محمد خالد مسعود

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی

(۱۷۴۶ء-۱۸۲۴ء)

فرمایا: حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آخر زمانہ میں نصاریٰ کا تسلط ہوگا۔ ایک مرید نے عرض کیا کہ وہ یہی نصاریٰ ہیں یا اور ہوں گے۔ فرمایا: غالبًا یہی ہوں گے، کیونکہ اہل اسلام میں ظلم نہایت درجہ شائع ہو گیا ہے اور ملک کفر کے ساتھ تو قائم رہ بھی سکتا ہے، مگر ظلم کے ساتھ نہیں۔(۱)

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کے اس ملفوظ کا یہ اہم نکتہ کہ سیاسی نظام کی کامیابی یا ناکامی کا معیار اسلام یا کفر نہیں، بلکہ عدل و انصاف ہے، کوئی نئی فکر نہیں تھی۔ مسلمان ہی نہیں، بلکہ دنیا کے سب مفکرین یہی کہتے آئے تھے۔ لیکن قرون وسطی میں جب شہنشاہوں اور سلاطین نے اپنی حکومت کے جواز کے لئے مذہب کا سہارا لیا، تو عام طور پر یہ نکتہ نظروں سے اوجھل ہو گیا، اور عدل و انصاف کو بھی مذہب کے پیمانے سے ناپا جانے لگا، حتیٰ کہ پندرہویں صدی کے یورپ میں جب کلیسا اور ریاست متحد ہوئے تو اگلی تین صدیوں تک ساری دنیا مذہبی استعمار کا شکار رہی۔ اندلس کے مسلمانوں اور یہودیوں پر جو قیامت ٹوٹی، انگلستان اور یورپ کے دوسرے ملکوں میں مذہب کے نام پر جس طرح لوگوں کو زندہ جلایا گیا، ہسپانوی اور پرتگیزی طالع آزماؤں نے کلیسا کی حمایت اور دعاؤں کے ساتھ ایشیا، جنوبی امریکہ اور شمالی امریکہ کے بعض امن پسند قبائل کو مذہب تبدیل نہ کرنے پر جس طرح صفحۂ ہستی سے مٹا دیا، اس کے داغ انسانی

ذہن پر ابھی تک نقش ہیں۔ راست فکر لوگوں نے انصاف کے ان دوہرے باٹوں اور پیمانوں کو کبھی تسلیم نہیں کیا، لیکن اٹھارہویں صدی میں جب مذہب پر مبنی سلطنتیں زوال پذیر ہوئیں تو یہ شعور خصوصی طور پر ابھر کر سامنے آیا۔ اسی فکر کو دور جدید کی روشن خیالی کی بنیاد سمجھا جاتا ہے۔

انیسویں صدی میں یورپی استعمار سے آزادی کی جدوجہد اور بعد میں قومی تشخص کے اظہار اور سیاسی نظام کی تعمیر نو میں مذہب کے عنصر کو دوبارہ بنیادی اہمیت حاصل ہوگئی، حتیٰ کہ انیسویں صدی کی ان ضرورتوں کے پیش نظر اٹھارہویں صدی کی تاریخ بھی اسی زاویے سے لکھی گئی۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس صدی کو ان ''ضرورتوں'' اور ''تعصبات'' سے ہٹ کر دیکھا جائے۔(۲)

اٹھارہویں صدی میں شاہ ولی اللہ اور دوسرے مفکرین نے سیاست اور معاشرت کی بنیادیں تیموری وراثت کے بجائے انسانی معاشرے کے ارتقا اور ارتفاقات میں تلاش کیں۔ اس عہد میں علم وفن کو دربار کی سرپرستی سے آزادی ملی اور فکر وآگہی کو اپنے پاؤں پر کھڑے ہونے کا موقع ملا تو پورا برصغیر علم وفکر کی نمو سے مہک اٹھا۔ اس مقالے کے دامنِ تنگ میں ہم ان سارے پھولوں کو تو سمیٹ نہیں سکتے، صرف اس گلستان کا ایک دریچہ کھول کر اٹھارہویں صدی کی اس فکری بہار کا مختصر نظارہ پیش کرنے کی کوشش کی جاسکتی ہے، یہ دریچہ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی ہیں۔

شاہ عبدالعزیز کا انتخاب اس مقصد کے لئے کئی لحاظ سے مفید ہے۔ اول تو شاہ صاحب کی زندگی اٹھارہویں صدی کے نصف اور انسویں صدی کے ربع پر محیط ہے اور اس طرح اٹھارہویں صدی کے فکر کے تسلسل کو جانچنے میں مدد دے سکتی ہے۔ دوسرے شاہ صاحب کی شخصیت اس لحاظ سے بھی اہم ہے کہ ایک طرف آپ کا فکری رابطہ شاہ ولی اللہ سے ہے تو دوسری جانب، جیسا کہ ہم اس مضمون کے آخر میں ذکر کریں گے، انیسویں اور بیسویں صدی میں ابھرنے والی تقریباً تمام مذہبی، سیاسی اور فکری تحریکیں اپنا رشتہ شاہ عبدالعزیز سے قائم کرتی ہیں۔ تیسرے شاہ عبدالعزیز کا رابطہ اپنے عہد کی تمام نامور اہم علمی اور فکری شخصیات اور اداروں

سے براہ راست رہا۔ چوتھے آپ کے فتاویٰ اور ملفوظات ایسے مصادر و مراجع ہیں جن سے شاہ صاحب کے افکار کا صرف علم ہی نہیں ہوتا، بلکہ شاہ صاحب کے ہم عصر معاشرے کی سوچ کا بھی پتہ چلتا ہے۔

اس مطالعے میں ہمارے پیش نظر بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا شاہ عبدالعزیز اٹھارہویں صدی کو زوال کا عہد سمجھتے تھے؟ اگر سمجھتے تھے تو کس پہلو سے اور اس کے لئے انہوں نے کیا حل تجویز کیا؟ ان سوالوں کے تناظر میں ہم شاہ صاحب کے حوالے سے اٹھارہویں صدی کے اسلامی فکر کے صرف ان پہلوؤں کا جائزہ لیں گے جو اس تناظر سے براہ راست تعلق رکھتے ہیں۔ اس کے لئے ہم صرف تین، یعنی تعلیمی، مذہبی اور سیاسی پہلوؤں کا مطالعہ کریں گے۔

شاہ عبدالعزیز کا عہد

شاہ عبدالعزیز کے حالات زندگی پر دو اہم تفصیلی مطالعے شائع ہو چکے ہیں، (۳) اس لئے ہم ایک اجمالی خاکے پر اکتفا کریں گے۔ آپ شاہ ولی اللہ دہلوی کی دوسری بیوی سے سب سے بڑے فرزند تھے۔ آپ کا مولد (۱۷۴۶ء) و مدفن (۱۸۲۴ء) دہلی ہے۔ آپ کی تعلیم و تربیت شاہ ولی اللہ کے ہاتھوں ہی میں ہوئی، چنانچہ والد کی وفات پر ۱۷۶۲ میں آپ نے مسند تدریس سنبھالی اور وفات تک تصنیف و تالیف میں مشغول رہے اور فتاویٰ کی صورت میں رجوع کرنے والوں کی رہنمائی کرتے رہے۔ آپ کی تصانیف میں "تفسیر عزیزی (فتح العزیز)"، "تحفه اثنا عشریه"، "بستان المحدثین"، "عجاله نافعه"، "سر الشهادتین"، "عزیز الاقتباس فی فضائل اخیار الناس" اور "میزان العقائد" شامل ہیں۔ آپ کے ملفوظات اور فتاویٰ بھی آپ کی زندگی ہی میں جمع ہو گئے تھے لیکن وفات کے بعد شائع ہوئے۔

شاہ عبدالعزیز کا عہد سیاسی اور معاشی شکست و ریخت کا عہد تھا۔ شاہ صاحب کا ابھی جوانی کا زمانہ تھا کہ انگریز دہلی پر بھی قابض ہو گئے، تاہم ان ساری سیاسی تبدیلیوں میں دہلی میں شاہ صاحب کی قدر و منزلت میں کمی نہیں آئی۔ مغل بادشاہ، روہیلے امیر اور انگریز حکام سب شاہ صاحب کے عقیدت مند تھے۔ شاہ صاحب کے تذکروں اور قریب العہد تصانیف، سب میں

دہلی میں شاہ صاحب کی مرکزی حیثیت کا بار بار ذکر آتا ہے۔(۴) بارش، دفع امراض وبائی اور ردبلیات کے لئے دعاؤں کے لئے بادشاہ اور عوام دونوں شاہ صاحب سے رجوع کرتے تھے۔(۵)

سرسید احمد خان نے اپنی کتاب ''آثار الصنادید'' (تالیف ۱۸۴۶ء) میں شاہ عبدالعزیز کے بارے میں لکھا ہے:

> ''اگرچہ جمیع علوم مثل منطق وحکمت و ہندسہ و ہیئت کو خادم علوم دینی کا کر کر تمام ہمت و سراسر سعی کو تحقیق غوامض حدیث نبوی وتفسیر کلام الٰہی اور اعلائے اعلام شریعت مقدسہ حضرت رسالت پناہی میں مصروف فرماتے تھے۔ اس پر بھی علوم عقلیہ میں سے کون سا علم تھا کہ اس میں یکتائی اور یک فنی نہ تھی۔''(۶)

شاہ صاحب کے شاگردوں میں شاہ اسماعیل شہید نے منطق پر رسالہ لکھا جس میں انہوں نے ارسطو کی منطق پر تنقید کی۔(۷) شاہ رفیع الدین کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ انہوں نے ریاضیات میں اتنی ترقی کی کہ ''اس فن کے موجد نے بھی اس سے زیادہ ترقی نہ کی ہوگی۔''(۸)

''وقائع عبدالقادر خانی'' میں ذکر ہے کہ شاہ صاحب کو تفسیر، حدیث، فقہ، سیرت اور تاریخ کے علاوہ علم ہیئت، ہندسہ، مجسطی، مناظر، اصطرلاب، جرثقیل، طبیعیات، منطق، مناظرہ، اختلاف، ملل ونحل قیافہ اور تاویل وغیرہ علوم وفنوں پر بھی عبور حاصل تھا۔ آپ کو عبرانی زبان سے بھی واقفیت تھی۔(۹)

صاحب ''نزہتہ الخواطر'' نے شاہ صاحب کی علم موسیقی سے واقفیت کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔(۱۰) برصغیر میں آلات مزامیر کے ساتھ اور ان کے بغیر موسیقی کی حلت وحرمت پر بحث بہت پرانی ہے۔ شاہ صاحب کے عہد میں یہ بحث چلی کہ آلات مزامیر کون سے ہیں۔ شاہ صاحب نے فرمایا کہ محققین کے نزدیک ایسے آلات جن سے حروف اور انسانی آواز سے

مماثلت پیدا ہو، جیسے سارنگی اور ستار وغیرہ، وہ حرام ہیں۔ شاہ صاحب نے محض آواز اور مزامیر کی آواز میں فرق کرتے ہوئے کہا کہ مزامیر کی آواز بے معنی ہے، اس سے طبیعت میں جوش پیدا ہو جاتا ہے۔ مزامیر کو اس لئے منع کیا گیا کہ طبیعت کو اتنا جوش میں لانا مقصود نہیں۔ البتہ دف اور طبل اس حرمت سے مستثنیٰ ہیں۔ ان کے مقابلے میں محض اچھی آواز بامعنی الفاظ کے ساتھ قلب میں حرکت کے ساتھ ساتھ عقل کو بھی حرکت میں لاتی ہے، اس لئے مباح ہے۔ (۱۱)

شاہ صاحب نے اپنے ''ملفوظات'' میں فرمایا کہ انہیں اس فن سے دلچسپی تھی اور اس فن کے مشہور لوگ ان کے پاس مشورے کے لئے آتے تھے، لیکن آخر عمر میں انہوں نے اسے ترک کر دیا، کیونکہ ضعف کی وجہ سے موسیقی سے ان کے دل کو نقصان پہنچتا تھا۔ (۱۲) ''ملفوظات'' میں ایک واقعہ بھی درج ہے کہ آپ کے مدرسے میں ایک قوال کے گانے سے آپ کے سردرد میں اضافہ ہوا۔ (۱۳) شاہ صاحب کی ایک فارسی تصنیف ''سانگیت شاستر'' کا ذکر بھی ملتا ہے جو رام پور کی رضا لائبریری میں محفوظ ہے۔ (۱۴)

شاہ صاحب کے طریق تدریس پر سرسید احمد خان کے دلچسپ تبصرے سے اس عہد کی علم دوستی اور معیار بندی کا بھی پتہ چلتا ہے۔ لکھتے ہیں:

> یہ آفت جو اس جزو زمان میں تمام دیار ہندوستان خصوصاً شاہجہان آباد حرسہا اللہ عن الشر والفساد میں مثل ہوائے وبائی کے عام ہو گئی ہے کہ ہر عامی اپنے تئیں عالم اور ہر جاہل آپ کو فاضل سمجھتا ہے اور فقط اسی پر کہ چند رسالے مسائل دینی اور ترجمہ قران مجید کو اور وہ بھی زبان اردو میں کسی نے استاد سے اور کسی نے اپنے زور طبیعت سے پڑھ لیا ہے۔ اپنے تئیں فقیہ و مفسر سمجھ کر مسائل و وعظ گوئی میں جرأت کر بیٹھا، آپ [شاہ عبدالعزیز] کے ایام حیات تک اس کا اثر نہ تھا، بلکہ علمائے متبحر اور فضلائے مفضی المرام باوجود نظر غائر اور احاطہ جزئیات مسائل کے جب تک اپنا سمجھا ہوا حضرت کی خدمت میں عرض نہ کر لیتے تھے،

اس کے اظہار میں لب کو وانہ کرتے تھے اور اس کے بیان میں زبان کو
جنبش نہ دیتے تھے۔(۱۵)

سرسید کے اس تبصرے سے پتہ چلتا ہے کہ تعلیم میں روایت اور تربیت کا تسلسل اور معیار بندی اٹھارہویں صدی تک قائم تھی اور کسی معروف استاد کی سند اور اجازت کے بغیر تدریس اور فقہ وتفسیر تو کیا، لوگ وعظ گوئی کی بھی جرأت نہیں کرتے تھے۔

اس روایت وحفاظت میں تقلید کا بھی حصہ تھا، لیکن اٹھارہویں صدی میں یہ احساس ابھرا کہ تقلید علم کے فروغ میں بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ برصغیر میں حنفی مذہب کی تقلید اتنی شدید تھی کہ اکثر حدیث کو بھی نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ برصغیر میں علم حدیث کی اشاعت نہیں تھی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ برصغیر خصوصاً سندھ شروع ہی سے علم حدیث کا گہوارہ رہا ہے اور بہت سے محدثین اس سرزمین سے پیدا ہوئے۔ خصوصاً سترہویں صدی میں حجاز اور عالم اسلام میں علم حدیث کے فروغ میں علامہ محمد حیات سندھی جیسے علماء کی خدمات بہت نمایاں ہیں، تاہم حنفیت کی تقلید کی وجہ سے علم حدیث اور فقہ ایک دوسرے سے الگ پروان چڑھتے رہے۔ شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز نے علوم حدیث ہی کو فروغ نہیں دیا، بلکہ ان فقہی مذاہب کی تعلیم پر بھی زور دیا جو علوم حدیث میں حنفی مذہب سے مختلف نظریات کے قائل تھے۔ شاہ ولی اللہ نے مالکی مذہب کی طرف توجہ مبذول کرائی اور ''الموطا'' کی شروح لکھیں تو شاہ عبدالعزیز نے علوم حدیث پر ''بستان المحدثین'' اور ''عجالہ نافعہ'' جیسی بیش قیمت نصابی کتب تحریر کیں اور کئی مسائل میں شافعی مسلک کی تعریف کی۔ آپ کا کہنا تھا کہ ''اصول اور کلیہ قواعد کی موافقت کے اعتبار سے حنفی مذہب، اور اصول حدیث اور ان کی تنقیحات کے اعتبار سے شافعی اچھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر محدثین شافعی مذہب ہوتے ہیں۔''(۱۶)

شاہ صاحب کی کوششوں سے علم حدیث برصغیر میں عام ہوا، ورنہ بقول شاہ عبدالعزیز حدیث کی بہت سی کتابوں سے علمائے برصغیر روایت تو کرتے تھے، لیکن ان سے واقفیت نہ تھی۔ شاہ صاحب کی ''بستان المحدثین'' کا تعلق تاریخ علم حدیث سے ہے، اس میں ایک سو سے زائد

کتب حدیث کا تعارف پیش کیا گیا ہے۔(۱۷) اسی طرح رسالہ ''عجالہ نافعہ'' اصول حدیث پر لکھا گیا جس کا مقصد صحیح اور ضعیف حدیث کی پہچان کے طریقے بیان کرنا تھا۔ آپ نے اس رسالے میں متاخرین محدثین پر تنقید بھی کی کہ انہوں نے غیر معتبر کتابوں کی حدیثوں پر انحصار کیا ہے۔ آپ نے درایت حدیث کے اصول بیان کرتے ہوئے بتایا کہ جو حدیث مشہور تاریخی واقعے یا عقل و شرع کے مقتضیات کے مخالف ہو اور ترغیب و ترہیب میں مبالغہ آمیز ہو، وہ صحیح نہیں ہوسکتی۔ وضع حدیث کے اسباب بیان کرتے ہوئے آپ نے وضاحت کی کہ اس میں زیادہ حصہ خلفا اور امرا کے مصاحبین کا ہے جنہوں نے خوشامد کے لئے حدیثیں گھڑیں، پھر زہاد، عباد اور ایسے لوگ بھی اس میں شامل ہیں جنہوں نے نیک نیتی سے حکمت و اخلاق کی اچھی باتیں رسول اللہ سے منسوب کر دیں۔(۱۸)

حدیث پر شاہ صاحب کی یہ دونوں کاوشیں نصابی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان میں آپ نے علوم کے تاریخی اور تنقیدی مطالعے کی بنیاد ڈالی اور اس طرح تقلید اور فرقہ واریت کی افراط و تفریط کی بجائے افہام و تفہیم کی راہ سجھائی۔ شاہ صاحب کا حلقہ اثر بہت وسیع تھا، اس لئے ان تعلیمی اصلاحات سے دور رس اثرات کی توقع بیجا نہ تھی، لیکن ایسا نہیں ہوا۔ اس کے اسباب کیا تھے؟ تفصیلی مطالعے اور تجزیے کے بغیر اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

اس کا سبب تنگ نظری اور کم علمی تو ہرگز نہیں ہوسکتا۔ شاہ عبدالعزیز کی وسعت علمی کی طرف کچھ اشارے تو ہم اوپر کر آئے ہیں۔ ان کے علاوہ آپ کی جغرافیہ دانی اور کرہ ارض کے بارے میں نظری علم کے بھی بہت سے قصے مشہور ہیں۔ جن میں فریزر کا کابل کے راستوں کے بارے میں استفسار (۱۹) اور سوڈان کے بارے میں شاہ صاحب کی ایک عربی نظم (۲۰) عمدہ مثالیں ہیں۔ ان کے علاوہ شاہ صاحب کا یہ ملفوظ بہت اہم ہے جس میں کرہ ارض کے مختلف علاقوں میں طلوع و غروب اور زوال آفتاب کے اوقات کا ذکر کرتے ہیں۔

ان ممالک میں جو قطبین کے تحت واقع ہیں چھ مہینہ کی رات
اور چھ مہینہ کا دن ہوتا ہے اور صبح صادق سے طلوع آفتاب کا وقفہ تقریباً

سات دن کا ہوتا ہے۔ چنانچہ فرنگیوں کے ارض جدید میں ایک دن کا
فرق ہے اور کرہ کے موافق وہ بغداد کے محاذ میں واقع ہے۔ اس سے
پہلے لوگ جانتے تھے کہ صرف سولہ درجہ آبادی تھی، اب فرنگیوں نے ۲۵
درجہ آبادی قرار دی ہے۔(۲۱)

یہاں معلوم ہوتا ہے کہ ارض جدید سے بظاہر امریکہ مراد ہے۔ ان سب باتوں سے شاہ عبدالعزیز کی وسعتِ مطالعہ کا پتہ چلتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ جدید تحقیقات کا بھی کسی حد تک انہیں علم تھا اور ان کے ہاں نئے علوم کے تجسّس و جستجو کا احساس بھی ملتا ہے۔

چنانچہ مولانا مودودی کا یہ کہنا کہ شاہ عبدالعزیز کے عہد میں ''قریب قریب سارے ہندوستان میں انگریزوں کے پنجے جم چکے تھے، مگر ان کے ذہن میں یہ سوال پیدا نہ ہوا کہ آخر کیا چیز اس قوم کو اس طرح بڑھا رہی ہے''، (۲۲) پوری طرح صحیح نہیں۔ یہ تو ہوسکتا ہے کہ اس سوال کے مالہ و ماعلیہ وہ نہ ہوں جو مودودی صاحب کے ذہن میں تھے، لیکن یہ سوال شاہ صاحب کے سامنے ضرور رہا۔ اس کا اظہار ایک مرتبہ نہیں، کئی مرتبہ ان کے ملفوظات میں ملتا ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک انگریزوں کی کامیابی کی وجہ ان کی جنگی صلاحیت اور حُسن انتظام تھا۔ ان کے ذہن پر اس کا اثر اتنا تھا کہ وہ تصوف کے نکات سمجھانے کے لئے بھی اس کی مثال دیتے تھے۔ ایک مرتبہ فرمایا ''بزرگان نقشبندیہ کے قواعد مجھ کو بہت پسند ہیں۔ ان کے قاعدے انگریزوں کی لڑائی کے مشابہ ہیں، یعنی بہت نظام اور نہایت بندوبست کے ساتھ ہیں۔'' (۲۳) ایک مرتبہ نفس کی انسان سے جنگ کی مثال انگریزوں اور مرہٹوں کی جنگ سے دی، ''کیونکہ نفس باقاعدہ طریقے سے جنگ کرتا ہے۔'' (۲۴)

پھر سوال یہ ہے کہ اس وسعت علمی اور روشن فکری کے باوجود مسلم معاشرہ تعلیمی میدان میں کیوں آگے نہیں بڑھ سکا؟ جیسا کہ ہم نے عرض کیا، یہ بات تفصیلی تحقیق کی متقاضی ہے۔ ہم صرف امکان کے طور پر اتجویز کریں گے کہ مسلمانوں کے علمی تصورات پر قرون وسطیٰ میں یونانی فکر کی جو چھاپ لگی، وہ بہت گہری تھی۔ اس کی وجہ سے اطلاقی علوم کی بجائے عام طور

پر نظری علوم اور مابعد الطبیعیات کی برتری ان کے ذہنوں میں رچ بس گئی تھی۔ یہ تو ان مفکرین کا حال تھا جو معقولات میں دلچسپی لیتے تھے۔ علمائے دین تو ان علوم کو مقدمات اور علوم آلیہ سے زیادہ اہمیت ہی نہیں دیتے تھے جو علوم فقہ و عقائد کے نظریات کی تائید اور ان پر اعتراضات کی تردید کے کام آتے تھے۔ یہ علوم دینیہ کی تنقید و تنقیح کا معیار کبھی نہیں بنے، بلکہ باقاعدہ نصاب کا حصہ بھی علوم آلیہ کی حد تک رہے۔ چنانچہ ان علوم میں جتنی بھی پیش رفت ہوئی، اس سے علما کو واقفیت ضرور رہی، لیکن صرف جدل و مناظرہ کی حد تک۔ ان کے موضوعات بطور خود ان کی تحقیقات کے موضوع نہیں بن سکے۔ اس سلسلے میں شاہ عبدالعزیز کا یہ ملفوظ بہت اہم ہے۔ فرماتے ہیں:

> ہر قوم کو کسی نہ کسی فن کے ساتھ مناسبت ذہنی ہوتی ہے۔ چنانچہ ہندوؤں کو فن حساب میں مہارت ہے۔ اہل فرنگ کو دستکاری اور دوسری صنعتوں اور فن ریاضی میں زیادہ مناسبت ہے، مگر علم منطق، الٰہیات و [طبیعیات] کے دقائق تک ان کے ذہن کی رسائی کم ہوتی ہے، الا ماشاء اللہ۔ (۲۵)

جہاں تک نظری ریاضیات کا تعلق ہے، شاہ صاحب کے حلقہ ارادت میں بھی لوگ اس میں دلچسپی لیتے تھے، لیکن اس کے اطلاقی علوم جنہیں شاہ صاحب دستکاری اور صنعتوں کے نام سے یاد کرتے ہیں، علوم کی درجہ بندی میں کم تر مقام کے حامل تھے۔ اعلیٰ مقام صرف الٰہیات اور طبیعیات کو حاصل تھا کیونکہ صرف اعلیٰ ذہنوں کی ان تک رسائی ہے۔ یاد رہے یہاں طبیعیات سے مراد بھی مابعد الطبیعیات ہے۔ اس کی وجہ ان تمام علوم کا خادم علوم دینیہ ہوتا ہے۔ چنانچہ کائنات کے بارے میں شاہ عبدالعزیز کا تصور قرون وسطیٰ کے علما سے مختلف نہیں تھا۔ (۲۶) آسمان چاند، عطارد، زہرہ، آفتاب، مریخ، مشتری اور زحل کی ترتیب سے سات حصوں میں منقسم تھا۔ زمین کے بھی سات طبقات تھے جن میں سب سے نیچے تحتین اور پھر دوزخ۔ یہ آسمان ایک دوسرے کے گرد اور سب زمین کے گرد۔ آفتاب و ماہتاب زمین سے

یکساں فاصلہ رکھتے ہوئے مشرق سے مغرب کی طرف گردش کرتے تھے۔ زمین مروارید سے دانے کی مانند گول اور سات حصوں میں منقسم ہے۔ ہر حصے کا دین، سلطنت، رسوم و عادات، نباتات و حیونات ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ہر ایک میں مختلف رنگ و نسل کے لوگ آباد ہیں۔ متکلمین نے کائنات کے اس یونانی تصور کو مذہبی تعلیمات کے ساتھ اس طرح پیوست کر دیا تھا کہ اس پر مزید تحقیق کی ضرورت نہیں تھی۔ مثلاً زلزلے کی توجیہ کرتے ہوئے شاہ صاحب نے بتایا کہ انسانوں کی تنبیہ اور زمین کو بندوں کے گناہوں سے ہلکا کرنے کے لئے فرشتوں کو حکم دیا جاتا ہے، وہ زمین میں تیز ہوا داخل کر دیتے ہیں جس سے ایک خاص قطعہ زمین میں حرکت اور زلزلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ (۲۶)

کائنات کا یہ تصور چونکہ مذہبی ضرورتوں کے لئے کافی تھا، اس لئے اس پر مزید غور و خوض کی ضرورت نہیں تھی، لیکن سیاسی تصورات کی صورت حال مختلف تھی، اس لئے ان کو مختلف نقطہ نظر سے دیکھا گیا۔

سیاسی پہلو پر ہم تھوڑی دیر میں گفتگو کریں گے، پہلے مذہبی معاشرت کا ایک اجمالی جائزہ لینا ضروری ہے، تاکہ سیاست و مذہب کے روابط کو بہتر طریقے سے سمجھا جا سکے۔

مذہب اور معاشرہ

برصغیر کی مسلم مذہبی معاشرت کو ہندو اکثریت سے ہمیشہ خطرے کا احساس رہا۔ اگرچہ حکمرانی مسلمانوں کے ہاتھ میں رہی، لیکن اپنے اقلیت میں ہونے کے احساس نے انہیں ہمیشہ چوکنا رکھا۔ دوسری جانب برصغیر کی ہندو آبادی مسلمان حکمرانوں کے ایشیائی مسلمانوں سے روابط کی بنا پر خود کو ہمیشہ اقلیت میں سمجھتی تھی۔ اس طرح دونوں اقوام ایک دوسرے کے خوف میں مبتلا رہیں۔ اپنی برتری قائم رکھنے کے لئے مسلمان حکمرانوں نے زیادہ تر قوت پر انحصار کیا چنانچہ شاہی خاندانوں کی تبدیلیوں کے باوجود اس خطے میں مسلمانوں کی حکومتیں قائم رہیں۔ تاہم اس کی بڑی مسلمانوں کی متوسع تہذیب تھی وسطی ایشیا اور ایران سے علماء، ادبا اور شعرا کبھی قسمت آزمائی کے لئے، اور اکثر اپنے وطن میں سیاسی انقلابات کی وجہ سے ہندوستان

تلاش میں برصغیر میں آتے رہے۔ مسلسل ہجرت کے عمل نے اقلیت کے احساس اور تشخص کی حفاظت کے جذبے کو زندہ رکھا۔ ہجرت میں صرف راسخ العقیدہ اور قدامت پسند مذہبی طبقے ہی شامل نہیں تھے، بلکہ وہ افراد، فرقے اور جماعتیں بھی شامل تھیں جو اپنے وطن میں ناپسندیدہ اور قابل تعزیر قرار دیئے جانے کی وجہ سے برصغیر میں آئیں۔ اس طرح برصغیر عالم اسلام میں ایک جانب ایک متوسع معاشرت کا گہوارہ اور دوسری جانب ابھرنے والی تقریباً تمام مذہبی آویزشوں کی پناہ گاہ بن گیا۔ اٹھارہویں صدی کے حوالے سے اس تہذیبی عمل کے دوعناصر قابل ذکر ہیں، تصوف اور شیعیت۔

تصوف

تصوف میں بھی دو اثرات زیادہ اہم ہیں۔ ایک تو ابن عربی کا وحدت الوجود کا نظریہ تھا جو مغلوں کے دور سے پہلے تصوف کے راستے برصغیر میں آیا۔ اس میں، چوں کہ ہندو مت کے فلسفے سے بہت مماثلت تھی، اس لئے یہ جلد مسلم معاشرت کے لئے خطرے کا نشان بن گیا۔ نقشبندی سلسلے کے زیر اثر شیخ احمد سرہندی کے عہد میں اس کے خلاف باقاعدہ جہاد شروع ہوا۔ سولہویں اور سترہویں صدی میں ان کے حامیوں اور مخالفوں میں باقاعدہ تصادم ہوتا رہا۔ آخر کار شاہ ولی اللہ نے اٹھارہویں صدی میں اس تصادم کو دور کر کے دونوں میں بیچ کی راہ نکالی۔ تصوف کا دوسرا اثر چشتیہ اور سہروردیہ سلسلے کے باہمی اختلافات اور ریاست و سیاست پر مختلف نقطہ ہائے نظر سے پیدا ہوا۔ چشتیہ سلسلے میں سماع کی اجازت، اور ذکر و ریاضت کی بعض صورتوں میں ہندو مذہب خصوصاً جوگیوں کے طریق ریاضت سے مماثلت پائی جاتی تھی، اس لئے یہ بھی خطرے کا نشان بن گیا۔ ان رجحانات کی مخالفت بہت شد و مد سے کی گئی۔ چشتیہ کی عوام سے تصوف کی جڑیں عوام میں گہری ہوتی گئیں۔ یہ نہ صرف مسلم عوام میں، بلکہ ہندو عوام میں بھی گھر کر گیا تھا۔ ان رجحانات کا نتیجہ یہ ہوا کہ تصوف، رواداری، توسع اور ترکیبی رویے کی علامت کے طور پر سامنے آیا۔ اگر چہ سہروردی صوفیا حکمرانوں کے قریب رہے، لیکن عمومی طور پر تصوف ترک دنیا اور دربار و ریاست سے علیحدگی کا نام ٹھہرا۔ اس وجہ سے بھی غیر مسلموں میں صوفیا بہت مقبول

ہوئے۔ اٹھارہویں صدی میں جب مسلم حکمرانوں کی معاشرے پر گرفت کمزور پڑی تو تصوف کو بہت فروغ ملا۔ دہلی کی بار بار لوٹ مار سے دنیا کی بے ثباتی کے رجحان کو تقویت ضرور ملی، لیکن اس سے ضعیف الاعتقادی اور توہم پرستی بھی پروان چڑھی۔ نواب درگاہ قلی خان نے اس زمانے کی دہلی کا نقشہ کھینچتے ہوئے لکھا ہے کہ اس زمانے میں دہلی میں خانقاہی نظام نقطہ عروج پر تھا۔ مشکلات و مصائب کے وقت لوگ جدوجہد کی بجائے قبروں کا رخ کرتے تھے۔(۲۷) زیارت قبور نے ایک باقاعدہ ادارے کی حیثیت اختیار کی لی تھی جس میں رسوم نے باقاعدہ ضابطوں کی شکل اختیار کر لی۔ بقول مولانا ابوالحسن علی ندوی ''قبروں اور مُردوں کے متعلق ایک مستقل شریعت بن گئی تھی، جس کے واجبات و مستحبات میں ان سے دعا مانگنا، بوسہ دینا اور چادریں چڑھانا اور منتیں ماننا، ...... گانا بجانا، چراغاں کرنا...... وغیرہ اس شریعت کے اجزا'' تھے۔(۲۸)

مولانا ندوی کی اس تصویر کشی میں کسی حد تک بیسویں صدی کی مذہبی اصلاح پسندی کی مبالغہ آمیزی بھی شامل ہے جس کا ذکر ہم بعد میں کریں گے، تاہم یہ بات قابل غور ہے کہ اٹھارہویں صدی کی مذہبی معاشرت میں تصوف کا اثر غالب تھا۔ شاہ عبدالعزیز کے ملفوظات اور ''فتاویٰ''، ان کی ہم عصر سوانح مثلاً ''کمالات عزیزی'' اور ''لال قلعہ کی ایک جھلک'' سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ لوگ جنات، ارواح اور بلیات کے خوف میں مبتلا رہتے تھے۔ شاہ عبدالعزیز جن سے جنات بھی ڈرتے تھے، مرجع خلائق تھے، لوگ ان سے دعا، تعویذ اور مجربات حاصل کرنے کے لئے آتے تھے۔

تصوف نے جہاں انسان دوستی اور رواداری کو پروان چڑھایا، وہاں برصغیر کی مسلم اور غیر مسلم معاشرت میں امتزاج کی راہ بھی ہموار کی۔ غیر مسلموں پر مسلم ثقافت کے اثرات پڑے تو مسلم معاشرت میں بھی بہت سی غیر مسلم مذہبی رسوم رچ بس گئیں۔ اس سے ایک طرح کی روایتی مسلم ثقافت ظہور پذیر ہوئی جو اٹھارہویں صدی میں اپنے عروج پر تھی۔ احیائے اسلام کی تحریکوں نے اس روایتی مذہبی ثقافت کی اصلاح کے جذبے سے جنم لیا۔

شاہ عبدالعزیز اس روایتی مذہبی ثقافت کے قائل تھے، لیکن اعتدال کی حد تک۔ اس

ثقافت کی جو رسوم اعتدال سے گزر جاتیں شاہ صاحب ان کی کبھی تائید نہ کرتے تھے۔ شاہ صاحب کے گھر ہر سال میں دو مجالس باقاعدہ منعقد ہوتی تھیں۔ مجلس ذکر وفات شریف اور مجلس شہادت حسین۔ ان میں سینکڑوں آدمی جمع ہوتے، ختم قرآن مجید اور پنج آیت پڑھ کر کھانے کی چیزوں پر فاتحہ پڑھا جاتا۔ اس مجلس میں موقع کی مناسبت سے سلام یا مرثیہ بھی پڑھا جاتا تھا۔ (۲۹) شاہ صاحب کے فتاویٰ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ زیارت قبور کے قائل تھے۔ کوئی دن مقرر کر کے زیارت اور استغفار کے مقصد سے جانے کو وہ سنت سمجھتے تھے، البتہ ہیئت اجتماعیہ کے ساتھ ختم کلام، فاتحہ، شیرینی، تقسیم طعام وغیرہ کے بارے میں ان کا کہنا تھا کہ پیغمبر خدا اور خلفا کے زمانے میں ان کا رواج نہیں تھا، تاہم ان میں کوئی برائی نہیں۔ البتہ قبروں پر سجدہ، طواف اور بزرگوں سے امداد کی دعا درست نہیں، کیونکہ ان امور میں بت پرستی کی مشابہت پائی جاتی ہے۔ (۳۰) ان رسوم کی مذمت کے لئے آپ نے بدعت سیئہ کی اصطلاح استعمال کی۔ ایسا عمل جس کا ثبوت عہد نبوی اور عہد صحابہ میں نہیں ملتا، وہ بدعت ہے، لیکن ہر بدعت ان کے نزدیک سیئہ نہیں تھی۔ مثلاً شاہ صاحب کے نزدیک استمداد موتی (مُردوں سے مدد مانگنا) بدعت ہے، کیونکہ صحابہ اور تابعین کے عہد میں نہ تھی، لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ یہ بدعت سیئہ ہے یا حسنہ۔ (۳۱) اس کے ساتھ شاہ صاحب بدعت سیئہ اور کفر میں بھی تفریق کے قائل تھے۔ مثلاً احادیث کا مطلقاً انکار یا احادیث متواترہ کا انکار ان کے نزدیک کفر تھا، (۳۲) لیکن ہوائے نفسانی یا دنیاوی مصلحت کے پیش نظر کسی حدیث سے انکار بدعت سیئہ تھا، کفر نہیں۔

فتاویٰ عزیزی کے جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان رسوم کے بارے میں لوگوں کے ذہنوں میں بہت سے سوالات ابھر رہے تھے۔ ذیل کے تجزیے سے کسی حد تک اس کا اندازہ ہوگا کہ آپ کے عہد میں مسائل کے حوالے کیا تھے:

موضوع	تعداد فتاویٰ	موضوع	تعداد فتاویٰ
عبادات	۴۸	حلال وحرام	۱۵
عقائد	۱۰۶	تصوف	۱۸

تعویذ و دعا	۳۲	اصول فقہ	۱۲
تفسیر قرآن	۲۸	تاریخ خلفا	۱۸
تشریح حدیث	۸	عائلی مسائل	۱۵
فلکیات وکلام	۸	اموال وعقائد	۲۴
حدود وتعزیرات	۴		

شاہ صاحب کے آخری زمانے ہی میں اصلاح مذہب کی تحریک شدید زور پکڑ گئی جس نے بدعت کی تعریف کو بہت زیادہ وسیع کیا اور بدعت اور کفر میں فرق کو بہت زیادہ کم کر دیا۔ روایتی امتزاجی ثقافت نے اس پر سخت احتجاج کیا اور اس کے نتیجے میں بہت سے نئے مذہبی رجحانات پیدا ہوئے۔ اگرچہ ان سب رجحانات نے اپنا شجرہ شاہ عبدالعزیز سے ہی قائم رکھا، لیکن شاہ صاحب جس ترکیب واعتدال کے قائل تھے وہ بعد میں قائم نہ رہ سکا۔

شیعیت

برصغیر میں شیعیت کے اثرات تو بنی امیہ کے دور میں ہی پہنچ گئے ہوں گے، لیکن اس کو ریاست کی سرپرستی سولھویں صدی میں حاصل ہوئی اور اٹھارہویں صدی میں جب اورنگ زیب کے بعض جانشینوں نے یہ مذہب قبول کر کے طاقت کے ذریعے اسے رواج دینا چاہا تو اس کے اثرات مذہبی معاشرت پر بہت شدت سے ظاہر ہوئے۔ شاہ صاحب کے عہد میں تو ایسا لگتا ہے کہ مسلمان باقاعدہ دو متحارب گروہوں میں تقسیم ہو گئے تھے۔ علما کو جہاں ہندو معاشرت کے ذرا سے شائبے پر کفر کا گماں ہوتا تھا، وہاں شیعیت سے مماثلت بھی خطرناک ٹھہری۔ دوسری جانب لکھنو اور دہلی کی مذہبی ثقافت میں شیعیت بہت حد تک دخیل ہو گئی تھی۔

شاہ صاحب کے اپنے اعزہ میں کئی لوگ یہ مسلک قبول کر چکے تھے۔(۳۳) اس صدی کی اکثر نئی ریاستوں کے حکمران شیعہ تھے۔ شاہ صاحب نے اپنی کتاب ''تحفہ اثنا عشریہ'' کے دیباچے میں لکھا کہ ان شہروں میں جہاں ہم اقامت پذیر ہیں اور اس زمانے مین جہاں ہم بقید حیات ہیں، اثنا عشری مذہب کا رواج ہے۔ ہر گھر میں ایک یا دو آدمی شیعہ ہیں۔(۳۴)

اس دور میں شیعہ سنی مناظرے اور منافرت بھی بہت عام ہوگئی تھی۔ جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں شاہ صاحب اعتدال کے قائل تھے۔ ان کے اپنے گھر پر مجالس محرم منعقد ہوتی تھیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک شیعہ سنی منافرت ایک دوسرے کے عقائد اور تاریخ سے عدم واقفیت کی بنا پر شدت اختیار کر گئی تھی۔ شاہ صاحب اس بات پر زور دیتے تھے کہ ان اختلافات پر بات کرنے کے لئے مذہب شیعہ و مذہب اہل سنت ہر دو مذاہب کے اصولی وفروعی علوم پر دسترس و مہارت ضروری ہے۔ چنانچہ انہوں نے سنیوں کے لئے ''سر الشہادتین'' لکھی جس میں حضرت حسن اور حضرت حسین کی شہادت کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے شیعہ عقائد کے اصول و فروع اور تاریخ کے بارے میں سنی نقطہ نظر کی وضاحت کی۔ شیعہ حضرات کے لئے ''تحفہ اثنا عشریہ'' لکھی جس میں شیعہ عقائد کے اصول وفروع اور تاریخ کے بارے میں سنی نقطہ نظر کی وضاحت کی۔ ان کتابوں کا مقصد افہام وتفہیم کے ذریعے دونوں مسالک کو ایک دوسرے کے قریب لانا تھا۔ اس سلسلے میں آپ نے جو اصول اختیار کیا، وہ بہت اہم ہے یعنی دونوں کے صرف مشترکہ اور مسلمہ امور کو بیان کرنے اور مختلف فیہ امور کا ذکر نہ کرنے کی بجائے اس پر زور دیا کہ دونوں ایک دوسرے کے نقطہ ہائے نظر کو مکمل طور پر سمجھیں۔ افہام وتفہیم کی بنیاد لاعلمی اور ابہام کی بجائے اختلاف سے آگاہی اور اس حق کو تسلیم کرنے سے ہی مضبوط ہو سکتی ہے۔

اٹھارہویں صدی کی مذہبی معاشرت کو سمجھنے کے لئے یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ برصغیر میں مذہبی معاشمرت دو سطحوں پر فروغ پا رہی تھی۔ ایک عوامی سطح تھی جو دربار اور ریاست سے الگ تھی، اور ایک کا انحصار دربار اور سیاست پر تھا۔ دونوں میں باہمی تعامل ضرور تھا، لیکن دونوں کے نقطہ ہائے نظر مختلف تھے۔ عوامی سطح کی مذہبی معاشرت تصوف سے قریب تھی۔ خواص کی سطح کی مذہبی معاشرت تصوف بیزار تو نہیں تھی، لیکن اس کا لگاؤ نظری تصوف سے زیادہ تھا، اور فقہ میں متشدانہ طبیعت کی وجہ سے حدیث کی طرف رجحان بھی کم تھا، اٹھارہویں صدی میں عوامی مذہبی معاشرت نے زیادہ قوت پکڑی، کیونکہ یہی وہ معاشرت تھی جو سیاسی سرپرستی کے بغیر قائم رہ سکتی تھی۔ شاہ عبدالعزیز دونوں سطح کی مذہبی معاشرت کا امتزاج تھے۔ ان کا خانوادہ علمی

حیثیت سے ہی نہیں، سماجی اور سیاسی حیثیت سے بھی سرکردہ تھا۔ دہلی میں شاہ عبدالعزیز عوام و خواص دونوں میں یکساں ہردلعزیز تھے۔ شاہ صاحب کی ذات میں تصوف، حدیث، حنفیت اور معقولات سارے ہی رجحانات موجود تھے۔ چنانچہ ان خصوصیات کی بنا پر شاہ صاحب ایسا وقیع حوالہ ہیں کہ آئندہ تمام مذہبی تحریکات نے ان سے رابطے کو اپنے لئے سند جواز سمجھا ہے۔

اہل حدیث تحریک سے تعلق رکھنے والے نواب صدیق حسن خان نے اتحاف النبلاء میں خاتم المفسرین والمحدثین کے لقب سے شاہ صاحب کا ذکر کیا اور لکھا کہ یہ خاندان علوم حدیث و فقہ حنفی میں مشہور ہے۔ درحقیقت عمل بالحدیث کا پودا ان کے والد نے لگایا، ورنہ بلاد ہند میں فقہ حنفی کے علاوہ علم حدیث کو کوئی نہیں جانتا تھا۔(۳۵) بعد میں حافظ محمد ابراہیم میر سیالکوٹی نے ''تاریخ اہل حدیث'' میں ''اتحاف النبلاء'' کے تتبع میں شاہ ولی اللہ اور ان کے پورے خاندان کو علمائے اہل حدیث بیان کیا ہے۔(۳۶)

محمد بن یحییٰ الترہتی نے ''الیانع الجنی'' میں شاہ صاحب کا تذکرہ تصوف کے حوالے سے کیا۔ انہوں نے لکھا کہ آپ کا لقب سراج الہند ہے جیسے سلطان المشائخ نظام الدین اولیا کے خلیفہ کا لقب سراج [چراغ] دہلی تھا۔(۳۷) یہ سارا تذکرہ صوفیانہ انداز سے ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ شاہ ولی اللہ نے سفر حج میں اہل بیت کی قبور کی زیارت کی اور توجہ کے دوران میں انہیں ایک خاص طریقہ حاصل ہوا، جو اصل طریقِ اولیا ہے۔(۳۸)

حکیم محمد موسیٰ امرتسری نے محمد عبدالحکیم شرف قادری کے ''تذکرہ اکابر اہل سنت'' پر اپنے مقدمے میں لکھا ہے کہ اکابر اہل سنت شاہ ولی اللہ اور ان کے فرزند شاہ عبدالعزیز دہلوی وغیرہم کے پیرو تھے جنہیں موجودہ دور میں سنی بریلوی کہا جاتا ہے۔(۳۹)

اہل دیوبند نے اپنے مسلک کا سلسلہ شاہ عبدالعزیز سے قائم کرتے ہوئے دوسرے مسالک سے زیادہ تفصیل سے کام لیا۔ دارالعلوم دیوبند اور اس کا طرز فکر براہ راست ولی اللہی خانوادے سے منسوب ہے۔ دوسرے مسالک کے ہاں شاہ صاحب کی حیثیت ایک مذہبی اور روحانی رہنما کی ہے، لیکن اہل دیوبند نے بعد کی سیاسی تحریکوں اور آزادی کی جدوجہد کا نقطہ آغاز

بھی شاہ عبدالعزیز کو ٹھہرایا۔ اس ضمن میں بہت ہی اہم اور بنیادی کام مولانا عبیداللہ سندھی کا ہے۔ انہوں نے شاہ ولی اللہ کے خانوادے کو حزب ولی اللہ دہلوی قرار دیتے ہوئے اسے ایک باقاعدہ سیاسی پارٹی کے طور پر پیش کیا اور اس کے سیاسی انقلابی پروگرام پر ایک کتاب لکھی (۴۰) جس میں اس تحریک کی تاریخ لکھتے ہوئے بتایا کہ اس تحریک کے تین امام تھے۔ شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز اور شاہ محمد اسحاق۔ (۴۱) ان کی سوچ کے مطابق شاہ ولی اللہ نے انقلابی اور اصلاحی پروگرام دیا جس کے دو اصول تھے:

۱۔ اصلاح کی بنیاد قرآنی حکمت عملی پر ہونا ضروری ہے۔

۲۔ مسلمان معاشرت کی خرابیوں کا باعث معاشی عدم توازن ہے۔ (۴۲)

شاہ ولی اللہ کے افکار کو شاہ عبدالعزیز نے درس و تدریس اور تصانیف کے ذریعے آگے بڑھایا۔ شاہ صاحب کے تلامذہ کے ذریعے ان کی تعلیم کے اثرات سارے عالم اسلام تک پہنچے۔ بقول مولانا سندھی ''اگر اس وقت یورپ کی ایک بڑی عقل مند انقلابی حکومت ہندوستان میں پاؤں نہ جما چکی ہوتی تو شاہ عبدالعزیز کے علوم کا آج یہاں اقتدار ہوتا۔ (۴۳)

شاہ عبدالعزیز نے اس انقلابی پروگرام کی طرف دعوت عمل دیتے ہوئے ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا فتویٰ دیا اور سیّد احمد شہید کو اپنا نائب مقرر کر کے انہیں امیر دعوت و جہاد بنایا جنھوں نے شمالی ہند میں جہاد کی قیادت کی۔ (۴۴)

ولی اللہی تحریک کا دوسرا دور امام شاہ محمد اسحاق سے شروع ہوا۔ اس دور میں سیاسی مرکز دہلی سے مکہ معظّمہ منتقل ہوا اور مدرسہ رحیمیہ اور عربک کالج کے تعلیمی مراکز بھی دہلی سے قصبات میں چلے گئے۔ عربی حصہ دیوبند اور انگریزی حصہ علی گڑھ میں منتقل ہو گیا۔ (۴۵) شاہ محمد اسحاق نے حنفیّت اور سلطنت عثمانیہ سے اتصال پر زور دیا تو بعض دوسرے متبعین نے اس کے برعکس عدم تقلید پر زور دیا اور بتدریج اہل حدیث تحریک میں تبدیل ہو گئے۔ (۴۶)

مولانا عبیداللہ سندھی کا یہ نقطہ نظر بعد میں اکثر دیوبندی مؤرخین نے من و عن قبول کر لیا۔ ان میں سیّد محمد میاں خصوصاً قابل ذکر ہیں جنہوں نے برصغیر کی تحریک آزادی کا آغاز شاہ

عبدالعزیز سے بتایا ہے۔ ''شاہ عبدالعزیز نے شاہ ولی اللہ کے نظریہ ''فکّ کل نظام'' کو فوجی انقلاب کی شکل دی اور اس کے لئے ایک باقاعدہ فوجی تربیتی نظام ترتیب دیا۔'' (۴۷)

یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ ان حضرات نے اپنے عہد کی سیاسی ضرورتوں کے لئے تاریخ کی جو توجیہ وتعبیر پیش کی، اس میں حقائق کو ضرورت کے مطابق تبدیل کرنے سے بھی دریغ نہیں کیا۔ ان میں سے شاہ عبدالعزیز پر نجف خاں اور انگریزوں کے مظالم کے حوالے خصوصاً قابل ذکر ہیں جو شاہ صاحب کی شیعہ اور انگریز دشمنی کے ثبوت کے لئے ضروری تھے۔ (۴۸)

ان واقعات کے سلسلے میں تصویر کا دوسرا رخ ثریا ڈار اور اطہر عباس رضوی نے پیش کر دیا ہے، تاہم ان سے بھی زیادہ دلچسپ شاہ عبدالعزیز کے فتویٰ دارالحرب کی توجیہ وتعبیر ہے۔ اسے انگریز حکومت کے خلاف اعلان جہاد کہا گیا، لیکن جمعیت علمائے ہند کی کانگرس دوستی کی وجہ سے یہ وضاحت ضروری سمجھی گئی کہ اس جہاد کا ہدف ہندو نہیں تھے، صرف انگریز تھے، کیونکہ مرہٹوں کے عہد تسلط میں دارالحرب کا فتویٰ نہیں دیا گیا۔ (۴۹)

علمائے دیوبند کے علاوہ اصلاح مذہب کے قائل دوسرے مورخین نے تجدید دین کی اس تاریخی تعبیر کے عمومی خد و خال کو قبول کرلیا، لیکن تفصیلات میں رنگ اپنے اپنے نقطہ نظر سے بھرا۔ اس پر تو تقریباً سب نے اتفاق کیا کہ برصغیر میں تجدید دین کی بنا شیخ احمد سرہندی نے رکھی اور تعمیر وتزئین کا کام شاہ ولی اللہ دہلوی کے ہاتھوں انجام پایا، لیکن شاہ صاحب کے بعد امامت کے تعین کے بارے میں اپنے اپنے مذہبی رجحانات کے اعتبار سے اختلاف کیا۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے شاہ اسماعیل شہید کو، مولانا مودودی اور سیّد سلیمان ندوی نے سیّد احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل شہید دونوں کو امام بتایا اور مولانا مسعود عالم ندوی نے صرف سیّد احمد شہید کو امام ٹھہرایا۔ (۵۰) مسعود عالم ندوی حجاز کی سلفی تحریک اور ہندوستان کی جماعت اسلامی دونوں سے عقیدت رکھتے تھے، اس لئے انہوں نے مولانا سندھی پر شدید تنقید کی۔ (۵۱) انہوں نے مولانا سندھی کے افکار کو دین اور وطنیت میں تطبیق کی کوشش قرار دیا جس میں اکبر کے دین الٰہی کی

حمایت بھی موجود ہے۔(۵۲)(☆) اس بحث میں بنیادی اختلاف اس بات پر تھا کہ مولانا سندھی شاہ عبدالعزیز کے بعد شاہ محمد اسحاق کی امامت کے قائل تھے اور ندوی حضرات سیّد احمد شہید کی امامت (۵۳) کے۔ دوقومی نظریے پرمبنی تحریک پاکستان کے لئے بھی مولانا سندھی کی تعبیر قابل قبول نہیں تھی، اس لیے اشتیاق حسین قریشی (۵۴) اور دیگر مورخین تحریک آزادی نے ندوی تعبیر کو اپنایا، تاہم ان سب کے ہاں شاہ عبدالعزیز کو مرکزی حیثیت حاصل رہی۔ دیو بندی تعبیر کے برعکس ان کے سلسلہ تجدید میں سیّد احمد شہید اور سر سیّد احمد خاں دونوں شاہ شاہ عبدالعزیز کے مسلک سے منسلک سمجھے جاتے تھے۔(۵۵)

مذہبی معاشرت اور ریاست

تجدید دین کی تحریک میں اٹھارہویں صدی اور شاہ عبدالعزیز کی اہمیت اور بعد کی تحریکوں کی ان سے تسلسل قائم کرنے کی کوششوں میں اس عہد کی مذہبی معاشرت کی ایک اہم پیش رفت نظروں سے اوجھل ہوگئی۔ تجدید دین کی یہ تحریک سیاسی بالکل نہیں تھی اور نہ اس کا مطمح نظر ہی ریاست کا قیام تھا، بلکہ اس مذہبی معاشرت میں یہ تصور بہت پختہ تھا کہ مذہبی معاشرت ریاست کی سرپرستی کے بغیر بھی ممکن ہے۔ بعد کی تحریکوں نے استعمار کے خلاف اپنی جدوجہد، نظریہ قومیت اور سیاسی آزادی کی تائید کے لئے شاہ عبدالعزیز کے فتاویٰ خصوصاً ان کے دارالحرب کے فتویٰ کو بہت اہمیت دی۔ ہم ذیل میں اس فتوے کا اجمالی تجزیہ پیش کریں گے، تاہم اس سے پہلے اس بات کی طرف توجہ دلانا چاہیں گے کہ بیسویں صدی کے اوائل تک یہ شکایت عام تھی کہ علماء سیاست میں دلچسپی نہیں لیتے۔ ان کو میدان سیاست میں لانے کے لئے سرتوڑ کوششیں کی گئیں۔ آخر کار بیسویں صدی میں باقاعدہ مذہبی سیاسی تنظیموں کی بنیاد پڑی۔ یہ

(☆) یہاں پر اس بات کا تذکرہ بے جا نہ ہوگا کہ مرحوم مولانا عبیداللہ سندھی کے افکار پر مولانا مسعود عالم ندوی نے 'معارف' ستمبر ۱۹۴۴ء میں تنقید کی تھی، اس پر مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے اپنے پرچے 'برہان' دہلی میں تبصرہ کیا تھا اور دلائل سے بتایا تھا کہ مولانا مسعود عالم نے مولانا سندھی کے افکار کو سمجھنے میں کہاں کہاں ٹھوکر کھائی ہے۔ یہ تحریریں مولانا عبیداللہ سندھی اور اُن کے ناقد کے نام سے سندھ ساگر اکیڈمی نے ۱۹۴۲ء میں شائع کی تھیں۔ قیام پاکستان کے بعد بھی یہ کتاب شائع ہوئی۔ (ایڈیٹر)

بات بھی قابل توجہ ہے کہ پہلے پہل جن علماء نے سیاست میں حصہ لینے پر زور دیا، وہ باقاعدہ مدارس کے فارغ التحصیل نہیں تھے، بلکہ عرصے تک اکثریت نے ان کو علماء بھی تسلیم نہیں کیا۔ یہ نکتہ اس لئے قابل توجہ ہے کہ اگر سیاسی عمل کا آغاز شاہ عبدالعزیز سے ہو گیا ہوتا تو علماء کے سیاسی میدان میں اترنے میں اتنی دیر نہ لگتی۔ یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ علماء کو امت مسلمہ کے مستقبل کی فکر نہیں تھی۔ درحقیقت، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، اٹھارہویں صدی کی مذہبی معاشرت ریاست پر منحصر نہیں تھی۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے شاہ عبدالعزیز کے فتویٰ دارالحرب اور اس کے سیاق وسباق کا جاننا ضروری ہے۔

شاہ عبدالعزیز کے فتاوی دارالحرب کا ایک تفصیلی مطالعہ شائع ہو چکا ہے۔(۵۶) اس لئے اس مقالے میں تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ''فتاویٰ عزیزی'' میں ہندوستان کے دارالحرب کی حیثیت کے بارے میں چودہ فتاویٰ موجود ہیں۔(۵۷) فقہ اسلامی میں کسی ملک کے دارالحرب قرار دیئے جانے پر کئی نتائج مرتب ہوتے ہیں، مثلاً اس ملک سے ہجرت فرض ہونا، اس ملک کے خلاف جہاد کی فرضیت، ملک کے اندر نماز جمعہ کی عدم اجازت، اسلامی قوانین کا تعطل اور غیر اسلامی قوانین پر عمل کی اجازت، حربی سے سودی معاملات کی اجازت اور لونڈی اور غلام رکھنے کی اجازت۔ چنانچہ یہ فتاویٰ مختلف نقطہ ہائے نظر سے دریافت کیے گئے۔ ان چودہ فتاویٰ میں دریافت طلب موضوعات کا تجزیہ حسب ذیل ہے:

استفتا کا موضوع	تعداد فتاوی
دارالحرب میں کفار کی نوکری کا جواز	۴
حربی کفار کو لونڈی غلام بنانے کا جواز	۴
دارالحرب میں سود کا جواز	۴
نماز جمعہ کی فرضیت	۱
ہجرت کی فرضیت	۱
جہاد کی فرضیت	-

آپ غور فرمائیں، ان میں سے ایک بھی فتویٰ انگریزیوں کے خلاف جہاد کے لئے طلب نہیں کیا گیا۔ صرف ایک فتوی کا موضوع ہجرت ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ شاہ صاحب کا یہ فتویٰ کسی اور مفتی کے فتویٰ پر تنقید ہے جس میں کسی علاقے پر شیعوں کے تسلط کی بنیاد پر وہاں سے ہجرت کا فتویٰ دیا گیا تھا۔ شاہ صاحب نے اول تو اس علاقے کے دارالحرب ہونے کی تردید کی، پھر ہجرت کی شرائط بیان کرتے ہوئے ہجرت کی عدم فرضیت کا حکم دیا۔(۵۸) زیادہ تر فتاویٰ دارالحرب میں سودی لین دین کی حلت وحرمت، لونڈیوں اور کفار کی نوکری کے بارے میں دریافت کئے گئے۔ شاہ صاحب دارالحرب میں سودی لین دین کو جائز سمجھتے تھے، البتہ احتیاط کی تلقین کرتے تھے۔(۵۹) شاہ صاحب کا موقف تھا کہ اگر دارالاسلام کے مسلمان دارالحرب سے کفار مردوں اور عورتوں کو زبردستی یا خرید کر اپنے علاقے میں لے جائیں تو ان کی خرید وفروخت اور عورتوں سے نکاح کے بغیر تمتع جائز ہے۔(۶۰) نوکری کے بارے میں شاہ صاحب کا مؤقف تھا کہ معاندین کفار کی دوستی اور نوکری دونوں ناجائز ہیں، البتہ غیر معاندین کی ایسی نوکری جس سے مسلمانوں کو براہ راست نقصان نہ پہنچے جائز ہے۔(۶۱) ہم تھوڑی دیر میں تجزیہ پیش کریں گے کہ آیا شاہ صاحب انگریزوں کو معاندین اسلام میں شمار کرتے تھے؟

اس سلسلے میں قابل توجہ مسئلہ جمعہ کی نماز کا تھا۔(۶۲) قرون وسطیٰ میں جمعہ سیاسی اقتدار کی علامت سمجھا جاتا تھا، کیونکہ جمعہ کی امامت خلیفہ، سلطان یا اس کا نائب کرتا تھا اور خطبے میں سلطان کا نام لے کر گویا اس کے اقتدار کی توثیق کی جاتی تھی چنانچہ صرف شہری علاقوں میں جمعہ کی اجازت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ جمعہ دارالاسلام کی علامت بن گیا اور فقہاء نے دارالحرب میں جمعہ کی ممانعت کردی۔ شاہ صاحب نے برصغیر کو دارالحرب تو قرار دیا، لیکن جمعہ پڑھنے سے نہیں روکا۔ انہوں نے وضاحت کی کہ اگر علاقے میں مسلمان حاکم ہو، خواہ وہ کفار کا مقرر کردہ ہی کیوں نہ ہو تو جمعہ کی اجازت ہے۔ اگر ایسا حاکم نہ ہو تو مسلمان اپنا رئیس خود مقرر کرلیں، حاکم یا رئیس کے لئے امامت کرنا ضروری نہیں، صرف اس کی اجازت ضروری ہے۔

یہاں جمعہ کے مسئلہ کے ساتھ یہ اہم سیاسی فکر بھی سامنے آتی ہے کہ مسلم معاشرت

کے لئے ایک مسلم قائد لازمی ہے۔ اگر ریاست نے متعین نہیں کیا تو علاقے کے لوگ خود منتخب کر لیں۔ اس قائد کی صفات اور دائرہ کار کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں: ''اگر مسلمان حاکم نہ ہو تو مسلمانوں کو چاہئیے کہ جو شخص امانت دار اور دیانت دار ہو، اس کو رئیس مقرر کر لیں تاکہ اس رئیس کی اجازت سے اس اس کے سامنے نماز جمعہ و عیدین قائم کی جائے اور جب کسی میت کے ترکے کی تقسیم میں نزاع ہو تو ترکہ اس میت کے وارثوں میں اس کے حصوں کے مطابق تقسیم کیا جائے، مگر اس رئیس کو امور ملکی میں تصرف اور دخل نہ ہوگا۔'' (۶۳)

ان فتاویٰ کے ساتھ ان کے دریافت کنندگان کے نام اور تاریخیں درج ہوتیں تو تجزیے میں مزید مدد مل سکتی تھی۔ ایک دو فتاویٰ کے ساتھ امام شاہ خان، شاہ بخارا اور قاضی کے نام درج ہیں۔ ان ناموں سے، نیز استفتا کی زبان اور اسلوب سے بھی پتہ چلتا ہے کہ دریافت کنندگان خود عالم اور فقہ حنفی سے واقف تھے۔ وہ جانتے تھے کہ ان کے سوالات کا جواب کیا ہوگا؟ وہ غالباً صرف توثیق چاہتے تھے۔ ان ناموں سے ایک اور اندازہ بھی لگایا جا سکتا ہے کہ یہ سوالات وسطی ایشیا یا اس علاقے سے آئے ہوں گے جسے آج افغانستان کہتے ہیں۔ گمان ہے کہ ان علاقوں کے لوگ برصغیر میں سودی کاروبار کے لئے آتے رہتے تھے اور لونڈی غلاموں کی خرید و فروخت بھی کرتے تھے، لیکن یہ صرف اندازے کی حد تک کہا جا سکتا ہے۔

جو بات یقینی ہے وہ یہ ہے، کہ دارالحرب اور دارالاسلام کی حیثیت میں فقہی طور پر مسلمانوں پر جو حقوق اور فرائض عائد ہوتے تھے، وہ اہل علم طبقے کو معلوم تھے، ان میں سے کوئی بات اجتہاد طلب نہیں تھی۔ دوسرے یہ کہ قانونی حیثیت طے ہونے کے بعد کافر حکمران اور اس کے احکام کو قبول کر لینا بھی اس میں شامل تھا، چنانچہ سودی لین دین، کفار کی نوکری، حدود و تعزیرات کے تعطل کے احکام جاری ہو جاتے تھے۔ سوال صرف یہ طے کرنا تھا کہ کوئی علاقہ دارالحرب ہے یا نہیں۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ولیم ولسن ہنٹر (۶۴) نے اسی نکتے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انگریز انتظامیہ کو تجویز کیا تھا کہ اگر علماء ہندوستان کو دارالحرب قرار دے دیں تو یہاں

انگریزی قانون رائج کرنے کی قانونی صورت نکل آئے گی، کیونکہ مسلمان دارالحرب میں غیر اسلامی قانون کی پیروی کو جائز سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ہنٹر نے ایسے فتاویٰ جمع بھی کئے جن میں ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا گیا تھا اور بعض علماء سے نئے فتاویٰ حاصل بھی کئے۔

شاہ عبدالعزیز کے فتاویٰ میں نہ تو دریافت کنندگان ہجرت اور جہاد کی فرضیت کے بارے میں پوچھ رہے تھے اور نہ شاہ صاحب نے اس سلسلے میں واضح موقف ہی اختیار کیا۔ اس سلسلے میں ان کا سب سے زیادہ واضح فتویٰ، جس کا بار بار حوالہ دیا جاتا ہے، اپنے اصل فارسی الفاظ میں درج ذیل ہے:

> درین شہر حکم امام المسلمین اصلاً جاری نیست و حکم رؤساء نصاریٰ بے دغدغہ جاری ست و مراد از اجراء احکام کفر این است کہ در مقدمہ ملک داری و بندوبست رعایا و اخذ خراج و باج و عشور اموال تجارت و سیاسی قطاع طریق و سراق و فیصل حکومات و سزائے جنایات کفار بطور خود حاکم باشند۔ آرے اگر بعضے احکام اسلام را مثل جمعہ و عیدین و اذان و ذبح بقر تعرض نکنند نکردہ باشد۔ لیکن اصل الاصول این چیزھا نزد ایشان ہبا و ہدر است زیرا کہ مساجد را بے تکلف ہدم مینمایند و ہیچ مسلمان یا ذمی بغیر استیمان ایشاں دریں شہر و درنواح آں نمیتواں آمد برائے منفعت خود واردین و مسافرین و تجار مخالف می نمایند۔ اعیان دیگر مثل شجاع الملک و ولایتی بیگم بغیر حکم ایشاں دریں بلاد داخل نمیتوانند شد وازیں شہر تا کلکتہ عمل نصاریٰ ممتد است۔ آرے در چپ دراست مثل حیدرآباد و لکھنو و رامپور احکام خود جاری نکردہ اند بسبب مصالحہ۔ (۶۵)

یہ فتویٰ خاصا طویل ہے۔ شروع میں دارالحرب کی تعریف اور ان شرائط کا ذکر ہے جن سے دارالاسلام دارالحرب میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد محولہ بالا پیراگراف ہے اور اس کے فوراً بعد کفار حرب کے آزاد یا غلام ہونے کے مسئلہ پر بحث شروع ہو جاتی ہے۔ اگرچہ

سوال سے پتہ نہیں چلتا، لیکن جواب سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ مستفتی نے دارالحرب کے کفار سے خرید و فروخت کے بارے میں سوال کیا تھا، کیونکہ شاہ صاحب نے ہندوستان کے دارالحرب ہونے کی توثیق تو کر دی تھی، لیکن اس کے بعد نہ ہجرت کا فتویٰ دیا تھا نہ جہاد کا۔

آزادی کی تحریک کے دوران اس فتویٰ کو انگریزوں کے خلاف جہاد اور جنگ آزادی کا اعلان قرار دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ استفتا اور فتویٰ دونوں اس مسئلے سے تعلق رکھتے تھے کہ کسی علاقے کے دارالحرب ہونے کی صورت میں کفار کے ساتھ لین دین اور معاملات کی صورت کیا ہوگی؟

شاہ عبدالعزیز انگریزوں کے دشمن تھے نہ انگریز شاہ صاحب کے۔ یہ تو وہ عہد ہے جس میں خود انگریز ہندوستان کی ثقافت سے مرعوب تھے۔ وہ یہاں کے علوم و فنون، فن تعمیر اور معاشرت میں گہری دلچسپی لے رہے تھے۔ دہلی کے انگریز حکام شاہ صاحب کے ہاں حاضر ہوتے اور جیسا کہ ''ملفوظات'' سے معلوم ہوتا ہے، اسلام کے بارے میں شاہ صاحب سے معلومات حاصل کرتے رہے۔ (۶۶) مٹکاف خاندان جو دہلی کے علمی اور انتظامی امور میں بہت اہمیت رکھتا تھا، (۶۷) شاہ صاحب کا عقیدت مند تھا۔ (۶۸) ریزیڈنٹ سٹین نے شاہ صاحب کے لئے یادگار عمارت تعمیر کرائی اور ولیم سکنر نے تو اپنے بچوں کے لئے شاہ صاحب سے تعویذ بھی لکھوائے۔ (۶۹) شاہ صاحب کی جائیداد جو مغل دور میں ضبط ہوگئی، سٹین کی کوششوں سے واگزار ہوئی۔ (۷۰) شاہ صاحب بھی انگریزوں کی جنگی صلاحیتوں کے مداح تھے۔ ایک فتویٰ میں نہایت ہی استعاراتی انداز میں رئیس جنوبی (مرہٹے راو ہلکر) اور رئیس مشرق (فرانس لیک) کی باہمی جنگوں کا ذکر کیا ہے۔ ویسے تو مقامات کے نام سے بھی اندازہ لگایا جا سکتا ہے، لیکن شاہ صاحب نے اہل مشرق کے رئیس کا نام جوں لکھا ہے۔ اس اشارے سے بھی اس بات کی [illegible] ہوتی ہے کہ یہاں انگریزوں کی فتح دہلی کا ذکر ہے۔ انگریز جنرل کا نام لیک تھا۔ اس کے معنی ہندی میں چھوٹی جوئیں ہیں۔ اس فتویٰ میں شاہ صاحب اہل مشرق کی صف بندی، [illegible] اور جنگ آزمودگی کی [illegible] کا ذکر کرتے ہیں۔ آخر میں اہل مشرق (انگریزوں)

کی جن الفاظ میں مذمت کرتے ہیں، ان سے بھی انگریزوں کی توصیف کا پہلو نکلتا ہے۔ لکھتے ہیں۔ ''علاوہ اس کے دونوں گروہ نے لوٹ اور غارت کا ہاتھ پھیلایا ہے، حتیٰ کہ اہل مشرق اپنی عادت کے خلاف اس قبیح عمل میں مشغول ہوئے ہیں اور اپنی خصلت امن و امان کی ترک کی۔'' (۷۱)

یہ بحث ختم کرتے ہوئے ہم پھر اس بات پر زور دیں گے کہ شاہ صاحب کے فتاویٰ دارالحرب کو بعد کی سیاسی ضرورتوں کے تحت انگریزوں کے خلاف اعلان جہاد قرار دیا گیا۔ دارالحرب کا مسئلہ جمعیت العلمائے ہند سے وابستہ لوگوں کے لئے کچھ مشکلات بھی پیش کرتا تھا، کیونکہ وہ کانگریس کے حامی اور ہندو مسلم متحدہ قومیت کے قائل تھے۔ چنانچہ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، انہوں نے یہ دلیل پیش کی کہ شاہ صاحب نے مرہٹوں کے تسلط کے دوران دارالحرب ہونے کا فتویٰ نہیں دیا، جس سے معلوم ہوا وہ صرف انگریزوں کے مخالف تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب مرہٹوں کے مقابلے میں انگریزوں کو بہتر خیال کرتے تھے۔

درحقیقت شاہ عبدالعزیز کے فتویٰ میں انگریزوں کے خلاف جہاد کے معانی پیدا کرنے کے لئے اس کو سید احمد شہید کی تحریک جہاد اور ۱۸۵۷ کی جنگ آزادی کے تسلسل میں پیش کیا جاتا ہے۔ سید احمد شہید کی تحریک ہمارے مقالے کا موضوع نہیں، لیکن اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس تحریک کا ہدف انگریز نہیں تھے۔ یہ اصلاح مذہب کی تحریک تھی، لیکن چونکہ اسے مقامی آبادی میں قبول عام حاصل نہیں ہوا، اس لئے اس کی وہ شکل نہ بن سکی جو شاہ عبدالعزیز کے نزدیک مقامی مذہبی معاشرت کے لئے لازمی تھی۔

دوسرے اٹھارہویں صدی کی مذہبی معاشرت جو اپنے مزاج کے اعتبار سے ترکیبی اور متوازن معاشرت تھی، انتہا پسند اصلاح کو اپنے لئے خطرہ سمجھتی تھے، اسی لئے اس تحریک کی مخالفت دہلی میں بھی ہوئی اور شمالی سرحدی علاقوں میں بھی۔ شاہ اسماعیل شہید کے مواعظ کے خلاف خود شاہ عبدالعزیز کے معتقدین نے شکایت کی۔ (۷۲) اگرچہ شاہ عبدالعزیز نے شاہ اسماعیل شہید کے مواعظ کی ہمیشہ حمایت کی، لیکن وہ ان کے طرز فکر و عمل سے اختلاف ضرور

رکھتے تھے۔ اس کا اندازہ اس واقعے سے ہوتا ہے کہ شاہ اسماعیل شہید نے جب رفع یدین کرنا شروع کیا تو شاہ عبدالعزیز کے تلامذہ نے درخواست کی کہ انھیں منع کیا جائے۔ شاہ عبدالعزیز نے شاہ عبدالقادر سے کہا کہ تم سمجھاؤ۔ انھوں نے مولانا محمد یعقوب کے ذریعے پیغام پہنچایا تو شاہ اسمٰعیل شہید نے جواباً کہا کہ حدیث میں آیا ہے کہ جب امت میں بگاڑ پیدا ہو جائے تو اس وقت جو سنت رسول کو اختیار کرے گا، اسے سو شہیدوں کا ثواب ہوگا۔ شاہ عبدالقادر نے فرمایا کہ حدیث اس وقت صادق آتی ہے جب سنت کے مقابلے میں خلاف سنت عمل ہو، یہاں تو ایک سنت کے مقابلے میں دوسری سنت ہے۔ (۷۳)

ہم مزید تفصیلات میں نہیں جا سکتے۔ یہ موضوع مزید تحقیق کا طالب ہے، تاہم آخر میں عرض کریں گے کہ شاہ عبدالعزیز نے مذہبی معاشرت کو خودمختار اور سیاسی نظام اور ریاست کی احتیاج سے آزاد رہ کر دینی اقدار کی حفاظت کی جو فکر دی تھی، وہ بیسویں صدی کی ریاست پسند سیاسی اسلامی فکر کی تاریخی تعبیر میں نظروں سے اوجھل ہو گئی۔

حواشی

۱۔ شاہ عبدالعزیز، ملفوظات شاہ عبدالعزیز (مترجمہ مولوی محمد علی لطفی، مفتی انتظام اللہ شہابی)، کراچی، ۱۹۶۰)، ص ۹۶۔

۲۔ اٹھارہویں صدی کے مؤرخین نے عام طور پر اس عہد کو برصغیر میں زوال اور جمود کا عہد قرار دیا ہے، تاہم چند ایسے مطالعات سامنے آئے ہیں جنہوں نے تصویر کے دوسرے رخ پر بھی نظر ڈالی ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے:

Hermann Goetz, *The Crisis of Indian Civilization in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*. (Calcutta, 1936.)

۳۔ ثریا ڈار، شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی اور ان کی علمی خدمات، (لاہور، ۱۹۹۱)۔

Sayyed Athar Abbas Rizvi, *Shah Abdal Aziz Puritanism, Sectarian Plemics and Jihad*, Canberra, 1982

۴۔ مثال کے طور پر دیکھئے: سید احمد خان، آثار الصنادید، (دہلی، ۱۹۶۵)، ص ۵۱۷۔ ناصر نذیر فراق دہلوی، لال قلعہ کی ایک جھلک (دہلی، ۱۹۸۷)، ص ۲۴۔ محمد بن یحییٰ محسن ترہتی، الیانع الجنی، (بے ت، ۱۲۸۷ھ)

۵۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے: ثریا ڈار، حوالہ مذکورہ، ص ۱۱۷۔

۶۔ سید احمد خان، حوالہ مذکورہ، ص ۵۱۸۔

۷۔ ایضاً، صفحہ ۵۵۱۔

۸۔ شاہ عبدالعزیز، حوالہ مذکورہ، ص ۹۵ - ۱۲۸۔

۹۔ عبدالقادر خان، وقائع عبدالقادر خانی۔ علم و عمل، (کراچی، ۱۹۶۰)، ج ۲، ص ۲۴۶۔

۱۰۔ عبدالحئی، نزھۃ الخواطر، (حیدرآباد دکن، ۱۹۷۹)، ج ۷، ص ۲۶۹۔

۱۱۔ شاہ عبدالعزیز، حوالہ مذکورہ، ص ۶۹۔

۱۲۔ ایضاً، ص ۱۶۴۔

۱۳۔ ایضاً، ص ۱۳۳۔

۱۴۔ ثریا ڈار، حوالہ مذکورہ، ص ۱۱۴۔

۱۵۔ سید احمد خان، آثار الصنادید، حوالہ مذکورہ، ص ۵۱۸۔

۱۶۔ شاہ عبدالعزیز، حوالہ مذکورہ، ص ۲۱۳۔

۱۷۔ شاہ عبدالعزیز، بستان المحدثین (مترجمہ عبدالسمیع، (کراچی، ب ت) مقدمہ۔

۱۸۔ شاہ عبدالعزیز، عجالہ نافعہ (مترجمہ عبدالحلیم چشتی)، (کراچی، ۱۹۶۴،) صفحات ۵۹-۶۱۔

۱۹۔ نواب مبارک علی میرٹھی، کمالات عزیزی، مشمولہ بطور ضمیمہ ملفوظات شاہ عبدالعزیز، حوالہ مذکورہ، ص ۲۴۹۔

۲۰۔ ثریا ڈار، حوالہ مذکورہ، ص ۱۰۷۔

۲۱۔ شاہ عبدالعزیز، ملفوظات شاہ عبدالعزیز، حوالہ مذکورہ، ص ۱۷۰۔

۲۲۔ ابوالاعلیٰ مودودی، تجدید و احیائے دین، (لاہور، ۱۹۵۲)، ص ۱۴۲۔

۲۳۔ شاہ عبدالعزیز، ملفوظات شاہ عبدالعزیز، حوالہ مذکورہ، ص ۶۳۔

۲۴۔ ایضاً، ص ۲۲۔

۲۵۔ ایضاً، ص ۱۱۲۔

۲۶۔ اس تصور کائنات کی تفصیل مقدمہ میں گذر چکی۔ مزید دیکھئے شاہ عبدالعزیز، فتاوی عزیزی، (کراچی، ۱۹۸۰)، صفحات ۷۷-۷۸۔

۲۷۔ ثریا ڈار، حوالہ مذکورہ، ص ۶۴۔

۲۸۔ ایضاً، ص ۶۲۔

۲۹۔ شاہ عبدالعزیز، فتاوی عزیزی، حوالہ مذکورہ، ص ۱۷۷۔

۳۰۔ ایضاً،ص ۱۵۶۔

۳۱۔ ایضاً،ص ۱۵۰۔

۳۲۔ ایضاً،ص ۴۱۸۔

۳۳۔ شاہ عبدالعزیز، ملفوظات شاہ عبدالعزیز،حوالہ مذکورہ،ص ۹۲۔

۳۴۔ شاہ عبدالعزیز،تحفہ اثناعشریہ، (مترجمہ سعد خان یوسفی) کراچی، ب ت،ص ۱۔

۳۵۔ صدیق حسن خان،اتحاف النبلاء، (کانپور، ۱۲۸۸ھ)،صفحات ۲۹۶-۲۹۷۔

۳۶۔ حافظ محمد ابراہیم میر سیالکوٹی،تاریخ اہل حدیث، (لاہور،۱۹۵۳)،ص ۴۱۷۔

۳۷۔ محمد بن یحییٰ محسن ترہتی،حوالہ مذکورہ،ص ۱۰۵۔

۳۸۔ ایضاً،ص ۱۳۳۔

۳۹۔ حکیم محمد موسیٰ امرتسری ''تقریب''، تذکرہ اکابر اہل سنت، (تالیف محمد عبدالحکیم شرف قادری)، (لاہور، ۱۹۷۶)،ص ۷۶۔

۴۰۔ عبیداللہ سندھی، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک یعنی حزب ولی اللّٰہی کی اجمالی تاریخ کا مقدمہ، (لاہور، ۱۹۴۱)۔

۴۱۔ ایضاً،ص ۹۔

۴۲۔ ایضاً،ص ۳۷۔

۴۳۔ ایضاً،ص ۶۹۔

۴۴۔ ایضاً،ص ۷۳۔

۴۵۔ ایضاً،ص ۱۳۴۔

۴۶۔ ایضاً۔

۴۷۔ سید محمد میاں، علمائے ہند کا شاندار ماضی، (دہلی،۱۹۶۳)،ص ۴۳۔

۴۸۔ ایضاً،ص ۵۰۔

۴۹۔ ایضاً،ص ۸۸۔

۵۰۔ مسعود عالم ندوی، ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک، (راولپنڈی، ب ت)،ص ۴۴۔

۵۱۔ مسعود عالم ندوی، مولانا عبیداللہ سندھی اور ان کے افکار و خیالات پر ایک نظر، (لاہور، ۱۹۸۵)۔

۵۲۔ ایضاً،ص ۴۱ و مابعد۔

۵۳۔ سید سلیمان ندوی، ''مقدمہ'' مولانا عبیداللہ سندھی اور ان کے افکار و خیالات پر ایک نظر،حوالہ مذکورہ،ص

۲۱۔

۵۴۔ اشتیاق حسین قریشی، برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ، (۱۹۶۷)، ص ۲۴۹ و مابعد۔

۵۵۔ ایچ۔ بی۔ خان، برصغیر پاک و ہند کی سیاست میں علماء کا کردار، (اسلام آباد، ۱۹۸۵ء) صفحات ۳۴-۳۵۔

۵۶۔ مشیر الحق، شاہ عبدالعزیز اور فتویٰ دارالحرب، مقالہ ایم۔ اے ۱۹۶۶ء میکگل یونیورسٹی، کینیڈا۔
ایضاً ''انیسویں صدی کے ہندوستان کی ہیئت شرعی: شاہ عبدالعزیز کے فتاویٰ دارالحرب کا ایک علمی تجزیہ''، ماہنامہ ''برہان'' (دہلی)، ج ۶۳ (۱۹۶۹)، صفحات ۲۲۱-۲۴۳، نیز ایضاً، مذہب اور ذہن جدید، دہلی، ۱۹۷۴ء، صفحات ۴۶-۷۱۔

۵۷۔ شاہ عبدالعزیز، فتاویٰ عزیزی فارسی، (دہلی، ۱۳۲۲ھ ج ۱: صفحات ۱۶، ۱۷، ۳۲، ۳۵، ۴۰، ۶۷، ۸۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۰۹، ۱۴۴، ۱۵۴، ج ۲: صفحات ۱۱۷۔۱۱۹۔

۵۸۔ ایضاً، ص ۴۴۱۔

۵۹۔ ایضاً، ص ۵۴۸، صفحات ۵۵۲۔۵۵۳، ۵۵۵، ۵۵۷۔

۶۰۔ ایضاً ص ۵۳۱۔

۶۱۔ ایضاً، ۳۸۲۔

۶۲۔ ایضاً۔

۶۳۔ ایضاً، ص ۵۵۳۔

64. W.W.Hunter, *The Indian Musalmans*, Lahore, 1964. (First published in 1871)

۶۵۔ ایضاً، ص ۴۴۱۔ مکمل فارسی متن کے لئے دیکھیے: شاہ عبدالعزیز فتاوی عزیزی (فارسی) حوالہ مذکورہ، ج ۱، ص ۱۶۔

۶۶۔ شاہ عبدالعزیز، فتاویٰ عزیزی (فارسی)، حوالہ مذکورہ، صفحات ۱۴۱۔ ۱۴۶، ایضاً، ملفوظات شاہ عبدالعزیز، حوالہ مذکورہ، ص ۲۲۵، ص ۳۲۷، ص ۲۴۹۔

۶۷۔ خلیق انجم (مرتب)، آثار الصنادید (دلی، اردو اکادمی، ۱۹۹۰ء) جلد اول صفحہ ۱۵۴ پر مٹکاف خاندان کے افراد کا ذکر کرتے ہیں جو دلی میں مجسٹریٹ، ریذیڈنٹ اور آثار قدیمہ کے محکمہ میں افسر تھے۔

۶۸۔ شاہ عبدالعزیز، ملفوظات شاہ عبدالعزیز، حوالہ مذکورہ، ص ۲۲۵، نیز ثریا ڈار، حوالہ مذکورہ، ص ۱۷۸۔

۶۹۔ شاہ عبدالعزیز، ملفوظات شاہ عبدالعزیز، حوالہ مذکورہ، صفحات ۲۱۴-۲۱۵۔

شاہ صاحب نے فرمایا: ''اسکنر اور فریزر میری صحبت میں رہے ہیں، بالخصوص فریزر ایک نہایت قابل

اور بہتر دوست تھا۔ اس نے مجھ سے کچھ پڑھا تھا اور اسکنر قطعاً جاہل تھا۔ اس کے پانچ بچے فوت ہو چکے تھے۔ اگر چہ یہ لوگ تعویذ گنڈوں کے چنداں معتقد نہیں ہوتے، لیکن مجبور ہو کر میرے پاس آیا اور اتفاق سے اس کے چارلڑ کے ہیں۔ سیٹن بھی دو تین مرتبہ میرے پاس آیا لیکن وہ جاہل اور خوشامدی ہے۔ چنانچہ ایک دن میرے ساتھ پرانے شہر میں جائے ولادت پر گیا تھا اور اس جگہ پر ایک یادگار بنانے کا ارادہ ظاہر کیا تھا، چنانچہ اس مقام پر اس نے ایک عمارت بنوائی تھی مگر وہ درست نہیں تھی۔''

۷۰۔ بحوالہ ثریا ڈار، حوالہ مذکورہ، ص ۱۲۹، ص ۱۲۹۔ سیٹن کے ۱۰؍ جولائی ۱۸۰۷ کے تحریر کردہ سفارشی نوٹ کے الفاظ کا ترجمہ مندرجہ ذیل ہے۔

''ریذیڈنٹ دہلی کی جانب سے علاقہ جات معینہ کے سپرنٹنڈنٹ کا خط مع نقل لف ہے۔ سفارش کی جاتی ہے کہ حویلی پالم کا قطعہ زمین جو سابقاً مولوی شاہ عبدالعزیز کی ملکیت تھا، اسے واگزار کیا جائے۔''

ریذیڈنٹ سیٹن کا عہد ۱۸۰۶-۱۸۱۱ ہے۔

۷۱۔ شاہ عبدالعزیز، فتاویٰ عزیزی، حوالہ مذکورہ، ص ۳۲۴۔

۷۲۔ ثریا ڈار، حوالہ مذکورہ، ص ۱۷۸۔

۷۳۔ ایضاً، صفحہ ۳۰۹۔

۷۴۔ شاہ عبدالعزیز، فتاویٰ عزیزی، حوالہ مذکورہ، ص ۴۳۹۔