اسلامی حیاتِ اجتماعیہ کا ماہوار مجلہ

طلوعِ اسلام

کراچی

قیمت فی پرچہ	مرتّب	بدل اشتراک
آٹھ آنے (پاکستانی)	محمد یونس	سالانہ چھ روپے پاکستانی، نو روپے ہندوستانی
بارہ آنے (ہندوستانی)		غیر ممالک ۲۱ شلنگ

جلد ۳　　اکتوبر ۱۹۵۰ء　　نمبر ۱۰

فہرست مضامین

لمعات	۲ - ۸	دورِ حاضر اور اقبال	۴۹ - ۵۷
(بقیہ لمعات)	۶۸	(رئیس ابن باقر صاحب)	
تفسیر بالروایت	۹ - ۲۳	حقائق و عبر	۵۸ - ۶۴
(علامہ اسلم جیراجپوری صاحب)		اوقاتِ نماز	۶۵ - ۶۶
زکوٰۃ	۲۵ - ۳۱	۱. عبدالحی صاحب	
(پرویز صاحب)		۲. محمد جان صاحب	
باب المراسلات	۳۳ - ۴۸	سعیٔ محبت (نظم)	۶۹
۱. قرآن، حدیث اور متعلقہ مباحث		(اسد ملتانی صاحب)	
۲. نیابت الٰہی		رفتارِ عالم	۷۰ - ۷۸

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لمعات

پچھلے سال ایک استفسار کے جواب میں طلوعِ اسلام کی اشاعت بابت ستمبر ۱۹۴۹ء میں قربانی کے متعلق ایک تصریحی نوٹ لکھا گیا تھا۔ اس کے بعد اکتوبر ۱۹۴۹ء کے پرچہ میں اس میں ایک اور نقطہ کا اضافہ کیا گیا تھا جو آیۂ مبارکہ "فصل لربک وانحر" سے متعلق تھا۔ ان مضامین میں قرآنِ کریم کی نصوصِ صریحہ سے یہ واضح کیا گیا تھا کہ جو ہم ہر سال عید الضحیٰ کے موقعہ پر ہر شہر، ہر بستی، ہر محلہ، ہر کوچہ، ہر مکان میں بھیڑ، بکری، دنبہ، گائے ذبح کرتے ہیں اس کے لئے قرآن نے کہیں حکم نہیں دیا۔ اس لئے یہ چیز محض ایک رسمی ہے۔ رسمیں اچھی بھی ہوتی ہیں اور بری بھی۔ لیکن ایک رسم میں اور خدا کے حکم میں بڑا فرق ہے۔ پھر جس رسم کا نتیجہ اس قدر اسراف اور ہلاکتِ نسل ہو اور قرآن نے اس کا کہیں حکم نہ دیا ہو، اس رسم کا جاری رکھنا ملت کیلئے جس قدر نقصان کا باعث ہو سکتا ہے وہ ظاہر ہے۔ اس بنا پر قرآن کریم کی تصریحات کی روشنی میں اس مسئلہ کو واضح کرنے کے بعد اکتوبر ۱۹۴۹ء کے پرچہ میں پہلے صفحہ پر یہ بتایا گیا تھا کہ اس رسم سے قوم کو کس قدر مالی نقصان پہنچتا ہے۔ امسال چونکہ اس باب میں کسی مزید وضاحت کی ضرورت محسوس نہ ہوئی اس لئے اس کے متعلق کوئی تصریحی مضمون شائع نہ کیا گیا لیکن بطور یاددہانی ستمبر ۱۹۵۰ء کے پرچہ میں اسی حقیقت کو پھر دوہرا دیا گیا جو مالی نقصان کے ضمن میں سال گزشتہ شائع کیا گیا تھا۔ لتنذر من کان حیا ویحق القول۔ تاکہ جس میں زندگی کی کچھ بھی رمق باقی ہو اسے اس سے آگہی حاصل ہو جائے اور اثباتِ حقیقت۔ جیسا کہ توقع تھی قرآن کریم کی تعلیم کی اس وضاحت پر مولوی صاحبان اور مولویت زدہ ذہنیتوں کی طرف سے طلوعِ اسلام کے خلاف ایک ہنگامہ برپا کرنے کی کوشش کی گئی۔ مسجدوں میں، مجلسوں میں، جلسوں میں، اخباروں میں، رسالوں میں، یہ شور مچا دیا گیا کہ "بھیو، پکڑیو" یہ "بے دین" پرچہ مسلمانوں میں الحاد اور بے دینی پھیلا رہا ہے، اسلام کے حکموں کو رسم بتا رہا ہے اور عقل اور اکنامکس (معاشیات) کے دلائل پر مسلمانوں کو مذہب سے متنفر کر رہا ہے۔ ہم نے ان تمام اعتراضات کو بغور دیکھا جو اس ضمن میں طلوعِ اسلام کے مسلک کے خلاف اٹھائے گئے، اور ان دلائل کو بھی اچھی طرح سے پرکھا جو عام گلی کوچوں میں قربانی کی تائید میں پیش کئے گئے۔ ان اعتراضات اور دلائل میں سب کچھ تھا، لیکن اگر ان میں نہیں تھا تو قرآن نہیں تھا۔ جب قرآن نے اپنی دعوت کا آغاز کیا ہے تو اس نے مخالفین سے یہ کہا تھا کہ ھاتوا برھانکم ان کنتم صادقین، کہ اگر تم اپنے دعووں میں سچے ہو تو اس کیلئے کسی ہنگامہ آرائی اور غوغا آرائی کی ضرورت نہیں، نہ ہی ضد اور ہٹ دھرمی کا کوئی مقام۔ بات سیدھی سی ہے۔ تم اپنے دعویٰ کی صداقت میں دلائل پیش کرو، بات واضح ہو جائیگی۔ لیکن وہ جانتے تھے کہ ان کے پاس اپنے دعویٰ کی تائید میں دلائل نہیں۔ اس لئے وہ بجائے اس کے کہ اس امر کا اعتراف کرتے، وہ اپنے چیلے چانٹوں سے یہ کہہ دیتے کہ لا تسمعوا لھٰذا القراٰن والغوا فیہ (۴۱/۲۶) کہ جہاں کہیں قرآن کی بات ہوتی ہو اسے ہرگز نہ سنو، اور اس غرض کیلئے کہ دوسرے بھی اسے سننے نہ پائیں خوب شور مچاؤ لعلکم تغلبون تاکہ اس شور میں اس حقیقت کی آواز دب جائے اور تم دلائل و براہین پیش کرنے کی بجائے محض شور مچا کر دنیا کی نظروں میں کامیاب ہو جاؤ۔ قرآن نے اس امر کو محض ایک واقعہ کے طور پر بیان نہیں کیا بلکہ ایک خاص ذہنیت کا اظہار کیا ہے۔ آپ دیکھیں گے کہ جس شخص کے پاس دلائل و براہین نہیں ہوں گے وہ ہمیشہ شور مچائے گا اور کوشش کرے گا کہ فضا میں وہ سکون باقی نہ رہے جس سے لوگ اطمینان سے دونوں طرف کی بات سن سکیں۔ دلائل و براہین سے کام لینے والے بہت تھوڑے سے لوگ ہوتے ہیں۔ اکثریت شور مچانے والوں کی ہوتی ہے۔ اور یہ چیز بجائے خویش باطل کے حق میں چلی جاتی ہے کہ تعداد کی کثرت کی وجہ سے شور میں اور شدت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اس نقار خانے میں حق کی طوطی کی آواز بمشکل سنائی دیتی ہے۔ بعینہٖ یہ کچھ آج ہو رہا ہے اور ایسا ہی ہوتا رہے گا کہ قرآن انسانی فطرتوں کو پیش کرتا ہے، زمان و مکان کی حدود میں گھرے ہوئے ہنگامی واقعات کو نہیں۔

ہنگامی واقعات بدلتے رہتے ہیں لیکن انسانی فطرت وہی رہتی ہے۔

اگرچہ پیر ہے آدم جواں ہیں لات و منات   بدل کے بھیس زمانے میں پھر سے آتے ہیں

جو کچھ ہم نے قرآن کریم کی نصوص صریحہ کی روشنی میں پیش کیا تھا وہ مختصر الفاظ میں یہ تھا کہ

۱) قرآن کریم کی رو سے یہ تصور غلط ہے کہ ہم کسی جانور کو ذبح کر کے خدا کے مقرب بن سکتے ہیں۔

۲) قربانی (یعنی جانوروں کے ذبح کرنے) کو سنت خلیل اللہ کہا جاتا ہے لیکن حضرت خلیل اکبرؑ کا قرب الٰہی کی غرض سے جانوروں کے ذبح کرنے کا بھی ذکر قرآن میں کہیں نہیں۔ قرآن میں اس باب میں فقط اتنا مذکور ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے خواب میں دیکھا کہ آپ اپنے بیٹے کو ذبح کر رہے ہیں، آپ نے سمجھا کہ یہ اشارہ غیبی ہے اس لئے اس کی تعمیل ضروری ہے۔ آپ نے بیٹے کی مرضی سے بیٹے کو زمین پر لٹایا اور اس کی گردن پر چھری رکھ دی کہ اللہ نے پکارا کہ اے ابراہیم تم نے خواب کو حکم خداوندی پر محمول کر کے اس کی پوری تعمیل کر دی۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر تمہیں بڑی سے بڑی قربانی کا بھی حکم دیا گیا تو تم اسے بلا تامل ادا کر دو گے۔ تم توحید پرستوں کا ایک مرکز قائم کرو اور اپنے اس بیٹے کو (جسے شام کی سرسبز و شاداب زمینوں میں سرداری کرنی تھی) اس مرکز کی نگہداشت کے لئے وقف کر دو۔ یہ تم باپ اور بیٹوں کی طرف سے بہت بڑی قربانی (ذبحِ عظیم) ہوگی۔ قرآن میں اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ نہ اس کا ذکر ہے کہ حضرت اسمٰعیلؑ کی جگہ جنت سے کوئی مینڈھا چھری کے نیچے آ گیا اور نہ ہی یہ کہ حضرت ابراہیمؑ نے از خود کسی جانور کو ذبح کیا۔

۳) توحید پرستوں کے جس مرکز (کعبہ) کی تعمیر حضرت ابراہیمؑ اور اسمٰعیلؑ کے مقدس ہاتھوں سے وجود میں آئی تھی، اس مرکز کو اللہ تعالیٰ نے ملت اسلامیہ کے لئے دین کے اجتماعی نظام کے استحکام اور نوع انسانی کے قیام (قیاماً للناس) کے لئے ایک سالانہ اجتماع کا مقام تجویز کیا جسے حج کہتے ہیں۔ یہ مقام مکہ کی بے برگ و گیاہ (غیر ذی زرع) وادی میں واقع ہے اور اس شہر کی حیثیت وہاں کے رہنے والوں کیلئے بالکل مساوی (سواءً العاکف والباد)۔ قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ اس اجتماع میں شریک ہونے والے جم غفیر کے کھانے پینے کا انتظام کیسے ہوگا۔ اس کے لئے قرآن نے کہا کہ تم ساتھ جانور لاؤ، راستہ بھر ان سے کام لو اور مکہ میں پہنچ کر انہیں ذبح کرو۔ خود بھی کھاؤ اور مکہ کے غریب لوگوں کو بھی اس میں شامل کر لو (ملاحظہ ہو سورۂ حج آیات نمبر ۲۸، ۲۹، ۳۳ نیز طلوع اسلام بابت ستمبر ۱۹۴۹ء)۔ اسلامی حج سے پہلے کعبہ ایک بتکدہ تھا، عرب حج کے موقعہ پر اس مقام پر بتوں کی پرستش کے لئے آیا کرتے تھے اور بتوں کے استھانوں پر جانور ذبح کیا کرتے تھے، جیسے عام طور پر بت پرست قوموں میں رواج ہے۔ اس کا نام قربانی (Sacrifice) رکھا جاتا تھا۔ قرآن نے توحید پرستوں کے ذہن سے اس باطل تصور کو مٹا دیا اور اجتماع حج کی تقریب پر مکہ میں ذبح کئے جانے والے جانوروں کی وہ غرض و غایت بتا کر جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے، یہ واضح کر دیا کہ اس چیز کو "قربانی" کے اس تصور سے کچھ واسطہ نہیں جو اس سے پہلے لوگوں کے ذہنوں میں چلا آتا تھا۔

۴) قرآن نے اس کی وضاحت فرما دی کہ یہ جانور حج کی تقریب پر مکہ ہی میں ذبح ہوں گے۔ ملاحظہ ہو سورۂ بقرہ آیت ۱۹۶، اور سورۂ فتح آیت ۲۵، جن میں ان جانوروں کا اپنے قربانی کے مقام تک پہنچنے کی تصریح موجود ہے اور ذبح کے مقام کے متعلق سورۂ حج کی آیت ۳۳ میں یہ لکھا ہے کہ وہ مقام کعبہ ہے (ثم محلها الى البيت العتيق)

۵) ایک طرف قرآن نے ان جانوروں کے ذبح ہونے کا مقام متعین کر دیا اور دوسری طرف یہ کہیں نہیں کہا کہ مکہ کے علاوہ کہیں اور بھی اس شکل میں جانور ذبح کرنے ہوں گے۔

۶) قرآن میں اس مسئلہ کے متعلق یہی کچھ ہے۔ ان تصریحات کی روشنی میں طلوع اسلام نے یہ کہا تھا کہ یہ جو ہم مقام حج کے علاوہ ہر شہر اور ہر گلی کوچے میں عید کے دن جانور ذبح کرتے ہیں اس کے لئے قرآن نے کہیں حکم نہیں دیا۔

اب ظاہر ہے کہ اس کے جواب میں ہونا یہ چاہیئے تھا کہ یا تو طلوع اسلام کے بیان کردہ تصریحات سے متفق ہو جاتا اور یا قرآن سے یہ ثابت کیا جاتا کہ نہیں عید کے دن مقام حج کے علاوہ اور مقامات پر جانوروں کی قربانی کرنے کا حکم قرآن میں موجود ہے۔ بات صاف ہو جاتی۔ لیکن یہ کسی نے نہیں کیا، اور جب دیکھا کہ ان کی پوزیشن کمزور ہے تو شور مچا دیا کہ یہ الحاد و بے دینی ہے۔ ہمیں اس پر کچھ تعجب نہیں اس لئے کہ جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے اس ذہنیت کی طرف قرآن نے پہلے ہی اشارہ کر دیا ہوا ہے۔ ہم آج پھر اسے دہراتے ہیں کہ اگر کوئی صاحب قرآن کی رو سے یہی ثابت کر سکیں کہ مقام حج کے علاوہ اور مقامات پر جانوروں کو ذبح کرنا قرآن کی رو سے واجب ہے تو ہم ان کی اس تحقیق کو بڑی خوشی سے طلوع اسلام میں شائع کریں گے اور اگر ہم اپنی غلطی پائیں گے تو ان کی شکر گزاری کے ساتھ ہم اس کی اصلاح کر لیں گے۔

اس ضمن میں جس "دلیل" کو بڑے زور و شور سے ابھارا گیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ چیز شروع سے ہوتی چلی آرہی ہے اس لئے اس سے بڑھ کر اس کے وجوب کی اور کیا سند ہو سکتی ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ جس رسولؐ نے بھی لوگوں کو خدائی احکام کی طرف دعوت دی تو اس کے جواب میں اس سے یہی کہا گیا کہ ہمارے ہاں جو کچھ ہمارے اسلاف سے ہوتا چلا آرہا ہے وہ بالکل ٹھیک ہے، ہمیں اس کی ضرورت نہیں کہ اسے پرکھنا شروع کریں۔

وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا (۲/۱۷۰)

جب ان سے کہا جاتا ہے کہ جو کچھ خدا کی طرف سے نازل ہوا ہے اس کے مطابق چلو تو کہہ دیتے ہیں کہ نہیں ہم تو اس پر چلتے جائیں گے جو کچھ ہمارے اسلاف سے ہوتا چلا آرہا ہے۔

قرآن میں جہاں جہاں اس قسم کی چیزیں آئی ہیں ان کے متعلق مولوی صاحبان عوام سے یہ کہہ دیتے ہیں کہ فلاں بات مشرکین عرب کے متعلق ہے، فلاں یہودیوں سے، فلاں عیسائیوں سے، یعنی قرآن میں مسلمانوں کے متعلق کچھ نہیں، یہ سب کچھ غیر مسلموں کے متعلق ہے، حالانکہ قرآن کسی خاص فرد یا کسی خاص قوم کے متعلق جب کوئی بات کرتا ہے تو اس سے مقصود اس خاص ذہنیت کا اظہار ہوتا ہے اور اس کے بیان سے غرض و غایت یہ ہوتی ہے کہ مسلمان اس قسم کی ذہنیت نہ پیدا کر لیں۔ ہمیں یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ ہمارے اسلاف میں ایسے ایسے بزرگان کرام گزرے ہیں، اگر ہم اس میں شبہ بھی کریں کہ جو کچھ ہوتا چلا آرہا ہے اس میں غلطی کا امکان ہے تو اس سے ان بزرگوں کی شان پر حرف آجاتا ہے۔ لیکن سوچئے کہ جب قرآن کی طرف نہ آنیوالے یہ کہتے تھے کہ ہم اپنے اسلاف کے راستے کو نہیں چھوڑنا چاہتے تو وہ بھی یہ کچھ اسی لئے کہتے تھے کہ ان کے اسلاف میں ان کے بڑے بڑے بزرگ شامل تھے اور وہ ان کا راستہ چھوڑ کر کسی دوسری راہ پر چلنا تو ایک طرف اس کے امکان کا تصور بھی ان بزرگوں کی عظمت کے خلاف سمجھتے تھے۔ لیکن قرآن نے ان کی اس غلط جذباتی دلیل کو کوئی وقعت نہیں دی۔ ہم یہ کبھی نہیں کہتے کہ جو باتیں ہم میں متواتر چلی آرہی ہیں وہ سب کی سب غلط ہیں۔ لیکن ہم کہتے صرف یہ ہیں کہ جب ہمارے پاس ایک مستقل معیار موجود ہے جس سے ہم ہر وقت اسے پرکھ سکتے ہیں کہ ہمارا قدم اس کی بتائی ہوئی راہ پر چل رہا ہے یا نہیں تو اس میں کیا ہرج ہے کہ ہم ایک مرتبہ کھڑے ہو کر یہ دیکھ لیں کہ ہم اس معیار کے مطابق صحیح راہ پر جا رہے ہیں یا نہیں۔ اگر وہ راہ صحیح ہوگی تو ہم پہلے سے بھی زیادہ عقیدت اور یقین کے ساتھ اس پر چلیں گے اور اگر وہ غلط ہوگی تو ہم اپنا رخ قرآن کے مطابق سیدھا کر لیں گے، اور متواتر روش کے متعلق صرف اتنا کہہ دیں گے کہ اس روش کو ہمارے بزرگوں کی طرف غلطی سے منسوب کر دیا گیا ہے۔ ہم پوچھتے یہ ہیں کہ اگر اللہ کی کتاب سے یہ کام لیا جانا مقصود نہیں تھا تو اسے قیامت تک کیلئے محفوظ رکھے جانے سے مقصد کیا تھا؟ اگر ہم نے اس سے کبھی مشورۃً بھی نہیں پوچھا کہ فلاں باب میں ہم کیا کریں یا جو کچھ کر رہے ہیں وہ تمہاری تعلیم کے مطابق ہے یا نہیں تو پھر اس کتاب کی موجودگی سے فائدہ کیا ہے؟ اگر ہم نے کبھی سمجھ اور سوچ سے کام نہیں لینا اور آنکھیں بند کر کے اسی روش پر چلے جانا ہے جس پر ہم چلے آرہے ہیں تو قرآن کے ہر صفحے پر جو تدبر اور تفکر کا حکم دیا گیا ہے تو وہ حکم کن کیلئے ہے؟ طلوع اسلام کی دعوت اسکے سوا کچھ نہیں کہ خدا کی یہ کتاب ہمارے پاس بے مصرف نہیں رکھی گئی۔ یہ ہمارے لئے مستقل اور قیامت تک کیلئے ہدایت کا ضابطہ ہے۔ اس سے راہنمائی حاصل کرنا ہم پر فرض ہے۔ جو کچھ ہم کر رہے ہیں اگر وہ اس کی تعلیم کے مطابق ہے تو اسے قرآنی روشنی میں پرکھنے کے بعد ہمارا یقین محکم ہو جائے گا اور اسے بصیرت کی تائید حاصل ہو جائیگی۔ اور اگر وہ اس کے مطابق نہیں ہے تو اسکی اصلاح ہو جائیگی۔ اپنی روش کو مستقل معیار پر پرکھنے سے وہی جھجکتا ہے جسے اس کا یقین نہیں ہوتا کہ میری روش اس مستقل معیار کے مطابق ہے۔ یا جو چاہتا ہی نہیں کہ میری روش اس معیار کے مطابق ہو۔ ہم سمجھنا یہ چاہتے ہیں کہ یہ آخر ہمارے مولوی صاحبان قرآن سے اسقدر خائف کیوں ہیں؟ اگر ان کی

روش قرآن کے مطابق ہے تو وہ اس روش کو قرآنی معیاروں پر پرکھنے سے ڈرتے کیوں ہیں؟ جس کا سونا اصلی ہے وہ صراف کی کسوٹی سے کبھی خائف نہیں ہوتا۔ غور و فکر کوئی ایسی بلا نہیں کہ اگر دین کو اس کے سامنے لایا جائے تو وہ دین کو نگل جائے گی۔ اگر دین دین ہے تو وہ غور و فکر کے بعد قرآن کی محک پر اصلی سونا بن کر نکھرے گا۔ ہم بھی اس کی حقانیت سے خوش ہوں گے اور ایک دنیا اس کی صداقت کی گواہی دے اٹھے گی۔ طلوع اسلام وہی کچھ کہتا ہے جو قرآن کہتا ہے اور سنئے کہ قرآن اس باب میں کیا کہتا ہے۔ وہ کہتا ہے: قل انما اعظکم بواحدۃ میں تم سے صرف ایک بات کہتا ہوں۔ لمبی چوڑی بحثوں میں الجھنے کی ضرورت نہیں۔ صرف ایک بات اور وہ بات یہ ہے کہ تم عوام کے ساتھ تقلید کے ریلے میں بہے چلے جا رہے ہو اور ریلے کے زور (Momentum) کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ اس میں انسان اپنی مرضی سے نہیں بلکہ محض اس ریلے کے زور پر بہے چلا جاتا ہے اور اس میں اس کے کہیں پیر نہیں ٹکتے۔ قرآن کہتا ہے کہ میں تم سے ایک بات کہتا ہوں اور وہ یہ کہ تم کسی نہ کسی طرح اتنا کر لو۔ ان تقوموا للہ مثنی وفرادی کہ تم سارے کا سارا گروہ نہیں، کوئی بڑی جماعت نہیں، صرف ایک ایک دو دو کسی طرح اس ریلے کے زور سے الگ ہٹ کر خدا کیلئے اپنے پاؤں پر کھڑے ہو جاؤ۔ اور اس کے بعد ——— یہ نہیں کہ فوراً یہ کہہ اٹھو کہ وہ راہ غلط تھی جس پر ریلا چلا جا رہا ہے اور نہ ہی یہ کہ جو کچھ میں کہتا ہوں اسے بلا سوچے سمجھے مان لو۔ اس ریلے کے زور سے ہٹ کر ایک ثانیہ کیلئے رک جاؤ ثم تتفکروا اور اس کے بعد سوچو، غور کرو کہ کیا وہ راہ صحیح ہے یا جو کچھ میں کہہ رہا ہوں وہ درست ہے۔

غور کیجئے قرآن کو اپنی صداقت پر کس قدر اعتماد (Confidence) ہے کہ وہ صرف یہ کہتا ہے کہ تم ایک مرتبہ رک کر سوچنا شروع کر دو، اس کے بعد اسے یقین ہے کہ اگر اس نے سوچنا شروع کر دیا تو ہو نہیں سکتا کہ یہ میرے سوا کسی اور راہ پر بھی چلے گا ———

طلوع اسلام کا ایمان یہ ہے کہ

من لم یحکم بما انزل اللہ اولئک ھم الکفرون (۵/۴۴)

جو شخص اپنے معاملات کا قرآن کے مطابق فیصلہ نہیں کرتا اس کا شمار قرآن کے ماننے والوں میں نہیں۔

اس ایمان کے بعد وہ وہی دعوت دیتا ہے جو قرآن نے دعوت دی تھی کہ ان تقوموا للہ مثنی وفرادی۔ خدا کیلئے اس روش عامہ کے ریلے میں ایک ثانیہ کیلئے رک کر کھڑے ہو جاؤ، ثم تتفکروا، اور اس کے بعد سوچو کہ ہماری یہ روش قرآن کے مطابق ہے۔ پھر تمہاری فکر کا نتیجہ تمہیں جس طرف لے جائے، ادھر چل پڑو۔ ہمارا ایمان ہے تمہاری فکر کا یہ نتیجہ تمہیں یقیناً قرآن کی راہوں کی طرف لے آئیگا۔

ہمارے متعلق شور یہ مچایا جاتا ہے کہ ہم الحاد و بے دینی پھیلا رہے ہیں۔ اگر قرآن کو زندگی کا معیار قرار دینا اور مسلمانوں کو اس کی طرف بلانا الحاد و بے دینی پھیلانا ہے تو ہمیں اپنے جرم کا اقرار ہے اور اس پر ہمارے قلب کو پورا اطمینان ہے۔ آپ کی غیر قرآنی بارگاہوں سے اس جرم کی جو سزا بھی تجویز ہو ہم ہنسی خوشی اسے جھیلنے کے لئے تیار ہیں۔ واللہ علی ما نقول شھید۔

ہمارے "الحاد و بے دینی" کے سلسلہ میں ایک بات اور بھی ہے جسے نمایاں طور پر ابھارا جا رہا ہے اور وہ یہ کہ ہم نے قربانی کے مسئلہ کو محض معاشی نقطہ نگاہ سے دیکھا ہے اور اسی بنا پر اس کے متعلق یہ رائے قائم کر لی ہے کہ یہ اسراف میں داخل ہے۔ چنانچہ سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی اس ضمن میں رقم طراز ہیں:

> دراصل اس وقت قربانی کی جو مخالفت کی جا رہی ہے اس کی بنیاد یہ نہیں ہے کہ کسی نے علمی طریقے پر قرآن و حدیث کا مطالعہ کیا ہو اور اس میں قربانی کا حکم نہ پایا ہو۔ بلکہ اس مخالفت کی حقیقی بنیاد صرف یہ ہے کہ اس مادہ پرستی کے دور میں لوگوں کے دل و دماغ پر معاشی مفاد کی اہمیت بری طرح مسلط ہو گئی ہے اور معاشی قدر کے سوا کسی چیز کی کوئی دوسری قدر ان کی نگاہ میں باقی نہیں رہی ہے۔ وہ حساب لگا کر دیکھتے ہیں کہ ہر سال کتنے لاکھ یا کتنے کروڑ مسلمان قربانی کرتے ہیں اور اس پر اوسطاً فی کس کتنا روپیہ خرچ ہوتا ہے اس حساب سے ان کے سامنے قربانی کے مجموعی خرچ کی ایک بہت بڑی رقم آتی ہے اور وہ چیخ

سمجھتے ہیں کہ اتنا روپیہ محض جانوروں کی قربانی پر ضائع کیا جا رہا ہے۔ حالانکہ اگر یہی روپیہ قومی اداروں یا معاشی منصوبوں پر صرف کیا جاتا تو اس سے بے شمار فائدے حاصل ہو سکتے تھے۔ اگر اس ذہنیت کو اسی طرح نشو و نما پانے دیا گیا تو کل ٹھیک اسی طرح ایک شخص حاجیوں کے حج کے معاشی نقصانات کا ایک مہیب تخمینہ پیش کریگا۔ پھر کوئی دوسرا شخص حساب لگانے لگے گا کہ ہر روز اتنے کروڑ مسلمان پانچ وقت نماز پڑھتے ہیں اور اس کیلئے اوسطاً فی کس اتنا وقت صرف ہوتا ہے۔ اس کا مجموعہ اتنے لاکھ گھنٹوں تک جا پہنچتا ہے۔ پھر یہی منطق روزے کے خلاف استعمال کی جا سکتی ہے۔ اور اس کا آخری نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان نری معیشت کی میزان پر تول تول کے اسلام کی ایک ایک چیز کو دیکھتا جائیگا اور ہر اس چیز کو بلاؤں کی ایجاد قرار دیکر ساقط کرتا چلا جائیگا جو اس میزان میں اس کو بے وزن نظر آئیگی۔ کیا فی الواقع اب مسلمانوں کے پاس اپنے دین کے احکام کو جانچنے کے لئے صرف یہی ایک معیار رہ گیا ہے؟ (مغربی پاکستان ۱۹ ستمبر ۱۹۵۹ء)

جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں ہم نے اس مسئلہ پر قرآن کریم کی روشنی میں بحث کی اور اس کے بعد قرآن ہی کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچے کہ مقام حج کے علاوہ کسی دوسری جگہ قربانی کرنے کا حکم قرآن میں نہیں ہے۔ مودودی صاحب کے مضمون کے مذکورہ صدر اقتباس میں پہلی چیز تو آپ کے سامنے وہی مولویانہ ذہنیت آئے گی کہ جس کی رو سے کوئی ایسا شخص قرآن و حدیث کا علمی طریقہ پر مطالعہ کرنے کا اہل نہیں سمجھا جاتا جو "برہمنوں" کے اس فرقے سے متعلق نہیں۔ جس طرح وید اور سمرتیاں غیر براہمنوں پر حرام تھیں اسی طرح ہی قرآن، حدیث، فقہ کے دروازے ہر اس شخص پر بند ہیں جو "مولوی" نہ ہو۔ اگلے دن اسی قسم کی ذہنیت والے ایک صاحب کہہ رہے تھے کہ آپ ڈاکٹر اقبال کو سکالر کہہ سکتے ہیں، عالم نہیں کہہ سکتے اور مذہب کے متعلق بات کرنے کا حق صرف علماء کو ہے۔

اس سے آگے بڑھیے تو اس اقتباس کے تدلیسی پہلو پر غور کیجئے۔ اس میں لکھا یہ ہے کہ قربانی کی مخالفت اسلئے نہیں کی جاتی کہ اس کیلئے کوئی حکم نہ ملتا ہو بلکہ اس مخالفت کی حقیقی بنیاد صرف یہ ہے کہ اس مادہ پرستی کے دور میں ... الخ" مودودی صاحب نے یہ کہیں نہیں لکھا کہ قربانی کی مخالفت کرنے والوں نے اپنے مسلک کی تائید میں فلاں فلاں بات کہی ہے۔ اس چیز کو وہ بالکل گول کر گئے ہیں اور اس چیز کو ابھار کر پیش کر رہے ہیں کہ اس کی حقیقی بنیاد صرف معاشی رجحان ہے۔ اس سے لکھنے والے کی ذہنیت کا پورا پورا اندازہ ہو سکتا ہے۔

اب اصل سوال پر آئیے۔ ہم شروع سے یہ کہتے چلے آ رہے ہیں کہ قرآن نے مسلمانوں کو دین عطا کیا تھا اور اسی دین کو رسول اللہ صلعم نے عملاً متشکل کر کے دکھا دیا تھا۔ بعد میں عجمی سازشوں نے مسلمانوں کو دین سے ہٹا دیا اور اس کی جگہ "مذہب" دیدیا۔ چنانچہ اب مسلمان عجمی مذہب پر ہیں، خدا کے دین پر نہیں ہیں۔ دین اور مذہب کے فرق کی ایک مثال آپ کو اسی ضمن میں مل جائیگی۔ قرآن نے حج کی تقریب میں جانور ذبح کرنے کا مقصد بتایا تھا کہ "فکلوا منھا واطعموا البآئس الفقیر" (۲۲/۲۸) کہ ان کا گوشت خود بھی کھاؤ اور اپنے ساتھ دیگر حاجتمندوں کو بھی شامل کر لو۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ان جانوروں کا ذبح کرنا افادی پہلو کیلئے ہے، یعنی انہیں اسلئے ذبح کیا جائیگا کہ انہیں کھایا اور کھلایا جائے۔ اس کے ساتھ دینی پہلو یہ ہے کہ اجتماع حج اور اس میں کھانا پینا دنیا میں فساد پھیلانے کی تدبیروں کیلئے نہیں ہوگا بلکہ نوع انسانی کے قیام کی صورتیں سوچنے کیلئے ہوگا۔ اس کا نام قرآن کی اصطلاح میں "تقویٰ" ہے۔ اس لئے اس نے یہ کہہ دیا کہ ان جانوروں کا گوشت خدا تک نہیں پہنچتا (وہ تو تمہاری خوراک کا سامان ہے) اس تک جو کچھ پہنچتا ہے یعنی وہ مقاصد حیات جن کیلئے قوت (خوراک) ضروری ہے۔

جب ان جانوروں کے ذبح کرنے کا مقصد سامان خوراک کا بہم پہنچانا ہوگا تو پھر یہ سوال سامنے آئیگا کہ کس قدر جانور ذبح کئے جائیں۔ اس کیلئے قرآن کا دوسرا اصول موجود ہے کہ "کلوا واشربوا ولا تسرفوا" کھاؤ پیو لیکن ضائع مت کرو۔ اس اصول کے مطابق حج کے اجتماع میں اتنے ہی جانور ذبح ہونے چاہئیں جن کا گوشت کھانے کے کام آسکے۔ اس سے زیادہ اسراف کی حد میں آجائیں گے اور اسراف کرنے والوں کے متعلق خدا کا جو فیصلہ ہے وہ سب کو معلوم ہے۔ اور اگر اسراف کا یہ عالم ہو جائے کہ وہ گوشت سراسر ضائع ہو رہا ہے تو اسے قرآن نے "ہلاکت حرث والنسل"

قرار دیا ہے یعنی کھیتی اور نسل کا تباہ کر دینا بہت بڑا فساد ہے۔ کھیتی کی تباہی کیا ہے؟ یہی کہ اسے کھانے کے مصرف میں نہ لایا جائے اور ویسے ہی ضائع کر دیا جائے۔ اسی طرح نسل کی تباہی کیا ہے؟ یہی کہ ان جانوروں کو کھانے کے کام میں نہ لایا جائے، کاٹ کاٹ کر پھینک دیا جائے۔

یہ تھا جو کچھ دین نے اس باب میں حکم دیا۔ اب دیکھئے کہ مذہب نے اسے کس طرح سے بدلا ہے۔ اس نے یہ کہا کہ

۱) قربانی سے مقصد غذائی سہولت نہیں ہے۔ "نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں سو اونٹ قربانی فرمائے حالانکہ غذائی سہولت کیلئے اسقدر کیا حاجت تھی" (پمفلٹ شائع کردہ مولوی محمد نجم الحسن صاحب تھانوی مقیم جامعہ اشرفیہ لاہور ص۸)

۲) جب قربانی کے جانوروں کا مقصد غذائی سہولت نہیں تو پھر ان سے مقصد کیا ہے؟ مقصد یہ ہے کہ "یہ جانور پل صراط پر تمہاری سواری بنیں گے" (ایضاً ص۸) اور "ان کے ہر ہر بال کے عوض ایک ایک نیکی ملے گی۔ اون کے ہر ہر بال کے بدلے بھی ایک نیکی عطا ہوگی"۔ (ایضاً ص۹ — مولوی صاحب نے ان باتوں کیلئے روایات کو نقل کیا ہے۔)

یہ ہے مذہب اور وہ تھا دین۔ دین میں "نیکی" سے مفہوم یہ ہے کہ نوعِ انسانی کیلئے ایک ایسا معاشرتی نظام قائم کر دیا جائے جس میں ہر شخص اپنی فطری اور اکتسابی قوتوں کو حدود اللہ کے ماتحت صرف میں لائے تاکہ اس سے تمام نوعِ انسانی کی ربوبیت کا انتظام ہو جائے اور ان کی فطرت بھی اپنے ارتقائی منازل طے کرتی ہوئی خدا کی طرف بلند ہوتی چلی جائے۔ دین کا ہر رکن اس نظامِ خداوندی کا لاینفک جزو ہوتا ہے اور اس نظام کے جیتے جاگتے نتائج اسی دنیا میں سامنے آنے شروع ہو جاتے ہیں۔ اور یہی سلسلہ موت کے بعد تک جاری رہتا ہے۔ اس کے برعکس مذہب یہ بتاتا ہے کہ تم چند رسوم کی پابندی اختیار کرو۔ ان کے نتائج سے تمہیں کچھ سروکار نہیں۔ اس سے تمہیں نیکیاں ملیں گی اور نیکیوں کے ذریعہ سے تمہاری نجات ہو جائیگی۔ ان معاملات میں سوچ اور سمجھ سے مت کام لو کہ سوچ اور سمجھ تمہیں خدا کی راہ سے بہکا دیگی۔ اس کا بھی خیال مت کرو کہ ان باتوں کا تمہاری زندگی سے کچھ تعلق ہے۔ مذہب کو معاشی زندگی سے کچھ واسطہ نہیں ہوتا۔

یہی ہے وہ اعلان جو مودودی صاحب نے فرمایا ہے اور ایک مولوی سے اس سے زیادہ توقع رکھنا ہی فضول ہے۔ ہم ان سے پوچھتے یہ ہیں کہ اگر معاملات کا معاشی پہلو ایسا ہی شجرِ ملعون ہے کہ مذہب کے معاملہ میں اس پہلو کو سامنے لے آنا انسان کو مردود و مطرود بنا دیتا ہے تو آپ برسوں سے معاشیات پر جو بحثیں کر رہے ہیں وہ آخر کس مقصد کیلئے ہیں؟ کیا زمینداریوں اور جاگیرداریوں سے متعلق مباحث کو معاشیات سے کچھ واسطہ نہیں؟ اگر معاشی پہلو کچھ اہمیت نہیں رکھتا تو یہ جو قرآن کے ایک ایک صفحے پر انفاق فی سبیل اللہ، صدقات، زکوٰۃ، میراث، نان نفقہ کے متعلق احکامات ہیں تو کیا یہ سب غیر دینی ہیں؟ کیا کلوا واشربوا کے ساتھ لا تسرفوا کا حکم معاشی پہلو کے نظم و ضبط کیلئے نہیں؟ اور اگر اس کا اطلاق روزمرہ کے کھانے پینے کی چیزوں پر ہوتا ہے تو قربانی کے گوشت پر اس کا اطلاق کس طرح اس حکم سے باہر ہے؟ اگر ایک شخص پلاؤ کی دیگیں پکا کر سمندر میں ڈالتا چلا جائے تو آپ اسے اسراف کہیں گے یا انفاق فی سبیل اللہ؟ اور اسی طرح اگر کوئی قوم بکرے، گائے، اونٹ ذبح کر کے اسی طرح صحرا میں ڈال دے تو ان کا یہ عمل اسراف ہوگا یا انفاق فی سبیل اللہ؟ جب ہندو عورتیں دہلی کاشی میں گنگا دریا میں پیسے پھینکتی ہیں تو آپ سب ان کا مذاق اڑاتے ہیں کہ انہیں اتنی بھی سمجھ نہیں کہ دریا میں پھینکے ہوئے پیسے ضائع ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ وہ بھی پیسے اس خیال سے پھینکتی ہیں کہ اس سے پُن (ثواب) ملتا ہے۔ لیکن جب مسلمان لاکھوں کی تعداد میں جانوروں کے حلق کاٹ کر انہیں صحرا میں ڈال دیتے ہیں تو آپ سب انہیں مرحبا کہتے ہیں اور اس کارِ خیر پر تحسین آفرین کے غلغلے بلند کرتے ہیں اور جب پوچھا جائے کہ اس سے کیا حاصل ہوتا ہے تو کہہ دیتے ہیں کہ اس سے ثواب (پُن) [illegible] اور جب کہا جائے کہ سوچئے کہ اس سے کس قدر مال ضائع ہوتا ہے، سامان خورد و نوش تباہ ہوتا ہے، فضا متعفن ہوتی ہے، لاشوں کی سڑاند سے بیماریاں پھیلتی ہیں، تو آپ شور مچا دیتے ہیں کہ یہ الحاد و بے دینی ہے۔ یہ مذہب کے احکام ہیں جنہیں معاشیات کے پہلو سے دیکھنا یکسر لادینی ہے۔ جب اس قسم کا اعتراض کیا جائے تو کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ تو سعودی حکومت کی بدنظمی ہے۔ اسے چاہئے [illegible] کہ وہاں ایک بہت بڑا کارخانہ قائم کریں جہاں کھالوں کی دباغت اور گوشت کو خشک کر کے ڈبوں میں بند کرنے کا انتظام کیا جائے۔ غور کیجئے کہ یہ جواب [illegible]؟ اور پھر آپ یہ جواب دے کس طرح سکتے ہیں جب کہ آپ نے قربانی کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ اس کا مقصد پل صراط سے گزرنا اور ایک بال کے عوض ایک نیکی حاصل کرنا ہے، غذا کی

صورت کا اس میں تصور ہی نہیں۔ امسال اخبارات کی رپورٹ کے مطابق قریب ساڑھے تین لاکھ لوگوں نے حج کیا۔ یہ ظاہر ہے کہ ایک حاجی ایک ہی جانور کی قربانی پر اکتفا نہیں کیا کرتا۔ ایک ایک حاجی دو دو چار چار دس دس (اور اس روایت کے مطابق جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے) سو سو تک جانور ذبح کرتا ہے۔ اگر فی حاجی تین جانوروں کی اوسط بھی نکال لی جائے تو ایک دن میں قریباً دس بارہ لاکھ جانور ایک مقام پر ذبح کر دیئے جاتے ہیں۔ وہ کونسا کارخانہ ہو گا جو اتنے جانوروں کے گوشت کو محفوظ کر لیگا قبل اس کے کہ وہ خراب نہ ہو جائے۔ اور گوشت کے خراب ہونے میں جتنا وقت لگتا ہے وہ ہر ایک کو معلوم ہے۔ پھر جانوروں کی اتنی تعداد میں اس طرح ذبح کر کے اس کے بعد ان کے گوشت کی حفاظت (Preservation) کی تدابیر سوچنا ایسے ہی ہے کہ جیسے قرآن نے یہودیوں کے متعلق کہا تھا کہ وہ پہلے اپنے لوگوں کو گھروں سے نکال دیتے ہیں اور جب جابر قوتیں انہیں گرفتار کر لیتی ہیں تو پھر فدیہ دے کر انہیں چھڑاتے ہیں۔ اس غرض کیلئے کہ قیدی کو فدیہ دے کر چھڑانے سے ثواب ملتا ہے۔

اس چیز کو بھول نہ جائیے کہ ہم یہ سب کچھ اسلئے لکھ رہے ہیں کہ قرآن نے واضح الفاظ میں یہ بتا دیا ہے کہ حج کی تقریب پر جانور ذبح کرنے سے مقصد یہ ہے کہ فکلوا منہا واطعموا البائس الفقیر کہ ان کا گوشت خود بھی کھاؤ اور دوسرے ضرورتمندوں کو بھی کھلاؤ۔ اور اسی قرآن میں یہ بھی کہہ دیا تھا کہ کلوا واشربوا ولا تسرفوا کہ کھاؤ پیو لیکن کھانے پینے کی چیزوں کو ضائع مت کرو۔

قرآن معاشی پہلو کو کسقدر سامنے رکھتا ہے اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ اس نے مثلاً یہ کہا ہے کہ قسم توڑنے کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے یا انہیں کپڑے دینا ہے یا غلام آزاد کرنا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے یہ کہہ دیا کہ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام (۵/۸۹) کہ جس میں اس کی استطاعت نہ ہو وہ تین دن کے روزے رکھ لے۔ اس طرح حج کے ساتھ عمرہ کے ضمن میں "ہدی" کا حکم دیا تو اس کے ساتھ ہی فرما دیا کہ جو شخص اسے نہ پائے تو وہ دس دن کے روزے رکھے (۲/۱۹۶) اس سے ظاہر ہے کہ قرآن نے اپنے احکامات میں بھی معاشی پہلو کو خاص اہمیت دی ہے۔ تاریخ ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے قحط کے زمانے میں مجبوراً روٹی چرا لینے والے پر حد شرعی جاری نہیں کی۔ معاشی پہلو کی اہمیت اس سے بھی واضح ہے۔ مودودی صاحب نے اپنے مضمون میں یہ بھی فرمایا ہے کہ فقہا کے نزدیک قربانی سنت ہے اور امام احمد بن حنبل کی رائے یہ بھی ہے کہ قدرت کے باوجود قربانی نہ کرنا مکروہ ہے۔ یعنی فقہ کی رو سے قربانی نہ کرنا زیادہ سے زیادہ مکروہ ہے یعنی یہ کچھ اچھی بات نہیں۔ دوسری طرف قوم کی حالت یہ ہے کہ خود مودودی صاحب اور ان کی جماعت آئے دن حکومت کو متنبہ کرتی رہتی ہے کہ وہ ایک ایک پیسے کی کفایت کریں اور مفلس نادار بے گھر بے در مہاجرین کی بحالی کا انتظام کریں۔ ہم پوچھنا یہ چاہتے ہیں کہ کیا اس شریعت کی رو سے جس کے مودودی صاحب عامل ہیں یہ قطعاً جائز نہیں ہو سکتا کہ حج کی تقریب پر اتنے جانوروں کو ذبح کیا جائے جو کھانے کے کام میں آسکیں اور بقایا جانوروں کی قیمت اور ان جانوروں کی قیمت جو ہر گلی کوچے میں عید کی تقریب پر قربانی دیئے جاتے ہیں ایک جگہ جمع کر کے ان لاکھوں درماندہ انسانوں کی بحالی کا انتظام کر دیا جائے؟ اگر ان کی شریعت کی رو سے ایسا جائز ہو سکتا ہے تو کیا انہوں نے آج تک اس کے متعلق کچھ سوچا یا کوئی عملی اقدام کیا؟ یا ان کی شریعت میں اتنے سے معاشی پہلو کو بھی سامنے لانا ناجائز ہے؟ واضح رہے کہ ہم خود ان کے معروضہ کے ماتحت لکھ رہے ہیں۔ . . . .

. . . .

یہی تھے وہ محرکات جن کے ماتحت ہم نے لکھا تھا کہ

(۱) قرآن کریم کی رو سے قربانیوں کا مقام حج کی تقریب پر حج ہی کا مقام ہے ——— (۲) اور حج کی تقریب پر قربانیوں کا مقصد سامان خوراک بہم پہنچانا ہے ——— (۳) اس لئے بلا ضرورت اس قدر جانوروں کو ذبح کرنا اسراف میں داخل ہے اور اسراف خدا کے حکم کے بھی خلاف ہے اور جس حالت کو آج ہم گذر رہے ہیں اس میں تو ایک پائی کا اسراف بھی ہمیں ہلاکت سے قریب کرتا جا رہا ہے۔ ہم نہیں سمجھتے کہ اس سیدھی سادی سی بات کے سمجھنے میں کیا دشواری ہو سکتی تھی؟ لیکن

تیرے دماغ میں بت خانہ ہو تو کیا کہئے!

اگر کوئی ہمیں یہ ثابت کر دے کہ قرآن کی رو سے مقام حج کے علاوہ ہر جگہ قربانی کرنے کا بھی خدا کا حکم ہے اور مقام حج میں بلا ضرورت جانوروں کو ذبح کر کے ڈالتے چلے جانا بھی ارشاد خداوندی ہے تو اس کے بعد جس شخص کے دل میں کسی Consideration کی بنا پر یہ خیال تک بھی آئے کہ یہ عمل احمقانہ ہے تو *

* ہمارے نزدیک اسے اسلام سے کچھ واسطہ نہیں ہو سکتا۔ بلا ضرورت جانور ذبح کرنے کا حکم قرآن میں بھی کیسے ہو سکتا ہے؟ یہ ہے طلوع اسلام کا مسلک! (بقیہ لمعات بر صفحہ ۴۸)

تفسیر بالروایت

(علامہ حافظ محمد اسلم صاحب جیراجپوری مدظلہ)

روایات کو دین قرار دینے والے طبقہ میں ایک طبقہ تو متشددین کا ہے۔ انھوں نے یہ عقیدہ پھیلا رکھا ہے کہ روایات قرآن کے بالکل ہم پلہ ہیں، مثلہ معہٗ، قرآن کے ساتھ، بالکل قرآن کی مثل، بلکہ بعض معاملات میں تو روایات قرآن کی ناسخ بھی قرار دی جاتی ہیں۔ روایات کو قرآن کی مثل قرار دینے کیلئے انھوں نے یہ عقیدہ پھیلا رکھا ہے کہ وحی کی دو قسمیں ہیں، ایک وحی متلو (وہ جس کی تلاوت کی جاتی ہے یعنی قرآن) اور دوسری وحی غیر متلو (وہ وحی جس کی تلاوت نہیں کی جاتی، یعنی روایات) جو اہلِ بصیرت تھوڑے سے تدبر سے خدا اور اس کے رسول کے مقامات پر غور کریں گے وہ بلا تامل اس نتیجہ پر پہنچ سکیں گے کہ خدا خدا ہے اور اس کا رسول، رسول اور اسلئے خدا کا کلام اور رسول کی باتیں کبھی ہم پایہ نہیں ہو سکتیں۔ ان دونوں میں اتنا ہی فرق ہوگا جتنا عابد اور معبود میں ہوتا ہے کہ رسول کیلئے بلند ترین مقام عبدیت ہی کا ہے اور کوئی شخص مسلمان نہیں ہو سکتا جب تک وہ اشھد ان لا الٰہ الا اللہ کے ساتھ اشھد ان محمداً عبدہٗ و رسولہٗ کا اعلان نہ کرے لیکن اس کے باوجود وہ لوگ موجود ہیں جو خدا اور رسول کے کلام کو ہم پایہ قرار دیتے ہیں اور کبھی نہیں سوچتے کہ کل قیامت کو جب رسول اللہ نے پوچھا کہ تم نے مجھے خدا کا ہم پایہ کس طرح قرار دیدیا تو یہ کیا جواب دینگے۔ آپ حیران ہوں گے کہ اس قسم کا عقیدہ رکھنے والے ان پڑھ لوگ نہیں ہیں بلکہ وہ لوگ ہیں جو بڑے بڑے جید علما قرار دیئے جاتے ہیں اور بعض ایسے لوگ بھی ہیں جو ڈاکٹریٹ کی ڈگریاں بھی رکھتے ہیں، چنانچہ حیدرآباد (دکن) کے ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب جو آجکل ہماری کانسٹی ٹیوانٹ اسمبلی کے تابع اس مجلس کے رکن ہیں جو پاکستان کے آئندہ دستور کو اسلامی میزان میں تولنے کیلئے وضع کی گئی ہے، وہ اپنی کتاب Muslim Conduct of State (مطبوعہ ۱۹۴۵ء) میں لکھتے ہیں کہ قرآن اور رسول اللہ صلعم کے الفاظ ہم پایہ (on a par) ہیں۔

On the basis that what the messenger uttered on behalf of the sender is taken as the sender's words.

ذرا سوچئے کہ یہ بات کہاں تک پہنچتی ہے یعنی کچھ باتیں تو ایسی ہیں جو خدا نے خود اپنے الفاظ میں پیغمبر سے کہہ دیں اور پیغمبر نے انہیں لوگوں تک پہنچا دیا اور کچھ باتیں ایسی ہیں جو پیغمبر نے خدا کے Behalf پر کہیں لہٰذا یہ بھی خدا ہی کی باتیں ہو گئیں یعنی یا تو معاذاللہ، اللہ میاں میں اتنی صلاحیت نہیں تھی کہ وہ اپنی پوری بات اپنے الفاظ میں کہہ دے اور یا جو کچھ خدا نے کہا وہ نا تمام تھا اور اس کی تکمیل رسولؐ نے کر دی، اور یہ تکمیل رسول نے اپنی طرف سے نہیں کی بلکہ On behalf of the sender کی ۔ On behalf کا ٹکڑہ قابل غور ہے اور اسی لئے ہم اس ٹکڑے کو اصل الفاظ میں لکھ رہے ہیں، اس کا ترجمہ نہیں کر رہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ لوگ خدا کو اس کا اہل ہی نہیں سمجھتے کہ وہ انسانوں کے لئے مکمل ہدایت از خود دے سکتا ہے۔ ان کے نزدیک اس کی ہدایت کہیں مبہم ہوتی ہے کہیں نا تمام اور کہیں (معاذاللہ) غلط بھی۔ ہدایت خداوندی کے ابہام کی وضاحت روایات کرتی ہیں۔ مثلاً خدا نے کہا کہ ہر شخص کو اپنے ترکہ کیلئے وصیت کرنی چاہئے۔ روایات کہتی ہیں کہ یہ حکم مبہم ہے، وصیت صرف ایک تہائی میں کرنی چاہئے اور وہ بھی وارث کے حق میں نہیں۔ خدا کی ہدایت کے نا تمام ہونے کی مثال یہ لیجئے کہ خدا نے کہا کہ زانی اور زانیہ کو سو سو کوڑے لگاؤ اور روایات کہتی ہیں کہ یہ حکم غیر شادی شدہ کیلئے ہے، شادی شدہ زانی اور زانیہ کو سنگسار کر دو۔ اور خدا کی ہدایت کے غلط ہونے کی مثال واضح ہے کہ روایات کی رو سے قرآن کی سینکڑوں آیات ایسی ہیں جو پڑھی تو جاتی ہیں لیکن ان کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، کہیں دوسری آیات سے اور کہیں خود روایات سے۔

ایک دوسرا طبقہ ہے جو روایات کے متعلق یہ کہتا ہے کہ وہ قرآن کی تفسیر بیان کرتی ہیں اور چونکہ رسول اللہ سے بہتر کوئی اور شخص قرآن کو نہیں جان سکتا تھا اس لئے جو تفسیر روایات بیان کرتی ہیں وہی قرآن کا صحیح مفہوم ہے۔

اس میں کوئی کلام نہیں کہ رسول اللہ صلعم سے بہتر کوئی شخص قرآن کو نہیں سمجھ سکتا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ قرآن کی جو تفسیر رسول اللہ نے فرمائی وہ آج ہے کہاں؟ اس کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ وہ تفسیر احادیث کے مجموعوں میں ہے۔ یہ دلیل بظاہر بڑی خوش آئند نظر آتی ہے لیکن جس شخص نے احادیث کے مجموعوں کو دیکھا ہے وہ اس بات کو بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ اول تو ان مجموعوں میں تفسیر کے متعلق بہت تھوڑا سا حصہ ہے اور جتنا کچھ ہے وہ خود بتا رہا ہے کہ میں رسول اللہ کا نہیں ہوں۔ ہم نے جو کچھ لکھا ہے اگر آپ از خود اس کی تصدیق چاہتے ہیں تو اس کا نہایت آسان ذریعہ یہ ہے کہ آپ زیادہ نہیں صرف ایک صحیح بخاری کو لے بیٹھئے (اگر آپ عربی نہیں جانتے تو اس کا اردو ترجمہ ہی منگا لیجئے) پھر اس میں سے تفسیر سے متعلق باب نکال لیجئے اور خود دیکھئے کہ کیا آپ کا دل گواہی دیتا ہے کہ اس ذات گرامی نے جو علم انسانی کے بلند ترین افق پر فائز المرام تھی کیا قرآن کے متعلق اس قسم کی تفسیر فرمائی ہو گی؟ ان لوگوں کیلئے جنہوں نے از خود

ان تفسیری روایات کا مطالعہ نہیں کیا علامہ اسلم جیراجپوری مدظلہ العالی نے اپنے اس مختصر سے مضمون میں چند روایات بطور نمونہ درج فرمائی ہیں، آپ انھیں دیکھئے اور پھر خود فیصلہ کیجئے کہ کیا اس تفسیر کو رسول اللہؐ کی تفسیر قرار دیا جا سکتا ہے؟ معلوم نہیں کس کس نے ان روایات کو وضع کیا اور پھر کتنی دلیری سے انھیں حضورؐ کی ذات گرامی کی طرف منسوب کر دیا۔ اب مسلمان ہیں کہ ان روایات کو منسوب الی الرسول کی بجائے خود رسول اللہؐ کی تفسیر قرار دے رہے ہیں اور نہیں سوچتے کہ ان روایات کی رو سے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق جو تصور ذہن میں قائم ہوتا ہے شانِ نبویؐ اس سے کس قدر ارفع اور اعلیٰ ہے۔ علامہ اسلم صاحب نے اپنے مضمون میں صرف چند ایک روایات بیان فرمائی ہیں ورنہ صرف ایک بخاری سے اس قسم کی کتاب پر مشتمل مبسوط مضمون لکھا جا سکتا ہے۔

ان مضامین سے آپ سمجھ سکیں گے کہ روایات کو ان کے صحیح مقام پر رکھنے کی جو کوشش طلوعِ اسلام کر رہا ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ دینِ خالص مسلمانوں کے سامنے آجائے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی کے خلاف عجمی سازش نے جو افترا پردازیاں کر رکھی ہیں انھیں الگ ہٹا کر حضورؐ کی سیرۃ طیبہ کو اس کے صحیح مقام پر دنیا کے سامنے پیش کیا جا سکے[1]۔

طلوعِ اسلام

ائمہ حدیث نے حدیثوں کی رو سے تفسیر بالرائے کو تو حرام قرار دیا ہے لیکن تفسیر بالروایت کے طریق کو محفوظ خیال کیا ہے حالانکہ روایت سوائے تواتر کے خواہ کسی درجہ کی ہو ظن سے آگے نہیں بڑھتی۔ علاوہ بریں تفسیر میں جو روایتیں ہیں ان کے متعلق خود ائمہ حدیث کی شہادت ہے کہ وہ بالعموم ضعیف بلکہ موضوع ہیں۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ جو امیر المومنین فی الحدیث کہے جاتے ہیں، ان کا قول ہے کہ

تین کتابیں ہیں جن کی کوئی اصلیت نہیں، ملاحم، مغازی اور تفسیر۔

عام خیال یہ ہے کہ صحاح ستہ میں جو روایات ابواب التفسیر میں آئی ہیں وہ صحیح ہیں مگر ان پر نظر ڈالنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ بھی امام موصوف کے اس قول سے مستثنیٰ نہیں ہیں، چنانچہ میں صحاح ستہ سے تفسیر بالروایت کی چند مثالیں نکال کر پیش کرتا ہوں، جن میں سے کچھ تو خود قرآن کے مخالف ہیں، کچھ دوسری حدیثوں سے متعارض اور بعض علم و عقل کے خلاف، جن سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ تفسیریں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہرگز نہیں ہو سکتیں۔

(۱) وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي (۲/۲۶۰)

---

[1] اس باب میں پہلی کوشش محترم پرویز صاحب کی کتاب معراجِ انسانیت ہے جو حضورؐ کی سیرتِ طیبہ کو قرآنی آئینہ میں پیش کرتی ہے۔

اور جب کہا ابراہیمؑ نے کہ اے میرے رب مجھے دکھلا دے کہ تو کس طرح مردوں کو زندہ کرتا ہے۔ اللہ نے فرمایا کہ کیا تو ایمان نہیں لایا ہے۔ ابراہیمؑ نے کہا کہ بیشک (میں ایمان لایا ہوں) لیکن چاہتا ہوں کہ میرا دل مطمئن ہو جائے۔

اس کی تفسیر میں حضرت ابوہریرہؓ سے صحیح بخاری میں یہ روایت درج کی گئی ہے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہم ابراہیمؑ سے زیادہ شک کرنے کا حق رکھتے ہیں جبکہ انھوں نے کہا کہ اے رب! مجھے دکھلا دے کہ تو کس طرح مردوں کو زندہ کرتا ہے۔

یہ روایت قرآن کے بھی خلاف ہے اور عقل کے بھی۔ کیونکہ قرآن نے حضرت ابراہیمؑ کے ایمان کی تصریح کر دی ہے اور وہ بھی "بلی" کے لفظ کے ساتھ یعنی بیشک میں مومن ہوں اور ایمان نام ہے علم الیقین کا جس میں کوئی شائبہ شک کا نہ ہو۔

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۔ (۴۹/۱۵)

مومن تو بس وہی ہیں جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے۔ پھر انھوں نے شک نہ کیا۔

چہ جائے کہ حضرت ابراہیمؑ جیسے اولوالعزم رسول کا ایمان اللہ کے مُردوں کے زندہ کرنے پر جو بادشاہ سے اسی مسئلہ پر بحث کر چکے تھے جس کا ذکر اس سے پیشتر کی آیات میں ہے۔ ان کو اس کے اوپر علم الیقین اور ایمان کامل حاصل تھا۔ وہ چاہتے تھے صرف اطمینان اور عین الیقین، نہ کہ کسی شک کا ازالہ۔ مگر یہ روایت ظاہر کرتی ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کو شک تھا۔

اور عقل کے خلاف اس وجہ سے ہے کہ جب دنیا کے دو سب سے بڑے پیغمبروں میں سے ایک کو اللہ کی صفتِ احیاءِ اموات میں شک ہو اور دوسرا اپنے آپ کو ان سے بھی زیادہ شک کا حقدار سمجھے تو پھر ایمان اور یقین کس کے اندر تلاش کیا جائیگا؟

(۲) إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا (۲۲/۱،۲)

بیشک قیامت کا زلزلہ بڑی چیز ہے جس دن تم اس کو دیکھو گے اُس دن ہر دودھ پلانے والی اپنے بچہ کو جسے اس نے دودھ پلایا ہے بھول جائے گی اور ہر حمل والی اپنا حمل جن دے گی۔

اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ قیامت کا زلزلہ اس قدر ہولناک ہوگا کہ اس کو دیکھتے ہی دودھ پلانے والیاں اپنے بچوں کو بھول جائیں گی اور حمل والیوں کے حمل مارے خوف کے گر جائیں گے۔ لیکن اس کی تفسیر روایت میں یوں ہے کہ

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل قیامت کے دن آدم سے کہے گا کہ تم اپنی ذریت میں سے جہنم کا حصہ نکالو۔ وہ کہیں گے کہ کس قدر؟ جواب ملے گا کہ ایک ہزار میں سے ۹۹۹۔ اسوقت حمل والیوں کے حمل گر جائیں گے۔

یہ خلاصہ ہے بخاری کی روایت کا اور یہی ترمذی میں بھی ہے مگر یہ تفسیر قرآن کے بالکل منافی ہے کیونکہ قرآن میں ذہول اور وضع حمل کی علت زلزلہ کی ہولناکی ہے اور اس روایت میں جہنم کا حصہ نکالنے کے حکم کی گرانی۔ قرآن میں اس کا وقت ہے "یوم ترونھا"

جس دن تم زلزلہ کو دیکھو گے اور روایت میدانِ قیامت میں محاسبہ کا وقت اس کیلئے معین کرتی ہے، جہاں کسی زلزلہ کا ثبوت نہیں۔

پھر یہ میدانِ قیامت میں ہر قسم کے مونث جان داروں میں حمل کس وقت کے ہوں گے جو گرینگے اور وہاں ان کے اسقاطِ حمل کی غرض و غایت کیا ہوگی؟ اگر اس کو مجازاً محض شدتِ خوف کا استعارہ سمجھا جائے تو جب حقیقی معنی بن سکتے ہیں تو مجازی معنی لینے کی کیا ضرورت ہے؟

آیت سے ذہن جس امر کی طرف متبادر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ حالت دنیا میں نفخ صورِ اول کے وقت ہوگی جب آسمان پھٹ جائے گا، ستارے ٹوٹ پڑیں گے، زمین میں بھونچال آئیگا اور شور برپا ہوگا، لیکن یہ روایت اس کو نفخِ صورِ دوم کے بعد میدانِ قیامت کا حال قرار دیتی ہے جو آیت کے سراسر خلاف ہے، اس لئے یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہرگز نہیں ہو سکتا۔

(۳) وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسٰى تِسْعَ اٰيٰتٍۢ بَيِّنٰتٍ (۱۷/۱۰۱)

اور ہم نے موسیٰ کو نو کھلی ہوئی نشانیاں دیں۔

اس کی تفسیر روایت کے ساتھ اس طرح کی گئی ہے:

ایک دفعہ آنحضرت تشریف فرما تھے۔ سامنے سے دو یہودی گذرے۔ ایک نے دوسرے سے کہا کہ چلو اس پیغمبر سے کچھ سوال کریں۔ دوسرے نے کہا کہ پیغمبر نہ کہو، سن لیگا تو اس کی چار آنکھیں ہو جائیں گی (یعنی خوش ہوگا) اس کے بعد وہ آپ کی خدمت میں آئے اور دریافت کیا کہ موسیٰ کو نو آیتیں کونسی دی گئی تھیں؟ آپ نے فرمایا وہ یہ ہیں۔ کسی کو خدا کا شریک نہ بناؤ، زنا نہ کرو، کسی بے گناہ کو قتل نہ کرو، چوری نہ کرو، جادو نہ کرو، کسی حاکم کے پاس بے جرم کی چغلی نہ کھاؤ، سود نہ کھاؤ، کسی پاک دامن پر تہمت نہ لگاؤ، اور میدانِ جہاد سے نہ بھاگو (اس نویں حکم میں راوی کو شک ہے) اور خاص تمہارے لئے اے یہود! دسواں حکم یہ ہے کہ سبت کے دن زیادتی نہ کرو۔ یہ سن کر دونوں یہودیوں نے آپ کے دستِ پاک کو بوسہ دیا۔

یہ حدیث جامع ترمذی، مسند امام احمد، نسائی، ابن ماجہ اور ابن جریر میں ہے۔

حضرت موسیٰؑ کے تسع آیات کی تفسیر توریت کے احکام تسعہ کے ساتھ جو اس حدیث میں کی گئی ہے اور جس کو امام ترمذی نے حسن صحیح کہا ہے، نہ صرف یہ کہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ قرآن کی رو سے اس کا صحیح ہونا ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ یہ نو نشانیاں حضرت موسیٰ کو اس وقت ملی تھیں جب مدین سے مصر جاتے ہوئے اللہ نے ان کو فرعون اور اس کی قوم کی طرف رسول بنا کر بھیجا تھا اور اس وقت تک نہ توریت نازل ہوئی تھی اور نہ اس کے احکام عشرہ تھے۔ ان دونوں باتوں کی تصریح قرآن میں موجود ہے۔ سورۂ نمل میں ہے:

فِيْ تِسْعِ اٰيٰتٍ اِلٰى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهٖ ؕ (۲۷/۱۲)

نو نشانیاں لے کر فرعون اور اس کی قوم کی طرف۔

پھر سورۂ اعراف میں حضرت موسیٰؑ کا قصہ تفصیل کے ساتھ بیان کر کے ان نشانیوں کو گنا دیا ہے، یعنی عصاؔ، ید بیضاؔ، قحطؔ، نقص ثمرؔ طوفانؔ، ٹڈیؔ، جوںؔ، مینڈکؔ اور خونؔ۔

اس کے مدتوں بعد حضرت موسیٰؑ اللہ کے حکم سے بنی اسرائیل کو مصر سے لیکر نکلتے ہیں۔ فرعون معہ اپنے لشکر کے ان کا پیچھا کرتا ہوا سمندر میں غرق ہوتا ہے اور حضرت موسیٰؑ بنی اسرائیل کو لئے ہوئے کوہ طور کی طرف آتے ہیں۔ وہاں اللہ ان کو میقات پر بلاتا ہے اور بنی اسرائیل کی ہدایت کے لئے توریت عطا کرتا ہے۔

> یٰمُوْسٰۤی اِنِّی اصْطَفَیْتُكَ عَلَی النَّاسِ بِرِسٰلٰتِیْ وَبِكَلَامِیْ فَخُذْ مَاۤ اٰتَیْتُكَ وَكُنْ مِّنَ الشّٰكِرِیْنَ وَ
> كَتَبْنَا لَهٗ فِی الْاَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَیْءٍ مَّوْعِظَةً وَّتَفْصِیْلًا لِّكُلِّ شَیْءٍ۔ (۱۴۵-۱۴۴/۷)

اے موسیٰ! میں نے تجھ کو اپنے پیغامات اور اپنی ہمکلامی کے لئے لوگوں پر چن لیا، سو جو کچھ میں تجھ کو دیتا ہوں لے اور شکر کر اور ہم نے اس کیلئے تختیوں پر ہر قسم کی نصیحت اور ہر شے کی تفصیل لکھ دی۔

علاوہ بریں اس روایت میں سود نہ کھاؤ، جادو نہ کرو، میدان جہاد سے نہ بھاگو، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے احکام عشرہ میں سے گنائے گئے ہیں، حالانکہ ان تینوں میں سے ایک بھی ان میں سے نہیں ہے۔ احکام عشرہ یہ ہیں:

میرے آگے تیرا کوئی دوسرا خدا نہ ہو، تو خداوند اپنے خدا کا نام بے سبب نہ لے (جھوٹی قسم نہ کھا)، سبت کے دن کو یاد رکھ، اپنے باپ اور ماں کو عزت دے، خون نہ کر، زنا نہ کر، چوری نہ کر، اپنے ہمسایہ کی جورو کو مت چاہ، اپنے ہمسایہ پر جھوٹی گواہی نہ دے، اپنے ہمسایہ کے کسی مال کا لالچ نہ کر۔ (توریت سفر استثناء ۶۔)

(۴) بدقسمتی سے مسلمانوں میں عہد صحابہ ہی میں ابوبکرؓ و علیؓ کے جھگڑے پیدا ہو گئے تھے جس کی وجہ سے اشخاص کے مناقب قرآنی آیات سے بھی نکالنے کی کوشش ہونے لگی تھی۔ چنانچہ بہت سی آیتوں کی تفسیر ایسی روایتوں کے ذریعہ سے کی گئی ہیں جن سے معتقد علیہ شخصیتوں کے فضائل ثابت ہوں۔ سورۂ حج میں ہے:

> اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ یَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُوْمُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ
> وَالدَّوَآبُّ وَكَثِیْرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِیْرٌ حَقَّ عَلَیْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ یُّهِنِ اللّٰهُ فَمَا لَهٗ مِنْ مُّكْرِمٍ اِنَّ اللّٰهَ یَفْعَلُ
> مَا یَشَآءُ هٰذٰنِ خَصْمٰنِ اخْتَصَمُوْا فِیْ رَبِّهِمْ۔ (۱۹-۱۸/۲۲)

کیا تو نے نہیں دیکھا کہ جو آسمانوں اور زمینوں میں ہیں وہ اللہ ہی کو سجدہ کرتے ہیں اور سورج اور چاند اور تارے اور پہاڑ اور درخت اور جانور اور بہت سے آدمی اور بہتوں پر عذاب کا فیصلہ ہو چکا ہے اور جس کو اللہ ذلیل کرے اس کو کوئی عزت دینے والا نہیں۔ اللہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ یہ دو فریق ہیں جنہوں نے اپنے رب کے بارے میں جھگڑا کیا ہے۔

آیت میں "ھٰذٰانِ" کا مشارٌالیہ موجود ہے کہ بنی نوعِ انسان میں بہت سے ایسے ہیں جو اپنے رب کو سجدہ کرتے ہیں اور بہت سے نہیں کرتے۔ یہ دو فریق ہیں کہ ان میں باہمی نزاع رب کے بارے میں ہے۔ مگر روایت یہ کہتی ہے کہ

یہ آیت جنگِ بدر میں حضرت علیؓ اور حمزہؓ اور عبیدہؓ کے متعلق نازل ہوئی جو شیبہ اور عتبہ اور ولید کے مقابلے کیلئے گئے تھے۔

مشکل یہ ہے کہ سورۂ حج مکی ہے اور جنگِ بدر مدینہ میں ہوئی۔ اس لئے یہ شانِ نزول کیسے ہو سکتا ہے، لیکن چونکہ یہ روایت بخاری میں ہے، اس وجہ سے علامہ جلال الدین سیوطی کو "ھٰذٰانِ" سے تین اور جامع البیان کو چھ آیتوں کو مدنی قرار دینا پڑا۔ متاخرین نے تو پورے سورہ کو مدنی کہہ دیا۔ چنانچہ وہ مصاحف میں مدنی ہی لکھا جاتا ہے۔

اذنِ قتال سے جو اس سورہ میں مسلمانوں کو دیا گیا ہے، یہ خیال ہو سکتا تھا کہ یہ مدنی ہے۔ کیونکہ یہ اجازت مدینہ ہی میں مل سکتی تھی مگر جامع ترمذی میں روایت ہے کہ یہ اجازت مکہ سے نکلتے وقت ملی۔ اس لئے اس بنیاد پر بھی اس سورہ کو مدنی کہنا صحیح نہ ہوگا۔ بالفرض اگر یہ آیات مدنی بھی ہوں تو قرآن سے عدول کرنا جس میں "ھٰذٰانِ" کا مشارٌالیہ مذکور ہے، کس طرح جائز ہو سکتا ہے؟

(۵) "کَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ" کے تحت میں صحیح بخاری میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

قیامت کے دن میری امت کے کچھ لوگ لائے جائیں گے جن کو فرشتے بائیں جانب لے جائیں گے (یعنی جہنم میں) میں کہوں گا کہ اے میرے رب! یہ تو میرے اصحاب ہیں۔ جواب ملے گا کہ تم نہیں جانتے کہ تمہارے بعد انہوں نے کیا کچھ کیا ہے۔ تب میں وہی کہوں گا جو نیک بندے (عیسیٰ) نے کہا تھا کہ میں جب تک ان میں رہا ان کا نگراں تھا۔ جواب ملے گا کہ جب سے تم نے ان کو چھوڑا یہ برابر مرتد رہے۔

یہ روایت صحیح نہیں ہو سکتی کیوں کہ

(۱) اس تفسیر کا آیت سے کوئی تعلق ظاہر نہیں ہوتا۔

(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کو غائر نظر سے دیکھنے کے بعد ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ آپ اپنے صحابہؓ کے متعلق اس قسم کی غیر ضروری پیشین گوئی کریں۔

(۳) عہدِ صدیقی میں بدوی عربوں میں جو ردت منعِ زکوٰۃ کی پھیلی تھی، وہ اس سے مراد نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ ایک فوری ہنگامہ تھا جس کو صحابہ کرام نے چند مہینوں میں دبا دیا۔ اس کی نسبت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ "ما زالوا مرتدین علی اعقابھم منذ فارقتھم" جب سے تم نے ان کو چھوڑا ہے یہ برابر آخر دم تک مرتد رہے۔

اصلیت یہ ہے کہ حضرت علیؓ کو خلیفہ نہ بنانے کی وجہ سے ان کے طرفدار صحابہ کرامؓ کے مخالف ہو گئے، یہاں تک کہ ان کے یہاں

یہ روایت موجود ہے کہ "جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال فرمایا تو بجز پانچ کے جملہ صحابہ مرتد ہو گئے"! اور ان کا اعتقاد ہے کہ وہ ہمیشہ مرتد رہے۔ بخاری کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرتؐ نے اپنی زندگی ہی میں ان کے ارتداد کی پیشین گوئی فرمادی تھی جس سے دشمنانِ صحابہؓ کی مزید تائید ہو رہی ہے۔ اس لئے ہم اس روایت کو جس کی وجہ سے صحابہؓ کرام کی ایک جماعت کو مرتد اور جہنمی قرار دینا پڑتا ہے صحیح نہیں مان سکتے۔

(۶) قَالُوْٓا ءَاَنْتَ فَعَلْتَ هٰذَا بِاٰلِهَتِنَا يٰٓاِبْرٰهِيْمُ ۔ قَالَ بَلْ فَعَلَهٗ ۖ كَبِيْرُهُمْ هٰذَا فَسْئَلُوْهُمْ اِنْ كَانُوْا يَنْطِقُوْنَ (۲۱/۶۲-۶۳)

بت پرستوں نے پوچھا کہ اے ابراہیم! کیا تو نے ہمارے بتوں کے ساتھ یہ کیا ہے؟ (ابراہیمؑ نے) کہا بلکہ اس بڑے (بت) نے کیا ہے۔ ان (ٹوٹے ہوئے بتوں) سے پوچھو اگر بول سکتے ہوں۔

اس کی تفسیر میں حضرت ابوہریرہؓ سے امام ترمذی نے روایت کی ہے کہ

ابراہیمؑ نے کبھی جھوٹ نہیں بولا مگر تین بار۔ انھوں نے کہا کہ میں بیمار ہوں حالانکہ بیمار نہ تھے اور (اپنی بیوی) سارہؑ کو بہن بتایا، پھر بتوں کو خود توڑا اور جب بت پرستوں نے پوچھا تو کہا کہ اس بڑے بت نے توڑا ہے۔

یہ روایت قرآن کریم کے بالکل خلاف ہے، کیونکہ اس میں حضرت ابراہیمؑ کے متعلق ہے:

اِنَّهٗ كَانَ صِدِّيْقًا نَّبِيًّا ۔ (۱۹/۴۱)

حقیقت یہ ہے کہ وہ نہایت سچے نبی تھے۔

اللہ جس کو تحقیق کے ساتھ سچا قرار دے یہ کیسے ممکن ہے کہ رسولِ اعظم صلی اللہ علیہ وسلم جو اسی کی اولاد اور اسی کی ملت کے پیرو تھے، اس کو کاذب کہیں؟ یہ تین کذب حضرت ابراہیمؑ کے جو بیان کئے گئے ہیں، ان میں سے حضرت سارہ کو بہن بنانے کا واقعہ قرآن میں نہیں ہے اور جس طرح پر یہ قصہ بیان کیا جاتا ہے اس سے صاف طور پر اس کا مجعول ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ دوسرا جھوٹ کہ انھوں نے کہا کہ میں بیمار ہوں تو کیا بیماری کوئی ایسی چیز ہے جو انسان میں نادر و نایاب ہے؟ ہزارہا قسم کی چھوٹی بڑی بیماریاں ہیں جن سے کمتر کوئی انسان خالی ہوتا ہے۔ اگر اس وقت جبکہ مشرک ان کو اپنے ساتھ لیجانا چاہتے تھے انھوں نے اپنی بیماری کا عذر کیا تو اس کو کذب قرار دینے کی کیا دلیل ہے؟ تیسرا جھوٹ کہ انھوں نے بتوں کو خود توڑا اور الزام لگایا بڑے بت پر۔ تو یہ طریق معرضِ بحث میں مخالفوں کو ساکت کرنے کیلئے اختیار کیا تھا جس سے بہتر احقاقِ حق کی اور کوئی صورت نہ تھی چنانچہ اس کو مشروط کر کے اس طرح فرمایا کہ یہ بڑے بت کا فعل ہے۔ اگر یہ بت بول سکتے ہوں تو ان سے پوچھ دیکھو جس کو سن کر مشرکوں نے کچھ دل میں سمجھا اور سر جھکا لیا اور کہا کہ تمہیں تو یہ معلوم ہے کہ یہ بولتے نہیں، اسی لئے اس قول کو دنیا میں کوئی صاحبِ عقل جھوٹ نہیں کہہ سکتا۔ امام رازیؒ نے اس کو اپنی تفسیر میں اصولِ مناظرہ کے لحاظ سے معارضہ قرار دیا ہے اور پانچ وجوہ سے ثابت کیا ہے کہ یہ جھوٹ نہیں ہے۔ آخر میں یہ بھی کہا ہے کہ بجائے ایک صدیق نبی کے اس روایت کے راویوں کو

جھوٹا کہنا زیادہ آسان ہے۔

(۷) یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِینَ آذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا (۳۳/۶۹)

اے مومنو! تم ان لوگوں کی طرح نہ ہونا جنھوں نے موسیٰؑ کو اذیت دی، سو اللہ نے اس کو ان کی تہمت سے بری کر دیا۔

اس کی تفسیر میں جامع ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ

حضرت موسیٰؑ بڑے حیادار تھے، اس طرح جسم کو چھپائے رکھتے تھے کہ کوئی حصہ اس کا دکھائی نہیں دیتا تھا۔ بنی اسرائیل کے لوگوں نے ان کو ستانا شروع کیا اور کہا کہ یہ اس قدر جو اپنے بدن کو چھپائے رکھتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کو برص یا اور اسی قسم کی کوئی بیماری ہے۔ اللہ نے چاہا کہ موسیٰؑ کو ان کی تہمت سے بری کرے۔ سو موسیٰؑ ایک دن تنہائی میں اپنے کپڑوں کو ایک پتھر پر رکھ کر غسل کرنے لگے۔ جب فارغ ہوئے، اور کپڑے لینے کو اس کی طرف بڑھے تو پتھر ان کے کپڑوں سمیت بھاگا۔ موسیٰؑ لٹھ لیکر اس کے پیچھے دوڑے یہ کہتے ہوئے کہ اے پتھر! میرے کپڑے، اے پتھر! میرے کپڑے۔ یہانتک کہ بنی اسرائیل کی ایک جماعت میں پہنچ گئے۔ انھوں نے ان کو برہنہ دیکھ لیا اور ان پر ظاہر ہو گیا کہ وہ ساخت میں سب سے بڑھکر حسین تھے۔ اس طرح اللہ نے ان کے الزام سے موسیٰؑ کو بری کر دیا۔ اس جگہ پہنچکر پتھر رک گیا۔ موسیٰؑ نے اپنے کپڑے لیکر پہنے۔ پھر پتھر کو لٹھ سے مارنے لگے۔ اللہ کی قسم اس میں ان کی لاٹھی کے نشانات ہیں، تین، چار یا پانچ۔

اس روایت میں غور کرنے کے قابل یہ امر ہے کہ راوی قسم کھا کر بیان کرتا ہے کہ پتھر میں ان کی ضرب کے نشانات ہیں، اس جزم و یقین کے ساتھ کہ گویا اس نے خود مارتے دیکھا ہے۔ اور یہ اس کے سچے ہونے کی نشانی نہیں ہے۔ علاوہ بریں پتھر بے جان، بے ارادہ اور غیر متحرک شے ہے۔ اس کا کپڑوں کو لیکر بھاگنا ایک معجزانہ امر ہوگا جو منجانب اللہ ہی ہو سکتا ہے اور یہ چیز حضرت موسیٰؑ جیسے اولوالعزم رسول پر مخفی نہیں رہ سکتی تھی پھر اس کو لٹھ مارنے کے کیا معنی؟ غرض امارات کذب اس روایت میں واضح ہیں۔

(۸) وَآخَرِینَ مِنْهُمْ لَمَّا یَلْحَقُوا بِهِمْ کی تفسیر میں جامع ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ کسی نے سوال کیا کہ وہ کون لوگ ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے۔ پھر اپنا ہاتھ سلمان (فارسی) کے اوپر رکھا اور فرمایا کہ قسم ہے اس کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ اگر ایمان ثریا پر بھی معلق ہو تو اس کی قوم میں ایسے لوگ ہوں گے جو اس کو پالیں گے۔

پھر آیت ذیل کی تفسیر میں ہے:

وَإِنْ تَتَوَلَّوْا یَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَیْرَكُمْ (۴۷/۳۸)

اور اگر تم پیٹھ موڑو گے تو تمہارے سوا کسی اور قوم کو اللہ تمہارے عوض میں بدل لے گا۔

یعنی اے اہل عرب! اگر تم اللہ کے ان فرائض کی تبلیغ وغیرہ میں جو اس نے تمہارے ذمہ عائد کئے ہیں اور جن کی ادائیگی کی وجہ سے تم کو

"خیرِ امت" کا لقب دیا ہے، کوتاہی کروگے تو وہ تم کو چھوڑ کر کسی دوسری قوم کو امام الاقوام بنادیگا جو ان فرائض کو اچھی طرح ادا کریگی۔

امام ترمذی حضرت ابوہریرہؓ کی روایت لکھتے ہیں کہ

لوگوں نے پوچھا کہ یا رسول اللہ کس قوم کو اللہ ہماری جگہ چن لے گا۔ آپ نے سلمانؓ کے مونڈھے پر ہاتھ مار کر فرمایا

"اس کی قوم کو، اس کی قوم کو۔"

ان روایات سے اہلِ فارس کے ایمان کی پختگی، ان کی دماغی برتری اور ذہنی فوقیت کی سند رسول اللہؐ کی زبان سے مہیا کرنا مقصود ہے۔ کیونکہ وہی خلافتِ عباسیہ میں جملہ مناصبِ حکومت پر قابض تھے اور رواۃِ حدیث بھی زیادہ تر عجمی ہی تھے۔

(۹) جب یہ آیت نازل ہوئی: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (۳۳/۵۶) اے مومنو! نبی پر درود بھیجو اور سلام۔ تو حضرت بشیر بن سعدؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ ہم کس طرح آپ کے اوپر درود بھیجا کریں؟ آپ نے دیر تک سکوت کیا۔ پھر فرمایا کہو اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَعَلَىٰ آلِ إِبْرَاهِيمَ (الی آخرہ) یہ وہی درود ہے جس کو مسلمان نمازوں میں پڑھا کرتے ہیں۔

ہرچند کہ یہ روایت صحیح بخاری اور جامع ترمذی دونوں میں ہے لیکن بوجوہ ذیل قرآن اور اسلام دونوں کے سراسر منافی ہے۔ اور کبھی قولِ رسول نہیں ہو سکتی۔

(۱) قرآن میں صرف نبی پر درود بھیجنے کا حکم ہے نہ کہ ان کی آل پر۔

(۲) اللہ نے فرمایا ہے: هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۚ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا (۳۳/۴۳) (وہی ہے جو تمہارے اوپر درود بھیجتا ہے اور اس کے فرشتے بھی تاکہ تم کو تاریکیوں سے روشنی میں نکالے اور وہ ایمان والوں پر مہربان ہے) جب اللہ اور اس کے فرشتے تمام مومنوں پر درود بھیجتے ہیں تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ اس کا نبی جو رحمۃ للعالمین ہے، صرف اپنی ہی آل پر درود بھیجے اور امت کو اسی کی تعلیم دے جائے۔

(۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خود حکم دیا گیا ہے کہ وہ صدقہ دینے والے مومنوں پر درود بھیجیں۔ اس میں کسی خاندان کی تخصیص نہیں ہے۔ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ (۹/۱۰۳) تو ان کے اوپر درود بھیجو کیونکہ تیرا درود ان کیلئے سکون (قلب) ہے۔

(۴) اس درود میں آلِ محمدؐ کوئی استثنا نہیں ہے، حالانکہ ان میں بیشتر ایسے لوگ ہیں جو اپنے اماموں کو معصوم سمجھتے ہیں اور صحابہ کرام پر جن کے اوصاف قرآن میں اور جن کے اسلامی کارنامے دنیا میں روشن ہیں، تبرا بھیجتے ہیں۔ یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ ایسے تبرائیوں پر ہم درود بھیجیں۔

(۵) یہ درود سراسر خاندان پرستی ہے جس سے اسلام کا دامن بالکل پاک ہے۔ اللہ نے مقبولیت کی بنیاد نسل اور خون پر نہیں

بلکہ ایمان اور عملِ صالح پر رکھی ہے جس کے لئے کوئی کنبہ یا قبیلہ مخصوص نہیں۔ یہود جو اپنے آپ کو خدا کا بیٹا کہتے تھے، ان کا گھمنڈ توڑنے کیلئے صاف کہہ دیا کہ تم نہ اس کے بیٹے ہو نہ محبوب، بلکہ اس کے پیدا کئے ہوئے جیسے اور انسان ہیں ویسے ہی تم بھی ہو۔

قرآن کے حکم کی تعمیل صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے سے ہو جاتی ہے۔ اس میں آلِ محمدؐ کا اضافہ یقیناً اس وقت ہوا ہے جب کہ بنی امیہ کے تغلب سے بنی ہاشم سلطنت سے محروم ہو کر دین کی راہ سے مسلمانوں کے دلوں میں اپنی عظمت قائم رکھنے کی کوشش کر رہے تھے۔

بعض سادہ دل مسلمانوں نے آل کے معنی کو وسعت دے کر تمام امت پر پھیلانے کی کوشش کی ہے اور قرآن کریم کے لفظ "آلِ فرعون" نیز ایک حدیث سے جس کو وہ روایت کرتے ہیں کہ "من اتبعنی فھو آلی" (جو بھی میری پیروی کرے وہ میری آل ہے) سند لائے ہیں۔ لیکن امام شافعیؒ نے حرملہ کی روایت سے آل کے معنی کو صرف بنی ہاشم و بنی مطلب پر محدود کر دیا ہے نیز دوسری حدیث لا تحل صدقۃ لمحمد ولا لآل محمد (کوئی صدقہ نہ محمدؐ کیلئے حلال ہے نہ آلِ محمدؐ کیلئے) سے دیگر فقہا نے بھی اسی کی تائید کی ہے کیونکہ ان کے نزدیک صدقہ جن لوگوں پر حرام کیا گیا ہے وہ اولادِ ہاشم اور اولادِ مطلب ہی ہیں۔

ازواجِ مطہرات کو بھی اس میں داخلہ نہ ملا، مگر حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث مل گئی، جس کی بدولت وہ ان میں شامل سمجھی گئیں یعنی کنا آل محمد نمکث شھراً لا نستوقد ناراً۔ ہم آلِ محمدؐ پر مہینہ کا مہینہ گذر جاتا تھا کہ آگ جلانے کی نوبت نہیں آتی تھی۔ (بوجہ فقر کے)

الغرض آلِ محمدؐ کا مفہوم اس درود میں جمہور اہلِ اسلام کے خیال میں بنی ہاشم و بنی مطلب پر محدود ہے اسی لئے آلہٖ کہنے کے بعد وہ اصحابہٖ وازواجہٖ وغیرہ کے الفاظ بڑھاتے ہیں۔ اگر آل سب کو شامل ہوتا تو اس کی کیا ضرورت تھی؟

(۱)۔ قُلْ لَّآ اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِى الْقُرْبٰى۔ (۴۲/۲۳)

کہہ دے کہ اس (تبلیغ) پر میں کوئی اجر تم سے نہیں مانگتا بجز رشتہ کے سلوک کے۔

حضرت ابن عباسؓ نے اس کی تفسیر کی ہے کہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت جملہ بطون قریش میں تھی۔ اللہ نے آپ کی زبان سے اعلان کرایا کہ کہہ دو کہ میں تبلیغ قرآن اور تعلیم دین پر تم سے کسی اجر کا طالب نہیں ہوں، صرف رشتہ داری کا برتاؤ میرے ساتھ رکھو۔

امام ترمذی نے اس کو درج کرنے کے باوجود سعید بن جبیر سے نقل کیا ہے کہ

"قربیٰ کے معنی اس آیت میں آلِ محمدؐ کے ہیں یعنی میری تبلیغ کا اجر کچھ نہیں سوائے اس کے کہ میری اولاد کے ساتھ محبت رکھو۔

یہ بھی دراصل وہی پروپیگنڈا ہے اور قرآن کی سراسر تحریف۔ کیونکہ قرآن میں "اِلَّا الْمَوَدَّةَ لِاَقْرِبَائِىْ" نہیں ہے بلکہ اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِى الْقُرْبٰى ہے اور قربیٰ کے معنی رشتہ کے ہیں، رشتہ داروں کے نہیں ہیں۔ عترت کی محبت لازمی گردانے سے ان کو خلافت دینا بھی امت کا

فریضہ ہو جاتا ہے اور یہی ان کا مقصود تھا۔

جامع البیان میں اس آیت کی تفسیر میں ہے کہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباسؓ سے فرمایا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ کسی شخص کے دل میں ایمان اسوقت تک داخل نہیں ہو سکتا جب تک کہ تم (یعنی عباس) اور ان کی اولاد کو اللہ و رسول کیلئے محبوب نہ رکھو۔

امام ترمذی نے ابواب التفسیر میں تو نہیں مگر کتاب المناقب میں اس کو درج کیا ہے۔ یہ روایت عباسی خلفاء کی محبت کو لازم گردانتی ہے جو بغداد میں حکمران تھے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس مہبط وحی سے جو توحید کا منارہ دنیا میں بلند کرنے کیلئے آیا تھا، ایسا شرکیہ قول ممکن بھی ہے کہ جب کسی کے دل میں اپنے ہی جیسے دوسرے بے بس انسان کی محبت نہ ہو اسوقت تک ایمان کا داخلہ ہی اس میں نہیں ہو سکتا؟ تعجب ہے کہ امت اسلامیہ کے بہترین افراد حضرات عشرہ مبشرہ و اصحاب بدر کے دلوں میں کیسے ایمان داخل ہو گیا کیونکہ اسوقت تک تو حضرت عباسؓ جن کی محبت شرط ایمان کہی گئی ہے خود ہی ایمان نہیں لائے تھے۔

(۱۱) ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل کہتے تھے کہ جب فرعون غرق ہونے لگا اور ایمان لانا چاہتا تھا کاش اسوقت اے محمدؐ تم مجھے دیکھتے کہ میں سمندر کی مٹی لئے ہوئے اس کے منہ میں ٹھونس رہا تھا اس خوف سے کہ کہیں یہ کلمہ نہ پڑھ دے اور اس پر اللہ کی رحمت نہ آجائے۔

یہ روایت قرآنی تعلیمات کے خلاف ہے اس وجہ سے اس کا صحیح ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ

(۱) جبریلؑ ہر جگہ اللہ کی طرح موجود نہیں رہتے۔ قرآن میں صاف کہہ دیا گیا ہے کہ فرشتے بلا حکمِ الٰہی نہیں اترتے۔ (وما نتنزل الا بامر ربک)۔

(۲) جبریلؑ روح القدس ہیں، جن کا وظیفہ یہ ہے کہ انبیاء کرام کے پاس اللہ کے پیغامات پہنچائیں نہ کہ کلمۂ حق سے روکنے کیلئے کسی کے منہ میں مٹی ٹھونسیں۔

(۳) فرشتے اپنے ارادہ یا جذبہ سے کوئی کام نہیں کرتے بلکہ یفعلون مایؤمرون، وہی کرتے ہیں جس کا ان کو حکم دیا جاتا ہے۔ اگر جبریلؑ کا فعل بحکمِ الٰہی تھا تو پھر فرعون ان کے اوپر غالب کیوں رہا کیونکہ قرآن میں تو تصریح ہے کہ اس نے کلمہ پڑھ دیا:

قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ۔ (۱۰/۹)

فرعون نے کہا کہ میں ایمان لایا کہ کوئی معبود نہیں بجز اس معبود کے جس پر بنی اسرائیل ایمان لائے ہیں اور میں مسلمان ہوں۔

اور جبریلؑ کی ساری محنت اکارت گئی۔

(۱۲) وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ (۱۵/۲۳-۲۵)

اور ہم ہی زندہ کرتے ہیں اور ہم ہی مارتے ہیں اور ہم ہی وارث ہیں اور ہم اگلوں کو بھی جانتے ہیں اور پچھلوں کو بھی جانتے ہیں۔ یہ تیرا رب ہی ہے جو ان کو حشر میں لائے گا۔

اس آیت کے سیاق و سباق پر نظر ڈالنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس میں اگلوں سے مراد وہ لوگ ہیں جو پہلے گذر گئے اور پچھلوں سے وہ لوگ جو ان کے بعد مرے یا مریں گے یہ سب کے سب اللہ کے علم میں ہیں جو ان کو قیامت کے دن میدانِ حشر میں جمع کرے گا۔ اسی مفہوم کی دوسری آیت یہ ہے:

قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ۔ (۵۶/۴۹-۵۰)

کہدے کہ اگلے اور پچھلے ضرور متعینہ دن کی میعاد پر جمع کئے جائیں گے۔

لیکن جامع ترمذی میں روایت ہے حضرت ابن عباسؓ سے کہ

ایک حسین ترین عورت (مسجد میں) رسول اللہؐ کے پیچھے نماز پڑھنے آیا کرتی تھی صحابہ میں سے کچھ لوگ تو آگے کی صف میں بڑھ جاتے تھے تاکہ اس کو نہ دیکھیں، مگر کچھ لوگ پیچھے کی صف میں شریک ہوتے تھے اور رکوع کی حالت میں بغل کے نیچے سے اسکی طرف جھانکتے تھے۔ اس پر اللہ نے یہ آیت اتاری کہ ہم تم میں سے اگلوں کو بھی جانتے ہیں اور پچھلوں کو بھی جانتے ہیں۔

مستقدمین اور مستاخرین کی ایسی تشریح اور صحابہ کرام پر ایسا الزام نہ صرف قرآن بلکہ عقل کے بھی منافی ہے۔

(۱۳) دو ایک مثالیں تفسیر بالروایت کی ایسی لکھتا ہوں جن کی خود دوسری حدیث مخالفت کرتی ہے۔ اسراء کی تفسیر میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب ہم بیت المقدس میں آئے تو جبریلؑ نے اپنی انگلی سے پتھر کی طرف اشارہ کیا۔ اس میں سوراخ ہو گیا۔ براق کو اسی میں رسّا یا رسی ڈال کر باندھ دیا۔

اس کے دوہی صفحہ کے بعد پھر امام ترمذی حضرت حذیفہ بن الیمان سے یہ روایت لکھتے ہیں کہ

لوگ کہتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے براق کو باندھ دیا تھا۔ کیوں؟ کیا اس لئے کہ بھاگ نہ جائے، حالانکہ اس کو تو اللہ نے ان کیلئے مسخر کر دیا تھا (یعنی نہ وہ بھاگ سکتا تھا نہ اس کو بھاگنے کی ضرورت تھی)

یہ دونوں حدیثیں امام ترمذیؒ کے بیان کے مطابق "صحیح" ہیں۔

(۱۴) جامع ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ سے ایک طویل روایت بیان کی گئی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زمین سے آسمان تک پانچسو سال کی راہ ہے۔ پھر ہر آسمان سے دوسرے آسمان تک بھی اسی قدر فاصلہ ہے۔ اور آسمان سات ہیں جن کے اوپر عرش ہے اس کا فاصلہ بھی ساتویں آسمان سے پانچسو سال کی راہ ہے۔ اسی طرح اس زمین کے نیچے زمین ہے پانچسو سال کی راہ کی مسافت پر اور زمینیں بھی سات ہیں جن میں سے ہر ایک سے دوسری کا فاصلہ اسی قدر ہے۔ قسم ہے اللہ کی جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے کہ اگر تم میں سے کوئی رسی زمین کے اسفل ترین طبقہ میں لٹکائے تو وہ ٹھیک اللہ کے اوپر جا کر گرے گی۔ پھر آپ نے پڑھا۔ هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ (الآیہ)

هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ کی یہ تفسیر کہ اللہ اُدھر سب سے اوپر عرش پر ہے اور ادھر سب سے نیچے تحت الثریٰ میں، رسول اللہ کی نہیں ہو سکتی۔ رواۃ کو تو نہیں لیکن اس حدیث کے شارحین کو یہ احساس ہوا کہ اس سے اللہ کا تعدد لازم آتا ہے۔ چنانچہ خود امام ترمذی نے ان کی یہ توجیہ نقل کی ہے کہ وہ رسی جو لٹکائی جائے گی، اللہ کی ذات پر نہیں بلکہ اللہ کے علم پر گرے گی، کیونکہ اللہ کی ذات تو ایک ہی ہے اور وہ قرآن کی تصریحات کے مطابق عرش پر ہے۔

مگر پھر بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ کیا جب وہ رسی لٹکائی جائے گی اور طبقہ در طبقہ زمینوں میں لٹکتی ہوئی گرے گی تو اللہ کا علم اس کو محیط نہ ہوگا؟ پھر تحت الثریٰ میں پہنچ کر علم الٰہی پر گرنے کے کیا معنی؟

اب اس کے برخلاف ایک دوسری حدیث سنئے کہ وہ بھی ترمذی میں ہے حضرت عباسؓ کہتے ہیں کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک آسمان سے دوسرے آسمان تک ۷۱، ۷۲ یا ۷۳ سال کی راہ ہے اور سات آسمان ہیں جن میں سے ہر ایک سے دوسرے کا فاصلہ اسی قدر ہے۔ ساتویں آسمان کے اوپر ایک سمندر ہے جس کی گہرائی بھی اتنی ہی ہے۔ اس کے اوپر سات پہاڑی بکرے ہیں جن کے کھروں سے گھٹنوں تک اسی قدر فاصلہ ہے۔ ان بکروں کی پشت پر عرش ہے جس کی موٹائی اسی قدر ہے۔

غالباً یہ وَكَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَآءِ کی تفسیر ہے اور چونکہ قرآن میں قیامت کے ذکر میں ہے کہ اس دن حاملین عرش آٹھ ہونگے اس وجہ سے بکرے بھی سات ہی ہیں۔ یہ بکرے کس پہاڑ کے ہیں؟ ہم نے شروح حدیث میں اس کا نام بہت ڈھونڈا مگر نہ پایا۔

یہاں افسوس کے ساتھ اس حقیقت کا اظہار کرنا پڑتا ہے کہ یہ رواۃِ حدیث بجز روایت کشی کے اور کوئی علم کم جانتے تھے۔ امام ترمذیؒ نے سنہ ۲۷۹ھ میں وفات پائی جس سے تقریباً ایک صدی پہلے سے مسلمانوں میں ہیئت اور جغرافیہ کے فن رائج ہو چکے تھے۔ اگر انھوں نے ان کا مطالعہ کیا ہوتا تو ایسی راتوں کو صحیح قرار دے کر درج کرنے کی جرأت نہ کرتے۔

یہ ہے مشتے نمونہ از خروارے ان روایات کا جو تفسیر قرآن کے متعلق صحاح ستہ میں وارد ہوئی ہیں، جن پر اہل سنت اگر ایمان نہیں تو اذعان ضرور رکھتے ہیں۔ اس سے نہ صرف تفسیری بلکہ ان کی دیگر روایات کے پایۂ اعتبار کا بھی اہلِ نظر

اندازہ لگا سکتے ہیں۔

آخر میں یہ عرض ہے کہ دین ایک حقیقتِ ثابتہ ہے اور اس کو افسانہ بنالینا روحانی موت۔ کیا ابھی وہ وقت نہیں آیا کہ اہلِ تقویٰ اور اربابِ بصیرتِ انسانی باطل آئینوں سے منہ موڑ کر قرآنِ حکیم کی طرف رُخ کریں جو سرتاسر زندگی ہے اور خالصتاً نورِ مبین ہے اور انسانی تشریحات سے بے نیاز اور ہر زمانہ میں ایک نیا عالم پیدا کر سکتا ہے:

مصلحت دید من آنست کہ یاراں ہمہ کار
بگزارند و خمِ طرۂ یارے گیرند

مراسلات و مضامین نگار حضرات کے لئے

طلوعِ اسلام کی طرف جو مراسلات آتے ہیں حتی الوسع ان سب کا جواب دیا جاتا ہے اور کسی مراسلہ کو قابلِ جواب نہیں چھوڑا جاتا۔ جو مراسلات باعتبارِ موضوع ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے جوابات بغرضِ استفادۂ عام طلوعِ اسلام میں شائع کئے جائیں ان کو تو شائع کر دیا جاتا ہے اور بقیہ کا جواب انفرادی طور پر بذریعہ خط مراسلات نگار کو دیدیا جاتا ہے۔ چونکہ ہر مراسلہ شائع نہیں کیا جا سکتا اس لئے جن مراسلات پر پورا پتہ درج نہیں ہوتا ان کا انفرادی طور پر بھی جواب نہیں دیا جا سکتا۔ لہٰذا اگر آپ کے مراسلہ کا جواب آپ کو بذریعہ خط یا بذریعہ طلوعِ اسلام نہیں ملا تو سمجھ لیجئے کہ آپ کا مراسلہ یا تو ڈاک میں گم ہو گیا ہے یا پھر آپ نے پورا پتہ تحریر نہیں کیا۔ پس اگر آپ چاہتے ہیں کہ آپ کے مراسلات کے جوابات آپ کو ملیں تو اپنا نام اور پورا پتہ ضرور لکھئے۔

مراسلات نگار حضرات کی طرح بعض مضامین نگار حضرات بھی اپنا پورا پتہ تحریر نہیں کرتے۔ پورا پتہ اشاعت کیلئے درکار نہیں ہوتا لیکن بعض اوقات بعض مضامین سے متعلق مضامین نگار حضرات سے مراسلت ناگزیر ہو جاتی ہے۔ پورا پتہ نہ ہونے کی وجہ سے ایسے مضامین نظر انداز کر دینے پڑتے ہیں۔ لہٰذا مضامین نگار حضرات سے بھی التماس ہے کہ وہ اپنا نام اور پورا پتہ ضرور تحریر کیا کریں۔ اگر مضمون کے ساتھ نام کی اشاعت منظور نہ ہو تو اس کی صراحت کر دینی چاہیئے۔

اس ضمن میں سلطان محمد قریشی صاحب (راولپنڈی) سے بالخصوص التماس ہے کہ وہ اپنے پورے پتہ سے اطلاع دیں۔

ناظم ادارۂ طلوعِ اسلام
رابسن روڈ۔ کراچی

معراجِ انسانیت

(معارف القرآن۔ جلد چہارم)

ترجمانِ حقیقت جناب پرویز کا قلم اور سیرت صاحب قرآن علیہ التحیۃ والسلام، خود قرآن کے آئینہ میں۔

اسلامی لٹریچر میں فی الحقیقت اپنی قسم کی پہلی کوشش، اور نہایت کامیاب۔

شروع میں قریب پونے دو سو صفحات میں دنیا کے تمام مذاہب کی تاریخ اور تہذیبی پس منظر۔

اس میں بعض ایسے مذاہب کا بھی تذکرہ ہے جن کا آپ نے پہلے شاید نام بھی نہ سنا ہوگا۔

نادر عنوانات کے ماتحت سیرت حضور سرورِ کائنات، جس میں دین کے متنوع گوشے نکھر کر سامنے آگئے ہیں۔

کتاب بڑے سائز کے پونے نو سو صفحات پر مشتمل ہے۔ کاغذ اعلیٰ ولایتی گلیزڈ، جلد مضبوط اور حسین۔ گردپوش مرصع اور دیدہ زیب۔ ٹائیٹل اور صبح بہار کے عنوانات منقش اور رنگیں۔

قیمت بیس ۲۰ روپے محصول ڈاک علاوہ

ادارہ طلوعِ اسلام
رابسن روڈ۔ کراچی

زکوٰۃ
ایک اہم اور اصولی بحث

پرویزؔ

حکومت پاکستان نے ایک زکوٰۃ کمیٹی مقرر کی ہے تاکہ وہ زکوٰۃ کی وصولی اور خرچ کے مسئلہ پر غور و تحقیق کرے۔ اس کمیٹی نے ایک سوالنامہ مرتب کیا ہے جو زکوٰۃ کی جزئیات سے متعلق بہت سے امور پر مشتمل ہے۔ مثلاً زکوٰۃ کی تعریف کیا ہے؟ کن کن لوگوں پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے؟ زکوٰۃ کس طرح ادا کرنی چاہیئے؟ زکوٰۃ کی رقم کن مصارف میں خرچ ہونی چاہیئے؟ کیا موجودہ حالات کے پیش نظر نصاب اور زکوٰۃ کی شرح میں تبدیلی ہو سکتی ہے؟ وغیرہ۔ سکریٹری زکوٰۃ کمیٹی نے یہ سوال نامہ میرے پاس بھی بھیجا ہے کہ میں امور مستفسرہ کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کروں۔ میں نے اس سوالنامے کے جواب میں جو یادداشت، سکریٹری زکوٰۃ کمیٹی کو بھیجی ہے اسے طلوعِ اسلام میں شائع کرنا فائدہ سے خالی نہیں ہوگا کیونکہ اس میں ایسے نکات آگئے ہیں جو اس مسئلہ پر ایک خصوصی انداز سے روشنی ڈالتے ہیں۔ سوالنامہ اور اس کا جواب انگریزی میں تھا۔ ذیل میں اس جواب کا آزاد ترجمہ بعض تشریحی اضافوں کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔

زکوٰۃ کمیٹی کی تشکیل، اس کے ذمہ عائد کردہ فرائض اور سوال نامہ کی تفاصیل سے مترشح ہوتا ہے کہ حکومت کا غالباً خیال یہ ہے کہ اس کے ذمے مملکت پاکستان کی رعایا کے "دنیاوی امور" کا انصرام ہے جس کیلئے وہ مختلف مدات سے اپنی آمدنی کی تحصیل کرتی ہے اور اس آمدنی کو اپنی صوابدید کے مطابق مناسب مقامات پر خرچ کرتی ہے۔ لیکن کچھ ایسے "مذہبی امور" ہیں جو حکومت کے دائرہ عمل و نفوذ سے باہر ہیں۔ ان امور کیلئے "مذہب" نے ایک خاص ذریعہ آمدنی متعین کیا ہے جسے زکوٰۃ کہتے ہیں اور اس مد سے حاصل شدہ آمدنی کو "مذہبی امور" ہی پر صرف کیا جا سکتا ہے۔ اگر حکومت کے ذہن میں کچھ اس قسم کا تصور ہے تو معاف فرمایئے یہ تصور ایک بہت بڑی غلط فہمی پر مبنی ہے اور قرآن کے منشاء کے یکسر خلاف۔ قرآن "دنیاوی امور" اور "مذہبی امور" میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہب کا لفظ ہی غیر قرآنی ہے۔ قرآن نے یہ لفظ کہیں استعمال نہیں کیا۔ قرآن نے مسلمانوں کو مذہب[1] نہیں دیا، دین عطا فرمایا ہے۔ اور دین کے معنی آج کی اصطلاح میں نظامِ معاشرت (Social order) یا نظامِ مملکت (System of State) ہیں۔ قرآن، توحید

---

[1] اہلِ مغرب قرآنی زندگی سے واقف نہیں تھے اس لئے انھوں نے اسلام کے لئے بھی Religion ہی کا لفظ اختیار کیا۔ لیکن اس میں ان کا بھی کیا قصور ہے جب ہم نے خود اسلام کو مذہب کے نام سے تعبیر کرنا شروع کر دیا ہے۔

سکھاتا ہے جس سے مفہوم یہ ہے کہ انسان کی موجودہ اور آنے والی زندگی سے متعلق قوانین کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ لہٰذا ان میں تفریق ثنویت پر مبنی ہے جو قرآن کی رو سے شرک ہے۔ بنابریں دین انسانی زندگی کے ہر شعبہ پر حاوی ہے اور اس میں "قیصر اور خدا" کے حصول کی تفریق زمانہ قبل از اسلام کے مذہبی تصور کی پیدا کردہ ہے۔ اسلام اس تفریق کو مٹانے کے لئے آیا تھا۔ لیکن جب مسلمانوں میں ملوکیت آگئی تو انھوں نے "قیصر اور خدا" کی مملکتوں کو پھر سے الگ کر دیا۔ دنیا اور مذہب کی یہی ثنویت (Dualism) اُسوقت سے آج تک مسلمانوں میں چلی آرہی ہے۔ چنانچہ اسوقت بھی جو کچھ عام طور پر مذہب کے نام سے کیا جارہا ہے یا جو کچھ کرنے کے ارادے ظاہر کئے جارہے ہیں وہ بھی اسی تفریقی مسلک کے شواہد ہیں۔ لہٰذا جب تک اس ثنویت کو ذہنوں سے دور نہیں کیا جائے گا نہ تو اسلام کے متعلق صحیح تصور قائم ہو سکے گا اور نہ ہی ہماری عملی دنیا میں صحیح اسلامی قوانین رائج ہو سکیں گے۔ زکوٰۃ کا قرآنی مفہوم بھی اسی صورت میں سمجھ میں آسکتا ہے جب دین سے متعلق قرآن کے اس صحیح تصور کو سامنے رکھا جائے۔ لہٰذا زکوٰۃ کی قرآنی تشریح سے پہلے یہ ضروری ہے کہ دین کا بنیادی تصور سامنے لایا جائے۔

دین کا بنیادی تصور یہ ہے کہ دنیا میں ایک ایسا نظام قائم کیا جائے جس کی رو سے ہر فردِ انسانی کیلئے اس کی فطری صلاحیتوں کے مکمل طور پر نشوونما پانے کے مواقع یکساں طور پر موجود ہوں۔ اس نظام کو قرآنی مفہوم میں نظامِ ربوبیت کہا جاتا ہے اور جو وحدتِ خالق اور وحدتِ خلق کے محکم اصول پر مبنی ہے۔ چونکہ اس قسم کا نظامِ ربوبیت قائم نہیں ہو سکتا جب تک کہ رزق کے تمام سرچشمے اس جماعت کے ہاتھ میں نہ ہوں جو اس قرآنی نظام کے قیام کی ذمہ دار ہے اس لئے اس جماعت کے لئے تمکن فی الارض ناگزیر ہے۔ یہی وہ منشاء اور غایت ہے کہ جس کیلئے قرآن چاہتا ہے کہ اسلامی حکومت وجود میں آئے یعنی اسلامی حکومت کا فریضہ یہ ہے کہ وہ اپنے دائرہ حفاظت میں بسنے والے تمام انسانوں کی ربوبیت (یعنی ان کی تمام فطری صلاحیتوں کے برومند ہونے) کے لئے پورے پورے اسباب و ذرائع مہیا کرے۔ یہ ایک محکم اصول ہے جسے قرآن نے اسلامی حکومت کیلئے بطور اساس متعین کر دیا ہے اور جس میں زمان اور مکان کی تبدیلی سے کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ اس اصول کو عملی طور پر کیسے متشکل کیا جائے گا؟ اس کا تعلق زمان اور مکان کے بدلنے والے حالات سے ہے۔ یعنی ہر زمانے کے مسلمان اپنے اپنے زمانے کے تقاضوں کے مطابق اس اصولی مقصد کے حصول کیلئے عملی جزئیات خود متعین کریں گے۔ قرآن کا اسلوبِ ہدایت ہی یہ ہے۔ اس نے (بجز چند مستثنیات کے) اسلامی نظام کیلئے صرف اصول متعین کئے ہیں، ان کی جزئیات متعین نہیں کیں۔ اس لئے کہ جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے اس کے اصول محکم اساس پر مبنی ہیں (جسے فطرت اللہ کہا جاتا ہے) اور جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ لیکن ان اصولوں کی جزئیات مختلف حالات کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ ان بدلنے والی جزئیات کو شریعت کہا جاتا ہے۔ اس سے یہ حقیقت واضح ہو گئی ہوگی کہ شریعت کسی جامد یا غیر متبدل مجموعہ قوانین کا نام نہیں بلکہ ہر دور مجموعہ قوانین (یعنی قرآنی اصولوں کے تابع مدون کردہ جزئیات) جو کسی ایک زمانے کی قرآنی حکومت اپنے زمانے کے

تقاضوں کے مطابق قرآنی اصولوں کی روشنی میں مدون کرے، اس نظام حکومت کی شریعت کہلائیگا۔ ان جزئیات کے مدون کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ کوئی اسلامی حکومت ان جزئیات سے مدد لے سکتی ہے جو اس سے پہلے دور کی کسی اسلامی حکومت نے اپنے زمانے کے تقاضوں کے مطابق مدون کی تھیں۔ یعنی سابقہ دور کی شریعت بعد کے دور کی اسلامی حکومت کیلئے بطور نظائر (Precedents) کام دے گی۔ قرآن کے ابدی اصولوں کی روشنی میں سب سے پہلی حکومت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم کی اور آپ کے بعد آپ کے خلفائے حقہ نے۔ اس اسلامی حکومت نے اپنے زمانے کے تقاضوں کے مطابق قرآنی اصولوں کی جزئیات خود متعین کیں۔ اگر یہ سلسلۂ خلافت اسی طرح قائم رہتا تو ہر دور کے تقاضوں کے مطابق تدوینِ شریعت کا یہ سلسلہ بھی جاری رہتا۔ لیکن وہ دور جلد ختم ہوگیا اور اس کے بعد مسلمانوں میں ملوکیت آگئی جس میں رفتہ رفتہ امورِ دنیاوی کو حکومت نے اپنے ذمہ لے لیا اور مذہبی امور کو اربابِ مذہب کے سپرد کر دیا۔ ان حکومتوں نے بھی اپنی ضروریات کیلئے قوانین مرتب کرائے اور یہ قوانین اس وقت کیلئے شریعتِ اسلامی قرار پائے۔ لیکن دین کو دنیا سے الگ کر دینے سے نظامِ اسلامی کی اصل میں خرابی آگئی اور ایسے قوانین بھی مرتب ہونے شروع ہوگئے جو قرآن کی واضح تعلیم کے خلاف تھے۔ اب مسلمانوں کی یہ حالت ہے کہ جہاں جہاں ان کی اپنی حکومتیں ہیں امورِ سلطنت سے متعلق وہ حکومتیں اپنی منشاء کے مطابق قوانین مرتب کرتی ہیں لیکن امورِ مذہب کے متعلق (جسے Personal Law کہا جاتا ہے) مفتیوں سے فتاویٰ لے لئے جاتے ہیں۔ اور جہاں ان کی اپنی حکومت نہیں وہاں بھی فتاویٰ انفرادی طور پر صادر ہوتے رہتے ہیں۔ اگر آج ہم چاہتے ہیں کہ پاکستان میں قرآنی منشاء کے مطابق شریعت کا نفاذ ہو تو اس کا طریقہ صرف یہ ہے کہ ہم قرآنی اصولوں کی روشنی میں اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق اپنے قوانین خود متعین کریں۔ یہی قوانین شریعتِ اسلامی کہلائیں گے، نہ کہ وہ قوانین جو اپنے زمانے کے حالات کے مطابق کسی سابقہ اسلامی حکومت نے وضع کئے تھے۔

اس پس منظر کی روشنی میں اب زکوٰۃ کے اہم مسئلہ پر غور کیجئے۔ قرآن نے اسباب و ذرائع کو جن کی مدد سے اسلامی حکومت نوعِ انسانی کی ربوبیت کا انتظام کریگی، زکوٰۃ کی جامع اصطلاح سے تعبیر کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ (۲۲/۴۱)

وہ لوگ کہ جنہیں جس وقت ہم زمین میں حکومت عطا کریں گے تو ان کا فریضہ اقامتِ صلوٰۃ اور ایتائے زکوٰۃ ہوگا۔

وہی جماعتِ مومنین جس کے متعلق دوسری جگہ فرمایا ہے کہ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ (۲۳/۴) یعنی ان کی یہ خصوصیت ہوگی کہ وہ زکوٰۃ کے لئے جدوجہد کریں گے (فاعلون)۔ اگر سورۂ حج کی مصرعہ بالا آیت (۲۲/۴۱) کے معنی یہ لئے جائیں کہ "جب ان لوگوں کی اپنی حکومت ہو جائے گی تو یہ اپنی آمدنی کا اڑھائی فیصدی حصہ خیرات کے کاموں میں صرف کیا کریں گے" تو یہ بے معنی سی بات ہو جاتی ہے اس لئے کہ اپنی آمدنی سے ۲½ فی صدی حصہ خیرات کے کاموں میں صرف کرنے کیلئے اپنی حکومت کی کیا ضرورت ہے۔ یہ خیرات تو ہم

ہندوستان میں انگریزوں کی غلامی کے زمانہ میں بھی بلا روک ٹوک کیا کرتے تھے۔ اس آیۂ جلیلہ کا صحیح مفہوم یہی ہے کہ اوروں کی حکومت میں مقصود اپنا انتفاع ہوتا ہے لیکن قرآنی حکومت میں مقصد پیشِ نظر نوعِ انسانی کی نشوونما اور ارتقا (زکوٰۃ) ہوتا ہے۔

اس آیت میں "اقامتِ صلوٰۃ" اور "ایتائے زکوٰۃ" اکٹھا آیا ہے اور آپ نے دیکھا ہوگا کہ قرآن کریم میں یہ دونوں چیزیں عام طور پر اکٹھی بیان ہوئی ہیں۔ صلوٰۃ اور زکوٰۃ کا باہمی تعلق کیا ہے[1] اور "اقامتِ صلوٰۃ" سے کیا مفہوم ہے؟ یہ چیزیں اس وقت میرے موضوع سے خارج ہیں۔ سردست آپ زکوٰۃ کے متعلق ہی دیکھئے۔ لفظ زکوٰۃ کا مادہ زکا ہے جس کے معنی نشوونما (Growth) کے ہیں۔ لہٰذا "ایتائے زکوٰۃ" (یعنی زکوٰۃ بہم پہنچانے) کے معنی ہوئے سامانِ نشوونما بہم پہنچانا۔ بنا بریں "زکوٰۃ" سے مراد ہوئے وہ تمام اسباب و ذرائع جن کے ذریعے اسلامی حکومت نوعِ انسانی کی ربوبیت (Growth) یا (Development) کا انتظام کرے گی۔

اس سے ظاہر ہے کہ قرآنی حکومت کا کام افرادِ ملت کو زکوٰۃ (سامانِ نشوونما) دینا ہوگا، ان سے زکوٰۃ لینا نہیں ہوگا۔ لیکن اس ایتائے زکوٰۃ (سامانِ نشوونما دینے) کیلئے حکومت کو آمدنی (Revenues) کی ضرورت ہوگی۔ اس لئے اسلامی حکومت کی تمام آمدنی ذرائع زکوٰۃ بن جائینگی، اور اس آمدنی سے نظامِ ربوبیت قائم کیا جائیگا۔ اس اعتبار سے ملت کا ہر فرد "ایتائے زکوٰۃ" کے فریضہ کی ادائیگی میں شریک ہو جائیگا۔ (یہ نظامِ ربوبیت کس طرح سے قائم ہوگا؟ یہ موضوع تفصیل طلب ہے اور مسئلہ پیشِ نظر کی حدود سے باہر۔ اسلئے میں سردست اپنے آپ کو صرف زکوٰۃ تک ہی محدود رکھتا ہوں۔ اگر حکومت نے اس کی ضرورت سمجھی تو اس نظام کی قرآنی تفاصیل بھی پیش کی جا سکیں گی۔) قرآن نے زکوٰۃ کی اہمیت پر اس قدر زور دیا ہے لیکن اس کی تفاصیل کو کہیں متعین نہیں کیا۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس اصولی نظام کی روشنی میں جس کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے ان تفاصیل کے متعین کرنے کی ضرورت بھی نہ تھی۔ اس لئے کہ زکوٰۃ کا اصول غیر متبدل ہے لیکن اس کی جزئیات ہر زمانے کی ضروریات کے مطابق ادلتی بدلتی رہیں گی۔ لہٰذا آج جو اسلامی حکومت نظامِ ربوبیت کو قائم کرنا چاہے، وہ اس مقصد کے حصول کے لئے اپنی مداتِ آمدنی کی جزئیات خود متعین کریگی، اور اس طرح حاصل کردہ آمدنی کو ملت کی نشوونما (زکوٰۃ) پر صرف کریگی۔ یہ جزئیات ہر قسم کے ٹیکس کی شرح، نصاب، طریقِ وصولی، نیز اس آمدنی کے مناسب محلات اخراجات وغیرہ سب کو محیط ہونگی۔ ان جزئیات کی تدوین میں ہم ان جزئیات سے بطور نظائر مدد لیں گے جو اس سے پہلے کسی اسلامی حکومت نے اپنے دور کیلئے متعین کی تھیں۔ اس طرح ہماری متعین کردہ جزئیات ہماری شریعت بن جائیں گی، بشرطیکہ ان کی اساس قرآن کے غیر متبدل اصولوں پر ہو۔ لیکن اگر یہی آمدنی قرآنی نظام کے خلاف وصول کی جائیگی یا اسے نظامِ ربوبیت کے خلاف مقاصد میں صرف کیا جائیگا تو یہ سب کچھ غیر شرعی ہو جائیگا۔

---

[1] صلوٰۃ اور زکوٰۃ کے باہمی تعلق کے لئے سورۂ ہود کی اس آیت کو دیکھئے جس میں قومِ شعیب نے کہا تھا کہ کیا تمہاری صلوٰۃ ہمیں اس کی بھی اجازت نہیں دیتی کہ ہم اپنے اموال کو اپنی مرضی کے مطابق صرف کر سکیں؟ (۱۱/۸۷)۔ دیکھئے! نظامِ صلوٰۃ کس طرح معاشی نظام کو اپنے احاطہ میں لئے ہوئے ہے۔ تفصیل معارف القرآن کی آئندہ جلد میں ملے گی۔

قرآن نے زکوٰۃ کے علاوہ ایک اصطلاح صدقات کی بھی استعمال کی ہے، اور اس کیلئے اس نے خرچ کی مدات کا بھی ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہیں:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ

وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ (۹/۶۰)

صدقات کا مصرف یہ ہے کہ وہ فقراء و مساکین کو دیئے جائیں اور ان لوگوں کو جو تحصیل صدقات میں کام کریں اور جن کے قلوب کی تالیف مقصود ہو نیز قیدیوں (یا غلاموں) کے رہا کرانے میں اور تاوان زدہ (یا مقروض) لوگوں کا تاوان (یا قرض) ادا کرنے میں، اور اللہ کی راہ میں، اور مسافروں کے لئے۔

میں اس وقت ان مختلف مدات کی تشریح میں نہیں جانا چاہتا لیکن یہ حقیقت بادنیٰ تعمق سمجھ میں آجائیگی کہ جن جن ضروریات کا یہاں ذکر کیا گیا ہے وہ ایسی ہیں جو ہنگامی حوادث یا اتفاقی حالات کے ماتحت پیدا ہوتی ہیں اور اسلامی سوسائٹی (کہ جس کا فریضہ ہی ربوبیت عامہ ہے) کی مستقل ضروریات قرار نہیں پا سکتیں۔ مثلاً جیسے اسوقت پاکستان میں پناہ گزینوں کا مسئلہ درپیش ہے، یا کسی علاقے میں سیلاب زدگان کی امداد کا سوال سامنے آجاتا ہے وغیرہ۔ ایسی ہنگامی اور غیر متوقع (Unforeseen) ضروریات کیلئے حکومت کے مستقل بجٹ میں گنجائش (Provision) نہیں ہوا کرتی۔ اس قسم کی ہنگامی ضروریات یا تو ہنگامی ٹیکس کے ذریعے پوری کی جایا کرتی ہیں یا لوگوں کے عطیات سے۔ ہمارے ہاں صدقہ کسی بڑی مصیبت کے ٹالنے کیلئے دیا جاتا ہے۔ عربوں میں عطیات کیلئے بھی اس لفظ کا استعمال ہوتا تھا۔ قرآن پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقات میں عطیات بھی شامل ہیں۔ اس لئے کہ اس نے صدقات کو علانیہ طور پر دینے کا بھی ذکر کیا ہے اور چھپکے سے بھی (۲/۲۷۱)۔ نیز یہ بھی کہا ہے کہ اپنے صدقوں کو احسان جتا کر اور جن کی مدد کی گئی ہے ان کی دل آزاری کر کے تعمیر کی جگہ تخریب (باطل) کا ذریعہ نہ بناؤ۔ (۲/۲۶۴) یہ صدقات خواہ ٹیکس کی شکل میں ہوں، خواہ عطیات کی صورت میں ان کا وصول کرنا اور خرچ کرنا اجتماعی کام ہے جس کا ذمہ دار حکومت کو قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ صدقات کے وصول کرنے کا واضح حکم قرآن میں موجود ہے (۹/۱۰۳)۔ اور حکومت ہی کو اس کے صرف کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ ([illegible])۔ اس قسم کے ہنگامی ٹیکس کی شرح کیا ہونی چاہیے؟ یا عطیات کی حدود کیا ہونی چاہئیں؟ قرآن اس کا ذکر نہیں کرتا اور نہ ہی ان کی کوئی حدبندی کی جا سکتی ہے۔ مصارف کی فہرست میں البتہ قرآن نے چند مدات کو گنا دیا ہے جن کا ذکر اوپر آچکا ہے، اور باقیوں کے متعلق "فی سبیل اللہ" سے اصولی اشارہ کر دیا ہے۔ واضح رہے کہ قرآن ملت کے اجتماعی امور کے متعلق "فی سبیل اللہ" کی جامع اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ لہٰذا مصارف صدقات میں مختلف مدات کے ساتھ "فی سبیل اللہ" کے اضافے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جن مدات کا ذکر کیا گیا ہے ان جیسی اور مدات جو ملت کی اس قسم کی ہنگامی ضروریات کیلئے ناگزیر ہو جائیں ان میں شامل ہیں۔ اس مقام پر قرآنی تعلیم سے متعلق ایک اور اہم نکتہ

کی طرف اشارہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس نکتہ کی اہمیت کا تقاضا تھا کہ اسے شرح و بسط سے بیان کیا جاتا، لیکن یہ مقام صراحت و وضاحت کا نہیں، اس لئے یہاں اس کا ذکر صرف اشارۃً کیا جاسکے گا۔ قرآنی احکام کا اسلوب یہ ہے کہ وہ سوسائٹی کے ارتقائی مدارج کے ساتھ توافق و تطابق رکھتے چلے جاتے ہیں۔ مثلاً جب رسول اللہ نے دعوتِ اسلام کی ابتدا کی ہے تو اسوقت اسلامی حکومت وجود میں نہیں آئی تھی، اس لئے اس زمانہ کے احکام اس انداز کے ساتھ تھے جو کسی ایسی سوسائٹی (معاشرہ) میں نافذ العمل ہوسکیں جس میں ہنوز دینی حکومت قائم نہ ہوسکی ہو۔ حضورؐ کی دعوت اپنے ارتقائی مدارج طے کرتی اس مقام تک پہنچ گئی جہاں ملتِ اسلامیہ نے اپنا نظامِ حکومت خود قائم کرلیا۔ یہ نظام ایک سوسائٹی کے معاشرتی ارتقاء کی آخری کڑی ہوتا ہے۔ لہٰذا اس مقام پر ضروری احکام دینے کے بعد دین کی تکمیل ہوگئی۔ قرآن ان تمام احکام کا مجموعہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس میں (مثلاً) صدقات کے متعلق انفرادی احکام بھی ملتے ہیں اور حکومتی نظام کے اندر کے احکام بھی، حتیٰ کہ ایسے احکام بھی جن میں حکومت کو کسی قسم کے ٹیکسوں یا عطیوں کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ جن لوگوں کی نگاہ سے قرآنی احکام کا یہ اسلوب اوجھل ہوگیا وہ مختلف احکام کے "تضاد" سے گھبرا اٹھے اور اس مشکل کے حل کیلئے انھوں نے "نسخ آیات" کا عقیدہ قائم کرلیا۔ یعنی انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ جو احکام بعد کے ارتقائی مدارج سے متعلق نازل ہوئے تھے انھوں نے ابتدائی مراحل سے متعلق نازل شدہ احکام کو منسوخ کردیا ہے۔ اگر ان کے سامنے قرآنی احکام کا وہ اسلوب ہوتا جو اوپر بیان کیا گیا ہے تو انھیں کوئی ایسی مشکل پیش نہ آتی جس کے لئے ناسخ و منسوخ کا غیر قرآنی عقیدہ وضع کرنا پڑا۔ قرآن کی اکملیت اسی میں ہے کہ وہ انسانی معاشرہ کی ہر ارتقائی حالت سے متعلق مناسب احکام اپنے اندر رکھتا ہے۔ جو معاشرہ (سوسائٹی) جس وقت اپنے آپ کو قرآنی نظام کے تابع لانا چاہے، قرآن اس وقت کے ارتقائی مقام کے مناسب احکام دیدیگا۔ مثلاً ہم تقسیم ہند سے پہلے اپنے معاشرتی ارتقاء میں جس مقام پر تھے قرآن ہمیں اس سے آگے بڑھنے کے اصول دیتا تھا۔ تقسیم کے بعد جس حالت میں ہم آج ہیں اس کیلئے بھی اس کے پاس ہدایت موجود ہے، اور اس کے بعد اگر ہم نے اپنی زندگی کو قرآنی نظام کے تابع لانے کا فیصلہ کرلیا تو پھر اس کے لئے بھی قرآن کے پاس ہدایت موجود ہے۔ اس لحاظ سے قرآن ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے اور جس مقام سے کوئی سوسائٹی اپنے آپ کو قرآن کے تابع لائے، قرآن اسے اس مقام سے آگے چلنے کیلئے واضح روشنی عطا کردیتا ہے، اور کوئی مقام ایسا نہیں ہوتا جہاں پہنچ کر وہ کہہ دے کہ میں مزید ہدایت سے قاصر ہوں۔

زکوٰۃ و صدقات سے متعلق تصریحاتِ بالا سے یہ حقیقت واضح ہوگئی ہوگی کہ قرآن کی رو سے

(۱) زکوٰۃ ان بنیادی مقاصد میں سے ہے جن کے لئے اسلامی حکومت کا قیام وجود میں آتا ہے۔

(۲) ایتائے زکوٰۃ سے مقصود ہے ایسا نظام قائم کرنا جس میں ہر فرد کی فطری صلاحیتوں کی نشوو ارتقاء کا پورا پورا سامان موجود ہو۔

(۳) قرآنی حکومت کے تمام ذرائع آمدنی زکوٰۃ ہی کی مدات ہوں گے۔

۴) قرآن نے ان مدات کی تفاصیل متعین نہیں کیں۔ ہر حکومت اپنی ضروریات کے مطابق انہیں خود متعین کریگی۔
۵) بعض ہنگامی اور غیر متوقع ضروریات کے لئے جو کچھ وقتی طور پر وصول کیا جائے گا اسے قرآن کی اصطلاح میں صدقات کہا جاتا ہے۔
۶) صدقات ہنگامی ٹیکس یا عطیات پر مشتمل ہو سکتے ہیں۔
۷) صدقات کی شرح کا کوئی ذکر قرآن میں نہیں۔ البتہ ان کی مدات خرچ کی ایک فہرست قرآن نے دی ہے جس میں فی سبیل اللہ کی تشریح کے مطابق اضافہ کیا جا سکتا ہے۔
۸) صدقات کی تحصیل اور صرف کا انتظام بھی حکومت ہی کے ذمہ ہوگا اور اس کے لئے جو عملہ متعین کیا جائے گا اس کے اخراجات اس مد سے لئے جائیں گے۔

یہ ہے میرے فہم قرآن کے مطابق، مختصر الفاظ میں زکوٰۃ اور صدقات سے متعلق قرآن کی تعلیم کا ماحصل۔ ہمارے مروجہ مغالطہ کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے زکوٰۃ اور صدقات کو ایک ہی چیز سمجھ رکھا ہے اور صدقات سے متعلق احکام و تفاصیل کو زکوٰۃ کے احکام قرار دے لیا ہے، حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ قرآن نے نہایت وضاحت سے ان دو الفاظ کو الگ الگ استعمال کیا ہے۔ اگر صدقات سے مراد زکوٰۃ ہی ہوتی تو وہ صدقات کی جگہ زکوٰۃ ہی کا لفظ استعمال کرتا۔ لیکن قرآن میں غور کرنے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس کے نزدیک زکوٰۃ کا تصور صدقات سے الگ ہے۔ اسلامی معاشرہ کے ابتدائی مدارج میں "صدقات" کا عمومی مفہوم "خیرات" ہی تھا لیکن بعد میں جب اپنا نظام حکومت قائم ہوگیا تو صدقات سے مراد وہ عطیات وغیرہ ہوگئے جو اسلامی حکومت بعض ہنگامی ضروریات کے لئے طلب کرتی ہو۔ لیکن یہ ہنگامی عطیات ہوں یا دیگر مدات آمدنی، ان سب کا سرچشمہ قلب کا یہ میلان ہے کہ ہم نے وہ نظام ربوبیت قائم کرنا ہے جس میں ہر فرد کی فطری صلاحیتوں کے نشوونما کے لئے یکساں مواقع بہم پہنچائیں گے۔ یہ ہے وہ ربوبیت انسانیہ کا مقصد عظیم جس کے لئے فرمایا کہ یمحق اللہ الربوٰ ویربی الصدقٰت (۲۷۶/۲) خدا اس معاشی نظام کو جھلس کر رکھ دیتا ہے جس میں دوسروں کی آمدنی کو اپنی پرورش کا ذریعہ بنایا جائے اور اس نظام کو بڑھاتا ہے جس میں ہر فرد کی ربوبیت پیش نظر رہے۔

آپ کے شہر میں
طلوع اسلام کی ایجنسی نہیں
تو اب قائم کیجئے۔
شرائط ایجنسی کارڈ لکھ کر طلب کیجئے۔

THE

ISLAMIC LITERATURE

AN ILLUSTRATED MONTHLY
JOURNAL IN ENGLISH

Devoted entirely to the service of Islam and Muslims in particular and to the ultimate welfare of humanity at large

NON-POLITICAL * NON-SECTARIAN

SPONSORED
NON-COMMERCIALLY BY

SHAIKH
MUHAMMAD ASHRAF
Kashmiri Bazar · LAHORE

CONTENTS JULY 1950:

Military intelligence in the Time of the Prophet * The Sovereign in a Muslim State * Some Forgotten Pages of Muslim invasion in Europe * Social Order and Islam * The Highest Good of Life in Islam * Rumi's Contribution to Ethics * Zain-ul-Abidin— A brief Historical Sketch.

Rs. 10/- a year; 5/8 for 6 Months. Specimen against -/8/- postal stamps

WRITE TO THE SPONSOR

باب المراسلات

قرآن، حدیث اور متعلقہ مباحث

از - پرویز

میرے ایک واجب الاحترام دوست نے جن کی علمی قابلیت بین الاقوامی شہرت حاصل کر چکی ہے ایک طویل خط لکھا ہے جس میں قرآن اور احادیث اور ان سے متعلقہ مباحث کے ضمن میں بہت سے نکات پر وضاحت چاہی ہے چونکہ امور متذکرہ میں سے اکثر ایسے ہیں جن سے قارئین طلوع اسلام کو بھی دلچسپی ہے اس لئے میں نے مناسب سمجھا ہے کہ ان کے سوالات اور اپنے جواب کو طلوع اسلام میں شائع کر دیا جائے۔ ان میں کئی ایک باتیں ایسی ہوں گی جن پر صفحات طلوع اسلام کی سابقہ اشاعتوں میں بحث ہو چکی ہے لیکن بایں ہمہ میں سمجھتا ہوں کہ ان کی تکرار قارئین طلوع اسلام کیلئے فائدہ سے خالی نہ ہوگی۔ میں نے اپنے دوست کے مکتوب گرامی کو ربط مباحث کی خاطر ایک نئی ترتیب دیدی ہے جس کا ملخص پہلے درج کیا جاتا ہے۔

(خط کا ملخص)

جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں آپ کے بنیادی مسلمات یہ ہیں:

(۱) اسلام کے تمام اصول قرآن اور صرف قرآن سے اخذ کئے جائیں۔

(۲) قرآن کی کسی آیت کو منسوخ نہیں قرار دیا جا سکتا۔

(۳) صحاح ستہ کی حدیثوں میں بہت سی حدیثیں موضوع ہیں، اس لئے حدیثوں اور روایتوں پر بحیثیت مجموعی کوئی اعتماد نہیں کیا جا سکتا اور ان سے اصول دین بنانے کا کام نہیں لیا جا سکتا۔

(۴) جو حدیثیں قرآن کے مطابق ہوں انہیں صحیح سمجھا جا سکتا ہے اور جو قرآن کے خلاف ہیں وہ یقیناً موضوع ہیں۔

مجھے نمبر ۲ اور ۴ سے بالکلیہ اتفاق ہے۔ نمبر ۱ اور ۳ سے متعلق عرض ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں حضرت رسالت مآب خاتم النبیین ہیں اور بعد آئندہ کوئی پیغمبر نہیں آئے گا۔ تو کیا چھٹی صدی عیسوی سے لیکر قیامت تک جتنی ضروریات نوع انسانی کی مدنی، سیاسی، اقتصادی، عمرانی زندگی میں درپیش ہوں گی، ان سب کے اصول قرآن میں درج ہیں؟ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلمانوں کیلئے قوانین حیات کا سب سے پہلا سرچشمہ قرآن ہے اور حتی الامکان اسی سے تمام قوانین اخذ کرنے چاہئیں لیکن انسانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے مختلف

مسائل جو پیدا ہو رہے ہیں یا آئندہ ہوں گے، ان سب کیلئے قرآن میں صریح احکام نہیں ملتے۔ میرے نزدیک قرآن کا کام قوانین وضع کرنا نہیں بلکہ واضعان قوانین پیدا کرنا ہے۔ اسلام کا بنیادی اصول صرف ایک ہے یعنی توحید، لیکن بحث اس اصول سے نہیں بلکہ زندگی کے قوانین سے ہے جن کو شریعت بھی کہا جا سکتا ہے۔

اسلام نے نکاح، طلاق وغیرہ سے متعلق فوری قوانین ضرور بنائے ہیں، شاید اس لئے کہ ان کی طرف فوری توجہ کی ضرورت تھی یا شاید قرآن کو قانون سازی کی مثال پیش کرنا تھی۔ لیکن ان ضروریات کے لئے جو بعد میں درپیش آئیں قوانین بنانے پر قرآن نے کوئی پابندی عائد نہیں کی۔ اگر کوئی امتناع ہوتا تو اجتہاد بے معنی ہو جاتے۔ لہٰذا اگر قرآن میں تمام ضروریات کیلئے قوانین نہیں اور قوانین سازی کی اجازت ہے تو قرآن کے بعد رسول اللہ صلعم کے قول و فعل سے روشنی حاصل کی جا سکتی ہے۔ رسولؐ خدا قرآن کی روح سے بدرجہ اولیٰ واقف تھے اور جو قوانین انھوں نے بنائے وہ ہمارے لئے واجب اطاعت ہیں۔ کیونکہ انھوں نے قرآن کا جو مفہوم لیا ہے وہی صحیح ہے اور آپ ہم جو مفہوم اس کے برخلاف لے رہے ہیں وہ غلط ہے۔ البتہ جہاں قرآن یا اس کے بعد رسول اللہؐ کے قول و فعل میں بھی کسی مسئلہ کا حل نہیں ملتا تو پھر ظاہر ہے کہ ملت کو خود ہی غور و فکر کر کے قانون بنانا پڑیگا۔

اگر یہ صحیح ہے تو فرمایئے کہ رسول اللہؐ کے اقوال و افعال آپ کہاں تلاش کیجئے گا؟ وہ بہر صورت احادیث اور روایات میں ہی ملیں گے۔ اندریں حالات آپ احادیث سے کیسے انکار کر سکتے ہیں! یہ ٹھیک ہے کہ صحاح ستہ میں موضوع حدیثیں شامل ہوگئی ہیں، امام بخاریؒ انسان تھے، ان سے بتقاضائے بشریت انتخاب میں سہو ممکن تھا۔ لیکن اس کا مداوا یہ تو نہیں کہ سرے سے تمام مجموعہ احادیث کو ٹھکرا دیا جائے۔ کسی انسان کے بعض اعضا ناقص ہوں تو اسے قتل تو نہیں کر دیا جاتا! میں سمجھتا ہوں کہ احادیث اور روایات سے استناد ناگزیر ہے۔ خود آپ نے "معراج انسانیت" میں ایسا کیا ہے۔ آپ سوچئے تو کہ اگر احادیث و روایات سے انکار کر دیا جائے تو پھر خود قرآن کے متعلق شبہات پیدا ہو جائیں گے۔ آخر یہ بھی تو روایات ہی کے ذریعہ سے معلوم ہوا کہ رسول کریمؐ نے قرآن کو موجودہ شکل میں ترتیب دیا۔

میرے خیال میں آپ اور آپ کے ہم خیال حضرات اپنی غیر معمولی قابلیتوں اور صلاحیتوں کو اس پر صرف کریں کہ صحاح ستہ میں کونسی روایتیں موضوع ہیں۔ حدیثوں سے بحیثیت مجموعی انکار کرنے سے جن نئے فتنوں کے سر اٹھانے کا اندیشہ ہے وہ اس طرح رفع ہو جائے گا اور بہت سے پرانے فتنے بھی مٹ جائیں گے۔

آپ چونکہ احادیث سے انکار کرتے ہیں، شاید اس لئے آپ کا مسلمہ اصول یہ ہے کہ قرآن کے معانی و مطالب صرف قرآن ہی سے اخذ کئے جائیں۔ آپ اس دعوے پر دلیل قرآنی آیت "ان علینا بیانہ" سے لاتے ہیں۔ فرمایئے اس آیت سے انسانوں کے ذریعہ یہ کام لینے کا مفہوم کیوں نہیں نکلتا؟ آپ نے دیکھا کہ کس طرح ذاتی رجحانِ غلط معنی پیدا کرتا ہے؟ آپ سابقہ مفسرین پر جو الزام لگا رہے ہیں آپ خود بھی اس سے بالکل بری الذمہ نہیں ہو سکتے۔ ایک معمولی انسان کو جو حامل وحی نہ ہو، اپنی فہم و فراست سے کام لینا پڑتا ہے۔ ایسے میں

قرآن کے ان مقامات سے متعلق خصوصی شکل پیدا ہوتی ہے جن کا مفہوم واضح نہیں۔ مثلاً "ھو اللہ احد" کے مفہوم میں پوری اسلامی تاریخ میں اختلاف واقع نہیں ہو سکا۔ اس کے برعکس "لکم دینکم ولی دین" وغیرہ آیات میں اکثر اختلاف پایا جاتا ہے۔ اگر آپ اسے تسلیم کرتے ہیں تو ان تنقیحات کا آپ کیا جواب دیجئے گا:

۱) کیا قرآن کی تمام آیتوں کا مفہوم اسی طرح واضح ہے جیسے ھو اللہ احد کا؟

۲) اگر جواب اثبات میں ہے تو پھر ان آیتوں کے متعلق اختلافِ رائے کیوں ہوا؟ حالانکہ ھو اللہ احد کے معانی میں کوئی اختلاف نہیں ہوا۔

۳) اگر (۱) کا جواب نفی میں ہے تو پھر ایماندارانہ اختلافِ رائے کی گنجائش ہے یا نہیں۔ یعنی قرآن ہی سے متبادل معنی اخذ کرنا ممکن ہے یا نہیں خواہ یہ امکان محض علمی طور پر ہی کیوں نہ ہو؟

۴) اگر متبادل معانی کا امکان ہو تو کیا دو مطالب صحیح ہوں گے؟ یا ایک صحیح اور دوسرا غلط۔ جب دونوں معانی قرآن سے اخذ کئے گئے ہوں گے تو صحت و عدمِ صحت کا معیار کیا ہو گا؟

۵) جب یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن کا مطلب قرآن ہی سے اخذ کیا جائے تو کیا اس سے مراد یہ ہے کہ قرآنی الفاظ (مثلاً خمر، میسر وغیرہ) کے معانی قرآن میں تلاش کئے جائیں یا اس زمانہ کی مروجہ عربی کتابوں میں؟ اگر ان کتابوں میں متعدد معانی دیئے ہوں جو اسی آیت پر سیاقِ عبارت کی بنا پر چسپاں ہو سکتے ہوں تو اس صورت میں کیا طریقہ اختیار کیا جائے؟

۶) اگر انحصار اس کا عربی زبان پر ہی رکھا جائے تو کیا قرآن کے زمانے کے اہلِ زبان قرآن کو بہتر سمجھ سکتے ہیں یا آج کے؟

۷) کیا ان حالات میں یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ قرآنی الفاظ کے معانی معلوم کرنے کیلئے رسول اللہ، ان کے صحابہؓ اور ان کے جانشینوں کی طرف رجوع کرنا چاہئے؟ (اسے تقلید پرستی پر محمول نہ کیجئے گا۔ میں چاہتا ہوں کہ آخر کوئی معیار تو ہو جس کے مطابق ہم کہہ سکیں کہ جو مفہوم ہم لے رہے ہیں وہ صحیح ہے۔)

اندریں حالات میرا مشورہ یہی ہے کہ آپ احادیث کی چھان بین کیجئے اور صحیح اور موضوع کو الگ الگ کر دیجئے۔

آپ نے "معراجِ انسانیت" میں "عقل و خرد" کے تقاضوں کے مطابق جسمانی معراج سے انکار فرمایا ہے۔ میں اس وقت جسمانی یا روحانی معراج کی بحث میں نہیں پڑنا چاہتا۔ ممکن ہے جس نتیجہ پر آپ پہنچے ہیں وہی صحیح ہو۔ سوال صرف آپ کے طرزِ استدلال کا ہے۔ اگر معراج کی جسمانی تعبیر اس وجہ سے صحیح نہیں ہو سکتی کہ وہ عقل کی کسوٹی پر پوری نہیں اترتی تو سب سے پہلا اعتراض خود نزولِ وحی کے متعلق ہوتا ہے۔ اس طرح نبوت کا سارا سلسلہ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ پس اگر عقل و خرد کے علی الرغم وحی کو تسلیم کیا جاتا ہے تو جسمانی معراج کے امکان کو تسلیم

کہ نعیم بن حماد حبشی گیجوں ہے؟

• متقل وغیرہ سے مجھے آپ کی ایک تحریر کا خیال آگیا جس میں آپ نے دو اور دو چار کی مثال دی ہے اور فرمایا ہے کہ اہل حق کہتے ہیں کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں اور اہل باطل پہلے ان کو ساڑھے تین کہتے ہیں اور بعد میں بطور مفاہمت پونے چار تسلیم کرنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں اور دنیا کے سامنے اہل حق کو ہٹ دھرم ثابت کرتے ہیں۔ بادی النظر میں یہ مثال آپ کے استدلال کیلئے فیصلہ کن ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں دو جگہ غلطی ہوگئی ہے۔ اول تو یہ زندگی کے مسائل میں حق اور ناحق ایسے بدیہی نہیں ہوتے جیسے کہ ریاضی کے مسائل ہیں۔ دوسرے سبب اہم یہ ہے کہ آپ نے دو اور دو چار کو ایک ابدی حقیقت سمجھ کر مثال دی ہے جو صحیح نہیں ہے۔ ریاضی ذہن انسانی کی تخلیق ہے اور دو اور دو کو بجائے چار کے ساڑھے تین یا پونے چار مان کر بھی ریاضی کی تشکیل کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ ریاضی جدید کی بعض شاخوں میں یہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے کہ ۱=۱+۱ یعنی ایک اور ایک کا حاصل جمع ایک ہوتا ہے۔ تو کیا آپ دین اور حیات کی حقیقتوں کو بھی اسی قسم کی ریاضیاتی حقیقتیں تسلیم کرنے پر آمادہ ہیں کہ ان کے مختلف مفہوم لئے جاسکتے ہیں جو اپنی جگہ صحیح ہیں؟ سچ تو یہ ہے کہ جدید علوم دو دھاری تلوار ہیں اور بغیر کافی تحقیق و واقفیت کے ان کو استعمال کرنا خطرہ سے خالی نہیں۔

آپ کی تحریروں میں ایک اور بات جو میں نے دیکھی وہ یہ ہے کہ آپ بعض الفاظ کے متداول اور معروف معنوں کو چھوڑ کر انہیں نئے معنی دے رہے ہیں اور نئے معنی کے لحاظ سے ان پر حکم لگا رہے ہیں، مثلاً مذہب یا نماز وغیرہ۔ مذہب اردو زبان میں انہی معنوں میں رائج ہے جو عربی میں "دین" کے ہیں۔ اگرچہ لفظ مذہب بھی عربی کا ہے لیکن اردو میں ایک خاص معنوں میں لے لیا گیا ہے۔ آپ "مذہب" کو "رسم پرستی" یا "ملائیت" کے معنوں میں لے کر "مذہب" ترک کرنے کی تلقین کر رہے ہیں جس سے مخالفین کو یہ کہنے کا موقعہ مل رہا ہے کہ آپ دہریت کی طرف لئے جا رہے ہیں۔

جواب ہمارا ایمان ہے کہ قرآن تمام انسانوں کی ہدایت کے لئے خدا کی طرف سے نازل ہوا ہے اور اس کی ہدایت قیامت تک نافذ العمل رہے گی۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے ضابطۂ ہدایت میں ہر قسم کے مسائل و معاملات کے لئے جزئی اور فرعی احکام نہیں دیئے جا سکتے تھے، اس لئے قرآنی ہدایت کا اسلوب یہ ہے کہ اس نے

۱) وہ تمام محکم اصول بیان فرما دیئے ہیں جن کے ماتحت انسانی معاشرہ کیلئے تمام قوانین بنائے جا سکتے ہیں۔ چونکہ زمانہ کے بدلنے سے انسانی معاملات کی تفاصیل میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے اس لئے ان اصولوں کے ماتحت جو جزئیات مدون کی جائیں گی وہ بھی حالات کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ بدلتی رہیں گی، لہذا قرآن کے ان اصولوں کے تحت ہر زمانہ کی ملت اسلامیہ

اپنے لیے جزئیات خود متعین کریگی۔ ان جزئیات کی تدوین میں وہ ان جزئیات سے مدد لے سکتی ہے جو اس سے پہلے مدون ہوئی ہوں یعنی وہ جزئیات ان کیلئے نظائر (Precedents) کا کام دیگی۔

۲) قرآن نے بعض امور سے متعلق جزئی احکام بھی خود ہی متعین کر دیئے ہیں۔ یہ جزئیات بھی ناقابلِ تغیر و تبدل ہیں۔ اس لئے کہ قرآن میں رد و بدل کا حق کسی کو حاصل نہیں۔

آپ یہ فرماتے ہیں کہ جن احکام کی جزئیات قرآن نے متعین نہیں کیں ان جزئیات کے لئے ہمیں احادیث کی طرف رجوع کرنا چاہیئے، اور اگر وہاں سے جزئیات مل جائیں تو انھیں قیامت تک کے لئے اسی طرح ناقابلِ تغیر و تبدل سمجھ لینا چاہیے جس طرح ان جزئیات کو جن کا تعین قرآن نے خود کر دیا ہے۔ میں یہ سمجھنا چاہتا ہوں کہ قرآن نے جزئیات کے تعین میں اس قسم کی تفریق کیوں کی یعنی ایسا کیوں کیا کہ بعض احکام کی جزئیات خود متعین کر دیں اور دوسرے احکام کی جزئیات کا تعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر چھوڑ دیا۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی متعین فرمودہ جزئیات کو قرآنی جزئیات کی طرح قیامت تک واجب الاتباع (یعنی ناقابلِ تغیر و تبدل) رہنا تھا تو قرآن نے ان جزئیات کو بھی خود ہی کیوں نہ متعین کر دیا؟ یہ سب جزئیات ایک ہی جگہ مذکور اور محفوظ ہو جاتیں۔ کیا اللہ تعالیٰ ان جزئیات کو خود متعین نہیں کر سکتا تھا؟ کیا اسے قرآن کی ضخامت بڑھ جانے کا اندیشہ تھا؟ قرآن کی کیفیت یہ ہے کہ وہ سینکڑوں مرتبہ "آتوا الزکوٰۃ" کا حکم دہرائے چلا جاتا ہے۔ کیا وہ کسی ایک آیت میں اتنا نہیں بتا سکتا تھا کہ اس کی شرح اڑھائی فی صدی ہے؟ اس نے زنا، مبادی زنا حتیٰ کہ بہتان تراشی کی سزاؤں کا تعین خود کر دیا۔ کیا وہ خمر اور میسرہ (شراب اور قماربازی) کی سزاؤں کے متعلق بھی دو لفظ نہیں لکھ سکتا تھا؟ اس نے وضو کا پورا طریقہ ایک ہی آیت میں بیان کر دیا، حتیٰ کہ تیمم تک کی تشریح کر دی کہ اس سے مراد کیا ہے۔ اس نے وراثت جیسے وسیع موضوع کے متعلق چار آیتوں میں تمام تفاصیل کو اس طرح سمیٹ کر رکھ دیا کہ اس مسئلہ کی کوئی شق ایسی نہیں جس کے لئے ان احکام سے ہدایت نہ مل جاتی ہو۔ ذرا سوچئے کہ اگر قرآن کے پیشِ نظر یہ ہوتا کہ (مثلاً) زکوٰۃ کی شرح قیامت تک کیلئے ناقابلِ تبدل رہنی چاہئے، تو اس کیلئے اڑھائی فی صدی کا ذکر کر دینا کونسی دشواری رکھتا تھا؟ میں اسے سمجھنے سے قاصر ہوں کہ اگر خدا کا منشاء یہ ہوتا کہ زکوٰۃ کی شرح قیامت تک کیلئے اڑھائی فی صدی ہونی چاہئے تو وہ اسے قرآن میں خود نہ بیان کر دیتا۔ اس سے ہم ایک ہی نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ منشائے خداوندی تھا ہی نہیں کہ زکوٰۃ کی شرح ہر زمانے میں ایک ہی رہے۔ آپ نے جو کچھ لکھا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ خدا کا منشاء تو تھا کہ زکوٰۃ کی شرح قیامت تک کے لئے غیر متبدل رہے، لیکن اس نے یہ شرح خود متعین کرنا مناسب نہیں سمجھا بلکہ اس کا تعین رسول اللہ صلعم پر چھوڑ دیا اور جو شرح حضورؐ نے متعین فرما دی وہ قیامت تک کیلئے غیر متبدل ٹھہرا دی گئی۔

اب آگے بڑھئے۔ آپ فرماتے ہیں کہ جہاں قرآن یا اس کے بعد رسول اللہؐ کے قول و فعل میں بھی کسی مسئلہ کا حل نہیں ملتا پھر

ظاہر ہے کہ ملت کو خود ہی غور و فکر کر کے قانون بنانا پڑے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ

(۱) قرآن نے بعض احکام کی جزئیات متعین کر دیں اور باقی احکام کو غیر متعین چھوڑ دیا تاکہ اس کی جزئیات رسول اللہ صلعم متعین فرما دیں۔

(۲) رسول اللہؐ نے بھی ان میں سے بعض احکام کی جزئیات متعین فرما دیں اور بقایا احکام کو ویسے ہی چھوڑ دیا۔ اب ان بقایا احکام کی جزئیات امت کو خود متعین کرنی ہوں گی۔ یعنی دین نہ تو خدا کی طرف سے مکمل ہوا اور نہ ہی رسول اللہؐ نے اس کی تکمیل فرمائی۔ کچھ تصریحات خدا نے کر دیں، کچھ خدا کے رسولؐ نے اور باقی ناتمام حصہ امت کیلئے چھوڑ دیا۔ ذرا غور فرمائیے کہ دین کا یہ مفہوم انسان کے سامنے کیا تصور پیدا کرتا ہے؟ اگر خدا نے ان جزئیات کا تعین رسول اللہؐ پر چھوڑا تھا تو رسول اللہؐ کے لئے کونسا امر مانع تھا کہ وہ بھی تمام احکام کی جزئیات متعین نہ فرما سکے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اہل فقہ آگے بڑھتے ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا اور رسول کے اس قسم کے ناتمام احکام کی تکمیل ائمہ فقہ نے کر دی ہے۔ لہٰذا جن احکام کی جزئیات نہ قرآن میں ملیں، نہ حدیث میں، انھیں ائمہ فقہ کے فیصلوں سے حاصل کرنا چاہئے۔ اور اگر کوئی بات ائمہ فقہ کے ہاں سے بھی نہ ملے تو ــــ؟

غور فرمایا آپ نے کہ قرآن کے ایک اصولی نکتہ کو نگاہوں سے اوجھل کر دینے سے امت کتنی پیچیدگیوں میں الجھ گئی اور ان پیچیدگیوں نے کس قدر فکر و عمل میں انتشار پیدا کر دیا۔ بات صرف اتنی تھی کہ خدا نے جن احکام کی تفصیل خود متعین نہیں کی تھی وہ دانستہ متعین نہیں کی تھی اور اس لئے متعین نہیں کی کہ وہ ان جزئیات کو جامد (Rigid) نہیں رکھنا چاہتا تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ ان اصولوں کے تحت، زمانہ کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے مطابق نئی نئی جزئیات متعین ہوتی رہیں۔ ورنہ اگر خدا کا منشا یہ ہوتا کہ یہ جزئیات بھی غیر متبدل رہیں تو اس نے جس طرح دوسرے بعض احکام کی جزئیات کو خود متعین کر دیا تھا، ان احکام کی جزئیات کا متعین کرنا اس کے لئے کچھ دشوار نہ تھا۔ خدا اپنے بندوں کی رہنمائی کیلئے *Fully Competent* ہے۔

آپ فرماتے ہیں کہ رسول اللہؐ کی متعین فرمودہ جزئیات جب قیامت تک کیلئے واجب الاتباع ہیں تو ان جزئیات کو کہاں سے تلاش کیا جائے؟ یہی سوال تو میں آپ سے کرنا چاہتا ہوں۔ آپ یہ فرماتے ہیں کہ یہ جزئیات احادیث کے موجودہ مجموعوں میں ملیں گی۔ لیکن اس کے ساتھ آپ یہ بھی فرماتے ہیں کہ احادیث کے موجودہ مجموعوں میں صحیح حدیثیں بھی ہیں اور موضوع بھی۔ اب سوچئے کہ یہ بات کیا ہوئی۔ خدا نے جزئیات کا تعین رسول اللہؐ پر چھوڑا، رسول اللہؐ نے (بقول آپ کے) تمام جزئیات کو متعین نہیں فرمایا، اور پھر جن جزئیات کو متعین فرمایا انھیں قرآن کی طرح کسی ایک جگہ محفوظ کر کے امت کو دیا نہیں۔ اب فرمائیے کہ یہ جزئیات جن کی اتباع قیامت تک کیلئے واجب ہوئی امت کہاں سے تلاش کرے؟ سوچئے کہ کیا کسی مکمل ضابطۂ قانون کی صورت یہی ہوا کرتی ہے کہ اسے واجب الاتباع قرار دیا جائے قیامت تک کیلئے اور اس کا کوئی مستند مجموعہ مرتب نہ کیا جائے؟ میں سمجھنا چاہتا ہوں کہ اگر رسول اللہ صلعم کی متعین فرمودہ

جزئیات کو اس طرح قیامت تک کے لئے واجب الاتباع اور ناقابلِ تغیر و تبدل رہنا تھا تو کیا رسول اللہ پر یہ فرض نہیں تھا کہ جس طرح حضورؐ نے قرآن کو (لکھوا کر اور حفظ یاد کرا کر) ایک مستند مجموعہ کی صورت میں امت کو دیا، اسی طرح سے اپنی متعین فرمودہ جزئیات کا بھی مستند مجموعہ مرتب فرما کر امت کو دیتے؟ غور فرمایئے کہ اس نظریہ کے ماتحت خود رسول اللہ صلعم کی ذات گرامی کے متعلق کیا تصور پیدا ہوتا ہے؟ دین کا امت تک پہنچانا قرآن کی رو سے رسول کا اولین فریضہ ہوتا ہے۔ کیا دین کے اتنے بڑے جزو کے متعلق یہ طریق اختیار کرنا کہ اس کا کوئی مستند مجموعہ امت کو نہ دیا جائے، کس طرح فریضہ ابلاغِ دین کی ادائیگی کہلا سکتا ہے؟

آپ رسول اللہ صلعم کی ان جزئیات کو قیامت تک کیلئے واجب الاتباع اور ناقابلِ تغیر و تبدل قرار دیتے ہیں اور ان کے متعلق فرماتے یہ ہیں کہ یہ احادیث کے موجودہ مجموعوں میں موجود ہیں اور ان مجموعوں کے متعلق یہ بھی فرماتے ہیں کہ ان میں موضوع حدیثیں بھی شامل ہیں، ان کے جامعین (امام بخاری وغیرہم علیہ الرحمۃ) انسان تھے، ان سے بتقاضائے بشریت انتخاب میں سہو ممکن تھا اور اس مشکل کا حل یہ تجویز فرماتے ہیں کہ پرویز اور اس کے ہم خیال ان مجموعوں کی چھان بین کریں اور صحیح حدیثوں کو موضوع حدیثوں سے الگ کریں۔ میں یہ سمجھنا چاہتا ہوں کہ اگر امام بخاریؒ انسان تھے اور ان سے بتقاضائے بشریت انتخاب میں سہو ممکن تھا تو کیا پرویز اور اس کے رفقاء مافوق البشر ہیں کہ ان سے اس انتخاب جدید میں سہو ممکن نہیں ہوگا؟ سہو کے امکان اور عدم امکان کو چھوڑیئے۔ میں پوچھتا یہ ہوں کہ امام بخاری علیہ الرحمۃ کے پاس کونسی Authority تھی جس کی بنا پر وہ کہہ سکتے تھے کہ یہ ہے رسول اللہ کا وہ حکم جس کی اتباع تمام امت کیلئے قیامت تک کیلئے واجب ہے، اور آج پرویز یا کسی دوسرے انسان کے پاس وہ کونسی اتھارٹی ہے جس کی بنا پر وہ اس قسم کا دعویٰ کر سکیں؟ حدیثوں کو واجب الاتباع مان کر یہ کہنا کہ صاحبانِ علم کو چاہئے کہ وہ صحیح حدیثوں کا ایک مجموعہ مرتب کریں بالواسطہ یہ کہنا ہے کہ (معاذ اللہ) رسول اللہ سے یہ چوک ہوگئی کہ انھوں نے اپنے ارشادات گرامی کا کوئی مجموعہ امت کو نہ دیا اور جو بات انھیں کرنی چاہئے تھی، لیکن انھوں نے نہ کی، وہ اب علمائے امت کو کرنی چاہئے۔ میرے محترم بھائی! میں رسول اللہ کی ذات گرامی کو اس سے بہت بلند سمجھتا ہوں کہ ان کے متعلق یہ خیال تک بھی دل میں لایا جائے کہ فریضہ ابلاغِ دین کے متعلق ایک کام حضورؐ کو کرنا چاہئے تھا لیکن اسے حضورؐ نے سرانجام نہیں دیا اور اس کمی کو امام بخاری علیہ الرحمۃ کی سعی ناتمام نے پورا کرنے کی کوشش کی اور جو کچھ ان سے بھی رہ گیا اسے آج کسی اور فرد یا افراد کے مجموعہ سے پورا کرانے کی کوشش کی جائے۔ کم از کم میں تو اپنے اندر اس تصور کی جرأت نہیں پاتا۔ میری روح اس تصور سے لرزتی ہے۔ میرا دل اس خیال سے کانپتا ہے۔ میرا ایمان یہ ہے کہ اگر رسول اللہ صلعم یہ سمجھتے کہ حضورؐ کی مرتب فرمودہ جزئیات قیامت تک کیلئے واجب الاتباع (یعنی غیر متبدل) رہنی ہیں تو حضورؐ کیلئے یہ کچھ مشکل نہ تھا کہ ان ارشادات گرامی کا ایک مجموعہ مرتب فرما کر امت کو دے جاتے۔ دین کو انفرادی کوششوں کا محتاج بنا دینا دین کے دینے والے (خدا) اور دین کے پہنچانے والے (رسول) کے خلاف بہت بڑا اتہام ہے۔ لہٰذا میں یہ سمجھتا ہوں کہ (۱) جن جزئیات کو خدا نے خود متعین نہیں کیا تھا ان کے متعلق خدا کا

منشا یہی تھا کہ وہ ہر زمانے کے تقاضوں کے مطابق بدلتی رہیں، اور (۲) جن جزئیات کو رسول اللہؐ نے متعین کیا تو حضورؐ کا بھی یہ منشا نہیں تھا کہ وہ جزئیات قیامت تک کیلئے ناقابلِ تغیر و تبدل رہیں۔ اسی لئے حضورؐ نے انہیں محفوظ کر کے امت کے سپرد نہیں کیا بلکہ ان کی کتابت تک کی انفرادی کوششوں کو بھی روک دیا۔

ان تصریحات کی روشنی میں آپ سوچئے کہ حدیث کے انکار اور اقرار کی وہ صورت پیدا ہی نہیں ہوتی جو آپ کے ذہن میں ہے۔ فرض کیجئے کہ حدیثوں کے موجودہ مجموعوں میں سے انتخاب کر کے کوئی مجموعہ مرتب بھی کر لیا جائے تو اس کے متعلق کس طرح یہ کہا جا سکے گا کہ وہ یقینی طور پر رسول اللہؐ کے احکام ہیں۔ لہٰذا تمام مسلمانوں کو ان کی اتباع کرنی چاہئے اور ان کے علاوہ جن حدیثوں کو ہم نے موضوع قرار دیدیا ہے ان کی اتباع ترک کر دینی چاہئے۔ ذرا سوچئے کہ دین کہتے کس کو ہیں۔ مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ دین کا حکم ہے کہ فلاں رشتہ دار کو متوفی کی جائداد میں سے اتنا حصہ ملنا چاہئے۔ اگر کوئی شخص اس کے مطابق ترکہ کی تقسیم نہیں کرتا تو ہمارے ایمان کے مطابق وہ خدا کی معصیت کا مرتکب ہوتا ہے اور سزا کا مستوجب۔ کیا اتنے بڑے اہم معاملے کیلئے ضروری نہیں کہ ہمیں یقینی طور پر معلوم ہو کہ اس باب میں دین کا کیا حکم ہے؟ یقین ہی تو وہ شے ہے جس پر تمام دین کا دار و مدار ہے۔ فرمائیے کہ آپ کے پاس کوئی ذریعہ ایسا ہے جس سے آپ یقینی طور پر کہہ سکیں کہ فلاں بات فی الواقعہ رسول اللہؐ نے اسی طرح سے فرمائی تھی جس قسم کا مجموعہ حدیث آپ مرتب کروانا چاہتے ہیں اس کے متعلق بھی تو آپ زیادہ سے زیادہ یہی کہہ سکیں گے کہ ہمارا قیاس یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے اس قسم کی بات فرمائی ہوگی۔ کہئے کہ میرا یا آپ کا قیاس امت کے کروڑوں افراد کے لئے واجب الاتباع کیسے ہو سکتا ہے؟ لہٰذا حدیثوں کا کوئی مجموعہ دین نہیں بن سکتا۔ البتہ وہ ہمارے اسلاف کی علمی کوششوں کا نتیجہ ہے اور ہم اس متاع کے وارث ہیں۔ ہم اس علمی کاوش سے کے ذریعہ اس دور کے متعلق بہت کچھ معلومات حاصل کر سکتے ہیں۔ حدیثوں کی اس افادی حیثیت سے نہ مجھے کبھی انکار رہا، نہ انکار ہو سکتا ہے۔ میں ان سے کس قدر مستفید ہوا ہوں اس کے متعلق آپ نے خود لکھ دیا کہ میری تالیف "معراجِ انسانیت" اس پر شاہد ہے۔

اگلی بات تک پہنچنے سے پہلے ایک مرتبہ پھر واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میں سمجھانا یہ چاہتا ہوں کہ

(۱) اگر تمام احکام کی جزئیات کا قیامت تک کیلئے ناقابلِ تغیر و تبدل رکھا جانا مقصود ہوتا تو خود اللہ تعالیٰ نے قرآن کے تمام احکام کی جزئیات خود قرآن میں کیوں متعین نہ کر دیں؟ اور (۲) اگر رسول اللہؐ کا منشا تھا کہ آپ کی متعین فرمودہ تمام جزئیات قیامت تک کے لئے واجب الاتباع ہیں، تو حضورؐ نے ان جزئیات کا ایک مستند مجموعہ اسی طرح امت کو کیوں نہ دیا جس طرح قرآن دیا تھا؟

باقی رہا یہ سوال کہ اگر احادیث کو نہ مانا جائے تو پھر قرآن کے متعلق بھی یہ شبہات پیدا ہو جائیں گے۔ اس کے متعلق اتفاق سے طلوعِ اسلام کی ستمبر ۵۵ء کی اشاعت میں کسی صاحب کے استفسار کے جواب میں ایک تفصیلی شذرہ شائع ہو چکا ہے۔ امید ہے کہ وہ اس باب میں آپ کے اطمینان کا باعث ہو جائے گا۔

آپ کا دوسرا سوال قرآن کے مفہوم و معانی کو متعین کرنے کے متعلق ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ کسی کتاب کو سمجھنے کیلئے سب سے پہلی چیز اس زبان کا سمجھنا ہے جو اس کتاب کی زبان ہے۔ زبان سمجھنے کیلئے یہ نہایت ضروری ہے کہ وہ اسی دور کی زبان ہو جس دور میں وہ کتاب وجود میں آئی تھی۔ اس نکتہ کو آپ مجھ سے بھی بہتر سمجھتے ہیں کہ مختلف زمانے کے تصورات کا کسی زبان پر کیا اثر پڑا کرتا ہے اور ان تصورات کے ماتحت ایک ہی لفظ کے معانی کس طرح بدلتے جاتے ہیں۔ قرآن کریم کے وقت کی زبان عہد جاہلیہ کی زبان کہلاتی ہے۔ اس کے بعد اسلامی سلطنتوں کے مختلف ادوار میں جب غیر اسلامی تصورات اثر انداز ہونے شروع ہوئے تو ان زمانے کی عربی کے الفاظ کے مفہوم میں بھی اسی قسم کی تبدیلی ہونی شروع ہو گئی۔ مسلمانوں کی علمی درخشندگی کا بڑا حصہ عباسیوں کے دور سے متعلق ہے۔ لیکن یہی وہ دور ہے جس میں اسلامی تصورات عجمی اور یونانی تصورات سے اثر پذیر ہونے شروع ہو گئے تھے۔ یہی وہ دور ہے جس میں ہماری بیشتر تصانیف وجود میں آئیں اور ان کے مصنفین کا بیشتر حصہ عجمیوں ہی کا تھا۔ اور تو اور اگر آپ دیکھیں تو عربی کے لغت بھی بیشتر عجمیوں ہی کے مرتب کردہ ہیں۔ ان اثرات کے ماتحت وہ زبان جس میں قرآن نازل ہوا تھا اپنے ظاہری پیکروں کے اعتبار سے تو وہی رہی لیکن الفاظ کے ان پیکروں میں روح یکسر بدل گئی۔ چنانچہ آج جنہیں عام طور پر عربی جاننے والے کہا جاتا ہے وہ بھی بالعموم یہی عجمی عربی ہی جانتے ہیں۔ وہ عربی جس میں قرآن نازل ہوا تھا ان کی نگاہوں سے اوجھل رہتی ہے۔ لہٰذا قرآن فہمی کے لئے سب سے پہلی ضرورت یہ ہے کہ قرآنی الفاظ کا مفہوم اس زبان کی روشنی میں سمجھا جائے جو نزولِ قرآن کے وقت رائج تھی۔ (میں نے اس ضمن میں کیا کچھ کیا ہے اور کیا کچھ اور میرے پیشِ نظر ہے اس کے متعلق کسی دوسری فرصت میں عرض کروں گا۔)

زبان کے بعد قرآن کے متن کو لیجئے۔ مقصد پیشِ نظر کی رو سے قرآن کی تعلیم کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک حصہ احکام سے متعلق ہے اور دوسرا علوم سے۔ احکام کا حصہ چونکہ قانون سے متعلق ہے اس لئے اس کیلئے ضروری ہے کہ اس کا مفہوم متعین ہو۔ قرآن کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ اپنا مفہوم خود متعین کرتا ہے اور تصریف آیات (یعنی مختلف آیات کو دہرانے) سے اس مفہوم کی وضاحت کر دیتا ہے۔ اس لئے قرآن نے اپنے احکام کا مفہوم واضح طور پر متعین کر دیا ہے۔ میں نے قرآن کو اسی انداز سے سمجھا ہے اور میں اپنے دل کے پورے اطمینان سے کہہ سکتا ہوں کہ اس باب میں کوئی الجھن باقی رہتی ہے نہ پیچیدگی، نہ اختلاف نہ تضاد۔ یہ ضرور ہے کہ جیسا کہ میں نے اوپر لکھا ہے، قرآن بعض احکامات کو صرف اصولی طور پر بیان کرتا ہے اور بعض کی جزئیات بھی خود متعین کر دیتا ہے۔ لیکن اصول ہوں یا جزئیات قرآن کی بات بالکل واضح اور متعین شکل میں سامنے آ جاتی ہے۔ ان احکام کو قانون کی زبان اور اس کے حدود و شرائط کے ساتھ ایک ضابطہ کی شکل میں نافذ کرنا ہر دور کی اسلامی حکومت کا کام ہے۔ قرآن اس قانون کو انفرادی تفقہ پر نہیں چھوڑتا، بلکہ حکومت کے مرکز کے سپرد کرتا ہے اور وہی اس کی تعبیر تمام ملت کے لئے واجب التعمیل سمجھی جاتی ہے۔ مثلاً آپ نے خمر (شراب) اور میسر (قمار بازی) کا ذکر فرمایا ہے۔ پہلے زبان کے اعتبار سے دیکھئے تو خمر اصولاً عقل کو ڈھانپ دینے والی چیز ہو گی اور میسر وہ ہر وہ شے جو بلا محنت آسانی سے

ہاتھ آجائے۔ اب لیجئے ان کی متعین شکل، سو نزولِ قرآن کے زمانے میں خمر (شراب) اور میسر (قمار بازی) کی مختلف صورتیں موجود تھیں جن کی تفصیل اس زمانہ کے لٹریچر میں ملتی ہے۔ اس سے سمجھ میں آجاتا ہے کہ اس زمانہ میں ان کی کیا کیا شکلیں رائج تھیں۔ آج ان میں سے بعض شکلیں باقی ہیں، بعض ختم ہو چکی ہیں اور کئی نئی نئی شکلیں ظہور میں آچکی ہیں۔ لہذا آج جو اسلامی حکومت خمر اور میسرہ کو ممنوع قرار دیگی اس کیلئے ضروری ہوگا کہ ان اصولی اور مجازی معانی کی روشنی میں جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے وہ واضح طور پر بتائے کہ خمر اور میسرہ کی Definitions کیا ہیں؟ کون کون سی چیزیں ان میں شامل ہیں اور کون کون سی شکلیں مستثنیٰ۔ اس باب میں وہ حکومت ان تفصیلات سے بھی مدد لے گی جو ان امور کے متعلق مختلف ادوار میں طے پائی تھیں۔ یہی قانون ان الفاظ کی صحیح تعبیر ہوگی۔ اس میں نہ صحیح اور غلط کا سوال باقی رہتا ہے نہ میری یا کسی اور کی تعبیر کا۔ باقی رہا قرآن کا وہ حصہ جو علوم سے متعلق ہے تو ظاہر ہے کہ جوں جوں علمِ انسانی ترقی کرتا چلا جائیگا، اس حصے کے مفہوم میں وسعت پیدا ہوتی چلی جائیگی۔ قرآن کے الفاظ میں یہ اعجاز ہے کہ وہ ہر دور اور ہر ذہنی سطح کے انسان کے لئے روشنی کا کام دیتا ہے اور یہی درحقیقت رسالت کا کمال ہے۔ نبی اپنے مقامِ بلند سے حقیقت کو اپنی آنکھوں سے بے نقاب دیکھتا ہے لیکن اس کا اہم فریضہ اس کے بعد شروع ہوتا ہے جس کی رو سے اسے ان کیفیات کو ان لوگوں تک پہنچانا ہوتا ہے جنھوں نے انھیں اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا ہوتا۔ اور پھر صرف اپنے دور کے مخاطبین تک ہی نہیں پہنچانا ہوتا بلکہ ان آنے والے زمانے کے انسانوں تک بھی جن میں علم اپنی وسعت اور بلندیوں کے اعتبار سے کہیں آگے جا چکا ہو۔ نہ ان کیفیات کا دیکھنا انسان کے اپنے کسب و ہنر سے ممکن ہے اور نہ ان کیفیات کی تعبیر کیلئے الفاظ کا انتخاب۔ یہ دونوں منجانب اللہ ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے آج سے چودہ سو سال پیشتر کے ان انسانوں کو بھی ہدایت کی روشنی دی جو اپنی زندہ لڑکیوں کو اپنے ہاتھوں سے زمین میں دفن کر دیا کرتے تھے اور دورِ حاضرہ کے ائمہ علوم و فنون کو بھی اس مقام سے آگے لیجانے کی صلاحیت رکھتا ہے جہاں ان کی فکر نے انھیں پریشان چھوڑ دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس باب میں تعبیرات مختلف ہوں گی اور کسی ایک کی تعبیر دوسرے کیلئے سند اور حجت نہیں ہوگی۔ نہ ہی کسی ایک زمانے کی تعبیر کسی دوسرے زمانے کیلئے حرفِ آخر۔ فکرِ انسانی اسی طرح سے آگے بڑھا کرتا ہے۔

آپ کے ذہن میں غالباً یہ ہے کہ ان امور کے متعلق احادیث میں واضح تفاصیل موجود ہیں اس لئے ہمیں انہی تعبیروں کو صحیح ماننا چاہئے۔ میرا اندازہ یہ ہے کہ آپ نے غالباً احادیث کے مجموعہ میں ابواب التفسیر ملاحظہ نہیں فرمائے۔ ورنہ آپ خود اس نتیجہ پر پہنچ جاتے کہ علومِ قرآنی کی یہ تفاسیر یا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہیں ہی نہیں، یونہی وضعی طور پر آپ کی طرف منسوب کر دی گئی ہیں، اور یا اگر کوئی ان کی صحت پر اتنا ہی اصرار کرے تو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکے گا کہ آپ نے پوچھنے والے کی ذہنی سطح کے مطابق جواب دے دیا تھا۔ (جہاں تک میرا تعلق ہے میں اول الذکر صورت ہی کو صحیح مانتا ہوں) مثلاً موسموں کے تغیر و تبدل کے متعلق بخاری شریف میں ایک حدیث ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ دوزخ کے شکایت کرنے پر اللہ نے اسے دو سانس لینے کا حکم دیا، ایک سانس موسمِ سرما میں اور ایک سانس موسمِ گرما میں چنانچہ سخت گرمی اسی کے ایک سانس کی

وجہ یہ ہوتی ہے اور بخت سردی اس کی دوسرے سانس کی وجہ سے (بخاری جلد دوم ۱۳۷) احادیث کے ابواب التفسیر قریب قریب اسی انداز کے ہیں۔ ۱

اس کے بعد آپ نے یہ لکھا ہے کہ ہیں نے "معراجِ انسانیت" میں "عقل و خرد کے تقاضوں کے مطابق جسمانی معراج سے انکار کر دیا ہے" مجھے آپ کا یہ اعتراض دیکھ کر بڑا تعجب ہوا، اس لئے کہ جس شخص کی ساری عمر اسی حقیقت کی نشر و اشاعت میں گزر گئی ہو کہ تنہا عقل انسانی راہنمائی کیلئے کافی نہیں ہو سکتی اور حقیقتِ کلی کا ادراک عقل کے بس کی بات نہیں، اس کے متعلق یہ کہنا کہ اس نے جسمانی معراج کا انکار اسلئے کر دیا ہے کہ اسے عقل صحیح تسلیم نہیں کرتی، بڑا ہی تعجب انگیز ہے۔ آپ زیادہ نہیں تو کم از کم معارف القرآن کی دوسری جلد میں "وحی" کا عنوان دیکھئے، اس میں شروع کے قریب بیس صفحات اسی دعوے کے ثبوت میں صرف کئے گئے ہیں کہ ماورائے عقل امور پر ایمان لانے کیلئے تنہا عقل کو معیار سمجھ لینا بڑا غلط طریق ہے۔ وحی کے متعلق تفصیلی بحث کے بعد جس نتیجہ پر پہنچا گیا ہے اسے اس کتاب میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے کہ

> یہ اصول ہی غلط ہے کہ جس چیز کو ہم عقلاً نہ سمجھ سکیں اس کے وجود سے انکار کر دیا جائے (صفحہ ۳۴)

اسی جلد میں "ابلیس" کا عنوان دیکھئے، اس میں کہا ہی یہ گیا ہے کہ جو علم اور عقل وحی کے تابع نہیں چلتا وہ ابلیس ہے۔ "رسالت" کا عنوان دیکھئے، اس کے پہلے صفحے پر یہ لکھا پائیے گا کہ

خرد اندر سرم بت خانہ ریخت

خلیلِ عشق دیرم را حرم کرد

معارف القرآن کی تیسری جلد میں دیکھئے، حضرات انبیائے سابقہ علیہم السلام کے معجزات کے ضمن میں کس طرح ان لوگوں کی تردید کی گئی ہے جو معجزات سے اس لئے انکار کرتے ہیں کہ وہ خلافِ عقل ہیں۔ خود "معراجِ انسانیت" میں "معجزات" کا عنوان ملاحظہ فرمائیے اور دیکھئے کہ اس میں معجزات کے امکان میں کیا کیا دلیلیں پیش کی گئی ہیں۔ معراج کے ضمن میں آپ کو کہیں یہ لکھا ہوا نہیں ملے گا کہ جسمانی معراج اس لئے ممکن نہیں کہ یہ عقل کے خلاف ہے۔ معراجِ جسمانی کے متعلق جو کچھ "معراجِ انسانیت" میں لکھا گیا ہے وہ یہ ہے:

> واقعہ کی بنیاد اس پر ہے کہ حضور بہ نفسِ نفیس (بہ جسد عنصری) بارگاہِ ایزدی میں پہنچے۔ اس سے ظاہر ہے کہ (ان روایات کی رو سے) خدا کسی خاص مقام پر تھا جہاں پہنچ کر اس سے ملاقات کی گئی۔ غور فرمائیے کہ اللہ تعالیٰ کے متعلق یہ تصور کیا انداز پیش کر رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ جو کائنات کے ہر مقام پر موجود ہے زمان و مکان کی تمام نسبتوں سے منزہ و مبرّا اور جہت و سمت کے

---

۱ اتفاق سے اسی اشاعت میں علامہ اسلم جیراجپوری مدظلہ العالی کا ایک مضمون تفسیر بالروایت بھی شائع ہو رہا ہے جس میں روایاتِ تفسیر کے بعض اور نمونے بھی پیش کئے گئے ہیں۔ (طلوعِ اسلام)

تمام تصورات سے بلند و بالا ہے۔ اسے آسمانوں پر کسی خاص مقام میں متعین کر دینا قرآن کے تصورِ الوہیت کے کس قدر منافی ہے۔ اس کے متعلق اس سے زیادہ کیا کہا جائے کہ ما قدروا اللہ حق قدرہ۔ (صفحہ ۳۵)

یہ ہے وہ دلیل جس کی بناء پر میں قرآنی تصریحات کی روشنی میں یہ سمجھتا ہوں کہ حضورؐ بجسدِ عنصری کسی مقام پر اللہ تعالیٰ سے ملنے کیلئے تشریف نہیں لے گئے۔ اگر آج سائنس کی کوئی ایجاد اس کا امکان بھی پیدا کر دے کہ کوئی شخص روشنی کی رفتار سے مریخ یا چاند کے کروں تک پہنچ جائے اور پھر چند ثانیوں میں واپس بھی لوٹ آئے تو میں پھر بھی حضورؐ کے معراج کو جسمانی نہیں تسلیم کروں گا، اس لئے کہ میرے دعوے کی بنیاد ہی دوسری ہے اور وہ (جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے) یہ ہے کہ جسمانی معراج کو یہ تصور کرنا لازم آتا ہے کہ خدا کسی خاص مقام پر موجود ہے اور میرے نزدیک خدا کے متعلق یہ تصور قرآن کی بنیادی تعلیم کے خلاف ہے۔

آپ نے دو اور دو چار کی مثال کے متعلق جو فرمایا ہے تو اس کے متعلق عرض ہے کہ میں نے دو اور دو کی مثال روزمرہ کے محاورے کے مطابق دی ہے، اسے ابدی حقیقت تصور کرتے ہوئے پیش نہیں کیا۔ میرا کہنا صرف یہ تھا کہ جو شخص حق پر ہوتا ہے وہ پہلے ہی اپنی حد سے آگے نہیں بڑھا ہوتا کہ دوسرے سے مفاہمت کی خاطر وہ کچھ پیچھے ہٹ سکے۔ اس لئے اس کا اپنے مقام پر کھڑے رہنا کسی ضد یا ہٹ دھرمی کی بنا پر نہیں ہوتا بلکہ اس لئے ہوتا ہے کہ اس سے پیچھے ہٹنے میں وہ اپنے مقام سے گر جاتا ہے۔ اس بات کو میں نے دو اور دو چار کی مثال سے سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ اگر ریاضی دان دو اور دو کو تین بتائیں تو ظاہر ہے کہ ہماری زبان میں یہی مثال رائج ہو جائے گی اور ریاضی کی اس تبدیلی سے اصل مفہوم میں کچھ فرق نہیں پڑے گا۔ یہ چیز میری بحث سے باہر تھی کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں یا کچھ اور۔ علوم جدیدہ کا جو کچھ تھوڑا بہت مطالعہ میں نے کیا ہے میں ان کی حقیقت سے واقف ہوں اور انہیں کبھی ابدی حقیقتوں کا درجہ نہیں دیتا۔ ابدی حقیقتیں اس آسمان کے نیچے صرف خدا کی کتاب میں ہیں اور صرف وہی دعویٰ مبنی بر حقیقت کہلانے کا سزاوار ہو سکتا ہے جو قرآنی حقائق کے ساتھ مطابقت رکھے۔

آپ نے یہ لکھا ہے کہ میں بعض الفاظ کے متداول اور معروف معنی چھوڑ کر انہیں نئے معنی دے رہا ہوں اور نئے مفہوم کے لحاظ سے ان پر حکم لگا رہا ہوں۔

آپ نے میری تحریروں میں کم از کم اتنا تو دیکھا ہو گا کہ میں لفظوں کے گورکھ دھندے میں الجھنے یا الجھانے کا عادی نہیں لیکن بحقیقت آپ کی نگاہوں سے اوجھل نہیں کہ لفظ فی ذاتہٖ کوئی شے نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک اشارہ (Symbol) ہوتا ہے کسی تصور کو دوسرے تک پہنچانے کا۔ اس اشارے کیلئے ضروری ہے کہ وہ فریقین کے درمیان متفق علیہ (Agreed upon) ہو۔

مثلاً جب میں پانی کہتا ہوں تو میرا ملازم سمجھ لیتا ہے کہ میں نے کیا مانگا ہے، اس لئے کہ جو تصور پانی کا لفظ پیش کرتا ہے وہ ہم دونوں کے نزدیک متفق علیہ اور مشترک ہے۔

جب ہم مذہب کا لفظ بولتے ہیں تو یہ ایک خاص تصور کا مظہر (Expression) ہوتا ہے۔ میری قرآنی بصیرت نے مجھے اس نتیجہ پر پہنچایا ہے کہ جو تصور آجکل مذہب کا لفظ پیش کرتا ہے وہ تصور قرآن کے خلاف ہے۔ میرے پیش نظر مقصد یہ ہے کہ میں لوگوں پر واضح کر دوں کہ مذہب کا جو تصور ان کے ذہن میں ہے وہ قرآنی تصور نہیں۔ میں یہ جانتا ہوں کہ جب تک یہ لفظ ہمارے ہاں انہی معنوں میں استعمال ہوتا رہے گا، اس تصور کی اصلاح ناممکن ہے جسے یہ لفظ پیش کر رہا ہے، بالخصوص اسلئے کہ یہ لفظ صرف ہمارے ہاں ہی رائج نہیں بلکہ دنیا کی اور قومیں اپنے اپنے تصور کے لئے بھی مذہب ہی کا لفظ استعمال کرتی ہیں جن معنوں میں مذہب کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، قرآن اسلام کو ان معنوں میں مذہب قرار ہی نہیں دیتا۔ قرآن مذہب کے اس تصور کو مٹانے کے لئے آیا تھا جو تصور یہ لفظ پیش کرتا ہے۔ ان حالات کے ماتحت مسلمانوں کے سامنے قرآن کا صحیح تصور لانے کیلئے پہلا قدم یہ ہے کہ انہیں یہ بتایا جائے کہ اسلام کیلئے اس اصطلاحی لفظ کا استعمال ہی غلط ہے۔ پھر سن رکھئے کہ مجھے کسی خاص لفظ سے چڑ نہیں بلکہ اصل بحث اس تصور سے ہے جو وہ لفظ پیش کرتا ہے اور چونکہ تصور اور لفظ کا ساتھ جسم و جان کا ساتھ ہوتا ہے، اس لئے اس تصور کو ذہنوں سے مٹانے کیلئے اس لفظ کا بدلنا بہت ضروری ہے۔ مثلاً اردو زبان میں "صبر" کا لفظ ایک تصور پیش کرتا ہے۔ جب ہم کسی سے کہتے ہیں کہ "بھائی صبر کرو صبر کے سوا چارہ نہیں" تو اس سے انتہائی بے چارگی اور بے بسی کا مفہوم سامنے آجاتا ہے۔ اب جو وقت ہم قرآن کی اس آیت "ان اللہ مع الصابرین" کا یہ ترجمہ کرتے ہیں کہ "اللہ ان کے ساتھ ہے جو صبر کرتے ہیں" تو اس لفظ صبر سے فوراً ذہن بے چارگی اور بے بسی کے اس مفہوم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جس کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ قرآن نے جہاں صبر کی تاکید کی ہے تو اس صبر سے قطعاً وہ مفہوم نہیں جو ہماری زبان میں یہ لفظ پیش کرتا ہے۔ جب میں صبر کا قرآنی مفہوم سمجھاتا ہوں تو اس کے مفہوم کو صحیح طور پر ادا کرنے کے لئے اردو میں صبر کی بجائے استقامت کا لفظ استعمال کرتا ہوں۔ یہ لفظ عربی زبان اور قرآنی منطوق کے اعتبار سے صبر کے مفہوم کو زیادہ صحت کے ساتھ ہمارے سامنے پیش کرتا ہے (اگرچہ صبر کا صحیح مفہوم اس سے بھی وسیع ہے)۔ لہٰذا جب میں کہتا ہوں کہ ہمیں صبر کے لفظ کی بجائے استقامت کا لفظ استعمال کرنا چاہئے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ میں لوگوں کو صبر سے باز رکھنا چاہتا ہوں۔ میرا مفہوم تو یہ ہے کہ لوگ صبر کے غیر قرآنی مفہوم کو دل سے نکال دیں اور اس کی جگہ قرآنی مفہوم اپنے سامنے رکھیں۔ ہمارے ہاں قرآن کی قریب قریب تمام اصطلاحیں غیر قرآنی مفہوم کے ساتھ رائج ہو چکی ہیں، یا کم از کم یہ کہئے کہ وہ قرآنی مفہوم کی حامل نہیں رہیں۔ مثلاً صبر، شکر، عبادت، تقویٰ، یا دوسری طرف فسق، فجور، اثم، عدوان، وغیرہ، یا آگے بڑھئے تو فساد، اصلاح، حسنات، سیئات وغیرہ۔ قرآن نے ان الفاظ کو ایک خاص مفہوم کی وضاحت کیلئے استعمال کیا ہے۔ لیکن اب ان

الفاظ سے ہمارے ذہن میں قرآنی مفہوم نہیں آتا۔ . . . . میری کوشش یہ ہے کہ ان کے مروجہ مفہوم کی بجائے قرآنی مفہوم ذہنوں میں پیوست کیا جائے کیونکہ جب تک ایسا نہیں کیا جائیگا قرآن کی صحیح تعلیم سمجھ میں آ ہی نہیں سکتی۔ جب میں کسی مروجہ لفظ کی بجائے دوسرے لفظ کی ترویج کی دعوت دیتا ہوں تو اس سے مقصود صرف یہی ہوتا ہے۔ اگر آج ایسا التزام کیا جاسکے کہ ہمارے تمام لٹریچر میں یہ الفاظ خالص انہی معانی میں استعمال ہوں جن معانی میں انہیں قرآن نے استعمال کیا ہے تو میرا مقصود پورا ہو جائیگا۔

اگر کوئی شخص مذہب کی بجائے دین کی طرف دعوت دینے سے یہ سمجھتا ہے کہ میں دہریت کی طرف دعوت دیتا ہوں تو ایسی ذہنیت کا علاج میرے پاس کچھ نہیں۔ میں علیٰ وجہ البصیرت دیکھ رہا ہوں کہ مسلمان قرآن سے ہٹ کر دوسری راہوں پر بہتے چلے جا رہے ہیں میرے نزدیک ان کے سامنے صحیح دین پیش کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے کہ ان کے سامنے خالص قرآن پیش کیا جائے، اس لئے کہ اس چودہ سو سال میں قرآن اور صرف قرآن ہی وہ چیز ہے جو اپنے مقام پر قائم رہی ہے، اس کے علاوہ اور کوئی چیز اپنے حقیقی مقام پر نہیں رہی اور نہ ہی ہمارے پاس کوئی دوسرا ذریعہ ایسا ہے جس سے ہم ان چیزوں کا صحیح اور اصلی مقام متعین کر سکیں۔ میری اس دعوت کی اگر مخالفت ہوتی ہے تو اس میں کوئی چیز وجہ تعجب نہیں، اس لئے کہ میری دعوت لوگوں کے ساتھ ساتھ چلنے کی نہیں بلکہ انہیں ان کی موجودہ روش سے روک کر دوسری راہ پر لے جانے کی ہے۔ مخالفت اُس کی نہیں ہوگی جو اِن کی روش کی تائید کرے گا، لیکن جو انہیں اس روش سے روکے گا اس کی مخالفت ناگزیر ہے۔

میں جو کچھ کہتا ہوں، ہو سکتا ہے کہ اس میں کبھی غلطی بھی کر جاؤں لیکن میں صرف اس غلطی کو غلطی تسلیم کروں گا جسے قرآن کی رو سے غلط ثابت کر دیا جائے گا۔ کتنی ہی غلطیاں ایسی ہیں جن کی میں نے اسی طرح اصلاح کی ہے اور آئندہ کیلئے بھی اس قسم کی اصلاح کیلئے ہر وقت تیار ہوں، اور اصلاح کرنے والے کا شکر گذار۔ والسلام

(پرویز)

نیابتِ الٰہی کراچی سے ایک صاحب دریافت فرماتے ہیں کہ عام طور پر کہا جاتا ہے (اور اسلامی جماعت کی طرف سے اسے نمایاں طور پر پیش کیا جاتا ہے) کہ اسلام میں حقِ حکومت صرف خدا کو حاصل ہے اور ملّتِ اسلامیہ اس کے نائب کی حیثیت سے حکومت کرتی ہے۔ حکومتِ پاکستان نے اپنی قراردادِ مقاصد میں بھی یہ لکھا ہے کہ اختیارِ اعلیٰ (Sovereignty) خدا کیلئے ہے لیکن اس نے اپنے اختیارات بندوں کو تفویض (Delegate) کر دیئے ہیں۔ یہ تصور تھیوکریسی (Theocracy) کی طرف لے جاتا ہے کیونکہ اس میں بھی یہ کہا جاتا تھا کہ اصل اختیار تو خدا کو حاصل ہے لیکن انہی کو بادشاہ استعمال کرتا ہے۔ ڈاکٹر اقبال نے بھی اپنے ہاں مردِ مومن کو نائبِ حق کہا ہے۔ ان دونوں Divine Rights

تصورات میں کیا فرق ہے ؟

طلوعِ اسلام

ہمارے نزدیک نیابت الٰہی کا تصور صحیح نہیں۔ خدا نے یہ کہیں نہیں کہا کہ ہم نے اپنے اختیارات کسی اور کو تفویض (Delegate) کر دیئے ہیں، خواہ وہ کوئی بادشاہ ہو یا انسانوں کی جماعت، اور اب وہ بادشاہ یا جماعت خدا کے Behalf پر دنیا میں حکومت کریں گے۔ نیابت کی سند میں عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ خدا نے انسان کو اپنا خلیفہ بنایا۔ یہ تصور بھی غیر قرآنی ہے۔ قرآن میں کہیں نہیں لکھا کہ خدا نے انسان کو اپنا خلیفہ بنایا ہے۔ خلیفہ کے معنی جانشین Successor ہیں اور جانشینی اس کی کی جا سکتی ہے جو خود موجود نہ ہو۔ اس لئے خدا کا جانشین Successor ہونے کا تصور غلط ہے۔ (خلیفہ کے صحیح مفہوم کیلئے معارف القرآن کی دوسری اور چوتھی جلد ملاحظہ فرمایئے) جماعتِ اسلامی کے سامنے تھیوکریسی ہی کا تصور ہے۔ ان کے نزدیک زمامِ حکومت اربابِ مذہب کے ہاتھ میں ہونی چاہیئے جو خدا کے نائبین کی حیثیت سے حکومت کریں گے۔ یہ نائبین زمین پر خدا کا سایہ ہونگے کیونکہ روایات کی رو سے سلاطین ظل اللہ ہوتے ہیں۔ انہی کی غوغا آرائی سے ہمارے ارکانِ حکومت بھی متاثر ہو گئے اور انہوں نے قراردادِ مقاصد میں انہی کی تقلید میں یہ لکھ دیا کہ حکومت خدا کے تفویض کردہ اختیارات Delegated Powers کو استعمال کرے گی۔ جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے، انسان نہ خدا کا نائب ہے نہ خلیفہ اور نہ ہی خدا نے اسے اپنے اختیارات تفویض Delegate کئے ہیں۔ اسلام تھیوکریسی کے اس تصور کو مٹانے کیلئے آیا تھا۔

جو قوم دنیا میں حکومت قائم کرنا چاہتی ہے اسے یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ اس کی حکومت کی عمارت کن بنیادوں پر استوار ہوگی۔ جب تک یہ اصول طے نہ پا جائیں اس وقت تک کسی حکومت کا قیام آئینی طور پر صحیح نہیں ہوتا۔ عام حکومتیں خود اپنے وضع کردہ اصولوں کے مطابق اپنی حکومت کی بنیادیں متعین کرتی ہیں لیکن جس حکومت کا تصور قرآن نے دیا ہے اس میں حکومت انسانی ذہنوں کے وضع کردہ اصولوں کے مطابق متشکل نہیں ہوتی بلکہ ان اصولوں کے مطابق قائم کی جاتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسانی معاشرہ کے لئے متعین فرمائے ہیں اور جو قرآن کے اندر محفوظ ہیں، یعنی یہ وہ حدود اللہ ہیں جن کے اندر انسان اپنے اختیارات کو استعمال کر سکتے ہیں، بالفاظِ دیگر قرآنی حکومت انسانی اختیارات و باہمی معاملات کی حدود متعین کرتی ہے۔ یہ حدود غیر متبدل ہیں اور تمام نوعِ انسانی کو محیط۔ ان حدود کے اندر انسان اپنے اختیارات کے استعمال میں خود مختار ہوتا ہے جس طرح فٹ بال کی گراؤنڈ میں حدود و قیود کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہر کھلاڑی اپنے جوہر کے مظاہرے میں صاحبِ اختیار ہوتا ہے۔ ان الحکم الا للہ سے یہی مفہوم ہے حکم کے معنی ہی روکنے کے ہیں اور خدا کے حکم سے مفہوم یہ ہے کہ وہ بتا دے کہ انسانی اختیار کو کہاں رکنا چاہیئے۔ یہ حکومت خدا کی جانشین نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کے اختیارات خدا کے تفویض کردہ (Delegated) ہوتے ہیں۔ انسان صاحبِ اختیار ہے جو قوم اپنے

اختیارات کو اپنی وضع کردہ حدود کے مطابق استعمال کرتی ہے وہ غیر قرآنی حکومت کہلاتی ہے اور جو قوم ان اختیارات کو قرآنی حدود کے تابع استعمال میں لاتی ہے اسے قرآنی حکومت کہا جاتا ہے۔ طلوع اسلام نے جب کبھی قرآنی حکومت یا خدا کی حکومت کا نام لیا ہے تو اس سے مقصود اسی قسم کی حکومت ہے۔

علامہ اقبالؒ کے ہاں نائب حق کی اصطلاح ضرور ملتی ہے لیکن اگر ان کی پوری تعلیم کو سامنے رکھا جائے تو یہ حقیقت سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان کے پیش نظر تصور وہی تھا جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے اور جو تھیوکریسی کے یکسر مخالف ہے۔ وہ اس اصطلاح کو استعمال نہ فرماتے تو اچھا تھا کیونکہ اس سے بعد میں التباس کا امکان ہو سکتا ہے۔

مولانا اشرف علی صاحب تھانوی

نے قرآن مجید کا ترجمہ اور تفسیر فرما کر ملتِ اسلامیہ پر احسان فرمایا۔ یہ نسخہ ایک عرصہ سے دوبارہ شائع نہ ہو سکا تھا۔ الحمدللہ کہ یہ پاک نسخہ اب نہایت صحت کے ساتھ شائع ہو گیا ہے۔ جلد بڑی خوبصورت ہے ترجمہ رنگین ہے۔ کاغذ بہترین ہے۔ ہدیہ صرف -/۷

اقبال اور قرآن: آج تک کسی نے حضرت اقبالؒ کو قرآن کے ماتحت پیش کیا ہے اور نہ ہی قرآن مجید کو علامہ کے ارشادات کے ساتھ متعارف کیا۔ عارف بٹالوی کی یہ بے نظیر کوشش حکومت پاکستان نے پسند فرمائی اور عوام نے مقبولیت کی معراج بخشی ضخامت ۴۱۶ صفحات۔ خوبصورت جلد، نگار گرد پوش۔ ہدیہ صرف ۲۵ محصولڈاک ہمارے ذمہ۔

دو آنسو: ناول کو ہماری مہذب سوسائٹی میں اچھی نظر سے نہیں دیکھا گیا اسلئے کہ ناول نگاروں نے عموماً معاشرت پیش کرنے کی کوشش نہیں کی لیکن یہ ناول آپکو سماج کے غلط رواج سے باخبر کر کے اسلامی معاشرت کے پھول پیش کریگا۔ عارف بٹالوی کا یہ ناول پڑھئے اور کے دل میں جگہ کر لیکھا ہے ضخامت ۲۰۰ صفحات مجلد گرد پوش اپنی نظیر آپ۔ قیمت صرف -/۳

کتاب لمیٹڈ۔ رابسن روڈ۔ کراچی

ایک حصہ

کتاب لمیٹڈ کراچی نے عوام کی زیادہ سے زیادہ شرکت کے لئے ادارہ کے ایک حصہ کی قیمت ایک ہزار روپیہ کی بجائے ایک سو روپیہ کر دی ہے۔ عوام اور بالخصوص کم سرمایہ والوں کو شکایت تھی کہ جب پبلک ادارہ ہے تو اسکے حصہ کی قیمت سو روپیہ کیوں نہ کر دی جائے تاکہ ہر شرکت کرنے والے کیلئے ادارہ کے دروازے کھلے رہیں۔

ہم

ادارہ کی پالیسی سے دلچسپی رکھنے والے احباب کی خدمت میں اطلاع گذارتے ہیں کہ ادارہ نے اقبال اور قرآن پیش کر کے قوم سے خراجِ تحسین حاصل کیا ہے اور اب دو آنسو ناول پیش کر کے اپنی معاشرت کی بہترین خدمت کرنے کا فخر حاصل کر رہا ہے

ادارہ ہر سال بچت کی تمام رقم تمام حصہ داروں میں مساوی تقسیم کر دیگا کم از کم ایک حصہ خرید کر اس بہترین کاروبار میں شریک ہو جائیں۔

منیجنگ ڈائرکٹر — کتاب لمیٹڈ

رابسن روڈ۔ کراچی

دورِ حاضر اور اقبالؒ

(ایس۔ این۔ باقر صاحب ڈپٹی سکریٹری وزارتِ داخلہ، پاکستان)

ہر مفکر نے اپنے عہد سے متعلق تاثرات کو ایک مخصوص اور منفرد صورت میں پیش کیا ہے۔ بیشتر مفکرین کے تاثرات اپنے ماحول کا تنقیدی جائزہ ہوتے ہیں اور ان کا مقصد مفکر کے ذہن اور عہد کے باہمی رابطہ کا تعین ہوتا ہے۔ بعض مفکرین دور ہی سے رزمگاہِ حیات کا تماشہ کرتے ہیں چنانچہ ان کی روش بہت حد تک بے تعلقی کی مظہر ہوتی ہے۔ اس کے برعکس جو مفکر خود میدانِ جنگ میں اترے ہوتے ہیں وہ جنگ کی گہما گہمی میں اپنا مقام اور افکار، حوادث کا حقیقی پس منظر گم کر دیتے ہیں۔ اندریں حالات افکار اسی کے قابلِ اعتماد ہو سکتے ہیں جس کا ذہن عین جنگ میں بھی جنگی اقتضاآت سے بالا رہ سکے۔ وہ حوادث و کوائف سے الجھ کر بھی ان سے بے تعلق اور بالاتر رہنے اور اپنے عہد اور ماحول سے متعلق تاثرات پوری جامعیت سے پیش کرنے کی صلاحیت اور قدرت رکھتا ہو۔

اقبال کو مبدءِ فیوض سے ایسا ہی غیر معمولی قلب ودیعت ہوا تھا۔ گھمسان کے رن میں بھی اس کا قلب اپنا مقام نہیں چھوڑتا اور کوائف و حوادث کا بے لاگ جائزہ لیتا ہے۔ یہ ہے انداز اقبال کا جس سے اس نے اپنے زمانے کو پرکھا اور اس کا تجزیہ کیا۔ عہدِ حاضر سے متعلق اقبال کی روش کو نہایت آسانی سے چند لفظوں میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ یہ روش دورِ حاضر کے خلاف اعلانِ جنگ سے عبارت ہے۔ خود اقبال ہی نے اپنی کتاب "ضربِ کلیم" کے عنوان میں اپنی روش کو اس جامعیت سے پیش کر دیا ہے۔

ہر عہد اور ہر زمانے کے فکر کا ایک نقطہ ماسکہ ہوتا ہے جو اس عہد کی تہذیب کی اساس ہوتا ہے۔ وہ فکر جو اس زمانہ کی کارگذاری اور ترقی کی علت العلل ہوتا ہے اور اس زمانہ کا کلچر کہلاتا ہے تہذیب کے پیکرِ مشہود میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ تہذیب کوئی مستقل یا قائم بالذات شے نہیں۔ یہ ایک ادارہ نامیہ ہے جو نمو کے متفرق مدارج میں متنوع پیکر اختیار کرتا رہتا ہے۔ تہذیب بذاتِ خود قوت نامی نہیں۔ اس قوت کا سرچشمہ ثقافتی فکر میں ہے جو اسے نشوونما دیتا ہے اور سرسبز و شاداب رکھتا ہے۔

کلچر اور تہذیب کو اکثر خلط ملط کر دیا جاتا ہے اور نہایت بے تکلفی سے ایک کو دوسرے کے معنوں میں استعمال کر دیا جاتا ہے۔ آگے بڑھنے سے پیشتر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کا فرق بخوبی ذہن نشین کر لیا جائے۔

جب ہم دورِ حاضر کا ذکر کرتے ہیں تو ہمارے سامنے عموماً تہذیبِ حاضر کا نقشہ یا تصور ہوتا ہے۔ اکثر مبصر عصرِ حاضر پر تنقیدی نگاہ ڈالتے ہیں تو وہ سطح بینی سے تہذیب نو پر تنقید کر کے بس کر دیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک ایسی شے جو ہر آن تغیر پذیر ہو اس پر تنقید کبھی

تعمیری فکر کی جانب نہیں لے جا سکتی، نہ اس سے مستقل اقدار کا تعین ہی ہو سکتا ہے۔ ماضی قریب میں برصغیر ہندو پاک میں دو ایسی شخصیتیں ابھریں جنہوں نے عصرِ جدید کا تنقیدی جائزہ لیا۔ یہ شخصیتیں اکبر الٰہ آبادی اور اقبال کی تھیں۔ اکبر نے تہذیبِ فرنگ کے شیش محل پر جو سنگباری کی ہے اسے قدر کی نگاہ سے ضرور دیکھا جا سکتا ہے، لیکن بہ نظرِ غائر دیکھنے سے معلوم ہو گا کہ اکبر کی تنقید کا نشانہ محض تہذیب تھی، اور اس کے برعکس، اقبال کے نشترِ تنقید کی زد کہیں گہری ہے۔ وہ روح کی گہرائیوں تک پہنچتی ہے کیونکہ وہ تنقید ہے کلچر یا کلچرل فکر کی جو تہذیب کے قالب میں بمنزلہ روح ہے۔

ہر عہد کا ایک مخصوص اور غالب کلچرل فکر ہوتا ہے۔ ہمارا موجودہ دور مغربی ثقافتی فکر کا بدرجہ اتم مظہر ہے۔ سپنگلر نے اپنی کتاب "زوالِ مغرب" میں اس مسئلہ کے دونوں پہلوؤں کا فرق واضح کر کے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مغرب کا عہدِ حاضر ایک ایسی تہذیب کا پیکر ہے جس کی پشت پر کوئی ایسا کلچر نہیں جو اقدارِ مستقلہ پر مبنی ہو۔

ذرا غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جسے ہم عصرِ حاضر کہتے ہیں اس کے غالب فکر اور اس فکر کی پروردہ تہذیب ہی کو عام طور پر مغربی تہذیب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کی اساس مشینی نظریۂ زندگی پر ہے اس لئے یہ تہذیب مادی تہذیب کے مترادف ہے۔ لہٰذا عصرِ حاضر سے متعلق اقبال کی روش کو سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم بخوبی جان لیں کہ مادیت کا مفہوم کیا ہے؟

مادیت کا مفہوم عام طور پر یہ لیا جاتا ہے کہ انسان فطرت کی مادی قوتوں کو مسخر کرلے اور ان سے مادی تمتع حاصل کرے۔ چونکہ اس نظریے نے انسانی مساعی کو ایسی شے کے حصول پر مرکوز کر دیا جو نوعیت کے اعتبار سے عارضی، غیر مستقل اور غیر تسکین بخش تھی، اس لئے نام نہاد اربابِ روحانیت نے ان مساعی کو انسانی توانائی کا ضیاع محض قرار دیا اور متعلقہ مشکلات سے مفر کے طور پر ترکِ لذات کا نظریہ پیش کر دیا۔ مادیت کو یہ معنی دے دینے اور اس کے متعلق یہ روش اختیار کر لینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں میں زوال کے آثار نمایاں ہونے شروع ہو گئے، اور وہ زندگی کے حقائق سے منہ موڑ کر خیال و خواب کی وہ دنیا آباد کرنے لگے جہاں سعی و عمل کا گزر ممکن نہیں، حالانکہ قرآن پکار پکار کر اپنے ماننے والوں کو عمل کی دعوت دے رہا ہے۔ چنانچہ تصوف روحانی ترقی کی معراج متصور ہونے لگا۔ اب کچھ سالوں سے فکرِ مغرب پر بھی یہی کابوس مسلط ہوتا نظر آ رہا ہے مستقل کلچرل فکر اور مثبت اقدار سے محروم ہونے کی بدولت مغربی مفکرین کو اپنی تہذیب کے کھوکھلے پن کا پورا احساس ہو گیا ہے اور وہ دیوانہ وار تصوف کی آغوش میں پناہ ڈھونڈ رہے ہیں۔ ان مفکرین میں ہمیں ایڈنگٹن، ولیم جیمز، برگساں اور اڈوسینسکی جیسوں تک کے نام نظر آتے ہیں۔

عہدِ حاضر کے مفکرین میں سے اقبال ہی واحد مفکر ہے جو اس فریب کا شکار نہیں ہو سکا۔ وہ اپنا دامن بچا کر اس خارزار سے صاف نکل گیا ہے۔ اقبال کی چشمِ بصیرت نے تہذیبِ حاضر کا کھوکھلا پن دیکھ لیا تھا اور اسے اس مذموم مادیت سے نفرت تھی، لیکن اس کے باوجود اس کے ذہن نے فرار کی راہ اختیار کر کے حصارِ تصوف میں پناہ لینے کی کوشش نہیں کی۔ وجہ ظاہر تھی۔

وہ مادیت کی حقیقت و ماہیت بھانپ گیا تھا۔

مادیت کی صحیح تعریف ایک فقرہ میں نہیں کی جا سکتی کیونکہ یہ وہ مسئلہ ہے جس کے کئی پہلو ہیں۔ بہرکیف یہ کسی رنگ میں ظاہر ہو اس کے ہر پہلو میں ایک بات مشترک نظر آئے گی اور وہ یہ کہ کائنات میں نفس MIND کوئی آزاد و خود مختار عامل نہیں، بلکہ اس کا عمل متعین کرنے والے بعض وہ غیر نفسی عناصر ہیں جن کا وہ مظہر ہوتا ہے۔ یہ غیر نفسی عنصر بالعموم جسم مادی ہی سمجھا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر نفس جسم (مادہ) کا غلام ہے اور مادی مظاہر کے ان اسباب و نتائج کا شرمندہ احسان جن کی آماجگاہ انسانی دماغ یا محسوس و مادی جسم ہے۔

بے محل نہ ہوگا اگر یہاں Chapman Cohen کی اس کتاب (Materialism Restated) کا ایک حوالہ دے دیا جائے جس کے متعلق Joad کہتا ہے کہ وہ مادیت سے متعلق بہتر کتابوں میں سے ہے۔ چیپ مین، تین متائز اصول بیان کرتا ہے جو مادیت کا خاصہ اور لازمہ ہیں۔ سلبی اعتبار سے مادیت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ مافوق الفطرت سرچشمہ کی منکر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دنیا میں جو کچھ ظہور پذیر ہوتا ہے وہ کسی آزاد روحانی یا نفسی قوت کے ارادہ سے ظہور پذیر نہیں ہوتا بلکہ قوائے فطرت کی ترتیب و امتزاج کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر کسی حادثہ کا ہر وقت یوں تجزیہ نہیں کیا جا سکتا تو اس کی ذمہ دار مناسب علم کی کمی ہے نہ کہ اس کا بالائے مادیت سرچشمہ۔ دوسری طرف مادیت مثبت طور پر یہ بتاتی ہے کہ اشیا کیسے ظہور پذیر ہوتی ہیں جس سے یہ عقیدہ لازم آتا ہے کہ ایک معین وقت پر کائنات کی کیفیت نتیجہ ہوتی ہے اس سے سابقہ وقت پر قویٰ کی مخصوص ترتیب و ترکیب کا۔ مادیت کے اس پہلو کو عموماً تعینیت یا مشینیت یا مشینی تعینیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تیسرے گو مادیت مادہ سے متعلق کسی خاص نظریہ کی قائل اور پابند نہیں لیکن اس کا تقاضا یہ ہے کہ کائنات میں جو کچھ موجود ہے وہ بالآخر اصل کے اعتبار اسی نوعیت کا مالک ہے جو مادہ کی ہے۔ اس نظریہ کا مفہوم و نتیجہ ظاہر ہے اور وہ یہ کہ نفس (Mind) کا کوئی وجود نہیں اور نہ اس کی مداخلت کا سوال ہی پیدا ہوتا ہے، یعنی بالفاظ صحیح تر کائنات بے مقصد و بے غایت ہے۔ اس کی رو سے اجرام فلکی جو فضائے بسیط میں منتشر ہیں، یونہی اتفاقیہ معرض وجود میں آ گئے ہیں، اور ان میں سے ایک کرہ پر کسی طرح سے اولیں بزومۂ حیات کے عمل سے زندگی نمودار ہو گئی ہے، جو ارتقائی منازل طے کر رہی ہے اور نباتات و حیوانات کے رنگا رنگ پیکروں میں جلوہ گر ہو رہی ہے۔ حیات کے تقاضوں نے معمولی شعور پیدا کر دیا ہے اور دماغی خلیات کے باہمی عمل سے خود شعوری کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے۔ اس نظریے کو ذرا پھیلائیے تو یہ ناگزیر نتیجہ سامنے آئیگا کہ شعور یا خود شعوری فریب محض ہے حقیقت صرف مادہ سے عبارت ہے اور مادہ تک محدود ہے۔ مادہ ایک خدا بنا دیا گیا ہے، وہی اول ہے وہی آخر۔ کائنات میں جو کچھ ہے اسی سے ہے۔ مادہ کے اس عظیم الشان اور ہوش ربا انبار میں انسان کی حیثیت ایک حقیر اور بے حقیقت ذرہ سے برتر نہیں

اور وہ کائنات کی بے حد و بے لغور پہنائیوں میں کھویا ہوا ہے۔ وہ اپنے ہی تخیل کی طلسماتی بوتل سے نکلے ہوئے جنّوں کے ڈر سے بہا جا رہا ہے۔

سطور بالا ذہنی یا علمی تعیش کی آئینہ بردار نہیں، بلکہ اس مسئلہ اور اس کے مناسب تعین کا سوال بڑا اہم ہے اور اس کا حیات کے سارے مقصد، اس کی اخلاقی قدروں، معیاروں اور فیصلوں بلکہ انسان اور انسانی ماحول کے باہمی ربط کی ساری بنیاد پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ جیسا کہ راشڈل (Rashdall) نے لکھا ہے:

> یہ ناممکن ہے کہ اخلاقیات کے حقیقی مسائل سے متعلق ہمارے نظریات حقیقت کلی سے متعلق ہماری روش سے غیر متاثر رہ سکیں، یا ہمارا تصورِ حقیقت کلی ہمارے تصورِ اخلاق سے غیر متاثر رہ سکے۔ [1]

ضابطۂ اخلاق کی حقیقی اساس تسلیم کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مطلق اخلاق کو پہلے تسلیم کیا جائے، یعنی یہ تسلیم کیا جائے کہ اخلاقی نقطۂ نگاہ سے صحیح یا غلط کا مطلق معیار ہے، عام اس سے کہ ہم یا بنی نوعِ انسان میں سے کوئی اور گروہ کسی وقت اس حقیقت کا اعتراف کریں یا نہ کریں۔ راشڈل ہی کے الفاظ میں "مطلق ضابطۂ اخلاق یا اخلاقی معیار مادی اشیاء میں باقی نہیں رہ سکتا" لہٰذا فلسفۂ اخلاق کا وجود اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ہم یہ نہ تسلیم کریں کہ

۱) انسانی نفس یا خودی کی مستقل حیثیت ہے۔

۲) حقیقت فی ذاتہٖ غیر مادی ہے اور اس کی حیات مستقلہ ان مادی اجسام کے برعکس کہ جن سے وہ متعلق ہے، تغیر ناآشنا ہے۔

اور ۳) اعمالِ انسانی کا سرچشمہ نفسِ انسانی ہے اور وہ اسی کے مظاہر ہوتے ہیں۔ ایسے نفس یا خودی یا انا کا وجود اخلاقیات کا اصل الاصول ہے کیونکہ اس کے بغیر ہم اس کائنات کا کوئی مقصد نہیں سمجھ سکتے۔

ہم ایک مرتبہ انسانی انا کو اس کے حامل جسمِ انسانی سے علیحدہ کر دیں تو انسان مادے ہی کی ایک دوسری شکل بن کے رہ جاتا ہے اور وہ انہیں مادی قوانین و عناصر کی بازی گاہ بن جاتا ہے جنھوں نے کارل مارکس کو متاثر کیا اور جن کی بدولت اس نے انسان اور انسانی ماحول کے ربط باہمی کی خصوصی توجیہ کی۔ یہی وجہ ہے کہ مارکس نے اعلان کیا کہ تاریخ معاشی وجوب کے مظاہر کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس کا رفیق، اینجلز، تاریخ کی مارکسی توجیہ کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:

> تاریخ کی مادی تعبیر کی ابتدا اس عندیہ سے ہوتی ہے کہ تمام نظامِ معاشرت کی اساس انسانی زندگی کے ضامن وسائل کی افزائش اور پیداوار کے تبادلہ پر استوار ہے۔ تاریخ کے ہر دور کے معاشری نظاموں میں جس انداز سے دولت

[1] The Theory of Good and Evil—Rashdall.

> تقسیم ہوتی رہی ہے اور معاشرت متفرق طبقات اور گروہوں میں بٹتی رہی ہے اس کا انحصار اسی پر رہا ہے کہ پیداوار کیا رہی، وہ کیسے پیدا کی جاتی رہی اور اس کا کس طرح تبادلہ کیا جاتا رہا۔ اس اعتبار سے معاشرتی تغیرات اور سیاسی انقلابات کے حقیقی اسباب کا سرچشمہ نہ انسانی اذہان سے ابھرتا نظر آئیگا، نہ اس کی ذمہ دار انسانوں کی حق بینی اور انصاف پسندی ہوگی، بلکہ ان کا راز طریق ہائے پیداوار و ذرائع تبادلہ کے اختلاف میں ملے گا یعنی ان کا حقیقی سرچشمہ 'فلسفہ' میں نہیں بلکہ ہر عہد کی معاشیات میں ملے گا۔

سطور بالا کے سرسری مطالعہ سے ہی یہ نتیجہ بآسانی نکالا جا سکتا ہے کہ اگر مادیت کا یہ تصور معاشرہ کی اساس قرار پا جائے تو اس سے کیا وُلی طرز کا ہی ضابطہ اخلاق پیدا ہو سکتا ہے، یعنی اس سے وہ فلسفۂ حیات ابھریگا جو مستقل اقدار سے بالکلیہ محروم ہوگا۔ اس کے ہاں کی اقدار اعاظم رجال کی خواہشات کے تابع ہوں گی۔ وہاں جسمانی طور پر اصلح کی بقا کا اصول کارفرما ہوگا۔ جنگ کی توقیر اور برتری مسلم ہوگی اور دنیا سرتاسر خوف سے معمور ہو جائے گی۔ اقبال نے یوں اس مسئلہ کو دیکھا اور یہ ہے وہ دورِ حاضر جس کے خلاف اس نے جہاد کیا۔ صاف ظاہر ہے کہ اقبال کا ہدف وہ مردود کلچرل فکر ہے جس نے موجودہ تہذیب کو ابھارا نہ کہ عملی دنیا میں اس کے ظاہری کارنامے۔ جہاں تک فطرت کے مادی قویٰ کی تسخیر اور ان سے تمتع کا تعلق ہے اقبال بالکلیہ اس کے حق میں ہے، کیونکہ اقبال کا فلسفہ قرآنی تعلیمات پر مبنی ہے جو واضح اور غیر مبہم طور پر اس کی متقاضی ہیں۔ اقبال انسانی عمل کے اس پہلو اور غیر مادی نفس انسانی سے اس کے تعلق کو بخوبی نمایاں کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک نفس انسانی کی ترقی و نمو تنہا مادی ترقی و تسخیر کی شرمندہ احسان نہیں بلکہ اس کے لئے اقدار مستقلہ سے توافق بھی لازمی ہے۔ اقبال اس باطل نظریۂ حیات کی سائنسی طریق سے تردید کرتا ہے جس کی رو سے فکر مغرب نے حیات کو طبعی و مادی عوامل و مظاہر کا نتیجہ فرض کر لیا ہے۔ وہ اپنے خطبات میں لکھتا ہے:

> حیات ایک منفرد مظہر ہے اور مشین کا تصور اس کی تمثیل کیلئے ناکافی ہے۔ نشوونما اور بالیدگی کے تمام مقصدی عوامل اور ان کی ماحول سے مطابقت میں (خواہ یہ مطابقت نئی عادات ڈھال لینے سے پیدا کی گئی ہو یا پرانی عادات کی اصلاح سے) یہ ایسے عمل کی حامل ہوتی ہے جس کا مشین کے سلسلہ میں تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ ایک عمل کی حامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے عملی سرچشموں کی تعبیر بعید ماضی کے حوالے کے بغیر ممکن نہیں، لہٰذا اس کے ماخذ کو اس روحانی حقیقت میں تلاش کرنا چاہئے جس کے مظاہر تو مکانی تجربات میں مل سکتے ہیں لیکن اس کا ان سے ادراک ممکن نہیں۔ پس ظاہر ہے کہ حیات کی حیثیت اساسی ہے اور زمان و مکان کے اعتبار سے اسے طبعی و کیمیاوی عوامل پر فوقیت حاصل ہے۔ ان عوامل کا فعل بہر نوع ایک متعین عمل ہے جو ارتقا کے طولانی دور میں حاصل ہوا۔

آگے چل کر وہ لکھتا ہے:

حیات خود مختاری کے تشدد احساس سے عدم تعینیت کا مرکز بن گئی ہے اور وجوب کے دائرہ سے باہر ہو گئی ہے۔ لہٰذا سائنس زندگی کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ جب ایک علم الحیات کا عالم حیات کی مشینی تعبیر کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے مشاہدات و تجربات کو حیات کے ان زیرین مدارج تک محدود رکھتا ہے جو اپنے عمل میں ایک حد تک مشینی فعل سے مماثلت ظاہر کرتے ہیں۔ اگر وہ حیات کا مشاہدہ انسانی پیکر میں کرے، جہاں ذہن آزادانہ انتخاب کرتا ہے، سوچتا ہے، مسترد کرتا ہے، ماضی اور حال کا جائزہ لیتا ہے اور بہتر مستقبل کا تصور کرتا ہے، تو وہ یقیناً اپنے نظریات کی خامی کا اعتراف کرے۔

شعور سے متعلق وہ کہتا ہے:

شعور خالصتاً روحانی اصولِ حیات کا خاصہ ہے، جو وجود نہیں بلکہ ایک تنظیمی اصول ہے جس کا طرزِ عمل اس مشین سے لازماً مختلف ہے جسے خارج سے چلایا جاتا ہے۔ چونکہ ہم خالص روحانی توانائی کا تصور بھی نہیں کر سکتے الا اس صورت میں کہ اسے ان حسّی عوامل کے مخصوص مرکب سے وابستہ کیا جائے جو اس کا ذریعہ اظہار ہوتے ہیں، اس لئے اس کا قوی احتمال ہے کہ ہم اس مرکب کو ہی روحانی توانائی کی اصلی اساس تسلیم کر لیں۔

کائنات کی مقصدیت کے متعلق وہ لکھتا ہے:

مقصد شعور میں ایک طرح کی پیش بینی پیدا کر دیتا ہے۔ مقاصد نہ محض ہماری موجودہ سطحِ شعور کو متاثر کرتے ہیں بلکہ اس کے مستقبل کی سمتوں کا بھی پتہ دیتے ہیں۔ درحقیقت مقاصد ہی حیات کی قوتِ محرکہ ہیں اور اس اعتبار سے آئندہ مدارج کی نشان دہی بھی کرتے ہیں اور ان پر اثر انداز بھی ہوتے ہیں۔ پیش نہاد سے متعین (Determined) ہونا بایستِ (What ought to be) سے متعین ہوتا ہے۔ اس طرح موجودہ سطحِ شعور کی کیفیت میں ماضی اور مستقبل دونوں محل کوش و اثر انداز ہوتے ہیں، اور جیسا کہ برگساں نے ہمارے شعوری تجربہ کے تجزیے سے ثابت کیا ہے مستقبل بالکلیہ غیر متعین نہیں ہوتا۔

اندریں حالات اقبال اس مسئلہ کو مادہ پرست یا صوفی کے نقطۂ نظر سے بالکل ہی مختلف نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے۔ اقبال اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت دو طریقوں سے کرتا ہے۔ اس کا ایک طریقہ تو براہِ راست یعنی نثر کا ہے۔ اس میں خصوصیت سے قابلِ ذکر خطبات موسومہ "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" ہیں۔ ان کے متعدد اقتباسات اوپر دیئے جا چکے ہیں۔ دوسرا اور لطیف تر اندازِ بیان جو اقبال نے اختیار کیا ہے وہ اس کی شاعری ہے۔ ایک سطح بیں کے نزدیک اقبال ایک بلند پایہ شاعر ہے۔ درحقیقت اقبال کی شاعری مصوری ہے۔

اس کا کلام مصور کے موقلم کی طرح گہرے تخیل کو نہایت چابکدستی سے خارج میں متشکل کر دیتا ہے۔ اقبال کا خاصہ یہ ہے کہ عام مستعمل الفاظ و تراکیب کو خصوصی اور اچھوتے معانی پہناتا ہے۔ اس نے اپنے افکار کے اظہار کے لئے عام ذخیرۂ الفاظ ہی استفادہ کیا ہے لیکن ایسا کرتے ہوئے ان الفاظ و تراکیب کو خصوصی معانی کا حامل بنا دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ہم اس کے معانی کو خصوصیت سے پیش نظر نہ رکھیں تو اس کے مفہوم کو کما حقہٗ سمجھنے سے قاصر رہ جائیں گے۔ مثلاً مادی نقطۂ نگاہ سے انسانی اعمال کا ہدایت کار قانون مصلحت بینی ہے، جو عقل و خرد کے تقاضوں سے عبارت ہے۔ اس کیلئے اقبال 'عقل' 'خرد' اور 'فکر' کے الفاظ استعمال کرتا ہے اور ان سے مراد تنہا عقل لیتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں اقبال اقدار مستقلہ یا قانونِ اخلاقِ مطلق کا تصور پیش کرتا ہے اور اس پر زور دیتا ہے۔ اسے وہ 'نظر' 'دل' 'عشق' وغیرہ الفاظ سے موسوم کرتا ہے۔ یہ الفاظ اعلیٰ شعور یا مستقل اقدار کو ظاہر کرتے ہیں۔ اسی طرح دنیائے مادیت جو قوانین طبیعی کی آماجگاہ ہے، اسے اقبال "جہانِ رنگ و بو" "پیکرِ خاکی" "ظواہر" "بدن" "جسم" وغیرہ الفاظ سے یاد کرتا ہے۔ اس کے برعکس وہ "جان" "روح" "نظر" "اندرون" "سوزِ درون" وغیرہ الفاظ استعمال کرتا ہے اور ان سے انسان کی داخلی دنیا مراد لیتا ہے۔

اب آیئے ان الفاظ اور ان کے خصوصی معانی کی روشنی میں دیکھیں کہ جب اقبال "تہذیب افرنگ" کی ترکیب استعمال کرتا ہے تو وہ دورِ حاضر سے متعلق کیا کہتا ہے؟

می شناسی چیست تہذیب فرنگ — درجہانِ او دو صد فردوس رنگ
ظاہرش تابندہ و گیرندہ است — دل ضعیف است و نگاہ تابندہ است
دل نگاہش آدمی آب و گِل است — کاروانِ زندگی بے منزل است

"جاوید نامہ" میں نژادِ نو کے نام پیغام میں، جسے وہ اپنے بیٹے جاوید کے معنی خیز لفظ سے یاد کرتا ہے، وہ کہتا ہے:

ترسم ایں عصرے کہ تو زادی در آں — در بدن غرق است و کم داند زجاں

پیامِ مشرق میں وہ مغرب کو یوں خطاب کرتا ہے:

چشم جز رنگِ گل و لالہ نہ بیند ورنہ — آنچہ در پردۂ رنگ است پدیدار تراست
دانش اندوختہ دل زکف انداختہ — آہ زاں نقد گراں مایہ کہ در باختہ

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے زندگی سے متعلق مادی نقطۂ نظر اور اس کے پروردہ فلسفۂ زندگی کے پاس سوائے سلبی پہلو کے اور کچھ نہیں۔ مثبت یا تعمیری پہلو سے اس فلسفہ کا دامن بالکل خالی ہے۔ اقبال اسی خیال کو اس انداز سے پیش کرتا ہے:

بالب "شیشۂ تہذیبِ حاضر" ہے مے "لا" سے — مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانہ "اِلّا"

دنیائے مادہ نے جسم و روح کو جدا جدا کر کے مصلحت بینی کا جو کبا ذی فلسفہ تشکیل دے لیا ہے، جو اقدارِ مستقلہ سے محروم ہے، اسے اقبال نے کس خوبصورتی سے ایک شعر میں سمو دیا ہے:

بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید ۔۔۔ نگاہش ملک و دیں را ہم دو تا دید

اور اس باطل نظریہ کا نتیجہ یہ ہے:

امتے بر امتے دیگر چرد ۔۔۔ دانہ ایں می کارد آں حاصل برد
از ضعیفاں ناں ربودن حکمت است ۔۔۔ از تنِ شاں جاں ربودن حکمت است
شیوۂ تہذیب نو آدم دری است ۔۔۔ پردۂ آدم دری سوداگری است

مغرب میں از بسکہ قوائے فطرت کی تسخیر اور اقدارِ مستقلہ میں باہمی توافق و ہم آہنگی مفقود ہے، اس لئے اہلِ مغرب جذبات کے آتش فشاں دہانے پر بیٹھے ہوئے ہیں۔ انہیں ذرہ بھر بھی امن حاصل نہیں اور ان کے دماغ اندرونی اضطراب و خلفشار سے پھٹے جا رہے ہیں۔ اسے کس غیر معمولی حسن و خوبی سے ان اشعار میں بیان کر دیا گیا ہے:

عشق ناپید و خرد می گزدش صورتِ مار ۔۔۔ عقل کو تابع فرمانِ نظر کر نہ سکا
ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا ۔۔۔ اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں الجھا ایسا ۔۔۔ آج تک فیصلۂ نفع و ضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا ۔۔۔ زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

اسی خیال کو اقبال نے خطبات میں یوں مخصوص انداز سے بیان کیا ہے:

> اس طرح اپنی علمی سرگرمیوں کے نتائج سے مرعوب ہو کر عصرِ حاضر کے انسان کی زندگی کے دھارے اس کی روح سے پھوٹنے بند ہو گئے ہیں۔ اس کی "اندرونی" زندگی ختم ہو چکی ہے۔ فکری اعتبار سے وہ علانیہ اپنے آپ سے متصادم ہے اور سیاسی اور معاشی اعتبار سے وہ دوسروں سے متصادم ہے۔ وہ اپنی مستبد انانیت اور طلائی بھوک کو قابو میں لانے سے عاجز آ چکا ہے۔ اس سے رفتہ رفتہ اعلیٰ مساعی کے محرکات مردہ ہوتے جا رہے ہیں اور اس پر زندگی سے تھکن غلبہ حاصل کرتی جا رہی ہے۔ چشمِ ظاہر بیں سے دیکھی ہوئی "حقیقت" میں وہ اس قدر جذب ہو گیا ہے کہ وہ اپنے روح کی اتھاہ گہرائیوں کو فراموش کر چکا ہے۔ اس منظم مادیت کے جلو میں آخرکار قوت و توانائی پر وہ رعشہ طاری ہو گیا ہے جسے ہکسلے نے بھانپا تھا اور جس کا اس نے ماتم کیا تھا۔

عقل و دانش پر اقبال کے حملوں سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ وہ ان کی کلی مذمت کر رہا ہے یا انسان کو تصوف یا

باطنیت و داخلیت کے خول میں دھکیل رہا ہے۔ اس سلسلہ میں اقبال کا پیغام بالکل واضح اور غیر مبہم ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ مثبت اور تعمیری حقائق جب ابھر سکتے ہیں کہ عقل و عشق کا حسین امتزاج ہو جائے، یعنی جب تسخیرِ فطرت اساسی اور مثبت اقدار سے ہم آہنگ ہو جائے۔ یہ دونوں پہلو باہمی طور پر معاون و رفیق بن کر ترقی کریں گے اور مقصدِ حیات کی تکمیل کے ضامن ہوں گے۔ اقبال کہتا ہے:

غربیاں را زیرکی سازِ حیات — شرقیاں را عشق رازِ کائنات
زیرکی از عشق گردد حق شناس — کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ — عشق را با زیرکی آمیز دہ

یہ بعینہٖ وہی کچھ ہے جو قرآن کہتا ہے (۳/۱۸۹-۱۹۰) جب وہ اولوالالباب کا ذکر کرتا ہے جو بیٹھے، کھڑے، غرض ہر حال میں اساسی اقدار کو نگاہ میں رکھتے ہیں اور اپنے گرد و پیش کائنات پر نگاہ ڈالتے ہیں اور پکار اٹھتے ہیں کہ یہ بے کار وجود پذیر نہیں ہوئی بلکہ ایک مثبت اور تخلیقی مقصد کی حامل ہے۔

تاریخِ رسالت

(معارف القرآن جلد سوم)

ہر قوم میں خدا کے بھیجے ہوئے رسول آتے رہے،
بھٹکی ہوئی انسانیت کو منزلِ مقصود کی طرف کشاں کشاں لے جاتے رہے۔

ہر نبی کی دعوتِ انقلاب

عبرت آموز اور بصیرت افروز داستانِ عروج و زوال کی

ان تمام انقلابات کی تفصیل

قرآنی نقطۂ نگاہ سے "تاریخِ رسالت" میں ملاحظہ فرمائیے۔

قیمت پندرہ روپے۔ محصولڈاک علاوہ

ادارہ طلوعِ اسلام۔ رابسن روڈ۔ کراچی

حقائق و عبر

وہاں تو یہ ہو رہا ہے! آپ نے اخبارات میں یہ مختصر سی خبر پڑھی ہوگی کہ بھارت ورش میں اکشے برہم چاری نے مرن برت رکھا ہوا ہے۔ اس نے یہ برت کیوں رکھا ہے؟ اس کے متعلق ہمارے اخبارات میں تفصیل سے کچھ شائع نہیں ہوا۔ یہ تفصیل خود برہم چاری صاحب کے الفاظ میں سنئے۔ انھوں نے یہ کہہ کر مرن برت شروع کیا ہے:

روہیلکھنڈ کے اضلاع میں جو واقعات ہوئے اور اجودھیا و فیض آباد میں جو کچھ ہو رہا ہے اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ہم کانگرس اور گاندھی جی کے اصولوں سے غداری کرکے فرقہ داریت کے سامنے سر جھکا رہے ہیں اجودھیا میں فرقہ پرست بسطائیوں نے فسادات کو مشتعل کرکے عورتوں اور بچوں پر مظالم کئے لیکن ان میں کا کوئی گرفتار نہیں کیا گیا۔ ایک مسجد کا بھی جھگڑا چل رہا ہے جس میں حکومت نے کچھ نہیں کیا حالانکہ فیض آباد کے کانگرسیوں نے ان باتوں کی متفقہ طور پر مخالفت کی لیکن حکومت نے کچھ نہیں کیا۔

سینکڑوں قبریں کھدوا ڈالی گئیں اور اب اجودھیا میں مسلمانوں کی میتیں دفن کرنے کی اجازت نہیں دی جا رہی ہے اور اس کے خلاف مہم چلائی جا رہی ہے اس قسم کے کئی واقعات ہو چکے ہیں جن میں مسلمانوں کی میتیں ۲۴ گھنٹے تک پڑی رہیں۔ کچھ حالات میں دفن شدہ لاشوں کو نکال کر پھینک دیا گیا تاکہ وہ دوسری جگہ دفن کی جائیں۔ لیکن حکومت نے کچھ نہیں کیا۔ ان باتوں سے فرقہ پرستوں کی ہمت افزائی ہوئی اور کچھ کانگرسی بھی ان کے ساتھ سر ملانے لگے۔

میں ان چیزوں کو صرف مسجد کا مسئلہ یا مذہبی معاملہ نہیں سمجھتا بلکہ شہری حقوق کا سوال ہے۔ ہر شہری کو عبادت اور تدفین وغیرہ کا حق ہونا چاہیے میں نے ان باتوں کی طرف اپنے صوبہ کی توجہ بار بار دلائی اور بھوک ہڑتال بھی کی جس کو میں نے حکومت کی یقین دہانی پر ختم کیا تھا لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ ہوا۔ میں وزیر اعظم یو پی گووند بلبھ پنت سے گفتگو کرکے بہت ناامید ہوا اور اب مجبوراً پھر مرن برت رکھنے کا فیصلہ کر رہا ہوں کیونکہ میرے پاس اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے۔

(صدق، لکھنؤ ۸ ستمبر سنہ ۱۹۵۰ء)

اس سے آپ نے اندازہ لگا لیا ہوگا کہ ہندوستان میں مسلمانوں پر کیا گزر رہی ہے، اور یہ وہ ہندوستان ہے جس کے ساتھ ہم نے اقلیتوں کے تحفظ کا معاہدہ کر رکھا ہے! اس کے ساتھ ہی آپ نے یہ خبر بھی ملاحظہ فرمائی ہوگی:

> جو مہاجرین یہاں (ہندوستان سے) آکر ہندو تارکین وطن کے متروکہ مکانوں میں آباد ہوگئے تھے وہ مشرقی پاکستان کی حکومت کے حکم سے نکالے جارہے ہیں کیونکہ ہندو ہندوستان سے واپس آکر اپنے مکانوں کی واپسی کا مطالبہ کررہے ہیں۔ اس کے برعکس کریم گنج (ہندوستان) کے ایس۔ ڈی۔ او نے ان مسلمانوں سے جو واپس ہندوستان چلے گئے ہیں، یہ کہہ دیا ہے کہ اگر انہیں اپنے مکان واپس چاہئیں تو دیوانی عدالتوں میں چارہ جوئی کریں۔　　(ڈان ۲۲ ستمبر ۱۹۵۰ء)

یہ حقائق ہیں افسانے نہیں ہیں۔ کیا ان حقائق کی روشنی میں قرآن کے اس اعلان کی صداقت میں کسی کو بھی شبہ ہوسکتا ہے جس میں اس نے بتایا ہے کہ جو لوگ مستقل اقدار پر ایمان نہیں رکھتے ان پر زندگی کے کسی شعبہ میں بھروسہ نہیں کیا جاسکتا؟

خدا یا شیطان

امیر جماعت اسلامی سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی نے اپنی نظربندی سے رہائی کے بعد یہ لکھا ہے کہ اس میں حیرت کی بات نہیں تھی کہ ہمیں نظربند کیوں کرلیا گیا بلکہ حیرت کی بات تو یہ تھی کہ "آخر شیطان اتنی مدت تک ہم جیسے قصورواروں کو برداشت کیسے کرتا رہا" (ترجمان القرآن بابت جولائی۔ اگست۔ ستمبر ۱۹۵۰ء) یعنی مودودی صاحب کے نزدیک ان کی نظربندی شیطان کی مصلحت کے ماتحت عمل میں آئی۔ لیکن اسی ترجمان القرآن کی جون ۱۹۵۰ء کی اشاعت میں نعیم صدیقی صاحب نے یہ لکھا ہے کہ جب اللہ کے نزدیک ان حضرات کا جیل جانا تحریک اسلامی کی ترقی کیلئے ضروری قرار پایا تو یہ نظربند کردیئے گئے اور جب تحریک ہی کا یہ اقتضا ہوا کہ انہیں باہر آنا چاہیئے تو جیل کے پھاٹک از خود کھل گئے۔" یعنی صدیقی صاحب کے نزدیک مودودی صاحب کا نظربند ہونا اللہ تعالیٰ کے منشا کے عین مطابق تھا جس کی مشیت نے تحریک اسلامی کی ترقی کیلئے یہ صورت پیدا کی۔

پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس باب میں مودودی صاحب اور صدیقی صاحب میں کون سچا ہے؟ یعنی مودودی صاحب کی نظربندی شیطان کی مصلحت کے مطابق عمل میں آئی تھی یا اللہ تعالیٰ کی مصلحت کے مطابق۔ دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر جماعتِ اسلامی کے نزدیک یہ نظربندی اللہ کی مشیت کے مطابق تھی اور ان حضرات کا نظربند رہنا تحریک اسلامی کی ترقی کے لئے تھا تو خدا کی اس مصلحت کے خلاف ان حضرات کی نظربندی کے خلاف اس قدر شور کیوں مچایا جارہا تھا؟ کیا جماعتِ اسلامی کا یہ تمام ہنگامہ مصلحتِ خداوندی کے خلاف نہیں تھا؟

غور فرمایا آپ نے کہ تقدیر میں جبر کا عقیدہ کس طرح انسان کو بری الذمہ قرار دے کر سارا الزام شیطان کے سر تھوپ دیتا ہے اور یا اسے مصلحتِ خداوندی قرار دے کر انسان اللہ کا مقرب بن جاتا ہے! یہی تھیں نفسِ انسانی کی وہ مصلحت کوشیاں جن کے ماتحت بنی اُمیہ نے جبر کا عقیدہ پھیلایا تھا۔

چند سوالات

سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی نے ۲۳ جولائی ۱۹۵۰ء کو لاہور کے ایک جلسہ عام میں ایک تقریر کی جس میں انھوں نے یہ بتایا کہ خلفائے راشدین کے زمانے تک مسلمانوں کا نظام سنتِ نبویؐ کے مطابق تھا۔ اس کے بعد بنوامیہ نے ملوکیت اور قیصریت کی بدعت کو لاکے اسلام میں داخل کر دیا۔" اس کے بعد فرمایا:

> تاریخ شاہد ہے کہ اللہ کے فضل سے مسلمان کبھی بدعت پر جمع نہیں ہوئے، گمراہیاں ضرور پھیلیں لیکن یہ بات کبھی نہیں ہوئی کہ ساری امت بدعت پر جمع ہو جائے۔ امت کی اکثریت اور اس کا سوادِ اعظم ہمیشہ سنت کو پسند کرتا رہا۔
>
> (ترجمان القرآن۔ جولائی۔ اگست۔ ستمبر ۱۹۵۰ء)

مودودی صاحب کا دعویٰ یہ ہے کہ تاریخ اس پر شاہد ہے کہ امت کی اکثریت کبھی بدعت پر جمع نہیں ہوئی۔ لیکن تاریخ ہی سے کچھ ایسے سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کی روشنی میں مودودی صاحب کا یہ دعویٰ سمجھ میں نہیں آتا۔ وہ سوالات یہ ہیں:

(۱) تاریخ بتاتی ہے کہ حضرت علیؓ نے امیر معاویہؓ سے اس معاملہ پر صلح کر لی کہ ملک کے اپنے حصہ پر وہ حکومت کریں اور ادھر کے حصہ پر حضرت علیؓ۔ سوال یہ ہے کہ اگر امیر معاویہؓ کی ملوکیت بدعت تھی تو حضرت علیؓ اس پر کیوں رضامند ہو گئے؟ پھر یہ کہ کیا امت کی اکثریت حضرت علیؓ کے اس فیصلے سے متفق تھی یا نہیں؟ اگر متفق تھی تو امت کی اکثریت نے بھی امیر معاویہؓ کی ملوکیت کو تسلیم کر لیا، اور اگر متفق نہیں تھی تو حضرت علیؓ کا یہ فیصلہ اکثریت امت کے خلاف تھا۔ ان میں سے کون سی بات صحیح ہے؟

(۲) تاریخ یہ بھی بتاتی ہے کہ حضرت علیؓ کے بعد امام حسنؓ نے اپنی خلافت کا حصہ بھی امیر معاویہؓ کے سپرد کر دیا اور اس طرح امیر معاویہؓ کی ملوکیت ساری مملکت اسلامی پر مسلط ہو گئی۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام حسنؓ نے اس ملوکیت کو اس طرح کیوں تسلیم کر لیا؟ پھر یہ کہ (۱) کیا امت کی اکثریت امام حسنؓ کے اس فیصلے سے متفق تھی یا نہیں؟ اگر متفق تھی تو امت کی اکثریت نے بھی اس ملوکیت کی تائید کر دی اور اگر متفق نہیں تھی تو امام حسنؓ کا یہ فیصلہ اکثریت امت کے خلاف تھا۔ (۲) کیا امت کی اکثریت نے امیر معاویہؓ کی اس ملوکیت کو تسلیم کر لیا تھا؟ یا اس کے خلاف بغاوت کی تھی؟ تاریخ تو یہ بتاتی ہے کہ انھوں نے بغاوت نہیں کی۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ امت کی اکثریت نے اس ملوکیت کو تسلیم کر لیا تھا۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ یا تو مودودی صاحب کا یہ بیان کردہ اصول کہ امت کی اکثریت کبھی اس بدعتِ ملوکیت پر جمع نہیں ہوئی غلط ہے، اور اگر یہ اصول صحیح ہے تو امیر معاویہؓ کی ملوکیت بدعت تھی ہی نہیں۔

(۳) امیر معاویہؓ کے بعد یہ ملوکیت کی بدعت یزید کے پاس آئی۔ تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ یزید کی اس ملوکیت کی مخالفت صرف حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ اور امام حسینؓ نے کی اور ان کے ساتھ بہت تھوڑی سی جماعت تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ امت کی اکثریت نے یزید کی ملوکیت کو تسلیم کر لیا تھا اور اس اکثریت میں صحابہ کبارؓ بھی شامل تھے اور حضرات تابعین بھی۔ اس سے سوال یہ پیدا

ہوتا ہے کہ اگر مودودی صاحب کا بیان کردہ اصول صحیح ہے کہ امت کی اکثریت بدعت پر جمع نہیں ہو سکتی تو پھر کیا یزید کی ملوکیت جس پر امت کی اکثریت متفق تھی مودودی صاحب کے اصول کے مطابق بدعت نہیں تھی؟ اور اگر وہ بدعت تھی تو مودودی صاحب کا یہ اصول غلط ہے کہ امت کی اکثریت بدعت پر جمع نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ یزید کی اس ملوکیت کو ایسے جلیل القدر صحابہؓ اور حضرات تابعین نے کس طرح تسلیم کر لیا؟ اگر یہ کہا جائے کہ یزید کے استبداد نے انھیں مجبور کر دیا تو ایک غیر مسلم یقیناً یہ پوچھے گا کہ کیا رسول اللہؐ کے صحابہؓ اور خیر القرون کے تابعین ایسے ہی تھے کہ وہ استبداد کے خوف سے ایسی ملعون بدعت پر رضامند ہو جائیں؟

ہم ۔ تاریخ ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ یزید سے لے کر آج تک تمام ممالک اسلامیہ میں یہ ملوکیت بدستور چلی آ رہی ہے۔ اور یہ بھی کہ اس ملوکیت کے خلاف امت کی اکثریت نے کبھی بغاوت نہیں کی۔ آج بھی مسلمانوں کی کل آبادی کی اکثریت انھیں ممالک میں آباد ہے جہاں ملوکیت رائج ہے اور یہ اکثریت اس ملوکیت کے تابع زندگی بسر کر رہی ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ تاریخ یہ بھی بتاتی ہے کہ اس سارے زمانے میں ان بادشاہوں کے نام جمعہ اور عیدین کے خطبوں میں لئے جاتے تھے اور امت ان کی تائید و نصرت کے لئے دعائیں مانگا کرتی تھی۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر مودودی صاحب کا یہ اصول درست ہے کہ امت کی اکثریت گمراہی پر نہیں ہوتی تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ ملوکیت بدعت اور گمراہی تھی ہی نہیں اور اگر یہ بدعت اور گمراہی تھی تو مودودی صاحب کا بیان کردہ اصول غلط ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ امت کی اکثریت اس بدعت کو دل سے پسند نہیں کرتی تھی لیکن بامر مجبوری اسے گوارا کئے جاتی رہی تو اول تو اس کا ثبوت مشکل ہے کہ اس تیرہ سو برس میں امت کی اکثریت دل سے اسے پسند نہیں کرتی تھی اور اگر اسے باور بھی کر لیا جائے تو پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس تیرہ سو برس میں مسلمانوں کی اکثریت کی جرأت ایمانی کا یہی عالم تھا کہ ایک ایسی بدعت جو اصول دین کے خلاف ہو وہ اس کے تابع بے چون و چرا زندگی بسر کئے جا رہے ہیں؟

یہ وہ سوالات ہیں جو مودودی صاحب کے بیان کردہ اصول کے بعد مسلمانوں کی تاریخ کے طالب علم کے دل میں لازمی طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ کیا ہم توقع کریں کہ مودودی صاحب اس معاملہ کی وضاحت فرمائیں گے؟ انھوں نے اپنی تقریر میں یہ کہا تھا کہ "آج بھی دیکھ لیجئے کہ اگرچہ پچھلی تاریخ میں بڑے بڑے بادشاہ، بڑے بڑے سپہ سالار اور جرنیل اور بڑے بڑے امیر اور دولتمند گزرے ہیں لیکن کیا ان میں سے کسی کی عقیدت بھی مسلمان عوام میں اس درجہ کی ہے جیسی امام ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور شاہ ولی اللہؒ جیسے ائمہ کی ہے؟ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان چاہے کتنے ہی بگڑ گئے ہوں بہر حال وہ بدعت کو ناپسند کرتے ہیں" لیکن اسی سے ان سوالات کا جواب نہیں مل سکتا جو ہم نے اوپر بیان کئے ہیں۔ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے دلوں میں بادشاہوں کی بجائے مذہبی رہنماؤں کی زیادہ عقیدت ہے۔ سوال تو یہ ہے کہ کیا امیر معاویہؓ سے لیکر آج تک امت کی اکثریت اور

اس کا سوادِ اعظم ملوکیت کی اس بدعت کے ماتحت زندگی بسر کرتا چلا آیا ہے یا نہیں؟ اور اگر ایسا ہوتا چلا آیا ہے تو پھر یہ اصول کہاں تک درست ہے کہ امت کی اکثریت اس بدعت پر کبھی جمع نہیں ہوئی؟ اور اگر یہ اصول صحیح ہے تو پھر اس امت کے متعلق آپ کا کیا ارشاد ہے جو اس وقت سے آج تک اس بدعت کے ماتحت زندگی بسر کرتی چلی آ رہی ہے؟

طلوعِ اسلام مودودی صاحب کے جواب کو بڑی خوشی سے اپنے ہاں شائع کرے گا۔

آپ کن میں سے ہیں؟

مودودی صاحب نے اپنی محولہ بالا تقریر میں یہ بھی ارشاد فرمایا کہ

مسلمان قوم نے جب یہ محسوس کیا کہ ہندو قوم کے اقتدار کے نیچے ان کی کوئی زندگی نہیں تو ان میں پاکستان کا مطالبہ پیدا ہوا۔ اور اس مطالبہ کیلئے سیاسی تحریک نمودار ہوئی۔ اسوقت جس چیز نے تمام مسلمانوں کو متحد کیا وہ صرف یہ چیز ہے کہ ان کو امید دلائی گئی کہ پاکستان اگر قائم ہوگا تو اس میں اصل اسلام کو تازہ اور زندہ کیا جائیگا۔ پورا نظامِ زندگی اسلامی بنیادوں پر پھر قائم کیا جائے گا۔ سوسائٹی کا مقصدِ زندگی وہی ہوگا جو مسلمانوں کا مقصدِ زندگی ہے۔ اس امید پر قوم من حیث القوم مطالبہ پاکستان کیلئے میدان میں نکل آئی۔ اس کیلئے جو جدوجہد کی گئی اس میں مخلص اہلِ سنت اور دین سے محبت رکھنے والے عوام، دین سے منحرف اور منافقین سب متفق ہو گئے۔

اس تقریر میں اس بات کا کہیں ذکر نہیں کہ جب مسلمان "من حیث القوم مطالبہ پاکستان کے لئے میدان میں نکل آئے تھے اور اس کے لئے جو جدوجہد کی گئی تھی اس میں مخلص اہلِ سنت اور دین سے محبت رکھنے والے۔ ۔ ۔ ۔ سب متفق ہو گئے تھے" تو اس وقت مطالبہ پاکستان کے بارے میں مودودی صاحب اور ان کی اسلامی جماعت کا کیا رویہ تھا؟ ساری دنیا جانتی ہے کہ اس وقت جب تمام قوم مطالبہ پاکستان کیلئے میدان میں آگئی تھی اور اس کیلئے جدوجہد میں "مخلص اہلِ سنت اور دین سے محبت رکھنے والے عوام" سب متفق ہو گئے تو مودودی صاحب اور ان کی اسلامی جماعت مطالبہ پاکستان کی مخالفت میں ایڑی سے چوٹی تک کا زور لگا رہے تھے اور وہ پاکستان کو "زہر ہلاہل" قرار دیکر قوم کو اس سے الگ رہنے اور اسے ناکام بنانے کیلئے ہمہ تن مصروف تھے۔ کیا ہم پوچھ سکتے ہیں کہ جس مطالبہ کیلئے مسلمان من حیث القوم میدان میں نکل آئے تھے اور جس کی جدوجہد میں مخلص اہلِ سنت اور دین سے محبت رکھنے والے سب متفق ہو گئے تھے، اس مطالبہ کی مخالفت کرنے والی جماعت کا شمار از روئے اسلام کن لوگوں کے زمرے میں ہونا چاہیئے؟

ہم شکر گذار ہوں گے اگر مودودی صاحب اس خالص دینی سوال کے متعلق اپنے جواب سے ہمیں مطلع فرمائیں گے۔

یوں بھی اور یوں بھی!

رسالہ ترجمان القرآن بابت جولائی، اگست ستمبر ۱۹۵۰ء کے باب رسائل و مسائل میں ایک صاحب نے دو سوال پوچھے۔ یعنی (۱) ہوائی جہاز پر سوار ہو کر بادلوں سے اوپر جا کر چاند دیکھنا اور (۲) لاؤڈ سپیکر کے ساتھ امامت نماز کرانا کیسا ہے؟ (رویت ہلال کے ضمن میں یہ چیز بھی درج رسالہ ہے کہ عید وغیرہ کی تقاریب کے لئے کسی بڑے ملک یا براعظم یا پوری دنیا کے مسلمانوں کے لئے ایک ہی تاریخ کا متعین کر دینا جائز ہے یا نہیں۔ بحث کا یہ حصہ اس وقت ہمارے تبصرے سے خارج ہے) ترجمان القرآن نے لاؤڈ سپیکر کے استعمال کو جائز قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ آلہ تکبیرات صلوٰۃ کو زیادہ صحت کے ساتھ اور زیادہ بروقت بلند کرتا ہے، اس لئے اس کا استعمال جائز ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ

> آخر اللہ کے پیدا کردہ حالات و ذرائع سے خود اللہ ہی کا نام بلند کرنے کا کام لینا جائز نہ ہوا تو کیا پھر انھیں شیطان کا حکم بلند کرنے کے لئے مخصوص ہونا چاہیئے؟

یہ تو فتویٰ ہے لاؤڈ سپیکر کے متعلق جس کے جواز کے حق میں خود ترجمان القرآن ہے یعنی ترجمان القرآن کے نزدیک جہاں اللہ کے پیدا کردہ حالات و ذرائع موجود ہوں وہاں صرف فطری ذرائع پر انحصار نہیں کرنا چاہیئے بلکہ اللہ کا نام بلند کرنے کیلئے ان آلات سے بھی کام لینا چاہیئے۔

بدقسمتی سے رویت ہلال کے متعلق ترجمان القرآن کی رائے یہ ہے کہ جہاز پر سوار ہو کر بادلوں کے اوپر جا کر چاند دیکھنا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اس بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ

> کثرت سے رائیں اس کے حق میں ہیں کہ رویت ہلال کے بارے میں فطری ذرائع پر انحصار کرنا چاہیئے . . . اور ہماری رائے میں نصوص کی رو سے دوسرا مسلک ہی قابل ترجیح ہے۔ شریعت نے لوگوں کو اس کا مکلف نہیں کیا کہ وہ ہزاروں فٹ کی بلندی پر جا کر چاند دیکھیں بلکہ انھیں یہ سیدھا سادہ فطری طریق بتایا کہ چاند دیکھ کر روزہ رکھ لو اور چاند دیکھو تو عید کر لو۔

آپ نے غور فرمایا کہ مولوی صاحبان کی شریعت کن بنیادوں پر قائم ہوتی ہے؟ یعنی جب ان کے نزدیک لاؤڈ سپیکر کے استعمال کو جائز قرار دینا ہو (کیونکہ لاؤڈ سپیکر خود ان کے اپنے جلسوں میں بھی استعمال ہو رہا ہے اور اسے ناجائز قرار دینے سے خود اپنے آپ پر زد پڑتی ہے) تو دلیل یہ پیش کر دی کہ محض فطرت کے سیدھے سادے ذرائع پر ہی انحصار کیوں کیا جائے، یہ آلات بھی تو خدا کے ہی پیدا کردہ ہیں۔ اور جب چاند دیکھنے کا مسئلہ پیش ہو جس میں ان کی رائے ہوائی جہاز کے خلاف ہے تو اس وقت یہ ارشاد فرما دیا کہ اسلام فطرت کے سیدھے سادے ذرائع پر انحصار رکھنا ہی سکھاتا ہے۔

یہ ہے وہ طریقہ جس کی رو سے یہ حاملین شرع متین امت کے لئے وہ فتاویٰ دیتے ہیں جن کے مطابق چلنے سے جنت ملتی ہے اور جن کے خلاف جانے سے انسان سیدھا جہنم کے گڑھے میں جا گرتا ہے۔

مدیر ترجمان القرآن متوجہ ہوں!

ترجمان القرآن بابت جولائی، اگست، ستمبر ۱۹۵۵ء میں حکیم حیدر زمان صاحب صدیقی کا ایک مضمون بعنوان "مزارعت پر تحقیقی نظر" شائع ہوا ہے جس کی تمہید میں انھوں نے یہ لکھا ہے کہ اسلام میں احکام کا ماخذ صرف قرآن ہے۔ اس پر ترجمان القرآن (مرتبہ سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب) کی طرف سے حسب ذیل نوٹ شائع ہوا ہے :۔

حدیث کے مستقل ماخذ ہونے کی نفی سے اگر مراد یہ ہے کہ اس کی حیثیت صرف شارح اور مفسر کی ہے یعنی وہ انہی مسائل و وقائع کی وضاحت کرتی ہے جن کا اجمالاً قرآن میں ذکر آگیا ہے اور خود اس کی اپنی مستقل حیثیت کچھ نہیں ہے تو یہ دعویٰ واقعہ کے خلاف ہے۔ اس بارے میں مندرجہ ذیل دلائل و نظائر قابل غور ہیں :

(۱) مشہور حدیث ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، لوگو! میں تم میں دو چیزیں چھوڑ جاتا ہوں، ان دونوں پر عمل کرتے رہو گے تو گمراہ نہ ہو گے۔ اللہ کی کتاب اور میری سنت۔

(۲) مقدام بن معدی کرب سے سنن میں روایت ہے کہ آپ نے فرمایا، لوگو! مجھے قرآن دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ اسی کے مثل کچھ اور بھی۔ اسی کچھ اور کو حدیث، سنت اور وحی خفی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان دونوں روایتوں کا انداز بیان بتلا رہا ہے کہ مسائل و احکام کے باب میں حدیث ایک **مستقل ماخذ** کی حیثیت رکھتی ہے۔

یہ سوال کہ احکام کا مستقل ماخذ کیا ہے بعد کی چیز ہے۔ ترجمان القرآن کے اس حاشیہ سے تو اس سے بھی کہیں اہم بات پیدا ہوتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ایک شخص کے مسلمان ہونے کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ اس چیز پر ایمان رکھے جو رسول اللہ صلعم کو خدا کی طرف سے دیا گیا تھا۔ اس وقت تک سمجھا یہی جاتا تھا کہ اس سے مطلب قرآن ہے یعنی جو شخص قرآن پر ایمان لے آئے وہ اس چیز پر ایمان لے آتا تھا جو ما انزل الیک سے مفہوم تھا۔ لیکن ترجمان القرآن کے اس حاشیہ سے یہ ظاہر ہے کہ ما انزل الیک صرف قرآن تک ہی ختم نہیں ہو جاتا۔ اس کے علاوہ کچھ اور بھی ہے جو اس کے تحت میں آتا ہے، لہٰذا کسی شخص کے مسلمان ہونے کیلئے یہ ضروری ہو گیا کہ وہ ما انزل الیک کے دوسرے حصہ پر بھی ایمان لائے کیونکہ وہ اس کے ساتھ اسی جیسا منزل من اللہ ہے۔ ظاہر ہے کہ دین کے ایسے معاملہ میں جس کا تعلق کفر اور ایمان سے ہے کوئی ابہام نہیں رہ جانا چاہئے بلکہ جس طرح ہر مسلمان جانتا ہے کہ قرآن اس کتاب کا نام ہے جو الحمد سے شروع ہو کر والناس تک ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح قرآن کے ساتھ قرآن جیسے دوسرے منزل من اللہ حصہ کے متعلق بھی قطعی طور پر متعین ہونا چاہئے کہ وہ کیا ہے۔ مدیر ترجمان القرآن نے اس کے متعلق کہا ہے کہ اسے "حدیث، سنت اور وحی خفی سے تعبیر کیا جاتا ہے"۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس کا یہ تعین نہیں ہوتا کہ قرآن کی طرح وہ کونسا صحیفہ ہے جو قرآن کی رو سے منزل من اللہ ہے اور جسے منزل من اللہ سمجھنا مسلمان ہونے کیلئے لازمی ہے۔

چونکہ اس سوال کا تعلق چالیس کروڑ مسلمانوں کے کفر اور ایمان سے ہے اس لئے اس کا تعین نہایت ضروری ہے اور اس کی ذمہ داری مدیر ترجمان القرآن کے سر ہے۔ کیا وہ براہ کرم مسلمانوں کو کافر ہونے سے بچانے کی خاطر اس کا قطعی تعین فرما دیں گے؟ ظاہر ہے کہ اس کیلئے خدا کی سند بھی ہونی ضروری ہے۔

۱- اوقاتِ نماز

(عبدالحی صاحب۔ بی۔ ایس سی۔ بی۔ ٹی۔ مردان)

نماز کے اوقات کے بارے میں جناب خواجہ عباد اللہ صاحب اختر کے تحقیقاتی مقالہ اور جناب بشیر احمد صاحب سوی کی تنقید نے جو "طلوعِ اسلام" ماہ جولائی سنہ ۱۹۵۰ء میں شائع ہوئے ہیں قرآن پر غور کرنے والے طالب علموں کو تدبر و تفکر کی دعوت دی ہے۔ ان مباحث میں جہاں بہت سے عقدوں کو حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے وہاں چند باتیں غور طلب بھی رہ گئی ہیں۔ امید ہے کہ اس سلسلہ میں جناب پرویز صاحب بھی خامہ فرسائی کر کے ہم جیسے تشنہ گانِ علم کی راہنمائی فرمائیں گے۔

خواجہ صاحب تو عام ذکرِ الٰہی اور صلوٰۃ کو الگ الگ چیزیں سمجھتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ "صلوٰۃ جماعتی رنگ میں ہی متصور ہو سکتی ہے"۔ حالانکہ واركعوا مع الراكعين میں بھی لفظ صلوٰۃ موجود نہیں ہے۔ بلکہ صلوٰۃ کی تعبیر رکوع سے کی گئی ہے یعنی جزو بول کر کل مراد لیا گیا ہے۔ محترم خواجہ صاحب اپنی نماز میں غالباً سورۂ فاتحہ ضرور پڑھتے ہوں گے جس میں وہ نہایت خشوع و خضوع سے خدا تعالیٰ سے یہ اقرار کرتے ہوں گے کہ "ایاک نعبد"۔ ظاہر ہے کہ نماز پڑھتے وقت تو ان کی عبادت صرف صلوٰۃ ہی ہوتی ہے کیونکہ اس وقت جھوٹ سے پرہیز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ عبادات تو خارج از بحث ہوتے ہیں۔ "ہم خاص تیری عبادت (یعنی صلوٰۃ) ادا کرتے ہیں" کے الفاظ میں عبادت کا لفظ بول کر صلوٰۃ مراد ہے۔ یعنی کل بول کر جزو مراد لیا گیا ہے۔ اس طرح کی مثالیں قرآن میں بے شمار ہیں۔

آیت "فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون (۲/۱۵۲)" کے سیاق و سباق دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سارے رکوع میں بحث نماز ہی کی ہے اور حکم ہوتا ہے کہ اسی طریقہ پر میرا ذکر کرو یعنی صلوٰۃ قائم کرو جس طرح تمہیں اس کا طریقہ خدا نے خود اسی قرآن میں سکھلایا ہے۔ "ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون (۲/۱۵۱)" اور یہ کیسی عجیب بات ہے کہ وضو کا طریقہ اور نماز کے بیرونی احکام تو قرآن میں موجود ہوں اور نماز کے اندرونی احکام اس کی رکعتیں اور اوقات نماز کے لئے روایات ڈھونڈنے کی ضرورت ہو۔ یا للعجب! صرف بات یہ ہے کہ صلوٰۃ کیلئے "ذکر" "تسبیح" "عبادت" وغیرہ کئی الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ اگر اتنا سا معاملہ ذہن نشین ہو جائے تو اوقات کا عقدہ فوراً حل ہو جاتا ہے۔

صلوٰۃ کیلئے طرفی النہار یعنی تثنیہ تو لیا جاتا ہے لیکن اطراف النہار جو جمع ہے وہ نہیں لیا جاتا۔ ملاحظہ ہو آیت (۲۰/۱۳۰) کے سیاق و سباق جہاں تسبیح کہہ کر صلوٰۃ کا حکم بالکل واضح ہے۔ اب اطراف خواہ جمع قلت ہو یا جمع کثرت اس میں تین کا اثبات تو

کم سے کم ہوں گے۔ نہار کے شروع یعنی صبح صادق سے غروب آفتاب تک تین اطراف کے لحاظ سے جو کم از کم ہیں، فجر، ظہر، اور عصر تو خود بخود آگئے۔ اُدھر لفظ دُلوک کے لئے لغت عرب ملاحظہ فرمائیں۔ قاموس، اس میں سورج کا ڈھلنا، سورج کی زردی اور غروب تینوں شامل کرتا ہے، یہاں نماز مغرب بھی آگئی اور نماز عشاء کا حکم تو صاف موجود ہے جس سے آپ کو بھی انکار نہیں۔ درحقیقت قرآن نماز کے تمام اوقات کا نام نہیں لیتا کیونکہ بعض لوگ اسے ظہر کہیں گے، بعض Afternoon اور بعض ما پخین۔ بلکہ خود ہر نماز کا وقت صاف طور پر بتلاتا ہے۔ نام رکھنا پھر ہمارا کام ہے۔

اطراف النہار پر غور کرنے کے بعد طرفی النہار کے الفاظ بھی صاف ہو جاتے ہیں۔ سورج ڈھلنے کے وقت کے لحاظ سے دن کے دو طرف بھی ہو سکتے ہیں۔ ایک صبح صادق سے سورج ڈھلنے تک اور دوسرا سورج ڈھلنے سے غروب تک۔ اول الذکر میں فجر اور موخرالذکر میں ظہر و عصر صاف طور پر شامل ہیں۔

محترم خواجہ صاحب لدلوک الشمس الی غسق اللیل والی آیت سے یہ مراد لیتے ہیں کہ یہ ایک بہت ہی لمبا وقت ہوگا جو سورج کے ڈھلنے سے شروع ہوگا اور مسلسل رات کے اندھیرے تک جائیگا کیونکہ انھوں نے اپنا مفروضہ اسی پر قائم کیا ہے کہ "چھ سات گھنٹوں میں ختم ہونے والی نماز تو ہو نہیں سکتی لہذا . . . " اگر جناب خواجہ صاحب اور بشیر صاحب "الی" کے معنی "مع" لے لیتے تو ان کو ایسی سخت ٹھوکر نہ لگتی۔ کیونکہ قرآن میں ایسی مثالیں بہت سی موجود ہیں۔ ملاحظہ ہو فاغسلوا ایدیکم الی المرافق۔ یہاں کہنیوں کی حد تک ہاتھ دھونا مراد نہیں ہے، بلکہ کہنیوں سمیت مراد ہے۔ نیز لا تاکلوا اموالکم الی اموالہم سے کیا یہی سمجھنا چاہئے کہ "اپنے مال سے کھانا شروع کر کے کھاتے جاؤ کھاتے جاؤ یہاں تک کہ جب یتیموں کے مال تک پہنچ جاؤ تو فوراً رک جاؤ" یا یہاں بھی اموالکم مع اموالہم مراد ہے!

۲۔ اوقاتِ نماز

(محمد جان صاحب لاہور)

محترمی خواجہ صاحب کو جناب رسول اللہ کا دن کے وقت نماز ادا کرنا تسلیم ہے پر ممدوح ایسی نمازوں کو نفل فرماتے ہیں مگر نوافل کیلئے حکم صرف رات کے وقت ہے۔ دن کے وقت نوافل کا مطالبہ نہیں کیا۔ اور دلیل دی ہے ان لک فی النہار سبحاً طویلا (تبلیغ رسالت وغیرہم) اس صورت میں حضور کی دن کے وقت کی نمازیں بھی واجب ٹھہریں نہ نوافل۔

قم اللیل الا قلیلا . . . میں ورتل القرآن ترتیلا بھی ہے۔ چاہے اس میں لفظ صلوٰۃ نہیں ہے لاریب اس میں حکم نماز کا ہی ہے وہ ذکر جو بہ پابندی وضو اور یکسوئی وغیرہ سے ادا کیا جائے یعنی نماز۔ ایسے ہی وقرآن الفجر سے مفہوم بھی نماز ہے۔ لہذا دن کے

وقت کی نمازیں بھی فرض ہوئیں نہ نوافل۔

صلوٰۃ الجمعہ کا وقت قرآن العظیم میں بصراحت مذکور نہیں ہوا یہ لدلوک سے ہی لیا گیا ہے۔ چونکہ نماز جمعہ ہفتہ میں صرف ایک دن ہوتی ہے باقی دنوں میں اس کی جگہ نماز ظہر واجب ہوتی۔ اس طرح تین نمازیں فرض ہو چکیں اور واذکر اسم ربك بكرة واصيلا ومن الليل فاسجد له وسبحه ليلا طويلا میں ذکر اور سجدہ کے الفاظ ہیں، لفظ صلوٰۃ نہیں آیا لیکن معنی اس کے نماز ہی ہیں بہ پابندی معلوم۔ اب نماز مغرب بھی ثابت ہو گئی تو نماز وسطیٰ سوائے نماز عصر اور کوئی نہیں ہو سکتی اور پانچوں نمازیں مسلمہ ٹھہریں۔

جن وانس کی تخلیق کا مقصد بتایا گیا ہے الا لیعبدون یعنی عمر بھر خدا کا بندہ بنے رہنا تو نماز کا وقت ہمہ زندگی یعنی دن رات چوبیس گھنٹے اور نماز پنجگانہ ہے دربار خداوندی میں لازمی حاضری تو صبح کے بعد صرف عشا کے وقت حاضری انسانی فطرت کو سامنے رکھتے ہوئے جس میں خطا و نسیان ودیعت ہے کافی نہ تھی پس تھوڑے تھوڑے وقفہ سے حاضری کے پانچ وقت مقرر فرمائے جو نہایت موزوں ہیں۔ پس اوقات نماز بلاشبہ موزوں ہوئے یعنی پانچوں نمازیں۔

یہ التجا بہ حیثیت طالب علم ہے نہ بصورت اعتراض۔ یہ تاب یہ مجال یہ طاقت نہیں مجھے۔

مخدومی خواجہ صاحب کے دل میں یہ خیال یقین بن چکا ہے کہ واجب نماز وہی ہے جس کیلئے قرآن العظیم میں لفظ صلوٰۃ آیا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے نماز کو صلوٰۃ بھی فرمایا ہے اور ذکر اللہ بھی۔ پھر صرف صلوٰۃ کو ہی کیوں نماز تسلیم کر لیا گیا۔ سورۃ جمعہ میں ہے:

(۱) اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع۔ یعنی جس عبادت کو صلوٰۃ فرمایا اسی کو دوسری جگہ ذکر فرمایا پس دیگر آیات میں جہاں جہاں لفظ ذکر آیا مثلاً سورۃ دھر میں اس سے مراد نماز ہی ہے۔

(۲) اذا ضربتم فی الارض۔ . . . . نساء (۱۰۳/۴) اس سے عیاں ہے کہ دن کے وقت کی نماز بھی واجب ہی ہے نہ نوافل۔ نوافل ہوتے تو یہ تاکید نہ ہوتی کہ میدان جنگ میں ہی ان کو اٹھا نہ رکھو جبکہ نوافل کے لئے رات کا وقت موزوں فرمایا جا چکا ہے۔

گزشتہ زمانہ میں سوائے شب خون جنگ عموماً دن کے وقت ہی ہوا کرتی تھی یہ دوسرا ثبوت ہے اس امر کا کہ محولہ بالا آیات میں جس نماز کی ادائیگی کا حکم ہے وہ واجب ہی ہے اور دن کے وقت، چاہے وہ ظہر ہو چاہے عصر۔

(۳) یہاں ذکر اللہ کا ذکر بھی بے محل نہ ہوگا۔ یعنی ذکر اللہ کسے کہتے ہیں۔ آیا اللہ، اللہ، یا کریم، یا رحیم وغیرہم الفاظ کی گردان ذکر اللہ ہے؟ ہرگز نہیں ہے۔ اللہ پاک کا ارشاد ملاحظہ ہو۔ فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ واذکروا اللہ کثیرا لعلکم تفلحون (سورۃ جمعہ) پس جب نماز پوری ہو چکے فوراً زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو، یعنی اپنے اپنے کاروبار میں لگ جاؤ، ساتھ ہی اللہ کا ذکر کثیر کرتے رہو تاکہ فلاح پا سکو۔

یہاں کاروبار کے ہمراہ ذکر اللہ کثیر کا مطالبہ کیا ہے۔ ظاہر ہے ایک بیوپاری بازار میں لین دین کے ساتھ اللہ ہو وغیرہ

ایک ساعت نہیں ادا کر سکتا نہ اسے اس قسم کے ذکر کیلئے یک سوئی نصیب ہو گی لہذا مختلف الفاظ کی گردان ذکر اللہ نہ ٹھیری۔ پھر ذکر اللہ کیا ہوا؟ جس سے انسان اپنے کاروبار میں بھی عہدہ برا ہو سکے۔ ایسا ذکر اللہ کثیر ہو سکتا ہے؛ ہر وقت، ہر معاملہ میں، دیانتداری اور عدل وانصاف۔ دل میں ہر لحظہ یہ خیال رہے کہ جو کچھ میں کہنا یا کرنا چاہتا ہوں آیا وہ میرے رب کے حکم کے مطابق ہے؟ اگر ایسا ہو تو اس پر عمل پیرا ہوں گا ورنہ باز رہوں گا۔ لاریب یہی ذکر اللہ کثیر کا مطلب ہے۔

آیہ کریمہ محولہ سے ایک اور بات بھی نکلتی ہے کہ جمعہ کے روز صرف نماز تک کے لئے کاروبار بند رکھنے کی اجازت ہے۔ یہ جو ہم نے جمعہ کے دن تمام دن چھٹی رکھنا مستحسن سمجھ رکھا ہے اللہ کے حکم کے خلاف ہے۔ وہ رب العالمین جسے خود نہ کبھی نیند آئے نہ اونگھ کبھی پسند نہیں کرتا کہ اس کے بندے اپنا عزیز وقت بیکاری میں برباد کر دیا کریں۔

بقیہ لمعات

اشاعت زیر نظر میں محترم پرویز صاحب کا ایک مضمون 'زکوٰۃ' کے عنوان سے شائع کیا گیا ہے۔ یوں تو پرویز صاحب کے تمام مضامین منفرد حیثیت کے حامل ہوتے ہیں اور گہری توجہ کے متقاضی، لیکن 'زکوٰۃ' سے متعلق موجودہ مضمون خصوصیت سے قابل مطالعہ ہے۔ زکوٰۃ کا مسئلہ اسلامی نظام میں بڑی اہمیت رکھتا ہے اور اسے واضح طور پہ حل کرنے کی بے شمار کوششیں ہو چکی ہیں۔ اب جبکہ مسلمانانِ پاکستان اپنی اجتماعی زندگی کو قرآن کے عطا فرمودہ نظام کے مطابق مرتب کرنا چاہتے ہیں تو زکوٰۃ کا مسئلہ اہم تر ہو جاتا ہے۔ محترم پرویز صاحب نے اپنی بصیرتِ قرآنی کے مطابق اس مسئلہ پر مخصوص انداز میں بحث کی ہے اور روش عامہ سے ہٹ کر اس کی وضاحت فرمائی ہے اور بتایا ہے کہ کس طرح زکوٰۃ ان بنیادی مقاصد میں سے ہے جن کے لئے اسلامی حکومت کا قیام وجود میں آتا ہے۔ ہمیں توقع ہے کہ قارئین کرام امعانِ نظر سے اس مضمون کا مطالعہ کریں گے اور پورے غور و فکر سے اس مسئلہ کو سمجھنے کی کوشش کریں گے۔ پاکستان مجلس دستور ساز کے اراکین، جو نظام اسلامی کی تدوین میں مصروف ہیں، اس مضمون سے گرانمایہ اشارے حاصل کر سکتے ہیں جو انھیں آئینی دشواریوں کے سلجھانے میں مدد ہو سکیں گے۔

سعئ محبت

ابھی دنیا گرفتارِ گماں معلوم ہوتی ہے
ابھی سعئ محبت رائگاں معلوم ہوتی ہے

ابھی تک کافری سے عقل یہاں تک نہیں پہنچی
کہیں دیر و حرم کے درمیاں معلوم ہوتی ہے

کسی دل میں اگر باقی بھی ہے الفت کی چنگاری
ہوس کی راکھ کے اندر نہاں معلوم ہوتی ہے

فضائے عصرِ حاضر میں فغاں اہلِ محبت کی
بیاباں میں مسافر کی اذاں معلوم ہوتی ہے

فقط اک نام سنتے ہیں نشاں کوئی نہیں ملتا
ابھی منزل نگاہوں سے نہاں معلوم ہوتی ہے

قدم راہِ طلب میں کیا رکھیں راحت پسند ایسے
تمنا بھی جنھیں بارِ گراں معلوم ہوتی ہے

زمینِ عجز پر اُفتادگی سے اب یہ عالم ہے
کہ گردِ راہ سر پر آسماں معلوم ہوتی ہے

زمانے نے ہمیں اتنا بدل ڈالا کہ اب ہم کو
خود اپنی سرگزشت اک داستاں معلوم ہوتی ہے

مصیبت میں غلط فہمی بڑھاتی ہے غلط کوشی
گناہوں کی سزا بھی امتحاں معلوم ہوتی ہے

وہ خود تائیدِ حق سے بازرہ کر ہیں مُعین اُس کے
جنھیں باطل کی قوت کامراں معلوم ہوتی ہے

اسدؔ اس پر تعجب ہے کہ چشمِ التفات اُن کی
ضرورت سے زیادہ مہرباں معلوم ہوتی ہے

(بہ اجازت ریڈیو پاکستان)

(اسد ملتانی)

رفتارِ عالم

کشمیر

اگر سراون ڈکسن کی ناکامی کی اطلاع افسوسناک تھی تو ان کی وہ رپورٹ جو انھوں نے سلامتی کونسل میں پیش کی ہے وہ اس سے زیادہ افسوسناک اور مایوس کن ہے۔ یہ رپورٹ مایوس کن اس لئے نہیں کہ ہمیں اس سے غیر معمولی توقعات تھیں بلکہ اس لئے کہ اگر کشمیر کے مسئلہ میں سلامتی کونسل کا انداز یہی رہا تو کسی تصفیہ کی توقع ہی عبث ہے۔ کشمیر کا مسئلہ جنوری ۱۹۴۸ء میں سلامتی کونسل کے روبرو پیش ہوا تھا۔ اس پونے تین سال کے عرصہ میں اقوامِ متحدہ کے اس ادارہ کی کارگزاری اس سے زیادہ نہ ہو سکی کہ پاکستان اور ہندوستان کی جنگ بند کرائی گئی اور متعلقہ سرحدات کا تعین کرایا گیا۔ یہ کامیابی بجائے خود اہم ہے لیکن اصل سوال تو کشمیر کے مستقبل کا فیصلہ ہے۔ التوائے جنگ تو اس مقصد کے حصول کا قدمِ اول ہے۔ اس کے بعد دوسرا قدم یہ تھا کہ ایسی سازگار فضا پیدا کی جائے کہ ریاست کشمیر (وجموں) کے باشندے بے خوف وخطر پوری آزادی سے یہ فیصلہ کریں کہ وہ پاکستان سے الحاق چاہتے ہیں یا ہندوستان سے۔ کشمیر کمیشن اس مقصد میں کامیاب نہ ہو سکا تو یہ فریضہ صرف ایک فردِ واحد یعنی سراون ڈکسن کے سپرد کیا گیا۔ یہ فیصلہ کرتے وقت سلامتی کونسل نے یہ پابندی لگائی کہ اقوامِ متحدہ کا نمائندہ پانچ ماہ کے اندر اندر اپنی مساعی کے نتیجہ سے مطلع کرے۔ پانچ ماہ کی قید سے ہی یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ سلامتی کونسل یہ محسوس کرتی ہے کہ کشمیر کے تصفیہ کے سلسلہ میں بالوں کی کھالیں اتارنے پر ہی وقت ضائع ہو رہا ہے' لہٰذا اس مسئلہ کو جلد از جلد نپٹایا جانا چاہیئے۔ محض سرسری نظر سے یہ معلوم ہو جائیگا کہ اس تصفیہ کی کس قدر فوری ضرورت ہے۔ چالیس لاکھ باشندگانِ کشمیر تین سال سے جنگ یا صلح امن کی لعنت میں مبتلا ہیں۔ ان کی زندگی کا دارومدار بیرونی تجارت پر تھا اور تجارتی راہیں جنگ کی وجہ سے مسدود ہیں۔ نمک جیسی اشد ضروری شے کے لئے بھی کشمیر پاکستان کا محتاج ہے۔ باشندگانِ کشمیر کی اکثریت پہلے ہی مفلوک الحال تھی۔ جنگ اور جنگ سے پیدا شدہ حالات نے ان کی زندگی کو کس حد تک اجیرن بنا رکھا ہوگا' اس کا تصور کیا جا سکتا ہے۔ انھیں اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے تو اپنے مستقبل کی لا بخود تشکیل کر لیں' لیکن ہندوستانی حملہ آور فوجوں نے ان کے ہاتھ باندھ رکھے ہیں اور گلا دبا رکھا ہے۔ ایسے میں سلامتی کونسل کا فرض ہے کہ وہ جلد از جلد ان مظلومین کو اتنی آزادی دلا دے کہ وہ اپنے مستقبل کے متعلق کچھ فیصلہ کر سکیں تاکہ ان پر بھی زندگی کی راہیں کشادہ ہوں۔ کشمیر میں . . . کسی بیرونی قوت کی فتح وشکست کا سوال . . . بالکل ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ اصل سوال چالیس لاکھ باشندوں کی زندگی اور موت کا ہے۔ یہ سراسر انسانی مسئلہ ہے اور اسے سیاسی اغراض کے تابع لانا یکسر غیر انسانی فعل ہے۔

ہندوستان تصفیہ کو متاخر بلکہ ناممکن بنانے کی انتہائی کوشش کر رہا ہے۔ وہ اس بنیادی حقیقت کو فراموش کر رہا ہے

کہ کشمیر کے متعلق سلامتی کونسل، پاکستان اور ہندوستان کے مابین معاہدہ ہو چکا ہے جسے ہندوستان نے تسلیم کر رکھا ہے۔ اس بین الاقوامی معاہدہ کی پابندی اس پر لازمی ہے۔ کشمیر کمیشن اور نمائندہ اقوام متحدہ (سر اوون ڈکسن) کے مذاکرات اس معاہدہ کی شق دوئم طے کرنے کے سلسلہ میں ہوئے تاکہ شق آخری یعنی استصواب منعقد کیا جاسکے۔ دوران مذاکرات میں ہندوستان نے مذکورہ صدر معاہدہ کی حدود سے تجاوز کر کے اور انھیں ٹھکرا کر استیلائی مقاصد اور استعماری عزائم کی تکمیل کے لئے تمام مسئلہ کشمیر کو از سر نو زیر بحث لانے کی کوشش کی۔ پنڈت نہرو یہ بول گئے اور اقوام متحدہ کو یہ فریب دینے کی کوشش کی کہ گذشتہ تین سال میں فریقین کسی مسئلہ پر بھی متفق نہیں ہو سکے۔ وہ ابھی تک اسی بحث میں الجھے ہوئے ہیں اور دوسروں کو بھی اسی میں الجھانا چاہتے ہیں کہ پاکستان نے کشمیر میں فوجیں بھیج کر ہندوستانی سرحدات کو توڑا ہے اور وہ ہندوستانی علاقہ پر حملہ کا مرتکب ہوا ہے۔ لہٰذا سب سے پہلے اسے حملہ آور کہا جائے اور برابر کا درجہ نہ دیا جائے۔ کیونکہ ایسا کرنا اس کے حملہ کے سامنے سپر ڈالنے کے مترادف ہوگا۔ حملہ آور کون ہے؟ اس کا فیصلہ اس وقت ہونا چاہئے تھا جب معاملہ پہلے پہل سلامتی کونسل میں پیش ہوا تھا اور فریقین نے اپنے اپنے نقطہ ہائے نگاہ پیش کئے تھے۔ اب فریقین پورے تین سال کی مسافت طے کر چکے ہیں اور اس دوران میں اگست ۱۹۴۸ء اور جنوری ۱۹۴۹ء کے معاہدات طے ہو چکے ہیں جن کی تفصیلات طے کرنے کے لئے پہلے کشمیر کمیشن مصروف کار رہا پھر نمائندہ اقوام متحدہ سر اوون ڈکسن۔ یہ سارے مذاکرات ان معاہدات کی حدود میں منعقد ہو رہے ہیں جنہیں ہندوستان نے تسلیم کر رکھا ہے، اور پاکستان معاہد فریق لہٰذا مذاکرات میں مساوی شریک ہے۔ ہندوستان کا ان معاہدات کو تسلیم کرنا ہی پاکستان کے مساوی درجہ کا اعتراف کر لینا ہے۔ پاکستان نہ محض مذاکرات میں مساوی شریک ہے بلکہ کشمیر کے مستقبل سے اسے ہندوستان سے کہیں زیادہ گہری دلچسپی ہے۔ کشمیر ہندوستان کے لئے محض وقار کا سوال ہے، جھوٹے سیاسی وقار کا۔ لیکن پاکستان کیلئے کشمیر زندگی اور موت کا سوال ہے۔ خود کشمیر کے لئے یہ مسئلہ زندگی اور موت کا ہے۔

اگر پنڈت نہرو کا یہ کہنا صحیح ہے کہ کشمیر ہندوستان کا حصہ ہے جس پر پاکستان نے حملہ کیا، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہندوستان نے سلامتی کونسل کا یہ فیصلہ کیوں قبول کیا کہ کشمیر استصواب کے ذریعہ یہ فیصلہ کرے کہ اسے ہندوستان سے الحاق منظور ہے یا پاکستان سے؟ اس صورت میں تو اس قضیہ کا حل صرف یہ ہونا چاہئے کہ حملہ آور پاکستان کو ہندوستانی علاقہ (یعنی کشمیر) سے نکال دیا جائے اور بس۔ خود ہندوستان نے ۱۹۴۷ء میں یہ تجویز پیش کی تھی کہ کشمیر کے الحاق کا فیصلہ بذریعہ استصواب طے ہو۔ مہاراجہ کشمیر کی درخواست امداد تسلیم کرتے ہوئے ہندوستان کے گورنر جنرل نے بھی یہ کہا تھا کہ حالات سنبھلنے پر باشندگان کشمیر کو مستقبل سے متعلق فیصلہ کرنے کا حق دیا جائے گا۔ اگر کشمیر ہندوستان کا حصہ تھا تو یہ دعوے اور اعلانات کیوں کئے گئے تھے؟ پنڈت نہرو نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ اپنا یہ دعویٰ آئینی، قانونی، اخلاقی، غرض ہر اعتبار سے کہیں جا کر ثابت کر سکتے ہیں۔ اگر ایسی ہی بات ہے تو

سلامتی کونسل کو بھی اس کا یقین دلا دیا ہوتا۔ اس نے تو پاکستان کو حملہ آور قرار نہیں دیا، نہ کشمیر کو ہندوستان کا حصہ تسلیم کیا۔

پنڈت جی نے اس شد و مد اور تکرار سے اس دعوے کو دہرایا ہے کہ اس کا اثر ہوئے بغیر نہ رہا۔ ہر چند سراون ڈکسن اس کی معقولیت کے معترف نہیں ہو سکے اور انھیں کہنا پڑا کہ پاکستان کو حملہ آور قرار دینا سلامتی کونسل کا کام تھا اور وہ بھی محولہ بالا معاہدات سے پیشتر، اسوقت اس کا موقع نہیں، نہ ان کا یہ کام ہے۔ اس کے باوجود وہ غیر شعوری طور پر اس فریب میں آگئے اور سلامتی کونسل کو یہ مشورہ دیدیا کہ دونوں ممالک کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے اور کچھ نہ کیا جائے۔ ایسا کرنے سے وہ اس معاملہ کو باہمی طور پر ہی سلجھا لیں گے۔ یہ سفارش اعترافِ شکست ہی نہیں بلکہ شکست خوردہ ذہنیت کا مظاہرہ ہے۔ سراون ڈکسن نے قضیۂ کشمیر کے سارے پس منظر کا مطالعہ کیا ہے۔ ان کے سامنے ہے کہ کشمیر کمیشن کیسے ہندوستان کی مصالحت ناپسندی سے ناکام ہوا۔ حالیہ مذاکرات کے دوران میں انھیں ذاتی تجربہ بھی ہو گیا۔ تعجب ہے کہ اس کے باوجود انھوں نے یہ سفارش کرنے کی جرأت کی کہ سلامتی کونسل مزید کارروائی ترک کردے اور معاملہ کا تصفیہ فریقین پر چھوڑ دے۔ سلامتی کونسل نے یہ مشورہ قبول کر لیا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ ادارہ بین الاقوامی امن کے تحفظ کے قابل نہیں اور اگر اس کی کچھ افادیت تھی تو وہ اب کالعدم ہو گئی ہے۔ اس سے نہ محض چھوٹی حکومتیں اقوامِ متحدہ سے دل برداشتہ ہونگی بلکہ بدامنی کو اور شہ ملے گی۔

کوریا کے سلسلہ میں سلامتی کونسل نے جو اقدام کیا وہ دنیا بھر کے سامنے ہے۔ اس کی برق رفتاری نے ایک عالم کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیا تھا۔ کیا کشمیر کا معاملہ بھی اسی انداز اور رفتار سے نپٹایا جائے گا؟ اور اس غلط فہمی کو دور کیا جائیگا کہ کوریا کے سلسلہ میں عجلت امریکہ کے دباؤ کا نتیجہ تھی؟ کشمیر سلامتی کونسل کیلئے زندگی اور موت کا سوال ہے۔ یہ کلیتہً سلامتی کونسل کے ہاتھ میں ہے کہ وہ زندگی کی راہ اختیار کرے یا اپنے ہاتھوں اپنی قبر کھودے۔

سلامتی کونسل کا کیا حشر ہوتا ہے؟ اس سے ان چالیس لاکھ مظلومین کو سروکار نہیں جن کی رگِ جان اسوقت پنجۂ ہندوستان میں ہے اور جو خود زندگی اور موت کی کشمکش میں ہیں۔ یوں بھی ایک ادارے کی زندگی کو کسی ملت کی زندگی پر ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ انھیں اور ان کے ہمدردوں کو جان لینا چاہئے کہ اس مرض کی دوا نہ جنیوا میں ہے نہ لندن میں ہے اور

سنا ہے میں نے غلامی سے امتوں کی نجات خودی کی پرورش و لذتِ نمود میں ہے!

عدمِ جنگ دسمبر ۱۹۴۹ء میں پنڈت نہرو نے یہ تجویز پیش کی کہ ہندوستان اور پاکستان مل کر یہ اعلان کریں کہ تمام تنازعات صلح صفائی سے طے کئے جائیں گے نہ کہ جنگ کے ذریعہ سے۔ حکومت پاکستان نے فروری ۱۹۵۰ء میں یہ جواب بھیجا کہ تنہا اعلان عدم جنگ کافی نہیں ہو سکتا جب تک کہ متنازع فیہ امور کے تصفیہ کا واضح طریق کار متعین کر لیا جائے۔

چنانچہ پاکستان نے تجویز پیش کی کہ نزاعی امور مذاکرات باہمی سے طے کئے جائیں اور اگر دو ماہ تک تصفیہ کی صورت پیدا نہ ہو تو مصالحت کے ذریعہ انھیں حل کرایا جائے اور اگر دو ماہ تک مصالحت کا نتیجہ بھی کچھ نہ نکلے تو پھر ثالثی کرائی جائے۔ یہ عملی تجویز بلند بانگ اعلانِ عدمِ جنگ سے بدرجہا بہتر تھی، اور ایک لحاظ سے اسی کی تشریح و وضاحت ہندوستانی حکومت نے چھ ماہ سے اوپر اس تجویز کو زیرِ غور رکھا اور بالآخر اسے مسترد کر دیا۔ اعلانِ عدمِ جنگ کی خواہش کے ہوتے ہوئے اس تجویز کا استرداد مضحکہ انگیز ہے۔ اس تجویز سے جزئی اختلاف تو ہندوستان کو ہو سکتا تھا لیکن اس کا بالکلیہ استرداد فہم سے بالا معلوم ہوتا ہے۔ درحقیقت یہ استرداد فہم سے بالا نہیں بلکہ بالکل قابلِ فہم ہے۔ ہندوستان ہر معاملہ کو سیاسی یا ہندوانہ رنگ دے کر غلط پس منظر میں دیکھتا ہے اور جانتا ہے کہ جب بھی کسی معاملہ کو کسی پنچ یا ثالث کے سپرد کیا گیا اس کی ہار یقینی ہے۔

یک زبانی

پنڈت نہرو کی امن پسندی کی یہ حالت ہے کہ کوریا میں انھوں نے روس اور امریکہ میں صلح کرانے کا ذمہ اٹھایا لیکن شاید ایسا کرنے سے ان کا مقصد بین الاقوامی بازارِ سیاست میں سودا بازی کرنا تھا۔ ورنہ اگر ان کا جذبۂ امن پسندی صادق ہوتا تو کشمیر کے معاملہ میں وہ کبھی بے سر و پا باتیں نہ کرتے۔ جب انھوں نے کوریا میں صلح کرانے کی طرح ڈالی تو اسی وقت بعض برطانوی اور امریکی جرائد نے انھیں یاد دلا دیا تھا کہ اگر وہ ایسے ہی امن پسند ہیں تو کوریا سے پہلے کشمیر کا معاملہ امن سے طے کریں اور دنیا کو اپنی امن پسندی کا ثبوت بہم پہنچائیں۔ لیکن وہ کشمیر اور کوریا کا فرق سمجھتے ہیں۔ کشمیر کے معاملہ میں انھیں ہندوستان کی زبردست داخلی قوت۔ مہاسبھائیت۔ سے بھی عہدہ برآ ہونا پڑتا ہے جس سے مفاہمت کے بغیر ان کا گذارہ مشکل ہے۔

ہندوستان میں ہندو فرقہ داریت یعنی مہاسبھائیت کتنا زور پکڑ چکی ہے؟ اس کا اندازہ مسلمانوں ہی کو ہو سکتا ہے جو اس کا واحد نشانہ ہیں۔ حال ہی میں مہاسبھائیت میں ایک اور انقلاب آیا ہے۔ اب اس کی قوت کا یہ عالم ہے کہ خود کانگرس —— وہ رسوائے عالم غیر فرقہ دارانہ جماعت —— کی صدارت پر ایک کٹر مہاسبھائی نے قبضہ کر لیا ہے۔ یوپی کے سابق سپیکر ٹنڈن زہریلی ہندو ذہنیت کے باعث ناقابلِ رشک شہرت حاصل کر چکے ہیں۔ انھوں نے صدارتِ کانگرس کے لئے پنڈت نہرو کے امیدوار آچاریہ کرپلانی کا مقابلہ کیا اور اسے شکست دی۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ٹنڈن پٹیل کا نامزد تھا۔ پنڈت نہرو اور پٹیل کے تعاون کی یہ کیفیت ہے کہ وہ ایک امیدوار پر اتفاق بھی نہ کر سکے اور نائب وزیر اعظم اپنے وزیر اعظم کو مات دے گیا۔ یہ مطلقاً حیران کن نہیں۔ خود پنڈت نہرو کے الفاظ میں کانگرس اور حکومت تک میں فرقہ داریت آ چکی ہے۔ لیکن پنڈت جی کے پاس اس زہر کا علاج کیا ہے؟ خود ہی زہر کے گھونٹ پینا اور ادھر کو چلنا جدھر کی ہوا ہو۔ پنڈت نہرو کی مثال عربی محاورہ کے مطابق اس کیل کے مشابہ ہے جو دیوار کو اپنی مرضی سے نہیں بلکہ ٹھونکنے والے کے زور سے پھاڑتی ہے۔ پنڈت جی کی پشت پر ٹنڈن اور مہاسبھا ہے۔ اب کانگرس کی طرف سے علانیہ مہاسبھا کو کمک ملے گی۔ ایسے میں پنڈت نہرو کی بے چارگی ظاہر ہے۔

انتخاب سے پہلے اور بعد ٹنڈن نے کشمیر سے متعلق بالکل انہی خیالات کا اظہار کیا جو پنڈت جی کے ہیں۔ پنڈت جی ٹنڈن کے انتخاب پر بہت تلملائے تھے اور فرقہ داریت کے خلاف بہت احتجاج کیا تھا، اور خبروں کا انداز تو اس قسم کا ہو گیا تھا کہ اب پنڈت جی کانگریس سے تعاون نہیں کر سکیں گے اور حکومت سے استعفا دیدیں گے۔ خود پنڈت جی نے مطالبہ کیا کہ کانگریس ان کی پالیسی پر صاد کرے۔ ناسک میں کانگریس کے سالانہ اجلاس ہی میں سودا ہوا۔ کانگریس نے لیاقت۔نہرو معاہدہ کی توثیق کر دی۔ پنڈت نہرو نے کشمیر کے معاملہ میں اسی روش کو جاری رکھا جو صریحی طور پر مہاسبھائی ہے۔ اس پس منظر میں پنڈت نہرو کی کشمیری پالیسی بالکل قابلِ فہم ہو جاتی ہے اور یہ بھی سمجھ میں آ جاتا ہے کہ وہ اعلان سے جنگ کے منطقی نتائج کا کیوں انکار کر رہے ہیں۔ اس ضمن میں شیاما پرشاد مکرجی کی ایک تقریر کا حوالہ دینا بے محل نہ ہوگا جو ۲ ستمبر کو کی گئی اور جس میں کہا گیا کہ مسلمانوں اور پاکستان کے معاملہ میں ہندوستان کی پالیسی Appeasement ایک طرح کی فرقہ داریت ہے۔ اس پالیسی کو ختم کرنا چاہئے۔ مکرجی نے یہ بھی کہا کہ پاکستان کے معاملہ میں معاشی تعزیرات سے کام لینا یا عسکری کارروائی کرنا محض طریقِ کار کا فرق ہے۔ مہاسبھا کے پلیٹ فارم سے جو کچھ کھلم کھلا کہا جا سکتا ہے وہ کانگریس کی ٹکسال میں ڈھل کر پنڈت نہرو کی مہر سے سکہ بند اور مستند ہو کر نکلے گا۔

پاکستانی روپیہ

گذشتہ سال حکومت پاکستان نے یہ فیصلہ کیا کہ پاکستانی روپیہ کی قیمت میں تخفیف کی ضرورت نہیں۔ ہندوستان نے اس فیصلہ کو تسلیم نہیں کیا۔ اب جبکہ پاکستان عالمی بنک اور بین الاقوامی مالی فنڈ I.M.F. کا رکن بن چکا ہے تو یہ مسئلہ ان اداروں کے قواعد کے مطابق زیر بحث آیا۔ غلام محمد صاحب وزیر خزانہ ان مذاکرات میں شرکت کیلئے پیرس گئے۔ ہر چند حکومت پاکستان کا فیصلہ ظاہر تھا اس کے باوجود افواہوں کی بھرمار ہو گئی اور ہر طرف سے یہ ثقہ اطلاعیں آنا شروع ہو گئیں کہ پاکستانی روپیہ کی قیمت میں تخفیف ہو کے رہے گی۔ کاروباری طبقہ نے پمفلٹوں کا سارا زور اس پر لگا دیا کہ پاکستانی روپیہ میں تخفیف عام پاکستانیوں کے لئے نقصان کا باعث ہوگی لہذا حکومت کو تخفیف منظور نہیں کرنی چاہئے۔ عملاً اس طبقہ نے عام پاکستانیوں کو کتنا نفع پہنچا دیا اس کا اندازہ عام معیار قیمت سے لگایا جا سکتا ہے جو فیصلہ عدم تخفیف سے پہلے بھی قریباً وہی تھا جو بعد میں قائم رکھا گیا۔ ادھر یہ زور لگایا جا رہا تھا اور ادھر محض ان افواہوں کی بنا پر اجناسِ صرف کی قیمتیں چڑھنا شروع ہو گئیں۔ حکومت سال بھر سے تماشائی چلی آ رہی تھی، وہ بدستور سابق خاموش رہی۔ اگر عام طور پر نہیں تو کم از کم ایسے نازک مرحلوں پر ہی حکومت اور تاجر طبقہ پاکستانی مفاد کیلئے تعاون کر لے تو اندرون و بیرون ملک اس تعاون کا خاطر خواہ اثر ہو سکتا ہے۔

جہاں تک تخفیف کی اطلاعوں کا تعلق ہے ان کی حیثیت اعصابی جنگ کی تھی۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ بین الاقوامی مالی فنڈ اور عالمی بنک کسی ملک کی شرح تبادلہ میں مداخلت نہیں کر سکتے۔ وہ اگر شرح تبادلہ کو مناسب نہ سمجھیں تو اپنی

سفارش پیش کرتے ہیں جسے ماننا یا نہ ماننا متعلقہ حکومت کا کام ہوتا ہے۔ حکومت پاکستان کی روش ظاہر تھی اور بار بار غیر مبہم اعلانات کئے جا چکے تھے کہ عدم تخفیف کا فیصلہ بدلا نہیں جائے گا۔ لہٰذا ان حالات میں اضطراب و تشویش کی گنجائش نہیں ہونی چاہئے تھی۔ لیکن اضطراب و تشویش کی ایک وجہ تو خود حکومت کا سکوت تھا اور دوسری وجہ تاجروں نے قیمتیں بڑھا کر مہیا کی۔

پیرس میں پاکستانی روپیہ کا معاملہ زیر بحث آیا اور فیصلہ ملتوی کر دیا گیا۔

پیرس میں غلام محمد صاحب نے یہ انکشاف کیا کہ جب سالِ گذشتہ تخفیف کا سوال سامنے آیا اور حکومتِ پاکستان نے عدم تخفیف کی رائے قائم کی تو ہندوستانی حکومت نے اسے تسلیم کر لیا اور ریزرو بنک آف انڈیا کو یہ حکم بھی دیدیا کہ وہ ایک سو روپیہ پاکستانی کے عوض میں ایک سو چوالیس ہندوستانی روپے دے۔ لیکن جب دونوں حکومتوں کے مابین اس فیصلہ پر عمل درآمد کی تاریخ مقرر کرنے کا سوال پیدا ہوا تو عین آخر وقت میں ہندوستان اپنے فیصلہ سے پھر گیا اور اس شرح کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ غلام محمد صاحب کے انکشاف کی ہندوستان نے تردید کی تو حکومت پاکستان نے ان تاروں کو شائع کر دیا جو پاکستان اور ہندوستان کے درمیان اس موضوع پر صادر ہوئی تھیں۔ تعجب ہے کہ حکومت نے اس اہم نکتہ کو اب تک راز میں کیوں رکھا؟ اس راز کا انکشاف بروقت ہونا چاہئے تھا تاکہ اس وقت دنیا کو معلوم ہو جاتا کہ ہندوستان نے پہلے پاکستان کا فیصلہ عدم تخفیف تسلیم کر لیا لیکن بعد میں سفلی محرکات کے تحت وہ اس سے منحرف ہو گیا۔

دولت مشترکہ کے وزرائے خزانہ کی کانفرنس

پیرس سے فارغ ہو کر غلام محمد صاحب دولت مشترکہ کے وزرائے خزانہ کی کانفرنس میں شرکت کے لئے لندن روانہ ہوئے۔ اس کانفرنس میں دیگر امور کے علاوہ اس امر پر بھی غور کیا جائے گا کہ جنوب مشرقی ایشیا کو اسی لاکھ پونڈ مدد دینے کا جو فیصلہ پہلے ہو چکا ہے اس کی عملی صورت کیا ہو۔ اس کانفرنس کی ضروری تفصیلات کو حکومت پاکستان نے ابھی تک صیغہ راز میں ہی رکھا ہوا ہے۔ کولمبو کانفرنس، باگیو کانفرنس اور اب لندن کانفرنس ان سب میں اہم فیصلے ہوئے اور ہوں گے لیکن حکومت نے پبلک پر اتنا اعتماد بھی ظاہر نہیں کیا کہ ان سے متعلق مفصل بیان ہی دے دیتی۔ اب جبکہ مجلس دستور ساز کا اجلاس ہو رہا ہے، اراکین کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان تفصیلات کا تقاضا کریں اور فیصلوں اور بین الاقوامی ذمہ داریوں سے متعلق اپنے مشورے حکومت کو دیں۔

مشرق وسطیٰ

ان ہی دنوں قاہرہ میں عرب لیگ پولیٹکل کا اجلاس ہوا اور کوشش کی گئی کہ ایسی فضا پیدا ہو جائے کہ جنرل اسمبلی میں عرب ممالک متحدہ محاذ پیش کریں۔ یہ خواہش اور کوشش مستحسن ہے لیکن واقعات

شدت سے ان کے خلاف ہیں۔ دنیائے عرب کا مرکزی مسئلہ فلسطین ہے اور اسی پر عربی ممالک متفق و متحد نہیں۔ فلسطین سے متعلق عربی مطالبہ یہ ہے کہ (۱) اسرائیلی حکومت کو اس حصہ ملک تک محدود رکھا جائے جو اقوام متحدہ کی تجویز تقسیم میں انہیں دیا گیا تھا۔ (۲) یروشلم کو بین الاقوامی بنایا جائے، اور (۳) اسرائیلی حکومت عرب مہاجرین کو واپس لے۔

اردن اور عراق برطانیہ کے زیر اثر ہیں۔ برطانیہ ایک طرف ان کی پیٹھ ٹھونک کر عربی ممالک میں تشتت و افتراق کے بیج بو رہا ہے، دوسری طرف وہ مصر کو نیچا دکھانے کی کوشش کر رہا ہے کیونکہ عرب لیگ پر مصر ہی کا اثر غالب ہے۔ اردن نے یروشلم کے پرانے حصہ شہر پر قبضہ کر رکھا ہے اور اقوام متحدہ کے فیصلہ کے باوصف وہ اسے بین الاقوامی تحویل میں دینے کا خواہشمند نہیں۔ نئے حصہ شہر پر یہودیوں کا قبضہ ہے۔ وہ علانیہ اقوام متحدہ کے فیصلہ کی مخالفت کر رہے ہیں۔ عرب لیگ نے مشترکہ حفاظت Collective Security کا جو معاہدہ تیار کیا تھا اس پر اردن اور عراق نے ابھی تک دستخط نہیں کئے۔ عراق نے پولیٹیکل کمیٹی میں یہ تجویز منظور کرا لی ہے کہ تمام عرب فوجی کمانڈروں کی کمیٹی بنائی جائے۔ اس معاہدہ کے فوجی پہلو کی ذمہ دار ہو۔ اس منظوری سے توقع ہو چلی ہے کہ عراق بھی اس معاہدہ پر دستخط کر دے گا۔

عراق میں پھر نوری السعید کی حکومت قائم ہو گئی ہے۔ نوری انگریزوں کا پٹھو ہونے کی حیثیت سے بدنام ہے۔ اس کی واپسی عربی وحدت کے لئے خوش آئند نہیں ہو سکتی۔

مصر اور انگلستان کے مابین ۱۹۳۶ء کے مردود معاہدہ کی اصلاح کے مذاکرات پھر شروع ہوئے اور پھر بدستور سابق ناکامی میں ختم ہو گئے۔ انگریز نہ نہر سویز کا علاقہ خالی کرنا چاہتا ہے، نہ وہ مصر اور سوڈان کی وحدت کے حق میں ہے۔ ادھر یہ مذاکرات ناکام ہو رہے تھے ادھر برطانیہ نے یہ اعلان کر دیا کہ برطانیہ مصر کو جیٹ Jet ہوائی جہاز دینے سے قاصر ہے۔ ان ہوائی جہازوں کی سپلائی سامان اسلحہ کی عمومی سپلائی کا حصہ تھی جو اس اعلان کے مطابق عمل میں آ رہی تھی جو دول عظمیٰ ثلاثہ یعنی برطانیہ، امریکہ اور فرانس نے پچھلے دنوں کیا تھا اور جس میں واضح طور پر کہا گیا تھا کہ مشرق وسطیٰ کو سامان و اسلحات جنگ مہیا کئے جائیں گے۔ برطانیہ نے بظاہر یہ عذر پیش کیا ہے کہ وہ اطلانٹک حکومتوں کی فرمائشوں سے عہدہ برآ ہو کر مصر کی طرف توجہ دے گا، لیکن در اصل برطانیہ مصر پر دباؤ ڈال کر زیر اثر رکھنا چاہتا ہے۔

اندرونی اختلافات سے عربی سیاست کی ہوا کچھ ایسی اکھڑی ہوئی ہے کہ ہندوستان نے اسرائیلی حکومت کو تسلیم کرنے کا فیصلہ کیا تو عرب لیگ نے ازرہ لجاجت ہندوستان سے اس سے باز رہنے کی درخواست کی۔ وہ اپنے ہاں کے محاورہ کو بھول گئے کہ جو شخص آزمائی ہوئی چیز کو آزماتا ہے اسے ندامت حاصل ہوتی ہے۔ بہ اعتبار مسلم دشمنی

ذہنیت، ہندوستان اور اسرائیل میں کچھ فرق نہیں۔ ہندو ذہنیت کا تو شروع سے ہی تقاضا اور مطالبہ تھا کہ اسرائیلی حکومت کو تسلیم کر لیا جائے۔ اس کے لئے ایک ہی وجہ کافی تھی اور وہ یہ کہ اسرائیل مسلمان دشمن حکومت ہے۔

پنجاب پنجاب کی سیاست نے جہاں ایک یہ پلٹا کھایا کہ مسلم لیگ کو دولتانہ کی آغوش میں ڈال دیا وہاں دوسرا یہ پلٹا کھایا کہ ممدوٹ اس مقدمہ سے بری ہو گئے جو مختلف الزامات کے تحت ان پر چل رہا تھا۔ اس تجربہ سے وہ سیاست میں پورے شد و مد سے حصہ لینے کے لئے فارغ ہو گئے ہیں۔ پنجاب کی سیاست ان دو پرانے حریفوں کے درمیان گوئے بازی بنی رہی اور بنی رہے گی۔ ممدوٹ کے عزائم اور عملی پروگرام سے متعلق قیاس آرائی قبل از وقت ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ وہ انتخاب میں حصہ لیں گے اور دولتانہ لیگ کے زبردست حریف ہوں گے۔ سارے پنجاب کو ان دو حریفوں میں بٹ جانا ہوگا۔ پنجاب دونوں کو آزما کر رد کر چکا ہے۔ اس کا مستقبل نہ ایک سے وابستہ ہے نہ دوسرے سے۔ اگر آئندہ انتخابات میں روح پنجاب نہ ابھری تو انتخابات کا نتیجہ کچھ بھی ہو پنجاب کے جاں گسل مصائب میں کچھ کمی واقع نہیں ہوگی۔ نتیجہ کچھ ہو، پنجاب کے انتخابات آئندہ پاکستان بھر کے عمومی انتخابات کا اشاریہ (انڈکس) ہوں گے۔ لہٰذا ہر حریف ایڑی سے چوٹی تک کا زور لگائے گا۔ مسلم لیگ کے مستقبل کا دار و مدار بھی پنجاب پر ہے۔ پنجاب میں ناکام ہو جانے پر پاکستان میں کہیں بھی اس کے قدم نہیں جم سکیں گے۔ اسے اس کا کس قدر احساس ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ صدر پنجاب مسلم لیگ نے اعلان کیا ہے کہ خود وزیر اعظم پاکستان، لیاقت علی خان صاحب انتخابی مہم میں حصہ لیں گے اور پنجاب کا دورہ کر کے تقریریں کریں گے۔ وزیر اعظم پاکستان کے مزاج کا اندازہ ان کی اس تقریر سے ہوتا ہے جو انہوں نے قائد اعظم کے یوم وفات پر فرمائی۔ اس میں انہوں نے اپنے مخالفین بالخصوص مسٹر سہروردی کا نام لے کر نازیبا الفاظ سے خطاب کیا۔ نازیبا اس لئے نہیں کہ مخاطبین اس کے مستحق نہیں تھے (ہمیں اس سے سروکار نہیں) بلکہ نازیبا اس لئے کہ وزیر اعظم جیسی ذمہ دار شخصیت کو یہ الفاظ زیب نہیں دیتے تھے۔ خیر جب تک وزیر اعظم مستقبل کو ایک انداز سے دیکھتے ہیں انہیں حق حاصل ہے کہ اپنی محفلوں میں اس کا اظہار کریں۔

پنجاب کی مسلم لیگ اپنی پوزیشن کو مستحکم کرنے کے لئے در پردہ کوشش کر رہی تھی کہ انتخابات ملتوی ہو جائیں۔ حالیہ قیامت خیز سیلاب ان کی یہ خواہش پوری کرتے نظر آتے ہیں۔ قیاس ہے کہ انتخابات مارچ ۱۹۵۱ء تک ملتوی ہو جائیں گے۔

سیاسی سیلاب کے ساتھ ساتھ پنجاب میں فقید المثال سیلاب آئے ہیں جن سے غیر معمولی جانی اور مالی نقصان ہوا۔

اور جن سے ذرائع رسل و رسائل کئی جگہ منقطع ہوگئے۔ اس آسمانی بلاء عظیم کا ایک تو ہنگامی پہلو ہے۔ وہ بے چارگان و مظلومین جن کے گھر بار نذرِ آب ہوگئے ان کی امداد اور بحالی نہایت ضروری ہے۔ ابھی تک مہاجرین کی آبادکاری کی مہم مکمل نہیں ہوئی تھی کہ یہ افتاد آپڑی۔ اس ضمن میں موسمی عنصر کو خصوصیت سے نگاہ میں رکھنا چاہیے۔ بیماری کے خطرہ کے علاوہ ان دنوں پنجاب میں سردی شروع ہو جاتی ہے۔ اگر ان ستم رسیدگان کی طرف مناسب التفات نہ کی گئی تو سردی کے بے رحم ہاتھوں سے ان کا بچنا مشکل ہو جائے گا۔ لہٰذا پاکستان بھر کو خالی ہمدردی کے پیغامات بھیجنے کی بجائے فوری عملی امداد کی طرف متوجہ ہونا چاہیے۔ یہ مصیبتِ عظمیٰ ساری ملت کی ہے، محض مقامی یا صوبائی نہیں۔

اس مصیبتِ عظمیٰ کا دوسرا پہلو مستقل ہے۔ ہمیں ابھی سے سوچنا چاہیے کہ آئندہ سال ان سیلابوں سے کیسے بچا جاسکے گا۔ سائنسی ذرائع سے اس طوفانِ آب سے بچ جانا محض ممکن ہے بلکہ اس افراطِ آب کو نعمت میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ حکومت کا فرض ہے کہ وہ ابھی سے ماہرین کو اس امرِ اہم پر مامور کرے اور آئندہ موسم برسات سے پہلے پہلے مناسب دفاع کا بندوبست کرلے۔

سیلاب قدرت کے جلی اشارے ہیں!

صحیح انتخاب اس وقت ہو سکتا ہے

جب آپ کے سامنے انتخاب کے لئے قسم قسم کا مال موجود ہو اور

خریداری کا فیصلہ

اس وقت ہو سکتا ہے جب آپ تسلی کر لیں کہ قیمت واجبی ہے اور

آپ کا اطمینان

اسوقت ہو سکتا ہے جب آپ خرید کردہ مال کے استعمال کے بعد دیکھ لیں کہ جیسا کہا گیا تھا، مال ویسا ہی نکلا

آپ یونہی پریشان نہ ہوجیئے

ہمارے ہاں آیئے اور دیکھئے کہ مذکورہ بالا شرائط کے مطابق آپ کا اطمینان ہوتا ہے یا نہیں۔
ہمارے ہاں ہر قسم کا ہوزری کا سامان، ٹائیلٹ کے لوازمات، اون، گرم کپڑا، ٹیلرنگ (صرف جنٹس کے لئے) تحفہ جات اور دیگر متفرق اشیائے ضروریات کا بہت بڑا اسٹاک موجود رہتا ہے۔

تھوک کے لئے: سمرسیٹ سٹریٹ، کراچی

اور پرچون کے لئے: الفنسٹن سٹریٹ، کراچی

تشریف لایئے

نیز ہم ہوزری کا نہایت اعلیٰ مال خود تیار کرتے ہیں۔

کوہ نور نٹنگ ملز۔ کلیٹن روڈ۔ کراچی

ہماری صناعی کا مرکز ہے، نفاست اور پائیداری میں بہت کم ملز اس کا مقابلہ کر سکتی ہیں۔

نیاز آگیں: ایچ غلام محمد اینڈ برادرز۔ کراچی

طلوع اسلام

اکتوبر ۱۹۵۰

۸/