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 ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اپریل ——— جون ۲۰۰۳ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

معاون مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

پانچ والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

پوسٹ بکس ۹۳

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ

جلد ۲۲ شمارہ ۲

اپریل ـــــــــــ جون ۲۰۰۳ء

صفر ـــــــــــ ربیع الثانی ۱۴۲۴ھ

زر تعاون

اندرونِ ملک ـــــــــــ فی شمارہ ۲۵ روپیے

ـــــــــــ سالانہ ۱۰۰ روپیے

ـــــــــــ لائبریریاں و ادارے سالانہ ۱۲۵ روپیے

بیرونِ ملک ـــــــــــ (انفرادی) ''۴۰۰ روپیے

ـــــــــــ (ادارے) ''۶۰۰ روپیے

پاکستان ـــــــــــ (انفرادی) ''۲۰۰ روپیے

ـــــــــــ (ادارے) ''۳۰۰ روپیے

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے دعوت آفسٹ پرنٹرس دہلی ـ ۶ سے چھپوا کر
ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی، پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

جہاد کے احکام	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

مسئلۂ خلقِ قرآن اور جرح وتعدیل پر اس کے اثرات	مولانا محبوب فروغ احمد	۲۵
عسکری نظام میں حضرت عمرؓ کے اجتہادات	پروفیسر احتشام احمد ندوی	۵۱

بحث ونظر

بینک سے تجارتی معاملات۔ چند عملی مسائل	ڈاکٹر عمر افضل	۶۲
سماجی مساوات کے بعض پہلو (۲)	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۷۷

ترجمہ وتلخیص

العقیدۃ الطحاویۃ اور اس کے شارح علامہ ابن ابی العزؒ	ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری مترجم: مفتی محمد مشتاق تجاروی	۹۵

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ مولانا محبوب فروغ احمد _____

استاد دارالعلوم سبیل السلام، صلالہ بارکس حیدرآباد۔ ۵

۲۔ پروفیسر احتشام احمد ندوی _____

مدینہ منزل، نیو سرسید نگر۔ علی گڑھ

۳۔ ڈاکٹر عمر افضل _____

1069 Ellis Hollow Road Ithaca, Ny 14850 (U.S.A.)

۴۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی _____

رفیق ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری _____

امیر جماعتِ اسلامی ہند، ڈائرکٹر مرکز برائے مذہبی تحقیقات ورہنمائی علی گڑھ

۶۔ مفتی محمد مشتاق تجاروی _____

رفیق مرکز برائے مذہبی تحقیقات ورہنمائی علی گڑھ

۷۔ سید جلال الدین عمری _____

صدر ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی علی گڑھ

خوش نویس:
ابن سیف



حرف آغاز

جہاد کے احکام

سید جلال الدین عمری

جہاد کے بعض احکام کا اس سے قبل ذکر آچکا ہے۔[1] یہاں مزید دو احکام کی وضاحت کی جارہی ہے۔ ایک کا تعلق فرد سے ہے اور دوسرے کا ریاست سے۔ کسی فرد کو جہاد پر نکلنے سے پہلے یہ دیکھنا ہوگا کہ اس کے ذمے کسی کا حق تو نہیں ہے۔ اگر ہے تو اسے اس کی فکر کرنی ہوگی۔ اسے نظر انداز کر کے جہاد کے لئے کھڑا ہو جانا صحیح نہیں ہے۔ اسلام نے ہدایت کی ہے کہ جہاد میں شرکت سے کسی کا حق ضائع نہیں ہونا چاہئے۔ اگر اس کا قوی اندیشہ ہو تو جہاد میں شرکت درست نہیں ہے۔

شہادت سے قرض معاف نہیں ہوتا

صحیح احادیث میں صراحت کے ساتھ کہا گیا ہے کہ اگر کسی شخص نے اللہ کے راستے میں خلوص کے ساتھ جان دی ہے تو اس کے سب گناہ معاف ہو جائیں گے، لیکن قرض اس کے ذمہ ہے تو معاف نہ ہوگا۔ حضرت ابو قتادہؓ کی روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور (خطبہ) ارشاد فرمایا کہ جہاد فی سبیل اللہ اور ایمان باللہ تمام اعمال میں افضل ہیں۔ اس پر ایک شخص نے اٹھ کر سوال کیا کہ اے اللہ کے رسول! اگر میں اللہ کے راستے

---

[1] ملاحظہ ہو سہ ماہی 'تحقیقات اسلامی' علی گڑھ، اکتوبر۔ دسمبر ۲۰۰۲ء

میں جان دے دوں تو کیا میرے گناہ معاف ہو جائیں گے؟ آپؐ نے فرمایا:

نعم ان قتلت فی سبیل اللہ و انت صابر، محتسب، مقبل، غیر مدبر

ہاں! اگر تم اللہ کے راستے میں اس طرح مارے گئے کہ میدان میں پامردی کے ساتھ جمے رہے، اللہ سے اجر وثواب کی توقع وابستہ رکھی، تمہای پیش قدمی جاری رہی، اور تم نے پیٹھ نہ دکھائی (تو اللہ تعالیٰ تمہارے تمام قصور معاف کر دے گا۔)

تھوڑی دیر بعد آپ نے اس سے کہا کہ اپنا سوال پھر دہراؤ۔ اس نے دوبارہ یہی سوال کیا۔ آپ نے وہی جواب دیا۔ اس کے بعد ارشاد فرمایا:

إلّا الدین، فان جبریل علیہ السلام قال لی ذالك [1]

لیکن تمہارے ذمہ کسی کا قرض ہے تو وہ معاف نہیں ہوگا۔ جبریل نے مجھے اس کے بارے میں بتایا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

یغفر للشهید کلّ ذنب إلّا الدین [2]

شہید کا ہر گناہ معاف کر دیا جاتا ہے سوائے قرض کے۔

اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ سے آتی ہے کہ

---

[1] مسلم: کتاب الامارۃ، باب من قتل فی سبیل اللہ کفرت خطایاہ الا الدین۔ بعض روایات میں تفصیلات میں کسی قدر فرق ہے، ملاحظہ ہو۔ نسائی: کتاب الجہاد، باب من قتل فی سبیل اللہ وعلیہ دین۔

[2] مسلم: حوالہ سابق

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

الـقـتـل فـی سبیـل اللـه یـکـفر کل خطیئة فقال جبریل: الا الدین، فقال الـنبـی صـلـی الـله علیه و سلم: إلا الدین۔ [1]

اللہ تعالیٰ کے راستے میں جان دینا (وہ عمل ہے جو) ہر گناہ کو معاف کر دیتا ہے۔ اس پر حضرت جبریل نے آپؐ سے کہا: سوائے قرض کے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا: سوائے قرض کے۔

مطلب یہ ہے کہ جہاد میں پورے خلوص اور استقامت کے ساتھ شرکت ہو اور اس کے تقاضے پورے کیے جائیں، تو سارے گناہ معاف ہو سکتے ہیں، لیکن قرض معاف نہیں ہوگا۔ اگر وہ ادا نہ ہوا تو اس کی ضرور باز پرس ہوگی۔

علامہ شوکانی اس موضوع سے متعلق احادیث کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ ان میں اس بات کی دلیل ہے کہ جہاد سے تمام گناہ اور قصور معاف ہو جاتے ہیں بشرطے کہ وہ اللہ کے راستے میں ہو، اس سے اجر و ثواب کی طلب پیش نظر رہے اور آدمی محاذ جنگ پر پسپائی نہ اختیار کرے۔ شہید مغفرتِ عامہ کا مستحق ہوتا ہے۔ البتہ اس سے 'دیونِ لازمہ' (یعنی ایسے قرض جن کی ادائیگی لازم ہے) معاف نہیں ہوں گے۔ یہ شہادت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے۔ اس لئے کہ ان کا تعلق انسانوں کے حقوق سے ہے۔ یہ اُسی وقت ساقط ہوں گے۔ جب کہ متعلقہ شخص اپنی مرضی، خوشی اور اختیار سے انہیں ساقط کر دے۔ اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کی نماز جنازہ نہیں ادا کی جس پر قرض تھا۔[2]

---

[1] ترمذی: کتاب فضل الجہاد، باب ما جاء فی ثواب الشہداء

[2] نیل الاوطار: ۷/ ۲۵۱۔۲۵۲، مطبع مصطفیٰ البابی الحلبی۔ مصر ۱۹۷۱ء

سوال یہ ہے کہ اگر قرض دار جہاد میں شریک ہونا چاہے تو اسے کیا کرنا چاہئے؟ اس کے متعلق ایک رائے یہ ہے کہ اگر اس نے ادائیگی کا نظم کر دیا ہو، یا کوئی اس کی طرف سے ادائیگی کی ضمانت لے لے تو وہ جہاد پر جا سکتا ہے۔ ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ دائن (قرض دینے والا) کی اجازت سے وہ جہاد پر جا سکتا ہے، اگر وہ اجازت نہ دے تو نہ جائے، اسی کے ساتھ یہ بھی کہا گیا ہے کہ قرض فوری طور پر واجب الادا ہو تو دائن کی اجازت ہونی چاہئے، ورنہ اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔

اس کی قانونی حیثیت بیان کرتے ہوئے قاضی شوکانی کہتے ہیں:

''اس سلسلے کی احادیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شہید کے گناہوں کی مغفرت ہو جاتی ہے، سوائے قرض کے اگر وہ ادا ہونے سے رہ جائے۔ اس سے یہ استدلال صحیح نہ ہوگا کہ جب تک دائن کی اجازت نہ ہو، آدمی جہاد پر نہیں جا سکتا ہے، بلکہ یوں کہا جائے گا کہ اگر آدمی یہ چاہے کہ اس کے سارے گناہ معاف ہو جائیں تو اسے دائن سے اجازت لینی چاہئے۔ اگر وہ سوچے کہ ایک گناہ کی مغفرت نہ ہونے کے باوجود عمومی ثواب کی خاطر اسے جہاد پر جانا چاہئے تو وہ جا سکتا ہے۔ یہ اس کے لئے جائز ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اسے قرض فوری طور پر ادا کرنا ہو۔ لیکن اگر اس میں تاخیر کی گنجائش ہو تو اس میں دو رائیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس صورت میں بھی دائن (قرض دینے والا) سے اجازت لینی چاہئے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اسے دائن سے اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کی حیثیت سفرِ تجارت کی سی ہے۔ (جب وہ تجارت کے لئے سفر کر سکتا ہے تو جہاد کے لئے بھی کر سکتا ہے۔)[1]

حدیث میں جس بات پر زور دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ کسی نے قرض لے

---

[1] نیل الأوطار: ۷/۲۵۲

رکھا ہے، اسے اس نے ادا نہیں کیا، یا اس کے ادا کرنے کا اس کا ارادہ نہیں ہے تو راہِ خدا میں جان دینے کے باوجود وہ معاف نہیں ہوگا اور اللہ کے ہاں اس کی اسے جواب دہی کرنی ہوگی۔ اس پر قرض دار کا یہ سوچنا، حدیث کی روح کے منافی ہے کہ وہ قرض کی فکر کئے بغیر مغفرت عامہ کی توقع پر جہاد میں شریک ہوگا اور جان دے گا۔

علامہ ابن رشد کہتے ہیں کہ اہل علم کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ جہاد میں شرکت کے لئے قرض خواہ کی اجازت ہونی چاہئے یا نہیں؟ جمہور نے اجازت کے بغیر شرکت کو جائز قرار دیا ہے۔ خاص طور پر اس صورت میں جب کہ وہ ادائیگیِ قرض کے لئے کوئی چیز چھوڑ جائے۔[۲]

لیکن یہ بات پوری طرح صحیح نہیں ہے۔ اس میں فقہاء کے نقطۂ نظر کی ٹھیک سے ترجمانی نہیں ہوسکی ہے۔ قرض دینے والے اور قرض دار کے سلسلے میں فقہاء نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ ذیل میں کسی قدر اختصار سے اسے پیش کیا جارہا ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ جس شخص پر قرض ہو، چاہے وہ فوری طور پر واجب الادا نہ ہو، بلکہ اس میں تاخیر ہوسکتی ہو تو اس کے لئے دائن (قرض دینے والے) کی اجازت کے بغیر جہاد پر جانا جائز نہیں ہے۔ الّا یہ کہ وہ اس کی ادائیگی کا انتظام کر جائے یا اس کے لئے کوئی کفیل مقرر کردے، یا اس کے لئے کوئی چیز رہن رکھ دے۔ یہی امام شافعیؒ کی رائے ہے۔ لیکن امام مالکؒ نے اس شخص کو جنگ میں شرکت کی اجازت دی ہے جو اپنا قرض ادا کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو۔ اس لئے کہ غیر مستطیع شخص سے فوری طور پر قرض کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں ہوتا اور نہ اس وجہ سے اسے قید کیا جائے گا، اس لئے قرض نہ

---

۲ ابن رشد: بدایۃ المجتہد، ۳/۴۱۰، دار الکتب العلمیۃ، لبنان، ۱۹۹۶ء

ادا کرنے پر جنگ سے اسے روکنا صحیح نہیں ہے۔ گویا اس کی حیثیت اس شخص کی سی ہے جس کے اوپر کوئی قرض نہیں ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جہاد اس لئے ہوتا ہے کہ آدمی جان دے اور شہادت حاصل کرے لیکن یہاں اس سے ایک حق ضائع ہو رہا ہے۔ اسی وجہ سے احادیث میں آتا ہے کہ جہاد سے قرض کے علاوہ اور سارے گناہ معاف ہو جائیں گے۔ ہاں اگر جہاد فرض ہو جائے تو اس کا حکم دوسرا ہے۔ لہذا اگر وہ ادائیگی قرض کے لئے کوئی چیز چھوڑ جائے، یا اس کے لئے کوئی کفیل مقرر کر جائے تو وہ بلا اجازت جنگ کے لئے جا سکتا ہے۔ امام احمدؒ نے اس کی صراحت کی ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ حضرت جابرؓ کے والد، عبداللہ بن حرامؓ جنگ احد میں شہید ہو گئے ان پر بہت سارا قرض تھا، ان کی طرف سے ان کے بیٹے حضرت جابرؓ نے قرض ادا کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں یہ بات تھی، لیکن آپؐ نے ان کی کوئی مذمت نہیں کی، بلکہ ان کی مدح فرمائی اور فرمایا: فرشتے اپنے پروں سے انہیں سایہ کیے ہوئے تھے۔ یہاں تک کہ نوح کی آواز نے فرشتوں کو وہاں سے ہٹا دیا۔ حضرت جابرؓ سے کہا کہ کیا تم جانتے ہو کہ اللہ تعالی نے تمھارے باپ کو زندہ کیا اور براہِ راست بات کی۔[1]

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ قرض دار، دائن یعنی قرض دینے والے، کی اجازت کے بغیر جہاد پر نہیں جائے گا اگر قرض فوری طور پر واجب الادا ہو اور وہ اسے ادا کرنے کے موقف میں نہ ہو، اس لیے کہ اس کے ساتھ دائن کا حق وابستہ ہے۔ ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ دائن جہاد میں شرکت کی اجازت تو دے مگر

---

[1] ابن قدامۃ، المغنی، ۱۳/ ۲۷، ۲۸، عبداللہ بن حرامؓ سے متعلق اس حدیث کے لیے ملاحظہ ہو: بخاری: کتاب الجہاد، باب ظل الملائکۃ علی الشہید۔ مسلم: کتاب فضائل الصحابۃ، باب فضائل عبداللہ بن حرامؓ۔

قرض معاف نہ کرے۔ ایسی صورت میں قرض دار کا اپنی جگہ رہنا (جہاد پر نہ جانا) مستحب ہے، تاکہ وہ قرض ادا کر سکے۔ اس لیے کہ قرض کا ادا کرنا زیادہ اہم ہے اسے مقدم رکھنا چاہیے، لیکن اگر وہ دائن کی اجازت سے جہاد پر چلا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ دائن (قرض دینے والا) موجود نہ ہو اور قرض دار یہ وصیت کر دے کہ اگر اس کی موت واقع ہو جائے تو اس کا قرض ادا کر دیا جائے اور اس کا انتظام بھی عملاً ہو تو جہاد پر جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر ادائیگی قرض کا انتظام نہ ہو تو بہتر ہے کہ وہ جہاد پر نہ جائے۔ اس کے لیے اپنی جگہ قیام اولیٰ ہے، تاکہ بروقت قرض ادا کر سکے۔ لیکن اگر قرض مؤجل ہو، یعنی فوری ادائیگی ضروری نہ ہو تو قرض دار جہاد پر جا سکتا ہے بشرطے کہ بظاہر حالات اس بات کا امکان ہو کہ قرض کی ادائیگی کے وقت سے پہلے واپس آ جائے گا۔[1]

قرض کے حکم میں دوسرے حقوق العباد بھی ہیں

اوپر جو احادیث گزری ہیں، ان میں صراحت ہے کہ شہید کے تمام گناہ معاف ہو جاتے ہیں، البتہ اس کے ذمے قرض ہو تو وہ معاف نہ ہوگا۔ قرض انسانوں کے حقوق میں ایک نمایاں حق ہے، اس پر دوسرے حقوق کو بآسانی قیاس کیا جا سکتا ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ جہاد میں شرکت اور شہادت سے انسانوں کے حقوق معاف نہیں ہوتے۔ شرکت سے پہلے ان حقوق و واجبات سے سبک دوش ہونا یا اس کا نظم کرنا ضروری ہے۔ چناں چہ اس سلسلے کی حضرت ابوقتادہؓ کی روایت کے ذیل میں امام نووی لکھتے ہیں:

قولہ صلی اللہ علیہ وسلم الا الدین، ففیہ	آپؐ کا یہ فرمان کہ قرض کے علاوہ سب گناہ معاف ہو جائیں گے۔ اس

---

[1] ابن عابدین: ردالمحتار مع درالمختار، ۶/۲۰۴۔ دارالکتب العلمیۃ، بیروت ۱۹۹۴ء

التنبيه على جميع حقوق الآدميين أن الجهاد والشهاده و غيرهما من أعمال البر لايكفر حقوق الآدميين و انما يكفر حقوق الله [1]

میں انسانوں کے حقوق کے سلسلے میں خبردار کیا گیا ہے کہ جہاد اور شہادت وغیرہ نیک اعمال انسانوں کے حقوق کا کفارہ نہیں بنتے۔ اس سے بس اللہ کے حقوق معاف ہوں گے۔

علامہ شوکانی کہتے ہیں:

و يلحق بالدين ما كان حقا لآدمي من دم او عرض بجامع ان كل واحد حق لآدمي يتوقف سقوطه على اسقاطه [2]

قرض ہی کے حکم میں انسان کا جو بھی حق ہے وہ آتا ہے، خواہ اس کا تعلق جان سے ہو یا عزت وآبرو سے۔ اس لئے کہ ان میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان سب کا تعلق آدمی کے حق سے ہے۔ وہ اس کے ساقط کرنے ہی سے ساقط ہوں گے۔

علامہ تورپشتی کا بیان اور زیادہ واضح ہے۔ فرماتے ہیں:

اراد بالدين هنا ما يتعلق بذمته من حقوق المسلمين اذ ليس الدائن احق بالوعيد والمطالبة منه من الجاني والغاصب والخائن

دَین (قرض) سے آپؐ کی مراد مسلمانوں (اسی طرح غیر مسلموں) کے حقوق ہیں جو اس کے ذمے ہیں۔ اس لئے کہ قرض دار وعید کا اور اس سے مطالبہ کا اتنا مستحق نہیں ہے جتنا مستحق کہ ایک قاتل، غاصب اور

---

[1] نووی: شرح مسلم، المجلد السابع، الجزء الثالث عشر، ص ۲۷، دار الکتب العلمیہ، لبنان، ۱۹۹۵ء

[2] شوکانی: نیل الاوطار ۷/۲۵۲

والسارق [1] خائن ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ایک روایت میں 'دَین' کی جگہ 'امانت' کا لفظ آیا ہے جو زیادہ وسیع المعنی ہے۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں:

القتل فی سبیل الله یکفر الذنوب کلها الا الامانة والامانة فی الصلوة والامانة فی الصوم والامانة فی الحدیث واشد ذالك الودائع [2]

اللہ کے راستے میں قتل ہونا تمام گناہوں کا کفارہ بن جاتا ہے سوائے امانت کے۔ امانت نماز میں، امانت روزے میں اور امانت گفتگو میں۔ ان میں سب سے مشکل وہ امانتیں ہیں جو کسی کے پاس رکھی جاتی ہیں۔

اس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ آدمی پر دوسروں کے حقوق ہوں تو جہاد سے پہلے اسے ان کے ادا کرنے کی فکر کرنی چاہئے۔ انہیں نظر انداز کر کے جہاد میں شرکت صحیح نہ ہوگی۔ شہادت سے بھی یہ معاف نہ ہوں گے۔

جہاد سے پہلے دعوت ضروری ہے

جہاد سے پہلے اسلام کی دعوت ضروری ہے، تاکہ جس قوم سے جہاد کیا جائے اسے معلوم ہو کہ اسلام کیا ہے، وہ کیا چاہتا ہے۔ اس کی جنگ یا جہاد کی کیا بنیاد ہے اور وہ کیوں جنگ کر رہا ہے؟ اس کے بغیر اسلامی ریاست کے لئے کسی ملک کے خلاف تلوار اٹھانے کا جواز نہیں ہے۔

اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قانون ہے کہ کسی بھی نافرمان اور غلط کار قوم

---

[1] ملا علی قاری: مرقاۃ المفاتیح، ۷/۳۷۱

[2] رواہ الطبرانی وابونعیم باسناد صحیح، التیسیر بشرح الجامع الصغیر للمناوی: ۲/۲۰۱، طبع مصر، ۱۲۸۶ھ

پر اس کا عذاب اس وقت نازل ہوتا ہے جب اللہ کا رسول اس پر دینِ حق پوری طرح واضح کر دیتا ہے اور وہ حق کے اچھی طرح واضح ہونے کے بعد اسے رد کر دیتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ قانون قرآن مجید میں متعدد مواقع پر بیان ہوا ہے۔ ایک جگہ ارشاد ہے۔

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا ○ (الاسراء:۱۵)

ہم (کبھی) عذاب نہیں دیتے جب تک کہ رسول نہ بھیجیں۔

ایک اور موقع پر فرمایا:

وَمَآ اَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ اِلَّا لَهَا مُنْذِرُوْنَ ○ ذِكْرٰى وَمَا كُنَّا ظٰلِمِيْنَ ○ (الشعراء:۲۰۸۔۲۰۹)

ہم نے کسی بستی کو ہلاک نہیں کیا مگر اس وقت جب کہ اس کے پاس ڈرانے والے نصیحت کے لئے بھیجے۔ اور ہم ظالم نہیں ہیں۔

سورۂ قصص میں ارشاد ہے۔

وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرٰى حَتّٰى يَبْعَثَ فِيْٓ اُمِّهَا رَسُوْلًا يَّتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى الْقُرٰٓى اِلَّا وَاَهْلُهَا ظٰلِمُوْنَ ○ (القصص:۵۹)

تیرا رب بستیوں کو ہلاک نہیں کرتا جب تک کہ ان میں کی مرکزی بستی میں رسول نہ بھیجے، جو انہیں ہماری آیتیں پڑھ کر سنائے۔ ہم بستیوں کو ہلاک نہیں کیا کرتے مگر اس وقت جب کہ ان کے لوگ ظالم ہوں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو روم و فارس یا جن ممالک سے بھی جنگ کرنی پڑی پہلے آپؐ نے انہیں اسلام کی باقاعدہ دعوت دی، اس کے لئے خطوط لکھے، پھر ان سے جنگ ہوئی۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے۔

ما قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم قوما حتىٰ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے جنگ نہیں کی جب تک کہ

یدعوھم [۱] اسے دعوت نہ دی۔

ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں۔

ما قاتل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قوما قط الا دعاھم [۲] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے کبھی جنگ نہیں کی مگر اسی وقت جب کہ انہیں دعوت دی۔

فروہ بن مسیک المرادیؓ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میری قوم کے جو لوگ اسلام کی طرف پیش قدمی کریں انہیں ساتھ لے کر کیا ان لوگوں سے جو اسلام سے روگردانی کریں جنگ کروں؟ آپ نے فرمایا ہاں! جب میں واپس ہونے لگا تو آپ نے مجھے طلب کیا اور فرمایا:

لاتقاتلھم حتیٰ تدعوھم الی الاسلام [۳] ان سے جنگ نہ کرو جب تک کہ تم انہیں اسلام کی دعوت نہ دو۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جنگ سے پہلے اسلام کی دعوت دینا ضروری نہیں ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ بیان فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بنو مصطلق پر اچانک حملہ کیا۔ ان کو پہلے سے اس کی اطلاع نہیں تھی [۴]

---

[۱] مسند احمد: ۱/۳۸۳۔ دارمی: کتاب السیر، باب فی الدعوۃ الی الاسلام قبل القتال۔ یہ حدیث طبرانی، ابویعلی اور مستدرک حاکم میں بھی آئی ہے۔ نیل الاوطار: ۷/۲۶۲

[۲] مسند احمد: ۱/۳۹۰

[۳] رواہ احمد۔ ابوداؤد والترمذی وحسنہ، نیل الاوطار: ۷/۲۶۴، اس موضوع سے متعلق روایات کے لئے ملاحظہ ہو۔ زیلعی: نصب الرایۃ تخریج احادیث الہدایۃ مع الہدایۃ ۳/ ۵۸۱، دار الکتب العلمیۃ، بیروت ۱۹۹۶ء

[۴] بخاری: کتاب العتق، باب من ملک من العرب رقیقاً۔ مسلم: کتاب الجہاد، باب جواز الاغارۃ علی الکفار الخ۔

امام نووی فرماتے ہیں: اس مسئلہ میں فقہاء کے تین مسلک ہیں:

ایک یہ کہ جنگ سے پہلے 'انذار' ہر حال میں ضروری ہے۔ یہ امام مالک وغیرہ کا مسلک ہے، لیکن یہ کم زور ہے۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ جنگ کے لئے انذار کی مطلقاً ضرورت نہیں ہے۔ یہ پہلے سے بھی کم زور بلکہ باطل ہے۔

تیسرا مسلک یہ ہے کہ جس قوم سے جنگ ہو، اگر اس تک اسلام کی دعوت نہیں پہونچی ہے تو دعوت کا پہونچانا لازم ہے۔ اگر دعوت پہونچ چکی ہے تو واجب نہیں ہے، البتہ پسندیدہ ہے۔ یہی مسلک صحیح ہے۔ یہ حضرت نافع، حسن بصری، ثوری، لیث بن سعد، امام شافعی، ابوثور، ابن المنذر اور جمہور کی رائے ہے۔ احادیث صحیحہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ان میں بنوالمصطلق سے متعلق روایت بھی ہے۔ (یعنی وہ پہلے اسلام سے واقف تھے) [۱]

علامہ شوکانی نے بھی فقہاء کے مسالک کی تقریباً یہی تفصیل پیش کی ہے اور آخری مسلک کو راجح قرار دیا ہے۔ [۲]

علامہ ابن رشد فقہاء کے خیالات سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جہاد کی شرط بالاتفاق یہ ہے کہ جس قوم سے جہاد ہو پہلے اسے اسلام کی دعوت دی جائے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قول 'وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا' ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کسی قوم سے ایک سے زائد بار جنگ ہو تو کیا ہر مرتبہ اسے اسلام کی دعوت دی جائے گی یا نہیں؟ بعض حضرات نے ہر مرتبہ دعوت کو واجب قرار دیا ہے اور بعض نے اس بات کو مستحب قرار دیا ہے کہ ہر

---

[۱] نووی: شرح مسلم، مجلد ۶ جز ۱۲، ص ۳۳، دارالکتب العلمیۃ، لبنان۔ ۱۹۹۵ء

[۲] شوکانی: نیل الاوطار ۷/۲۶۲،

بار دعوت پیش کی جائے۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ واجب ہے اور نہ مستحب۔[۱]

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس امر میں تو فقہاء کا قریب قریب اتفاق ہے کہ جنگ سے پہلے اسلام کی دعوت لازماً دی جائے گی۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ جس قوم تک اسلام کا پیغام ایک مرتبہ پہنچ چکا ہے، اس سے جب بھی جنگ ہو، ہر مرتبہ اس کے سامنے اسلام کا پیش کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

فقہاء احناف کے ہاں اس موضوع پر خاصی تفصیل سے بحث ملتی ہے۔ امام کاشانی کہتے ہیں۔

جنگ میں دشمن پر حملہ کرنے سے پہلے یہ دیکھنا ہوگا کہ اسلام کا پیغام اس تک پہنچا ہے یا نہیں؟ اگر نہیں پہنچا ہے تو پہلے یہ پہنچانا ہوگا۔ اسلام کی دعوت سے پہلے جنگ جائز نہ ہوگی۔ [۲]

علامہ ابن الہمام کہتے ہیں کہ جس قوم سے جنگ ہو اسے معلوم ہونا چاہئے کہ یہ جنگ لوٹ مار، یا ان کو اور ان کے بال بچوں کو غلام بنانے کے لئے نہیں ہو رہی ہے۔ (بلکہ یہ اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے ہے) اس کا ذریعہ دعوت ہی ہے۔ اس سے ہو سکتا ہے اسلام ان کے لئے قابل قبول ہو جائے اور جنگ کی نوبت ہی نہ آئے۔ اس لئے پہلے دین حق کا واضح کر دینا ضروری ہے۔ [۳]

ایک مسئلہ یہ بھی فقہاء کے سامنے رہا ہے کہ اگر کسی قوم کی طرف سے اسلامی ریاست پر اچانک حملے کا اندیشہ ہو تو کیا اس صورت میں بھی اسلام کی دعوت دینے کے بعد ہی اس کے خلاف فوجی کارروائی درست قرار پائے گی، یا اس کے بغیر بھی اس کا جواز ہے؟ فقہاء نے کہا ہے کہ اس صورت میں بغیر دعوت

---

[۱] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۳/۴۳۳، دار الکتب العلمیۃ، بیروت ۱۹۹۶ء

[۲] کاشانی، بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۸

[۳] ابن الہمام: فتح القدیر ۵/ ۴۲۹، دار الکتب العلمیۃ، لبنان ۱۹۹۵ء

کے بھی اسلامی ریاست جنگی اقدام کرسکتی ہے۔ چنانچہ ابن ہمام اوپر کی بحث ہی کے ذیل میں لکھتے ہیں:

اگر کسی قوم سے اس بات کا اندیشہ ہو کہ دعوت دینے اور اس کا ردعمل جاننے میں جو وقت صرف ہوگا، اس میں وہ تیاری کر کے ریاست پر حملہ کر دے گی تو دعوت دیے بغیر بھی اس کے خلاف کارروائی ہوسکتی ہے۔[1]

علامہ ابن عابدین نے بھی اختصار کے ساتھ یہی بات کہی ہے کہ کسی غیر اسلامی ریاست کا محاصرہ ہو تو حملہ سے پہلے اسے اسلام کی دعوت دینی چاہئے۔ اگر اس تک دعوت پہنچ چکی ہے تو ایسا کرنا مندوب اور پسندیدہ ہوگا اور اگر دعوت نہیں پہنچی ہے تو واجب ہوگا، بشرطے کہ اس سے کوئی ضرر نہ پہنچے۔ (مطلب یہ کہ دعوتی عمل میں ریاست کو ضرر پہنچنے کا خطرہ ہو تو بغیر دعوت کے بھی جنگی کارروائی کی جاسکتی ہے) اس کے بعد علامہ ابن ہمام کی رائے نقل کر دی ہے۔[2]

جنگ سے پہلے دعوت کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔ ایک یہ کہ جس قوم کو دعوت دی جائے، ایک خاص وقت تک اس کا ردعمل دیکھا جائے۔ اس کا منفی ردعمل سامنے آنے پر اس سے جنگ کی جائے۔ دوسری صورت یہ کہ دونوں طرف کی فوجیں ایک دوسرے کے بالمقابل کھڑی ہوں اور اسی حال میں اسلامی فوج کی طرف سے فریق مخالف کو اسلام کی دعوت دی جائے۔ یہ نازک ترین حالات میں اسلام کی دعوت ہوگی۔ دونوں ہی صورتیں حسب موقع اختیار کی جاسکتی ہیں اور غالباً اختیار بھی کی گئیں۔

جن قوموں کو جنگ سے پہلے دعوت دی گئی، ان کے سامنے تین صورتیں رکھی گئیں۔ ایک یہ کہ وہ اسلام قبول کرلیں۔ ان کے حقوق اور

---

[1] ابن الہمام، فتح القدیر: ۵/ ۴۲۹، دار الکتب العلمیۃ، لبنان ۱۹۹۵ء

[2] ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار: ۶/ ۲۰۷۔۲۰۸

ذمے داریاں وہی ہوں گی جو دوسرے مسلمانوں کی ہیں۔ ان میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ عرب کے قبائل سے یہ بھی کہا جاتا تھا کہ وہ ہجرت کر کے مدینہ آجائیں۔ ان کا شمار مہاجرین میں ہوگا۔ مہاجرین ہی کی طرح ان سے معاملہ کیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ اپنے علاقے ہی میں رہنا چاہیں تو جہاد میں ان کی شرکت نہ ہو سکے گی اور مالِ غنیمت میں ان کا حصہ نہ ہوگا۔ دوسری صورت یہ کہ اگر اسلام قبول نہ کریں تو اسلامی اقتدار کو تسلیم کریں اور جزیہ ادا کریں۔ تیسری صورت یہ کہ اگر وہ ان دونوں باتوں کو رد کر دیتے ہیں تو ان سے جنگ ہوگی۔

صحیح مسلم اور صحاح کی بعض دوسری کتابوں کی روایت ہے۔ سلیمان بن بریدہ اپنے والد حضرت بریدہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی لشکر بھیجتے تو امیر لشکر کو تقویٰ کی اور مسلمانوں کے ساتھ خیر اور بھلائی کا رویہ اختیار کرنے کی تاکید فرماتے، جنگ میں انہیں اخلاقی حدود کا پابند رہنے کا حکم دیتے، اس کے بعد ارشاد ہوتا۔

و اذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الى ثلاث خصال فايتهن ما اجابوك فاقبل منهم و كف عنهم ثم ادعهم الى التحول من دارهم الى دار المهاجرين و اخبرهم انهم ان فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين و عليهم ما على المهاجرين فان ابوا ان يتحولوا منها

جب تمہارا سامنا مشرک دشمنوں سے ہو تو انہیں تین باتوں کی دعوت دو۔ ان میں سے جس بات کو بھی وہ اپنے لئے پسند کریں تم اسے قبول کر لو اور جنگ سے باز آجاؤ۔ (پہلے) انہیں اسلام کی دعوت دو۔ اگر وہ اسے اختیار کر لیں تو تم اسے تسلیم کر لو اور ان سے جنگ سے باز رہو۔ پھر اس بات کی دعوت دو کہ وہ اپنے علاقے سے 'دار المہاجرین' (مدینہ) منتقل ہو جائیں۔ انہیں بتاؤ اگر وہ ہجرت کر

فاخبرهم انهم يكونون كاعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله الذى يجرى على المومنين و لايكون لهم فى الغنيمة و الفى شيئى الا ان يجاهدوا مع المسلمين فان هم ابوا فسلهم الجزية فان هم اجابوك فاقبل منهم و كف عنهم فان هم ابوا فاستعن بالله و قاتلهم [1]

جائیں تو ان کے وہی حقوق ہوں گے جو مہاجرین کے ہیں۔ اور وہی ذمہ داریاں ہوں گی جو مہاجرین کی ہیں۔ اگر وہ ہجرت کے لئے تیار نہ ہوں تو انہیں بتاؤ کہ ان کی حیثیت اعرابِ مسلمین کی ہوگی جن پر اللہ کے احکام جاری ہوں گے جو تمام مسلمانوں پر جاری ہوتے ہیں۔ لیکن غنیمت اور فَی میں ان کا کوئی حصہ نہ ہوگا۔ الّا یہ کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ جہاد میں شریک ہوں۔ اگر وہ اس سے انکار کر دیں تو ان سے جزیہ کا مطالبہ کرو۔ اگر وہ اس کے لئے تیار ہو جائیں تو اسے قبول کرلو۔ اور ان سے جنگ سے باز رہو۔ لیکن وہ اگر اس کے لئے بھی آمادہ نہ ہوں تو اللہ تعالیٰ سے نصرت طلب کرو اور ان سے جنگ کرو۔

ہجرت کا حکم فتح مکہ سے پہلے تھا۔ جزیہ کا تعلق اہل کتاب اور غیر عرب مشرکین سے ہے۔ یہاں صرف مشرکین کا ذکر ہے۔ ہوسکتا ہے اہل کتاب کو ان

---

[1] مسلم، کتاب الجہاد والسیر، باب تأمیر الامام الامراء علی البعوث الخ۔ ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی دعاء المشرکین۔ ترمذی: کتاب السیر، باب ماجاء فی وصیۃ فی القتال۔

کے بعض عقائد کی بنا پر مشرکین ہی کے ذیل میں شمار کیا گیا ہو۔ اس بحث میں دعوت، جزیہ اور جہاد کی جو ترتیب بیان ہوئی ہے اس پر علماء کا اتفاق ہے۔

فقہ مالکی کی کتاب 'الشرح الصغیر' میں کہا گیا ہے کہ جہاد سے پہلے اسلامی فوج فریق مخالف کو اسلام کی دعوت دے گی۔ چاہے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام اس سے قبل پہنچ ہی چکا ہو۔ ایک رائے یہ ہے کہ اسلام کی دعوت اسی صورت میں دی جائے گی جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت اس تک نہ پہنچی ہو۔ دعوت سے پیشتر ہی فریق مخالف خود سے جنگ شروع کر دے تو اسلامی فوج جوابی کارروائی کرے گی۔ دعوت کے نتیجے میں اگر وہ اسلام قبول کر لے تو اپنی جگہ امان میں رہے گی۔ اگر دعوت کا انکار کر دے تو اس سے جزیہ کا مطالبہ ہوگا۔ اس کے لئے وہ تیار ہو جائے تو جنگ نہیں ہوگی۔ جزیہ کے لئے بھی وہ تیار نہ ہو تو اس صورت میں اس سے جنگ کی جائے گی۔[1]

دور اول کی صورت حال کے پیش نظر بعض علماء نے کہا ہے کہ آج اسلام سے کون واقف نہیں ہے۔ وہ مشرق سے مغرب تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کا پیغام اور اس کے مقاصد جنگ معلوم و معروف ہیں۔ یہ دعوت دینے ہی کے ہم معنی ہے۔ امام احمد بن حنبل اسی کے قائل ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اسلام کی دعوت سب ہی لوگوں تک پہنچ چکی اور عام ہو چکی ہے۔ میرے علم میں اب کوئی نہیں ہے جو اسلام سے ناواقف ہو، اس لئے جنگ سے پہلے دعوت کا دینا ابتداء اسلام میں تو ضروری تھا۔ اب نہیں رہا۔

اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ روم اور فارس

---

[1] احمد الدردیر، الشرح الصغیر علی اقرب المسالک مع حاشیہ الصادی: ۲/ ۲۷۵، دار المعارف، مصر۔ ۱۳۹۲ھ، فقہی تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو، ابن قدامہ، المغنی: ۱۳/ ۲۹۔۳۳

کی سرحدوں سے آگے ایسے لوگ ہیں جن تک دعوت نہیں پہنچی ہے، تو دعوت دینا ضروری ہوگا۔ اس سے قبل ان سے جنگ صحیح نہ ہوگی۔ اگر کسی قوم کو دعوت پہنچ چکی ہے تو از سر نو دعوت دینا بہر حال مستحب اور پسندیدہ ہے۔ [۱]

ساتویں صدی کے معروف حنفی فقیہ علامہ ابن الہمام کے نزدیک گو اسلام کا تعارف وسیع پیمانہ پر ہے، لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی دعوت ساری دنیا میں پہنچ چکی ہے۔ دنیا میں ایسے ممالک اور افراد بھی ہیں جنہیں اس کا شعور ہی نہیں ہے۔ اس لئے یہ سمجھنا چاہئے کہ ان تک دعوت نہیں پہنچی ہے۔ ہاں! اگر ان کو دعوت پہنچ چکی ہے تو انہیں دعوت دینا واجب نہ ہوگا، بلکہ استحباب کے حکم میں ہوگا۔ [۲]

امام مالک کے ہاں یہ بات زیادہ حقیقت پسندانہ انداز میں ملتی ہے۔ فرماتے ہیں، اسلامی ریاست سے قریب کی ریاست سے تو جنگ بغیر دعوت کے ہو سکتی ہے، اس لئے کہ اسلام پھیل چکا ہے۔ قریب کے لوگ اس سے ناواقف نہیں ہیں لیکن جو لوگ دور کی ریاستوں میں ہیں۔ (ان کا اسلام سے واقف ہونا ضروری نہیں ہے) اس لئے انہیں دعوت دینی ہوگی یہ اسلام اور جہاد کے بارے میں شکوک وشبہات کو ختم کرنے کا بڑا ذریعہ ہے۔ [۳]

ان تفصیلات سے یہ بات قطعیت کے ساتھ سامنے آتی ہے کہ اسلامی ریاست کے لئے ضروری ہے کہ کسی غیر اسلامی ریاست سے جنگ سے پہلے اسے اسلام کی دعوت دے۔ اس کے بغیر اس کے خلاف فوجی اقدام صحیح نہیں ہے۔ ہاں اگر اسلامی ریاست پر کوئی غیر اسلامی ریاست حملہ آور ہو، یا اس کے حملہ کا شدید اندیشہ ہو تو اسے اپنے دفاع کا حق ضرور حاصل ہوگا۔

---

۱ ابن قدامہ، المغنی: ۱۳/۲۹

۲ ابن الہمام، فتح القدیر: ۵۰/۴۲۹

۳ ابن حجر فتح الباری: ۶/۲۰۹

سربراہانِ مملکت کو رسول اللہؐ کے مکاتیب کی نوعیت

اب آیئے اس سوال پر غور کیا جائے کہ کسی غیر اسلامی ملک کو دعوتِ اسلام کا مطلب کیا ہے؟ ایک خیال یہ ہے کہ مدعو قوم سے صرف یہ معلوم کیا جائے گا کہ وہ اسلام یا جزیے میں سے کس چیز کو اختیار کرے گی؟ ان دونوں میں سے کسی کو وہ قبول نہ کرے تو اس سے جنگ ہوگی۔ اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف سربراہان ممالک کو جو مکاتیب ارسال فرمائے ان سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ یہاں ان مکاتیب کے مضمون سے بحث نہیں ہے۔ صرف ایک پہلو کی طرف توجہ دلانا پیش نظر ہے۔ وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت یہ مکاتیب ارسال فرمائے تھے، یا اسلامی فوج کو یہ ہدایات دی تھیں، اس وقت اسلامی ریاست عملاً موجود تھی۔ آپ اس کے سربراہ تھے۔ آپ نے اسی حیثیت میں یہ خطوط روانہ فرمائے تھے۔ اسلامی ریاست کے وجود میں آنے کے بعد اسلام غیر متعارف نہیں تھا بلکہ اس کا وسیع تعارف ہو چکا تھا۔ بہت سی قومیں اور قبائلِ عرب اسلام کو ختم کرنے کے درپے تھے۔ اسی بنیاد پر ان سے کشمکش جاری تھی۔ جو قومیں تفصیل سے اسلام سے واقف نہیں تھیں وہ آسانی سے اسے سمجھ سکتی تھیں۔

کسی ریاست کا وجود بذات خود اس کے نظریات کے تعارف کا بہت بڑا ذریعہ ہوتا ہے، اس کے لئے لمبے دعوتی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ امریکہ اور مغربی ملکوں کا وجود اور ان کا نظام حکومت خود ظاہر کرتا ہے کہ وہ جمہوریت اور سرمایہ داری کی بنیاد پر قائم اور اس کے علم بردار ہیں۔ کمیونزم اور اس کے اصول و نظریات کو کمیونسٹ ممالک اور ان کے نظام حکومت کے ذریعہ آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ جمہوری ممالک جمہوریت کی یا کمیونسٹ ممالک کمیونزم کی دعوت دیتے ہیں تو ان کے پیچھے، پوری ریاست ہوتی ہے۔ انہیں اپنی بات سمجھانے کے

لئے اس طرح دلائل کی ضرورت نہیں پیش آتی جس طرح کسی ایسے نظریہ کے سلسلہ میں پیش آتی ہے جس کے پیچھے کوئی اقتدار یا ریاست نہ ہو۔

غور طلب امر یہ ہے کہ اس وقت دنیا میں ساٹھ کے قریب مسلم ممالک ہیں، کیا ان میں سے کسی ایک کو بھی اپنے حقیقی معنی میں اسلامی ریاست کہا جاسکتا ہے، کیا وہاں اسلام اس طرح جاری وساری ہے کہ اسے دیکھ کر اسلام کے بارے میں صحیح رائے قائم کی جاسکے؟ پھر کیا ان میں سے کسی ملک نے دور ونزدیک کے کسی غیر مسلم ملک پر اسلام کی صداقت اور حقانیت واضح کرنے کی کوشش کی ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ جہاد کا تذکرہ تو ہے لیکن جہاد کے لئے جو شرط لازم ہے وہ پوری ہوتی دکھائی نہیں دے رہی ہے۔

مولانا سید جلال الدین عمری کی ایک اہم تصنیف

اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور

○ خدمتِ خلق کا صحیح تصور ○ غلط تصورات کی تردید ○ خدمتِ خلق کا اجر وثواب ○ خدمت عبادت ہے ○ خدمت سب کی کی جائے ○ خدمت کے مستحقین ○ وقتی خدمات ○ مشکلات کا مستقل حل ضروری ہے ○ رفاہی خدمات ○ خدمت کے لیے انفرادی واجتماعی جدوجہد ○ موجودہ دور میں خدمت کے تقاضے اور ان پر عمل کی شکلیں ○ خدمت کے ساتھ اخلاص ضروری ہے۔

مصنف کے جاندار قلم نے ان تمام گوشوں کو نکھار دیا ہے۔

صفحات: ۱۷۶ قیمت: -/۴۰ روپے

وقت کے اہم موضوع پر اس پہلی مستند کتاب کا انگریزی، ہندی اور تمل ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔

انگریزی ترجمہ کا عنوان ہے:

THE CONCEPT OF SOCIAL SERVICE IN ISLAM

صفحات: ۱۶۵ قیمت: -/۵۰ روپے

اور ہندی ترجمہ ہے:

जन सेवा और इस्लाम

صفحات: ۱۱۹ قیمت: -/۳۰ روپے

ملنے کا پتہ: مرکزی مکتبۂ اسلامی پبلشرز

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، اوکھلا، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

تحقیق وتنقید

مسئلہ خلقِ قرآن
اور
جرح وتعدیل پر اس کے اثرات

مولانا محبوب فروغ احمد

یہ ایک واقعہ ہے کہ اسلام اور مسلمانوں کو غیروں سے زیادہ اپنوں سے نقصان پہنچا اور بعض اوقات تو اپنوں سے پہنچنے والا نقصان اتنا سنگین ہوا کہ اس کا تصوّر ہی کلیجہ کو تھرّا کر رکھ دیتا ہے، حیرت ہوتی ہے کہ اسلام کا نام لینے والے، مسلم نوازی کا دم بھرنے والے یک دم کس طرح بدل جاتے ہیں، کیا گردوپیش کا ماحول اس طرح بھی اثر انداز ہوسکتا ہے کہ آدمی عقل ہی کھو بیٹھے؟ کیا شیطانی وساوس اور فریبکاری کا تانا بانا اس قدر مضبوط ہوتا ہے کہ ساری کوششیں رائیگاں جائیں، بلکہ روز بروز شدت اور تناؤ ہی پیدا ہوتا چلا جائے؟

مسئلہ خلقِ قرآن کی ابتدائی وانتہائی تاریخ، اس کا عروج وزوال کچھ اسی طرح ہے جو اوّلاً یہود کی فریبی تحریک معتزلہ کی شکل میں ظاہر ہوئی پھر معتزلہ کے عقائد کی چھاپ امراء وحکامِ سلطنت پر پڑی۔ ان کے ذہن ودماغ اس سے متاثر ہوئے، ان سب کی وجہ سے اس نے دینی رخ اختیار کرلیا۔

فرقۂ معتزلہ

معتزلہ اسلام مخالف ایک فرقہ ہے، جس کی داغ بیل صحابہ کے دور ہی میں یہودیوں کے ہاتھوں پڑ چکی تھی اور تابعین کے دور میں یہ منصۂ شہود پر آگیا تھا، اموی دور میں اس نے بال وپر نکالے اور عباسی دور میں تو یہ پورے اسلامی فکر

پر عرصۂ دراز تک حاوی رہا۔ اس فرقے نے عقل کو نقل پر اس قدر ترجیح دی کہ ہر چیز کو نقل سے پہلے عقل کی کسوٹی پر پرکھا۔ جو ان کی عقلِ نارسا کے موافق نظر آیا، اسے تو ہاتھوں ہاتھ لیا، لیکن جو ان کی عقل کے ماورا وحی و نبوت سے متعلق رہا، اسے اس طرح جھٹک دیا جس طرح گرد و غبار، کپڑوں سے جھٹکا جاتا ہے۔

دراصل یہ وہ طبقہ تھا جو یونانی و سریانی فلسفہ سے متاثر ہوا، دوسری صدی میں ان علوم کا تعارف اور ان کے علماء سے اختلاط اس طرح ہوا کہ ان کو عربی زبان میں منتقل کرنے کا بیڑا، دارالخلافت نے اٹھایا، ان کی ذہانت میں گہرائی اور پختگی سے زیادہ سطحیت اور جدّت تھی، اس کے نتیجہ میں، اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے باہمی تعلق، کلام الٰہی، رویتِ باری، مسئلۂ عدل، تقدیر، جبر و اختیار سے متعلق ایسے مباحث و مسائل پیدا ہوئے، جو دینی حیثیت سے اس قدر ضروری تھے اور نہ دنیاوی حیثیت سے مفید۔ اس طبقہ کی باگ ڈور معتزلہ نامی فرقہ کے ہاتھوں میں تھی، ابوالحسن خیاط، اپنی کتاب "الاختصار" میں ان کے عقائد کا خلاصہ لکھتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"کوئی شخص جب تک ذیل کے اصولِ خمسہ کا معتقد نہ ہو، معتزلی کہلانے کا سزاوار نہیں ہو سکتا: (۱) توحید (۲) عدل (۳) وعد و وعید (۴) کفر و اسلام کے مابین ایک منزل (۵) امر بالمعروف و نہی عن المنکر"[۱]۔

پھر ان اصولِ پنج گانہ کی تشریح و تفسیر، عقل کی مدد سے کی گئی جن کا اسلام کے بنیادی عقائد پر براہِ راست اثر پڑا، بالخصوص عقیدۂ توحید اور عدل پر اس قدر زور دیا گیا کہ یہ لوگ اصحاب التوحید والعدل کہلانے لگے، عقیدۂ توحید کی تشریح کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کو کسی ایسے وصف سے متصف نہیں کیا جا سکتا جو خلق میں پایا جاتا ہو اور حادث و فانی ہو... الخ[۲]

لہٰذا وہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ معانی (کلام، سمع، بصر، علم، ارادہ وغیرہ) کو محال سمجھنے لگے۔ اسی ضمن میں قرآن پاک جو کلام الٰہی ہے، اس کے صفتِ خداوندی ہونے کا انکار کر بیٹھے، بلکہ اس کو مخلوق مان کر، عام مخلوقات کی طرح حادث گردانا، پھر نظری و فکری بحث و مباحثہ کا دور شروع ہوا، حکومت سے

اس کا کچھ خاص لگاؤ نہ رہا، بلکہ بعض اوقات شاہانِ وقت کو ان مباحث سے اس قدر الرجی ہوتی کہ قتل وقتال تک کی نوبت آپہنچتی۔

نقطۂ آغاز

یہ فتنہ دراصل اموی دور کی پیداوار ہے، عباسی دور میں اس کی خوب نشوونما ہوئی، بالآخر یہ اسی دور میں اپنی موت آپ مرگیا، تاریخی روایت کے مطابق سب سے پہلے اس مسئلہ کو اٹھانے والا شخص جعد بن درہم ہے جو خلافتِ امیہ کے آخری تاجدار بادشاہ مروان الجعدی (ولادت ۷۲ھ/۶۹۲ء، وفات: ۱۳۲ھ/۷۵۰ء) کے دور میں سن ۱۱۸ھ میں زندقہ والحاد کی حالت میں مارا گیا، ابن اثیر نے ایک تاریخی بیان نقل کیا ہے جس سے جعد بن درہم کی قلعی کھل جاتی ہے:

هو أوّل من قال بخلق	مسئلہ خلق قرآن کو سب سے پہلے اٹھانے
القرآن، وهو الذی ینسب	والا شخص جعد بن درہم ہے، اسی کی طرف
الیه مروان الجعدی، وهو	مروان الجعدی منسوب ہے جو مروان
مروان الحمار اٰخر خلفاء	الحمار کے نام سے بھی مشہور ہے اور جو
بنی امیة، کان شیخهٗ الجعد بن	بنی امیہ کے خلفاء میں سے آخری خلیفہ
درهم، قد أخذ الجعد بدعته	ہے، اس کا استاذ جعد بن درہم ہے،
عن بیان بن سمعان وأخذها بیان	جس نے یہ بدعت بیان بن سمعان سے
عن طالوت بن أخت لبید بن اعصم	لی ہے، بیان نے طالوت بن اخت
زوج ابنته، وأخذها لبید بن اعصم	لبید بن اعصم سے جو اس کا داماد تھا،
الساحر الذی سحر رسول الله	اور لبید نے، جس نے رسول اللہ صلی اللہ
صلی الله علیه وسلم عن یهودی	علیہ وسلم کو جادو کیا تھا، یمن کے ایک
بالیمن، و أخذ عن الجعد	یہودی سے لیا۔ البتہ جعد سے لینے والا
الجهم بن صفوان ..... وأخذ	جہن بن صفوان ہے، اور جہم سے بشر
بشر المریسی عن الجهم وأخذ أحمد	بن غیاث المریسی، اور بشر سے احمد بن
بن أبی داؤد عن بشر[۳]	ابی داؤد قاضی القضاۃ خلفائے بنی عباس نے لیا۔

اس سے یہ بات بالکل صاف جھلکتی ہے کہ اس کا تانا بانا یہودیوں سے جڑتا ہے اور بالکل تسلسل کے ساتھ یہ بدعت منتقل ہوتی ہوئی دورِ عباسی تک پہنچی، علامہ ذہبی نے لکھا ہے کہ جہم کی بشر سے ملاقات نہیں ہے، لیکن اس نے اس کے کلام سے استفادہ کیا ہے۔

ولم یدرك بشر الجهم بن صفوان، إنما أخذ مقالته، و احتج لها، ودعا اليها[۴]

جہم بن صفوان جو فرقۂ جہمیہ کا بانی ہے، اس کے متعلق علامہ زرکلی لکھتے ہیں:

جهم بن صفوان (۱۲۸ھ/ ۷۴۵ء) السمرقندی أبومحرز من موالی بنی راسب رأس الجهمية، قال الذهبی: اضال المبتدع، هلك فی زمان صغار التابعين، وقد زرع شرّاً عظيماً، كان يقضی فی عسكر الحارث بن سريج الخارج علی أمراء خراسان، فقبض عليه نصر ابن سيّار فطلب جهم استبقاءه فقال نصر لا تقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمت، وأمر بقتله، فقُتل[۵]

جہم بن صفوان السمرقندی ابو محرز بنی راسب کے موالی سے تعلق رکھتا ہے، جہمیہ کا بانی ہے، امام ذہبی نے اس کے بارے میں کہا ہے کہ گمراہ بدعتی تھا، صغار تابعین کے دور میں ہلاک ہوا، اس نے ایک عظیم شر کا بیج بو دیا، حارث بن سریج، جس نے امراءِ خراسان کے خلاف علَمِ بغاوت بلند کر رکھا تھا، اس کے لشکر میں جہم قضا کا کام کرتا تھا، نصر بن سیار نے اس کو گرفتار کیا، تو جہم نے زندگی کی بھیک مانگی، لیکن نصر نے کہا: یمانیوں کے ساتھ جس قدر تم ہمارے خلاف رہ چکے ہو، اس سے زیادہ نہیں رہ سکتے، پھر اسے قتل کا حکم دے دیا، چنانچہ وہ قتل کر دیا گیا۔

جہم کے بعد اس مسلک کو سب سے زیادہ بشر بن غیاث المریسی (المتوفی ۲۱۸ھ/۸۳۳ء) نے اچھالا۔ یہ بھی فرقۂ معتزلہ سے تعلق رکھتا تھا، فلسفہ سے متاثر، بلکہ اس کا داعی تھا، نسلاً یہودی تھا، ہارون رشید کے دور میں چھپا رہا، کیوں کہ

ہارون نے مسئلہ خلق قرآن کے متعلق کلام کرنے والوں کے خلاف قتل کا حکم دے دیا تھا، ابن اثیر لکھتے ہیں:

وھو بشر بن غیاث بن أبی کریمۃ أبو عبد الرحمٰن المریسی المتکلم شیخ المعتزلۃ وأحد من أضل المامون ..... قال ابن خلکان: جدّد القول بخلق القرآن وحکی عنہ أقوال شنیعۃ وکان مرجئاً والیہ تنسب المریسیۃ من المرجئۃ وکان یقول: إن السجود للشمس و القمر لیس بکفر وانما ھو علامۃ للکفر[۱]

بشر بن غیاث بن ابی کریمہ ابو عبد الرحمٰن المریسی جو متکلم، معتزلہ کا شیخ اور مامون کو گمراہ کرنے والوں میں سے تھا، ابن خلکان کہتے ہیں: کہ اس شخص نے مسئلہ خلق قرآن کے قول کی تجدید کی، اس سے مختلف قسم کے اقوالِ شنیعہ منقول ہیں، وہ مرجئی تھا اسی کی طرف مرجیہ کی ایک شاخ "مریسیہ" منسوب ہے، وہ کہتا تھا کہ سورج، چاند کو سجدہ کرنا کفر نہیں ہے، صرف علامت کفر ہے۔

مسئلہ خلقِ قرآن میں سیاسی رنگ

ایک عرصہ تک یہ مسئلہ فکری سطح سے اوپر نہ اٹھ سکا، صرف علمی حلقوں میں بحث ومباحثہ کی حد تک جانا جاتا تھا، مگر بعد میں چل کر یہ سیاسی رنگ اختیار کر گیا اور حکومت کی سرپرستی میں پروان چڑھنے لگا۔ اس کے نتیجے میں، دین بالخصوص حدیثِ رسول کے سلسلے میں جو نقصان امت کو سہنا پڑا، اس کی مثال شاید ہی مل سکے۔

اس سلسلے میں تاریخی اعتبار سے پندرہ سالہ دور جو عباسی خلفاء المامون، معتصم اور واثق کی خلافت کا دور ہے، انتہائی سخت مانا گیا ہے۔ اس دور میں ان تینوں حکمرانوں نے یکے بعد دیگرے، خلقِ قرآن کے نظریہ کی حمایت ہی نہیں کی، بلکہ اسے سرکاری مسلک قرار دیا۔ جس نے اسے نہ مانا، اس کو سخت تکلیفیں پہنچائی گئیں، بعض پر کوڑوں کی بے تحاشا مار پڑی کہ ہوش وحواس جاتا رہے، بعض کے ہاتھ اکھڑوا دئے گئے، بعض کو تاریک جیلوں میں بند رکھا گیا، حتیٰ کہ بعض کو تختہ دار پر لٹکا دیا گیا۔ اسی لیے تاریخ وحدیث کے اوراق میں یہ مسئلہ "المحنۃ" کے نام سے مشہور ہوا

اسی سے مشتق کرکے " امتحن " یا ابتلی بالامتحان أوبالمحنة وغیرہ کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔

اس مسئلہ کو سب سے پہلے مامون کے دور میں سرکاری حیثیت حاصل ہوئی، اس لیے مناسب ہے کہ اس کے حالاتِ زندگی پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

مامون اور مسئلہ خلقِ قرآن کی سرپرستی

عبداللہ المامون اور محمد الامین دونوں بھائی اور ہارون رشید کے بیٹے تھے۔ محمد الامین کے بعد مامون خلیفہ بنا، مامون جمعہ کی شب، ربیع الاول ۱۷۰ھ میں پیدا ہوا، اسی رات، اس کے چچا 'ہادی' کی وفات اور باپ ہارون الرشید کی تاج پوشی ہوئی، ۲۵ محرم ۱۹۸ھ میں اپنے بھائی "امین" کے بعد خلیفہ بنا، پورے بیس سال پانچ ماہ تک خلیفہ رہا، آخر ۲۱۸ھ میں طرسوس میں انتقال کیا۔

مامون شروع سے ہی علم دوست تھا، خاندانی شرافت کے ساتھ ذاتی ذہانت وذکاوت بھی کام کر رہی تھی، حافظہ غضب کا تھا، ایک روز حدیث کے املا کے لیے بیٹھا تو مجلس میں یحییٰ بن اکثم ودیگر اکابر آکر بیٹھ گئے، مامون نے اس مجلس میں اپنی یادداشت سے تیس حدیثیں املا کرائیں، ابن اثیر اس کے حالات میں لکھتے ہیں:-

وکانت له بصیرة بعلوم	مامون مختلف علوم وفنون، فقہ،
متعددة: فقهاً وطبّاً وشعراً	طب، شعر، فرائض، علم کلام، علم نحو،
وفرائض، وکلاماً، ونحواً وغریبه	غریب النحو، غریب الحدیث اور علم
وغریب حدیث، وعلم النجوم کے	نجوم کی بصیرت رکھتا تھا۔

مامون کے متعلق علم فرائض کا ایک عجیب وغریب واقعہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ ایک روز وہ مجلس میں تھا، علماء وامراء بھی اس کے ساتھ بیٹھے تھے کہ ایک عورت آئی اور فریاد ہوئی کہ امیر المومنین میرے بھائی کا انتقال ہوگیا ہے۔ اس نے چھ سو دینار چھوڑے مگر مجھے ان میں سے صرف ایک دینار ملا، مامون نے فوراً کہا، تجھے تو تیرا حق مل گیا ہے۔ تیرے بھائی کے ورثاء میں دو بیٹیاں، ماں ایک

بیوی، بارہ بھائی اور تو (ایک بہن) ہے۔ عورت نے کہا ہاں! ایسا ہی ہے۔ پھر مامون نے کہا: دونوں بیٹیوں کو دو تہائی چار سو دینار ملے، ماں کو چھٹا حصہ سو دینار ملے، بیوی کو آٹھواں حصہ ۷۵ دینار ملے اس طرح پانچ سو پچھتر تو مکمل ہوئے اب بارہ بھائی ایک بہن بچے، تو بھائیوں کو دو دو، اور بہن کو ایک دینار، حساب برابر سرابر ہوگیا۔

مامون کے بارے میں علامہ شبلی نعمانی لکھتے ہیں: "عقائد کے لحاظ سے مامون معجونِ مرکب تھا، قرآن کے حادث ہونے کا قائل تھا۔ عام منادی کرادی تھی کہ جو شخص امیر معاویہ کو اچھا کہے وہ دائرۂ اطاعت سے باہر ہے۔"[۸]

پھر آگے لکھتے ہیں:

"برامکہ کی صحبت نے جو اس کی ابتدائی تعلیم و تربیت کے رہنما تھے، اس کو شیعہ پن کے خیالات سکھائے، آخر میں معتزلی اپنے فضل و کمال کی وجہ سے باریاب ہوئے، مامون کی قابل طبیعت نے ان کے عقائد کو بھی خیر مقدم کہا، اس دو طرفہ کشمکش میں سنیت کا جس قدر حصہ باقی رہ گیا وہ صرف خاندان کا قدرتی اثر تھا۔"[۹]

اسی دورنگی طبیعت کا نتیجہ تھا کہ اس نے "بدعت" کو جلدی قبول کیا، سنیوں کو بھی اپنی مجلس میں جمع کیا، مگر احقاقِ حق کے لیے نہیں بلکہ مناظرہ کے لیے، وہ ذاتی طور پر مذہبِ اعتزال کی طرف مائل تھا، اس کی مجلسوں میں اعتزال پسند علماء کی پذیرائی خوب سے خوب تر تھی، علامہ ابن اثیر لکھتے ہیں۔

قد کان فیہ تشیّع و	اس میں تشیّع و اعتزال کے
اعتزال وجہل با لسنّۃ	ماسوا سنتِ صحیحہ سے جہالت بھی پائی
الصحیحۃ .... وکان	جاتی تھی، چنانچہ آخری حال اعتزال ہی
علی مذھب الاعتزال	کا تھا، اس کے اردگرد، پوری ایک
لأنہ اجتمع بجماعۃ	جماعت تھی، جن میں بشر بن غیاث بھی
منھم بشر بن غیاث	تھا، چنانچہ ان حضرات نے اس کو فریب
المریسی، فخدعوہ، أخذ	میں رکھا، مامون نے ان فریبیوں سے یہ

عنهم المذهب الباطل	باطل مذہب قبول کیا، وہ علم دوست
وكان يحب العلم، ولم يكن	تھا، لیکن کامل بصیرت نہ تھی، چنانچہ
لهم بصيرة نافذة فيه،	اسی وجہ سے، دسیسہ کاروں کی دسیسہ کاری
فدخل عليه بسبب ذلك	کامیاب ہوئی اور باطل اس کے پاس
الداخل، وراج عنه الباطل	رواج پاگیا اس نے اس باطل کی دعوت
ودعا إليه، وحمل الناس	بھی دی، بلکہ آخری دور میں، بالخصوص
عليه قهرًا وذلك في أخر	خلافت کے آخری سال زبردستی لوگوں
ايامه وانقضاء دولته [1]	کو اس پر مجبور بھی کیا۔

مامون کا حال بیان کرتے ہوئے شیخ محمد ابوزہرہ لکھتے ہیں:۔

"جب مشہور معتزلی ابوہشام فوطی دربار میں حاضر ہوتا، تو مامون اس کے احترام میں سروقد کھڑا ہوجاتا اور کسی کے ساتھ یہ رویہ اختیار نہ کرتا، اس کی وجہ یہ تھی کہ مامون نے ابوہذیل علاف سے ادیان ومذاہب کا علم حاصل کیا تھا، علاف کا شمار معتزلہ کے ائمہ میں ہوتا تھا" [11]

مامون کے مذہبِ اعتزال سے متاثر ہونے کا یہ حال تھا کہ جب ۲۱۸ھ میں اس کا آخری وقت آپہنچا تو اس نے معتصم کو خلیفہ نامزد کرتے ہوئے درج ذیل وصیت کی:

وأوصى المعتصم بتقوى	معتصم کو بایں الفاظ وصیت کی کہ
الله عزّوجلّ، والرفق	اللہ سے ڈرتے رہنا، رعایا کے ساتھ
بالرعيّة، وأوصاه أن	نرمی کا برتاؤ کرنا، نیز وصیت کی کہ قرآن
يعتقد ما كان يعتقد	کے سلسلے میں اپنے بھائی کا جو مسلک
أخوه المامون في القرآن	ہے اس سے انحراف نہ کرنا، بلکہ لوگوں
وأن يدعو الناس إلى	کو بھی اس کی دعوت دینا، پھر عبداللہ
ذلك، وأوصاه بعبدالله	بن طاہر، احمد بن ابراہیم اور احمد بن ابی
بن طاهر، وأحمد بن ابراهيم	داؤد (معتزلی) کے سلسلے میں وصیت
وأحمد بن أبي داؤد، وقال	کی کہ احمد بن ابی داؤد سے ہمیشہ مشورہ

شاورہ فی اُمورك ، ولا تفارقه — لیتے رہنا، اس کو الگ مت کرنا، البتہ
وایاك ویحیٰی بن اکثم ان تصحبه[۱] — یحییٰ (محدث) سے ہمیشہ بچتے رہنا۔

اس سے اس کی ذہنیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، کہ کس حد تک معتزلہ سے قریب، بلکہ خلق قرآن کے مسئلہ میں متشدد تھا اور احمد بن ابی داؤد جس کو اس نے زندگی بھر اپنا مشیر خاص بلکہ دخیل کار بنائے رکھا، آخر وقت میں بھی اس کی وصیت سے اپنے دامن کو بچا نہ سکا۔ اس صحبتِ بد کا جو اثر پڑنا تھا، وہ پڑ کر رہا، ۲۱۲ھ میں اس نے سرکاری مسلک کا اعلان کر دیا، مجلس مناظرہ منعقد کرکے، امکانی حد تک اپنے نظریہ کی تائید میں دلائل فراہم کرتا، لیکن ابھی تک لوگ آزاد تھے کہ جو مسلک چاہیں اختیار کریں، مگر ۲۱۸ھ میں، جس سال مامون کا انتقال ہوا، معتزلہ کے اس ٹولے نے جو اس کے گرد تھا، اس کو ذہن نشین کرا دیا کہ اب لوگوں کو اس بدعت کے ماننے پر مجبور کیا جائے، چنانچہ مامون نے "رقہ" سے جہاں وہ مقیم تھا بغداد میں اپنے نائب اسحاق بن ابراہیم کو صرف چار ماہ میں تین خط لکھے، پہلے خط کا مضمون کچھ اس طرح تھا: "سب قاضیوں کو جمع کریں، امیر المومنین کا حکم سنا دیں، ان کا امتحان لیں، خلق قرآن سے متعلق ان کا اعتقاد خوب اچھی طرح معلوم کریں، نیز یہ بھی ذہن نشین کرا دیا جائے کہ امیر المومنین "خلق القرآن" کے تئیں یہ نظریہ رکھتے ہیں، لہٰذا جن لوگوں کے عقائد سے امیر المومنین مطمئن نہیں ہوں گے ان کو معزول کیا جائے گا، پھر انھیں کوئی عہدہ نہیں سونپا جائے گا اور جو لوگ امیر المومنین کے ہم خیال ہوں گے ان کے ساتھ سرِ عام توقیر کا معاملہ ہوگا"۔

اخیر میں اس نے لکھا کہ "ان قضاۃ کی خوب نگرانی کیجئے، ان کی آراء سے مطلع کیجئے"۔ نیز اس نے اس خط میں "خلق قرآن" سے متعلق کچھ آیات و احادیث کا بھی ذکر کیا تھا، مامون نے محدثین کی ایک جماعت کا بھی ذکر کیا تھا کہ ان کو "رقہ" بھیجا جائے، امیر المومنین خود ان کا جائزہ لینا چاہتے ہیں، چنانچہ اسحاق نے تمام قاضیوں کو جمع کیا، محدثین میں سے محمد بن سعد کاتب الواقدی، ابو سلمہ التبوذکی، یزید ابن ہارون، یحییٰ بن معین، ابو خیثمہ، زہیر بن حرب، اسماعیل بن ابی مسعود اور احمد الدورقی وغیرہ حضرات کو "رقہ" بھیجا، مامون نے وہاں مناظرے کروائے، دھمکیاں

دیں اور سختیاں کیں، چنانچہ ان محدثین نے دل میں اپنے اصل عقیدے کو رکھتے ہوئے زبان سے، مامون کی تائید کردی، پھر سب بغداد بھیج دیے گئے۔

تھوڑے ہی دنوں کے بعد مامون کا ایک دوسرا خط پہنچا، جس میں اوّلاً اپنی دانست کی آیات و دلائل کا ذکر کرنے کے بعد حکم دیا تھا کہ اس پورے خط کو علماء کے سامنے پڑھیں، لوگوں کو علماء سمیت خلق قرآن کی دعوت دیں"۔ چنانچہ اسحاق نے ائمہ کی ایک جماعت کو جمع کیا، جن میں احمد بن حنبل، قتیبہ، ابوحیان الزیادی بشر بن الولید، ابونصر التمار، ابومعمر القطیعی، محمد بن خاتم بن میمون، محمد بن نوح الجندی سابوری المضروب، ابن الفرخان، النضر بن شمیل، ابوعلی بن عاصم، ابوالعوام البارد ابوشجاع اور عبدالرحمٰن بن اسحاق تھے، جب یہ لوگ اسحاق کے پاس آئے تو اس نے انھیں مامون کا خط پڑھ کر سنایا، پھر بشر بن الولید سے پوچھا کہ آپ کی کیا رائے ہے؟ انھوں نے کہا وہ کلام اللہ ہے، اسحاق نے کہا: میں یہ نہیں پوچھ رہا ہوں، میرا سوال یہ ہے کہ کیا وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ انھوں نے کہا کہ خالق تو نہیں ہے۔ اسحاق نے کہا کہ میں اس بارے میں بھی نہیں پوچھ رہا ہوں تو بشر نے جواب دیا کہ: اس سے بہتر اور تو کچھ نہیں کہہ سکتا، تب جا کر اسحاق نے کہا:

تشهد ان لا اله الا الله	کیا تو گواہی دیتا ہے کہ نہیں ہے
احدًا، فردًا، لم یکن قبلهٗ	کوئی معبود سوائے اللہ واحد فرد کے، نہ
شی، ولا بعدهٗ شی، ولا یشبهه	تو اس سے پہلے کوئی چیز ہوئی، نہ اس کے
شی من خلقه فی معنی من المعانی	بعد، مخلوق میں سے کوئی، کسی بھی معنی میں
ولا وجه من الوجوه	اور کسی بھی طرح مشابہ نہیں ہے۔

بشر نے کہا 'نعم' (ہاں)

اسحاق نے منشی کو حکم دیا کہ اس کو لکھ لیا جائے، اسی طرح اسحاق فرداً فرداً ہر ایک سے سوال کرتا رہا، اور اس لکھے ہوئے رقعہ کی تصدیق کرواتا رہا جب امام احمد بن حنبلؒ کی باری آئی تو انھوں نے کہا: القرآن کلام الله، لا ازید علی هٰذا (قرآن اللہ کا کلام ہے، اس سے آگے کچھ نہیں کہہ سکتا) جب رقعہ کے بارے میں سوال کیا تو حضرت امام احمدؒ نے ارشاد فرمایا: لیس کمثله شی وهو

السمیع البصیر" ایک معتزلی نے دربار ہی میں ٹوکا کہ یہ کہتا ہے کہ سمیع ہے کان سے، اور بصیر ہے آنکھ سے، اسحاق نے دریافت کیا کہ آپ کی کیا مراد ہے تو امام احمدؒ نے فرمایا کہ وہی مراد ہے جو اللہ نے مراد لیا ہے۔

اسحاق نے یہ ساری سرگزشت لکھ کر مامون کو بھیج دی۔ جب امون نے ان علماء کے جوابات پڑھے تو برہم ہوا، پھر تیسرا خط لکھا جس میں اس بات کی تاکید کی تھی کہ لوگوں کا امتحان لیا جائے، ان میں سے جو عقیدۂ خلق قرآن کو قبول نہ کرے، اسے پابہ زنجیر پولیس کی حراست میں امیر المومنین کے پاس روانہ کیا جائے، البتہ ابراہیم بن مہدی (جو بشر بن الولید کا شاگرد تھا) اور بشر بن الولید الکندی اگر قبول نہ کریں تو انھیں قتل کر دیا جائے، اسحاق نے فوراً شاہی فرمان کی تعمیل کی، سب کو جمع کیا اور انھیں خط پڑھ کر سنایا، چنانچہ تیس علماء میں سے صرف چار اپنی رائے پر قائم رہے، اور وہ تھے: احمد بن حنبل، محمد بن نوح، حسن بن حماد سجادہ اور عبید اللہ بن عمر القواریری، چنانچہ ان چاروں کو قید کر لیا گیا اور حفاظتی دستوں کے جلو میں امیر المومنین کے پاس روانہ کر دیا گیا، راستہ میں بھی ابتلاء و امتحان کا سلسلہ جاری تھا، سختیاں بھی برتی جا رہی تھیں، چنانچہ دوسرے دن حسن بن حماد سجادہ اور تیسرے دن القواریری، سختیوں کی تاب نہ لاکر، خلق قرآن کے حامی ہو گئے اور صرف امام احمد اور ابن نوح بچ گئے، چنانچہ بیڑیاں سخت کر دی گئیں، لیکن جب مامون کو پتا چلا کہ جن لوگوں نے اپنی رائے سے رجوع کیا ہے ان کے دل اب تک پرانے عقیدے پر جمے ہوئے ہیں تو پھر اسحاق کو فرمان جاری کیا کہ ان سب کو بھیجا جائے، چنانچہ سب کو مامون کے پاس طرسوس جانے پر مجبور کیا گیا، جہاں مامون اس وقت روم سے جنگ کے لیے گیا ہوا تھا، حضرت امام احمدؒ نے دعا کی کہ اے اللہ! اس خبیث سے ملاقات سے محفوظ رکھ چنانچہ یہی ہوا کہ قافلہ ابھی راستہ ہی میں تھا مامون کا انتقال ہو گیا، محمد بن نوح بھی راہی ملک بقا ہو چکے تھے، مگر امام احمد کو لے جایا گیا۔ بقیہ علماء رقہ سے بغداد روانہ کر دئے گئے۔[۱۳]

امام احمدؒ کی ابتلا، و آزمائش

اب ساری ذمہ داری، امام احمدؒ پر عائد ہوتی تھی، لہٰذا حکومت کے مخالفانہ رویّہ کے پورے ہدف امام احمدؒ ہی تھے۔ انھیں رقہ سے بغداد لایا گیا، چار بیڑیاں ان کے پاؤں میں پڑی تھیں، تین دنوں تک مناظرہ ہوتا رہا، مگر آپ اپنے عقیدے پر جمے رہے، چوتھے دن ان کو والیٔ بغداد کے پاس لایا گیا۔ والیٔ بغداد نے کہا کہ اے احمد تم اپنی زندگی کو مصیبت میں کیوں ڈالے ہوئے ہو، امیر المومنین نے قسم تو نہیں کھائی ہے کہ تم کو قتل کر دیں گے، مگر اتنی بات ضرور ہے کہ مار پر مار پڑے گی، پھر حضرت امام احمد کو معتصم باللہ جو مامون کے بعد خلیفہ بنا تھا، کے سامنے پیش کیا گیا، جب امام احمدؒ نے انکار کیا تو ۲۸ کوڑے اس طرح مارے گئے کہ ایک تازہ دم چابک بردار صرف دو کوڑے لگاتا، پھر وہ چلا جاتا، دوسرے تازہ دم چابک بردار آتے، لیکن امام احمد ہر مرتبہ یہی کہتے رہے اعطونی شیئاً من کتاب اللہ او سنۃ رسولہ حتی اُقول بہ (میرے سامنے اللہ کی کتاب یا اس کے رسول کی سنت سے کوئی دلیل پیش کرو تو میں قائل ہو جاؤں گا)

امام احمد خود فرماتے ہیں کہ جب میں زنجیروں اور ہتھکڑیوں میں مامون کے پاس لے جایا گیا، "رحبہ" مقام پر جابر بن عامر نامی ایک دیہاتی آیا، اس نے سلام کیا اور کہنے لگا: "اے احمد! آپ لوگوں کے پیشوا ہیں۔ ان کی دعوت کو قبول نہ کرنا، ورنہ پوری قوم کا گناہ قیامت میں تم پر ڈالا جائے گا، اگر تمہیں اللہ سے محبت ہے تو صبر کر، اس لیے کہ تیرے اور تیری جنت کے درمیان صرف تیری شہادت ہی کا فاصلہ ہے، اگر تجھے قتل نہ بھی کیا گیا تو مرے گا ضرور اور اگر زندہ رہا تو اس طرح زندہ رہے گا کہ لوگ تیری تعریف کریں گے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس دیہاتی کی گفتگو میں اس طرح کا گداز تھا کہ میرے عزم میں اور بھی استقلال آ گیا، لیکن راستہ میں پتہ چلا کہ مامون ہلاک ہو چکا ہے، معتصم اس کا بھائی خلیفہ بن چکا ہے، وہ بھی اپنے بھائی کی ڈگر پر چلنے کا عزم رکھتا ہے۔ چنانچہ رقہ سے مجھے بغداد لے جایا گیا، رمضان آ چکا تھا، قید خانے میں ڈال دیا گیا، ۲۸ مہینے جیل میں

رہا (بعض روایتوں میں تیس مہینے کا ذکر بھی آتا ہے) امام صاحب فرماتے ہیں کہ:
ایک روز مجھے قید خانے سے نکال کر ایک تاریک کمرے میں لے جایا گیا جہاں میں نے تیمّم کے لیے ٹٹولا تو پانی کا پیالہ ہاتھ لگا، میں نے وضو کر کے نماز پڑھی، پھر صبح مجھے معتصم کے پاس لے جایا گیا، اس کے پاس احمد بن ابی داؤد قاضی القضاۃ بیٹھا تھا، معتصم بعض اوقات نرم پڑ جاتا تھا، مگر ابن ابی داؤد کا تشنج اس قدر سخت تھا کہ اس کا قلب و دماغ ماؤف ہو چکا تھا، پھر تشدّد پر اتر آتا، مناظرہ کے لیے لوگوں کو کہتا، لوگ مناظرہ کرتے، تین دنوں تک یہ سلسلہ رہا، چوتھی شب میں نے یقین کر لیا کہ کل ضرور کچھ نہ کچھ ہونے والا ہے، اس لیے بیڑیاں کس لیں، تہبند ٹھیک کر لیا کہ مبادا کوئی ناخوشگوار واقعہ پیش آئے اور میری ستر کھل جائے، چوتھے دن جب مجھے معتصم کے دربار میں لایا گیا تو جلّادوں اور کوڑا مارنے والوں کی صفیں لگی تھیں، مناظرہ شروع ہوا، ایک ایک شخص بولتا، میں اس کا جواب دیتا جاتا، ادھر ابن ابی داؤد قاضی القضاۃ اور اسحاق بن ابراہیم والیٔ بغداد مسلسل خلیفہ کو ورغلاتے رہے یہاں تک کہ اس نے برہم ہو کر کہا: "پکڑو اور کھینچو، ان کے ہاتھ اکھیڑ دو" معتصم کرسی پر بیٹھ گیا، کوڑا لگانے والے بڑھے، پوری قوت سے مارا جاتا کہ اگر ہاتھی پر بھی لگتے تو وہ چیخ مار کر بھاگ جاتا، ۱۹ کوڑوں کے بعد پھر معتصم میرے پاس آیا اور کہنے لگا "احمد کہو! اپنی جان کے پیچھے کیوں پڑے ہو" لیکن میں نے پہلا سا جواب دیا کہ "کتاب وسنت سے کچھ لے آؤ" معتصم برہم ہوا اور کہنے لگا "کوڑا مارو" یہاں تک کہ میرے حواس ختم ہو گئے، مجھے جب ہوش آیا تو دیکھا کہ بیڑیاں کھول دی گئی ہیں، حاضرین میں سے ایک شخص نے کہا کہ: "ہم نے تم کو اوندھے منہ گرا دیا، تم کو روندا" امام احمد کہتے ہیں "مجھ کو احساس بھی نہ ہوا"[۱۵۵]

اس پورے اٹھائیس ماہ کی قید و بند سے معتزلہ کو یقین ہو گیا کہ امام احمدؒ عزم و استقلال کے پہاڑ ہیں، وہ اپنے عقیدے سے پھر نہیں سکتے، اس لیے ان کو رہا کر دیا جائے، چنانچہ امام احمد رہا ہو گئے، جب معتصم کے بعد واثق خلیفہ بنا، تو اس نے بھی علماء پر کم ستم نہ ڈھائے، مگر امام احمد سے بس اتنا تعرض کیا کہ وہ گمنامی کی زندگی گزاریں، چنانچہ امام صاحب نے اپنے گھر سے نکلنا بھی چھوڑ دیا اور اس طرح

خفیہ طور پر فقہ وفتاویٰ اور حدیث کی خدمت انجام دیتے رہے۔

واثق کے عہد میں علماء پر جور وستم

واثق اپنے چچا اور باپ سے کم نہ تھا۔ اس نے امام احمد سے تو کچھ زیادہ تعرض نہ کیا لیکن دیگر علماء پر جور وستم کے پہاڑ توڑے۔ علماء اس کے دربار میں لائے جاتے، اور انھیں سخت سے سخت تکلیفیں پہنچائی جاتیں حتیٰ کہ بعض اس فتنہ کی بھینٹ چڑھ گئے، ان میں حضرت امام شافعیؒ کے شاگرد مصری فقیہ یوسف بن یحییٰ البویطی اور نعیم بن حماد الخزاعی خاص طور پر قابل ذکر ہیں، دونوں ایک عرصہ تک بغداد جیل میں خلق قرآن کے قائل نہ ہونے کی بنا پر قید رہے، آخر ان کا تابوت جیل خانہ سے ہی قبرستان کے لیے نکلا، احمد بن نصر الخزاعی کے ساتھ تو اس قدر بے دردی کا معاملہ ہوا کہ انھیں خلق قرآن کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے تختۂ دار پر لٹکا دیا گیا۔ انھوں نے تڑپ تڑپ کر اپنی جان خدا کے حوالے کر دی۔[۱۵]

فتنہ کا اختتام اور اس کے اثرات

یہ فتنہ، اسلامی دور کا ایک المناک فتنہ ہے، جس میں سیکڑوں علماء اسلام جسمانی تکلیف اور قلبی اذیت سے دوچار ہوئے، بعض نے اپنی جانیں بھی قربان کر دیں، لیکن اس سے بڑھ کر المیہ یہ ہوا کہ بعض اکابر نے اسی کو معیار بنا کر، جرح وتعدیل کی بنیاد رکھ دی اور بڑے بڑے محدثین کو اسی بنیاد پر مطعون کیا گیا کہ انھوں نے کسی نہ کسی نوعیت سے اس مسئلہ میں حصہ لیا تھا، کتب جرح وتعدیل میں اس قسم کی تنقیدیں بکثرت ملیں گی۔ بڑے بڑے محدثین اس کی زد میں آگئے ہیں۔ تو کیا آنکھ بند کر کے اس جرح وتنقید پر یقین کر لیا جائے اور اس طرح محدثین کو مجروح کر کے ان کا اعتبار ختم کر دیا جائے۔ یہ اسلام کی کوئی مفید خدمت ہوگی یا اس کے حق میں سخت ضرر رساں ہوگا۔ علامہ ابن قتیبہ الدینوری (۲۱۳ھ / ۲۷۶ھ) جو اس دور کے عینی شاہد ہیں، اپنی کتاب الاختلاف فی اللفظ میں اس حقیقت سے پردہ اٹھاتے ہوئے رقم طراز ہیں:

لا یخلو کتاب ألف بعد محنة الإمام أحمد في الرجال من البعد عن الصواب لا یخفی علی أهل أهل البصیرة الذین درسوا تلك الکتب بإمعان[۱۶]

امام احمد بن حنبل علیہ الرحمہ کے فتنہ آزمائش کے بعد جو کتاب بھی "رجال" کے باب میں لکھی گئی ہے، جن اہل بصیرت نے ان کتابوں کا بغور مطالعہ کیا ہے ان سے مخفی نہیں ہے کہ یہ کتابیں صدق وصواب سے دور ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس فتنہ کے بعد ایک دوسرا فتنہ شروع ہوا، جس کا اثر جرح و تعدیل کے باب میں بڑی تیزی اور پوری قوت کے ساتھ پڑا، پہلے ہم اس فن میں لکھی گئی کتابوں کی روشنی میں، بلکہ بعض صریح نصوص سے ان نتائج بد کا تتبع کریں گے، جو راست حدیث کے اس بنیادی باب پر اثرانداز ہوئے، پھر بطور مثال ان اکابر کا مختصر ذکر کریں گے، جو علم حدیث کے لیے ستون کی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن وہ بھی اس فتنہ کے معنوی اثرات سے بچ نہ سکے۔

اس فتنہ کے اثرات حدیث کے باب میں اس طرح ظاہر ہوئے کہ:

(۱) کچھ حدیثیں ایسی بھی گھڑ لی گئیں جو خلق قرآن، یا عدم خلق کلام سے متعلق تھیں[۱۷]

(۲) جرح وتعدیل کے سلسلے میں ایک الگ موقف اپنایا گیا، چنانچہ مامون اور اس کے ساتھ احمد بن ابی داؤد ان تمام روایتوں کو رد کر دیتے تھے جو ان رواۃ کے طریق سے ہوتیں جو خلق قرآن کے قائل نہ تھے اور ان گواہوں اور ان قاضیوں کی تفسیق کیا کرتے جو ان کے عقیدے سے متصادم عقیدہ رکھتے تھے۔ اسی طرح محدثین بھی خلق قرآن کے قائلین کی تفسیق کیا کرتے تھے[۱۸]

(۳) اس مسئلہ میں اہل حق کے بھی مختلف گروہ ہو گئے، جو ایک دوسرے پر طعن وتشنیع سے کام لیتے تھے

(الف) جنھوں نے صبر کیا اور تمام تر مصیبتیں جھیلتے رہے، لیکن انھوں نے کبھی ان معتزلہ نواز حکمرانوں کی ہاں میں ہاں نہیں ملائی، جیسے امام احمد، البویطی، نعیم ابن حماد وغیرہ

(ب) کچھ وہ لوگ تھے جو ان مصیبتوں کو برداشت نہ کر سکے اور بظاہر ان حکمرانوں

کی ہاں میں ہاں ملا دیا، لیکن ان کے دل اہلِ حق کے عقیدے پر ہی جمے ہوئے تھے، مثلاً یحییٰ بن معین، القواریری وغیرہ۔

(ج) کچھ ایسے لوگ تھے جنھوں نے قرآن کو کلامِ الٰہی تو مانا، لیکن خلق وعدمِ خلق کا فیصلہ نہ کیا، بلکہ اتنا کہتے رہے لیس بخالق (قرآن خالق نہیں ہے) جیسے بشر بن الولید الکندی وغیرہ۔

(د) ان کے علاوہ کچھ وہ لوگ تھے جو تفصیل کیا کرتے تھے، وہ کہتے تھے کہ جو اللہ کی صفت ہے وہ تو غیر مخلوق قدیم ہے، البتہ کلام لفظی جو مخلوقات کی صفت ہے، وہ مخلوق ہے، اسی کو "لفظی بالقرآن مخلوق" (جس قرآن کو زبان سے پڑھا جاتا ہے وہ مخلوق ہے) سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے امام بخاری، امام ابوحنیفہ وغیرہ۔[۱۹]

(۴) چونکہ جمہور معتزلہ کا عمل، فروع میں حضرت امام ابوحنیفہ کی فقہ پر تھا، حتیٰ کہ بشر بن غیاث المریسی جو اس مسئلہ کی سرپرستی کر رہا تھا، وہ بھی حضرت امام ابویوسف کا شاگرد تھا، جب امام ابویوسف کو معلوم ہوا تو انھوں نے اس کو اپنے حلقۂ درس سے نکال دیا۔[۲۰]

لہٰذا جب معتزلہ واہلِ حق کے مابین کشمکش شروع ہوئی، اور ایک نے دوسرے کی تفسیق وتضلیل تک کی، تو بعض غلو پسندوں نے ہر اس شخص کی جرح کر ڈالی جو معتزلہ کے فروعی مسلک یعنی حنفیت میں اشتراک رکھتا تھا، اسی لیے کتبِ جرح وتعدیل میں حضرت امام ابوحنیفہ تک اس قسم کی جرح سے محفوظ نظر نہیں آتے ہیں۔[۲۱]

حدیث کے باب میں یہ چار نتیجے ابھر کر سامنے آئے، ان سے امت کا غیر معمولی نقصان ہوا، لیکن اس کے ساتھ، حدیث کے سلسلے میں اکابرِ امت کے جذبات بھی پہلے کے مقابلے میں زیادہ جوشیلے ہو گئے، اسی لیے انھوں نے امکانی حد تک حدیث ومحدثین کی حفاظت میں اپنی کوششیں صرف کیں۔

لیکن بہرحال امت کا ایک بڑا طبقہ خواہ مخواہ مشکوک ہو کر رہ گیا، حالانکہ اس پورے مسئلہ کی تنقیح سے یہ بات بالکل نکھر چکی ہے کہ یہ کس قدر اعتماد کے قابل ہے، بہرحال اب چند ان محدثین کا ذکر مناسب ہے جو اس سلسلے میں بعض

علماء کی نگاہ میں معتوب سمجھے جاتے ہیں، ویسے تو ان کی تعداد کتبِ جرح وتعدیل میں بے شمار ہے، مگر یہاں صرف ان علماء کے تذکرے پر اکتفا کیا جاتا ہے جنھیں لوگوں کی نگاہ میں بہت زیادہ مقبولیت حاصل ہے۔ اس تذکرہ سے مقصود یہ ہے کہ جب یہ حضرات اس قسم کی جرح سے مجروح نہیں ہو سکتے تو دیگر رواۃ کیوں مجروح ہو سکتے ہیں؛ نیز یہ وہ حضرات ہیں جن سے بعض اکابر نے اسی بنیاد پر اجتناب کیا ہے تو کیا واقعی یہ حضرات اس قابل ہیں کہ ان سے دوری اختیار کی جائے اور ان کی روایتوں سے لوگوں کو روک کر اسلام کے بیش قیمت ذخیرے سے امت کو محروم کر دیا جائے۔

امام بخاریؒ

نام ونسب اس طرح ہے: محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن المغیرہ بن بردزبۃ (یا بذزبۃ) الجعفی البخاری، ۱۹۴ھ میں بخارا میں پیدا ہوئے، دس سال کی عمر میں طلبِ علم شروع کی، ۱۶ سال کی عمر سے اسفارِ علمی کے سلسلے میں شام، مصر، جزیرہ دو دفعہ، بصرہ چار بار گئے جبکہ حجاز میں چھ سال رہے، امام بخاری خود فرماتے ہیں کہ: کوفہ وبغداد کتنی مرتبہ محدثین کے ساتھ گیا ہوں شمار نہیں کر سکتا، ابو نعیم اور احمد بن حماد وغیرہ آپ کو "فقیہ ھٰذہ الامّۃ" کا لقب دیتے تھے[۲۲] حافظ ذہبی نے خلاصہ کے طور پر نقل کیا ہے:

کان إمامًا، حافظًا حجّۃً	امام بخاری امام، حافظ، حجت، فقہ و
رأسًا فی الفقہ والحدیث	حدیث کے ماہر اور مجتہد تھے، دین، تقوی
مجتہدًا، من أفراد العالم	پرہیزگاری اور للّٰہیت میں دنیا کے چنیدہ
مع الدین والورع، والتألّہ[۲۳]	لوگوں میں سے تھے۔

آپ کا انتقال قریہ "خرتنک" میں عید الفطر کی شب ۲۵۶ھ کو ہوا۔

مسئلہ خلقِ قرآن کا اثر آپ کی زندگی پر کیا ہوا، اس کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے، کہ جب آپ کی آمد کی اطلاع نیشاپور ہوئی، تو (امام مسلم فرماتے ہیں کہ) محمد بن یحییٰ الذہلی شیخ نیشاپور نے اپنی مجلس میں اعلان کیا کہ محمد بن اسماعیل آرہے ہیں جو استقبال کرنا چاہے وہ استقبال کرے، میں تو ان کا استقبال کروں گا۔ چنانچہ

نیشاپور کے امام محمد بن یحییٰ الذہلی سمیت علما، وحکام شہر نے دو مرحلے کے فاصلہ پر آکر ان کا استقبال کیا۔ آپ پوری شان وشوکت سے شہر آگئے تو پھر محمد بن یحییٰ الذہلی نے اپنے شاگردوں میں اعلان کیا: "لا تسألوہ عن شيء من الكلام" (صفتِ کلام سے متعلق ان سے کچھ نہ پوچھو) اس لیے کہ اگر انھوں نے میرے عقیدے کے خلاف جواب دیا تو خواہ مخواہ منافرت پیدا ہوگی، نتیجتاً نواصب وروافض، جہمیہ ومرجئہ کو ہنسنے کا موقع مل جائے گا، روایت میں آتا ہے کہ لوگوں میں امام بخاری کی اس قدر پذیرائی تھی کہ جس جگہ آپ حدیث سناتے وہ کھچا کھچ بھر جاتی۔ لیکن کچھ عرصہ نہ ہوا کہ ایک آدمی نے ان سے یہ مسئلہ پوچھ ہی لیا، چنانچہ حضرۃ الامام نے جو جواب دیا ہے اس کے الفاظ ہر چند کہ حقیقت پر مبنی تھے، مگر وہی آپ کی ہتکِ شان کا ذریعہ بھی بنے حضرۃ الامام نے فرمایا" أفعالنا مخلوقة، وألفاظنا من أفعالنا" (ہمارے افعال مخلوق ہیں اور ہمارے الفاظ ہمارے افعال میں سے ہیں)۔

ابو حامد بن الشرقی فرماتے ہیں کہ امام ذہلی نے کہا:

القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن زعم "لفظي بالقرآن مخلوق" فهو مبتدع، ولا يُجالس، ولا يُكلَّم، ومن ذهب بعد هذا إلى محمد بن اسماعيل فاتهموه فانه لا يحضر مجلسه إلا من كان على مذهبه [۲۲۴]	قرآن کلام اللہ غیر مخلوق ہے جو کہے "لفظی بالقرآن مخلوق" تو وہ بدعتی ہے، اس کی مجلس سے احتراز کیا جائے گا، اس کی گفتگو سے پرہیز کیا جائے گا اور جو اس کے بعد محمد بن اسماعیل کے پاس جائے تو اس کو متہم سمجھو، کیوں کہ ان کی مجلس میں وہی شخص جا سکتا ہے جو ان کے مذہب پر ہوگا۔

ابن ابی حاتم الرازی لکھتے ہیں۔

قدم علينا الري سنة ۲۵۰م سمع منه أبي وأبو زرعة ثم تركا حديثه، عندما كتب اليهما محمد بن يحيى النيشاپوري، انه اظهر	رے آپ ۲۵۰ھ میں پہنچے وہاں ابو حاتم وابو زرعہ نے سماع کیا، پھر ان کی حدیثیں اس وقت ترک کر دیں جبکہ امام ذہلی نے ان کو لکھا کہ وہ "لفظی بالقرآن

عندهم ان لفظه بالقرآن مخلوق[۲۵] مخلوق" کے قائل ہیں۔

علامہ تاج الدین سبکی اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فیا لله والمسلمین ایجوز	کیا کسی کے لیے گنجائش ہے کہ وہ
لاحد ان یقول: البخاری	کہے کہ بخاری متروک ہے، جبکہ وہی اس
متروك، وهو حامل لواء الصناعة	علم شریف کے علم بردار ہیں اور اہل سنت
ومقدم اهل السنة والجماعة[۲۶]	والجماعت کے پیشوا ہیں۔

علی بن المدینی

امام علی بن عبداللہ بن جعفر ابن المدینی، مدینہ کے رہنے والے ہیں، بعد میں بصرہ چلے گئے[۲۷] امام بخاری و امام داؤد جیسے اکابر کے شیوخ میں شمار ہوتے ہیں ابن عیینہ آپ کے استاذ ہیں۔ وہ فرماتے ہیں: لوگ مجھے علی بن المدینی سے محبت کرنے پر ملامت کرتے ہیں، بخدا میں نے علی بن المدینی سے جتنا علمی استفادہ کیا ہے اتنا انھوں نے مجھ سے نہیں کیا ہے، امام بخاری فرماتے ہیں: ما استصغرت نفسی الا بین یدی علی۔ (میں نے اپنے آپ کو کسی کے پاس کمتر نہیں سمجھا سوائے علی بن المدینی کے[۲۸])

ابن عیینہ آپ کو "حیۃ الوادی" (وادی کا سانپ) کہا کرتے تھے[۲۹] آپ کا انتقال ذی قعدہ ۲۳۴ھ اور ایک روایت کے مطابق ۲۳۵ھ میں ہوا، اس وقت آپ کی عمر ۷۳ سال کی تھی، بخاری، ابو داؤد، نسائی، ترمذی میں آپ کی روایات موجود ہیں، بلکہ امام بخاری نے تو اپنی کتاب کو علی ابن المدینی کی روایت سے بالکل بھر دیا ہے۔

لیکن اس کے باوجود "فتنۂ خلقِ قرآن" میں متہم ہونے کی بنا پر بعض محدثین نے آپ پر نقد اور کلام کیا ہے۔

واقعہ یہ تھا کہ آپ کو اس قدر ستایا گیا کہ نحیف و ناتواں جسم زیادہ سختیاں برداشت نہ کرسکا، ابن ابی داؤد جو اس فتنہ کا سرغنہ تھا، برابر علماء کی ایذا رسانیوں میں لگا رہتا، یہی وجہ ہے کہ علی بن المدینی سے بعض باتیں محض ابن ابی داؤد کو خوش رکھنے کے لیے بھی مروی ہیں۔ اس کی حقیقت اللہ کو معلوم ہے۔

ابراہیم حربی سے سوال کیا گیا کہ کیا علی بن المدینی متہم بالکذب ہیں؟ تو انھوں

نے انکار کیا اور کہا: "کان یحدث بحدیث فزاد فی خبرہ کلمۃ لیرضی بہا ابن ابی داؤد" (وہ حدیث بیان کرتے اور کسی کلمے کا اضافہ ابن ابی داؤد کو خوش کرنے کے لیے کر دیا کرتے تھے) ہر چند کہ یہ قول صیغۂ تمریض سے بیان کیا گیا ہے جو ضعف پر دلالت کرتا ہے، محمد بن عبداللہ بن عمار الموصلی کہتے ہیں کہ ابن المدینی نے فرمایا

ما فی قلبی شیٔ مما اجبت	میرے قلب میں اس کے بارے میں
الیہ ولکنی خفت ان اُقتل	جس کو میں نے قبول کر لیا، کچھ نہیں ہے،
قال: وتعلم ضعفی انی لو	لیکن مجھے اپنے قتل کیے جانے کا اندیشہ
ضُربت سوطاً واحداً،	تھا، تیز میرا ضعف تو دیکھو اگر ایک کوڑا
لمتُّ ۳۰ھ	بھی مجھے مارا جاتا تو میں مر جاتا۔

ابن عمار اسی لیے فرمایا کرتے تھے: ما اجاب إلی ما اجاب دیانۃً إلا خوفاً (ابن المدینی نے محض خوف کے مارے اس کو قبول کر لیا) علی بن المدینی خود اپنا حال بیان کرتے ہیں: "لم اجد بدّاً من متابعتہم لانی حبست فی بیت مظلم وفی رجلی قید حتی خفت علی بصری" (مجھے ان کی بات مان لینے کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ تھا، اس لیے کہ میں ایک تاریک گھر میں قید کر دیا گیا تھا، میرے پاؤں میں بیڑی پڑی تھی اور مجھے اپنی بینائی کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو گیا تھا)

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے خطرہ ٹل جانے پر اپنے عقیدہ کا یوں اعلان کیا:

من زعم ان القرآن	جو یہ کہے کہ قرآن مخلوق ہے وہ کافر
مخلوق فہو کافر، ومن زعم ان	ہے، جو کہے کہ اللہ کے لیے رویت نہیں
اللہ لا یری فہو کافر، ومن زعم	وہ کافر ہے اور جو کہے کہ اللہ نے حقیقت
ان اللہ لم یکلم موسیٰ علی الحقیقۃ فہو کافر	میں حضرت موسیٰ سے کلام نہیں کیا وہ کافر ہے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

تکلم فیہ احمد ومن تابعہ	امام احمد اور ان کے متبعین نے محض ان
لأجل ما تقدّم من إجابۃٍ فی المحنۃ	کے فتنہ میں شامل ہو جانے کی وجہ سے ان
وقد اعتذر الرجل عن ذلک و	پر کلام کیا ہے حالانکہ وہ معذور تھے اور انھوں
تاب وأناب ۳۲ھ	نے بعد میں توبہ و انابت بھی کر لی تھی۔

لیکن اس کے باوجود ابوزرعہ اور علامہ عقیلی وغیرہ نے اسی بنا پر ان سے روایت ترک کردی ہے، علامہ عقیلی نے تو ان کا ذکر اپنی کتاب "کتاب الضعفاء" میں کیا ہے، جس پر امام ذہبی بہت برہم ہوئے، انھوں نے میزان الاعتدال میں لکھا ہے:

افما لك عقل يا عقيلي ؟	اے عقیلی تم کس کے متعلق کلام
اتدری فیمن تتکلم [۳۳]	کر رہے ہو، کیا تمہیں کچھ عقل بھی ہے ؟

یحیٰی ابن معین

ابوزکریا یحیٰی بن معین المری البغدادی، امام المحدثین اور امام جرح وتعدیل ہیں، ۱۵۸ھ میں پیدا ہوئے، مدینہ میں ذی قعدہ ۲۳۳ھ میں انتقال ہوا جس تخت پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دیا گیا تھا اسی تخت پر آپ کو بھی غسل دیا گیا پھر جنت البقیع جیسے بابرکت قبرستان میں ہمیشہ کے لیے آسودۂ خواب ہوئے، ان کی روایات حدیث کی تمام کتابوں میں ہیں۔

یحیٰی ابن معین بھی ان سات لوگوں میں سے ہیں جن کو اسحاق بن ابراہیم نے دربارِ خلافت میں مامون کے پاس بھیجا تھا، اور جنھوں نے مامون کی دعوت کو دل سے ناپسند کرتے ہوئے قبول کرلیا تھا۔ چنانچہ یہی چیز ان کے حق میں سببِ جرح ہوگئی، حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں امام احمد کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام احمد فرمایا کرتے تھے: أكره الكتابة عمن أجاب في المحنة كيحيى. وأبي نصر التمار (جن لوگوں نے دورِ ابتلا میں مامون کی دعوت پر لبیک کہا، مثلاً یحیٰی ابن معین، ابونصر التمار، میں ان سب سے کتابتِ حدیث کو مکروہ سمجھتا ہوں) پھر امام ذہبی برارت کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وأما يحيى فقد قفز القنطرة	یحیٰی بن معین تو پل پار کرچکے ہیں، کیوں
يعني برواية الشيخين له	کہ شیخین نے ان سے روایت لی ہے
فلا يلتفت الى ما قيل	لہٰذا ان کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے
فيه [۳۴]	اس کی جانب توجہ نہیں کی جائے گی۔

احمد بن منصور الرمادی

احمد بن منصور بن سیار "رمادہ" (یمن) کے رہنے والے تھے، ان کے اساتذہ میں ابو النضر ہاشم بن القاسم، عبد المجید بن عبد العزیز ابن أبی رواد، حجاج المصیصی، زید بن الحباب اور عبد الرزاق وغیرہ ہیں۔ ان کے شاگردوں میں ابن ماجہ، ابن شریح ابن أبی حاتم اور ابو عوانہ ہیں، حدیث سے ان کے شغف کا حال یہ تھا کہ جب بھی کسی قسم کی شکایت ہوتی، محدثین کو جمع کرتے، حدیثیں پڑھواتے اور شفایاب ہو جاتے ۲۶۵ھ[۳۵] میں انتقال ہوا، ان کا مسلک خلق قرآن کے معاملے میں توقف کا تھا، یہی وجہ ہے کہ جب ابو داؤد سے کہا گیا کہ آپ الرمادی سے روایت کیوں نہیں لیتے تو کہا کہ رأیتہ یصحب الواقفۃ فلم أحدث عنہ[۳۶] (میں نے ان کو مسئلہ خلق قرآن میں توقف کرنے والوں کے ساتھ دیکھا اس لیے روایت نہیں لی)

حافظ نے تقریب میں ان کے بارے میں یہ حکم لگایا ہے: ثقۃ حافظ طعن فیہ أبو داؤد لمذھبہ فی الوقف فی القرآن[۳۷] (ثقہ اور حافظ حدیث ہیں لیکن امام ابو داؤد نے خلق قرآن کے مسئلہ میں ان کے توقف کی وجہ سے ان پر طعن کیا ہے) حالانکہ توقف کوئی ایسا اہم مسئلہ نہیں تھا کہ وہ سبب طعن بنتا، یہ تو ایسے ہی ہے جیسے مشاجرات صحابہ کے دور میں بعض صحابہ الگ تھلگ رہے۔

حسین الکرابیسی

حسین بن علی بن یزید الکرابیسی، امام شافعی کے شاگرد ہیں، بلکہ آپ کا شمار کبار تلامذہ میں ہوتا ہے۔ ۲۴۵ھ میں آپ کی وفات ہوئی، مسئلہ خلق قرآن کی وجہ سے آپ بھی لوگوں کی نظروں سے گر گئے، حنابلہ نے آپ کو الگ تھلگ اس لیے رکھا کہ حضرت امام احمدؒ نے ان کے سلسلے میں کلام کیا، اس لیے کہ امام احمدؒ کا مسلک تھا "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق" لہٰذا جو کہے "القرآن مخلوق" تو وہ جہمی ہے[۳۸] جبکہ حسین الکرابیسی کا مسلک تھا "القرآن غیر مخلوق ولفظی بہ مخلوق" جب امام احمد کی ناراضگی کی اطلاع ان کو ہوئی تو انھوں نے افسوس اور تعجب کا

اظہار کرتے ہوئے کہا:

ماندری أیش نعمل	اس نوجوان کے ساتھ کیا کیا جائے،
بهذا الفتی، ان قلنا:	اگر کہتا ہوں کہ قرآن مخلوق ہے تو بھی کہتا
مخلوق، قال: بدعة، وان	ہے یہ بدعت ہے اور اگر کہتا ہوں کہ
قلنا: غیر مخلوق، قال: بدعة.	غیر مخلوق ہے تو بھی اسے بدعت قرار دیتا ہے۔

ابن مندہ نے تو یہاں تک ذکر کیا ہے کہ امام بخاری، کرابیسی کے ساتھ تھے، انھوں نے "لفظی بالقرآن" مخلوق کا فقرہ انہی سے لیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ

نعمان بن ثابت الکوفی الامام، مذہبِ اہل سنت والجماعت کے روحِ رواں ہیں، ہر دور میں آپ کے فروعی مسلک سے وابستہ حضرات کی تعداد بکثرت رہی ہے، بلکہ ایک عرصہ تک قضاۃ اور ججوں کا تقرر بھی حنفیت کے ساتھ اسی وجہ سے مشروط رہا ہے کہ جس قدر گرفت مسائل کی، اور زور قوتِ استدلال کا اس مسلک میں ہے وہ کسی میں نہیں ہے، آپ سنہ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے، ۱۵۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔

آپ یحییٰ بن معین کے دور تک جرح سے محفوظ رہے، لیکن جب فتنۂ خلقِ قرآن ابھر کر سامنے آیا، تو دوسرے علماء کی طرح آپ پر بھی طعن وتشنیع کیا گیا، علامہ کشمیری لکھتے ہیں:

نُقل عنه (ابن معین)	ابن معین سے منقول ہے کہ میں
أنی لم أسمع أحدًا یجرح	نے کسی کو حضرت امام ابوحنیفہ پر جرح
علی أبی حنیفة رحمة الله	کرتے ہوئے نہیں سنا، اس سے معلوم
فعلم ان الامام الهمام رحمة	ہوا کہ حضرت الامام، ابن معین کے دور
الله تعالیٰ لم یکن مجروحًا الی	تک مجروح نہیں تھے، پھر امام احمد کا مشہور
زمن ابن معین، ثم وقعت وقعة	واقعہ پیش آیا اور لوگوں کے بارے میں
الامام احمد رحمه الله، وشاع	مختلف باتیں عام ہوئیں، محدثین کی جماعت

ما شاع، وصارت جماعة المحدثین فیه فرقاً، والاقبل تلك الوقعة توجد فی السلف (جماعة) تفتی بمذهبه[۳۹]

فرقوں میں تقسیم ہوگئی، ورنہ اس واقعہ سے پہلے سلف میں ایک جماعت تھی جو حضرت الامام کے مسلک پر فتویٰ دیتی تھی۔

علامہ زاہد کوثری علیہ الرحمۃ نے بھی اپنی کتاب "تانیب الخطیب" میں امام ابوحنیفہ اور اصحاب ابی حنیفہ کے متعلق یہی لکھا ہے کہ متوکل کے دور میں یہ فتنہ دب تو گیا، مگر دوسری نوعیت سے پھر ابھرا، اس طور پر کہ تنقید کی تلوار تیز ہوئی حتیٰ کہ:

فرموه. واصحابه عن وتر واحد، ودوّنوا فیه وفی أصحابه مثالب مختلفة بأسانید مرکبة، أوهتها إلیهم غضبتهم الظالمة، فجعلوا رقابهم بأیدی أبی حنیفة وأصحابه فی الآخرة یسامحونهم اذا شاؤوا ویقتصون منهم اذا أرادوا، کما کانت أفقیتهم بأیدیهم قضاتهم فی الدنیا باعترافهم، ومسامحتهم هی الجدیرة بما عُرف عن أبی حنیفة و أصحابه من سعة الصدر وکرم الخلال نحو جهلة المعتدین[۴۰]

لوگوں نے ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب پر طعن کیا، ان کے اور ان کے اصحاب کے سلسلے میں مختلف قسم کے عیوب کچھ ایسی سندوں سے مدوّن کیے، جن کا القاء بھڑکتے غصّے نے کیا تھا، چنانچہ انھوں نے آخرت میں اپنی گردنیں حضرت امام ابوحنیفہ اور ان کے ماننے والوں کے ہاتھوں میں دے دی ہیں، کہ وہ لوگ چاہیں تو معاف کریں اور چاہیں تو بدلہ لیں، جیسا کہ انھوں نے اپنی گردنیں دنیا میں حنفی قاضیوں کو دے رکھی ہیں، اور چشم پوشی، کشادہ قلبی اور ظلم و زیادتی کرنے والے جاہلوں کے سلسلے میں کریمانہ اخلاق کا مظاہرہ کرنا تو امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا معمول ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جرح و تعدیل کی بنیاد، بعد کے ادوار میں، فتنۂ خلق پر رکھ دی گئی، آج کی دستیاب کتبِ جرح و تعدیل میں اس طرح کی زیادتیاں بھری پڑی ہیں، ہر چند کہ ان کی تردید بھی کسی نہ کسی نوعیت سے اسی جگہ، یا دوسری جگہوں پر موجود ہے، لیکن بعض اوقات، ذہن سے ایسا ذہول ہوتا ہے کہ آدمی معتبر لوگوں کے بارے

میں بھی کچھ سے کچھ کلام کر بیٹھتا ہے۔ اس سلسلے میں ابن دقیق العید کا مشہور جملہ ہر وقت سامنے رہنا چاہیے:

أعراض المسلمين حفرة من حفر النار وقف على شفيرها طائفتان من الناس: المحدثون والحكام [۱۵] (مسلمانوں کے ناموس جہنم کا ایک گڑھا ہے جس کے کنارے دو قسم کے لوگ کھڑے ہیں: محدثین اور حکام)

حواشی و مراجع

[۱] تاریخ المذاہب الاسلامیہ: شیخ محمد ابوزہرہ، اردو ترجمہ، پروفیسر غلام احمد حریری، مطبوعہ مکتبہ تھانوی دیوبند ۱۹۹۵ء ص ۱۷۵

[۲] مقالات الاسلامیین: ابوالحسن الاشعری، ۱/۲۱۶

[۳] البدایہ والنہایہ: ابن کثیر، مکتبۃ المعارف بیروت، طبع ۷، ۱۴۰۸ھ ۹/۳۵۰

[۴] میزان الاعتدال: شمس الدین الذہبی، مطبوعہ: دار الفکر، ۱/۳۳۲

[۵] الأعلام: خیر الدین الزرکلی، دار العلم للملایین، بیروت، طبع ۶، ۱۹۸۴ء ۲/۱۴۱

[۶] البدایہ والنہایہ: ۱۰/۲۸۱ [۷] ایضاً ۱۰/۲۷۵

[۸] المامون: علامہ شبلی نعمانی، دار المصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ، ۱۹۹۲ء ص ۲۱۲

[۹] ایضاً ص ۲۱۳

[۱۰] البدایہ والنہایۃ: ۱۰/۲۷۵

[۱۱] تاریخ المذاہب الاسلامیہ ص ۲۰۶

[۱۲] البدایہ والنہایہ: ۱۰/۲۸۰

[۱۳] تفصیل کے لیے دیکھئے: البدایہ والنہایہ ۱۰/۲۷۲ - ۲۷۴

[۱۴] تاریخ دعوت و عزیمت: مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ: مجلس تحقیقات ونشریات اسلام، لکھنؤ پانچم ۱۴۰۳ھ، ۱/۹۷-۹۹ بحوالہ تاریخ الاسلام للذہبی، ترجمہ الامام احمد: ۴۱-۴۹

[۱۵] البدایہ والنہایہ: ۱۰/۳۳۵

[۱۶] قواعد فی علوم الحدیث، مقدمہ اعلاء السنن تعلیق عبدالفتاح ابوغدہ، مطبوعہ: المکتبۃ الاشرفیہ، دیوبند، ۲۰۰۰ء، ۱۹/۳۷۵

۱۷ھ ۱۸ھ الحدیث والمحدثون : محمد ابوزہو : دارالکتاب العربی بیروت لبنان ، ۱۴۰۴ھ ص ۳۳۱
۱۹ھ خلاصہ از قواعد فی علوم الحدیث ، مقدمہ اعلاء السنن ، ۱۹/۳۷۰
۲۰ھ الفرق بین الفِرَق : عبدالقاہر بن طاہر البغدادی ، دارالمعرفۃ ۔ بیروت ص ۱۲۴
۲۱ھ السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی : الشیخ مصطفیٰ السباعی : المکتب الاسلامی ، بیروت طبع چہارم ۱۴۰۵ھ ، ص ۱۴۲
۲۲ھ تہذیب التہذیب ، ترجمہ الامام ابن حجر : دار احیاء التراث العربی ، بیروت ، ۱۴۱۳ھ ۵/۳۶
۲۳ھ الکاشف ، ترجمہ الامام شمس الدین الذہبی ، دارالقبلۃ للثقافۃ الاسلامیہ ، جدہ ۱۴۱۳ھ ۲/۱۵۷
۲۴ھ ہدیٰ الساری مقدمہ فتح الباری ، ابن حجر ، طبع بولاق ، ۱۳۰۰ھ ص ۴۹۱
۲۵ھ الجرح والتعدیل ، ابن ابی حاتم الرازی ، مطبوعہ : حیدر آباد دکن ۱۳۷۱ھ
۲۶ھ قاعدہ فی الجرح والتعدیل (اربع رسائل) مصنف : تاج الدین السبکی : تحقیق وتعلیق : عبدالفتاح ابوغدہ ، مکتب المطبوعات الاسلامیہ حلب ، طبع پنجم ، ۱۴۱۰ھ ص ۳۶
۲۷ھ کتاب الانساب ، الحافظ ابوسعد السمعانی ، مطبوعہ : دار احیاء التراث العربی ، بیروت ۱۴۱۹ھ ۴/۲۵۶
۲۸ھ الکاشف : ۲/۷۳
۲۹ھ تہذیب التہذیب : ۴/۲۲۰
۳۰ھ ایضاً ۴/۲۲۳ ۳۱ھ ایضاً ۳۲ھ ایضاً ۴/۴۲۴
۳۳ھ میزان الاعتدال ، شمس الدین الذہبی ، دارالفکر ، ۳/۱۴۰
۳۴ھ ایضاً ۴/۴۱۰
۳۵ھ ۳۶ھ تہذیب التہذیب : ۱/۵۷
۳۷ھ تقریب ، ابن حجر ، المکتبۃ الاشرفیہ دیوبند ، ۱۴۰۸ھ ، ص ۸۵ ، ۱۱۲
۳۸ھ تہذیب التہذیب : ۱/۵۳۶
۳۹ھ فیض الباری : العلامہ انور شاہ کشمیری ۔ المکتبۃ الاشرفیہ دیوبند ۲۰۰۰ ، ۱/۱۶۹ کتاب العلم ، باب العلم قبل القول والعمل ۔
۴۰ھ تانیب الخطیب ، المحدث محمد زاہد الکوثری ، مطبوعہ ۱۴۱۰ھ ، ص ۶
۴۱ھ الاقتراح فی بیان الاصطلاح ـــــ علی بن دقیق العید ، دارالبشائر الاسلامیہ ، بیروت : ۱۴۱۷ھ ، ص ۳۴۴

عسکری نظام میں حضرت عمرؓ کے اجتہادات

علامہ شبلی کی تصنیف "الفاروق" کی روشنی میں

ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی

علامہ شبلیؒ نے "ہیروز آف اسلام" کا جو سلسلہ شروع کیا تھا اس میں المامون کے بعد الفاروق لکھنے کا اعلان کیا تھا مگر الفاروق کے لکھنے میں تاخیر ہوئی تو شائقین نے مطالبے شروع کر دئے۔ علامہ شبلی نے اس کتاب پر پوری محنت کی اور اس کے لیے مصر شام اور قسطنطنیہ کے کتب خانے چھان ڈالے پھر جب کتاب سامنے آئی تو وہ ہر لحاظ سے اعلیٰ درجہ کی تصنیف تھی حضرت عمرؓ کی عظمت پر جس معروضی انداز سے اس کتاب میں روشنی ڈالی گئی ہے اس کی کوئی مثال عربی اور اردو زبانوں میں نہیں ملتی۔ اس مقالہ میں حضرت عمرؓ کے فوجی نظام سے بحث کی گئی ہے اور حق یہ ہے کہ علامہ شبلی نے جتنی جامع بحثیں اور جتنا قیمتی مواد اس کتاب میں حضرت عمرؓ کی فوجی عبقریت پر جمع کر دیا ہے وہ کہیں ایک جگہ ملنا مشکل ہے۔

فوجی نظام

حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ کے دور کے فوجی نظام میں زبردست تبدیلیاں کیں، سارے اسلامی ممالک میں فوجی چھاؤنیاں قائم کیں اور ایسا زبردست نظام قائم کیا کہ اسلامی خلافت فوجی حیثیت سے زبردست جنگی طاقت بن گئی۔

حضرت عمرؓ نے اسلامی مملکت کو انتظامی لحاظ سے صوبوں میں تقسیم کیا۔ اس کے ساتھ پوری اسلامی قلمرو میں بڑے فوجی مراکز قائم کیے۔ ان کا نام "جند" رکھا۔ یہ مراکز تھے: مدینہ،

کوفہ، بصرہ، موصل، فسطاط، دمشق، حمص، اردن اور فلسطین۔ یہ تمام فوجی چھاؤنیاں عرب ملکوں میں قائم کی گئیں۔ ایران، ترکستان اور دوسرے عجمی ملکوں کو فوجی مراکز قرار نہیں دیا گیا۔ مگر جو شہر بھی فتح کیا جاتا وہاں فوج کی ایک ٹکڑی مستقل طور پر قیام کرتی۔ علامہ شبلی لکھتے ہیں کہ "ان صدر مقامات کے علاوہ حضرت عمرؓ نے بڑے بڑے شہروں اور مناسب مقامات میں نہایت کثرت سے فوجی چھاؤنیاں قائم کیں اور عرب کو تمام ممالکِ مفتوحہ میں پھیلا دیا۔ اگرچہ یہ ان کا عام اصول تھا کہ جو شہر فتح ہوتا تھا اسی وقت ایک مناسب تعداد کی فوج وہاں متعین کر دی جاتی تھی جو وہاں سے ٹلتی نہ تھی۔ چنانچہ حضرت ابوعبیدہؓ نے جب شام فتح کیا تو ہر ہر ضلع میں ایک عامل مقرر کیا جس کے ساتھ ایک معتدبہ فوج رہتی تھی، لیکن امن وامان قائم ہونے پر بھی کوئی بڑا ضلع یا شہر ایسا نہ تھا جہاں فوجی سلسلہ قائم نہیں کیا گیا"۔[1]

چونکہ عربوں کے پاس بحری طاقت نہ تھی اور نہ بحری حربی سفینے تھے، اس بنا پر حضرت عمرؓ نے تمام ساحلی علاقوں پر فوجی طاقت کو مضبوط کر دیا تاکہ اگر رومی سمندری حملہ کریں تو ان کی پوری طرح مدافعت کی جا سکے۔ کوفہ، بصرہ اور فسطاط تین وہ شہر تھے جو حضرت عمرؓ نے فوجی نقل وحرکت کے لیے قائم کیے۔ فوج کے لیے بارکوں کے سامنے وسیع زمین چھوڑی جاتی تھی۔ بارکوں کی تعمیر میں عمدہ آب و ہوا والے علاقہ کا انتخاب کیا جاتا تھا۔ سڑکیں وسیع بنائی جاتی تھیں۔

حضرت عمرؓ کی ایجادات

حضرت عمرؓ نے جو امور خود ایجاد کیے تھے اور جن کا وجود پہلے عربوں میں نہ تھا ان میں فوج کے ساتھ ایک خزانہ افسر کا تعین تھا۔ پھر ایک محاسب، ایک قاضی متعدد مترجم، طبیب اور جراح ساتھ ہوتے تھے۔ چنانچہ جنگ قادسیہ میں عبدالرحمٰن بن ربیعہ قاضی، زیاد بن ابی سفیان محاسب، ہلال ہجری مترجم تھے۔ فوج میں عدالت، سررشتہ حساب، مترجمی اور ڈاکٹری کی ابتدا بھی اسی زمانے سے ہوئی۔[2]

---

[1] الفاروق ج ۲ مؤلفہ علامہ شبلی، فرید بک ڈپو بازار چتلی قبر دہلی ۶، ۱۰۰۰ء ص ۱۱۳ [2] الفاروق ص ۱۱۳

حضرت عمرؓ نے جب ایک عورت کو اپنے شوہر کی جدائی میں دردناک اشعار گاتے سنا تو مشورہ کر کے فوجیوں کے لیے چھٹی کا قاعدہ مقرر کیا اور ہر فوجی کو چار ماہ بعد اپنے گھر جانے اور اپنے اہل وعیال سے ملنے کی عام اجازت دی گئی۔ حضرت عمرؓ نے اپنی صاحب زادی حضرت حفصہؓ سے اس بارے میں مشورہ کر کے فیصلہ کیا تھا۔

حضرت عمرؓ نے فوجوں کو موسم بہار میں ایسی جگہ بھیجنے کا قاعدہ بنایا جہاں کی آب وہوا خوشگوار ہو اور جہاں سبزہ ومرغزار ہو اس لیے کہ مدائن کی فتح کے بعد فوج کو وہاں کے قیام سے نقصان پہونچا اور لوگوں کی صحت پر اس کا بُرا اثر پڑا۔ لہٰذا حضرت عمرؓ نے عتبہ بن غزوان کو لکھا کہ بہار کے موسم میں فوجوں کو شاداب وسرسبز و صحت بخش مقامات پر بھیج دیا کرو۔[1]

حضرت عمرؓ نے جاڑے اور گرمی کو ذہن میں رکھ کر لڑائی کی جہتیں متعین کر دی تھیں۔ سرد ملکوں پر گرمیوں میں اور گرم ملکوں پر جاڑوں میں حملہ کیا جاتا تھا۔ یہ فوجیں شاتیہ اور صافیہ کہلاتی تھیں۔[2]

گھوڑوں کی پرداخت

حضرت عمرؓ نے جنگ کے لیے گھوڑوں کی پرورش ونگہداشت پر خاص توجہ کی۔ بڑے بڑے اصطبل قائم کیے گئے جن میں چار چار ہزار گھوڑے ہر وقت ساز وسامان کے ساتھ تیار رہتے تھے۔ یہ صرف اس غرض کے لیے مہیا کیے جاتے تھے کہ اگر دفعتہً ضرورت پیش آجائے تو ۳۲ ہزار سواروں کا رسالہ فوراً تیار ہو جائے۔ ۱۷ھ میں جزیرہ والوں نے دفعتہً بغاوت کی تو یہی تدبیر کام آئی۔ حضرت عمرؓ کی قائم کردہ چراگاہوں میں جو گھوڑے تیار ہوتے تھے ان کی رانوں پر داغ کے ذریعہ "جیش فی سبیل اللہ" لکھا جاتا تھا۔ کوفہ میں گھوڑوں کی پرداخت کا نظم سلمان بن ربیعہ باہلی کے ذمہ تھا۔ سلمان گھوڑوں کے ماہر تھے، اس بنا پر سلمان الخیل کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے۔ وہ سال میں ایک بار گھوڑ دوڑ بھی کراتے تھے۔ سلمان نے اس کا اہتمام

---

[1] الفاروق ص ۱۱۱ [2] ایضاً

کیا کہ گھوڑوں کی چال بھی عربی ہو۔ جس گھوڑے کی چال عربی نہ ہوتی سلمان اس کو دوغلا قرار دے کر سوار کو حصہ سے محروم کر دیتے تھے۔[1]

علامہ شبلی نے اس امر میں خاموشی اختیار کی ہے، ورنہ عربی وغیر عربی چال کا فرق کرنا اور اس کے باعث کسی کو حصہ سے محروم کرنا درست نہیں معلوم ہوتا۔ چونکہ عرب گھوڑوں کو اہمیت دیتے، جنگی مقاصد کے لیے خاص طور پر ان کو تربیت دیتے تھے اور ان کے نسب نامے تک محفوظ رکھتے تھے اور عربی گھوڑے ممتاز ہوتے تھے اس بنا پر سلمان الخیل نے ایسا کیا ہوگا۔

فوجیوں کے رجسٹر اور تنخواہیں

حضرت عمرؓ کا سب سے عظیم کارنامہ فوجیوں کا رجسٹر تیار کرنا اور ان کی تنخواہ ماہوار مقرر کرنا ہے۔ ان کا یہ عظیم الشان کارنامہ دنیا کی تاریخ کا ایک روشن باب ہے۔ یونانی اور رومی عہد سے جاگیردارانہ نظام رائج تھا۔ خود ہندوستان میں بھی یہی طریقہ رائج تھا۔ جاگیر دے کر جاگیردار سے عہد لیا جاتا تھا کہ وہ جنگ کے موقع پر متعین تعداد فوج کی حاضر کرے گا۔ عربوں میں فوج کی تنخواہ کا کوئی نظام نہ تھا۔ حضرت ابوبکرؓ کے عہد میں جو مال بچتا تھا وہ فوج میں تقسیم ہو جاتا تھا۔ حضرت عمرؓ نے ۱۵ھ سے اس صیغہ کو منظم کیا اور ولید بن ہشام کے مشورہ پر فوج کا دفتر قائم کیا اور فوجیوں کے لیے رجسٹر تیار کرائے۔ دفتر کا نام دیوان رکھا گیا۔[2]

عربوں میں اس دور میں تین بڑے ماہر انساب تھے جبیر بن مطعم، عقیل بن ابی طالب اور مخرمہ بن نوفل۔ انھوں نے نام و نسب کا ایک نقشہ تیار کیا، اس میں انھوں نے پہلے بنو ہاشم، پھر حضرت ابوبکرؓ اور پھر حضرت عمرؓ کے قبائل کا ذکر کیا۔ اس پر حضرت عمرؓ نے اعتراض فرمایا اور ہدایت کی کہ رجسٹر میں آنحضرتؐ کے ساتھ قرابت داری کو ترجیح دی جائے اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کا نام اسی لحاظ سے لکھا جائے نہ کہ خلافت کے لحاظ سے۔ یہ ہے حضرت عمرؓ کی عظمت اور اسلام سے خلوص، چونکہ حضرت عمرؓ کا

---

[1] الفاروق ص ۱۰۰ [2] الفاروق ص ۹۳

نسب آنحضرتؐ سے کافی دُور جا کر ملتا ہے، اس بنا پر ان کا نام آخر میں آیا۔ اس ہدایت کے مطابق تنخواہوں کی تقسیم میں درج ذیل مراتب کو ملحوظ رکھا گیا:

تقسیم مراتب	تنخواہ سالانہ
بدری صحابہ	۵ ہزار درہم
مہاجرین حبشہ و شرکاء احد	۴ ہزار درہم
مہاجرین قبل فتح مکہ	۳ ہزار درہم
فتح مکہ کے موقع پر ایمان لانے والے	۲ ہزار درہم
قادسیہ اور یرموک کے شرکاء	۲ ہزار درہم
اہل یمن	۴۰۰ درہم
قادسیہ و یرموک کے بعد کے مجاہدین	۳۰۰ درہم
بلا امتیاز مراتب	۲۰۰ درہم

مہاجرین و انصار کی بیویوں کی بھی ۲۰۰ سے ۴۰۰ درہم تک تنخواہ مقرر ہوئی۔ اہل بدر کی اولاد ذکور کو دو دو ہزار درہم مقرر کیے گئے۔ علامہ شبلی اس موقع پر رقم طراز ہیں کہ یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جن لوگوں کی جو تنخواہ مقرر ہوئی، ان کے غلاموں کی بھی وہی تنخواہ مقرر ہوئی۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اسلام کے نزدیک غلاموں کا کیا پایہ تھا؟[1]

فوجی نظام میں یہ ایک بڑا انقلاب تھا کہ ہر فوجی کا نام رجسٹر میں درج کیا گیا اور سب کی تنخواہیں مقرر کی گئیں۔ شروع میں ان لوگوں کے نام بھی ان رجسٹروں میں تھے جو کسی اور حیثیت سے تنخواہ پاتے تھے۔ مگر ۲۱ھ میں حضرت عمرؓ نے فوجیوں کے دفاتر غیر فوجیوں سے الگ کرا دئے۔ ان کی دو قسمیں کر دی تھیں۔ ایک وہ جو باقاعدہ فوج میں کام کرتے تھے اور Full Timer تھے اور دوسرے وہ فوجی جو اپنے گھروں میں رہتے تھے، مگر ان کو تنخواہ ملتی تھی اور جنگ کے موقع پر جا کر جہاد کرتے تھے یہ مطوّعین کہلاتے تھے۔ علامہ شبلی نے یہ واضح کر دیا ہے کہ تنخواہ پانے والے

---

[1] الفاروق ص ۹۵، ۹۶

سب فوجی تھے یا پہلے فوج میں کام کر چکے تھے۔ جو لوگ فوجی خدمت انجام نہیں دیتے تھے ان کو تنخواہ نہیں ملتی تھی اس بنا پر مکہ کے لوگوں کو تنخواہ نہیں دی جاتی تھی۔ فتوح البلدان میں ہے کہ "ان عمر کان لا یعطی اھل مکہ عطاءً"[۱] لیکن شہری تنخواہ داروں کا اور حفاظِ قرآن کا ایک دوسرا رجسٹر تھا جس سے ان کو تنخواہ ملتی تھی۔ علامہ شبلی فرماتے ہیں کہ "عرب کے ابتدائے تمدن میں انتظاماتِ فوجی کی اس قدر شاخیں قائم کرنی اور ایک ایک شاخ کا اس حد تک مرتب اور باقاعدہ کرنا اسی شخص کا کام تھا جو فاروق اعظم کا لقب رکھتا تھا"[۲]

حضرت عمرؓ تنخواہوں میں اضافے بھی کرتے تھے، ادنیٰ شرح پہلے ۲۰۰ سالانہ تھی پھر وہ ۳۰۰ کر دی گئی۔ افسروں کو ۷ ہزار سے ۱۰ ہزار درہم تک تنخواہ ملتی تھی۔

رسد رسانی

رسد رسانی کا انتظام یونان سے اخذ کیا گیا تھا اور اس کا ایک افسر مقرر ہوتا تھا تمام جنس اور غلّہ ایک وسیع گودام میں جمع ہوتا تھا۔ مہینہ کی پہلی تاریخ کو تمام فوجیوں میں تقسیم کیا جاتا تھا۔ بعد میں غلہ کے ساتھ روغن زیتون، شہد اور سرکہ بھی ان کو دیا جاتا تھا[۳] گوشت کا انتظام دربارِ خلافت سے ہوتا تھا۔

فوجیوں کو عجمی لباس نہ پہننے کی ہدایت تھی۔ عیش پرستی سے اجتناب کی تاکید تھی۔ نرم لباس وہ نہیں پہن سکتے تھے، ان کو حماموں میں جانے کی اجازت نہیں تھی[۴] فوجیوں سے مطالبہ کیا جاتا تھا کہ وہ تیرنا جانتے ہوں، گھوڑے دوڑانے کی صلاحیت رکھتے ہوں، تیر چلانے اور ننگے پیر چلنے کی انھیں مشق ہو۔

---

[۱] جس بچہ کا دودھ چھوٹ گیا ہو اس کو بھی تنخواہ ملتی تھی۔ حضرت عمرؓ جب رات میں حالات معلوم کرنے نکلے تو ایک بچہ کو روتا ہوا پایا۔ ماں سے سبب دریافت فرمایا۔ وہ بولی اس کا دودھ وقت سے پہلے چھڑا دیا ہے اس لیے رو رہا ہے ورنہ عمر تنخواہ نہ دیں گے۔ تب سے نوزائیدہ بچے کو تنخواہ ملنے لگی۔

[۲] الفاروق ص ۹۷ [۳] ایضاً ص ۱۰۸ [۴] ایضاً ص ۱۱۳

طریق جنگ

ان تمام باتوں کے باوجود طریقِ جنگ وہی قدیم تھا۔ فوج پہلے کھڑی رہتی تھی اور انفرادی مقابلہ ہوتا تھا، آخر میں عام حملہ ہوتا تھا۔ پھر صف بندی کا طریقہ آغازِ اسلام میں نکلا مگر اس میں بھی میمنہ اور میسرہ دونوں حصّے آزادانہ حملے کرتے ۱۵ھ میں یرموک کے معرکہ میں حضرت خالدؓ نے پہلی بار تعبیہ کے طرز پر جنگ کی۔ یعنی حضرت خالد کی نگرانی میں فوج کے سارے حصوں نے جنگ کا طریقہ اختیار کیا۔ کوئی حصہ آزاد نہ تھا، سب ایک کمانڈر حضرت خالدؓ کی ماتحتی میں جنگ کر رہے تھے۔ فوج کے حصّے درج ذیل تھے۔ قلب[1] جس میں سپہ سالار رہتا تھا مقدمہ[2] قلب کے آگے رہتا تھا۔ میمنہ[3] دائیں طرف۔ میسرہ[4] بائیں طرف، ساقہ[5] سب سے پیچھے۔ طلیعہ[6] گشت کرنے والی فوج جو ساقہ سے پیچھے رہتی تھی۔ رکبان (شتر سوار) فرسان[8] (گھوڑ سوار) راجل[9] پیادہ۔ رُماۃ[10] (تیر انداز) علاوہ ازیں ہر سپاہی کو اپنے ساتھ سوئیاں، سوّا، ڈورا، قینچی، سوتال، تویرا اور چھلنی رکھنے کا حکم تھا۔[1]

منجنیق اور دبّابہ کا استعمال اس دور میں جنگوں میں ہوتا تھا۔

جاسوسی

جاسوسی کا انتظام بہت عمدہ تھا۔ وہ عرب آبادی جو اسلامی مملکت کی سرحد پر آباد تھی اور ایران یا روم کے زیرِ اثر تھی، جب اس نے عربوں کا سیلاب دیکھا تو عربوں کے ساتھ ہو گئے اور اس نے جاسوسی کا عمدہ رول ادا کیا۔

پرچہ نویسی

یہ محکمہ حضرت عمرؓ کی ایجاد تھا۔ انھوں نے تمام فوجوں میں پرچہ نویس مقرر کر دیے

---

[1] الفاروق ص ۱۱۵

تھے جو ساری خبریں حضرت عمرؓ کو براہِ راست روانہ کر دیتے تھے اور فوج کے سپہ سالار سے پوچھتے نہ تھے۔ چنانچہ بڑے بڑے افسروں کے خلاف پرچہ نویس صحیح خبر لکھ کر حضرت عمرؓ کو مطلع کر دیتے تھے۔ حضرت عمرؓ کا رعب ایسا زبردست تھا کہ ساری فوج ان کے نام سے تھراتی تھی۔

علامہ شبلی اس بارے میں لکھتے ہیں کہ "فوجی نظام کے سلسلے میں جو چیز سب سے بڑھ کر حیرت انگیز ہے، یہ ہے کہ باوجود یہ کہ اس قدر بیشمار فوجیں تھیں اور مختلف ملک، مختلف قبائل، مختلف طبائع کے لوگ اس سلسلے میں داخل تھے، اس کے ساتھ وہ دور دراز تک پھیلی ہوئی تھیں جہاں سے دارالخلافہ تک سیکڑوں ہزاروں کوس کا فاصلہ تھا تاہم فوج اس طرح حضرت عمرؓ کے قبضۂ قدرت میں تھی کہ گویا وہ ہر جگہ فوج کے ساتھ موجود ہیں، اس کا عام سبب تو حضرت عمرؓ کی سطوت اور رعب و داب تھا لیکن ایک بڑا سبب یہ تھا کہ حضرت عمرؓ نے ہر فوج کے ساتھ پرچہ نویس نگار رکھے تھے اور فوج کی ایک ایک بات کی ان کو خبر ہوتی تھی۔"[1]

حضرت عمرؓ کی شخصیت کے اثرات

علامہ شبلی نے لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ گو کہ خود جنگوں میں شریک نہ ہوتے تھے مگر ان کے اشارے کے بغیر ذرّہ نہ ہل سکتا تھا۔ ساری ہدایات وہ خود دیتے تھے۔ جنگوں کے نقشے بنا کر دیتے تھے۔ قادسیہ کے میدانوں کو وہ جاہلیت میں دیکھ چکے تھے چونکہ جنگِ قادسیہ ایک فیصلہ کن جنگ تھی، انھوں نے پورا نقشۂ جنگ کا بنایا اور حکم دیا کہ قادسیہ میں پہاڑ کے قریب جنگ کی جائے، اگر شکست ہو تو پہاڑوں میں پناہ لی جائے۔ چونکہ پورا ایران اس میں امنڈ آیا تھا۔ لہٰذا لوگوں نے حضرت عمرؓ سے مطالبہ کیا کہ آپ خود بنفسِ نفیس نکلیں۔ حضرت عمرؓ نے مشورہ طلب کیا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے فرمایا آپ کا نکلنا مناسب نہیں ہے۔ اگر آپ کو کچھ ہو گیا تو اسلام کا خاتمہ ہو جائے گا۔ بالآخر حضرت سعد بن وقاصؓ کو مشورہ کے بعد سپہ سالار

---

[1] الفاروق ج ۲ ص ۱۱۸

بنایا گیا مگر ساری ہدایات اور ساری کمانڈ حضرت عمرؓ کے ہاتھ میں تھی معنوی روح وہی تھے[1]
بالکل یہی حال یرموک کی فتح کے موقع پر تھا۔ انصار و مہاجرین نے جب رومیوں کی یلغار کا حال سنا تو رو پڑے۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے فرمایا امیرالمومنین ہم کو لے کر خود فوج کی سپہ سالاری کریں مگر آخر میں مشورہ یہی ٹھہرا کہ حضرت عمر مدینہ سے نہ ہٹیں[2]

اپنے فوجی نظام میں حضرت عمرؓ نے بڑے بڑے صحابہ کو جنگوں میں سپہ سالار بنایا۔ مگر تعجب ہے کہ ہاشمیوں کو اور عام طور پر انصار کو سپہ سالاری کے عہدے انھیں نہیں دئے گئے۔ کچھ انصاری بے شک اس عہدے پر فائز تھے۔ شریکِ جہاد انصار اور مہاجرین دونوں ہوتے تھے۔ بنی امیہ جنھوں نے اسلام کی مخالفت فتح مکہ تک کی تھی ان کو بڑے بڑے عہدوں سے نوازا گیا۔ دراصل قبائل کے درمیان جو صدیوں سے اندر اندر دبے تعصبات تھے، ان کو جوشِ جہاد نے قابو میں کر لیا تھا اور ان تقررات میں حضرت عمرؓ کو بہت چوکنا رہنا پڑتا تھا، چنانچہ خود اپنے قبیلہ عدی کے کسی فرد کو کوئی عہدہ نہ عطا کیا، صرف ایک صاحب کو ایک عہدہ سے نوازا، پھر معزول کر دیا۔

وہ گورنروں کے بارے میں بہت سخت تھے اور فوجی افسروں کے بارے میں جو پرچہ نویس خورد برد کی اطلاع بھیجتے تھے۔ حضرت عمرؓ فوراً ایکشن لے لیتے تھے۔ مگر اس سے قبل پوری تفتیش کراتے تھے اور تفتیش کے بعد افسروں کو سزا بھی دیتے تھے۔

حضرت خالد بن ولیدؓ کی معزولی

علامہ شبلی نے اس موضوع پر روشنی ڈالی ہے اور بتایا ہے کہ حضرت خالدؓ کو حضرت عمرؓ نے لکھا کہ جو رقم جنگ کے لیے آپ کو دی گئی ہے اس کا حساب روانہ کیجئے۔ حضرت خالدؓ نے فرمایا کہ میں نے کبھی حضرت ابوبکرؓ کو حساب نہیں دیا

---

[1] الفاروق ج ۱ ص ۹۱ [2] الفاروق ج ۱ ص ۱۳۸

اور آپ کو بھی حساب نہ دوں گا۔ حضرت عمرؓ نے لکھا کہ اگر آپ حساب دینے کو تیار نہیں تو سپہ سالاری کا عہدہ چھوڑ دیجئے۔ چنانچہ وہ ایک مجاہد باقی رہ گئے اور افسری چھن گئی۔

علامہ شبلی رقم طراز ہیں کہ حضرت خالد نے ایک شاعر کو دس ہزار درہم انعام عطا فرمائے۔ پرچہ نویس نے حضرت عمر کو اطلاع کر دی۔ حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو بھیجا کہ اگر آپ نے حکومت کی رقم اس کام میں خرچ کی ہے تو یہ ناجائز ہے اور اگر خود اپنی جیب سے عطا کیے ہیں تو اسراف ہے۔ دونوں صورتوں میں معاملہ حضرت خالد کے خلاف پڑا۔ حضرت عمر کے ایلچی نے حضرت خالد کی ٹوپی اتار لی۔ گویا عہدہ سے ان کو الگ کر دیا اور ان کی توہین بھی ہوئی، مگر حضرت خالدؓ جو اللہ کی تلوار تھے اور جنھوں نے شام کو فتح کیا تھا بالکل خاموش رہے۔ یہ ان کی عظمت ہے۔ علامہ شبلی لکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے کہہ دیا تھا کہ اگر حضرت خالد اپنی غلطی تسلیم کر لیں تو ان کو معاف کر دیا جائے۔

مورخین نے لکھا ہے کہ حضرت خالدؓ نے 'حروب ردہ' (مرتدین کے خلاف جنگوں) میں حضرت مالک بن نویرہ کو قتل کر دیا تھا اور ان کی بیوہ سے شادی کر لی تھی۔ تعجب ہے کہ اتنے بڑے قضیہ کو علامہ شبلی نے نظر انداز کر دیا اور اس بارے میں ایک لفظ نہیں لکھا۔ غالباً یہ تصور کر کے کہ یہ واقعہ حضرت ابوبکر کے دور میں پیش آیا۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر نہ صرف حضرت خالد کو اس واقعہ پر معزول کرنا چاہتے تھے بلکہ ان سے مالک بن نویرہ کا انتقام بھی لینا چاہتے تھے، مگر چونکہ حضرت خالدؓ نے بڑے بڑے معرکے اسلام کے سر کیے تھے۔ اس بنا پر حضرت ابوبکر اُن کی غلطی کو قابلِ معافی تصور کرتے تھے، مگر حضرت عمرؓ اس بارے میں سخت تھے حتیٰ کہ بعضوں نے حضرت خالد پر الزام لگایا کہ انھوں نے جاہلیت کے بعض واقعات کے انتقام میں مالک بن نویرہ اور ان کے ساتھیوں کو قتل کیا تھا۔ بعض مورخین نے لکھا ہے کہ یہ قتل غلط فہمی سے ہوا۔ "قیدیوں کو گرم رکھو" کا مطلب "ان کو قتل کر دو" کے معنی میں استعمال ہوا، حالانکہ کمانڈر کا مطلب انھیں سردی سے بچانا تھا۔ یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے۔ بہرحال اس معاملہ میں حضرت عمرؓ کی رائے حضرت خالد کے بارے میں خراب تھی۔

علامہ شبلی کی تاریخ نگاری

جہاں تک تاریخ نگاری کا تعلق ہے، علامہ شبلی نے الفاروق کی پہلی جلد میں حضرت عمر کے دور کی تاریخ بیان کی ہے اور واقعات کو ترتیب وار پیش کیا ہے۔ ان کی تاریخی بصیرت کا جلوہ ہر جگہ نظر آتا ہے۔ انھوں نے تاریخ نگاری میں دراصل ابن خلدون کے نظریات کی پیروی کی ہے، خصوصاً الفاروق کا دوسرا حصہ جو فتوحات کے اثرات و نتائج پر ہے، نہایت معنی خیز اور اہمیت کا حامل ہے اس میں انھوں نے ابن خلدون کے شاگرد علامہ مقریزی کا انداز اختیار کیا ہے اور مقریزی کی تصانیف سے استفادہ بھی کیا ہے۔ اس لیے کہ ابن خلدون خود اپنی تاریخ نگاری میں اپنے مقدمہ میں بیان کردہ نظریات کو ملحوظ نہیں رکھ سکے مگر ان کے شاگرد مقریزی نے اپنی کتابوں میں علامہ ابن خلدون کے نظریات کو پوری طرح پیشِ نظر رکھا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ شبلی کی کتاب الفاروق واقعات کی کھتونی نہیں ہے، بلکہ اس میں اسباب و نتائج پر بحث کرکے عالمانہ تاریخی شعور سے استنتاج کیا گیا ہے۔

نتائج و ثمرات

حضرت عمرؓ نے جس سرعت سے اپنے دور کی متمدن دنیا کو فتح کرلیا اور سارے عالم میں اسلام کی عظمت کے جھنڈے گاڑ دیے وہ تاریخ عالم میں نہایت تعجب خیز امر ہے۔ انھوں نے جو انقلاب برپا کیا وہ ہمہ گیر تھا۔ قوسِ قزح کی طرح اس کے مختلف رنگ نظر آتے ہیں۔ مختلف قوموں اور ملکوں کی فتح کے اثرات نے عربی تمدن کو ایک نیا ترقی یافتہ رنگ عطا کیا۔ حضرت عمرؓ کی عبقریت نے ان متنوع و معقد تمدنی، مذہبی اور معاشرتی مسائل کو حل کیا اور پوری جمہوری روح کے ساتھ۔ ان کو قوتِ اجتہاد نے فکر و نظر کے نئے جلوے دکھائے۔ تعجب ہوتا ہے کہ ان کی ذات میں کتنی جامعیت تھی کہ ایک طرف اعلیٰ سیاسی موقف انھوں نے اختیار کیا اور عربوں کی قبائلی زندگی میں توازن قائم رکھا، دوسری طرف اپنے دور کی اعلیٰ فوجی طاقتوں کو اپنی سیاسی بصیرت سے رام کرلیا اور اس عظیم انقلاب کو اسلام کے اعلیٰ نظریات کی اشاعت کے لیے استعمال کیا اور اس طرح اسلام کی جڑوں کو مضبوط کردیا۔●●●

بحث ونظر

بینک سے تجارتی معاملات — چند عملی مسائل

ڈاکٹر عمر افضل

ڈاکٹر عمر افضل صاحب نے ذیل کے مقالہ میں امریکہ کے پس منظر میں بعض بنیادی ضروریات زندگی کی تکمیل کے لئے بینک کے قرض اور سود سے متعلق چند سوالات اٹھائے ہیں اور اہل علم کو ان پر غور وفکر کی دعوت دی ہے۔ قریب قریب یہ صورت حال امریکہ اور یورپ کے علاوہ ہمارے ملک ہندوستان میں بھی موجود ہے۔ اصحاب علم سے گزارش ہے کہ اس طرف توجہ فرمائیں۔ ان کے خیالات کی اشاعت کے لئے تحقیقات اسلامی کے صفحات حاضر ہیں۔ (جلال الدین)

ربا کی حرمت قرآن وحدیث سے صریحاً ونصاً ثابت ہے۔ شریعۃ کورٹ نے ۱۹۹۱ء میں بینک ''انٹرسٹ'' کو بھی قانوناً ''ربا'' قرار دے دیا تھا اور پاکستانی سپریم کورٹ نے دسمبر ۱۹۹۹ء کے فیصلے میں شریعت کورٹ کا فیصلہ برقرار رکھا ہے۔

انگریزی میں Usury اور Interest نہ صرف دو الگ الگ الفاظ ہیں بلکہ ان کا مفہوم، دائرۂ کار اور قانونی ضوابط بھی مختلف ہیں۔ عربی اور اردو دونوں میں ان دو مختلف قانونی اور تجارتی اصطلاحوں کے لئے ایک ہی لفظ ''ربا'' (اردو میں ''سود'' بھی) عموماً مستعمل ہے۔ کیا واقعتاً دونوں کے لئے ایک ہی اصطلاح درست ہے۔ اور اسلامی شریعت میں دونوں کا ایک ہی حکم ہے؟

بینک سے ملنے یا بینک کو دیا جانے والا ''انٹرسٹ'' حرام ہے یا نہیں یہ کوئی نیا مسئلہ نہیں ہے۔ خدیو مصر نے ۱۹۰۳ء میں مصری پوسٹل ڈپازٹس پر انٹرسٹ دینے کا حکم صادر کیا تھا۔ علماء اسی وقت سے اس موضوع پر اپنی آراء دیتے چلے آرہے ہیں۔ اکثریت کی رائے میں ''انٹرسٹ'' بھی ''ربا'' میں داخل ہے۔ اس لئے کہ یہ ''بیع صرف'' ہے۔ جس میں کمی بیشی حرام ہے۔ کبار علماء میں سے چند ہی اس کی حلت کے قائل ہیں۔ حرمت کے بارے میں عوامی جذبات میں اس قدر شدت ہے کہ جب چند سال قبل مفتی مصر شیخ محمد طنطاوی نے انٹرسٹ کی حلت کا فتویٰ دیا تو عالم عربی میں ایک شور برپا ہوگیا۔ حتی کہ ان کے مباح الدم ہونے کے فتوے بھی صادر ہوئے تھے۔

اردو میں سود کے موضوع پر کئی اچھی کتابیں موجود ہیں۔ مولانا مودودیؒ کی

''سود'' اور مولانا اسعدی کی حالیہ کتاب ''الربا'' (اسلامی فقہ اکیڈمی، نئی دہلی ۱۹۹۴ء) انٹرسٹ کی حرمت کے حق میں بہت مدلل اور جامع ہے۔ علامہ اقبال سہیل کی ''حقیقۃ الربا'' انٹرسٹ کے جواز میں ہے۔ عربی میں اس موضوع پر کئی مدلل کتابیں گذشتہ دس سالوں میں سامنے آئی ہیں۔ انگریزی میں بھی اس موضوع پر بحث جاری ہے اور کئی اچھی کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔

زیر نظر سطور میں انٹرسٹ کے حرام یا حلال ہونے کی بحث سے قطع نظر چند عملی مسائل کو علماء کرام کی خدمت میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ امید ہے اس سے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کا دروازہ کھل سکے گا۔ ضرورت اس لئے بھی شدت سے محسوس ہو رہی ہے کہ نومبر ۱۹۹۹ء میں المجمع الفقہی الامریکی کی ڈیٹرائٹ میں منعقدہ کانفرنس میں بشمول علامہ یوسف القرضاوی یہ قرارداد منظور کی گئی ہے کہ مکان خریدنے کے لئے Mortgage پر بینک سے معاملہ جائز ہے۔ اس سے قبل ہی شیخ محمد المنجد (المجموعہ: جلد ۱۱، شمارہ ۴، ۱۴۲۰ھ) کا ایک فتویٰ نظر سے گزرا۔ سائل نے دوکان خریدنے کے لئے کسی برطانوی بینک سے متعینہ شرح پر Mortgage کی بابت دریافت کیا تھا۔ فتویٰ کے ابتدائی جزء کا ترجمہ ذیل میں درج ہے۔

''اگر بینک مکان کا مالک ہے تو اس کی اجازت ہے کہ آپ کے ہاتھ ایک مقررہ قیمت کے عوض جو چاہے تاخیر سے ادائیگی کی شکل میں ہو یا بالاقساط فروخت کرے۔ یہ قیمت مکان کی طے شدہ قیمت سے کہیں زیادہ ہو سکتی ہے جو نقد ادائیگی کی شکل میں ہوتی لیکن اگر بینک صرف سرمایہ فراہم کر رہا ہے، جس پر آپ کو زیادہ ادا کرنا ہے، تو یہ واضح طور پر ''انٹرسٹ'' کی بنیاد پر طے کردہ معاملہ ہے جو یقیناً حرام ہے (صفحہ ۱۲) الخ

Interest/Lease/Mortgage: مغربی ممالک میں بینک اور بینکنگ کا نظام عام انسانی زندگی کا جزو لازم ہے۔ مکان اور کار بنیادی ضرورتیں ہیں نہ کہ سامانِ تعیش۔ کسی بھی قیمتی سامان کی خریداری کے تحت چند متبادل صورتیں سامنے آتی ہیں۔

۱۔ پوری قیمت کی یک مشت ادائیگی، ۲۔ اقساط پر خریداری، ۳۔ قرض حسنہ، ۴۔ کوآپریٹو سوسائٹی ایکٹ۔

الف۔ مکان کی پوری قیمت کی یک مشت ادائیگی ہزاروں میں سے ایک کے لئے بھی آسان نہیں، حتیٰ کہ ڈاکٹر حضرات جو آسانی سے لاکھ ڈیڑھ لاکھ ڈالر سالانہ کما

لیتے ہیں۔ وہ بھی ۵۔۷ سالوں میں اتنا پس انداز نہیں کر سکتے کہ نقد ادائیگی پر مکان خرید سکیں۔ عام مسلمان جن کی آمدنی ۲۵ سے ۳۵ ہزار ڈالر سالانہ ہوتی ہے، وہ ایک لاکھ ڈالر کے معمولی مکان کے لئے ۲۰۔۲۵ سال میں بھی رقم پس انداز نہیں کر پاتے۔ اور اگر کسی نہ کسی طرح کرنے کی کوشش بھی کریں تو مکان کی قیمت ۲۰ سالوں میں بڑھ کر ایک لاکھ سے ڈیڑھ لاکھ، بلکہ اس سے بھی زیادہ ہو چکی ہوتی ہے۔

ب۔ صاحب حیثیت مسلمانوں سے قرض حسنہ بھی جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔ میرے علم میں گذشتہ ۲۵۔۳۰ سالوں میں پورے امریکہ میں صرف تین مثالیں ہیں اور وہ بھی ان لوگوں کی جن کا حلقہ احباب خاصا وسیع تھا۔ قرض دینے والوں کو اعتماد تھا کہ ان کی رقم واپس مل جائے گی اور مکان کی قیمت بھی ایک لاکھ ڈالر سے کم تھی جس کا خاصا بڑا حصہ خریدار نے ۱۶۔۱۷ سالوں میں پس انداز کر رکھا تھا۔

ج۔ کوآپریٹو ہاؤسنگ سوسائٹی بھی وسیع پیمانے پر مسئلہ کا حل نہیں۔ دوسرے قرعہ اندازی میں جن ممبروں کا نمبر اخیر میں آتا ہے وہ عموماً اپنی اقساط ادا کرنے میں زیادہ دلچسپی نہیں دکھاتے۔ کون بیس سال تک اقساط ادا کرے؟ دس سال کی اقساط میں اتنی رقم جمع ہونا مشکل ہے کہ سارے ممبروں کو مکان مل جائے۔

د۔ مالک مکان سے براہ راست یا بواسطہ بینک Mortgage پر مکان خریدا جائے۔

ر۔ نیلامی بولی یا Fireclosme میں معاملہ طے ہو جائے۔

آخری دونوں شکلوں میں معاملہ کا دارومدار "Interest" پر ہے۔ عموماً خریدار مکان کی کل قیمت کا دس تا پندرہ فیصد پس انداز کر لیتا ہے۔ بقیہ قیمت پر مالک مکان سے معاملہ طے ہو سکتا ہے کہ خریدار اسے سالانہ کتنا انٹرسٹ ادا کرے گا۔ یہی بقیہ رقم بینک سے بھی لی جا سکتی ہے۔ بشرطیکہ خریدار بقیہ رقم اور ضروری شرائط پوری کر سکتا ہو۔ مثلاً ماہانہ قسط، مکان کی قیمت اور انٹرسٹ ملا کر خریدار کی ماہانہ آمدنی کا ۲۵ تا ۲۸ فیصد سے زیادہ نہ ہو۔ ذریعہ آمدنی قابل اعتماد ہو اور خریدار کے ذمہ دوسرے قرض وغیرہ نہ ہوں، یا اس نے کسی دوسرے کا قرض وقت پر نہ ادا کیا ہو وغیرہ۔ بینک سے Mortgage عموماً ۱۰ سے ۳۰ سال کے لئے مل جاتا ہے۔ اگر آپ کی آمدنی میں اضافہ ہو جائے یا کسی اور ذریعہ سے آپ کے پاس زائد رقم آ جائے تو Mortgage کی رقم متعینہ وقت سے پہلے بھی ادا کی جا سکتی ہے۔ اگر کسی دوسرے بینک سے بہتر

شرح پر معاملہ ہوسکتا ہے تو اس کی بھی اجازت ہوتی ہے۔ دوسرا بینک پہلے بینک کو بقیہ واجب الادا قیمت ادا کرے گا اور نئی شرح پر آپ کی ماہانہ قسط نیا بینک وصول کرنے لگے گا۔ اگر کسی وجہ سے مکان فروخت کرنے کی ضرورت پڑ جائے تو یہ ہر وقت ممکن ہے۔ بینک کا Loan صرف قیمت کے غیر ادا شدہ حصہ تک محدود رہوتا ہے۔ نفع یا نقصان خریدار کا ہوتا ہے۔

مسئلہ کو بہتر طریقے پر سمجھنے کے لئے میں اپنی مثال دیتا ہوں۔ میں یونیورسٹی میں ملازمت کرتا ہوں جہاں ہر دوسرے ہفتے تنخواہ دی جاتی ہے۔ تنخواہ کا ایک حصہ مجھے براہ راست مل سکتا ہے، یا اسی تاریخ کو یونیورسٹی میرے بینک کھاتے میں کل رقم یک مشت جمع کرا دیتی ہے۔ شہر میں کئی بینک ہیں۔ ہر بینک کوشش کرتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ ملازمین یونیورسٹی سے براہ راست رقم جمع کرانے کے لئے اس کا انتخاب کریں۔ ہر بینک اس کے بدلے کھاتہ داروں کو Extra سہولیات دیتا ہے۔ بینک میں سیونگ، چلنگ اور کتنے ہی دوسرے کھاتے کھولے جاسکتے ہیں۔

بینک کو ہر پندرہویں دن ان سارے ملازمین کی پوری تنخواہ مل جاتی ہے جنہوں نے اس بینک کا انتخاب کیا تھا۔ ملازمین ۵۔۱۰۔۱۰۰۔۱۲۰۰ اپنی ضرورت کے مطابق نکلواتے رہتے ہیں یا چیک لکھتے رہتے ہیں۔ ان کو اپنی پوری رقم جمع ہوتے ہی نکلوانے کا پورا اختیار ہے۔ کبھی کبھی کسی وجہ سے کوئی ملازم اپنے کھاتے میں موجود رقم سے کچھ زیادہ کے چیک لکھ ڈالتا ہے۔ اکثر بینک معاہدہ کی ایک شق کی بنیاد پر کہ اگلی تنخواہ دو ایک دن میں آنے ہی والی ہے رقم اپنے پاس سے ادا کر دیتے ہیں۔ اگر کھاتے میں کم سے کم مطلوبہ رقم پورے مہینے جمع رہتی ہے تو بینک صرف یہی نہیں کہ ہر چیک کا کوئی ''خدمتی معاوضہ'' نہیں لیتا بلکہ جمع شدہ سرمایہ کے ماہانہ اوسط پر مزید کچھ ''نفع'' بھی ادا کرتا ہے۔ یہ اس نفع کا جز ہے جو اس نے مختلف تجارتی معاملات سے اس مہینے کمایا ہے۔ چلنگ کھاتے میں بینک کو زیادہ ''خدمت'' کرنی ہوتی ہے۔ اس لئے بینک انہیں کم شرح پر 'نفع' دیتا ہے۔ یہ نفع کی شرح ہر مہینے بدلتی رہتی ہے۔ سیونگ کھاتے میں منافع کی شرح کچھ زیادہ ہوتی ہے۔ اگر کسی مہینے کھاتہ میں رقم کم از کم معینہ مقدار سے کم ہوجاتی ہے تو بینک کوئی نفع نہیں دیتا۔ کھاتہ میں موجود رقم سے زیادہ کا چیک لکھنے پر ایک معینہ ''تاوان'' بینک کو ادا کرنا پڑتا ہے۔

یونیورسٹی میں تقریباً ۳۵ ہزار ملازمین ہیں۔ بینکوں کو ہر دوسرے ہفتے کھاتہ داروں کی رقم یکمشت مل جاتی ہے اور ملازمین اس میں سے اپنی ضرورت کے مطابق نکلواتے رہتے ہیں۔ بینک روزمرہ کی کاروباری ضروریات کے لئے ایک محفوظ (Reserve) رقم رکھ کر بقیہ سرمایہ قلیل یا طویل المدت تجارتی معاملوں میں معینہ نفع اور مدت پر لگا دیتے ہیں۔ یہ تجارتی معاملے تخصصی قرضوں کے ہوتے ہیں جیسے کار، مکان اور دوسری ضروریات زندگی کی اشیاء، یا بزنس، کارخانے وغیرہ۔ ہر بینک کا اپنا دائرہ کار ہوتا ہے اور ملکی قوانین کو پیش نظر رکھ کر قرضہ جات منظور کرنے کے شعبہ جات۔

کار: مجھے کار کی ضرورت ہے، مگر میرے پاس صرف ۲ ہزار ڈالر ہیں۔ کار کی قیمت ۲۱ ہزار ڈالر ہے، بقیہ ۱۹ ہزار کے لئے یا تو میں ۴۔۵ سال تک پوری رقم جمع ہونے کا انتظار کروں، جبکہ کار کی ضرورت فوری ہے، یا کسی بینک سے قرض لوں۔ بینک میرا کل اثاثہ، ذریعہ آمدنی، میرے ذمے دوسرے سارے قرضے اور مالی معاملات وغیرہ کی تفصیلات چک کرتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس ۱۹ ہزار سمیت میرے کل قرض کی ماہانہ قسط میں ماہانہ آمدنی کے ۲۸ فیصد سے زیادہ نہیں۔ میرا اثاثہ اتنا ہے کہ کسی انجانے حادثے کی صورت میں بینک کو قرض کی رقم میرے اثاثے سے مل سکتی ہے اور میری تنخواہ تو پابندی سے اس کے پاس ہر دوسرے ہفتے جمع ہی ہو رہی ہے۔ بینک مجھے ۱۹ ہزار کا قرض اس شرط پر دیتا ہے کہ میں اگلے ۴ برسوں میں اسے ۲۱ ہزار (۱۹ اصل + ۲ ہزار منافع) ۴۸ ماہانہ متعینہ اقساط میں ادا کرتا رہوں گا۔ قرض منظور ہوا اور کار شام تک مجھے مل گئی۔ ۴ سالوں تک کار کے استعمال کے عوض مجھے کار کی اصل قیمت سے ۲ ہزار زائد دینے پڑے۔

شہر میں کئی بینک ہیں۔ میں نے ان سے بھی یہی معاملہ کرنا چاہا تا کہ سب سے کم شرح پر قرض حاصل کر سکوں۔ خود کار ڈیلر سے پوچھا کہ وہ کس شرح منافع پر اتنی ہی مدت کے لئے معاملہ کر سکتا ہے؟

یہی مشکل یونیورسٹی کے ۳۵ ہزار میں سے ۵ ہزار، یا اس سے بھی زائد ملازمین کو ہر سال پیش آتی ہے اور بینک سے ان سب کو اسی طرح قرض مل جاتا ہے۔ الا یہ کہ کسی بدمعاملگی یا کسی اور وجہ سے کوئی بینک قرض دینے پر آمادہ نہ ہو۔ بینک کو ۴ سالوں میں ۵ ہزار افراد سے جو دس لاکھ کا نفع ملا اس میں سے کچھ اس کے ''اخراجات'' کی مد میں

گئے۔ کچھ محفوظ سرمایہ میں جمع کرائے گئے اور بقیہ رقم کھاتہ داروں اور حصہ داروں میں تقسیم کرائی گئی۔ خود مجھے بھی ایک کھاتہ دار کی حیثیت سے کچھ ''نفع'' ملا۔

ضروری نہیں کہ بینک سے جن ۵ ہزار افراد نے میری طرح قرض حاصل کیا ہے وہ بینک کو مع نفع واپس ہی مل جائے۔ مثلاً دس افراد کا انتقال ہو جاتا ہے۔ ۱۵۔۲۰ کی ملازمت ختم ہو جاتی ہے، چند کاریں حادثے میں ٹوٹ پھوٹ جاتی ہیں۔ بینک اپنے 'Loan' کی وجہ سے قرض پر حاصل کی گئی کاریں واپس حاصل کر کے فروخت کر دیتا ہے مگر وہ پوری قیمت نہیں ملتی ہے جتنے کا قرض تھا۔ یہ نقصان بینک کے سالانہ نفع میں سے کم ہو جائے گا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس سال کا سارا نفع بھی اس نقصان کو پورا نہ کر سکے اور بینک کے محفوظ سرمایہ میں سے بقیہ پورا کرنا پڑے۔

اب ذرا دیکھئے کہ میرے کار کے مسئلے کے اسلامی حل کیا ہو سکتے تھے؟

۱۔ میں ۴ سال تک بغیر کار کے گذارا کروں اور جب رقم پس انداز ہو جائے تو کار لوں۔ اکثر حالات میں یہ قابل عمل نہیں۔

۲۔ دوستوں سے ''قرض حسنہ'' مانگوں۔ اس کا امکان چند ایک کے لئے جن کے دوستوں کا دائرہ بہت وسیع اور مالی معاملات میں اعتماد کا درجہ بہت بلند ہے، ہو سکتا ہے، مگر ہر سال ۵ ہزار افراد کے لئے تقریباً ناممکن ہے۔ اسلام یقیناً ضرورت مندوں کو قرض حسنہ فراہم کرنے کی ترغیب دیتا ہے، مگر سارے انفرادی اور ملکی وسائل مل کر بھی اس کے متحمل نہیں ہو سکتے کہ ہر ضرورت مند کو قرض حسنہ فراہم کیا جا سکے۔

۳۔ مقامی اسلامی کوآپریٹو بھی مسئلے کا حل نہیں۔ اول تو اس کا سرمایہ بہت قلیل ہوگا اور صرف وہی لوگ دلچسپی لیں گے جن کی ضرورت مشترک ہوگی۔ دوسرے ان کا ''خدمتی معاوضہ'' بینکوں کے ''منافع'' اصل سے کہیں زیادہ ہوگا۔ اور اگر زیادہ نہ بھی ہو تو بہر حال اصل زر پر ہوگا ہی۔ اگر یہ اضافہ اسلامی کوآپریٹو کے لئے لینا/دینا جائز ہے تو بینک کے لئے کیوں ''حرام'' ہے؟

کیا یہ صرف الفاظ کا الٹ پھیر نہیں کہ اضافہ کا نام ''مرابحہ'' ہو تو جائز اور ''انٹرسٹ'' ہو تو حرام؟ حالانکہ دونوں شکلوں میں ''منافع'' کا عوض ایک ہی ہے اور وہ ہے ''مدت استعمال''۔

۴۔ کار 'Loan' پر حاصل کی جائے۔ ۴ سال کے لئے صرف ۲ ہزار بنیادی رقم

دے کر معینہ ماہانہ اقساط پر کار حاصل کی جائے۔ ۴ سال کے بعد معاہدہ ختم ہونے پر کار واپس۔ بظاہر یہ اسلامی حل نظر آتا ہے مگر اصلاً اس میں بھی نہ صرف حق ''استعمال'' کے عوض منافع شامل ہوتا ہے بلکہ کئی اور بھی چیزیں بڑھ جاتی ہیں Loan کرنے والی کمپنی ۴ سال کے بعد کار کی فروخت سے حاصل ہونے والی رقم اور آج کی قیمت خرید پر نہ صرف خدمتی معاوضہ کا اضافہ کرتی ہے بلکہ استعمال کی قیمت وغیرہ بھی۔ عموماً Loan میں ۴ سال کے بعد کار کی قیمت خرید کے قریب رقم ادا کر چکنے کے باوجود خریدار کے ہاتھ کچھ نہیں آتا۔ بینک سے قرض کی صورت میں 'نفع' کی مقدار بھی کہیں کم دینی ہوتی اور ۴ سال کے بعد کار بھی اپنی ہو جاتی۔

۵۔ کار ڈیلر سے اقساط پر کار خریدی جائے اور ۴ سالوں میں اصل قیمت پر ۲ ہزار کا اضافہ اسے دیا جائے۔ (اس پر بحث آگے آئے گی)

مکان: مکان کی خریداری کا بھی یہی حال ہے بلکہ کچھ پیچیدہ۔ فرق یہ ہے کہ کار کے مقابلے میں مکان کی ثمنیت کئی گنا زیادہ اور مطلوبہ قرض کی مدت ۱۰ تا ۳۰ سال ہوتی ہے۔ مکان بینک سے Mortgage پر لیا جائے یا اسلامی کوآپریٹو سے کرایہ کی شرائط پر۔ عملاً ہوتا یہی ہے کہ عام بینکوں کا انٹرسٹ اسلامی کوآپریٹو کے کرایہ اور خدمت کے معاوضہ سے کہیں کم ہوتا ہے۔

اسلامی کوآپریٹو کا سرمایہ بہت محدود ہوتا ہے اور سرمایہ کے تناسب سے اخراجات کہیں زیادہ ہوتے ہیں۔ اخراجات کی زیادتی اور نفع کی کمی کی وجہ سے اسلامی بینک اپنے گاہکوں سے ہر معاملے میں زیادہ فیسیس چارج کرتے ہیں بلکہ عموماً وہ فیسیس بھی شامل ہوتی ہیں جو دوسرے بینک اپنے اکاؤنٹ ہولڈروں سے نہیں لیتے یا بہت معمولی لیتے ہیں۔

متبادل اسلامی حل: ائمہ مجتہدین کو ربا الفضل اور ربا النسیئہ کی مروج تعریفات کی وجہ سے تجارتی اور تمدنی معاملات میں پیچیدگیوں اور لین دین کی عملی دشوارایوں کا کچھ نہ کچھ اندازہ تھا۔ چنانچہ بظاہر ربوی معاملہ سے بچنے کے لئے کتنے ہی حیلے فقہ کی کتابوں میں ملتے ہیں۔ گذشتہ ۲۰۔۲۵ سالوں میں اسلامی بینک اور اسلامی حلال Mortgage کے نام پر مختلف تجاویز سامنے آتی رہی ہیں۔ اس وقت موقع مضاربہ، مرابحہ، مشارکہ وغیرہ پر کلام کا نہیں ہے۔ میں صرف مکان اور کار کی خرید کے دو

معاملات میں جو اسلامی حل تجویز کئے جاتے ہیں ان کا تجزیہ علماء کرام کی خدمت میں پیش کرنا چاہتا ہوں۔

جیسا کہ میں پہلے بطور مثال عرض کر چکا ہوں کہ 'بکر' کو مکان کی شدید ضرورت ہے۔ بڑا خاندان، اونچے کرایہ، کرایہ کے رہائشی مکانوں کی قلت یا خراب محلوں میں وقوع کی وجہ سے اس کے لئے مکان خریدنا ''ضرورت'' ہے۔ بکر نے چند سالوں میں دس ہزار ڈالر بچا بھی لئے ہیں۔ کافی تلاش کے بعد ایک اوسط رہائشی علاقے میں تین کمروں کا مکان مل سکتا ہے، جس کی قیمت ایک لاکھ ڈالر ہے۔ جمع شدہ دس ہزار ڈالر دینے کے بعد بھی اسے ۹۰ ہزار ڈالر کا قرض درکار ہے۔ ''اسلامی بینک'' اسے ۹۰ ہزار کا قرض اس شرط پر دینے کے لئے آمادہ ہے کہ بکر کو مکان کا ''معقول اوسط'' کرایہ دینا ہوگا۔ اگلے دس یا پندرہ/بیس سالوں میں کرایہ کے علاوہ ہر ماہ وہ کچھ مزید رقم بھی ادا کرسکتا ہے۔ ہر ۵ سال پر کرایہ میں ۱۰ فیصد کا اضافہ کر دیا جائے گا۔ جیسے جیسے بکر ۹۰ ہزار کے قرض میں سے اپنا حصہ ادا کرتا جائے گا کرایہ کی شرح بدلتی رہے گی حتی کہ بکر ساری رقم ادا کر دے گا اور مکان اس کا ہو جائے گا۔

جمال بدوی (اسلامک ہورائزنس Islamic Horizons مئی/ جون ۹۶ء: صفحہ ۲۶۔۲۷) اور ٹامس گریکو (Thomas Greco) (اسلامک ہورائزنس، ستمبر/اکتوبر ۹۸ء: صفحہ ۵۰۔۵۱) وغیرہ نے اسلامی حلال Mortgage کے ''ماڈل'' پیش کئے ہیں۔ میں نے صرف انہی دو کا تجزیہ ایک ماہر اقتصادیات کی مدد سے کیا تھا۔ دوسرے ''ماڈل'' جیسے MSI (محمد شاہد ابراہیم اور ظفر اے حسن: Amer. Journal of Social Science جلد: ۱۰ صفحہ: ۷۲۔۸۷) تقریباً اسی جیسے ہیں۔ ان میں ہاؤسنگ کوآپریٹو ان کیلی فورنیا وغیرہ کی شرائط کہیں زیادہ سخت ہیں

جمال بدوی ماڈل میں مکان کی مالیت صرف ۵۰ ہزار ڈالر ہے۔ بکر اس میں سے دس ہزار ڈالر دیتا ہے۔ (باقی ۴۰ ہزار اسلامی بنک/قرض حسن یا اسلامی ہاؤسنگ کوآپریٹو سے ''کرایہ'' کی شرط پر ملیں گے) بکر ماہانہ کرایہ دے گا۔ چونکہ مکان کا پانچواں حصہ بکر کا ہے اس لئے کرایہ کا پانچواں حصہ اور اصل میں سے ۳ ہزار سالانہ کی ادائیگی کی وجہ سے ایک سال میں بکر کا حصہ بڑھتا جائے گا۔ اس حساب سے دس سال میں مکان کی ملکیت بکر کو منتقل ہو جائے گی۔ پہلے سال کا کرایہ ۵ ہزار ۴ سو طے پایا ہے

جو ہر سال دس فیصد بڑھایا جاتا رہے گا اور دسویں سال میں ۱۲ ہزار ۷ سو ۳۳ ڈالر ہو جائے گا۔ لیکن اس وقت تک بکر نے زیادہ تر اصل واپس کر دیا ہوگا۔

بظاہر تو ماڈل بہت معقول نظر آتا ہے مگر جو لوگ حساب سے معمولی بھی واقفیت رکھتے ہیں، بتا سکتے ہیں کہ یہ ناقابل عمل ہے۔ اول تو ۳ ہزار ڈالر سالانہ کے مزید حصص بکر کو خریدنے ہیں اور کرایہ بھی پورا دینا ہے۔ (بکر کا ۲۰ فیصد بھی اس کی ادائیگی میں شمار ہوگا) دوسرے سال کی ساری ادائیگیوں کے بعد بھی دسویں سال تقریباً ۱۹ ہزار ڈالر باقی رہتے ہیں جو بکر کو یک مشت دینے ہوں گے۔ دس سالوں میں 'کرایہ' کے نام پر ادا کردہ رقم کو ملا کر مکان کی قیمت تقریباً ایک لاکھ ۱۷ ہزار ڈالر پڑے گی۔

اگر بدوی ماڈل میں کرایہ میں سالانہ اضافہ دس فیصد سے گھٹا کر پانچ فیصد یعنی نصف بھی کر دیا جائے تو دسویں سال کی یک مشت ادائیگی کی رقم تقریباً ۱۵ ہزار باقی ہوگی اور مکان کی مجموعی قیمت ۹۴ ہزار ۳ سو ڈالر تقریباً پڑے گی۔

غیر اسلامی بینک: اگر بکر یہی رقم ایک غیر اسلامی بینک سے Mortgage پر ساڑھے آٹھ فیصد کی شرح سود پر دس سال کے لئے حاصل کر لے تو دس برسوں میں اسے اپنی ابتدائی رقم کے علاوہ ۵۹ ہزار ۵ سو ۱۳ ڈالر ادا کرنے ہوں گے۔ بکر کی ماہانہ قسط تقریباً ۴۹۵ ڈالر ہوگی اور مکان کی مجموعی قیمت ۶۹ ہزار ۵ سو ۱۳ ڈالر آئے گی۔ یعنی ۵۰ ہزار ڈالر کے مکان پر دس سال میں اسے تقریباً ساڑھے ۱۹ ہزار ڈالر زیادہ ادا کرنے ہوں گے۔

یہی صورت اس وقت بھی ہوگی اگر مکان کا مالک بکر کے ہاتھ اسی ساڑھے آٹھ فیصد شرح انٹرسٹ پر دس سال میں قیمت کی ادائیگی پر آمادہ ہو جائے۔ یہ دونوں شکلیں یہاں عام ہیں۔

بالفاظ دیگر بکر کو اسلامی ماڈل کے 'جائز' حل میں ۵۰ ہزار ڈالر کی مالیت کے مکان پر دس برسوں میں 'کرایہ' کے نام پر مزید تقریباً ستر ہزار ڈالر (۱۰ فیصد سالانہ اضافہ) یا ۳۴ ہزار ڈالر (پانچ فیصد سالانہ اضافہ) ادا کرنے ہوں گے۔ اگر وہ یہی پچاس ہزار ڈالر کا مکان بینک یا مالک مکان سے عام شرح انٹرسٹ (ساڑھے آٹھ فیصد) پر خریدے تو اسے صرف انیس ہزار پانچ سو تیرہ ڈالر اضافی ادا کرنے ہوں گے۔ مزید برآں اس کی ماہانہ قسط بھی 'کرایہ وغیرہ' کی قسطوں سے کہیں کم ہوگی۔

گریکو ماڈل: Islamec Horizons) thomas H. Greco Jr. ستمبر/اکتوبر ۱۹۹۸ء: صفحہ ۵۰۔۵۲) کا مجوزہ اسلامی ماڈل جمال بدوی ماڈل سے ذرا مختلف ہے۔ گریکو ماڈل میں مکان کی قیمت ایک لاکھ ڈالر ہے، جس میں سے بکر دس ہزار ڈالر دیتا ہے اور اسلامی کوآپریٹو بقیہ نوے ہزار۔ مکان دونوں کی ''مشترکہ'' ملکیت ہے۔ اس لئے بکر کو اس وقت تک ماہانہ کرایہ ادا کرنا ہے، جب تک وہ مکان کی پوری قیمت نہیں ادا کر دیتا۔ اس مکان کا مجوزہ کرایہ وہی 660.39 ڈالر ماہانہ ہے جو کسی بینک سے ۸ فیصد انٹرسٹ کی شرح سے ۹۰ ہزار ڈالر کا Mortgage لینے پر بکر کو تیس برس تک ماہانہ اقساط کی صورت میں تین سو ساٹھ قسطوں میں دینا ہوگا۔ بکر کو کرایہ میں سے ملنے والا دس فیصد (یا جو بھی تناسب آئندہ ہوگا) کوآپریٹو زر، اصل میں سے محسوب کرتا رہے گا۔ تین سو ساٹھ قسطوں کی ادائیگی کے بعد بکر کے کرایہ کے حصے سے کوآپریٹو کے زرِ اصل کی ادائیگی مکمل ہو جائے گی اور مکان بکر کی کلی ملکیت ہو جائیگا۔

گریکو کے اس ماڈل کے مطابق ایک لاکھ ڈالر کے مکان پر بکر کو ایک لاکھ اکتالیس ہزار ۱۸ ڈالر اور تیس سینٹ ''کرایہ'' ادا کرنا پڑے گا، جو بینک سے ۸ فیصد کی شرح سے Mortgage لینے کی شکل میں کل ادائیگی (ایک لاکھ ۴۷ ہزار سات سو چالیس ڈالر چالیس سینٹ) سے تقریباً چھ ہزار سات سو بائیس ڈالر دس سینٹ کم ہے۔ مکان کی مجموعی قیمت گریکو کے ''اسلامی کرایہ'' کے ماڈل میں دو لاکھ اکتیس ہزار اٹھارہ ڈالر اور تیس سینٹ بنے گی اور بینک سے انٹرسٹ کی صورت میں دو لاکھ سینتیس ہزار سات سو چالیس ڈالر اور چالیس سینٹ۔ بظاہر گریکو کا ماڈل بہتر نظر آتا ہے مگر اس میں کئی حسابی مغالطے ہیں۔

۱۔ گریکو ماڈل میں مکان کا کرایہ وہی فرض کیا گیا ہے جو بینک کو ۸ فیصد انٹرسٹ کے Mortgage کی شکل میں ماہانہ ادا کیا جاتا۔ نتیجتاً بکر کے دس فیصد کرایہ کے حصہ کے منہا کرنے کے بعد ''کرایہ'' کے نام پر ادا ہونے والی رقم (نوے ہزار ڈالر کا) صرف ۹۳ء۶ فیصد رہ جاتی ہے۔ اسی کمی کی وجہ سے تین سو ساٹھ قسطوں کے بعد تقریباً چھ ہزار ڈالر کا معمولی سا فرق پڑتا ہے۔ ورنہ ''کرایہ'' اور ''Mortgage'' دونوں شکلوں میں بکر کی کل ادائیگی اصل زر کا تقریباً ڈھائی گنا بن جاتی ہے۔

۲۔ مکان کا کرایہ ۳۰ برس تک ''منجمد'' فرض کرلیا گیا ہے۔ اگر کرایہ میں ہر ۵ سال کے بعد پانچ فیصد کا اضافہ بھی مان لیا جائے تو تیس برسوں میں مجموعی 'کرایہ' بینک انٹرسٹ سے کئی ہزار ڈالر زیادہ ہوجائے گا جبکہ بینک کے فکسڈ انٹرسٹ پر ماہانہ قسط میں کوئی اضافہ اگلے تیس سال تک نہیں ہوگا۔

۳۔ مکان کا کرایہ اگر مجموعی قیمت (ایک لاکھ ڈالر) کا ۸ فیصد ہی مقرر کیا جائے تو تیس سال میں کرایہ کی مجموعی رقم Mortgage انٹرسٹ کی مجموعی رقم سے کہیں زیادہ ہوجائے گی۔

۴۔ کرایہ عموماً مکان کی مالیت کا ۱۲ تا ۲۰ فیصد ہوتا ہے یا اس سے بھی زیادہ۔ یہاں عام طور پر لوگ مکان لیتے ہی اس لئے ہیں کہ مکان کا کرایہ ماہانہ Mortgage قسط سے کہیں کم یا اس کے آس پاس ہی ہوتا ہے۔ بجائے دس پندرہ برس تک 'کرایہ' ادا کرنے کے کہیں بہتر ہوتا ہے کہ مکان ہی خرید لیا جائے۔ بینک آپ کی شخصی مالی حیثیت کی بنیاد پر ابتدائی سرمایہ کل قیمت کا ۳ سے ۵ فیصد لینے پر تیار ہوجاتے ہیں۔ امریکہ میں جن لوگوں نے گریکو یا MSI ماڈل کے مطابق ''اسلامی حلال حل'' سے مکان خریدے ہیں ان کو انتہائی تلخ تجربات سے گذرنا پڑا ہے۔ اکثر کو ۱۸ سے ۲۱ فیصد کی شرح سے ادائیگی کرنی پڑی ہے، جبکہ بینک انٹرسٹ کی شرح صرف ۸ فیصد یا کم ہوتی ہے۔ یہ سب سے بڑا قانونی مسئلہ ہے۔ کرایہ کے اسلامی حل میں کئی قانونی مشکلات ہیں جو ''انٹرسٹ مارٹیج'' میں نہیں ہیں۔ مثلاً مکان کی قانونی ملکیت کو آپریٹو کے نام ہوتی ہے۔ تیس سال میں اگر کسی وقت بھی بکر کو مکان فروخت کرنا پڑے تو اسے اس کی اجازت نہیں۔ اگر کوآپریٹو کسی وجہ سے فروخت کرنے پر آمادہ نہ ہو تو بکر کے پاس کوئی راستہ نہیں کہ وہ اپنی ادا کردہ رقم واپس لے سکے۔ بکر کے ورثا کو بھی اسی مسئلے کا سامنا ہوگا۔ بینک سے مارٹیج پر لیا ہوا مکان بکر جب چاہے فروخت کرسکتا ہے۔ بینک کو صرف اپنی رقم واپس لینے کا قانونی حق ہوگا۔

علماء کرام کے سوچنے کا مسئلہ بالکلیہ دوسرا ہے۔ کیا اصل پر اضافہ شدہ رقم کا نام 'کرایہ' رکھ دینے سے اس پر ''ربا'' کا قانونی اطلاق نہیں ہوگا۔ اسلامی ماڈل اور بینک Mortgage میں اگر اضافہ برابر بھی ہو تو ایک کے حلال اور دوسرے کے حرام ہونے کی علت سمجھ میں نہیں آتی۔ اگر صرف نام بدلنے سے حلت اور حرمت کا فرق ہوسکتا

ہے تو کیا بینک ''انٹرسٹ'' کا نام بدل کر کچھ اور کر سکتا ہے؟ یہ حقیقت ہے کہ اسلامی 'کرایہ' کی بنیاد پر آپ کو بینک سے مارگیج سے کہیں زیادہ رقم ادا کرنی پڑتی ہے۔

گریکو ماڈل میں کئی اور خامیاں ہیں۔ کوآپریٹو کے پاس وسیع پیمانے پر لوگوں کے لئے مکان خریدنے کا فاضل سرمایہ کہاں سے آئے گا؟ ہر مکان پر اگر ۹۰ ہزار ڈالر بھی کوآپریٹو کو لگانے ہوں تو صرف دس ہزار مکانوں پر کروڑوں ڈالر تیس سال کے لئے پھنس جائیں گے۔ مکان خریدنے کے خواہش مند ممبروں سے تو بڑی رقمیں نہیں مل سکتیں۔ کسی حکومت کے بجٹ کا ۸۰۔۹۰ فیصد بھی عوام کی مکان کی ضروریات نہیں پورا کر سکتا۔

بینک: بینک اور بنکاری دونوں نئے تصورات ہیں، بالکل اسی طرح جیسے کرنسی نوٹ۔ بنکاری کا ارتقاء اٹھارہویں صدی سے تجارتی ضروریات کا حل نکالنے اور بڑے سود خواروں کے استحصال سے بچنے کے لئے ہوا۔ صدیوں سے مہاجنی سود خواری (Usury) کا رواج تھا اور آج بھی یہ وبا عام ہے۔ حالانکہ اکثر ممالک میں یہ خلاف قانون ہے۔ Usury تجارتی مقاصد کے لئے سم قاتل تھی۔ عام آدمی کے لئے تھوڑے سے سرمایہ سے کسی منافع بخش تجارت میں شرکت کے دروازے بند ہوتے تھے۔ زیادہ سے زیادہ وہ کسی چھوٹی موٹی دکان کا خواب دیکھ سکتا تھا، یا کسی دوسرے کے کاروبار میں شریک ہو جاتا تھا۔ تجارتی منڈیوں میں سود خوار افراد اور گھرانے نہ صرف عام تاجروں کو قلاش بنانے سے نہیں چوکتے تھے، بلکہ ملکی معیشت کو بھی تباہ کرنے سے نہیں ہچکچاتے تھے۔ اٹھارہویں صدی کے نصف آخر میں ترکی کا اقتصادی زوال انہیں مہاجنی سود خواروں کے چنگل میں پھنسنے کی وجہ سے ہوا تھا۔ آج جو لوگ ساہوکار مہاجن کے چنگل میں پھنس جاتے ہیں وہ اس سے نہیں نکل پاتے حتیٰ کہ اپنے بچوں اور بچیوں تک کو غلامی کی زنجیر میں ہمیشہ کے لئے بندھوا دیتے ہیں۔ کتنے ہی مسلم افراد اور زمین داران ساہوکاروں کے ہاتھوں اپنا سب کچھ کھو چکے ہیں۔

مہاجنی سود خواری (Usury) سے انٹرسٹ (Interest) کا فاصلہ مغربی ملکوں نے تقریباً دو سو برسوں میں طے کیا ہے۔ اور حالات کے مطابق بنکاری کے اصول و ضوابط متعین کئے ہیں، جن میں ضرورت کے مطابق بہتری کے لئے تبدیلیاں کی جاتی رہتی ہیں۔ موجودہ بینک عموماً کسی فرد یا خاندان کی ملکیت نہیں ہوتے اور نہ ان کا مقصد

غریب اور مجبور افراد کو قرض دے کر اپنا غلام بنانا ہے۔ ہر بینک انٹرسٹ کی شرح نہ تو من مانے انداز سے طے کر سکتا ہے اور نہ وہ مہاجنی سود کی طرح ''غیر معمولی'' اونچی ہوتی ہے۔ ترقی یافتہ ملکوں میں انٹرسٹ کو کنٹرول میں رکھنے کے لئے سخت قوانین نافذ ہیں۔ جدید بنکاری کے دو بنیادی اصول ہیں۔ ۱۔ فاضل سرمایہ جمع کرنا، ۲۔ جمع شدہ سرمایہ کو ''مناسب'' نفع پر تجارت میں لگانا۔

پہلے اصول کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ افراد کے پاس ایسی ''دولت'' (سرمایہ) موجود ہوتا ہے جس کی انہیں فوری ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ یہ سرمایہ چند گھنٹے، چند دن یا چند مہینوں اور سالوں کے لئے نفع آور معاملات میں لگایا جا سکتا ہے۔ دوسرے اصول کے مطابق اس جمع شدہ پونجی کا زیادہ تر حصہ ایسے افراد اور اداروں کو فراہم کیا جاتا ہے جو متعینہ مناسب شرح انٹرسٹ کے ساتھ زر اصل کو واپس کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ بینک بھی مختلف طرح کے ہوتے ہیں اور مختلف ضروریات پوری کرتے ہیں۔ بینک کو چھوٹے بڑے کھاتہ داروں کی جمع کردہ رقوم کا تھوڑا حصہ (۳ تا ۴ فیصد) کھاتہ داروں کے روزمرہ کے معاملات نبٹانے کے لئے ''رزرو'' میں رکھنا ہوتا ہے، بقیہ منافع بخش کاروبار میں مختلف مدتوں کے لئے لگا دی جاتی ہے۔ نفع آوری کے اپنے متعین اصول میں، لیکن ان فیصلوں میں غلطی کا ہمیشہ امکان ہوتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ بینک نے جن دس کاروباری معاملات میں اپنا سرمایہ لگایا ہو ان میں سے ۷ میں نفع ہو اور ۳ میں مختلف عوامل کی وجہ سے نقصان۔ سال کے آخر میں نفع اور نقصان کا میزانیہ لگا کر کچھ رقم کھاتہ داروں کو لوٹا دی جاتی ہے اور کچھ بینک کے سرمایہ میں بڑھا دی جاتی ہے۔ اگر بینکوں کو نقصان نہ ہوگا تو کوئی بینک کبھی بند نہ ہوگا۔

ترقی پذیر ملکوں میں مہاجنی سود خواری سے جدید بنکاری کا فاصلہ جو مغرب نے دو سو برس میں طے کیا تھا وہ چند دہائیوں میں طے کرنے کی کوشش کی گئی۔ بینکوں کے اہل کاروں نے اپنے شخصی فائدوں کو مقدم رکھا اور سیاست دانوں نے اس نظام کو اپنے غلط مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنایا۔ عام افراد کو بینکنگ کے کسی متوازن نظام سے جو فائدے حاصل ہو سکتے تھے، وہ نہیں ملے۔ ان ملکوں میں بنکاری کے قوانین بھی نہ اتنے منضبط ہیں اور نہ لائحہ عمل ہی متعین ہے کہ ان کا غلط استعمال نہ ہونے پائے۔ ترقی پذیر

ملکوں کو عالمی ترقیاتی اداروں سے انتہائی کم شرح انٹرسٹ پر جو رقوم فراہم کی گئی تھیں وہ سیاست دانوں اور ٹھیکے داروں کی جیبوں میں چلی گئیں اور قرضوں کا بار بڑھتے بڑھتے ناقابل برداشت ہوگیا۔ نااہل، بددیانت اور رشوت خور سربراہوں، لیڈروں اور اہل کاروں کا الزام ''انٹرسٹ'' پر لگ گیا۔

علماء کی اکثریت نے بینک انٹرسٹ کو بھی ''مہاجنی سود'' کی ایک قسم تسلیم کیا ہے اس لئے کہ اس میں بھی اگرچہ سود شرح ذرا کم ہوتی ہے، مگر متعین اضافہ کی شرط پر معینہ مدت کے لئے ہی قرض فراہم کیا جاتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اسلام میں نہ تو ''وقت کی قیمت'' کا جواز ہے اور نہ ''قرض'' پر ''اضافہ'' ہی کا۔ انٹرسٹ کو ''ربا'' کا مترادف قرار دینے کے لئے دو طرح کی دلیلیں دی جاتی ہیں۔ ایک شرعی اور دوسرے عقلی۔

۱۔ ''ربا'' حرام ہے۔ ۲۔ ''ربا'' اصل زر پر ہر اضافہ کا نام ہے۔ بینک انٹرسٹ بھی اصل زر متعین پر اضافہ ہے، اس لئے حرام ہے۔

۳۔ ''ربا'' ہر وہ زیادتی ہے جو مقابلہ میں ''عوض'' سے خالی ہو۔ یہ زیادتی متعین ہے۔ صاحب حاجت کی مجبوری کا بے جا فائدہ اٹھانا ہے۔ غریبوں کی کمائی لوٹنا ہے۔ اخلاقی تباہ حالی کا موجب ہے، مال داروں اور غریبوں میں نفرت پیدا کرنے کا ذمہ دار ہے اور چند ہاتھوں میں دولت کے ارتکاز کا موجب ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ بینکوں کو صرف اپنے نفع سے غرض ہوتی ہے۔ وہ نقصان میں شریک نہیں ہوتے۔ اسلام صرف ایسی شرکت کی اجازت دیتا ہے جس میں نفع و نقصان دونوں میں سارے شرکاء حصہ دار ہوں۔

آگے بڑھنے سے پہلے چند اہم سوالات ذہن میں رکھنے ضروری ہیں۔

۱۔ 'ربا' حرام ہے مگر 'ربا' کیا ہے اور کن اشیاء میں ربوی لین دین حرام ہے؟ (ربا الفضل اور ربا النسی کا فرق)، ۲۔ کیا انٹرسٹ 'ربا' کی تعریف میں داخل ہے؟ (ربا اور مرابحہ کا فرق ذہن میں ملحوظ رہے)، ۳۔ کیا انٹرسٹ کے متبادل مجوزہ اسلامی حل قابل عمل اور بہتر ہیں؟، ۴۔ کیا رائج الوقت کرنسی درہم و دینار کی طرح ثمن خلقی ہیں یا از قبیل عروض ہیں؟

ربا الفضل: خود ائمہ مجتہدین میں علت حرمت اور اجناس ربوی کے بارے میں

جو اختلافات ہیں وہ معلوم و مشہور ہیں۔ اہل الظاہر نے تو ربا کا دائرہ صرف ان چھ اشیاء تک محدود کر دیا ہے جو حدیث میں منقول ہیں۔ جو فقہا دیگر اشیاء کو ان پر قیاس کرتے ہیں ان کی بھی معیار حرمت اور علت ممانعت میں مختلف رائیں پائی جاتی ہیں۔

۱۔ امام شافعیؒ: کیل/ وزن + طعم (قول قدیم) طعم/ثمنیت اور اتحاد الجنس (قول جدید) (اس لئے چونے، لوہے، تانبے، پیتل، کپڑے وغیرہ میں ''اضافہ'' ان کے نزدیک ربا نہیں ہے۔ اسی طرح ایک فلس (سکہ) کے بدلے دو فلس کا لین دین بھی جائز ہے)، ۲۔ امام مالکؒ: قوت (غذائیت) + ادخار (خراب مچھلی یا گوشت بعوض تازہ مچھلی یا گوشت میں 'ربا' جائز ہے۔ اسی طرح سبز ترکاریوں، 'لوہے' تانبے وغیرہ میں بھی)، ۳۔ احناف/حنابلہ: کیل/وزن + اتحاد جنس

(پھل اور وہ ساری چیزیں جو وزن اور پیمانے سے فروخت نہیں ہوتیں ان میں ربا نہیں۔ ایک کے بدلے دو سیب وغیرہ لینا دینا جائز ہیں)

شیخین، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ایک معین پیسے (فلس) کو دو معین پیسوں (فلوس) کے عوض بیچنا جائز ہے۔ کیونکہ فلوس کا ثمن ہونا خلقی نہیں، بلکہ اصطلاح تاس کی وجہ سے ہے۔ امام محمد اور امام محمد بن حنبل کے نزدیک اس کا جواز نہیں۔ ربا الفضل کی بحثوں میں صراحتاً ملتا ہے کہ ایک مٹھی غلہ کا دو مٹھی غلے، ایک سیب، انڈے، اخروٹ وغیرہ کا دو کے عوض تبادلہ جائز ہے۔ اسی طرح مذبوحہ گوشت کا تبادلہ مسلّم جانور کے عوض وزن کے اختلاف کے باوجود جائز ہے۔ ان تفصیلات کا مقصد صرف اختلاف رائے اور اس کے اسباب و علل کو سامنے لانا تھا۔ موجودہ اقتصادی لین دین میں ربا الفضل بالکلیہ خارج از بحث ہے۔ اول تو کوئی شخص گیہوں کا گیہوں کے بدلے، کھجور کا کھجور کے بدلے یداً بید متساویاً معاملہ کرنے ہی کیوں لگا؟ اگر دونوں کی کوالٹی ایک ہی ہے تو عمل فضول ہے۔ اگر ایک کی قسم اعلیٰ ہے اور دوسرے کی گھٹیا تو دونوں کے لئے یہ معاملہ قابل قبول نہیں ہوگا۔ حدیث بلالؓ میں اس کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ احوال ربا میں عمدہ اور فروتر کا امتیاز قابل اعتبار نہ ہوگا یہ انسانی معاملات کے بنیادی اصول سے ٹکراتا ہے۔ غیر متوازی تبادلہ کے لئے حیلہ تو فراہم کیا جا سکتا ہے، مگر اس کا انکار تجارتی معاملات کی بنیاد نہیں بن سکتا۔ ●●●

سماجی مساوات کے بعض پہلو

(۲)

مولانا سلطان احمد اصلاحی

قدیم تفسیر وفقہ کی بعض جزئیات کی اصلاح

اسلام کے سماجی مساوات کی جو تشریح کی گئی ہے تفسیر وفقہ کی بعض تشریحات اس کے خلاف پائی جاتی ہیں، ان کی اصلاح ضروری ہے۔ اپنے کفر وشرک پر اصرار کرنے والی حضرت نوحؑ کی قوم کا آپؑ پر ایمان نہ لانے کا ایک عذر قرآن نے یہ نقل کیا ہے :

قَالُوْٓا اَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ	انھوں نے کہا کہ ہم تم پر کس طرح ایمان
الْاَرْذَلُوْنَ ۝ (شعراء:۱۱۱)	لائیں جبکہ اراذل تمہارے پیروکار ہیں۔

اس آیت کریمہ میں 'ارذلون' کی تفسیر بنکر اور موچی سے کی گئی ہے۔

(الارذلون) اسفلة کالحاکة و	'ارذال' یعنی کہ پست لوگ جیسے کپڑا بُننے
الاساکفة [1]	والے (بنکر) اور موچی۔

دوسرے موقع پر قوم نوح کا یہ اعتراض کتاب اللہ میں ان لفظوں میں ہے :

فَقَالَ الْمَلَاُ الَّذِيْنَ	اس پر ان کی کافر قوم کے بڑے لوگوں کا
كَفَرُوْا مِنْ قَوْمِهٖ .... مَا نَرٰىكَ	کہنا تھا کہ ..... ہم تو یہی دیکھتے ہیں کہ ظاہر
اتَّبَعَكَ اِلَّا الَّذِيْنَ هُمْ اَرَاذِلُنَا	نظر میں جو ہمارے ارذال ہیں وہی تمہارے
بَادِيَ الرَّاْيِ ... (ہود : ۲۷)	پیروکار ہیں۔

یہاں بھی 'اراذل' کی تفسیر یہی بیان کی گئی ہے :

---

[1] تفسیر الجلالین ۱/۴۸۷، طبع جدید، موسسۃ الرسالہ بیروت، طبعہ اولیٰ ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء

أسافلنا كالحاكة والأساكفة [1] — ہمارے پست لوگ جیسے کہ پارچہ باف (بنکر) اور موچی۔

جب کہ 'ملأ قوم' کو اشراف سے تعبیر کیا گیا ہے :

(فقال الملأ الذين كفروا من قومه) وهم الأشراف [2] — (اس پر ان کی کافر قوم کے بڑے لوگوں کا کہنا تھا) یہ ان کے سربرآوردہ اور اشراف تھے

فقہ میں بھی اس تفسیر کا اسی طرح تذکرہ ہے۔

قوله تعالىٰ: قَالُوا أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ قال المفسّرون: كانوا حاكة [3] — اللہ تعالیٰ کا ارشاد: انھوں نے کہا کہ ہم تم پر کس طرح ایمان لائیں جبکہ اراذل تمہارے پیروکار ہیں، مفسرین نے کہا کہ یہ لوگ پارچہ باف (بنکر) تھے۔

فقہِ حنفی میں بھی اس کا ایسا ہی بیان ہے :

..... وجاء في تفسير قوله تعالىٰ: وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ انهم الحوكة [4] — اللہ تعالیٰ کا ارشاد: اور اراذل تمہارے پیروکار ہیں، اس کی تفسیر میں آیا ہے کہ یہ لوگ پارچہ باف (بنکر) تھے۔

پہلے حوالے میں اس کے ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کرلیا ہے کہ بنکری کا یہ پیشہ ذلیل ہے، چنانچہ اوپر کے ٹکڑے کے بعد اس پر اضافہ ہے :

قال المفسّرون: كانوا حاكة ولم ينكر عليهم هذه التسمية [5] — مفسرین نے کہا کہ یہ لوگ پارچہ باف (بنکر) تھے اور اللہ نے یہ نام دئے جانے پر ان کی کوئی زجر و توبیخ نہیں کی۔

---

[1] جلالین / ۲۸۸، محولہ بالا [2] حوالہ سابق

[3] الشربینی الخطیب الشافعی م ۹۷۷ھ : مغنی المحتاج الی معرفۃ معانی الفاظ المنہاج : ۳/ ۱۶۷، طبع جدید، دار الفنائس، الریاض مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ، مصر ۱۳۷۷ھ/ ۱۹۵۸ء [4] ابن البزار الحنفی م ۸۲۷ھ : الفتاویٰ البزازیہ المسماۃ بالجامع الوجیز علیٰ ہامش الفتاویٰ العالمگیریہ المعروف بالفتاویٰ الہندیہ : ۵/ ۳۹۱، طبع جدید، مکتبہ حقانیہ، پشاور، پاکستان [5] مغنی المحتاج، حوالہ بالا۔

پیشوں کی دنارت کو مطلق تسلیم کر لینے کے بعد یہ اشکال پیدا ہوا کہ 'بکری چرانے کا پیشہ بھی' پست پیشوں میں شمار کیا جاتا ہے جب کہ یہ انبیاء کی سنت رہی ہے[1] اس کا جواب یہ دیا گیا کہ :

فإن قيل كيف يعدّ	اگر یہ کہا جائے کہ کس طرح جانوروں کا چرانا
الرعي من الحرف الدنية	پست پیشوں میں شمار کیا جائے گا جب کہ
مع انها سنة الأنبياء في	اپنے ابتدائی دور میں یہ حضرات انبیاء کی سنت
ابتداء أمرهم أجيب بأنه	رہی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے
لايلزم من ذلك كونه صفة	یہ لازم نہیں آتا کہ دوسروں کے حق میں
مدح لغيرهم، ألا ترى	کسی تعریف کا باعث ہو۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے
أنّ فقد الكتابة في حقّه	ہو کہ اللہ کے آخری رسول صلی اللہ علیہ وسلم
عليه الصلوٰة والسلام	کا لکھنا نہ جاننا ان کے حق میں معجزہ ہے،
معجزة، فتكون صفة مدح	اور اس طرح ان کے حق میں یہ تعریف کا
في حقّه، وفي حق غيره	باعث ہے، جب کہ دوسرے کے حق میں
ليست كذلك[2]	یہ ایسا نہیں ہے۔

اس کے بعد یہ لے یہاں تک آگے بڑھی کہ ولیمہ میں عدم حاضری کا اسے ایک معقول عذر تسلیم کیا گیا :

من عذرات عدم حضور	ولیمہ میں عدم شرکت کے معقول عذروں
الوليمة فيها وجود من	میں سے ایک یہ ہے کہ وہاں ایسے لوگ
يتأذّى به كالأراذل[3]	موجود ہوں جن سے کہ آدمی کو تکلیف پہنچے،
	جیسے کہ سماج کے پست اور ذلیل لوگ۔

---

[1] صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: مابعث اللہ نبیًا الا رعی الغنم، (اللہ نے جو نبی بھی بھیجا اس نے بکری ضرور چرائی ہے) اسی میں آگے خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مکہ میں بکریاں چرانے کا تذکرہ ہے۔ صحیح بخاری جلد ۲ کتاب الاجارہ، باب رعی الغنم علی قراریط۔ نیز صحیح مسلم جلد ۲ کتاب الاشربہ، باب فضیلۃ الاسود من الکبات۔ عامرہ، مصر۔ ایضًا موطا امام مالک جلد ۲ کتاب الجامع، باب ماجاء فی امر الغنم۔ مکتبۃ تجاریہ کبریٰ، مصر ۱۳۸۹ھ/۱۹۶۹ء۔ [2] مغنی المحتاج: ۳/ ۱۶۷، محولہ بالا [3] حوالہ مذکور

ان غلط تصورات کی بنیاد پر ہندوستان کے دورِ زمین داری و جاگیر داری میں کلمہ گویوں نے دوسرے کلمہ گویوں کی دعوتوں میں شرکت کو اپنے لیے باعثِ عار سمجھا۔ تفسیر و فقہ کی یہ پوری گفتگو نظرِ ثانی کی طالب اور قابلِ اصلاح ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام کی دعوت کے بیان میں اگر 'ارذلون' کی یہ تفسیر درست بھی ہو کہ اس سے مراد بنکر اور موچی ہیں، تو سوال یہ ہے کہ بعد میں عذابِ الٰہی کا شکار ہونے والے قومِ نوحؑ کے کفّار و مشرکین کے اس بیان کو یہ اعتبار کب سے حاصل ہو گیا کہ اس کی بنیاد پر کسی پیشے کی عزّت اور ذلّت کا فیصلہ کیا جائے؟ اگر اس کی وجہ یہ ہے، جیسا کہ اوپر کہا بھی گیا ہے کہ قرآن نے برسرِ موقع اس کی تردید نہیں کی تو یہ تردید ہر جگہ دوسرے پیغمبروں کے علاوہ اللہ کے آخری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلے میں بھی برسرِ موقع نہیں ہے جہاں عرب کے کفّار و مشرکین کی طرف سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو 'ساحر' اور 'مجنون' کہا گیا ہے[1] برسرِ موقع اس تردید کے نہ ہونے سے معاذ اللہ ثم معاذ اللہ آپؐ خاکِ بدہانِ آں جہلا پاگل اور جادوگر نہیں ہو گئے تو قومِ نوحؑ کے اس بیان سے ان کے بنکر اور موچی پیروکاروں کا ذلیل اور پست ہونا کیوں مسلّم ہو۔ اس تفسیر کی دوسری کمزوری اس کے علاوہ ہے۔ حضرت نوحؑ تو خود قرآن کی صراحت سے نجاری کے پیشے سے وابستہ تھے[2] اشراف و اراذل کی روایتی بحث میں یہ پیشہ بھی کوئی استثنائی اور قابلِ اعزاز و اکرام نہیں، تو ان لوگوں نے ان کو کیوں معاف کر دیا اور ان کی پستی کا اعلان کیوں نہیں کیا؟ آگے چرواہی کے پیشے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے

---

[1] اس کے جواب میں اگر یہ کہا جائے کہ قرآن میں دوسرے مواقع پر اس کی تردید کی گئی ہے (قلم: ۲، ذاریات: ۵۲، ۵۳) تو کسی مخصوص برادری یا طبقے کے بذاتِ خود ذلیل اور کم تر ہونے کی بھی ایسی ہی تردید قرآن میں موجود ہے جہاں اس نے آدمی کے تقویٰ اور خوفِ خدا کو عزّت و کرامت کی اصل بنیاد تسلیم کیا ہے (حجرات: ۱۳) دوسرے مواقع پر بھی یہ تردید اسی طرح موجود ہے جہاں بحیثیتِ مجموعی انسانی برادری کو قابلِ عزت و تکریم قرار دیا گیا ہے (اسراء: ۷۰)

[2] قرآن میں تو حضرت نوحؑ کے کشتی بنانے کا تذکرہ ہے ہی دیگر ماخذ میں بھی ان کے بڑھئی ہونے کی طرح ہے۔ ایک حوالہ کے لیے ہماری کتاب 'اسلام کا تصورِ مساوات' کی بحث 'پیشہ و حرفت' نظرِ ثانی شدہ (منتظرِ طبع) کشتی بنانے کی تفصیل کے لیے ہمارا رسالہ 'ابتدائے تاریخ کا تصور اور قرآن' کا عنوان 'کشتی نوحؑ' مطبوعہ اسلامک بک فاؤنڈیشن نئی دہلی، طبع اول ۱۹۹۷ء

'امّی' ہونے کی جو بات کہی گئی ہے وہ اس سے زیادہ کمزور ہے۔ لکھنا نہ جاننا بکری چرانے کی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص نہیں تھا، جب کہ جیسا کہ گزرا حدیث میں اس کی صراحت ہے کہ 'ہر نبی نے بکری چرائی ہے'، تو کیا دیگر انبیاء علیہم السّلام کے حق میں اسے عار اور دنارت کا باعث تصور کیا جا سکتا ہے؟ پھر دوسرے لوگوں کے سلسلے میں بکری چرانے جیسے دیگر پیشوں کو بھی ان کے حق میں موجبِ عار اور باعثِ ننگ نہیں ہونا چاہیے۔ اراذل کی موجودگی میں ولیمہ میں عدم شرکت کا جزیہ اس سے بڑھ کر قابلِ رد ہے۔ قرآن میں اس کے بجائے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو کمزوروں کے ساتھ چمٹ کر رہنے اور نام نہاد شرکاء معززین کو نظر انداز کرنے کا حکم ہے:

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ	اور (اے نبیؐ!) آپ ان لوگوں کے
الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ	ساتھ لگ کر رہئے جو صبح و شام اپنے رب
بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ	کو پکارتے اور اس کی خوشنودی کے طالب
وَجْهَهٗ وَلَا تَعْدُ عَيْنٰكَ	ہوتے ہیں اور (ذرا دیر کے لیے) آپ کی
عَنْهُمْ ج تُرِيْدُ زِيْنَةَ الْحَيٰوةِ	نگاہیں ان سے نہ ہٹیں۔ جس سے کہ آپؐ
الدُّنْيَا ج وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا	دنیوی زندگی کی زینت و آرائش کے
قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ	طلبگار رہیں اور ان لوگوں کی بات نہ
هَوٰىهُ وَكَانَ اَمْرُهٗ	مانیں جن کے دلوں کو ہم نے اپنی یاد
فُرُطًا ۝	سے غافل کر رکھا ہے اور وہ اپنی خواہش
(کہف: ۲۸)	نفس کے پیروکار ہیں اور جن کا معاملہ راہِ اعتدال
	سے ہٹا ہوا ہے۔

اسی طرح دوسرے موقع پر ارشاد ہے:

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ	اور (اے نبیؐ!) آپ ان لوگوں
رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ	کو اپنے سے دور نہ کیجئے جو صبح و شام
يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ ط مَا عَلَيْكَ	اپنے رب کو پکارتے ہیں، اس کی خوشنودی
مِنْ حِسَابِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ	کے طلبگار ہوتے ہیں۔ آپؐ کو ان کا حساب
وَّمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ	دینا ہے نہ ان کو آپؐ کا حساب دینا ہے۔

مِّنْ شَیْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُوْنَ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ (انعام:۵۲)

جس کی وجہ سے آپ ان کو اپنے سے دور کر دیں اور اس طرح ظلم کرنے والوں میں شامل ہو جائیں۔

آگے اصل بات فرمائی کہ یہ فرقِ مراتب وجہِ آزمائش ہے، اس لیے لوگوں کو دھوکہ نہیں کھانا چاہیے۔

وَكَذٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِّيَقُوْلُوْٓا اَهٰٓؤُلَآءِ مَنَّ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنْۢ بَيْنِنَا اَلَيْسَ اللّٰهُ بِاَعْلَمَ بِالشّٰكِرِيْنَ ۝ (انعام: ۵۳)

اور اسی طرح ہم نے ایک کے ذریعہ دوسرے کو آزمائش میں ڈال رکھا ہے۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے جو کچھ لوگ (دوسروں کے بارے میں) کہتے ہیں کہ آیا یہی لوگ ہیں جن کو ہمارے بیچ اللہ نے خاص انعام سے نواز رکھا ہے۔ کیا اللہ کو پتہ نہیں ہے کہ کون لوگ (اس کے) شکر گزار ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ ناگزیر انسانی ضرورت کے بعض پیشوں کے پست ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور جیسا کہ تفصیل گزری، اللہ تعالیٰ کا یہ اس کے بندوں پر عظیم احسان ہے کہ دنیا چلانے کے لیے اس نے مختلف طبیعتوں میں اس کے لیے آمادگی رکھی۔ بحیثیتِ مجموعی ان پیشوں کو باقی رہنا چاہیے اور شادی بیاہ کے معاملات میں ان کا لحاظ رکھنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اس سے آگے بڑھ کر جیسا کہ اوپر کی گفتگو کا مقتضا ہے پیشوں کو مطلق ذلت اور پستی کا موجب قرار دینا اور ان کو رذالت اور دنارت کی علامت قرار دینا کسی طرح سے درست نہیں ہے۔ اس کا نتیجہ اسی صورت میں برآمد ہو سکتا ہے جیسا کہ اس وقت ہو بھی رہا ہے، کہ پیشہ وروں کی طرف سے اپنے پشتینی پیشوں کے چھوڑنے کا عمومی رجحان پیدا ہو جائے اور سماج اور معاشرہ ناقابلِ بیان عمرانی خرابیوں کا شکار ہو۔ آخری بات یہ کہ دورِ قدیم کے عرف میں اظہارِ خیال کے اس طرز اور اس سے متعلق اوپر کی جزئیات کی گنجائش ہو بھی تو دورِ حاضر کے بدلے ہوئے عرف میں یہ بالکل لائقِ تقلید اور قابلِ حوالہ باقی نہیں رہتا۔ جس اسلام کی تاریخ میں حضرت عمر فاروق اعظمؓ

حضرت بلال حبشیؓ کو اپنا 'سردار' کہیں اور تسلیم کریں[1]، اس اسلام کے سچے پیروکاروں کے لیے کسی مخصوص پیشے سے وابستہ مسلمان کے ولیمے میں اس کے کسی خاص پیشے کے حوالہ سے عدم حاضری کے لیے کوئی جواز نہیں پیدا ہوتا۔ اسلام کی نجات دہندہ تحریک عہدِ جدید کے اس نئے عرف کی سب سے بڑھ کر قدرداں ہے اور کھلے دل سے اس کا استقبال کرتی ہے۔

صدرِ اوّل کا نمونہ

اس اعتدال و توازن کی جھلک دیکھنی ہو تو ہمیں اسلام کے صدرِ اول کی تاریخ پر ایک نگاہ ڈالنی چاہیے، جہاں ایک طرف اگر افضل امت سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد سقیفۂ بنی ساعدہ میں خلیفہ کے انتخاب کی مجلس میں خلافت کے لیے مہاجرین اور قریش کے استحقاق کے حق میں ان کی اسلام میں سبقت، عرب کی سرزمین میں ان کی مرکزیت اور ان کی عددی اکثریت وغیرہ کے علاوہ ان کی خاندانی شرافت اور ظاہری وجاہت کو پیش کرتے ہیں:

نحن المهاجرون.....	ہم مہاجرین..... خاندانی اعتبار
وأكرم الناس أحسابًا	سے لوگوں میں سب سے زیادہ عزت دار،
وأحسنهم وجوهًا..[2]	اسی طرح ان میں ظاہری وجاہت اور حسن
	کے لحاظ سے سب سے نمایاں ہیں۔

وہیں دوسری طرف خلیفہ دوم حضرت عمر فاروقؓ کا کردار ہے کہ اپنے زمانہ کے سب سے بڑے اور طاقتور حکمراں ہونے کے باوجود معاملات میں غلاموں کو اپنے برابر کے درجہ میں رکھتے ہیں، بلکہ بعض اوقات انھیں اپنے سے اوپر کر دیتے ہیں جبکہ یہ اپنے وقت کا سب سے مظلوم، کمزور اور بے حیثیت طبقہ تھا اور سماجی حیثیت

---

[1] ہماری کتاب: اسلام کا تصورِ مساوات / ۲۱۵، محولہ بالا

[2] الجاحظ: البیان والتبیین: ۳/ ۲۵۰، مکتبہ تجاریہ کبریٰ، مصر ۱۳۶۶ھ/ ۱۹۴۷ء، طبعہ ثالثہ

سے اس سے بڑھ کر پست، دبا اور کچلا ہوا دوسرا کوئی گروہ نہ تھا۔ لیکن ان تمام مواقع پر نہ صرف یہ کہ حضرت فاروق اعظمؓ انھیں عزت اور برابری کا درجہ دیتے ہیں، بلکہ ایک طرح سے انھیں اپنے سے اوپر رکھتے اور آگے بڑھا دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ آپؓ (مدینہ سے) انتہائی گرم دن میں سر پر چادر ڈالے ہوئے (پیدل) نکلتے ہیں۔ تھوڑی ہی دور میں انھیں ایک غلام نظر آتا ہے جو اپنے گدھے پر سوار ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ اس سے کہتے ہیں کہ وہ اپنے ساتھ سواری پر انھیں بھی بٹھا لے۔ یہ سن کر غلام گدھے سے کود پڑتا ہے اور امیر المومنین سے اپنے سے آگے بیٹھنے کی خوشامد کرتا ہے۔ جب کہ ان کا اصرار ہوتا ہے کہ وہ اس کے پیچھے بیٹھیں گے اور اس کے حق میں دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس طرح تم مجھ کو سخت جگہ پر بٹھا کر خود کو گداز جگہ پر رکھنا چاہتے ہو۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ گدھے کی اس سواری پر غلام آگے ہوتا ہے اور حضرت عمرؓ اس کے پیچھے بیٹھے ہوتے ہیں۔ مدینہ میں وہ اسی حالت میں داخل ہوتا ہے جسے دیکھ کر لوگوں کے حیرت و استعجاب کی انتہا نہیں رہتی ہے[1]۔ دوسرے واقعہ میں وہ اپنے آزاد کردہ غلام (مولیٰ) اسلم کے ساتھ شام کا سفر کرتے ہیں۔ دونوں الگ الگ اونٹ پر سوار ہوتے ہیں۔ منزل سے قریب ہوتے ہیں تو حضرت عمرؓ فاروق اعظم ایک ترکیب سے غلامؓ اپنی سواری کا تبادلہ کر لیتے ہیں اور شام میں اس طرح داخل ہوتے ہیں کہ خلیفۂ وقت اور غلام میں امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے۔ غلام کی طرف سے نشاندہی کرنے پر لوگوں کو اس کا پتہ چلتا ہے اور وہ آپس میں اس پر اس طرح گفتگو کرتے ہیں جیسے کہ انھیں اس کا یقین ہی نہ آتا ہو[2]۔ بیت المقدس کی فتح کے موقع پر خلیفۂ دوم کے شام کے تاریخی سفر کی روداد اس بھی زیادہ عبرت انگیز ہے۔ معلوم ہے کہ اس مہم میں مسلمانوں کا اس شہر کا محاصرہ بہت طویل ہو رہا تھا اور لوگ دونوں طرف سے بالکل تھک رہے تھے۔ اس پر اس شہر کے (عیسائی) باشندوں کی طرف سے پیش کش آئی کہ آپ لوگ

---

[1] ابن جوزی: سیرت عمر بن الخطابؓ اول حاکم دیقراطی فی الاسلام ۱/۱۱۰، طبع مذکور نیز ملاحظہ ہو: ابن قیم الجوزیہ اغاثۃ اللہفان من مصاید الشیطان: ۱/۱۲۱-۱۲۲، مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ مصر ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۹ء تحقیق و تعلیق: محمد حامد الفقی

[2] حوالہ سابق ۱/۱۰۵-۱۰۶

خواہ مخواہ کے لیے اپنے کو تھکا رہے ہیں۔ ہمارے یہاں کتابوں میں اس شخص کی علامات صاف لکھی ہیں جس کے ہاتھوں یہ شہر فتح ہوگا، تو آپ لوگ اپنے خلیفہ کو بلا دیجئے ہم ان کے اندر اگر یہ علامتیں دیکھ لیں گے تو اپنے آپ کسی جنگ کے بغیر ہم شہر کو آپ کے حوالے کر دیں گے۔ مسلمانوں کی طرف سے حضرت عمرؓ کو اس پوری صورتِ حال کی اطلاع دی جاتی ہے اور خلیفۂ دوم اپنے تاریخی سفر پر روانہ ہوتے ہیں۔ اس سفر کی یہ شان تو ہوتی ہی ہے کہ زادِ راہ میں جَو کا ستو، کھجور اور معمولی تیل ہوتا ہے اور حضرت عمرؓ جو کرتہ زیب تن کیے ہوتے ہیں وہ پیوندوں سے بھرا ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس میں یہ عجوبہ بھی شامل ہوتا ہے کہ سفر میں حضرت عمرؓ کا ایک غلام ساتھ ہوتا ہے، لیکن سواری ایک ہی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے یہ دونوں حضرات اس پر باری باری سوار ہوتے ہیں:

..... وكان معه غلام له	.... اور ان کے ساتھ ان کا غلام بھی تھا
يعاقبه في الركوب نوبة	اور یہ دونوں (ایک ہی) سواری پر باری
بنوبة....	باری بیٹھتے تھے۔

جس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہوتا ہے کہ کبھی خلیفہ سواری پر ہوتے ہیں اور نیچے غلام پیدل چل رہا ہوتا ہے، اسی طرح اپنی باری پر غلام سواری پر ہوتا ہے اور خلیفۂ وقت سواری کی نکیل تھامے زمین پر پیدل چل رہے ہوتے ہیں۔ سفر کی یہی شان ہوتی ہے جب کہ وہ منزل پر پہنچ جاتے ہیں۔ شہر کے یہودی اور عیسائی جب یہ منظر دیکھتے ہیں تو وہ بے اختیار نعرۂ تکبیر بول پڑتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہاں ہماری کتابوں کا یہی مصداق ہے۔ چنانچہ وہ حضرت عمر فاروق اعظمؓ کے لیے اپنے آپ دروازے کھول دیتے ہیں:

.....فلما رآه المشركون	.....تو جب مبتلائے شرک اہل کتاب
من أهل الكتاب	لوگوں نے ان کو اس حال میں دیکھا تو
كبّروا وقالوا هٰذا	بے ساختہ وہ نعرہ تکبیر بلند کرنے لگے اور
هو وفتحوا له الباب[1]	آپس میں کہنے لگے ہاں بالکل یہ وہی ہیں اور انھوں نے
	حضرت عمرؓ کے لیے شہر کے دروازے کھول دیئے

---

[1] ایافعی م ۷۶۸ھ: مرآۃ الجنان وعبرۃ الیقظان فی معرفۃ ما یعتبر من حوادث الزمان ۱/۱۱-۷۲ دائرۃ

ایسا ہی واقعہ قادسیہ کی فتح کے موقع کا ہے۔ قاصد کے ذریعہ جب حضرت عمرؓ کو دشمن کی شکست کی اطلاع مل جاتی ہے تو اس سلسلے کی دوسری تفصیلات جاننے کے لیے وہ اس کے پیچھے پیچھے دوڑتے ہیں، دراں حالیکہ وہ اپنی اونٹنی پر سوار ہوتا ہے اور ان کو پہچانتا بھی نہیں ہے۔ اس کے ہوش اس وقت اڑتے ہیں جب کہ اسی حال میں وہ مدینہ میں داخل ہوتا ہے اور لوگ امیر المومنین امیر المومنین کہہ کر حضرت عمرؓ کو سلام کرتے ہیں۔ اس پر قاصد شرمساری کے ساتھ کہتا ہے کہ آپ نے مجھے پہلے ہی بتایا ہوتا کہ آپ امیر المومنین ہیں تو مجھ سے یہ گستاخی نہ ہوتی۔ حضرت عمرؓ اس کو اطمینان دلاتے ہیں کہ نہیں اس میں شرمندگی اور معذرت کی کوئی ضرورت نہیں ہے[1]

اس واقعہ میں اگرچہ اس کی صراحت نہیں ہے کہ یہ قاصد کسی نیچی قوم اور کسی پست قبیلے کا فرد تھا، تاہم اس سے اسلام کی بے نظیر مساوات پسندی کا صحیح اندازہ ہوتا ہے، جب کہ آج کے نام جمہوری دور میں اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔

بعد کے زمانہ کی مثال حضرت امام اعظم ابو حنیفہ م ۱۵۰ھ کی ہے، جو صاف لفظوں میں اپنے بارے میں اعلان کرتے ہیں کہ وہ عربوں کے برابر، نہیں ہیں[2] لیکن اس کے باوجود عرب ہوں کہ عجم، امت مسلمہ کی غالب ترین اکثریت (۹۵٪) ان کے مسلک کی پیروکار ہے اور فقہ میں ان کو اپنا امام اور مقتدا تسلیم کرتی ہے۔ یہاں تک کہ امام اعظمؒ جیسے کہ ان کے نام کا حصہ ہو گیا ہے۔ اسلام کے ماننے والوں میں یہ ترکیب جب مطلق بولی جائے تو اس سے مراد یہی عجمی النسل حضرت نعمان بن ثابت ابو حنیفہ ہوتے ہیں جو پوری

= المعارف انتظامیہ، حیدر آباد الدکن ۱۳۲۷ھ، طبعہ اولیٰ۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اپنی شاہ کار ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء: ۳/۲۱۷ - ۲۱۸، میں اس واقعہ کو اسی حوالے سے نقل کیا ہے۔ طبع کراچی، محولہ بالا۔

[1] ابن جوزی: سیرۃ عمر بن الخطاب ص ۱۰۴، محولہ بالا

[2] السرخسی م ۴۸۳ھ: المبسوط: ۴/۲۳، طبع جدید، دار الکتب العلمیہ، بیروت ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۳ء، طبعہ اولیٰ۔ اس موقع پر عبارت کا عربی متن ہے: ابو حنیفہ لم یر نفسہ کفوا للعرب

انکساری کے ساتھ اپنے کو عربوں کے برابر نہیں مانتے ہیں۔ اسی طرح مسلمانوں کے دوسرے امام، امام دارالہجرۃ حضرت امام مالکؒ م ۱۷۹ھ کی مساوات پسندی کا عالم تھا کہ انھیں اپنی مجلسِ درس میں شاہزادوں اور غیر شاہزادوں کے درمیان فرق و امتیاز گوارا نہ تھا۔ خلیفہ ہارون رشید کی خواہش کے باوجود وہ اس کے دو شاہزادوں محمد امین اور عبداللہ مامون کے لیے اپنی مجلسِ درس سے عام طلبہ کو الگ کرنے کے لیے تیار نہ ہوئے۔ یہاں تک کہ ان شاہزادوں کے ساتھ خود خلیفہ ہارون رشید کو مسند کے بجائے سب لوگوں کے ساتھ نیچے بیٹھنا پڑا۔ یہ واقعہ ۱۷۴ھ کا ہے[1] اس سے پہلے ایسا ہی معاملہ ہارون رشید کے باپ مہدی م ۱۶۲ھ کے زمانہ میں ہارون اور اس کے بھائی موسیٰ کے ساتھ امام موصوف کا پیش آچکا تھا اور وہاں بھی ان کا رویہ اس سے مختلف نہیں تھا۔[2] آج بھی دنیا کو کھوکھلے دعووں کی نہیں سماجی مساوات کے ایسے عملی نمونوں کی ضرورت ہے۔

جیسا کہ عرض کیا گیا، جو لوگ رسم کے بجائے حقیقت پر نگاہ رکھتے ہیں، وہ سماجی مساوات کے معاملے میں اسلام کے اسی اعتدال و توازن میں امت اور انسانیت کی نجات اور فوز و فلاح دیکھتے ہیں جو صدرِ اول کی اس تاریخ میں نظر آتی ہے اور جس کے نمونے کم و بیش آج بھی مسلمان معاشرے میں ہر جگہ موجود ہیں اور انشاء اللہ اسی طرح قیامت تک موجود رہیں گے۔ قوم، قبیلے اور ذات برادری کی الگ پہچان اور ممتاز شناخت کے ساتھ عمل کی دنیا میں ہر شخص کو برابری اور مساوات کا درجہ ملے، یہ اس سے زیادہ بہتر ہے کہ بے حقیقت، غیر فطری بے ذات معاشرے کی مصنوعی اور فرضی مساوات کا ڈھول پیٹا جائے اور عمل کی دنیا میں مختلف طبقات کو ظلم و ناانصافی اور بے رحم نابرابری کی چکی میں پیسا جائے، جیسا کہ آج وطنِ عزیز اور اس سے باہر پوری دنیا میں ہو رہا ہے۔ ہندوستان میں دلت طبقہ ناقابلِ بیان مصائب سے دوچار ہے۔ امریکہ اور یورپ میں وہاں کی سیاہ فام آبادی کی خیر نہیں ہے۔ اسی طرح اس

---

[1] مولانا سید سلیمان ندوی م ۱۹۵۳ء حیاتِ امام مالک ۷۵/، ۷۶، مکتبۃ الشرق، آرام باغ کراچی ۱۳۷۸ھ اس پورے واقعہ کو مولانا نے منظوم بھی کر دیا ہے جسے اس کتاب کے صفحات ۷۹، ۸۰ پر دیکھا جا سکتا ہے۔

[2] حیاتِ امام مالک ۷۴/ - ۷۵، محولہ بالا

سرزمین میں یہودیوں اور مسلمانوں کے ساتھ بدترین امتیازی سلوک روا رکھا جا رہا ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

آخر میں اس سلسلے کے ایک اشکال کا جواب دینا ضروری ہے۔ صحیح مسلم میں حضرت عمر بن الخطابؓ کی مشہور حدیث میں اللہ کے آخری رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قیامت کی علامات میں سے ایک علامت یہ قرار دی ہے کہ:

.... وان ترى الحفاة العراة	..... اور یہ کہ تم ننگے سر ننگے پاؤں پھٹے حال
العالة رعاء الشاء يتطاولون	بکری کے چرواہوں کو دیکھو کہ وہ لمبی لمبی
فى البنيان [1]	عمارتیں بنانے میں ایک دوسرے سے آگے
	بڑھنے لگیں۔

'عائل' کی جمع 'عالۃ' کے معنی محتاج۔ رعاء، ر کے زیر کے ساتھ اور آخر میں ہمزہ۔ دوسری روایت میں یہ ر کے پیش اور آخر میں گول ۃ 'رعاۃ'۔ دونوں ہی کے معنی ہیں: دیہاتی اور ان جیسے غریب اور محتاج لوگ 'اهل البادية وأشباههم من أهل الحاجة والناقة' [2] تو کیا اس حدیث کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ اسلام کو اپنے غریب اور کمزور طبقات کی خوش حالی اور ترقی پسند نہیں ہے اور وہ ہر حال میں انھیں غریب اور مفلوک الحال ہی دیکھنا چاہتا ہے اور ان کی بلند و بالا عمارتیں اس کو پسند نہیں آتی ہیں اور اس سے اس کو خوشی نہیں ہوتی ہے۔ عرب کے سماج میں سب سے کمزور اور پست حال ان کا یہی بادیہ نشین طبقہ تھا۔ اسی پر آج کے دنیا کے تمام طرح کے پست دبے اور کچلے طبقات کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔ حدیث بالا کا منشا یہ نہیں ہے۔ اس روایت میں

---

[1] صحیح مسلم مع شرح للنووی: ۱/۱۵۸، کتاب الایمان، باب امارات الساعۃ۔ طبع جدید دار الریان للتراث، صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ کی نسبۃً مختصر روایت میں بھی اس کا تذکرہ ہے۔ یہاں اس کے الفاظ ہیں واذا تطاول رعاۃ الابل البہم فی البنیان۔ (جب تم دیکھو کہ اونٹ اور بھیڑ بکریاں چرانے والے لمبی لمبی عمارتیں بنانے لگیں) صحیح بخاری مع شرح فتح الباری: ۱/۱۱۴۔ کتاب الایمان، باب سوال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الایمان والاسلام الخ دار الباز بمکۃ المکرمہ، طبع جدید۔

مطلق قیامت کی علامتوں کا بیان ہے۔ اس میں بیان کردہ دیگر مختلف دفعات کی طرح اوپر کی دفعہ کا بھی یہ بالکل مطلب نہیں ہے کہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں یہ ناپسندیدہ ہے اور وہ اس کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے ہیں۔ صحیح مسلم کے مشہور شارح امام نووی م ۶۷۶ھ آج سے آٹھ سو سال پہلے اس مسئلہ کو حل کر چکے ہیں۔ روایت کے دیگر اجزاء کی تشریح اور وضاحت کے ساتھ وہ خلاصۂ بحث کے طور پر کہتے ہیں۔

.... فإنه ليس كلّ ما	..... ایسا نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم
أخبر صلى الله عليه وسلم	نے جتنی چیزوں کو قیامت کی علامتوں
يكون من علامات	سے قرار دیا ہے ان میں سے ہر چیز لازماً
الساعة يكون محرّمًا	حرام اور ناپسندیدہ ہو اس لیے کہ چرواہوں
أو مذمومًا فإنّ تطاول	کا لمبی عمارتیں بنوانا اور ان کے یہاں مال و
الرعاء في البنيان وفشو	دولت کی فراوانی .... کسی شک و شبہ
المال ..... ليس بحرام	کے بغیر حرام نہیں ہے۔ یہ تو صرف اور صرف
بلا شك، وإنّما هذه علامات،	علامتوں کا بیان ہے اور علامت میں اس
والعلامة لا يشترط فيها	طرح کی کوئی شرط مفہوم نہیں ہوتی۔ بلکہ اس
شيء من ذلك بل تكون	میں بھلائی اور برائی، جائز اور حرام اور
بالخير والشر والمباح	واجب ہر ایک کا یکساں احتمال ہوتا ہے۔
والمحرم والواجب وغيره والله اعلم[1]	واللہ اعلم۔

دوسری جگہ یہ روایت ان لفظوں میں بھی ہے:

وإذا كان الحفاة العراة	اور جب ننگے پاؤں ننگے سر اور گونگے بہرے لوگوں
الصمّ البكم رؤس الناس[2]	کے سردار بن جائیں۔

اس کی شرح میں بھی وہی اوپر والی بات کہی گئی ہے، یعنی کہ اس بیان میں کوئی

---

[1] نووی شرح مسلم : ۱/۱۵۹، محولہ بالا

[2] فتح الباری مع صحیح البخاری : ۱/۱۲۳، طبع مذکور

برائی اور مذمّت کا پہلو نہیں ہے۔ یہ صرف تبدیلیٔ احوال کا بیان ہے کہ قربِ قیامت کے وقت ایسا اور ایسا ہو جائے گا۔ یہ نہیں کہ ایسا ہونا اسلام اور آخری شریعت کو لازماً ناگوار اور ناپسندیدہ ہے۔ اور پر گونگے اور بہرے 'الصمّ البکم' جو کہا گیا ہے اس کا مطلب ان کی بڑھی ہوئی جہالت اور بے خبری کا بیان ہے، یعنی گو کہ ان کے یہ اعضاء صحیح سالم اور بالکل درست ہوں گے لیکن خاص طور پر اپنے دین کے معاملے میں چونکہ وہ ان کا بالکل استعمال نہیں کریں گے، اس کے نتیجے کے طور پر انھیں گونگا اور بہرا کہے جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح 'رؤس الناس' کا مطلب ہے زمین کا بادشاہ 'ملوک الارض'۔[1] شارح بخاری حافظ ابن حجرؒ م ۸۵۲ھ نے یہاں اس مسئلہ کو مفسرِ قرآن علامہ قرطبیؒ م ۶۷۱ھ کے حوالہ سے حل کیا ہے۔ علامہ موصوف اس حدیث کی شرح میں کسی منفی تبصرے کے بغیر کہتے ہیں۔

قال القرطبی : المقصود الإخبار عن تبدّل الحال بأن یستولی أهل البادیة علی الأمر ویتملّکوا البلاد بالقهر فتکثر أموالهم و تتصرّف هممهم الی تشیید البنیان والتفاخر، وقد شاهدنا ذالك فی هٰذه الأزمان[2]	قرطبی کہتے ہیں کہ اس کا مطلب صرف تبدیلیٔ احوال کا پتہ دینا ہے، یعنی کہ دیہاتی اور بدّو لوگ زبردستی حکومتوں کے مالک اور ملکوں پر قابض ہو جائیں گے۔ اس طرح ان کی دولت غیر معمولی طور پر بڑھ جائے گی اور وہ پختہ عمارتوں کی تعمیر کی طرف متوجہ ہو جائیں گے اور ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کے لیے کوشاں ہوگا۔ جیسا کہ آج کے زمانہ میں ہم اسے اپنی سر کی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں۔

---

[1] حوالہ سابق [2] حوالہ مذکور۔ اس مضمون کو تقویت حدیث کے دوسرے الفاظ سے ملتی ہے جس میں شہری دیہاتی اور گنوار اور عالم کے کسی فرق کے بغیر مطلق لوگوں کے لمبی عمارتیں بنانے کو قربِ قیامت کی علامات سے شمار کیا گیا ہے۔ صحیح بخاری کی اس سلسلے کی طویل حدیث کا متعلق ٹکڑا ہے : وحتی یتطاول الناس فی البنیان (اور یہاں تک کہ "لوگ" لمبی لمبی عمارتیں بنانے لگیں) بخاری جلد ۲۔ کتاب الفتن، باب بلا ترجمہ باب خروج النار ص ۱۰۴۲، طبع مذکور۔

اس تفصیل سے یہ بات بالکل صاف ہے کہ اسلام سماج کے کمزور طبقات کی معاشی اور سیاسی ترقی کا مخالف نہیں ہے۔ آج کے حالات میں یہ وہی طبقات ہیں جن کو دبی کچلی اور غریب اور پسماندہ ذات اور برادریوں کے نام سے جانا جاتا ہے۔ یہ لکھیں پڑھیں، ان کی معاشی ترقی ہو اور یہ سیاست میں حصہ دار بنیں، یہ اسلام کی نظر میں ہر طرح سے پسندیدہ ہے اور وہ پوری طرح سے اس کی تائید اور حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ اسی کے آئینے میں اس مضمون کی دیگر روایات واحادیث کا مسئلہ صاف ہوتا ہے۔ جب کہ عام طور پر ان کا مفہوم غلط لیا جاتا ہے اور اپنے صحیح محل سے ہٹا کر ان کی تشریح اور تعبیر کی جاتی ہے۔ یہ روایات بھی قیامت سے پہلے فتنہ کے زمانہ سے متعلق ہیں جس میں یہ امت طرح طرح کی مشکلات اور آزمائشوں سے دوچار ہوگی، انہی میں سے ایک یہ کہ:

وساد القبیلۃ فاسقھم	قبیلہ کا فاسق اس کا سردار ہوگا اور قوم
وکان زعیم القوم	کا سب سے پست آدمی اس کا لیڈر ہوگا
أرذلھم وأکرم الرجل	اور آدمی کی عزت صرف اس وجہ سے کی
مخافۃ شرہ [1]	جائے گی کہ کہیں اس سے کوئی نقصان پہنچ جائے

اسی طرح قیامت سے پہلے کا ایک ہولناک مرحلہ وہ ہوگا جس میں آدمی کو دوسروں کی اصلاح اور دوسروں کی فکر کے بجائے اپنی فکر اور اپنے دین وایمان کی خیر منانے کی تاکید کی گئی ہے۔ اسی پس منظر میں مسند احمد کی روایت ہے:

عن انس بن مالک	حضرت انس بن مالکؓ کی روایت
قیل یارسول اللہ متی	ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم
ندع الائتمار بالمعروف	سے پوچھا گیا کہ ہم بھلائی کا حکم دینا اور
ونھی عن المنکر	منکر سے منع کرنا کب چھوڑ دیں؟

اس کے جواب میں آپؐ نے ارشاد فرمایا:

---

[1] جامع الترمذی جلد ۲ ابواب الفتن عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ص ۴۴، باب بلا ترجمہ تحت باب: ماجاء فی اشراط الساعۃ۔ رشیدیہ دہلی۔

اذا ظهر فیکم	جب تم میں بھی وہی
ما ظهر فی بنی اسرائیل،	کچھ ہونے لگے جو کہ بنی اسرائیل میں ہو چکا
اذا کانت الفاحشة فی	ہے۔ جب تمہارے بڑے بدکاری میں
کبارکم والملك فی	ملوث ہو جائیں، حکومت تمہارے چھوٹے لوگوں میں
صغارکم والعلم فی رذالکم[1]	چلی جائے اور علم تمہارے پست لوگوں کے حصے میں آجائے

ان روایات میں 'ارذل' 'رذال' اور 'صغار'[2] کے جو الفاظ آئے ہیں ان کا مطلب عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ چھوٹی قوموں اور چھوٹی برادریوں میں جب یہ اور یہ باتیں پیدا ہو جائیں گی تو امت آزمائشوں سے دوچار ہو جائے گی اور قیامت قریب ہوگی۔ لیکن ان الفاظ سے یہ مفہوم نہیں نکلتا۔ پہلی روایت میں دوسرے اجزاء سے خود اس کی تردید ہوتی ہے۔ قوم کا رہنما اس کا ارذل ہوگا 'وکان زعیم القوم أرذلهم' اس سے آگے اور پیچھے ہے قبیلہ کا سردار اس کا فاسق ہوگا 'وساد القبیلة فاسقهم' نیز یہ کہ آدمی سے اس کے شر اور فتنہ جوئی کی وجہ سے ڈرا جائے گا اور اس کی عزت کی جائے گی۔ 'واکرم الرجل مخافة شرّه' سوال یہ ہے کہ جب قبیلہ کے فاسق سردار اور معزز و محترم شریر کا کسی خاص قبیلے اور برادری کا ہونا ضروری نہیں ہے تو بیچ کے قوم کے ارذل رہنما ہی کا کسی خاص طبقے اور ذات سے تعلق ہونا کیوں ضروری ہوگا؟ پس ان ناپسندیدہ قائدین اور رہنماؤں کا کسی خاص قوم قبیلے اور ذات برادری ہونا ضروری نہیں ہے۔ یہ ہر قبیلے اور ہر برادری سے متعلق ہوں گے۔ ہوگا یہ کہ صرف یہی ہوں گے، انہی کی چلے گی اور معاملاتِ دنیا کے سیاہ و سفید کے یہی مالک ہوں گے۔

---

[1] مسند احمد: ۳/ ۱۸۷، میمنیہ، مصر

[2] اوپر مسند احمد کی روایت میں صغیر کی جمع 'صغار' کا ایک مطلب کمسن اور کم عمر بھی ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ دوسری احادیث میں قیامت سے قریب ایسے کم عمروں کی امامت اور قیادت کو ایک فتنہ اور بچوں کی امارت 'امارة الصبیان' سے پناہ مانگنے کی تلقین ہے۔ تعوّذوا باللہ من .... ومن امارة الصبیان۔ مسند احمد: ۲/ ۳۲۶، ۳۵۰، ۴۴۸۔ لیکن اس مقام پر زیادہ قرائن اس کے بجائے پست اور کم تر لوگوں کے مفہوم کے حق میں ہیں اور ہم اسی کی ترجیح کے قائل ہیں۔ دوسرے موقع پر یہی مضمون حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حوالہ سے ہے: ان اللعنة تکون =

دوسری روایت کا مفہوم بھی اس کی روشنی میں واضح ہے۔ اس میں بھی 'کبار' 'صغار' اور 'رذال' کی جو بات کہی گئی ہے، وہ قوم قبیلے اور ذات برادری کی تخصیص کے ساتھ نہیں ہے۔ "کبارکم" کا مطلب صرف سوسائٹی کا اونچا طبقہ ہے، وہ کسی بھی طبقے اور برادری سے تعلق رکھتا ہو لیکن اس وقت وہ ابھر کر اس اونچی جماعت میں شامل ہوگیا ہو۔ اسی طرح روایت کے 'صغار' اور 'رذال' (چھوٹے اور رذیل) کے الفاظ بھی مطلق ہیں، یہ کسی مخصوص ذات اور برادری کے لوگ نہیں ہیں، بلکہ اونچی اونچلی ہر ذات برادری میں یہ بکھرے ہوئے ہیں اور انہی چھوٹوں اور رذیلوں کا مجموعہ ہوگا جو حکومت و اقتدار اور علم وفن کی دنیا پر چھایا ہوا ہوگا جس کے بعد قیامت کے آنے میں دیر نہ ہوگی، جیسا کہ آج سر کی آنکھوں سے اس حقیقت کو دیکھا جاسکتا ہے، آج کے دور فتنہ میں حکومت اور علم پر جن چھوٹوں اور رذیلوں کی اجارہ داری ہے اور جن کی لائی ہوئی آفتوں سے مسلمان ہوں کہ غیر مسلم سب کے سب پریشان اور تباہ حال ہیں، یہ صغار و ارذال کسی خاص برادری سے ہی متعلق نہیں ہیں، مسلمان ہوں کہ غیر مسلم ان سبھی کے اشراف وارذال ان میں یکساں طور پر شامل ہیں، بلکہ بسا اوقات ان پر ایک کی حصہ داری دوسرے سے بڑھ کر ہے۔ اس میں کچھ شبہ اور تحفظ ہو تو اللہ کے آخری رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ذیل کی روایات سے وہ رفع ہو جاتا ہے، جن میں کسی

۔فی الارض إذا کان أمراؤها الصبیان (زمین میں اس وقت لعنت ہی لعنت ہوگی جب کم سن اور کم عمر اس کے امیر ہوں گے) مسند احمد: ۳/۴۲۸، ۴۲۹۔

اس مضمون کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری حدیث سے یہ نکتہ مزید صاف ہوتا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یا قیامت سے پہلے اس امت کی ہلاکت یا اس کے فساد اور بگاڑ کو قریش کے بگڑے ہوئے ناسمجھ نوجوانوں سے وابستہ کیا گیا ہے: إن هلاك أمتي أو فساد أمتي (رؤس) أمراء أغيلمة سفهاء من قريش، مسند احمد: ۲/۲۹۹۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت سے پہلے اس کی علامت کے طور پر جو برے لوگ اس دنیا پر قابض اور حکمراں ہوں گے وہ ہر حال میں چھوٹی ذات برادری ہی کے لوگ نہ ہوں گے، بلکہ یہ قریش کے بگڑے ہوئے لوگ بھی ہوں گے جن سے بڑھ کر بانداز عزت اور شرافت کی حامل دنیا کی کوئی دوسری ذات برادری ہوئی ہے نہ قیامت تک ہوسکتی ہے۔ واللہ اعلم۔

ذات برادری کی قید کے بغیر مطلق نالائقوں اور نااہلوں کی سرداری اور ان کی حکمرانی کو قربِ قیامت کی علامتوں سے قرار دیا گیا ہے:

والذی نفسی بیدہ	اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری
لاتقوم الساعۃ حتی	جان ہے .... قیامت نہیں آسکتی جب
..... و یرث دنیاکم	تک کہ تمہارے بدتر لوگ تمہاری دنیا کے
شرارکم [1]	مالک نہ بن جائیں۔

نیز یہ کہ:

إذا ضُیّعت الأمانۃ فانتظر	جب امانت ضائع ہوجائے تو تم قیامت کا
الساعۃ	انتظار کرو۔

جس کی آگے آپؐ نے ان لفظوں میں وضاحت فرمائی:

إذا أُسند الأمر الی غیر	جب حکومت نااہلوں کے ہاتھ میں
أھلہ فانتظر الساعۃ [2]	آجائے تب تم قیامت کا انتظار کرو۔

کتاب اللہ کی طرح اگر ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو بھی ایک دوسرے کی مفسّر اور شارح مانیں، جیسا کہ اسے ماننا ضروری ہے تو ان روایات کی روشنی میں پچھلی روایات کا مسئلہ بہت آسانی سے حل ہوجاتا ہے اور ان سب کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ اسلام ایک نجات دہندہ تحریک ہے۔ اس میں قوم، قبیلے اور ذات برادری کے نام پر کسی تفریق اور امتیاز کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ تحریک بے لاگ برابری اور مساوات کی تحریک ہے اور زندگی کے ہر دائرے میں اس اصول کی بالادستی کا قیام اس کی اوّلین ترجیحات سے ہے۔

---

[1] جامع الترمذی جلد ۲ ابواب الفتن، باب ماجاء فی اشراط الساعۃ۔ یہی مضمون جامع ترمذی اور مسند احمد کی اس روایت کا ہے جس میں مطلق کمینوں کی خوش بختی اور ان کے اثر و اقتدار کو قیامت کی علامات میں شمار کیا گیا ہے۔ لاتقوم الساعۃ حتی یکون أسعد الناس بالدنیا لُکَعُ بن لُکَعٍ، نیز لاتذھب الدنیا حتی تصیر لُکَعُ بن لُکَعٍ، حوالہ بترتیب: جامع ترمذی، حوالۂ سابق نیز مسند احمد: ۳۲۶/۲، لُکَع، لام کے پیش اور کاف کے زبر کے ساتھ، ابتداءً اس کا استعمال صرف غلام کے لیے رہا ہے، لیکن بعد میں یہ مطلق حماقت، ملامت اور کمینگی کے لیے عام ہے، جس سے متصف شخص کو لکع کہا جاتا ہے، قطع نظر اس کے کہ وہ آزاد ہو یا غلام۔ ابن اثیر جزری م ۶۰۶ھ: النہایۃ فی غریب الحدیث ۲/۲۶۵، مطبعہ عثمانیہ مصر ۱۳۱۱ھ نیز علامہ محمد طاہر پٹنی م ۹۸۶ھ: مجمع بحار الانوار ۳/۲۶۲، منشی نول کشور المطبع العالی ۱۲۸۲ھ۔ [2] صحیح البخاری جلد ۲ کتاب الرقاق، باب رفع الامانۃ نیز بخاری جلد ۱ کتاب العلم، باب من سئل علما وھو مشتغل فی حدیثہ الخ نیز دیکھئے: مسند احمد: ۳۶۱/۲۔ النہایہ میں الفاظ ہیں: إذا توسّد الأمر غیر أھلہ فانتظر الساعۃ

العقیدۃ الطحاویہ اور اس کے شارح علامہ ابن ابی العزؒ

ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری

مترجم: مفتی محمد مشتاق تجاروی

عقائد کے موضوع پر مشہور حنفی فقیہ امام ابوجعفر طحاویؒ (م ۳۲۱ھ) کے رسالہ العقیدۃ الطحاویہ کو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی ہے اور اس کی بہت سی شرحیں کی گئی ہیں۔ ان میں علامہ ابن ابی العزؒ (م ۷۹۲ھ) کی شرح کو متعدد پہلوؤں سے اہمیت حاصل ہے۔ ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری صاحب نے اس شرح کا انگریزی ترجمہ Commentary on The Creed of At-Tahawi کے نام سے کیا ہے جو ۱۹۸۳ء میں جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیہ (عمادۃ البحث العلمی) ریاض سعودی عرب سے شائع ہوا ہے۔ موصوف نے اس پر ایک مبسوط مقدمہ بھی تحریر فرمایا ہے۔ افادیت کے پیش نظر، کسی قدر تلخیص کے ساتھ اس کا اردو ترجمہ یہاں پیش کیا جا رہا ہے۔ (ادارہ)

اہل سنت کے یہاں غالباً عقائد کی پہلی مستند کتاب العقیدۃ الطحاویہ ہے اس کے مصنف امام طحاویؒ (۲۳۱ھ/۹۳۳ء) زبردست حنفی فقیہ اور مجتہد ہیں۔ ان کا شمار مصر کے حنفی ائمہ فقہ میں ہوتا ہے۔ الفقہ الاکبر اور عقائد پر مشتمل ایک وصیت نامہ امام ابوحنیفہؒ (۸۰ھ/۱۵۰ھ/۶۹۷ء/۷۶۷ء) کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن اب بالعموم یہ بات تسلیم کر لی گئی ہے کہ ان دونوں کتابوں کا انتساب امام ابوحنیفہ کی طرف درست نہیں ہے یہ بعد کے ادوار میں غیر معروف حنفی مصنفین کی مرتب کردہ ہیں[۱] عقیدے کی ایک اور کتاب کا انتساب امام محمد بن حسن الشیبانیؒ (۱۸۹ھ/۸۰۴ء) کی طرف بھی کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بھی بڑی

حد تک مشکوک ہے۔[۲]

عقیدہ کے موضوع پر ایک کتاب امام طحاوی کے معاصر امام اشعریؒ (۳۲۴ھ/ ۹۳۵ء) کی "الابانہ" ہے۔ اگرچہ اس میں اختلاف ہے کہ امام اشعری نے یہ کتاب کب لکھی، عمر کے ابتدائی دور میں یا عمر کے آخری حصہ میں؟ اسی طرح یہ سوال بھی ہے کہ یہ پوری کتاب انھوں نے تحریر فرمائی یا اس کا صرف ایک حصہ لکھا؟ لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ العقیدۃ الطحاویہ سے پہلے لکھی گئی۔ ان دونوں کتابوں میں بہت سی باتیں مشترک ہیں، لیکن بعض امور میں دونوں میں اختلاف بھی ہے۔ زیادہ باریکی سے مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام طحاوی کی کتاب زیادہ واضح ہے۔ امام طحاوی کے ایک دوسرے معاصر ابومنصور ماتریدی (۳۳۳ھ/ ۹۴۴ء) ہیں۔ انھوں نے وسط ایشیا میں حنفی کلام کو فروغ دیا۔ العقیدہ کے نام سے انھوں نے بھی ایک کتاب لکھی تھی لیکن وہ ابھی تک شائع نہیں ہوئی، تاہم یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی کتاب مقبول نہیں ہوئی۔ صرف تاج الدین السبکی (۷۷۱ھ/ ۱۳۷۰ء) نے اس کی شرح لکھی تھی۔ دوسری طرف امام طحاوی کی کتاب کو زبردست مقبولیت حاصل ہوئی اور بہت سی شروح لکھی گئیں۔

العقیدۃ الطحاویہ کی شروح میں علامہ ابن ابی العزؒ کی شرح کو متعدد اعتبارات سے اہمیت حاصل ہے۔ اس کے مصنف اگرچہ حنفی خاندان میں پیدا ہوئے، حنفی قاضی رہے اور حنفی کلامی مباحث سے پوری طرح آگاہ تھے۔ اس کے باوجود انھوں نے اپنی شرح میں متکلمانہ اسلوب اختیار نہیں کیا، جب کہ اس عہد کے دیگر لوگوں کے ہاں یہی اسلوب ملتا ہے، اس کے برعکس انھوں نے سلفی منہاج اختیار کیا ہے جو بعد کے ادوار میں خاص طور پر ابن تیمیہ اور ابن قیم کا منہاج رہا ہے۔ شرح کے دوران وہ ابومنصور ماتریدی اور دیگر حنفی متکلمین سے اختلاف کرتے ہوئے محدثین کا نقطۂ نظر قبول کرتے ہیں۔ متعدد مقامات پر وہ الفقہ الاکبر کا حوالہ دیتے ہیں، یہ بتانے کے لیے کہ اگرچہ متاخرین احناف ان کے ساتھ نہیں ہیں لیکن امام ابوحنیفہ کی رائے وہی ہے جو ان کی ہے۔ جہاں امام ابوحنیفہ کا مسلک اہل حدیث کے خلاف ہوتا ہے، جیسے ایمان کے مسئلہ میں وہاں دونوں طرف کے دلائل دینے کے بعد یہ بتاتے ہیں کہ یہ نزاع بہت اہم نہیں ہے۔ اس طرح یہ شرح عقائد سے متعلق حنفی اور سلفی دونوں مناہج فکر کا مجموعہ ہے۔

آئندہ صفحات میں پہلے امام طحاوی اور علامہ ابن عبد العز کی مختصر سوانح حیات پیش کی جائے گی پھر متنِ کتاب اور اس کی شرح پر تبصرہ اور شارح کے منہاج کی وضاحت ہوگی اسی ذیل میں شارح کی بعض آراء پر تنقید اور ان سے اختلاف بھی کیا جائے گا۔

امام طحاویؒ

ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ بن عبد الملک الطحاوی کی ولادت ۱۱ ربیع الاول ۲۳۹ھ مطابق ۹ اگست ۸۵۳ء کو مصر کے ایک قصبہ طحا میں ہوئی، نسبی تعلق ازد کے ایک قحطانی قبیلے کی شاخ حجر سے تھا، ان کے والد حدیث اور لغت کے عالم تھے، ان کی والدہ بھی تعلیم یافتہ تھیں، ان کے والدین امام شافعی (متوفی ۲۰۴ھ/۸۲۰ء) کے درس میں شریک ہوتے تھے۔

امام طحاوی کی ابتدائی تعلیم گھر پر ہوئی اس کے بعد مسجد عمرو بن العاص میں ابو زکریا بن محمد کے حلقہ درس میں شریک ہوئے اسی اثنا میں انھوں نے کلام پاک حفظ کیا۔ حدیث پہلے اپنے والد سے پڑھی اس کے بعد اپنے ماموں اسماعیل بن یحییٰ المزنی (۲۶۴ھ/۸۷۷ء) سے علم حدیث حاصل کیا۔ امام مزنی، امام شافعی کے اجلّہ تلامذہ میں شمار ہوتے تھے، طحاوی نے ۱۳ سال کی عمر میں مسند شافعی کا درس مکمل کرلیا۔ اس کے علاوہ عالم اسلام کے کسی گوشے سے کوئی محدث مصر آتا تو اس سے ضرور استفادہ کرتے۔ اس لیے ان کے اساتذہ میں شام، بصرہ، کوفہ، حجاز، یمن، مشرق میں خراسان اور مغرب میں مراکش تک کے علماء شامل ہیں، جن میں امام نسائی (۳۰۳ھ/۹۱۵ء) امام ابو زرعہ الدمشقی (۲۸۱ھ/۸۹۴ء) امام بغوی (۲۸۰ھ/۸۹۳ء) اور ابو بشر محمد بن سعد الدولابی (۳۱۰ھ/۹۹۲ء) جیسے علماء شامل ہیں۔ ان کے تلامذہ میں امام طبرانی (۳۶۰ھ/۹۷۱ء) اور جرح و تعدیل کے مشہور امام عدی (۳۶۵ھ/۹۷۵ء) جیسے علماء شامل ہیں۔

امام طحاوی مسلکاً ایک شافعی خاندان میں پیدا ہوئے، ان کے اولین استاد جیسا کہ عرض کیا گیا، امام شافعی کے مشہور شاگرد امام مزنی تھے۔ امام شافعی نے خود ان کو اپنے مسلک کا سب سے بڑا حامی بتایا ہے، نیز شوافع میں ان کا بڑا مقام ہے[۵] امام طحاوی نے امام مزنی کی المختصر خود مصنف سے پڑھی لیکن امام طحاوی کسی ایک مسلک کے دائرے

میں محدود نہ رہے۔ انھوں نے مسجد عمرو بن العاص میں احناف کے درس میں بھی شرکت کی، خود ان کے ماموں امام مزنی کے پاس بہت سی حنفی کتب تھیں۔ ان سے بھی امام طحاوی نے استفادہ کیا۔[۸]

فقہ حنفی سے امام طحاوی کی دلچسپی بڑھتی گئی، مصر کے دو حنفی قاضیوں بکر بن قتیبہ (۲۷۰ھ/۸۸۳ء) اور عمران البغدادی (۲۸۰ھ/۸۹۳ء) سے ملاقات کے بعد اس دلچسپی میں مزید اضافہ ہوا۔[۹] ان دونوں کے ذریعہ حنفی فقہ کا مطالعہ اور وسیع ہو گیا۔ اس طرح بتدریج وہ فقہ حنفی کے قریب ہوتے چلے گئے۔ انھوں نے خود لکھا ہے:

"ابتداءً میں نے امام مزنی سے حدیث لکھنی شروع کی اور فقہ شافعی کی تقلید شروع کی۔ کچھ عرصہ کے بعد جب احمد بن عمران مصر کے قاضی مقرر ہوئے تو ان کی صحبت اختیار کی اور ان کی آراء کا تتبع کرنے لگا۔"[۱۰]

یہ غالباً اس وقت کی بات ہے جب وہ اپنے ماموں امام مزنی سے الگ ہو گئے تھے۔ امام مزنی نے کسی بات پر خفا ہو کر ان سے کہا تھا کہ تم کچھ نہیں کر سکتے۔ امام طحاوی کو یہ بات ناگوار گزری اور وہ ان سے الگ ہو گئے۔ بعد میں جب المختصر فی الفقہ الشافعی کے انداز پر حنفی فقہ میں المختصر لکھی تو خود کہا کہ اگر آج میرے ماموں حیات ہوتے تو ان کو اپنی پہلی بات پر افسوس ہوتا۔[۱۱]

یہ بات ایک طرح سے یقینی ہے کہ ان قاضیوں سے تعلق کی بنا پر عدالتی فیصلے ان کی تنقیدی نگاہ کے دائرے میں ضرور آتے ہوں گے۔ چنانچہ سنہ ۲۶۸ھ/۸۸۱ء کا واقعہ ہے کہ امام طحاوی نے ایک عدالتی فیصلے سے اختلاف کیا اور اپنی رائے مصر کے حاکم ابن طولون کے پاس بھیجی۔ انھوں نے ان کو معاملے کی تحقیق کرنے کے لیے شام بھیجا۔ شام میں مشہور حنفی قاضی اور امام محمد کے شاگرد ابو حازم عبدالحمید (۲۹۲ھ/۹۰۴ء) سے ان کی ملاقات ہوئی۔ ان کے ساتھ رہ کر انھوں نے فقہ حنفی کا مزید مطالعہ کیا۔ شام میں اپنے ڈیڑھ سالہ قیام کے دوران انھوں نے غازۂ عسقلان، طبریہ اور یروشلم کے اسفار کیے۔ شام سے مصر واپس آئے تو قاضی محمد عبدہ نے ان کو اپنا کاتب مقرر کر لیا۔ قاضی صاحب کی عدم موجودگی میں امام طحاوی ان کی نیابت بھی کرتے تھے۔ ۲۹۲ھ/۹۰۴ء میں ان کو پیشکار کے معزز منصب پر فائز کیا گیا[۱۲] جس پر وہ اپنی وفات تک برقرار

رہے۔ ۳۲۱ھ/۹۳۳ء میں ان کا انتقال ہوا اور بنو الاشعث کے قبرستان میں تدفین ہوئی۔

امام طحاوی ایک ممتاز محدث اور اسی پائے کے فقیہ تھے۔ متعدد تذکرہ نگاروں نے ان کے فضل و کمال کا اعتراف کیا ہے۔ ابن کثیر (۷۷۴ھ/۱۳۷۱ء) نے ان کو حدیث کے عظیم حفاظ میں شمار کیا ہے[۱۱۲] ابن حجر (۸۵۲ھ/۱۴۴۰ء) نے اندلس کے مشہور عالم سلمہ ابن قاسم کا قول نقل کیا ہے کہ "وہ ثقہ، بلند پایہ عالم دین اور ممتاز فقیہہ تھے۔ اختلافات فقہاء سے پوری طرح واقف تھے"[۱۱۳] امام ذہبی (۷۴۸ھ/۱۳۴۸ء) نے لکھا ہے:

"وہ مصر کے فقیہہ اور محدث تھے، فقہ و حدیث میں ان کا مقام بہت بلند تھا"[۱۱۴]

جو شخص بھی امام طحاوی کی کتابوں کا مطالعہ کرے گا وہ ان کی ژرف نگاہی اور گہری بصیرت کا اعتراف کرے گا۔ ابو اسحاق شیرازی (۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء) نے لکھا ہے کہ "مصر میں حنفی فقہ کی سیادت انہی کا حصہ ہے"[۱۱۵] حنفی فقہ میں ان کا مقام بیان کرتے ہوئے طاش کبریٰ زادہ (۹۶۸ھ/۱۵۶۱ء) نے لکھا ہے کہ "وہ امام اور مجتہد فی المذہب تھے"[۱۱۶] السمعانی (۵۶۲ھ/۱۱۶۷ء) نے لکھا ہے کہ "وہ بلاشبہ فقہ کے امام اور ثقہ محدث تھے، ان کے بعد فقہ میں کوئی ان کے مرتبے کا نہیں"[۱۱۷] حدیث کے موضوع پر امام طحاوی کی شرح معانی الآثار ایک غیر معمولی نوعیت کی کتاب ہے۔ اس میں وہ ایک مسئلہ پر مختلف آراء کا اظہار کر کے ان کے دلائل بیان کرتے ہیں اور پھر جس رائے کو وہ ترجیح دیتے ہیں ان کے ترجیحی دلائل پیش کرتے ہیں۔ فقہ میں بصیرت حاصل کرنے کے لیے یہ کتاب بے حد معاون ہے۔ تین عظیم مصنفین: شارح بخاری علامہ عینیؒ (۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء) علامہ ابن عبدالبر (۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء) اور زیلعیؒ (۷۶۲ھ/۱۳۶۱ء) نے اس کتاب کی شروح لکھی ہیں۔ اپنی دوسری کتاب شرح مشکل الآثار میں امام طحاوی نے حدیث کے ان پہلوؤں کی نشاندہی کی ہے جن کی طرف عام آدمی کی نظر نہیں جاتی۔ علامہ ابن رشدؒ (۵۹۸ھ/۱۱۹۸ء) نے اس کی تلخیص کی ہے، دو اور علماء سلیمان بن خلف الباجی (۴۷۴ھ/۱۰۳۱ء) اور قاضی القضاۃ جمال الدین موسیٰ المالکی[۱۱۸] (۸۰۳ھ/۱۴۰۰ء) نے بھی اس کی تلخیص کی ہے۔ ان کی تیسری کتاب سنن الشافعی ہے۔ اس میں انھوں نے ان احادیث کو جمع کیا ہے جو اپنے ماموں امام مزنی سے روایت کی تھیں۔ یہ کتاب قاہرہ سے (۱۳۱۵ھ/۱۸۸۷ء) میں شائع ہوئی اور بیروت سے ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۵ء میں ان کتابوں کے علاوہ ایک کتاب

"التسویہ بین حدثنا و اخبرنا" کا بھی ذکر آتا ہے۔

امام طحاوی کی زیادہ تر تحریریں فقہ سے متعلق ہیں۔ ان کی کتاب المختصر کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ یہ فقہ حنفی کا پہلا مجموعہ ہے۔ یہ کتاب ابوالوفا افغانی کی تحقیق کے ساتھ ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۰ء میں دارالکتب العربیہ قاہرہ سے طبع ہوئی ہے۔ دوسری تصنیف کتاب الشروط الصغیر ہے۔ اس میں بیوع، اجرت، شفعہ، وقف اور صدقات کے مباحث ہیں۔ یہ دو جلدوں میں ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء میں بغداد سے شائع ہوئی ہے ان کی ایک مفصل تصنیف "کتاب الشروط الکبیر" کا ایک حصہ ہائڈلبرگ سے Joseph Schonchi نے ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء میں کتاب الاذکار الحقوق والرہون کے نام سے شائع کر دیا ہے۔ ایک دوسری اہم کتاب اختلاف الفقہاء کو Fredrick cohn نے دارالکتب العلمیہ بیروت سے ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء میں شائع کر دیا تھا یہ کتاب بعد میں صغیر حسن معصومی کے مقدمہ کے ساتھ ۱۳۹۱ھ/۱۹۷۲ء میں انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز اسلام آباد سے شائع ہوئی کتاب الفہرست اور الجواہر المضیئۃ کے مصنفین نے امام طحاوی کی اور بھی متعدد کتابوں کا تذکرہ کیا ہے[۱۹]

العقیدۃ الطحاویہ

العقیدۃ الطحاویہ کے تقریباً ۳۲ قلمی نسخوں کا تذکرہ فواد سزگین نے کیا ہے قدیم ترین نسخہ ۷۸۳ھ کا ہے اور اسکندریہ میں محفوظ ہے۔ یہ نسخہ ۶ اوراق پر مشتمل ہے[۲۰]۔ عبدالغنی المیدانی کی شرح کے محقق نے اس سے بھی قدیم نسخے کا ذکر کیا ہے۔ انھوں نے العقیدۃ الطحاویہ کو ۷۳۲ھ کے کتابت شدہ نسخے سے ایڈٹ کیا ہے[۲۱]

مختلف مخطوطات میں اس کتاب کے حسب ذیل ناموں کا تذکرہ ملتا ہے:

(۱) رسالۃ فی اصول الدین (۲) عقیدۃ اہل السنۃ والجماعۃ (۳) بیان السنۃ والجماعۃ (۴) بین السنۃ والرجب[۲۲] غالباً آخری نام میں کچھ تصحیف ہے۔ یہ کتاب سب سے پہلے تیسرے نام سے ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء میں شائع ہوئی، عبدالغنی میدانی کی شرح میں بھی یہی نام ہے۔ دوسرے نام کے ساتھ محمد المانع نے اس کو پہلے ریاض سے پھر ۱۳۹۷ھ میں بیروت سے شائع کرایا۔

العقیدۃ الطحاویہ کے شارحین

ساتویں صدی ہجری سے گذشتہ صدی تک متعدد شارحین نے اس کتاب پر شرح لکھی ہے۔ حسبِ ذیل شارحین کا ذکر ڈاکٹر فواد سیزگین نے اپنی کتاب تاریخ التراث العربی میں کیا ہے۔

(۱) اسمٰعیل بن ابراہیم بن احمد الشیبانی[۲۳] (۵۰۴ھ/۱۱۱۰ء-۶۲۹ھ/۱۲۳۱ء) یہ ایک حنفی فقیہ ہیں جو ابن الموصلی کے نام سے معروف ہیں۔ بصرہ میں پیدا ہوئے۔ دمشق کے نائب قاضی بھی رہے۔

(۲) نجم الدین منجو برس[۲۴] (م ۶۵۲ھ/۱۲۵۴ء) ایک ترکی قاضی ہیں ان کی شرح کا نام "النور اللامع والبرھان الساطع" ہے۔ اس کا ایک مخطوطہ ۷۱۴ھ کا لکھا ہوا ہے اور ۷۵ اوراق پر مشتمل ہے۔

(۳) ہبۃ اللہ بن احمد بن معلی[۲۵] (۷۳۲ھ/۱۳۳۱ء) حنفی فقیہ اور اصولی تھے۔ ترکستان کے شہر الطراز کے رہنے والے تھے۔ ان کی شرح مفصل ہے جو ۱۴۹ اوراق پر مشتمل ہے۔

(۴) محمد بن احمد بن مسعود القونوی[۲۶] (۷۷۱/۱۳۶۹) ابن السراج کے نام سے معروف ہیں۔ دمشق کے فقیہ اور متکلّم تھے۔ ان کی شرح کا نام "القلائد فی شرح العقائد" ہے۔ یہ شرح قازان سے ۱۳۱۱ھ میں شائع ہوئی۔

(۵) سراج الدین عمر بن اسحاق المرغینانی[۲۷] (۷۷۳ھ/۱۳۷۲ء) مشہور حنفی فقیہ اور مصنف ہیں۔ انھوں نے اپنی شرح میں ایک مفصل مقدمہ لکھا ہے اور ایک خاتمہ کا بھی اضافہ کیا ہے۔

(۶) محمد بن محمد بن محمود اکمل الدین البابرتی[۲۸] (۷۸۶ھ/۱۳۸۴ء) زبردست حنفی فقیہ اور ابن ابی العز کے معاصر تھے۔ ابن ابی العز نے اپنی کتاب "الاتباع" میں ان کے بعض افکار پر تنقید کی ہے۔

(۷) صدر الدین ابن ابی العز (۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء) ان کی شرح پر تفصیلی گفتگو آگے آرہی ہے۔

(۸) کافی حسن آفندی[۲۹] (م ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء) انھوں نے اپنی شرح ۱۰۱۴ میں مکمل

کی ان کی شرح کا نام نور الیقین فی اصول الدین ہے۔ فواد سزگین نے مزید چار شروح (۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲) کی نشاندہی کی ہے جن کے مصنفین کے نام نامعلوم ہیں۔ ان کے علاوہ تین اور شارح ہیں جن کا ذکر سزگین نے نہیں کیا ہے:

(۱۳) محمد بن ابی بکر الغزی[۳۰]، یہ علامہ سخاوی (۹۰۲ھ/۱۴۹۷ء) کے شاگرد ہیں اور ابن بنت الحمیری کے نام سے معروف ہیں، انھوں نے ۸۸۱ھ میں ایک مختصر شرح لکھی جس کا ایک نسخہ کتب خانہ الاجیریہ دمشق میں موجود ہے۔

(۱۴) ابوعبداللہ محمد بن ابی اسحاق[۳۱] (۹۱۶ھ/۱۵۱۰ء) قسطنطنیہ کے ایک حنفی فقیہ تھے۔ حاجی خلیفہ کے مطابق انھوں نے ۹۱۶ھ میں اپنی شرح مکمل کی تھی۔

(۱۵) عبدالغنی بن طالب بن حمادہ الغنیمی المیدانی[۳۲] (۱۲۹۸ھ/۱۸۸۱ء) حنفی عالم اور مصنف تھے، انھوں نے ایک شرح لکھی جس کو محمد مطیع الحافظ اور محمد ریاض المالح نے تحقیق کر کے ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۰ء میں دمشق سے شائع کرایا۔

علامہ ابن ابی العزؒ۔ حیات و خدمات

پورا نام صدرالدین بن الحسن علی بن شمس الدین ابوعبداللہ، محمد بن شرف الدین ابوبکر محمد بن عزالدین ابوالعز صالح ہے۔ ابن ابی العز کے نام سے مشہور ہیں[۳۳]۔ دمشق کے قریب ایک مقام اذرعات کے باشندے تھے۔ یہ شہر آج کل درعا کے نام سے مشہور ہے۔ وہاں سے نقل مکانی کر کے دمشق آئے۔ ان کے دادا محمد بن ابی العز ۶۴۵ھ/۱۲۴۹ء میں پیدا ہوئے۔ والد علاءالدین (۷۴۶ھ/۱۳۴۵ء) حنفی فقیہ تھے، مسجد اقرام میں خطیب تھے اور معظمیہ میں پڑھاتے تھے۔ نیز قاضی القضاۃ عمادالدین طرطوسی کے معاون قاضی تھے۔ ان کے دادا شمس الدین (۷۲۲ھ/۱۳۲۲ء) مشہور اور نمایاں حنفی فقیہ اور قاضی القضاۃ تھے اور ان کے پردادا محمد بن ابی العز المرشدیہ میں استاد تھے۔ ان کے چچا صدرالدین سلیمان بن ابی العز (۶۷۷ھ/۱۲۷۸ء) بھی ایک نمایاں حنفی عالم، مصنف اور شام و مصر کے قاضی القضاۃ تھے۔ سلیمان کے اخلاف میں بھی قاضی، مفتی اور استاد ہوئے ہیں۔

علماء اور قاضیوں کے اس منفرد مقام کے حامل خاندان میں ۲۲ ذی الحجہ

۷۳۱ھ/۲۵ستمبر ۱۳۳۱ء کو ابن ابی العز کی ولادت ہوئی۔ فطری طور پر انھوں نے ابتدائی تعلیم اپنے گھر پر ہی حاصل کی ہوگی۔ ابن قاضی شہبہ کہتے ہیں کہ انھوں نے صرف سترہ سال کی عمر میں صارم الدین قاتمار النجمی (م ۵۹۶ھ/۱۲۰۰ء) کے قائم کردہ مدرسہ قیمازیہ میں درس دینا شروع کر دیا تھا۔ ۷۷۱ھ/۱۳۶۹ء میں ابن ابی العز مدرسہ رکنیہ میں مدرس ہو گئے۔ یہ مدرسہ امیر رکن الدین منکوراس نے ۶۲۱ھ میں قائم کیا تھا ۷۸۴ھ/۱۳۸۲ء میں انھوں نے مدرسہ عزیہ میں تدریس شروع کی، یہ مدرسہ ابوالفضل عزالدین ایبک نے ۶۴۵ھ/۱۲۴۹ء میں قائم کیا تھا۔ ان سے پہلے وہاں قاضی حسام الدین استاد تھے۔ امیر جمال الدین آقوش افرم کی تعمیر کردہ مسجد (تاریخ تعمیر ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء) میں خطبہ بھی دیا کرتے تھے۔ ۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء میں ان کے چچازاد بھائی قاضی نجم الدین کا مصر تبادلہ ہو گیا اور یہ ان کی جگہ دمشق کے قاضی مقرر ہوئے، لیکن قاضی نجم الدین تین ماہ کے بعد مصر سے استعفا دے کر دوبارہ اپنی سابقہ جگہ پر دمشق آ گئے، ان کے بعد ابن ابی العز مصر کے قاضی مقرر ہوئے لیکن دو ماہ بعد یہ بھی وہاں سے ترکِ ملازمت کر کے وطن آ گئے۔ دمشق واپس آنے کے بعد انھوں نے دوبارہ مدرسہ قیمازیہ اور مدرسہ جوہریہ میں درس دینا شروع کر دیا۔

ابن ابی العز ایک ایسے خاندان کے چشم و چراغ تھے جو مشہور حنفی عالموں اور قاضیوں پر مشتمل تھا۔ جن مدارس میں انھوں نے تعلیم دی ان سب میں حنفی فقہ پڑھائی جاتی تھی اور جہاں وہ قاضی مقرر ہوتے وہاں ان کا تقرر حنفی قاضی کی حیثیت سے ہوتا تھا۔ اس کے باوجود وہ مقلّد محض نہیں تھے۔ انھوں نے کسی ایک امام کی تقلید یا کسی ایک مکتبِ فکر کی پیروی پر تنقید کی ہے، ان کا کہنا ہے کہ مکمل اتباع تو صرف قرآن و سنت کا کیا جائے گا۔ اگر فقہ کے مسائل ان کے موافق ہوں تو قابلِ اتباع ہوں گے اور اگر موافق نہ ہوں تو ان کو ترک کر دیا جائے گا۔ یہ بات انھوں نے اپنی کتاب "الاتباع" میں لکھی ہے۔ اس میں انھوں نے ایک خط کا جائزہ لیا ہے جو اکمل الدین محمد بن محمود (۷۸۶ھ/۱۳۸۴ء) نے لکھا تھا اور جس میں انھوں نے حنفی فقہ کی مکمل اتباع کی بات کہی تھی۔ اس موضوع کے علاوہ ابن ابی العز نے اس خط میں مذکور دیگر مسائل پر بھی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور اپنی گفتگو کو اس اقتباس پر ختم کیا ہے۔

"جو شخص علمِ نافع حاصل کرنا چاہتا ہو وہ قرآن پاک حفظ کرے اور اس میں غور و تدبّر

کرے، اسی طرح جتنی احادیث یاد کر سکے، یاد کرے اور ان کو روایت کرے اور اتنا نحو و کلام پڑھے جس سے اس کا کلام درست ہو اور قرآن و سنت کے فہم میں مدد ملے، نیز سلفِ صالح کے کلام کو سمجھنے میں مدد ملے اس کے بعد صحابہ کرام اور ان کے بعد کے علماء کے افکار کا مطالعہ کرے۔ جس مسئلہ پر وہ سب متفق ہوں، اس سے تجاوز نہ کرے اور جس میں ان کا اختلاف ہو بغیر تعصّب اور ہوائے نفس کے ان کے دلائل پر غور کرے اور اس کا ساتھ دے۔ اللہ جس کو ہدایت دیتا ہے وہ راہ یاب ہوتا ہے اور جس کو گمراہ کرتا ہے اس کے لیے کوئی رہنما اور ولی نہیں ہے[۳۴] ابن ابی العز کسی مخصوص فقہ کی تعلیم کے لیے مدرسہ قائم کرنے کے سخت خلاف تھے، اس لیے کہ اس صورت میں مدرسہ کے تمام اساتذہ کی یہ ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ اس فقہ کے ہر اصول کا دفاع کریں اور طلبہ میں بھی جانبداری کا رجحان فروغ پاتا ہے۔ بدقسمتی سے ان مدارس کے لیے وقف کرنے اور ان کو قائم کرنے والے کم علمی کے سبب ایسی شرائط عائد کرتے تھے جو علم اور عقل کے آزادانہ فروغ میں حائل ہو جاتی تھیں۔ ابن ابی العز کا خیال تھا کہ اس طرح کی شرائط چونکہ کتاب و سنت کے خلاف ہیں، اس لیے ان کی پابندی ضروری نہیں[۳۵] ان کا خیال ہے کہ یہ ان شرائط کی طرح ہے جن کے بارے میں آپؐ نے فرمایا ہے: "سنو! لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ ایسی شرطیں عائد کرتے ہیں جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہیں اور ہر وہ شرط جو اللہ تعالیٰ کی کتاب میں نہ ہو وہ باطل ہے۔ چاہے وہ سو شرطیں ہی کیوں نہ ہوں[۳۶]" ابن ابی العز نے اس پر تنقید کی ہے کہ قاضی کو ایک فقہ کے مطابق فیصلے کرنے کا پابند کیا جائے۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ مکہ میں چار اماموں کے چار مصلوں کا رواج بھی ختم ہونا چاہیے، ان کا خیال ہے کہ صرف ایک ہی امام حرم میں ہو اور ہر فرقہ کا متبع صرف اسی ایک امام کی اقتدا کرے[۳۷]

اس عہد میں دمشق میں ان افکار کی بازگشت تھی جو ابن تیمیہ (۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء) نے چند دہائی قبل پیش کیے تھے اور ان کے عظیم تلامذہ جیسے امام ذہبی (۷۴۸ھ/ ۱۳۴۷ء) ابن القیم (۷۵۱ھ/۱۳۵۰ء) اور ابن کثیر (۷۷۴ھ/ ۱۳۷۲ء) نے جن کی اشاعت کی تھی۔ ابن ابی العز اس سلفی مکتبِ فکر سے بہت متاثر ہوئے۔ اس کا اظہار متعدد شواہد سے ہوتا ہے۔ مثلاً انھوں نے ایسی اصطلاحات اپنی شرح

میں درج کیں۔ اسی طرح ان افکار کو مبرہن کیا اور اسی فکر کے منہاج کا تتبع کیا۔ مزید برآں انھوں نے جن علماء کے حوالے دیے ہیں وہ بھی بیشتر اسی سلفی فکر کے حامل تھے (اس کا تذکرہ آگے تفصیل سے آرہا ہے)

۷۸۴ھ/ ۱۳۸۲ء میں دمشق کے ایک شاعر علی بن ایبک[۳۸] (۸۰۱ھ/ ۱۳۹۸ء) نے کعب بن زہیرؓ کے قصیدہ بانت سعاد کے انداز پر ایک نعتیہ قصیدہ لکھا۔ یہ ایک خوبصورت نظم تھی۔ اس کو عام قبولیت حاصل ہوئی، ابن ابی العز نے علی بن ایبک کو ایک خط لکھا جس میں اس نظم کی خوبیوں کا بیان تھا۔ ساتھ ہی علیحدہ سے اپنی رائے ان کو بھیجی جس میں ان کے بعض خیالات پر تنقید تھی۔ علی بن ایبک نے اس سلسلے میں بعض قاضیوں سے استصواب کیا۔ انھوں نے اس تنقید کو غلط قرار دیا۔ شدہ شدہ بات سلطان تک پہنچی، سلطان نے مختلف مکاتب فکر کی ایک کونسل تشکیل دے کر اس معاملے میں رائے طلب کی۔ کونسل کی متعدد نشستوں اور ابن ابی العز سے گفتگو کے بعد ایک شافعی قاضی نے یہ فیصلہ دیا کہ ابن ابی العز کی تنقید غلط ہے۔

ابن ابی العز کو ان کے عہدے سے برطرف کیا گیا۔ ان پر جرمانہ بھی ہوا اور جیل کی سزا ہوئی۔ بعد میں جرمانہ کی رقم تو معاف ہوگئی، البتہ ان کو چودہ ماہ جیل میں رہنا پڑا۔[۳۹]

جن بنیادوں پر ان کو سزا دی گئی وہ مجموعی طور پر آٹھ تھیں۔ ان میں سے ایک یہ تھی کہ وہ فرشتوں کو نبی سے افضل مانتے ہیں۔ اس موضوع پر انھوں نے اپنی شرح میں تفصیل سے لکھا ہے اور اپنی گفتگو کا خلاصہ ان الفاظ میں دیا ہے:

"لوگوں کا اختلاف ہے کہ فرشتے افضل ہیں یا اللہ کے نیک بندے؟ اہل سنت کا مسلک یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نیک بندے یا صرف انبیاء افضل ہیں اور معتزلہ کا قول یہ بتایا جاتا ہے کہ فرشتے افضل ہیں اور اشاعرہ سے دونوں رائیں منقول ہیں۔ انبیاء کی فضیلت بھی اور ملائکہ کی فضیلت بھی۔ یہ بات بعض اہل سنت اور بعض صوفیہ سے بھی منقول ہے۔ شیعہ کہتے ہیں کہ تمام امام تمام ملائکہ سے افضل ہیں اور بعض لوگ انسانوں کے کچھ گروہوں کو فرشتوں کے بعض گروہوں سے اور فرشتوں کے بعض

گروہوں کو انسانوں کے گروہوں سے افضل قرار دیتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس کسی قابلِ ذکر شخصیت نے یہ بات نہیں کہی کہ بعض انبیاء فرشتوں سے افضل ہیں اور بعض نہیں۔"

آگے لکھتے ہیں:۔

"میں اس سلسلے میں کلام کرتے ہوئے متردد تھا چونکہ یہ معاملہ غیر اہم ہے۔ مزید برآں امام طحاوی نے بھی اس مسئلہ سے تعرض نہیں کیا ہے۔ غالباً انھوں نے اس میں پڑنے سے بالارادہ گریز کیا ہے۔ امام اعظم سے اس سلسلے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے سکوت اختیار کیا۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ انبیاء اور فرشتوں پر ایمان لانا فرض ہے اور یہ طے کرنا کہ کون کس سے افضل ہے ہمارے فرائض میں شامل نہیں، اگر یہ فرض ہوتا تو اس سلسلہ میں بھی رہنمائی ہوتی۔"

تاہم انھوں نے اس مسئلہ پر مفصل کلام کیا ہے اور ہر گروہ کے تفصیلی دلائل بیان کرنے کے بعد آخر میں پھر لکھا ہے:

"مختصر یہ کہ یہ ایک غیر اہم مسئلہ ہے، اس لیے زیادہ تر مصنفین نے اس پر گفتگو نہیں کی اور جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، امام ابوحنیفہ نے بھی اس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا ہے۔"

ابن ابی العز کے خلاف مقدمہ میں دوسری دفعہ یہ عائد کی گئی تھی کہ ابن ابی العز اس کے قائل ہیں کہ نبی سے صغیرہ گناہ سرزد ہو سکتا ہے۔ اس پر تو تمام علماء کا اتفاق ہے کہ انبیاء پر جو کچھ نازل ہوتا ہے، اس کو بندوں تک پہنچانے میں ان سے کوئی کوتاہی نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ انبیاء سے گناہ کبیرہ کا ارتکاب نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ کیا ان سے صغیرہ گناہ کا ارتکاب ہو سکتا ہے؟ ابن ابی العز نے یہ بحث اپنی شرح میں نہیں کی ہے۔ البتہ علی بن ابیک کے قصیدے پر اپنی تنقید میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ نبی سے غلطی سے صغیرہ گناہ کا ارتکاب ہو سکتا ہے جنھوں نے ان کے خلاف فیصلہ دیا تھا وہ اس کے قائل نہیں تھے، لیکن ان لوگوں کی یہ رائے جمہور امت کے خلاف تھی، ابن تیمیہ اس مسئلہ میں لکھتے ہیں:

"اکثر علماء اسلام اور ان کے متبعین اس کے قائل ہیں کہ انبیاء کبیرہ گناہوں سے معصوم ہیں، لیکن ان سے صغیرہ گناہ سرزد ہو سکتا ہے۔ بیشتر متکلمین کی بھی یہی رائے ہے۔

ابوالحسن آمدی نے یہی رائے اشاعرہ کی لکھی ہے۔ اکثر مفسرین محدثین اور فقہاء بھی اس کے قائل ہیں۔ سلفِ صالح، ائمہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین سے بھی جو رائے مشہور ہے وہ اس سے مختلف نہیں ہے۔"[۱۴۱]

قاضی عیاض نے 'الشفاء' میں لکھا ہے:

"جہاں تک صغائر کا تعلق ہے تو سلف کے ایک گروہ اور بعض دوسرے حضرات نے اس کا امکان تسلیم کیا ہے اور یہی امام طبریؒ وغیرہ فقہائے محدثین اور متکلمین کا مسلک ہے۔ دوسرے گروہ نے اس سلسلے میں اظہارِ خیال سے احتراز کیا ہے۔ عقلی طور پر اس امکان کو مسترد نہیں کیا جا سکتا کہ نبی سے صغیرہ گناہ کا صدور ہو سکتا ہے جہاں تک نصوص کا تعلق ہے تو کسی بھی رائے کے حق میں کوئی واضح نص موجود نہیں ہے۔ فقہاء و متکلمین کا تیسرا گروہ انبیاء کی مطلق عفّت کا قائل ہے۔"[۱۴۲]

اس اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے ابن ابی العز کو مجرم قرار دیا تھا وہ اس تیسرے گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔

تیسرا مسئلہ اس مقدمہ میں یہ تھا کہ یہ کہنا کہاں تک روا ہے کہ میرے لیے رسول اللہ کافی ہے، یا یہ کہنا کہ نبی کو شفاعت کا حق اس کا ذاتی ہے، یا یہ کہنا کہ اگر رسول اللہ نہ ہوتے تو زمین و آسمان بھی نہ ہوتے۔" پہلے مسئلہ کے تعلق سے ابن ابی العز اسی رائے کے حامل ہیں جو ابن قیم نے زاد المعاد میں دی ہے۔[۱۴۳] دوسرے مسئلہ پر ان کی گفتگو شفاعت کے ضمن میں اس شرح میں ہے۔ تیسرے قول کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ ایسے مسائل کے اثبات کے لیے نص کی ضرورت ہوتی ہے اور چونکہ نص موجود نہیں ہے اس لیے ان پر اظہارِ خیال بھی نہیں کیا جا سکتا۔

ان کی رہائی کے کچھ عرصہ بعد ان کے ایک خیر خواہ نے امیر سیف الدین بلغوق ابن عبداللہ الناصری سے سفارش کی کہ ان کا عہدہ اور وظیفہ بحال کر دیا جائے۔ امیر نے اس کو منظور کر لیا اور ابن ابی العز جوامع یہ میں تدریس کی خدمت انجام دینے لگے اور ربیع الاول ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء سے مسجد افرم میں خطبہ دینا شروع کیا، لیکن اس مرتبہ یہ مدت بہت مختصر ثابت ہوئی۔ اگلے سال ذی قعدہ میں داعی اجل کا پیغام رحیل آ گیا اور وہ اپنے مالکِ حقیقی سے جا ملے۔ ان کو قاصیون نامی قبرستان میں دفن کیا گیا۔

ابن ابی العز کی تصنیفات بہت کم ہیں۔ شرح العقیدۃ الطحاویہ ان کی شاہکار ہے اس کے علاوہ ان کی ایک اور کتاب کا تذکرہ ملتا ہے جس کا نام "التنبیہ علی مشکلات الہدایہ" ہے، لیکن ہنوز اس کا کوئی مخطوطہ دستیاب نہیں ہے۔ ایک اور کتاب کا تذکرہ ملتا ہے "صحۃ الاقتداء بالمخالف" اس میں اس پر بحث ہے کہ دوسرے مسلک کے امام کی اقتدا میں نماز ادا کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس کتاب کا ایک مخطوطہ مراکش کے کتوان کتب خانے میں محفوظ ہے۔ اس کا عکس مدینہ کے شیخ حماد الانصاری کے کتب خانے میں موجود ہے۔ ان کی بعض اور کتابوں کا بھی تذکرہ ملتا ہے، لیکن وہ دستیاب نہیں ہیں۔ مثلاً ان کی ایک کتاب "النور اللامع فیما یعمل بہ فی الجامع" کے عنوان سے ہے[۱۴] ان کی کتاب الاتباع کا تذکرہ پیچھے گذر چکا ہے۔ یہ کتاب سب سے پہلے لاہور سے ۱۹۰۱ء اور پھر عمان سے ۱۹۸۵ء میں شائع ہوئی۔

العقیدۃ الطحاویہ کے مباحث

العقیدۃ الطحاویہ کا اس کے اسلوب، زبان اور مباحث، جس اعتبار سے بھی جائزہ لیا جائے محسوس ہوگا کہ یہ تیسری صدی کے اواخر یا چوتھی صدی کے اوائل کی کتاب ہے۔ مصنف نے اپنی کتاب توحید باری تعالیٰ سے شروع کی ہے توحید کے بعد رسالت کا بیان ہے، پھر قرآن پاک اور رؤیت باری تعالیٰ کا بیان ہے، اس کے بعد اس کی تصریح ہے کہ اسلام کے معنی وحی محمدی اور ایمان و اسلام کا عقیدہ ہے۔ اس کے بعد حوض، معراج اور شفاعت کا بیان ہے۔ مصنف نے توحید ہی کے ذیل میں تقدیر کا ذکر کیا ہے، تقدیر کا تذکرہ تین جگہ ملتا ہے۔ تیسری دفعہ آزادیٔ ارادہ اور تکلیف شرعی کے تحت اس کا ذکر ہے۔ صفاتِ باری تعالیٰ کا مسئلہ بھی اسی طرح کئی جگہ زیر بحث آیا ہے۔ کچھ صفات جیسے فوقیت، ورائیت عرش، سماء، دنیا پر نزول، ید، وجہ اور عین پر آخر میں گفتگو کی ہے اور کچھ صفات پر شروع میں گفتگو ہے۔ ارتکاب گناہ کے بعد ایمان اور مغفرت سے متعلق بھی تفصیلی بحث کی ہے، پھر کچھ اعمال کا تذکرہ کیا ہے جیسے گناہگار یا بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنا، یا ظالم حکمراں کے تحت حج یا جہاد کرنا۔ آخر میں بعث بعد الموت، صحابہ، امامت،

اولیاء اللہ اور کرامات کا بیان ہے۔ مصنف نے آخری بات یہ کہی ہے کہ اللہ کا دین ہر زمانے میں ایک تھا اس کا اتباع کرنا چاہیے اور بدعت و خرافات کو ترک کرنا چاہیے۔ وہ مسائل جو بعد کے ادوار میں زیر بحث آئے جیسے عصمتِ انبیاء کا مسئلہ۔ ان کا ذکر نہ اصل کتاب میں ہے اور نہ شرح میں۔ جہاں تک زبان کا تعلق ہے تو علم کلام کی طرح ان کی زبان اصولی نہیں ہے، بلکہ رواں دواں اور تقریری انداز کی ہے۔

شرح ابن ابی العز

ابن ابی العز نے اپنی شرح میں بغرض سہولت متن کو ابواب میں تقسیم کر لیا ہے۔ ان میں بعض ابواب تو مستقل محسوس ہوتے ہیں لیکن بعض کی حیثیت صرف سابقہ باب کے لاحقہ کی معلوم ہوتی ہے۔ انھوں نے العقیدہ کے ہر جزء کی علیحدہ شرح لکھی ہے۔ اس منہاج میں شارح کو وضاحت کی زیادہ آزادی ہوتی ہے۔ انھوں نے اس سہولت کا پورا فائدہ اٹھاتے ہوئے مفصّل شرح لکھی ہے۔ تاہم بعض مقامات پر متن بہت واضح ہے اور شارح کو یہ کہنے کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اس کی وضاحت کی ضرورت نہیں۔

ابن ابی العز نے اپنی شرح متن کی تصنیف کے تقریباً پانچ سو سال بعد لکھی، اس عرصہ میں خاصی تبدیلیاں عمل میں آچکی تھیں۔ ابن ابی العز نے اس دور میں ترقی پذیر کلامی روایت سے پورا استفادہ کیا ہے۔ انھوں نے ان مسائل پر بھی کلام کیا ہے جو صوفیہ کے تجربات میں پیش آتے ہیں اور جن پر ابن تیمیہ اور ابن قیم نے اپنی تحریروں میں گفتگو کی ہے۔ کلامی مباحث میں انھوں نے مشہور فرقوں: جہمیہ، معتزلہ، قدریہ، جبریہ اور روافض پر تنقید کی ہے۔ انھوں نے اشاعرہ اور متاخرین احناف پر بھی تنقید کی ہے۔ جن کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ وہ سلف کے طریقے سے ہٹ گئے ہیں۔ اسلام کے علاوہ دیگر مذاہب پر ان کی تنقید بہت مختصر ہے۔

ابن ابی العز نے علم کلام پر بھی سخت تنقید کی ہے اور کوشش کی ہے کہ ان کی شرح علم کلام کے نامناسب اثرات سے محفوظ رہے۔ علم کلام پر ان کا تبصرہ

اعتراض یہ تھا کہ اس میں وحی کو وہ مقام نہیں ملتا جس کی وہ مستحق ہے۔ بلکہ اس میں اصول، تصورات اور دلائل کو قرآن وسنت سے اخذ کرنے کے بجائے عقل کو ان کا ماخذ بنایا جاتا ہے۔ انھوں نے خاص طور پر جہمیہ اور معتزلہ پر تنقید کی ہے جنھوں نے عقلیت پرستی کو فروغ دیا اور نتیجہ کے طور پر صفاتِ باری تعالیٰ کا انکار کر دیا۔ اس تنقید کے مستحق اشاعرہ اور دیگر متکلمین بھی ہیں جنھوں نے پہلے "تنزیہ" کا ایک خیالی تصور بنایا اور پھر بعض صفاتِ الٰہیہ کا انکار کر دیا۔ کچھ متکلمین نے بعض ان عقائد کا بھی انکار کیا ہے جو بغیر تاویل کے واضح طور پر مذکور ہیں۔ بعض ان کو مجاز قرار دیتے ہیں جیسے معتزلہ آخرت میں رویتِ باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں اور اشاعرہ استواء علی العرش کو اقتدار الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں۔

متکلمین نے ایسے افکار بھی وضع کیے جو عام عقلِ انسانی اور شعور کے خلاف تھے۔ اس کی مثال اخلاقی حسن و قبح اور خیر و شر کے بارے میں اشاعرہ کا نظریہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ہم ان چیزوں کا ادراک محض اپنی عقل سے نہیں کر سکتے، اس کا علم محض وحی سے ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ رائے نہ صرف عقل کے بلکہ بہت سی قرآنی آیات اور احادیث کے بھی خلاف ہے۔ اس اصول کے نتیجے میں کسی نبی کی نبوت کی تصدیق کا واحد ذریعہ محض معجزات رہ جاتے ہیں کیونکہ عقلی طور پر اس کا پیغام یا اس کی مثالی زندگی اس کی نبوت کو جانچنے کا معیار باقی نہیں رہتا۔

متکلمین قرآن کو محض ایسی کتاب قرار دیتے ہیں جس میں عقائد کا بیان ہے اور عقائد کی تائید میں خطابی دلائل ہیں۔ یقینی اور عقلی دلائل کے لیے آدمی کو علم کلام کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ لیکن یہ بات بھی درست نہیں ہے قرآن میں اطمینان بخش عقلی دلائل ہیں جن کی طرف متکلمین توجہ نہیں دیتے، یا ان کو بہت کم اہمیت دیتے ہیں۔ متعدد کبار متکلمین نے اس کا اعتراف کیا ہے۔[۵۴]

ابن ابی العز پورے ذخیرۂ کلام کو رد نہیں کرتے بلکہ اس کے صرف اس حصہ کو رد کرتے ہیں جو وحی اور عقل کے خلاف ہے۔ وہ ان نئی اصطلاحات و افکار کے بھی خلاف نہیں ہیں۔ جو علوم طبیعیہ اور فلسفہ کے ذریعہ آئے ہیں، یا جن کو خود متکلمین نے وضع کیا ہے، جیسے جسم، جوہر اور عرض کا تصور۔ ان کا خیال ہے کہ ان اصطلاحات

کا مطالعہ کر کے اس میں جو قابلِ رد ہو اس کو رد کر دیا جائے اور جو قابلِ قبول ہو اس کو قبول کر لیا جائے۔[۴۶]

العقیدۃ الطحاویہ کی شرح میں مصنف نے سلف کا منہاج اختیار کیا ہے، یعنی وہ پہلے قرآن وسنت کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں وہ پہلے ان چیزوں کا ذکر کرتے ہیں جن کا ذکر اللہ اور رسول نے کیا ہے، یا ان چیزوں کی نفی کرتے ہیں جن کی اللہ اور اس کے رسول نے نفی کی ہے۔ وہ محض عقل کی بنیاد پر کوئی بات نہیں کرتے، اگر کسی سلسلے میں قرآن وسنت میں کوئی اصطلاح موجود ہو تو اس کو ترجیح دیتے ہیں، نئی اصطلاح وضع نہیں کرتے، مثلاً متکلمین اللہ تعالیٰ کی ازلیت کے لیے لفظ قدیم استعمال کرتے ہیں لیکن یہ اصطلاح ناقص ہے، کیونکہ اس کا مطلب ہے کسی چیز سے قدیم ہونا، نہ کہ ہر چیز سے قدیم ہونا۔ جب کہ قرآن میں ایک اصطلاح 'الاول' استعمال ہوتی ہے جس کا مطلب ہے سب سے پہلے۔[۴۷]

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کی ثبوتی صفات کا تذکرہ زیادہ مفصّل ہے جیسے حی، عالم، قدیر، بصیر اور سمیع وغیرہ، سلبی صفات کا تذکرہ نسبتاً کم ہے۔ مثلاً لیس کمثلہ شیء، لیکن متکلمین بہت سی صفات بیان کرتے ہیں جو بالعموم سلبی ہوتی ہیں کہ خدا ایسا نہیں ہے، ویسا نہیں ہے۔ وہ ثبوتی صفات کا تذکرہ کم کرتے ہیں۔ اس کا اظہار معتزلہ کے تصورِ خدا سے بھی ہوتا ہے جس کو امام اشعری نے مقالات الاسلامیین میں ازسرِنو مبرہن کیا ہے۔[۴۸]

سلف کی طرح ابن ابی العز بھی قرآنی نصوص کو اس کے ظاہر معنی پر محمول کرتے ہیں اور ان کی تاویل سے گریز کرتے ہیں۔ اسی طرح، ید، عین اور وجہ کو بھی وہ لغوی معنی میں لیتے ہیں اور ان کو مجاز قرار نہیں دیتے جیسا کہ متکلمین کرتے ہیں۔ صفات کو حقیقی کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ مخلوق کی صفات کے مشابہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نزول بھی فرماتے ہیں اور صعود بھی، لیکن ایسے نہیں جیسے انسان کرتے ہیں۔ اسی طرح اس کے ہاتھ، آنکھ وغیرہ ہیں لیکن انسانوں جیسے نہیں۔ ان صفات کو ظاہری معنی میں لینا خدا کی تشبیہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا علم وارادہ مخلوق کے علم وارادہ کی طرح نہیں ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس کے ہاتھ کو مخلوق کے ہاتھ کے مشابہ قرار دیا جائے، علم وارادہ کے اثبات اور ید

کے اثبات دونوں کے ساتھ یہ قید ہے کہ انسانوں جیسا نہ علم وارادہ ہے اور نہ انسانوں جیسے ہاتھ ہیں۔

یہ بات سلف خصوصاً محدثین، فقہاء امام مالک، امام احمد اور امام ابوحنیفہ کے یہاں تسلیم شدہ رہی ہے۔ لیکن ابن تیمیہ نے اس میں ایک نیا اضافہ کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ عام محمولات یا کلیات محض ذہنی تصورات ہیں۔ ان کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔ جو چیزیں خارج میں وجود رکھتی ہیں وہ متعین اشیاء ہوتی ہیں۔ مطلق ارادہ، ہاتھ اور آنکھ کوئی چیز نہیں ہوتی۔ خارج میں جس کا وجود ہے وہ مخصوص ارادہ، مخصوص ہاتھ وغیرہ متعین چیزیں ہیں، اس لیے اگر یہ کہا جائے کہ خدا علم، ارادہ، آنکھ سے متصف ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اسی طرح متصف ہے جیسے انسان ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارادہ اللہ کا ارادہ ہے اور انسان کا ارادہ انسان کا ارادہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا علم اللہ تعالیٰ کا علم ہے اور انسان کا علم انسان کا علم ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے اور انسان کا ہاتھ انسان کا ہاتھ ہے۔ ان صفات میں خدا اور انسان کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں ہے[۴۹] یہ اسمیت (Nomination) سلف کے منہاج فکر پر ابن تیمیہ کا اضافہ ہے اور اس کو ابن ابی العز نے پورے طور پر قبول کیا ہے[۵۰]

قرآن وسنت کی نصوص کی تفہیم میں ابن ابی العز نے سلف یعنی صحابہ، تابعین اور ائمہ کرام کا منہاج اختیار کیا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے دنیا کے اوپر، آسمانوں کے اوپر یا عرش کے اوپر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ دنیا میں نہیں بلکہ دنیا کے اوپر یا دنیا کے ماوراء ہے، دوسری طرف اس نص کا کہ "اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ یا اللہ تعالیٰ ہماری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے" مطلب یہ لیتے ہیں کہ وہ ہم سے پوری طرح باخبر ہے، نہ کہ وہ ہم سے جسمانی طور پر بہت قریب ہے۔

یہ نص کے ظاہری معنی ہیں[۵۱] نصوص کی تفہیم میں ہم کو سلف کی پیروی کرنی چاہیے کیونکہ وہ نصوص کو ہم سے زیادہ سمجھتے تھے، سلف کا اتباع صرف نصوص کی تفہیم میں ضروری نہیں ہے، بلکہ اسلامی اقدار وترجیحات کو سمجھنے اور سلوک کو سمجھنے اور متعین کرنے میں بھی ان کا اتباع ضروری ہے۔ تصوف کے طریقہ اور صوفیا کے تجربات

کے بارے میں ابن ابی العز نے یہی نقطۂ نظر اختیار کیا ہے۔[۵۲]

اوپر وضاحت کی گئی ہے کہ علم کلام کے ذریعہ ایسے افکار تشکیل پاتے ہیں جو وحی اور عقل دونوں کے خلاف ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر اخلاقی قدروں کے علم کے بارے میں اشاعرہ کا نقطۂ نظر۔ اس کی اور مثالیں بھی ہیں۔ اشاعرہ کا یہ اصول کہ اللہ تعالیٰ پر کچھ بھی لازم نہیں ہے اور نہ اس کے کاموں کا کوئی مقصد ہے، نہ ان کی انتہا ہے اور کوئی چیز دوسری کا سبب نہیں ہے۔ انسانی ارادہ مکمل طور پر غیر مؤثر ہے اور ہر فعل کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ ابن تیمیہؒ اور ان کے ہم فکر اصحاب نے ان خیالات کو عقل و نقل کی بنیاد پر رد کیا ہے۔ انھوں نے واضح کیا ہے کہ نقلِ صحیح اور عقلِ صریح میں کوئی تضاد نہیں، اگر دونوں میں اختلاف ہے تو یا تو روایت درست نہیں ہے یا جس کو عقلی کہا گیا ہے وہ عقلی نہیں ہے محض تخمینی ہے۔ اس تصور نے ابن تیمیہ اور ان کے اصحاب کو عقلی دلائل اور عقلی نظریات پر نقد کی راہ ہموار کی، ابن ابی العز نے بھی اس روایت سے استفادہ کیا اور اپنی شرح میں یہی منہاج اختیار کیا۔ البتہ ابن ابی العز کی اس کمزوری کا اعتراف کرنا چاہیے کہ وہ بعض اوقات ضعیف احادیث کو بھی قبول کرتے ہیں۔[۵۳]

علم کلام میں توحید کا مطلب یہ ہے کہ صفات کی کثرت کے باوصف اللہ تعالیٰ کی توحید کا اثبات کیا جائے۔ ابن ابی العز نے اس پر گفتگو کی ہے اور ذات و صفات میں تعلق کو واضح کیا ہے[۵۴] لیکن ساتھ ہی یہ بھی وضاحت کر دی ہے کہ قرآن میں جس توحید کا تذکرہ ہے وہ یہ نہیں ہے، بلکہ قرآنی توحید یہ ہے کہ عقیدے اور عمل میں اللہ تعالیٰ کے واحد ہونے کا اثبات کیا جائے، اسی کی عبادت کی جائے، اسی سے دعا مانگی جائے، محبت، تعظیم اور اطاعت کا سزاوار اسی کو گردانا جائے۔ قرآن کے مطابق توحید الوہیت، توحید ربوبیت کا نتیجہ ہے جو انسانی فطرت کا جزء ہے۔ یہ بات مبرہن کرنے کی نہیں بلکہ دریافت کرنے کی ہے۔ ابن ابی العز نے فطرت کے تصور پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ انھوں نے یہ تصور ابن تیمیہ سے اخذ کیا ہے، تاہم اس میں اپنی طرف سے اضافے کیے ہیں۔ انبیاء خاص طور پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ مکمل طور پر توحید الٰہی کا ظہور ہے۔ جبکہ صوفیہ جس توحید

کا تجربہ کرتے ہیں وہ توحیدِ ربوبیت ہے۔ یہ کافی نہیں ہے۔ ان کو جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ اور انبیاء نے کس توحید کی دعوت دی۔ یہ واقعہ کہ آدمی محض یہ کہنے سے صاحبِ ایمان نہیں ہو جاتا کہ اللہ ایک ہے جب تک اس قول کا عملی ظہور اور خدا کی مکمل اطاعت اس کی زندگی میں نہ ہو، کجا کہ ایسے شخص کو ولی یا صوفی کہا جائے۔[۵۵]

ابن ابی العز اللہ تعالیٰ کی ذاتی اور عملی صفات میں فرق نہیں کرتے۔ وہ ساری صفات کو ازلی اور ابدی قرار دیتے ہیں۔ وہ ازل ہی سے حی، علیم اور قادر ہی نہیں، بلکہ خالق اور رازق بھی ہے۔ سلف میں امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب اور دیگر محدثین کا یہی عقیدہ ہے۔ یہ اعتراض کہ اس طرح شئی کی ازلیت لازم آتی ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے ابن ابی العز کہتے ہیں کہ اس سے جو چیز لازم آتی ہے وہ شئی بحیثیت جنس ہے نہ کہ منفرد اشیاء، مزید براں اس سے اللہ تعالیٰ کی ازلیت پر بھی کوئی حرف نہیں آتا۔

کلام اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے۔ وہ ازل سے متکلّم ہے۔ لیکن اس معنی میں نہیں جو ماتریدیہ اور اشاعرہ لیتے ہیں۔ ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ایک ازلی صفت ہے جسے وہ کلامِ نفسی کہتے ہیں، توراۃ، انجیل، قرآن، عبرانی، سریانی اور عربی میں اس کی ترجمانی ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، ان معنوں میں نہیں ہے کہ اس نے یہ کلام کیا، بلکہ یہ اس کے اس ابدی کلام کی ترجمانی ہے۔ اس کی صفتِ کلام ازلی ہے اور غیر مخلوق ہے، لیکن مختلف زبانوں میں اس کی ترجمانی مخلوق ہے۔[۵۶] دوسری طرف ابن ابی العز کا خیال ہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے، نہ کہ اس کی ترجمانی۔ قرآن کے الفاظ اللہ کے الفاظ ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے جبرئیل نے سنا اور جبرئیل نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا۔ اگرچہ اس کا کلام اس کے ارادے کا ظہور ہے، لیکن مخلوق نہیں ہے۔ البتہ اس کا کلام اس کے ساتھ ایک مخصوص طریقے سے مربوط ہے۔ اس لیے آپؐ نے اللہ تعالیٰ کے کلام کی پناہ مانگی ہے، جب کہ کسی مسلم کے لیے خداوندِ قدوس کے سوا کسی اور کی پناہ مانگنا جائز نہیں۔ دوسری طرف یہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا ظہور ہے۔ اس دوہرے تعلق کی وجہ سے سلف کا عقیدہ تھا کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ لیکن وہ اسے

ازلی کہنے سے گریز کرتے تھے۔ اگرچہ قرآن غیر مخلوق ہے لیکن ہماری تلاوت اور ہماری تحریر یہ ہمارا فعل ہے اور یہ ہماری ہی طرح مخلوق ہے۔

ابن ابی العز اللہ تعالیٰ کے تکوینی ارادے اور تشریعی ارادے میں فرق کرتے ہیں۔ مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے ارادے کا اس طرح ذکر ہے کہ "اللہ جو چاہتا ہے ہو جاتا ہے" اس میں تکوینی ارادہ مراد ہے۔ ایک دوسری بات یہ کہی گئی ہے کہ اللہ چاہتا ہے کہ ہم اس کی عبادت و اطاعت کریں۔ اس جملے میں تشریعی ارادہ مراد ہے۔ پہلی شکل میں ارادے کا فاعل خود اللہ تعالیٰ ہے اور دوسری میں وہ خود فاعل نہیں بلکہ دوسرے سے کرانا چاہتا ہے۔ مزید برآں اول الذکر کا مفعول خیر و شر دونوں ہو سکتا ہے، جب کہ ثانی الذکر کا مفعول ہمیشہ خیر ہی ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ تکوینی ارادہ کا موضوع ضروری نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کی تحسین کرے یا اس کو پسند کرے، جب کہ تشریعی ارادے کا موضوع بہر حال اللہ کی پسند اور تحسین کا مستوجب ہوگا۔ اللہ تعالیٰ اس کے کرنے کا حکم دیتا ہے جس کو وہ پسند کرتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شر کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ پسندیدہ بھی ہے۔ شر کا ایک پہلو یہ ہے کہ ہر شر کی تخلیق کسی خیر کے لیے ہوتی ہے۔ اس لیے کوئی بھی چیز فی نفسہ شر مطلق نہیں ہوتی۔[۵۸]

یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ جس کام کے کرنے کا حکم دیتا ہے ضروری نہیں کہ اس میں آدمی کی مدد بھی کرے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس کی مدد کرتا ہے تو یہ اس کی عنایت ہوگی، لیکن اگر وہ اس کو آزاد چھوڑ دیتا ہے اور انسان حکم عدولی کا مرتکب ہو جاتا ہے تو اس کو سزا دینا اس کے ساتھ ظلم نہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا، اس کو قوت عطا کی، سیدھا راستہ دکھایا۔ اب یہ ہر انسان کے اوپر ہے کہ وہ اس راستے کا اتباع کرے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس کو راہِ حق پر چلانے میں مزید تعاون نہیں کرتا تو یہ اللہ تعالیٰ کا ظلم نہیں ہوگا اور اگر اللہ تعالیٰ اس کی مدد فرمائے تو یہ اس کی مہربانی ہوگی اور اس کا انعام ہوگا۔

اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے لیکن ابن ابی العز کے نزدیک اس سے سلسلۂ اسباب و

علل یا انسان کے ارادہ کی نفی نہیں ہوتی۔ اس نے ایک چیز کو دوسری چیز کا سبب بنایا ہے، مگر صرف اس معنی میں نہیں جو اشاعرہ مراد لیتے ہیں کہ ایک چیز دوسری چیز کی شرط ہے، بلکہ اس معنی میں بھی کہ ایک چیز دوسری چیز کی تخلیق کرتی ہے، اس طرح وہ انسانی ارادہ کو پورے طور پر مؤثر سمجھتے ہیں۔ جو لوگ انسانی ارادہ یا اسباب وعلل کے مؤثر ہونے کی نفی کرتے ہیں وہ قرآن وسنت کی نصوص کے ساتھ انصاف نہیں کرتے۔ مزید یہ کہ ابن ابی العز قوت کو دو معنی میں لیتے ہیں ایک وہ قوت جو فعل سے سابق ہو اور جو خدا کے حکم کی بنیاد ہو اور دوسری قوت عزم وارادہ کے معنی میں ہے جس کا وقوع فعل کے ساتھ ہوتا ہے۔[۵۸]

خلفائے راشدین کے مرتبہ کے بارے میں امام طحاوی کا خیال ہے کہ ان کی خلافت کی ترتیب دراصل ان کے مقام ومرتبہ کی ترتیب ہے۔ ابن ابی العز نے اس تصور کی تائید کی ہے اور لکھا ہے کہ جمہور سلف کی بھی یہی رائے ہے، یعنی حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ سے افضل ہیں۔ تاہم کتب مناقب سے امام اعظم کا مسلک یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت عثمانؓ پر حضرت علیؓ کو فوقیت دیتے تھے۔[۵۹]

یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ امام طحاویؒ نے اس مسئلہ میں امام اعظم کی رائے کے خلاف کیوں رائے دی ہے؟ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ بعد میں ائمہ احناف کی رائے اس معاملے میں امام اعظم کے خلاف اور جمہور سلف کے ساتھ ہو گئی ہو اور امام طحاویؒ نے اسی کا اتباع کیا ہو۔ الفقہ الاکبر کے مصنفین نے ایک قدم اور بڑھا کر اس رائے کا انتساب براہِ راست امام ابوحنیفہؒ کی طرف کیا ہے۔[۶۰] ابن ابی العز کو چونکہ یہ اطمینان تھا کہ العقیدہ الطحاویہ امام طحاوی کی تصنیف ہے، اس لیے ان کے نزدیک اس عقیدے کی صداقت میں کوئی شک نہیں۔

حواشی ومراجع

۱۔ ان پر گفتگو کے لیے دیکھئے A.J. Wensinck کی کتاب Muslim Creed (London Frankcos & Co 1965 pp 102-124) محمد ابوزہرہ: ابوحنیفہ۔ حیاتہ وعصرہ وآراؤہ وفقہہ قاہرہ دارالفکر العربی ۱۹۴۷ء ص ۱۸۳ - ۱۶۸

۲ فواد سزگین: تاریخ التراث العربی، امام محمد بن سعود یونیورسٹی، ریاض ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء ج ۱/جزء ۳/ ۷۳

۳ Richard J. Mc carthy, S.J. The Theology of Al Ashari (Beirut 1953) pp 231-2,

عبدالرحمٰن بدوی: المذاہب الاسلامیہ، بیروت دارالملائین ۱۹۷۱ء ص ۵۱۸-۵۱۵

۴ فواد سزگین: تاریخ التراث العربی ج ۱/جزء ۴/ص ۴۲

۵ امام طحاوی کے حالات کے لیے دیکھئے: ابن خلکان: وفیات الاعیان تحقیق ڈاکٹر احسان عباس، بیروت دارصادر ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء ص ۱/ ۷۱-۷۲، الصفدی: الوافی بالوفیات Wiesbaden ۱۹۷۱ء ص ۹/۸، الذہبی: سیر اعلام النبلاء، تحقیق شعیب الارناؤط اور حسین الاسد، بیروت، مؤسسۃ الرسالہ ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء ص ۱۵/ ۲۷-۳۳، ابن حجر: لسان المیزان، حیدرآباد ۱۳۲۹ھ ص ۱/ ۲۷۴-۲۸۲، القرشی: الجواہر المضیئۃ تحقیق عبدالفتاح الحلوی عیسی الحلبی: قاہرہ ۱۳۹۸ھ-۱۹۷۸ء ص ۱/ ۲۷۱-۲۷۷، ابواسحاق الشیرازی: طبقات الفقہاء، تحقیق احسان عباس بیروت ۱۹۷۸ء ص ۱۴۲، ابن الندیم: الفہرست، المکتبۃ التجاریۃ، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ص ۲۹۲، ابن کثیر: البدایہ والنہایۃ، مکتبہ السعادہ قاہرہ ص ۱۱/ ۱۷۴، ابن العماد: شذرات الذہب، مکتبہ القدسی، قاہرہ ص ۲/ ۲۸۸، الیافعی: مرآۃ الجنان حیدرآباد ۱۳۳۷ھ ص ۱/ ۲۸۱، حاجی خلیفہ: کشف الظنون، استانبول ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء ص ۲/ ۱۴۳، ابن الجوزی: المنتظم، حیدرآباد ۱۳۵۷ھ ص ۶/ ۲۵۰، السمعانی: الانساب، بیروت، بدون سنہ ص ۸/ ۲۱۸، ابن اثیر: اللباب، مکتبہ القدسی ۱۳۶۷ھ ص ۲/ ۲۷۶، الداؤدی: طبقات المفسرین، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء ص ۱/ ۷۴، السیوطی: طبقات الحفاظ تحقیق علی ایم۔ عمر۔ قاہرہ ۱۳۹۳ھ/ ۱۹۷۳ء ص ۳۳۷، اسماعیل پاشا: ہدیۃ العارفین، استانبول ۱۹۵۱ء، طاش کبریٰ زادہ: طبقات الفقہاء: مکتبہ الزہراء موصل ۱۹۶۱ء طبع دوم ص ۵۸۔ علامہ زاہد الکوثری: الحاوی فی سیرۃ الامام ابی جعفر الطحاوی، الانور پریس قاہرہ ص ۱۳۶۸ھ

۶ الزرکلی: الاعلام، دارالعلم للملائین، بیروت، ۱۹۸۰ء ص ۱/ ۳۲۹

۷ ابن خلکان: وفیات الاعیان ص ۱/ ۷۲، الیافعی: مرآۃ الجنان ص ۱/ ۲۸۱

۸ الذہبی: سیر اعلام النبلاء ص ۱۵/ ۲۷، القرشی: الجواہر المضیئۃ ص ۱/ ۲۷۲

۹ الذہبی: سیر اعلام النبلاء ص ۱۵/ ۳۰

۱۰ ابن کثیر: البدایہ والنہایہ ص ۳/ ۱۷۴، مرآۃ الجنان ص ۱/ ۲۸۱۔

۱۱؎ ابن خلکان : وفیات الاعیان ص ۱/۷۲
۱۲؎ ابن کثیر : البدایہ والنہایہ ص ۲/۱۷۴
۱۳؎ ابن حجر : لسان المیزان ص ۱/۲۷۶
۱۴؎ الذہبی : سیر اعلام النبلاء ص ۱۵/۳۰ - ۲۹
۱۵؎ ابواسحاق الشیرازی : طبقات الفقہاء ص ۱۴۲
۱۶؎ طاش کبریٰ زادہ : طبقات الفقہاء ص ۵۸
۱۷؎ السمعانی : الانساب ص ۸/۲۱۸
۱۸؎ محمد صغیر حسن معصومی : اختلاف الفقہاء ، طبع اسلام آباد ۱۹۷۲ء، ص ۳۹
۱۹؎ ابن الندیم : الفہرست ص ۲۹۲ ، القرشی : الجواہر المضیئۃ ص ۱/۲۷۵-۲۷۷
۲۰؎ فواد سزگین : تاریخ التراث العربی ج ۱/جزء ۱/۹۶
۲۱؎ عبدالغنی المیدانی ، شرح العقیدۃ الطحاویہ : ص ۱۰
۲۲؎ بروکلمان : تاریخ الآداب العربیہ ، لائیڈن ۱۹۳۷ء / ۹۴ - ۲۹۳
۲۳؎ اسماعیل الشیبانی کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو : ابن کثیر : البدایہ والنہایہ ص ۱۳/۱۳۶
القرشی : الجواہر المضیئۃ ص ۱/۱۴۴ ، ابن العماد : شذرات الذہب ص ۵/۱۲۹ - ابوالفتح
الیانعی : مرآۃ الزمان ، حیدرآباد ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۰ء ص ۸/۶۷۴
۲۴؎ نجم الدین منجوبرس کے لیے دیکھئے ۔ اسماعیل پاشا ، ہدیۃ العارفین ص ۱/۲۳۳
۲۵؎ ہبۃ اللہ کے لیے دیکھئے ۔ القرشی : الجواہر المضیئۃ ص ۲/۲۰۴
۲۶؎ محمود القونوی کے لیے دیکھئے ۔ القرشی : الجواہر المضیئۃ ص ۲/۱۵۶ ، ابن حجر : الدرر الکامنۃ
حیدرآباد ۱۳۶۰ھ/۱۹۳۱ء ص ۴/۳۲۳ ، ابن طولون : قضاۃ دمشق ، تحقیق صلاح الدین منجد
دمشق ۱۹۵۶ء ص ۲۰۰ ۔
۲۷؎ سراج الدین عمر المرغینانی کے لیے دیکھئے ، ابن حجر : الدرر الکامنۃ ص ۳/۱۵۴ ۔ النجوم
الزاہرۃ قاہرہ ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۹ء ص ۲/۱۲۰ ، ابن العماد : شذرات الذہب ص ۶/۲۲۸ ،
السیوطی ، حسن المحاضرہ ، تحقیق ابوالفضل ابراہیم ، الحلبی قاہرہ ۱۳۸۷ھ/۱۹۶۷ء ص ۱/۲۶۸
محمد بن علی الشوکانی : البدر الطالع ، مطبعۃ السعادہ : قاہرہ ۱۳۶۸ھ/۱۹۲۹ء ص ۱/۵۰۵
۲۸؎ البابرتی کے لیے دیکھئے : ابن حجر : انباء الغمر بابناء العمر ، حیدرآباد ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء ص ۳/۱۷۹

ابن حجر، الدرر الکامنہ ص ۴/ ۲۵۰، ابن العماد: شذرات الذہب ص ۴/ ۲۹۳ - جلال الدین السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، تحقیق ابوالفضل ابراہیم، الحلبی، قاہرہ ۱۳۸۴ھ/ ۱۹۶۴ء ص ۱/ ۲۳۹

۲۹ کافی حسن آفندی کے بارے میں مزید دیکھئے، حاجی خلیفہ: کشف الظنون ص ۱۱۳، ۱۰۰۲، ۱۱۴۳، ۱۸۰۲ - اسماعیل پاشا، ہدیۃ العارفین ص ۱/ ۲۹۱، کحالہ، معجم المولفین، دار احیاء التراث العربی بیروت بدون سنہ ص ۳/ ۲۳۳، الزرکلی: الاعلام ص ۲/ ۱۹۴

۳۰ عبداللہ الترکی اور شعیب الارناؤط محققین: شرح العقیدۃ الطحاویۃ، موسسۃ الرسالہ، بیروت ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۷ء ص ۱/ ۵۰

۳۱ حاجی خلیفہ، کشف الظنون ص ۱۱۴۳

۳۲ عبدالمغنی المیدانی کے بارے میں مزید دیکھئے عبدالرزاق البیطار: حلیۃ البشر فی تاریخ القرن الثالث عشر، تحقیق محمد بہجۃ البیطار، المجمع الاسلامی العربی، دمشق ۱۳۸۳ھ/ ۱۹۶۳ء ص ۲/ ۸۶۷ محمد خلیل الشتی روضۃ البشر فی اعیان دمشق فی القرن الثالث عشر، دار الیقظۃ العربیۃ للتالیف والنشر ۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۵ء ص ۱۵۲، محمد کرد علی: کنوز الاجداد، المجمع الاسلامی العربی، دمشق ۱۳۷۰ھ/ ۱۹۵۰ء ص

۳۳ ابن ابی العز کے لیے مزید دیکھئے: تقی الدین قاضی شہبہ: تاریخ ابن قاضی شہبہ، تحقیق عدنان درویش، دمشق ۱۹۷۷ء ص ۱/ ۲۲، ۸۲ - ۹۱، ۱۰۵، ۱۲۹، ۲۷۱، ۳۵۸ - ۳۵۹ - ابن حجر: انباء الغمر ص ۲/ ۹۵ - ۹۸، ص ۳/ ۵۰، ابن تغری: الدلیل الشافی علی المنہل الصافی، تحقیق فہیم محمد شلتوت، قاہرہ ص ۱/ ۴۶۵، ابن طولون: قضاۃ دمشق ص ۲۰۱، السیوطی حسن المحاضرہ ص ۲/ ۱۸۵، ابن العماد: شذرات الذہب ص ۴/ ۳۲۶ - اسماعیل پاشا، ہدیۃ العارفین، استانبول ۱۹۵۵ء ص ۱/ ۷۲۶، حاجی خلیفہ، کشف الظنون ص ۱۱۴۳

۳۴ ابن ابی العز: الاتباع، المکتبۃ السلفیہ: لاہور ۱۴۰۱ ص ۷۲

۳۵ ایضاً ص ۷۳

۳۶ صحیح بخاری حدیث نمبر ۲۱۶۸، ۲۵۶۰، ۲۵۶۱، اور ۲۵۶۲، مسند احمد ص ۶/ ۸۲، ۱۹۳، ۲۱۳

۳۷ ابن ابی العز: الاتباع ص ۷۴

۳۸ علی بن ایبک بن عبداللہ (متوفی ۸۰۱ھ/ ۱۳۹۸ء) کے بارے میں مزید دیکھئے: ابن العماد، شذرات الذہب ص ۷/ ۸، ابن تغری الدلیل الشافی ص ۱/ ۴۵۲

۳۹ ابن قاضی شہبہ: تاریخ ص ۱۰۵، ابن حجر: انباء الغمر بانباء العمر ص ۲/ ۹۵ - ۹۸

۴۰؎ ابن ابی العز: شرح العقیدۃ الطحاویہ، تحقیق عبداللہ عبدالمحسن الترکی اور شعیب الارناؤط ص ۱/ ۴۱۰-۴۲۳
۴۱؎ ابن تیمیہ: مجموعہ فتاویٰ، تحقیق عبدالرحمٰن بن قاسم وابنہ محمد، ریاض ۱۳۹۸ ص ۴/ ۳۱۹
۴۲؎ قاضی عیاض: الشفا ص ۴۴۔ الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام: دارالمعارف قاہرہ ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء ص ۱/ ۲۴۴، ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر، دارالکتب الاسلامیہ بیروت ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء ص ۲/ ۲۲۴۔ محمد بن علی الشوکانی: ارشاد الفحول، الحلبی: قاہرہ ۱۳۵۶ھ/ص ۳۳
۴۳؎ ابن القیم: زاد المعاد، تحقیق شعیب الارناؤط وعبدالقادر، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۹ء، ص ۱/ ۳۵
۴۴؎ اسماعیل پاشا: ہدیۃ العارفین ص ۱/ ۷۲۶
۴۵؎ دیکھئے ابن ابی العز: شرح العقیدۃ الطحاویۃ، انگریزی ترجمہ ڈاکٹر عبدالحق انصاری ص ۱۴۸-۱۵۴
۴۶؎ ابن ابی العز ص ۵۷، ۱۶۸ ۴۷؎ ایضاً ص ۳۶ — ۳۹
۴۸؎ الاشعری: مقالات الاسلامیین ۱۹۸۰ء ص ۱۵۵
۴۹؎ ابن تیمیہ نے یہ فکر اپنی تحریروں میں کئی جگہ بیان کی ہے۔ مثلاً دیکھئے مجموعۃ الرسائل والمسائل تحقیق رشید رضا، قاہرہ بدون سنہ ص ۴/ ۱۵-۲۲، الرسالۃ المدنیہ، ریاض ۱۴۰۳ھ ص ۷۹
۵۰؎ ابن ابی العز: شرح العقیدۃ الطحاویہ، انگریزی ص ۲۸
۵۱؎ ایضاً ص ۲۳۴ ۵۲؎ ایضاً ص ۲۱-۲۳، ۲۴۶
۵۳؎ شرح العقیدہ الطحاویہ ابن ابی العز کے انگریزی ترجمہ کے حواشی میں ایسی بعض روایات کی نشاندہی کردی گئی ہے۔
۵۴؎ ایضاً ص ۵۳ ۵۵؎ ایضاً ص ۱۶، ۲۱
۵۶؎ یہ ایک مشکل صورتِ حال کا سہل بیان ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے الماتریدی: کتاب التوحید تحقیق فتح اللہ، دارالجمعیۃ المصریہ، اسکندریہ ص ۵۸ - الروضۃ البہیۃ، حیدرآباد ۱۳۲۲ھ ص ۴۳-۵۴۔ الجوینی: کتاب الارشاد - یوسف موسیٰ علی، عبدالمومن، قاہرہ ۱۹۵۰ء ص ۹۹-۱۲۹، الایجی، المواقف، عالم الکتب، بیروت بدون سنہ ص ۲۹۳
۵۷؎ ابن ابی العز: شرح العقیدۃ الطحاویہ (انگریزی) ص ۲۰۴ ۵۸؎ ایضاً ص ۳۷۸
۵۹؎ ابوزہرۃ: ابوحنیفہ ص ۱۶۹
۶۰؎ ملا علی قاری: شرح الفقہ الاکبر، بیروت ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء ص ۹۸