M. Khalid Usmani B. Tech

Dup

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب

سعید احمد اکبرآبادی

اُردو زبان میں

ایک عظیم الشّان مذہبی اور علمی ذخیرہ

قصص القرآن

قصص القرآن کا شمار ادارہ کی نہایت ہی اہم اور مقبول کتابوں میں ہوتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے حالات اور اُن کے دعوتِ حق اور پیغام کی تفصیلات پر اس درجہ کی کوئی کتاب کسی زبان میں شائع نہیں ہوئی پوری کتاب چار ضخیم جلدوں میں مکمل ہوئی ہے جس کے مجموعی صفحات ۱۷۸۴ ہیں۔

حصہ اوّل: حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام تک تمام پیغمبروں کے مکمل حالات و واقعات۔ قیمت آٹھ روپے۔

حصہ دوم: حضرت یوشع علیہ السلام سے لے کر حضرت یحییٰؑ تک تمام پیغمبروں کے مکمل سوانح حیات اور ان کی دعوتِ حق کی محققانہ تشریح و تفسیر۔ قیمت چار روپے۔

حصہ سوم: انبیاء علیہم السلام کے واقعات کے علاوہ اصحاب الکہف والرقیم اصحاب القریہ اصحاب السبت، اصحاب الرس، بیت المقدس اور یہود، اصحاب الاخدود اصحاب الفیل اصحاب الجنہ ذوالقرنین اور سدِ سکندری سبا اور سیل عرم وغیرہ باقی قصص قرآنی کی مکمل و محققانہ تفسیر۔ قیمت پانچ روپے آٹھ آنے۔

حصہ چہارم: حضرت عیسیٰ اور حضرت خاتم الانبیاء محمد رسول اللہ علیٰ نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام کے مکمل و مفصل حالات۔ قیمت آٹھ روپے۔

کامل سٹ قیمت غیر مجلد ۲۵/۵/۰ - مجلد ۲۹/۵/۰

ملنے کا پتہ: مکتبہ بُرہان اُردو بازار جامع مسجد دہلی

مجلّہ علمیّہ

برُہان

کی

۴۸ ویں جلد

مرتبہ

سعید احمد اکبر آبادی ایم اے

ناشر

ادارہ ندوۃ المصنّفین دہلی

فہرست صاحبانِ نگارش ماہنامہ برہان

جلد ۴۸

جنوری ۱۹۶۲ء تا جون ۱۹۶۲ء

بہ ترتیب حروفِ تہجی

۱- جناب آفتاب اختر صاحب ایم اے - وزیر گنج لکھنؤ - ۳۰۱

۲- جناب ڈاکٹر اکبر حسین قریشی، گورنمنٹ کالج لائلپور - ۱۹۷

۳- جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس دارالعلوم معینیہ اجمیر - ۳۲ - ۸۹ - ۱۴۷ - ۲۱۱ - ۲۸۱

۴- جناب ڈاکٹر خورشید احمد صاحب فارق استاذ ادبیاتِ عربی دلّی یونیورسٹی دہلی - ۱۶۱

۵- جناب مولانا قاضی محمد زاہد الحسینی لکچرر اسلامیات گورنمنٹ کالج ایبٹ آباد - ۳۱۶

۶- جناب سعید احمد اکبرآبادی - ۲ - ۶۱ - ۶۶ - ۱۳۶ - ۱۳۰ - ۱۸۹ - ۱۹۴ - ۲۵۱ - ۲۵۸ - ۳۲۲ - ۳۷۹

۷- جناب عابد رضا صاحب بیدار رضا لائبریری رام پور - ۴۴ - ۱۱۱ - ۱۹۹ - ۲۳۷ - ۳۰۸

۸- جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی - ۲۹۲ - ۳۷۰ -

۹- جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم اے ال ال بی (علیگ) ادارۂ علومِ اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ ۵ - ۶۹ - ۱۳۳ - ۲۶۱ - ۳۵۰

۱۰- جناب لفٹنٹ کرنل خواجہ عبدالرشید صاحب کراچی - ۱۰۲

۱۱- جناب پروفیسر مسعود احمد صاحب ایم اے - ۷۱ - ۲۲۵

۱۲- جناب محمود الحسن صاحب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۵۱ - ۱۱۹ - ۱۷۷

۱۳- جناب محمد نجات اللہ صدیقی ایم اے، لکچرر شعبۂ معاشیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ - ۳۲۷

۱۴- جناب صوفی نذیر احمد صاحب کشمیری - ۱۷ - ۸۱

۱۵- جناب حمید احمد مسعود صاحب شیخوپور بدایوں - ۲۴۵

شعراء

۱- جناب آلم مظفر نگری - ۵۹ - ۱۲۵ - ۱۸۸ - ۲۴۹ - ۳۱۹

۲- جناب جوہر نظامی - ۳۲۰ - ۳۷۸

۳- جناب سعادت نظیر - ۶۰ - ۲۵۰ - ۳۷۸

۴- جناب شارق ایم اے - ۲۵۰

۵- جناب عرشی بلرام پوری - ۱۲۵

394

فہرست مضامین ماہنامہ برہان

جلد ۴۸

جنوری ۱۹۶۲ء تا جون ۱۹۶۲ء

به ترتیب حروفِ تہجی

۱ - نظرات - ۲ - ۶۶ - ۱۳۰ - ۱۹۴ - ۲۵۸ - ۳۲۲

مقالات

۱ - اسلامی ریاست کی معاشی ذمہ داریاں - ۳۲۷

۲ - اقبال اور قرآن - ۱۹۷

۳ - تم کو بے مہری یارانِ وطن یاد نہیں - ۲۴۵

۴ - جدید ترکی ادب میں معاشرتی موضوعات ۵۱ - ۱۱۹ - ۱۶۷

۵ - الجواہر الخمسہ - ۲۲۵

۶ - حسرت - ۴۴ - ۱۱۱ - ۱۶۹ - ۲۳۷ - ۳۰۸

۷ - سیرت مومنانہ کی تعمیر کے مرکزی نقاط (باطن کی تعمیر) ۱۷ - ۸۱

۸ - حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط - ۱۶۱

۹ - علماء اور حکومت - ۱۰۲

۱۰ - فردوسی کا عہد اور اس کی ادبی خصوصیات - ۳۰۱

۱۱ - کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت کا تنقیدی جائزہ ۵ - ۶۹ - ۱۳۳ - ۲۶۱ - ۳۵۰

۱۲ - کلامِ اقبال میں آیاتِ قرآنی کا مفہوم - ۳۱۶

۱۳ - لامذہبی دور کا علمی و تاریخی پس منظر - ۳۳ - ۸۹ - ۱۴۷ - ۲۱۱ - ۲۸۱

۱۴ - ہفت تماشائے مرزا قتیل - ۲۹۲، ۳۷۰

ادبیات

۱ - غزل - ۵۹ - ۶۰ - ۱۲۵ - ۱۸۸ - ۲۴۹ - ۲۵۰ - ۳۱۹ - ۳۲۰ - ۳۷۸

۲ - قطعہ - ۱۲۵

۳ - تبصرے - ۶۱ - ۱۲۶ - ۱۸۹ - ۲۵۱ - ۳۷۹

برہان

شمارہ (۱)	صفر المظفر ۱۳۸۲ھ مطابق جولائی ۱۹۶۲ء	جلد ۴۹

فہرست مضامین

نظرات	سعید احمد اکبر آبادی	۲
اسلامی ریاست کی معاشی ذمہ داریاں	جناب محمد نجات اللہ صدیقی ایم۔اے لکچرر شعبۂ معاشیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۱۳
کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت کا تنقیدی جائزہ	جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم اے ال ال بی (علیگ) ادارہ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۳۲
ہفت تماشائے مرزا قتیل	جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی	۴۹
تبصرے	(س)	۵۸

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

اسلامی حکومت کو بعض لوگ Theocracy سمجھتے ہیں۔ حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ یہ اصطلاح عیسائیوں کی ہے اور اس کے معنی ہیں بشپ کی حکومت علی الاطلاق۔ اسلام میں اس تصور کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ وہ ایک مکمل نظامِ زندگی ہے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے آجکل کمیونزم وغیرہ ہیں۔ اس لئے اگر کوئی کمیونسٹ گورنمنٹ Theocratic نہیں ہو سکتی تو اسلامی حکومت کیونکر ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ نظام جامد اور غیر متحرک نہیں ہے بلکہ ترقی پسندانہ ہے اور اس میں اس بات کی پوری صلاحیت ہے کہ ہر زمانہ اور ہر دور کے سیاسی، سماجی، اقتصادی، قومی اور بین الاقوامی مسائل و معاملات کا حل اس طرح کرلے کہ سماج کے کسی ایک طبقہ کو دوسرے طبقہ کے ساتھ، کسی ایک فرد کو کسی دوسرے فرد کے ساتھ جبر و ظلم کرنے کا موقع نہ ملے اور ہر طبقہ بلا اختلاف رنگ و نسل و مذہب اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر اپنے لئے معاشی اور سماجی فلاح و بہبود کا زیادہ سے زیادہ سروسامان اور انتظام کر سکے۔ یہ نظام چونکہ ترقی پسندانہ ہے اس لئے وہ حقائق سے کبھی چشم پوشی نہیں کرتا۔ اسی بنا پر ہم نے پہلے کہا ہے کہ اگر حالات کا تقاضا ہو تو وہ سکولر بھی ہو سکتا ہے۔ ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ ہمارے بعض دوست جنھیں سکولر کا لفظ سننا بھی گوارا نہیں ہے ان پر ہمارا یہ دعویٰ یقیناً گراں گذریگا۔ چنانچہ ایک معزز معاصر (دعوت دہلی) نے لکھ بھی دیا ہے کہ ہم پر مرعوبیت طاری ہے اور ایک خاص ماحول میں رہنے کے باعث ہم سکولرزم کے گن گا رہے ہیں۔ لیکن اچھا! ہم پر اگر مرعوبیت طاری بھی ہے تو مولانا ابو الاعلیٰ مودودی۔ ڈاکٹر حمید اللہ مسٹر محمد علی جناح اور ڈاکٹر اقبال کو کیا کہیئے گا جن کا ماحول ہمارے ماحول سے بالکل مختلف ہے اور جن پر کم از کم اس معاملہ میں مرعوبیت کا شبہ نہیں کیا جا سکتا۔

مولانا ابو الاعلیٰ مودودی کا اسلامی حکومت کا تصور کس قدر رجعت پسندانہ ہے؟ یہ کوئی پوشیدہ حقیقت نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود جب اُن کے نظریہ کا تصادم حقائق سے ہوا تو انھیں بھی پاکستان کی تحقیقاتی کورٹ

جس کا ذکر پہلے آچکا ہی اس کے سامنے یہ اقرار کرنا پڑا کہ " اگر کبھی اس ملک (پاکستان) میں اسلامی حکومت قائم بھی ہوئی تو اُس کی شکل صرف سکولر ہی ہو سکتی ہی (ملاحظہ فرمایئے رپورٹ ص ۲۰۱) ڈاکٹر حمید اللہ نے مدینہ کی پہلی اسٹیٹ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی اُس کے متعلق جو رائے ظاہر کی ہی اُسے انٹروڈکشن ٹو اسلام کے حوالہ سے نقل کیا جا چکا ہی۔ یہی خیال انھوں نے اپنی مشہور بلند پایہ کتاب مجموعۃ الوثائق السیاسیہ میں جو عربی زبان میں ہی ظاہر کیا ہی چنانچہ لکھتے ہیں۔ فدخلوا فی دولۃٍ وفاقیۃ (Federation تحت ریاسۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم" (ص یل) علاوہ ازیں کئی سال ہوئے موصوف کا ایک مضمون " اسلامی اسٹیٹ " پر الاسلام کراچی میں شائع ہوا تھا اُس میں انھوں نے اس حکومت کے لئے " سیکولر " کا لفظ بھی استعمال کیا ہی اور اُس کی غالباً وجہ یہی ہے کہ سکولرزم کے عناصر ترکیبی صرف دو چیزیں ہیں۔ ایک مملکت کے ہر شخص کا شہری حقوق میں مساوی ہونا اور دوسرے تمام مذاہب کا آزاد ہونا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی اسٹیٹ کے لئے جو دستور منظور فرمایا تھا اُس میں یہ دونوں چیزیں صراحت کے ساتھ مذکور تھیں چنانچہ اس کی دوسری دفعہ تھی " انھم امۃ واحدۃ من دون الناس " اور پچیسویں دفعہ تھی " وان یھود بنی عوف امۃ مع المومنین للیھود دینھم وللمسلمین دینھم " پھر جیسا کہ بعد کی دفعات میں صاف طور پر مذکور ہی جو حقوق یہود بنی عوف کے لئے تسلیم کئے گئے تھے وہی یہود کے دوسرے قبائل اور اُن کے موالی اور حلفاء کے لئے بھی تسلیم کئے گئے تھے۔ معاشی مساوات کی تصریح دفعہ ۲۷ میں ہی جس میں فرمایا گیا وان علی الیھود نفقتھم وعلی المسلمین نفقتھم " (از ص ۱ تا ص ۵)

مسٹر محمد علی جناح پاکستان کے بانی اور موسس تھے اور اس ملک کا قیام اسلام اور قرآن کے نام سے ہی ہوا تھا لیکن خود ان کے ذہن میں پاکستان کی حکومت کا کیا تصوّر تھا؟ وہ مرحوم کی اُس تقریر سے ظاہر ہے جو انھوں نے ۱۱/اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان کی دستور ساز اسمبلی کو خطاب کرتے ہوئے کی تھی۔ اس میں انھوں نے فرمایا تھا " اب اگر ہم پاکستان کی اس عظیم اسٹیٹ کو خوشحال اور مسرور بنانا چاہتے ہیں تو ہمیں ہمہ تن لوگوں کی اور خاص طور پر عوام اور غریبوں کی فلاح و بہبود کی طرف متوجہ ہو جانا چاہئے۔ اگر تم لوگ (مسلم اور غیر مسلم) ماضی کی تلخیوں کو فراموش کر کے اور انہیں دفن کر کے باہم اشتراک و تعاون کے ساتھ کام کرو گے تو تمہاری کامیابی

یقینی ہے. اگر تم اپنے ماضی کو بدل دو اور اس اسپرٹ کے ساتھ مل جل کر کام کرو کہ تم میں سے کسی شخص کا رنگ، مسلک اور مذہب خواہ کچھ ہی ہو بہر حال وہ اول و دوم اور آخر اس اسٹیٹ کا شہری ہے اور سب کے حقوق. مفادات اور فرائض و واجبات یکساں ہیں تو تمہاری ترقی کی کوئی حد نہیں ہوگی. میں اس حقیقت کو اس سے زیادہ اور پر زور طریقہ پر کس طرح بیان کر سکتا ہوں کہ ہمیں اس اسپرٹ کے ساتھ کام شروع کر دینا چاہیئے. وقت گذرنے کے ساتھ یہ اکثریتی فرقہ اور اقلیتی فرقہ، ہندو اور مسلم کے تفرقے. پھر مسلمانوں میں پٹھان. پنجابی سُنی اور شیعہ کے اور اسی طرح ہندوؤں میں برہمن، ویش، کھتری اور بنگالی و مدراسی کے جھگڑے اور امتیازات خود بخود مٹ جائیں گے (غیر منقسم) ہندوستان میں اگر یہ جھگڑے نہ ہوتے تو ہندوستان اتنے عرصہ تک غلامی میں رہ نہیں سکتا تھا اور اگر وہ رہا تو اس کی وجہ ان نزاعات کے علاوہ کوئی اور نہیں تھی. ہم کو ماضی سے سبق لینا چاہیئے" اس کے بعد موصوف نے انگلستان کی تاریخ میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ عیسائیوں کے باہمی جھگڑوں، آویزشوں اور اتحاد قومی پر اُن کے بُرے اثرات کا ذکر کرتے ہوئے کہا "تم آج دیکھتے ہو وہاں یہ سب جھگڑے کس طرح ختم ہوگئے. اب وہاں کا ہر شخص برطانیہ عظمیٰ کا شہری ہے جو مساوی حقوق رکھتا ہے اور وہ سب ایک قوم کے افراد ہیں. میں سمجھتا ہوں کہ ہم لوگوں کو بھی اسی طرح ایک ہو کر کام کرنا چاہیئے. اگر ہم نے ایسا کیا تو پھر ہندو، ہندو نہیں رہے گا اور مسلمان، مسلمان نہیں، مذہبی طور پر نہیں کیونکہ اس کا تعلق تو ہر انسان کے ذاتی عقیدہ سے ہے بلکہ صرف ایک اسٹیٹ کے شہری ہونے کی سیاسی اصطلاح اور اُس کے مفہوم میں" فاضل مقرر نے جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل بجز اس کے کچھ اور نہیں ہے کہ ماضی میں جو کچھ ہوا سو ہوا. اسے بھول جانا چاہیئے اور اب پاکستان کے ہر شخص کو یہ محسوس کرنا چاہیئے کہ جہاں تک شہری حقوق کا تعلق ہے وہ سب کے لئے یکساں اور برابر ہیں اور ان میں ہندو، مسلمان، شیعہ سنی. برہمن اور غیر برہمن کی کوئی تفریق اور کوئی امتیاز نہیں ہے. پاکستانی نیشن ایک اکائی ہے اور یہ سب اُس کے افراد ہیں. ظاہر ہے مسٹر جناح مذہب کے عالم نہیں تھے اس بنا پر اُن کا کوئی قول یا ارشاد مذہبی حکم یا فتویٰ کی سند نہیں رکھتا. لیکن جہاں تک اس تقریر کی اسپرٹ اور اُس کے اصل مغز و معنیٰ کا تعلق ہے ہماری رائے میں وہ اسلام کی تعلیمات کے عین مطابق ہے اور یہ اسلامی حکومت کے اُس ڈھانچہ سے متصادم نہیں ہے جو موجودہ بین الاقوامی اور

ملکی و قومی حالات میں ہونا چاہیئے۔

اصل بات یہ ہے الجھن اس سے پیدا ہوتی ہے کہ اسلامی حکومت یا "اسلامک اسٹیٹ" کا جب لفظ بولا جاتا ہے تو خواہ ہمارے علما ہوں یا انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ دونوں کا ذہن ایک ایسی ریاست کی طرف منتقل ہوجاتا ہے جس میں غیر مسلموں کے ساتھ ذمی کا معاملہ کیا جاتا ہو یا مستامن یا معاہد کا اور اس بنا پر اُن کو مسلمانوں کے ساتھ شہری حقوق میں برابری نہیں ہوتی۔ اسلامک اسٹیٹ کے اس تصوّر کا جب موجودہ بین الاقوامی حالات اور بین الاقوامی ضابطۂ اخلاق و قوانین کے ساتھ ٹکراؤ پیدا ہوتا ہے تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہمارا انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ تو سرے سے اس اسٹیٹ کے وجود کا ہی منکر ہوجاتا اور اس کو ناقابلِ عمل سمجھنے لگتا ہے۔ رہے علمار تو وہ جمودِ فکر اور تنگ نظری کے باعث اضطراب و انتشار ذہنی کا شکار ہوکر عجیب و غریب طرح کی مضحکہ انگیز باتیں کرنی شروع کردیتے ہیں۔ اس کا ایک نمونہ گذشتہ اشاعت میں گذر چکا ہے۔ اور مزید سنئے۔ اسی مذکورۂ بالا پاکستان کی تحقیقاتی کورٹ نے (جس کے صدر جسٹس محمد منیر تھے) جب علمار سے یہ سوال کیا کہ اچھا! یہ تو بتائیے کہ اسلامی اسٹیٹ کی تعریف کیا ہے؟ اور آپ کا اُس کے متعلق تصوّر کیا ہے؟ تو بڑے بڑے علمار جن کی ہم دل سے عزّت کرتے ہیں اس سوال کا کوئی معقول جواب نہیں دے سکے۔ کسی نے کہا ایسی حکومت جیسی خلافتِ راشدہ کی تھی۔ کسی نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا نام لیا اور کسی نے صلاح الدین ایوبی اور اورنگ زیب عالمگیر کا۔ حد یہ ہے کہ جب یہی سوال سیّد عطاراللہ شاہ صاحب بخاری سے کیا گیا تو شاہ جی نے یہ کہہ کر بندر کی بلا طویلہ کے سر ڈال دی کہ "علما سے دریافت کیجئے"۔ اس پر کمیشن نے ایک بلیغ فقرہ یہ لکھا ہے "اور آپ امیر شریعت یونہی بن گئے"۔ اسی طرح کورٹ نے پوچھا کہ اسلامی اسٹیٹ میں غیر مسلموں کی پوزیشن کیا ہوگی؟ تو اس کا جواب بھی کوئی قطعی اور تشفی بخش نہیں دیا جاسکا۔ کسی نے کہا "ذمیوں کا سا" کوئی بولا "مستامنین کا سا"۔ جب دماغ میں کسی ایک مسئلہ کے متعلق الجھن اور پیچیدگی ہوتی ہے تو اس سلسلہ کی بعض بدیہی جزئیات بھی نظری ہوجاتی ہیں اور آدمی اُن کے متعلق کسی سوال کا جواب بھی صاف دماغی کے ساتھ نہیں دے سکتا چنانچہ "اسلامک اسٹیٹ" پر سوال کے ضمن میں ہی یہ سوال پیدا ہوا کہ "مسلمان کسے کہتے ہیں اور اس کی تعریف کیا ہے؟" آپ کو سنکر حیرت ہوگی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب کبھی پوچھا گیا "اسلام

کیا ہے"؟ تو آپ نے ہمیشہ دو لفظوں میں جواب ارشاد فرما کر سائل کو مطمئن کر دیا۔ لیکن یہاں عالم یہ ہے کہ علمائے اعلام جمع ہیں، زعمائے ملت موجود ہیں اور پھر کوئی ڈھنگ کا بالکل قطعی اور محکم جواب نہیں دیتا اور اس سادہ سے سوال کا جواب "جتنے منہ اتنی باتیں" کا مصداق ہو کر رہ جاتا ہے کسی نے کچھ کہا اور کسی نے کچھ۔ چند نامور علماء نے تو یہاں تک فرما دیا کہ ہم اس قدر کم وقت میں اس سوال کا جواب کیونکر دے سکتے ہیں اس کے لئے تو کم از کم ایک ہفتہ کا اور بعض نے کہا دو دن کا وقت ملنا چاہیئے" یہ پریشان دماغی نتیجہ ہے صرف اس چیز کا کہ اسلامک اسٹیٹ کے متعلق ان حضرات کا ذہن صاف نہیں ہے۔ ان کا جو تصوّر ہے وہ اس قدر رجعت پسندانہ ہے کہ جب حقائق سے اس کا تصادم ہوتا ہے تو یہ لوگ انتشار ذہنی کا شکار بن کر رہ جاتے ہیں۔

ان حضرات نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ ذمی۔ حربی۔ مستامن اور معاہد۔ یہ سب اصطلاحیں اس زمانہ کے لئے تھیں جبکہ مسلمان بہ حیثیت ایک قوم کے کسی ملک کو عنوۃً (بزور شمشیر) یا صلحاً فتح کرتے تھے۔ مگر آج یہ دونوں صورتیں مفقود ہو گئی ہیں۔ خود غیر منقسم ہندوستان کی مثال لیجئے۔ صورت حال یہ ہے کہ ہندو مسلمان دونوں اس ملک میں صدیوں سے ساتھ رہتے سہتے چلے آئے تھے۔ یہاں کے گرم و سرد۔ خشک و تر۔ شادی و غم اور آزادی و غلامی میں دونوں ایک دوسرے کے برابر سہیم و شریک تھے۔ ملک کو آزاد کرانے کے لئے دونوں نے جدوجہد کی اور اس راہ کی آزمائشوں اور تکلیفوں میں دونوں ایک ساتھ رہے اور حقیقت یہ ہے کہ ملک کسی ایک خاص فرقہ کی تنہا کوششوں سے آزاد ہو بھی نہیں سکتا تھا۔ مگر ملک جب آزاد ہوا تو تقسیم بھی ہوا۔ یہ تقسیم کانگریس اور مسلم لیگ کے آپس کے سمجھوتہ سے ہوئی۔ اس تقسیم کے نتیجہ میں مسلمان ادھر اور ہندو اُدھر جو بہ طور اقلیت رہ جائیں گے۔ ان کے متعلق دونوں جماعتوں نے اعلان کیا کہ وہ اپنے اپنے ملک کے ایسے ہی شہری ہوں گے جیسا کہ اکثریت کے لوگ ہیں۔ ۳ جون ۱۹۴۷ء کو کانگریس اور لیگ کے نمائندوں نے دلی کے ریڈیو اسٹیشن سے جو تقریریں براڈکاسٹ کی تھیں ان میں اقلیتوں کے متعلق یہ یقین دہانی صاف لفظوں میں کر دی گئی تھی۔ ایک طرف اس چیز کو سامنے رکھئے اور دوسری جانب ان پہلوؤں پر غور کیجئے کہ

(۱) ہندوستان اور پاکستان دونوں برطانوی کامن ویلتھ کے ممبر ہیں

(۲) دونوں مجلس اقوام متحدہ (U.N.O.) کی جنرل اسمبلی کے ممبر ہیں۔
(۳) دونوں ایک دوسرے کے قریبی ہمسایہ ہیں اور بیسیوں معاملات میں اُن میں آپس میں معاہد ہیں
(۴) ہندوستان نے ملک کی حکومت کو سکولر قرار دیکر یہاں کے مسلمانوں کو دستوری طور پر مکمل شہری حقوق دیدیئے ہیں اور اس کے عملی شواہد بھی ہیں۔

یہ تو وہ حالات ہیں جو مقامی اور صرف ان دو ملکوں کے درمیان دائر و سائر ہیں' ان کے علاوہ بین الاقوامی طور پر سوچیئے تو معلوم ہوگا کہ آج کی سیاست میں یہ بالکل ناممکن ہو کہ ایک ملک کے مختلف المذاہب باشندوں کے درمیان مذہب یا رنگ و نسل کی بنیاد پر شہری حقوق کے بارہ میں کوئی خطِ فصل کھینچا جائے ورنہ یہ ملک سیاسی اعتبار سے کبھی مستحکم اور مضبوط نہیں ہو سکتا۔ مجلس اقوام متحدہ میں اُسے کوئی پوزیشن نہیں مل سکتی اور جنوبی افریقہ کی طرح دنیا کے ہر انسان کی نظر میں کھٹکتا ہی رہے گا۔ اب ان سب حقائق کو سامنے رکھ کر بتایئے۔ اسلام کی تعلیمات کی رو سے پاکستان میں رہنے والے غیر مسلموں کی حیثیت کیا ہونی چاہیئے؟ ہر وہ شخص جس کی نظر اسلام کے متنوع احکام و مسائل اور اُن کے علل و وجوہ پر ہے اور جو اس حقیقت سے باخبر ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مسلموں (جن میں منافق اور مولفۃ القلوب بھی شامل ہیں) کے ساتھ کس درجہ رواداری۔ ترغیب و تدریج اور تبشیر و تالیف کا معاملہ کیا ہے اور اس معاملہ میں حالات و مواقع کا کتنا گہرا احساس اور تنوع پایا جاتا ہو' اسے اس سوال کے جواب میں یہ کہنے میں ہرگز کوئی تامل نہیں ہوگا کہ حکومت کو سیکولر ہونا چاہیئے جس کے ماتحت ہندو اور مسلمان سب یکساں شہری حقوق کے مالک ہوں۔ یہ سیکولرزم اسلام کی ضد نہیں بلکہ جیسا کہ آپ نے ابھی دیکھا عین اسلام کی تعلیم ہے۔ اس بنا پر ہم سمجھتے ہیں کہ مسٹر محمد علی جناح نے مذکورہ بالا تقریر میں پاکستان گورنمنٹ کی آئندہ شکل و صورت کے بارہ میں جو کچھ فرمایا بالکل بجا فرمایا اور اسلام کی عین تعلیمات کے مطابق فرمایا۔

ہم میں سے بہت سے لوگوں کے سوچنے کا ڈھنگ یہ ہے کہ جہاں کوئی معاملہ (خواہ وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے کیسا ہی جدید ہو) اُن کے سامنے آیا اور وہ جھٹ حضرت عمرؓ کی مثال لے دوڑے کہ آپ نے یہ کیا اور ایسا کیا' حالانکہ آج اگر فاروق اعظمؓ ہوتے تو اُن کی ایک جنبشِ نگاہ امریکہ اور روس دونوں

کو چونکا دینے کے لئے کافی ہوتی اور اُن کا دار الخلافہ تہذیب وتمدن صنعت وحرفت علوم جدیدہ کی تعلیم وتعلم، وسعت ونزہت صفائی اور شائستگی کے باعث غیرت ماسکو و واشنگٹن ہوتا۔ اس لئے جہاں تک معاملات ومسائل کا تعلق ہے اُن کے بارہ میں حضرت عمرؓ کے انداز فکر، طریق کار اور اصول اجتہاد واستنباط کو سامنے رکھ کر سوچنے اور غور کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ آج اگر وہ موجود ہوتے تو کیا کرتے؟ اس کے لئے ضرورت اجتہاد کی ہے مگر یہ کون کرے؟ اس سلسلہ میں اُن حضرات سے کیا توقع ہو سکتی ہے جنہیں حیات النبی۔ تراویح کی رکعات۔ میلاد میں قیام اور آپس میں ایک دوسرے کی تکفیر وتفسیق سے ہی فرصت نہیں ہو فیالغربۃ الاسلام ووحشتہ۔

مسٹر جناح نے جو بات کہی تھی بڑے پتہ کی اور سو فیصدی درست کہی تھی، اگر اسے صدق دلی سے اپنا لیا جاتا اور جذبہ یہ نہ ہوتا کہ ہندوستان کے مسلمان چاہے شودر اور ملیچھ بن کر رہیں۔ بہرحال پاکستان میں ان کے اپنے مخصوص تخیل کے ماتحت اسلامی حکومت ہو جس کے ماتحت وہاں کے غیر مسلموں کو مساوی شہری حقوق حاصل نہ ہوں تو آج نقشہ ہی دوسرا ہوتا۔ نہ پاکستان میں وہ قیامت برپا ہوتی جو ۵۲ء اور ۵۳ء میں ہوئی اور نہ ہندوستان کے مسلمانوں کو اُن حالات سے سابقہ پڑتا جو آئے دن انہیں پیش آتے رہتے ہیں۔ قوموں اور فرقوں کے باہمی تعلقات میں چند وقتی نفسیاتی، احساسات وتاثرات ہی تو ہوتے ہیں جو فوری طور پر ان تعلقات کو بگاڑ دیتے یا سنوار دیتے ہیں اور ایک قوم کے لیڈر کا فرض ہے کہ ان نفسیاتی عوامل و موثرات سے کبھی چشم پوشی کا معاملہ نہ کرے۔ آج مجموعی طور پر یہاں کے ہندوؤں کے دل میں یہ بات جم گئی ہے کہ یہ مسلمان خوب رہے، یہاں سیکولرزم کے ماتحت ہمارے ساتھ ہر چیز میں برابر کے شریک اور وہاں خالص ان کی حکومت! یہ واقعہ ہے کہ ملک کی تقسیم دونوں قوموں کے باہمی بغض وعناد اور نا اتفاقی وشکر رنجی کے ماتحت ہوئی تھی اور اُس کے بعد صورت حال یہ پیش آئی جس کا ذکر ہوا۔ پھر حالات سدھریں اور درست ہوں تو کیونکر؟ اور تو اور پنڈت جواہر لال نہرو کے دل سے اب تک یہ کانٹا نہیں نکلا اور جب کبھی انہیں موقع ملتا ہے پاکستان پر تھیاکریسی (Theocracy) کا فقرہ چست کر گذرتے ہیں۔ مسٹر جناح نہایت ذہین اور دوراندیش انسان تھے۔ انھوں نے جو کچھ کہا تھا اسی کے

سدباب کے لئے کہا تھا۔ اگر وہ زندہ رہتے تو اس پر عمل کر کے بھی دکھا دیتے۔ لیکن مرحوم نے جو کچھ کہا تھا اسے اُس اغراضی تجویز (Objective Resolution) کے ذریعہ ختم کر دیا گیا جو ۱۲ر مارچ ۱۹۴۹ء کو پاکستان کی دستور ساز اسمبلی نے منظور کیا تھا اور جس میں پاکستانی گورنمنٹ کے اسلامی ہونے کا اعلان کیا گیا تھا۔ لیکن کیا اس ریزولیوشن کے منظور ہوتے ہی پاکستان واقعی اسلامی ریاست بن گیا؟ اس کا جواب جسٹس محمد منیر کی زبان سے سنئے۔ فرماتے ہیں:۔

"اس بات کا ہر شخص کو کھلے لفظوں میں اعتراف ہے کہ یہ ریزولیوشن اگرچہ بڑا کھڑکیلا، زوردار اور طمطراق رکھنے والا ہے اور اُس کے 'چھلے' الفاظ اور عبارت سب میں بڑا جوش و خروش دکھایا گیا ہے لیکن یہ محض ایک دھوکا اور فریب ہے اور اسلامی ریاست کی تو اس میں بو بھی نہیں ہے، علی الخصوص بنیادی حقوق کے متعلق اس میں جو دفعہ ہے وہ براہ راست اسلامی ریاست کے اصول کے خلاف ہے۔" (رپورٹ ص ۲۰۳)

اب ذرا سوچیے! اس افراتفری کا حاصل کیا ہوا؟ یہی نا کہ پاکستان گورنمنٹ مسٹر جناح کے تخیل کے ماتحت سکولر بھی نہیں ہو سکی اور اسلامی بھی نہ بن سکی۔

نہ خدا ہی ملا نہ وصالِ صنم۔ نہ ادھر کے رہے نہ ادھر کے رہے۔

اب ڈاکٹر اقبال کو لیجئے! مرحوم کی نسبت کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں کی اپنی حکومت کا تخیل سب سے پہلے انھوں نے پیش کیا! لیکن ان کے تخیل میں بھی اس حکومت کی شکل کیا تھی؟ اس کا اندازہ اس سے ہوگا کہ ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے صدر اجلاس کی حیثیت سے انھوں نے جو خطبہ پڑھا اور جس میں سب سے پہلے اپنے اس تخیل کا انھوں نے اظہار کیا تھا اس میں فرمایا:۔

ہندوؤں کو اس بات کا خوف نہیں کرنا چاہیے کہ ایک خود مختار مسلم اسٹیٹ کے قائم کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اس ریاست میں کوئی مذہبی قسم کی حکومت ہوگی۔ یہ اصول کہ ہر گروپ کو اپنی صواب دید کے مطابق ترقی کرنے کا موقع ملنا چاہیے اور وہ اس کا حقدار ہے کسی

تنگ نظر فرقہ پرستی کا نتیجہ و آفریدہ نہیں ہو"

غور کیجئے! اس میں ڈاکٹر صاحب نے جس اصول کو بنیاد مان کر ایک مسلم اسٹیٹ کا مطالبہ کیا ہے۔ کیا اُس کی حقیقت سکولرزم سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہو؟ حقیقت یہ ہے کہ خلافت اور ریاست میں بہت بڑا فرق ہو۔ خلیفہ بجز مسلمان کے کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا لیکن خلافت تو خلافت راشدہ کے بعد ہی ختم ہو گئی اور اب اس کے احیاء کا کوئی امکان نہیں ہے، رہی ریاست تو وہ ملی جلی اور مخلوط بھی ہو سکتی ہے۔ اس میں شرعی طور پر کوئی قباحت نہیں ہو۔ کیونکہ ایک جمہوریہ میں قانون سازی کی اصل طاقت پارلیمنٹ یا نیشنل اسمبلی کے ہاتوں میں ہوتی ہے جو عوام کے نمائندہ ہوتے ہیں۔ پس اگر پارلیمنٹ میں اکثریت مسلمانوں کی ہے تو وزیر اعظم چھوڑ صدر جمہوریہ اگر غیر مسلم بھی ہے تو وہ پارلیمنٹ کی منظوری کے خلاف کوئی اقدام نہیں کر سکتا، اور اس کے برعکس اگر صدر جمہوریہ مصطفےٰ کمال پاشا قسم کا کوئی مسلمان ہے تو وہ اسلام کے لئے ممد و معاون ہونے کے بجائے اور اس کا بیڑہ ہی غرق کر دیگا۔ اس بنا پر اصل جو کچھ بھی ہے مسلمانوں کا ایمان و عمل۔ کردار اور اخلاق کے اعتبار سے اسلامی تعلیمات و انکار کا پیکر ہونا ہے۔ محض کسی بڑے عہدہ دار کا مسلمان ہونا نہ ہونا کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اس طرح کی لفظی اور رسمی پیشبندیاں اور تحفظات وہی قوم کرتی ہے جس کی خودی بیدار نہیں ہوتی جس کو اپنے اوپر اعتماد نہیں ہوتا۔ اور جو احساس کمتری میں مبتلا ہونے کے باعث اپنے سایہ سے بھی گریزاں ہوتی ہے۔ اسی مضمون کو جسٹس محمد منیر نے بڑے بلیغ انداز میں بیان کیا ہے۔ ذیل میں ہم اُس کا اقتباس نقل کرتے ہیں۔ موصوف لکھتے ہیں:-

"پاکستان کو عام آدمی یہ سمجھتے ہیں کہ وہ اسلامی اسٹیٹ ہو۔ اگرچہ درحقیقت وہ ایسی نہیں ہے اس خیال کو تقویت اس بات سے پہونچی ہے کہ مسلمان گذشتہ ایام میں ہر طرف سے اسلام اور اسلامی اسٹیٹ کے لئے شور و غل مچاتے رہے ہیں۔ اسلامی اسٹیٹ کا تخیل مسلمانوں کے دماغ میں ایک مُدت سے بسا چلا آ رہا ہے اور یہ نتیجہ ہے اُس شاندار ماضی کی یاد کا جبکہ اسلام دنیا کے ایک گمنام گوشہ (صحرائے عرب) سے طوفان کی مانند اٹھا اور دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ اس طوفان نے اُن مصنوعی خداؤں کو اُن کے مسند اقتدار سے کھینچکر باہر پھینک دیا۔

جو ابتک انسانوں پر حکومت کرتے چلے آرہے تھے اُس نے صدیوں کے پُرانے اداروں اور تہذیبوں کو جن کی بنیاد انسانوں کی غلامی پر رکھی گئی تھی جڑ بنیاد سے اکھاڑ کر رکھ دیا۔ ایک سو پچیس برس کی مُدت اور وہ بھی ایک قوم کی تاریخ میں ہوتی ہی کتنی ہے۔ مگر اس مختصر مدت میں ہی اسلام دریائے سندھ سے اٹلانٹک اور اسپین تک اور ادھر حدودِ چین سے لے کر مصر تک پھیل گیا اور عرب کے صحرا نشینوں نے تہذیب و تمدن کے دیرینہ مرکزوں یعنی عراق، دمشق، اسکندریہ، ہندوستان اور وہ تمام جگہیں جو سمیری اور اسیرین تہذیب و تمدن سے وابستہ رہی تھیں اُن میں اپنا پرچم لہرادیا۔ مورخین نے اکثر یہ سوال کیا ہے کہ دنیا کا آج نقشہ کیا ہوتا اگر معاویہ کا محاصرہ قسطنطنیہ کامیاب ہوگیا ہوتا۔ یا جبکہ عبدالرحمٰن کے مجاہد جنوبی فرانس میں چارلس مارٹل کے خلاف جنگ کرتے کرتے اچانک لوٹ مار میں مشغول نہ ہوجاتے، اگر ایسا ہوتا تو بہت ممکن ہے مسلمان کولمبس سے بہت پہلے امریکہ کا پتہ لگا لیتے اور پُوری دنیا مسلمان ہوگئی ہوتی اور یہ بھی ممکن ہے کہ اسلام خود یورپ کے زیر اثر آجاتا (جیسا کہ ایران میں ہوا) صحرا نشینانِ عرب کے یہ وہ شاندار کارنامے ہیں جن کی نظیر تاریخ عالم میں نہیں نظر آتی۔ آج کا مسلمان اُس شاندار ماضی کو یاد کرکر کے اسے واپس لانے کی آرزو کرتا ہے۔ مگر وہ عجیب کشمکش و پیچ کی حالت میں کھڑا ہے، اُس کے چہرہ پر گذشتہ ماضی کی یاد کی نقاب پڑی ہوئی ہے مگر اس کی پیٹھ صدیوں کی ناکامی و نامرادی اور شکست کے بوجھ کے نیچے دبی ہوئی ہے۔ اس عالم میں وہ نہیں جانتا کہ کدھر قدم بڑھائے اور کہاں کا رُخ کرے۔ عقیدہ کی سادگی اور پختگی جس نے اسے پہلے عزم و قوت کی دولت بخشی تھی اب وہ اس سے محروم ہے۔ اب نہ اُس میں فتح کرنے کی طاقت ہے اور نہ اُس کی اہلیت اور اب کچھ ہے بھی نہیں جسے وہ فتح کرلے۔ وہ قطعاً اس بات کو نہیں سمجھتا کہ آج جو طاقتیں اس کے خلاف صف آرا ہیں وہ اُن طاقتوں سے بالکل مختلف ہیں جن کے خلاف گذشتہ زمانہ میں اسلام کو نبرد آزما ہونا پڑا تھا اور خود اس مسلمان کے

آباؤاجداد کے بتائے ہوئے نشانِ راہ پر چلکر آج انسانی ذہن نے وہ چیزیں معلوم کرلی ہیں جنھیں یہ مسلمان خود نہیں سمجھ سکتا۔ اس بنا پر مسلمان آج عالم حیرانی و پریشانی میں کھڑا کسی ایسے شخص کی راہ تک رہا ہے جو یک بیک نمودار ہوکر اس کا ہاتھ پکڑ لے اور اسے اس کی منزل تک پہونچا دے۔ اب (یاد رکھنا چاہیئے) اسلام کو ایک عالمی نصب العین (World Idea) کی حیثیت سے محفوظ رکھنے اور مسلمانوں کو حال اور مستقبل کی دنیا کے شہری میں تبدیل کردینے کی راہ بجز اس کے کوئی اور نہیں ہے کہ اسلام کی تجدید جرأت کے ساتھ کی جائے تاکہ ضروری اور زندۂ جاوید حصّہ کو غیر ضروری اور بے جان چیزوں سے الگ کرلیا جائے، صاف دماغی اور جرأت کے ساتھ غور کرنے کی بھی کمی اور معاملات کو سمجھنے اور اُن کی نسبت فیصلہ کرنے کی بھی وہ نااہلیت ہے جس نے پاکستان میں یہ ٹریجڈی پیدا کی اور اگر ہمارے لیڈروں نے اب بھی مقصد کو متعیّن کرنے کے ساتھ اس کے حصول کے ذرائع کو صاف ذہن کے ساتھ معین نہیں کیا تو یہ صورت حال بار بار پیدا ہوتی رہے گی۔ اسلام بحیثیت ایک اعلیٰ مذہب اور عقیدہ کے بہرحال زندہ رہے گا۔ یہ عقیدہ فرد میں اس کی روح اور اس کی نسل میں رہتا ہے۔ اُن تمام تعلقات میں رہتا ہے جو ایک انسان کے خدا کے ساتھ اور دوسرے انسانوں کے ساتھ ہوتے ہیں اور پیدائش سے لے کر مرنے تک ساتھ رہتا ہے اور ہمارے سیاست دانوں کو سمجھنا چاہیئے کہ اگر خدا کے احکام کسی شخص کو مسلمان نہیں بنا سکتے یا اُسے مسلمان نہیں رکھ سکتے تو ان کے بنائے ہوئے قوانین ہرگز ہرگز اس راہ میں کارگر نہیں ہوسکتے۔"

(صفحہ ۳۳۱-۳۳۲)

اسلامی ریاست کی معاشی ذمہ داریاں

از جناب محمد نجات اللہ صدیقی ایم اے۔ لکچرر شعبۂ معاشیات مسلم یونیورسٹی ۔ علی گڈھ

—— ۲ ——

۲۔ معاشی ترقی کا اہتمام | کفالت عامہ کی طرح ملک کی معاشی تعمیر و ترقی بھی ایک اجتماعی فریضہ ہے ۔ اگر کفالتِ عامہ سے ہر فرد کی ضروریات کی تکمیل اور قیامِ حیات وابستہ ہے تو معاشی تعمیر و ترقی سے پورے اجتماع کا قیام و بقاء اس کی قوت کا استحکام اور اس کی جملہ دنیوی مصالح وابستہ ہیں جن کا تحفظ ریاست کو وجود میں لانے کا ایک اہم سبب ہے۔ یہ ذمہ داری اگرچہ افراد پر ان کی انفرادی حیثیتوں میں بھی عائد ہوتی ہے لیکن اجتماع کے نمائندہ صاحب اقتدار ادارہ ریاست پر اس کی ذمہ داری بہت زیادہ ہے۔

کسی ملک کی معاشی تعمیر و ترقی اس ملک کی فوجی طاقت، اور دفاعی قوت کی بنیاد اور اس کے سیاسی استحکام کی لازمی شرط ہے۔ آجکل دفاعی قوت براہِ راست صنعتی ترقی سے وابستہ ہے۔ محفوظ دفاعی پالیسی کا ایک مسلّمہ اصول یہ ہے کہ ملک اہم دفاعی سامانوں کے لئے دوسرے ممالک، بالخصوص کسی دوسرے تہذیبی بلاک سے تعلق رکھنے والے ممالک کا محتاج نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ جدید آلات حرب اور دفاعی سامان کسی ملک میں اسی وقت تیار کئے جا سکتے ہیں جب وہ صنعتی ترقی کے ایک اونچے معیار تک پہنچ چکا ہو۔ یہ بات محتاج دلیل نہیں کہ قرآن و سنت میں دارالاسلام کی فوجی طاقت اور دفاعی قوت کے استحکام پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اللہ تعالےٰ نے مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ

وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ (انفال ۔ ۶۱) اور ان کے لئے جتنی قوت تم سے ممکن ہو سکے فراہم کر رکھو۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ کی مختلف فوجی تیاریوں، تیراندازی اور گھوڑ سواری کی مشق اور اسلحہ اور گھوڑے فراہم کر رکھنے پر صحابۂ کرام کو برابر ابھارتے رہتے تھے۔ آج کی فوجی تیاریاں اور قوت کے

ذرائع مختلف ہیں۔ آج اسی حکم اور انہی ارشاداتِ نبوی کا منشا یہ ہے کہ زمانہ کے معیار کے مطابق فوجی قوت پیدا کی جائے اور تیاریاں کی جائیں۔ چونکہ یہ مقصد صنعتی ترقی اور فولاد، ایٹمی توانائی، اور بجلی کی طاقت جیسی بنیادی صنعتوں کے فروغ کے بغیر نہیں حاصل کیا جا سکتا اس لئے ان چیزوں کا اہتمام بھی لازم قرار پائے گا۔ کسی شرعی فریضہ کی ادائگی اگر کسی مباح کام پر موقوف ہو تو وہ کام بھی فرض ہو جاتا ہے۔

معاشی تعمیر و ترقی کا اہتمام فقر و فاقہ کے انسداد اور کفالتِ عامہ کی ذمہ داری ادا کرنے کے لئے بھی ضروری ہے۔ قومی پیداوار میں اضافہ کی موثر تدابیر نہ اختیار کی جائیں تو صرف موجودہ دولت کی از سرِ نو تقسیم کے ذریعہ کسی ملک کے ہر فرد کو ایک معقول معیارِ زندگی کی ضمانت نہیں دی جا سکتی۔ اس نکتہ پر غور کرتے وقت یہ حقیقت بھی پیشِ نظر رہے کہ آج مسلمان ممالک، جن میں اسلامی ریاست کے قیام کا امکان ہے، معاشی طور پر پس ماندہ اور کم ترقی یافتہ ہیں۔ ان کی قومی پیداوار کی موجودہ سطح ان کی بڑھتی ہوئی آبادیوں کے لئے ناکافی ہے۔ اور وہ صرف یہ طریقہ اختیار کر کے کفالتِ عامہ کی ذمہ داری نہیں ادا کر سکتے کہ امیر لوگوں سے ان کی دولت کا ایک حصہ لیکر اہلِ حاجت کے درمیان تقسیم کر دیں۔

دورِ جدید کی ایک اسلامی ریاست اپنی تہذیبی انفرادیت کو بھی اسی وقت برقرار رکھ سکتی ہے جب وہ صنعتی طور پر غیر مسلم دنیا سے بڑی حد تک بے نیاز ہو جائے اور کم از کم ضروری سامانِ زندگی کے لئے ان ممالک کی محتاج نہ ہو۔ جو ممالک صنعتی طور پر دوسرے ملکوں پر بہت زیادہ انحصار کرتے ہیں وہ تہذیبی طور پر بھی ان کا اثر قبول کرنے لگتے ہیں۔ اس حقیقت سے کسے انکار ہو سکتا ہے کہ آج اسلامی ممالک کی صنعتی پس ماندگی اور مغرب کی محتاجی ان پر مغربی تہذیب کے اثر اور مغربی غلبہ و استیلاء کا ایک اہم سبب ہو۔ ایک اسلامی ریاست کے سامنے صرف یہی مقصد نہ ہوگا کہ وہ تہذیبی طور پر ممتاز اور اجنبی تہذیبوں کے اثرات سے محفوظ رہے۔ بلکہ اُسے تہذیب اور نظریات کے میدان میں ایک فعال، داعیانہ کردار اختیار کرنا ہے۔ داعی کی حیثیت دینے والے کی ہونی چاہیئے نہ کہ دستِ سوال دراز کرنے والے کی۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب دار الاسلام صنعتی ترقی کے میدان میں اگر دوسرے ملکوں سے آگے نہیں تو اُن سے بہت پیچھے بھی نہ ہو۔

قرنِ اوّل کی اسلامی ریاست نے موقع پڑنے پر غیر مسلم دنیا کی تالیفِ قلب کے لئے اس کو مالی اور مادی امداد بھی دی ہے کیونکہ تالیفِ قلب اسلام کے داعیانہ پروگرام کا ایک مستقل جزء ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں قحط کے زمانہ میں پانچ سو اشرفی نقد اور ضروری اجناس بھیج کر مدد کی تھی[۵۱]

آج جبکہ تہذیبی کشمکش اور نظریاتی جنگ میں بیرونی امداد اور بین الاقوامی معاشی تعاون کو ایک اہم مقام حاصل ہو چکا ہے۔ ایک اسلامی ریاست کے پاس اتنے وسائل ہونے چاہئیں کہ وہ اپنی دعوت کے لئے راہ ہموار کرنے کی خاطر ان ذرائع کو استعمال کر سکے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب دارالاسلام معاشی طور پر ترقی یافتہ ہو۔

ان دلائل کی روشنی میں ہم اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ ایک اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کا اہتمام کرے۔ اوپر ہم لکھ چکے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صاحب امر کو مسلمانوں کے ساتھ ہر ممکن خیرخواہی کرنے کا حکم دیا ہے۔ ظاہر ہے اس خیرخواہی کا تقاضا ہے کہ ریاست ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کے لئے مناسب اقدامات کرے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ماثور ایک حدیث قدسی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ملک کی خوش حالی کا اہتمام اللہ تعالیٰ کو مطلوب ہو۔ امام سرخسی لکھتے ہیں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک اثر منقول ہے جس میں وہ اپنے پروردگار عزّ وجلّ کا یہ فرمان نقل کرتے ہیں کہ:۔

عمّروا بلادی فعاش فیہا عبادی۔[۵۲]	میرے ملکوں کو آباد کرو تاکہ اس میں میرے بندے زندگی بسر کر سکیں۔

اسی بنا پر اسلامی مفکّرین نے ملک کی خوش حالی کے اہتمام کو اسلامی ریاست کے صدر کی ذمہ داری قرار دیا ہے۔ ماوردی نے امام کے فرائض گناتے ہوئے لکھا ہے۔

والذی یلزم سلطان الامۃ سبعۃ	امت کے حکمراں پر سات ذمہ داریاں عائد

---

۵۱ سرخسی المبسوط جلد ۱۰ صفحہ ۹۱ - ۹۲

۵۲ سرخسی: المبسوط جلد ۲۳ صفحہ ۱۵

اشیاء .... ہوتی ہیں ......

والثالث عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالکها [۱]	ان میں سے تیسری ذمہ داری یہ ہے کہ اپنے زیرِ حکومت ممالک کے جملہ مصالح کے تحفظ اور اس کی شاہراہوں اور دوسرے ذرائع نقل و حمل کو بہتر بنا کر ان ممالک کو آباد و خوش حال رکھے۔

ماوردی نے ایک حدیث بھی نقل کی ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں ملک کو آباد و خوش حال رکھنے کے کام کی قدر و قیمت کیا تھی۔

قال ابوھریرۃ سبت العجم بین یدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنھی عن ذٰلک وقال لا تسبوھا فانھا عمرت بلاد اللہ تعالیٰ فعاش فیھا عباد اللہ تعالیٰ۔ [۲]	ابو ہریرہ نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اہل عجم کو برا کہا گیا تو آپ نے ایسا کرنے سے منع کیا اور فرمایا: ان کو برا نہ کہو کیونکہ ان لوگوں نے اللہ کے ملکوں کو آباد اور خوش حال بنایا تو ان میں اللہ تعالیٰ کے بندوں نے زندگی گذاری۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی ملک کو خوش حال رکھنے اور ترقی دینے کا اہتمام کرتے تھے۔ آپ نے والیِ مصر حضرت عمرو بن العاص کو خط لکھا تھا کہ مقوقس سے دریافت کریں کہ مصر کی خوش حالی اور بربادی کا انحصار کن عوامل پر ہے۔ آپ نے انھیں تاکید کی تھی کہ ایسی تدابیر اختیار کریں جن سے خوش حالی میں اضافہ ہو۔[۳] حضرت عمرو بن العاص نے حضرت عمرؓ کے سامنے یہ تجویز بھی رکھی کہ اگر بحیرۂ روم اور بحیرۂ قلزم کو ایک نہر کے ذریعہ ملا دیا جائے تو مدینہ میں بحیرۂ روم کے ارد گرد کے زرخیز علاقوں سے غلہ کی درآمد آسان ہو جائے گی۔ اور وہاں غلہ کا نرخ ارزاں رہا کرے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو لکھا کہ اس تجویز پر فوراً عمل کیا جائے۔ چنانچہ یہ نہر کھود دی گئی اور

---

۱ ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب البصری الماوردی: ادب الدین والدنیا مطبعۃ دار الکتب العربیۃ الکبریٰ مصر طبع اول صفحہ ۸۲ ۲ ایضاً صفحہ ۸۱

۳ ابن عبدالحکم بحوالہ کنز العمال جلد ۳ نمبر ۲۴۰۰

جب تک یہ نہر قائم رہی مدینہ کو دوبارہ غذائی قلت کا سامنا نہ کرنا پڑا۔ اس سے خود مصر کی خوش حالی میں بھی اضافہ ہوا۔ [1]

آپ ہی کے حکم سے بصرہ کے والی حضرت ابوموسیٰ اشعری نے ایک نہر کھدوائی تھی جو نہر ابلہ کے نام سے مشہور ہوئی [2] اسی طرح انبار کے زمینداروں کی فرمائش پر حضرت سعد بن ابی وقاص کے حکم سے ایک نہر کی تعمیر شروع ہوئی جسے بعد میں حجاج بن یوسف نے مکمل کرایا [3] حضرت عمر بن عبد العزیز نے بصرہ میں نہر ابن عمر کھدوائی [4] نہروں کی تعمیر کا جو سلسلہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دور سے شروع ہوا وہ بعد میں بھی جاری رہا [5] اگر یہ حقیقت سامنے رہے کہ قرن اول اور اس کے بعد کے ان ادوار میں اسلامی ممالک کی معیشت ایک زرعی معیشت تھی تو نہروں کی تعمیر کی معاشی اہمیت کا پوری طرح اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

نہروں کی تعمیر کے علاوہ حسب ضرورت سیلاب کی روک تھام کے لئے بند بھی تعمیر کروائے گئے۔ چنانچہ حضرت عمر نے مکہ میں اس مقصد کے لئے ایک بند تعمیر کرایا۔ [6]

اپنی رعایا کے لئے وسائل زندگی میں فراوانی چاہنا حضرت عمر کی مالی پالیسی کا ایک اہم اصول تھا۔ اس کا اعلان آپ نے اپنے پہلے ہی خطبہ میں ان الفاظ میں فرما دیا تھا۔

ولیس اجعل امانتی الی احد لیس لھا باھل ولکن اجعلھا الی من تکون رغبتہ فی التوفیر للمسلمین اولئک احق بھم من سواھم۔ [7]	میں اپنی امانت (یعنی حکومت کے عہدے) ایسے افراد کے سپرد نہیں کروں گا جو اس کے اہل نہ ہوں بلکہ ایسے افراد کے سپرد کروں گا جو مسلمانوں کے لئے فراوانی بہم پہونچانا چاہتے ہوں۔ دوسروں کی بہ نسبت ایسے افراد مسلمانوں (کی حکمرانی) کے زیادہ حق دار ہیں۔

---

[1] طبری: تاریخ بحوالہ بالا صفحہ ۲۵۷۷ (حوادث ۱۸ھ) [2] بلاذری۔ فتوح البلدان طبع قاہرہ صفحہ ۳۵۱ [3] ایضاً صفحہ ۲۷۳ [4] ایضاً صفحہ ۳۶۴۔

[5] ایضاً صفحہ ۲۵۳ تا ۳۶۵ اور صفحہ ۲۷۳ و ۲۷۴ [6] ایضاً صفحہ ۶۵

[7] موطا امام مالک۔

آپ مسلمانوں کی خیر خواہی کا تقاضا سمجھتے تھے کہ انہیں زیادہ سے زیادہ مال دیا جائے اور انہیں مشورہ دیتے تھے کہ فوری ضروریات سے جو مال فاضل ہو اسے نفع آور کاروبار میں لگائیں تاکہ وہ آئندہ مستقل آمدنی کا ذریعہ بنے۔

قدم خالد بن عرفطة العذري على عمر فسأله عمّا وراءه۔ فقال تركتهم يسألون الله لك ان يزيد في عمرك من اعمارهم۔ ما وطئ احد القادسية الا وعطاؤه الفان او خمس عشرة مائة وما من مولود ذكرا كان او انثى الا والحق في مائة وجريبين في كل شهر۔

خالد بن عرفطہ عذری عمرؓ کے پاس آئے تو عمر نے اُن سے دریافت کیا کہ جہاں سے آ رہے ہو وہاں لوگوں کا کیا حال ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ میں انہیں اس حال میں چھوڑ کر آیا ہوں کہ وہ اللہ سے یہ دعا کرتے ہیں کہ ان کی عمروں میں سے کچھ مدت کم کر کے آپ کی عمر میں اضافہ کر دے۔ جس نے بھی قادسیہ میں قدم رکھا تھا اس کا وظیفہ دو ہزار یا پندرہ سو (درہم سالانہ) ہے۔ ہر بچہ کے لئے 'خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی' پیدا ہوتے ہی سو (درہم) اور دو جریب (غلہ) ماہانہ مقرر ہو جاتا ہے۔

قال عمر: انما هو حقهم۔ وانا اسعد باداءه اليهم۔ لو كان من مال الخطاب ما اُعطيتموه۔ ولكن قد علمت ان فيه فضلا۔ فلو انه اذا اخرج عطاء احد هؤلاء ابتاع منه غنما فجعلها بسوادهم فاذا اخرج عطاء ثانية ابتاع الراس والراسين فجعله فيها فان بقي احدٌ من ولده كان لهم

عمرؓ نے کہا: یہ اُن کا حق ہے، میں اسے انہیں دے کر اپنا بھلا کر رہا ہوں۔ اگر یہ خطاب کا مال ہوتا تو تمہیں نہ دیا جاتا۔ البتہ میں یہ جانتا ہوں یہ مال ضرورت سے زیادہ ہوتا ہے۔ کیا ہی اچھا ہوتا اگر لوگ ایسا کرتے کہ جب کسی کو وظیفہ ملے تو اس میں سے کچھ بھیڑ بکریاں خرید کر اپنے (زرخیز زرعی) علاقہ میں چھوڑ دے پھر جب دوسرے سال کا وظیفہ ملے تو ایک یا دو غلام خرید کر ان کو بھی اُسی (علاقہ) میں (کام پر) لگائے۔ اگر ان کی اولاد میں سے کوئی باقی رہا تو اس طرح اس کے لئے ایک قابل اعتماد سہارا فراہم ہو جائے گا کیونکہ مجھے معلوم نہیں کہ میرے بعد کیا ہوگا۔

شئ قد اختقدوہ فانی لا ادری مایکون بعدی. وانی لا آلو بنصیحتی من ولانی اللہ امرہ فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من مات غاشا لرعیتہ لم یجد رائحۃ الجنۃ۔ ۱؎

میں تو ہر اس فرد کے ساتھ پوری خیرخواہی کرتا ہوں جس کے امور کا اللہ نے مجھے نگراں بنایا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو اپنی رعیت کے ساتھ بدخواہی اور خیانت کرتا ہوا مرے گا وہ جنت کی خوشبو بھی نہ پا سکے گا۔

دوسرے خلیفۂ راشد کے اس اثر سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحابِ امر کو عامۃ المسلمین کے ساتھ جس خیرخواہی کی تاکید کی ہے اس کا تصور کتنا وسیع ہے۔ اگر صاحبِ امر رعایا کی مادی فلاح وبہبود کے اہتمام میں کوئی کسر اٹھا رکھے تو حضرت عمر کے نزدیک یہ بھی "بدخواہی" (غش) ہوگی اور ایسا کرنے والا آخرت میں جنت سے محرومی کا خطرہ مول لے گا۔

خلفاء کو اس بات کی بڑی فکر رہتی تھی کہ اشیاء ضرورت کے نرخ ارزاں رہیں چنانچہ وہ مختلف علاقوں کے نرخ معلوم کرتے رہتے تھے اور اگر انھیں یہ خبر ملتی کہ نرخ ارزاں ہیں تو اطمینان کا اظہار کرتے تھے۔ سلمہ بن قیس اشجعی کا قاصد عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے دریافت کیا کہ اشیاء کے نرخ کیسے ہیں۔ قاصد نے جواب دیا کہ بہت ارزاں ہیں۔ آپ نے دریافت کیا کہ گوشت کا کیا نرخ ہے، کیونکہ یہی عرب کا اصل سہارا ہے۔ تو قاصد نے آپ کو گائے اور بکری کے گوشت کے نرخ الگ الگ بتائے ۲؎

یہی طریقہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا رہا۔

عن موسی بن طلحۃ قال: سمعت عثمان بن عفان وھو علی المنبر والمؤذن یقیم الصلوٰۃ وھو یستخبر الناس یسأل عن اخبارھم واسعارھم ۳؎

موسیٰ بن طلحہ سے مروی ہو کہ انھوں نے کہا ہے: "میں نے عثمان بن عفان کو منبر پر بیٹھ کر جب کہ موذن نماز کے لئے اقامت کہہ رہا تھا، لوگوں سے اُن کے حالات، خبریں اور اشیاء کے نرخ دریافت کرتے سنا ہے۔"

۱؎ بلاذری فتوح البلدان صفحہ ۴۳۹ ۲؎ طبری تاریخ صفحہ ۲۷۱۹، حوادث ۲۲ھ

۳؎ مسند امام احمد۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز اپنے والیوں کو تاکید کرتے تھے کہ بنجر زمینوں کو قابل کاشت بنانے کی تدابیر اختیار کریں [۱] آپ نے عراق کے والی کو یہ بھی لکھا تھا کہ بیت المال کے فاضل مال میں سے کاشتکاروں کو زرعی اغراض کے لئے قرض دیئے جائیں [۲]

امام ابو یوسف نے خلیفہ ہارون الرشید کو مشورہ دیا تھا کہ :-

"میری رائے ہے آپ خراج کے افسران کو ہدایت کر دیں کہ جب ان کی عملداری کے کچھ لوگ اُن کے پاس آکر یہ بتائیں کہ ان کے علاقہ میں بہت سی قدیمی نہریں ہیں جو اب ناکارہ ہوگئی ہیں اور بہت سی زمینیں زیرآب آگئی ہیں، اور اگر ان نہروں کو درست کرا دیا جائے اور ان کی کھدائی کر کے اُن میں پانی جاری کر دیا جائے تو یہ ناکارہ زمینیں آباد کرلی جائیں گی اور اس طرح خراج کی آمدنی میں بھی اضافہ ہو جائے گا تو اس کی اطلاع آپ کو لکھ بھیجی جائے۔ پھر آپ کسی معتمد الیہ امانت دار، صاحب صلاح و تقویٰ آدمی کو اس بارہ میں جائزہ لینے کے لئے بھیجیں۔ یہ آدمی اس علاقہ کے ثقہ، واقف کار اور صاحب بصیرت لوگوں سے معلومات حاصل کرے اور اس علاقہ کے باہر کے تجربہ کار اور صاحب رائے افراد سے بھی مشورہ کرے یہ افراد ایسے ہوں جو خود اس کام کے ذریعہ کوئی نفع حاصل کرنے یا اپنے کسی نقصان کی تلافی کے متمنی نہ ہوں۔ اگر سب کی رائے یہی ہو کہ اس اسکیم کو زیر عمل لانے میں ملک کا فائدہ ہے اور خراج کی آمدنی میں اضافہ کی توقع ہے تو آپ ان نہروں کی کھدائی کا حکم دیدیجئے اور اس کے سارے مصارف کا بار بیت المال پر ڈالئے۔ ان اخراجات کا بار اس علاقہ کے باشندوں پر نہ ڈالئے۔ ان لوگوں کا آباد و خوش حال رہنا ان کے اُجڑ جانے اور مفلس ہو کر ادائے خراج سے عاجز رہنے سے بہتر ہے۔ اپنی زمینوں اور نہروں کے سلسلہ میں اہل خراج کے ہر اس مطالبہ کو پورا کرنا چاہیئے جس سے ان کے مفادات و مصالح کی ترویج ہوتی نظر آئے بشرطیکہ اس اسکیم پر عمل کرنے سے گردو پیش کے دوسرے گاؤں اور قصبات کو نقصان پہنچے

---

[۱] ابو یوسف کتاب الخراج ص ۱۰۲ [۲] ابو عبید کتاب الاموال ص ۲۵۱

کا اندیشہ نہ ہو۔ اگر ان کی تجویز پر عمل سے دوسروں کی پیداوار کم ہو جانے اور خراج کی آمدنی میں کمی ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو نہیں منظور کرنا چاہیئے۔

باشندگانِ سواد کو اگر اپنی اُن بڑی نہروں کی کھدائی اور صفائی کی ضرورت پیش آئے جو دجلہ اور فرات سے نکالی گئی ہیں تو آپ ان کی کھدائی اور صفائی کرا دیا کیجیے، اور اس کے مصارف کا بار بیت المال اور اہل خراج دونوں پر ڈالیے۔ لیکن سارا بار اہلِ خراج ہی پر ڈالدینا صحیح نہ ہوگا .... دجلہ اور فرات اور دوسرے بڑے دریاؤں پر گھاٹ یا پانی کے نکاس کی جگہوں کی تعمیر اور مرمت پر آنے والے مصارف کا پورا بار بیت المال پر ڈالا جائے۔ اہل خراج پر اس سلسلہ میں کوئی بار نہ ڈالا جائے کیونکہ یہ سارے مسلمانوں سے تعلق رکھنے والے کام ہیں اور ان کے مصالح کا تحفظ تمام تر امام کی ذمہ داری ہے۔ [1]

ان نظائر سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ابتدائی دور کی اسلامی ریاست زراعت کی ترقی کے لئے ہر طرح کا اہتمام کرتی تھی۔ اس بات کی کوشش کی جاتی تھی کہ قابلِ کاشت زمینیں بے کار نہ پڑی رہیں۔ بنجر اور اُفتادہ زمینوں کو قابلِ کاشت بنایا جائے اور آبپاشی کے لئے نہریں تعمیر کی جائیں۔ اس دور کی معیشت ایک زرعی معیشت تھی۔ دورِ جدید کی طرح صنعت کو فروغ نہیں حاصل ہوا تھا۔ زراعت کی ترقی کے اہتمام کے پہلو بہ پہلو اشیاءِ ضرورت کے نرخ ارزاں رکھنے کی بھی فکر کی جاتی تھی۔ ان باتوں سے اسلامی ریاست کے اس عام رجحان کا پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنی رعایا کی معاشی فلاح و بہبود کا اہتمام کرتی ہے اور ملک کی معیشت کو ترقی دینا چاہتی ہے۔ دورِ جدید کے حالات میں اس رجحان کے پیشِ نظر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلامی ریاست کو ملک کے قدرتی وسائل سے پورا پورا فائدہ اٹھاتے ہوئے ترقی کی تمام ممکن تدبیریں اختیار کرنی چاہئیں۔ افراد کو ترقیاتی کاموں کی ترغیب دینے اور اس سلسلہ میں اُن کی مالی امداد کرنے کے ساتھ ریاست کو اس کام میں براہ راست بھی حصہ لینا چاہیئے۔ معدنی وسائل

---

[1] ابو یوسف کتاب الخراج ص ۱۳۱، ۱۳۲

کو ترقی دے کر کام میں لانا، دریاؤں کے پانی سے بجلی کی طاقت حاصل کرنا اور آب پاشی کے لئے بند تعمیر کرنا اور ملک کی زرعی اور صنعتی ترقی کے لئے دوسرے موزوں اقدامات کرنا دورِ جدید کی ایک اسلامی ریاست کے پروگرام میں اسی طرح شامل ہونا چاہیے جس طرح ابتدائی اسلامی ریاستوں کے پروگرام میں زرعی ترقی کا اہتمام شامل تھا۔

۳۔ تقسیم دولت کے اندر پائے جانے والے تفاوت کو کم کرنا

قرآن و سنت اور خلافتِ راشدہ کے نظائر سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اسلامی ریاست کی معاشی پالیسی کا ایک رہنما اصول یہ بھی ہے کہ معاشرہ میں تقسیم دولت کے اندر جو تفاوت پایا جاتا ہے وہ کم ہو اور سماجی دولت کسی ایک طبقہ کے اندر مرکوز ہو کر نہ رہ جائے۔ مکی دور میں ہی مسلمانوں پر یہ بات واضح کر دی گئی تھی کہ دولت مند افراد کے مال میں دولت سے محروم افراد اور ضرورت سے مجبور ہو کر دستِ سوال دراز کرنے والوں کا بھی حصہ ہے۔

وَفِیْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ (ذاریات: ۱۹)	اور ان کے اموال میں سائل اور محروم افراد کا بھی حق ہے۔

پھر مدنی دور میں جب بنو نضیر نامی یہودی قبیلہ کو ان کی بد عہدی اور اسلام دشمنی کی وجہ سے جلاوطن کیا گیا اور ان سے حاصل ہونے والے اموال کی تقسیم کا مسئلہ سامنے آیا تو یہ حکم نازل کیا گیا کہ یہ اموال ضرورت مند لوگوں کے لئے ہیں۔ اس حکم کی مصلحت یہ بتائی گئی کہ مال کو سماج کے دولت مند افراد کے درمیان مرکوز نہیں ہونا چاہیے۔

مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ کَیْ لَا یَکُوْنَ دُوْلَةًۢ بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ مِنْکُمْ (الحشر: ۷)	ان آبادیوں کو جن کے اموال کو اللہ نے اپنے رسول کو عطا کیا ہو وہ اللہ، اس کے رسول اور رسول کے قرابت داروں نیز یتامیٰ، ساکین اور مسافروں کے لئے مخصوص ہیں تاکہ ایسا نہ ہو کہ مال و دولت تمہارے صاحبِ ثروت لوگوں ہی کے درمیان چکر کھاتی رہ جائے۔

اس آیت سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ مال و دولت کو اغنیاء کے درمیان گردش کرتے

رہ جانے سے روکنا اسلامی ریاست کی معاشی پالیسی کا ایک مقصد ہے۔ اسی آیت سے یہ بات بھی واضح ہے کہ اس مقصد کے حصول کے لئے قانونِ زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے مناسب اقدام بھی کئے جاسکتے ہیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں تقسیمِ دولت کے اندر پائے جانے والے تفاوت کو کم کرنے کا مقصد اسلامی ریاست نے تین طریقوں سے حاصل کیا۔ ہر سال زکوٰۃ اور عُشر کے ذریعہ دولت مندوں کے مال کا ایک حصہ غریبوں کی طرف منتقل کیا جاتا رہا۔ فَئے کے مال کو غریبوں کے درمیان تقسیم کیا گیا اور اصحابِ دولت کو ترغیب وتلقین کے ذریعہ اس بات پر ابھارا گیا کہ وہ اہل حاجت کی مالی امداد کریں۔

جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے اور فئے کا مال آیا تو آپ نے اسے عوام کے درمیان مساوی طور پر تقسیم کردیا اور چھوٹے بڑے، آزاد، غلام، مرد اور عورت سب کو برابر کا حصہ دیا۔ جب بعض لوگوں نے آپ سے یہ کہا کہ خدمتِ اسلام اور اسلام لانے میں سبقت کی بنا پر بعض افراد کو بعض سے زیادہ حصہ دینا چاہیئے تو آپ نے اس کا جواب یہ دیا کہ :-

اماما ذکرتم من السوابق والقدام والفضل فما اعرفنی بذلک وانما ذلک شیئ ثوابہ علی اللہ جل ثناءہ ۔ و ھذا معاش فالاسوۃ فیہ خیر من الاثرۃ "[1]

"تم نے جو سابقیت، اولیت اور فضیلت کا ذکر کیا ہے تو میں اس سے بہت اچھی طرح واقف ہوں لیکن یہ ایسی چیزیں ہیں جن کا ثواب اللہ جل ثناءہ کے ذمہ ہے مگر یہ معاملہ معاش کا ہے۔ اس میں مساوات کا برتاؤ ترجیحی سلوک سے بہتر ہے۔

ایک دوسری روایت :-

"ان ابابکر کلم فی ان یفضل بین الناس فی القسم۔ فقال: فضائلھم عند اللہ، فاما ھذا المعاش فالتسویۃ فیہ خیر"[2]

ابوبکرؓ سے کہا گیا کہ وہ (فئے کی) تقسیم میں بعض لوگوں کو بعض پر ترجیح دیں تو آپ نے فرمایا! "ان کے فضائل کا اعتبار اللہ کے یہاں ہوگا۔ جہاں تک اس معاشی زندگی کا سوال ہے اس میں برابر کا سلوک کرنا بہتر ہے۔

---

[1] ابویوسف کتاب الخراج ص ۵۰ [2] ابوعبید کتاب الاموال ص ۲۶۳

خلیفۂ اوّل کا یہ ارشاد اگرچہ فئے کی تقسیم سے متعلق ہے لیکن آخری جملہ میں آپ نے ایک اصولی حقیقت کا اظہار فرمایا ہے جس سے اسلامی ریاست کی معاشی پالیسی کا عام رجحان اخذ کیا جا سکتا ہے۔ یہ عام رجحان یہ ہے کہ وسائلِ معاش کی تقسیم میں تفاوت کے بجائے مساوات کو پیشِ نظر رکھنا چاہیئے۔

تقسیمِ دولت کے اندر پائے جانے والے تفاوت کو کم کرنے کے باقی دیگر طریقے جو عہدِ نبوی میں اختیار کئے گئے تھے، عہدِ صدیقی میں بھی نافذ رہے۔ جب بعض قبائل نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا تو ریاست نے ان کے خلاف فوجی کارروائی کر کے ان کو اس حق کی ادائیگی پر مجبور کیا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں اس اصول کے مطابق عمل کی اہم ترین مثال وہ پالیسی ہے جو عراق و شام کی مفتوحہ زمینوں کو فوجیوں کے درمیان تقسیم نہ کرنے کے فیصلہ کا باعث بنی۔ پہلے حضرت عمرؓ بعض صحابہ کے اس مشورہ کی طرف مائل ہو گئے تھے کہ یہ زمینیں فوجیوں کے درمیان تقسیم کر دی جائیں۔ لیکن بعد میں جب آپ کی توجہ اس طریقے کے برے نتائج کی طرف مبذول کرائی گئی تو آپ نے مزید غور کیا اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو آیات فئے (سورۂ حشر آیات ۶ تا ۱۰) کا ایسا فہم عطا کیا کہ آپ نے اس تجویز کو مسترد کر دیا اور ان زمینوں کو سارے مسلمانوں کی ملکیت قرار دینے کا فیصلہ کیا۔

قدم عمر الجابية فاراد قسم الارض بين المسلمين. فقال معاذ والله اذن ليكونن ما تكره. انك ان قسمتها صار الريع العظيم في ايدي القوم ثم يبيدون فيصير ذلك الى الرجل الواحد او المرأة، ثم ياتي من بعدهم قوم يسدون من الاسلام مسدًّا وهم لا يجدون شيئًا فانظر امرًا يسع

عمر جابیہ آئے تو انھوں نے زمین کو مسلمانوں کے درمیان تقسیم کرنے کا ارادہ کیا۔ معاذ نے آپ سے کہا خدا کی قسم پھر تو وہی ہوگا جو آپ کو ناپسند ہے۔ اگر آپ نے زمین کو تقسیم کیا تو بڑے بڑے علاقے ان (موجودہ) لوگوں کو مل جائیں گے پھر یہ مر جائیں گے تو یہ زمینیں (وراثت کے ذریعہ) کسی ایک آدمی یا عورت کے ہاتھ میں آجائیں گی۔ پھر ان کے بعد دوسرے لوگ (اسلام میں داخل ہو کر) آئیں گے جو اسلام کا دفاع کریں گے مگر ان کو کچھ نہ مل سکے گا۔ آپ غور و فکر کے بعد کوئی ایسا طریقہ اختیار کیجئے جو آج کے مسلمانوں کے لئے بھی موزوں ہو اور

اوّلہم و آخرہم

قال ہشام: وحدثنی الولید بن مسلم عن تمیم بن عطیۃ عن عبداللہ بن ابی قیس - او ابن قیس - انہ سمع عمر یکلم الناس فی قسم الارض ۔ ثم ذکر کلام معاذ ایاہ — قال فصار عمر الی قول معاذ ۔ [۵۱]

بعد میں آنے والوں کے لئے بھی مفید ہو ۔

(حدیث کے راوی) ہشام نے کہا: مجھ سے ولید بن مسلم نے بروایت تمیم بن عطیہ بروایت عبداللہ بن ابی قیس — یا ابن قیس — حدیث بیان کی ہے کہ انھوں نے عمر کو زمین کی تقسیم کے بارے میں لوگوں سے (مشورۃً) گفتگو کرتے سنا — پھر راوی نے اس بات کا ذکر کیا جو معاذ نے عمر سے کہی ۔ راوی کہتا ہے کہ پھر عمر نے معاذ کی بات مان لی ۔

حضرت معاذ بن جبل نے زمینوں کی تقسیم کے خلاف رائے دیتے وقت جو بات فرمائی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت عمر کو سماج میں دولت کا تمرکز ناپسند تھا ۔ وہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ زمین کی ملکیت ایک محدود طبقہ میں گھر کر رہ جائے اور باقی افراد اس سے محروم رہیں ۔ حضرت معاذ کی رائے یہ تھی کہ زمین کے بڑے بڑے رقبوں کا چند افراد کے ہاتھوں میں آجانا بُرا ہے ۔ اس سے آئندہ آنے والوں کی حق تلفی اور ہمت شکنی ہوتی ہے ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ان دلائل کو وزن دینا اور ان کی روشنی میں ایک اہم فیصلہ کرنا اس بات کا ثبوت ہے کہ آپ کے نزدیک سماج کو دولت کے تمرکز سے بچانا اسلام کی معاشی پالیسی کا ایک رہنما اصول ہے ۔

فئے کے مال کی تقسیم کے بارے میں ابتداءً حضرت عمرؓ نے بھی مساوی تقسیم کی اسی پالیسی پر عمل کیا جو حضرت ابوبکر نے اختیار کی تھی [۵۲] لیکن ۱۵ھ میں جب عراق و شام کی فتح سے بہت سا مال خمس اور فئے کے طور پر حاصل ہوا تو آپ نے اپنی پالیسی تبدیل کر دی ۔ آپ نے اسلام لانے میں سبقت کرنے والوں کو اور اسلام کی نمایاں خدمات انجام دینے والوں کو عام افراد سے زیادہ حصے دیئے ۔ جن افراد نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ

[۵۱] ابوعبید ۔ کتاب الاموال ص ۵۹ نیز ملاحظہ ہو بلاذری: فتوح البلدان ص ۱۵۰ ۔

[۵۲] ابویوسف: کتاب الخراج ص ۲۹

مکہ میں طرح طرح کی مصیبتیں جھیلی تھیں، اسلام کے لئے اپنا گھر بار چھوڑ کر ہجرت کی تھی اور مدینہ کے ابتدائی دور میں آپ کے ساتھ مل کر کفار سے جنگیں کی تھیں اُن کو آپ نے بعد میں ایمان لانے والوں سے زیادہ حصّوں کا مستحق قرار دیا۔ تقسیم فئے میں مساوی سلوک کی جگہ ترجیحی سلوک کا ایک بڑا سبب یہ تھا کہ آپ کو یہ کسی طرح گوارا نہ تھا کہ جن لوگوں نے اسلام میں داخل ہونے سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف جنگیں لڑی تھیں ان کو ان لوگوں کے برابر کے حصّے دیئے جائیں جنھوں نے ابتدا ہی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شانہ بشانہ کفار سے جنگ کی تھی۔

قال: لا اجعل من قاتل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کمن قاتل معہ [1]

آپ نے فرمایا: جن لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف جنگ کی تھی ان کو میں (تقسیم فئے میں) اُن کے برابر نہیں کرسکتا جنھوں نے آپ کے ساتھ ہو کر جنگ کی تھی۔

اس نئے طریق کار کے حق میں جو سیاسی، معاشرتی، نفسیاتی اور دینی دلائل دیئے جا سکتے ہیں وہ واضح ہیں۔ لیکن معاشی طور پر اس کا نتیجہ یہی ہو سکتا تھا کہ سماج کے اندر تقسیم دولت میں مزید ناہمواری پیدا ہو۔ چنانچہ آٹھ سال[2] تک اس پالیسی پر عمل کرنے کے بعد اپنے دور خلافت کے آخری سال میں حضرت عمرؓ نے اپنی رائے پھر تبدیل کی اور آئندہ تقسیم فئے میں مساوات برتنے کا ارادہ ظاہر کیا۔

حدثنا عبد الرحمٰن بن مہدی عن ہشام بن سعد عن زید بن اسلم عن ابیہ قال: سمعت عمر یقول: لئن عشتُ الی ہذا العام المقبل لَاُلحقَنَّ آخر الناس باوّلہم حتی یکونوا بَبّاناً واحداً:

ہم سے عبد الرحمٰن بن مہدی نے انھوں نے ہشام بن سعد سے انھوں نے زید بن اسلم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے حدیث بیان کی ہے کہ انھوں نے کہا کہ میں نے عمر کو یہ کہتے سنا ہے کہ "اگر میں آئندہ سال اس دن تک زندہ رہا تو (تقسیم فئے میں) آخر کے لوگوں کو سر فہرست لوگوں سے ملا دوں گا تاکہ سب مساوی ہو جائیں۔

---

[1] ابو یوسف، کتاب الخراج ص - ۵۰

[2] سنہ ۱۶ھ تا سنہ ۲۳ھ۔

[قال عبد الرحمٰن: بتاناً واحداً شیئاً واحداً] ؎١

[عبدالرحمن نے کہا: بتاناً واحداً کے معنی یہ ہیں کہ ایک ہی جیسے ہو جائیں]

اسی روایت کو ابن سعد نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:-

"سمعت عمر بن الخطاب یقول: "والله لئن بقیت الی هذا العام المقبل لالحقن اٰخر الناس باولهم ولاجعلنهم رجلاً واحداً." ؎٢

میں نے عمر بن الخطاب کو یہ کہتے سنا ہے کہ: "خدا کی قسم اگر میں آئندہ سال اس موقع تک زندہ رہا تو آخر لوگوں کو شروع کے لوگوں سے ملا دوں گا اور ان سب کو ایک جیسا کر دوں گا۔"

... عن زید بن اسلم عن ابیه انه سمع عمر بن الخطاب قال: لئن بقیت الی الحول لالحقن اسفل الناس باعلاهم. ؎٣

زید بن اسلم اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے عمر بن الخطاب کو یہ کہتے سنا ہے کہ: اگر میں ایک سال اور زندہ رہا تو (فئی میں حصے کے اعتبار سے) سب سے نیچے کے لوگوں کو سب سے اوپر کے لوگوں کے مساوی کر دوں گا۔

ولما رای المال قد کثر قال: "لئن عشت الی هذه اللیلة من قابل لالحقن اٰخر الناس باُولاهم حتی یکونوا فی العطاء سواءً. قال فتوفی رحمه الله قبل ذلک ؎٤

(راوی کہتا ہے کہ) جب آپ نے دیکھا کہ (فئی کا) مال بہت زیادہ آنے لگا ہے تو فرمایا "اگر میں آئندہ سال اس شب زندہ رہا تو (رجسٹر میں درج) آخر کے لوگوں کو شروع کے لوگوں سے ملا دوں گا تاکہ سارے لوگوں کو برابر برابر وظیفے ملنے لگیں۔ (راوی نے کہا کہ) آپ اس سے پہلے ہی انتقال فرما گئے اللہ آپ پر رحم فرمائے۔

؎١ ابو عبید: کتاب الاموال ص ٤- ٢٦٣-

؎٢ محمد ابن سعد: الطبقات الکبریٰ طبع بیروت جلد ٣ ص ٣٠١-

؎٣ ایضاً ایضاً-

؎٤ ابو یوسف کتاب الخراج ص ٥٥-

ان روایات سے یہ بات تو قطعی طور پر ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ نے تقسیم فئے میں عدم مساوات برتنے کی پالیسی سے رجوع کر کے مساوات برتنے کا فیصلہ کر لیا تھا لیکن یہ واضح نہ ہو سکا کہ آپ نے یہ فیصلہ کس وجہ سے کیا تھا۔ کتاب الخراج کی مذکورہ بالا روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مال فئے کی کثرت اس نئے فیصلہ کا سبب بنی تھی۔ لیکن ہمیں یہ توجیہ کافی نظر نہیں آتی۔ سابقین اولین اور اسلام کی نمایاں خدمات انجام دینے والوں کا امتیاز برقرار رکھنے کا جو مقصد حضرت عمرؓ کے سامنے تھا وہ اسی وقت پورا ہو سکتا تھا جب مال فئے کی کثرت کے باوجود ان افراد کے حصے دوسرے افراد سے زیادہ رکھے جاتے۔ صرف مال فئے کی کثرت اس بات کے لئے کافی نہیں کہ ان کے امتیازی مقام کو نظر انداز کر دیا جائے، یہ بھی ممکن تھا کہ سب کے حصوں میں اضافہ کر دیا جاتا اور منتخب لوگ پھر بھی دوسروں سے زیادہ حصہ پاتے۔ نئے فیصلہ کے لئے ضروری ہے کہ حضرت عمرؓ کے سامنے کوئی ایسی مصلحت ہو جس کو وہ ان مصالح پر ترجیح دینے لگے ہوں جو امتیازی سلوک اور غیر مساوی تقسیم کے فیصلہ کے وقت اُن کے سامنے تھے اور گیارہ سال تک برابر سامنے رہے۔

ہمارے نزدیک یہ نئی مصلحت، ان مفاسد کے ازالہ کی ضرورت تھی جو سماج کے اندر تقسیم دولت میں بڑھتے ہوئے تفاوت سے پیدا ہو رہے تھے، یا آئندہ پیدا ہو سکتے تھے۔ جن لوگوں کو دوسروں سے زیادہ حصے مل رہے تھے ان کے اندر معیار زندگی کو حدِ اعتدال سے زیادہ بلند کرنے، جائدادیں خریدنے اور جہاد فی سبیل اللہ کی طرف سے قدرے غافل ہو جانے کے رجحانات پیدا ہوتے دیکھ کر آپ کی بصیرت نے یہ پہچان لیا ہوگا کہ ان رجحانات کو غیر مساوی تقسیم فئے سے مزید تقویت حاصل ہو گی۔ دوسری طرف یہ بھی ممکن ہو کہ گیارہ سال تک امتیازی سلوک کرنے کے بعد اب آپ کے نزدیک اس طریقہ کو باقی رکھنا اتنا ضروری نہ رہ گیا ہو۔ کیونکہ جن افراد کو آپ ممتاز کرنا چاہتے تھے ان کو اس طویل عرصہ میں خاصا موقع مل چکا تھا۔

نئے فیصلہ کے مطابق جن لوگوں کو پہلے زیادہ حصہ مل رہا تھا ان کے حصہ میں کمی نہیں ہوتی بلکہ جو لوگ پہلے کم حصہ پاتے تھے اُن کے حصہ میں اتنا اضافہ پیش نظر تھا کہ سب کے حصے برابر ہو جائیں۔ ایسا کرنا اسی وجہ سے ممکن ہو سکتا تھا کہ فئے کا مال اب پہلے سے زیادہ تھا۔ کتاب الخراج کی مذکورہ بالا توجیہہ ہمارے

نزدیک فیصلہ کے صرف اسی پہلو پر منطبق ہوتی ہے۔

لیکن ایک دوسری روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا ارادہ تھا کہ امیر لوگوں کی فاضل دولت لیکر غریبوں کے درمیان تقسیم کردیں۔

عن ابی وائل قال قال عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لو استقبلت من امری ما استدبرت لاخذت فضول اموال الاغنیاء فقسمتها علی فقراء المهاجرین۔ ؎	ابو وائل سے مروی ہے کہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے کہا: جو امور میں پہلے طے کرچکا اگر انھیں مجھے آئندہ بھی طے کرنے کا موقع ملتا تو میں امیروں سے ان کی فاضل دولت لے کر اسے فقرائے مہاجرین کے درمیان تقسیم کردیتا۔

اپنے دور خلافت کے آخری برس میں حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد واضح طور پر یہ بتاتا ہے کہ آپ سماج میں دولت کی تقسیم میں بڑھتی ہوئی ناہمواری سے پریشان رہنے لگے تھے، اور اس صورت حال کی روشنی میں اپنے بعض گذشتہ فیصلوں پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس کرتے تھے اور ایک راست اقدام کے ذریعہ تقسیم دولت کے اندر پائے جانے والے تفاوت کو کم کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ یہ روایت ہماری اس رائے کی بھی تائید کرتی ہے کہ تقسیم فئے کے بارے میں حضرت عمرؓ کے نئے فیصلے کی اصل وجہ گذشتہ پالیسی کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی ناہمواری اور بڑھتی ہوئی عدم مساوات تھی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اموال فئے کی تقسیم میں مساوات کی پالیسی پر عمل نہیں کیا۔ مزید برآں آپ نے عراق و شام کی زمینوں کو جن کا مالیہ اب تک ریاست براہ راست کاشت کاروں سے وصول کرتی تھی، متعینہ خراج پر درمیانی افراد کو دینے کا طریقہ اختیار کیا۔ یہ افراد کاشت کاروں اور ریاست کے درمیان آگئے۔ ریاست کو متعینہ رقم ادا کرتے اور کاشت کاروں سے مختلف شرحوں کے مطابق لگان

؎ طبری: تاریخ ص ۲۷۷۴ (حوادث ۲۳ھ) اور ابن حزم المحلی جلد ۶ ص ۱۵۸۔
ابن حزم نے لکھا ہے کہ اس روایت کی سند بہت صحیح اور پختہ ہے۔

وصول کرتے یا پیداوار میں شریک ہو جاتے اور اس طرح خود نفع کماتے۔ اسی چیز نے آگے چل کر زمینداری اور جاگیرداری کی شکل اختیار کر لی جس سے گوناگوں مفاسد رونما ہوئے۔ ابتداءً یہ طریقہ اس لئے اختیار کیا گیا تھا کہ ریاست کو مالیہ وصول کرنے میں سہولت ہو اور وہ ان انتظامی زحمتوں سے بچ سکے جو لاکھوں چھوٹے چھوٹے کاشت کاروں سے مالیہ وصول کرنے میں اسے اٹھانی پڑتی تھی اس طریقہ کو اختیار کرنے سے ریاست کی آمدنی بھی بڑھ گئی تھی لیکن یہ درمیانی افراد کاشت کاروں پر زیادہ بار ڈالنے لگے اور اپنا نفع بڑھاتے لگے۔

مقررہ سالانہ وظائف کے علاوہ حضرت عثمانؓ نے متعدد افراد کو ان کی خدمات کی بنا پر فراخ دلی کے ساتھ مزید رقمیں بھی عطا کیں۔ پھر مروان بن حکم کے بعض تصرفات کے نتیجہ میں ایک خاص طبقہ — بنوامیہ — کو بیش از بیش مالی فوائد حاصل ہونے لگے۔

ان پالیسیوں کے نتیجہ میں اسلامی معاشرہ کے اندر تقسیم دولت میں پایا جانے والا تفاوت بہت بڑھ گیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس پالیسی پر اعتراض تھا۔ آپ فئے کی تقسیم کے بارے میں وہی رائے رکھتے تھے جو حضرت ابوبکرؓ کی تھی۔ [1]

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا دورِ خلافت اضطراب کے عالم میں گذرا اور اس کے بعد سلاطین بنوامیہ نے نہ صرف یہ کہ معاشرہ میں دولت اور آمدنی کی تقسیم میں بڑھتی ہوئی ناہمواری کو کم کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی بلکہ ان کی پالیسی کے نتیجہ میں یہ تفاوت بڑھتا گیا۔ جب حضرت عمر بن عبدالعزیز خلیفہ ہوئے اور آپ نے زندگی کے مختلف شعبوں کو حقیقی اسلام کے مطابق از سرِ نو منظم کرنے کی کوشش کی تو معاشی نظام میں بھی متعدد اصلاحات عمل میں لائی گئیں۔ بے جا طریقہ پر دی ہوئی جاگیریں واپس لے کر ان کے اصلی مالکوں کو دی گئیں۔ جن سرکاری زمینوں کو لوگوں نے ذاتی ملکیت بنا لیا تھا ان کی سابق حیثیت بحال کی گئی اور آئندہ کے لئے ایسی زمینوں کی خرید و فروخت ممنوع قرار دے دی گئی۔ بعد میں آنے والے حکمرانوں نے ان اصلاحات کو ترک کر دیا اور حکومت کی معاشی پالیسی میں دوبارہ اسلام کے

---

[1] ابوعبید: کتاب الاموال ص ۲۶۴

اصولوں سے انحراف کی مختلف شکلیں نمودار ہونے لگیں۔

ہمیں اس حقیقت میں کوئی شبہ نہیں کہ قرآن وسنت کی تعلیمات کا صحیح مفہوم وہ ہے جو خلافت راشدہ کے عمل سے ہمارے سامنے آتا ہے۔ اسلام کسی فرد پر دولت کے کسب کے سلسلہ میں کوئی اصولی اور دائمی پابندی نہیں عائد کرتا لیکن اسے یہ بات پسند نہیں کہ دولت سماج کے ایک طبقہ میں مرکوز ہو کر رہ جائے۔ قرآن، سنتِ نبوی اور خلافتِ راشدہ کے نظائر کی روشنی میں ہم اطمینان کے ساتھ یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ دولت اور آمدنی کی تقسیم کے اندر تفاوت کو کم کرنا اسلام کی معاشی پالیسی کا ایک رہنما اصول ہے۔

اس رائے کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اسلام کو معاشرہ میں عیش پرستوں اور مترفین کے طبقہ کا ظہور سخت ناپسند ہے۔ ہم اس کتاب کے پہلے باب میں یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ قرآنِ کریم کے فلسفہ تاریخ کی روشنی میں کسی معاشرہ میں عیش کوشی اور عیش پرستی کرنے والے طبقہ کا ظہور اور غلبہ اس معاشرہ کی ہلاکت اور بربادی کا پیش خیمہ ہے۔ تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ تقسیم دولت میں بڑھتا ہوا تفاوت اس طبقہ کے ظہور کے لئے راہیں ہموار کرتا ہے۔ اس بنا پر بھی یہ ضروری ہے کہ اسلامی ریاست اس بات کا اہتمام کرے کہ دولت اور آمدنی کی تقسیم میں روزافزوں تفاوت کا رجحان نہ جڑ پکڑ سکے۔

اسلامی روایات

اسلامی تاریخ کے جواہر پاروں کا بیش قیمت مجموعہ۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، خلفائے راشدین اور مسلم سلاطین کے اخلاقی اور سبق آموز واقعات درج کئے گئے ہیں جن کو پڑھ کر دل اسلامی جوش و ولولہ سے لبریز ہو جاتا ہے۔ قیمت مجلد مع ڈسٹ کور ایک روپیہ چار آنے

اسلامی روایات کا تحفظ۔ قیمت دو روپے چار آنے۔

مکتبۂ برہان۔ اُردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

"کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت"

کا

تنقیدی جائزہ

جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم اے ایل ایل بی (علیگ)

ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

(۵)

اس سے ظاہر ہوتا ہو کہ تجارت کے لئے تراضی طرفین ضروری ہی اور عدم تراضی کی صورت میں وہ تجارت حلال کردہ تجارت کی حد سے نکل جائے گی۔ اس کے برخلاف اکل بالباطل کی بنیاد شریعت کی مخالفت ہے۔ چنانچہ اگر حصولِ مال کے کسی ایسے طریقے پر فریقین باہم رضامند ہو جائیں جو شریعت کی نظر میں حصولِ مال کا جائز طریقہ نہیں تو ان کی یہ باہمی رضامندی اس طریقے کو "اکل بالباطل" سے خارج نہیں کر سکتی۔ فاضل مولف کا یہ دعویٰ صحیح نہیں کہ "اگر کوئی تجارت ہو جس میں دونوں فریق کی رضامندی اور خوش دلی ہو تو وہ یقیناً اکل بالباطل نہ ہوگا"۔ "تجارت عن تراضٍ" کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ "اکل بالباطل" نہ ہو اور اس کی یہ حیثیت دوسرے شرعی دلائل سے متعین ہوگی۔

یہ غلط فہمی ہے کہ تراضی طرفین سے ہر معاملہ جائز ہو سکتا ہو خواہ وہ شریعت کے خلاف ہو یا موافق اس کے برخلاف تجارت کی کسی شکل کے جائز ہونے کے لئے پہلے تو یہ ضروری ہے کہ از روئے شریعت وہ معاملہ جائز ہو دوسرے یہ کہ معاملہ تراضی طرفین سے ہو۔ کمرشل انٹرسٹ یا کوئی بھی دوسرا سودی کاروبار قرآنِ مجید کے حرمتِ ربوا کے قانون کے تحت حرام ہے۔ تراضی طرفین اس حرمت کو کس طرح زائل کر سکتی ہے۔ تراضی طرفین سے صرف وہ جائز معاملات باہم حلال ہو سکتے ہیں جن کا رکن فریقین کی رضا ہو۔

سود اُن حرام و ناجائز معاملات میں سے ہے جن کی حرمت پر کتاب و سنت سے مستقل دلائل قائم ہیں اور جن کی حلّت و حرمت تراضئ طرفین سے بے نیاز ہے[1]

علاوہ بریں کسی تاویل کے ذریعہ یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے کہ کمرشل انٹرسٹ کا معاملہ شریعت کے نزدیک تجارت کا معاملہ ہے۔ سود کی حرمت کے منکرین کے جواب میں قرآن مجید نے 'سود' اور 'بیع' کے مماثل ہونے کو باطل قرار دیا ہے اور ایک کو حلال اور دوسرے کو حرام بتایا ہے[2] اس صورت میں کمرشل انٹرسٹ کو تجارت پر قیاس کرنے کی کیا صورت باقی رہ جاتی ہے "کمرشل انٹرسٹ پر جو تجارت کی جاتی ہے" اس کا' یا اس تجارت کے بارے میں تراضئ طرفین کا اثر کمرشل انٹرسٹ پر پڑنے' کا کوئی سوال نہیں اٹھتا کیونکہ یہ دو علیحدہ اور مستقل معاملات ہیں جن میں ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں کمرشل انٹرسٹ کا معاملہ قرضخواہ اور قرضدار کے درمیان ہے اور قرضدار اس روپے سے جو تجارت کرتا ہے خواہ وہ قرضخواہ سے تجارت کرے یا کسی دوسرے شخص سے' وہ اس قرض کے معاملہ کے علاوہ اپنی ایک آزاد حیثیت رکھتا ہے۔ اگر فاضل مولف کمرشل انٹرسٹ کے معاملہ کو تجارت کا معاملہ قرار دیکر اسے تراضئ طرفین کے ذریعہ جائز کرنا چاہتے ہیں تو دلائل کی منطقی ترتیب یہ ہونی چاہیئے کہ اول وہ قرآن مجید کے علی الرغم یہ ثابت کرتے کہ سود یا کمرشل انٹرسٹ کا معاملہ تجارت کا معاملہ ہے دوسرے یہ معاملہ شریعت کی نظر میں جائز ہے تیسرے کیونکہ یہ تراضئ طرفین سے ہوا ہے اس لئے "اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" کے پیش نظر حلال ہے اور حلّت کی دلیل

---

[1] کسی ملک کے قانونِ عقود (CONTRACT LAW) کو اٹھا کر دیکھ لیجئے معلوم ہو جائے گا کہ عصری نظام ہائے قوانین بھی اس اصول کو تسلیم کرتے ہیں کہ عقد (CONTRACT) کے صحیح (VALID) ہونے کی ایک بنیادی شرط جو تراضئ طرفین (MUTUAL CONSENT) سے مقدم ہے یہ ہے کہ عقد خلاف قانون (UNLAWFUL) نہ ہو۔ اگر کوئی عقد کسی غیر قانونی امر پر ہوا یا کسی غیر قانونی مقصد سے ہوا (AGAINST LAW OR FOR AN UNLAWFUL PURPOSE) تو وہ بہرحال باطل (VOID) ہے خواہ تراضئ طرفین رہی ہو یا نہ رہی ہو۔ تراضئ طرفین صرف اسی وقت موثر ہو سکتی ہے جب عقد بذات خود دائرۂ قانون میں ہو (IS IN ITSELF LAWFUL)۔

[2] ذلک بانہم قالوا انما البیع مثل الربوا واحل اللہ البیع وحرم الربوا الخ۔ سورۂ بقرۃ۔

کے ان تینوں مقدمات کا فراہم ہونا معلوم۔

موصوف نے مذکورہ مباحث کے بعد مقالہ کے اخیری حصہ میں چودہ صفحات میں ربوا کی حقیقت اور حرمتِ ربوا کی علت پر گفتگو کی ہے۔ یہ دونوں مباحث سود کے سلسلہ میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں اور سود کے بارے میں کسی نتیجہ پر پہونچنے کے لئے ان پر سیر حاصل بحث انتہائی ضروری ہے۔ فروعی مباحث میں اُلجھنے کے بجائے فاضل مؤلف کو ان اہم اور بنیادی مسئلوں کو طے کرنا چاہیئے تھا۔ مگر بڑا افسوس ہے کہ ان مباحث کو مؤخر کرنے کے علاوہ جو جس غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں مؤلف کی بحث اتنی ہی سطحی غیر مدلل اور غیر تشفی بخش ہے۔

ربوا کی حقیقت پر گفتگو کرتے ہوئے مؤلف نے کم و بیش وہی باتیں دہرائی ہیں جو وہ ربوا الفضل کے سلسلے میں پچھلے مقالہ میں لکھ چکے ہیں یعنی "مختصر لفظوں میں یوں سمجھئے کہ جب تک ظلم کا پہلو موجود نہ ہو اس وقت تک محض کمی بیشی کے فرق کو ربوا نہیں کہا جائیگا[۱]۔ کمی بیشی کے بارے میں فاضل مؤلف کے موقف کی کمزوری پچھلے مقالہ پر گفتگو میں واضح کی جا چکی ہے۔ ظلم کے بارے میں اپنے موقف کی تائید میں آپ نے ان احادیث و آثار کو پیش کیا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام نے قرض کی رقم واپس کرتے وقت زیادہ دیا۔ ان احادیث و آثار کو اس بحث میں پیش کرنا خلط مبحث سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ قرض لیکر خوش دلی اور اپنی مرضی سے زیادہ بہتر ادا کرنے کے جواز میں کسی کو کلام نہیں[۲]۔ سوال سارا اس بات کا ہے کہ قرض کی رقم کے علاوہ مشروط زیادتی کا لین دین ربوا ہے یا نہیں۔ موصوف جن روایات کو اپنے موقف کی تائید میں لائے ہیں وہ درحقیقت خود اُن کے خلاف ہیں کیونکہ زیادتی کی شرط کے بعد خوش دلی اور مرضی ختم ہو جاتی ہے اور قرضدار اس زیادتی کی ادائیگی کا پابند ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ باوجود شرط کے خوش دلی اور مرضی رہتی ہے (جس کا مطلب یہی ہوگا کہ شرط کے باوجود مقروض کو حق یا اختیار رہتا ہے کہ اس مشروط زیادتی کو ادا کرے یا نہ کرے) تو یہ بات عقل سے بالا ہے کہ اگر ایسا ہی ہے تو قرض کے معاملہ میں زیادتی کی شرط[۳] کا فائدہ کیا ہے۔

---

[۱] کمرشل انٹرسٹ ص ۸۸ [۲] یاد رہے کہ یہ صرف قرض کی حد تک درست ہے ورنہ ربوا الفضل کی صورتوں میں خوش دلی سے تفاضل ہو تب بھی وہ ربوا ہے۔ [۳] واضح رہے کہ شرط کے لئے یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ اس کا ذکر صراحتاً کیا گیا ہو۔ شرط عرفاً اور دلالۃً بھی ہو سکتی ہے۔

اس جگہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ شرط کے قبول کرنے کی حد تک تو فریق ثانی کی خوش دلی اور مرضی پائی گئی اور جواز کے لئے اتنا کافی ہے کیونکہ اس وقت پیش کردہ روایات سے استدلال نہیں کیا جا سکے گا اور کوئی دوسری روایت اثباتِ مدعا کے لئے لانی پڑے گی جس کی وجہ یہ ہے کہ ان روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابۂ کرام کے قول یا فعل کسی سے یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ زیادتی کا لین دین کسی شرط کے تحت کیا گیا (صراحۃً، عرفاً یا دلالۃً) مشروط زیادتی کا جواز غیر مشروط زیادتی ثابت کرنے والی روایات سے نہیں لایا جا سکتا۔

حرمت ربوا پر فاضل مؤلف نے جو کچھ سپرد قلم کیا ہے اس سے اتفاق کرنا ممکن نہیں۔ موصوف کا کہنا ہے کہ ربوا کو حرام قرار دیتے ہوئے اس کی حرمت کی اصل علت خدا نے یوں بیان فرما دی ہے کہ "لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ" (نہ ظالم بنو نہ مظلوم) یعنی ربوا ہر وہ کاروبار ہے جس میں کوئی فریق ظالم یا مظلوم ہو جائے، جب ایک فریق ظالم ہوگا تو دوسرا خود بخود مظلوم ہو جائے گا۔ ان دو لفظوں میں ربوا کی ساری کائنات سمٹ کر آگئی ہے اور یہی مضمون حدیث میں لَاضَرَرَ وَلَاضِرَار کے دو لفظوں میں بیان کیا گیا ہے یعنی نقصان پہونچایا جائے نہ نقصان اٹھایا جائے۔ پس جہاں دونوں فریقوں کا فائدہ ہو وہ ربح ہے اور جہاں صرف ایک فریق کا فائدہ اور دوسرے کا نقصان ہو وہ ربوا ہے۔ اگر کسی جگہ ربح اور ربوا کے دونوں پہلو پائے جاتے ہوں تو غالب پہلو کے مطابق ہی حکم لگایا جائے گا۔[1] اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ موصوف کے نزدیک حرمتِ ربوا کی علت ظلم ہے یعنی معاملہ میں ظلم پایا جائیگا وہ ربوا کا معاملہ ہوگا اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ربوا میں سراسر ظلم ہے لیکن یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں کہ جس معاملہ میں بھی ظلم پایا جائے وہ معاملہ ربوا کا معاملہ ہے کتنے ہی معاملات ایسے ہیں جنہیں سراسر ظلم ہے مگر وہ ربوا نہیں کہلائے جا سکتے مثلاً کسی مزدور کی مزدوری دبا لینا یقیناً ظلم ہے لیکن اسے ربوا نہیں کہا جا سکتا۔ شرک خود سب سے بڑا ظلم ہے لیکن مشرک کو سود خوار نہیں کہہ سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ربوا میں ظلم کی ایک مخصوص صورت ہوتی ہے جو شریعت نے متعین کر دی ہے اور وہ ہے راس المال پر بلا عوض زیادہ ستانی' یہ صورت جس جگہ پائی جائے گی ربوا کہلائے گی۔ مؤلف نے لَاضَرَرَ وَلَاضِرَار کو اس

---

[1] کمرشل انٹرسٹ ص ۹۱۔

آیت کی تفسیر میں پیش کر کے اسے سود کی حقیقت و علت پر منطبق کر دیا ہو اور کہا ہو کہ جہاں دونوں فریق کا فائدہ ہو وہ بیع ہے اور جہاں ایک کا فائدہ اور دوسرے کا نقصان ہو وہ ربوا ہے۔ حالانکہ قمار میں بعینہ یہی دوسری صورت ہوتی ہے تو کیا قمار اور ربوا اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک ہو جائیں گے۔

قطع نظر ان خامیوں کے اصل سوال یہ ہے کہ حرمت ربوا کی علت کا استخراج "لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ" سے ہوتا ہے یا نہیں۔ اس موضوع پر بحث کرنے کے لئے ضروری ہے کہ "لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ" کا سیاق و سباق پیش نظر رہے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا یَقُوْمُوْنَ
اِلَّا کَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطٰنُ مِنَ
الْمَسِّ ۔ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ
الرِّبٰوا وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ۔
فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ
مَا سَلَفَ وَاَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ وَمَنْ عَادَ
فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ
یَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَیُرْبِی الصَّدَقٰتِ وَاللّٰهُ
لَا یُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ اَثِیْمٍ ۔ اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا
وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا
الزَّكٰوةَ لَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۚ وَلَا خَوْفٌ
عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ ۔ یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ
اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوٓا
اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ۔ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا
بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ۚ وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ

جو لوگ کھاتے ہیں سود نہیں اٹھیں گے قیامت کو مگر جس طرح اٹھتا ہے وہ شخص کہ جس کے حواس کھو دیئے ہوں جن نے لپٹ کر۔ یہ حالت ان کی اس واسطے ہوگی کہ انھوں نے کہا کہ سوداگری بھی تو ایسی ہی ہے جیسے سود لینا حالانکہ اللہ نے حلال کیا ہے سوداگری کو اور حرام کیا ہے سود کو۔ پھر جس کو پہونچی نصیحت اپنے رب کی طرف سے اور وہ باز آگیا تو اس کے واسطے ہے جو پہلے ہو چکا اور معاملہ اس کا اللہ کے حوالے ہو اور جو کوئی پھر سود لیوے تو وہی لوگ ہیں دوزخ والے، وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے مٹاتا ہو اللہ سود کو اور بڑھاتا ہے خیرات کو اور اللہ خوش نہیں کسی ناشکر گنہگار سے۔ جو لوگ ایمان لائے اور عمل نیک کئے اور قائم رکھا نماز کو اور دیتے ہے زکوٰۃ ان کے لئے ثواب ان کا اپنے رب کے پاس اور نہ ان کو خوف ہے اور نہ وہ غمگین ہونگے۔ اے ایمان والو ڈرو اللہ سے اور چھوڑ دو جو کچھ باقی رہ گیا ہو سود اگر تم کو یقین ہو اللہ کے فرمانے کا۔ پھر اگر نہیں چھوڑتے تو تیار ہو جاؤ لڑنے کو اللہ سے اور اس کے رسول سے اور اگر توبہ کرتے ہو تو تمہارے واسطے ہے اصل مال تمہارا نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ کوئی تم پر اور اگر تنگ دست

رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ ۔ وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۔ وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ (سورۂ بقرہ)

ہے تو مہلت دینی چاہیے کشائش ہونے تک اور بخش دو تو بہت بہتر ہے تمہارے لئے اگر تم کو سمجھ ہو اور ڈرتے رہو اس دن سے کہ جس دن لوٹائے جاؤ گے اللہ کی طرف پھر پورا دیا جائے گا ہر شخص کو جو کچھ اُس نے کمایا اور ان پر ظلم نہ ہوگا۔ [٥١]

مذکورہ آیات میں قیامت کے ان سود خواروں کی حالت کے بیان کے علاوہ بیع و ربوا میں بنیادی فرق، صدقات و ربوا کا مآل کار، اور حرمت ربوا کے حکم کے بعد سود خواری سے باز رہنے والے کا حال اور اس کے برخلاف حکم سے سرتابی کرنے والے کی سزا کی وضاحت کے بعد مومنوں سے ان کے ایمان و یقین کے ثبوت کے طور پر یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ جو کچھ سود باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دیں بصورت دیگر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کے لئے تیار ہو جائیں۔ توبہ کر لینے کی صورت میں انھیں صرف اپنے راس المال کی واپسی کا حق ہوگا۔ اس کے بعد ارشاد ہوتا ہے "لا تظلمون ولا تظلمون" نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ کوئی تم پر جس کا مطلب "فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ وَاَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ" "وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ" اور "فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ" کی تصریحات کی روشنی میں یہی ہے کہ قرآن کو اس بات کا اظہار مقصود ہو کہ (اے قرضخواہو!) تم راس المال پر زیادتی کے طالب بن کر قرضدار پر ظلم نہ کرو، دوسری طرف وہ (قرضدار) لوگ جو حرمتِ ربوا سے قبل تمہارے راس المال پر نہیں بطور سود جو رقم ادا کر چکے ہیں وہ تمہارے اوپر یہ ظلم نہ کریں کہ اُس ادا کردہ رقم کو راس المال میں سے کم کر لیں۔ تمہیں اپنے پورے راس المال لیکن صرف راس المال کی واپسی کا حق حاصل ہے۔ گویا یہ آیت ایک طرف تو صرف راس المال کی واپسی کے علاوہ قرضخواہ کا کوئی حق کسی قسم کی زیادتی پر نہ صرف یہ کہ تسلیم نہیں کرتی بلکہ اُسے ظلم قرار دیتی ہے اور اتنا بڑا ظلم کہ حرمتِ سود کے بعد اس طرح کے مطالبے کی صورت میں اللہ اور اُس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سُناتی ہے دوسری طرف وہ اس بات کو ظلم قرار دیتی ہے کہ ان

[٥١] ترجمہ شیخ الہند کا ہے

رقموں کو جو حرمت ربوا سے قبل سود کے طور پر ادا کی گئیں راس المال کی ادائیگی میں محسوب کر دیا جائے۔ اس طرح لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ' کے فقرے سے اس طرزِ عمل کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جو سودی کاروبار کے فریقین کو حرمتِ ربوا کے قانون کے نفاذ کے بعد اختیار کرنا ہے نہ کہ بزعم مؤلف ربوا کی حقیقت وعلت کا اظہار۔ اس آیت سے اس مخصوص ظلم سے بچنے کا حکم ملتا ہے جو ربوی معاملات کی حرمت کے بعد قرضخواہ اور قرضدار ایک دوسرے کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ سارے معتمد مفسرین نے آیت کے اس ٹکڑے کا مطلب یہی بتایا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ آیت کے سیاق وسباق سے اسی مطلب کی تائید نکلتی ہے۔

جن آیات سے ربوا کی حقیقت اور علت پر روشنی پڑتی ہے ان سے مؤلف نے اغماض برتا ہے۔ مذکورہ آیات میں 'ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا' اور 'ان تبتم فلکم روس اموالکم' کے ٹکڑے اس سلسلہ میں بڑے اہم ہیں۔ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا' میں 'ما' عام ہے جس سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ ربوا کی رقم میں سے جو کچھ (WHAT SOEVER) بقایا رہ گیا (خواہ اس کی نوعیت کچھ ہو صرفی یا پیداواری) اس کو چھوڑنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ اس کے بعد اِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ' میں 'فلکم' کی تقدیم سے معلوم ہوتا ہے کہ سودی کاروبار سے باز آجانے کی صورت میں قرضخواہ صرف اپنے راس المال کی واپسی کا حق دار ہے اسے راس المال کے علاوہ اور کسی چیز کا حق حاصل نہیں۔ ان دونوں آیتوں کو پیش نظر رکھنے سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ قرضخواہ کو صرف راس المال کی واپسی کا حق حاصل ہے۔ وہ اس پر جو بھی مشروط زیادتی لینا چاہے گا خواہ قلیل ہو یا کثیر ربوا سمجھی جائے گی اور 'ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا' کے پیش نظر حرام قرار پائے گی کیونکہ جس چیز کو چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے وہی ربوا ہے جس کی حقیقت راس المال پر اضافہ ہے۔ 'لکم رُءُوسُ اموالکم' صرف راس المال کہ اس پر متنبہ کرنا مقصود ہے کہ ربوا کی حقیقت راس المال پر زیادتی ہے عام اس سے کہ اس زیادتی کی شرح کیا ہے۔ یا مقصد استقراض کیا ہے۔ رہا 'مشروط' کی قید کا سوال وہ اس سے ظاہر ہے کہ یہاں گفتگو ان ہی زیادتیوں کے بارے میں چلی آرہی ہے جو نہ صرف پہلے سے طے تھیں بلکہ جن کی کچھ اقساط ادا بھی ہو چکی تھیں یا جن کی پوری ادائیگی کی جانی باقی تھی ان زیادتیوں

M. Khalid Usmani B. Tech

کی مقدار اور ان کی ادائیگی کی شکل خواہ صراحۃً طے ہوئی ہو یا از روئے رسم و رواج قرار پائی ہو دونوں صورتوں میں مشروط سمجھی جائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل اور صحابۂ کرام کے عمل سے یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ تمام فقہا کا اتفاق بھی اسی پر ہے کہ سود راس المال پر مشروط زیادتی کو کہتے ہیں اور اُمّتِ مسلمہ کا عملِ متوارث بھی یہی ہے۔

چوتھا اور آخیری مقالہ "سود کا مسئلہ" جناب عطاء اللہ پالوی صاحب کا تحریر کردہ ہے۔ اور اکتیس صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ پالوی صاحب سنت کو شرعی احکام کا ماخذ سمجھنے سے انکار کرتے ہیں چنانچہ ان کے مقالے میں وہ ساری بے اعتدالیاں موجود ہیں جو منکرین حدیث کی تحریروں کی نمایاں خصوصیت ہیں۔ سنت کے دینی احکام کے ماخذ ہونے پر اتنا لکھا جا چکا ہے اور اتنے واضح دلائل اس پر قائم ہو چکے ہیں کہ اس جگہ اس کے بارے میں کوئی تفصیلی تحریر پیش کرنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ اتنا ضرور عرض کرنا ہے کہ کتاب اللہ کی من مانی تفسیر اور من گھڑت تشریح کرنے پر سب سے بڑی روک سنت کی لگی ہوئی ہے اس لئے کجراہ ذہن قرآن کی خود ساختہ تاویلات کرنے کے لئے سب سے پہلے اس بندش کو توڑ پھینکنے کی کوشش کرتے ہیں اور تماشا یہ ہے کہ یہ سب قرآن فہمی قرآن کی پیروی اور اسلام کی حفاظت کے نام پر کیا جاتا ہے۔ ایک دفعہ اس قید سے آزاد ہونے کے بعد ہر باہمت جو تھوڑی سی بھی صلاحیت بولنے یا لکھنے کی رکھتا ہو اپنے خانہ ساز تخیلات بلکہ توہمات کو بڑی آسانی سے خدائی مرضی اور حکم خداوندی بنا کر پیش کر سکتا ہو۔ پالوی صاحب نے بھی، جو کہ خدا کی کتاب کی تشریح و تفسیر پر اس قسم کی غیر ضروری پابندیوں کے قائل نہیں۔ اپنی بے بنیاد ذہنی ٹامک ٹوئیوں کو اللہ کے حکم کے نام سے لوگوں کے سر منڈھنا چاہا ہو۔ اس سعی نامشکور کے دوران انھوں نے اس بات کے سوچنے کی زحمت قطعی گوارا نہیں کی ہو کہ اگر کتاب اللہ کی وہ تفسیر و تشریح کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی ہو جو قولی فعلی یا تقریری طور پر اس ذات گرامی صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا کے سامنے پیش کی جس پر وہ کتاب اتاری گئی تھی اور جو اس کی تبیین و تعلیم پر اللہ کی طرف سے مامور تھی تو خود پالوی صاحب کی مزخرفات کو کون پوچھے گا۔ دوسری انتہائی دلچسپ بات جو پالوی صاحب نے پیش کی ہو یہ ہے کہ قرآن کو سمجھنے کے لئے صرف اتنا

کافی ہے کہ ترجمہ دیکھ لیا جائے اور تاکید فرماتے ہیں کہ "ہمیں تمام مسائل حیات میں صرف قرآن کو خود ہی رہنما بنانا چاہیئے، مسائل حیات میں قرآن کو رہنما بنانے کا مطلب یہ سمجھنا کہ ترجمہ پڑھ پڑھ کر قرآن سمجھا جائے اور جو سمجھ میں آجائے اسے مرضی الہٰی سمجھ لیا جائے پالوی صاحب ہی کے ذہن میں آسکتا ہے۔ یہاں دراصل پالوی صاحب کے ذہن میں دو مختلف باتیں گڈمڈ ہوگئی ہیں ایک تو ترجمہ کی اہمیت اور ضرورت دوسرے ترجمہ کی حیثیت و حقیقت اور اس کا مقام۔ اس گڈمڈ کا نتیجہ یہ ہے کہ اُن کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ ترجمہ کا فائدہ مند ہونا اور احکام الہٰی معلوم کرنے کے لئے محض ترجمہ پر انحصار کر لینا دو بالکل مختلف باتیں ہیں۔ ترجمۂ قرآن کی اہمیت اپنی جگہ مسلّم اور اس کی افادیت سے انکار سراسر نادانی مگر اس سے کہیں بڑی نادانی محض ترجمہ پر اکتفا کر لینا ہے۔

ترجمہ کچھ حدود کا پابند ہے۔ اس کی کچھ نارسائیاں ہیں، اس کی کچھ ایسی کوتاہیاں ہیں جن سے بہترین ترجمہ بھی پاک نہیں رہ سکتا جن کی وجہ سے ترجمہ کبھی مکمل طور پر اصل کے مانند نہیں ہوسکتا۔ ترجمہ کا مقصد یہ ہوتا بھی نہیں کہ اصل کو اپنی پوری خصوصیات کے ساتھ بعینہٖ دوسری زبان میں منتقل کر دیا جائے عبارت کا زور، الفاظ کا شان و شکوہ، کسی زبان کا مخصوص اسلوب بیان، عبارت کا آہنگ، ترنم اور نغمگی وغیرہ بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو اپنے مجموعی اثرات سے خاص نفسیاتی تاثرات پیدا کرنے میں بڑا دخل رکھتی ہیں اور دوسری زبان میں منتقل نہیں کی جاسکتیں۔ ترجمے کے ذریعے صرف مطالب اور وہ بھی ایک خاص حد تک منتقل کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن اس پوری فضا کو جو متن پر چھائی ہوتی ہے اور کسی نہ کسی حد تک الفاظ کے جوڑ بند اور ان کی نشست سے پیدا شدہ تاثرات کی رہین منت ہوتی ہے منتقل کرنے کی کوئی صورت نہیں۔ ترجمہ کو چھوڑ دیجئے اگر کسی اچھے شعر کو اسی زبان کی نثر میں منتقل کر دیا جائے تو اس کا سارا حسن غارت ہو کر رہ جاتا ہے اور اس کی نفسیاتی تاثیر اور سحر انگیزی کا طلسم ٹوٹ کر پارہ پارہ ہو جاتا ہے یہ تو ان کتابوں کے ترجمے کے بارے میں ہے جو انسانی دماغ کی تخلیق ہیں اور جن کا مترجم اصل کتاب کے مصنف سے کہیں زیادہ قابلیت، علم، خوش ذوقی اور نزاکت احساس کا مالک ہوسکتا ہے لیکن جب معاملہ قرآن کے ترجمے کا ہو جس کے نہ صرف معنیٰ بلکہ الفاظ بھی خالق کائنات کی طرف سے ہیں تو ایسی

مشکلات اٹھ کھڑی ہوتی ہیں جن کا تھوڑا بہت اندازہ کچھ وہی لوگ کر سکتے ہیں جنھوں نے قرآن کا ترجمہ براہ راست عربی سے کیا ہو جس نے عربی کی تھوڑی بہت واقفیت کے ساتھ قرآن کے چند ترجموں کا باہمی مقابلہ کیا ہے۔ قرآن عربی زبان میں ہے جو وسعت معنی خیزی اور ایجاز میں اپنی مثال آپ ہے۔ ایک علیم و خبیر ذات نے اسے قیامت تک کے لئے انسانیت کا دستور العمل اور اس کے لئے مشعلِ ہدایت بنا کر بھیجا ہو۔ اس کے الفاظ میں وہ گیرائی گہرائی ایجاز، وسعت معنویت اور لچک رکھی گئی ہے کہ رہتی دنیا تک اس سے مسائل کا حل حاصل کیا جا سکے۔ اس کی عبارت میں وہ معجز بیانی رکھی گئی ہے کہ جن و انس کی متفقہ کوششیں اس کی نظیر پیش کرنے سے عاجز ہیں ایک طرف قرآن کا مصنف ہو، جامع جمیع کمالات اور متصف بہمہ صفات، جس کا علم ماضی، حال اور مستقبل کی قید سے ماوراء جس کی قدرت ہمہ گیر اور جس کی حکمت اتھاہ ہے۔ دوسری طرف مترجم ایک انسان، شب و روز کا اسیر، حال و استقبال کی زنجیر میں گرفتار، جس کی نظر محدود، جس کی عقل کوتاہ اور جس کی رسائی بھی نارسا۔ مصنف اور مترجم کا جو فرق یہاں ہے وہ ڈھونڈے سے کہیں اور نہ ملے گا۔ اصل اور ترجمے میں یہ فرق کیسے قائم نہ رہے گا۔ قرآن کے کسی مترجم نے خواہ کسی ملک و ملت کا ہو یا کوئی بھی زبان بولتا ہو، یہ دعویٰ نہیں کیا اور نہ کر سکتا ہو کہ اس نے اصل کو مع اس کی تمام خصوصیات کے اپنی زبان میں منتقل کر دیا ہے۔ قرآن کے الفاظ کی شوکت کو، اس کی عبارت کی روانی کو، اس کے صوتی آہنگ کو جس سے عربی سے ناواقف آدمی کے دل کے تار بھی جھنجھنا اٹھتے ہیں کسی دوسری زبان میں منتقل کر دینا کسی انسان کے بس کی بات نہیں۔

قرآن کا ترجمہ، ایسا ترجمہ جو حرف بحرف مطابق اصل ہو، محال ہے۔ وضاحت کے لئے تو ضخیم کتاب بھی ناکافی ہو گی۔ صرف چند اشارات پر اکتفا کی جاتی ہے جس سے تھوڑا بہت اندازہ کیا جا سکے گا۔ مفردات کو لیجئے، قرآن ان کا استعمال کبھی اپنے حقیقی معنیٰ میں کرتا ہے کبھی مجازی میں، اور کبھی کنایہ کے طور پر۔ یہ استعمال کبھی تو لغوی ہوتا ہے کہ عربی میں ان کا استعمال قرآن سے پہلے بھی اسی طرح ہوتا تھا اور کبھی قرآن ان کا استعمال ایک نئی اصطلاح کے طور پر کرتا ہے مثلاً صلوٰۃ و زکوٰۃ کہ ان کا لغوی مفہوم کچھ اور ہے لیکن قرآن نے ان کا ایک دوسرا مفہوم پیدا کیا جو اسی کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس

کے علاوہ بعض مفردات مشترک المعنی ہیں جو کئی لغوی معنی رکھتے ہیں اور قرائن سے ان کے مرادی معنی متعین کئے جاتے ہیں۔ قرآن میں استعمال ہونے والے کتنے ہی مفردات ایسے ہیں جن کا ایسا ترجمہ جو اصل کے مطابق ہو دوسری زبانوں میں نہیں ملتا اور جو لفظ ترجمہ کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے وہ اس مفہوم کو پورا پورا ادا نہیں کرتا جو قرآنی لفظ کر رہا ہے۔

مثال کے طور پر سورۂ فاتحہ کی پہلی آیت "الحمد للہ رب العلمین" کے پہلے لفظ "الحمد" کو لے لیجئے۔ فی الحال "ال" کو چھوڑتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ اس لفظ کا ترجمہ اردو میں "تعریف یا ستائش"[ف۱] اور انگریزی میں PRAISE[ف۲] کیا گیا ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ کیا یہ دونوں لفظ حمد کے مفہوم کو پورے طور پر ادا کرتے ہیں یا نہیں۔

ف۱ ۱۔ سب تعریف اللہ کو ہے، جو صاحب سارے جہان کا : شاہ عبدالقادرؒ

۲۔ سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پالنے والے سارے جہان کا : شیخ الہندؒ

۳۔ سب تعریفیں اللہ کو لائق ہیں جو مربی ہیں ہر ہر عالم کے : مولانا تھانویؒ

۴۔ ہر طرح کی ستائشیں اللہ ہی کے لئے ہیں جو تمام کائناتِ خلقت کا پروردگار ہے : ابوالکلام آزادؒ

۵۔ تعریف اللہ ہی کے لئے ہے جو تمام کائنات کا رب ہے : ابوالاعلیٰ مودودی

۶۔ (ساری) تعریف اللہ کے لئے ہے (وہ) سارے جہان کا مربی : عبدالماجد دریابادی

ف۲

1- PRAISE BE TO GOD, THE LORD OF ALL CREATURES : SALE

2. " " " " LORD OF THE WORLDS. : RODWELL

3. " " " " THE CHERISHER AND SUSTAINER OF THE WORLDS: YOSUF ALI

4. " " " ALLAH, LORD OF THE WORLDS: PICKTHALL

5. " " " " LORD OF THE CREATION : DAWOOD

6. " BELONGS " ", THE LORD OF THE WORLDS : BELL

7. " " " " GOD, THE LORD OF ALL BEING : ARBERRY-

'حمد' اس تعریف (ثناءِ جمیل[1]) کو کہتے ہیں جو زبان سے اس فعل جمیل کی کی جائے جو فاعل کے اپنے اختیار[2] سے سرزد ہوا ہو (خواہ اس فعل جمیل کا اثر حمد کرنے والے تک پہونچا ہو یا نہ پہونچا ہو) اس طرح کی ثناء کے علاوہ جو بھی ثناء ہوتی ہے عربی میں اسے مدح کہا جاتا ہے حمد نہیں. چنانچہ مدح المال' مدح الجمال اور مدح الریاض تو کہا جائیگا مگر اس جگہ حمد کا لفظ استعمال نہیں ہوگا ۔

اس طرح حمد لغوی اعتبار سے مدح اور شکر دونوں سے مختلف ہے ۔ شکر کسی متعین نعمت کے بارے میں بولا جاتا ہے 'کسی صفت کے مقابلہ پر اس کا استعمال نہیں ہوتا ۔ شکر مشکور کی وہ ثناء ہے جو اس کے احسان کی بناء پر کی گئی ہے ۔ مزید برآں شکر صرف زبان سے ادا کی جانے والی تعریف نہیں ہے اس کی ادائیگی اعضاء و جوارح سے بھی ہو سکتی ہے[3] اس کے برخلاف حمد کا استعمال محمود کی کسی صفت کی بناء پر ہوتا ہے خواہ محمود کی طرف سے کوئی احسان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو[4] چنانچہ حمد کرنے والے دو طرح کے ہوئے ۔ ایک شاکر (جو کسی احسان کی

---

[1] ثناء کے ساتھ جمیل کی قید لگانے کا سبب یہ ہے کہ عربی میں ثناء کا لفظ مدح و ذم دونوں کے لئے آتا ہے چنانچہ اثنی علیہ شرا' اور اثنی علیہ خیرا' دونوں آتے ہیں' دعائے قنوت میں آتا ہے' ونثنی علیك الخیر ۔

[2] بعض اوقات فاعل غیر مختار کے بارے میں بھی حمد کا لفظ استعمال کر دیا جاتا ہے ۔ مگر یہ اسی صورت میں ہوتا ہے جب فاعل غیر مختار کو اپنے نفع کے اعتبار سے فاعل مختار کا درجہ دیا جائے ۔ چنانچہ کہا جاتا ہے' انما یحمد السوق من ربح' بعض لوگوں نے حمد کی تعریف سے اختیار کی قید کو حذف کر دیا ہے تاکہ حمد میں صفات کمال کی تعریف بھی داخل ہو جائے ۔ وہ حمد کی تعریف یہ کرتے ہیں: وہ ثناء جمیل جو زبان سے کی جائے' خواہ اس کا تعلق فضائل سے ہو ۔ یعنی محمود کی صفاتِ کمالیہ ۔ یا فواضل سے ۔ یعنی وہ فضائل جن کا اثر دوسرے تک متعدی ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ فضائل اور صفات کمال کی حمد ان افعال اختیاریہ ہی کی بناء پر ہوتی ہے جو ان صفات کمال پر مترتب ہوتے ہیں ۔ حمد کے لفظ کا استعمال صفات ذاتیہ کے لئے یا باعتبار لغت کے ہوتا ہے اور ان صفات پر مترتب ہونے والے آثار کی طرف راجع ہوتا ہے ۔ یا باعتبار عرف کے' ایسے موقعوں پر حمد کا مجازی مفہوم رضا کا ہوتا ہے ۔

[3] قرآن مجید میں آتا ہے "اعملوا آل داؤد شکرا ۔

[4] حمد میں پسندیدگی' تعجب محمود کی تعظیم (ربنا لک الحمد) اور حمد کرنے والے کا محمود کے سامنے پست ہونے کا مفہوم بھی داخل ہے (جیسے مصیبت زدہ کا الحمد للہ کہنا)

بنا پر تعریف کر رہا ہے خواہ زبان سے یا کسی دوسرے طریقہ سے) دوسرے صفات کی ثنا کرنے والا (جو محض اس صفت کی بنا پر زبان سے تعریف کر رہا ہے)

جہاں تک مدح کا تعلق ہے اس میں جیسا کہ بتایا گیا ممدوح کی خوبیوں کا ارادی اور اختیاری ہونا ضروری نہیں۔ حمد، مدح، شکر اور ثناء جمیل میں سے حمد کا لغوی اطلاق صرف اختیاری افعال پر ہوتا ہے اور صرف حمد ایسی تعریف ہے جو محمود کی اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کی بنا پر کی جاتی ہو۔

اب دیکھئے کہ کیا اردو کا تعریف یا ستائش اس مفہوم کو پورا کر دیتا ہے جو 'حمد' سے ظاہر ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ تعریف کا مفہوم اس اعتبار سے حمد سے زیادہ وسیع ہے کہ تعریف کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کا استعمال ممدوح کی اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کے لئے کیا جائے۔ اس کا استعمال یکساں طور پر غیر اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کے لئے ہوتا ہے اور اس طرح درحقیقت یہ لفظ عربی لفظ 'مدح' کا ترجمہ ہے نہ کہ حمد کا۔ حمد کا لفظ محض صفت کی بنا پر آتا ہے، خواہ محمود کی طرف سے کوئی احسان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو لیکن تعریف و ستائش کے لفظ کے استعمال کے لئے صفت کا ہونا ضروری نہیں۔ حمد کے اندر شکر کا مفہوم داخل ہے مگر تعریف و ستائش میں شکر کا مفہوم داخل نہیں۔ حمد میں پسندیدگی، تعجب، محمود کی تعظیم اور حامد کا محمود کے سامنے پست ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ تعریف و ستائش میں یہ چیزیں داخل نہیں۔ اعلیٰ بھی ادنیٰ کی تعریف کر سکتا ہے۔ 'الحمد للہ' سے معلوم ہوتا ہے کہ ذات باری قطع نظر اپنے احسانات (و فضل) کے خود اپنی صفات کمال، اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کی بنا پر محمود ہے، تعریف و ستائش کے الفاظ سے یہ مفہوم پیدا نہیں ہوتا۔

تعریف و ستائش کو چھوڑ دیجئے۔ کیا اردو میں کوئی دوسرا لفظ ایسا ہے جو حمد کے مفہوم کو پورا پورا ادا کر دے۔ تلاش سے معلوم ہو جائے گا کہ کوئی دوسرا لفظ بھی ایسا نہیں جو اس مشکل کو حل کر سکے۔ اس کے علاوہ 'مدح' کا ترجمہ بھی اردو میں 'تعریف یا ستائش' کیا جائے گا اور حمد اور مدح کا مفہوم گڈمڈ ہو جائیگا۔

یہ تو اس زبان کا حال ہے جو اپنے خزانۂ الفاظ کے لئے بڑی حد تک عربی کی مرہونِ منت ہے۔ انگریزی کا معاملہ جو زبانوں کے دوسرے خاندان سے تعلق رکھتی ہو اس سے کہیں زیادہ وقت طلب ہو۔ یہاں بھی PRAISE کا لفظ حمد کے مفہوم کو ادا نہیں کرتا۔ دوسری طرف یہی لفظ 'مدح' کے لئے بھی استعمال ہوتا

ہے۔ دوسرے متقارب المعنی[ا] الفاظ میں سے بھی کوئی لفظ اس مفہوم کو ادا نہیں کرتا۔ اس کے علاوہ مدح کے ترجمے کے لئے بھی انہی الفاظ میں سے کسی کو لانا پڑے گا اور 'حمد' اور 'مدح' میں کوئی فرق نہ ہے گا۔

اب اس صورت میں یا تو یہ کیا جائے کہ 'حمد' کے ترجمے کے بجائے لفظ حمد ہی کو ترجمے میں رکھ دیا جائے لیکن اس صورت میں ایک تو ترجمہ کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں 'حمد' کے مفہوم کی تشریح کے لئے علیحدہ سے توضیحی نوٹ کی ضرورت پڑے گی دوسرے یہ کسی حد تک اُن زبانوں میں تو چل جائے گا جن میں عربی کے الفاظ ایک معقول تعداد میں مستعمل ہیں لیکن انگریزی کے ترجمے میں 'حمد' کا لفظ بعینہ رکھ کر اس کی تشریح کرنا انتہائی لغو حرکت ہوگی۔

یا دوسری صورت یہ ہے کہ ترجمہ میں کوئی ایک یا دو لفظ رکھنے کے بجائے ایک پوری تشریحی عبارت پیش کر دی جائے۔ مگر یہ ترجمہ نہ ہوگا۔ تفسیر یا تشریح ہوگی اور اس تفسیر یا تشریح میں ضمناً دخل مترجم کی فہم اور اس کے علم کو ہوگا وہ ظاہر ہے۔

تیسری صورت صرف یہ رہ جاتی ہے کہ ترجمے میں کوئی ایسا لفظ رکھ دیا جائے جو کسی حد تک خواہ ناقص طور پر ہی سہی، حمد کا تھوڑا بہت مفہوم ادا کر دے چنانچہ یہی کیا بھی گیا اور اس کا ترجمہ تعریف، ستائش یا PRAISE کر دیا گیا جس سے ایک ناقص طور پر حمد کا مفہوم ادا ہو گیا۔ یہ مترجمین کا قصور نہیں بلکہ اس حقیقت کی بنا پر ہے کہ ایک زبان کے کل الفاظ کے مترادفات دوسری زبان میں نہیں ملتے۔

اب اگر اس صورت میں کوئی شخص صرف ترجمہ پر انحصار کر کے بیٹھ جائے تو وہ اس ناقص مفہوم کو جو مترجم نے لفظ قرآنی کا پیش کیا ہے مراد خداوندی اور فہم مترجم کو قرآن سمجھے گا۔ اس کی رسائی اصل مفہوم تک کبھی نہ ہوگی۔

اب تک جو کچھ کہا گیا وہ اس حقیقت کے اظہار کے لئے تھا کہ قرآن میں بے شمار لفظ ایسے ہیں جن کا مکمل ترجمہ کسی بھی دوسری زبان میں ناممکن ہے لیکن دقت صرف اتنی ہی نہیں فرض کیجئے کہ کسی ایسے قرآنی لفظ کے ترجمہ کا مسئلہ

[ا] APPRECIATION, ADMIRATION, ESTEEM, APPROVAL, APPROBATION, APPLAUSE, ADORATION, HOMAGE, EULOGY, COMMENDATION.-

درپیش ہے جس کے مفہوم سے پوری مطابقت رکھنے والا لفظ دوسری تمام زبانوں میں موجود ہو۔ لیکن اس کے باوجود یہ ضروری نہیں کہ جو مجازات، کنایات اور استعارات عربی میں اس لفظ کے ہیں بعینہٖ دوسری تمام زبانوں میں بھی ہوں۔ مثلاً غائط کے حقیقی معنیٰ پست زمین کے ہیں، 'جاء احد منکم الغائط' کے حقیقی معنیٰ[1] 'تم میں سے کوئی پست زمین سے آیا۔ مگر عربی میں کنایہ ہے 'قضائے حاجت' سے مگر مثلاً اردو یا انگریزی میں پست زمین سے آنا 'قضائے حاجت' کے لئے استعمال نہیں ہوتا یا مثلاً 'افضیٰ الی' کے حقیقی معنیٰ[2] 'وصل (وہ پہنچا) کے آتے ہیں۔ اسی طرح 'رفث' کے معنی حقیقی[3] فحش بات کرنے کے ہیں مگر قرآن میں یہ دونوں لفظ کنائے کے طور پر وظیفۂ زوجیت کے لئے استعمال ہوئے ہیں۔ کیا دوسری تمام زبانوں میں ان الفاظ کے حقیقی ترجموں کے کنایے یہی ہیں۔ اب اگر ان الفاظ کا ترجمہ حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے کیا جائے گا تو وہ کنایات ہاتھ سے جاتے رہیں گے اور اگر کنائے کے اعتبار سے کیا جائے گا تو اس لفظ کے استعمال کی حکمت فوت ہو جائے گی۔ اس کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ 'لامستم النساء' میں اگر 'لامستم' کے حقیقی معنیٰ لئے جائیں تو عورتوں کو چھونے سے وضو کرنا لازم آئے گا، جیسا کہ شافعیہ کا مسلک ہے۔ اور اگر اس کے معنے باعتبار کنائے کے لئے جائیں تو اس سے مراد وظیفۂ زوجیت ہوگا اور اس صورت میں معنیٰ بالکل بدل جائیں گے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے۔ اب اگر اس لفظ کا ترجمہ باعتبار حقیقت کے کیا گیا تو ضروری نہیں کہ ترجمہ کی زبان میں اس لفظ کا کنایہ وہی ہو جو عربی لفظ لامستم کا ہے اور اگر کنایہ کے اعتبار سے کیا گیا تو اس لفظ کے استعمال کی مصلحت فوت ہو جاتی ہے اور ترجمہ کا لفظ شافعیہ کے لئے قابل استدلال نہ رہے گا۔ حالانکہ اصل لفظ قرآنی سے وہ استدلال کر سکتے ہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ الفاظ قرآنی سے استدلال کرنے اور ترجمہ کے الفاظ سے استدلال کرنے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

---

[1] غائط:- A WIDE DEPRESSED PIECE OF GROUND OR LAND (LANE)

[2] افضیٰ:- HE WENT FORTH OR CAME TO THE فضاء ، افضی الی CAME TO, OR REACHED (LANE)

[3] رفث:- HE UTTERED FOUL, UNSEEMLY, IMMODEST, LEWD, OR OBSCENE, SPEECH, (LANE)

اس کے علاوہ بہت سے قرآنی الفاظ مشترک المعنی ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ دوسری زبان کا لفظ جو ترجمہ میں استعمال کیا جارہا ہے وہ بھی مشترک المعنی ہو۔ مثال کے طور پر "قرء" کا لفظ اضداد میں سے ہے اور ابن السکیت کے قول کے مطابق اپنے حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے طہر اور حیض دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے قرآن میں اس کے دونوں معنیٰ سے دو مختلف مسائل کا استنباط ہوتا ہے۔ اب اگر اس لفظ کا ترجمہ مثلاً اردو یا انگریزی میں کیا جاتا ہے تو کوئی ایسا لفظ نہیں جو قرء کا حقیقی ترجمہ بھی ہو اور ان دونوں معنیٰ کے لئے مشترک بھی ہو۔ کسی ایک معنی کے اعتبار سے ترجمہ کرنے سے پھر وہی مشکل اٹھ کھڑی ہوگی جس کی طرف ہم نے پہلے اشارہ کیا۔ یہ صورت تو اس وقت ہوگی جبکہ ہم حنفیہ کے مسلک کے مطابق یہ مان لیں کہ ایک لفظ بیک وقت دو حقیقی معنیٰ پر یا بیک وقت حقیقی و مجازی دونوں معنیٰ پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اگر ان لوگوں کے مسلک کا لحاظ کیا جائے جن میں طبری جیسے لوگ بھی شامل ہیں اور جو اس بات کو روا رکھتے ہیں کہ ایک لفظ بیک وقت دو حقیقی معنی پر یا بیک وقت حقیقی و مجازی معنی پر محمول کیا جاسکتا ہے تب تو اس لفظ کے ترجمے کی کوئی صورت ہی نہیں رہتی۔

مفردات میں اسمار کی ترجمہ کی کچھ دقت کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ قرآن مجید میں یوم قیامت کے لئے کئی الفاظ استعمال ہوئے ہیں مثلاً واقعۃ، قارعۃ، طامۃ، صاخۃ، حاقۃ، غاشیہ۔ ان میں سے ہر لفظ کے اشتقاقی معنی دوسرے سے جدا ہیں۔ یہ معنی بالذات مقصود ہیں اور قیامت کے دن کی مختلف خصوصیات کی وضاحت کرتے ہیں اور اس کی ابتدا، انتہا یا پیش آنے والے واقعات کو بتاتے ہیں۔ اب اگر ان الفاظ کا ترجمہ یوم قیامت کردیا جاتا ہے تو ان ناموں کے اشتقاقی معنی جو بالذات مقصود ہیں ختم ہوجائیں گے اور یوم قیامت سے ترجمہ کرنے کے بعد وہ خوف ورجا کی کیفیت جو ان معنیٰ سے انسان کے نفس میں پیدا کرنی مقصود ہے حاصل نہ ہوسکے گی۔ اس طرح اس لفظ کو استعمال کرنے کی مصلحت ہی فوت ہوجائے گی۔ اس کے برخلاف ترجمہ اگر صرف اشتقاقی معنیٰ کے اعتبار سے کردیا جائے تو ترجمہ سے یہ واضح نہ ہوسکیگا کہ اس لفظ سے یوم قیامت کی صفت مراد ہے۔ مثال کے طور پر "قارعۃ" اور "صاخۃ" کو لے لیجئے "قارعۃ" اسم فاعل ہے اور اپنے حقیقی معنیٰ میں امرأۃ تقرع احدا بالمقرعۃ (کوٹنے) یا کسی دوسری کھٹکھٹانیوالی چیز

کے ذریعہ کسی کو کھٹکھٹانے والی عورت) کے ہیں۔ اس کے مجازی معنی داھیۃ تقرع القلوب باھوالھا (یعنی وہ زبردست آفت جو اپنے پُرہول واقعات سے دلوں کو ہلا کر رکھ دے) کے ہیں۔ قرع کے معنی اصل لغت میں بقول راغب اصفہانی ضرب شیٔ علی شی (ایک چیز کو دوسری چیز پر مارنا) ہیں۔ صاخۃ کا لفظ قارعۃ کے مقابلہ میں زیادہ خاص ہے۔ اس کا مفہوم ہے "الضربۃ ذات الصوت المشدید الذی یصخ المسامع ای یقرعھا حتی یصمھا او یکاد (یعنی وہ ضرب جس سے ایسی سخت و شدید آواز پیدا ہو جو کانوں کے پردے پھاڑ دے یعنی کانوں سے اتنی شدت سے ٹکرائے کہ انھیں بہرا یا قریب قریب بہرا کر دے) اب اگر ان دونوں لفظوں کا ترجمہ یوم قیامت کر دیا جائے تو ان سے جو نفسیاتی تاثر پیدا کرنا مقصود ہے وہ بالکلیہ فوت ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ حقیقت یہ ہے کہ یہ ترجمہ نہ ہوگا تفسیر ہوگی لیکن اگر ان کے لفظی معنی لکھ دیئے جائیں تو اس غلط فہمی کا پورا امکان موجود ہے کہ اس ترجمہ کے یوم قیامت کے بجائے کوئی اور چیز مراد لی جائے جیسا کہ بعض مفسرین سے ہوا ہے کہ انھوں نے "القارعۃ" کا یوم قیامت کے بجائے داھیۃ تقرع القلوب لیا ہے حالانکہ دلالتِ قرآنی صریحاً اس کے خلاف ہے۔

اسماء کے علاوہ مفردات افعال اور اُن کے صیغوں کی دلالت مثلاً تکلف، تکثیر، مشارکت مطاوعۃ کو لیجئے۔ ترجمے کو ترجمے کی حدود میں رکھتے ہوئے ان سب کی رعایت ایک امرِ عسیر ہے۔

(باقی)

علماءِ ہند کا شاندار ماضی

(جلد اوّل) از حضرت مولانا سید محمد میاں صاحب۔ مصنف نے نظر ثانی کے بعد اس کو طبع کرایا ہے۔ اس کتاب میں حضرت مجدد الف ثانیؒ اور ان کے خلفاء کے حالات، ان کے سیاسی کارنامے، سیاسی ماحول اور دولت مغلیہ کے چار مشہور سلاطین اکبر، جہانگیر، شاہجہاں اور عالمگیر کے حالات۔ سیاسیات اور سلطنت مغلیہ کے نظام حکومت کو نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ قیمت جلد اوّل زیرِ طبع جلد دوم ۵۰/۳

جلد سوم ۲/۰ ۔ جلد چہارم ۵۰/۷

مکتبہ برہان۔ اردو بازار۔ جامع مسجد دہلی ۶

ہفت تماشائے مرزا قتیل

ڈاکٹر محمد عمر صاحب ۔ استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ ۔ نئی دہلی

(۳)

چونکہ ہندوؤں کی یہ پرانی رسم ہے کہ اپنی قوم کے علاوہ کسی دوسرے فرقے کا پکا یا ہوا کھانا نہیں کھاتے بلکہ گھی میں پکائی گئی اشیا کے سوا دوسری چیزوں سے بھی عموماً اجتناب کرتے ہیں اور اُن کا کوئی فرقہ کسی دوسرے فرقہ کے لوگوں کے ساتھ ایک تھال میں بھوجن نہیں کرتا۔ جگناتھ نے حکم دیا کہ ہندوؤں کے تمام فرقے جب میرے آستانہ پر آئیں تو آپس میں مل کر کھانا کھائیں ۔ چنانچہ اکثر قسم کے ہندو جگناتھ نہیں جاتے ۔

دسویں اوتار کا نام نہ کلنگ ہے ۔ کہتے ہیں کہ وہ اسی کلجگ کے زمانہ میں برہمن کے گھر پیدا ہوگا اُسے ہرجی ہرسندر بھی کہتے ہیں اور سنبھل اُس کی جائے پیدائش ہے ۔ سنبھل، ہندوستان میں ایک شہر ہے، کتب مذہبی سے نابلد بعض مسلمان اس کو دجال سمجھتے ہیں ۔ لیکن یہ محض غلط ہے ۔ بھلا دجال کہاں اور سنبھل کہاں ۔ یہ بھی ایسا ہی عقیدہ ہوا جیسے بعض ناواقف ہندو اپنے مذہب کے یزید کو ہندو سمجھتے ہیں اور اس تصور سے خوش ہوتے ہیں کہ وہ ہمارا ہم مذہب تھا ۔ کیونکہ وہ آپس میں کہتے ہیں کہ مسلمانوں کی حکومت کے باعث ہندو مغلوب ہوگئے ہیں ۔ مگر ایام سابق میں ہمیشہ مسلمانوں پر انہیں غلبہ حاصل تھا بعض جاہل مسلمان اور مکتب کے ملا ان کی باتوں کی تصدیق کرتے ہیں ۔ ایک مکتب کے ملا کو میں نے فیض آباد میں دیکھا جو بہت زیادہ متعصب تھا اور ہندوؤں کو نجس محض خیال کرتا تھا ۔ ایک دن ایک ہندو بچہ نے جس کے والد کے یہاں یہ ملازم تھا، گفتگو کے دوران شیعہ و سنی کے لئے ایرانی اور تورانی الفاظ کے بارے میں معلوم کیا ۔ وہ ملا کہنے لگا کہ جب پروردگار کے حکم سے یزید نے حضرت حسین علیہ السلام کو مع اُن کی اولاد و اقربا

قتل کر دیا۔ اور اُن کو درجۂ شہادت نصیب ہوا تو خداوند عالم کی طرف سے اُن کے بڑے بھائی حسن علیہ السّلام کو سبز خلعت مرحمت ہوا اور خلعتِ سُرخ چھوٹے بھائی امام حسینؑ کو ملا۔ اہل عصمت خواتین کے خیمے میں ایک عورت تھی جو باورچی خانے میں چولھا سُلگا رہی تھی۔ اُس عورت کے ساتھ اس کا چھ مہینہ کا بچہ بھی تھا۔ جب یزیدی فوج کے لوگ اس بیچاری کے قریب پہونچے تو اس بچے کو قتل کرنا چاہا۔ کیونکہ انھوں نے پہلے ہی یہ طے کر لیا تھا کہ امام حسین علیہ السلام کی اولاد اور اقربا میں سے کسی کو زندہ نہ چھوڑیں اور دوسرے لوگوں سے تعرض نہ کریں تو اس عورت نے قسم کھا کر کہا۔ اس لڑکے کا امام حسین علیہ السلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ قاتلوں نے اس پر رحم کھا کر قتل سے ہاتھ کھینچ لیا۔ جب وہ فتنہ فرد ہو گیا تو وہ عورت ایران چلی گئی اور اُس لڑکے نے وہیں نشو ونما پائی۔ آخر قدرتِ الٰہی سے وہ ایران کا بادشاہ ہوا۔ اور اُس نے ایک نیا مذہب رافضی ایجاد کیا۔ جن لوگوں کو ایرانی کہتے ہیں وہ اسی بچے کی اولاد میں ہیں جس کا نام زین العابدین علیہ السّلام تھا۔ اور ایرانی اس کو امام زین العابدین علیہ السلام بھی کہتے ہیں۔ مگر یہ بالکل غلط ہے۔ کیونکہ امام حسین علیہ السلام کے ساتھیوں میں امام قاسم کے سوا کسی شخص میں اتنی لیاقت نہیں تھی کہ اسے ”امام“ کہا جاتے۔ اور محرم میں سیاہ لباس پہننے کی جو ایرانیوں کی رسم ہے اس کا بانی یزید تھا اور زین العابدین ہر سال محرم میں امام حسین علیہ السلام کی یاد میں رویا کرتے تھے اور رونا خدا کی مرضی کے خلاف ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ نے اپنی مرضی سے ان کو شہادت کے اس مرتبہ پر فائز کیا جو کسی شخص کو نصیب نہیں ہوا۔ لہٰذا کس بات پہ رونا۔!

یہاں تک دس اوتاروں کے نام ختم ہوئے۔ اب دوسرا باب شروع کرتا ہوں۔

باب دوم:۔

[نوعِ انسانی کا وجود میں آنا اور فرقوں کی تقسیم، نیز ہر فرقہ کی فضیلت ورذالت اور انکے معتقدات]

برہمن | کہا جاتا ہو کہ پہلا انسان برہما کے سر سے برآمد ہوا، اور اُس کا نام برہمن پڑا۔ جب اُس کی اولاد میں آدمیوں کی کثرت ہوئی تو اُن کی اٹھارہ قسمیں ہو گئیں۔ ان کو ہندی زبان میں اٹھارہ برن کہتے ہیں۔ فارسی میں برن کے معنی صنف اور نوع کے ہیں اور منطقیوں کے اصطلاحی معنے سے اس کا

تعلق نہیں بلکہ صنف، قسم اور طور کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا اس سبب سے کہ برہمن کا جنم برہما کے سر سے ہوا، وہ تمام آدمیوں میں اشرف سمجھا جاتا ہے۔ اس کا صرف یہ کام ہے کہ بید پڑھے اور پڑھائے اور اپنے نفس کی تکمیل کرے اور خیرات کی روٹیاں کھائے۔ نوکری ہمیشہ برہمن اپنی ذات میں سب سے زیادہ رذیل سمجھا جاتا ہے اور اس کا آقا ہندوؤں کے مذہب کے مطابق جہنمی ہوتا ہے کیونکہ برہمن اس فرقہ کا معلم، مرشد اور رہنما ہے۔ اور نوکری میں یہ ہے کہ نوکر کام کرنے پر اور آقا کام لینے پر مجبور رہتے ہیں۔ کبھی نوکر کام کرنے میں سستی کرتا ہے اور آقا کا مورد عتاب ہوتا ہے۔ اس طرح مرید کا عتاب مرشد پر ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے وہ مرید قابل افسوس ہے جو اپنے پیر کو مورد قہر کرتا ہے اور اس طرح اپنی ہڈیوں کو دوزخ کا ایندھن بناتا ہے۔ اسی وجہ سے ہر فرقہ کے ارباب علم نوکری کو علم فروشی کہتے ہیں اور جو کچھ بھی بطور نذر حاصل ہوتا ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ اسی پر قناعت کرتے ہیں اور نوکری میں ہمیشہ نفس لالچی ہوتا ہے اور انسان کو نیکیوں سے روکتا ہے۔ بہرحال برہمن کو چاہیئے کہ وہ تحصیل علم اور تکمیل نفس میں متوجہ ہو اور جو کچھ اس کو بطریق نذر ہاتھ آئے اس پر اوقات بسر کرے تاکہ گدائی نہ کرنا پڑے۔ جو کوئی اس سے کمزور ہو اس پر رحم و شفقت کو اپنا شعار بنائے اور زنار باندھنا اظہار شرافت کے لئے اور برہمن اور غیر برہمن میں فرق کرنے کے لئے اُسی سے مخصوص ہے۔

چھتری | برہمن کے وجود میں آنے کے بعد برہما کے بازو سے دوسرا آدمی پیدا ہوا جسے چھتری کہتے کہتے ہیں۔ اس کا کام شمشیر زنی، ملک گیری، قلع فتح کرنا، نوع انسان کی پرورش کرنا اور برہمنوں کی خدمت کرنا ہے۔ اور حفظ شرافت کے لئے اور ان دونوں فرقوں پر تفوق کے لئے جن کا ذکر بعد میں آئے گا۔ چھتریوں نے برہمنوں سے زنار حاصل کیا۔ چنانچہ چھتری (کھتری) عموماً زنار باندھتے ہیں۔ اپنی گردن پر زنار ڈالتے ہیں اور اگر ان کی زنار ٹوٹ جائے تو وہ برہمنوں کی طرح اس وقت تک کوئی بات نہیں کرتے جب تک دوسرا زنار نہ باندھ لیں۔ اس عرصہ میں جو کچھ کہنا ہوتا ہے اشاروں سے کہتے ہیں اور جب پاخانہ پیشاب کی ضرورت ہوتی ہے تو زنار کو کان پر لٹکا لیتے ہیں۔

بیس | بالجملہ کھتری (چھتری)، کے بعد جو انسان برہما کے ران سے وجود میں آیا اُس کو بیس

کہتے ہیں۔ اس کی اولاد کا پیشہ تجارت، دکانداری اور زراعت ہو۔

شُودر | اسی طرح بیس کے بعد برہما کی پنڈلی سے جو شخص پیدا ہوا، وہ شودر کہلایا۔ اور مندرجہ بالا تینوں ذاتوں کی خدمت شُودر کا فرض قرار پایا۔ ہندی میں شودر کے معنی رذیل اور کم قدر آدمی کے ہیں۔ اور کفار اہل اسلام کو بھی شُودروں میں شمار کرتے ہیں اور یہ خیال محض خصومت کی بنا پر ہے حقیقت میں ایسا نہیں ہو بلکہ دیکھا جائے تو مسلمانوں میں قیدِ شرافت ہندوؤں سے زیادہ پائی جاتی ہے۔

مسلمانوں میں قید شرافت | نہ ہم نے کبھی یہ سُنا اور نہ کسی کتاب میں لکھا ہوا دیکھا کہ مسلمانوں میں کسی بادشاہ یا کسی امیر یا کسی معزز انسان نے اپنی عورت یا لڑکی کا رقص کرنا جائز سمجھا ہو، بلکہ اس فرقہ کے رذیلوں میں بھی [مثلاً فراش۔ خدمت گار۔ سقہ۔ چوبدار اور یا بازاری لوگ مثلاً عطار خواہ وہ ہندوستانی اصطلاح میں دوا فروش ہو یا لغوی معنوں میں عطر فروش] کبھی نہیں سنا گیا کہ وہ اپنی عورت کو ناچنے کی اجازت دیتا ہو۔ بلکہ اگر اس کی عورت ایسی حرکت کرے اور اس کو اطلاع ہو جائے تو اُسی وقت اُس کو قتل کرنے کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے۔

ہندوؤں میں قید شرافت کا نہ ہونا | اس کے برعکس ہندوؤں کے راجاؤں میں ہمیشہ یہ رسم رہی ہے کہ وہ اپنی لڑکیوں کو رقاصوں۔ سازندوں اور ڈوم ڈھاڑیوں کے حوالے کر دیتے ہیں۔ جب بادشاہوں کا یہ حال ہو تو دوسروں کے بارے میں کیا کہا جائے۔ اور جو ہندو عورتیں مردوں کے سامنے نہیں آتیں انھوں نے یہ پردہ نشینی اور ترک رقاصی مسلمانوں کی صحبت سے سیکھی ہو۔ چنانچہ اگر اب کسی ہندو سے کوئی کہدے کہ ذرا کل اپنی بی بی کو بھیج دینا۔ اُس سے مجھے کوئی بات کرنی ہے، تو وہ گالیاں دینے لگے گا اور آمادۂ قتل ہو جائے گا۔ اور اتنا فخر اسی لئے ہے۔ اب ان کی عورتیں پردے میں بیٹھتی ہیں۔ اگر وہ بے پردہ سڑک پر جائے تو اُسے لوگوں کے گھروں تک جانے میں پھر کیا مانع ہو سکتا ہو

اور ہندوؤں میں بعضے فیل نشین کھتری اپنے ہم قوم ہندوؤں کو لڑکی دیدیتے ہیں جو ادنیٰ پیشے کرتے ہیں۔ مثلاً دلالی، نخود فروشی یا حلوائی کا پیشہ کرتے ہیں۔ شاہجہاں آباد کے کھتریوں میں ایک

شخص صاحب فیل اور پالکی نشین تھا۔ مگر اس کے بڑے بھائی کا داماد اس کی سواری کے وقت صراحی اٹھاتا تھا۔ مگر مسلمانوں میں۔ ذلیل پیشہ والوں کو جیسے خدمتگار۔ سقہ۔ فیلبان۔ فراش۔ عطار یا حلوائی اور نان بائی وغیرہ کو پاجی سمجھتے ہیں۔ متمول لوگوں کی تو بات ہی کیا ہے۔ اگر کوئی شریف آدمی دس روپیہ ماہانہ منصب بھی پاتا ہو تو وہ کسی پانسو روپیہ تنخواہ پانے والے فیلبان سے رشتہ داری کو جائز نہیں سمجھتا۔ تو پھر سقہ وغیرہ اور دوسرے بازاریوں کے بارے میں تو کہنا ہی کیا۔ بلکہ بعضے امیر مرثیہ خوانوں کو بھی محرم کے سوائے اپنی مجلس میں بٹھانے کے لائق نہیں سمجھتے۔ اس پیشے کو بھی زیادہ تر شرفا معیوب سمجھتے ہیں۔

اس کے برخلاف ہندوؤں میں یہ ہو کہ بڑا بھائی کسی امیر کے دفتر میں نوکر ہو اور چھوٹا بھائی گلی گلی برتن بیچتا پھرتا ہو۔ اور بعضے رذیل مسلمانوں نے جو یہ شہرت دے رکھی ہے کہ ایران میں یہ قیود نہیں ہیں۔ وہاں بازاری لوگ اور بادشاہی خاندان کے افراد دونوں عزت میں برابر سمجھے جاتے ہیں یہ بات بالکل غلط ہو کیونکہ وہاں بھی رذیل اور شریف کے درمیان بہت فرق ہو۔ وہاں شرفا کی اولاد روضہ خوانی کو بھی معیوب سمجھتی ہو۔ جو ثواب کا کام ہو۔ اگر کوئی سید، درزی کا پیشہ اختیار کرلے یا کوئی مغل نان فروشی، سبزی فروشی یا سقائی کو اپنا پیشہ بنالے تو اسے عزیزوں اور شریفوں کے سامنے بیٹھنے کی اجازت بھی نہیں ملتی۔ ایسی صورت میں قرابت کا تو گمان بھی نہیں کیا جا سکتا۔

چھتریوں کا دعویٰ اور ان کی غذا بہرحال برہمنوں کی اٹھارہ شاخیں ہیں۔ چھتریوں کا دعویٰ ہو کہ اگلے زمانہ میں تمام برہمن سارے فرقہ کے کھتریوں کے ہاتھ سے پکی ہوئی روٹی اور اُس کے برتنوں میں پکا ہوا سالن کھاتے تھے مگر اب سوائے سارسُت فرقے کے اور کسی فرقے کے ہاتھ کا پکا ہوا کھانا برہمن نہیں کھاتے اور حقہ بھی اُن کے ساتھ نہیں پیتے۔ کھتریوں کی غذا ان لوگوں کے سوا جو وشنو ہوگئے ہیں، گوشت، پلاؤ وغیرہ ہوتی ہے اور جس قسم کا گوشت بھی ہاتھ لگ جاتا ہو کھا لیتے ہیں۔ مگر گائے کا گوشت اور مسلمانوں کے خوف سے سوّر کا گوشت نہیں کھاتے۔ البتہ کہیں ہاتھ آجائے تو کھالے سے چوکتے بھی نہیں لیکن اب مسلمانوں کے دارالحکومت میں بہت دنوں سے رہنے کی وجہ سے اس کے کھانے

کی عادت نہیں ہے۔ شاید پہلے بھی اس کی طرف زیادہ رغبت نہیں تھی۔ ہاں اگر کسی ایسے شہر میں پہنچ جاتے ہیں جہاں کا حاکم ہندو ہو تو اس وقت دیکھنا چاہیئے۔ اگر وہاں کا حاکم راجپوت ہو یا کسی جگہ یقین سے ثابت ہو گیا کہ یہاں کا حاکم سور کھاتا ہے اور کسی دوسری قوم کا ہے تو پھر ہر شخص تامل کرتا ہے بہرحال اگر حاکم سور کھاتا ہے تو یہ لوگ بھی کھاتے ہیں اور وہ نہیں کھاتا تو یہ بھی نہیں کھاتے۔

بیشنو بیشنو کے معنی ہندی میں پرہیزگار، متقی، مرتاض، عبادت پیشہ ہندو کے ہیں، جو گوشت کھانے سے پرہیز کرتا ہو۔[۱]

کھتریوں کا اصلی مسکن اب بہت زمانہ سے کھتریوں کا اصلی مسکن پنجاب کا علاقہ ہے جو پانچ دریاؤں کے درمیان واقع ہے۔ وہ پانچ دریا یہ ہیں ستلج، بیاہ (بیاس) راوی۔ چناب اور جھیلم۔ پنجاب فارسی کے پنج اور آب کا مرکب ہے اور اس کی وجہ تسمیہ پانچ دریاؤں کے درمیان واقع ہونا ہے۔ پنجاب کے علاوہ دوسرے خطوں میں بھی کھتری پائے جاتے ہیں لیکن جو فرقے پنجاب کے شہروں کے قرب میں رہتے ہیں ان کے درمیان روٹی اور حقہ میں مشارکت پائی جاتی ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہو کہ ان کے درمیان قرابت ہوتی ہے۔ کیونکہ ہندوؤں میں اپنی لڑکی اُس شخص کو دی جاسکتی ہے جس کے ساتھ ایک ہی برتن میں کھانا کھا سکیں اور یہی حال کسی کی لڑکی قبول کرنے کا ہے۔

پورب کے کھتری اور بعضے کھتری جو مدت سے پنجاب کی سکونت چھوڑ کر پورب میں رہنے لگے ہیں پنجاب کے کھتری اُن کے ساتھ ایک برتن میں کوئی چیز نہیں کھاتے اور اُن میں آپس میں رشتہ بھی نہیں کیا جاتا لیکن اگر کوئی پنجابی کھتری سو سال پہلے پورب میں آیا ہو اور وہ ایک ایسے کھتری سے جسے اُس ملک میں آئے ہوئے اتنی ہی مدت گذر چکی ہو آپس میں رشتہ کرلے تو کچھ مضائقہ نہیں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ پنجاب کے نووارد کھتری اُن کے ساتھ کھانا اور قرابت کرنا جائز سمجھتے ہیں۔ لہذا وہ کھتری جو پنجاب سے پورب کے شہروں میں آتے ہیں اور یہاں خوش حال زندگی بسر کرنے کے باعث یہیں بس جاتے ہیں جب اُس کا لڑکا جوان ہو جاتا ہے تو شادی کے لئے اُسے اپنے وطن کو بھیج دیتے ہیں اور اس

---

[۱] اصل نسخے میں اس عبارت کے بعد یہ جملہ لکھا ہے: "راجپوتوں کا ذکر، فرقہ کھتریوں کے بعد کیا جائے گا۔

طرح جب لڑکی کو شادی کے قابل پاتے ہیں تو اُسے وطن بھیجکر داماد کو یہاں بلا لیتے ہیں یا لڑکی کو وہیں بھیج دیتے ہیں تاکہ بصورت دیگر وہ "پوربی" نہ کہلائیں۔ جو کھتری مُدت سے یورپ میں سکونت اختیار کئے ہوتے ہیں اور اب پنجاب میں آمدورفت نہیں رکھتے، اُن کو "پوربی" کہا جاتا ہے۔ پنجابی اُن کے ساتھ کھانے میں شریک نہیں ہوتے اور رشتہ داری بھی ممنوع ہے۔ یہ پوربئے بھی پنجابیوں کے ساتھ کھانے سے پرہیز کرتے ہیں اور پنجاب کے سب کھتری آپس میں کھانے اور حقے کی شرکت رکھتے ہیں مگر اُن میں تین فرقے ایسے ہیں جنھیں نیچ اور کم مرتبہ سمجھا جاتا ہے۔ کھتری اُن کے ساتھ ہرگز کوئی چیز نہیں کھاتے اور نہ اُن میں رشتہ کیا جاتا ہے۔

کھتریوں کی فضیلت | مختصر یہ کہ کھتریوں کی شرافت ہندوؤں کے تمام فرقوں سے زیادہ ہے۔ کیونکہ برہمن کے بعد چھتری (کھتری) ہی زنار باندھتا ہے اور ہندوستان کے تخت و تاج کا مالک بھی یہی فرقہ تھا۔

چھتری راجپوت نہیں ہیں | بعضے جہلا جنھوں نے کتابوں کا مطالعہ نہیں کیا، یہ گمان کرتے ہیں کہ چھتری بھی راجپوت ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ ہندوؤں کی شرافت کا معیار برہمن سے اُن کی قربت پر موقوف ہے۔ لہذا اگر راجپوت کھتریوں سے زیادہ شریف ہیں تو یہ ہونا چاہیئے کہ راجپوتوں کا پکایا ہوا کھانا برہمن کھالیں۔ اور ایسا نہ کبھی ہوا ہے، نہ ہوگا۔ یا پھر یہ ہونا چاہیئے کہ ہر راجپوت زنار باندھے اور یہ بھی کبھی نہیں دیکھا گیا۔ اس کے برخلاف کھتری ہیں کہ اب بھی سارست فرقے سے طعام اور تلیان میں شرکت رکھتے ہیں۔ اور کوئی کھتری بغیر زنار کے نہیں رہتا۔ اور کھتری کے مقابلے میں راجپوت کو شودر سمجھا جاتا ہے۔ ہندوستان میں کھتری ہمیشہ سے تخت و تاج کا حق دار سمجھا جاتا ہے۔

اس فرقے کی کتابوں میں اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہوا ہے اُس کی تفصیل یہ ہے کہ ہندوستان میں ایک راجہ تھا اس کی وفات کے بعد، اس کی اولاد میں صرف ایک کنیز زادہ باقی رہا۔ چونکہ حق وراثت اسی کو پہونچتا تھا۔ وہ باپ کی گدی کا وارث ہوا۔ اُس نے اپنے چچا اور چچیرے بھائیوں کو اس وجہ سے کہ وہ اُس

کے ساتھ کھانے یا حقہ پینے میں شریک نہ ہوتے تھے ذلیل وخوار کیا۔ اُن غریبوں نے اپنی جان کے ڈر سے جلا وطنی اختیار کی اور جس کے جہاں سینگ سمائے چلا گیا۔ بعضوں نے نوکری کا پیشہ اختیار کیا اور کچھ لوگوں نے کوئی ہنر سیکھ لیا اور اہل حرفہ میں شامل ہوگئے۔ چنانچہ اس وقت تک اُسی مصیبت میں مبتلا ہیں۔

ہندی میں راجپوت کے معنیٰ ہیں بادشاہ کی اولاد۔ کیونکہ راج کے معنیٰ بادشاہ کے ہیں اور پوت لڑکے کو کہتے ہیں۔ یہ لقب ایسا ہی ہو جیسے اندھے کو بصیر کہتے ہیں کیونکہ اس لڑکے کے راجپوت کہلانے کی وجہ تسمیہ یہی ہے کہ وہ لونڈی کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔ اگر وہ نجیب الطرفین ہوتا تو اس کا لقب محتاج نہ ہوتا بہرحال اُس نے بہتری کی کوشش کی۔ مگر برہمنوں نے اور اُس کے بنی اعمام نے اُس کے ساتھ کھانے میں شرکت گوارا نہ کی۔ نہ اُسے زنار ملی۔ کیونکہ اگر برہمن اجازت دیتے تو وہ زنار باندھ سکتا تھا۔ آج بھی تمام فرقوں کا یہی حال ہے کہ بغیر برہمن کی اجازت کے زُنار نہیں باندھ سکتے۔ بعضے راجپوت یا دوسرے فرقوں کے لوگ، جو صاحبِ دولت وثروت ہوجاتے ہیں برہمنوں کو خوب رُوپیہ کھلا پلا کر زُنارہ باندھنے کی اجازت حاصل کرتے ہیں۔ اگر کسی کو اس معاملہ میں تامّل ہو تو صاحبِ علم برہمنوں سے اس معاملہ میں دریافت کرکے اپنی تشفی کرلے۔

کشمیری برہمن | کشمیر کے برہمن اس فرقے میں سب سے زیادہ افضل اور شریف ہیں۔ اس فرقے میں صاحب تصنیف علماء پیدا ہوئے ہیں اور ان میں سے بعض پنڈتوں نے گوشت کھانا بالکل ترک کردیا ہے باقی تمام زن ومرد گوشت کھاتے ہیں۔

سارَسُت فرقہ | سارست فرقہ کا تعلق کھتریوں سے ہے۔ اُن کے تمام مرد گوشت کھاتے ہیں اور عورت کی جب تک شادی نہ ہوجائے نہیں کھاتی۔ کھتریوں کے دوسرے فرقوں کا بھی یہی حال ہے۔

قنوجی برہمن | دوسرا گروہ قنوجیوں کا ہے۔ یعنی قنوج کے برہمن۔ قنوج، ہندوستان میں ایک قدیم شہر ہے۔ یہاں کے برہمنوں کو قنوجی کہتے ہیں۔ یہ لوگ بھی گوشت کھاتے ہیں۔ سوائے اُن کے جنھوں نے ترک کردیا ہو۔

غرض کہ برہمنوں میں کچھ تو گوشت سے اجتناب کرتے ہیں اور بعضے بے تکلف کھاتے ہیں۔

لیکن گائے کے گوشت سے تمام ہندو لوگ بالکل پرہیز کرتے ہیں۔ بلکہ اُس کا گوشت کھانے والے کو ہندوؤں میں شمار نہیں کرتے۔

ویشوں میں کوئی فرقہ ایسا نہیں جو گوشت کھاتا ہو۔ سب اس سے پرہیز کرتے ہیں۔ اور گوشت ہی پر موقوف نہیں بعض ترکاریوں سے بھی وہ اجتناب کرتے ہیں

کھتری پیاز کھاتے ہیں مگر لہسن نہیں کھاتے اور کایست جو کہ کایت کے نام سے مشہور ہیں۔ لہسن کھاتے ہیں اور پیاز سے بالکل پرہیز کرتے ہیں۔ اور ویش پیاز، گاجر اور شلجم بھی نہیں کھاتے اور بعضے کھتری بھی شلجم سے پرہیز کرتے ہیں

ویشوں کی شاخیں

ویشوں کی چند شاخیں ہیں۔ اُن میں سے ہر ایک صرف اپنے ہی اعمام اور رشتہ داروں کے ہاتھ کی پکی روٹی کھاتے ہیں لیکن برہمن اُن کے ہاتھ کا کھانا نہیں کھاتے۔ ویش کے فرقوں میں دو فرقے سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ اگروالہ اور سراوگی۔ اس فرقہ کے لوگ عبادت گزار اور پرہیزگار بہت ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اُن کے سامنے گوشت کا نام بھی لے لے تو یہ اس کی صحبت سے کنارہ کش ہو جاتے ہیں۔

شودروں کے فرقے

شودروں کی تعداد سب سے زیادہ ہے۔ یہ لوگ اہیر کہلاتے ہیں۔

جاٹ اور کنبی

اسی طرح جاٹ اور کنبی ہیں۔ کنبی، ہندوؤں میں ایک فرقہ ہے جو کایتھ کہلاتا ہے مگر دوسرے لوگ انہیں شودر کہتے ہیں۔ اپنے بارے میں اُن کا کہنا ہے کہ ہم کایت نہیں ہیں۔ بلکہ کایست ہیں۔ یعنی ہم برہما کے تمام جسم سے پیدا ہوئے ہیں۔ جب کہ برہمن صرف سر سے، کھتری بازو سے، ویش ران سے اور شودر پیروں سے پیدا ہوئے ہیں۔ کایت ہندی میں بدن کو کہتے ہیں اور کایست جو بدن سے منسوب ہو۔ راقم الحروف کے نزدیک اس فرقے کے لوگ اپنے دعویٰ میں حق بجانب ہیں کیونکہ شودر تو وہ فرقہ ہے جو مذکورہ بالا تینوں فرقوں یعنی برہمن، کھتری اور ویش کے ہاتھوں کا کھانا کھالے۔ مگر جاٹ، اہیر اور کایتھ کے ہاں یہ معاملہ نہیں ہے، یہ لوگ اپنے قرابت داروں، قنوجی برہمنوں اور گوڑ فرقے کے لوگوں کے سوا کسی دوسرے کے ساتھ کھانا نہیں کھاتے خواہ وہ برہمن ہو یا کھتری یا ویش یا کایتھ۔

(باقی آئندہ)

تبصرے

اقبال کے آخری دو سال۔ از ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۶۷۹ صفحات۔ کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت مجلد نو روپے۔ پتہ:۔ اقبال اکاڈمی پاکستان۔ کراچی

ڈاکٹر اقبال پر اب تک سیکڑوں کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ مگر یہ کتاب اپنی نوعیت میں سب سے جُدا ہے۔ اس کا اصل مقصد تو یہ دکھانا ہے کہ مرحوم نے اپنی عمر کے آخری دو برسوں میں پنجاب مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے کیا کام کیا۔ اور اس کی کیا اہمیت ہے لیکن اس کام کے پس منظر کے طور پر فاضل مصنف نے اپنی داستان اُس زمانہ سے شروع کی ہے جبکہ پنجاب کی قسمت کا مالک سرمائیکل اوڈوائر تھا۔ چنانچہ کتاب دو حصّوں میں تقسیم ہے۔ پہلا حصّہ جس کا عنوان ہی پس منظر ہے سات ابواب پر مشتمل ہے اور ان میں سنہ ۱۹۱۳ء سے لے کر سنہ ۳۵ء تک کے پنجاب کے اصلاً اور پورے ملک کے ضمناً سیاسی حالات و واقعات۔ سیاسی انجمنوں اور اداروں کے کارنامے اور پنجاب کی مشہور شخصیتوں مثلاً سر فضل حسین۔ سر محمد شفیع۔ سکندر حیات، لالہ لاجپت رائے ڈاکٹر محمد عالم۔ مولانا ظفر علی خاں کی مختلف سرگرمیاں۔ ان کا تذکرہ مفصل اور پُر از معلومات طریقہ پر کیا گیا ہے۔ دوسرا حصہ جو اصل موضوعِ کتاب ہے اُس وقت کی تاریخ سے شروع ہوتا ہے جب پنجاب میں ۳۵ء کے انتخابات کے موقع پر مسلم لیگ پارلیمنٹری بورڈ قائم ہوا۔ اس سلسلہ میں پنجاب میں انتخابات کی چہل پہل۔ سیاسی پارٹیوں کی باہمی آویزش۔ کانگریس کی مسلم عوام کے ساتھ رابطہ پیدا کرنے کی تحریک، پنجاب میں کانگریسی حکومت۔ سکندر جناح پیکٹ اور مسجد شہید گنج کا قضیۂ نامرضیہ۔ آل انڈیا مسلم لیگ کا پنجاب مسلم لیگ جس کے صدر ڈاکٹر صاحب مرحوم تھے اُس کو الحاق نہ دینا۔ ان سب کو پوری تفصیل اور وضاحت سے بیان کیا گیا ہے اور اس طرح کتاب کا خاتمہ اس حیرت انگیز واقعہ پر ہوا ہے کہ جب کتاب کے مصنف جو صوبہ مسلم لیگ کے جوائنٹ سکریٹری تھے اپنے ساتھیوں کے ساتھ صوبہ لیگ کے الحاق سے مایوس و ناکام ہو کر کلکتہ سے جہاں آل انڈیا مسلم لیگ کا اجلاس ہوا تھا لاہور کے اسٹیشن پر پہونچے تو انہیں ڈاکٹر اقبال کی وفات کی خبر ملی

اور وہ اسٹیشن سے سیدھے مرحوم کی کوٹھی پر پہونچے۔ کتاب میں تین ضمیمے بھی ہیں جو تاریخی حیثیت سے کافی اہم ہیں۔ اس طرح کتاب ملکی سیاسیات پر ایک بڑی مفید معلومات افزا اور بصیرت افروز دستاویزی حیثیت رکھتی ہے۔ انداز بیان دلچسپ شگفتہ اور سنجیدہ بھی ہے لیکن افسوس ہے صفحہ ۲۶۴ کے حاشیہ میں مولانا ابوالکلام آزاد کے حسب و نسب پر خردہ گیری نے اس کتاب کی مورخانہ سنجیدگی اور غیر جانبداری کو بری طرح مجروح کر دیا ہے مولانا کے متعلق یہ نوٹ بالکل بے محل اور بے موقع بھی ہے اور فتنہ پرورانہ بھی۔

اسرار و رموز پر ایک نظر - از پروفیسر محمد عثمان۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۱۹۰ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد چار روپے ۵۰ نئے پیسے۔ پتہ :- اقبال اکاڈمی پاکستان۔ کراچی

مثنوی اسرار خودی اور رموز بیخودی فلسفۂ فکر اقبال کا عطر اور نچوڑ ہے۔ اس بنا پر جن حضرات نے فلسفۂ فکر اقبال پر لکھا ہو مستقلاً یا ضمناً ان دونوں مثنویوں کے معانی و مطالب پر بھی اپنی بساط کے مطابق کلام کیا ہے لیکن کسی نے دقیق و غامض فلسفیانہ بحث کے باعث اسے عوام کے کام کا نہیں رکھا اور کسی نے سطحی کلام کر کے مثنویوں کی اصل روح اور اُن کے مغز کو اجاگر نہیں کیا۔ اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ گویا فلسفۂ خودی کی تشریح خود اقبال کے لفظوں میں کی ہے اور اس قدر سہل اور شگفتہ اور موثر انداز میں کہ اردو کی متوسط درجہ کی استعداد کا ایک شخص اسے بخوبی سمجھ بھی سکتا ہے اور اس سے لطف اندوز بھی ہو سکتا ہے۔ کتاب دو حصوں پر تقسیم ہے۔ پہلے حصہ میں جس کا عنوان فرد ہے خودی کی حقیقت تخلیق مقاصد اور عشق و محبت۔ سوال اور نفی ذات۔ نظریۂ ادب۔ تربیتِ خودی کے مرحلے۔ حکایاتِ اسرار۔ جہاد اسلامی کی غایت اور "وقت تلوار" ہے۔ ان مضامین پر گفتگو ہے اور حصہ دوم میں جس کا عنوان ملت ہے "قوم کس طرح بنتی ہے؟" توحید کی حقیقت۔ مقامِ رسالت۔ ملتِ اسلامیہ کی خصوصیات۔ قرآن آئینِ ملت ہے۔ ملتِ اسلامیہ کا مستقبل۔ مسلمان عورت اور سب سے آخر میں سورۂ اخلاص کی ایسی عجیب و غریب تفسیر ہے کہ اس سے تعمیرِ ملت و تکمیلِ خودی کا پورا پروگرام نکل آتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ جہاں تک ان مثنویوں کی عام فہم تشریح و توضیح کا تعلق ہے یہ کتاب اقبالیات کے وسیع ذخیرہ میں بڑا قابلِ قدر اضافہ ہے۔ اربابِ ذوق کو عموماً اور نوجوان طلباء اور طالبات کو خصوصاً اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے۔

Introduction to the thought of Islam. انگریزی ترجمہ از جناب ملا عبدالمجید دار بیرسٹر۔ تقطیع متوسط ضخامت ۵۳ صفحات کاغذ و ٹائپ اعلیٰ، قیمت مجلد درج نہیں پتہ :- اقبال اکاڈمی پاکستان کراچی۔ فرانس کی مصنفہ مس لیوس کلود میتر نے فرانسیسی زبان میں ایک کتاب لکھی تھی جو اگرچہ مختصر ہے لیکن اس میں نظرِ غائر سے مطالعہ کرنے کے بعد اقبال کے بنیادی افکار کا جو انسانِ کامل، معیاری سوسائٹی، فلسفہ، مذہب اور اس کے مابعد الطبعیات سے متعلق ہیں بڑی خوبی سے جائزہ لیا گیا اور فکرِ اقبال کا موازنہ مشرقی و مغربی افکار سے کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ اقبال کی شخصیت سے متعارف کرانے کی غرض سے ان کے حالات و سوانح اور ان کی شخصیت اور فلسفہ پر بھی دو ابواب میں گفتگو کی گئی تھی۔ پھر اقبال کے فن شعر گوئی پر کلام کرنے کے بعد ان کی غزلوں کا انتخاب کیا گیا تھا۔ فاضل مترجم نے اس کتاب کا بڑا بلیغ ترجمہ نثر کا نثر میں اور نظم کا نظم میں کیا ہے اور حق یہ ہو کہ ترجمہ کا حق ادا کر دیا ہے۔ محترم مصنفہ اور لائق مترجم دونوں اس کوشش کے لئے قابلِ مبارکباد ہیں۔ انگریزی خواں اصحاب کو اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیئے۔

اقبال اور حیدرآباد - از جناب نظر حیدرآبادی۔ تقطیع متوسط ضخامت ۲۳۲ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد پانچ روپیہ۔ پتہ :- اقبال اکاڈمی پاکستان۔ کراچی۔

اقبال کی زندگی میں حیدرآباد مسلمانوں کے عہدِ حکومت اور اُس کی تہذیب کی ایک آخری یادگار کی حیثیت سے قائم تھا۔ اس بنا پر مرحوم کو حیدرآباد سے یک گونہ دلی تعلق تھا اور اسی طرح اقبال کی شاعری فلسفہ اور فکر سے حیدرآباد بھی غیر معمولی طور پر اثر انداز ہوا۔ چنانچہ وہاں سب سے پہلے اقبال ڈے بڑی شان و شوکت سے منایا گیا جس میں عوام و خواص نے بڑی عقیدت سے شرکت کی اور تقریروں، مضامین اور نظموں کے ذریعہ اپنے دلی جذبات کا اظہار کیا۔ پھر اس ہنگامی مظاہرۂ عقیدت کے علاوہ ذہنی اور فکری طور پر اقبال نے حیدرآباد کے نوجوانوں، طلبا اور طالبات کو اس درجہ متاثر کیا کہ آج وہاں کی شاعری۔ فن یہاں تک کہ ڈرامہ اور موسیقی تک پر وہ اثرات نظر آتے ہیں۔ لائق مصنف نے جو اردو کے معروف شاعر ہیں اس کتاب میں پوری داستان بڑی جامعیت اور خوبی کے ساتھ بیان کی ہے۔ مرحوم کی ایک غیر مطبوعہ اور

نادر نظم کے علاوہ اس کتاب میں بعض جزوی معلومات بڑے کام کی ہیں جن سے شاعر مشرق کا آئندہ سوانح نگار فائدہ اٹھا سکتا ہے۔"

Diplomacy in Islam | از جناب افضل اقبال صاحب۔ تقطیع متوسط ضخامت ۱۵۶ صفحات کاغذ اور ٹائپ اعلیٰ، قیمت مجلد دس روپیہ۔ پتہ:۔ انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر کلب روڈ۔ لاہور۔

آج کل بین الملکتی سیاست میں ڈپلومیسی کا لفظ سیاسی جوڑ توڑ کر کے اپنا مقصد حاصل کر لینے کے مفہوم میں بولا جاتا ہے اور اس میں اخلاق کی اعلیٰ قدروں کا چنداں خیال نہیں رکھا جاتا لیکن چونکہ اسلام کی بنیاد ہی اعلیٰ اخلاق اور بلند کردار پر ہے اس لئے وہ اس راہ میں بھی کسی ایسی حرکت یا فعل کی اجازت نہیں دیتا جو اخلاق کی سطح سے گری ہوئی ہو اور بے شبہ یہ اسلام کا بہت بڑا امتیاز ہے جس سے آج کی دنیا سبق لے سکتی ہے۔ چنانچہ اس کتاب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک مثالی نمونہ کی حیثیت سے پیش کر کے تین اہم ابواب کے تحت لائق مصنف نے یہ دکھایا ہے کہ سرور کائنات نے کس طرح مختلف اور بعض نہایت نازک مواقع پر مختلف غیر مسلم طبقات کے ساتھ گفت و شنید کر کے بڑے بڑے اہم معاملات نہایت خوش اسلوبی سے طے کئے، اُن سے معاہدے کئے، صلح کی۔ عرب کے قبائل یا غیر ممالک کے مختلف وفود سے ملاقات کی۔ اُن کے سوالات کے جوابات دیئے۔ اسلام کا پیغام اُن تک پہونچایا۔ ان وفود میں مختلف طبیعت اور مزاج کے لوگ ہوتے تھے۔ جو بعض اوقات گستاخی اور دریدہ دہنی سے گفتگو کرتے تھے اور کبھی کبھی اشتعال انگیز حرکت بھی کر بیٹھتے تھے۔ مگر ان سب مواقع پر حضورؐ نے اُن کے ساتھ جو معاملہ کیا اور جس انداز سے گفتگو کی وہ "ڈپلومیسی" کی تاریخ کا نہایت روشن باب ہے۔ اسی طرح حضورؐ نے خود اپنے جو وفود دوسروں کے پاس بھیجے اُن کو آپ نے جو ہدایات دیں اور جس طرح آپ نے اُن کی رہنمائی اور نگرانی فرمائی یہ سب اس بات کی روشن دلیل ہیں کہ آپ کی ذات ستودہ صفات میں اعلیٰ اخلاق و مکارم کے ساتھ معاملہ فہمی۔ تدبر۔ حزم و دور اندیشی اور عرفانِ نفسیات کے اوصاف بیک وقت کس خوبی سے جمع تھے لائق مصنف ڈپلومیٹک تعلقات کے محکمہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی بنا پر جسٹس ایس، اے رحمن کے بقول جنھوں نے اس کتاب کا پیش لفظ لکھا ہے

کیا عجب ہے کہ ان کی یہ کتاب (جس کی انگریزی زبان بھی اعلیٰ اور معیاری ہی) موجودہ دنیا کے ڈپلومیٹک ضمیر کو بیدار کرنے کا سبب بنے۔ اس کتاب میں جتنے واقعات ہیں سیرت النبی پر مستند کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ اس ذیل میں حضورؐ نے منافقوں اور مولفۃ القلوب کے ساتھ جو معاملہ کیا ہے اس کا بھی تذکرہ آگیا ہے۔ یہ کتاب اس حیثیت سے قابلِ قدر اور لائقِ مطالعہ ہے کہ اس میں مذاقِ جدید کے مطابق سیرتِ نبوی کے ایک خاص رُخ کو زیادہ نمایاں کرکے پیش کیا گیا ہے۔

تزکیۂ نفس | از مولانا امین احسن اصلاحی۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۴۴۴ صفحات۔ کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت مجلد چھ روپئے۔ پتہ: ملک برادرز۔ تاجران کتب۔ کارخانہ بازار۔ لائلپور (مغربی پاکستان)

قرآن مجید میں متعدد مواقع پر بتایا گیا ہے کہ حضرات انبیاء کی بعثت کی ایک غرض یہ ہے کہ وہ لوگوں کا تزکیۂ نفس کریں۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ بڑی سے بڑی اعلیٰ تعلیم بھی اُس وقت تک کارگر نہیں ہوتی جب تک کہ پہلے نفس کا تزکیہ کرکے اسے اہوا واغراضِ فاسدہ سے پاک وصاف کرکے امرِ حق کو بے چون وچرا قبول کرلینے کے لائق نہ بنا دیا گیا ہو، ورنہ شیطان سو راستوں سے آکر نیکی اور اصلاح وتقویٰ کی راہ مارتا ہو اور اس خوبی اور چالاکی کے ساتھ کہ انسان بدی کو ہی نیکی سمجھ کر اُس پر گامزن رہتا ہی اور اُسے پتہ بھی نہیں چلتا کہ شیطان نے اُس پر کس غضب کا داؤ کھیلا ہی۔ شیطان اور نفس کے فریب کے یہ ہمرنگ زمین دامِ عقیدہ۔ علم وعمل اور طریقت وتصوف کی ہر منزل میں بچھے ہوئے ہیں اور صراطِ مستقیم پر قائم رہنے کے لئے اُن کا علم اور اُن سے بچنا ضروری ہی۔ چنانچہ فاضل مصنف نے جو نامور صاحبِ قلم عالم ہیں اس کتاب میں پہلے شروع کے چالیس صفحات میں دین میں تزکیۂ نفس کی اہمیت وضرورت اور تزکیہ کے لغوی مفہوم، اس کے مقصد اور اس کی وسعت پر گفتگو کی ہے اور پھر تزکیۂ علم اور تزکیۂ عمل کے زیرِ عنوان الگ الگ بڑی تفصیل اور وضاحت سے بتایا ہے کہ علم حقیقی کیا ہی اُس کا سرچشمہ کیا ہے۔ اُس کے حصول کا طریقہ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں فلاسفہ، متکلمین اور صوفیہ کے آراء و افکار کا تنقیدی جائزہ لیکر اُن پر محاکمہ کیا ہی اور علم کے حجابات۔ آفات وامراض کو بیان کرکے ان سے محفوظ رہنے اور اُن پر غلبہ پانے کی صورتیں اور تدبیریں بیان کی ہیں، اسی انداز سے عمل پر گفتگو ہے کہ ذکر، آخرت، نماز روزہ۔ زکوٰۃ اور حج، ان کی غرض وغائت کیا ہے۔ ان کے فوائد اور برکات کیا ہیں؟ شیطان کس طرح اس راہ

میں آکر گمراہ کرتا ہو اور اُن سے ایک مسلمان کس طرح محفوظ و مامون رہ سکتا ہو۔ غرض کہ اس زمانہ میں جبکہ علم و عمل کی ہزاروں قسم کی گمراہیوں نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر اس طرح قبضہ کر لیا ہے کہ اُن کا اچھے سے اچھا عمل اور فکر بھی اُن کے اثرات سے آزاد نہیں ہو اس کتاب کا مطالعہ بہت مفید ہوگا۔ زبان و بیان کی شگفتگی اور سلاست و روانی کے لئے فاضل مصنف کا نام کافی ضمانت ہو۔

اسلام بیسویں صدی میں | مرتبہ ایم محی الدین۔ تقطیع خورد ضخامت ۲۷۴ صفحات۔ کتابت و طباعت معمولی قیمت چار روپیہ پچاس پیسے پتہ:۔ ادارہ اوراق زریں ۵ ریلوے روڈ لاہور

لائق مرتب نے طالب علمی کے زمانہ میں اسلام اور مسائل حاضرہ پر ایک سوالنامہ مرتب کرکے انڈو پاک کے متعدد علماء کے پاس بھیجا تھا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ اسلام موجودہ دور کے سیاسی، اقتصادی اور سماجی مسائل کا کوئی کامیاب حل پیش کرکے خود اپنا کوئی نظام قائم کر سکتا ہو یا نہیں؟ اگر کر سکتا ہو تو اس کی شکل کیا ہوگی؟ اُس کے ماتحت مختلف طبقات کی پوزیشن اور حکومت کے مختلف اداروں اور شعبوں کی ترتیب و تشکیل کیونکر ہوگی؟ اس سوالنامہ کے جوابات مولانا محمد تقی امینی اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے مفصل دیئے تھے۔ اس کتاب میں ان دونوں علماء کے جوابات اور خود اپنے بعض مقالات کو جو دین اور سیاست کے مختلف مباحث پر ہیں مرتب نے یکجا کر دیا ہو۔ مقالات میں اسلامی جوش و خروش اور بعض مفید و قابل قدر معلومات کے علاوہ مشق تحریر کی ناپختگی اور خیالات کی ناہمواری صاف طور پر نمایاں ہو۔ جوابات کے بعض حصّوں سے بھی اگرچہ ہم متفق نہیں ہیں تاہم اُن میں پختہ شعور اور فکر انگیز حقائق پائے جاتے ہیں اور اس لئے مطالعہ کے لائق ہیں۔ البتہ کتاب میں مولانا ابوالکلام آزاد کا جو خط شائع کیا گیا ہے اُس کی عبارت، انشاء اور املا، مولانا کی طبیعت اور مزاج اور پھر اُن کا خط اور لیٹر فارم ان سب چیزوں کے پیش نظر اس کے جعلی ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا۔

تعلیمات اسلام جلد دوم | مرتبہ مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی تقطیع خورد ضخامت ۲۰۸ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر قیمت دو روپیہ پچیس پیسے۔ پتہ:۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ جامعہ نگر نئی دہلی۔

یہ حصہ عبادات و معاملات پر مشتمل ہو اس لئے اس میں پیغامِ محمدی اور عبادات پر مولانا سید سلیمان ندوی کے پانچ مضامین کے بعد جو خطبات مدراس اور سیرت النبی سے ماخوذ ہیں اسلام کے سماجی، اقتصادی

اور سیاسی نظام اور اس کے مختلف پہلوؤں پر مولانا ابوالکلام آزاد، سرسید، مولانا شبلی۔ مولوی چراغ علی پروفیسر آرنلڈ۔ مولانا محمد حفظ الرحمٰن وغیرہم قدیم وجدید مصنفین کے چیدہ چیدہ مضامین و مقالات کا انتخاب ہو۔ انتخاب کرتے وقت فاضل مرتب نے اُن جدید معاملات و مسائل کو پیش نظر رکھا ہے جو فلسفہ اور سائنس کی غیر معمولی ترقی اور اس کے تہذیبی و تمدنی اثرات کی وجہ سے مسلمانوں کو درپیش ہیں۔ یہ موصوف کی وسعت نظر اور حسن ذوق کی دلیل ہو اور اس بنا پر یہ اس لائق ہو کہ اسکولوں اور کالجوں کے اسلامی تعلیمات کے مضامین میں شامل کیا جائے۔

سیرت رسول کریمؐ از مولانا محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی۔ تقطیع خورد ضخامت ۳۶۰ صفحات۔ کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت چار روپیہ۔ پتہ:- الجمعیۃ بکڈپو۔ گلی قاسم جان۔ دہلی ملا

یہ کتاب مولانا کی اب سے کم وبیش تیس برس پہلے کی تصنیف ہو۔ قبولِ عام کی وجہ سے بہت سے اسلامی مدارس اور اسکولوں کے نصاب میں برابر شامل رہی ہے اور اب تک اس کے متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ یہ اس کا آخری ایڈیشن ہے جو مولانا کی نظر ثانی اور بعض مضامین کے اضافہ کے ساتھ بڑی آب و تاب سے شائع کیا گیا ہے۔ سیرت پر چھوٹی بڑی سیکڑوں کتابیں اُردو میں نکل چکی ہیں اور یہ سلسلہ برابر جاری ہے اور جاری رہے گا۔ مگر اس کی خصوصیات یہ ہیں (۱) ہر عنوانِ باب کے نیچے اور اس کے مناسبِ حال قرآن مجید کی آیات اور احادیث نقل کی ہیں تاکہ قاری کے ذہن پر نفسیاتی طور سے یہ اثر ہو کہ وہ جو کچھ پڑھ رہا ہو اس کا اصل سرچشمہ قرآن وحدیث ہو۔ (۲) ہر مضمون کے خاتمہ پر اُس کا خلاصہ اور اُس سے متعلق سوالات لکھے ہیں تاکہ قاری نے جو کچھ پڑھا ہے وہ اس کے ذہن میں مستحضر ہو جائے (۳) سیرت مبارکہ کے صرف واقعات بیان کرنے پر قناعت نہیں کی گئی بلکہ ضمناً جو اہم مباحث پیدا ہوتے گئے ہیں اُن پر بھی مختصر مگر جامع اور سنجیدہ بحث کی گئی ہے (۴) شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں تاریخ کی اہمیت وضرورت، اس کے ماخذ اور پھر تاریخ عالم میں سیرت کی اہمیت اور اُس کے فوائد پر روشنی ڈالی گئی ہو۔ امید ہے کہ ان خوبیوں کے ساتھ ظاہری دیدہ زیبی کے باعث یہ ایڈیشن پہلے ایڈیشنوں سے بھی زیادہ مقبول عوام وخواص ہوگا۔

"مکتبہ بُرہان" اردو بازار جامع مسجد دہلی ملا سے بھی یہ کتاب ملے گی۔

مکمل لغات القرآن

(چھ جلدوں میں)

قرآن کریم کے الفاظ کی شرح اور اُس کے معانی و مطالب کے حل کرنے اور سمجھنے کے لئے اُردو میں اس سے بہتر اور جامع کوئی لغت آج تک شائع نہیں ہوئی۔ اس عظیم الشان کتاب میں الفاظ قرآن کی مکمل اور دل پذیر تشریح کے ساتھ تمام متعلقہ بحثوں کی تفصیل بھی ہے۔ ایک مدرس اس کتاب کو پڑھ کر قرآن مجید کا بہترین درس دے سکتا ہے اور ایک عام اُردو خواں اس کے مطالعہ سے نہ صرف قرآن شریف کا ترجمہ بہت اچھی طرح کر سکتا ہے بلکہ اس کے مضامین کو بھی بخوبی سمجھ سکتا ہے، اور اہل علم و تحقیق کے لئے اس کے علمی مباحث لائق مطالعہ ہیں۔ "لغات قرآن" کے ساتھ الفاظ قرآن کی مکمل اور آسان فہرست بھی دی گئی ہے جس سے ایک لفظ کو دیکھ کر تمام لفظوں کے حوالے بڑی سہولت سے نکالے جا سکتے ہیں۔ "مکمل لغات قرآن" اپنے انداز کی لاجواب کتاب ہے جس کے بعد اس موضوع پر کسی دوسری کتاب کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

جلد اوّل	صفحات ۳۳۴	بڑی تقطیع	غیر مجلد	چار روپے آٹھ آنے
			مجلد	پانچ روپے آٹھ آنے
جلد دوم	〃 ۳۳۶	〃	غیر مجلد	پانچ روپے .. ..
			مجلد	چھ روپے .. ..
جلد سوم	〃 ۳۳۲	〃	غیر مجلد	پانچ روپے .. ..
			مجلد	چھ روپے .. ..
جلد چہارم	〃 ۳۸۶	〃	غیر مجلد	پانچ روپے .. ..
			مجلد	چھ روپے .. ..
جلد پنجم	〃 ۵۰۰		غیر مجلد	چھ روپے آٹھ آنے
			مجلد	سات روپے آٹھ آنے
جلد ششم	〃 ۳۲۴		غیر مجلد	چار روپے آٹھ آنے
			مجلد	پانچ روپے آٹھ آنے

(پوری کتاب کے مجموعی صفحات ۲۲۱۲)

مکتبہ بُرہان اُردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

Registered. No. D. 183

جولائی ۱۹۶۲ء

بُرہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"بُرہان" کا شمار اول درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "بُرہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اسکے مقالات سنجیدگی، متانت اور زورِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے بُرہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیس ۲۱ سال سے پابندیِ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"بُرہان" کے مطالعہ سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اُس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہوجائیں گے تو "بُرہان" کے علاوہ اُس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

صرف "برہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے۔ دوسرے ملکوں سے گیارہ شلنگ

حلقہ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیس ۳۰ روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجئے

برہان آفس اُردو بازار جامع مسجد دہلی

مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا۔