ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاہور

وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ

(الحدید: ۲۵)

اور ہم نے لوہا اتارا

جس میں جنگ کی بڑی قوت ہے

اور لوگوں کے لیے بڑے فوائد بھی ہیں۔

اتفاق فاؤنڈریز لمیٹڈ

۳۲۔ ایمپرس روڈ۔ لاہور

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرة: ۲۶۹)

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاھور

جاری کردہ: ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم اے، پی ایچ ڈی، ڈی لٹ، مرحوم

مدیر اعزازی: ڈاکٹر ابصار احمد ایم اے، ایم فل، پی ایچ ڈی،

معاون مدیر: حافظ عاکف سعید، ایم اے (فلسفہ)

جلد ۵	مئی، جون ۱۹۸۶ء بمطابق رمضان، شوال ۱۴۰۶ھ	شمارہ ۳، ۴

—— یکے از مطبوعات ——

مرکزی انجمن خدام القرآن لاھور

۳۶۔ کے، ماڈل ٹاؤن۔ لاھور ۱۴

فون: ۸۵۲۶۱۱

کراچی آفس: ۱۱ داؤد منزل متصل شاہ بیکری۔ شاہراہ لیاقت، کراچی (فون: ۲۱۶۵۸۶)

سالانہ زرِ تعاون ۔/۳۰ روپے

فی شمارہ ۔/۵ روپے

مطبع: آفتاب عالم پریس ہسپتال روڈ لاہور

قرآن اکیڈمی کے تحت مختلف تعلیمی اسکیموں میں

نئے داخلوں کا اعلان

دو سالہ تدریسی نصاب

مئی ۱۹۸۴ء میں ہم نے قرآن اکیڈمی میں 'دو سالہ تدریسی نصاب' کے عنوان سے جس دینی تعلیمی اسکیم کا آغاز کیا تھا، الحمد للہ کہ وہ باقاعدگی اور کامیابی سے چل رہی ہے۔ ۸۴ء میں جس گروپ نے قرآن اکیڈمی میں داخلہ لیا تھا اُس نے حال ہی میں اِس دو سالہ نصاب کی کامیابی کے ساتھ تکمیل کر لی ہے۔ اِس کے ساتھ ساتھ ۸۵ء میں جس گروپ کو داخلہ دیا گیا تھا، اُس نے بھی اپنا پہلا تعلیمی سال مکمل کر لیا ہے اور اب یکم جولائی ۱۹۸۶ء سے اُن کے دوسرے سال کی تدریس کا آغاز ہو جائے گا۔

آئندہ تعلیمی سال میں نئے داخلوں کے بارے میں حسب ذیل فیصلے کیے گئے ہیں:-

سال اول کی باقاعدہ تعلیم کا آغاز اِن شاء اللہ یکم جولائی ۱۹۸۶ء (۲۳ شوال ۱۴۰۶ھ) سے ہو جائے گا۔ جو حضرات اِس دو سالہ تدریسی نصاب میں داخلے کے خواہش مند ہوں، وہ اپنی درخواستیں زیادہ سے زیادہ **۱۵ جون** (۶ شوال) تک مع مکمل تعلیمی کوائف ہمیں ارسال کر دیں۔ واضح رہے کہ اِس اسکیم میں صرف ایم اے۔ ایم ایس سی اور بی اے۔ بی ایس سی کم از کم سیکنڈ ڈویژن میں پاس شدہ طلبہ کو لیا جائے گا۔

— تدریسی اوقات صبح آٹھ تا دوپہر ایک ہوں گے۔ تدریسی اوقات اور ڈسپلن کی پابندی ضروری ہوگی۔ غیر حاضری یا ڈسپلن کی خلاف ورزی پر جرمانے عائد کیے جائیں گے۔

— ایم اے۔ ایم ایس سی کے لیے ماہانہ وظیفہ ۸۰۰/- ہوگا، جبکہ بی اے، بی ایس سی کے لیے وظیفے کی شرح ۶۰۰/- معیّن کی گئی ہے البتہ سیکنڈ ڈویژن پاس ایم اے اسلامیات کو وظیفے کے معاملے میں بی اے بی ایس سی کے کھاتے میں شمار کیا جائیگا

— وظیفے کی رقم میں سے ماہ بماہ ادائیگی صرف ۷۵ فیصد کی ہوگی۔ بقیہ ۲۵ فیصد انجمن کے پاس ان کے حساب میں جمع رہے گا اور کورس کی کامیابی کے ساتھ تکمیل پر یکمشت ادا کر دیا جائے گا۔ جو طالب علم درمیان میں چھوڑ جائیں گے یا اُن کے نامناسب طرزِ عمل یا غیر تسلی بخش رفتارِ کار کی بنا پر اکیڈمی اُن کا اخراج کر دیگی، اُن کی یہ جمع شدہ رقم ضبط کر لی جائے گی۔

سال دوم کی تعلیم کا آغاز بھی اِن شاء اللہ یکم جولائی سے ہو جائے گا۔ اِس میں اصلاً تو وہی لوگ شامل ہوں گے، جنھوں نے قرآن اکیڈمی میں پہلے سال کی کامیابی کے ساتھ تکمیل کر لی ہو — تاہم پہلے سال

میں چونکہ اصل زور (EMPHASIS) عربی زبان کی تحصیل پر تھا لہٰذا سالِ دوم کی کلاس میں ایسے طلبہ کو بھی داخلہ دیا جاسکے گا جو عربی زبان کی اچھی استعداد رکھتے ہوں۔ کم از کم گریجویشن کی شرط یہاں بھی برقرار رہے گی۔ عربی کی استعداد کو جانچنے کی غرض سے داخلہ سے قبل اُن کا بھرپور تحریری امتحان لیا جائے گا۔ اِس کلاس میں شرکت کے خواہشمند طلبہ کی درخواستیں بھی ۶ر شوال تک پہنچ جانی چاہئیں۔ اِن حضرات کے لیے وظیفے کی شرح بھی وہی ہوگی جس کا سطور بالا میں اعلان کیا جاچکا ہے۔

سالِ سوم کی کلاس کا اجرا

متذکرہ بالا دو سالہ تدریسی نصاب کے ساتھ ساتھ اِس سال یکم جولائی سے قرآن اکیڈمی میں علومِ دینیہ کی اعلیٰ تر سطح پر تدریس کے لیے سالِ سوم کی کلاس کا آغاز کیا جارہا ہے۔ اِس کلاس میں صرف اُنہی طلبہ کو داخلہ دیا جائے گا جو قرآن اکیڈمی میں دو سالہ تدریسی نصاب کی کامیابی کے ساتھ تکمیل کرچکے ہوں۔ اِس تیسرے سال میں نصابِ تعلیم حسب ذیل ہوگا:

(i) حدیث کے ضمن میں 'جامع ترمذی' (مکمل) (ii) عربی نحو کے ذیل میں 'المفصل' اور (iii) عربی اَدب کے ضمن میں 'حماسہ'

نئی تعلیمی اسکیم: قرآن کالج

الحمدللہ کہ اِس سال سے قرآن اکیڈمی کے تحت قرآن کالج کے نام سے ایک نئی تعلیمی اسکیم کا آغاز کیا جارہا ہے۔ پیشِ نظر یہ ہے کہ ایف اے، ایف ایس سی پاس طلبہ کو تین سال میں ایک جانب بی اے کے امتحان کی مناسب تیاری کرادی جائے اور دُوسری جانب عربی صرف و نحو کی بنیاد کو پختہ کرکے پورے قرآن حکیم کا ترجمہ مع مختصر تفسیر اور حدیثِ نبوی کا منتخب نصاب پڑھا دیا جائے — توقع ہے کہ اِس اسکیم کے ذریعے تحریک رجوع الی القرآن کے مقاصد نہایت عمدگی اور سُرعت کے ساتھ حاصل ہوں گے — اور اس کے لیے اُمید ہے کہ اچھی صلاحیت و استعداد کے حامل نوجوان بھی مل جائیں گے۔ اِس لیے کہ ایف ایس سی کے امتحان کے بعد کافی تعداد میں ایسے نوجوان طلبہ جنہیں نمبروں کے معمولی فرق کے باعث میڈیکل یا انجینئرنگ کالج میں داخلہ نہیں ملتا، اِن شاء اللہ اِس کورس میں داخلہ لیں گے۔ اِن میں اچھی استعداد کے حامل نوجوانوں کے دینی جذبات کو بھی بروئے کار لایا جاسکتا ہے اور غیر معمولی صلاحیتوں کے حامل غیر مستطیع نوجوانوں کو وظائف اور دیگر مراعات کے ذریعے بھی راغب کیا جاسکتا ہے۔

اِس اسکیم کے تحت تعلیم کا باقاعدہ آغاز بھی یکم جولائی سے ہوجائے گا۔ شرکت کے خواہشمند طلبہ زیادہ سے زیادہ ۱۵ر جون تک اپنی درخواستیں مع مکمل تعلیمی کوائف ہمیں ارسال کردیں۔ تفصیلی معلومات کے لیے ذیل کے پتہ پر رابطہ کریں۔

المعلن، ڈاکٹر ابصار احمد، ڈائریکٹر قرآن اکیڈمی، ۳۶-کے ماڈل ٹاؤن لاہور، فون ۸۵۲۶۸۳

مضمون نگار حضرات کی آراء سے ادارہ کا متفق ہونا ضروری نہیں

فہرس

- حرفِ اوّل — ۵
  عاکف سعید
- درسِ قرآن — ۹
  سورۂ محمدؐ (پہلی قسط)
  ڈاکٹر اسرار احمد
- ہدایت القرآن (۸) — ۲۳
  مولانا محمد تقی امینی
- تفہیمِ فکرِ اقبال — ۳۰
  "کیا مذہب کا فلسفیانہ اعتبار سے امکان و جواز ہے؟"
  ڈاکٹر ابصار احمد
- علامہ فضل حق خیرآبادی مرحوم — ۶۵
  حکیم محمود احمد برکاتی
- رسول اللہ اور آپؐ کی تعلیمات کے بارے میں مستشرقینِ مغرب کا اندازِ فکر — ۸۶
  عبدالقادر جیلانی
- "منہاج القاصدین" — ۹۳
  امام ابن جوزیؒ کی شہرۂ آفاق تصنیف پر تبصرہ
  ڈاکٹر اسرار احمد
- سیرت و سوانح — ۹۶
  حضرت عبداللہ ابن مبارکؒ (۵) — نصرت علی انیر
- تعارف و تبصرہ — ۱۰۸

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ اوّل

ہمیں افسوس ہے کہ "حکمتِ قرآن" کا تازہ شمارہ بھی سابقہ اشاعت کی مانند دو ماہ کا مشترک شمارہ ہے۔ قارئین کو اس بے قاعدگی پر جو کوفت اٹھانا پڑ رہی ہے اس کے لئے ہم معذرت خواہ ہیں۔ ہماری پوری کوشش ہو گی کہ آئندہ ایسی ناگوار صورتِ حال پیش نہ آئے۔ اس ضمن میں قارئین کا تعاون ہمیں دعاؤں کی شکل میں درکار ہے۔

زیرِ نظر شمارے میں علامہ فضل حق خیر آبادیؒ کی شخصیت پر حکیم محمود احمد برکاتی صاحب کا ایک بھرپور تعارفی مضمون شامل ہے۔ خیر آبادی مکتبِ فکر پر ایک تعارفی سیمینار مارچ کے اوائل میں قرآن اکیڈمی میں منعقد کیا گیا تھا۔ حکیم صاحب موصوف کا متذکرہ بالا مقالہ اُسی موقع پر پڑھا گیا تھا ——— یوں تو ہر سال مارچ کے مہینے میں سالانہ محاضراتِ قرآنی کا انعقاد مرکزی انجمن خدام القرآن کی دیرینہ روایت ہے لیکن اس بار مارچ کا پورا مہینہ قرآن اکیڈمی میں بھرپور علمی و دینی سرگرمیوں میں گزرا۔ مارچ کے پہلے پندرھواڑے میں قرآن اکیڈمی میں ایک قرآنی تربیت گاہ منعقد ہوئی، جس میں تنظیم اسلامی کے رفقاء نے کثیر تعداد میں شرکت کی۔ اسی دوران بزرگ علماء کے ساتھ شام منانے کا پروگرام ترتیب دیا گیا، جو نہایت کامیاب اور مفید رہا۔ جن بزرگ علماء سے ہمیں استفادے کا موقع مِلا اُن میں گوجرانوالہ کے مولانا محمد چراغ صاحب اور کراچی کے مولانا عبدالقدوس ہاشمی کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ خیر آبادی مکتبِ فکر پر منعقدہ تعارفی سیمینار کو بھی اِسی سلسلے کی ایک کڑی قرار دیا جا سکتا ہے جس میں مرکزی مہمان شخصیت مولانا منتخب الحق قادری مدظلہ کی تھی جو والدِ محترم ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کی دعوت پر کراچی سے تشریف لائے تھے ——— مارچ کے اواخر میں حسبِ معمول محاضراتِ قرآنی کا انعقاد عمل میں آیا۔ طے شدہ پروگرام کے مطابق اس بار محاضراتِ قرآنی کو ایک مذاکرے کی شکل دی گئی تھی جس کا عنوان تھا۔ "استحکامِ پاکستان"۔ ہر مکتبِ فکر اور طرزِ خیال کے حامل اہلِ علم و دانش حضرات کو اس موضوع پر دعوتِ گفتار

دی گئی تھی ۔ ہر مقرر کو آزادی نہ تھی بلکہ دعوت دی گئی تھی کہ وہ مذاکرے کے طے شدہ موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے اسی موضوع پر محترم والد صاحب کی کتاب ' استحکام پاکستان ' میں پیش کردہ افکار اور تجزیوں پر کھلے دل کے ساتھ تنقید و تبصرہ کرے ۔ چنانچہ ہم نے دیکھا کہ اس چھوٹ کا بھرپور فائدہ اٹھایا گیا ——— ہمارے نزدیک چھ دنوں پر محیط اس بھرپور مذاکرے کا سب سے مفید پہلو یہ تھا کہ اس کے ذریعے مختلف بلکہ متضاد نقطۂ نظر کے حامل اہل دانش کو ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو کر ایک ایسے ISSUE پر بات کرنے کا موقع ملا جو سب کے نزدیک یکساں اہمیت کا حامل تھا ۔ اور اس طرح ہمارے معاشرے کے اہل علم و دانش کے مختلف طبقات میں عدم ابلاغ (LACK OF COMMUNICATION) کے باعث تلخیوں کی جو خلیج حائل ہو چکی ہے اُسے ایک حد تک پاٹنے کا سامان پیدا ہوا ——— مذاکرے کے شرکاء نے بھی اسکی افادیت کو شدت سے محسوس کیا کہ ان مذاکرات کے ذریعے استحکام پاکستان کے موضوع پر ملک کے تقریباً تمام قابل ذکر مکاتب فکر کے اہل علم و دانش کے نقطہ ہائے نظر اور اُن کے پس پردہ دلائل بیک وقت اُن کے سامنے آ گئے اور یوں اُن کے لئے یہ جاننا آسان ہو گیا کہ کس نقطۂ نظر کی پشت پر ٹھوس دلائل موجود ہیں ، اور کون سا موقف محض لفاظی کے بل پر قائم ہے ۔ محاضرات کا دوسرا خوش آئند پہلو سامعین کی جانب سے مکمل نظم و ضبط اور بھرپور قوتِ برداشت کا مظاہرہ تھا ۔ چنانچہ اس امر کا اعتراف تو انتہائی شدید ناقدین نے بھی کیا کہ یہ مذاکرات نہایت سنجیدہ علمی ماحول میں ہوئے اور اس کے باوجود کہ انتہائی متضاد اور سامعین کی اکثریت کے مزاج سے یکسر مختلف بلکہ اشتعال انگیز باتیں بھی سامنے آئیں لیکن مسلسل چھ دن محفل کا نظم و ضبط پورے طور پر برقرار رہا اور کسی قسم کی کوئی بدمزگی پیدا نہیں ہوئی ——— محاضراتِ قرآنی کی مفصّل رُوداد اگر اللہ نے چاہا تو ' حکمت قرآن ' کے آئندہ شمارے میں شائع کر دی جائے گی ۔

زیرِ نظر شمارے میں عم محترم ، ڈاکٹر ابصار احمد صاحب کی ایک وقیع علمی کاوش بھی شامل ہے جس کے ذریعے انہوں نے علامہ اقبال مرحوم کے مشہور خطبات جو بعد میں " RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM " کے زیرِ عنوان طبع ہوئے ، کی تفہیم کے نہایت کٹھن کام کا آغاز کیا ہے ——— فکرِ اقبال سے

دلچسپی رکھنے والے حضرات اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہیں کہ جہاں علاّمہ کے فکر و فلسفہ کی تفہیم کے ضمن میں اُن کے خطبات کو خصوصی اہمیت حاصل ہے وہاں ان خطبات کو سمجھنا اچھے بھلے ایم اے بلکہ فلسفہ میں پی ایچ ڈی کیئے ہوئے شخص کے لیئے بھی نہایت مشکل ہے۔ اس کا ایک سبب تو یہ نظر آتا ہے کہ علامہ نے اظہار ما فی الضمیر میں انتہائی اختصار سے کام لیا ہے اور فلسفے کے مختلف مکاتب فکر یا مختلف فلاسفہ کو QUOTE کرتے ہوئے اکثر و بیشتر محض اشارات پر قناعت کی ہے ۔ پھر یہ کہ موضوع بھی انتہائی دقیق اور نازک ہے ۔ مابعد الطبیعات کے معاملے میں ویسے بھی نطقِ انسانی کی نارسائی ہمیشہ سے مسلّم رہی ہے ۔ چنانچہ جب بھی یہ موضوع انسان کے لسان وقلم پہ آتا ہے ایک عام آدمی کو وہ زبان ناآشنا اور ایسی تحریر ناقابل فہم محسوس ہوتی ہے ۔ چنانچہ یہ ایک دلچسپ حقیقت ہے کہ سید نذیر نیازی مرحوم نے خطبات کا جو اُردو ترجمہ کیا ہے ، گو اپنی جگہ وہ ایک قیمتی علمی کاوش ہے لیکن اس کے بارے میں عام احساس یہ ہے کہ اُسے سمجھنا اصل کتاب سے زیادہ کٹھن ہے ۔ اس کی وجہ بھی سمجھ میں آتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اردو زبان بلحاظِ وسعت انگریزی سے بہت پیچھے ہے اور الفاظ کے معاملے میں اس کا دامن بہت تنگ ہے چنانچہ جب کسی خاص اصطلاح کو اُردو زبان میں تحویل کرنا ہوتا ہے تو چار و ناچار عربی یا فارسی کا سہارا لینا پڑتا ہے ' اور ایک عام قاری اُس میں زیادہ دِقت محسوس کرتا ہے ۔ پھر یہ کہ سید نذیر نیازی مرحوم نے چونکہ محض ترجمہ پر اکتفاء کیا ہے ، تشریح اُن کے پیشِ نظر ہی نہیں تھی لہٰذا اُن کے یہاں زبان کی یہ دقت بہت نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے ——— محترم ڈاکٹر ابصار احمد صاحب نے ' جو خود فلسفے میں پی ایچ ڈی ہیں ، خطباتِ اقبال کی تفہیم کا جو کام شروع کیا ہے اُس میں آپ دیکھیں گے کہ انہوں نے ترجمہ کے ساتھ ساتھ ضروری وضاحتوں کو بھی شامل کیا ہے ۔ جس کے باعث نہ صرف یہ کہ فکرِ اقبال سے دلچسپی رکھنے والے ایک عام قاری کے لیئے ایک نوع کی سہولت پیدا ہو گئی ہے بلکہ خود فلسفہ کے طلبہ کے لیئے ان خطبات کو سمجھنا آسان ہو گیا ہے ۔ بلاشبہ یہ ایک ایسا کام ہے جس کی ضرورت ایک عرصہ سے محسوس کی جا رہی تھی ۔

ڈاکٹر ابصار نے خطباتِ اقبال میں سے ابھی صرف آخری خطبے پر کام کیا ہے'

جو اس شمارے میں شامل ہے، ہماری دعا ہے کہ وہ اس کام کو مکمل کریں۔ تاکہ فکرِ اقبال کو سمجھنے کی راہ میں حائل ایک بڑی رکاوٹ دور ہو سکے۔

اسی شمارے سے ہم "رسول اللہ اور آپ ﷺ کی تعلیمات کے بارے میں مستشرقین مغرب کا اندازِ فکر" کے زیرِ عنوان محترم عبدالقادر جیلانی صاحب کا مفصل مقالہ شائع کر رہے ہیں۔ یہ قیمتی مقالہ دراصل موصوف کا پی ایچ ڈی کا THESIS ہے۔ موضوع کی اہمیت کے پیشِ نظر اسے "حکمتِ قرآن" میں بالاقساط شائع کیا جائے گا۔

عاکف سعید

۱۸ مئی ۱۹۸۶ء

وقت کے اہم ترین موضوع پر

ڈاکٹر اسرار احمد

کی فکر انگیز تالیف

اِستحکامِ پاکستان

کتابی شکل میں طبع ہو کر آگئی ہے

ضخامت: ۱۷۶ صفحات، اعلیٰ سفید کاغذ، عمدہ طباعت

مجلد مع گرد پوش -/۳۰ روپے، بلاجلد -/۲۰ روپے

اب نیوز پیپر ایڈیشن بھی دستیاب ہے۔ قیمت -/۱۰ روپے

شائع کردہ: مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور ۳۶۔کے ماڈل ٹاؤن، فون ۸۵۲۶۱۱

درسِ قرآن

ڈاکٹر اسرار احمد

سُورۃ مُحمّد صلے اللہ علیہ وسلم

ترتیب و تسوید: ——— شیخ جمیل الرحمٰن، حافظ عاکف سعید

سات آٹھ ماہ کے تعطل کے بعد اواخر مارچ ۱۹۸۵ء سے مسجد شہداء لاہور میں محترم ڈاکٹر اسرار احمد صاحب مدظلہٗ نے قرآنِ حکیم کے مسلسل درس کے ضمن میں سُورۃ محمد صلے اللہ علیہ وسلم، کے درس کا آغاز کیا تھا۔ اس سلسلۂ درس کو اب باقاعدگی سے حکمت قرآن میں شائع کیا جائے گا (ان شاء اللہ) اس سلسلے کی پہلی قسط حاضر خدمت ہے (ادارہ)

اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ ۝
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۝

اَلَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَصَدُّوْا عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَضَلَّ اَعْمَالَهُمْ (۱) وَالَّذِيْنَ
اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاٰمَنُوْا بِمَا نُزِّلَ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّهُوَ الْحَقُّ
مِنْ رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّاٰتِهِمْ وَاَصْلَحَ بَالَهُمْ (۲) ذٰلِكَ
بِاَنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَاَنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّبَعُوا
الْحَقَّ مِنْ رَّبِّهِمْ ۝ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ لِلنَّاسِ اَمْثَالَهُمْ (۳)

صَدَقَ اللّٰهُ مَوْلٰنَا الْعَظِيْمُ ۝

رب اشرح لی صدری ویسر لی امری واحلل عقدۃ من لسانی
یفقھوا قولی

حضرات! قرآنِ حکیم کے مسلسل مطالعے اور درس کا ہمارا یہ سلسلہ کافی عرصہ سے معطل تھا، میرا اندازہ یہ ہے کہ غالباً سات آٹھ ماہ کے تعطل کے بعد اس کا آج دوبارہ آغاز ہو رہا ہے۔ دعا کیجیے کہ اللہ تعالیٰ اس تسلسل کو برقرار رکھے اور اس میں آئندہ کوئی تعطل پیدا نہ ہو

چند وضاحتیں

میں چاہوں گا کہ درس کے آغاز سے قبل چند وضاحتیں پیش کر دوں اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے اس مسلسل قرآنِ حکیم کے درس کے ضمن میں اس سے قبل ہم پچیس پاروں کا مطالعہ کر چکے ہیں چھبیسویں [۲۶] پارے کی پہلی سورۃ الاحقاف کا مطالعہ بھی ہم کر چکے تھے جس کے بعد سے تعطل واقع ہوا تھا۔ لہٰذا آج سے ہمیں درس کا آغاز سورۃ محمدؐ سے کرنا ہے (صلی اللہ علیہ وسلم) ویسے میں عرض کر دوں کہ قرآن حکیم کا جو پونے پانچ پاروں کے لگ بھگ حصہ باقی رہ گیا ہے تو اس میں سے بھی اکثر و بیشتر حصوں کا درس میں مختلف مقامات پر مختلف مواقع پر دے چکا ہوں۔ پھر یہ کہ اس بقیہ حصے میں سات سورتیں وہ ہیں جو مطالعہ قرآن حکیم کے ہمارے منتخب نصاب میں شامل ہیں یعنی سورۃ حجرات سورۃ حدید، سورۃ صف، سورۃ جمعہ، سورۃ منافقون، سورۃ تغابن اور سورۃ تحریم۔ پھر آپ میں سے اکثر حضرات اس امر واقعہ سے بھی یقیناً واقف ہوں گے کہ میری لاہور میں درس قرآن حکیم کی جو مصروفیت ہے اب اس کی تاریخ قریباً بیس برس کی ہو گئی ہے ۱۹۶۵ء سے میں نے یہ سلسلہ شروع کیا تھا اور اب ۱۹۸۵ء رہے یعنی بیسواں سال شروع ہو چکا ہے۔ چنانچہ اس دوران میں ماسوا چند سورتوں کے اس پونے پانچ پاروں کے اکثر حصے کا درس بھی میں متعدد بار آپ کے شہر میں دے چکا ہوں۔ رہا ان سات سورتوں کا درس جو منتخب نصاب میں شامل ہیں تو واقعہ یہ ہے کہ میں شمار نہیں کر سکتا کہ آپ کے اس شہر لاہور میں ان کا کتنی مرتبہ درس ہو چکا

ہے! بہرحال تسلسل کے ساتھ قرآن حکیم کے مطالعہ اور درس کا آج ہم سورۂ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے آغاز کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے یہ استدعا کرتے ہوئے کہ وہ ہماری دستگیری فرمائے کہ یہ تسلسل قائم رہے۔

مطالعۂ قرآن کے بارے میں چند بنیادی باتیں

جو حضرات اس سلسلہ درس میں مستقل طور پر شرکت فرماتے رہے ہیں ان کے علم میں ہوگا کہ قرآن حکیم کی سورتوں کے مابین ربط اور ترتیبِ مصحف کے بارے میں وقتاً فوقتاً بعض بنیادی باتیں میں عرض کرتا رہا ہوں وہ اس لیے کہ قرآن حکیم کے مسلسل مطالعے اور ابتداء سے اختتام تک اس پر غور و تدبر کرنے کے لیے لازمی ہے کہ ہمیں قرآن حکیم کی ترتیب کا صحیح فہم حاصل ہو۔ چونکہ دنیا میں کوئی اور کتاب ایسی نہیں ہے کہ جس کی ترتیب جس کا اسلوب یا جس کا انداز (STYLE) قرآنِ مجید سے مشابہ ہو۔ یہاں تک کہ سابقہ آسمانی کتابیں بھی جو اگرچہ محرّف ہیں اور ہم ان پر اس اعتبار سے اعتماد نہیں کر سکتے کہ ان کے اندر جو کچھ لکھا ہے وہ صحیح ہے بلکہ ہمارا ایمان تو یہ ہے کہ ان سب پر قرآن مجید مھیمن ہے ان کا محافظ ہے۔ یعنی اب قرآن مجید ہی سند ہے یہی معیار ہے یہی کسوٹی ہے۔ سابقہ کتب سماوی میں جو کچھ اس کے مطابق ہے وہ درست ہے اور جو اس کے خلاف ہے وہ غلط ہے۔ بہرحال اس وقت یہ عرض کرنا ہے کہ ان آسمانی کتابوں کی ترتیب بھی وہ نہیں ہے جو قرآن مجید کی ہے لہذا جب تک ہمیں اس کی ترتیب کا صحیح فہم حاصل نہ ہو اُس وقت تک ہم قرآن مجید پر تدبر کا حق ادا نہیں کر سکتے۔ میں چاہوں گا کہ تیزی کے ساتھ قرآن حکیم کی ترتیب کے بارے میں چند اہم باتیں آپ حضرات کے گوش گذار کر دوں۔ میں اس وجہ سے بھی اس بات کی ضرورت محسوس کرتا ہوں کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ آج کے اس اجتماع میں بعض حضرات بالکل نئے ہیں۔ اور ان کے سامنے یہ باتیں شاید اس سے پہلے کبھی نہ آئی ہوں لہذا اُن کو تو یہ باتیں گویا ابتداءً سمجھنی ہیں البتہ پرانے حضرات کے لیے ان باتوں کی نوعیت یاد دہانی کی ہوگی۔

قرآن مجید کی اکائی آیت ہے

آپ کو معلوم ہے کہ کسی چیز کے صحیح فہم کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ پہلے یہ سمجھ لیا جائے کہ اس کی بنیادی اکائی (UNIT) کیا ہے! اس لیے کہ اگر آپ کوئی چیز ناپنا چاہتے ہیں تو معلوم ہونا چاہیئے کہ اس کی اکائی کیا ہے! تولنا چاہتے ہیں تو اس کی اکائی کیا ہے! پس پہلی بات یہ جان لیجئے کہ قرآن مجید کی جو اکائی ہے۔ اُسے آیت کہتے ہیں جس کی جمع ہے آیات۔ آیت کے لفظی معنی ہیں "نشانی"۔ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ قرآن مجید کی ہر آیت اللہ تعالیٰ کے علم و حکمت کی ایک نشانی ہے گویا ہدایت اپنی جگہ پر قرآن مجید کی حقانیت اور جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و صداقت کے لیے ایک دلیل ایک برہان اور ایک نشانی ہے۔ اب اگر قرآن مجید کی آیات کو جملے کہیں گے تو بات غلط ہو جائے گی۔ بعض لوگ بائیبل پر قیاس کر کے آیت کو VERSE کہہ دیتے ہیں۔ یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ قرآن مجید کی آیت نہ VERSE ہے نہ مصرع ہے نہ جملہ ہے۔ اس کے لیے قرآن مجید کا جو اپنا لفظ ہے اُسی کو اختیار کرنا چاہیئے، جب ہی بات سمجھ میں آئے گی اور وہ لفظ ہے آیت، جس کی جمع ہے آیات۔ پس آیت قرآن مجید کی اکائی ہے۔

آیات کے حجم

دوسری بات یہ نوٹ کیجئے کہ آیات بہت چھوٹی بھی ہیں اور بہت طویل بھی ہیں ایسی بھی آیات ہیں جو صرف حروفِ مقطعات پر مشتمل ہیں جیسے الٓمٓ۔ الٓرٰ۔ حٰمٓ وغیرہ۔ یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ ان حروف مقطعات کے کوئی معنی نہیں ہیں اِن کے معنی ہیں لیکن ہمیں معلوم نہیں ہیں۔ البتہ یہ بات ہمیں معلوم ہے کہ یہ آیت ہے۔ ایسی بھی آیات ہیں جو ایک لفظ پر مشتمل ہیں۔ ایسی بھی آیات ہیں جو مرکب ناقصہ پر مشتمل ہیں۔ جیسے والعصر ایسی بھی آیتیں ہیں جو ایک جملہ پر مشتمل ہیں جیسے اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ یہ ایک جملہ ہے۔ لیکن ایسی بھی آیات ہیں جن میں دس دس مکمل جملے شامل ہیں جیسے آیت الکرسی جو نہایت عظیم آیت ہے اس میں کئی جملے شامل ہیں جبکہ شمار کے لحاظ سے یہ ایک آیت ہے۔ پھر سورہ مزمل کا دوسرا

پورا رکوع ایک ہی آیت پر مشتمل ہے ۔ ایسی متعدد مثالیں ہیں پس معلوم ہوا کہ اس میں کوئی اصول منطق کا نہیں گرامر کا نہیں بیان کا نہیں، معانی کا نہیں۔ ان میں سے کوئی اصول بھی آیات کے تعین کے لیے کارفرما نہیں ہے سوائے اس کے کہ جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا۔ اسی پر کل دارومدار ہے کہا جا سکتا ہے کہ والعصر آیت کیوں ہے یہ تو نامکمل جملہ ہے ! اور فلاں جملہ مکمل ہے پھر بھی آیت کیوں نہیں ہے بلکہ کسی طویل آیت کا جزو ہے اس طرح تو گرامر کا اصول ٹوٹ رہا ہے لیکن اصل حقیقت یہ ہے کہ یہ امور توقیفی ہیں یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بتانے پر موقوف ہیں۔ کسی کی عقل اور کسی کے استدلال کسی کے استنباط کے یا کسی منطق اور کسی گرامر کے اصول پر مبنی نہیں ہیں۔

آیات کی تعداد

آیات کے بارے میں دو باتیں بیان ہو گئیں۔ اب تیسری بات قرآن مجید کی کل آیات کی تعداد سے متعلق ہے۔ اس بارے میں اختلاف ہے۔ اس کا سب سے بڑا سبب تو یہ ہے کہ ہمارے یہاں ایک رائے یہ ہے کہ قرآن مجید میں سورہ توبہ کے علاوہ ایک سو تیرہ سورتوں کے ابتداء میں جب ہر مرتبہ آیت بسم اللہ آتی ہے تو یہ آیت بسم اللہ اس سورت میں بطور آیت شامل ہے گویا اس طرح اس سورۃ ہی کی پہلی آیت ہے۔ جبکہ دوسری رائے یہ ہے کہ آیت بسم اللہ جو ہر سورۃ کے ابتداء میں آتی ہے وہ صرف بطور افتتاحیہ آتی ہے اس سورۃ کی مستقل آیت کے طور پر نہیں آتی۔ اب آپ خود سمجھ لیجئے کہ اس طرح ایک سو تیرہ آیات کا فرق تو خود بخود پڑ گیا۔ چونکہ سورۃ توبہ کے آغاز میں آیت بسم اللہ نہیں ہے۔ یہ بات متفق علیہ ہے۔ بہرحال جو آیت بسم اللہ کو صرف افتتاحیہ سمجھتے ہیں اور اسے سورۃ کی مستقل آیت تسلیم نہیں کرتے ان کے نزدیک قرآن مجید کی کل آیات چھ ہزار چھ سو چھیاسٹھ (۶۶۶۶) ہیں۔

قرآن حکیم کی سورتیں

اب چوتھی بات کی طرف آیئے۔ آیات کو جوڑ کر بڑے یونٹ بنائے گئے جنہیں سورتیں کہا جاتا ہے سورۃ بنا

سُورۃ ہے سُورۃ۔ قرآن مجید کی سورتوں کی تعداد ایک سو چودہ (۱۱۴) ہے۔ یہ متفق علیہ بات ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ان سورتوں کے متعلق یہ بات جان لینی ضروری ہے کہ جس طرح آیت کو ہم نہ جملہ کہہ سکتے ہیں نہ (VERSE) اسی طرح ہم سورتوں کو ابواب نہیں کہہ سکتے، (CHAPTERS) نہیں کہہ سکتے بلکہ ان کے لیے ہمیں لفظ سورۃ ہی کو اختیار کرنا ہوگا۔ قرآن حکیم کی جو بنیادی اصطلاحات (BASIC TERMINOLOGY) ہیں، ان کا اردو یا کسی اور زبان میں ترجمہ نہیں کرنا چاہیئے۔ انہیں تو جوں کا توں لینا ہوگا۔

سورۃ عربی زبان میں فصیل کو کہتے ہیں۔ آپ کو معلوم ہے کہ قدیم زمانہ میں یہ رواج تھا کہ شہروں کے اردگرد ایک فصیل ہوتی تھی جو ان کی حفاظت کا ایک ذریعہ بنتی تھی اور فصیل کے اندر شہر آباد ہوتے تھے لہذا اس پر قیاس کیجئے کہ جیسے ہر فصیل کے اندر ایک شہر آباد ہوتا تھا، ایسے ہی قرآن مجید کی ہر سورۃ ایک شہر معانی ہے۔ ہر سورۃ حکمت و فلسفہ اور معنی و ہدایت کا ایک شہر ہے۔ آپ کو یہ بھی معلوم ہے کہ فی زمانہ ہر شہر کے حسن اور خوبصورتی اس کی ترتیب اور نظم کو سمجھا جاتا ہے اور موجودہ دور میں نئے شہر آباد کرنے اور قدیم شہروں کی اصلاح و ترقی میں ترتیب و نظم کو زیادہ سے زیادہ ملحوظ رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے (TOWN PLANNING) آج کل انجنیئرنگ کا ایک اہم شعبہ ہے۔ تو یہ بات نہیں ہے کہ قرآن مجید کی سورتوں میں کوئی ترتیب و نظم (PLANNING) نہیں ہے جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ بلکہ قرآن مجید کا اپنا ایک خاص نظم و ربط ہے۔ اس کی وضاحت میں بعد میں کروں گا لیکن اس وقت یہ بات جان لیجئے کہ ترتیبِ قرآن مجید میں پہلی چیز آیت ہے اور دوسری چیز سورۃ ہے گویا قرآن مجید میں معانی، حکم، معارف، علوم اور فلسفے کے ایک سو چودہ شہر آباد ہیں۔

سُورتوں کے حجم

اب پانچویں بات سورتوں کے حجم کے متعلق سمجھئے کہ سورتیں چھوٹی بھی ہیں، بڑی بھی ہیں۔ سورۃ العصر، سورۃ الکوثر

اور سورۃ النصر تین تین آیات پر مشتمل ہیں۔ تین آیتوں سے کم کی کوئی سورت نہیں ہے پھر یہ کہ تین ہی سورتیں ہیں جو تین تین آیات پر مشتمل ہیں۔ اب ان کا تقابل کیجئے تو سورۃ البقرہ ہے جس کی دو سو چھیاسی (۲۸۶) آیات ہیں۔ معلوم ہوا کہ یہاں بھی ہمارا کوئی اصول کام نہیں کر رہا ورنہ انسان تو برابر برابر کرنے کی فکر کرتا۔ لیکن درحقیقت یہ امر بھی توقیفی ہے یعنی سورتوں اور ان کی آیات کی تعداد کی تعین بھی جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے۔ قرآن مجید کی بعض سورتیں ایسی بھی ہیں کہ جو یکدم نازل ہوئی ہیں اور جس طرح وہ نازل ہوئی ہیں اُسی طرح وہ مرتب شدہ حالت میں قرآن میں شامل ہیں۔ البتہ اکثر سورتیں ایسی بھی ہیں کہ مختلف اوقات میں جو آیات نازل ہوتی تھیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے رہتے تھے کہ ان آیات کو فلاں فلاں جگہ رکھ لو۔ اس طرح سورتوں کی ترتیب مکمل ہوتی چلی گئی۔ سورۃ بقرہ اس کی بڑی نمایاں مثال ہے کہ ہجرت کے بعد سے لے کر قریباً غزوہ بدر سے متصلاً قبل تک اکثر پیشتر جو آیات قرآنیہ نازل ہوئی ہیں، انہیں ایک خاص ترتیب و نظم کے ساتھ ایک سورت میں جمع کر دیا گیا اور وہ سورۃ بقرہ ہے[۱] لیکن اسی سورۃ میں بعض وہ آیات بھی شامل ہیں جو ۹ھ میں نازل ہوئیں۔ جیسے سود کی حرمت کی آیات۔ اسی طرح آخری دو آیات وہ ہیں جو ہجرت سے قبل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج میں ۱۰ نبوی میں عطا ہوئی تھیں۔ بڑی سورتوں میں سورۃ الانعام کے بارے میں جو بڑی طویل سورت ہے یہ روایت ملتی ہے کہ وہ بیک وقت اور بعینہٖ اسی ترتیب سے نازل ہوئی ہے جو قرآن مجید میں ہمیں ملتی ہے۔ بلکہ روایت میں آتا ہے کہ جب جبرئیل علیہ السلام اس سورۃ کو لے کر نازل ہوئے تو ستر ہزار فرشتے ان کے جلو میں تھے۔ یہ اس سورۃ مبارکہ کی عظمت کا ایک مظہر ہے۔

---

[۱] خیال رہے کہ سورۃ محمدؐ بھی ہجرت سے قبل نازل ہوئی تھی۔

ہر سورت کی آیات میں باہمی ربط

اب چھٹی بات یہ جان لیجیے کہ ہر سورت میں جو آیات شامل کی گئی ہیں ان میں ایک دوسرے کے ساتھ معنوی ربط ہے۔ ہر سورت کا ایک مرکزی مضمون ہوتا ہے اور اس مضمون کے اعتبار سے اس سورۃ میں جو آیات شامل ہوتی ہیں وہ مربوط ہوتی ہیں۔ میں اس کی مثال یہ دیا کرتا ہوں کہ جیسے ایک قیمتی ہار ہے اس میں موتی ہیں یا جواہرات ہیں پس ایک تو ہر موتی اور ہر ہیرے کا اپنی جگہ ایک حسن ہے۔ اس کو علیحدہ رکھ لیجیے اس کی خوبصورتی اپنی جگہ برقرار رہے گی لیکن جب ان موتیوں کو ایک ترتیب کے ساتھ آپ نے ہار میں پرو دیا ہے اور آپ نے اُن میں جو ایک نظم اور ایک تناسب قائم کیا ہے تو اب اس ترتیب، نظم اور تناسب کے باعث ان موتیوں کا حُسن دو بالا ہو جاتا ہے اور نورٌ علیٰ نور کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اسی طریقہ سے سمجھنا چاہیئے کہ ہر آیت اپنی جگہ علم وحکمت اور ہدایت و معرفت کا ایک ہیرا ہے، ایک موتی ہے۔ اس کا اپنا ایک حسن ہے لیکن جب وہ کسی سورت میں آئی ہے تو گویا وہ ہار میں پرو دی گئیں لہٰذا اس میں علم، حکمت ھدایت اور معرفت کا ایک نہایت دلفریب و دل آویز حُسن مزید پیدا ہو گیا۔ اب جس ڈوری میں یہ ہیرے اور موتی پروئے جاتے ہیں وہ گویا عمود یعنی اس سورت کا مرکزی مضمون ہے۔ اس مرکزی مضمون یا بالفاظ دیگر اس سورۃ کے عمود کی ڈوری میں جب آیات پرو دی گئیں تو جس طرح موتی یا ہیروں کی ترتیب سے ہار بنتا ہے اور اس ہار کے باعث ان موتیوں یا ہیروں کے حسن میں چار چاند لگ جاتے ہیں۔ اسی طرح آیات کی ترتیب نظم اور ربط سے جب ایک سورت بنتی ہے تو اس کے حُسن میں گویا سینکڑوں چاند لگ گئے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر آیت کو علیحدہ رکھ کر اس پر غور و فکر کیجیے کہ اس آیت میں علم وحکمت کے اعتبار سے کیا کچھ ہے! اس کے لیے آپ کو دیکھنا ہو گا کہ اس آیت میں کون سے الفاظ آئے ہیں! ان کے لغوی معنی کیا ہیں مجازی معنی کیا ہیں! اہل عرب ان الفاظ کو کن کن مفاہیم کے لیے استعمال کرتے تھے! قرآن مجید نے ان میں کیا

اصطلاحی معانی و مفاہیم پیدا کیے ہیں! صرف و نحو کے اعتبار سے کیا تراکیب اور صیغے اس میں آئے ہیں! ان سب کو سمجھنے کی کوشش کیجیے تو یہ گو یا اس آیت پر تدبّر کا پہلا مرحلہ ہوگا۔ اب یہ دیکھیے کہ اس آیت سے پہلے کون سی آیت ہے! اس کے بعد کون سی آیت ہے! یہ جس سورت میں آئی ہے اس کا عمود یعنی مرکزی مضمون کیا ہے! وہ ڈور کون سی ہے جس میں یہ موتی پرد ئے گئے ہیں۔ جب ان اعتبارات سے آپ غور و فکر اور تدبر کریں گے تو ہر آیت میں آپ کو مزید معانی و مفاہیم نظر آئیں گے۔ وہ اضافی معانی و مفاہیم ہوں گے جو اس طرزِ تدبر سے واقف لوگوں کے سامنے آئیں گے۔

اکثر و بیشتر سورتوں کا جوڑوں کی شکل میں ہونا

اب اور آگے آئیے۔ آپ قرآن مجید پر غور و فکر کریں گے تو آپ محسوس کریں گے کہ اکثر و بیشتر سورتیں جوڑوں کی شکل میں ہیں۔ قرآن مجید میں سورۃ الذّٰریٰت میں فرمایا گیا:

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ ٥ (۴۹)" اور ہم نے ہر چیز کے جوڑے بنائے تاکہ تم نصیحت اور یاد دہانی حاصل کرو" تھوڑی دیر کے لیے اس بات سے ذہن کو خالی کر لیجیے کہ یہاں لفظ "خلق" استعمال ہوا ہے قرآن مجید تو مخلوق نہیں ہے اس پر میرا بھی ایمان ہے۔ لیکن جو بات میں کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ جوڑوں کا جو قانون ہے وہ اللہ تعالےٰ کے یہاں کچھ ایسا اٹل ہے کہ قرآن مجید میں بھی ہمیں یہ اصول کارفرما نظر آتا ہے لعض جگہوں پر سورتوں کا جوڑے کی شکل میں ہونا بہت نمایاں ہے۔ جیسے "مُعوذتین" دو سورتیں ہیں ایک سورۃ الفلق اور دوسری سورۃ الناس مضمون ایک ہی ہے ایک میں ان ناگوار چیزوں سے تعوّذ ہے جو انسان پر خارج سے وارد ہوتی ہیں دوسری میں ان بُری چیزوں سے تعوّذ ہے جو باطن سے متعلق ہیں۔ یہ بھی ہوسکتا تھا کہ جو مضامین تعوّذ کے ہیں وہ ایک سورت میں جمع کر دیئے جاتے لیکن ایسا نہیں ہوا

یہ اللہ تعالےٰ کی اپنی حکمت ہے۔ ان کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک کو سورۃ الفلق میں اور ایک کو سورۃ الناس میں۔ اسی طریقہ سے جو شخص غور کرے گا تو محسوس کرے گا کہ سورۃ الضحیٰ اور سورۃ الانشراح کے مضامین بالکل مسلسل ہیں۔ بلکہ حضرت عبداللہ ابن سعود رضی اللہ تعالےٰ عنہٗ کے بارے میں روایت ملتی ہے کہ وہ اکثر ان دونوں سورتوں کو ایک ہی رکعت میں پڑھتے تھے جس کی وجہ سے بعض حضرات کو یہ مغالطہ بھی ہوگیا کہ شاید یہ ایک ہی سورت ہے، وہ نہیں ہیں مطلب یہ نہیں تھا لیکن ان دونوں سورتوں میں مضامین کا جو تسلسل اور ربط ہے تو اس اعتبار سے ان کو ایک سورت بھی بنایا جاسکتا تھا لیکن نہیں یہ علیحدہ علیحدہ دو سورتیں ہیں۔ ان کو ایک جوڑے کی شکل دے دی گئی۔ اسی طریقہ سے سورۃ المزّمل اور سورۃ المدثر دونوں کے مابین بڑا گہرا معنوی ربط ہے۔ مزّمل اور مدّثر کے معنی تقریباً ایک ہیں۔ اسی طریقہ سے آپ غور کریں گے تو یہ بات آپ کو بہت سی سورتوں میں کافی نمایاں نظر آئے گی۔ سورۃ الطلاق اور سورۃ التحریم پر نگاہ ڈالیے دونوں میں خطاب کا انداز یکساں ہے اوّل الذکر میں خطاب ہوتا ہے

يَآاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ۔ ۔ ۔ ۔ اور آخر الذکر میں خطاب ہوتا ہے: يَآاَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ تَبْتَغِيْ مَرْضَاتَ اَزْوَاجِكَ ط ۔ ۔ ۔ ۔ دونوں میں خواتین سے متعلق مسائل زیرِ بحث آرہے ہیں۔ دونوں میں خطاب حضورؐ سے ہے براہ راست يَآاَيُّهَا النَّبِيُّ کے الفاظ سے میاں بیوی کے مابین موافقت ———— یا عدم موافقت کی دو انتہائی صورتیں ممکن ہیں شوہر اور بیوی میں مستقل طور پر عدم موافقت پیدا ہوجائے تو اس کی انتہائی طلاق ہے۔ لہذا طلاق کے مسائل سورۃ طلاق میں بیان ہوگئے دوسری سورۃ میں اس انتہا کا ذکر ہے کہ شوہر اور بیوی میں باہمی محبت اتنی ہے کہ ایک دوسرے کے جذبات کا اس درجہ پاس کیا جائے کہ شریعت کے احکام ٹوٹنے لگ جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ معاملہ تو نہیں ہوسکتا تھا کہ آپؐ کسی حرام شے

کو اپنے لیے حلال کریں۔ معاذ اللہ، ثم معاذ اللہ۔ یہ تو ہمارا معاملہ ہے کہ ہم بیوی بچوں کی محبت کی وجہ سے حرام کو حلال کر لیتے ہیں۔ لیکن ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعض ازواج کے جذبات کا خیال کرتے ہوئے ایک خاص قسم کے شہد کے متعلق قسم کھالی کہ میں آئندہ اُسے استعمال نہیں کروں گا۔ ظاہر بات ہے کہ یہ بات اپنی جگہ کسی اہمیت کی حامل نہیں ہے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ یہ تھا کہ آپؐ کے اس عمل سے مغالطہ ہو سکتا تھا کہ شاید یہ چیز ہے ہی حرام۔ لہذا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو روک دیا گیا کہ: لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ ج۔ اب ان دونوں کیفیات کے متعلق آپ سمجھ لیجئے کہ یہ ایک ہی تصویر کے دو رُخ ہیں۔ عائلی زندگی کی ایک انتہا وہ ہے کہ طلاق تک نوبت پہنچ گئی۔ ایک انتہا یہ ہے کہ آپس میں اتنی محبت ہے اور آپس میں ایک دوسرے کی دل جوئی اور جذبات کا پاس اس درجہ مطلوب ہے کہ اللہ کی حلال کردہ شے کو حرام یا حرام کو حلال کر لیا جائے ان معاملات سے متعلق دو سورتوں کو ساتھ جوڑ دیا گیا اور ایک حسین وجمیل جوڑا بن گیا پھر دیکھئے کہ سورۃ الصف اور سورۃ الجمعہ کے معاملے کو!

سورۃ صف میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصی بعثت کا بیان ہے۔ اس سورۃ مبارکہ کا مرکزی مضمون یا عمود، یہ آیت مبارکہ ہے: هُوَ الَّذِيْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ دوسری جانب سورۃ جمعہ کا مرکزی مضمون یا عمود، یہ آیت مبارکہ ہے: هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ۔ سورۃ صف کی آیت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصی بعثت یعنی اظہار دین الحق علی الدین کلہٖ کا بیان ہو گیا جبکہ سورۃ جمعہ کی آیت میں غلبہ دین کا اساسی و بنیادی طریق کار بیان ہو گیا۔ یعنی اس خصوصی مقصدِ بعثتِ محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی تکمیل کا اساسی منہاج کیا ہے! وہ ہے تلاوت آیات تزکیہ اور تعلیم کتاب و حکمت۔ سورۃ صف کا آغاز ہوتا ہے۔ " سَبَّحَ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ " کے الفاظ سے اور سورۃ جمعہ کا آغاز ہوتا ہے۔ "يُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ" کے مبارک الفاظ سے

ایک جگہ فعل ماضی ہے، دوسری جگہ فعل مضارع۔ اس طرح گویا مکان و زمان کا احاطہ ہو گیا۔ اب یہ سب چیزیں دلالت کر رہی ہیں کہ یہ ایک حسین و جمیل جوڑا بن گیا۔ اس طریقہ سے دیکھئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ البقرہ اور سورۃ آلِ عمران کو ایک نام دیا ہے اَلزَّھْرَاوَیْن یعنی دو انتہائی تابناک اور روشن سورتیں اور ارشاد فرمایا کہ یہ دونوں سورتیں میدانِ حشر میں ایک بدلی کی صورت میں ظاہر ہوں گی اور جو ان سے محبت کرنے والے تھے یعنی ان کی زیادہ سے زیادہ تلاوت کرنے والے تھے، اُن پر سایہ کریں گی۔ تو میں نے یہ چند اشارات کیے ہیں۔ آپ اس اعتبار سے جب سورتوں پر تدبر کریں گے تو بہت سی سورتوں میں یہ نسبتِ زوجیت آپ کو نظر آئے گی۔

بعض سورتوں کا خصوصی معاملہ

بعض سورتیں ایسی ہیں جو کسی جوڑے کا مستقل جزء نہیں ہوتیں بلکہ ان کی حیثیت سورتوں کے کسی جوڑے کے ضمیمے یا تکملے کی ہوتی ہے اس کی ایک مثال ہمارے سامنے بہت نمایاں طور پر اس سلسلہ درس میں آئے گی۔ یہاں مدنی سورتوں کا جو جوڑا آرہا ہے وہ سورۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور سورۃ الفتح پر مشتمل ہے۔ ان کے بعد والی سورۃ یعنی سورۃ الحجرات درحقیقت اس جوڑے کے ضمیمہ و تکملہ کے طور پر آتی ہے کہ سورۃ الفتح کے آخر میں جو الفاظ آتے ہیں: مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ ۚ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗٓ اَشِدَّاۗءُ عَلَي الْكُفَّارِ رُحَمَاۗءُ بَيْنَهُمْ دراصل ان الفاظ کی شرح ہے جو ہمیں پوری کی پوری سورۃ الحجرات میں نظر آئے گی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ بعض سورتیں ایسی ہیں جن کے جوڑے نہیں ہیں بلکہ وہ ماقبل سورتوں کے جوڑے میں اپنے مضمون اور ربط کے اعتبار سے ضم ہو جاتی ہیں اپنی جگہ وہ ایک مکمل سورۃ ہوتی ہیں اس میں کوئی شک نہیں ہے۔

قرآن مجید کی تقسیم بغرض تلاوت

اب مزید آگے آیئے اور اسی موقعہ پر یہ بات جان لیجئے کہ قرآن مجید کی سورتوں کی ایک تقسیم (GROUPING) بغرض تلاوت بھی ہے۔

احزاب یا منازل:۔ ایک تقسیم سے وہ تمام لوگ جو قرآن مجید کی روزانہ تلاوت

کرتے ہیں بخوبی واقف ہوں گے۔ اس تقسیم کو احزاب، یا منازل کہا جاتا ہے۔ اور حزب کا لفظ ہمیں حدیث میں ملتا ہے۔ اس تقسیم کی اصل غایت یہ ہے کہ ایک شخص روزانہ قرآن مجید کی ایک منزل یا حزب کی تلاوت کا معمول بنائے تو ہفتہ یعنی سات روز میں پورے قرآن کی تلاوت مکمل ہو جائے۔ یہ اکثر صحابہ کرامؓ کا معمول تھا۔ اسی لیے حدیث میں آتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص سو جائے اور رات کو اپنا حزب پورا نہ کر پائے۔ (چونکہ کبھی ہو سکتا ہے کہ نیند کا غلبہ اتنا شدید ہو کہ حزب مکمل نہ ہو سکے) تو ایسی صورت کے لیے حضورؐ نے فرمایا ہے کہ ایسا شخص اگلے روز دن کے اوقات میں اس کی تکمیل ضرور کرے۔ یعنی یہ نہیں کہ آدمی ڈھیلا پڑ گیا اور بات پیچھے چلی گئی بلکہ وہ اپنے اس معمول کو پورا کرنے کی کوشش کرے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعمال نافلہ کے متعلق ہدایت دی ہے کہ اُن میں مداومت ہونی چاہیئے۔ یہ نہیں کہ کبھی جوش آیا تو ساری ساری رات جاگ رہے ہیں اور کبھی ایسی لمبی تان کے سوئے ہیں کہ صبح ہی آنکھ کھلی ہے۔ یہ نہیں ہونا چاہیئے۔ جتنا بھی ہو انسان اس پر مداومت کرے۔

حُسنِ ترتیب

یہ جو احزاب یا منازل ہیں، چونکہ ان کی ترتیب دورِ نبویؐ میں قائم ہوئی تھی لہٰذا دیکھئے کہ اس کی کیا نمایاں برکت ہے کہ ان میں سورتیں کہیں نہیں ٹوٹتیں۔ ہر حزب میں جو سورتیں شامل ہیں وہ پوری کی پوری آتی ہیں۔ پھر بڑا حسین و عجیب ربط یہ ہے کہ پہلے حزب میں سورۃ فاتحہ[۱] کو چھوڑ کر تین سورتیں، دوسرے میں پانچ سورتیں، تیسرے میں سات چوتھے میں

---

[۱] سورۃ فاتحہ کا معاملہ یہ ہے کہ وہ تو قرآن مجید کا مقدمہ و دیباچہ ہے۔ اُسے توام القرآن اساس القرآن بھی کہا جاتا ہے۔ وہ تو اپنی جگہ خود مکمل قرآن ہے۔ سورۃ الحجر میں اُسے القرآن العظیم قرار دیا گیا ہے۔

وَلَقَدْ اٰتَيْنٰكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِيْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِيْمَ (۸۷)

نو پانچویں میں گیارہ چھٹے میں تیرہ اور اس کے بعد ساتویں میں پینسٹھ سورتیں ہیں جو حزبِ مفصل کہلاتا ہے یہ سورۃ ق سے شروع ہوکر سورۃ الناس پر ختم ہوتا ہے ۔ یہ بھی ۱۳ ضرب ۵ کا حاصل ضرب بنتا ہے ۔ غور کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک ترتیب ہے ایک ربط ہے ۔ ایک سیڑھی سی بنتی نظر آتی ہے ۳۔ ۵۔ ۷۔ ۹۔ ۱۱۔ ۱۳۔ اور پھر ۶۵ ۔ جیسا کہ عرض کیا گیا کہ اس ترتیب کا حسن یہ ہے کہ اس میں کوئی سورت ٹوٹتی نہیں ہے ۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ کوئی حزب طویل ہوگیا ہے اور کوئی نسبتاً چھوٹا ہے ۔ لیکن اس تقسیم میں یہ لحاظ رکھا گیا ہے کہ کوئی فصیل (سورہ) ٹوٹنے نہ پائے ۔

تیس پاروں کی تقسیم

میں نے احزاب یا منازل کا قدرے تفصیل سے ذکر اس لیے کیا ہے کہ تیس پاروں کی جو تقسیم ہے ، وہ دورِ صحابہ میں نہیں ہوئی ۔ یہ بعد میں کی گئی ہے ۔ اور اس میں ہمیں وہ بات نظر آتی ہے کہ انسانی کام میں جو نقص ہوتا ہے وہ موجود ہے ۔ ان میں فصیلیں ٹوٹ گئیں ۔ پاروں کی تقسیم میں سورتوں کی فصیلیں باقی نہیں رہیں اور ایسے ایسے تماشے بھی ہیں کہ سورۃ الحجر کی ایک آیت تیرھویں پارے کے آخر میں آئی ہے اور باقی پوری سورۃ چودھویں پارے میں ہے ۔ ایسی اور بھی مثالیں ہیں کہ پاروں کی تقسیم میں بعض مقامات پر مضمون کا ربط و تعلق ٹوٹ جاتا ہے ۔ یہ اس لیے کہ یہ کام بعد میں ہوا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی کو مہینہ کے تیس دن کے اعتبار سے قرآن مجید کو تقسیم کرنے کا خیال آیا ۔ اس کے پاس جو مصحف تھا ، اس نے برابر برابر اس کے صفحات تیس پاروں کی شکل میں تقسیم کیے تاکہ بر سبیل تنزل ایک شخص روزانہ ایک پارے کی تلاوت کرے مہینہ میں ایک قرآن مجید مکمل کرے ۔ پاروں کی اس تقسیم کا کوئی سراغ ہمیں دورِ صحابہؓ اور تابعین میں نہیں ملتا ۔ عرب ممالک میں جو قرآن مجید طبع ہوتے ہیں ان میں سے بعض میں پاروں کی تقسیم آپ کو سرے سے ملے گی ہی نہیں ۔

(جاری ہے)

مولانا محمد تقی امینی

(۸)

ہدایت القرآن

دوسرا گروہ

اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ... عَذَابٌ اَلِیْمٌ ۝

"بے شک جو لوگ کفر پر جمے رہے، برابر ہے ان کے حق میں کہ آپؐ انہیں ڈرائیں یا نہ ڈرائیں وہ ایمان نہ لائیں گے[۱]۔ اللہ نے ان کے دلوں پر اور کانوں پر مہر کر دی ہے اور ان کی آنکھوں پر پردہ ہے اور ان کیلئے بڑا عذاب ہے[۲]۔"

جس طرح بارش یکساں طور پر ہر قسم کی زمین میں ہوتی ہے لیکن اس سے وہی زمین

---

[۱] - یہ دوسرے گروہ کی حالت وکیفیت کا بیان ہے - اللہ نے انسان کے اندر جو رُوحانی کیفیت (قلب کی روشنی) پیوست کی ہے وہ انسان کے غلط کاموں کی وجہ سے رفتہ رفتہ کم ہو جاتی ہے - یہاں تک کہ ایک مرحلہ وہ بھی آتا ہے - جس میں رُوحانیت سلب ہو کر ہدایت قبول کرنے کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے اس موقع پر اسی مرحلہ کا ذکر ہے -

متقین کے مقابلہ میں کافرین کا ذکر بجائے خود اس حقیقت کو ظاہر کرتا ہے کہ اس سے عام کافر مراد نہیں بلکہ خالص کافر مراد ہیں -

(۱) وہ جن کی ذہنیت مسخ ہو جاتی ہے -

(۲) وہ جن کے احساس وشعور تک میں تبدیلی آجاتی ہے -

(۳) وہ جن کے اخلاقی قدروں کے پیمانے بدل جاتے ہیں - پھر وہ صورتِ حال نمودار ہوتی ہے جس کا ذکر آیتوں میں ہے کہ ان کو بُرے نتائج سے آگاہ کرنا نہ کرنا، ڈرانا نہ ڈرانا دونوں برابر ہوتے ہیں -

اس حالت وکیفیت سے کتابِ ہدایت کی کارگزاری میں ذرہ برابر بھی فرق نہیں آتا ہے -

فائدہ اٹھاتی ہے جو پیداوار کے لحاظ سے اس کو جذب کرتی ہے اور جس طرح سورج کی روشنی سب کو فائدہ پہنچانے کے لئے ہوتی ہے لیکن اس سے فائدہ وہی لوگ اٹھاتے ہیں۔ جن کی آنکھیں کھلی ہوتی ہیں اگر بارش کے باوجود بنجر زمین میں پیداوار نہیں ہوتی تو اس میں بارش کا قصور نہیں بلکہ زمین کا ہے کہ اس نے اپنی پیداواری صلاحیت کھوئی ہے اگر سورج کی روشنی کے باوجود ان کو دکھائی نہیں دیتا ہے جن کی بینائی ختم ہو چکی ہے تو اس میں سورج کا قصور نہیں ہے بلکہ اُن کا قصور ہے جنہوں نے بینائی ختم کر دی ہے۔

یہ حالت وکیفیت زندگی میں اُس وقت نمودار ہوتی ہے جب کہ خواہشات کی پیروی و دنیا پرستی اس حد کو پہنچ جائے کہ اپنا فائدہ حاصل کرنے اور اپنی خواہش پوری کرنے میں انسان وحیوان کے درمیان فرق نہ رہ جائے جس طرح حیوان کسی انسانی واخلاقی قدروں کی پرواہ کئے بغیر اپنی روٹی روزی کے پیچھے لگے رہتے ہیں۔ اسی طرح انسان کسی قسم کی پرواہ کئے بغیر اپنے فائدے اور اپنی خواہش کے پیچھے لگ جاتے ہیں، جیساکہ اس آیت میں دنیا پرستی اور اس کے اثرات کا ذکر ہے۔

ذٰلِكَ بِاَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا عَلَى الْاٰخِرَةِ ۙ وَاَنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ ۝ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ طَبَعَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ ۚ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْغٰفِلُوْنَ ۝ (النحل ۱۰۸)	یہ (غضب وعذاب عظیم) اس وجہ سے ہے۔ کہ وہ آخرت کے مقابلے میں دنیا کی محبت میں ڈوبے رہے اور اللہ کافر قوم کو ہدایت نہیں کرتا ہے، یہی لوگ ہیں جن کے دلوں اور کانوں پر اور جن کی آنکھوں پر اللہ نے مہر کردی ہے اور یہی لوگ ہیں جو غافل ہیں۔

اس گروہ میں سرفہرست وہ سردار و زردار اور لیڈر وپیشوا ہیں جو دنیا پرستی وخواہشات کی پیروی میں ڈوبنے کے بعد ہر اس بات میں ضدی وہٹ دھرم نظر آتے ہیں جس سے ان کے مفاد یا اقتدار میں کسی درجہ بھی زد پڑنے کا اندیشہ ہو خواہ وہ کتنی ہی حق بات کیوں نہ ہو؟

۲۔ مُہر باہر سے لاکر نہیں لگائی جاتی بلکہ انسان جو غلط کام کرتا رہتا ہے یہ مہر

اس کا قدرتی نتیجہ ہوتی ہے، جس طرح آگ میں ہاتھ ڈالنے کا قدرتی نتیجہ جل جانا اور سنکھیا کھا لینے کا قدرتی نتیجہ مر جانا ہے، اسی طرح دُنیا پرستی میں ڈوب جانے کا قدرتی نتیجہ مہر لگ جانا ہے یہ قدرتی نتیجہ چونکہ اللہ تعالےٰ کے مقررہ قانون کے مطابق ہوتا ہے اس بنا پر اس کی نسبت اللہ کی طرف کر دی گئی ورنہ تمام وہ فعل اصلاً انسان ہی کرتا ہے جن کا قدرتی نتیجہ مہر لگ جانا ہے۔

مہر لگ جانے سے قلب و ذہن ایسے بے حس ہو جاتے ہیں کہ اب نہ تبشیر (خوشخبری سنانا) سے کام چلتا ہے اور نہ انذار (ڈرانا) سے کوئی جنبش ہے یعنی اچھے کاموں کے اچھے بدلہ پر بشارت دینے سے ان کاموں کی طرف رغبت و کشش نہیں پیدا ہوتی ہے اسی طرح بُرے کاموں پر دُنیا و آخرت میں خطرات و ہلاکت خیزی کی خبر سے کوئی ڈر اور خوف ایسا نہیں پیدا ہوتا جو انہیں جھٹکا دے کر ہدایت کی راہ پر لگا دے۔

یہاں گفتگو چونکہ ضدی اور ہٹ دھرم لوگوں کے لحاظ سے ہے اس بنا پر فطرتاً انذار (ڈرانے) کے پہلو کو غلبہ حاصل ہوا اور خوشخبری سنانے کے بجائے ڈرانے اور خوف دلانے کو ترجیح ہوئی۔

تیسرا گروہ

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ تا يَعْمَهُوْنَ ○

کچھ ایسے بھی لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتے ہیں حالانکہ وہ (سچے) مومن نہیں ہیں۔ اللہ سے اور ایمان والوں سے وہ چالبازی کرتے ہیں، اور نہیں سوچتے ہیں۔ ان کے دلوں میں بیماری ہے، اللہ نے ان کی بیماری اور بڑھا دی اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے اس لئے کہ وہ جھوٹ کہتے تھے، اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ زمین میں فساد نہ ڈالو تو کہتے ہیں کہ ہم ہی تو اصلاح کرنے والے ہیں، ہوشیار ہو جاؤ وہی لوگ فسادی ہیں، لیکن نہیں سمجھتے ہیں اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ ایمان لاؤ جس طرح اور لوگ ایمان

لاتے تو کہتے ہیں کیا ہم ایمان لائیں جس طرح بے وقوف ایمان لائے
ہیں ، جان لو وہی بے وقوف ہیں ۔ لیکن نہیں جانتے ہیں اور جب ایمان
داروں سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے ہیں اور جب اپنے
شیطانوں کے پاس اکیلے ہوتے ہیں تو کہتے ہیں کہ بے شک ہم تمہارے
ساتھ ہیں ہم تو (مسلمانوں سے) ہنسی مذاق کرتے ہیں ، اللہ ان سے
ہنسی مذاق کرتا ہے اور ان کو ڈھیل دیتا ہے کہ وہ اپنی سرکشی میں بھٹکتے
رہیں ، یہی لوگ ہیں جنہوں نے ہدایت کے بدلے گمراہی خریدی ۔ پھر نہ انکی
تجارت ان کے لئے نفع بخش ثابت ہوئی اور نہ وہ ہدایت پانے والے ہوئے[1]

ا ۔ وہ ایمان و یقین کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن سچے مومن نہیں ہیں ۔

ب ۔ وہ چالبازی سے کام نکالنا چاہتے ہیں لیکن نہیں سمجھتے کہ یہ چالبازی کس کے ساتھ کر رہے ہیں اور اس کے انجام بد سے کون دوچار ہو رہا ہے ، یہ چالبازی اللہ کے ساتھ اور اس کے سچے مومن بندوں کے ساتھ کر رہے ہیں جس کا خمیازہ کسی اور کو نہیں خود انہیں کو بھگتنا پڑے گا ۔

ج ۔ وہ دل کی بیماری نفاق میں مبتلا ہیں اور یہ بیماری ان کے رویہ سے دن بدن بڑھتی چلی جارہی ہے ۔

د ۔ وہ فساد کو اصلاح سمجھتے ہیں اور خود کو جو مفسد ہیں مصلح قرار دیتے ہیں ۔

ہ ۔ وہ اللہ کے سچے مومن بندوں کو حقیر سمجھتے ہیں ان کا مذاق اڑاتے ہیں حالانکہ نہیں جانتے کہ مذاق خود ان کے ساتھ ہو رہا ہے کہ ان کو سرکشی میں مہلت و ڈھیل ملتی جارہی ہے ۔

نفاق جس کا ذکر ان آیتوں میں ہے وہ دراصل قلب کی ایک بیماری کا نام ہے جو دنیا کی لذت اور خواہش کے شدید غلبہ سے پیدا ہوتی ہے ، جس طرح سست کرنے والی چیزوں (مخدرات) کے استعمال سے اعضاء کی حس ماؤف ہو جاتی ہے ۔ اور گرمی و سردی کا احساس نہیں باقی رہتا ہے اسی طرح اس بیماری سے قلب کی نورانی حس ماؤف ہو جاتی ہے اور حق و صداقت کا احساس نہیں باقی رہتا ہے ۔

[1] یہ تیسرے قسم کے لوگوں کی حالت و کیفیت کا بیان ہے ۔

بس اپنا اقتدار اور اپنی جاگیر برقرار رکھنا پیش نظر ہوتا ہے اگرچہ اس کی خاطر کتنی ہی اخلاقی قدروں کو پائمال کرنا پڑے، اور کتنی ہی مکر و فریب کی روش اختیار کرنی پڑے۔ اس بیماری (نفاق) کی بہت سی ڈگریاں ہیں اور انہیں کی مناسبت سے مذکورہ حالت وکیفیت پائی جاتی ہیں، آخری ڈگری عقیدہ میں نفاق کی ہے جس میں نورانی صلاحیت بالکلیہ ختم ہو جاتی ہے، یہ درجہ کفر سے بھی بدتر ہے۔ جس کا ذکر اس آیت میں ہے۔

إِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ فِى الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ج — بے شک منافقین آگ کے نچلے درجہ میں ہوں گے۔ (النساء آیت ۱۴۵)

بیشتر مفسرین نے زیر بحث آیتوں میں بھی آخری ڈگری مراد لی ہے لیکن یہ موقع چونکہ ان مختلف گروہوں کے تعارف کا ہے جن سے کتاب ہدایت کو سابقہ پیش آنے والا ہے۔ اور تعارف کے موقع پر وہ باتیں زیادہ اہم سمجھی جاتی ہیں جو افراد میں عام طور پر پائی جاتی ہوں اور جن سے تعارف میں دشواری نہ ہو۔ اس بنا پر آیتوں میں بیماری (نفاق) کی آخری ڈگری نہیں بلکہ اس سے پہلے کی ڈگریاں مراد ہوں گی۔ جن میں وہ ایمان نہیں باقی رہتا ہے جو حق وصداقت کے آگے جھکنے پر مجبور کر دے وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ (حالاں کہ وہ مومن نہیں ہیں) میں اسی ایمان کی نفی کی گئی ہے۔

پہلے کی ڈگریوں میں جس قدر ایمان رہتا ہے وہ اس قدر ضعیف ہوتا ہے۔ کہ اس کی گرفت اخلاق وکردار پر باقی نہیں رہتی ڈھیلی ہو جاتی ہے اور زندگی میں حرص وہوس کینہ وحسد وغیرہ جراثیم کا غلبہ ہو جاتا ہے۔

نفاق کی یہ حالت وکیفیت بیشتر یہود وعیسائی اور ان کے مذہبی پیشواؤں میں پائی جاتی تھی جو ایمان وخدا پرستی کا دعویٰ کرتے تھے، توریت وانجیل کو کتاب ہدایت مانتے تھے اور اپنے سوا سب کو دین حق سے محروم سمجھتے تھے یہ حالت وکیفیت ہر زمانہ کے ان افراد میں پائی جاتی ہے جن کو مذہب کے نام پر جاگیر واقتدار حاصل ہے اور گدی پر قبضہ ہے۔ وہ ہر اس بات کی مخالفت کو اپنا فرض سمجھتے ہیں۔ جو ان کے پائمال شدہ مسلک سے ذرا بھی ہٹی ہوتی ہیں، وہ حق وصداقت کی ہر

اس بات کا انکار کرتے ہیں جس سے ان کی جاگیر، گدی اور اقتدار کو خطرہ نظر آتا ہے۔

دوسرے گروہ کی مثال

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي تا لَا يَرْجِعُونَ ه

ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے روشنی کے لئے آگ جلائی اور پھر جب آگ نے اس کے آس پاس کو روشن کر دیا تو اللہ نے ان کی بینائی چھین لی اور انہیں اندھیرے میں پڑا رہنے دیا وہ بہرے گونگے اور اندھے ہیں اب وہ نہ لوٹیں گے

یہ دوسرے گروہ کی مثال ہے جو ہدایت قبول کرنے کی صلاحیت ختم کر چکا ہے اور ہدایت کی روشنی سے محروم رہا۔ یہ محرومی عین اس وقت ظاہر ہوئی جب کہ ہدایت کی روشنی سے لوگ فائدہ اٹھا کر سیدھے راستے پر لگ رہے ہیں لیکن یہ گروہ چونکہ اپنے اندر کی روشنی (روحانی کیفیت یا نور قلب) بجھا چکا ہے۔ جو باھر (ہدایت) کی روشنی کے لئے ضروری ہے۔ اس بناء پر اس سے وہ کوئی فائدہ نہ اٹھا سکا اور اندھا بہرا گونگا بن کر رہ گیا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی قافلہ تاریکی میں بھٹک رہا ہو، راستہ سجھائی نہ دیتا ہو۔ کسی نے آگ جلا کر راستہ دکھانے کی کوشش کی اور آگ سے اردگرد روشنی پھیل گئی لیکن ایسی حالت میں قافلے والوں کی بینائی ختم ہو گئی اور راستہ دیکھنے اور اس پر چلنے سے بدستور محرومی رہی۔ اس مثال سے ثابت ہے کہ جس طرح دن کی روشنی دیکھنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے آنکھ کی بینائی ضروری ہے اسی طرح ہدایت کی روشنی کو سمجھنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے دل کی بینائی (روحانی کیفیت یا نور قلب) ضروری ہے جس کی طرف اشارہ متقین میں ہو چکا ہے۔

تیسرے گروہ کی مثال

اوکصیب من السماء تا علی کل شئ قدیر ه

"یا ان کی مثال ایسی ہے جیسے آسمان سے زوردار بارش ہو جس میں

اندھیرا گرج اور بجلی ہو لوگ اپنی انگلیاں اپنے کانوں میں دے لیتے ہیں کڑک کے سبب موت سے بچنے کے لئے اور اللہ کافروں کو گھیرے ہوئے ہے ایسا لگتا ہے کہ بجلی ان کی نگاہیں اچک لے جائے جب ان پر چمکتی ہے تو اسکی روشنی میں چلنے لگتے ہیں اور جب ان پر اندھیرا ہو جاتا ہے تو کھڑے ہو جاتے ہیں اور اگر اللہ چاہے تو ان کے سننے اور دیکھنے کی طاقت (آنکھ اور کان) کو بالکلیہ ختم کر دے بیشک اللہ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے۔

یہ تیسرے گروہ کی مثال ہے۔ جس کی ہدایت قبول کرنے کی صلاحیت اگرچہ ابھی ختم نہیں ہوئی لیکن اس سے کام لینے کی صلاحیت مردہ ہو چکی ہے جس میں جان ڈالنے کی ضرورت ہے آسمان سے ہدایتِ الٰہی کی بارش ہو رہی ہے جس سے فائدہ اٹھانے کے لئے طبیعت آمادہ ہے لیکن خود غرضی و مفاد پرستی کی تاریکیوں نے عزم و ہمت کو پست کر دیا ہے۔ جس کی وجہ سے وہ طبیعت کی آمادگی سے کام نہیں لے رہا ہے پھر اس کے سامنے وہ دشواریاں بھی ہیں جو ہدایت قبول کرنے کے نتیجے میں لوگوں کو پیش آتی ہیں اور وہ قربانیاں بھی ہیں جو اپنی جگہ چھوڑ کر آگے بڑھنے کے نتیجے میں لوگوں کو دینی پڑتی ہیں۔ خطرہ ہے کہ اگر ہدایت قبول کر لی گئی تو انہیں مصائب و مشکلات سے دوچار ہونا پڑے گا۔ جس سے ہدایت قبول کرنے والے ابتداء میں دوچار ہوئے اور انہیں مفادات کی قربانی دینی پڑے گی جیسی لوگوں کو دینی پڑی ہے۔

یہ گروہ بس اسی حد تک ہدایت کی روشنی سے فائدہ اٹھاتا ہے جس حد تک اس کے اغراض و مفادات کی تسکین کا سامان نظر آتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ گمراہی کی تاریکیوں میں پھنسا حیران و پریشان کھڑا رہتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے۔ جیسے کوئی قافلہ زوردار بارش میں گھر گیا ہو اس کو بادل کی تاریکیوں اور گرج و کڑک ہر ایک سے سابقہ ہو۔ ادھر برداشت کی طاقت اور چلنے کی ہمت نے جواب دے دیا ہو اور اس انتظار میں حیران و پریشان کھڑا ہو کہ کہیں سے روشنی نظر آئے تو اپنا سفر جاری کرے چنانچہ جب بھی بجلی چمکی چل دیا غائب ہوئی رُک گیا۔ جس طرح طوفان میں کھڑا ہوا یہ قافلہ کبھی چلنے سے رک جاتا ہے اور کبھی موقع پا کر چلنے لگتا ہے اسی طرح یہ گروہ کبھی ہدایتِ الٰہی کی روشنی میں چلنے لگتا ہے اور کبھی اغراض و مفاد کی بھول بھلیوں

میں گم رہتا ہے اور پھر مکر و فریب اور فتنہ و فساد کی وہی روش اختیار کرتا ہے جس کا ذکر اوپر کی آیتوں میں گذر چکا ہے قرآن نے اس کے لئے وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ (وہ سچے مومن نہیں ہیں، فرمایا اگر یہ سچے مومن ہوتے تو کتاب ہدایت پر بھی سچائی کے ساتھ ایمان لاتے اور اخلاق و کردار کو بھی اس کے مطابق ڈھالتے۔

پھر انجام کے لحاظ سے یہ گروہ دو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے ایک حصہ اغراض و مفاد سے بلند ہو کر چلنے کی ہمت پیدا کر لیتا ہے اور طبیعت کی آمادگی کے مطابق ہدایت قبول کر کے سچے مومنین میں شامل ہو جاتا ہے اور دوسرا حصہ بدستور اپنی حالت پر قائم رہتا ہے اور اسکی حرکتوں کی وجہ سے اللہ کی سنت کے مطابق رفتہ رفتہ ہدایت قبول کرنے کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے۔ وَاللّٰهُ مُحِيْطٌ بِالْكٰفِرِيْنَ (اور اللہ کافروں کو گھیرے ہوتے ہے) میں اسی دوسرے کی طرف اشارہ ہے جبکہ وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ (اور اگر اللہ چاہے تو ان کے سننے اور دیکھنے کی طاقت ختم کر دے) میں پہلے کی طرف اشارہ ہے۔

(جاری ہے)

ڈاکٹر اسرار احمد
کی
حد درجہ جامع تصنیف
نبی اکرم ﷺ کا مقصدِ بعثت
کا مطالعہ کیجئے
اعلیٰ سفید کاغذ ○ عمدہ طباعت ○ قیمت فی نسخہ ۔۴ روپے

تفہیم فکر اقبال

ڈاکٹر ابصار احمد

کیا مذہب کا فلسفیانہ اعتبار سے امکان و جواز ہے؟

خطباتِ اقبال میں سے ساتویں خطبے "IS RELIGION POSSIBLE"

کا اردو ترجمہ مع مختصر تشریح

مذہب اور مذہبی مسائل کا معروضی مطالعہ جدید دور کے انسان کا ایک ناگزیر تقاضا ہے۔ انسان کی انفرادی اور معاشرتی زندگی کے لیے مذہب کی اہمیت کا احساس ہونے کے باوجود اس کی فلسفیانہ توجیہ کا سائنٹفک جائزہ ایک علمی فریضہ ہے۔ زیرِ نظر خطبہ اسی نوع کی ایک کوشش پر مشتمل ہے۔

مذہبی زندگی کے تین ادوار

مذہبی زندگی کو تین ادوار یا سطحوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا دور اعتقاد کا ہے دوسرا فکر و تدبر، اور تیسرا عرفانِ حقیقت کا۔ دورِ اوّل میں مذہب کے ظہور کا خاصہ یہ ہے کہ اس میں لوگ نظم و ضبط کے ساتھ مذہب کی تعلیمات پر بے چون و چرا عمل پیرا ہوتے ہیں۔ وہ بالعموم مذہبی تعلیمات و احکامات کی حکمت یا غرض و غایت سے بحث نہیں کرتے بلکہ ان پر عملی طور پر سختی سے کاربند ہوتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ جہاں ایک طرف یہ رویہ قوموں کی تاریخ میں بہت دوررس اور دقیع نتائج پیدا کرتا ہے وہاں افراد کے اندرونی نشوونما اور ارتقائے ذات سے اس کو کوئی مناسبت نہیں۔ مذہبی اوامر و نواہی پر پورے نظم و ضبط کے ساتھ کاربند ہونے کے بعد وہ مرحلہ یا دور آتا ہے جب لوگ عقل و فکر سے کام لیتے ہیں اور ان کے حقیقی سرچشمے کی کھوج لگاتے ہیں۔ تفکر و تدبر کے اس دور میں مذہبی

شخص کو کسی ایسی مابعد الطبیعات کی تلاش رہتی ہے جو اس کے جملہ عقائد کے لیے اساس کا کام دے سکے۔ بالفاظ دیگر منطقی اعتبار سے ایسے جامع نظریے کی جو علمی طور پر مدلل، تضاد وتناقض سے پاک اور خدا کے لیے مثبت روّیہ رکھتا ہو۔ یعنی مذہبی زندگی کے اس دوسرے دور میں تقلید جامد کی بجائے اصل زور فلسفیانہ تفکر اور فہم وتعقل پر ہوتا ہے۔ مذہب کے تیسرے اور آخری مرحلے میں مابعد الطبیعات کی جگہ نفسیات لے لیتی ہے۔ اور انسان یہ آرزو کرتا ہے کہ حقیقت مطلقہ سے براہ راست وصل واتحاد حاصل کرے۔ اس سطح پر مذہب کا معاملہ حیات اور طاقت وقدرت کے شخصی انجذاب کا ہو جاتا ہے انسان اس دور میں اپنے اندر اتنی صلاحیت پیدا کر لیتا ہے کہ وہ ایک آزاد اور با اختیار شخصیت حاصل کرے لیکن انسان یہ سب کچھ شریعت کی حدود وقیود کو توڑ کر حاصل نہیں کرتا بلکہ اس کا اصل ذریعہ وہ روحانی ریاضت ومشقت ہے جس کے تحت وہ ان حدود واحکام کا سرچشمہ اپنے شعور کی اتھاہ گہرائیوں میں دریافت کرتا ہے۔ اور وہ انہیں خارج سے جبر کے ساتھ مسلط محسوس نہیں کرتا۔ چنانچہ صوفیاء اسلام نے بکثرت اس طرف اشارہ کیا ہے۔ اور ایک صوفی کے عارفانہ قول ہی کی ترجمانی علامہ اقبال نے بال جبریل میں اس طرح کی ہے۔

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

مذہب کا آخری مرحلہ۔ اکتشاف حقیقت یا عرفان ومعرفت کا مرحلہ۔ ہی دراصل زیر نظر خطبہ کا موضوع ہے۔ اور اس میں مذہب کے اسی مفہوم سے بحث کی گئی ہے ان معنوں میں بالعموم "تصوف" کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ لیکن اس کا استعمال زیادہ مناسب اس لیے نہیں کہ اس سے مراد عام طور پر وہ ذہنی روّیہ لیا جاتا ہے جو زندگی کی نفی اور حقائق سے چشم پوشی کرتا ہے۔ اور چونکہ عصر حاضر کا ذہن محسوسات کی دنیا پر سارا زور دیتا ہے اس لیے یہ اس کے لیے قطعاً قابل قبول نہیں ہے۔ حالانکہ بنظر غائر دیکھا جائے تو بات دراصل کچھ یوں نہیں۔ اپنی اعلیٰ اور ارفع شکل میں مذہب کی حیثیت بھی بالکلیہ محسوسات ومدرکات کی ہے۔ اور اس کا ہدف ایسی زندگی ہے جس میں وسعت اور افزونی

ہو۔ چنانچہ واقعہ یہ ہے کہ مذہب نے تو سائنس سے بھی پہلے اس حقیقت کو تسلیم کر لیا تھا کہ اس کی بنیاد ٹھوس محسوسات اور مدرکات پر استوار ہونی چاہیئے۔ اور شعور انسانی کی گتھیاں سلجھانے میں اس کا کردار مثبت ہونا چاہیئے۔ الغرض یہ بات بلا خوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ اگر فلسفہ طبیعی اپنے مخصوص حقائق کی تنقید اور چھان پھٹک کرتا ہے تو بعینہٖ مذہب بھی اپنے متعلقہ حقائق پر نقد و بحث کرتا ہے اور کھرے کو کھوٹے سے علیحدہ کرتا ہے۔

فلسفہ کانٹ کا تنقیدی جائزہ

تاریخ فلسفہ کا ایک عام قاری بھی جانتا ہے کہ دورِ جدید میں مشہور جرمن فلسفی کانٹ (۱۷۲۴ تا ۱۸۰۴ء) ہی نے سب سے پہلے یہ سوال اُٹھایا تھا کہ کیا مابعد الطبیعات ممکن ہے؟ اس نے اپنے اس سوال کا جواب نفی میں دیا تھا۔ یہ پوری بحث فلسفہ مذہب کے لیے انتہائی اہمیت کی حامل اس لیے ہے کہ مابعد الطبیعات کی نفی میں کانٹ نے جو دلائل پیش کیے ہیں اِن سے وہ حقائق بھی علمی طور پر مشکوک ہو جاتے ہیں جن سے مذہب کا تعلق بہت گہرا ہے۔ اس کے دلائل اتنے نازک اور تفصیلی ہیں کہ ان پر سیر حاصل بحث یہاں نہیں ہو سکتی۔ مختصراً جو بات اہم ترین ہے وہ یہ ہے کہ کانٹ کے خیال کے مطابق حواس کی خبریں مستند اور حقیقی علم کا حصہ اس وقت ہی بن سکتی ہیں جب وہ بعض صوری شرائط لازماً پورا کر لیں۔ اور اس طرح وہ عقل محض کی حدود واضح کرتا ہے۔ ہم صرف مظاہر اشیاء کی واقفیت حاصل کرتے ہیں۔ اشیاء فی نفسہٖ کیا ہیں، ہم کبھی نہیں جان سکتے۔ اسی طرح مابعد الطبیعاتی خیالات کی افادیت صرف اتنی ہے کہ ان کے ذریعے ہم اپنے علم میں نظم و ضبط پیدا کر سکیں۔ رہا یہ سوال کہ آیا ان خیالات کے مقابلے میں کوئی معروضی وجود ہے یا نہیں، ہم عقلی استدلال کی بنیاد پر طے نہیں کر سکتے۔ اور وہ اس لیے کہ اگر ہمارے کسی خیال کے مقابلے میں اگر واقعی کچھ موجود ہے تو یہ جو کچھ ہے ہمارے محسوسات و مدرکات کے حلقے سے باہر رہے گا اور اس طرح عقلی طور پر اس کی موجودگی کا ہم کوئی ثبوت پیش نہیں کر سکتے۔

البتہ کانٹ کا یہ بظاہر قوی استدلال اتنا فیصلہ کن نہیں۔ اور اس کے رد میں کئی دلائل دیے جا سکتے ہیں بحیثیت مجموعی مابعد الطبیعات کے عدم امکان کے ثبوت کی تمام کوششیں اس مشکل کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہیں کہ پہلے ہی سے کچھ مابعد الطبیعاتی تعقلات فرض کیے بغیر ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ مابعد الطبیعات بہر صورت ناممکن ہے۔ یہ بات واضح کرنے کے لیے کہ حقیقت کی ماہیت ایسی ہے کہ ہم اسے جان نہیں سکتے۔ ہمیں حقیقت کے متعلق اور انسانی ذہن کی انتہائی ماہیت کے بارے میں کچھ مفروضات کو پہلے ہی سے تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ ثانیاً سائنس کے جدید انکشافات پر نظر ڈالیے تو عقلاً بھی الہیات کے ایک مرتب نظام کی تشکیل اتنی مشکل نظر نہیں آتی جتنا کانٹ کا خیال تھا۔ مثال کے طور پر سائنس کی یہ دریافت کہ مادہ لہروں ہی کی ایک مخفی صورت ہے۔ یا یہ کہ خارجی کائنات فکر ہی کا ایک عمل ہے، یا یہ کہ زمان و مکان متناہی ہیں۔ اسی طرح مشہور سائنسدان ہائیزن برگ کا اصول عدم لزوم۔ کانٹ کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ عقل محض شے بذاتہ کو اپنی گرفت میں نہیں لا سکتی۔ کیونکہ اس کا وجود محسوسات و مدرکات کے دائرے سے باہر ہے۔ لیکن کانٹ کا یہ نظریہ اسی صورت میں تسلیم کیا جا سکتا ہے جب یہ ثابت کر دیا جائے کہ ہم عام طور پر اشیاء کا مشاہدہ جس طرح کرتے ہیں اس کے علاوہ ہمارے محسوسات و مدرکات کا کوئی اور ذریعہ نہیں۔ لہٰذا یہاں یہ اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا محسوسات و مدرکات کی عمومی طبعی سطح کے علاوہ کوئی اور ایسی سطح بھی ہے جہاں یہ علم کا منبع بن سکیں؟

کانٹ کا مابعد الطبیعات کے عدم امکان کا نظریہ اس کے نظریہ علم کی ایک اہم تفریق پر مبنی ہے جو اس نے شے بذاتہٖ اور شے بظاہرہٖ میں کیا ہے۔ لیکن فرض کیجئے معاملہ یوں نہ ہو جیسا کانٹ نے خیال کیا بلکہ اس کے برعکس ہو چنانچہ اسلامی اندلس کے مشہور صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا یہ قول کتنا چونکا دینے والا ہے کہ وجود مدرک تو خدا ہے اور یہ خارجی کائنات محض ایک تعقل۔ انہی خطوط پر سوچتے ہوئے ایک دوسرے مسلمان صوفی مفکر اور شاعر عراقی نے کہا ہے کہ زمان و مکان کے متعدد نظامات ہیں۔ یعنی اس ایک نظام کے علاوہ جس سے ہم باخبر ہیں۔ اور بہت سے نظام ہائے

زمان و مکان ہیں۔ حتیٰ کہ ایک وہ زمان و مکان بھی ہے جو صرف ذات الٰہیہ سے مخصوص ہے۔ لہٰذا یہ عین قرین قیاس ہے کہ ہم جسے کائنات یا عالم خارجی کہتے ہیں وہ عقل ہی کی ایک تعمیر ہو۔ لیکن تجربات و محسوسات کے بعض ایسے مراتب کا وجود بھی ناممکن نہیں جو اپنے ربط و نظم کے لیے زمان و مکان کے کسی مختلف نظام کے متقاضی ہوں۔ یعنی وہ مراتب جن میں ہمارے عام طبعی سطح کے برخلاف نہ تعقلات کو دخل حاصل ہو اور نہ تحلیل و تجزیہ کو۔

ایک اہم اعتراض اور اس کا جواب

لیکن یہاں متقدد فلاسفہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر یہ مراتب تعقلات اور معانی کے عمل دخل سے بالکل آزاد ہیں تو ان کے ذریعے جو علم حاصل ہوگا اسے تعمیمی کلیات کی شکل میں پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اور چونکہ صرف تعقلات پر مشتمل علمی قضیات ہی میں ہم دوسروں کو شریک کر سکتے ہیں اس لیے مذہبی تجربات اور واردات کے حوالے سے حاصل شدہ علم لازماً انفرادی ہو جاتا ہے اور دوسروں تک اس کا ابلاغ ممکن نہیں ہوتا۔ تاہم یہ اعتراض صرف اس صورت میں وزنی ہے جب صوفیا ان طور طریقوں سے باہر قدم نہ رکھیں جو روایتاً چلے آ رہے ہیں اور اب خاصے فرسودہ ہو گئے ہیں۔ قدامت پرستی کوئی قابل ستائش رویہ نہیں ہے۔ اس سے مذہب کی دنیا میں وہی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں جو انسانی زندگی کے دوسرے شعبوں میں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس سے یقیناً خودی کی تخلیقی آزادی سلب ہو جاتی ہے اور اس میں یہ صلاحیت ہی نہیں رہتی کہ عالم روحانیت کے کسی نئے راستے پر گامزن ہو سکے۔ مزید برآں سلوک و عرفان کے ان طریقوں سے جو ازمنہ وسطیٰ میں صوفیا نے وضع کئے۔ اب اس قسم کے تاریخ ساز افراد پیدا نہیں ہو رہے جو قدیم حق و صداقت کا ازسرنو انکشاف کریں تو اس کی سب سے بڑی وجہ بھی ہماری یہی قدامت پرستی ہے لیکن اپنی جگہ پر مذہبی واردات کا ناقابل ابلاغ ہونا یہ ثابت نہیں کرتا کہ مذہبی شخص کی پوری تگ و دو ہی عبث ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان واردات اور تجربات کی یہی تو وہ

خصوصیت ہے جس سے ہمیں خود انسانی شخصیت کی حقیقت کے بارے میں تھوڑا بہت سراغ مل جاتا ہے۔

ویسے بھی ذرا دقتِ نظر سے کام لیا جائے تو یہ حقیقت ہم پر منکشف ہوتی ہے کہ ہماری روزمرہ کی سماجی زندگی بھی، تو اصلاً بے تعلق اور تنہائی کی زندگی ہے۔ ہمیں بالعموم اس سے سروکار نہیں ہوتا کہ سماجی تعلقات میں دوسروں کی ذات میں اتر کر ان کی انفرادیت تک پہنچیں۔ اکثر و بیشتر ہمارا ان سے تعلق اس حوالے سے ہوتا ہے کہ وہ کیا وظائف سرانجام دیتے ہیں۔ ہم انہیں ان کی عرفی حیثیت کی بدولت ہی پہچانتے ہیں اور ان کے متعلق سوچتے بھی ہیں تو اسی لحاظ سے کہ ان کی جداگانہ شخصیت کے کون سے پہلو ہمارے تصورات کی گرفت میں آسکتے ہیں۔ اس کے برعکس مذہبی زندگی کا نقطہ معراج یہ ہے کہ خودی اپنے اندر زیادہ گہری انفرادیت کا احساس اُجاگر کرے بہ نسبت اس کے جو عادتًا ادراک بالحواس یا نفسیاتی درُوں بینی کے ذریعے اس کے تصور میں آتی ہے۔

دراصل یہ صرف وجودِ حقیقی ہی ہے جس سے مذہبی تجربے کے دوران اتصال میں خودی کو اپنی منفرد حیثیت اور مابعد الطبیعیاتی مقام و مرتبہ کا عرفان حاصل ہوتا ہے، اور ساتھ ہی اسے یہ علم بھی حاصل ہوتا ہے کہ اس مقام و مرتبہ میں کہاں تک اصلاح اور اضافہ ممکن ہے۔ لہٰذا یہ بات ہمیں بلا تامل کہنی چاہیئے کہ جن واردات سے اس عرفان کا تعلق ہے ان کی بنیادی حیثیت عقلی حقائق اور علمی تفصیلات کی نہیں کہ تعقلات اور تصورات کی گرفت قبول کریں۔ بلکہ یہ حیات پرور واردات ہیں اور ان کے زیر اثر خودی کا وہ رویّہ ترتیب پاتی ہے جو خود ہمارے اندرونِ ذات میں زبردست حیاتی تغیر کا باعث بنتی ہے۔ اور جیسے صرف منطقی مقولات کی مدد سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ ان کا اظہار کسی ایسے عمل سے ہی ممکن ہے جو عالمِ انسانی کو زیر و زبر کر دے یا ان سے ایک نئی دنیا تعمیر کی جائے۔ یہی ایک صورت ہے جس میں ان لازمانی واردات کا مشمول زمانے کی رو میں ایک تاریخ ساز عامل کی حیثیت سے نفوذ کرتا ہے۔ جس کا مشاہدہ پوری دنیا کرتی ہے۔

سطور بالا سے معلوم ہوا کہ حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے لیے تصورات اور تعقلات

کا ذریعہ کوئی قابلِ اعتماد اور مؤثر ذریعہ نہیں۔ حواس پر مبنی سائنسی علوم کو اس امر سے کوئی غرض نہیں کہ آیا برقیے کا وجود حقیقی ہے یا غیر حقیقی۔ کیونکہ عین ممکن ہے کہ یہ محض علامت ہو یا ایک ظنی اور فرضی وجود کا نام۔ چنانچہ یہ صرف مذہب ہی ہے جو حقیقت نہائی تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے کیونکہ وہ خود اپنی جگہ ایک طریق زندگی ہے۔ وہ ایک اعلیٰ اور برتر تجربے کی حیثیت سے نہ صرف فلسفہ مذہب یا الہیات میں مستعمل تصورات پر تنقید کرتا ہے بلکہ بعض اوقات ان تصورات اور تعقلات کے ضمن میں عقل کی حدود متعین کرتا ہے۔ اس کی ایک اہم مثال کانٹ، کا فلسفہ ہے جس نے اسے نارسا ٹھہرایا۔ سائنس کے لیے تو یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مابعد الطبیعیات کو بالکلیہ نظر انداز کر دے یا فلسفی لانگے سے اتفاق کرتے ہوئے اسے ایک قسم کی شاعری سمجھ لیا جائے۔ یا بقول نطشے جب آدمی بوڑھا ہو جائے تو اسے اس مشغلے کی اجازت ہونی چاہیئے۔ لیکن جب کوئی مذہب کے راستے پر اس لیے قدم رکھتا ہے کہ وہ اس عظیم کائنات، میں اپنا مرتبہ و مقام دریافت کرے، تو وہ اپنی اس جد و جہد میں اس بات پر قناعت نہیں کرے گا جس کو سائنس ایک حیاتی جھوٹ، یا محض، جیسا کہ یا، گویا کہ، سے تعبیر کرتی ہے تاکہ اس سے فکر اور عمل میں نظم و ربط پیدا کیا جا سکے*۔ یوں بھی اس سوال سے کہ حقیقت مطلقہ کی اور ماہیت کیا ہے، سائنس کو کوئی خاص دلچسپی نہیں۔ اس کے برعکس اس کی خودی چونکہ زندگی اور اس کی واردات یعنی مشاہدات اور تجربات کے حصول اور جذب و اکتساب کا ایک مرکز ہے، لہذا مذہب کا معاملہ انتہائی اہمیت کا حامل ہو جاتا ہے۔

یہاں اس نکتے کی وضاحت ضروری ہے کہ یہ ہرگز ممکن نہیں کہ ہم اپنی سیرت اور کردار

---

* یہاں اشارہ کانٹ کے بعد آنے والے جرمن فلاسفہ کے فکری نظام کی طرف ہے جن میں سے بالخصوص ہانس وائے ہنگر (۱۸۵۲-۱۹۳۳ء) نے مدون شکل میں فلسفہ "گویا کہ" پیش کیا۔ اس کا استدلال یہ تھا کہ انسان کے تمام علوم بشمول سائنس اپنے جملوں میں "گویا کہ" (AS, IF) کا استعمال اس اعتبار سے کرتے ہیں کہ ان کی تصدیق تحقیقی اور یقینی نہیں ہوتیں بلکہ ان کو آسانی اور عملی طور سے سہولت کی خاطر قبول کر لیا جاتا ہے۔

کی بنیاد کسی فریب یا قیاس پر رکھیں کیونکہ یہ سیرت اور کردار ہی تو ہے جو بالآخر فاعل یا صاحبِ کردار کے بارے میں انتہائی اہم فیصلہ صادر کرتا ہے۔ اگر ایک شخص ایک غلط تصور قائم کرتا ہے تو اس کا نتیجہ صرف اتنا ہو گا کہ اس کی فہم دخرد گمراہ ہو جائے۔ لیکن ایک غلط اور ناروا فعل کے ارتکاب سے تو فاعل کی پوری ہستی کے قعرِ مذلت میں جا گرنے کا اندیشہ ہے۔ بلکہ اس بات کا امکان بھی ہے کہ وہ اپنی خودی کی دولت ہی گنوا بیٹھے۔ خیال یا تعقل سے زندگی کا صرف ایک گوشہ متاثر ہوتا ہے۔ جبکہ عمل میں انسان صرف تصور پر قانع نہیں رہتا بلکہ بالارادہ حقیقت کی طرف اقدام کرتا ہے گویا وہ انسان کے اس رویے سے جنم لیتا ہے جو وہ حقیقت کے بارے میں عملاً اختیار کرتا ہے اس میں قطعاً شک نہیں کہ وہ عمل جو خودی کو حقیقت مطلقہ کے ساتھ تعلق اور خداشناسی کی طرف اُبھارتا ہے باعتبارِ ہیت اور باعتبارِ شمول انفرادی ہی رہے گا۔ تاہم یہ بھی صحیح ہے کہ اس کے اندر یہ خصوصیت بھی موجود ہے کہ دوسرے بھی اسے اپنے تجربے میں لاسکیں، اور خود اپنے تجربے کی بنیاد پر دیکھ لیں کہ حقیقت الحقائق تک پہنچنے کے لیے یہ طریقہ کتنا مؤثر ہے۔

تاریخ فکرِ انسانی میں ہر دور اور مختلف خطوں سے تعلق رکھنے والے کاملانِ مذہب اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ شعور انسانی کے طبعی مراتب کے قریب دجوار میں بعض دوسرے مراتب بھی بالقوہ موجود رہتے ہیں۔ جن میں انسان مادی علائق سے ماوراء ہو کر ازلی وابدی حقیقت عظمیٰ کی نہ صرف معرفت، اس سے اتصال بھی حاصل کر سکتا ہے لہذا ان مراتب کی موجودگی سے اگر بعض ایسے مشاہدات ممکن ہوں جو ہمارے لیے علم کا ذریعہ بن سکیں تو پھر یہ رائے سرتاسر حق بجانب ہو گی کہ مذہب دراصل محسوسات و مدرکات کے ایک اعلیٰ اور برتر مرتبے سے عبارت ہے۔ اس لیے ہمیں چاہیئے کہ اس مسئلے پر حد درجہ سنجیدگی سے غور کریں۔ اور اس کے تمام پہلوؤں کا علمی جائزہ لیں۔

عہدِ حاضر میں اس بحث کی خصوصی اہمیت

تہذیب جدید عقل وفکر کے جس دور سے گزر رہی ہے اس میں سطور بالا میں

اٹھائی گئی بحث بالخصوص ازحد اہمیت رکھتی ہے۔ اولاً اس بحث کا سائنٹفک پہلو لائق توجہ ہے۔ تاریخ فکر انسانی کا سرسری مطالعہ بھی ہم پر یہ واضح کرتا ہے کہ ہر تہذیب نے کائنات کی توجیہ کسی نہ کسی فلسفہ فطرت کے حوالے سے کی ہے۔ اور یہ کہ یہ فلسفہ فطرت ایک مخصوص رنگ کے نظریہ جواہریت پر منتج ہوا ہے۔ چنانچہ ہمارے سامنے ہندو جواہریت، یونانی جواہریت اور اسلامی جواہریت کی مثالیں ہیں۔ اسی طرح زمانہ حال میں جدید سائنٹفک جواہریت ہے جو بعض اعتبار سے منفرد حیثیت رکھتی ہے۔ اس نظریہ جواہریت کے تحت ریاضیات نے حیرت انگیز ترقی کی ہے اور اس کی مدد سے کائنات کو بآسانی ایک مبسوط تفرقی مساوات کی شکل میں سمجھا جا سکتا ہے۔ پھر اس کی بنا پر طبیعیات نے بھی اتنی ترقی کی ہے کہ اس کا عالم یہ ہے کہ اس کے اپنے ہی ماننے والوں نے اپنے ہی مفروضہ سابقہ روایات کو توڑ دیا ہے چنانچہ علوم طبیعیات کے بہت سے وہ قوانین اب قصہ پارینہ بن گئے ہیں جو کبھی اٹل اور عالمگیر سمجھے جاتے تھے۔ حتیٰ کہ اب یہ علوم اس مرحلے پر پہنچ گئے ہیں جہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا عالم کائنات صرف علت و معلول کے متعین سلسلے کا دوسرا نام ہے۔ یا اس کی کچھ اور حقیقت بھی ہے۔ کیا سلسلۂ علت و معلول کے علاوہ حقیقت مطلقہ کسی اور راہ سے ہمارے شعور میں در نہیں آتی؟ کیا عالم فطرت اور حقیقت کی تفہیم ایک ہی منہاج سے ممکن ہے یعنی عقل و فکر کی منہاج سے؟ بیسویں صدی کے بیشتر مفکرین اس کا جواب جس انداز سے دیتے ہیں وہ فلسفہ مذہب کے لیے ازحد قیمتی ہے۔ چنانچہ مشہور برطانوی ماہر طبیعیات پروفیسر ایڈنگٹن کہتے ہیں:

> ہم نے یہ تو مان لیا ہے کہ طبیعیات کی رو سے جن چیزوں کی ہستی کا اقرار لازم آتا ہے وہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے حقیقت کلی کا صرف ایک پہلو بنتی ہیں۔ لہٰذا اہم سوال یہ ہے کہ ہم اس کے دوسرے پہلوؤں کی طرف کس طرح پیش قدمی کریں؟ ہم یہ تو ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ طبیعی موجودات کی نسبت ہمیں ان سے بہت کم تعلق رہتا ہے۔ ہمارے احساسات، ہمارے مقاصد اور ہماری قدریں ہمارے شعور کا ویسا ہی جزو لاینفک ہیں جیسے ارتسامات حس

جو ہمیں عالم خارجی کا وقوف عطا کرتی ہیں۔ جس سے علوم طبیعیہ بحث کرتے ہیں۔ اسی طرح ان دوسرے عناصرِ شعور کی پیروی کرتے ہوئے کبھی ہم ایک دوسرے عالم میں جا نکلیں گے جو زمان و مکان کے موجودہ عالم سے بہت مختلف ہے * ثانیاً ہمیں اس مسئلے کی عملی اعتبار سے اہمیت بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیئے۔ عہدِ حاضر کے تنقیدی فلسفوں اور علوم طبیعیہ میں حد درجہ کمال نے انسان کو ادھر کھلا دیا ہے۔ اگر ایک طرف اس سوچ اور علوم طبیعیہ میں اختصاص نے اسے قوائے فطرت کو مسخر کرنے کی صلاحیت دے کر جسمانی آرام و آسائش میں اضافہ کیا ہے۔ تو دوسری طرف مستقبل میں اس کے ایمان اور اعتماد کو متزلزل بھی کیا ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ ایک ہی تصور سے مختلف تہذیبیں کس قدر مختلف اثرات قبول کرتی ہیں۔ مثلاً نظریہ ارتقا ہی کو لیجئے دنیائے اسلام میں جب اس نظریئے کی تدوین ہوئی تو حیاتیات ہی کے نقطہ نظر سے انسان کے مستقبل کے لیے مولانا رومؒ کے افکار میں وہ جوش و ولولہ پیدا ہوا کہ آج بھی جب قاری ان کے اشعار کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کے دل میں کیف و مسرت کی لہر دوڑ جاتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

از جمادی مردم و نامی شدم
وز نما مردم بحیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم کہ زمردن کم شوم
حملہ دیگر بمیرم از بشر
پس بر آرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پران شوم
آنچہ اندر وہم نایہ آں شوم

---

* تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ایڈنگٹن کے کتابچے "SCIENCE AND THE UNSEEN WORLD" کا اردو ترجمہ بعنوان "غیب و شہود"، از قلم سید نذیر نیازی، شائع کردہ مجلس ترقی ادب لاہور۔

پس عدم گردم عدم چون ارغنون
گویدم کانا الیہ راجعون

اس کے برعکس یورپ میں اس نظریئے کی تشکیل اگرچہ زیادہ تحقیق و تدقیق اور سائنسی تجربات و شواہد کے ساتھ کی گئی (مثلاً ڈارون اور ہکسلے کے نظریات ارتقاء) وہاں اس کی انتہا اس عقیدے پر ہوئی کہ جہاں تک علوم طبعیہ کا تعلق ہے اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ انسان کو جو ہمہ جہتی صلاحیتیں حاصل ہیں ان میں آئندہ کوئی خاص ارتقاء ظہور پذیر ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ سائنس دان اپنے تمام بلند و بانگ دعوے کے باوجود یاس و ناامیدی کی کیفیت نہیں چھپا سکتے۔ یہاں تک کہ نٹشے بھی اس سے مستثنیٰ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ حالانکہ اس کا خیال تھا کہ نظریہ ارتقاء کی رو سے یہ ماننا لازم نہیں کہ انسان اپنے ارتقاء کی جس منزل میں ہے اس سے آگے ترقی و ارتقاء کی کوئی منزل نہیں۔ لیکن پھر بھی مولانا روم کے خیالات اور نٹشے کی خامہ فرسائیوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ چنانچہ نٹشے انسان کے مستقبل کے بارے میں جو کچھ کہہ سکا اس کا اظہار عقیدہ "رجعت ابدی" کی صورت میں ہوا۔ حالانکہ اس عقیدے سے زیادہ بقائے دوام کا یاس انگیز تصور آج تک تاریخ فکر انسانی میں قائم نہیں کیا گیا۔ کیونکہ دوامی تکرار سے دوامی تکوین کا اثبات نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس یہ ہستی یا کون ہی کا قدیمی تصور ہے جو تکوین یا نئی خلقت کا روپ دھار کر ہمارے سامنے آجاتا ہے۔

جدید انسان المیہ

عصر حاضر کی ذہنی کاوشوں کا کل حاصل یہ رہا ہے کہ ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے۔ اور اس کی باطنی معنویت بالکل ختم ہو گئی ہے۔ خیالات اور نظریات کی چھان پھٹک کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ جدید انسان کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے۔ دوسری طرف معاشی اور سیاسی جہت سے دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ افراد افراد سے دست و گریباں ہیں۔ اس میں اتنی سکت بھی نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ہوس زر پر قابو پا سکے۔ اور یہ ناقابل تسکین ہوس زر مسلسل زندگی کی اعلیٰ قدروں اور ان کے لیے جدوجہد سے

اسے دور کر رہی ہے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ درست ہوگا کہ وہ درحقیقت زندگی ہی سے اُکتا چکا ہے۔ جب نظریہ علم میں وہ اپنے آپ کو علم بالحواس تک محدود کر لیتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا تعلق اپنے اعماقِ وجود سے منقطع ہو جاتا ہے اور باطنی حقائق جاننے کا کوئی ذریعہ اس کے پاس نہیں رہتا۔ اور جیسا کہ ہکسلے نے بھی محسوس کیا، اس مادیت پسند نقطہ نظر نے اس کے قوائے ذہنی شل کر دیئے ہیں اور زندگی کی توانائی اور حرارت سرد کر دی ہے

نظر مغرب سے ہٹا کر مشرق پر ڈالیے تو بھی صورت کچھ امید افزا نظر نہیں آتی۔ اور یہ اس لیے کہ سلوک وعرفان کے جو صوفیانہ طریق ازمنہ وسطیٰ میں وضع کئے گئے تھے اور جن کی بدولت مشرق ومغرب دونوں میں مذہبی زندگی کا اظہار بڑی اعلیٰ اور ارفع شکل میں ہوا تھا اب عملاً بے کار ہو چکے ہیں۔ یوں بھی اسلامی ممالک میں تو بہ نسبت دوسرے ممالک کے ان سے جو نتائج مرتب ہوئے ہیں وہ کہیں زیادہ المناک اور منفی ہیں۔ بجائے اس کے کہ یہ صوفیانہ طریق ایک عام انسان کی اندرونی کا یا پلٹ کر اسے عمل اور جدوجہد پر اُبھارتے ان کی تعلیم اس طرح دی گئی کہ ہمیں دنیا ہی سے کنارہ کش ہو جانا چاہیئے اور یہ کہ ہمیں اپنی جہالت اور غلامی کی مختلف صورتیں قبول کر لینی چاہئیں۔ یہی وجہ ہے کہ جدید تعلیم یافتہ مسلمان نوجوان اس قسم کے تصوف سے سخت متنفر ہیں۔ اندریں صورت اس میں تعجب کی بات کون سی ہے اگر ترک، مصری، یا ایرانی اب کچھ دوسری وفاداریوں کا سہارا لے کر اپنے لیے قوت وطاقت کے نئے چشمے دریافت کر رہے ہیں۔ مثلاً حب الوطنی یا جذبہ قومیت ✚ حالانکہ یہ حب الوطنی اور جذبہ قومیت ہی تھی جس کو نیٹشے نے بیماری اور پاگل پن سے تعبیر کیا تھا۔ یا جس کے متعلق اس کا کہنا یہ تھا کہ اس سے بڑھ کر تہذیب وتمدن کا اور کوئی دشمن نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کا یہ رویہ مذہب اور تصوف کے بارے میں غلط تصورات پر مبنی ہے۔ مذہب ہی وہ ذریعہ ہے جس سے افکار وخیالات کی دُنیا

✚ یاد رہے کہ یہ خطبات علامہ اقبالؒ نے ۱۹۲۸ء میں ترتیب دیئے تھے۔ چنانچہ ان کے پیش نظر مسلم ممالک کے اس وقت کے حالات تھے۔ ظاہر ہے کہ بعد میں بہت سی فکری اور تہذیبی تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں۔

میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور عمل کے لیے جذبہ تازہ بیدار ہوتا ہے۔ لیکن تعلیم یافتہ مسلمان دانشوروں نے رائج الوقت منفی اور فراریت پر مبنی تصوف سے متاثر ہوکر دین و مذہب ہی کو خیرباد کہہ دیا۔ اور لادینی نظریات وافکار کا سہارا ناگزیر سمجھا۔

عصر حاضر کی لادین اشتراکیت کا مطمع نظر بے شک اس اعتبار سے زیادہ وسیع ہے کہ اس کی اساس نسل اور وطن پر نہیں ہے اور جوش و سرگرمی میں بھی یہ کسی مذہبی نظریے سے کم نہیں لیکن چونکہ اس کا بنیادی فلسفہ ھیگل کے بائیں بازو کے شارحین+ کے نظریات پر مبنی ہے۔ لہذا وہ اس جذبہ (جذبہ مذہبی) ہی کے خلاف ہے جو اس کے لیے زندگی اور طاقت کا سرچشمہ بن سکتا تھا۔ اور ایک عالمگیر اور لافانی ھدف دے سکتا تھا۔ بہرحال یہ نظریہ وطن پرستی ہو یا لادین اشتراکیت۔ دونوں مجبور ہیں کہ وہ پھلتی پھولتی ہیں تو انسانوں اور اقوام کے درمیان نفرت، بدگمانی اور غم و غصے کے جذبات کو پروان چڑھاکر حالانکہ ان منفی جذبات کے زیر اثر انسان کا باطن اور ضمیر مردہ ہوجاتا ہے۔ اور وہ دینی روحانی قوت کے مخفی منبے سے دور ہوتا چلا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قرون وسطیٰ کے فرسودہ صوفیانہ طریقوں، جدید وطنیت پرستی اور لادینی اشتراکیت میں سے کسی میں بھی یہ صلاحیت نہیں کہ وہ دور جدید کے انسان کے درد کا درماں بن سکے۔ اور اسے مایوسی کی تاریکیوں سے نکال کر امید اور عمل پیہم کے جذبہ سے سرشار کرے۔ اس صورت حال کے پیش نظر آج کی تہذیب انسانی ایک عظیم خطرہ سے دوچار ہے۔ اس مرض کا علاج ممکن ہے تو صرف ایک ہمہ گیر حیاتیاتی تجدید ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اس کے علاوہ کوئی تدبیر کارگر نہیں ہوسکتی۔ صرف ایک حیاتیاتی تجدید ہی دور جدید کے انسان کی اپنی ذات اور مستقبل کے متعلق اضمحلال، مایوسی اور ناامیدی

+ ہیگل کے بائیں بازو (یا مخالف نظر متبعین) کے شارحین میں مارکس، اینگلز اور فیور باخ سرفہرست ہیں۔ وہ ہیگل ہی کی منطق کو مانتے ہوئے ہیگل کے فلسفیانہ نظام کے برعکس یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ حقیقت "عین" (IDEA) یا روح نہیں جیسا کہ ہیگل کا خیال تھا۔ بلکہ "مادہ" ہے۔

اسے دور کر رہی ہے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ درست ہوگا کہ وہ درحقیقت زندگی ہی سے کٹ چکا ہے۔ جب نظریہ علم میں وہ اپنے آپ کو علم بالحواس تک محدود کر لیتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا تعلق اپنے اعماقِ وجود سے منقطع ہو جاتا ہے اور باطنی حقائق جاننے کا کوئی ذریعہ اس کے پاس نہیں رہتا۔ اور جیسا کہ ہکسلے نے بھی محسوس کیا، اس مادیت پسند نقطہ نظر نے اس کے قوائے ذہنی شل کر دیئے ہیں اور زندگی کی توانائی اور حرارت سرد کر دی ہے

نظر مغرب سے ہٹا کر مشرق پر ڈالیئے تو بھی صورت کچھ امید افزا نظر نہیں آتی۔ اور یہ اس لیے کہ سلوک و عرفان کے جو صوفیانہ طریق ازمنہ وسطیٰ میں وضع کئے گئے تھے اور جن کی بدولت مشرق و مغرب دونوں میں مذہبی زندگی کا اظہار بڑی اعلیٰ اور ارفع شکل میں ہوا تھا اب عملاً بے کار ہو چکے ہیں۔ یوں بھی اسلامی ممالک میں تو بہ نسبت دوسرے ممالک کے ان سے جو نتائج مرتب ہوئے ہیں وہ کہیں زیادہ المناک اور منفی ہیں۔ بجائے اس کے کہ یہ صوفیانہ طریق ایک عام انسان کی اندرونی کا یا پلٹ کر اسے عمل اور جدوجہد پر اُبھارتے ان کی تعلیم اس طرح دی گئی کہ ہمیں دنیا ہی سے کنارہ کش ہو جانا چاہیئے اور یہ کہ ہمیں اپنی جہالت اور غلامی کی مختلف صورتیں قبول کر لینی چاہئیں۔ یہی وجہ ہے کہ جدید تعلیم یافتہ مسلمان نوجوان اس قسم کے تصوف سے سخت متنفر ہیں۔ اندریں صورت اس میں تعجب کی بات کون سی ہے اگر ترک، مصری، یا ایرانی اب کچھ دوسری وفاداریوں کا سہارا لے کر اپنے لیے قوت و طاقت کے نئے چشمے دریافت کر رہے ہیں۔ مثلاً حب الوطنی یا جذبہ قومیت ✤ حالانکہ یہ حب الوطنی اور جذبہ قومیت ہی تھی جس کو نیٹشے نے بیماری اور پاگل پن سے تعبیر کیا تھا۔ یا جس کے متعلق اس کا کہنا یہ تھا کہ اس سے بڑھ کر تہذیب و تمدن کا اور کوئی دشمن نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کا یہ رویہ مذہب اور تصوف کے بارے میں غلط تصورات پر مبنی ہے۔ مذہب ہی وہ ذریعہ ہے جس سے افکار و خیالات کی دُنیا

✤ یاد رہے کہ یہ خطبات علامہ اقبالؒ نے ۱۹۲۸ء میں ترتیب دیئے تھے۔ چنانچہ ان کے پیش نظر مسلم ممالک کے اس وقت کے حالات تھے۔ ظاہر ہے کہ بعد میں بہت سی فکری اور تہذیبی تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں۔

میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور عمل کے لیے جذبہ تازہ بیدار ہوتا ہے۔ لیکن تعلیم یافتہ مسلمان دانشوروں نے رائج الوقت منفی اور فراریت پر مبنی تصوف سے متاثر ہوکر دین و مذہب ہی کو خیرباد کہہ دیا۔ اور لادینی نظریات و افکار کا سہارا ناگزیر سمجھا۔

عصر حاضر کی لادین اشتراکیت کا مطمع نظر بے شک اس اعتبار سے زیادہ وسیع ہے کہ اس کی اساس نسل اور وطن پر نہیں ہے اور جوش و سرگرمی میں بھی یہ کسی مذہبی نظریے سے کم نہیں لیکن چونکہ اس کا بنیادی فلسفہ ھیگل کے بائیں بازو کے شارحین✝ کے نظریات پر مبنی ہے۔ لہٰذا وہ اس جذبہ (جذبہ مذہبی) کے خلاف ہے جو اس کے لیے زندگی اور طاقت کا سرچشمہ بن سکتا تھا۔ اور ایک عالمگیر اور لافانی ھدف دے سکتا تھا۔ بہرحال یہ نظریہ وطن پرستی ہو یا لادین اشتراکیت۔ دونوں مجبور ہیں کہ وہ پھلتی پھولتی ہیں تو انسانوں اور اقوام کے درمیان نفرت، بدگمانی اور غم و غصّے کے جذبات کو پروان چڑھاکر حالانکہ ان منفی جذبات کے زیر اثر انسان کا باطن اور ضمیر مردہ ہوجاتا ہے۔ اور وہ دینی روحانی قوت کے مخفی منبے سے دور ہوتا چلا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قرون وسطیٰ کے فرسودہ صوفیانہ طریقوں، جدید وطنیت پرستی اور لادینی اشتراکیت، میں سے کسی میں بھی یہ صلاحیت نہیں کہ وہ دور جدید کے انسان کے درد کا درماں بن سکے۔ اور اسے مایوسی کی تاریکیوں سے نکال کر امید اور عمل پیہم کے جذبہ سے سرشار کرے۔ اس صورت حال کے پیش نظر آج کی تہذیب انسانی ایک عظیم خطرہ سے دوچار ہے۔ اس مرض کا علاج ممکن ہے تو صرف ایک ہمہ گیر حیاتیاتی تجدید ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اس کے علاوہ کوئی تدبیر کارگر نہیں ہوسکتی۔ صرف ایک حیاتیاتی تجدید ہی دور جدید کے انسان کی اپنی ذات اور مستقبل کے متعلق اضمحلال، مایوسی اور ناامیدی

✝ ھیگل کے بائیں بازو (یا مخالف نظر متبعین) کے شارحین میں مارکس، اینگلز اور فیور باخ سر فہرست ہیں۔ وہ ھیگل ہی کی منطق کو مانتے ہوئے ھیگل کے فلسفیانہ نظام کے برعکس یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ حقیقت "عین" (IDEA) یا روح نہیں جیسا کہ ہیگل کا خیال تھا۔ بلکہ "مادہ" ہے۔

کو دور کر سکتی ہے۔ گویا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکتا ہے جو علوم جدیدہ کی ترقی نے ایک چیلنج کی طرح اس کے سامنے رکھی ہے تو صرف، مذہب کی بدولت۔ صرف اسی طرح اس کے اندر ایمان و یقین کی اس کیفیت کا احیاء ہوگا جس کی بناء پر وہ اس زندگی میں ایک تابناک شخصیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔ اس لیے کہ مذہب، یعنی جہاں تک مذہب کے مدارج عالیہ کا تعلق ہے، نہ تو محض رسمی عقیدہ ہے، نہ نظام کلیسا اور پوجا پاٹ، اور نہ صرف رسوم و ظواہر کا پلندہ لہٰذا جب تک انسان کو اپنے مبداء و معاد، یا دوسرے لفظوں میں اپنی ابتدا اور انتہا کی کوئی نئی حیات آفریں جھلک نظر نہیں آتی وہ کبھی اس معاشرے پر غالب نہیں آسکتا جس میں باہمہ گر مقابلے اور مسابقت نے ایک بڑی غیر انسانی شکل اختیار کر رکھی ہے نہ اس تہذیب و تمدن پر جس کی روحانی وحدت اس کی مذہبی اور سیاسی قدروں کے اندرونی تصادم سے پارہ پارہ ہو چکی ہے۔

مذہبی تجربے پر تنقید اور اس کا جواب

سطور بالا میں اس امر کی صراحت کی گئی ہے کہ مذہب کی حیثیت فی الاصل اس شعوری اقدام کی ہے جو اس لیے کیا جاتا ہے کہ ہم اس اصول تک پہنچ سکیں جس پر صحیح معنوں میں قدروں کا دارومدار ہے۔ اور جن کے ذریعے ہم اپنے قوائے ذات کی شیرازہ بندی کر سکیں۔ دنیائے عالم کے تمام مذاہب کا لٹریچر اور بالخصوص مذہبی ماہرین کے مشاہدات اور تجربات اس کی بھرپور تائید پیش کرتے ہیں اگرچہ ان کا اظہار کسی ایسی نفسیات کی اصطلاحات کی مدد سے ہوا ہے جو اب ناقابل فہم ہیں۔ تاہم مذہب اور فلسفہ مذہب کے مباحث کے ضمن میں ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے بنظر غائر مطالعے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ مذہبی مشاہدات اور واردات بھی ویسے ہی فطری اور طبعی ہیں جیسے ہمارے معمول کے دوسرے مشاہدات اور تجربات۔ مزید براں اس امر کی صراحت بھی ملتی ہے کہ ان مشاہدات کے اندر صاحب واردات کے لیے علم اور تعقل کا ایک عنصر موجود ہوتا ہے اور یہ کہ یہی مشاہدات ہیں جن کی

بدولت صاحب مشاہدات اپنی خودی کی خوابیدہ قوتوں کو ایک مرکز پر مجتمع کرتا ہے اور اس طرح اپنے تئیں ایک نئی شخصیت کی تعمیر کرتا ہے۔

ناقدینِ مذہب کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ واردات و مشاہدات اس لیے کچھ اہمیت نہیں رکھتے کیونکہ یہ اختلال اعصاب کی پیداوار ہیں اور ان کی نوعیت محض صوفیانہ ہے۔ یعنی ان سے حاصل شدہ علمیاتی عناصر عقل کی گرفت سے آزاد، مخفی اور پراسرار ہیں۔ لیکن ذرا دقتِ نظر سے کام لیا جائے تو ہم پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ مذہب کے خلاف ان اعتراضات کا حاصل کچھ بھی نہیں ہے۔ نہ اس طرح یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ان مشاہدات و واردات کے معنی کیا ہیں اور قدر و قیمت کیا ہے۔ سیدھی بات یہ ہے کہ اگر اصولی طور پر طبیعات کی سطح سے آگے اور بلند کوئی مطمعِ نظر ممکن ہے تو ہمیں اس امکان کا پورے حوصلے اور ایمانداری کے ساتھ مواجہہ کرنا چاہیئے۔ اور خواہ اس طرح عام زندگی اور غور و فکر کے روایتی اور معمول کے مطابق روش میں تبدیلی بھی کیوں نہ آئے ہمیں ان مشاہدات کے مضمرات کو قبول کرنا چاہیئے۔ حق کا تقاضہ بہرحال یہ ہے کہ ہم نے علوم طبیعہ اور سائنسی منہاج کے بارے میں جو جانبدارانہ رویہ اختیار کیا ہوا ہے اسے بلا تامل ترک کر دیں۔

ہمیں اس بات کو تسلیم کرنے میں کوئی تردد نہیں کہ اس قسم کے مشاہدات یعنی مذہبی احوال و واردات کی صورت میں بعض اوقات ابتداءً عضوی طور پر کچھ اختلال رونما ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کی کچھ زیادہ اہمیت نہیں ہے اصلاً اہمیت ان مقاصد اور اعلےٰ اخلاقی اعمال کی ہے جن کا پیش خیمہ یہ واردات و احوال بنتے ہیں —— کہا جاتا ہے کہ جارج فاکس ✦ کو اعصابی مرض لاحق تھا۔ لیکن اسی جارج فاکس نے انگلستان کی

✦ جارج فاکس (۱۶۹۱-۱۶۲۴) فرقہ کوئیکر (QUAKER) کا بانی تھا سترھویں صدی میں اس نے یورپ کے اخلاقی انحطاط کے خلاف آواز اٹھائی اور یوں ایک علیحدہ فرقے کی بنیاد ڈالی۔ اس گروہ کے لوگ اپنے آپ کو "احباب" (SOCIETY OF FRIENDS) بھی کہلاتے ہیں۔

مذہبی زندگی میں جو حیرت انگیز تبدیلیاں کیں ان سے کون انکار کرسکتا ہے کچھ ایسے ہی نظریے مستشرقین کی جانب سے یورپ کی مادیت اور مذہبی تعصب کے زیر اثر پیغمبر اسلام حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات کے بارے میں قائم کئے گئے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان اعتراضات کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ جب کوئی انسان تاریخ عالم کا رخ ہمیشہ کے لیے موڑ کر اسے ایک نئی سمت میں ڈال دے تو نفسیات کے لیے اس سے زیادہ اہم مسئلہ اور کیا ہوسکتا ہے کہ ان باطنی مذہبی واردات کی سنجیدگی سے تحقیق کی جائے۔ اور معلوم کیا جائے کہ ان واردات کی وہ کون سی خصوصیات تھیں جن کی وجہ سے غلاموں کے اندر وہ صفات پیدا ہوئیں کہ انہوں نے دنیا کی امامت اور راہنمائی کا فریضہ انجام دیا۔ اور جن کے زیر اثر قوموں اور نسلوں کے اخلاق و کردار اس طرح بدلے کہ ان کی زندگی نے ایک بالکل نئی تشکل اختیار کرلیا۔

تاریخ شاہد ہے کہ پیغمبر اسلام نے نہ صرف عرب بلکہ متعدد اقوام کے طور و اطوار ہی نہیں بدلے انہیں ایک مکمل انقلاب کے ذریعے اسلام کی حقانیت سے روشناس کرایا۔ لہذا جب ہم ان گوناں گوں سرگرمیوں کا تصور کرتے ہیں جن کا آغاز آنحضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعوت سے ہوا۔ اس روحانی اور اخلاقی کشمکش کا جس سے آپ کو اور آپ کے ساتھیوں کو گزرنا پڑا اور پھر اس کے ساتھ ساتھ اس امر کا کہ کس طرح آپ کی سیرت و کردار پر مسلسل مذہبی تجربات کے کیا اثرات پڑے، تو یہ ہرگز نہیں کہا جاسکتا کہ یہ سب کچھ چند خیالی باتوں یا آپ کے ذہن کے واہمے کا نتیجہ تھا۔ ہم اس کو سمجھ سکتے ہیں تو صرف ایک معروضی اور حقیقی مذہبی صورتحال کے حوالے سے جس کا تجربہ آنحضرت صلعم کو ہوا جو نئے ولولوں، نئی اجتماعی تنظیمات اور نئے سماجی اقدامات کا سرچشمہ بنی۔ گویا انسانی تاریخ اور اس کے ارتقائی مدارج کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک انسانوں کے نظم اجتماعی کا تعلق ہے اس کے بنانے اور قائم رکھنے میں بعض ایسے "دیوانوں" کا بڑا حصہ ہے جو اپنے مشن سے دیوانگی کی حد تک دلچسپی رکھتے ہیں۔ اس کی

وجہ یہ ہے کہ ایسے لوگ صرف واقعات کے زبانی جمع خرچ اور علت ومعلول کے خارجی رشتوں ہی میں پر توجہ مرکوز نہیں کرتے۔ بلکہ ان کی نگاہیں زندگی اور حرکت کے اسرار ورموز پر جمی ہوتی ہیں کیونکہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ انسانوں کی سیرت و کردار کو نئے سانچوں میں ڈھال کرنے تہذیبی نمونے وضع کریں۔ لہذا ان کا راستہ بھی ویسا ہی پر خطر ہے جیسے سائنس دانوں اور ایجابی علوم کے ماہرین کا جن کا دارومدار تمام تر معطیات حس پر ہے جن میں غلطی اور التباس کا احتمال اتنا ہی موجود ہے جتنا مذہبی تجربات اور واردات کے مشاہدے ہیں لیکن یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ علماء مذہب بھی اپنے مشاہدات اور تجربات میں کھرا اور کھوٹا الگ کرنے میں ویسے ہی مستعد ہیں جیسے ارباب سائنس اپنے مشاہدات اور نظریات میں۔

مذہبی تجربہ اور تحلیل نفسی

ان لوگوں کے لیے جو خود مذہبی تجربے اور مشاہدے سے محروم ہیں کسی ایسے منہاج تحقیق کی اشد ضرورت ہے جس سے ان غیر معمولی تجربات اور واردات کی حقیقی ماہیت اور کنہ دریافت کی جا سکے۔ مشہور عرب مورخ ابن خلدون جو تاریخ جدید کے سائنٹفک مطالعہ کا بانی ہے، پہلا شخص تھا۔ جس نے نفسیات انسانی کے اس پہلو پر نہایت گہری تحقیق و تدقیق کرتے ہوئے وہ تصور دیا جسے جدید ماہرین نفسیات نفس تحت الشعور سے تعبیر کرتے ہیں۔ بعد ازاں انگلستان میں سر ولیم ہملٹن + اور جرمنی میں لائب نتس ++ نے نفس انسانی کے ان غیر معمولی مظاہر کو اپنے

+ ولیم ہملٹن اٹھارویں صدی کا ایک اہم فلسفی ہے۔ اس کا تعلق سکاٹ لینڈ سے تھا۔ منطق اور مابعد الطبیعات میں اس کا فکر خاصا وقیع ہے۔ اس کی سوچ پر تھامس ریڈ اور کانٹ کی گہری چھاپ ہے۔

++ لائب نتس (۱۷۱۶ ، ۱۶۴۶) مشہور عقلیت پسند جرمن فلسفی ہے۔ فلسفے کے علاوہ متعدد علوم میں اس نے گرانقدر کام کیا ہے۔ علوم طبیعی، ریاضات اور کئی دوسرے شعبوں

غور وفکر کا موضوع بنایا۔ لیکن سب سے زیادہ قرین قیاس نظریہ اس صدی کے تحلیل نفسی کے ماہر کارل گُسٹاف ینگ+ کا معلوم ہوتا ہے۔ جس نے بڑی جرأت کے ساتھ اپنی یہ رائے پیش کی کہ جہاں تک مذہب کی حقیقی نوعیت کا تعلق ہے ہم اس کا مطالعہ تحلیلی نفسیات کی مدد سے نہیں کر سکتے۔ تحلیلی نفسیات اور فنِ شاعری کے باہمی تعلق و ربط کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے ینگ لکھتا ہے کہ فن کا صرف صوری پہلو نفسیات کا موضوع بن سکتا ہے۔ باقی جہاں تک فن کی ماہیت اور کہنہ کا معاملہ ہے وہ نفسیاتی طریق منہاج کی گرفت سے باہر ہے۔ اس بحث کے دوران ینگ مذہب کے باب میں یوں رقمطراز ہے۔

> "کچھ ایسا ہی امتیاز ہمیں مذہب کے بارے میں بھی قائم کرنا پڑے گا۔ یہاں بھی مذہب کے صرف جذباتی پہلو۔ یا ان کے اظہار میں مستقل رموز و کنایات سے بحث کی جا سکتی ہے۔ لیکن یہ وہ چیزیں ہیں جن سے مذہب کی حقیقی ماہیت کا نہ تو انکشاف ہوتا ہے، نہ ہو سکتا ہے۔ بصورت دیگر مذہب ہی کیا ہم فن کو بھی نفسیات ہی کی ایک شاخ ٹھہراتے ہیں +

میں اس کے خیالات آج بھی قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔ فلسفے میں اس کے نظام فکر کو "مونا ڈولوجی" کہا جاتا ہے۔

+ ینگ (۱۹۶۱ - ۱۸۷۵) سوئٹزرلینڈ میں پیدا ہوا۔ شروع میں ینگ کی دوستی اور اشتراک عمل فرائڈ کے ساتھ تھا۔ ۱۹۱۴ء میں اختلاف کے بعد فرائڈ سے علیحدگی ہوئی بعد ازاں ینگ نے اپنی تحلیلی نفسیات مدون کی۔ مذہب کے بارے میں ینگ کے خیالات فرائڈ سے بہت مختلف ہیں۔

ینگ نے نفسیاتِ مذہب کے موضوع پر کئی ہزار صفحات لکھے ہیں۔ یہ نگارشات ان مضامین میں جابجا بکھری ہوئی ہیں جو اس کی موت کے بعد بارہ[12] ضخیم جلدوں میں شائع کیے گئے۔ خاص طور پر ملاحظہ ہو ماڈرن لائبریری (نیویارک) کی مطبوعہ "THE BASIC WRITINGS OF JUNG" اور رٹلے بج کیگن پال (لندن) کی شائع شدہ کتاب "MODERN MAN IN SEARCH OF A SOUL"

تاہم اگر ہم ینگ کی تحریروں اور خیالات کا بغور مطالعہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ینگ نے اپنے اس احوال کی ایک نہیں کئی مرتبہ خلاف ورزی کی ہے۔ چنانچہ اس طریق کار کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ بجائے اس کے کہ ہمیں مذہب کی حقیقی ماہیت اور انسانی شخصیت کے لیے اس کی اہمیت کے بارے میں صحیح روشنی ملتی جدید ماہرین نفسیات نے ہمارے سامنے نئے نئے نظریوں کا ایک بے معنی طومار لاکھڑا کیا ہے جن میں اکثریت کو اس بات سے کوئی علاقہ ہی نہیں کہ مذہب نے کیسی کیسی اعلیٰ و ارفع شکلوں میں اپنا اظہار کیا ہے اور بنی نوع انسان کی اخلاقی بالیدگی اور اجتماعی ترقی میں کتنا اہم رول ادا کیا ہے۔ ان نظریات کا ماحصل فی الجملہ یہ ہے کہ بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو مذہب میں خودی کا تعلق کسی ایسی حقیقت سے قائم نہیں ہوتا جو ہماری ذات سے باہر اور خارج ہو اور اپنا معروضی وجود رکھتی ہو۔ مذہب کی اصل حقیقت ان ماہرین نفسیات کے نزدیک ایک ایسے مخلصانہ حیاتیاتی تدبیر یا حیلے کی ہے جس کو ہم اس لیے استعمال کرتے ہیں کہ معاشرے پر کچھ اخلاقی بندشیں عائد کردیں تاکہ انسانی نفس کی جوانی اور سرکش خواہشات معاشرے کی اجتماعیت اور امن و آشتی کو خطرے میں نہ ڈالیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس نفسیات کی رو سے عیسائیت مدت ہوئی اپنا یہ حیاتی منصب پورا کرچکی اور اب اس میں مزید صلاحیت نہیں۔ حتیٰ کہ اب عہد حاضر کا انسان تو یہ بھی نہیں سمجھتا کہ عیسائیت کا مدعا و منشا فی الحقیقت تھا کیا۔ اس بحث کو جاری رکھتے ہوئے ینگ کہتا ہے۔

"ہم آج بھی اسے یقیناً سمجھ لیتے اگر ہمارے رسم و رواج میں قدیم وحشت اور بربریت کا ذرا سا شائبہ بھی موجود ہوتا۔ کیونکہ ہم اس بے روک عیش و عشرت اور شہوت رانی کا اندازہ ہی نہیں کرسکتے جو قیصروں کے روم میں ایک طوفان کی طرح جاری تھی۔ آج کا متمدن انسان تو جنسی تسکین کے ان مظاہر سے بہت دور ہٹ چکا ہے۔ اس کے برعکس وہ خلل اعصاب کا شکار ہوگیا ہے۔ ہماری رائے میں تو اب وہ تقاضے ہی موجود نہیں جن کی بنا پر کبھی عیسائیت معرض وجود میں آئی تھی۔ ہم تو اب ان تقاضوں کی اہمیت

بھی نہیں جانتے۔ اور نہ ہی یہ کہ عیسائیت ہمیں کن چیزوں اور رزائل سے محفوظ رکھنا چاہتی تھی۔ اب تو ہر روشن خیال انسان یہی سمجھتا ہے کہ مذہبیت بڑی حد تک فسادِ اعصاب ہی کی ایک شکل ہے۔ گزشتہ دو ہزار برس میں البتہ عیسائیت نے اپنا وظیفہ ضرور ادا کیا ہے اور وہ اس طرح کہ اس نے ایسی بندشیں اور رکاوٹیں عائد کر دی ہیں جن سے ہماری سیہ کاریوں کے منظر ہماری اپنی آنکھوں سے دور ہو جاتے ہیں۔"

سطور بالا سے جو بات مترشح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ بے چارا اینگ مذہبی زندگی کے مدارج عالیہ کے بارے میں کچھ بھی نہ سمجھ سکا۔ حقیقت یہ ہے کہ جنسی ضبطِ نفس خودی کی تربیت اور ارتقاء کا صرف ابتدائی مرحلہ ہے۔ اور اس لیے مذہب کا منشا یہ ہے کہ وہ اس تربیت اور نشوونما کو اس راستے پر ڈال دے جس کا تعلق خودی کی اعلیٰ ترین رفعتوں سے ہے۔ لہٰذا اس کی اہمیت صرف اس حد تک محدود نہیں کہ جس ماحول سے انسانی زندگی کا واسطہ ہے اس میں حیاتِ اجتماعیہ کا تانا بانا اخلاقی اعتبار سے کس طرح محفوظ رہے۔ مذہبی زندگی کا نقطہ آغاز ہمارا یہ ادراک ہے کہ خودی کی وحدت کو جو بظاہر بڑی نازک اور ناپائیدار نظر آتی ہے دوبارہ کیسے قائم کیا جا سکتا ہے۔ یہ مذہبی وجدان ہی ہے جو ہمیں یقین دلاتا ہے کہ خودی میں آزادی اور نشوونما کی بے حساب صلاحیتیں موجود ہیں۔ یہ مذہبی ادراک ہی ہے جس کے تحت اعلیٰ مذہبی اور روحانی زندگی میں ہماری نگاہیں محسوسات و مدرکات کی اس نوع کی طرف منعطف ہو جاتی ہیں جن سے حقیقتِ مطلقہ و تامّہ کی بعض بڑی نازک حرکات کا سراغ ملتا ہے۔ اور جو اس پہلو سے کہ خودی حقیقت کی ترکیب میں ایک لازوال عنصر بن جائے، اس کی تقدیر اور مستقبل کے لیے بڑے فیصلہ کن ثابت ہوتے ہیں۔ سچ پوچھیے تو واقعہ یہ ہے کہ نفسیات حاضرہ نے گویا مذہبی زندگی کے قصرِ رفیع کی دہلیز بھی نہیں چھوئی۔

شیخ احمد سرہندیؒ کے افکار

جدید نفسیاتی نظریات نہ صرف یہ کہ مذہبی تجربات و مشاهدات کو کوئی اہمیت نہیں دیتے وہ اس تنوع اور گوناگونی سے بھی بالکل بے خبر ہیں جو ان میں پائی جاتی ہے حالانکہ جدید ماہرین نفسیات اگر سائنسی طریق علم ہی کا سہارا لیتے ہیں تو اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ ہر قسم کے انسانی تجربات و مشاهدات کی چھان بین کریں اور ان کی حیثیت علمی انداز میں متعین کریں۔ جدید مغربی مفکرین اور ماہرین نفسیات کے برعکس ہم عالم اسلام میں اس ضمن میں کی جانے والی علمی مساعی پر نگاہ ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں یہاں علم و حکمت کے ایسے قیمتی موتی ملتے ہیں جو واقعتاً ان تجربات کے بارے میں مثبت انداز میں روشنی ڈالتے ہیں۔ مثلاً مذہبی واردات و مشاهدات میں پائی جانے والی بوقلمونی اور تنوع ہی کو لیجئے۔ اس کا مختصر ابہت اندازہ شاید کسی درجے میں ہم سترھویں صدی کے ایک بہت بڑے مرشد کامل شیخ احمد سرہندیؒ المعروف بہ مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت سے کر سکیں گے۔ انہوں نے اپنے زمانے کے تصوف کا تجزیہ جس بیباکی اور تنقید و تحقیق سے کیا اس سے سلوک و عرفان کا ایک نیا طریق وضع ہوا جو سلسلہ مجددیہ کے نام سے معروف ہوا۔ آپ سے پہلے جتنے سلسلہ ہائے تصوف رائج ہوئے وہ سب کے سب یا سرزمین عرب سے آئے تھے، یا وسط ایشیا سے۔ مگر یہ صرف انہیں کا طریق تصوف ہے جو ہندوستان کی حدود سے نکل کر باہر بھی پھیلا۔ چنانچہ اب بھی اسے پنجاب، افغانستان اور ایشیائی روس کے بڑے حصے میں قبولِ عام کا درجہ حاصل ہے۔ البتہ جہاں تک شیخ موصوف کی عبارت کا تعلق ہے، نفسیات حاضرہ کی زبان اور اسلوب نگارش میں اس کے حقیقی معنیٰ شاید ہی بیان ہو سکیں کیونکہ اس قسم کی زبان اور ذہنی سانچے آج موجود ہی نہیں۔ مغرب کی مادیت پرستی چونکہ ہر مظہر کی توجیہہ میکانکی سلسلہ علت و معلول کے حوالے سے کرتی ہے لہٰذا نہ صرف

حیاتیات اور نفسیات بلکہ مذہب کی دنیا بھی اس کے نزدیک اسی قانون اور اسلوب کے تابع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مادیت پسند اور کرداریت کے حامی نفسیات داں جب انبیاء کرام اور اولیاء و صلحاء کی زندگی اور تجربات کو اس معمول سے ہٹا ہوا دیکھتے ہیں جس کو بزعم خویش انہوں نے طبعی اور نارمل قرار دیا ہے تو جیسا کہ سطور بالا میں واضح کیا گیا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ ان کی تشریح بعض عضویاتی احوال یا اعصابی و دماغی عوارض یا جبلتوں کی بنا پر کی جائے گی۔ حالانکہ ان کی یہ سوچ سرتاسر غلط ہے اور مذہبی زندگی کے ٹھوس حقائق سے فراریت اور گریز پر مبنی ہے۔

ذیل میں حضرت شیخ احمد سرہندیؒ کی عبارت کا ایک اقتباس صرف اس لیے دیا جا رہا ہے کہ قاری کو اندازہ ہو سکے کہ مذہبی واردات میں کتنے تنوع اور مدارج کا امکان ہے اور یہ کہ ایک سالک کو کن کن منزلوں سے گزرنا ہوتا ہے۔ ان تمام کی معروضی اور علمی چھان بین از حد ضروری ہے۔ البتہ جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا ہے اس عبارت میں مستعمل اصطلاحات غیر مانوس اور اجنبی ہیں۔ وجہ صاف ظاہر ہے۔ ان اصطلاحات کا تعلق ایک بالکل مختلف سرزمین اور ایک ایسی نفسیاتِ مذہب سے ہے جس نے تہذیب و تمدن کی ایک کاملاً مختلف فضا میں پرورش پائی تھی اور جو اس کے زیر اثر وضع ہوئی تھیں۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ ان اصطلاحات میں حکمت و معانی کی ایک دنیا پوشیدہ ہے۔ عبارت مذکور کا پس منظر یہ ہے کہ ایک مرتبہ جب عبدالمومن نامی ایک شخص✦ کے روحانی مشاہدے کا حال شیخ موصوف سے مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کیا گیا:

> ''میرے لیے نہ زمین و سمٰوات کا وجود ہے نہ عرش الٰہی کا، نہ جنت اور دوزخ کا۔ میں اپنے ارد گرد نظر ڈالتا ہوں تو ان کو کہیں نہیں دیکھتا۔ میں جب کسی کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں تو مجھے کوئی نظر نہیں آتا۔ بلکہ

✦ جناب سید نذیر نیازی کی تحقیق یہ ہے کہ حضرت شیخ سرہندیؒ کی خدمت میں جو مشاہدہ بیان کیا گیا وہ دراصل ایک دوسرے شخص مولانا ادریس سامانی کو پیش آیا۔ عبدالمومن اس کے صرف راوی ہیں۔

میں اپنا وجود بھی کھو دیتا ہوں۔ ذات الہیہ لامتناہی ہے کوئی اس کا احاطہ نہیں کر سکتا یہی منتہاہے رسائی مشاہدات کا کسی ولی کا گزر اس سے آگے نہیں ہوا۔"

تو اس پر شیخ نے جو تبصرہ فرمایا وہ لائق توجہ ہے:

"میرے سامنے جو مشاہدات بیان کئے گئے ہیں ان کا تعلق قلب کی ہر لحظہ بدلتی ہوئی زندگی سے ہے۔ معلوم ہوتا ہے صاحب مشاہدات نے قلب کے لاتعداد مقامات میں سے ابھی ایک چوتھائی بھی طے نہیں کئے۔ ان مقامات کا طے کرنا لازمی ہے تاکہ عالم روحانیت کے مقام اول کے مشاہدات کی تکمیل ہو جائے۔ اس مقام کے بعد اور بھی کئی مقامات ہیں، مثلاً روح کا مقام، سر خفی اور سر اخفیٰ کے مقامات ان سب مقامات کے جن کو مجموعاً ہم اپنی اصطلاح میں عالم امر سے تعبیر کرتے ہیں، اپنے اپنے احوال اور واردات ہیں۔ جب سالک کا گزر ان مقامات سے ہوتا ہے تو رفتہ رفتہ اس پر اسمائے الہیہ اور بعض صفاتِ الہیہ کی تجلی ہوتی ہے اور بالآخر ذات الہیہ کی۔"

شیخ سرہندیؒ نے ان تصریحات میں جن مختلف مدارج کا ذکر ہے ان کی نفسیاتی اساس کچھ بھی ہو یہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ اسلامی تصوف کے اس مصلح عظیم کے نزدیک باطنی واردات اور مشاہدات کی دنیا کس قدر وسعت رکھتی ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ ان بے مثال مذہبی تجربات اور مشاہدات سے پہلے جو وجود حقیقی اور حقیقت نفس الامری کا مظہر ہیں، عالم امر یعنی اس دنیا سے ماوراء جانا ضروری ہے جسے ہم سائنس اور فلسفہ کی زبان میں راہنما توانائی کی دنیا کہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سطور بالا میں یہ موقف اختیار کیا گیا کہ نفسیات حاضرہ کا قدم ابھی مذہبی زندگی کی دہلیز تک بھی نہیں پہنچا۔ اندریں حالات کسی صاحب عقل و فہم کے لیے یہ ممکن نہیں کہ صورت حال کی بہتری کے لیے علم حیاتیات سے کوئی توقع کرے یا نفسیات سے۔ اس لیے کہ جن علوم کا طریق کار محض تحلیل و تجزیے پر

موقوف ہے یا جو نظریہ صرف اس امر تک محدود ہے کہ مذہبی زندگی کا اظہار اگر کبھی مخصوص تشبیہوں، اور استعاروں پر ہوا ہو تو یہ دیکھا جائے کہ عضوی اعتبار سے کن احوال اور کیفیات کے تحت ہوا، اس کی بدولت ہم کیونکر جان سکتے ہیں کہ زندگی اور انسانی شخصیت کے لیے صحیح معنوں میں حیات آفریں بنیادیں کون سی ہیں۔

یہ مان بھی لیا جائے کہ مذہبی زندگی کی تاریخ میں جنسی تشبیہوں اور استعاروں کا تھوڑا بہت عمل دخل رہا ہے اسی طرح یہ کہ مذہب نے کسی درجے میں زندگی سے فرار کے خیالی طور طریق وضع کر کے انسان کے لیے ناخوشگوار ماحول سے موافقت پیدا کرنے کی کوشش بھی کی ہے، لیکن کیا یہ وہ چیزیں ہیں جن سے روح مذہب کا کوئی تعلق ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ ان تمام باتوں سے مذہب کا حقیقی نصب العین قطعاً متاثر نہیں ہوتا، لین اس کا یہ ہدف کہ انسان اپنی متناہی خودی کو زیست کے دائمی و سرمدی عمل سے قریب تر لا کر اس کی تعمیر نو کرے تاکہ مالبعدالطبیعاتی اعتبار سے اسے وہ مقام و مرتبہ حاصل ہو جائے جس کا اپنے موجودہ مادیت پسند ماحول کی گھٹتی ہوئی فضا میں وہ صرف ہلکا سا تصور ہی قائم کر سکتا ہے۔ لہٰذا اگر نفسیات نوعِ انسانی کی زندگی میں واقعی انقلاب لانا چاہتی ہے تو اسے علوم طبیعہ کے مخصوص طریق کار سے الگ تھلگ اور آزادانہ منہاجِ تحقیق وضع کرنا ہوگا۔ اس طرح اس میں وہ صلاحیت پیدا ہوگی کہ مذہبی واردات و مشاہدات کو ایسے پیرائے میں پیش کرے جو دور جدید کی طبائع اور مزاج کے عین مطابق ہو، اور اس میں غامض معانی و مفاہیم کا ابلاغ بھی ہو سکے۔

نیٹشے کیوں خائب و ناکام ہوا

جیسا کہ سطور بالا میں واضح کیا گیا مادیت پسند نفسیات کا یہ نقطہ نظر کہ مذہبی لوگ اور اولیا و صلحا اکثر و بیشتر دماغی عوارض میں مبتلا ہوتے ہیں بالکل لغو اور خالی از حقیقت ہے، لیکن بطور ایک الزامی جواب کے اہل مذہب کی طرف سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی دماغی مریض مثلاً جارج فاکس (جس کا حوالہ اوپر کی سطر میں دیا گیا) اصلاحِ اخلاق اور

تزکیہ سیرت کا بڑے پیمانے پر باعث بنے تو ہماری خواہش قدرتاً یہ ہو گی کہ اس طرح کے دماغی مریض اور پیدا ہو جائیں۔ بالخصوص اس صورت میں جب موجودہ نفسیات کے اکثر وہ مکاتیب فکر جو اپنے تیئں اصلاحِ احوال اور تعمیر شخصیت کے مدعی ہیں ان کے مقابلے میں سرتاسر ہیچ اور ناکام نظر آتے ہیں۔

فکر انسانی کی تاریخ گواہ ہے کہ دنیا کی مختلف تہذیبوں کی تاریخ میں اہم فکری اور سماجی تبدیلیاں انہی مصلحین کے ہاتھوں ہوئی ہیں جن کے فکر و عمل کے سوتے ایک ماورائی اور مذہبی نقطہ نظر سے پھوٹتے تھے۔ اور آج بھی اگر ہم امید وابستہ کر سکتے ہیں تو انہی لوگوں سے جنہیں نفسیات دماغی مریض تصور کرتی ہے۔ ان میں سے بھی اگر فی الواقعہ کوئی ایسی جنونی ہستی نکل آئے جسے عقل و فکر میں سے بھی غیر معمولی حصہ ملا ہو تو اس سے توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ جدید سوشل اور نفسیاتی علوم کیلئے ایسا منہاج تحقیق وضع کرے جو روایتی انداز میں تنگ اور جانبدار نہ ہو بلکہ ہر قسم کے انسانی مشاہدات اور واردات کو درخورِ اعتنا سمجھے۔

ہماری رائے میں عقل و خرد اور "مرض" دماغی یا جنون کا یہ امتزاج غیر ممکن نہیں جدید یورپ میں نیٹشے جس کی سرگزشتِ حیات کم از کم اہل مشرق کے لیے نفسیاتِ مذہب کی رو بڑی دلچسپی کی حامل ہے۔ خلقی طور پر اس قابل تھا کہ اس عظیم علمی کام کا بیڑا اٹھا سکتا۔ اگر ہم اس کے دل و دماغ کی کیفیات کا مطالعہ کریں تو مشرقی تصوف کی تاریخ میں بھی اس سے ملتی جلتی شخصیتیں ہمیں مل جائیں گی۔ ان کی زندگیاں بھی نیٹشے کی طرح سیماب وشی اور ہیجانی تبدیلیوں کا شکار رہیں اور حقیقت کی تلاش میں سرگرداں۔ لاریب نیٹشے نے اپنے باطن میں عالم لاھوت کی ایک ایسی جھلک ضرور دیکھی جو ایک حکم قطعی بن کر اس کے سامنے آئی۔ اس جھلک کو حکم قطعی کہنا اس لیے درست ہے کہ اس کی بدولت نیٹشے میں ایک پیغمبرانہ ذہنیت پیدا ہو گئی، وہ ذہنیت جو اس قسم کی باطنی تجلیات کو ایک خاص ہنج پر کام کر کے زندگی کی مستقل قوتوں میں ڈھال دیتی ہے لیکن افسوس! نیٹشے کو اپنی تمام داخلی تجلیات اور پیغمبرانہ ولولے کے باوجود عملاً سوائے ناکامی کے اور کچھ حاصل نہ ہوا۔ اور

یہ اس لیے کہ نٹشے کے روحانی اسلاف میں شوپن ہور، ڈارون اور لانگے جیسی ہستیاں شامل تھیں اور یہ ان مادیت پسند فلاسفہ کے افکار کے تتبع کا اثر تھا کہ نٹشے اپنی قلبی تجلیات اور مشاھدات کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ نہ کر سکا۔ اور ان کا اصل مفہوم اس پر کبھی واضح نہ ہو سکا۔

نٹشے کو چاہیئے یہ تھا کہ کسی ایسے روحانی اصول کی جستجو کرتا جس سے ایک عام آدمی کے اندر بھی روحانیت اور اخلاقی بالیدگی کے لیے تڑپ بیدار ہو جاتی۔ اور وہ اس طرح اپنے سامنے لامتناہی مستقبل کے امکانات دیکھتا۔ علامہ اقبال نے ایک مصرع میں اس کی ساری زندگی اس طرح قلمبند کر دی ہے ؎

قلب اُو مومن دماغش کافر است

نٹشے بالکل غلط طور پر یہ سمجھا کہ اس نے جس عالم کی جھلک اپنے باطن میں دیکھی ہے اس کا اظہار ہو گا تو انتہائی امارت پسندی کے کسی نظام کی شکل میں۔ اس کے فلسفہ حیات کو "نظریہ خواہش غلبہ و اقتدار" کہا جا سکتا ہے۔ اس کے خیال میں انسان کا نصب العین یہ ہونا چاہیئے کہ وہ طاقت حاصل کرے تاکہ دنیا پر حکومت کر سکے۔ اس کی کوشش کا ہدف ایک طاقت ور نسل کی پیدائش ہونی چاہیئے جس کا ہر فرد "فوق البشر" ہو۔ اور فوق البشر کی غایت ہی یہ ہے کہ وہ دنیا میں جباری اور قہاری کا مظہر ہو۔ جب ہی تو علامہ اقبال نے اس کے بارے میں جاوید نامہ میں کہا ہے :

آنچہ او جوید مقامِ کبریاست

ایں مقام از علم و حکمت ماوراست

خواست تا از آب و گل آید برون

خوشۂ کز کشتِ دل آید برون +

یوں ایک انتہائی ذہین و فطین انسان ضائع ہو گیا اور مشاہدہ باطن کی وہ زوردار جھلک بھی لاحاصل ثابت ہوئی جس کے لیے وہ صرف اپنی اندرونی قوتوں کا مرہون

+ جاوید نامہ۔ مقام حکیم المانوی نٹشے

منت تھا۔ محض اس لیے کہ اسے کوئی مرشد کامل نہ ملا جو اس کی راہنمائی کرتا۔ اس نے اگر خدا کا انکار کیا تو محض اس لیے کہ اس کے زمانہ میں کوئی ایسا شخص موجود نہ تھا جو اسے مقام کبریا سے آگاہ کرتا۔ اسی لیے اقبال نے یہ آرزو ظاہر کی تھی۔

کاش بودے در زمانِ احمدے*

تا رسیدے بر مقامِ سرمدے

پھر قسمت کی ستم ظریفی دیکھئے کہ یہ شخص جسے دیکھ کر اس کے دوست بھی سمجھتے تھے کہ اس کا تعلق شاید کسی ایسی سرزمین سے ہے جہاں کوئی انسان نہیں بستا، خوب جانتا تھا کہ اس کی روحانی ضروریات کیا ہیں وہ کہتا تھا:

"یہ صرف میں ہوں جسے ایک زبردست مسئلہ درپیش ہے معلوم ہوتا ہے میں کسی جنگل میں کھویا گیا ہوں، کسی ازلی جنگل میں، کاش کوئی میری دستگیری کرتا میرے کچھ ہمنوا اور شاگرد ہوتے، میرا کوئی آقا ہوتا اس کی اطاعت میں کیا لطف ملتا"

وہ یہ بھی کہا کرتا تھا:

"مجھے اس طرح کے انسان کیوں نہیں ملتے جن کی نگاہیں مجھ سے بھی بلند ہوتیں، جو مجھ کو حقارت سے دیکھتے، شاید اس لیے کہ میں نے ان کی تلاش میں پورے خلوص سے کام نہیں لیا، حالانکہ میں ان کے لیے تڑپ رہا ہوں۔"

مذہب اور سائنس میں فرق و مماثلت

واقعہ یہ ہے کہ مذہب اور سائنس کے مطمع نظر اور منزل مقصود، اگرچہ ان کے منہاجات اور طریق کار ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ایک ہیں۔ دونوں کی خواہش اور جستجو یہ ہے کہ وہ حقیقت کی اصل تہہ اور کنہ تک پہنچیں۔ لیکن جیسا کہ سطور بالا میں وضاحت کی گئی ہے۔ مذہب کا معاملہ یہ ہے کہ وہ سائنس سے بھی کہیں زیادہ حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا خواہش مند ہے۔ لیکن مذہب اور سائنس دونوں ہی کے نزدیک معروضی

* یہاں احمد سے حضرت شیخ احمد سرھندیؒ مراد ہیں۔

حقیقت تک پہنچنے کا واحد راستہ یہ ہے کہ ہم تجربے (یعنی محسوسات و مدرکات) کے بیرونی ماحول سے گزر کر اس کی اندرونی ماہیت معلوم کریں۔ لیکن یہاں ایک نکتے کی وضاحت از بس ضروری ہے۔ ہمیں اپنے محسوسات و مدرکات میں ایک امتیاز لازماً قائم کرنا ہے۔ یعنی محسوسات و مدرکات میں بحیثیت حقائق طبیعی جن سے حقیقت کے کردار کی جیسا کہ معمولاً ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں ترجمانی ہوتی ہے اور محسوسات و مدرکات میں اس حیثیت سے کہ حقیقت کی کنہ اور اندرونی ماہیت کے فہم میں ان کا اشارہ کس طرف ہے۔ بطور حقائقِ طبیعی تو ہم ان کی توجیہ نفسیاتی اور عضویاتی دونوں پہلوؤں سے، ان کے ماسبق کو دیکھتے ہوئے کریں گے۔ لیکن اس اعتبار سے کہ حقیقت کی کنہ اور ماہیت کے بارے میں ان کے اندر کچھ معنی پائے جاتے ہیں ہم ان کا مطلب کسی اور ہی معیار سے کام لیتے ہوئے سمجھنے کی کوشش کریں گے۔ بالفاظ دیگر سائنس کی دنیا میں تو ہم ان کے معنی حقیقت کے خارجی کردار کے حوالے سے سمجھتے ہیں لیکن مذہب کی دنیا میں صورت مختلف ہے یہاں بھی ہمارا پختہ یقین ہوتا ہے کہ باطنی مشاہدات و واردات محض وہم یا اعصابی مرض کی پیداوار نہیں بلکہ بحیثیت محسوسات و مدرکات وہ بھی کسی واقعی حقیقت کی نمائندگی کرتی ہیں اور ہم ان کے معنی اس حقیقت کی داخلی ماہیت کی رو سے سمجھ سکتے ہیں لہذا سائنس اور مذہب دونوں کے اعمال و وظائف ایک طرح سے پہلو بہ پہلو، یعنی باہم متوازی جاری رہتے ہیں اور یہ ان میں مماثلت کا پہلو ہے۔

لیکن دوسری جانب مذہب اور سائنس کے منہاجات اور وظائف میں بنیادی فرق و تفاوت بھی ہے اور اسے نظر انداز کرنا حماقت ہوگا۔ سائنس کا عمل بنیادی طور پر بے تعلقی کا عمل ہے جسے گویا ماہرین سائنس زندگی کے دوسرے پہلوؤں کو نظر انداز کرتے ہوئے سرانجام دیتے ہیں۔

سائنسی منہاج کے استعمال میں ایک سائنس دان کی خودی اس کے مشاہدات اور تجربات میں قطعاً دخیل نہیں ہوتی۔ وہ محسوسات اور مرئیات کا گویا کہ "باہر" کھڑا ہو

کرمشاہدہ کرتا ہے۔ اس کے برعکس مذہب کی صورت میں خودی کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ ہمارے متضاد و متصادم رجحانات کو مجتمع کرے تاکہ ہم کوئی ایسا طرزِ عمل اختیار کر سکیں جو ان کو اپنے اندر سمیٹ لے اور جس کی بدولت ہمارے محسوسات و مدرکات باہم مل کر ایک نئی شکل اختیار کریں۔ لہذا یہ دونوں عمل جو بظاہر مختلف النوع نظر آتے ہیں اپنی اپنی جگہ انتہائی اہم اور ایک دوسرے کا تکملہ ہیں۔ جب ہم ان دونوں کا مطالعہ بنظرِ غائر کرتے ہیں تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ دونوں اپنے اپنے مخصوص حلقہ کار میں محسوسات و مدرکات کے تزکیہ و تخلیص میں مصروفِ عمل رہتے ہیں۔

اس نکتے کی وضاحت ایک مثال سے کی جا سکتی ہے۔ ہیوم نے علت کے تصور کی جو تنقید کی ہے اس کا تعلق فلسفہ کی بجائے دراصل سائنس کی تاریخ سے ہے۔ سائنس کی اختیاریت یا حیثیت پسندی کا تقاضا ہی یہ تھا کہ ان تصورات سے احتراز کیا جائے جن کی نوعیت داخلی اور موضوعی ہے۔ اور جن کی تحقیق از روئے منہاجاتِ سائنس ناممکن ہے۔ لہذا ہیوم کی تنقید کا مطلب یہ تھا کہ تجربی علوم یعنی سائنس کا دامن قوت کے تصور سے پاک ہو جائے کیونکہ قوت وہ تصور ہے جس کی جڑ بنیاد بقول ہیوم مدرکاتِ حواس پر نہیں۔ گویا سائنس کی تاریخ میں یہ پہلی کوشش تھی جو موجودہ ذہن نے اس لیے کی کہ سائنس کا عمل غیر حسی تصورات سے پاک ہو جائے۔

اس صدی کے اہم سائنسی افکار کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ آئن شٹائن کے تصورِ کائنات سے جو اس نے ریاضیات کے نقطہ نظر سے قائم کیا گویا اس عمل کی تکمیل ہو گئی جس کی ابتدا ہیوم نے کی تھی۔ جیسا کہ ہیوم کی تنقید کا تقاضا تھا، آئن شٹائن کے نظریہ اضافیت نے قوت کے تصور کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ اسی قسم کا تزکیہ اور چھان پھٹک کا عمل ہمیں مذہبی تجربات کے مباحث میں بھی نظر آتا ہے۔ نفسیاتِ مذہب میں دلچسپی رکھنے والا طالب علم بھی چاہتا ہے کہ وہ مشاہدات و واردات کی چھان پھٹک اور تنقیح کے بعد ان کی اصل روح تک پہنچے۔ چنانچہ واقعہ یہ ہے کہ اس کی حسِ معروضیت بھی ایسی ہی تیز ہے جیسے سائنسدان کی اپنے حلقہ معروضیت میں۔ وہ

بھی یکے بعد دیگرے مشاھدات اور تجربات کا مطالعہ کیئے چلا جاتا ہے اگرچہ اس اس کی حیثیت ایک تماشائی کی سی نہیں ہوتی بلکہ ایک ناقد اور مبصر کی ہوتی ہے۔ وہ بھی اپنے دائرہ تحقیق کے پیشِ نظر جن طریقوں سے کام لیتا ہے ان کے اصول و قواعد کے مطابق محسوسات و مدرکات کی چھان بین کرتا ہے اور ہر ایسے عنصر کو خواہ وہ عضویاتی ہو یا نفسیاتی مگر جس کی نوعیت موضوعی ہے ان کے شمول سے خارج کر دیتا ہے کیونکہ اس کی آرزو بھی یہی ہے کہ اس حقیقت تک پہنچے جس کی حیثیت فی الواقع کا ملاً معروضی ہے مذہبی حقیقت کا متلاشی یوں بالآخر جب اس حتمی اور یقینی تجربے پر ڈیرہ لگالیتا ہے تو زندگی کا ایک نیا عمل اس پر منکشف ہوتا ہے جو اصلی، اساسی اور عمل کے امکانات سے بھرپور ہے۔ یعنی زندگی سرتاسر اقدام کار آفرینیا اور کارفرمائی کے روپ میں اس کے سامنے آتی ہے اور اس میں مادی سائنسی علوم کی طرح خارجیت کا عنصر بالکل نہیں ہوتا۔

پھر حقیقتِ انسان کا ازلی راز یہ ہے کہ جونہی اسے یہ تجربہ حاصل ہوتا ہے اس پر ابدی صداقت منکشف ہوتی ہے کہ یہی دراصل اس کی ہستی کی حقیقی اساس ہے۔ انسان کی خودی اس صداقت کو پہچاننے میں قطعاً تامل نہیں کرتی۔ بایں ہمہ یہ کوئی پراسرار تجربہ نہیں نہ اس میں جذبات کو دخل ہے۔ چنانچہ اسلامی تصوف نے تو اس خیال سے کہ ہماری باطنی کیفیات میں جذبات کی آمیزش نہ ہونے پائے موسیقی کو عبادت اور اشغال ذکر میں جگہ نہیں دی پھر یہ کہ شریعت اسلامی نے نماز باجماعت پر انتہائی زور دیا ہے تاکہ ایسا نہ ہو کہ ہمارے مراقبوں اور ذکر و فکر میں اشتغال سے مصالح جماعت کو نقصان پہنچے اور لوگوں کا طرزِ عمل جماعت دشمن نتائج کا حامل ہو بہرحال یہ امر اپنی جگہ مسلّم اور مصدقہ ہے کہ مذہبی تجربہ سرتاسر فطری اور طبعی ہوتا ہے اور حیاتی اعتبار سے خودی کے لیے انتہائی یعنی اہم اسی طرح وہ تجریدی فکر کی حدود دکھلاتے ہوئے اور وجود سرمدی سے اتصال حاصل کرتے ہوئے اپنی ناپائیداری کی تلافی کرتی ہے۔ تلاشِ حق کے اس مذہبی تجربے میں اگر کوئی خطرہ ہے تو یہ کہ اس

آخری تجربے سے پہلے سالک راہ کو جو مشاہدات ہوتے ہیں ان سے لطف اندوزی یا انہماک و استغراق میں وہ کہیں اپنی تلاش اور جستجو کے عمل سے دستبردار نہ ہو جائے اور کسی درمیانی منزل ہی کو آخری منزل مقصود نہ سمجھ لے۔

بلادِ مشرق کے تصوف کی تاریخ تو ہمیں یہی سبق دیتی ہے کہ یہ خطرہ بے بنیاد نہیں، بلکہ اس کے شواہد کثیر تعداد میں ملتے ہیں۔ چنانچہ اس خطبے میں جن ہندوستانی صوفی بزرگ کے ارشادات کا حوالہ دیا گیا ہے، ان کی تحریک اصلاحِ تصوف میں یہی نکتہ مضمر تھا۔ اور اس کی وجہ بھی صاف ظاہر ہے خودی کا نصب العین یہ نہیں کہ صرف مشاہدہ کرے، بلکہ اس کا اصل ہدف یہ ہے کہ خود کچھ بن جائے۔ پھر یہ درحقیقت اس کے کچھ بن سکنے ہی کی کوشش ہے جس میں بالآخر اسے موقع ملتا ہے کہ اپنی معروضیت کا زیادہ گہرا ادراک پیدا کرتے ہوئے زیادہ مستحکم بنیاد پر اپنے لیے اثباتِ ذات کر سکے اور یہ کہہ سکے کہ "میں ہوں" بالفاظ دیگر وہ اپنے وجودِ حقیقی کی کنہ اور اور اساس کو پالے، یہ اس لیے کہ اس کی حقیقت کا انکشاف ہوگا تو ڈیکارٹ کے "میں سوچتا ہوں" سے نہیں بلکہ کانٹ کے "کرسکتا ہوں"✦ سے۔ خودی کا منتہائے مقصود یہ نہیں کہ اپنی انفرادیت کے حدود توڑ ڈالے اور سمندر میں قطرے کی طرح گم ہو جائے۔ بلکہ اس کا مقصود و مطلوب یہ ہے کہ وہ اپنی انفرادیت کا زیادہ قوی اور بھرپور انداز پر اظہار کرے۔ لہٰذا اس کا معراج

✦ فلسفے میں دورِ جدید کا آغاز فرانسیسی فلسفی ڈیکارٹ سے ہوتا ہے جو عقلیت پسند تھا۔ اس نے فلسفیانہ شک کے ازالے کے لیے عقلی یا فکری منہج اختیار کی۔ اس کا مشہور مقولہ ہے "میں سوچتا ہوں، اس لیے میں ہوں" کانٹ کا خیال یہ تھا کہ ہم صرف عقلی دلیل کے ذریعے صداقت تک نہیں پہنچ سکتے کیونکہ عقلی دلیلیں بعض داخلی تضادات کا شکار ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ اس نے "عقلِ عملی" کے حوالے سے بنیادی اور اہم تصورات کا اثبات کرکے انہیں فلسفیانہ جواز فراہم کیا۔ یہاں اشارہ اسی اختلافِ منہج کی طرف ہے

عمل فکر و تعقل کا عمل نہیں۔ وہ ایک روح پرور حیاتی عمل ہے جو اس میں گہرائی اور پختگی پیدا کرتا اور اس کے جذبہ عمل کو تحریک دیتے ہوئے اس یقین کا باعث بنتا ہے کہ کائنات عالم محض دیکھنے یا افکار و تصورات کی شکل میں سمجھنے کی چیز نہیں، بلکہ ایک ایسی چیز ہے جس کو ہم اپنے مسلسل عمل سے بار بار بناتے ہیں اور اس کی صورت گری کرتے ہیں۔ یعنی ہمارے عمل پیہم اور مسلسل جد و جہد کے باعث وہ ہر آن نت نئی شکلوں میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ یہ روح پرور حیاتی عمل اور اس کا ادراک خودی کے لیے سرور و کیف کا انتہائی لمحہ ہے، مگر اس کے ساتھ ساتھ سخت ترین آزمائش اور ابتلاء کا بھی۔

زندۂ یا مردۂ یا جاں بلب
از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہدِ اوّل شعور خویشتن
خویش را دیدن بنور خویشتن
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے
خویش را بینی بہ نور دیگرے
شاہدِ ثالث شعورِ ذات حق
خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق
پیش ایں نور ار بمانی استوار
حیّ و قائم چوں خدا خود را شمار
بر مقامِ خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مردِ مومن در نسازد با صفات
مصطفیٰؐ راضی نشد الّا بذات
چیست معراج آرزوے شاہدے
امتحانِ رُو بروے شاہدے

شاھدِ عادل کہ بے تصدیقِ او
زندگی مارا چو گل را رنگ و بو
در حضورش کس نماند استوار
ور بماند ہست او کامل عیار
ذرۂ از کف مدہ تابے کہ ہست
پختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست
تابِ خود را بر فزودن خوشتر است
پیشِ خورشید آزمودن خوش تر است
پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش
امتحانِ خویش کن "موجود" باش
ایں چنیں "موجود" محمود است و بس
ورنہ نارِ زندگی دود است و بس +

حاصلِ کلام

علامہ محمد اقبال ایک طویل عرصہ مغربی مکاتیب فلسفہ اور دوسرے مغربی علوم کا مطالعہ کرنے اور یورپ میں رہ کر خود مغربی حکماء سے استفادہ کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ دانش مغرب انسان کو خدا پرستی کی بجائے الحاد اور مادہ پرستی سکھاتی ہے۔ یہ تہذیب اور اس کے علمی نظریات انسان کو مظاہر پرست بنا دیتے ہیں۔ یعنی جدید سائنس کی رُو سے حقیقت محض مادی ہے نہ خدا ہے نہ روح، نہ معاد ہے اس کی رُو سے علم کے حصول کا ذریعہ حواس خمسہ کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ یعنی وحی الہام اور مذہبی تجربات اور واردات کی کوئی حقیقت نہیں۔ یہ صرف عضوی ناہموار اور خلل دماغی کا نتیجہ ہیں۔ ان نظریات کے برخلاف علامہ کی پختہ اور مدلل رائے یہ ہے کہ۔

+ جاوید نامہ،

یہ ہے کہ مادیت زندگی کی توجیہہ نہیں کر سکتی ۔ جو مسلک قلبِ انسانی کی تسلی کا سامان مہیا نہ کر سکے وہ ہمیشہ کے لئے انسانوں کے لئے قابلِ قبول نہیں ہو سکتا ۔

تجربیت کے حامی صوفیانہ کشف اور مذہبی مشاہدات کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں ۔ ان کے سامنے معیارِ حق و صداقت صرف حسی ادراک سے حاصل شدہ واقعات سے مطابقت اور ہم آہنگی ہے ۔ علامہ کا موقف یہ ہے کہ تجربیت پسند بھی عقل کے بغیر کام نہیں کرتے ۔ کیونکہ ادراک محض ادراک ہے ، جب تک اسے دوسرے ادراکات سے مربوط نہ کیا جائے ۔ یہ ربط قائم کرنا حواس کا کام نہیں بلکہ عقل کا کام ہے ۔ اس فعل کے راہنما اصول ایسے ہیں جن کی کلی تصدیق محض ادراکی تجربے سے ممکن نہیں ۔ اسی طرح محض تجربی اور عقلی طریقہ مذہبی مسائل میں قطعاً کارآمد نہیں ہے ۔ یہاں انسان کو وجدانی بصیرت کی مدد کی ضرورت ہے ۔ مذہبی حقائق کی تصدیق صرف ماورائے حس حقیقت کے بلا واسطہ وجدان سے حاصل ہو سکتی ہے ۔ لیکن یہ وجدان کیا ہے ؟ علامہ کی رائے یہ ہے کہ یہ ایک بلند تر علم ہے ، مابعد الطبیعی حقیقت سے متعلق ایک بصیرت اور کشف جو صاحبِ کشف کو زندگی سے فراریت کی بجائے عمل پیہم اور اخلاقی سعی و جہد کے لئے ابھارتا ہے اور یوں انسان خود کے لئے ترقی وارتقاء کا لامتناہی سلسلہ شروع ہوتا ہے ۔

بعثتِ انبیاء و رسل کا اساسی مقصد ——— اور
بعثتِ محمدی کی امتیازی و تکمیلی شان ——— نیز
انقلابِ نبوی کا اساسی منہاج ———
ایسے اہم موضوعات پر
ڈاکٹر اسرار احمد
کی
حد درجہ جامع تصنیف
نبی اکرم کا مقصدِ بعثت
کا مطالعہ کیجیے
اعلیٰ سفید کاغذ ○ عمدہ طباعت ○ قیمت فی نسخہ ۴ روپے
مرکزی انجمن خدام القرآن ○ ۳۶ - کے ماڈل ٹاؤن ○ لاہور

علامہ فضل حق خیرآبادی

حکیم محمود احمد برکاتی

علامہ فضل حق خیرآبادی، الٰہیات، علمِ کلام، منطق اور فلسفے کے امامِ وقت تھے۔ برعظیم کے معقولین میں ابتدا سے اب تک ان کا کوئی مثل و نظیر نہیں ہے، عالمِ اسلام کے فلاسفہ میں وہ محقق نصیر الدین طوسی، میر باقر داماد اور صدر الدین شیرازی کے ہم صف اور ہم رتبہ محققین میں سے تھے، طبیعیات، الٰہیات، اور منطق میں ان کی تالیفات، شروح اور حواشی، فلاسفۂ عالمِ اسلام میں ان کے مقام کا تعین کرتے ہیں، نصف صدی تک مسلسل تدریس کرتے رہے اور تلامذہ کی ایک معقول تعداد نے آپ سے کسب کمال کیا اور یوں آپ منطق و کلام کے ایک جدید مکتبِ فکر۔ مکتب خیرآباد کے بانی قرار پائے۔

علوم میں اس مقامِ بلند کے ساتھ آپ کی حیات کا ایک تابناک باب یہ ہے کہ آپ نے عنفوانِ شباب سے آخر عمر تک اعلیٰ انتظامی مناصب پر فائز رہ کر سیاستِ مدن مدن اور تدبیر مملکت کے جوہر دکھائے، وقت آنے پر، استخلاص وطن کے لئے مجاہدینِ حریت کی مدبرانہ قیادت کی اور اس کی پاداش میں وطن سے کالے کوسوں دور، کالے پانی بھیج دیئے گئے اور وہیں وصال فرمایا۔

علامہ ایک باخدا، صاحبِ دل اور متدین بزرگ بھی تھے، تہجد کی نماز بالالتزام ادا فرماتے اور روزانہ ایک منزل قرآن کریم کی تلاوت کرتے تھے، حُبِ رسولؐ کی دولت بھی آپ کو ارزانی ہوئی تھی، آپ کی عربی شاعری کا بڑا حصّہ نعتیہ قصائد پر مشتمل ہے۔ جو ذاتِ رسالت مآبؐ سے آپ کی شیفتگی کے آئینہ دار ہیں۔

مختصر یہ ہے کہ وہ ایک جامع کمالات شخصیت تھے اور ان غیر معمولی اربابِ کمال میں سے تھے جو صدیوں میں پیدا ہوتے ہیں، بڑی مشکل سے پیدا ہوتے ہیں۔

علامہ کے والد ماجد مولانا فضل امام خیرآبادی (ف ۱۸۲۹ء) تھے، جو خود ایک نامور عالم اور معقولات کے یگانۂ عصر فضلائیں سے تھے۔ مرقاۃ المنطق اور تلخیص الشفا جیسی کتب کے مصنف اور ممتاز مدرس تھے، مولانا اپنے وطن خیرآباد سیتاپور، یوپی) سے ۱۱ ویں صدی کی ابتدا میں دہلی تشریف لے آئے تھے اور یہاں کمپنی کے زیر انتظام پہلے عدالت کے مفتی اور پھر صدر الصدور ہوگئے تھے۔

علامہ فضل حق کی ولادت ۱۲۱۲ھ/ ۱۷۹۷ء میں ہوئی، حدیث کے علاوہ باقی تمام علوم کی تحصیل اپنے فاضل اجل والد ماجد سے کی، حدیث کی تعلیم کے لئے اس دور کے نامور مدرس شاہ عبدالقادر دہلوی کے حلقۂ درس میں شامل ہوتے مفتی صدر الدین خاں آزردہ ابتدا سے شاہ صاحب کی درس کا ہ تک علامہ کے رفیق درس رہے، ۱۳ سال کی عمر میں ۱۸۱۰ء میں علوم معقول و منقول کی تحصیل سے فراغت حاصل کی اور اس نوعمری کے دور میں تدریس کا بھی آغاز کر دیا مولانا فضل امام نے دہلی میں نو وارد رہونے کے با وجود اپنے فضل و کمال کے زور پر ایک مدرس کی حیثیت سے اپنا حلقہ بنا لیا تھا اور معقولات کے لئے طلبہ ان سے استفادہ کرنے بھیجے جاتے تھے، چنانچہ مولانا نے اپنے اس نوخیز فرزند کے سپرد بھی چند اسباق فرمادیئے اور علامہ نے بڑے اعتماد سے اپنی عمر سے دو چند سہ چند عمر کے طلبہ کو درس دینا شروع کر دیا۔ اسی دور میں علامہ نے اپنی نوجوانی کی ترنگ میں ایک غبی مگر معمر طالب علم کی غباوت پر جھنجھلا کر کتاب اٹھا کر پھینک دی، اس نے مولانا فضل امام سے جاکر شکایت کر دی، مولانا نے اسی کے سامنے اپنے ہونہار فرزند کو بلا کر طالبان علوم کے ساتھ اس سخت گیرانہ معاملہ کرنے پر سرزنش کی اور طلبہ کے احترام اور ان کے ساتھ لطف سے پیش آنے کی ہدایت کی۔ اس طرح ایک فاضل باپ نے اپنے نوجوان فرزند کو ایک جلیل القدر مدرس بنانے کی تربیت دی۔

مولانا فضل امام کے توسط سے علامہ کا سلسلۂ معقولات، محقق دوانی اور میر سید شریف جرجانی سے ہوتا ہوا شیخ الرئیس اور معلم ثانی فارابی تک پہنچتا ہے۔ اور فارابی سے معلم اول ارسطا طالیس تک، اور شاہ عبدالقادر کے توسط سے جو

اپنے والد ماجد شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی کے شاگرد تھے۔ امام بخاری تک اوان سے حضور اکرم (صلی اللہ علیہ وسلم) تک پہنچتا ہے۔

تقریباً ۱۸ سال کی عمر میں ۱۵ - ۱۸۱۶ء میں، والد ماجد کے حکم سے، دہلی کی عدالت ضلع سے متعلق ہوگئے اور سررشتہ داری کے منصب پر متین ہوئے کچھ عرصے بعد عدالت دیوانی میں سررشتہ داری کی ذمہ داری آپ کے سپرد کی گئی۔ ان مناسب کے اعزاز اور اختیارات کی وجہ سے علامہ کو مصروف زیادہ رہنا پڑتا اور خالص علمی مشاغل کے لئے خاطرخواہ فراغت نہیں ملتی تھی اس لئے علامہ ناخوش و بیزار تھے مگر معلوم ہوتا ہے کہ والد ماجد کے اصرار سے مجبور تھے، چنانچہ ان کے وصال (۱۸۲۶ء) کے بعد جلد ہی علامہ نے اس منصب سے ترک تعلق کا فیصلہ فرمالیا جس کو دہلی میں بہت محسوس کیا گیا اور مرزا غالب نے کلکتے کے ایک اخبار "آئینہ سکندر" میں اشاعت کیلئے ایک مکتوب روانہ کیا جس میں اپنے اور اہل دہلی کے جذبات غم کا اظہار کیا تھا، بہادر شاہ نے بھی (جو اس وقت ولی عہد تھے) علامہ سے اپنی عقیدت اور دہلی کی سکونت ترک کرنے پر اپنے دلی رنج وغم کا اظہار کیا، علامہ دہلی سے جھجر چلے گئے جہاں والئ جھجر نے پانچ سو روپے ماہانہ نذرانے پر آپ کو تشریف آوری کی دعوت دی تھی۔

جھجر کے بعد علامہ ریاست الور پھر سہارن پور پھر ٹونک میں رہے پھر آپ کو والئ رام پور نواب محمد سعید خاں نے رام پور بلا لیا، وہاں علامہ محکمۂ نظامت اور مرافعۂ عدالتین کے حاکم رہے اس کے علاوہ ولی عہد (بعد میں نواب یوسف علی خاں) بھی آپ کے زیر تعلیم تھے، فرزند گرامی علامہ عبدالحق بھی رام پور کے دوران قیام میں تعلیم سے فارغ ہوئے تھے۔ رام پور میں علامہ کا قیام ۱۸۴۰ء سے ۱۸۴۸ء تک رہا۔ وہاں سے لکھنؤ بلالئے گئے اور پہلے آپ کو مملکت اودھ کا سفیر بناکر کلکتے بھیجا جارہا تھا مگر پھر مرکز ہی میں صدر الصدور اور کچہری حضور تحصیل کے اہتمام کا منصب پیش کیا گیا۔ لکھنؤ میں علامہ کا قیام ۱۸۴۸ء سے ۱۸۵۶ء تک رہا، فروری ۱۸۵۶ء میں واجد علی شاہ کے عزل اور الحاق اودھ کے بعد آپ یہ تعلق ترک کرکے راجہ بنے سنگھ کی دعوت پر ریاست الور تشریف لے گئے،

مئی ۱۸۵۷ء میں، جنگ آزادی کے آغاز پر دہلی تشریف لے آئے اور مجاہدین حریت کی قیادت فرمائی، جب ۱۹ ستمبر ۱۸۵۷ء کو دہلی پر انگریزوں کا غلبہ ہو گیا اور جنگ آزادی ناکام رہی تو ۲۴ ستمبر ۱۸۵۷ء کو علامہ دہلی سے اپنے اہل وعیال کو لے کر نکل کھڑے ہوئے اور نومبر ۱۸۵۷ء میں خیرآباد پہنچ سکے، دہلی میں جنگ آزادی کا محاذ سرد ہو گیا تھا مگر اودھ میں ابھی معرکہ گرم تھا اور واجد علی شاہ کی بیگم (حضرت محل) اور شاہزادے (برجیس قدر) کی قیادت میں مجاہدین، سرگرم جہاد تھے، علامہ نے مارچ ۱۸۵۸ء میں اس محاذ میں شرکت کی اور دسمبر ۱۸۵۸ء تک ملکہ حضرت محل کے ساتھ فرنگی کی فوجوں سے معرکہ آرا رہے اور جب جنگ آزادی ناکامی پر منتج ہو کر ختم ہو گئی تو علامہ گھر آ گئے اور دسمبر ۱۸۵۸ء میں گرفتار کر لئے گئے مقدمہ چلا اور "حبس دوام بعبور دریائے شور" کی سزا سنادی گئی۔

مستحق دار کو حکم نظر بندی ملا

۸ اکتوبر کو انڈمان کے ساحل پر اترے، ایک سال ۱۰ ماہ ایک جزیرے میں سخت مسارسخت ماحول میں، طرح طرح کے شدائد سہہ کر یہ امام حکمت، قید ہستی سے رہا ہوا (۱۲ صفر المظفر ۱۲۷۸ھ/۲۰ اگست ۱۸۶۱ء)

علامہ کا مزار انڈمان کے ایک جزیرے نمک بھٹہ (ساؤتھ پائنٹ) میں ہے جو جزیرہ Ross کے قریب ہے، مولوی لیاقت علی الہ آبادی کا مزار علامہ کے برابر ہے۔

علامہ نے دو شادیاں کی تھیں، پہلی اہلیہ سے علامہ عبدالحق خیرآبادی اور تین صاحبزادیاں ہوئیں۔ ایک صاحبزادی کا نام سعید النسا تھا اور حرماں تخلص کرتی تھیں ان کا عقد احمد حسین رسوا سے ہوا تھا اور بسمل خیرآبادی اور مضطر خیرآبادی انہی کے صاحبزادے تھے بسمل کئی سال غالب کے زیر تربیت بھی رہے تھے اور علامہ عبدالحق کے داماد بھی تھے، مضطر خیرآبادی کے صاحبزادے جاں نثار اختر مشہور شاعر تھے۔

علامہ نے عنفوان شباب اور تحصیل سے فراغت کے معاً بعد سے تدریس شروع کر دی تھی (۱۸۱۰ء)، اس لئے ۱۸۵۷ء تک مسلسل سینتالیس سال آپ نے درس دیا،

درس کا سلسلہ ہر حالت میں جاری رہا، اس لئے بکثرت طالبان علوم نے آپ سے فیض حاصل کیا اور آپ کے تلامذہ کی تعداد کثیر ہے، بعض کے اسماء گرامی یہ ہیں: علامہ عبدالحق خیرآبادی شمس العلماء، مولانا فیض الحسن سہارن پوری (استاد سرسید وشبلی)، مولانا قلندر علی زبیری پانی پتی (استاد خواجہ حالی)، مولانا نورالحسن کاندھلوی (استاد سرسید)، مولانا محمد احسن گیلانی (جد مولانا مناظر احسن گیلانی)، مولانا ہدایت اللہ خاں رام پوری، مولانا عبداللہ واسطی بلگرامی، حکیم امام الدین دھلوی (طبیب اکبر شاہ ثانی و بہادر شاہ)، مولوی سراج الدین بجنوری ثم لکھنوی، مفتی سلطان حسن بریلوی، مولوی لطف علی راج گیری (بہاری)، مولوی محمد محسن بن یحییٰ ترہتی (صاحب الیانع الجنی)، مولانا شیخ محمد تھانوی، حکیم نورالحسن امروہوی، مولوی جمیل احمد صدیقی بلگرامی، مولوی عبدالعلی خاں رام پوری، مولوی ہدایت علی بریلوی، مولوی عبدالعزیز سنبھلی، مولوی حکیم فیاض خاں، مولوی موسیٰ خاں ملا نواب، مولوی حکیم سید محمد حسن امروہوی، مولوی دادار بخش، مولوی سید یاد علی سہسوانی، نواب یوسف علی خاں والئ رام پور، نواب کلب علی خاں والئ رام پور، مولوی نوراحمد بدایونی، مولوی حکیم میر سید دائم علی عظیم آبادی ثم ٹونکی۔

علامہ کی تصانیف وتالیفات حسب ذیل ہیں۔

(۱) حاشیۃ الافق المبین

(۲) حاشیہ تلخیص الشفاء

(۳) حاشیہ شرح سلم العلوم از قاضی مبارک گوپاموی

(۴) الہدیۃ السعیدیہ فی الحکمۃ الطبیعہ

(۵) الروض المجود فی تحقیق حقیقۃ الوجود

(۶) تحقیق الفتویٰ فی ابطال الطغویٰ

(۷) امتناع النظیر

(۸) الجنس الغالی فی شرح الجواہر الغالی

(۹) رسالہ فی تشکیک الماہیات

(۱۰) رسالہ فی الکلی الطبعی

(۱۱)۔ رسالۃ فی العلم والمعلوم
(۱۲)۔ رسالۃ فی قاطیغوریاس والمعقولات العشر،
(۱۳)۔ رسالۃ فی تحقیق حقیقۃ الاجسام
(۱۴)۔ رسالۃ احوال غدر (الثورۃ الہندیہ)
(۱۵)۔ قصائد فتنۃ الہند
(۱۶)۔ مجموعۂ قصائد
(۱۷)۔ اعتراضات بر رسالۂ تقویت ایمان
(۱۸)۔ شرح تہذیب الکلام ۔

علوم

علامہ کی تصانیف وتالیفات، منطق، طبیعیات امور عامۂ والہیات اور کلام وعقائد پر حاوی ہیں ۔

منطق میں فن کے مسائلِ مہمہ ومختلف فیہا پر محققانہ مگر مختصر رسائل کے علاوہ حاشیۂ قاضی آپ کی مبسوط تالیف ہے جو ملا محب اللہ بہاری کی کتاب سلم العلوم کی شرح از قاضی بالک کا حاشیہ ہے، کتابوں کا تحشیہ اس دور کے اسالیب ابلاغ میں سے تھا ۔ اور تحشیے سے متن کی صرف تشریح وتفسیر، رفع اشکالات، تفصیل اجمال، توضیح مبہم ہی مقصود نہیں ہوتا تھا بلکہ محشی موقع موقع ماتن سے اختلاف اور اس کے اقوال کی تردید وتصحیح بھی کرتا تھا، مصنفین سلف کے اقوال وبیانات سے اعتنا بھی کرتا تھا اور اپنے نظام فکر کو بھی پیش کرتا تھا اور کسی متن کو سامنے رکھ کر اپنے افکار ونظریات ومختارات بھی پیش کرتا تھا ۔ عہد ماضی کے شروح وحواشی کا جائزہ لیا جائے تو نوعیت کے لحاظ سے سب شروح وحواشی کی نوعیت متن کی تسہیل وتفہیم وتوضیح کی نہیں ہوتی تھی، مولانا عبدالحق خیرآبادی کی شرح مرقاۃ المنطق، اس قسم کی شرح ہے، جو منطق کے مبتدی اور مرقات خواں طلبہ کے لئے نہیں بلکہ منتہی طلبہ کے لئے لکھی گئی ہے اور فن کے تمام تر مختلف فیہ مسائل پر اظہار خیال کے لئے اس متن کو اساس بنالیا گیا ہے مختصر یہ کہ حاشیۂ قاضی بھی قاضی مبارک شرح سلم کا صرف حاشیہ نہیں ہے بلکہ مسائل

منطقیہ کی ایک انسائیکلو پیڈیا ہے اور منطق میں ان کے والد ماجد مولانا فضل امام نے جس اجتہادی روش کا آغاز کیا تھا (ملاحظہ ہو بحث مواد اقیہ اس کا نقطۂ عروج حاشیۂ قاضی میں ملتا ہے اور علامہ اس میں میر باقر داماد، محقق دوانی، ابن سینا، فارابی وغیرہ ائمہ فن سے متعدد مقامات پر سفت آرا اور مصروف اختلاف اور ان کے اقاویل کی تردید و تغلیط کرتے نظر آتے ہیں، ایک مقام پر تو ابن سینا کو جسے المعلم الثالث کا مقام دیا گیا ہے، اس کے اتباع کو جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں وقول الشیخ (ابن سینا)، لیس حجۃ علینا انا لسنا نومن با قاویلہ حقہ کانت اوباللہ - انما نومن بما ھوالحق (یالاتباع حق) (دیکھئے حاشیہ قاضی) حاشیہ قاضی میں صرف مسائل منطقیہ ہی نہیں بلکہ متعدد فلسفیانہ وکلامی مباحث بھی آگئے ہیں اور علامہ نے ان میں مناطقہ قدیم کے افکار کی تبلیغ کر کے اپنا مسلک بیان کیا اور اس کو ثابت کیا ہے اور صاف نظر آتا ہے کہ اب منطق کا فن ایک لادینی (سیکولر) فن نہیں رہا اس کو مسلمان کیا جارہا ہے اور دین کے دفاع کے لئے استعمال کیا جارہا ہے۔

طبیعیات میں علامہ کی کتاب الہدیۃ السعیدیہ ہے، یہ طبیعات کے تینوں فنون ما یعم الاجسام، فلکیات اور عنصریات پر مشتمل ہے۔ اس سلسلے میں پہلے ایک وضاحت ضروری ہے یہ کتاب علامہ نے فلسفے کے طلبہ کے لئے ایک بنیادی اور ابتدائی کتاب کے طور پر ایک متن کی صورت میں تحریر فرمائی تھی، مسلمانوں کا فلسفے سے اشتغال مقصود بالذات نہیں تھا، اس کے رد کے لئے تھا، وہ فلسفہ اس لئے نہیں پڑھتے تھے کہ فلاسفہ کے نظریات کو قبول کر لیں بلکہ اس لئے پڑھتے تھے کہ دیکھیں فلاسفہ کیا کہتے ہیں تاکہ اس کا رد کیا جاسکے، مسلمانوں نے خود فلسفے میں جو کتابیں لکھیں ان میں سے بعض کی نوعیت "بیان مسلک" کی تھی یعنی فلاسفہ کی ترجمانی ان کتابوں میں کی گئی تھی الہدیۃ السعیدیہ بھی اس قسم کی کتاب ہے جس میں فلاسفہ کے افکار و نظریات بیان کئے گئے اور ان کے دلائل نقل کئے گئے ہیں بلکہ بعض بعض مقامات پر ان کی وکالت تک کی گئی ہے تاکہ تبیین مسلک کا حق ادا ہو جائے، اس کے بعد ان کے ہفوات و خرافات کے رد و ابطال کا مرحلہ آتا ہے اور یہی متکلمین کا مقصود ہے چنانچہ اس کے لئے مستقل تالیفات ہیں۔

طبیعیات کے مبادی میں سے اجسام کے مباحث ہیں کیونکہ طبیعیات کا موضوع جسم طبیعی

ہے، اس کے طبیعیات کے اصل مباحث (جسم طبیعی کے عوارض (حرکت، سکون، مکان، خلا، زمان وغیرہ) سے پہلے فن کے مبادی کے طور پر جسم طبیعی ذاتیہ کی تحقیق حقیقت، اس کا ترکیب، اس کے اجزاء، ہیولی وصورت ان دونوں کے درمیان تلازمہ کا بیان ہوتا ہے۔ اور یہ دراصل الہیات کے مباحث ہیں اور زیادہ تر انہی میں حکمائے اسلام کو فلاسفہ یونان اور ان کے اتباع سے اختلافات ہیں اس لئے اس میں علامہ نے اپنا مسلک، اپنی تحقیقات اور اپنے مختارات ایک مستقل تصنیف، رسالہ حقیقت الاجسام میں بیان کیا ہے، فلاسفۂ مشائیہ اور ان کے اتباع جواہر ذرہ سے جسم طبیعی کے ترکیب کے قائل نہیں ہیں اور ہیولی اور صورت سے قسم کے ترکیب کے مدعی ہیں۔ علامہ نے ان کا بھی رد کیا، ہیولی اور صورت کے تلازم کے بھی وہ مدعی ہیں، علامہ نے اس مسلک کا بھی ابطال کیا ہے اور دلائل سے ثابت کیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تلازم نہیں ہے۔ مبادی کے علاوہ مایعم الاجسام کے اصل مباحث (عوارض ذاتیہ جسم طبیعی) حرکت، سکون، مکان، زمان میں بھی مشائیہ سے متکلمین کے اختلافات ہیں اور علامہ نے ایک متکلم عصر کی حیثیت سے ان کے ابطال کا حق ادا کیا ہے۔

فلکیات میں بھی، افلاک کی تعداد، افلاک کے قبول خرق والتیام، قبول کون وفساد جیسے نظریات، متکلمین کے لئے قابل قبول وتسلیم نہیں ہیں۔

علم الٰہی (الامور العامہ اور الہیات) کے فنون میں علامہ کی تالیفات، حاشیہ تلخیص الشفاء، حاشیۂ الافق المبین، الروض المجود، تحقیق کلی طبیعی اور علم ومعلوم ہیں، امور عامہ کا اولین اور اہم مسئلہ وجود ہے اس پر علامہ کا ایک مستقل رسالہ الروض المجود ہے اس میں حقیقت وجود، وجود واجب، توحید وجودی وغیرہ مباحث پر علامہ نے جو کلام کیا ہے وہ ایک طرف ابلاغ وانشا کا اعجاز ہے، دوسری طرف ایمان افروز اور بصیرت افزا ہے۔ اس میں بھی علامہ نے وجود کے مختلف پہلوؤں کے سلسلے میں فلاسفہ، متکلمین، صوفیا کے اقوال سے اعتنا کیا ہے اور اپنے مسلک کے اثبات کے لئے جو عقلی ونقلی دلائل دیئے ہیں وہ الٰہی کا حصہ ہیں۔

الہیات پر اپنی تالیفات میں قدم قدم پر فلاسفہ کے مسلمات اور اصول موضوعہ تک تک نقد وجرح کی ہے، مثلاً الواحد لایصدر عنہ الا الواحد کو فلاسفہ علوم و

متعارفہ اور مسلمات میں شمار کرتے اور اپنے بہت سے دعاوی کی بنا اسی پر رکھتے ہیں۔ حال آں کہ یہ نہ مسلمات میں سے ہے نہ اِس پر بنائے دعویٰ صحیح ہوسکتا ہے۔ اپنے اِس اصول کی بنا پر ان کا یہ دعویٰ ہے کہ فلاں عالم نے صرف عقل اوّل کو پیدا کیا ہے اِس سے عقل ثانی اسی طرح عقول عشرہ تک سلسلہ چلا، علاّمہ نے ان کے اسی مسلّمہ پر اپنی تنقید کا نشتر چلایا اور فرمایا کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ واحد سے صرف واحد ہی صادر ہوسکتا ہے۔

مسئلہ امتناعِ نظیر

علاّمہ کا ایک عظیم کارنامہ "مسئلہ امتناع النظیر سے ان کا اعتنا ہے۔ تقریباً ۱۸۱۹ء میں شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی کے پوتے اور ایک نامور فاضل شاہ اسمٰعیل دہلوی نے بدعات و محدثات کے رد اور اصلاح عقائد کے جذبے سے ایک رسالہ تقویت الایمان" کے نام سے لکھا اور شائع کیا یہ رسالہ ایک حد تک محمد بن عبدالوہاب نجدی کی کتاب التوحید کی اردو ترجمانی تھی۔ (جزدی اختلافات کے ساتھ) اِس رسالے میں شاہ صاحب نے جوش اصلاح میں جیسا خود انہوں نے اعتراف کیا تھا کہ "بعض جگہ ذرا تیز الفاظ آگئے ہیں اور بعض جگہ تشدّد بھی ہوگیا ہے۔ مثلاً ان امور کو جو شرک خفی ہیں شرک جلی لکھ دیا گیا ہے" (ص ۴۵ سیرت سید احمد شہید از مولانا ابوالحسن علی ندوی)

اسی رسالے میں شاہ صاحب یہ لکھ گئے

"اِس شہنشاہ (باری تعالیٰ) کی تو یہ شان ہے کہ ایک آن میں ایک حکم کن سے چاہے تو کروڑوں نبی و جن فرشتے، جبرئیل اور محمّد صلّی اللہ علیہ وسلّم کے برابر پیدا کرڈالے۔"

اِس پر علاّمہ نے ایک رسالہ "تقریر اعتراضات بر تقویت الایمان" لکھ کر اس پر تعاقب کیا۔ شاہ صاحب نے اس کے جواب میں ایک رسالہ (یک روزی) لکھا۔ پھر علاّمہ نے ایک "استفتا" کے جواب میں ایک کتاب (تحقیق الفتویٰ فی ابطال الطغویٰ) تحریر فرمائی جس میں اِس مسئلے (امکان و امتناعِ نظیر) کے علاوہ مسئلہ شفاعت پر بھی دادِ تحقیق دی، اس کے ایک عرصے بعد (۱۲۴۰ھ/ ——— مولوی حیدر علی رامپوری نے اِس موضوع پر قلم اٹھایا جس کا لب و لہجہ اور زبان اب تک کی فریقین کی تحریروں کے

برعکس عالمانہ اور شائستہ نہیں تھی۔ علّامہ نے اس کے جواب میں امتناعِ نظیر کے نام سے ایک کتاب لکھی۔

علّامہ کی فراستِ دینی خداداد تھی۔ آپ کی مندرجہ بالا تحریروں کی نوعیت صرف ایک کتاب پر تنقید اور ایک مصنّف کی کسی علمی لغزش و خطا پر تعاقب کی نہیں ہے بلکہ ایک بہت بڑے دینی فتنے (انکارِ ختمِ نبوت) کی طرف اس کے آغاز ہی میں التفات فرماکر ملّت کو متنبّہ فرمادیا تھا مگر افسوس ہے کہ شاہ صاحب کی حمایت میں چند علماء میدان میں آگئے اور اس ایک مسئلے میں کئی مباحث پیدا کردیئے جن کے نتیجے میں انکارِ ختمِ نبوت کی راہ ہموار ہوئی اور بالآخر ایک متنبی کا ظہور ہوا جس کی اُمت تقریباً ایک صدی سے اُمتِ مُسلمہ کے لیے دردِ سر بلکہ دردِ جگر بنی ہوئی ہے۔

علّامہ کی یہ تحریریں کلامی ادبیات کا شاہ کار ہیں، علمِ کلام کی ایک قسم وہ ہے جس کا موضوع فلسفہ اور اس کے پیدا کردہ شبہات کا رد اور ازالہ ہے اور دوسری قسم وہ ہے جس کا موضوع مسلمانوں کے کج راہ فرقوں اور مکاتیبِ فکر (اعتزال، خروج، ارجاء، ناصبیت، رفض وغیرہ) کے عقائدِ حقّۂ اہلِ سنّت والجماعت سے متصادم افکار و نظریات کا ردّ و ابطال ہے۔ علّامہ کی تقریرِ اعتراضات، "تحقیق الفتویٰ" اور "امتناعِ نظیر" اِس دوسری قسم کے علمِ کلام میں ان کے بلوغ و کمال کا مظہر ہیں۔

شاہ صاحب کے اس قول کے متعلق علّامہ نے لکھا کہ یہ جمہورِ مسلمین کے متفقہ عقائد کے خلاف ہے اس لیے مثلِ محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم ممتنع الوجود ہے، علّامہ نے استدلال اِس طرح فرمایا کہ اگر آں حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کا مثل ممتنع نہیں ہوگا تو ممکن ہوگا اور وہ مثل لامحالہ نبی ہوگا کیونکہ غیرِ نبی، نبی کا مثل نہیں ہوسکتا اور آپ صرف نبی ہی نہیں خاتم الانبیاء بھی ہیں اور مرتبۂ خاتمیت کے معنی یہ ہیں کہ آپ کے مثل کے وجود کا امکان نہ ہو اِس لیے کہ نبوّتِ اقصیٰ مراتب کمالاتِ انسانیت ہے اور یہ مرتبہ اس مرتبے تک متکامل ہوتا ہے جو اقویٰ مراتب پر مشتمل ہے۔ اور اس سے زیادہ اقویٰ چیز امکان میں متصوّر نہیں ہے اور اس سے بالاتر مرتبہ ممکن نہیں ہوسکتا اور یہی اقویٰ مرتبۂ وجود خاتم الانبیاء ہے، نبوّت اس مرتبے پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے۔

مثلِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ممتنع الوجود ہے اور جو چیز ممتنع الوجود ہو وہ مقدورِ حق سبحانہٗ نہیں ہے، کیوں کہ قدرت عبارت ہے، صحتِ فعل ترکِ فعل سے، یا اس صفت سے جو وفقِ ارادہ پر مؤثر ہو اور قدرت صرف ممکن پر ہوتی ہے، واجب اور مستحیل اور ممتنع پر نہیں ہوتی ــــ ممتنع پر عدمِ قدرت سے عجز لازم نہیں آتا کیوں کہ ممتنع قابلیتِ وجود ہی نہیں رکھتا، اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیۡءٍ قَدِیۡرٌ میں بھی "شئے" سے مراد ممکن ہے اس لیے کہ ممتنع ومحال بالاتفاق "شئے" نہیں کہلاتا۔

ایک اور عنوان سے استدلال فرمایا۔ مماثل خاتم الانبیا اگر ممکن ہو تو ضروری ہے کہ اس کا وقوع مستلزم محال نہ ہو کیوں کہ وقوعِ ممکن سے محال ناشی نہیں ہوتا۔ اور یہاں محال ناشی ہو رہا ہے۔ کیوں کہ آیۂ کریمہ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنۡ رِّجَالِكُمۡ الخ کا کذب لازم آتا ہے۔ اس لیے کہ آیۂ کریمہ مثلِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے وجودِ فعلی کے امتناع پر صراحۃً دلالت کرتی ہے اور تجویزِ کذب حق اللہ تعالیٰ محال ہے اس لیے کہ یہ ایک نقص ہے اور نقص علی اللہ تعالیٰ محال ہے۔

نظیرِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے امتناعِ ذاتی پر ایسے ایسے بہت سے دلائل علامہ نے پیش کیے۔ پھر شاہ صاحب نے جو جوابات ان کے دیئے اُن کا رد کیا۔ کئی سال بعد جب شاہ صاحب کے دفاع میں کچھ اور علماء بھی میدان میں آئے اور انہوں نے دفاع کا جو اسلوب اختیار کیا، اس نے مسئلے کے بعض نئے پہلو پیدا کر دیئے۔ ضرورتاً ہم اختصار کے ساتھ اس کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔ علامہ نے تحریر فرمایا تھا کہ فرض کرو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نظیر ممتنع نہیں اور یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص جمیع کمالات میں آپؐ کے ہم پایہ ومساوی ہے تو دو حال سے خالی نہیں ہے۔ یا وہ شخص خاتم الانبیاء ہوگا یا خاتم الانبیاء نہیں ہوگا۔ دونوں صورتوں میں آں حضرتؐ کے برابر نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ شخص خاتم الانبیاء ہوگا تو پھر آں حضرتؐ خاتم الانبیاء نہیں ہوں گے (العیاذ باللہ) اس طور پر اس شخص میں ایسا کمال ہوا جو آں حضرت میں نہیں ہے، یہ کمال ختم الانبیاء ہے۔ تو آں حضرتؐ

اس شخص کے برابر نہیں ہوئے۔ اور اگر وہ شخص خاتم الانبیار نہیں ہے جبکہ آں حضرتؐ بلا شبہ خاتم الانبیار ہیں۔ اس طرح آں حضرتؐ میں ایک ایسا کمال ہوا جو اس شخص میں اس تقدیر پر نہیں ہے تو وہ شخص آں حضرتؐ کے برابر نہیں ہوا۔ بہر تقدیر عدم تساوی لازم آتا ہے۔ (امتناع النظیر ص۳)

اس پر مولوی حیدر علی رامپوری نے جو گویا حضور اکرمؐ کی خاتمیت کو مجروح کرنے پر تلے ہوئے تھے، یہ نظریہ پیش کیا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ آں حضورؐ صرف ان ہمارے ارض و سما کے خاتم النبیین ہوں اور وہ مفروض دوسرے ارض و سما اور دوسری دنیا کا خاتم النبیین ہو (امتناع النظیر ص۱۵۶) اس پر ان کی حمایت میں ایک عالم آگے بڑھے اور انہوں نے "خواتم سبعہ" کا نظریہ پیش کیا اور حضرت ابن عباس رضؓ کے ایک اثر سے جو در منثور میں ہے یہ پہلو نکالا کہ سات زمینوں کے لیے سات عدد خاتم الانبیار ہو سکتے ہیں۔ اثر یہ ہے اِنَّ اللّٰہَ خَلَقَ سَبْعَ ارضین فی کل ارض آدم کآدمکم و نوح کنوحکم و ابراھیم کابراھیمکم وموسیٰ کموسٰکم وعیسیٰ کعیسٰکم ونبیٌ کنبیکم اس اثر سے استناد کرکے حضور اکرمؐ کے چھ مثل زمین کے چھ طبقات میں فرض کر لیے گئے اور صرف ایک جملے کے دفاع میں بات کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا گیا۔

اس نئی "تحقیق" سے استفادہ کرکے غالب نے ایک اور نکتہ پیدا کیا۔ اس نے اپنی ایک مثنوی میں اس موضوع پر جو چند اشعار کہے ہیں، ان میں بقول حالی "صاف صاف یہ تو نہیں لکھا کہ خدا خاتم النبیین کا مثل پیدا کرنے پر قادر ہے مگر اس مضمون کو اس پیرائے میں ظاہر کیا تھا کہ اس موجودہ عالم میں تو ایک خاتم کے سوا دوسرا خاتم پیدا نہیں ہو سکتا لیکن خدا قادر ہے کہ ایسا ہی ایک اور عالم پیدا کر دے اور اس میں خاتم النبیین کا مثل جو اس دوسرے عالم میں خاتم النبیین ہو خلق فرمائے" اور اس کی وجہ اس کا مسلک تھا۔ غالب نے اپنے مقتدا مولانا سید محمد مجتہد العصر کو خط لکھ کر استصواب کیا تھا، مولانا کی طرف سے اسے جو جواب ملا تھا، اس میں علامہ کے مسلک کے برعکس مسلک بیان کیا گیا تھا" ایجاد مثل جناب رسالت مآبؐ فی نفسہ ممتنع ذاتی نیست" (ممتنع بالغیر ہست) چنانچہ علامہ بقول حالی

"اس پر سخت ناراض ہوئے اور فرمایا یہ تم نے کیا کہا ہے کہ متعدد عالموں میں متعدد خاتم ہو سکتے ہیں، نہیں بلکہ ایک لاکھ عالم خدا پیدا کردے تو بھی خاتم النبیین ایک ہی ہوگا" چنانچہ اس کے بعد غالب نے چند ایسے اشعار کا اضافہ کیا جو ان کے اپنے اور اپنے فرقے کے عقائد کا نہیں بلکہ علامہ کے عقیدے کا اظہار تھا۔ غالب کی یہ مثنوی ایک سو اٹھائیس اشعار پر مشتمل ہے۔ ختم نبوت سے متعلق اشعار حسب ذیل ہیں:-

یک جہاں تا ہست یک خاتم بس است — قدرت حق را نہ یک عالم بس است
خواہد از ہر ذرہ آرد عالمے — ہم بود ہر عالمے را خاتمے
ہر کجا ہنگامہ عالم بود — رحمۃ للعالمینے ہم بود!
در یکے عالم دو تا خاتم مجو — صد ہزاراں عالم و خاتم بگو

پھر علامہ نے اظہار ناخوشی فرمایا تو ان اشعار کا اضافہ کر دیا۔

ایں الف لامے کہ استغراق راست — حکم ناطق معنیٔ اطلاق راست
ملت د ایجاد ہر عالم یکے ست — گر دو صد عالم بود خاتم یکے ست
جوہر کل بر نتابد تثنیہ — در محمدؐ رہ نیابد تثنیہ
تا نورزی اندر امکاں ریو و رنگ — حیز امکاں بود بر مثل تنگ
صانع عالم چنیں کرد اختیار — کس بعالم مثل بنود زینہار
ہم گہر مہر منیرش چوں بود — سایہ چوں بنود نظیرش چوں بود
منفرد اندر کمال ذاتیست — لاجرم مثلش محال ذاتی ست

امکانِ کذب

اپنے قول کی صحت پر بہر حال اصرار کیے جانے کا ایک اور افسوسناک نتیجہ یہ نکلا کہ شاہ صاحب اور ان کے اتباع امکان کذب باری تعالےٰ کے قول تک آ گئے۔ علامہ نے نظیر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے امتناع ذاتی پر استدلال میں لکھا تھا کہ "اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ۔ اب اگر خاتم النبیین کا مثل ممکن ہو تو لازم ہے کہ اس کا وقوع مستلزم محال نہ ہو، کیوں کہ وقوع ممکن سے محال ناشی ہی

ہوئی تو وقوع مثل خاتم النبیین سے آیت کریمہ کے منطوق کا کذب لازم آتا ہے کیونکہ یہ آیت مثل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے امتناع وجودِ فعلی پر صریح دال ہے اور یہ گویا کذب باری تعالے کو جائز قرار دینا ہے جو محال ہے اس لیے کہ یہ نقص ہے اور نقص علی اللہ محال ہے۔"

اس کے جواب میں شاہ صاحب نے لکھا کہ باری تعالیٰ سبحانہ کا کذب اور اتصاف بصفات نقصان ممتنع ذاتی نہیں ہے کیوں کہ کوئی غیر مطابق واقعہ قضیہ بنانا اور انبیاء و ملائکہ پر اس کا القاء قدرتِ الٰہیہ سے خارج نہیں ہے ورنہ لازم ہوگا کہ قدرتِ الٰہیہ سے قدرتِ انسانی زائد ہو کیونکہ یہ بات اکثر افرادِ انسانی کی قدرت میں ہے، ہاں یہ بات اللہ تعالیٰ کی حکمت کے منافی ہے اس لیے کذب باری تعالے ممتنع بالذات نہیں ممتنع بالغیر ہے۔ مختصر یہ ہے کہ وہ باری تعالے کے کذب کے امکان کے قائل تھے۔

علماء نے اس کے جواب میں لکھا کہ قائل کو جب یہ اعتراف ہے کہ کذب صفات نقصان میں سے ہے تو پھر وہ باری تعالے کے کذب کے ساتھ امکان اتصاف کے کیسے قائل ہے؟ پھر فرمایا کہ یہ صحیح نہیں ہے کہ کذب نام ہے عقد قضیہ غیر مطابقہ للواقعہ اور مخاطب پر اس کے علی الاطلاق القاء کا، بلکہ کذب نام ہے قضیہ غیر مطابق للواقعہ اخبار کا، ورنہ یوں تو کلام مجید میں کئی مواقع پر حکایۃً قضایا کا ذکر آیا ہے۔ اور قائل نے یہ کہا ہے کہ "ورنہ لازم ہوگا کہ قدرتِ الٰہیہ سے قدرتِ انسانی زائد ہو" تو یہ تعجب خیز ہے کیوں کہ ارتکابِ فواحش و قبائح قدرتِ انسانی کے تحت داخل ہے، حالانکہ ان کا باری تعالیٰ سبحانہ کے ساتھ اتصاف، عقلاً، سمعاً، ضرورۃً و شرعاً ہر لحاظ سے ممتنعات ذاتیہ اور محالات عقلیہ میں سے ہے، قدرتِ الٰہیہ کے تحت داخل نہیں ہے، اس طرح (آپ کے زعم کے مطابق) تو قدرتِ انسانی، قدرتِ ربانی سے زائد ہوئی، العیاذ باللہ۔ رہی یہ بات کہ عیوب و نقائص پر قدرت اتصاف خود عیب و نقص ہے اور سبحانہ تعالے تمام عیوب و نقائص سے منزہ ہے۔ قدرت مطلق کی دو قسمیں ہیں (۱) قدرت کاملہ (۲) قدرت ناقصہ، قدرت کاملہ حضرت باری کے اوصاف مختصہ میں سے ہے اور قدرت ناقصہ مخلوقات کے اوصاف میں سے ہے جو قدرت کاملہ سے بے شمار درجے ناقص ہے، اس لیے قدرتِ ناقصہ کے انسان میں وجود اور ذات باری تعالے میں اس

کے عدم امکان سے، قدرت کاملۂ ربّانی پر، قدرت ناقصۂ انسانی کی زیادت لازم نہیں آئی کیوں کہ کسی شے پر کسی شے کی زیادت اس کو کہہ سکتے ہیں کہ شئے اوّل، شئے ثانی پر اور اس سے سوا کچھ اور پر بھی مشتمل ہو، اب پہلے تو قائل ثابت کرے کہ قدرت انسانی قدرت ربّانی پر بھی مشتمل ہے۔ پھر اس کا قدرت ربّانی سے کچھ زیادہ پر بھی مشتمل ہونا ثابت کرے پھر کہہ سکتا ہے کہ قدرتِ انسانی کی قدرتِ ربّانی پر زیادت لازم آتی ہے۔

شفاعت

شاہ صاحب نے تقویۃ الایمان میں شفاعت کے بیان میں تین قسم کی شفاعتوں کا ذکر کیا ہے۔ شفاعت وجاہت، شفاعت محبت، شفاعت بالاذن، ان میں پہلی قسم کی شفاعت کی تمثیلاً وضاحت کرتے ہوئے لکھا تھا کہ مثلاً کسی بادشاہ کے سامنے کسی چور کی کوئی ایسا امیر دربار سفارش کرے جس کی سفارش مسترد کردینے میں اس امیر کی ناخوشی اور سلطنت کو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہو، علامہ نے عقلی دلیل سے ثابت کیا کہ ایسے امیر کی سفارش قبول کرنے میں ناخوشی ونقصان کے خطرے کی شرط نہیں ہے۔ پھر نقل سے اثبات مدعی کے لیے آیہ مبارکہ وَجِیْهًا فِی الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِیْنَ پیش کی۔ اور بیضاوی کا قول نقل کیا کہ وجاہت سے مراد دنیا میں نبوت اور آخرت میں شفاعت ہے۔

دوسری قسم کی شفاعت (محبت) کی تشریح اس طرح کی گئی کہ بادشاہ کا کوئی عزیز و محبوب کسی مجرم کی سفارش کرتا ہے اور بادشاہ اس کے آزردہ وکبیدہ خاطر ہوجانے کے خطرے سے اس کی سفارش قبول کرلیتا ہے، ایسی شفاعت بھی جناب باری میں ممکن نہیں۔ علامہ نے اس کو بھی رد کردینے کے ساتھ احادیث سے بھی استناد کیا کم اشعث ذی طمرین لایؤبہ لہٗ لواقسم علی اللہ لا برّہٗ اور یہ حدیث قدسی بھی فاذا احببتہٗ فکنت سمعہ الذی یسمع بہٖ وبصرہٗ الذی ینطق بہٖ۔

تیسری قسم کی سفارش (بالاذن) کے شاہ صاحب قائل ہیں یعنی بادشاہ کی مرضی اور اجازت سے کوئی شخص سفارش کرے۔ کیونکہ بادشاہ خود اس مجرم کا جرم معاف کردینا چاہتا ہے۔ علامہ نے اس سے اتفاق نہیں فرمایا۔ انہوں نے لکھا کہ اگر مجرم ایسا سمجھتا ہے کہ بادشاہ تو خود ہی معاف کردینا چاہتا تھا تو یہ نعمت شفاعت کا کفران ہے۔

پھر علامہ نے تفصیل سے اظہار خیال کیا ہے۔ اور لکھا ہے کہ پہلی قسم کی شفاعت کو شفاعت بالوجاہت کہنا شفاعت اور وجاہت دونوں سے لاعلمی کا ثبوت ہے۔ اِس طرح علامہ نے شفاعت محبت کی اِس تشریح سے بھی جو شاہ صاحب نے کی ہے دلائل کے ساتھ اختلاف کیا ہے۔ اِس کے بعد فرمایا ہے کہ دراصل شفاعت وجاہت اور شفاعت محبت دونوں شفاعت بالاذن کی قسمیں ہیں اور ان کا قبول کیا جانا کتاب وسنت کے دلائل سے ثابت فرمایا ہے اور آخر میں لکھا ہے کہ تمام فرق اسلامیہ کا شفاعت پر اتفاق ہے اور گناہوں کی سزا سے نجات کے لیے اور ترقیٔ درجات کے لیے شفاعت کو سبب مانتے ہیں، صرف معتزلہ کو گناہوں کی سزا سے نجات کا سبب ماننے سے انکار ہے وہ شفاعت کو صرف ترقیٔ درجات کا سبب مانتے ہیں، مگر صاحب تقویۃ الایمان تمام اہل اسلام کے برخلاف شفاعت کو بے دخل وبے کار سمجھتے ہیں اور زبان سے بظاہر شفاعت اللہ تعالےٰ کے رحم اور عفو کے بعد ہونے کے قائل ہیں اور دراصل ان کے نزدیک شفاعت متحقق ہی نہیں ہے

ادب عربی

شمس العلماء مولانا فیض الحسن سہارن پوری، جو علامہ کے تلمیذِ سعید تھے اور عربی ادب کے ممتاز فضلاء میں سے تھے، مولانا شبلی نے ادب عربی کی تحصیل مولانا فیض الحسن ہی سے کی تھی، سرسید احمد خاں نے مولانا سے استفادہ کیا تھا۔ مولانا نے ایک طویل فارسی مثنوی لکھی "روضۂ فیض" اس کی ابتداء میں اپنے استاد علامہ کی شان میں ۵۴ مدحیہ اشعار کہے ہیں۔ علامہ کے عربی ادب پر عبور کے متعلق لکھتے ہیں؛

ہندیئے در گردش علم و ادب	ادب آموز ادیبان عرب
قدر ارباب ادب بشکستہ	زور بازار عرب بشکستہ
شعرا در کش شعر انعال	چہ قصیدہ چہ رباعی چہ غزل
مستفید از سخنش کعب و جریر	تا بنثرش نرسد نثر حریر
ہر کجا بہر رقم برخیزد	شور در ملک عدم برخیزد
بر فصاحت بملاحت دم ساز	ہم حلاوت بملاحت ہم راز

مولانا غوث علی شاہ صاحب جو علامہ کے والد اور مولانا فضل امام کے شاگرد اور علامہ

کے بے تکلف دوست تھے۔ لکھتے ہیں :

" ایک بار علامہ نے عربی کے شاعرِ اعظم امرا لقیس کے قصیدے پر قصیدہ کہا تھا اور حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کو سنا رہے تھے، شاہ صاحب نے ایک مقام پر اعتراض کیا (غالباً فرمایا ہوگا کہ یہ عربی محاورے کے خلاف ہے) علامہ نے جواب میں متقدمین کے اشعار سنانا شروع کیے، جب بیس شعر سنا چکے تو والد (فضل امام) نے فرمایا " بس حدِ ادب " علامہ نے ادب سے عرض کی، حضرت یہ کوئی فنِ حدیث و تفسیر تو ہے، فنِ شاعری ہے اس میں بے ادبی کی کیا بات ہے؟ " شاہ صاحب نے فرمایا " برخوردار! تو سچ کہتا ہے "

حسنِ تربیت

مولانا غوث علی شاہ نے اپنے سفر رام پور اور وہاں علامہ سے ملاقات کا بھی ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ جب ہم رام پور پہنچے تو سرائے میں ٹھہرے، اتفاقاً مولوی فضل حق صاحب سے ملاقات ہوگئی۔ نہایت محبت عنایت سے پیش آئے اور اپنے نوکر سے کہا جاؤ آپ کا اسباب اٹھا لاؤ۔ میں نے کہا حضرت برائے خدا مجھے وہیں رہنے دیجئے کہ بہت آرام سے ہوں۔ کہا اچھا آپ جہاں رہیں خوش رہیں، لیکن بھٹیاری کو کہلا بھیجا کہ ان کے خرچ کا حساب ہمارے ذمے ہے اگر پانچ روپے روز بھی اٹھیں تو مضائقہ نہیں ہم دیں گے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ میاں صاحب بلا اجازت ہمارے کہیں نہ چلے جائیں۔ ایک روز پچھلی باتوں کا ذکر آگیا۔ اپنے والد کو یاد کر کے روتے رہے۔ ہم نے کہا " مولوی صاحب آپ کو وہ دن بھی یاد ہے کہ مولوی (فضل امام) صاحب نے تھپڑ مارا تھا اور دستارِ فضیلت دُور جا پڑی تھی۔ " ہنسنے لگے اور فرمایا کہ ہاں خوب یاد ہے۔ وہ عجب زمانہ تھا " اور وہ قصہ اس طرح تھا کہ (علامہ کے عنفوانِ شباب میں) مولوی فضل امام صاحب نے ایک طالب علم سے فرمایا کہ جاؤ فضل حق سے سبق پڑھ لو۔ وہ آیا، غریب آدمی، بدصورت، عمر زیادہ، علم کم، ذہن کند اور یہ نازک طبع، ناز پروردہ، جمالِ صورت سے آراستہ، چودہ برس کا سن و سال، نئی فضیلت، ذہن میں جودت، بھلا میل ملے تو کیسے ملے اور صحبت راس آئے تو کیوں کر۔ تھوڑا سبق پڑھایا تھا کہ بگڑ گئے جھٹ اُس کی کتاب پھینک دی اور بُرا بھلا کہہ کر نکال دیا۔ وہ روتا ہوا مولانا (فضل امام)

صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا اور سارا حال بیان کیا۔ فرمایا کہ بلاؤ اس خبیث کو، مولوی فضل حق صاحب آئے اور دست بستہ کھڑے ہو گئے۔ مولانا صاحب نے ایک تھپڑ دیا اتنے زور سے کہ دستارِ فضیلت دُور جا پڑی اور فرمانے لگے "تو تمام عمر بسم اللہ کے گنبد میں نہار ناز و نعم میں پرورش پائی، جس کے سامنے کتاب رکھی اس نے خاطرداری سے پڑھا دیا، طالب علموں کی قدر و منزلت تو کیا جانے، اگر مسافرت کرتا، بھیک مانگتا اور طالب علم بنتا تو حقیقت معلوم ہوتی۔ ارے طالب علمی کی قدر ہم سے پوچھ،

درازیٔ شب از مژگان من پرس ‏ ‏ ‏ کہ یک دم خواب در چشمم نگشتست

خیر تم جانوگے اگر آئندہ طالب علموں کو کچھ کہا" یہ چپ کھڑے روتے رہے۔ کچھ دم نہ مارا۔ خیر قصہ رفع دفع ہوا لیکن پھر کسی طالب علم کو کچھ نہ کہا۔ (ص ۱۳۶ تذکرہ غوثیہ)

حاضر دماغی

مولوی رحمان علی صاحب، تذکرہ علمائے ہند نے، ۱۸۴۸ء میں علامہ کو لکھنؤ میں دیکھا تھا، لکھتے ہیں:

"بسال دو از دہ صد و شصت و چہار (۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء) مؤلف ہیچ مدان بمقام لکھنؤ بخدمتش رسیدہ دید کہ در عین حقہ کشی و شطرنج بازی تلمیذے را سبق افق المبین می داد و مطالب کتاب را بہ متعلم باحسن بیان دل نشین می نمود" (۱۶۴-۱۶۵)

۱۲۶۴ھ (۱۸۴۸ء) میں کتاب کا ہیچ میداں دولت ان کی خدمت میں لکھنؤ میں حاضر ہوا تو دیکھا کہ حقہ پی رہے ہیں، شطرنج کی چال بھی چل رہے ہیں اور ساتھ ہی ایک شاگرد کو الافق المبین (جیسی مشکل و دقیق کتاب) کا درس بھی دے رہے ہیں اور کتاب کے مطالب اپنے حسنِ بیان سے طالب علم کے ذہن نشین بھی کر رہے ہیں۔

علامہ اور مرزا غالب

علامہ کے ساتھ بڑی فیاضی کا معاملہ فرمایا گیا تھا اور انہیں بہت سی ایسی نعمتیں ودیعت کی گئی تھیں جو بہت ہی کم کسی ایک شخص میں جمع ہوتی ہیں۔ وہ "صاحبِ دولت" تھے —

ایک طرف وہ علوم کمالات سے بہرہ ور تھے تو دوسری طرف وہ صاحب ثروت اور ایک اعلیٰ دنیوی منصب پر سرفراز تھے، اسی طرح ایک طرف وہ فلسفی تھے تو دوسری طرف شعر وسخن کا ذوق بھی ارزانی ہُوا تھا۔ شعر وسخن کی انس و ہم نوائی نے مرزا غالب سے ان کا رشتۂ خلت و اخوت استوار کیا تھا، غالب فارسی کے بھی عظیم شاعر تھے اور اُردو کے بھی، فارسی شاعری کی شوخی تو بعد میں پھیلی، پہلے تو وہ اردو شاعری کے ذریعے متعارف ہوئے تھے مگر بیدل کے اتباع اور مشکل پسندی کی وجہ سے ان کے قبول عام کی رفتار تیز نہیں تھی۔ علامہ ہی کے مشورے تھے جن پر عمل کر کے غالب نے اپنے بہت سے مشکل اشعار قلم زد کر دیئے اور آئندہ بھی اپنا رنگ بدل لیا جس کی بنا پر وہ اپنی شاعرانہ عظمت کا اعتراف کروا سکے۔

علامہ اور غالب ہم سن تھے، وہ خیر آباد سے اور یہ آگرے سے تقریباً ایک ہی زمانے میں دہلی آ کر رہے تھے۔ علامہ کا دولت خانہ (بارہ دری شیر افگن خاں) اور غالب کا مسجد کے زیرِ سایہ والا مکان بھی نزدیک ہی تھے۔ علامہ تو ابتدا سے انتہا تک مدرس رہے۔ غالب بھی ابتدائی عمر میں امرا کے بچوں کو فارسی پڑھایا کرتے تھے۔ دونوں کے کئی شاگرد بھی مشترک تھے۔ کئی احباب مشترک تھے۔ غرض اسی طرح دونوں میں باہم ارتباط و اتحاد کے کئی رشتے تھے۔ دونوں ایک دوسرے کے محاسن و کمالات کے ذکر و اعتراف سے کبھی نہیں چُوکتے تھے۔

کسی دوست کی سب سے بڑی خدمت اس کی رہ نمائی اور غلط روی پر ٹوکنا ہے۔ اور صحیح مشورے دینا ہے۔ علامہ نے غالب کی مشکل پسندی پر ٹوکا اور آسان زبان میں شعر کہنے کا مشورہ دیا۔ غالب نے بقول مولانا حالی اپنا دو ثلث کلام قلم زد اور منسوخ کر دیا اور آئندہ کے لیے یہ روش ترک کر دی اور نتیجہ یہ نکلا کہ غالب کا یہ مختصر دیوان اردو کا سب سے بڑا مجموعۂ کلام بن کر چمکا۔

غالب ابتدا میں برسوں امرا و رؤسا کے بچوں کو پڑھایا کرتے تھے۔ علامہ کے دربار رام پور سے جو مراسم تھے غالباً اسی کی بنا پر رام پور کے ولی عہد یوسف علی خاں جو حصولِ تعلیم کے لیے دہلی میں مقیم تھے۔ غالب ان کی تعلیم کے لیے منتخب ہوئے۔ یہ ۱۸۲۷ء (غالب کے سفر کلکتہ سے پہلے کی بات ہے)

۱۸۵۷ء میں علامہ نے یوسف علی خاں کو جو اس وقت رام پور میں مسند نشین ہو گئے تھے شعر گوئی میں غالب سے تلمذ اور انہیں اپنا مشیر سخن بنا لینے کا مشورہ دیا جس کے نتیجے میں غالب والئ رام پور کے مشیر سخن بن گئے۔ اور آخر عمر تک یہ تعلق رہا۔ اور اس کے صلے میں ان کو تا زندگی ماہانہ نذرانہ پیش کیا جاتا رہا بلکہ غالب کے بعد ان کی اہلیہ کی خدمت کی گئی۔

مرزا غالب کو بھی علامہ سے شیفتگی تھی۔ ان کے فضل و کمال اور سخن شناسی پر اعتماد تھا، جس کا اظہار ہر موقع پر اُن کی تحریروں سے ہوتا رہا۔ ۱۸۲۷ء میں وہ سفر کلکتہ پر روانہ ہونے سے پہلے فیروز پور جھرکہ گئے تھے اور جاتے وقت علامہ سے نہیں مل سکے تھے، اس کا اظہار ایک خط میں کیا ہے جو صنعت تعطیل میں ہے (گل رعنا) پھر جب کلکتے پہنچے اور اپنے مقدمے کے سلسلے میں وہاں رہنا پڑا تو جن احباب کی یاد سے مضطرب رہے اس کا اظہار ایک مثنوی (چراغ دیر) میں کیا ہے۔

زارباب وطن جویم سراغ را | کہ رنگ و رونق اندازاین نہ چمن را
چو خود را جلوہ سنج ناز خواہم | ہم از حق فضل حق را باز خواہم

پھر جب علامہ نے کمپنی کی ملازمت ترک کر کے ریاست جھجر جانے کا عزم کیا تو غالب نے کلکتے کے ایک اخبار آئینہ سکندری کے نام اپنے ایک مراسلے میں اس ترکِ تعلق کے اسباب، اہلِ دہلی اور خصوصاً شاہ زادہ (بعد میں شاہ) ابوظفر سراج الدین کے جذباتِ غم قلمبند کر کے اشاعت کے لیے روانہ کیے جس کی تفصیل ہم پہلے لکھ چکے ہیں، والئ رام پور کے قصیدۂ مدحیہ میں علامہ کا ذکرِ خیر یوں کرتے ہیں؛

توقیع فضل حق آں علیں معنی | کہ آباد برائے فراواں فرستم

سن ستاون کے معرکۂ جہاد کے بعد جب علامہ گرفتار کر لیے گئے اور ان پر مقدمہ چلا اور فیصلہ سنا دیا گیا تو غالب یوسف مرزا کے نام لکھتے ہیں؛

" مولانا کا حال کچھ تم سے مجھ کو معلوم ہوا کچھ مجھ سے تم معلوم کر و۔ مرافعہ میں حکم حبس دوام بحال رہا۔ بلکہ تاکید کی گئی ہے کہ جلد دریائے شور کی طرف روانہ کرو۔ چنانچہ تم کو معلوم ہو جائے گا کہ ان کا بیٹا ولایت

میں اپیل کیا چاہتا ہے، کیا ہونا ہے؟ جو ہونا تھا وہ ہو چکا؟ انا للہ وانا الیہ راجعون» (اردوئے معلّیٰ)

اکتوبر ۱۸۶۱ء میں ان کے شاگرد میاں داد خاں سیاح کلکتے گئے تھے۔ اس وقت علامہ کا وصال ہو چکا تھا مگر غالب کو خبر نہیں ہوئی تھی اس لیے سیاح کو لکھتے ہیں:

" ہاں خاں صاحب! آپ جو کلکتے پہنچے ہو اور سب صاحبوں سے ملے ہو، تو مولوی فضل حق کا حال اچھی طرح دریافت کر کے مجھے لکھو۔ اُس نے رہائی کیوں نہ پائی اور وہاں جزیرے میں اُس کا کیا حال ہے؟ گزارا کس طرح ہوتا ہے؟"

پھر جب غالب تک وصال کی خبر آخر پہنچ گئی تو لطیف احمد بلگرامی کے نام تڑپ کر لکھتے ہیں: "کیا لکھوں اور کیوں؟ نُورِ آنکھوں سے جاتا رہا اور دل سے سرور، ہاتھ میں رعشہ طاری ہے، کان سماعت سے عاری ہے، فخرِ ایجاد و تکوین مولانا فضل حق ایسا دوست مرجائے اور غالب نیم مردہ نیم جان رہ جائے۔

مرتے ہیں آرزو میں مرنے کی
موت آتی ہے پر نہیں آتی
آگے آتی تھی حال پہ ہنسی
اب کسی بات پر نہیں آتی

اگر جواں ہوتا تو آپ سے دعائے خیریت چاہتا، اسّی برس کا بوڑھا ہونے کو آیا دعائے مغفرت کا امید وار ہوں۔" (جاری ہے)

قرآن حکیم کی مقدس آیات اور احادیث نبوی آپ کی دینی معلومات میں اضافے اور تبلیغ کے لیے اشاعت کی جاتی ہیں۔ انکا احترام آپ پر فرض ہے۔ لہٰذا جن صفحات پر یہ آیات درج ہیں انکو صحیح اسلامی طریقے کیمطابق بیحرمتی سے محفوظ رکھیں۔

رسول اللہ اور آپ کی تعلیمات کے بارے میں

مستشرقینِ مغرب کا اندازِ فکر

(سترہویں - اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں)

(قسط اوّل: پیش لفظ)

از :- عبدالقادر جیلانی ، ایم - اے (اسلامیات)

تہذیبیں گروہِ انسانی کی شدید محنت اور جاں فشانی کا ثمرہ ہوتی ہیں - ہر گروہ کو اپنی تہذیب سے فطری وابستگی ہوتی ہے - جب تک اس کی تہذیب اسے تسکین عطاء کرتی ہے وہ دیگر تہذیبوں سے بے نیاز رہتا ہے - جب کوئی بیرونی تہذیب اس پر دباؤ ڈالنے لگتی ہے تو معاشرہ اس کی مدافعت کے لئے اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور مخالف تہذیب کو اپنی تہذیب پر اثر انداز ہونے نہیں دیتا - یہ مدافعت حربی ٹکراؤ کی صورت اختیار کرتی ہے اور اگر حربی مدافعت کی قوت نہیں رہ جاتی تو غالب معاشرے کے خلاف سرد جنگ اختیار کی جاتی ہے - تاآنکہ دونوں میں سے ایک کو قطعی برتری حاصل نہ ہو جائے - بصورتِ دیگر کوئی نئی تہذیب وجود میں آتی ہے جس میں متحارب معاشرے ضم ہو جاتے ہیں -

پہلی صدی عیسوی تک بحرِ روم سے ملحق تمام علاقے رومن امپائر کے صوبے بن چکے تھے - اسلام سے قبل رومن امپائر کا کرۂ ارض پر کوئی مدِ مقابل نہ تھا - رومن امپائر کی پیش رو گریک ایمپائر تھی جسکے عظیم شہنشاہ سکندر اعظم کی قلمرو میں مصر سے پنجاب تک کا پورا علاقہ شریک تھا ، رومن خود کو یونانیوں کا جانشین سمجھتے تھے اور اس اعتبار سے یونانی تہذیب کے وارث تھے - یہ مشترکہ معاشرہ ہلینک سوسائٹی کہلاتا تھا - اس معاشرے نے مصری، آشوری ، کلدانی ، یہودی ، فنیقی اور مینوئی تہذیبوں کو شکست دے کر اپنی برتری قائم کرلی تھی - ان قدیم تہذیبوں کے ورثے اپنے معاشرے میں منتقل کرلئے تھے - ان کا علم وفن بامِ عروج پر تھا - ایک ہزار سال سے دُنیا پر رومن برتری مسلمہ تھی - روم کا نام

عظمت اور سربلندی کی علامت بن گیا تھا۔ رومن خود کو دُنیا کا متمدن آقا تصور کرتا تھا۔ جسے دنیا پر حکومت کرنے کا حق حاصل تھا۔ باقی دُنیا صرف اس لئے تھی کہ رُوم کی خدمت گذاری کرے۔

روم ثقافت میں یونان کا شاگرد تھا۔ یونانی فلسفہ اس کے لئے حجت تام تھا۔ اس کی روشنی میں ہلینک معاشرہ یہ خامی محسوس کرتا تھا کہ اس کے مروجہ مذہب افلاطون اور ارسطو کی فکر سے ہم آہنگ نہ تھے۔

پال رومی شہری ہونے کے باعث اس ضرورت سے آگاہ تھا۔ حضرت عیسیٰؑ کے بعد اوّل تو خود اس نے عیسائیت کی ترویج اس انداز سے کی کہ ہلینک معاشرے کے لئے قابلِ قبول ہو۔ پھر اگر کوئی کسر رہ گئی تھی تو رومن معاشرے نے اپنے سانچے میں ڈھال کر پوری کر دی۔ جب عیسائیت نے رومن قالب اختیار کر لیا تو رومن شہنشاہ نے اپنے اقتدار کے بل پر رومن ایمپائر میں نافذ کر دیا۔ اس طرح یہ خامی بھی دور ہو گئی۔ اب رومن معاشرہ بخیالِ خویش عالمی اقتدار، عالمی فکر، عالمی سچائی، عالمی برتری کا حامل تھا۔ رفتہ رفتہ اقتدار، فکر اور برتری کا طلسم ٹوٹنے لگا۔ صرف عالمی برتری کا حامل تھا۔ رفتہ رفتہ اقتدار، فکر اور برتری کا طلسم ٹوٹنے لگا۔ صرف عالمی سچائی کا بھرم باقی رہ گیا۔ پھر یہی بھرم سب سے بڑی قدر بن گیا۔ باقی قدریں ثانوی ہو گئیں۔

یہ تھا وہ پس منظر (باب اوّل) جس میں مغرب نے اسلام کو طلوع ہوتے دیکھا۔ ساتویں صدی عیسوی نصف اوّل میں عرب اسلام کا جھنڈا لے کر بیک وقت روم و ایران کی عظیم سلطنتوں سے نبرد آزما ہوئے۔ سلطنتِ ایران کا وجود تو پچیس سال کے اندر اندر ختم ہو گیا لیکن سلطنتِ روم اپنی بقا کے لئے مسلسل جنگ کرتی رہی۔ اس دور میں سلطنتِ روم دو حصوں میں منقسم تھی۔ مشرقی سلطنتِ روم (بازنطین) اصل اقتدار اور طاقت کی حامل تھی اس وقت تک مغرب رومن ایمپائر کا جزو تھا۔ گو اس کی اپنی جداگانہ حیثیت نہ تھی۔ تاہم مغربی اور مشرقی عیسائیت میں میں رقابت پیدا ہو چکی تھی۔ اور عیسائیت کو رومن شہریت پر تفوق میسر آچکا تھا۔

جب تک عرب بازنطین سے نبرد آزما رہے ۔ مغرب ایک تماشائی تھا مشرقی سلطنت روم یا مشرقی عالم عیسائیت کی پسپائی ایک رقیب کی پسپائی تھی ۔ بازنطین کی شکست گویا مشرقی کلیسا کی شکست تھی لیکن جب ان شکستوں کے مختلف النوع اثرات ظاہر ہونے لگے تو مغرب نے بھی اپنی حفاظت کی جدوجہد شروع کی ۔ اس کا اوّلین ردِّ عمل کمزور بازنطین سے خود کو آزاد کرانے کی شکل میں ظاہر ہوا ۔ بازنطین نے مغرب کی علیحدگی کو بادِل ناخواستہ برداشت کیا ۔ اور اپنے زیر اقتدار رکھنے کے لئے طاقت کے استعمال سے گریز کیا ۔

مغرب خود کو عظیم رومن امپائر کا وارث تصور کرتا تھا ۔ عرب جیسی ناقابلِ اعتنا ، قوم کے ہاتھوں رومن صوبوں کا نقصان تصور کر رہا تھا ۔ انہیں پھر سے فتح کرنا اپنا فرض سمجھتا تھا ۔ رومن نخوت کے لئے اقتدار اور برتری کا اس گمنام قوم کے ہاتھوں مجروح ہونا ناقابلِ برداشت تھا ۔ آٹھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں عرب نہ صرف اسپین فتح کر چکے تھے بلکہ سسلی سے اطالیہ پر حملے کر رہے تھے ۔ نویں صدی میں دوبارہ رُوم کا محاصرہ کر چکے تھے ۔ روم کو مغربی عالمِ عیسائیت میں حرمِ مقدس کا درجہ حاصل تھا ۔ روم پر حملوں کو کلیسا کبھی نہ بھلا سکتا تھا ۔ آٹھویں صدی کی نصف سے مغربی سیاست کلیسا کے اقتدار میں آگئی ۔ جس کے بعد کلیسا مغربی معاشرے پر مسلّط ہو گیا ۔ اس نے کلیسائی قدروں کو معاشرتی قدریں بنا کر پورے معاشرے کو کلیسا کے مقاصد کے لئے استعمال کیا ۔ کلیسا کے لیے سلطنتیں بننے لگیں اور کلیسا پہ سلطنتیں قربان کی جانے لگیں ۔

کلیسا کا اقتدار مذہبی تھا ۔ اس کا رقیب اگر ہو سکتا تھا تو صرف دوسرا مذہب ، عرب سیلِ بے پناہ کی طرح عالمِ عیسائیت کو درہم برہم کر رہے تھے ۔ ان کی توانائی کا راز محض مذہب تھا ۔ کلیسا نے نہ صرف عرب بلکہ اسلام کو دشمن قرار دیا ۔ اور اس کے خلاف مختلف محاذ کھولے ۔ حربی مقاصد کے لئے اس نے جنگجو جرمن اقوام کو استعمال کیا ۔ فکر محاذ خود سنبھالا ۔

دشمن کے خلاف جنگی پیمانے پر پروپیگنڈہ کیا ۔ پروپیگنڈے کی قوت سے کلیسا پوری طرح واقف تھا ۔ اسی پروپیگنڈے کے بل پر کلیسا اُستوار ہوا ، پروپیگنڈے ہی

کے بل پر چوتھی صدی عیسوی میں رومن امپائر کو کرسچین امپائر بنایا تھا۔ اور اسی قوت سے کلیسا نے مغرب میں تمام رقیب مذاہب کا صفایا کیا۔ اسی قوت سے جرمنوں کو قابو میں کیا۔ کلیسا کے اختیار میں صرف یہی ایک ہتھیار تھا جس کی مدد سے وہ نہ صرف خود کو بلکہ مغربی معاشرے کو دشمن سے محفوظ رکھ سکتا تھا۔

مغرب پر اگر صرف سیاسی دباؤ ہوتا تو شاید کلیسا کا پروپیگنڈا اس قدر مقبول اور نتیجہ خیز نہ ہوتا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ عالمِ اسلام کا شدید دباؤ ہمہ جہتی تھا۔ سیاسی اعتبار سے سلطنتِ روم کا نصف رقبہ اور بحرِ روم کی اجارہ داری چھن چکی تھی۔ اس سے قبل رومی معاشرے نے کبھی اس قدر شدید نقصانات کسی کے ہاتھوں نہ اُٹھائے تھے۔ ہزار سالہ بالادستی نے یہ عقیدہ راسخ کر دیا تھا کہ روم لافانی ابدی اور لازوال ہے۔ عیسائیت نے اس عقیدہ کو مذہبی رنگ عطا کیا کہ یہ شہر خدا کا شہر تھا۔ قیامت تک اسے کوئی قوت سرنگوں نہ کر سکے گی۔ اگر کوئی اسے تباہ کرے گا۔ تو وہ صرف دجال ہوگا۔ اس عقیدے نے مسلمانوں کو دجال کی قوم باور کرایا جو مغربی کلیسا اور عقیدۂ تثلیث کو ختم کرنے اُٹھی تھی۔ عقیدۂ تثلیث بڑی خوں ریزی کے بعد رائج ہوا تھا۔ اسلام کے باعث پھر وہی قدیم مسائل سر اٹھانے لگے تھے جس کے باعث کلیسا کی بقا خطرے میں پڑنے لگی۔

سیاسی اور مذہبی دباؤ کے ساتھ معاشرتی اور ثقافتی دباؤ بھی پڑ رہا تھا۔ جہاں جہاں اسلام نے قدم جمائے عیسائیت کے نقوش پھیکے پڑ گئے عربی نے لاطینی کی جگہ لی۔ خود عیسائی عوام ثقافت و معاشرت میں عربوں کی پیروی کرنے لگے۔ اقتصادی دباؤ ان سب سے شدید تھا۔ بحرِ روم سے محرومی نے جہاز رانی مسدود کی بحری تجارت بند ہوئی۔ بندرگاہیں اُجڑیں۔ درآمد برآمد کے خاتمے نے بازار بند کئے۔ شاہی خزانہ، درآمدی ٹیکس کسٹم ڈیوٹی اور بازار ٹیکس سے محروم ہوا۔ صوبوں کی آمدنی جاتی رہی غلاموں کی درآمد بند ہوئی۔ خزانہ اس قابل نہ رہا کہ حکومت کے اخراجات برداشت کر سکے۔ شاہی خدمات کے عوض زمین تقسیم ہونے لگی۔ یہاں تک تقسیم کے لئے زمین بھی نہ رہ گئی۔ حکومت کے تمام ادارے ختم ہو گئے۔ شہر نابید ہونے لگے۔ زمین امراء کی ملکیت ہو گئی اور غرباء زمین کے غلام

ہو گئے۔

عالمِ اسلام کا یہ ہمہ جہتی دباؤ تھا (باب دوم) جس نے ہر فرد کو سرگرداں کر رکھا تھا۔ نجات کی اگر کوئی امید تھی تو صرف کلیسا کے دم سے تھی۔ کلیسا کے نزدیک ان حالات کا واحد علاج یہ تھا کہ سرا سین (مسلمان) اور ان کے مذہب کو مکمل طور پہ تباہ کر دیا جائے تاکہ بہتری کی کوئی شکل پیدا ہو۔

نفرت کا پروپیگنڈا، جذبات میں تلاطم پیدا کرتا رہا۔ تین صدیاں اضطراب میں گذریں اور جب عالمِ اسلام میں اضمحلال پیدا ہوا۔ تو گیارہویں عیسوی کے اواخر میں عالمِ اسلام پر دھاوا بول دیا گیا۔ شام و فلسطین میں صلیبیوں نے اپنی چار لاطینی سلطنتیں قائم کر لیں۔ مصر اور افریقہ کو بھی فتح کرنے کے لئے یورشیں ہونے لگیں۔ اسپین کو عملاً اپنا باجگذار بنا لیا۔ مکمل دو صدیوں تک لاطینی تسلط مسلم ممالک پر برقرار رہا۔ پھر جب یہ تسلط ختم ہوتا نظر آیا۔ تو کلیسا نے صلیبی مقاصد منگولوں کے ذریعے حاصل کرنے کی کوشش کی۔ منگول قہرِ خداوندی بن کر عالم اسلام پر ٹوٹ پڑے اس کے باوجود صلیبی سورماؤں کو بجز حسرت و یاس کچھ نہ میسر آیا۔ تیرہویں صدی کے اختتام تک صلیبی سلطنتوں کا نام و نشان مٹ گیا اور مغرب اپنی قدیم حدود میں واپس لوٹ آیا۔

جس دور میں صلیبی جنگیں ناکام ہو رہی تھیں۔ اسپین میں مسلمان قدم بقدم پسپا ہو رہے تھے۔ اسی دور میں ترکانِ عثمانی نے یورپ پر مشرق کی جانب سے پیش قدمی شروع کی۔ آٹھویں صدی عیسوی کی عرب فتوحات اتنی تشویشناک نہ تھی جتنی تشویشناک پندرہویں صدی کی ترک فتوحات تھیں۔ مغرب نے سنجیدگی کے ساتھ خطرہ اسلام سے نمٹنے کے طریقوں پر غور کرنا شروع کیا۔ دشمنی ان صدیوں میں اس قدر راسخ ہو چکی تھی کہ ایک مفکر بھی ایسا نہیں ملتا جو مصالحت کی تجویز پیش کرتا ہو۔

کل کے نزدیک واحد حل یہ تھا کہ عیسائیت کی تبلیغ مسلمانوں میں کی جائے۔ راجر بیکن نے السنہ مشرق کے حصول پر زور دیا تاکہ راست مطالعے کے ذریعے اسلام کی کمزوریوں کا پتہ چلایا جائے۔ ان پیچیدگیوں کو معلوم کیا جائے۔ جس کے باعث عالمِ اسلام میں

دینِ مسیحی کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔ ان اسباب کا تجزیہ کیا جائے جس کے باعث مسلمانوں کی اپنے عقیدے سے وابستگی ختم نہیں ہوتی۔ اور ان کے ازالہ کے لئے دلیلیں فراہم کی جائیں۔

اس نے فلسفہ کی افادیت پر بھی زور دیا کہ فلسفہ بے دینوں (مسلمانوں) کا مؤثر ہتھیار ہے۔ عیسائیوں کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ اس پر عبور حاصل کریں اور اس کا استعمال ان کے خلاف کریں۔ کلیسا نے ان تجاویز کو طویل عرصہ غور و خوض کرنے کے بعد بالآخر عملی اقدام کے لئے قبول کیا۔

پندرہویں صدی عیسوی مغرب کے لئے شدید ہیجانی دور تھا۔ ۱۴۲۵ء تا ۱۴۶۰ء یہ ہیجان نکتہ عروج پر رہا۔ اس درمیان ترکوں نے قسطنطنیہ کو فتح کرکے مشرقی سلطنت روم کا وجود مٹا دیا۔ مشرقی عالمِ عیسائیت نے مغرب کی بالادستی قبول کرنے پر ترکوں کی اطاعت کو ترجیح دی۔ اب عالمِ اسلام اور مغرب کے درمیان کوئی شئے حائل نہ تھی۔ سرحدوں کا راست اتصال ایک مستقل خطرہ تھا۔ ان حالات میں مغرب خود کو بے یار و مددگار پا رہا تھا۔ ہر مکتبِ فکر اس خطرے سے متاثر تھا۔ متعدد مفکرین نے اس خطرے کے ازالے کیلئے اپنی اپنی تجاویز پیش کیں۔ ان تجاویز پر غور و فکر کیلئے کانفرنسیں منعقد ہوئیں۔ یہ تجاویز طریقۂ کار کے اعتبار سے مختلف تھیں۔ لیکن سب کا مطمح نظر مشترک تھا کہ کسی نہ کسی طرح اسلام کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا جائے۔

جان آف سگویہ قرآن کے دقیق مطالعے کے بعد اسمیں خامیاں دریافت کرکے یہ ثابت کرنے کا داعی تھا کہ یہ کلامِ ربانی نہیں۔ وہ ہتھیاروں کے بجائے دلائل و براہین کے ذریعے اسلام کو شکست دینے کا حامی تھا۔ نکولاس آف کیوسہ اختلافی مسائل سمیٹ کر مجتمع کرنا چاہتا تھا اور اختلافی وجوہات ختم کرکے مسلمانوں کو دائرہ عیسائیت میں داخل کرنے کا متمنی تھا، جین جرمین کے نزدیک اسلام کا علاج تلوار تھا۔ اس نے مغرب کو متحد ہوکر عالمِ اسلام کو تہہ و بالا کرنے کا پرچار کیا۔

انیئیس سلویئس مسلم حکمرانوں کو تحریص و ترغیب کے ذریعے عیسائی بنانا چاہتا تھا۔ اس مقصد کے لئے اس نے سلطان محمد فاتح کو بھی ایک خط لکھا۔ مذہبی مصلحین کلیسا کی اصلاح اس لئے کرنا چاہتے تھے کہ کلیسا کے سبب عالمِ عیسائیت میں جو انتشار

تھا وہ دور ہوسکے اور عیسائی متحد ہوکر اسلام سے نبرد آزما ہوسکیں ۔
بالآخر ایک مربوط لائحہ عمل مرتب ہوا ۔ یونیورسٹیوں میں عربی شعبے قائم ہوئے ۔ علوم اسلام کا ترجمہ ہوا مستشرقین کا گروہ پیدا ہونے لگا ۔ یہ گروہ کلیسا کے مقاصد کی تکمیل کرنے لگا ۔ اس نے اسلامی مواد کو مغربی سانچوں میں ڈھالا ۔ یہ سانچے مستشرقین کو عہد وسطیٰ سے وراثتاً ملے تھے ۔ عہد وسطیٰ سے ملنے والا علمی ورثہ (باب چہارم) مستشرقین کے ہاتھوں صیقل ہوا ۔ اس پر ملمع چڑھا ۔ اور مغربی ساکھ نے اسے دنیا میں عام کیا ۔
جب دُنیا اسیر مغرب ہوئی تو ہر فن میں مغرب کو سند تسلیم کیا جانے لگا ۔ اسلام کے بارے میں بھی مستشرقین کی رائے کو عالمی اہمیت میسر آئی جس کے باعث عیسائی دنیا بدستور تعصب میں ملوث اسلام سے گریز کرتی رہی ۔ اسلامی معاشرے میں مغرب پرست طبقہ اسلام سے بے گانہ ہوتا گیا اور غیر جانبدار اقوام نے مغربی عینک سے اسلام کو دیکھا ۔ جس کے سبب اسلام کے صحیح خدوخال سے نہ صرف ناآشنا رہیں بلکہ بڑی حد تک ان کی غیر جانبداری مغرب کی ہمنوائی میں تبدیل ہونے لگی ۔
باب پنجم میں حسب توفیق ان اعتراضات پر بحث کی گئی ہے ۔ جو عام طور پر مغربی اہل قلم کا شیوہ ہیں ۔ بحث میں شعوری طور پہ کوشش کی گئی ہے ۔ مسلم اہل قلم کے افکار کا کم سے کم حوالہ دیا جائے ۔ اندرونی شہادتوں سے بدرجہ مجبوری کام لیا گیا ہے ۔ حتی الامکان وہی شہادتیں پیش کی گئی ہیں جو خود مغربی ہوں یا مغرب کی نظر میں بھی مستند ہوں تاریخی واقعات کے حوالے کم سے کم دیئے ہیں ۔ کیونکہ یہ واقعات ہر مستند تاریخ میں ملتے ہیں ۔
شعوری طور پر یہ کوشش بھی کی گئی ہے کہ قلم جذبات سے بلند تر رہے انشاء پردازی سے بھی ممکنہ گریز مطمع نظر تھا ۔ تاہم نہ جذبات سے عاری ہوں ۔ نہ عقیدت ختمی مرسلت صلی اللہ علیہ وسلم سے بے گانہ ۔
آخر میں احسان فراموشی ہوگی اگر میں اپنے ڈائریکٹر مکرمی ڈاکٹر محمد طاہر ملک صاحب چیئرمین شعبۂ اسلامیات کراچی یونیورسٹی کا شکریہ ادا نہ کروں جن کی پُرخلوص معاونت وہدایت کے بغیر یہ مقالہ تشنۂ تکمیل رہتا ۔

عبدالقادر جیلانی ۔ کراچی

"منہاج القاصدین"

زیر تبصرہ کتاب چھٹی صدی ہجری کے معروف عالم، جنہیں بیک وقت مفسر، محدث خطیب اور مصنف ہونے کا شرف حاصل ہے یعنی امام ابن جوزی رحمہ اللہ تعالےٰ کی تصنیف ہے جو ضخامت کے اعتبار سے بہت بڑی تھی، اس کی تلخیص ساتویں صدی ہجری کے نامور حنبلی عالم، امام احمد بن محمد قدامہ المقدسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کی، اس کا اُردو ترجمہ مولانا سلیمان کیلانی نے کیا اور ادارہ معارف اسلامی منصورہ لاہور نے اسے شائع کیا۔ یہ کتاب "المنار بک سنٹر"، منصورہ لاہور ۱۸ سے ایک سو روپے میں دستیاب ہے۔ امام ابن جوزی کا دورِ حیات خلافت بنو عباس کا آخری دور ہے، جبکہ مسلمان اعتقادی، فکری اخلاقی اور عملی طور پر کھوکھلے ہو چکے تھے۔ اور خلیفہ کا وزیر اعظم ابن علقمی تاتاریوں سے سازش کر کے اس سلطنت کو تباہ کرنے کی ٹھان چکا تھا۔

اس دورِ زوال میں اللہ تعالےٰ نے علامہ اقبال کے شعر ؎ "خونِ اسرائیل آجاتا ہے آخر جوش میں۔ توڑ دیتا ہے کہ موسیٰؑ طلسم سامری" کے مصداق اپنے دائمی قانون کے تحت جو چند عظیم اشخاص پیدا کئے۔ ان میں ایک ابن جوزیؒ بھی تھے، جنہوں نے مذکورہ سُنّتِ الٰہی کے مطابق اس دور میں اُمّتِ مسلمہ کو متنبہ کرنے کا فرض انجام دیا۔ ۱۲ ر رمضان المبارک ۵۹۷ھ کو عروس البلاد بغداد میں امام کی وفات ہوئی تو قلموں کے تراشہ سے ان کے غسل کا پانی گرم کیا گیا۔ لیکن تراشہ پھر بھی بچ گیا۔ یہ امام کی وصیت تھی، ورثا نے اس شہید علم کی وصیت پر عمل کیا۔ موصوف نے تین صد سے زائد کتب تصنیف فرمائیں جو تفسیر، حدیث، اصولِ فقہ، سیرت، تاریخ، عربی ادب، اخلاقیات، رجال حدیث وغیرہ موضوعات پر مشتمل ہیں۔ ان میں سے ہر کتاب خاصی ضخیم ہے اور بعض کی تو کئی کئی جلدیں ہیں انہی کی کتابت و تحریر کے لئے وہ قلمیں بناتے تو تراشہ محفوظ کر لیتے جو ان کے غسلِ میت کے لئے پانی گرم کرنے کے کام آیا۔

دُنیا کے تمام عظیم انسانوں کی طرح امام موصوف کو بھی کم و بیش ۵ برس جیل میں

گذارنے پڑے اور اس طرح سنت یوسفی و محمدی علیہما السلام پر عمل کی توفیق میسر آئی۔ ان کا جرم کچھ نہ تھا، "ہاں حق گوئی" تھی جسے اگر جرم کہا جائے تو یہ ایسا جرم ہے جو ہر دور کے اہل صدق و صفا نے کیا ہے۔ ارباب دین و دانش ہر دور میں ارباب اختیارات کو خیر کی تلقین کا فرض ادا کرتے رہے لیکن بدقسمتی ہے مؤخر الذکر حضرات نے مقدم الذکر طبقہ کو ہمیشہ اپنا حریف سمجھ کر پس دیوار زنداں دھکیلنا چاہا۔ یہ ارباب صدق ایسے تھے کہ انہوں نے صدائے یوسفی میں "ربّ السجنُ احب الی مما یدعوننی الیہ" کے انداز میں دیوار زنداں کو پسند کیا اور "کوئے یار" سے لیکر "سوئے دار" تک کی ہر آزمائش کو خندہ پیشانی سے برداشت کیا۔ پھر یہ عجیب سلسلہ ہے کہ تاریخ نے جن کی عظمت کو سلام کیا وہ یہی زندانی تھے اور جو انہیں ان بلند و بالا دیواروں کے پیچھے دھکیلنے والے تھے، تاریخ نے کبھی ان کو یاد تک نہ رکھا! امام کی سیرت کا یہ عجیب پہلو ہے کہ زندان کی زندگی میں بھی قلم و قرطاس سے ان کا رشتہ برابر قائم رہا اور وہاں بھی ان کے جنوں نے انہیں چین سے نہ بیٹھنے دیا۔ "منہاج القاصدین" چونکہ اپنی ضخامت کے اعتبار سے بہت بڑی کتاب تھی اس لئے ان کے قریبی دور کے ایک صاحب علم اور حنبلی مکتب فکر کے عالم و محدّث ابن قدامہ المقدسی رحمہ اللہ تعالےٰ نے اسکی تلخیص کی تاکہ عام آدمی کیلئے اس سے استفادہ آسان ہوجائے۔ ابن قدامہ مختلف علوم و فنون میں کامل دستگاہ رکھتے تھے، نامور محدّث و مدرس تھے اور لطف یہ کہ انہوں نے ساری عمر خلوص و ایثار کا مظاہرہ کرتے ہوئے بغیر کسی اجرت درس و تدریس کا کام کیا۔

اس کتاب کے ذریعہ امام ابن جوزی نے اُس خطرناک تفریق کو ختم کرنے کی کوشش کی جس نے فقہ و حدیث اور تزکیہ و تصوف کا راستہ الگ الگ کر دیا تھا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انسانیت کے لئے ہادی و رہنما بن کر تشریف لاتے تھے۔ ان کے فرائض میں "تزکیہ" کو بڑی اہمیت حاصل تھی، افسوس کہ بعض حضرات نے اس قرآنی اصطلاح سے منہ موڑ کر اس کی جگہ 'تصوف' کی اصطلاح اپنالی اور پھر بعض نے اگر اس چیز کا سرے سے انکار ہی کر دیا تو بعض نے اس کے چند غیر اہم مظاہر پہ اکتفا کرتے ہوئے شریعت اسلامی کی پابندی اور فرائض دینی کے اہتمام سے منہ موڑ لیا۔ حقیقت یہ ہے کہ بقول حضرت خواجہ حسن بصری رحمہ اللہ تعالےٰ کوئی مزکّی (یعنی صوفی و مرشد) کتاب و سُنت کے گہرے علم و ادراک

کے بغیر اس مقام کا حامل ہو ہی نہیں سکتا اور جو قرآن وسنت کے علم کے بغیر اس کوچہ میں قدم رکھے گا۔ وہ خود بھی گمراہ ہوگا اور دوسروں کو بھی لے ڈوبے گا اس کوچہ کے جتنے باکمال لوگ تھے وہ علم کے اعتبار سے بھی اپنے دور کے چوٹی کے لوگ تھے اور شریعت کی پابندی، فرائض دینی کے اہتمام اور اصلاح و انقلاب کے بھی ہر اول دستہ میں شریک تھے۔ کیونکہ تزکیہ باطن، تعلق مع اللہ اور اصلاح ذات کے بغیر کوئی بڑا کام ہو ہی نہیں سکتا، اور اگر کوئی اس کے بغیر اس راہ میں قدم رکھے گا تو اس کا انجام خرابی کی شکل میں سامنے آئیگا۔ امام ابن جوزی نے یہ محسوس کرکے کہ حدیث و فقہ اور تزکیہ و تصوف کی تفریق کن المناک نتائج کی حامل ہوگی، اس کتاب کو سپرد قلم کیا اور اسکی ترتیب اس طرح رکھی کہ ایک قاری بیک نظر اُن تمام باتوں سے واقف ہوجائے جو کامیاب زندگی گذارنے اور نجاتِ اُخروی کے لئے ضروری ہیں — وہ اپنے دیباچہ میں فرماتے ہیں کہ

"اے صادق ارادت مند! زندگی کو با مقصد نہ بنانا بہت بڑا المیہ ہے کہ ایک نہ ایک دن موت اس کو آلے گی، اس لئے میں نے ایک ایسی کتاب کا اہتمام کیا جو تیری خلوت کی ساتھی ہو۔"

مزید فرماتے ہیں کہ "ایسی نمازیں جو سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی رہنمائی اور جو شریعت اسلامی کی ہدایات کے برعکس ہیں، وہ کس کام کی! اور اہل تصوف کے وہ مشاغل و اقوال جن سے کچھ حاصل نہیں اور جو شریعت کی پابندی سے ہٹ کر انہوں نے از خود جمع کئے ہیں، ان کا کیا فائدہ! یاد رکھ کہ وہ عالم جو فقہ و شریعت کی راہ میں جھگڑتا ہے، اور جسے صرف اپنی سرداری کی فکر ہے اس سے بچنا بے حد ضروری ہے اگرچہ قاضی و جج کے منصب پر فائز ہو یا اچھا واعظ و خطیب ہو۔"

اس طرح اس صوفی و زاہد سے بچنا لازم ہے جو جہالت کی وجہ سے اپنی فاسد آراء کو سند بناتا ہے اپنے ہاتھوں کو بوسہ دینے والوں کو محبوب رکھتا ہے، اپنی ذات کے بابرکت ہونے کا اسے زعم ہے اور اللہ تعالٰی کے احکام اور نبی علیہ السلام کی سنتوں کو چھوڑ کر اپنی آراء کا پابند ہے۔

یہ دونوں صحیح راہ سے بھٹکے ہوتے ہیں، انہوں نے گودے کو چھوڑ کر چھلکوں پر

قناعت کر لی ہے

اسلاف کرام کا طریقہ جو استقامت علی الدین اور سلامتی کا طریقہ ہے، اس کو انہوں نے چھوڑ دیا ہے ان اقتباسات یہ واضح ہو جاتا ہے۔ کہ امام ابن جوزی رحمہ اللہ تعالیٰ جھگڑالو عالم اور جاہل صوفی دونوں سے بیزار ہیں اور انہیں وہی لوگ عزیز ہیں جو قرآن و سنّت اور شریعت اسلامی سے واقف و آگاہ ہوں اور اس کے ساتھ ہی انہیں صفائے باطن اور دل کا نور حاصل ہو — چنانچہ انہوں نے عبادات، عادات، مہلک چیزیں یعنی منکرات اور نجات بخشنے والی چیزیں یعنی معروفات کے حوالہ سے اپنی کتاب کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے اور پھر ہر حصہ ضمنی ابواب میں تقسیم کر کے نہایت خوبی و خوبصورتی سے ایک ایک پہلو پر گفتگو کی ہے۔ وہ فضائل ذکر کرتے ہیں۔ اسرار بتلاتے ہیں اور اسلاف کے واقعات موقعہ بموقعہ نقل کر کے عمل کی ترغیب دیتے ہیں — چونکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں شریعت اسلامی کی معرفت کے ساتھ ساتھ سوز و گداز باطنی سے حصہ وافر عطا فرمایا تھا اس لئے خشک سے خشک بحث کو اتنا لطیف بنا دیا ہے کہ ہر بات خود بخود دل میں اترتی چلی جاتی ہے۔ مترجم نے ترجمہ میں خاص چابکدستی کا مظاہرہ کیا ہے، جس پر انہیں داد دینی چاہیئے۔ ہماری خواہش ہے کہ اس کتاب کو ہر چھوٹا بڑا ہر صورت پڑھے، مساجد میں اجتماعی طور پر پڑھی جائے تربیت گاہوں کے نصاب کا حصہ ہو تاکہ آج کا مادیت گزیدہ انسان حقائق سے آشنا ہو کر اخروی زندگی کے لئے اپنے آپ کو تیار کر سکے۔

خیرکم من تعلم القرآن و علمه

سیرت و سوانح (۵)

علم فقہ اور عبداللہ بن مبارکؒ: تحصیلِ علمِ فقہ

نصرت علی شہزاد

حضرت عبداللہ بن مبارک کی شخصیت گوناگوں خوبیوں اور کمالات کا مجموعہ تھی، اپنے دور کے جملہ مروجہ علوم پر کامل دسترس رکھتے تھے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فقہ کی ترتیب و تنظیم کا کام شروع کیا تو آپ ۱۴۱ھ کے اوائل میں عراق آگئے اور ان سے فقہ کی تعلیم حاصل کرنا شروع کی۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی وفات کے بعد آپ کے شاگردِ خاص حضرت امام زفرؒ کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کئے اور ان سے حضرت امام ابوحنیفہ سے مروی کتب نقل کیں۔ جس سے آپ کو فقہ میں بھی خاص تبحرِ علمی حاصل ہوگیا۔ امام زفرؒ کی وفات کے بعد مدینہ کے جید فقیہہ اور عظیم المرتبت محدث حضرت امام مالکؒ اور دوسرے بڑے فقہ کے امام سفیان ثوریؒ سے بھی فقہ کی تعلیم حاصل کی۔

امام ابوحنیفہ: حضرت عبداللہ بن مبارک کے والد ماجد حضرت ابوحنیفہ کے بہت پہلے کے عقیدت مند تھے جب آپ ابھی بچپن ہی میں تھے تو آپ کے والد آپ کو امام صاحب کی خدمت میں لے آتے، اور شاید اس وقت آپ کی والدہ کا انتقال ہوچکا تھا جو حضرت امام ابوحنیفہ نے آپ کے والد سے یہ الفاظ کہے۔ عبدالعزیز بن رزمہ سے روایت ہے۔ جس کو کردری نے مناقب امام اعظم میں بھی بیان کیا ہے۔

قال سمعت ابی یقول سمعت عبد اللہ بن مبارک یقول :
نظر ابوحنیفۃ الی ابی فقال ادت امہ الیک الامانۃ[۲۹۳]

فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد کو کہتے سنا کہ میں نے حضرت عبداللہ بن مبارک کو کہتے سنا کہ حضرت امام ابوحنیفہ نے میرے والد کی طرف دیکھا اور پھر کہا کہ اس کی والدہ نے تجھے یہ امانت سپرد کی ہے۔

---

[۲۹۳] خطیب بغدادی: تاریخ بغداد : ۱۰/ ۱۵۳ مطبوعہ خطبہ السعادہ مصر ۱۳۴۹ھ

لما سئل عن بدء هذا الامر له قال كنت يومًا مع اخوانی فی بستان ... فكان هذا اوّل تهدی ۲۹۴

روایات بالا سے مستنبط ہونے والے نتائج کے آئینہ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ بیس اکیس سال کی عمر کے تھے جب حضرت امام ابوحنیفہؒ کی مجلس میں گئے۔ اور یہ آپ کی دینی تعلیم کا ابتدائی دور تھا۔ عراق میں سب سے پہلے ۱۴۱ھ میں آئے۔ آپ نے حصول علم کے لئے سفر شروع کئے جیسا کہ ابن نصری کی روایت پہلے گزر چکی ہے۔ اور آپ نے انہی ایّام میں ہی حضرت امام ابوحنیفہ سے فقہ کی تعلیم شروع کر دی۔ یہ تعلیم کا سلسلہ حضرت امام ابوحنیفہ کی زندگی تک رہا۔ آپ کی وفات کے بعد وقتاً فوقتاً جب کبھی کوفہ آئے تو حضرت امام زفر سے امام صاحب کی کتابیں نقل کرتے۔ عطیہ بن اسباط روایت کرتے ہیں۔

"حضرت عبداللہ بن مبارک کی بہن کے ختنہ کا موقع تھا کہ آپ نے بتایا کہ جب کبھی وہ کوفہ آتے تو حضرت امام زفر سے آپ (امام ابوحنیفہ) کی کتابیں مستعار لیتے اور اس طرح انہیں آپ نے کئی بار لکھا" ۲۹۵

ایک اور روایت ہے جس میں آپ فرماتے ہیں۔

قال اختلفت الی البلاد فلم اعلم باصول الحلال والحرام حتی لقیته۔ ۲۹۶

فرماتے ہیں کہ میں بہت سارے علاقے گھوما۔ مجھے حلال و حرام کی کوئی خبر نہیں تھی حتیٰ کہ میری حضرت امام ابوحنیفہ سے ملاقات ہو گئی۔

اس روایت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آپ نے تحصیل علم کے لئے اور جگہوں کے بھی سفر کئے اور پہلے بھی کئی حضرات کی مجالس سے استفادہ کی کوشش کی لیکن کہیں دل نہ لگا اور کوئی دین کا زیادہ علم نہ حاصل کر سکے یہاں تک کہ کوفہ میں آپ کی مجلس میں پہنچے اور ایسے چمٹے کہ پھر آپ کی وفات کے بعد بھی آپ سے مروی علم کے حصول کے لئے کوشاں رہے۔

---

۲۹۴ ، کردری : مناقب الامام الاعظم : ۱ : ۱۶۷ ؛ مطبوعہ دائرہ معارف نظامیہ حیدرآباد دکن ۱۳۲۱ھ

۲۹۵ خطیب بغدادی : تاریخ بغداد : ۱۰ : ۱۶۸ ؛ مطبوعہ مطبعۃ السعادہ مصر ۱۳۴۹ھ

محمد بن حسن بخاری فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مبارک فرمایا کرتے تھے
"المحروم من لم یکن لہ حظ منہ" ۲۹۷

یعنی وہ محروم رہا جسے آپ سے علم کے استفادہ کا موقع نہ ملا۔
ہیثم بن بشیر سے مروی ہے۔ کہ ایک دن حضرت عبداللہ بن مبارک کی مجلس میں میں نے حضرت امام ابوحنیفہ کا ذکر کیا تو ایک آدمی نے آپ پر کلام کیا اس پر حضرت عبداللہ بن مبارک فرمانے لگے۔ تمہارا اُن کے بارے کیا ارادہ ہیں جس کو اللہ تعالےٰ نے رفعت عطا کی اور اپنے دین کے لئے چن لیا وہ تو رفیع المختار ہے۔ ایک اور روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا کیا آپ نے انہیں دیکھا ہے؟ اگر آپ ان کو دیکھ لیتے تو آپ کو معلوم ہو جاتا کہ اللہ تعالےٰ نے انہیں پیدا کر کے اس امت پر رحمت کی ہے، اور مزید کہا کہ لوگو سن لو اتم لوگ کثرت کے ساتھ ہمارے ہاں آتے ہو جو آپ کی مجلس میں نہیں بیٹھا اور رہا آپ کے مروی علوم پر اس نے نظر نہیں کی تو وہ محروم اور خسارہ میں رہا۔ ۲۹۸

لیکن خطیب بغدادی نے چند ایسے اقوال اور روایات ذکر کی ہیں جن سے یہ تاثر ملتا ہے کہ آپ آخری ایام میں حضرت امام ابوحنیفہ سے مروی علوم اور آپ کی شخصیت سے بدظن ہو گئے تھے۔

پہلی روایت حسین بن عبداللہ نیشاپوری کی ہے۔ فرماتے ہیں:-
"اشہد علی عبد اللہ بن المبارک شہادۃ یسالنی اللہ عنہا انہ قال لی : یا حسین! قد ترکت کل شیٔ روایتہٗ عن ابی حنیفہ فاستغفر اللہ واتوب الیہ" ۲۹۹
یعنی میں حضرت عبداللہ بن مبارک کے ہاں حاضر تھا اور اس حاضری کے

---

۲۹۶ کردری : مناقب الامام الاعظم : ۱ : ۱۰۵ : مطبوعہ دائرہ معارف نظامیہ حیدرآباد دکن ۱۳۲۱ھ
۲۹۷ ایضاً ص۱۰۳
۲۹۸ ایضاً ص۱۰۶
۲۹۹ ایضاً

بارے میں اللہ تعالےٰ مجھ سے پوچھے گا۔ کہ حضرت عبداللہ بن مبارک نے فرمایا اے حسین! میں نے وہ سب کچھ چھوڑ دیا ہے جو میں نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا تھا۔ اللہ تعالےٰ سے اب مغفرت کی دُعا کرتا ہوں اور توبہ کرتا ہوں۔

دوسری روایت سلمہ بن سلیمان سے ہے:۔

"قال رجل عن عبد اللہ بن المبارک۔ أکان ابوحنیفہ مجتہداً قال ما کان بخلیق لذالک کان یصح نشیطا فی الخوض الی الظہر ومن الظہر الی العصر ومن العصر الی المغرب ومن المغرب الی العشاء فمتی کان مجتہداً۔ قال وسمعت ابن قدامہ یقول سمعت سلمہ بن سلیمان یقول قال رجل لابن المبارک أکان ابوحنیفہ عالماً قال لا ما کان بخلیق لذالک ترک عطاء واقبل علی ابی العطوف۔" ۳۰۰

فرماتے ہیں کہ ایک آدمی نے حضرت عبداللہ بن مبارک سے پوچھا کہ امام ابوحنیفہ کیا مجتہد تھے؟ آپ نے فرمایا وہ اس لائق نہیں اس لئے کہ وہ ظہر تک تو احادیث کی باہمی گفتگو میں تصحیح کرتے رہتے تھے اور پھر ظہر سے عصر، پھر عصر سے مغرب اور پھر مغرب سے عشاء تک۔ تو پھر کس طرح مجتہد بنتے۔ سلمہ بن سلیمان اور کہتے ہیں کہ ابن مبارک سے ایک آدمی نے پوچھا کیا ابوحنیفہ عالم تھے فرمایا نہیں آپ اس لائق ہی نہیں اس لئے کہ آپ نے عطا کو چھوڑ کر ابوالعطوف کی مجلس کو اختیار کر لیا تھا۔

تیسری روایت حمیدی کی ہے فرماتے ہیں۔

"سمعت ابن مبارک یقول کتبت من ابی حنیفہ اربعمائۃ حدیث اذا رجعت العراق انشاء اللہ تعالیٰ محوتہا" ۳۰۱

میں نے ابن مبارک کو کہتے سنا کہ امام ابوحنیفہ سے میں نے چار سو احادیث

---

۳۰۰ تاریخ بغداد: ۱۳: ۴۰۴ ۳۰۱ تاریخ بغداد: ۱۳: ص۴۰۶

پس جب میں واپس عراق جاؤں گا تو اس ذخیرہ کو مٹا دوں گا۔
چوتھی روایت ابراہیم بن شماس سے ہے فرماتے ہیں:
"کنت مع ابن المبارک بالثغر فقال لئن رجعت من ھذہ لاخرجن اباحنیفہ من کتبی"۔ [۳۰۲]
یعنی میں حضرت ابن مبارک کے ساتھ لڑائی پر تھا۔ آپ نے فرمایا کہ اگر اس لڑائی سے میں واپس لوٹا تو حضرت ابوحنیفہ کو اپنی کتابوں سے خارج کر دوں گا۔
ایک اور روایت انہی ابراہیم بن شماس سے ہے۔
"سمعت ابن المبارک یقول اضربوا علی حدیث ابی حنیفہ وقال الحسن بن ربیع ضرب ابن المبارک علی حدیث ابی حنیفہ قبل ان یموت بایام یسیرہ۔" [۳۰۳]
یعنی حضرت عبداللہ بن مبارک کو میں نے یہ کہتے سنا۔ کہ امام ابوحنیفہ کی حدیث سے منہ پھیر لو اور چھوڑ دو۔ حسن بن ربیع کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ نے موت سے پہلے کے ایام حضرت ابوحنیفہ کی احادیث سے منہ پھیر لیا تھا۔ یعنی چھوڑ دیا تھا۔
علی بن اسحاق ترمذی حضرت عبداللہ بن مبارک کا قول نقل کرتے ہیں۔
"قال ابن المبارک کان ابوحنیفہ یتیمًا فی الحدیث" [۳۰۴]
حضرت عبداللہ بن مبارک نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ حدیث میں یتیم تھے۔

حضرت امام مالکؒ:- (۹۳ھ-۱۷۹ھ)

حضرت امام ابوحنیفہ کی وفات کے بعد آپ نے حضرت امام مالکؒ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ حضرت امام مالکؒ امام دار الہجرۃ اور امیر المومنین فی الحدیث مانے جاتے تھے۔

---

[۳۰۲] تاریخ بغداد : ۱۳ : ص۴۱۴
[۳۰۳] 〃 〃 〃
[۳۰۴] تاریخ بغداد ۱۳ : ص۴۱۴
[۳۰۵] 〃 〃 〃

آپ ان مشہور محدثین میں سے ہیں جنہوں نے فقہ کی ترتیب و تنظیم میں حصہ لیا، اور اس طرح ایک خاص فقہی مکتب فکر کے بانی ہوئے جو آپ کے نام سے ہی مشہور ہوا۔

آپ کی شخصیت تعریف و توصیف سے آپ کو مستغنی کرتی تھی۔ سفیان ثوریؒ ایک دفعہ آپ کی مجلس میں تشریف لائے تو مجلس کی عظمت و جلال اور اسکی شان و شوکت کو دیکھ کر قطعہ نظم فرمایا۔

یأبی الجواب فلا یُراجع ہیبۃً   والسّائلون نواکسُ الاذقانِ

(اگر امام مالکؒ جواب دینا چھوڑ دیں تو سب سائل اپنا سر نیچا کئے بیٹھے رہیں اور آپ کی ہیبت سے دوبارہ پوچھ نہ سکیں)

اَدب الوقارِ وعزّ السُّلطان التقیٰ   فہو المطاعُ ولیس ذا سُلطانِ

(وقار آپ کا ادب کرتا ہے اور آپ پرہیزگاری کی بادشاہت پر عزت کے ساتھ متمکن ہیں۔ عجیب بات یہ تھی کہ آپ کی اطاعت کی جاتی تھی۔ حالانکہ آپ بادشاہ نہ تھے)

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مبارک ایک واقعہ روایت کرتے ہیں جس سے آپ کی تادیب حدیثِ رسول جھلکتی ہے۔ فرماتے ہیں۔

"ایک روز میں امام صاحب کی خدمت حاضر ہوا۔ تو آپ روایت حدیث فرما رہے تھے۔ ایک بچھو نے نیش زنی شروع کی تو شاید دس مرتبہ آپکے کاٹا۔ اس تکلیف کے سبب امام صاحب کا چہرہ کچھ متغیر ہو کر مائل بہ زردی ہوتا گیا۔ مگر آپ نے حدیث کو قطع نہیں فرمایا اور نہ کچھ لغزش آپ کے کلام میں ظاہر ہوئی۔ جب مجلس ختم ہوئی اور سب آدمی چلے گئے تو میں نے آپ سے عرض کیا کہ آج آپ کے چہرہ پر کچھ تغیر محسوس ہوتا تھا۔ امام صاحب نے فرمایا بے شک تمہارا خیال صحیح ہے اور پھر تمام واقعہ ان سے بیان کر کے فرمایا کہ میرا اس قدر صبر کرنا اپنی طاقت اور شکیبائی پر نہ تھا بلکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی تعظیم کی وجہ سے تھا" [۳۰۵]

آپ جید حافظ تھے جو کچھ سن لیتے تھے وہ کبھی بھولتا نہیں تھا۔ ایک لاکھ حدیثیں یاد

---

[۳۰۵] عبدالعزیز محدث دہلوی: بستان المحدثین (مترجم)، ۱: ۱۸: مطبوعہ کلام کمپنی کراچی ۱۳۳۴ھ

تھیں۔ جن میں سے صرف دس ہزار احادیث موطا میں روایت کیں۔ حضرت عبداللہ بن مبارک بھی موطا کے راویوں میں سے ایک ہیں۔ حضرت امام مالک جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، ایک ثقہ محدّث ہونے کے ساتھ ایک جلیل القدر فقیہ تھے۔ عبدالرحمٰن بن مہدی فرمایا کرتے تھے۔

"الائمۃ اربعۃ سفیان الثوری، مالک بن انس، حماد بن زید وابن المبارک، ۳۰۶"

یعنی امام چار ہیں، سفیان ثوری، مالک بن انس، حماد بن زید اور ابن المبارک۔

اسی طرح عبدالرحمٰن بن مہدی کا ایک اور قول ہے۔

"مارایت رجلا اعلم بالحدیث من سفیان الثوری، ولا احسن عقلاً من مالک ولا اقشف من شعبہ، ولا انصح لہذہ الامۃ من عبداللہ بن المبارک۔" ۳۰۷

میں نے علم حدیث میں سفیان ثوری، سلیم العقل ہونے میں مالک بن انس اور اس امت کی خیر خواہی میں عبداللہ بن مبارک سے بڑھ کر کوئی نہیں دیکھا۔

حافظ ابونعیم اصبہانی نے کتاب حلیۃ الاولیاء میں امام مالک کا ذکر کرتے ہوئے سند صحیح کے ساتھ یہ نقل کیا ہے کہ سہل بن مزاحم نے جو اپنے وقت کے عابدوں میں اور عبداللہ بن مبارک جو مرو کے رہنے والے تھے، ان کے دوستوں میں سے تھے یہ بیان کیا ہے کہ میں نے ایک روز جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا تو میں نے آپ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اس وقت آپ کا خیر و برکت والا زمانہ گزر گیا ہے اگر ہمارے دل میں دینی کاموں میں کوئی شک و شبہ واقع ہو تو کس شخص سے تحقیق کریں۔ ہمیں اس کا پتہ و نشان بتلایئے آپ نے یہ ارشاد فرمایا کہ تم کو جو کچھ مشکل پیش آئے اس کو مالک بن انس سے دریافت کرو۔

غرض اس طرح کے ہزارہا واقعات اور احوال آپ کی فقیہانہ عظمت پر دال ہیں۔ آپ عالم تھے اس لئے علماء کے قدردان تھے۔ حضرت عبداللہ بن مبارک جب آپ کی مجلس میں تشریف لے گئے تو اس وقت تک وہ علم کا گراں قدر حصہ پا چکے تھے۔ حدیث و فقہ میں اس قدر دسترس تھی کہ جید علماء آپ کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کر کے فخر محسوس کرتے تھے۔ حضرت امام مالک آپ کی بہت قدر کرتے تھے۔ یحییٰ بن

یحییٰ اندلسی فرماتے ہیں کہ ہم حضرت امام مالکؒ کی مجلس میں حاضر تھے جب حضرت عبداللہ بن مبارک کے لیئے حاضری کی اجازت مانگی گئی ۔ اجازت دے دی گئی اور حضرت عبداللہ بن مبارک داخل ہوئے ۔ ہم نے دیکھا کہ حضرت امام مالکؒ نے آپ کے لئے تھوڑا تھوڑا دُور کر کے جگہ بنوا کر اپنے پہلو میں بٹھایا ۔ اس سے پہلے ہم نے کبھی بھی کسی کے لئے حضرت امام مالکؒ کو اس طرح تکلّف کرتے نہیں دیکھا ۔ شاگرد درس کی قرأت کر رہا تھا ۔ جب ایک خاص جگہ پہنچا تو حضرت امام مالکؒ نے آپؒ سے پوچھا ۔ کہ آپ کے پاس اس سلسلہ میں کیا کچھ ہے ؟ حضرت عبداللہ بن مبارک نے بڑے دھیمے لہجے میں جواب دیا ۔ اس کے بعد کھڑے ہوئے اور خاموشی سے نکل گئے حضرت امام مالک کو آپؒ کے اس حُسنِ ادب پر بڑا تعجب ہوا ، اور پھر ہمیں کہا کہ یہ خراسان کے فقیہہ حضرت عبداللہ بن مبارک تھے ۔ ؎

حضرت سفیان ثوریؒ (۹۷ھ-۱۶۱ھ)

حضرت عبداللہ بن مبارک نے حضرت سفیان ثوری سے فقہ کی تعلیم حاصل کی جیسے کہ ابن خلکان لکھتے ہیں ۔

"وتفقہ علی سفیان الثوریؒ ومالک بن انسؒ وروی عنہ الموطا" ؎

آپ نے حضرت سفیان ثوری اور مالک بن انس سے فقہ سیکھی اور حضرت مالک بن انس سے موطا کی روایت کی ۔

---

۳۰۶ ابن ابی حاتم رازی : کتاب الجرح والتعدیل ج ۲ ق ۲ : ۱۸۰ : مطبوعہ دائرہ معارف عثمانیہ حیدرآباد دکن ۱۳۷۲ھ

۳۰۷ خطیب بغدادی ، تاریخ بغداد : ۱۰ : ۱۶۰ : مطبوعہ مطبعۃ السعادہ مصر ۱۳۴۹ھ

؎ ابن حجر عسقلانی : تہذیب التہذیب : ۵ : ۳۸۶ : مطبوعہ دار صادر بیروت (دائرہ معارف نظامیہ دکن ۱۳۲۶ھ)

؎ ابن خلکان : وفیات الاعیان : ۲ : ۲۳۷

حضرت سفیان ثوری اس دور کے ان عظیم الشان محدثین میں سے تھے جنہوں نے فقہ پہ کام کیا۔ اور اس طرح ایک خاص مکتب فکر بن گیا۔ لیکن یہ بہت جلد معدوم ہو گیا۔ حضرت سفیان ثوری کو تیس ہزار کے قریب احادیث حفظ تھیں۔ حضرت عبداللہ بن مبارک فرمایا کرتے تھے۔

"کتبت عن الف ومائة شیخ مافیہم افضل من سفیان"[1]

میں نے گیارہ سو شیوخ سے استفادہ کیا لیکن کوئی بھی ان میں سے حضرت سفیان ثوری سے افضل نہ تھا۔

محمد بن معتمر روایت کرتے ہیں۔

قال قلت لابی من فقیہ العرب قال سفیان الثوری فلما مات سفیان قلت یا ابہ من فقیہ العرب: قال عبد اللہ بن المبارک۔[2]

فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے پوچھا کہ عرب کے فقیہہ کون ہیں تو فرمانے لگے سفیان ثوری اور جب حضرت سفیان ثوری وفات پا گئے پھر میں نے پوچھا تو جواب دیا کہ عبداللہ بن مبارک۔ عبدالرحمٰن مہدی فرماتے تھے کہ امام چار ہیں۔ سفیان ثوری، امام مالک بن انس، حماد بن زید اور عبداللہ بن مبارک۔

حضرت سفیان ثوری اپنی اس قدر جلالت کے باوجود حضرت عبداللہ بن مبارک کو مشرق و مغرب کے عالم کہتے ہیں اور فرمایا کرتے تھے کہ کاش میں اپنی زندگی کے تین دن بھی حضرت عبداللہ بن مبارک کی طرح گزار سکتا۔ عمران بن موسیٰ طرسوسی سے روایت ہے کہ حضرت سفیان ثوری کے ہاں ایک آدمی آیا اور ایک مسئلہ پوچھا۔ آپ نے اس آدمی سے پوچھا کہ آپ کہاں سے آئے تو اس نے جواب دیا کہ اہل مشرق سے ہوں۔ آپ نے حیرت سے پوچھا کہ کیا تمہارے پاس مشرق کے علماء میں سے سب سے بڑے عالم نہیں ہیں؟ اس نے پوچھا کہ وہ کون ہے؟ تو فرمانے لگے کہ عبداللہ بن مبارک جو علمائے مشرق میں سب سے بڑھ

---

[1] ذہبی: تذکرۃ الحفاظ: ۱: ۱۹۰

[2] ابن ابی حاتم رازی: کتاب الجرح والتعدیل: ج ۲ ق ۲: ۱۷۹: مطبوعہ دائرہ معارف عثمانیہ حیدر آباد دکن ۱۳۷۲ھ

کر عالم ہیں ۔ تو وہ شخص کہنے لگا ہاں اہل مغرب کے علماء سے بھی بڑھ کر عالم ہیں [ؑ]
سعید بن حرب روایت کرتے ہیں ۔

یقول سمعت سفیان الثوری یقول : لوجهدت جهدی ان اکون فی السنة ثلاثة ایام علی ما علیه ابن المبارك لم اقدر ۔

فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت سفیان ثوری کو فرماتے سنا کہ اگر میں اپنی سر توڑ کوشش کر کے ایک سال میں سے تین دن اس طرح گزارنا چاہوں جس طرح کہ عبداللہ بن مبارک تو میں اسکی طاقت نہیں رکھتا [ؑ]

حضرت سفیان ثوری کوفہ کے عظیم محدث اور فقیہہ تھے ۔ آپ نے ۱۶۱ھ میں بصرہ کے اندر وفات پائی ۔ آپ کی جامع کبیر، جامع صغیر، الفرائض اور رسالہ الی عباد ابن عباد الارسوفی، مشہور کتب ہیں [ؑ]

تفقہ فی القرآن :-

قرآن مجید ہی کی وہ آیت تھی جس نے آپ کو آوارگی اور آلودہ زندگی سے نکالا اور اس کے بعد نیکی میں اسی شدت سے پہچانے گئے جس طرح ماقبل کی زندگی میں آوارگی میں آگے تھے ۔ قرآن مجید سے دامن وابستہ کر لیا اور اسکی تعلیمات سے ایسا فہم و بصیرت حاصل کر لیا کہ اپنے دور کے ممتاز علماء میں شمار ہونے لگے ۔ آپ کے نزدیک قرآن ہی تمام علوم کا وہ چشمہ رُوحانی تھا ۔ جس سے تمام زندگی کی آتش سامانیوں سے پھیلنے والی تشنگی کو ختم کیا جا سکتا ہے ۔ آپ فرمایا کرتے تھے ۔

"جب تم میں سے کوئی نماز کی ادائیگی کے لئے تلاوت کرتا ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اس قدر علم حاصل کرے جس سے قرآن کے معانی کو سمجھ سکے ۔"

ؑ ابن جندی صفتہ الصفوہ : ۴ : ۱۳

ؑ ابونعیم اصبہانی : حلیۃ الاولیاء : ۸ : ۱۶۳ : مطبوعہ مصر ۱۳۵۴ھ

ؑ عمر رضا کی ۴ : معجم المولفین : ۴ : ۲۳۴

رستہ طالقانی روایت کرتے ہیں کہ آپ کے پاس ایک آدمی آیا اور اس نے پوچھا اے ابو عبدالرحمٰن! میں اپنی زندگی کے ایام کو کس چیز سے افضل بنا سکتا ہوں۔ کیا قرآن کی تعلیم سے یا علم کے حصول سے؟ جواباً آپ نے پوچھا۔ کیا نماز کی ادائیگی میں تلاوتِ قرآن کرتے ہیں؟ اس نے کہا۔ ہاں! آپ نے فرمایا تو پھر اپنے ان ایام کو اس علم کی تحصیل میں لگا جس سے قرآن کی معرفت حاصل ہو۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ آپ کے نزدیک قابلِ تحصیل صرف وہی علم تھا جس سے قرآن کی بصیرت حاصل ہوتی ہو۔ چنانچہ آپ نے اس معرفت کے حصول کے لئے صحیح اور حقیقی عارفِ قرآن جناب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو پکڑا اور اس کی روشنی میں قرآن پر غور و فکر کرکے ایک تفسیر لکھی۔ یہ تفسیر آجکل نا پید ہے جس کی وجہ سے آپ کی تفسیری خدمات میں آنے والے فقہی مباحث پر کچھ زیادہ لکھا نہیں جا سکتا۔ آپ کی قوتِ استدلال اور فکر عمیق کا اندازہ اس قول سے کیا جا سکتا ہے۔ آپ کا فرمانا تھا کہ جو ایک درہم بھی مشتبہ رقم سے کھالے گا وہ متوکل نہیں ہو سکتا۔ اس قول کا استنباط آپ قرآن مجید میں حضرت نوح علیہ السلام کے بارے میں آنیوالی اس آیت سے کرتے تھے کہ اگر آپ نے اپنے بیٹے کی صفائی میں کوئی اور بات کہی تو تجھے جاہلوں میں سے کر دیا جائے گا۔ یعنی باقی سب سیرت پیغمبرانہ ہے لیکن اتنے کافر بیٹے کے لئے ذہن میں اگر کوئی نرم گوشہ رکھیں گے تو اس سے جاہلین میں شمار کر دیئے جائیں گے۔

آپ کا ذکر داوردی نے اپنی کتاب طبقات المفسرین میں دیگر ممتاز اور نامور مفسّرین کے ساتھ کیا ہے۔ اس کے علاوہ آپ کی تفسیر کا تمام نامور تذکرہ نگاروں نے ذکر کیا ہے۔ (جاری ہے)

اسلام کی انقلابی قدروں کا علمبردار
ماہنامہ میثاق لاہور
مدیر: ڈاکٹر اسرار احمد

خود پڑھیے اور دوسروں کو پڑھائیے

فی شمارہ چار روپے — سالانہ زرتعاون /۴۰ روپے
قریبی بک اسٹال سے حاصل کریں یا ہم سے طلب فرمائیں
مکتبہ تنظیم اسلامی — ۳۶۔کے، ماڈل ٹاؤن، لاہور
فون نمبر: ۸۵۲۶۱۱

تعارف وتبصرہ

نظم الدُّرر فی شرح الفقہ الاکبر
للامام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت الکوفی رحمہ اللہ تعالیٰ

قیمت ۳۵/- روپے ملنے کا پتہ - مجلس علمی پوسٹ بکس ۴۸۸۳ کراچی ۲

حضرت الامام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پہلی صدی ہجری کی وہ نابغہ روزگار شخصیت ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے مختلف علوم وفنون بالخصوص حدیث، فقہ، علم کلام وغیرہ میں بڑا مقام عطا فرمایا تھا۔ متعدد صحابہ کرامؓ کی زیارت اور ان سے استفادہ کی سعادت آپ کو حاصل ہوئی، اس طرح تابعین کے طبقہ میں آپ کو شمولیت کا شرف حاصل ہے۔ کھاتے پیتے گھرانے کے فرد تھے لیکن علمی شوق نے ایک پل چین سے نہ بیٹھنے دیا اور اس دور کی سنہری روایات کے مطابق بستی بستی گھوم کر احادیثِ رسولؐ کو اخذ کیا۔ کیفیت سے بڑھکر کمیت کے اعتبار سے اس میزان میں جب آپ کو تولا جاتا ہے تو آپ اپنی مثال خود ہی نظر آتے ہیں، حدیث میں آپ کے کمال کا منہ بولتا ثبوت "جامع المسانید" نامی کتاب ہے جو آپ کا جمع کردہ مجموعہ حدیث ہے آپ کا سب سے بڑا کارنامہ فقہ واجتہاد کے راستے وہ اصولی کام ہے جس سے ایک مخلوق آج تک استفادہ کر رہی ہے اور زندگی کے نو بنو چیلنج کا مقابلہ کر رہی ہے۔ اپنے دور کے عظیم المرتبت محدثین، اہل فقہ واجتہاد کی مجلس شوریٰ کے ذریعہ کئی سال کی تگ ودو اور علمی کاوش کے بعد آپ نے "فقہ" کا جو اصولی ذخیرہ مرتب کیا وہ رہتی دنیا پر آپ کا احسان ہے اور آپ کے خلوص کا ہی اثر ہے کہ جب سے اب تک تین چوتھائی دنیا اس نسبت پر فخر کرتی ہے۔

بہرحال حضرت الامام کی اس عظیم فقہی کاوش وکوشش کے ساتھ ان کا ایک عظیم کارنامہ اور بھی ہے جو اس وقت ہمارے سامنے ہے یعنی علم کلام وعقائد میں آپ کا مختصر اور جامع رسالہ "الفقہ الاکبر" جس کی شرح مشہور حنفی محدث حضرت العلامہ ملاّ

علی قاری رحمہ اللہ تعالے کے حوالہ سے معروف ہے اور برابر چھپتی رہی ہے ـــ اُسی کا اُردو ترجمہ حضرت الاستاذ مولانا محمد سرفراز خان صفدر کی عنایت و توجہ سے چھپ چکا ہے، جس سے اُردو خواں طبقہ برابر استفادہ کر رہا ہے ـــ" الفقہ الاکبر" کا ایک نسخہ آپ کے شاگرد عزیز الامام ابو مطیع البلخی رحمہ اللہ تعالے کے حوالہ سے معروف ہے جو مولانا وکیل احمد سکندر پوری کے توسط سے ۱۳۰۵ھ میں مجتبائی دہلی سے چھپا جس کے ساتھ اُردو ترجمہ بھی تھا - اس نسخہ کو ہر دور کے اہل علم نے بڑی اہمیت دی اور جابجا اس کے حوالے دیئے، ان حضرات میں امام ابن تیمیہ، علامہ قونوی، ابن حجر مکی، امام ذہبی امام ابن قیم، شیخ الاسلام ابو اسماعیل الانصاری، ابن قدامہ حنبلی اور امام طحاوی رحمہم اللہ تعالے شامل ہیں -

پاکستان کے پسماندہ ضلع ڈیرہ غازی خان کے نامور عالم مولانا قاضی عبید اللہ صاحب نے "فتح العلاّم فی مقدمۃ النظم والانتظام" کے عنوان سے اس پر ایک مبسوط مقدمہ لکھا - جس میں اس کتاب سے متعلق ضروری ابحاث کے ساتھ ساتھ حضرت الامام ابو حنیفہ کے مجمل حالات، ان کے فضائل و کمالات، ان کی فقہی کاوشوں، قیاس و اجتہاد کی اہمیت، ان پر ہونے والے اعتراضات کے جوابات اور حدیث کے حوالہ سے امام صاحب پر قلت وغیرہ کے طعن کے شافی اور مسکت جواب دیئے ہیں - زبان بڑی شستہ و سنجیدہ ہے اور ہر بات بڑی مضبوطی کے ساتھ بیان کی گئی ہے - پھر اصل کتاب جس میں کلام و عقائد کے حوالہ سے نہایت درجہ قیمتی ابحاث ہیں بالخصوص "ایمان" کے سلسلہ میں ایک ایک بات کو وضاحت و صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے ـــ مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ جیسی وقیع درسگاہ کے مفتی مولانا محمد علی نے نہایت درجہ صحت و اہتمام کے ساتھ اس کی اشاعت کا نظم کیا اور اشاعت کا بار اٹھایا کراچی کے درویش منش اور فنا فی العلم بزرگ مولانا محمد طاسین نے ـــ اس طرح یہ مجلّہ علم و حکمت سامنے آیا، اللہ تعالے کسی صاحب ہمت کو اس کے اُردو ترجمہ کی توفیق دیدے تاکہ عام مسلمان اس سے فائدہ اٹھا سکیں - بہر حال اس وقت علماء و طلباء اور عربی کے ارباب ذوق کے لئے یہ اتنا وقیع سرمایہ ہے کہ اس کا فوری حصول ضروری ہے - امید کہ اس نادر و نایاب علمی خزانہ کی کما حقہٗ قدر کی جائے گی ـ اللہ تعالے سبھی حضرات کو اپنی رحمتوں سے نوازے -

—— (۲) ——

فقہائے پاک و ہند جلد۲ (تیرھویں صدی ہجری)

از : محمد اسحاق بھٹی

قیمت -/۳۵ ملنے کا پتہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور۔

مرحوم خلیفہ عبدالحکیم کے قائم کردہ ادارہ ثقافت اسلامیہ میں ہر دور میں اہل علم وکمال کی ایک کھیپ موجود رہی۔ جس نے مختلف علمی موضوعات پر قابل قدر سرمایہ فراہم کیا۔ اس ادارہ کے ریسرچ اسکالرز میں ایک نام مولانا محمد اسحٰق بھٹی کا ہے جو درویشانہ ادا سے اس ادارہ میں ایک طویل عرصہ سے کام کر رہے ہیں اور ادارہ کے علمی مجلہ "المعارف" کے ایڈیٹر بھی ہیں، اس ادارت کے ساتھ انہوں نے ترجمہ وتالیف کے بھی متعدد کام کئے ہیں جن میں سے کئی چیزیں چھپ چکی ہیں۔ لیکن ان کا سب سے اہم کارنامہ برعظیم جیسے وسیع وعریض خطہ کے ان ارباب کمال کا تذکرہ ہے جو فقہ واجتہاد میں نمایاں مقام کے حامل تھے۔ سب سے پہلے انہوں نے "فقہائے ہند" کے نام سے پانچ ضخیم جلدیں لکھیں۔ جنہیں سے جلد ۴ اور ۵ کے پھر دو دو حصے ہیں۔ ان مجلدات میں پہلی صدی ہجری سے لے کر بارھویں صدی کے اختتام تک کے فقہاء کا تذکرہ ہے۔ اس کے بعد نام بدل دیا گیا اور "فقہائے پاک وہند" کے نام سے سلسلہ کی پہلی جلد میں حرف الف سے لے کر "ظ" تک سے شروع ہونے والے حضرات کا تذکرہ تھا۔ تو اس جلد میں محض حرف عین سے شروع ہونے والے ناموں کا تذکرہ ہے جس میں ۴۶ حضرات کا تو مفصل ذکر آگیا ہے اور ۳۶ ایسے حضرات کا تذکرہ ہے جن کے حالات زیادہ نہیں آسکے۔ محض سرسری تذکرہ پر اکتفا کیا گیا ہے۔ موصوف نے شروع سے اس بات کا التزام کیا تھا کہ ہر جلد کا مبسوط مقدمہ ہو تاکہ اس صدی کے ملوک وحکمران، سیاسی حالات اور ان حضرات کے علماء وفقہائے سے تعلقات کا بھی ٹھیک ٹھیک اندازہ ہوجائے اور مسلم امراء وسلاطین کے متعلق اپنوں اور بیگانوں کے کے مکروہ پروپیگنڈے کا سدباب ہوسکے۔ اس روایت کو اپناتے ہوئے اس جلد میں لگ بھگ ۴۶ صفحات کا مبسوط مقدمہ ہے جس میں ۱۸۵۷ء کے بعد کے حالات پر قلم

اٹھایا گیا ہے، چونکہ یہ صدی اہالیان برعظیم بالخصوص اسلامیان ہند کے لئے نہایت درجہ کربناک تھی کہ اس میں ان کی حکومت و سلطنت ہی برباد نہ ہوئی بلکہ انہیں بے پناہ مصائب سے دوچار ہونا پڑا، اس لئے اس دور کا تذکرہ ضروری تھا۔ ۱۸۵۷ء تک کی کیفیات پہلے حصہ میں آچکی ہیں تو اس حصہ میں ۱۸۵۷ء کے بعد کے حالات کا ذکر ہے۔ جس میں معروف مقدمہ ہائے بغاوت (عظیم آباد، مالدہ، راج محل وغیرہ) کی تفصیلی رُوداد کے ساتھ کالے پانی کی بلاخیز زندگی کا تذکرہ ہے۔ اس سے جہاں اصحاب علم و معرفت کی حوصلہ مندی، ان کے عزم و استقلال اور ان کی عالی حوصلگی کا پتہ چلے گا وہاں یہ بھی اندازہ ہو گا کہ اس دورِ ادبار میں علم و معرفت کے حوالے سے اللہ تعالیٰ نے اس امت کو کیسے کیسے رجال کار عطا فرمائے، جن کی کاوشوں سے ان کا دین و ایمان اور ان کی تہذیب و ثقافت محفوظ رہی — یہ پورا سلسلہ مضامین بڑا اہم ہے اور نسلِ نو کو بالخصوص جس کے لئے اس کا مطالعہ ضروری ہے (؟) ادارہ کا ممنون ہونا چاہیئے۔ ہمیں اُمید ہے کہ اس سلسلہ کا ذوق و شوق سے مطالعہ کیا جائے گا۔

وقت کے اہم، نازک اور زیرِ بحث موضوع
اسلام
اور
عورت کا مقام
پر
ڈاکٹر اسرار احمد
کا مدلّل و مفصّل خطاب
کتابی شکل میں شائع ہو گیا ہے
جس میں اس خطاب کے علاوہ
مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی تالیف "نقوش اقبال" سے ماخوذ
عورت اقبال کے کلام میں
نیز اس موضوع پر ڈاکٹر صاحب موصوف کا ماہنامہ آنچل کراچی میں شائع شدہ انٹرویو اور روزنامہ جنگ لاہور فورم میں بات چیت بھی شامل ہے
عمدہ آفسٹ پیپر، اعلیٰ طباعت، صفحات ۱۴۰
قیمت — فی نسخہ ... روپے، علاوہ محصول ڈاک
ملنے کا پتہ
(۱) مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن — ۳۶ کے، ماڈل ٹاؤن لاہور
(۲) مکتبہ تنظیم اسلامی — ... منزل نزد آرام باغ کراچی

ایک اہم شہادت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

مجھے یہ بات نہایت ہی وثوق اور کلّی اعتماد کے ساتھ یاد ہے کہ ۱۹۴۹ء میں جب کہ پاکستان کو قائم ہوئے ایک سال گذر رہا تھا حضرت مولانا سیّد حسین احمد صاحب مدنی رحمۃ اللہ علیہ جامعہ اسلامیہ ڈابھیل ضلع سورت (بمبئی) تشریف لائے۔ میں اس وقت جامعہ اسلامیہ میں مدرس تھا۔ ایک مجلس میں بعض حضرات نے (اس بنا پر کہ حضرت مدنیؒ کا تعلق کانگریس سے تھا اور کانگریس کی سیاست پاکستان کی حامی نہ تھی اور تحریک پاکستان کی مخالف تھی) حضرت مدنیؒ سے پاکستان کے متعلق سوال کیا کہ اب حضرت کی اس کے بارے میں کیا رائے ہے! حضرت اقدسؒ نے اس سوال کے جواب میں جو کلمات فرمائے وہ مجھے آج تک یاد ہیں فرمایا "بھائی! یہ ممکن ہے کہ اگر کسی جگہ مسجد کی تعمیر کرنے کی گفتگو ہو تو اختلاف کیا جاسکتا ہے کہ اس جگہ مسجد تعمیر کی جائے یا نہ کی جائے۔ لیکن جب مسجد بن گئی تو اب کوئی گنجائش اس اختلاف کی نہیں رہ سکتی کہ اس مسجد کو باقی رکھا جائے یا منہدم کیا جائے"۔ سبحان اللہ حضرت کے ان الفاظ نے اس حقیقت کو واضح کر دیا کہ قیام پاکستان سے قبل اگر کسی عالم اور بزرگ کو اختلاف تھا تو وہ ایک نظری اور اجتہادی اختلاف تھا کہ انگریز کی غلامی سے آزادی کس طرح ممکن ہے۔ لیکن قیام پاکستان کے بعد کسی بھی عالم اور بزرگ نے خواہ اس کا تعلق کانگریس سے تھا۔ کبھی پاکستان کی مخالفت نہیں کی۔ اس مجلس میں حضرت مولانا احمد بزرگؒ، مولانا مفتی اسماعیلؒ و دیگر اکابر علماء موجود تھے۔

محمّد مالک کاندھلوی
شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ لاہور

سیرتِ نبویؐ کے ضمن میں ۲ دو عظیم تحفے

ڈاکٹر اسرار احمد

صدر مؤسس، مرکزی انجمن خدّام القرآن لاہور و امیر تنظیمِ اسلامی
کے درس و تقاریر کے دو مجموعے اعلیٰ دبیز کاغذ پر خوشنما طباعت کے ساتھ!

رسولِ کاملؐ
صلی اللہ علیہ وسلم

یعنی پاکستان ٹی وی سے نشر شدہ ۱۲ تقاریر کا مجموعہ، اور

فرائضِ دینی اور اسوۂ رسولؐ

سورۂ احزاب رکوع ۲، ۳ کی روشنی میں

تبلیغی مقاصد کے پیشِ نظر ۔ ہدیہ صرف چھ روپے فی کتاب ۔ محصول ڈاک علاوہ

مکتبہ مرکزی انجمن خدّام القرآن ۳۶-کے ماڈل ٹاؤن لاہور

فون — ۸۵۲۶۱۱

ذیلی دفتر: ۱۱ داؤد منزل - نزد آرام باغ، کراچی ۱؛ فون برائے رابطہ ۲۱۴۷۰۹

Regd. L. No. 8193

'HIKMAT-E-QURAN' MONTHLY LAHORE

Vol. 5 | MAY-JUNE 1986 | No. 3-4

مرکزی انجمن خدّام القرآن لاہور

کے قیام کا مقصد

منبع ایمان ——— اور ——— سرچشمۂ یقین

قرآنِ حکیم

کے علم و حکمت کی

وسیع پیمانے ——— اور ——— اعلیٰ علمی سطح

پر تشہیر و اشاعت ہے

تاکہ اُمّتِ مسلمہ کے فہیم عناصر میں تجدیدِ ایمان کی ایک عمومی تحریک برپا ہو جائے

اور اس طرح

اسلام کی نشأۃِ ثانیہ — اور — غلبۂ دینِ حق کے دورِ ثانی

کی راہ ہموار ہو سکے

وَمَا النَّصْرُ اِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰہِ