بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

غلام باری، مانچسٹر

عرش اور خدا کا تصور

خدائے واحد، اپنی ذات میں یگانہ ہے۔ اس میں کوئی دوسرا شریک نہیں۔ ساری کائنات میں اسی ایک کا قانون کارفرما ہے، اور اسی ایک قانون کے تابع تمام انسانوں کو بھی رہنا چاہئے۔ اس طرح ان میں بھی وحدت پیدا ہو جائے گی۔ (وحدت خالق کے تصور کا لازمی نتیجہ وحدتِ قانون اور وحدتِ انسانیت ہے۔ القرآن ۱/۱۱۲)۔

دنیا میں چند دہریوں کو چھوڑ کر، باقی سب خدا کو ماننے کے مدعی ہیں لیکن خدا کوئی محسوس شے نہیں کہ اسے دیکھ کر ہر ایک، ایک جیسا مانے۔ وہ غیر مرئی، غیر محسوس اور ادراک وشعور سے بلند ذات ہے۔ اس لئے خدا کو ماننے سے مطلب یہ ہوگا کہ ہم اس کے متعلق تصور کیا رکھتے ہیں۔ ایک تصور کے مطابق اسے مانیں تو وہ خدا پر ایمان کہلائے گا۔ دوسرے تصور کے مطابق مانیں تو وہ خدا پر ایمان کے دعوے کے باوجود، اس سے انکار ہوگا۔ خدا کا تصور وہی صحیح ہوسکتا ہے جسے خود خدا نے اپنے متعلق دیا ہے اور یہ تصور قرآن کے علاوہ اور کہیں سے نہیں مل سکتا۔ لہٰذا، خدا کو اس تصور کے مطابق ماننا جو قرآن پیش کرتا ہے، خدا پر ایمان کہلائے گا۔ خدا کا یہی تصور ہے جو نہایت مختصر لیکن کمال جامع شکل میں سورہ اخلاص میں پیش کیا گیا ہے۔ خدا کا اس قسم کا منزہ اور بلند تصور کہیں اور سے نہیں مل سکتا۔ اس خدا پر ایمان میں انسانیت کی کامیابی کا راز ہے۔ اس لئے کہ اس پر ایمان لانے کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے اندر (علیٰ حد بشریت) اس جیسی صفات پیدا کریں۔ ایسے انسانوں پر مشتمل قوم جو اس قسم کی صفات عالیہ کی حامل ہو، دنیا میں کونسی قوم اس کا مقابلہ کر سکے گی؟

جب ذہنِ انسانی اپنے عہد طفولیت میں تھا تو اس نے دیوی دیوتا، یا خدا کا تصور ایسا ہی قائم کیا جیسا وہ اپنے سامنے بادشاہ کو دیکھتا تھا، اس لئے کہ اس کے نزدیک بادشاہ سے بڑھ کر قوت اور اقتدار کا مالک کوئی نہیں ہوتا تھا۔ اس کے ذہن نے خدا کو بھی، بادشاہ کی طرح ایک تخت پر بٹھایا۔ اس کے اردگرد، مقربین کو جمع کیا اور اس تک پہنچنے کے لئے حاجبِ، دربان بھی مقرر کئے۔ اگر انسان نے اپنی کوئی درخواست اس کے حضور پیش کرنی ہو تو ضروری ہوگا

کہ اس کے ساتھ کوئی نذرانہ بھی پیش کرے اور پھر اس درخواست کو اس کے مقربین کی وساطت سے اس تک پہنچائے تا کہ وہ درخواست دہندہ کی سفارش بھی کریں۔ ان درخواستوں کے فیصلے' یا خدا کے دیگر احکام' کسی قاعدے اور قانون کے پابند نہیں ہوتے۔ اس کا انحصار بادشاہ کے مزاج پر ہوتا ہے۔ وہ خوش ہو گیا تو جاگیر کے طور پر گاؤں بخش دیا۔ ناراض ہو گیا تو گدھوں کے ہل چلوا دیئے۔ سعدیؔ کے الفاظ میں مزاجِ شاہاں کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ' گاہے بسلامے برنجند وگاہے بہ دشنامے خلعت بہ بخشند! کبھی سلام کرنے پر ناراض ہو جاتے ہیں اور کبھی گالی دینے پر انعام و اکرام کی بارش کر دیتے ہیں۔ لہٰذا بندوں کی تمام کوشش یہ ہونی چاہئے کہ کسی طرح خدا کو راضی کر لیں۔ اسے خوش رکھیں۔ ایشور کی بھگتی' ڈنڈوت' پوجا پاٹ' اس کے چرنوں (قدموں) میں شردھا (عقیدت) کے پھول چڑھانا' دیوتاؤں کے استھانوں پر قربانیاں دینا سب اس غرض سے تھا کہ کسی طرح ایشور' پرماتما یا دیوی دیوتاؤں کو خوش رکھا جائے۔ وہ اپنے بھگتوں سے راضی ہوں۔۔۔ قرآن کریم نے خدا کے متعلق یہ باطل تصور مٹایا اور اس کی جگہ یہ تصور پیش کیا کہ اس نے کچھ قوانین مقرر کر دیئے ہیں جن کے مطابق یہ کارگۂ کائنات اس نظم و ضبط کے ساتھ سرگرم عمل ہے۔ ان قوانین میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی انہیں تقدیراتِ الٰہیہ کہا جاتا ہے۔

قرآن کریم نے خدا کے متعلق ایسا منزہ تصور دیا تھا جو مقام کی نسبتوں سے بلند اور جہت کی اضافتوں سے بالا تھا۔ لیکن جو کچھ پہلی امتوں کے ساتھ گزرا وہی کچھ صدر اول کے بعد ہمارے ساتھ ہوا۔ ہمارے ہاں بھی خدا کو محسوس پیکروں میں ڈھالا گیا اور جب خدا محسوس قالب میں ڈھل گیا تو اس کے رہنے کے لئے کوئی مقام بھی متعین کرنا پڑا۔ عیسائیوں کے ہاں خدا کے متعلق یہ تصور عام تھا کہ وہ آسمان کے اوپر ہے چنانچہ ان کی مشہور دعا میں ہے کہ اے ہمارے باپ! جو تو آسمان پر ہے تیرا نام پاک ہے۔ جب مسلمانوں نے ان کے اتباع میں خدا کو محسوس پیکر میں ڈھالا تو اس کے متعلق یہ عقیدہ وضع کیا گیا کہ وہ آسمانوں کے اوپر عرش پر متمکن ہے۔ جب خدا کو اس قسم کے عرش پر بٹھا دیا گیا تو انی رافعک الی (۳/۵۴)۔ بل رفعه الله الیه (۴/۱۵۸) کا مفہوم لینے میں کوئی دشواری نہ رہی کہ خدا نے حضرت عیسیٰؑ کو اپنی طرف اٹھا لیا اور وہ بعض روایات میں دوسرے اور بعض میں چوتھے آسمان پر زندہ موجود ہیں اور قیامت کے نزدیک دوبارہ زمین کی طرف نازل ہوں گے۔

سورہ الحدید میں ہے کہ هو الذی خلق السموات والارض فی ستہ ایام ثم استوی علے العرش یعلم ما یلج فی الارض وما یخرج منها وما ینزل من

السماء وما یعرج فیھا وھو معکم این ما کنتم و اللہ تعلمون بصیر۔ اللہ نے کائنات کی پستیوں اور بلندیوں کو' چھ مختلف ادوار میں متنوع منازل سے گذار کر پیدا کیا اور اس کا مرکزی کنٹرول اپنے دستِ قدرت میں رکھا (ثم استوی علی العرش)۔ جو کچھ زمین سے نکلتا ہے اور جو کچھ اس کے اندر داخل ہوتا ہے' جو کچھ فضا کی بلندیوں سے نیچے اترتا ہے اور جو کچھ اوپر چڑھتا ہے' وہ ان سب کا علم رکھتا ہے' تم جہاں کہیں بھی ہو وہ تمہارے ساتھ ہوتا ہے اور جو کچھ تم کرتے ہو' سب اس کی نگاہوں کے سامنے ہوتا ہے۔ (۵۷/۲)۔

قرآن کریم میں متعدد مقامات پر آیا ہے کہ کائنات کی تخلیق چھ مختلف مراحل میں ہوئی۔ یوم کے معنی دن ہی نہیں ہیں اس کے معنی منازل' مراحل' ادوار Period-Stages بھی ہیں۔ اب تو یورپ کے سائنسدان جو تحقیق کر رہے ہیں وہ ان مراحل' منازل اور ادوار کو متعین کر رہے ہیں جن میں سے گزر کر یہ محسوس کائنات اس شکل میں آئی جو اس وقت ہمارے سامنے ہے۔ قرآن نے یہ کہا ہے کہ اس طرح چھ مختلف مراحل میں سے گذر کر اس کی تخلیق تکمیل تک پہنچی۔ اس کے بعد ہے کہ ثم استویٰ علی العرش۔ ہمارے ہاں اس کا ترجمہ بھی یہی ہے اور تفسیریں بھی۔ کہ پھر خدا عرش پر جم کر بیٹھ گیا۔ استویٰ کے یہی معنی کئے گئے ہیں۔ اس کے بعد روایات کی رو سے عرش کو متعین کیا گیا کہ وہ کہاں ہے' کیسا ہے جس پر خدا بیٹھا ہوا ہے۔ عرش کی یہ تفصیل روایات اور احادیث کی رو سے یہ ہے کہ زمین اور آسمان کے درمیان پانچ سو سال کا فاصلہ (راہ) ہے۔ سات آسمان ہیں ہر دو آسمانوں کے درمیان بھی پانچ پانچ سو سال کا فاصلہ ہے۔ ساتویں آسمان کے اوپر اللہ کا تخت ہے (ترمذی' حدیث نمبر ۵۷۳۵' راوی ابو ہریرہ)۔ سنن ابوداؤد کی حدیث جس کے راوی عباس ابن عبد المطلب ہیں' میں ہے کہ زمین اور آسمان کے درمیان ۷۱' ۷۲' ۷۳ سال کا فاصلہ ہے' سات آسمان ہیں' ہر دو آسمانوں کے درمیان بھی اتنا ہی فاصلہ ہے۔ ساتویں آسمان پر سمندر ہے جس کی گہرائی بھی اتنے ہی سال کی راہ ہے۔ اس کے اوپر آٹھ پہاڑی بکرے ہیں جن کے گھٹنوں کی لمبائی بھی ۷۱' ۷۲' ۷۳ سال کی راہ جتنی ہے۔ ان بکروں کے اوپر خدا بیٹھا ہوا ہے۔ معاذ اللہ۔ معاذ اللہ (بعینہٖ اسی طرح ہندوؤں کے ہاں تو ہم پرستی پائی جاتی ہے کہ زمین گائے کے ایک سینگ پر اٹکی ہوئی ہے۔ جب وہ تھک جاتی ہے اور زمین کو دوسرے سینگ پر لاتی ہے تو بھونچال (زلزلہ) آجاتا ہے)۔

اس قسم کی روایات کے متعلق اگر یہ کہا جائے کہ یہ مفسر کے اپنے ذہن کا وضع کردہ افسانہ ہے تو اور بات ہوتی لیکن جب یہ کہا جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا فرمایا ہے تو وہاں پھر مشکل پیش آجاتی ہے۔ انہوں نے اپنے ہاں سے

یہ باتیں کیں۔ اپنے سامعین کو سنائیں۔ اپنے شاگردوں کو پڑھائیں۔ لیکن جب آپ قرآن کریم اور نبی کریم ﷺ کی علمی فضیلت دنیا کے سامنے پیش کریں گے تو وہاں اس قسم کے افسانوں کا کیا اثر ہوگا؟ اور ہمارے علمائے کرام کے فرمان کے مطابق جب ایسی متضاد اور افسانوی روایات کو وحی غیر متلو کہا جائے گا تو خدا کے متعلق کس قسم کا تصور ذہن میں آئے گا؟ معاذ اللہ۔ پہلی بات تو یہ کہ کائنات کی تخلیق چھ دنوں میں ہوئی یہ تورات میں درج کردہ افسانہ ہے۔ تورات میں ہے کہ چھ دن میں کائنات کی تخلیق کر کے خدا تھک گیا ساتویں دن اس نے آرام کیا۔ اسی لئے یہودیوں کے ہاں ہفتہ کے روز چھٹی کی جاتی ہے۔ قرآن کریم کی رو سے چھ مختلف ادوار۔ مراحل (Period-Stages) ہیں۔ پھر اگلی بات یہ کہ اس کے بعد خدا عرش پر بیٹھ گیا اور عرش کی یہ تفاصیل بھی تورات میں دی گئی ہیں۔ اب ہم تورات کے اتباع میں روایات کی رو سے اسی مقام پر آ گئے جہاں تورات تھی جس کی تحریف پر قرآن کی رو سے ہمارا ایمان ہے۔

مجازی طور پر عرش کے معنی غلبہ و تسلط اور حکومت و اقتدار کے ہیں۔ قرآن کریم کے سمجھنے میں اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھنا چاہئے کہ یہ کلام تو خدا کا ہے۔ لیکن دیا گیا ہے انسانوں کی (عربی) زبان میں۔ اسی لئے اس کے الفاظ کے معانی' انسانی لغت کی رو سے متعین ہوتے ہیں۔ ہم اپنی زبان میں جب تختِ حکومت کہتے ہیں تو اس سے مراد لکڑی یا سونے چاندی کا کوئی تخت نہیں ہوتا۔ اس سے مقصد اقتدار اور تسلط ہوتا ہے۔ جب یہ کہا جائے کہ اس نے دہلی کا تخت چھین لیا تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ اس نے دہلی کی حکومت پر قبضہ کر لیا۔ (بلکہ خود دہلی یعنی پایہ تخت سے مراد وہ ملک ہو گا جس کا دارالسلطنت دہلی تھا) تخت۔ تاج۔ جھنڈا وغیرہ سلطنت اور حکومت کے شعار (علامات) ہوتے ہیں اور انہیں انہی معانی میں لینا چاہئے۔ اس لئے خدا کے عرش سے مراد کوئی سچ مچ کا تخت نہیں جس پر خدا بیٹھتا ہے۔ اس سے مراد اس کا مرکزی کنٹرول ہے جو اسے تمام کائنات پر حاصل ہے۔ خدا زماں اور مکاں کی نسبتوں سے ماوراء ہے اس لئے اس کا عرش بھی کسی خاص مقام پر نہیں بچھ رہا۔ نہ ہی استویٰ علی العرش سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی خاص تخت پر جم کر بیٹھا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اسے تمام کائنات پر پورا پورا کنٹرول حاصل ہے۔ اس کی تمام مخلوق اس کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ المیہ یہ ہے کہ موجودہ زمانہ کی علمی سطح کے مطابق مندرجہ بالا متضاد احادیث کے متعلق اگر کوئی شخص کہے کہ یہ رسول کریم ﷺ سے غلط طور پر منسوب ہو گئی ہیں آپ ﷺ نے کبھی ایسا نہیں فرمایا ہوگا تو مفتیان کرام اس پر منکرِ حدیث کا لیبل چسپاں کر دیتے ہیں؟

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محمد سلیم اختر

لمعات

الحدود الشرعیہ اور شاہ ولی اللہؒ

''تحفظِ حقوقِ نسواں بل'' منظور ہو چکا لیکن حدود پر بحث ہے کہ تھمنے میں نہیں آ رہی۔ اس بل کے حق میں اور مخالفت میں کئی سیاسی و غیر سیاسی محاذ و مجالس وجود میں آ چکے ہیں۔ پاکستان کے عام مسلمانوں کے ساتھ ساتھ غیر مسلم اقلیتوں کے عام افراد بھی حیرت میں مبتلا ہیں کہ اصل حدود اللہ کون سے ہیں۔ حکومت والے یا اپوزیشن والے یا غیر سیاسی مذہبی گروہ والے۔ حالانکہ تینوں کا دعویٰ ہے کہ ان کا موقف قرآن وسنت پر مبنی ہے۔ میں بھی عام پاکستانی مسلم ہونے کے ناطے اسی شش و پنج میں ہوں کہ یا الٰہی یہ ماجرا کیا ہے؟ حقیقتِ حال کی جستجو میں مختلف کتب و رسائل کھنگالتا ہوں۔ اسی دوران میری حیرت کی انتہا نہیں رہتی جب میں نے محدثِ دہلوی حضرت شاہ ولی اللہ علیہ الرحمتہ کی کتاب تاویل الاحادیث کا اقتباس پڑھا جس کی رو سے حدود، شرعیہ اور تعزیرات سے متعلق ایک عجیب نقطۂ نظر پیدا ہوتا ہے۔ پس منظر یہ ہے کہ ایک روایت کے مطابق حضرت ایوب علیہ السلام پیغمبر خدا نے اپنی گھر والی کو حالتِ مرض میں سو (۱۰۰) چابک مارنے کی نذر مانی۔ اللہ تعالیٰ نے اس سلسلہ میں ایک ''حیلہ'' کی طرف راہنمائی کی کہ سو (۱۰۰) چابک الگ الگ مارنے کی بجائے (۱۰۰) سو عدد تنکے لے کر جھاڑو کی طرح ان کی ایک مٹھی بنا کر ایک ہی بار ماری جائے تو اس سے سو (۱۰۰) چابک مارنے کی شرط پوری ہو جائے گی۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدثِ دہلوی علیہ الرحمتہ اس کی حکمت کچھ اس طرح بیان کرتے ہیں:

وکذالک فعله تعالیٰ بالمحبوبین من عباده یکفی منهم بالصورة من الحدود الشرعیه دون المعنی عنایة منه بالنوامیس المنعقدة

فی صدر الملاء الاعلیٰ و بما یری فیھا من الحرج والشدۃ۔

(تاویل الاحادیث۱۳)

یعنی اللہ کا یہ (حیلہ سُجھانے کا) عمل اس کے محبوب بندوں کے لئے ہے جس سے حدودِ شرعیہ کی مقرر کردہ سزا صورت کے لحاظ سے تو پوری ہو جائے لیکن معنوی لحاظ سے یعنی حقیقتاً ان لوگوں کو ایذاء یا تکلیف نہ پہنچے، جن کے مرتبے ملاءاعلیٰ میں مقرر کئے ہوئے ہیں۔

قارئینِ گرامی اگر حدودِ شرعیہ پر اسی طرح عمل کیا جانے لگے تو خود سوچئے کیا مقاصدِ شریعت یا قوانین کا مقصد حاصل کیا جاسکتا ہے جس کے لئے وہ بنائے جاتے ہیں؟؟؟۔ **تتفکرو**.....۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بیادِ پرویز

مقدمہ مرزائیہ بہاولپور اور علامہ پرویز

1926ء کی بات ہے کہ سابق ریاست بہاولپور کی ایک عدالت میں ایک مقدمہ دائر ہوا جس میں ایک مسلمان خاتون نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کے خاوند نے قادیانی مسلک اختیار کر لیا ہے جس کی وجہ سے وہ مرتد ہو گیا ہے۔ اس لئے اس شخص سے مدعیہ کا نکاح فسخ قرار دیا جائے۔ اس مقدمہ نے ملک گیر شہرت حاصل کر لی اور مسلمانوں میں ایک ہیجان پیدا ہو گیا۔ اس لئے نہیں کہ اس میں فریقین کی حیثیت بڑی ممتاز تھی۔ وہ تو بالکل غیر معروف سے تھے۔ یہ اس لئے کہ (غیر منقسم) ہندوستان میں (غالباً) یہ اپنی نوعیت کا پہلا مقدمہ تھا جس میں فیصلہ طلب سوال یہ تھا کہ ایک شخص قادیانی مسلک اختیار کرنے کے بعد مسلمان رہتا ہے یا نہیں؟ اس اعتبار سے یہ متعلقہ فریقین کا مابہ النزاع معاملہ نہ رہا بلکہ قادیانیوں اور غیر قادیانیوں کے مابین ایک دینی سوال بن گیا جس کا عدالتی فیصلہ، ظاہر ہے کہ، بڑی اہمیت کا حامل تھا۔ یہ مقدمہ قریباً نو سال تک زیرِ سماعت رہا اور آخر الامر محمد اکبر صاحب ڈسٹرکٹ جج بہاولنگر نے ۷ فروری ۱۹۳۵ء کو اس کا فیصلہ سنا دیا۔ یہ فیصلہ اپنی شہرت اور اہمیت کے پیشِ نظر، اس زمانے میں بھی الگ چھپ گیا تھا اور اس کے بعد بھی چھپتا رہا۔ ہمارے سامنے اس وقت اس کا وہ نسخہ ہے جسے جون ۱۹۷۳ء میں، ''محفلِ ارشادیہ، سیالکوٹ'' نے شائع کیا اور جو اَب عام طور پر دستیاب ہو جاتا ہے۔ اس فیصلہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ مدعیہ کی طرف سے بڑے بڑے جید علمائے کرام بطورِ گواہ پیش ہوئے۔ مثلاً مولانا غلام محمد صاحب شیخ الجامعہ عباسیہ بہاولپور، مولانا نجم الدین صاحب پروفیسر اورینٹل کالج لاہور، مولانا محمد شفیع صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند، مولانا مرتضیٰ حسن صاحب چاند پوری اور مولانا سید انور شاہ صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند وغیرہم۔ اس سے اس معاملہ کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔ فاضل جج نے اپنے فیصلہ میں لکھا کہ اس مسئلہ کا دارومدار اس بات پر تھا کہ نبوت کی حقیقت کیا ہے اور نبی کسے کہتے ہیں؟ لیکن (انہوں نے کہا کہ) مشکل یہ ہے کہ:

''موجودہ زمانہ میں بہت سے مسلمان نبی کی

حقیقت سے بھی نا آشنا ہیں۔ اس لئے بھی ان کے دلوں میں یہ مسئلہ گھر نہیں کرسکتا کہ مرزا صاحب کو نبی ماننے میں کیا قباحت ہوتی ہے کہ جس پر اس قدر چیخ و پکار کی جارہی ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس کی کچھ تھوڑی سی حقیقت بیان کر دی جائے۔ مدعیہ کی طرف سے نبی کی کوئی تعریف نہیں بیان کی گئی۔ صرف یہ کہا گیا ہے کہ نبوت ایک عہدہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے برگزیدہ بندوں کو عطا کیا جاتا ہے۔ اور نبی اور رسول میں فرق بیان کیا گیا ہے کہ ہر رسول نبی ہوتا ہے اور نبی کے لئے لازمی نہیں کہ وہ رسول بھی ہو۔ فریقِ ثانی نے بیان کیا ہے کہ رسول ایک انسان ہوتا ہے جسے اللہ تعالیٰ احکامِ شریعت کی تبلیغ کے لئے بھیجتا ہے' برخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے۔ کتاب لائے نہ لائے۔ رسول کے لئے کتاب لانا شرط ہے۔ اسی طرح رسول کی ایک تعریف یہ بھی کی گئی ہے کہ رسول وہ ہوتا ہے جو صاحبِ کتاب ہو یا سابقہ شریعت کے بعض احکام کو منسوخ کردے۔''

(فیصلہ' صفحہ ۱۰۷-۱۰۶)

اس کے بعد فاضل جج نے لکھا:

''یہ تعریفیں چونکہ اس حقیقت کے اظہار کے لئے کافی نہ تھیں' اس لئے میں اس جستجو میں رہا کہ نبی یا رسول کی کوئی ایسی جامع تعریف مل جائے جو تصریحاتِ قرآنی کی رو سے تمام لوازمِ نبوت پر حاوی ہو۔''

(فیصلہ' صفحہ ۱۰۷)

اس کے بعد انہوں نے لکھا کہ انہوں نے اس باب میں کافی جستجو کی۔ لیکن نبی کی کوئی جامع تعریف انہیں نہ مل سکی۔

''آخرکار ایک رسالہ میں ایک مضمون بعنوان ''میکانکی اسلام'' از جناب چوہدری غلام احمد صاحب پرویز میری نظر سے گذرا۔ اس میں انہوں نے مذہب اسلام کے متعلق آج کل کے روشن ضمیر طبقہ کے خیالات کی ترجمانی کی ہے اور پھر خود ہی اس کے حقائق بیان کئے ہیں۔ اس سلسلہ میں نبوت کی جو حقیقت انہوں نے بیان کی ہے میری رائے میں اس سے بہتر اور کوئی بیان نہیں کی جاسکتی اور میرے خیال میں فریقین میں سے کسی کو اس سے انکار بھی نہیں ہوسکتا۔ اس لئے میں ان کے الفاظ میں ہی اس حقیقت کو بیان کرتا ہوں۔''

(فیصلہ' صفحہ ۱۰۷)

ازاں بعد انہوں نے غلام احمد پرویز کے اس مضمون سے' خاصہ مفصل اقتباس درج کیا اور نبی کی جو تعریف انہوں نے

پیش کی تھی اس پر مبنی بحث کے بعد اپنے فیصلہ میں کہا:

''مدعا علیہ قادیانی عقائد اختیار کرنے کی وجہ سے مرتد ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس کے ساتھ مدعیہ کا نکاح تاریخِ ارتدادِ مدعا علیہ سے فسخ ہو چکا ہے۔''

(فیصلہ، صفحہ ۱۸۲)

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اس مقدمہ میں ہندوستان کے بڑے بڑے جید علمائے کرام پیش ہوئے تھے جن میں سے ایک ایک کا بیان سینکڑوں صفحات پر مشتمل تھا لیکن فاضل جج حقیقتِ نبوت کے متعلق ان میں سے کسی کے بیان سے بھی مطمئن نہ ہو سکے۔ وہ مطمئن ہوئے تو پرویز صاحب کے ایک ایسے مضمون سے جو اس مقدمہ سے بالکل الگ آزادانہ لکھا گیا تھا۔ سوال یہ ہے کہ غلام احمد پرویز کے مضمون کی وہ کون سی خصوصیت تھی جس کی بنا پر وہ اس قدر اطمینان بخش اور قولِ فیصل ثابت ہو گیا۔ وہ خصوصیت یہ تھی کہ انہوں نے مقامِ نبوت کی وضاحت قرآنِ کریم کی روشنی میں کی تھی اور خارج از قرآن بحثوں کو اس میں دخیل نہیں ہونے دیا تھا۔ یہی مسلک علامہ اقبالؒ کا بھی تھا اور پرویز صاحب کے دل میں ان کے احترام کی بنیاد بھی یہی تھی۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لغات القرآن

ق ص ص

قَصَّ اَثَرَہ' یَقص قصا و قصصا۔ کسی کے پیچھے پیچھے اس کے نقوش قدم پر چلنا*۔ ابن فارس نے کہا ہے کہ اس مادہ کے بنیادی معنی کسی چیز کا پیچھا کرنے اور جستجو کے ہوتے ہیں۔ قرآن کریم میں دیکھئے (۶۴/۱۸'۱۱/۲۸)۔

قص علیہ الخبر قصصا۔ اسے وہ خبر بتا دی۔ اسے اس پر مطلع کر دیا*۔ قرآن کریم میں ہے۔ نحن نقص علیک احسن القصص (۱۲/۳)۔ ہم تجھے بہترین انداز سے واقعات بتاتے ہیں۔ القصاص۔ قصہ گو۔ ایک حدیث میں ہے ان بنی اسرائیل لما قصوا ھلکوا۔ بنی اسرائیل جب قصہ گوئی میں پڑ گئے تو ہلاک ہو گئے۔ یا جب انہوں نے (خدا کی سند کو چھوڑ کر) اسلاف کے پیچھے پیچھے چلنا شروع کر دیا تو ہلاک ہو گئے*۔ (یہی مسلمانوں کے ساتھ ہوا)۔ القصۃ۔ معاملہ۔ خبر۔ واقعہ*۔

قص الشعر۔ اس نے بال کاٹے۔ المقص۔ قینچی کو کہتے ہیں*۔

القصاص۔ مجرم کا اس طرح پیچھا کرنا کہ اسے اس کے جرم کی سزا مل کر رہے۔ مجرم کو اس کے جرم کی سزا دے دینا۔ قانون عدل کا مجرم کے پیچھے پیچھے چلنا۔ راغب نے اس کے معنی خون کے پیچھے خون بہا (بدلہ) کا آنا کئے ہیں۔ قرآن کریم نے اس لفظ کو جرم قتل کی سزا کے سلسلہ میں استعمال کیا ہے۔ چونکہ یہ ایک اہم موضوع ہے اس لئے اس کے متعلق ہم ذرا تفصیل سے گفتگو کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

قرآن کریم کی رو سے انسانی زندگی کو اس قدر اہمیت حاصل ہے کہ اس نے کہہ دیا کہ من قتل نفسا بغیر نفس او فساد فی الارض فکا نما قتل الناس جمیعا۔ جس نے کسی متنفس کو مار ڈالا' بجز اس کے کہ اسے کسی جان کے بدلے (جرم قتل کی سزا میں) مارا گیا ہو یا ملک میں فساد برپا کرنے کی سزا کے طور پر' تو یوں سمجھو گویا اس نے تمام نوع انسان کو قتل کر ڈالا۔ ومن

* تاج

احیاھا فکانما احیا الناس جمیعاً (۵/۳۲)۔ اور جس نے کسی ایک متنفس کو موت سے بچا لیا تو اس نے گویا تمام انسانوں کو موت سے بچایا۔ اس سے ظاہر ہے کہ قرآن کریم کی رو سے

(۱) قتل بہت بڑا سنگین جرم ہے۔

(۲) جو شخص کسی دوسرے شخص کو قتل کر دے، یا ملک میں فساد برپا کر دے، اسے قتل کیا جا سکتا ہے۔

فساد فی الارض (بغاوت) کے متعلق (۵/۳۳) میں احکام دیئے گئے ہیں لیکن چونکہ یہ موضوع اس وقت زیر بحث نہیں اس لئے ہم اس سے آگے بڑھ کر انفرادی قتل کے جرم کی طرف آتے ہیں۔

جرم قتل کے متعلق پہلی آیت سورہ بقرہ میں ہے جس میں کہا گیا ہے کہ کتب علیکم القصاص فی القتلی (۲/۱۷۸)۔ ''تم پر مقتولین کے بارے میں قصاص فرض قرار دیا گیا ہے''۔ اس آیت میں لفظ قصاص سے مراد عام طور پر سزائے موت لی جاتی ہے لیکن یہ صحیح نہیں۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، قصاص کے معنی کسی کے پیچھا کرنے کے ہیں۔ لہٰذا قصاص کا مطلب ہوا مجرم کا پیچھا کرنا۔ اس کا تعاقب کرنا۔ اسے ایسے ہی نہ چھوڑ دینا کہ وہ اپنے کئے کی سزا نہ پا سکے۔ اس آیت میں خطاب یاایھا الذین امنوا (جماعت مومنین) سے ہے۔ جس معاشرہ میں اجتماعی قوانین رائج نہ ہوں، اس میں جرائم اور اس کے بدلے کو افراد پر چھوڑ دیا جاتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے ایک آدمی کو قتل کر دیا۔ اب یہ چیز مقتول کے وارثوں کے لئے ہے کہ وہ مجرم کا پیچھا کریں۔ اگر ان میں ہمت ہو تو اسے پکڑ کر اس سے بدلہ لے لیں۔ اور اگر مجرم ان سے بالا دست ہو تو پھر صبر شکر کر کے بیٹھ رہیں۔ لیکن قرآن کریم ایک اجتماعی نظام پیش کرتا ہے اس لئے اس میں جرم کا بدلہ لینا افراد پر نہیں چھوڑا گیا۔ وہ معاشرہ سے کہتا ہے کہ جرم کا ارتکاب خود معاشرہ کے خلاف ہوا ہے (کسی فرد کے خلاف نہیں ہوا) اس لئے یہ معاشرہ کا فریضہ ہے (نہ کہ مقتول کے وارثین کا انفرادی کام) کہ وہ مجرم کو کیفر کردار تک پہنچائے۔ معاشرہ پر فرض قرار دیا جاتا ہے کہ وہ مقتول کے بدلہ لینے کا انتظام کرے۔ دور حاضر کی اصطلاح میں کہا جائے گا کہ قرآن کریم نے جرم قتل کو ''قابل دست اندازی پولیس'' قرار دیا ہے جس میں مستغیث خود حکومت ہوتی ہے (Crown vs.....)۔ لہٰذا آیت کے اتنے ٹکڑے کے معنی یہ ہوئے کہ یہ اسلامی حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ جرم قتل کے مرتکب کا پیچھا کر کے اس سے بدلہ لے۔

اس سے آگے ہے الحر بالحر والعبد بالعبد والانثی بالانثی۔ اس حصہ کا تعلق بھی سزا سے نہیں بلکہ اس میں اس اہم اصول کو بیان کیا گیا ہے کہ اس باب میں مجرم اور مقتول کی پوزیشن کا کوئی لحاظ نہ رکھا

جائے۔ مجرم خواہ کتنا ہی بڑا اور مقتول کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو' بدلے کے معاملہ میں دونوں کو یکساں سمجھا جائے۔ اس لئے کہ ہر انسانی زندگی (وہ مرد آزاد کی ہو یا غلام کی۔ عورت کی ہو یا مرد کی) یکساں قیمتی ہے۔

خونِ شہ رنگیں تر از مزدور نیست

اسے پھر دہرا دینا ضروری ہے کہ آیت کے اس حصے میں اسلام کا اصول مساوات بیان کیا گیا ہے۔ یعنی اس سے یہ مطلب نہیں کہ اگر کوئی مرد آزاد (حُر) قتل کر دیا گیا ہے تو اس کے بدلے کسی مرد آزاد (حُر) کو قتل کیا جائے' خواہ قاتل کوئی غلام ہی کیوں نہ ہو اور اگر مقتول غلام ہے تو کسی غلام کو پھانسی چڑھایا جائے' خواہ قاتل' مرد آزاد ہی کیوں نہ ہو۔ یہ مفہوم بالبداہت غلط ہے۔ قرآن کریم نے یہاں عام اصولِ مساوات پر زور دیا ہے اور اس کے لئے اصولی انداز بیان اختیار کیا ہے' جس سے مراد یہ ہے کہ سزا کے معاملہ میں قاتل اور مقتول کی پوزیشن کا کوئی خیال نہ کیا جائے۔

اس کے بعد ہے فمن عفی له من اخیه شیء فاتباع بالمعروف واداء الیه باحسان ذالک تخفیف من ربکم و رحمة۔ جس شخص کو اپنے بھائی کی طرف سے کچھ معافی دے دی جائے تو اسے چاہئے کہ قاعدے کے مطابق اس کی پیروی کرے اور حسن کارانہ انداز سے اس کی ادائیگی کرے۔ یہ تمہارے نشوونما دینے والے کی طرف سے تخفیف اور رحمت ہے۔ ظاہر ہے کہ سزا کا اس میں بھی ذکر نہیں۔ سزا میں سے کچھ معاف کر دینے کا ذکر ہے۔ ''کچھ معاف کر دینا''۔ (شی) اس کی دلالت کرتا ہے کہ اس کا تعلق سزائے موت سے نہیں۔ اس لئے کہ سزائے موت میں سے ''کچھ معاف کر دینے'' (اور کچھ باقی رہنے دینے) کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ ''کچھ معاف کر دینے'' کی شکل اسی صورت میں پیدا ہو سکتی ہے کہ سزا' مال (جرمانہ) کی ہو۔ اسے دیت یا خوں بہا کہا جاتا ہے۔

جرم قتل کی سزا کا ذکر سورہ نساء میں ہے جہاں جرم کی مختلف نوعیّتوں اور ان کے مطابق سزا کا بیان ہے۔ ارشاد ہے ماکان لمومن ان یقتل مومنا الا خطا۔ کسی مومن کے یہ شایان ہی نہیں کہ کسی دوسرے مومن کو قتل کر ڈالے۔ ہاں غلطی سے ایسا ہو سکتا ہے۔ ومن قتل مومنا خطا فتحریر رقبة مومنة ودیة مسلمة الی اهله الا ان یصدقوا۔ ''اور جو کوئی غلطی سے کسی مومن کو مار ڈالے تو ایک مومن غلام آزاد کرے اور خوں بہا ادا کرے جسے اس کے وارثوں کے سپرد کیا جائے گا۔ بجز اس کے کہ وہ معاف کر دیں۔ یہاں سے بات صاف ہو گئی کہ قتل خطا (غیر ارادی طور پر' بھولے سے قتل) کی سزا موت نہیں' بلکہ خوں بہا ہے جو اس کے وارثوں کو دیا جائے گا۔ خوں بہا کی جو رقم عدالت مقرر

کرے، مقتول کے وارثوں کو اس کا اختیار دیا گیا ہے کہ وہ اس میں سے کچھ (یا سب کا سب) معاف کر دیں۔ لہٰذا سورہ بقرہ کی آیت ۱۷۸ میں جو فمن عفی لہ من اخیہ شئ کہا گیا ہے تو وہ قتل خطا کی صورت میں ہے جس کی سزا خوں بہا ادا کرنا ہے۔

سورہ نساء کی آیت ۹۲ کے باقی ماندہ حصہ میں بتایا گیا ہے کہ اگر مقتول اس قوم سے متعلق ہو جو تمہاری دشمن ہو یا اس سے جس سے تمہارا معاہدہ ہو تو اس صورت میں کیا سزا ہو گی (سزا اس صورت میں بھی خوں بہا ہی مقرر کی گئی ہے)۔

اس سے اگلی آیت میں ہے ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاؤہ' جھنم خالدا فیھا و غضب اللہ علیہ ولعنہ و اعدلہ' عذابا عظیما (۴/۵۳)۔ اور جو جان بوجھ کر کسی مومن کو قتل کر ڈالے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ رہے گا اور اس پر اللہ کا غضب ہے' اور اس کی لعنت اور اس کے لئے سخت سزا تیار کی گئی ہے''۔ یہاں قرآن کریم نے قتل عمد کے لئے انتہائی سزا بتائی ہے۔ اس میں دیت (خوں بہا) نہیں ہے۔ البتہ قتل عمد میں بھی جرم کی نوعیتیں مختلف ہو سکتی ہیں۔ مثلاً ایک شخص نہایت ٹھنڈے دل سے سوچتا ہے کہ اگر فلاں آدمی کو قتل کر دیا جائے تو اس کی تمام جائیداد مجھے مل جائے گی۔ وہ اس کے لئے اسکیم بناتا ہے اور سوچی سمجھی تدبیر کے مطابق اسے قتل کر دیتا ہے۔ اس قسم کے (Cold-Blooded Murder) کی سزا سخت ترین ہونی چاہئے۔ اس کے برعکس ایک شخص دیکھتا ہے کہ کسی نے اس کی بیوی کی عصمت پر حملہ کیا ہے۔ وہ غیرت میں آ کر اسے فوراً قتل کر دیتا ہے۔ قتل عمد یہ بھی ہے لیکن اس میں اور اول الذکر میں بڑا فرق ہے۔ اس لئے ہر قتل عمد کی سزا ایک جیسی نہیں ہو گی۔ جرم کی نوعیت اور احوال و ظروف (Circumstances) کے اختلاف سے سزا میں اختلاف ہو گا۔ اس سے قیاس کا رخ اس طرف جاتا ہے کہ قرآن کریم نے قتل عمد کی سزا میں جزائوہ' جھنم کے بعد اللہ کا غضب۔ اس کی لعنت۔ اور سخت سزا کا جو ذکر کیا ہے تو یہ سزاؤں کی مختلف نوعیتیں ہیں۔ مثلاً عبور دریائے شور۔ قید تنہائی۔ قید بامشقت۔ معاشرہ کے حقوق سے محروم (Disqualify) کر دینا (لعنت کے یہی معنی ہیں) وغیرہ وغیرہ۔

ممکن ہے کہہ دیا جائے کہ یہاں سزائے جہنم کا ذکر ہے (جس کا تعلق آخرت سے ہے اس دنیا سے نہیں)۔ لیکن دوسری جگہ قرآن کریم نے اس کی صراحت کر دی ہے کہ قتل عمد کی سزا بالعموم' موت (قتل) ہے۔ سورہ بنی اسرائیل میں ہے فلا تقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق۔ جس جان کا مارنا اللہ نے حرام قرار دیا ہے (یعنی بے گناہ کا قتل) اسے قتل مت کرو۔ بجز اس کے

کہ انصاف کا تقاضا ایسا ہو۔ فمن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیہ سلطنا۔ جو ظلم سے قتل کیا جائے تو قاتل یہ نہ سمجھے کہ مقتول کے وارثوں کا کوئی حمایتی اور مددگار نہیں' اس لئے میں اب جس طرح جی چاہے دندناتا پھروں' مجھے کوئی پوچھنے والا ہی نہیں۔ اسے اس زعم باطل میں نہیں رہنا چاہئے۔ مقتول کے ورثاء کے لئے ہم نے معاشرہ کو ''سلطان'' بنایا ہے۔ معاشرہ (نظام حکومت) کا غلبہ و اقتدار (سلطان) مقتول کے وارثوں کا پشت پناہ ہو گا۔ انہ کان منصورا (۱۷/۳۳)۔ اس طرح یہ معاشرہ خود مقتول کی (اور اس کے وارث کی) مدد کرے گا اور قاتل سے بدلہ لے کر چھوڑے گا۔ لیکن معاشرہ کو اس کی بھی تاکید کر دی گئی ہے کہ قاتل کو سزائے موت دینے میں حد سے تجاوز نہ کرے۔ فلا یسرف فی القتل۔ مثلاً ایک شخص نے جان بوجھ کر کسی شخص کے خاندان کے چار پانچ افراد کو بے رحمی سے قتل کر دیا ہے۔ (ظاہر ہے کہ اثبات جرم کے بعد عدالت کو قاتل کے خلاف سخت غصہ ہو گا۔ لیکن عدالت کو اس کی اجازت نہیں کہ وہ قاتل کے خاندان کے چار پانچ افراد کو اسی طرح قتل کر دے۔ یہ ''اسراف فی القتل'' ہو گا۔

نہ ہی آیت کے اس ٹکڑے (فقد جعلنا لولیہ سلطنا) کے یہ معنی ہیں کہ مقتول کے وارث کو اس کا اختیار ہے کہ وہ جا کر قاتل کو خود قتل کر دے۔ بالکل نہیں۔ قصاص کا حکم معاشرہ کے لئے ہے افراد متعلقہ کے لئے نہیں۔ قتل کا جرم' معاشرہ (نظام حکومت) کے خلاف جرم ہے۔ انفرادی جرم نہیں۔ مقتول کے وارثوں کی حیثیت (زیادہ سے زیادہ) استغاثہ کے گواہوں کی ہو گی۔ مستغیث کی نہیں ہو گی۔ مستغیث خود حکومت ہو گی۔ لہٰذا فلا یسرف فی القتل کا حکم بھی معاشرہ (عدالت) کے لئے ہے۔

اس آیت سے دو باتیں واضح ہو گئیں۔

(۱) ومن قتل مظلوما سے واضح ہے کہ یہاں قتل عمد کا ذکر ہے۔ اس لئے کہ قتل خطا میں قاتل کو ظالم اور مقتول کو مظلوم نہیں کہا جائے گا۔ جس شخص سے محض سہواً' نادانستہ' بھول چوک میں' غلطی سے کسی کا قتل ہو جائے وہ ظالم نہیں ہوتا۔ وہ تو اپنے کئے پر خود نادم ہوتا ہے۔ لہٰذا مقتول اسی صورت میں مظلوم کہلائے گا جب اسے کسی نے عمداً قتل کیا ہو۔

(۲) معاشرہ کے طاقتور لوگ یہ نہ سمجھ لیں کہ وہ اپنی قوت کے بل بوتے پر جسے چاہیں قتل کر ڈالیں۔ انہیں کوئی پوچھنے والا نہیں۔ معاشرہ کا پورا غلبہ و اقتدار (سلطان) مقتول کے وارث کا پشت پناہ ہو گا' اور اس طرح قاتل سے بدلہ لینے میں اس کا حامی و مددگار رہے گا۔

(۳) قتل عمد کی سزا قتل (موت) ہے۔ لیکن اس میں حد سے نہیں بڑھا جائے گا۔

اس آیت کو جب سورہ نساء کی آیت فجزائہ جھنم سے ملا کر پڑھا جائے تو بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہاں جہنم کی سزا سے مراد سزائے موت ہے۔ اور ''اللہ کا غضب ولعنت اور عذاب عظیم'' وغیرہ اس کے ساتھ' یا اس سے الگ' یا اس سے نچلے درجہ پر' دوسری سزائیں ہیں جن کی نوعیت معاشرہ خود متعین کرے گا۔

تصریحات بالا سے واضح ہے کہ قرآن کریم کی رو سے:

(i) قتل کا جرم انسانیت کے خلاف سنگین جرم ہے۔

(ii) جرم قتل' افراد کے خلاف جرم نہیں خود معاشرہ کے خلاف جرم ہے۔ لہٰذا' مجرم کا پیچھا کر کے اسے سزا دینا' مقتول کے وارثوں کا کام نہیں بلکہ نظام حکومت کا فریضہ ہے۔

(iii) اس بات کا فیصلہ عدالت کرے گی کہ قتل بلا ارادہ (خطا) تھا یا قتل عمد۔

(iv) قتل خطا کی صورت میں سزا خوں بہا (دیت) ہو گی۔ اس کے لئے مقتول کے وارثوں کو اختیار ہو گا کہ وہ مجرم کو بالکلیہ معاف کر دیں یا خوں بہا کی رقم میں سے کچھ کم کر دیں۔

(v) قتل عمد کی سزا دیت نہیں اس لئے اس میں مقتول کے وارثوں کا کوئی اختیار نہیں رہتا۔ اس کی سزا عدالت کی طرف سے مقرر ہو گی جو سزائے موت (یا جرم کی نوعیت اور حالات کے پیش نظر) اس سے کم درجہ کی سزا (قید وغیرہ) ہو گی۔

(vi) یہ جو کہا گیا ہے کہ ''کسی مومن کے شایان شان نہیں کہ وہ کسی مومن کو قتل کر دے۔ مگر غلطی سے''۔ تو اس کے یہ معنی نہیں کہ مومن غیر مومنوں کو یونہی قتل کرتا پھرے۔ اس کی اسے کھلی چھٹی ہے' قطعاً نہیں۔ مومن و غیر مومن کسے باشد' ہر ایک کی زندگی قرآن کریم کی رو سے یکساں قیمتی ہے (۵/۳۲)۔ اس آیت میں مومنین کی اس خصوصیت کا ذکر ہے کہ وہ آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ ایک بھائی کو یہ زیب ہی نہیں دیتا کہ وہ دوسرے بھائی کو قتل کر دے۔ ہاں ایسا غلطی سے ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں اسے خوں بہا ادا کرنا ہو گا تا کہ آئندہ ایسی غلطی سے محتاط رہے۔ لیکن اگر کوئی مومن کسی دوسرے مومن کو عمداً قتل کر دے تو اس کی سزا سخت ہو گی۔

(vii) قرآن کریم نے انسانی زندگی کی قدر و قیمت اور اہمیت بتانے کے باوجود اسے تسلیم کیا ہے کہ بالحق زندگی لی جا سکتی ہے۔ یعنی جہاں حق و انصاف کا تقاضا ہو' یعنی بے گناہ کے قتل عمد کی سزا کے طور پر' یا دشمن سے جنگ میں' یا نظام اسلامی کے خلاف بغاوت کرنے والوں کو فساد سے روکنے کے لئے' وغیرہ۔ لیکن اس کا فیصلہ بھی معاشرہ کرے گا (نہ کہ افراد از خود) کہ بالحق کسے قتل کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا مقتول مظلوم کے وارثوں کو بھی اس کا حق نہیں پہنچتا کہ وہ از خود قاتل کو قتل کر دیں۔ یہ ہے وہ قصاص جس کے متعلق قرآن کریم نے کہا ہے کہ اس میں تمہاری اجتماعی زندگی کا راز پوشیدہ ہے (۲/۱۷۹)۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

قانونِ شریعت میں اصولِ ارتقاء

علامہ اقبالؒ کے خطبات کے مجموعہ کا نام ہے:

(The Reconstruction of Religious Thought in Islam)

ان میں چھٹا خطبہ اسلام میں قانون سازی کے اصول سے متعلق ہے۔ اس کا عنوان ہے:

(The Principle of Movement in the Structure of Islam)

جن حضرات نے علامہ اقبالؒ کے ان خطبات کا مطالعہ کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ ان کی زبان کس قدر فلسفیانہ' ادق اور ایجاز وارتکاز کی حامل ہے۔ ایسے مضامین کے ترجمہ میں جو دشواریاں پیش آ سکتی ہیں وہ ظاہر ہیں۔ اس خطبہ کا یہ رواں ترجمہ ایسے انداز میں کیا گیا ہے جس سے بات بآسانی سمجھ میں آ جائے اس کے لئے بعض مشکل مقامات کی وضاحت قوسین اور بعض کی حواشی میں کی گئی ہے۔ اس کے باوجود یہ ضروری ہے کہ اس خطبہ کو سرسری نظر سے نہ دیکھا جائے بلکہ اس کے ایک ایک فقرہ کو غور سے پڑھا جائے۔ اس طرح آپ کے سامنے یہ حقیقت آ جائے گی کہ قوانینِ شریعت کی تدوین وتجدید کے متعلق علامہؒ کا نقطۂ نظر کیا تھا۔ اس کے ساتھ' اس بات کو بھی مدِنظر رکھئے کہ یہ خطبات آج سے قریب پَون صدی پہلے لکھے گئے تھے۔ ظاہر ہے کہ اگر علامہ آج موجود ہوتے تو بعض ایسے مقامات جن میں کچھ ابہام سا محسوس ہوتا ہے' زیادہ واضح ہو جاتے' اور پاکستان کے موجودہ حالات کی روشنی میں' وہ اپنے خیالات کے مطابق' ایک جامع قانونِ شریعت مرتب کر دیتے۔ باوجود اس کے علامہؒ کے خیالات اس بارے میں ایسے واضح ہیں کہ ان کی روشنی میں' قرآنِ کریم کی بنیادوں پہ ضابطۂ قوانین مرتب کرنا مشکل نہیں۔

یہ بھی واضح رہے کہ ہمارے نزدیک' دین میں سند خدا کی کتاب قرآنِ مجید ہے۔ ہم اگر کسی باب میں کسی انسان کا قول پیش کرتے ہیں تو وہ محض تائیداً ہوتا ہے۔ علامہ اقبالؒ کے اس خطبہ کو بھی ہم اس لئے پیش کر رہے ہیں کہ جزئیات سے قطع نظر' اس میں اصولی طور پر جو بات کہی گئی ہے' وہ قرآنِ کریم کی تعلیم کے مطابق ہے۔ (ادارہ)

علامہ اقبالؒ کا خطبہ

ایک ثقافتی تحریک کی حیثیت سے' اسلام نے کائنات کے متعلق قدیم سکونی تصور کو رد کر کے اس کی جگہ حرکیاتی تصور اختیار کیا ہے۔ دوسری طرف' ایک جذباتی نظامِ وحدت کی حیثیت سے وہ فرد کی قدر و منزلت کا پورا پورا اعتراف کرتا ہے اور نوعِ انسانی کی وحدت کی بنیاد خون کے رشتوں پر نہیں رکھتا۔ اس لئے کہ خون کے رشتے کو انسانی وحدت کی بنیاد قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ ہم مادی علائق کی زمین گیری سے بلند نہیں ہونا چاہتے۔ وحدتِ انسانی کے لئے (مادی علائق سے بلند ہو کر) ایک نفسیاتی بنیاد کی تلاش و جستجو اسی صورت میں ممکن ہے جب ہمیں اس کا احساس ہو جائے کہ زندگی کی اصل و بنیاد (مادی نہیں بلکہ) روحانی[1] ہے۔ اس احساس و تصور سے انسانی وفا شعاری و اطاعت پذیری کے نئے مراکز سامنے آتے ہیں۔ جنہیں زندہ و پائندہ رکھنے کے لئے مادی قسم کی رسوم پرستی کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ یہی وہ احساس و تصور ہے جس سے انسان کے لئے مادی زمین گیری سے رستگاری ممکن ہے[2]۔ شہنشاہ قسطنطین نے عیسائیت کو' جو ابتداً ایک خانقاہی نظام کی حیثیت سے منصۂ شہود پر آئی تھی' وحدتِ انسانی کی بنیاد قرار دینے کی کوشش کی لیکن وہ اس میں ناکام رہا۔ عیسائیت کی یہی وہ ناکامی تھی جس سے مجبور ہو کر شاہنشاہ جولین کو پھر سے قدیم رومی اصنامیات کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ اس فرق کے ساتھ کہ اس نے اسے فلسفیانہ تعبیرات کا لبادہ اوڑھا دیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اسلام کا ظہور ہوا ہے۔ اس زمانے میں مہذب دنیا کی حالت کیا ہو چکی تھی' اس کا نقشہ ایک مغربی مورخِ تہذیب نے ان الفاظ میں کھینچا ہے:

ظہورِ اسلام کے وقت دنیا کی حالت

''اس وقت ایسا دکھائی دیتا تھا کہ تہذیب کا وہ قصرِ مشید جو چار ہزار سال میں جا کر تعمیر ہوا تھا' منہدم ہونے کے قریب پہنچ چکا ہے اور نوعِ انسانی پھر اسی بربریت کی طرف لوٹ جانے والی ہے جہاں ہر قبیلہ دوسرے قبیلے کے خون کا پیاسا تھا اور آئین و ضوابط کو کوئی جانتا تک نہ تھا۔ قدیم قبائلی آئین اپنی قوت و احترام کھو چکے تھے۔ اس لئے اب ملوکیت کے اندازِ کہن کا سکہ دنیا میں نہیں چل سکتا تھا۔ عیسائیت نے جن آئین و دساتیر کو رائج کیا تھا' وہ نظم و ضبط اور وحدت و یکجہتی کے بجائے تشتت و افتراق اور ہلاکت و بربادی کا موجب بن رہے

---

[1] اس خطبہ میں متعدد مقامات پر روحانی (Spiritual) کا لفظ آئے گا۔ ان مقامات میں Spirit کا لفظ مادہ (Matter) کے مقابلہ میں استعمال ہوا ہے۔ خانقاہی روحانیت کے معنوں میں نہیں۔

[2] ''مادہ سے رستگاری'' سے مراد یہ نہیں کہ مادی کائنات ایک جیل خانہ ہے جس سے نجات حاصل کرنا مقصودِ زندگی ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ انسان اپنے سامنے صرف طبیعیاتی زندگی کو نہ رکھے بلکہ انسانی زندگی کو رکھے جو مادی علائق سے بلند ہو کر (حیاتِ اُخروی کی شکل میں) آگے چلتی ہے۔

تھے۔غرضیکہ وہ وقت آ چکا تھا جب ہر طرف فساد ہی فساد نظر آ تا تھا۔تہذیب کا وہ بلند و بالا درخت جس کی سرسبز اور شاداب شاخیں کبھی ساری دنیا پر سایہ فگن تھیں اور آ رٹ' سائنس اور لٹریچر کے زریں ثمرات سے بہرہ یاب ہو چکی تھیں' اب لڑکھڑا رہا تھا۔عقیدت و احترام کی زندگی بخش نمی اس کے تنے سے خشک ہو چکی تھی اور وہ اندر تک سے بوسیدہ اور کھوکھلا ہو چکا تھا۔ سلسلۂ حرب و ضرب کے طوفانوں نے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیئے تھے' اور یہ ٹکڑے صرف رسوماتِ پارینہ کے بندھن سے ایک جگہ قائم تھے لیکن ان کے متعلق ہر وقت خطرہ تھا کہ نہ معلوم کب گر پڑیں۔''

ظہورِ اسلام کے وقت دنیائے تہذیب وتمدن کا یہ نقشہ کھینچنے کے بعد یہ مورخ سوال اٹھاتا ہے کہ:

''کیا ان حالات میں کوئی ایسا جذباتی کلچر کہیں سے پیدا کیا جا سکتا تھا جو نوعِ انسانی کو ایک مرتبہ پھر ایک نقطہ پر جمع کر دیتا اور اس طرح تہذیب کو مٹنے سے بچا لیتا؟ اس کلچر کو بالکل نئے انداز کا ہونا چاہئے تھے۔اس لئے کہ پرانی رسومات اور آئین وضوابط سب مردہ ہو چکے تھے اور ان ہی جیسے اور آئین کا مرتب کرنا صدیوں کا کام تھا۔''

اس کے بعد یہ مورخ لکھتا ہے کہ اس وقت دنیا کو ایک ایسے کلچر کی ضرورت تھی جو ''تخت و تاج کے کلچر'' اور وحدتِ انسانی کے ان تمام نظامہائے کہن کی جگہ لے لیتا جن کا مدار خون کے رشتوں پر تھا۔ وہ کہتا ہے کہ یہ امر موجبِ حیرت و استعجاب ہے کہ اس قسم کا نیا کلچر سرزمینِ عرب سے پیدا ہوا اور عین اس وقت پیدا ہوا جب دنیا کو اس کی اشد ضرورت تھی۔

لیکن اس میں حیرت و استعجاب کی کوئی بات نہیں۔ حیاتِ کائنات وجدانی طور پر اپنے تقاضوں کا احساس کر لیتی ہے اور نازک ساعتوں میں وہ اپنا رخ آپ متعین کر لیتی ہے۔ یہی وہ چیز ہے جسے مذہب کی زبان میں وحیٔ نبوت کہا جاتا ہے۔ یہ بالکل قدرتی امر تھا کہ اسلام کا خورشیدِ جہانتاب' ایک ایسی سادہ قوم کے افقِ شعور سے طلوع ہوتا جسے کسی قدیم ثقافت کی ہوا تک نہ لگی تھی اور جو ایک ایسی سرزمین میں بستی تھی جہاں تین بڑے براعظم بغلگیر ہوتے تھے۔ اس جدید ثقافت نے دنیا کو بتایا کہ وحدت انسانیت کی بنیاد صرف اصولِ ''توحید'' پر رکھی جا سکتی ہے۔ نظامِ سیاست کی حیثیت سے اسلام' اس اصولِ توحید کو' نوعِ انسانی کی جذباتی اور فکری زندگی میں ایک جیتا جاگتا عنصر بنانے کا عملی ذریعہ ہے۔ اس کا مطالبہ تخت و تاج کی اطاعت نہیں۔صرف خدا کی اطاعت ہے اور چونکہ ذاتِ خداوندی' حیاتِ کلی کی روحانی اساس و بنیاد ہے' اس لئے خدا کی اطاعت سے مفہوم' انسان کا خود اپنی مثالی فطرت کی

اطاعت ہے۔ نہ کسی غیر کی محکومیت۔

ثبات وتغیر کا امتزاج

اسلام کا پیش کردہ تصور یہ ہے کہ حیاتِ کلی کی یہ روحانی اساس' ازلی اور ابدی ہے لیکن اس کی نمود تغیر وتنوع کے پیکروں میں ہوتی ہے۔ جو معاشرہ حقیقتِ مطلقہ کے متعلق اس قسم کے تصور پر متشکل ہو' اس کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ اپنی ذات میں مستقل اور تغیر پذیر (جیسے متضاد عناصر) میں تطابق وتوافق پیدا کرے' اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کے پاس' اپنی اجتماعی زندگی کے نظم وضبط کے لئے مستقل اور ابدی اصول ہوں۔ اس لئے کہ اس دنیا میں جہاں تغیر کا دور دورہ ہے' ابدی اصول ہی وہ محکم سہارا بن سکتے ہیں جن پر انسان اپنا پاؤں ٹکا سکے۔ لیکن اگر ابدی اصولوں کے متعلق یہ سمجھ لیا جائے کہ ان کے دائرہ میں تغیر کا امکان ہی نہیں۔۔۔ وہ تغیر جسے قرآن نے عظیم آیات اللہ میں شمار کیا ہے[1]۔۔۔ تو اس سے زندگی جو اپنی فطرت میں متحرک واقع ہوئی ہے' یکسر جامد ومتصلب بن کر رہ جائے گی۔ یورپ کے عمرانی اور سیاسی علم میں جو ناکامی ہوئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ہاں کوئی ابدی اور غیر متبدل اصولِ حیات نہیں تھے۔ اس کے برعکس' گذشتہ پانچ سو سال میں اسلام جس قدر جامد اور غیر متحرک بن کر رہ گیا ہے اس کی یہ وجہ ہے کہ مسلمانوں نے مستقل اقدار کے دائرے میں اصولِ تغیر کو نظر انداز کر رکھا ہے۔ لہٰذا دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ اسلام کی وضع اور ترکیب میں کون سا اصولِ حیات کارفرما ہے؟ یہ اصول وہی ہے جسے اجتہاد کہتے ہیں۔

اجتہاد

اجتہاد کے لغوی معنی جدوجہد اور پوری پوری کوشش کے ہیں۔ اور اسلامی قانون کی اصطلاح میں' کسی مسئلہ پر آزادانہ رائے قائم کرنے کے لئے جدوجہد کا نام اجتہاد ہے۔ ''میرا خیال ہے کہ یہ تصور قرآنِ کریم کی اس آیۂ جلیلہ سے مستنبط ہے۔ جس میں کہا گیا ہے کہ والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا (۲۹/۶۹) جو لوگ ہماری متعین کردہ منزل تک پہنچنے کے لئے پوری پوری کوشش کرتے ہیں' ہم انہیں اس منزل تک پہنچنے کے راستے دکھا دیتے ہیں'' اس کی تشریح نبی اکرم ﷺ کی ایک حدیث میں ملتی ہے۔ روایت ہے کہ جب حضرت معاذؓ کو یمن کا گورنر مقرر کیا گیا تو رسول اللہؐ نے ان سے پوچھا کہ وہ معاملات کے فیصلے کس طرح کریں گے۔ انہوں نے جواب میں کہا کہ میں تمام امور کے فیصلے کتاب اللہ کے مطابق کروں گا۔ اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر کسی معاملہ میں کتاب اللہ سے راہنمائی نہ ملے[2] تو پھر؟ اس کے

---

[1] ان فی اختلاف اللیل والنھار..... لاٰیات لقوم یتقون (۱۰/۶)

[2] یعنی اس میں اس کے لئے متعین قانون نہ ہو۔

جواب میں حضرت معاذؓ نے کہا کہ ایسی صورت میں، میں رسول اللہ ﷺ کے نظائر کی طرف رجوع کروں گا۔ مکرر ارشاد ہوا کہ اگر اس باب میں یہ نظائر بھی خاموش ہوں تو؟ تو میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ دوں گا۔'' یہ تھا حضرت معاذؓ کا جواب۔

(یہ تھی اس تصور کی ابتداء۔ لیکن) تاریخِ اسلام کے طالب العلم کی نگاہ سے یہ حقیقت پوشیدہ نہیں کہ اسلامی مملکت کی توسیع کے ساتھ، ایک منظّم اور باضابطہ قانونی فکر کی ضرورت لاینفک ہوگئی۔ یہی وہ ضروت تھی جس کے ماتحت، ہمارے قدیم فقہاء۔ عرب اور غیرعرب دونوں۔ اس باب میں برابر محنت کرتے رہے تآنکہ ان کی اجتماعی فکر، ہماری فقہ کے مسلمہ مذاہب کے پیکروں میں جلوہ پیرا ہوگئی۔ یہ فقہی مذاہب، اجتہاد کے تین مدارج تسلیم کرتے ہیں۔

اجتہاد کے تین مدارج

(۱) **اجتہادِ مطلق**۔ یعنی قانون سازی کا اختیارِ کلی۔ جو ان مذاہب کے آئمہ کی ذات تک محدود ہے۔

(۲) **اضافی اجتہاد**۔ یعنی کسی ایک مذہبِ فقہ کے اندر رہتے ہوئے، اجتہاد کی ضرورت۔

(۳) **خصوصی اجتہاد**۔ یعنی ان مسائل میں اجتہاد جنہیں آئمہ فقہ نے غیرمعین چھوڑ دیا ہو۔

میں اس خطبہ میں صرف شقِ اول (اجتہاد مطلق) کے متعلق، گفتگو کروں گا۔

سنی حضرات، نظری طور پر تو اس کے قائل ہیں کہ اس قسم کا اجتہاد ممکن ہے۔ لیکن آئمہ فقہ کے مذاہب کے قیام کے بعد عملاً اس کا دروازہ بند ہے۔ اس لئے کہ اس قسم کے اجتہاد کے لئے جن شرائط کو ضروری قرار دیا جاتا ہے، ان کا پورا کرنا کسی ایک فرد کے لئے قریب قریب ناممکن ہے۔ ایک ایسے نظامِ شریعت میں، جس کی بنیاد قرآن پر ہو، جو زندگی کے متعلق حرکیاتی اور ارتقائی تصور کا علمبردار ہے، اس قسم کی ذہنیت کچھ عجیب سی دکھائی دیتی ہے۔ لہٰذا آگے بڑھنے سے پیشتر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان اسباب و علل کا انکشاف کریں جن کی وجہ سے یہ ذہنیت پیدا ہوئی۔ جس نے قانونِ شریعت کو یکسر منجمد بنا کر رکھ دیا۔ بعض مغربی مصنفین کا خیال ہے کہ اس جمود کا باعث ترکوں کا اثر ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ خیال سطحی سا ہے۔ اس لئے کہ ہمارے مذاہبِ فقہ، ترکوں کے اثرات کی آمد سے بہت پہلے اپنی آخری شکل میں مرتب و متشکل ہو چکے تھے۔ میرے خیال میں اس کے حقیقی اسباب حسب ذیل ہیں۔

جمود کے اسباب

(۱) اس حقیقت سے سب واقف ہیں کہ عباسیوں کے ابتدائی دور میں، اسلام میں معقولیین (معتزلہ) کی ایک تحریک پیدا ہوئی تھی جس کی وجہ سے کئی تند و تلخ بحثیں چھڑ گئی تھیں۔ مثلاً ان دو گروہوں (منقولیین اور معقولیین) کے درمیان ایک مابہ النزاع مسئلہ یہ بھی تھا کہ قرآن مخلوق ہے یا

غیرمخلوق۔معقولیین (معتزلہ) نے اس کے غیرمخلوق ہونے سے اس بناء پر انکار کیا کہ ان کے نزدیک یہ عیسائیت کے اس عقیدہ کی ایک دوسری شکل تھی جس کی رو سے وہ ''کلمہ'' کو قدیم مانتے ہیں۔

محدثین کا گروہ

اس کے برعکس' قدامت پرست گروہ (محدثین) نے جنہیں بعد میں عباسی خلفاء کی تائیداس بناء پر حاصل ہو گئی کہ وہ معتزلہ کے سیاسی اثرات سے خائف تھے۔معتزلہ کی اس وجہ سے مخالفت کی کہ ان کا خیال تھا کہ قرآن کو مخلوق مان کر وہ اسلامی معاشرہ کی بنیادیں کمزور کررہے ہیں۔مثلاً نظام (معتزلی) کو لیجئے۔اس نے احادیث کا قریب قریب انکار کردیا اور حضرت ابوہریرہؓ کے متعلق علانیہ کہہ دیا کہ وہ قابل اعتماد راوی نہ تھے۔ چنانچہ کچھ تو اس لئے کہ ان معقولیین کے حقیقی منشاء کے متعلق لوگوں کو غلط فہمی ہوئی اور کچھ اس لئے کہ ان میں سے بعض کے افکار بے باک سے ہو گئے' قدامت پسند گروہ نے اس تحریک کو امت میں انتشار پیدا کرنے کا موجب سمجھا اور اسلام کے نظام تمدن و سیاست کے استحکام کے لئے خطرہ تصور کیا۔ان کا مقصد یہ تھا کہ کسی نہ کسی طرح اسلامی معاشرہ کو انتشار سے بچایا جائے' اس مقصد کے حصول کے لئے' ان کے سامنے ایک ہی طریقِ کار تھا اور وہ یہ کہ اس کے لئے شریعت کے ڈنڈے کو استعمال کیا جائے اور اپنے ضابطۂ قانون کی شدت کے ساتھ سخت گیر بنا دیا جائے (یعنی اس میں نہ کوئی لچک رکھی جائے نہ کسی تغیر وتبدل کی گنجائش)۔

تصوف

(۲) اسلامی قانونِ شریعت کے جامد اور متصلب بن جانے کا یہ پہلا سبب تھا۔اس کا دوسرا سبب' مسلمانوں میں خانقاہیت کے تصوف کی نمود اور فروغ تھا۔اس نے' یکسر غیر اسلامی اثرات کے ماتحت' آہستہ آہستہ' ملت کو زندگی کے عملی مسائل سے بیگانہ بنا کر' قیاسی اور نظری تصورات میں الجھا دیا۔ خالص مذہبی نقطہ نگاہ سے' تصوف نے فقہا اور متکلمین کی لفظی موشگافیوں اور نکات آفرینیوں کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔مثال کے طور پر حضرت سفیانؒ ثوری کو لیجئے۔یہ اپنے دور کے بڑے غائر بین' مقننین میں سے تھے۔ بلکہ یوں سمجھئے کہ ایک خاص فقہی مذہب کے بانی' لیکن چونکہ ان کا رجحان شدت سے روحانیت[1] کی طرف تھا۔اس لئے انہوں نے فقہاء کی خشک بحثوں سے تنگ آ کر تصوف کی آغوش میں پناہ لے لی۔ جہاں تک تصوف کے تصوراتی پہلو کا تعلق ہے (جس نے بعد میں ایک فلسفہ کی شکل اختیار کر لی) یہ آزاد خیالی کا مظہر اور معقولیین کا ہمرنگ ہے۔لیکن اس نے ظاہر اور باطن کے امتیاز پر جس قدر زور دیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ باطن کی اہمیت بڑھتی گئی اور زندگی کے ظاہری

---

[1] اس سے مراد تصوف کی روحانیت ہے۔

پہلو سے بے اعتنائی اور بے التفاتی کا رجحان راسخ ہوگیا۔ ترکِ دنیا کے اس مسلک نے آگے چل کر مسلمانوں کی نگاہوں سے اسلام کے سیاسی اور تمدنی گوشے کو' جو اپنے اندر بڑی اہمیت رکھتا ہے' یکسر اوجھل کر دیا۔ دوسری طرف' اس نے عقائد وافکار کی دنیا میں جس قدر آزادی دے رکھی تھی' اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے ملت کے بہترین دماغوں کو اپنی طرف کھینچ لیا اور وہ اس طرح کان نمک میں جا کر نمک بن گئے۔ جب بہترین دماغ اس طرف چلے گئے تو سیاست لا محالہ کم مایہ اور ادنیٰ صلاحیتیں رکھنے والے افراد کے ہاتھوں میں آ گئی۔ باقی رہے عوام۔ سو چونکہ قوم میں بلند پایہ مفکرین کا فقدان ہوگیا جو ان کی صحیح فکری راہنمائی کر سکتے' اس لئے انہوں نے اپنی عافیت اسی میں سمجھی کہ وہ مختلف فقہی مذاہب کی اندھی تقلید کرتے رہیں۔

زوالِ بغداد

(۳) ان سب پر طرہ یہ کہ تیرہویں صدی عیسوی کے وسط میں بغداد پر تباہی آ گئی جو مسلمانوں کی حیاتِ عقلی کا مرکز بن چکا تھا۔ یہ حادثہ فی الحقیقت مسلمانوں کے لئے طامتہ الکبریٰ اور ایسا جانکاہ صدمہ تھا کہ اس زمانے کے کم و بیش تمام ہمعصر مورخین جب تاتاری حملوں کی ہولناکیوں اور تباہ کاریوں کا ذکر کرتے ہیں تو دبی زبان سے خود اسلام کے مستقبل کے متعلق مایوسی کا اظہار کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ جب اس تباہی نے ملت کا شیرازہ اس طرح بکھیر دیا تو قدامت پرست مفکرین نے' قوم کو مزید انتشار سے بچانے کی خاطر اپنی تمام تر توجہات کو اس ایک نقطہ پر مرکوز کر دیا کہ کسی نہ کسی طرح معاشرتی زندگی کی یکسانیت کو محفوظ رکھ لیا جائے۔ اس کے لئے انہوں نے فتویٰ دے دیا کہ فقہائے سلف نے جو قوانینِ شریعت مرتب کر دیئے ہیں' ان میں کسی قسم کا ردوبدل نہیں کیا جا سکتا۔ (اس طرح ہر قسم کی ندرتِ فکر' بدعت یعنی ضلالت قرار پا گئی) ان حضرات کے پیشِ نظر صرف ملت کا معاشرتی نظم تھا اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ اس باب میں کسی حد تک حق بجانب بھی تھے۔ اس لئے کہ جماعتی نظم زوال اور عناصر کی کچھ نہ کچھ روک تھام تو کر ہی دیتا ہے۔ لیکن انہوں نے اس اہم حقیقت کو نہ سمجھا اور نہ ہی اسے ہمارے دور کے علماء سمجھتے ہیں کہ کسی قوم کے مستقبل کا انحصار ان کے جماعتی نظم پر اتنا نہیں ہوتا جتنا افراد کی قوت اور صلاحیت پر ہوتا ہے۔ ایک ایسے معاشرہ میں جس میں جماعت نظم پر ضرورت سے زیادہ زور دیا جائے' فرد کی انفرادیت کچل کر رہ جاتی ہے۔ وہ اپنے گرد و پیش کے معاشرتی فکر کے سرمایہ کا تو مالک بن جاتا ہے لیکن اس کی اپنی روح مردہ ہو جاتی ہے۔ لہٰذا قوموں کے زوال کا علاج ان کے ماضی کی تاریخ کے جھوٹے احترام اور اس کے مصنوعی احیاء سے نہیں ہو سکتا جیسا کہ دورِ حاضر کی ایک مصنف نے کہا ہے:

''تاریخ کا فیصلہ یہ ہے کہ وہ خیالات اور نظریات

جو اپنی توانائی کھو کر فرسودہ ہو چکے ہوں' ان لوگوں میں کبھی پھر سے توانائی حاصل نہیں کر سکتے۔ جنہوں نے انہیں فرسودہ بنا دیا ہو۔''

لہٰذا زوال آور عناصر کی روک تھام کا موثر طریقہ صرف ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ قوم میں اب خود خذیدہ افراد کو پیدا کیا جائے۔ یہی وہ افراد ہیں جو زندگی کی گہرائیوں کے سربستہ راز کھولتے ہیں۔ وہ ایسے نئے معیارِ زیست سامنے لاتے ہیں جن کی روشنی میں ہم یہ دیکھنا شروع کر دیتے ہیں کہ ہمارا ماحول ایسا غیر متبدل نہیں کہ اسے چھوا تک نہ جائے۔ ہم اس میں تبدیلیوں کی ضرورت محسوس کرنے لگتے ہیں۔ تیرہویں صدی اور اس کے بعد کے علماء کا یہ رجحان کہ ماضی کی جھوٹی تقدیس سے جماعتی نظم کو جامد اور متصلب طور پر قائم رکھا جائے' اسلام کی روح کے یکسر خلاف تھا۔ قدامت پرست علماء کا یہی وہ رجحان تھا جس کا ردِعمل امام ابن تیمیہؒ کی صورت میں نمودار ہوا۔

ماضی کا جھوٹا احترام

امام ابن تیمیہؒ

ابنِ تیمیہؒ بغداد کی تباہی کے پانچ سال بعد' ۱۲۶۳ء میں پیدا ہوئے۔ ان کی تربیت' حنبلی مذہب کی روایات کے زیرِ سایہ ہوئی تھی۔ وہ ایک زبردست اہلِ قلم اور نہایت سرگرم مبلغ اسلام تھے انہوں نے خود مجتہد ہونے کا دعویٰ کیا اور اس عقیدہ کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے اور جو کچھ مذاہبِ فقہ نے مرتب کر دیا ہے وہ شریعت میں حرفِ آخر ہے۔ انہوں نے کہا کہ جس طرح ابتداً فقہ مرتب ہوئی تھی' ہم بھی انہی اصولوں کے ماتحت اسے ازسرِنو مرتب کر سکتے ہیں۔ فرقۂ ظاہریہ کے امام ابن حزمؒ کی طرح انہوں نے بھی حنفی مذہب کے قیاس اور اجماع کے اس تصور کی تردید کی جو ان کے ہاں شروع سے چلا آ رہا تھا۔ اس لئے کہ ان کی یہ رائے تھی کہ اس طرح کا اجماع درحقیقت توہم پرستیوں کی بنیاد ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام ابنِ تیمیہؒ کے زمانے میں جس قسم کی ذہنی ابتری اور اخلاقی کمزوری عام ہو رہی تھی' اس کے پیشِ نظر ان کا یہ مسلک بالکل درست تھا۔

سولہویں صدی میں امام سیوطیؒ نے بھی مجتہد ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کے ساتھ ہی اس عقیدہ کا بھی اضافہ کیا کہ ہر صدی کے آخر پر ایک مجدد پیدا ہوتا ہے۔ لیکن ابن تیمیہؒ کی تعلیم کی روح کا مکمل مظاہرہ اس تحریک میں جا کر ہوا جو اٹھارہویں صدی میں' ریگ زارِ نجد سے اٹھی۔ اس خطہ سے جسے میکڈانلڈ نے ''زوال پذیر اسلامی دنیا کا پاکیزہ ترین خطہ'' قرار دیا ہے۔

نجدی تحریک

یہ تحریک عظیم مضمرات وممکنات کی حامل تھی۔ اس سے اسلام کی حیاتِ تازہ کا آغاز ہوتا ہے۔ چنانچہ اسلامی ایشیا اور افریقہ کی قریب قریب تمام جدید تحریکوں کا سرچشمہ

زندگی' بالواسطہ یا بلا واسطہ' یہی تحریکِ نجد ہے۔ مثلاً سنیوسی کی تحریک' بین الاسلامی (پان اسلامک) تحریک یا ایران کی بابی تحریک' جو درحقیقت عربی پراٹسٹنٹ تحریک کا ایرانی عکس ہے۔ ان سب میں وہی روح کارفرما نظر آتی ہے۔ اس نجدی تحریک کا بانی' محمد بن عبدالوہابؒ ۱۷۰۰ء میں پیدا ہوا۔ ان کی ابتدائی تعلیم مدینہ میں ہوئی۔ اس کے بعد انہوں نے ایران کا سفر کیا اور پھر (اپنی مسلسل سعی وعمل سے) انہوں نے اپنی روحِ بے قرار کی حرارت کو تمام عالمِ اسلامی کے رگ و پے میں دوڑا دیا۔ ان کا جوشِ عمل' امام غزالیؒ کے شاگرد' ابن تومارت کے جوش و ولولہ کے مشابہ تھا جو اندلس کی تباہی کے بعد پیدا ہوا اور جس نے اس میں ایک نئی روح پھونک دی۔ اس وقت ہم اس (نجدی) تحریک کی سیاسی سرگرمیوں سے بحث نہیں کرنا چاہتے۔ جنہیں محمد علی پاشا نے ختم کر دیا۔ اس تحریک کے اس اجمالی سے تذکرہ سے مقصود صرف اس روح آزادی کو سامنے لانا ہے جس کی یہ مظہر تھی' اگرچہ اپنی داخلی سرشت میں یہ تحریک بھی قدامت پرستی ہی پر مبنی تھی۔ یعنی یہ تحریک' ایک طرف اس عقیدہ کے خلاف علمِ بغاوت بلند کرتی تھی کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں اور اپنے لئے حقِ اجتہاد کی زبردست مدعی تھی۔ لیکن دوسری طرف' ماضی کے متعلق اس کا طرزِ عمل یکسر غیر ناقدانہ تھا اور قوانینِ شریعت کے لئے وہ صرف احادیثِ نبویؐ پر دارومدار رکھتی تھی۔[1]

تُرکی

اب ترکی کی طرف آیئے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اجتہاد کا نظریہ' جسے عصرِ حاضر کے فلسفیانہ تصورات نے بڑی تقویت اور وسعت دے دی ہے' ترکوں کی مذہبی اور سیاسی فکر میں ایک عرصہ سے کارفرما ہے۔ یہ حقیقت قانونِ شریعت کے متعلق حلیم ثابت کے جدید نظریہ سے بالکل ظاہر ہے کہ جس کی بنیاد جدید عمرانی تصورات پر رکھی گئی ہے۔ اگر اسلام کی نشاۃِ ثانیہ ایک حقیقت ہے اور میرا ایمان ہے کہ یہ ایک حقیقت ہے تو ترکوں کی طرح ایک دن ہمیں بھی اپنی علمی میراث کا ازسرِنو جائزہ لے کر اس کی صحیح صحیح قیمت متعین کرنی ہوگی۔ اس سے اگر ہم نے عام فکر اسلامی میں کوئی قابلِ قدر اضافہ نہ بھی کیا' تو ہم کم ازکم اتنا تو کر سکیں گے کہ اپنے ماضی پر صحیح تنقید سے' بے راہ روی اور مذہب سے برگشتگی کی اس رَو کو تھام سکیں جو اس وقت عالمِ اسلام میں بڑھتی چلی جارہی ہے۔

میں اب ترکی کے مذہبی اور سیاسی افکار و رجحانات کا ایک اجمالی سا خاکہ آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں جس سے آپ اندازہ لگا سکیں گے کہ اس ملک کے فکر و عمل کے دوائر میں اجتہاد کی ضرورت کس درجہ نمایاں ہو

---

[1] یہی تحریک ہے جو عام لوگوں میں وہابی تحریک کے نام سے مشہور ہوئی اور جواب مسلکِ اہلِ حدیث کی شکل میں متعارف ہے۔ یہ حضرات ماضی پرستی میں اہلِ فقہ سے بھی زیادہ متشدد ہیں۔

رہی ہے۔[1] اب سے کچھ وقت پہلے، ترکی میں دو مکاتبِ فکر تھے۔ ایک وہ جس کی نمائندگی وہاں کی نیشنلسٹ پارٹی کرتی تھی اور دوسرا وہ جس کی ترجمان مذہبی اصلاح کی علمبردار جماعت تھی۔ نیشنلسٹ پارٹی کے پیشِ نظر سب سے اہم سوال مذہب نہیں بلکہ مملکت کا مفاد ہے۔ ان کے نزدیک مذہب کا کوئی آزادانہ منصب ہی نہیں۔ قومی زندگی میں مملکت ہی وہ ضروری عنصر ہے جس سے دیگر عناصر کے فرائض ومناصب معین ہوتے ہیں۔

دین اور سیاست کی ثنویت

انہوں نے چنانچہ، مذہب اور سیاست کے فرائض کے متعلق قدیم خیالات کو یکسر مسترد کر دیا ہے اور اس امر پر زور دے رہے ہیں کہ مذہب کو ریاست سے الگ کر دینا چاہئے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ایک مذہبی اور سیاسی نظام کی حیثیت سے اسلام کی ہیئت ترکیبی اس قسم کے تصور کی اجازت دیتی ہے[2]۔ اگرچہ میرا ذاتی خیال ہے کہ یہ سمجھنا غلط ہے کہ مملکت کے تصور کو اس قدر اہمیت حاصل ہے کہ یہ تمام دیگر اسلامی تصورات پر غالب اور حاکم ہے۔ (حقیقت یہ ہے کہ) اسلام میں روح اور مادہ، (دین اور دنیا) دو الگ الگ دوائرِ حیات نہیں اور اس کا فیصلہ کہ فلاں کام دنیاوی ہے یا دینی، اس کام کے کرنے والے کی نیت سے ہوتا ہے، خواہ اس کام کا مقصود، کیسا ہی دنیاوی کیوں نہ ہو۔ (بالفاظ دیگر) کسی کام کے دنیاوی یا دینی ہونے کا فیصلہ اس کام کی نوعیت نہیں کرتی بلکہ وہ ذہنی پس منظر کرتا ہے جو بالکل غیر مرئی (Invisible) ہوتا ہے۔ مثلاً ایک کام ''دنیاوی'' اس وقت کہلائے گا جب اسے زندگی کے گوناگوں علائق سے یکسر بے تعلق ہو کر کیا جائے۔ لیکن وہی کام ''روحانی'' ہو جائے گا۔ اگر اس کا جذبۂ محرکہ حیات کے وہ علائق ہوں، اسلام میں، ایک ہی حقیقت کو اگر ایک زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو وہ مذہب (کلیسا) بن کر دکھائی دیتی ہے اور اسے دوسرے نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو وہ مملکت ہو جاتی ہے (یعنی اسلام میں مذہب اور سیاست ایک ہی حقیقت ہے)۔ حتیٰ کہ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ مذہب اور مملکت ایک شے کے دو رخ یا دو گوشے ہیں۔ (دو رُخ یا دو گوشے نہیں بلکہ یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں) اسلام ایک ناقابلِ تقسیم اور واحد حقیقت ہے۔ اس حقیقت کو جس زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے یہ وہی بن جائے گی۔ یہ نقطہ بڑا دور رس ہے اور اگر اس کی وضاحت شرح وبسط سے کی جائے تو ہم بہت بلند اور دقیق فلسفیانہ بحث میں الجھ جائیں گے۔ اس لئے میں اس مقام پر صرف اتنا کہنے پر اکتفا کروں گا کہ مذہب اور سیاست کی ثنویت، اس قدیم غلط تصور کی پیدا کردہ ہے جس کی رو سے انسان کی وحدت کو ان دو جداگانہ حقیقتوں میں تقسیم کر دیا گیا

---

[1] اسے پیشِ نظر رکھئے کہ یہ بات ۱۹۲۸ء میں کہی گئی تھی۔

[2] ہم اس فقرے کا مطلب نہیں سمجھ سکے۔ اس لئے کہ اس کے بعد حضرت علامہؒ نے شرح وبسط سے واضح کیا ہے کہ اسلام میں مذہب اور سیاست کی ثنویت کی قطعاً گنجائش

جن کے متعلق یہ سمجھا گیا کہ ان کا نقطۂ اتصال تو ضرور ہے لیکن یہ درحقیقت ایک دوسرے سے یکسر متغائر اور متضاد ہیں۔ (یعنی روح اور مادہ کی مغائرت کا تصور) لیکن حقیقت یہ ہے کہ جب روح (Spirit) کو زمان ومکان کی نسبتوں سے دیکھا جائے تو اسے مادہ کہتے ہیں (اس لئے روح اور مادہ الگ الگ حقیقتیں نہیں ہیں) وہ وحدت جسے انسان کہا جاتا ہے' جسم دکھائی دے گی جب ہم اسے خارجی دنیا میں کام کرتا دیکھیں۔لیکن جب ہم اس مقصد اور غایت پر نگاہ رکھیں جس کے لئے وہ کام کیا جارہا ہے تو یہی وحدتِ روح (Soul) یا (Mind) بن جائے گی۔''توحید'' کو

روح اور مادہ جب ایک عملی تصور کی حیثیت سے دیکھا جائے تو مساوات' سالمیت Solidarity اور حریت اس کے بنیادی خصائص نظر آئیں گے۔جس ادارہ کو مملکت کہا جاتا ہے' اسلامی نقطۂ نگاہ سے وہ اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ ''توحید'' کے انہی بنیادی خصائص کو مادی پیکروں میں متشکل اور کارفرما کرنے کا ذریعہ ہے۔ یا بالفاظِ دیگر' اس نصب العین کو انسانی معاشرہ کے قالب میں ڈھالنے کی آواز۔اسلام میں مملکت کے ''خدائی حکومت'' ہونے سے مفہوم صرف اتنا ہی ہے۔اس سے یہ مفہوم نہیں کہ اس کا رئیس یا صدر' خدا کا نائب ہے جو اپنے مستبد ارادوں اور جابرانہ فیصلوں کو مزعومہ معصومیت کے نقاب میں چھپا کر' خدا کے بندوں پر اپنا حکم چلاتا ہے۔ جو لوگ اسلامی نظامِ حکومت پر تنقید کرتے ہیں ان کی نگاہوں سے یہ اہم حقیقت اوجھل ہوتی ہے۔عصرِ حاضر کی سائنس نے اس حقیقت کو منکشف کر دیا ہے کہ مادہ اپنا ایک الگ وجود نہیں رکھتا۔اس کی اصل' روح (Spirit) کے اندر ہے۔ اس انکشاف نے اسلام' بلکہ دنیائے مذاہب کی ایک بہت بڑی خدمت انجام دی ہے۔ اس نے بتایا یہ ہے کہ مادی دنیا یا محسوس کائنات کوئی نجس اور قابلِ نفرت شے نہیں ہے۔ مادہ کا یہ عظیم ذخیرہ محض اس لئے وجود میں لایا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ انسانی ذات 'Personality' اپنے اندر استحکام پیدا کر کے اپنے مقام کو پالے۔لہٰذا مادی کائنات مقدس اور پاکیزہ ہے۔نجس اور خبیث نہیں۔ رسول اللہ ﷺ کے حسین الفاظ میں ''یہ تمام دنیا مسجد ہے'' لہٰذا اسلامی نقطۂ نگاہ سے' مملکت اس کارگاہ کا نام ہے جس کے اندر انسانی ذات' معاشرہ کی وساطت سے بیدار اور مستحکم ہو کر اپنے مقام کو پا لیتی ہے۔اس لحاظ سے ہر وہ مملکت جو تغلب وتسلط پر مبنی نہ ہو' اور جس کا مقصد ان مثالی اصولوں کا حصول ہو' ''حکومتِ خداوندی'' ہوتی ہے۔

چرچ اینڈ سٹیٹ

حقیقت یہ ہے کہ ترک قومیت پرستوں کے ذہن میں مذہب اور ریاست کی تفریق کا خیال' یورپ کے سیاسی افکار کے تاریخ کے مطالعہ سے پیدا ہوا۔قدیم عیسائیت ایک سیاسی یا معاشرتی نظام کی صورت میں وجود میں نہیں آئی

تھی۔ وہ ایک ''نجس اور خبیث دنیا'' میں نظامِ خانقاہیت کی حیثیت سے وارد ہوئی تھی۔ جس کا انسان کے عمرانی معاملات سے کوئی سروکار نہ تھا۔ ان معاملات میں وہ رومی اقتدار کے تابع تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب مملکت نے مذہبِ عیسائیت اختیار کیا تو سٹیٹ اور چرچ (کلیسا) ایک دوسرے کے حریف بن کر سامنے آئے اور ان میں یہ لامتناہی نزاع پیدا ہوگئی کہ ایک کا دائرہ اثر ونفوذ کیا ہے اور دوسرے کے حدودِ اقتدار کون سے؟

قرآن کے قانونی اصول

اسلام میں ایسی صورتِ حالات کبھی پیدا نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لئے کہ اسلام شروع ہی سے ایک دوسرے نظام کی حیثیت سے منصۂ شہود پر آیا تھا جسے قرآنِ کریم نے ایسے سیدھے سادے قانونی اصولوں کا ضابطہ عطا کر دیا تھا جس میں رومیوں کے مشہور بارہ جدولوں کی طرح' اس امر کی صلاحیت تھی کہ وہ (ہر زمانے کے تقاضے کے مطابق) نئی نئی تعبیرات کی رو سے پھیلتا چلا جائے۔ چنانچہ بعد کے تجربہ نے ثابت کر دیا کہ قرآن نے جو قانونی اصول دیئے ہیں ان میں فی الحقیقت ان وسعتوں کے امکانات موجود ہیں۔ لہٰذا ترکوں کی نیشنلسٹ پارٹی نے مملکت کے متعلق جو نظریہ قائم کیا ہے وہ یکسر گمراہ کن ہے۔ اس لئے کہ وہ مذہب اور سیاست میں اس ثنویت کے تصور پر مبنی ہے جس کا اسلام میں کوئی وجود نہیں۔

وطنیت

اس کے برعکس' مذہبی اصلاحات کی پارٹی جس کے سرکردہ' سعید حلیم پاشا تھے۔ اس اصل الاصول پر مصر تھی کہ اسلام' تصوریت (Idealism) اور مرئیت (Positivism) روح اور مادہ) کا حسین مرکب ہے۔ یعنی اس میں بلند آفاقی اصول حیات' مادی پیکروں میں عملاً متشکل ہو جاتے ہیں۔ یہ حریت' مساوات اور سالمیت کی مستقل اقدار اور ابدی صداقتوں کا مجموعہ ہے جسے وطنیت کی چار دیواری میں محدود نہیں کیا جا سکتا' سعید حلیم پاشا' کے الفاظ میں ''جس طرح برطانوی ریاضیات' جرمن فلکیات اور فرانسیسی کیمسٹری (کیمیا) کا تصور غلط ہے۔ اسی طرح ترکی' عربی' ایرانی یا ہندی اسلام کا تصور بھی باطل ہے۔ (یعنی جو حقائق عالمگیر ہوں' وہ وطنی اضافتوں سے ایک دوسرے سے الگ نہیں کئے جا سکتے) جس طرح سائنس کے حقائق کی عالمگیریت مختلف قوموں میں مختلف سائنٹیفک کلچر پیدا کر دیتی ہے اور ان تمام کلچرز کا مجموعہ انسانی علم کہلاتا ہے۔ اسی طرح اسلام کی عالمگیر اقدار' مختلف قوموں میں مختلف ملی' اخلاقی اور معاشرتی نصب العین پیدا کر دیتی ہیں (خود غیر متبدل رہتی ہیں)۔'' سعید حلیم پاشا نے یہ بھی کہا ہے کہ موجودہ کلچر جس کی بنیاد قومی انانیت پر ہے' وحشت و بربریت ہی کی دوسری شکل ہے۔

قومیت پرستی

یہ حد سے بڑھے ہوئے نظامِ کارخانہ داری (Industrialism) کی پیداوار ہے۔ جس کے ذریعے انسان اپنے جبلی اور حیوانی تقاضوں اور رجحانات کی تسکین کر لیتا ہے۔ وہ (سعید حلیم پاشا) متأسف ہیں کہ' ہماری تاریخ میں' اسلام کے اخلاقی اور معاشرتی اصول' مقامی اثرات اور (جو قومیں مسلمان ہوئیں ان کے) زمانۂ قبل از اسلام کے توہم پرستانہ عقائد و مسالک کی وجہ سے' آہستہ آہستہ غیر اسلامی ہوتے چلے گئے۔ چنانچہ آج حالت یہ ہو چکی ہے کہ اسلام کے یہ اصول' اسلامی کم اور ایرانی' ترکی اور عربی زیادہ ہیں۔ اسلام کے عالمگیر اور غیر شخصی اخلاقی اصولوں پر مقامی اثرات کا کچھ ایسا رنگ چڑھ گیا ہے کہ اس کی اصلی شکل وصورت اب پہچانی ہی نہیں جاتی۔ حتیٰ کہ اصولِ توحید کی مقدس جبین پر اصنام پرستی تک کے دھبے دکھائی دیتے ہیں۔

کشادِ کار کی راہ

اندریں حالات' ہمارے لئے کشادِ کار کی ایک ہی راہ ہے اور وہ یہ کہ آئینۂ اسلام پر غیر اسلامی زنگ کی جو سخت اور درشت تہیں جم گئی ہیں' اور جس کی وجہ سے اس کا حرکیاتی اور ارتقائی نظریہ یکسر جامد ہو کر رہ گیا ہے۔ انہیں کھرچ کھرچ کر الگ کیا جائے اور حریت' سالمیت اور مساوات کی حقیقی اقدار کو از سرِ نو زندہ کر کے' ان کی بنیادوں پر اپنے اخلاقی' عمرانی اور سیاسی نظام کی تشکیلِ جدید کی جائے جو حقیقی اسلام کی سادگی اور آفاقیت کا آئینہ دار ہو۔

غرض' یہ ہیں ترکی کے جلیل القدر وزیر' سعید حلیم پاشا کے خیالات۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ ایک ایسے راستے پر چلتے ہوئے جو روحِ اسلامی سے زیادہ قریب اور ہم آہنگ ہے' یہ مفکر قریب قریب اسی نتیجہ پر پہنچتا ہے جو وہاں کی نیشنلسٹ پارٹی کا موقف ہے۔ یعنی اجتہاد کی آزادی تاکہ جدید فکر اور زمانہ کے تجربات کی روشنی میں قانونِ شریعت کو از سرِ نو مرتب کیا جائے۔

(اس کے بعد علامہ اقبالؒ نے بتایا ہے کہ (مثلاً) اِلغائے خلافت کے مسئلہ پر ترکوں نے کس طرح ان خطوط پر اجتہاد سے کام لیا ہے جن کی طرح ابن خلدون اور قاضی ابوبکر باقلانیؒ جیسے مفکر بہت پہلے ڈال چکے تھے۔ پھر انہوں نے ترکی کے مشہور انقلابی شاعر ضیاءؔ کی بعض نظموں کے اقتباسات سے اس نقطہ کی وضاحت کی ہے کہ ترکی فکر کس طرح اپنے لئے نئی نئی راہیں تراش رہی ہے۔ اس شاعر نے اپنے جوشِ تجدد پسندی میں یہ بھی کہا ہے کہ اسلامی قانونِ وراثت کی رو سے عورت کو جو مرد سے نصف حصہ ملتا ہے' یہ اصولِ مساوات کے خلاف ہے۔ علامہ اقبالؒ نے اس کے اس خیال کی تردید آگے چل کر کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ اس کا یہ اعتراض قرآن کے قوانینِ وراثت سے بے خبری کی

بناء پر ہے۔ان تصریحات کے بعد' علامہ اقبالؒ لکھتے ہیں:

''حقیقت یہ ہے کہ آج مسلمانوں میں ترکی ہی وہ قوم ہے جس نے ملائیت کے خوابِ گراں سے بیدار ہوکر شعورِ ذات حاصل کیا ہے۔ یہی وہ قوم ہے جو بجا طور پر فکری آزادی کا دعویٰ کرسکتی ہے یہی ہے جو تصورات کی دنیا سے آگے بڑھ کر حقائق کی دنیا کی طرف آرہی ہے[1]۔اس عبوری دور سے گزرنے کے لئے ایک شدید ذہنی اور اخلاقی کشمکش ناگزیر تھی۔ اب' وسعت طلب اور حرکت پسند زندگی کی پیچیدگیاں اس کے سامنے نئے نئے مواقع پیش کریں گی۔جن کے لئے نئے زاویوں سے سوچنے کی ضرورت ہوگی۔ اس کے لئے (اسلام کے غیر متبدل) اصولوں کی جدید تعبیرات ہوں گی۔۔۔یعنی ان اصولوں کی جدید تعبیرات جو ان لوگوں کے لئے جو روحانی کشادگی کی مسرتوں سے ناآشنا ہوں محض نظری حیثیت رکھتے ہیں۔میرا خیال ہے کہ یہ قول برطانوی مفکر ہاؔبز کا ہے کہ اگر مسلسل اور متواتر ایک ہی قسم کے خیالات اور احساسات پیدا ہوں' تو سمجھ لیجئے کہ خیالات اور احساسات سرے سے پیدا ہی نہیں ہو رہے (یعنی اگر مُدرتِ فکر و احساس نہ رہے تو انسانی قلب و دماغ مردہ ہوجاتے ہیں)۔''

مسلم اقوام کی حالت

آج مسلم قوم کی اکثریت کی حالت ایسی ہوچکی ہے۔ وہ لکیر کے فقیر ہیں' جو محض ایک مشین کی طرح پرانی اقدار کی رٹ لگائے چلے جارہے ہیں۔ اس کے برعکس' ترک اس راستہ پر گامزن ہوگئے ہیں جس میں نئی نئی قدروں کی تخلیق ہوگی۔ یہ قوم ایسے تلخ تجارب سے گزری ہے کہ اب اس کی عمیق خودی اس پر منکشف ہورہی ہے۔اس کی ذات میں روحِ حیات مضطرب و بے قرار نظر آرہی ہے۔ نئی امنگیں پیدا ہورہی ہیں۔ وہ سب سے بڑا سوال جو اس وقت اس کے۔۔۔ اور جو زود یا بدیر دیگر مسلم اقوام کے۔۔۔ سامنے آنے والا ہے۔ یہ ہے کہ اسلامی قوانینِ شریعت میں ارتقاء کی گنجائش ہے یا نہیں؟ یہ سوال بڑا اہم ہے اور بہت بڑی ذہنی جدوجہد کا متقاضی۔

روحِ عمریؓ

اس سوال کا جواب یقیناً اثبات (ہاں) میں ہونا چاہئے۔ بشرطیکہ اسلامی دنیا اس کی طرف عمرؓ کی روح کو لے کر آگے بڑھے۔ وہ عمرؓ جو اسلام کا سب سے پہلا تنقیدی اور حریت پسند قلب ہے۔ وہ جسے رسول اللہ ﷺ کی حیاتِ طیبہ

[1] واضح رہے کہ اس جوشِ تجدد پسندی میں جہاں جہاں ترکوں کا دامن قرآن سے چھوٹا ہے' نہ علامہ اقبالؒ اس کی تائید کرتے ہیں نہ طلوعِ اسلام۔جیسا کہ ہم مختلف مقامات پر کہہ چکے ہیں' یہ امر موجبِ بدقسمتی تھا کہ اس ذہنی انقلاب کے وقت ترکوں میں کوئی ایسا صاحبِ بصیرت نہ تھا جو قرآن کی روشنی میں ان کی راہنمائی کرکے انہیں اعتدال کے راستے پر لے چلتا۔ چنانچہ علامہ اقبالؒ نے اپنی بعد کی تحریروں میں اس پر تنقید بھی کی ہے اور اظہارِ تأسف بھی۔

کے آخری لمحات میں یہ کہنے کی جرأت نصیب ہوئی کہ:

''حسبنا کتاب اللہ''

''ہمارے لئے اللہ کی کتاب کافی ہے۔''

آزاد خیالی کا خطرہ

ہم دنیائے اسلام میں اس قسم کی تحریکِ آزادی کا دل سے خیر مقدم کرتے ہیں لیکن اس حقیقت کو کبھی فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ آزاد خیالی کا یہ رجحان' اسلام کی تاریخ میں بڑا نازک لمحہ ہے۔ آزادیٔ افکار' ملت میں تشتت وانتشار پیدا کرنے کا موجب بھی بن سکتی ہے۔ (اس کے ساتھ ہی) عالم اسلام میں نسلی امتیاز کا جو تخیل آج کل اس زور شور سے ابھر رہا ہے اس سے یہ خدشہ ہے کہ کہیں عالمگیر انسانیت کا وہ گراں مایہ تصور جسے مسلمانوں نے اپنے دین سے حاصل کیا تھا۔ ان کے افق ذہنی سے ناپید ہی نہ ہو جائے۔ نیز یہ خطرہ بھی ہے کہ اگر ان کی مناسب روک تھام نہ کی گئی تو ہمارے مذہبی اور سیاسی مصلحین' وسیع الخیالی کے جوش میں اصلاح کی حدود سے تجاوز نہ کر جائیں[1]۔ ہم آج کل اسی قسم کے دور سے گزر رہے ہیں۔ جس سے یورپ' پراٹسٹنٹ تحریک کے زمانے میں گزرا تھا۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ لوتھر کی تحریک کے آغاز ونتائج سے جو سبق ہمیں سیکھنا چاہئے وہ ہماری نگاہوں سے اوجھل نہ ہو جائے۔ تاریخ کے عمیق مطالعہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ پروٹسٹنٹ تحریک' دراصل ایک سیاسی تحریک تھی جس کا یورپ پر یہ اثر ہوا کہ رفتہ رفتہ عیسائیت کے عالمگیر اخلاق کی جگہ' قومی نظام اخلاق نے لے لی۔ اس رجحان کے اثرات ہم نے گزشتہ جنگ عظیم (پہلی عالمگیر جنگ) میں اپنی آنکھوں سے دیکھ لئے ہیں۔ اس جنگ نے بجائے اس کے کہ یہ دو متضاد نظام ہائے اخلاق میں ہم آہنگی پیدا کرتی' یورپ کے حالات کو اور بھی ناقابلِ برداشت بنا دیا۔ لہٰذا دنیائے اسلام کے رہنماؤں کا فریضہ ہے کہ یورپ میں جو کچھ ہوا ہے وہ اس کا گہری نظر سے مطالعہ کریں اور اسلام اپنے معاشرتی اور سیاسی نظام کی رو سے جس نصب العین کی طرف لے جاتا ہے' اسے نگاہوں کے سامنے رکھتے ہوئے' اصلاحِ حالات کے لئے قدم اٹھائیں۔

جدید تعبیرات کا امکان

میں نے اجتہاد کی تاریخ اور جس طریق سے وہ آج کل عالمِ اسلام میں عمل پیرا ہو رہا ہے' اس کا ایک اجمالی سا خاکہ آپ کے سامنے پیش کر دیا ہے۔ اب میں یہ بتاؤں گا کہ اسلامی قوانینِ شریعت کی تاریخ اور ہیئت ہمیں اس نتیجہ تک پہنچاتی ہے کہ اسلام کے اصولوں کی جدید تعبیر ممکن ہے یا اس نتیجہ پر کہ ان میں جدید تعبیرات کا امکان نہیں؟ بالفاظ دیگر' سوال یہ ہے کہ آیا ہمارے قوانین شریعت میں ارتقا کی صلاحیت ہے یا نہیں؟ یہی سوال' بون یونیورسٹی کے السنۂ

---

[1] اصلاح کی صحیح حدود یہ ہیں کہ قرآنِ کریم کی پابندیوں کے اندر رہتے ہوئے اصلاح کی جائے نہ کہ Secular بن کر۔

سامیہ کے پروفیسر، ہارٹن نے، اسلامی فلسفہ اور الٰہیات کے ضمن میں اٹھایا ہے۔ چنانچہ یہ پروفیسر، مسلم مفکرین کی ان کوششوں پر تبصرہ کرتے ہوئے جو انہوں نے خالص مذہبی فکر کے سلسلہ میں کی ہیں، لکھتا ہے کہ تاریخِ اسلام، آرین علم وثقافت اور سامی مذہب کی متغائر قوتوں میں تدریجی تعامل، ہم آہنگی اور عمق پیدا کرنے سے عبارت ہے۔ مسلمان ہمیشہ اپنے مذہبی نقطۂ نگاہ کو ان ثقافتی عناصر سے تطبیق دیتے رہے ہیں جو ان کے گرد و پیش کی اقوام سے ان کی طرف آتے رہے۔ چنانچہ ۸۰۰ء سے لے کر ۱۱۰۰ء تک مسلمانوں میں کم از کم ایک سو فقہی مکاتب پیدا ہوئے۔ یہ اس امر کی زندہ شہادت ہے کہ اسلامی فکر میں کس قدر لچک ہے اور قدیم مفکرین نے اس باب میں کس قدر انتھک کوششیں کی ہیں۔ اس طرح اسلامی فکر اور مسلمانوں کے لٹریچر کے گہرے مطالعہ کے بعد، یہ مغربی مستشرق اس نتیجہ پر پہنچنے پر مجبور ہو گیا ہے کہ:

''اسلام کی روح (سپرٹ) وسیع ہی نہیں بلکہ قریب قریب لامحدود ہے۔ اس نے دہریت کو چھوڑ کر، اپنے گرد و پیش کی اقوام کے باقی تمام تصورات کو نہ صرف اپنایا بلکہ انہیں اپنی مخصوص راہنمائی میں شاہ راہِ ترقی پر بھی ڈال دیا ہے۔''

اسلام کی یہ ''خذ ما صفا'' کی سپرٹ قانون کے دائرہ میں خاص طور پر نمایاں ہے۔ چنانچہ مشہور ولندیزی ناقدِ اسلام، پروفیسر ہرگوونج، اس باب میں لکھتا ہے کہ:

''جب ہم اسلامی فقہ کی نشوو ارتقاء کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ دیکھ کر ہمیں حیرت ہوتی ہے کہ ایک طرف، ہر دور کے علماء چھوٹی چھوٹی جزئیات کے اختلاف سے مشتعل ہو کر ایک دوسرے پر کفر کے فتوے لگاتے ہیں اور دوسری طرف، وہی علماء اپنے متقدمین کے انہی اختلافات میں موافقت اور مطابقت پیدا کرنے کے لئے باہمد گر متحد و ہم مقصد ہو کر کوشاں رہتے ہیں۔''

روحِ اسلام کی عالمگیریت

عصرِ حاضر کے ان مغربی ناقدین کے ان خیالات کی رو سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ مسلمانوں کی نشأۃِ ثانیہ کے وقت روحِ اسلام کی اندرونی عالمگیریت، علماء کی شدید قدامت پرستی کے علی الرغم، کارفرما ہو کر رہے گی اور مجھے اس کا بھی یقین ہے کہ اگر دورِ حاضر کے ناقدین، فقۂ اسلامی سے متعلق کثیر لٹریچر کا گہری نظر سے مطالعہ کریں تو انہیں اپنا یہ سطحی خیال بدلنا پڑے گا کہ اسلامی قانونِ شریعت جامد اور ناقابل ارتقاء ہے۔ بدقسمتی سے، ہمارے ہاں کا قدامت پرست طبقہ فقہ کے متعلق کسی ناقدانہ گفتگو کے لئے تیار نہیں۔ اگر اس قسم کی بحث چھیڑی جائے تو وہ بہت سے لوگوں کے لئے ناگواری کا باعث ہو جائے گی اور فرقہ وارانہ نزاعات چھڑ جائیں گے۔ بایں ہمہ، میں مسئلہ

زیرِ نظر کے متعلق چند معروضات پیش کرنے کی جسارت ضرور کروں گا۔

(۱) سب سے پہلے ہمیں اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھنا چاہئے کہ قرنِ اول سے لے کر عباسیوں کے زمانے کے آغاز تک' مسلمانوں میں' قرآن کے سوا کوئی تحریری قانون موجود نہ تھا۔

(۲) یہ ذہن نشین رہنا چاہئے کہ پہلی صدی ہجری کے وسط سے لے کر چوتھی صدی کے آغاز تک' مسلمانوں میں قریب انیس (۱۹) مکاتبِ فقہ پیدا ہو چکے تھے۔ صرف اس ایک بات سے پتہ چل سکتا ہے کہ ایک بڑھتی ہوئی تہذیب کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے' ہمارے فقہاء نے کس قدر جدوجہد سے کام لیا تھا۔ جوں جوں اسلامی فتوحات کا سلسلہ پھیلتا گیا اور مسلمانوں کا دائرہ نظر وسیع ہوتا گیا۔ ہمارے ان قدیم فقہاء کے لئے ضروری ہو گیا کہ وہ ان اقوام کے احوال وظروف اور عادات و اطوار کا مطالعہ کریں۔ جو حلقہ بگوشِ اسلام ہوئی تھیں اور اس طرح اپنے ماحول اور اس کے تقاضوں کا وسعتِ نظر سے جائزہ لیں۔ چنانچہ اگر اس زمانہ کی تمدنی اور سیاسی تاریخ کی روشنی میں مختلف مذاہبِ فقہ کا دقتِ نظر سے مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت ابھر کر سامنے آ جاتی ہے کہ ہمارے فقہاء تعبیرِ احکام کے سلسلہ میں رفتہ رفتہ استخراجی طریق (Deductve) سے استقرائی طریق (Inductive) کی طرف آتے گئے۔

قانونِ شریعت کے مآخذِ اربعہ

(۳) جب ہم شریعتِ اسلامی کے چار مسلمہ مآخذ (قرآن' حدیث' اجماع اور قیاس) اور ان سے پیدا شدہ نزاعات پر غور کرتے ہیں تو ہمارے مذاہبِ فقہ کے جامد ہونے کا مفروضہ بالکل بے اصل و بے بنیاد ثابت ہو جاتا ہے اور فقہ میں مزید ارتقاء اور نشو ونما کا امکان واضح طور پر سامنے آ جاتا ہے۔

آیئے۔ اب ان چار مآخذِ شریعت کے متعلق مختصر طور پر غور کریں۔

۱۔ قرآن

اسلام میں قانون کا اصلی سرچشمہ قرآن ہے۔ لیکن قرآن' کوئی (تفصیلی) ضابطۂ قانون نہیں۔ جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں' اس کا بنیادی مقصد' انسان کے دل میں' خدا اور کائنات کے ساتھ اس کے تعلق کے بلند شعور کو بیدار کرنا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ قرآن میں بعض اصول و ضوابط قانونی نوعیت کے بھی موجود ہیں۔ بالخصوص انسان کی عائلی زندگی کے متعلق قواعد وضوابط' جس پر اس کی معاشرتی زندگی کی عمارت استوار ہوتی ہے۔ اگر یہ پوچھا جائے کہ جس وحی کے پیشِ نظر انسان کی بلند ترین زندگی ہے' اس میں یہ معاشرتی قواعد وضوابط وحی کا جزو کیوں بنا دیئے گئے' تو اس سوال کا جواب عیسائیت کی تاریخ میں ملے گا۔ یہ تو آپ کو معلوم ہے کہ عیسائیت درحقیقت یہودیت کی آئین ورسوم

کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی زندگی کے خلاف ردعمل تھی۔ اس کے لئے اس نے انسان کے سامنے دنیا چھوڑ کر عاقبت سنوارنے کا نصب العین رکھا۔ اوراس میں اسے کچھ کامیابی بھی ہوئی لیکن اس نے اس طرح انفرادی زندگی کا جوتصور پیدا کر دیا اس سے اس نے سمجھ لیا کہ انسان کی معاشرتی اور اجتماعی زندگی کو روحانیت سے کوئی تعلق نہیں۔ چنانچہ (جرمن فلاسفر' نومن اپنی کتاب Brieff Uber Religion میں لکھتا ہے کہ:

''ابتدائی مسیحیت نے مملکت' قانون' معاشرہ اور پیداوار کے تحفظ کے مسائل کو کوئی اہمیت نہ دی۔ اس نے معاشرتی مسائل کو درخورِ اعتناء ہی نہیں سمجھا۔''

ان تصریحات کے بعد وہ آخر میں لکھتا ہے:

''اب ہمارے لئے دو ہی صورتیں رہ گئی ہیں۔ یا تو ہم اسکا فیصلہ کر لیں کہ ہم بغیر کسی مملکت کے زندگی بسر کریں گے اور اس طرح اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں فوضویت اور لاقانونیت کے گرداب میں ڈال دیں گے اور یا ہم' اپنے مذہبی مسلک کے ساتھ ساتھ ایک سیاسی مسلک کو بھی مقصدِ حیات بنا لیں۔''

یہی وجہ ہے کہ قرآن نے ضروری سمجھا ہے کہ مذہب ومملکت اور اخلاقیات و سیاسیات کو ایک ہی وحی کی لڑی میں پرو دیا جائے۔ جس طرح افلاطون نے اپنی کتاب ری پبلک (جمہوریت) میں انہیں یکجا رکھنے کی کوشش کی تھی۔

لیکن اس سلسلہ میں خاص طور پر یاد رکھنے کے قابل' قرآن کا حرکیاتی نقطۂ نظر ہے۔ میں (اس سے پہلے) اس کے آغاز اور تاریخ کے متعلق تفصیلی طور پر کہہ چکا ہوں۔ اس سے ظاہر ہے کہ جو کتاب اس نقطۂ نگاہ کی حامل ہو' وہ ارتقاء کے تصور کے مخالف کبھی نہیں ہوسکتی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہمیں یہ بھی نہیں بھولنا چاہئے کہ زندگی صرف تغیر و تبدل ہی کا نام نہیں۔ اس کے اندر ایسے عناصر۔۔۔۔ (Elements of Conservation) بھی ہیں جو اپنی حالت پر قائم رہنا چاہتے ہیں۔ انسان کی حالت یہ ہے کہ یہ اپنے تخلیقی کارناموں سے لذت اندوز ہوتا ہے اور اپنی توانائیوں کو زندگی کی نئی نئی شاہراہوں کے انکشاف پر مرکوز رکھتا ہے۔ لیکن ان تمام کامرانیوں کے باوجود' اسے اپنی ذات کے انکشاف کے وقت کچھ تردد اور گھبراہٹ ہوتی ہے۔ وہ اپنی ترقی اور پیش قدمی میں اپنے ماضی کو کبھی فراموش نہیں کرسکتا اور اپنی ذات کی داخلی کشاد سے اسے کچھ ڈر سا محسوس ہوتا ہے[1]۔ وہ جب آگے بڑھتا ہے تو ایسی

---

[1] اپنی ذات کے انکشاف وکشود کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنی انفرادیت (Individuality) سے باخبر ہو جاتا ہے اور اس طرح اس پر یہ حقیقت منکشف ہو جاتی ہے کہ وہ کسی بڑے کل (معاشرہ) کا جزو نہیں بلکہ اپنی ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے جس کی نشوونما معاشرہ کے اندر ہوتی ہے وہ اپنے اس احساسِ انفرادیت سے گھبراتا ہے حالانکہ اگر وہ اسے بنظرِ غائر دیکھے تو یہ چیز اطمینان کا موجب ہونی چاہئے نہ کہ گھبراہٹ کا سبب۔ وہ اپنی انفرادیت میں معاشرہ سے کٹ نہیں جاتا بلکہ اس کا اہم رفیق بن جاتا ہے۔ لہٰذا اس کی یہ گھبراہٹ اس کی کوتاہ نگہی کی دلیل ہے۔

قوتیں جو اس سے متخالف سمت کی طرف جاتی دکھائی دیتی ہیں' اس کی روح کے سامنے روک بن کر حائل ہو جاتی ہیں۔ یا یوں کہئے کہ زندگی' اپنے ماضی کے پشتارے کو اپنی کمر پر لادے ہوئے آگے بڑھتی ہے اس لئے جب بھی معاشرہ میں کسی تبدیلی کا سوال سامنے آئے تو قدامت پسندی کی قوتوں کی قیمت اور جس انداز سے وہ عمل پیرا ہوتی ہیں اس کی اہمیت کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے لہٰذا ہمارے ہاں کے معقولیت پسند طبقہ کو چاہئے کہ وہ جب معاشرہ کے مروجہ رسوم و مناسک (Institutions) میں اصلاح و تغیر کا خیال کرے تو قرآن کے اس اہم اصول کو ہمیشہ اپنے سامنے رکھے۔ دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی کو یکسر مسترد نہیں کر سکتی۔ اس لئے کہ ان کی ذات کا تشخص ان کے ماضی کی بناء پر ہوتا ہے[1]۔

پس اسلام جیسے معاشرہ میں' مروجہ شعائر و مناسک (Institutions) میں تبدیلی کا سوال بہت نازک اور دشوار بن جاتا ہے جس سے ایک مصلح کی ذمہ داری بہت بڑھ جاتی ہے[2]۔ اپنی فطرت کے لحاظ سے اسلام' کسی خاص خطۂ زمین سے پابستہ نہیں۔ اس کا نصب العین یہ ہے کہ وہ مختلف نسلوں کے افراد کو (ایمان کے ذریعے) ایک مرکز پر اکٹھا کرے اور پھر ان ذرات کو ایک ایسی مملکت میں متشکل کر دے جسے شعورِ ذات کی نعمت حاصل ہو۔ اس طرح یہ ملت' تمام دنیا کے لئے ایک نمونہ بنے گی یہ بتانے کے لئے کہ تمام نوعِ انسانی کس طرح ایک امتِ واحدہ بن سکتی ہے۔ یہ کام کچھ ایسا آسان اور سہل الحصول نہ تھا لیکن اس کے باوجود' اسلام اپنے عدیم النظیر شعائر و ارکان کے ذریعے' تضاد و تخالف کے اس ہجوم (نوعِ انسانی) میں ایک اجتماعی عزم اور مجموعی ضمیر پیدا کرنے میں بڑی حد تک کامیاب ہوا ہے۔ اس قسم کے معاشرہ کے ارتقاء میں (اور تو اور) خورونوش اور پاک پلید جیسے عام معاملات زندگی کے متعلق قوانین و ضوابط کا غیر متبدل ہونا بھی۔۔۔ ایک خاص معنی اور قدر خویش رکھتا ہے۔ اس لئے کہ (جب مختلف طبائع اور متضاد اطوار کے افراد ان احکام کی پابندی سے اپنے اندر یکسانیت پیدا کر لیتے ہیں تو) اس سے معاشرہ میں ایک خاص اندرونی یگانگت پیدا ہو جاتی ہے۔ نیز اس سے وہ داخلی اور خارجی وحدت اور ہم آہنگی قائم رہتی ہے جو ان قوتوں کا مقابلہ کرتی ہے جو اس قسم کے مختلف الاوضاع معاشرہ میں تشتت و انتشار پیدا کرنے کے لئے اندر ہی اندر سرگرم عمل رہتی ہیں۔ لہٰذا ان شعائر و مناسک پر تنقیدی نگاہ[3] ڈالنے والے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس معاشرتی تجربہ کی اہمیت کا صحیح صحیح اندازہ کر لے جس کی تشکیل اسلام کرتا ہے۔ وہ ان شعائر و مناسک پر غور و فکر کرتے ہوئے یہ نہ دیکھے کہ ان سے فلاں ملک کو کیا کیا معاشرتی فوائد حاصل ہوں گے یا نقصانات پہنچیں گے' وہ

---

[1] ماضی سے وابستگی اور شے ہے اور ماضی کی پرستش اور چیز۔ ماضی سے وابستگی کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے پاس اسلاف کا جو سرمایہ منتقل ہو کر آئے ہم اس سے مستفید ہوں لیکن ماضی پرستی کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس سرمایہ پر کبھی تنقیدی نگاہ نہ ڈالیں۔

[2] کسی فرد کو ان تبدیلیوں کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ یہ تبدیلیاں عند الضرورت صرف اسلامی نظام ہی کر سکتا ہے۔

[3] جن شعائر و مناسک کا تعین خود قرآن نے کر دیا ہے ان پر تنقیدی نگاہ ڈالنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس تنقید سے مراد ان رسوم و مناسک پر تنقید ہے جو خارج از قرآن ہیں۔

ان کا جائزہ اس عظیم مقصد کی روشنی میں لے جو پوری کی پوری انسانیت میں روبکار ہوتا جارہا ہے۔

قانون سازی کے لئے قرآنی اصول

آیئے اب ایک نظر ان اصولوں پر ڈالیں جو قرآن نے قانون سازی کے سلسلہ میں دیئے ہیں۔ ان پر غور کرنے سے یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ ان اصولوں کی رو سے یہ قطعاً نہیں ہوتا کہ انسانی فکر سلب ہو جائے اور قانون سازی کے لئے کوئی میدان ہی نہ رہے۔ اس کے برعکس' ان اصولوں میں جس قدر وسعت رکھی گئی ہے اس سے انسانی فکر بیدار ہوتی ہے۔ یہی وہ اصول تھے جن کی راہنمائی سے ہمارے قدیم فقہا نے' قانونِ شرعی کے متعدد نظام (سسٹم) مرتب کئے اور تاریخِ اسلام کا طالب علم اس حقیقت سے واقف ہے کہ سیاسی اور معاشرتی نظامِ زندگی کی حیثیت سے اسلام کو جو اس قدر کامیابی حاصل ہوئی تو اس کا کم از کم آدھا حصہ انہی فقہاء کی بالغ نظری کا رہینِ منت تھا۔ چنانچہ فان کریمر اس ضمن میں لکھتا ہے کہ:

''رومیوں کو چھوڑ کر دنیا میں سوائے عربوں کے اور کوئی قوم ایسی نہیں جس کے پاس اس قدر احتیاط سے مرتب کردہ قانونی نظام ہو۔''

لیکن اس تمام ہمہ گیری کے باوجود' یہ قانونی ضوابط بالآخر انفرادی تعبیرات کا مجموعہ ہیں۔ اس لئے انہیں حتمی اور قطعی سمجھ لینا غلط ہے۔ مجھے اس کا علم ہے کہ علمائے اسلام کا یہ عقیدہ ہے کہ ہمارے مشہور مذاہب (اربعہ) اپنی اپنی جگہ مکمل اور مختتم ہیں لیکن نظری طور پر اجتہاد مطلق کے امکان سے انہیں بھی کبھی انکار نہیں ہوا۔ میں نے (پچھلے صفحات میں) ان اسباب وعلل سے بحث کی ہے جو علماء کی اس ذہنیت کا موجب بنے لیکن چونکہ اب حالات بدل چکے ہیں اور دنیائے اسلام ان تمام نئی قوتوں سے دوچار اور متاثر ہے جو زندگی کے مختلف شعبوں میں فکر انسانی کی نشوارتقاء سے وجود میں آ گئی ہیں' اس لئے مجھے کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ اس قدامت پرستانہ ذہنیت کو باقی رکھا جائے۔ میں پوچھتا ہوں کہ کیا ان مذاہب فقہ کے بانیوں میں سے کسی نے بھی اپنی تعبیرات وتاویلات کو کبھی قطعی' کامل' مختتم اور سہو وخطا سے مبرا سمجھا؟ کبھی نہیں۔ اس لئے اگر دورِ حاضر کے اعتدال پسند مسلمان' زمانے کے بدلے ہوئے حالات اور اپنے تجربہ کی روشنی میں' فقہ کے اصولِ اساسی کی نئی تعبیرات کرنا چاہتے ہیں تو ان کا یہ طرزِ عمل میرے خیال میں بالکل بجا اور درست ہے۔ خود قرآن کی یہ تعلیم کہ حیات ایک ترقی پذیر عمل ارتقاء ہے' اس کی مقتضی ہے کہ ہر نئی نسل کو اس کا حق حاصل ہونا چاہئے کہ وہ اپنی مشکلات کا حل خود تلاش کرے۔ وہ ایسا کرنے میں سلف کے علمی سرمایہ سے راہنمائی لے سکتے ہیں لیکن اسلاف کے فیصلے ان کے راستے میں روک نہیں بن سکتے۔

(جاری ہے)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جمیل احمد عدیل

خدا کے لئے غور کیجئے

مرحوم ممتاز مفتی ہمیشہ نصیحت کیا کرتے تھے کہ اخبار پڑھنے کا حق ادا کرنا ہے تو ادارتی صفحہ پر قارئین کے خطوط پڑھا کرو۔ ہم نے نصیحتوں کو کم ہی پلے باندھا ہے' غالبًا اسی لئے ناکام و نامراد ہیں' تاہم مفتی جی کی مذکورہ نصیحت پر حتی المقدور عمل کیا ہے۔ ''دن'' کے مستقل مکتوب نگاروں کو ہم بالالتزام پڑھتے ہیں۔ خاص طور پر فیصل آباد کے ڈاکٹر امین ضیا صاحب کو' پھر لاہور کے جناب ابن رانا کو' اسی طرح محترم ایم وائی ناز (لاہور) کو۔ ۲۳ دسمبر ۲۰۰۶ء کے اخبار میں ہمارے موخر الذکر مہربان کا مختصر سا خط شائع ہوا ہے۔ جس میں انہوں نے ایک خبر پر تبصرہ کیا ہے۔ خبر کا مفہوم یہ ہے' ایک اداکارہ کہتی ہیں: ''شوہر کی وفات کے بعد معاشی طور پر فلم انڈسٹری نے سہارا دیا۔ فلم انڈسٹری نے مجھے لوگوں کے آگے بھیک مانگنے سے بچا لیا۔'' اس پر مکرم ایم وائی ناز صاحب نے مخصوص تناظر میں آیاتِ قرآنی کے حوالے سے جو تبصرہ کیا ہے' اس کا خلاصہ یہ ہے: ''بچہ ابھی اس دنیا میں نہیں آتا کہ ایک فرشتہ رزق' عمر' جنتی ہوگا یا جہنمی سب کچھ لکھ دیتا ہے۔ ہم سب پہلے سے لکھ دی گئی تقدیر پر چل رہے ہیں۔ اگر کسی کے پاس دس روپے آتے ہیں' اللہ کے حکم سے آتے ہیں۔ کوئی لاکھ کما رہا ہے یا کروڑ کما رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے حکم سے کما رہا ہے۔ اس میں کسی کا کوئی کمال نہیں۔''

ہمارے اس مشفق نے جن دو آیات کا حوالہ دیا ہے' انہیں ہم بعد میں درج کرنے کی کوشش کریں گے۔ پہلے آپ کے مکتوب کی آخری سطور نقل کرتے ہیں۔ ''ہم لاکھ کوشش کریں۔ ٹکریں ماریں' ملے گا وہی جو قسمت میں لکھ دیا گیا ہے۔ کوشش بھی تو اسی کے حکم سے ہے۔ ہر قدم اللہ کے حکم سے اٹھتا ہے۔''

صاحبو! ایم وائی ناز صاحب کا یہ نقطہ نظر عین مین وہی عقیدہ ہے جو ہمارے ہاں مروج ہے۔ ہم اعتراف کرتے ہیں کہ ہم کوئی عالم نہیں ہیں۔ ہماری حیثیت معمولی طالب علم کی ہے۔ لہٰذا یہ تحریر کوئی بحث نہیں ہے۔ ایک مبتدی کے نہایت سادہ سادہ استفسارات پر مبنی ہے کہ واقعتاً ہم بات کو سمجھنا چاہتے ہیں۔ بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہی کی ذات رازق بھی ہے اور رزاق بھی۔ ہمارا محولہ خط میں مندرج اس آیت

پر کامل ایمان ہے:

''اور زمین پر چلنے والا کوئی ایسا نہیں جس کا رزق اللہ تعالیٰ کے ذمہ اور کرم پر نہ ہو۔'' جہاں تک ہمارا گمان ہے یہ سورۃ ہود کی آیت نمبر ۶ ہے۔ ہم سمجھ نہیں سکے کہ خط میں لکھے گئے الفاظ ''اور کرم پر نہ ہو''۔ کن عربی لفظوں کا ترجمہ ہیں؟ خیر اس کی توضیح محترم مکتوب نگار ہی کر سکتے ہیں۔ ہمیں تو یہ عرض کرنا ہے کہ اگر اس آیت کا مفہوم یہی ہے کہ رازق ورزاق براہ راست جملہ انسانوں کو تو کیا وہ ہر دابہ تک کو خود رزق پہنچاتا ہے تو پھر ان لوگوں کی بابت کیا کہا جائے گا جو افلاس اور بھوک کے ہاتھوں سسک سسک کر اپنی جان تک دے دیتے ہیں؟ دنیا میں جتنے قحط پڑے ہیں اس ضمن میں ہونے والی اموات کی تاریخ کو مدنظر رکھ کر فیصلہ کیجئے کہ اس کا ذمہ دار کون تھا؟ اگر دس روپے بھی اللہ کے حکم سے مل رہے ہیں اور لاکھ کروڑ بھی اسی کے حکم سے تو وہ جو کرپٹ ہیں' ڈاکو ہیں' لٹیرے ہیں' بدعنوان ہیں' ذخیرہ اندوز ہیں' ملاوٹ کرنے والے ہیں' جعلساز ہیں۔ کیا یہ سب بھی اللہ کے حکم سے کما رہے ہیں؟ اگر خدانخواستہ یہ بھی اسی کے حکم سے سونے چاندی کے ڈھیر جمع کر رہے ہیں تو کیا ان کے بداعمال اور ان کی بدعنوانیوں پر انہیں اللہ کی طرف سے سزا ملے گی؟ ظاہر ہے کہ یہ شدید عقوبت سے دوچار ہوں گے۔ اس لئے کہ ان کے لئے متعدد وعیدیں آئی ہیں۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ اگر سب کچھ پہلے سے لکھی ہوئی تقدیر کے مطابق ہوتا ہے تو پھر ان ظالموں کو سزا کیوں ملے گی؟ کیا وہ ظالم/ غاصب اپنی مرضی سے بنے ہیں؟

ہمارے اس دوست نے یہ بھی لکھا ہے کہ جنت جہنم کا فیصلہ بھی پہلے ہی ہو چکا ہے۔ اگر ایسا ہی ہے تو کس بنیاد پر کسی کو جنتی اور کسی کو جہنمی قرار دے دیا گیا ہے؟ اگر تو یہ اساس اس فرد کے اپنے اعمال ہیں اور وہ اپنے نیک و بد اعمال کی انجام دہی میں مکمل آزاد ہے۔ پھر تو بات سمجھ میں آتی ہے لیکن صورتحال برعکس ہے یعنی ہر شخص اگر پہلے سے ''لکھی ہوئی تقدیر'' پر چل رہا ہے تو پھر جہنمی ہونے پر اس کی خطا بتائی جائے؟ اور جنتی ہونے پر اس کا کارنامہ بتایا جائے؟ باقی رہا آپ کا یہ فرمان۔ ''ہم لاکھ کوشش کریں' ٹکریں ماریں ملے گا وہی جو قسمت میں لکھ دیا گیا ہے۔ کوشش بھی تو اسی کے حکم سے ہے۔ ہر قدم اللہ کے حکم سے اٹھتا ہے۔'' اس ارشاد سے کوئی کیا سمجھے؟ کیا ہمیں پھر کوشش کرنی چاہئے یا نہیں؟ مکرم! جب کوشش بھی اسی کے حکم سے ہے تو ''ٹکریں مارنا'' بھی اسی کے حکم سے ہوا۔ اب جو غریب آدمی سارا دن ''ٹکریں مارتا'' ہے اور شام کو سو روپیہ کما کر لاتا ہے تو اس کے پیچھے صاف سی بات ہے ''کوشش کی توفیق'' اتنی ہی ''لکھی'' تھی۔ جو بس یا بنک لوٹ کر لاکھوں کروڑوں گھر لے گیا ہے اس کی ''کوشش'' اسی طرح درج تھی۔ جب لکھنے والے نے اسی طرح لکھا ہے تو پھر اس دنیا کے قوانین اور اگلے جہان میں نافذ ہونے

والے قوانین کا کوئی جواز باقی رہ جائے گا؟

ایم وائی ناز صاحب نے آیاتِ قرآنی کا حوالہ دیا ہے' یہ بڑی مبارک بات ہے۔ یقیناً وہ قرآن مجید کی تلاوت بھی کرتے ہوں گے یعنی اس کے مندرجات پر غور و فکر بھی کرتے ہوں گے۔ وہ لازماً ان آیات سے بھی واقف ہوں گے جن میں زکوٰۃ کا حکم ہے' انفاق کی تاکید ہے' صدقات پر مائل کیا گیا ہے' خیرات کی برکات بتائی گئی ہیں۔ اسی طرح قارون سمیت ان سرمایہ داروں کی مذمت کے بیانات بھی ان کی نظر سے گزرے ہوں گے جو اپنے پیسوں کو جوڑ جوڑ کر رکھتے ہیں اور انہیں گن گن کر لطف اٹھاتے ہیں۔ ایسے ہوس پرستوں سے کہا گیا ہے کہ ان سکوں کو گرم کر کے تمہارے بدنوں کو داغا جائے گا۔ بھوکوں کو کھانا نہ کھلانے والوں اور یتیموں کو دھکے دینے والوں کو جس طرح جھنجوڑا گیا ہے' کون نہیں جانتا؟ اسی طرح سود کھانے والوں کو جس رنگ میں جہنم کی خبر سنائی گئی ہے' کون واقف نہیں ہے؟

ہم یہ استفسار کرتے ہیں کہ جب ہر طرح کا رزق اللہ ہی کے حکم سے ملتا ہے تو پھر وہ جو غریب کی مدد نہیں کرتے' انہیں انذار کیوں کیا گیا ہے؟ اس لئے کہ انہیں یہ سرمایہ' یہ رقمیں تو خود خدا کی عطا کی ہیں اور غریب کو غریب بھی اسی نے بنایا ہے۔ جب مسکین کا رزق ''لکھا'' ہی اتنا گیا تھا تو خوشحال سے کیوں کہا گیا کہ تمہاری کمائی میں اس نادار کا بھی حصہ ہے؟ جب سب کچھ خدا ہی کے حکم سے ہے تو پھر غریب' مسکین نے ایسے ہی رہنا ہے اور خوشحال' سرمایہ دار نے بھی ایسے ہی رہنا ہے۔ اگر فراہمیٔ رزق خدا ہی کی ذمہ داری ہے تو پھر انسانوں کو وہ اصولاً پابند نہیں کر سکتا ہے کہ میرے حکم پر جاؤ اور مفلسوں کی مدد کرو۔ خاص طور پر ان لوگوں کی سرزنش کا تو کوئی جواز نہیں رہ جاتا جو اس کی حکم عدولی کرتے ہیں۔ اس لئے کہ ''حکم عدولی'' بھی تو اس کے ''حکم'' سے ہوئی ہے اور ایسے نافرمان کے لئے جہنم کو بطور' مستقر اس وقت ہی چن لیا گیا تھا جب وہ گناہگار ابھی دنیا میں بھی نہیں آیا تھا۔

صاحبو! رزقِ حلال کمانے والے کو اللہ کا دوست کہا گیا ہے اور بھیک مانگنے نیز کاہل مترف کو ہر طرح سے رگیدا گیا ہے۔ خوشحالی کو نعمت ربانی قرار دیا گیا ہے' بھوک کو خدا کا عذاب کہا گیا ہے۔ ہم پھر پوچھتے ہیں کہ جب محنتی کو محنتی خدا نے بنایا ہے' رزقِ حلال کمانے کی کوشش کو اس نے کامیاب کیا ہے تو پھر بھکاری اور کام چور کو برا کیوں کہا گیا ہے جب کہ اس کی تقدیر اسی طرح ''لکھی'' گئی تھی؟ آخر میں ایم وائی ناز صاحب کے خط سے اس حدیث مبارکہ کا حوالہ بھی۔ ''آپ ﷺ کی اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ میری امت کو بھوک سے بچانا۔'' ہم پوچھتے ہیں کہ جب بھوکے کو بھوکا اللہ نے رکھا ہے اور اس کی روٹی حاصل کرنے کی سعی کو اللہ نے ناکام کیا ہے تو پھر بارگاہِ صمدیت میں یہ دعا کیوں؟

یہاں اگر ہم ایک وضاحت نہیں کریں گے تو بہت

سی غلط فہمیاں پیدا ہو جائیں گی۔ بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ بڑا آسان تھا لیکن جانے الجھانے والوں نے اسے کیوں الجھا دیا؟ اور ہم سادہ دل ان کے پیچھے لگ گئے۔ قوموں کی زندگی کا کل دارومدار اس ایک مسئلے کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ بے شک خدا ہی رازق اور رزاق ہے کہ کل ذرائع رزق اسی نے پیدا فرمائے ہیں اور کوئی رزق پیدا کر ہی نہیں سکتا۔ لیکن اپنی مشیت کے تحت اس حکیم ذات نے تقسیمِ رزق اپنے ہاتھ میں نہیں رکھی بلکہ انسانوں کو اس سلسلے میں اختیار دے دیا۔ جاؤ سفید کرو یا سیاہ کرو۔ جو اچھا کرے گا وہ دونوں جہانوں میں سرخرو ہوگا' جو برا کرے گا وہ دونوں جہانوں میں اس کا انجام بھگتے گا۔ اسی ایک اختیار پر دنیا کی رنگا رنگی قائم ہے اور کل کاروبارِ حیات چل رہا ہے۔ واضح رہے یہ اختیار خود خدا نے ہی انسان کو دیا ہے۔ اگر بالفرض یہ ناانصافی (یعنی غلط تقسیم رزق کی ناانصافی) انسان کی طرف سے نہیں ہو رہی ہے تو خود سوچ لیجئے بات کہاں تک پہنچے گی؟ اگر خدا سے ہمارا تعلق ہے اور اس کے حبیب ﷺ کے ہم امتی ہیں تو یہ ہماری ذمہ داری ہے کہ قرآن کو اسی طرح سمجھیں جیسے خدا اور اس کے رسول ﷺ نے ہمیں سمجھانا چاہا ہے۔

(بشکریہ روزنامہ ''دن'' لاہور' ۳۱ دسمبر ۲۰۰۶ء)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تبیین الکلام کا مختصر تعارف

سرسید مرحوم کی کتاب تبیین الکلام فی تفسیر التوراۃ والانجیل علی ملۃ الاسلام، تفسیری نظریات کا تقابلی مطالعہ کرنے والوں کے لیے نہایت اہمیت کی حامل ہے۔ افسوس کہ پاکستان میں اس کے دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے اہل نظر خذ ما صفا کی بنیاد پر اس کے جائزہ سے محروم رہے۔ سرسید کی تفسیر القرآن دوست ایسوسی ایٹس اردو بازار لاہور کی طرف سے شائع کی گئی جبکہ سرسید کے مختلف موضوعات پر مشتمل مقالات کی سولہ جلدیں مجلس ترقی ادب کلب روڈ لاہور نے شائع کیں۔ مذکورہ مقالات کی جلد نمبر ۱۵ میں تبیین الکلام حصہ سوم کے ابتدائی پندرہ صفحات شامل ہیں جو ''مختصر تاریخ عیسائی مذہب کی مسلمانوں کے مذہب کے نکلنے تک'' کے عنوان سے شائع کئے گئے ہیں' ان پندرہ صفحات میں قریب زمانہ حضرت مسیح علیہ السلام کے یہودیوں کے فرقوں اور ان کے عقائد سے لے کر رسالتمآب ﷺ کی بعثت تک کے پیدا ہونے والے عیسائی فرقوں کے نام اور ان کے درمیان نظریاتی اختلافات بیان کرنے کے بعد سرسید لکھتے ہیں۔

> ''یہ اختلافات جن کا اثر اس چیز پر پہنچتا تھا جس سے نجات ابدی حاصل ہوتی ہے ایسے بڑھ گئے تھے کہ ان کا اصل اور سچی بات پر ختم ہونا بغیر اس کے کہ خدا کی طرف سے کچھ ہدایت ہو ممکن نہ تھا۔ اس لئے ضروری ہوا کہ وہ نبی جس کا ذکر موسیٰ نے کیا اور جس کی خبر عیسیٰ نے دی ظاہر ہو اور ان تمام جھگڑوں کا فیصلہ کرے اور سب کو راہِ راست بتا دے۔ چنانچہ سنہ ۶۱۲ء میں وہ آخری نبی ظاہر ہوا جس نے تمام اندھیروں کو اجالا کیا اور جس طرح پر سچائی سے خدا اور حضرت عیسیٰ پر ایمان لانا چاہئے اس کو بتایا۔
>
> اللھم صل وسلم دائما ابدا
>
> علی نبیک خیر الخلق کلھم''

مراد آباد کے قیام کے دوران سرسید نے تبیین الکلام کی تصنیف کا منصوبہ بنایا' اس کی طباعت کے لئے ایک پریس خریدا جس میں اردو ٹائپ کے علاوہ انگریزی اور عبرانی ٹائپ کے حروف بھی منگوائے۔ اسی دوران ان کا تبادلہ غازی پور ہوا تو انہیں مولوی عنایت رسول چڑیا کوٹی کی رفاقت ملی جنہوں نے توریت و انجیل کا اصل زبانوں میں گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا۔ توریت کو عبرانی زبان میں

پڑھنے کے لئے سرسید نے ایک یہودی عالم کو ملازم بھی رکھا۔

تبیین الکلام کی تصنیف کے دوران سرسید کا کیا حال تھا؟ اس سلسلہ میں مولانا حالی نے سرسید کے دوست محمد سعید خان کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ''اس کتاب کی تصنیف کے دوران انہوں نے پلنگ پر سونا چھوڑ دیا تھا' فرش پر کتابوں کے درمیان ان کی نشست رہتی تھی۔ نیند کا غلبہ زیادہ ہوتا تو وہیں کسی کتاب پر سر رکھ کر سو رہتے اور پھر اٹھ کر لکھنے لگتے تھے' اسی طرح ساری رات گزر جاتی۔''

تبیین الکلام کی پہلی جلد ملاحظہ کرنے پر مشہور فرانسیسی مستشرق گارساں دتاسی نے لکھا کہ ''اس کتاب کا یہ پہلا حصہ شہر غازی پور میں مصنف کے خاص ذاتی مطبع میں چھپا ہے اور موصوف نے خود اس کے سارے اخراجات برداشت کئے ہیں۔ یہ کتاب بڑی تقطیع پر ۴۰۰ صفحات پر مشتمل ہے اردو کے ساتھ ساتھ انگریزی ترجمہ بھی ہے۔ یہ حصہ دراصل تمہید کے طور پر ہے اس سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اس پوری کتاب کی وسعت کیا ہوگی۔ سرسید احمد کی تحریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی معلومات گہری ہیں اور انہیں صرف قرآن اور توریت وانجیل ہی پر کافی عبور نہیں ہے بلکہ دوسری مشرقی تصانیف سے بھی وہ پورے طور پر واقف معلوم ہوتے ہیں۔ اس سے بھی بڑھ کر تعجب اس امر پر ہے کہ موصوف نے یورپین تصانیف سے بھی استفادہ کیا ہے چنانچہ وہ ان کے جگہ جگہ پر حوالے دیتے ہیں۔ یہ کتاب وسیع مطالعے اور تحقیق کے بعد لکھی گئی ہے مجھے زیادہ تر خوشی اسی کی ہے کہ یہ کتاب اس زبان میں ہے جس کی تعلیم یہاں میرے ذمہ ہے میرا تو خیال ہے کہ اس قسم کے مطالب شاید پہلی مرتبہ کسی مسلمان نے اردو میں فکر وتحقیق کے ساتھ پیش کئے ہیں۔ غالباً یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ شاید ہی مشرق کی زبان میں اس کتاب کے شائع ہونے سے پہلے اس نوعیت کے مطالب کو ادا کرنے کی کوشش کی گئی ہو۔''

مستشرق مذکور آگے لکھتا ہے کہ ''مصنف کو ہماری مقدس کتب پر پورا عبور حاصل ہے اور ان کی نظر سب ضروری معلومات پر پوری طرح حاوی ہے۔ اس کتاب میں وہ معلومات جو ہمیں مختلف جگہ جستہ جستہ ملتی ہیں ایک جگہ اکٹھی مل جائیں گی۔ ہاں ساتھ ہی ہمیں یہ امر بھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ مصنف ایک مسلمان ہے اور قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مقصد یہ ہے کہ مسیحی اور اسلامی تعلیم میں میل پیدا کرے لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ غالباً اس کے ہم مذہب لوگ اس کی رواداری کی باتوں کو بری نظر سے دیکھیں گے دوسری جانب عیسائی لوگ غالباً کبھی اس بات کی صداقت کو تسلیم نہیں کریں گے کہ قرآن بھی ایک آسمانی کتاب ہے۔ ہوگا یہ کہ مسلمان کفر کے فتوے دیں گے اور عیسائی مصنفین سید احمد کے علمی اور صلح پسندانہ خیالات کے ساتھ اتفاق کرنے سے انکار کریں گے۔''

تبیین الکلام فی تفسیر التوراۃ والانجیل علیٰ ملۃ الاسلام کی پہلی جلد ۱۸۶۲ء میں اور دوسری جلد ۱۸۶۵ء میں غازی پور سے سرسید کے ذاتی مطبع سے شائع ہوئی۔ پہلی جلد میں درج ذیل دس مقدمے اور دو تتمے ہیں۔

''**پہلا مقدمہ:** انسان کی نجات کو نبیوں کا آنا ضروری ہے۔

دوسرا مقدمہ: وحی اور کلامِ الٰہی کیا ہے؟

تیسرا مقدمہ: توریت اور صحف انبیاء اور زبور اور انجیل جن کا نام قرآنِ مجید میں آیا ہے وہ کونسی کتابیں ہیں؟

چوتھا مقدمہ: توریت اور زبور اور صحف انبیاء اور انجیل پر مسلمانوں کا کیا اعتقاد ہے؟

پانچواں مقدمہ: یہ کتنی کتابیں تھیں اور سب بائبل میں شامل ہیں؟

چھٹا مقدمہ: اس بات کے معلوم کرنے کا کہ ان کتابوں میں سے کون سی کتابیں معتبر ہیں' مسلمانوں کے مذہب میں کیا قاعدہ ہے؟

ساتواں مقدمہ: مسلمانوں کے مذہب میں کتب مقدسہ کی تحریف کا کیا مسئلہ ہے؟

آٹھواں مقدمہ: کیا یہ کتابیں بالکل ان اصل نسخوں کے مطابق ہیں جن کو الہامی لکھنے والوں نے لکھا تھا؟

نواں مقدمہ: ان کتابوں کے ترجموں کی نسبت مسلمانوں کا کیا اعتقاد ہے؟

دسواں مقدمہ: مسلمانوں کے مذہب میں ناسخ ومنسوخ کیا ہے؟''

پہلا تتمہ: ہولی بائبل کے تاریخانہ واقعات کے بیان میں۔

''جو شخص ہولی بائبل پر غور کرنا چاہتا ہے اس کو ضروری ہے کہ وہ اس سے واقف ہو کہ جو واقعات بائبل میں ہیں وہ کن کن برسوں میں واقع ہوئے تھے۔ اس لئے مجھ کو ضرور ہوا کہ ایک فہرست اپنی تفسیر میں لگاؤں جس سے واقعات مندرجہ بائبل کا زمانہ معلوم ہو۔''

دوسرا تتمہ: ہجری اور عیسوی سنوں کی مطابقت میں۔

''میری تفسیر کے پڑھنے والوں کو در باب واقعات تاریخانہ مندرجہ ہولی بائبل کے اس بات کے دریافت کرنے کی حاجت پڑے گی کہ وہ واقعات کس قدر پیشتر سنہ ہجری کے واقع ہوئے اور نیز بعض دفعہ ہجری سالوں کی مطابقت عیسوی سالوں سے دیکھنی پڑے گی اس واسطے مناسب ہے کہ ایک مشہور جدول مطابق ہجری برسوں کی عیسوی برسوں سے لکھ دوں تا کہ ایک سنہ سے دوسرا سنہ معلوم ہو جائے۔''

کتاب کا متن اردو اور انگریزی میں تقسیم ہے۔ انگریزی متن اردو متن کا لفظی ترجمہ نہیں ہے بلکہ یہ اردو متن کے مطالب کو اخذ کر کے انگریزی میں لکھا گیا ہے۔ دوسری جلد میں توریت کی کتاب اول یعنی پیدائش کی تفسیر ہے۔ دیباچہ کے علاوہ اس میں گیارہ ابواب ہیں۔ تبیین الکلام کی تیسری جلد کا سارا متن اردو میں ہے جو تصانیف احمدیہ جلد اول حصہ دوم مطبوعہ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ پریس ۱۸۸۷ء سے لیا گیا ہے اس میں بتایا گیا ہے کہ تیسری جلد بھی ۱۸۶۲ء کی تصنیف ہے۔ پیش نظر کتاب تبیین الکلام فی تفسیر التوراۃ والانجیل

علیٰ ملتہ الاسلام کی تینوں جلدیں ۱۸۶۲ء، ۱۸۶۵ء، ۱۸۸۷ء کے ایڈیشن کے عکس پر مشتمل ہیں۔

اس موقع پر حبیب مکرم جناب انوار احمد انصاری (امامیہ کالونی شاہدرہ لاہور) کا شکریہ لازم ہے کہ آپ ہی کے ذاتی کتب خانہ میں موجود کتبِ سرسید کے نادر نسخہ جات میں سے تبیین الکلام (ایڈیشن اول) کو دیکھنے کا موقع ملا۔ ان نوادرات کو جمع کرنے کا شوق انصاری صاحب کے بقول ان کے ان بزرگوں کا فیض ہے جن کا سرسید مرحوم سے قریبی تعلق رہا۔

آخر میں راقم، محترم پروفیسر عبدالکلام قاسمی صاحب کا سپاس گزار ہے جو اس وقت علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبہ اردو کے صدر ہیں اور سرسید مرحوم کے جاری کردہ رسالہ ''تہذیب الاخلاق'' کے مدیر ہیں۔ آپ ہی نے میری درخواست پر علی گڑھ سے تبیین الکلام کا زیرِنظر نسخہ برائے اشاعت ارسال فرمایا۔

بادہ در جوش است و رندان منتظر
ساقیا! خذ ما صفا دع ما کدر

محمد علی فارق

(نوٹ): مذکورہ بالا کتاب اول، دوم، سوم قیمت 900 روپے درجِ ذیل پتہ کے علاوہ ادارہ طلوع اسلام سے بھی دستیاب ہے:

ملنے کا پتہ: پروفیسر حکیم محمد نصر اللہ ناصر، مکتبۂ اخوت، بخشی سٹریٹ (مچھلی منڈی) اردو بازار، لاہور۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محمد سلیم اختر خان

تکفیر۔۔۔فُقَہاء اور اکابر علماء کی نظر میں

ابنِ مازہؒ

''کفر نہایت سنگین بات ہے، اس لئے میں کسی مومن کو کافر نہیں قرار دیتا جب مجھے کوئی ایسی روایت مل جاتی ہے جس سے اس کے کفر کی نفی ہوتی ہو۔''

(ابنِ مازہ البحرالرائق، ج ۵، ص ۱۲۴)

ابنِ نجیمؒ

اور وہ بات جو منقح ہو چکی ہے وہ یہ ہے کہ کسی ایسے مسلمان کی تکفیر کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا جس کے کلام کو اچھے محل پر محمول کیا جا سکتا ہو یا جس کلام کے کفر ہونے میں روایتیں مختلف ہوں۔

(بحوالہ ابنِ نجیم، ج ۵، ص ۱۲۵)

فتاویٰ حسین احمد مدنیؒ

(1) فقہاء کرام بسا اوقات کسی عمل یا قول پر تکفیر کا حکم دیتے ہیں مگر خود ان کی تصریح ہے کہ اگر کسی امر میں فقہاء کا اختلاف ہے بعض اس کو موجب قرار دیتے ہیں اور بعض نہیں قرار دیتے تو تکفیر کا فتویٰ نہ دینا چاہیئے۔ اہل عقائد اور متکلمین نے اس باب میں زیادہ احتیاط سے کام لیا ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ اور دوسرے محققین ارشاد فرماتے ہیں کہ اگر کسی کے قول یا فعل میں (۱۰۰) سو احتمالات ہوں۔ ننانوے احتمالات کفر کے ہیں اور ایک احتمال ایمان کا ہے تو تکفیر نہ کرنا چاہیئے یعنی اگر کسی نے کوئی ایسا کلام کہا اور ایسا کام کیا جس سے کفر بھی سمجھا جاتا ہے اور اس کے وجوہ بہت سے ہوتے ہیں مگر ایک وجہ ایسی بھی ہو جس سے کفر نہ سمجھا جاتا ہو تو اگرچہ کفر کی وجہیں بہت زیادہ حتیٰ کہ ننانوے فی صدی کی ہوں مگر اس کے کلام اور فعل کو اس وجہ پر حمل کرنا چاہیئے جو کہ ایمان کی ہے اور تکفیر نہ کرنا چاہیئے حتیٰ کہ بعض محققین نے یہاں تک فرمایا کہ ننانوے لفظ حد بندی کے لئے نہیں ہے اگر کسی کے کلام یا فعل میں ایک ہزار وجہیں ہوں اور نو سو ننانوے معانی اور احتمالات اس میں کفر کے ہیں اور صرف ایک درجہ ایمان کا ہے تب بھی اس کی تکفیر نہ کرنی چاہیئے۔ اس باب میں بہت زیادہ احتیاط کو

کام میں لانا چاہئے۔ دیکھئے اسلام لوگوں کو کفر سے نکالنے کے لئے آیا ہے' لوگوں کو کافر بنانے کے لئے نہیں آیا' لوگوں نے اس میں بہت زیادہ بے احتیاطی سے کام لے رکھا ہے' نیز اگر کسی سے ایسی چیز سرزد ہوئی اور اس نے اس سے انکار کیا یا ایسی تاویل کی جو کہ اسلامی عقائد پر دال ہے تو فوراً قبول کرنی چاہئے اس میں ردوقدح نہ کرنی چاہئے اور اس انکار اور تاویل کو اس کے ارتداد سے توبہ شمار کرنی چاہئے۔

کسی کلام یا فعل کا کلام کفر ہونا دوسری چیز ہے اور شخص کا کافر ہونا دوسری چیز ہے' بسا اوقات انسان سے ناواقفی یا مجبوری یا اور کسی وجہ سے کلمہ کفر کا' یا فعل کفر کا سرزد ہو جاتا ہے' مگر اس کے دل میں حقیقت ایمان موجود ہوتی ہے' حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حضرت ہارون علیہ السلام کی (جو ان کے بڑے بھائی اور حقیقی پیغمبر تھے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی سفارش سے نبی بنائے گئے تھے) داڑھی اور سر پکڑ کر کھینچا اس سے بڑھ کر نبی کی اہانت کیا ہوسکتی ہے مگر انہوں نے اس کو معمولی گناہ بھی نہیں قرار دیا' ہر دو کی عصمت اور نبوت میں کوئی فرق نہیں آیا' حضرت موسیٰ علیہ السلام نے الواحِ تورات کو زمین پر دے پٹکا۔ (جو کہ خود لے کر طور سے آئے تھے اور چالیس دن کے روزے اور اعتکاف کے بعد دی گئی تھی) والقی الالواح واخذ براس اخیه یجره الیه (سورہ اعراف) یا ابن ام لا تاخذ بلحیی ولا براسی (الاٰیة) حضرت ہارون علیہ السلام نے (جن کو حضرت موسیٰ علیہ السلام قوم بنی اسرائیل کا سردار اور اپنا خلیفہ بنا کر یہ وصیت کر گئے تھے کہ ان کی اصلاح کرنا اور اہل فساد کی تابعداری نہ کرنا (فقال موسیٰ لا خیه ہارون اخلفنی قومی واصلح ولا تتبع سبیل المفسدین (سورہ اعراف) مگر ان کے سامنے قوم نے شرک اور بچھڑا پرستی کی حضرت ہارون نے صرف معمولی طور پر ان کو منع کیا (یاقوم انما فتنتم به وان ربکم الرحمن' الآیه (سورہ طٰہٰ) اور لڑنے اور مارنے مرنے پر آمادہ نہیں ہوئے تاکہ شرک کا مادہ اکھڑ جاتا جیسا کہ حضرت ابراہیمؑ نے کیا تھا' کم از کم گوسالہ کو توڑ ڈالتے اور جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس پر سرزنش فرمائی اور فرمایا یا ہارون ما منعک اذ رأیتهم ضلوا ان لا تتبعن الآیه (سورہ طٰہٰ) تو جواب میں فرمایا کہ مجھ کو یہ خوف دامن گیر ہوا کہ تم مجھ پر الزام قائم کرو گے کہ تم نے بنی اسرائیل میں تفرقہ ڈال دیا اور میرا انتظار نہ کیا۔ انی خشیت ان تقول فرقت الآیه (سورہ طٰہٰ)۔

خلاصہ کلام یہ کہ یہ افعال اور اقوال نہایت

شدید درجہ کے ہیں مگر چونکہ ان کا صدور محض اللہ تعالیٰ کی انتہائی محبت اور معرفت اور غیرت کے جذبہ میں ہوا تھا اس لئے جانبِ ایمان ہی معتبر رہی اور کوئی خوف اور محاسبہ نہیں ہوا۔ اکراہ سے کلمۂ کفر کہنے کے لئے خود قرآن میں ارشاد ہے الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان (الآیہ سورۂ نحل) مولانا فرماتے ہیں ؎

آنچہ گیرد علتی علت شود
کفر گیرد کاملے ملت شود

حضرت حذیفہ ابن الیمان رضی اللہ عنہما کو کافروں نے مجبور کیا اور انہوں نے کلمات کفریہ کہہ دیئے باوجودیکہ ان کا قلب ایمان سے بھرا ہوا تھا اس لئے ان کے کمال میں فرق نہیں ہوا' جناب رسول اللہ ﷺ ارشاد فرماتے ہیں ''رفع عن امتی الخطا والنسیان وما استکرھوا علیہ (کشف الخفاء ۱/۵۲۲)'' خلاصہ یہ کہ باوجود کمال اور پختگی ایمان کے نادانستگی یا خطا یا جبر و اکراہ وغیرہ کی بنا پر مسلمان سے کفر کے کلمات اور افعال سرزد ہو سکتے ہیں اس لئے احتیاط بہت ضروری ہے۔ (مکتوبات ۴/۷۹۔۸۱)

(بحوالہ فتاویٰ شیخ الاسلام' ص ۱۸۸۔۱۹۰)

(2) ''ہم .....حُسنِ ظَن کو ضروری سمجھتے ہیں اور تکفیر کو حتی الوسع غیر ضروری قرار دیتے ہیں یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ فقہاء متاخرین اور قدماء اہلِ کلام کا اختلاف ہے۔ فقہاء متاخرین بہت سی جزئیات پر تکفیر کا فتویٰ صادر فرما دیتے ہیں اور اہلِ کلام کا مقالہ ہے: **لا نکفرا حداً من اھلِ القبلۃ ببدعۃ۔**''

(بحوالہ شامی ۴/۲۳۷)

اور ان کا اصول ہے کہ اگر کسی کے کلام میں سو احتمالات ہیں' ۹۹ احتمالات کفر کے نکلتے ہوں اور ایک احتمال ایسا ہے جس سے اس کا ایمان معلوم ہوتا ہے تو اس کی تکفیر نہ کرنی چاہئے اور احتمالِ ایمان کو ترجیح دینی چاہئے حضرت گنگوہی قدس سرہ العزیز اپنے مکتوب انوار القلوب میں تحریر فرماتے ہیں کہ متقدمین اہلِ کلام کا ننانوے احتمالات کو ذکر کرنا تحدیداً نہیں ہے بلکہ تقریباً ہے (یعنی) اگر ہزار احتمالات میں سے نوسو ننانوے (۹۹۹) احتمالات کفر کے ہوں اور ایک احتمال ایمان کا ہو تو اس کی بھی تکفیر نہیں کرنی چاہئے۔ اس لئے وہ احتمال بلغ عمل میں لاتے تھے۔

(بحوالہ حسین احمد مدنیؒ۔ مخطوطاتِ مبارکہ' ص ۱۰۹)

فتاویٰ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی علیہ الرحمتہ

(1) فُقہاء نے لکھا ہے کہ مسلم کے فعل میں اگر (۹۹)

ننانوے احتمال کفر کے ہوں اور ایک احتمال ایمان کا ہو تو اس کو ایمان پر حمل کرنا اور مومن ہی کہنا چاہئے۔

(بحوالہ فتاویٰ رشیدیہ' صفحہ 151)

(2) کافر کہنے سے زبان بند رکھنا چاہئے اور فعلِ مسلم کی تاویل کر کے اسلام سے خارج نہ کرے۔ جیسا کہ مجتہدین فرما گئے ہیں:

ولا نکفر احدا من اھل القبلہ۔

مفہوم: ہم اہلِ قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے۔

(بحوالہ فتاویٰ رشیدیہ' صفحہ 232)

(3) رَوافِض وخَوَارِج کو بھی اکثر علماء کافر نہیں کہتے حالانکہ وہ شیخین وصحابہ کو اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کو کافر کہتے ہیں پس بَسَبَب تاویل باطل کے ان کے کفر سے بھی ائمہ نے تحاشی (احتیاط) کی۔

(بحوالہ فتاویٰ رشیدیہ' صفحہ 165)

(4) مسلمانوں کو کافر قرار دینے میں شدت اور سختی سے کام نہیں لینا چاہئے جیسا کہ حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ:

اِیاکم وَالغلو الخ

(بحوالہ فتاویٰ یوسف القرضاوی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عطاءالحق قاسمی

خوش فہمی

میرے دوست نے اپنے ایک حالیہ کالم میں جس خوبصورتی سے ''دعائیہ اجتماعات'' پر اظہار خیال کیا ہے' میرے لئے ایسا فنکارانہ اظہار ممکن نہیں مگر میں بھی ان لوگوں میں سے ہوں جو اٹھارہ لاکھ کے مذہبی اجتماعات کی خبریں پڑھ کر سوچتے ضرور ہیں کہ جس ملک میں نیک لوگ اتنی بڑی تعداد میں ہوں' وہ معاشرہ دنیا کے کرپٹ معاشروں میں سرفہرست کیوں ہے؟ ایک دفعہ میرے ایک دوست نے کہا ''تم پیروں کے خاندان سے ہو' مجھے بتاؤ اصل مرشد کی پہچان کیا ہے؟'' میں نے جواب دیا ''اصل مرشد اپنے مریدوں کے اعمال سے پہچانا جاتا ہے۔ اگر اس کا کوئی مرید جج ہے اور وہ رشوت یا دباؤ کے تحت فیصلے کرتا ہے تو اس کا مطلب ہے کہ مرشد نے اس کی صحیح تربیت نہیں کی' اگر کوئی مرید کسی اعلیٰ سول یا فوجی عہدے پر فائز ہے اور وہ اپنے دائرہ کار سے ہٹ کر کام کرتا ہے تو اس کی ذمہ داری مرشد کی تربیت پر عائد ہوتی ہے اگر کوئی بزنس مین یا صنعت کار مرشد کے مریدوں میں شامل ہے اور وہ رزق حرام پر تکیہ کرتا ہے تو مرشد کی تعلیمات میں یقیناً کوئی گڑبڑ ہے'' میرے دوست نے کہا ''مرشد کا کام تو سمجھانا ہے' وہ کسی کے ساتھ زبردستی تو نہیں کر سکتا!'' میں نے جواب دیا ''تم ٹھیک کہتے ہو' مگر مرشد جن امور کو فوکس کرتا ہے' وہ عبادات' وظائف اور وضع قطع میں شرعی تبدیلی پر مشتمل ہوتے ہیں چنانچہ اپنے اس مشن میں وہ سو فیصد کامیاب ہوتا ہے۔ عبادات سے ہٹ کر جہاں تک معاملات کا تعلق ہے' ان پر زور دینے والا مرشد کہیں نظر نہیں آتا چنانچہ معاملات کا خانہ (الا ماشاءاللہ) عبادات والوں کا بھی خالی ہی نظر آتا ہے۔''

مرشد سے مراد کوئی فرد واحد نہیں بلکہ ہمارا اجتماعی دینی رویہ ہے' مسجدوں میں' خانقاہوں میں اور دینی اجتماعات میں سارا زورِ بیاں عبادات' ان کے فضائل اور ترک کرنے والوں کو جہنم کی وعید سنانے پر صرف ہوتا ہے'

میں نے کبھی ایسی کوئی (وعظ) تقریر نہیں سنی جس میں کہا گیا ہو کہ جاگیرداری کو تحفظ دینے والے جہنم کے بدترین گوشے میں ہوں گے' ذخیرہ اندوز' سمگلر' ملاوٹ کرنے والے' حلف کی خلاف ورزی کرنے والے' رشوت لینے والے' انسانوں کو قتل کرنے والے' انصاف میں ڈنڈی مارنے والے' اپنے اختیارات کا غلط استعمال کرنے والے' جھوٹ لکھنے والے اور چھوٹے چھوٹے ذاتی مفادات کے لئے قوموں کو بیچ دینے والے یقیناً جہنم میں جائیں گے خواہ وہ تہجد گزار اور ہر دم وظائف کرنے والے ہی کیوں نہ ہوں۔ میں نے ان سب بدکاروں کے لئے ''عام معافی'' کے اعلانات ہی سنے ہیں' بس شرط یہ ہے کہ وہ عبادات کا سلسلہ جاری رکھیں۔

میں نے اپنی جوانی کا ایک حصہ تبلیغی جماعت کے ساتھ بسر کیا ہے میں بھی کاندھوں پر بستر اٹھائے ایک گاؤں سے دوسرے گاؤں جایا کرتا تھا اور شام کو جب دوسرے ساتھیوں کے ساتھ واپس مسجد میں آتا تھا تو دل کو ایک سکون سا ہوتا تھا کہ میں نے اپنے گناہوں کا کفارہ ادا کر دیا ہے۔ اسی طرح کا سکون ہمارے ہاں لاکھوں لوگ آج بھی حاصل کرتے ہیں چنانچہ عبادات بھی چلتی رہتی ہیں اور کرپشن کا سلسلہ بھی جاری رہتا ہے۔ اس طرح کا مذہبی رویہ نہ بدقماش حکمرانوں کے لئے خطرے کا باعث ہے' نہ غیر ملکی استعمار کو اس سے کوئی خطرہ ہے اور نہ ہمارے بیمار معاشرے کے لئے اس میں کوئی نوید ہے چنانچہ ہمارے حکمران بھی ان اجتماعات میں بڑے ذوق و شوق سے شریک ہوتے ہیں' لاکھوں کے ان اجتماعات میں وہ لوگ بھی روڑے نہیں اٹکاتے جو شہر میں ہزاروں کا اجتماع بھی نہیں ہونے دیتے۔ امریکہ ڈاکٹر جاوید اقبال کو ویزا دینے سے انکار کر دیتا ہے مگر انہیں ہزاروں کی تعداد میں ویزے جاری کئے جاتے ہیں۔ ان کی داڑھیوں اور طالبان کی سی وضع قطع کا برا نہیں مانا جاتا۔

اور جہاں تک دعا کا تعلق ہے اللہ تعالیٰ سے گڑگڑا کر اور رو رو کر دعا مانگنا حضور نبی اکرم ﷺ کی سنت مبارکہ ہے' مگر حضور ﷺ نے یہ دعائیں گھوڑے کی پیٹھ پر بیٹھ کر مانگیں۔ حضور ﷺ نے یہ دعائیں بدر کی گھاٹیوں میں' احد کے پہاڑوں کی ڈھلوانوں تلے کھڑے ہو کر تلواروں کی چھاؤں میں اور پتھروں کی بارش کے دوران طائف کے بازاروں میں مانگیں اور پھر ان دعاؤں نے قبولیت کا درجہ بھی حاصل کیا۔ ہم حکمرانوں کی چھاؤں میں دعائیں مانگتے ہیں' ہم عافیت کے میدانوں میں دعائیں مانگتے ہیں اور پھر ہم ان کی قبولیت کی توقع بھی رکھتے ہیں۔

(بشکریہ جنگ لندن' 16-11-2006)