن کر رہ گیا ہے۔ ملک کی قیادت تو بہت بڑی بات ہے، یہاں اس سے بحث نہیں ہے، محدود معنی میں مذہب کی قیادت بھی ان لوگوں کے ہاتھ میں نہیں ہے جو اس سے مخلصانہ اور بے غرض تعلق رکھتے ہیں۔ اس کی قیادت عملاً وہ لوگ کر رہے ہیں جن کا مذہب سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ ان کی زندگیاں اس کی تعلیمات سے خالی ہیں، وہ اپنے چھوٹے چھوٹے مفادات کے لیے دروغ گوئی سے کام لے سکتے ہیں، غیروں ہی کو نہیں اپنوں کو بھی فریب دینے

میں وہ کوئی تکلف یا تردد نہیں محسوس کرتے ، کم زوران کے ظلم کا نشانہ ہوتے ہیں اور جی بھر ان کا استحصال کرنے میں انھیں کوئی تامل نہیں ہوتا یہی لوگ فتنہ و فساد میں آپ کو پیش پیش ملیں گے ۔ انھیں مذہب سے کوئی ہمدردی نہیں ہے بلکہ اپنے مفادات کے لیے وہ سرگرداں ہیں اور مذہب کو اس کا ذریعہ سمجھتے ہیں ۔

اس صورت حال کا دوسرا سبب یہ ہے کہ یہاں کے عوام کی اکثریت خود اپنے مذہب ، اس کی تعلیمات اور اس کے تقاضوں سے بے خبر ہے ۔ اسے مذہب سے بس ایک طرح کا جذباتی تعلق ہے اس وجہ سے مذہب کے نام پر اسے آسانی سے جمع کیا جاسکتا ہے ۔ اس کے اس جذبہ سے مفاد پرست فائدہ اٹھا رہے ہیں اور مذہبی نعروں کے ذریعہ عوام کو گم راہ کر رہے ہیں ۔ عوام کے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو رہا ہے کہ کون مذہب کے معاملے میں مخلص ہے اور کون ان کا استحصال کر رہا ہے ؟

یہ سارے ہنگامے مذہب کے نام پر ہوتے ہیں ، اس لیے مذہب سے بے غرض تعلق رکھنے والے افراد ، جماعتوں اور اس کے بہی خواہوں کی ذمہ داری بڑھ جاتی ہے ۔ یہ ان کا اولین فرض ہے کہ مذہب کی تصویر کو بگڑنے نہ دیں ، یہاں کے عوام و خواص کو بتائیں کہ مذہب ظلم و بربریت کو پھیلانے کے لیے نہیں ، اسے مٹانے کے لیے آیا ہے ، اس نے عداوت و نفرت کا نہیں محبت و اخوت کا درس دیا ہے ، وہ ظلم کو مٹانا اور عدل و انصاف کو قائم کرنا چاہتا ہے ۔ یہ بات پوری وضاحت کے ساتھ آنی چاہیے اور ہر گوشہ سے آنی چاہیے کہ دنیا کے کسی مذہب نے قتل و خوں ریزی ، عصمت دری اور لوٹ مار کا حکم نہیں دیا ، کسی مذہب نے یہ سبق نہیں پڑھایا کہ بے گناہوں کو بے دردی کے ساتھ قتل کر دیا جائے ، معصوم بچوں کے گلے کاٹ دیے جائیں ، آباد گھروں میں آگ لگا دی جائے ، راہ گیروں پر حملے ہوں اور انھیں خنجروں اور گولیوں کا نشانہ بنایا جائے ، نہتے اور بے یار و مددگار مسافروں کو اپنی منزل تک پہونچنے سے پہلے ختم کر دیا جائے ، انسان اپنی انسانیت کا جامہ اتار پھینکے اور درندہ بن جائے ، اس کی بہیمیت اور درندگی کے نتیجہ میں جوان عورتوں کے سہاگ لٹ جائیں ، ردائے عفت و عصمت بر سر عام تار تار ہونے لگے ، معصوم بچے یتیم اور بے آسرا ہو جائیں اور بوڑھے ماں باپ ، اپنے سہارے کھو بیٹھیں ، جس شخص کا مذہب سے

ذرہ برابر بھی تعلق ہو اس سے اس شقاوت کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ وہ اس پاپ کے تصور سے بھی لرز اٹھے گا۔

یہ بات صرف زبان کی حد تک نہ ہو بلکہ مذہب کے حقیقی پیروکاروں کو فتنہ و فساد کے مقابلہ میں سینہ سپر ہو جانا چاہیے۔ جو لوگ مفسد، فتنہ پرداز اور فسادات میں ملوث ہوں ان کے سیاہ چہروں پر سے نقاب اتار دینی چاہئے اور انھیں دنیا کے سامنے عریاں کر دینا چاہیے کہ یہ غرض کے بندے اور مفادات کے غلام ہیں۔ ان کا دین دھرم سے کوئی تعلق نہیں ہے، انھیں ان کے جرائم کی سزا ملنی چاہیے، انھیں معاشرہ سے الگ تھلگ کر دیا جائے اور مذہب کے استعمال کی اجازت نہ دی جائے، عوام کو ان کی سازشوں سے آگاہ کیا جائے، ان کے دام تزویر سے نکالا جائے اور انھیں صحیح قیادت فراہم کی جائے۔ مذہب کے علم برداروں کے اس جرم کو تاریخ معاف نہیں کرے گی کہ ان کے سامنے انسان مذہب کے نام پر حیوان بن جائے اور وہ خاموش تماشائی بنے رہیں اس سے بڑی بدنصیبی اور کیا ہوگی کہ مذہب کی قیادت شر پسندوں، مفسدوں اور طالع آزما افراد کے ہاتھوں میں چلی جائے اور وہ اس کی اخلاقیات کو پامال کرتے اور اس کی تصویر کو مسخ کرتے پھریں اور مذہب کے نام لیوا اس کا دفاع بھی نہ کر سکیں۔

اخلاقی تعلیمات مذاہب کا مشترک سرمایہ ہیں۔ جان و مال کا احترام، دل کا بغض، حسد، نفرت، حرص، لالچ، تکبر اور شیخی جیسے امراض سے پاک ہونا، عفت و عصمت، صداقت و راست بازی، دیانت و امانت، فراخ دلی اور فراخ حوصلگی اور تواضع اور خاکساری جیسی صفات سے آراستہ ہونا، چھوٹوں سے پیار و محبت اور بڑوں کی تعظیم و تکریم کرنا، کم زوروں کو سہارا دینا، مسکینوں، محتاجوں اور ضرورت مندوں کے کام آنا، حق داروں کے حقوق پہچاننا، ظالم کو ظلم سے روکنا اور مظلوم کی حمایت کرنا، یہ وہ اعلیٰ اخلاقی قدریں ہیں جن کے بارے میں مذاہب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ ہر مذہب کی تعلیم کا ایک اہم حصہ ہیں بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ ان کے بغیر مذہب کا تصور بھی مشکل سے کیا جاسکتا ہے۔ یہ انسان کو انسان اور فرد اور معاشرہ کے تعلق کو خوشگوار بناتی ہیں۔ ان کے چرچے سے کسی مذہبی مجلس کو خالی نہیں ہونا چاہئے تمام ذرائع ابلاغ کو اس میں لگ جانا چاہیے اور سب سے پہلے اہل مذاہب کو ان کا نمونہ پیش کرنا چاہیے۔

اس میں شک نہیں کہ مذاہب کے درمیان اختلافات بھی ہیں اور ان کی ایک طویل تاریخ بھی ہے کہیں توحید ہے کہیں شرک ہے، کہیں آسمانی ہدایت کا تصور ہے اور کہیں ریاضت اور نفس کشی کے نتیجہ میں ہدایت انسان کے اندر سے ابھرتی ہے، کہیں آخرت ہے اور کہیں تناسخ ہے، کہیں عبادت و ریاضت کے باوجود انسان اور خدا کا فرق ہر حال میں باقی رہتا ہے اور کہیں انسان مکتی اور نجات پاکر خدا میں گم ہو جاتا ہے بعض لوگوں کے نزدیک یہ اختلافات ناقابل حل ہیں اور مذہبی نزاعات کی تاریخ شہادت دیتی ہے کہ ان سے تصادم اور ٹکراؤ پیدا ہوتا ہے۔

اس کے برعکس بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ مذاہب کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ منزل کا نہیں راستوں کا اختلاف ہے، منزل سب کی ایک ہے البتہ راستے جدا جدا ہیں۔ وہ ان اختلافات کو غیر حقیقی تصور کرتے ہیں اور انھیں وہ اہمیت نہیں دیتے جو دی جانی چاہیے۔ اس وجہ سے ان کے حل کی طرف ان کی توجہ نہیں ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مذاہب کے درمیان اختلافات ہیں اور بنیادی نوعیت کے ہیں۔ ان میں عقیدہ کا اختلاف بھی ہے۔ نہ تو اس سے انکار کیا جا سکتا ہے اور نہ اسے جزئی اور فروعی کہہ کر نظر انداز ہی کیا جا سکتا ہے لیکن ان سارے اختلافات کے باوجود حقیقت تک رسائی ممکن ہے۔ اس کے دروازے جس طرح دنیا کے کسی گروہ کے لیے بند نہیں ہیں اسی طرح اہل مذاہب کے لیے بھی بند نہیں ہیں، البتہ اس کے لیے دو باتوں کا اہتمام کرنا ہوگا۔

۱۔ ایک تو یہ کہ مذاہب کے احترام کا جذبہ پیدا کیا جائے، کوئی شخص کسی مذہب کا استخفاف اور اس کی توہین نہ کرے، اس کی تعلیمات میں تحریف نہ کرے۔ اس کی طرف وہ باتیں نہ منسوب کرے جن سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو، اس کی محترم شخصیتوں اور بزرگوں کو برا بھلا نہ کہے اور ان کی تعلیمات کا مذاق نہ اڑائے۔ مذاہب کے درمیان جو اختلافات ہیں انھیں زبردستی ختم کرنے اور کسی ایک مذہب یا تہذیب کو بہ جبر مسلط کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔ جبر و اکراہ انسان کی فطرت کے خلاف ہے۔ اس سے بغاوت کا جذبہ ابھرتا ہے۔ یہ مذہب کی روح کے بھی خلاف ہے۔ اس لیے کہ مذہب حقیقی خدا پرستی کا نام ہے اور کسی کو بہ جبر خدا پرست نہیں بنایا جا سکتا جب خدا نے اپنی پرستش کے لیے انسان کو مجبور نہیں کیا تو اس جیسا کوئی دوسرا فرد اسے کیسے مجبور کر سکتا ہے؟

۲۔ دوسرے یہ کہ عقیدہ وعمل کی آزادی ہر شخص کا بنیادی حق ہے۔ اس حق کو تسلیم کرکے اہل مذاہب کو اپنے اختلافات حل کرنے چاہئیں کھلی فضا میں ایک دوسرے کے خیالات کو سنجیدگی سے سمجھنے کی کوشش کی جائے، کسی بھی مسئلہ میں حقائق کو مسخ کرنے، واقعات کو توڑنے موڑنے اور ردّوکد کا انداز نہ اختیار کیا جائے مسائل کو خلوص کے ساتھ حل کرنے کا جذبہ ہو اور عدل وانصاف کے تقاضے پورے کیے جائیں تو پیچیدہ سے پیچیدہ مسائل بھی حل ہوسکتے ہیں۔ یہ عجیب وغریب بات ہے اور اہل مذاہب کے لیے باعث شرم کہ بڑے بڑے سیاسی اختلافات تو گفت و شنید سے حل ہوں اور مذہبی دنیا میں اس کا امکان باقی نہ رہے۔

اس سلسلہ کی آخری بات یہ ہے کہ مذہب کے بارے میں یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ اس کا تعلق انسان کی صرف انفرادی زندگی سے ہے، اجتماعی زندگی اس سے آزاد رہے گی اور اسے آزاد رہنا ہی چاہیے۔ اس کے حق میں یہ دلیل دی جاتی ہے کہ مذہب ناقابل عمل ہے اور اجتماعی زندگی کا بوجھ اٹھانے کی اس میں سکت نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مذہبی نزاعات بھی اس راہ میں رکاوٹ ہیں۔ وہ اجتماعیت کے لیے سخت تباہ کن ہیں۔ ان نزاعات کی وجہ سے اس بات کی توقع نہیں کی جاسکتی ہے کہ مذہب لوگوں کو جوڑنے اور انھیں ایک دوسرے سے قریب کرنے کی خدمت انجام دے سکے گا۔ اس سے افتراق اور انتشار ہی پھیل سکتا ہے۔ اس غیر منطقی اور غیر فطری بات کو اہل مذاہب نے بھی عملاً تسلیم کرلیا ہے، حالانکہ یہ مذہب کے خلاف ایک سازش ہے۔ مذہب کا رول پوجا پاٹ اور پرستش تک محدود ہو اور دنیا کی صلاح وفلاح اور اس کے مسائل سے اس کا تعلق نہ ہو تو اس سے کسی کو کیا دلچسپی ہوسکتی ہے؟ مذہب مخالف عناصر یہی چاہتے ہیں کہ مذہب اپنی کشش کھودے اور وہ بے جان ہوکر رہ جائے۔ پھر لطف کی بات یہ ہے کہ ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ مذہب کا اجتماعی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہونا چاہیے، دوسری طرف مذہب کی اخلاقی تعلیمات کی ضرورت اور اہمیت کا اعتراف بھی کیا جاتا ہے، حالانکہ مذہب کا رشتہ اجتماعی زندگی سے ٹوٹنے کے بعد اس کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ اس کی اخلاقیات معاشرہ میں باقی رہیں گی۔

مذہب کی اصل، اس کے اختلافات اور زندگی سے اس کے تعلق کے بارے

میں اسلام کا ایک مخصوص نقطۂ نظر ہے۔ وہ یہ کہ انسان، خدا کے دین یا اس کی ہدایت اور راہنمائی سے کبھی محروم نہیں رہا۔ اس نے اول روز سے اسے دین کی دولت سے نوازا ہے۔ یہ دین بنیادی طور پر ہمیشہ ایک ہی رہا۔ وہ یہ کہ عبادت اور اطاعت صرف خدا کی ہونی چاہیے۔ اسی میں دنیا اور آخرت کی کامیابی ہے۔ لیکن اس سے انحراف بھی ہوتا رہا۔ یہ انحراف خواہشات کی پیروی اور نفسانیت کا نتیجہ تھا۔ خدا کی طرف سے ہر دور میں اس کے پیغمبر آتے رہے اور اسی دین کی طرف بازگشت کی دعوت دیتے رہے۔

قرآن مجید ایک طرف تو ان تعلیمات کا خلاصہ پیش کرتا ہے جو خدا کے پیغمبروں کے ذریعہ اس دنیا میں آتی رہی ہیں، دوسری طرف ان میں جو حذف و اضافہ اور انحراف ہوا ہے اس کی بھی نشاندہی کرتا ہے۔ اس کی سب سے بڑی خوبی اور امتیازی وصف یہ ہے کہ وہ خدا سے انسان کے روحانی رشتہ کو مضبوط کرنے کے ساتھ یہ بھی بتاتا ہے کہ انسان کس طرح پوری زندگی میں خدا کی مرضی کا پابند رہ سکتا ہے؟ اس کے لیے وہ عبادات و اخلاق سے لے کر معاشرت، معیشت، قانون و سیاست اور تہذیب و تمدن غرض ہر شعبۂ حیات کے لیے ایک مربوط خاکہ پیش کرتا ہے۔ اس میں حقوق و ذمہ داریوں کی تقسیم عدل و انصاف اور مساوات کی بنیاد پر کی گئی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ وہ خدا کی طرف سے آنے والا آخری دین ہے اور اپنی اصلی شکل میں محفوظ ہے۔ اس میں شک نہیں یہ بہت بڑا دعویٰ ہے۔ اسے کسی تعصب یا تنگ نظری کی بنیاد پر رد کر دینا صحیح نہ ہوگا۔ اس پر سنجیدہ غور و فکر کی ضرورت ہے۔

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کی ایک اہم کتاب

ایمان و عمل کا قرآنی تصوّر

الطاف احمد اعظمی

○ ایمان و عمل کے مروجہ تصور کی کمزوریوں کی نشان دہی کرتی ہے۔ ○ قرآن و سنت کے نقطۂ نظر کی مدلل اور دلنشیں تشریح کرتی ہے ○ ایمان و عمل کے تقاضے اور دنیا اور آخرت میں کامیابی کی راہ واضح کرتی ہے۔
افسٹ کی طباعت۔ خوبصورت سرورق۔ صفحات ۲۸۰ قیمت ۲۵ روپے لائبریری ایڈیشن ۳۰ روپے
ملنے کا پتا: ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

تحقیق وتنقید

سیرت نبوی پر اندلسی تصنیفات

توضیحات وتنقیحات

ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی

تحقیقات اسلامی جنوری ۹۲ء کے شمارے (۱۱:۱) میں ہمارے محترم اور فاضل دوست ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی کا ایک مضمون "اندلس میں سیرتی ادب کا ارتقا" کے عنوان سے شائع ہوا ہے۔ سیرت اور تاریخ بنی امیہ صدیقی صاحب کے خصوصی موضوعات ہیں۔ سیرت پر ان کی گراں قدر کتاب "عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت" جو ڈاکٹریٹ کا تحقیقی مقالہ ہے انگریزی میں بھی شائع ہو چکی ہے اور اردو میں بھی۔ اس کتاب پر انھیں نقوش ایوارڈ بھی مل چکا ہے۔ بنو امیہ اور بنو ہاشم کے تعلقات پر ان کے تحقیقی مضامین کو ایسی شہرت ملی کہ اس موضوع پر انھیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ زود نویس اور بسیار نویس ہونے کے باوجود اپنے خاص موضوعات پر جب قلم اٹھاتے ہیں تو علمی اور تحقیقی معیار کو قائم رکھنے میں کامیاب رہتے ہیں۔

اندلس کے "سیرتی ادب" پر اس مضمون میں دکھایا گیا ہے کہ ایک طرف اندلس میں کتب سیرت کے مطالعہ کی روایت کس طرح پروان چڑھی، دوسری طرف خود اندلسی علماء کے قلم سے اس موضوع پر تصنیفات کا کیسا عظیم الشان ذخیرہ وجود میں آیا۔

راقم سطور نے یہ مضمون بڑے ذوق وشوق سے پڑھا۔ اول تو اس کی نسبت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے، پھر تذکرہ کتابوں کا، جو لکھی گئیں اسلام کی فردوس گمشدہ دیار اندلس میں۔ قلم اپنے ایک محترم دوست کا، اور رسالہ تحقیقات اسلامی جو ہندوستان کے معدودے چند معیاری رسائل میں سے ایک ہے، اور جس سے خاکسار کا تعلق خاطر اس کے آغاز اجراہی سے رہا ہے۔ غرض دلچسپی کے گوناگوں اسباب اس مضمون میں جمع ہو گئے۔ خالص استفادہ کے نقطۂ نظر سے مضمون کا مطالعہ کرنے کے

بعد بعض مقامات کی توضیح و تنقیح کی ضرورت محسوس ہوئی تو پھر ان ہی اسباب نے اس پر بھی مجبور کیا کہ اپنی حقیر معروضات پیش کرنے سے گریز نہ کروں۔

کسی کتاب یا مضمون سے استفادہ کے بعد میرے نزدیک قاری پر اس کا ایک حق عائد ہوتا ہے جس کی ادائیگی اور شکرگزاری کی سب سے عمدہ صورت یہ ہے کہ اگر اس میں کوئی بڑا خلا یا سہو و نسیان کی کوئی غیر معمولی بات نظر آئے تو اس کی جانب توجہ دلائی جائے اور اگر اس کا درست کرنا ممکن ہو تو اس سے دریغ نہ کیا جائے۔ اسے میں علم کی خدمت کے علاوہ خود صاحب کتاب یا مضمون نگار کی محنت کا بہترین صلہ تصور کرتا ہوں۔ مجھے امید ہے کہ میرے فاضل دوست اور ناظرین دونوں ان معروضات پر اسی پس منظر میں غور فرمائیں گے۔

مضمون پر اجمالی نظر

مقالۂ زیر بحث کو غور سے پڑھنے کے بعد راقم سطور اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہمارے فاضل دوست نے اسے نہایت عجلت کی حالت میں سپرد قلم کیا ہے۔ ان کی علمی زندگی جس سرگرمی اور ہماہمی میں گزرتی ہے۔ اس کے پیش نظر یہ کچھ بعید نہیں کہ کسی سیمینار میں شرکت کا جبر اس مضمون کی تیاری کا محرک بنا ہو، پھر عدیم الفرصتی یا تحقیقات کے مدیر محترم کے طلب و اصرار نے نظر ثانی کا موقع بھی نہ دیا ہو۔

اسی عجلت میں تحقیق کے بعض مسلم اصولوں کو جن سے مقالہ نگار ہم جیسے قارئین سے زیادہ واقف ہیں اس مضمون میں ملحوظ نہ رکھا جا سکا، اور اس تعمیر میں خرابی کی عجیب صورت پیدا ہو گئی۔

تمہید اور خاتمہ سے قطع نظر، اس مقالے کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصہ "سیرت نبوی کے مطالعہ کی روایت" کے عنوان سے تقریباً ۸ صفحات (ص - ۱۸ - ۲۶) پر مشتمل ہے۔ اس حصہ میں آٹھ اندلسی مآخذ کی روشنی میں اندلس کے حلقہ ہائے درس میں کتب سیرت کی قرأت و سماعت کا جائزہ لیا گیا ہے۔

دوسرے حصہ میں جس کا عنوان "اندلسی سیرت نگاری" ہے سیرت کے موضوع پر علمائے اندلس کی تصنیفی خدمات کا ایک مختصر جائزہ ہے جو تقریباً گیارہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے (۲۶-۳۷) یہ حصہ ان سطروں پر ختم ہوتا 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 مولفین سیرت کی کاوشوں کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھا جا سکے۔ تمام دستیاب مآخذ و مصادر کا بھی احاطہ نہیں کیا گیا ہے کہ وہ وقت طلب اور مقام طلب ہے صرف چند بنیادی قدیم وجدید مآخذ پر انحصار کیا گیا ہے"۔

مقالہ کے اس حصہ میں تقریباً ۱۳۰ کتابوں (مکررات سمیت) کا تذکرہ ہے اور فاضل مقالہ نگار نے تقریباً ہر کتاب کے بارے میں اس وضاحت کا التزام کیا ہے کہ وہ مطبوعہ ہے یا مخطوطہ اور اگر مخطوطہ ہے تو اس کے نسخے دنیا کے کس کتب خانے میں پائے جاتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ مخطوطوں کے نمبر بھی درج کیے گئے ہیں۔ اگر یہ دونوں صورتیں نہیں ہیں اور کتاب کا صرف ذکر ملتا ہے تو اس کے ماخذ کا حوالہ دیا گیا ہے۔ سیرت کے بعض ذیلی موضوعات پر کل کتنی کتابیں لکھی گئیں اس کا سراغ بھی لگایا گیا ہے مثلاً "دلچسپ بات یہ ہے کہ شکوی اور استغاثہ پر جن پانچ رسالوں کا سراغ ملا ہے.." (ص ۳۶) "طب نبوی پر تقریباً بیس کتابوں میں سے.." (ص ۳۵) "حکمت نبوی پر دو کتابوں کا سراغ ملا ہے" (ص ۳۵)

یہ کام سخت دشوار اور مقالہ نگار کے الفاظ میں "وقت طلب اور مقام طلب" تھا مگر خوش قسمتی سے انھیں ایک کتاب ایسی ہاتھ آگئی جس نے انھیں اس کوہکنی کی مشقتوں سے بچا لیا۔ یہ کتاب ڈاکٹر صلاح الدین المنجد کی مرتب کی ہوئی "معجم ما أُلف عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" ہے۔ اب فاضل مقالہ نگار کو صرف اتنی محنت کرنی تھی کہ وہ اس کتاب کی مدد سے سیرت پر اندلسی تصنیفات کی فہرست تیار کرتے، پھر اس کی تہذیب و تنقیح کرتے، ان کے بارے میں المنجد کی دی ہوئی تفصیلات کو تحقیق و تفحص کی چھلنی سے گزارتے۔ اپنی سابقہ معلومات سے ان کا موازنہ کرتے اور ان سب باتوں سے پہلے اس معجم کی طرز ترتیب اور اس کی نارسائیوں کو پیش نظر رکھتے۔ مگر عجلت پھر آڑے آئی اور انھوں نے ان ایک سو سے زائد کتابوں کے بارے میں المنجد کی دی ہوئی معلومات اور ان کے نتائج تحقیق کو زبان بدل کر جوں کا توں اپنے مضمون میں منتقل کر لیا اور حوالے اصل کتابوں یعنی المنجد کے مآخذ کے دیدیئے۔

المنجد کی معجم بلاشبہ مقالہ کی کتابیات میں مذکور ہے مگر ایسی صورت میں ہمارے خیال

میں مستحسن یہ تھا کہ اس بحث کے شروع میں بھی یہ وضاحت کردی جاتی کہ اس میں ڈاکٹر المنجدّ کی اس معجم پر اعتماد کیا گیا ہے اس طرح تشکر علمی کا فریضہ بھی بطریق احسن ادا ہوجاتا اور معجم کی فروگذاشتوں سے بھی مقالہ نگار ایک حد تک بری الذمہ رہتے۔

اس بحث میں ایک مقام ضرور ایسا ہے جہاں بعض مآخذ کے ساتھ معجم المنجد کا حوالہ اس طرح آیا ہے: "ہدیہ ۸۴۱۲، کشف الظنون ۸۱، فوات کتبی ۴/۲۷۱ اور معجم المنجد"۔ پورے مقالہ کے اندر المنجد کی کتاب کا یہی ایک حوالہ پایا جاتا ہے (اور وہ بھی یک گونہ بے اعتنائی کے ساتھ کیونکہ اس کے صفحہ کا ذکر نہیں)۔ یہ حوالہ نہ صرف یہ کہ غیر ضروری ہے بلکہ اس سے تو یہ غلط فہمی پیدا ہوسکتی ہے کہ اس کتاب سے پورے مقالہ میں صرف اسی ایک جگہ استفادہ کیا گیا ہے۔

اسی طرح ایک مقام ایسا آیا تھا جہاں معجم المنجد کا حوالہ دینا ناگزیر تھا مگر وہاں فاضل مقالہ نگار خاموشی سے بلا حوالہ گذر گئے۔ صفحہ ۳۰ پر ابن حبیش اندلسی کی مغازی کے بارے میں لکھا ہے: "غالبا واقدی اور بلاذری کی اتباع میں عبدالرحمٰن بن محمد حبیش اندلسی (م ۵۷۴ھ) نے الغزوات والفتوح کے عنوان سے اپنا مخطوطہ چھوڑا ہے"۔ یہاں خلاف معمول یہ نہیں بتایا گیا کہ اس کا مخطوطہ کس کتب خانہ میں پایا جاتا ہے۔ حالانکہ صلاح الدین المنجد نے لکھا ہے کہ اس کا ایک نسخہ ان کے کتب خانے میں موجود ہے (خ: فی خزانتنا ص۱۴۰) اس صورت میں فاضل مقالہ نگار کو اس نسخہ کا بھی ذکر کرنا تھا اور معجم المنجد کا یہاں خاص طور پر حوالہ دینا تھا۔ مگر اس موقع پر ان کے سکوت سے خواہ مخواہ بدگمانی کو راہ ملتی ہے حالانکہ ہمارے خیال میں اس میں ان کے کسی قصد و ارادہ کا دخل نہیں بلکہ یہ سب اسی عجلت نابکار کا شاخسانہ ہے جس کا ذکر بار بار آتا رہے گا۔

بہر حال چونکہ اس بحث کا اصل ماخذ المنجد کی کتاب ہے اور بیشتر غلطیاں اس پر مکمل اعتماد یا اس کے نہج اور حدود کو ملحوظ نہ رکھنے کی بنا پر رونما ہوئی ہیں اس لیے آگے بڑھنے سے قبل اس کتاب اور اس کے مرتب کے بارے میں کچھ عرض کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

المنجدّ کی معجم ما ألّف عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ڈاکٹر صلاح الدین المنجدّ عربی مخطوطات کی دنیا کی معروف شخصیت ہیں۔ ایک عرصہ

تک معہد المخطوطات العربیہ قاہرہ کے ڈائرکٹر اور اس کے مجلہ کے مدیر رہے۔ اسی ادارہ سے وابستگی نے ان کو شہرت عطا کی۔ بعد میں کویت کی وزارت اطلاعات ونشریات کے سلسلۂ مطبوعات "التراث العربی" کے نگراں بھی رہے۔ چالیس سے زائد مختصر رسائل اور بعض ضخیم کتابوں مثلاً ذہبی کی سیر اعلام النبلاء جلد اول اور العبر جلد اول کی تحقیق کی ۱۹۵۲ء سے ۱۹۸۰ء تک جو مخطوطات زیور طبع سے آراستہ ہوئے ان کی ایک ببلیوگرافی پانچ حصوں میں "معجم المخطوطات المطبوعۃ" کے عنوان سے مرتب کی۔ اس کے علاوہ کتابیات اور دوسرے موضوعات پر متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان کا ذاتی کتب خانہ جو بیروت کی خانہ جنگی میں تباہ ہوگیا نوادرات پر مشتمل تھا۔

پندرہویں صدی ہجری کی تقریبات کے موقع پر انھیں یہ خیال آیا کہ سیرت نبوی پر کوئی ایسا کام کیا جائے جسے اب تک کسی نے ہاتھ نہ لگایا ہو۔ چنانچہ انھوں نے عربی زبان میں سیرت نبوی پر تیرہ سو سالہ تصنیفی ذخیرہ کی ایک فہرست مرتب کی اور اسے معجم ما الف عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام دیا۔ اس پہلو سے یہ کوشش بہت مبارک اور لائق تحسین ہے اور اپنے موضوع پر بلاشبہ ایک اہم خلا کو پر کرتی ہے۔

اس طرح کی فہرستوں کی تیاری کا کام نہایت صبر آزما اور ہمت شکن ہوتا ہے۔ اس کا زمانی اور مکانی دائرہ جتنا ہی وسیع ہوتا ہے اسی قدر اس کی پیچیدگیوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ درست معلومات حاصل کرنے کی ساری کوششوں کے باوجود اس کام میں بعض ایسی دشواریاں پیش آتی ہیں جن کا حل کرنا آسان نہیں ہوتا۔ مثلاً ہر کتاب کے بارے میں خاص طور پر اگر وہ مخطوطہ کی صورت میں ہو براہ راست معلومات حاصل کرنا ممکن نہیں ہے ناچار فہرستوں پر اعتماد کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ فہرست سازی کی ان غلطیوں سے مفر نہیں جو مخطوطہ شناسی میں اس کی عدم مہارت، وراقین کے دجل وفریب اور اس فن کے اپنے مسائل ومشکلات کی زائیدہ ہوتی ہیں۔

جن کتابوں کے نام صرف مآخذ میں ملتے ہیں اور وہ موجود نہیں ان کے موضوعات کا پتہ لگانا بسا اوقات سخت دشوار ہوتا ہے۔ کبھی تو خود ان کتابوں کے نام ہی اس راہ میں حائل ہوجاتے ہیں۔ ایک بڑی دشواری اس سلسلہ میں یہ پیش آتی ہے کہ ایک کتاب کا ذکر مآخذ میں اور کبھی ایک ہی ماخذ میں بلکہ خود اس کے مولف کی زبان سے متعدد ناموں

سے آتا ہے اور یہ تحقیق نہیں ہو پاتی کہ یہ ایک کتاب کے مختلف نام ہیں یا کئی مستقل کتابیں ہیں۔ کاتبوں کی تصحیفات و تحریفات الگ ہیں۔ مثال کے طور پر "سیرت ابن ہشام" کا ذکر صرف ایک ماخذ "فتح الباری" میں السیرۃ (۵ : ۳۴۱) مختصر السیرۃ (۷ : ۵۰۱) مختصر ابن ہشام (۸ : ۶۷۲) تہذیب السیرۃ (۱ : ۴۷۰) زوائد السیرہ (۶ : ۱۵۰) زیادات السیرۃ (۷ : ۳۸۸) چھ ناموں سے آیا ہے۔ "مغازی ابن ہشام" اور "مشاہد ابن ہشام" دو ناموں کا اس پر اضافہ کر لیجئے۔ سیرت ابن ہشام چونکہ مشہور کتاب ہے اور سیرت پر ابن ہشام کی کوئی اور کتاب معروف نہیں اس لیے اس کے بارے میں دھوکا نہیں ہوتا۔ مگر کسی دوسری کتاب کے ساتھ جو ایسی معروف نہ ہو یہ صورت حال پیش آئے تو اس کے بارے میں فیصلہ کرنے کے لیے بہت تحقیق کی ضرورت ہوگی۔ کسی بھی بیلیوگرافی سے استفادہ کے لیے اس کے مرتب کی ان مشکلات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

ڈاکٹر صلاح الدین المنجد نے کتب سیرت کی یہ بیلیوگرافی تاریخ اور طبقات و تراجم کی کتابوں اور مطبوعات و مخطوطات کی فہارس کی مدد سے تین سال کی مدت میں تیار کی۔ پھر کتابوں کو ۱۲ حصوں یا ابواب میں تقسیم کیا اور ہر حصہ میں بہت سے ذیلی عنوانات قائم کر کے ان کے تحت کتابوں کو حروف تہجی کے مطابق مرتب کیا۔ کتاب کے مصنف کا نام اور اس کی تاریخ وفات درج کی۔ اگر کتاب غیر مطبوعہ ہے اور مرتب کے خیال میں وہ ضائع ہو چکی ہے تو اس ماخذ کا حوالہ دیا ہے جہاں سے کتاب کا نام نقل کیا اور اگر اس کے قلمی نسخے پائے جاتے ہیں تو بعض نسخوں کا بھی ذکر کیا۔ مطبوعہ کتابوں کے سلسلہ میں کم از کم ایک ایڈیشن کا حوالہ دینے کا التزام کیا ہے۔ (مقدمہ ص ا)

ڈاکٹر المنجد نے کتاب کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ: "اس معجم کی تیاری میں تین سال کا عرصہ لگا۔ کئی مرتبہ مسودہ کو صاف کیا اور متعدد بار اس کی ترتیب میں تبدیلی کی۔

بیروت میں قیام، کئی عظیم کتب خانوں سے رابطہ، مخطوطات و مطبوعات کی فہرست سازی کا طویل تجربہ دنیا کے مشہور کتب خانوں کی فہرست کی فراوانی، معہد المخطوطات سے دیرینہ وابستگی اور تصنیف و تحقیق سے بلا انقطاع اشتغال کی بنا پر اس کام کے لیے ڈاکٹر المنجد کی شخصیت سب سے زیادہ موزوں تھی، اور بجا طور پر یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ ان کی تیار کردہ اس بیلیوگرافی میں غلطیاں کم سے کم ہوں گی۔ مگر افسوس ہے

کہ یہ توقع پوری نہیں ہوتی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو وقت کتابوں کے بارے میں جمع شدہ معلومات کی تحقیق جیسے بنیادی کام پر صرف ہونا تھا اسے انھوں نے کتابوں کو موضوعات کے مطابق ترتیب دینے میں لگا دیا۔ حالانکہ اس دوسرے کام کی حیثیت محض تکمیلی تھی کتاب کے بارہ ابواب میں کل ۱۲۸ ذیلی عناوین قائم کیے گئے ہیں اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ کتابوں کی ترتیب میں کتنا وقت صرف ہوا ہوگا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کتابوں کے بارے میں تحقیق کا حق ادا نہ کیا جاسکا۔

ڈاکٹر المنجد نے اگر موضوعات کی تقسیم و ترتیب کی آزمائش میں پڑے بغیر ساری کتابوں کو از اول تا آخر حروف تہجی کے مطابق مرتب کر دیا ہوتا اور ساری توجہ کتاب اور اس کے مصنف کے بارے میں اندراجات کی صحت پر مرکوز کی ہوتی تو قارئین کو ایک موضوع پر کتابوں کی تلاش میں یہ دشواری ضرور ہوتی کہ پوری معجم کی ورق گردانی کرنی پڑتی مگر یہ دشواری صرف اسی ایک کتاب یعنی "معجم ما الف عن رسول اللہ" تک محدود رہتی۔ موجودہ صورت میں ایک موضوع پر کتابوں کے نام یکجا مل جاتے ہیں (اگرچہ معجم کی ناقص ترتیب نے اس فائدہ کے حصول کو بھی مشکوک بنا دیا ہے جیسا کہ واضح ہوگا) مگر ہر کتاب کے بارے میں مندرجہ معلومات کی تحقیق قاری کے لیے سخت زحمت طلب اور بسا اوقات لاحاصل ثابت ہوسکتی ہے جبکہ ڈاکٹر المنجد کے لیے یہ کام وسائل کی فراوانی کے سبب کہیں زیادہ سہل تھا۔

بہرحال کتابوں کے بارے میں معلومات کی صحت جیسے بنیادی امر کی تحقیق میں کوتاہی ترتیب کی خامی اور بعض مراجع کے نہج سے ناواقفیت کی بنا پر اس معجم میں گوناگوں اغلاط پائی جاتی ہیں۔ ہم یہاں تین خامیوں کا ذکر بطور خاص کرنا چاہتے ہیں اس لیے کہ ہمارے فاضل دوست ڈاکٹر یٰسین مظہر صدیقی صاحب کا مضمون ان سے بری طرح متاثر ہوا ہے۔

(۱) ایک یہ کہ کتاب کا نام جس ماخذ میں جیسا ملا المنجد نے اسی صورت میں درج کر دیا۔ اس طرح ایک ہی کتاب کا ذکر بار بار مختلف ناموں سے آتا ہے جس سے قاری کو یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ یہ متعدد کتابیں ہیں۔ بعض جگہوں پر یہ وضاحت مل جاتی ہے کہ یہ وہی کتاب ہے جس کا ذکر اس سے قبل اس نام سے گذر چکا ہے مگر ایسا خال خال ہے۔ صدیقی صاحب کے مضمون پر مفصل تبصرہ میں اس غلط فہمی کی مثالیں جا بجا آئیں گی۔

یہاں اس سے ہٹ کر دو مثالیں ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔ علامہ برہان الدین بقاعی صاحب نظم الدرر نے سیرت نبوی کو نظم کیا تھا اور اس منظومہ کا نام "جواہر البحار فی نظم سیرۃ المختار" رکھا تھا سخاوی نے الاعلان بالتوبیخ (۵۳۱) میں ناظمین سیرت میں بقاعی کا نام اس طرح لکھا ہے: "ونظمها.... والبقاعی" اس کے حوالہ سے المنجد نے اپنی معجم کے ص ۱۳۰ پر بقاعی کی کتاب کا نام "نظم السیرۃ" کے عنوان سے درج کیا، اس سے قبل ص ۱۰۶ پر اس کتاب کو اصلی نام "جواہر البحار" سے ذکر کر چکے ہیں اس کے بعد یہاں دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی اور کیا ہی تھا تو جواہر البحار کا حوالہ دینا چاہیئے تھا۔ ص ۱۰۶ پر یہ بھی لکھا ہے کہ یہ ارجوزہ ہے اور اس کے نسخہ کے لیے "دار الکتب ۲۱۴۳ طلعت" کا حوالہ دیا ہے۔ المنجد نے غالبا دار الکتب کی فہرست پر اعتماد کرتے ہوئے "ارجوزہ" لکھ دیا اور اس فہرست کے مرتب نے مخطوط موجود ہوتے ہوئے بھی کشف الظنون (۶۱۲) کے بیان پر اعتماد کرتے ہوئے یہ نوٹ لکھ دیا کشف الظنون میں ایک طرف اس کتاب کو "ارجوزہ" لکھا ہے اور دوسری طرف اس کا پہلا مصرعہ بھی اس طرح درج کیا ہے:

مَا بالُ جَفنِكَ هَامِي الدَّمعِ هَامِرُهُ

یہ مصرعہ جو بحر بسیط کا ہے خود گواہ ہے کہ بقاعی کا یہ منظومہ "ارجوزہ" ہرگز نہیں۔ مولف کشف الظنون کو سہو ہو گیا۔

۲۔ ابن شہاب زہری کی مغازی کا نام ص ۱۳۵ پر کشف الظنون کے حوالہ سے "المغازی۔ لمحمد بن مسلم الزہری (۔۔ ۱۲۴)" درج کیا ہے۔ پھر ص ۱۳۹ پر ایک مستقل عنوان "مشاہد النبی" کے نام سے قائم کیا اور اس کے تحت صرف ایک کتاب "مشاہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔۔ للزہری محمد بن مسلم بن شہاب (۱۲۴ھ) ذکر کی۔ حوالہ (سخاوی ۵۲۷) کا دیا سخاوی نے مذکورہ مقام پر لکھا ہے: وروی یونس بن یزید مشاهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الزهری، والولید بن مسلم ... عن الاوزاعی....." اس عبارت میں "مشاہد النبی" سے مراد زہری کی وہی سابقہ کتاب مغازی ہے۔ "مغازی" اور "مشاہد" دونوں کے معنی ایک ہیں۔ ڈاکٹر المنجد کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ یہ کوئی اور کتاب ہے چنانچہ اس کے لیے مستقل عنوان ہی قائم کر دیا۔ سوال یہ ہے کہ سخاوی نے اس کے

بعد امام اوزاعی سے مروی کتاب کا بھی ذکر کیا ہے۔ اسے المنجد نے کیوں نظر انداز کر دیا؟

(۲) دوسری غلطی کا تعلق فہرست برلن کے حوالوں سے ہے۔ اس فہرست کے مرتب آلورد کا طریقہ یہ ہے کہ ایک عنوان کے تحت برلین کے مخطوطات کا ذکر جب مکمل ہو جاتا ہے تو اس موضوع پر بعض دوسری کتابوں کے نام بغرض افادۂ عام درج کر دیتا ہے اور جس طرح ہر مخطوطہ کا ایک مستقل نمبر ہے اسی طرح آخر میں ان کتابوں کا یکجا ذکر بھی ایک علیحدہ نمبر کے تحت کیا گیا ہے۔ اس نمبر سے بلاشبہ یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ یہ ساری کتابیں ایک مجموعہ کا حصہ ہے اور یہ نمبر اس کے قلمی نسخہ کا ہے۔ یہ فہرست جرمن زبان میں ہے اس لیے کوئی شخص جو راقم سطور کی طرح اس زبان سے ناواقفیت کی بنا پر نہ فہرست کے مقدمہ سے استفادہ کر سکتا ہو نہ کتابوں کے بارے میں اس کے اندراجات پڑھ سکتا ہو اگر یہ دھوکا کھا جائے تو تعجب نہ کرنا چاہیے۔ مناسب یہ تھا کہ ان کتابوں کے لیے کوئی اور علامت مقرر کی جاتی مگر آلورد نے ایسا نہیں کیا البتہ یہ احتیاط بہرحال ملحوظ رکھی کہ فہرست کی آخری یعنی دسویں جلد میں کتابوں کا جو اشاریہ مرتب کیا اس میں ان زائد کتابوں کو شامل نہیں کیا۔

ڈاکٹر صلاح الدین المنجد سے یہی غلطی ہوئی کہ اس طرح کی ساری کتابوں کے بارے میں انھوں نے یہ گمان کر لیا کہ ان کے مخطوطے برلن میں محفوظ ہیں۔ چنانچہ "معجم ما الف عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کے وہ سارے مقامات جن میں کسی کتاب کے بارے میں یہ اطلاع دی گئی ہے کہ اس کا قلمی نسخہ برلن میں موجود ہے غیر معتبر اور تحقیق طلب ہیں۔ مثال کے طور پر اس فہرست میں سیرت نبوی کے تحت پہلا ذیلی عنوان a) Herkunft und Namen یعنی نام و نسب ہے۔ اس میں از نمبر ۹۵۱۰ تا نمبر ۹۵۱۵ چھ مخطوطات کا ذکر کرنے کے بعد ۹۵۱۶ کے تحت نسب نبوی اور اسماء نبوی پر ۱۶ ایسی کتابوں کے نام کسی تفصیل کے بغیر دے گئے ہیں جو کتب خانہ برلین میں موجود نہیں۔ اسی طرح دوسرے ذیلی عنوان B) Geburt یعنی مولد نبوی پر از نمبر ۹۵۱۷ تا نمبر ۹۵۲۶ مخطوطات برلن کا تذکرہ ہے اس کے بعد نمبر ۹۵۲۷ کے تحت اس موضوع پر ۲۲ کتابوں کی ایک فہرست دی گئی ہے۔

(۳) تیسری خامی کا تعلق اس معجم کی ترتیب سے ہے۔ ڈاکٹر المنجد نے کتابوں کو

جب موضوعات پر مرتب کرنا چاہا تو ان سے یہ غلطی ہوئی کہ انھوں نے زیادہ سے زیادہ ذیلی عناوین قائم کرنے کی کوشش کی اور اس کا الٹا نقصان یہ ہوا کہ ایک ہی موضوع کی کتابیں بکھر کر رہ گئیں۔

ا۔ مثال کے طور پر کتاب کے پہلے باب میں جو پندرہ ذیلی عناوین پر مشتمل ہے۔ "آباء الرسول" اور "ابوا رسول اللہ" دو عنوان قائم کیے گئے ہیں۔ "آباء الرسول" میں صرف تین کتابوں کا ذکر ہے جبکہ "ابوا رسول اللہ" میں ۲۳ کتابیں ہیں۔ اس بنیاد پر اگر غور کیے بغیر کوئی شخص یہ کہے کہ آباء الرسول پر تین کتابوں کا "سراغ" لگا ہے اور خاص رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین پر ۲۳ کتابوں کا تو خود المنجد کی تحقیقات کی روشنی میں یہ درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ۲۳ کتابوں میں چار کتابیں ایسی ہیں جن کو آباء الرسول کے ذیل میں آنا چاہیے تھا۔ اسی حصہ میں "اجداد النبی" کے نام سے علٰحدہ عنوان ہے جس کے تحت صرف دو کتابیں مذکور ہیں۔ "اجداد" اور "آباء" کو دو مستقل عنوان دینا محض غلطی ہے۔ گویا ۹ کتابوں کو ایک عنوان کے تحت آنا تھا۔ بلکہ مناسب یہ تھا کہ یہ تین علٰحدہ عنوانات قائم کرنے کے بجائے صرف ایک عنوان "آباء الرسول" کے تحت ان ساری کتابوں کو جمع کر دیا جاتا۔

۲۔ ص ۱۶۰ پر ایک عنوان ہے "کُتّاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم" اس کے تحت صرف دو کتابیں مذکور ہیں اور دونوں معاصرین کے قلم سے ہیں۔ اس سے یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ قدماء نے اس موضوع کو ہاتھ نہیں لگایا۔ پھر ص ۱۶۴ پر ایک عنوان ہے "رُسُل النبی ورسائلہ إلی الملوک" اور اس کے تحت ابن حدیدۃ الانصاری (آٹھویں صدی ہجری) کی کتاب "المصباح المضی فی کُتّاب النبی الامّی ورُسلہ إلی ملوک الارض من عربی وعجمی" (مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدرآباد) کا ذکر ہے۔ یہ کتاب جیسا کہ نام سے ظاہر ہے دونوں موضوعات پر حاوی ہے اس لیے اس کا ذکر دونوں عنوانات کے تحت کرنا چاہیے تھا۔

۳۔ پانچویں حصہ میں ایک عنوان ہے "صدق النبی"۔ اور اس کے تحت (ص ۱۸۶) صرف ایک کتاب ابو الہذیل علّاف کی "علامات صدق النبوۃ" درج ہے۔ ڈاکٹر المنجد نے کتاب کے نام پر غور نہیں کیا اور اس کا موضوع اخلاق نبوی سمجھ لیا۔ حالانکہ یہ علم کلام کی کتاب ہے اور اس کا ذکر کتاب کے دوسرے حصہ میں "آیات النبوۃ" و اعلامہا ودلائلہا (ص ۶۲) کے تحت آنا چاہیے تھا۔

اس تفصیل سے بخوبی واضح ہے کہ المنجد کی اس معجم سے فائدہ اٹھانے کے لیے ضروری ہے کہ ایک ذیلی عنوان دیکھنے پر اکتفا نہ کیا جائے بلکہ اس سے ملتے جلتے تمام ذیلی عناوین پر نظر ڈالی جائے ورنہ صحیح نتائج تک رسائی نہ ہوگی۔

معجم المنجد کے اس مختصر تعارف کے بعد اب ہم اپنے محترم دوست، ڈاکٹر یٰسین مظہر صدیقی صاحب کے مضمون پر ایک تسلسل کے ساتھ ابتدا سے نظر ڈالتے ہیں۔

تنقیحات حصہ اول: سیرت نبوی کے مطالعہ کی روایت

(۱) اس حصہ میں اندلس میں کتب سیرت کی روایت کا جائزہ لینے کے لیے جن آٹھ کتابوں کو منتخب کیا گیا ہے ان میں پہلی کتاب ابن خیر اشبیلی (۵۰۲ھ ـ ۵۷۵ھ) کی فہرست ہے۔ ابن خیر نے سیرت کی جن کتابوں کی روایت کی تھی ان میں موسیٰ بن عقبہ کی مغازی کا ذکر کرنے کے بعد فاضل مقالہ نگار لکھتے ہیں:

"دوسری کتاب سیرت جس کی سماعت ابن خیر اشبیلی نے کی تھی ابوسلیمان الفضل بن طرخان التیمی (م ۵۳۸ھ) کی کتاب سیرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھی"

اس کے بعد مصنف کتاب تک ابن خیر کی سند کا ذکر ہے جس میں دونوں کے درمیان سات واسطے ہیں۔ آخری واسطہ مصنف کے فرزند معتمر بن سلیمان ہیں۔ سند میں متعدد شیوخ کی تاریخ سماعت بھی درج ہے۔ قدیم ترین تاریخ ذوالقعدہ ۵۱۸ھ جو آخری دو واسطوں سے قبل کی ہے۔

اس عبارت اور سند مذکور کے مطالعہ سے درج ذیل نتائج سامنے آتے ہیں:

۱۔ مصنف کا نام الفضل اور کنیت ابوسلیمان ہے۔ جبکہ سند میں ان کے فرزند کے نام سے ظاہر ہے کہ مصنف کا نام سلیمان ہے۔ یعنی نام سلیمان اور کنیت ابوسلیمان! (اور یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں)

۲۔ مصنف کا سن وفات ۵۳۸ھ ہے۔ یاد رہے کہ ابن خیر کی پیدائش ۵۰۲ھ اور وفات ۵۷۵ھ کی ہے۔ اس طرح مصنف کی وفات کے وقت ابن خیر کی عمر تقریباً ۳۶ سال تھی۔ اس کے باوجود ان کے اور مصنف کے درمیان ۷ واسطے پائے جاتے ہیں! اتنے ہی واسطے مغازی عبدالرزاق کی روایت میں بھی موجود ہیں۔ جبکہ عبدالرزاق کا انتقال

سنہ ۲۱۱ھ میں ہوا موسیٰ بن عقبہ کی مغازی کی روایت ابن خیر کو ۸ واسطوں سے پہنچی تھی اور موسیٰ کی وفات سنہ ۱۴۱ھ میں ہوئی۔

۳۔ مصنف تیمی کی کتاب سیرت کی روایت کا سلسلہ ان کی وفات سے کم از کم ڈھائی سو سال قبل جاری تھا!

یہ آخری دونوں باتیں عجائبات کی حیثیت رکھتی ہیں! اب ابن خیر کی اصل عبارت ملاحظہ ہو:

"کتاب سیرۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، تالیف ابی سلیمان بن طرخان، یقال لہ التیمی.... حدثنی بہ شیخنا..... قال: نا ابو عبد اللہ .... الصنعانی، قال: نا المعتمر بن سلیمان بن طرخان قال: حدثنی ابی رحمہ اللہ" (ص ۲۳۱)

اس عبارت کے شروع میں ایک غلطی ہے پہلے اسے درست کر لیجئے۔ "ابی سلیمان کے بجائے "ابی المعتمر سلیمان..." ہونا چاہئے۔ "المعتمر" کا لفظ چھوٹ گیا ہے جیسا کہ عبارت کے آخری حصہ سے واضح ہے۔ یہ کتاب سیرت سلیمان بن طرخان کی تصنیف ہے اور اس کے راوی ان کے فرزند المعتمر بن سلیمان ہیں۔

راقم سطور ایک طرف ابن خیر کی اس عبارت کو پڑھتا تھا اور دوسری طرف اپنے فاضل دوست کے بیان کو سخت حیرت تھی کہ ابن خیر کی کتاب میں مصنف کا نام شروع میں غلط سہی مگر ابو سلیمان بن طرخان ہے۔ درمیان میں یہ "الفضل" کہاں سے آیا؟ پھر تاریخ وفات ابن خیر نے تو لکھی نہیں۔ ظاہر ہے کسی دوسری جگہ سے ماخوذ ہے مگر ۵۳۸ھ کیوں؟

ان دونوں باتوں کے غلط ہونے میں ذرا بھی شک نہ تھا۔ اس لیے کہ سیرت مذکور کے مصنف ابن طرخان کوئی مجہول شخص نہیں، معروف تابعی، بصرہ کے مشہور عُبّاد و حُفّاظِ حدیث اور بخاری کے رواۃ میں سے ایک ہیں۔ اس پر بھی زیادہ تعجب نہ تھا کہ سند میں دی ہوئی تاریخوں اور سات واسطوں کو کیونکر نظر انداز کر دیا گیا، کہ عجلت میں یہ سب عین ممکن ہے۔

غور کرنے کے بعد یہ بھی واضح ہو گیا کہ فاضل مقالہ نگار نے ابن طرخان التیمی اور

چھٹی صدی ہجری کے ایک دوسرے مصنف مغازی اسماعیل بن محمد بن الفضل التیمی (۵۳۵ھ) کے درمیان خلط ملط کر دیا ہے۔ باعث اشتباہ تیمی کی نسبت ہوئی جو دونوں میں قدر مشترک ہے "الفضل" کا نام یہیں سے ماخوذ ہے۔

مگر الجھن یہ تھی کہ موخر الذکر کی تاریخ وفات ۵۳۸ھ کیوں لکھی؟ پھر "اسماعیل بن محمد" دونا موں کو کیوں حذف کر دیا؟

قدیم وجدید کئی مراجع دیکھے مگر کہیں بھی ۵۳۸ھ کا سراغ نہیں مل سکا۔ آخر کار تاریخ وفات میں تین سال کے فرق کو جو دونسلوں کو غائب کر دینے کے مقابلہ میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا سہو کتابت قرار دینے ہی والا تھا کہ ڈاکٹر صلاح الدین المنجد نے دستگیری فرمائی۔ میں اب تک ان کی معجم کو مقالہ کے صرف دوسرے حصہ کی مشکلوں کا حل سمجھ رہا تھا مگر معلوم ہوا کہ اس سے بے نیازی یہاں بھی ممکن نہیں۔ ملاحظہ ہو ان کی معجم کے ص ۱۱۶ پر کتاب اور مصنف کا یہ نام:

"السیرۃ النبویۃ۔ لاسماعیل بن الفضل بن طرخان التیمی (۵۳۸ھ) (فہرست ابن خیر ۹۶)"

دیکھا آپ نے دو شخصیتوں: دوسری صدی ہجری کے سلیمان بن طرخان تیمی اور چھٹی صدی کے اسماعیل بن محمد بن الفضل تیمی کا یہ "مرکب"! اور تاریخ وفات ۵۳۸ھ! اور حوالہ فہرست ابن خیر کا!

تاریخ وفات کا سراغ تو مل گیا مگر مصنف کے نام کے بارے میں یہ سوال اب بھی باقی ہے کہ مقالہ نگار نے المنجد کی مذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں اسماعیل بن الفضل کے بجائے ابوسلیمان الفضل بن طرخان کیوں لکھا؟ اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس حصہ اول میں ابھی فہرست ابن خیر سے ان کا براہ راست رشتہ قائم ہے۔ دوسرے حصہ میں پہنچ کر جب صرف المنجد کی کتاب ہی سامنے رہ جائے گی تو یہ تکلف بھی ختم ہو جائے گا چنانچہ ص ۲۹ پر ابن طرخان کا ذکر مکرر بطرز دیگر ملاحظہ ہو:

"...جبکہ ابن خیر نے اسماعیل بن الفضل بن طرخان التیمی کی سیرت نبوی کا حوالہ دیا (۹۶)"

یہاں پوری دیانت داری سے المنجد کے دیئے ہوئے نام کو من وعن اردو میں

منتقل کر دیا گیا ہے۔

معجم المنجد میں ۵۳۵ھ کا اندراج بظاہر طباعت کی غلطی ہے۔ دوسری جگہ جہاں انہی اسماعیل تیمی کی کتاب "المبعث والمغازی" کے نام سے مذکور ہے تاریخ وفات درست لکھی ہے: "المبعث والمغازی – لاسماعیل بن محمد بن الفضل التیمی (–۵۳۵ھ)"

لیکن لطف یہ ہے کہ یہاں المنجد نے فہرست ابن خیر کا حوالہ دیا اور ص ۹۶ کا! اول تو یہ کتاب کے بجائے اشاریہ کا حوالہ ہے۔ اصل کتاب ص ۶۳ پر ختم ہو جاتی ہے صحیح طریقہ یہ تھا کہ اصل کتاب دیکھ کر کتاب کے بارے میں معلومات درج کی جاتی اور حوالہ بھی اسی کا دیا جاتا۔ دوسرے، اشاریہ میں بھی کتاب و مصنف کتاب کا نام اس طرح ہے:

"سیرۃ رسول اللہ لابی سلیمان بن طرخان التیمی ۲۳۱"

یہ نام غلط سہی مگر مطبوعہ متن کے مطابق ہے۔ پھر نہ جانے المنجد نے اپنا وہ مرکب کس بنیاد پر تیار کیا جسے ہمارے محترم دوست نے نسخۂ شفا سمجھ کر بے تکلف استعمال کر لیا!

سلیمان بن طرخان التیمی بنی مرّۃ کے مولی تھے مگر ان کی رہائش بنو تیم کے ساتھ تھی اس لیے تیمی کی نسبت سے مشہور ہوئے۔ حضرت انس بن مالکؓ اور قدیم تابعین مثلاً حضرت حسن بصری وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ سفیان ثوری انھیں بصرہ کے حفاظ ثلاثہ میں شمار کرتے ہیں۔ اپنے فرزند المعتمر کے نام پر ابو المعتمر کی کنیت سے مشہور تھے۔ ۱۴۳ھ میں بصرہ میں انتقال کیا۔ المعتمر بیان کرتے ہیں کہ اس وقت ان کی عمر ۹۷ سال تھی۔ اس طرح سال پیدائش ۴۶ھ ہوتا ہے۔ المعتمر ۱۰۶ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۸۷ھ میں بصرہ میں انتقال کیا۔ ان کی کنیت ابو محمد تھی۔

سلیمان کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو: طبقات ابن سعد ۷: ۲۵۲، سیر اعلام النبلاء ۶: ۱۹۵، تہذیب التہذیب ۴: ۲۰۱۔ سیر کے حاشیہ میں محقق نے ان کے حالات کے لیے ۱۶ قدیم مراجع کا ذکر کیا ہے ان پر المعارف لابن قتیبہ: ۴۷۵ کا اضافہ کریں۔ نیز ملاحظہ ہو سزکین ۱/۲: ۸۳

المعتمر کے لیے دیکھئے: ابن سعد ۷: ۲۹۰، تہذیب التہذیب ۱۰: ۲۲۷ اور زرکلی ۶: ۲۶۵

"سیرۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کے بارے میں جو "مغازی" کے نام سے بھی

معروف تھی ابن خیر نے تصریح کی ہے کہ یہ کتاب سلیمان بن طرخان التیمی کی تالیف ہے۔ ان کے فرزند المعتمر کی حیثیت مولف کے بجائے راوی کی ہے۔ قدیم کتابوں کے ساتھ اکثر یہ ہوتا ہے کہ وہ غلطی سے راوی کی جانب منسوب ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ بعض لوگوں نے اسے المعتمر کی تصنیف لکھا ہے۔ مثلاً زرکلی (۷ : ۲۶۵) صلاح الدین المنجد نے ایک ہی صفحہ ۱۳۶ پر پہلے سزگین کے حوالہ سے اسے باپ کی تصنیف "المغازی۔ سلیمان بن طرخان التیمی (— ۱۴۳ھ)" پھر چند کتابوں کے بعد الرسالۃ المستطرفہ کے حوالے سے بیٹے کی تصنیف بتایا ہے: "المغازی — لمعتمر بن سلیمان بن طرخان (— ۱۸۷ھ)" اور یہاں باپ اور بیٹے دونوں کے نام بھی درست ہیں اور تاریخ وفات بھی۔

مغازی کے دوسرے تیمی مصنف شیخ الاسلام ابوالقاسم اسماعیل بن محمد بن الفضل القرشی التیمی الاصبہانی (۴۵۷ — ۵۳۵ھ) ہیں۔ قوام السنۃ کے لقب سے مشہور تھے۔ تفسیر، حدیث، فقہ اور ادب کے امام تھے۔ ذہبی نے صرف تفسیر پر ان کی چار کتابوں کا ذکر کیا ہے جن میں سے ایک کتاب "الجامع" تین جلدوں میں تھی باقی تین کتابوں کی مجموعی جلدیں سترہ تھیں ان کی کتاب المغازی کا ایک نسخہ ۲۰۱ اوراق میں ان کے نواسے یحییٰ بن محمود کے ہاتھ کا لکھا ہوا کوبریلی میں محفوظ ہے۔ راقم کے پاس اس نسخہ کی مائکروفلم موجود ہے۔ قوام السنۃ کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو: سیر اعلام النبلاء، ۲۰ : ۸۰ اور اس کے حاشیہ میں مذکور دوسرے مآخذ۔ نیز زرکلی ۱: ۲۲۳

(۲) اسی سلسلہ کی چوتھی کتاب کے بارے میں مقالہ نگار لکھتے ہیں:

"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" (ص ۱۹)

اب ابن خیر کی عبارت ملاحظہ ہو:

"حدثنی بہ الشیخ ابوالاصبغ عیسی بن محمد بن ابی البحر مناولۃ منہ لی، وابوبکر محمد بن احمد بن طاہر رحمہ اللہ اجازۃ، قالا نا ابوعلی الغسانی؛ وحدثنی بہ ایضا الشیخ ابومحمد بن عتاب رحمہ اللہ اجازۃ ایضاً، قالا نا ابوعمر بن عبدالبر الحافظ مولفہ رحمہ اللہ" (۲۳۲)

اس عبارت سے واضح ہے کہ ابن خیر نے تین شیوخ سے اس کتاب کی روایت کی ہے:

۱۔ ابوالاصبغ عیسیٰ
۲۔ ابوبکر محمد
۳۔ ابومحمد ابن عتاب

اول الذکر دونوں شیوخ اور مصنف کے درمیان ابوعلی غسانی کا واسطہ ہے مگر تیسرے شیخ ابومحمد ابن عتاب اور مصنف کے درمیان کوئی واسطہ نہیں

(۳) مذکورہ بالا عبارت کے متصل بعد پانچویں کتاب سیرت کا ذکر اس طرح کرتے ہیں۔

"یہی حال ان کے مطالعۂ سیرت کی پانچویں کتاب ابوعیسیٰ یحییٰ بن عبداللہ بن ابی عیسیٰ (م سنہ) کی تالیف کتاب اختصار سیرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے" (ص۱۹)

"یہی حال" سے بظاہر مراد یہی ہے کہ اس کتاب کی روایت میں بھی ابن خیر کے دو شیوخ اور مصنف کے درمیان ایک واسطہ ہے جبکہ ابن خیر نے اس کی روایت صرف ایک شیخ ابوالحسن یونس بن محمد بن مغیث سے کی ہے اور شیخ ابوالحسن اور مصنف کے درمیان دو واسطے ہیں ملاحظہ ہو ابن خیر کی اصل عبارت:

"حدثنی به شیخنا ابوالحسن یونس بن محمد بن مغیث رحمه الله مناولة منه لی فی اصل کتابه، قال: حدثنی به جدی مغیث بن محمد بن یونس، عن جده یونس بن عبد الله بن مغیث القاضی، عن مؤلفه ابی عیسیٰ یحییٰ بن عبد الله ..." (۲۳۲)

مصنف کتاب کا سن وفات جو یہاں چھوٹ گیا ہے آگے ص ۲۳ پر ۳۶۷ھ لکھا ہے۔

(۴) ص ۲۰ پر لکھتے ہیں: "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"۔

اب حصۂ دوم سے ص ۳۶ کی یہ عبارت ملاحظہ ہو: "خواب میں رویت نبوی، آپ کی ذات سے توسل و استعانت، آپ کے نام استغاثہ کے رسالے اور خطوط... وغیرہ مسلم علماء و مولفین کے بڑے محبوب موضوعات رہے ہیں اور ان پر بہت سی کتابیں

اور رسالے لکھے گئے ہیں۔ اندلسی مولفین میں بھی یہ روایت باقی اور قائم رہی... دلچسپ بات یہ ہے کہ شکوی اور استغاثہ پر جن پانچ رسالوں کا سراغ ملا ہے وہ سب کے سب اندلسی علما، اور مولفین کے لکھے ہوئے ہیں (۱) ابو محمد.... کا رسالہ الی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم...."

۱۔ کیا دونوں عبارتوں میں تضاد نہیں ہے؟ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جناب میں لکھے گئے یہ پانچ رسالے (خطوط) جن کا سراغ ملا ہے سب کے سب اندلسی علما کے قلم سے ہیں تو کیسے معلوم ہوا کہ ان کے سوا سیرت نگاروں کے ایک خاص طبقہ میں بالعموم اس کا رواج رہا ہے؟

۲۔ جہاں تک ان پانچ رسالوں کے سراغ کا تعلق ہے تو اس کی بنیاد المنجد کی تحقیق پر ہے۔ موصوف نے "رسائل إلى الرسول في الشكوى والاستغاثة" کے عنوان سے انہی پانچ خطوط کا تذکرہ کیا ہے (ص ۳۴۹)

سر دست اس فہرست میں ایک اور رسالہ کا اضافہ کر لیا جائے جو الذیل والتکملہ (۵/۱/۲۸۸) میں مذکور ہے: "رسالة ابي الحسن الجيّاني الى قبر النبي صلى الله عليه وسلم" ابو الحسن جیّانی کی وفات ۶۶۳ھ میں ہوئی۔ الذیل والتکملہ المنجد کے مراجع میں شامل ہے مگر کسی وجہ سے اس رسالہ کا ذکر رہ گیا۔

(۵) ص ۲۱ پر رقم طراز ہیں: "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 (۲۰۲)"

یہ بیان اگر مطابق واقعہ ہو تو میرے نزدیک اس مخطوطہ کے ناقص ہونے کی دلیل ہے جس کی بنیاد پر یہ کتاب شائع ہوئی ہے۔ ایسی کتاب جس کا مقصد ہی مرویات کی فہرست پیش کرنا ہو اور جس میں قراءت وتفسیر، حدیث وفقہ اور شعر وادب کی سیکڑوں کتابوں کی روایت اور سندوں کی تفصیل درج ہو، ایسی کتاب شمائل ترمذی کی روایت کے ذکر سے خالی ہو یہ بات کسی صورت باور کرنے کے قابل نہیں۔ محترم مضمون نگار نے کتاب کا مطالعہ کرنے کے بجائے اس کے ناقص اشاریے پر اعتماد کر کے یہ بات کہہ دی ہے۔ اشاریہ میں صرف صفحہ ۲۰۲ کا حوالہ ہے۔ صفحہ ۱۵۰ — ۱۵۱ پر "ومن سائر كتب الحديث" کے عنوان سے دوسرے ہی نمبر پر اس کتاب کی روایت کا مفصل تذکرہ ہے۔

ابن خیر کی یہ کتاب اسکوریال کے نسخہ کی بنیاد پر

FRANCISCUS CO-DERA

اوراس کے شاگرد J. RIBERA TARRAGO کی کوشش سے سرقسطہ میں ۱۸۹۳ء میں چھپی تھی۔ پھر اس کی بنیاد پر بغداد اور بیروت میں شائع ہوئی۔ دونوں مستشرقین کے اس احسان کا اعتراف کرنا چاہیئے۔ لیکن متنِ کتاب کی تحقیق اور اشاریہ سازی پر جو کام انھوں نے کیا ہے وہ زیادہ لائقِ اعتماد نہیں۔ یوں بھی کسی کتاب کا اشاریہ تسہیل کا ایک ذریعہ ضرور ہوتا ہے مگر اصل کتاب کو دیکھے بغیر صرف اشاریہ پر تکیہ کرلینا کبھی کبھی سخت غلطیوں کا باعث ہوتا ہے۔

(۶) فہرست ابن خیر سے مضمون نگار نے پہلے "سیرتی امہات کتب" (ص ۱۸) کا انتخاب کیا ہے۔ پھر "سیرت نبوی کے مختلف پہلوؤں پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں" (ص ۲۰) ان کا ذکر کیا اور آخر میں "ابن خیر نے اور جن کتب سیرت یا تاریخ اسلام کی کتابوں کا جن میں سیرت کا مواد ہے ذکر کیا ہے" (ص ۲۱) ان کو رکھا ہے۔

قسم اول یعنی امہات کتب سیرت میں سیرت ابن اسحاق اور مغازی عبدالرزاق کا ذکر چھٹے اور آٹھویں نمبر پر بایں طور کر چکے ہیں۔

"ان کے (یعنی ابن خیر 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" (ص ۱۹)

پھر سیرت ابن ہشام کے ذکر کے بعد فہرست ابن خیر کا یکجا حوالہ ۳۶ - ۲۳۱ دیا ہے۔

مغازی عبدالرزاق کے بارے میں لکھا ہے: "ہماری ترتیب کے مطابق آٹھویں کتابِ سیرت امام عبدالرزاق بن ہمام کی کتاب المغازی تھی جو ان تک مصنف گرامی سمیت ۷ واسطوں سے پہنچی تھی"۔ (ص ۱۹) اس کے بعد بعض دوسری کتابوں کا ذکر کرنے کے بعد (۷ - ۲۳۶) کا حوالہ دیا ہے۔

سیرت نبوی کی گیارہ بنیادی کتابوں میں ابن اسحاق اور عبدالرزاق دونوں کی مغازی کا یہ باقاعدہ تذکرہ ص ۱۹ پر ہے۔ پھر ایک ہی صفحہ کے بعد ص ۲۱ پر تیسری قسم کی کتابوں میں جو "امہات کتب" اور "مختلف پہلوؤں" پر لکھی گئی کتابوں کے علاوہ ہیں دوبارہ عبدالرزاق بن ہمام کی مغازی (۲۳۶) اور "ابن اسحاق کی مغازی (۱۰۲) کا ذکر کیا گیا ہے جو تعجب خیز ہے۔ نیز پہلی کتاب کے لیے سابق کی طرح دوبارہ ص ۲۳۶ کا حوالہ دیا ہے جو درست ہے

مگر ابن اسحاق کی مغازی کے لیے ص ۱۰۲ کا حوالہ فہرست ابن خیر کے انڈکس سے لیا گیا ہے اور کتاب کھول کر دیکھنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی ورنہ یہ بے محل حوالہ نہ دیا جاتا۔ اس صفحہ پر اس کا ذکر صحیح مسلم کے تذکرہ میں ضمناً آیا ہے۔ صحیح حوالہ اس کے لیے ص ۲۳۲ کا ہے۔

(۷) اسی طرح ص ۲۰ پر قسم ثانی یعنی سیرت کے مختلف پہلوؤں پر نمائندہ کتابوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "حافظ ابوذر ہروی کی ایک کتاب سیرت سیرت النبی و اصحابہ فی عیشہم وتخلیہم عن الدنیا کا ذکر ان کی گراں قدر تالیفات کے بیان میں آیا ہے (۲۸۶)"

گویا ابن خیر نے اس کتاب کی روایت کا ذکر نہیں کیا۔ اب دوسرے ہی صفحہ ۲۱ پر قسم ثالث میں ایک کتاب "ابوذر عبد بن احمد الہروی کی معیشۃ النبی واصحابہ و تخلیہم من الدنیا (۲۷۶)" کو بھی شمار کیا ہے۔

ظاہر ہے یہ دو کتابیں نہیں بلکہ ایک ہی کتاب ہے اور قسم ثانی میں ذکر کرنے کے بعد قسم ثالث میں اس کا تذکرہ تکرار محض ہے۔ ص ۲۷۶ پر ابن خیر نے کتاب کی روایت و سماعت کا ذکر کیا ہے اور بعد میں ص ۲۸۶ پر اسے ابوذر کی تصنیفات میں شمار کیا ہے چنانچہ اس موقع پر تصریح کی ہے کہ اس کا ذکر اس سے قبل گزر چکا ہے۔" وقد تقدّم ذکری لہ ایضا قبل ھٰذا"

(۸) ص ۲۱ پر قسم ثالث میں ایک کتاب کا نام یوں ذکر کیا گیا ہے: "محمد بن مجاہد المقری کی کتاب قراءۃ النبی لابی بکر (۲۳)"

مضمون نگار نے فہرست ابن خیر کے انڈکس میں کتاب کا نام اس طرح لکھا دیکھا:

" قراءۃ النبی لابی بکر محمد بن مجاھد المقری"

تو اسے "وصیۃ النبی لابی ہریرۃ" (ابن خیر ۲۷۷) پر قیاس کر لیا۔ اور "ابوبکر" سے ان کا ذہن خلیفۂ اول حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف چلا گیا چنانچہ اردو میں اس طرح لکھ دیا ورنہ "علی الحسنی الندوی کی کتاب مسیرۃ الحیاۃ لابی الحسن" کون لکھے گا!

انڈکس میں کتاب اور مصنف کا نام درست ہے۔ "ابوبکر" محمد بن مجاہد کی کنیت ہے۔ اصل کتاب کا مذکورہ صفحہ ۲۳ دیکھا ہوتا تو کتاب کا پورا نام بھی درج کرتے جو فائدہ سے

خالی نہیں:

"کتاب قرءۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما حفظ من الفاظہ واستعانتہ و افتتاحہ"

(۹) اسی قسم ثالث میں ایک اور کتاب کا نام یوں مذکور ہے: "عبدالباقی بن قانع کی معظم معجم الصحابۃ (۲۱۵)" کتابکا یہ نام انڈکس اور اصل کتاب دونوں میں اسی طرح ہے۔ کتاب کے الفاظ یہ ہیں:

کتاب معظم معجم الصحابۃ لعبد الباقی بن قانع القاضی، حدثنی بہ الشیخ ابو الطاہر احمد بن محمد السلفی اجازۃ فیما کتب بہ إلیّ (ص ۲۱۵)

اگر "مُعْظَم" کا لفظ "کتاب" سے پہلے ہوتا یعنی "معظم کتاب معجم الصحابۃ" تو اس کا مفہوم یہ ہو سکتا ہے ابن خیر نے مکمل کتاب کے بجائے اس کے بیشتر حصہ کی روایت کی ہے لیکن یہاں روایت کا جو طریقہ مذکور ہے اس میں یہ تحدید بے معنی ہے۔ نیز جہاں تک ہم نے دیکھا ہے ابن خیر نے کسی کتاب کے بارے میں بھی یہ نہیں لکھا ہے کہ انھوں نے اپنے شیخ سے کتاب کا کچھ حصہ یا بیشتر حصہ پڑھا تھا۔ اس بنا پر متن کتاب میں "معظم" کا لفظ غالباً کاتب مخطوطہ کی غلطی ہے اور اسے حذف کر دینا چاہیئے۔ صحیح عبارت یوں ہوگی:

"کتاب معجم الصحابۃ ....." ابن قانع کی یہ کتاب "معجم الصحابہ" کے نام سے مشہور رہی ہے۔ حافظ ابن حجر کی کتاب الاصابہ میں اس کے اقتباسات بڑی تعداد میں پائے جاتے ہیں۔ ابن فتحون (سنہ ۵۲۰ھ) نے اس کتاب پر ایک رد بھی لکھا تھا جس کا نام تھا "الاعلام والتعریف بما لابن قانع فی معجمہ من الاوھام والتصحیف"۔ ابن قانع کی معجم کا ایک نسخہ ۱۹۸ اوراق میں سنہ ۴۶۴ھ کا لکھا ہوا کوپریلی میں محفوظ ہے لیکن اس کی ابتدا میں نقص پایا جاتا ہے۔ ایک ٹکڑا کتب خانہ ظاہریہ میں بھی موجود ہے۔ ملاحظہ ہو سزگین ۱/۱: ۳۷۸۔

(۱۰) ص ۲۳ پر بغیۃ الملتمس سے جن کتب سیرت کا انتخاب کیا گیا ہے ان میں پہلی کتاب "ابن عبدالبر کی الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب (۴۷۵)" اور آٹھویں کتاب "ابن عبدالبر کی کتاب الصحابۃ (۶۳)" ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مضمون نگار کے نزدیک ابن عبدالبر کی یہ دو مستقل تصنیفات ہیں۔ چنانچہ ص ۲۴ پر بھی ابن الابار کی المعجم فی اصحاب

القاضی الصوفی سے ماخوذ کتابوں میں پہلی کتاب "ابن عبدالبر کی کتاب الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب" اور نویں کتاب "ابن عبدالبر کی کتاب الصحابۃ" کو دو علٰحدہ کتابوں کی حیثیت سے ذکر کیا ہے۔ یہی غلطی ص ۲۵ پر مجموعہ کتب فضائل الاندلس واہلہا سے ماخوذ کتابوں کے تذکرہ میں بھی پائی جاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ دو مستقل کتابیں نہیں ہیں۔ ایک ہی کتاب ہے جس کا اصل نام "الاستیعاب فی معرفۃ (یا اسماء) الاصحاب" ہے۔ اختصار کے لیے "کتاب الصحابہ" کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں۔ ابن خیر نے "الاستیعاب فی اسماء الصحابۃ" (۲۱۴) لکھا ہے۔ ابن فتحون نے الاستیعاب کا جو ذیل لکھا تھا اس کا نام کشف الظنون (۸۱) میں "الاستدراک علی الاستیعاب" ہے۔ ابن خیر نے اسی کو "کتاب تذییل صحابۃ ابی عمر بن عبدالبر" لکھا ہے (۲۱۶) بغیۃ الملتمس (۶۳) میں ابن فتحون کے حالات میں "ذَیْلَ کتابَ الصحابۃ" سے اسی کتاب کی جانب اشارہ کرنا مقصود ہے۔

(۱۱) ص ۲۵ پر تاریخ قضاۃ الاندلس سے جن "کتب سیرت کے مطالعات" کا ذکر کیا ہے ان میں "ابن رشد الحفید کی البدایۃ والنہایۃ (۱۱۱)" کو چار "اہم ترین کتب سیرت" میں شمار کیا ہے۔ معلوم نہیں فاضل مقالہ نگار کو یہ غلط فہمی کیسے ہوئی کہ ابن کثیر کی البدایۃ والنہایۃ کی طرح یہ تاریخ کی کوئی کتاب ہوگی۔ حالانکہ یہ ابن رشد کی "بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد" ہے جو تقابلی فقہ کی مشہور کتاب ہے اور ہمارے محترم دوست یقیناً اس سے ناواقف نہیں۔ مالقی نے محض اختصار کے طور پر اسے "البدایۃ والنہایۃ" کے نام سے ذکر کیا ہے۔ ابوجعفر احمد بن علی البلوی (۹۳۸ھ) نے اپنے "ثبت" میں مزید اختصار کے ساتھ صرف "نہایۃ ابن رشد" لکھا ہے (ص ۱۸۳) ناموں میں اس طرح کا اختصار عام ہے۔

دار الکتب الظاہریہ دمشق میں ایک رسالہ ہے جس کے آخر میں کاتب نے لکھا ہے: "اخر البدایۃ والنہایۃ" اس عبارت سے گمان ہوتا ہے کہ ابن کثیر کی البدایۃ والنہایۃ کا آخری جزء ہوگا، مگر ایسا نہیں ہے اس رسالہ کا موضوع حلاج کی سوانح ہے اور پورا نام یہ ہے: "بدایۃ حال الحسین بن منصور الحلاج ونہایتہ" کاتب نے اسے مختصر کرکے البدایۃ والنہایۃ لکھ دیا! ملاحظہ ہو: مجلہ مجمع اللغۃ العربیہ بدمشق (۶۶: ۴)

(۱۲) مقالہ کے اس حصہ کا آخری ماخذ لسان الدین ابن الخطیب کی کتاب الاحاطۃ فی

فی اخبار غرناطہ ہے۔ مقالہ نگار ص ۲۵ پر لکھتے ہیں:

"اس میں بعض اہم کتب سیرت کے مطالعات کا بیان ہے۔ سب سے اہم اخبار محمد بن اسحاق نامی کتاب ہے (۲۱۹) جو مشہور مولف سیرت کی سوانح پیش کرتی ہے اور احمد بن محمد الاموی الاشبیلی (۶۳۷ھ - ۵۶۱ھ) کی تصنیف لطیف ہے"۔

اس مقالہ کا موضوع سیرت نبوی ہے۔ سیر صحابہ اور تاریخ کی بعض کتابوں کو جن میں سیرت کا مواد پایا جاتا ہے اس فہرست میں ضمناً شامل کر لیا گیا ہے۔ مگر ابن اسحاق کی سوانح کو کتب سیرت میں سب سے اہم مقام کیونکر مل گیا؟ ہندوستان میں سیرت نبوی پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں کیا ان میں حیات شبلی کو بھی شمار کرنا مناسب ہوگا؟

۲۔ اس کتاب کا ذکر ابن الرومیہ کی تصنیفات میں آیا ہے۔ اس کے مطالعہ یا روایات کا کوئی ذکر نہیں۔ مصنف کا ایک لقب "العشاب" بھی ہے مگر "ابن الرومیہ" کے نام سے زیادہ مشہور ہیں۔ نامور محدث اور ظاہری فقیہ ہونے کے ساتھ ساتھ طبی نباتات کے زبردست ماہر تھے۔ ذہبی نے انھیں "الامام الفقیہ الحافظ الناقد الطبیب، النباتی، الزہری، العشاب" لکھا ہے۔ (سیر اعلام النبلاء ۲۳: ۵۸) فاضل مقالہ نگار نے ان کا ذکر جس طرح کیا ہے اس کی مثال ایسی ہی ہے کہ "ابن رشد کی کتاب فصل المقال" لکھنے کے بجائے "ابوالولید محمد بن احمد بن محمد القرطبی (۵۲۰ھ - ۵۹۵ھ) کی کتاب فصل المقال" لکھا جائے۔ اگر کوئی لکھے کہ "احمد بن علی بن محمد بن محمد بن علی بن احمد المصری الشافعی (۷۷۳ھ - ۸۵۳ھ) کے رسالے "البسط المبثوث فی خبر البرغوث" کا ایک نسخہ لائڈن یونیورسٹی کے کتب خانہ میں محفوظ ہے"۔ تو کتنے لوگ ہوں گے جن کا ذہن اس طرف جا سکے گا کہ یہ مولف مذکور شیخ الاسلام حافظ ابن حجر صاحب فتح الباری ہیں!

(۱۳) اس کے بعد مزید لکھتے ہیں: "ابوالقاسم... کی تاریخ من نزل من الصحابہ الخ، ابن عساکر کی تاریخ دمشق ازرقی کی تاریخ مکہ، ابن النجار کی تاریخ المدینۃ وغیرہ کے مطالعہ کا ذکر کیا گیا ہے (۹۰) قاضی عیاض کی مشہور کتاب الشفا... کے بارے میں بیان کیا ہے کہ امام ابراہیم... نے اس کی سماعت کی تھی (۳۸۱)"

۱۔ کتاب الشفا کے علاوہ جتنی کتابوں کا ذکر شروع میں کیا گیا ہے ان میں سے

کسی کے مطالعہ اور روایت کا ذکر "الاحاطہ" میں نہیں ہے بلکہ ابن الخطیب نے مقدمہ کتاب میں غرناطہ پر اپنی تصنیف کے سلسلہ میں وجہ جواز کے طور پر ان کتابوں کا نام لیا ہے:

"فتذکرت جملة من موضوعات من افرد لوطنه تاریخاً..."

۲۔ اسی طرح کتاب الشفاء کے سوا مذکورہ کتابوں میں سے کوئی بھی براہ راست سیرت نبوی کے موضوع پر نہیں ہے۔ کیا یہ واقعہ ہے کہ پوری کتاب الاحاطہ سیرت نبوی کی کتابوں کے ذکر سے خالی ہے؟ مقالہ نگار کے پیش نظر الاحاطہ کی صرف جلد اول ہے مگر انھوں نے یہاں مضمون کے اندر نہ فہرست کتابیات میں اس کی وضاحت کی۔ کتابیات میں صرف "الاحاطہ فی تاریخ غرناطہ دار المعارف قاہرہ ۱۹۵۵ء" لکھا ہے۔ حالانکہ یہ جلد اول کا سن طباعت ہے۔ باقی تین جلدیں تاخیر سے جلد اول کی طبع ثانی کے ساتھ ۱۹۷۳ء تا ۱۹۷۷ء میں شائع ہوئیں ان جلدوں میں مذکور چند کتب سیرت وتراجم صحابہ درج ذیل ہیں:۔

۱۔ الروض الانف۔ (۳: ۹۷۴)
۲۔ الاکتفا فی مغازی رسول اللہ (۴: ۲۹۷)
۳۔ نزہۃ الاصفیاء وسلوۃ الاولیا، فی فضل الصلوٰۃ علی خاتم الرسل وصفوۃ الانبیاء (۴: ۲۹۷)
۴۔ زواہر الانوار ویواہر ذوی البصائر والاستبصار فی شمائل النبی المختار (۴: ۱۷۵)
۵۔ الوسیلۃ الکبریٰ (۳: ۳۰۶)
۶۔ المعجم فیمن وافقت کنیۃ کنیۃ زوجہ من الصحابۃ (۴: ۲۹۷)
۷۔ اختصار اقتباس الانوار (۳: ۱۷۵)

عہدِ نبویؐ کے غزوات وسرایا

ڈاکٹر رؤف اقبال صاحبہ نے اس تصنیف میں اسلام کے نظریہ جہاد پر اسلامی موقف کی بے لاگ ترجمانی کی ہے اور اس پر کیے جانے والے اعتراضات کا مسکت اور مدلل جواب دیا ہے۔

آفسٹ کی طباعت۔ صفحات ۲۲۷ قیمت ۲۵ روپے

ملنے کا پتا: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

سلاطین ہند اور اسلامی تہذیب

ڈاکٹر محمد سعود عالم القاسمی

بادشاہ اور سلاطین ملک وقوم کے سربراہ اور ذمہ دار ہونے کی وجہ سے کسی بھی تہذیب کی تصویر بنانے اور بگاڑنے یا اسے رواج دینے اور کمزور کرنے میں اہم کردار ادا کرتے ہیں کیونکہ ان کے پاس قوت نافذہ ہوتی ہے اور عوام کی اجتماعی زندگی سے ان کا براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ مشہور قول ہے "الناس علی دین ملوکھم" چنانچہ قوموں کی وابستگی اپنے سربراہ حکومت سے تقریباً اسی طرح کی ہوتی ہے جس طرح خاندان کے افراد کی اپنے سربراہ سے۔ فرق صرف قانون اور خون کا ہوتا ہے، بادشاہ جن چیزوں کو رواج دینا چاہتا ہے وسائل و ذرائع اور رائے عامہ کے ذریعہ انہیں سہل بنا دیتا ہے، اور جن چیزوں کو ختم کرنا چاہتا ہے ان کو مختلف پابندیوں کے ذریعہ یا حوصلہ شکنی کر کے کمزور کر دیتا ہے، اسی لیے حضرت عثمان فرماتے ہیں "ان اللہ یزع بالسلطان مالا یزع بالقرآن" اللہ تعالیٰ سلطان کے ذریعہ ان چیزوں سے روک دیتا ہے جن سے وہ قرآن کے ذریعہ نہیں روکتا۔ شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کہتے ہیں "پادشاہ نسبت بعالم در رنگ دل است نسبت ببدن کہ اگر دل صالح است، بدن صالح است واگر فاسد است فاسد، صلاح پادشاہ صلاح عالم است وفساد او فساد عالم"[1] یعنی بادشاہ کی نسبت دنیا میں وہی ہے جو نسبت جسم میں دل کی ہے اگر دل درست ہوگا تو بدن بھی درست ہوگا اور اگر دل فاسد ہوگا تو بدن بھی فاسد ہوگا۔ بادشاہ کی صلاح و درستگی دنیا کی صلاح ہے اور بادشاہ کا فساد دنیا کا فساد ہے۔

ہندوستان میں مسلم تہذیب کی جو تصویر ابھری ہے اس کی رنگ آمیزی میں مسلم سلاطین

---

[1] شیخ احمد سرہندی، مکتوبات، دفتر اول، مکتوب نمبر ۴ بنام شیخ فرید

کا بھی اہم کردار رہا ہے، کہیں یہ رنگ خدائی رنگ (صبغۃ اللہ) سے ہم آہنگ ہے اور کہیں اس سے مختلف اور متضاد، مگر اس تہذیب کے سلسلہ میں سلاطین ہند کے کردار پر گفتگو کرنے کے ساتھ ضروری ہے کہ ہم ان کی تاریخ، سیرت، ماحول، کارناموں اور نظریۂ حکومت کا جائزہ لیں اس لیے کہ وہ سب کے سب اسلام کے نمائندے اور ترجمان نہیں تھے۔ ان میں دین و شریعت کے پابند بھی تھے اور اس سے بے نیاز بھی، مملکت کو دین سے جدا کرنے والے بھی تھے اور اسے اسلامی احکام کے تحت لانے والے بھی۔

ہندوستان میں مسلم سلاطین کی تاریخ محمد بن قاسم سے شروع ہوتی ہے، چونکہ محمد بن قاسم کی فتوحات سندھ اور ملتان تک محدود تھیں اس لیے ان کے اثرات ہندوستان کے دوسرے علاقوں تک یا تو منتقل نہیں ہوئے اور اگر کسی درجہ میں ہوئے بھی تو ان سے کوئی بڑی تبدیلی رونما نہیں ہوئی۔ شمالی ہندوستان میں مسلمانوں کی فتوحات کا سلسلہ تواتر اور تسلسل کے ساتھ اصلاً سبکتگین م ۳۸۷ھ اور محمود غزنوی م ۴۲۱ھ یعنی ترک سلاطین سے شروع ہوتا ہے۔ مگر یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ سبکتگین سے لے کر آخری مغل حکمراں تک جتنے سلاطین نے ہندوستان پر حکومت کی ان میں سے کوئی عرب نہ تھا اور نہ کسی کو اس گہوارہ میں نشو و نما پانے اور اس کی تعلیم و تربیت سے فیض یاب ہونے کا موقع میسر ہوا تھا، یہ سلاطین بیشتر وسط ایشیا سے تعلق رکھتے تھے، یہ جن علاقوں سے آئے تھے وہاں اسلام دوسرے اور تیسرے دور میں پہونچا تھا اور یہ اس دور کے پروردہ تھے جو اسلامی اور عجمی تہذیب کی آمیزش کے لیے مشہور ہے۔ ان علاقوں کے مسلمان اسلام قبول کر لینے اور اسلامی معاشرہ میں شامل ہو جانے کے باوجود اپنے مقامی خیالات، آداب معاشرت اور رسوم و نظریات سے پوری طرح آزاد نہ ہو سکے تھے، تربیت کی کمی اور اسلامی عقائد و احکام سے تفصیلی واقفیت نہ ہونے کی وجہ سے ان میں بہت سی ایسی خرابیاں رہ جاتی تھیں کہ جن کے ہوتے ہوئے ان کو خالص اسلامی تہذیب کا علم بردار کہنا مشکل معلوم ہوتا ہے، ترک قبائل کے متعلق مولانا سید سلیمان ندویؒ لکھتے ہیں:

> "وہ بیشتر مسلمان نہ تھے وہ غلاموں کی حیثیت سے ہزارہا کی تعداد میں فروخت ہوتے تھے سلاطین اور امراء ان کو خرید کر مسلمان بنا کر فوج میں بھرتی کرتے تھے یا وہ خود لوٹ مار کے شوق میں وسط ایشیا سے نکل کر اسلامی ممالک میں آتے تھے، اور مسلمان ہو کر مختلف بادشاہوں اور امیروں کی فوج میں

بھرتی ہوتے تھے اور آگے چل کر بڑے بڑے افسر ہو جاتے تھے، الپ تگین اور سبکتگین جو اس غزنوی سلطنت کے بانی تھے، اسی قسم کے ترک غلام تھے سلطان غوری کے جانشین التمش وغیرہ بھی ایسے ہی تھے۔"[1]

مشہور محدث حافظ ابن حجر عسقلانی م ۸۵۲ھ اپنے زمانہ کے بعض ترک امراء کے بارے میں لکھتے ہیں کہ دعوی اسلام کے باوجود احکام شرعیہ سے جہالت کی بنا پر ایک ایک آدمی بہت سی عورتوں کو اپنی زوجیت میں رکھتا ہے[2] عباسی دور حکومت میں ان غلاموں نے جب اپنا مقام بنالیا اور حکومت کے اہل کاروں میں شامل ہو گئے تو ان کا شیوہ یہ ہو گیا کہ وہ بغداد میں گھروں میں گھس کر مسلم خواتین سے چھیڑ خانی کرتے، لوگوں کو اذیت دیتے اور دوسری قبیح حرکات کا ارتکاب کرتے تھے ایک مرتبہ خلیفہ معتصم باللہ جب اپنی سواری پر نکلا تو ایک بوڑھے نے سامنے آکر اس طرح فریاد کی:

"اے ابو اسحاق پڑوس کے معاملہ میں خدا تم سے سمجھے اور تمہیں جزائے خیر نہ دے تم ایک مدت تک ہمارے پڑوس میں رہے اور ہم نے تم کو بدترین پڑوسی پایا۔ تم نے ہمارے اوپر ان وحشی ترک غلاموں کو مسلط کر دیا ہے ان کو ہمارے درمیان بسا کر ہمارے بچوں کو یتیم اور ہماری عورتوں کو بیوہ بنا دیا ہے، خدا کی قسم اب ہم اپنی آہ سحر گاہی کے تیروں سے تمہارا مقابلہ کریں گے۔"[3]

ان میں بہت سے ایسے بھی تھے جو اصلاً مجوسی تھے مگر بظاہر اسلام قبول کر کے مسلمان فوج میں شامل ہو کر اونچے مناصب تک پہونچ گئے تھے خلیفہ معتصم باللہ نے الپ تگین حیدر کو اپنی فوج کا سپہ سالار اعظم مقرر کیا تو اس نے رئیس طبرستان کو خفیہ طور پر لکھا کہ "ہم اور آپ دو ہی شخص دین زرتشت کے حامی اور ناصر رہ گئے ہیں آپ علم بغاوت بلند کر دیں مقابلہ کے لیے میں ہی بھیجا جاؤں گا اور میں لشکر کے ساتھ آپ سے مل جاؤں گا۔"[4]

---

[1] سید سلیمان ندوی، عرب و ہند کے تعلقات ص ۱۸۸، اعظم گڑھ ۱۹۶۹ء

[2] محمد علی بن حجر عسقلانی، فتح الباری ۱/۱۷۹، بیروت

[3] محمد علی ابن طباطبا، الفخری ص ۲۸۱، اردو ترجمہ لاہور ۱۹۶۲ء

[4] سید احمد اکبر آبادی، مسلمانوں کا عروج و زوال ص

جب ترک ہندوستان میں فاتح اور حکمراں کی حیثیت سے آئے تو ان میں سے بیشتر مسلمان ہو چکے تھے اور اسلام کو بہت سے پہلوؤں سے انہوں نے تقویت پہونچائی مگر عرب حکمرانوں اور تاجروں کی طرح ان میں اسلام کی اشاعت اور خدمت کا جذبہ وافر نہ تھا، وہ دین حنیف کی سربلندی سے زیادہ فتوحات اور غنیمتوں سے دلچسپی رکھتے تھے اور ہندوستان کے باشندوں کو اللہ کا مطیع اور فرماں بردار بنانے کے بجائے اپنا محکوم اور باجگزار بنانے کو اہمیت دیتے تھے، چنانچہ تحقیق سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ان فاتحین کے ساتھ داعیان اسلام بھی آئے ہوں[1]۔ سلطان محمود غزنوی نے ہندوستان پر سترہ حملے کیے اور آج بھی وہ بت شکن مسلمان فاتح کی حیثیت سے معروف ہے مگر جب اس کے سامنے نیشاپور کے ایک دولت مند تاجر کو قرامطہ کے عقائد کے الزام میں پیش کیا گیا تو اس نے محض اس بنا پر اسے چھوڑ دیا کہ اس تاجر نے اپنی تمام دولت اس کے حوالہ کر دینے کا وعدہ کر لیا بادشاہ نے نہ صرف اس سے مواخذہ نہیں کیا بلکہ ایک صداقت نامہ بھی لکھ دیا جس میں اس کے عقائد کی صحت کی توثیق کی گئی تھی[2]۔ اس نے حنفیہ اور شافعیہ میں تحقیق حق کے لیے مناظرہ کرایا تو فیصلہ کے لیے ایک عربی داں عیسائی کو مقرر کیا[3]۔ ہندوستان پر اس کے تمام حملوں کا ماحصل صرف اتنا نکلا کہ لاہور پشاور اور گردونواح کا علاقہ غزنوی حکومت کے زیر نگیں آگیا مگر اس نے سوائے جمع اموال کے اور کوئی فائدہ نہ اٹھایا۔ آل سبکتگین میں فرخ زادم ۴۵۰ھ اور ابراہیم بن مسعود م ۴۵۲ھ کی مثالیں بھی موجود ہیں۔ جن کی زندگیاں متقیوں اور اولیاء اللہ کی تھیں اور ان کو اپنی حکمرانی سے زیادہ خدا کی بادشاہت کا خیال تھا[4] مگر یہ استثنائی مثالیں اس صورت حال کو بدلنے سے قاصر تھیں جو عجمی نظریہ حکومت کی بنا پر پیدا ہوئی تھی اور جو رسم سلطنت کی شکل اختیار کر چکی تھی۔

غوری سلاطین کا معاملہ ترکوں سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھا، غور میں اسلام کی اشاعت گیارہویں صدی عیسوی کے وسط میں ہوئی یہ وہ زمانہ تھا جب اسلامی معاشرہ کو اپنے مراکز

---

[1] آرنلڈ، دعوت اسلام ص ۲۰۰، آگرہ

[2] K.M. Ashraf. Life and Conditions of the People of Hindustan, P.41

[3] شبلی نعمانی، علم الکلام ۱/۵۸ اعظم گڑھ ۱۹۳۹ء

[4] عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ ۱/۲۵، کلکتہ ۱۸۶۸ء، نیز دیکھیے منہاج سراج جوزجانی، طبقات ناصری ص ۲، کلکتہ ۱۸۹۷ء

میں انتشار اور اضطراب کی صورت حال کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا، غوری حکمرانوں کے سیاسی عروج کے وقت وہاں کے مسلمانوں میں فکر و عمل کی بہت سی گمراہیاں جڑ پکڑ چکی تھیں اور مسلمانوں نے بہت سے مقامی اور اجنبی نظریوں کو اسلامی معاشرہ کے ساتھ ملا لیا تھا، دیہی علاقوں کی طرف علماء کی دعوتی اور اصلاحی توجہ نہ ہونے کی بنا پر عوام کا تعلق برائے نام ہی اسلام سے تھا، مسلمانوں کی اکثریت کرامیہ فرقہ سے تعلق رکھتی تھی جس کے بانی ابوعبداللہ محمد بن کرام م ۸۶۹ء کا عقیدہ تھا کہ ایمان کا انحصار صرف زبانی اقرار پر ہے وہ انسانوں کی طرح خدا کے جسم کے قائل تھے جو عرش پر ایک مخصوص جگہ پر متمکن ہے، بقول خلیق احمد نظامی "تشبیہ و تجسیم کے یہ خیالات اور عقائد ان علاقوں میں بہت کامیاب ثابت ہوئے جہاں لوگوں کے مذہبی شعور نے مہایانہ بدھ مت کے زیر اثر نشو و نما پایا تھا، اس لیے کہ فکری اعتبار سے تبدیلی کی نوعیت بہت محدود تھی، جس طرح پہلے مہاتما بدھ کنول پر بیٹھا تھا اب اسی طرح اللہ عرش پر بٹھا دیا گیا اصل میں کرامیہ فرقہ اسلام اور بدھ مت کی درمیانی منزل تھی، کہا جاتا ہے کہ محمد بن کرام نے ہزاروں غیر مسلموں کو اپنے فرقہ میں شامل کر لیا تھا"[1]

علامہ سید سلیمان ندویؒ کا کہنا ہے کہ غوری قبائل چوتھی صدی ہجری کے وسط تک یعنی غزنویوں کی پیدائش کے بعد تک مسلمان نہیں ہوئے تھے، سلطان محمود سے پہلے ان اطراف میں نہ اسلامی درس گاہیں تھیں اور نہ اسلامی تعلیمات کا رواج ہوا تھا اور نہ مسلمان علماء پھیلے تھے[2] چنانچہ یہ امر واقعہ ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے جغرافیہ نویس اس عہد کے غور کو غیر مسلموں کی اکثریت کی بنا پر "دار الکفر" ہی کے نام سے پکارتے ہیں[3]

ہندوستان پر ترک سلاطین (خاندان غلاماں) کی حکومت لمبے عرصے تک قائم رہی،

---

[1] خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ص ۱۳، دہلی ۱۹۸۱ء
محمد بن عبداللہ کے مخالفین ان کی تصویر کشی کرنے میں جس رنگ آمیزی سے کام لیتے ہیں وہ بہت زیادہ صحت مند نہیں ہے کیونکہ دوسرے ماخذ بتاتے ہیں کہ محمد بن عبداللہ متقی پاکباز، مقرر و مبلغ اور راسخ العقیدہ مسلمان تھے اور یہ کہ وہ ہم عصر فقہا پر ان کی دربار سلاطین سے وابستگی کی بنا پر تنقید کرتے تھے جس کے ردعمل میں وہ نشانہ ملامت ٹھہرے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو پروفیسر اقتدار حسین کا مقالہ ابو محمد عبداللہ بن کرام سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ اکتوبر دسمبر ۱۹۸۱ء

[2] عرب و ہند کے تعلقات ص ۱۹۰

[3] ذبیح اللہ صفا، تاریخ ادبیات در ایران ص ۱۹۹، تہران ۱۳۳۳ھ

اس خاندان کا بانی سلطان قطب الدین ایبک م ۱۲۱۰ء پہلا حکمراں تھا جس نے دہلی کو اپنا دارالخلافہ بنا کر اسلامی تہذیب و تمدن کا اسے گہوارہ بنایا جبکہ اسے صرف چار سال حکومت کرنے کا موقع ملا۔

قطب الدین ایبک کے بعد دہلی سلطنت کے غلام حکمرانوں میں سلطان التمش کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے اور یہ اہمیت اس کے مذہبی رجحان، چشتی بزرگوں سے نیازمندانہ تعلقات اور ذاتی اعمال کے بدولت دی جاتی ہے۔ بلاشبہ التمش کی زندگی صاف ستھری تھی اور دوسرے سلطانوں کے مقابلہ میں وہ زیادہ پابند شریعت اور خدا ترس نظر آتا ہے، مگر جب ہم مولانا سید نورالدین مبارک غزنوی کی وہ نصیحت اور تنبیہ پڑھتے ہیں جو انھوں نے کئی بار سلطان کو کی تھی تو کچھ ایسا لگتا ہے جیسے التمش کی مذہب سے وابستگی اور دینی جذبات و میلانات کے باوجود اس کا طرز حکمرانی اسلامی اصولوں پر مبنی نہ تھا مولانا سید نورالدین نے سلطان کے دربار میں کہا تھا "بادشاہ جو کچھ امور بادشاہت کے لوازم کرتے ہیں، ان کے کھانے پینے کا طریقہ، کپڑے پہننے کا انداز، اٹھنے بیٹھنے اور سواری کرنے کے اطوار، تخت نشین ہو کر لوگوں کو اپنے سامنے بٹھانا اور سجدہ کرانا اور خدا کے باغی و نافرمان اکاسرہ (جو کہ مجوسی تھے) کے مراسم کی دل و جان سے رعایت کرنا اور بندگان خدا سے اپنے آپ کو تمام معاملات میں برتر سمجھنا یہ سب چیزیں شریعت مصطفوی کے خلاف ہیں اور شرک ہیں"[1]

التمش نے گیارہ بیٹوں کے باوجود بیٹی رضیہ کو اپنا ولی عہد بنایا اور اس کے لیے اپنی جانشینی کی وصیت کی[2] التمش کے بیٹوں میں رکن الدین فیروز شاہ تخت نشین ہوا وہ ایک عیاش اور بدمست حکمراں ثابت ہوا اس کے یہاں ہجڑوں، گویوں، سازندوں، بھانڈوں کا جم گھٹا رہتا، وہ بدمست ہو کر بازاروں میں سونے کے سکے بکھیرتا چلتا[3] اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے خلاف خود اس کی بہن رضیہ سلطانہ نے سازش کی اور اسے محبوس کر کے سلطنت پر قبضہ کر لیا، رضیہ سلطانہ تخت نشینی کے بعد مردوں کی طرح لباس پہنتی

---

[1] ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی ص ۲۱، تصحیح سرسید احمد خاں، کلکتہ ۱۸۶۲ء

[2] منتخب التواریخ ۱/۷۰، طبقات ناصری ص ۱۸۵

[3] منہاج سراج، طبقات ناصری ص ۱۸۲

اور سواری کرتی، بے پردہ رہتی، ایک حبشی غلام جمال الدین یاقوت کے ساتھ متہم ہونے کی بنا پر لوگوں نے اسے تخت سے بے دخل کر دیا[1] اس عہد کی یہ واحد مسلم حکمراں خاتون تھی جس نے خود مختار حکومت کی مگر اس کی حکومت کو عوام و خواص کس نقطۂ نظر سے دیکھتے تھے اس کا اندازہ عصامی کے حسب ذیل اشعار سے لگایا جا سکتا ہے ؎

زناں جملہ در دام اہرمن اند — بہ خلوت ہمہ کار شیطاں کنند
نکردن تواں بر زباں اعتماد — نشاید بر آہرمناں اعتماد
نزیبد بزن تاج و تخت شہاں — کہ شد مملکت قسم کار آگہاں
جہاں داری از زن نیابد نکو — کہ در اصل ناقص شد است عقل او

رضیہ سلطانہ کے بعد معز الدین بہرام شاہ کو تخت نشین کیا گیا۔ اس نے عیش و عشرت اور شہوت پرستی میں شہرت حاصل کی[2] اس کی جانشینی علاء الدین مسعود شاہ نے کی۔ اس کا معاملہ بھی اگلوں سے مختلف نہ تھا، نفس پرستی اور لہو و لعب میں مبتلا ہو کر اس نے اخلاق حمیدہ سے خود کو الگ کر لیا اور ملک میں فتنہ و فساد کا موجب بنا[3] سلطان ناصر الدین محمود کو ۱۲۴۶ء میں بادشاہ منتخب کیا گیا اس کے متعلق یقینی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ بادشاہ متقی، پرہیزگار، حلیم، عابد اور ذاکر انسان تھا وہ سرکاری خزانہ کو کبھی ہاتھ نہ لگاتا تھا۔ اس کا ذریعہ آمدنی قرآن کی کتابت تھی[4] اس کی عبادت اور ملکی خدمت کی صورت حال یہ تھی کہ انھوں نے زمام اقتدار اپنے غلام الغ خاں (غیاث الدین بلبن) کو یہ کہہ کر سونپ دیا تھا کہ "زنہار کار نہ کسی کہ فردا در حضرت بے نیاز درمانی و مراد خود را انجل و شرمسار گردانی"[5] ہرگز کوئی ایسا کام نہ کرنا کہ قیامت کے دن خدا کے سامنے تجھے اور مجھے شرمندگی اٹھانی پڑے۔ وہ اپنے اکثر اوقات تخلیہ میں عبادت، تلاوت اور ذکر و نوافل میں صرف کرتا۔ ناصر الدین محمود

---

[1] منہاج سراج، طبقات ناصری ص۱۸۸ نیز دیکھئے ابن بطوطہ، رحلہ ص۲۲۳، بیروت ۱۹۶۴ء
[2] سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ص۱۴۰
[3] طبقات ناصری ص۲۰۱
[4] تاریخ فیروز شاہی ص۲۶
[5] منتخب التواریخ ۱/۸۹

کے سب غلاموں میں بلبن زیادہ ہوشیار اور تجربہ کار تھا، اس لیے محمود کے بعد سلطنت کی باگ اسی نے سنبھالی، حکومت سنبھالنے سے پہلے اس کی زندگی بقول برنی یہ تھی "در ایام ملکی و نوبت خانی بہ شراب خوردن و مجلس آراستن مشہور بود۔ قمار باختے و سیم قمار را غارت کنانیدی و بخشش ہا کردے"[1]

شراب نوشی اور یار باشی میں مشہور تھا، جوا کھیلتا اور جوا کے پیسہ کو لٹاتا اور بخشش کرتا مگر تخت نشینی کے بعد اس کی زندگی میں تبدیلی آگئی اور اس نے مسکرات و منہیات اور فسق و فجور سے توبہ کرلی اور عبادات و اذکار کا اہتمام کرنے لگا ضیاء الدین برنی اس تبدیلی کا تذکرہ ان الفاظ میں کرتا ہے

"بعد از جلوس تخت پاشاہی گرد مناہی نہ گشت و از جملہ مسکرات توبہ کرد و مجلس شراب ترک آورد و نام شراب و شراب خواراں نہ گرفت و در طاعت و عبادت و صیام و نفل و قیام شب مبالغہ نمود و بمواظبت جمعہ و جماعت و نماز اشراق و چاشت و اوابین و تہجد بیکبارگی میل کرد شب ہائی مراہم تمام شب قیام کردے و لوافل و اوراد در سفر و حضر از و فوت نہ شدے و بے وضو اصلاً نہ بودے"[2]

بادشاہ تخت نشین ہونے کے بعد منکرات کے گرد نہ پھٹکا ہر قسم کی منہیات سے توبہ کرلی اور شراب اور شرابیوں کا نام دلیا اور طاعت و عبادت، روزہ و نفل اور شب گذاری میں حد سے بڑھا ہوا تھا جمعہ و جماعت اور اشراق و چاشت، اوابین و تہجد کی نمازوں کی طرف یک بیک مائل ہوگیا، عبادت کی راتوں میں تمام رات قیام کرتا اور سفر و حضر میں اوراد و نوافل نہ چھوڑتا اور کبھی بے وضو نہ رہتا۔

مگر اس دینداری اور عبادت گذاری کے باوجود اس کی سیاسی اور ملکی سرگرمیاں شرعی حدود کی پابند نہ تھیں اس کا طرز حکومت ساسانی طرز کا آئینہ دار تھا اور وہ حکومت کو شریعت سے الگ تصور کرتا اور پرانے امیروں کا یہ قول بار بار نقل کرتا:

---

[1] تاریخ فیروز شاہی ص۲۵

[2] ایضاً ص۲۶

"ہر بادشاہے کہ حرمت وحشمت خود در ترتیب بار وکوکبہ وسواری ونشستن وبرخاستن بآداب ورسوم اکاسرہ محافظت نہ نماید ودر جمیع احوال و اقوال وافعال وحرکات وسکنات اوحشم پادشاہی مشاہدہ نشود رعب او در دل رعایائے ممالک او منقش نمی شود"[1]

جو "بادشاہ اکاسرہ کے رسوم وآداب کے مطابق اٹھنے بیٹھنے دربار وجشن وجلوس اور سواری کرنے میں اپنی حرمت و دبدبہ کی محافظت نہیں کرتا اور اس کے تمام اقوال وافعال اور حرکات وسکنات سے شاہانہ دبدبہ نہیں جھلکتا تو اس کا رعب بھی اس کے ملک کی رعایا کے دلوں پر نہیں بیٹھتا"۔ برنی سلطان بلبن کی دینداری اور تقوی وطہارت کی تعریف کرنے کے باوجود لکھتا ہے کہ

"در حالت قہر وسطوت پادشاہی خدا ناترسی را کار فرمودے ودر کشتن وبستن بلغاکیاں وسرتاباں صلاحیت ودینداری را پشت دادے وآنچہ صلاح ملک چندگاہ خود دانستے خواہ مشروع خواہ نامشروع ان را در کار آوردے"[2]

یعنی "غیظ وغضب کی حالت میں بادشاہ خدا سے بے خوفی کا ارتکاب کرتا اور سرکشوں اور باغیوں کو باندھنے اور قتل کرنے میں نیکی اور دین داری کو پس پشت ڈال دیتا اور جو کچھ اس کی نظر میں ملک کے مفاد میں ہوتا عام اس سے کہ وہ جائز ہے یا ناجائز اسے کام میں لاتا"۔ بلبن نے تخت نشینی سے پہلے اپنے بیٹوں کے نام محمد اور محمود رکھے لیکن تخت نشینی کے بعد اپنے پوتوں کے نام کیقباد، کیخسرو، کیکاوس اور کیمرس رکھے[3]۔ بلبن کی دینداری اور سخت گیری سے یہ فائدہ تو ضرور ہوا کہ وہ برائیاں جو معاشرہ میں رائج ہوگئی تھیں کم ہوگئیں اور لوگوں نے اگر خوفِ خدا کو چھوڑا تو بلبن کی تلوار کے خوف نے ان کو برائی کے برملا ارتکاب سے روکا مگر اس کے نظریۂ حکومت میں کوئی اصلاح نہیں ہوئی۔

بلبن کے بعد جو امرا تخت نشین ہوئے وہ روحانی اخلاقی اور ذہنی ہر لحاظ سے

---

[1] تاریخ فیروز شاہی ص ۳۱

[2] ایضاً ص ۴۷

[3] سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ص ۱۷

پست تھے معز الدین کیقباد جو بلبن کا وارث ہوا حد درجہ عیاش اور بدکار تھا، اس کی اخلاق باختگی کا تذکرہ بدایونی ان الفاظ میں کرتا ہے۔

"خلیع العذار بودہ باستیفائے لذت وشہوت مشغول شد واکثر خلائق نیز بمقتضائے خورمئی آں عہد بعیش وعشرت روزگار می گذرانیدند وارباب لہو ولعب ومسخرگان ومطربان وبازیگراں برخلاف دور جدش تقرب تمام یافتند"[1]

وہ بے شرم تھا اور شہوت ولذت کو پورا کرنے میں مشغول رہا اور اکثر عوام بھی اس عہد کے مقتضا کے مطابق عیش وعشرت میں زندگی گذارنے لگے، اس کے دادا کے دور کے برخلاف بھانڈوں، گویوں، مداریوں اور ارباب لہو ولعب نے تقرب حاصل کرلیا۔

اس کا جو نتیجہ ظاہر ہوا وہ مورخ برنی کے بقول یہ تھا:

"دلہائے خواص وعوام ملک در شراب وشاہد ومطرب ومسخرہ میل کردو آثار الناس علی دین ملوکھم، درخورد وبزرگ وپیر وجواں وعالم وجاہل وعاقل وابلہ وہندو ومسلمان بلاد ممالک پیدا آمد"[2]

"ملک کے خاص وعام کا دل شراب وشاہد اور مطرب ومسخرہ کی طرف مائل ہوگیا اور الناس علی دین ملوکھم کے آثار ملک کے ہندو مسلمان عاقل وبے وقوف عالم وجاہل پیر وجواں اور بچے اور بڑے میں پیدا ہوگئے"۔ اس نے داد عیش دینے کے لیے دریائے جمنا کے کنارے ایک عالی شان محل بنوایا اور اس کے ساتھ دختران خوبرو وعروسان جلوہ گاہ اور مطربوں اور لطیفہ گویوں کو آباد کیا برنی اس وقت کی صورت حال کا نقشہ اس طرح بیان کرتا ہے:

"فسق وفجور رواج گرفت، ومساجد از مصلیان خالی ماند وخمار خانہا معمور گشت ودر زاویہا کسے نماند وخلق در عیش وطرب مستغرق گشتند"[3]

فسق وفجور عام ہوگیا مسجدیں نمازیوں سے خالی ہوگئیں، میکدے آباد ہوگئے، خانقاہوں میں

---

[1] منتخب التواریخ ۱/۱۵۸

[2] تاریخ فیروز شاہی ص ۱۳۰

[3] ایضاً

کوئی نہ رہا اور مخلوق عیش و عشرت میں ڈوب گئی۔

اس کے بعد خلجی خاندان برسرِ اقتدار آیا سلطان جلال الدین خلجی ایک نیک خدا ترس اور پاکباز انسان تھا اس نے رتھنبور کے محاصرہ کے وقت اپنے نائب احمد چپ کو جو نصیحت کی وہ اس کے مذہبی رجحان کی پوری عکاسی کرتی ہے، اس نے کہا کہ

"مسلمانی اور جو کچھ خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اور چیز ہے اور جو کچھ جبابرہ اور فراعنہ نے کیا ہے وہ دوسری چیز ہے۔ میں اس بات کو اپنے دل میں بٹھانے کی پوری کوشش کرتا ہوں کہ جو کچھ پیغمبروں نے کہا ہے بالکل سچ ہے اور قیامت ایک دن آئے گی اور نیک و بد ہر چیز کا خدا کے سامنے جواب دینا ہوگا جو کچھ جابروں اور ظالموں نے کیا ہے اس کی پرسش ان سے ہوگی، ان لوگوں کے اقتدار سے رعب اور ہیبت لوگوں کے دلوں پر طاری تو ہو سکتی ہے لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی دائرہ اسلام سے باہر اس طرح نکل جاتا ہے جس طرح آٹے سے بال نکال کر پھینک دیا جاتا ہے"[1]

جلال الدین خلجی نہ صرف ملکی امور میں مذکورہ باتوں کا خیال رکھتا تھا بلکہ اس کی ذاتی زندگی میں بھی شریعت کی پابندی اور منکرات سے اجتناب کا اہتمام پایا جاتا تھا البتہ چونکہ وہ خود شاعر تھا اس لیے اس کے دربار میں شعر و ادب کی محفل بھی ہوتی اور اس کے ساتھ رقص و سرود بھی۔ مگر اس سلطان کو اس کے چچا زاد بھائی اور داماد علاء الدین خلجی نے سازش کے تحت قتل کر دیا اور اقتدار پر قبضہ جما لیا[2]

علاء الدین ایک دنیا دار، آزاد خیال اور جاہ پرست حکمران تھا اسے علم اور علماء سے فیضیاب ہونے کا موقع نہ ملا تھا اور اس کے مزاج میں سختی تھی[3]۔ اس کو دولت

---

[1] تاریخ فیروز شاہی ص ۲۱۵

[2] ایضاً ص ۲۳۵

[3] ایضاً ص ۲۶۲

اور اقتدار کی ہوس نے اتنا مدہوش کیا کہ وہ اپنی مجلسوں میں امرار سے مشورہ لیتا کہ رسول کریمؐ کو خدا نے چار یار عطا کیے جن کی قوت سے انھوں نے دین و شریعت کا آغاز کیا اور پیغمبر کا نام دنیا تک دین کی وجہ سے باقی رہا اگر میں بھی اپنے چار یار الماس بیگ، الغ خاں، ظفر خاں، ملک نصرت خاں کی طاقت سے ایک نئے مذہب کی بنیاد ڈالوں تو قیامت تک میرا اور میرے ساتھیوں کا نام صفحۂ روزگار پر باقی رہے گا۔[1] پھر وہ پوچھتا کہ کون سا طریقہ اختیار کیا جائے جس سے قیامت تک میرا نام باقی رہے اور مخلوق ہمارے بتائے ہوئے راستہ پر چلے جب اس نے اس معاملہ میں اپنے وزیر علاء الملک سے مشورہ کیا تو وزیر سمجھ دار تھا اس نے کہا اگر بادشاہ کا یہ خیال عوام میں مشہور ہو گیا تو بغاوت پھیل جائے گی اور اسے اقتدار سے بھی ہاتھ دھونا پڑے گا۔[2]

سلطان علاء الدین نے ایک مرتبہ خود بھی شراب نوشی ترک کر دی اور اپنے درباریوں کو بھی اس سے روک دیا مگر اس کی کوئی شرعی وجہ نہ تھی بلکہ سیاسی اور ملکی تھی کیونکہ شراب نوشی سے ملکی امور میں سازشیں ہوتی تھیں اور راز فاش ہوتے تھے بعد میں اس نے شراب نوشی کی اجازت دے دی۔[3]

علاء الدین کے بعد اس کا بیٹا قطب الدین مبارک شاہ تخت پر بیٹھا اس کی اخلاقی حالت اس قدر پست تھی کہ بدایونی کے بقول "اکثر اوقات زنانہ لباس زیب تن کرتا اور عورتوں کی طرح زیور و زینت سے آراستہ ہو کر مجلس میں حاضر ہوتا۔ شراب نوشی اور دوسرے فسق و فجور کا برملا ارتکاب کرتا وہ اپنی جنسی خواہشات کی تکمیل کے لیے مرد و عورت کی تمیز بھی روا نہ رکھتا۔[4] جب بادشاہ کی اخلاقی حالت یہاں تک گر گئی تو رعایا کے دلوں میں بھی فسق و فجور پرورش پانے لگا اور بے حیائی و بدکاری کو فروغ ملنے لگا۔ برنی ان حالات کی تصویر کشی ان لفظوں میں کرتا ہے:

"اغلب مردماں تو بہا بشکستند و صلاحیت و عفت را خیر باد گفتند و اشتغال

---

[1] تاریخ فیروز شاہی ص ۲۶۳ [2] ایضاً ص ۲۶۵

[3] شیخ محمد اکرام، آب کوثر ص ۱۷۶، کراچی ۱۹۵۸ء

[4] منتخب التواریخ ۱/۲۱۱

نوافل وطاعات کہ در خواص وعوام مردم مشاہدہ می شد کمی گرفت و در فرائض خلل افتاد و مساجد بے جماعتی ماندند و از انچہ بادشاہ لیلاً ونہاراً در فسق و فجور اعلانا واجہارا مستغرق گشت در بواطن رعایا ھم فسق و فجور رسید"[1]

اکثر لوگوں نے توبہ توڑ ڈالی اور نیکی و پاکدامنی کو خیرباد کہدیا اور خاص وعام میں بندگی و نوافل کا جو اہتمام پایا جاتا تھا اس میں کمی آگئی، فرائض میں خلل پڑ گیا، مسجدیں جماعت سے خالی ہوگئیں چونکہ بادشاہ رات دن فسق و فجور میں کھلم کھلا غرق رہنے لگا تو رعایا کے اندر بھی فسق و فجور سرایت کر گیا۔

مبارک شاہ نے ایک اور بھیانک کام یہ کیا کہ نیچی ذات کے ایک ہندو برادر بچہ کو گجرات سے لاکر اپنا ندیم اور محرم راز بنالیا اس کے ساتھ غیر فطری تعلق قائم کیا اور اسے اس حد تک سر چڑھایا کہ اس نے دارالحکومت میں پہونچ کر اور مبارک شاہ کا اعتماد حاصل کر کے اسلام اور مسلمانوں کے خلاف سازشوں کا جال بچھا دیا اور جب بعض درباریوں نے اس کی حرکتوں پر انگلی اٹھائی تو بادشاہ کے ذریعہ ان کو عبرت ناک سزا دلوائی بالآخر اس نے ایک رات مبارک شاہ کو بھی قتل کر دیا اور اس کے خاندان کے تمام افراد کو ہلاک کر دیا اور عورتوں کی بے حرمتی کی[2] قطبی غلاموں کو تہ تیغ کر کے ان کی عورتوں کو گجرات کے ہندوؤں کے حوالہ کر دیا[3] اس نے نہ صرف بادشاہ اور اس کے خاندان کا صفایا کیا بلکہ اسلام اور مسلمان کی تذلیل میں کوئی کسر نہ چھوڑی ذبیحہ گائے پر پابندی لگادی اور اس کی سزا یہ مقرر کی کہ ملزم کو ذبح شدہ گائے کی کھال میں سی کر جلا ڈالا جائے[4] قرآن مجید کو جمع کر کے کرسیاں بنائیں اور مسجدوں کو بتکدوں میں تبدیل کر دیا اور کفر و شرک کے شعائر کو اعلانیہ فروغ دیا[5] اور فوج میں اپنے ہم مذہبوں کو لاکر بھر دیا۔ غیاث الدین تغلق اس کی سرکوبی

---

[1] تاریخ فیروز شاہی ص ۳۸۲

[2] ایضاً ۴۰۶ - ۴۱۱

[3] Azeez Ahmad, Studies in Islamic culture in Indian Environment. p. 96 oxford, 1964.

[4] رحلۃ ابن بطوطہ ص ۳۵۲

[5] تاریخ فیروز شاہی ص ۴۱۱

کے لیے دیبال پور ملتان سے آگے بڑھا اور تھانیسر کے مقام پر دونوں فوجوں کا مقابلہ ہوا تو کوئی ڈیڑھ سو سال بعد اللہ اکبر کے مقابلہ میں دہلی کی فوج نے نارائن نارائن کے نعرے لگائے[1]

اس دشمن اسلام بردار بچہ (خسرو خاں) نے ایک طرف انہدام اسلام کا یہ انتظام کیا اور دوسری طرف صوفیائے وقت کے لیے سرکاری خزانے کھول دیے تاکہ وہ اس کے کفر و الحاد پر ردعمل کا اظہار نہ کریں مشائخ نے بھی اسے مصلحتاً قبول کر لیا۔ فتح کے بعد جب غیاث الدین تغلق نے مشائخ سے رقموں کی واپسی کا مطالبہ کیا تو سلطان اور حضرت نظام الدین اولیاء کے درمیان تنازعہ اٹھ کھڑا ہوا[2]

غیاث الدین تغلق جس کا لقب غازی ملک تھا، اس نے خسرو خاں کو شکست دیکر اسلام اور مسلمانوں کو دوبارہ غالب کیا اور اس نے اعلان کیا کہ میں نے حکومت کے لالچ میں یہ جنگ نہیں لڑی ہے اگر قطبی خاندان میں کوئی فرد موجود ہے تو وہ حکومت کرے ورنہ حاضرین میں سے دونوں عہد کے بزرگ آگے بڑھیں مگر چونکہ قطبی خاندان کا کوئی فرد خسرو خاں کی تلوار سے نہ بچ سکا تھا اس لیے امرا اور عوام نے متفق ہو کر غیاث الدین تغلق ہی کو اپنا حکمراں چن لیا[3] سلطان غیاث الدین کی زندگی بہت پاکیزہ تھی۔ وہ صوم و صلوٰۃ کا پابند تھا اور منکرات و فواحش سے اسے سخت نفرت تھی۔ اس کا عدل و انصاف ضرب المثل تھا اور دینی امور کی انجام دہی میں بہت مستعد رہتا تھا۔ برنی کہتا ہے کہ "اس کی ذات سے اسلام میں نئی جان آئی، مسلمان از سر نو تازہ ہوئے اور شعار کفر زمین بوس ہوا"[4]

مگر اس سلطان کا انجام بھی یہ ہوا کہ محمد بن تغلق نے لکڑی کا ایک محل بنوایا اور اس طرح اس کی تعمیر کی کہ جب بادشاہ ہاتھی پر سوار ہو کر اس میں داخل ہوا تو وہ زمین بوس ہو گیا اور بادشاہ کی وفات ہو گئی[5]

غیاث الدین تغلق کے بعد محمد بن تغلق تخت نشیں ہوا۔ محمد بن تغلق کا ذاتی کردار

---

[1] آبِ کوثر ص ۴۲۹

[2] Studies in Islamic culture P. 98

[3] تاریخ فیروز شاہی ص ۴۳۲

[4] ایضاً ص ۴۳۳

[5] رحلۃ ابن بطوطہ ص ۴۲۱

اچھا تھا وہ نماز روزہ کا خود بھی پابند تھا اور عوام کو بھی اس پر آمادہ کرتا تھا۔ اس کو اسلام کی اشاعت و تبلیغ سے بھی دلچسپی تھی۔ ابن بطوطہ اس کے متعلق اس تاثر کا اظہار کرتا ہے "شعائر الدین عندہ محفوظۃ ولہ اشتداد فی امر الصلوٰۃ والعقوبۃ علی ترکھا"[1] لوگوں کے جرائم کی تفتیش اور فیصلہ کے نفاذ کے لیے اس نے اپنے محل میں چار مفتیوں کو مقرر کر رکھا تھا جن کا کام جرائم کی تحقیق کے بعد سزا تجویز کرنا تھا[2] اس کے باوجود وہ اپنی جس حیثیت کا دعویدار تھا مشائخ اور عوام اسے قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ اس کے ذہن پر دین و شریعت سے زیادہ عقلیت اور فلسفہ کا غلبہ تھا[3] دوسرے یہ کہ اس کا طرز حکومت آمرانہ اور مطلق العنانی پر مبنی تھا۔ ضیاء الدین برنی ایک طرف تو اس کی نیکیوں اور خوبیوں کی فہرست پیش کرتا ہے دوسری طرف اس کے مظالم کی روداد بیان کرتا ہے وہ لکھتا ہے

"پنج وقت نماز فرائض ادا کند و ہیچ مسکرے از مسکرات نخشد و از زنا و لواطت و نظر بحرام و خیانت نورزد، دو ہیچ قمارے نبازد و از فسق و فجور متادا جتناب و احتراز نماید و با ایں ہمہ خون مسلمانان سنی و مومنان صافی اعتقاد چوں جوئے آب بر طریق سیاست پیش دخول سلطانی رواں گرداند"[4]

پانچوں وقت کی فرض نماز ادا کرتا ہے اور کوئی نشہ آور چیز نہیں پیتا اور محرمات کے قریب نہیں پھٹکتا، جوا نہیں کھیلتا فسق و فجور سے دور رہتا ہے ان سب کے باوجود سنی مسلمانوں اور صحیح العقیدہ مومنوں کا خون جوئے آب کی طرح بادشاہ کے دروازہ پر رواں رہتا ہے

ابن بطوطہ نے بھی اس کے مظالم کی تفصیل بیان کی ہے اور اس کا وہ خود بھی شاہد ہے وہ کہتا ہے کہ اس کا دروازہ شاذ و نادر ہی مقتولوں سے خالی رہتا ہے۔ وہ

---

[1] رحلہ ابن بطوطہ ص۴۴۱

[2] منتخب التواریخ ۱/۲۳۹

[3] تاریخ فیروز شاہی ص۴۶۵

[4] ایضاً ص۴۶۰

لکھتا ہے کہ محمد بن تغلق نے ایک وقت میں ساڑھے تین سو آدمیوں کو قتل کرایا[1] ملتان میں بہرام کی بغاوت پر جب اس نے قابو پالیا تو ملتان کے باشندوں کے قتل کا بھی اس نے حکم دے دیا مگر شیخ الاسلام رکن الحق والدین کی سفارش پر اسے نافذ نہ کیا[2] اسی جبر و تشدد کا نتیجہ تھا کہ اس کے آخری عہد میں نافرمانی اور بغاوت روز بروز بڑھتی چلی گئی۔ عدل کی جگہ ظلم اور اسلام کی جگہ کفر پھیلنے لگا[3] یہ ظلم و تعدی محض عام لوگوں تک محدود نہ تھا بلکہ اس نے بہت سے مشائخ کو بھی سزائیں دیں۔ کچھ کو اپنی خدمت پر مامور کیا اور کچھ قتل بھی کیے گئے[4] اس کے مشق ستم کا نشانہ بننے والے شیخ شہاب الدین اور شیخ ضیاء الدین سمنانی بھی تھے جن کی ڈاڑھیاں اکھیڑ ڈالی گئیں[5] اس کے دربار میں شاہانہ اسراف اور لہو و لعب کا بھی اثر تھا مغنیوں اور رقاصوں کا تماشہ ہوتا اور بعد میں یہ امراء کے حوالہ کر دی جاتیں[6]

محمد بن تغلق کے بعد فیروز شاہ تغلق مسند نشین سلطنت ہوا اس سلطان کی دینداری اور خدمت اسلام کے چرچے بہت ہوئے یہاں تک کہ وہ اولیاء حضرت الٰہ اور نائب رسول کے مقدس القاب سے یاد کیا جانے لگا، اس کے عہد میں مسلم معاشرہ بگاڑ کی جس پستی میں پہونچ گیا تھا وہ خلیق احمد نظامی کے الفاظ میں یہ تھی۔

"اخلاقی قدروں کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی تھی، مذہب میں توہمات نے راہ پائی تھی، قبر پرستی اور پیر پرستی نے تصوف کی بنیادوں کو منہدم کر دیا تھا اباحتی فرقے اپنے افکار و نظریات کے پھیلانے میں سرگرم تھے، بدعات و احداث کا ہر طرف ہنگامہ تھا، یہی حال ہندو سوسائٹی کا بھی تھا، اس عہد کے بعض منادیوں کے قول ڈاکٹر ایشور ٹوپا شیطانیت کا مرکز تھے۔"[7]

---

[1] رحلۃ ابن بطوطہ ص ۴۰۱
[2] تاریخ فیروز شاہی ص ۴۰۹
[3] منتخب التواریخ ۱/۲۲۷
[4] رحلۃ ابن بطوطہ ص ۴۰۳-۴۰۲
[5] رحلۃ ابن بطوطہ ص ۴۰۳-۴۰۲
[6] ایضاً ص ۴۲۹
[7] سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ص ۳۹۰

فیروز شاہ نے ان برائیوں کو ختم کرنے کے لیے سخت اقدامات کیے، مزارات پر عورتوں کو جانے سے روکا مدعیان نبوت کی سرکوبی کی[1]۔ دربار شاہی کے ماحول کو اسلامی احکام کے مطابق ڈھالا[2]۔ شمس سراج عفیف اس کی اصلاحات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"آنچہ در بلاد و ممالک نامشروعات بود و بر خلاف شرع روئے می نمود بتمام از محصول بلاد مملکت دور کنانند"[3]

فیروز شاہی اصلاحات کی فہرست طویل ہے شمس سراج عفیف نے اس سلطان کی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے بالخصوص وہ آخری عہد کا تذکرہ کرتا ہے جس میں بادشاہ نے قیدیوں کی رہائی، مظلوموں کے انصاف اور مساجد کی باز آبادکاری کو اپنا مشغلہ بنالیا تھا[4]۔

لودھی سلاطین بھی اپنی دینداری اور شریعت کی پاسداری کی بنا پر سلاطین ہند کی تاریخ میں ممتاز مقام اور اہمیت کے حامل سمجھے جاتے ہیں۔ سلطان بہلول لودھی شریف النفس اور سادہ مزاج انسان تھا وہ امرا اور سپاہیوں سے اپنے لیے کسی ممتاز حیثیت اور خاص عزت کا مطالبہ نہیں کرتا اور اپنی تعظیم میں کھڑا ہونے سے بھی روکتا۔ سب لوگوں کے ساتھ مساویانہ اور برادرانہ سلوک روا رکھتا، فیاضی اور بردباری اس کی فطرت میں شامل تھی، تاریخ داؤدی کا مصنف اس کی سیرت و اخلاق اور دین داری کے بہت سے پہلوؤں پر روشنی ڈالتا ہے مثلاً وہ لکھتا ہے کہ:

"بظاہر آراستہ بشریعت و متابعت آں کمال تقید داشت در کل احوال سلوک بر مسالک شریعت نمودے و خلاف شریعت ہرگز بکار دست نزودے"[5]

وہ اپنے بیشتر اوقات علما اور صالحین کی صحبت میں گذارتا، نماز باجماعت کا اہتمام کرتا عدل و انصاف اور فیاضی کا التزام کرتا محتاجوں اور ضرورت مندوں کی خبر گیری کرتا[6]۔

---

[1] ملاحظہ ہو فتوحات فیروز شاہی، علی گڑھ ۱۹۶۶ء

[2] شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی ص ۳۷۲ [3] ایضاً ص ۳۷۳ [4] ایضاً ص ۵۰۳-۵۱۱

[5] عبداللہ، تاریخ داؤدی، ص ۱، شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۱۹۶۹ء

اس نے بہت سی ان رسموں کو جو عرصے سے رائج تھیں اور شریعت مطہرہ کے خلاف تھیں، بند کر دیا[1]

بہلول کے بعد سکندر لودھی حکمراں ہوا اور حقیقت میں اس نے اپنے باپ کی سچی جانشینی کی، پدرانہ شرافت و دینداری اور خدمت کی روایت کو نہ صرف باقی رکھا بلکہ اسے آگے بڑھایا۔ اس نے حکومت شریعت کے ساتھ نبھائی، اس کی ذاتی زندگی سے متعلق تاریخ داؤدی میں مذکور ہے کہ "ہیچ چیز از جنس فواحش و قبائح و ذمائم گرد سرا پردۂ حال وے رہ نداشت نماز با جماعت گذاردے بعد از نماز پیش تا عشا صحبت با علما داشتہ تلاوت کتاب مجید کردے"[2]

بادشاہ کی دینداری کا رعایا پر لازماً اثر پڑتا ہے چنانچہ اس کے عہد میں ہر محلہ میں نماز با جماعت ہونے لگی، اس نے مزارات پر جانے سے عورتوں کو روک دیا عوام کے لیے غلہ اور اشیائے خورد و نوش سستا کر دیا اور مسلمانوں کو کفر و شرک کے اثرات سے نجات دلایا[3] وہ اپنے دینی جذبہ اور قومی غیرت و حمیت کا پرجوش طریقہ پر اظہار کرتا اس کے زمانہ میں اصلاح و تقوی کا عمل اور امانت و دیانت کا چلن عام ہو گیا۔ ہر خاص و عام میں ادب حیا، صلاح و دینداری اور دین پروری پیدا ہو گئی تھی[4] نوبت یہاں تک پہونچی کہ کوئی شخص خود اپنے غلام پر نگاہ تیز نہیں کر سکتا تھا[5] اس کے عہد میں علوم و فنون اسلامی کو ترقی ہوئی۔

سوری سلاطین کی مختصر تاریخ حکومت بھی اپنی خدمات اور اثرات کے لحاظ سے بڑی اہمیت کی حامل ہے اس خاندان کا پہلا حکمراں شیر شاہ سوری قابل، غیرت مند، دیندار اور تہجد گزار حکمراں تھا اس کی تعلیم و تربیت علمار جونپور کے سایہ عاطفت میں ہوئی تھی گو کہ اسے صرف پانچ سال حکومت کرنے کا موقع ملا اور وہ بھی جنگ کے ہنگاموں کے ساتھ پھر بھی خدمت خلق اور دینداری کے جو کام اس نے کیے وہ قابل قدر و ستائش ہیں

---

[1] عبداللہ، تاریخ داؤدی، ص ۳۵، شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۱۹۶۹ء

[2] ایضاً ص ۳۸ [3] ایضاً ص ۳۹

[4] ایضاً ص ۴۰

[5] ایضاً ص ۴۳

اس نے پشاور سے لے کر بنگال تک جرنیلی سڑک بنوائی، مسافروں کی سہولت کے لیے سرائے، کنواں، سایہ دار درخت اور مساجد کا انتظام کیا۔ علماء و فضلاء کی قدر دانی، مدارس کا قیام مظلوموں کی فریاد رسی اور کمزوروں کی دستگیری کا اہتمام کیا۔ ہمارے مورخین کو شکایت ہے کہ اس نے رہتاس کا قلعہ فتح کرنے کے لیے پورن مل کے زیر کمان رائے سین کے چار ہزار سپاہیوں کو تہ تیغ کر دیا اور پورن مل کے بیٹے کو آختہ کر دیا[1] مگر اس کی وجہ یہ تھی کہ پورن مل رائے سین کے قلعہ میں بغاوت کا علم بلند کر کے اس علاقہ کے اکثر پرگنہ پر قابض ہو گیا اور دو ہزار مسلمان عورتوں کو اپنے حرم میں داخل کر کے رقاصوں اور پاتریوں کے زمرہ میں شامل کر دیا اس سے شیر شاہ کی دینی اور بادشاہی غیرت متحرک ہوئی اور اس نے اس کی سرکوبی کی[2] شیر شاہ اکثر و بیشتر کہا کرتا ہے:

"بادشاہوں کو چاہیئے کہ وہ حالات کا صفحہ عبادت سے رقم کریں تاکہ عوام اور ملازمین عبادت کی طرف مائل ہوں اور ہر وہ اطاعت جس کا صدور رعایا سے ہو بادشاہ کو اس میں شریک ہونا چاہیئے، فسق و فجور فتوحات کے ظہور کے لیے مانع ہے، بادشاہوں کو اللہ تعالیٰ کے اوامر کی خلاف ورزی نہیں کرنی چاہیئے"[3]

شیر شاہ کی جانشینی اس کے بیٹے اسلام شاہ نے کی اور اس کے بعد مغلوں نے اس خاندان سے تخت و تاج چھین لیے۔ مسلم سلاطین کا یہ آخری طبقہ (مغل) تھا جس کا نسبی تعلق تیمور و چنگیز سے تھا۔ سقوط بغداد کے بعد مغل اگرچہ مسلمان ہو گئے مگر ابھی تک ان کے ذہنوں سے عہد جاہلیت کے اثرات اور تصورات محو نہ ہو سکے تھے، ساتویں صدی ہجری تک ان کو کافر سمجھا جاتا تھا[4] ہندوستان کے مسلم حکمران ان کو کافر و ملحد اور زندیق کے نام سے پکارتے تھے ان کی طرف سے وہ اتنے بدظن تھے کہ کئی بار ان کا قتل عام کیا[5]۔ ان کی سیاست بھی

---

[1] ابوالقاسم فرشتہ، تاریخ فرشتہ ۱/۲۳۷، نول کشور

[2] ایضاً

[3] تاریخ داودی ص ۳۰۹

[4] منتخب التواریخ ۱/۳۸۶

[5] عرب و ہند کے تعلقات ص ۸۹

ان کے ہوس واقتدار اور ملک گیری کے تابع تھی، سیاست ظالمہ کی تشریح کرتے ہوئے مولانا عبدالحئی لکھنوی لکھتے ہیں کہ:

"مشرق میں اس قسم کا سیاسی قانون پہلے چنگیز خاں نے بنایا تھا، اور قانون کی ایک کتاب مرتب کرائی تھی جس کا نام یاسہ تھا، پھر یہی سیاسہ ہوگیا، چنگیز خاں کے بعد اس کی اولاد نے یہ قانون جاری رکھا اور اسے اپنا دین و مذہب بنالیا اور کوئی اس دائرہ سے باہر نہیں نکلا لیکن جب وہ مشرق و شمال اور قبچاق کے علاقوں میں پھیلے اور انہیں قید کیا اور غلام بنایا اور پھر ہندوستان تک آئے تو اس وقت وہ اسلامی ماحول قرآن اور شریعت اسلامیہ سے واقف اور متاثر ہو چکے تھے، چنانچہ انہوں نے حق و باطل کا ایک امتزاج تیار کیا قاضیوں کو ایک طرف تو انہوں نے تمام دینی امور کا نگراں بنادیا۔ مگر دوسری طرف اپنے ذاتی معاملات میں اپنی پرانی سیاست کے آداب کی پابندی کرتے رہے"[1]

مغلیہ خاندان نے اگرچہ ایک پائیدار اور وسیع مملکت کی بنا ڈالی یہ بالقصد اسلام کی خدمت واشاعت کے جذبات پر مبنی نہ تھی بلکہ جہانداری اور توسیع اقتدار کے عزم اور منہائے نظر سے وابستہ تھی سلطان بابر ابتداءً شریعت کا پابند نہ تھا۔ وہ شراب اور دوسری منکرات کا بھی عادی تھا، فتح دہلی کے بعد شمالی ہندوستان کے راجاؤں نے رانا سانگا کے ساتھ مل کر جب بابر کا مقابلہ کیا اور بابر کی فوج شکست کے آثار دیکھ کر ہمت ہارنے لگی تو اس وقت بابر نے اپنی شراب نوشی اور دوسرے غیر شرعی اعمال یہاں تک کہ ریش تراشی سے توبہ کی، اور دعا کر کے میدان میں اترا، اللہ نے اسے کامیابی عطا کی، بابر کے اقتدار سے اسلام کو یہ فائدہ ضرور ہوا کہ ہندو راجاؤں نے جن مسجد اور اسلامی اداروں کو گوسالہ وغیرہ میں تبدیل کیا تھا، وہ واگذار ہوئے، مسلمانوں پر جو مظالم ہوتے تھے وہ ختم ہوئے، دینی مراکز قائم ہوئے اور علوم وفنون کی سرپرستی ہوئی۔ بابر کا رویہ اپنی رعایا کے ساتھ نرمی اور رواداری پر مبنی تھا۔

---

[1] عبدالحئی لکھنوی، ہندوستان اسلامی عہد میں ص ۶۲، ترجمہ شمس تبریز خاں، لکھنؤ ۱۹۷۲ء

ہمایوں شریعت کا پابند نہ تھا اور منکرات کا اسیر تھا، اس کی اخلاقی کمزوریوں کا فائدہ اٹھا کر شیر شاہ سوری نے اسے اقتدار سے بے دخل کر دیا۔ تاریخ داؤدی کا مصنف لکھتا ہے کہ جس وقت شیر شاہ چہار کھنڈ کے پہاڑوں میں فروکش ہو کر وہاں کے راجا مہارتھ کو زیر کیا تو اسے خوب مال غنیمت ہاتھ آئے، راجہ کی بیٹی بھی فوجیوں کے ہاتھ آئی اس کی خوبصورتی کا عالم یہ تھا کہ قلم تقدیر نے اس سے زیادہ خوبصورت تصویر نہیں بنائی۔ افغان سرداروں نے اس شاہزادی کو شیر شاہ سوری کے سامنے پیش کیا، شیر شاہ نے جب اسے دیکھا تو ناراض ہوا اور کہا یہ مجسم بلا ہے اسے میرے سامنے سے ہٹاؤ، شیر شاہ کے مقربین نے کہا یہ حسین صورت دوشیزہ جس سے آفتاب و ماہتاب شرمندہ ہے اسے بلا کیسے کہا جا سکتا ہے تو شیر شاہ نے کہا اگر اسے میں اپنے گھر میں رکھ لوں تو کاروبار زندگی سے غافل ہو جاؤں گا اور یہ عمر کا تقاضا بھی نہیں ہے اسے ڈولی میں بٹھا کر ہمایوں کے پاس بھجوا دو اور جب کہار ہمایوں کے ڈیرہ کے پاس پہونچے تو لوگوں سے یہ پوچھے کہ شیر شاہ کا ڈیرہ کہاں ہے ہم اس کے محل کے لیے یہ دوشیزہ لائے ہیں۔ جب ہمایوں کو یہ خبر ملے گی تو فوراً اسے بلالے گا اور حکومت کی یاد بھی اسے نہ آئے گی اس وقت ہم اپنا کام کر جائیں گے چنانچہ ایسا ہی ہوا، ہمایوں اس مجسم بلا کو پانے کے بعد دو ماہ تک فوجی نقل و حرکت سے غافل رہا اور شیر شاہ نے اپنا منصوبہ پورا کر لیا۔[1]

اسلامی تہذیب کو سب سے زیادہ نقصان اکبر نے پہونچایا۔ اکبر ایک جاہل حکمراں تھا اسی وجہ سے وہ راہِ راست سے بھٹک گیا۔ اس کی اسلام سے بے زاری اور تھا کفر کی آبیاری تاریخ ہند کا ایک المناک باب ہے۔ ملا عبدالقادر بدایونی نے اس کی کفریات کا تفصیلی مشاہدہ کیا ہے اور سلیقہ سے قلم بند کیا ہے[2] شیخ احمد سرہندی نے بھی اپنے

---

[1] تاریخ داؤدی ص ۲۲-۱۲۳

[2] دیکھئے منتخب التواریخ جلد دوم۔ عہد اکبری کے مورخین اور واقعات نویس حضرات اکبر کے خوف سے اس کی بے دینی اور اسلام مخالف سرگرمیوں کی روداد نہ لکھ سکے مگر بدایونی نے جرأت و ایمانداری سے کام لیکر ان حقائق سے پردہ ہٹایا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ جہانگیر بادشاہ نے پابندی لگا دی تھی کہ ممالک محروسہ کے کاتب منتخب التواریخ کی خرید و فروخت نہ کریں، ملاحظہ ہو صمصام الدولہ شاہنواز خاں ماثر الامرا ۱/۶۸۷، اردو ترجمہ پروفیسر الیسٹ اوری لاہور ۱۹۶۸ء

مکتوبات میں اسی صورتِ حال کی طرف جابجا اشارے کیے ہیں[1]۔ اکبر کے دورِ حکومت میں شعائرِ اسلام کا مذاق اڑایا گیا۔ ذبیحہ گائے پر پابندی عائد کی گئی۔ ہجری سال کو تبدیل کرنے کی کوشش کی گئی۔ عربی پڑھنا اور جاننا معیوب اور قرآن پڑھنا مطعون ٹھہرا، آفتاب اور آتش کی پوجا کو فروغ ملا۔ بادشاہ کے لیے سجدہ ایجاد ہوا، دینِ محمدی کو منسوخ کرنے کا حکم ہوا، بدکاری کے لیے شیطان پورہ محلہ آباد کیا گیا اور ہندوانہ رسم و رواج کو رواج دیا گیا وغیرہ[2]۔

جہانگیر نے اکبر کی پھیلائی ہوئی کفریات میں اضافہ تو نہیں کیا مگر ان کا پورے طور پر استیصال بھی نہیں کیا۔ علماء و مشائخ کے تعلقات و اثرات کے تحت اس نے کسی حد تک بعض چیزوں کو ختم کرنے کی بھی سعی کی مگر خود اس کی ذاتی اور درباری زندگی شرعی حدود و قیود سے آزاد رہی۔ اس نے اپنی شراب نوشی کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اٹھارہ سال کی عمر سے لے کر ۳۸ سال کی عمر تک مسلسل پی رہا ہوں۔ شروع میں بیس بیس جام پی جایا کرتا تھا۔ اب اس قدر پیتا ہوں جس سے کھانا ہضم ہو جائے[3]۔ انہوں نے ذبیحہ پر پابندی عائد کرنے سے متعلق لکھا ہے کہ میں نے حکم دیا کہ میرے والد بزرگوار کے اصول کے مطابق ہر سال میری پیدائش کے دن، ۱۷ ربیع الاول سے لے کر اب تک میری عمر کے جتنے سال بنتے ہیں اتنے دن ملک میں ذبیحہ نہ کیا جائے، اس کے علاوہ ہفتہ میں دو دن یعنی جمعرات اور اتوار کو ذبح نہ ہو۔ جمعرات اس لیے کہ میری تخت نشینی کا دن ہے اور اتوار اس لیے کہ میرے والد بزرگوار کی پیدائش کا دن ہے[4]۔

شاہجہاں کے عہد میں صورت حال کچھ اور بہتر ہوئی علوم و فنونِ دینیہ کی اشاعت ہوئی اسلامی مراکز بھی جگہ جگہ قائم ہوئے۔ مساجد و مدارس کی سرپرستی ہوئی اور فاسد رسموں کی اصلاح پر بھی توجہ دی گئی گویا عہد شاہجہانی سے سماجی تبدیلیوں کی شروعات

---

[1] ملاحظہ ہو مکتوبات امام ربانی [2] منتخب التواریخ صفحات ۳۰۶، ۳۰۳، ۲۶۱

[3] جہانگیر، تزک جہانگیری، اردو ترجمہ مولوی احمد علی رلم پوری، لاہور ۱۹۶۴ء

[4] ایضاً جہانگیر نے شاہزادہ خرم کو جبکہ اسکی عمر چوبیس سال تھی شراب پیش کی اور یہ شعر پڑھا

مے دشمن مست و دوست ہوشیار است اندک تریاق و بیش زہر ہلاست

در بسیارش مضرت اندک نیست در اندکست منفعت بے شمار است

M. Yaseen, A Social History of Islami India P. 97. Lucknow, 1958

ہوئی مگر شاہجہاں کی درباری زندگی پر عجمی تصورِ حکومت کے اثرات برقرار رہے۔

بالآخر اسی خاندان سے اورنگ زیب عالمگیر جیسا متقی اور بالغ نظر حکمراں پیدا ہوا جو نہ صرف اپنی ذات میں دین و شریعت کا پابند تھا، بلکہ اس کا ملکی نظام بھی شرعی قوانین کا آئینہ دار تھا، مسلم سلطنت کے زوال سے پہلے اس سلطان نے ہندوستان میں جو کام کیا وہ اسلام اور مسلمانوں کے حق میں نہایت حوصلہ افزا تھا اس نے ایک طرف تو دینی علوم کی اشاعت پر بھرپور توجہ دی، دوسری طرف باطل طاقتوں کی مزاحمت اور اسلام کی اشاعت پر بھی کمربستہ ہوا، پچھلی فاسد رسموں کو نہ صرف مٹایا بلکہ احیاء دین کی ہمہ گیر کوشش کی، چنانچہ اس سلطان کو ہندوستان میں احیاء اسلام کا امین قرار دیا جانے لگا اورنگ زیب سے قبل اخلاقی قدروں کو جو زوال آیا تھا، اور معاشرتی و سیاسی نظام میں جو خرابیاں واقع ہوگئی تھیں ان سب کو دور کرنے کی اس نے انتھک جدوجہد کی۔ اس کے زمانہ میں کوئی شہر اور کوئی قصبہ ایسا نہ تھا جہاں جہاں جوا اعلانیہ کھیلا جاتا یا جہاں فاحشہ عورتیں کھلم کھلا بدکاری کا ارتکاب کرتیں، شراب افیون اور چرس وغیرہ ممنوع قرار دی جا چکی تھی۔ ان کی کاشت پر بھی پابندی عائد تھی، وہ خود بھی ہر قسم کی اخلاقی برائی سے پاک تھا اس لیے اس کے حکام اور اس سے قریب رہنے والے عہدیدار بھی ہر طرح کے جرائم سے پرہیز کرتے تھے۔ اس کی اصلاحات کا دائرہ یہاں تک وسیع تھا کہ مردوں کے قمیص کی لمبائی کی بھی حد مقرر تھی، انہوں نے عورتوں کو تنگ شلوار استعمال کرنے سے منع کر دیا تھا صوفیاء کے عرس و مزارات پر ان کی حاضری پر پابندی عائد کر دی تھی، لوگوں کی بری عادت چھڑوانے کے لیے انہوں نے علماء اور محتسب حضرات کو مقرر کیا تھا۔[1]

اورنگ زیب عالمگیر کے جانشین سیاسی لحاظ سے کمزور بزدل اور ناعاقبت اندیش، دینی لحاظ سے بے کردار اور آزاد، اخلاقی لحاظ سے عیاش واقع ہوئے تھے انھوں نے ان اصلاحات کو نہ صرف برقرار نہ رکھا بلکہ پھر بدنظمی بے دینی اور بداخلاقی کی فضا پیدا کر دی، کسی کے دینی عقائد متزلزل ہوگئے تو کسی نے ڈمنی لال پرفریفتہ ہو کر حکومت کی باگ اس

---

[1] رشید اختر ندوی، سلطان حکمراں ص ۸۱۲، لاہور ۱۹۶۱ء

[2] Zaheeruddin faruki, Aurangazeb And his times P. 560 Delhi 1935

رقاصہ کے حوالہ کردی۔[۱] کسی نے مینا بازار کا اہتمام کیا جہاں آتش شہوت کو ٹھنڈا کرنے کا انتظام تھا۔[۲] کسی نے محمد حسین مشہدی کے نئے دین کی پشت پناہی کی۔[۳] کسی نے افیون کھانے کو زندگی کا بہترین مشغلہ بنایا اور فسق و فجور کا عام ماحول پیدا کر دیا۔[۴] کسی نے شریعت محمدی پر نکتہ چینی کی اور مذہبی احکام کا مذاق اڑایا۔[۵] کسی نے عیش و عشرت میں ڈوبے رہنے کو زندگی کی قیمت جانا اور گویا ہوئے ؎

صبح تو جام سے گذرتی ہے　　شام دل آرام سے گذرتی ہے
عاقبت کی خبر خدا جانے　　اب تو آرام سے گذرتی ہے[۶]

نتیجہ یہ ہوا کہ سیاسی گرفت ڈھیلی پڑی تو طوائف الملوکی شروع ہوئی، غیر مسلموں نے موقع کو غنیمت جان کر صدیوں کا انتقام لمحوں میں حاصل کر لینے کا تہیہ کر لیا، اسلامی شعائر کمزور ہونے لگے اور کفر کے شعائر ظاہر ہونے لگے۔ بالآخر انگریزوں نے سازش اور چالاکی سے مسلمانوں کی طویل حکومت کا خاتمہ کر دیا اور اس کے ساتھ ہی ہندوستان سے مسلمانوں کا اقبال بھی رخصت ہوا۔

ہندوستان کے سلاطین کی مجموعی صورت حال کا جائزہ لینے سے دو باتیں ابھر کر سامنے آتی ہیں ایک تو یہ کہ ان سلاطین (بجز چند ایک کے) کا مقصد ملک گیری اور جہانداری تھا، اسلام کی خدمت اور اشاعت ایک ضمنی بات تھی جب کہ بہت سے سلاطین اس کی خدمت کیا کرتے اس کو نقصان پہونچاتے کے درپے تھے بعض شعوری طور پر اور بعض غیر شعوری طور پر۔

دوسرے یہ کہ ان سلاطین کا اپنا درباری ماحول جس کا اثر بہرحال عوام پر پڑتا

۱؎ طباطبائی، سیر المتاخرین ۲/۳۸۱
۲؎ محمد عمر، ہندوستانی معاشرت اٹھارویں صدی میں ص ۳۸۸، دہلی ۱۹۷۰ء
۳؎ ایضاً
۴؎ سیر المتاخرین ۲/۷۰
۵؎ ہندوستانی معاشرت اٹھارویں صدی میں ص ۳۹۱
۶؎ حیرت دہلوی، حیات طیبہ ص ۷ دہلی

ہے (چند ایک سلطان کے علاوہ) اسلامی تہذیب و تمدن کا آئینہ دار نہ تھا اور اسے خلفاء اسلام سے کوئی مناسبت نہ تھی، بلکہ اس کی مناسبت رستم و نوشیرواں کے طرز حکومت سے تھی۔ ان سلاطین میں سے کسی کے متعلق تاریخ سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ انھوں نے فریضہ حج بھی ادا کیا ہو۔ چند سلاطین کے علاوہ شراب نوشی بھی ہر دربار کی زینت رہی۔ فوجیوں اور افسروں سے یہ لعنت تو شاید کبھی ختم نہ ہو سکی۔ یہاں تک کہ اورنگ زیب کے زمانہ میں بھی صورت حال یہ تھی کہ انھوں نے نہایت افسوس کے ساتھ ایک مرتبہ کہا:

"پورے ہندوستان میں دو آدمیوں کے علاوہ کوئی شراب نوشی سے پاک نہیں ہے ایک تو وہ خود اور دوسرے ان کے مقرر کردہ قاضی القضاۃ"[1]

سلاطین ہند کی تاریخ کے اس مختصر جائزہ سے یہ معلوم کرنا آسان ہو جاتا ہے کہ مسلم حکمرانوں نے ہندوستان میں اسلام کی توسیع و اشاعت کی کوئی منصوبہ بند کوشش نہیں کی اور نہ ان کی حکومت کا مقصد اسلام کا فروغ تھا، مگر اس میں بھی کوئی دو رائے نہیں کہ اسلام کی اشاعت میں منہمک علماء اور بزرگوں کو ان سلاطین کا نہ صرف تعاون حاصل رہا بلکہ مختلف جہتوں سے اسلام اور مسلمانوں کی حفاظت کا وہ ذریعہ ثابت ہوئے۔ بلکہ اسلام کے استحکام کی جو کوششیں مساجد اور تعلیم گاہوں کے قیام اور علوم و فنون کی سرپرستی کے ضمن میں ہوئیں وہ بھی اپنی جگہ اہم ہیں۔ ان سب کے باوجود اسلامی تہذیب کو مسلم سلاطین کے حوالہ سے دیکھنا غیر مناسب ہے۔

---

[1] A Social History of Islamic India, P. 98

مشترک خاندانی نظام اور اسلام : مولانا سلطان احمد اصلاحی

مشترک خاندانی نظام ہندوستان اور تیسری دنیا کے ملکوں کا ایک اہم مسئلہ ہے۔ اس رسالہ میں ایک طرف اس نظام کے نقائص تفصیل سے بیان ہوئے ہیں اور دوسری طرف اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کے خدوخال، اس کے مستند مآخذ کی روشنی میں دلائل کے ساتھ واضح کیے گئے ہیں۔ دوسرا ایڈیشن کافی حذف و اضافہ کے بعد آفسیٹ کی حسین طباعت، صفحات ۱۰۲، قیمت ۲۰ روپے۔

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

بحث ونظر

اسلامی معاشیات
ایک تعارف

جناب اوصاف احمد

اسلامی معاشیات، علم معاشیات کی ایک واضح، متبادل اور ممتاز شاخ کے طور پر تیزی سے درجۂ استناد حاصل کرتی جارہی ہے۔ حالیہ برسوں میں، اور بالخصوص گذشتہ دس برسوں میں بعض مسلم ممالک نے اپنے ملکوں میں اسلامی معاشی نظام کے قیام کو اپنی ریاستی پالیسی کا مقصد قرار دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی دوسرے متعلقہ میدانوں میں بھی اہم وقوع ظہور پذیر ہوئے ہیں۔ مختلف مسلم اور غیر مسلم ممالک میں متعدد اسلامی مالیاتی اداروں کا قیام عمل میں آیا ہے۔ مغربی ایشیا میں واقع کئی مسلم ممالک کی یونیورسٹیوں نے اسلامی معاشیات کی باقاعدہ تدریس کا اہتمام کیا ہے بعض برطانوی اور امریکی یونیورسٹیوں نے پی ایچ ڈی کی ڈگری کے لیے لکھے جانے والے مقالات کے لیے اسلامی معاشیات سے متعلق موضوعات قبول کیے ہیں اور ان مقالات پر ڈگریاں عطا کی ہیں۔ دنیا کے مختلف حصّوں میں، اسلامی معاشیات پر اعلیٰ درجہ کی تحقیقات کرنے کی غرض سے قومی اور بین الاقوامی تحقیقاتی اداروں کا قیام بھی عمل میں آیا ہے۔

اس ساری سرگرمی اور ہماہمی کا نتیجہ یہ ہے کہ اسلامی معاشیات میں لوگوں کی دلچسپی اور تجسّس میں اضافہ ہوا ہے۔ یہاں تک کہ وہ لوگ بھی جو اسلام، اس کے طرزِ زندگی اور اسلامی تعلیمات سے ناواقف ہیں لیکن معاشیات سے علمی دلچسپی رکھتے ہیں اس قسم کے سوالات اُٹھانے پر اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں کہ کیا واقعی اسلام ایک متبادل سماجی و معاشی نظام پیش کرتا ہے جو سرمایہ داری، اور سوشلزم سے مختلف ہے؛ کیا یہ موجودہ صنعتی تہذیب کی پیچیدگیوں سے کما حقہٗ عہدہ برآ ہوسکتا ہے۔ کیا یہ ان سنگین مسائل کو حل کرنے میں کامیاب ہوسکتا ہے جن کے سامنے کئی ہم عصر سماجی فلسفے اپنے آپ

کو مجبور محض پاتے ہیں؛ کیا اسلامی معاشیات جیسے کسی علم کا واقعی وجود ہے یا ہو سکتا ہے؛ یا اس کی ضرورت ہے؛ وغیرہ۔

اس مقالہ کا مقصد اردو داں طبقہ کے سامنے اسلامی معاشیات اور اس کے موضوعات کا ایک تعارف پیش کرنا ہے کیونکہ اسلامی معاشیات پر جو تحقیقی اور فنی کام ہوا ہے وہ بیشتر انگریزی، اور عربی، اور کسی حد تک ترکی زبانوں میں ہے جن تک اردو داں طبقہ کی رسائی محدود ہے۔

اسلامی معاشیات کا ظہور

نہ صرف اسلامی معاشیات بلکہ علم معاشیات کو بھی نسبتاً ایک جدید علم متصور کیا جاتا ہے۔ اگر ایڈم اسمتھ کی کتاب "دولت اقوام کے اسباب وعلل کی جستجو (An enquiry into nature and causes of wealth of nations) کی اشاعت کو نقطۂ آغاز مان لیا جائے (جیسا کہ تاریخ معاشیات کی بیشتر درسی کتابوں میں کیا جاتا ہے) تو معاشیات کی تاریخ دو سو سال سے ہی زیادہ بنتی ہے۔ اس کے مقابلے میں ریاضیات، طب، طبیعات، کیمیا، فلکیات، فلسفہ اور تاریخ جیسے علوم کی تاریخ کئی ہزار سال پر محیط ہے۔ اس لیے معاشیات کو ان علوم کی بہ نسبت ایک جدید علم قرار دیا جاتا ہے۔ مزید براں معاشیات کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ ایک اینگلو سیکسن علم ہے کیونکہ معاشیات کے بیشتر اصول وقوانین اینگلو سیکسن اقوام کے افراد کی کوششوں کا نتیجہ ہیں۔ بہ حیثیت علم کے، معاشیات کی تدوین جس زمانہ میں ہوئی وہ اینگلو سیکسن تہذیب کے عروج کا زمانہ تھا۔ اس لیے قدرتی طور پر معاشیات کے علمی کارناموں میں ان کا حصّہ دوسری تہذیبوں کے مقابلہ میں قدرے زیادہ ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ دوسری عالمی تہذیبوں اور دوسرے زمانوں میں معاشی مسئلوں کے بارے میں سرے سے کوئی غور وفکر ہی نہیں کیا گیا اور ان کا دامن ان کارناموں سے خالی ہے۔ لیکن معاشی افکار کی تاریخ اس طرح مرتب کی جاتی رہی ہے کہ اس کو خالص اینگلو سیکسن اقوام کا کارنامہ قرار دیا جا سکے۔

اس کلیہ سے اگر کوئی استثناء ہے تو وہ ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ھ مطابق

۱۴۰۶-۱۳۳۲ء) ہے جن کے خیالات کو معاشی افکار کی تاریخ میں جگہ دی گئی ہے مشہور جرمن ماہر معاشیات جوزف شوم پیٹر (Joseph Schumpeter) نے اپنی کتاب "معاشی تجزیہ کی تاریخ (History of Economic Analysis) میں ابن خلدون کے کارناموں کا خصوصی تذکرہ کیا ہے۔ اس ایک استثنا، کے ساتھ غالباً یہ بلا خوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ عام طور پر معاشی مورخین اور ماہرین معاشیات نے معاشیات کی اسلامی روایت اور مسلم مفکرین کے معاشی کارناموں کو نظر انداز کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ (۱۵۰ھ مطابق ۷۶۸ء) امام مالک (۱۷۹ھ مطابق ۷۹۸ء) امام ابو یوسف (۱۸۲ھ مطابق ۸۰۱ء) شیبانی (۱۸۹ھ مطابق ۸۰۴ء) امام ابو عبید (۲۲۴ھ مطابق ۸۳۸ء) ماوردی (۴۵۰ھ مطابق ۱۰۵۸ء، ابن حزم (۴۵۶ھ مطابق ۱۰۶۴ء) غزالی (۵۰۵ھ مطابق ۱۱۱۱ء) اور ابن تیمیہ (۷۲۸ھ مطابق ۱۳۲۸ء) کے معاشی افکار کا سنجیدگی سے گہرا مطالعہ نہیں کیا گیا۔ اگر ان، اور دوسرے مسلم مفکرین کے معاشی افکار کا تفصیلی اور عمیق مطالعہ کیا جائے اور معاشی تصورات کے ارتقاء سے ان کا مقابلہ کیا جائے، تو نہ صرف یہ ہوگا کہ ان مفکرین کے بارے میں ہمارے علم میں اضافہ ہوگا بلکہ معاشی تصورات کے ارتقا کی تاریخ میں بھی قابل لحاظ زمانی اضافہ کی امید کی جاسکتی ہے۔

عام طور پر معاشیات کی تاریخ جس طرح بیان کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ معاشی تفکیر کا آغاز ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ قبل مسیح) سے ہوا۔ بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی میں مکالماتی اسکول (schelastic school) کے علماء نے ارسطو کی فکر کو آگے بڑھایا۔ پھر چودھویں اور پندرہویں صدی عیسوی میں تجارت پسند (Merchantalist) اور سولہویں و سترہویں صدی عیسوی میں زراعت پسند (Physiocrats) مفکرین نمودار ہوئے۔ اس پورے عہد میں معاشی تفکیر کی صورت حال یہ رہی کہ اہم معاشی مسائل کے بارے میں جہاں تہاں اظہار خیال کیا گیا اور سماجی فلسفہ کے ضمن میں بعض معاشی تصورات کا استعمال کیا گیا۔ پہلی کتاب، جس میں علم معاشیات کو منضبط شکل میں پیش کیا گیا آدم اسمتھ کی "دولت اقوام (Wealth of nations) تھی جو ۱۷۷۶ء میں شائع ہوئی۔ ارسطو سے لے کر مکالماتی اسکول کے علماء کے ظہور کے درمیان ایک بڑا زمانی فاصلہ ہے جس میں کسی طرح کی علمی تحریک نظر نہیں آتی۔ مغربی مورخین اور مفکرین نے یہ کہہ کر اس زمانی خلاء

کو پُر کرنے کی کوشش کی ہے کہ ازمنہ وسطیٰ ایک تاریک عہد تھا جس میں یورپ جہالت اور غفلت کے اندھیروں میں ڈوبا ہوا تھا۔ درست! لیکن کیا اس زمانے میں پوری نسلِ انسانی کا ذہن اتنا بنجر ہو چکا تھا کہ دنیا کے کسی حصہ میں بھی، معاشی موضوعات، پیداوار، تقسیم، تبادلہ، بازار، قیمت اور زر کے بارے میں کوئی سوچ بچار نہیں کیا گیا۔ گمان اغلب یہی ہے کہ اس سوال کا جواب نفی میں ہونا چاہیے۔ فکرِ انسانی میں تو ایک تسلسل ہے۔ یہ ضرور ہے کہ جب دنیا کا کوئی حصہ 'تاریک عہد' (Dark ages) میں داخل ہو جاتا ہے تو دانشوری کے مراکز دوسرے حصّوں میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اس لیے منطقی بنیاد پر معاشی افکار کی تاریخ میں بھی تسلسل ہونا چاہیے لیکن جس طرح یہ تاریخ لکھی جاتی رہی ہے اور پڑھائی جاتی رہی ہے اس میں تسلسل کے بجائے ایک بڑا تاریخی خلا پایا جاتا ہے۔

اس حقیقت سے شاید ہی کسی کو انکار ہو جب یوروپ "تاریک عہد" میں تھا اور اس کی ذہنی قوتیں سوئی پڑی تھیں اس وقت اسلامی دنیا علمی سرگرمیوں کا مرکز تھی اس کی یونیورسٹیاں طلبا، اور اساتذہ سے آباد تھیں۔ اس کے علماء، دانشور، فلسفی، مفکرین اور فقہاء مختلف علوم کی آخری سرحدوں پر علمی تحقیق اور چھان بین میں مصروف تھے۔ انسانی اعمال کا معاشی پہلو بھی ان کی توجہ و تحقیق سے محروم نہیں رہا اور اس میدان میں بھی انھوں نے دوسرے علوم کی طرح اہم اور وقیع کام سرانجام دیا۔ جس وقت یورپ میں معاشی فکر انتشار کا شکار تھی اس وقت اسلامی دنیا میں کتاب الخراج اور کتاب الاموال جیسی کتابیں لکھی جا رہی تھیں۔

مسلم علماء اور مفکرین نے اپنے عہد کے اہم معاشی مسائل پر اسلامی اقدار اور شریعت کے فراہم کردہ بنیادی ڈھانچہ کی روشنی میں غور و خوض کیا۔ اس وقت اسلامی ممالک کی معاشی تنظیم بھی اسلامی اقدار سے ہم آہنگ تھی اس لیے مسلم مفکرین کے افکار و تصوراتِ معیشت کی عملی کارکردگی میں ممد و معاون تھے۔ بدقسمتی سے دو ایسے واقعات نے اس عمل میں رخنہ اندازی کی کہ علمی ترقیوں کا یہ تسلسل نہ صرف یہ کہ برقرار نہ رہ سکا بلکہ زوال پذیر ہو گیا۔ ان میں سے پہلا واقعہ تو سقوط بغداد (۱۲۵۸ء) تھا جس نے علمی ترقیوں کی راہ مسدود کر دی۔ تخلیقی فکر اور اجتہادی تحقیق سے ہٹ کر توجہ صرف علمائے سلف کی تحریروں کی شرح و تعبیر تک محدود ہو کر رہ گئی۔ اجتہاد کا دروازہ

بند ہوگیا اور تقلید کی راہ کھل گئی۔ "پابستگیٔ رسم و رہِ عام علمی فکر کا معراج قرار پائی۔ طرزِ فکر کے مروجہ سانچوں کے خلاف ہٹ کر کوئی بات کہنا "طعن عام" کا سبب بننے لگا۔ یہ صورتِ حال کئی سو برس تک قائم رہی بلکہ اس کے باقیات اب تک مختلف مسلم ممالک اور معاشروں میں تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ دوسرا سانحہ، جس کے مضمرات پہلے واقعہ سے کم ضرر رساں اور دور رس نہ تھے، اٹھارویں صدی میں وقوع پذیر ہوا جب بہت سے مسلم ممالک، نوآبادیاتی تسلّط کا شکار ہو گئے۔ سقوط بغداد نے صرف مسلم اقتدار پر ضرب لگائی تھی۔ مغربی ممالک کے نوآبادیاتی تسلّط نے نہ صرف سیاسی اقتدار کو اپنا نشانہ بنایا بلکہ اسلامی اقدار اور اداروں کو بھی تباہی کے دہانے پر پہونچا دیا اور اسلامی معاشروں میں اجنبی اقدار کو رواج دیا۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد زیادہ تر مسلم ممالک نوآبادیاتی تسلّط سے آزاد ہو گئے لیکن سیاسی آزادی سے قبل ان مسلم ممالک میں اسلامی اقدار کی دریافت نو اور اسلامی تشخص کی بازیافت کا عمل شروع ہو چکا تھا۔ مختلف مسلم ممالک میں ایسے مفکر اور علماء پیدا ہوئے جنھوں نے اسلامی نظام کے عناصر، اور اُس کی برکتوں پر از سر نو زور دیا اور اسلامی تعلیمات کی تعبیر عصری مسائل کے حوالے سے کی۔ چنانچہ ان علماء کی توجہ موجودہ عہد کے معاشی مسائل کی جانب بھی گئی اور انھوں نے موجودہ صنعتی نظام کے حوالے سے اسلام کی معاشی تعلیمات اجاگر کیں۔ ۱۹۴۰ء کے لگ بھگ اور اس کے بعد کے برسوں میں، مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاری، سیّد ابوالاعلیٰ مودودیؒ، حسن البنا، اور سیّد قطب کے ایسے افکار سامنے آئے جن میں اسلام کے اقتصادی نظام کے نمایاں پہلو اجاگر کیے گئے تھے۔ ۱۹۴۶ء میں ایک مسلم ماہر معاشیات، ڈاکٹر انور اقبال قریشی کی کتاب "اسلام اور نظریۂ سود" (Islam and theory of Interest) منظر عام پر آئی۔ اس کتاب میں پہلی بار ایک جدید تعلیم یافتہ ماہر معاشیات نے اس بات کی کوشش کی تھی کہ معاشی نظریات کی قدر و قیمت کا تعین اسلامی اقدار کے تناظر میں کیا جائے۔ ۱۹۶۷ء میں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کی کتاب، غیر سودی بنک کاری شائع ہوئی جس میں غالباً پہلی بار تجارتی بنک کاری کو غیر سودی بنیادوں پر قائم کرنے کا تفصیلی خاکہ پیش کیا گیا۔ اس وقت سے آج تک، ان مسلم ماہرین معاشیات کی تعداد میں معتد بہ اضافہ ہو چکا ہے جو معاشی

عمل، اور معاشیات کا مطالعہ اسلامی تناظر میں کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ اسلامی معاشیات کے موضوع پر انگریزی اور عربی میں قابل لحاظ علمی سرمایہ اکٹھا ہو چکا ہے۔ اس ضمن میں یہ نکتہ قابل ذکر ہے کہ اسلامی معاشیات کے نام پر اس وقت جو لٹریچر موجود ہے اس کا انداز مناظرانہ نہیں ہے بلکہ اس کا طریق کار تجزیاتی ہے کیونکہ اس میں معاشی تجزیہ (Economic Analysis) کے متداول اور معروف فنی طریقۂ کار سے کام لیا جاتا ہے۔ اسلامی معاشیات کے اس روز افزوں لٹریچر کا بنیادی موضوع یہ ہے کہ اسلامی اقدار پر مشتمل اقتصادی نظام کیونکر قائم کیا جا سکتا ہے اور قائم ہونے کے بعد یہ نظام کس طرح کام کرے گا۔

تاریخی اعتبار سے اسلامی اقتصادی نظام کی جانب توجہ غیر سودی نظام بنکاری کے توسط سے مبذول ہوئی۔ موجودہ زمانے کی معیشت میں بنک کاری کی اہمیت سے اور معاشی زندگی کی ترقی میں اس کے رول سے، خاص و عام، سبھی کسی نہ کسی طور پر واقف ہیں۔ یہ حقیقت بھی عام طور پر معروف ہے کہ جدید بنک کاری نظام، ایک متعین شرح سود کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے جبکہ اسلام سود یا ربا کو حرام قرار دیتا ہے۔ اس لیے یہ سوال پیدا ہوا کہ اسلامی نظام کے تحت جدید بنک کاری کا نظام کس طرح عمل پذیر ہوگا۔

اس سوال کا جواب دینے کی کوششوں کے نتیجہ میں نہ صرف یہ کہ اسلامی بنک کاری کا نظریہ وجود میں آیا بلکہ اس سے متعلقہ دوسرے اہم مسائل کی جانب بھی توجہ مبذول ہوئی مثلاً تخلیق قرض (Credit Creation) مرکزی بنک کاری (Central Banking) مالی پالیسی کے اغراض و مقاصد، وغیرہ۔ پھر مسلم ماہرین معاشیات کو جلد ہی یہ احساس ہو گیا کہ مالی پالیسی، کسی خلاء میں کام نہیں کرتی۔ اس کا تعلق مالیاتی پالیسی، ملک کی عام معاشی پالیسی، حکومت کا معیشت میں رول، اور معاشی نظام کے اغراض و مقاصد، سے بھی ہے۔ چنانچہ اسلامی معاشیاتی نقطۂ نظر سے ان تمام موضوعات پر خاصا تحقیقی کام ہو چکا ہے۔ اس مقالے کا مقصد بھی یہی ہے کہ اس معتدبہ علمی ذخیرے کے نمایاں نقوش سے اردو داں طبقے کو روشناس کرایا جائے۔

اسلامی معاشیات کی ماہیت

اسلامی نقطۂ نظر سے جدید معاشیات کی سب سے بڑی خامی اس کی غیر اخلاقی

(amoral) ماہیت ہے۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ مغرب میں بھی اقتصادیات اور اخلاقیات کا جنم ساتھ ساتھ ہوا اور ان کو ساتھ ہی رہنا چاہیے۔ چونکہ معاشیات انسانی اور سماجی رشتوں سے بحث کرتی ہے۔ اس لیے یہ سماجی آدرشوں اور اخلاقیات سے بالاتر نہیں ہوسکتی۔ جدید معاشیات ایک سماجی علم ہونے کے باوجود تیقن کے اس درجہ پر پہونچنے کا دعویٰ کرتی ہے جو قدرتی علوم کو حاصل ہے (حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ قدرتی علوم بالخصوص جدید طبیعات، کامل تیقن کا دعویٰ نہیں کرتے، بلکہ اپنے نتائج کی ظنی اور قیاسی نوعیت کو علی الاعلان بیان کرتے ہیں)۔ اس درجہ تیقن تک پہونچنے کے لیے جدید معاشیات اپنی مثبت ماہیت (positivist nature) اور اقدار سے بے گانگی (Value Neutrality) پر زور دیتی ہے۔ اس کے برعکس اسلامی معاشیات، بعض فراموش شدہ تصورات جب صحیح اور غلط، مناسب اور نامناسب جائز اور ناجائز، وغیرہ کو تجزیہ میں شامل کرنا چاہتی ہے۔ جدید معاشیات کا محور کارگذاری (efficiency) کا حصول ہے۔ اسلامی معاشیات میں کارگذاری کے ساتھ ساتھ سماجی و معاشی انصاف پر بھی زور دیا جاتا ہے۔ جدید معاشیات میں تجزیہ کی بنیاد فرد، اور انفرادی مفاد ہے۔ وہ اس مفروضہ کو مسلّم مان کر چلتی ہے کہ انفرادی مفاد (self interest) معاشی اعمال کا واحد طاقتور محرک (Motive) ہے۔ اسلامی معاشیات کے ماہرین اس پر اصرار کرتے ہیں کہ فرد کے ساتھ جماعت اور انفرادی مفاد کے ساتھ اجتماعی مفاد کا خیال رکھنا بھی فرد کی اخلاقی (اور مذہبی) ذمہ داری ہے مزید یہ کہ معاشی افعال کا کوئی واحد محرک نہیں ہے۔ انفرادی مفاد کے ساتھ ساتھ اجتماعی مفاد، بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود، ہمدردی، حب الوطنی، خوف خدا، وغیرہ بھی معاشی افعال کے محرک ہوسکتے ہیں۔ اسلامی معاشیات اس بات سے منکر نہیں ہے کہ انفرادی مفاد کا جذبہ بہت سے معاشی افعال کا ایک بڑا محرک ہے۔ لیکن وہ انفرادی مفاد کو اس قدر بے قید اور آزاد نہیں چھوڑنا چاہتی کہ دوسرے افراد کے مفادات معرض خطر میں پڑجائیں اس لیے سماجی فلاح کا تقاضہ ہے کہ انفرادی مفاد، انفرادی اور اجتماعی ذمہ داری، اور اخلاقیات کے تابع فرمان رہے۔ معاشی عقلیت (Economic Rationalism) اور انفرادی مفاد کسی اخلاقی اور قانونی دائرے میں رہ کر ہی بہترین

طور پر کام کر سکتی ہیں۔ اسلامی معاشیات کے سلسلے میں یہ اخلاقی اور قانونی دائرہ شریعت کا عطا کردہ ہے۔

معاشیاتی تجزیہ میں سماجی اور اخلاقی اقدار اسی دائرے کے ذریعہ داخل ہوتی ہیں۔ نظریاتی معاشیات کی سطح پر، یہ اقدار چار طریقوں سے تجزیہ پر اثر انداز ہو سکتی ہیں: مفروضات کے اختیار کے ذریعہ؛ معاشی قضایا کے اختیار کے ذریعہ، ان قضایا کی تفتیش کے لیے جو ذرائع استعمال کیے جائیں اور تجزیہ کے طریق کار کے ذریعہ۔ اس طرح اقدار سے فرار کا کوئی امکان نہیں۔ مغرب میں مثبت معاشیات کی اقدار سے بے گانگی کے جو دعوے کئے جاتے ہیں اس کی کوئی ٹھوس علمی بنیاد نہیں ہے۔ مثبت معاشیات میں بھی اقدار ان چار طریقوں سے داخل ہوتی ہیں اور چونکہ مغربی معاشیات کا ارتقا مغربی تہذیب کے تناظر میں ہوا ہے اس لیے اس میں پائی جانے والی اقدار مغربی تہذیب سے مستعار لی گئی ہیں۔ لیکن مثبت معاشیات اپنے عینیاتی (Normative) پس منظر کو اجاگر نہیں کرتی بلکہ اس کے برعکس معروضیت کے بلند بانگ دعوے کرتی ہے۔

دوسری طرف اسلامی معاشیات علی الاعلان یہ تسلیم کرتی ہے کہ اس کی اقدار کا منبع اسلامی مصادر ہیں اور وہ اس کے طریق کار کا جزو لاینفک ہیں۔ اسلامی معاشیات میں مفروضات اور سماجی اقدار اسلامی مصادر سے، مثبت بیانات (Positive statments) جدید معاشیات اور اسلامی مصادر دونوں سے لیے جاتے ہیں، اس طرح اقدار، مثبت بیانات، اور سماجی رشتوں کو معروف طریق ہائے تجزیہ سے ایک منضبط شکل دی جاتی ہے۔

ایک منضبط علم کی حیثیت سے اسلامی معاشیات کی زمانی عمر کم سہی، اور یہ بھی صحیح ہے کہ اسلامی معاشیات اپنی ترقی کے ابتدائی مراحل میں ہی ہے لیکن اس کے مندرجات اور اس کے فلسفیانہ پس منظر کے بارے میں بھی یہی بات نہیں کہی جا سکتی۔ اس کے پس منظر میں اسلامی فکر کی ایک صحت مند اور طاقتور روایت ہے۔ ماضی میں اسلامی مفکرین، فقہا، اور صوفیا، نے بھی قیمتوں کے نظام، زر، تجارت، تبادلہ، بازار، تجارتی چکر، عوامی مالیات، حکومت کے حقوق اور فرائض اور معاشیات کی پالیسی جیسے موضوعات پر غور و فکر کیا ہے۔ اسلامی فکر کی یہ وراثت اسلامی معاشیات کا سرمایہ ہے، لیکن اس ورثہ کو از سر نو دریافت

کرنے کی ضرورت ہے تاکہ عصر حاضر کی ضروریات کی روشنی میں ان کی افادیت کا فیصلہ کیا جاسکے اور اگر مناسب ہو تو اس روایت کو آگے بڑھانے کے لیے اقدامات کیے جائیں۔

اسلامی معاشیات اور فقہ اسلامی

ہم اس بات کی وضاحت کر چکے ہیں کہ اسلامی معاشیات کی جڑیں اسلامی اقدار اور اسلامی اخلاقیات میں ہیں، اس لیے فطری ہے کہ اس کا اسلامی علوم سے بھی گہرا رشتہ ہو۔ اسلامی علوم کو عام طور پر چار مختلف علوم میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ (۱) علوم القرآن (۲) علوم الحدیث (۳) اصول فقہ (۴) فقہ۔ ضروری ہے کہ اس مرحلہ پر شریعت اور فقہ کے درمیان امتیاز کو واضح کر دیا جائے۔ شریعت کا مفہوم ان تمام خدائی احکامات سے ہے جو اللہ تعالیٰ نے وحی کے ذریعہ اپنے رسول، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا فرمائے۔ اس طرح قرآن پاک اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شریعت کا جزو ہیں۔ یعنی قرآنی احکامات اور سنت رسولؐ کو تشریعی درجہ حاصل ہے۔ شریعت مستقل ناقابل تبدیل، اور زمان و مکان سے ماورا ہے۔ اس کی ماہیت غیر تاریخی ہے۔ فقہ، الٰہی احکامات کے انسانی فہم و ادراک کا نام ہے۔ اس لیے اس میں زمان و مکان کے ساتھ تبدیلی کے امکانات پوشیدہ ہیں۔ فقہ کی نوعیت بنیادی طور پر انسانی ہے، الوہی نہیں گو کہ اس کے احکامات کا استنباط شریعت سے ہی کیا جاتا ہے۔ اس لیے فقہ کی ماہیت تاریخی ہے۔ یہ زمان اور مکان کی پابندیوں کے تابع ہے۔ قرآن اور سنت سے احکامات کا استنباط چند اصولوں کے مطابق کیا جاتا ہے۔ ان اصولوں کا مطالعہ اصول فقہ میں کیا جاتا ہے۔ اسلامی فقہ کے چار بنیادی مصادر ہیں: قرآن، سنت، قیاس اور اجتہاد۔ اسلامی علوم کے وہ ماہرین جو احکام الٰہی کی تشریح کرتے ہوئے اجتہاد کر سکتے ہیں مجتہد کہلاتے ہیں لیکن ہر کوئی نہ مجتہد ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کی توقع کی جاتی ہے۔ تاہم یہ ضروری ہے کہ ماہرین معاشیات اور سماجی علوم کے دوسرے ماہرین، جو اہم ہم عصر مسائل کے اسلامی حل دریافت کرنا چاہتے ہوں اور اپنے اپنے علوم کا مطالعہ اسلامی تناظر میں کرنا چاہتے ہوں، اسلامی فقہ کا ضروری علم حاصل کریں۔ اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ فقہ اسلامی میں اختصاص حاصل کریں اور ہر کس و ناکس اجتہادی رائے دینے لگ جائے۔ فی الحقیقت سماجی علوم کے اسلامی تناظر میں

تحقیقی کام کرنے کے لیے فقہ کا صرف اتنا علم ضروری ہے کہ سماجی علوم کے ماہرین، فقہی اور غیر فقہی آراء اور بیانات کی اسلامی نوعیت کا صحیح صحیح تعین کر سکیں۔

اسلامی فقہ کو دو بڑی شاخوں میں تقسیم کیا جاتا ہے: فقہ عبادات اور فقہ معاملات۔ اول الذکر کا تعلق خالق اور مخلوق کے مابین تعلقات سے ہے جبکہ موخر الذکر کا محور انسانوں کے باہمی تعلقات ہیں۔ گو کہ تمام مسلمانوں کے لیے لازم ہے کہ وہ فقہ عبادات کا کچھ علم حاصل کریں (مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج کے مسائل تاکہ وہ ان عبادات کو صحیح طور پر انجام دے سکیں) ماہرین معاشیات اور سماجی علوم کے دوسرے ماہرین کے لیے فقہ معاملات خاص اہمیت کا حامل ہے۔

اسلامی معاشی نظام

اسلامی معاشیات دراصل اسلامی معاشی نظام کے مطالعہ کا نام ہے بالکل اُسی طرح جیسے سرمایہ دارانہ معاشیات، سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکی معاشیات، اشتراکی نظام کا مطالعہ ہے۔ اس لیے اسلامی معاشیات کی وضاحت کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ہم اسلامی معاشی نظام کی ماہیت کو واضح کریں اور مختلف پہلوؤں سے اس کی کارکردگی کا مطالعہ کریں۔

معاشی نظام سے ہماری مراد ان تمام اداروں اور ان اداروں کے پس پشت کارفرما اصولوں سے ہے جو کوئی معاشرہ اپنے معاشی مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے قائم کرتا ہے کسی بھی معاشی نظام کے اجزائے ترکیبی میں مندرجہ ذیل کا ہونا ضروری ہے۔ (۱) معاشی نظام کے مقاصد کا تعین (۲) ان مقاصد کو حاصل کرنے کے ذرائع کا تعین (۳) ان اداروں کا قیام جن کے ذریعہ معاشی نظام اپنی کارگذاری انجام دے۔ اسلام کے معاشی نظام کا مطالعہ بھی انھیں اجزائے ترکیبی کے حوالے سے کیا جا سکتا ہے۔

جہاں تک معاشی اداروں کا سوال ہے، کسی بھی معیشت میں، معاشی وسائل کی ملکیت کے سوال کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ مثلاً سرمایہ دارانہ معیشت کی ممتاز خصوصیت یہ بتائی جاتی ہے کہ اس میں افراد کو نجی ملکیت کا حق ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی معاشی نظام میں ملکیت کے حق کے ساتھ ساتھ وسائل کے مالکوں پر کچھ ذمہ داریاں

اور فرائض بھی عائد کیے جاتے ہیں۔

اسلامی معاشی نظام میں جائداد کی ملکیت کے تین بڑے اور معروف طریقے ہیں: نجی ملکیت، عوامی ملکیت، اور رضاکارانہ ملکیت (اوقاف)۔ نجی ملکیت کے سلسلے میں فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اسلام نہ صرف نجی ملکیت کا حق دیتا ہے، اسے تسلیم کرتا ہے بلکہ اس کا احترام بھی کرتا ہے۔ لیکن سرمایہ دارانہ معیشت کے برعکس اسلامی نظام میں جائداد کی نجی ملکیت کا حق، ایک مطلق (Absolute) حق نہیں ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے نجی جائداد، افراد کے پاس اللہ کی ایک امانت ہے کیونکہ آخری تجزیہ کے طور پر وہی ان تمام چیزوں کا مالک ہے جو اُس نے پیدا کی ہیں۔ پس، افراد کا فرض ہے کہ وہ اس امانت کا استعمال، اس طور پر کریں جو معاشرے میں شر کے بجائے خیر کا باعث ہو۔ سرمایہ دارانہ معیشت کی طرح اسلامی معاشی نظام میں، افراد کو اس بات کا حق نہیں ہے کہ وہ اپنی جائداد کا کوئی غلط استعمال کر سکیں یا اُسے برباد کر سکیں۔ فی الحقیقت اسلام جائداد اور دیگر معاشی وسائل کے بہترین استعمال کے لیے نہ صرف تعلیم دیتا ہے۔ بلکہ ضروری احکام کے ذریعہ اسے ناگزیر بھی بنا دیتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص اپنی جائداد کا صحیح انتظام نہیں کرتا (یعنی فقہی اصطلاح میں سفیہ ہے) تو ریاست کو اس بات کا حق ہے کہ وہ جائداد کے مناسب انتظام و انصرام کے لیے کسی متولی کا تقرر کرے۔

اسی طرح اہلِ ثروت کو اپنی دولت کے زیاں، اس کے ناجائز استعمال اور اس کو تباہ و برباد کرنے کا حق نہیں ہے۔ اسلام اہل ثروت پر بعض اخلاقی پابندیاں عائد کرتا ہے کہ وہ اپنے وسائل کا صحیح استعمال کریں کیونکہ روزِ آخرت ہر اہلِ ثروت کو اس بات کے لیے جوابدہ ہونا پڑے گا کہ اس نے اپنی دولت کا استعمال کس طرح کیا۔

اسلامی معاشی نظام میں عوامی ملکیت جائز ہے لیکن نجی ملکیت کی طرح عوامی ملکیت کا تصور بھی مطلق نہیں ہے۔ اگر انفرادی ملکیت کے حقوق محدود ہیں تو ریاستی ملکیت کے حقوق بھی محدود ہونے چاہئیں۔ اگر افراد خدا کے سامنے جوابدہ ہیں تو اسی طرح ریاست بھی عوام اور خدا کے سامنے جواب دہ ہے۔ معیشت میں ریاست کی دخل اندازی کا معیار مصلحت عامہ کے مطابق ہوگا جس کا تصور امام غزالی اور شاطبی نے پیش کیا ہے۔

اسلامی معاشی نظام کا ایک مخصوص اور ممتاز ادارہ وقف کا نظام ہے جو رضا کارانہ اجتماعی ملکیت کی ایک شکل ہے۔ اس ادارے کے ذریعہ اہل ثروت مسلمان اپنی دولت اور جائداد، یا اس کا کوئی حصہ عام معاشرتی فلاح و بہبود، یا کسی ایسے مقصد کے لیے جو اپنے آپ میں اخلاقی یا مذہبی نقطۂ نظر سے قابل قدر ہو، محفوظ کر سکتے ہیں۔ نظام اوقاف کی ایک خاصیت یہ ہے کہ یہ حکومت کی دخل اندازی کے بغیر رضا کارانہ اجتماعی اقدام کے ذریعہ فلاحی سرگرمیوں کے منظم کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ ماضی میں ایک ادارے کے طور پر اوقاف نے اسلامی ممالک میں فلاح و بہبود خاص کر تعلیم، طبی سہولتوں، اور سماجی تحفظ کے میدانوں میں ایک نہایت مفید کردار ادا کیا ہے۔ یہ ادارہ موجودہ اسلامی معاشروں کی تعمیر نو اور ترقی میں بھی ممد و معاون ہونے کے بے پناہ امکانات رکھتا ہے۔

نظام ملکیت کے علاوہ معاشی نظام کا مطالعہ کرنے کے لیے معیشت کے مقصد، محرکات، فیصلہ سازی کے نظام اور حکومت کے رول کا بھی تجزیہ کرنا چاہیے۔ جزئی سطح پر، صرف، پیداوار، تبادلہ اور تقسیم کے مختلف پہلوؤں کے تجزیہ کی بنیاد پر بھی مختلف معاشی نظاموں کے درمیان تمیز کی جا سکتی ہے۔ اسلامی معاشی نظام میں محرک کا تعین صرف دنیاوی بنیادوں پر نہیں کیا جا سکتا بلکہ نجات اخروی بھی معاشی افعال کا محرک ہو سکتا ہے۔ عوامی اہمیت کے مسئلوں پر فیصلہ شوریٰ کے ذریعہ ہوگا۔ دوسرے تمام معاشی فیصلے اصولی طور پر بازار میں کیے جائیں گے جب کہ حکومت ان فیصلوں میں توازن لانے اور برقرار رکھنے کا کام انجام دے گی۔

مسلم ماہرین معاشیات کے درمیان اس امر پر کافی اختلاف پایا جاتا ہے کہ اسلامی نظام معیشت میں حکومت کا کردار کیا ہونا چاہیے۔ کچھ ماہرین معیشت میں حکومت کی بیش از بیش مداخلت چاہتے ہیں جب کہ دوسرے حکومت کے فعال کردار کے مخالف ہیں اور اس کا کردار محدود رکھنا چاہتے ہیں۔ ان دونوں مواقف کی حمایت میں تاریخی اور فقہی دلائل دیئے جا سکتے ہیں۔ تاہم اسلام کی راہ توازن اور اعتدال کی راہ ہے۔ اس لیے شاید بیشتر لوگ اس بات سے اتفاق کریں گے کہ اسلامی معیشت میں حکومت کا کردار نہ تو خالص سرمایہ دارانہ نظام کی طرح مجہولیت پسند ہے اور نہ اشتراکی نظام کی طرح کلیت پسند اس کے برعکس، حکومت، اسلامی نظام میں، نگہبانی اور رہنمائی دونوں فرض انجام دے گی۔

اسلامی معیشت میں، اگر نجی اور عوامی مصالح کے درمیان ٹکراؤ کی کوئی صورت پیدا ہوئی تو حکومت کا یہ فرض ہوگا کہ وہ ان مصالح کے درمیان توازن لانے کی غرض سے معیشت میں مداخلت کرے بصورت دیگر حکومت کی عام نگہبانی اور رہنمائی میں، نجی معیشت اپنے فیصلوں کے لیے آزاد ہوگی۔

اسلامی معاشیات کے ماہرین اس امر پر متفق ہیں کہ اسلامی نقطۂ نظر سے دولت وثروت کی تقسیم میں عدل وانصاف کو غایت درجہ اہمیت حاصل ہے۔ اس ضمن میں بعض مسلم ماہرین معاشیات کا خیال یہ ہے کہ اسلامی ریاست کی معاشی پالیسی، عدل اور احسان کے اسلامی اصولوں سے رہنمائی حاصل کرے گی، اس کا مقصد یہ ہوگا معاشرے میں ہر فرد کو سماجی ومعاشی انصاف حاصل ہو۔ اسلامی ریاست، اپنی حدود میں رہنے والوں کی بنیادی ضروریات کی تسکین کے لیے مناسب اور ضروری اقدام کرے گی اس مقصد کے حصول کے ساتھ ساتھ معیشت دوسرے شرعی مقاصد کے حصول کے لیے بھی کوشاں ہوگی مثلاً آمدنی اور دولت کی نابرابری میں تخفیف، افراد کے نفس باطنی اور اموال ظاہرہ کا تزکیہ، اور عوام میں جذبۂ خیر سگالی کا فروغ۔ ان تمام مقاصد کے حصول کے لیے اسلامی معیشت میں کئی ذرائع (Instruments) ہیں۔ فطری طور پر ان ذرائع میں زکوٰۃ کے نفاذ اور محاصل زکوٰۃ کی تقسیم کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ لیکن ان مقاصد کے حصول میں زکوٰۃ کی اہمیت کو اجاگر کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسلامی معاشرے میں تقسیم دولت پر اثرانداز ہونے والے دوسرے ادارے اور ذرائع کم اہمیت کے حامل ہیں یا سرے سے مفقود ہیں۔ فی الواقع یہ نقطۂ نظر حقیقت سے بعید ہے کیونکہ اسلامی معاشرے میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی ایسے کئی ادارے ہیں، مثلاً ربا کی حرمت، مشارکت اور مضاربت کا فروغ، نفع میں شرکت کی عام ترغیب، اجارہ داری کی ممانعت، وراثت کے قوانین، فطری ذرائع پیداوار میں عوام کے مساوی حقوق، ایسے ادارے ہیں جو معاشرے میں آمدنی اور دولت کی نابرابری کو کم کرنے میں اہم کردار ادا کریں گے تاکہ لایکون دولۃ بین الاغنیاء منکم (اور یہ (دولت) تم میں سے اہل ثروت کے درمیان ہی چکر نہ کاٹتی رہے) کا قرآنی مقصد حاصل ہو سکے۔

جزئی معاشیات

اسلامی معاشیات کے تشکیلی عناصر میں سے جزئی معاشیات (Micro economics) غالباً سب سے کم ترقی یافتہ ہے۔ تاہم اسلامی معاشیات کے کئی ماہرین نے اسلامی تصورات اور اسلامی اقدار کو ملحوظ رکھتے ہوئے نظری معاشیات (Economic Theory) کی تشکیل نو کی قابل قدر کوششیں کی ہیں اس ضمن میں ان علماء کا طریق کار یہ رہا ہے کہ انھوں نے معاشیات کے متداول اصول تحلیل کا استعمال کرتے ہوئے انسانی برتاؤ اور معاشی رویہ کا مطالعہ ایسی حالت میں کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس کی اقدار اسلامی مصادر سے مستعار لی گئی ہوں۔

تاہم اس بات کو واضح کر دیا جانا چاہئے کہ اس طریق استدلال کا استعمال کرتے ہوئے جن نتائج کا استخراج کیا جائے وہ مسائل کے ایسے "اسلامی حل" ہوں کہ ان کے سوا دوسرا حل ممکن نہ ہو۔ فی الحقیقت یہ نتائج ان تمام اعتراضات کی حد میں آسکتے ہیں جو نظریاتی طریق استخراج (Theoretical methods of deduction) پر عام طور پر عائد کیے جاتے ہیں۔ مثلاً یہ نتائج مفروضات کی تبدیلی کے تئیں کافی حساس ہوتے ہیں اگر مفروضات و مسلمات میں ذرا بھی تبدیلی کر دی جائے تو ضروری نہیں کہ منطقی طور پر دوبارہ انھیں نتائج کا استخراج کیا جا سکے جو پہلے اخذ کیے گئے تھے۔ دوسرے یہ کہ جن ماہرین معاشیات نے نظریاتی سطح پر اس طرح کی کوششیں کی ہیں ضروری نہیں کہ ان سب کو شریعت کا کماحقہٗ علم ہو۔ اس لیے ان کی تعبیریں ہر حلقۂ فکر کے لیے یکساں طور پر قابل قبول نہ ہوں، اس امر کا بھی کافی احتمال ہے۔

تاہم ان دشواریوں کے باوجود اسلامی تناظر میں جزئی معاشیات کی نشوونما، اسلامی ماہرین معاشیات کے لیے، اور مستقبل میں اسلامی معاشیات کے ارتقاء اور فروغ کے لیے غالباً سب سے بڑا چیلنج ہے۔ کیونکہ بالآخر یہ جزئی معاشیات ہی ہے جو نہ صرف کلی معاشیات بلکہ معاشی پالیسیوں کے لیے بھی نظریاتی بنیاد فراہم کرتی ہے۔ چنانچہ اس چیلنج کا سامنا کرتے ہوئے بعض ماہرین معاشیات نے کچھ قابل قدر کوششیں کی ہیں۔ ان میں سے چند کا اجمالی تذکرہ یہاں کیا جاتا ہے۔

جزئی معاشیات کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ کوئی فرد (یا معاشیات کی اصطلاح میں صارف) کسی چیز کی طلب کیوں کرتا ہے۔؟ معاشیات میں اس سوال کا روایتی جواب یہ ہے کہ صارف ان کی طلب کرتا ہے جن میں اُسے افادیت محسوس ہوتی ہے اور جو اس کی کسی ضرورت (Wants) کی تسکین کرتی ہیں۔ بعض اسلامی ماہرین معاشیات کی تجویز ہے کہ اسلامی معاشیات میں نظریہ صرف کی بنیاد ضرورت کے بجائے حاجت (need) پر ہونا چاہیے اس طرح افادیت کے نظریہ (utility theory) کو نظریۂ مصلحت سے تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ مصلحت سے مراد کسی چیز یا خدمت کی اس خاصیت سے ہے جس کے ذریعہ انسانی زندگی کے کسی مقصد، یا بنیادی عنصر کو فروغ ملتا ہو۔ حیات، مال، ایمان، عقل، اور نسل کا تحفظ یا فروغ انسانی وجود کے وہ بنیادی عناصر ہیں جن کی بنیاد پر یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ اس چیز کے استعمال میں مصلحت ہے یا نہیں۔ افادیت کی طرح مصلحت کا تصوّر داخلی (Subjective) ہوسکتا ہے۔ لیکن افادیت کے برعکس اس تصوّر میں بڑی حد تک معروضیت (Objectivity) پائی جاتی ہے۔ تاہم ان تصورات کا استعمال کرتے ہوئے بازار میں اشیاء کی خرید و فروخت اور قیمتوں کے تعین جیسے اعمال کی وضاحت کے لیے ابھی مزید ریسرچ کی ضرورت ہے۔

اسلامی معاشیات کے وکلاء نے ذرائع پیداوار اور ان کی قیمتوں کے تعین کی بھی نئی تعبیریں کرنے کی کوششیں کی ہیں۔ روایتی معاشیات میں تین اہم ذرائع پیداوار کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔ زمین یا قدرتی ذرائع پیداوار، سرمایہ اور محنت، بعض اوقات تنظیم کو ایک چوتھا ذریعہ پیداوار متصوّر کیا جاتا ہے۔ ساری پیداوار ان ذرائع کے مالکوں کے درمیان تقسیم ہوجاتی ہے۔ اسے نظریۂ تقسیم Theory of distribution کہتے ہیں۔ اس طرح زمین یا قدرتی ذرائع پیداوار کے لیے لگان، سرمایہ کے لیے سود، اور محنت کے لیے اجرت ان ذرائع پیداوار کا معاوضہ قرار پائیں گے۔ اسلامی نظام معیشت میں سود (یا ربا) حرام قرار دیا گیا ہے۔ اس لیے لازم ہوا کہ پیداوار کی تقسیم پر ازسرنو نظر ڈالی جائے۔ اس کے ساتھ ہی ذرائع پیداوار کی نئی تعریف کی بھی ضرورت محسوس ہوئی۔ جہاں تک محنت کے لیے اجرت کا سوال ہے اس پر تو کسی قسم

کے نزاع کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اس بات پر اتفاق رائے کچھ مشکل نہیں کہ محنت کی اجرت اس کی پیداآوری کے تناسب سے ہونا چاہیے اور اس کا پیداوار میں حق ہے۔ لیکن سود، اجارہ دارانہ منافع اور غیر مناسب لگان کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر سے شدید شبہات موجود ہیں۔ سود کے حرام ہونے کے باعث بعض اسلامی ماہرین معاشیات نے "سرمایہ" کی تعریف ایسی شکل میں کرنے کی کوشش کی ہے جس میں "نقد سرمایہ" شامل نہ ہو۔ یہاں یہ نکتہ بھی قابل غور ہے کہ اسلام میں سرمایہ کے معاوضہ کی کوئی ممانعت نہیں ہے بلکہ اس معاوضہ کی ایک خاص شکل کو جس کا مظہر سود ہے، حرام قرار دیا گیا ہے۔ سود، سرمایہ کے لیے پہلے سے طے شدہ معاوضہ ہے جس کی شرح بھی، پیداوار کے نتیجہ (نفع یا نقصان) سے الگ ہو کر مقرر کی جاتی ہے۔ اسلامی معاشیات میں نقد سرمایہ کو پیداوار کے ایک حصّہ کا مستحق اسی وقت قرار دیا جاتا ہے جب وہ کاروبار کی خطر انگیزی (Risk) میں شریک ہو۔ اسلامی نقطۂ نظر سے نقد سرمایہ کا معاوضہ، سود نہیں بلکہ نفع کا ایک حصّہ ہے جو اس خطر انگیزی انگیخت کرنے کے عوض ملتا ہے۔

اسی طرح زمین کے لگان کے متعلق بھی واضح اسلامی اصول ہیں۔ فقہ کی کتابوں میں عشر اور خراج عائد کرنے کے لیے عشری اور خراجی زمینوں کی تفریق اور ان کے متعلقہ خصائص تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔

روایتی معاشیات میں پیداوار کا محرک "منافع" قرار دیا جاتا ہے۔ گو کہ اسلامی معاشیات میں منافع کا حصول ممنوع نہیں، لیکن یہ ضروری ہے کہ یہ تحریک اسلام کے اخلاقی اصولوں کی پابند رہے۔ کچھ ماہرین معاشیات نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ اسلامی معیشت میں مختلف قسم کے کاروباروں اور صنعتوں کے چلانے کو "فرض کفایہ" کی حیثیت حاصل ہے۔

کُلّی معاشیات

جزئی معاشیات کی نسبت کلی معاشیات (Aggregate Economics) یا (Macro economics) نے اسلامی ماہرین معاشیات کی توجہ اپنی طرف مبذول کرانے میں زیادہ کامیابی حاصل کی ہے۔ اس کا بنیادی سبب یہ رہا

ہے کہ اسلامی ماہرین معاشیات اس سوال کا جواب دینے کے لیے کوشاں رہے ہیں کہ عصر حاضر میں، جب کہ تمام معاصر معاشی نظام اور جدید معیشتیں، سودی عناصر پر قائم ہیں، اسلامی نظام معیشت، اپنے غیر سودی نظام، زکوٰۃ منافع میں شرکت اور دوسری اسلامی خصوصیات کے ساتھ کیسے عمل پذیر ہوگا۔؟ اس لیے علم معاشیات کے مسلم ماہرین کی توجہ اس قسم کے مسائل پر مرکوز رہی ہے کہ غیر سودی بنک کاری نظام کس طرح قائم کیا جائے۔ اس کے عملی مسائل کیا ہوں گے اور ایک غیر سودی نظام کا نظریاتی جواز کیا ہے؟ سود کی عدم موجودگی میں زر کا بازار میں توازن کا حصول کس طرح ہوگا۔؟ کیا سود کی عدم موجودگی بچت اور خواہش بچت (Propensity to save) پر اثر انداز ہوگی۔ اگر ہاں تو کس طرح۔؟ معیشت میں وظیفۂ بچت اور وظیفۂ سرمایہ کاری کس طرح سرانجام پائیں گے؟ قومی آمدنی کا تعین کیسے ہوگا اور اس ضمن میں زر پالیسی اور مالیاتی پالیسی کا کردار کیا ہوگا؟

کلی معاشیات میں، نظریہ اخراجات صرف، وظیفۂ بچت و صرف اور عوامی اخراجات کو اہمیت حاصل ہوتی ہے کیونکہ ان کے ذریعہ ہی قومی آمدنی کا تعین ہوتا ہے۔ اخراجات صرف کے سلسلے میں، اسلامی معاشیات کے بعض ماہرین نے خواہش صرف (Propensity to consume) پر زکوٰۃ کے اثرات کا اندازہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلے میں عام رائے یہی ہے کہ معیشت میں زکوٰۃ کے نفاذ کے اثرات مثبت ہونے کی توقع ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ کے ذریعہ دولت کی دوبارہ تقسیم عمل میں آتی ہے۔ اور دولت ان لوگوں کی طرف سے جن کی خواہش بچت زیادہ ہے۔ ان لوگوں کی طرف منتقل ہوتی ہے جن کی خواہش صرف زیادہ ہے، اس لیے اخراجات صرف میں اضافہ ہوگا جو آمدنی میں اضافہ کا باعث بھی بنے گا۔

جہاں تک بچت اور سرمایہ کاری کا تعلق ہے، تو ملحوظ رہے کہ جدید معیشت میں بچت کار (Savers) اور سرمایہ کار (Investors) ایک ہی لوگ نہیں ہوتے۔ موجودہ زمانے میں صنعتی پروجیکٹوں کو لاگو کرنا اور چلانا ایک پیچیدہ عمل ہے۔ جس کو ہر وہ شخص انجام نہیں دے سکتا جس کے پاس تھوڑا بہت سرمایہ ہو۔ جدید صنعتی زندگی کی ایک حقیقت یہ بھی ہے کہ بچت کاروں کی ایک بڑی تعداد بہت چھوٹی چھوٹی بچتوں کی مالک ہوتی ہے دوسری طرف سرمایہ کاری کے لیے بڑی رقوم کی

ضرورت ہوتی ہے۔ اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ بچت کاروں اور سرمایہ کاروں کے گروہوں میں تفریق پیدا ہوگئی ہے۔ جو لوگ بچت کرتے ہیں وہ خود سرمایہ کاری نہیں کرتے اور جو لوگ سرمایہ کاری کرتے ہیں وہ خود بچت نہیں کرتے۔ اس طرح بچت اور سرمایہ کاری کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے مالی ثالثی (Financial intermediation) کی ضرورت پڑتی ہے۔ روایتی معیشت میں یہ کام سود کے ذریعہ انجام پاتا ہے اور اسلامی معیشت میں یہ وظیفہ نفع میں شرکت کی شرح (Profit sharing ratio) کے ذریعہ انجام پائے گا۔ اس سلسلے میں یہ اندیشہ پایا جاتا ہے کہ ایک غیر سودی نظام معیشت جس میں سود کے بجائے نفع میں شرکت کا نظام رائج ہو، ہوسکتا ہے کہ اتنی بچت کرنے میں کامیاب نہ ہوسکے جو سرمایہ کاری کے لیے درکار ہو، اس طرح بچت اور سرمایہ کاری میں ہم آہنگی نہ ہوسکے۔ اسلامی ماہرین معاشیات کی بعض تازہ ترین تحقیقات اس کی شاہد ہیں کہ یہ اندیشے بے بنیاد ہیں۔ اسلام میں سرمایہ (بچت) کا معاوضہ ممنوع نہیں ہے۔ بلکہ سود کی شکل میں یہ ممنوع ہے۔ منافع میں شرکت کی شکل میں بچت کا معاوضہ شرعاً بالکل جائز ہے کیونکہ سود کی طرح نہ تو یہ پہلے سے طے شدہ ہے اور نہ ہی غیر تغیر پذیر۔ اس طرح ماہرین معاشیات اسلامی معیشت کے لیے ایسے وظیفۂ بچت اور وظیفۂ سرمایہ کاری کی تشکیل کرسکتے ہیں کہ بچت کا انحصار تو منافع میں شرکت کی شرح پر ہو اور وظیفۂ سرمایہ کاری اس سے آزاد ہو۔ بعض مسلمات کے تحت یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اسلامی مالی نظام میں خطر انگیزی میں اضافہ کے بغیر بچت کے لیے معاوضہ میں اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ اسلامی مالی نظام میں سودی نظام کے مقابلہ میں استحکام اور نمو کی صلاحیت بھی پائی جاتی ہے۔

بعض ماہرین نے اسلامی معیشت کے لیے آمدنی کے تعین کے لیے مختلف ماڈل بھی تشکیل کیے ہیں جن میں زکوٰۃ اور منافع میں شرکت کو شامل کیا گیا ہے۔

زرپالیسی اور مالیاتی پالیسی

ربا کی حرمت زکوٰۃ کے اطلاق اور منافع میں شرکت کے اصول کے نفاذ کی روشنی میں اسلامی معیشت میں زرپالیسی، اور مالیاتی پالیسی کی خاص اہمیت ہے۔ ان

موضوعات پر جدید ترین تحقیقات سے یہ نتائج سامنے آئے ہیں کہ روایتی نظام بینکوں میں جمع رقوم کی ظاہری قدر، یا ان جمع کھاتوں پر شرح معاوضہ کی ظاہری قدر (Nominal value) کی ضمانت نہیں دیتا جیسا کہ منافع میں شرکت کے اصول پر قائم اسلامی بنک کاری نظام میں ممکن ہے۔ دوسرے یہ کہ اسلامی بنک کاری نظام میں کھاتہ داروں کو متعین معاوضہ نہ دئے جانے کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ اسلامی بنک کاری کا نظام استحکام کی وہ خاصیت رکھتا ہے جو روایتی نظام میں موجود نہیں۔ ان نتائج کی روشنی میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جہاں تک زر پالیسی کے مقاصد، اور کارکردگی کا تعلق ہے اسلامی بنک کاری، اور روایتی بنک کاری کے نظام میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ اس لیے روایتی بنک کاری سے اسلامی بنک کاری نظام کی طرف سبقت کرنے میں کسی مالی بحران کا اندیشہ نہیں۔ تاہم اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اس میں کسی طرح کے مسائل پیش ہی نہیں آئیں گے۔

اسلامی معاشیات کے موضوع پر ہم عصر لٹریچر کا ایک بڑا حصہ اسلامی بنک کاری، اس کے نفاذ، اثرات اور دوسرے متعلقات پر مشتمل ہے۔ اسلامی بنک کاری میں بیع کے متعدد معاہدوں کا اطلاق کیا گیا ہے جو کلاسیکی عہد میں رائج تھے۔ لیکن ان معاہدوں کی تفاصیل میں عصر جدید کے تقاضوں کے مطابق کچھ نہ کچھ کتر بیونت ضرور کی گئی ہے۔ ان معاہدوں میں مضاربت، مشارکت، مرابحہ، ایجار اور بیع مؤجل وغیرہ شامل ہیں۔ فی الحقیقت مالی زمرے میں ان کا استعمال بھی عہد جدید کا ہی اجتہاد تھے ورنہ اصلاً تو یہ معاہدے اشیاء کی خرید و فروخت کے لیے وضع کیے گئے تھے۔

عوامی مالیات تو اسلامی معاشیات کا وہ جزء ہے جس کا ارتقاء اسلامی عہد کی ابتداء میں ہی شروع ہو گیا تھا۔ عصر حاضر میں عوامی مالیات میں مالیاتی پالیسی (Fiscal - Policy) کے مسائل بھی شامل ہو گئے ہیں۔ مالیاتی پالیسی کے مقاصد کی رو سے اسلامی معیشت کا فرض ہے کہ وہ اپنے تمام شہریوں کے لیے بنیادی ضروریات فراہم کرے اور اس مقصد کے لیے وسائل مہیا کرے۔ یہ بدیہی امر ہے کہ زکوٰۃ کا نظام اسلامی معیشت کی مالیاتی پالیسی میں مرکزی کردار ادا کرے گا۔ اسلامی ممالک میں موجودہ اقتصادی پسماندگی اور وسیع پیمانے کی غربت کے پیش نظر، زکوٰۃ اور مالیاتی پالیسی کی اہمیت میں دوچند اضافہ

ہو جاتا ہے۔

اختتامیہ

مندرجہ بالا صفحات میں اسلامی معاشیات کا ایک خاکہ پیش کرتے ہوئے اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ گذشتہ پندرہ بیس سال میں کی گئی علمی کوششوں کے خدوخال نمایاں ہو جائیں۔ اسلامی معاشیات کو ابھی ترقی کے بہت سے مراحل طے کرنا ہیں۔ اس سلسلے میں چاہے تکنیکی دشواریاں کتنی بھی ہوں لیکن وہ قابل عبور ہو سکتی ہیں۔ لیکن اس سلسلے میں سب سے بڑی دشواری عملی مثالوں کی کمی ہے۔ اب تک جن مسلم ممالک نے اسلامی اقتصادی نظام کی راہ پر بڑھنے کا فیصلہ کیا ہے ان کی تعداد بہت کم ہے۔

معاشیات ایک ایسا علم ہے کہ عملی معاشی زندگی، اور نظری معاشیات کی ترقی ساتھ ساتھ ہوئی ہے۔ جب عملی زندگی میں مسائل پیش آتے ہیں اور ان کے قابل عمل حل دریافت کیے جاتے ہیں تب نظریہ ساز (Theoretician) اس کا نظریاتی جواز پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح نئے نظریے وجود میں آتے ہیں۔ نظریہ کی اصل کسوٹی عملی زندگی ہے۔ اس لیے نظریات کو ہمیشہ اصل زندگی کے حقائق سے پرکھا جاتا ہے۔ معاشیات کی تاریخ نے اسی مرحلہ وار ترقی کو اختیار کیا ہے۔ درحقیقت تمام سماجی علوم، جو مصنوعی تجربہ گاہ سے محروم ہیں، اسی طور پر آگے بڑھتے ہیں۔ یہاں تک کہ ایک علم کی حیثیت سے فقہ کی ترقی بھی اسی طور پر ہوئی ہے۔ اس لیے اسلامی معاشیات کی آئندہ ترقی، دوسرے تمام عوامل سے بڑھ کر، صرف ایک نکتہ پر منحصر ہے کہ اسلامی ممالک کہاں تک اپنی معیشتوں کو اسلامی قالب میں ڈھالتے ہیں اور اسلام کے عالمگیر اصولوں پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔

عورت اور اسلام

مولانا سید جلال الدین عمری

قیمت ۱۰ روپئے

ادارہ تحقیق نے اس اہم کتاب کا انگریزی ترجمہ Woman and Islam کے عنوان سے شائع کیا ہے۔ تحقیقات اسلامی کا سائز، حصہ گٹ اپ، صفحات ۱۰۴، قیمت ۲۵ روپئے۔ اسکا ہندی ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے

زکوٰۃ کا مصرف فی سبیل اللہ

اور دینی اداروں اور تحریکات کا مسئلہ*

سلطان احمد اصلاحی

زکوٰۃ کے مصرف 'فی سبیل اللہ' پر بحمداللہ اردو زبان میں طبع زاد اور ترجمہ شدہ ایک سے زائد مضامین اور کتابیں آچکی ہیں[۱]۔ اس مقالے میں خاص طور پر ہندوستان اور اس جیسے ممالک کے پس منظر میں بالخصوص اس کی حنفی تشریح کو پیش نگاہ رکھتے ہوئے اس کے ایک امکانی مصرف دینی اداروں اور تحریکات سے متعلق بعض ان پہلوؤں پر گفتگو کرنی مقصود ہے جو اپنی ناقص رائے کی حد تک مذکورہ کتابوں اور مقالات میں تشنہ محسوس ہوتے ہیں۔

معلوم ہے کہ زکوٰۃ کے مصرف فی سبیل اللہ پر حضرت امام ابوحنیفہؒ سے براہ راست کوئی قول منقول نہیں۔ امام محمد کی کتاب الاصل میں اس کے دیگر مصارف کے برعکس خاص اس مصرف میں استاد و شاگرد کا کوئی جواب منقول نہیں[۲]۔ فقہ حنفی کے بعد کے متون میں اس کی تشریح 'منقطع الغزاۃ' سے کی گئی ہے[۳] جس سے مراد اسلامی لڑائی کے وہ بچھڑے خواہش مند ہیں جو سواری اور سامان سفر کی کمی کے باعث ایسے غازیوں کے قافلے میں شرکت سے قاصر ہوں۔ بعد میں اس کی شرح میں یہ رائے حضرت امام ابویوسفؒ کی قرار دی گئی ہے جس کے ساتھ حضرت امام محمدؒ کی اس رائے کا اضافہ ہے کہ اس سے مراد وہ بچھڑا حاجی ہے جو انہی اسباب سے قافلہ حجاج میں شامل ہونے سے رہ جائے[۴]۔ اسلامی لڑائی لڑنے والے 'غزاۃ' کی مذکورہ تشریح میں اس کے ساتھ فقر و احتیاج کی شرط

---

* اسلامی فقہ اکیڈمی دہلی کے پانچویں کل ہند فقہی سمینار منعقدہ جامعۃ الرشاد اعظم گڑھ ۳۰ اکتوبر تا ۲ نومبر ۱۹۹۲ء کے لیے لکھا گیا یہ مقالہ سمینار مذکور میں خلاصۃً پیش کیا گیا (س)

کا اضافہ ہے۔ چنانچہ اگر یہ لڑائی لڑنے والے مالدار ہوں تو ان کے اوپر زکوٰۃ کی رقم کا خرچ کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ حضرات حنفیہ زکوٰۃ کے جملہ مصارف میں فقر و احتیاج کو شرط کی حیثیت حاصل ہے[۵] اس کے ساتھ ہی حضرات حنفیہ کے یہاں چونکہ اس کی جملہ مدات کی نسبت سے ادائیگی زکوٰۃ کے لیے تملیک ایک رکن لازم کی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے فی سبیل اللہ کے مد کی امکانی توسیع سے اس رکن کے معدوم ہونے کے سبب مسجد کی تعمیر، میت کے کفن یا اس کے قرض کی ادائیگی وغیرہ جیسے بہت سے دوسرے نیکی اور بھلائی کے کام زکوٰۃ کی مد سے انجام نہیں دئے جا سکتے[۶] اس میں شک نہیں کہ فقہ حنفی میں احتیاج کی شرط کے ساتھ ایک رائے 'فی سبیل اللہ' میں وسعت کی ہے۔ چنانچہ صاحب بدائع الصنائع امام کاسانی م ۵۸۷ھ اس میں تقرب خداوندی کے تمام کاموں کو شامل قرار دیتے ہیں جس کے لحاظ سے بشرط احتیاج اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور نیکی اور بھلائی کے کاموں میں محنت کرنے والے تمام طرح کے لوگ اس میں شامل ہیں[۷] فقہ حنفی کے دوسرے مختلف اور متعدد فتاویٰ اس پر مستزاد ہیں جن میں فقر و احتیاج کی شرط کے ساتھ نیز اس کے بغیر بھی علم دین اور خدمت دین میں مشغول لوگوں کو اس کا نمایاں بلکہ بسا اوقات سب میں قابل ترجیح مصرف قرار دیا گیا ہے[۸] لیکن اس کے باوجود ہندوستان میں اس مسلک کی نمائندہ جمعیۃ العلماء ہند اور اس کی کسی قدر نمائندہ تبلیغی جماعت میں زکوٰۃ کی رقم کے طریقۂ صرف کا ہمیں بہت زیادہ علم نہ ہو کر، ہندوستان ہی نہیں بلکہ پورے برصغیر میں جہاں تک اس مسلک سے التزام رکھنے والے مدارس عربیہ کے نظام کا سوال ہے جس سے غالباً بریلوی حضرات کے مدارس کا استثناء نہ ہوگا کہ التزام ان کا بھی فقہ حنفی ہی سے ہے، یہ مدارس 'فی سبیل اللہ' کی مد میں اس توسیع کے قائل نہیں جس کے نتیجے میں ان کے ہاں یہ رقم براہِ راست اسٹاف کے مشاہروں اور تعمیرات وغیرہ کی ضروریات میں صرف نہ ہو کر اسے خالص فقر و احتیاج کی شرط کی تکمیل کرتے ہوئے نادار طلبہ دینیہ کا حق سمجھا جاتا ہے۔ احتیاج کی اس شرط کے ساتھ چونکہ تملیک ادائیگی زکوٰۃ کا دوسرا رکن ہے اس لیے اس کے تقاضے کی تکمیل کے لیے مدرسہ کے خزانے میں نقد رقم اور غلے کو داخل کرنے سے قبل ایسے ایک یا چند طلبہ کو حقیقۃً نہیں بلکہ حیلے کے طور پر منٹ دو منٹ کا مالک بنایا جانا ضروری خیال کیا جاتا ہے۔ جس کے بعد مہمانان

رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدرسہ کی دیگر ضروریات میں بھی زکوٰۃ کی رقم کے صرف کا جواز پیدا ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ مسلک حنفی سے شدید التزام نہ رکھنے والے بعض مدارس میں اگر 'تملیک' کے اس حیلے پر عمل نہ ہو تو عام اعانتوں کے ساتھ مدرسہ کی زکوٰۃ کی مخلوط مالیات سے اس مسلک پر عامل اساتذہ کو اپنے مشاہرے قبول کرنے میں سخت تامل اور تردد ہوتا ہے۔ جس کے لیے وہ اپنے کو ایک طرح سے حالت اضطرار ہی میں شمار کرپاتے ہیں[۸]۔ خدمت دین کے لیے وقف دیگر علمی اور دینی اداروں کے فی سبیل اللہ کا امکانی مصرف ہونے کے ساتھ ہمارے مقالے کی اصل دلچسپی مدارس عربیہ کی اسی مذکورہ صورتِ حال سے ہے۔ ذیل میں اس کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کی جاتی ہے۔

امبنی برحیلہ تملیک کے اس طریقے کا مدارس عربیہ کے حق میں یہ صریحی نقصان تو ہے ہی کہ موسم میں چندے کے ۵۰،۲۵ کوئنٹل غلے کو اس کے منٹ دو منٹ کے مالکوں سے مدرسہ کے اساتذہ و اسٹاف سستے دام میں خرید لیتے ہیں۔ بعد میں یہی مدرسہ اپنی ضرورت سے کھلے بازار غلہ مہنگے دام پر خریدتا ہے جس کی گرانی ماہ بہ ماہ بڑھتی ہی جاتی ہے[۹]۔ مدارس کے نادار طلبہ کو خیر اس کی ہمت بھی کیا ہو سکتی ہے لیکن اگر وہ چاہیں بھی کہ اس کے حقیقی مالک بن کر وہ اس غلے کو محفوظ کر کے اسے حسب ضرورت مدرسہ کو سستے دام پر فروخت کرتے رہیں تو اس لئے گودام اور اسٹور روم کی ضرورت ہے جو ظاہر ہے ان مہمانان رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بس کی بات نہیں ہے۔

لیکن مدارس کے حق میں اس مادی اور مالی نقصان سے بڑھ کر اس کا اصل خسارہ دینی اور نفسیاتی پہلو سے ہے۔ جن نوجوانوں کی اٹھان مکر و فریب کی اس فضا میں ہوگی اپنی آئندہ زندگی میں ان سے بے لوث امانت و دیانت، اعلیٰ ظرفی اور بلند اخلاق کی توقع مشکل ہی سے کی جا سکتی ہے۔ ہندوستان میں امارت و خلافت کا نظام قائم نہ ہو کر اگر اپنے دائرے میں مدارس کے ذمہ داران اور ان کی مختلف کمیٹیوں کو امراء و حکام کا قائم مقام مان کر تملیک کے مذکورہ نامطلوب طریقے کو لازم نہ کرتے ہوئے زکوٰۃ کی ان حضرات تک نفس حوالگی سے اس کی ادائیگی ہو جائے تو مصالح مدرسہ میں وہ اسٹور اور گودام بنا کر اس کی سال بھر کی ضرورت سے غلہ کو محفوظ کریں

جس سے فیس خوراک کم ہو کر غیر مستطیع طلبہ کے ساتھ مستطیع طلبہ کا دائمی طور پر بھلا اور فائدہ ہو۔

۲۔ پھر تملیک کے اس طریقے میں یہ بات آپ سے آپ مضمر ہے کہ زکوٰۃ اسلامی حکومت کے بیت المال یا اس سے قائم مقام مراکز میں اجتماعی طور پر وصول اور اسی طریقے پر تقسیم نہ ہو کر صاحب نصاب کی طرف سے انفرادی طور پر دی جائے اور مستحق کی طرف سے اسی طرح وصول کی جائے جبکہ قرآن وسنت کے واضح اشارات "والعاملین علیہا" اور توخذ من اغنیائہم فترد علی فقرائہم[۱۰] اس کے ساتھ ہی صدر اول کا معیاری عمل اس کے حق میں ہے کہ زکوٰۃ اجتماعی طور پر وصول کی جائے اور اسی طرح تقسیم کی جائے۔ خیر سے ابو عبید اور امام مالک کے ساتھ خاص طور پر اموال ظاہرہ کے سلسلے میں حضرت امام ابو حنیفہؒ اسی خیال کے قائل بھی ہیں کہ اموال ظاہرہ کی وصولی اور ان کی تقسیم کا حق صرف اور صرف مسلمانوں کے امام اور خلیفہ کو حاصل ہے[۱۱]۔ اس کی دلیل میں وہ سورہ توبہ کی آیت کریمہ ۱۰۳ "خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم وتزکیہم بہا" کے ساتھ وہ سیدنا ابوبکرؓ کے اس طرز عمل کو پیش کرتے ہیں جس میں آپ نے مانعین زکوٰۃ سے طاقت کے زور پر اس کی وصولی کی دھمکی دی اور اس کے لیے یہ یادگار الفاظ آپؓ کی زبان سے ادا ہوئے "لو منعونی عقالا کانوا یؤدونہا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقاتلتہم علیہا" اور حضرات صحابہؓ میں سے کسی نے آپ کی اس رائے سے اختلاف نہیں کیا[۱۲]۔ یہاں تک کہ سلف میں سے حضرات شعبی، محمد بن علی، ابو رزین اور ابو زناعیؒ صدقہ فطر کو بھی امام وقت کے حوالہ کر دینے سے ظاہری اور باطنی ہر طرح سے اس کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے، جبکہ محتاج کو براہ راست حوالہ کرنے سے باطنی طور پر اس کی ذمہ داری ساقط نہیں ہوتی ہے اس لیے کہ اس کا امکان ہو سکتا ہے کہ وہ اس کا مستحق نہ ہو۔ اس کا یہ فائدہ اس پر مستزاد ہے کہ اس طرح وہ شبہے اور اختلاف سے بچ نکلے گا اور اس کے اوپر کسی قسم کی تہمت اور الزام نہ دھرا جا سکے گا[۱۳]۔ اوپر کی گفتگو سے حضرت امام اعظمؒ کی طرف سے اموال باطنہ کے امام وقت کے حوالے نہ کئے جانے کا جواز نکلتا ہے۔ جبکہ حضرت امام احمد بن حنبل اموال ظاہرہ و باطنہ کے کسی فرق سے مطلق زکوٰۃ کو ذاتی اور انفرادی طور پر ادا کرنے کے استحباب کے قائل ہیں اور حضرت امام شافعی سے دونوں کے حق میں رائے منقول ہے[۱۴]۔ کوئی شک نہیں کہ ان حضرات کی یہ رائے اپنے زمانہ میں امراء

ولاۃ کے بگڑ جانے اوران کے امانت و دیانت کے معیار مطلوب پر باقی نہ رہنے کے باعث ہی وجود میں آئی۔ ورنہ جیسا کہ گزرا قرآن وسنت کے واضح اشارات زکوٰۃ کے اجتماعی نظام کے حق میں ہی ہیں۔ اور جبکہ مدارس دینیہ کے ذمہ داران کی امانت و دیانت پر اعتماد کرکے ہی زکوٰۃ وصدقات کی رقم ان کے حوالہ کی جاتی ہے تو اس صورت میں ان کی حوالگی کے ساتھ اس کے ادا نہ ہوجانے کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں اور کم سے کم اس کے جواز میں تو کوئی شبہ نہیں ہے اور جبکہ دوسرے مصالح اس کا شدید تقاضا کرتے ہوں تو وصولی زکوٰۃ کے اسی طریقے کو زیادہ بہتر اور قابل ترجیح ہونا چاہیے۔ زکوٰۃ ذمہ داران مدارس یا ذمہ دار اور قابل اعتبار تحریک کے بیت المال میں جمع ہوگئی تو دینے والے کا ذمہ اس سے ساقط ہوگیا اور حقیقۃً تو نہیں حکماً تملیک ہوگئی۔ اب مدرسے اور ادارہ وتحریک کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کے مناسب مصارف میں اس کو صرف کرے۔ ہر حال میں انفرادی براہِ راست تملیک پر اصرار بسا اوقات مستحق کی عزت نفس کو مجروح کرنا ہے جو قرآن وسنت کے منشاء کے صریح خلاف ہے۔ خاص طور پر تبلیغ دین اور دعوت دین کے کاموں کے پس منظر میں تو زکوٰۃ کے اس اجتماعی نظام کی ضرورت اور اہمیت ہے ہی آج کے حالات میں دین سے فرار کے ساتھ زکوٰۃ سے پہلوتہی کی صورت میں بھی اس کی اہمیت وافادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اللہ کے فضل سے مطلوبہ اسلامی حکومتوں کے احیاء کے اس دور میں یوں بھی اجتماعی زکوٰۃ کی صورت ہی حوصلہ افزائی کی مستحق ہے۔ زکوٰۃ کی رقم سے محروم ہوکر کوئی اسلامی حکومت بہت مشکل سے اپنی مطلوبہ ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہوسکتی ہے۔ اس سے ہٹ کر بسا اوقات کسی بستی میں موسم میں براہ راست مستحقین کو غلہ کی کوئی مقدار یا رقم دینے کے بجائے بہت سے مستحقین کے حق میں ماہ بہ ماہ اس رقم کی چک کا مل جانا زیادہ مفید مطلب اور قرین مصلحت ہوسکتا ہے۔

۴۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ہندوستان میں جماعت دیوبند کے سرخیل فخر قوم وملت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتویؒ 'فی سبیل اللہ' میں توسیع کے قائل ہیں۔ چنانچہ وہ اصل ومعاون علوم دینیہ کی تحصیل کو اعلاء کلمۃ اللہ سے بھی بڑھ کر 'فی سبیل اللہ' کا مصداق قرار دیتے ہیں۔ حضرت نے اپنے مجموعۂ مضامین 'فرائد قاسمیہ' میں اعلاء

کلمۃ اللہ اور ردعقائد باطلہ کے پاک جذبے سے مدارس عربیہ میں منطق وفلسفہ کی تعلیم کی اہمیت وضرورت پر ایک مستقل مضمون لکھا ہے اور ایک پر ایک دلائل سے ان لوگوں کے خیال کی تردید کی ہے جو مطلق منطق وفلسفہ کی تعلیم کے عدم جواز کے قائل اور اسی نسبت سے ان میں مشغول مدارس میں چندہ دینے کو بھی ناجائز خیال کرتے ہیں۔ طوالت کے خوف سے حجت قاسمی کے آئینہ دار اس مضمون کے دیگر حصوں سے صرف نظر کرتے ہوئے ہم صرف 'فی سبیل اللہ' سے براہ راست متعلق حصے کو حضرت کے الفاظ میں نقل کرنا مناسب خیال کرتے ہیں "اشاعت علوم ربانی اور تائید عقائد احکام مقامی من جملہ فی سبیل اللہ ہے بلکہ فی سبیل اللہ میں یہی اول درجے کا۔ اس لیے کہ قوام وقیام دین بے علوم دین وتائید علوم دین ورد عقائد مخالفہ عقائد دین متصور نہیں۔ اگر تمام عالم مسلمان ہو جائے تو اعلائے کلمۃ اللہ کی حاجت نہیں پر علوم دین کی حاجت جوں کی توں رہتی ہے۔ غرض دین کے حق میں اصل اور محتاج الیہ اور ضروری علم دین سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں۔ اس لیے اس کی تائید اور ترویج میں صرف کرنا اعلیٰ درجہ کا فی سبیل اللہ ہے"[۱۵] آگے اسی سلسلے میں مزید صراحت سے فرماتے ہیں: جب یہ سب باتیں ذہن نشین ہو چکیں تو اب اس کی کیا حاجت ہے کہ ایسے مدرسہ کے طالب علموں کو زکوٰۃ دیجئے یا نہ دیجئے ہر شخص سمجھ گیا ہوگا کہ ان کا دینا فی سبیل اللہ ہے اور ظاہر ہے کہ قرآن میں مصارف زکوٰۃ کے بیان میں ذوی الارحام کا ذکر نہیں فرمایا۔ ان کے دینے کی فضیلت اگر ہے تو احادیث میں ہے اور فی سبیل اللہ خود قرآن میں بیان مصارف میں موجود ہے اس لیے بایں وجہ کہ قرآن شریف حدیث شریف پر مقدم ہے فی سبیل اللہ والے[۱۶] جیسے وہ طالب علم مثلاً جو علوم دین پڑھتے ہوں یا بطور مذکور الصدر معقولات کو تحصیل کرتے ہوں ذوی الارحام پر مقدم ہوں گے۔ علاوہ بریں عقل اگر سلیم ہو تو اس پر شاہد ہے کہ اپنی عزیز داری سے خدا کی واسطہ داری مقدم ہے۔ اپنوں سے اللہ والے اول ہی رہیں تو بہتر ہے اور بیشک وہ لوگ جو ذوق ایمان رکھتے ہیں خدا کے واسطہ داروں کو اپنے عزیزوں سے زیادہ عزیز سمجھتے ہیں۔ انصاریوں نے مہاجرین کے ساتھ جو سلوک کیا وہ اپنوں کے ساتھ کبھی نہ کیا ہوگا۔ رہے مہاجرین وہ اگر اپنوں کو مقدم رکھتے تھے تو ان کے اپنے بھی فی سبیل اللہ تھے۔ غرض ایسے

مدرسے کے طالب علموں کو دینا اپنوں کو دینے سے زیادہ اولیٰ معلوم ہوتا ہے۔[۱۷]"
اسی مضمون میں وہ ایک سے دو مثالوں میں ایسے طالب علموں کے ساتھ اہل اور مخلص اساتذہ و معلمین کو بھی اسی امداد و اعانت کا مستحق قرار دیتے ہیں۔[۱۸] البتہ آخر میں وہ یہ ضرور فرماتے ہیں کہ: "مگر ہر چہ بادا باد تملیک شرط ہے اسی لیے چندہ[۱۹] تنخواہ مدرسین میں زکوٰۃ دی جائے گی تو زکاۃ ادا نہ ہوگی۔ ہاں مدرس کو کوئی دے یا طالب علموں کو بشرطیکہ وہ مصرف زکاۃ ہوں بعد تملیک ادا ہو جائے گی۔[۲۰]"

'فی سبیل اللہ' کی وسعت میں حضرت نانوتوی کی یہ فکر انگیز بحث فتاویٰ ظہیریہ اور دیگر فقہائے احناف کے فتاویٰ سے ہم آہنگ ہے جن میں علم دین اور اشاعت دین میں مصروف طلبہ اور علماء کو 'فی سبیل اللہ' کا مصداق بتایا گیا ہے اور اس طرح حضرت نانوتویؒ کا وزن اس کے زیادہ مشہور و متداول مصداق 'منقطع الغزاۃ' اور 'منقطع الحاج' سے ہٹ کر 'فی سبیل اللہ' میں توسیع کے قائلین کے حق میں ہے۔ لیکن آخر میں تملیک اور احتیاج کے شرط کے اضافہ میں وہ اسی مشہور و متداول رائے سے ہم آہنگ ہو گئے ہیں کہ بچھڑے ہوئے غازی اور ایسے ہی حاجی کے لیے استحقاق زکوٰۃ کے لیے تملیک اور احتیاج کی شرط ہے۔ اس کے بغیر انھیں اس کا جائز مصرف متصور نہ کیا جائے گا۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کی عملی صورت کیا ہو۔ آج کے حالات میں کسی اوسط درجے کے مدرسہ کا بجٹ بھی ۱۰، ۱۵ لاکھ سے کم کا نہیں ہوتا ہے۔ دیانتدارانہ تملیک کا تقاضا ہے کہ مدارس کے نادار طلبہ کے ساتھ بدرجہ اتم فقر و احتیاج کی شرط کو ۷۰ فی صد سے زائد تناسب میں ان کے اساتذہ و اسٹاف کو ۱۵ لاکھ میں سے مثلاً ۱۰ لاکھ کی رقم حصہ مطابق یکمشت تقسیم کر دی جائے۔ اس سے قطع نظر کہ بعض صورتوں میں استاذ تین ماہ بعد استعفاء دیکر اور طالب علم کسی بہانے سے مدرسہ سے رفوچکر ہو جائے 'فی سبیل اللہ' میں حقیقی تملیک کے ساتھ فقر و احتیاج کی شرط کو جوڑا نہ جائے جیسا کہ دوسرے علماء کے علاوہ بہت سے فقہاء حنفیہ کا بھی یہی خیال ہے[۲۱] تو ذمہ داران مدارس و ادارہ و تحریکات کو زکوٰۃ کی رقم کی حوالگی سے اس کی ادائیگی ہو یہ حضرات حسب مصالح اس کے مصداق طلبہ و اساتذہ اور علماء و اسکالرس پر اس رقم کو صرف کریں جس کی سب سے بڑی ضرورت اس پہلو سے ہے کہ اگر مدرسہ میں اعانت اور عام صدقات کی رقم تنخواہ

اساتذہ وملازمین کے لیے کفایت نہ کرے تو تملیک کا حیلہ کیے بغیر خالص زکوٰۃ کی رقم سے اساتذہ واسٹاف کے مطلوبہ مشاہرے وقت پر ادا کیے جاسکیں۔ جبکہ عام طور پر دینی مدارس اور دینی اداروں کو شاہی عمارتوں کے شوق میں اساتذہ واسٹاف کی تنخواہوں کو قلیل سے قلیل رکھ کر زکوٰۃ کے مد کی رقم اس میں صرف نہ کرکے ہر وقت فنڈ کی کمی کی شکایت اور اس کا رونا رہتا ہے۔

۴۔ حضرت قاسم العلومؒ نے 'فی سبیل اللہ' کی وسعت میں مخلص طلبہ مدارس کے ساتھ ان کے ایسے ہی اساتذہ کو بہت ہی دبے انداز میں شامل مانا ہے۔ حالانکہ شریعت کے مسلمہ اصول 'مالایتم الواجب الا بہ فھو واجب'[۲۲] کا تقاضا ہے کہ خدمت دین کی مہم میں مصروف طلبہ واساتذہ کے ساتھ مدارس کے جملہ اسٹاف یہاں تک کہ باورچی اور چپراسی کا بھی اس سے استثناء نہ ہو۔ اس کے ساتھ ہی 'فی سبیل اللہ' میں فقہ حنفی کی فقر واحتیاج کی شرط بھی کچھ بہت زیادہ وزن دار نہیں معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس سے جیسا کہ کہا گیا ہے[۲۳] مصارف زکوٰۃ کی ایک اہم ترین دفعہ کی عملاً تنسیخ لازم آتی ہے۔ اگر ہر حال میں استحقاق زکوٰۃ کے لیے فقر واحتیاج شرط لازم ہو تو زیر بحث مد کے سب سے معروف مصداق غازی اور غیر غازی کے فرق کی ضرورت ہی کیا ہے۔ فقراء و مساکین تو زکوٰۃ کے اولین مصرف ہیں ہی اس کے استحقاق کے لیے ان کے غازی اور حاجی ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ 'فی سبیل اللہ' کی اس مطلوبہ وسعت میں حفاظت دین اور اشاعت دین کے مقدس کام میں مصروف جس کے نتیجے کے طور پر اعلاء کلمۃ اللہ کا سامان ہو مدارس، ساتھ ہی ایسے ہی دیگر ادارے اور تحریکات سے وابستہ جملہ اسٹاف وکارکنان کی شمولیت کے پہلو بہ پہلو اگر اس کے لیے فقر واحتیاج کی شرط لازم نہ رہ جائے تو ہندوستان میں مبنی بر حیلہ تملیک سے آزاد ہو کر دینی مدارس، اداروں اور تحریکات کے لیے دین کے کام موثر اور منظم طور پر انجام دینے کی راہ بہت آسان ہو جائے۔ مخلص کارکنوں کو معقول مشاہرے اور مناسب سہولیات فراہم کی جاسکیں جس سے وہ پوری یکسوئی اور دل جمعی سے اعلاء کلمۃ اللہ پر منتج حفاظت دین اور اشاعت دین کے لیے اپنے کو وقف کرسکیں۔ ساتھ ہی اس سے اداروں اور تحریکات میں نامطلوب اعزازی نظام کو توڑنے میں مدد ملے جو ہندوستان کے موجودہ حالات

میں ان کے لیے بالکل بوجھ بن کر رہ گیا ہے۔ باصلاحیت، حوصلہ مند اور وضع دار ذمہ داران مدارس و تحریکات قلیل مشاہروں پر کام نہیں کر سکتے اور 'فی سبیل اللہ' کی عدم وسعت سے زکوٰۃ کی مد سے اس کے امکانی اضافے کو قبول نہیں کر سکتے۔ نتیجے کے طور پر اداروں کے مفادات مجروح ہوتے اور ان کی کارکردگی غیر معمولی طور پر متاثر ہوتی ہے۔ اداروں کے جیت نظام کا تقاضا ہے کہ ذمہ داران ان کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنالیں اور دن رات کے چوبیس گھنٹے بھی ان کے لیے ان کے کام کی نسبت سے ناکافی ہوں۔ اداروں کے کام سے وہ اس طرح تھکیں کہ کوئی دوسرا کام کرنے کے قابل نہ رہیں۔ جبکہ اعزازی نظام میں وہ کسی وقت کے پابند نہ ہو کر متعلقہ اداروں کو وہ اپنی اتفاقیہ تشریف آوری سے ہی نوازپاتے ہیں۔ اُس پہلو سے دینی اداروں اور تحریکات کے بے لاگ سروے کے بعد بسا اوقات ان کی تشویشناک صورت ہی سامنے آسکتی ہے۔

(۵) 'فی سبیل اللہ' میں وسعت کے غیر قائلین کی طرف سے ایک بات 'انما' کے حصر کی بھی کہی جاتی ہے کہ اس وسعت اور عموم سے آیت میں مذکور 'حصر' کا فائدہ ختم ہو جائے گا۔ اس سلسلے میں پہلی بات یہ کہ خدمت دین کے لیے وقف اداروں اور تحریکات 'فی سبیل اللہ' کی وسعت میں جس کے ہم قائل ہیں۔ اس کے حق میں براہِ راست مصروف علماء و فقہا، کے حق میں خود فقہ حنفی کے ایک سے زائد فتاویٰ موجود ہیں۔ یہاں تک کہ دور آخر میں حضرت نانوتویؒ کے رتبے کی شخصیت بھی اپنی شرطوں کے ساتھ اس کی قائل ہے، جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے۔ لیکن اس میں مزید توسع کے قائلین ہیں جن کے ہاں اس کے اندر نیکی اور بھلائی کے تمام طرح کے کام مردوں کی تکفین، پلوں، قلعوں اور مساجد کی تعمیر وغیرہ سب شامل ہیں[۲۴]۔ صحیح بات یہ ہے کہ توسع کی اس صورت میں بھی 'حصر' کا فائدہ ختم نہیں ہوتا۔ فقہ حنفی کے لحاظ سے بھی، جہاں مالک کے لیے ایک ہی وقت میں اپنی زکوٰۃ کو اس کے تمام مصارف میں دینا ضروری نہیں ہے۔ وہ حسب منشاء زکوٰۃ کو اس کے جملہ مصارف میں دے سکتا ہے اور کسی ایک ہی مصرف پر اکتفا بھی کر سکتا ہے[۲۵]۔ زکوٰۃ کے اجتماعی نظام کی صورت میں اس کے متعلقہ ذمہ دار انتہائی سہولت سے اس کا انتظام کر سکتے ہیں کہ حکومت اور معاشرے کی

مصلحت سے مناسب تناسب سے زکوٰۃ اپنی جملہ مدات میں صرف ہو کر کسی مد کے ساتھ بے انصافی اور اس کو نظر انداز کرنے کی صورت پیدا نہ ہو سکے۔ انفرادی ادائگی کی صورت میں بھی ذمہ دار سمجھدار مسلمان سے امید کی جاتی ہے کہ سماج اور معاشرے کی ضرورت سے مناسب مدات میں زکوٰۃ کے صرف سے نقصان اور بے اعتدالی سے اپنے آپ کو محفوظ رکھے گا۔ ورنہ 'حصر' کا نقصان تو اس صورت میں بھی ہو سکتا ہے، جبکہ فقہ حنفی میں اپنی پوری زکوٰۃ کو ایک ہی مد میں صرف کرنے کی گنجائش ہے، کہ مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد اپنی کل زکوٰۃ کو صرف ایک یا دو مدات میں صرف کر کے باقی مدات کو نقصان وضرر کے لیے مستقل طور پر کھلا چھوڑ دے۔ توسع کے قائلین کے لیے بھی 'حصر' کا فائدہ بالکل واضح ہے اور وہ اس طرح کہ اپنی عام صدقے اور اعانت کی لاکھ دو لاکھ کی کل کی کل رقم کو آدمی کسی پل یا قلعے کی تعمیر میں صرف کر سکتا ہے لیکن یہی رقم زکوٰۃ کی ہو کر 'فی سبیل اللہ' کے ساتھ اسے اس کے دوسرے مصارف میں بھی صرف کرنا ضروری ہوگا۔ جس کے لیے حالات کے تجزیہ سے اس کا مناسب اور موزوں توازن بسہولت قائم کیا جا سکتا ہے۔ توسع کے قائلین میں ایک امام رازی شافعی م ۶۰۶ھ بھی ہیں جو قفال کے حوالے سے اس کی طرف اپنا رجحان ظاہر کرتے ہیں[۲۵] جبکہ امام شافعیؒ کا مسلک معلوم ہے کہ حضرات حنفیہ کے برعکس زکوٰۃ کی رقم کو ایک ہی وقت میں وہ اس کی جملہ مدات کے تین تین افراد پر صرف کرنا ضروری خیال کرتے ہیں[۲۶]۔ آخر میں کانٹے کی بات یہ کہ آیت کریمہ میں اِنّما کے حصر کا اصل زور منافقین کے اس مطالبہ کے پس منظر میں ہے کہ صدقات وعطیات کے اصل حق دار وہ ہیں، اسے کُل کا کُل ان کے حوالہ ہونا چاہیے جس سے کہ وہ حسب منشا جہاں چاہیں اسے صرف کر سکیں[۲۷]۔ اس کے جواب میں قرآن نے کہا کہ صدقات ان منافقین کا نہیں بلکہ ان لوگوں کا حق ہیں جن کی اس زیر بحث آیت کریمہ میں صراحت ہے[۲۸]۔

۶۔ آخری بات پر ہم گفتگو ختم کرتے ہیں۔ امت میں ان علماء کی کمی نہیں جو 'فی سبیل اللہ' میں توسع کے قائل ہیں۔ مخلص علماء وفقہاء اور طلبہ اور اساتذہ مدارس عربیہ کے حق میں بعض شرطوں اور پیش بندیوں کے ساتھ خود حضرات علماء احناف کی آراء اور فتاویٰ موجود ہیں[۲۹] جبکہ امت میں دوسرے حضرات اس میں مزید وسعت پیدا کر کے نیکی

اور بھلائی کے دوسرے بہت سارے کاموں کو اس میں شامل قرار دیتے ہیں[۳۰]۔ اور جو لوگ صراحت سے اس وسعت کے قائل نہیں انھوں نے بھی زکوٰۃ کے مجموعی مصارف کا جو تجزیہ کیا ہے اور اس کا جو محل متعین کیا ہے، اس سے بھی 'سبیل اللہ' کی مد میں وسعت کا صاف اشارہ نکلتا ہے[۳۱]۔ اس کا تقاضا ہے کہ ہندوستان جیسے ممالک میں بالخصوص اور عالم اسلام میں بالعموم اعلاء کلمۃ اللہ پر منتج خدمتِ دین اور اشاعت دین میں مصروف مخلص مدارس، اداروں اور تحریکات کو 'فی سبیل اللہ' کا ترجیحی مصداق قرار دیا جائے۔ خدمت دین کے ذکر سے ذہن فوراً عربی مدارس وجامعات کی طرف جاتا ہے۔ اپنی بہت ساری خامیوں اور کمزوریوں کے باوجود ان کی اہمیت وافادیت اور ان کا اس مد زکوٰۃ کا اولین مصداق ہونا مسلم، لیکن خاص طور پر آج کے حالات میں اسلام پر تحقیق وریسرچ کے مخلص اداروں اسی طرح احیاء اسلام کے لیے کام کر رہی مسلمان تنظیموں اور تحریکوں کا اس میں شامل نہ کیا جانا بڑی زیادتی اور بے انصافی کی بات معلوم ہوتی ہے۔ بلکہ بعض حالات میں تو اسی نسبت سے مدارس عربیہ سے بڑھ کر ان کی اہمیت اور ضرورت کا احساس ہوتا ہے۔ اعلاء کلمۃ اللہ کی قید سے مدارس عربیہ کے لیے دوسرا مسئلہ بھی توجہ طلب ہے۔ ان کی مجموعی فضا اور مجموعی نظام اس کے ساتھ ہی سرزمین ہند میں ان کی کارکردگی اور ان سے نکلنے والی کھیپ اس مقصد کی کس درجہ آئینہ دار ہے۔ جن مدارس میں منطق وفلسفہ کی تعلیم ہو رہی ہے وہاں حضرت نانوتوی کے بقول اعلاء کلمۃ اللہ کا کام ان سے کس درجہ میں لیا جا رہا ہے۔ جن مدارس کے دوسرے مسلکی رجحانات ہیں ان کی سرگرمیاں اس گوہر مقصود سے کس درجہ ہم آہنگ ہیں۔ ساتھ ہی اس نسبت سے مسلمان تنظیموں اور جماعتوں کو بھی اسی پہلو سے اپنے کو تولنے اور اپنا احتساب کرنے کی ضرورت ہے کہ اس کے بعد ہی وہ اپنے کو 'فی سبیل اللہ' کے مصرف زکوٰۃ کا مصداق قرار دے سکیں گی۔ ہندوستان سے باہر کی اسلامی تحریکات اور جماعتوں کے لیے بھی یہ بات اسی طرح صادق آتی ہے[۳۲]۔

'فی سبیل اللہ' کو بھڑے غازی کے ساتھ خاص کرنے سے عملاً ہندوستان جیسے ملکوں کے لیے اس مد کی منسوخی لازم آتی ہے۔ عالم اسلام کی نسبت سے بھی جبکہ آج تیار فوج کا رواج ہے یہ مد عملاً منسوخ ہی رہے گی جبکہ علماء دین میں کوئی اس مد کی منسوخی

یا موقوفی کا قائل نہیں ہے۔ دوسرے قول کے مطابق اگر بھٹہ اجاجی اس مد میں شامل ہے تو انشاء اللہ اللہ کے دین کے لیے اپنا خون پسینہ ایک کرنے والوں کو اس کا مصداق قرار دینا خلاف حق اور منشاء خداوندی سے غیر ہم آہنگ نہ ہوگا۔ وما علینا الا البلاغ۔

حواشی وحوالہ جات

۱؎ مولانا محمد شہاب الدین ندوی کی ایک مفصل کتاب اور دوسرا رسالہ جو خاص اسی مسئلہ سے متعلق ہیں۔ بہ ترتیب "زکوٰۃ کے مستحق کون ہیں؟" اور "کیا زکوٰۃ علماء کو دی جا سکتی ہے"، شائع کردہ فرقانیہ اکیڈمک ٹرسٹ، بنگلور، بار اول ۱۹۹۰ء۔ مولانا سید احمد قادریؒ کے دو مضامین زکوٰۃ کا مصرف "وفی سبیل اللہ" اور "زکوٰۃ کی رقم سے تبلیغ دین" مشمولہ اپنی حیات میں مرحوم کا ترتیب دادہ مجموعہ مضامین "عشر وزکوٰۃ اور سود کے چند مسائل مطبوعہ مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی بار دوم ۱۹۸۲ء۔ نیز زکوٰۃ کے موضوع پر ڈاکٹر یوسف القرضاوی کی دائرۃ المعارف کا اردو ترجمہ وتلخیص از جناب مولانا شمس پیرزادہ جس کا متعلقہ حصہ علیحدہ کتاب کی صورت میں ہمارے پیش نظر ہے۔ زیر عنوان: مصارف زکوٰۃ، ناشر ادارہ دعوۃ القرآن، بمبئی ۱۳۹۷ھ/۱۹۷۷ء۔ اس کتاب کے "فی سبیل اللہ" والے حصے کو مولانا سید احمد قادریؒ نے عرصہ پہلے زندگی نامیں اس نوٹ کے ساتھ شائع کیا تھا کہ یہ اس موضوع پر ان کے اپنے مضمون کے مقابلے میں زیادہ مفصل اور جامع ہے۔ اس کے بعض نکات سے اختلاف کی گنجائش کے باوجود اپنی وسعت وجامعیت کے پہلو سے بلاشبہ اس کتاب کا یہ حصہ آج بھی بے نظیر ہے۔ لیکن بیدار مغز علماء اور ایسے ہی دینی اور علمی اداروں کی نسبت سے "فی سبیل اللہ" کے مصرف پر جو علمی اور تحقیقی اور فکر انگیز گفتگو مولانا شہاب الدین ندوی کی مذکورہ کتابوں میں ہے حق ہے کہ اس خصوص میں انھیں فقہ الزکوٰۃ کے اس حصے پر واضح فوقیت اور برتری حاصل ہے۔ مولانا قادریؒ کی کتاب کے لیے آئندہ، عشر وزکوٰۃ۔ مولانا ندوی کے رسالہ کے لیے: زکوٰۃ اور علماء اور ان کی کتاب کے لیے: زکوٰۃ کے مستحق۔

۲؎ دیکھئے: ابوعبداللہ محمد بن حسن الشیبانی م ۱۸۹ھ: کتاب الاصل۔ جلد ۲۔ مصارف زکوٰۃ کی بحث۔ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد دکن ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۹ء، طبعہ اولیٰ۔ تصحیح وتعلیق: ابوالوفا افغانی۔ حواشی ہدایہ نیز عینی نے سروجی کے حوالے سے امام اعظم کے ہاں فی سبیل اللہ کا مصداق حجاج وغزاۃ اور اہل الجہاد کو قرار دیا گیا ہے۔ ہدایہ: ۱/۱۸۵، حاشیہ ۵۔ محولہ بالا۔ لیکن یہ محض کھینچ تان ہے۔ معروف حنفی مراجع میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ ابن رشد مالکی نے البتہ

امام مالک کے ساتھ حضرت ابوحنیفہ کے ہاں 'فی سبیل اللہ' کا مصداق 'مواضع الجہاد و الرباط' کو قرار دیا ہے۔ بدایۃ المجتہد: ۱/۱۷۷، دار المعرفۃ، بیروت ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء طبعہ سادسہ۔

۳ ابو الحسین القدوری م ۴۲۸ھ: مختصر القدوری مع حاشیہ التنقیح الضروری ۴۹/۔ کتب خانہ رشیدیہ دہلی۔ نیز کنز الدقائق للنسفی ۶۴/، کتب خانہ رشیدیہ، دہلی۔

۴ ہدایہ: ۱/۱۸۵، کتب خانہ رشیدیہ، دہلی، نیز: شرح وقایہ مع حاشیہ عمدۃ الرعایہ: ۱/۲۹۶ مطبع مجتبائی دہلی ۱۳۲۷ھ۔

۵ ہدایہ، حوالہ سابق، صاحب بدائع کے مطابق اس شرط سے 'عاملین' کا استثناء ہے بحوالہ زکوٰۃ کے مستحق /۱۲۳۔ محولا بالا ہدایہ میں اس مصرف کے بیان سے مترشح ہے کہ احتیاج کی شرط عاملین کے ساتھ بھی ہے اور ان کا اس سے استثناء نہیں ہے۔ ہدایہ: /۱۸۵۔ جبکہ صاحب روح المعانی البحر الرائق کے حوالہ سے علی الاطلاق زکوٰۃ کے جملہ مصارف میں فقر و احتیاج کو شرط قرار دیتے ہیں۔ بحوالہ زکوٰۃ کے مستحق ۱۶۳، محولہ بالا۔

۶ کاسانی بحوالہ عشر و زکوٰۃ /۵۲،۵۱ محولہ بالا۔

۷ اس کی تفصیل کے لیے مولانا قادری اور یوسف القرضاوی کے علاوہ خاص طور پر مولانا شہاب الدین کی مذکورہ کتاب اور رسالہ کے متعلقہ صفحات۔

۸ مدرسۃ الاصلاح میں اپنے سے سینیر ایک اصلاحی قاسمی قابل احترام استاد حدیث و فقہ کا تاثر۔

۹ سلطان پور یوپی کے عربی مدارس کی کیفیت۔ روایت مرحوم ڈاکٹر محمود خاں ریڈر شعبۂ نباتیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔ جو عرصہ تک سلطان پور کے ایم۔ اے کالج میں لکچرر رہے اور وہاں کی تعلیمی اور سماجی سرگرمیوں میں انتہائی سرگرم مخلصانہ رول ادا کیا۔

۱۰ زیر بحث آیت کریمہ کی مستقل مد 'عاملین زکوٰۃ' زکاۃ کے کارندوں سے خود بخود واضح ہے کہ زکوٰۃ لوگوں سے اجتماعی طور پر وصول کر کے اسلامی حکومت کے بیت المال میں داخل کی جائے گی۔ اسی طرح مشہور حدیث نبوی کے 'ٹکڑے' امیروں سے لی جائے گی اور غریبوں کو دی جائے گی، سے اس پر اضافہ نکلتا ہے کہ اجتماعی طور پر وصول کیے جانے کے ساتھ اس کی تقسیم بھی اجتماعی طور پر کی جائے گی۔ روایت کی تفصیل کے لیے: نیل الاوطار: ۴/۱۱۴۔ مکتبہ دار التراث، القاہرہ زکوٰۃ کے کارندوں میں اس کے خاص ذمہ دار کے ساتھ اس کا جملہ معاون اسٹاف اس میں شامل ہے اور زکوٰۃ کے اس مصرف کا اطلاق ان سب پر یکساں ہے۔ تفصیل کے لیے: ہدایہ: ۱/۱۸۵

محولہ بالا نیز المغنی لابن قدامہ: ۶/۴۲۴۔ مکتبۃ الجمہوریۃ العربیہ، مصر۔ صاحب جلالین حافظ سیوطی بھی اس کی تفسیر میں متعلقہ جملہ اسٹاف کو شامل مانتے ہیں۔ تفسیر الجلالین/۲۸۰۔ دارالمعرفۃ، بیروت، ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۴ء، طبعہ اولیٰ۔

۱۱؎ مغنی: ۲/۴۶۳۔ طبع مذکور۔ اموال ظاہرہ کا مطلب صاف ہے وہ مال جو آنکھوں کے سامنے ہو، کھیتی، باغ، مویشی اور مال تجارت وغیرہ۔ اس کے مقابلے میں اموال باطنہ، سونا چاندی، درہم و دینار اور آج کے زمانہ میں بعض صورتوں میں بینک کی جمع شدہ رقم بھی اس میں شامل کی جاسکتی ہے۔

۱۲؎ مغنی، حوالہ سابق۔ ۱۳؎ مغنی: ۲/۶۴۲ ۱۴؎ مغنی: ۲/۶۴۱ تا ۶۴۲

۱۵؎ فرائد قاسمیہ/۳۸۔ حضرت قاسم العلوم کے غیر مطبوعہ مضامین کا مجموعہ۔ جمع کردہ مولانا سید عبدالغنی پھلاودی۔ مقدمہ و تعارف مولانا مفتی نسیم احمد فریدی امروہوی شائع کردہ: ادارہ ادبیات۔ دہلی ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء ۱۶؎ اس موقع پر اصل میں 'فی سبیل اللہ' والوں پر' ہے جو غالباً سہو کتابت ہے۔

۱۷؎ فرائد/۳۹۔۴۰

۱۸؎ ۳۶، ۳۷ 'معلم اظہار البطلان پر قادر ہو' الخ 'بے قیام عالم علوم دین ممکن نہیں' الخ

۱۹؎ اصل میں اس طرح ہے۔ بظاہر یہاں 'چندہ' کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی ہے۔

۲۰؎ فرائد قاسمیہ/۴۱ محولا بالا۔

۲۱؎ اس کی تفصیل کے لیے زکوٰۃ کے مستحق از مولانا شہاب الدین ندوی ص۱۷۱ وما بعدہا۔ زیر عنوان: فقہ حنفی میں اشاعت علم کے لیے فقر و احتیاج کی شرط غیر ضروری ہے۔ نیز: زکوٰۃ اور علماء ص۱ اور اس سے آگے۔

۲۲؎ اس کے بعض حوالوں کے لیے ہمارا منتظر طبع رسالہ 'مسلمان اقلیتوں کا مطلوبہ کردار' جس کا نقش اول زندگی نو نئی دہلی جون ۱۹۸۷ء تا جنوری ۱۹۸۸ء میں شائع ہو چکا ہے۔

۲۳؎ رشید رضا مصری فی المنار بحوالہ مصارف زکوٰۃ/۸۳۔ ڈاکٹر قرضاوی خود بھی اس رائے کے ناقد ہیں، حوالہ سابق/۸۴۔ آگے وہ اس پر ابن عربی مالکی کی تنقید بھی نقل کرتے ہیں جو غازی کے لیے احتیاج کی شرط کو ضعیف اور اسے کتاب اللہ پر ایک طرح سے اضافہ قرار دیتے ہیں۔ حوالہ مذکور/۸۵ ابن عربی کی رائے بحوالہ احکام القرآن: ۲/۱۵۷۔

۲۴؎ اس موقعہ کے قائلین میں خاص طور پر امام رازی بحوالہ عشر و زکوٰۃ/۵۰۔ نیز شوکانی فی نیل الاوطار بحوالہ ترجمان القرآن ۳/۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ساہتیہ اکادیمی، نئی دہلی۔ بار اول ۱۹۸۸ء۔

۲۵؎ ہدایہ: ۱/۱۸۵۔ ابن رشد مالکی امام المسلمین کے حوالہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ امام مالک کا بھی یہی مسلک بیان کرتے ہیں۔ بدایۃ المجتہد: ۱/۲۷۵۔ محولہ بالا۔

۲۶؎ رازی بحوالہ عشر وزکوٰۃ /۵۰، ۵۱۔

۲۷؎ ہدایہ: ۱/۱۸۵۔ بدایۃ المجتہد میں اس قید کے بغیر حضرت امام شافعی کے ہاں مطلق زکوٰۃ کے جملہ آٹھوں مصارف میں اس کی رقم کے صرف کرنے کی بات کہی گئی ہے: ۱/۲۷۵۔ امام سیوطی شافعی کے یہاں البتہ ہر مصرف میں تین کی قید کی صراحت ہے۔ تفسیر الجلالین /۲۵۔ محولہ بالا۔

۲۸؎ متعلقہ آیات قرآنی اور ان کا ترجمہ یہ ہے۔ ومنهم من يلمزك في الصدقت فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ۝ ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون ۝ (توبہ: ۵۸-۵۹) (اور اے نبیؐ ان منافقین میں سے کچھ ہیں جو آپ کے زکوٰۃ بانٹنے کے طریقے پر اعتراض کرتے ہیں، اگر انھیں اس سے دیا جائے تو وہ خوش رہتے ہیں۔ لیکن اگر انھیں اس سے نہ دیا جائے تو فوراً ناراض ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ اللہ اور اس کے رسولؐ انھیں جو کچھ دے رہے ہیں اگر وہ اس پر خوش رہتے اور یہ کہتے کہ اللہ ہمارے لیے کافی ہے۔ عن قریب اللہ اپنے فضل سے اپنے رسول کی معرفت انھیں نوازیں گے۔ ہم پورے طور پر اللہ کی طرف متوجہ اور اس سے آس لگائے ہوئے ہیں، تو یہ ان کے حق میں بہت بہتر ہوتا) اس کے فوراً بعد ہی زیر بحث آیت کریمہ ہے انما الصدقات للفقراء والمساكين الخ صدقات وزکوٰۃ کی رقم ان خود غرض منافقین کا نہیں بلکہ اصلاً یہ فقرا اور مساکین الخ کے لیے ہے۔

۲۹؎ الحمد للہ کہ یہ خیال ہمارے ذہن میں اس سے پہلے آیا تھا لیکن اس کے اظہار سے ڈر لگتا تھا۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی تائید سے اس کی ہمت ہوئی۔ حجۃ اللہ البالغہ: ۲/۵۴۔ کتب خانہ رشیدیہ دہلی، طبعہ اولیٰ ۱۳۷۳ھ۔

۳۰؎ تفصیل کے لیے: مولانا شہاب الدین ندوی کی کتاب اور رسالہ کے محولہ صدر مباحث

۳۱؎ حال کے لوگوں میں اس کے قائلین میں مولانا قادریؒ اور مولانا شہاب الدین ندوی کے علاوہ خاص طور پر ڈاکٹر یوسف القرضاوی کی نکتہ آفرینیاں بعض جزئیات میں اختلاف آرا کی گنجائش کے باوجود بڑی دلچسپ اور لائق توجہ ہیں۔ مشنریز اور کمیونسٹوں کے توڑ میں دینی مدارس اور اسلامی شفاخانے کا ایک ایسا ہی نکتہ ہے جو اپنے قاری کو متوجہ کیے بغیر نہیں رہتا۔ مصارف زکوٰۃ /۱۰۵، ۱۰۶۔ محولہ بالا۔ دعوتی و تربیتی مراکز، اسلامی صحافت کا فروغ نیز بنیادی اہمیت کی حامل کتابوں کی وسیع پیمانے پر

اشاعت وغیرہ بھی وہ نکات ہیں جو آج کے حالات میں عیسائیت والحاد کی یورش کے پس منظر میں 'فی سبیل اللہ' کے مصرف کی بحث میں خاص طور سے توجہ کے طالب ہیں۔ صفحات ۱۱۵-۱۱۶۔ حوالہ سابق پیش رو بزرگوں میں مولانا ابوالکلام آزادؒ، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ پہلے سے فی سبیل اللہ میں توسع کے قائل ہیں۔ جو دین کے احیاء اور تجدید کی کوششوں کو اس میں نمایاں طور پر شامل قرار دیتے ہیں۔ ترجمان القرآن: ۳/۱۹۴ محولہ بالا۔ تفہیم القرآن: ۲/۲۰۸۔ مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی ہند باہفتم ۱۹۷۰ء جبکہ صاحب تدبر قرآن مولانا امین احسن اصلاحی حفظ اللہ جہاد سے لے کر دعوت دین اور تعلیم دین کے تمام کاموں کو اس میں شامل بتاتے ہیں۔ تدبر قرآن: ۳/۱۸۲۔ انجمن خدام القرآن لاہور ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء توسع کے انہی قائلین میں ایک علامۃ العصر سید سلیمان ندویؒ بھی ہیں۔ سیرۃ النبی بحوالہ عشر وزکوٰۃ /۵۳، ۵۴ محولہ بالا۔

۳۲ھ مثال کے طور پر علامہ ابن تیمیہؒ جن کی گفتگو میں صراحت ہے کہ اسلام کی اعانت وتقویت کے کاموں میں مصروف لوگوں کے لیے فقر و احتیاج کی شرط نہیں ہے۔ جبکہ یہ مصارف زکوٰۃ کا دوسرا اہم ترین مصرف ہے۔ دیکھئے فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۵/۴۰۔ طبع سعودیہ۔ ترتیب: عبدالرحمن بن قاسم وابنہ محمد۔ الفاظ کے فرق سے علامہ کے شاگرد ابن قیمؒ نے بھی یہی بات کہی ہے: زاد المعاد فی ہدی خیر العباد: ۲/۹ موسسۃ الرسالہ بیروت، طبع ثامن ۱۴۰۵ھ ۱۹۸۵ء۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی اس مصرف پر گفتگو سے بھی اس کی وسعت کا اشارہ نکلتا ہے۔ نیز اس میں دوسرے نئے نکات کی نشاندہی کی گئی ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ: ۲/۴۵۔ محولہ بالا۔

۳۳ھ فی سبیل اللہ کے ہمارے اس اختیار کردہ توسع کے حق میں ایک رائے مولانا گوہر رحمٰن کی بھی ہے۔ جو دینی مدارس اور دعوتی وتبلیغی تنظیموں کے تمام اخراجات زکوٰۃ کے فنڈ سے پورے کیے جانے کے قائل ہیں۔ جس میں طلبہ کے وظائف اور خورد ونوش کے علاوہ عملہ واساتذہ کی تنخواہیں اور کتابوں کی خریداری سب شامل ہے۔ ساتھ ہی وہ نادار طلبہ کے علاوہ دیگر مصارف مدرسہ میں زکوٰۃ صرف نہ کیے جا سکنے کے حنفی مسلک کو دلائل کے اعتبار سے کمزور بتاتے ہیں۔ البتہ ہر قسم کے سماجی اور رفاہی کاموں میں وہ توسع کے قائل نہیں۔ اس لیے کہ وہ نیکی کے کام تو ہیں مگر جہاد نہیں۔ جہاد وہ جس میں تلوار کے جہاد کے ساتھ زبان اور قلم کا جہاد شامل ہے۔ ملاحظہ ہو ترجمان القرآن لاہور جون ۱۹۸۳ء مقالہ: مرکزی زکوٰۃ انتظامیہ کے سوالنامے کا جواب (بسلسلۂ عشر وزکوٰۃ) علامہ ناصر الدین البانی جو 'حصر' کے معاملے میں شدت رکھتے ہیں انھوں نے بھی 'فی

سبیل اللہ کے توسع میں ہر طرح کے رفاہ عام کے کام کو بھی ناپسندیدہ کہا ہے۔ بامقصد دینی اور دعوتی سرگرمیوں کو اس میں شامل نہیں کیا ہے۔ دیکھئے: ماہنامہ محدث بنارس ۱۹۸۳ء مضمون: علامہ البانی اور مجاہدین افغانستان۔ جبکہ علامہ رشید رضا مصری اپنی تفسیر میں مدارس دینیہ کے طلبہ واساتذہ نیز دینی اور دعوتی سرگرمیوں میں مصروف علماء کو آج کے زمانہ میں 'فی سبیل اللہ' کے مصداق میں سرفہرست خیال کرتے ہیں۔ المنار بحوالہ عشر وزکوٰۃ /۵۳-۵۸، ۵۹۔ محولہ بالا۔

مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی نے اپنی اردو اور انگریزی مطبوعات کے علاوہ دیگر اہم مکتبوں کی بلند پایہ علمی ودینی کتب کی فراہمی کا انتظام کیا ہے۔ تفسیر، حدیث، سیرت اور تاریخ اسلام سے متعلق چند اہم کتب کی فہرست دی جارہی ہے۔ ان کے علاوہ دیگر کتب بھی یہاں سے فراہم کی جاسکتی ہیں۔ منیجر

فی ظلال القرآن دوم	۸۵/-	تدوین حدیث (مولانا مناظر احسن گیلانی)	۷۰/-
" سوم	۱۰۰/-	تاریخ الخلفاء (امام سیوطی)	۷۵/-
" پارہ عم	۹۰/-	مقدمہ ابن خلدون ۲ جلدیں	۱۵۰/-
تفہیم القرآن مکمل ۶ جلدیں	۵۰۵/-	سیرت النبی (ابن ہشام) ۲ جلدیں	۲۲۵/-
تلخیص تفہیم القرآن	۱۶۰/-	رحمۃ للعالمین	۱۲۵/-
ترجمۂ قرآن (مختصر حواشی)	۹۰/-	سیرت سرور عالم مولانا مودودیؒ اول دوم	۱۷۰/-
تفسیر ابن کثیر مکمل	۴۷۰/-	الفاروق	۳۰/-
بخاری شریف مکمل (مترجم)	۴۹۰/-	حیات ابوحنیفہ (ابوزہرہ مصری)	۷۵/-
مسلم شریف " "	۳۵۰/-	رسول رحمت (ابوالکلام آزاد)	۱۲۵/-
ترمذی شریف دو جلدیں	۲۶۰/-	انبیاء کرام "	۴۰/-
ابوداؤد شریف ۳ جلدیں	۲۹۰/-	محمد رسول اللہ (توفیق الحکیم)	۵۰/-
سنن ابن ماجہ	۱۹۰/-	تاریخ افکار وعلوم اسلامی اول ودوم	۷۰/-
سنن نسائی	۲۹۰/-	سیرت النبی (علامہ شبلی نعمانی وسید سلیمان ندوی) مکمل	۳۰/-

پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

پروفیسر مسعود حسن

پروفیسر مختار الدین احمد

۲۷ مئی ۹۲ء کی شب کو عربی و فارسی کے مشہور استاد اور اردو کے ممتاز ادیب پروفیسر مسعود حسن طویل علالت کے بعد کلکتہ میں وفات پا گئے۔ خدا ان کی مغفرت فرمائے اور انھیں جنت الفردوس میں جگہ دے۔

مسعود حسن ۵ نومبر ۱۹۲۰ء کو اپنے وطن کھگول (داناپور) ضلع پٹنہ کے ایک ممتاز اہل حدیث خاندان میں پیدا ہوئے جو وہاں کئی پشتوں سے آباد تھا اور اپنے مذہبی اور علمی خدمات کی وجہ سے مشہور تھا۔ ان کے والد منشی غلام قادر نے انھیں ان کے حقیقی ماموں حکیم مولانا محمد حسن[1] (۱۸۸۰ - ۱۹۶۱ء) کے سپرد کر دیا جن کے سایۂ عاطفت میں ان کی ابتدائی تعلیم و تربیت ہوئی۔ متوسطات کی تعلیم مدرسۂ فیض عام مئوناتھ بھنجن ضلع اعظم گڑھ میں پاکر وہ ۱۹۳۳ء میں مدرسۂ اسلامیہ شمس الہدیٰ میں داخل ہوئے جہاں مدرسہ اکزامینیشن بورڈ سے ۳۳ء میں انھوں نے "مولوی" اور ۳۵ء میں "عالم" کے امتحانات میں کامیابی حاصل کی۔ ان کے وہاں کے اساتذہ میں مولانا محمد سہول عثمانی، مولانا اصغر حسین بہاری مولانا سید دیانت حسین دربھنگوی، مولانا ظفر الدین قادری (۱۸۸۵ - ۱۹۶۲ء) مولانا سید شاہ عبید اللہ امجھری (متوفی ۱۵ جمادی الاخریٰ ۱۳۵۸ھ) مولانا عبد الشکور آہ مظفر پوری اور مولانا سید عبد السبحان دسنوی کے نام یاد آتے ہیں۔ مولانا محمد سہول، مولانا اصغر حسین اور مولانا عبد الشکور مدرسۂ دیوبند کے تعلیم یافتہ تھے اور شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ کے شاگرد،

---

[1] حکیم صاحب، مولانا محمد ابراہیم آروی (متوفی ۱۳۲۰ھ) مؤسس مدرسۂ احمدیہ آرا (ضلع شاہ آباد) اور مشہور محدث مولانا حافظ عبد اللہ غازی پوری (متوفی ۱۳۳۶ھ) کے تلامذۂ خاص میں تھے۔

مولانا دیانت حسین نے مدرسۂ عالیہ رام پور میں تعلیم حاصل کی تھی اور وہ معقولات میں مولانا فضل حق خیرآبادی اور مولانا حکیم برکات احمد بہاری ثم ٹونکی کے اہم تلامذہ میں تھے۔ مولانا ظفرالدین قادری، مولانا احمد حسن کانپوریؒ کے شاگرد تھے وہ مدرسۂ منظر اسلام بریلی کے فارغ التحصیل اور مولانا احمد رضا خاں فاضل بریلویؒ (۱۲۷۲ - ۱۳۴۰ھ) کے تلمیذ خاص اور ان کے مجاز و خلیفہ تھے، مولانا شاہ عبیداللہ نے امجھر اور دوسرے مقامات کے علماء سے علمی فیوض حاصل کیے تھے۔ جب کہ مولانا سید عبدالسبحان دسنوی ندوۃ العلماء کے تعلیم یافتہ تھے۔ ان کی شرح دیوان حماسہ دہلی سے شایع ہوئی تھی اور بہار کے دینی مدارس میں مروج تھی۔ مسعود حسن مؤناتھ بھنجن کے ایک دینی مدرسے سے تعلیم حاصل کرکے آئے تھے اس لیے ان کی علمی استعداد مضبوط تھی۔ عربی ادب سے ان کی خاص دلچسپی تھی۔ عربی لکھنے پر قدرت رکھتے تھے۔ مقامات حریری کے دس مقامات انھیں حفظ تھے اور اس کے فقرات و تراکیب اپنی عربی تحریر میں خوبصورتی سے استعمال کرتے تھے۔ اس لیے مولانا عبدالسبحان دسنوی جو عربی ادب پڑھاتے تھے ان پر خاص طور پر شفقت فرماتے تھے۔

مدرسۂ اسلامیہ شمس الہدیٰ کے دوستوں میں مولوی عبدالاحد شرف الدین پوری (جو بعد کو طبیہ کالج پٹنہ میں پروفیسر اور اس کے پرنسپل ہوئے) حفیظ الرحمٰن اوج شمسی (جو تعلیم سے فراغت کے بعد اسی مدرسے میں استاد، پھر اس کے پرنسپل مقرر ہوئے) عبدالقیوم مہجور شمسی سہسرامی (۱۹۱۵ - ۱۹۷۴ء)[1] اور حافظ ظہیر احمد مجروح عظیم آبادی مرحوم[2] کے

---

[1] سید عبدالقیوم، مدرسۂ اسلامیہ شمس الہدیٰ پٹنہ سے "عالم" اور پٹنہ یونیورسٹی سے بی اے کے امتحانات میں کامیاب ہوکر بہار کے بعض ممتاز اسکولوں میں استاد رہے اور حیثیت شاعر کے انھوں نے خاصی شہرت حاصل کی۔ دو مجموعۂ اشعار "پردۂ ساز" (۱۹۶۶ء) اور "نوائے راز" (۱۹۷۳) چھپ گئے ہیں، دو مجموعے "کل نغمہ" اور "کلام مہجور" مرتب ہیں لیکن ابھی شائع نہیں ہوئے۔

[2] حافظ سید ظہیر احمد تعلیم سے فراغت کے بعد مدرسۂ اسلامیہ شمس الہدیٰ ہی میں بحیثیت معلم مقرر ہوئے۔ وہ اچھا ادبی ذوق رکھتے تھے۔ شاد عظیم آبادی کے بعض تلامذہ سے انھوں نے فیض حاصل کیا۔ انھوں نے ایک دارالاشاعت "شاد بکڈپو" کے نام سے قائم کیا تھا جہاں سے شاد عظیم آبادی اور نصیر حسین خیال کی بعض تصانیف انھوں نے شائع کیں

نام اس وقت یاد آرہے ہیں۔ میں مسعود حسن سے عمر میں چھوٹا تھا لیکن مجھ سے اس زمانے میں بھی ان کا برتاؤ دوستانہ رہا اور بعد کو جوان سے گہرے تعلقات قائم ہوئے وہ ہمیشہ استوار رہے۔

مسعود حسن مدرسے کی تعلیم کے بعد ۱۹۳۶ء میں اپنے بھائی ڈاکٹر محمود حسن کے پاس کلکتہ چلے گئے جو بعد کو وہاں کے ایک طبی ماہر اور سماجی کارکن کی حیثیت سے مشہور ہوئے۔ ان کی وفات کلکتہ ہی میں ۷ نومبر ۱۹۶۸ء کو ہوئی۔ مسعود حسن نے ان کے زیر سایہ رہ کر انگریزی کی تعلیم مکمل کی۔ انھوں نے کلکتہ یونیورسٹی سے ۱۹۴۳ء میں عربی میں اور بعد کو فارسی میں بھی ایم اے کیا۔ دونوں امتحانات میں وہ فرسٹ ڈویژن میں کامیاب ہوئے ان کے اساتذہ میں پروفیسر محمد زبیر صدیقی (متوفی ۱۸ مارچ ۱۹۷۶ء) پروفیسر محمد محفوظ الحق (ولادت ۷ جنوری ۱۹۰۱ء وفات ۱۰ جون ۱۹۴۶ء) پروفیسر محمد اسحاق[1] مولانا فضل الرحمٰن "باقی"[2] اور مولانا محمد اکبر ندوی

---

[1] ڈاکٹر محمد اسحاق کلکتہ میں ۱۸۹۸ کو پیدا ہوئے۔ ۱۹۲۳ء انھوں نے کلکتہ یونیورسٹی سے عربی میں ایم اے کیا، ۲۴ء میں ڈھاکا یونیورسٹی میں عربی و اسلامیات کے اور ۲۶ء میں اسلامیہ کالج کلکتہ میں عربی و فارسی کے لکچرر مقرر ہوئے۔ ۲۷ء میں کلکتہ یونیورسٹی میں ان کا تقرر ہوا وہ ۳۸ء میں لندن گئے جہاں پروفیسر منورسکی کی نگرانی میں جدید فارسی شاعری پر مقالہ لکھ کر انھوں نے ڈاکٹریٹ حاصل کی۔ وہ کلکتہ یونیورسٹی میں ۳۲ سال تک عربی و فارسی کی خدمت کرتے رہے۔ وہ ۵۶ء میں صدر شعبہ کی حیثیت سے متقاعد ہوئے۔ ان کی کتابیں "سخنورانِ ایران در عصر حافظ" اور "ایران کی چار مشہور خواتین شاعر" یورپ اور ایران میں بھی قدر کی نگاہ سے دیکھی گئیں۔ نکلسن، لوک ہارٹ، جالزادہ، مرزا محمد علی فروغی وغیرہ نے ان کے بارے میں بہت اچھے تاثرات ظاہر کیے۔ انھوں نے امین احمد رازی کی ہفت اقلیم ج ۳ اور خوانساری کی "روضۃ الجنات فی اوصاف مدینۃ الہرات" مرتب کی اور ایشیاٹک سوسائٹی کے عربی مخطوطات کی فہرست تیار کی۔ یہ سب کتابیں کلکتہ سے شائع ہو چکی ہیں، ۵۳ء میں انھوں نے البیرونی کی ہزارسالہ برسی کے موقع پر ایک یادگاری کتاب ایران سوسائٹی کی طرف سے، جس کے وہ بانی تھے، شائع کی۔ وہ علمی مجلہ "انڈو-ایرانیکا" کے موسس ہیں۔ اس کے ملا صدرا شیرازی، ایڈورڈ براؤن، مولانا ابوالکلام پر قیمتی اور قابل قدر خاص نمبر انھوں نے مرتب کر کے شائع کیے۔ وہ اواخر عمر میں علی قلی داغستانی کی "ریاض الشعرا" مرتب کر رہے تھے اور غزنوی عہد کے فارسی شعراء پر ایک کتاب لکھ رہے تھے کہ پیغام اجل آپہنچا اور وہ کلکتہ میں ۱۲ ستمبر ۱۹۶۹ء کو وفات پا گئے۔

[2] مولانا فضل الرحمٰن باقی (۱۸۹۷ - ۱۹۶۳ء) نے دینی علوم کی تکمیل اپنے والد مولانا عبدالرحمٰن "بقا"

(متوفی ۱۵ رمضان المبارک ۱۴۰۰ھ) تھے۔ ڈاکٹر صدیقی اور ڈاکٹر محمد اسحٰق کے طبائع میں بڑا فرق تھا اور ان کا طریقۂ کار بھی ایک دوسرے سے بہت مختلف، لیکن مسعود حسن کے تعلقات دونوں سے ہمیشہ استوار رہے، وہ اپنے اساتذہ میں مولانا فضل الرحمٰن باقی کے تبحر علمی کے خاص طور پر قائل تھے اور ان کے اخلاق حمیدہ سے بہت متاثر۔ وہ ابن ربن الطبری (۱۶۵؟ - قبل از ۲۴۶ھ) کی فردوس الحکمۃ (مطبوعہ برلن ۱۹۲۸) مرتبہ پروفیسر محمد زبیر صدیقی پر مولانا کے تنقیدی مضمون کو تحقیق و تنقید کا بہت اچھا نمونہ سمجھتے تھے جو مولوی عبداللہ دہلوی کے فرضی نام سے مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کے اخبار ہند کلکتہ میں کئی قسطوں میں شائع ہوا تھا۔

مسعود حسن نے اپنی ملازمت کا آغاز پٹنہ کالج سے کیا جہاں وہ ۱۹۲۶ - ۱۹۲۷ میں

= اور دوسرے اساتذۂ وقت سے کی۔ وہ عقیدۃً سلفی المسلک تھے۔ تدریس کی ابتدا انھوں نے مدرسۂ رحمانیہ دہلی سے کی، پھر کلکتہ جاکر مدرسۂ سلفیہ میں وہ درس دینے لگے۔ ۱۹۲۸ء کے حوالی میں وہ مدرسۂ عالیہ کلکتہ میں استاد مقرر ہوئے۔ پھر سر محمد حسان سہروردی وائس چانسلر کلکتہ یونیورسٹی کی ایما پر انھیں یونیورسٹی میں عربی و فارسی کا لیکچرر مقرر کیا گیا، جہاں وہ آخر حیات تک عربی و فارسی کی تدریس کی خدمت انجام دیتے رہے۔

وہ مسلک اہل حدیث سے تعلق اور اتباع سنتِ سنیہ میں شغف رکھتے تھے اور کلکتہ میں اس کے سرگرم کارکن۔ انھوں نے جمعیت تبلیغ اہل حدیث کے اجلاس کلکتہ منعقدہ ۲۲ر فروری ۱۹۲۵ء کے لیے ایک پرمغز خطبہ لکھا تھا جس میں تبلیغ کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے توحید کے چار مراتب بتائے تھے، پھر بدلائل ہر ایک کی تشریح کی تھی۔ اس خطبے کو جمعیت تبلیغ اہل حدیث کلکتہ نے ۱۹۲۵ء میں شائع کر دیا تھا۔

عربی و فارسی کے قدیم متون کی ترتیب و تحشیے سے انھیں خاصی دلچسپی تھی۔ انھوں نے اسماعیل بن ابراہیم بن محمد المعروف بابن قراب السرخسی (متوفی ۴۱۴ھ) کا رسالہ فضیلۃ الرمی فی سبیل اللہ کو مرتب کرکے اپنے قیمتی مقدمے اور مفید حواشی کے ساتھ مجلہ، اسلامک کلچر" (حیدرآباد، ۱۹۶۰) میں، اور تصوف کا رسالہ "الہدیۃ السلطانیہ" مصنفہ قاضی محمد یوسف بلگرامی۔ مجلہ انڈو ایرانیکا (کلکتہ) میں شائع کیا۔ دیوان شعر عربی مرتب تھا لیکن شائع نہ ہو سکا۔ فارسی و اردو کا کلیات بھی غیر مطبوعہ رہا۔ اردو میں متعدد علمی مقالات ان سے یادگار ہیں۔ وہ ۶۶ سال کی عمر میں کلکتہ میں ۲۵ر مارچ ۱۹۶۳ء کو وفات پا گئے۔

عربی کے لکچرر رہے۔ یہ عارضی جگہ غالباً وہاں کے لکچرر حافظ عبدالقدوس کے تحقیقی کاموں کے لیے انگلستان چلے جانے پر خالی ہوئی تھی۔ وہ بعض وجوہ کی بنا پر ایک سال کے بعد ہی لندن سے واپس آگئے تو مسعود حسن کلکتہ چلے گئے، اور ۱۹۲۸ء میں ان کا تقرر عربی، فارسی اور اردو کے لکچرر کی حیثیت سے ہوگلی محسن کالج ہوگلی میں ہوگیا، جہاں وہ ۱۹۵۲ء تک ان شعبوں کے صدر رہے۔ اسی سال وہ سنٹرل کلکتہ کالج کلکتہ میں عربی وفارسی کے اسسٹنٹ پروفیسر مقرر ہوئے۔ ۱۹۵۹ء میں وہ کلکتہ مدرسہ (سابق مدرسۂ عالیہ) کے پرنسپل بن کر آئے اور ۴ جنوری ۱۹۶۴ء کو کوئی چھ سال کے بعد مدرسے سے سبکدوشی کے بعد وہ مولانا آزاد کالج کلکتہ میں اپنی سابقہ ملازمت پر واپس آگئے۔ یہاں وہ عربی فارسی کے اسسٹنٹ پروفیسر تھے۔ وہ ۱۹۶۷ء میں پروفیسر مقرر ہوئے، جہاں وہ دس سال تک عربی وفارسی کے صدر رہے۔ ۱۹۷۷ء میں ان کی خدمات پبلک سروس کمیشن مغربی بنگال نے حاصل کرلی، وہ پانچ سال تک کمیشن میں اپنے فرائض بحسن وخوبی انجام دے کر ۱۹۸۲ء میں متقاعد ہوئے۔ اس اثنا میں وہ تقریباً بیس سال تک کلکتہ یونیورسٹی میں عربی وفارسی کے جزوقتی لکچرر کے فرائض بھی انجام دیتے رہے۔

مسعود حسن کے علمی وادبی ذوق کے بارے میں اتنا ہی کہنا کافی ہے کہ کم عمری ہی میں جب وہ مدرسے کے طالب علم تھے ان کے افسانے، دوسری ادبی تحریریں اور عربی سے ترجمے، مسعود حسن دانا پوری، کے نام سے ادبی دنیا، ہمایوں، ساقی اور دوسرے موقر ادبی رسالوں میں شائع ہوتے تھے، جب وہ کلکتہ یونیورسٹی میں ایم اے کے طالب علم تھے انھوں نے اپنا ایک مضمون علامہ سید سلیمان ندویؒ کو معارف میں اشاعت کے لیے بھیجا۔ یہ جولائی ۱۹۴۲ء میں شائع ہوا، اس کے بعد معارف میں ان کے متعدد مضامین شائع ہوئے۔ پروفیسر محمد زبیر صدیقی (معارف مئی ۱۹۷۶ء) مولانا محمد اکبر ندوی (معارف ستمبر ۱۹۸۰ء) اور مولانا ابوسلمہ شفیع احمد (معارف مارچ ۱۹۸۶ء) کی رحلت پر ان کے مضامین "وفیات" کے عنوان کے تحت رسالہ معارف ہی میں شائع ہوئے۔

اردو کے مشہور انشاپرداز ل۔ احمد (لطیف الدین احمد ۱۸۸۵ء-۱۹۸۰) اکبرآبادی مقیم کلکتہ سے ان کے گہرے تعلقات تھے، وہاں کی انجمن "سخن زار" نے جشن ل۔ احمد منانے کا منصوبہ بنایا تو مسعود حسن جو انجمن اور جشن کمیٹی کے اہم رکن تھے۔ ان پر کچھ مضامین ایک مجموعے کی شکل میں شائع کرنا چاہتے تھے۔ کلکتہ میں اس کی اشاعت کا کوئی انتظام

نہ ہو سکا تو انھوں نے اس مجموعے کے لیے جو مضامین لکھوائے تھے وہ مالک رام صاحب کو بھیج دیے جو اس زمانے میں ل۔ احمد پر رسالہ تحریر (ادبی مجلس دہلی) کا ایک خصوصی نمبر شائع کر رہے تھے۔ یہ مضامین تحریر جلد ۸-۳ (جولائی ۱۹۷۰ء) میں شائع ہوئے، جس میں ان کا بھی ایک مضمون شریک اشاعت ہے۔ ان کے ایک خط سے معلوم ہوا تھا کہ وہ سخن شعرا کے مصنف عبدالغفور نساخ (۱۸۳۴ - ۱۸۸۹) کی خودنوشت سوانح حیات (نسخۂ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال) مرتب کر رہے ہیں اور اس پر مفصل مضمون بھی لکھ رہے ہیں۔

۱۹۳۲ء سے انھوں نے مضمون نگاری شروع کی، اگر ان کی علالت کے آخری پانچ سال نکال بھی دیے جائیں تو پچاس پچپن سال میں انھوں نے جو کچھ لکھا انھیں جمع کیا جائے تو یہ تحریرات دو تین جلدوں میں آئیں گی۔ ضرورت ہے کہ ان مضامین کا انتخاب مرتب کر کے شائع کر دیا جائے۔ ان کے احباب و تلامذہ اور مغربی بنگال اردو اکیڈمی کو اس طرف خاص طور پر توجہ کرنی چاہیے۔

مسعود حسن اردو نثر تو اچھی لکھتے ہی تھے، انھیں انگریزی زبان پر بھی قدرت حاصل تھی۔ اسلامک کلچر (حیدرآباد) جرنل رائل ایشیاٹک سوسائٹی (لندن) جرنل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، انڈو ایرانیکا (کلکتہ)، انڈین لٹریچر (ساہتیہ اکیڈمی دہلی)، السٹریٹڈ ویکلی (بمبئی)، اور اسٹیٹسمین (کلکتہ) وغیرہ میں شائع شدہ مضامین اس کے گواہ ہیں۔

پھلواری شریف (پٹنہ) کے ایک قدیم فارسی گو شاعر شاہ ابوالحسن فرد (ولادت ۱۰ رجب ۱۱۹۴ھ وفات ۲۴ محرم ۱۲۶۵ھ) کے ضخیم دیوان کا مطالعہ کر کے انھوں نے ایک تفصیلی مضمون انگریزی میں لکھ کر انڈو-ایرانیکا جلد ۸ شمارہ ۲ (۱۹۵۵ء) کلکتہ میں شائع کرایا تھا یہ کتابچے کی شکل میں سوسائٹی سے اب بھی ملتا ہے۔ عباسی شہزادی عُلیّہ بنت المہدی (۱۶۰ - ۲۱۰ھ) کی زندگی اور شاعری پر ان کا مضمون اسلامک کلچر (حیدرآباد) میں چھپا جس میں انھوں نے مختلف قدیم مصادر سے اس کے اشعار بھی تلاش کر کے جمع کر دیے ہیں۔ ابن حزم اور اس کی جمہرۃ الانساب پر ان کا مقالہ جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی بنگال (جلد ۱۲: ۱) میں ۱۹۴۷ء میں شائع ہوا۔ انڈو-ایرانیکا میں بھی ان کے کچھ مضامین چھپے ہیں لیکن وہ شمارے اس وقت پیش نظر نہیں۔ میر انیس کے مرثیوں پر ان کا ایک انگریزی مضمون ساہتیہ اکادمی کے رسالہ انڈین لٹریچر (دہلی، ۱۹۷۷ء)

میں شائع ہوا اور انیس ہی پران کا ایک بہت اچھا مضمون خوشونت سنگھ اور قرۃ العین حیدر کے دور ادارت میں السٹریٹیڈ ویکلی (بمبئی) میں چھپا تھا۔ ان دونوں مضامین کو انیس کے قدر دانوں نے پسندیدگی کی نظر سے دیکھا۔ رایل ایشیاٹک سوسائٹی (لندن) کے جرنل میں بھی ایک قدیم ایرانی شاعر ضیاء الدین فارسی پران کا ایک مضمون شائع ہوا تھا۔ ساہتیہ اکیڈمی کے انگریزی رسالے انڈین لٹریچر میں ل۔ احمد پران کا مقالہ شائع ہوا تھا۔ ان کے ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ "ہندوستانی ادب کے معمار سیریز" کے لیے انگریزی میں ل۔ احمد پر ایک کتاب لکھ رہے ہیں۔ انھوں نے جناب مالک رام صاحب سے جو اس وقت اکیڈمی کی جنرل کونسل کے ممبر اور اردو سیکشن کے سکریٹری تھے، دہلی جاکر اس کی اشاعت کے سلسلے میں بات چیت بھی کرلی تھی۔ ان کے کیے ہوئے بعض تراجم بھی نظر سے گزرے ہیں جن میں ڈاکٹر عیسیٰ صادق (تہران یونیورسٹی) کے مضمون "نظریات ابن سینا در باب تعلیم و تربیت و مقایسہ اجمالی با نظریات افلاطون و ارسطو" کا انگریزی ترجمہ قابل ذکر ہے جو انڈو۔ ایرانیکا (کلکتہ، ۱۹۷۷ء) میں شائع ہوا۔

عربی و اسلامیات سے مسعود حسن کی دلچسپی گہری تھی۔ ۱۹۵۱ء میں وہ عہد عباسی کے غزل گو شاعر عباس بن الأحنف (متوفی ۱۹۲ھ) پر ایک مقالہ لکھ رہے تھے۔ دیوان العباس بن الأحنف کا ایک پرانا اڈیشن مطبع الجوائب، قسطنطنیہ کا ۱۲۹۸ھ کا چھپا ہوا ان کے پیش نظر تھا، میں نے انھیں مشورہ دیا کہ اپنے کام کی بنیاد اس جدید علمی ایڈیشن پر رکھیں جسے ڈاکٹر عاتکہ الخزرجی نے متعدد نسخوں سے مرتب کرکے قاہرہ سے ۱۹۵۴ء میں شائع کیا ہے۔

ابن حزم اندلسی (۳۸۴ - ۴۵۶ھ) ان کے محبوب مصنفوں میں تھے "مراتب الاجماع" کا ایک قلمی نسخہ ان کے ذخیرۂ کتب میں تھا، کتبخانۂ خدا بخش کے نسخے کی مدد سے انھوں نے اس کا متن مرتب کرنا شروع کیا اور اس پر ایک سیر حاصل مضمون لکھا، جس کا اختصار راقم الحروف نے اپنے دور ادارت میں علی گڑھ کے مجلۂ علوم اسلامیہ جلد ۱:۲ (دسمبر ۱۹۶۰) میں شائع کیا۔ کچھ اضافوں اور ترمیمات کے بعد یہ مقالہ انھوں نے دار المصنفین اعظم گڑھ کی اسلامک اسٹڈیز کی کانفرنس میں پیش کیا

انھوں نے 'مراتب الاجماع' کے مرتب کردہ متن سے حمد و نعت اور کتاب الطہارۃ کے ابتدائی حصے کا متن بھی مجلۂ علوم اسلامیہ علی گڑھ میں اشاعت کے لیے بھیجا تھا۔ میں نے انھیں لکھا کہ یہ کتاب مکتبۂ قدسی قاہرہ سے ۱۳۵۷ھ میں شائع ہوئی ہے اسے بھی پیش نظر رکھیے اور مکمل کتاب مرتب کر کے ایک ساتھ شائع کیجیے۔

ابن حزم کی دوسری کتاب جس کی ترتیب و تصحیح کی فکر میں وہ برسوں رہے۔ جمہرۃ انساب العرب ہے، اس کا بہت اچھا نسخہ کتب خانۂ خدا بخش میں محفوظ ہے۔ جب وہ پٹنہ کالج میں عربی کے لکچرر تھے، ان کی نگاہ سے یہ نسخہ گزرا اور مصنف و مصنّف سے وہ اس قدر متاثر ہوئے کہ جب وہ کچھ دنوں کے بعد کلکتہ واپس گئے تو انھوں نے عزم کر لیا کہ وہ اس نادر مخطوطے کو، جو اب تک شائع نہیں ہوا تھا، پروفیسر محمد زبیر صدیقی (صدر شعبۂ عربی و فارسی و اسلامیات کلکتہ یونیورسٹی) کی نگرانی میں اڈٹ کر کے ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لیے پیش کریں گے۔ انھیں خدا بخش اور ذخیرۂ شاہ احسان اللہ سندھی کے نسخوں کا علم تھا۔ انھوں نے استاذ مرحوم علامہ عبدالعزیز المیمنیؒ سے جمہرہ کے دوسرے نسخوں کے بارے میں اطلاعات طلب کیں۔ انھوں نے اطلاع دی کہ اس کے نسخے قاہرہ، استنبول وغیرہ میں ہیں، ایک نسخہ جو شاہ احسان اللہ سندھی کے ذخیرے میں سندھ میں محفوظ ہے، وہ بہت بعد کا مکتوبہ ہے اور اس کی اہمیت نہیں، لیکن خدا بخش اور رام پور کے نسخے جو علی الترتیب ۹ ویں اور ۱۰ ویں صدی ہجری کے لکھے ہوئے ہیں، بہت اچھے ہیں۔ میں نے انھیں مشورہ دیا کہ فی الحال ان دو نسخوں کی بنیاد پر کام کر کے ڈاکٹریٹ کے لیے پیش کر دیجیے، اس عرصے میں مصر و ترکی کے نسخوں کی مائکرو فلم یا عکس حاصل کیجیے اور اشاعت کے وقت ان سے مدد لیجئے، آپ ان کے حصول کے انتظام میں ابھی سے رہے تو کام میں تعویق ہوگی۔ وہ شاید اپنی وقت پسندی کی بنا پر میرے مشورے پر عمل نہ کر سکے اور اگر کام انھوں نے کچھ کیا تھا تو اسے اتمام تک نہ پہنچا سکے۔

اس سے پہلے استاذ مرحوم کی نگرانی میں علی گڑھ کے ایک ریسرچ اسکالر مزمل حسین جمہرۃ انساب العرب کو بانکی پور، رام پور اور استانبول کے نسخوں کی مدد سے مرتب کر رہے تھے، لیکن افسوس ہے کہ تکمیل سے پہلے وہ وفات پا گئے۔ ۱۹۳۶ء میں

جرمن مستشرق اولو اشپیز جو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے شعبۂ عربی میں دو سال (۱۹۳۲-۱۹۳۴) بہ حیثیت استاد مامور رہے تھے جاتے وقت مزمل حسین مرحوم کا مرتب کردہ متن اور مصورہ استانبول اپنے ساتھ بغرض اشاعت جرمنی لیتے گئے، وہ شاید جرمن اورینٹل سوسائٹی[1] سے اسے شائع کرانا چاہتے ہوں گے، جہاں سے بیسیوں قدیم عربی مخطوطات شائع ہوئے ہیں اور اب بھی ہو رہے ہیں، لیکن کسی وجہ سے یہ کتاب شائع نہ ہو سکی۔ دسمبر ۵۲ء میں جب پروفیسر اشپیز سے میں بون یونیورسٹی (جرمنی) میں ملا تو وہ جہرۃ انساب العرب مرتبہ مزمل حسین کی عدم اشاعت کی کوئی وجہ بتانے سے قاصر رہے، بیس سال پہلے کی بات انھیں اچھی طرح یاد بھی نہ تھی۔ میرا خیال ہے انھوں نے جرمن اورینٹل سوسائٹی کو ماینز (مغربی جرمنی) بھیج دیا ہوگا جہاں ان دنوں اس کا دفتر تھا، وہاں کسی وجہ سے یہ کتاب شائع نہ ہو سکی۔ مزمل حسین کا مرتب کردہ نسخہ میں نے ماینز میں تلاش کیا یونیورسٹی لائبریری میں بھی اور سوسائٹی کے دفتر میں بھی لیکن اس کا پتہ نہ چل سکا۔

ڈاکٹر عظیم الدین احمد (۱۸۸۰ - ۱۹۴۹) سابق صدر شعبۂ عربی و فارسی و اردو پٹنہ یونیورسٹی اور علامہ ابو عبداللہ محمد بن یوسف السورتی (۱۸۸۹-۱۹۴۳) بھی کسی زمانے میں جمہرہ کی اشاعت کی فکر میں تھے۔ مولانا سورتی نے تو نسخۂ رامپور کی نقل تیار کرا کے کتبخانۂ خدا بخش کے نسخے سے اس کا مقابلہ بھی کر لیا تھا، وہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد سے اسے شائع کرانا چاہتے تھے، لیکن نامعلوم وجوہ کی بنا پر ان کا مرتب کردہ متن بھی اشاعت پذیر نہ ہو سکا، ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی بھی ایک زمانے میں اس کی ترتیب و

---

[1] جرمن اورینٹل سوسائٹی کے بانی اور روح رواں عربی و اسلامیات کے مشہور عالم پروفیسر ہلمٹ ریٹر تھے جن کی تقریباً نصف زندگی ترکی میں عربی و فارسی و ترکی مخطوطات کی تلاش میں گزری۔ اس سوسائٹی کے قیام کا مقصد نادر عربی مخطوطات کی ترتیب و تصحیح اور ان کی اشاعت تھا۔ بیسیوں اہم کتابیں یہاں سے شائع ہوئیں ان میں صلاح الدین الصفدی (۶۹۶-۷۶۴ھ) کی الوافی بالوفیات (جسے ابن خلکان کی "وفیات الاعیان" اور ابن شاکر الکتبی کی فوات الوفیات کی ذیل سمجھنا چاہئے) قابل ذکر ہے جس کی بیس جلدیں اب تک شائع ہو چکی ہیں۔ یہ ۱۹۳۱ء میں شائع ہونی شروع ہوئی ہے اور ابھی یہ سلسلہ جاری ہے۔ میرا قیاس ہے کہ بیس بائیس مزید جلدوں میں اس ضخیم کتاب کی طباعت مکمل ہو سکے گی۔

اشاعت کی فکر میں تھے۔

جمہرۃ انساب العرب لابن حزم کی اشاعت کسی ہندوستانی اسکالر مولانا سے سورتی، ڈاکٹر عظیم الدین احمد، مزمل حسین، ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی، مسعود حسن کسی کی قسمت میں نہ تھی، مصر کے مشہور عالم اور محقق الاستاذ عبدالسلام محمد ہارون نے اسے مرتب کیا اور دارالمعارف قاہرہ نے ۱۹۴۸ء میں اس درِ بے بہا کو شائع کرکے اس سے استفادہ عام کر دیا۔ اب اس کا دوسرا ایڈیشن انہی کا مرتب کردہ قاہرہ سے ۱۹۶۸ء میں شائع ہو گیا ہے۔

اس موضوع پر دوسری اہم کتاب مصعب بن عبداللہ الزبیری الاسدی (۱۵۶-۲۳۶ھ) کی "نسب قریش واخبارہا" کو جو ابن الکلبی (متوفی ۲۰۴ھ) اور علی بن محمد المدائنی (متوفی ۲۲۵ھ) کے بعد نسب قریش پر مفصل اور نہایت معتبر کتاب سمجھی جاتی ہے، فرانسیسی مستعرب لیوی پروونسال (پیرس یونیورسٹی) نے مرتب کرکے دارالمعارف، قاہرہ سے ۱۹۵۳ء میں شائع کر دی ہے۔

ہشام بن محمد الکلبی کی جمہرۃ النسب، بھی اس موضوع کی اہم کتابوں میں ہے۔ اس کے نسخے اسکوریال، لندن اور پیرس میں محفوظ ہیں۔ اس کتاب کے خلاصے ابوسعید السکری (متوفی ۴۶۵ھ) اور یاقوت الحموی (متوفی ۶۲۶ھ) نے تیار کیے ہیں۔ السکری کے خلاصے کی پہلی جلد برٹش میوزیم میں ہے اور یاقوت الحموی کے کیے ہوئے اختصار المقتضب من جمہرۃ نسب کا نسخہ منحصر بفرد دارالکتب قاہرہ میں محفوظ ہے۔ یہ نسخہ یاقوت کی زندگی میں ۶۲۱ھ میں لکھا گیا ہے اسے ڈاکٹر نصر اللہ محمد احسان الٰہی رانا (متوفی ۱۴ نومبر ۱۹۹۱ء) سابق صدر شعبۂ عربی پنجاب یونیورسٹی نے اورینٹل کالج میگزین میں قسط وار شائع کرنا شروع کیا تھا۔ اگست ۱۹۵۹ سے فروری ۱۹۶۳ء تک کی پانچ قسطیں میرے ذاتی کتاب خانے میں موجود ہیں۔

ڈاکٹر احسان الٰہی کو انساب عرب سے گہری دلچسپی رہی ہے۔ انھی نے یاقوت الحموی الرومی (۵۷۴ - ۶۲۶ھ) کی "المقتضب عن جمہرۃ النسب" (جو بظاہر ابن الکلبی کی "جمہرۃ انساب العرب" کا ملخص ہے) بھی مرتب کرکے شائع کرنی شروع کی تھی۔ جلد اول کا نصف اول، اگر چھپا تھا تو میری نظر سے نہیں گزرا، لیکن نصف ثانی کا متن جو اورینٹل کالج میگزین کے شمارۂ خاص (۱۹۸۲ء) میں چالیس صفحات پر مشتمل ہے شائع

ہوا ہے، میرے پاس ہے۔ "المقتضب" کی جلد دوم جس کا آغاز ہلال بن عامر بن صعصعہ سے ہوتا تھا، معلوم نہیں شائع ہوئی یا نہیں۔

اس سلسلے میں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ الزبیر بن بکار الزبیری (متوفی ۲۵۶ھ) کی "انساب قریش واخبارہم" کی پہلی جلد باڈلیان لائبریری اوکس فورڈ میں محفوظ ہے۔ اس مخطوطے کا عکس مولانا ابو محفوظ الکریم معصومی نے میرے انگلستان کے قیام (۱۹۵۳ء-۱۹۵۶ء) کے زمانے میں مجھ سے منگوایا تھا اور میں نے انھیں بھیج دیا تھا۔ یہ کتاب اگر انھوں نے مرتب کر لی ہے تو اب تک اشاعت پذیر نہ ہو سکی۔ ابن بکار کی کتاب کی دوسری جلد اس زمانے میں گم تھی اور سمجھی جاتی تھی کہ ضائع ہو گئی۔ اب اس کا ایک نسخہ کتب خانہ کوپریلی (استانبول) میں دریافت ہو گیا ہے جو قرن سادس کے نصف اول کا مکتوبہ ہے۔ اس نسخے پر اس کا نام "نسب قریش ومناقبہا" درج ہے۔ دائرۃ المعارف العثمانیہ (حیدرآباد) اور شیخ مختار احمد ندوی کے قائم کردہ ادارہ الدار السلفیہ (بمبئی) کو اس قیمتی اور نادر کتاب کی اشاعت کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔

ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے کتاب خانے میں ابو بکر محمد بن احمد الصنوبری البضتی (متوفی ۳۳۴ھ) کے دیوان کا ایک غیر مکمل نسخہ محفوظ ہے (رقم ۲۰۲) جو اپنی ندرت کی وجہ سے بہت اہمیت رکھتا ہے۔ ۱۹۶۳ء میں مسعود حسن نے مجھے لکھا تھا کہ دیوان الصنوبری کے مخطوطے کے بہت سارے حصے وہ دیکھ چکے ہیں، اب نقل کرنا باقی ہے۔ حالات زندگی کے سلسلے میں بہت سی معلومات انھوں نے جمع کر لی تھیں اور الاستاذ راغب الطباخ نے اعلام النبلاء بتاریخ حلب الشہباء اور الروضیات (حلب ۱۹۳۲ء) میں جو اشعار الصنوبری کے درج کیے ہیں،..... ان کا مقابلہ وہ دیوان کے مخطوطے سے کر رہے تھے کہ انھیں اطلاع ملی کہ اس نسخے کی فلم دمشق کے کسی عالم نے منگوائی ہے اور وہاں بھیجنا منظور کر لیا گیا ہے اس خبر نے انھیں مایوس وافسردہ کر دیا۔

اسی زمانے میں مولانا ابو محفوظ الکریم معصومی (استاد تفسیر کلکتہ مدرسہ) عربی زبان و ادب کے معروف عالم ومحقق جن کے تحقیقی مضامین عربی رسالوں میں شائع ہوتے رہتے ہیں، دیوان الصنوبری مرتب کرنے پر آمادہ تھے، اس سلسلے میں ان سے میری خط کتابت بھی رہی، میں سمجھتا تھا کہ معصومی صاحب کم وقت میں بہتر کام کر سکیں گے

لیکن اس اطلاع پر کہ ایک شامی عالم اسے شایع کرنے والے ہیں، انھوں نے بھی اپنا کام روک دیا۔ شاید اس لیے بھی کہ نشر و اشاعت کی جو آسانیاں عرب فضلاء کو حاصل ہیں وہ ہمیں میسر نہیں۔ میرے خیال میں جن اصحاب نے اب تک اس مخطوطے کی ترتیب میں دلچسپی لی، مولانائے معصومی اس دیوان کی ترتیب کے لیے ان سبھوں میں سب سے زیادہ موزوں تھے اور ان کا مرتب کردہ دیوان شام سے شائع شدہ اڈیشن سے ہر لحاظ سے بہتر ہوتا، دمشق سے اگر کوئی اڈیشن نکلا تو وہ میری نظر سے نہیں گزرا لیکن ایشیاٹک سوسائٹی کے اسی نسخے پر مبنی اڈیشن ڈاکٹر احسان عباس، استاد ادب عربی، بیروت یونیورسٹی نے جو اب مبحث العلمی جامعۂ اردن (عمان) کے ڈائریکٹر ہیں دیوان الصنوبری مع اضافات و استدراکات بیروت سے ۱۹۷۰ء میں شائع کر دیا ہے، یہ بہت اچھا علمی و تنقیدی اڈیشن ہے۔

مسعود حسن کوئی تیس سال تک پٹنہ کالج، محسن کالج ہوگلی، سنٹرل کالج (موجودہ آزاد کالج) کلکتہ مدرسہ اور کلکتہ یونیورسٹی میں عربی و فارسی اور اسلامیات کی تعلیم دیتے رہے۔ اس عرصہ میں ہزاروں طالب علم ان سے فیضیاب ہوئے ہوں گے اور ان میں سے کتنے حکومت کے اچھے عہدوں پر سرفراز ہوں گے اور کتنے ایسے ہوں گے جو کالجوں اسکولوں اور مدرسوں میں استاذ کے فرائض انجام دے رہے ہوں گے، اور نئی نسل کو اپنے علمی فیوض سے سیراب کر رہے ہوں گے۔

ان کا تعلق کلکتہ کے مختلف اداروں سے رہا۔ وہ ایران سوسائٹی کے لائف ممبر تھے، عرصے تک اس کی کونسل کے رکن اور مجلہ انڈو ایرانیکا کے مقامی ایڈیٹروں میں رہے، وہ ایشیاٹک سوسائٹی کے رکن تھے اور دس سال تک اس کے جوائنٹ فیلولوجیکل سکریٹری رہے۔ وہ مولانا ابوسلمہ شفیع احمد[1] کے ادارۂ ترجمہ و تالیف (کلکتہ) کے

---

[1] مولانا ابوسلمہ شفیع احمد صوبۂ بہار کے مشہور مردم خیز قصبہ بہار شریف کے رہنے والے تھے۔ وہ دارالعلوم دیوبند کے تعلیم یافتہ تھے اور مولانا انور شاہ کشمیری اور مولانا شبیر احمد عثمانی کے تلامذہ میں تھے۔ انھوں نے مولانا ابوعبداللہ محمد بن یوسف السورتی اور مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی سے بھی فیض حاصل کیا تھا۔ تعلیم سے فراغت کے بعد بعض دینی مدارس میں وہ درس دیتے رہے پھر کلکتہ مدرسہ نے ان کی خدمات =

بڑے سرگرم کارکن تھے جہاں سے متعدد مفید کتابیں شائع ہوئی ہیں۔

= حاصل کرلیں جہاں وہ تفسیر وحدیث کے استاد مقرر ہوئے۔

مولانا بڑے کامیاب مقرر اور بہت اچھے خطیب تھے۔ کلکتہ میدان میں جہاں عرصے تک مولانا ابوالکلام عیدین کا خطبہ دیتے رہے تھے، جب سبکدوش ہوئے تو وہاں کے مسلمانوں نے اس عہدۂ جلیلہ کے لیے مولانا ابوسلمہ کا انتخاب کیا جہاں وہ زندگی بھر یہ خدمت انجام دیتے رہے۔ ان کا اصل میدان ارشاد و ہدایت تھا۔ کبرسنی اور صحت کی کمزوری کے باوجود وہ بنگال، بہار اور اڑیسہ کے دور دراز علاقوں میں پہنچ کر تبلیغ اسلام کرتے رہے اور قرآن و سنت کا پیغام پہنچاتے رہے۔ کلکتہ میں انھوں نے حلقۂ درس قائم کر رکھا تھا جہاں وہ تعلیمات قرآنی اور شریعت کے اوامر و نواہی لوگوں کو سناتے رہے۔

مولانا ابوسلمہ صرف زبان ہی سے نہیں اپنے قلم سے بھی دینی خدمت انجام دیتے رہے انھوں نے امام بیہقی کی معرفۃ السنن والآثار، حافظ نورالدین التمیمی کی موارد الظمآن الی زوائد ابن حبان امام دارقطنی کی التزامات صحیح البخاری ومسلم اور ابن حزم کی اسماء الصحابۃ والرواۃ کے متون کی تصحیح کی اور ان پر مفید حواشی لکھے۔ آخرالذکر کتاب ان کے ادارۂ ترجمہ وتالیف سے ۱۹۸۳ میں شائع ہوئی۔ اسی ادارے نے مولانا مناظر احسن گیلانی کی 'الدین القیم'، مولانا مسعود عالم ندوی کی 'اسلام اور اشتراکیت' اور خود مولانا کی تعلیمات قرآنی اور یکساں سول کوڈ اور اسلامی احکام شائع کی ہے۔ علامہ سید سلیمان ندویؒ سے سے گہری عقیدت کی بنا پر ان کے تصنیف کردہ دو رسالے 'رسول رحمت' اور 'ایمان بھی اسی ادارے نے شائع کیے۔ انھوں نے بہت پہلے اپنے قائم کردہ ادارہ مکتبۂ علم وحکمت (بہار شریف) سے سید صاحبؒ کے کچھ مضامین کا ایک مجموعہ بھی کتابی شکل میں شائع کیا تھا۔

آخری سفر حج (۱۹۸۵) میں انھیں جمہرۃ اللغۃ لابن درید کے نئے اڈیشن (طبع قاہرہ) کے مطالعہ کا اتفاق ہوا۔ مرتب کا قیمتی اور پرمعلومات مقدمہ انھیں اس قدر پسند آیا کہ انھوں نے اس کی نقل لے لی۔ وہ اردو میں ترجمہ کرکے اسے اپنی تعلیقات کے ساتھ شائع کرنا چاہتے ہوں گے، لیکن اجل نے انھیں اس کی مہلت نہیں دی، اور وہ ۲۲ دسمبر ۱۹۸۵ء کو جوار رحمت میں پہنچ گئے۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ وادخل فسیح جنانہ

ان کے مخلص دوست اور رفیق کار پروفیسر مسعود حسن کا ان پر بھی بہت اچھا تاثراتی مضمون میں نے مجلۃ المجمع العلمی الہندی جلد ۱۲ (یونیو ۱۹۸۷ء) میں شائع کردیا ہے۔

مسعود حسن خلیق اور متواضع تھے۔ وہ کم آمیز اور کم سخن تھے۔ خاموش طبیعت رکھتے تھے اور نرم لب و لہجے کے آدمی تھے۔ میں نے کبھی انھیں اونچی آواز میں بات کرتے نہیں سنا۔ نامناسب بات سن کر بھی وہ عام طور پر خاموش رہتے۔ اگر کسی مسئلے میں اختلاف ضروری ہوا تو وہ نہایت شائستہ لہجے میں اپنے خیالات کا اظہار کر دیتے، نہ اپنی بات پر زیادہ اصرار کرتے اور نہ اسے منوانے کے لیے زیادہ جوش و خروش کا اظہار کرتے۔ یہ ان کی زندگی کا عام رویہ تھا، خاص مواقع اور خاص مسائل پر ان کا انداز ضرور مختلف ہوتا تھا جو ایک فطری بات تھی۔ وہ عام طور پر جھگڑوں میں پڑنے سے گریز کرتے تھے اور اختلاف سے بچتے تھے، لیکن ان کی رایوں میں استحکام و صلابت ہوتی تھی اور جب وہ کوئی فیصلہ کر لیتے تھے تو وہ اس پر مضبوطی سے قائم رہتے تھے۔ زندگی میں انھوں نے غلط فیصلے بھی کیے اور اس کی پاداش بھی انھیں بھگتنی پڑی۔ میری ناقص رائے میں ان کا کلکتہ مدرسہ میں پرنسپل ہو کر جانے کا فیصلہ کچھ صائب نہ تھا۔ وہاں کے اساتذہ سے (جن میں کچھ اہم اور لائق علما بھی تھے) اگر وہ اپنے تعلقات استوار رکھتے اور اپنے لطف و کرم، اپنی نرم گفتاری و خوش اخلاقی سے ان کے دل جیتنے میں کامیاب ہو جاتے تو وہ اس ذہنی کشمکش اور ابتلا میں نہ پڑتے جس میں ان کی زندگی کے کئی قیمتی سال ضائع ہو گئے۔ ان کے اس زمانے کے خطوط سے جو انھوں نے مجھے لکھے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کیسی ذہنی تکلیف اور کیسے کرب میں مبتلا ہیں۔ اس نامناسب فضا نے ان کی علمی کارکردگی کو خاصا متاثر کیا اور ان کا ذہنی سکون درہم برہم کر دیا، نتیجہ یہ ہوا کہ جو علمی منصوبے ان کے ذہن میں تھے انھیں وہ بروئے کار نہ لا سکے۔

مسعود حسن تنہائی پسند تو نہ تھے ہاں کم آمیز ضرور تھے۔ وہ زیادہ لوگوں سے تعلقات بڑھانے کے حق میں نہ تھے لیکن جن سے ان کے تعلقات ایک بار قائم ہو گئے ہمیشہ قائم رہے۔ وہ دوستوں سے دوستی نبھانے کا سلیقہ رکھتے تھے۔ کلکتہ کے دوستوں میں جسٹس خواجہ محمد یوسف، پروفیسر جگدیش نرائن سرکار، پروفیسر عطا کریم برق، پروفیسر شاہ مقبول احمد، ڈاکٹر محمد صابر خاں، مولانا ابوسلمہ شفیع احمد اور پرویز شاہدی سے ان کے دیرینہ مراسم تھے کچھ اور احباب بھی ہوں گے۔ ان کے مدرسہ شمس الہدیٰ کے دوستوں میں پروفیسر حکیم عبدالاحد اور راقم الحروف

کے تعلقات کا زمانہ پچاس سال کو محیط ہے، اس عرصے میں کتنے انقلابات آئے، حالات زیر و زبر ہوئے لیکن ان کی محبت اور ان کا خلوص ہمیشہ خوشبو بکھیرتا رہا۔

مرحوم اپنے بچوں کی تعلیم و تربیت کا بڑا خیال رکھتے تھے چنانچہ انھوں نے انھیں بہت اچھی تعلیم دی اور ان کی بہت اچھی تربیت کی۔ خان بہادر مولانا ابو نعیم محمد مبارک کریم سپرنٹنڈنٹ اسلامک اسٹڈیز حکومت بہار کے صاحبزادے مولانا محمد تبارک کریم فاضل ثمی (مقیم حیدرآباد) کی بیٹی ان کے عقد میں تھیں، یہ پانچ تعلیم یافتہ اور ہونہار بیٹے اپنی نشانی چھوڑ کر ۱۵ اپریل ۱۹۶۸ء کو رحلت کر گئیں۔ بڑے بیٹے سعید حسن تعلیم کی تکمیل کے بعد مرکزی حکومت میں ریلوے بورڈ میں اچھے عہدے پر فائز ہیں۔ رشید حسن میکانیکل انجینیر ہیں اور کلکتہ کی ایک اہم فرم میں ملازم ہیں۔ وحید حسن ایک کامیاب ڈاکٹر ہیں اور کلکتہ ہی میں پریکٹس کرتے ہیں، حمید حسن نے اپنی تعلیم مکمل کر لی ہے۔ اور فرید حسن بی کام کر رہے ہیں۔ مرحوم کی دوسری شادی ان کے قریبی عزیزوں میں ہوئی۔ ان کے بیٹے لبید حسن اور ولید حسن چھوٹے ہیں اور اسکول میں تعلیم پا رہے ہیں، خدا ان سبھوں کو خوش و خرم رکھے اور دینی و دنیوی سعادتوں سے مالا مال کرے۔

نوٹ: یہ مضمون ماہنامہ "معارف" اعظم گڑھ (ستمبر ۹۲ء میں شائع ہوا تھا۔ اب مضمون نگار نے نظر ثانی میں کثرت سے اضافے کر دیے ہیں اور مسعود حسن مرحوم کے اساتذہ و احباب اور دوسرے اصحاب پر قابل قدر اور پر معلومات سوانحی نوٹس لکھے ہیں کہ اس نے ایک نئے مضمون کی صورت اختیار کر لی ہے (مدیر)

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کی ایک اہم کتاب

ایمان و عمل کا قرآنی تصوّر

الطاف احمد اعظمی

○ ایمان و عمل کے مروجہ تصور کی کمزوریوں کی نشان دہی کرتی ہے۔ ○ قرآن و سنت کے نقطۂ نظر کی مدلل اور دلنشیں تشریح کرتی ہے ○ ایمان و عمل کے تقاضے اور دنیا اور آخرت میں کامیابی کی راہ واضح کرتی ہے۔

افسٹ کی طباعت۔ خوبصورت سرورق۔ صفحات ۲۸۰ قیمت ۲۵ روپے (لائبریری ایڈیشن ۳۰ روپے

ملنے کا پتا: ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

نقد واستدراک

منسوخ آیات کے تعلق سے مزید توضیح

حضرت المدیر المحترم ادام اللہ ظلکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

آپ کا نہایت شکر گزار ہوں کہ آپ نے احقر کی طالب علمانہ تحریر "نسخ فی القرآن" "تحقیقات اسلامی" جیسے موقر علمی مجلہ میں شائع فرمائی۔ بحث کے باقی اجزاء بھی انشاء اللہ مجلہ کی آئندہ کی اشاعتوں کے لیے پیش کرنے کی کوشش کروں گا۔

مضمون پر مولانا مفتی ظفیر الدین صاحب مفتاحی مرتب فتاوی، دارالعلوم دیوبند کا 'استدراک' دیکھا۔ بڑی خوشی ہوئی، خوشی کی اہم وجہ یہ ہے کہ غالباً مفتی صاحب نے مقالہ کے نتائج بحث سے بڑی حد تک اتفاق فرمایا ہے اس کے ساتھ یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ آیت وصیت اور سورۂ نساء کی آیت نمبر ۱۶ بھی غیر منسوخ ہیں جبکہ احقر نے مقالہ میں ان دونوں آیتوں کو اُن تین آیتوں میں شامل کیا ہے جو احقر کے نزدیک منسوخ ہیں، مفتی صاحب کا استدراک دیکھ کر احقر نے ان دونوں آیتوں پر مزید غور کیا لیکن اس کے باوجود مفتی صاحب کے دلائل پر اطمینان نہیں ہوسکا۔ اگرچہ مجھے اپنی رائے پر اصرار نہیں ہے لیکن تاحال وہ دلائل سامنے نہیں آسکے ہیں جن کی بنا پر موجودہ رائے سے دستبرداری اختیار کی جائے۔

آیت وصیت کے سلسلے میں مفتی صاحب نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ غیر منسوخ ہے اور مزید توضیح کے لیے مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم کا ایک ذاتی تجرباتی واقعہ پیش کیا ہے اس کے باوجود احقر کا خیال وہی ہے جو مقالہ میں ظاہر کیا گیا ہے۔ مفتی صاحب کا خیال ہمارے نزدیک مندرجہ ذیل وجوہ سے قابل قبول نہیں ہے۔

(۱) آیت وصیت میں جو وصیت فرض کی گئی تھی وہ مطلق تھی یعنی اس کا اجراء ورثہ کے لیے اپنے سارے ہی مال میں فرض تھا نہ کہ اس کے کسی خاص حصہ میں، درانحالیکہ جو وصیت باقی ہے اس میں ورثہ کے اختیارات کو ایک تہائی مال میں محدود کردیا گیا ہے۔

(ب) آیت میں جس وصیت کا ذکر ہے وہ تقسیم وراثت کی ایک مناسب لیکن عارضی تدبیر تھی لیکن اس کی فرضیت میں کسی شک کی گنجائش نہیں تھی اور وہ فرض تھی جبکہ جو وصیت باقی ہے وہ محض جائز ہے اور خصوصی حالات میں بھی اس کی قدر و قیمت استحباب کی حدوں سے آگے نہیں بڑھتی۔ مزید توضیح اس طرح ہو سکتی ہے کہ حکم وصیت اور سورۂ نساء میں نازل شدہ مفصل قانون میراث کے درمیانی عرصہ میں اگر کوئی مسلمان قصداً بلا وصیت کیے مر جاتا تو وہ یقیناً گناہ گار ہوتا اس لیے کہ آیت کا حکم فرضیت کا متقاضی ہے، لیکن مفصل قانون میراث کے آجانے کے بعد اگر کوئی شخص آیت وصیت پر عمل کرنا چاہتا تو وہ عملاً قانون میراث کے سلسلے میں 'عدم تسلیم' کا مجرم گردانا جاتا اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت وصیت قانون میراث سے منسوخ ہے، شریعت میں وصیت کے وجود سے ہمیں انکار نہیں لیکن جو وصیت باقی ہے اس کی بنیاد سنت نبوی ہے نہ کہ آیت قرآنی، مولانا سندھی مرحوم نے اپنی کافرہ والدہ کے لیے وصیت کو اپنے اوپر واجب بتایا تھا اب کیا مفتی صاحب بتائیں گے کہ اگر مولانا سندھی مرحوم اپنی کافرہ والدہ کے لیے وصیت نہ کرتے تو گناہگار ہوتے؟

حقیقت یہ ہے کہ سورۂ نساء کے تیسرے رکوع میں (جو قانون میراث کی تفصیل پر مشتمل ہے) مورث کے حق وصیت کو تسلیم کیا گیا ہے اور میراث کی تقسیم نفاذ وصیت کے بعد ہی ہوگی لیکن سنت نے اس حق کو مال کی ایک تہائی مقدار تک محدود کر دیا ہے اور یہ وصیت محض جائز ہے اور کوئی بھی اس کے وجوب کا قائل نہیں ہے لیکن کیا آیت وصیت بھی محض حکم جواز پر ہی مشتمل تھی؟ ظاہر ہے کہ اس کا جواب نفی میں ہے۔ اس باریک فرق کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

سورۂ نساء کی آیت نمبر ۱۶ بھی احقر کے نزدیک منسوخ شدہ ہے تاہم مفتی صاحب کا خیال ہے کہ آیت غیر منسوخ ہے اور اس کا تعلق عمل قوم لوط کی سزا سے ہے، یہ خیال اگرچہ بہت سے علماء اور ارباب تفسیر نے، جیسا کہ مفتی صاحب کے استدراک میں بھی اس طرف اشارات موجود ہیں، ظاہر کیا ہے لیکن ہمارے خیال میں اس کے پیچھے کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا مدنی معاشرہ میں اس غیر فطری عمل کا کچھ زیادہ ہی رواج چل نکلا تھا جس کے سد باب کے لیے قرآنی

آیت نازل ہوئی، کیا آیت کے نزول کے پس منظر میں اس طرح کا ایک واقعہ بھی زیر بحث تھا؟ اگر اس کا جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی میں ہے تو پھر کیا قرآن مجید خواہ مخواہ ایک ایسے جرم کی سزا بیان کرنے لگا تھا جس کا وہاں شیوع تو کیا وقوع تک نہ تھا۔ شاذ و نادر اگر یہ کبھی پیش بھی آ گیا ہو تو قرآن، نوادرات کے متعلق کبھی کوئی حکم نہیں دیتا، ایسی چیزیں تو اجتہاد کے لیے چھوڑ دی گئی ہیں۔ تاہم اگر یہ آیت مذکورہ جرم کی سزا پر مشتمل ہے تو سوال یہ ہے کہ فقہائے صحابہؓ میں سے کس نے یہ مسلک اختیار کیا ہے؟ اگر کسی نے بھی آیت زیر بحث کو اس مسئلہ سے متعلق نہیں مانا تو پھر بعد کے لوگوں کو یہ حق کہاں سے پہنچ گیا کہ وہ ایک آیت کے مفہوم کو اُلٹ کر رکھ دیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین میں سے کسی نے بھی یہ مسلک نہیں اپنایا ہے حتیٰ کہ امام مالکؒ کا مسلک بھی عمل قوم لوط کے مرتکب کی سزا کے سلسلے میں یہ نہیں ہے جو اس آیت سے مستفاد ہوتا ہے (حالانکہ مفتی صاحب نے امام مالکؒ کے تعلق سے اپنے خط میں کچھ ایسا ہی تاثر دینے کی کوشش کی ہے، لیکن آخر ایسا کیوں ہے؟ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ آیت زیر بحث اس مسئلہ سے متعلق ہے ہی نہیں جس سے متعلق اسے بنایا جا رہا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں آیتیں جو سورۂ نساء کے تیسرے رکوع کے ابتدا ہی میں دلیل ہیں۔ دراصل زنا کی سزا کے سلسلے میں دو مختلف صورت حال سے بحث کرتی تھیں، اس وقت تک چونکہ اسلام کے لیے ایک اسٹیٹ (جس کے بغیر کسی بھی نظام کا نفاذ عملاً ممکن نہیں ہے) میسر نہ آ سکا تھا اس لیے ظاہر ہے کہ مکمل طور پر قانون جنایات کا نفاذ سخت مشکل تو تھا ہی عملاً غیر مؤثر بھی ہوتا، لیکن زنا جیسے خطرناک جرموں کی روک تھام بھی ضروری تھی، اس نقطۂ نظر سے زنا کے مرتکبین کے لیے عارضی تعزیرات ان دونوں آیتوں کے ذریعہ تجویز کر دی گئیں، آیت نمبر ۱۵ زنا کی اس صورت حال سے بحث کرتی ہے جب زنا کے دونوں ارکان میں سے رکنِ غالب یعنی مرد کا تعلق غیر مسلم معاشرہ سے ہو، ظاہر ہے کہ ہم اسلامی حکومت کا سہارا لیے بغیر اس زانی کو نہیں پکڑ سکتے تھے اور حکومت اس وقت تک حاصل نہ تھی، لہٰذا اسی پر اکتفا کیا گیا کہ مسلم معاشرہ سے تعلق رکھنے والی زانیہ عورتوں پر جرم ثابت ہو جانے کے بعد انھیں خانہ قید کر دیا جائے تا آنکہ اللہ کا کوئی واضح حکم آ کر فیصلہ کرے، جبکہ آیت نمبر ۱۶ اس صورت حال سے بحث کرتی تھی

جبکہ، زنا کے دونوں رکن مسلم معاشرے سے ہی متعلق ہوں، انھیں چونکہ مسلم معاشرہ میں بود و باش رکھنے کی بنا پر اصلاح حال کے زیادہ مواقع میسر تھے تو ان کے لیے خانۂ قید کر دینے کے بجائے ایذاء کی تعزیر رکھی گئی، یعنی ان کو اس وقت تک دھمکایا اور ذلیل کیا جائے جب تک ان کی اصلاح حال کا یقین نہ ہو جائے اگر وہ اس تادیب کا مثبت اثر قبول کر کے اپنی اصلاح کر لیں تو ان سے درگزر کیا جائے۔

ان دونوں آیتوں کا سیدھا مطلب یہ ہے لیکن کچھ لوگوں نے آیت میں واقع مذکر کی ضمیر (واللذان) کے زور پر یہ ثابت کرنا شروع کر دیا کہ آیت دراصل عمل قوم لوط کی سزا سے متعلق ہے، حالانکہ اکثر زبانوں کی طرح عربی میں بھی یہ دستور ہے کہ اگر دو مذکر و مؤنث افراد ایک ساتھ ذکر کیا جائے تو ضمیر مذکر ہی استعمال کی جائے گی۔

اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آیت واللّٰتی یاتین الفاحشة میں ظاہر ہے کہ 'فاحشہ' سے مراد یقینی طور پر زنا ہے اور اگرچہ فاحشہ کے معنی عمل قوم لوط کے بھی یقیناً ہوتے ہیں لیکن اگلی آیت میں 'فاحشہ' کا لفظ ذکر نہ کر کے اس کے لیے ضمیر لانا اس بات کا ایک واضح قرینہ پیدا کرتا ہے کہ اس آیت میں "فاحشہ" سے مراد بعینہٖ وہی ہے جو پہلی آیت میں ہے اور ظاہر ہے کہ وہاں فاحشہ بمعنی زنا ہیں نہ کہ عمل قوم لوط۔ والسلام

(مولانا) ابراہیم عادل

اسلام میں خدمت خلق کا تصور

مولانا سید جلال الدین عمری

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

ایک اہم موضوع پر اردو میں پہلی مستند کتاب، ہر فرد اور ہر ادارہ کے لیے یکساں مفید۔
آفسٹ کی حسین طباعت، خوبصورت سرورق، ضخامت ۱۷۶ صفحات، قیمت صرف ۲۵ روپے

ملنے کے پتے: ادارۂ تحقیق پانے والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱
مرکزی مکتبہ اسلامی، بازار چتلی قبر دھلی ۱۱۰۰۰۶

تعارف وتبصرہ

اظہار الحق

تالیف : علامہ رحمت اللہ کیرانویؒ
تحقیق وتعلیق : الدکتور محمد احمد محمد عبدالقادر خلیل ملکاوی
طابع وناشر : الرئاسۃ العامۃ لادارات البحوث العلمیۃ والافتاء والدعوۃ والارشاد
المملکۃ العربیۃ السعودیۃ سنہ ۱۴۱۱ھ ۱۹۸۹ء

مولانا رحمت اللہ بن خلیل اللہ کیرانویؒ ہندوستان کی ان نابغہ نازشخصیتوں میں سے ہیں جو عیسائیت کے خلاف سینہ سپر ہوئے اور جہاد بالقلم والسیف کیا۔ ان ہی کے زمانے میں غدر ۱۸۵۷ء کا واقعہ پیش آیا۔ اور یہی وہ زمانہ ہے جب ہندوستان میں عیسائیت کی یلغار ہو رہی تھی جس کے مقابلے کے لیے مولانا موصوف جیسے لوگ کمربستہ ہوئے حیات شبلی میں علامہ سید سلیمان ندوی رقمطراز ہیں کہ "خدا نے عیسائیوں کے مقابلہ کے لیے مولانا رحمت اللہ کیرانوی، ڈاکٹر وزیر خاں (آگرہ) اور اس کے بعد مولانا محمد قاسم نانوتوی، مولانا رحیم علی، صاحب منگلوری، مولانا عنایت رسول چریاکوٹی، مولانا سید محمد علی مونگیری وغیرہ اشخاص پیدا کیے ہیں جنھوں نے عیسائیوں کے تمام اعتراضات کے پرزے اڑا دیئے اور خصوصیت کے ساتھ ڈاکٹر وزیر خاں صاحب اور مولانا رحمت اللہ صاحب کیرانویؒ کا وجود عیسائیت کے باب میں تائید غیبی سے کم نہیں"۔

مولانا کی پیدائش جمادی الاولیٰ ۱۲۳۳ھ ۱۸۱۸ء میں کیرانہ میں ہوئی، ابتدائی تعلیم گھر میں اور پھر شاہجہاں آباد دہلی اور لکھنؤ میں ہوئی۔ غدر کے بعد آپ مکہ ہجرت کر گئے اور وہیں ۱۳۰۹ھ ۱۸۹۱ء میں وفات پائی۔ آپ کی خدمات گوناگوں ہیں لیکن زیادہ تر تصنیفی اور رد عیسائیت میں ہیں۔ آپ کی اولین تصنیف ازالۃ الاوہام ہے زیر تبصرہ آپ کی سب سے معرکۃ الآرا تصنیف سمجھی جاتی ہے[1]

اس کتاب کو آپ نے ترکی کے سلطان عبدالعزیز کی درخواست پر ۱۸۶۴ء

---

[1] آپ کی سوانح اور تصنیفی خدمات پر ہم نے الگ سے ایک مضمون میں بحث کی ہے۔

میں تصنیف فرمائی۔ ہندوستان میں مولانا موصوفؒ اور پادری فنڈر کے مابین نسخ، تحریف، الوہیت مسیح، تثلیث، اعجاز القرآن اور نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے موضوع پر ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۴ء میں مناظرہ ہوا سلطان موصوف نے انہی موضوعات پر ایک جامع کتاب لکھنے کی درخواست فرمائی جو کہ آپ نے پوری کی یہ کتاب مندرجہ ذیل چھ ابواب پر مشتمل ہے۔

پہلا باب عہد عتیق وجدید کے بارے میں ہے جس میں ان کی کتابوں کے نام، تعداد، استناد اور ان کی غلطیوں اور اختلافات کو بیان کیا گیا ہے۔

دوسرا باب تحریف کے سلسلے میں ہے جس میں ثابت کیا گیا ہے کہ عہد عتیق وجدید میں لفظی ومعنوی تحریفات ہوئی ہیں۔

تیسرا باب نسخ کے بارے میں ہے جس میں ان کا منسوخ ہونا ثابت کیا گیا ہے۔

چوتھا باب الوہیت مسیح کے بطلان پر ہے۔

پانچواں باب قرآن کے کلام اللہ ہونے کے بارے میں ہے اس میں معترضین کے جوابات دئے گئے ہیں۔

چھٹا باب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اثبات پر ہے اور معترضین کے جوابات دئے گئے ہیں۔

اس کتاب کے بارے میں لندن ٹائمز نے تبصرہ کیا تھا کہ اگر لوگ اس کتاب کو پڑھتے رہیں تو مسیحیت کی ترقی رک جائیگی۔

زمانہ تصنیف سے لے کر اب تک اس کی دس سے زائد اشاعتیں نکل چکی ہیں اور اس کے فرانسیسی، انگریزی، المانی، اردو اور گجراتی سمیت متعدد زبانوں میں ترجمے ہوئے ہیں زیر تبصرہ اشاعت کو اسکی تازہ ترین اشاعت سمجھنا چاہیے جو کہ ۴ جلدوں میں عمدہ طباعت میں ہے کل صفحات ۱۴۱۵ ہیں۔

زیر تبصرہ اشاعت دراصل الدکتور محمد احمد محمد عبدالقادر خلیل ملکاوی کی تحقیق وتعلیق کے ساتھ ہوئی ہے جس پر انھیں ڈاکٹریٹ کی ڈگری تفویض کی گئی ہے۔

محقق نے مقدمہ میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی سوانح قدرے مطول اور پادری فنڈر کے مختصر حالات بیان کیے ہیں۔ مناظرہ کبریٰ آگرہ کی تفصیلات بھی بیان کی گئی ہیں اس کے علاوہ اظہار الحق کی اب تک کی اشاعتوں اور اس کے مختلف زبانوں میں ترجمے کی روداد نقل کی گئی ہے، تحقیق وتعلیق میں بعض مخطوطات کو بھی سامنے رکھا گیا ہے، اختلاف عبارت کو حاشیہ میں بیان کردیا گیا ہے۔ یہ اظہار الحق کی اب تک کی اشاعتوں میں سب سے نفیس اور تحقیق و تعلیق میں سب سے جامع معلوم ہوتی ہے۔ (محمد جرجیس کریمی)

زکوٰۃ کے مصارف

مصنف : مولانا عتیق احمد قاسمی

• ناشر مکتبہ حرا، پوسٹ بکس ۳۷۴ ندوہ روڈ لکھنو۔ اشاعت اکتوبر ۱۹۹۲ء قیمت ۴۰/-

قرآن مجید میں زکوٰۃ کے مصارف واضح انداز میں مذکور ہیں۔ سورہ توبہ کی آیت ۶۰ میں واضح طور پر یہ بتایا گیا ہے کہ صدقات (زکوٰۃ وعشر) کی رقم فقراء، مساکین، زکوٰۃ سے متعلق کام کرنے والے، ان لوگوں پر جن کی تالیف قلب مقصود ہو، قرضداروں، گردنوں کو آزاد کرنے (غلاموں کی رہائی)، اللہ کی راہ میں اور مسافروں کی مدد کے لیے ہی صرف ہوسکتی ہے۔

اسلامی نظام حکومت کے خاتمہ اور زکوٰۃ کے اجتماعی نظام کے نہ ہونے کی بنا پر مذکورہ بالا مدات میں سے متعدد ایسی ہیں جن پر عمل موجودہ دور میں ممکن نہیں رہ گیا ہے۔ کارکنانِ صدقات کا تعلق زکوٰۃ کے اجتماعی نظام سے ہے، تالیف قلب کی ضرورت کم ہی پیش آتی ہے اور قتال فی سبیل اللہ کی مد اسلامی حکومت سے متعلق ہیں۔ غلاموں کی رہائی کا تعلق بھی موجودہ زمانہ سے برائے نام ہی ہے۔ ان میں سے اکثر مدات ایسی ہیں جن کی توضیح وتشریح میں اختلاف رائے پایا جاتا رہا ہے مثال کے طور پر فقراء اور مساکین سے کون لوگ مراد ہیں۔ گردن کو چھڑانے میں قیدیوں کی رہائی شامل ہے یا نہیں۔ تالیف قلب کی مد فی زمانہ موجود ہے یا ساقط ہوگئی؟ فی سبیل اللہ (اللہ کی راہ میں) کا مصداق کون لوگ ہیں وغیرہ وغیرہ۔

زیر تبصرہ کتاب دراصل اسی آخری مد کی توضیح وتشریح پر مشتمل ہے؟۔ علماء و مفسرین کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ فی سبیل اللہ کی مد غازی فی سبیل اللہ کے لیے مخصوص ہے لیکن بعض علماء نے اس مد کو وسیع معنی پہنائے ہیں۔ کسی نے اللہ کی راہ میں جہاد وقتال کی تمام متعلقہ سرگرمیوں کو اس میں شامل کیا ہے تو کسی نے جہاد عسکری کے علاوہ اعلاء کلمۃ اللہ کے لیے ہر قسم کی جدوجہد کرنے والے کو اس میں شامل مانا ہے۔ مصنفِ کتاب نے بہت تفصیل سے اس پر اظہار خیال کیا ہے کہ یہ مد قتال فی سبیل اللہ کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کے لیے تمام ممکنہ دلائل فراہم کیے ہیں۔ اور اس مد میں توسیع کے قائلین مثلاً نواب صدیق حسن خاں، شیخ رشید رضا، شیخ یوسف

القرضاوی اور مولانا امین احسن اصلاحی کے دلائل و مباحث کا جائزہ لیا ہے۔ یہ جائزہ ایک قسط وار مضمون کی صورت میں ماہنامہ "الفرقان" لکھنو کے (اگست ۸۸ء تا فروری ۸۹ء) آٹھ شماروں میں شائع ہوا تھا۔ اس جائزہ کا اصل محرک مولانا شہاب الدین ندوی کا وہ مضمون بنا جو "اسلام میں زکوٰۃ کا نظام اور اسلامی اداروں کا اس میں حصہ" کے عنوان سے "برہان" دہلی جلد ۱۰۰ شمارہ ۳ میں شائع ہوا تھا جس میں مضمون نگار نے اس مد میں توسیع کے موقف کی حمایت کی تھی اور علماء سلف و خلف کی تائید کا دعویٰ کیا تھا۔ مولانا قاسمی صاحب کی اس کتاب کے ابتدائی ۸۰ صفحات دراصل فرقان میں شائع شدہ اسی جائزہ پر مشتمل ہیں۔ اس جائزہ کے جواب میں مولانا شہاب الدین ندوی صاحب نے 'زکوٰۃ کے مستحق کون ہیں' کے نام سے دو جلدوں میں ایک مفصل کتاب تحریر فرمائی۔ زیر تبصرہ کتاب کے صفحات ۹۳ تا ۱۷۷ اسی کتاب کے مباحث کے جائزہ پر مشتمل ہیں۔ کتاب کا نصف سے زائد حصہ اگر مولانا شہاب الدین ندوی صاحب کے دلائل و مباحث کے جائزہ ہی پر مشتمل ہو تو اس کے ساتھ بار بار اس خیال کا اعادہ مناسب نہیں معلوم ہوتا کہ مضمون نگار کی تحریر کسی سنجیدہ علمی جائزہ کی مستحق نہیں تھی۔

یہ بات اپنی جگہ حقیقت ہے کہ کسی موضوع پر مدلل اور علمی انداز میں گفتگو کے لیے جس وقار و متانت کی ضرورت ہوتی ہے اسے مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب کی اس تحریر میں احسن طریقے پر ملحوظ رکھا گیا ہے۔ انھوں نے بہت محکم طریقہ پر مخالف نقطہ نظر رکھنے والوں کی علمی تردید کی ہے اور ان کے دلائل کی غیر محکمی واضح کی ہے کتاب کے مباحث کا مطالعہ کرنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں علماء سلف و خلف کی اکثریت جس تحدید کے حق میں ہے وہی مناسب ہے اس لیے کہ توسیع و تعمیم کا دروازہ کھولنے سے پھر اس مخصوص رقم کا کوئی متعین مصرف باقی نہیں رہ جائے گا۔

بعض امور پھر بھی قابل توجہ ہیں مثال کے طور پر فی سبیل اللہ کے بارے میں ہدایہ کی یہ تشریح کہ اس سے مراد منقطع الغزاۃ ہیں کیوں کر صادق آسکتی ہے اس لیے کہ حدیث رسول بروایت ابوسعید خدریؓ صراحت کرتی ہے کہ مال دار غازی فی سبیل اللہ بھی اس کا مستحق ہے۔ اس طرح 'منقطع الحاج' کا معاملہ ہے کہ حج کی فرضیت تو

صاحب نصاب وصاحب استعداد پر ہے اسے زکوٰۃ کی مد سے حج کرانے کی ضرورت کیا ہے؟ اور پھر اگر وہ اثنا سفر میں استعداد کھو بیٹھا ہے تو اس کا شمار ابن السبیل میں ہوگا نہ کہ فی سبیل اللہ میں اور اگر کوئی فی سبیل اللہ ہی میں اس کا شمار کرتا ہے تو پھر دوسرے امور جو تقرب الی اللہ یا کلمۃ اللہ کے لیے انجام دئے جارہے ہوں اور جن کی توثیق بھی احادیث رسول اور آیاتِ قرآنی سے ہوتی ہو تو ان پر اس مد کا دروازہ کیوں بند کیا جائے۔ غالباً اسی لیے علامہ کاسانی اور صاحب فتاویٰ ظہیریہ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اس کے مدلول میں وسعت پیدا کرلی جائے۔ اسی طرح یہ پہلو بھی قابل توجہ ہے کہ اگر متعدد مدات کے ساتھ فقر و احتیاج کی شرط لگادی جائے تو ان سب کو کیوں نہ فقراء و مساکین ہی میں شمار کیا جائے پھر علیحدہ ان مدات کی تخصیص کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے۔ غلام بھی محتاج ہے۔ حاجی اور غازی بھی محتاج ہے۔ اسی طرح یہ بات کہ قرآن مجید نے زکوٰۃ کے جتنے مصارف بتائے ہیں ان میں سے سات میں افراد کی تعیین ہے جبکہ فی سبیل اللہ فی الجملہ شخص کی بجائے "مد" یا بلفظ دیگر ادارہ کی طرف مشیر ہے۔ کتاب کے آخر میں مولانا عبید اللہ مبارک پوری کی تحقیق اور "ہیئۃ کبار العلماء" ریاض کا فتویٰ اپنے موقف کی تائید میں درج ہے۔ اس کے بعد "سادات اور زکوٰۃ" کے عنوان سے الفرقان ہی میں شائع شدہ ایک مضمون بھی شامل کتاب ہے۔

کتاب کی ترتیب کے وقت تکرار کے عیب سے بچنا چاہیے۔ مثال کے طور پر کتاب میں کم از کم تین مقامات پر یہ تذکرہ ہے کہ مولانا شہاب الدین ندوی کا مضمون اس لائق نہیں تھا کہ اس پر علمی تنقید کی جاتی۔ ملاحظہ ہوں صفحات ۱۰، ۲۰، ۹۳ اسی طرح مولانا شہاب الدین ندوی کا ایک ہی اقتباس متعدد مواقع پر نقل کیا گیا ہے۔ دیکھئے صفحات ۱۸، ۱۹، ۴۵، ۹۸۔

بعض مقامات پر کتابت کی غلطیاں باقی رہ گئی ہیں۔ صفحہ ۱۶ کی سطر ۱۶ اور ۱۷ میں کلمۃ کفر کو بلند کرنا لکھا گیا ہے حالانکہ وہاں مقام کلمۂ حق کو بلند کرنا یا کلمۂ کفر کو پست کرنے کا تھا۔ اسی طرح صفحہ ۴۳ کی سطر ۱۳ صفحہ ۱۰۳ پر درج اقتباس کی سطر ۶۔ ان چند فروگزاشتوں کو چھوڑ کر پوری کتاب، بہتر کتابت اور تصحیح کا عمدہ نمونہ ہے۔

بہرحال کتاب اپنے علمی اور استدلالی اسلوب کی عمدگی کی وجہ سے اس لائق ہے کہ ہر لائبریری کی زینت بنے اور اس موضوع سے دلچسپی رکھنے والے ہر فرد کے مطالعہ میں آئے (منور حسین فلاحی)

ہماری نئی کتابیں

درسِ قرآن

از مولانا محمد سلیمان قاسمی

توحید و رسالت، ایمان و عمل، عہد و میثاق، عبادت و ریاضت، شہادتِ حق، اصلاحِ معاشرہ، قتال و خوں ریزی، جہاد، معاملاتِ زندگی اور اجتماعیت کے تعلق سے تیس دروسِ قرآن کا مؤثر مجموعہ۔ آغاز میں قرآن فہمی اور اُس کے اصول و مبادی کے تعلق سے تفصیلات اور اخیر میں زیرِ درس قرآنی الفاظ کے معانی بھی شامل ہیں۔

سائز ۲۳×۳۶/۱۶ صفحات ۳۱۲ قیمت ۵۵/-

جلوۂ فاراں

از مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی

سادہ، عام فہم، شیریں اور شگفتہ اسلوب میں سیرت پاک کا ایک دل آویز خاکہ

سائز ۲۰×۳۰/۱۶ صفحات ۳۳۶ قیمت ۳۱/-

المودودیؒ

از مولانا نعیم صدیقی

مشہور اسلامی ادیب و سیرت نگار جناب نعیم صدیقی کے قلم سے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کے حالاتِ زندگی اور ان کی دینی و علمی خدمات کا یقین افروز تذکرہ۔

سائز ۲۳×۳۶/۱۶ صفحات ۳۷۲ قیمت ۶۰/-

یادِ رفتگاں

از مولانا ماہر القادری

ایشیا کے معتبر ادیب و ناقد جناب مولانا ماہر القادری کے قلم سے ۱۸۹ علمی، ادبی، مذہبی اور سیاسی شخصیتوں کے بصیرت افروز خاکوں کا مجموعہ۔

سائز ۲۳×۳۶/۱۶ قیمت حصہ اول مجلد ۴۰/- دوم مجلد ۷۰/-

مرکزی مکتبہ اسلامی ۱۳۵۳ چتلی قبر دھلی ۱۱۰۰۰۶