ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جولائی ——— ستمبر ۱۹۹۳ء

ایڈیٹر
سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

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

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۲ شمارہ ۳

جولائی ـــــــــ ستمبر ۱۹۹۳ء

محرم الحرام ـــــــــ ربیع الاوّل ۱۴۱۳ھ

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے ـــــــــ ۵۵ روپے

پاکستان سے ـــــــــ ۱۲۰ روپے

دیگر ممالک سے ـــــــــ ۲۰ ڈالر

فی شمارہ ـــــــــ ۱۵ روپے

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

فہرست مضامین

حرف آغاز

تحقیقات اسلامی اور ادارۂ تحقیق کی بعض مساعی	مولانا سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

سیرت نبوی پر اندلسی تصنیفات	ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی	۱۲
ہندوؤں کے ساتھ سلطان فیروز شاہ تغلق کا برتاؤ	ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی	۳۵

بحث ونظر

اسلامی بینکوں کے مسائل	پروفیسر اوصاف احمد	۷۳
آداب طعام اور ان کی معنویت	مولانا سید جلال الدین عمری	۸۳

سیر وسوانح

ڈاکٹر معظم حسین	پروفیسر مختار الدین احمد	۱۰۷

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی

استاذ جامعۃ اسلامیہ ۔ مدینہ منورہ

۲۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی

استاذ شعبۂ دراسات اسلامیہ ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ پروفیسر اوصاف احمد

ایکیڈمی اف تھرڈ ورلڈ اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

۴۔ پروفیسر مختار الدین احمد

سابق صدر شعبہ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۵۔ مولانا سید جلال الدین عمری

سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی یان والی کوٹھی علی گڑھ

خوش نویس:

احراز الحسن جاوید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

تحقیقاتِ اسلامی اور ادارۂ تحقیق کی بعض مساعی

سید جلال الدین عمری

سہ ماہی تحقیقات اسلامی کا پہلا شمارہ جنوری ۱۹۸۵ء میں شائع ہوا۔ اب یہ اپنی عمر کے بارہویں سال میں ہے۔ اس کا خیال تو مدت سے ذہن میں کروٹیں لے رہا تھا لیکن اس کا اجراء ایسے حالات میں عمل میں آیا کہ اس طرح کے علمی مجلہ کے لیے جو ضروری تیاری مطلوب تھی وہ نہیں کی جا سکی تھی، جو وسائل درکار تھے وہ مفقود تھے۔ اس نے جو معیار اپنے سامنے رکھا تھا اس کے مطابق لکھنے والے بھی پیش نظر نہ تھے، اس لیے بہت سے احباب اور مخلصین کو شک تھا کہ یہ چل بھی سکے گا یا نہیں؟ مجھے یاد آتا ہے کہ ایک مجلس میں اس کا خاکہ پیش کیا گیا تو ایک صاحب علم نے سب سے پہلے سرمایہ کا سوال اٹھایا۔ پھر اس کا جو اندازہ انھوں نے بتایا وہ ہمت توڑنے اور اس اقدام سے باز رکھنے کے لیے کافی تھا۔ جب میں نے اپنی بے سروسامانی کا ذکر کیا تو انھوں نے کہا پھر تو خواہ مخواہ مجلہ نہ نکالیے، انھوں نے اپنے تجربات کی روشنی میں بیان کیا کہ اس طرح کی کوششیں اور اقدامات ہوتے رہے ہیں اور وہ ناکام رہے ہیں۔ لیکن خیر خواہوں کی نصیحتوں اور مشوروں کے خلاف اللہ تعالیٰ کے بھروسہ پر مجلہ کی اشاعت کا فیصلہ کیا گیا۔ اس کے کرم کے صدقہ کہ اس نے اس راہ کی مشکلات کو آسان کیا اور قدم قدم پر دست گیری فرمائی۔ اصحاب علم و فضل نے جس طرح اس کی پذیرائی کی، فراخ دلی کا ثبوت دیا، محبت سے نوازا اور عملاً بے غرض تعاون کیا اسے میں اپنی خوش قسمتی تصور کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ ان سب معاونین کو اجر جزیل سے نوازے۔ امید ہے آئندہ بھی ان کا تعاون حاصل رہے گا اور ان کے رشحاتِ قلم سے تحقیقات اسلامی کے قارئین مستفید ہوتے رہیں گے۔

اللہ تعالیٰ کا بے پایاں شکر ہے کہ 'تحقیقات اسلامی' کو اہل علم نے قدر کی نگاہ

سے دیکھا، اس کے مضامین دوسرے علمی جرائد اور رسائل میں نقل ہوئے۔ بعض مضامین کے عربی اور انگریزی میں ترجمے شائع ہوئے۔ علمی مباحث اور مقالات میں اس کے مضامین کے حوالے دئے گئے۔ علمی اداروں نے اس کی جلدیں محفوظ رکھی ہیں اور جہاں وہ نہیں پہونچ سکا ہے اس کی طلب جاری ہے اور حسب سہولت یہ طلب پوری بھی کی جارہی ہے۔

'تحقیقات اسلامی' سے اس کے قارئین کی روز افزوں دلچسپی بھی ہمارے لیے تقویت کا باعث رہی ہے۔ بعض مقامات پر تو اس کی اشاعت کا انتظار رہتا ہے، اس طرح اس کے گرد ایک علمی فضا بنتی جارہی ہے۔ علمی اور تحقیقی مضامین بالعموم اپنے خشک اندازِ بیان کی وجہ سے کم پڑھے جاتے ہیں۔ 'تحقیقات اسلامی' کی کوشش رہی ہے کہ علمی مواد صاف ستھری زبان میں پیش ہو اور جہاں تک ممکن ہو ادب کی چاشنی برقرار رہے۔

تحقیقات اسلامی جو فکری غذا فراہم کر رہا ہے، اس کی تعریف و توصیف بھی ہوتی رہتی ہے اور مشورے بھی دئے جاتے ہیں۔ تعریفی خطوط قصداً ہم نے شائع نہیں کیے تاکہ ان سے کسی کی رائے متاثر نہ ہو بلکہ اس کے بارے میں جو بھی رائے قائم کی جائے اس کے مندرجات اور مشمولات کی بنیاد پر کی جائے۔ اس معمول کے خلاف یہاں ایک اہم علمی اور ادبی مجلہ کا حوالہ دیا جارہا ہے۔

"ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ بیش قیمت علمی و تحقیقی خدمات انجام دے رہا ہے۔ اس کے مؤقر ترجمان سہ ماہی تحقیقات اسلامی کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ اس کا ہر شمارہ اپنے دامن میں نہایت فاضل اہل علم کے بلند پایہ تحقیقی مقالات کو سمیٹے نہایت آب و تاب سے منظر عام پر آتا ہے اور علم و تحقیق کے شائقین کی پیاس بجھاتا ہے۔ ہمارے علم کی حد تک اس وقت اردو زبان میں برعظیم پاکستان و بھارت میں اس معیار کا کوئی اور علمی و دینی جریدہ شائع نہیں ہوتا۔ سہ ماہی تحقیقات اسلامی کے ہر شمارہ اور سلسلۂ مطبوعات کی ہر کتاب کو دیکھ کر ان کے فاضل مرتبین و مولفین کے حق میں دل سے دعا نکلتی ہے۔ خدا کرے یہ سلسلۂ خیر اسی طرح کامیابی کے ساتھ اپنے مقاصد کی تکمیل میں جاری رہے بلکہ دوسروں کے لیے بھی راہنمائی کا فریضہ انجام دیتا رہے۔" (پروفیسر حفیظ الرحمٰن احسن، ماہنامہ

سیارہ لاہور اشاعتِ خاص ص۵۰۲ فروری ۱۹۹۱ء)

تحقیقات اسلامی، ادارۂ تحقیق کا ترجمان ہے۔ تحقیقات اسلامی کے ذکر کے ساتھ ادارہ کی سرگرمیوں کا بھی کسی قدر تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ اس کے قارئین ان سرگرمیوں سے واقف رہیں اور ان کے مفید مشورے ہمیں ملتے رہیں۔

ہر دور میں انسان کی پوری کوشش رہی ہے کہ صحت اور تندرستی کے اصول سے واقفیت حاصل کرے اور ان پر عمل پیرا ہو، امراض سے تحفظ کی تدبیر اور ان کا علاج تلاش کرے۔ لیکن مختلف تہذیبی و تمدنی اسباب کی بنا پر موجودہ دور میں اس مسئلہ نے عالمی اہمیت اختیار کر لی ہے اور وہ وقت کا ایک زندہ مسئلہ بن گیا ہے۔ ترقی یافتہ اور غیر ترقی یافتہ ممالک دونوں ہی جگہ وہ موضوع بحث بنا ہوا ہے۔ ضرورت محسوس ہو رہی تھی کہ اس پر جہاں مختلف پہلوؤں سے بحث ہو رہی ہے اسلام کا نقطۂ نظر بھی تفصیل اور وضاحت کے ساتھ سامنے آجائے۔ چنانچہ اس موضوع پر راقم کے مضامین وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہے ہیں۔ اب ان کی ترتیب و تہذیب اور نامکمل مباحث کی تکمیل کا کام جاری ہے۔ ساتھ ہی کتابت بھی ہو رہی ہے۔ کتاب کے شروع میں مسئلہ کی نوعیت اور موجودہ دور میں اس کی پیچیدگی کے اسباب بیان ہوئے ہیں۔ اس کے بعد اسلام کی تعلیمات تفصیل سے پیش کی گئی ہیں کہ اس نے صحت کو کیا اہمیت دی ہے، حفظان صحت کے کیا اصول بیان کیے ہیں، طہارت و نظافت کا کیا تصور دیا ہے۔ غذا اور اس کے استعمال سے متعلق اس کی کیا ہدایات ہیں اور اس کے کیا آداب اس نے بتائے ہیں، ورزش اور تفریحات وغیرہ کا اس کے نزدیک کیا مقام ہے۔ بیماری میں اس کی کیا ہدایات ہیں، مریض کو احکام شریعت میں کیا رعایات دی گئی ہیں۔ مرض میں صبر و ثبات کی کیا اہمیت ہے، خودکشی سے کیوں منع کیا گیا ہے؟ دوا اور علاج کی کیا شرعی حیثیت ہے۔ ایک اہم مسئلہ محرمات سے علاج کا ہے، اس سلسلہ میں اسلام کا کیا نقطۂ نظر ہے، مرض میں خدا سے تعلق اور دعا کی کیا اہمیت ہے۔ مریض کی خدمت و عیادت اور اس کے ساتھ ہمدردی کو اس نے کیا مقام عطا کیا ہے؟ کتاب میں اس طرح کے تمام سوالات زیر بحث آئے ہیں۔ اس موضوع

پر قرآن وحدیث کی تعلیمات کے ساتھ فقہ سے بھی بھرپور استفادہ کی کوشش کی گئی ہے۔ امید ہے یہ کتاب اپنے موضوع پر ایک جامع کتاب ہوگی۔

راقم کی کتاب 'معروف ومنکر' کو اللہ تعالے نے مقبولیت سے نوازا۔ ابھی حال میں ایک صاحب علم نے جنھوں نے اس کتاب کو دیکھا اور اپنی تحقیق میں اس کے بعض مباحث سے فائدہ اٹھایا، فرمایا کہ اس کتاب کا علماء کے حلقہ میں جس قدر چرچا ہونا چاہیئے تھا نہیں ہوا۔ میرے خیال میں اس کی ایک وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ کتاب ہمارے ملک میں علماء کرام کی خدمت میں نہ پہونچی ہو۔ اس سے ہٹ کر جن حلقوں میں یہ کتاب پہونچی قدر کی نگاہ سے دیکھی گئی۔ بعض مضامین اور مقالات کو دیکھ کر احساس ہوتا ہے اس کتاب سے پورا مواد حاصل کیا گیا ہے۔ کسی نے اس کا حوالہ دیا ہے اور کسی نے، اللہ جزائے خیر دے، اس کی ضرورت نہیں سمجھی کہ ایک طالب علم کی کتاب کا حوالہ دیا جائے۔

اس کتاب کا تیسرا ایڈیشن مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی نے شائع کیا ہے۔ پاکستان سے بھی یہ مستقل چھپ رہی ہے۔ اس کے عربی، انگریزی، ہندی اور تامل ترجمے بہت پہلے شائع ہو چکے ہیں۔ اس کے ترکی ترجمہ کی اطلاع تو تھی، چند ماہ قبل برادر مکرم ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی نے اس کا ایک نسخہ فراہم کیا، ترکی ترجمہ عربی ترجمہ سے ہوا ہے۔ ترجمہ کے بارے میں کچھ کہا نہیں جاسکتا۔ البتہ بہت صاف اور واضح چھپا ہے۔

'انسان اور اس کے مسائل' میری بہت پرانی کتاب ہے۔ عقلی انداز میں اسلام کے تعارف کے لیے اسے مفید سمجھا گیا۔ اب تک اس کے کئی ایڈیشن ہندوستان اور پاکستان سے شائع ہو چکے ہیں۔ اس کا چھٹا صاف ستھرا ایڈیشن مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی سے شائع ہوا ہے۔ اس ایڈیشن کو نظر ثانی کے بعد مزید بہتر بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کا ہندی ترجمہ ہو چکا ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی اشاعت کا جلد سروسامان پیدا کرے۔

'اسلام کی دعوت' میں نے دعوتی اور تربیتی مقاصد کے تحت لکھی ہے۔ اس میں دعوت کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے۔ اس کے لیے مطلوبہ صفات کا تذکرہ ہے اور اس کام کے لیے نظم اجتماعی کی اہمیت اور اس کے تقاضوں کو نمایاں کیا گیا ہے۔ یہ کتاب اپنے سادہ اور مؤثر انداز بیان کی وجہ سے، خدا کا شکر ہے، کافی پڑھی

جاتی ہے۔ ابھی حال ہی میں اس کا چوتھا ایڈیشن شائع ہوا ہے۔ اس کا عربی ترجمہ اشاعت کا منتظر ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی سبیل فرمائے۔

میرا ایک کتابچہ 'مسلمان خواتین کی دعوتی ذمہ داریاں' کافی پہلے شائع ہوا تھا۔ اس کے دو تین ایڈیشن نکل بھی چکے تھے۔ اس کے بعد اس میں بعض مباحث کا اضافہ کیا گیا تو اس کی ضخامت دوگنی ہوگئی اور یہ کتاب 'مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں' کے عنوان سے طبع ہوئی۔ اب اس کا دوسرا ایڈیشن بھی نکل چکا ہے۔

سماج میں خاندان کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ مجھے اپنی تصنیفی زندگی کے آغاز ہی سے اس سے دلچسپی رہی ہے۔ خاندان میں عورت کا رول بہت اہم ہے۔ اس سے متعلق اب تک میری چار کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ ۱۔ عورت ۔ اسلامی معاشرہ میں۔ ۲۔ عورت اور اسلام۔ ۳۔ مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ۔ ۴۔ مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں۔ ایک کتابچہ 'بچے اور اسلام' بھی چھپ چکا ہے۔ خاندان سے متعلق دو مفصل کتابیں پیش نظر ہیں۔ ان میں سے ایک ہے۔ خاندان ۔ اسلامی تعلیمات میں۔ آج سے دس بارہ سال قبل اس کے بیش تر ابواب چھپ چکے ہیں، بعض غیر مطبوعہ بھی ہیں۔ مطبوعہ اور غیر مطبوعہ ابواب کی تفصیل یہ ہے۔

نکاح اور اس کی اخلاقی اور قانونی حیثیت، عورت اور مرد کا اختیار اور آزادی، مہر، نظام نفقات (بیوی، بچوں، والدین اور خاندان کے دیگر افراد کا نفقہ) رضاعت، حضانت (غیر مطبوعہ) تعلیم و تربیت (بیوی بچوں اور دیگر متعلقین کی)، طلاق اور اس کے مسائل، خلع اور اس کے احکام، وراثت (اس کی صرف ایک قسط شائع ہو سکی ہے) حجاب اور اس کے شرعی حدود ان میں سے بعض مضامین ایک سے زیادہ قسطوں میں شائع ہوئے ہیں۔

دوسری کتاب ہے والدین کی ذمہ داریاں اور ان کے حقوق۔ اس میں والدین کی اخلاقی اور قانونی ذمہ داریاں اور ان کے شرعی اور اخلاقی حقوق، قرآن حدیث اور فقہ کی روشنی میں تفصیل سے بیان ہوئے ہیں۔ ذمہ داریوں والی بحث ماہنامہ الفرقان لکھنو کی پانچ قسطوں میں چھپی ہے اور حقوق سے متعلق مضامین ماہنامہ زندگی رام پور کی پانچ قسطوں میں آئے ہیں۔

خاندان سے متعلق بحث کے ذیل میں ایک طویل مضمون میں نے خاندان کی ضرورت اور اہمیت پر لکھا تھا۔ اس کا کچھ حصہ عورت۔ اسلامی معاشرہ میں شامل بھی ہے۔ یہ پورا مضمون 'اسلام کا عائلی نظام' کے عنوان سے پاکستان سے شائع ہو چکا ہے۔ اس کی اطلاع مجھے ابھی چند ماہ قبل ہوئی۔

خاندان سے متعلق ان کتابوں کی تکمیل میں بظاہر ابھی کچھ وقت لگے گا۔ اس لیے کہ اس سے پہلے کم زور طبقات سے متعلق زیر ترتیب کتاب کی تکمیل پیش نظر ہے۔ اس کا بڑا حصہ رسائل میں چھپ چکا ہے۔

ہندوستان کی جدید تاریخ کا سیاہ باب یہاں کے فسادات ہیں۔ اس کا سلسلہ ہے کہ رکنے ہی نہیں پاتا۔ گزشتہ پانچ برس کے دوران میں کبھی کبھی میں اس موضوع پر لکھتا رہا ہوں۔ ان مضامین کا ایک مختصر سا مجموعہ 'یہ ملک کدھر جا رہا ہے'؟ کے عنوان سے مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی شائع کر رہا ہے۔

بعض کتابوں کا انگریزی اور ہندی میں ترجمہ ہو رہا ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی جلد تکمیل اور اشاعت کے اسباب فراہم کرے۔

ادارہ کے رفیق مولانا سلطان احمد اصلاحی کی ایک ضخیم کتاب 'مذہب کا اسلامی تصور' ابھی حال میں ادارہ کے مکتبہ سے شائع ہوئی ہے۔ اس میں ایک طرف مغرب کے محدود تصور مذہب پر تنقید کی گئی ہے اور دوسری طرف اسلام کے جامع تصور کو مستند انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

موصوف کی کتاب 'مشترک خاندانی نظام' کا پہلا ایڈیشن ختم ہو چکا تھا۔ اب نظر ثانی اور حذف و اضافہ کے بعد اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا ہے۔ اس کی بھی ضخامت دوگنی ہو گئی ہے۔

وحدت ادیان وقت کا ایک اہم مسئلہ ہے۔ ہندوستان کے سیاق میں تو اس نے اور زیادہ اہمیت اختیار کر لی ہے۔ اس موضوع پر مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب کی کتاب تیار ہے، کتابت اور طباعت کا مرحلہ باقی ہے۔ دعا ہے کہ یہ مرحلہ آسان ہو۔

مولانا محمد مسعود عالم قاسمی ادارہ کے تحت 'اسلامی تہذیب اور اس کا مزاج' کے موضوع پر کتاب بہت پہلے مرتب کر چکے تھے۔ اس کی اشاعت بھی پیش نظر ہے۔

کتابت ہو رہی ہے۔

ادارہ کے ایک سابق اسکالر مولوی محمد ادریس فلاحی نے 'انذار و تبشیر' پر اپنا مقالہ ادارہ کو پیش کر دیا ہے۔

ایک اور اسکالر مولوی محمد جرجیس کریمی نے قرآن اور مستشرقین پر مقالہ تیار کیا ہے۔

مولوی مشتاق احمد تجاروی قاسمی نے اسلام کے تصور علم کو موضوع بنایا ہے۔ جلد ہی اس کی تکمیل کی توقع ہے۔

یہ ابھی دو تین سال کے دوران میں لکھے گئے اسکالرس کے طویل مقالات کا ذکر ہے۔ دیگر موضوعات پر ان حضرات کے مضامین اور تراجم رسائل میں چھپتے رہے ہیں۔

طلبا کی علمی و تصنیفی تربیت کا کام جاری ہے۔ اب تک ادارہ میں جن طلبا نے تربیت حاصل کی ہے خدا کا شکر ہے وہ مختلف اداروں اور جامعات سے منسلک ہیں اور کسی نہ کسی علمی میدان میں کام کر رہے ہیں۔ توقع ہے کہ وہ اسلام کی صحیح ترجمانی کے فرائض انجام دے رہے ہوں گے۔ کوشش ہو رہی ہے کہ تربیت کے پروگرام کو زیادہ بڑے پیمانے پر انجام دیا جائے اور اس کے ذریعہ ایسے باصلاحیت نوجوان ابھر کر سامنے آئیں جو دین و ملت کی علمی اور فکری ضرورت پوری کر سکیں۔ یہ بڑا محنت طلب اور صبر آزما کام ہے اور اس کے نتائج بھی ایک طویل عرصہ کے بعد ظاہر ہوں گے۔ اس کی اہمیت ہنگامی کاموں سے کہیں زیادہ ہے۔ لیکن ہنگامی کاموں سے تو ہمارے اندر بہت دل چسپی پیدا ہو جاتی ہے اور اس طرح کے دیر طلب اور صبر آزما کاموں کی طرف توجہ نہیں ہو پاتی۔ اس کی طرف توجہ کی ضرورت ہے۔

عہدِ نبویؐ کے غزوات و سرایا

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 ۲۴۷ قیمت ۲۵ روپے

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

تحقیق وتنقید

سیرت نبوی پر اندلسی تصنیفات

(۲)

ڈاکٹر محمد اجمل اصلاحی

حصہ دوم: اندلسی سیرت نگاری

(۱۴) اس حصہ کی ترتیب فاضل مقالہ نگار کے الفاظ میں یہ ہے: "اس جائزہ میں پہلے ہم سیرت نبوی کی جامع کتب پر نظر ڈالیں گے، پھر سیرت نبوی کے مختلف پہلوؤں پر لکھی جانے والی کتابوں کا مطالعہ کریں گے اور آخر میں متعلقات سیرت کا تجزیہ کریں گے۔"

قسم اول "سیرت نبوی کی جامع کتب" میں کتابوں کو نہ تاریخی طور پر مرتب کیا گیا ہے نہ ان کی اہمیت کے مطابق۔ بلکہ ڈاکٹر صلاح الدین المنجد کی کتاب "معجم ما الف عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" میں "السیرۃ النبویہ" (۱۰۱-۱۳۲) کے عنوان کے تحت جو کتابیں درج ہیں ان میں سے اندلسی تصنیفات کو الگ کر کے انہی کی انفرادی ترتیب کے مطابق اس مضمون میں شامل کر لیا گیا۔ یہ ترتیب المنجد کے لیے تو درست ہو سکتی ہے مگر اس مضمون کے لیے ہرگز موزوں نہ تھی۔ اس طرز ترتیب اور المنجد کی بیجا تقلید کا نتیجہ یہ ہوا کہ سیرت نبوی کی جامع کتب میں اولیت کا شرف ایک ایسی کتاب کو مل گیا جو خود فاضل مقالہ نگار کے بیان کے مطابق ابن اسحاق کی سوانح پر ہے نہ کہ سیرت نبوی پر۔ ملاحظہ ہو (ص ۲۷)

"حروف تہجی کے اعتبار سے سیرت نبوی پر جو کتابیں نظم و نثر میں مفصل یا مختصر لکھی گئیں ان میں سے ایک احمد بن محمد بن مفرج الاشبیلی العشاب (م ۶۳۷ھ) کی اختصار اخبار محمد بن اسحاق جو برلن کے کتب خانہ میں بشکل مخطوطہ (۹۵۶۱) موجود ہے۔"

ا۔ کیا یہ ابن الرومیہ کی وہی کتاب نہیں ہے جس کے بارے میں ایک صفحہ پہلے لکھ چکے ہیں کہ "سب سے اہم اخبار محمد بن اسحاق نامی کتاب سے ہے جو مشہور مولف سیرت کی

سوانح پیش کرتی ہے اور احمد بن محمد الاموی الاشبیلی (۶۳۷ھ - ۵۶۱ھ) کی تصنیف لطیف ہے"؟ اس عبارت میں جو تضاد ہے اسے ابھی ہم تنقیح ۱۲ میں واضح کر چکے ہیں۔ دونوں بیانات میں تھوڑا سا فرق ضرور ہے مگر قابل لحاظ نہیں۔ مصنف کے نام میں یہاں "مفرج" اور "العتاب" کا اضافہ ہے۔ اول وہلہ میں کسی کو یہ گمان ہو سکتا ہے کہ یہ دوسری شخصیت ہے۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ مقالہ نگار جہاں جس ماخذ کی جانب رجوع کرتے ہیں وہاں اس کی تعبیر بجنسہ اختیار کر لیتے ہیں۔ پہلی جگہ الاحاطہ ماخذ تھا اور یہاں المنجد کی معجم۔ کتاب کے نام میں جو فرق ہے اس کا سبب بھی یہی ہے۔ الاحاطہ میں کتاب کا نام "اخبار محمد بن اسحاق" لکھا ہے۔ چنانچہ فاضل مقالہ نگار نے اپنے اجتہاد سے اس کا موضوع متعین کیا کہ یہ ابن اسحاق کی سوانح پر ہے۔ لیکن حصہ دوم کے لیے جب المنجد کی کتاب میں "السیرۃ النبویۃ" کا عنوان دیکھا تو اس کے تحت پہلی اندلسی کتاب سیرت "اختصار اخبار محمد بن اسحاق" نظر آئی۔ چنانچہ اس نام کے ساتھ اسے اس حصہ میں شامل کر لیا۔ اور غالباً المنجد ہی سے متاثر ہو کر ایک صفحہ قبل بھی اس کتاب کو کتب سیرت میں شمار کیا اور ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیا کہ ابن اسحاق کی سیرت پر ہے!

۲۔ حافظ ابن الردمیہ کے حالات میں الاحاطہ کے سوا راقم سطور کو اپنے محدود مراجع میں اس کتاب کا نام کہیں نظر نہیں آیا۔ الاحاطہ میں کتاب کے نام سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابن اسحاق کے حالات پر ہوگی جیسا کہ فاضل مقالہ نگار نے لکھا ہے۔ البتہ "اختصار اخبار محمد بن اسحاق" کے نام میں اس کا بھی امکان ہے کہ یہ کتاب محمد بن اسحاق کی سیرت نبویہ کی تلخیص ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ابن اسحاق کی مختصر سوانح ہو اور کتاب کا اصل نام یہی ہو البتہ الاحاطہ میں "اختصار" کے لفظ کو اختصار کی غرض سے حذف کر دیا گیا ہو۔ یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ دو کتابیں ہوں ایک "اخبار محمد بن اسحاق" دوسری اس کا اختصار۔ لیکن ان امکانات پر غور کرنے کی آخر ضرورت ہی کیا ہے؟ جب کتاب کا نسخہ برلن میں موجود ہے اور اس کا نمبر ۹۵۶۱ معلوم ہے تو صلاح الدین المنجد کے واسطہ کی کیا حاجت ہے؟ براہ راست برلن کی فہرست ہی کیوں نہ دیکھ لی جائے جو المنجد کا ماخذ ہے لیکن اس سے قبل بروکلمان اور سزکین سے بھی رجوع کر لیتے ہیں جن کے سامنے برلن کی فہرست رہی ہے۔

کتاب مذکور خواہ سیرت ابن اسحاق کا اختصار ہو یا ابن اسحاق کی مختصر سوانح دونوں صورتوں میں اس کا حوالہ دینا بروکلمان کے لیے بھی ضروری تھا اور سزکین کے لیے بھی

مگر دونوں کتابیں اس کے حوالہ سے خالی ہیں! ملاحظہ ہو بروکلمان (عربی ترجمہ) ۳: ۱۰-۱۲، سزگین ۱/۲: ۸۷-۹۱۔ ابن اسحاق پر مستشرقین نے جو مقالات لکھے ہیں سزگین نے ان کا بھی ذکر کیا ہے مگر اس کتاب کی جانب کوئی اشارہ تک نہیں اگر یہ کتاب برلین میں موجود تھی یا ہے تو مستشرقین کی اس سے بے خبری حیرت انگیز ہے خاص طور پر جبکہ آلورد W. Ahlwardt نے مخطوطات برلن کی فہرست میں اس کا تذکرہ بھی کر دیا ہو۔ فیوک J. Fuck جس نے ابن اسحاق پر مستقل کتاب لکھی، گیوم A. Guillaume جس نے سیرت ابن اسحاق کا انگریزی میں ترجمہ کیا اور اس موضوع پر متعدد مقالات لکھے، ہوروفتس J. Horovits جس نے مغازی کی اولین کتابوں اور ان کے مصنفین پر تحقیق کی، ڈاکٹر محمد حمید اللہ جنھوں نے ابن اسحاق کی اصل سیرت نبوی کے ان چند ٹکڑوں کو شائع کیا جو دوسری روایتوں سے ہم تک پہنچے ہیں۔ یہ سارے محققین امام ابن الرومیہ کی اس کتاب کی اشاعت، اس سے استفادہ حتی کہ اس کا نام لینے سے بھی اجتناب کریں۔ کیا یہ بات کسی طرح بھی قابل فہم ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ برلن میں اس نام کی کوئی کتاب سرے سے موجود نہیں۔ آلورد نے مخطوطات برلن کی فہرست میں اس طرح کا کوئی اشارہ نہیں دیا ہے۔ یہ سراسر ڈاکٹر صلاح الدین المنجد کی غلط فہمی ہے۔ موصوف نے اس کے "مخطوطۂ برلن" کا نمبر ۹۵۶۱ لکھا ہے۔ اول تو یہ نمبر غلط ہے۔ اس نمبر کے تحت سیرت ابن ہشام کا جزء خامس مذکور ہے (آلورد ۹: ۱۳۲) ابن الرومیہ کی کتاب جس نمبر کے ذیل میں درج ہے وہ ۹۵۶۷ ہے۔ یہ نمبر اصلاً احمد بن ابراہیم الواسطی کی تلخیص السیرۃ کے نسخہ کا ہے۔ کتاب مذکور سیرت ابن اسحاق کا اختصار ہے۔ آلورد نے اس کے مخطوطہ کے بارے میں معلومات درج کرنے کے بعد مزید فائدہ کی غرض سے دو اور کتابوں کے نام لکھے ہیں جن میں اس کے نزدیک سیرت ابن اسحاق کی تلخیص کی گئی ہے۔ ایک "ابراہیم بن محمد برہان الدین ابن المرحل" کی "الذخیرۃ فی مختصر السیرۃ" دوسری "احمد بن محمد بن مفرج الاشبیلی العشاب ابن الرومیۃ" کی یہی "اختصار اخبار محمد بن اسحاق" (آلورد ۹: ۱۳۷)

پہلی کتاب "الذخیرۃ" صاحب کشف الظنون کی نظر سے گذری تھی۔ انھوں نے لکھا ہے کہ سیرت ابن اسحاق کا یہ انتخاب دوسری کتابوں سے اضافوں کے ساتھ اٹھارہ مجالس پر مرتب ہے اور ۶۱۱ھ میں تیار کیا گیا ہے۔ (کشف: ۸۲۵) اس کتاب کے سلسلہ میں آلورد کا ماخذ غالباً یہی کشف الظنون ہے۔

لیکن ابن الرومیۃ کی کتاب کا ذکر نہ کشف الظنون میں ہے نہ اس کے ذیل میں ۔ افسوس ہے کہ آورد نے کسی ماخذ کا ذکر نہیں کیا۔ بہرحال قیاس یہی ہے کہ آورد کو کسی کتاب میں ابن الرومیۃ کی کتاب "اختصار اخبار محمد بن اسحاق" کے نام سے نظر آئی اور "اخبار" سے اس نے ابن اسحاق کی کتاب السیرۃ سمجھا چنانچہ اس کتاب کو سیرت کی تلخیص کی حیثیت سے یہاں ذکر کیا۔

صلاح الدین المنجد نے جس طرح ابن الرومیہ کی اس کتاب کے بارے میں لکھ دیا کہ برلن میں اس کا مخطوطہ موجود ہے۔ اسی طرح ابن المرحل کی "الذخیرہ" کے سلسلہ میں بھی یہ غلط اطلاع دی ہے (ص ۱۱۱) اس صفحہ پر اگر نمبر ۹۵۶۷ درست لکھا ہے تو دوسری غلطی یہ کی ہے کہ کشف الظنون اور فہرست آورد میں جو تاریخ کتاب کی تصنیف کی تھی یعنی ۶۱۱ھ اسے مصنف کا سال وفات قرار دے دیا۔

(۱۵) ابن الرومیہ کی کتاب کے بعد سیرت کی جامع کتابوں میں دوسری کتاب کا تذکرہ اس طرح کیا ہے (ص ۲۷)

۱۔ "حافظ ابوعیسی یحییٰ بن عبداللہ اللیثی نے اختصار سیرۃ الرسول کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ (بغیۃ الملتمس اور فہرست ابن خیر)"

حصہ اول کا ایک ماخذ بغیۃ الملتمس بھی تھی مگر اس کی کتابوں میں لیثی کی اس کتاب کا کوئی ذکر فاضل مقالہ نگار نے نہیں کیا۔ البتہ فہرست ابن خیر کے مطالعہ میں اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے۔

۲۔ "یہی حال ان کے مطالعۂ سیرت کی پانچویں کتاب ابوعیسی یحییٰ بن عبداللہ بن ابی عیسیٰ (م ۔ھ) کی تالیف کتاب اختصار سیرۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے" (ص ۱۹)

مصنف کتاب کا ذکر بھی حصہ اول میں ابن الفرضی کی کتاب کے ذیل میں یوں گذرا ہے:

۳۔ "قرطبہ کے ایک عظیم عالم یحییٰ بن عبداللہ اللیثی (م ۳۶۷ھ) نے جو عظیم ترین محدث یحییٰ بن یحییٰ لیثی کے پوتے تھے..." (ص ۲۳)

اس جگہ تاریخ وفات بھی لکھی ہے جیسا کہ آپ نے دیکھا۔ یہ تو سابقہ حوالے تھے۔ اب ایک ہی صفحہ کے بعد قسم دوم "سیرت نبوی کے مختلف پہلوؤں پر لکھی جانے والی کتابوں" کے تذکرہ میں لکھتے ہیں:

۴۔ "ان کے علاوہ بھی کئی غیر معروف کتب سیرت کے حوالے فہارس و مراجع میں ملتے ہیں۔ ان میں سے بطور مثال یحییٰ بن عبداللہ بن ابی عیسیٰ اللیثی کی سیرت رسول اللہ کا حوالہ دیا جا سکتا ہے (بغیۃ الملتمس ۱۰۰ اور فہرست ابن خیر ۲۳۲)" (ص ۲۸)

ص ۲۷ پر بغیۃ الملتمس کا حوالہ بغیر صفحہ کے تھا۔ یہاں صفحہ بھی مذکور ہے۔ ص ۲۷ پر بھی بغیۃ اور فہرست ابن خیر کا حوالہ ہے اور یہاں بھی۔ دونوں ماخذ میں سیرت نبوی پر لیثی کی ایک ہی کتاب مذکور ہے جس کا نام ابن خیر نے "اختصار سیرۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" لکھا ہے اور بغیہ میں صرف "سیرۃ رسول اللہ" ہے۔

فاضل مقالہ نگار نے فہرست ابن خیر کا مطالعہ کیا تو ص ۱۹ کی عبارت ۲ لکھی۔ عبارت ۱ معجم المنجد ص ۱۰۲ سے ماخوذ ہے جہاں ابجد میں ترتیب کی بنا پر "اختصار اخبار محمد بن اسحاق" کے متصل بعد "اختصار سیرۃ الرسول" کے عنوان سے درج ہے اور حوالہ صرف فہرست ابن خیر ۲۳۲ کا ہے۔ عبارت ۳ معجم المنجد ص ۱۱۵ سے ماخوذ ہے جہاں یہی کتاب "سیرۃ رسول اللہ" کے نام سے دوبارہ درج ہے اور حوالہ بغیۃ الملتمس ۱۰۰ اور فہرست ابن خیر ۲۳۲ کا ہے۔ المنجد نے دو جگہوں پر اس کا ذکر فہرست ابن خیر اور بغیہ میں نام کے اختلاف کی بنا پر کیا۔ ص ۱۰۲ پر "اختصار ...." کے لیے صرف فہرست کا حوالہ دیا تھا مگر ص ۱۱۵ پر بغیہ سے "سیرۃ ...." کا ذکر کرتے ہوئے انھیں یاد آیا کہ یہ وہی کتاب ہے جو فہرست میں مذکور ہے چنانچہ بغیہ کے ساتھ فہرست کا بھی حوالہ دیا۔ فاضل مقالہ نگار نے اس نکتہ پر غور نہیں کیا ایک طرف دونوں مراجع کا حوالہ بھی دیتے رہے اور دوسری طرف ایک کتاب کو دو کتابیں بھی فرض کیے رہے۔ بہر حال فاضل مقالہ نگار کی عبارتوں کو یکجا پڑھنے سے واضح ہے کہ:

۱۔ یہ دو کتابیں نہیں بلکہ ایک ہی کتاب ہے۔

۲۔ قسم اوّل "سیرت کی جامع کتب" میں ذکر کر دینے کے بعد قسم دوم "سیرت نبوی کے مختلف پہلوؤں پر لکھی جانے والی کتابوں" میں اس کا تذکرہ تکرار بھی ہے اور بے محل بھی۔

۳۔ سیرت نبوی کے اندلسی لٹریچر میں ایک مشہور مصنف کی یہ معروف کتاب ہے۔ خود مضمون نگار نے لکھا ہے کہ قرطبہ کے عظیم ترین محدث کے پوتے تھے۔ جہاں تک کتاب کا تعلق ہے تو پہلے حصہ میں فہرست ابن خیر سے اس کی روایت کا ذکر گذر چکا ہے۔ پھر

کس بنیاد پر اس کتاب کو "غیر معروف" کہا جاسکتا ہے؟

(۱۶) سیرت کی جامع کتب میں تیسرے نمبر پر جو کتاب مذکور ہے وہ حسب ذیل ہے:

"ایک اور اختصار مشہور صوفی طریقت امام محی الدین ابن عربی (۶۳۸ھ) نے "اختصار السیرۃ النبویۃ" کے نام سے تحریر کیا تھا جس کا مخطوطہ دار الکتب مصریہ (۱۹۹۱ء) میں موجود ہے (تاریخ طلعت۔ یوسف الخالدی القدس، مجامیع ۱)"

یہ معلومات معجم المنجد (ص ۱۰۲) سے ماخوذ ہیں، "السیرۃ النبویہ" کے عنوان کے تحت اس معجم میں بھی تیسری کتاب یہی ہے۔

آگے "سیرت نبوی کے مختلف پہلوؤں پر" لکھی جانے والی کتابوں میں بھی ابن عربی ہی کی ایک کتاب کا تذکرہ یوں کیا ہے: ".... کے علاوہ شیخ ابن عربی کی نسب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصفتہ فی خلقہ وخُلقہ وسیرتہ کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے"۔ (ص ۳۱)

یہاں اس کے مخطوطہ کا ذکر نہیں کیا۔ اصل ماخذ معجم المنجد (ص ۴۵) میں اس کے لیے ظاہریۃ ۹۲۱۶ کا حوالہ دیا ہے۔

یہ دو کتابیں نہیں جیسا کہ نام سے دھوکا ہوتا ہے۔ بلکہ ایک ہی کتاب ہے اور ظاہریہ کا نسخہ جو ۳۰ اوراق پر مشتمل ہے یوسف الخالدی کے مقدم الذکر نسخہ سے منقول ہے اس کی کتابت کی تاریخ ۱۳۲۶ھ ہے۔ ملاحظہ ہو: فہرست مخطوطات الظاہریہ تاریخ ۲: ۵۳۹۔

المنجد کا ماخذ ظاہریہ کی یہی فہرست ہے مگر انھوں نے فہرست نگار کے توضیحی اندراجات کو نظر انداز کر کے دو جگہوں پر دو ناموں سے اس رسالہ کا ذکر کر دیا جس کی بنا پر ہمارے محترم دوست کو غلط فہمی ہوگئی۔

(۱۷) حروف تہجی کے اعتبار سے معجم المنجد میں "السیرۃ النبویۃ" کے عنوان کے تحت چوتھی اندلسی کتاب ابو ذر خشنی کی "الاملاء المختصر فی شرح غریب السیرۃ ہے (ص ۱۰۳) یہ کتاب چونکہ سیرت ابن ہشام کی شرح ہے اس لیے اس موقع پر فاضل مقالہ نگار نے ابن ہشام کی اندلسی شروح پھر ان شروح کے حواشی اور مختصرات و منظومات کا یکجا تذکرہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اس بحث میں یہی وہ مقام ہے جہاں معجم المنجد کے ساتھ اور کبھی اسے نظر انداز کر کے فواد سزکین کی تاریخ التراث العربی سے استفادہ کیا ہے۔ مگر سزکین کی عبارت

پر غور نہ کرنے یا المنجد کی تقلید محض کے نتیجہ میں یہ تذکرہ بہت غیر منقح ہے، اور کثرت اغلاط کی بنا پر "ظلمات بعضہا فوق بعض" کا مصداق ہو گیا ہے۔

۱۔ سیرت ابن ہشام کی دو شرحوں: "ابوذر مصعب بن محمد الخشنی (۶۰۴ھ/۱۰۲۷ء) کی الاملاء المختصر فی شرح غریب السیرۃ" اور سہیلی کی الروض الانف کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "ان میں سے موخر الذکر کئی بار چھپ چکی ہے جبکہ اول الذکر کے ابھی تک مخطوطے پائے جاتے ہیں" (ص ۲۷)

گویا ابوذر خشنی کی کتاب ابھی تک شائع نہیں ہو سکی۔ اس بیان کی بنیاد یہ ہے کہ المنجد نے ص ۱۰۳ پر جہاں اس کتاب کو اس نام سے ذکر کیا ہے صرف اس کے مخطوطہ "راغب پاشا ۹۷۵" کا حوالہ دیا ہے اور اس کے مطبوعہ ہونے کی صراحت نہیں کی۔ اب آگے اسی سلسلۂ بیان کے آخر میں مقالہ نگار لکھتے ہیں: "یہاں یہ کہنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ خشنی نے تفسیر غریب ابیات السیرۃ لابن ہشام کے نام سے اس کے اشعار کی بھی شرح کی تھی۔ اس کا ایک مخطوطہ ظاہریہ میں تفسیر ۱۲ کے نمبر سے محفوظ ہے۔ لیکن شرح غریب السیرۃ مصر سے ۱۳۲۹ھ میں شائع ہو چکی تھی" (ص ۲۸)

اس آخری بیان کی بنیاد یہ ہے کہ المنجد نے ص ۱۲۰ پر "شرح غریب السیرۃ" کے نام سے خشنی کی کتاب کا دوبارہ تذکرہ کیا اور یہاں تصریح کی کہ مطبعۃ ہندیہ مصر میں ۱۳۲۹ء میں مستشرق بولس برونلہ کی توجہ سے یہ کتاب چھپ چکی ہے۔ ساتھ ہی مخطوطہ برلن ۹۵۶۳ اور ظاہریہ تفسیر ۱۲ کا حوالہ بھی دیا۔ معجم المنجد میں دو بار مذکور ہونے کے باوجود مقالہ نگار کو بجا طور پر یہ خیال آیا کہ یہ ایک ہی کتاب کے دو نام ہیں اور یہ کتاب چھپ چکی ہے۔ اب اگر انھوں نے پلٹ کر اپنے پہلے بیان کی اصلاح اسی جگہ کر لی ہوتی تو اس عجیب و غریب "لیکن" کی ضرورت پیش نہ آتی۔

۲۔ مندرجہ بالا عبارت میں مقالہ نگار نے خشنی کی ایک اور کتاب "تفسیر غریب ابیات السیرۃ لابن ہشام" کا بھی ذکر کیا ہے اور اس کے مخطوطہ ظاہریہ تفسیر ۱۲ کا حوالہ بھی دیا ہے۔ اس معلومات کا ماخذ المنجد کی معجم کا ص ۱۰۵ ہے۔ مقالہ نگار نے المنجد کی کتاب میں ص ۱۲۰ پر شرح غریب السیرۃ کے حوالوں پر غور نہیں کیا کہ ان میں نسخۂ برلن کے ساتھ ظاہریہ کے اس نسخہ کا بھی ذکر ہے اسی طرح سزکین نے الاملاء المختصر کے نسخوں میں راغب ۹۷۵ کے ساتھ ظاہریہ کے اس نسخہ کا بھی حوالہ دیا ہے جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ "تفسیر غریب ابیات السیرۃ" کوئی نئی کتاب نہیں بلکہ

الاملاء المختصر ہی کا تیسرا نام ہے۔ برلن (۹ : ۱۳۴) اور ظاہریہ (تاریخ ۱ : ۱۷) کی فہرستوں میں دونوں نسخوں کی ابتدا اور بعض مندرجات سے مطبوعہ کتاب کا مقابلہ کر لیجیے اس کی تصدیق ہو جائے گی۔ بروفلہ کا ایڈیشن ہمارے سامنے ہے اس نے یہ کتاب "شرح السیرۃ النبویہ (روایۃ ابن ہشام)" کے نام سے شائع کی ہے۔ خشنی کی کتاب کا اصل نام بظاہر "الاملاء المختصر فی شرح غریب السیر" ہے۔ "شرح غریب السیرۃ" اس کا اختصار ہے۔ کتاب کا بڑا حصہ سیرت ابن ہشام میں مذکور اشعار کی شرح پر مشتمل ہے۔ اس لیے "تفسیر غریب ابیات الاعشی" جیسے عناوین کی کثرت ہے۔ اسی بنا پر غالباً کسی وراق نے اس کتاب کا نام "تفسیر غریب ابیات السیرۃ" رکھ دیا جو درست نہیں۔

(۱۸) اس کے بعد خشنی کی مذکورہ کتاب اور سہیلی کی الروض الانف کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "ان دونوں کتابوں کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ ان کے اختصار لکھے گئے، ان کی شروح تیار کی گئیں اور ان کو منظوم بھی کیا گیا۔" (ص ۲۷)

پھر الروض الانف کے ایک مختصر اور ایک تہذیب کا ذکر کرنے کے بعد خشنی کی کتاب کی تین شرحوں کا ذکر اس طرح کیا ہے:

"ابوذر خشنی کی شرح کی منظوم شرح فتح بن موسیٰ مغربی اندلسی (م ۶۶۳ھ/۱۲۶۵ء) کے علاوہ ایک نامعلوم مصنف نے الوصول الی السول کے عنوان سے کی تھی جس کا ایک مخطوطہ قاہرہ میں پایا جاتا ہے۔ (۵/۴۰۶ نمبر ۳۸۰ وغیرہ) اسی طرح یوسف بن عبدالہادی (م ۹۰۹ھ/۱۵۰۳ء) نے المیرۃ فی حل مشکل السیرۃ کے عنوان سے اس کی ایک اور شرح لکھی تھی جس کا مخطوطہ ظاہریہ کے کتب خانہ میں موجود ہے (سیرہ ۵۳ کل اوراق = ۱۷۲)"

مقالہ نگار کی ان معلومات کا ماخذ سزکین کی تاریخ التراث العربی (ص ۱۰۹-۱۱۰) ہے اگرچہ اس کا حوالہ نہیں دیا گیا ہے۔ چونکہ سزکین نے مغربی کی شرح کے کسی مخطوطہ کا ذکر نہیں کیا ہے اس لیے مقالہ نگار بھی اس بارے میں خاموش ہیں۔ البتہ کحالہ کا حوالہ سزکین نے دیا تھا جسے انھوں نے لائق التفات نہ سمجھا۔ معلوم نہیں اس موقع پر انھوں نے معجم المنجد سے رجوع کیوں نہیں کیا حالانکہ اس سے مذکورہ بالا بیان کی بعض سخت غلطیاں بھی دور ہو جاتیں اور مغربی کی کتاب کے نسخوں کا بھی پتہ چل جاتا۔

۱۔ حقیقت یہ ہے کہ خشنی کی کتاب کا نہ کوئی اختصار لکھا گیا نہ اس کی کوئی شرح

تیار کی گئی نہ اس کو منظوم کیا گیا۔ مقالہ نگار کی غلط فہمی کا بنیادی سبب یہ ہے کہ انھوں نے سزکین کے سیاق پر غور نہیں کیا چنانچہ سزکین نے جن کتابوں کو سیرت ابن ہشام کی شروح کی حیثیت سے ذکر کیا ہے انھیں مقالہ نگار نے خشنی کی کتاب کی شرح سمجھ لیا۔

سزکین نے "شروح سیرۃ ابن ہشام" کے عنوان سے ا، ب، ج، د کے تحت سیرت کی چار شرحوں کا تذکرہ کیا ہے: (ا) الروض الانف (ب) الاطار المختصر فی شرح غریب السیر اس کے بعد (ج) کے تحت سزکین کی عبارت (عربی ترجمہ) یہ ہے:

ونظمه وشرحه فتح بن موسىٰ المغربي (المتوفى سنة ٦٦٣هـ/١٢٦٥م

انظر: معجم المؤلفين لكحالة ٨/٥٠)

"نظمہ" میں ضمیر غائب کا مرجع سیرت ابن ہشام ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے اسے اوپر متصل (ب) کے تحت مذکور "الاطار المختصر" سمجھ لیا اور فتح بن موسیٰ المغربی کو خشنی کی کتاب کا شارح ناظم قرار دیا۔ اسی غلط فہمی کی بنا پر (د) کے تحت مذکور سیرت ابن ہشام کی چوتھی شرح "المیرۃ فی حل مشکل السیرۃ" کو بھی خشنی کی کتاب کی شرح لکھ دیا!

۲۔ مقالہ نگار نے مغربی کی کتاب کے لیے "منظوم شرح" کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ سزکین کی عبارت "نظمہ وشرحہ" کا مفہوم انھوں نے یہی سمجھا ہے۔ لیکن سزکین نے اس کے بعد لکھا ہے:

"وفصل مؤلف مجهول الشرح المنظوم عن الشرح المنثور في كتاب بعنوان "الوصول إلى السئول" ويوجد مخطوطا بالقاهرة..."

یعنی کسی نامعلوم مصنف نے الوصول الی السول کے نام سے ایک کتاب میں منظوم شرح کو منثور شرح سے علیحدہ کر دیا ہے۔

اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ مغربی نے سیرت ابن ہشام کی دو شرحیں لکھی تھیں ایک منظوم دوسری منثور۔ یہ دعویٰ خود محتاج تحقیق ہے۔ مگر فاضل مقالہ نگار کی جو عبارت ہم نے اوپر نقل کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دو مصنفین نے منظوم شرح لکھی تھی۔ ایک مغربی نے دوسری ایک نامعلوم مصنف نے الوصول الی السول کے نام سے جس کا مخطوطہ قاہرہ میں موجود ہے۔ ظاہر ہے یہ بات سزکین کی عبارت سے ہرگز ثابت نہیں ہوتی۔

اگر مقالہ نگار کے بیان میں اتنی ترمیم کر دی جائے کہ ابوذر خشنی کی کتاب کے بجائے

سیرت ابن ہشام اور "منظوم شرح" کے بجائے صرف منظوم کرنے کا ذکر ہو تو یہ بیان بروکلمان (عربی ترجمہ ۲: ۱۴) کے عین مطابق ہے۔ کیا انھوں نے بروکلمان اور سزکین کی عبارتوں کا موازنہ کر کے یہ نتیجہ نکالا ہے؟ اس سلسلہ میں کچھ کہنا مشکل ہے اس لیے کہ انھوں نے کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔

بہر حال سزکین اور بروکلمان کے بیانات سے دو سوال پیدا ہوتے ہیں:

۱۔ مغربی کی حیثیت کیا صرف ناظم سیرت کی ہے جیسا کہ بروکلمان نے لکھا ہے یا انھوں نے نظم اور نثر دونوں میں دو مستقل شرحیں لکھی تھیں جیسا کہ سزکین بیان کرتے ہیں؟

۲۔ الوصول الی السول کسی نامعلوم مصنف کا مستقل منظومۂ سیرت ہے جیسا کہ بروکلمان نے لکھا ہے یا وہ مغربی کی کتاب کی خدمت ہے جیسا کہ سزکین بیان کرتے ہیں یا اس کی نوعیت کچھ اور ہے؟

پہلے سوال کے جواب میں عرض ہے کہ فتح بن موسیٰ مغربی کے سوانح نگاروں نے ان کا تذکرہ صرف ناظم کی حیثیت سے کیا ہے۔ سیرت ابن ہشام کے علاوہ انھوں نے زمخشری کی المفصل اور اشارات ابن سینا کو بھی نظم کیا تھا۔ فن عروض پر بھی ان کا ایک منظومہ تھا۔ خاص سیرت ابن ہشام کے منظومہ کے بارے میں جمال الدین اسنوی نے طبقات الشافعیہ (۲: ۴۵۳) میں لکھا ہے کہ "نظم السیرۃ لابن ھشام فی اثنی عشر الف بیت"، یعنی بارہ ہزار اشعار میں سیرت ابن ہشام کو نظم کیا: نیز دیکھئے حسن المحاضرۃ ۱: ۲۱۶، بغیۃ الوعاۃ ۲: ۲۴۲، کشف الظنون ۲: ۱۰۱۲، ہدیۃ العارفین ۱: ۸۱۴۔ مذکورہ مآخذ میں سے کسی میں بھی سیرت ابن ہشام یا کسی اور کتاب کی شرح کا ذکر نہیں ملتا۔

دوسرے سوال کے جواب میں "الوصول الی السول فی نظم سیرۃ الرسول" کے سلسلہ میں درج ذیل بیانات ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ زرکلی (الاعلام ۵: ۱۳۴) نے اس کتاب کو مغربی کی تصنیفات میں شمار کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں سیرت ابن ہشام کو نظم کیا گیا ہے اور اس کی پہلی جلد کا نسخہ موجود ہے۔ اس جلد میں ۸۱۸۳ ابیات ہیں۔

۲۔ کحالہ نے معجم المؤلفین (۸: ۵۰) میں لکھا ہے کہ مغربی نے ابن ہشام کی سیرت نبویہ کو نظم کیا اور اس کا نام "الوصول الی السول فی نظم سیرۃ الرسول" رکھا۔

۴۔ المنجد نے اپنی معجم میں تین مقامات پر اس کا ذکر کیا اور ہر جگہ اسے مغربی کی تصنیف قرار دیا:
ص۱۳۱ پر "السول فی نظم سیرۃ الرسول" کے نام سے دارالکتب میں اس کے ایک ٹکڑے کی موجودگی کا ذکر کیا ہے اور اس کا نمبر ۳۸۰ تاریخ لکھا ہے۔
ص۱۳۰ پر "نظم سیرۃ ابن ہشام" لکھ کر اشارہ کیا ہے کہ الوصول الی السول دیکھئے۔
پھر ص۱۳۲ پر "الوصول الی السول فی نظم سیرۃ الرسول لابن ہشام" کے نام سے ذکر کیا اور اس کے تین نسخوں کا حوالہ دیا۔ ایک دارالکتب میں ۱۲۷۰۰ (ب) دوسرا چیسٹر بٹی ۳۴۰۲ اور تیسرا اسکندریہ میں ۳۴۷۴ ج۔
اسکندریہ کے نسخہ کے بارے میں فہرست دیکھنے سے معلوم ہوا کہ المنجد کو غلط فہمی ہوئی۔ یہ ایک دوسری کتاب ہے جس میں ابن سید الناس کی عیون الاثر کو نظم کیا گیا ہے۔
قدماء میں سے کسی نے مغربی کی کتاب کا نام نہیں لکھا۔ الوصول الی السول کے نسخے اور دارالکتب اور چیسٹر بٹی کی مذکورہ فہارس ہمارے پیش نظر نہیں اس لیے اس باب میں کوئی قطعی بات کہنا مشکل ہے مگر ظن غالب یہی ہے کہ الوصول الی السول فی نظم سیرۃ الرسول کسی نامعلوم مصنف کی نہیں بلکہ مغربی کی تصنیف ہے جس میں انھوں نے سیرت ابن ہشام کو نظم کیا ہے۔
اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے سزکین کی عبارت پر دوبارہ نظر ڈالتے ہیں۔ ان کے بیان کے ابتدائی حصہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغربی نے سیرت ابن ہشام کو نظم بھی کیا تھا اور سیرت کی شرح بھی لکھی تھی۔ جبکہ اس کے بعد والی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ مغربی نے سیرت کی دو شرحیں لکھی تھیں۔ ایک منظوم دوسری منثور دونوں باتوں میں جو تضاد ہے وہ مخفی نہیں۔ اس کے بعد ایک عجیب بات یہ لکھتے ہیں کہ یہ دونوں شرحیں ایک ہی کتاب میں ساتھ ساتھ تھیں پھر کسی نامعلوم شخص نے شرح منثور سے شرح منظوم کو الگ کر دیا اور منظوم کا نام الوصول الی السول رکھا جس کا مخطوطہ قاہرہ میں موجود ہے۔
سزکین کی اصل کتاب ہمارے سامنے نہیں۔ گمان یہ ہے کہ اس عبارت کے تضاد اور جھول میں ترجمہ کی کوتاہی کا دخل ہے۔ سزکین غالباً یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مغربی نے سیرت ابن ہشام کو نظم کیا تھا اور اس منظومہ کی شرح بھی لکھی تھی۔ قاہرہ کے مخطوطہ میں صرف نظم موجود ہے۔ یہ بات معقول ہے۔ البتہ سزکین نے شروع میں کحالہ کی معجم المولفین کا حوالہ دیا ہے

حالانکہ کحالہ نے یہ کہیں نہیں لکھا کہ مغربی نے سیرت کی شرح بھی لکھی تھی یا اپنے منظومہ کی شرح کی تھی۔ کحالہ کا بیان ہم اوپر نقل کر چکے ہیں کہ مغربی نے سیرت کو نظم کیا تھا اور منظومہ کا نام الوصول الی السول رکھا تھا۔ سزکین کے پیش نظر اگر کحالہ کی کتاب ہوتی تو ان کے بیان میں "شرح" اور "نامعلوم مصنف" کا ذکر ہرگز نہ آتا۔

ہمارا قیاس یہ ہے کہ اس سلسلہ میں کحالہ کا حوالہ سہواً آگیا ہے۔ سزکین کا ماخذ دراصل سخاوی کی کتاب "الاعلان بالتوبیخ لمن ذم اہل التاریخ" اور اس پر روزنتھال کا حاشیہ ہے۔ سخاوی نے لکھا ہے (ص ۵۳۱)

"ونظمها الفتح بن مسمار، والشهاب بن العماد الأقفهسي والبقاعي، وشَرَحَ كُلٌّ نظمَه"

اس عبارت میں تین علماء کے نام مذکور ہیں جنھوں نے سیرت نبوی کو نظم کا جامہ پہنایا اور آخر میں اس کی صراحت ہے کہ ان میں سے ہر شخص نے اپنے منظومہ کی شرح بھی لکھی۔ موخر الذکر دو شخصیتیں تو معروف ہیں، لیکن پہلا نام تحقیق طلب ہے۔ روزنتھال نے اس پر حاشیہ لکھا ہے کہ ظاہراً اس سے مراد الفتح بن موسیٰ المتوفی ۶۳۶ھ/۱۲۶۴ء ہیں اور حوالہ بروکلمان وغیرہ کا دیا۔

اگر روزنتھال کا خیال درست ہے تو کتاب کے متن میں "مسمار" کا لفظ "حماد" کی تحریف ہے جو الفتح بن موسیٰ کے دادا کا نام ہے۔ لیکن کسی اور کتاب سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی کہ الفتح بن موسیٰ نے اپنے منظومہ کی شرح بھی لکھی تھی۔

۳۔ مقالہ نگار آگے مزید لکھتے ہیں: "ان کے علاوہ بھی ان دونوں کتابوں (یعنی خشنی کی شرح غریب السیرۃ اور سہیلی کی الروض الانف) کی شروح و حواشی اور مختصرات موجود ہیں۔ اس کے بعد مثال میں درج ذیل تین کتابوں کا ذکر کیا ہے:

بلوغ المرام من سیرۃ ابن ہشام والروض الانف والاعلام تالیف تقی الدین ابی بکر بن حجۃ الحموی (م ۸۳۷ھ)

زہر الروض تالیف شمس الدین محمد بن احمد الکفیری الدمشقی (م ۸۳۱ھ)

مختصر الروض الانف للسہیلی تالیف محمد بن ابی بکر بن جماعۃ (م ۸۱۹ھ)

ان تینوں کتابوں میں سے کوئی بھی ابوذر خشنی کی کتاب کی نہ شرح ہے نہ حاشیہ

نہ اختصار۔ مثال میں کم ازکم ایک کتاب تو ایسی ضرور ہونی چاہیے تھی جو مقالہ نگار کے دعوے کا ثبوت ہوتی۔

(۱۹) خشنی اور سہیلی کی کتابوں اور ان کے متعلقات کے بعد ابن حزم کی جوامع السیرۃ کا ذکر ہے (ص ۲۸) پھر دوسرے صفحہ ۲۹ پر مقالہ نگار لکھتے ہیں:

"ابن حزم اندلسی نے ایک اور کتاب المرتبۃ الرابعۃ فی نسب رسول اللہ وسیرہ ومغازیہ بھی لکھی تھی جو ابھی تک مخطوطہ ہے (مکتبۃ الطاہر بن عاشور تونس اور برلین ۹۵۱۰)"

اس بیان کا ماخذ معجم المنجد: ص ۱۲۶ ہے۔ مگر کیا "المرتبۃ الرابعۃ" کسی مکمل کتاب کا کوئی معقول نام ہوسکتا ہے؟ آخر اس سے پہلے کے تین مراتب کیا ہوئے؟

جوامع السیرۃ چونکہ متداول کتاب ہے اس لیے فاضل مضمون نگار نے المنجد کے اس نوٹ پر غور کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی جو انھوں نے جوامع السیرۃ پر لکھا ہے۔ یوں بھی وہ عجلت میں تھے اس لیے اتنا لکھ کر گزر گئے کہ "اس کے کئی مخطوطے محفوظ ہیں اور وہ کئی بار چھپ بھی چکی ہے"۔ المنجد نے ص ۱۰۶ پر جوامع السیرۃ کے بارے میں لکھا ہے کہ تونس میں اسی کا ایک مخطوطہ "المرتبۃ الرابعۃ ..." کے نام سے محفوظ ہے لیکن ص ۱۲۶ پر جب "المرتبۃ الرابعۃ..." کے نام سے کتاب کا ذکر کیا تو یہ وضاحت کرنا بھول گئے کہ یہ جوامع السیرۃ ہی کا ایک نسخہ ہے۔ مقالہ نگار کو اسی وجہ سے یہ غلط فہمی ہوگئی کہ یہ کوئی اور کتاب ہے۔

المنجد نے جامع الزیتونہ تونس کے اس نسخہ کا ذکر ابن حزم کی کتاب امہات الخلفاء کے مقدمہ میں بھی کیا ہے اور اپنا یہ رجحان ظاہر کیا ہے کہ یہ کتاب جو "جوامع السیرۃ" کے نام سے قاہرہ سے ۱۹۵۶ء میں چھپی وہ کوئی مستقل کتاب نہیں بلکہ تاریخ پر ابن حزم کی ضخیم کتاب (جو مفقود ہے) "الامامۃ والخلافۃ ومراتبہا" کا حصہ ہے۔

المنجد نے "جوامع السیرۃ" کے نام کو محققین کتاب کی "اختراع" قرار دیا ہے (اخترعہ المحققان) یہ بات قطعاً غلط ہے۔ ملاحظہ ہو مقدمہ جوامع السیرۃ: ۱۵

(۲۰) ص ۲۸ پر ابن سید الناس کی عیون الاثر کی شروح وحواشی میں خود ان کے اختصار "نور العیون" کے علاوہ ۹ "اہم ترین کتب" میں پہلی اور دوسری کتاب کا ذکر اس طرح ہے۔

"(۱) یوسف بن عبدالہادی الصالحی الدمشقی (م ۹۰۹ھ) کی الاقتباس لحل مشاکل

سیرۃ ابن سید الناس (مخطوطہ ظاہریہ مجموع ۱/۵۸)

(۲) محمد بن احمد بن عبدالہادی الصالحی الدمشقی (م ۷۴۴ھ) اقتباس الاقتباس لحل مشکل سیرۃ ابن سید الناس مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۷ء (المقدسی)"

۱۔ "مشاکل" کا لفظ المنجد کی کتاب (ص ۱۰۳) میں طباعت کی غلطی ہے۔ مقالہ نگار نے یہ نام اسی غلط صورت میں نقل کرلیا۔ صحیح لفظ "مشکل" ہے۔ ملاحظہ ہو فہرست ظاہریہ تاریخ ص ۲۲ اور ایضاح المکنون ۱: ۱۱۰۔

۲۔ دونوں کتابوں کے بارے میں مضمون نگار نے جو معلومات لکھی ہے وہ معجم المنجد سے ماخوذ ہے۔ جہاں تک پہلی کتاب کا تعلق ہے اس کا مخطوطہ جیسا کہ مضمون نگار نے حوالہ دیا ہے۔ ظاہریہ میں محفوظ ہے اور اس کے مصنف مشہور حنبلی فقیہ اور کثیر التصانیف عالم جمال الدین ابن عبدالہادی ہیں جو ابن المبرد کے نام سے بھی مشہور ہیں۔

کتاب کا نام "الاقتباس" اور ابن المبرد کی جانب اس کی نسبت دونوں معروف ہیں۔ لیکن اس کے برعکس موخر الذکر کتاب کا نام اور مصنف مذکور کی جانب اس کی نسبت دونوں سراسر غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ "اقتباس الاقتباس" کے نام سے صاف ظاہر ہے کہ یہ کتاب مقدم الذکر "الاقتباس" کی تلخیص ہوگی مگر یہ کیسے ممکن ہے کہ صاحب تلخیص اصل کتاب کے مصنف سے تقریباً سو سال پہلے گزر چکا ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ حسام الدین القدسی (مضمون میں المقدسی نقل یا کتابت کا سہو ہے) نے ۱۹۳۷ء میں عیون الاثر شائع کی تو کتاب الاقتباس کی مدد سے اس پر کہیں کہیں بعض حواشی لکھے اور سرورق پر عیون الاثر کے نام کے بعد یہ عبارت لکھ دی: "ومعه اقتباس الاقتباس لحل مشكل سيرة ابن سيد الناس لابن عبد الهادي" یہی عبارت غلط فہمی کا موجب بنی۔ اس میں "اقتباس" اول سے مراد وہ حواشی ہیں جو کتاب الاقتباس سے ماخوذ ہیں۔ چنانچہ آخر میں یہ تصریح موجود ہے۔ (۲: ۳۵۰):۔

والحواشي التي علقتُها مقتبسة من (الاقتباس لحل مشكل سيرة ابن سيد الناس للجمال ابن عبد الهادي)

اس عبارت میں کتاب کا نام قوسین کے اندر لکھا ہے اور مصنف کے لقب "الجمال" یعنی جمال الدین کی صراحت کی ہے۔ اس طرح دونوں پہلوؤں سے غلط فہمی

سے بچانے کی کوشش کی گئی ہے۔ مگر اس کے باوجود کسی نے سرورق سے کتاب کا نام "اقتباس الاقتباس" نقل کر کے اسے ایک اور ابن الہادی کی جانب منسوب کر دیا اور یہ غلطی چل پڑی۔ اس طرح ایک نئی کتاب وجود میں آگئی اور امام ابن تیمیہ کے نابغہ شاگرد شمس الدین ابن عبدالہادی مقدسی کی فہرست تصنیفات میں شامل ہوگئی اور اس سے بھی بڑھ کر فاضل مقالہ نگار کے نزدیک اس کا شمار "اہم ترین کتب" میں ہوگیا۔

گمان غالب یہ ہے کہ اس غلطی کا اصل ماخذ المنجد کے مراجع میں مذکور یہ کتاب ہے: "الکتب العربیۃ التی نشرت فی ج ع م بین سنۃ ۱۹۲۶-۱۹۴۰" مصنفہ کا نام المنجد نے "عائدہ نصار" لکھا ہے۔ یہ کتاب ذخائر التراث کے مراجع میں بھی شامل ہے۔ اس میں نام "عائدہ ابراہیم نصیر" ہے۔ "اقتباس الاقتباس" کے سلسلہ میں صاحب ذخائر نے بھی وہی غلطی کی ہے جو المنجد نے کی۔

(۲۱) ص۲۹ پر عیون الاثر کی شرحوں میں ایک اور کتاب کے بارے میں لکھا ہے:

"ابراہیم بن محمد بن خلیل (م ۸۴۱ھ) ابن العجمی کی شرح کا نام "نور النبراس فی شرح سیرۃ ابن سید الناس جو مختلف مخطوطات کی شکل میں ہونے کے علاوہ چھپ بھی چکی ہے..."

کتابیات میں بھی یہ کتاب شامل ہے مگر اس طرح (ص ۱۴۱):

"ابن العجمی، ابراہیم بن محمد ص۸۴۱ھ (نور النبراس فی شرح سیرۃ ابن سید الناس)"

مقام اشاعت کا ذکر نہ یہاں ہے نہ وہاں! مصنف اور ان کے والد دونوں "سبط ابن العجمی" سے مشہور ہیں۔ المنجد نے بھی جن کی معلومات مطبوعہ کتب کے سلسلہ میں وسیع ہیں ص۱۲۱ پر اس کتاب کے صرف مخطوطات ہی کا ذکر کیا ہے۔ کسی اور ذریعہ سے بھی اس کی طباعت کی تصدیق نہیں ہوسکی۔ کم از کم کتابیات میں فاضل مقالہ نگار نے اگر مکمل حوالہ دے دیا ہوتا تو یہ تشنگی باقی نہ رہتی۔

(۲۲) اسی ص ۲۹ پر لکھا ہے:

"....اسی طرح محی الدین ابن عربی کی ایک اور کتاب سیرت محاضرات الابرار و مسامرات الاخیار ہے جو کئی بار مصر سے چھپ چکی ہے۔ آخری طباعت ۱۹۷۳ء کی ہے۔"

اس کتاب کا یہ نام اور اس کی آخری طباعت کی تاریخ دونوں معجم المنجد ص۱۲۲ سے ماخوذ ہیں۔ "کتاب سیرت" کا اضافہ مقالہ نگار نے کیا ہے اس لیے کہ المنجد نے اس کتاب

کا ذکر "السیرۃ النبویۃ" کے عنوان کے تحت کیا ہے۔

۱۔ کتاب کا صحیح نام محاضرۃ الابرار ومسامرۃ الاخیار ہے۔ المنجد کی معجم میں جمع کا صیغہ طباعت کی غلطی ہے۔

۲۔ اس کتاب کا موضوع سیرت نہیں ہے بلکہ کشکول کے طرز پر اخبار و محاضرات کی کتاب ہے۔ کتاب کے نام اور اس کے مضامین کے لیے مقدمہ کے یہ الفاظ ملاحظہ فرمائیں:

"... فإني أودعت في هذا الكتاب الذي سميته محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار ضروبا من الآداب وفنونا من المواعظ والأمثال والحكايات النادرة والاخبار السائرة، وسيرا الأولين من الأنبياء والأمم واخبار الملوك والعجم، ومكارم الاخلاق، ونبذا من الأنساب، وحكايات مضحكة..." (ص)

المنجد نے سیرت کی کتابوں میں اس کا تذکرہ اس لیے کیا ہے کہ کتاب کے شروع میں (ص ۲۵۔۶۲) ایک "مجلس" سیرت نبوی پر مشتمل ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ مقالہ کی کتابیات میں بھی یہ کتاب اسی غلط نام سے مذکور ہے اور اس کے اسی آخری ایڈیشن کا حوالہ ہے۔ کتاب کو دیکھ لینے کے بعد نام کی غلطی بھی دور ہو جانی چاہئے تھی اور کتاب سیرت ہونے کی غلط فہمی بھی۔

(۲۳) ص ۳۰ پر لکھتے ہیں: "حافظ ابن عبدالبر (م ۴۶۳ھ) نے اپنی جامع سیرت کا ایک اختصار المغازی کے عنوان سے بھی تیار کیا تھا جو غالباً مخطوطہ ہی ہے۔"

اس بیان کا ماخذ معجم المنجد ص ۱۳۶ کی یہ عبارت ہے جو "المغازی" کے عنوان کے تحت اس کتاب میں درج ہے:

المغازی - ليوسف بن عبد الله ابن عبد البر القرطبي (- ۴۶۳ھ)

هو اختصار المغازي والسير

آخری جملہ کا مطلب یہ ہے کہ "المغازی" ابن عبدالبر کی کوئی نئی کتاب نہیں ہے بلکہ ان کی معروف کتاب "الدرر فی اختصار المغازی والسیر" ہے جس کا ذکر ص ۱۱۰ پر گذر چکا ہے۔

فاضل مقالہ نگار کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ المنجد کہنا چاہتے ہیں کہ "المغازی" کے نام سے ابن عبدالبر نے اپنی جامع سیرت یعنی الدرر فی اختصار المغازی والسیر کا اختصار کیا تھا۔ چونکہ اس نام کی کوئی کتاب چھپی نہیں اور المنجد نے یہاں اس کے کسی مخطوطہ کا ذکر بھی نہیں کیا اس

لیے انھوں نے یہ لکھ دیا کہ "غالباً مخطوطہ ہی ہے"!

(۲۴) اس کے بعد ہی لکھا ہے: "غالباً واقدی اور بلاذری کی اتباع میں عبدالرحمٰن بن محمد بن جبیش اندلسی (م ۵۷۴ھ) نے الغزوات والفتوح کے عنوان سے اپنا مخطوطہ چھوڑا ہے"۔

۱۔ پہلے امام ابن جبیش کی تاریخ وفات درست کر لی جائے جو ۵۸۲ھ ہے۔

۲۔ ابن جبیش نے اپنی کتاب کا نام "الغزوات" واقدی صاحب مغازی کی اتباع میں اور "الفتوح" بلاذری صاحب فتوح البلدان کی اتباع میں رکھا اس بات کی ضرورت اور معنویت سمجھ میں نہیں آئی۔ خود واقدی (۲۰۷ھ) نے کیا "الفتوح" کے عنوان سے کتابیں نہیں لکھیں؟ ان کے علاوہ سیف بن عمر الاسدی (۲۰۰ھ)، ابوالحسن المدائنی (۲۲۵ھ) اور ابن عبدالحکم (۲۵۷ھ) وغیرہ نے "فتوح" کے عنوان سے کتابیں تصنیف کیں۔ بلاذری (۲۷۹ھ) تو ان سب سے متاخر ہیں۔

۳۔ "الغزوات والفتوح" کتاب کا اصل نام نہیں ہے بلکہ اس کا اختصار ہے۔ اصل نام جیسا کہ کحالہ (۵: ۱۸۲) نے لکھا ہے یہ ہے: الغزوات الضامنة الكافلة والفتوح الجامعة الحافلة۔ ابن جبیش کے حالات میں اسی کتاب کو صرف "المغازی" کے نام کے نام سے بھی ذکر کرتے ہیں۔ سیر اعلام النبلاء ۲۱: ۱۲۰ میں ذہبی لکھتے ہیں: "وله كتاب المغازي في خمس مجلدات"

۴۔ المنجدؒ نے معجم میں یہ اطلاع بھی دی ہے کہ ان کے پاس اس کتاب کا ایک نسخہ موجود ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے معلوم نہیں کیوں اس کا حوالہ نہیں دیا۔ کورکیسس عوّاد نے "مصادر التراث العسكري عند العرب" (۲: ۳۷۶) میں اس کتاب کے کئی مخطوطات کا ذکر کیا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ عبدالمنعم مختار کی تحقیق سے قاہرہ میں چھپ چکی ہے۔ مگر تاریخ طباعت کا ذکر نہیں کیا۔ گذشتہ دنوں معلوم ہوا کہ جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں ایک طالب علم طلال بن سعود الدعجانی نے ایم اے کے تحقیقی مقالہ کے طور پر اس کتاب کی تحقیق مکمل کر لی ہے۔

(۲۵) اسی صفحہ ۳ کے آخر میں مولد نبوی پر درج ذیل دو کتابوں کے بارے میں یہ خبر دی گئی ہے کہ ان کے مخطوطے برلن میں محفوظ ہیں:

۱۔ ابن دحیہ کلبی کی التنویر فی مولد السراج المنیر (مخطوطہ برلن ۹۵۴۷/۱)

۲۔ احمد بن علی غرناطی کی ظل الغمامہ فی مولد سید تہامہ (مخطوطہ برلن ۲/ ۹۵۴۷)
ان معلومات کا ماخذ المنجدؒ کی معجم: ۲۳، ۲۶ ہے۔ دوسری کتاب کے نام میں پہلا لفظ معجم میں "طل" (طائے مہملہ سے) ہے، اور وہی درست ہے۔

اہم بات یہ ہے کہ یہ دونوں کتابیں کتب خانۂ برلن میں موجود نہیں۔ المنجد کو — جیسا کہ ہم شروع میں واضح کر چکے ہیں — فہرست برلن کے نہج سے ناواقفیت کی بنا پر یہ غلط فہمی ہوئی۔ مولد نبوی پر جو مخطوطات برلن میں محفوظ تھے ان کا تذکرہ (از نمبر ۹۵۱۷ تا نمبر ۹۵۴۶) کرنے کے بعد آلورد نے نمبر ۹۵۴۷ کے تحت اس موضوع پر ۲۲ ایسی کتابوں کے نام لکھ دئے ہیں جو برلن میں نہیں تھیں۔ اس فہرست میں پہلی کتاب "التنویر" ہے اور دوسری "ظل الغمامۃ" ملاحظہ ہو فہرست برلن ۹: ۱۲۸۔

(۲۶) ص ۳۱ پر ابن دحیہ کلبی کی ایک اور کتاب "المستوفی فی اسماء المصطفیٰ" کا ذکر ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے اس کے مخطوطہ کے لیے "برلن ۱۱۴" کا حوالہ دیا ہے۔ پھر ایک سطر کے بعد لکھا ہے: "ابن دحیہ نے اپنی کتاب کی ایک شرح اسماء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عنوان سے کی تھی جس کا حوالہ ابن المقری نے دیا ہے (نفح الطیب ۲: ۳۰۶)"

۱۔ اولاً المنجد نے صفحہ ۳۹ پر "المستوفی" کے لیے فہرست برلن کے ص ۱۱۴ کا حوالہ دیا ہے نہ کہ مخطوطہ کے نمبر کا جیسا کہ مضمون سے ظاہر ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ برلن میں اس کا مخطوطہ موجود نہیں۔ یہاں بھی المنجد کو غلط فہمی ہوئی ہے ورنہ برلن کا حوالہ نہ دیتے۔ نیز صفحہ کا حوالہ دیا اور جلد کا ذکر نہیں کیا۔ کتب سیرت و تاریخ کا تذکرہ اس فہرست کی نویں جلد میں ہے۔

۲۔ المنجد نے صـ ۳۷ پر "اسماء النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعمر بن الحسن ابن دحیۃ الکلبی" کے بعد یہ وضاحت کر دی ہے کہ "وہو المستوفی" یعنی "اسماء النبی صلی اللہ علیہ وسلم" اور "المستوفی" ایک ہی کتاب ہے۔ اصل نام "المستوفی فی اسماء المصطفیٰ" ہے جیسا کہ صـ ۳۹ پر مذکور ہے۔ نفح الطیب میں "شرح اسماء النبی صلی اللہ علیہ وسلم" سے بھی یہی کتاب مراد ہے۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۶: ۵۵۸) میں اس کو "الاسماء النبویۃ" کے نام سے ذکر کیا ہے۔

(۲۷) اسی مقام پر "المستوفی" کی ایک تلخیص کا تذکرہ اس طرح کیا گیا ہے:
"....ایک تلخیص محمد بن عبدالدائم المليق (م ۷۹۷ھ) نے اسماء النبی صلی اللہ علیہ وسلم

کے عنوان سے کی تھی (مخطوطہ برلن مجموعہ ۹۵۱۶)۔"

۱۔ اس بیان کا ماخذ معجم المنجد ص ۳۷ ہے۔ صاحب تلخیص کا نام المنجد نے ابن المُلَیْق لکھا ہے۔ اور اسے باقاعدہ اسی طرح ضبط کیا ہے (یعنی بضم المیم وفتح اللام وبعد ہا یاء ساکنۃ) گویا ان کے نزدیک فہرست برلن میں درج تلفظ "المیلق" غلط ہے۔ حالانکہ وہی درست ہے۔ یہ لفظ "طفیل" کے وزن پر نہیں بلکہ "مذہب" کے وزن پر ہے اور حرف الیاء، لام سے پہلے ہے۔ یعنی المَیْلَق مصنف کی اصل شہرت "ابن بنت المیلق" ہے ہے اختصار کے طور پر ابن المیلق بھی کہتے ہیں۔ حافظ ابن حجر نے الدرر الکامنۃ (۴: ۱۱۴) میں ان کے حالات لکھے ہیں۔ المیلق کے تلفظ کے لیے ملاحظہ ہو تاج العروس (الق ۶: ۲۸۱)

۲۔ اس کتاب کے سلسلہ میں بھی مخطوطہ برلن کا ذکر المنجد کی غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام ونسب پر ۶ مخطوطات (۹۵۱۰ ۔ ۹۵۱۵) کا ذکر کرنے کے بعد نمبر ۹۵۱۶ کے تحت آلورد نے ۱۶ کتابوں کے نام لکھے ہیں جو برلن میں موجود نہیں۔ ان میں ۸ پر المستوفی اور نمبر ۱۲ پر ابن بنت المیلق کی اسماء النبی کا ذکر ہے۔

(۲۸) اسی صفحہ ۳۰ پر "خاص آپ کے نسب شریف پر جو کتابیں اندلسی علماء نے لکھی ہیں ان میں دوسری کتابوں کے ساتھ "امام رشاطی کی اقتباس الانوار اور عبداللہ بن عبدالرحمٰن الازدی الاشبیلی کا مختصر اقتباس الانوار (مخطوطے ازہر مصطلح (۱۳۲) ۱۵-۹، دار الکتب ۱۶۵، ح وغیرہ)" کو بھی شمار کیا ہے۔

۱۔ اب اسی کتاب کے بارے میں فاضل مقالہ نگار کے دوسرے بیانات ملاحظہ فرمائیے:

(الف) حصہ اول میں بغیۃ الملتمس میں مذکور کتب سیرت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں (ص ۲۳):۔

"ابو محمد الرشاطی کی نسب صحابہ وغیرہ پر ایک کتاب اقتباس الانوار"

(ب) اسی حصہ میں معجم ابن الابار کے تذکرہ میں (ص ۲۴):۔

"عبداللہ بن علی الرشاطی کی اقتباس الانوار والتماس الازہار فی اسماء الصحابۃ و رواۃ الامصار"۔

(ج) حصہ دوم میں آگے صحابہ کرام کی سوانح پر اندلسی سیرت نگاروں کے کارناموں

میں الاستیعاب وغیرہ کے علاوہ اس کتاب کا بھی ذکر کیا ہے۔ (ص ۳۳):۔

"اس موضوع پر ایک عظیم کتاب امام وشاطی عبداللہ بن علی (م ۶۶۰ھ) کی اقتباس الانوار والتماس الازہار فی انساب الصحابۃ ورواۃ الآثار تھی جس کا اختصار مختصر اقتباس الانوار مولفہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن الازدی الاشبیلی ہم تک مخطوطہ کی شکل میں ہی پہنچ سکا ہے۔

ان بیانات کو پڑھنے کے بعد کیا اس کتاب کا موضوع "خاص نسب نبوی" قرار دیا جاسکتا ہے؟ کتاب کے نام میں جو بہت واضح ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر تک نہیں۔ کتاب کا اصل موضوع صحابہ اور رواۃ حدیث کا نسب بیان کرنا ہے۔ پھر اس کتاب میں ابن حزم کی جمہرۃ الانساب کی طرح شجرۂ نسب نہیں بیان کیا گیا ہے بلکہ سمعانی کی کتاب الانساب اور ابن الاثیر کی لباب کی مانند یہ کتاب نسبتوں پر مرتب ہے خواہ یہ کسی قبیلہ کی جانب ہوں یا کسی مقام کی طرف۔ مثلاً الاہلی، البلنسی، الباقلانی، الکلبی، المازنی، الیمانی.... یہ عظیم الشان کتاب جو عیون الاثر اور الاصابہ خاص مراجع میں سے تھی اس وقت ناپید ہے۔ اس کے صرف تین نسخے خزانۃ القرویین (فاس) میں محفوظ ہیں۔

اس کتاب کی تلخیص متعدد علماء نے کی تھی جن میں سے درج ذیل کے مختصرات اس وقت معروف ہیں۔

۱۔ مختصر عبدالحق الاشبیلی (سنہ ۵۱۰ھ)
۲۔ مختصر محمد بن محمد الخیضری (سنہ ۸۲۱ھ)
۳۔ مختصر الفاسی

اس آخری کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل کتاب کا آغاز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مختصر سیرت سے کیا گیا تھا اور اس کا موقع آپ کی بعض نسبتوں مثلاً "البطی" اور "امی" وغیرہ سے پیدا کیا گیا۔

المنجد نے اقتباس الانوار کا ذکر تو "الصحابۃ والخلفاء الراشدون" کے عنوان کے تحت کیا ہے (ص ۱۴۴) مگر اس کے مختصر کو "نسب الرسول" میں ذکر کیا (ص ۵۴) مقالہ نگار کو اسی سے غلط فہمی ہوئی اور انھوں نے خود اپنے دوسرے صحیح بیانات پر غور کرنے کے بجائے کتاب اور اس کے مختصر دونوں کا موضوع "خاص آپ کا نسب شریف" لکھ دیا۔ ابن عبدالبر کی "الاستیعاب" اور ابن الاثیر کی اسد الغابہ دونوں کے شروع میں تبرک کے طور پر سیرت نبوی

پر ایک فصل ہے۔ مگر اس کی بنیاد پر ان دونوں کتابوں کو "خاص سیرت نبوی" کی کتاب کہنا کیونکر درست ہو سکتا ہے؟

۲۔ مختصر اقتباس الانوار اور اس کے مخطوطات کا حوالہ مقالہ نگار نے معجم المنجد ص ۴۵ سے لیا ہے۔ اس سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں:

(الف) مختصر اقتباس الانوار کے مولف عبداللہ بن عبدالرحمٰن الازدی الاشبیلی ہیں۔

(ب) ازہر اور دارالکتب دونوں کے مخطوطے اشبیلی کی اسی کتاب کے ہیں:

یہ دونوں باتیں غلط ہیں۔ مصنف مذکور کا صحیح نام عبدالحق ہے اور ان کے مختصر کا ایک ہی نسخہ پایا جاتا ہے جو ازہر میں محفوظ ہے۔ سرورق کرم خوردہ ہونے کی وجہ سے صرف "عبد" باقی رہ گیا اس لیے معہد المخطوطات کی فہرست میں اسے غلطی سے عبداللہ درج کر دیا گیا۔ حالانکہ حصہ اول کے آخر میں (اختصار الحافظ ابی محمد عبدالحق" صاف لکھا ہے۔ عبدالحق اندلس کے جلیل القدر علمائے حدیث میں شمار ہوتے ہیں اور ان کی تصنیفات میں اس مختصر کا ذکر نمایاں طور پر کیا جاتا ہے۔ یہ مختصر دو حصوں میں ہے۔ حصہ اول ۸۳ اوراق میں اور حصہ دوم ۲۵۲ اوراق میں۔

دارالکتب المصریہ میں ۱۶۵ ح کے تحت جو مختصر موجود ہے اس کا اشبیلی سے کوئی تعلق نہیں۔ اس طرح اس کے مولف اسماعیل بن ابراہیم بلبیسی (۸۰۸ھ) بھی نہیں ہیں جن کا نام کسی نے بعد میں مخطوطہ کے سرورق پر لکھ دیا ہے اور اسی کے مطابق دارالکتب کی فہرست میں بھی اندراج کر دیا گیا۔ اس غلطی کی وجہ یہ ہے کہ کسی نے کتاب کا نام پہلے "قبس الانوار" لکھ دیا تھا جو بلبیسی کی تصنیف ہے چنانچہ دوسرے شخص نے بلبیسی کے نام کا اضافہ کر دیا۔ بلبیسی کی تصنیف ناپید ہے۔ دارالکتب المصریہ کے نسخہ میں حافظ ابن حجر (۸۵۲ھ) اور صاحب نفح الطیب (۱۰۴۱ھ) کے حوالے ملتے ہیں اور موخرالذکر کو اپنے شیوخ کا شیخ لکھا ہے۔ چنانچہ کسی نے حاشیہ پر لکھا ہے کہ "لعلہ اختصار.... الفاسی دفین البقیع المتوفی ۱۱۶۶ھ" یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ یہ مختصر بارہویں صدی ہجری کے اسی مولف کے قلم سے ہو۔

رشاطی کی کتاب اور اس کے مختصرات کے بارے میں یہ چند ضروری باتیں کتب انساب اور جغرافیہ عرب کے جلیل القدر سعودی عالم استاذ حمد الجاسر کے مقالہ "انساب

الرشاطی و مختصرانہ" سے ماخوذ ہیں اور صرف فائدہ کی غرض سے حسب موقع پیش کر دی گئی ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے اصل مضمون دیکھیں: مجلۃ مجمع اللغۃ العربیۃ، دمشق جلد ۶۶ شمارہ ۴ (اکتوبر ۱۹۹۱ء): ص ۶۱۱ - ۶۲۵۔

(۲۹) رشاطی کی کتاب مذکور کے بعد نسب رسول پر حافظ ابن ابی الخصال الغافقی (م ۵۶۰ھ) کی ایک کتاب کا نام اس طرح لکھا ہے:

"منہاج المناقب ومعراج الحاسب الثاقب فی نسب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اور "مخطوطہ اسکوریال ۱۴۴۴" کا حوالہ دیا ہے۔

المنجد نے ص ۴۵ پر یہ نام اسی طرح لکھا ہے جو یقیناً طباعت کی غلطی ہے۔ صحیح لفظ "الحاسب" کے بجائے "الحسب" ہے۔ ملاحظہ ہو فہرست اسکوریال ۱: ۲۶۷۔ بروکلمان (عربی ترجمہ ۶: ۲۶۵) نے اسکوریال کے ساتھ برٹش میوزیم کے ایک نسخہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ قدیم مراجع میں دیکھئے: فہرست ابن خیر: ۴۲۰، ۵۱۵، معجم ابن الابار: ۱۴۶۔ کتاب کے نام میں ایک بات اور قابل توجہ یہ ہے کہ مذکورہ دونوں قدیم ماخذ اور برٹش میوزیم کے نسخہ میں کتاب کا نام "معراج المناقب ومنہاج الحسب" ہے جبکہ اسکوریال کے نسخہ میں "منہاج المناقب ومعراج الحسب ..." ہے جو شاذ کاتب کی غلطی ہو۔ ابن خیر اور ابن الابار دونوں نے صراحت کی ہے کہ یہ کتاب دراصل ایک بائیہ قصیدہ ہے۔ اسکوریال اور برٹش میوزیم دونوں کی فہرستوں میں قصیدہ کا یہ مطلع درج ہے:

إليكَ فَهَمّي و الفؤاد بيثربِ و إن عاقني عن مطلع الوحي مغربي

(۳۰) ص ۳۲ پر دلائل النبوۃ کے اندلسی مصنفین میں "حافظ ابن ابی الدنیا عبداللہ بن محمد (م ۲۸۱ھ)" کو بھی شمار کیا گیا ہے جبکہ وہ عراقی ہیں اور ان کے حالات میں عراق سے باہر کسی سفر کا (سفر حج کے سوا) ذکر نہیں ملتا۔ ملاحظہ ہو مقدمہ منازل الاشراف: ۷۵

(۳۱) سیر الصحابہ پر اندلسی سیرت نگاروں کے کارناموں میں "الاستیعاب" کا ذکر کرنے کے بعد مقالہ نگار لکھتے ہیں:

"اس کے علاوہ دو اہم کتابیں اپنے اپنے زمانے میں کافی مشہور و مقبول تھیں۔ اول ابن حزم (م ۴۵۶ھ) کی اسماء الصحابۃ الرواۃ عن النبی کا مخطوطہ دار الکتب المصریہ (۲۵۴ مصطلح) میں موجود ہے جبکہ دوم محدث بقی بن مخلد اندلسی (م ۲۷۶ھ) کی اہم کتاب اسماء الصحابۃ و

عدد ما رووا من احادیث کا ایک مخطوطہ معہد المخطوطات ۱۰۱۸ آثار تخ میں محفوظ ہے"۔(ص۳۳)

یہ دونوں حوالے معجم المجدد ص۱۴۳ سے ماخوذ ہیں۔ ابن حزم کا رسالہ "جوامع السیرۃ" کے ساتھ ڈاکٹر احسان عباس اور ڈاکٹر ناصر الدین الاسد کی تحقیق سے ۱۹۵۶ء میں چھپ گیا تھا۔ بقی بن مخلد کے جس رسالے کا ذکر ان کی "اہم کتاب" کی حیثیت سے کیا گیا ہے وہ کوئی مستقل کتاب نہیں بلکہ ان کی مشہور اور مفقود مسند کا مقدمہ ہے۔ یہ مقدمہ بھی اصل صورت میں موجود نہیں۔ اس کا جو مخطوطہ ہم تک پہنچا ہے وہ ابن حزم کا مرتب کیا ہوا ہے۔ کتب خانہ ظاہریہ میں اس کا جو قدیم اور مستند نسخہ محفوظ ہے اور جس کی بنیاد پر ۱۹۸۳ء میں ڈاکٹر اکرم ضیاء العمری نے اس کا نفیس اور محققانہ ایڈیشن شائع کیا ہے اس کے شروع میں کتاب کا نام اس طرح لکھا ہے:

"تسمیۃ ما ذکرہ ابو عبد الرحمٰن بقی بن مخلد رحمہ اللہ فی مسندہ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"

اس کے بعد بقی بن مخلد تک اپنی سند مکمل کرنے کے بعد لکھا: "قال ابو محمد: ثم رتبناہ نحن" حافظ ابن حجر نے کتاب الاصابہ میں ابن حزم کے اسی مرتبہ نسخہ سے فائدہ اٹھایا ہے۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو محمد بن عمرو بن علقمہ کا ترجمہ ۳:۴۹۰ (جزء الصحابۃ الذین اخرج لہم بقی بن مخلد ترتیب ابن حزم) ابن حزم کے نام سے جو رسالہ شائع ہوا ہے وہ بعض عنوانات کے معمولی فرق کے ساتھ اسی مقدمہ کا دوسرا نسخہ ہے۔

(باقی آئندہ)

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 ماخذ کی روشنی میں دلائل کے ساتھ واضح کیے گئے ہیں۔ دوسرا ایڈیشن کافی حذف و اضافہ کے بعد آفسیٹ کی حسین طباعت میں ۱۰۲ صفحات ۲۰ روپے

مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی، ذاکر کالونی، رسولپور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

ہندوؤں کے ساتھ

سلطان فیروز شاہ تغلق کا برتاؤ

(کچھ جدید مورخین کے خیالات کا تنقیدی جائزہ)

ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی

ہندوستان میں مسلمانوں کا زمانۂ حکومت عہد وسطیٰ کے نام سے جانا جاتا ہے پھر اسے عہد سلطنت و عہد مغلیہ دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے پہلا حصہ ۱۲۰۶ء سے ۱۵۲۶ء تک محیط ہے جس میں سلطان قطب الدین ایبک سے سلطان ابراہیم لودی تک کا زمانۂ حکومت شامل ہے دوسرا حصہ بابر سے اورنگ زیب تک کے عہد بادشاہت پر مشتمل ہے جو ۱۵۲۶ء سے ۱۷۰۷ء تک پھیلا ہوا ہے گرچہ اسے رسمی و دستوری طور پر ۱۸۵۷ء یعنی بہادر شاہ ظفر کے آخری زمانہ تک محیط مانا جاتا ہے۔

ہندوستان میں مسلم عہد حکومت اہل ہند بالخصوص مسلمانوں کے لیے مذہبی و ثقافتی اور سیاسی و سماجی مختلف حیثیتوں سے اہمیت کا حامل رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کی تاریخ کے مطالعہ میں بڑی دلچسپی پائی جاتی رہی ہے اور موجودہ ہندوستان میں مثبت و منفی دونوں پہلوؤں سے یہ دلچسپی کچھ اور زیادہ بڑھ گئی ہے ایک جانب اس زمانہ کے انداز سیاست، نظم حکومت، مذہبی و تمدنی اور سماجی و معاشی حالات کو جاننے و سمجھنے کی سنجیدہ علمی کوششیں جاری ہیں، دوسری جانب اہل وطن کے ایک طبقہ کی مسلسل تگ و دو یہ ہے کہ اس عہد کی تاریخ کو مسخ کر کے اس کی ایسی گھناؤنی تصویر پیش کی جائے کہ اس سے نہ صرف یہ کہ اُس عہد کے حکمرانوں سے نفرت پیدا ہو بلکہ ان کے ہم مذہبوں کے سلسلہ میں بغض و عداوت کے جذبات برانگیختہ ہوں، اس

صورتحال میں وقت کی اِس اہم ضرورت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ میں دلچسپی لی جائے اور اس زمانہ کے واقعات وحالات اور سیاسی وانتظامی اقدامات کا معروضی مطالعہ کر کے تاریخ کی صحیح عکاسی کی جائے اور تاریخی حقائق کو مسخ کرنے کی کوششوں کو ناکام بنایا جائے اور یہ بہتر ہوگا کہ اس طرح کے مطالعہ کے نتائج کو ملک کی مختلف زبانوں میں منظر عام پر لایا جائے تاکہ ان سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو واقفیت ہو سکے۔

سب سے پہلے اس امر کی جانب توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے عہد حکومت سے متعلق ایک بنیادی غلط فہمی یہ پھیلائی جاتی ہے کہ مسلم حکمرانوں میں جو دینی رجحان رکھتے تھے اور حکومت کے نظم ونسق میں شرعی قوانین کے نفاذ کے لیے کوشاں تھے۔ ان کے یہاں غیر مسلموں کے ساتھ تعصب وتنگ نظری اور غیر منصفانہ رویہ زیادہ پایا جاتا ہے۔ مزید براں دینی جذبہ اور قانون شریعت کے نفاذ کو اس انداز میں پیش کیا جاتا ہے کہ اس کا لازمی نتیجہ تعصب وتنگ نظری اور غیر مسلموں کے ساتھ بے جا سختی ہے۔ اسی نقطۂ نظر کے تحت عہد سلطنت کے معروف سلطان فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۰ - ۱۳۸۸ء) اور دور مغلیہ کے بادشاہ اورنگ زیب عالمگیر (۱۶۵۸ - ۱۷۰۷ء) ہندوؤں کے ساتھ زیادتی اور غیر منصفانہ برتاؤ کے لیے سب سے زیادہ ہدفِ تنقید بنائے جاتے ہیں اور یہ بات عام طور پر معروف ہے کہ یہ دونوں ہی مذہبی رجحان رکھتے تھے اور انھوں نے شرعی قوانین کی روشنی میں حکومت کے مختلف شعبوں میں اصلاح کے لیے سنجیدہ کوششیں کیں اس لیے عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں ہندوؤں کے مذہبی وسماجی حقوق کا جائزہ لیتے وقت خاص طور سے ایسے سلاطین کے زمانہ کو پیش نظر رکھنا اہمیت وافادیت سے خالی نہ ہوگا۔

زیر بحث موضوع پر روشنی ڈالتے ہوئے سب سے پہلے یہ سوال سامنے آتا ہے کہ اس وقت کی مسلم حکومت کے تحت ہندوؤں کی شرعی حیثیت کیا تھی؟ ان کے ساتھ سلاطین دہلی کا طرز عمل ذمی کی حیثیت سے تھا یا غیر مسلموں کے کسی اور طبقہ (حربی وامانی وغیرہ) کے طور پر؟ اس سوال پر یہاں کچھ تفصیل سے روشنی ڈالنے کی ضرورت اس وجہ سے محسوس ہوتی ہے کہ بعض جدید اسکالرس (مثلاً ایم ٹی ٹائیٹس M.T. TITUS)

نے ہندوؤں کے ساتھ مسلم فاتحین وسلاطین کے برتاؤ سے بحث کرتے ہوئے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اسلامی قانون کی رو سے مسلم حکومت کے تحت ذمی کا مقام صرف اہل کتاب کو دیا جاسکتا ہے اور اس زمرہ میں یہود و نصاریٰ، مجوسی وصابئی شامل ہیں۔ باقی بت پرستوں اور مشرکین کے لیے صرف دو ہی صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں۔ اسلام یا قتل۔ مسلم حکمرانوں نے یہاں کے ہندوؤں کے ساتھ جو رویہ (انھیں ذمی کا مقام دینے کا) اختیار کیا وہ اسلامی قانون کے مطابق نہیں تھا اور ایسا انھوں نے ضرورت یا مصلحت کے تحت کیا۔[۱] اس ضمن میں پہلے اسلامی قانون کے اس نکتہ کی وضاحت ضروری ہے کہ کسی نئے علاقہ کی فتح اور وہاں مسلم حکومت کے قیام کے بعد مفتوحین میں جو لوگ اپنے قدیم مذہب پر باقی رہنا چاہتے ہیں اور مسلم حکومت کے اقتدار کو تسلیم کرتے ہوئے اس کی ماتحتی وتابعداری قبول کرتے ہیں اور یہ عہد کرتے ہیں کہ وہ حکومت کے مفاد کے خلاف کوئی کام نہ کریں گے تو حکومت ایسے غیر مسلموں کو ذمی کی حیثیت سے تسلیم کرتی ہے اور ان کے جان ومال کے تحفظ کی ذمہ داری لیتی ہے۔ وہ انھیں فوجی خدمت کے لیے مجبور نہیں کرسکتی لیکن وہ اختیار رکھتی ہے کہ ذمیوں سے سالانہ جزیہ کے نام سے ایک محصول وصول کرے۔ یہ محصول صرف ان ذمیوں پر عاید کیا جائے گا جو فوجی خدمت کے قابل ہوں گے۔ عورت، بچے، بوڑھے، معذور نادار اور معابد کے خدام اس سے مستثنیٰ قرار پائیں گے۔[۲] فقہاء کے مابین اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ کون سے غیر مسلم یا کن مذاہب کے ماننے والے ذمی کی حیثیت سے تسلیم کیے جاسکتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے ایک قول کے مطابق اہل کتاب (یہود و نصاریٰ اور مجوس (آتش پرست) کے علاوہ مشرکین وکفار کو بھی اہل ذمہ میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ ان سے صرف مشرکین عرب مستثنیٰ ہوں گے جن کے لیے قرآن کریم کی صراحت کے مطابق اسلام یا سیف کے علاوہ اور کوئی تیسری صورت نہیں ہے۔[۳] امام مالک کی رائے میں بلا استثناء عرب وغیر عرب کے مشرکین وکفار کو ذمی کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔[۴] بعض جدید اسکالرس نے اس رائے کو غلط طور پر امام ابو یوسف سے بھی منسوب کیا ہے۔[۵] امام شافعی کے مسلک کے مطابق صرف اہل کتاب اور مجوس کو ذمی کی حیثیت حاصل ہوسکتی ہے۔[۶] یہاں یہ پیش نظر رہے کہ جن فقہاء کے نزدیک مشرکوں اور بت پرستوں کو بھی ذمی کا درجہ دیا جاسکتا ہے وہ انھیں

"شبہ اہل کتاب" قرار دیتے ہیں۔ اہل کتاب اور شبہ اہل کتاب کے ذمیوں میں وہ یہ فرق کرتے ہیں کہ موخرالذکر کا ذبیحہ کھانا اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا جبکہ اہل کتاب ذمیوں کے سلسلہ میں یہ چیزیں روا ہیں۔ اس سے یہ واضح ہوا کہ غیر مسلموں کو ذمی بنانے کا مسئلہ فقہاء کے مابین مختلف فیہ رہا ہے اور مذکورہ دانشور نے جو رائے ظاہر کی ہے وہ صرف شافعی فقہاء کی ہے۔ یہاں یہ بھی واضح رہے کہ ہندوستان میں سلاطین اور مسلمانوں کی اکثریت حنفی مسلک کی پیرو تھی۔ اس لیے حنفی مسلک ہی اختیار کیا گیا اور سرکاری طور پر بھی یہی معمول رہا۔[۸]

غیر مسلموں کی شرعی حیثیت کے بارے میں مذکورہ تفصیلات کی روشنی میں جہاں تک ہندوؤں کی حیثیت کا تعلق ہے یہ مسئلہ سب سے پہلے اس وقت زیر بحث آیا جب عظیم فاتح محمد بن قاسم کے زیر قیادت سندھ میں ۷۱۲ء میں عربوں کی حکومت قائم ہوئی۔ تاریخ سندھ کے ایک مستند ماخذ چچ نامہ کے بیان کے مطابق محمد بن قاسم نے سندھ کے ان مفتوحین (جن میں برہمنی و بودھ دونوں شامل تھے) کو ذمی کی حیثیت سے تسلیم کیا اور ان پر جزیہ عاید کیا جنھوں نے اپنے قدیم مذہب پر قایم رہتے ہوئے مسلم حکومت کے زیر نگیں رہنے پر رضامندی ظاہر کی۔ اس حیثیت سے انھیں مذہبی آزادی ملی اور قدیم منادر کی مرمت و آبادکاری کی اجازت دی گئی[۹]۔ گرچہ چچ نامہ یا کسی اور ماخذ میں اس کی صراحت نہیں ملتی لیکن قرین قیاس یہی ہے کہ محمد بن قاسم نے والی عراق اور علماء سے صلاح و مشورہ کے بعد ہی ہندوؤں کے سلسلہ میں یہ فیصلہ لیا ہوگا، جیسا کہ اس بات کے واضح ثبوت ہیں کہ انھیں قدیم معابد کی مرمت کی اجازت دینے اور بعض دوسرے مسائل میں محمد بن قاسم نے حجاج بن یوسف سے مشورہ اور علماء سے استفسار کیا تھا[۱۰]۔ یہاں یہ وضاحت دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ مشہور عرب مورخ بلاذری نے صاف طور پر یہ ذکر کیا ہے کہ سندھ کی فتح کی مہم کے دوران اور بعد کے زمانہ میں بھی حجاج بن یوسف سے محمد بن قاسم کی مراسلت برابر جاری رہی اور یہ صراحت بھی کی ہے کہ ہر تیسرے روز خطوط کی آمد و رفت ہوتی رہتی تھی[۱۱]۔

متعدد جدید اسکالرس (اور بعض نے چچ نامہ کا حوالہ دیتے ہوئے) نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ محمد بن قاسم کے عہد حکومت میں ہندوؤں کو "مشابہ اہل کتاب" کے زمرہ میں شمار کر کے ذمیوں کے حقوق عطا کیے گئے[۱۲]۔ معاصر ماخذ میں ان کو ذمی قرار دئے جانے کی

یہ وجہ واضح نہیں کی گئی ہے لیکن ان کے مناظر کے سلسلہ میں محمد بن قاسم کا یہ اعلامیہ صاف طور پر پیچ نامہ میں مذکور ہے کہ ان کی وہی حیثیت ہے جو شام و عراق کے یہودیوں، عیسائیوں اور مجوسیوں کی عبادت گاہوں کی ہے[۱۳] اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ انھیں "شبہ اہل کتاب" کے درجہ میں رکھا گیا۔ یہاں یہ ذکر بے موقع نہ ہوگا کہ ہندوستانی علماء میں عہد مغلیہ کے آخری دور کے مشہور عالم، صوفی و شاعر مرزا مظہر جانجاناں (۱۶۹۸ - ۱۷۸۱ء) کی رائے یہ تھی کہ ہندوستان میں بھی انبیاء و رسل مبعوث ہوئے ہیں اور ہندوؤں میں بید (وید) نام کی ایک آسمانی کتاب ملتی ہے جو برہما فرشتہ کے توسط سے بھیجی گئی تھی[۱۴] مزید براں مولانا ابوالکلام آزاد نے بہت واضح انداز میں یہ خیال پیش کیا ہے کہ اگر مجوسی و صابئی "شبہ اہل کتاب" میں شمار کیے جا سکتے ہیں تو ہندو بدرجہ اولیٰ غیر مسلمین کے اس زمرہ میں شامل کیے جانے کے مستحق ہیں۔ اسی کے ساتھ انھوں نے یہ بھی رائے ظاہر کی کہ مجوسیوں کے بارے میں یہ عام طور پر معروف ہے کہ ان کے پاس ایک آسمانی کتاب (زند اوستا) تھی جسے وہ پڑھتے پڑھاتے تھے، یہی بات ہندوؤں کے بارے میں وہ شخص کہہ سکتا ہے جسے ان کے حالات کا گہرا علم ہے[۱۵] کوئی ضروری نہیں کہ ہندوستان میں انبیاء کی بعثت اور ہندوؤں میں آسمانی کتاب کے نزول کے خیال سے کلی طور پر اتفاق کیا جائے یا اسے پوری طرح محقق مانا جائے لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ یہاں مسلم حکومت کے قیام کے ابتدائی دور میں انہی امکانات کی روشنی میں اس زمانہ کے علماء نے انھیں مشابہ اہل کتاب کے زمرہ میں شامل کیا ہوگا۔

بہر حال سندھ میں عربوں کی حکومت کے دوران ہندوؤں کی جو حیثیت قانونی و عملی طور پر تسلیم کی گئی تھی وہی تیرہویں صدی عیسوی کی ابتدا میں شمالی ہند میں ترکوں کی حکومت (معروف بہ "دہلی سلطنت") کے قیام کے بعد بھی برقرار رہی۔ اس زمانہ کی تاریخی کتب اور دوسرے قسم کے لٹریچر سے یہ واضح ثبوت ملتا ہے کہ سلاطین دہلی نے انھیں ذمی کی حیثیت سے تسلیم کیا اور عملی طور پر بھی ان سے اسی حیثیت میں برتاؤ کیا۔ معاصر مورخین میں ضیاء الدین برنی (مولف تاریخ فیروز شاہی) کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سلطان شمس الدین التمش کے دور (۱۲۱۰ — ۳۵ ۱۲ء) میں علماء میں اس مسئلہ پر اختلاف رائے پایا جاتا تھا اور بعض علماء اس حق میں نہیں تھے کہ ہندوؤں کو ذمی کا مقام

عطا کیا جائے۔ برنی کے بیان کے مطابق معاصر علماء کے ایک وفد نے سلطان کے دربار میں حاضر ہو کر یہ سفارش کی تھی کہ انھیں ذمی کا درجہ نہ دیا جائے بلکہ ان کے ساتھ "اما الاسلام او القتل" کا معاملہ کیا جائے اس لیے کہ وہ اہل کتاب میں سے نہیں ہیں[۱۶]۔ ان علماء کے بارے میں بعض جدید اسکالرس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ممکن ہے وہ شافعی مسلک کے پیروکار رہے ہوں جس کی رو سے اہل کتاب و مجوسیوں کے علاوہ دوسرے غیر مسلموں کو ذمی کی حیثیت نہیں دی جا سکتی[۱۷]۔ برنی نے اسی سلطان کے معاصر ایک معروف عالم اور دہلی کے شیخ الاسلام سید نور الدین مبارک غزنوی[۱۸] کے بارے میں یہ ذکر کیا ہے کہ انھوں نے سلطان کے دربار میں ایک وعظ کے دوران یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ ہندوؤں کے ساتھ سخت برتاؤ کیا جائے اور یہ کہ سلطان تحفظ دین کا فریضہ اس وقت تک انجام ہی نہیں دے سکتا جب تک کہ وہ کفر و شرک کا استیصال نہ کر دے اور اگر کسی وجہ سے یہ ممکن نہیں تو کم از کم ان کو ذلت و خواری کی حالت میں رکھے[۱۹]۔ اسی طرح ضیاء الدین برنی نے سلطان علاء الدین خلجی (۱۲۹۵-۱۳۱۵ء) اور قاضی مغیث الدین کے مشہور مکالمہ میں قاضی مغیث سے یہ قول منسوب کیا ہے کہ ہندوؤں کو ذلت و خواری میں رکھا جائے اس لیے کہ یہ لوازم دین داری میں سے ہے اور یہ کہ صرف امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہندوؤں سے جزیہ قبول کرنا جائز ہے اور باقی دوسرے ائمہ مذاہب اس کے حق میں نہیں ہیں ان کے مسلک کے رو سے ان کے بارے میں بس یہی حکم ہے اما الاسلام واما القتل[۲۰]۔ برنی کے مذکورہ بیانات کا بغور جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت واضح ہو گی کہ اس نے ہندوؤں سے متعلق خود اپنے خیال کو دوسروں کی زبان سے ادا کرنے کی کوشش کی ہے یہاں یہ واضح رہے کہ برنی کے بارے میں جدید مورخین کا عام تاثر یہ ہے کہ انھوں نے اپنے سیاسی و سماجی تصورات کو تاریخ فیروز شاہی اور دوسری کتابوں میں کہیں کسی سلطان یا امیر کی زبان سے اور کہیں کسی عالم یا سیاسی مفکر کے واسطہ سے پیش کیا ہے[۲۱]۔ تاریخ فیروز شاہی اور برنی کی دوسری اہم کتاب فتاوائے جہانداری (جو سیاست و حکومت اور سماج و معاشرت سے متعلق برنی کے افکار و خیالات کی آئینہ دار ہے) کے موازنہ سے اس نوع کی بہت سی مثالیں سامنے آتی ہیں[۲۲]۔ ہندوؤں کے سلسلہ میں برنی کا یہ

رویہ اس وجہ سے اور واضح ہو جاتا ہے کہ اس نے ان کے بارے میں عہد التمش کے کچھ علماء، سید نورالدین مبارک اور قاضی مغیث الدین کا جو موقف بیان کیا ہے اس کے لیے تقریباً ایک ہی انداز اور ملتے جلتے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ ہندوؤں کی شرعی حیثیت سے متعلق قاضی مغیث کا جو بیان برنی نے نقل کیا ہے وہ اس وجہ سے بھی محل نظر ہے کہ اس میں ہندوؤں سے متعلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول اور امام اعظم کی رائے کا بھی حوالہ دیا گیا ہے[۲۳] جبکہ خاص ہندوؤں کے بارے میں کوئی حدیث یا امام اعظم کی کوئی بحث نہیں ملتی۔ برنی نے خود اپنا نقطۂ نظر ان لفظوں میں واضح کیا ہے "جزیہ ستدن از ہندو جائز نیست کہ ایشاں را کتابی و پیغمبری نبودہ است"[۲۴] (ہندو سے جزیہ لینا جائز نہیں اس لیے کہ ان کے پاس نہ تو کوئی (آسمانی) کتاب ہے اور نہ ان میں کوئی پیغمبر آیا ہے) اوپر بیان کیے گئے برنی کے مخصوص طرز تاریخ نگاری کی روشنی میں یہ کہنا بعید از قیاس نہ ہوگا کہ اس نے اپنے موقف کو دوسروں کی زبان سے بھی واضح کرنے کی کوشش کی ہے جس طرح اس نے نسبی و نسلی امتیاز پر مبنی اپنے مخصوص سماجی تصورات کے سلسلہ میں بھی یہی رویہ اختیار کیا ہے[۲۵]

ہندوؤں کی شرعی حیثیت کے بارے میں ضیاء الدین برنی یا ان کے ہم نوا بعض معاصر علماء کی جو بھی رائے رہی ہو واقعہ یہ ہے کہ اُس زمانہ میں جمہور علماء و فقہاء انھیں ذمی قرار دیے جانے کے حق میں تھے اور مسلم حکمرانوں کے طرز عمل سے بھی اسی کی تائید و توثیق ہوتی ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ خود ضیاء الدین برنی نے یہ (اگرچہ شکایت کے انداز میں) بیان کیا ہے کہ دہلی سلطنت کے تحت ہندوؤں کو ذمی کا مقام ملا ہوا ہے اور جزیہ ادا کرنے کے عوض انھیں اپنے مذہبی رسوم کی بجا آوری کی آزادی اور بہت سی مراعات حاصل ہیں[۲۶]۔ مزید براں برنی نے سلطان علاء الدین خلجی اور قاضی مغیث کے مشہور مکالمہ میں بھی ہندوؤں پر جزیہ عاید کیے جانے (اور اس طرح ان کے ساتھ ذمیوں کا برتاؤ کرنے) کا ذکر کیا ہے[۲۷]۔ اس شہادت سے مستشرق ریوبن لیوی (Reuben Levy) کے اس خیال کی تردید ہوتی ہے کہ علاء الدین خلجی نے ہندوؤں پر جزیہ عاید نہیں کیا اس لیے کہ وہ انھیں ذمی کا مرتبہ دینے کے خلاف تھا[۲۸] برنی کے علاوہ عہد سلطنت کے دوسرے متعدد مورخین کے بیانات سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں ہندوؤں کو اہل ذمہ کی حیثیت حاصل تھی[۲۹]۔ سرکاری خطوط اور احکام و ہدایات کے ایک اہم مجموعہ انشاء ماہرو،

سے بھی اس کی توثیق ہوتی ہے[۳۰] خود سلطان فیروز شاہ تغلق کا اپنا مرتب کردہ رسالہ فتوحات فیروز شاہی[۳۱] اور اسی زمانہ میں لکھی گئی دو اہم کتب سیرت فیروز شاہی[۳۲] اور فوائد فیروز شاہی[۳۳] میں ہندوؤں کے لیے لفظ ذمی کے استعمال اور اس کے قوانین کے اطلاق کی واضح مثالیں ملتی ہیں۔ عہد فیروز شاہی کے مآخذ میں ہندوؤں سے متعلق جو بیانات ملتے ہیں ان کے مطالعہ سے یہ اہم اور دلچسپ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ ہندوؤں کے مختلف طبقے پائے جاتے تھے اور ایسا نہیں تھا کہ تمام ہندوؤں کو ذمی کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا تھا بلکہ صرف انھیں لوگوں کو یہ مقام دیا گیا جنھوں نے مسلم حکومت کی ماتحتی قبول کی اور جزیہ کی ادائیگی پر رضامندی ظاہر کی جیسا کہ اسلامی قانون کے اس نکتہ کی وضاحت اس سے پہلے کی جا چکی ہے۔ تاریخ فیروز شاہی (عفیف) فتوحات فیروز شاہی اور سیرت فیروز شاہی تینوں مآخذ میں بعض الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ مضمون ملتا ہے کہ ہندوؤں میں سے جو ذمی ہیں یا جنھوں نے اس حیثیت سے رہنا قبول کر لیا ہے انھیں آزادی اور آرام و راحت حاصل ہے باقی جو حربی ہیں[۳۴] ان کے ساتھ جنگ و جدال کا معاملہ ہوتا رہتا ہے[۳۵] تاریخ فیروز شاہی کی عبارت ملاحظہ ہو۔

"واہل کفر از طائفہ ذمیاں وامانیاں زیر سایہ چتر فیروز شاہی از رعیت بادشاہی برخاہیت می گذرانیدند واہل دار حرب را ہر سال نہب وتاراج می کردند[۳۶]"

اُس وقت کے ہندوستان میں ذمی کے علاوہ دوسری قسم کے لوگوں (حربی) کی موجودگی پر خاص زور دینے کی وجہ یہ ہے کہ ہندوؤں کے سلسلہ میں حکومت یا مسلمانوں کے برتاؤ سے بحث کرتے ہوئے عام طور پر اس پہلو کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے حربیوں یا باغیوں کے ساتھ جو سلوک کیا گیا وہ بھی ذمیوں یا عام ہندوؤں کے ساتھ سمجھا جاتا ہے اور یہ تاثر بہت سی غلط فہمیوں کو جنم دیتا ہے۔ اس لیے مسلم حکومت کے دوران ہندوؤں کے حقوق یا ان کے ساتھ حکمرانوں کے برتاؤ سے بحث کرتے ہوئے یہ فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ تاریخی مآخذ کے حوالہ سے حکومت کے جس طرز عمل کا ذکر کیا جا رہا ہے وہ ذمیوں سے تعلق رکھتا ہے یا حربیوں اور باغیوں سے اور اصلاً یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ ہندوؤں میں جو ذمی تھے ان کے ساتھ حکومت اور مسلم عوام کے برتاؤ کی کیا نوعیت رہی ہے۔ اس پر دو پہلو سے غور کیا جا سکتا ہے ایک تو یہ کہ اس زمانہ میں مرتب کی گئی

فقہی تالیفات میں اس مسئلہ میں کیا نقطۂ نظر اختیار کیا گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ ذمیوں کے ساتھ سلاطین کے رویہ کو معلوم کیا جائے۔ اس کے لیے تاریخ کے صفحات میں بکھرے ہوئے مواد کو تلاش کرنا ہوگا۔ اگرچہ دوسرے پہلو سے زیر بحث مسئلہ پر روشنی ڈالنا زیادہ اہم ہوگا لیکن اس باب میں معاصر علماء کے فقہی مباحث کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ قرین قیاس یہی ہے کہ ذمیوں کے حقوق کی وضاحت کرتے ہوئے معاصر علماء نے ہندوؤں کو ضرور پیش نظر رکھا ہوگا۔

عہد فیروز شاہی کی فقہی تالیفات میں فتاوائے فیروز شاہی سب سے زیادہ اہم ہے یہ مجموعہ جو سلطان کی ایما پر مرتب کیا گیا مکمل طور پر استفتاء و فتوی کی صورت میں ہے سوال و جواب کے لیے فارسی زبان کو ترجیح دی گئی ہے البتہ ہر جواب یا فتوی کی تائید میں عربی مآخذ سے عبارتیں نقل کی گئی ہیں۔ اس کے مباحث میں اس زمانہ کے حالات اور مخصوص مسائل کی بھی عکاسی ملتی ہے[۳۷] اس زمانہ کی دوسری کتاب جس میں ذمی کے مسائل بیان کیے گئے ہیں وہ شرف بن محمد العطائی کی مرتب کردہ "فوائد فیروز شاہی" ہے اس میں اس عہد کی تمدنی و معاشرتی زندگی اور علمی خدمات پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے لیکن اس کا ایک معتد بہ حصہ فقہی مباحث سے تعلق رکھتا ہے جس میں زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق شریعت کے مسائل بیان کیے گئے ہیں[۳۸]

اس عہد کی ایک اور معرکۃ الآراء فقہی تالیف "فتاوائے تاتارخانی" ہے جو فیروز شاہ کے ایک قریبی معتمد اور اہم عہدہ دار تاتارخاں کی ایما پر مرتب کی گئی تھی متعدد جلدوں پر مشتمل یہ فقہی تالیف مخطوطہ کی صورت میں (علی گڑھ کے علاوہ) بعض لائبریریوں میں محفوظ ہے اس کی ابتدائی جلدیں ہی ابھی شائع ہو پائی ہیں جن میں ذمیوں کے مباحث دستیاب نہیں ہیں[۳۹] اس لیے فقہی تالیفات کی روشنی میں ذمیوں کے مذہبی و سماجی حقوق سے بحث کرتے ہوئے خاص طور سے فتاوائے فیروز شاہی کے مباحث ہی پیش نظر رہے ہیں۔

جہاں تک ذمیوں کی مذہبی آزادی کا تعلق ہے اس مجموعہ فتاوی سے یہ صاف واضح ہوتا ہے کہ انھیں اپنے مذہبی رسوم و رواج کی بجا آوری اور مندروں میں پوجا پاٹ کی اجازت حاصل تھی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ براہ راست اس امر سے متعلق

سوال وجواب نہیں ملتا کہ انھیں یہ اجازت حاصل ہوگی کہ نہیں بلکہ یہ مسئلہ زیر بحث آیا ہے کہ کوئی ذمی اگر بت خانہ کا راستہ بھول جائے تو اس کی رہنمائی کرنی چاہیے کہ نہیں یا اگر کوئی بوڑھا ذمی گھر سے مندر یا مندر سے گھر پہونچنے کے لیے اپنے مسلم لڑکے کی مدد چاہتا ہے تو اس کی مدد کرنی چاہیے کہ نہیں[۱۰۰] فتاویٰ کے علاوہ فوائد فیروز شاہی میں بھی اس مسئلہ سے بحث کی گئی ہے[۱۰۱] ذمیوں کی مذہبی آزادی کے بارے میں شریعت کے موقف کے واضح ہونے کی وجہ سے غالباً اس سے متعلق سوال نہیں پیدا ہوا بلکہ اس کے بارے میں وہ فروعی سوالات سامنے آئے جو بعض مخصوص حالات میں کسی گھر یا خاندان میں پیدا ہو رہے تھے، عبادت گاہوں یا مندروں کی تعمیر کے مسئلہ پر یہ صراحت کی گئی ہے کہ مسلمانوں کے خاص شہروں میں ذمیوں کو نئے منادر کی تعمیر کی اجازت نہ ہوگی البتہ اگر ایسا مقام یا علاقہ ہے جہاں اسلامی شعائر (جمعہ، عیدین وحدود) کا قیام عمل میں نہیں آرہا ہے تو وہاں انھیں نئے منادر تعمیر کرنے کی ممانعت نہ ہوگی اور جہاں تک قدیم معابد کی مرمت کا سوال ہے وہ ہر جگہ اس کے مجاز ہوں گے[۱۰۲]

فتاویٰ میں ذمیوں سے متعلق متعدد سوالات کے جوابات سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ انھیں نہ صرف یہ کہ معاشرتی حقوق حاصل تھے بلکہ انھیں سماجی تحفظ بھی ملا ہوا تھا۔ مثال کے طور پر ملکیت، اس کے استعمال وانتقال اور شفعہ کے باب میں انھیں وہی وہی حقوق حاصل تھے جن سے مسلم فائدہ اٹھا رہے تھے[۱۰۳] فتاویٰ نے ان کی جان کو بھی قابل احترام اور ان کے ناحق ضیاع کو موجب سزا ٹھہرایا ہے[۱۰۴] فتاویٰ کی رو سے حکومت یا کسی مسلم شہری کے لیے یہ جائز نہیں کہ ان کی املاک وجائداد کو نقصان پہونچائے یا انھیں تلف کرے۔ ان کے اموال کے تحفظ پر جو خاص زور ملتا ہے اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ ذمیوں کی ان چیزوں کو نقصان پہونچانا یا تلف کرنا بھی جائز نہیں جو مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے حرام ہیں اور جنھیں مسلمانوں کے شہروں میں لانا ممنوع ہے (مثلاً شراب وخنزیر وغیرہ) اس لیے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے حرام ہونے کی وجہ سے ذمیوں کے لیے ان کی جو حیثیت (مال ہونے کی) ہے اس میں کوئی فرق نہیں آتا۔ یہ اور بات ہے کہ قانون کی خلاف ورزی کی وجہ سے ایسے ذمی موجب سزا قرار پائیں گے[۱۰۵] ان سب سے بڑھ کر ان کے معاشرتی حقوق کی نوعیت کا صحیح اندازہ اس

سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان کے جان و مال کو نہ صرف یہ کہ قانونی تحفظ حاصل تھا بلکہ اپنی جان و مال پر کسی کی جانب سے دست درازی کی صورت میں وہ اسی طرح عدالت سے چارہ جوئی کے مجاز تھے جس طرح مسلمانوں کو یہ حق حاصل تھا۔[۴۶]

ذمی کی حیثیت سے ہندوؤں کے مذہبی و سماجی حقوق سے متعلق فقہی تالیفات کی ان تصریحات کے ساتھ تاریخی مآخذ سے بھی یہ واضح طور پر ثابت ہے کہ فاتح سندھ اور ہند کے اولین مسلم حکمراں کے زمانہ سے ہندوؤں کو جو مذہبی آزادی اور معاشرتی حقوق حاصل تھے وہ بدستور باقی رہے اور ان میں کوئی فرق نہیں آیا، خود فیروز شاہ کے زمانہ میں دہلی میں جو صورت حال تھی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے معاصر مورخ ضیاء الدین برنی لکھتے ہیں "اکثر بادشاہان اسلام با چندیں قوت و شوکت مسلمانی کہ در جہاں پیدا آمدہ است ..... روادارند کہ در دار الملک ایشاں و شہر ہائے مسلمانان شعار کفر و کافری ظاہر گردانند و بتاں را آشکارا پرستند و احکام دین باطل خود را درمیاں بے خوف و ہراس جاری دارند و بت خانہا بدارند..... و بدادن چند تنکہ از وجہ جزیہ تمامی شرائط کفر و کافری را معمول دارند و ہمہ ایشاں کتب دین باطل را سبق گویند و احکام آں منتشر گردانند دین حق بر ادیان دیگر چگونہ غلبہ کند۔"[۴۷]

گرچہ برنی غیر مسلموں کے تئیں اپنے مخصوص تصورات کی وجہ سے مذکورہ صورتحال کو شکایت کے انداز میں پیش کیا ہے لیکن اس سے بہر حال یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہندوؤں کو مذہبی رسوم و رواج کی بجا آوری کی پوری آزادی حاصل تھی دوسری جانب اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ سلطان فیروز شاہ نے برنی کے اس ردعمل کو قبول کرتے ہوئے ان کی مذہبی تقریبات یا پوجا پاٹ کے خلاف کوئی اقدام کیا ہو۔

ان حقائق کے باوجود بعض جدید مورخین نے سلطان کو اس کے لیے مورد الزام ٹھہرایا ہے کہ اس کے عہد میں علانیہ پوجا پاٹ کی اجازت نہ تھی اور ایسا کرنے والوں کو سخت سزائیں دی جاتی تھیں اور اس کے ثبوت میں دہلی کے ایک برہمن کا قصہ نقل کیا ہے کہ اسے پوجا پاٹ پر اصرار کی وجہ سے سزائے موت دی گئی۔[۴۸] لیکن تاریخی ماخذ کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ محض مذہبی رسوم کی انجام دہی یا پوجا پاٹ کا ایک عام معاملہ نہیں تھا بلکہ مذہبی آزادی کے نام پر ارتداد پھیلانے والے ایک برہمن کا قضیہ تھا

جس نے دہلی کے قدیم حصہ میں الحاد و بے دینی کی تعلیم و تبلیغ کا ایک اڈہ قائم کر رکھا تھا اور لوگوں کو جمع کر کے شرک و بت پرستی کی دعوت اور کافرانہ اعمال کی ترغیب دیتا تھا یہاں تک کہ اس نے ایک مسلمان عورت کو مرتد بنا دیا تھا۔ اس طرح ارتداد جیسے خطرناک فتنہ کے سدباب کے لیے سلطان نے علماءِ وقت کے مشورہ سے اس برہمن کے خلاف سخت اقدام کیا۔[۴۸]

ہندوؤں کی مذہبی آزادی پر حد بندی کی ایک دوسری مثال یہ بیان کی جاتی ہے کہ سلطان نے ان کے مذہبی میلوں پر پابندی عاید کی اور وہاں آنے جانے کی روک تھام کی۔[۴۹] اس معاملہ میں بھی بعض مخصوص حالات میں کچھ پابندیوں اور حکومت کے اقدام کو اس کی عام پالیسی کا نام دیا جاتا ہے۔ اس ضمن میں تاریخی کتب سے جو شہادت ملتی ہے وہ یہ ہے کہ سلطان نے سماجی اصلاح اور اخلاقی خرابیوں کو دور کرنے کے نقطۂ نظر سے جس طرح مزارات پر عرس وغیرہ کے خاص مواقع پر مسلم عورتوں کی حاضری کو ممنوع قرار دیا تھا اس طرح خاص ازدحام کے مواقع پر مندر میں ہندو عورتوں کی حاضری پر بھی پابندی لگا دی تھی[۵۰] اس لیے کہ ان مواقع پر مرد و زن کے کثیر اجتماع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کچھ بدخصال اور اوباش قسم کے لوگ بھی محض سیر و تفریح کے لیے وہاں جمع ہو جاتے تھے اور اس کی وجہ سے مختلف قسم کی مذموم حرکتیں اور اخلاقی برائیاں ظہور پانے لگی تھیں۔ دوسرا واقعہ یہ ذکر کیا جاتا ہے کہ دہلی کے نواح میں ملوہ گاؤں میں ایک کنڈ (حوض) تھا جہاں ایک مندر بھی تعمیر کیا گیا تھا۔ ہندوؤں کی ایک جماعت وہاں بعض مقررہ دنوں میں اپنے پیروکاروں کے ساتھ گھوڑوں اور ہتھیار کے ساتھ جمع ہوتے۔ اس موقع پر عورتیں اور بچے بھی ہزاروں کی تعداد میں وہاں اکٹھے ہوتے اور بت پرستی ہوتی۔ اس موقع پر دکانیں بھی لگتیں جس کی وجہ سے میلہ کا سا ماحول قائم ہو جاتا۔ نوبت یہاں تک پہنچتی کہ بددین مسلمانوں کا ایک گروہ بھی ہوائے نفس کی اتباع میں اس میلہ میں شریک ہونے لگا۔ سلطان کو جب اس کی اطلاع ملی تو اس نے عزم کیا کہ اس فساد کو رفع کرنے اور اسلام و اہلِ اسلام کو اس کے نقصانات سے بچانے کے لیے اقدام کیا جائے۔ چنانچہ اس نے خود موقع پر جا کر صورت حال کا جائزہ لیا اور ہندوؤں میں سے جو ان سرگرمیوں میں پیش پیش تھے اور لوگوں میں گمراہی پھیلا رہے تھے انھیں قتل کرا دیا اور یہ بھی حکم دیا کہ باقی لوگوں کو تکلیف دہ سزائیں

نہ دی جائیں۔ یہ ساری تفصیلات سلطان نے اپنے رسالہ فتوحات فیروز شاہی میں ذکر کی ہیں۔[۵۳] اوران سے یہ صاف واضح ہوتا ہے کہ ملوہ کے واقعہ کے سرغنہ لوگوں کے خلاف سلطان نے جو سخت قدم رکھایا وہ ان کے مذہبی رسوم ادا کرنے اور اس کے لیے میلہ منعقد کرنے کی وجہ سے نہیں بلکہ کھلے عام بددینی اور گمراہی پھیلانے کی وجہ سے تھا اسی لیے سلطان نے وہاں کے عام ہندوؤں کو سزا نہ دینے کی ہدایت کی تھی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ایک جدید مورخ (کنھیالال سریواستوا) نے سلطان کی اس ہدایت سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اس کے افسران ہندوؤں کو سزا دینے میں غیر معمولی جوش وخروش کا مظاہرہ کرتے تھے اسی لیے اس طرح کی ہدایت کی ضرورت پیش آئی۔[۵۴]

مسلم حکومت میں غیر مسلموں کے ساتھ ناانصافی وزیادتی کے ثبوت میں اسلام کے قانون جزیہ کو بھی پیش کیا جاتا ہے اور اسے ان پر ایک زائد مالی بوجھ اور ذلت کی نشانی تصور کیا جاتا ہے۔[۵۵] حالانکہ اگر اسلام کے قانون جزیہ کا صحیح منہاج میں مطالعہ کیا جائے تو کوئی بھی غیر جانبدار اس نتیجہ پر پہونچے بغیر نہ رہے گا کہ یہ ذلت کی نشانی نہیں بلکہ معاشرہ میں عزت ووقعت کا مقام ملنے کی علامت ہے۔ یہ "جاں بخشی کی قیمت" نہیں بلکہ سماجی تحفظ کی گارنٹی ہے اور یہ مسلم حکومت کی جانب سے غیر مسلموں پر لادا جانے والا بھاری بوجھ نہیں بلکہ انھیں فوجی خدمت سے مستثنیٰ رکھنے کا معاوضہ ہے جو انھیں جانی ومالی تحفظ فراہم کرنے کے اہتمام اور دوسرے بھلائی کے کاموں پر خرچ کیا جاتا ہے۔[۵۶] اس محصول کے معمولی اور ہلکا ہونے کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ یہ سال میں صرف ایک بار محض ان لوگوں پر عاید کیا جاتا ہے جو فوجی خدمت کے لائق ہوتے ہیں جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا۔ اس محصول کی نوعیت اور اس کی اصل غرض وغایت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہندوستان کے مسلم حکمرانوں کو بھی اس کے لیے طعن وتشنیع کا نشانہ بنایا جاتا ہے اور اسے اس دور میں ہندوؤں کے ساتھ ناروا اور سخت سلوک کی ایک نمایاں مثال کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ فیروز شاہ کی ہندوؤں پر مزید زیادتی وسختی کا ایک مظہر یہ بتایا جاتا ہے کہ اس نے زبردستی برہمنوں پر بھی یہ محصول نافذ کیا حالانکہ اس سے قبل وہ اس سے مستثنیٰ تھے۔[۵۷] معاصر تاریخوں میں سلطان کے اس اقدام کا پس منظر یہ ملتا ہے کہ اسلامی قانون کی روشنی میں جہاں اس نے نظم محاصل

کے دوسرے شعبوں میں اصلاح کی طرف توجہ کی وہیں جزیہ کو بھی اس قانون کے مطابق نافذ کرنے کی کوشش کی۔[۵۷] سلطان نے اس مسئلہ پر غور و فکر کے لیے علماء و مشائخ کی میٹنگ طلب کی اور ان کی رائے معلوم کی کہ کیا برہمن اس سے مستثنیٰ قرار دیے جا سکتے ہیں کہ نہیں؟ حاضرین مجلس نے بحث و مباحثہ کے بعد متفقہ طور پر یہ رائے پیش کی کہ برہمن کو جزیہ سے مستثنیٰ کرنے کی کوئی شرعی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔[۵۸] اس لیے ان پر جزیہ عائد ہونا چاہیے۔[۵۹] اسی فیصلہ کی روشنی میں سلطان نے ان پر جزیہ نافذ کیا، البتہ دہلی کے ہندوؤں کے اس کے خلاف احتجاج کی وجہ سے برہمنوں پر فی نفر دس ٹنکہ مقرر کیا جو اس وقت جزیہ کی سب سے کم مقدار تھی اور آمدنی کے اعتبار سے سب سے نچلے طبقہ کے لوگوں پر عائد کی جاتی تھی یہ یقیناً برہمنوں کے ساتھ سلطان کی خصوصی رعایت تھی جس کا اعتراف عہد جدید کے بعض ہندو مورخین کے یہاں بھی ملتا ہے۔[۶۰]

تاریخی ماخذ میں اس کی کوئی صراحت نہیں ملتی کہ سلطان فیروز شاہ سے قبل کس دور میں برہمنوں کو اس سے مستثنیٰ کیا گیا تھا۔ Indian Islam. کے مصنف ایم ٹی ٹائیٹس نے چچ نامہ کے حوالہ سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ فاتح سندھ محمد بن قاسم کے کے عہد حکومت ہی میں انھیں اس سے مستثنیٰ قرار دیا گیا تھا اور اس کی وجہ مصنف نے اسی ماخذ کے حوالہ سے یہ بیان کی ہے کہ انھیں جزیہ کا محصل مقرر کیا گیا تھا۔[۶۱] لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ چچ نامہ میں واضح طور پر برہمنوں پر جزیہ عاید کیے جانے کا ذکر ملتا ہے۔ اس میں صاف لکھا ہوا ہے کہ ان میں سے جو لوگ اپنے قدیم مذہب پر قائم رہے اور ایمان نہ لائے انھیں معاشی حالت کے اعتبار سے تین طبقوں (امیر، متوسط و ادنیٰ) میں تقسیم کرتے ہوئے ان پر بالترتیب ۴۸، ۲۴ و ۱۲ درہم جزیہ مقرر کیا گیا ان کی جان و مال کو تحفظ فراہم کیا گیا اور ان کی زمین و جائداد اور گھوڑے ان کے قبضہ میں چھوڑ دیے گئے (وآنچہ ایمان نیاورد مال (جزیہ) برایشاں مقرر گشت برسہ فوج، اول فوج مہین را از ہر یک چہل و ہشت درم سنگ نقرہ و فوج دیگر را بیست و چہار درم سنگ و فوج اسفل را دوازدہ درم سنگ قرار دادند..... و برکش اسلاف می رفتند و ضیاع و اسپان از ایشاں تحویل نشد)۔[۶۲] اہم بات یہ کہ سندھ کے ہندوؤں کے ساتھ محمد بن قاسم کا یہی طرز عمل بعد کے حکمرانوں کے لیے بھی نمونہ ثابت ہوا۔ دوسرے یہ کہ برہمنوں میں سے جو سر برآوردہ و با اثر تھے انھیں خراج

اور دوسرے محاصل کی وصولی کے لیے مقرر کیے جانے کا ذکر ضرور ملتا ہے لیکن یہ کہیں وضاحت نہیں کی گئی ہے کہ ایسے لوگوں کو جزیہ سے بری کر دیا گیا تھا (پس دہقانان و رئیسان را بر تحصیل مال معاملہ نصب فرمود تا از شہر و روستا اموال در ضبط آرند ایشاں را قوتی و استظہاری باشد... وبجہۃ برہمناں کہ امیر محمد قاسم ایشاں را بر سر مال نصب کردہ بود و گفت: راستی میاں خلق وسلطان نگاہ دارید و بقدر احتمال ہر کس را خراج نہید)[۶۳] یہاں یہ وضاحت بے موقع نہ ہوگی کہ محمد بن قاسم ہی نہیں بلکہ بعد کے دوسرے حکمرانوں کے زمانہ میں بھی یہ معمول رہا ہے کہ حکومت کسانوں سے خراج کی تحصیل میں ہندوؤں کے ایسے طبقہ کی مدد لیتی تھی جو مقامی طور پر معزز و با اثر ہوتے تھے اور انھیں اس خدمت کے عوض مختلف قسم کی مراعات ملتی تھیں[۶۴] بہر حال ان تفصیلات سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ اس بات کی کوئی قطعی شہادت نہیں ملتی کہ خراج یا جزیہ کی تحصیل کے لیے برہمنوں کو مقرر کرنے کی وجہ سے انھیں جزیہ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا۔ اس کے بجائے یہ امکان زیادہ قوی نظر آرہا ہے کہ معابد کی خدمت یا دوسری مذہبی خدمات میں مصروف رہنے کی بنیاد پر فیروز شاہ سے قبل کسی زمانہ میں ان کو اس سے بری کیا گیا ہو، بہر حال استثناء کی مذکورہ بالا توجیہ سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ معاصر مآخذ کا حوالہ دے کر کس طرح ان کی عبارت کی غلط ترجمانی کی جاتی ہے۔

ہندوستان میں مسلم عہد حکومت کو جس امر کے لیے سب سے زیادہ بدنام اور موردِ الزام ٹھہرایا جاتا ہے و[illegible] در کا انہدام ہے۔ اس سے متعلق واقعات کو بیان کرنے میں جس مبالغہ آرائی[illegible] ام لیا جاتا ہے اور اس طویل عرصہ حکومت سے متعلق خاص اسی مسئلہ کو اچھالنے کی جو مہم جاری ہے وہ یا اس کی غرض و غایت کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں رہ گئی ہے۔ کچھ معاصر مورخین کے مبالغہ آمیز اور غیر محتاط بیانات کی وجہ سے جو غلط تاثرات ابھرتے ہیں ان سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن بعد کے دور میں برطانوی مورخین اور خود ہندوستانی مورخین و اہل قلم کے ایک طبقے نے اس زمانہ کے مزاج یا درباری مورخین کے انداز تحریر کو نہ سمجھتے ہوئے یا سمجھ کر دانستہ طور پر اس باب میں مسلم حکومت کے طرز عمل کی جو غلط ترجمانی کی ہے یا اس سے متعلق واقعات کو جس طرح بڑھا چڑھا کر پیش کیا ہے وہ نہ صرف علمی بد دیانتی اور تاریخ کو مسخ کرنے کی بدترین مثالیں ہیں بلکہ ملک میں سماجی تعلقات اور فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے لیے بھی بہت خطرناک

ثابت ہو رہے ہیں۔ ایسے مورخین کے بیانات سے یہی تاثر ملتا ہے کہ مسلم حکمرانوں کی سیاسی و انتظامی پالیسی میں مناد ر کی مسماری کو اوّلیت حاصل تھی بلکہ ان بیانات کو پڑھ کر اگر کوئی یہ نتیجہ اخذ کرے تو غلط نہ ہوگا کہ یہی اُس زمانہ کی حکومت کا ایک نکاتی پروگرام تھا۔ اس نقطۂ نظر کا ہلکا سا اندازہ ایم اے ٹائیٹس کے اس بیان سے لگایا جا سکتا ہے کہ محمد بن قاسم نے سندھ میں مندروں کے انہدام کا جو منصوبہ بند پروگرام شروع کیا تھا وہ عہد عالمگیری تک جاری رہا۔[۶۵] اس ضمن میں جیسا کہ پہلے اشارہ کیا گیا دینی رجحان رکھنے والے حکمرانوں کو زیادہ پرجوش و سرگرم دکھایا جاتا ہے۔ فیروز شاہ تغلق کے بارے میں ایک جدید مورخ نے لکھا ہے کہ وہ مناد ر کی مسماری اور ہندوؤں کے قتل میں فخر محسوس کرتا تھا اور یہ کہ فیروز شاہ اور ان کے پیش رو سلطان جہاں کہیں بھی کوئی مندر دیکھتے تھے اس کی بے حرمتی کرتے تھے۔[۶۶]

اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ سلطان فیروز شاہ کے عہد حکومت میں کچھ مندر مسمار کیے گئے لیکن یہ کہنا کسی طرح صحیح نہ ہوگا کہ یہ سب واقعات ایک منصوبہ بند پروگرام کے تحت رونما ہوئے اور اُن سب کا محرک بس ایک ہی تھا۔ معاصر تاریخوں میں اس سے متعلق مذکورہ واقعات کے تجزیہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ مناد ر مختلف عوامل کے تحت منہدم کیے گئے۔ بعض جنگ کے دوران منہدم ہوئے، بعض کو اس لیے مسمار کیا گیا کہ وہ نئے تھے جو قانون کی خلاف ورزی کرتے ہوئے مسلمانوں کے شہروں میں (دہلی اور اس کے نواح میں) بنائے گئے تھے اور بعض بداخلاقی و منکرات کا اڈا بن گئے تھے۔ اس لیے انھیں ختم کرنا ضروری سمجھا گیا۔[۶۷] کچھ سنجیدہ و حقیقت پسند ہندو مورخین نے تاریخی واقعات و شواہد کی روشنی میں عہد فیروز شاہ میں انہدام مناد ر سے متعلق جو نتائج اخذ کیے ہیں اُن کا ذکر یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ان واقعات پر تبصرہ کرتے ہوئے "ہسٹری آف فیروز شاہ تغلق" کے مصنف جے ایم بنرجی لکھتے ہیں:

> It is related ... the destruction of the temple of Jagannath was the outcome of Sultan's fanaticism. But one should not forget that the temple was destroyed as an act of war under some special circumstances, in course of sultan's raid on Taj Nagar. It had nothing to do with his

intolerance. [۶۸]

مزید براں دہلی اور اس کے نواح میں چند مندروں کے انہدام کا تذکرہ کرنے کے بعد وہ اس کے وجوہ بیان کرتے ہیں :-

But they were destroyed firstly because of their construction without state permission and secondly because their being the centre of Public Corruption during the festivals when men & women both Hindus and Muslims used to assemble there in large number and indulge in immoral acts. It was infact, a measure for purging out the unclear atmosphere. From these few instances it should not be inferred that the sultan followed a policy of temple destruction so as be charged as a fanatic. [۶۹]

اسی طرح ایک دوسرے اسکالر ڈاکٹر ایشور ٹوپا نے بھی اس مسئلہ پر حقیقت پسندانہ تبصرہ کیا ہے۔ خود انھیں کے الفاظ میں ملاحظہ ہو: "فیروز شاہ نے ایک طرف اسلامی قانون کے تحت اور دوسری طرف پبلک کی بھلائی کے پیش نظر ان مندروں کو توڑا۔ فیروز شاہ نے عام طور سے بحیثیت سرکاری پالیسی کے مندر نہیں توڑے"۔ [۷۰]

ایک دوسرے معروف مورخ پروفیسر ریاض الاسلام بھی اس رائے سے کلی اتفاق کرتے ہیں کہ عہد فیروز شاہی میں مختلف وجوہ سے کچھ منادر مسمار کیے گئے اور انھوں نے واضح طور پر یہ خیال پیش کیا ہے کہ سلطان فیروز شاہ نے قدیم منادر کے تقدس کو برقرار رکھا۔ مزید براں سیرت فیروز شاہی کے حوالے سے انھوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ نگر کوٹ میں جوالا مکھی مندر اسی اصول کے تحت باقی رکھا گیا۔ [۷۱] اس طرح منادر کے انہدام سے متعلق واقعات کو ان کے صحیح سیاق و سباق میں دیکھا جائے اور ان کے اسباب و عوامل پر باریکی سے غور کیا جائے تو یہ خیال پوری طرح غلط ثابت

ہوگا کہ فیروز شاہ یا دوسرے مسلم حکمرانوں کا یہی خاص مشن تھا یا انھوں نے منصوبہ بند طور پر یہ کام انجام دیا مزید براں تاریخی واقعات کو صحیح سیاق و سباق میں نہ دیکھنے کے علاوہ اس باب میں غلط فہمی پیدا کرنے کے کچھ دوسرے وجوہ بھی ہیں، اس مسئلہ سے متعلق قانونی باریکیوں سے عدم واقفیت بھی بعض اوقات غلط رائے پر منتج ہوتی ہے۔ اس کی ایک مثال ملاحظہ ہو۔ فیروز شاہ کے زمانہ میں نئے منادر کے خلاف اقدام پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک جدید اسکالر نے لکھا ہے کہ سلطان اس درجہ مذہبی متشدد تھا کہ اس نے ہندوؤں کو جزیہ کی ادائیگی کے بعد بھی نئے منادر کی تعمیر کی اجازت نہ دی۔[۴۲] حقیقت یہ ہے کہ اس اجازت کا تعلق جزیہ کی ادائیگی سے نہیں بلکہ ذمیوں سے متعلق اسلامی قانون کی اس شق سے ہے کہ انھیں مسلمانوں کے شہروں میں نئے منادر کی تعمیر کی اجازت نہ ہوگی گرچہ وہ اپنی پرانی عبادت گاہوں کے مرمت کے مجاز ہوں گے۔ جیسا کہ اس سے قبل واضح کیا جا چکا ہے۔ مزید دلچسپ بات یہ کہ اس باب میں محمد بن قاسم سے فیروز شاہ کا موازنہ کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ مقدم الذکر زیادہ روادار تھے اس لیے کہ ان کی حکومت کے تحت سندھ میں ہندوؤں کو منہدم شدہ مندر کی دوبارہ تعمیر کی اجازت دی گئی۔[۴۳] اول تو یہ موازنہ ہی غلط ہے اس لیے کہ نئے مندر کی تعمیر اور منہدم مندر کی دوبارہ تعمیر دو الگ الگ نوعیت کے مسائل ہیں ایک کا دوسرے پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ دوسرے چچ نامہ کے حوالہ سے جس واقعہ کو بطور ثبوت پیش کیا گیا ہے وہ کسی منہدم مندر کی دوبارہ تعمیر سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ پرانی و غیر آباد مندر کی مرمت یا از سر نو تعمیر سے متعلق ہے۔[۴۴] ان سب کے علاوہ عربی یا فارسی مآخذ کے غلط ترجمے بھی زیر بحث مسئلہ میں غلط فہمیاں پیدا کرنے کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک برطانوی دانشور نے فتوحات فیروز شاہی کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ سلطان فیروز شاہ نے نئے منادر کی تعمیر کے ذمہ داروں اور سرغنہ لوگوں کو جو دوسروں کو گمراہ بھی کرتے تھے قتل کرا دیا باقی ان کے عام پیروکاروں کو کوڑوں کی سزا دے کر اس طرح کی حرکتوں سے باز رکھا۔[۴۵] اور حقیقت یہ ہے کہ فتوحات کے متعلقہ حصہ میں صرف تعزیر یا عام سزا کا ذکر آیا ہے۔ اس میں کوڑے کے لیے کوئی لفظ استعمال نہیں ہوا ہے، اس کی اصل عبارت ملاحظہ ہو۔ "دائمہ کفر کہ دیگراں را اضلال کردند بکشتیم و عوام الیشاں را بہ تعزیرات زجر کردیم تا ایں

فساد بہ کلی افتاد"۔[۷۶]

ایک اور اہم معاملہ جسے ہندوؤں کے ساتھ سلطان فیروز شاہ کے متعصبانہ برتاؤ اور امتیازی رویہ کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے یہ ہے کہ حکومت کی انتظامیہ سے ہندوؤں کو علٰحدہ رکھنا۔ اس میں شبہ نہیں کہ عہد فیروز شاہی میں اہم مناصب پر ہندوؤں کی تقرری کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں لیکن یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ سلطان نے ان کو انتظامیہ سے پوری طرح علٰحدہ رکھا یا اس باب میں کوئی ایسا طرز عمل اختیار کیا جو ان کے پیشروؤں سے یکسر مختلف تھا جیسا کہ بعض جدید مورخین کا خیال ہے۔[۷۷] اس مسئلہ پر غور کرتے ہوئے سب سے پہلے یہ مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ ترک سلاطین کے یہاں نسلی و خاندانی برتری کے تصورات پائے جاتے تھے اور خاص طور سے دہلی سلطنت کے ابتدائی دور میں حکومت کے مزاج پر یہ تصور کافی اثر انداز رہا یہاں تک کہ اس وقت انتظامیہ کے اہم عہدوں پر تقرری میں ہندنژاد مسلمانوں کے مقابلہ میں ترک نژاد اشخاص کو ترجیح دی جاتی تھی اس لیے اس معاملہ میں ہندوؤں کے ساتھ جو طرز عمل اختیار کیا گیا اسے اس صورت حال (نسلی و نسبی رجحانات کی دخل اندازی) کی روشنی میں بھی دیکھنا چاہیے۔[۷۸] اس کے باوجود ایسے شواہد کی کمی نہیں کہ جن سے عہد فیروز شاہی میں حکومت کی انتظامیہ میں ہندوؤں کی شمولیت واضح ہے۔ مورخین کے بیانات سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ محکمہ مالیات بالخصوص محاصل کے شعبہ میں ان کی تقرری بدستور جاری رہی۔[۷۹] خراج اور دوسرے محاصل کی تشخیص و تحصیل میں ہندو سرداروں اور مقامی رؤسا (جنھیں اس وقت مقدم، چودھری و خوط کہا جاتا تھا) کا جو عمل دخل پہلے سے پایا جاتا تھا اس میں بھی کوئی فرق نہیں آیا۔ مزید براں خراج (محصول آراضی) کے باب میں وہ کسان اور حکومت کے مابین واسطہ Intermediary کی جو حیثیت رکھتے تھے وہ بھی قائم رہی۔[۸۰] اس صورت حال پر تبصرہ کرتے ہوئے بعض اسکالرس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ محکمہ مالیات میں ہندو عملہ کی مدد کے بغیر کام نہیں چل سکتا تھا اس لیے اس شعبہ میں ان کی تقرری کے بغیر اور کوئی چارہ کار نہ تھا۔ اس سے انھوں نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ یہ تقرریاں رواداری کے تقاضے سے نہیں بلکہ ضرورت کے تحت عمل میں آتی تھیں۔[۸۱] دوسری جانب معاصر مورخ برنی کے بیان سے یہ شہادت ملتی ہے کہ اس عہد میں کفار و مشرکین جنھیں ذمی و خراجی کی حیثیت

حاصل ہے مختلف عہدوں پر مقرر کیا جاتا تھا۔[۸۲] یہاں یہ قابل ذکر ہے کہ خود سلطان فیروز شاہ کے محافظتی دستہ میں راجپوت شامل تھے اور اس دستہ کا سربراہ بھی ایک ہندو رائے بھیرو بھٹی تھا۔[۸۳] ایک دوسرے مورخ عفیف کے بیان کے مطابق اُس عہد میں شاہی ٹکسال کا افسر اعلیٰ (داروغہ) ایک ہندو (کجر شاہ) تھا۔[۸۴] اسی زمانہ میں اچھ (سندھ) میں ایک ہندو پولیس آفیسر کی تقرری کا بھی ثبوت ملتا ہے۔[۸۵] معاصر و غیر معاصر مورخین سبھی یہ بیان کرتے ہیں کہ "رایان ورائگان" سے سلطان کے تعلقات بہت اچھے تھے ان کو اعزاز و اکرام دینے کے علاوہ سلطان ان سے حکومت کے کاموں میں تعاون بھی لیتا تھا۔[۸۶] مزید براں بہار شریف میں دریافت شدہ ایک کتبہ (جو ۱۳۶۰ — ۱۳۶۵ء سے تعلق رکھتا ہے) سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ "حاجب ہندوان ممالک" کے نام سے ایک عہدہ ہوتا تھا اور قرینِ قیاس یہی ہے کہ یہ حدود سلطنت کے ہندوؤں کے معاملات کا نگراں و ذمہ دار ہوتا تھا اور اس پر کسی ہندو کا تقرر ہوتا رہا ہوگا۔[۸۷] ان واقعات سے یہ بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ عہد فیروز شاہی میں بھی ہندو حکومت کے نظم و نسق میں شریک کیے جاتے تھے اور دوسرے ادوار کی طرح اس دور میں بھی انھیں حکومت کی ذمہ داریاں انجام دینے کے مواقع ملتے رہے۔

اوپر کے مباحث سے یہ اچھی طرح واضح ہوتا ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں ہندوؤں کے ساتھ مسلم حکمرانوں کے برتاؤ سے متعلق متعدد قسم کے غلط تاثرات پائے جاتے ہیں اور ان کے مختلف وجوہ ہیں۔ مذکورہ اسباب کے علاوہ اس کا ایک اہم سبب یہ بھی ہے کہ ہندوؤں کے ساتھ کسی بھی سلطان کے طرز عمل سے بحث کرتے ہوئے اس کے ذہنی رجحان، اس کی عام پالیسی اور حکومت کے مزاج کو پیش نظر نہیں رکھا جاتا اور غیر مسلموں کے سلسلہ میں اس کے رویہ کو اس کے عام اصول سیاست اور انداز حکومت سے الگ کر کے دیکھا جاتا ہے۔ درحقیقت فیروز شاہ یا کسی اور سلطان کے زمانہ میں ہندوؤں کے ساتھ جو سلوک کیا گیا اس کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس کے مذہبی و سیاسی رجحانات کا اچھی طرح مطالعہ کیا جائے اور اس کی حکومت کے طور و طریق کو بخوبی سمجھا جائے اور ان سب سے اہم یہ کہ غیر مسلموں سے متعلق اس کے اقدامات پر ان کے اصل سیاق و سباق میں غور کیا جائے اور ان

میں سے ہر ایک کے اسباب وعوامل کا معروضی انداز میں پتہ لگایا جائے۔

واقعہ یہ ہے کہ ہندوؤں کے سلسلہ میں سلطان فیروز شاہ نے جو کچھ اقدامات کیے اگر ان کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ پیش نظر رکھا جائے کہ اس کی حکومت کی عام پالیسی شرعی قوانین کی روشنی میں حکومت کے نظم ونسق میں اصلاح، لوگوں کی اخلاقی وسماجی زندگی کی درستگی اور عوام کی فلاح وبہبود تھی اور اگر یہ نکتہ بھی سامنے رہے کہ اسی پالیسی کے تحت اس نے اس سے قطع نظر کرتے ہوئے متعدد اقدامات کیے کہ ان سے مسلمانوں پر کوئی پابندی عائد ہو رہی ہے یا غیر مسلموں پر تو یہ تاثر نہیں پیدا ہوگا کہ اس نے ہندوؤں کے ساتھ سختی وناانصافی کی اور نہ یہ خیال ہی ابھرے گا کہ شریعت کے قوانین کے نفاذ کا مطلب غیر مسلموں کے حقوق کی نفی اور ان پر بے جا پابندی ہے[۹۸۸]۔ مثال کے طور پر سلطان کی جانب سے مندروں میں خاص ازدحام کے موقع پر عورتوں کی حاضری کی ممانعت کو اس سیاق میں دیکھنا چاہیے کہ اس نے مختلف مزاروں پر عرس کے موقع پر مسلم عورتوں کی زیارت پر بھی پابندی عائد کی اور ان پابندیوں سے اس کا مقصود ان اخلاقی برائیوں کا سدباب تھا جو ایسے مواقع پر مرد وزن کے اختلاط اور کچھ اوباش وبدطینت لوگوں کی حاضری سے جنم پا رہی تھیں۔ اسی طرح یہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ سلطان نے ان ہندوؤں کے خلاف سخت اقدام کیا جو کھلے عام گمراہی وضلالت پھیلا رہے تھے یہاں تک کہ فتنۂ ارتداد کو ہوا دینے لگے تھے۔ اسے اس تناظر میں دیکھا جا سکتا ہے کہ ان فرقوں اور تحریکوں کے رہنماؤں واہم ارکان کو سخت سے سخت سزا دینے میں کسی نرمی سے کام نہیں لیا جو اپنے گمراہ کن نظریات وافکار کی اشاعت اور غیر اخلاقی حرکات وسکنات کے ذریعہ ذہنی بے راہ روی اور فکری کجروی پیدا کر رہے تھے ان میں اباحتی وملاحدہ فرقہ کے لوگ بھی شامل تھے اور بعض نام نہاد صوفیا بھی[۹۸۹]۔ یہ بات بھی معروف ہے کہ سلطان نے قانونِ شریعت اور نظام محاصل میں تطابق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اسی ضمن میں اس نے متعدد غیر شرعی محاصل کو ممنوع قرار دینے کے ساتھ مالِ غنیمت کی تقسیم اور خراج کی تشخیص وتحصیل کے نظام میں اصلاح کی۔ اس نقطۂ نظر سے جزیہ کے نفاذ یا برہمنوں کی استثنائی حیثیت کے خاتمہ کو دیکھا جائے تو اس اقدام کی بھی اصل نوعیت اور غرض وغایت واضح ہو جائے گی، مزید براں مندروں کے سلسلہ

ہیں سلطان کا جو کچھ طرزِ عمل رہا ان سے متعلق واقعات کی تفصیلات کا بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آئے گی کہ اس اقدام کے پیچھے بھی ذمیوں سے متعلق اسلامی قانون کی بعض دفعات کی تعمیل یا اخلاقی و سماجی خرابیوں کو دور کرنے کا جذبہ کارفرما تھا۔

اس سے آگے بڑھ کر اگر سلطان کے ان اقدامات کا مزید گہرا تجزیہ کیا جائے تو یہ واضح ہوگا کہ شریعت کی روشنی میں اس نے جو کچھ انتظامی تبدیلیاں یا اصلاحات کیں ان سے عوام کو کافی فائدہ پہونچا اور یہ تاثر بھی غلط ثابت ہوگا کہ قانونِ شریعت کے نفاذ کا مطلب لوگوں بالخصوص غیر مسلموں کی زندگی کو سخت بنانا یا انھیں زحمت میں مبتلا کرنا ہے۔ یہ بات عام طور پر معروف ہے کہ سلطان نے قانونِ شریعت کی روشنی میں نظم محاصل کو از سرِ نو مرتب کیا۔ محصول آراضی کی تشخیص و تحصیل میں اس پر خاص زور دیا کہ اصل پیداوار اور کسانوں کی مالی حالت کا ضرور خیال رکھا جائے[۹۰] مزید براں سلطان نے اسی ضمن میں شریعت کے متعینہ محاصل کے علاوہ باقی تمام محاصل کو ممنوع قرار دیا۔ معاصر مورخین کے بیان کے مطابق اس طرح ۲۵ محاصل کی وصولی موقوف ہوگئی جو عرصہ دراز سے رسمی طور پر دیہات و قصبات کے لوگوں پر عاید کیے جاتے تھے[۹۱] اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ سلطان کے اس اقدام سے خاص طور سے کسانوں دستکاروں اور مختلف پیشہ والوں کو راحت ملی جن کی اکثریت اس وقت ہندوؤں پر مشتمل تھی[۹۲] اسی طرح اس امر کو بہت شہرت دی جاتی ہے کہ علماء کے مشورہ سے سلطان نے جزیہ کے باب میں برہمنوں کی استثنائی حیثیت کو ختم کر دیا لیکن اس اقدام کا یہ پہلو بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ اس نے ان کے ساتھ خصوصی رعایت کرتے ہوئے ان پر یکساں طور پر فی نفر دس تنکہ جزیہ مقرر کیا جو معاشی طور پر سب سے نچلے طبقہ کے لیے مروجہ شرح تھی[۹۳] مزید براں برہمنوں پر جزیہ عاید کیے جانے کے واقعہ سے ایک اور اہم نکتہ ظاہر ہوتا ہے جسے عام طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور وہ یہ کہ اس سے یہ اچھی طرح ثابت ہوتا ہے کہ ہندوؤں کو حکومت کے کسی اقدام یا فیصلہ کے خلاف اظہارِ ناراضگی یا احتجاج کا حق حاصل تھا اور یہ کہ حکومت اس نوع کے ردعمل کو روکنے کے بجائے سنجیدگی سے اس پر توجہ دیتی تھی۔

معاصر مورخین کے بیانات سے یہ حقیقت بھی عیاں ہوتی ہے کہ سلطان اپنے جملہ عوام کے جان و مال کے تحفظ کے لیے متفکر رہتا تھا اور اس کے اہتمام میں اس

نے کوئی امتیازی رویہ نہیں برتا پروفیسر ریاض الاسلام کے خیال کے مطابق اس معاملہ میں سلطان نے مسلمانوں اور ہندوؤں کو ایک ہی سطح پر رکھا۔[۹۴]

اس کے علاوہ یہاں یہ بھی قابل ذکر ہے کہ شرعی قوانین کی روشنی میں سلطان نے جرم وسزا کے نظام میں بھی اصلاح کی جس سے وسیع پیمانے پر لوگوں کو راحت ملی۔ اس نے سزائے موت کے آزادانہ استعمال اور ناحق خون بہانے کو سختی سے ممنوع قرار دیا اور بقول ضیاء الدین برنی مسلم وذمی، امیر وغریب، متدین و بے دین سبھی پر اس ممانعت کا اطلاق کیا گیا۔[۹۵] مزید براں مجرموں کو سزائیں دینے میں جو اذیت ناک طریقے اپنائے جاتے تھے سلطان نے ان پر بھی پابندی عاید کی اور لاشوں کو مثلہ کرنے کی ممانعت کی اور گورنروں کو صاف ہدایت کی کہ وہ سزا کے باب میں احتیاط سے کام لیں اور انسانی جان کے احترام کو ملحوظ رکھیں۔[۹۶] اس میں شبہ نہیں کہ اس ممانعت کے باوجود اس عہد میں سزاؤں کے غیر شرعی طریقے اختیار کیے جانے اور لاشوں کی بے حرمتی کے بعض واقعات پیش آئے۔[۹۷] لیکن اس ضمن میں بے ضابطگی و بدنظمی پہلے پائی جاتی تھی اس کا سلسلہ اس دور میں بند ہوا۔ یہاں یہ ذکر بھی بے موقع نہ ہوگا کہ یہ انسانی ہمدردی، رحم دلی اور عوام کے ساتھ شفقت ومحبت کے ساتھ پیش آنے کا جذبہ تھا کہ سلطان نے حتی الامکان جنگ سے احتراز کیا اور ناگزیر حالات میں فوجی مہم کے دوران بھی اگر صلح کی پیشکش ہوئی تو اس نے بلا تاخیر اسے قبول کیا۔[۹۸] واقعہ یہ ہے مورخین کا عام طور پر اس پر اتفاق ہے کہ سلطان فیروز شاہ نے فوجی مہمات وفتوحات میں بہت زیادہ مصروف رہنے کے بجائے اپنی توجہات اور حکومت کے انتظامی ومالی وسائل کو ملک کی خوشحالی اور عوام کی فلاح وبہبود کے لیے صرف کیا اور سلطان کی یہی پالیسی اس کے طویل عرصہ حکومت میں پورے نظم حکومت پر غالب رہی۔[۹۹] یہاں یہ ذکر بھی اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ شریعت کی روشنی میں نظم حکومت میں اصلاح کرتے ہوئے سلطان نے اس امر کو بھی یقینی بنانے کی کوشش کی کہ ایسے لوگوں کو حکومت کے مناصب نہ ملنے پائیں جو شر پسند، غیر دیانت دار، بدطینت ناخدا ترس اور ظالم ہوں (واز استقامت ضابطۂ مذکور (عدل وانصاف) کہ سرجملہ امور جہانداری است ہیچ شریری و بدنفسی وحیثی وظالمی و بے سعادتی وناخدا ترسی ورزشت خوئی برسرکار مسلمانان وذمیاں نصب

نگشت[۱۰]۔ ظاہر ہے کہ ایسے لوگوں کے بجائے شریف، با اخلاق، دیانت دار، خدا ترس اور انصاف پسند افسران کی تقرری سے کسی خاص طبقہ کو نہیں بلکہ عوام کے مختلف طبقوں کو راحت و سکون ملا ہوگا۔ یہ بڑی اہم بات ہے کہ برنی کے مذکورہ بیان میں سلطنت کے لیے "سرکار مسلمانان و ذمیان" کا لفظ استعمال ہوا ہے جو اس زمانہ میں حکومت کے تصور کی وسعت کی دلیل ہے۔

اس طرح شریعت کی روشنی میں کیے گئے فیروز شاہ کے مختلف انتظامی و سماجی اصلاحات کے تجزیہ سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ ان میں عوام کی فلاح و بہبود کا جذبہ کارفرما تھا اور ان اصلاحات سے واقعۃً انھیں راحت ملی۔ اس ضمن میں ڈاکٹر ایشور ٹوپا کا یہ تاثر نقل کرنا بے موقع نہ ہوگا "گو فیروز شاہ کی حکومت اسلامی اصولوں سے لبریز تھی لیکن عوام کی بھلائی و بہبودی اس کا سب سے بڑا فرض تھا اسی اصول کے تحت اس نے تمام بے جا قوانین جن کے تحت رعایا مر رہی تھی ختم کیے تمام وہ چیزیں جو شریعت کے خلاف کسی بھی شعبہ زندگی میں حکومت کو نظر آتی تھیں دور کیں۔ اس تمام اسلامی تحریک میں جس جذبہ نے فیروز شاہ کی شاہی کو زندہ کیا وہ فلاح و بہبود کا اصول تھا[۱۱]۔

یہ عجیب المیہ ہے کہ جدید دور کی تاریخی کتب و تحریروں میں اس طرح کے نکات کو بہت کم سامنے لایا جاتا ہے جب کہ حکومت کی جانب سے عاید کی جانے والی پابندیوں اور قانونی سختیوں کو بہت مشتہر کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اس عہد میں رفاہِ عام یا اجتماعی فلاح و بہبود کے متعدد ایسے کام انجام پائے جن سے بلا تفریق جملہ عوام فیضیاب ہوئے اور ان میں بعض ایسے تھے جن سے غیر مسلموں کو زیادہ فائدہ پہونچا لیکن ان کے ذکر میں یا تو کم دلچسپی لی جاتی ہے یا انھیں نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور حد تو یہ ہے کہ بعض اسکالرس یہ تصور رکھتے ہیں کہ مسلمانوں نے رفاہِ عام کے جو کچھ کام انجام دیے ان کا فائدہ صرف مسلمانوں کو پہونچا[۱۲]۔ اس لیے اس عہد میں غیر مسلموں کے ساتھ حکمرانوں کے برتاؤ پر روشنی ڈالتے ہوئے تاریخ کے اس پہلو کو بھی اجاگر کرنا ضروری ہے۔ اس لیے کہ اجتماعی فلاح و بہبود کے میدان میں اس وقت کی حکومت کی کارکردگی اور خدمات کو نمایاں کرنے سے نہ صرف یہ واضح ہوگا کہ مسلم حکمرانوں نے بلا کسی تفریق عوام کی بھلائی کے کاموں میں دلچسپی لی بلکہ یہ حقیقت بھی کھل کر سامنے آئے گی کہ ان حکمرانوں

نے ملک کی اقتصادی، سماجی، علمی اور تمدنی ترقی میں بھی بھرپور حصہ لیا اور یہ کہ ان کی حکومت ملک کے لیے "کلنک" نہیں بلکہ وجہ عز و شرف اور ایک عظیم دین تھی۔ یہاں اسی نقطۂ نظر (عام بھلائی کے کاموں) سے فیروز شاہ کے دور سے متعلق کچھ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اس ضمن میں پہلے برنی کا یہ تاثر نقل کرنا زیادہ مناسب ہوگا کہ عوام کے مفاد کے تحفظ اور رعایا کی خبر گیری میں فیروز شاہ سے بڑھ کر کوئی اور سلطان اس سے قبل نہیں گذرا ہے[۱۰۲]۔ معاصر مآخذ سے اس بات کے واضح ثبوت ملتے ہیں کہ سلطان نے ایک دو نہیں بلکہ متعدد کام محض عوام کی بھلائی کے نقطۂ نظر سے انجام دیے۔ مثال کے طور پر تخت نشینی کے بعد اس کے اولین اقدامات میں سے ایک یہ تھا کہ اس نے کسانوں پر سے کروڑوں ٹنکے معاف کر دیئے جو اس کے پیشرو سلطان محمد بن تغلق کے زمانہ سے تقاوی کی صورت میں انھیں دیے گئے تھے، اس قرض کی معافی میں یہ احساس کارفرما تھا کہ اس کی وصولی کی صورت میں کسان اور زیادہ زبوں حالی کا شکار ہو جائیں گے جیسا کہ معاصر مورخ عفیف کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے[۱۰۳]۔ اس عہد میں سرکاری اخراجات پر متعدد نہریں بھی تعمیر کی گئیں، نئے آباد شدہ شہروں میں پانی کی سپلائی کے علاوہ یہ نہریں آب پاشی کے لیے بھی مفید ثابت ہوئیں اور زراعت کی ترقی خاص طور سے بنجر و بیکار زمینوں کی آبادکاری کا ذریعہ بنیں[۱۰۴]۔ ان میں سے بعض نہروں کا فیض آج بھی جاری ہے۔ پروفیسر قمر الدین کی تحقیق کے مطابق پنجاب کی مغربی جمنا نہر اصلاً عہد فیروز شاہی کی ایک نہر ہے جسے جدید طور پر مزید بہتر اور مفید بنایا گیا ہے[۱۰۵]۔ اُس زمانہ میں شہروں میں پانی کی فراہمی کے خاص ذرائع تالاب، حوض و کنوئیں تھے۔ سلطان نے ان کی تعمیر میں گہری دلچسپی لی اور جو پرانے تھے ان کی مرمت کا اہتمام کیا[۱۰۶]۔ اسی سلطان کے عہد حکومت میں مختلف علاقوں میں سیکڑوں کی تعداد میں سرائیں تعمیر ہوئیں جن سے عام مسافروں اور تاجروں دونوں کو سفر کے دوران کافی سہولتیں فراہم ہوئیں اور عفیف کے بقول یہ سرائیں ہمیشہ آنے جانے والوں سے آباد رہتی تھیں[۱۰۷]۔ مزید براں علاج و معالجہ میں آسانی کے لیے سلطان نے شفاخانے قائم کیے جن کی تعداد پانچ بتائی گئی ہے۔ دہلی میں اس نے جو مشہور دارالشفا قائم کیا تھا اس کے بارے میں خود اس کے بیان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ عام و خاص ہر طبقہ کے لوگوں کو علاج کی سہولتیں مہیا تھیں۔ تشخیص مرض و تجویز دوا و پرہیز کے لیے وہاں اطبا حاضر رہتے تھے۔

مریضوں کو دوا وغذا دونوں مفت اوقاف کی آمدنی سے فراہم کی جاتی تھی (دیگر حق تعالےٰ میسر گرداند کہ دارالشفا بنا کردیم تا از خاص وعام ہر کرا مرض طاری می شود و بہ رنجی مبتلا می گردد آنجا بیاید۔ اطبا حاضر می باشند تا تشخیص مرض کنند و علاج و پرہیز فرمایند و دوای آں بدہند وجہ دوا وغذا از سہام اوقاف بدہند۔ جمہور مریضاں از مقیم و مسافر، وضع و شریف و احرار و عبید آنجا می آیند و معالجہ ایشاں می شود از فضل و کرم حق شفا می یابند[۱۱۰])

مورخین کے بیانات سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان سرایوں اور شفاخانوں سے نہ صرف یہ کہ سب کو فائدہ اٹھانے کی آزادی حاصل تھی بلکہ اس بات کے ثبوت بھی ملتے ہیں کہ ذمیوں کے آرام و آسائش کے لیے مخصوص انتظام ہوتے تھے[۱۱۱]۔ ان سب کے علاوہ متعدد بندوں، پلوں اور تعلیمی اداروں کی تعمیر اور نئے شہروں کی آبادکاری سلطان کے رفاہِ عام کے کاموں میں شامل ہیں جن میں خاص طور سے فیروز آباد، حصار فیروزہ، فتح آباد اور جونپور قابل ذکر ہیں[۱۱۲]۔ یہاں یہ وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ عوامی فلاح و بہبود کے کاموں میں سلطان کی دلچسپی صرف انہی کاموں تک محدود نہ تھی بلکہ معاصر مآخذ سے یہ ثبوت ملتا ہے کہ فیروز شاہ نے اس وقت کے محدود مسائل کی روشنی میں بیروزگاری کے انسداد کی تدبیر کی ان کے حکم سے کوتوال دہلی نے محلہ داروں کی مدد سے شہر کے تمام لوگوں کے حالات کی چھان بین کر کے بیکار لوگوں کی ایک فہرست تیار کی اور اسی کے مطابق سلطان نے بیکار لوگوں کو ان کی صلاحیت و استعداد اور خاندانی حالات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے کام پر لگایا[۱۱۳]۔ نادار و غریب لڑکیوں کی شادی کے انتظام کے لیے سلطان نے دیوانِ خیرات کے نام سے ایک مستقل محکمہ قائم کیا اور یہ عام اعلان کرا دیا کہ غریب لوگ جن کے یہاں شادی کے قابل لڑکیاں ہوں وہ اپنا نام اس محکمہ میں درج کرائیں۔ اس محکمہ کے افسران نام درج کرانے والوں کے حالات کی تحقیق کرتے تھے اور ان میں سے ہر ایک کو اس کی حالت و ضرورت کی مناسبت سے مالی امداد فراہم کرتے تھے[۱۱۴]۔ اس کے علاوہ فیروز شاہ نے قید خانوں کو سدھارنے اور قیدیوں کی حالت بہتر بنانے میں بھی دلچسپی لی۔ ہر مہینہ کے شروع میں اس کی ہدایت کے مطابق قیدیوں کے حالات کی مفصل رپورٹ اسے پیش کی جاتی تھی اور وہ اسی کی روشنی میں قید خانوں کی اصلاح کے لیے قدم اٹھاتا تھا[۱۱۵]۔ سماج کے ان مخصوص مسائل پر توجہ دینے کے

ساتھ ساتھ سلطان نے عام غربا، ومساکین اور مستحقین کو مالی امداد فراہم کرنے کے لیے ایک اور شعبہ قائم کیا جو "دیوانِ استحقاق" کے نام سے معروف ہوا، معاصر مورخین کے بیان کے مطابق یہ شعبہ سالانہ تقریباً ۳۶ لاکھ ٹنکے غریبوں وحاجت مندوں میں امداد کے طور پر تقسیم کرتا تھا۔[۱۱۵] ان تفصیلات سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ عہد فیروز شاہی میں عوام کی فلاح وبہبود کے کاموں میں حکومت کی سرگرمیاں مختلف جہات میں جاری ہوئیں، دوسری جانب ان سے اس خیال کا بے بنیاد ہونا بھی ثابت ہوتا ہے کہ فیروز شاہ نے رفاہِ عام کے جو کچھ کام کیے ان کا فائدہ ایک خاص طبقہ یا مسلمانوں تک محدود رہا۔ سلطان کے رفاہ عامہ کے کاموں کا ذکر کرتے ہوئے ایک انگریز مورخ سر ولزلی ہیگ (Sir Wolseley Haig) نے یہ تبصرہ کیا ہے کہ ان امور کی انجام دہی میں عوام کی بھلائی سے زیادہ نام ونمود کی خواہش کو دخل تھا۔[۱۱۶] اول تو یہ تاثر ہی صحیح نہیں ہے جیسا کہ خود سلطان نے متعدد مقام پر یہ واضح کیا ہے کہ ان کاموں سے اس کا مقصد محض شہرت ونیکنامی نہیں بلکہ عوام کی بھلائی ہے۔[۱۱۷] دوسرے اگر اسے صحیح بھی مان لیا جائے تو کم از کم اس سے انکار کی گنجائش نہیں کہ ان کاموں کا فائدہ بلاکسی امتیاز عام لوگوں کو پہونچا۔ سلطان کے ان کاموں پر جے ایم بنر نے بہت صحیح تبصرہ کیا ہے خود ان کے اپنے الفاظ ہیں:۔

In every scheme of public works, the only otive that had inspired the sultan to action was he general welfare of the people. As such it is ery difficult to agree with the views of Sir olseley Haig that the public works of Firoz Shah ere the outcome of his vanity.[۱۱۸]

آخر میں سلطان کی شخصیت کا یہ پہلو واضح کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وسعت نظری اور فراخ دلی کے مظاہر، علمی دنیا میں بھی ملتے ہیں۔ اس کی علمی دلچسپی نہ تو خاص دائرہ تک محدود تھی اور نہ علوم وفنون کی اشاعت اور اہلِ علم وفن کی قدردا ہمت افزائی میں اس نے کسی تنگ نظری کا ثبوت دیا۔ بلاشبہ اسلامی علوم بالخصوص اسلامی کی ترویج واشاعت میں سلطان نے نمایاں حصہ لیا اور فتاوای فیروز شا

فتاوای تاتارخانی اور فوائد فیروز شاہی جیسی اہم تصانیف اسی زمانہ کی یادگار ہیں، لیکن اس کے شواہد بھی کچھ کم نہیں ہیں کہ تاریخ، علم ہیئت، طب اور زیر بحث موضوع کے لحاظ سے زیادہ اہم یہ کہ بعض ہندوستانی علوم کی اشاعت میں اس نے دلچسپی لی اور اس اسلامی روایت کو تقویت پہونچائی کہ علم یا علمی خدمات کی قدردانی میں کوئی تفریق روا نہیں رکھنی چاہیے ایٹن بی رائے نے سلطان کی اس روش کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

It is well-known that the Sultan's love of learning transcended the barriers of creed.[۱۱۹]

اس ضمن میں یہ قابل ذکر ہے کہ نگرکوٹ (کانگڑہ۔ ہماچل پردیش) مہم کے دوران اسے جوالہ مکھی مندر میں سیکڑوں سنسکرت کتابیں ملی تھیں جنھیں وہ دہلی لے آیا ان میں علم نجوم اور بعض دوسرے موضوعات سے متعلق جو اہم کتابیں تھیں ان کا فارسی ترجمہ ہندو اور مسلم اسکالرس کی مدد سے کرایا۔ علم نجوم پر ایک کتاب کا ترجمہ (مترجم: عزالدین خالد خانی) سلطان کے نام پر "دلائل فیروز شاہی" کے نام سے موسوم ہوا۔[۱۲۰] اسی فن پر ایک دوسری ہندوستانی کتاب (باراہی سنکھتا) کا فارسی ترجمہ (کتاب النجوم) بھی اسی دور کی یادگار ہے۔[۱۲۱] ترجمہ مولف تاریخ فیروز شاہی شمس سراج عفیف کے ہاتھوں پایۂ انجام کو پہونچا۔ مزید براں اس دور میں حکومت کی سرپرستی میں طب، موسیقی و کشتی سے متعلق بھی سنسکرت کی کتابوں کے فارسی میں ترجمہ کا ذکر ملتا ہے۔[۱۲۲] اس نوع کے تراجم سے نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کو ہندوستان کے قدیم علوم سے متعارف ہونے کا موقع ملا بلکہ یہ ان علوم کے تحفظ و اشاعت کا ذریعہ بھی بنے اہم بات یہ کہ مختلف علوم و فنون کی سنسکرت کتابوں کے فارسی ترجمہ کی یہ پہلی روایت ہے جو دہلی سلطنت کے وجود میں آنے کے بعد قائم ہوئی اور یہ یقیناً ہندوستانی علوم میں فیروز شاہ کی دلچسپی کا ایک مظہر ہے، بعض جدید مورخین کے یہاں علمی سرپرستی میں سلطان کی اس فراخدلی کا واضح لفظوں میں اعتراف ملتا ہے۔[۱۲۳] جب کہ بعض نے یہ قابل حیرت رائے ظاہر کی ہے کہ سنسکرت یا ہندوستانی علوم میں سلطان کی دلچسپی ان کتابوں کے فارسی ترجمہ کا باعث نہیں بنی بلکہ اس کی اصل وجہ ان کی علمی افادیت تھی۔[۱۲۴] اگر یہ رائے قبول کرلی جائے تب بھی کم از کم یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ علم نجوم یا ہیئت کے میدان میں قدیم ہندوستان کی علمی خدمات اور ان کی علمی افادیت کو سلطان نے تسلیم کیا اور یہ بجا

طور پر علمی قدردانی میں اس کی وسیع النظری کی دلیل ہے۔ مزید برآں سلطان کے بارے میں یہ بھی ذکر کیا جاتا ہے کہ اس نے جین فرقہ کے تین ممتاز اشخاص (گونا بھدراسوری، منی بھدراسوری و مہندراسوری) کو خاص اعزاز واکرام سے نوازا تھا۔ ان میں تیسرے ماہر ریاضیات و ہیئت کی حیثیت سے کافی مشہور تھے[۱۲۵] بعض مورخین کے بیان کے مطابق سلطان ایک ہندو شاعر رتن سنگھ کا بڑا معتقد تھا اور اس کے دربار میں اس شاعر کو بڑی قدر و منزلت حاصل تھی[۱۲۶] یہاں یہ ذکر بھی اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ قدیم ہندوستان کے بعض علوم وفنون کی اشاعت کے علاوہ سلطان فیروز شاہ نے ہندوؤں کے آثار قدیمہ میں بھی دلچسپی لی۔ یہ بات عام طور پر معروف ہے کہ سلطان نے اپنے پیشرو سلاطین دہلی کے زمانہ کی متعدد عمارتوں یا تعمیراتی یادگاروں (جو عام لوگوں کے استعمال میں آتی تھیں) کی مرمت کرائی اور انھیں تحفظ بخشا[۱۲۷] سیرت فیروز شاہی سے یہ شہادت ملتی ہے کہ حوض معظم مبارک خاں کی مرمت کے دوران اسے ایک کنواں، بند اور کچھ قدیم عمارتیں ملیں جو برہمنوں کی تعمیر کردہ تھیں۔ سلطان نے ان کی بھی مرمت کرائی اور انھیں ان کے پرانے بانیوں کے نام سے باقی رکھا[۱۲۸] سلطان نے جس اہتمام سے اشوک کی لاٹ میرٹھ سے منتقل کرا کے دہلی میں نصب کرایا اور معاصر مورخین نے جس تفصیل سے اس واقعہ کو بیان کیا ہے[۱۲۹] اس سے بھی ہندوؤں کے تاریخی آثار میں سلطان کی دلچسپی بخوبی ظاہر ہوتی ہے۔

معروضات بالا سے بآسانی یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ہندوؤں کے ساتھ فیروز شاہ تغلق اور عہد وسطیٰ کے دوسرے مسلم حکمرانوں کے برتاؤ سے متعلق کیسے کیسے غلط تاثرات اور کن کن بنیادوں پر جنم پاتے ہیں۔ حقائق کو جھٹلانے یا نظر انداز کرنے سے جو غلط تاثرات ابھرتے ہیں وہ اپنی جگہ پر ہیں ان کے علاوہ مآخذ کی غلط ترجمانی یا ان میں بیان کردہ ایک دو واقعہ سے عمومی نتیجہ اخذ کر کے پورے عہد کی تصویر بگاڑی جاتی ہے۔ تاریخی کتب اور دوسرے مآخذ میں جہاں ہندوؤں کے ساتھ اچھے برتاؤ کی مثالیں ملتی ہیں وہیں یقیناً زیادتی کے کچھ واقعات بھی سامنے آتے ہیں لیکن ان مذکور و غیر مذکور واقعات کو اس زمانے کی عام روش اور مسلم حکمرانوں کا متفقہ طرز عمل قرار دینا نہ تو تاریخ کے ساتھ انصاف ہے اور نہ علمی و تحقیقی کاوشوں کا صحیح رخ ہے۔ اوپر کے مباحث سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان کے بارے میں جو

غلط تاثرات پیدا کیے جاتے ہیں اس کے خاص اسباب یہ ہیں (۱) عہد وسطیٰ کے مزاج، معاصر مورخین کے انداز بیان اور ان کی تحریروں کے مقاصد کو نہ سمجھنا یا سمجھنے کے باوجود ان کو زیر غور نہ لانا (۲) تاریخی واقعات کو ان کے سیاق وسباق میں نہ دیکھنا اور کسی معاملہ میں اخذ نتائج کے لیے اکا دکا واقعات کو بنیاد بنانا (۳) غیر مسلموں کے مختلف طبقوں (ذمی وحربی، مطیع وباغی) میں تمیز نہ کرنا۔

ان سب کے علاوہ مذکورہ بالا تفصیلات سے اس خیال کی بھی تردید ہوتی ہے کہ کسی حکمراں کے دینی رجحان یا نظم ونسق میں شریعت کی پابندی کا لازمی نتیجہ تعصب وتنگ نظری یا غیر مسلموں کے ساتھ زیادتی وناانصافی ہے۔ واقعہ یہ ہے (جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا) کہ دینی رجحان رکھنے والے اور شریعت کی پابندی پر زور دینے والے سلاطین کے یہاں ان حقوق کی تکمیل میں توجہ ودلچسپی کا زیادہ مظاہرہ ملتا ہے جو اسلامی شریعت نے غیر مسلموں کے لیے متعین کیے ہیں بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ایسے حکمرانوں کے عہد میں رعایا کے ساتھ ہمدردانہ رویہ اور منصفانہ برتاؤ کے امکانات زیادہ رہتے ہیں۔ آخر میں اس جانب بھی اشارہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں اسلامی حکومت کے تحت ذمیوں کو جو حقوق دیے گئے ہیں اگر انھیں صحیح معنوں میں پورا کیا جائے اور اسلام نے فلاحی ریاست کا جو تصور پیش کیا ہے اگر دیانت داری کے ساتھ اسے عملی جامہ پہنایا جائے تو پھر اس حقیقت سے انکار مشکل ہو جائے گا کہ اسلامی حکومت میں ذمیوں یا غیر مسلم شہریوں کو پوری طرح سماجی ومعاشی تحفظ حاصل ہوتا ہے اور ان کے ساتھ کسی امتیازی سلوک کے بجائے عدل وانصاف کا رویہ اختیار کیا جاتا ہے۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں ہندوؤں کی حیثیت سے بحث کرتے ہوئے مولانا ابوالکلام آزاد نے بجا فرمایا ہے..... "اورنگ زیب نے باتفاق جمیع علماء حنفیہ ہند ہندوؤں پر جزیہ کے احکام جاری کیے تھے نادانی و بے خبری سے ہندوؤں نے سمجھا کہ یہ ان کی تذلیل وتحقیر ہے۔ حالانکہ اگر اس وقت علماء محققین ہوتے اور وہ جزیہ کی غرض وغایت اور اہل ذمہ کے حقوق معتبر فی الشرع کو کھول کھول کر بیان کرتے تو ہندوؤں کو معلوم ہو جاتا کہ یہ ان کی تذلیل نہیں بلکہ وہ بہتر سے بہتر سلوک ہے جو دنیا میں کوئی حاکم قوم محکوموں کے ساتھ کر سکتی ہے۔[۱۳] حقیقت

یہ ہے کہ اسلام کی دعوت کو عام کرتے ہوئے اور اس کی تعلیمات کو پھیلاتے ہوئے اسلامی نظامِ حکومت کے اس پہلو کو بھی صاف صاف لفظوں میں واضح کرنے کی سخت ضرورت ہے اور اس سے شاید ہی کسی کو انکار ہو کہ اسلام، اسلامی نظام اور مسلمانوں سے متعلق غلط فہمیوں سے بھرپور آج کے ماحول میں یہ ضرورت اور بڑھ گئی ہے۔

حواشی و مراجع

۱ Murray T. Titus: Indian Islam (A Religious History of Islam in India) New Delhi 1979, pp. 18-19.

۲ ابو یوسف، کتاب الخراج، مطبعہ سلفیہ، قاہرہ، ۱۳۵۲ھ، صـ ۱۲۲ ابوالحسن علی الماوردی، الاحکام السلطانیہ، مصر ۱۹۰۹ء، صـ ۱۲۷-۱۳۰، امین احسن اصلاحی، غیر مسلموں کے حقوق، کراچی، ۱۹۵۳ء صـ ۵۲-۵۵، شبلی نعمانی مقالات شبلی حصہ اول (مقالہ: الجزیہ) مطبع معارف اعظم گڑھ، صـ ۲۲۱-۲۳۱

۳ ابو یوسف، کتاب الخراج صـ ۱۲۲، ۱۲۹-۱۲۹ ابوالحسن علی المرغینانی، الہدایہ، لکھنو ۱۳۲۵ھ ۵۷/۲/۳، شیخ نظام وغیرہ، الفتاویٰ الہندیہ (فتاوائے عالمگیری) دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۸۰ء ۲۴۴/۳-۲۴۵

۴ ابن رشد القرطبی، بدایۃ المجتہد، قاہرہ ۱۹۵۲ء ۳۶/۱۰-۳۷، الماوردی، محولہ بالا صـ محمد بن احمد الانصاری القرطبی، احکام القرآن، مرکز تحقیق التراث، مصر ۱۹۸۷ء، ۱۱۰/۸

۵ ابوالکلام آزاد، جامع الشواہد فی دخول غیر المسلم فی المساجد، مکتبہ ماحول کراچی ۱۹۶۰ء، صـ ۸

Khaliq Ahmad Nizami: Religion and Politics in the 13th Century India, Delhi - 1974 p. 308.

۶ محمد بن ادریس الشافعی، کتاب الام، مطبعہ امیریہ، بولاق، مصر ۱۳۲۲ھ ۴/۹۵، ۹۶ القرطبی، احکام القرآن، محولہ بالا، ۱۱۰/۸

۷ ابو یوسف: محولہ بالا، صـ ۱۲۹، امین احسن اصلاحی، محولہ بالا، صـ ۱۲-۱۳

۸ ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲ء، صـ ۲۹۰، امیر خسرو، مثنوی دول رانی خضر خاں علی گڑھ، ۱۹۱۷ء صـ ۴۶، ۴۷، شہاب الدین العمری، مسالک الابصار (انگریزی ترجمہ: الوٹ اسپیس) علی گڑھ

۱۹۴۳ء، صـ۳۷، ابوالعباس القلقشندی، صبح الاعشی، مطبع امیریہ، القاہرہ، ۱۹۱۵ء، ۵/۶۹، سید عبدالعلی الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند، دمشق، ۱۹۵۸ء، صـ۱۰۳

۹؎ علی بن حامد الکوفی، چچ نامہ، مجلس مخطوطات فارسیہ، حیدرآباد ۱۹۳۹ء، صـ۲۰۸-۲۰۹-۲۱۲

۱۰؎ چچ نامہ، صـ۲۱۸

۱۱؎ احمد بن یحییٰ البلاذری، فتوح البلدان، بیروت، ۱۹۵۸ء، صـ۶۱۳-۶۱۴

۱۲؎ خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، تذکرۃ المصنفین، دہلی ۱۹۸۱ء، صـ۶۷۔ سید صباح الدین عبدالرحمٰن، ہندوستان کے سلاطین، علماء و مشائخ کے تعلقات پر ایک نظر، معارف پریس اعظم گڑھ ۱۹۷۰ء، صـ۴۹

۱۳؎ چچ نامہ، صـ۲۱۴، بلاذری، صـ۶۱۷

۱۴؎ کلمات طیبات (مشتمل بر مکتوبات غوث الثقلین و مرزا مظہر جانجاناں، قاضی ثناء اللہ پانی پتی و مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی) مطبع مطلع العلوم، مراد آباد، ۱۸۹۱ء، صـ۲۷-۲۸

۱۵؎ جامع الشواہد فی دخول غیر المسلم فی المساجد، صـ۸۱-۸۲

۱۶؎ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات صـ۶۷، ۱۱۱ بحوالہ ضیاء الدین برنی، صحیفہ نعت محمدی (مخطوطہ رامپور)

۱۷؎ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، صـ۶۷۔

۱۸؎ سید نورالدین مبارک کے حالات کے لیے ملاحظہ فرمائیں: امیر حسن سجزی، فوائد الفواد (تحقیق و تصحیح محمد لطیف ملک) لاہور، ۱۹۶۶ء صـ۳۲۲، ۲۰۱، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخیار، مطبع مجتبائی، دہلی ۱۲۳۳ھ، صـ۲۸-۲۹، محمد غوثی شطاری، گلزار ابرار (اردو ترجمہ از فضل احمد) ۱۳۲۲ھ، صـ۶۷

۱۹؎ برنی، تاریخ فیروز شاہی، صـ۴۱-۴۲

۲۰؎ حوالہ مذکور، صـ۲۹۱

۲۱؎ Religion and Politics in the 13th Century India op.cit. pp. 107, 317. P. Hardy Historians of Medieval India Luzac & Co. pp. 28-29.

۲۲؎ اس کتاب کے انداز بحث و خلاصہ مباحث کے لیے ملاحظہ فرمائیں

Mohammad Habib: Introduction to the Political Theory of the Delhi Sultanate (English Translation of Fatawa-e-Jahandari) Allahabad (N.D.) pp. I-XII.

۲۳؎ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۹۰-۱۹۱

۲۴؎ ضیاء الدین برنی، فتاوائے جہانداری، روٹو گراف ۶۸ء (مخطوطہ انڈیا آفس) ریسرچ لائبریری شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ورق ۱۲ الف۔

۲۵؎ برنی نسلی و نسبی امتیاز کے قائل تھے اور اسی بنیاد پر وہ انسانوں کو دو طبقوں (شریف و رذیل) میں تقسیم کرتے تھے اور وہ صرف پہلے ہی طبقہ کے لوگوں کو حکومت کے اہم مناصب کا مستحق سمجھتے تھے (فتاوائے جہانداری ۲۱۶ ب - ۲۲۰ الف)

۲۶؎ فتاوائے جہانداری، اوراق ۱۱۹ ب - ۱۲۰ الف)

۲۷؎ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۹۱، نیز دیکھئے ص ۸۷، ۱۲۱، ۵۷۳، ۵۷۵، فتاوائے جہانداری ۱۲۰ الف۔

۲۸؎ R. Levy: The Sociology of Islam, London 1933 II 263.

۲۹؎ فخر مدبر، آداب الحرب والشجاعۃ، تہران (ب۔ت) ص ۴۰۲، یحییٰ بن احمد سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ، ۱۹۳۱ء، عفیف، تاریخ فیروز شاہی، صفحات ۱۳۳، ۱۵۲، ۱۸۰، ۱۸۱، ۳۶۶، ۳۸۲-۳۸۴۔ رزق اللہ مشتاقی، واقعات مشتاقی روٹو گراف ۳ء (مخطوطہ برٹش میوزیم) ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی، ورق ۱۵ عبداللہ داؤدی، تاریخ داؤدی، علی گڑھ، ص ۲۹-۳۰

۳۰؎ عین الدین ماہرو، انشاء ماہرو (مرتبہ شیخ عبدالرشید) علی گڑھ۔

۳۱؎ فتوحات فیروز شاہی (مرتبہ شیخ عبدالرشید) علی گڑھ، ۱۹۵۸ء، صفحات، ۵، ۹۰، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰

۳۲؎ سیرت فیروز شاہی نقل (مخطوطہ خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ) یونیورسٹی کلکشن ۱۱۱ء مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) ص ۱۲۸۔

۳۳؎ شرف بن محمد العطائی، فوائد فیروز شاہی، مخطوطہ، جواہر میوزیم کلکشن (مولانا آزاد لائبریری) ۶۸۷ء، ورق ۱۱۵ ب۔

۳۴؎ دارالحرب یا ایسے علاقہ و ملک کا باشندہ جس میں اور مسلم حکومت کے مابین جنگ کا ماحول قائم ہو۔

۳۵؎ سیرت فیروز شاہی، ص ۱۲۸

۳۶؎ عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۸۰، نیز دیکھئے فتوحات فیروز شاہی، ص ۹

۳۷؎ اس مجموعۂ فتاویٰ کے مفصل تعارف کے لیے دیکھئے راقم کا مضمون "فتاوائے فیروز شاہی اور عصری مسائل، برہان ۹۱/۲، جولائی، اگست ۱۹۸۳ء ص ۲۱-۳۶، ۲۰-۴۰

۳۸؎ اس کتاب کے تعارف کے لیے ملاحظہ فرمائیں K.A. Nizami: Supplement to Elliot & Dowson's History of India, Delhi 1981, p. 117.

۳۹؎ فتاوائے تاتارخانی کی اولین چار جلدیں (مرتبہ قاضی سجاد حسین مرحوم) دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد سے ۱۹۸۶ء میں شائع ہوئی ہیں۔ اس فتاویٰ کے تعارف کے لیے ملاحظہ فرمائیں۔ ریاست علی ندوی، کچھ فتاوای تاتارخانی کے بارے میں، معارف، ۳/۵۹، ستمبر ۱۹۴۷ء ص ۱۶۵-۱۸۰

۴۰؎ فتاوای فیروزشاہی، مخطوط، مولانا آزاد لائبریری، یونیورسٹی کلکشن ۲۶، ورق ۲۱۴ الف۔ ب

۴۱؎ فوائد فیروزشاہی، محولہ بالا، ورق ۱۱۶ الف

۴۲؎ فتاوائے فیروزشاہی، ۲۱۸ الف۔ب، فوائد فیروزشاہی، ۱۱۶ الف

۴۳؎ فتاوائے فیروزشاہی، ۲۲۴ الف، ۲۵۰ الف، ۲۵۲، ۲۵۴ الف، ۲۵۴ الف، ۲۵۵ الف، ۲۷۲ الف، ۲۷۴ الف، ۲۷۲ الف۔

۴۴؎ فتاوائے فیروزشاہی، ۳۶۹ الف۔ ۲۳۷ ب، ۴۹۸ ب۔

۴۵؎ فتاوائے فیروزشاہی، ۵۰۸ الف ۴۶؎ فتاوائے فیروزشاہی ۵۰۸ ب۔

۴۷؎ فتاوائے جہاں داری ۱۱۹ ب۔

۴۸؎ R.C. Jauhari: Firoz Tughlaq New Delhi 1968, pp.150-51.

۴۹؎ عفیف، تاریخ فیروزشاہی، ص ۳۷۹-۳۸۲

۵۰؎ Kanhaiya Lall Srivastava: The position of Hindus under the Delhi Sultanate, New Delhi 1980 p. 223.

۵۱؎ فتوحات فیروزشاہی، ص ۸-۹: نظام الدین احمد بخشی، طبقات اکبری، کلکتہ ۱۹۲۷ء ۱/۲۴۰ طبقات اکبری ۱۰/۲۴۰۔ سجان رائے بھنڈاری، خلاصۃ التواریخ، دہلی ۱۹۱۸ء، ص ۲۵۰

۵۲؎ فتوحات فیروزشاہی، ص ۹-۱۰

۵۳؎ سریواستوا محولہ بالا، ص ۱۱۱

۵۴؎ ایم ٹائیٹس، ص ۲۸۱۸-۲۹، سریواستوا، ص ۸۷، جوہری، ص ۱۰۰

۵۵؎ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: اسلامی حکومت میں غیر مسلموں کے حقوق، مرکزی مکتبہ اسلامی۔ دہلی ۱۹۹۳ء، ص ۲۲-۲۶

۵۶؎ سریواستوا، ص ۹۲

۵۷ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں راقم کا مقالہ "عہد فیروز شاہی کا نظم محاصل شرعی قوانین کی روشنی میں" تحقیقات اسلامی ۳/۱ جنوری۔ مارچ ۱۹۸۳ء صہ ۲۸-۴۲

۵۸ اسلامی قانون کی رو سے (جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا) عورتیں، بچے، معذور تادار کے علاوہ عبادت گاہوں کے خدام اور رہبان بھی جن کا گذر بسر نذرانہ وخیرات پر ہوتا ہے) جزیہ سے مستثنیٰ قرار پاتے ہیں (ابو یوسف کتاب الخراج، صہ ۱۲۲، الاحکام السلطانیہ، صہ ۱۲۷-۱۳۰) معاصر علماء کی رائے میں برہمن اس آخری زمرہ میں بھی شامل نہیں کیے جا سکتے تھے۔

۵۹ عفیف، صہ ۳۸۲-۳۸۴ ۶۰ بنرجی، صہ ۱۲۴

۶۱ ایم ٹائٹس، محولہ بالا۔ صہ ۲۸۔ نیز دیکھئے Aziz Ahmad: Studies in Islamic Culture in the Indian Environment Oxford 1984, p. 80.

۶۲ چچ نامہ، صہ ۲۰۸-۲۰۹ ۶۳ چچ نامہ، صہ ۲۰۹، ۲۱۱

۶۴ I.H. Quraishi: The Administration of the Sultanate of Delhi, Karachi 1958, pp. 206-7, 210-11.

۶۵ ایم ٹائٹس، صہ ۲۲-۲۵ ۶۶ سریواستوا، صہ ۱۰۹، ۱۱۰

۶۷ فتوحات فیروز شاہی، صہ ۹-۱۰، نیز دیکھئے، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، صہ ۳۷، سید صبیح الدین عبدالرحمٰن، مطبع معارف، اعظم گڑھ ۱۹۴۵ء، صہ ۹۸-۹۹

۶۸ بنرجی، صہ ۱۶۶ ۶۹ بنرجی صہ ۱۶۸

۷۰ ایشور ٹوپا، ہندی مسلمان حکمرانوں کے سیاسی اصول، علی گڑھ، ۱۹۶۲ء، صہ ۸۹

۷۱ Riyazul Islam: A Review of the Reign of Firoz Shah' Islamic Culture Vol. 23/4 Oct. 1949, p. 285.

۷۲ سریواستوا، صہ ۹۴ ۷۳ حوالہ مذکور حاشیہ ۲ ۷۴ چچ نامہ، صہ ۲۱۲-۲۱۳

۷۵ ایم ٹائٹس، صہ ۲۴ ۷۶ فتوحات فیروز شاہی، صہ ۹

۷۷ سریواستوا، صہ ۱۴۹، بنرجی، صہ ۱۷۱، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، صہ ۳۳۵-۳۳۶

۷۸ عماد الحسن آزاد فاروقی (مرتب) ہند اسلامی تہذیب کا ارتقاء (مقالہ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی: دہلی سلطنت کے نظم ونسق میں ہندوؤں کا حصہ) نئی دہلی، ۱۹۸۵ء، صہ ۱۹؛ Mohammad Qamruddin: Society and Culture in Early Medieval India,, New Delhi 1985, p. 62.

۷۹ عزیز احمد، محولہ بالا، ص۱۰۲

۸۰ برنی، ۲۸۷-۲۸۸، ۲۹۱، ۲۲۹-۲۳۰، ۵۸۸، سیرت فیروز شاہی، ص۱۳، انشاء ماہرو (تصحیح پروفیسر عبدالرشید) علی گڑھ (ب.ت) ص۱۵، ۹۷، ۲۰-۲۱ نیز دیکھئے قریشی، محولہ بالا، ص۲۰۸-۲۰۸، ۲۱۰، ۲۲۳-۲۲۴

۸۱ سریواستوا، ص۱۷۱ ۸۲ فتاوای جہانداری، ۱۲۰ الف

۸۳ عفیف، ص۱۰۳

۸۴ عفیف، ص۳۴۴-۳۴۹، ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی کی تحقیق کے مطابق یہ "گوجر شاہ" ہے۔ دیکھئے ان کا محولہ بالا مقالہ، ص۲۶ اور فٹ نوٹ، نمبر ۵۵

۸۵ جمالی، سیر العارفین، مطبع رضوی، دہلی ۱۳۱۱ھ، ص۱۵۹

۸۶ برنی، ص۱۷۱، ۵۸۷-۵۸۸، ۵۹۵ عفیف، ص۱۰۳، ۱۱۱، ۱۲۸، سیرت فیروز شاہی، ص۱۳

۸۷ محمد یٰسین مظہر صدیقی، عہد سلطنت کے نظم و نسق میں ہندوؤں کا حصہ، محولہ بالا، ص۲۶ بحوالہ:

Qiyamuddin Ahmad : Corpus of Arabic & Persian inscriptions of Bihar, Patna, 1973, p. 61.

۸۸ عہد فیروز شاہی پر تبصرہ کرتے ہوئے بعض جدید مورخین (جن میں مسلم و ہندو دونوں شامل ہیں) نے اس نکتہ کو خاص طور سے نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے، ملاحظہ کریں

S. Moinul Haq: Baranis History of the Tughlaqs Karachi 1959, pp. 91-93, J.M. Banarji, History of Firoz Shah Tughlaq, Delhi, 1967 pp. 166-69.

۸۹ سماجی و اخلاقی اصلاح کے لیے فیروز شاہ کی کوششوں کے مطالعہ کے لیے دیکھئے خاکسار کا مقالہ "فیروز شاہ تغلق کی دینی و سماجی خدمات" تحقیقات اسلامی ۵/۲، اپریل، جون ۱۹۸۶ء ص۴۶-۵۷

۹۰ برنی، ص۵۷۲، عفیف ص۹۲

۹۱ فتوحات فیروز شاہی، ص۵-۶، عفیف، ص۲۷۸-۲۷۹، مزید تفصیل کے لیے دیکھئے قریشی محولہ بالا، ص۲۲۴-۲۳۷ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص۴۲۰-۴۲۳

۹۲ معین الحق، محولہ بالا، ص۹۲

۹۳ حنفی مسلک کے مطابق ذمیوں کو مالی اعتبار سے تین طبقوں (اعلیٰ، متوسط، ادنیٰ) میں تقسیم کر کے ایک متعین تناسب کے ساتھ جزیہ عائد کیا جاتا ہے، شافعی و مالکی فقہاء کے نزدیک جزیہ کے نفاذ کے لیے ذمیوں کی طبقاتی تقسیم ضروری نہیں اور مقدار جزیہ کی تعیین امام یا سلطان کی صوابدید پر منحصر ہوگی (الماوردی،

صہ ۱۲۸، الہدایہ ۲/۵۷۰-۵۷۱) برہمنوں پر یکساں طور پر جزیہ کی کم سے کم مقدار متعین کر کے فیروز شاہ نے غیر حنفی مسلک کی اتباع کی اور ان کے سلسلہ میں مزید نرمی کا ثبوت دیا۔

۹۴ برنی، صہ ۵۵۲، عفیف، صہ ۱۳۳، ۱۵۲، نیز ملاحظہ فرمائیں:

Riyazul Islam : "A Review of the reign of Firoz Shah" Islamic Culture Vol. 23/4 Oct. 1949, p. 285.

۹۵ برنی، صہ ۵۷۲-۵۷۳ ۹۶ فتوحات فیروز شاہی، صہ ۲-۳، انشا، ماہرو صہ ۵

۹۷ فتوحات فیروز شاہی، صہ ۲-۳، عفیف، صہ ۳۸۱، ۳۹۰، سیرت فیروز شاہی، صہ ۳۲-۳۳، ۱۵۳-۱۵۴

۹۸ سیرت فیروز شاہی، صہ ۷۵-۷۶، نیز دیکھئے معین الحق، محولہ بالا، صہ ۹۲

۹۹ برنی، صہ ۵۷۲، ۵۹۹، عفیف، صہ ۲۹۳، فتوحات فیروز شاہی، صہ ۳، ۶، ۱۱، ۱۷ ۱۰۰ برنی، صہ ۵۷۲

۱۰۱ ہندی مسلمان حکمرانوں کے سیاسی اصول، صہ ۷۷

۱۰۲ سر ولسٹوا، صہ ۹۶، جوہری، صہ ۱۱۴-۱۱۵، نیز ملاحظہ کریں ریاض الاسلام، محولہ بالا، صہ ۲۸۵

۱۰۳ برنی، صہ ۵۵۳، نیز دیکھئے عفیف، صہ ۹۱: یحیٰی سرہندی، صہ ۱۲۱

۱۰۴ عفیف، صہ ۹۲

۱۰۵ برنی، صہ ۵۶۸-۵۷۰، عفیف، ۱۲۹-۱۳۰، سیرت فیروز شاہی، صہ ۲۱۱-۲۱۲، یحیٰی سرہندی، محولہ بالا، صہ ۱۲۵-۱۲۶، نیز دیکھئے W.H. MoreLand: The Agrarian System of Muslim India, New Delhi, 1968, p. 59.

۱۰۶ Society & Culture in Early Medieval India Op.cit p. 51 (F. No. I).

۱۰۷ فتوحات فیروز شاہی، صہ ۱۱-۱۳، سیرت فیروز شاہی۔ صہ ۱۵۲-۱۵۷، ۲۰۹-۲۱۰، نظام الدین احمد بخشی ۱/۲۲۱ محمد قاسم ہندو شاہ فرشتہ، تاریخ فرشتہ، مطبع نولکشور، لکھنؤ، ۱/۱۵۱

۱۰۸ عفیف، صہ ۳۲۹-۳۳۰، نظام الدین احمد ۱/۲۲۱، فرشتہ ۱/۱۵۱

۱۰۹ فتوحات فیروز شاہی، صہ ۱۵-۱۶، نیز دیکھئے عفیف، صہ ۳۵۵-۳۵۶، نظام الدین احمد ۱/۲۲۱

۱۱۰ قریشی، صہ ۲۲۰

۱۱۱ عفیف، صہ ۱۲۴-۱۴۸، ۳۲۹-۳۳۰، برنی، صہ ۵۶۴-۵۶۶، نظام الدین احمد بخشی، طبقات اکبری، کلکتہ، سنہ ۱۹۱۱ء، ۱/۲۲۱

۱۱۲؎ عفیف، ص۳۳۴-۳۳۵ ۱۱۳؎ عفیف، ص۳۴۹-۳۵۱

۱۱۴؎ عفیف، ص۵۰۹-۵۱۱ ۱۱۵؎ عفیف، ص۳۵۹-۳۶۰

۱۱۶؎ S.W. Haig: Cambridge History of India, Delhi, 1958 III/185.

۱۱۷؎ سیرت فیروز شاہی، ص۳۱، ۱۵۴-۱۵۵، فتوحات فیروز شاہی، ص۳، ۶، ۱۱، ۱۷، عفیف، ص۹۱

۱۱۸؎ بنرجی، محولہ بالا، ص۱۴۶، نیز دیکھئے، قریشی، ص۲۱۹-۲۲۰

۱۱۹؎ N.B. Roy: The Victories of Sultan Firoz Shah of Tughlaq Dynasty, Islamic Culture Vol. XV/4 Oct. 1941, p. 449.

۱۲۰؎ سیرت فیروز شاہی، ص۲۹۳، نظام الدین احمد بخشی، محولہ بالا، ۱۰۰/۲۳۳-۲۳۴

۱۲۱؎ کتاب النجوم کا ایک مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری کے شعبہ مخطوطات میں محفوظ ہے، ملاحظہ فرمائیں۔ سر شاہ سلیمان کلکشن (ہیئت و نجوم) ۵۲۶/۵ (اوراق ۱۸۵) نیز دیکھئے سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ص۳۹۹-۱۰۰، سید صباح الدین عبدالرحمٰن، ہندوستان کے عہد ماضی میں مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری مطبع معارف، ۱۹۷۵ء، ص۹۹-۱۰۰

۱۲۲؎ عزیز احمد، محولہ بالا، ص۲۱۹، قمر الدین، ص۵۰-۵۱، سریواستوا، ص۲۱۹

۱۲۳؎ این بی، رائے، محولہ بالا، ص۴۴۹

۱۲۴؎ جوہری، ص۱۵۶

۱۲۵؎ Agha Mahdi Husain: Tughlaq Dynasty, Calcutta 1963, p. 323.

۱۲۶؎ K.M. Pannikar: A Survey of Indian History, Bombay, 1956, p. 131.

۱۲۷؎ فتوحات فیروز شاہی، ص۱۲-۱۵، سیرت فیروز شاہی، ص۱۵۴-۱۵۵، ۲۰۹-۲۱۰

۱۲۸؎ سیرت فیروز شاہی، ص۱۵۷، بنرجی، ص۱۴۵-۱۴۶

۱۲۹؎ سیرت فیروز شاہی، ص۱۸۴-۱۸۸، عفیف، ص۳۰۵-۳۱۵، نیز دیکھئے سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص۴۳۵، بنرجی، ص۱۸۶-۱۸۷، جوہری، ص۱۷۴-۱۷۶

۱۳۰؎ جامع الشواہد، محولہ بالا، ص۸۴

بحث ونظر

اسلامی بینکوں کے مسائل

پروفیسر اوصاف احمد

ایک نئی طرز کے مالیاتی ادارہ ہونے کی وجہ سے ہم عصر اسلامی بینکوں کو کئی مسائل اور مشکلات کا سامنا ہے۔ ان میں سے بیشتر مسائل کا تعلق تو بعض مخصوص بینکوں یا کسی مخصوص بینک سے ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں جن کا ہر ادارے کو اپنی تشکیل کے ابتدائی زمانہ میں سامنا کرنا پڑتا ہے۔ لیکن جیسے جیسے وقت گذرتا جاتا ہے اور ادارہ اپنی تعمیر وترقی کے مراحل میں داخل ہونے لگتا ہے ان مسائل کی اہمیت کم ہونے لگتی ہے۔ اسلامی بینک کاری کے حق میں بھی کمال، تجربہ اور آزمائش کی انھیں منزلوں سے گذر کر آئے گا۔ جن سے تجارتی بینک کاری کو اپنے ارتقاء کے ابتدائی مراحل کے دوران گذرنا پڑتا تھا۔

لیکن اسلامی بینکوں کو ان مسائل کے ساتھ ساتھ ایک دوسری نوعیت کے مسائل کا بھی سامنا ہے جس کا تعلق ان بینکوں کے "اسلامی کردار" اور ایک خاص تاریخی صورت حال میں اسلامی ممالک میں سماجی ومعاشی ترقی کے فروغ سے ہے۔ اس مضمون میں ہم اسی نوعیت کے بعض مسائل اٹھانا چاہتے ہیں۔ اس ضمن میں پہلے ہم ان مسائل کا اجمالی مطالعہ کریں گے اور بعد میں ان کے ممکنہ حل کی طرف بعض اشارے کرنے کی کوشش کریں گے۔

۱۔ توسیع اور جغرافیائی انتشار کے مسائل

اس وقت پوری دنیا میں اسلامی بینکوں کی تعداد ۵۶ ہے۔ یہ بینک دنیا کے مختلف مسلم اور غیر مسلم ممالک میں پھیلے ہوئے ہیں۔ ان میں سے ۱۱ بینک غیر مسلم ممالک میں قائم ہیں۔ ان اسلامی بینکوں کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ وہ ان ممالک میں آباد مسلمانوں کو ایسی بینک کاری خدمات مہیا کریں جو شرعی احکامات سے متصادم نہ ہوں۔ بقیہ اسلامی بینکوں کو جو اسلامی دنیا کے مختلف علاقوں میں واقع ہیں، مندرجہ ذیل تین گروہوں

میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ (الف) اسلامی بینک جو خلیج العربی کے دولت مند ممالک میں واقع ہیں۔ (ب) اسلامی بینک جو تیل کی دولت سے محروم دوسرے عرب ممالک میں واقع ہیں۔ (ج) وہ اسلامی بینک جو غیر عرب مسلم ممالک میں واقع ہیں۔ خلیج میں واقع عرب ممالک کی تعداد ہے۔ دوسرے عرب ممالک مصر اور سوڈان میں اسلامی بینکوں کی تعداد سات ہے۔ دوسرے مسلم ممالک میں پانچ اسلامی بینک ہیں جن میں سے دو ایشیا میں، اور تین افریقہ میں واقع ہیں۔

ظاہر ہے کہ مختلف ماحول میں کام کرنے والے ان اسلامی بینکوں کے مسائل مختلف ہیں۔ خلیج میں کام کرنے والے اسلامی بینکوں کے پاس نسبتاً زیادہ مالی وسائل موجود ہیں۔ اور ان کے سامنے یہ بنیادی مسئلہ رہتا ہے کہ وہ اپنے فاضل وسائل Surplus Funds, کی سرمایہ کاری کس طور پر کریں جو منفعت بخش ثابت ہو۔ اس کے برعکس دوسرے عرب اور مسلم ممالک میں گو سرمایہ کاری کے لامحدود امکانات پوشیدہ ہیں لیکن وہ ان وسائل کی کمی کا شکار ہیں۔ ان کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ وہ کس طرح وسائل مہیا کریں کہ ساکھ اور قرض کی بڑھتی ہوئی مانگ کو پورا کر سکیں۔

اسلامی ممالک کی تعداد، ان کے گوناگوں معاشی مسائل، اور ان کی اقتصادی پس ماندگی کے پیش نظر اسلامی بینکوں پر بڑی ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ ان ممالک میں اقتصادی ترقی کے فروغ کے لیے مثبت اقدامات کریں اور بالخصوص مسلم معاشرے میں دولت اور آمدنی کے تفاوت میں عدم مساوات کو کم کرنے میں اپنا کردار ادا کریں۔ لیکن اپنے ارتقاء کے اس مرحلہ پر، اسلامی بینک اس سمت میں ابتدا تو کر سکتے ہیں لیکن غالباً صورت حال میں کوئی فوری اور انقلاب انگیز تبدیلی نہیں لا سکتے۔ جدید بینک کاری کے انہی معیاروں کے سامنے اسلامی بینکوں کی حیثیت ابھی بھی ناقابل لحاظ Insignificant, ہے۔ ان کا دائرہ کار اور پیمانۂ عمل دونوں ابھی محدود ہیں۔ اس امر کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ ایک جرمن ماہر معاشیات ٹراٹ ہولرز شارف نے، حصہ داری، اصل سرمایہ، وسائل کی فراہمی کی صلاحیت اور کارکردگی کے معیاروں کی بنیاد پر ۳۰ بڑے عرب بینکوں کی درجہ بندی Ranking کی۔ ان میں سے کسی فہرست میں کوئی اسلامی بنک شامل نہیں کیا جا سکا۔[1] اس سے ظاہر ہوتا

1. Traute Whelers Scharf, Arab and Islamic Banks New Business Partners For Developing Countries (Paris, 1983 pp. 138-140).

ہے کہ ان ممالک میں مالی بازار کا بڑا اور قابل لحاظ حصہ ابھی بھی تقلیدی اور روائتی بینکوں کے قبضہ میں ہی ہے۔ تاہم اگر اسلامی بینکوں کو مسلم ممالک کی اقتصادی ترقی اور سماجی تبدیلیوں میں کوئی قابل لحاظ کردار ادا کرنا ہے تو اس کے لیے ضروری ہوگا کہ اسلامی بینکوں کی تعداد میں اضافہ ہو اور وہ خود توسیع و ترقی کے مراحل سے گذریں۔

اسلامی بینکوں کی توسیع میں مندرجہ ذیل ترجیحات کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ اوّل جن ممالک میں اب تک اسلامی بینک قائم نہیں ہوئے ان میں اسلامی بینکوں کے قیام کے لیے ضروری اقدامات کیے جائیں۔ ان ممالک میں اسلامی بینکوں کا قیام اس لیے بھی ضروری ہے کہ اسلامی بنک کاری کی تحریک مقامیت کا شکار ہو کر نہ رہ جائے۔ اس لیے تمام اسلامی ممالک کا اس میں شامل ہونا ضروری ہے۔ دوم۔ جن ممالک میں اسلامی بینک اب تک قائم کیے جا چکے ہیں ان میں مزید نئے اسلامی بینک قائم کیے جائیں۔ ان نئے اسلامی بینکوں کے قیام سے اب تک قائم شدہ اسلامی بینکوں کو مزید تقویت اور استحکام حاصل ہوگا۔ اس طرح اسلامی بینکوں کو یہ موقع بھی حاصل ہوگا کہ وہ باہمی لین دین اور اشتراک و تعاون کی روایت کو فروغ دے سکیں۔ بینک کاری کے ماہرین کا خیال یہ ہے کہ ایک انفرادی تجارتی بینک کو معیشت میں وہ اہمیت حاصل نہیں ہوتی جو تمام تجارتی بینکوں کو مجموعی طور پر حاصل ہوتی ہے۔ اسی لیے بینکوں کے باہمی لین دین Inter Bank Dealing, کی بھی اہمیت ہے کہ زر، بنک کاری نظام کے اندر ہی گردش کرتا رہتا ہے۔ مزید براں اس طرح کے اعمال کے ذریعہ تجارتی بینک، ایک دوسرے کے لیے ایسے مواقع بھی فراہم کرتے ہیں جن کے ذریعہ منافع حاصل ہو سکتا ہے۔ موجودہ صورت حال میں، کئی ملکوں میں جہاں صرف ایک، یا دو اسلامی بینک قائم ہیں۔ اسلامی بینکوں کو سودی بینکوں کے ذریعہ لین دین کرنا پڑتا ہے۔ اگر اسلامی بینک وافر تعداد میں ہوں تو اسلامی بینک یہی لین دین آپس میں کر سکتے ہیں اور ان کا باہمی تعاون و اشتراک، تمام اسلامی بینکوں کے فروغ کا باعث بن سکتا ہے۔ اسی طرح جب اسلامی بینکوں کی تعداد میں اضافہ ہوگا تو مالی بازار Money Market, کا معتد بہ حصہ ان کے قبضہ و تصرف میں آسکے گا۔ سودی بینکوں کے ساتھ مسابقت کے ذریعہ وہ اصل کاری کے کے رخ اور رفتار کو متاثر کرنے کی پوزیشن میں آسکیں گے۔

اس مسئلہ کا ایک رخ یہ بھی ہے کہ اسلامی بینکوں کو اپنی توسیع کے علاقائی پہلو کو بھی

ذہن میں رکھنا چاہئے۔ موجودہ اسلامی بینکوں میں تقریباً سو فیصد شہری علاقوں خصوصاً بڑے شہروں میں قائم کیے گئے ہیں جن کو اہم تجارتی و صنعتی مراکز ہونے کی حیثیت حاصل ہے۔ لیکن اسلامی بینک دیہی علاقوں میں بھی قائم کیے جانے چاہئیں۔ اسلامی بینک کاری کی تحریک کو دیہی عوام تک لے جانا ضروری ہے اگر دیہی علاقوں میں اسلامی بینکوں کی شاخیں قائم کی جاسکیں تو ان علاقوں میں بنک کاری کو فروغ دیا جاسکتا ہے، وہاں کے پوشیدہ مالی وسائل کام میں لائے اور اسلامی بینک زراعت، اور دیہی صنعتوں کی ترقی میں بھی اپنا کردار ادا کرسکتے ہیں۔ اس طرح ان ملکوں کی معاشی ترقی کی رفتار تیز ہوسکتی ہے۔

۲۔ اصل کاری میں تنوع کا مسئلہ

فی الحال، اسلامی بینکوں کا میدان عمل، خاصا محدود ہے۔ خاص طور پر ان کی اصل کاری Investment میں تنوع کی ضرورت ہے۔ اسلامی بینک کاری کے تجرباتی دور میں، مختلف وجوہ کی بنا پر اسلامی بینکوں کے لیے یہ ضروری ہوگیا تھا کہ وہ اصل کاری کے ایسے میدان تلاش کریں جن میں خطر انگیزی کم ہو، لیکن اصل کاری محاصل، جلد از جلد حاصل ہوسکیں نیز ان محاصل Return, کی شرح زیادہ ہو۔ ایسے میدانوں میں ہی اصل کاری کے ذریعہ اسلامی بینک اس امر کو یقینی بنا سکتے تھے کہ وہ اپنا اصل سرمایہ واپس لے سکیں، اور اپنے جمع کاروں Deposition, کے لیے منافع کی اچھی شرح حاصل کرسکیں۔ ایسا کرنے سے ان کی رسائی مزید وسائل تک بھی ہوسکتی تھی۔ ایسے ہی طریق کار سے ان بینکوں کے منیجروں میں خود اعتمادی کا جذبہ بیدار ہوسکتا تھا اور عوام کو اس بات کا یقین دلایا جاسکتا تھا کہ اسلامی بینک کاری، ایک قابل عمل اور منافع بخش طریقہ ہے۔ چنانچہ ان قابل لحاظ امور کی بنا پر اسلامی بینکوں نے اپنی اصل کاری، تجارت، تعمیر، اور آراضی کے میدانوں میں کی۔ ان میدانوں میں سرمایہ عام طور پر قصیر مدت کے لیے ہی درکار ہوتا ہے اور منافع کی شرح دوسرے زمروں کی نسبت عموماً زیادہ ہوتی ہے۔ اسی لیے ان زمروں کو دیئے جانے والے قرض کو تو بینک کاری کی اصطلاح میں ساکھ کے "نرم میدان" Soft Areas, قرار دیا جاتا ہے۔ گو کہ کچھ اسلامی بینک مختلف صنعتوں کے حصص Equities, میں اپنا سرمایہ لگانے لگے ہیں اور بعض اسلامی بینکوں نے زراعت اور صنعت میں سرمایہ کاری کے تجربے شروع کردیئے ہیں

لیکن ایسے اسلامی بینکوں کی تعداد زیادہ نہیں ہے اور اس قسم کے اعمال کا، بینکوں کے کل اعمال میں، فی صد تناسب کچھ زیادہ نہیں ہے[۱]۔ اب جبکہ اسلامی بینک کاری کی عملی حیثیت مسلّم ہو چکی ہے۔ اسلامی بینکوں پر لازم ہے کہ وہ سرمایہ کاری کے "نرم میدانوں" سے باہر قدم رکھیں اور طویل مدتی اصل کاری کا طریق کار اختیار کریں جس سے متعلقہ ممالک کی معیشتوں کی ماہیت میں تبدیلی آسکے۔

طویل مدت کی سرمایہ کاری کے لیے اسلامی بینکوں کو پیش بندی کے طور پر بعض ایسے اقدامات کرنے ہوں گے جن کی ضرورت سودی بنیادوں پر کام کرنے والے روایتی تجارتی بینکوں کو کم پیش آتی ہے۔ سب سے پہلے تو اسلامی بینکوں کو ایسے مشروعات Projects کی شناخت کرنا ہوگی جن میں اصل کاری کی جاسکے، پھر ان مشروعات کے قابل عمل ہونے کا تکنیکی اور اقتصادی مطالعہ کرنا ہوگا۔ ان مشروعات سے ہونے والے متوقع محاصلات Expected Return, کی شرح کا تعین کرنا ہوگا اور اپنے بینک کے لیے طویل مدت کی اصل کاری کے لیے طویل مدتی حکمتِ عملی Long Term Strategy of Investment مرتب کرنا ہوگی۔ تب ہی وہ اس قابل ہوسکیں گے کہ منافع بخش اور پیداآور طور پر، ان زمروں میں سرمایہ کاری کرسکیں جہاں اس قسم کی سرمایہ کاری درکار ہے۔ گو کہ ان میں سے شناخت Identification, اور تقییم مشروع Project Evaluation, کے مسائل، اسلامی بینکوں اور روایتی بینکوں کے درمیان مشترک ہیں، لیکن روایتی بینک، متوقع منافع کی شرح کو اتنی اہمیت نہیں دیتے کیونکہ ان کے کاروباری اعمال کا انحصار صرف اس بات پر ہوتا ہے کہ لین دار قرض واپس دینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اس کے لیے وہ مختلف قسم کے اثاثے رہن رکھ لیتا ہے۔ اگر ایک بار اسے یقین ہو جائے کہ اُس کی اصل رقم اور اس پر آنے والا سود محفوظ ہے تو پھر اُسے اس بات کی چنداں فکر نہیں کہ اس کا سرمایہ کس کاروبار میں لگایا گیا ہے۔ کس طرح استعمال کیا جارہا ہے نیز معیشت

---

[۱] Ausaf Ahmad, Development & Problems of Islamic Banks (Jeddah, IRTI, 1983).

اور معاشرے پر اس کے کیا اثرات مرتب ہو رہے ہیں۔ اس کے برعکس اسلامی بینکوں سے سودی بینکوں کے مقابلہ میں زیادہ سماجی ذمہ داری کے اظہار کی توقع کی جاتی ہے۔ اسلامی بینک کاری صرف ایک خالص معاشیاتی یا کاروباری عمل نہیں ہے۔ اس کے اخلاقی پہلو بھی ہیں۔ اس لیے اسلامی بینکوں کو اس بات کا خیال رکھنا ہوگا کہ ان کے مالی وسائل کا استعمال اس طرح ہو کہ پورے معاشرے اور انسانیت کی فلاح و بہبود میں اضافہ ہو۔

۳۔ فاضل نقدی کے منافع بخش استعمال کا مسئلہ

اس مسئلہ کا سامنا خاص طور پر خلیج العربی میں واقع اسلامی بینکوں کو کرنا پڑ رہا ہے۔ اس مسئلہ کی نوعیت یہ ہے کہ بینکوں کے پاس ضرورت سے زیادہ نقد رقوم جمع ہو گئی ہیں اور بازار میں اصل کاری کے لیے اس کی مانگ زیادہ نہیں ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بینکوں کی نقدیت Liquidity, میں اضافہ ہو گیا ہے۔ معاشیات اور بینک کاری کے اصولوں کے مطابق یہ صورت حال کچھ خوش آئند نہیں ہے۔ بینک کے وسائل کا یہ کوئی صحیح استعمال نہیں ہے کہ نقد رقوم اس کے حفاظتی خانوں میں پڑی رہیں۔ اس کے برعکس، وسائل کا صحیح استعمال یہ ہے کہ ان اصل کاروں کو دیا جائے جو پیداوار میں اس کا استعمال کر سکیں تاکہ معیشت میں پیداوار بڑھے جس سے آمدنی اور روزگار میں اضافہ کی صورت پیدا ہو سکے۔

خلیج العربی کے اسلامی بینکوں میں یہ صورت حال اس لیے پیدا ہوئی کہ تعمیر کا دور گذر چکا جس میں سرمایہ کاری کے ذریعہ ان بینکوں نے منافع کی اونچی شرح حاصل کی تھی۔ لیکن معیشت میں تنوع کی کمی کے باعث اصل کاری کے امکانات محدود ہیں۔ بینکوں کے وسائل میں اضافہ کے ساتھ ساتھ کی مانگ میں کمی اس مسئلہ کا بنیادی سبب ہے۔

دوسرے اسلامی تجارتی بینکوں کے ساتھ ساتھ اسلامی ڈیولپمنٹ بینک کو بھی آٹھویں دہائی میں اس مسئلہ کا سامنا کرنا پڑا۔ چنانچہ اس مسئلہ کے حل کے لیے بینک نے ایک اصل کاری جمع اسکیم Investment Depositors Scheme. کا اجرا کیا۔ اس اسکیم کا مقصد یہ تھا کہ بینک کے وسائل میں اضافہ کے ساتھ ساتھ اصل کاروں کو اس بات کا موقع فراہم کیا جائے کہ وہ اپنی جمع پر، شریعت کے اصولوں کے مطابق، مناسب منافع حاصل کر سکیں۔ اس اسکیم میں جمع ہونے والی رقوم کا استعمال بینک نے غیر ملکی تجارت کی سرمایہ کاری میں کیا جو اپنی نوعیت کے

لحاظ سے قصیر المدت سرمایہ کاری خیال کی جاتی ہے۔

اصل کاری جمع اسکیم، اسلامی بینکوں کے درمیان بہت مقبول ہوئی اور بہت سے اسلامی بینکوں نے اس اسکیم کے تحت اسلامی ڈیولپمنٹ بینک کے پاس اپنی رقوم جمع کرائیں۔ چنانچہ اس اسکیم میں جمع رقوم میں تیزی سے اضافہ ہوا۔ ۱۹۷۹-۸۰ء میں اس اسکیم میں صرف ۱۱۶۵ ملین اسلامی دینار کی رقم جمع تھی۔ لیکن ۱۹۸۳ء میں یہ رقوم بڑھ کر ۱۸۲ ملین اسلامی دینار ہوگئیں جبکہ اسی دوران ان میں سے صرف ۱۰۵ ملین اسلامی دینار کی اصل کاری کی جاسکی۔

اس صورتِ حال کے پیش نظر اسلامی ڈیولپمنٹ بینک نے مزید جمع رقم قبول کرنے سے انکار کردیا۔ فی الحال اسلامی ڈیولپمنٹ بینک بہت بڑی رقوم کو جذب کرنے کی صلاحیت Absorptive Capacity. خاصی محدود ہے تاہم اس میں اضافے کے لیے متعدد تجاویز زیرِ غور ہیں۔ اس ضمن میں ایک تجویز تو یہ ہے کہ اسلامی ڈیولپمنٹ بینک اور اسلامی بینکوں کے درمیان معاہدے کی نوعیت میں تبدیلی کردی جائے۔ اصل جمع اسکیم اسلامی ڈیولپمنٹ بینک اور اسلامی بینکوں کے درمیان مضاربت کے معاہدے پر مشتمل ہے جس میں اسلامی بینکوں کو رب المال، اور اسلامی ڈیولپمنٹ بینک کو عامل کی حیثیت حاصل ہے۔ اس معاہدے میں ساری خطر انگیزی رب المال کا حصہ ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں تجویز یہ ہے کہ اصل کاری جمع اسکیم کو مشارکت کی بنیاد پر مرتب کیا جائے تاکہ خطر انگیزی میں تمام فریق اپنے اپنے سرمایہ کی رو سے شریک ہوسکیں۔

اسلامی ڈیولپمنٹ اسکیم نے اصل کاری جمع اسکیم میں تو کوئی تبدیلی نہیں کی لیکن ایک نئی اسکیم شروع کی ہے جس کا نام "اسلامی بینکوں کا قلمدان تجارت Islamic Bank's Portfolio of Trade, ہے۔ اس کو مشارکت کی بنیاد پر تشکیل دیا گیا ہے۔ فی الحقیقت یہ تمام تجاویز اور اقدامات مسئلہ کے قصیر المدتی حل ہیں۔ طویل مدت میں کئی مسائل ایک دوسرے پر منحصر ہیں اور کسی ایک مسئلہ کے حل ہونے سے دوسرے مسائل پر قابو پانے میں مدد ملے گی۔ مثلاً دوسرے مسلم ممالک میں اسلامی بنک کاری کی توسیع، فاضل نقدیت، اور غریب مسلم ممالک میں اصل کاری میں اضافہ کے مسائل ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ مثلاً اگر غریب مسلم ممالک میں اسلامی بینکوں کا ایک سلسلہ قائم ہوجائے تو امیر ممالک میں اسلامی

بینکوں کی فاضل نقدیت کا مسئلہ بہت آسانی سے حل ہو سکتا۔ یہ اسلامی بینک، اپنی فاضل رقومات، غریب ممالک میں اصل کاری کے لیے استعمال کر سکتے ہیں۔ اس طرح غریب ممالک میں اصل کاری اور پیداواری صلاحیت میں اضافہ ہوگا جس کی کمی، ان کی اقتصادی پس ماندگی اور غربت کا اصل سبب ہے۔

۴۔ ادائیگی میں تاخیر پر تاوان کا مسئلہ

ایک اور اہم مسئلہ جو اسلامی بینکوں کو درپیش ہے ادائیگی میں تاخیر سے تعلق رکھتا ہے۔ سودی بینکوں کے لیے اس مسئلہ سے نبٹنا آسان ہے کیونکہ سود، تاوان کے طور پر بھی کام کرتا ہے۔ ادائیگی میں تاخیر کرنے سے سود چڑھتا رہتا ہے، اور غیر ادائیگی شدہ سود پر مزید سود عائد کیا جاتا ہے جسے سود در سود کہتے ہیں۔ بعض حالتوں میں، غیر ادائیگی کی صورت میں سود کی شرح میں اضافہ بھی کیا جاتا ہے۔ اسلامی بینکوں میں سرمایہ کاری کے جو طریقے رائج ہیں ان میں بھی اصل رقم کی ادائیگی ایک مقررہ مدت کے بعد واجب ہو جاتی ہے۔ اگر یہ ادائیگی بروقت نہ ہو تو اس سے اسلامی بینک کے لیے کئی مشکلات پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اس صورتِ حال پر قابو پانے کا ایک طریقہ تو یہ ہے کہ عدم ادائیگی کی صورت میں، اسلامی بینک اس چیز کو فروخت کر دے جس کی ضمانت پر اس نے سرمایہ فراہم کیا ہے۔ تاہم اس سے یہ مسئلہ پورے طور پر حل نہیں ہوتا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ شے مذکور کی فروخت سے فراہم کیے گئے سرمایہ کی پورے طور پر واپسی نہ ہو۔ اس لیے اسلامی بینک ایسے طریقوں پر غور و خوض کرتے رہتے ہیں کہ عدم ادائیگی کی صورت میں کسی طرح کا تاوان عائد کیا جا سکے۔ اس سلسلے میں بنیادی قباحت یہی ہے کہ تاوان کی صورت ایسی نہ ہو، کہ اس پر سود کا گمان کیا جا سکے جو سودی بینک، اسی طرح کی صورتوں میں عائد کرتے ہیں، اس ضمن میں مندرجہ ذیل تجاویز پیش کی گئی ہیں۔

(الف) اسلامی بینک، اس منافع کے ایک حصے کا دعویدار ہو جو نادہندہ نے نادہندگی کی مدت کے دوران حاصل کیا ہو۔

(ب) بینک نادہندہ سے ــــ اپنے منافع کا وہ حصہ وصول کرے جو بینک نے اس صورت میں حاصل کیا ہوتا اگر رقم وقت پر واپس کر دی گئی ہوتی۔

اسلامی بینک کاری کے اغراض ومقاصد سے غالباً دوسری صورت زیادہ مناسبت رکھتی ہے کیونکہ پہلی صورت میں تو یہ بھی ممکن ہے کہ نادہندہ نے اس مدت میں منافع نہ کمایا ہو۔ اس مسئلہ کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اسلامی اخلاقیات کی رو سے قرض خواہ کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ قرض دار کی مشکلات کا فائدہ اٹھائے اور اسے اپنی منفعت کے لیے استعمال کرے۔ اس لیے یہ تجویز رکھی گئی ہے کہ اگر تاوان کی کوئی رقم حاصل ہو تو اسے بینک اپنے کاروباری اعمال یا منافع کی صورت میں استعمال نہ کرے بلکہ اُسے کسی کارِ خیر میں صرف کرے۔

تاہم اس مسئلہ پر ابھی مزید غور وخوض کی ضرورت ہے۔ کیونکہ کوئی ایسا موقف سامنے نہیں آیا جو عام طور پر قابل قبول ہو۔

۵۔ غریب ممالک میں اسلامی بینکوں کا رول

غریب مسلم ممالک میں اسلامی بینکوں کو ایسی صورت حال کا سامنا ہے جس سے پٹرول کی دولت سے مالا مال ممالک میں اسلامی بینک کماحقہٗ واقف نہیں ہیں۔ ان بینکوں کو وسائل مہیا کرنے کے لیے زیادہ کوششیں کرنا پڑتی ہیں کیونکہ جمع کا بہاؤ Flow of Deposit, اپنی کمیت کے اعتبار سے زیادہ نہیں ہے۔ اس لیے ان بینکوں کے لیے زیادہ ضروری ہے کہ وہ اپنی شاخوں میں زیادہ سے زیادہ علاقائی تنوع پیدا کریں اور صرف شہری مراکز تک ہی محدود ہو کر نہ رہ جائیں۔ غریب مسلم ممالک میں آبادی کا زیادہ بڑا حصہ دیہی علاقوں میں ہی مرتکز ہے۔ اگر اسلامی بینک، ان دیہی علاقوں تک پہونچ سکیں تو یہ ممکن ہو سکے گا کہ دیہی علاقوں میں بینک کاری کی عادتوں کا فروغ ہو، اور بچت میں اضافہ ممکن ہو سکے جو بینکوں کی عدم موجودگی کی صورت میں، کسی نہ کسی طرح ضائع ہو جاتا ہے۔

اگر اسلامی بینک دیہی علاقوں میں امکانی بچت (Potential Savings) کو اصل بچت (Real Savings,) میں تبدیل کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو ان کو ایسے مشروعات میں اصل کاری کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے جو سماجی طور پر پیداآور ہو۔ ایسے مشروعات کا انتخاب احتیاط سے کرنا لازم ہوگا۔ بہتر تو یہ ہوگا کہ اس ضمن میں "مقامی وسائل سے مقامی ترقی" کا اصول کام میں لایا جائے۔ زراعت، آب پاشی، دست کاری، چھوٹے پیمانہ کی صنعت، زرعی بنیاد والی صنعتوں میں چھوٹے اور معتدل سائز والے مشروعات کو ترجیح دی جانی

چاہئے تاکہ مقامی وسائل کو جن میں، مالی وسائل، قدرتی وسائل، اور انسانی وسائل شامل ہیں، بھرپور طریقے پر استعمال کیا جا سکے۔ اس طرح کی حکمت عملی اپنا کر، اسلامی بینک غریب ملکوں کی معاشی تبدیلی و ترقی میں ایک اہم کردار ادا کر سکتے ہیں۔

۷۔ کچھ اور مسائل

بعض مسلم ممالک میں اسلامی بینک کاری کی ترقی کی راہ میں کچھ اور مسائل سدّراہ ہیں۔ بینک کاری کے اصولوں کے مطابق تجارتی بینکوں کو اپنی کل جمع کا ایک حصہ مرکزی بینک کے پاس محفوظ رکھنا ہوتا ہے۔ کچھ مسلم ممالک میں اسلامی بینکوں کے لیے یہ تناسب ۲۵ فیصد تک مقرر کیا گیا ہے جب کہ روایتی بینکوں کے لیے عام طور پر تناسب کم رکھا جاتا ہے۔ اس سے اسلامی بینکوں کی کارکردگی اس طور پر متاثر ہوتی ہے کہ اگر یہ تناسب اتنا زیادہ نہ ہوتا تو ان کے وسائل کا بہتر استعمال ہو سکتا ہے۔ مسلم ممالک میں مرکزی بینک ابھی تک سودی روش پر ہی عمل پیرا ہیں اور اپنے پاس جمع پر تجارتی بینکوں کو سود ادا کرتے ہیں۔ اسلامی بینک، اپنی اس رقم پر، جو مرکزی بینک کے پاس لازم جمع کے طور پر رہتی ہے، سود بھی نہیں لیتے لیکن اس کے عوض مرکزی بینک اسلامی بینکوں کو کوئی دوسری سہولت بھی عطا نہیں کرتے۔

اگر مسلم ممالک میں اسلامی بینکوں کی تعداد میں اضافہ ہو جائے تو وہ مالیاتی بازار کے ایک بڑے حصے پر قابض ہو جائیں گے۔ ایسی صورت میں غالباً وہ اس حالت میں آجائیں گے کہ مرکزی بینکوں کو مجبور کریں کہ اسلامی بینکوں کے تئیں اپنی پالیسیوں میں مناسب تبدیلی کرے۔

بعض دوسرے ممالک میں مرکزی بینک تجارتی بینکوں کو براہ راست اصل کاری، اور تجارت میں حصہ لینے سے منع کرتے ہیں۔ ایسا اس لیے کیا جاتا ہے کہ سرمایہ کاری اور اصل کاری کے اعمال کو علیحدہ رکھا جا سکے۔ لیکن یہ اسلامی بینکوں کی راہ میں رکاوٹ بنتا ہے کیونکہ اسلامی بینک کاری میں اس طرح کا فرق ممکن نہیں ہے۔

یہ اسلامی بینک کاری کو درپیش مسائل کا ایک سرسری جائزہ ہے۔ ماہرین معاشیات اور اسلامی بینک کاری کے ماہرین ان مسائل کو حل کرنے کے لیے کوشاں ہیں۔ خود اسلامی بینکوں کی جانب سے بھی اس سمت کوششیں ہوتی رہتی ہیں۔ اس لیے ہمیں امید کرنا چاہیے کہ وہ جلد ہی ان مسائل کا حل ڈھونڈنے میں کامیاب ہوں گے۔

آدابِ طعام اور ان کی معنویت

سیّد جلال الدّین عمری

کھانے سے پہلے وضو

حدیث شریف میں آتا ہے۔

برکۃ الطعام الوضوء قبلہ والوضوء بعدہ[1]

کھانے کی برکت یہ ہے کہ اس سے پہلے بھی وضو ہو اور اس کے بعد بھی۔

کھانے سے پہلے وضو کا محسوس فائدہ یہ ہے کہ اس سے موٹھ اور ہاتھ جن سے کھانے میں مدد لی جاتی ہے دھل جاتے ہیں۔ یہ صحت کے پہلو سے ضروری ہے تاکہ غذا کے ساتھ گندگی پیٹ میں نہ جانے پائے، وضو میں بعض اور اعضاء بھی دھلتے ہیں ان کا بظاہر کھانے سے تعلق نہیں ہے یہ وہ اعضاء ہیں جو بالعموم کھلے رہتے ہیں اور کام کاج میں میلے ہوتے ہیں۔ ان کا دھونا مشکل نہیں ہے۔ وہ بھی اگر کھانے سے پہلے دھل جائیں تو ایک طرح کی تازگی اور نشاط کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، کھانے کی طرف رغبت بڑھتی ہے اور جسم پر اس کے خوش گوار اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

وضو کا اصل فائدہ روحانی ہے۔ اس کے ذریعہ خدا سے تعلق پیدا ہوتا اور یہ احساس ابھرتا ہے کہ غذا سے ملنے والی طاقت و توانائی کو خدا کی عبادت میں صرف ہونا چاہیے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ کھانا اگر اس مقصد سے ہو کہ دینی کاموں میں استعانت حاصل کی جائے تو یہ عبادت ہے اس لیے اس کا حق ہے کہ نماز سے

---

[1] ابوداؤد، کتاب الاطعمہ، باب فی غسل الید قبل الطعام۔ امام ابوداؤد نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ امام ترمذی اس کے ایک راوی قیس بن ربیع کے بارے میں فرماتے ہیں: 'یضعف فی الحدیث' یعنی وہ روایت حدیث میں کم زور مانا جاتا ہے۔ ابواب الاطعمہ، باب الوضوء قبل الطعام وبعدہ

پہلے جس طرح وضو کیا جاتا ہے اسی طرح کھانے سے پہلے وضو کیا جائے۔[1]

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر وضو کے کھانا تناول فرمایا ہے:۔

حضرت جابر بن عبداللہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضرورت سے فارغ ہو کر پہاڑ کی گھاٹی سے نکلے، ہمارے سامنے ڈھال پر کھجور رکھے تھے، ہم نے دعوت دی، آپ شریک ہو گئے اور پانی استعمال نہیں فرمایا۔[2]

اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ہاتھ میں گندگی نہ ہو اور وہ صاف ہو تو کسی چیز کے کھانے کے لیے اسے دھونا ضروری نہیں ہے۔ بغیر ہاتھ دھوئے بھی کھایا جا سکتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حوائج ضروریہ سے فارغ ہو کر تشریف لائے، آپ کے سامنے کھانا پیش کیا گیا۔ وضو کا ذکر ہوا تو فرمایا کیا مجھے نماز پڑھنی ہے کہ وضو کروں؟[3]

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ علماء کا اجماع ہے کہ (کھانے کے لیے وضو ضروری نہیں ہے) جس شخص کا وضو نہیں ہے وہ کھا پی سکتا ہے۔ اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔[4]

اوپر کی جس حدیث میں کھانے سے پہلے وضو کا ذکر ہے اس کی سند کم زور ہے لیکن اگر اسے نظر انداز کر دیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ بغیر وضو کے کھانا پینا ناجائز تو نہیں ہے البتہ وضو کو پسندیدہ یا مستحب کہا جا سکتا ہے۔ اس حدیث میں اور اس کے علاوہ بعض اور احادیث میں کھانے کے بعد بھی وضو کا ذکر ہے لیکن اس کی فقہی اور قانونی حیثیت کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ اس پر مضمون کے آخر میں کسی قدر تفصیل سے بحث آ رہی ہے۔

---

[1] احیاء علوم الدین: ۳/۳

[2] ابوداؤد، کتاب الاطعمہ، باب فی طعام الفجاء۔

[3] مسلم، کتاب الحیض، باب جواز اکل المحدث الطعام

[4] نووی: شرح مسلم ج ۲ جزء ۴ ص ۶۹

کھانے کے بعد موٹھ اور ہاتھ صاف کرنا

کھانے کے بعد موٹھ اور ہاتھ کی صفائی ضروری ہے۔ ہاتھ صاف نہ ہو تو اس پر گندگی جمع ہوگی اور جلد متاثر ہوگی۔ موٹھ کی صفائی میں بے احتیاطی سے دانتوں کو نقصان پہونچ سکتا ہے۔ اسلام ان سب باتوں کو اہمیت دیتا ہے۔ خاص طور پر رات کے کھانے کے بعد صفائی کے اہتمام کی تاکید کی گئی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

ان الشیطان حساس	بے شک شیطان بڑا حساس اور
لسّاس فاحذروہ علی انفسکم	چاٹنے والا ہے۔ جس شخص کے ہاتھ
من بات وفی یدہ ریح غمر	میں رات کو سوتے وقت گوشت کی
فاصابہ شیء فلا یلو من	بو موجود ہو اور اسے کوئی تکلیف پہونچے
الا نفسہ [1]	تو وہ اپنے آپ ہی ملامت کرے۔

اس میں کھانے کے بعد ہاتھ صاف کیے بغیر سونے سے منع کیا گیا ہے اور اس کے ممکنہ نقصان کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ کھانے کی بو ہاتھ میں رہ جائے تو کوئی کیڑا مکوڑا کاٹ سکتا ہے۔ اس طرح کی کوئی تکلیف پہونچے تو آدمی کو اپنے ہی اوپر ملامت کرنی چاہیے۔ اس لیے کہ یہ سراسر اس کی غفلت کا نتیجہ ہے۔ اس میں کسی اور کا دخل نہیں ہے۔ ہاتھ پر میل اور چکنائی کے جمع رہنے سے جراثیم پرورش پا سکتے ہیں۔ اس سے جلدی امراض کا خطرہ رہتا ہے۔

رات میں موٹھ ہاتھ دھوکر اور دانت صاف کرکے سونا طبی لحاظ سے کئی پہلوؤں سے مفید ہے۔ یہ شریعت کے منشا کے بھی عین مطابق ہے۔ ان احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس کی بہتر اور جامع شکل وضو ہے۔ حدیث میں اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ آدمی وضو کے ساتھ اور اللہ کا ذکر کرتے ہوئے سوئے [2]

---

[1] ابوداؤد، کتاب الاطعمہ، باب غسل الید من الطعام

[2] حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے کہتے ہیں کہ مجھ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے =

تین انگلیوں سے کھانا

حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت ہے۔

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأکل بثلاث اصابع ویلعق یدہ قبل ان یمسحہا[1]	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تین انگلیوں سے کھانا تناول فرمایا کرتے تھے اور اپنا ہاتھ (انگلیاں) صاف کرنے سے پہلے زبان سے چاٹ لیا کرتے تھے۔

= ارشاد فرمایا: اذا اتیت مضجعک فتوضأ وضوءک للصلوٰۃ ثم اضطجع علی شقک الا یمن ثم قل اللھم أسلمت وجہی الیک و الجأت ظھری الیک رغبۃ ورھبۃ الیک لا ملجا و لا منجأ الا الیک اللھم اٰمنت بکتابک الذی انزلت و بنبیک الذی أرسلت فان مت من لیلتک فانت علی الفطرۃ واجعلھن اٰخر ما تتکلم - بخاری کتاب الوضوء، باب فضل من بات علی الوضوء، مسلم، کتاب الدعوات، باب الدعاء عند النوم - (اے اللہ میں نے اپنے آپ کو تیرا مطیع و فرمانبردار بنا دیا ہے، اپنا معاملہ تیرے حوالہ کر دیا ہے، تجھ پر تکیہ اور بھروسہ کیا ہے۔ تیرے ثواب کی امید بھی ہے اور تیرے عذاب کا خوف بھی لگا ہے تیرے سوا کوئی جائے پناہ اور کوئی جائے نجات نہیں ہے۔ پناہ ملے گی تو تیرے ہی دامن میں ملے گی۔ میں ایمان لاتا ہوں تیری اس کتاب پر جو تو نے نازل کی ہے، تیرے نبی پر جسے تو نے بھیجا ہے (فرمایا) رات میں تمہاری گفتگو اسی دعا پر ختم ہو۔ اگر اس رات میں تمہاری موت واقع ہو جائے تو تم فطرت یعنی اسلام پر مرو گے۔ ایک روایت میں ہے کہ اگر تم زندہ اٹھے تو خیر اور بھلائی تمہیں نصیب ہوگی۔ حضرت براءؓ فرماتے ہیں کہ میں نے دعا کے کلمات دہرائے تاکہ وہ یاد ہو جائے۔ آخر میں 'وبرسولک الذی ارسلت' کہا تو آپ نے فرمایا۔ نہیں 'وبنبیک الذی ارسلت' کہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو صحابہ کرامؓ حرز جان بنائے رکھتے تھے۔ اس روایت سے ضمناً یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے بعض باتیں صحابہ کرامؓ کو اپنے خاص الفاظ میں بھی یاد کرائیں۔

[1] مسلم، کتاب الاشربہ، باب لعق الاصابع۔ ابوداؤد، کتاب الاطعمہ، باب فی المندیل

طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ تین انگلیوں سے مراد انگوٹھا، انگشت شہادت اور درمیانی انگلی ہے[1]

یہ حدیث بتاتی ہے کہ کھانے میں ہاتھ کو کم سے کم آلودہ ہونا چاہیے۔ جو غذا تین انگلیوں سے کھائی جاسکتی ہے اس کے لیے پانچوں انگلیوں کا استعمال کرنا پاکی صفائی کے منافی ہے اور ذوق پر گراں گزرتا ہے۔

مسلم شریف میں اس مفہوم کی کئی روایتیں ہیں۔ ان کے ذیل میں امام نووی فرماتے ہیں کہ ان سے متعدد سنتوں کا ثبوت ملتا ہے۔ ایک بات یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ تین انگلیوں سے کھانا مستحب ہے۔ چوتھی اور پانچویں انگلی اس وقت استعمال کی جائے گی جبکہ ضرورت پیش آئے جیسے شوربا وغیرہ ہے کہ تین انگلیوں سے کھایا نہیں جاسکتا یا اسی طرح کا کوئی عذر ہو (جس میں تین سے زیادہ انگلیاں استعمال کرنی پڑتی ہیں)[2]

دسترخوان کا استعمال

حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں۔

ما علمت النبی صلی اللہ علیہ وسلم اکل علی سکرجۃ قط ولا خبز لہ مرقق قط ولا اکل علی خوان قط قیل لقتادۃ فعلی ما کانوا یأکلون قال علی السفر[3]

مجھے نہیں معلوم کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی چھوٹے پیالہ میں کھانا کھایا ہو آپ کے لیے کبھی پتلی اور نرم وملائم روٹی تیار کی گئی ہو (اور آپ نے کھائی ہو) اور آپ نے کبھی 'خوان' استعمال کیا ہو۔ حدیث کے راوی حضرت قتادہ سے سوال کیا گیا کہ پھر کس چیز پر آپ اور آپ کے صحابہ کھانا کھایا کرتے تھے۔ فرمایا دسترخوان پر۔

---

[1] فتح الباری: ۹/ ۵۷۹

[2] نووی: شرح مسلم ج ۵ جزء ۱۳ ص ۲۰۳-۲۰۴

[3] بخاری، کتاب الاطعمہ، باب الخبز المرقق والاکل علی الخوان والسفرۃ۔ نیز ملاحظہ ہو: باب ما کان النبیؐ واصحابہ یأکلون

حدیث میں "سکرجۃ" کا لفظ آیا ہے، جو چھوٹے پیالہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس کے عدم استعمال کے متعدد وجوہ بیان کیے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ آپ کے دور میں اس کا رواج نہ تھا۔ دوسری وجہ یہ بتائی جاتی ہے اور یہی صحیح معلوم ہوتی ہے کہ اہل عرب اجتماعی طور پر اور مل جل کر ایک برتن میں کھانے کے عادی تھے۔ الگ الگ پیالوں میں کھانے کا رواج نہ تھا۔ ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ چھوٹے پیالے یا پیالیاں کھانے کے لیے نہیں بلکہ ایسی دواؤں یا جوارشات کے لیے استعمال کی جاتی تھیں جو ہاضم ہوں۔ وہ اس قدر پیٹ بھر کے کھانے کے عادی نہ تھے کہ ان کو دواؤں کی ضرورت پیش آتی۔[1]

حدیث میں کہا گیا ہے کہ آپ نے کبھی 'خوان' استعمال نہیں فرمایا: 'خوان' اب ہر طرح کے دسترخوان کو کہا جاتا ہے لیکن یہاں ایک خاص قسم کے 'خوان' کا ذکر ہے۔ اس کی شکل یہ تھی کہ تانبہ کے بڑے طبق یا سینی کو تانبہ ہی کی چوکی پر جڑ دیا جاتا تھا۔ اس پر پیالے ہوتے تھے تاکہ انواع واقسام کے کھانے نکالے جائیں۔ یہ کافی بھاری ہوتا تھا اسے ایک سے دو آدمی اٹھا کر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرتے تھے۔[2]

اس طرح کے خوان، دنیادار اور عیش پرست اصحاب ثروت استعمال کرتے تھے۔ آپ اور آپ کے صحابہ جس طرح کی زندگی گزار رہے تھے اس میں اس کی گنجائش نہ تھی۔ راوی حدیث قتادہ کہتے ہیں کہ وہ کھانے کے لیے 'سفرہ' استعمال کرتے تھے۔ 'سفرہ' عام دسترخوان کو کہا جاتا ہے۔ یہ بالعموم چمڑے کا ہوتا تھا۔ اسے فرش پر بچھا کر کھانا کھایا جاتا تھا۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کھانے کیلئے تپائی یا چوکی وغیرہ استعمال کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس کا جواب امام غزالی نے یہ دیا ہے کہ کھانا زمین پر رکھ کر کھانا یا زمین پر دسترخوان بچھا کر کھانا سنت سے قریب ہے۔ اس میں تواضع اور

---

[1] فتح الباری: ۹/۵۳۲

[2] عینی عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری: ۱۷/۱۴۰

خاکساری بھی ہے۔ لیکن "مائدہ" (تپائی یا اس جیسی اونچی چیز) پر کھانا ممنوع یا مکروہ نہیں ہے، اس لیے کہ اس کی ممانعت ثابت نہیں ہے۔ یہ بدعت بھی نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد شروع ہوئی ہے، اسے بدعت نہیں کہا جاتا، بلکہ بدعت وہ ہے جو سنت ثابتہ کے خلاف ہو اور جو کسی امر شرعی کو ختم کردے، جب کہ اس کی علت موجود ہو۔ بعض اوقات تو اسباب کے بدلنے پر نئی چیزیں ایجاد کرنی پڑتی ہیں۔ 'مائدہ' صرف اس لیے ہے کہ کھانے کو ذرا اونچا رکھا جائے تاکہ کھانے میں آسانی ہو۔ اس طرح کی چیزوں میں کوئی کراہت نہیں ہے[1]

اس سے میز کرسی پر کھانے کا بھی جواز نکلتا ہے۔

دانتوں سے نوچ کر گوشت کھانا

کھانا ہاتھ سے کھانا اور اس طرح کھانا کہ زیادہ سے زیادہ لعاب دہن اس کے ساتھ پیٹ میں پہونچے ہضم میں معاون ہے۔ احادیث میں اس کی طرف اشارے ملتے ہیں۔ حضرت صفوان بن امیہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

انهسوا اللحم نهسا	گوشت کو دانتوں سے نوچ کر کھاؤ
فانه اهنأ و امرأ[2]	اس لیے کہ یہ زیادہ لذیذ اور ہضم میں معاون ہوتا ہے۔

ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

كنت آكل مع النبي	میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
صلى الله عليه وسلم فأخذ	کے ساتھ کھانے میں شریک تھا۔ اپنے
اللحم بيدي من العظم	ہاتھ سے گوشت کو ہڈی سے الگ
فقال أدن العظم من	کرکے کھا رہا تھا۔ آپ نے فرمایا ہڈی

---

[1] احیاء علوم الدین: ۳/۲

[2] ترمذی، ابواب الاطعمہ، باب ماجاء انہشوا اللحم نہشا۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس کے ایک راوی عبدالکریم پر محدثین نے جرح کی ہے۔

فیك فانه اهنأ و امرء [1]	کو اپنے مونھ سے قریب کرو (اور دانتوں سے گوشت نکال کر کھاؤ) یہ زیادہ مزیدار اور ہضم میں بہتر ہے۔

یہ دونوں روایتیں سند کے لحاظ سے کم زور ہیں لیکن حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ابن ابی عاصم نے بھی اسے حضرت صفوان سے روایت کیا ہے۔ اس کی سند حسن ہے [2]۔ اس کی حکمت واضح ہے۔ گوشت کو ہڈی سے دانتوں کے ذریعہ آسانی سے الگ کیا جا سکتا ہے اس کے علاوہ گوشت کو دانتوں سے نوچ کر کھانے میں دانتوں کا عمل بڑھ جاتا ہے اور لعاب دہن زیادہ پیدا ہوتا ہے۔ نوک زبان پہلے ہی مرحلہ میں اس کی لذت بھی محسوس کرنے لگتی ہے۔

کھانے کے لیے چھری کا استعمال

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

لاتقطعوا اللحم بالسکین فانه من صنیع الاعاجم و انهسوه فانه اهنأ و امرأ [3]	گوشت کو چھری سے کاٹ کر نہ کھاؤ، اس لیے کہ یہ عجمیوں کا طریقہ ہے بلکہ اسے دانتوں سے نوچ کر کھاؤ یہ زیادہ لذیذ بھی ہے اور جلد ہضم بھی ہوتا ہے۔

یہ حدیث کم زور ہے لیکن جہاں تک گوشت کو دانتوں سے نوچ کر کھانے کا تعلق ہے اس کی تائید اوپر کی احادیث سے ہوتی ہے البتہ چھری کے استعمال کی ممانعت صحیح روایات کے خلاف ہے۔ حضرت عمرو بن امیہ ضمریؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک میں بکری کا شانہ تھا۔ آپ اسے چھری سے کاٹ کر

---

[1] ابوداؤد، کتاب الاطعمہ، باب فی اکل اللحم۔ امام ابوداؤد نے اس حدیث کو مرسل قرار دیا ہے۔

[2] فتح الباری: ۵۴۷/۹

[3] ابوداؤد، کتاب الاطعمہ، باب فی اکل اللحم۔ امام ابوداؤد فرماتے ہیں یہ حدیث قوی نہیں ہے۔ امام نسائی فرماتے ہیں کہ اس کے ایک راوی ابومعشر نے بہت سی منکر احادیث روایت کی ہیں یہ انہی میں سے ایک ہے۔ اس مفہوم کی ایک روایت طبرانی میں ہے لیکن اس کے ایک ایک راوی عباد بن کثیر کو محدثین نے ضعیف کہا ہے۔ عینی: عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری: ۱۵۷/۱۷

تناول فرما رہے تھے کہ اتنے میں اذان ہوگئی۔ آپ نے چھری رکھ دی اور نماز کے لیے تیار ہوگئے۔ وضو نہیں فرمایا[۱]

اس حدیث کے ذیل میں امام نووی فرماتے ہیں۔

اس میں گوشت کو چھری سے کاٹ کر کھانے کا جواز ہے۔ گوشت سخت ہو یا اس کا ٹکڑا بڑا ہو تو اس کی ضرورت پیش آتی ہے۔ علماء نے کہا ہے کہ بلاوجہ چھری کا استعمال ناپسندیدہ ہے[۲]

امام بغوی فرماتے ہیں۔

اہل علم نے اس بات کو پسندیدہ قرار دیا ہے کہ گوشت کو نوچ کر کھایا جائے اس میں تواضع اور کبر سے اجتناب اور دوری ہے۔ چھری سے کاٹ کر کھانا مباح ہے[۳]

علامہ ابن حزم کی رائے اس کے خلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ چھری سے کاٹ کر گوشت کھانا ناپسندیدہ ہے۔ اسی طرح چھری سے کاٹ کر روٹی کھانا بھی ناپسندیدہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس سلسلہ میں کوئی صریح ممانعت نہیں آئی ہے[۴]

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ تبوک میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پنیر پیش کیا گیا۔ آپ نے چھری طلب فرمائی اور اللہ کا نام لے کر اسے کاٹا[۵]

صفائی کے لیے صابن کا استعمال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور مبارک میں صابن کا ذکر نہیں ملتا۔ بعد میں اشنان کا استعمال شروع ہوا۔ 'اشنان' ایک گھاس کا نام ہے جو صابن کی طرح میل کچیل دور کرتی اور کپڑے کو صاف کرتی ہے۔ کھانے کے بعد ہاتھ صاف کرنے کے لیے بھی اس کا استعمال ہوتا تھا۔ امام غزالی فرماتے ہیں ہاتھ صاف کرنے

---

[۱] بخاری، کتاب الاطعمہ، باب قطع اللحم بالسکین۔ مسلم، کتاب الحیض، باب الوضوء مما مست النار

[۲] شرح مسلم: جلد ۲ جزء ۴ صـ ۴۲ [۳] بغوی: شرح السنہ ۱۱/۲۹۸

[۴] عینی: عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری: ۱۷/۱۵۷

[۵] ابو داؤد، کتاب الاطعمہ، باب فی اکل الجبن۔

کے لیے اشنان کا استعمال بدعت یا ناپسندیدہ نہیں پسندیدہ ہے۔ اس لیے کہ نظافت کے لیے غسل مستحب ہے۔ اشنان سے یہ مکمل طریقہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں، صحابہ کے دور میں اس کا استعمال نہیں ہوتا تھا اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ وہ اس کے عادی نہ ہوں، یا یہ کہ یہ انھیں میسر ہی نہ رہی ہو اسکا بھی امکان ہے کہ وہ زیادہ اہم کاموں میں مشغولیت کی وجہ سے اس کی طرف توجہ نہ دیتے ہوں۔ ان کی زندگی سادہ تھی۔ کھانے کے بعد وہ ہاتھ اپنے بازوؤں اور پیروں پر پھیر لیتے تھے[1]

تولیہ کا استعمال

امام غزالیؒ نے صحابہ کرامؓ کی سادگی کا جو ذکر کیا ہے اس کا ثبوت حدیث کی کتابوں میں موجود ہے۔ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں پکی ہوئی غذائیں ہم لوگوں کو کم ہی دستیاب تھیں، تولیہ کا استعمال بھی نہیں تھا۔ بخاری کی روایت ہے:

قد کنا زمان النبی	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
صلی اللہ علیہ وسلم لانجد	زمانہ میں پکے ہوئے کھانے کم ہی ملا
مثل ذالك الطعام الاقلیلا	کرتے تھے۔ جب اس طرح کا کھانا
فاذا نحن وجدناه لم	مل جاتا تو ہمارے پاس (ہاتھ صاف
یکن لنا مناديل الا	کرنے کے لیے) تولیے نہیں ہوتے
اکفنا وساعدنا واقدامنا	تھے۔ ہمارے تولیے، ہمارے ہاتھ
ثم نصلی ولا نتوضأ[2]	ہمارے بازو اور ہمارے پیر تھے (ان
	ہی پر ہاتھ پھیر لیا کرتے تھے) اس کے
	بعد نماز پڑھتے اور وضو نہیں کرتے تھے۔

ہو سکتا ہے ابتدائی دور میں یہ کیفیت رہی ہو یا اس کا تعلق ایسی غذا سے

---

[1] احیاء علوم الدین: ۳/۳

[2] بخاری، کتاب الاطعمہ، باب المندیل

ہو جس میں تولیہ کے استعمال کی ضرورت نہ پیش آئے، اس لیے کہ حضرت جابرؓ ہی کی بعض دوسری روایات میں تولیہ کا ذکر ملتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کھاتے وقت لقمہ ہاتھ سے گر پڑے تو اسے صاف کر کے کھا لیا کرو۔ شیطان کے لیے اسے چھوڑ نہ دو۔

ولا یمسح یدہ بالمندیل	کوئی شخص اپنا ہاتھ رومال سے
حتیٰ یلعق اصابعہ فانہ	اس وقت تک صاف نہ کرے جب
لا یدری فی ای طعامہ	تک کہ وہ اپنی انگلیوں کو مونھ سے
البرکۃ [1]	چوس نہ لے۔ اس لیے کہ وہ نہیں جانتا
	کہ اس کے کھانے کے کس حصہ میں برکت ہے۔

امام نووی اس موضوع سے متعلق احادیث کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ ان سے بہت سی سنتوں کا ثبوت ملتا ہے۔

منہا جواز مسح الید	ایک بات یہ بھی نکلتی ہے کہ
بالمندیل لکن السنۃ	رومال سے ہاتھ پونچھنا اور صاف کرنا
ان یکون بعد لعقہا [2]	جائز ہے۔ لیکن سنت یہ ہے کہ یہ انگلیوں
	کو چوسنے کے بعد ہو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کھانے کے بعد صفائی کے لیے تولیہ کا استعمال ہوتا تھا، اس لیے اس کے جواز میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔ البتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ہدایت فرمائی کہ جوٹھی انگلیوں کو چوسنے کے بعد تولیہ سے انھیں صاف کیا جائے تاکہ انگلیوں میں لگا ہوا کھانا ضائع نہ ہو اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ اسی میں اللہ نے

---

[1] مسلم، کتاب الاشربہ، باب استحباب لعق الاصابع وصحفہا قبل ان یمسح بالمندیل۔ بخاری وغیرہ میں اس کی ہم معنی روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے آئی ہے اس میں ہاتھ صاف کرنے کا تو ذکر ہے لیکن تولیہ کا ذکر نہیں ہے البتہ امام بخاری نے عنوان میں مندیل کا لفظ استعمال کیا ہے، کتاب الاطعمہ، باب لعق اصابع وصحفہا قبل ان یمسح بالمندیل۔ یعنی تولیہ سے انگلیوں کو صاف کرنے سے پہلے انھیں چوس لیا جائے

[2] شرح مسلم ج ۵ جز ۱۳ ص ۲۰۴-۲۰۵

برکت رکھی ہو۔ اس کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ سنا ہوا ہاتھ تولیہ سے صاف کیا جائے تو اس سے تولیہ زیادہ گندہ ہوگا۔ یہ تہذیب اور صفائی کے خلاف ہے۔ بہرحال اس سے ہاتھ صاف کرنے کے لیے تولیہ یا کسی بھی جاذب چیز کے استعمال کا ثبوت ملتا ہے۔

مرغن اور چکنی غذاؤں کے استعمال کے بعد صرف تولیہ یا جاذب کے ذریعہ منھ ہاتھ پوری طرح صاف نہیں ہوتے، اس کے لیے پانی کی ضرورت پیش آتی ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ کھانے کے بعد ہاتھ میں چکنائی یا گوشت کی بو نہیں ہونی چاہیے۔ اور اس کے مضرات سے آگاہ کیا گیا ہے۔ ان دونوں طرح کی حدیثوں کے پیش نظر قاضی عیاض کہتے ہیں کہ تولیہ سے ہاتھ صاف کرنے کا جن احادیث میں ذکر ہے ان کا تعلق ایسے کھانوں سے ہے جن کے کھانے کے بعد ہاتھ دھونے کی ضرورت نہیں پیش آتی (مرغن غذائیں اس میں نہیں آتیں، جیسے) گوشت کے کھانے سے چکنائی لگ جاتی ہے یا ہاتھ میں اس کی بو رہ جاتی ہے، ایسی صورت میں ہاتھ دھونے کی ترغیب ہے اور کہا گیا ہے کہ اس میں غفلت اور کوتاہی سے نقصان پہونچ سکتا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ اس پر فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا منشا یہ ہے کہ کھانے کے بعد جوٹھی انگلیوں کو جب تک چوس نہ لیا جائے انھیں دھویا نہ جائے یا تولیہ سے صاف نہ کیا جائے، تاکہ جس برکت کا ذکر ہوا ہے وہ حاصل ہو۔ حدیث میں صراحت ہاتھ کے دھونے یا تولیہ سے صاف کرنے کی نہیں جوٹھی انگلیوں کے چوسنے کی ہے۔ ہاں بعض اوقات انگلیوں کے چوسنے کے بعد ہاتھ دھونا پسندیدہ ہوگا تاکہ کھانے کی بو زائل ہو جائے۔ قاضی عیاض نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے وہ اسی پر محمول کی جائے گی۔[1]

کھانے کے بعد انگلیوں کو چوسنے کا حکم اپنی جگہ ہے۔ اس کے بعد ہاتھ کبھی تولیہ یا جاذب سے صاف ہو سکے گا اور کبھی اس کے لیے پانی کی ضرورت ہوگی۔ جہاں پانی کی ضرورت ہو صفائی کا تقاضا ہے کہ اسی سے صاف کیا جائے۔ صفائی کے لیے، جیسا کہ عرض کیا جا چکا اشنان اور صابن کا استعمال بھی جائز ہے۔ اس پر مزید بحث آگے

---

[1] فتح الباری: ۹/۵۷۹

آرہی ہے۔

دو دو کھجوریں ایک ساتھ نہ کھائی جائیں

کھجور اہلِ عرب کی غذا میں شامل تھی۔ ہدایت ہے کہ اس کے کھانے میں ساتھیوں کا خیال رکھا جائے۔ یہ نہ ہو کہ سب تو ایک ایک کھجور کھائیں اور ان ہی میں کا ایک فرد دو دو کھجور کھاتا چلا جائے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے۔

نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم	نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ
أن یقرن الرجل بین التمرتین	آدمی ایک ساتھ دو دو کھجور ملا کر کھائے
جمیعا حتیٰ یستاذن	جب تک کہ اس کے ساتھی اسے اس
اصحابہ[1]	کی اجازت نہ دے دیں۔

حدیث میں قِران کا لفظ آیا ہے۔ اس کے معنی جوڑنے اور ملانے کے ہیں۔ یہاں دو دو کھجور ملا کر کھانے کا ذکر ہے۔ ساتھیوں کی اجازت کے بغیر اس طرح کھانے سے منع کیا گیا ہے۔ یہی حکم ان تمام پھلوں اور میووں کا ہوگا جو ایک لقمہ میں دو دو کھائے جا سکتے ہیں۔ جیسے تخم بادام مغز اخروٹ اور منقہ وغیرہ[2]۔

امام خطابی فرماتے ہیں کہ اس ممانعت کے پیچھے جو مقصد کارفرما ہے اور جو علت موجود ہے وہ سمجھ میں آرہی ہے۔ وہ یہ کہ اس کا تعلق اس وقت کی خاص صورتِ حال سے ہے۔ لوگ معاشی تنگی اور غذائی قلت سے دوچار تھے۔ غذائیں بہت کم تھیں لیکن ایثار کا جذبہ موجود تھا۔ تھوڑے سے کھانے میں بھی وہ دوسروں

---

[1] بخاری، کتاب الشرکۃ، باب القران فی التمر بین الشرکاء حتی یستأذن اصحابہ۔ مسلم، کتاب الاشربہ، باب نہی الاکل مع جماعۃ عن قران تمرتین ونحوہما فی لقمۃ الا باذن اصحابہ۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ کہ ساتھیوں کی اجازت ہو تو دو دو کھجور کھائے بھی جا سکتے ہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ہے لیکن یہ اور اسی طرح کی دوسری روایات میں صراحت ہے کہ یہ جملہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ہی کا حصہ ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ فتح الباری: ۹/۵۷۰-۵۷۱۔

[2] ملاحظہ ہو۔ فتح الباری: ۹/۵۷۲

کو ترجیح دیتے تھے۔ بعض اوقات کھانا بہت تھوڑا ہوتا اور مجلس میں ایسے افراد بھی ہوتے جو سخت بھوک سے دوچار ہوتے۔ وہ اس خیال سے کہ ان کی گرسنگی دور ہونے سے پہلے ہی کہیں کھانا ختم نہ ہو جائے دو دو کھجور ملا کر کھانے اور بڑے بڑے لقمے لینے لگتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سلسلہ میں یہ ادب بتایا کہ ساتھیوں کی اجازت کے بغیر ایسا نہ کیا جائے تاکہ انھیں ناگواری نہ ہو اور وہ یہ محسوس نہ کریں کہ آدمی خود کو دوسروں پر ترجیح دے رہا ہے۔ لیکن آج یہ صورت حال نہیں ہے۔ اب وسعت اور فراخی حاصل ہے۔ لوگ جب جمع ہوتے ہیں تو ایک دوسرے کو کھانے کی ترغیب دیتے اور آمادہ کرتے ہیں، اس لیے اب اجازت کی ضرورت نہیں رہی۔ ہاں اگر کبھی عسرت اور تنگی کی پہلی سی صورت حال پیدا ہو جائے تو پھر یہی حکم عود کر آئے گا۔[1]

امام نووی نے اس خیال سے اختلاف کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ اس کا تعلق مخصوص حالات سے تھا۔ اگر یہ بات ثابت بھی ہو جائے تو حدیث کے الفاظ عام ہیں اس لیے حکم بھی کسی دور کے لیے مخصوص نہ ہوگا بلکہ ہر دور کے لیے ہوگا۔ البتہ حدیث میں جس حرکت سے منع کیا گیا ہے اس کی نوعیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ قاضی عیاض کہتے ہیں کہ اہل ظاہر کے نزدیک اس سے حرمت نکلتی ہے۔ دوسرے لوگ کہتے ہیں اس میں ایک ادب اور تہذیب کی تعلیم دی گئی ہے اس کی خلاف ورزی مکروہ ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں اس معاملہ میں کسی قدر تفصیل کی ضرورت ہے۔

اگر کھانے کی چیز مشترک ہو تو قران حرام ہے۔ الّا یہ کہ سب کی رضامندی حاصل ہو۔ یہ صراحتاً بھی ہو سکتی ہے اور اس کا اظہار حالات و قرائن اور بے تکلفی اور محبت کے انداز سے بھی ہو سکتا ہے۔ بہرحال آدمی کو یقین یا ظن غالب حاصل ہونا چاہیے کہ کسی کو اس پر اعتراض نہیں ہے اور سب ہی کی طرف سے اجازت ہے۔ اگر کھانا اہل مجلس ہی میں سے کسی کی طرف سے ہو تو اس کی اجازت ضروری ہے۔ اسی طرح

---

[1] خطابی معالم السنن: ۴/۲۵۵-۲۵۶

اہل مجلس کے علاوہ باہر کے کسی شخص کی طرف سے ہو تو اس کی اجازت چاہیے۔ البتہ جس کا کھانا ہے اس کے لیے قِران ناجائز نہ ہوگا۔ کھانا کم ہو تو قِران نہیں ہونا چاہیے تاکہ سب ہی برابر فائدہ اٹھا سکیں، اگر زیادہ ہو کہ کھانے کے بعد بچ بھی سکتا ہو تو قِران میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کھانے میں ادب کا تقاضا یہ ہے کہ حرص و ہوس کا مظاہرہ نہ ہو۔ ہاں اگر جلدی ہو یا کوئی ضروری کام درپیش ہو تو قِران ہو سکتا ہے[1]

حقیقت یہ ہے کہ حدیث کا ایک قانونی پہلو بھی ہے اور یہ ادب و اخلاق کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ کھانے کی کوئی چیز مشترک ہو تو اسے عملاً سب کے درمیان مساوی تقسیم ہونا چاہیے۔ آدمی کو ایسا رویہ نہیں اختیار کرنا چاہیے جس سے دوسرے کا حق مارا جائے۔ یہ اس کے لیے ناجائز ہوگا۔ وہ اپنے حق سے زیادہ استفادہ اسی وقت کر سکتا ہے جب کہ شرکاء مجلس کی طرف سے اس کی اجازت حاصل ہو۔ یہ قانونی پہلو ہے لیکن جہاں بے تکلفی کی مجلس ہو، کھانے کی چیزیں فراوانی سے موجود ہوں، کسی کا حصہ متعین نہ ہو بلکہ ہر ایک کو حسب خواہش کھانے کی اجازت ہو وہاں یہ قانونی بحث نہیں پیدا ہوتی۔ لیکن آداب مجلس کا خیال رکھنا ہوگا۔ کھانے میں بے صبری، حرص اور لالچ کا مظاہرہ آدمی کے وقار کو مجروح کرتا ہے، ساتھیوں کی نگاہ میں اس کی قدر و قیمت کم ہوتی ہے۔ اس سے بچنا چاہیے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ اس کے قانونی اور اخلاقی پہلوؤں کے علاوہ ایک طبی پہلو کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ دو دو کھجور کھانے میں، جب کہ ان میں گٹھلی موجود ہو آدمی احتیاط کے ساتھ چبا نہیں سکتا، اس سے مسوڑھوں کو نقصان پہونچ سکتا ہے۔ اس کے برخلاف ایک کھجور ہو تو اس کا اندیشہ کم ہو جاتا ہے[2]

کھانے کے بعد وضو

حدیث میں کھانے کے بعد بھی وضو کا ذکر ہے۔ اس ذیل میں ایک سوال یہ

---

[1] نووی: شرح مسلم جلد ۵ جزء ۱۳ ص ۲۲۸-۲۲۹

[2] حجۃ اللہ البالغہ ۲/۱۸۷

پیدا ہوا ہے کہ کیا پکی ہوئی غذاؤں کے استعمال سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اس کا تعلق بڑی حد تک صفائی ستھرائی سے بھی ہے اس لیے اس پر یہاں کسی قدر تفصیل سے بحث کی جارہی ہے۔ اس مسئلہ میں روایات چونکہ مختلف ہیں اس وجہ سے علماء کے درمیان رایوں کا اختلاف بھی ہے[۱]

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آگ پر پکی ہوئی غذا کے استعمال کے بعد وضو ضروری ہے۔ حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں:۔

سمعت رسول اللہ	میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
صلی اللہ علیہ وسلم	وسلم کو ارشاد فرماتے سنا ہے کہ جس چیز
یقول الوضوء ممّا مسّت	کو آگ نے مس کیا ہو (جو اس پر پکی ہو)
النار[۲]	اس کے کھانے سے وضو (ضروری) ہے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

توضؤا ممّا مست	جس چیز کو آگ نے مس کیا ہو اس
النار[۳]	کے استعمال کے بعد وضو کرو۔

یہی حدیث ان ہی الفاظ کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ سے بھی مروی ہے[۴]

ان احادیث کی بنا پر حضرت عمر بن عبدالعزیز، حضرت حسن بصری، امام زہری وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے[۵]

---

[۱] امام مسلم نے اس موضوع سے متعلق مختلف روایات جو ان کی شرائط پر پوری اترتی تھیں اپنی صحیح میں جمع کردی ہیں۔ ملاحظہ ہو، صحیح مسلم، کتاب الحیض۔

[۲] مسلم، کتاب الحیض، باب الوضو ءمما مست النار [۳] حوالہ سابق

[۴] حوالہ سابق۔ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ جو چیز اللہ کی کتاب میں حلال ہے کیا اس کے کھانے پر تجھے اس لیے وضو کرنا ہوگا کہ وہ آگ پر پکی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے اس کے جواب میں اپنے ہاتھ میں کنکر لیے اور فرمایا میں ان کی تعداد کے برابر گواہی دیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز آگ پر پکی اس کے کھانے کے بعد وضو کرو۔ نسائی کتاب الطہارۃ۔ باب الوضو مما غیرت النار۔

[۵] نووی: شرح مسلم، ج ۲ جزء ۴ ص ۴۳۔

بعض دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گوشت کھانے کے بعد پہلے وضو ہی سے نماز پڑھی دوبارہ وضو نہیں فرمایا۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ آپ نے بکری کا شانہ تناول فرمایا۔ اس کے بعد نماز پڑھی اور وضو نہیں فرمایا[1]

حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہی کی ایک اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کپڑے ٹھیک کر کے نماز کے لیے نکلے کہ اتنے میں گوشت اور روٹی کا تحفہ پیش ہوا اس سے تین لقمے آپ نے لیے پھر لوگوں کے ساتھ نماز پڑھی لیکن پانی کو ہاتھ نہیں لگایا۔

ام المومنین حضرت میمونہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے گھر شانہ کا گوشت کھایا۔ اس کے بعد نماز پڑھی لیکن وضو نہیں فرمایا[2]

حضرت ابورافعؓ کہتے ہیں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کلیجی بھونا کرتا، آپ اس کو کھا کر نماز پڑھتے اور وضو نہیں فرماتے تھے[3]

علامہ بغوی فرماتے ہیں خلفائے راشدین، صحابہ و تابعین اور ان کے بعد کے اکثر اصحاب علم کی یہی رائے ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو لازم نہیں آتا[4]

علامہ نووی کے بقول سلف و خلف کے علماء کی اکثریت اسی مسلک کی قائل ہے۔ انھوں نے اس کے قائلین میں خلفاء راشدین کے ساتھ بعض اور اکابر کا بھی نام لیا ہے ان میں حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ بھی ہیں جنھوں نے پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو کی حدیث روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہی جمہور تابعین، ائمہ

---

[1] مسلم، کتاب الحیض، باب الوضوء مما مست النار۔ ابوداؤد، کی روایت میں ہے کہ گوشت کھانے کے بعد کمبل سے جو آپ کے نیچے تھا۔ ہاتھ صاف کیا اور نماز پڑھی۔ کتاب الطہارہ، باب فی ترک الوضوء مما مست النار۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے پانی استعمال نہیں فرمایا اور کپڑے سے ہاتھ صاف فرمایا۔ جن روایتوں میں پانی کے عدم استعمال کا ذکر ہے جیسا کہ عرض کیا جا چکا انھیں اسی پر محمول کرنا چاہیے کہ ہاتھ زیادہ آلودہ نہ ہونے کی وجہ سے آپ نے پانی کی ضرورت نہیں محسوس فرمائی۔ [2] مسلم، کتاب الحیض، باب الوضوء مما مست النار۔

[3] حوالہ سابق [4] حوالہ سابق

[5] بغوی: شرح السنۃ: ۱/۳۴۷

اربعہ، اسحٰق بن راہویہ، یحیٰی بن یحیٰی، ابوثور وغیرہ کی بھی رائے ہے۔[1]

جن احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے ان کا جواب جمہور نے یہ دیا ہے کہ یہ منسوخ ہے۔ اس کا ثبوت خود احادیث سے ملتا ہے۔ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں:۔

کان اٰخر الامرین من	آپ نے (وضو کیا بھی، نہیں بھی کیا، لیکن
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	ان) دونوں میں آپ کا آخری عمل (اس
ترک الوضوء مما غیرت	چیز کے کھانے سے) وضو نہ کرنا ہے جس
النار[2]	کی شکل آگ نے بدل دی ہو۔

اس سے صاف واضح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع میں تو پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو کا حکم دیا تھا لیکن بعد میں اسے ضروری نہیں قرار دیا اب یہ اجازت ہے کہ آدمی چاہے وضو کرے یا نہ کرے، اس کے خلاف بھی ایک روایت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ کا آخری حکم کھانے کے بعد وضو کا تھا لیکن اس کے مقابلہ میں حضرت جابرؓ کی روایت زیادہ صحیح ہے اس لیے اسے ترجیح

---

[1] نووی: شرح مسلم ج ۲ جزء ۴ ص ۴۳

[2] ابوداؤد، کتاب الطہارۃ، باب فی ترک الوضوء مما مست النار۔ نسائی، کتاب الطہارۃ، باب ترک الوضوء مما غیرت النار۔ امام ابوداؤد فرماتے ہیں یہ مختصر روایت ہے تفصیل دوسری روایت میں اس طرح بیان ہوئی ہے۔ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے میں نے گوشت اور روٹی پیش کی۔ آپ نے تناول فرمائی۔ پھر پانی طلب کیا، وضو فرمایا اور ظہر کی نماز ادا کی پھر جو کھانا رہ گیا تھا وہ طلب فرمایا۔ اس کے بعد نماز پڑھی لیکن وضو نہیں فرمایا۔ (ابوداؤد حوالہ سابق) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جابرؓ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ پہلے وضو ضروری قرار دیا گیا تھا بعد میں ضروری نہیں رہا۔ بلکہ یہ ایک ہی واقعہ ہے اس میں دو طرح کے عمل آپ سے دیکھے گئے۔ آپ نے کھانے کے بعد پہلی مرتبہ وضو فرمایا، دوسری مرتبہ وضو نہیں فرمایا اسے ایک ہی واقعہ ماننے کے بعد یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ پہلی مرتبہ آپ نے وضو اس لیے فرمایا کہ وضو نہیں تھا۔ دوسری مرتبہ وضو اس لیے نہیں فرمایا کہ پہلے سے وضو تھا۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے وضو یہ بتانے کے لیے کیا ہو کہ یہ مستحب ہے۔ دوسری مرتبہ وضو نہ کر کے یہ بتایا کہ وضو ضروری نہیں ہے۔

دی گئی ہے[1]

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وضو سے یہاں لغوی وضو مراد ہے شرعی وضو نہیں۔ لغت میں منہ ہاتھ دھونے کو وضو کہا جاتا ہے[2]۔ اسی معنی میں حضرت قتادہ کا قول ہے۔

من غسل یدیہ فقد توضأ[3] — جس نے اپنے دونوں ہاتھ دھو لیے اس نے 'وضو' کر لیا۔

بیضاوی کہتے ہیں لغت میں وضو کے معنی نظافت کے ہیں۔ اس میں محض اعضاء کا دھونا اور پاک صاف کرنا آتا ہے۔ شریعت میں اس کا ایک خاص مفہوم ہے۔ جن احادیث میں کھانے کے بعد وضو کا حکم ہے ان میں ہاتھ کا دھونا مراد ہے تاکہ جو چکنائی لگی ہے وہ ختم ہو جائے[4]

امام نووی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں جو اختلاف تھا وہ دور اول میں تھا۔ بعد میں اجماع ہو گیا کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو لازم نہیں آتا[5]

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بکری کے گوشت اور اونٹ کے گوشت کے استعمال میں فرق ہے۔ حضرت جابر بن سمرہؓ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ کیا بکری کا گوشت کھانے کے بعد ہم وضو کریں؟ آپ نے فرمایا تمہارا جی چاہے وضو کرو، جی چاہے نہ کرو۔ پھر اس نے

---

[1] حضرت عائشہؓ کی روایت کے جواب میں ایک بات یہ بھی کہی جا سکتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس کی جن روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو نہیں فرمایا، ان کو ناسخ سمجھا جائے گا، اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا شمار اصاغر صحابہ میں ہوتا ہے۔ انھیں رسول اللہؐ کی صحبت آپ کی زندگی کے آخری دور میں حاصل ہوئی ان کی روایت آپ کے آخری عمل کی روایت ہے۔ لیکن یہ کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے اس لیے کہ اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ ان میں سے کون سی روایت مقدم ہے اور کون سی مؤخر۔ اس کے لیے محض صحابی کا بعد میں فیض اٹھانا کافی نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو۔ مناوی: فیض القدیر: ۲۷۵/۳

[2] نووی: شرح مسلم ج ۲ جزء ۴ ص ۴۳ — [3] بغوی: شرح السنۃ: ۳۵۰/۱

[4] مناوی: فیض القدیر: ۲۷۵/۳ — [5] نووی: شرح مسلم ج ۲ جزء ۴ ص ۴۳

سوال کیا کہ کیا اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کیا جائے؟ آپ نے ارشاد فرمایا ہاں اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کرو۔[۱]

اسی مفہوم کی ایک اور روایت حضرت براء بن عازبؓ سے بھی آتی ہے۔[۲]

جمہور کی رائے اونٹ کے گوشت کے بارے میں بھی یہی ہے کہ اس کے استعمال سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ یہاں وضو سے مراد منھ اور ہاتھ کا دھونا ہے۔ اونٹ کے گوشت کا خاص طور پر اس لیے ذکر کیا گیا کہ اس میں زیادہ چکنائی ہوتی ہے۔ لیکن مذکورہ بالا احادیث کی بنیاد پر امام احمد، اسحاق بن راہویہ اور بعض اصحاب کے نزدیک بکری اور اونٹ کے گوشت میں فرق ہے۔ بکری کے گوشت سے تو وضو نہیں ٹوٹتا البتہ اونٹ کے گوشت سے ٹوٹ جاتا ہے۔[۳] امام نووی فرماتے ہیں۔

هٰذا المذهب اقوى	یہ مسلک دلیل کے لحاظ سے
دليلا وان كان الجمهور	زیادہ قوی ہے گو کہ جمہور کی رائے
على خلافه۔	اس کے خلاف ہے۔

مزید فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی روایت جس میں کہا گیا ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل یہ تھا کہ آپ نے وضو نہیں کیا، اس سے ایک عام حکم نکلتا ہے جب کہ یہاں خاص طور پر اونٹ کے گوشت کے بارے میں ایک بات کہی گئی ہے۔ خاص حکم عام حکم پر ہمیشہ مقدم ہوتا ہے۔[۴]

متاخرین میں قاضی شوکانی ان حضرات کے ہم خیال ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ نماز کے لیے

---

[۱] مسلم، کتاب الطہارہ، باب الوضوء من لحوم الابل

[۲] ابوداؤد، کتاب الطہارہ، باب الوضوء من لحوم الابل۔ ترمذی، کتاب الطہارہ، باب ماجاء فی الوضوء من لحوم الابل۔

[۳] بغوی: شرح السنۃ: ۱/۳۴۹ - ۳۵۰

[۴] نووی: شرح مسلم ج ۲ جزء ۴ ص ۴۹

ازسرنو وضو کرنا ہوگا۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حکم قولی احادیث سے ثابت ہے۔ یعنی آپ نے یہ فرمایا ہے کہ وضو کرو۔ اس کے برعکس جن احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وضو ضروری نہیں ہے وہ فعلی احادیث ہیں۔ یعنی آپ کے عمل سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ یہ قاعدہ ہے کہ قولی وعملی احادیث میں تعارض ہو تو قولی احادیث کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ اس سے صرف بکری کا گوشت مستثنیٰ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کے بارے میں صریح روایات موجود ہیں۔ باقی رہا یہ کہنا کہ وضو سے منھ ہاتھ دھونا مراد ہے۔ بالکل غلط ہے اس لیے کہ وضو اب ایک شرعی اصطلاح ہے۔ اس کا مطلب وہی ہے جو شریعت نے بتایا ہے۔ منھ ہاتھ دھونے کو وضو نہیں کہا جاتا۔[1]

اس سلسلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو مستحب ہے ضروری نہیں ہے۔ اس طرح جن احادیث میں وضو کا حکم ہے اور جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے وضو نہیں کیا ہے تطبیق پیدا ہوجاتی ہے۔ علامہ خطابی کی یہی رائے ہے۔ وہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی ایک روایت کے ذیل میں، جس میں عدم وضو کا ذکر ہے، فرماتے ہیں۔

وفی الخبر دلیل علی	حدیث میں اس بات کی دلیل
ان الامر بالوضوء مما	ہے کہ جس چیز کی ہیئت آگ نے بدل
غیرت النار استحباب	دی ہو اس کے کھانے کے بعد وضو
لا امر ایجاب[2]	کا حکم استحباب کے لیے ہے وجوب
	کے لیے نہیں ہے۔

یہی رائے مجدالدین عبدالسلام ابن تیمیہ کی ہے۔ فرماتے ہیں۔

هذه النصوص انما	ان نصوص سے وجوب کی نفی ہوتی
تنفی الایجاب لا الاستحباب	ہے، استحباب کی نہیں اسی لیے آپ

---

[1] نیل الاوطار: ۱/۲۵۲-۲۵۳۔ نیز ملاحظہ ہو ص ۲۶۲

[2] معالم السنن: ۱/۶۹

ولهٰذا قال للذی سأله	نے اس شخص کو جس نے سوال کیا کہ بکری
أنتوضأ من لحوم الغنم	کا گوشت کھانے کے بعد وضو کیا جائے
قال ان شئت فتوضأ وان	یا نہ کیا جائے؛ جواب دیا کہ چاہو تو وضو
شئت فلا تتوضأ ولولا	کرو اور چاہو تو نہ کرو۔ اگر وضو مستحب نہ ہوتا
أن الوضوء من ذلك مستحب	تو آپ وضو کی اجازت ہی نہ دیتے، اس
لما أذن فيه لانه اسراف	لیے کہ اس میں اسراف اور بے فائدہ پانی
وتضييع للماء بغير فائدة[1]	کا ضیاع ہے۔

اگر کھانے کے بعد وضو کو مستحب بھی مان لیا جائے تو یہ صفائی اور نظافت کے ساتھ ایک کارِ ثواب بھی ہوگا۔ اس کا اہتمام کرکے یہ دونوں مقاصد حاصل کیے جا سکتے ہیں۔

اس بحث کا تعلق اس سے ہے کہ کھانے کے بعد نماز کے لیے نیا وضو ہوگا یا نہیں؟ اس سے ہٹ کر جہاں تک کلی کرنے یا موٴنھ صاف کرنے کا تعلق ہے اس کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے اسوۂ حسنہ سے ہمیں ملتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ استعمال کرنے کے بعد پانی طلب فرمایا، کلی کی اور ارشاد فرمایا۔ اس میں چکناہٹ ہوتی ہے[2]۔ (اس لیے موٴنھ کی صفائی ہونی چاہیے۔)

موطا کی روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے روٹی اور گوشت کھایا، پھر کلی کی، دونوں ہاتھ دھوئے اور انھیں اپنے چہرے پر پھیر لیا[3]۔

اس سے کھانے کے بعد صفائی کے اہتمام کا اندازہ ہوتا ہے، اس لیے کہ جب تک ہاتھ پوری طرح صاف نہ ہوں کوئی صاحبِ ذوق انھیں چہرے پر پھیر نہیں سکتا۔

---

[1] منتقی الاخبار مع شرحہ نیل الاوطار: ۱/۲۶۴

[2] بخاری، کتاب الوضوء، باب ہل یمضمض من اللبن۔ مسلم، کتاب الحیض، باب الوضوء مما مست النار۔

[3] موطأ امام مالک، کتاب الطہارہ، باب ترک الوضوء مما مست النار۔

ایسی غذا کے استعمال کے بعد بھی کلی کا ثبوت ہے جس میں چکنائی نہیں ہوتی۔
حضرت سوید بن نعمان خیبر کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے بعد صحابہؓ سے فرمایا کہ اپنے پاس جو توشہ ہو لے آئیں۔ اس وقت صرف ستو ہی تھا وہی لایا گیا۔ اسے بھگویا گیا۔ آپ نے وہی تناول فرمایا اور ہم نے بھی وہی کھایا۔ پھر آپ مغرب کی نماز کے لیے تیار ہوئے۔ آپ نے کلی کی تو ہم نے بھی کلی کی اس کے بعد نماز پڑھی۔ وضو نہیں فرمایا۔[1]

امام نووی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کے ذیل میں، جس میں دودھ کے استعمال کے بعد کلی کا ذکر ہے، فرماتے ہیں۔

اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ دودھ استعمال کرنے کے بعد کلی کرنا مستحب ہے۔ علماء نے کہا ہے کہ دودھ کے علاوہ اور ماکولات و مشروبات کا بھی یہی حکم ہے۔ ان میں بھی کلی کرنا مستحب ہے تاکہ موٹھ میں غذا کے ریزے نہ رہ جائیں اور نماز میں انھیں نگلنا نہ پڑے اور موٹھ صاف رہے۔ علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ کھانے سے پہلے اور بعد میں ہاتھ دھونا مستحب ہے یا نہیں؟ بظاہر کھانے سے پہلے ہاتھ دھونا مستحب ہے الّا یہ کہ یقین ہو کہ ہاتھ پاک ہے اور کوئی میل کچیل اس پر نہیں ہے۔ کھانے کے بعد بھی ہاتھ دھونا مستحب ہے۔ ہاں اگر ہاتھ پر کھانے کا اثر نہ ہو، جیسے کھانا خشک ہو اور ہاتھ کو نہ لگے تو اس کا حکم مختلف ہوگا۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ کھانے کے لیے ہاتھ دھونا اس وقت مستحب ہوگا جب کہ کھانے سے پہلے ہاتھ پر گندگی یا کھانے کے بعد بو محسوس ہو۔[2]

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہاتھ دھونے یا نہ دھونے کا تعلق اس بات سے ہے کہ کھانے سے پہلے ہاتھ پاک صاف ہے یا نہیں اور کھانے کے بعد اس کے اثرات باقی ہیں یا نہیں؟ صفائی ہر حال میں مستحب ہے کھانے سے پہلے بھی اور کھانے کے بعد بھی۔

---

[1] بخاری، کتاب الوضوء، باب من مضمض من السویق ولم یتوضأ۔ نسائی، کتاب الطہارہ، باب المضمضۃ من السویق۔

[2] نووی: شرح مسلم ج ۲ جزء ۴ ص ۴۶

ہماری انگریزی مطبوعات

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی نے تحریکی ضرورتوں کے پیش نظر متعدد اہم تصانیف کو انگریزی زبان کا قالب عطا کیا ہے۔ ضرورت ہے کہ وہ تحریکی حلقے جو انگریزی زبان میں لٹریچر کی ضرورت محسوس کرتے ہیں وہ ان سے استفادہ کریں۔

1. How to study Islam P.20 Rs.3/-
   By Maulana Sadruddin Islahi

2. Muslims & Dawah of Islam P.28 Rs. 2/-
   By Maulana Sadruddin Islahi

3. Pitfalls on the Path of Islamic Movement P.34. Rs.4/-
   By Maulana Sadurddin Islahi

4. The Islamic Economic Order P.50
   By Maulana Sadruddin Islahi Rs.5/-

5. Islam The Religion of Dawah P.34
   By Maulana S. Jalaluddin Umri Rs. 2/50

6. Islam the Unity of Mankind P.30
   By Maulana S. Jalaluddin Umri Rs. 3/-

7. Islam The Universal Truth P.22
   By Maulana Syed Jalaluddin Umri Rs.3/-

8. Women & Islam P.104
   By Maulana Syed Jalaluddin Umri Rs. 25/-

ان کے علاوہ انگریزی اور ہندی زبان میں مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی سے شائع شدہ تمام ہی کتب یہاں سے حاصل کی جاسکتی ہیں۔

منیجر مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی
پانے والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سیر و سوانح

ڈاکٹر معظم حسین

پروفیسر مختار الدین احمد

عربی و اسلامیات کے ایک جلیل القدر عالم، ڈھاکا یونیورسٹی کے شعبۂ عربی کے سابق صدر اور وہاں کے سابق وائس چانسلر کی وفات کی خبر بنگلہ دیش سے مجھے بہت تاخیر سے ملی، ہندوستان کے اخبارات و رسائل میں تو اس سانحۂ علمیہ کا ذکر بھی نہیں آیا۔

پروفیسر ڈاکٹر سید معظم حسین، متحدہ ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامی کے اہم علماء میں تھے، وہ پروفیسر مارگولیوتھ (۱۸۵۸ء - ۱۹۴۰ء) مشہور مستعرب اور اوکسفورڈ یونیورسٹی کے شعبۂ عربی کے صدر کے نامور تلامذہ میں تھے، ڈھاکا یونیورسٹی سے امتیاز کے ساتھ عربی میں ایم اے کرنے کے بعد انھوں نے بنگال کی حکومت سے تحقیقی کام کرنے کے لیے وظیفہ حاصل کیا اور ڈاکٹر عبدالستار صدیقی صدر شعبۂ عربی ڈھاکا یونیورسٹی کی نگرانی میں "غرائب القرآن" پر کام کرنا شروع کیا۔ ۱۹۲۶ء میں بنگال کی حکومت کی طرف سے تین سال کا وظیفہ پاکر عربی زبان و ادب کے تنقیدی مطالعے کے لیے انگلستان روانہ ہوگئے اور اوکسفورڈ یونیورسٹی میں داخل ہوکر کئی سال تک پروفیسر مارگولیوتھ کی نگرانی میں علمی تحقیقات میں مصروف رہے۔

مارگولیوتھ، اسلام کے خلاف جس قسم کے تعصبات کے شکار تھے ان سے دنیائے اسلام اچھی طرح واقف ہے، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ عربی ادب کی خدمات میں وہ اپنے معاصرین میں بہت ممتاز رہے ہیں۔ عربی مخطوطات کی ترتیب و تہذیب سے ان کی گہری دلچسپی تھی۔ ہمیں ان کا احسان بھولنا نہیں چاہیے کہ تراث اسلامی کی تلاش، بازیافت اور ان کی تصحیح و اشاعت کے کارناموں میں انھوں نے بھرپور حصہ لیا۔ قدیم مسلم مصنفین کی متعدد تصانیف انھوں نے خود مرتب کرکے یا اپنے احباب اور تلامذہ

سے مدوّن کرا کے انھیں ضائع ہونے سے بچا لیا۔ یاقوت الحموی کی معجم الادباء السمعانی کی کتاب الانساب اور ابوالعلاء المعری کی تصنیف رسائل المعری اور متعدد قدیم علماے عرب کی تصانیف نے ان کی بدولت نئی زندگی پائی۔ ان کے تلامذہ میں ہندوستانی طلباء میں افضل العلماء ڈاکٹر محمد عبدالحق (مدراس) ڈاکٹر عابد احمد علی (علی گڑھ) ڈاکٹر محمد عبدالحق (حیدرآباد) اور ڈاکٹر زاہد علی کے نام یاد آتے ہیں۔ اول الذکر سے انھوں نے دیوان ابن سناء الملک مرتب کرایا، جو دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد سے شائع ہوا، دوسرے سے ابن السکیت کی اصلاح المنطق اور تیسرے سے اسلامی عہد کے ایک شاعر پر کام کرایا۔ ڈاکٹر زاہد علی نے انھی کے مشورے سے دیوان ابن ہانئ الاندلسی کی ترتیب و تصحیح اور شرح کا کام انجام دیا جو مطبع المعارف قاہرہ سے ۱۳۵۲ء میں شائع ہوا۔

ڈاکٹر معظم حسین کے ذمے انھوں نے المفضل الضبی کی المفضلیات اور الاصمعی کی الاصمعیات کا انتخاب کتاب الاختیارین منسوب بابن السکیت کی تصحیح و تحشیے اور انگریزی ترجمہ کا کام سپرد کیا۔ مکمل کتاب تو اب کہیں نہیں ملتی، اس کی جلد دوم کا نسخہ جرمن اسکالر فریتس کرینکو کے پاس تھا جسے ۱۹۱۳ء میں انڈیا آفس کی لائبریری کے لیے حاصل کر لیا گیا تھا، یہ جلد ۱۱۶ قصیدوں پر مشتمل ہے جن میں ۲۳ المفضلیات میں اور ۲۱ الاصمعیات میں موجود ہیں۔ ۷۲ قصیدے ایسے ملے جو ان دونوں کتابوں میں موجود نہ تھے۔ ڈاکٹر معظم حسین نے دو قصیدے خالد بن الصقعب النہدی اور جبیہا الاشجعی کے ایسے دریافت کیے جن کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ وہ کتاب الاختیارین کے گم شدہ حصے کے ہیں، انھوں نے اس طرح ۷۴ قصیدوں کے متن کی تصحیح کی، ان پر حواشی لکھے، اشعار کی تخریج کی اور سارے قصیدوں کا انگریزی میں ترجمہ کیا اور ایک مفصل مقدمہ تحریر کیا۔ اکتوبر ۱۹۲۸ء میں انھوں نے اپنا کام مکمل کر کے یونیورسٹی میں داخل کیا جس پر دسمبر میں انھیں ڈاکٹریٹ تفویض ہوئی۔

قدیم عرب مصنفین کی نادر اور اہم کتابوں کی تلاش میں انھوں نے یورپ، ترکی، سوریا، فلسطین اور مصر کا سفر کیا اور وہاں کے عربی و اسلامیات کے اہم مراکز میں جا کر عربی مخطوطات کا مطالعہ کیا۔ وہ پیرس، میلان، وینس، میونک، لائپزگ، ویانا، بڈاپسٹ، بلگریڈ ہوتے ہوئے استانبول پہنچے جہاں سے وہ دمشق، بیروت، یروشلم اور قاہرہ گئے

اور کچھ دن قیام کر کے وہاں کے کتب خانوں سے مستفید اور علماء سے مستفیض ہوئے۔
ڈاکٹر سید معظم حسین، یورپ اور شرق اوسط سے ڈھاکا واپس آنے پر، مارچ ۱۹۳۲ء کو یونیورسٹی کے شعبۂ عربی و اسلامیات میں ریڈر مقرر ہوئے۔ ۱۹۳۵ء سے ۱۹۴۸ء تک وہ بحیثیت پروفیسر اور صدر شعبہ کے خدمات انجام دیتے رہے اور آخر میں ترقی کر کے اسی یونیورسٹی کے جس کے وہ کبھی طالب علم رہے تھے، وائس چانسلر مقرر ہوئے۔ وہ علمی ذوق و شوق کے ساتھ انتظامی صلاحیتیں بھی رکھتے تھے۔ ۱۹۴۲ء سے ۱۹۴۸ء تک وہ سر سلیم اللہ مسلم ہال کے پرووسٹ رہے اور ۱۹۳۷ء سے ۱۹۴۰ء تک آرٹس کی فیکلٹی کے ڈین۔ ۲۲ اکتوبر ۱۹۴۸ء کو وہ ڈھاکا یونیورسٹی کے وائس چانسلر مقرر ہوئے۔ اس عہدۂ جلیلہ پر وہ ۸ نومبر ۱۹۵۳ء تک فائز رہے۔ ۱۹۳۷ء سے ۱۹۵۳ء تک یونیورسٹی انتظامیہ سے ان کا گہرا تعلق رہا اور اس عرصے میں انھوں نے قابل قدر کارنامے انجام دیے۔ بعد کو وہ فیڈرل پبلک سروس کمیشن، پاکستان کے رکن مقرر ہوئے۔ وہ ملک کی آزادی کی مہم میں بھی سرگرم رہے اور بعد کو ۱۹۵۲ء میں بنگلہ زبان کی تحریک میں بھی انھوں نے بھرپور حصہ لیا۔

تصانیف:

ڈاکٹر معظم حسین نے عربی کے چار اہم مخطوطات پہلی مرتبہ مرتب کر کے شائع کیے:

أ۔ نخبة من كتاب الاختيارين للاخفش الاصغر: المفضل الضبی (متوفی ۱۶۴۰ھ) نے قدیم اور اہم عربی شعراء کے قصائد کا ایک انتخاب تیار کیا، یہ المفضّلیات کہلایا۔ عبدالملک بن قریب الاصمعی (متوفی ۲۱۶ھ) کے جمع کیے ہوئے قصائد الاصمعیات کے نام سے مشہور ہوئے، یہ مختارات بہت پسندیدگی کی نظر سے دیکھے گئے اور ان کی متعدد شرحیں لکھی گئیں۔ الاخفش الاصغر (۲۳۵-۳۱۵ھ) نے دونوں مجامیع شعری سے کچھ اہم قصائد کا انتخاب مرتب کیا اور ان کی شرح لکھی۔ اس انتخاب نے کتاب الاختیارین کے نام سے شہرت پائی، عجیب اتفاق ہے کہ چھٹی اور پانچویں دو صدیوں تک یہ کتاب مفقود الخبر رہی، اس عہد کا کوئی مصنف اس کا ذکر نہیں کرتا۔ ابن خیر الاشبیلی پہلا مصنف ہے جو اس کتاب کا ذکر کرتا ہے، لیکن یہ چھٹی صدی ہجری کی بات ہے۔ اس کے بعد یہ کتاب پھر گم ہو جاتی ہے اور تقریباً ۸۰۰ سال تک کسی مصنف کے یہاں اس کا ذکر نہیں پایا جاتا اور نہ کسی کتاب خانے میں اس کے وجود کی اطلاع ملتی ہے، عربی زبان و ادب

کے نامور عالم اور یورپ کے مشہور مستعرب ڈاکٹر فریتس کرنیکو جو اسلام کی طرف مائل ہونے کے بعد اپنی عربی تحریروں میں اپنے کو سالم الکرنکوی لکھنے لگے اور جن کا دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے گہرا تعلق رہا، پہلے اسکالر ہیں جن کے ذریعہ ۱۳۲۵ھ میں عربی زبان وادب کے محققین کتاب الاختیارین کے وجود سے واقف ہوئے۔ انھوں نے اسی نادر کتاب سے جس کا نسخہ منحصر بفرد ان کے پاس تھا، طفیل بن عوف الغنوی کا ۷۰ شعروں پر مشتمل قصیدۂ بائیہ نقل کرکے رایل ایشیاٹک سوسائٹی لندن کے جرنل میں ۱۹۰۶ء میں شائع کیا۔ جب انھوں نے ۱۹۲۷ء میں لندن سے دیوان طفیل الغنوی شائع کیا تو کتاب الاختیارین ان کے اہم مصادر میں تھی۔

اپریل ۱۹۷۶ء میں ایک عالمی کانفرنس میں شرکت کے لیے میں سوریہ گیا ہوا تھا جہاں جامعۂ حلب میں اس کے جلسے ہو رہے تھے، وہاں ڈاکٹر فخرالدین قباوہ سے ملاقات ہوئی جو اس وقت جامعہ میں مدرس نحو وادب تھے۔ دوران گفتگو انھوں نے علامہ عبدالعزیز المیمنی اور ڈاکٹر معظم حسین کی خیر وعافیت دریافت کی۔ میں نے کہا افسوس ہے کہ یہ دونوں مشاہیر اب ہندوستان میں نہیں ہیں۔ میمن صاحب کراچی میں مقیم ہیں اور معظم حسین صاحب کا وطن ڈھاکا ہے جو اب بنگلہ دیش میں ہے اور وہ وہیں سکونت پذیر ہیں۔ ڈاکٹر قباوہ نے اطلاع دی کہ ڈاکٹر معظم حسین نے کچھ منتخب قصائد مرتب کیے تھے، میں نے کتاب الاختیارین کی اہمیت کے پیش نظر اس کے جزو دوم کا مکمل متن اپنے حواشی وتعلیقات کے ساتھ ابھی حال میں دمشق سے شائع کیا ہے۔ انھیں صنعاء (یمن) میں اس کا ایک اور نسخہ مل گیا ہے، لیکن وہ بھی صرف دوسری جلد کا، پہلی جلد اب بھی مفقود ہے۔ انھوں نے دلچسپ اطلاع دی کہ کتاب الاختیارین ابن السکیت کی تالیف نہیں جیسا کہ کرنیکو اور معظم حسین سمجھتے ہیں، بلکہ یہ انتخاب الاخفش الاصغر کا کیا ہوا ہے۔ انھوں نے اس کے دلائل بھی دیے جو مجھے تشفی بخش معلوم ہوئے۔ میں نے کہا اصل بات یہ ہے کہ کرنیکو کو کتاب کی صرف دوسری جلد ملی، پہلی جلد کے سرورق پر دیباچے یا ترقیمے میں جامع کتاب کا نام ہو سکتا تھا، لیکن یہ جلد اب بھی مفقود ہے بعض قیاسات کی بنا پر کرنیکو اور ڈاکٹر معظم حسین نے ابن السکیت کو اس کا جامع ٹھہرایا تھا۔ الاستاذ فخرالدین قباوہ نے معظم حسین کے شائع کردہ متن، اس کے حواشی اور مقدمے سے استفادہ کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے: "افادنی کثیراً فی تصویب بعض العبارات وزیادۃ بعض الابیات"۔

نخبة من کتاب الاختیارین کو ڈاکٹر معظم حسین نے ڈھاکا یونیورسٹی کے خرچ پر مطبع لطیفیہ دہلی سے ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۶ء میں شائع کیا۔ اس کا انتساب انھوں نے اپنے شفیق استاذ پروفیسر مارگولیتھ کے نام کیا ہے۔ الاستاذ فخر الدین قبادہ کا مرتب کردہ ایڈیشن مجمع اللغۃ العربیہ دمشق نے ۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء میں شائع کیا ہے، جلد اول اب بھی کہیں مل جائے تو اس کا امکان ہے کہ اصل جامع کتاب کا معاملہ طے پا جائے۔ ویسے فی الحال یہ مان لینے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ یہ انتخاب الاخفش الاصغر کا کیا ہوا ہے۔

۲۔ کتاب معرفة علوم الحدیث للحاکم النیسابوری: یہ الامام الحاکم ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الحافظ النیسابوری (۳۲۱ - ۴۰۵ھ) کی مشہور تصنیف ہے۔ ان کی کتاب المستدرک نے بہت شہرت پائی، عرصہ ہوا یہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد سے شائع ہو گئی ہے۔ المدخل الی علم الصحیح شیخ محمد راغب الطباخ نے حلب سے ۱۳۵۱ھ میں شائع کر دی ہے، اس وقت معرفة علوم الحدیث شائع نہیں ہو سکی تھی، ڈاکٹر معظم حسین نے اپنے آکسفورڈ کے کام سے فارغ ہونے کے بعد ۱۹۲۹ء میں اپنے ہاتھ سے برٹش میوزیم کے نسخے کی نقل تیار کی، پھر یورپ، ترکی، شام اور مصر میں انھیں اس کے مزید سات نسخے ملے، جن سے حتی المقدور انھوں نے مقابلہ متن و تصحیح کلمات میں فائدہ اٹھا کر اس کا متن مرتب کیا اور ڈاکٹر کرینکو کے مشورے پر دائرۃ المعارف حیدر آباد کو اشاعت کے لیے بھیج دیا۔ حسن اتفاق سے اس کتاب کے مزید تین نسخے کتب خانہ خدا بخش، ذخیرۂ حبیب گنج علی گڑھ اور مکتبۂ آصفیہ حیدر آباد میں مل گئے۔ نسخۂ خدا بخش کا تو انھوں نے پٹنہ جا کر اپنے تیار کیے ہوئے نسخے سے خود مقابلہ کیا، بقیہ دو نسخوں سے سید محمد ہاشم ندوی مدیر دائرۃ المعارف کی نگرانی میں دائرے کے مصححین نے مقابلہ کیا، یہ کتاب دائرۃ المعارف کے اخراجات پر مطبع دار الکتب المصریہ قاہرہ میں ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء میں چھپی۔ اس کا دوسرا ایڈیشن مطبع دائرۃ المعارف حیدر آباد سے ۱۳۸۵ھ/۱۹۶۶ء میں اور تیسرا ایڈیشن بیروت سے ۱۹۷۷ء میں شائع ہوا۔ جہاں یورپ کے مستعربین اور شرق اوسط کے فضلا نے ڈاکٹر معظم حسین کے اس علمی کام کو بہت سراہا، وہاں ہمارے قدیم علماء مولانا فضل حق رامپوری (صدر مدرس مدرسۂ عالیہ رام پور) شمس العلماء، مولانا محمد اسحاق، سہروانی (نائب صدر مدرسہ عالیہ کلکتہ و استاذ دینیات کلیۂ اسلامیہ ڈھاکا)، شمس العلماء مولانا محمد ولایت حسین (مدرسۂ عالیہ کلکتہ)

شمس العلماء، مولانا محمد یحییٰ صدر مدرس مدرسۂ عالیہ کلکتہ نے طباعت سے پہلے اس کتاب کے مسودے کو دیکھ کر بہت اچھی رائیں لکھیں۔ ان علماء کی عربی تحریرات کی نقل پروفیسر ڈاکٹر محمد اسحاق نے ڈھاکا سے مجھے بھیجی ہیں، میں اس عنایت کے لیے ان کا ممنون ہوں۔

۳۔ اشعار سراقۃ بن مرداس البارقی

سراقہ بن مرداس الأزدی البارقی اموی عہد کا ایک قدیم شاعر ہے جو جریر و فرزدق کا معاصر تھا۔ طبقات الشعراء الجمحی، المؤتلف والمختلف للآمدی اور العقد الفرید لابن عبد ربہ میں اس کا مختصر سا ذکر ہے۔ کتاب الأغانی جیسی ضخیم کتاب میں اس کے صرف دو مقطوعے درج ہیں اور وہ بھی کثیر اور جریر کے حالات کے ضمن میں، نقائض جریر و فرزدق اور بعض مصادر میں جریر و سراقہ کی مہاجات کے سلسلے میں بعض اطلاعات ملتی ہیں، طبری اور دوسرے مؤرخین کے یہاں اگر اس کا نام آیا بھی ہے تو مختار بن عبید الثقفی سے آویزش کے سلسلے میں۔

سراقہ کی زندگی کے حالات پر تاریکی کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ سال ولادت کیا سال وفات تک نہیں معلوم۔ بس اس قدر معلوم ہے کہ وہ ۶۶ھ میں مختار بن عبید الثقفی سے برسرپیکار تھا۔ اس جنگ میں وہ گرفتار ہوا لیکن اپنی مداہنت اور شاعری کی بنا پر وقتی طور پر اس نے نجات حاصل کرلی، ابن کثیر کی البدایۃ والنہایۃ میں ۷۹ھ کے حوادث و واقعات کے ذیل میں اس کا نام متوفین میں ملتا ہے، امالی الزجاجی سے بھی (مات فی حدود ثمانین من الهجرة) اس کے سال وفات کی تعیین میں مدد ملتی ہے۔

سراقہ کا مکمل دیوان (اگر کبھی مرتب ہوا تھا تو وہ) مفقود ہے۔ ابن الندیم کی کتاب الفہرست اور عبد القادر البغدادی کی خزانۃ الادب میں اس کا ذکر نہیں۔ ڈاکٹر معظم حسین کو ویانا (آسٹریا) کے قومی کتب خانے میں اس کے اشعار کا ایک مختصر سا مجموعہ دست یاب ہوا، جسے فروری ۱۹۰۴ء میں غالباً کسی مستعرب نے برلن کے شاہی کتب خانے کے نسخے سے نقل کیا تھا۔ معلوم ہوا برلن کا نسخہ خود دار الکتب المصریہ قاہرہ کے ایک جدید العہد نسخے (مکتوبہ ۱۲۷۹ھ) سے منقول ہے۔ حسن اتفاق سے ترکی میں کتب خانۂ عاشر آفندی میں اس کے اشعار کے ایک مجموعے پر ڈاکٹر معظم حسین کی نظر پڑی لیکن یہ بھی ناقص تھا اور درمیانی اوراق غائب تھے۔ اسی زمانے میں قاہرہ کے دوران سفر انھیں دار الکتب میں متعدد شعرائے عربی کے کلام پر مشتمل ایک مجموعہ[۱] علامہ الشنقیطی[۲] کے ہاتھ کا لکھا ہوا (مکتوبہ ۱۲۹۳ھ) حاشیہ[۱] اگلے صفحہ پر

ملا جس میں سراقہ کے کچھ ایسے اشعار بھی درج تھے جو دیانا اور ترکی کے مقدم الذکر نسخوں سے غیر حاضر تھے۔ ڈاکٹر معظم حسین نے ان تینوں مخطوطات (جن میں نسخۂ عاشر آفندی سب سے اہم ہے) کو پیش نظر رکھ کر سراقہ نے قصائد و مقطوعات کو بہت محنت، دیدہ ریزی اور نہایت احتیاط سے مرتب کیا، جن مصادر میں یہ اشعار ملے ان سے ان کا مقابلہ کیا اور متن کی تصحیح میں ان سے مدد لی، انھوں نے اسے جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی لندن کے دو شماروں (جولائی، اکتوبر ۱۹۳۶ء) میں ۳۵ صفحات پر شائع کیا۔ اس میں سراقہ کے اہم قصائد و مقطوعات ہیں۔ بعض قصائد طویل ہیں اور ۵۷ اور ۷۹ ابیات پر مشتمل اور بعض مقطوعات دو دو تین تین اور چار چار شعروں کے ہیں، موضوع کے لحاظ سے یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس میں دو قطعے عبدالرحمٰن بن مخنف اور ان کے بھائی محمد بن مخنف کے مرثیے میں ہیں، دو مختصر قطعات ابراہیم بن الاشتر پر ہیں اور دو جریر اور ایک فرزدق کی ہجو میں ہے۔ ان کے علاوہ بھی کچھ قصائد و مقطوعات ہیں۔

تقریباً چالیس سال کے بعد ڈاکٹر حسین نصار نے دیوان سراقة البارقي لجنة التاليف والترجمة والنشر قاہرہ کی طرف سے شائع کیا، ان کے سامنے وہی

حاشیے صفحۂ گذشتہ:

۱؎ مرحوم نے اس کا نام نہیں لکھا، لیکن میرا قیاس ہے کہ یہ "طرائف الطرب من اشعار العرب" کا نسخہ ہوگا جسے علامہ الشنقیطی ترکیا کے کتب خانے سے نقل کر کے لائے تھے۔

۲؎ علامہ الشنقیطی، ادیب لغوی احمد بن الامین الشنقیطی المصری (۱۸۷۲ - ۱۹۱۲) مؤلف الوسط فی تراجم ادباء شنقیط (مطبوعہ مصر ۱۹۱۱ء) سے مختلف ہیں۔ یہ محمد محمود بن تلامیذ الترکزی الشنقیطی (۱۸۱۶ - ۱۹۰۴) ایک ترک عالم ہیں جو عربی ادب اور انساب کے ماہر تھے۔ میرے استاد علامہ عبدالعزیز المیمنی الاثری السلفی (۱۸۸۸ - ۱۹۷۸) انھیں ۱۹ ویں صدی میں عربی کا سب سے بڑا عالم سمجھتے تھے۔ سلطان عبدالحمید (۱۸۴۲ - ۱۹۱۸ء) نے عربی مخطوطات کی تلاش میں انھیں ہسپانیہ بھیجا تھا۔ انھوں نے وہاں کے بہت اہم مخطوطات حاصل کیے اور متعدد نادر کتابوں کی انھوں نے خود نقل تیار کی۔ متعدد نادر مخطوطات ان کے ہاتھ کے نقل کیے ہوئے دار الکتب المصریہ قاہرہ میں میری نظر سے گزرے ہیں اور بعض کے عکس بھی میرے پاس موجود ہیں۔ ان کی تحریر اس قدر منفرد ہے کہ دور سے پہچانی جا سکتی ہے۔ ان کی کتاب "تصحیح کتاب الاغانی" (مصر ۱۹۱۵)۔ علماء میں بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے۔

نسخے تھے جن سے ڈاکٹر معظم حسین استفادہ کر چکے تھے، اس فرق کے ساتھ کہ مرحوم کے پیش نظر ترکی کا اصل نسخہ کتب خانۂ عاشر آفندی کا تھا اور ڈاکٹر حسین نصار کے سامنے اس سے تیار کی ہوئی ایک نقل نویس کی نقل۔

ڈاکٹر حسین نصار نے ابتدا میں ایک تفصیلی پیش لفظ لکھا ہے اور متن پر بہت محنت سے تفصیلی حواشی لکھے ہیں، اتنے تفصیلی کہ القینة (الأمة مغنية كانت اوغير مغنية)، القطا (نوع من الطير)، المبين (الواضح)، اليفاع (المرتفع من الارض)، السمهرية (القناة الصلبة)، هزبر (الأسد)، الليث (الأسد)، المدامة (الخمر)، الطرف (العين)، البيداء (الصحراء)، الفكاهة (المزاح)، الهيجاء (الهرب) جیسے مشہور لفظوں کے بھی معانی درج کیے ہیں جن سے عربی مدرسوں کے ابتدائی درجے کے لڑکے بھی واقف ہوں گے۔ انھوں نے حسان بن ثابتؓ، الاعشیٰ، لبید، مصعب بن الزبیر، ابن الاعرابی، محمد بن حبیب البغدادی اور السکری وغیرہم پر بھی سوانحی نوٹس تحریر فرمائے ہیں جو معروف اشخاص ہیں، لیکن جہاں حواشی کی ضرورت تھی وہاں وہ خاموش رہے ہیں۔

دیوان مطبوعہ کے آخری صفحے (صـ۱۰۶) پر سراقہ کے یہ دو شعر ہیں:

قالوا سراقة عنّينٌ فقلت لهم — الله يعلم اني غير عنّينِ

فان ظننتم بي الشي الذي زعمو — فقربوني من بنت ابن ياسين

ذیل حاشیے میں مرتب نے العِنّین کی تشریح کی ہے: الذي لايقدر على اتيان النساء، أولا يشتهي النساء" لیکن یہ نہیں لکھا کہ یہ بنت ابن یاسین (یا بنت ابن یامین) کون ہے۔ یہ اطلاع ہمارے لیے مفید ہوتی۔

خاتمۂ دیوان پر اصل نسخے میں یہ سطریں درج ہیں: "هذا آخر ما وجدته بخط الحسين بن علي النمري، يقول هذا آخر ما وجدته بخط السكرّي، يقول هذا آخر ما وجدته في كتاب ابن حبيب والحمد لله۔ ووجدت بخط الشيخ ابي احمد بعد ذلك: قابلت بجميع ما مضى، واعلمت عليه وكتبت ما لم يكتب فيه في الحواشي"

مرتب دیوان نے ابو احمد پر دس سطروں کا نوٹ لکھا ہے۔ ان کے خیال میں یہ ابو احمد، مصنفِ کتاب التصحیف، ابو احمد حسن بن عبد اللہ العسکری اللغوی (۲۹۳ -

۳۸۲ھ) ہیں۔ یہ قرین صواب نہیں۔ یہ ابوالعلاء المعری کے دوست ابواحمد عبدالسلام البصری خازنِ دارالعلم بغداد (متوفی ۴۰۵ھ) ہیں۔ ابوعبداللہ الحسین بن علی النمری مصنف کتاب اللمع کی وفات ۳۸۵ھ میں ہوئی اور ابواحمد العسکری کی تاریخ وفات ۳۸۲ھ ہے۔ یعنی النمری کی وفات سے تین سال پہلے العسکری وفات پا چکے تھے۔ أبواحمد مذکور کو ۳۸۵ھ کے بعد کا ہونا چاہیے۔ یہ ابواحمد عبدالسلام الخازن ہی ہو سکتے ہیں۔

مرتبِ دیوان نے ڈاکٹر معظم حسین کی علمی کوشش، نسخوں کی تلاش، اس کے قابل قابل قدر مقدمے اور حواشی کا ذکر نہیں کیا۔ اپنے مقدمۂ دیوان کی آخری سطور میں صرف یہ لکھنے پر اکتفا کیا کہ س۔م حسین الہندی نے مجلة الجمعيّة الملكيّة الآسيويّة لندن میں ۱۹۳۶ء کے دو شماروں میں اسے نشر کیا ہے اور یہ کہ ہمارے اڈیشن سے پہلے دیوان سرقہ مستقل کتابی صورت میں طبع نہیں ہوا۔ یہ مناسب اور علمی طریقہ نہیں۔ انھوں نے یہ نہیں لکھا کہ انھوں نے اس سے فائدہ اٹھایا یا نہیں۔ دیوان کی ترتیب جدید کے وقت ڈاکٹر مرحوم کا کام ان کے پیشِ نظر ضرور رہا ہوگا اور اس سے انھوں نے استفادہ بھی کیا ہوگا۔ لیکن پوری کتاب میں مرحوم کا کہیں ذکر نہیں۔ اگر معظم حسین کا مرتب کردہ متن انھوں نے پیشِ نظر نہیں رکھا تو بھی یہ بات قابل اعتراض ہے۔ کسی قلمی نسخے کی ترتیب و اشاعت کے وقت حتی الامکان سارے مخطوطات، اور اگر کتاب چھپ گئی ہو تو مطبوعہ اڈیشن بھی سامنے رکھنا شرق و غرب کے علماء کا دستور رہا ہے۔ ڈاکٹر معظم حسین کا مرتب کردہ دیوان کا متن دنیا کے ایک مشہور رسالے میں لندن سے شائع ہوا تھا، جس سے استفادہ مشکل نہ تھا۔

(۴) کتاب الرموز

یہ رسالہ مجلۃ المجمع العلمی العربی (دمشق) کے دو شماروں ۱۱، ۱۲ (بابت نومبر۔ دسمبر ۱۹۳۱ء) میں شائع ہوا۔

یورپ، ترکی اور شرق اوسط کے قیام و سفر کے دوران ڈاکٹر معظم حسین کو عربی کے اہم مخطوطات کے مطالعے کے بڑے مواقع ملے۔ کچھ کے عکسی نقول وہ ساتھ لائے ہوں تو عجب نہیں۔ مجھے یہ معلوم ہے کہ منتهى الطلب من أشعار العرب لابن میمون البغدادی سے ان کی گہری دلچسپی تھی۔ انھوں نے اس پر انگریزی میں ایک مضمون بھی لکھا تھا اور اس کتاب سے ایک قصیدہ انھوں نے شائع بھی کیا تھا۔ اس

بات کا خاصا امکان ہے کہ انھوں نے مکمل کتاب نہ سہی اس کا ایک حصہ مرتب کیا ہو لیکن شائع نہ کر سکے ہوں۔

ڈاکٹر معظم حسین کی ایک تحریر مورخہ اکتوبر ۱۹۲۸ء سے جو آکسفورڈ میں لکھی گئی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ وہ الأصمعیات کا مکمل اڈیشن مرتب کر کے شائع کرنا چاہتے تھے۔ اس اڈیشن کی تکمیل اور اس کی اشاعت کے بارے میں پھر کوئی اطلاع نہیں ملی۔ الأصمعیات کا وہ اڈیشن جو مستعرب آلورد نے برلن سے ۱۹۰۲ء میں شائع کیا تھا غیر مکمل تھا۔ ڈاکٹر معظم حسین کے سامنے اس کا وہ قلمی نسخہ تھا جو کتب خانۂ کوپرولو، ترکی میں محفوظ ہے۔

ڈاکٹر معظم حسین کے اعزہ و تلامذہ اور ڈھاکا یونیورسٹی کے شعبۂ عربی کے اساتذہ اگر ان کے ذخیرۂ کاغذات میں منتہی الطلب اور الأصمعیات کے سلسلے کے مسودات تلاش کر سکیں تو یہ ایک مفید علمی خدمت ہوگی، ہر چند کہ اب الاصمعیات کا بہت اچھا اڈیشن قاہرہ سے نکل آیا ہے اور منتہی الطلب کے کچھ اجزا بھی اشاعت پذیر ہو چکے ہیں۔

○

مقالات :-

ڈاکٹر معظم حسین نے زیادہ تر مقالات انگریزی میں لکھے ہیں۔ ان کا عربی میں ایک مقالہ جو دمشق میں چھپا تھا میری نگاہ سے گزرا ہے، ممکن ہے انھوں نے اور بھی لکھے ہوں۔

۱۔ الخیل والابل فی الشعر الجاهلی مجلة المجمع العلمی العربی دمشق (جلد ۲۲ صـ ۱۲۱-۱۲۹) میں شائع ہوا۔

۲۔ ایک غیر معروف قدیم عربی قصیدہ روداد اجلاس ششم آل انڈیا اورینٹل کانفرنس (مصنفۂ نزار بن ہاشم الاسدی) پٹنہ میں چھپا (دسمبر ۱۹۳۱ء)

۳۔ بنگال میں اسلامی تعلیمات مطبوعہ اسلامک کلچر حیدر آباد (جلد ۸ شمارہ ۳) ۱۹۳۴ء۔

۴۔ قدیم عربی شاعری کا ایک غیر معروف مجموعہ روداد اجلاس ہشتم آل انڈیا اورینٹل کانفرنس، ۱۹۳۵ء۔

۵۔ اشعار سراقۃ بن مرداس البارقی — مطبوعہ جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی لندن، ۱۹۳۶ء

۶۔ تلبیات الجاهلية — مطبوعہ روداد اجلاس نہم، آل انڈیا اورینٹل کانفرنس، (ٹریونڈرم) ۱۹۳۷ء

۷۔ الأصمعيات — اجلاس دہم آل انڈیا اورینٹل کانفرنس (تروپتی)

۸۔ بہارستان غیبی — مطبوعہ اسٹار آف انڈیا (مئی ۱۹۳۵ء)

۹۔ عہد سلطنت دہلی (۱۲۰۶-۱۳۷۰ء) میں اہل الذمہ مطبوعہ اسٹڈیز ان اسلام شمارہ ۳ (۱۹۶۶ء)

۱۰۔ اسلام میں تعزیرات پر توبہ کا اثر — مطبوعہ اسلامک اسٹڈیز شمارہ ۸۰ ۱۹۶۹ء

ڈاکٹر معظم حسین مرحوم کے لائق شاگرد ڈاکٹر محمد اسحٰق (سابق صدر شعبۂ عربی و اسلامیات ڈھاکا یونیورسٹی) نے ان کی حسب ذیل کتابوں، رسالوں اور مقالات کے نام اور عنوانات لکھ کر بھیجے ہیں یہ غالباً کہیں شائع نہیں ہوئے۔

(۱) ديوان النابغة الشيباني اموی عہد کے مشہور عربی شاعر کا دیوان۔

(۲) لهجات القرآن

(۳) كتاب الانواء لابن قتيبة

(۴) كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (علم حدیث)

(۵) طرائف الطرب من اشعار العرب۔ عربی شاعری کا ایک قدیم غیر معروف مجموعہ۔

(۶) تحفة الفلاحين ۔ ایک عربی تصنیف فن زراعت پر۔

(۷) اس فہرست میں "غرائب القرآن" کا ذکر نہیں جس پر مرحوم، ڈاکٹر عبدالستار صدیقی کی نگرانی میں بحیثیت ریسرچ اسکالر یورپ جانے سے پہلے کام کر رہے تھے۔ یہ مسودہ بھی تلاش کرنا چاہیے۔ کام کی نوعیت مجھے معلوم نہیں ہو سکی۔ یا تو غرائب قرآن کے موضوع پر وہ مقالہ لکھ رہے ہوں گے، یا اس نام کی کسی غیر مطبوعہ کتاب کا متن اپنے حواشی کے ساتھ وہ مرتب کر رہے ہوں گے۔ میرا خیال ہے کہ یہ عزیز السجستانی (متوفی ۳۳۰ھ) کی مشہور غریب القرآن ہو گی جس کے نسخے کثرت سے ملتے ہیں اور اب متعدد بار شائع ہو چکی ہے۔

میرا خیال ہے ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، کے جرنل اور بنگلہ دیش کے علمی انگریزی

رسالوں میں بھی ان کے مضامین ضرور شائع ہوئے ہوں گے، لیکن وہ میری نظر سے نہیں گزرے اس کا بھی امکان ہے کہ عربی ادب اور اسلامیات پر ان کے مضامین بنگلہ زبان کے رسائل میں اشاعت پذیر ہوئے ہوں۔

ڈاکٹر معظم حسین اور الاستاذ عبدالعزیز المیمنی میں گہرے علمی روابط قائم تھے، قدیم عربی شاعری کا مطالعہ ان دونوں کا مشترک موضوع تھا۔ مرحوم کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ متن کی تصحیح اور قدیم مصنفین وشعرا کے حالات کے متعلق جب بھی انھیں مشکلات پیش آئیں تو انھوں نے بغیر کسی تکلف کے الاستاذ المیمنی کی طرف رجوع کیا، الاستاذ نے ایک تحریر مجھے لکھ کر دی تھی جن میں ان سے مستفید ہونے والوں کے کچھ نام تھے، یورپ، شرق اوسط اور ہندوستان کے بعض جلیل القدر علماء کے ساتھ ڈاکٹر معظم حسین مرحوم کا بھی نام ثبت تھا، ڈاکٹر معظم حسین بھی نئی اور اہم مخطوطات کے بارے میں الاستاذ کو اطلاع دیتے رہتے تھے۔ منتہی الطلب لابن میمون کی دریافت ڈاکٹر معظم حسین کی کوششوں کا نتیجہ ہے، انھوں نے دریافت کرتے ہی الاستاذ کو اس کی اطلاع دی اور ان کی طلب پر شعرا اور ہزار قصیدوں کی مکمل فہرست انھیں بھیج دی۔ یہ فہرست شعراء وقصائد جو ڈاکٹر مرحوم کی ٹائپ کی ہوئی ہے، اب میرے ذخیرۂ محفوظات میں ہے۔

○

سید معظم حسین ۹ اکتوبر ۱۹۰۱ء کو بنیارا ضلع ٹنگیل بنگال میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے کلکتہ یونیورسٹی سے ۱۹۱۸ء میں میٹریکولیشن، ۱۹۲۰ء میں آئی اے اور ۱۹۲۲ء میں ڈھاکا یونیورسٹی سے عربی لے کر بی اے (آنرز) اور ۱۹۲۴ء میں ایم اے کیا۔ ان سارے امتحانات میں وہ فرسٹ ڈویژن لائے اور بعض میں انھوں نے پوزیشن حاصل کی۔ عربی ادب کے علاوہ انھیں تفسیر وحدیث سے بھی خاصا شغف رہا جس کی تعلیم انھوں نے شمس العلماء مولانا نذیر حسین (ڈھاکا یونیورسٹی) سے حاصل کی۔ اوکسفورڈ کے مقام کے دوران میں بھی انھوں نے ان مضامین کا مطالعہ جاری رکھا اور اس سلسلے میں بھی انھیں مارگولیوتھ کی رہنمائی حاصل رہی۔ ڈاکٹر کرنکو کے مشورے پر انھوں نے حدیث ومتعلقات حدیث کی امہات کتب کا مطالعہ کیا اور حدیث شریف سے اپنی گہری دلچسپی کی بنا پر امام حاکم نیسابوری کی کتاب معرفۃ علوم الحدیث جو گمشدہ تصور کی جاتی تھی مرتب کرکے شائع کی۔

ان کے اساتذہ میں مولانا نذیر حسین کے علاوہ ڈاکٹر عبدالستار صدیقی کا نام بھی قابل ذکر ہے جن سے انھوں نے عربی کے علاوہ فارسی کی بھی تحصیل کی۔ انگلستان میں ان کے استاد پروفیسر مارگولیوتھ تھے اور وہ ڈاکٹر کرینکو سے بھی علمی فیوض حاصل کرتے رہے۔ مارگولیوتھ ان کے تحقیقی کام کے نگراں اور کرینکو بعد کو ان کے مقالۂ علمیہ کے ممتحن بھی مقرر ہوئے۔

ڈاکٹر معظم حسین، ایک عرصے تک یونیورسٹی میں تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے اور وہاں کے تحقیقی کاموں کے نگراں رہے۔ ان کے تلامذہ و مستفیدین کی خاصی تعداد ہوگی، بہت نمایاں شاگردوں میں پروفیسر سراج الحق، پروفیسر محمد اسحٰق، ڈاکٹر عبدالباری اور ڈاکٹر سید لطف الحق کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ اول الذکر دونوں اصحاب ڈھاکا یونیورسٹی کے شعبۂ عربی و اسلامیات کے پروفیسر اور صدر رہ کر متقاعد ہوئے اور اب ڈھاکا ہی میں مقیم ہیں اور بنگلہ دائرۃ المعارف الاسلامیہ کی ترتیب اور دوسرے علمی کاموں میں مصروف ہیں۔

پروفیسر محمد اسحٰق کی کتاب "ہندوستان میں علم حدیث" انگریزی اور اردو میں شائع ہوکر مقبول ہوچکی ہے۔

ڈاکٹر عبدالباری انگلستان میں میرے معاصر رہے ہیں اور خواجہ تاش کہ انھوں نے بھی پروفیسر سر ہملٹن گب (۱۸۹۵ - ۱۹۷۵ء) کی نگرانی میں کام کرکے اوکسفورڈ سے ۱۹۵۴ میں ڈاکٹریٹ حاصل کی۔ ان کا مقالۂ علمیہ شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی کی تحریک اصلاح پر تھا۔ افسوس ہے کہ یہ قیمتی مقالہ، جہاں تک مجھے علم ہے، ابھی تک شائع نہیں ہوسکا ہے۔ وہ راج شاہی یونیورسٹی کے وائس چانسلر اور پبلک سروس کمیشن کے صدر نشین رہے۔ آج کل بھی وہ حکومت کے ایک اہم عہدے پر فائز ہیں اور ڈھاکا میں مقیم۔

ڈاکٹر سید لطف الحق، ڈھاکا یونیورسٹی سے عربی و اسلامیات میں ایم اے کرنے کے بعد مشرقی پاکستان کی حکومت سے وظیفہ پاکر ۱۹۵۳ء میں انگلستان گئے۔ انھوں نے مشہور یہودی عالم پروفیسر الفرڈ گیوم، ("محمڈنزم" کے مصنف اور لندن یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر) کی نگرانی میں ایک قدیم ضخیم اور اہم عربی تصنیف نہایۃ السئول والامنیۃ فی تعلیم اعمال الفروسیہ مولف نجم الدین محمد بن عیسیٰ بن اسماعیل الاحدب الحنفی الاقصرائی (متوفی ۷۵۰ھ) کو مرتب کرکے ۱۹۵۶ء میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ یہ کتاب جیسا کہ انھوں نے اپنے ایک خط میں مجھے لکھا تھا، اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اسلام آباد (پاکستان) کو اشاعت کے لیے بھیج دی گئی ہے۔ ۱۹۹۱ء

کے وسط میں ڈھاکا کی ایک ملاقات میں انھوں نے اظہار افسوس کرتے ہوئے کہا کہ "بوجوہ ان کی کتاب وہاں سے اب تک اشاعت پذیر نہ ہوسکی"۔ ایک مصری دوست نے مجھے اطلاع دی ہے کہ الاستاذ نبیلی محمد عبدالعزیز نے بھی ڈاکٹریٹ کے لیے اسی مخطوطے کا انتخاب کیا تھا اور انھیں اس پر جامعۂ قاہرہ سے ۱۹۷۲ء میں ڈاکٹریٹ تفویض ہوگئی ہے۔ افسوس ہے ڈاکٹر سید لطف الحق ۲۰ اپریل ۱۹۹۲ء کو ڈھاکا میں وفات پاگئے۔ خدا ان کی مغفرت فرمائے اور ان کی تربت ٹھنڈی رکھے۔

افسوس ہے کہ ڈاکٹر معظم حسین جیسے جلیل القدر عالم سے مجھے شرف ملاقات حاصل نہ ہوسکا۔ اگرچہ تعلقات قائم ہوئے اور ہمیشہ استوار رہے۔ ایک موقع ایسا آیا تھا کہ میں ڈھاکا جاکر وہیں کا اور انہی کا ہوجاتا، لیکن قضا و قدر کے فیصلے کچھ اور تھے۔ ۱۹۴۹ء کے اوائل میں ڈاکٹر معظم حسین نے الاستاذ عبدالعزیز میمن کو لکھا کہ یہاں برندابن کالج اور ڈھاکا یونیورسٹی میں عربی کے ایک لکچرر کی ضرورت ہے، اپنے شاگردوں میں کسی ممتاز اور مستعد شخص کا نام بھیج دیجیے کہ تقرر کے لیے مناسب کارروائی کی جائے، الاستاذ نے میرا نام تجویز کیا اور ڈھاکا میں اسے منظور بھی کرلیا گیا، لیکن اس زمانے میں تقسیم ہند کی وجہ سے حالات غیر مستقیم تھے، پھر میں الاستاذ کی نگرانی میں ان کے خاص موضوع پر تحقیقی کام کرنا چاہتا تھا، اس لیے ڈھاکا یونیورسٹی کی لکچرر شپ پر علی گڑھ کی طالب علمی کو میں نے ترجیح دی۔ میں علی گڑھ ہی میں رہا اور پھر یہیں کا ہوکر رہ گیا۔

اگست ۱۹۹۱ء میں ڈھاکا یونیورسٹی نے مجھے یونیورسٹی کے ایک کام سے مدعو کیا تھا، وہاں عربی، اسلامیات، فارسی اور اردو کے سارے اصحاب سے ملاقات ہوئی۔ میں نے ڈاکٹر معظم حسین سے ملنے کی خواہش کا ذکر کیا، ان کے شاگرد اور رفیق شعبہ پروفیسر سراج الحق سابق صدر شعبۂ عربی و اسلامیات نے کہا ان سے اس وقت ملنا مناسب نہ ہوگا وہ سخت علیل ہیں، ان کے دوسرے شاگرد ڈاکٹر محمد اسحٰق صاحب نے وعدہ کیا کہ پھر کبھی آئیے تو ملاقات کراؤں گا، اب اطلاع ملی کہ وہ طویل علالت کے بعد ۱۴ اگست ۱۹۹۱ء کو تقریباً ۹۰ سال کی عمر پاکر ڈھاکا میں رحلت کرگئے۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ واسکنہ فسیح جنّاتہ جزاء ما بذل من جہد جاھد فی خدمۃ لسان تنزیلہ العزیز

(ماہنامہ "معارف" اعظم گڑھ (نومبر ۱۹۹۲ء) میں شائع ہونے والے اس مضمون میں صاحب مضمون نے کافی اضافے کیے ہیں اس طرح ایک نئے مضمون کی صورت پیدا ہوگئی ہے۔ (مدیر)