فضیلتِ صیام وقیامِ رمضان

بزبانِ صاحبِ قرآن صلی اللہ علیہ وسلم

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم:

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ اِیمَانًا وَّاِحْتِسَابًا غُفِرَلَهٗ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ

وَمَنْ قَامَ رَمَضَانَ اِیمَانًا وَّاِحْتِسَابًا غُفِرَلَهٗ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ

وَمَنْ قَامَ لَیْلَةَ الْقَدْرِ اِیمَانًا وَّاِحْتِسَابًا غُفِرَلَهٗ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ

(رواہ البخاری ومسلم)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
"جس نے رمضان کے روزے رکھے ایمان اور خود احتسابی کی کیفیت کے ساتھ اس کے پچھلے تمام گناہ معاف کر دیئے گئے۔ اور جس نے رمضان (کی راتوں) میں قیام کیا (قرآن سننے اور سنانے کے لیے) ایمان اور خود احتسابی کی کیفیت کے ساتھ اس کے بھی تمام سابقہ گناہ معاف کر دیئے گئے۔ اور جو لیلۃ القدر میں کھڑا رہا (قرآن سننے اور سنانے کے لیے) ایمان اور خود احتسابی کی کیفیت کے ساتھ اس کی بھی سابقہ تمام خطائیں بخش دی گئیں!"

(صحیح بخاری وصحیح مسلم)

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرہ: ۲۶۹)

۲۰-۳-۹۵

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاہور

بیادگار: 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: حافظ عاکف سعید، ایم اے (فلسفہ)

ادارہ تحریر: پروفیسر حافظ احمد یار، حافظ خالد محمود خضر

جلد ۱۴ | رمضان، شوال ۱۴۱۵ھ فروری، مارچ ۱۹۹۵ء | شمارہ ۲،۳

— یکے از مطبوعات —

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

۳۶- کے، ماڈل ٹاؤن- لاہور ۱۴- فون: ۵۸۶۹۵۰۱

کراچی آفس: ۱۱- داؤد منزل متصل شاہ بخاری، شاہراہ لیاقت کراچی فون: ۲۱۶۵۸۶

سالانہ زر تعاون -/۶۰ روپے فی شمارہ -/۶ روپے

مطبع: آفتاب عالم پریس ہسپتال روڈ لاہور

(اس شمارے کی قیمت -/۱۰ روپے)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ اول

ماہ صیام کی مبارک ساعتیں تیزی سے گزر رہی ہیں۔ خوش نصیب ہیں وہ افراد جو اس ماہِ مبارک میں "صیام و قیام" کے دوگونہ پروگرام پر عمل پیرا ہوتے ہوئے اپنے شب و روز کو قیمتی بنا رہے ہیں۔ دن کا روزہ اور رات کا قیام اور اس میں قراءت و استماعِ قرآن' رمضان المبارک کے پروگرام کی دو شقیں ہیں' جن کا باہم دگر چولی دامن کا ساتھ ہے۔ ماہ رمضان نہ صرف قرآن حکیم کے نزول کا مہینہ ہے بلکہ یہ اس منبعِ ایمان اور سرچشمۂ یقین کے ساتھ تجدیدِ تعلق کا مہینہ ہے۔ گویا یہ نزول قرآن کا سالانہ جشن ہے۔

روزے کی عبادت کو اس ماہ مبارک کے ساتھ مخصوص کرنے کی غایت و حکمت یہ ہے کہ ایک طرف دن کا روزہ انسان کے جسدِ انسانی کے ضعف و اضمحلال کا سبب بنے اور روح انسانی پر سے مادی وجود کی گرفت کچھ ڈھیلی پڑے اور دوسری طرف قیام اللیل میں روح انسانی پر کلامِ ربانی کا "نزول" اس کی بھوک کی سیری اور پیاس کی آسودگی کا کام کرے۔ روح انسانی کے ساتھ صیام و قیامِ رمضان کے تعلق اور حدیثِ قدسی میں وارد شدہ الفاظ "اَلصَّومُ لِی وَاَنَا اَجْزِی بِہٖ" کے حوالے سے محترم ڈاکٹر اسرار احمد صاحب نے کئی سال قبل ایک گرانقدر مضمون "عظمتِ صوم" کے نام سے تحریر فرمایا تھا' جو اب کتابچے کی صورت میں شائع ہوتا ہے۔ یہ مضمون اگرچہ قبل ازیں مئی ۸۸ء کے حکمت قرآن میں شائع ہو چکا ہے' لیکن اس کی اہمیت و افادیت کے پیش نظر اسے "قندِ مکرر" کے طور پر قارئین کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے۔

حکمت قرآن کا زیر نظر شمارہ فروری اور مارچ ۹۵ء کی مشترکہ اشاعت کا حامل ہے۔ اس شمارے میں بعض سلسلہ وار مضامین کے علاوہ ہمارے نوجوان ساتھی محسن علی زین کا مضمون "ایمان کا امن سے تعلق" شاملِ اشاعت کیا جا رہا ہے' جو بنیادی طور پر محترم صدر مؤسس کے افکار پر مبنی ہے۔ مؤلف نے اپنی نوعمری اور زمانہ طالب علمی کی مصروفیات کے باوصف اس موضوع کو عام فہم انداز میں جس طرح وضاحت و صراحت کے ساتھ مربوط انداز میں پیش کیا ہے اسے قارئین یقیناً لائق تحسین پائیں گے۔

مزید بر آں جدید بینکاری میں غیر سودی متبادل ذرائع کے حوالے سے انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ

(باقی صفحہ ۸ پر)

ڈاکٹر اسرار احمد

بعثتِ محمدیؐ اور بعثتِ موسویؑ

ایک تقابلی مطالعہ

سورۂ ہود کی آیات ۹۶ تا ۹۹ کی تشریح پر مشتمل ایک نشری تقریر

نَحمَدہٗ و نصلّی علٰی رَسولِہِ الکریم 'امّا بَعد : اعُوذ باللّٰہ مِن الشیطٰن الرجیم بِسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم ○ وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا مُوسٰی بِاٰیٰتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِینٍ ○ اِلٰی فِرْعَوْنَ وَمَلَاْئِہٖ فَاتَّبَعُوْٓا اَمْرَ فِرْعَوْنَ ' وَمَآ اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیْدٍ ○ یَقْدُمُ قَوْمَہٗ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ فَاَوْرَدَھُمُ النَّارَ ' وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُوْدُ ○ وَاُتْبِعُوْا فِیْ ھٰذِہٖ لَعْنَۃً وَّیَوْمَ الْقِیَامَۃِ ' بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُوْدُ ○

(ترجمہ): "اور ہم نے موسیٰؑ کو فرعون اور اس کے اعیانِ مملکت کی طرف اپنی نشانیوں اور واضح سند کے ساتھ بھیجا۔ تو انہوں نے فرعون ہی کے حکم کی پیروی کی۔ حالانکہ فرعون کی راہ ہرگز راست نہ تھی۔ چنانچہ اب وہی قیامت کے دن اپنی قوم کے آگے آگے ہوگا اور ان کو دوزخ کی آگ میں لے جا اتارے گا اور بڑی ہی بری جگہ ہے وہ اترنے کی۔ اور ان کے پیچھے لعنت لگا دی گئی اس دنیا میں بھی اور قیامت کے دن بھی۔ بہت ہی برا ہے یہ انعام جو کسی کو ملے!!"

جہاں تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق ہے' قرآن مجید ایک اعتبار سے پورے کا پورا آپؐ ہی کی سیرتِ طیبہ کا بیان ہے۔ اس پہلو سے بھی کہ بقولِ امّ المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا : "کَانَ خُلُقُہُ القرآن!" گویا سیرت

وکردار اور اخلاق وعادات کے اعتبار سے آپ ﷺ قرآنِ مجسّم تھے۔ اور اس پہلو سے بھی کہ آپؐ کے تئیس سالہ دورِ دعوت و تبلیغ کے دوران قرآن حکیم کی آیات اور سورتوں کا نزول حالات وواقعات کی مناسبت سے ہو تا رہا' لہٰذا اگر آیاتِ قرآنی کو ترتیبِ نزولی کے اعتبار سے مرتب کر دیا جائے تو فی الواقع آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سوانح حیات کی صورت اختیار کر لیں گی۔

بقیہ انبیاء ورسل میں سے' اس میں ہرگز کوئی شک نہیں کہ قرآن مجید میں سب سے زیادہ ذکر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ہوا ہے۔ اس کا سبب بھی اغلباً یہی ہے کہ انبیاء ورسل کی مقدس جماعت میں آنحضور ﷺ سے سب سے زیادہ قریبی مشابہت رکھنے والے حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی ہیں۔ چنانچہ تورات کی جو پیشین گوئی آنحضور ﷺ کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس میں بھی آپؐ کو "مثیلِ موسیٰ" قرار دیا گیا ہے اور قرآن حکیم میں سورۂ مزمل میں بھی اسی مشابہت کی طرف اشارہ ہے کہ: اِنَّآ اَرْسَلْنَآ اِلَيْكُمْ رَسُوْلًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَآ اَرْسَلْنَآ اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا ("ہم نے بھیج دیا تھا تمہاری جانب ایک رسول تم پر گواہ بنا کر جیسے کہ ہم نے بھیجا تھا فرعون کی طرف ایک رسول کو!") --- چنانچہ قرآن حکیم کی کل ۱۱۴ سورتوں میں سے ۳۷ سورتیں ایسی ہیں جن میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر موجود ہے' گویا لگ بھگ ایک تہائی تعداد۔ اور تقریباً چھ ہزار چھ سو آیات میں سے ۵۱۴ آیات' گویا کُل آیاتِ قرآنی کا لگ بھگ تیرھواں حصہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے حالات و واقعات پر مشتمل ہے۔ ان میں وہ سورتیں بھی ہیں جن میں صرف ایک ایک آیت ہی میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر ہے' جیسے سورۂ انفال' سورۂ تحریم' سورۂ نحل اور سورۂ صف --- ایسی بھی ہیں جو تقریباً کُل کی کُل ان ہی کے ذکر پر مشتمل ہیں' جیسے سورۂ طٰہٰ --- اور ایسی بھی ہیں جن کا اکثر و بیشتر حصہ ان کے حالات پر مشتمل ہے' جیسے سورۂ قصص' اور ایسی بھی ہیں جن میں سب سے زیادہ نمایاں ذکر حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی کا ہے' جیسے سورۂ شعراء اور سورۂ اعراف۔

سورۂ ہود کی ان چار آیات میں جن کا ترجمہ آپ نے ابھی سنا' قصۂ فرعون و موسیٰ کا خلاصہ اور لبِّ لباب نہایت مختصر لیکن حد درجہ جامع الفاظ میں بیان ہو گیا ہے۔ فرعون کسی خاص شخص کا نام نہیں ہے بلکہ شاہانِ مصر کا لقب ہے۔ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً تین ہزار سال قبل مسیح سے لے کر عہدِ سکندر یعنی ۳۳۲ قبل مسیح تک فراعنہ کے اکتیس خاندان مصر پر حکمران رہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانے میں مصر میں بنی اسرائیل کا داخلہ ۱۶۰۰ ق م کے لگ بھگ ہوا اور اُس وقت مصر پر عمالقہ یا چرواہے بادشاہ (Hyksos Kings) حکمران تھے جو اصلاً عربی النسل تھے۔ ان کے دورِ حکومت میں مصر میں بنی اسرائیل کو تمام سہولتیں حاصل رہیں' اور چونکہ حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانے کا شاہِ مصر ان کا بہت عقیدت مند تھا للذا اس کے بعد بھی ایک طویل عرصے تک مصر میں بنی اسرائیل کو پیرزادوں کی سی حیثیت حاصل رہی۔ لیکن اس کے بعد انقلاب آیا اور مصریوں نے عمالقہ کو نکال باہر کیا اور اس کے بعد سے مصر میں بنی اسرائیل پر مصائب کا دور شروع ہو گیا' جو فراعنہ کے انیسویں خاندان کے مشہور بادشاہ رعمسیس دوم (Ramesis II) کے زمانے میں اپنے عروج کو پہنچ گیا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پیدائش بھی اسی کے دور میں ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنی خصوصی تدبیر سے ان کی پرورش کا انتظام بھی اسی کے محل میں کرایا۔ جس زمانے میں حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی جان بچانے کی خاطر مصر سے فرار ہو کر مدین میں مقیم تھے اغلباً اسی زمانے میں رعمسیس دوم نے جو بہت بوڑھا ہو چکا تھا اپنی ڈیڑھ سو اولاد میں سے تیرھویں لڑکے منفتاح کو اپنی زندگی ہی میں حکومت سونپ دی تھی۔ چنانچہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام مدین سے واپسی کے دوران کوہ طور پر مخاطبۂ خداوندی سے مشرف اور منصبِ رسالت پر فائز ہو کر بغرضِ دعوت و تبلیغ مصر پہنچے تو آپؑ کی پیشی جس فرعون کے دربار میں ہوئی وہ یہی منفتاح ہے' جس کا دورِ حکومت ۱۲۹۲ ق م سے شروع ہو کر ۱۲۲۵ ق م پر ختم ہوتا ہے۔

جس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دو بعثتوں کے ساتھ مبعوث ہوئے' یعنی

ایک بعثتِ خصوصی الیٰ اہل العرب اور دوسری بعثتِ عمومی الیٰ کافۃِ النّاس 'یعنی پوری نوعِ انسانی کی جانب تا قیامِ قیامت ---- اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بھی دو بعثتیں تھیں: ایک بنی اسرائیل کی جانب جو گویا ایک بگڑی ہوئی اور انحطاط و زوال پذیر مسلمان قوم تھے اور جنہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے تجدیدِ ایمان' توبہ اور اصلاحِ اعمال کی دعوت دی ---- اور دوسرے فرعون اور اس کے اعیانِ سلطنت اور اس کی پوری قوم کی طرف جن کو آپؑ نے دعوتِ توحید و ایمان بھی دی -- اور جس کے سامنے یہ مطالبہ بھی رکھا کہ بنی اسرائیل کو اپنے ظلم و ستم کے پنجے سے آزاد کر کے ارضِ فلسطین کی طرف مراجعت اختیار کرنے کی اجازت دے دے۔

آیاتِ زیرِ درس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعوت کے متعدد پہلوؤں میں سے اس حصے کا ذکر خصوصیت کے ساتھ کیا گیا ہے اور اس حقیقت کا کہ مصری قوم اور اس کے سرداروں کی بدبختی اور محرومی کا سب سے بڑا سبب فرعون کی عیّاری و عیاری تھی جس نے پوری قوم کے عوام و خواص کی عقلوں پر پردے ڈال دیئے اور انہیں ہر ممکن طریقے سے اپنے پیچھے لگائے رکھا یہاں تک کہ اپنے ساتھ پوری قوم کو بھی لے ڈوبا اور جہنم کے عین کنارے پر لے جا اتارا۔ چنانچہ جو نقشہ دنیا میں تھا وہی قیامت کے دن میدانِ حشر میں ہو گا یعنی پوری مصری قوم کے آگے آگے فرعون خود چل رہا ہو گا اور قوم گویا اس کے اشاروں پر مارچ کرتی ہوئی اس کے پیچھے پیچھے چلے گی' یہاں تک کہ وہ سب کے سب جہنم میں جا داخل ہوں گے۔ اور کیا ہی برا انجام ہو گا جس تک وہ پہنچیں گے!۔

اور اس میں ہرگز کوئی شک نہیں ہے کہ واقعتاً قوموں کی تباہی اور بربادی میں اصل ہاتھ ان کے قائدین اور رہنماؤں ہی کا ہوتا ہے۔ یہی لوگ ہوتے ہیں جو عوام الناس کو اپنے پیچھے لگائے رکھنے کے لئے ہر ممکن تدبیر اور تمام ممکنہ ہتھکنڈے استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ جب کوئی اصلاحی یا انقلابی دعوت اٹھتی ہے اور انہیں اپنی سیادت و قیادت اور حکمرانی و چودھراہٹ کے لئے خطرے کا احساس ہوتا ہے تو یہ اپنی تمام

ذہانت و فطانت اور سوجھ بوجھ کی کل قوتوں کو بروئے کار لاکر ہر ممکن طریق پر اس کا راستہ روکنے کی کوشش کرتے ہیں اور طرح طرح کے شُغلے چھوڑ کر اور جھوٹ موٹ کے پروپیگنڈے کے ذریعے کوشش کرتے ہیں کہ عوام الناس داعیٔ حق سے بدظن ہو جائیں اور ان کی بات پر کان نہ دھریں۔ چنانچہ کبھی آباء و اجداد کے دین کی دہائی دی جاتی ہے' کبھی اپنی قومی روایات کا نعرہ لگایا جاتا ہے' کبھی نسلی و قومی عصبیتوں کو بھڑکایا جاتا ہے' اور کبھی ڈرایا جاتا ہے کہ یہ تمہیں تمہارے ملک سے نکال باہر کریں گے اور خود قابض ہو کر بیٹھ رہیں گے---- چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون علیہ ماعلیہ کی سرگزشت جو قرآن حکیم کے دوسرے مقامات پر تفصیلاً بیان ہوئی ہے' اس میں متعدد بار ایسے مواقع سامنے آتے ہیں کہ جیسے مصر کے خواص و عوام کے دل حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جانب مائل ہوا چاہتے ہیں اور حق ان کی نگاہوں پر منکشف ہوا ہی چاہتا ہے کہ اچانک فرعون کی ذہانت کوئی نیا کرشمہ دکھاتی ہے اور وہ کوئی نیا شوشہ ایسا چھوڑتا ہے کہ پوری قوم کی توجہ کسی دوسری جانب مبذول ہو جاتی ہے' بقول علامہ اقبال مرحوم۔

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری!

چنانچہ سوائے چند سلیم الطبع اور پاک طینت لوگوں کے پوری کی پوری قوم اندھیرے ہی میں بھٹکتی رہتی ہے اور اس کی آنکھوں کی پٹیاں کسی طرح نہیں کھلتیں اور بدبخت فرعون اپنے ساتھ پوری قوم کو لے ڈوبتا ہے ۔ مقامِ زیرِ درس پر قرآن حکیم نے ان لوگوں کا انجام باندازِ حسرت بیان کیا ہے کہ : فَاتَّبَعُوْٓا اَمْرَ فِرْعَوْنَ ' وَمَآ اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ ○ (ان ناسمجھوں اور بے عقلوں نے فرعون ہی کی بات مانے رکھی' حالانکہ فرعون کی بات ہرگز راست اور درست نہ تھی!) یعنی اگر وہ ذرا بھی اپنی عقلوں سے کام لیتے اور اپنے ہوش و حواس کو فرعون کے پاس بالکل ہی گروی نہ رکھ دیتے تو انہیں صاف نظر آجاتا کہ رشد و ہدایت اور فوز و فلاح کا راستہ وہی ہے جس کی

جانب حضرت موسیٰ علیہ السلام بلا رہے ہیں، نہ کہ وہ جس پر فرعون جمے رہنے کی تلقین کر رہا ہے۔ اس کے بعد میدانِ حشر کا نقشہ کھینچ دیا گیا کہ آج کی معنوی حقیقت اس روز متشکل ہو کر سامنے آجائے گی۔ یعنی یہ کہ فرعون اپنی قوم کے آگے آگے چلے گا اور پوری قوم اس کے اشاروں پر مارچ کرتی ہوئی جہنم میں جا داخل ہو گی۔

بعینہٖ یہی نقشہ سرزمینِ مکہ میں ان آیات کے نزول کے وقت موجود تھا، اور سردارانِ قریش، ابوجہل، ابولہب، عتبہ بن ربیعہ، ولید بن مغیرہ اور عقبہ بن ابی معیط وغیرہم من الکفّار والمشرکین فرعون کی روش پر چلتے ہوئے عوام کو نبی اکرم ﷺ سے بدظن و برگشتہ کرنے کی ہر ممکن تدبیر پر عمل کر رہے تھے ---اور عوام کی ایک بڑی تعداد بھی قومِ فرعون کے مانند اپنے ان سرداروں اور لیڈروں کے دھوکے اور فریب میں مبتلا ہو کر اپنی منزل کھوٹی کر رہی تھی۔ سورۂ ہود کی ان آیات میں قومِ فرعون کے دردناک انجام کے حوالے سے قریش کے عوام کو بالخصوص اور جمیع اہل عرب کو بالعموم متنبہ کر دیا گیا ہے کہ وہ بھی اپنے اس طرز عمل سے "بِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُوْدُ" اور "بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُوْدُ" کے مستحق بن رہے ہیں، اِلّا یہ کہ آنکھیں کھولیں اور ہوش میں آجائیں!

وَآخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ○

بقیہ : حرفِ اول

آف اسلامک اکنامکس، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد کے پروفیسر ڈاکٹر سید طاہر کا ایک وقیع مضمون بزبان انگریزی شامل اشاعت ہے۔ ڈاکٹر صاحب موصوف کا ایک مضمون "What is Riba?" نومبر ۹۴ء کے حکمت قرآن میں شائع ہوا تھا۔ اس مضمون کے بارے میں ہمیں معروف ماہر معاشیات محمد اکرم خان صاحب کا اظہار خیال بھی موصول ہوا ہے۔ محمد اکرم خان صاحب کے ان "comments" کو بھی اسی شمارے میں جگہ دی جا رہی ہے۔

○ ○

عظمتِ صوم

حدیثِ قدسی "فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ" کی روشنی میں

ڈاکٹر اسرار احمد

روزہ کے بارے میں حدیثِ قدسی کے مندرجہ بالا الفاظ متفق علیہ ہیں، یعنی صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں موجود ہیں۔

۱۔ صحیح بخاری کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:

"وَعَنْ اَبِیْ ھُرَیْرَۃَ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللہِ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ اللہُ عَزَّوَجَلَّ کُلُّ عَمَلِ ابْنِ اٰدَمَ لَہٗ اِلَّا الصِّیَامَ فَاِنَّہٗ لِیْ وَاَنَا اَجْزِیْ بِہٖ ....."

۲۔ صحیح بخاری کی ایک دوسری روایت میں حسبِ ذیل الفاظ وارد ہوئے ہیں:

"یَتْرُكُ طَعَامَہٗ وَشَرَابَہٗ وَشَھْوَتَہٗ مِنْ اَجْلِیْ اَلصِّیَامُ لِیْ وَاَنَا اَجْزِیْ بِہٖ ...."

۳۔ صحیح مسلم کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

"کُلُّ عَمَلِ ابْنِ اٰدَمَ یُضَاعَفُ: اَلْحَسَنَۃُ بِعَشْرِ اَمْثَالِھَا اِلٰی سَبْعِمِائَۃِ ضِعْفٍ قَالَ اللہُ تَعَالٰی "اِلَّا الصَّوْمَ فَاِنَّہٗ لِیْ وَاَنَا اَجْزِیْ بِہٖ، یَدَعُ شَھْوَتَہٗ وَطَعَامَہٗ مِنْ اَجْلِیْ ...."

(بحوالہ 'ریاض الصالحین' للامام النووی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلصَّومُ لِی

جملہ عباداتِ اسلامی ——— صلوٰۃ و زکوٰۃ اور صوم و حج ——— میں سے عبادتِ صوم کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ اس کے بارے میں متعدد روایات کی رُو سے جن میں بخاری اور مسلم کی متفق علیہ روایت بھی شامل ہے، ایک حدیثِ قدسی میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں کہ :

اَلصَّوْمُ لِیْ وَاَنَا اَجْزِیْ بِہٖ

روزہ خاص میرے لیے ہے اور میں خود ہی اس کی جزا دوں گا!

جنہیں بعض لوگوں نے اعراب کے ذرا سے فرق کے ساتھ یوں بھی پڑھا ہے کہ :

اَلصَّوْمُ لِیْ وَاَنَا اُجْزٰی بِہٖ

روزہ خاص میرے لیے ہے اور میں خود ہی اس کی جزا ہوں!

یہاں فطری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا نماز خدا کے لیے نہیں ؟ اسی طرح کیا زکوٰۃ اور حج اللہ کے سوا کسی اور کے لیے ہیں ؟ ظاہر ہے کہ ان سوالوں کا جواب صرف نفی ہی میں دیا جا سکتا ہے۔ قرآن حکیم کے واضح ارشادات ہیں :

۱۔ وَاَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ (طٰہٰ : ۱۴)	اور قائم کر نماز میری یاد کے لیے!
۲۔ حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی وَقُوْمُوْا لِلّٰہِ قٰنِتِیْنَ۔ (البقرۃ : ۲۳۸)	محافظت کرو نمازوں کی۔ اور خاص طور پر نماز وسطیٰ کی اور کھڑے رہو اللہ کے لیے پوری فرمانبرداری کے ساتھ!
۳۔ وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ	اور لوگوں کے ذمے ہے اللہ کے لیے

مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا (آلِ عمران: ۹۷)	حجِ بیت اللہ۔ جو کوئی بھی استطاعت رکھتا ہو اس کے سفر کی۔
۴۔ وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ (البقرۃ: ۱۹۶)	اور پورا کرو حج اور عمرے کو اللہ کے لیے۔
۵۔ اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ لَا نُرِيْدُ مِنْكُمْ جَزَآءً وَّلَا شُكُوْرًا۔ (الدھر: ۹)	ہم کھانا کھلاتے ہیں تمہیں صرف اللہ کی رضاجوئی کے لیے، اور تم سے طالب ہیں نہ کسی جزا کے نہ شکریے کے!

اس اشکال کا ایک سطحی سا حل بعض حضرات نے اس طرح کرنے کی کوشش کی ہے کہ روزے میں ریا ممکن نہیں ہے جب کہ بقیہ تمام عبادتوں میں ریا کا امکان ہے، اس لیے کہ روزے کی کوئی ظاہری صورت نہیں ہے جو لوگوں کو نظر آسکے بلکہ وہ ایک راز ہے عبد اور معبود کے مابین۔ ظاہر ہے کہ یہ توجیہہ بالکل بے بنیاد ہے اس لیے کہ نماز میں ریا یہی تو ہے کہ پڑھے تو انسان نماز ہی لیکن خالصتہً لِوجہِ اللہ نہ پڑھے بلکہ اس میں لوگوں کو دکھانے کی نیّت شامل ہو جائے بعینہٖ یہی معاملہ روزے کے ساتھ بھی ممکن ہے ۔۔۔۔ رہی دوسری انتہائی صورت کہ انسان روزے سے نہ ہو اور لوگوں سے کہے کہ میں روزہ سے ہوں تو یہ ریا نہیں دھوکا اور فریب ہے اور اس کے مقابل کی صورت نماز کے معاملے میں یہ ہوگی کہ کوئی ظاہراً تو نماز کے لیے دست بستہ کھڑا ہو جائے لیکن بجائے سورۃ الفاتحہ کے کوئی عشقیہ اشعار شروع کر دے۔ یا نعوذ باللہ من ذالک، خدا اور رسولؐ کو گالیاں دینا شروع کر دے! ۔۔۔ پھر ایک نصِ قطعی کے طور پر موجود ہے وہ حدیث بھی جس کی رُو سے آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

مَنْ صَلّٰى يُرَائِىْ فَقَدْ اَشْرَكَ	جس نے نماز پڑھی دکھاوے کے لیے وہ شرک
وَمَنْ صَامَ يُرَائِىْ فَقَدْ اَشْرَكَ	کرچکا، اور جس نے روزہ رکھا دکھاوے کے لیے

وَمَنْ تَصَدَّقَ يُرَائِيْ فَقَدْ اَشْرَكَ — وہ شرک کر چکا اور جس نے خیرات دی دکھاوے

(رواہ احمد، مشکوٰۃ باب الریاء والسمعۃ) — کی غرض سے وہ بھی شرک میں ملوث ہو چکا!

اِس حدیثِ قُدسی کا یہی وہ اشکال ہے جس کے باعث یہ عام واعظین کے مواعظ میں تو بیان ہو جاتی ہے لیکن اسلام کے جدید 'مُفکرین' کی تحریر و تقریر میں بار نہیں پاتی۔ اِس لیے کہ واقعہ یہی ہے کہ دین کے بہت سے دوسرے لطیف تر حقائق جیسے عہدِ اَلست، وَحی، الہام، کشف اور رُویائے صادقہ وغیرہ کی طرح اس حدیثِ قدسی کی حقیقت بھی ان لوگوں پر منکشف نہیں ہو سکتی جو دورِ حاضر کے مادّہ پرستانہ اور عقلیت پسندانہ رُجحانات کے زیرِ اثر رُوحِ انسانی کے جسدِ خاکی سے علیحدہ مستقل وجود اور جُداگانہ تشخص اور اُس کے ذاتِ باری کے ساتھ خصُوصی ربط و تعلق کے یا تو سرے سے قائل ہی نہیں ہیں یا کسی درجے میں ہیں بھی تو اُس کے اعتراف و اعلان میں جھجک اور حجاب محسوس کرتے ہیں! — بقول اکبر الٰہ آبادی؎

رقیبوں نے رپٹ لکھوائی ہے جا جا کے تھانے میں — کہ اکبرؔ نام لیتا ہے خدا کا اس زمانے میں

اِس لیے کہ اِس حدیثِ قُدسی کی واحد ممکن توجیہہ یہ ہے کہ روزہ رُوح کے تغذیہ و تقویت کا ذریعہ ہے جسے ایک تعلقِ خاص اور نسبتِ خصُوصی حاصل ہے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ لہٰذا یہ گویا خاص اللہ کے لیے ہے جس کی جزا وہ بطورِ خاص دے گا۔ یا یوں کہہ لیں کہ چونکہ اُس کا حاصل ہے تقرّب اِلی اللہ تو گویا اللہ خود ہی بنفسِ نفیس اُس کی جزا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ 'ارواحِ انسانی' کا ایجاد و ابداع 'اجساد' کی تخلیق سے بہت پہلے "جُنُوْدٌ مُجَنَّدَۃٌ" (مسلم عن ابی ہریرہؓ) کی صورت میں ہوا۔ اور حضرت آدم علیہ السلام کی عالمِ اجساد میں تخلیق سے بہت قبل خود اُن کی اور اُن سے لے کر تا قیامِ قیامت پیدا ہونے والے تمام انسانوں کی اَرواح مستقل جُداگانہ تشخص اور پُورے شعورِ ذات اور فیما بین جُملہ امتیازات کے ساتھ موجود تھیں۔

اِس حقیقت کے اِدراک و شعور کے بغیر' واقعہ یہ ہے' کہ عہدِ اَلست کا وہ اہم واقعہ جسے قرآنِ مجید نے بڑے اہتمام اور شدّ و مدّ کے ساتھ بیان کیا ہے اور جسے محاسبۂ اُخروی کے ضمن میں ایک اہم حجّت قرار دیا ہے یا تو محض تمثیل و استعارہ قرار پاتا ہے یا پھر اس کے بارے میں اچھے اچھے مصنّفین کے قلم سے بھی نادانستہ انتہائی لغو اور مہمل جملے نکل جاتے ہیں[1]۔ سیدھی سی بات یہ ہے کہ یہ عہد اجسادِ انسانی کی تخلیق سے قبل عالمِ ارواح میں اَرواحِ انسانی نے پُورے ہوش اور شعور کے ساتھ کیا اور میدانِ حشر میں جب تمام نسلِ انسانی دوبارہ "جُنُوْدٌ مُّجَنَّدَۃٌ" کی صورت میں اپنے خالق کے سامنے پیش ہوگی[2] تو یہی عہدِ اَلست اُن کے خلاف حجّتِ اُولیٰ کے طور پر پیش ہوگا! (مبادا تم کہنے لگو قیامت کے دن کہ ہم کو اس کی خبر ہی نہ تھی یا یُوں کہنے لگو کہ اصل میں تو شرک کا ارتکاب کیا تھا ہم سے بہت پہلے ہمارے آباؤ اجداد نے اور ہم تو بعد میں اُن کی نسل میں پیدا ہوئے تھے!" سورۃ الاعراف آیات ۱۷۲' ۱۷۳)

اسی طرح اس حقیقت کو جانے اور مانے بغیر کوئی توجیہہ ممکن نہیں اِن متعدد احادیث کی جن سے واضح ہوتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نہ صرف یہ کہ خلق کے اعتبار سے سب پر مقدم ہیں بلکہ آپؐ اس وقت بھی نبی تھے جب کہ ابھی جسدِ آدمؑ تخلیق و تسویہ کے مراحل سے گزر رہا تھا ـــــ اِس سلسلے میں اِس روایت سے قطع نظر جس میں "اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰہُ نُوْرِیْ"

---

[1] مثلاً مولانا امین احسن اصلاحی فرماتے ہیں: "یہ اقرار انسان کے وجود میں آنے سے پہلے ہی عالمِ غیب میں خدا نے اس سے لیا ہے۔" (تدبّرِ قرآن جلد سوم صفحہ ۳۹۴)

[2] وَعُرِضُوْا عَلٰی رَبِّكَ صَفًّا ۭ لَقَدْ جِئْتُمُوْنَا كَمَا خَلَقْنٰكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ ۡ بَلْ زَعَمْتُمْ اَلَّنْ نَّجْعَلَ لَكُمْ مَّوْعِدًا ○ (الکہف: ۴۸)

اور وہ پیش کیے جائیں گے اپنے رب کے سامنے صف در صف (تب وہ فرمائے گا کہ) آپہنچے ہو تم ہمارے پاس بالکل اسی طرح جس طرح ہم نے پیدا فرمایا تھا تمہیں پہلی بار لیکن تم تو اس مغالطے میں مبتلا ہو گئے تھے کہ ہم تمہارے لیے اس ملاقاتِ موعودہ کے لیے کوئی وقت نہ متعین کریں گے!

کے الفاظ وارد ہوئے ہیں اس لیے کہ وہ محدثینِ کرام کے نزدیک مستند نہیں ہے، آخر اس حدیث کی کیا توجیہہ ممکن ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

عَنْ اَبِی هُرَیْرَةَؓ قَالَ، "قَالُوْا یَارَسُوْلَ اللّٰہِ! مَتٰی وَجَبَتْ لَکَ النُّبُوَّۃُ؟ قَالَ: "وَاٰدَمُ بَیْنَ الرُّوْحِ وَالْجَسَدِ!" (رواہ الترمذی وقال ہذا حدیث حسن)	ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ صحابہؓ نے دریافت کیا یارسول اللہ آپؐ کو نبوت کب ملی؟ فرمایا اس وقت جبکہ آدم علیہ السلام ابھی روح اور جسم کے درمیان تھے (یعنی ان میں روح نہیں پھونکی گئی تھی)۔ (ترمذی بحوالہ ترجمان السنہ اوّل)

ظاہر ہے کہ اس کی ایک ہی توجیہہ ممکن ہے اور وہ یہ کہ اجسادِ انسانی کی تخلیق سے بہت قبل ارواحِ انسانی خلعتِ وجود سے مشرف ہو چکی تھیں اور اُن کے مابین مراتب و مناصب کے جملہ امتیازات بھی موجود تھے۔!

بعد ازاں جیسے ہی آدم کے جسدِ خاکی کا ہیولیٰ تخلیق و تسویہ کے طویل مراحل طے کر کے اس قابل ہوا کہ رُوحِ آدم اس سے ملحق کی جا سکے تو نفخِ روح ہوا اور رُوح و جسد کا یہ مجموعہ مسجودِ ملائک قرار پایا، بفحوائے آیاتِ قرآنی:

۱- وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ ۝ فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ ۝ (الحجر: ۲۸-۲۹)	اور (یاد کرو) جب کہا تیرے رب نے فرشتوں سے: میں پیدا کرنے والا ہوں اس سنے ہوئے گارے سے جو سوکھ کر کھنکھنانے لگتا ہے ایک بشر، تو جب میں اسے پوری طرح مکمل کر چکوں اور اس میں اپنی رُوح میں سے پھونک دوں تو گر پڑنا اس کے لیے سجدے میں۔
۲- وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنْ طِيْنٍ ۝ فَاِذَا	اور (یاد کرو) جب کہا تیرے رب نے فرشتوں سے: میں بنانے والا ہوں مٹی سے ایک

سَوَّيْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ
رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ ○
(ص: ۷۱، ۷۲)

بشر۔ تو جب میں اسے پوری طرح بنا کر درست
کر دوں اور پھونک دوں اس میں اپنی روح
میں سے تو گر پڑنا اس کے لیے سجدے میں۔

اور پھر پوری نوعِ انسانی کو صُلبِ آدم سے متعلق کر دیا گیا۔ چنانچہ جیسے جیسے ارحامِ اُمّہات میں افرادِ نوعِ انسانی کے اجساد تیار ہوتے رہے ایک خاص مرحلے پر مجموعہ ارواح میں سے ایک ایک رُوح اُن کے ساتھ متعلق کی جاتی رہی جس کو تعبیر کیا سورۃ المؤمنون میں "خَلْقًا اٰخَرَ" کے الفاظِ مبارکہ سے اور جس کی خبر دی مزید وضاحت کے ساتھ صادق و مصدوق علیہ الصلوٰۃ والسلام نے۔ از رُوئے آیات و حدیث مندرجہ ذیل:

۱۔ وَبَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ
طِيْنٍ ○ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ
سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ ○ ثُمَّ
سَوّٰىهُ وَنَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ
(السجدہ: ۷-۹)

اور اُس نے انسان کی تخلیق کا آغاز
کیا مٹی سے، پھر چلائی اس کی نسل نچڑے
ہوئے بے قدر پانی سے۔ پھر اس کو درست
کیا پوری طرح اور پھونکا اس میں اپنی رُوح
میں سے!

۲۔ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ
سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ○ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ
نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ○ ثُمَّ خَلَقْنَا
النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا
الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا
الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا
الْعِظٰمَ لَحْمًا ق ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ
خَلْقًا اٰخَرَ ط فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ

اور ہم نے پیدا کیا انسان کو مٹی کے
خلاصے سے۔ پھر کر دیا ہم نے اس کو ایک
بوند جمے ہوئے ٹھکانے میں، پھر بنایا اس
بوند سے ایک علقہ اور پھر بنایا اس علقہ
سے ایک لوتھڑا، پھر بنائیں اس لوتھڑے
سے ہڈیاں، پھر پہنایا ہڈیوں کو گوشت۔
اور پھر اٹھایا اسے ایک اور ہی اٹھان
پر۔ سو بڑا ہی بابرکت ہے اللہ سب سے

الْخٰلِقِيْنَ ○ (المؤمنون: ۱۲-۱۴)	اچھی تخلیق فرمانے والا-!
۳- عن ابی عبد الرّحمٰن بن مسعود رضی اللّٰہ عنہ قال حدثنا رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم وھُوَ الصادق والمصدوق : "اِنَّ اَحَدَكُمْ يُجمَعُ خَلْقُهٗ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ اَرْبَعِيْنَ يَوْمًا نُطْفَةً ثُمَّ يَكُوْنُ عَلَقَةً مِّثْلَ ذٰلِكَ ثُمَّ يَكُوْنُ مُضْغَةً مِّثْلَ ذٰلِكَ ثُمَّ يُرْسَلُ اِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيْهِ الرُّوْحَ ۔ (رواہُ البخاری والمسلم)	ابوعبد الرحمٰن ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ، وہ کہتے ہیں کہ فرمایا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو سچے ہیں اور ان کی سچائی مسلّم ہے کہ : "تم میں سے ہر ایک کی تخلیق رحمِ مادر میں چالیس دن تو نطفے کی صورت میں ہوتی ہے' پھر اتنے ہی دن علقہ کی صورت میں' پھر اتنے ہی دن مضغہ کی صورت میں۔ پھر اس کے بعد ایک فرشتہ بھیجا جاتا ہے جو اس میں رُوح پھونکتا ہے (اس حدیث کو روایت کیا امام بخاری اور امام مسلم دونوں نے)

واضح رہے کہ یہاں روح سے مراد زندگی لینا بہت بڑا مغالطہ ہے اِس لیے کہ بے جان تو نہ وہ 'بَيْضَةُ الْاُنْثٰى' ہی ہوتا ہے جو طویل مسافت طے کر کے رحم میں پہنچا ہے اور نہ 'نُطْفَةُ الرَّجُلِ' جو نہایت جوش و خروش سے حرکت کرتے ہوئے پوری قوّت کے ساتھ اس میں داخل ہوتا ہے۔ رہے علقہ اور مضغہ تو اُن میں تو نشو و نما کا خالص حیاتیاتی عمل انتہائی زور شور سے جاری ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں بے جان مادّے میں زندگی پھونکنے کا کوئی سوال نہیں بلکہ جسدِ انسانی کے ساتھ جو تخلیق و تسویہ کے مراحل طے کر رہا ہے روحِ انسانی کے الحاق کا معاملہ ہے ، فافھم وتدبّر !

اب آیئے اصل موضوع کی طرف !

حقیقت یہ ہے کہ انسان ایک مرکّب وجود کا حامل ہے جو دو اجزاء پر مشتمل ہے :
ایک[1] اس کا وجودِ حیوانی جو مجموعہ ہے جسم اور جان یا جسد و حیات دونوں کا اور دوسرے[1] روحِ انسانی جس کے شرف و مجد کے اظہار کے لیے اللہ تعالیٰ نے اسے اپنی ذات کی طرف نسبت دی (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي) ایک[1] کا تعلّق ہے عالمِ خلق سے جس میں تخلیق و تسویہ کا عمل لازماً تدریج و ارتقاء کے مراحل سے ہو کر گزرتا ہے جب کہ دوسرے[2] کا تعلق ہے عالمِ امر سے جہاں ابداع اور ایجاد و تکوین کا ظہور کن فیکونی شان کے ساتھ ہوتا ہے بفحوائے الفاظِ قرآنی :

۱۔ وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ط قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّي ۝ (بنی اسرائیل : ۸۵)	اور وہ پوچھتے ہیں تم سے روح کے بارے میں۔ کہو روح میرے ربّ کے امر سے ہے !
۲۔ وَمَا اَمْرُنَا اِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ۝ (القمر : ۵۰)	اور نہیں ہے ہمارا امر مگر بس ایسے جیسے ایک لپک نگاہ کی۔ !
۳۔ اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۝ (یٰسٓ : ۸۲)	اور اس کے امر کی شان تو یہ ہے کہ وہ بس کہہ دیتا ہے کہ ہو جا اور ہو جاتا ہے !

مزید برآں ـــــ ایک کا رُجحان ہے عالمِ سفلی کی طرف جبکہ دوسرے کی پرواز ہے عالمِ علوی کی جانب بلکہ ایک بالقوّہ "اَسْفَلَ سَافِلِينَ[2]" کے حکم میں ہے تو دوسرے کا اصل مقامِ اعلیٰ "علیین[3]" میں ہے، ایک خاکی الاصل ہے اور" كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ اِلَى

---

[1] اکثر لوگ روح کو حیات یا زندگی کے ساتھ خلط ملط کر دیتے ہیں حالانکہ زندگی تو جمیع حیوانات ہی نہیں نباتات تک میں ہے۔ وہ روحِ ربّانی جس سے انسان جملہ حیوانات سے ممیز ہوتا ہے بالکل دوسری چیز ہے !

[2] سورۃ التّین [3] سورۃ المطففین۔

اَصْلِہٖ"[1] کے مصداق "وَلٰکِنَّہٗٓ اَخْلَدَ اِلَی الْاَرْضِ"[2] کی مکمل تصویر، جبکہ دوسرا نوری الاصل اور ع: "اپنے مرکز کی طرف مائل پرواز تھا حسن!" کے مصداق ہمیشہ عالمِ بالا کی جانب مائل و متوجہ۔ ایک خالصتہً حیوانات کی سطح پر ہے تو دوسرا فرشتوں کا ہم رُتبہ ہی نہیں بالقوّہ ان سے بھی آگے! بقولِ شیخ سعدیؒ ؎

آدمی زادہ طُرفہ معجون است ازفرشتہ سرشتہ وز حیواں

گویا دونوں باہم متضاد و متصادم ہیں۔ چنانچہ ایک تقویت پاتا ہے تو دوسرا لازماً مضمحل ہوتا ہے اور ایک کا دباؤ بڑھے تو دوسرے کا کچلا جانا لازمی ہے! چنانچہ بطن و فرج کے تقاضوں کی بھرپور تسکین اور کثرتِ آرام و استراحت سے رُوح مضمحل ہوتی چلی جاتی ہے، حتّٰی کہ وہ وقت بھی آجاتا ہے جب انسان کا جسدِ خاکی چلتا پھرتا اور کھاتا پیتا الغرض ہر اعتبار سے زندہ ہی نہیں خوب فربہ و توانا نظر آتا ہے درانحالیکہ اس کی رُوح، کمزور اور لاغر ہوتی ہوتی بالآخر سِسک سِسک کر دم توڑ دیتی ہے اور جسدِ انسانی اس رُوح کے لیے چلتی پھرتی قبر بن کر رہ جاتا ہے بقول علامہ اقبال ؎ ع" روح سے تھا زندگی میں بھی تہی جن کا جسد!"

اور بفحوائے الفاظِ قرآنی:

اِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَآءَ	یقیناً (اے نبی) تم نہیں سنا سکتے (اپنی بات) مُردوں کو اور نہ سُنا سکتے ہو

---

[1] ایک مقولہ: ہر شے اپنی اصل کی طرف لوٹتی ہے! [2] سورۃ الاعراف: ۱۷۶

[3] قرآنِ حکیم نے ایک سے زائد مقامات پر منافقین کے 'تن و توش' کی جانب خصوصی اشارے کیے ہیں مثلاً سورۃ منافقون میں فرمایا:

وَاِذَا رَاَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ اَجْسَامُهُمْ وَاِنْ يَّقُوْلُوْا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَاَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ (سورہ منافقون: ۴)	اور (اے نبی) جب تم انہیں (منافقین کو) دیکھتے ہو تو اُن کے تن و توش سے متاثر ہو جاتے ہو چنانچہ جب وہ بات کرتے ہیں تو اُن کی گفتگو کو بغور سنتے ہو، حالانکہ درحقیقت وہ سوکھی لکڑیوں کے کُندے ہیں جنہیں سہارے سے رکھ دیا گیا ہو۔

(النحل : ۸۰ ، الروم : ۵۲) (اپنا پیغام) بہروں کو!

افسوس کہ دورِ حاضر میں مادّہ پرستانہ نقطۂ نظر کے تسلّط کے باعث رُوح اور جسد کے جُداگانہ تشخّص اور اُن کے تقاضوں کے باہم متضاد و متصادم ہونے کا شعور و ادراک عوام تو کجا خواص تک کو حاصل نہیں رہا، حتّٰی کہ بہت سے جدید 'مفکّرینِ اسلام' تو اِس حقیقتِ کُبریٰ کا ذکر بھی بطرزِ استہزاء و استحقار کرتے ہیں۔ چنانچہ عصرِ حاضر کے ایک بہت بڑے مفکرِ اسلام[1]۔ "اسلام کا روحانی نظام" کے عنوان سے ایک نشری تقریر میں فرماتے ہیں :

"فلسفہ و مذہب کی دنیا میں عام طور پر جو تخیّل کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ روح اور جسم ایک دوسرے کی ضد ہیں، دونوں کا عالم جدا ہے۔ دونوں کے تقاضے الگ بلکہ باہم مخالف ہیں .... اسلام کا نقطۂ نظر اس معاملے میں دنیا کے تمام مذہبی اور فلسفیانہ نظاموں سے مختلف ہے ...."

اِس ضمن میں انہوں نے 'دنیا پرستی' اور 'ترکِ دُنیا' کی دو انتہائی صورتوں کی جو تردید کی ہے وہ اصولاً بالکل دُرست ہے لیکن حیرت ہوتی ہے کہ اُن کی توجہ اِس حقیقت کی جانب کیوں مُنعطف نہ ہوئی کہ انسانی تاریخ میں ان دونوں انتہاؤں کی موجودگی بجائے خود اِس کا ثبوت ہے کہ انسانی شخصیت میں دو بالکل متضاد اور مخالف قوتیں کارفرما ہیں، جن کے مابین مسلسل رسّہ کشی جاری رہتی ہے۔ چنانچہ کبھی ایک کا پلڑا بھاری ہو جاتا ہے کبھی دوسری کا۔ بقول علّامہ اقبالؒ ؎

اِسی کشمکش میں گذریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و سازِ رُومی کبھی پیچ و تابِ رازی

اسلام بلاشبہ ان کے مابین توازن پیدا کرنا چاہتا ہے اور عدمِ توازن[2] کو ہرگز

---

[1] مولانا سیّد ابو الاعلیٰ مودودی مرحوم
[2] حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں

پسند نہیں کرتا لیکن توازن کا یہ تصور بجائے خود دلیلِ قاطع ہے جسد اور روح کے تضاد اور ان کے تقاضوں کے باہم متقابل و متباین ہونے کی۔ بقولِ شاعر ؎

درمیانِ قعرِ دریا تختہ بندم کردہ ای !
بازمی گوئی کہ دامن ترمکن ہشیار باش !

واقعہ یہ ہے کہ فکر و نظر کی اس بنیادی غلطی نے تصوّرِ دین کی پوری عمارت ہی کو کج کر ڈالا ہے۔ چنانچہ جب 'روح' صرف زندگی کے ہم معنیٰ ہو کر رہ گئی تو 'دین' بھی بس ایک 'نظامِ حیات' بن کر رہ گیا اور مذہب کا ایک ایسا لا مذہبی (SECULAR) ایڈیشن تیار ہو گیا جس میں مذہب کے لطیف حقائق سرے سے خارج از بحث ہو گئے ؎

خشتِ اوّل چوں نہد معمار کج ! تا ثریّا می رود دیوار کج !!

ایک حقیقت کی جانب مزید توجّہ فرمایئے !

جسدِ انسانی یا انسان کا وجودِ حیوانی خاکی الاصل ہے چنانچہ اس کی جملہ ضرورتیں اور اس کے تغذیہ و تقویّت کا تمام سامان بھی زمین ہی سے حاصل ہوتا ہے جبکہ رُوحِ انسانی قدسی الاصل اور "امرِ ربّ" ہے لہٰذا اس کے تغذیہ و تقویّت کی ضرورت بھی تمام تر کلامِ ربّانی ہی

(حاشیہ صفحہ سابقہ) اگرچہ عدمِ توازن کی تمام صورتیں برابر نہیں ہیں۔ چنانچہ بہت فرق ہے اس عدمِ توازن میں جو دنیا پرستی یا شکم پروری و شہوت پرستی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور اس عدمِ توازن میں جو ترکِ دنیا یا رہبانیّت کی صورت اختیار کرتا ہے۔ سابقہ اُمتوں میں عدمِ توازن کی پہلی صورت کی مثال یہود ہیں جنہیں "مَغضُوبِ عَلَیھِم" قرار دیا گیا ہے اور دوسری صورت کی مثال نصاریٰ ہیں جنہیں صرف "ضَالّین" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ مزید تقابل کے لیے دیکھیے سورۃ حدید، جس کے وسط میں یہود کا ذکر ہے جن کی دنیا پرستی نتیجۃً 'قساوتِ قلبی' کا اور آخر میں مُتبعین عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر ہے جن کی رہبانیت کو اگرچہ بدعت قرار دیا گیا لیکن اس تصریح کے ساتھ کہ تھی یہ نیکی کے جذبے ہی کی ایک غیر معتدل صورت !

سے پوری ہوسکتی ہے جسے قرآنِ حکیم نے رُوح[1] ہی سے تعبیر کیا ہے از روئے آیاتِ مبارکہ:

۱- وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا ۭ مَاكُنْتَ تَدْرِيْ مَا الْكِتٰبُ وَلَا الْاِيْمَانُ وَلٰكِنْ جَعَلْنٰهُ نُوْرًا نَّهْدِيْ بِهٖ مَنْ نَّشَاۗءُ مِنْ عِبَادِنَا ۔ (الشوریٰ : ۵۲)	اور اسی طرح (اے نبی) ہم نے وحی کی تمہیں ایک رُوح اپنے امر سے (اس سے پہلے تم کچھ نہ جانتے تھے کہ کتاب کیا ہے اور ایمان کیا) لیکن (اب) بنا دیا ہے اسے ایک نور جس کے ذریعے ہدایت دیتے ہیں ہم اپنے بندوں میں سے جس پر چاہیں!
۲- يُلْقِي الرُّوْحَ مِنْ اَمْرِهٖ عَلٰي مَنْ يَّشَاۗءُ مِنْ عِبَادِهٖ (المومن : ۱۵)	اِلقاء فرماتا ہے روح اپنے امر سے اپنے بندوں میں سے جس پر چاہے!
۳- يُنَزِّلُ الْمَلٰۗىِٕكَةَ بِالرُّوْحِ مِنْ اَمْرِهٖ عَلٰي مَنْ يَّشَاۗءُ مِنْ عِبَادِهٖ - (النحل : ۲)	نازل فرماتا ہے فرشتوں کو وحی کے ساتھ اپنے امر سے، اپنے بندوں میں سے جس پر چاہے!

اچھی طرح سمجھ لیجیے کہ رمضان المبارک کے پروگرام کی دو شقیں ہیں ایک دن کا روزہ اور دوسرے رات کا قیام اور اس میں قرارت و استماعِ قرآن! اور اگرچہ ان میں سے پہلی شق فرض کے درجے میں ہے اور دوسری بظاہر نفل کے، تاہم قرآنِ مجید اور احادیثِ نبویہ

---

[1] یہاں اس حقیقت کی جانب بھی توجہ ہو جائے کہ وحی کے لانے والے کو بھی قرآن نے کہیں "رُوحُ القُدس" سے موسوم فرمایا ہے اور کہیں "الرُّوحُ الامین" سے اور مہبطِ وحی بھی قرار دیا ہے قلب کو جو دراصل بمنزلۂ شاہ درہ ہے شہرِ رُوح کے لیے ۔ تو حقیقتِ وحی کے ضمن میں بھی ایک کلید مل جاتی ہے اگرچہ یہ بجائے خود ایک مستقل موضوع ہے! گویا وحی خود بھی روح، اس کے لانے والا بھی روح اور اس کا مہبط بھی روح ۔ جگرؔ کا ایک شعر اس نغمۂ وحی کی ماہیت کو خوب واضح کرتا ہے ؎

نغمہ وہی ہے نغمہ کہ جس کو   رُوح سُنے اور روح سُنائے!

علیٰ صاحبہا الصّلوٰۃ والسّلام دونوں نے اشارۃً اور کنایۃً واضح فرمادیا کہ یہ ہے رمضان المبارک کے پروگرام کا جزوِ لاینفک! چنانچہ قرآن نے وضاحت فرمادی کہ روزوں کے لیے ماہِ رمضان معیّن ہی اس لیے کیا گیا ہے کہ اس میں قرآنِ مجید نازل ہوا تھا: گویا یہ ہے ہی نزولِ قرآن کا سالانہ جشن!

شَھْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ	رمضان کا مہینہ ہے جس میں قرآنِ مجید
اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ۔ (البقرۃ: ۱۸۵)	نازل ہوا۔

اور احادیث نے تو بالکل ہی واضح کر دیا کہ رمضان المبارک میں 'صیام' اور 'قیام' لازم و ملزوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ:۔

۱۔ امام بیہقیؒ نے رمضان المبارک کی فضیلت کے ضمن میں جو خطبہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا 'شعب الایمان' میں نقل کیا ہے، اُس کے الفاظ ہیں:

جَعَلَ اللّٰهُ صِیَامَهٗ فَرِیْضَةً	اللہ نے قرار دیا اس میں روزہ رکھنا
وَقِیَامَ لَیْلِهٖ تَطَوُّعًا۔	فرض اور اُس کا قیام اپنی مرضی پر۔

گویا قیام اللیل اگرچہ "تَطَوُّعًا" ہے تاہم اللہ کی جانب سے 'مجعول' بہر حال ہے!

۲۔ بخاریؒ اور مسلمؒ دونوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ اِیْمَانًا وَّ	جس نے روزے رکھے رمضان میں ایمان و
اِحْتِسَابًا غُفِرَ لَهٗ مَا تَقَدَّمَ مِنْ	احتساب کے ساتھ بخش دیتے گئے اس کے
ذَنْبِهٖ وَمَنْ قَامَ رَمَضَانَ	تمام سابقہ گناہ۔ اور جس نے (راتوں کو) قیام
اِیْمَانًا وَّ احْتِسَابًا غُفِرَ لَهٗ مَا	کیا رمضان میں ایمان و احتساب کے ساتھ
تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ۔	بخش دیتے گئے اُس کے جملہ سابقہ گناہ۔

۳۔ امام بیہقیؒ نے 'شعب الایمان' میں حضرت عبداللہ ابن عمرو ابن العاصؓ سے روایت

کیا کہ آنحضورصلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

اَلصِّيَامُ وَالْقُرْآنُ يَشْفَعَانِ	روزہ اور قرآن بندۂ مومن کے حق
لِلْعَبْدِ يَقُوْلُ الصِّيَامُ	میں سفارش کریں گے ،روزہ کہے گا
اَیْ رَبِّ اِنِّیْ مَنَعْتُهُ الطَّعَامَ	اے رب! میں نے اسے روکے رکھا
وَالشَّهَوَاتِ بِالنَّهَارِ	دن میں کھانے اور خواہشات سے پس اس
فَشَفِّعْنِیْ فِيْهِ وَيَقُوْلُ	کے حق میں میری سفارش قبول فرما اور قرآن
الْقُرْآنُ مَنَعْتُهُ النَّوْمَ	کہے گا میں نے روکے رکھا اسے رات کو
بِاللَّيْلِ فَشَفِّعْنِیْ فِيْهِ	نیند سے پس اس کے حق میں میری سفارش
فَيُشَفَّعَانِ۔	قبول فرما۔تو دونوں کی سفارش قبول کی جائیگی

اور اب غور فرمایئے صوم رمضان کی حکمتوں پر!

حقائق متذکرہ بالا کے پیشِ نظر صیام و قیامِ رمضان کی اصلی غایت و حکمت اور ان کا اصل ہدف و مقصود ایک جملے میں اس طرح سمویا جا سکتا ہے کہ:۔۔۔۔ ایک طرف روزہ انسان کے جسدِ حیوانی کے ضعف و اضمحلال کا سبب بنے تاکہ رُوحِ انسانی کے پاؤں میں پڑی ہوتی بیڑیاں کچھ ہلکی ہوں اور بہیمیت کے بھاری بوجھ تلے دبی ہوئی اور سسکتی اور کراہتی ہوئی رُوح کو سانس لینے کا موقع ملے ۔۔۔۔ اور دوسری طرف قیامُ اللیل میں کلامِ ربانی کا رُوح پرور نزول[1] اُس کے تغذیہ و تقویت کا سبب بنے ۔۔۔۔ تاکہ ایک جانب اُس پر کلامِ الٰہی کی عظمت کما حقّہٗ منکشف ہو جائے اور وہ اچھی طرح محسوس کرے کہ یہی اُس کی بھوک کو سیری اور پیاس کو آسودگی عطا کرنے کا ذریعہ اور اُس کے دُکھ کا علاج اور درد کا درماں

---

[1] ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کُشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشّاف! (اقبالؒ)

ہے! ـــــ اور دوسری جانب رُوحِ انسانی ازسرِنو قوی اور توانا ہو کر "اپنے مرکز کی طرف مائل پرواز" ہو گویا اس میں تقرّب اِلی اللہ کا داعیہ شدّت سے بیدار ہو جائے اور وہ مشغولِ دعا و مناجات ہو جو اصل رُوح ہے عبادت[1] کی اور لُبِّ لُباب ہے رُشد و ہدایت کا!

یہی وجہ ہے کہ قرآنِ حکیم میں صوم و رمضان سے متعلق آیات[2] ہیں:

اولاً ـــــ مجرّد صوم کی مشروعیّت اور اس کے ابتدائی احکام کا ذکر ہوا اور اس کی غرض و غایت بیان ہوئی "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ" کے الفاظ میں اور

ثانیاً ـــــ صومِ رمضان کی فرضیّت اور اس کے تکمیلی احکام کا بیان ہوا اور اس کے ثمرات و نتائج کا ذکر ہوا دو طرح پر:

ایک ـــــ "وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰىكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ" کے الفاظ میں جو عبارت ہے انکشافِ عظمتِ نعمتِ قرآن اور اس پر اللہ کی جناب میں ہدیۂ تکبیر و تشکّر پیش کرنے سے ـــــ اور

دوسرے ـــــ "وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ ؕ اُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ . . . لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُوْنَ" کے الفاظ میں جو عبارت ہے انسان کے متوجّہ اِلی اللہ و متلاشیِ قربِ الٰہی اور مشغولِ دُعا اور محوِ مناجات ہونے سے جو اصل حاصل ہے عبادتِ ربّ کا!

الغرض! صیام و قیامِ رمضان کا اصل مقصود یہ ہے کہ رُوحِ انسانی بہیمیّت کے غلبے اور تسلّط سے نجات پا کر گویا حیاتِ تازہ حاصل کرے اور پوری شدّت و قوّت اور کمالِ ذوق و شوق کے ساتھ اپنے ربّ کی جانب متوجہ ہو جائے!

---

[1] احادیثِ نبویہ علٰی صاحبہا الصّلوٰۃ والسّلام: "اَلدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ" اور "اَلدُّعَاءُ هُوَ الْعِبَادَةُ"

[2] سورۃ البقرۃ آیات ۱۸۳ تا ۱۸۷

اب ذرا ایک بار پھر سوچیے کہ یہ 'روحِ انسانی' درحقیقت ہے کیا؟ جیسے کہ پہلے واضح ہو چکا ہے، یہ "اَمْرِ رَبِّی" بھی ہے اور جلوۂ ربّانی بھی۔ اِس کا تعلّق ذاتِ خداوندی کے ساتھ بالکل وہی ہے جو سورج کی ایک کرن کا سورج کے ساتھ کہ لاکھوں اور کروڑوں میل دُور آ جانے کے باوجود اپنے منبع سے منقطع اور اپنے جُداگانہ وجود کے باوصف اپنی اصل سے منفصل نہیں ہے ——— بعینہٖ یہی کیفیّت ہے رُوحِ انسانی کی کہ اپنے علیٰحدہ تشخّص کے باوجود خدا سے منفصل نہیں بلکہ متّصل ہے بقول عارفِ رُومی ؎

اتّصالے بے تکیّف بے قیاس
ہست رَبُّ النّاس را با جانِ ناس !

گویا قلبِ انسانی کی مکین روحِ ربّانی براہِ راست متّصل ہے ذاتِ ربّ کے ساتھ اور یہی ہے وہ عظیم امانت جس کے بارِ گراں کے نہ سماوات متحمّل ہو سکے نہ ارض و جبال لیکن جو حصّے میں آئی ظلوم و جہول انسانؔ کے : ؎

آسماں بارِ امانت نتواں گشت کشید
قرعۂ فال بنامِ منِ دیوانہ زدند !

یہی وجہ ہے کہ ایک حدیثِ قدسی کی رُو سے قلبِ مومن کی مکین خود ذاتِ الٰہی ہے :

مَاوَسِعَنِیْ اَرْضِیْ وَلَا سَمَائِیْ	میں نہ زمین میں سما سکا نہ آسمان میں،
وَلٰکِنْ وَسِعَنِیْ قَلْبُ عَبْدِیَ الْمُؤمِنِ	البتہ اپنے مومن بندے کے دل
(احیاء علوم الدین، امام غزالیؒ ج ۳ ص ۱۴)	میں میری سمائی ہو گئی۔!

؎ من نگنجم در زمین و آسماں لیک گنجم در دلِ مومن عیاں ! (سعدیؔ)

تو کیا بالکل درست نہیں یہ قولِ مبارک کہ " اَلصَّوْمُ لِیْ وَاَنَا اَجْزِیْ بِهٖ " ——— بلکہ " اَلصَّوْمُ لِیْ وَاَنَا اُجْزٰی بِهٖ " ——— اِس لیے جب کہ دوسری بدنی اور مالی عبادتوں

ؔ سورۃ الاحزاب آیت : ۲۔

کا حاصل ہے تزکیہ وتطہیرِ نفس وہاں صومِ رمضان کا حاصل ہے تغذیہ وتقویتِ رُوح جو متعلق ہے براہِ راست ذاتِ خداوندی کے ساتھ ——— لہٰذا روزہ ہوا خاص اللہ کے لیے اب چاہے یوں کہہ لیں کہ وہ خود ہی اس کی جزا دے گا یا یوں کہہ لیں کہ وہ خود تعالیٰ ہی بہ نفسِ نفیس اس کا انعام ہے، کوئی فرق واقع نہیں ہوتا اس لیے کہ خدا تو منتظر رہتا ہے کہ جیسے ہی کوئی بندہ خلوص واخلاص کے ساتھ اس کی طرف متوجہ ہو وہ بھی کمالِ شفقت وعنایت کے ساتھ اس کی طرف متوجہ ہو جائے ——— یہاں تک کہ ایک حدیثِ قدسی کی رُو سے اگر بندہ اُس کی جانب چل کر آتا ہے تو وہ تعالیٰ بندے کی جانب دوڑ کر آتا ہے اور اگر بندہ اُس کی طرف بالشت بھر بڑھتا ہے تو وہ تعالیٰ بندے کی طرف ہاتھ بھر بڑھتا ہے ——— گویا بقول علامہ اقبال مرحوم ؎

ہم تو مائل بہ کرم ہیں کوئی سائل ہی نہیں!
راہ دکھلائیں کسے؟ رہروِ منزل ہی نہیں!

کیا آپ جاننا چاہیں گے

کہ انگلستان میں ہونے والی پہلی بین الاقوامی

عالمی خلافت کانفرنس

نے امت مسلمہ اور بنی نوع انسان کو کیا پیغام دیا؟
اس کانفرنس میں داعی تحریک خلافت پاکستان

محترم ڈاکٹر اسرار احمد

خصوصی دعوت پر شریک ہوئے ——— کانفرنس کی کارروائی انگریزی زبان میں ہوئی ——— مقررین کے خطابات پر مشتمل ویڈیو کیسٹ درج ذیل پتہ پر دستیاب ہے۔ ہدیہ -/۱۵۰ روپے

مرکزی دفتر تحریک خلافت پاکستان ۴۔ اے مزنگ روڈ، لاہور فون: ۳۱۱۶۶۸

علمِ تفسیر پر ایک نظر (۳)

جناب تحسین بلخی، کینیڈا

دورِ صحابہؓ میں تفسیر

رہی دور صحابہ رضی اللہ عنہم میں تفسیر کی کیفیت، تو جہاں تک تفسیر قرآن کے اس غیر معمولی ذخیرے کا تعلق ہے جو آج ہمارے سامنے ہے، اس کا پتہ اس زمانے میں بھی نہیں ملتا۔ یہ ساری کاوشیں تابعین اور بعد کے ادوار کی ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس زمانے میں قرآن کی تفسیر و تشریح کا سرے سے کوئی کام ہی نہیں ہوا۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ صحابہؓ عموماً قرآن کی تفسیر میں شدت کے ساتھ احتیاط برتتے تھے، کیونکہ حدیثوں میں تفسیر بالرائے کی ممانعت اور اس کے متعلق سخت وعید آئی ہے، مثلاً حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ :

مَن قال فی القرآن برایہ فلیتبوا مقعدہ من النار[۲۶]

"جو شخص قرآن میں اپنی رائے سے کہے، اسے چاہئے کہ اپنا ٹھکانا جہنم بنالے"۔

اس بنا پر صحابہؓ کو دھڑکا لگا رہتا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ قرآن کی تفسیر میں غلطی ہو جائے اور وہ تفسیر بالرائے میں شمار ہو کر خدا کی گرفت کا سبب بن جائے، جیسا کہ حضرت ابو بکرؓ نے ایک موقع پر فرمایا کہ :

"کون سا ایسا آسمان مجھ پر سایہ فگن ہو گا اور کونسی زمین میرا بوجھ اٹھائے گی اگر میں قرآن میں کچھ اپنی رائے سے یا بغیر علم کے کہوں[۲۷]۔

لیکن صحابہؓ کی شدت احتیاط کا یہ طرز عمل ان آیتوں سے متعلق تھا جن کا براہ راست تعلق انسانی کردار و عمل سے نہیں تھا، لیکن وہ آیتیں جن میں بندوں سے کسی کام کے کرنے کا

مطالبہ یا کسی کام سے پرہیز کا حکم ہے، تو ان کی تشریح و توضیح خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال و افعال سے فرمادی تھی۔ صحابہؓ چونکہ سراپا عمل تھے ان کے سامنے اپنی اصلاح اور مخلوق خدا کی فلاح و بہبود تھی، اس لئے خدا کے امر و نہی سے متعلق آیات کے مدعا کی تبلیغ وہ اپنا فریضہ سمجھتے تھے، خصوصاً اس صورت حال کی بنا پر کہ اس زمانے میں اسلامی مملکت کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا تھا، تو یہ کیسے ممکن تھا کہ صحابہؓ اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ نہ ہوتے۔ اور اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی خاطر سب سے پہلے ان کے لئے ضروری تھا کہ وہ قرآن کی تفسیر و تشریح کے باب میں اپنی علمی بصیرت کو کام میں لائیں۔

چنانچہ صحابہؓ کی ایک خاصی تعداد ایسی تھی جو قرآن کی تشریح و تفسیر کیا کرتی تھی، لیکن جیسا کہ پہلے بتایا گیا، ان کی تفسیروں کا زیادہ تر تعلق انہی آیات سے ہوتا تھا جو امر و نہی پر مشتمل ہیں، اور وہ آیات جن کا براہ راست تعلق انسانی عمل و کردار سے نہیں ہے ان کی تفصیل میں جانے اور ان کی تعبیر و تفسیر کرنے سے وہ بہت احتیاط کرتے تھے کہ مبادا بیان میں کوئی غلطی ہو جائے اور امت ذہنی انتشار میں مبتلا ہو جائے۔

مشہور مفسرین صحابہؓ

ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے دس وہ جلیل القدر اور مشہور صحابہؓ ہیں جن سے زیادہ تر تفسیری روایتیں منقول ہیں اور وہ یہ ہیں[۴۸]

۱۔ حضرت ابوبکرؓ متوفی ۱۳ھ ۲۔ حضرت عمرؓ شہادت ۲۴ھ
۳۔ حضرت عثمانؓ شہادت ۳۵ھ ۴۔ حضرت علیؓ شہادت ۴۰ھ
۵۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ متوفی ۳۲ھ ۶۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ متوفی ۶۸ھ
۷۔ حضرت ابی بن کعبؓ متوفی ۱۹ھ[۴۹] ۸۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ متوفی ۴۴ھ[۵۰]
۹۔ حضرت زید بن ثابتؓ متوفی ۴۵ھ[۵۱] ۱۰۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ شہادت ۷۲ھ

ان میں سب سے زیادہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے تفسیری جواہر امتِ مسلمہ کو ملے ہیں [۵۲]، اور ایسا ہونا بھی چاہئے تھا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے

دعا فرمائی تھی کہ "یا اللہ ان (ابن عباس) کو کتابِ الٰہی کا علم عطا فرما" ۵۳۔ چنانچہ ان کی قرآن فہمی سے متأثر ہو کر ایک موقع پر حضرت عمرؓ نے ان کے بارے میں فرمایا کہ "یہ شخص بوڑھوں کا جوان ہے" ۵۴۔ یعنی جوان ہونے کے باوجود بوڑھوں جیسا وسیع اور پختہ علم رکھتا ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ ان کو "ترجمان القرآن" کہا کرتے ۵۵۔ اور حضرت ابن الحنفیہ (م ۸۱ھ) ان کو "حِبرُ الأُمة" کے لقب سے یاد کیا کرتے ۵۶۔

ان دس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے علاوہ حضرت انسؓ (م ۹۳ھ) حضرت ابو ہریرہؓ (م ۵۸ھ) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ (م ۷۴ھ) حضرت جابر بن عبد اللہؓ (م ۷۸ھ) اور حضرت عبد اللہ بن عمروؓ بن العاص (م ۶۵ھ) سے بھی تفسیری روایتوں کی خاصی تعداد منقول ہے ۵۷۔

دورِ صحابہؓ میں تفسیر کی نوعیت

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے قرآن حکیم کی جو تفسیریں منقول ہیں، ان کا بیشتر حصہ قرآن کے مفرد اور غریب الفاظ کی تشریح سے تعلق رکھتا ہے۔ یا آیاتِ احکام سے متعلق کوئی حدیث انہیں معلوم ہوتی تو وہی ان آیات کی توضیح و تشریح میں بیان کر دیا کرتے اور اگر کوئی حدیث انہیں معلوم نہ ہوتی، تو مفروضہ مسائل قائم کر کے تفسیری مباحث نہ چھیڑتے۔ البتہ اگر کوئی مسئلہ آن پڑتا اور کوئی معاملہ پیش آتا اور وقت کا تقاضا ہوتا کہ اس کا حل نکالا جائے تو پھر خود ہی فقہی نقطہ نظر سے تفسیر و تشریح کرتے ۵۸۔ رہے اعتقادی مسائل یا اسرارِ کائنات سے متعلق تفسیریں، تو اس باب میں صحابہ کرامؓ سے بہت کم تفسیریں پائی جاتی ہیں۔ اس طرح ہم با آسانی کہہ سکتے ہیں کہ دور صحابہؓ کی تفسیر لغوی، اثری اور قدرے فقہی تھی۔

کیا تفسیر میں کوئی تالیف ہوئی؟

یہ بات تو یقینی ہے کہ دور صحابہؓ میں نہ تفسیری مذاہب پیدا ہوئے تھے اور نہ تفسیر نے کوئی مستقل جداگانہ فن کی حیثیت اختیار کی تھی، اور چونکہ تفسیر نے کوئی مستقل جداگانہ فن کی حیثیت اختیار نہیں کی تھی اس لئے کچھ یقین ہی کی حد تک یہ بات بھی کہی جا سکتی ہے کہ دور صحابہؓ میں مستقل طور پر خاص تفسیر میں کتابیں نہیں لکھی گئیں، بلکہ اس دور میں

جن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنی وہ معلومات جمع کیں جو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل ہوئی تھیں' یعنی انہوں نے حدیث و سنت کے جو مجموعے لکھے یا اپنے تلامذہ کو لکھوائے' انہی مجموعوں میں وہ تفسیری جواہر بھی تھے جو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے تھے --- تاہم دور صحابہؓ کی دو ایسی کتب تفسیر کا سراغ ملتا ہے جو اس دور میں مستقل طور پر قلمبند کی گئی تھیں :

(الف) تفسیر ابن عباسؓ: اس کی بابت امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) کا یہ قول منقول ہے کہ :

> "مصر میں تفسیر کا ایک نسخہ ہے جس کو علی بن ابی طلحہ (م ۱۴۳ھ) نے روایت کیا ہے' اس نسخہ کے لئے اگر کوئی مصر تک کے سفر کی صعوبتیں برداشت کرے تو کوئی بڑی بات نہیں"[۵۹]۔

یہی وہ نسخہ ہے جس پر امام بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت ابن عباسؓ سے منقول تفسیری روایات کے باب میں اعتماد کیا ہے [۶۰] - اور یہ نسخہ --- جیسا کہ علامہ ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ھ) کا بیان ہے --- لیث بن سعد (م ۱۷۵ھ) کے کاتب ابو صالح عبداللہ بن صالح (م ۲۲۳ھ) کے پاس تھا جس کو انہوں نے بواسطہ معاویہ بن صالح (قاضی اندلس م ۱۵۸ھ) سے روایت کیا تھا اور معاویہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ سے سنا تھا اور علی بن ابی طلحہ براہ راست حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں' اور ابو صالح سے امام بخاری تک پہنچا[۶۱]۔

لیکن چونکہ علی بن ابی طلحہ کا سماع حضرت ابن عباسؓ سے ثابت نہیں اور ائمہ حدیث کا اس عدم سماع پر اجماع ہے [۶۲]' اور علامہ ابن حجر عسقلانی بھی لکھتے ہیں کہ وہ (علی بن ابی طلحہ) حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں حالانکہ انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے نہیں سنا ہے' بلکہ ان کے اور حضرت ابن عباسؓ کے درمیان مجاہد (م ۱۰۴ھ) واسطہ ہیں [۶۳]۔ اس لئے اس شبہ یا اعتراض کا جواب علامہ ابن حجر عسقلانی یہ دیتے ہیں کہ جب علی بن ابی طلحہ اور حضرت ابن عباسؓ کا درمیانی واسطہ معلوم ہو گیا اور یہ بھی کہ وہ ثقہ ہے تو پھر علی بن ابی طلحہ کی حضرت ابن عباسؓ سے اس نسخہ کی روایت مان لینے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی[۶۴]۔

لیکن حیرت ہے کہ واسطہ چاہے ثقہ ہو' لیکن علامہ ابن حجر عسقلانی نے ان سخت قسم کی

جرحوں کو کیسے نظرانداز کردیا جو علی بن ابی طلحہ پر امام احمد بن حنبل اور ابوداؤد وغیرہ محدثین و ائمہ رجال نے کی ہیں' اور جن کو خود علامہ ابن حجر عسقلانی نے اپنی کتاب "تہذیب التھذیب" میں نقل کیا ہے' یہاں تک کہ علامہ ابن حجر عسقلانی کے قول کے مطابق چونکہ علی بن ابی طلحہ اپنی رائے' اپنے خیالات اور اپنے مسلک کے لحاظ سے امام بخاری وغیرہ محدثین کی نظر میں سخت ناپسندیدہ تھے' اس لئے امام بخاری اپنی صحیح میں بکثرت باتیں جو تراجم وغیرہ میں نقل کرتے ہیں وہ معاویہ بن صالح کی وہی تفسیری روایت ہوتی ہیں جو بواسطہ علی بن ابی طلحہ عن ابن عباس ہیں' لیکن وہ (امام بخاری) علی بن ابی طلحہ کا نام نہیں لیتے بلکہ صرف یہ کہتے ہیں کہ "ابن عباس نے کہا" یا یہ کہ "ابن عباس سے یہ مذکور ہے"۔[۶۵]

تو پھر علی بن ابی طلحہ اور حضرت ابن عباسؓ کا درمیانی واسطہ اگر ثقہ ہو تو بھی کیا علی بن ابی طلحہ کے متعلق علامہ ابن حجر عسقلانی کی فراہم کردہ معلومات کے باوجود محدثین کے اصول سے اس نسخہ کی صحت کے باب میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی؟ اس کا جواب علامہ ابن حجر عسقلانی کے متذکرہ بالا قول میں نظر نہیں آتا۔

پھر جن ابو صالح (عبداللہ بن صالح م ۲۲۳ھ کاتب لیث بن سعد م ۱۷۵ھ) سے یہ نسخہ امام بخاری کو ملا اور جن سے امام بخاری روایت کرتے ہیں' ان کے بارے میں ائمہ رجال نے جو جرحیں کی ہیں ان سب سے قطع نظر صرف ایک اس بات کو پیش نظر رکھا جائے کہ ان (ابو صالح) کے اور ان کے ایک پڑوسی کے درمیان کچھ عداوت تھی' ان کا وہ پڑوسی حدیثیں وضع کرتا اور ابو صالح کے خط کے مشابہ خط میں لکھ کر ان کے گھر میں ان کی کتابوں کے درمیان پھینک دیتا تھا' ابو صالح یہ سمجھتے کہ یہ ان کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تحریر ہے چنانچہ وہ اس کی روایت کردیا کرتے[۶۶] تو پھر بھی اس نسخہ کی صحت محل نظر ہو جاتی ہے کیونکہ پھر اس نسخہ کی بابت قدرتاً ذہن وہ یقینی ذریعہ معلوم کرنا چاہتا ہے جس سے یہ علم و اطمینان حاصل ہو کہ ابو صالح سے امام بخاری کو جو نسخہ ملا تھا وہ بعینہٖ وہی تھا جو حضرت ابن عباسؓ نے لکھا' یا لکھوایا اور ابو صالح کے یہاں ان کے اس پڑوسی کی کارستانی سے اس کے اندر کسی طرح کا خلط ملط نہ ہوا۔

اور پھر ان تمام باتوں سے قطع نظر یہ بات بہرحال قابل غور و توجہ ہے کہ گفتگو اس باب میں ہو رہی ہے کہ دورِ صحابہؓ میں کسی صحابی نے خاص تفسیر میں مستقل طور پر کوئی تالیف کی یا نہیں' اور جب علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباسؓ سے کچھ سنا ہی نہیں تو پھر یہ بات کس طرح کہی جا سکتی ہے کہ یہ نسخہ خود حضرت ابن عباسؓ کا لکھا ہوا یا لکھوایا ہوا تھا۔ یہ بات تو اسی وقت کہی جا سکتی ہے جب اس کی تصریح ہو کہ علی بن ابی طلحہ نے جس نسخہ کی روایت کی ہے وہ ان کو اس درمیانی واسطہ (مجاہد) سے ملا تھا اور اس درمیانی واسطہ (مجاہد) کو وہ نسخہ حضرت ابن عباسؓ نے عطا کیا تھا یا انہیں املا کرایا تھا اور مجاہد نے علی بن ابی طلحہ کو منتقل کیا' جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی "الصحیفۃ الصادقۃ" کے بارے میں مذکور ہے کہ وہ نسخہ ان سے ان کے صاحبزادے (محمد) کو ملا اور ان سے ان کے صاحبزادے (شعیب) کو ملا اور شعیب سے ان کے لڑکے عمرو (بن شعیب بن محمد بن عبد اللہ بن عمرو بن العاص) متوفی ۱۱۸ھ کو ملا۔

لیکن یہاں تو ایک نسخہ ہے جس کی روایت علی بن ابی طلحہ کرتے ہیں' جو ان کو حضرت ابن عباسؓ سے بہرحال نہیں ملا' پھر کیا مجاہد سے ملا؟ اور کیا مجاہد کو حضرت ابن عباسؓ سے ملا تھا؟ یہ کوئی نہیں بتاتا۔ صرف علی بن ابی طلحہ اور حضرت ابن عباسؓ کے درمیانی واسطہ سے حجاب اٹھایا جاتا ہے اور یہ کہ وہ ثقہ ہے۔ مان لیجئے کہ واسطہ بھی ثقہ ہے اور اس واسطہ سے روایت کرنے والا راوی بھی ثقہ ہے' لیکن یہ احتمال بہرحال موجود ہے کہ انہوں نے مجاہد سے جو سنا ہو وہ خود لکھ لیا ہو' اور اس کی روایت کرتے ہوں یا اس درمیانی واسطہ نے علی بن ابی طلحہ کو املا کرا دیا ہو' نہ یہ کہ اس درمیانی واسطہ نے علی بن ابی طلحہ تک کوئی ایسا نسخہ منتقل کیا ہو جو حضرت ابن عباسؓ کا مکتوبہ ہو اور اس درمیانی واسطہ کو حضرت ابن عباسؓ نے دیا ہو یا لکھوایا ہو۔ ایسی صورت میں یہ تالیف تابعی کی ٹھہرتی ہے نہ کہ صحابی کی۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مجاہد نے ایک تفسیر لکھی تھی (جس کا تذکرہ آگے اپنے مقام پر آئے گا) اور علی بن ابی طلحہ کو وہ تفسیر مل گئی یا انہوں نے اس کی نقل کر لی یا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مجاہد نے ان کو املا کرائی اور چونکہ مجاہد حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں' اس لئے علی بن ابی طلحہ اس کی روایت براہ راست حضرت ابن عباسؓ سے

کرنے لگے اور لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ وہ حضرت ابن عباسؓ کی تالیف ہے اور یوں وہ تفسیر ابن عباس کے نام سے مشہور ہو گئی' یہاں تک کہ ابو صالح کے ذریعہ وہ امام بخاری تک پہنچی .... حاجی خلیفہ نے جہاں سفیان بن عیینہ اور وکیع بن الجراح وغیرہ کی تالیف کردہ ان کتب تفسیر کا تذکرہ کیا ہے جن میں صحابہؓ اور تابعین کے اقوال جمع کئے گئے ہیں وہیں اسی قبیل کی کتب تفسیر کی تالیف کرنے والوں کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "ثم بعد هولاء طبقة اخرٰی منهم عبد الرزاق وعلی بن ابی طلحة وابن جریر وابن ابی حاتم .... الخ [۶۷] ۔ اور احتمال کی حد تک یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے جو احادیث و سنن قلمبند کی تھیں یا اپنے تلامذہ کو لکھوائی تھیں اور ان میں تفسیر سے متعلق بھی ارشاداتِ نبویہ تھے' اور خود حضرت ابن عباسؓ کے جو افادات ان کے تلامذہ نے لکھے تھے' وہ سب یکجا تھے' لیکن بعد میں ان میں سے کسی نے تفسیر کا حصہ علیحدہ کر لیا یا نقل کر لیا اور وہ علی بن ابی طلحہ کو مل گیا اور لوگوں نے اسے حضرت ابن عباسؓ کی خاص تفسیر میں ایک الگ مستقل تالیف کی حیثیت دے دی۔

(ب) تفسیر ابی بن کعبؓ: دوسری تالیف جو خاص تفسیر میں مستقل تالیف کی حیثیت سے صحابی کی بتائی جاتی ہے وہ ہے "تفسیر ابی بن کعبؓ" جس کا تعارف علامہ سیوطی اس طرح کراتے ہیں کہ ابی بن کعب سے ایک بڑا نسخہ (مروی) ہے' جس کو ابو جعفر رازی نے بواسطہ ربیع بن انس عن ابی العالیہ عن ابی بن کعب روایت کیا ہے۔ اور یہ باسنادِ صحیح ہے' اور ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے اس سے بکثرت روایتوں کی تخریج کی ہے اور اسی طرح حاکم (م ۴۰۵ھ) نے اپنی مستدرک میں اور احمد (ابن حنبل م ۲۴۱ھ) نے اپنی مسند میں تخریج کی ہے [۶۸]۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمارے محدثین اور ائمہ رجال نہ ربیع بن انس (م ۱۳۹ھ) سے مطمئن و خوش ہیں اور نہ ابو جعفر الرازی (عیسیٰ بن ابی عیسیٰ ماہان) سے۔ ربیع بن انس میں تو ابن معین (م ۲۳۳ھ) کو تشیع اور "بافراط تشیع" (كان يتشيع فيفرط) نظر آتا ہے اور ابن حبان انہیں ثقات میں سے تو شمار کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی اس بات کی بھی خبر دیتے ہیں کہ ان کی ان مرویات سے لوگ اجتناب کیا کرتے جن کو ابو جعفر الرازی روایت کرتے کیونکہ ابو جعفر الرازی کی ان روایات میں بکثرت اضطراب ہے جو عن الربیع بن

انس" ہیں ۶۹۔ اور ابو جعفر الرازی امام احمد بن حنبل کی نظر میں روایت کرنے میں غلطیاں کیا کرتے اور حافظ ابو زرعہ (۲۶۴ھ) کی معلومات یہ تھیں کہ ان (ابو جعفر الرازی) کو بکثرت وہم لاحق ہوتا اور ابن خراش (م ۲۸۳ھ) ان کو سچا تو کہتے ہیں مگر ساتھ ہی ان کے حافظہ اور ان کی یادداشت کو بہت خراب بتاتے ہیں۔ اور ابن حبان یہ خبر دیتے ہیں کہ وہ منکر باتیں روایت کیا کرتے اور سند میں مشاہیر کے نام استعمال کر لیتے ۷۰۔ (شاید حافظہ کی خرابی کا اثر ہو) اور اس کی تائید علامہ ذہبی کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ یا دوسرے صحابی سے معراج کے باب میں ایک ایسی طویل حدیث روایت کی گئی ہے جس میں نہایت منکر اور نازیبا الفاظ ہیں اور اس روایت کی سند یہ ہے :ابو جعفر الرازی عن الربیع بن انس عن ابی العالیہ عن ابی ہریرہ ۱۷۔

اس صورت حال کی بنا پر حضرت ابی بن کعبؓ سے (مروی) بالفاظ علامہ سیوطی اس "نسخة کبیرة" (ایک بڑا نسخہ) کے بارے میں کیا کہا جائے؟ اور جہاں تک علامہ سیوطی کے اس قول کا تعلق ہے کہ "یہ باسناد صحیح ہے" تو معلوم نہیں ان کے اسناد کو "صحیح" کہنے کا مطلب کیا ہے؟ ممکن ہے مطلب یہ ہو کہ یہ اسناد اپنے متصل ہونے کے لحاظ سے صحیح ہے، یعنی درمیان سے کوئی راوی ساقط نہیں ہے، جیسا کہ علی بن ابی طلحہ والی روایت کردہ "تفسیر ابن عباسؓ" والے قضیہ میں علی بن ابی طلحہ اور حضرت ابن عباسؓ کا درمیانہ راوی ساقط ہے۔

پھر ابن ندیم نے ابی بن کعبؓ کے اس نسخہ کا تذکرہ ان کتابوں میں کیا ہے جو "فضائل القرآن" میں تالیف کی گئیں ۷۲۔ اس سے یہ خیال گزرتا ہے کہ ممکن ہے حضرت ابی بن کعبؓ نے کوئی ایسا مجموعہ قلمبند کیا ہو جس میں قرآن اور اس کی تعلیم و تعلم سے متعلق کچھ ایسی حدیثیں ہوں جو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوں۔ اگر ایسا تھا تو یہ کتاب کوئی کتابِ تفسیر قرار نہ پائے گی، لیکن بعض علمائے سلف ایسی کتابوں کو بھی کتبِ تفسیر کے ذیل میں درج کر دیتے ہیں جن کا کوئی بھی تعلق قرآن سے ہوتا ہے، مثلاً حاجی خلیفہ نے سیوطی کی "الاتقان فی علوم القرآن" اور زرکشی کی "البرہان فی علوم القرآن" کو بھی کتب تفسیر میں شمار کرایا ہے ۷۳، حالانکہ ان کا تعلق ایسے مسائل و مباحث سے ہے جن کا

جاننا قرآن کی تفسیر کرنے کے لئے ضروری ہے' نہ کہ یہ کتابیں بجائے خود قرآن کی تفسیریں ہیں۔ حتیٰ کہ ایک کتاب "تعداد الآی" کو بھی حاجی خلیفہ نے کتب تفسیر میں شمار کرایا ہے [۷۴] — حالانکہ اس کے نام ہی سے واضح ہوتا ہے کہ اس میں محض آیتوں کی تعداد کا شمار و بیان ہوگا۔

لیکن یہاں پھر ایک مشکل پیش آتی ہے' وہ یہ کہ حضرت ابی بن کعب سے ہر ہر سورۃ کی فضیلت میں جو روایت ملتی ہے' اس کو ہمارے محدثین اور علمائے تفسیر موضوع کہتے ہیں [۷۵]۔ اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہوتا ہے کہ ابن ندیم نے حضرت ابی بن کعبؓ کی تالیف کردہ جس کتاب کا تذکرہ کیا ہے' وہ اگر ان کی طرف غلط منسوب نہیں کردی گئی ہے تو پھر اس نسخہ کے راویوں کے بارے میں کتب رجال کی فراہم کردہ معلومات کو دیکھتے ہوئے اس امکان سے صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا کہ پھر بعد میں آگے چل کر اس نسخہ کے اندر بہت کچھ الحاق و ازدیاد ہوگیا تا آنکہ وہ "نسخة كبيرة" بن گیا۔

یا پھر یہ کہا جائے کہ علامہ سیوطی نے جس نسخہ کا تذکرہ کیا ہے' وہ وہ کتاب نہیں ہے جس کا تذکرہ ابن ندیم نے کیا ہے' بلکہ صورت واقعہ یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ کی مجالسِ درس میں جو تفسیری افادات سنے گئے ان کو ان کے تلامذہ حلقہ درس سے جب اپنے گھروں میں آتے تو اپنے پاس محفوظ رکھنے کے خیال سے از خود ضبطِ تحریر میں لاتے رہے' بغیر اس کے کہ حضرت ابی بن کعبؓ نے املا کرایا ہو' یا ان کے بعد ان کے تلامذہ ضبط تحریر میں لے آئے' اور اس نسخہ کی روایت حضرت ابی بن کعبؓ سے کرنے لگے' کیونکہ سنا تو بہرحال تھا ہی اور واقعہ کی اس نوعیت کا بخوبی امکان ہے کیونکہ ابو العالیہ نے ایک تفسیر لکھی تھی جس کے بارے میں حاجی خلیفہ لکھتے ہیں کہ "رواه الربيع بن انس عنه" [۷۶]۔ جس کا تذکرہ آگے اپنے مقام پر آئے گا' ہو سکتا ہے کہ وہ (ابو بکر العالیہ) اسی کی روایت حضرت ابی بن کعبؓ سے کرتے ہوں' بلکہ بنظر غائر دیکھا جائے تو کچھ اس کی تائید ہی کرتا ہے' کیونکہ انہوں نے یہ نہیں کہا کہ حضرت ابی بن کعبؓ نے ایک تفسیر قلمبند کی تھی' بلکہ ان کا جملہ یہ ہے کہ "فعنه نسخة كبيرة"۔ یعنی 'ابی بن کعب سے ایک بڑا نسخہ (مروی) ہے۔ جس کی روایت ابو جعفر الرازی عن الربیع بن انس عن ابی العالیہ عن ابی بن کعبؓ کرتے

ہیں۔ ایسی صورت میں اس نسخہ کے راویوں کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے سے قطع نظر یہ بات بہرحال ثابت ہوتی ہے کہ وہ خود حضرت ابی بن کعبؓ کی تالیف نہ تھی' اور یوں وہ بات متحقق ہو جاتی ہے جو اس گفتگو کی ابتدا میں بیان کی گئی کہ دور صحابہؓ میں مستقل طور پر خاص تفسیر میں کوئی تالیف نہیں ہوئی۔

چند مثالیں

دورِ صحابہؓ میں تفسیر کی نوعیت سے متعلق اس بات کا تذکرہ کیا جا چکا ہے کہ صحابہؓ کی تفسیر عام طور پر لغوی اور اثری ہوتی تھی اور ضرورت پڑنے پر وہ اپنی اجتہادی اور فقہی بصیرت کو بھی کام میں لاتے تھے۔ اب اسے ذرا وضاحت کے ساتھ سمجھنے کے لئے ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں' اور یہ ساری مثالیں "الاتقان" سے ماخوذ ہیں [۷۷]۔ صاحبِ اتقان نے سب کا تذکرہ ان کے مآخذ و مراجع (بخاری' ترمذی' ابن جریر' مسند احمد بن حنبل وغیرہ) کے ساتھ کیا ہے۔

۱۔ حضرت ابن مسعودؓ' حضرت ابو ہریرہؓ (م ۵۸ھ) اور حضرت سمرہ بن جندبؓ (م ۵۸ھ) سے "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى" [۷۸] میں "الصَّلٰوة الوُسطٰى" کی تفسیر میں "نماز عصر" منقول ہے اور ان تینوں حضرات نے یہ تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر بیان کی ہے۔

۲۔ سورۃ البقرہ رکوع ۲۱ میں کھانے پینے سے متعلق چند حرام چیزوں کا تذکرہ کرتے ہوئے ارشاد ہوا ہے کہ "وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ" [۷۹]۔ اس کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ "ذُبِحَ لِلطَّواغيت" (جو جانور طاغوتوں کے نام پر ذبح کئے جائیں)

۳۔ سورۃ البقرہ کی آیت وصیت (۱۸۰) کے جملہ "اِنْ تَرَكَ خَيْرًا" (مرنے والا اگر خیر چھوڑے) میں "خَيْرًا" کی تفسیر حضرت ابن عباسؓ نے "مَالًا كثيرًا" (مال کثیر) سے فرمائی۔

۴۔ حضرت ابی بن کعبؓ سے "وَاَرْسَلْنٰهُ اِلٰى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيْدُوْنَ" [۸۰] کی تفسیر میں "يزيدون عشرين الفًا" (اس سے بیس ہزار زائد تھے' یعنی کل

ایک لاکھ بیس ہزار) منقول ہے اور انہوں نے یہ تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر بیان کی ہے۔

۵۔ سورۃ المائدہ (آیت ۱۰۳) میں وارد شدہ لفظ "بُحَیرَۃ" کی تشریح میں حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ

"یہ ایسی اونٹنی کو کہتے تھے کہ جب وہ پانچ دفعہ بچے جن چکتی تو پانچواں بچہ اگر نر ہوتا تو اسے ذبح کرکے اس کا گوشت صرف مرد کھاتے اور عورتیں نہیں کھاتی تھیں اور اگر وہ پانچواں بچہ مادہ ہوتا تو اس اونٹنی کے دونوں کان چیر کر اُسے آزاد چھوڑ دیا جاتا تھا۔" (یعنی' پھر نہ کوئی اس پر سوار ہوتا' نہ اس کا دودھ پیا جاتا' نہ اسے ذبح کیا جاتا' نہ اس کا اون اتارا جاتا۔ اسے حق تھا کہ جس کھیت اور جس چراگاہ میں چاہے چرے اور جس گھاٹ سے چاہے پانی پیئے۔ یہ زمانہ جاہلیت کی ایک مذہبی رسم تھی)

پھر اس لفظ (بُحَیرَۃ) کے بعد وارد شدہ لفظ سَائِبَۃ اور وَصِیلَۃ اور حَام کی تفسیریں بھی حضرت ابن عباسؓ نے فرمائی ہیں۔ لیکن چونکہ مقصود محض مثال دینا ہے' اس لئے اسی پر اکتفا کی جارہی ہے۔ بقیہ الفاظ کے بارے میں "الاتقان نوع ۳۶" کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

۶۔ حضرت ابن عباسؓ قرآن کے مفرد الفاظ کی لغوی تشریح کے باب میں شعرائے جاہلیت کے اشعار سے استشہاد کیا کرتے' چنانچہ ایک موقع پر ان سے نافع بن ارزق[۸۱] اور نجدہ بن عویمر[۸۲] نے دوڈھائی سو کے قریب قرآنی الفاظ کے بارے میں دریافت کیا' اور حضرت ابن عباسؓ نے ہر لفظ کی جو تشریح فرمائی تو اس کے ثبوت میں کسی نہ کسی شاعر کا شعر پڑھا' مثلاً

نافع : "عَنِ الْیَمِینِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِینَ" (المعارج : ۳۷) میں وارد شدہ لفظ "عِزِین" کا مفہوم کیا ہے؟

ابن عباسؓ : لوگوں کے حلقہ بنالینے اور کسی کے اردگرد جمع ہوجانے کو کہتے ہیں۔

نافع : کیا عرب اس مفہوم سے واقف ہیں؟

ابن عباسؓ : ہاں' کیوں نہیں۔ کیا تم نے عبید بن الابرص[۸۳] کا یہ شعر نہیں سنا؟

فجاؤا یھرعون الیہ حتی
یکونوا حول منبرہ عزینا [۸۴] ۔

نافع : "لَا فِيهَا غَولٌ" (سورۃ الصافات آیت ۴۷ میں جنت کی شراب کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس میں غول نہ ہو گا) تو غول کسے کہتے ہیں؟

ابن عباس : سرگرانی و مدہوشی اور کراہیت کو۔

نافع : ثبوت؟

ابن عباس : امرؤالقیس [۸۵] کہتا ہے کہ :

رُبَّ کَاسٍ شربتُ لا غول فیھا
وسقیتُ الندیم منھا مزاجا [۸۶] ۔

۷۔ سورۃ البقرہ میں وہ عورت جس کا شوہر وفات پا جائے' اس کی عدت کے بارے میں ارشاد ہوا ہے کہ :

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا [۸۷]

(یعنی) "جو لوگ تم میں سے وفات پا جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ بیویاں چار مہینے دس دن اپنے آپ کو روکے رہیں"۔

اور سورۃ الطلاق میں مطلقہ عورت کی عدت کے احکام کے سلسلے میں ارشاد ہوا ہے کہ :

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ [۸۸]

(یعنی) "حمل والی عورتوں کی عدت وضع حمل تک ہے"۔

اب واقعہ کی ایک نوعیت یہ سامنے آتی ہے کہ ایک حاملہ عورت کا شوہر وفات پاتا ہے' ایسی صورت میں اس کی عدت کیا ہو گی؟ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ وغیرہ نے یہ فرمایا کہ وضع حمل ہو گی۔ اور حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ وغیرہ نے فرمایا کہ وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو مدت زیادہ ہو گی وہ اس کی عدت ہو گی [۸۹]۔ یہ فقہی زاویۂ نگاہ سے صحابہؓ کے تفسیری افادات کی مثال ہے۔ گویا حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ نے سورۃ البقرہ والی آیت کا محل ایسی غیر حاملہ عورتوں کو قرار دیا جن کے شوہر وفات پا

جائیں' خواہ ایسی صورت ہی کیوں نہ پیش آئے کہ کوئی شوہر اپنی غیر حاملہ بیوی کو طلاق دے اور دوسرے تیسرے دن اچانک شوہر کا ہارٹ فیل ہو جائے اور سورۃ الطلاق والی آیت کا محل حاملہ عورتوں کو قرار دیا' خواہ وہ مطلقہ ہوں اور ان کے شوہر زندہ ہوں یا مطلقہ نہ ہوں مگر ان کے شوہر وفات پاجائیں یا ایسی صورت رونما ہو کہ شوہر نے اپنی حاملہ بیوی کو طلاق دی اور دوسرے' تیسرے دن اچانک شوہر کا ہارٹ فیل ہو گیا۔ جبکہ حضرت علیؓ وغیرہ نے دونوں آیتوں میں تطبیق کی ایک راہ اختیار فرمائی۔

صحابہؓ کا طریق تفسیر سادہ تھا

غرض' علامہ ابن تیمیہ کے قول کے مطابق' حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کو قرآن کے معانی و مطالب کی تعلیم دی جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تک قرآن کے الفاظ پہنچائے [۹۰]' پھر صحابہ رضی اللہ عنہم کے سینوں کی امانتیں تابعین کی طرف منتقل ہوئیں اور چونکہ صحبتِ نبوی کے سبب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں ایک ایسی فکری وحدت پیدا ہو گئی تھی جو دینی افتراق میں ان کو مبتلا نہیں ہونے دیتی تھی' اس لئے جو اجتہادی اختلاف ان کے درمیان کبھی ہوئے تو وہ بس اختلافِ رائے کی حد تک تھے اور کسی فرقہ بندی کا سبب نہ بنے۔

اگرچہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اسلام دشمن خفیہ تحریک جو ملت کی وحدت کو پارہ پارہ کر دینے کی خاطر عرصہ سے زیر زمین (Under ground) کام کر رہی تھی' جب حضرت عثمانؓ کی خلافت کے نصف آخر میں نمودار ہوئی اور حضرت عثمانؓ کی شہادت (۳۴ھ) کے المیہ سے اسلام کو دوچار ہونا پڑا' تو سبائیت نے اپنی مقصد براری کے لئے جس طرح وضعِ حدیث کا فتنہ اٹھایا[۹۱] اسی طرح من مانی تاویل اور دور از کار تعبیر کے ذریعہ قرآن حکیم کو بھی استعمال کرنا شروع کر دیا' مثلاً حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ نے اپنے نزاع کے لئے جو تحکیم پر اتفاق کیا تو یہ سازشی تحریک [۹۲] کس طرح گوارا کر سکتی تھی کہ اس کی محنتوں پر پانی پھر جائے' اس لئے اس نے اپنے بطن سے خارجیت کو جنم دیا [۹۳]' جس نے یہ نعرہ لگایا کہ "لَا حُکمَ اِلَّا لِلّٰہ" [۹۴]۔ حالانکہ قرآن مجید میں وارد شدہ "اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ" [۹۵]

کو تحکیم کے ناجائز ہونے سے دور کا بھی واسطہ نہیں' کیونکہ خود قرآن حکیم نے ایک موقع پر شوہر اور بیوی کے درمیان نزاعی امور کے فیصلے کے لئے تحکیم کا طریقہ اس طرح بتایا ہے کہ :

فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا (النساء۔ ۳۵)

(اگر تم لوگوں کو شوہر اور بیوی کے درمیان تفرقہ کا اندیشہ ہو) تو ایک ثالث خاوند کے کنبے میں سے مقرر کرو اور ایک بیوی کے کنبے میں سے (مقرر کرو)"

اس طرح سیاسی گروہ بندیوں نے اسلام میں داخلی طور پر مستقل فرقہ بندیوں کی شکل اختیار کی' تاکہ آگے چل کر اسلام کو ملیا میٹ کرنے اور دین کا حلیہ بدل ڈالنے کی نت نئی چالیں اور تدبیریں کام میں لائی جاتی رہیں۔

اسی کے ساتھ تاریخ کو اس حقیقت کا بھی اعتراف ہے کہ ان فرقہ بندیوں سے صحابہؓ کا دامن پاک رہا اور یہی وجہ ہے کہ سبائیت ہو یا خارجیت' ہر خلافت کے لئے دردِ سری ہے اور ہر خلافت نے ہر ایک سے اپنی برات ظاہر کی ہے' خواہ وہ حضرت علیؓ کی خلافت ہو یا حضرت معاویہؓ کی یا حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ کی۔

پھر صحابہؓ کا دور ابھی ختم نہیں ہوا ہے کہ ہم معبد الجہنی[۹۶] کو ایک ایسے عقیدے کی تخم ریزی کرتے ہوئے دیکھتے ہیں جس میں بندے کے اختیار کو کچھ اتنی آزادی اور اس قدر اونچی حیثیت کا مالک قرار دیا جاتا ہے کہ وہ قدرتِ الٰہی کو گویا چیلنج کرنے لگتا ہے' اور جس عقیدے کی بنیاد پر "قدریہ" نامی فرقہ پیدا ہوا[۹۷]' اور یہ فرقہ بھی اپنے باطل عقیدے اور نظریات کے لئے قرآن کو استعمال کر رہا تھا۔

لیکن ان تمام باتوں کے باوجود تفسیر قرآن کے باب میں صحابہؓ کی تعلیم کا طریقہ وہی سادہ رہا' جس کا تذکرہ اوپر کیا جا چکا ہے' اگرچہ حضرت علی' حضرت عبد اللہ بن عباس' حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ ان سارے باطل افکار و نظریات کی شدت کے ساتھ تردیدیں کرتے تھے۔

اس کی وجہ بالکل ظاہر ہے اور وہ یہ کہ قرآن کی کسی آیت کے متعلق صحابہؓ کا محض یہ کہہ دینا کافی تھا کہ اس کا مفہوم و مدّعا اور اس کی مراد و منشا یہ نہیں ہے' کیونکہ جس ماحول

اور جس فضا میں قرآن کا نزول ہوا تھا صحابہؓ اس کے عینی شاہد تھے۔ مزید بر آں انہیں براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن کی تفسیر کا علم حاصل ہوا تھا۔ پھر کس میں جرأت تھی جو صحابہؓ کے رُودررُو یہ کہتا کہ اسلام اور قرآن کو آپ نے نہیں سمجھا یا ہم آپ سے زیادہ سمجھتے ہیں' خواہ اسلام کا کوئی معاند مذہبی لبادہ اوڑھ کر ظاہری شکل وصورت کے لحاظ سے کتنے ہی مقدس بھیس میں کیوں نہ سامنے آتا اور خواہ کوئی فکری داؤ پیچ اور ذہنی کُشتی میں کتنا ہی ماہر کیوں نہ ہوتا۔ اس لئے عام طور پر نجوئی اور سرگوشیوں سے یا خفیہ مراسلات اور معتمد علیہ خاص قاصدوں کے ذریعے یہ اسلام دشمن عناصر اپنی مہم چلا رہے تھے' اور اگر زبانیں کھلتیں بھی تو آوازیں دبی دبی سی ہوا کرتیں' جن کی تردیدیں' جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا صحابہؓ کرتے رہتے۔ اور یہی وجہ ہے کہ دورِ صحابہؓ میں نہ اس طرح کے مباحث اٹھے اور نہ ان میں اس طرح کا زور و شور پیدا ہوا جس طرح کے مباحث اور جن میں زور و شور کا مظاہرہ ہم کو بعد کے ادوار میں نظر آتا ہے۔

حواشی

۴۶۔ تفسیر ابن جریر طبری ج اول ص ۳۴ مطبوعہ مصر ۱۹۵۴ء و زرکشی۔ البرہان نوع ۴۱ بحوالہ بیہقی۔

۴۷۔ تفسیر ابن جریر طبری ج ا ص ۳۵ مطبوعہ مصر ۱۹۵۴ء و زرکشی۔ البرہان نوع ۴۱

۴۸۔ سیوطی۔ الاتقان نوع ۸۰

۴۹۔ بعض حضرات کے قول کے مطابق ۲۲ھ میں وفات ہوئی (ملاحظہ ہو علامہ ذہبی م ۷۴۸ھ کی تذکرہ الحفاظ جلد اول ص ۱۶ مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۳۳ھ) اور بقول بعض ۳۲ھ میں وفات ہوئی (الاستیعاب ابن عبد البر)

۵۰۔ بقول بعض ۴۲ھ میں وفات ہوئی اور ایک قول ۵۲ھ کا بھی ہے۔

۵۱۔ بقول بعض ۵۴ھ میں وفات ہوئی اور ایک قول ۵۵ھ کا بھی ہے (تذکرۃ الحفاظ۔ ذہبی جلد اول ص ۲۹)

۵۲۔ زرکشی۔ البرہان نوع ۴۱

۵۳۔ بخاری۔ کتاب العلم

۵۴۔ ابن عبد البر م ۴۶۳ھ۔ الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب ج اول ص ۲۷۳ مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۳۶ھ

۵۵۔ ابن عبد البر۔ الاستیعاب ج ا ص ۲۷۳

۵۶۔ سیوطی۔ الاتقان۔ نوع ۸۰

۵۷۔ سیوطی۔ الاتقان۔ نوع ۸۰

۵۸۔ مثلاً حضرت ابی بن کعبؓ سے مسروق (م ۶۳ھ) نے ایک دن ایک سوال کیا' حضرت ابی بن کعبؓ نے کہا کہ "ایسا ہوا بھی ہے؟" انہوں نے جواب دیا کہ "نہیں" حضرت ابی بن کعب نے فرمایا کہ ابھی ٹھہریئے' جب ایسا واقعہ پیش آئے گا تو آپ کے لئے اجتہاد کی تکلیف کی جائے گی۔ (مولانا سعید انصاری۔ سیر انصار حصہ اول ص ۱۶۴ مطبوعہ معارف اعظم گڑھ ۱۹۴۸ء بحوالہ مسند احمد حنبل ج ۵ ص ۱۳۲)

۵۹۔ طاش کبری زادہ (م ۹۶۲ھ) مفتاح السعادہ و مصباح السیادہ جلد اول ص ۴۰۱ مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۲۸ھ۔ و سیوطی۔ الاتقان نوع ۸۰

۶۰۔ طاش کبری زادہ۔ مفتاح السعادہ ج ۱ ص ۴۰۱

۶۱۔ سیوطی۔ الاتقان نوع ۸۰

۶۲۔ سیوطی۔ الاتقان نوع ۸۰

۶۳۔ ابن حجر عسقلانی۔ تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۳۳۹

۶۴۔ سیوطی۔ الاتقان نوع ۸۰ و طاش کبری زادہ مفتاح السعادہ ج ۱ ص ۴۰۱

مفتاح السعادہ میں ابن حجر کا یہ جملہ منقول ہے کہ "بعد ان عرفت الواسطة وهي ثقة فلا ضير في ذلك" "اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ واسطہ (مجاہد) کو ثقہ کہہ رہے ہیں' اور اتقان میں بجائے "هي" کے "هو" ہے۔ اور "هو" چونکہ ضمیر مذکر ہے اور لفظ "الواسطة" مونث ہے' جو اس کا مرجع نہیں ہو سکتا اس لئے بعض لوگوں نے اس کا مرجع علی بن ابی طلحہ کو ٹھہرایا ہے اور اس واسطہ سے روایت کرنے والا (علی بن ابی طلحہ) ثقہ ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن علی بن ابی طلحہ کے بارے میں جو معلومات ابن حجر نے دی ہیں وہ اسے ثقہ ٹھہرانے میں مانع ہیں.... ایسی صورت میں "هو" کا مرجع مجاہد ہی ہیں' اور وہ اس طرح کہ ضمیر "هو" لفظ "الواسطه" کی مناسبت سے نہیں ہے' بلکہ اس سے جو مراد اور اس کا جو مصداق (مجاہد) ہے وہ مرجع ہے۔

۶۵۔ ابن حجر عسقلانی۔ تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۳۳۹۔ ۳۴۰ مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۲۶ھ

۶۶۔ علامہ ذہبی م ۷۴۸ھ۔ میزان الاعتدال فی نقد الرجال ج ۲ ص ۲۰۰ مطبوعہ مصر ۱۹۶۳ء

۶۷۔ یعنی پھر ان لوگوں کے بعد دوسرا طبقہ (اسی قبیل کی کتاب تفسیر کے مؤلفین کا) ہے جن میں عبدالرزاق اور علی بن ابی طلحہ اور ابن جریر اور ابن ابی حاتم وغیرہ ہیں۔ (حاجی خلیفہ۔ کشف الظنون' جلد اول۔ عنوان "علم التفسیر")

۶۸۔ سیوطی۔ الاتقان۔ نوع ۸۰

۶۹۔ ابن حجر عسقلانی۔ تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۲۳۸

۷۰۔ ابن حجر عسقلانی۔ تہذیب التہذیب ج ۱۲ ص ۵۶
۷۱۔ ذہبی۔ میزان الاعتدال۔ ج ۳ ص ۳۲۰
۷۲۔ ابن ندیم۔ الفہرست ص ۶۱ عنوان "الکتب المؤلفہ فی فضائل القرآن۔"
۷۳۔ حاجی خلیفہ۔ کشف الظنون جلد اول عنوان "علم التفسیر"
۷۴۔ حاجی خلیفہ کشف الظنون جلد اول عنوان "علم التفسیر"
۷۵۔ زرکشی۔ البرہان۔ نوع ۲۶
۷۶۔ اس تفسیر کی روایت ربیع بن انس نے ابو العالیہ سے کی ہے (حاجی خلیفہ۔ کشف الظنون ج ۱ ص ۲۳۴)
۷۷۔ ملاحظہ ہو علامہ سیوطی کی "الاتقان" نوع ۳۶ و نوع ۸۰
۷۸۔ ترجمہ: "اپنی نمازوں کی محافظت کرو' خصوصاً "الصلوٰۃ الوسطیٰ" کی" (البقرہ۔ ۲۳۸)
۷۹۔ "اور کوئی ایسی چیز نہ کھاؤ جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو" (البقرہ۔ ۱۷۳)
۸۰۔ "اور ہم نے اسے (حضرت یونس کو) بھیجا ایک لاکھ آدمیوں کی طرف یا اس سے زیادہ" (الصافات۔ ۱۴۷)

۸۱۔ خوارج کے فرقہ ازارقہ کا بانی و رئیس۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے خلاف ایک بڑی فوج کے ساتھ اس نے متعدد جنگیں کیں اور متعدد علاقوں پر قبضہ کر لیا' تا آنکہ مشہور سپہ سالار مہلب بن ابی صفرۃ (م ۸۲ھ) کو حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے اس کی سرکوبی کے لئے لکھا' چنانچہ مہلب سے ایک جنگ کے دوران ۶۵ھ میں مارا گیا۔ (ابو المظفر الاسفرائنی م ۴۷۱ھ۔ التبصیر فی الدین ص ۵۰ مطبوعہ مصر ۱۹۵۵ء) علامہ زاہد الکوثری (م ۱۳۷۱ھ) التبصیر فی الدین ص ۵۰ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ یہی وہ نافع بن الازرق ہے جس نے بہت سے قرآنی الفاظ کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے سوالات کئے تھے اور انہوں نے برجستہ سب کے جوابات دیئے اور ہر شعر کے ثبوت میں شعرائے عرب کے کلام سے استشہاد لیا۔ میں نے ان سوالات و جوابات پر مشتمل قلمی کتابچہ کتب خانہ ظاہریہ دمشق میں دیکھا ہے۔

۸۲۔ خوارج کے ایک دوسرے فرقہ (نجدیہ) کا بانی.... عبدالقاہر بغدادی م ۴۲۹ھ (الفرق بین الفرق مطبوعہ مصر ص ۸۷) اور ابو المظفر الاسفرائنی (التبصیر فی الدین ص ۵۱) ان سب لوگوں نے نجدہ بن عویمر کے بجائے نجدہ بن عامر لکھا ہے۔

۸۳۔ متوفی ۵۵۰ھ

۸۴۔ "وہ اس کی جانب دوڑتے ہوئے آئے تاکہ اس سے سننے کے لئے گرد حلقہ باندھ کر استادہ ہو جائیں"۔

۸۵۔ متوفی ۵۳۹ھ

۸۶۔ "میں نے کتنے ہی جام شراب پی ڈالے کہ جن میں بدبو اور سرگرانی نہ تھی (کہ میں مدہوش ہو جاتا) لیکن اس میں سے جب میں نے کچھ شراب اپنے ہم نشیں کو پلائی تو (اس کی تلخی

تیزی کم کرنے کے لئے) مجھے پانی ملانا پڑا (کہ وہ درد سر میں مبتلا نہ ہو اور بہکنے نہ پائے) "

۸۷۔ سورۃ البقرہ۔۲۳۴

۸۸۔ سورۃ الطلاق۔۵

۸۹۔ ابو بکر جصاص م ۳۷۰ھ۔ احکام القرآن جلد اول ص ۴۹۱ مطبوعہ مصر ۱۳۴۷ھ علامہ جصاص نے یہاں ایک تیسرے مسلک کا بھی تذکرہ کیا ہے اور وہ یہ کہ حسن (غالبا حسن بن صالح م ۱۶۹) سے مروی ہے کہ ایسی عورت کی عدت وضع حمل کے بعد نفاس سے طاہر ہو جاتا ہے۔

۹۰۔ ابن تیمیہ۔ رسالہ اصول تفسیر

۹۱۔ عبداللہ بن سبا' جو یمن کا ایک یہودی تھا اور جس نے محض اسلام کو تاراج کردینے کی غرض سے منافقانہ طور پر اسلام قبول کیا تھا' اس کے بارے میں علامہ ابن حجر عسقلانی امام شعبی (م ۱۰۳ھ) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ "سب سے پہلے جس نے جھوٹی حدیثیں گھڑیں' وہ یہی ابن سبا تھا۔" (ملاحظہ ہو لسان المیزان ج ۳ ص ۲۸۹ مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۳۰ھ)

۹۲' ۹۳۔ فرقوں کے ظہور و نمود سے متعلق کتب کا گہری نظر سے مطالعہ کیا جائے اور پوری دقتِ نظر کے ساتھ تحقیق و تفحص سے کام لیا جائے تو انسان اس نتیجہ پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہودیت و نصرانیت باہمی اختلاف بلکہ باہمی رقابت و عناد کے باوجود عہد رسالت ہی سے اسلام کے خلاف محاذ قائم کرتے چلے آئے ہیں اور عہد رسالت کے بعد جنگی محاذ سے زیادہ انہوں نے فکری محاذ پر کام کیا ہے اور اسلام کے سرمایہ خصوصاً اعتقادات میں ریب و تشکیک ڈالنے کی خاطر انہوں نے زہریلی فکری غذا دینے کی عجیب و غریب تدبیریں اختیار کی ہیں اور دین کو مسخ کردینے والے نظریات و تصورات کو پھیلانے سے متعلق اپنی سازشوں کو بروئے کار لانے کے لئے نت نئی چالیں چلی ہیں' کہیں کسی بھیس میں سامنے آئے اور کبھی کوئی روپ دھارا' چنانچہ یہ یہودیت ہی تھی جس کا ایک مہرہ عبداللہ بن ابی بن سلول تھا اور پھر یہ یہودیت ہی تھی جس نے سبائیت کو جنم دیا' اور پھر سبائیت وہ ام الفرق بنی جس کی کوکھ سے کچھ تو براہ راست فرقے پیدا ہوئے اور کچھ بعد میں اس کے حفداء اور نوافل کی حیثیت رکھتے ہیں۔

۹۴۔ مورخین اسلام کے بیانات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جنگِ صفین میں جب اہل شام نے نیزوں پر قرآن اٹھایا تو خود حضرت علیؓ کی فوج میں اشعث بن قیس وغیرہ جو بڑے بڑے قائدین فوج تھے' ان میں سے سوائے اشتر کے بقیہ تقریباً سبھی نے حضرت علیؓ پر زبردست دباؤ ڈالا کہ جنگ بند کردی جائے اور جب انہوں نے جنگ بند کردی اور اپنے لشکر کی اس عظیم اکثریت کے اصرار کے مطابق حکم مقرر کردیا تو پھر بالفاظ ذہبی "قَالَت طَائفة لاحکمَ الا للہ وخرجوا علیہ فھم الخوارج "یعنی' اہل عراق کے اس لشکر کے ایک گروہ نے کہا کہ "لا حکم الا للہ " (فیصلے کا اختیار تو بس اللہ ہی کو ہے) اور حضرت علیؓ کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا اور خروج کیا اور یہی خوارج کے نام سے موسوم ہوئے۔

(باقی صفحہ ۴۷ پر)

قرآن کی ایک جدید حکیمانہ تعبیر کی ضرورت واہمیت

از قلم : ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم

(گزشتہ سے پیوستہ)

یہاں اس بات کی وضاحت کر دینا ضروری ہے کہ اسلام کے دو حصے ہیں۔ ایک حصہ انسان کی فطرت کے ابدی اور کلی قوانین پر مشتمل ہے اور دوسرا حصہ ان قوانین کے مطابق انسان کی عملی زندگی کی تشکیل پر حاوی ہے۔ پہلا حصہ غیر مبدل ہے' اگرچہ ہر دور میں اس کا کامل اظہار نہ ضروری تھا اور نہ ممکن۔ دوسرا حصہ معاشرہ کے حالات کے مطابق ہمیشہ بدلتا رہا ہے۔ پہلا حصہ اعتقادات سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا حصہ اعمال سے۔ پہلا حصہ دوسرے حصہ کی بنیاد ہے۔ پہلا حصہ دین کی اصل یا اساس ہے اور دوسرا حصہ اس کی فرع یا اس کا نتیجہ ہے۔ یہی سبب ہے کہ پہلے غیر مبدل حصہ کو قرآن دین یا دینِ قیم کہتا ہے۔ "فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا' فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا' لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ' ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ" اور اسی کو وہ "اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ" (پختہ نشانات) اور "اُمُّ الْكِتٰبِ" (کتاب کی اصل یا اساس) کہتا ہے۔ "هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ"۔ اسلام کے اسی حصہ کی بنیادی حیثیت کی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ تمام انبیاء کی تعلیم' خواہ وہ کسی زمانہ میں اور کسی خطۂ ارض میں پیدا ہوئے ہوں' ایک وحدت ہے۔ تاہم اسلام کے اس حصہ کے تمام ضروری عناصر' جن میں سیاسی اور جماعتی زندگی بھی داخل ہے' زمانہ کے تقاضوں کے باعث سب سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم میں نمودار ہوئے ہیں اور اسی لئے حضور خاتم النبیین ہیں۔ اسلام کے اس حصہ کی اہمیت یہ ہے کہ جو شخص اس حصہ پر یقین نہ کر سکے وہ دوسرے حصہ کو نظر انداز کرنے پر مجبور ہوتا ہے

اور جو شخص اس حصہ کو ٹھیک طرح سے نہ سمجھ سکے وہ دوسرے حصہ کو بھی ٹھیک طرح سے نہیں سمجھ سکتا اور نہ اس پر ٹھیک طرح سے عمل کر سکتا ہے۔ گویا نہ صرف پورے اسلام کی صحیح تشریح اور تفہیم بلکہ اس کی تعمیل اس حصہ کی صحیح تشریح اور تفہیم پر منحصر ہے۔ چونکہ اسلام کے اس حصہ پر ہمارا یقین مضمحل ہو گیا ہے لہٰذا ہم عمل سے محروم ہیں اور پیہم انحطاط اور زوال کی راہ پر جا رہے ہیں۔ جب ہم اس حصہ پر یقین کرنے لگیں گے تو ہم میں پھر عمل کی قوت پیدا ہو گی اور ہم ترقی اور عروج کی طرف مائل ہوں گے۔ اسلام کا یہی حصہ ہے جو ایک نظامِ حکمت یا سائنس کی شکل اختیار کر سکتا ہے اور اختیار کر رہا ہے اور یہی وہ حصہ ہے جس کی معقولیت فلسفہ اور سائنس کے انکشافات کی وجہ سے روز بروز زیادہ آشکار ہو رہی ہے اور متواتر آشکار ہوتی رہے گی۔ لہٰذا قارئین نوٹ فرمائیں کہ اوپر کے صفحات میں جہاں جہاں میں نے اسلام کے نظامِ حکمت کا ذکر کیا ہے وہاں اسلام سے میری مراد اسلام کا یہی حصہ ہے۔

اسلام کا نظامِ حکمت جس کا خاکہ اس کتاب میں دیا گیا ہے فطرتِ انسانی کا فلسفہ ہے اور چونکہ انسان کی اصل انسان کا شعور یا خود شعوری ہے جسے اقبال نے اور مختصر کر کے خودی کہا تھا لہٰذا ہم اسے فلسفۂ شعور، فلسفۂ خود شعوری یا فلسفۂ خودی کہہ سکتے ہیں۔ پھر چونکہ انسان کی خودی کے تمام خواص اور اوصاف اس کی اس مرکزی خاصیت سے پیدا ہوتے ہیں کہ وہ ایک نصب العین سے محبت کرتی ہے اور اسی سے اپنا نظریۂ حیات اخذ کرتی ہے لہٰذا ہم اسے نصب العینوں کا فلسفہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ وہی فلسفہ خودی ہے جس کا آغاز اقبال نے کیا تھا لیکن اس کتاب میں یہ فلسفہ نصب العینوں کے فلسفہ کی صورت میں اپنی تنظیم اور تکمیل کو پہنچا ہے۔ چونکہ خودی کی مختصر اصطلاح جو اقبال نے استعمال کی ہے بعض لوگوں کے لئے غلط فہمیوں کا باعث ہوئی ہے لہٰذا میں اس کتاب میں خودی کی بجائے خود شعوری کی اصطلاح، جو اول الذکر اصطلاح کی نسبت زیادہ بیّن اور زیادہ مفصل ہے، کام میں لایا ہوں۔ لیکن جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں خودی اور خود شعوری مترادف الفاظ ہیں اور ان سے مراد وہ شعور ہے جو اپنے آپ سے واقف ہو۔

یہ بات نہایت اہم ہے کہ ہم فیصلہ کریں کہ اسلام کی مختلف تعبیرات اور تشریحات میں

سے جو اِس وقت پیش کی جا رہی ہیں اور جن کی بنا پر اِس وقت اسلام کے اندر بہت سی دینی تحریکیں وجود میں آ چکی ہیں کون سی تعبیر یا تشریح صحیح ہے۔ یہ کہنا کافی نہیں کہ صحابہؓ نے اس بات کا فیصلہ اپنے اس اعلان سے کر دیا تھا کہ "حَسْبُنَا کِتَابُ اللّٰه" (ہمیں خدا کی کتاب کافی ہے) لہٰذا جو بات قرآن کے مطابق ہے وہ صحیح ہے یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کا فیصلہ اپنے اس ارشاد سے کر دیا تھا کہ "مَا اَنَا عَلَیْهِ وَاَصْحَابِی" (برسرِ حق گروہ وہ ہو گا جو میرے اور میرے ساتھیوں کے راستہ پر ہو گا) کیونکہ ہر شارع دین یہی کہتا ہے کہ صرف اسی کی تشریح قرآن مجید اور طریقِ رسولؐ و صحابہؓ کے مطابق ہے۔

ہر شارع دین نقل کو اپنی عقل سے سمجھتا ہے اور اپنی عقل کا رنگ اس پر چڑھاتا ہے، اگرچہ وہ خود زبانی طور پر اِس بات سے انکار کرتا رہے اور فی الواقع جانتا بھی نہ ہو کہ وہ نقل پر اپنی عقل کا رنگ چڑھا رہا ہے اور ایسا کرنا درحقیقت ہر شارع دین کے لئے ایک قدرتی بات ہے اور اس سے گریز قطعاً ممکن نہیں۔ اسلام کی تمام تشریحات نقل کی عقلی تشریحات ہیں۔ پس جب عقل لامحالہ نقل کے راستہ میں آتی ہے اور نقل لازماً عقل کی ترجمانی چاہتی ہے تو پھر دیکھنا پڑے گا کہ نقل اور عقل کا کونسا امتزاج اور نقل پر عقل کا کونسا رنگ یعنی اسلام کی کونسی تشریح خطا سے مبرا ہو سکتی ہے۔ اس بات کا فیصلہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم اسلام کی صحیح اور سچی تشریح کو پرکھنے کے لئے کوئی اصول وضع کریں اور اس کی کوئی خصوصیات معین کریں۔ اس کے بعد ہم آسانی سے کہہ سکیں گے کہ اسلام کی جو تشریح ان اصولوں کے مطابق یا ان خصوصیات سے بہرہ ور ہے وہی صحیح ہے اور باقی سب غلط ہیں۔

خوش قسمتی سے قرآن ہمیں خود بتاتا ہے کہ قرآن کی صحیح اور سچی تشریح کی علامات اور خصوصیات کیا ہوتی ہیں اور اسے کیونکر پرکھا جا سکتا ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ اگر وہ خدا کی طرف سے نہ ہوتا تو اس میں کثرت سے اختلاف ہوتا۔

لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

"اگر قرآن غیر اللہ کی طرف سے ہوتا تو وہ یقیناً اس کے اندر (بیانات کا) بہت سا اختلاف پاتے"۔

بیانات کے اختلافات ہمیشہ عقلی اختلافات ہوتے ہیں کیونکہ عقل ہی ان کو معلوم کرتی ہے،

لہٰذا ظاہر ہے کہ اس آیت میں اختلاف سے مراد عقلی تضاد ہے۔

قرآن حکیم نے اس دلیل کو پیش کرتے ہوئے در حقیقت اس اصول کی تعلیم دی ہے کہ تمام صداقتوں میں ایک منطقی یا عقلی مناسبت یا ہم آہنگی ہوتی ہے اور وہ عقلی طور پر ایک دوسرے کی تائید کرتی ہیں اور اس باہمی تائید کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ تمام جھوٹی باتوں کی عقلی تردید کرتی ہیں۔ اس کے برعکس کذبات عقلی طور پر تمام صداقتوں کی اور ایک دوسرے کی تکذیب کرتے ہیں۔ اگر ہم کسی ایک صداقت سے دوسری صداقتوں کا سہارا چھین لیں تو وہ صداقت' صداقت نہیں رہتی۔ اور یہ اصول دنیا بھر کی تمام صداقتوں پر حاوی ہے خواہ وہ ظاہری اور لفظی طور پر قرآن کے اندر ہوں یا باہر' اور خواہ وہ کسی نبی پر منکشف ہوئی ہوں یا "اَلَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ○ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ یَعْلَمْ ○" کے ماتحت کسی عام انسان پر ظاہر ہوئی ہوں۔ اگر بعض صداقتیں ایسی ہوں جو لفظاً قرآن کے اندر موجود نہ ہوں اور ہم قرآن کی اندرونی صداقتوں کو ان سے الگ کر کے دیکھیں یا سمجھیں تو ہم لازماً قرآن کے ایک حصہ کی تشریح اس طرح سے کریں گے کہ وہ در حقیقت قرآن ہی کے دوسرے حصوں کے ساتھ متناقض ہو جائے گا اور پھر قرآن کی یہ تشریح غیر قرآنی اور خدا اور رسولؐ کے منشا کے خلاف اور "مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّٰہِ" ہو گی۔ لیکن اگر ہم قرآن کی کوئی ایسی تشریح کر لیں جس سے قرآن کی اندرونی صداقتوں اور ان صداقتوں کے مابین جو بظاہر قرآن سے باہر ہیں (یہ فرض کرتے ہوئے کہ ان صداقتوں کی ایک کافی تعداد دریافت ہو چکی ہے) کوئی تضاد باقی نہ رہے بلکہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ پوری طرح سے ہمنوا اور ہم آہنگ ہو جائیں تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہم احکامِ دین کی علتوں اور حکمتوں کے پورے سلسلہ سے آگاہ ہو گئے ہیں اور ہم نے حقیقتِ انسان و کائنات کے تمام اہم ترین مسائل کا حل پیدا کر لیا ہے۔ ایسی صورت میں ہماری تشریح انسان اور کائنات کے ایک مکمل فلسفہ کی صورت میں نمودار ہو گی۔ احکامِ دین کی حکمتیں اور علتیں ارتقاء کی انسانی سطح پر قدرت کے لازوال قوانین اور نفسیاتِ انسانی کے ابدی حقائق کے سوائے اور کچھ نہیں اور وہ ایک سلسلہ کی صورت میں ہیں۔ ہر حکمت کے اندر ایک اور حکمت اور ہر علت کے پیچھے ایک اور علت موجود ہوتی ہے اور

حکمتوں اور علتوں کا یہ سلسلہ اللہ تعالیٰ کی ذات پر ختم ہوتا ہے جو علّت العلل اور حقیقت الحقائق ہے۔ وَاَنَّ اِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَھٰی۔

اس تجزیہ سے معلوم ہوا کہ بالآخر قرآن کی صحیح اور سچی تشریح وہی ہوگی :

(۱) جو کسی علمی صداقت کے ساتھ متصادم نہ ہو بلکہ ہر زمانہ میں تمام علمی صداقتوں کے ساتھ پوری طرح سے ہمنوا اور ہم آہنگ رہے اور جوں جوں نئی علمی صداقتیں منکشف ہوں وہ اس کے اندر سماتی چلی جائیں۔

(۲) جس کے تمام تصورات ایک دوسرے کے ساتھ عقلی ربط و ضبط رکھتے ہوں اور ایک دوسرے کی عقلی تائید اور توثیق کرتے ہوں۔ یہ اسی صورت ممکن ہو سکتا ہے جب اس کے تمام تصورات قرآن کے مرکزی اور بنیادی تصور یعنی عقیدۂ توحید کے ساتھ عقلی طور پر متعلق ہوں۔

(۳) جو تمام باطل فلسفوں کی مؤثر تردید کرتی ہو۔

(۴) جو کائنات کا ایک مکمل فلسفہ ہو اور حقیقتِ انسان و کائنات کے اہم مسائل کے بارہ میں علمی راہ نمائی کرتی اور صداقت اور سچائی کا راستہ بتاتی ہو۔

(۵) جو علمی تصورات کی خامیوں کو آشکار کر کے انہیں پاکیزہ اور رشتہ بتاتی ہو۔

(۶) جو ہمیں احکامِ دین کی حکمتوں اور علتوں کے پورے سلسلہ سے آگاہ کرتی ہو اور ان حکمتوں اور علتوں کا ایک ایسا تصور دیتی ہو جس میں اندرونی طور پر کوئی تضاد نہ ہو۔

میرا خیال ہے کہ ترقی یافتہ فلسفۂ خودی یا نصب العینوں کا فلسفہ قرآن کی ایک ایسی تشریح ہے جو ان تمام خصوصیات کی حامل ہے اور للہذا قرآن کی یہ تشریح صحیح ہے اور زود یا بدیر مسلمان اس پر متفق ہوں گے۔ اس زمانہ میں اسلام کی اہم ترین ضروریات میں ایک یہ ہے کہ ہم اجتہاد سے کام لے کر ایک ایسی ہی نئی فقہ کی تدوین کریں جس سے اس زمانہ کے حالات میں ہمارے تمام الجھے ہوئے مسائل کا حل پیدا ہو۔ لیکن اجتہاد اور تدوینِ فقہ کے لئے ضروری ہے کہ ہم پہلے اسلام کی صحیح تعبیر اور احکام دین کی حکمتوں اور علتوں سے پوری طرح واقف ہوں۔ چونکہ نصب العین کا فلسفہ ہماری اس ضرورت کو پورا کرتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہی فلسفہ آئندہ ہمارے تمام اجتہادات اور ہماری تمام فقہی تحقیقات

کی بنیاد ہوگا۔

قرآن کی تشریح کی حیثیت سے نصب العینوں کے فلسفہ کی یہ خصوصیت نہایت اہم ہے کہ وہ انسانی فرد اور جماعت کا ایک ارتقائی تصور پیش کرتا ہے اور ایک ایسے نظریۂ تاریخ کی صورت میں ہے جو شپنگلیر' ٹائنی' کارل مارکس اور ہیگل کے نظریاتِ تاریخ سے زیادہ مقبول اور واضح ہے۔ اس نظریہ کی رو سے حرکتِ ارتقاء کا آخری نتیجہ روئے زمین پر اسلام کا مکمل غلبہ اور ظہور ہے۔

ہم بالعموم اس حقیقت کو نظرانداز کر جاتے ہیں کہ اسلام کے نزدیک انسان ایک جامد اور ناترقی پذیر ہستی نہیں بلکہ وہ ایک خاص روحانی اور اخلاقی منزل کمال کی طرف' جس کی تعیین اور تفہیم اس کی فطرت کے بہترین میلانات اور رجحانات کے اندر بالوضاحت موجود ہے' پیہم ترقی کر رہا ہے۔ اور جب ہم اس بات پر غور کرتے ہیں کہ جس ذات پاک نے قرآن نازل کیا ہے یہ حقیقت بنحوائے آیۂ پاک "لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ" (بلاشبہ تم ایک سطح سے دوسری سطح پر قدم رکھتے ہوئے ترقی کرتے جاؤ گے) اس کے مدِ نظر تھی تو ہم مجبور ہوتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی توجیہہ اور تعبیر اور احکامِ قرآنی کی تشریح اور تفسیر اس طرح سے کریں کہ اس حقیقت کے ساتھ متصادم نہ ہو۔ اس تصادم کو رفع کرنے کے لئے ہمیں یہ اصول مدِ نظر رکھنا چاہئے کہ احکامِ دین کی جو تعبیر نوع بشر کو اس کی منزلِ کمال کی طرف ترقی کا موقع دیتی ہے وہ خود قرآن کی رو سے قرآن کے منشا کے عین مطابق ہے اور صحیح ہے اور دوسری تمام تعبیرات غیر قرآنی اور غلط ہیں۔

یہ زمانہ نصب العینوں کا زمانہ ہے کیونکہ اس زمانہ میں انسان کے نصب العینوں نے یہاں تک ترقی حاصل کر لی ہے کہ وہ اس کی جبلی اور حیوانی خواہشات سے صاف طور پر الگ نظر آ رہے ہیں اور علمی اور عقلی نظریات یعنی فلسفوں کی صورت میں نمودار ہو گئے ہیں۔ ہر قوم اپنی سیاسی زندگی کو جو بالآخر اس کی ساری زندگی کا محور ہوتی ہے ایک فلسفہ کی بنیادوں پر استوار کرنے میں لگی ہوئی ہے۔ اشتراکیت ایک فلسفہ ہے اور ہٹلر نے اشتراکیت کے مقابلہ میں جرمنوں کے لئے جو نیشنل سوشلزم کا نظریۂ حیات ایجاد کیا تھا اسے اپنی کتاب میں ایک فلسفہ کی شکل دینے کی کوشش کی تھی۔ مسولینی نے بھی فاشزم کی بنیاد اطالوی فلسفی

کروچے کے فلسفہ پر رکھی تھی اور بھارت کے لوگ دنیا کو بتاتے ہیں کہ ان کی ریاست گاندھی کے فلسفہ پر مبنی ہے۔ اسی طرح سے امریکن اور دوسری جمہوریت پرست قومیں اب جمہوریت کو ایک طرز حکومت کے طور پر نہیں بلکہ انسان اور کائنات کے ایک فلسفہ کے طور پر پیش کرتی ہیں لیکن جس قدر نصب العین بلند اور واضح ہوتے جارہے ہیں اور عقل اور علم کا لباس پہنتے جارہے ہیں..... اسی قدر نصب العینوں کی باہمی جنگ بھی زیادہ شدید اور زیادہ تباہ کن ہوتی جارہی ہے۔ یہاں تک کہ اس جنگ کی وجہ سے اب یہ سمجھا جا رہا ہے کہ کرۂ ارض پر انسان کی بقا خطرہ میں پڑ گئی ہے۔

تاہم اِس وقت نوعِ بشر وجدانی طور پر محسوس کر رہی ہے کہ رائج الوقت نصب العینوں میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جو بے نقص ہو اور عقلی نقطۂ نظر سے کامل طور پر درست اور تسلی بخش ہو۔ نیز اسے یہ بھی محسوس ہو رہا ہے کہ اخلاقی اور روحانی زندگی کی سچی خواہش ہی موجودہ خطرناک صورت حال کا علاج ہے۔ گویا نوع بشر ایک ایسے فلسفہ حیات کی منتظر ہے جو ایک فلسفہ کی حیثیت سے کامل طور پر معقول اور مدلّل ہونے کے باوجود ایک مذہب بھی ہو اور ایک ایسے مذہب کی متلاشی ہے جو سچی اخلاقیت اور روحانیت کا علمبردار ہونے کے باوجود ایک معیاری عقلیت کا فلسفہ بھی ہو۔ صرف اسی قسم کا ایک فلسفیانہ مذہب یا مذہبیانہ فلسفہ ہی اپنی روحانیت اور عقلیت کی دوگونہ کشش سے تمام مذاہب اور تمام فلسفوں پر غالب آکر نوعِ بشر کو متحد کر سکتا ہے اور نصب العینوں کی جنگ کو ختم کر سکتا ہے۔ حال ہی میں لندن کے اخبار "ٹائمز" نے یورپ میں فلسفۂ اشتراکیت کی بڑھتی ہوئی ہردلعزیزی کے خلاف مارشل پلین کی ناکامی کا ذکر کرتے ہوئے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ایک جھوٹے مذہب کی روک تھام بالآخر ایک سچا مذہب ہی کر سکتا ہے' لیکن آج دنیا اس بات کو نظرانداز نہیں کر سکتی کہ ایک سچے مذہب کا معیار ایک سچی عقلیت ہی ہے۔

مجھے یقین ہے کہ اگر دنیا کا کوئی فلسفہ نوع بشر کی اس ضرورت کو پورا کر سکتا ہے تو وہ "اُمّ الکتاب" یا اساسیاتِ اسلام ہی کا فلسفہ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا وہ نصب العینوں کے فلسفہ کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم اس فلسفہ کو اسلام کی تبلیغ اور اشاعت کے لئے کام میں لائیں تو یقیناً ہم پائیں گے کہ نوعِ بشر اسے قبول کرنے کے لئے تیار ہے۔ ○○

تعارف کتب

"تحریک پاکستان"

تالیف : پروفیسر محمد اسلم

پبلشرز : میاں نوید احمد حنفی' ریاض برادرز' اردو بازار لاہور

صفحات : 480 **قیمت** : 150 روپے

زیر نظر کتاب تحریک پاکستان سے متعلق ہے جو پنجاب یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ کے سابق سربراہ پروفیسر محمد اسلم نے نہایت محنت' دقت نظر اور نہایت غیر جانبدار مورخ کی حیثیت میں لکھی ہے۔ کتاب اگرچہ ہائی کلاسز کے طلباء و طالبات کے لئے ہے لیکن تاریخ کا ذوق و شوق رکھنے والے سب لوگ اس سے استفادہ کر سکتے ہیں کیونکہ پروفیسر موصوف نے تحریک پاکستان کی پوری جدوجہد کو نہایت ترتیب کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ انہوں نے کوزے میں دریا بند کر دیا ہے۔ مثال کے طور پر پہلے دو ابواب میں انہوں نے تاریخی حوالوں سے ثابت کیا ہے کہ ہندو نہایت متعصب اور تنگ نظر قوم ہے اور انہوں نے مسلمان حکمرانوں کے ادوار میں بھی مسلمانوں پر عرصہ حیات تنگ کئے رکھا۔ گجرات اور کشمیر میں مسلمان خواتین سے شادیاں کر رکھی تھیں اور جب بادشاہ نے سخت نوٹس لیا تو اس کے خلاف ہنگامہ کھڑا کر دیا۔

پروفیسر صاحب نے بتایا ہے کہ ایسے علاقے اور قصبے بھی ہندوؤں کی چیرہ دستیوں کا شکار تھے جو سڑکوں کے کنارے آباد تھے اور جہاں مسلمان نسبتاً مسلمان حکمرانوں سے باآسانی فریاد کر سکتے تھے لیکن دور افتادہ علاقوں میں مسلمانوں کا کیا حال ہوتا ہوگا۔ مغل بادشاہ بابر کی آمد سے قبل رانا سانگا نے مسلمانوں کے روحانی مرکز اجمیر شریف کو تباہ کر کے رکھ دیا اور پورا شہر کھنڈر بن گیا جہاں درندے آنے لگے مسلمان یا تو مارے گئے یا خوف سے بھاگ گئے۔ کوئی مسلمان درگاہ اجمیر شریف پر سلام کے لئے آنے کی جرات نہ کرتا تھا۔ ہیموں بقال نے مسلمانوں پر ظلم و ستم کے وہ پہاڑ توڑے کہ تاریخ پناہ مانگتی ہے۔

غرضیکہ پروفیسر صاحب نے ہندوؤں کے مسلمانوں پر مظالم کے متعدد مستند واقعات بیان کئے ہیں۔ دراصل قومی حمیت کا تقاضا ہے کہ تاریخ کی ایسی کتاب لکھی جائے جس میں ہندوؤں کے تعصب' عدم رواداری' عدم تعاون اور ظلم و ستم کے واقعات کی تفصیل مستند حوالوں کے ساتھ بتائی جائے تاکہ نئی نسل کو پتہ چلے کہ ہمارے زعماء نے الگ خطۂ وطن کا مطالبہ کیوں کیا تھا؟

بہرحال پروفیسر محمد اسلم صاحب نے زیر نظر کتاب میں تاریخی اور اسلامی تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے مستند مواد پیش کیا ہے اور پبلشر میاں نوید احمد حنفی مبارک باد کے مستحق ہیں کہ جنہوں نے پروفیسر صاحب سے تحریک پاکستان پر مستند اور بہترین کتاب مرتب کرائی اور پھر اسے صرف ایک سال کی مدت میں شائع کر کے قوم کے نونہالوں کے سامنے پیش کر دیا۔ کتاب کے آخر میں اہم واقعات سال وار بیان کر دیئے گئے ہیں جو ان کے لئے نہایت مفید ثابت ہوں گے۔

حکمتِ اقبال
(۶۳)
ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم

خودی اور علومِ مروّجہ

خودی اور منطقی اثباتیت

حکمائے مغرب کا یہ غیر عقلی عقیدہ کہ صداقت صرف وہی ہے جسے ہمارے حواس براہِ راست دریافت کر سکیں جن غلط فلسفوں کو وجود میں لانے کا باعث ہوا ہے ان میں سے ایک منطقی اثباتیت یا لاجیکل پازیٹیوزم کا فلسفہ بھی ہے۔ پروفیسر اے اَر (Ayer)، کارناپ (Carnap)، رائیل (Ryle) اور وزڈم (Wisdom) وغیرہ حکماء اس کے مشہور مبلغوں میں سے ہیں۔ اس فلسفہ کے مطابق

"سائنسی (یعنی حسّی۔ مصنف) علم ہی حقائقی (factual) علم ہے اور تمام روایتی اور مابعد الطبیعیاتی عقائد کو بے معنی سمجھا جاتا ہے۔ علم کی آخری بنیاد ذاتی احساس پر نہیں بلکہ تجربہ اور تصدیق پر ہے۔" (انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا)

اس حوالہ میں تین دعوے کیے گئے ہیں۔

اوّل، حسّی علم ہی حقائقی علم ہے اور اس کے علاوہ دوسرا کوئی علم حقائقی علم نہیں۔

دوم: مابعد الطبیعیاتی عقائد بے معنی ہیں۔

سوم: علم کی آخری بنیاد تجربہ اور تصدیق ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ منطقی اثباتیت کے حکماء کو یہ علم کیسے حاصل ہوا ہے کہ حسّی علم ہی حقائقی علم ہے مابعد الطبیعیاتی عقائد بے معنی ہیں اور علم کی آخری بنیاد تجربہ اور تصدیق ہے، کیونکہ اس علم کو ان حکماء میں سے کسی نے بھی سائنسی طریق تحقیق یا تجربہ سے حاصل نہیں کیا اور نہ ہی اس کو تصدیق کے عمل میں سے گزارا ہے اور نہ ہی کوئی اس کو کسی اور بناء پر حواس کے تجربات میں سے شمار کر سکتا ہے، لہٰذا ان دعاوی میں سے ہر ایک خود ایک مابعد الطبیعیاتی عقیدہ ہے اور ان حکماء کے اپنے قول کے مطابق بے معنی ہے۔ منطقی اثباتیت کے قائلین مابعد الطبیعیاتی عقائد کو بے معنی سمجھتے ہیں لیکن خود ایسے عقائد پر ایمان

رکھتے ہیں۔ان کا مطلب دراصل یہ ہے کہ لوگ دوسرے مابعد الطبیعیاتی فلسفوں کو چھوڑ کر صرف ان کے پیش کیے ہوئے مابعد الطبیعیاتی فلسفہ کو تسلیم کریں۔

ایک حسّی حقیقت کا اعتراف

انسائیکلوپیڈیا کے اس حوالہ میں علم کا ذکر ہے جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اثباتیت کے حکماء اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اس دنیا میں ایک چیز ایسی بھی موجود ہے جسے علم کہا جاتا ہے۔ مثلاً ان حکماء کا یہ علم کہ حسّی علم ہی حقائقی علم ہے، یا یہ علم کہ مابعد الطبیعیاتی عقائد بے معنی ہیں، یا یہ علم کہ علم کی آخری بنیاد تجربہ اور تصدیق ہے۔ ہم بعض چیزوں کے وجود کو حواس خمسہ کے ذریعہ سے جانتے ہیں لیکن ان کے علم کے وجود کو حواس خمسہ کے ذریعہ سے نہیں جان سکتے۔ میرے سامنے کرسی ایک خاص جگہ پر پڑی ہے، لہٰذا اُسے دیکھا جا سکتا ہے لیکن کرسی کی موجودگی کا علم جو کرسی کو دیکھنے کا نتیجہ ہے کسی خاص جگہ پڑا ہوا نہیں، لہٰذا اُسے دیکھا نہیں جا سکتا۔ تاہم دنیا کی دوسری حقیقتوں کی طرح وہ بھی ایک حقیقت ہے جو اپنا وجود رکھتی ہے بلکہ دنیا کی دوسری حقیقتوں کو جاننے کے لیے اس کا وجود ایک ضروری شرط ہے۔ اس سے انکار ممکن نہیں کہ علم ایک حقیقت ہے لیکن وہ حسّی حقیقت نہیں۔ وہ حسّی صداقتوں کا علم ہو تو پھر بھی ایک حسّی صداقت نہیں ہوتا، لہٰذا منطقی اثباتیت کے حکماء کا یہ کہنا درست نہیں کہ سارا علم حسّی حقائق کا علم ہے۔

بالواسطہ علم سے انکار ممکن نہیں

اثباتیت کے قائلین اس بات کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ کسی چیز کا علم ہمیں حواس کے براہ راست مشاہدہ سے ہی حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے آثار و نتائج کے براہ راست مشاہدہ سے بھی حاصل ہوتا ہے۔ آگ اور دھواں الگ الگ چیزیں ہیں، کیونکہ دونوں کے اوصاف و خواص الگ الگ ہیں اور ہم دونوں کے لیے الگ الگ الفاظ استعمال کرتے ہیں اور دونوں سے الگ الگ برتاؤ کرتے ہیں۔ اس کے باوجود اگر دُور سے آگ نظر نہ آتی ہو تو ہم دھوئیں کو دیکھنے سے آگ کی موجودگی کا یقینی علم حاصل کر لیتے ہیں۔ دھوئیں کا حسّی علم آگ کے غیر حسّی علم کی طرف راہنمائی کرتا ہے۔ ایسی حالت میں اثباتیت کو کہنا چاہیے کہ آگ کا علم مابعد الطبیعیاتی ہے، لیکن اس کے باوجود آگ کا علم دھوئیں کے علم سے کم یقینی نہیں اگرچہ

حال میں ایک خاص قسم کی خوردبین کے ذریعہ سے ایٹم کو دیکھا گیا ہے لیکن ایٹم کا اس قدر علم جو سائنس دانوں کو اس وقت حاصل ہے وہ ایٹم کو براہِ راست دیکھنے کے بغیر اور فقط اس کے آثار و نتائج کو بلا واسطہ دیکھنے سے حاصل ہوا ہے۔ آج کون کہہ سکتا ہے کہ ایٹم کا علم یقینی نہیں۔ یہ علم اس قدر یقینی ہے کہ اس کی بدولت ہیروشیما کو آنِ واحد میں تباہ کر دیا گیا تھا۔ اس کے باوجود یہ علم غیر حسی ہے۔ خودی اور خدا کا علم بھی اسی طرح سے غیر حسی ہونے کے باوجود یقینی ہے کیونکہ اس کی طرف خودی اور خدا کے وجود کے حسی نتائج و اثرات راہنمائی کرتے ہیں۔

جب میں ایک کرسی کو دیکھتا ہوں تو میرے حواس کچھ حسی اثرات قبول کرتے ہیں لیکن یہ حسی اثرات کرسی نہیں۔ پھر وہ کون سی چیز ہے جو ان کو منظم کر کے ایک معنی پہناتی ہے اور اس وحدت کی شکل دیتی ہے جسے میں کرسی کا نام دیتا ہوں۔ یہ چیز میرا شعور یا خودی ہے۔ اثباتیت کے قائلین حسی اثرات کو علم کی بنیاد سمجھتے ہیں لیکن اگر خودی ان اثرات کو کوئی معنی نہ پہنائے اور یہ فیصلہ صادر نہ کرے کہ یہ اثرات مل کر مثلاً کرسی بنتے ہیں تو ان سے کوئی علم پیدا نہیں ہو سکتا۔

فرض کیا کہ صرف حسی علم ہی علم ہے اور مابعد الطبیعیاتی عقائد بے معنی ہیں لیکن یہ بے معنی یا بامعنی ہونے کا یا علم یا غیر علم ہونے کا امتیاز کون کرتا ہے۔ اگر منطقی اثباتیت کے دعویٰ بلا دلیل کے مطابق خودی کو حسی مشمولات (sense-contents) کہا جائے تو کیا ان مشمولات کا کام یہ ہو سکتا ہے کہ وہ یہ فیصلہ کریں کہ علم کیا ہے اور کیا نہیں۔ بامعنی کیا چیز ہے اور کیا نہیں۔ اثباتیت کے قائلین مانتے ہیں کہ خودی سابقہ ذہنی حالات کو یاد رکھتی ہے لیکن اگر یہ خودی حسی مشمولات کے سوائے اور کچھ نہیں تو کیا ان مشمولات کے لیے ممکن ہے کہ وہ سابقہ ذہنی حالات کو یاد رکھیں اور انسان کی زندگی کے سارے جذبات اور احساسات کا منبع اور اس کے بڑے بڑے منصوبوں اور ارادوں کا مرکز اور تاریخ کے سارے واقعات کا سرچشمہ بنیں۔

تعصب اور تنگی

جوڈ (Joad) اپنی کتاب "منطقی اثباتیت کی تنقید" (A Critique of Logical Positivism) میں لکھتا ہے:

"نئے الہامی مذاہب کے مبلغوں میں دو خصوصیتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک تعصب اور دوسرے

بے دلیل دعاوی منطقی اثباتیت میں یہ دونوں صورتیں موجود ہیں۔ ناممکن ہے کہ ہم منطقی اثباتیت کی کتابیں پڑھیں اور یہ اثر نہ لیں کہ ان میں بار بار بے دلیل بیانات کا اعادہ کیا گیا ہے۔ مثلاً تصدیق کا اصول اور اخلاق کا جذباتی نظریہ یا منطقی تعمیرات کا نظریہ۔ ایسے عقائد کو فقط بیان کر دینا ہی کافی سمجھ لیا گیا ہے گویا کہ وہ خدا کی وحی کے اقتباسات ہیں" (ص ۱۲۱)

بیروز ڈن ہام (Barrows Dunham) اپنی کتاب "انسان فرضی کہانیوں کے بالمقابل" (Man against Myth) میں لکھتا ہے:

"اگر منطقی اثباتیت کا فلسفہ درست ہے تو پھر نہ نوع انسانی موجود ہے، نہ نفع کی جستجو ہے، نہ کوئی پارٹیاں ہیں، نہ فسطائیت ہے، نہ بھوکے اور مفلس انسان ہیں، نہ ناکافی جائے رہائش رکھنے والے لوگ ہیں اور نہ کوئی علمی مسئلہ موجود ہے اور نہ سماجی۔" (جوڈ کی محولہ بالا کتاب صفحہ ۱۴۷)

حاصل یہ ہے کہ منطقی اثباتیت اس بات کی ایک اور عمدہ مثال ہے کہ جو علم یا نظریہ بھی خودی اور اُس کے اوصاف وخواص کو نظر انداز کر کے لکھا جائے گا ضروری ہے کہ اس میں ایک بنیادی علمی تصور کے محذوف ہو جانے کی وجہ سے طرح طرح کی استدلالی اور منطقی ناہمواریاں اور علمی خامیاں پیدا ہو جائیں۔ خودی ہی ہر علم کی ابتدا اور انتہا ہے۔

خودی اور وجودیت

وجودیت (Existentialism) کوئی فلسفہ نہیں بلکہ ایک فکری رجحان یا نقطہ نظر ہے جو انسانی شخصیت کی عملی مشکلات کی طرف توجہ دلاتا ہے اور اُن کے عملی علاج کو زیر بحث لاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اس کے مبلغین کے خیالات ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔ یہاں تک کہ اُن میں سے بعض خدا کو مانتے ہیں اور عیسائیت کی تعلیم کو قبول کر کے آگے چلتے ہیں اور بعض خدا کے منکر ہیں اور عیسائیت سے بیزار ہیں۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ ایک عقلی نظام کی حیثیت سے وجودیت کا فکر اپنی کسی شکل میں بھی فلسفہ خودی کا مدمقابل یا حریف نہیں۔ فلسفہ خودی ایک عقلی اور علمی نظام ہے اور عقل اور علم کی روشنی میں ہی انسانی شخصیت کی عملی مشکلات کو سمجھتا اور سمجھاتا ہے اور اُن کا واحد اور صحیح اور کافی اور شافی علاج پیش کرتا ہے۔ وجودیت کے موضوع پر انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کا مقالہ نگار لکھتا ہے:

"وجودیت ایک فکری رجحان یا نقطہ نظر ہے جو پہلی عالمگیر جنگ کے چند سال بعد جرمنی میں ظہور پذیر

ہوا اور بعد میں فرانس اور اٹلی میں پھیل گیا۔ یہاں تک کہ دوسری عالمگیر جنگ کے فوراً بعد یہ نہ صرف وہاں کے علمی حلقوں میں اثر پیدا کر چکا تھا بلکہ ادبی قہوہ خانوں اور نیم مقبول اخباروں اور رسالوں میں بھی عام طور پر زیرِ بحث آتا تھا۔ چونکہ یہ کوئی فلسفیانہ مکتب نہیں بلکہ ایک رجحانِ خیال یا زاویۂ نگاہ کا نام ہے ایسے عقائد بہت کم ہیں جو اس کے تمام مبلغین کے درمیان مشترک ہوں لیکن اس کی ایک عام خصوصیت یہ بیان کی جا سکتی ہے کہ وہ کائنات کے ایسے نظریات اور کام کے ایسے طریقوں کے خلاف ایک احتجاج ہے جن میں انسانی افراد کو تاریخ کی قوتوں کے بے بس کھلونے سمجھ لیا گیا ہو یا یہ باور کر لیا گیا ہو کہ وہ قوانینِ قدرت کے اعمال کا نتیجہ ہیں۔ تمام وجودیتی مصنفین کسی نہ کسی شکل میں اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ انسانی شخصیت کی آزادی اور اہمیت کی حمایت کریں۔ اسی طرح سے وہ سب کے سب انسانی عقل کے برخلاف انسانی ارادہ یا عزم (will) پر زور دیتے ہیں۔"

کیئر کیگارڈ کا فکر

دورِ حاضر کی وجودیت کا پیش رو پاسکل (Pascal) تھا لیکن سورن آبیے کیئر کیگارڈ (Soren Abye Kierkegaard) پہلا مفکر ہے جس نے وجود (Existence) کے لفظ کو وہ معنی پہنائے جو اسے وجودیتی فکر کی ایک اصطلاح کے طور پر اس وقت دیئے جاتے ہیں۔ لہٰذا وہی دورِ حاضر کی وجودیت کا بانی ہے اور یہ حقیقت ہے کہ تمام وجودیتی حکماء خواہ وہ دہریہ ہوں یا قائلینِ مذہب اپنے شدید اختلافات کے باوجود اس سے متاثر ہوئے ہیں۔ کیئر کیگارڈ کی تصنیفات کو اس کی زندگی میں تو فقط مقامی شہرت ہی حاصل ہو سکی لیکن جب ۱۹۰۹ء اور ۱۹۱۳ء کے درمیان ان کا ترجمہ جرمن زبان میں ہوا تو ان کا اثر پورے یورپ میں پھیلنے لگا۔

کیئر کیگارڈ انسان کی حقیقت (Essence) اور انسان کے وجود (Existence) میں فرق کرتا ہے۔ جس طرح اینٹ ہونا ایک اینٹ کی حقیقت ہے اسی طرح انسان ہونا ایک انسان کی حقیقت ہے لیکن انسان کا وجود وہ قلبی واردات اور کیفیات ہیں، وہ خواہشات اور احساسات اور جذبات ہیں، وہ تمنائیں آرزوئیں اور امیدیں ہیں، وہ پشیمانیاں اور حسرتیں ہیں اور وہ پریشانیاں اور مایوسیاں اور صدمے ہیں اور وہ رحمتیں اور خوشیاں اور مسرتیں ہیں جن میں سے انسان کی شخصیت گزرتی ہے

ہر انسان کا وجود ایک داخلی یا اندرونی شے ہے جس کا کسی دوسرے انسان کو علم نہیں۔ انسان کا وجود اس کی داخلیت یا موضوعیت کا نام ہے، اس کی معروضی حقیقت کا نام نہیں۔ ہر انسان کا وجود بے مثل اور بے نظیر ہے اور اس کا امتیازی وصف یہ ہے کہ وہ آزاد ہے اور اپنے فیصلے خود کرتا اور اپنی راہیں خود چنتا ہے۔ انسان کا ہر فیصلہ اگر غلط ہو تو اُسے تباہ و برباد کر سکتا ہے۔ لہٰذا اس پر اپنی ذات کی طرف سے بڑی بھاری ذمہ داری اس بات کی عائد ہوتی ہے کہ اُس کے فیصلے صحیح ہوں۔ کیئر کیگارڈ کو اعتراض ہے کہ فلسفیوں نے حقیقتِ انسان پر بڑی بحثیں کی ہیں لیکن انسان کے وجود کو، جو زیادہ اہم ہے، نظر انداز کیا ہے لیکن ظاہر ہے کہ فلسفۂ خودی، جو انسانی شخصیت کی عملی مشکلات کی گتھیوں کو بھی سلجھاتا ہے، اس اعتراض سے بالا ہے۔ کیئر کیگارڈ کے فکر کو عیسائیت کا تصوف کہنا چاہیے۔ اس نے شخصیتِ انسانی کے بعض چھپے ہوئے گوشوں کو بے نقاب کر کے ایسے سوالات پیدا کیے ہیں جن کا صحیح جواب فقط فلسفۂ خودی ہی دے سکتا ہے۔ لہٰذا اُس کے وجودیتی فکر نے دراصل فلسفۂ خودی کی عالمگیر اشاعت کے لیے راستہ صاف کیا ہے۔

سارٹر کا فکر

اس زمانہ کا سب سے زیادہ نامور وجودیتی مفکر جین پال سارتر (Jean Paul Sartre) ہے۔ پچھلے چند سالوں میں وجودیت کا لفظ اُسی کی تصنیفات کے ذریعہ سے مشہور ہوا ہے۔ یورپ اور امریکہ کے لوگوں نے اُس کے ناولوں، ڈراموں اور مقالوں کو پڑھا ہے اور لہٰذا عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ وجودیت سے مراد اسی کی پیش کی ہوئی لاشیئیت ہے جس میں خدا اور مذہب اور اخلاق کا انکار شامل ہے۔ اِس وقت عام انسان بہت کم جانتا ہے کہ وجودیت کی ابتدا کیئر کیگارڈ کے فکر میں عیسائیت کے ایک تصوف کی شکل میں ہوئی تھی اور وہی اُس کی اصل ہے۔ چونکہ اصل وجودیت انسانی شخصیت کی آزادی پر زور دیتی ہے سارتر ایسے دورِ حاضر کے بعض بے خدا مفکرین کو یہ بات ہاتھ آ گئی کہ آزادی کے احساس کا مطلب یہ ہونا چاہیے کہ انسان اس یقین پر پہنچ جائے کہ وہ خود مختار اور خود مکتفی ہے اور اس کا خدا پر بھروسہ کرنا ایک قسم کی غلامی ہے۔ جب تک انسان خدا اور مذہب اور اخلاق سے بھی آزاد نہ ہو وہ پوری طرح سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ ایسا وجودیتی فکر شخصیتِ انسانی کی مشکلات کا علاج کرنے کی بجائے اس کی مشکلات کو انتہا تک پہنچاتا ہے اور انسان کو دعوت دیتا ہے کہ وہ ایک مجنونانہ جرأت

کے ساتھ انتہائی مایوسی، مصیبت، خلا، تاریکی اور موت کا سامنا کر کے اپنے آپ کو فنا کر دے۔ لیکن فلسفۂ خودی اس قسم کے غلط اندیش اور بے راہ رَو وجودیتی مفکرین کو بتاتا ہے کہ انسانی شخصیت ایسی ایک متحرک چیز کی آزادی کسی سمت کو چاہتی ہے اور وہ اس کی تکمیل ہی کی سمت ہو سکتی ہے جو اس کی محبت کی کامل تشفی کرنے والے کامل تصوّر کی نشاندہی کرتی ہو۔ اور یہ تصوّر خدا کے سوائے کوئی اور نہیں ہو سکتا، لہٰذا انسان کی آزادی کے معنی یہ ہیں کہ وہ خدا کی محبت کے لیے آزاد ہو۔ اور خدا کی محبت سے انسانی شخصیت اس بات کی عملی تحقیق کر لیتی ہے کہ وہی اس کی مشکلات کا تسلی بخش علاج ہے۔

عیسائیت اور لادینیت کی کش مکش

اس طرح وجودیت کے فکر کا مطالعہ دورِ حاضر میں عیسائیت اور بے خدائیت کی بنیاد[illegible] کی واضح تصویر پیش کرتا ہے۔ اس تحریک میں دونوں طرف کے مفکرین حصہ لے رہے ہیں۔ او[illegible] ایسے مفکرین بھی شامل ہیں جن کا موقف بین بین ہے۔ ایک انتہا پر جبریل مارسل (Gabriel Marcel) فرانسیسی رومن کیتھولک نکولاس برڈی ایو (Nicolas Berdyaev) روسی کٹر عیسائی مارٹن بوبر (Martin Buber) یہودی فلسفی اور کئی پروٹسٹنٹ مفکرین ہیں، جن کو وجودیت کا فکر اپنے مذہبی اعتقاد کی تصدیق اور تفہیم کا ایک مؤثر ذریعہ نظر آتا ہے اور دوسری انتہا پر مارٹن ہی ڈیگر (Martin Heidegger) اور سارٹر (Sartre) ایسے مفکرین ہیں جو پکے دہریہ ہیں۔ کارل جاسپرز (Karl Jaspers) دہریہ نہیں لیکن عیسائیت کے مرکزی عقائد پر حملے کرتا ہے۔

تاہم وجودیت اپنی تمام قسموں کے سمیت فلسفۂ خودی کے ساتھ اس بات میں اشتراک رکھتی ہے کہ وہ فرد کی آزادی کی علمبردار ہے اور ان سوالات پر غور کرنے کی دعوت دیتی ہے کہ انسانی شخصیت کیا ہے اور کیا چاہتی ہے ہم اپنی آزادی کو کس طرح استعمال کر سکتے ہیں اور اُسے تامرگ کس طرح قائم رکھ سکتے ہیں۔ ایسا کیوں ہے کہ ہر فرد ان مسائل کو فقط اپنی ہی کوشش اور جدّوجہد سے حل کر سکتا ہے اور کسی دوسرے فرد کے حل کو مستعار نہیں لے سکتا۔ لیکن ان سوالات کا صحیح اور تسلّی بخش جواب فقط فلسفۂ خودی سے ہی مل سکتا ہے جس کی تشریح اس کتاب میں کی گئی ہے۔

فکرِ وجودیت کا انتشار

وجودیت کے فکر میں اتنا انتشار ہے کہ اُس کی عارضی اور مشروط تعریف کرنا بھی ممکن نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وجودیتی مفکرین تمام کے تمام جان بوجھ کر ایسا طرزِ فکر اختیار کرتے ہیں کہ اُن میں سے ایک بھی ایسا نہیں جس کے فکر میں کوئی عقلی تنظیم یا ترتیب موجود ہو۔ انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا کا مقالہ نگار اپنے مقالہ کے آخر میں لکھتا ہے:

"وجودیتی فکر کے خلاف جو اعتراض اکثر کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ وجودیت ایک قسم کی نامعقولیت (Irrationalism) ہے۔ یہ ایک ایسی حریت پسندی ہے جو اس بات پر یقین نہیں رکھتی کہ انسانی معاشرہ میں قوانین قدرت کے عمل سے ہم آہنگی پیدا ہو سکتی ہے اور اس بات سے نا امید ہے کہ انسان ترقی کر کے کمال پر پہنچ سکتا ہے"۔

وجودیت کے برعکس فلسفہ خودی کا موقف علمی اور عقلی ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان ترقی پذیر ہے اور ایک دن اپنی ترقیوں کی انتہا پر پہنچے گا۔ کائنات کی ہر چیز کے اندر ایک نظم' ایک قاعدہ اور ایک مدعا رکھا گیا ہے اور ہر چیز ترقی کر کے اپنے کمال کو پہنچی ہے۔ کیسے ممکن ہے کہ انسانی شخصیت کائنات میں کسی بڑے نظم کے اندر اپنا مقام نہ رکھتی ہو' مقصد یا مدعا کے بغیر ہو اور متحرک ہونے کے باوجود کسی منزل کمال پر نہ پہنچ سکتی ہو۔ وجودیت کی یہ غلط فہمی کہ انسانی شخصیت قوانین قدرت کے عمل سے ترقی نہیں کر سکتی درحقیقت اس کے عیسائیت پسند بانیوں کے فکر میں نمودار ہو کر آگے منتقل ہوئی ہے اور اس کا سبب عیسائیت کی یہ تعلیم ہے کہ انسانی شخصیت اور قدرت کے درمیان ایک مستقل تضاد ہے جو رفع نہیں کیا جا سکتا۔

وجودیت اس مسئلہ سے الجھتی ہے کہ انسانی شخصیت ہونے کے معنی کیا ہیں' لیکن فلسفہ خودی یہ بتا کر کہ انسانی شخصیت خدا کی محبت کا ایک طاقتور جذبہ ہے جو ذکر اور فکر اور فعل جمیل کی مداومت سے مکمل تشفی حاصل کر سکتا ہے' اس مسئلہ کو حل کرتا ہے۔ جیسا کہ اس پوری کتاب کے مطالعہ سے قارئین پر آشکار ہوگا' فلسفہ خودی میں انسانی حقیقت اور انسانی وجود الگ الگ نہیں رہتے بلکہ دونوں ایک ہو جاتے ہیں۔ اور فلسفہ خودی وجودیت کی بے حیائی اور روشنی سے آراستہ اور بے غلطی اور تاریکی سے مبرا ہو کر وجودیت سے بہت دور آگے نکل جاتا ہے۔   (جاری ہے)

سورة البقرة

آیات ۶۵—۶۶

ملاحظہ: کتاب میں حوالہ کے لیے قطعہ بندی (پیراگرافنگ) میں بنیادی طور پر تین ارقام (نمبر) اختیار کیے گئے ہیں۔ سب سے پہلا (دائیں طرف والا) ہندسہ سورۃ کا نمبر شمار ظاہر کرتا ہے اس سے اگلا (درمیانی) ہندسہ اس سورۃ کا قطعہ نمبر (جو زیر مطالعہ ہے اور جو کم از کم ایک آیت پر مشتمل ہوتا ہے) ظاہر کرتا ہے۔ اس کے بعد والا (تیسرا) ہندسہ کتاب کے مباحث اربعہ (اللغۃ، الاعراب، الرسم اور الضبط) میں سے زیر مطالعہ مبحث کو ظاہر کرتا ہے یعنی علی الترتیب اللغۃ کے لیے ۱، الاعراب کے لیے ۲، الرسم کے لیے ۳ اور الضبط کے لیے ۴ کا ہندسہ لکھا گیا ہے بحث اللغۃ میں چونکہ متعدد کلمات زیر بحث آتے ہیں اس لیے یہاں حوالہ کی مزید آسانی کے لیے نمبر ۱ کے بعد قوسین (بریکٹ) میں متعلقہ کلمہ کا ترتیبی نمبر بھی دیا جاتا ہے۔ مثلاً ۲ : ۵ : ۱(۳) کا مطلب ہے سورۃ البقرہ کے پانچویں قطعہ میں بحث اللغۃ کا تیسرا لفظ اور ۲ : ۵ : ۳ کا مطلب ہے سورۃ البقرہ کے پانچویں قطعہ میں بحث الرسم۔ وھکذا۔

۲ : ۴۲ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِيْنَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُوْنُوْا قِرَدَةً خٰسِئِيْنَ ○ فَجَعَلْنٰهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِيْنَ ○

۲ : ۴۲ : ۱ اللغۃ

[وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ] جو وَ + لَ + قَدْ + عَلِمْتُمْ (جس میں آخری "میم" کا ضمہ (ـُـ) آگے ملانے کے لیے ہے) کا مرکب ہے۔ ان تمام اجزاء پر الگ الگ پہلے کئی جگہ بات ہوئی ہے مثلاً "وَ" کے استعمالات پر [۱ : ۴ : ۱ (۳)] اور [۲ : ۷ : ۱ (۱)] میں۔ "لَ" (لام مفتوحہ پر ابھی اوپر البقرہ:

۶۴ [۲:۴۱:۱(۶)] میں۔ "قد" کے مواقع استعمال پر البقرہ: ۶۰ [۲:۳۸:۱(۸)] میں بات ہو چکی ہے اور "عَلِمْتُمْ" (جس کا وزن "فَعِلْتُمْ" ہے) کے مادہ (ع ل م) اور اس سے فعل مجرد (علم یعلم = جاننا) کے باب اور معنی وغیرہ پر [۱:۲:۱(۴)] اور البقرہ: ۱۳ [۲:۱۰:۱(۳)] میں بحث ہو چکی ہے۔

● اس طرح "ولقد علمتم" کا لفظی ترجمہ ہے "اور تم نے ضرور جان لیا" جس کی مختلف بامحاورہ صورتیں (خصوصاً "لقد" کے مفہوم تاکید کو ظاہر کرنے کے لیے) اختیار کی گئی ہیں مثلاً "اور تم خوب جان چکے ہو"، "اور تم کو ضرور معلوم ہے"، "اور تم تو جانتے ہی ہو"، "تم اچھی طرح جان چکے ہو" وغیرہ۔

[الَّذِيْنَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ] اس میں ابتدائی "الذین" تو اسم موصول برائے جمع مذکر بمعنی "وہ سب جو" ہے جس کا یہاں ترجمہ "ان لوگوں کو جنہوں نے" ہوگا کیونکہ یہاں "الذین" مفعول ہو کر آیا ہے جیسا کہ اعراب میں بیان ہوگا۔ آخری "منکم" جار مجرور (من + کم) ہے بمعنی "تم میں سے"۔ درمیانی کلمہ "اعتدوا" کا مادہ "ع د و" اور وزن اصلی "اِفْتَعَلُوْا" ہے یہ دراصل "اِعْتَدَوُوْا" تھا جس میں واو الجمع سے پہلے والا حرف علت (جو یہاں "و" ہے) گر جاتا ہے اور اس سے ماقبل والے حرف صحیح کی حرکت فتحہ (ـَـ) برقرار رہتی ہے۔ اس طرح یہ لفظ "اعْتَدَوْا" کی شکل میں لکھا اور بولا جاتا ہے۔

● اس مادہ سے فعل مجرد (عدا یعدُو = دوڑنا وغیرہ) کے باب و معنی وغیرہ پر البقرہ: ۳۶ ــــ [۲:۲۶:۱(۱۹)] میں بات ہوئی تھی اور اس مادہ سے باب افتعال (اعتدیٰ یعتدی) کے معنی وغیرہ پر البقرہ: ۶۱ [۲:۳۹:۱(۱۹)] میں بات ہوئی تھی۔ زیر مطالعہ لفظ "اعتدَوا" اس مادہ سے باب افتعال کا ہی فعل ماضی صیغہ جمع مذکر غائب ہے اور اس کا ترجمہ بنتا ہے "وہ حد سے نکل گئے" اور اس طرح "الذین اعتدوا منکم" کا ترجمہ ہوگا "وہ جو حد سے نکل گئے تم میں سے"۔ جس کی بامحاورہ صورتیں "جنہوں نے زیادتی کی" "جنہوں نے تجاوز کیا" "جنہوں نے سرکشی کی" اختیار کی گئی ہیں سب کا مفہوم ایک ہی ہے۔

۲:۴۲:۱(۱) [فِي السَّبْتِ] "فِي" کے معنی یہاں "کے بارے میں" ہوں گے "فِي" کے مواقع استعمال کے لیے دیکھئے [۱:۱:۲(۵)] نیز [۲:۱۴:۱(۴)]۔ کلمہ "السبت" کا مادہ "س ب ت" اور وزن لام تعریف کے بغیر "فَعْلٌ" ہے اس ثلاثی مادہ سے فعل مجرد "سبَت یسبِت سبْتاً" (باب نصر اور ضرب سے) آتا ہے اور اس کے متعدد معنی ہیں مثلاً (۱) "آرام کرنا"۔ کہتے ہیں سبَت الرجلُ ای استراحَ (آدمی نے آرام کیا) (۲) "کسی چیز کو کاٹ دینا" کہتے ہیں "سبتَ الشیئَ" ای قطعَہ (اس نے چیز کو کاٹ دیا) (۳) "سبت" یا ہفتہ منانا یعنی سبت کے احکام کی پابندی کرنا (یہودیوں کے لیے

سبت کے کچھ احکام تھے) مثلاً کہیں گے "سبتَ الرجلُ ای قام بأمرالسبت" یا "دخل فی السبتِ" (اس نے سبت کی پابندی کی یا وہ ہفتہ کے دن میں داخل ہوا)۔ قرآن حکیم میں اس فعل مجرد سے صرف ایک ہی صیغہ مضارع ایک جگہ (الأعراف: ۱۶۳) آیا ہے۔ اور وہ بھی مندرجہ بالا تیسرے معنی میں آیا ہے۔ اس مادہ سے مزید فیہ کا کوئی فعل قرآن میں استعمال نہیں ہوا۔

● زیر مطالعہ لفظ "السبت" جو اس فعل مجرد کا مصدر بھی ہے اور اس سے اسم بھی ہے اور اس کے بھی اگرچہ کئی معنی ہیں تاہم اس کے مشہور معنی "ہفتہ کا دن" (یعنی جمعہ اور اتوار کے درمیان والا دن) ہیں جو یہودی مذہب میں مقدس اور آرام کا دن یعنی مکمل چھٹی کا دن ہے۔ اور ان کی شریعت میں اس کے خاص احکام ہیں اور یہ شریعت موسوی کے اہم احکام میں سے ہیں۔ ان احکام کی خلاف ورزی پر یہودیوں کے کسی گروہ یا آبادی پر عذابِ الٰہی نازل ہونے کا واقعہ قرآن میں (الاعراف: ۱۶۰ تا ۱۶۶) بیان ہوا ہے۔ اور چار دیگر مقامات پر بھی اس واقعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جن میں سے ایک یہ (زیر مطالعہ) مقام ہے۔

● یہاں "فی السبت" کا لفظی ترجمہ تو ہے "ہفتے کے بارے میں" اور اسی کو "سبت کے بارے میں" اور "دربارۂ یوم ہفتہ" کی صورت دی گئی ہے۔ بعض نے صرف "ہفتہ کے دن میں" ترجمہ کیا ہے جو اصل مفہوم (ہفتہ کے احکام کے بارے میں) کو واضح نہیں کرتا اور بعض نے صرف "ہفتہ کے دن سے" ترجمہ کیا ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے "ہفتہ کے دن" کوئی کام کیا تھا۔ حالانکہ اصل بات "ہفتہ کے دن کے احکام کے بارے میں سرکشی کرنے کی ہوئی ہے۔

[فَقُلْنَا لَهُمْ] یہ "فَ" (پس) + "قُلْنَا" (ہم نے کہا) + "لِ" (کو) + "هم" (ان کو) سے مرکب جملہ ہے۔ یہ الفاظ کئی دفعہ گزر چکے ہیں ان کا صرف ترجمہ ہی لکھ دینا کافی ہے بلکہ شاید اس کی بھی ضرورت نہیں۔ فعل "قُلنا" (جس کا مادہ "ق ول" اور وزن اصلی "فَعَلْنَا" ہے) کے باب اور معنی وغیرہ کے علاوہ خود اس صیغہ فعل (قلنا) کی لغوی وضاحت اور صرفی تعلیل وغیرہ البقرہ: ۳۴ [۲:۲۵:۱(۱)] میں ہو چکی ہے۔ یہاں اس عبارت کا لفظی ترجمہ تو بنتا ہے "پس کہا ہم نے ان سے" یعنی "ہم نے ان سے کہا" اور چونکہ یہاں "قلنا" میں ضمیر تعظیم "نحن" اللہ تعالیٰ کے لیے ہے اس لیے اس کا مرادی ترجمہ "ان کے بارے میں ہمارا حکم جاری ہوا" کی صورت میں بھی کیا گیا ہے۔

[كُونُوا] کا مادہ "ک و ن" اور وزن اصلی "اُفْعُلُوا" ہے۔ اصلی شکل "اُكْوُنُوا" بنتی تھی جس میں اصل مادہ والی "و" (جو عین کلمہ ہے) کی حرکت ضمہ (ـُ) اس کے ماقبل حرف صحیح ("ک" جو فاء کلمہ ہے) کو دے دی جاتی ہے اس کے بعد ابتدائی ہمزۂ وصل کی ضرورت نہیں رہتی اور لفظ "کونوا" بن جاتا

ہے۔اس فعل (کان یکون) کے معنی و استعمال پر البقرہ: ۱۰[۲:۸:۱:(۱۰)] میں مفصل بات ہوئی تھی۔ "کُونُوا" اس فعل سے فعل امر کا صیغہ جمع مذکر حاضر ہے جس کا ترجمہ ہے "تم سب ہو جاؤ"۔ اس فعل (کان یکون) سے فعل امر کی گردان (کی استعمالی صورت) یوں ہے "کُنْ، کُونَا، کُونُوا، کُونِي، کُونَا اور کُنَّ" اور ہر ایک صیغے میں تعلیل الگ الگ طریقے سے ہوتی ہے۔ بہر حال قابل غور تبدیلی یہ ہے کہ پہلے (واحد مذکر حاضر) اور آخری (جمع مؤنث حاضر) صیغے میں "و" (جو عین کلمہ ہے) گرا دی جاتی ہے۔ اور یہ قاعدہ تمام اجوف افعال میں استعمال ہوتا ہے۔

۲:۴۲:۱(۲) [قِرَدَةً] کا مادہ "ق ر د" اور وزن "فِعَلَةٌ" ہے (آیت میں لفظ منصوب آیا ہے) یہ لفظ (قِرَدَةٌ) جمع مکسر ہے اور اس کا واحد "قِرْدٌ" بروزن "فِعْلٌ" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد "قَرَدَ يَقْرِدُ قَرْدًا" (باب ضرب سے) آئے تو اس کے معنی "مال کمانا اور اکٹھا کرنا" ہوتے ہیں مثلاً کہتے ہیں "قَرَدَ المَالَ لِعِيَالِهِ" (اس نے اپنے گھر والوں کے لیے مال کمایا) اور قَرِدَ يَقْرَدُ قَرَدًا (باب سمع سے) کے متعدد معنی ہوتے ہیں مثلاً (۱) اونٹ کے بدن پر بکثرت "قُرَاد" (ایک قسم کی چیچڑی، طفیلی کیڑا) پایا جانا" (۲) بالوں یا اون کے کنارے خراب ہو جانا (۳) عاجز اور ذلیل ہو کر چپ ہو جانا وغیرہ اور اس مادہ سے مزید فیہ کے بعض افعال بھی مختلف معانی کے لیے آتے ہیں۔

تاہم قرآن کریم میں اس مادہ سے کسی قسم کا کوئی فعل کہیں استعمال نہیں ہوا۔ بلکہ قرآن کریم میں تو اس مادہ سے صرف یہی لفظ (قِرَدَةٌ) بصورت معرفہ یا نکرہ صرف تین جگہ وارد ہوا ہے۔

● "قِرْدٌ" (جس کی ایک جمع مکسر یہ "قِرَدَةٌ" ہے جو قرآن میں استعمال ہوئی ہے۔ ویسے اس کی جمع "اَقْرَادٌ" اور "قُرُوْدٌ" بھی ہوتی ہے) اس مادہ سے ایک اسم ہے جس کے معنی ہیں "بندر" یعنی یہ معروف جانور کا نام ہے جو اپنی شکل و صورت میں انسان سے مشابہت اور نقل اتارنے کی استعداد میں مشہور ہے اسے فارسی میں "بوزنہ" اور انگریزی میں monkey یا ape کہتے ہیں۔

۲:۴۲:۱(۳) [خَاسِئِينَ] اس لفظ کا (جو یہاں عام املاء اور ضبط کے ساتھ لکھا گیا ہے (قرآنی رسم و ضبط آگے بیان ہو گا) مادہ "خ س ء" اور وزن "فَاعِلِينَ" ہے۔ اس مادے سے فعل مجرد "خَسَأَ يَخْسَأُ خَسْأً" (باب فتح سے) آتا ہے اور لازم متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے بطور فعل لازم اس کے معنی ہیں (۱) "عاجز و ناکام ہونا" یہ استعمال قرآن کریم میں (الملک: ۴) آیا ہے (۲) "کتے کا (دھتکارنے پر) دور چلے جانا" اور اس طرح اس کے معنی ہیں "ذلیل ہو جانا" یہ استعمال بھی قرآن کریم (المؤمنون: ۱۰۹) میں آیا ہے۔ اور بطور فعل متعدی اس (فعل) کے معنی ہیں "کتے وغیرہ کو دھتکار کر دور بھگا دینا" قرآن کریم میں یہ متعدی والا استعمال کہیں نہیں آیا۔

● اس طرح اس فعل کے استعمال (لازم متعدی) میں مطاوعت پائی جاتی ہے مثلاً کہتے ہیں "خَسَاہُ فَخَسَأَ" اور بعض کہتے ہیں خَسَاہُ (ف) خَسَأَ یَخْسِیُٔ (س) خُسُوْءًا یعنی باب اور مصدر کے فرق کے ساتھ (اس نے اسے دھتکار دیا اور وہ دھتکارا ہوا ہو کر رہ گیا) یوں اس فعل میں "حقیر ہونا" یا "ذلیل ہو کر رہ جانا" کا مفہوم بھی پیدا ہوتا ہے۔اس فعل مجرد سے فعل امر کا صرف ایک صیغہ قرآن کریم میں صرف ایک جگہ (المومنون: ۱۰۹) آیا ہے اور اس سے مشتق اسم الفاعل (واحد اور جمع) کے صیغے کل تین جگہ آئے ہیں۔

● زیر مطالعہ لفظ (خاسِئِین) اس فعل مجرد سے اسم الفاعل کا صیغہ جمع مذکر سالم ہے یعنی یہ "خَاسِئٌ" کی جمع (بحالت نصب) ہے اور "خاسیٔ" کے معنی (اوپر بیان کردہ افعال کی روشنی میں) بنتے ہیں: "عاجز و ناکام" اور "ذلیل و خوار" (ہو جانے والا) اور یہ فعل کے متعدی استعمال کے مطابق اسم المفعول (جو دھتکارا ہوا ہو کر رہ گیا) کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔اسی لیے اس کا ترجمہ "ذلیل، پھٹکارے، دھتکارے ہوئے" اور "ذلیل و خوار" کے ساتھ ہی کیا گیا ہے۔

[فَجَعَلْنَاهَا] (یہ بھی برسم املائی لکھا گیا ہے) جو "فَ (پس) + جَعَلْنَا (ہم نے بنا دیا، کر دیا) + ھَا (اس کو) کا مرکب ہے۔اس میں وارد فعل "جَعَلْنَا" (بروزن "فَعَلْنَا") کے مادہ (جعل) اور اس سے فعل مجرد (جعَل یجعَل = بنانا) کے باب اور معنی و استعمال پر البقرہ: ۱۹ [۲:۱۴:۱(۷)] میں بات ہو چکی ہے اس طرح "فجعلناھا" کا ترجمہ "ہم نے کیا اس (قصے) کو، ہم نے بنایا اس (واقعہ) کو، ہم نے اس (قصے) کو بنایا" وغیرہ کی شکل میں کیا گیا ہے جس میں "واقعہ اور قصہ" وغیرہ کے الفاظ ضمیر "ھا" کی وضاحت کے لیے بڑھائے گئے ہیں۔

۲:۴۲:۱(۴) [نَكَالًا] کا مادہ "ن ک ل" اور وزن "فَعَالًا" ہے یعنی یہ منصوب ہے (وجہ اعراب میں بیان ہوگی)۔اس مادہ سے فعل مجرد "نکَل ینکُل نُکُولًا" (باب نصر سے) آتا ہے اور کبھی باب سمع سے "نَكِلَ ینکَل نَکَلًا" بھی آتا ہے اور یہ فعل بھی لازم متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے اور اس کے معنی ہوتے ہیں (۱) "بزدل ہونا، پیچھے مڑ جانا، پسپا ہونا" اور (۲) "کسی کو پیچھے دھکیل دینا، پسپا کرنا" اور عموماً اس کے ساتھ (لازم متعدی دونوں صورتوں میں) "عَنْ" کا صلہ لگتا ہے مثلاً کہتے ہیں "نکل عن العدوّ" (دشمن کے سامنے سے بھاگ نکلا) یا "نکل عن الیمینِ" (وہ قسم سے پھر گیا) یا "نکل فلانًا عن الشیئِ" (اس نے فلاں کو (اس) چیز سے پرے بھگا دیا، دور کر دیا)۔اور کبھی یہ فعل "باءٌ (ب)" کے صلہ کے ساتھ "کڑی سزا دینا" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے مثلاً کہتے ہیں "نکل بفلانٍ" (اس نے فلاں پر آفت لا ڈالی۔یا فلاں کو (دوسروں کے لیے) عبرت بنا دیا)۔اس مادہ سے (عام عربی میں) مزید

فیہ کے بعض ابواب سے بھی مختلف معنی کے لیے فعل آتے ہیں۔ تاہم قرآن کریم میں اس مادہ سے کسی قسم کا فعل استعمال نہیں ہوا۔

● البتہ اس مادہ سے ماخوذ ہی لفظ "نکال" قرآن کریم میں تین جگہ آیا ہے اور ایک جگہ (المزمل:۱۲) لفظ "أَنْكَالٌ" (جو "نِكْلٌ" بمعنی "بیڑی" کی جمع ہے) اور ایک ہی جگہ (النساء: ۸۴) لفظ "تَنْكِيلٌ" (جو اس سے باب تفعیل کا مصدر ہے) آیا ہے۔ ان پر اپنی اپنی جگہ بات ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

● زیر مطالعہ لفظ "نکال" اس مادہ سے ماخوذ ایک اسم جامد ہے اور اس کے معنی "بندش"، "وبال" اور "عبرتناک" ہیں۔ اور اسی سے اس میں دوسروں کے لیے "نمونۂ عبرت، باعثِ عبرت" کے معنی پیدا ہوتے ہیں یعنی جس کی حالت دیکھ کر دوسرے لوگ وہ کام کرنے سے رک جائیں اور بچیں۔ اور اسی وجہ سے بعض مترجمین نے "نکال" کا ترجمہ "بندش" اور "دہشت" ہی کیا ہے۔

۲:۴۲:۱(۵) [لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا] کا ابتدائی "لِمَا" تو "لِ" (کے لیے) اور "مَا" (جو کچھ کہ) کا مرکب ہے یعنی "اس کے لیے جو کہ"۔ لام (لِ) کے معنی و استعمال پر سورۃ الفاتحہ کے شروع میں [۱:۲:۱(۴)] میں اور "مَا" کے لیے البقرہ ۲۶ [۲:۱۹:۱(۳)] دیکھ لیجئے۔

"بَيْنَ يَدَيْهَا" بھی تین کلمات "بَيْنَ . يَدَيْ" اور "ها" کا مرکب ہے جس میں آخری (ھا) تو ضمیر مجرور مؤنث بمعنی "اس کا/کے/کی" ہے۔

● لفظ "بَيْنَ" کا مادہ "ب ی ن" اور وزن "فَعْلَ" (لام کی فتحہ (ـَ) کے ساتھ ہے)۔ اس مادہ سے متعدد فعل اور دیگر ماخوذ اور مشتق کلمات قرآن کریم میں بکثرت استعمال ہوئے ہیں۔ لہٰذا اس مادہ سے فعل مجرد پر ہم وہاں بات کریں گے جہاں اس مادہ سے کوئی فعل سامنے آئے گا (اور یہ موقع ابھی آگے البقرہ: ۶۸ [۲:۴۳:۱(۶)] میں آ رہا ہے) یہاں ہم صرف لفظ "بَيْنَ" کے معنی و استعمال پر بات کرتے ہیں۔

● یہ لفظ (بَيْنَ) جس کا اردو ترجمہ "درمیان/کے درمیان" کیا جاتا ہے۔ یہ ایک مُبہم (غیر واضح) ظرف ہے جو "قَبْلَ اور بَعْدَ" کی طرح زمان اور مکان (وقت اور جگہ) دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور اس کے معنی کسی چیز کی اضافت کے بغیر واضح نہیں ہوتے۔ اس کے مضاف الیہ کم از کم دو شخص یا چیزیں ہونے چاہئیں۔ مثلاً کہیں گے "بَيْنَ الظُّهْرِ والعصرِ" (ظہر اور عصر کے درمیان) یا مثلاً "بین السماءِ والارضِ" (البقرہ: ۱۶۴) یعنی آسمان اور زمین کے درمیان۔

● البتہ بعض دفعہ دو کی بجائے ایک ہی مضاف الیہ آتا ہے جیسے "بَيْنَ ذٰلك" (الفرقان: ۶۷ یا النساء ۱۴۳) یعنی "اس کے درمیان" جو دراصل "بَيْنَ ذٰلكَ وذٰلكَ" ہے یعنی "اس اور اس کے درمیان —"

یعنی دوسرا مضاف الیہ محذوف ہے۔

● کبھی "بَیْنَ" "کے درمیان" کی بجائے "کے سامنے" کے معنی میں (یعنی أمام یا قُدّام کی بجائے) استعمال ہوتا ہے جس کی مثال یہی زیر مطالعہ ترکیب "بَیْنَ یَدَیْھَا" ہے جیسا کہ آگے اس کی وضاحت آرہی ہے۔

● کبھی "بَیْنَ" اور اس کا مضاف الیہ (پورا مرکب اضافی) کسی دوسرے لفظ کا مضاف الیہ ہو کر استعمال ہوتا ہے۔ جیسے "ھذا فِراقُ بینی و بَیْنِكَ" (الکہف: ۱۰۹) (یعنی یہ میرے اور تیرے درمیان کی جدائی ہے)۔ اس صورت میں "بینَ" مجرور ہو کر "ن" کی کسرہ (ـِ) کے ساتھ "بینِ" آتا ہے۔

● کبھی قَبْل اور بَعْد کی طرح "بینَ" سے پہلے "مِن" بھی لگتا ہے جس سے یہ (بین) بھی مجرور (بکسر النون) آتا ہے جیسے "من بینِ فَرْثٍ و دمٍ" (النحل: ٦٦) یعنی "گوبر اور خون کے درمیان میں سے۔

● اگر دو ضمیروں یا ایک ضمیر اور دوسرے اسم ظاہر سے پہلے "بین" مضاف ہو کر آئے تو لفظ "بینَ" کی تکرار کرنی پڑتی ہے (کیونکہ دو ضمیریں باہم عطف نہیں ہوتیں) جیسے "بینَنا و بَیْنَکم" (یونس: ۲۹) یا "بَیْنَکُم وبَیْنَھُم" (النساء: ۹۲) میں ہے یعنی "ہمارے اور تمہارے درمیان" یا "تمہارے اور ان کے درمیان"۔ اسی طرح "بینَنا وبینَ قومِنا" (الاعراف: ۸۹) یعنی "ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان"۔

● اس سے اگلا لفظ "یَدَیْ" ہے یہ در اصل لفظ "یَدٌ" (بمعنی ہاتھ) کا صیغہ تثنیہ "یَدَانِ" تھا جو "بینَ" کا مضاف الیہ (مجرور) ہونے کی وجہ سے "یَدَیْنِ" ہو گیا۔ اور پھر آگے ضمیر مجرور "ھا" کی طرف مضاف ہونے کی بنا پر اس کا آخری (اعرابی) نون گر کر باقی "یَدَیْ" رہ جاتا ہے جو اپنے مضاف الیہ (ھا) کے ساتھ مل کر "یَدَیْھا" بنتا ہے۔

● اور لفظ "یَدٌ" کا مادہ "ی د ی" اور وزن اصلی "فَعَلٌ" ہے اس لفظ کی اصلی "یَدْیٌ" تھی (یعنی یَدْیُنْ) جس میں متحرک حرف علت لام کلمہ (یاء) کی حرکت اس کے ماقبل حرف صحیح (د) کو دی جاتی ہے اور خود اس (یاء) کو ماقبل کی حرکت ضمہ (ـُ) کے موافق حرف "و" میں بدل دیا جاتا ہے اور لفظ "یَدُوْنٌ" بنتا ہے۔ اب اس میں دو ساکن ("و" اور "ن") جمع ہو جاتے ہیں تو حرف علت (و) گرا دیا جاتا ہے اور لفظ "یَدُنْ" رہ جاتا ہے اسی کو "یَدٌ" (بتنوین دال) لکھا جاتا ہے۔ یعنی یَدْیٌ = یَدْیُنْ = یَدُیْنْ = یَدُوْنْ = یَدُنْ = یَدٌ۔

● اس مادہ (یدی) سے (جو لفیف مفروق کی ایک مثال ہے) فعل مجرد مختلف ابواب سے مختلف معانی کے لیے آتا ہے (۱) یَدَی یَدِیْ (در اصل یَدَیَ یَیْدِیُ) باب "ضَرَبَ" سے (وَنیٰ یَقِی کی طرح) آتا ہے (مثال کے مضارع میں فا کلمہ کو گرا دیا جاتا ہے) اور اس کے معنی ہوتے ہیں "کسی کے ہاتھ پر وار کرنا" یا "ہرن وغیرہ جانور کا اگلا پاؤں جال میں پھنس جانا" اور (۲) یَدِیَ یَیْدَیٰ یَدْیًا (باب سمع سے)

کے معنی ہوتے ہیں "کسی کا ہاتھ خشک یا ضائع ہو جانا" کہتے ہیں: یَدِیَ فلانٌ (اس کا ہاتھ جاتا رہا یا وہ کمزور ہو گیا) اور اسی باب سے "یدِیَ فلانٌ من فلانٍ" کے معنی ہوتے ہیں: "فلاں نے فلاں سے حسن سلوک پایا" اس مادہ سے مزید فیہ کے بعض افعال بھی مختلف معانی کے لیے آتے ہیں۔ تاہم قرآن کریم میں اس مادہ سے کسی قسم کا کوئی فعل کہیں استعمال نہیں ہوا۔ بلکہ قرآن کریم میں اس مادہ (یدی) سے ماخوذ یہی ایک لفظ "یَدٌ" (واحد، تثنیہ، جمع، معرفہ، نکرہ اور مفرد یا مرکب مختلف صورتوں میں) ۱۲۰ کے قریب مقامات پر وارد ہوا ہے۔

● "یَدٌ" کے بنیادی معنی "ہاتھ" ہیں۔ عربی میں کندھے سے لے کر انگلیوں کے سروں تک والے حصے یعنی "بازو" کو بھی "ید" کہتے ہیں اور صرف انگلیوں والے حصے کو بھی "ید" ہی کہتے ہیں۔ اس لیے اس کا اردو ترجمہ حسب موقع "بازو" یا "ہاتھ" کیا جا سکتا ہے اور عربی میں یہ لفظ (یدٌ) مؤنث استعمال ہوتا ہے۔

● اپنے ان حقیقی معنی کے علاوہ لفظ "ید" متعدد مجازی اور محاوراتی معنی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً "(تلوار یا چھری کا) دستہ، آستین، احسان، نعمت، قدرت، طاقت، ہمت، جماعت، گروہ، مددگار، اطاعت و ملکیت اور رکاوٹ" کے معنی بھی (حسب موقع) دیتا ہے۔ اور مختلف افعال کے ساتھ یہ خاص محاوراتی معنی دیتا ہے جن میں سے بعض قرآن کریم میں بھی آئے ہیں مثلاً "سُقِطَ فِی اَیْدِیھِمْ" (الاعراف: ۱۴۹) کے معنی ہیں "پشیمان ہوئے۔ ہاتھوں کے طوطے اڑ گئے" اور "ما قدمت ایدیھم" (البقرہ: ۹۵ اور متعدد جگہ) کا مطلب ہے "ان کے کرتوت" (لفظی "جو ان کے ہاتھوں نے آگے بھیجا" یعنی اعمال)

● "ید" کی جمع مکسر "اَیْدِی" ہے جس کی اعرابی گردان "ایدی۔ ایدٍ یا۔ ایدیً" بنتی ہے "ایدیٍ" کو "ایدٍ" بھی لکھا جا سکتا ہے۔ مگر جب یہ مضاف ہو کر آئے تو پھر "ایدِیْ" ہی (تنوین گرنے کے باعث) استعمال ہوتا ہے اور معرف باللام ہو کر بھی یہ "الاَیْدِیْ" (رفع و جر میں) یا "الاَیْدِیَ" (نصب میں) ہو جاتا ہے اس کی یہ مختلف صورتیں آگے چل کر ہمارے سامنے آئیں گی۔

● "بین" اور "ید" کی مذکورہ بالا وضاحت کے بعد اب آپ غالباً "بَیْنَ یدَیْھا" کا ترجمہ بھی سمجھ سکتے ہیں۔ بالکل لفظی ترجمہ تو بنتا ہے "درمیان یا سامنے دونوں ہاتھوں اس کے کے" جس کی سلیس اور بامحاورہ صورت ہے "اس کے دونوں ہاتھوں کے آگے/سامنے/ درمیان" اور اسی کو مختصراً "اس کے سامنے/ آگے" بھی کہہ سکتے ہیں۔

● اور اس طرح پوری زیر مطالعہ ترکیب "لما بین یدیھا" کا ترجمہ بنے گا "اس/ان کے لیے جو

ن کے سامنے آگے پیچھے ہیں" اور اس میں ضمیر مؤنث "ھا" چونکہ اس بستی یا جماعت کے لیے ہے جن کا قصہ بیان ہو رہا ہے اس لیے "لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا" کا وضاحتی ترجمہ "ان کے لیے / جو وہاں موجود تھے / شہر کے روبرو والوں / جو وہاں تھے / جو اس قوم کے معاصر تھے / جو اس وقت موجود تھے / اس زمانہ والوں / اس وقت کے لوگوں / اس زمانے کے لوگوں (کے لیے)" کی صورت میں کیا گیا ہے۔ ان سب تراجم میں نص میں غیر موجود بہت سے الفاظ (وقت، زمانہ، وہاں، قوم، شہر وغیرہ) کا اضافہ ضمیر "ھا" کی وضاحت کے لیے کرنا پڑا ہے۔

۲:۴۲:۱(۶) [وَمَا خَلْفَهَا] "وَمَا" (اور وہ جو کہ) یہاں سابقہ عبارت کے "لِمَا" کی وجہ سے دراصل "وَلِمَا" کے معنی میں ہے یعنی "اور ان / اس کے لیے جو" اور "خلفها" کی آخری ضمیر مجرور تو (اس کا / کی) کے معنی میں ہے اور لفظ "خلف" (جو یہاں منصوب اور خفیف ہے) کا مادہ "خ ل ف" اور وزن "فَعْلٌ" ہے اس مادہ سے فعل مجرد کے باب اور معنی وغیرہ پر البقرہ: ۳۰ [۲:۲۲:۱(۴)] میں بات ہو چکی ہے۔ ویسے اس مادہ سے فعل کا کوئی صیغہ ابھی تک ہمارے سامنے نہیں آیا اس مادہ سے فعل کا پہلا استعمال البقرہ: ۸۰ میں باب افعال سے آئے گا اور اس مادہ سے فعل مجرد کا ایک صیغہ پہلی دفعہ الاعراف: ۱۶۹ میں ہمارے سامنے آئے گا۔

● یہ لفظ (خَلْفٌ) فعل مجرد (خلف فلانًا يخلُف خَلْفًا = وہ فلاں کے پیچھے ہو لیا) کا مصدر بھی ہے (یعنی پیچھے ہو جانا) اور اس سے بطور اسم بھی استعمال ہوتا ہے اور اس کے مختلف معنی ہوتے ہیں مثلاً "بیٹا" نالائق اولاد / بے ہودہ بات" وغیرہ تاہم اس کے مشہور (یا بنیادی) معنی "پیچھے" ہیں جو "اَمَام یا قُدَّام" (آگے) کی ضد ہے۔

● یہ لفظ ویسے تو معرب بھی استعمال ہوتا ہے لیکن جب یہ ظرف (۔۔۔۔ کے پیچھے) کے معنی میں آئے تو پھر یہ اسم مبہم کی طرح مضاف ہو کر آتا ہے اور بوجہ ظرفیت منصوب ہو جاتا ہے اور اس کے آخر پر صرف فتحہ (ـَ) آتی ہے یعنی یہ بصورت "خَلْفَ ۔۔۔" استعمال ہوتا ہے (بعد اور قبل کی طرح) اور اس سے پہلے "مِنْ" آئے تو یہ مجرور بھی ہو جاتا ہے۔ اس طرح "خَلْفَهٗ" اور "مِنْ خلفه" دونوں کے معنی ایک ہی ہیں یعنی "اس کے پیچھے / بعد"

یہاں آیت زیر مطالعہ میں یہ اسی طرح (بطور ظرف) آیا ہے۔ اور اس طرح اس ترکیب "وماخلفها" کا لفظی ترجمہ تو بنتا ہے "اور جو اس (مؤنث) کے پیچھے ہے / ہیں / تھا / تھے" اور چونکہ یہاں یہ ماضی کے ایک واقعہ کے سلسلے میں آیا ہے اس لیے "جو اس کے پیچھے تھے" ترجمہ ہونا چاہیے مگر یہاں بھی ضمیر "ھا" چونکہ بستی، قوم و جماعت یا وقت کے لیے ہے اس لیے اس کا بھی وضاحتی ترجمہ اسم الفاعل

کی طرح کیا گیا ہے یعنی "پیچھے والوں/ پیچھے آنے والوں/ جو پیچھے آنے والے تھے/ جو مابعد زمانہ میں آتے رہے/ جو اس کے بعد آنے والے تھے/ ان کے بعد والوں/ بعد کے لوگوں" کی صورت میں کیا گیا ہے یہاں بھی ضمیر "ھا" کی وضاحت کے لیے اصل نص (عبارت) کے الفاظ پر بعض الفاظ کا اضافہ کرنا پڑا ہے۔ اور بعض ترجموں میں "ما" اور "ھا" کا ترجمہ نظر انداز کرنا پڑا ہے جیسے "بعد والوں" کا۔

۲ : ۴۲ : ۱ (۷) [وَمَوْعِظَةً] ابتدائی "و" تو بمعنی اور ہے۔ اور لفظ مَوْعِظَةً (جو عبارت میں منصوب آیا ہے) کا مادہ "و ع ظ" اور وزن "مَفْعِلَةٌ" ہے۔

اس مادہ سے فعل مجرد "وَعَظَ ... يَعِظُ (دراصل يَوْعِظ) وَعْظًا و مَوْعِظَةً" (باب ضرب سے) آتا ہے اور اس کے معنی ہیں: "... کو نصیحت کرنا، نتائج یاد دلانا، سمجھانا" یعنی یہ فعل متعدی ہے اور اس کا مفعول بنفسہٖ آتا ہے۔ اور جس بات کی نصیحت کی جائے (یعنی مفعول ثانی) اس پر یا تو "باء" (ب) کا صلہ آتا ہے یا "اَنْ" سے شروع ہونے والا ایک جملہ آتا ہے جیسے "اَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ" (سبا: ۴۶) یعنی "میں تم کو ایک (بات کی) نصیحت کرتا ہوں" اور دوسری جگہ ہے "یعظکم اللہ اَنْ تَعُوْدُوا" (النور: ۱۷) یعنی "اللہ تم کو سمجھاتا ہے کہ دوبارہ (ایسا کام نہ) کرو"۔ اس فعل سے اسم الفاعل "واعظ" اردو میں بھی عام مستعمل ہے۔

● لفظ "مَوْعِظَة" اس فعل مجرد کا مصدر بھی (بمعنی سمجھانا) اور اس سے ماخوذ ایک اسم بھی ہے جس کے معنی "نصیحت، پند و نصیحت" یعنی وہ بات جو سمجھانے کے لیے کی جائے یا "واعظ کا قول" ہیں جسے عربی میں "عِظَةٌ" بھی کہتے ہیں۔

قرآن کریم میں اس فعل مجرد (وَعَظَ يَعِظُ) سے مختلف صیغے ۱۵ جگہ آئے ہیں۔ اس سے مزید فیہ کا کوئی فعل قرآن میں نہیں آیا۔ (اگرچہ عام عربی میں استعمال ہوتے ہیں) اور لفظ "موعظۃ" (معرفہ نکرہ مختلف حالتوں میں) کل ۹ جگہ آیا ہے۔

[لِلْمُتَّقِينَ] ابتدائی لام الجر کے بعد لفظ "المتقین" ہے جس کا مادہ "و ق ی" اور وزن (لام تعریف نکال کر) "مُفْتَعِلِينَ" ہے یعنی یہ اس مادہ سے باب افتعال کا صیغہ اسم الفاعلین کا صیغہ جمع مذکر سالم (بحالت جر) ہے۔ باب افتعال سے اس کے فعل "اِتَّقٰى يَتَّقِى اِتِّقَاءً = بچنا، پرہیز کرنا" کے معنی کے علاوہ اس کے فعل اور اسم الفاعل میں ہونے والی تبدیلیوں یعنی تعلیل صرفی (اصل شکل کیا تھی کیسے بدل گئی) کے بارے میں بحث البقرہ: ۲ [۲:۱:۱(۷)] میں اور اسی لفظ "للمتقین" کے تراجم وغیرہ بھی بیان ہو چکے ہیں نیز البقرہ: ۲۱ [۲:۱۶:۱(۵)] کو بھی دیکھ لیجئے۔

۲:۴۲:۲ الإعراب

زیر مطالعہ دو آیات (۶۵-۶۶) بلحاظ اعراب تو تین جملوں پر مشتمل ہیں۔ جو فاء عاطفہ کے ذریعے باہم ملا دئے گئے ہیں اور یوں بلحاظ مضمون ایک ہی بڑا جملہ بنتے ہیں۔

(۱) ولقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی السبت

[وَ] استینافیہ ہے جس سے ایک الگ جملہ شروع ہوتا ہے۔[لقد] لام تاکید (لَ) اور حرف تحقیق (قد) مل کر تاکید میں زور پیدا کرتے ہیں۔ بعض نحویوں کے نزدیک اس سے پہلے قسم کا ایک لفظ محذوف ہے جس کے جواب میں "لقد" کا لام (لَ) آیا ہے ترجمہ بنے گا "بخدا ضرور ہی" [علمتم] فعل ماضی معروف صیغہ جمع مذکر حاضر ہے جس میں ضمیر فاعلین "انتم" شامل ہے۔[الذین] اسم موصول ہے جس سے "علمتم" کا مفعول بہ شروع ہوتا ہے اس لیے یہاں "الذین" محلاً منصوب ہے [اعتدوا] فعل ماضی صیغہ جمع مذکر غائب ہے جس میں ضمیر فاعلین "ھم" مستتر ہے [منکم] جار (مِن) اور مجرور (کم) مل کر فعل "اعتدوا" کی ضمیر فاعلین (ھم) کا بیان (وضاحت) ہے یا تبعیض کے لیے ہے۔ [فی السبت] فِیْ (حرف الجر) اور "السبت" (مجرور بالجر) کا مرکب ہے۔ اور یہ متعلق فعل "اعتدوا" ہے۔ دراصل یہاں ایک لفظ "یوم" محذوف ہے اصل مراد "فی یوم السبت" ہے یعنی "سبت کے دن کے (احکام کے) بارے میں"۔ یہاں تک کی عبارت (اعتدوا منکم فی السبت) "الذین" کے صلہ کا کام دے رہی ہے اور یہ صلہ موصول مل کر فعل "علمتم" کا مفعول بہ (لہٰذا محلاً منصوب جملہ) ہے اور یہ پوری عبارت (ولقد .... السبت) ایک مکمل جملہ فعلیہ ہے۔

(۲) فقلنا لھم کونوا قردۃ خٰسئین

[ف] عاطفہ تعلیلیہ بمعنی "اس لئے تھے" [قلنا] فعل ماضی مع ضمیر تعظیم "نحن" ہے جس کی علامت آخری "نا" ہے اسی لیے اسے "نون التعظیم" بھی کہتے ہیں یعنی جب اس میں ضمیر فاعلی (نحن) اللہ تعالیٰ کے لیے ہو۔ اس فعل "قلنا" کا عطف سابقہ فعل "اعتدوا" پر ہے یعنی "اعتدوا فقلنا" (انہوں نے سرکشی کی اس لیے ہم نے کہا)۔ [لھم] جار مجرور (ل + ھم) متعلق فعل "قلنا" ہے یعنی یہ ایک طرح سے "قلنا" کا مفعول ثانی (جسے کچھ کہا جائے) ہے۔ [کُونُوا] فعل امر ناقص ہے جس میں اس کا اسم "انتم" مستتر ہے۔ [قِرَدَۃً] اس (کونوا) کی خبر (لہٰذا) منصوب ہے [خاسئین] (یہ رسم املائی ہے) کو "کونوا" کی خبر ثانی بھی کہہ سکتے ہیں۔ اور چاہیں تو اسے "قردۃ" کی صفت بھی قرار دے سکتے ہیں۔ اور جمع سالم اس لیے آئی ہے کہ یہاں گویا "قردۃ" (بندروں) کو ذی العقول سے تشبیہ دی گئی ہے ورنہ تو صفت "خاسئۃ" ہوتی۔ اور پھر یہ صفت موصوف مل کر "کونوا" کی خبر (لہٰذا) منصوب ہیں۔ جملہ "کونوا قردۃ خاسئین"

فعل "قلنا" کا مقول (جو بات کہی گئی) یعنی مفعول بہ ہے اس لیے اس (جملے) کو محلاً منصوب کہہ سکتے ہیں۔ "کونوا" یہاں حکم تکلیفی (تشریعی) نہیں بلکہ حکم تکوینی ہے یعنی ہم نے کہا ہو جاؤ پس وہ ہو گئے ذلیل بندر۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا کسی چیز کو "ہو جا" کہنے کا مطلب ہے اس کے ہو جانے کا حکم جاری کرنا۔ اور وہ ہو جاتی ہے۔

(۳) فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين۔

[فَ = فاء] عاطفہ سببیہ ہے بمعنی "اس لیے"۔ [جعلنا] فعل ماضی مع ضمیر تعظیم "نحن" ہے اور [ھا] ضمیر منصوب اس (جعلنا) کا پہلا مفعول بہ ہے اور یہ جملہ فعلیہ (فجعلناھا) فائے عاطفہ کے ذریعے سابقہ فعل "قلنا" پر عطف ہے۔ "جعلناھا" کی مؤنث ضمیر منصوب (ھا) کا مرجع یا تو "وہ" قریہ" یا بستی ہے یا وہ "امت یا جماعت" جس میں یہ واقعہ ہوا تھا۔ یا یہ اس فعل (بندر ہو جانا) کے لیے ہے جو ان پر واقع ہوا جسے عربی میں "مُسْخة" (مسخ ہو جانا) کہتے ہیں یا یہ اس "عقوبة" (سزا) کے لیے ہے جو ان پر نازل ہوئی یعنی "ہم نے بنا دیا اس قریہ/ بستی/ جماعت/ امت/ قردة (بندروں)/ عقوبت کو" (عبرت.... جو آگے آ رہا ہے) [نکالاً] فعل "جعلنا" (ہم نے بنا دیا) کا مفعول ثانی ہے۔ ("جَعَل" کے اکثر دو ہی مفعول آتے ہیں)۔ [لِمَا] لام الجر (لِ) اور اسم موصول (ما) جو یہاں مجرور ہے" مل کر متعلق (نکالاً) ہے یا یوں کہیے کہ "نکالاً" نکرہ موصوفہ ہے جس کی صفت "لِمَا" سے شروع ہوتی ہے یعنی "ایسا نکال (عبرت) جو کہ تھا...." یعنی اس میں نکال (عبرت) کی مزید وضاحت ہے کہ کس کے لیے "نکال" (عبرت) بنائے گئے ہیں؟ [بين يديها] میں "بین" تو ظرف مضاف ہے جو "یدیھا" کی طرف (جو خود بھی مرکب اضافی "یدی + ھا" ہے) اور بظاہر یہ (بین) ظرف زمان ہے یعنی اس وقت والے لوگ مراد ہیں۔ یہاں بھی ضمیر مجرور "ھا" کا مرجع مثل سابق "قریة یا امة" ہی ہو سکتا ہے۔ [وَمَا] کی واو عاطفہ اور "ما" موصولہ ہے جو یہاں "لِمَا...." پر عطف ہے [خَلْفَها] میں "خَلْف" ظرف (جو زمان کے لیے ہے) ضمیر مجرور "ھا" کی طرف مضاف ہو کر اس (دوسرے) "ما" کا صلہ بنتا ہے اور یہاں بھی "ھا" کا مرجع وہی (قریة، امة وغیرہ) ہے جو سابقہ دو "ھا" کا ہے۔ اس طرح "ما بين يديها" اور "ما خلفها" دونوں (الگ الگ ہر ایک) صلہ موصول ابتدائی لام (جو "لِمَا" میں ہے) کے ذریعے "نکال" سے متعلق کر دیئے گئے ہیں یا اس کی صفت سمجھ لیجئے یعنی ایسا "نکال" (عبرت) جو "ما بين يديها" اور "ما خلفها" کے لیے تھا۔ [وموعظة] واو عاطفہ کے ذریعے "موعظة" کا عطف بھی "نکالاً" پر ہے یعنی یہ فعل "جعلنا" کے مفعول ثانی پر عطف ہے اس لیے منصوب ہے۔ (جعلناھا نکالاً وموعظة) [للمتقين] حرف الجر (لِ) اور مجرور (المتقين) مل کر "موعظة" کی

صفت کا کام دے رہا ہے گویا "موعظة" بھی نکرہ موصوفہ ہے یعنی ایسی "موعظة" (نصیحت) جو "للمتقین" کے لیے ہے۔ کیونکہ اس سے فائدہ تو وہی حاصل کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ نصیحت یوں تو سب کے لیے ہی ہے۔

● یہاں جس واقعہ کی طرف اشارہ ہے اس کی قدرے تفصیل آگے (الاعراف: ۱۶۳ تا ۱۶۶) میں آئی ہے۔ اس مسخ کی حقیقت کیا تھی۔ اس کے لیے کسی مستند تفسیر کا مطالعہ کر لیجئے۔

۳:۴۲:۲ الرسم

زیر مطالعہ آیات میں بلحاظ رسم صرف تین کلمات توجہ طلب ہیں یعنی "خاسئین" "فجعلناها" اور "نکالا" (یہاں ہم نے فرق سمجھانے کے لیے ان کو رسم املائی کے مطابق ہی لکھا ہے۔ ان کے رسم عثمانی (قرآنی) کی تفصیل یوں ہے:

(۱) "خاسئین" جو (بصورت جمع مذکر سالم) قرآن کریم میں دو جگہ آیا ہے (یہاں اور الاعراب: ۱۶۶ میں)، رسم عثمانی کے مطابق اس میں لکھتے وقت ایک تو الف (بعد الخاء) حذف کر دیا جاتا ہے دوسرے "س" اور "ی" کے درمیان ہمزہ کے لیے کوئی نبرہ (دندانہ) نہیں لکھا جاتا یعنی یہ مذکورہ دونوں مقامات پر بصورت "خسین" لکھا جاتا ہے۔ البتہ ایک جگہ (الملک: ۴) جہاں یہ لفظ بصورت واحد آیا ہے وہاں اسے "خاسئًا" ہی لکھا جاتا ہے یعنی الف (بعد الخاء) کے اثبات اور ہمزہ کے دندانہ کے ساتھ مگر مذکورہ دو (جمع مذکر والے) مقامات پر اسے الف (بعد الخاء) اور نبرہ (برائے ہمزہ) کے حذف سے ہی لکھا جاتا ہے اور یہ رسم عثمانی کا متفقہ مسئلہ ہے۔

(۲) "فجعلناها" کو رسم عثمانی کے مطابق بحذف الف بعد النون لکھا جاتا ہے یعنی بصورت "فجعلنها" بلکہ یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ قرآن کریم میں ضمیر مرفوع متصل (نا) کے بعد کوئی ضمیر مفعول آئے تو ان کو ملا کر (بحذف الف "نا") لکھا جاتا ہے۔ رسم املائی میں الٹا اس طرح لکھنا غلط سمجھا جاتا ہے۔

(۳) "نکالا" کا رسم مختلف فیہ ہے "الدانی" کے مطابق یہ باثبات الف (رسم املائی کی طرح) لکھا جاتا ہے مگر ابوداؤد کی طرف منسوب قول کی بنا پر عرب اور بیشتر افریقی ممالک میں اسے بحذف الف لکھا جاتا ہے یعنی بصورت "نکلا" پھر ضبط کے ذریعے اس محذوف الف کو ظاہر کیا جاتا ہے

۴:۴۲:۲ الضبط

زیر مطالعہ قطعہ کے کلمات میں ضبط کا تنوع درج ذیل نمونوں سے سمجھا جا سکتا ہے۔

وَلَقَدْ، لَقَدْ/ عَلِمْتُمْ، عَلِمْتُمْ/ الَّذِيْنَ،

اَلَّذِينَ ، اَلَّذِينَ ، اَلَّذِينَ / اعْتَدَوْا ، اَعْتَدَوْا ، اَعْتَدَوْا /
مِنْكُمْ ، مِنكُمْ ، مِنكُمْ / فِي السَّبْتِ ، اَلسَّبْتِ ،
اَلسَّبْتِ / فَقُلْنَا ، فَقُلْنَا ، فَقُلْنَا / لَهُمْ ، لَهُمْ /
كُونُوا ، كُونُوا ، كُونُوا / قِرَدَةً ، قِرَدَةً / خٰسِئِينَ ،
خٰسِئِينَ ، خٰسِئِينَ / فَجَعَلْنٰهَا ، فَجَعَلْنٰهَا ، فَجَعَلْنٰهَا /
نَكَالاً ، نَكَالاً ، نَكَلاً (بحذف الف) / لِمَا ، لِمَا ، لِمَا /
بَيْنَ ، بَيْنَ / يَدَيْهَا ، يَدَيْهَا ، يَدَيْهَا / وَمَا ، مَا ،
مَا / خَلْفَهَا ، خَلْفَهَا ، خَلْفَهَا / وَمَوْعِظَةً ، مَوْعِظَةً /
لِلْمُتَّقِينَ ، لِلْمُتَّقِينَ ، لِلْمُتَّقِينَ ، لِلْمُتَّقِينَ۔

بقیہ: علم تفسیر پر ایک نظر

---

۹۵ اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفٰصِلِينَ (الانعام۔ ۵۷)
ترجمہ: "فیصلے کا اختیار اللہ ہی کو ہے' وہی امر حق بیان کرتا ہے اور وہی بہترین فیصلہ کرنے والا ہے"۔

۹۶ حجاج نے بغاوت میں ابن اشعث کا ساتھ دینے کے جرم میں ۸۰ھ میں قتل کیا۔

۹۷ مسئلہ قدر کا فلیتہ سب سے پہلے اہل عراق میں سے ایک شخص "سوسن" نامی نے چھوڑا' جو نصرانی تھا' پھر اسلام لایا اور پھر نصرانی ہو گیا۔ سوسن نے معبد جہنی سے حاصل کیا اور معبد سے غیلان دمشقی (مقتول ۱۰۵ھ) نے' اور اسی لئے بعض محدثین یہ کہا کرتے کہ معبد جہنی نصاریٰ کی باتیں بیان کرتا ہے (تہذیب التہذیب۔ جلد ۱۰ ص ۲۲۵) اس طرح یہ فتنہ دراصل نصرانیت کا پیدا کردہ تھا' جس نے آگے چل کر جیسی کچھ آگ بھڑکائی ہے' وہ اہل تاریخ سے مخفی نہیں۔

"ایمان" کا "امن" سے تعلق

محسن علی زین

تاریخ انسانی کے بغور مطالعے سے یہ بات روزِ روشن کی طرح مبرھن ہو جاتی ہے کہ حضرت انسان نے آغاز ہی سے اپنی زندگی کو سنوارنے کے لئے جو سعی وجہد کی ہے' اس کا واحد ہدف امن وسکون کی تلاش تھا۔ درحقیقت اللہ تعالیٰ نے بظاہر انسان کو ایک نہایت کمزور اور بے بس سی مخلوق بنایا ہے' اس لئے کہ نہ اس میں پہاڑوں کا سا جلال و جمال ہے' نہ دریاؤں کی سی طغیانی' نہ ہاتھیوں سی ہیبت اور نہ چیتے کی سی تندی و تیزی ہے' مگر ان تمام صفات کے عوض انسان کو عقل و فہم عطا کیا گیا ہے۔ انسان اسی ذہن کے باعث آج بیک وقت سمندر کی اتھاہ گہرائیوں اور آسمان کی وسعتوں کو مسخر کئے ہوئے ہے۔ یہی ہزارہا ایجادات ہیں جن کے بارے میں علامہ اقبال نے نصف صدی قبل کہا تھا :

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہِ کامل نہ بن جائے

اور ایک دوسرے شعر میں علامہ کہتے ہیں کہ ۔

آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آ سکتا نہیں
محوِ حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی

تاہم اگر انسانی ذہن کی ان تمام کاوشوں کی غرض وغایت پر نظر مرکوز کی جائے تو پتہ چلتا ہے کہ ان سب کے ذریعے جو شے مطلوب و مقصود تھی' وہ راحت و چین ہے۔ اگر بنی آدم نے انفرادی زندگی کو ترک کر کے غاروں میں اجتماعی طور پر رہنا شروع کیا تو اس کا مقصد بھی موسمی مصائب سے امان حاصل کرنا تھا۔ اگر اس نے آگ جلانا اور ہتھیار بنانا سیکھا تو اس کا

سبب بھی جنگلی درندوں سے پناہ حاصل کرنا تھا۔ اگر اس نے پہیہ ایجاد کیا تو اس سے بھی مطلوب جسمانی مشقت سے بچنا اور راحت حاصل کرنا تھا۔

اب اگر آج کی دنیا کو اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو بڑے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ ہم نے سب کچھ پانے کے بعد بھی کچھ نہیں پایا' یا یوں کہئے کہ اپنے گھر کو آسائشوں اور پر تعیش سامان سے بھرنے کے باوجود ہمارا خانۂ دل خالی ہے۔ اگر کوئی شے موجود ہے تو وہ ہے خوف' کھٹکا' حزن' ملال یا پھر گزرے ہوئے وقت کی کچھ خوشگوار یادیں' جن کے باعث زبان سے یہی صدا نکلتی ہے کہ ع "یادِ ماضی عذاب ہے یارب"۔ معلوم ہوتا ہے کہ جس قدر مادی ترقی میں اضافہ ہوتا چلا جا رہا ہے (اور خیال کیا جا رہا ہے کہ اس سے افراد کی زندگی میں راحت و آرام میں اضافہ ہو گا) اسی قدر دلوں میں بے یقینی' بے ثباتی اور بے آرامی کی کیفیت بڑھتی چلی جا رہی ہے' نتیجتاً پورے معاشرے میں بدامنی کا دور دورہ ہے۔ دور جانے کی ضرورت نہیں ہمارے اپنے ملک میں امن و امان کی کیفیت کا حال دگرگوں ہے۔

قرآن کریم اور امن

مندرجہ بالا تمہید کو پس منظر میں رکھتے ہوئے یہ بات واضح ہے کہ راحت و چین کے معاملے میں دنیا ع "یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید" کی مصداق بنی ہوئی ہے۔ اس کی واحد وجہ یہ ہے کہ ہم نے راحت و چین کو مادی ترقی میں ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے جبکہ تاریخ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ نرے مادی عروج میں سکون نہیں ہے بلکہ ہلاکت و بربادی پوشیدہ ہے۔ اب آیئے بحیثیت مسلمان ہم قرآن کریم کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ یہ منبعِ نور و ہدایت اس معاملے میں ہماری کیا رہنمائی کرتا ہے۔

یہ بات قرآن پاک کے سرسری سے مطالعے کے بعد واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ اس سرچشمۂ خیر نے راحت و امن کو کلی طور پر ایمان کے ساتھ مشروط کیا ہے۔ عربی کے طالب علم جانتے ہیں کہ لفظ "ایمان" کی بنیاد یا مادہ (root) ہی لفظ "امن" ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ ایمان کا امن سے انتہائی گہرا تعلق ہے۔ یہ تعلق کیسے ہے اور اس کا منطقی ربط کیا ہے' یہ ہم بعد میں دیکھیں گے' پہلے قرآن کریم سے چند حوالوں کے ذریعے کہی گئی

بات کی مزید توثیق ہو جائے۔ اس سلسلے میں سب سے اہم اور حرف آخر کی حیثیت رکھنے والی آیت مندرجہ ذیل ہے۔

﴿ اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْٓا اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولٰٓئِكَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ ۝ ﴾

"جن لوگوں نے خدا کو مانا' اور اپنے ماننے کو ظلم سے (یعنی شرک سے) آلودہ نہیں کیا' تو ان ہی کے لئے امن ہے' اور وہی ٹھیک راستے پر ہوئے"۔
(الانعام : ۸۲)

یہی بات آیتِ استخلاف (النور : ۵۵) میں بھی ایک دوسرے پیرائے میں آئی ہے۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے:

﴿ وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَیُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِیْنَهُمُ الَّذِی ارْتَضٰی لَهُمْ وَلَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْنًا ﴾

"اللہ نے وعدہ فرمایا ہے تم میں سے ان لوگوں کے ساتھ جو ایمان لائیں اور نیک عمل کریں کہ وہ ان کو اسی طرح زمین میں خلیفہ بنائے گا جس طرح ان سے پہلے گزرے ہوئے لوگوں کو بنا چکا ہے۔ ان کے لئے ان کے اس دین کو مضبوط بنیادوں پر قائم کر دے گا جسے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں پسند کیا ہے اور ان کی خوف کی حالت کو امن سے بدل دے گا"۔

یعنی امن کے لئے یہاں ایمان کے ساتھ عمل صالح کو بھی مشروط کیا گیا ہے۔ سورۂ انعام میں فرمایا گیا:

﴿ وَكَیْفَ اَخَافُ مَآ اَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُوْنَ اَنَّكُمْ اَشْرَكْتُمْ بِاللّٰهِ مَا لَمْ یُنَزِّلْ بِهٖ عَلَیْكُمْ سُلْطٰنًا ۚ فَاَیُّ الْفَرِیْقَیْنِ اَحَقُّ بِالْاَمْنِ ۚ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۝ ﴾

"اور میں ان ہستیوں سے کیوں ڈروں جنہیں تم نے خدا کا شریک ٹھہرا لیا ہے' جب کہ تم اس بات سے نہیں ڈرتے کہ خدا کے ساتھ دوسروں کو شریک ٹھہراؤ' جس کے لئے کوئی سند اور دلیل تم پر نہیں اتری۔ بتلاؤ' ہم دونوں فریقوں میں سے کس

کی راہ امن کی راہ ہوئی اگر تم علم و بصیرت رکھتے ہو؟" (الانعام : ۸۱)

لفظ "امن" کا متضاد "فساد" ہے اور عربی مقولے "تُعْرَفُ الْاَشْیَاءُ بِاَضْدَادِھَا" کے حوالے سے دیکھیں تو قرآن پاک میں ایمان نہ لانے والوں ا "مفسد فی الارض" کہا گیا۔ جیسے ارشاد ربانی ہے کہ :

﴿اَلَّذِیْنَ کَفَرُوْا وَصَدُّوْا عَنْ سَبِیْلِ اللّٰہِ زِدْنٰھُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا کَانُوْا یُفْسِدُوْنَ ○﴾

"جن لوگوں نے کفر کو اختیار کیا اور اللہ کے راستے سے روکا' ان پر ہم اس فساد کے باعث جو وہ کرتے تھے' عذاب پر عذاب نازل کریں گے"۔

(النحل : ۸۸)

ایسے ہی لوگوں کے ضمن میں سورۂ مائدہ میں فرمایا گیا :

﴿وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا﴾

"وہ زمین میں فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں"۔

اسی لئے علامہ اقبال نے کہا ہے کہ ۔

نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں!
خرد کھوئی ہوئی ہے چار سو میں!
نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبحگاہی
اماں شاید ملے اللہ ھو میں

اور اپنے بارے میں فرماتے ہیں کہ :

نہ کہیں جہاں میں اماں ملی ' جو اماں ملی تو کہاں ملی
مرے جرمِ خانہ خراب کو تیرے عفوِ بندہ نواز میں

ایمان اور امن کا منطقی تعلق

درج کی گئی آیات قرآنی کے تناظر سے یہ بات تو اظہر من الشمس ہے کہ "امن" ایما ہی میں مضمر ہے' تاہم ظاہری اعتبار سے ان میں ربط نظر نہیں آتا۔ شرعی اصطلاح

ایمان نام ہے چند اعتقادات کا' چند نظریات پر یقین کا جس کا تمام تر تعلق دل سے ہے' جبکہ امن' بالخصوص معاشرتی امن (Social Peace) ایک سیاسی گتھی ہے اور اس کا تعلق آئین اور عالمی حکومتوں سے ہے۔ لہٰذا اس ربط کو سمجھنے کے لئے پہلے چند معروضات سامنے رہنی چاہئیں۔

ایمان : (ایمانیاتِ ثلاثہ)

ائمہ دین نے حدیثِ نبوی ؐ کی روشنی میں ایمان کی تعریف مندرجہ ذیل کی ہے :

﴿ اٰمَنْتُ بِاللّٰهِ وَمَلٰئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَالْقَدْرِ خَيْرِهٖ وَشَرِّهٖ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ ﴾

"میں ایمان لایا اللہ پر' اس کے فرشتوں پر' اس کی کتابوں پر' اس کے رسولوں پر' یوم آخرت پر اور اس بات پر کہ ہر خیر و شر اس کی قدرت و علم سے ہے اور موت کے بعد زندہ کئے جانے پر"۔

ان الفاظ سے ایمان کی مفصل تعریف سامنے آتی ہے کہ سات چیزوں پر یقین رکھنا ایمان ہے۔ تاہم ان ساتوں نکات کو تین نکات کی صورت میں پرویا اور پیش کیا جا سکتا ہے۔ یعنی ایمان باللہ' ایمان بالرسالت اور ایمان بالآخرت۔ انہی کو "ایمانیاتِ ثلاثہ" بھی کہا جاتا ہے۔

سچی بات تو یہ ہے کہ بنیادی ایمان تو اللہ پر ایمان کا نام ہے' یعنی اللہ کی وحدانیت اور قادر مطلق ہونے کو تسلیم کیا جائے تو یہی اصل بنیاد ہے اور باقی سب اس کی فروعات ہیں۔ تاہم خالق و مخلوق کے درمیان اس رابطے کو تسلیم کرنا کہ ہدایت الٰہی انسان ہی کی فوز و فلاح کے لئے اس کے پاس آتی رہی ہے کا نام "ایمان بالرسالت" ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے بنی نوع انسان کو صراط مستقیم سے آگاہ کرنے کے لئے پہلے فرشتوں میں سے ایک رسول کو چنا اور اسی طرح حضرت آدمؑ سے لے کر حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ تک ہر دور میں انسانوں میں سے ہی کوئی رسول منتخب کیا۔ چنانچہ سورۃ الحج میں فرمایا گیا :

﴿ اَللّٰهُ يَصْطَفِىْ مِنَ الْمَلٰئِكَةِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ اِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ بَصِيْرٌ ○ ﴾

"اللہ ملائکہ میں سے بھی پیغام رساں منتخب کرتا ہے اور انسانوں میں سے بھی' بے شک اللہ سمیع اور بصیر ہے"۔ (الحج : ۷۵)

اسی سے واضح ہوتا ہے کہ ایمان بالملائکہ بھی درحقیقت ایمان بالرسالت کا جزو ہے۔ اسی طرح آسمانی کتب و صحیفوں پر بلا تفریق ایمان بھی ایمان بالرسالت کالازمی حصہ ہے۔ اسی رسالت کے طفیل اللہ تعالیٰ نے انسان کو ہدایت اور گمراہی' دونوں راستے دکھا دیئے ہیں (فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا)۔ اللہ نے انسان کو اختیار دیا ہے کہ چاہے تو سیدھے راستے پر چلتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے ان گنت احسانات کا شکر ادا کرے اور چاہے تو اپنے نفس کی پیروی کرتے ہوئے صریح کفر کرے' جیسا کہ قرآن حکیم میں فرمایا گیا ہے کہ "اِمَّا شَاكِرًا وَّاِمَّا كَفُوْرًا"۔ تاہم یہ ذہن میں رکھنا چاہئے کہ جو بھی اعمال اس دنیا میں صادر ہوتے ہیں' ان کا حساب موت کے بعد ہر ایک کو بلا امتیاز دینا ہو گا' اس اٹل حقیقت کو ماننے کا نام ایمان بالآخرت ہے۔ یہ حساب روزِ آخرت میں ہو گا۔ اس دن نہ تو کوئی کسی کے کچھ کام آسکے گا اور نہ ہی کوئی فدیہ دے کر چھوٹ سکے گا۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں فرمایا گیا ہے کہ :

﴿وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِىْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا وَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَّلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَّلَا هُمْ يُنْصَرُوْنَ ۝﴾

"اور ڈرو اس دن سے (جو یقیناً آنے والا ہے) جس دن نہ تو کوئی جان دوسری جان کے کام آئے گی' نہ کسی طرح کا بدلہ قبول کیا جائے گا' نہ کسی کی سعی و سفارش چل سکے گی اور نہ ہی ایسا ہو گا کہ مجرموں کو کہیں سے مدد مل سکے"۔ (البقرہ : ۱۲۳)

اسی طرح یوم آخرت کے دن کامل اختیار اللہ کا ہو گا (وَالْاَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلّٰهِ)۔ پورے دین اسلام کی عمارت درحقیقت انہی ایمانیاتِ ثلاثہ پر منحصر ہے۔

امن کی حقیقت

امن کے لغوی معنی راحت' سکون اور چین کے ہیں۔ اس کی ضد' فساد' فتنہ' اضطراب اور بے چینی ہے۔ اصل میں امن دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک کو ہم داخلی امن اور دوسرے کو خارجی امن کہتے ہیں۔ اب ان دونوں کی مختصر وضاحت کئے دیتا ہوں۔

(i) داخلی امن :

داخلی امن یعنی دل کا سکون ہی در حقیقت اصل امن ہے کیونکہ دل جسے زبانِ فلسفہ میں "مَن کی دنیا" کہا جاتا ہے اگر وہ راضی و مطمئن ہے تو فضا و ماحول کی ہر بے چینی و اضطراب اس کے سامنے ہیچ ہے۔ اس کے برعکس اگر ماحول بظاہر انتہائی پر سکون ہے' دنیا کی ہر نعمت میسر ہے اور معاشرے کی کیفیت "راوی چین ہی چین لکھتا ہے" کے مصداق ہے' تب بھی اگر "من کی دنیا" میں ہنگامہ برپا ہے تو گویا سب کچھ ہیچ ہے۔ جیسا کہ علامہ اقبال نے کہا ہے :

دنیا کی محفلوں سے اکتا گیا ہوں یارب
کیا لطف انجمن کا جب دل ہی بجھ گیا ہو

للذا سکون تو تب ہی ہے' جب "بقول اقبال ؎ "دنیا کے غم کا دل سے کانٹا نکل گیا ہو"۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث نبویؐ میں بھی اصل امارت کو دل ہی سے مشروط قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ "اَلْغِنٰی غِنَی النَّفْسِ" (اصل تونگری تو دل کی تونگری ہے)

تاہم یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ گو علمِ حیاتیات میں دل کی حیثیت انسانی مشینری کے ایک پرزے (Pumping organ) سے زیادہ نہیں ہے اور اسے ؏ "بوندِ اِک خون کی ہے تُو" کا مصداق ٹھہرایا جاتا ہے' بایں ہمہ حواس و محسوسات کا تمام تر نظام عقل کے ساتھ منسلک کیا جاتا ہے' تاہم دنیا بھر کی روحانی کتب اور علمِ فلسفہ میں آج بھی دل کو احساسات کا مرکز و محور ٹھہرایا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ داخلی امن کو دل کے امن کا متبادل کہا گیا ہے جبکہ اصل میں "داخلی امن" احساسات کا اضطراب اور بے چینی سے پاک ہونا ہے' اب احساسات کا سرچشمہ خواہ دل کو قرار دیا جائے خواہ دماغ کو' اس سے چنداں فرق نہیں پڑتا۔

(ii) خارجی امن :

خارجی امن یعنی معاشرتی سکون (Social Peace) امن کا وہ جزو ہے جو ہر ایک

کو بیرونی طور پر محسوس بھی ہوتا ہے اور اسے تسلیم بھی کیا جاتا ہے۔ معاشرے کے ہر فرد کی جان و مال کا محفوظ ہونا اور ریاست میں اس قدر استحکام پیدا کرنا کہ کسی شخص کے دل میں بے یقینی کی کیفیت نہ ہو بیرونی امن کے زمرے میں شامل ہے۔ بلاشبہ حکمرانِ وقت اپنی مملکت میں صرف اسی امن کو قائم کرنے پر کسی درجہ قادر ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ ریاستی پالیسی کا تمام تر زور اسی پر صرف ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اقوام متحدہ کا بنیادی چارٹر بھی اسی خارجہ عالمی امن کو قائم کرنے پر زور دیتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ قیام سے لے کر آج تک اس کے تمام اقدامات اس "امن" کے لئے کوشاں رہے ہیں جو دنیا کے چند "بڑوں" کو مطلوب ہے۔

دنیا کا ہر انسان' خواہ وہ کسی قوم' نسل یا خطے سے تعلق رکھتا ہو' اپنی فطرت کے تحت کامل داخلی و خارجی امن چاہتا ہے۔

دنیا میں فساد کیوں؟

اس موقعے پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہر شخص سکون و راحت کا طالب ہے تو پھر اس دنیا میں آخر فساد برپا ہی کیوں ہوتا ہے؟ کیا قتل و غارت کرنے والے' دوسروں کی عصمتوں سے کھیلنے والے' پرامن مملکتوں کو تاخت و تاراج کرنے والے اور چند ٹکوں کے عوض کسی کا سہاگ اور کسی کی کوکھ اجاڑنے والے انسان نہیں ہوتے؟ آخر کیا وجہ ہے کہ خود انسان ہی چین کا طالب ہوتا ہے اور خود انسان ہی دوسرے انسان کی جنت کو مسمار کرتا ہے؟

اس بات کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ انسان جو نہ صرف دین اسلام کے نزدیک افضل و اشرف ترین مخلوق ہے بلکہ ہر فلسفہ ہائے زندگی' حتیٰ کہ جدید سائنس کے نزدیک بھی بہترین ارتقاء یافتہ اور پیچیدہ ترین مخلوق ہے' کے تشخص کو پہچانا جائے۔ یہ ایک عجیب طرفہ معجون ہے۔ اس کی مثال ایک سہ منزلہ عمارت کی سی ہے۔ اس کی اولین منزل اس کا "مادی جسم" ہے۔ اس منزل پر غور و فکر اور تدبر سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان حیوانات میں شامل ہے۔ اس کی دوسری منزل اس کا "ذہن" ہے۔ یہ وہ منزل ہے جو اسے حیوانات میں

ممتاز کرتی ہے۔ تیسری اور آخری منزل اس کی "روح" ہے۔ یہ وہ منزل ہے جو اسے حیوانات سے نہ صرف ممتاز کرتی ہے بلکہ ان سے ممیز بھی کرتی ہے۔ اس پوری عمارت کا "کنٹرول ٹاور" دوسری منزل یعنی ذہن انسانی ہے۔

اب یہ بات آسانی سے سمجھ میں آتی ہے کہ انسانی جسم چونکہ خاکی ہے اور اس کا تمام تر نظام عین حیوانی ہے یعنی ہر انسان اپنے اندر ایک کامل "حیوان" کے خصائص رکھتا ہے۔ خارجی اور داخلی دونوں طرح کے اضطراب اور بے چینی کی بنیاد انسان کا یہی وجود ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ زیادہ تر فسادات در حقیقت اس بات سے جنم لیتے ہیں کہ اس خاکی وجود کا تمام تر میلان و رغبت دنیا کی جانب ہوتا ہے۔ تاہم اس سے صادر ہونے والے افعال بھی ذہن کی اجازت کے بغیر روبہ عمل نہیں ہو سکتے' لہٰذا ثابت ہوا کہ امن کو سبوتاژ کرنے میں انسان کے حیوانی وجود کے ساتھ عقل بھی شامل ہے۔ بلکہ فساد کا ایک عنصر تو کاملتًا دماغ کی پیداوار ہے' جس کا ذکر آگے آرہا ہے۔

اسکے برعکس انسان کی روح کا کامل میلان اللہ تعالیٰ کی جانب ہے اور اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ وہ ہے بھی اسی عالم کی شے! اللہ تعالیٰ آدم اور روح کے تعلق کے بارے میں خود فرماتے ہیں کہ ﴿ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ ﴾ یعنی "تو میں نے اس (آدمؑ) میں پھونکا اپنی روح میں سے"۔ یہ روح ہے جو انسان کی فطرت کو تشکیل دیتی ہے' اسے امن کے لئے سرگرداں کرتی ہے اور برائی پر کچوکے لگاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لفظ "انسان" کی ایک توجیہہ یہ بھی کی جاتی ہے کہ یہ در حقیقت لفظ "انس" یعنی محبت سے مثنیہ کا صیغہ ہے یعنی "اُنْسَانِ" کی بگڑی ہوئی شکل ہے' اور اس کے معنی ہیں "دو محبتیں" یعنی ایک اس دنیا کی اور ایک رب کائنات کی۔

اب اس پسِ منظر میں یہ دیکھتے ہیں کہ انسان کا حیوانی وجود جو طرح طرح کے حربوں اور طریقوں سے فساد مچاتا ہے اور سکونِ عالم کو تہ وبالا کرتا ہے' اس سے اس کا مطلوب و مقصود کیا ہوتا ہے۔ نیز انسانی تشخص کی روشنی میں یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ کیا جسم انسانی کا دنیا کی طرف میلان سرے سے غلط چیز ہے یا اس میں کوئی خیر کا پہلو بھی ہے۔

عناصرفساد

سب سے پہلے تو یہ حقیقت ازبر رہنی چاہئے کہ حُبِّ دنیا بذاتِ خود ایک کامل برائی نہیں بلکہ یہ ایک ناسور کی حیثیت اس وقت اختیار کرتی ہے جب حدِ اعتدال سے تجاوز کر جائے۔ انسان کے روحانی تشخص کو اجاگر رکھتے ہوئے دنیا سے محبت کرنا "حدِ اعتدال" ہے۔ اگر روح کو فراموش کر دیا جائے اور اس خاکی وجود ہی کو سب کچھ سمجھ لیا جائے تو یہی چیز بناءِ فساد ہے' کیونکہ یہ حیوانی جسم اپنے اندر شر کے بہت سے پہلو چھپائے ہوئے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فرشتوں نے انسان کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے کہا تھا :

﴿ اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ ﴾

"کیا آپ زمین میں کسی ایسے کو مقرر کرنے والے ہیں جو اس کے انتظام کو بگاڑ دے گا اور خونریزیاں کرے گا؟"

آج مغربی دنیا میں جہاں وسائل و ذرائع کی فراوانی ہونے کے باوجود طرح طرح کی عداوتوں نے بیرونی سکون کو غارت کر رکھا ہے وہاں روح کے انکار' انسان کو صرف ایک حیوان سمجھنے اور سیکولرزم جیسے نظریات نے دلوں میں اضطراب اور ہیجان برپا کیا ہوا ہے۔

اب آیئے ہم اس امر کے بارے میں دیکھتے ہیں کہ انسان کے خاکی وجود سے وہ کون سے سرچشمے پھوٹتے ہیں جو امن کش ہیں اور وہ کون سے عناصر و عوامل ہیں جو داخلی و خارجی ہر دو طرح کا امن برباد کرتے ہیں اور اس فساد کو پنپنے میں بھی مدد دیتے ہیں۔

ان عناصر کو ہم تین عنوانات سے بیان کر سکتے ہیں۔

(۱) اناپرستی
(۲) موت کا خوف
(۳) جبلی عجلت پسندی

دنیا کے کسی بھی گوشے یا خطے میں جو ہڑبونگ مچتی ہے یا دنیا کی کسی قوم کے کسی فرد کے دل میں جو اضطراب اور بے چینی پیدا ہوتی ہے اس کے پیچھے اصل میں یہی تین عناصر کارفرما ہوتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ ضمیر اور روح موجود ہی نہ ہوتے تو کسی بھی فرد کو امن و

سکون کی فکر [illegible] اگر روح بیدار ہو تو یہ عناصر جنم ہی نہیں لیتے۔

داخلی فساد

[illegible] عناصر انسان کی "من کی دنیا" پر کیا اثر ڈالتے ہیں' اس کی تفصیل کچھ یوں ہے:

(۱) انا پرستی:

یہ عنصر خالصتاً انسانی ذہن کی پیداوار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس قسم کی کوئی بھی شے جانوروں میں موجود نہیں ہے۔ اپنے ذہن کے باعث دنیا کا ہر شخص اپنے آپ کو "چیزے دیگر" سمجھتا ہے اور دنیا کو تسخیر کر کے اپنے آپ کو سربلند کرنا چاہتا ہے۔ اس بات کو ایک مغربی مفکر نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے کہ

"Every human has an urge to dominate"

لہٰذا ہر شخص صبح و شام اسی تگ و دو میں رہتا ہے کہ اپنی ذات اور اپنے نام کو سربلند کرے اور رکھے۔ دنیا کا ہمیشہ سے یہ دستور رہا ہے کہ معاشرے کا سوادِ اعظم تو ہمیشہ اس مقصد میں ناکام رہا ہے۔ لہٰذا یہ لازمی بات ہے کہ ایسے افراد اپنے دلوں میں ایک خلش سی محسوس کرتے ہوں گے اور ان کی "میں" کو ایک ٹھیس لگنے کے باعث دل میں ناکامی کا احساس جو بے چینی پیدا کرتا ہو گا اس کا مداوا دنیا کی بڑی سے بڑی شے مل جانے پر بھی نہیں ہوتا۔ وہ تو یہ چاہتا ہے کہ اس کی عظمت کے ترانے الاپے جائیں نہ کہ اسے دوسروں کے سامنے جھکنا پڑے اور ان کا حکم ماننا پڑے۔

[illegible] وہ لوگ جو بظاہر اس ضمن میں کامیاب ہو جاتے ہیں' سارے عالم میں ان کا طوطی بولنے لگتا ہے' لوگ ان کے احکامات پر کورنش بجالاتے ہیں' یہ جہاں سے گزرتے [illegible] تعظیم خم کر دیتا ہے' تب بھی انہیں دل کا سکون میسر نہیں آتا۔ اور اس کی [illegible] انسان دوسرے انسانوں کے درمیان تو اپنی "کلغی" بلند کر لیتا ہے [illegible] تک پہنچا لیتا ہے' لیکن قدرتِ الٰہی' نے ایمان کی دولت سے [illegible]

[illegible]

زور درندوں پر نکیل ڈال بھی لے' سمندر کا سینہ چیرنا سیکھ بھی لے یا پوری دنیا کو اپنے قدموں تلے روند بھی لے' تب بھی ان کے علاوہ بہت سی اشیاء ایسی ہیں جن پر نہ آج تک قابو پایا گیا ہے اور نہ ہی کبھی پایا جائے گا۔ مثلاً ہر زمانے میں ایسی بہت سی بیماریاں رہی ہیں کہ جو لاعلاج رہی ہیں۔ آج بھی "ایڈز" سمیت کئی مہلک بیماریاں ایسی ہیں کہ جن سے نجات کا کوئی راستہ نہیں۔ یہی وہ جال ہے جہاں آکر دنیا کو فتح کرنے والے انسانوں کی انانیت کا بت بھی پاش پاش ہو جاتا ہے۔ وہ اپنی بڑائی میں ایسے حوادث سے زیر نہیں ہونا چاہتے مگر قدرت کو ہرا نہیں سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے افراد اپنی "انا" کو اسی طرح ضرب لگتے دیکھ کر دلوں میں ایک عجیب بے چینی محسوس کرتے ہیں۔

یہاں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسان کی انا اگر ایمان کے بغیر ہو تو کس طرح انسان کا داخلی امن تباہ و برباد کر دیتی ہے۔

(ii) موت کا خوف :

موت کا خوف انسانی زندگی میں سب سے زیادہ اضطراب انگیز شے ہے۔ ہر شخص جب اپنے اردگرد کسی عزیز اور رشتہ دار کی موت' بالخصوص کوئی حادثاتی موت دیکھتا ہے تو ہنگامۂ زندگی کے شکنجہ سے چند لمحات کے لئے خود بخود باہر نکل آتا ہے اور ایک بے چینی کی سی کیفیت ذہن میں طرح طرح کے سوالات پیدا کرتی ہے۔ خصوصاً جو شے سب سے زیادہ کھٹکتی ہے وہ یہ ہے کہ جو جان' جو مال' جو صلاحیت' جو ذہنی جوہر کا بہترین حصہ کھپایا جا رہا ہے اور جو عمارات و قصرات تعمیر کئے جا رہے ہیں' کیا ساری زندگی کی یہ محنت یکسر ضائع ہو جائے گی؟ ظاہر ہے کہ "عالم دوبارہ نیست" پر عمل کرنے والے اسی سوچ میں پریشان رہیں گے کہ اچانک موت آکر ان کے سب کئے دھرے پر پانی پھیر دے گی اور یہ بات انتہائی پریشان کن ہے!

اس پریشانی سے بچنے کے لئے مغربی دنیا میں آج بھی اس فکر کو پھیلایا جاتا ہے کہ موت کا ذکر ایک منفی شے ہے لہٰذا روزمرہ زندگی میں نہ تو اس کا ذکر کیا جائے اور نہ ہی ذہن کو اس طرف منتقل ہونے دیا جائے۔ مگر فطری بات ہے کہ ذہن اور افکار کب کسی پابندی کے تابع

ہوتے ہیں؟ یہی وجہ ہے کہ گاہے بگاہے موت کا خوف انسانی افکار پر چھا جاتا ہے۔ بقول اقبال

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیشِ جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام! وائے تمنائے خام!

یہاں سے پتا چلتا ہے کہ ؏ "موت کو سمجھے ہیں غافل اختتامِ زندگی" کے زمرے میں آنے والے افراد موت کے خوف کی وجہ سے کبھی داخلی سکون نہیں پاسکتے۔

یہاں یہ بات بھی ملحوظ خاطر رہنی چاہئے کہ انانیت کو ٹھیس پہنچانے میں بھی جن بے بسیوں اور انسان کی حدود (Limits) کا ذکر کیا گیا ہے ان میں موت سب سے ارفع ہے۔ بڑے بڑے بادشاہوں اور شہنشاہوں پر بھی اس عالمِ نزع کی بے بسی کے تصور سے کپکپی طاری ہوتی ہے۔ اسی بات کو سورۂ قیامہ میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ :

﴿ كَلَّآ إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ ○ وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ ○ وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ ○ ﴾

"ہرگز نہیں! جب جان حلق تک پہنچ گئی اور کہا گیا کہ ہے کوئی جھاڑ پھونک کرنے والا؟ اور آدمی سمجھ لے گا کہ یہ دنیا سے جدائی کا وقت ہے"۔

یعنی ورثاء تو اس بے بسی کے عالم میں' جب کہ سب ڈاکٹر اور حکیم بھی جواب دے چکے ہوں' تو کوئی جھاڑ پھونک کرنے والا تلاش کرتے ہیں جبکہ وہ شخص جس پر نزع کا عالم طاری ہو اچھی طرح جان لیتا ہے کہ اب کوئی شے مجھے دنیا میں واپس لے جانے والی نہیں ہے' اب فراق کا وقت آچکا ہے' اس بے بسی کے عالم کو سورۂ واقعہ میں اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ :

﴿ فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ ○ وَأَنْتُمْ حِينَئِذٍ تَنْظُرُونَ ○ ﴾

"تو جب مرنے والے کی جان حلق تک پہنچ چکی ہوتی ہے' اور تم آنکھوں دیکھ رہے ہوتے ہو کہ وہ مر رہا ہے' اس وقت اس کی نکلتی ہوئی جان کو واپس کیوں نہیں لے آتے"۔

انسان نہ صرف اس بے بسی کے تصور سے کانپ اٹھتا ہے بلکہ یہ بھی جانتا ہے کہ بعد میں وہی جسم جس پر کبھی مکھی بھی نہ بیٹھنے دی گئی تھی' موت کے بعد کس حال سے دوچار ہو

گا۔ اس بات کو میر تقی میرؔ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ

کل پاؤں ایک کاسۂ سر پر جو پڑ گیا
یکسر وہ استخوان شکستوں سے چور تھا
کہنے لگا کہ دیکھ کے چل راہ بے خبر
میں بھی کبھو کسی کا سرِ پُر غرور تھا

(iii) جبلی عجلت پسندی :

انسان کے اندرونی سکون کو تباہ کرنے والا آخری عنصر (Last but not the least) جبلی عجلت پسندی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو فطری طور پر کمزور اور جلد باز بنایا ہے۔ چنانچہ سورۂ بنی اسرائیل میں آتا ہے کہ : "وَكَانَ الْاِنْسَانُ عَجُوْلًا" یعنی "اور انسان تو ہے ہی جلد باز"۔

ایک دوسرے مقام پر آتا ہے کہ : "كَلَّا بَلْ تُحِبُّوْنَ الْعَاجِلَةَ" یعنی "ہرگز نہیں! بلکہ تم محبت کرتے ہو عاجلہ سے" (القیامہ)۔ اور اسی طرح فرمایا کہ : "اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا" (المعارج) "بے شک انسان پیدا ہی تھڑدلا (کمزور) کیا گیا ہے"۔

عجلت اور جلد بازی کا مادہ انسان کی سرشت میں رکھا گیا ہے۔ یہی جذبہ اکثر اوقات انسان سے بے پناہ غلط کام کرواتا ہے۔ تاہم بعد ازاں وہ اپنے کئے پر پشیمان ہوتا ہے' اور یہ خفت اس کے دل میں کانٹا بن کر چبھتی رہتی ہے' جس کے باعث دل بے سکونی کا شکار رہتا ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے کہ جہاں انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ کاش کچھ واضح احکامات ہوتے' کاش کوئی ایسا ہوتا جس کی پیروی کر کے میں درست سمت میں اپنا سفر حیات جاری رکھ سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ قریباً ہر انسان کسی دوسرے انسان کو اپنا مربی اور استاد مانتا ہے اور لغزشوں سے بچنے کے لئے اپنے آئیڈیل ہی کی پیروی کرتا ہے۔ مگر اس کی بدقسمتی یہ ہے کہ وہ آئیڈیل بھی ایک انسان ہوتا ہے اور خطاؤں سے مبرا نہیں ہوتا۔ اس انسان کے عقائد بھی اس کے خود ساختہ ہوتے ہیں' جن میں گمراہی کا امکان بدرجۂ اَتم موجود ہوتا ہے۔ لہٰذا

انسان قلبی اضطراب کا شکار رہتا ہے اور مسلسل کسی کامل (perfect) ہدایت کا طالب رہتا ہے۔ اگر ہدایت موجود نہ ہو تو لاکھ کوششوں کے باوجود عجلت کے باعث بے پناہ ٹھوکریں کھاتا ہے۔

خارجی سکون

خارجی یا معاشرتی امن کو تاراج کرنے والے عناصر بھی وہی تین ہیں جو اوپر مذکور ہیں۔ آیئے دیکھتے ہیں کہ یہ عناصر کس طرح معاشرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

(i) انا پرستی :

گو یہ بات تو واضح ہو چکی کہ دنیا کا کوئی بھی شخص اپنی انا کو کامل تسکین مہیا نہیں کر سکتا' تاہم اس کے حصول کے لئے ہر شخص کوشاں تو رہتا ہے۔ اس جدوجہد میں اصول صرف ایک ہوتا ہے اور وہ یہ کہ جو بھی میری یا میرے قبیلے کی سربلندی میں حائل یا مزاحم ہو اسے کچل دیا جائے! اس اصول کو دیکھتے ہوئے یہ بات انتہائی عام فہم ہے کہ انا پرستی معاشرے میں کیا کیا گل نہیں کھلاتی ہوگی۔ سچی بات تو یہ ہے کہ دنیا میں ہونے والے تمام فسادات میں ساٹھ فیصد سے بھی زائد واقعات اسی انانیت کی پیداوار ہوتے ہیں۔ قیصر و کسریٰ کی خون آشام لڑائیاں ہوں یا دور جدید کی جنگ عظیم' وجہ صرف اور صرف ایک تھی کہ ہر ایک جہانبانی کے شوق میں پوری دنیا کو اپنا زیر نگیں کرنا چاہتا تھا۔ اس کی خواہش تھی کہ ہر طرف اسی کے حکم کی فرمانروائی ہو اور وہ جس کو چاہے شاہی خلعت عطا کرے اور جس کا چاہے جینا دوبھر کر دے۔ اس میں کامیابی تو سکندرِ اعظم کو ہوئی نہ چنگیز خاں کو لیکن ان کی کوششوں کا یہ نتیجہ ضرور برآمد ہوا کہ جہاں جہاں سے ان کا گزر ہوا خوں کی ندیاں بہا دی گئیں' کھوپڑیوں کے مینار تعمیر کر دیئے گئے اور جو زندہ بچ بھی نکلے' ان کا عالم یہ تھا کہ انتظار میں تھے کہ کب موت ان کے دروازے پر دستک دیتی ہے۔

یہی انانیت ہے جو ابتداءً صرف اپنی پگڑی کو اونچا رکھنے کے لئے فسادات برپا کرتی ہے مگر بعد میں جب راستے میں کچھ ناکامیاں انسان کے لئے حسرتوں اور مایوسیوں (frustrations) کا پیام لاتی ہیں تو بسا اوقات انسان نہ صرف حیوان بلکہ اس سے بھی

پست تر موذی کا کردار اختیار کرلیتا ہے اور پھر بے مقصد قتل و غارت میں بھی لذت محسوس کرتا ہے۔

(ii) جبلی عجلت پسندی :

معاشرے میں فساد پھیلانے والا دوسرا اہم عنصر جبلی عجلت پسندی ہے۔ جیساکہ پہلے ذکر کیاگیاکہ جلد بازی کی وجہ سے انسان سے بہت سی غلطیاں سرزد ہوتی ہیں گو وہ ان پر پچھتاتا ہے۔ بہرحال اس سے صادر ہونے والے افعال معاشرے میں تو ابتری کا باعث بن ہی چکے ہوتے ہیں۔ حوالات اور جیلوں میں اکثر افراد اسی زمرے سے تعلق رکھتے ہیں کہ سینکڑوں قتل کرکے اب پشیمان ہوتے ہیں اور ان ڈکیتیوں اور قتل کے واقعات کو اپنی جلد بازی کا شاخسانہ قرار دیتے ہیں۔ لیکن "اب پچھتائے کیا ہوت جب چڑیاں چگ گئیں کھیت" کے مصداق غارت گری کے یہ واقعات معاشرے کے اندر ایک مجموعی بے یقینی کی کیفیت پیدا کردیتے ہیں۔ ایسے واقعات کی بھی اصل وجہ یہی ہوتی ہے کہ ہر انسان اپنے تئیں اپنے آپ کو مادر پدر آزاد سمجھتا ہے اور زندگی کے لئے کوئی ضابطہ یا قانون تسلیم نہیں کرتا۔ جہاں تک ملکی ضوابط و قوانین کا تعلق ہے تو وہ بھی انسان ہی کے تیار کردہ ہوتے ہیں اور بشری کمزوریوں کے باعث انتہائی احتیاط و خلوص کے باوجود ان میں کوتاہیاں اور خامیاں رہ جاتی ہیں۔

(iii) موت کا خوف :

موت کا خوف بذاتِ خود تو معاشرتی فساد نہیں پھیلاتا تاہم جب کوئی جابر و سرکش حکمران یا حکمرانوں کا ٹولہ مسندِ اقتدار پر قبضہ کرلیتا ہے تو معاشرے کے ہر فرد کے اندر موجود زندگی سے پیار اور موت کا خوف اسے سرکش حکمران کے سامنے سر اٹھانے سے باز رکھتا ہے اور وہ ہر جابر و قاہر بادشاہ کو اس وقت تک تسلیم کرتا ہے جب تک اس کی اپنی زندگی محفوظ ہو۔ جب اپنی جان کو خطرہ محسوس ہو تب وہ مدافعت کے لئے اٹھتا ہے مگر جب معاشرہ ساتھ نہ دے تو وہ اکیلا کر بھی کیا سکتا ہے؟

یہ امر واقعہ ہے کہ جو لوگ موت کو زندگی کا اختتام سمجھتے ہوں اور "بابر بہ عیش کوش

کہ عالم دوبارہ نیست" پر عمل پیرا ہوں' انہیں اگر غلامی کی زندگی بھی بسر کرنی پڑے تو یہ جاننے کے باوجود کہ "تو جھکا جب غیر کے آگے نہ تن تیرا نہ من" وہ اپنی جان ہتھیلی پر رکھ کر اپنی آزادی کی جنگ نہیں لڑ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ غلامی کی زندگی بھی بسر کرنے پر رضامند ہو جاتے ہیں اور اس طرح ظلم اور جبر کو پروان چڑھنے میں بالواسطہ امداد کرتے ہیں۔ ایسے ہی لوگ ہوتے ہیں جو چڑھتے سورج کی پوجا کرتے ہیں اور ابن الوقت بن کر اپنی زندگی کو سنوارنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اس صورت حال میں ایک استثناء اس وقت پیدا ہوتا ہے جب معاشرے کا سوادِ اعظم اپنی قوم یا نسل سے محبت والفت کے جذبات (Patriotism) میں اس قدر زور آور ہو جاتا ہے کہ اپنی زندگی کو ملی مفادات پر قربان کر دیتا ہے اور ظلم کے خلاف سینہ تان کر کھڑا ہو جاتا ہے۔ یورپی ملک آئرلینڈ کی آزادی اس کی بہترین مثال ہے کہ جہاں عیسائی مذہب کے باوجود اس دنیاوی زندگی پر تکیہ تو تھا اور ہر شخص "یَوَدُّ اَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ اَلْفَ سَنَةٍ" (ان میں سے ہر ایک خواہش کرتا ہے کہ کسی طرح وہ ہزار برس جیے) کا مصداق تھا مگر ملی و قومی تشخص کو بچانے کے لئے ہزاروں افراد نے اپنی جانوں کا نذرانہ پیش کیا۔ بہر حال یہ استثناء قاعدہ کلیہ کو مزید مستحکم کرتا ہے کہ

"Exception proves the rule."

ایمان' امن کا ضامن

یہ جاننے کے بعد کہ مندرجہ بالا تین عناصر امن کو سبوتاژ کرتے ہیں' اب ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ ان تین عوامل کو تین ایمانیات (ایمانیات ثلاثہ) کس طرح مطمئن کرتے ہیں۔

(i) ایمان باللہ اور انا پرستی :

جب ایک شخص ایمان کی دولت سے مالامال ہو جاتا ہے اور جان لیتا ہے کہ اس ساری کائنات کا نظام اور تدبیر ایک ذاتِ واحد کے ہاتھ میں ہے' یہی وہ عظیم ہستی ہے جو کائنات کے علاوہ اسے بھی پیدا کرنے والی ہے' اور آج بھی اس کی ہر حرکت اللہ کے اذن کی محتاج

ہے تو وہ اس حقیقت کا ادراک حاصل کرلیتا ہے کہ اس کی "انا" تو درحقیقت "انائے صغیر" ہے، اصل کبریائی اور اصل بڑائی تو اس "القوی العزیز" کو حاصل ہے۔ جب یہ حقیقت دل و دماغ میں جاگزیں ہو جاتی ہے تو انسان کو داخلی و خارجی امن میسر آ جاتا ہے۔

داخلی اعتبار سے اس کے دل کو اس طرح قرار ملتا ہے کہ اولاً تو وہ شخص اپنی سربلندی (جس میں ناکامی اسے بے چین کر دیتی تھی) کا خیال ترک کر دیتا ہے۔ اب اس کی زندگی کا مقصد اللہ اور اس کے دین کی سربلندی ہوتا ہے اور وہ یہ کام ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی سنت ہے کہ

﴿وَاللّٰهُ مُتِمُّ نُوْرِهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْكٰفِرُوْنَ ○﴾

"اور اللہ اپنے نور کو پورا پورا پھیلا کر رہے گا (یعنی اپنا دین غالب کر کے رہے گا) خواہ کافروں کو یہ کتنا ہی ناگوار گزرے"۔

اور اللہ کی سنت کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ

﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾

"اللہ کی سنت کبھی تبدیل نہیں ہوا کرتی۔"

ثانیاً اس پر جب بھی کوئی مصیبت، تکلیف یا بے بسی طاری ہوتی ہے، تب اضطراب اور بے چینی کے بجائے وہ جانتا ہے کہ یہ اللہ کے اذن سے ہے اور اسی میں اس کے لئے خیر پوشیدہ ہے۔ لہٰذا وہ دربدر بھٹکنے کی بجائے صرف اللہ کے آگے سجدہ ریز ہو کر اپنے مصائب کے دور ہونے کی دعا کرتا ہے۔ اسی کی ترجمانی علامہ اقبال کے اس شہرۂ آفاق شعر میں موجود ہے:

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات!

اس لئے کہ انسان جانتا ہے کہ "مَآ اَصَابَ مِنْ مُّصِيْبَةٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ"

معاشرتی سکون کے ضمن میں بھی یہ اس طرح نہایت اہم ہے کہ بندۂ مومن کے سامنے اب "میرے قبیلے" اور "تیرے قبیلے" کا امتیاز موجود نہیں ہوتا بلکہ اس کے سامنے اگر تفاوت ہوتا ہے تو حق اور باطل، عدل اور ظلم کا ہوتا ہے۔ اس کا جینا مرنا اور اس کے جنگ و

جدال کا مقصد انصاف قائم کرنا ہوتا ہے نہ کہ کسی نسل یا قوم کی سربلندی۔ وہ اس حقیقت سے واقف ہے کہ اس کے پروردگار نے اسے دشمنوں سے بھی عدل کرنے کا حکم دیا ہے۔ قرآن میں آتا ہے کہ :

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰۤى اَلَّا تَعْدِلُوْا ۭاِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى﴾

"یعنی کسی قوم کی دشمنی تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کر دے کہ تم اس سے عدل نہ کرو' عدل کرو کیونکہ یہی پرہیزگاری سے قریب تر ہے"۔ (المائدہ : ۸)

حق تو یہ ہے کہ ایمان باللہ ہی امن قائم کرنے کے لئے کافی ہے اور باقی سب "یہ سب کیا ہیں فقط اک نکتہ ایماں کی تفسیریں" کے مصداق ہیں۔ قلبی سکون کے بارے میں سورۂ حٰم سجدہ کی آیات تو حرفِ آخر ہیں جس میں اللہ پر ایمان لانے والوں پر فرشتوں کے نزول کی بشارت دی گئی ہے جو نازل ہو کر خوف و حزن سے نجات کی خوشخبری سناتے ہیں :

﴿اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰۗىِٕكَةُ اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا﴾

"بے شک جنہوں نے کہا کہ ہمارا رب اللہ ہے اور پھر اس پر استقامت اختیار کی' یقیناً ان پر فرشتے نازل ہوتے ہیں اور ان سے کہتے ہیں کہ نہ ڈرو' نہ غم کرو"۔

ایک دلچسپ حقیقت :

یہ بات تو مندرجہ بالا بحث سے واضح ہے کہ انانیت سے تباہ ہونے والا داخلی اور خارجی دونوں طرح کا امن ایمان باللہ سے میسر آ جاتا ہے۔ حتیٰ کہ فطری طور پر محبوب دنیا کی فتح بھی ایسے ہی لوگوں کے لئے ہے' جس کا بیان آیۂ استخلاف (وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ ....الخ) میں آیا ہے۔ اس کے علاوہ سورۂ صف میں بھی اس کا ذکر موجود ہے۔ یہ بات صرف امتِ مسلمہ کے لئے نہیں بلکہ ازل سے اللہ کا یہی فرمان ہے۔ سورۃ الانبیاء میں آتا ہے کہ :

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُوْرِ مِنْۢ بَعْدِ الذِّكْرِ اَنَّ الْاَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصّٰلِحُوْنَ ۝ اِنَّ فِيْ هٰذَا لَبَلٰغًا لِّقَوْمٍ عٰبِدِيْنَ ۝﴾

"اور بے شک ہم نے زبور میں نصیحت کے بعد لکھ دیا کہ زمین کے وارث میرے

نیکو کار بندے ہوں گے۔ اس میں عبادت گزار قوموں کے لئے ایک پیغامِ (عمل) ہے"۔

تاہم یہ ایک عجیب حقیقت ہے کہ انسان انانیت ہی کے باعث عموماً ایمان قبول نہیں کرتا۔ جیساکہ سورۂ بقرہ میں آتا ہے کہ :

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ﴾

"اور جب اس سے کہا جاتا ہے کہ اللہ سے ڈر' تو اپنے وقار کا خیال اس کو گناہ پر جما دیتا ہے"۔

حالانکہ انانیت کی تسکین بھی ایمان باللہ ہی سے ہے۔ علامہ اقبال اسی لئے فرماتے ہیں کہ :

یقیں پیدا کر اے ناداں' یقیں سے ہاتھ آتی ہے
وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے فغفوری

مسلمانوں نے جب ایمان کو اپنے دلوں میں راسخ کیا تب دنیا میں ان کا کیا مرتبہ تھا' یہ حقیقت کسی سے پوشیدہ نہیں۔ اس کا خوبصورت نقشہ اکبر الہ آبادی نے اپنے اس بند میں کھینچا ہے کہ ۔

تمہاری عزتیں تھیں' اوج تھا' رتبہ تھا' شانیں تھیں
تمہاری بات تھی' احکام تھے' کہنا تھا' آنیں تھیں
تمہارے ذکر میں سرگرم دنیا کی زبانیں تھیں
تمہیں تم تھے' زمانہ میں تمہاری داستانیں تھیں
غرور و ناز کم کرنا پڑا تھا ایک عالَم کو
سرِ تسلیم خم کرنا پڑا تھا ایک عالَم کو

ایمان بالآخرت اور موت :

یہ بات موت کے خوف کے مباحث سے واضح ہے کہ بعث بعد الموت پر یقین کرنے والے کا دل کس طرح مطمئن رہتا ہے' وہ جانتا ہے کہ دنیا تو ہے ہی دار الامتحان' موت کے بعد ہی اصل زندگی کا آغاز ہو گا اور اس زندگی کی تعمیر کا دارومدار اس زندگی پر ہے' اسے یہ حقیقت معلوم ہے کہ ۔

موت اِک زندگی کا وقفہ ہے
یعنی آگے بڑھیں گے دم لے کر

یہی وجہ ہے کہ بندۂ مومن موت سے فرار حاصل کرنے کی بجائے اس کی فکر میں لگا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ اس فکرِ عاقبت کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ دنیا کی آلائشوں میں گم ہونے یا اس سے لو لگانے کی بجائے دنیا کے وقت کو نہایت احتیاط سے گزارتا ہے اور ع "لے سانس بھی آہستہ کہ نازک ہے بہت کام" پر عمل کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ

﴿كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ﴾

"تم میں سے ہر ایک نگہبان ہے اور ہر ایک سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال کیا جائے گا"۔ (حدیث نبویؐ)

اس کے باعث بندۂ مومن کے لئے یہ دنیا "اَلدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ" کا مصداق ٹھہرتی ہے اور موت اضطراب کی بجائے راحت کا پیام محسوس ہوتی ہے۔

دل کو سکون، روح کو آرام آ گیا
موت آ گئی کہ دوست کا پیغام آ گیا

معاشرتی سکون کے ضمن میں بھی یہ بات نہایت واضح ہے کہ بندۂ مومن اپنے ایمان بالآخرت کے باعث ہر باطل، ہر ظلم کے خلاف اپنی جان کی پرواہ کئے بغیر سینہ سپر ہو جاتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس معرکہ میں کامیاب رہا تو غازی اور ناکام رہا تب بھی مقتول فی سبیل اللہ (شہید) ہے، جس کے بارے میں اللہ کی طرف سے سرٹیفکیٹ موجود ہے کہ :

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ○﴾

"اور جو لوگ اللہ کی راہ میں مارے جائیں، انہیں مردہ مت کہو بلکہ وہ زندہ ہیں، لیکن تمہیں ان کا شعور نہیں ہے"۔

یہی وجہ ہے کہ مومن کا تو مقصود و مطلوب ہی شہادت فی سبیل اللہ ہے۔

شہادت ہے مطلوب و مقصودِ مومن
نہ مالِ غنیمت، نہ کشور کشائی

احادیثِ نبویہ اور قرآن پاک میں جگہ جگہ باطل اور ظلم کے آگے جھکنے پر سرزنش کی

گئی ہے اور اسے معصیت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ طوالت کے خوف سے صرف چند مقامات یہاں نقل کئے جا رہے ہیں :

﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوٰىهُ وَكَانَ اَمْرُهُ فُرُطًا ○﴾

"اور اس کی اطاعت نہ کرو، جس کے دل کو ہم نے اپنے ذکر سے غافل کر دیا، جو اپنی نفسانی خواہشات کی پیروی کرتا ہے اور جس کا حکم زیادتی پر مبنی ہے"۔

(الکہف : ۲۸)

اسی طرح سورۂ شعراء میں آتا ہے کہ :

﴿لَا تُطِيْعُوْٓا اَمْرَ الْمُسْرِفِيْنَ ○ الَّذِيْنَ يُفْسِدُوْنَ فِى الْاَرْضِ وَلَا يُصْلِحُوْنَ ○﴾

"اور ان حد سے گزر جانے والے لوگوں کی اطاعت نہ کرو، جو زمین میں فساد پھیلاتے ہیں اور اصلاح نہیں کرتے"۔

ایک اور جگہ آتا ہے :

﴿اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَسْعَوْنَ فِى الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَ اَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ، ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ○﴾

"جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں، ان کی سزا یہ ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا صلیب پر چڑھائے جائیں یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیئے جائیں، یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں۔ یہ رسوائی تو ان کے لئے دنیا میں ہے اور آخرت میں بھی ان کے لئے بڑا عذاب ہے"۔ (المائدہ : ۳۳، ۳۴)

اس کے برعکس اگر حکمران عادل ہو تو حدیثِ نبویؐ کے مطابق :

"اِسْمَعُوْا وَاَطِيْعُوْا وَلَوِاسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَانَ رَاْسَهُ زَبِيْبَةٌ"

یعنی "سنو اور اطاعت کرو، خواہ تمہارے اوپر ایک گنجا، حبشی غلام ہی حاکم بنا دیا

جائے"۔

یہی وہ اصول زریں ہے جو معاشرے میں امن و امان کا ضامن بنتا ہے کہ عدل و انصاف کی حکمرانی کی اطاعت کرنی ہے اور ظلم و زیادتی کو اکھاڑ پھینکنے کی ہر ممکن سعی کرنی ہے۔

ایمان بالرسالت اور جبلی عجلت پسندی :

یہ بات کنایوں میں پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ اپنی جبلی کوششوں کے باعث ہر انسان کوئی آئیڈیل یا مثالی ہستی بنانا چاہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ آئیڈیل شخصیت وہی ہو سکتی ہے جس کے اصول خود ساختہ نہ ہوں بلکہ اس ہستی کے بنائے ہوئے ہوں جو کائنات کا خالق و مالک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر بندۂ صالح' خواہ ابھی نورِ ہدایت براہ راست اس تک نہ بھی پہنچا ہو' تب بھی یہی کہتا ہے کہ اے مالکِ عالم میں تجھ ہی سے ہدایت کا طالب ہوں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بہنوئی حضرت سعید رضی اللہ عنہ جو کہ عشرہ مبشرہ میں بھی شامل ہیں' ان کے والد زید کے متعلق آتا ہے کہ حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کے منصبِ رسالت پر فائز ہونے سے بہت پہلے ہی ان کا عالم یہ تھا کہ کعبے کا غلاف پکڑ پکڑ کر روتے اور کہتے جاتے کہ "اے اللہ! میں صرف تجھے پوجنا چاہتا ہوں' مگر جانتا نہیں کہ کیسے پوجوں"۔ یہی وہ بات ہے جو بندۂ مومن ہر نماز میں "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" کے الفاظ کے ساتھ ادا کرتا ہے۔ لہٰذا یہ ایک فطری شے ہے کہ ہر انسان طالب ہے اس چیز کا کہ اللہ ہی کی جانب سے اوامر و نواہی بتائے جائیں اور ایک عملی نمونہ بھی دکھایا جائے تاکہ انسان اس عملی نمونے کو آئیڈیل بنا کر زندگی کو کامیاب بنا سکے۔ قلبی سکون کے معاملے میں تو صحیفۂ آسمانی خود سراپا اطمینان ہوتا ہے جس کو قرآن پاک میں کہا گیا :

﴿اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ۝﴾

"سن رکھو کہ اللہ کے ذکر سے اطمینانِ قلب حاصل ہوتا ہے"۔

اس کے باوجود اگر انسان کوئی غلطی کر ہی بیٹھے تو دین فطرت میں اس کے لئے توبہ کا دروازہ کھلا ہے۔

معاشرے میں یہ ایمان دو طریقوں سے امن و آشتی کا ضامن بنتا ہے۔ اولاً حضور

ﷺ اور قرآن پاک کا اتباع طبیعت میں تقویٰ اور حلم و بردباری کے احساسات پیدا کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ وہ شترِ بے مہار نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر کام کرنے سے پہلے وہ قرآن و سنت کی طرف رجوع کرتا ہے اور انہی کی رہنمائی میں کام کرتا ہے' جس کے باعث جبلی کمزوریوں کے باوجود فساد فی الارض کے کاموں کا ظہور نہیں ہوتا۔ ثانیاً جیساکہ ذکر کیا گیا ہے کہ جب بھی ملک کا آئین یا دستور تشکیل دیا جاتا ہے تو انسان کی محدود سوچ کے باعث اس میں بہت سے ابہام اور نقائص رہ جاتے ہیں۔ یہ بھی جبلی عجلت و کمزوری کا مظہر ہے۔ ان نقائص کے باعث معاشرہ ایک مثالی فلاحی مملکت نہیں بن سکتا۔ اس کے برعکس آئین سازی اگر اس کے بتائے ہوئے طریقے پر کی جائے جو ربِ کائنات ہے' جس کا علم لامحدود ہے تو وہ آئین مملکت کو پھر سلطنتِ سلیمان ؑ کی طرح پُرامن یا پھر مملکتِ فاروقیؓ کی طرح ایک مثالی ریاست (Paradise on Earth) بنا سکتا ہے۔

ایک اعتراض کا ازالہ

اب تک کے مباحث سے بلاشک و شبہ یہ بات ظاہر ہو چکی ہے کہ امن ایمان ہی کا جزوِ لاینفک ہے یا بالفاظ دیگر امن ایمان ہی کا ثمرہ ہے۔ تاہم آخر میں ایک اعتراض کا ازالہ ضروری ہے جو ہر دور میں کفار کی طرف سے اٹھایا گیا اور آج بھی پیش کیا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ دنیا کے من جملہ مذاہب و صحیفے (معاذ اللہ) معاشرے میں عناد اور بغض کا باعث بنتے ہیں اور لوگوں کے دلوں میں کدورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ لہٰذا دنیا میں صرف انسانیت کو معیار ٹھہرایا جائے' کسی عقیدے یا نظریئے کو نہیں۔ غزوۂ بدر کے وقت ابو جہل نے حضور ﷺ پر جو سب سے بڑا الزام لگایا تھا وہ یہی تھا کہ انہوں نے خاندانوں میں تفریق ڈال دی ہے اور بھائی کو بھائی کے مقابل لا کھڑا کیا ہے۔ بظاہر یہ منطق بڑی خوش نما محسوس ہوتی ہے کہ ایسا نظریہ اور ایسی فکر جو خاندانوں کو چیر دے اور میدان جنگ میں آمنے سامنے لا کھڑا کرے وہ چیز کبھی پرامن نہیں ہو سکتی۔

اس سلسلے میں یہ جان لینا چاہئے کہ ہر انسان بشرطیکہ وہ منصبِ انسانیت پر فائز ہے اور اس سے نیچے اتر کر درجۂ حیوانیت پر نہیں آگیا' تو وہ زندگی کے کچھ اصول و ضوابط رکھتا

ہے۔ وہ ان اصولوں کی صداقت پر دل سے مطمئن ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان اصولوں پر وہ کوئی سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص اس کو ان اصولوں کے خلاف زندگی گزارنے پر مجبور کرے تو وہ ڈٹ جاتا ہے اور اپنے قواعد کے لئے جان پر کھیل جاتا ہے۔ اس سے اعلیٰ درجہ پر جب کوئی معاشرتی انقلابی نظریہ کسی ایک شخص یا ایک گروہ کے پاس ہو اور وہ سمجھتے ہوں کہ انسانیت کی بھلائی اس میں ہے تو وہ اس نظریئے کے لئے ہر اس گروہ یا طبقے سے لڑائی تک مول لیتے ہیں جو اس فکر کو پنپنے میں مزاحم ثابت ہو رہا ہو۔ لہٰذا دیکھنا یہ ہے کہ اصول برحق ہے یا نہیں؟ ورنہ اگر ہر قسم کی لڑائی اور قتل کو فساد فی الارض سمجھا جائے تو یہ ایسا ہی ہے کہ وہ سرجری جس میں جسم کے کسی ناسور کو کاٹ پھینکا جائے' اس کو بھی جسم انسانی کے لئے مفید کی بجائے مضر سمجھا جائے۔ چنانچہ طے یہ ہونا چاہئے کہ قانون درست ہے یا نہیں۔ اگر قانون درست ہے تو شیطان نما انسان جو اس قانون کی دھجیاں بکھیرنا چاہیں' واجب الحرب ہیں' بالکل جسم کے اس مہلک پھوڑے کی طرح جسے کاٹ پھینکنا انسان کے لئے فائدہ مند ہے' اگرچہ سمجھنے والا اس کو بھی امن کے خلاف سمجھتا رہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اسی میں قوموں کی حیات پوشیدہ ہے۔

جہاں تک اسلام کی حقانیت کا تعلق ہے' اس کو ثابت کرنے کے لئے کسی لمبی چوڑی دلیل کی ضرورت نہیں' بلکہ اللہ تعالیٰ کا زندہ جاوید معجزہ قرآن حکیم کی صورت میں آج بھی موجود ہے اور اس کی صداقت پر اگر کسی کو شک ہے تو اس کا چیلنج آج بھی موجود ہے کہ :

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ○﴾

"اور اگر تمہیں اس امر میں شک ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے (یہ ہماری ہے یا نہیں) تو اس کے مانند ایک سورت ہی بنا لاؤ' اپنے سارے ہمنواؤں کو بلا لو' ایک اللہ کو چھوڑ کر' باقی جس کی چاہو مدد لے لو' اگر تم سچے ہو تو یہ کام کر دکھاؤ۔" (البقرہ : ۲۳)

چنانچہ دینِ حق اور نظامِ فطرت کے سامنے اگر کوئی کج روی اختیار کرے تو اس کو دفع

کرنا قتل بالحق ہے اور یہ فساد نہیں بلکہ عین تقاضائے امن ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو اس فعل کو اپنی طرف منسوب کیا ہے کہ :

﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ ذُوْفَضْلٍ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ ۝﴾

"اور اگر اللہ تعالیٰ لوگوں کو ایک دوسرے کے ذریعے سے دفع نہ کرتا تو زمین فساد سے بھر جاتی، مگر دنیا والوں پر اللہ کا بڑا فضل ہے (کہ وہ اس طرح فساد کے رفع کرنے کا انتظام کرتا رہتا ہے"۔ (البقرہ : ۲۵۱)

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمارے دلوں میں بھی ایمان کو صحیح معنوں میں راسخ کرے اور اس کی برکات سے نہ صرف وطنِ عزیز بلکہ دنیا کے ہر خطے میں امن و امان پیدا فرمائے۔ بقول علامہ اقبال ؎

یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیرِ ملّت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گرِ تقدیرِ ملّت ہے

* * *

prohibition is not *zulm*. But this is not the precise position. The Qur'an itself uses this as a rationale of prohibition of *riba*. (2:275-79). It says that the lender should accept the principal sum and that neither they should cause *zulm* on the borrowers nor should they be subjected to any *zulm* by non-payment or short payment by the borrowers. I think there is a consensus among the *ummah* on this question. In fact this remains the principal consideration behind the prohibition of *riba*.

This is from me and Allah knows the best.

Muhammad Akram Khan
B-4 Audit Officers Residences,
Gulberg-III,
Lahore

transaction[3]. If we accept the explanation given above we do not have any difficulty in explaining the *hadith* which says that the *riba* is in case of loan. The only difficulty remains is that we have to accept that some of the words in the *ahadith* pertaining to *riba al-fadl* have been misreported by some reporter of the *ahadith* and have continued to be so reported upto this day. Of course, this is a position which is not very easy to concede by the orthodox scholars. But it will close the chapter on *riba al-fadl* and thus remove a lot of confusion in this area.

Third, the author's assertion that time is immaterial is also not tenable if we look into to original practice of *riba* among the Arabs of the Prophet's(pbuh) time. In those days, the usual practice of *riba* involved extension of repayment period in lieu of an increase in the amount of the debt. If we say that the question of time is immaterial we shall, unwittingly, open a door wide open for *riba* to get into the economy. For example, the most common form of *riba* being practised these days by the business community is in the form of a difference in the cash and credit prices of commodities. The difference in the prices is made because of the time involved. If we say that time is immaterial, we can then never close this door of *riba*. Once we do that, there does not remain any difficulty in accommodating the bank *riba* on commercial loans.

Four, Dr. Tahir has used the term "camel-type" loans several times. It is not clear what he means by this. What is the criterion to distinguish the camel-type loans from other types?

Five, Dr. Tahir has said that the bank fee for cheque books is also a type of *riba*. I think it is an extreme position. Firstly, it is not related to the amount of the cheque. Secondly, it can be a legitimate charge for the stationery and other services provided by the bank.

Six, Dr. Tahir thinks that the justification for the

3 Ibid, hadith 122-123.

tried to interpret these *ahadith* in terms of exchange of non-financial assets (such as commodities, cereals, etc.) in equal quantities and at the spot. *Riba al-fadl* arises, it is argued, whenever the exchange is unequal or one of the parties delays the delivery. For example, if a person has to exchange wheat for wheat then the exchange should be in equal weight and it should also be simultaneous. If the exchange is not simultaneous then it is not allowed as it will involve *riba*. This position gave birth to an obvious question : why should the two persons like to enter in such an exchange? The answer came: one of them, having a higher economic power may like to coerce the other to give a higher weight on the pretext of quality or some other characteristics. Thus it may allow someone with a greater economic power to exploit the weaker one. The Prophet (pbuh), it is argued, tried to foreclose this back-door of *riba* by prohibiting even this type of transaction.

The fact is that all this theory of *riba al-fadl* is quite involved and laboured. It has been developed to accommodate the text of some *ahadith*. There is no doubt that the *ahadith* which are the source of *riba al-fadl* are authentic and have been reported by the most authentic compilers of *hadith* like Imam Bukhari and Imamm Muslim (*rahmatulla alaihim*). But if we look into these *ahadith* rationally it seems there may have crept some misreporting into them. It seems (Allah knows the best) the *condition of spot delivery of both the commodities* has been mistakenly reported by the reporters of the *ahadith*. The first condition that the exchange should be of equal weight makes a lot of sense in a loan transaction. If one borrows wheat, he should return the same quantity of wheat, no more no less. It is in line with the general principle of *riba* which forbids the exchange of unequal amount of money in a loan transaction. The idea seems to be that the Prophet(Pbuh) tried to elaborate the concept of *riba* by saying that *riba* will arise in all loan transactions, even though it may be a loan of commodities. That is why we find in one of the *hadith* that the *riba* is in a loan

obligations of a party in the context of a direct exchange of items of the same general kind between the two parties."

He further says that "time factor is not emphasised in this definition because the time lag is immaterial for the basic nature of the transaction in which *riba* may arise, namely a loan-type transaction."

This definition and its explanation by the author does not make *riba* specific to loan-transaction. This is an unusual position.

Riba arises only when a loan transaction takes place. The author himself uses the expression "direct exchange of items of the same general kind." There is no other possibility of a direct exchange of the items of the same general kind except when there is a loan transaction. The explanatory remarks by the author that time is immaterial has made the whole definition quite problematic. If time is immaterial, then loan cannot take place. In fact, the exchange of items of the same general kind is meaningless if there is no time lag. For example, it is absured to say that A will like to exchange Rs.100 with B for another Rs.100 at the same moment of time. If such a transaction takes place for reason of efficiency, for example, there cannot be a discrepancy in exchange. Hence there can never be a possibility of *riba*.

I am aware of the difficulty of Dr. Tahir arising out of the concept of *riba al-fadl*. The concept of *riba al-fadl* is derived from the *ahadith* of the Prophet (pbuh). The *ahadith* dealing with *riba* also mention the exchange of six items.[1] It is stated in these *ahadith* that the exchange of these six items should be in equal quantities and also on the spot.[2] This second condition of exchange on the spot has made the scholars of Islamic law think very deeply about this question. Almost everyone has

---

1 The six items are : gold, silver, wheat, barley, dates, and salt.

2 For example, see Muslim b. al-Hajjaj: *al-Sahih, Kitab al-Muza`arah, hadith 94*, Beruit : 1334 Ah.

WHAT IS RIBA?

Comments on Sayyid Tahir's Paper

Muhammad Akram Khan

Dr. Sayyid Tahir's Paper "What is *Riba*?" (Hikmat-e-Qur'an, Nov. 1994, Pp.59-64) is a valuable contribution on a difficult subject. The definition of *riba* has attracted the attention of several scholars in view of the confusion created by some people who think that *riba* and the prevalent interest on commercial loans are two different things. Dr. Tahir has adopted an innovative approach to define *riba*. He has arrived at conclusions which are supported by the majority of the scholars of the Muslim Ummah. But his approach and methodology needs some further consideration. In this note we shall try to highlight some of the problems that Dr. Tahir's approach may create as well as some issues which still need thinking.

First, Dr. Tahir has discarded the traditional approach which looks at the concept of *riba* through its lexicographic meanings then relates it to the historical context. He has not said why he does not like this traditional approach? It is very unusual to try to define a concept without looking into its original and primary meanings as understood by the people of that language. We can sometime do so provided we have strong reasons to demonstrate that the lexicographic meaning or the historical context takes you to a meaning which cannot be defended otherwise. But if you have to arrive at the same conclusions as traditionally accepted there is no reason to adopt a more circuitous route. At least an ordinary reader likes to know the rationale of a different approach.

Second, the definition given by Dr. Tahir is quite complicated. It says :

"*Riba* is a discrepancy which results from the contractual

easily foresee an increase in the scope of economic activity and greater financial discipline in the economy.

2. At present all costs—those attributed to time lag in a deferred payment, default risk and the exchange rate risk—are covered under the interest rate and margins added to it. Such costs are not likely to disappear in an Islamic *riba*-free framework. However, the via media to address these costs will be different.
3. At the moment bank financing is restricted mostly to big parties and medium-to large-size projects. In the Islamic framework, the financial institutions will also face the pressure to generate quick turnover and profit flows in order to attract deposits. This will force the management of IFIs to go out and approach small- and medium-size businesses. This will, in turn, increase the prospects for modarabah and musharakah—participatory—financing.

Finally, it needs to be made clear that good moral fabric of the society is as much important for the Islamic financial system as it is for the existing *riba*-based system. The Islamic system does not need special moral uplift of the society prior to its enforcement. It can establish itself on purely economic grounds—even against competition form a *ribawi* system. It does not require government protection in the traditional sense. It depends on the government support to the extent of provision a proper regulatory framework.

ٹیلی فون نمبروں کی تبدیلی

ادارۂ حکمت قرآن، مرکزی انجمن خدام القرآن کے دفاتر اور مکتبہ انجمن کے ٹیلی فون نمبر تبدیل ہو گئے ہیں۔ احباب و قارئین نئے نمبر نوٹ فرمالیں :

5869501 اور **5869502**

musharakah modes, *Shirakah almutanaqisah* is an attractive option.

Equity Purchases by Private Investors

Trading instruments can be used for this purpose. The transactions would represent sale and purchase of ownership rights.

Agricultural Financing

All the above-mentioned trading modes can replace the existing agricultural credit, with due regard for the Shari`ah A`hkam on *ba`ey mo'ajjal* and *ba`ey salam*. Modarabah and musharakah can also be adopted for agricultural financing under the acronym of *muzara`ah*.

In addition to the above, banks can provide funds transfer services for a fee, payments services for a charge in L/C arrangements, float special modarabahs, etc. The possibilities are endless. The only caveat is that one has to ward against *riba* creeping through the back-door.

In short, one cannot think of any practical need for which there is no Islamic option for materializing it. The essential differences from the existing commercial banking are as follows.

1. At present banks are doing money-to-money transactions. They issue loans to customers. Although they do some appraisal of every application, they are least concerned with what the customer actually does with the money borrowed. On the other hand, IFIs will either provide finance on a participatory basis—as in modarabah or musharakah—or link financing directly to an economic transaction—in the instance of trading. In other words, IFIs will not be 'financiers' in the traditional sense; they will act as 'entrepreneurs' or 'traders'. These arrangements will serve as restraints on the present-day investors and industrialists who thrive on loans. One can

a) The Shari`ah conditions for such contracts, in particular, the safeguards against *riba,* have to be observed.

b) Once the amount due against the customer in a contract is fixed, it becomes a "loan" against the customer, and the rules for loan contracts shall apply on it.

c) Banks can determine the profit they charge in such contracts by taking into account their costs, market conditions and even time period in the honouring of the contract at the customer`s end. There is no Shari`ah restriction on the amount of profits that the bank may seek. Of course, the customer too has the option of not entering into the contract.

Project Financing

Banks can do multiple trading contracts with the concerned party, where each contract may cover one item in the project. Alternatively, banks can enter into modarabah or musharakah contracts with sound parties. In a musharakah arrangement, the bank does not need to entangle itself into day-to-day running of the project. The bank may simply choose to provide accounting, auditing, taxation and/or banking services to the customer. In the provision of such services, however, valuation of the bank's services ought to be at cost to the bank, not at market prices. This will be necessary to close any back-doors for *riba.*

Working Capital Financing

This can be done either on modarabah or musharakah basis with the profit-sharing ratio suitably taking care of the concerned parties` financial stake in the context of the entire project and their bargaining positions. Some novel arrangements such as banks directly paying to workers and charging to the business (on a deferred payment basis) are also conceivable.

Home Financing

Apart form the standard trading and

Mobilization of Savings in Private Hands

Current Accounts (carrying no return for depositors) may be recorded as banks' loans from the depositors. This will ensure safe return to depositors, and at the same time allow banks to use the idle funds.

Savings accounts can be replaced by modarabahs between the bank and depositors. There can be a general modarabah form prescribed for this purpose, including the formula for distribution among the depositors of the depositors' share in bank profits. The following restrictions need to be observed:

a) The profit-ratio in favour of the depositors (as a group) should be announced in advance. This may be done at the beginning of the accounting year.
b) These deposits should be administered separately to avoid the problem in determining the incidence of a loss.
c) Funds in these deposits should be used in ventures where cash flows and returns are realized in a relatively short span of time.

Time (or Term) deposits may be handled in a way similar to savings deposits.

The adoption of modarabah mode for mobilization of funds may necessitate new approaches to defining costs and equity appraisal for the banks. For example, treatment of bank directors' salaries as cost is questionable.

Profitable Application of Funds by Islamic Financial Institutions Trading:

A host of customer needs, whether for consumption or f commercial purposes, can be fulfilled through *ba`ey mo'a* (sale on deferred payment—in lump sum or instalments) a *ba`ey salam* (sale with advance payment for later delivery). In this regard, the following points may be noted:

The modarabah versus musharakah choice by an IFI will depend on how much commitment the institution is willing to make to the running of an enterprise. The contract can be for a single transaction or more. Similarly, it may be a one-period, multi-period or a perpetual arrangement.

Within the general framework of the above-mentioned transactions, there is room for defining new modes which offer attractive payments and receipts prospects for the concerned parties, subject to the requirements of no *riba*, no *ghararr*, etc. These may include *shirakah al-mutanaaisah* (decreasing participation), etc.

Let us note that there is a room for IFIs to seek suitable guarantees for backing up their credit operations. Shari'ah guidelines in this regard may be found in Ayah 282 of Surah *alBaqarah,* the A'hadith on *rehn* (pawning) and the *rehn* chapter in books of Fiqh. Safeguards against cheating in modarabah contracts may be ensured through auditors, with the interested party meeting the auditing costs out of its share of profits. Islamic financial Institutions can also learn from the experience of the *Gharimeen Bank* of Bangladesh to reduce the risk of customer default.

Pure loaning can be feasible only if economic considerations justify it. Practically it should be considered out of question for institutions whose *raison d'etre* is profits.

In passing, we may also mention that *Ijarah* (leasing) or *Ijarah wa iqtina* (hire-purchase) are other recommended modes of transaction for IFIs. But, quite frankly, there is a need for a careful review of their permissibility at an "institutional level". Such a need stems from the fact that in A`hadith many combinations of otherwise permissible transactions are prohibited because they give rise to the possibility of *riba*.

In the light of our definition of *riba,* permissible contracts and other points mentioned above, we can now seek the implications for the present age.

A musharakah differs from a modarabah in just one respect: Both contracting parties share in the provisions of resources as well as the effort to run the joint venture. Notwithstanding this difference, the general rules for a musharakah contract are the same as those for a modarabah, namely, advance fixation of the profit-sharing ratios but sharing of losses in proportion to one's equity stake. However, there is no Shari'ah restriction that the profit-sharing ratio must be related to a party's equity share.

In the case of a credit sale or purchase, the Islamic financial institution (IFI) has to play the role of a trader, not that of the traditional financier. In this regard, the general principles stated in Ayah 282 of Surah *alBaqarah* and other A`hkam in A`hadith on trading ought be observed. These include documentation, avoidance of *riba* and *ghararr,* fair trading practices, and so on. However, it is not essential for IFIs to maintain stocks of merchandise for their trading operations as long as the Shari'ah criteria for transfer of ownership to the institution is observed in the transaction process.

If the contract between two parties is fundamentally a <u>loan contract</u>, it has to be executed on a one-for-one and even basis. The only exception to this general rule is that the lender can claim documentation coasts as per Ayah 282 of Surah *alBaqarah*. It is worthwhile to note that "documentation costs" is a much narrower concept that the commonly understood "services charges". The latter is devoid of Shari'ah support; in fact, it is, in a sense, a back-door for *riba*.

On the practical plane, if an IFI is ready to take entrepreneurial risk and the other party is willing to share ownership, permissible modes of transaction are modarabah or musharakah. If not, the relevant permissible mode of transaction is either credit sale or credit purchase, with the financial institution acting as a trader.

In modern times, complex institutions and sophisticated instruments have been devised to serve practical needs of those who own funds and those who need them. But the basic nature of transactions has not changed since the revelation of the original A`hkam (injunctions) of *Shari`ah*. People are still producers and consumers of goods, on one hand, and suppliers and buyers of resources, on the other. They finance their transaction needs either themselves or with funds obtained from others. Funds are acquired through borrowing (loaning) or under participatory (equity) arrangements. Only the instruments have become more complex today.

Before getting down to the specifics, let us note a few general points which have support from the Qur'an and Sunnah. The Islamic options to facilitate existing needs can be broadly defined as follows.

A. Participatory financing—profit—loss sharing arrangements like *modarabah* and *musharakah*
B. Credit sales, such as *ba`ey mo'ajjal* (sale on deferred payment) or *ba`ey salam* (sale on cash payment for future delivery)
C. Loaning, but on a one-to-one and equal basis

A modarabah contract is essentially a special type of arrangement between a party offering labour and another owing resources (capital). In fact, it is an alternative to a wage contract between the tow parties. While the latter contract gives rise to an employer-employee relationship, the former entails joint ownership of the enterprise. The fundamental difference between the two arrangements, therefore, lies in their legal implications. On the analogy of prior fixation of the wage rate in an employer-employee contract, advance fixation of the profit-sharing ratio for each party is a pre-requisite for a modarabah contract. In the case of a loss, however, the party contributing effort is not compensated for its labour and the financier loses his capital.

RIBA - FREE ALTERNATIVES FOR MODERN BANKING

Sayyid Tahir[1]

According to the Qur'an and Sunnah, *riba* is a discrepancy which results from the contractual obligations of a party in a direct exchange of items of the same general kind (such as a loan transaction). "Interest" or "interest rate" in a capitalist economy fits into this description. Therefore, the elimination of *riba* is synonymous with the elimination of interest in the modern age.

Interest rate is the linchpin of all modern economies. It is the medium which regulates the basic functions of mobilization of financial resources and their efficient allocation among competing uses. Virtually all individuals, businesses, banks and other financial institutions and governments are dependent on interest-based instruments for their needs——both domestically and internationally. It is, therefore, not surprising that the some quarters fear the collapse of a modern economy with the elimination of interest.

Let us remember that when *Allah Sub`hanahu wa Ta`aala* prohibited *riba*, He did not shut doors on man's pursuit of economic gains. Indeed, He prescribed an alternative system which is practical, flexible and the best to serve the needs of mankind for all times to come. Elimination of *riba*, therefore, does not mean a move towards a standstill, not to mention retrogression. If one takes a closer look at the Islamic financial system, without any preconceived notions, all apprehensions turn out to be baseless.

---

1 The author is Professor at the International Institute of Islamic Economics, International Islamic University, Islamabad.

مولانا مودودی مرحوم کے قدیم ترین رفیق کار

جناب نعیم صدّیقی

کی جماعتِ اسلامی سے علیحدگی نے تحریکِ اسلامی کے مستقبل سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے ایک نیا لمحۂ فکریہ پیدا کر دیا ہے۔

اس موقع پر اصل تحریک کا تسلسل برقرار رکھنے کے خواہشمند حضرات کے لیے

ڈاکٹر اسرار احمد

کی حسب ذیل تالیفات کا مطالعہ لازمی ہے تاکہ وہ اپنا آئندہ کا لائحۂ عمل علیٰ وجہ البصیرت ترتیب دے سکیں:۔

۱۔ تحریک جماعت اسلامی: ایک تحقیقی مطالعہ۔
بڑے سائز کے ۲۴۰ صفحات، مجلّد سفید کاغذ۔/۴۰ روپے

۲۔ جماعتِ اسلامی کی تاریخ کا ایک گمشدہ باب۔
بڑے سائز کے ۳۲۸ صفحات، مجلّد سفید کاغذ۔/۸۰ روپے، غیر مجلّد نیوز پرنٹ۔/۳۵ روپے

۳۔ برِّعظیم پاک و ہند میں اسلام کے انقلابی فکر کی تجدید و تعمیل اور اس سے انحراف کی راہیں۔
سفید کاغذ پر بڑے سائز کے ۱۴۰ صفحات۔/۳۰ روپے

۴۔ جماعت اسلامی کی تاریخ کا تیسرا بحران۔
اور اس کے نئے امیر قاضی حسین احمد۔
نیوز پرنٹ پر بڑے سائز کے ۹۴ صفحات۔/۱۰ روپے

۵۔ مولانا مودودی مرحوم اور میں۔
نیوز پرنٹ پر بڑے سائز کے ۹۴ صفحات۔/۸ روپے

پانچ کتابوں کی مجموعی قیمت۔/۱۶۸ روپے، پورے سیٹ کی خصوصی رعایتی قیمت۔/۱۲۵ روپے

بذریعہ وی پی پی طلب کرنے پر محصول ڈاک اس کے علاوہ۔ البتہ رقم بذریعہ منی آرڈر پیشگی ارسال کرنے کی صورت میں رجسٹرڈ بک پوسٹ کے اخراجات بذمہ ادارہ ہوں گے۔

شائع کردہ: مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور، ۳۶۔کے، ماڈل ٹاؤن، لاہور، فون: ۸۵۶۰۰۳/۴/۵