فروری ۸۸ء

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاہور

مدیر مسئول

ڈاکٹر اسرار احمد

حرفِ اوّل (خط وکتابت کورس کا اجراء)	ادارہ	۲
ہدایتُ القرآن (۲)	مولانا محمد تقی امینی	۴
درسِ قرآن (سورہ محمدؐ قسط ۱۱)	ڈاکٹر اسرار احمد	۹
ربوا اور مضاربت میں فرق (۳)	مولانا محمد طاسین	۱۹
مولانا فراہیؒ کی تفسیر سورۃ الفیل (ایک جائزہ)	محمد رضی الاسلام ندوی	۳۱
افاداتِ سلیم چشتی (کائنات سے مارکس تک ۱۱)	پروفیسر یوسف سلیم چشتی مرحوم	۴۷
حکمتِ اقبال (۱۰)	ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم	۵۷
تعارفِ کتب	ادارہ	۷۱

مرکزی انجمن خدّام القرآن لاہور

خطباتِ جمعہ

پچھلے ۲ دو ماہ کے دوران

امیر تنظیم اسلامی ڈاکٹر اسرار احمد

نے مسجد دارالسلام لاہور میں مسلسل آٹھ خطباتِ جمعہ میں

حقیقتِ ایمان

کے موضوع پر جو نہایت جامع اور مؤثر تقاریر فرمائی ہیں

اُن تقاریر کی کیسٹوں کا سیٹ تیار کر لیا گیا ہے

ہدیہ مکمل سیٹ -/۱۶۰ روپے علاوہ محصول ڈاک

ہدیہ مکمل سیٹ

عنوانات

۱۔ ایمان کے لفظی معنی اور اصطلاحی مفہوم

۲۔ ایمان کا موضوع - مابعد الطبیعاتی مسائل

۳۔ ایمانیاتِ ثلاثہ، اور ان کا باہمی ربط

۴۔ ایمان کی دو قسمیں : قانونی اور حقیقی

۵۔ ایمان اور عمل کا باہمی تعلق

۶۔ ایمان حقیقی اور جہاد فی سبیل اللہ کا باہمی لزوم

۷۔ ایمان کا اصل حاصل : ذہنی اطمینان اور قلبی سکون

۸۔ ایمان کی تحصیل کے دو طریق : تقلیدی اور اکتسابی

مکتبہ مرکزی انجمن خُدّام القرآن لاہور فون: ۸۵۲۶۸۳

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرہ : ۲۶۹)

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاہور

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)

مینجنگ ایڈیٹر: اقتدار احمد

جلد ۷ | فروری ۱۹۸۸ء مطابق جمادی الاخریٰ ۱۴۰۸ھ | شمارہ ۲

— یکے از مطبوعات —

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

۳۶-کے۔ ماڈل ٹاؤن۔ لاہور ۱۴- فون: ۸۵۲۶۱۱

کراچی آفس: ۱۱ داؤد منزل متصل شادی ہال۔ شاہراہ لیاقت کراچی فون: ۲۱۶۵۸۶

سالانہ زرِ تعاون ۴۰/- روپے فی شمارہ ۴/- روپے

مطبع: آفتاب عالم پریس ہسپتال روڈ لاہور

حرفِ اوّل

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور کے زیرِ اہتمام

خط و کتابت کورس کا اجراء

ایک اجمالی جائزہ

کچھ عرصے سے بعض احباب کا شدید تقاضا تھا کہ مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور نے دعوت رجوع الی القرآن کے سلسلے میں تعلیم و تعلّم قرآن کے جس عظیم کام کا بیڑہ اٹھایا ہے، اس میں دیگر تعلیمی منصوبوں کے ساتھ ساتھ خط و کتابت کورس کو بھی بطور ذریعہ اختیار کرنا چاہیئے تاکہ قرآن کے انقلابی فکر کی اشاعت وسیع تر پیمانے پر ممکن ہو سکے۔ چنانچہ پچھلے سال کے اواخر میں اس کے لئے ابتدائی منصوبہ بندی کرنے کے بعد 'میثاق' اور 'حکمتِ قرآن' میں کورس میں داخلے کے لئے اعلان شائع کرا دیا گیا۔ ہمیں کچھ اندازہ نہ تھا کہ لوگ اس میں کس حد تک دلچسپی ظاہر کریں گے۔ خیال تھا کہ پہلے گروپ میں ۱۰۰ افراد کے داخلے کی گنجائش رکھی جائے گو ہمیں توقع پچاس کی بھی نہ تھی۔ الحمدللہ کہ اعلانِ داخلہ کے جواب میں لوگوں کا ردِعمل ہمارے لئے انتہائی حوصلہ افزا تھا۔

خط و کتابت کورس کی بے مثال کامیابی پر ہم اللہ تعالےٰ کا صدقِ دل سے شکر بجا لاتے ہیں۔ انسانوں کی سعی کو بار آور بنانے کا اختیار اسی کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ وہ اپنی حکمت کے تحت ہماری غلطیوں اور کوتاہیوں سے درگزر کر کے ہماری ٹوٹی پھوٹی کوشش کو بھی نتیجہ خیز بنا دیتا ہے۔ اسی لئے فرمایا: فسبّح بحمد ربك واستغفره ۔ یعنی کسی بھی کامیابی پر حمد باری تعالےٰ کے ساتھ ساتھ استغفار کرتے رہنا بھی ضروری ہے۔

بہر حال اسی ذات باری تعالےٰ نے نظامِ کائنات کو اسباب و علل کی بنیاد پر قائم کیا ہے۔ اسباب و ذرائع پر جب ہم نظر کرتے ہیں تو اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اس کورس کی کامیابی کا سہرا درحقیقت تنظیم کے رفقاء اور انجمن کے اراکین کے ہی سر ہے۔ انہوں نے جس خلوص اور جانفشانی سے کورس کو لوگوں میں متعارف کرایا ہے، اس کے بغیر یہ کامیابی

ممکن نہ تھی۔ ہم ایسے تمام رفقاء اور اراکین کے مشکور ہیں جنہوں نے کورس کے سلسلہ میں اپنی ذمہ داری کا احساس کیا اور اس کی کامیابی کے لئے جدوجہد کی۔

ناانصافی ہوگی اگر راولپنڈی کے غلام مرتضیٰ اعوان صاحب، پشاور کے جمشید عبداللہ صاحب اور کوئٹہ کے اکرام الحق صاحب کا بالخصوص ذکر نہ کیا جائے جن کی کوششیں سب سے نمایاں رہیں۔ ساتھ ہی یہ بھی نامناسب ہوگا اگر اس حقیقت کا اظہار نہ کیا جائے کہ کراچی جیسے عظیم شہر سے صرف ۱۲ طلبہ کی شمولیت مایوس کن ہے۔ یہ صورتِ حال کراچی کے ساتھیوں کے لئے ایک چیلنج ہے اور ہمیں امید ہے کہ وہ صحیح اسپرٹ میں اس چیلنج کو قبول کریں گے۔

اس کورس میں ۲۱۰ طلبہ شریک ہیں جن میں ۱۹ خواتین ہیں۔ تعلیم کے لحاظ سے ۷۳ طلبہ انٹر، ۷۴ گریجویٹ اور ۶۳ ڈبل یا پوسٹ گریجویٹ ہیں۔ جبکہ ۷۹ طلبہ کی عمریں ۲۵ سال یا اس سے کم ہیں۔ ۸۶ طلبہ ۲۶ تا ۳۵ سال کے درمیان ہیں۔ ۳۵ طلبہ ۳۶ تا ۴۵ سال کے ہیں اور ۱۰ طلبہ کی عمریں ۴۶ سال یا اس سے زائد ہیں۔ راولپنڈی اسلام آباد سے ۶۲، لاہور سے ۴۴، پشاور سے ۲۰، کوئٹہ سے ۱۸ اور کراچی سے ۱۲ طلبہ شامل ہیں۔ اس کے علاوہ پاکستان کے ۱۸ مختلف اضلاع سے طلبہ کی تعداد ایک تا آٹھ ہے جن کی تفصیل طوالت کا باعث ہوگی۔

کورس میں ۲۱۰ طلبہ کی شمولیت اس کی مقبولیت کا صحیح پیمانہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں کچھ بیرونی ممالک کے طلبہ شامل نہیں ہیں جن کی تعداد ۵۰ سے متجاوز ہے۔ بیرونی ممالک سے اتنی تعداد میں طلبہ کی شمولیت کے باعث ان کا انتظام علیحدہ کر دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ پاکستان کے بے شمار ایسے طلبہ سے ہمیں بادلِ نخواستہ معذرت کرنی پڑی ہے جنہوں نے تاخیر سے داخلے کی درخواست بھیجی ہے اور تا دمِ تحریر یہ سلسلہ جاری ہے۔

داخلہ بند کرنے کی وجہ محض یہ نہیں ہے کہ داخلہ کی آخری تاریخ گزر چکی تھی بلکہ اس کا ایک اہم سبب یہ بھی ہے کہ اس کورس میں انجمن فی طالب علم ۵۰۰ روپے کا خرچ برداشت کر رہی ہے۔ کورس کے کیسٹس اور کتب کی قیمت ۳۵۰ روپے ہے اور اندرونِ پاکستان ڈاک خرچ کا تخمینہ ۱۵۰ روپے ہے۔ اس طرح ایک طالب علم کا کل خرچ

(باقی صفحہ ۳ پر)

مولانا محمد تقی امینی

دین کی بنیادی باتوں پر عمل نہ کرنے کے اثرات

دین و شریعت پر عمل کرنے کے بارے میں بنی اسرائیل سے ان کے پیغمبر نے جو عہد لیا تھا اس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ اب اس عہد کی چند بنیادی باتیں اور ان پر عمل نہ کرنے کے چند بڑے بُرے اثرات ذکر کئے جاتے ہیں:

(۱) پہلا اثر: دین کی بنیادی باتوں پر عمل نہ کرنے سے دین دل کی گہرائیوں میں جڑ نہیں پکڑتا۔ صرف دین کا خول اوپر چڑھا رہتا ہے جو دین کی خاطر معمولی نقصان برداشت کرنے اور معمولی فائدہ چھوڑ دینے کی ہمت نہیں رکھتا۔

وَاِذْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ قف وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَّاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ ط ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ اِلَّا قَلِيْلًا مِّنْكُمْ وَاَنْتُمْ مُّعْرِضُوْنَ ٥

"اور جب ہم نے بنی اسرائیل سے عہد لیا کہ اللہ کے سوا کسی اور کی عبادت نہ کرو[۱] اور ماں باپ کے ساتھ احسان کرو[۲] اور رشتہ داروں[۳] اور یتیموں اور محتاجوں[۴] کے ساتھ (بھی) احسان کرو اور لوگوں سے خوشگوار باتیں کہو[۵] اور نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دو[۶] پھر تم میں سے چند لوگوں کے سوا سب نے منہ پھیر لیا اور تم تو منہ پھیرنے والے تھے ہی[۷]۔"

[۱] عبادت کا تعلق صرف اللہ سے ہے۔ اس کے بندوں کے کام آنا، اُن کو فائدہ پہنچانا اور ان کے ساتھ معاملات درست رکھنا بھی عبادت میں شامل ہیں جبکہ یہ سب کام خالص اللہ کے لئے ہوں۔ اس طرح عبادت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو اللہ کی نسبت سے خالص اللہ

کے لئے ہو اور دوسری وہ جو بندوں کی نسبت سے خالص اللہ کے لئے ہو۔ زندگی میں جب تک یہ دونوں عبادتیں نہ پائی جائیں گی وہ "عبادت" مکمل نہیں کہی جاسکتی ہے جو اللہ کو مقصود ہے اور جس کا حکم اللہ نے دیا ہے۔ دنیا و آخرت میں اللہ کے فیصلہ کی بنیاد یہ دونوں ہی قسم کی عبادتیں ہیں نہ کہ تنہا ایک قسم کی عبادت۔ لیکن گراوٹ و پستی کے زمانہ میں قوموں کی ہمیشہ یہ بدقسمتی رہی ہے کہ انہوں نے صرف پہلی قسم کو عبادت سمجھا اور دوسری قسم کو عبادت کے دائرہ سے نکال دیا۔ جس کی بناء پر ایک طرف اللہ کا فیصلہ سمجھنے میں دشواری ہوئی اور دوسری طرف دین کے بارے میں طرح طرح کی غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔

۲ھ دوسری قسم کی عبادت جو بندوں کی نسبت سے ہے اس میں والدین کے ساتھ احسان سب سے مقدم ہے۔ انسان کی پیدائش و پرورش میں جس طرح اللہ کی رحمت و شفقت کو دخل ہے اسی طرح والدین کی خدمت و پیار کو دخل ہے۔ پھر اللہ کے دین نے جو انسانی برادری قائم کی ہے اس کی بنیاد خاندان پر ہے اور خاندان کی ابتداء والدین سے ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں تقریباً ہر جگہ اللہ کی عبادت کے ساتھ والدین کے ساتھ احسان کا ذکر ہے۔

احسان۔ دوسرے کے ساتھ ایسے سلوک اور برتاؤ کو کہتے ہیں جس سے اس کا دل خوش ہو اور اس کو راحت ملے۔ عدل و احسان کے دو لفظ ایسے ہیں کہ جن کی بدولت انسانیت زندہ ہے۔ اگر ان کو زندگی سے نکال دیا جائے تو انسان کو حیوان بن جانے میں دیر نہیں لگتی ہے۔ "عدل" کے ذریعے ہر ایک کو اس کا واجبی حق ملتا ہے اور "احسان" کے ذریعے لوگوں کو تکلیف و رنج سے بچایا جاتا ہے اور آرام و راحت کا خیال رکھا جاتا ہے۔ یعنی بات صرف "عدل" پر ختم نہیں ہوتی بلکہ راحت و آرام پہنچانے کے لئے "احسان" کا بھی حکم ہے۔ قرآن میں احسان کے لئے اور الفاظ بھی ملتے ہیں۔ مثلاً "فضل" "عُرف" "معروف" اور "برّ" وغیرہ۔ ان سب کو جس جس موقع پر استعمال کیا گیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ "احسان" کی کوئی خاص شکل نہیں ہے بلکہ یہ لفظ نیکی و بھلائی کرنے اور تکلیفوں و مصیبتوں سے بچانے کی تمام شکلوں کو سمیٹے ہوئے ہے۔

۳ھ اللہ کے دین میں قرابت داروں اور رشتہ داروں کی بڑی اہمیت ہے۔ انہیں کے

ذریعے خاندان برقرار رہتا ہے اور آگے بڑھتا ہے۔ ان میں جو ہمدردی و بھلائی پائی جاتی ہے وہ اوروں میں نہیں پائی جاتی۔ اس کا تجربہ ان لوگوں کو زیادہ ہے جن کا خاندانی نظام درہم برہم ہوچکا ہے جس سے آپس میں ہمدردی و بھلائی ختم ہوچکی ہے اور ہر شخص اپنے کو تنہا اور اجنبی سمجھنے لگا ہے۔ ظاہر ہے کہ سب قرابت داروں اور رشتہ داروں کے برتاؤ یکساں نہیں ہوتے ہیں بلکہ بعض کی طبیعتوں کی خرابی کی وجہ سے نہایت کڑوا گھونٹ پینا پڑتا ہے۔ اسی بنا پر کچھ لوگوں نے اقارب (رشتہ دار) کو عقارب (بچھو) سے مشابہت دی ہے لیکن ایسے واقعات کم ہیں جو نادانی اور آپس کے تعلقات نہ نباہنے کی وجہ سے پیش آتے ہیں۔ ان سے اصل بات پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلقات کو بہر صورت نباہنے کا حکم دیا ہے خواہ دوسرا جوڑے یا توڑے بلکہ تعلقات جوڑنے والا وہی شخص سمجھا جائے گا جو توڑنے کی صورت میں جوڑے رکھے۔ (بخاری و مشکوٰۃ باب البر والصلۃ)

۴ھ خونی رشتہ (قرابت) کے بعد ان لوگوں کے ساتھ احسان کا ذکر ہے جن سے حاجت وضرورت کی بنا پر رشتہ قائم ہوتا ہے۔ دونوں کو ساتھ ذکر کرنے میں اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ اس رشتہ کی اہمیت پہلے سے کم نہیں بلکہ بعض حالتوں میں زیادہ ہوجاتی ہے۔ یعنی اللہ کے دین نے جو انسانی برادری قائم کی ہے اس میں دوسروں کی حاجت وضرورت کو اس قدر اہمیت ہے کہ اس کے ذریعے ایک رشتہ قائم ہوجاتا ہے اور حاجت مند وضرورت مند خاندان کے فرد کی طرح احسان و بہتر سلوک کا مستحق قرار پاتا ہے۔

یتیم، مسکین اور مسافر (جو ضرورتمند ہوں) کی حاجت مندی چونکہ زیادہ نمایاں ہے اس بنا پر خاص طور سے آیت میں انکا ذکر کیا گیا ہے۔ دوسرے حاجت مند بھی انہیں میں شامل ہیں۔

۵ھ خوشگوار باتیں کہنا اور نیکی و شرافت کا برتاؤ کرنا۔ یہ دین کی بنیادی باتوں سے ہے اور سبھی کے لئے ہے لیکن خاص طور سے ان لوگوں کے لئے ہے جن کا ذکر اوپر ہوچکا ہے۔ انسان کی بڑی کمزوری یہ ہے کہ جس کے ساتھ وہ احسان کرتا ہے اس کی عزت ویسی نہیں رہتی جیسی دوسروں کی ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ بات چیت اور برتاؤ میں فرق آجاتا ہے۔ ادھر قرابت داروں اور حاجت مندوں کا رویہ بھی اپنے محسنوں کی امید کے خلاف ہوجاتا ہے۔

ایسی حالت میں قولوا للناس حسناً (لوگوں سے خوشگوار باتیں کہو) کی اہمیت زیادہ واضح ہوتی ہے۔ احسان فراموشی اور محسن کشی جس قدر عام ہے اس کو دیکھتے ہوئے بعض لوگ دوسروں کے ساتھ احسان کرتے ہوئے ڈرتے ہیں لیکن یہ کام اگر خالص اللہ کے لئے مخلوق سے بے نیاز ہو کر کیا جائے تو پھر ڈرنے کی بات نہیں ہے۔ البتہ اس کے لئے عام سطح سے بلند ہونے کی ضرورت ہے اور اللہ کے لئے کون سا کام ایسا ہے جو عام سطح سے بلند ہوئے بغیر انجام پا جائے اور اس کی بارگاہ میں مقبول بھی ہو جائے؟

۶ نماز اور زکوٰۃ سے زندگی میں درستگی اور ہمواری پیدا ہوتی ہے اور دین کی دوسری باتوں پر عمل کرنے میں سہولت ہوتی ہے جس طرح زندگی کو سنبھالنے کے لئے ان کی ابتداء میں ضرورت ہوتی ہے اسی طرح سنبھالے رکھنے کے لئے آخر تک ان کی ضرورت رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیشہ سب نبیوں کا ان پر اتفاق رہا ہے اور سبھی نے شروع سے آخر تک ان کا حکم دیا اور ان پر عمل کرنے کی تاکید کی ہے۔ ملاحظہ ہو آیت ۴۳۔

۷ اور تم تو منہ پھیرنے والے تھے ہی (وانتم معرضون) سے اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ دین اُن کے دل کی گہرائیوں میں نہ اترا تھا۔ صرف دین کا خول اوپر چڑھا ہوا تھا۔ جس سے اس سے زیادہ کی توقع بھی نہ تھی۔

(۲) **دوسرا اثر**: نیکی اور بھلائی کے جو کام طبیعت کے موافق ہوتے اور ان سے کوئی خطرہ نہیں مول لینا پڑتا یا ان سے عزت و شہرت حاصل ہوتی ہے وہ جاری رہتے ہیں لیکن بدترین قسم کے جرائم اور بڑے گناہ جن سے دشمنوں کو قوت حاصل ہوتی اور دین و ملت کا عظیم خسارہ ہوتا ہے، ان سے لوگ باز نہیں آتے ہیں۔

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ
دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ۝ ثُمَّ أَنْتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ
أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ
وَالْعُدْوَانِ ۚ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ
إِخْرَاجُهُمْ ۚ

"اور جب ہم نے تم سے عہد لیا کہ آپس میں ایک دوسرے کا خون نہ بہاؤ اور نہ اپنے لوگوں کو اُن کے گھروں سے نکالو تو تم نے اقرار کیا اور تم اس کے گواہ ہو پھر تم ہی لوگ آپس میں ایک دوسرے کو قتل کرتے ہو اور اپنے کچھ لوگوں کو اُن کے گھروں سے نکال دیتے ہو (اس طرح) گناہ اور ظلم سے ان کے خلاف مدد کرتے ہو اور اگر وہ تمہارے پاس قیدی ہو کر (مدد کے لئے) آتے ہیں تو تم فدیہ (رہائی کا معاوضہ) دے کر ان کو چھڑا لیتے ہو۔ حالانکہ اُن کا نکالنا تمہارے اوپر حرام کیا گیا تھا۔[۵] "

۵ یہ بھی عہد کی چند باتیں ہیں:

(۱) آپس میں قتل و خون ریزی نہ کرنا۔

(۲) اپنے لوگوں کو وطن سے نہ نکالنا۔

(۳) ظلم و زیادتی میں کسی کی مدد نہ کرنا۔

(۴) قیدیوں کی مدد و غم خواری کرنا۔

اوپر کی تینوں باتیں (قتل و خون ریزی، جلاوطنی اور ظلم و زیادتی پر مدد) کس قدر سنگین جرم اور بڑے گناہ ہیں؛ پھر بھی یہودی ان کی پرواہ نہ کرتے تھے۔ چوتھی بات میں ناموری و شہرت حاصل ہوتی اور خواہش و طبیعت کی تسلی ہوتی تھی اس بناء پر اس پر عمل کرتے تھے۔ یہی صورتحال زوال کی ماری ہوئی ہر قوم کی ہوتی ہے کہ اس میں زیادہ تر نیکی و بھلائی کے وہی کام باقی رہ جاتے ہیں جو اپنی خواہش و طبیعت کے موافق ہوتے یا جن سے ناموری و شہرت حاصل ہوتی اور کوئی خطرہ نہیں مول لینا پڑتا ہے۔ جن باتوں میں کوئی خطرہ ہوتا یا طبیعت پر جبر کرنا پڑتا ہے ان کی طرف توجہ نہیں دی جاتی ہے۔ اگرچہ دین و ملت کا کتنا ہی نقصان کیوں نہ ہوتا ہو۔

مذکورہ باتوں کے عہد کا ذکر توریت میں موجود تھا جس کو پڑھتے پڑھاتے رہتے اور ذکر و تذکرہ کرتے رہتے تھے۔ اس بناء پر فرمایا کہ "تم نے اقرار کیا اور تم اس کے گواہ ہو۔"

(۳) تیسرا اثر: شریعت کی باتوں اور اس کے حکموں پر عمل درآمد اس قدر کم ہو جاتا ہے کہ اللہ کی کتاب کے ایک حصہ پر ایمان اور دوسرے حصہ کا انکار لازم آتا ہے۔

(۱۱)

سورۂ محمد صلی اللہ علیہ وسلم

ترتیب وتسوید: جمیل الرحمٰن / عاکف سعید

—— گزشتہ سے پیوستہ ——

اللہ کی تائید و توفیق سے ہم سورۂ محمد کی ابتدائی پندرہ آیات کا مطالعہ مکمل کر چکے ہیں۔ آیت نمبر ۱۲ تا ۱۵ میں جو مضامین آئے تھے' ان کے متعلق میں نے عرض کیا تھا کہ چونکہ یہ مضامین مکی سورتوں میں بہت تفصیل سے آچکے ہیں۔ لہٰذا توضیح کی ضرورت نہیں ہوگی۔ البتہ اب ۱۶ویں آیت میں جو مضمون زیر بحث آرہا ہے وہ بہت اہم بھی ہے اور ذرا مشکل بھی...... اگر پس منظر واضح طور پر سامنے ہو تو بات سمجھنے میں آسانی ہو جائے گی...... ہمارے اس سلسلہ درس کے شرکاء میں سے ایک صاحب نے مجھ سے سوال کیا تھا کہ آپ تعین کے ساتھ اس سورۂ مبارکہ کا زمانہ نزول غزوہ بدر سے متصلاً قبل قرار دے رہے ہیں' جبکہ اس میں منافقین کا ذکر ہو رہا ہے۔ حالانکہ منافقین کا معاملہ تو بعد کی پیداوار ہے۔ یہ معاملہ تو غزوہ بدر کے بعد اور غزوہ احد سے متصلاً قبل ابھر کر سامنے آیا ہے'۔ میں نے ان صاحب سے عرض کیا تھا کہ کچھ انتظار کیجئے یہ مضمون آگے چل کر واضح ہو جائے گا۔ اب میں چاہتا ہوں کہ اس معاملے کو وضاحت کے ساتھ آپ کے سامنے رکھوں گا۔

نفاق کا نقطۂ آغاز

—————— اس کو یوں سمجھئے کہ نفاق کا معاملہ ایک معین صورت میں اور اپنی پوری شناخت کے ساتھ اگرچہ بہت دیر میں سامنے آیا ہے۔ لیکن قرآن مجید اس کی ایک اور تعبیر کرتا ہے' جس کا ذکر شاید میں اسی سورۂ مبارکہ کے درس کی دوسری نشست میں کر چکا ہوں [1]...... قرآن حکیم میں متعدد بار یہ پیرایہ بیان اختیار

[1] یہ درس 'حکمتِ قرآن' کے اکتوبر و نومبر ۸۵ء کے مشترکہ شمارہ میں شائع ہو چکا ہے۔

کیا گیا کہ فِیۡ قُلُوۡبِہِمۡ مَّرَضٌ (البقرہ۔ ۱۰) "ان کے دلوں میں روگ ہے"۔ یہاں درحقیقت نفاق کے نقطۂ آغاز کی طرف اشارہ ہے۔ اس نقطۂ آغاز کو آپ سمجھ لیں گے تو یہ بات کھُل جائے گی کہ نفاق کی تخم ریزی دراصل ہجرت کے متصلاً بعد ہی ہو چکی تھی۔ میں نے شاید پچھلی نشست میں سورۃ البقرہ کے دوسرے رکوع کی اس آیت کا بھی حوالہ دیا تھا وَمِنَ النَّاسِ مَنۡ یَّقُوۡلُ اٰمَنَّا بِاللّٰہِ وَبِالۡیَوۡمِ الۡاٰخِرِ وَمَا ہُمۡ بِمُؤۡمِنِیۡنَ ۝ اس میں اصلاً منافقین کی طرف اشارہ ہے جن کے گروہ کی تخم ریزی ہو چکی اور داغ بیل پڑ چکی تھی۔ لیکن اسلوب ایسا جامع ہے کہ علماءِ یہود اور اُن لوگوں پر بھی راست آتا ہے جن کے دلوں میں نفاق کے مرض کے جراثیم پیدا ہو چکے تھے۔ للٰہذا یہ خیال کرنا درست نہیں ہے کہ نفاق غزوۂ بدر اور غزوۂ احد کے درمیانی عرصہ کی پیداوار ہے۔

مکی قرآن میں نفاق کا ذکر

نفاق کا ذکر مکی سورتوں میں بھی مل جاتا ہے۔ سورۃ العنکبوت بالاتفاق مکی سورت ہے۔ وہ تو سن چار یا پانچ نبویؐ کی سورت ہے۔ اس لئے کہ اس میں ہجرت حبشہ کی طرف اشارہ موجود ہے۔ اسی سورت کی دوسری آیت کے الفاظ ہیں: وَلَیَعۡلَمَنَّ اللّٰہُ الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا وَلَیَعۡلَمَنَّ الۡمُنٰفِقِیۡنَ ۝ (آیت ۱۱) "اللہ تعالیٰ صاف ظاہر کر کے رہے گا کہ کون واقعی حقیقی مومن ہیں اور کون منافق ہیں۔" یہ صحیح ہے کہ مکی سورتوں میں سوائے اس ایک مقام کے نفاق یا منافق کا لفظ کہیں اور نہیں ملے گا۔ پھر ابتدائی مدنی سورت جو قرآن مجید کی طویل ترین سورت ہے یعنی سورۃ البقرہ۔ اس میں بھی یہ لفظ آپ کو نہیں ملے گا۔ لیکن مکی دور میں بھی اس مرض کے آغاز کا معاملہ بعید از قیاس نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب مشرکین کی طرف سے تشدّد شروع ہوا۔ مظالم اور مصائب سے دوچار کیا گیا تو سورۃ العنکبوت کے پہلے رکوع میں متنبہ (WARN) کر دیا گیا کہ اگر تم ان شدائد سے ہمت ہار گئے اور اسلام و ایمان کے علانیہ اقرار سے جی چرانے لگے تو جان رکھو کہ نفاق کا بیج پڑ جائے گا۔ یہ دوسری بات ہے کہ نہایت باریک بینی سے ڈھونڈنے کے باوجود مکّی دور میں ایک مثال بھی ایسی نہیں ملتی کہ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم رضوان اللہ علیہم میں سے کوئی شخص بھی ہمت ہار گیا ہو۔ لیکن وارننگ دے دی گئی کہ دیکھنا! ہوشیار رہنا، تم پر ظلم و ستم کے جو پہاڑ توڑے جا رہے ہیں

ان میں کمی کی توقع نہ رکھنا بلکہ اس میں روز بروز اضافہ ہی ہوتا رہے گا۔ پھر تمہیں ہاتھ اٹھانے کی بھی اجازت نہیں ہے بلکہ اپنے آپ پر جبر کر کے ان شدائد و تکالیف کو برداشت کرنا ہے۔ گویا تم سخت ترین امتحانی دور سے گزارے جا رہے ہو' لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ اگر تم نے کمزوری دکھائی' تمہارے قدم ڈگمگائے تم پیچھے ہٹے تو پھر تم نفاق کے راستے پر پڑ جاؤ گے۔ اسی بات کی طرف اشارہ ہے سورۃ العنکبوت کی ابتدائی آیات میں جن کا اسلوب انتہائی تاکیدی اور تیکھا ہے۔ فرمایا

الٓمّٓ ○ اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ يُّتْرَكُوْٓا اَنْ يَّقُوْلُوْٓا اٰمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُوْنَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللّٰهُ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِيْنَ ○

الم ○ کیا لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ وہ چھوٹ جائیں گے اتنا کہہ کر کہ ہم ایمان لائے اور ان کو جانچ نہ لیں گے! اور ہم نے لازماً جانچا اور پرکھا ہے ان کو جو ان سے پہلے تھے سو یقیناً اللہ صاف صاف ظاہر کر کے رہے گا ان لوگوں کو جو اپنے دعویٔ ایمان میں سچے ہیں اور لازماً صاف صاف ظاہر کر کے رہے گا ان کو جو جھوٹ موٹ کے مدعی ایمان ہیں" ......

اسی انتباہ کا اعادہ ہے آیت نمبر ۱۱ میں وَلَيَعْلَمَنَّ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ ○ گویا یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ ایک وارننگ کے درجہ میں نفاق کا ذکر مکی دور میں بھی آچکا تھا......

مدنی دور میں نفاق کا باقاعدہ آغاز

ہجرت کے بعد جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مدینہ میں ورود مسعود ہوا تو آپؐ نے تشریف لاتے ہی جو اقدامات فرمائے ان کو میں اپنے جمعہ کی تقاریر میں تفصیل سے بیان کر چکا ہوں جن میں "اسلامی انقلاب اور اس کے مراحل" کے موضوع پر گفتگو کا سلسلہ چل رہا ہے ۔ اس موقع پر بھی انتہائی اختصار سے بیان کئے دیتا ہوں...... مدینہ تشریف لانے کے فوراً بعد ابتدائی چھ ماہ آپؐ نے داخلی استحکام (انٹرنل کنسولی ڈیشن) پر صرف فرمائے ان اولین کاموں میں سے ایک کام یہ تھا کہ آپؐ نے مسجد نبوی کی تعمیر فرمائی' ایک مرکز قائم فرمایا۔

اس طرح گویا "اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ" پر عمل کا آغاز ہو گیا..... دوسرا کام یہ کہ آپؐ نے یہودی قبائل سے معاہدے کئے اور انہیں معاہدوں میں جکڑ لیا۔ تیسرا کام یہ کہ آپؐ نے مہاجرین و انصار رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مابین مواخات قائم فرمائی کہ ان کو یک جان دو قالب کر دیا جائے۔ یہ جملہ کام داخلی استحکام سے متعلق ہیں جو آپؐ نے مدینہ منورہ تشریف لانے کے بعد ابتدائی چھ ماہ میں انجام دیئے۔ اس کے بعد آپؐ نے نواحِ مدینہ میں مہمیں بھیجنی شروع فرما دیں۔ غزوۂ بدر سے پہلے پہلے آٹھ مہمیں بھیجی گئیں جن کا مقصد قریش کے تجارتی راستوں کو مخدوش بنانا اور دوسرے عسکری و سیاسی فوائد حاصل کرنا تھا۔ ان مہموں میں آپ نے صرف مہاجرین کو بھیجا۔ اس لئے کہ اُن کا معاملہ یہ تھا کہ ان کے لئے یہ کام شاق تھا ہی نہیں۔ وہ تو شدید ترین مصائب مکہ میں جھیل چکے تھے، وہ تو اپنی جانیں ہتھیلی پر رکھے ہوئے تھے۔ بڑے بڑے امتحانوں سے گزر چکے تھے۔ ان میں ایسے بھی تھے جنہوں نے تنہا ہجرت کی تھی۔ ان کے اہل و عیال مکہ میں تھے، لہٰذا مشرکینِ مکہ کے خلاف ان کے دلوں میں شدید غم و غصہ تھا۔ ان کے لئے ان مہموں میں نکلنا کسی آزمائش کا معاملہ نہیں تھا..... لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین کی مدینہ تشریف آوری اور پے در پے مہموں کا بھیجا جانا مدینہ میں ایک گروہ کے لئے آزمائش بن گئی۔ میں سمجھتا ہوں کہ سب سے بڑی آزمائش تو عبداللہ ابن اُبی کی تھی۔ اس لئے کہ اس کی چودھراہٹ ختم ہو گئی تھی۔ وہ تو مدینہ کی بادشاہت کے خواب دیکھ رہا تھا۔ اس کے لئے تاج بھی تیار ہو گیا تھا اور اوس و خزرج دونوں قبیلوں نے اتفاق کر لیا تھا کہ ہم اس کی تاج پوشی کریں گے اور اسے مدینہ کا بادشاہ مان لیں گے۔ لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ورودِ مسعود کی وجہ سے اس کے تمام خواب چکنا چور ہو گئے۔ چنانچہ وہ ایسے اوندھے منہ گرا ہے کہ وہی رئیس المنافقین بنا۔ اسی طرح مسلمانوں میں سے ضعیف الایمان عنصر پر جیسے جیسے دینی تقاضے پورا کرنے کے ضمن میں آزمائشوں کے دباؤ آنے شروع ہوئے ویسے ویسے ان کے پاؤں ڈگمگانے لگے اور ان کی طرف سے مختلف مواقع پر کم ہمتی اور تھڑدلی ظاہر ہونے لگی۔ اس طرح ان چند لوگوں کے قدم نفاق کی طرف بڑھنے شروع ہو گئے اور جلد ہی اس عنصر نے عبداللہ ابن ابی کی سرگردگی میں ایک باقاعدہ گروہ کی شکل اختیار کر لی۔

غزوۂ بدر سے قبل کی مشاورت

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ بدر سے پہلے جو آٹھ مہمیں بھیجیں تو تاڑنے والے تاڑ رہے تھے کہ ان کے نتیجہ میں جلد یا بدیر قریش سے کوئی زبردست مسلح تصادم اور معرکہ پیش آکر رہے گا..... جیسا کہ ابھی میں نے عرض کیا کہ حضورؐ نے ان آٹھ مہموں میں سے اکثر مہمیں قریش کے تجارتی قافلوں کے راستوں کو مخدوش بنانے کے لئے بھیجی تھیں۔ اسی سلسلہ کی ایک مہم ”غزوۂ ذوالعشیرہ“ کے نام سے مشہور ہے۔ ہوا یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں آیا کہ ایک بہت بڑا تجارتی قافلہ لے کر ابو سفیان شام جا رہے ہیں' اس قافلہ میں بار برداری کے لئے ایک ہزار اونٹ شامل تھے' اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس قافلہ کے ساتھ ساز و سامان کتنا ہو گا!۔ اس قافلہ کے ساتھ پچاس یا ساٹھ مسلح محافظ تھے۔ آپؐ جب ذوالعشیرہ کے مقام پر پہنچے تو یہ قافلہ بہت آگے نکل گیا تھا اور حضورؐ کی پہنچ سے بہت دور تھا۔ لہٰذا آپؐ مدینہ واپس تشریف لے آئے..... جب حضورؐ کو اس قافلہ کی واپسی کو خبر ملی جو شام سے بے حدو حساب تجارتی سامان لے کر آ رہا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینے ہی میں ایک مجلس مشاورت منعقد فرمائی کہ مسلمانو! کیا خیال ہے! اس قافلہ کا راستہ روکا جائے۔ اس کا پیچھا کیا جائے! اب مدینہ والوں کے لئے مدینہ سے باہر نکلنے کے معاملے میں پہلی آزمائش کی گھڑی آ گئی..... گو حضورؐ نے اپنی زبان مبارک سے انصار کو اس مہم میں شامل ہونے کی دعوت نہیں دی' لیکن مشاورت کے انعقاد سے یہ اشارہ مل رہا تھا کہ آپؐ کی خواہش اور منشا یہ ہے کہ انصار بھی اس میں حصہ لیں..... اس سے پہلے کی آٹھ مہموں کے مواقع پر حضورؐ نے نہ ایسی کوئی مشاورت منعقد کی اور نہ انصار میں سے کسی کو کسی مہم میں شامل فرمایا۔ چنانچہ اس مشاورت کے نتیجہ میں تین سو تیرہ کی نفری قافلے کا راستہ روکنے کے لئے نکلی۔ اس نفری میں ۸۳ مہاجرین اور ۲۳۰ انصار شامل تھے۔ یہ انصار کے لئے کسی مہم میں مدینہ سے نکلنے کا پہلا موقع تھا اس مہم میں ان کی تعداد مہاجرین کے مقابلہ میں کہیں زیادہ تھی۔

دوسری مشاورت

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قیادت میں ادھر یہ جماعت مدینہ سے نکلی ادھر ابو سفیان کو

اطلاع مل گئی کہ آپؐ قافلہ پر حملہ کے لئے تشریف لا رہے ہیں۔ انہوں نے ایک طرف تو نہایت تیز سانڈنی پر اپنے ایک آدمی کے ذریعہ سے مکہ والوں کو پیغام بھیج دیا کہ قافلہ کو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے خطرہ ہے لہٰذا مدد کے لئے آدمی بھیجو۔ دوسری طرف انہوں نے یہ تدبیر اختیار کی کہ قافلہ کا راستہ بدل دیا..... مکہ والے پہلے ہی آتشِ غضب میں جل رہے تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مدینہ میں تمکن ان کی آنکھوں میں خار کی طرح کھٹک رہا تھا' پھر ایک حضرمی کے اتفاقیہ قتل کی وجہ سے جو قریباً دو ماہ قبل وادیٔ نخلہ میں مسلمانوں کی ایک ٹکڑی کے ہاتھوں ہوا تھا' اہل مکہ جوش انتقام سے کھول رہے تھے۔ ان کو جیسے ہی یہ خبر ملی کہ مسلمان ہمارے تجارتی قافلہ پر تاخت کرنے والے ہیں تو اس خبر نے جلتی پر تیل کا کام کیا اور مکہ والوں کا غیض و غضب آتش فشاں بن گیا اور ایک ہزار جنگجوؤں کا کیل کانٹے سے لیس لشکر مدینہ کی طرف چل پڑا' جس کا ہر فرد جوش انتقام سے مغلوب تھا..... نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس لشکر کی روانگی کی خبر مل گئی۔ چنانچہ مدینہ سے باہر مدینہ اور بدر کے درمیان کسی مقام پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری مجلسِ مشاورت منعقد کی جس میں یہ معاملہ پیش فرمایا کہ "مسلمانو! ایک طرف ایک قافلہ مال تجارت سے لدا پھندا شام کی طرف سے آ رہا ہے جس کے ساتھ صرف پچاس یا ساٹھ محافظ ہیں اور دوسری طرف ایک ہزار جنگجوؤں کا کیل کانٹے سے لیس ایک لشکر مکہ سے چل پڑا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے کہ وہ ان میں سے ایک پر فتح و غلبہ ضرور عطا فرمائے گا۔ اب بتاؤ کہ کس طرف چلیں!" میری پختہ رائے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مشاورت وحی کے ذریعہ سے اللہ کی طرف سے اشارہ ملنے پر منعقد فرمائی تھی۔ اور مشورہ کے لئے یہ بات رکھی کہ ہم کس طرف کا رخ کریں! اور درحقیقت مسلمانوں کے حوصلے اور مورال کا اندازہ کرنے کے لئے بطور مشورہ یہ بات ان کے سامنے رکھی۔ اس رائے کی تائید مجھے سورۃ الانفال کی آیات ۵ تا ۸ میں مل جاتی ہے۔ سورۃ الانفال کے متعلق اس بات پر تمام مفسرین و علماء کرام کا کامل اتفاق ہے کہ یہ سورہ غزوۂ بدر کے متصلاً بعد نازل ہوئی ہے اور اس کا زیادہ تر حصہ اسی غزوہ کے حالات پر تبصرہ ہے..... پھر سورۂ محمدؐ کی جو آیات آج ہم پڑھنے والے ہیں' وہ سمجھ میں نہیں آئیں گی جب تک پوراپس منظر سامنے نہ ہو۔ میں آگے چل کر سورۃ الانفال کی متعلقہ آیات کا حوالہ دوں گا اور ان کی مختصر تشریح بھی بیان کروں گا.....

بہر حال میں عرض کر رہا تھا کہ اس مشاورت کے موقع پر چند مسلمانوں کی طرف سے یہ بات آئی کہ ہمیں قافلہ کی طرف چلنا چاہئے۔ ان کا خیال ہو گا کہ اس طرح ہمارے پاؤں میں کانٹا بھی نہیں چبھے گا اور بہت سامال ہاتھ آئے گا۔ ایک ہزار کے کیل کانٹے سے لیس لشکر سے مقابلہ گویا موت کو دعوت دینا ہے اس لئے کہ یہ لوگ اتنے بڑے لشکر سے مقابلہ کے خیال سے مدینہ سے نکلے ہی نہیں تھے۔ تعداد بھی تھوڑی اور ہتھیار بھی قلیل..... جبکہ قافلے کے ساتھ محافظ دستہ پچاس ساٹھ افراد پر مشتمل تھا..... یہاں یہ بات واضح ہو گئی کہ گویا اس وقت تک مسلمانوں میں کچھ لوگ ایسے شامل ہو چکے ہیں جن میں سرفروشی اور شوق شہادت کے مقابلے میں اپنی جان بچانے اور مال حاصل کرنے کا خیال بھی کسی درجہ میں موجود ہے۔

پس اس بات کو نوٹ کر لیجئے کہ نفاق کے لئے بنیاد در حقیقت یہیں سے فراہم ہوتی ہے۔ یہی چیز جب آگے بڑھتی ہے تو انسان کو نفاق کی جانب لے جاتی ہے۔ میں کہا کرتا ہوں کہ اس مرض کی تین سطحیں (LEVELS) ہیں۔ جب تک معاملہ اس حد تک ہے کہ انسان اپنی کمزوری' اپنی کوتاہی اپنی خطاء کا صدق دل سے اعتراف کرتا رہے' اس پر جھوٹ کے پردے نہ ڈالے' اس وقت تک اسے ضعفِ ایمان کہیں گے' نفاق نہیں کہیں گے۔ لیکن جہاں انسان نے جھوٹ بولنا شروع کیا اور اپنی کمزوری کو جھوٹے بہانوں سے چھپایا' اب یہاں سے نفاق کی بیماری کی پہلی اسٹیج شروع ہو گئی۔ یہ نفاق کی پہلی منزل ہے۔ اس سے اگلی منزل وہ ہے' جب انسان جھوٹے بہانوں کے ساتھ جھوٹی قسموں پر اتر آتا ہے اور اللہ کی قسمیں کھا کھا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل ایمان کو یقین دلانے کی کوشش کرتا ہے کہ مجھے فلاں فلاں عذر لاحق تھے ورنہ میں تو اس غزوہ میں سرفروشی اور جاں نثاری کیلئے چلنے کو تیار تھا۔ یہ گویا نفاق کی بیماری کی دوسری اسٹیج ہے۔ اس مرض کی تیسری اور آخری اسٹیج یہ ہے کہ جب انسان کو اندازہ ہو جاتا ہے کہ جھوٹی قسمیں مؤثر نہیں رہیں' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مخلص صحابہ کرام کا ان پر سے اعتماد اٹھتا چلا جا رہا ہے تو پھر ایسے شخص کے دل میں رسول اللہ اور اہل ایمان سے عداوت پیدا ہو جاتی ہے کہ ان لوگوں نے ہمیں کس مصیبت میں ڈالا ہے۔ حضورؐ سے اس لئے کہ آپ ہی تو اصل داعی ہیں اور اہل ایمان سے اس لئے کہ جیسے ہی پکار آتی ہے' وہ دیوانہ وار نکل کھڑے ہوتے ہیں۔ ان صحابہ کرامؓ کو وہ واقعی دیوانہ و مجنون سمجھنے لگتے ہیں اور ان کے متعلق ان کی رائے یہ بن جاتی ہے کہ یہ عجب لوگ ہیں کہ ان کو نہ اپنی

جانوں کی کوئی پرواہ ہے اور نہ یہ فکر دامن گیر ہے کہ جنگ میں ہم قتل ہو گئے' مارے گئے تو ہمارے اہل و عیال کا کیا بنے گا! پھر وہ سوچنے لگتے ہیں کہ ان اہل ایمان کی وجہ سے ہم نمایاں ہو جاتے ہیں اور ہماری بزدلی اور کوتاہی ظاہر ہو جاتی ہے۔ ان دیوانے لوگوں کی دیوانگی کے باعث ہم بدنام ہو رہے ہیں۔ چنانچہ ان سرفروشوں اور جان نثاروں سے ان کے دلوں میں بغض اور عداوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی کیفیت کا ذکر سورۃ المنافقون میں ان الفاظ میں ہوا ہے هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ "اے نبی! یہ منافقین ہی اصل دشمن ہیں' ان سے بچ کر رہئے" ...... یہ بغض و عداوت نفاق کے مرض کی تیسری اسٹیج ہے' جہاں پہنچ کر شفا کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔ ان کے متعلق اللہ تعالیٰ نے یہ فیصلہ سنا دیا فَطُبِعَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُوْنَ ۝ ..... تو اس پورے پس منظر کو سامنے رکھئے اور دیکھئے کہ وہ ابتدائی مرحلہ جسے ہم نفاق نہیں کہیں گے اور جسے میں نے ضعفِ ایمان سے تعبیر کیا ہے' اس کی کچھ علامات غزوۂ بدر سے قبل اس دوسری مشاورت میں بھی ظاہر ہو گئی تھیں' جس کا ذکر چل رہا ہے۔ اب میں سورۃ الانفال کی آیات ۵ تا ۸ آپ کو پڑھ کر سنا رہا ہوں تاکہ یہ مضمون پوری طرح واضح ہو جائے۔

سورۃ الانفال کی متعلقہ آیات کا مطالعہ

فرمایا كَمَآ اَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْۢ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ "جیسے کہ نکالا آپؐ کو (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) آپؐ کے رب نے آپ کے گھر سے حق کے ساتھ" ...... یہ گھر سے نکلنے کا ذکر ہو رہا ہے۔ گھر سے مراد ہے مدینہ طیبہ...... پھر حق کے ساتھ نکالا۔ یعنی یہ کوچ بلا مقصد اور خواہ مخواہ نہیں تھا بلکہ بامقصد تھا' عین مشیت الٰہی کے مطابق تھا...... وَاِنَّ فَرِيْقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لَكٰرِهُوْنَ ۝ یعنی مدینہ سے نکلتے وقت بھی کچھ لوگ اہل ایمان میں سے ایسے تھے کہ جو کچھ کراہت' کچھ ہچکچاہٹ' کچھ تردّد محسوس کرتے رہے تھے' ..... ایسا کیوں! اس لئے کہ اب تک حضورؐ نے جتنی مہمیں بھیجیں' ان میں کسی انصاری صحابی کو شامل نہیں فرمایا تھا...... یہ پہلا موقع تھا کہ آپؐ کی دعوت و ترغیب پر انصار میں سے ۲۳۰ حضرات نے اس مہم کے لئے اپنے نام پیش کئے...... ہو سکتا ہے کچھ لوگوں نے وقتی جوش کے زیر اثر خود کو پیش کر دیا ہو۔ لیکن چونکہ اس مہم میں جنگ کے مرحلہ کے پیش

آنے کا غالب گمان تھا للذا بعد میں وہ کچھ پچھتاوا محسوس کر رہے ہوں کہ ہم نے کیوں اپنے نام پیش کر دیئے۔ گویا ان کی طبیعتیں اس کے لئے اُس طور پر آمادہ نہیں تھیں جس طور پر ہونی چاہئے تھیں...... اس آیت میں ایسے ہی لوگوں کا ذکر ہے۔

سورۃ الانفال کی اگلی آیت کو سمجھنے کے لئے مجھے دوسری مشاورت کے واقعات کی طرف رجوع کرنا ہو گا...... میں نے بتایا تھا کہ چند لوگوں نے قافلہ کی طرف چلنے کی رائے دی تھی...... حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر چنداں توجہ نہیں دی تھی۔ مہاجرین میں حضورؐ کے مزاج شناس صحابہ کرامؓ یہ سمجھ گئے کہ منشاءِ مبارک کچھ اور ہے۔ چنانچہ حضرت ابو بکر حضرت عمر اور حضرت مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے ولولہ انگیز اور جوشیلی تقریریں کیں کہ حضورؐ جس طرف چلنے کا ارادہ ہو بسم اللہ کیجئے ہم آپؐ کے ساتھ داہنے سے' بائیں سے' سامنے سے' پیچھے سے لڑیں گے'۔ حضرت مقدادؓ نے عرض کیا کہ حضور! ہمیں (حضرت) موسیٰؑ کی قوم پر قیاس نہ کیجئے جنہوں نے ٹکا سا جواب دے دیا تھا کہ فَاذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّکَ فَقَاتِلَآ اِنَّا هٰهُنَا قَاعِدُوْنَ ○ حضورؐ کا چہرہ مبارک مہاجرین کی ان تقاریر سے دمک اٹھا۔ لیکن آپؐ اب بھی فیصلہ میں متأمل تھے اور آپ کی نگاہ بار بار انصار کی طرف اٹھ رہی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انصار سے بیعتِ عقبہ ثانیہ کے موقع پر جو معاہدہ ہوا تھا وہ صرف یہ تھا کہ وہ جنگ کے لئے تلوار اُس وقت اٹھائیں گے اور حضورؐ کی حفاظت کے لئے قتال اس وقت کریں گے جب دشمن مدینہ پر چڑھ آئے...... یہاں حضورؐ مدینہ سے باہر نکل کر اور آگے بڑھ کے اقدام فرمانا چاہ رہے ہیں...... انصار میں سے حضرت سعدؓ بن عبادہ' رئیس خزرج صورتِ حال کو سمجھ گئے اور انہوںؓ نے کھڑے ہو کر تقریر کی اور کہا معلوم ہوتا ہے حضورؐ کا اشارہ ہماری طرف ہے! ہم تو آپؐ پر ایمان لا چکے ہیں' آپؐ کی تصدیق کر چکے ہیں۔ آپؐ اشارہ فرمائیں تو ہم سمندر میں اپنی سواریاں ڈال دیں۔ آپؐ حکم دیں تو ہم اپنی اونٹنیوں کو دبلا کر دیں اور یمن کے لق و دق صحرا تک پہنچ جائیں' ...... حضرت سعدؓ کی اس جان نثارانہ تقریر سے حضورؐ کے رخِ انور پر بشاشت اور انبساط کے آثار ظاہر ہوئے۔ چہرۂ مبارک چودھویں کے چاند کی طرح دمک اٹھا اور آپؐ نے مشرکین مکہ کے ایک ہزار کے لشکر کی طرف کوچ کرنے کا فیصلہ فرما دیا۔ لیکن پھر بھی گنتی کے چند لوگ ایسے تھے جن کا اس فیصلہ کے بعد بھی کہنا یہ تھا کہ اگر قافلہ کا قصد کیا جاتا تو بہتر تھا۔

اس پس منظر میں سورۃ الانفال کی چھٹی آیت کو پڑھئے۔ فرمایا یُجَادِلُوْنَکَ فِی الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَیَّنَ کَاَنَّمَا یُسَاقُوْنَ اِلَی الْمَوْتِ وَھُمْ یَنْظُرُوْنَ ○ "اے نبی! وہ آپؐ سے جھگڑتے رہے حق کے بارے میں جب کہ حق بالکل واضح ہو چکا تھا"...... اس میں اشارہ ہے مشاورت کے بعد کے فیصلہ کی طرف۔ خزرج کا قبیلہ اوس سے قریباً تین گنا بڑا تھا۔ لہٰذا اس مشاورت میں یقیناً خزرجی انصار صحابہؓ کی تعداد زیادہ ہوگی۔ ان کے سردار حضرت سعدؓ ابن عبادہ کی بھی رائے آچکی کہ جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء مبارک ہو وہی ہمارے لئے قابل سعادت ہے۔ چنانچہ مشاورت کے نتیجے میں لشکر کی طرف چلنے کا فیصلہ ہو چکا۔ اب ظاہر بات ہے کہ جن چند لوگوں کے دلوں میں کسی بھی درجہ میں ضعف کے آثار تھے...... میں جان بوجھ کر نفاق کا لفظ استعمال نہیں کر رہا...... انہیں تو لشکر کے مقابلہ کے لئے جانا اور جان ہتھیلی پر رکھنا پسند نہیں تھا۔ لہٰذا آگے ان کا نقشہ کھینچا گیا کَاَنَّمَا یُسَاقُوْنَ اِلَی الْمَوْتِ وَھُمْ یَنْظُرُوْنَ ○ "گویا وہ موت کی طرف ہانکے جا رہے ہیں آنکھوں دیکھتے۔"

قرآن کا ایک عام اسلوب

اس موقع پر قرآن مجید کے اسلوب کے متعلق ایک اور نکتہ کو سمجھ لیجئے۔ اللہ تعالیٰ اپنے محبوب بندوں کی ذرا سی خامی کا ذکر بھی بہت نمایاں انداز میں کرتا ہے کہ۔ اس لئے کہ ؎ "جن کے رتبے ہیں سوا ان کی سوا مشکل ہے۔"...... آپ کو یہی اسلوب خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق بھی مل جائے گا۔ حضورؐ کے لئے ذنب' (گناہ) کا لفظ آیا ہے۔ معاذ اللہ ثم معاذ اللہ حضورؐ کے بارے میں ہم کسی ذنب کا تصور کر ہی نہیں سکتے لیکن سورۃ الفتح میں فرمایا گیا لِیَغْفِرَ لَکَ اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس آیت کا یوں ترجمہ کیا ہے "تاکہ معاف کرے تجھ کو اللہ جو آگے ہو چکے تیرے گناہ اور جو پیچھے رہے۔" یہاں ذنب کا محتاط ترجمہ کمی یا کوتاہی ہو سکے گا۔ لیکن میں آپ حضرات کو خبردار کرتا ہوں کہ خدارا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذنب گناہ یا خطا یا کمی یا کوتاہی کو اپنے گناہوں یا کمیوں اور کوتاہیوں پر قیاس نہ کر بیٹھے گا۔ حضورؐ کی معمولی سی کسی کمی پر اگلے پچھلے تمام اہل ایمان کی لاکھوں نیکیاں' دینداریاں عبادات اور تہجد

(باقی ص ۶۵ پر)

معاشیاتِ اسلام (۳)

مولانا محمد طاسین

رِبٰوا اور مضاربت میں فرق

(آخری قسط)

اب میں معاملۂ مضاربت کے جواز کے متعلق بحث کرنا اور بتلانا چاہتا ہوں کہ اسلام میں وہ کیوں جائز معاملہ ہے اور اس کے جواز کا فلسفہ کیا ہے؟ جیسا کہ پہلے مضاربت کی حقیقت کے بیان میں عرض کیا گیا کہ مضاربت میں مالِ مضاربت' رب المال کی ملکیت میں رہتا ہے عامل مضارب کی ملکیت میں منتقل نہیں ہوتا بلکہ اس کے پاس بطور امانت کے ہوتا ہے لہٰذا کسی غیر اختیاری وجہ سے اس میں نقصان وخسارہ ہو جائے تو وہ سب رب المال کو برداشت کرنا پڑتا ہے عامل اس مالی نقصان میں شریک نہیں ہوتا اور چونکہ تجارت میں جہاں عموماً نفع ہوا کرتا ہے وہاں بعض دفعہ نقصان بھی ہو جایا کرتا ہے لہٰذا مضاربت میں رب المال کے لئے نفع کے غالب احتمال کے ساتھ نقصان کا کمزور سا احتمال بھی ضرور رہتا ہے جسے نقصان کی صورت میں وہ برداشت کرنے کی خود پر ذمہ داری لیتا ہے چنانچہ یہ ذمہ داری اس کے لئے بصورت نفع، نفع میں شرکت اور حصہ داری کا کچھ جواز پیدا کر دیتی ہے اور پھر اس جواز کو مزید تقویت اس سے پہنچتی ہے کہ وہ عامل مضارب کو اپنے مملوکہ مال میں تجارتی تصرف کا اختیار دیتا اور یہ کہتا ہے کہ اگر کسی غیر اختیاری سبب سے تجارت میں نقصان ہو گیا تو آپ اس سے بری الذمہ ہونگے البتہ نفع کی صورت میں آپ اس کا ایک نسبتی حصہ مجھے دے دیں گے چنانچہ عامل مضارب یہ دیکھ کر کہ رب المال نے اس کو تجارت کرنے اور فائدہ اٹھانے کے لئے جو مال دیا ہے نہ وہ بالاخر پورے کا پورا واپس کرنے کی اس پر کوئی قانونی پابندی عائد کی گئی ہے اور نہ

اس پر یہ لازم ٹھہرایا گیا ہے کہ مال میں تصرف کرنے کے عوض وہ کچھ نہ کچھ مال رب المال کو ضرور ادا کرے بلکہ نقصان ہو جانے کی شکل میں اس نے پورا نقصان برداشت کرنے کا ذمہ لے رکھا ہے وہ نفع کی صورت میں اپنی محنت و مشقت سے کمائے ہوئے نفع کا ایک حصہ اپنی رضا و خوشی سے رب المال کو دے دیتا ہے جس کا لینا اس کے لئے جائز ہوتا ہے لیکن یہ ضرور ملحوظ رہے کہ یہ جواز اس درجے اور اس نوعیت کا نہیں ہوتا جس درجے اور نوعیت کا جواز اس نفع کا ہوتا ہے جسے تاجر اپنے سرمائے کے ساتھ خود محنت و مشقت کر کے کماتا ہے ایک حدیث نبویؐ کے مطابق سب سے بہتر اور پاکیزہ رزق وہ ہے جس کو آدمی خود اپنے ہاتھ اور خون پسینے کی محنت سے کما تا کھاتا ہے اور اس کی بڑی فضیلت بتلائی گئی ہے ' اور ظاہر ہے کہ مضاربت میں رب المال کی طرف سے کوئی محنت و مشقت نہیں ہوتی جو نفع کا

عوض بن سکتی ہو ' جہاں تک نقصان کی صورت میں نقصان برداشت کرنے کا تعلق ہے چونکہ مضاربت میں اس کا وقوع بہت کم کہیں ہوتا ہے ورنہ عموماً نفع ہی ہوتا ہے ' اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ معاملہ چل ہی نہ پاتا ' لہذا نقصان کی صورت میں رب المال کی طرف سے نقصان برداشت کرنے کی ذمہ داری کوئی ایسی چیز نہیں جو محنت کی طرح ایک شخص کو دوسرے کے مال کا حق دار ٹھہراتی ہو ' اسی طرح رب المال کا عامل مضارب کو اپنے مملوکہ مال میں تصرف کا اختیار دینا بھی کوئی ایسی چیز نہیں جس کی وجہ سے وہ بصورت نفع ' نفع کے ایک حصہ کا مستحق قرار پاتا ہو پھر جب کہ اس میں اس کی خود غرضی اور ذاتی منفعت کی خواہش کا پہلو بھی موجود ہو کہ نفع کی صورت میں نفع کا ایک حصہ ملے گا جو اصل مال پر زائد ہو گا۔

یہاں اگر کوئی یہ کہے کہ تجارتی کاروبار میں جو نفع حاصل ہوتا ہے وہ محنت اور سرمائے دونوں کے عمل دخل سے وجود میں آتا ہے جس طرح محنت اس کو پیدا کرتی

ہے اسی طرح سرمایہ بھی اسے پیدا کرتا ہے لہٰذا کیوں نہ یہ سمجھا جائے کہ مضاربت میں ربّ المال کو جو نفع ملتا ہے وہ اس کے سرمائے سے پیدا شدہ ہوتا ہے لہٰذا وہ اس کا حق دار ٹھہرتا ہے جس طرح محنت سے پیدا شدہ نفع کا حق دار عامل مضارب ٹھہرتا ہے تو یہ کہنا اور سمجھنا کئی وجوہ سے غلط و باطل ہے' یعنی یہ سمجھنا اور کہنا کہ محنت کی طرح سرمایہ بھی مال و دولت کو پیدا کرتا ہے جہاں حقیقتِ واقعہ کے لحاظ سے غلط ہے وہاں یہ اپنے اندر گوناگوں مفاسد بھی رکھتا ہے' سرمایہ دارانہ معاشی نظام دراصل اسی غلط تصوّر و نظریئے پر مبنی ہے اور اس میں جو خرابیاں اور برائیاں ہیں وہ زیادہ تر اسی تصوّر و نظریئے کا نتیجہ اور ثمرہ ہیں اس کے اندر سود اور سودی قسم کے بکثرت معاملات کا جواز اسی تصوّر و نظریئے کی وجہ سے ہے کہ سرمایہ بھی مال و دولت کو پیدا کرتا ہے اس تصور و نظریئے کی تردید و تغلیط میں بہت کچھ لکھنا اور نہایت محکم دلائل سے اس کو غلط اور باطل ثابت کیا جاچکا ہے خود میں نے بھی اپنے بعض مضامین میں اس پر خاصی تفصیل سے بحث کی ہے اس میں بعض محقق علماء کی آراء بھی نقل کی ہیں جن کے نزدیک پیدائشِ دولت کا سبب اور عامل سرمایہ نہیں بلکہ محنت اور صرف محنت ہے' پھر چونکہ یہ تصوّر و نظریۂ نفس الامری اور بنیادی طور پر غلط اور باطل ہے لہٰذا اس کے ماننے والے آج تک یہ فیصلہ اور تعیّن نہیں کر سکے کہ سرمائے اور محنت کے اشتراک سے پیدا شدہ منافع میں فیصد کے لحاظ سے سرمائے کا کتنا حصّہ ہوتا ہے اور محنت کا کتنا حصّہ؟ اور ظاہر ہے کہ جب تک کسی مسلّمہ علمی بنیاد پر یہ طے نہ ہو کہ حاصل ہونے والے منافع کا کتنا حصہ سرمائے سے اور کتنا حصہ محنت سے پیدا ہوتا ہے ایسے معاملے میں جس کے اندر ایک فریق کا سرمایہ ہوتا اور دوسرے کی محنت ہوتی ہے فریقین کے صحیح حق کا تعین نہیں ہو سکتا اور فریقین کے صحیح حق کا تعین نہ ہو تو معاملے کی عادلانہ شکل کا پتہ نہیں چل سکتا اور فریقین کے درمیان نزاع و کشمکش کا ہمیشہ امکان رہتا ہے' سرمایہ دارانہ ممالک میں

کارخانوں کے مالکوں اور اُن میں کام اور محنت کرنے والے مزدوروں و کاریگروں کے درمیان نزاعات کا کبھی ختم نہ ہونے والا سلسلہ غور سے دیکھا جائے تو اسی مجمل و مبہم اندھے بہرے اصولی تصور کا نتیجہ نظر آتا ہے محنت کشوں کی طرف سے اُجرتوں اور تنخواہوں میں اضافے کا مطالبہ وقتاً فوقتاً سامنے آتا رہتا اور نہ پورا ہونے کی صورت میں ہڑتالوں کی شکل اختیار کرتا اور عام بدامنی و بے چینی کا باعث بنتا ہے۔

اسلام چونکہ یہ چاہتا ہے کہ معاملات عدل کے مطابق طے ہوں ہر فریقِ معاملہ کو اس کا حق ٹھیک ٹھیک اور پورا پورا ملے اور آپس کے تعلقات پُر امن و خوشگوار رہیں لہٰذا اس کے نزدیک ایسا تصور و نظریہ غلط اور باطل قرار پاتا ہے جو ظلم واستحصال کا ذریعہ بنتا اور باہمی نزاع و جھگڑے کو جنم دیتا ہو۔

اگر اسلام کے نزدیک تصور مذکور صحیح ہوتا اور وہ اس بات کو تسلیم کرتا کہ محنت اور سرمایہ دونوں نفع کو پیدا کرتے ہیں تو وہ قطعی طور پر یہ ہدایت دیتا کہ نفع کا کتنا حصہ محنت سے اور کتنا سرمائے سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ اس کے بغیر محنت کش اور سرمائے والے کے حق کا تعیّن نہیں ہو سکتا اور یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ معاملے کی وہ صورت کیا ہے جو عدل کے مطابق اور جس پر عمل کرنا ضروری ہے' لیکن نہ صرف یہ کہ قرآن و حدیث میں کہیں اس کا کوئی ذکر نہیں بلکہ متعدد قرآنی احکام سے اس تصوّر و نظریئے کا ہی بطلان ہوتا ہے کہ سرمایہ کسی چیز کو پیدا کرتا ہے' غرضیکہ اسلام میں معاملۂ مضاربت کا جو کمزور اور مشکوک قسم کا جواز ہے اُس کی وجہ یہ نہیں کہ سرمایہ بھی نفع کو پیدا کرتا ہے اور نہ یہ کہ یہ معاملہ اسلام کے تجویز کردہ معاشی عدل کے مطابق ہے بلکہ اُس کے جواز کی وجہ صرف وہ ہے جو اُوپر عرض کی گئی اور جو بجائے خود خاصی کمزور وجہ ہے' آپ یہ پڑھ کر حیران ہوں گے کہ جہاں تک قرآن و حدیث کا تعلق ہے اُن میں مضاربت کے جواز و عدم جواز سے متعلق جزوی صراحت کے ساتھ کوئی واضح حکم موجود نہیں' بعض فقہاء نے مضاربت کے ثبوت

میں قرآن مجید کی جو آیات نقل کی ہیں غور سے دیکھا جائے تو مضاربت سے اُن کا کوئی دور کا بھی تعلق نہیں' اسی طرح اس بارے میں جو دو حدیثیں پیش کی جاتی ہیں محدثین کے نزدیک ضعیف و ناقابلِ اعتبار ہیں' صحابہ کرامؓ کی طرف منسوب جو اقوال و آثار ذکر کئے جاتے ہیں اُن میں سے بعض کا مضاربت سے کوئی تعلق نہیں اور بعض کا تعلق ہے لیکن احناف کے نزدیک وہ ضعیف و ناقابل اعتماد ہیں نیز اُن کا تعلق یتیموں اور اُن کے ولیوں سے ہے' علامہ ابنِ حزمؒ اور ابنِ رشدؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ فقہ کے ہر باب کے لئے قرآن و حدیث سے ثبوت ملتا ہے سوائے باب المضاربت کے' یعنی معاملۂ مضاربت سے متعلق نہ قرآنِ مجید میں کوئی آیت ہے جس میں اس کے جواز یا عدمِ جواز کا صریح ذکر ہو اور نہ کتبِ حدیث میں اس کے متعلق کوئی ایسی حدیث ہے جو صحیح اور مرفوع ہو' اگر کسی کو اس کی تفصیل دیکھنی ہو تو میرے اُس مفصّل مضمون کو دیکھے جو ''مضاربت کی حقیقت اور شرعی حیثیت''۔ کے عنوان سے ماہنامہ 'حکمتِ قرآن' میں کچھ عرصہ پہلے متعدد قسطوں میں شائع ہوا ہے' اس کے اندر میں نے ان تمام دلائل سے تفصیلی و تحقیقی بحث کی ہے جو مضاربت کے جواز میں مختلف فقہاء کرام نے اپنی کتابوں میں پیش فرمائے ہیں اور پھر ان کی روشنی میں مضاربت کی شرعی حیثیت کا تعین کیا ہے میں نے لکھا ہے کہ مضاربت کا معاملہ نہ تو کامل طور پر ربٰو کا سا معاملہ ہے جو قطعاً حرام اور ممنوع ہے اور نہ کلّی طور پر بیع کا سا معاملہ ہے جو صریح طور پر حلال و مشروع معاملہ ہے بمقتضائے آیت قرآنی وَ اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰو' جس کا ترجمہ ہے'' اور اللہ نے بیع کو حلال اور ربٰو کو حرام ٹھہرایا ہے''۔ اس آیتِ قرآنی سے جہاں صراحتہً یہ ثابت ہوتا ہے کہ معاملہ بیع اصولی طور پر ایک حلال و جائز معاملہ اور معاملہ ربٰو اصولی طور پر حرام و ناجائز معاملہ ہے وہاں اس سے یہ بھی مفہوم و مستنبط ہوتا ہے کہ جو معاشی معاملہ بعض پہلوؤں سے معاملۂ بیع کے مشابہ اور

دوسرے بعض پہلوؤں سے معاملۂ ربٰو کے مماثل ہو اُسے نہ قطعیت کے ساتھ حلال اور نہ حتمی طور پر حرام کہا جاسکتا ہے' ایسا معاملہ ایک حدیث نبویؐ کے مطابق مشتبہ معاملات کے زمرہ میں آتا ہے جن کا نہ کرنا' کرنے سے بہتر ہوتا ہے یعنی جن سے بچنا نہ بچنے سے بہتر ہوتا ہے' اُس حدیثِ نبویؐ سے میری مراد حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے مروی سنن ابی داؤد وغیرہ میں مذکور وہ حدیث ہے جس کا مضمون کچھ اس طرح ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بعض امور و معاملات کا حلال ہونا بیّن اور بعض کا حرام ہونا بیّن اور کھلا ہوا ہے سب اُن کو جانتے اور جان سکتے ہیں البتّہ بعض امور مشتبہ ہیں جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے کہ وہ حلال ہیں یا حرام' لہٰذا دینی احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اُن سے بچا جائے یہی بہتر ہے' جو ان سے نہیں بچتا وہ بالآخر صریح حرام میں مبتلا ہو کر رہتا ہے۔ اس حدیثِ نبویؐ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کچھ معاشی معاملات ایسے بھی ہیں جن کا حلال یا حرام ہونا واضح نہیں بلکہ مشتبہ و مشکوک ہے' فقہاءِ کرام نے ایسے معاملات کیلئے مکروہ کی اصطلاح مقرر کی ہے اور لکھا ہے کہ اُن کا ترک کرنا اُن کے اختیار کرنے سے بہتر ہے اور یہ کہ وُہ اس معنے کے لحاظ سے جائز ہیں کہ حرام نہیں' معاملۂ مضاربت کا تجزیہ کر کے بغور دیکھا جائے تو یہ بھی بعض پہلوؤں سے حلال و جائز اور بعض پہلوؤں سے حرام و ناجائز نظر آتا ہے لہٰذا بحیثیتِ مجموعی اُس کے متعلق یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ حرام نہیں بلکہ کراہیت کے ساتھ جائز یعنی فقہی اصطلاح میں مکروہ قسم کا معاملہ ہے۔

علاوہ ازیں غور سے دیکھا جائے تو معاملۂ مضاربت میں ایک فریق یعنی عامل مضارب بچی خوشی کے ساتھ شریک نہیں ہوتا بلکہ اس مجبوری کے تحت شریک ہوتا ہے کہ اس کے پاس حسب ضرورت اپنا سرمایہ نہیں ہوتا کیونکہ اپنے سرمائے کے ساتھ کاروبار کرنے سے اسے پورا منافع ملتا ہے جب کہ دوسرے کے سرمائے کے

ساتھ مضاربت پر کام کرنے میں نفع کاایک حصہ ملتاہے اور ظاہر ہے کہ پورے کے مقابلہ میں ادھورے کو کوئی خوشی کے ساتھ اختیار نہیں کرتا چنانچہ اس پہلو سے بھی مضاربت کامعاملہ اپنے اندر ایک نقص و عیب رکھتاہے جس کی وجہ سے صحیح اسلامی معاملہ نہیں 'اسلام میں مثالی معاشرے کاجو تصور ہے اس میں عدل کے ساتھ ہر فرد کے لئے آزادی و عزت نفس کابھی تحفظ ہے اس میں کوئی شخص مجبوری کے تحت اور بادل نخواستہ دوسرے کے ساتھ معاملہ نہیں کرتا' اس کے اندر کسی کو کاروبار کے لئے سرمایہ کی ضرورت ہو تو دوسرے مالدار افراد اُس کو مفت سرمایہ مہیا کرتے یا قرضِ حسنہ کے طور پر دیتے ہیں خود غرضی کے تحت سود پر یا نفع کے ایک حصہ پر نہیں دیتے لہٰذا حقیقی اسلامی معاشرے میں مضاربت جیسے معاملات خود بخود ختم ہو جاتے ہیں' البتہ جب تک معاشرے میں وہ خاص طرح کے ذہنی و خارجی حالات پیدا نہ ہو جائیں جو اسلام پیدا کرنا چاہتاہے اور جن کی موجودگی میں مضاربت جیسے معاملات کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی' اُس وقت تک بعض وقتی مصالح کی خاطر عبوری طور پر اُن کو اختیار کیا جاسکتاہے مثلاً کسی معاشرے میں سودی لین دین کارواج ہو اور خاص طرح کے ذہنی اور خارجی حالات کی وجہ سے لوگ اس کو چھوڑنے اور اس کی جگہ اسلامی عدل کے مطابق لین دین کے لئے آمادہ نہ ہوں تو درمیانے وقفہ کے لئے مضاربت کو اختیار کرنا اسلامی حکمت عملی کے مطابق ہو گا جب کہ اس کو اصل منزل مقصود کی بجائے عبوری مرحلہ ظاہر کیا جائے تاکہ لوگ آگے بڑھنے سے رک کر نہ رہ جائیں اور اسی کو آخری منزل نہ سمجھنے لگیں کیونکہ مضاربت جیسے معاملات سے اسلام کے حقیقی معاشی نظام کی عکاسی نہیں ہوتی جو عدل و احسان پر مبنی ہے لیکن ضروری ہے کہ عبوری مرحلہ میں بھی مضاربت کو اس کی حقیقی شکل میں اختیار کیا جائے تاکہ ربٰو اور مضاربت کے درمیان جو بنیادی فرق ہے وہ واضح و نمایاں ہو اور عملی نتائج اس کی شہادت پیش کریں کہ واقعی مضاربت

ربٰو سے مختلف اور بہتر چیز ہے' اُس کی ماہیت اور ہیئتِ ترکیبی میں ایسا تصرّف اور ردّوبدل نہ کیا جائے کہ وہ قابلِ عمل اور مفید طلب تو ہو لیکن مضاربت کی بجائے ربٰو بن کر رہ جائے یعنی اس میں اور ربٰو میں عملی اثرات ونتائج کے لحاظ سے کچھ فرق باقی نہ رہے جیسا کہ بدقسمتی سے آج ہمارے معاشرے میں ہو رہا ہے حکومت کی سطح پر بھی اور پبلک کی سطح پر بھی' ایک ایسے معاملے کو جو اپنی حقیقت کے لحاظ سے مضاربت نہیں مضاربت کے نام سے متعارف کرایا اور پورے زور و شور کے ساتھ اس کے اسلامی ہونے کا پروپیگنڈہ کیا جارہا ہے' اس سلسلہ میں ایک بہت بڑی غلط فہمی یہ پھیلائی جارہی ہے اور خاصے لکھے پڑھے لوگ اس میں مبتلا ہیں وہ یہ کہ ربٰو وسود اس وجہ سے حرام ہے کہ اس میں قرض کی اصل رقم پر اضافہ فیصد کے لحاظ سے متعین ہوتا ہے اور مضاربت اس لئے حلال ہے کہ اس میں اصل سرمائے پر اضافہ فیصد کے لحاظ سے متعیّن نہیں ہوتا اُس میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے کبھی یہ اضافہ مثلاً دس فیصد ہوتا اور کبھی پانچ اور کبھی پندرہ فیصد ہو جاتا ہے گویا نفع کی شرح میں کمی بیشی ہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے معاملۂ مضاربت جائز اور حلال قرار پاتا ہے' حالانکہ نہ ربٰو کے حرام وممنوع ہونے کی وجہ اصل پر اضافے کا تعین ہے اور نہ مضاربت کے حلال ومشروع ہونے کی وجہ اصل پر اضافے کا عدم تعین ہے' پورے وثوق کے ساتھ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ اس کے ثبوت میں قرآن وحدیث سے کوئی دلیل نہیں پیش کی جاسکتی جب کہ اس کے برعکس قرآن وحدیث سے قطعی طور پر ثابت کیا جاسکتا ہے کہ ربو کے حرام ہونے کی وجہ وہ مطلق اضافہ ہے جو قرض کی اصل رقم پر ابتداء میں طے کیا گیا ہو مثلاً یہ طے ہوا ہو کہ قرض کی اصل رقم کچھ اضافے کے ساتھ لوٹانی ہوگی تو قرض کی یہ شکل جس میں کچھ اضافے کی شرط ہو یقیناً ربٰو اور حرام قرار پاتی ہے حالانکہ اس میں اضافے کا تعیّن نہیں' اس بارے میں ایک تو قرآن مجید کی یہ آیت دلیل کے طور پر پیش کی جاسکتی ہے۔

وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ (البقرہ) "اور اگر تم ربٰو سے توبہ کر لو تو پھر تمہارے لئے صرف تمہارے اصل اموال ہیں ان پر زائد لے کر نہ تم اپنے قرضداروں پر ظلم کرو اور نہ وہ تمہارے اصل مال روک کر تم پر ظلم کریں۔"

اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ قرض کے اصل مال پر کچھ بھی زائد لینا، حق تلفی اور ظلم کرنا ہے جو حرام و ممنوع ہے، دوسری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ مبارک حدیث ہے:

کُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفْعًا فَهُوَ رِبٰو۔ ہر قرض جو کچھ بھی نفع اندوزی کا ذریعہ بنے ربٰو ہے۔ اس حدیثِ نبویؐ میں لفظ نفعاً نکرہ ہے جس کے معنے ہیں کچھ بھی نفع خواہ اس کی مقدار کتنی ہی کیوں نہ ہو۔ یہ حدیث صحابہؓ، تابعین، تبع تابعین اور ائمۂ مجتہدین کے نزدیک برابر قابلِ اعتماد رہی اور اس سے ہمیشہ استدلال کیا جاتا رہا۔

بہر حال یہ کہنا کسی طرح درست نہیں کہ ربٰو کے حرام ہونے کی وجہ اس میں اصل پر زیادتی کا متعیّن ہونا اور مضاربت کے حلال ہونے کی وجہ اصل پر اضافے کا غیر متعین ہونا ہے بلکہ غور سے دیکھا جائے تو ربٰو کے حرام ہونے کی وجہ اس میں اصل پر اضافے اور زیادتی کا یقینی ہونا اور مضاربت کے حلال و جائز ہونے کی وجہ اس میں اصل پر اضافے کا غیر یقینی اور ظنی ہونا ہے، اور چونکہ ربٰو میں اصل پر اضافے کا وجود قانونی طور پر یقینی ہوتا ہے لہٰذا اس میں اصل کے تحفظ کی پوری ضمانت ہوتی ہے اس کے بر خلاف مضاربت میں اصل پر اضافے کا وجود یقینی نہیں ہوتا بلکہ محتمل و ظنی ہوتا ہے لہٰذا اس میں اصل کے تحفظ کی قانونی طور پر کوئی ضمانت نہیں ہوتی بلکہ ربّ المال کی طرف سے اصل میں نقصان برداشت کرنے کی ضمانت اور ذمہ داری موجود ہوتی ہے گویا ربٰو کے حرام ہونے کا سبب اس کے اندر اصل کے پورے تحفظ کے ساتھ اضافے کا یقینی ہونا اور مضاربت کے حلال ہونے

کا سبب اس کے اندر اصل کے عدم تحفّظ کے ساتھ اضافے کا غیر یقینی ہونا ہے۔
آخر میں ایک یہ بات کہہ دینا بھی مناسب سمجھتا ہوں کہ مضاربت کا معاملہ انفرادی نوعیت کا معاملہ ہے افراد ہی آپس میں اُسے اختیار کر سکتے ہیں 'بعض فقہاء کرام نے مضاربت کے جواز کی ایک وجہ یہ بھی لکھی ہے کہ معاشرے کے بعض افراد کے پاس مال ہوتا ہے لیکن وہ اپنی بعض معذوریوں کی وجہ سے اس مال کے ساتھ کارِ تجارت نہیں کر سکتے اُن کے بالمقابل وہیں کچھ دوسرے افراد ایسے بھی ہوتے ہیں جو تجارت کرنے کی صلاحیت و واقفیت رکھتے اور کرنا چاہتے ہیں لیکن اُن کے پاس اپنا سرمایہ نہیں ہوتا جس کے ساتھ تجارت کریں' اوّل الذکر افراد کو تجارتی عمل کی ضرورت ہوتی اور ثانی الذکر افراد کو تجارتی سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے' اور چونکہ مضاربت کے ذریعے مذکورہ دونوں قسم کے افراد کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے لہٰذا بعض افراد کی ضرورت کی خاطر اس کو جائز ٹھہرایا گیا ہے۔
جوازِ مضاربت کی اس دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس سے صرف اُن افراد کے لئے مضاربت کا پیدا ہوتا ہے جن کا اوپر ذکر ہوا ان لوگوں کے لئے نہیں ہوتا جو اپنے مال کے ساتھ خود تجارت کر کے کما کھا سکتے ہیں اور جو ضرورت کی بنا پر نہیں بلکہ اپنے مال کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے اور بڑے سے بڑے مالدار بننے کے لئے مضاربت پر مال دیتے لیتے ہیں' علاوہ ازیں اوپر پہلی قسم کے افراد کی ضرورت دراصل اس اندیشے پر مبنی ہوتی ہے کہ ان کے پاس جو مال ہے خرچ کرتے کرتے جب وہ ختم ہو گیا تو پھر وہ کہاں سے کھائیں گے لہٰذا ان کو کوئی ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ مال بڑھتا رہے لیکن یہ اندیشہ اور اس پر مبنی ضرورت اس صورت میں ختم ہو جاتے ہیں جب معاشرے میں بیت المال کا نظام قائم ہو جو معاشرے کے نادار افراد کی معاشی کفالت کا ذمہ دار ہوتا ہے' اسی طرح دوسری قسم کے افراد کی ضرورت اس صورت میں بلا مضاربت کے پوری ہو جاتی ہے جب معاشرے کے

مالدار لوگ مذکورہ قسم کے افراد کو یونہی مفت یا قرضِ حسنہ کے طور پر مال دے دیتے ہیں جیسا کہ اسلام کی تعلیم ہے' لہٰذا مذکورہ قسم کے افراد کے لئے دلیل مذکور کی بنا پر مضاربت کا جو جواز پیدا ہوتا ہے وہ ہر حال میں دائمی قسم کا نہیں ہوتا بلکہ معاشرے کے بعض خاص حالات میں عارضی قسم کا ہوتا ہے غرضیکہ مذکورہ دلیل سے مضاربت کا جو جواز ثابت ہوتا ہے وہ معاشرے کے خاص حالات میں بعض افراد کے لئے ثابت ہوتا ہے اجتماعی اور دائمی نوعیّت کا ثابت نہیں ہوتا لہٰذا مضاربت کو اجتماعی نوعیت کا معاملہ بنانا اصولاً درست نہیں۔

جہاں تک موجودہ نظامِ بنکاری کا تعلق ہے اُس کی حیثیت چونکہ اجتماعی ہے لہٰذا اُسے مضاربت کی بنیاد پر تشکیل دینا' مضاربت کو اجتماعی اور عمومی معاملہ بنانا ہے لہٰذا صحیح نہیں' علاوہ ازیں نظامِ بنکاری کو مضاربت کی بنیاد پر چلانا ایسے معاشروں میں نہایت مشکل بلکہ ناممکن ہے جہاں معاشی نظام سرمایہ دارانہ ہو جیسا کہ ہمارے ہاں ہے اس لئے کہ بنک کے ادارے کا اصل مقصد قرض کے طریقہ سے زر و نقدی کا لین دین ہے بنک نسبتاً کم شرحِ سود پر دوسروں سے قرض پر مال لیتا اور اُس سے زیادہ شرحِ سود پر دوسروں کو قرض پر مال دیتا ہے' وہ اپنے کھاتہ داروں سے یہ عہد و پیمان کرتا ہے کہ طلب کرنے پر اُن کا اصل مال پورے کا پورا اُن کو ضرور لوٹایا جائے گا' اسی طرح وہ اپنے قرض داروں سے قانونی طور پر ضمانت لیتا ہے کہ عندالطلب وہ اس کو سب کا سب واپس کریں گے لہٰذا اصطلاحِ شریعت کے مطابق اس کا یہ لین دین قرض ہوتا ہے جب کہ مضاربت میں مال کا لین دین قرض نہیں بلکہ امانت ہوتا ہے' دوسری بات یہ کہ بنک جن لوگوں سے مال لیتا ان کو یقین دلاتا ہے کہ اُن کے اصل مال پر مال کی مقدار اور مدت کے لحاظ سے اضافہ بھی ضرور ملے گا جو عموماً فیصد ماہوار کے لحاظ سے متعیّن ہوتا ہے جب کہ مضاربت کے مال پر مضارب کی طرف سے ربّ المال کے لئے کسی اضافے کی کوئی یقین دہانی اور

قانونی ذمہ داری نہیں ہوتی' اسی طرح بنک جن لوگوں کو قرضے دیتا ہے فیصد ماہوار کے لحاظ سے اضافہ لازمی ٹھہراتا ہے جو مضاربت کی صورت میں نہیں ہو سکتا' بتلایئے بنک جب مال کے لین دین میں قرض کے اصول کو اور اصل پر اضافے کی ضمانت کو ختم کر دے تو پھر کون اُس کو مال دے گا اور وہ کب تک قائم رہ سکے گا اور چلے گا سوائے اس کے کہ مضاربت کی حقیقت کو اس طرح بدل کر مسخ کر دیا جائے کہ وہ سود اور ربوٰ ہی کی ایک شکل بن کر رہ جائے عملی اثرات و نتائج کے لحاظ سے اس میں اور ربوٰ میں کچھ فرق باقی نہ رہے جیسا کہ ہمارے بعض ماہرینِ اقتصادیات نے اسلامائزیشن کے شوق میں کیا اور کر رہے ہیں۔ ●●●

بقیہ: حرفِ اوّل

۹۰۰ روپے ہے جب کہ اس میں پرنٹنگ' اسٹیشنری اور افرادی قوت کا خرچ شامل نہیں ہے۔ فیصلہ کیا گیا تھا کہ ۴۰۰ روپے طالب علم سے فیس کی شکل میں وصول کئے جائیں اور ۵۰۰ روپے کا خرچ انجمن برداشت کرے۔ آپ ہم سے اتفاق کریں گے کہ اس صورتحال کے پیشِ نظر یہ ممکن نہیں تھا کہ ہم لامحدود تعداد میں داخلہ دیتے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کورس کی تشہیر کا کوئی انتظام نہیں کیا گیا۔ صرف 'میثاق' اور 'حکمتِ قرآن' میں اعلان کیا گیا۔ اس کے باوجود ۲۱۰ داخلوں کی شکل میں انجمن پر تقریباً ایک لاکھ روپے سے زائد کے خرچ کی ذمہ داری عائد ہو چکی ہے۔ داخلہ میں بندش کی دوسری اہم وجہ یہ ہے کہ داخلوں کی موجودہ تعداد ہماری توقع سے زیادہ ہے۔ اس لئے ضرورت محسوس ہوئی کہ مزید داخلے کرنے سے قبل ہم کورس چلانے کے سلسلہ میں انتظامی امور کو مستحکم بنیادوں پر اس طرح استوار کرلیں کہ طلبہ کو شکایت کا موقع نہ ملے اور انجمن کی نیک نامی کو نقصان نہ پہنچے۔

داخلہ کی یہ بندش بہرحال عارضی ہے (ان شاءاللہ تعالےٰ)۔ اس سلسلہ میں اب تک جو تجاویز موصول ہو چکی ہیں' انجمن کے وسائل کی روشنی میں سنجیدگی سے ان کا جائزہ لیا جا رہا ہے۔ جیسے ہی ہم کسی نتیجہ پر پہنچ سکے انشاءاللہ دوسرے گروپ کے داخلہ کا اعلان کر دیا جائے گا۔ ●●●

محمد رضی الاسلام ندوی

مولانا فراہیؒ کی تفسیر سورۃ الفیل

ایک جائزہ

(بشکریہ ماہنامہ 'حیاتِ نو' بھارت)

مولانا حمید الدین فراہیؒ عہد حاضر کے ان ممتاز علماء میں سے ہیں جنھوں نے قرآن اور علوم قرآن پر عظیم الشان کام انجام دیا ہے اور تدبر قرآن کا نیا راستہ نکالا ہے۔ علوم قرآنی سے متعلق ان کے مختلف رسالے اور تفسیر نظام القرآن کے مختلف اجزاء شائع ہوکر قبول عام حاصل کر چکے ہیں۔ اس امتیازی خصوصیت کے باوجود ان کی تحریروں میں بعض خیالات ایسے ملتے ہیں جو قرآن کے طالب علم کو کھٹکتے ہیں، اس لئے کہ ان خیالات کے سلسلہ میں وہ امت مسلمہ کی پوری تاریخ میں منفرد ہیں۔ انھیں میں ایک وہ رائے بھی ہے جس کا اظہار انھوں نے تفسیر سورۂ فیل میں کیا ہے، وہ یہ کہ لشکرِ ابرہہ کا مقابلہ اہل مکہ نے کیا تھا اور پرندے ان پر سنگ باری کرنے نہیں بلکہ ان کی لاشوں کو کھانے کے لئے آئے تھے۔ اگرچہ ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی نے بھی اپنی تفسیر تدبر قرآن[1] میں بعینہٖ یہی خیالات اختصار کے ساتھ بیان کئے ہیں لیکن علماء و مفسرین کے درمیان اس نظریہ کو مقبولیت حاصل نہیں ہوسکی چنانچہ مولانا سید سلیمان ندوی نے ارض القرآن[2] میں اصحاب الفیل پر بحث کرتے ہوئے مشہور عام روایت ذکر کرنے کے بعد اس نظریہ کا سرسری تذکرہ کر دیا ہے۔ مولانا حفظ الرحمان سیوہاروی[3] اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی[4] نے اس پر متعدد اعتراضات کئے ہیں اور دلائل کے ساتھ اس کی غلطی واضح کی ہے۔ مولانا شبیر احمد صاحب ازہر میرٹھی مدرس جامعۃ الرشاد اعظم گڈھ نے بھی اپنے ایک مضمون تفسیر سورۂ فیل (شائع شدہ ماہنامہ "الرشاد" ماہ اکتوبر نومبر ۱۹۸۵ء) میں جو ان کی زیر تالیف تفسیر مفتاح القرآن کا حصہ ہے اس پر اعتراضات کئے ہیں۔ خیال تھا کہ ان بحثوں کے نتیجے میں مذکورہ رائے کی غلطی واضح ہوگئی ہے لیکن سہ ماہی "تحقیقات اسلامی" علی گڑھ کے شمارہ اپریل تا جون ۸۶ء میں

---

[1] تدبر قرآن، ہشتم ص ۵۶۰ – ۵۶۶ فاران پاکستان [2] ارض القرآن اول ص ۳۱۵ دارالمصنفین اعظم گڈھ، طبع چہارم ۱۹۵۵ء [3] قصص القرآن سوم بحث اصحاب الفیل، ندوۃ المصنفین دہلی [4] تفہیم القرآن ششم تفسیر سورۂ فیل، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی۔

جناب نسیم ظہیر صاحب اصلاحی کا ایک مضمون نظر سے گزرا جس میں مولانا میرٹھی کے اعتراضات کا جائزہ لیا گیا ہے اور مولانا فراہی کی رائے کی تائید کی گئی ہے۔ ان کا جائزہ جیسا کچھ ہے اس پر بحث مقالہ میں آئیگی لیکن چونکہ ان تمام مناقشات ومباحثات کی بنیاد مولانا فراہی کی تفسیر سورۂ فیل ہے اس لئے ہم براہ راست اسی کا جائزہ لیں گے اور اس کے ساتھ ہی مولانا امین احسن اصلاحی صاحب اور جناب نسیم ظہیر صاحب اصلاحی کے استدلالات پر بھی گفتگو کریں گے۔

مولانا فراہی کا طریقۂ تفسیر

مولانا فراہی کے نزدیک بنیادی ماخذ صرف قرآن ہے۔ حدیث کو فرع کی حیثیت حاصل ہے اس لئے ان کے نزدیک تفسیر کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے قرآن میں تدبر کیا جائے اور قرآن کے الفاظ، سیاق وسباق اور نظم سے اس کا مفہوم سمجھا جائے پھر جو مفہوم سمجھ میں آیا ہو اس پر حدیث کو پرکھا جائے۔ اگر حدیث سے بھی وہ مفہوم معلوم ہوتا ہو تو حدیث کو قبول کر لیا جائے ورنہ وہ مفہوم اختیار کر لیا جائے اور حدیث کے معاملہ میں توقف اختیار کیا جائے۔

"شان نزول خود قرآن کے اندر سے اخذ کرنی چاہئے اور احادیث وروایات کے ذخیرہ میں سے صرف وہ چیزیں لینی چاہئیں جو نظم قرآن کی تائید کریں نہ کہ اس کے تمام نظام کو درہم برہم کریں۔ پھر سب سے زیادہ لائق اہتمام وہ شان نزول ہے جو خود نظم قرآن سے مترشح ہو رہی ہو۔" [۵]

یہی طریقہ انھوں نے تفسیر سورۂ فیل میں بھی اپنایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"مفسرین عموماً قصہ کی تمام تفصیلات روایات سے اخذ کرتے ہیں اور ضعیف وقوی روایات میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ یہ شکل مضر اور عموماً صحیح تاویل تک پہنچنے سے مانع ہوتی ہے اس لئے ضروری ہے کہ واقعہ کی اصلی شکل روایات سے بالکل الگ کر کے دیکھی جائے اس کے بعد روایات پر نظر ڈالی جائے اور کمزور روایات کو صحیح روایات سے چھانٹ کر الگ کیا جائے۔" [۶]

قرآن میں تدبر ضروری ہے لیکن روایات کو پس پشت ڈال کر صرف عقل کا سہارا لینا اور روایات کو عقلی طور پر سمجھ میں آنے والے مفہوم پر پرکھنا بھی حد اعتدال سے تجاوز ہے۔ ایک تاریخی واقعہ کے سلسلہ میں صحیح روایات کے ساتھ ساتھ ضعیف اور مبالغہ آمیز روایات ہونے کا امکان ہے لیکن اس کی وجہ سے

---

[۵] مولانا فراہی مقدمہ نظام القرآن ص ۲۶ ـ ۲۷، ترجمہ از مولانا امین احسن اصلاحی طبع اوّل دائرۂ حمیدیہ سرائے میر اعظم گڑھ۔ [۶] ایضاً تفسیر سورۂ فیل ص ۴۲۔

تمام روایتوں کو بے بنیاد اور خود ساختہ قرار دینا صحیح نہیں۔

مشہور عام روایت پر شبہ

(ا) روایت کی سند کے بارے میں مولانا فراہی نے لکھا ہے:

"جو حالات وواقعات بیان کئے گئے ہیں سب یک قلم بے بنیاد ہیں۔ از روئے سند ان میں سے ایک روایت بھی قابل اعتماد نہیں ہے۔ یہ تمام روایات ابن اسحاق پر ختم ہوتی ہیں اور اہل فن کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت کرتے ہیں"۔ ؎ ۷

نسیم اصلاحی صاحب نے بھی ابن حجر کی تہذیب التہذیب سے بہت سے اقوال نقل کئے ہیں جیسے امام مالکؒ کا قول "محمد بن اسحاق دجال ہے" امام بخاریؒ کا قول "محمد بن اسحٰق ایک ہزار حدیثوں میں منفرد ہے" ابن نمیر کا قول "مجہول لوگوں سے بے بنیاد روایات نقل کرتے ہیں" احمد بن حنبل کا قول "محمد بن اسحاق تدلیس کرتے ہیں" وغیرہ۔ پھر حاشیہ میں لکھا ہے کہ "امام بخاری اور اور دوسرے ائمۂ حدیث انھیں بالکل ناقابلِ اعتماد سمجھتے ہیں"۔ ؎ ۸

لیکن ان تمام اقوال کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ امام مالکؒ کے قول کا ایک خاص پس منظر ہے۔ مدینہ میں ابن اسحٰق سے بڑھ کر علم الانساب جاننے والا کوئی نہ تھا۔ ابن اسحاق کا خیال تھا کہ امام مالک ذی اصبح کے آزاد کردہ غلاموں میں سے ہیں جب کہ امام مالک اپنے آپ کو حمیر کی شاخ اصبح میں سے سمجھتے تھے اسی وجہ سے دونوں میں منافرت تھی۔ جب امام مالکؒ نے موطا تصنیف کی تو ابن اسحاق نے کہا "ایتونی بہ فأنا بیطارہ" (اسے میرے پاس لاؤ، اس کا ناقد تو میں ہوں) یہ بات امام مالک کو معلوم ہوئی تو انھوں نے فرمایا "ھٰذا دجال من الدجاجلۃ۔ یروی عن الیہود" (یہ دجالوں میں سے ایک دجال ہے۔ یہودیوں سے روایات نقل کرتا ہے)۔

"امام مالک حدیث کی وجہ سے ابن اسحاق پر عیب نہیں لگاتے تھے بلکہ وہ اس لئے ان کا انکار کرتے تھے کہ وہ غزوات نبوی سے متعلق یہودیوں کی ان اولادوں کی روایات نقل کرتے تھے جو مسلمان ہو چکے تھے اور جنھیں خیبر، قریظہ اور نضیر کی جنگوں کے حالات اور اپنے آبا و اجداد کے متعلق اس طرح کے عجیب و غریب

؎ ۷ ایضاً، ص ۴۵۔ ؎ ۸ سہ ماہی تحقیقات اسلامی شمارہ اپریل تا جون ۱۹۸۶ء ص ۶۲–۶۳۔

واقعات یاد تھے۔ ابن اسحاق یہ روایات معلوم کرنے کے لئے ان کا تتبع کرتے تھے اور اس بات کا التزام کرتے تھے کہ وہ قابل اعتماد بھی ہیں۔" [9]

ان پر ایک بڑا اعتراض تدلیس کا بھی ہے لیکن کسی کا مدلس ہونا اس کی تضعیف کے لئے کافی نہیں ہے۔ زہری بھی تدلیس کرتے تھے اور ان سے پہلے عروہ بھی تدلیس کرتے تھے لیکن کسی نے ان کو مطعون نہیں کیا بلکہ خود امام احمد بن حنبل نے تدلیس کے باوجود عروہ کی روایات قبول کی ہیں دراصل "یہ اسلوب اس فرق سے متعلق ہے جو حدیث اور تاریخ کے درمیان موجود ہے۔ حدیث میں مربوط قصہ مطلوب نہیں ہوتا بلکہ بیان کردہ واقعات کی معرفت کے بارے میں ہر گواہ کی گواہی مطلوب ہوتی ہے۔ جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے اس کا انحصار تو حدیث پر ہے لیکن اس کی غرض یہ ہے کہ تاریخی حکایت کے متعلق ایک مکمل اور مربوط قصہ کے طور پر خبر بہم پہنچائی جائے بغیر اس کے کہ کلام کو اسانید اور بیانات کے تکرار سے بوجھل کیا جائے۔" [10]

ابن اسحاق کو مطعون کرنے والوں سے کہیں زیادہ تعداد ان لوگوں کی ہے جنھوں نے ان کی توثیق کی ہے شعبہ، سفیان، ثوری، سفیان بن عیینہ، یحییٰ بن سعید، حماد بن زید، حماد بن سلمہ جیسے عظیم محدثین نے ان سے روایت کی ہے۔ [11]

نسائی اور ابن ماجہ میں بھی ان کی روایات موجود ہیں [12]۔ جس شخص کو متعدد ائمہ حدیث نے ثقہ قرار دیا ہو اور جس کی روایات (صحیح بخاری کے علاوہ) صحاح تک میں موجود ہوں۔ اس کی روایت کو محض چند لوگوں کی تضعیف کی وجہ سے (وہ بھی ایک مخصوص پس منظر میں) ناقابل اعتبار قرار دینا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

اس سلسلہ میں عصر حاضر کے مشہور محقق علامہ شبلی نعمانی کی رائے ملاحظہ ہو:

"محمد بن اسحاق تابعی ہیں۔ ایک صحابی حضرت انس کو دیکھا تھا علم حدیث میں کمال تھا..... ان کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کی نسبت محدثین میں اختلاف ہے۔ امام مالک ان کے سخت مخالف ہیں لیکن محدثین کا عام فیصلہ یہ ہے کہ مغازی اور سیر میں ان کی روایتیں استناد کے قابل ہیں۔ امام بخاری نے صحیح بخاری میں ان سے روایت نہیں لی لیکن جزء القرأۃ میں ان سے روایت لی ہے۔ تاریخ میں تو اکثر واقعات ان ہی سے لئے ہیں۔

---

[9] نقوش رسول نمبر جلد ۱۱ مقدمہ بر سیرت ابن اسحاق از ڈاکٹر محمد حمید اللہ ص ۳۸۰۔ [10] ایضاً، ص ۳۸۵۔ [11] ایضاً ص ۳۸۶ بحوالہ جاعیلی، الکمال فی معرفۃ الرجال مخطوط برلین۔ [12] مقدمہ بر سیرت ابن ہشام از محققین دار احیاء التراث العربی لبنان ص ۴۔

ابن حبان نے کتاب الثقات میں لکھا ہے کہ محدثین کو محمد بن اسحاق کی کتاب پر اعتراض تھا تو یہ تھا کہ خیبر وغیرہ کے واقعات وہ ان یہودیوں سے دریافت کر کے داخل کتاب کرتے تھے جو مسلمان ہو گئے تھے اور چونکہ یہ واقعات انھوں نے یہودیوں سے سنے ہوں گے اس لئے ان پر پورا اعتماد نہیں ہو سکتا۔" [۳۱]

یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ یہ روایت صرف محمد بن اسحاق کے واسطے سے مروی ہے اس لئے کہ روایت کے بعض اجزاء دوسرے راویوں جیسے قتادہ، عبید بن عمر، ابن عباس، سعید بن جبیر وغیرہ سے بھی مروی ہیں اور ان میں چڑیوں کے بصراحت سنگباری کرنے کا بھی تذکرہ ہے۔ پھر یہ کہ اگر ہم یوں ہی ایک دو اقوال کی روشنی میں راویوں کو مطعون اور ناقابل اعتبار قرار دینا شروع کریں تو امام ابوحنیفہ اور امام شافعی جیسے بزرگ فقہاء بھی اس کی زد میں آنے سے نہ بچ سکیں گے۔ اس لئے کہ متعدد لوگوں نے ان پر بھی نقد وطعن کیا ہے۔

عجیب بات تو یہ کہ ایک طرف مولانا فراہی روایت کو محض ابن اسحاق کی وجہ سے ناقابل اعتبار قرار دیتے ہیں دوسری طرف خود اسی روایت میں موجود اشعار پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھتے ہیں جبکہ ابن اسحاق کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ انھیں اشعار گھڑ کر پیش کئے جاتے تھے۔

(ب) مولانا فراہی نے واقعۂ فیل کے سلسلے میں مشہور عام روایت پر مختلف عقلی شبہات عائد کر کے اسے بے بنیاد، لغو اور غلط قرار دیا ہے ذیل میں انھیں شبہات کا جائزہ لیا جائے گا:

(۱) پہلا شبہ یہ ہے کہ "روایت میں ہے کہ قریش کے سردار عبد المطلب خدا کے گھر کی حفاظت کے لئے مقابلہ آرائی کے بجائے پہاڑوں میں جا چھپے حالانکہ دنیا میں کوئی قوم ایسی نہیں جو بغیر مدافعت کے اپنا معبد دشمنوں کے حوالے کر کے پہاڑوں میں جا چھپے۔"

(۲) دوسرا شبہ یہ ہے کہ "روایت میں ہے کہ عبد المطلب ابرہہ سے ملنے گئے تو وہ بڑے اخلاق سے پیش آیا۔ اس سے پوری امید بندھتی ہے کہ اگر وہ اس سے خانہ کعبہ کے بارے میں کوئی خواہش کرتے تو وہ اس کو آسانی سے رد نہ کرتا۔ ایسی حالت میں یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ چند اونٹوں کے لئے تو اس سے درخواست کرتے اور اصل معاملہ کو بالکل ٹال جاتے۔"

روایت کا مطالعہ کرنے سے یہ دونوں شبہے بے بنیاد ثابت ہوتے ہیں۔ ابن اسحاق ہی کی

---

[۳۱] مولانا شبلی نعمانی سیرت النبیؐ اول ص ۲۳-۲۴ دار المصنفین اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء

روایت میں یہ بھی ہے کہ "بعض لوگ کہتے ہیں کہ ابرہہ سے ملنے عبدالمطلب کے ساتھ بنوبکر کے سردار یعمر بن نفاثہ اور ہذیل کے سردار خویلد بن واثلہ بھی گئے تھے۔ انھوں نے ابرہہ سے کہاکہ وہ تہامہ کا ایک تہائی مال لے لے اور خانہ کعبہ کو ڈھانے کا ارادہ ترک کر کے واپس چلا جائے۔ لیکن اس نے انکار کیا"[۱۴]

خود ابن اسحاق نے اپنی سیرت[۱۵] میں عبدالمطلب کے جو اشعار نقل کئے ہیں ان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عبدالمطلب نے ابرہہ کو اس کے ارادے سے باز رکھنے اور واپس کرنے کی کوشش کی تھی

منعت ابرھة الارض التی حمیت	من اللئام فلم تخلق لھم داراً
منعت مکة منھم إنی رجل	ذو أسرة لم یکن فی الحب غدّارا
إذ قلت یا صاحب الحبشان إن لنا	من دون أن یھدم المعمور اخطاراً
فصار فی حبشه بالفیل مقتدرا	وسرت مستبسلا للموت صابراً
فی فتیة من قریش لیس میتھم	بمورث حیھم شینا ولا عارا[۱۶]

(تو نے ابرہہ کو اس زمین سے روک دیا جو ایسے کمینوں کی دست برد سے محفوظ ہے جن کا کوئی ٹھکانہ نہیں۔ تو نے ان حملہ آوروں سے اہل مکہ کی حفاظت فرمائی بے شک میں صاحب قبیلہ ہوں اور محبّت میں غدّاری و بدعہدی کرنے والا نہیں ہوں۔ جب میں نے اس سے کہا اے حبشیوں کے سردار! اگر خانہ کعبہ منہدم ہو جائے تو ہمارے لئے اس میں خطرات ہیں وہ اپنے لشکر میں ہاتھی کے ساتھ صاحب اقتدار تھا اور میں صبر کے ساتھ مرنے کے لئے تیار ہو گیا میرے ساتھ قریش کے ایسے نوجوان تھے جو جان کی قربانی دے کر زندہ رہنے والوں کے لئے ذلّت اور عار نہیں چھوڑتے)

ان اشعار سے نہ صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عبدالمطلب نے ابرہہ کو باز رکھنے کی کوشش کی تھی بلکہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے انکار کر دینے پر مقابلہ آرائی کے لئے بھی تیار ہو گئے تھے لیکن نتائج ان کے سامنے تھے۔ ابرہہ کے لشکر جرار سے مقابلہ ناممکن تھا۔ راستے میں جن قبائل نے مقابلہ کی کوشش کی تھی وہ ہزیمت کھا کر قتل اور قید کر دیئے گئے تھے اس لئے اہل مکہ کو بھی اندازہ ہو گیا تھا کہ ابرہہ کے لشکر کا

---

[۱۴] ابن ہشام اوّل ص ۵۲۔ [۱۵] ڈاکٹر محمد حمیداللہ نے سیرت ابن اسحاق تحقیق کر کے شائع کی ہے اس کا اردو ترجمہ نقوش رسول نمبر گیارہویں جلد میں شامل ہے۔ [۱۶] نقوش رسول نمبر جلد ۱۱ ص ۵۹ ـ

مقابلہ کرنا ان کے بس میں نہیں۔ سیرت ابن ہشام میں ہے:

"فهمت قريش وكنانة وهذيل ومن كان بذالك الحرم من سائر الناس لقتاله ثم عرفوا أنهم لا طاقة لهم به فتركوا ذلك" [۱۷]

(قریش، کنانہ، ہذیل اور جو لوگ اس وقت حرم میں موجود تھے انھوں نے ابرہہ سے جنگ کرنے کا ارادہ کیا پھر انھیں اندازہ ہوگیا کہ ان میں اس سے لڑنے کی طاقت نہیں ہے اس لئے جنگ کا ارادہ ترک کر دیا۔)

اس صورت میں صرف اللہ تعالیٰ سے دعا کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی دعاؤں کو شرف قبولیت بخش کر لشکر ابرہہ کو تباہ و برباد کر دیا۔

(۳) تیسرا شبہ یہ ہے کہ اہل سیر کے بیان کے مطابق ابرہہ کے حملے کے پہلے دن سے قبائل عرب اس کی فوج پر تاخت کرتے رہتے تھے۔ ذوالرمہ کہتا ہے:

وابرهة اصطادت صدور رماحنا جهارا وعثنون العجاجة أكدر

تنحى له عمرو فشك ضلوعه بنافذة عجلاء والخيل تضبر

(ہمارے نیزوں نے علانیہ ابرہہ کا شکار کیا اور فضا میں کثیف غبار کا ستون قائم تھا۔ عمرو نے اس کی طرف لپک کر نیزے کے کاری زخم سے اس کی پسلیاں توڑ دیں اور شہسوار ثابت قدم رہے)

پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ قریش اس قدر مرعوب ہو جائیں کہ بالکل مقابلہ نہ کریں۔

مولانا فراہی نے ان اشعار کی تشریح میں لکھا ہے کہ "ان شعروں میں صاف تصریح ہے کہ ذوالرمہ کی قوم کے ایک آدمی نے ابرہہ کو نیزہ مارا اور یہ واقعہ جس دن پیش آیا کثیف غبار آسمان تک بلند تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ اسی دن اللہ تعالیٰ نے ہوا بھیج کر ان پر سنگریزوں کی بارش کی۔" [۱۸]

اس تشریح میں مولانا سے تسامح ہو گیا ہے۔ مولانا کے نزدیک یہ واقعہ جس دن پیش آیا اسی دن اللہ تعالیٰ نے سنگباری کے ذریعے لشکر ابرہہ کو ہلاک کیا حالانکہ صحیح یہ ہے کہ شاعر نے ان اشعار میں لشکر ابرہہ سے پہلے ہونے والی جھڑپوں میں سے کسی جھڑپ کا تذکرہ کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ شاعر ہمارے کا

---

[۱۷] ابن ہشام اوّل ص ۵۔ [۱۸] تفسیر سورۂ فیل ص ۸۴

رہنے والا ہے، دوسرے یہ کہ خود ان کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ اہل مکہ نے لشکرِ ابرہہ سے نیزوں کے ذریعے آمنے سامنے مقابلہ کرنے کے بجائے پہاڑوں پر جا کر مقابلہ کیا تھا۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے لکھا ہے:

"اس میں شبہ نہیں کہ اس موقع پر قریش پہاڑوں میں چلے گئے تھے لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ مدافعت سے کلیۃً دست بردار ہو کر پہاڑوں میں جا چھپے تھے بلکہ ابرہہ کی عظیم فوج کے مقابل میں مدافعت کی واحد ممکن شکل جو وہ اختیار کر سکتے تھے یہی تھی اس وجہ سے انھوں نے یہی اختیار کی ...... ابرہہ کا لشکر ساٹھ ہزار تھا اور اس کے ساتھ ہاتھیوں کا ایک دستہ بھی تھا۔ اتنی بڑی فوج کا مقابلہ میدان میں نکل کر اور صف بندی کر کے تلواروں کے ذریعہ سے کرنا قریش کے لئے ممکن نہ تھا۔ وہ اگر اپنا پورا زور داؤ استعمال کرتے تو بھی شاید دس بیس ہزار سے زیادہ آدمی اکٹھے نہ کر پاتے اس وجہ سے انھوں نے اپنے لئے بہترین جنگی پالیسی یہی خیال کی کہ میدان میں نکل کر مقابلہ کرنے کے بجائے پہاڑوں میں محفوظ ہو جائیں اور وہاں سے گوریلوں کے طریقے پر جس حد تک ان کے اقدام میں مزاحمت پیدا کر سکتے ہوں کریں۔" [19]

قریش کے مقابلہ نہ کرنے کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ہونے والی جھڑپوں کے نتائج سے وہ واقف تھے انھیں سوائے اللہ کی غیبی مدد کے کسی سہارے کی امید نہیں تھی اس لئے مقابلہ کی تیاریوں کے بجائے وہ اللہ تعالیٰ سے دعا و مناجات اور تفرع و ابتہال کرتے ہوئے پہاڑیوں میں چلے گئے۔

(۴) مولانا فراہی نے لکھا ہے کہ "علمائے سیر کے بیان کے مطابق ابرہہ کا حملہ موسم حج میں ہوا تھا" اور دلیل میں عکرمہ بن ہاشم کا یہ شعر نقل کیا ہے:

لا ھم اخز الاسود بن مقصود　　　الآخذ الهجمة فيها التقليد

(خداوندا! اسود بن مقصود کو رسوا کر جو قربانی کے اونٹوں کو جن کی گردنوں میں قلادے تھے، ہنکالے گیا)

جہاں تک علمائے سیر کا تعلق ہے ان کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں کہ انھوں نے ابرہہ کے حملے کا وقت موسم حج بتلایا ہے۔ تلاش بسیار کے باوجود ہمیں ایک روایت بھی ایسی نہیں ملی جس سے موسم حج میں ابرہہ کے حملے کا اشارہ ملتا ہو۔ اس کا اعتراف نسیم اصلاحی صاحب نے بھی کیا ہے [20] تاریخ و سیر کی متداول کتابوں

---

[19] تدبر قرآن، مولانا امین احسن اصلاحی ہشتم ص ۵۶۱-۵۶۲۔ [20] تحقیقات اسلامی ص ۶۲-۶۴

میں جب ایک روایت بھی ایسی نہیں ملتی جس سے موسم حج میں حملۂ ابرہہ کا پتہ چلتا ہو تو محض خوش گمانی علمی تحقیقات میں کارگر ثابت نہیں ہوسکتی۔ واقعۂ فیل کے زمانے کے بارے میں بہت سے مختلف اقوال ملتے ہیں لیکن مشہور قول یہ ہے کہ اسی سال حضور کی ولادت ہوئی۔ مشہور قول کے مطابق حضور کی ولادت کے پچاس[۵۰] دن قبل یہ واقعہ پیش آیا تھا۔ نسیم اصلاحی صاحب کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ جن روایتوں میں واقعہ فیل کا زمانہ محرم بتایا گیا ہے ان کا مأخذ صرف محمد بن اسحاق کی بیان کردہ روایت ہے اس لئے کہ ان کے علاوہ بھی دوسرے راویوں کی تصریحات ملتی ہیں۔ چنانچہ ابن کثیر نے اپنی تاریخ میں ابوجعفر باقر سے بھی یہی نقل کیا ہے کہ یہ واقعہ محرم کا ہے اور اگر ان روایتوں کا مأخذ صرف محمد بن اسحٰق ہی ہوتے تو بھی اسے ناقابل اعتبار نہیں قرار دیا جاسکتا اس لئے کہ پیچھے گزر چکا ہے کہ تاریخ و سیر میں تمام علماء کے نزدیک محمد بن اسحاق معتبر ہیں۔

نسیم اصلاحی صاحب نے ایک انوکھا استدلال ابن اسحاق کی روایت "وهمّت قريش وكنانة ومن كان معهم بالحرم من سائر الناس" میں "من سائر الناس" کے الفاظ سے یہ کیا ہے کہ "جب حج ختم ہوچکا تھا تو حرم میں پھر کون لوگ رہ گئے تھے، ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حجاج ہی تھے"۔[۱۲] لیکن یہ انتہائی مہمل اعتراض ہے۔ ظاہر ہے کہ حرم کبھی لوگوں سے خالی نہیں ہوتا ہمہ وقت لوگ طواف و عبادت میں مصروف رہتے تھے۔ محض "من سائر الناس" کے الفاظ سے یہ استدلال کہ یہ حج کا زمانہ تھا مضحکہ خیز ہے۔ مزید حیرت یہ دیکھ کر ہوتی ہے کہ ایک طرف نسیم صاحب اس روایت کو ابن اسحاق کی قرار دے کر ناقابل استناد قرار دیتے ہیں دوسری جانب خود اس سے استدلال کرتے ہیں اور اس سے آگے کی عبارت ثم عرفوا انهم لا طاقة لهم به فتركوا ذلك چونکہ ان کے خلاف پڑتی ہے اس لئے اسے نظر انداز کر جاتے ہیں۔

مولانا فراہی کا استدلال صرف عکرمہ کے مذکورہ شعر سے ہے جبکہ اس شعر سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسود بن مقصود جو اونٹ ہنکالے گیا تھا ان کے گلوں میں قلادے تھے۔ قلادہ صرف اس بات کی علامت ہوتا ہے کہ اونٹ کو قربانی کے لئے خاص کر دیا گیا ہے۔ ضروری نہیں کہ تمام اونٹوں کو ایک ہی سال قربان کر دیا جائے۔

۱۲ے ایضاً ص ٦٣

تاریخ طبری میں ہمیں ابن عباس سے مروی ایک روایت ملتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ "ابرہہ نے جب عبدالمطلب کے اونٹ واپس کر دیئے تو انھوں نے ان کی گردنوں میں جوتوں کے قلادے پہنا کر اور ان کا شعار کر کے ہدی بنادیا اور حرم میں منتشر کر دیا تا کہ انھیں کوئی گزند پہنچے تو رب حرم کا غضب بھڑک اٹھے" فأمر برد ابله عليه، فلما قبضها قلّدها النعال، واشعرها وجعلها هديا، وبثّها فى الحرم المكى لكى يصاب منها شئ فيغضب رب الحرم "[۲۲]

ممکن ہے شاعر نے اسی بات کو اپنے الفاظ میں بیان کر دیا ہو۔

(۵) مولانا نے لکھا ہے کہ عرب شعراء نے قبیلۂ ثقیف کی ہجو کی ہے کیونکہ انھوں نے کعبہ کی حمایت کے وقت بزدلی دکھائی۔ اہل عرب ابورغال ثقفی کی قبر پر سنگساری کرتے رہے کیونکہ اس نے ابرہہ کی فوج کو راستہ بتایا تھا۔ اگر ثقیف کی طرح عرب بھی بھاگ گئے تھے تو ثقیف ہی کا کیا قصور تھا کہ ان کی ہجو کی گئی۔

لیکن دونوں صورتوں میں مبیّن فرق ہے۔ قبیلۂ ثقیف کو جب ابرہہ کی آمد کی اطلاع ملی تو اس نے اپنے بت کدے کو بچانے کے لئے اس کی خدمت میں جاکر عرض کیا کہ لات کا یہ بتکدہ وہ نہیں جسے ڈھانے کے لئے آپ آئے ہیں بلکہ وہ مکہ میں ہے۔ انھوں نے صرف راستہ بتانے پر اکتفا نہ کیا بلکہ ابورغال نامی ایک شخص کو ان کی رہنمائی کے لئے ساتھ کر دیا۔ اسکے برخلاف اہل مکہ نے ابرہہ کے ساتھ کوئی تعاون نہیں کیا اسے اس کے ارادے سے باز رکھنے کی حتی المقدور کوشش کی جب وہ نہ مانا تو چونکہ وہ اس کے دفاع کی طاقت نہ رکھتے تھے اس لئے اپنا معاملہ اللہ کے سپرد کر دیا۔

(۶) مولانا فراہی نے کید کی یہ تشریح کی ہے:

"قرآن مجید میں تصریح ہے کہ اصحاب الفیل نے ایک مخفی چال چلی تھی لیکن روایات میں اس کے حملے کے جو وجوہ بیان کئے گئے ہیں ان میں مخفی چال کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ وہ اس کے برعکس قوت نمائش اور عربوں کی تذلیل کی ایک نہایت کھلی ہوئی کارروائی ہے۔ البتہ قابلِ اعتماد روایات

---

[۲۲] تاریخ الامم والملوک طبری جلد ۲ ص ۱۱۴۔

سے استنباط کرنے کے بعد کید (مخفی چال) کے چند پہلو سامنے آتے ہیں مثلاً:

۱۔ اس نے احترام کے مہینوں میں حملہ کیا کیونکہ اس کو خیال تھا کہ عرب ان مہینوں میں جنگ و خونریزی سے احتراز کرتے ہیں۔

۲۔ اس نے مکّہ میں ایسے وقت میں داخل ہونا چاہا جب تمام اہل مکّہ دوسرے عربوں کے ساتھ حج کے مراسم ادا کرنے میں مشغول ہوتے ہیں۔

۳۔ اس نے خاص طور پر قیام منیٰ کے دنوں میں حملہ کرنا چاہا کہ عرب یا تو منیٰ میں قربانی میں مصروف ہوں گے یا سفر کے تھکے ہارے گھروں کو واپس آرہے ہوں گے۔[۲۳]

کید کا ترجمہ "مخفی چال" کرنا محل نظر ہے۔ لغت میں اس کے ایک معنی مطلق تدبیر کے بھی بیان کئے گئے ہیں۔ لسان العرب میں ہے "الکید التدبیر بباطل أو حق"[۲۴] قرآن میں بھی کید کا استعمال خفیہ چال کے لئے خاص نہیں ہے بلکہ کبھی مطلق تدبیر کے معنی میں آتا ہے جیسے درج ذیل آیت میں:

من کان یظن أن لن ینصرہ اللہ فی الدنیا والاخرۃ فلیمدد بسبب الی السماء ثم لیقطع فلینظر ھل یذھبن کیدہ ما یغیظ۔ (الحج۔ ۱۵)

(جو شخص گمان رکھتا ہو کہ اللہ دنیا اور آخرت میں اس کی کوئی مدد نہ کرے گا اسے چاہئے کہ ایک رسی کے ذریعے آسمان تک پہنچ کر شگاف لگائے پھر دیکھ لے کہ آیا اس کی تدبیر کسی ایسی چیز کو رد کر سکتی ہے جو اسکو ناگوار ہے)

اور کبھی بری تدبیر کے معنی میں آتا ہے خواہ علانیہ ہی کیوں نہ ہو۔ حضرت ابراہیمؑ کے خلاف ان کی قوم کی سازشیں ڈھکی چھپی نہ تھیں۔ انھوں نے علانیہ معبودوں کی دہائی دے کر حضرت ابراہیمؑ کو آگ کے الاؤ میں جھونک دینے کا منصوبہ بنایا تھا لیکن قرآن نے اس کے لئے بھی کید کا لفظ استعمال کیا:

قالوا ابنوا لہ بنیانا فالقوہ فی الجحیم فأرادوا بہ کیدا فجعلناھم الأسفلین۔ (الصّافات ـ ۹۷، ۹۸)

قالوا حرّقوہ وانصروا الھتکم ان کنتم فٰعلین، قلنا یانار کونی بردا وسلاما علی ابراھیم، وارادوا بہ کیدا فجعلناھم الاخسرین۔ (الانبیاء۔ ۶۸۔ ۷۰)

---

۲۳ تفسیر سورۂ فیل ص ۵۱۔ ۲۴ لسان العرب ۴/۳۸۹ مادہ "کید" ۔

اور اگر "کید" کے معنی خفیہ چال کے مان بھی لیں تب بھی مولانا فراہی کی مذکورہ تشریح صحیح نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اوپر گزرا کہ ابرہہ کا حملہ موسم حج میں نہیں بلکہ محرم کے مہینے میں ہوا تھا۔ ابن اسحاق کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابرہہ نے "قلیس" نامی گرجاگھر تیار کرایا تھا اور چاہتا تھا کہ لوگ خانہ کعبہ کا حج کرنے کے بجائے اس گرجا کا حج کریں۔ اس اثنا میں کسی عرب نے گرجا کو گندا کر دیا یا ممکن ہے خود اس نے سازش کر کے گندا کروا دیا ہو اور عربوں کی جانب منسوب کر دیا ہو، بہرحال اس طرح اس نے ظاہر میں خانہ کعبہ کو ڈھانے کا ایک بہانہ تلاش کر لیا ورنہ وہ دل میں بہر صورت اسے ڈھانے کا عزم رکھتا تھا۔ فخر الرازی نے بھی کید کی یہی تشریح کی ہے[25] جو اطمینان بخش ہے۔

کلام عرب سے استشہاد

(۱) مولانا فراہی نے دسویں فصل کا عنوان یہ قائم کیا ہے "کلام عرب کی شہادت کہ سنگباری آسمان اور ہوا سے ہوئی" اور اس میں سات آٹھ شعراء کے اشعار نقل کئے ہیں لیکن تعجب ہوتا ہے کہ بیشتر اشعار میں سنگباری کا کوئی تذکرہ نہیں۔ جن اشعار سے کسی نہ کسی صورت میں استدلال کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہیں:

فأرسل من ربّهم حاصب   يلفّهم مثل لفّ القزم (ابوقیس)

فلما أجازوا بطن نعمان ردّهم   جنود الإله بين ساف وحاصب (ابوقیس)

حمدت الله إذ عاينت طيراً   وحصب حجارة تلقى علينا (نفیل خثعمی)

پہلے دو اشعار میں "حاصب" اور "ساف" کے الفاظ ہیں۔ ان سے انھوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ "عربی میں حاصب اس تند ہوا کو کہتے ہیں جو کنکریاں اور سنگ ریزے لا کر پاٹ دیتی ہے اور سافی اس ہوا کو کہتے ہیں جو گرد و غبار، خس و خاشاک اور درختوں کی پتیاں اڑاتی ہوئی چلتی ہے۔"

دوسرے شعر کا ترجمہ مترجم مولانا امین احسن اصلاحی صاحب نے یہ کیا ہے: "جوں ہی وہ بطن نعمان سے آگے بڑھے خدا کی فوجوں نے ساف اور حاصب کی شکل میں نمودار ہو کر ان کو پسپا کر دیا۔"[26] یہ ترجمہ صحیح نہیں۔ خود انھوں نے اپنی تفسیر "تدبر قرآن" اس شعر کا جو ترجمہ کیا ہے وہ زیادہ صحیح

---

۲۵ تفسیر کبیر رازی ۳۲/۹۹ دار احیاء التراث العربی

۲۶ تفسیر سورۂ فیل ص ۶۴

ہے: " جوں ہی وہ بطن نعمان سے آگے بڑھے خدا کی فوجوں نے ساف اور حاصب کے درمیان نمودار ہو کر انھیں پسپا کر دیا۔" ۲۷؎

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی فوج جس نے لشکرِ ابرہہ کو پسپا کیا وہ ساف اور حاصب کے علاوہ کچھ اور ہے۔ ان فوجوں نے لشکر کو اس حال میں پسپا کیا جب تیز و تند ہوا بھی چل رہی تھی۔ وہ خدائی فوج کیا تھی، روایتوں سے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

تیسرا شعر مختلف کتابوں میں کچھ الفاظ کے اختلاف سے مذکور ہے جیسے سیرت ابن ہشام میں ہے:

حَمدت اللّٰہ إذ ابصرت طیراً　　　وخِفتُ حجارۃ تلقی علینا

(میں نے اللہ کا شکر ادا کیا جب پرندوں کو دیکھا، اور میں ڈر رہا تھا کہ کہیں پتھر ہمارے اوپر نہ آپڑیں)

سیرت ابن اسحٰق میں ہے:

خشیت اللّٰہ لما رأیت طیراً　　　وقذف حجارۃ ترمی علینا

(میں اللہ سے ڈرا جب میں نے پرندوں کو دیکھا، اس وقت ہمارے اوپر پتھر پھینکے جا رہے تھے)

تمام اشعار نقل کرنے کے بعد مولانا فراہی نے لکھا ہے: "ان اشعار کو غور سے پڑھو۔ یہ لوگ جو واقعہ کے عینی شاہد ہیں چڑیوں اور پتھروں کا ذکر ساتھ ساتھ کرتے ہیں لیکن یہ نہیں کہتے کہ یہ پتھر چڑیوں نے پھینکے بلکہ اس سنگباری کو حاصب اور ساف کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔" ۲۸؎

پہلے دو شعروں میں وضاحت گزری کہ شاعر نے لشکر کو پسپا کرنے کی نسبت ساف اور حاصب کی طرف نہیں بلکہ " جنود الالٰہ" کی طرف کی ہے۔ تیسرے شعر میں شاعر چڑیوں اور سنگباری کا ایک ساتھ ذکر کرتا ہے تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ چڑیاں ہی سنگباری کر رہی تھیں شعر کا جو انداز ہے وہ بھی اس بات کی تائید کرتا ہے۔ مولانا فراہی نے خود لکھا ہے کہ: " شعراء کا عام انداز کلام اجمال اور کنایہ کا ہوتا ہے۔ وہ زیادہ تصریح و تفصیل نہیں کیا کرتے"۔ شاعر کہتا ہے کہ میں نے چڑیوں کو دیکھا تو اللہ کا شکر ادا کیا اور اس وقت مجھے ڈر لگ رہا تھا کہ کہیں پتھر ہمارے اوپر بھی نہ آگریں۔ چڑیوں کو دیکھتے ہی اللہ کا شکر ادا کرنے اور اپنے اوپر پتھر گرنے کا خوف کرنے کا کیا مطلب ہوگا؟

۲۷؎ تدبر قرآن ہشتم ص ۵۶۰ ـ ۲۸؎ تفسیر سورۂ فیل ص ۶۶

اس سے صاف معلوم ہورہا ہے کہ شاعر نے چڑیوں کو سنگ باری کرتے ہوئے دیکھا تھا۔

ایسا بھی نہیں کہ کسی شاعر نے بصراحت چڑیوں کے پتھر پھینکنے کا تذکرہ نہ کیا ہو۔ ابن ہشام نے عبداللہ بن قیس الرقیات کے جو اشعار نقل کئے ہیں ان میں بصراحت چڑیوں کی سنگباری کا تذکرہ ہے:

کادہ الأشرم الذی جاء بالفیل فولّیٰ وجیشہ مھزوم

واستھلت علیھم الطیر بالجندل حتی کانہ مرجوم

ذاك من یغزہ من الناس یرجع وھو فل من الجیوش ذمیم [۲۹]

(اس کے خلاف اشرم نے سازش کی جو ہاتھی لے کر آیا مگر اسے پیٹھ پھیر کر بھاگنا پڑا اور اس کا لشکر شکست کھا کر رہا اور اس پر چڑیاں کنکر پتھر لے کر چھا گئیں یہانتک کہ وہ سنگسار کئے ہوئے شخص کی طرح ہوگیا۔ یہی حشر ہر اس شخص کا ہوگا جو اس سے آمادۂ جنگ ہوگا کہ وہ شکست خوردہ اور ملامت زدہ ہو کر واپس لوٹے گا۔)

یہ اشعار سیرت ابن ہشام میں موجود ہیں جو مولانا فراہی کی نظر سے ضرور گزرے ہوں گے لیکن معلوم نہیں کیوں مولانا نے انھیں لائق اعتنا نہیں سمجھا۔

اسی فصل میں آگے مولانا فراہی نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ چڑیاں لاشیں کھانے کیلئے آئی تھیں۔ لکھتے ہیں: "شعراء کا عام انداز کلام اجمال وکنایہ کا ہوتا ہے۔ وہ زیادہ تصریح وتفصیل نہیں کیا کرتے بعض نے مجملاً چڑیوں کے دیکھنے کا ذکر کر دیا ہے اور اس قدر بس تھا کیوں کہ قتل گاہوں اور جنگ کے میدانوں میں گوشت خور چڑیوں کا جمع ہونا عربوں میں ایک معلوم ومشہور بات تھی۔ وہ فوج کے ساتھ چڑیوں کے جھنڈ دیکھ کر فیصلہ کر لیتے تھے کہ لڑائی ضرور ہوگی۔ اصحاب رجیع کے قتل کی پیشن گوئی عمرو بن امیہ نے اسی دلیل سے کی تھی۔ بعض شعراء فوجوں کے ذکر کے ساتھ چڑیوں کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ چڑیوں کو اندازہ ہوگیا ہے کہ میدانِ جنگ میں بے شمار لاشیں ملیں گی اس وجہ سے وہ بھی ساتھ ہولی ہیں۔ مشہور شاعر نابغہ، عمرو بن حارث غسانی اور اس کی قوم کا ذکر کرتا ہے:

إذا ما غزوا بالجیش حلق فوقھم عصائب طیر تھتدی بعصائب

---

[۲۹] ابن ھشام اوّل ص ۶۲

جوانح قد ایقن أن قبیلہ   اذا ما التقی الجمعان أول غالب

(جب وہ فوج لے کر حملہ کرتے ہیں تو چڑیوں کے جھنڈ کے جھنڈ اُن کے اوپر منڈلاتے ہیں۔ وہ گرا چاہتی ہیں کیونکہ ان کو یقین ہے کہ جب دو جماعتوں میں مڈبھیڑ ہوتی ہے تو انہی کا قبیلہ غالب رہتا ہے)۔ اسی مضمون کو ابو نواس نے لیا ہے:

تتأیّ الطیر غدوته   ثقة بالشبع من جزره

(جب میرا ممدوح جنگ کے لئے نکلتا ہے تو چڑیوں کے جھنڈ اس کے پیچھے اس یقین کے ساتھ چلتے ہیں کہ اسکے شکار سے اپنا پیٹ خوب بھریں گے) [۳۰]

مولانا سید سلیمان ندوی نے مولانا فراہی کے اس استدلال کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"۳۶ھ میں بصرہ میں جنگ جمل واقع ہوئی تھی۔ حجاز میں اس لڑائی کا حال اسی دن معلوم ہوگیا تھا کیونکہ غول درغول پرندے کٹے ہوئے اعضاء چنگلوں اور چونچوں میں لئے ہوئے اِدھر اُدھر اڑ رہے تھے۔" [۳۱]

مذکورہ اشعار میں شاعرانہ مبالغہ آرائی ظاہر ہے۔ شاعر اپنے ممدوح کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جب وہ لشکر لیکر جنگ کیلئے چلتا ہے تو پرندوں کے جھنڈ اس یقین کے ساتھ اسکے ساتھ ہو لیتے ہیں کہ وہ کامیاب ہوگا تو اسکے شکار سے اپنا پیٹ بھرینگے۔ پرندوں کا لشکر کی کامیابی کا یقین کر لینا حقیقت واقعہ کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس مبالغہ آرائی کو حقیقت واقعہ سمجھ کر استدلال صحیح نہیں ہو سکتا۔

واقعۂ فیل سے قبل بھی ایام جاہلیت میں بہت سی جنگیں ہو چکی تھیں جیسے جنگ بسوس، جنگ داحس و غبراء اور جنگ بعاث وغیرہ جن میں ہزاروں جانیں ضائع ہو چکی تھیں۔ اس کے بعد بھی بے شمار جنگیں ہوئیں اور تاریخ میں ان جنگوں کی جزئیات تک محفوظ ہیں لیکن کسی جنگ کے بارے میں یہ نہیں ملتا کہ لوگوں نے اس موقع پر آنے والے مردار خور پرندوں کا تذکرہ کیا ہو اور ان کی شکل وصورت، رنگ اور قد وغیرہ کا اتنی باریکی سے تذکرہ کیا ہو۔ اگر جنگ کے موقع پر چڑیوں کا آنا ایک معمول تھا اور واقعتاً تھا تو اسے اتنی اہمیت دینے اور ان کی شکل وصورت، رنگ، چونچ کی ہیئت اور قد وغیرہ بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ روایتوں کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ واقعۂ فیل کے موقع پر ضرور کوئی غیر معمولی اور خلاف معمول بات پیش آئی تھی اسی لئے راویوں نے اہمیت دے کر چڑیوں کا تذکرہ کیا۔

(باقی آئندہ)

---

[۳۰] تفسیر سورۂ فیل ص ۶۸-۶۹۔ [۳۱] ارض القرآن سید سلیمان ندوی اوّل ص ۳۱۵ بحوالہ تاریخ طبری ذکر واقعۂ جمل

بقیہ: "ہدایت القرآن"

اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ ج فَمَا جَزَآءُ مَنْ يَّفْعَلُ ذٰلِكَ مِنْكُمْ اِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ج وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ يُرَدُّوْنَ اِلٰٓى اَشَدِّ الْعَذَابِ ط وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ ○ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالْاٰخِرَةِ ز فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْصَرُوْنَ ○

"کیا تم کتاب کے بعض حصے پر ایمان رکھتے ہو اور بعض کا انکار کرتے ہو۔ جو ایسا کرتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ دنیوی زندگی میں ذلّت و رسوائی ہو اور قیامت کے دن انہیں سخت عذاب میں پہنچایا جائے[۹] اور اللہ تمہارے کاموں سے غافل نہیں ہے۔ یہی لوگ ہیں جنہوں نے دنیا کی زندگی آخرت دے کر خریدی ہے[۱۰]۔ نہ ان کے عذاب میں تخفیف ہوگی اور نہ انہیں کوئی مدد مل سکے گی۔"

۹ جو اپنوں کی گردن کاٹتے، ان کو وطن سے نکالتے یا اس میں دوسروں کی مدد کرتے ہیں تو دنیا میں ذلّت و رسوائی ان کی قسمت بن جاتی ہے۔ لاکھ وہ آنسو پونچھنے کے لئے اپنوں کی کچھ مدد بھی کر دیا کریں۔ اپنوں کے ساتھ اس غدّاری اور اللہ کی نافرمانی کی سزا صرف دنیا ہی میں نہ ملے گی بلکہ آخرت میں بھی سخت سزا ہوگی۔ (ہر قوم کے لئے اس میں بڑی عبرت ہے۔)

۱۰ اللہ کے دین نے قومی و جماعتی زندگی کی کامیابی کے لئے جو حکم و احکام دیئے ہیں وہ دنیا و آخرت دونوں میں کامیابی کے لئے ہیں لیکن اس پر عمل درآمد کی جب یہ صورت بن جائے کہ دین کے بعض حصّے پر ایمان اور بعض سے انکار کی بات صادق آنے لگے تو پھر دونوں میں اس کی سزا بھگتنی پڑے گی۔ دنیا میں ذلّت و رسوائی تو اس لئے کہ جس قدر اس کے پاس دین ہے وہ اس قدر ناقص اور کم ہے کہ کسی قوم و جماعت کو بھی ذلّت و رسوائی سے بچانے کے لئے کافی نہیں ہے اور آخرت میں سزا اس لئے کہ اس نے آخرت کو دنیا کے بدلے بیچ دیا ہے۔ یعنی دین کے کام دنیوی غرض اور فائدہ کیلئے کئے ہیں اور آخرت کے مقابلہ میں دنیا کو ترجیح دی ہے۔ جس سے حکم و احکام نے اپنی جگہ چھوڑ دی اپنے اثرات کھو دیئے پھر یہ تبدیلی اللہ کی ناراضگی کا سبب بنی۔

(جاری ہے)

افاداتِ سلیم چشتی (مرحوم)

کانٹ سے مارکس تک (۱)

تمہید کانٹ فلسفۂ جدید کا بانی ہے۔ اس کا فلسفیانہ نظام دراصل عقل اور ایمانات (REASON AND FAITH) میں ہم آہنگی کی سعیٔ ناتمام کا دوسرا نام ہے۔ جب اُس نے اپنے نامور ہمعصر اور سکاٹ لینڈ کے سب سے بڑے فلسفی ہیوم کی تصانیف کو غور سے پڑھا تو وہ خود لکھتا ہے کہ "میں خوابِ غفلت سے بیدار ہوگیا اور میری تحقیق کا رُخ بالکل بدل گیا۔ چنانچہ ہیوم کے زبردست منطقی استدلال سے متاثر ہوکر کانٹ نے اعلان کردیا کہ ہم کسی شئے کی حقیقت سے آگاہ نہیں ہوسکتے۔ اس لاادریت کا انجام اس بات پر ہوا کہ کانٹ نے تسلیم کرلیا کہ ہم عقل کی رُو سے خدا کی ہستی، اختیارِ انسانی اور نفسِ ناطقہ کی بقا کو ثابت نہیں کرسکتے۔

لیکن عقلی رنگ میں خدا کا انکار کردینے کے بعد، کانٹ سرکاری یونیورسٹی میں ملازم نہیں رہ سکتا تھا۔ اس لئے اس نے "تنقیدِ عقلِ خالص" میں جو کچھ کہا تھا "تنقیدِ عقلِ عملی" میں اس کی تردید کردی یعنی خدا کی ہستی اور نفسِ ناطقہ کی بقا کا اقرار کرلیا۔ اس طرح اگرچہ اُس نے عقل اور ایمان میں ہم آہنگی کی کوشش کی مگر اہلِ علم جانتے ہیں کہ کانٹ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوسکا۔ اسی لئے میں نے "سعیٔ ناتمام" کی ترکیب استعمال کی ہے۔ واضح ہو کہ کانٹ کی حالت یہ تھی کہ

؎ کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

عقل کہتی تھی کہ خدا کا وجود اور بعدِ وفات، نفس کا وجود دونوں باتیں ثابت نہیں ہوسکتیں۔

لیکن دل انکار پر آمادہ نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے اس نے فلسفۂ اخلاق کے دامن میں پناہ لی اور کہا کہ ہمارے ضمیر کی تلقین یہ ہے کہ خدا بھی ہے اور حیات بعد الممات بھی۔

کانٹ نے وفات سے دس سال پہلے ایک کتاب لکھی "RELIGION WITHIN THE LIMITS OF PURE REASON" ——————— "مذہب عقلِ خالص کی حدود میں" گویا آخر عمر میں اس پر عقلِ خالص کا دورہ دوبارہ پڑا اور اس نے عیسائیت کے تحکمانہ عقائد کی تردید کردی۔ لیکن جب یونیورسٹی نے اسے ایک تہدید آمیز خط لکھا تو اس نے فوراً ——— معذرت نامہ شائع کر دیا اور جب اس کے ایک بے تکلف دوست نے اس کے اس طرزِ عمل پر حیرت کا اظہار کیا تو اس نے بڑے معصومانہ انداز میں کہا۔ "یہ کوئی ضروری بات تو نہیں ہے کہ انسان جن باتوں کو سچ تسلیم کرتا ہے ان کا اعلان بھی کرے"۔[1]

---

[1] بس یہی فرق ہے ایک فلسفی اور ایک مردِ مومن میں۔ مثلاً جب ۱۹۲۱ء میں کراچی کے مشہور خالق دینا ہال میں انگریز جج نے مجاہدِ اعظم شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنیؒ پر یہ الزام عائد کیا کہ آپ "ملکِ معظم" کی وفادار رعایا کو بغاوت پر آمادہ کرتے ہیں تو اس مردِ مومن نے برجستہ یہ جواب دے کر تاریخ کے صفحات پر اپنی قوتِ ایمانی کا نقش ثبت کر دیا کہ "میں بحمداللہ مسلمان ہوں اور میرے عقیدے کی رو سے مسلمانوں کا کفارِ فرنگ کی فوج میں بھرتی ہونا بفحوائے نصِ قرآنی قطعاً حرام ہے۔ نیز دنیا کی کوئی طاقت مجھے اپنے معتقدات کے برملا اظہار سے باز نہیں رکھ سکتی۔ میں اس عدالت میں بھی اپنے اس عقیدے کا پوری ایمانی قوت کے ساتھ اعلان کرتا ہوں اور انشاء اللہ تختۂ دار پر بھی یہی کہوں گا جو اس وقت کہہ رہا ہوں۔ قرآن مجید واشگاف لفظوں میں حکم دیتا ہے۔ "تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"۔ اندریں حالات میں مسلمانوں کو ایک دشمنِ اسلام قوم سے تعاون کا مشورہ کیسے دے سکتا ہوں! میرا مذہب مجھے انگریز کے ساتھ تعاون سے منع کرتا ہے"۔

جج پر تو اس نعرۂ حق کا کیا اثر ہوتا۔ کہیں پتھر میں بھی جونک لگی ہے! ہاں رئیس الاحرار مولانا محمد علی خلد مکانی نے، جو حضرت اقدسؒ کے ساتھ ماخوذ جرم تھے بیساختہ اپنا سر جانشینِ احمد ابن حنبلؒ اور امام ابن تیمیہؒ کے قدموں پر رکھ دیا اور عقیدت کے آنسوؤں کے قیمتی موتی نثار کر دیئے!

الغرض خدا کی ہستی پر عقلی دلائل کا ابطال کر کے کانٹ نے انکار اور تشکیک کا دروازہ کھول دیا اور اس جلتی پر تیل کا کام اس طرح پورا ہوگیا کہ مذہب عیسوی کی بھونڈی تائید کر کے ہیگل نے ارباب علم کو عموماً اور اپنے بعض متبعین کو نسوساً نفس مذہب ہی سے متنفر کر دیا اور چونکہ عصر حاضر میں فلسفہ و حکمت کی دنیا میں کانٹ اور ہیگل کو وہی مقام حاصل ہے جو ازمنۂ قدیمہ میں افلاطون اور ارسطو کو حاصل تھا۔ اس لئے ان دونوں فلسفیوں کے افکار نے مغربی اقوام کے اذہان کو غیر معمولی طور پر متاثر کیا اور اس طرح انکارِ خدا اور انکارِ مذہب کو، انیسویں صدی کے آخر میں 'اساس الحکمت' کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ بقولِ اقبال ؎

دانشِ حاضر حجابِ اکبر است ۔۔۔ بُت پرست و بُت فروش و بُت گر است

کانٹ کانٹ کے پیش نظر دو اہم مسئلے تھے۔ پہلا مسئلہ تو علم کا تھا اور دوسرا مسئلہ اخلاقی طرزِ عمل کا۔ اور یہ مسائل ہیوم[1] کا مطالعہ کرنے کے بعد اس کے دماغ میں پیدا ہوئے اور اسی لئے اس نے یہ اعتراف کیا کہ "ہیوم نے مجھے خوابِ غفلت سے بیدار کیا۔" چنانچہ کانٹ نے سب سے پہلے عمل شعور کی ماہیت پر غور کیا اس نے کہا کہ خدا کے بارے میں اپنے علم پر یقین کرنے سے پہلے ہم کو یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ ہم علم کس طرح حاصل کرتے ہیں۔ کانٹ نے خود ذہنِ مُدرک پر بھی تنقیدی نگاہ مبذول کی جو حصولِ علم کا ایک آلہ ہے۔ اس نے حصولِ علم کے خارجی اور داخلی ذریعہ میں امتیاز کی سعی کی اور وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہم کو صرف مظاہر کا شعور حاصل ہوسکتا ہے حقائق کا علم نہیں ہوسکتا۔ ہم صرف اس دنیا کو جان سکتے ہیں جو ہمارے ذہن سے (بواسطۂ حواس) مربوط ہے۔ اشیاء کی حقیقت کو نہ ہم جانچ سکتے ہیں اور نہ اس کا تصور کر سکتے ہیں کیونکہ جب ہم حقائق پر بحث کرتے ہیں تو 'ANTINOMIES' کا شکار ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ دلائل اثبات وجود باری سب ناقابل تسلیم (UNTENABLE) ہیں۔

خلاصۂ کلام اینکہ کانٹ کے فلسفے کا نتیجہ (UPSHOT) لا ادریت ہے۔ چنانچہ خود دینِ مسیحیت کے بارے میں وہ اپنی تصنیف "مذہب عقلِ خالص کی حدود میں" میں کانٹ نے

---

[1] بلکہ ہیوم کے زیر اثر (وہ خود کہتا ہے کہ مجھے ہیوم نے تحقیق پر مائل کیا۔ ورنہ قبل ازیں میں سو رہا تھا)۔

لکھا ہے کہ ابنِ اللہ دراصل انسانِ کامل کا آئیڈیل ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ مزید برآں وہ تثلیث تجسّم اور کفارے کو بھی کلیسائی معنوں میں تسلیم نہیں کرتا بلکہ ان تینوں عقیدوں کی تاویل کرتا ہے۔ ہمارے زمانے میں ڈاکٹر رشیڈل نے بھی ان عقائد کا انکار کیا ہے، کیونکہ یہ تینوں عقیدے خلافِ عقل ہیں۔

کانٹ کچھ عرصے تک وولف کے فلسفے کا متّبع رہ چکا ہے لیکن بعدازاں اُسے اس کے فلسفے پر اعتراضات پیدا ہو گئے، اور وہ لاک کے افکار کی طرف متوجہ ہوا مگر اس فلسفے کی رُو سے احساسات کا نظریہ یہ ہے کہ ذہن مختلف خارجی اشیاء کے احساسات کو قبول کرتا رہتا ہے خود کوئی عمل نہیں کرتا۔ لیکن جب تک ذہن میں احساسات کو ایک لڑی میں پرونے کی قوت نہ ہو اس وقت تک ہم صرف غیر مربوط احساسات کے تسلسل کا علم حاصل کر سکتے ہیں حقیقی صداقت تک نہیں پہنچ سکتے۔

چنانچہ کانٹ بڑے غور و فکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ ذہنِ انسانی بھی علم کے حصول میں عمل کرتا ہے۔ انسان جو معلومات بذریعۂ حواس حاصل کرتا ہے، ذہن ان معلومات کو ترتیب دیتا ہے۔ یعنی ذہن تجربات اور مشاہدات کے خام مواد کو اپنے تیّار کردہ سانچے میں ڈھال کر پیش کرتا ہے۔ چنانچہ کانٹ نے کہا کہ زمان اور مکان یہ دونوں خارجی اشیاء کی صفات نہیں ہیں بلکہ ہماری قوتِ احساس کی مختلف صورتیں ہیں، اور فہم کے نام نہاد مقولات دراصل وہ ذہنی اصول ہیں جن کے واسطے سے ہمارے تجارب علم کی وحدت اور ربط کا درجہ حاصل کرتے ہیں —— !

علم کے اس تصور سے کانٹ کے فلسفۂ تصوّریت کی وہ واضح خصوصیت ہمارے سامنے آجاتی ہے جس کی بدولت فلسفے ہی میں انقلاب پیدا نہیں ہوا بلکہ علم کا ہر مسئلہ متأثر ہوا ہے۔

لیکن بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی، یہ تو ہوئی ہماری محسوس دنیا کا دائرہ ہے جس میں ہم گردش کر رہے ہیں مگر ایک دنیا وراء المحسوسات بھی تو ہے۔ پس جو باتیں ہمارے حواس کی گرفت سے باہر ہیں ان کا علم ہمیں کس حد تک اور کیسے حاصل ہو سکتا ہے۔

کانٹ کہتا ہے کہ ہمارا ذہن صرف محسوسات سے مربوط اور متعلق ہو سکتا ہے اس

لیۓ ہم صرف مظاہر (PHENOMENA) یا حوادث کا حقیقی علم حاصل کر سکتے ہیں لیکن اشیار کی حقیقت کا علم ہمیں ہرگز حاصل نہیں ہو سکتا۔ جو کچھ ان مظاہر یا حوادث کے پس پردہ ہے اس کے معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہیں ہے۔ پس جب ہم کسی محسوس شئے کی حقیقت سے آگاہ نہیں ہو سکتے تو نفسِ ناطقہ، عالم ورار المحسوسات اور خدا کے وجود سے کیسے واقف ہو سکتے ہیں؟

لیکن جیسا کہ ہم واضح کر چکے ہیں، کانٹ مذہب سے قطع تعلق کرنا بھی نہیں چاہتا تھا اس لئے اگر "تنقید عقلِ خالص" میں اُس نے خدا اور نفسِ ناطقہ کا انکار کیا تو "تنقید عقلِ عملی" میں اُس نے ان دونوں کا اثبات کر دیا یہ کہہ کر کہ اگرچہ ہم اپنی خالص، استدلالی عقل کے ذریعے سے خدا کو دریافت نہیں کر سکتے تاہم ہمارا اخلاقی شعور ہمیں اُس تک پہنچا سکتا ہے نیز عقلِ عملی اگرچہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے عقلِ خالص سے مختلف ہے، مگر عقلِ نظری (خالص) سے کمتر یا فروتر نہیں ہے۔

کانٹ کے نزدیک اخلاقی قانون سے متعلق ہمارا شعور، تجارب حسّی کی طرح ایک حقیقت نفس الامری ہے۔ نیز وہ ہم پہ خارج سے مسلط نہیں ہو گیا ہے۔ تمام اخلاق کی بنیاد، حریتِ نفس پہ ہے جو ہمیں حاصل ہے اس کی بدولت ہم اخلاقی زندگی بسر کر سکتے ہیں۔ اگر انسان کو مجبور تسلیم کر لیا جائے تو وہ کہہ سکتا ہے کہ میں تو مجبور ہوں اس لیے اخلاقی زندگی بسر نہیں کر سکتا۔

اب اخلاقی زندگی کا نتیجہ راحت یا مسرت ہے مگر بہت سے انسانوں کو ان کی پاکیزہ اخلاقی زندگی کے مطابق مسرت حاصل نہیں ہوتی نیز ہماری صلاحیت اور استعدادِ حصول خیرِ اعلیٰ بھی محدود ہے اس لئے مرنے کے بعد بھی زندگی ہونی چاہیئے تاکہ ہم اخلاقی قوانین کی پابندی کر کے خیرِ اعلیٰ (HIGHEST GOOD) سے بہرہ ور ہو سکیں اور پاکیزہ زندگی کا اجر عطا کرنے کے لئے ایک قادرِ مطلق ہستی بھی موجود ہونی چاہیئے جو ہر شخص کو اس کے اعمال کی صحیح اور مناسب جزا دے سکے (تفصیل کے لئے دیکھو شرح تنقید عقل خالص از پروفیسر این کے اسمتھ صہ ۵۱ تا صہ ۵۷)

کانٹ نے خدا اور بقائے نفس پر جو دلیل دی ہے وہ اگرچہ بظاہر بڑی دل کش نظر آتی

ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ خالص علمی سطح پر ارباب عقل اسے ہرگز تسلیم نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ اول تو اخلاقی شعور (MORAL CONSC OUSNESS) بذاتِ خود ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ اور کوئی حتمی اور قطعی دلیل ایسی موجود نہیں ہے جو کسی شخص کو یہ کہنے سے روک دے کہ اخلاقی اصول یا نیکی کے تصورات نہ سرشتِ انسانی میں پیوست ہوتے ہیں، نہ یکساں ہوتے ہیں، نہ ہر شخص ان سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ مزید برآں نہ وہ یکساں وعالمگیر ہوتے ہیں اور نہ ہی مطلق اور اور غیر ممکن التغیر ہوتے ہیں، اور اگرچہ پروفیسر سارلے (SORLEY) نے اپنی تصنیف —— (MORAL VALUES & THE IDEA OF GOD) —— "اخلاقی اقدار اور تصورِ باری تعالیٰ" میں اخلاقی اقدار کو مطلق اور مستقل اور جبلی یا پیدائشی ثابت کرنے کی بڑی کوشش کی ہے لیکن حق یہ ہے کہ اس کی دلیلیں ایک فلسفی کو مطمئن نہیں کر سکتیں اور صرف وہی لوگ جو خدا کو از خود مانتے ہیں وہ بے شک مطمئن ہو سکتے ہیں بلکہ نعرۂ تحسین بھی بلند کر سکتے ہیں۔

ثانیاً کانٹ نے اپنے استدلال کی بنیاد "چاہیئے" رکھی ہے۔ لیکن یہ بنیاد سراسر "پائے چوبیں" کا نقشِ ثانی ہے۔ اس لئے کہ صرف "چاہیئے" سے "موجود ہے" یعنی خدا یا نفسِ ناطقہ کی ہستی ثابت نہیں ہو سکتی اور "شاید" یا "باید" اور "ہست" کے درمیان جو خلیج ہے اسے کسی منطق کے ذریعے سے نہیں پاٹا جا سکتا۔[1]

کانٹ نے اپنے مذہبی افکار "مذہب در حدود عقلِ خالص" میں بیان کئے ہیں۔ یہاں کانٹ مسلک "DEISM"[2] کا ترجمان نظر آتا ہے یعنی خدا موجود ہے مگر بندوں سے بے تعلق ہے۔ بالفاظِ دیگر کانٹ وحی اور الہام دونوں کا منکر ہے۔ نیز وہ عیسائیت میں نہ کسی قوت کا معترف ہے نہ کسی روحانیت کا۔ اس کی نگاہ میں عیسائیت بھی "ایجادِ بندہ" ہی ہے کیونکہ عقلاً محال ہے کہ خدا

---

[1] ساری عمر صحرائے فلسفہ کی خاک چھاننے کے بعد میں تو اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ جب کوئی فلسفی خدا کا وجود ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے تو انجام کار یا تو وہ شاعری کرنے لگتا ہے یا تصوف کے دامن میں پناہ لے لیتا ہے۔ سچ کہا اکبر الٰہ آبادی نے ؎

انکشافِ رازِ ہستی عقل کی حد میں نہیں ٭ فلسفی بیاں کیا کرے اور سارا عالم کیا کرے

[2] "DEISM" مسلکِ انکارِ وحی مع اعتقاد بوجود اللہ

کسی بندے سے ہمکلام ہو۔ اس کے لئے اُسے بھی ایک انسان تسلیم کرنا لازمی ہے۔ کانٹ معجزات کا بھی منکر ہے کیونکہ قوانینِ فطرت میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ اُس نے اس کتاب میں تجسیم، تثلیث اور کفارے کا بھی انکار کیا ہے۔ مختصر اینکہ یہ کتاب اُن تمام کتابوں کا اصل ماخذ ہے جو انیسویں صدی میں کلیسائی اور پولوسی عیسائیت کی تردید میں لکھی گئیں۔

اس کتاب میں کانٹ نے سارا زورِ قلم اس نکتے پر صرف کیا ہے کہ ہم اتنا تو جان سکتے ہیں کہ خدا ہے۔ مگر وہ ہے کیا؟ یہ ہم مطلق نہیں جان سکتے۔[۲]

کانٹ کے بعد

کانٹ نے موضوع اور معروض کی ثنویتِ قدیمہ کو بیشک مٹا دیا مگر اس کی جگہ مظہر اور حقیقت (APPEARANCE AND REALITY) کی ثنویت قائم کر دی۔

اس نئی ثنویت کی وجہ سے کانٹ کے تنقیدی فلسفے سے دو رجحانات ظہور پذیر ہوئے — ایک تشکیکی میلان جس کا خاتمہ نظریۂ قطعیت (POSITIVISM) پر ہوا۔ اور دوسرا تفکری (SPECULATIVE) میلان جس نے عقل کی مطلقیت کی حمایت کی جس کا کامل ظہور ہیگل کے مدرسۂ فکر کی صورت میں ہوا۔

کانگٹ کانگٹ نے جو فلسفۂ قطعیت یا اثباتیت (POSITIVISM) کا بانی ہے، کانٹ سے استفادۂ علمی کا اعتراف کیا ہے۔

[اگرچہ بقول ڈاکٹر کیئرڈ۔ اس کی معلومات سطحی تھیں۔ تفصیل کے لئے دیکھو کانگٹ کی سوشل فلاسفی مؤلفہ کیئرڈ (CAIRD)]

لیکن کانگٹ نے بجا طور پر کانٹ پر تناقض کا الزام عائد کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر کانٹ

---

[۲] اکبر نے بھی یہی کہا ہے ؎

کیوں خدا کے باب میں جنّوں کی اتنی دھوم ہے
ہست میں شبہ نہیں ہے چیست! نامعلوم ہے

اپنے افکار میں موافق (CONSISTENT) ہوتا تو وہ صاف لفظوں میں اعتراف کرتا کہ علمِ باری غیر ممکن الحصول ہے اور عالمِ غیر محسوس کا بھی انکار کرتا۔ میری رائے میں جب کانٹ یہ کہتا ہے کہ "ایک حقیقی وجودِ مطلق یا اصل کائنات کا ہمیں کوئی علم حاصل نہیں ہو سکتا" تو وہ کانٹ ہی کے قول کی تائید کرتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ " انسان کی ذہنی ترقی کا ثبوت یہ ہے کہ وہ یہ اعتراف کرے کہ ہم اُس حقیقت سے آشنا نہیں ہو سکتے جو مظاہر کے پس پشت پوشیدہ ہے۔ اسی لئے مابعد الطبیعات یا فلسفے میں ہم حقیقتِ اقصیٰ کے بارے میں یقینی طور پر کچھ نہیں کہہ سکتے۔ پس ہمارا صحیح زاویہ نگاہ ، لاادریت ہونا چاہیئے۔ یعنی ہم خدا اور نفسِ ناطقہ کے بارے میں کوئی قطعی حکم نہیں لگا سکتے۔ یہ اعتراف ہی ہمارے علم کی انتہا ہے [1]

اسی لئے اس نے خدا کے بجائے انسانیت کو انسان کا معبود بنا دیا۔ وہ کہتا ہے کہ خدا تو ہمارے قیاس، گمان اور وہم سب سے بالاتر ہے۔ ہم نہ اس کا کوئی تخیل کر سکتے ہیں نہ تصوّر [2] اور انسانیت محسوس اور مشہود نہ سہی متصور تو ہو سکتی ہے ؛ لہٰذا ہم انسانیت کو اپنا معبود بنا سکتے ہیں یعنی بنی آدم کے احترام اور نوعِ انسانی کی بہبود کو اپنا مطمحِ نظر بنا سکتے ہیں [3]

---

[1] ہر ایک بات پہ کہتا تھا " من نمی دانم " یہ بات سچ ہے کہ اکبر بڑا ہی عالم تھا

[2] میرا ذاتی مسلک بھی یہی ہے کہ خدا کو محدود قرار دیا جائے تو وہ خدا نہیں رہتا اور لامحدود مانا جائے تو کوئی محدود ذہن کسی لامحدود کا تصوّر نہیں کر سکتا۔ یہ بات محالِ عقلی ہے۔

ذہن میں جو گھر گیا لاانتہا کیونکر ہوا
جو سمجھ میں آگیا پھر وہ خدا کیونکر ہوا (اکبر)

[3] کانٹ کے اس نظریئے میں جزوی صداقت تو ہے مگر کامل صداقت نہیں ہے۔ بے شک ہمیں بنی آدم یا آدمیت کا احترام کرنا چاہیئے۔ جیسا کہ اقبال نے بھی مشورہ دیا ہے :-

آدمیت احترامِ آدمی باخبر شو از مقامِ آدمی

لیکن خدا پر ایمان نہ ہو تو لاکھوں کروڑوں میں بھی ایک آدمی آدمیت کا احترام کرنے کے لئے آمادہ نہ ہو سکے گا۔ اگر مثال درکار ہو تو پاکستان کے تمدنی اور معاشرتی حالات پر ایک نگاہ غلط انداز بھی کافی سے زیادہ ہو گی۔ چونکہ قلوب ایمان باللہ سے خالی ہیں اس لئے آدم اور آدمیت دونوں کا خون پانی سے بھی زیادہ ارزاں ہو گیا ہے۔

سر ولیم ہملٹن کانٹ کے فلسفے نے لاادریت کا جو رجحان پیدا کیا اس کو فروغ دینے کا سہرا سر ولیم ہملٹن کے سر ہے جس نے اپنے لیکچروں[1] میں لاادریت کی کافی حمایت کی ہے۔ اس فلسفۂ لاادریت کو ہملٹن کے شاگرد رشید ڈاکٹر مینسل (DR. H.S. MENSIL) نے اپنی تصنیف موسومہ "مذہبی فکر کی حدود" (LIMITS OF RELIGIOUS THOUGHT) میں پوری منطقی قابلیت کے ساتھ پیش کیا ہے۔

ہملٹن نے اپنے مقالے موسومہ "فلسفۂ غیر مقید" (THE PHILOSOPHY OF —— THE UNCONDITIONED ——) میں اس بات کو واضح کیا ہے کہ اگرچہ خدا بلاشبہ موجود ہے مگر اس کا علم ناممکن ہے۔ اوّلاً اس لئے کہ ہمارا ذہن محسوسات سے بالاتر ہو کر کسی حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتا ثانیاً اس لئے کہ الوہیت کی شان اس بات سے ارفع ہے کہ وہ کسی انسانی ذہن کی گرفت میں آسکے اور کوئی محدود ہستی، اس کی کُنہ کو دریافت کر سکے۔[2]

ڈین مینسل ڈین مینسل (۱۸۷۱ء - ۱۸۲۰ء) نے بھی یہی طرزِ استدلال اختیار کیا اور کہا کہ ہماری قوتِ مُدرکہ میں یہ صلاحیت ہی نہیں ہے کہ وہ کسی لامتناہی کا ادراک کر سکے۔ نیز انسانی عقل کے لئے کسی غیر محدود ہستی کا تصور ہی محال ہے۔

ہکسلے، مل اور سپنسر ہکسلے، مل اور سپنسر[3] نے اپنے فلسفۂ لاادریت یا ارتیابیت کا

---

۱ ہملٹن کے لیکچروں کا مجموعہ اڈنبرا سے چار جلدوں میں شائع ہوا تھا جس کا عنوان ہے "منطق اور مابعد الطبیعات پر ہملٹن کے لیکچر" ان کے مطالعہ سے یہ بات عیاں ہو سکتی ہے کہ ہملٹن نے کانٹ سے اثر قبول کیا تھا۔ یہ لیکچر میں نے ۱۹۳۶ء میں پڑھے تھے جو مجھے لاہور کے ایک کباڑی سے صرف دو پیسے میں مل گئے تھے۔

۲ تواں در بلاغت بسحباں رسید — نہ در کُنہ بے چون سبحاں رسید (سعدی)

۳ ان تینوں حکماء کی تصانیف کی بدولت انگلستان میں انکار و الحاد کے فلسفے کو بہت فروغ حاصل ہوا۔ انیسویں صدی کے آخر میں ان حکماء کے خیالات ہندوستان میں آئے اور تعلیم یافتہ ہندو اور مسلمان اُن سے متاثر ہوئے۔ اکبر الٰہ آبادی نے ان تینوں حکماء پر تنقید کی ہے۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر دیکھئے)

قصر ہیملٹن اور مینسل ہی کے افکار کی بنیاد پر تعمیر کیا۔ چنانچہ اسپنسر لکھتا ہے کہ اعلیٰ ترین مذہبی صداقت جس کا ہمیں سب سے زیادہ یقین ہے، یہ ہے کہ وہ قوت جس کا اظہار یہ کائنات کر رہی ہے کلیتہً ناقابلِ فہم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسپنسر نے مذہب کو "ایک مجہول قوّت کے خوف سے مرعوب ہو کر اس کے سامنے سر جھکانے سے تعبیر کیا ہے" (جاری ہے)

بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ

۱۔ نہ پڑھ تو قرآں کا وعظ بھائی خوشی سے تقلید کیلئے کر
پھرے گا کمپو میں آخر اک دن دیا سلائی کا بکس لے کر

۲۔ کتابِ دل مجھے کافی ہے اکبر درسِ حکمت کو — میں اسپنسر سے مستغنی ہوں مجھ سے مِل نہیں ملتا

۳۔ غزالی و رومی کی بھلا کون سُنے گا — محفل میں چھڑا نغمۂ اسپنسر و مِل ہے

اِنْ شَاءَ اللّٰہُ العَزِیْز
ہفت روزہ
ندا
لاہور
کا پہلا شمارہ یکم مارچ کو شائع ہو گا
یکے از مطبوعات
محمّد حمید احمد پبلیکیشنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ
۱۲۔ افغانی روڈ، سمن آباد ۔ لاہور

حکمتِ اقبال (۱۰)
ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم

خودی کی حقیقت

خودی کے مزید اوصاف

خودی کوئی ایسی چیز نہیں جو مکان (SPACE) میں کہیں پڑی ہوئی ہو بلکہ اس کی اصل ایک فعلیّت ہے۔ وہ انسان کے فکر و عمل کی ایک قوّت ہے جو ایک مقصد اختیار کرتی ہے اور جس کا مقصد انسان کے افعال کو مربوط کرنا ہے اور ان کے اندر ایک وحدت پیدا کرنا ہے۔ یہ انسان کی وہی اندرونی قوّت ہے جو فیصلے کرتی ہے، اندازے قائم کرتی ہے، معلومات حاصل کرتی ہے، انسان کے رجحاناتِ فکر و عمل طے کرتی ہے اور اس کی آرزوں اور اُمیدوں کا اور اس کے عزائم اور مقاصد کا اور اس کے اندرونی احساسات و جذبات کا سرچشمہ ہے۔

اقبال لکھتے ہیں:

> جہاں اندرونی احساس موجود ہو وہاں خودی گویا اپنا کام کر رہی ہے۔ خود خودی کو ہم اُس وقت جانتے ہیں جب وہ کچھ معلوم کر رہی ہو، فیصلہ کر رہی ہو یا عزم کر رہی ہو۔ خودی یا روح کی زندگی ایک قسم کا تناؤ ہے جو اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب خودی اپنے ماحول پر اثر انداز ہو رہی ہو اور ماحول خودی پر اثر انداز ہو رہا ہو۔ خودی باہمی اثر اندازی کے اس میدان سے باہر کھڑی نہیں رہتی بلکہ اس کے اندر ایک حکمران قوت کی حیثیت سے موجود رہتی ہے اور اپنے تجربات کے ذریعہ سے اپنی تعمیر اور تربیت کرتی ہے اور اس موضوع پر قرآن کا

ارشاد واضح ہے۔

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ ؕ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا ۝ (بنی اسرائیل)

(یہ لوگ آپ سے روح کے متعلق سوال کرتے ہیں، کہیے روح خدا کے حکم کی پیداوار ہے اور تم لوگ کم ہی علم دیے گئے ہو)

لفظ امر کا مطلب سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ قرآن نے خلق اور امر کے درمیان جو فرق کیا ہے ہم اس کی طرف رجوع کریں۔ خلق کے معنی ہیں پیدا کرنا اور امر کے معنی ہیں حکم کرنا۔ جیسا کہ قرآن میں ہے لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ (اسی کے لیے ہے پیدا کرنا بھی اور حکم کرنا بھی)

اُوپر نقل کی ہوئی آیت کا مطلب یہ ہے کہ روح کی بنیادی فطرت حکم ہے کیونکہ وہ خدا کی حکمران قوت سے پیدا ہوتی ہے۔ اگرچہ ہم یہ نہیں جانتے کہ کس طرح سے خدا کا حکم ان وحدتوں کی شکل میں ظہور پذیر ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک ایک خودی ہے۔ ضمیرِ متکلم جو لفظ رَبّی میں ہے، خودی کی فطرت اور اس کے کردار پر مزید روشنی ڈالتی ہے۔ اس میں یہ اشارہ موجود ہے کہ روح کو ایک ایسی چیز سمجھا جائے جو منفرد اور معین ہو، ان تمام اختلافات کے سمیت جو اس کی وسعت میں اس کے توازن میں اور اس کی وحدت کی اثر اندازی میں پائے جاتے ہیں۔

كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ فَرَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰى سَبِيْلًا ۝

(ہر شخص اپنے طریق پر کام کرتا ہے اور تمہارا پروردگار خوب جانتا ہے کہ کون ہے جس کی راہ سب سے زیادہ صحیح ہے۔)

اس طرح سے میری اصل شخصیت ایک چیز نہیں بلکہ ایک فعل قرار پاتی ہے۔ میرا تجربہ ایسے افعال کا ایک سلسلہ ہے جو آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اور جن کو ایک حکمران مقصد کی وحدت ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کیے ہوئے ہے۔ میری ساری حقیقت میرے حکمران جذبۂ فکر و عمل کے اندر موجود رہے۔ آپ میرا تصوّر اس طرح سے نہیں کر سکتے کہ گویا میں کوئی چیز ہوں جو فاصلہ کے اندر کہیں پڑی ہے یا گویا میں مادی دنیا کے موجود تجربات

کا ایک سلسلہ ہوں بلکہ آپ کو چاہیے کہ آپ میری تشریح، تفہیم یا تعریف میرے اندازوں اور فیصلوں کی بنا پر، میرے رجحاناتِ فکر و عمل کی بنا پر، میرے عزائم اور مقاصد اور میری آرزوؤں اور امیدوں کی بنا پر کریں (ضمناً اس اقتباس سے یہ بات بھی آشکار ہو جاتی ہے کہ جس چیز کے لیے قرآن نے روح کا لفظ استعمال کیا ہے اسی کو اقبال خودی کہتا ہے)

خودی مادّہ سے پیدا نہیں ہوئی

مغرب کے بعض حقیقت ناشناس حکماء نے یہ سمجھا ہے کہ انسان کا شعور یا اس کی خودی فقط مادّہ کی ایک ترقی یافتہ حالت کا وصف ہے۔ جب مادّہ کے ذرّات ترقی کر کے حیوان کے دماغ کی صورت میں ایک خاص قسم کی طبیعاتی ترتیب اور کیمیائی ترکیب حاصل کر لیتا ہے تو اس میں شعور کا جوہر پیدا ہو جاتا ہے اور جب یہ ترتیب اور ترکیب ختم ہو جاتی ہے تو یہ جوہر بھی ختم ہو جاتا ہے اقبال ایسے حکماءِ مادّیین سے یکسر اختلاف کرتا ہے۔ جو لوگ ان کی پیروی کرتے ہیں وہ کیسے سمجھ سکتے ہیں کہ اس زندگی کے بعد ایک اور زندگی بھی ہو سکتی ہے لہٰذا وہ ہمیشہ موت کے خوف میں مبتلا رہتے ہیں اور جب تک وہ مر نہیں جاتے ممکن نہیں کہ وہ موت کے غم سے نجات پا سکیں، چنانچہ اقبال مادّہ پرست حکیم کے پیرو سے خطاب کر کے کہتا ہے۔

تری نجات غمِ مرگ سے نہیں ممکن
کہ تو خودی کو سمجھتا ہے پیکرِ خاکی

اقبال کے نزدیک خودی مادّہ کی کسی ترقی یافتہ حالت کا نام نہیں بلکہ مادّہ کی ہر حالت کا وجود اس کا مرہونِ منّت ہے۔ وہ مادّہ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ اس نے مادّہ کو پیدا کیا ہے۔ رُوح کی خاصیت یہ ہے کہ وہ خدا کی محبّت کی شراب سے مست ہوتی ہے گویا روح مئے محبّت ہے اور انسانی جسم جو مادّہ یا خاک سے بنا ہے اس مے کا ساغر ہے۔ اقبال ان لوگوں سے جو مدّت سے جسم اور جان کے باہمی تعلق کے متعلق الجھن میں پڑے ہیں اور نہیں جانتے کہ آیا روح جسم (خاک تیرہ) سے ہے یا جسم روح سے، خطاب کر کے کہتا ہے کہ اصل مشکل یہ نہیں کہ مے ساغر سے ہے یا ساغر مے سے یعنی روح جسم سے ہے یا جسم روح سے، بلکہ یہ ہے کہ ساغر مے سے کیسے بھرا جائے یعنی محبّت کا کمال

جو روح کی بالیدگی کے لیے ضروری ہے کیسے حاصل کیا جائے۔ تاہم یُوں سمجھ لینا چاہیے کہ جان کا تعلق بدن سے ایسا ہی ہے جیسا کہ معنی کا حرف سے۔ جان یا روح معنی ہے اور جسم حرف، جان تن کا جامہ اس طرح سے اوڑھ لیتی ہے جس طرح سے انگارہ اپنے ہی خاکستر سے قبا تیار کر کے اوڑھ لیتا ہے۔ معنی نے حرف اپنے اظہار کے لیے ایجاد کیا ہے اور انگارہ نے بھی اپنا قبائے خاکستر خود تیار کیا ہے جس طرح حرف معنی سے پیدا ہوتا ہے معنی حرف سے پیدا نہیں ہوتا اور خاکستر انگارہ سے بنتا ہے۔ انگارہ خاکستر سے نہیں بنتا اسی طرح سے انسانی جسم اپنی جبلّتوں یا حیوانی قسم کی خواہشوں کے سمیت خودی سے پیدا ہوتا ہے اور خودی جسم سے پیدا نہیں ہوتی:

عقل مدّت سے ہے اس پیچاک میں اُلجھی ہوئی
رُوح کس جوہر سے خاکِ تیرہ کس جوہر سے ہے
میری مشکل مستی و سوز و سرور و درد و داغ
تیری مشکل مے سے ہے ساغر کہ مے ساغر سے ہے
ارتباطِ حرف و معنی اختلاطِ جان و تن
جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے

خودی حقیقتِ کائنات ہے

یہ کہنا کہ انسانی خودی نے انسانی جسم اور انسانی جسم کی خواہشات کو خود پیدا کیا ہے اور وہ جسم سے پیدا نہیں ہوئی اس لیے درست ہے کہ کائنات کی آخری حقیقت بھی ایک خودی ہے جس کو اقبال فلسفہ کی زبان میں کائناتی خودی کہتا ہے اور جس کو مذہب کی زبان میں خدا کہا جاتا ہے۔ کائناتی خودی کے مقصد نے اس کائنات کو پیدا کیا ہے اور اس کا یہی مقصد شعور کی صورت میں اس کائنات کے اندر نمودار ہوا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کائناتی خودی کا یہی مقصد ہے جو انسان کے جسم کو پیدا کر کے اس کے اندر انسانی خودی یا انا کی صورت میں آشکار ہوا ہے۔ ان معنوں میں یہ کہنا بجا ہے کہ انسان کی خودی نے ہی انسان کے جسم کو پیدا کیا ہے۔

قالب از ماہست شد نے ما ازو ساغر از مے مست شد نے مے ازو

اگر پوچھا جائے کہ ایک کرسی کی حقیقت کیا ہے تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ لکڑی لیکن لکڑی کی حقیقت کیا ہے ؟ سائنس کا طالب علم بجا طور پر اس کا جواب دے گا " کاربن" لیکن کاربن کی حقیقت بھی کچھ اور ہے اور وہ ایک خاص قسم کے غیر مرئی مادّی ذرات ہیں جن کو جواہر (Atoms) کہا جاتا ہے پھر ان سالمات کی حقیقت برقی توانائی ہے لیکن کیا برقی توانائی کائنات کی آخری حقیقت ہے ؟ کیا اس کے پیچھے کوئی اور حقیقت ایسی نہیں جس کی پھر کوئی اور حقیقت نہ ہو اقبال اپنی انگریزی کتاب (Reconstruction of Religious Thought in Islam) میں ایک طویل بحث کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہے۔

The Ultimate Nature of Reality is spiritual and must be considered as in Ego.

(ترجمہ) کائنات کی آخری حقیقت کی فطرت رُوحانی ہے اور ضروری ہے کہ اسے ایک خودی یا الیغو تصوّر کیا جائے) اس کا مطلب یہ ہے کہ قدرت کے تمام مظاہر کا اور پُوری کائنات کے وجود کا باعث خودی ہے۔

یہ عالم یہ بُت خانۂ شش جہات
اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے
یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے
اسی کے بیاباں اسی کے ببول
اسی کے ہیں کانٹے اسی کے ہیں پھول

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است
ہر چہ مے بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد

یُونانی حکماء کے قیاسات

جب سے حضرتِ انسان نے کائنات پر غور و فکر کا آغاز کیا ہے اس حقیقت کا ایک غیر متزلزل اور سکون پرور وجدانی احساس اس کا شریکِ کار رہا ہے کہ گویہ کائنات ایک بے حد وحساب کثرت کی صورت میں ہے تاہم یہ کثرت کسی ایک ہی چیز کے ایسے مختلف مظاہر پر مشتمل ہے جو بالآخر پھر اسی کی طرف لوٹ جاتے ہیں اور اس میں مل جاتے ہیں۔ لیکن وہ ایک ہی چیز فی الواقع کون سی ہے، یہ مسئلہ ہمیشہ اس کی ذہنی کاوشوں کا موضوع بنا رہا ہے۔ سب سے پہلے چھٹی صدی قبلِ مسیح میں یونانی فلسفیوں نے اس مسئلہ کو حل کرنے کی کوششیں کیں۔ یونانی فلسفی تھیلز (THALES) کا خیال تھا کہ دنیا پانی سے بنی ہے اور تمام اشیاء پانی ہی کی مختلف شکلیں ہیں انکسی مینز (ANAXEMENES) نے پانی کی بجائے ہوا کو تمام اشیاء کا ہیولیٰ قرار دیا۔ انکسی مینڈر (ANAXE MANDER) کا یہ خیال تھا کہ پانی، ہوا، آگ، مٹی ایسے عناصر دراصل کسی اور ہی چیز سے الگ ہو کر صورت پذیر ہوئے ہیں جو غیر محدود اور غیر متشکل ہے۔ دیماکریطیس (DEMOCRITUS) نے جسے موجودہ علم طبیعات کا بانی کہا جاتا ہے یہ نظریہ قائم کیا کہ دنیا کی آخری حقیقت جواہر (ATOMS) ہیں جو حجم اور صورت میں مختلف ہوتے ہیں تمام مرکب اجسام ان ہی سے بنتے ہیں اور مرکب اجسام کے اندر جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا باعث کچھ تو یہ ہے کہ جن جواہر سے وہ بنتے ہیں وہ حجم اور صورت میں مختلف ہوتے ہیں اور کچھ یہ کہ ان کے جواہر کی ترتیب الگ الگ ہوتی ہے۔

حقیقتِ کائنات کے متعلق قدیم حکمائے یونان کے ان نظریات میں یہ بات قدرِ مشترک ہے کہ اس حقیقت کی نوعیّت مادّی ہے اس لحاظ سے یہ نظریات دورِ حاضر کے حکمائے مادّیین کے نظریات سے مختلف نہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ مادّہ کے اوصاف و خواص کے متعلق آج کے حکمائے مادّیین کے تصورات زیادہ واضح ہیں تاہم ہمارے ان جدید حکماء کے نظریات اس بات کی تسلّی بخش وضاحت کرنے سے قاصر رہے ہیں کہ مادّہ کے اندر زندگی اور شعور کے اوصاف کیونکر نمودار ہو گئے ہیں۔

شعور اور مادّہ کا فرق

بظاہر شعور اور مادّہ ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں، مادّہ بے حس اور بے جان ہے آپ ایک کرسی کو آگے یا پیچھے یا دائیں یا بائیں دھکیل سکتے ہیں، ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جا سکتے ہیں، اگر چاہیں تو اس کے اجزاء کو الگ الگ کر سکتے ہیں اور پھر جوڑ سکتے ہیں، کرسی آپ سے کوئی مزاحمت نہیں کرے گی۔ اس کا اپنا کوئی مقصد یا مدعا نہیں، تمام بے جان مادّی اشیا کی حالت ایسی ہی ہے لیکن شعور کی کیفیّت مادّہ سے بالکل جُدا ہے۔ عام معنوں کے لحاظ سے جب مادّہ کے اندر شعور موجود ہو تو وہ ایک اندرونی مقصد یا مدّعا کے مطابق حرکت کا اظہار کر سکتا ہے۔ اگر آپ ایک حیوان کی حرکات کو اپنی خواہش کے مطابق ضبط میں لانا چاہیں تو آپ کو ایک نہایت ہی پیچیدہ عمل کرنا پڑے گا جو اس بات کے گہرے مطالعہ پر موقوف ہو گا کہ ایک حیوان کا کردار خارجی اثرات سے کیونکر متاثر ہوتا ہے اور پھر بھی اس میں آپ کو پُوری کامیابی حاصل نہ ہو سکے گی۔ اور وہ اس لیے کہ ہر حیوان کی حرکات اس کے اپنے اندرونی مقصد یا مدّعا کے مطابق سرزد ہوتی ہیں۔ اس بنا پر مدّعا کے مطابق عمل کرنا شعور کا ایک خاصّہ قرار دیا گیا ہے جو مادّہ میں قطعاً موجود نہیں۔

مادّہ اور شعور کی اصل ایک ہے

لیکن مادّہ اور شعور کے اس نہایت ہی وسیع ظاہری اختلاف کے باوجود فلسفیوں اور سائنسدانوں نے اپنے اس لاشعوری وجدانی اعتقاد کی وجہ سے جس کا ذکر اُوپر کیا گیا ہے کہ کائنات کی آخری حقیقت ایک ہی ہونی چاہیے، ہمیشہ اس بات کی کوشش کی ہے کہ مادّہ اور شعور دونوں کو ایک ہی چیز ثابت کیا جائے۔ اس لیے یا تو وہ یہ ثابت کرنے کی کوششیں کرتے رہے ہیں کہ شعور در اصل مادّہ ہی کی ایک ترقّی یافتہ صورت ہے اور یا یہ کہ مادّہ در حقیقت شعور ہی کی صفات کا ایک مظہر ہے۔ سائنسدانوں کا وہ طبقہ جو انیسویں صدی سے تعلّق رکھتا ہے، بالعموم اوّل الذکر نظریہ پیش کرتا رہا ہے اور اس کے برعکس فلسفیوں میں سے اکثر موٴخر الذکر نظریہ کے حامی رہے ہیں۔ انیسویں صدی کے سائنسدان یہ سمجھتے تھے کہ مادّہ ایک غیر فانی حقیقت ہے اس لیے کسی

چیز کی کوئی اصلیت نہیں ہوسکتی جب تک کہ اس کے اوصاف وخواص مادّہ کی طرح نہ ہوں یعنی جب تک کہ اسے مادّہ کی طرح دیکھا اور چھوا نہ جا سکے یا وہ اس قابل نہ ہو کہ معمل میں اس پر مادّہ کی طرح تجربات کیے جا سکیں۔ چنانچہ یہ قدرتی بات تھی کہ وہ شعور کو ذی حیات مادّہ کی ایک خاصیت قرار دیں۔ یہ لوگ اس بات کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں تھے کہ شعور کی مانند کوئی چیز تخلیق کائنات کا سبب ہوسکتی ہے یا مظاہرِ قدرت کے ساتھ اس کا کوئی سروکار یا علاقہ ہوسکتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ شعور مادّہ کی ہی ایک خاص حالت کا وصف ہے جو اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب مادّہ ایک خاص کیمیائی ترکیب پالیتا ہے یا طبیعات کے خاص قوانین کے تحت میں آجاتا ہے۔

قدیم سائنسدانوں میں سے بائل (BOYLE) (۱۶۲۷-۱۶۹۱ء) نے کہا تھا کہ وہ یہ سمجھنے سے قاصر ہے کہ "جب متحرک مادّہ کو اپنی جگہ پر چھوڑ دیا جائے تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ اس سے انسانوں اور حیوانوں کے مکمل اجسام ایسی حیرت انگیز موجودات یا اس سے بھی زیادہ محیّر العقول وہ اجزائے مادّہ جو زندہ حیوانات کے بیج کی حیثیت رکھتے ہیں، خود بخود وجود میں آجائیں" چنانچہ اس مشکل کو حل کرنے کے لیے وہ قدرت کے اندر ایک تعمیر کنندہ رُوح یا قوتِ شعور کا ہونا ضروری قرار دیتا تھا۔ لیکن انیسویں صدی میں صرف لارڈ کیلون (KALVIN) (۱۸۲۴-۱۹۰۷ء) ہی ایک ایسا سائنسدان ہے جس کی ذہانت نے اسے یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور کیا کہ قدرت شعور کے اوصاف سے بے بہرہ نہیں ہوسکتی اور یہ کہ کائنات کے اندر ایک تخلیقی اور رہنما قوت بھی کارفرما ہے۔ تاہم فلسفہ جو سائنس کی طرح حقیقت کی کسی جزوی یا محدود واقفیت پر کبھی قانع نہیں ہوا، اور جو تلاشِ حقائق میں وجدان کی راہ نمائی سے پُورا فائدہ اٹھاتا ہے ہمیشہ اس بات پر اصرار کرتا رہا ہے کہ عقدۂ کائنات کا معقول اور مکمل حل جس کے لیے انسان فطری طور پر بیتاب ہے اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ نظامِ عالم میں شعور کو ایک مرکزی حیثیت نہ دی جائے قرونِ وسطیٰ کی اروپائی حکمت کا مقصد تو عیسائیت کی عقلی توجیہہ کے سوائے اور کچھ نہ تھا لیکن شعور جیسا کہ وہ انسان اور کائنات کے اندر موجود ہے، نہ صرف قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ کا بلکہ عصرِ جدید کے ان بڑے بڑے فلسفیانہ نظریات کا بھی واحد موضوع رہا ہے جو ڈیکارٹ، لیبنز، سوپن ہار، نیٹشے، کانٹ، سپائینوزا، ہیگل، فشتے، کروچے اور برگسان ایسے معتد فلسفیوں نے پیش کیے ہیں اور جن میں وہ خدا، روحِ کائنات، حقیقتِ مطلقہ، تصورِ مطلق، قوت، ارادۂ کائنات، شعورِ ابدی، افرادِ حیات، خود شعوری، قوتِ حیات وغیرہ اصطلاحات سے تعبیر کیا گیا ہے۔

(جاری ہے)

بقیہ : درس سورۂ محمدؐ

گزاریاں، اور تقویٰ قربان ہو جائیں۔ یہ ساری چیزیں بھی اس کی کمی کے مقابلہ میں بے وزن اور ہیچ رہیں گی۔ نوعیت اور کیفیت کا عظیم فرق ہے۔ اس طرح صحابہ میں سے بھی کسی سے کسی معمولی کوتاہی کا صدور اگر ہوتا تھا تو اس پر اگر سرزنش کی جاتی تھی تو ان کے مقام اور مرتبے کی مناسبت سے گرفت کی جاتی تھی۔

یہاں نوٹ کیجئے کہ سورۃ الانفال میں جن چند افراد کا ذکر ہے کہ وہ قریش کا مقابلہ کرنے سے خائف تھے، ان کے متعلق تاریخی اعتبار سے یہ بات ثابت ہے کہ ان میں سے کوئی بھی واپس نہیں گیا۔ البتہ اگلے سال غزوۂ احد کے موقع پر یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ عبداللہ ابن ابی اپنے ساتھ تین سو افراد کو لے کر راستہ ہی سے واپس ہو گیا...... یوں سمجھئے کہ ضعفِ ایمانی کا جو مرض تھا، وہ آگے بڑھ کر نفاق کی صورت اختیار کرنے لگا۔ اس اعتبار سے عرض کر رہا ہوں کہ اگرچہ غزوۂ بدر کے موقع پر ایک بھی شخص واپس نہیں گیا لیکن یہاں اسلوب بیان ایسا ہے جیسے بڑی تشویش والا معاملہ ہے۔ یہ اس لئے کہ وہ لوگ جو اس مرحلہ میں خوف زدہ تھے وہ اگلے مراحل کے لئے چوکس و چوکنے ہو جائیں اور آئندہ ان کی طرف سے ایسی کمزوری کا اظہار نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں یہ اسلوب بیان اختیار کیا گیا كَاَنَّمَا يُسَاقُوْنَ اِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُوْنَ ○

اب اگلی آیت لیجئے فرمایا وَاِذْ يَعِدُكُمُ اللّٰهُ اِحْدَى الطَّآئِفَتَيْنِ اَنَّهَا لَكُمْ "اور مسلمانو! یاد کرو جب اللہ تم سے وعدہ کر رہا تھا کہ دو گروہوں میں سے ایک تمہیں ضرور دے دے گا"...... یہی بات مشاورت کے موقع پر حضورؐ نے فرمائی تھی۔ اسی لئے میں نے عرض کیا تھا کہ میری رائے ہے کہ یہ بات آپؐ نے اللہ کے ایماء پر اور اللہ کی وحی کے نتیجہ میں صحابہ کرامؓ کے سامنے رکھی تھی...... آگے فرمایا وَتَوَدُّوْنَ اَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُوْنُ لَكُمْ...... "اور تم یہ چاہتے تھے کہ تمہیں وہ گروہ ملے جس میں کانٹا نہیں"...... خیال یہ ہو گا کہ قافلہ کے ساتھ پچاس ساٹھ افراد ہیں، ان پر تو ایک ہی ہلے میں قابو پالیں گے، ہمارا کوئی بھی نقصان نہیں ہو گا، ہمارے کانٹا بھی نہیں چبھے گا اور بہت سامال ہاتھ آجائے گا۔

لیکن اللہ کی منشاء اور اس کی مشیت کچھ اور تھی۔ اس کا ذکر آگے فرمایا وَ یُرِیْدُ اللّٰہُ اَنْ یُّحِقَّ الْحَقَّ بِکَلِمٰتِہٖ وَ یَقْطَعَ دَابِرَ الْکٰفِرِیْنَ ○ "لیکن اللہ چاہتا تھا کہ حق کا حق ہونا اپنے کلمات کے ذریعہ سے روشن کر دے اور کافروں کی جڑ کاٹ دے"۔ لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَ یُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ کَرِہَ الْمُجْرِمُوْنَ ○ "تاکہ سچا کر دے حق کو اور جھوٹا کر دے باطل کو اگرچہ یہ مجرموں اور گناہ گاروں کو کتنا ہی ناگوار ہو"۔ ...... یہ تھا وہ مقصد جس کے لئے اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کو مدینہ سے نکال کر بدر کی طرف لے جایا گیا تھا۔ سورۃ الانفال کی ان آیات کے حوالہ سے اس پس منظر کو سمجھئے تو سورۂ محمدؐ کی زیرِ مطالعہ آیات سمجھ میں آئیں گی۔

سورۂ محمدؐ کی آیات کی جانب مراجعت

اس تناظر میں سورۂ محمدؐ کی آیات کی طرف رجوع کیجئے فرمایا وَ مِنْھُمْ مَّنْ یَّسْتَمِعُ اِلَیْکَ "اے نبی! ان میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو آپؐ کی بات بظاہر تو بڑی توجہ اور بڑے دھیان سے سنتے ہیں"۔ یہ بات ذہن میں رکھ لیجئے کہ یہ اُن لوگوں کا ذکر ہو رہا ہے جنہیں ضعفِ ایمانی کا مرض لاحق تھا۔ ان کو منافق نہیں کہا جائے گا۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنی طبعی کمزوری اور کم ہمتی کی وجہ سے ابھی اُس طریقہ سے جان و مال کی بازی لگانے کے لئے تیار نہیں ہوئے تھے جس طور پر مہاجرین اب تک قربانیاں دے چکے تھے اور مزید کے لئے آمادہ تھے۔ ایسے لوگوں کے متعلق کہا جا رہا ہے کہ وہ بظاہر حضورؐ کی بات سنتے ہیں لیکن ان کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ حَتّٰۤی اِذَا خَرَجُوْا مِنْ عِنْدِکَ قَالُوْا لِلَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ اٰنِفًا "جب وہ اے نبیؐ! آپؐ کے پاس سے نکلتے ہیں تو اُن لوگوں سے پوچھتے ہیں جنہیں علم عطا کیا گیا ہے کہ ابھی ابھی حضورؐ نے کیا بات فرمائی تھی!" ...... یہاں اُوْتُوا الْعِلْمَ سے میرے نزدیک وہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم مراد ہیں جنہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے فیض یاب ہوتے ہوئے دس دس، بارہ بارہ، پندرہ پندرہ برس گزر چکے تھے ...... یہاں اشارہ ہے کہ غزوۂ بدر سے قبل اس مشاورت کے موقع پر یہ ضعفِ ایمان والے ان اصحاب علم سے پوچھتے تھے کہ ابھی آپؐ نے کیا فرمایا تھا! ...... یعنی ان کی سمجھ میں بات نہیں آئی۔ اس لئے نہیں کہ حضورؐ نے کوئی اجنبی زبان استعمال فرمائی

تھی یا حضورؐ کی بات میں کوئی گنجلک تھی...... بلکہ اصل حقیقت یہ تھی کہ جب انسان کی طبیعت میں آمادگی نہیں ہوتی تو سیدھی بات بھی سمجھ میں نہیں آتی۔ ابھی قتال کے لئے ذہن پوری طرح تیار نہیں ہوئے تھے کہ قتال کا حکم ہی نہیں بلکہ عملاً مقابلہ کی گھڑی بھی سامنے نظر آ رہی تھی۔ تو ان باطنی کیفیات کا نقشہ یہاں کھینچا گیا کہ ان کا کہنا یہ ہے کہ بات سمجھ میں نہیں آئی'...... حالانکہ مجلس میں مشاورت کے بعد فیصلہ ہوا تھا کہ ہمیں قافلہ کے بجائے لشکر کا رخ کرنا ہے۔ اصل میں اس طور پر بات کہنے میں اپنی بے یقینی کے کچھ جراثیم دوسروں میں داخل کرنے کا ارادہ بھی ہوتا ہے۔ ایک طرف وہ سرفروش اور جان نثار تھے جو اس بات کے منتظر تھے کہ موقع آئے کہ ہم اللہ کی راہ میں قتال کریں اور سرخرو ہو جائیں۔ دوسری طرف وہ چند لوگ تھے جو چاہتے تھے کہ ہمیں اتنی عددی حمایت حاصل ہو جائے جس کی بنیاد پر حضورؐ کی خدمت میں درخواست کی جا سکے کہ فیصلہ پر نظر ثانی فرمالیجئے اور لشکر کی بجائے قافلہ کا رخ فرمائے۔ یہ تھی نفسیاتی کشمکش۔ اس تناظر کو اگر سمجھا نہیں جائے گا تو اس آیت کا یہ حصہ بھی سمجھ میں نہیں آئے گا کہ وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ اِلَيْكَ حَتّٰى اِذَا خَرَجُوْا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوْا لِلَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ اٰنِفًا "ان میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو بڑے دھیان سے اور کان لگا کر آپؐ کی بات سنتے ہیں لیکن جب آپؐ کے پاس سے نکلتے ہیں تو جو مسلمانوں میں صاحب علم ہیں اور جو اپنے فہم کے اعتبار سے نمایاں ہیں، ان سے کہتے ہیں کہ "حضورؐ نے اس وقت کیا کہا ہے!"

اظہارِ ناراضگی

آگے فرمایا "اُولٰئِكَ الَّذِيْنَ طَبَعَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ" اب دیکھئے کہ وہی اسلوب ہے۔ بڑا سخت انداز ہے۔ جو لوگ اللہ سے جتنے قریب ہوتے ہیں تو جب ان کی خطاؤں پر وہ عتاب فرماتا ہے تو الفاظ بہت سخت ہوتے ہیں...... ان کو متنبّہ کیا جا رہا ہے کہ تم محمد کے ساتھی ہو صلی اللہ علیہ وسلم۔ تم اپنے مقام کو پہچانو۔ یہ تو وہ رتبہ ہے کہ جس کے لئے تاقیامِ قیامت لوگ حسرتیں دل میں پالیں گے کہ کاش ہمیں بھی حضورؐ کی صحبت نصیب ہوئی ہوتی! اللہ تعالیٰ نے تم پر اتنا عظیم فضل فرمایا ہے اور تمہارا حال یہ ہے! لہٰذا یہاں اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو تبصرہ ہے وہ بہت سخت ہے کہ "یہ وہ لوگ ہیں جن کے دلوں پر اللہ نے مہر کر

دی ہے" اور وَ اتَّبَعُوْا اَھْوَاءَھُم "یہ لوگ اپنی خواہشات کی پیروی کر رہے ہیں"۔ اور یہ لوگ جان بچانے کی کوشش کر رہے ہیں بقول علامہ اقبال مرحوم ؎

تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئنہ ہے وہ آئنہ
کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہ آئنہ سازمیں

تمہارا حال تو یہ ہونا چاہئے کجا یہ کہ تمہیں موت بڑی ڈراؤنی لگ رہی ہے۔

مومنین صادقین کا رویہ

اب فوری تقابل دیکھئے آگے فرمایا وَ الَّذِیْنَ اھْتَدَوْا زَادَھُمْ ھُدًی وَّاٰتٰھُمْ تَقْوٰھُمْ ۝ ان کے برعکس جو لوگ ہدایت پر آ چکے تھے' جو ہدایت کی وادیاں اور مرحلے طے کر چکے تھے' جو آزمائشوں اور امتحانوں کی بھٹیوں سے گزر چکے تھے۔ ان سے حضورؐ نے مشاورت میں جو بات فرمائی 'اس سے ان کی ہدایت اور ان کے ایمان میں اضافہ ہوا..... ان کے یقین میں مزید اضافہ ہوا۔ ان کے شوقِ جہاد اور تمنائے شہادت میں اور اضافہ ہوا۔ بالفاظ دیگر ان کے مرکب شوق کو مہمیز لگی اور وَ اٰتٰھُمْ تَقْوٰھُمْ اور اللہ تعالیٰ نے ان کو ان کے حصہ کا تقویٰ عطا فرمایا۔ ان کے دلوں میں تقویٰ کی کیفیت 'یقین کی کیفیت' ہدایت کی کیفیت مزید بڑھ گئی۔

میں پھر عرض کرتا ہوں کہ گنتی کے چند اصحاب ہوں گے جن کی طرف سے اس ضعف ایمانی کا مظاہرہ ہوا ہو گا لیکن قرآن مجید کا اسلوب یہ ہے کہ ذرا سی کمزوری کو بھی وہ نمایاں کر کے پیش کرتا ہے تاکہ ہر مسلمان یہ سمجھ لے کہ اس مرض کی آخری منزل کیا ہے! اگر آپ کسی کو بتائیں گے نہیں کہ بھائی تمہاری موجودہ حالت دراصل ٹی بی کی علامت ہے اور تمہیں سخت احتیاط اور پرہیز کی ضرورت ہے۔ تم اس کو معمولی مرض نہ سمجھو۔ بلکہ یہ بات جان لو کہ اگر تم نے بروقت اس کے علاج کی طرف توجہ نہیں دی تو یہ بڑا مہلک مرض ہے 'اس کا انجام ہلاکت کے سوا اور کچھ نہیں۔ جب تک یہ بات واضح طور پر بتائی نہ جائے گی 'انسان کے اندر پرہیز کے لئے داعیہ پیدا نہیں ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید اہل ایمان کی ذرا سی کمزوری پر سخت اسلوب اختیار کرتا ہے تاکہ ان کو انتباہ ہو جائے کہ اس ذرا سی کمزوری کے پیچھے "تل کی اوٹ میں پہاڑ" کے مصداق بڑی تباہی مضمر ہے۔ اگر اس کمزوری پر بروقت قابو نہ پایا گیا تو

اس کا نتیجہ وہ نکل سکتا ہے جو ان الفاظ میں بیان ہوا کہ اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ طَبَعَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِہِمْ یہی بات سورۃ المنافقون میں بایں الفاظ فرمائی گئی ذٰلِکَ بِاَنَّہُمْ اٰمَنُوْا ثُمَّ کَفَرُوْا فَطُبِعَ عَلٰی قُلُوْبِہِمْ فَہُمْ لَا یَفْقَہُوْنَ یہ لوگ ایمان لائے تھے لیکن اپنی منافقت کے باعث یہ لوگ اس کے بعد کفر کر چکے ہیں لہٰذا ان کے دلوں پر مہر کر دی گئی ہے پس اب ان کی سمجھ میں کچھ نہیں آتا......

کفّار کی طرف تحویل خطاب

اب اگلی آیت پر اپنی توجہ کو مرتکز کیجئے فرمایا فَہَلْ یَنْظُرُوْنَ اِلَّا السَّاعَۃَ اَنْ تَاْتِیَہُمْ بَغْتَۃً "اب یہ لوگ کس چیز کا انتظار کر رہے ہیں سوائے قیامت کے کہ وہ اچانک ان پر آ جائے" ......یہاں روئے سخن مسلمانوں کی طرف نہیں ہے بلکہ اب ان کفار کی طرف ہے جن سے مڈبھیڑ ہونے والی ہے۔ ان کے متعلق فرمایا جا رہا ہے کہ کیا یہ لوگ بس قیامت کے منتظر ہیں کہ وہ ان پر اچانک آ دھمکے! "بغتۃ" کہتے ہیں۔ اس حادثے یا واقعے کو جو بغیر کسی تنبیہ (وارننگ) کے رونما ہو جائے۔

قیامت کی نشانی

آگے فرمایا فَقَدْ جَآءَ اَشْرَاطُہَا "جہاں تک قیامت کی نشانیوں کا تعلق ہے تو وہ تو آ چکی ہیں۔" اس بات پر کہ اس وقت تک قیامت کی کون سی علامات آ چکی تھیں جن کا یہاں ذکر ہے' ہمارے مفسرین عظام نے کافی غور و خوض کیا ہے اور اپنی تحقیق کا حاصل بیان کیا ہے۔ جس رائے پر سب کا اتفاق ہے وہ یہ ہے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت قیامت کی ایک نشانی ہے۔ حضورؐ کی ایک حدیث بخاری میں 'مسلم میں' ترمذی اور مسند احمد میں متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے جن میں حضرت انس' حضرت سہل بن سعد اور حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم شامل ہیں۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگشت شہادت اور بیچ کی انگلی کھڑی کر کے فرمایا بُعِثْتُ اَنَا وَالسَّاعَۃُ کَہَاتَیْنِ "میری بعثت اور قیامت ان دو انگلیوں کی طرح ہیں۔" یعنی جس طرح ان دو انگلیوں کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے' کوئی اور انگلی نہیں ہے اسی طرح میرے اور قیامت کے درمیان

کوئی فصل نہیں ہے..... ظاہر بات ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت بحیثیت خاتم النبیین و آخر المرسلین ہو گئی اور حضورؐ کے بعد کسی نوع کا کوئی نبی آنے والا نہیں ۔ تو گویا قیامت اب آیا ہی چاہتی ہے۔..... یہی بات ایک دوسرے اسلوب سے حدیث میں آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اَنَا اٰخِرُ الْمُرْسَلِیْنَ وَاَنْتُمْ اٰخِرُ الْاُمَمِ "میں آخری رسول ہوں اور تم آخری امت ہو" ..... لہٰذا اس کے بعد تو قیامت ہی آیا چاہتی ہے۔ البتہ اللہ تعالیٰ کی تقویم میں کوئی دن ایک ہزار برس کا ہے جیسے سورۃ السجدۃ میں فرمایا فِیْ یَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗۤ اَلْفَ سَنَةٍ اور کوئی دن پچاس ہزار برس کا ہے سورۃ المعارج میں فرمایا فِیْ یَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗ خَمْسِیْنَ اَلْفَ سَنَةٍ تو ہمارے حساب سے قیامت بہت دور نظر آتی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کے حساب سے وہ سر پر کھڑی ہے اِنَّهُمْ يَرَوْنَهٗ بَعِيْدًا وَّنَرٰىهُ قَرِيْبًا ○ تو یہ ہے وہ انداز کہ اب قیامت کی جو سب سے بڑی نشانی ہے وہ بعثت محمدی ہے علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام..... آیت کے اختتام پر فرمایا فَاَنّٰى لَهُمْ اِذَا جَآءَتْهُمْ ذِكْرٰىهُمْ ○ "تو جب وہ قیامت خود ان پر آجائے گی تو پھر ان کے لئے نصیحت 'ذکریٰ' یہ قرآنی تذکیر کہاں مفید ہو گی!" ..... ظاہر بات ہے کہ یہ بات واقعاتی اعتبار سے مدینہ کے ضعفِ ایمان والوں پر چسپاں نہیں ہوتی۔ یہ انہی لوگوں پر چسپاں ہوتی ہے جن پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ برس تک فریضہ دعوت و تبلیغ بنفسِ نفیس سرانجام دیا ہے اور وہاں حضورؐ نے اور آپؐ کے صحابہ کرامؓ نے شدید مصائب جھیل کر بھی احقاقِ حق اور ابطال باطل کے فرض کا حق ادا کیا ہے۔ یہ ان کے لئے کہا جا رہا ہے کہ ان تمام مراحل سے گزرنے کے بعد بھی انہوں نے حق کو نہیں پہچانا تو اب ان کو کوئی نصیحت فائدہ نہیں دے سکتی 'اب کوئی یاد دہانی ان کے حق میں مفید نہیں ہو گی..... یہ بات سورۃ البقرہ کی آیات ٦ اور ٧ کے مشابہ ہے۔ وہاں فرمایا گیا اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ ○ خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِمْ وَعَلٰۤى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ اس کا مصداق کون لوگ ہیں! ظاہر بات ہے کہ وہ لوگ ہیں کہ جن پر احقاق حق اور ابطال باطل آخری درجہ میں ہو چکا 'جن پر دعوت و تبلیغ کے ذریعہ سے اتمام ت ہو چکا۔ پھر بھی وہ لوگ ایمان نہیں لائے تو گویا ان کے دلوں پر مہر ہو چکی اور اب وہ ایمان نہیں لائیں گے۔ (جاری ہے)

تعارف وتبصرہ

نام کتاب : **نورِ سحر**   مصنف : **مولانا محمد نذیر الدین**

قیمت : ۱۵ روپے

ملنے کا پتہ : مبارک مسجد لطیف آباد ۸ - حیدر آباد - سندھ

ریڈیو پاکستان کے جملہ اسٹیشن اپنے اپنے یہاں سے بعض اچھے دینی پروگرام نشر کرتے جن میں سلجھے ہوئے سنجیدہ اہلِ علم شریک ہوتے گو کہ بعد میں ایک خاص طبقہ نے عوامی جہالت کے حوالہ سے اپنی فرضی اکثریت کی آڑ میں اس سلسلۂ خیر کو خاصا گدلا کیا ...... اچھے حضرات میں مولانا محمد نذیر الدین بھی تھے جو حیدر آباد اسٹیشن سے علم و عرفان کے موتی لٹاتے جنہیں ایک مخلص انسان جناب محمد وسیم الدین نے مرتب کیا ہے۔ یہ ۶۲ تقاریر ہیں جو مختلف علمی، اخلاقی اور دوسرے مضامین پر مشتمل ہیں۔ سادہ اندازِ بیان، عام فہم۔ فلسفی موشگافیاں نام کو نہیں، نوآموز واعظ و مقرر اور خطیب نیز عام مسلمانوں کے لئے کام کی چیز ہے ضرور استفادہ کریں

نام کتاب : **پرویز اور قرآن**   مصنف : **مولانا مفتی مدار اللہ صاحب**

قیمت : -/۳۰ روپے

ملنے کا پتہ : جناب الرام اللہ شاہد سابق چیئرمین میونسپل کمیٹی مردان۔

برٹش حکومت کے محکمہ انفارمیشن کے ایک ملازم چودھری غلام احمد پرویز نے اپنے سفر کا آغاز اس خطہ کے اکابر علماء حق کے خلاف اپنی تند و تیز بلکہ سوقیانہ تحریروں سے کیا اور پھر دھیرے دھیرے احادیثِ رسولؐ پر آ ہاتھ صاف کیا۔ ایک زمانہ میں پاکستان کی مسلم لیگی حکومت نے ان کی بھرپور سرپرستی کی کیونکہ وہ علامہ اقبال اور مسٹر جناح کا نام بہت الاپتے اور انہی کی محبت میں مست ہو کر خادمانِ دین پر کیچڑ اچھالتے۔

ستم یہ کہ پرویز صاحب نے احادیث پر ہاتھ صاف کرنے کی غرض سے قرآن عزیز کا نام

بہت لیا اور باور کرایا کہ ہم سے بڑھ کر خادمِ قرآن کوئی نہیں اور یہ کہ یہی کافی ہے۔ مولانا مدد اللہ ڈیرہ [illegible] مردان کے قابلِ احترام نیک فطرت، نکتہ رس اور بیدار مغز عالم ہیں جنہوں نے اپنی اس جاندار تحریر میں دلائل و براہین سے ثابت کیا ہے کہ جناب پرویز کا تعلق قرآن سے محض ضرورت کے تحت تھا ورنہ اس شخص نے قرآن عزیز کی اس قدر تحریف معنوی کی ہے کہ [illegible] ظاہر ہے کہ تحریفِ لفظی قرآن کے بس کی بات نہیں ہے تو انہوں نے تحریفِ معنوی کی آڑ میں اپنا کھیل کھیلتے ہیں اور یہی پرویز صاحب نے کیا۔ یہ کتاب اس دعوے کا ٹھوس ثبوت ہے جسے جید علمائے کرام نے نظرِ تحسین سے دیکھا۔ قرآن و سنت کے شائقین کے لیے نادر تحفہ ہے۔

●

نام کتاب: **چند ناقابلِ فراموش شخصیات**

مصنف: **منشی عبدالرحمٰن خاں صاحب عثمانی**

مصنف نے اس کتاب میں ۱۸ قدآور شخصیات کے خاکے پیش کیے ہیں۔ ان شخصیات میں کانگریس، مسلم لیگ، سیاستدان، [illegible] ریاستوں کے شہسوار، عدلیہ کے [illegible] اور صحافت کی دنیا کے نامور افراد ۔۔۔ الغرض [illegible] ہیں۔ منشی صاحب اپنے عہد کے ان حضرات سے ملے، بہت سوں سے خط و کتابت رہی اور پھر اپنے ذاتی مخطوطات اور یادداشتوں سے یہ کتاب تیار کر ڈالی جس میں خاصا مواد ہے۔ اندازِ بیان صاف و سادہ اور دلچسپ ہے۔ ایک بڑی شخصیت فوراً آپ کے سامنے آ جاتی ہے اور آپ آسانی سے اس کے ساتھ چلنے لگتے ہیں۔ [illegible] ان شخصیات کے نام [illegible] حاصل کر کے دیکھیں تو پتہ چلے [illegible] خوشبو ہے۔ قیمت [illegible] روپے ہے اور ادارہ [illegible] اسلامیہ پبلک [illegible] ملتان سے حاصل کریں۔

●

قادیانیت

قادیانیت کے حوالے سے مولانا محمد یوسف لدھیانوی کا نام [illegible] ہے۔ مولانا لکھاؤ آدمی ہیں، بہت کچھ لکھا اور ان کی ہر تحریر [illegible] ہوتا ہے۔ قادیانیت کے تعارف کے لیے ان کی ایک جامع تحریر کو مجلس تحفظ ختم نبوت، ریلوے روڈ [illegible] ضلع شیخوپورہ نے خوبصورتی سے چھاپا ہے۔ ۱ روپے کے ٹکٹ بھیج کر حاصل کی جا سکتی ہے۔

●●●

بعثتِ انبیاء و رسل کا اساسی مقصد ـــــ اور

بعثتِ محمدیؐ کی تمامی و تکمیلی شان ـــــ نیز

انقلابِ نبوی کا اساسی منہاج ـــــ

ایسے اہم موضوعات پر

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

مرکزی انجمن خدام القرآن ○ ۳۶ کے ماڈل ٹاؤن ○ لاہور