رمضان المبارک ۔ ذوالقعدہ ۱۴۴۳ھ
اپریل ۔ جون ۲۰۲۲ء

سہ ماہی حکمت قرآن لاہور

مؤسس: ڈاکٹر اسرار احمد رحمۃ اللہ علیہ

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

داعیٔ رجوع الی القرآن، بانیٔ تنظیم اسلامی

محترم ڈاکٹر اسرار احمد رحمۃ اللہ علیہ

کے شہرۂ آفاق دورۂ ترجمہ قرآن پر مشتمل

بیانُ القرآن

ترجمہ و مختصر تفسیر

اب دو انداز سے دستیاب ہے

- خوبصورت ٹائٹل
- عمدہ سفید کاغذ
- معیاری طباعت

1 2935 صفحات پر مشتمل، سات جلدوں میں

(الگ الگ جلدیں بھی دستیاب ہیں!)

مکمل سیٹ کی قیمت: 6000 روپے

---

2 متعدد اضافی خوبیوں کا حامل، طبع جدید

- قرآنی رسم الخط
- تفسیری سائز
- مضبوط ریگزین جلد

2560 صفحات پر مشتمل، چار جلدوں میں

مکمل سیٹ کی قیمت: 6000 روپے

مکتبہ خُدّام القرآن لاہور

36-K، ماڈل ٹاؤن لاہور، فون 3-35869501(042)

اِس شمارے میں

حرفِ اوّل

دین واخلاق سے عاری قومی سیاست	ڈاکٹر ابصار احمد	3

فکرونظر

جدیدیت کا تصوّرِ حقیقت	ڈاکٹر محمد رشید ارشد	8

تذکّر وتدبّر

مِلاکُ التأویل (۲۹)	ابوجعفر احمد بن ابراہیم الغرناطی	11

فہمُ القرآن

ترجمۂ قرآن مجید' مع صرفی ونحوی تشریح	افاداتِ حافظ احمد یارؒ	27

ریاست وسیاست

نصبِ امامت اور جدید تصوّراتِ ''ریاست''	مکرم محمود	36

تعلیم وتعلّم

مباحثِ عقیدہ (۱۰)	مؤمن محمود	55

حسنِ معاشرت

لِعان اور اس کا حکم	پروفیسر حافظ قاسم رضوان	69

بیانُ القرآن

MESSAGE OF THE QURAN	Dr. Israr Ahmad	96

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دین واخلاق سے عاری قومی سیاست

ڈاکٹر ابصار احمد

۲۰۱۸ء کے عام انتخابات میں پاکستان کے سیاسی افق پر بہت سے نئے چہرے نمودار ہوئے اور ان سے بہت سی روشن امیدیں بھی وابستہ کی گئیں۔ اس نئی اور نسبتاً جوان قیادت سے خوش کن توقعات کی ایک وجہ تو ان کا موروثی سیاست دان نہ ہونا تھا' دوسرے یہ کہ ان کے وعدوں' دعووں اور وعیدوں نے بہت سے طبقوں کو اپنا حامی بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔ انتخابات میں کامیاب ہونے والے کئی آزاد امیدوار بھی ان سے آ ملے۔ کچھ خود آئے اور کچھ لائے گئے۔ بہرحال وفاقی حکومت قائم ہوگئی۔ اس حکومت کی کابینہ میں دو طرح کے وزراء اور مشیر تھے: ایک تو وہ جنھیں سیاسی اصطلاح میں ''لوٹے'' کہا جاسکتا ہے اور دوسرے وہ نوآموز اور یوں کہہ سکتے ہیں کہ سیاسی اعتبار سے نابالغ سیاستدان تھے جو پہلی دفعہ قسمت آزمانے نکلے تھے اور سیاسی شعور سے نابلد تھے۔ ان وزراء کا گمان یہ تھا کہ ان مخدوش حالات کی اصل ذمے دار سابقہ حکومتیں ہیں ورنہ مملکت خداداد کو سنوارنا چند مہینوں کی بات ہے۔ کبھی دو مہینے اور کبھی سو دنوں میں ملک کو ترقی کی راہ پر گامزن کر دینے کے بلند بانگ دعوے آئے روز ہونے لگے۔ رفتہ رفتہ حالات سے واقفیت نے انہیں اعتراف پر مجبور کیا کہ ملک کو استحکام کی جانب لے جانے میں ابھی کچھ دن لگیں گے' بقول جاوید اختر:

ذرا موسم تو بدلا ہے مگر پیڑوں کی شاخوں پر' نئے پتوں کے آنے میں ابھی کچھ دن لگیں گے
بہت سے زرد چہروں پر غبارِ غم ہے کم بے شک' پر ان کو مسکرانے میں ابھی کچھ دن لگیں گے!

حکومتی نمائندوں کی جانب سے سابق حکومت پر الزامات کی بوچھاڑ ہوتی رہی' ہر تباہی اور ہر خرابی انہی کے نامۂ اعمال میں ڈال کر محض دعووں کے سہارے نظام چلتا رہا بلکہ گھسٹتا رہا۔

دوسری جانب' حسبِ معمول حزبِ اختلاف نے انتخابات میں دھاندلی اور دھوکہ دہی کا الزام عائد کر کے ازسرِنو انتخابات کا مطالبہ کر دیا۔ ان کی جانب سے احتجاجی دھرنے مظاہرے جاری رہے اور وہ حکومت پر مسلسل دباؤ ڈالتے رہے۔ حزبِ اختلاف میں غم وغصے کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ انتخابات میں بہت سے ایسے رہنما بھی اپنے آبائی علاقوں سے شکست سے دوچار ہوئے جہاں سے انہیں ایک فیصد بھی شکست کا امکان نہیں تھا۔ ستم بالائے ستم' وہ امیدوار جنھیں ان کے بالمقابل فتح حاصل ہوئی' ظاہری حالات میں ان کی فتح کی ایک فیصد امید نہیں تھی۔ ایسے ارکان ایک دو نہیں متعدد ہیں۔

اسی دوران وبا کے پھیلاؤ نے کچھ وقت کے لیے سیاسی منظرنامے پر ایک سکوت ساطاری کر دیا۔ حکومتی کارکردگی بھی یقیناً متاثر ہوئی اور معاشی طور پر صرف پاکستان میں ہی نہیں پوری دنیا میں عدم استحکام نظر آیا۔ وبا کا معاملہ ذرا کم ہوا تو ایک بار پھر احتجاجی مظاہروں اور دھرنوں' اور دوسری جانب سے الزام اور دھمکیوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ اب کی بار ایک بڑے لشکر کے ساتھ دارالحکومت کا محاصرہ بھی کیا گیا لیکن بوجوہ محاصرہ نتیجہ خیز نہ ہوسکا۔ باعثِ افسوس یہ ہے کہ حکومتی ارکان نے بھی غیر ذمے داری کا ثبوت دیتے ہوئے اپنے مخالفین کے خلاف ہر ہتھکنڈا استعمال کیا۔ تقریروں میں وہ لہجہ اور الفاظ نظر آئے جو کسی بھی طرح ایک ماہر سیاست دان کو زیب نہیں دیتے۔ حکمت کی جگہ نادانی اور کبر نے لے لی۔

بالآخر' گزشتہ سال تمام مخالف جماعتوں نے متحد ہو کر حکومت کے خلاف تحریک چلانے کا عندیہ دیا۔ وہ جو کبھی ایک دوسرے کی شکل دینے کے روادار نہ تھے' آج ہاتھوں میں ہاتھ ڈالے ایک دوسرے کے حق میں نعرے لگا رہے تھے اور القاب اور خطاب عطا ہو رہے تھے۔ اس اتحادی گروہ نے کئی جلسوں اور مشوروں کے بعد قومی اسمبلی میں تحریکِ عدمِ اعتماد پیش کرنے کا اعلان کیا۔ حکومت چاہتی تو اس تحریک کے پیش ہونے سے قبل عام انتخابات کا مطالبہ تسلیم کر کے مزید مہلت حاصل کر سکتی تھی' لیکن انہیں یہ زعم تھا کہ حکومت کے اتحادی انتہائی مخلص اور وفادار ارکان ہیں جو کسی صورت اپنے قائد سے انحراف نہیں کر سکتے۔ اسی خوش فہمی میں ریاستی عہدے دار ایک بار ڈینگیں مارنے اور دعوے کرنے میں ایک دوسرے سے بازی لے گئے۔ مخالفین کی تذلیل' توہین اور تردید میں ہر حد سے گزر گئے۔ بعض خاندانی سیاسی پس منظر رکھنے والے دوراندیش رہنماؤں نے اب بھی وقار کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیا لیکن ان کی آواز دھونس دھمکیوں اور الزام تراشیوں میں گم ہو کر رہ گئی۔ حکومت کے اتحادی ایک ایک کر کے حزبِ اختلاف سے آ ملے' اور جب معتد بہ تعداد حکومت مخالف اتحادیوں کو حاصل ہو گئی تو حکومتی عہدے داروں کی آنکھ کھلی' لیکن اب پانی سر سے گزر چکا تھا۔ منحرف ارکان کو ملک دشمن' غدار' امریکی ایجنٹ اور دولت کے پجاری قرار دیا گیا۔ انہیں اس انحراف پر سنگین نتائج کی دھمکیاں دی گئیں۔ ان دھمکیوں کے ساتھ ان سے واپسی کا مطالبہ کیا گیا جو کسی بھی طرح سیاسی طور پر درست نہیں تھا۔ ان کو عدالت کے ذریعے نااہل قرار دینے کی کوشش کی گئی جو کارگر نہ ہو سکی۔ اسی دوران مارچ میں عدم اعتماد کی درخواست جمع کرا دی گئی۔

اس درخواست کے جمع ہوتے ہی وزیرِاعظم کے اختیارات محدود ہو گئے۔ بہت سے مخلص دوستوں نے مشورہ دیا کہ وزیرِاعظم ازخود مستعفی ہو کر اس تنازعے کو حل کر دیں لیکن انہیں کسی معجزے کا انتظار تھا۔ تحریکِ عدمِ اعتماد پر رائے شماری کے لیے اسپیکر کے پاس ۱۴ دن کی مہلت ہوتی ہے۔ اس مہلت سے تجاوز آئین کی خلاف ورزی شمار کی جاتی ہے۔ حکومت اس رائے شماری کو مؤخر کرتی رہی۔ اس دوران ایک نئے دعوے کے ساتھ وزیرِ اعظم میدان میں اترے' اور وہ دعویٰ یہ تھا کہ عدم اعتماد امریکی ایجنڈا ہے جو روس کے ساتھ بہتر تعلقات اور امریکہ کو Absolutely Not کہنے کا نتیجہ ہے۔ وزیرِاعظم کا کہنا تھا کہ امریکہ نہیں چاہتا کہ پاکستان میں استحکام

آئے‘ اور وہ اسے اپنا غلام بنا کر رکھنا چاہتا ہے‘ اسی لیے وہ موجودہ حکومت کو برطرف کر کے اپنی من پسند حکومت لا رہا ہے۔ اس تحریک کو امریکی سازش قرار دیا گیا اور اس سازش کے ثبوت کے طور پر ایک دھمکی آمیز خط جلسۂ عام میں لہرایا گیا۔ بقول ان کے‘ اس خط میں تحریر تھا کہ اگر عدم اعتماد کی تحریک کامیاب ہوتی ہے تو پاکستان کو استحکام ملے گا اور فائدہ ہوگا‘ اور اگر یہ تحریک ناکام ہوجاتی ہے تو اس ملک کو سنگین نتائج کا سامنا کرنا پڑے گا۔ اس کے ساتھ ہی ایک نئی بحث چھڑ گئی جس میں امریکی سازش اور دھمکی آمیز خط موضوعِ بحث تھے۔ کہا گیا کہ تحریکِ عدمِ اعتماد پیش ہونے سے ایک دن قبل یہ خط دفترِ خارجہ کو موصول ہوا جو اس بات کا ثبوت ہے کہ امریکہ کو اس تحریک کا علم تھا‘ گویا یہ انہی کے شہ پر پیش کی گئی ہے۔

حکومت پر دباؤ بڑھا تو قومی اسمبلی کا اجلاس طلب کیا گیا۔ حزبِ اختلاف کا خیال تھا کہ رائے شماری کی جائے گی۔ پورے ملک میں یہ فضا بنا دی گئی تھی کہ آج وزیرِاعظم کا آخری دن ہے۔ حکومت مخالف اتحادیوں میں خوشی کی لہر دوڑ گئی تھی کہ اچانک وزیر اعظم کے ’’سرپرائز‘‘ نے اتحادیوں کے ارمانوں پر پانی پھیر دیا۔ ڈپٹی اسپیکر قومی اسمبلی نے رولنگ دی کہ تحریک غیر ملکی سازش کا حصّہ ہے لہٰذا اسے مسترد کیا جاتا ہے۔ اس رولنگ سے وزیرِ اعظم کے اختیارات واپس آ گئے۔ حکومت کے حامی اپنے قائد کی ذہانت پر خوشی سے پھولے نہ سمائے اور جشن منانے لگے۔ وزیرِاعظم صاحب کو اندازہ تھا کہ اتحادی چین سے نہیں بیٹھیں گے اور دباؤ بڑھتا چلا جائے گا‘ چنانچہ انہوں نے صدرِ مملکت کو اسمبلی تحلیل کرنے کی تجویز ارسال کر دی جس پر فوری عمل ہوا اور اسمبلی تحلیل ہوگئی۔ اعلان کیا گیا کہ جلد عبوری وزیرِاعظم کا تعیّن کیا جائے گا اور تین مہینے کے اندر عام انتخابات کروائے جائیں گے۔ انہی انتخابات کا مطالبہ تین مہینے قبل کیا گیا تھا لیکن اس وقت انہیں حالات کے اس رخ کا اندازہ نہیں تھا۔

اتحادیوں نے اس فیصلے کو قبول نہیں کیا اور عدالت جانے کا اعلان کیا۔ قصہ مختصر‘ عدالت نے ڈپٹی اسپیکر کی رولنگ غیر آئینی قرار دی‘ امریکی سازش کا یکسر انکار کیا اور صدرِ مملکت کے فیصلے کو کالعدم قرار دے کر اگلے دن قومی اسمبلی کا اجلاس بلانے اور رائے شماری کرانے کا حکم صادر کیا۔ وزیر اعظم صاحب کے پاس اب بھی استعفے کے مشورے پہنچے لیکن انہوں نے ’’آخری بال‘‘ تک کھیلنے کا عزم کر رکھا تھا۔ اب جب معاملہ واضح ہو چکا تھا تو حکومت کے لیے یہی بہتر تھا کہ فوری طور پر رائے شماری کرائے اور اس بحران کو ختم کر دے۔ بقول شاعر:

خموشی سے ادا ہو رسمِ دوری
بچھڑنا ہے تو جھگڑا کیوں کریں ہم!

لیکن یہاں بھی قریب الاختتام حکومت کی بوکھلاہٹ نے اسے نادانی پر اکسایا اور وقتِ موعود پر رائے شماری سے گریز کیا گیا۔ عدالت کے حکم پر اسی دن رائے شماری ہونا تھی اور رات بارہ بجے دن تبدیل ہوجاتا تو توہینِ عدالت کے جرم میں بہت سی گرفتاریاں متوقع تھیں۔ حکومت کو اندازہ نہیں تھا کہ عدالتیں اس معاملے میں انتہائی سنجیدگی کا

مظاہرہ کریں گی۔ چنانچہ رات دس بجے دارالحکومت میں بھونچال سا آ گیا۔ سپریم کورٹ‘ اسلام آباد ہائی کورٹ‘ پولیس‘ ہسپتال ہر ہر ادارہ متحرک ہوگیا۔ تعطیلات منسوخ ہوگئیں۔ عدالتی عملے کو فی الفور ملازمت پر پہنچنے کے احکام جاری ہوئے۔ قومی اسمبلی کے گرد سپاہیوں نے گھیراؤ کر لیا‘ حتیٰ کہ قیدیوں کو لے جانے والی گاڑیاں اور ہتھکڑیاں بھی موقع پر پہنچادی گئیں۔ بعض مخلص دوستوں نے اب بھی وزیرِ اعظم کو استعفے کا مشورہ دیا لیکن انہوں نے ’’آخری بال‘‘ کا انتظار کیا۔

قومی اسمبلی کا اجلاس ہوا‘ حکومتی ارکان اجلاس سے واک آؤٹ کر گئے۔ اسپیکر اور ڈپٹی اسپیکر نے بھی اجلاس کی صدارت سے گریز کیا۔ پینل میں موجود سابق اسپیکر کی سربراہی میں اجلاس شروع ہوا اور کثرتِ رائے سے تحریکِ عدمِ اعتماد کامیاب ہوئی۔ یہ پاکستان کی تاریخ کا پہلا واقعہ تھا کہ کسی وزیر اعظم کو عدم اعتماد پر برطرف کیا گیا۔ وزیر اعظم صاحب برطرفی کے بعد وزیر اعظم ہاؤس سے اپنی رہائش گاہ روانہ ہو گئے۔

یہ تو تھی اس اقتدار کے عروج وزوال کی مختصر داستان‘ لیکن حکومت ہونا یا نہ ہونا تو ایک وقتی بات ہے‘ جسے اقبال نے کہا تھا کہ ع ’’حکومت کا تو کیا رونا کہ وہ اک عارضی شے تھی!‘‘ جو چیز نہایت قابلِ افسوس ہے وہ ہماری قوم کا لہجہ اور رویّہ ہے جو اس سارے عرصے کے دوران نظر آیا۔ منتخب ارکان نے اپنے سیاسی حریفوں کے لیے جس طرح کے تبصرے‘ نازیبا کلمات‘ بُرے القاب اور بے بنیاد الزامات کا استعمال کیا اور ان سے پارٹی لیڈروں نے اخذ کیا اور اس کی تشہیر کی اور پھر شہروں‘ محلوں اور گلیوں تک ان غیر انسانی غیر اخلاقی رویوں کی گونج سنائی دیتی رہی انتہائی شرم ناک ہے۔ بات یہاں ختم نہیں ہوئی۔ ٹیکنالوجی کے اس دور میں بات صرف زبانی نہیں رہی بلکہ اس سے کہیں بڑھ کر سوشل میڈیا پر جس طرح کی گفتگو اور تبصرے کیے گئے اور بالخصوص مخالفین کی مضحکہ خیز تصاویر اور ان پر جملے لکھ کر خاکے اڑائے گئے وہ انتہائی قابلِ افسوس اور انسانیت کے لیے باعثِ شرم ہے۔ اس طرح کی طنزیہ تصاویر جنہیں اصطلاح میں ’’میمز‘‘ کہہ سکتے ہیں‘ ان سے انسانیت کا جس طرح سے چہرہ مسخ کیا گیا وہ تاریخ میں کہیں نہیں ملتا۔ ہم سب کے لیے قابلِ توجہ پہلو یہ ہے کہ ان سارے الزامات‘ غیر اخلاقی مواد اور طنزیہ اور مضحکہ خیز تصاویر کو فروغ دینے میں ہمارے اردگرد کے بہت سے لوگ شامل ہیں۔ ہم سب کا فرض بنتا ہے کہ ایسے لوگوں کو سمجھائیں‘ ان کی تربیت کریں اور انہیں اس بات کی تعلیم دیں کہ سیاست ہو یا کوئی بھی شعبہ‘ مخالفت میں اخلاقیات کو ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ مزید یہ کہ ہم دوسروں سے کیا گلہ کریں جب کہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ مذہبی طبقے میں سے بھی بہت سے لوگ ان نامناسب امور میں اپنے اوقات کا خون کر رہے ہیں۔ اوّلاً ہم اپنی اور پھر اپنے متعلقین کی اصلاح اور تربیت کی فکر کریں تاکہ اس غیر شرعی اور غیر اخلاقی رویّے کو آنے والی نسلوں میں منتقل ہونے سے روکا جاسکے۔ آخر میں شاعرِ مشرق کے کچھ اشعار بلا تبصرہ نقل کرتا ہوں:

کہتا تھا عزازیل خداوندِ جہاں سے — پرکالۂ آتش ہوئی آدم کی کفِ خاک!
جاں لاغر و تن فربہ و ملبوس بدن زیب — دل نزع کی حالت میں‘ خرد پختہ و چالاک!

ناپاک جسے کہتی تھی مشرق کی شریعت مغرب کے فقیہوں کا یہ فتویٰ ہے کہ ہے پاک!
تجھ کو نہیں معلوم کہ حورانِ بہشتی ویرانیٔ جنّت کے تصوّر سے ہیں غم ناک؟
جمہور کے اِبلیس ہیں اربابِ سیاست باقی نہیں اب میری ضرورت تہِ اَفلاک!

قارئین میرے ساتھ اس امر پر متفق ہوں گے کہ یہ بات اپنی جگہ انتہائی قابلِ رنج والم ہے کہ مذکورہ بالا سارا ہنگامہ ماہِ شعبان اور اس کا کلائمکس ماہِ رمضان کی بابرکت ساعتوں میں اسلامیانِ پاکستان سے سرزد ہوا۔ رمضان المبارک وہ مہینہ ہے جس میں مسلمانوں کا ذوق وشوق خاص طور پر قرآن کریم کی تلاوت اور سماعت کی طرف ہونا چاہیے۔ تراویح کی نفلی نماز کے ساتھ کلام اللہ کو ترجمے اور مختصر تشریح کے ساتھ سمجھنے کی جو تحریک بانی تنظیم اسلامی اور مؤسّس انجمن خُدّام القرآن ڈاکٹر اسرار احمدؒ نے ۱۹۸۴ء سے شروع کی تھی' بحمدِ اللہ نہ صرف پورے پاکستان بلکہ بعض دوسرے ممالک میں ائمہ اور خطباء کرام بھی اس کی طرف متوجّہ ہوئے ہیں۔ اور ہم امید رکھتے ہیں کہ ان شاء اللہ اس سے لوگوں میں تقویٰ' خداخوفی اور آخرت کی جواب دہی کا ایمانی فکر پختہ ہوگا اور یہی ان کے اجتماعی امور اور ملکی سیاست میں کردار و رویّہ کی بہتری پر منتج ہوگا۔

قرآن اکیڈمی کے سکالرز نے علوم دینی کے کلاسیکل مراجع ومصادر کے گہرے مطالعہ اور فہم کے علاوہ جدیدیت (Modernity) اور جدید سوشل سائنسز کا مطالعہ بھی گہرائی اور تنقیدی نگاہ سے کیا ہے جس کی کچھ جھلکیاں آپ کو ''جدیدیت کا تصورِ حقیقت'' اور ''نصبِ امامت اور جدید ریاست'' اور ''مباحثِ عقیدہ'' مضامین میں ملیں گی۔ علوم وافکار میں ایسی اصالت' ایسی غزارتِ علمی اور ایسی گہرائی اور بے ساختگی کہیں اور مشکل سے ملتی ہے۔ علمی دلچسپی رکھنے والے قارئین حکمت قرآن کی طرف سے ان پر تبصروں کا انتظار رہے گا۔

راقم کو جامع القرآن قرآن اکیڈمی میں تراویح کے ساتھ مکمل دورۂ ترجمہ وتشریح کی سماعت کی توفیق ملی ہے جو عزیزم حافظ عبداللہ محمود کروا رہے ہیں۔ ان کا رجوع دین کے حقیقی مصادر وروایت کی جانب ہے' جسے وہ انتہائی مؤثر اور پُرجوش انداز میں بیان کرتے ہیں۔ وہ مغربی تہذیب' کاہلی اور غفلت اور روشن خیالی جس کا صحیح نام ''معاصرِ جاہلیت'' ہے' کو خوب واضح کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک پوری انسانی زندگی کو ایمانی واخلاقی بنیاد پر قائم کرنا اسلامی مفہوم کی رو سے تہذیب کا جزوِ اصیل ہے۔ وہ دو طرزِ حیات کے درمیان فرق وتفاوت خوب واضح کرتے ہیں۔ ایک طرف توحید پر قائم اور توحید سے ہم آہنگ طرزِ حیات' جس کی ایک ایک بات خدائی مصدر سے ماخوذ اور پیغمبر اسلام ﷺ پر نازل شدہ وحی سے مستنبط ہے' تو دوسری طرف شرک پر قائم اور کفر سے ہم آہنگ ایک طرزِ حیات جو خدائی تنزیل کے سوا ہر چشمہ سے ماخوذ ہے۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیں ماہِ رمضان کی برکات سے زیادہ سے زیادہ بہرہ مند ہونے کی توفیق عطا فرمائیں۔ اللھم آمین!

جدیدیت کا تصوّرِ حقیقت

ڈاکٹر محمد رشید ارشد☆

حقیقت یا تصوّرِ حقیقت ایک کلاسیکی اصطلاح ہے۔ جدیدیت میں حقیقت کا لفظ یا تو مجبوراً استعمال کیا جاتا ہے یا کسی اور مفہوم میں صرف ہوتا ہے۔ اگر ہم حقیقت کو اس کے کلاسیکی‘ فلسفیانہ اور مذہبی سیاق و سباق میں رکھ کر یہ دیکھنے کی کوشش کریں کہ جدیدیت میں اس کے بارے میں کیا مفاہیم یا تصوّرات پائے جاتے ہیں تو ہمیں کوئی بامعنی چیز ہاتھ نہیں لگے گی۔ سب سے پہلی بات یہ ہے کہ جدیدیت کی تکمیل شدہ علمیات و اخلاقیات میں حقیقت اپنے معروف سیاق و سباق میں ایک بے معنی لفظ ہے۔ اس کے بے معنی ہونے کا سب سے بڑا سبب اہلِ جدیدیت کے نزدیک یہ ہے کہ اس میں زمان و مکان کی نفی کا رویہ پایا جاتا ہے اور علم میں حواس کے بنیادی ترین کردار کا انکار ضروری ہو جاتا ہے۔ اگر معدودے چند جدید مفکّرین مثلاً ہیبر ماس وغیرہ حقیقت کو اس کے کسی قدر معروف معنی میں استعمال کرتے بھی ہیں تو اس کا locale ماضی نہیں مستقبل ہوتا ہے۔ یعنی ان لوگوں نے حقیقت کو تقریباً غایت کے مفہوم میں سمجھا ہے۔

اس پس منظر میں یہ سوال جب تک اپنے روایتی معانی سے کاٹ کر نہیں اٹھایا جائے گا جدیدیت میں کسی تصوّرِ حقیقت کی تلاش ناممکن رہے گی۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ حقیقت موجود ہے اور واحد الوجود ہے مگر اس کی تعبیرات میں اختلاف اور تضاد ہے۔ جدیدیت میں کوئی متعین حقیقت موجود ہی نہیں ہے۔ ہاں یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ جدیدیت میں حقیقت کی جگہ کس Idea کو دی گئی ہے وہ آئیڈیا ‘origin of existence’ کا آئیڈیا ہے۔ جدیدیت میں حقیقت کی جگہ origin کو رکھا گیا ہے۔ مبدأ و جود یا مصدرِ موجودات وغیرہ کا تصوّر غیر روایتی نہیں ہے‘ کلاسیکی روایتوں میں مبدأ حقیقت ہی کی ایک حالت ہے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ حقیقت کے دو بنیادی احوال ہیں‘ ایک ذاتی اور دوسرا فعلی۔ حقیقت خود موجود ہے‘ یہ اس کا ذاتی حال ہے اور اس کے ساتھ ہی حقیقت بنائے وجود بھی ہے‘ یہ اس کی فعلی شان ہے‘ تو بنائے وجود ہونے کی جہت سے حقیقت کو مبدأ بھی کہا جاتا تھا لیکن جدیدیت میں origin یا تو منطقی ہے جس سے علم کی تشکیل ہوتی ہے یا محض طبعی ہے جس سے وجود کی نمود ہوئی ہے۔

روایت میں وجود اور موجود میں ایک اٹل امتیاز ملحوظ رکھا جاتا تھا لیکن جدیدیت میں یہ امتیاز لایعنی ہے۔ اس پہلو سے دیکھیں تو جدیدیت میں حقیقت ایک event ہے جس سے موجودات و معلومات یعنی ایک series of events وجود میں آئی ہے۔ origin ہونے کے پہلو سے حقیقت کی productive فعلیت کلاسیکی روایت کے تصور کے مطابق نزولی نہیں ہے بلکہ افقی ہے۔ اس بات کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت اور اس کی وجہ سے وجود میں

☆ اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ فلسفہ‘ جامعہ پنجاب‘ لاہور

آنے والی ہر شے کا substance of being ایک ہی ہے۔ مثال کے طور پر، ہر شے مادی ہے تو حقیقت بھی مادہ ہی ہے۔ اور پھر یہ کہ جدیدیت کی بنائی ہوئی تاریخِ وجود میں حقیقت' پہلے لمحے کو کہتے ہیں جو اگلے لمحات میں ضم ہو گیا یعنی دوسرے لفظوں میں فنا ہو گیا۔ اس کا اقرار تو کیا جا سکتا ہے مگر اس کے موجود ہونے کا تصور نہیں باندھا جا سکتا۔ دوسری جہت سے دیکھیں تو خصوصاً جدیدیت کے سماجی علوم میں حقیقت کا لفظ اگر استعمال ہوتا ہے تو زیادہ تر دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے' ایک fact اور دوسرا مقصد۔ اگر مقصد کے تصور میں بھی دوام' وحدت اور ماورائیت ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ حقیقت کے لفظ کو ترک کرنے کے باوجود اس کے معنی کو محفوظ رکھا گیا ہے۔ لیکن جدیدیت میں مقصد اپنی کسی بھی تعریف میں مذکورہ بالا معانی نہیں رکھتا' کیونکہ یہ وجود کے mechanics اور علم کے مسلمات کا حصہ نہیں ہے بلکہ ضرورت یا خواہش کے تابع ہے۔ یعنی مقصد افادی ہو سکتا ہے مگر واحد نہیں ہو سکتا' مطلق نہیں ہو سکتا' دائمی نہیں ہو سکتا۔ تو مختصر یہ کہ جدیدیت کا کوئی ایسا تصورِ حقیقت نہیں ہے جس کا اس منہج پر مطالعہ کیا جا سکے جو کلاسیکی تصورِ حقیقت کا جائزہ لینے میں استعمال ہوتا آیا ہے۔

اگر ہم اس سوال کو ایک بڑے تناظر میں رکھیں اور پھر دیکھیں کہ کیا جدیدیت میں اپنے بنیادی تصوّرات پائے جاتے ہیں جن سے ''وجود' کائنات اور انسان کیا ہے؟'' کا غلط یا صحیح پورا جواب مل سکتا ہو تو روایتی تصوّرِ حقیقت اصل میں ''خدا کیا ہے؟'' کا direct بیان تھا اور اس بیان سے بننے والے حدود میں ''کائنات کیا ہے؟'' اور ''انسان کیا ہے؟'' کے مطلق اور حتمی جوابات بھی مل جاتے تھے۔ اس ڈھب پر اگر جدیدیت کا تجزیہ کیا جائے تو چند منتشر اور بے ربط نتائج سے زیادہ کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ جس بڑے تناظر کی ابھی بات کی گئی وہ یہی ہے کہ جدیدیت کی ontology کیا ہے cosmology کیا ہے Anthropology /Psychology کیا ہے؟ وغیرہ اور ان سب میں کوئی ایک مشترک امر ہے یا نہیں۔ جیسے کہ روایت میں یہ چاروں discipline دراصل حقیقت واحدہ کے مختلف وجودی اور اعتباری مراتب تھے۔ اگر ہم دیکھنا چاہیں کہ کیا جدیدیت میں ایسا ہی نظم وجود اور دروبستِ علم ہے تو اس کا جواب ایک قطعی نفی میں ہو گا۔ تو اب ایک ہی راستہ رہ جاتا ہے کہ ہم جدیدیت اور روایت کے تقابل کی فضا سے نکل کر صرف یہ دیکھنے کی کوشش کریں کہ جدیدیت کا علم الوجود کیا ہے؟ جس سے حقیقت' کائنات اور انسان کی تعریفات جنم لیتی ہیں اور ان کی معلومیت کے اسالیب طے پاتے ہیں' تو اس سلسلے میں پہلی بات یہ ہے کہ تمام تر جدید علم الوجود اور علم الکون' علمِ طبیعیات اور natural sciences پر استوار ہیں۔ یعنی جدیدیت کا ایک خاص نظریۂ علم ہے جو مذہب اور فلسفے سے نہیں طبیعی علوم سے پیدا ہوا ہے اور اسی نظریۂ علم سے وجود اور حقائقِ وجود کا مطالعہ کرنے والے مناہج اور ان مناہج کو استعمال میں لا کر حاصل ہونے والے نتائج پیدا ہوتے ہیں۔ وجود اپنی کائناتی ساخت میں Big Bang سے شروع ہوتا ہے اور حیاتیاتی تسلسل میں ایک dead cell سے۔ یعنی Big Bang اور حیاتیاتی ارتقا جدیدیت کی ساری cosmology اور ontology کی اساس ہے۔ اس طرح کی Princip eal Physicality کے ماحول میں حقیقت کا وہ تصوّر ظاہر ہے کہ نہیں پنپ سکتا جو اپنی ساخت میں مابعد الطبیعی ہے بلکہ اپنی فعلیت میں بھی غیر زمانی مکانی ہے۔ اگر ہم جدید

ontology کے بنیادی اجزاء کی فہرست بنانا چاہیں تو وہ کچھ یوں ہوگی:

(۱) مادہ اپنی کسی بھی نئی پرانی تعریف میں اصلِ وجود ہے۔

(۲) مادہ مخلوق نہیں ہے‘ یعنی اس سے پہلے کا ہر تصوّر لغو ہے۔

(۳) زمان ومکان سے باہر نہ وجود ہے نہ شعور۔

(۴) صرف شے اور واقعہ حقیقی ہے۔ وجود وموجود کے تصوارت محض مفروضے ہیں اور ان کی عینیت وغیریت پر ہونے والی تمام بحثیں مہمل ہیں۔

(۵) مابعدالطبیعیات یعنی زمان ومکان سے وجودی ماورائیت کا دعویٰ بس شاعری میں کیا جا سکتا ہے‘ علم میں نہیں۔ مابعدالطبیعی موقف ذہن اور شے دونوں کو مسخ کر دیتا ہے۔

یہ تو ہوا جدید ontology اور cosmology کا اصولی خلاصہ۔ اب جدید تصوّرِ انسان یعنی جدید Psychology اور Anthropology کے بنیادی نکات جمع کیے جائیں تو وہ کم وبیش یہ ہوں گے:

(۱) انسان آزاد ہے اور اپنی پابندی کا فیصلہ خود کرتا ہے۔

(۲) انسان چونکہ مخلوق نہیں ہے اس لیے وہ کسی خالق کا بندہ نہیں ہے۔

(۳) انسان یہ جان چکا ہے کہ اس دنیا کے بعد اس کے لیے کوئی اور دنیا نہیں ہے۔ اس زندگی کے بعد اس کے لیے کوئی زندگی نہیں ہے‘ اس لیے اسے کسی ماورائی ہدایت کی ضرورت نہیں ہے۔ انسان خدا کا خالق ہے مخلوق نہیں۔

(۴) انسان آزاد ہے‘ خودمختار ہے‘ self guided ہے‘ انسان کے لیے بس یہی دنیا اور یہی زندگی ہے‘ انسان کو کسی عقیدے کی نہیں بلکہ ہر صورتِ حال میں کارآمد اس علم کی حاجت ہے جسے صورتِ حال کی تبدیلی کے ساتھ بدلا جا سکے۔

(۵) علم کی طرح انسانی اخلاق بھی اضافی ہیں۔ انسان خدا کے ہونے کی نشانی نہیں بلکہ اس کے نہ ہونے کی دلیل ہے‘ یعنی جزا وسزا کے تصوّرات انسان کی توہین ہیں۔

(۶) انسان کا اجتماعی وجود مساوات پر ہے۔ یہ مساوات ایک پہلو سے organic ہے اور دوسرے پہلو سے قانونی۔ اس کی آزادی پر قدغن کوئی اور نہیں بلکہ یہ خود ہی لگا سکتا ہے۔

(۷) انسان ایک خلا لے کر پیدا ہوتا ہے جسے اس کا ماحول بھرتا ہے کوئی آسمانی فطرت یا ہدایت نہیں۔

روایت اور جدیدیت میں اختلاف کی اصل نوعیت جاننی ہو تو بس ایک نکتے پر توجّہ مرتکز کرنا چاہیے اور وہ ہے تصوّرِ انسان۔ جس تصوّرِ انسان پر عالمِ جدید کا بلا استثنا اجماع ہے اس کو تسلیم کر لینے کے بعد دیگر اصولی تصوّرات میں اختلاف دیکھنے کی ضرورت ہی نہیں رہ جاتی۔ انسان شروع سے وجود کیا ہے؟ اور علم کیا ہے؟ کے سوالوں سے بننے والی فضا میں رہتا چلا آ رہا ہے۔ تاریخِ انسانی میں ان کے دو ہی جوابات دیے گئے جس میں سے ہر ایک تمام حقائق کا احاطہ کرتا ہے‘ ایک جواب روایت نے دیا اور دوسرا جواب جدیدیت نے۔ ان دونوں میں مغائرت اور تضاد کے سوا کوئی نسبت نہیں ہے۔ ۞۞۞

مِلاکُ التأوِیل (۲۹)

تالیف: ابوجعفر احمد بن ابراہیم بن الزبیر الغرناطی
تلخیص وترجمانی: ڈاکٹر صہیب بن عبدالغفار حسن

سُوْرَۃُ ھُوْد

(۱۸۱) آیت ۷۷

﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوْطًا سِيْٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَّقَالَ هٰذَا يَوْمٌ عَصِيْبٌ ﴿٧٧﴾﴾

’’اور جب ہمارے قاصد (فرشتے) لوط کے پاس پہنچے تو وہ ان کی وجہ سے بہت متفکّر ہوئے اور ان سے تنگی محسوس کرنے لگے اور کہنے لگے کہ آج کا دن بڑا سخت دن ہے۔‘‘

اور سورۃ العنکبوت میں ارشاد فرمایا:

﴿وَلَمَّآ اَنْ جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوْطًا سِيْٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَّقَالُوْا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ ۣ اِنَّا مُنَجُّوْكَ وَاَهْلَكَ اِلَّا امْرَاَتَكَ﴾ (آیت ۳۳)

’’اور جب ہمارے فرستادہ (فرشتے) لوط کے پاس پہنچے تو وہ ان کی وجہ سے بہت متفکّر ہوئے اور ان سے تنگی محسوس کرنے لگے‘ تو انہوں نے کہا: نہ ڈرو نہ غمگین ہو‘ ہم تمہیں اور تمہارے گھر والوں کو‘ سوائے تمہاری بیوی کے‘ بچا لیں گے۔‘‘

یہاں دونوں آیات کا ابتدائی حصّہ بالکل ایک ہے‘ سوائے اس کے کہ سورۃ العنکبوت کی آیت میں ’’لَمَّا‘‘ کے بعد ’’اَنْ‘‘ کا اضافہ ہے۔ تو ایسا کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ’’اَنْ‘‘ خفیفہ بعض دفعہ بطور حرفِ زائد لایا جا سکتا ہے‘ اور یہ دو طرح ہو سکتا ہے‘ قیاس کے ساتھ یا بغیر قیاس کے۔ بغیر قیاس کی مثال جیسے: ع

كَاَنْ ظَبْيَةٍ تَعْطُوْا اِلٰى وَارِقِ السَّلَم

گویا کہ وہ ایک ہرنی ہے جو ببول کے درخت کی پتّیوں پر منہ مار رہی ہے۔ اصل میں ’’ كظبية ‘‘ ہونا چاہیے تھا لیکن حرفِ تشبیہ (کاف) کے بعد ’’اَنْ‘‘ کا اضافہ کر دیا گیا اور ’’لَمَّا‘‘ کے بعد بطور قیاس اضافہ کرنا جائز ہے۔

سورۂ ہود کی آیت میں اصل کے اعتبار سے ’’لَمَّا‘‘ بغیر ’’اَنْ‘‘ کے اضافہ کے ساتھ آیا ہے اور پھر سورۃ

العنکبوت میں تکرار سے بچنے کے لیے ''لَمَّا'' کو ''اَنْ'' کے اضافہ کے ساتھ لایا گیا۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ دونوں سورتوں کے درمیان کافی فاصلہ ہے تو اس کی کیا ضرورت تھی؟ تو ہم یہ کہیں گے کہ گو دونوں سورتوں میں کافی فاصلہ ہے لیکن چونکہ ''لَمَّا'' کے بعد ''اَنْ'' کا لایا جانا یا نہ لایا جانا دونوں جائز تھے' اس لیے جواز کی دونوں شکلوں کو لانے میں کوئی حرج بھی نہیں تھا۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ سورۃ یوسف میں بھی ''اَنْ'' کو لایا گیا ہے' ملاحظہ ہو: ﴿فَلَمَّآ اَنْ جَآءَ الْبَشِيْرُ﴾ (آیت ۹۶) ''اور پھر جب خوشخبری لانے والا آیا'' تو یہاں تو کوئی تکرار نہ تھی؟ اس لیے اصل کے مطابق (یعنی بغیر ''اَنْ'') کے لایا جانا تھا؟ تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ یعقوب علیہ السلام کے غم اور گریہ زاری پر ایک مدّت گزر چکی تھی جب کہ ان کے پاس خوشخبری لانے والا آیا' تو اس تاخیر کو دیکھتے ہوئے عبارت میں ''اَنْ'' کا اضافہ کر دیا گیا کہ جس سے خوشخبری لانے والے کے تاخیر سے آنے کا عندیہ ملتا ہے۔ واللہ اعلم!

(۱۸۲) آیت ۸۱

﴿قَالُوْا يٰلُوْطُ اِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَّصِلُوْٓا اِلَيْكَ فَاَسْرِ بِاَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ الَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ اَحَدٌ اِلَّا امْرَاَتَكَ ؕ اِنَّهٗ مُصِيْبُهَا مَآ اَصَابَهُمْ ؕ﴾

''انہوں نے کہا: اے لوط! ہم تمہارے ربّ کی طرف سے بھیجے گئے ہیں' وہ لوگ تم تک نہیں پہنچ پائیں گے' تو تم اپنے گھر والوں کو لے کر رات کا کچھ حصہ گزر جانے کے بعد چل کھڑے ہونا اور تم میں سے کوئی بھی مڑ کر نہ دیکھے' بجز تمہاری بیوی کے' اسے بھی وہی کچھ پہنچنے والا ہے جو انہیں پہنچا ہے۔''

اور سورۃ الحجر کی آیت ۶۵ میں ارشاد فرمایا:

﴿فَاَسْرِ بِاَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ الَّيْلِ وَاتَّبِعْ اَدْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ اَحَدٌ وَّامْضُوْا حَيْثُ تُؤْمَرُوْنَ ۝﴾

''تو پھر تم رات کے ایک حصہ میں اپنے گھر والوں کو لے کر نکل کھڑے ہو' اور ان سب کے پیچھے رہنا' تم میں سے کوئی مڑ کر نہ دیکھے اور جہاں کا تمہیں حکم دیا گیا ہے وہاں چلتے جانا۔''

یہاں تین سوالات پیدا ہوتے ہیں:

(۱) سورۂ ہود میں کہا گیا: (اِلَّا امْرَاَتَكَ : سوائے تمہاری بیوی کے) اور سورۃ الحجر میں یہ استثناء نہیں ذکر کیا گیا۔

(۲) سورۃ الحجر میں ''وَاتَّبِعْ اَدْبَارَهُمْ'' اور (۳) ''وَامْضُوْا حَيْثُ تُؤْمَرُوْنَ'' کے اضافی الفاظ ہیں جو سورۂ ہود میں نہیں ہیں؟

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ سورۃ الحجر کی مذکورہ آیت سے قبل ابراہیم علیہ السلام کے قصے میں کہا گیا:

﴿فَمَا خَطْبُكُمْ اَيُّهَا الْمُرْسَلُوْنَ ۝ قَالُوْٓا اِنَّآ اُرْسِلْنَآ اِلٰى قَوْمٍ مُّجْرِمِيْنَ ۝ اِلَّآ اٰلَ لُوْطٍ ؕ اِنَّا لَمُنَجُّوْهُمْ اَجْمَعِيْنَ ۝ اِلَّا امْرَاَتَهٗ قَدَّرْنَآ ۙ اِنَّهَا لَمِنَ الْغٰبِرِيْنَ ۝﴾

’’تو اے بھیجے جانے والے فرشتو! تم کس مہم پر آئے ہو؟ انہوں نے کہا: ہمیں ایک مجرم قوم کی طرف بھیجا گیا ہے سوائے خاندانِ لوط کے۔ ہم ان سب کو بچا لیں گے‘ سوائے اُس کی بیوی کے‘ اس کے بارے میں ہم نے فیصلہ کر لیا ہے کہ وہ پیچھے رہ جانے والوں میں سے ہوگی۔‘‘

اب چونکہ سورۃ الحجر میں لوط علیہ السلام کی بیوی کا ذکر پہلے آ چکا تھا اس لیے بعد کی آیات میں اس کے ذکر کی ضرورت نہ رہی‘ جب کہ سورۂ ہود کی آیات میں پہلے کہیں لوطؑ کی بیوی کا ذکر نہیں آیا تھا اس لیے اس کا ذکر کیا جانا مناسب تھا۔

دوسرے اور تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ سورۃ الحجر‘ سورۂ ہود کے بعد کی سورت ہے‘ اور اس میں ان دو باتوں کا ذکر بحیثیتِ اضافہ کے ہے جو کہ سورۂ ہود میں بیان نہیں ہوئیں۔ اور یہ قرآن کا اسلوبِ بیان ہے کہ ایک قصہ کئی سورتوں میں بیان ہوتا ہے اور ہر جگہ موقع و محل کی مناسبت سے اس قصے کی جزئیات بیان کر دی جاتی ہیں۔

(۱۸۳) آیت ۸۲

﴿فَلَمَّا جَآءَ اَمۡرُنَا جَعَلۡنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَاَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهَا حِجَارَةً مِّنۡ سِجِّيۡلٍ ۙ مَّنۡضُوۡدٍ ۝۸۲﴾

’’اور پھر جب ہمارا حکم آ گیا تو ہم نے اس بستی کو زیروزبر کر دیا اور اس پر تہ بہ تہ کنکر یلے پتھروں کی بارش برسا دی۔‘‘

اور سورۃ الحجر میں ’’اَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهَا‘‘ کے بجائے ’’اَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ‘‘ (آیت ۷۴) کہا گیا تو اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ’’عَلَيۡهِمۡ‘‘ میں ضمیر قوم کی طرف لوٹتی ہے کہ جن کا تذکرہ پہلے آ چکا ہے۔ فرمایا: ﴿اِنَّاۤ اُرۡسِلۡنَاۤ اِلٰى قَوۡمٍ مُّجۡرِمِيۡنَ ۝۵۸﴾ اور اسی مناسبت سے ضمیر جمع لائی گئی۔ اور اس کی نظیر سورۃ الذاریات کی یہ آیت بھی ہے:

﴿قَالُوۡۤا اِنَّاۤ اُرۡسِلۡنَاۤ اِلٰى قَوۡمٍ مُّجۡرِمِيۡنَ ۝۳۲ لِنُرۡسِلَ عَلَيۡهِمۡ حِجَارَةً مِّنۡ طِيۡنٍ ۝۳۳﴾

’’انہوں نے کہا کہ ہم ایک مجرم قوم کی طرف بھیجے گئے ہیں‘ تاکہ ہم ان پر مٹی کے پتھر برسائیں۔‘‘

یہاں بھی پہلے قوم کا ذکر ہے اور بعد میں ضمیر جمع ہے جو قوم کی طرف لوٹتی ہے۔ اور قوم کے ساتھ ان کے مجرم ہونے کا ذکر کیا گیا ہے جو کہ اس عذاب کا باعث بنا۔ اور سورۂ ہود میں چونکہ یہ الفاظ (قَوۡمٍ مُّجۡرِمِيۡنَ) نہیں ہیں اس لیے عذاب کی نسبت بستی (قریہ) کی طرف کر دی گئی۔ اور اس لحاظ سے ضمیر مؤنث (عَالِيَهَا سَافِلَهَا) کا لانا زیادہ مناسب تھا۔ واللہ اعلم!

(۱۸۴) آیت ۹۶۔۹۷

﴿وَلَقَدۡ اَرۡسَلۡنَا مُوۡسٰى بِاٰيٰتِنَا وَسُلۡطٰنٍ مُّبِيۡنٍ ۝۹۶ اِلٰى فِرۡعَوۡنَ وَمَلَا۟ئِهٖ فَاتَّبَعُوۡۤا اَمۡرَ فِرۡعَوۡنَ ۚ وَمَاۤ اَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيۡدٍ ۝۹۷﴾

’’اور ہم نے موسیٰ کو بھیجا اپنی آیات اور روشن دلیلوں کے ساتھ‘ فرعون اور اس کے سرداروں کی طرف‘ تو انہوں نے فرعون کے حکم کی پیروی کی‘ اور فرعون کا کوئی حکم بھی درست نہ تھا۔‘‘

اور سورۃ غافر (المؤمن) میں ارشاد فرمایا:

﴿وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا مُوْسٰى بِاٰيٰتِنَا وَسُلْطٰنٍ مُّبِيْنٍ ﴿٢٣﴾ اِلٰى فِرْعَوْنَ وَهَامٰنَ وَقَارُوْنَ فَقَالُوْا سٰحِرٌ كَذَّابٌ ﴿٢٤﴾﴾

''اور بے شک ہم نے موسیٰ کو بھیجا اپنی آیات اور کھلی دلیلوں کے ساتھ' فرعون' ہامان اور قارون کی طرف تو انہوں نے کہا: یہ تو جادوگر ہے' جھوٹا ہے۔''

اور سورۃ الزخرف میں ارشاد فرمایا:

﴿وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا مُوْسٰى بِاٰيٰتِنَا اِلٰى فِرْعَوْنَ وَمَلَا۟ئِهٖ فَقَالَ اِنِّيْ رَسُوْلُ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ﴿٤٦﴾﴾

''اور بے شک ہم نے موسیٰ کو بھیجا اپنی آیات کے ساتھ فرعون اور اس کے سرداروں کی طرف تو اُسؑ نے کہا کہ مَیں تمام جہانوں کے ربّ کی طرف سے بھیجا گیا ہوں۔''

اور ان تین آیات سے ملتی جلتی تین اور آیات بھی ہیں۔ سورۃ المؤمنون میں ارشاد فرمایا:

﴿ثُمَّ اَرْسَلْنَا مُوْسٰى وَاَخَاهُ هٰرُوْنَ ۙ بِاٰيٰتِنَا وَسُلْطٰنٍ مُّبِيْنٍ ﴿٤٥﴾ اِلٰى فِرْعَوْنَ وَمَلَا۟ئِهٖ فَاسْتَكْبَرُوْا وَكَانُوْا قَوْمًا عَالِيْنَ ﴿٤٦﴾ فَقَالُوْٓا اَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عٰبِدُوْنَ ﴿٤٧﴾﴾

''پھر ہم نے موسیٰ اور اس کے بھائی ہارون کو بھیجا' اپنی آیات اور کھلی دلیلوں کے ساتھ' فرعون اور اُس کے سرداروں کی طرف' تو انہوں نے تکبر کیا اور وہ بڑے سرکش لوگ تھے۔ پس انہوں نے کہا: کیا ہم اپنے جیسے دو آدمیوں پر ایمان لے آئیں حالانکہ ان دونوں کی قوم ہماری غلامی میں ہے!''

اور سورۃ الاعراف میں ارشاد فرمایا:

﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْۢ بَعْدِهِمْ مُّوْسٰى بِاٰيٰتِنَآ اِلٰى فِرْعَوْنَ وَمَلَا۟ئِهٖ فَظَلَمُوْا بِهَا ۚ﴾ (آیت ۱۰۳)

''پھر ہم نے ان کے بعد موسیٰ کو اپنی آیات کے ساتھ فرعون اور اس کے سرداروں کے پاس بھیجا تو انہوں نے ان (نشانیوں) کے ساتھ ظلم کیا (ان کا انکار کیا)۔''

اور سورۂ یونس میں ارشاد فرمایا:

﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْۢ بَعْدِهِمْ مُّوْسٰى وَهٰرُوْنَ اِلٰى فِرْعَوْنَ وَمَلَا۟ئِهٖ بِاٰيٰتِنَا فَاسْتَكْبَرُوْا وَكَانُوْا قَوْمًا مُّجْرِمِيْنَ ﴿٧٥﴾﴾

''پھر ان کے بعد ہم نے موسیٰ اور ہارون کو فرعون اور اس کے سرداروں کی طرف اپنی نشانیوں کے ساتھ بھیجا تو انہوں نے تکبر کیا اور یہ لوگ ایک مجرم قوم تھے۔''

یہاں سوال کی نوعیت یہ ہے کہ کچھ سورتوں میں آیات کے ساتھ ''سُلْطٰنٍ مُّبِیْن'' کا بھی تذکرہ ہے اور کچھ میں نہیں۔ اسی طرح دو سورتوں میں موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ ہارون علیہ السلام کا ذکر آیا ہے' باقی میں نہیں۔ جبکہ سورۃ المؤمنون میں دونوں باتوں کا ذکر ہے یعنی ''سُلْطٰنٍ مُّبِیْن'' کا بھی اور ہارون علیہ السلام کا بھی' تو اس کی کیا وجہ ہے؟

صاحب ''ملاک التاویل'' کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں فرعونیوں کے بُرے طرزِ عمل اور قبیح قسم کے جواب نقل کیے گئے وہاں بالمقابل یہ ذکر کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کی ان کے بھائی ہارون اور اللہ کی متعدد

نشانیوں سے مدد کی جن کا اظہار ''سُلْطٰنٍ مُّبِیْن'' کے لفظ سے کیا گیا ہے۔ اور جہاں ایسا نہیں ہے تو وہاں یا تو ہارون علیہ السلام کا ذکر نہیں ہے یا ''سُلْطٰنٍ مُّبِیْن'' کا حوالہ نہیں دیا گیا ہے۔

اضافات از مترجم

صاحبِ ''ملاک التاویل'' کی وضاحت معاملے کو مزید اُلجھا رہی ہے یا یہ کہ میرا اپنا فہم اسے سمجھنے سے قاصر ہے۔ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ موسیٰ علیہ السلام وہ واحد نبی اور رسول ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں ۱۳۶ مرتبہ آیا ہے اور ۳۴ سورتوں میں موسیٰ علیہ السلام کی سرگزشت بیان ہوئی ہے۔ ہارون علیہ السلام کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی خواہش اور دعا کے نتیجے میں ان کے ساتھ فرعون کی طرف بھیجا گیا تھا اس لیے ان کا ذکر حسبِ موقع آیا ہے۔ نام کے ساتھ ۱۹ مرتبہ ان کا ذکر کیا گیا ہے۔ سورتوں کے اعتبار سے ۱۳ سورتوں میں ان کا ذکر موجود ہے اور ان کا یہ ذکر مندرجہ ذیل مباحث سے متعلق ہے:

(۱) موسیٰ علیہ السلام کی دعا کہ انہیں ان کے ساتھ ایک معاون کے طور پر بھیجا جائے اور پھر اس دعا کے قبول کیے جانے کا تذکرہ۔

(۲) دونوں کے مابین مکالمات کا بیان۔

(۳) فرعون کی طرف موسیٰ علیہ السلام کی معیت میں بھیجے جانے کا تذکرہ۔

(۴) دونوں کو الفرقان عطا کیا گیا۔

(۵) کئی دوسرے انبیاء کے ساتھ ان کے نام کا ذکر کیا گیا۔

(۶) ربِّ موسیٰ وہارون کہا گیا۔

(۷) ان دونوں پر اللہ تعالیٰ کے احسان اور اللہ کی طرف سے سلام کا تذکرہ۔

اس تفصیل سے یہ بات تو واضح ہوگئی کہ سرگزشت بنی اسرائیل میں اصل مقصود ومحور تو موسیٰ علیہ السلام ہیں' ہارون علیہ السلام کا تذکرہ کہیں ضمناً اور کہیں موقع ومحل کی مناسبت سے آیا ہے۔

اب رہی دوسری یہ بات کہ موسیٰ علیہ السلام کو آیات (نشانیوں) اور ''سُلْطٰنٍ مُّبِیْن'' کے ساتھ بھیجا گیا تو بقول مولانا امین احسن اصلاحی آیات سے عام نشانیاں (جن میں قبطیوں اور فرعون پر اتارے جانے والے عذاب شامل ہیں) مراد لی جائیں اور ''سُلْطٰنٍ مُّبِیْن'' سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عطا شدہ سب سے بڑا معجزہ یعنی عصائے موسیٰ مراد لیا جائے تو پھر اس قول کی روشنی میں جہاں ''سُلْطٰنٍ مُّبِیْن'' کے الفاظ نہیں بھی ہیں وہاں اس کی جگہ ''آیۃ''، ''بَیِّنَۃ'' اور ''الحقّ'' کے الفاظ سے یہی مفہوم ادا کر دیا گیا ہے۔

ملاحظہ ہو کہ بنی اسرائیل اور موسیٰ علیہ السلام کا قصہ ان سات سورتوں میں قدرے تفصیل کے ساتھ بیان ہوا ہے:

البقرۃ 'الاعراف 'یونس 'طٰهٰ 'الشعراء 'القصص 'غافر

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا نام تین مرتبہ سات سورتوں میں' دو مرتبہ پانچ سورتوں میں اور ایک ایک مرتبہ پندرہ

سورتوں میں لایا گیا ہے۔

اب ہم ان چھ سورتوں کی ان آیات کا تذکرہ کریں گے جو صاحب ''ملاک التاویل'' نے ذکر کی ہیں' اور جس سوال کو اُنہوں نے اٹھایا ہے' مذکورہ بالا وضاحت کی روشنی میں اس کا جواب دینے کی کوشش کریں گے۔

(۱) سورۃ الاعراف میں موسیٰ علیہ السلام کا قصہ نہایت تفصیل سے بیان ہوا ہے جو کہ آیت ۱۰۳ سے آیت ۱۵۷ تک پھیلا ہوا ہے۔ اور قصے کی تفصیل اس بات کی متقاضی ہے کہ ہارون علیہ السلام کا بھی بخوبی تذکرہ ہو۔ ''سُلْطٰنٍ مُّبِيْنٍ'' کا لفظ موجود نہیں لیکن اس کی جگہ بَيِّنَة (کھلی کھلی نشانی) اٰيَة (نشانی) اور معجزہ عصائے موسیٰ کے ظہور کے بعد فَوَقَعَ الْحَقُّ (اور پھر حق ظاہر ہو گیا) کے الفاظ لائے گئے جو سب کے سب ''سلطان مبین'' پر دلالت کرتے ہیں۔

(۲) سورۂ یونس کی سترہ آیات میں یہ قصہ بیان ہوا۔ ابتدا میں نوح علیہ السلام کا ذکر ہوا اور پھر کہا گیا:

﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْۢ بَعْدِهٖ رُسُلًا اِلٰى قَوْمِهِمْ فَجَآءُوْهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ﴾ (آیت ۷۴)

''پھر اس کے بعد ہم نے رسول بھیجے ان کی قوموں کی طرف تو وہ ان کے سامنے کھلی کھلی نشانیاں لے کر آئے۔''

رسولوں کا ذکر صیغہ جمع کے ساتھ کیا گیا تو کم از کم تین رسولوں کا ذکر آ گیا یعنی موسیٰ' ہارون اور یونس علیہم السلام کا۔ اور ''سلطان مبین'' کی جگہ موسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ پر ظاہر ہونے والے سب سے بڑے معجزے کو ''الحق'' سے تعبیر کر دیا گیا۔ فرمایا:

﴿فَلَمَّا جَآءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوْٓا اِنَّ هٰذَا لَسِحْرٌ مُّبِيْنٌ ۝﴾

''اور جب ہماری طرف سے ان پر حق آ چکا تو انہوں نے کہا: بے شک یہ کھلا کھلا جادو ہے۔''

﴿قَالَ مُوْسٰٓى اَتَقُوْلُوْنَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَكُمْ ۭ اَسِحْرٌ هٰذَا ۭ وَلَا يُفْلِحُ السّٰحِرُوْنَ ۝﴾

''موسیٰ نے کہا کہ کیا تم حق کے بارے میں جب وہ تم پر آ چکا' کہتے ہو کہ وہ جادو ہے! اور جادوگر تو فلاح نہیں پاتے۔''

(۳) سورۂ ہود کی صرف چار آیات میں موسیٰ علیہ السلام کے قصے کی طرف اشارہ کیا گیا۔ اس لیے قصے کے ضروری عناصر کا بیان ہو گیا۔ یعنی موسیٰ علیہ السلام کا عام نشانیوں' سلطان مبین (یعنی خاص نشانی) اور فرعون کا ذکر آ گیا۔ اختصار کی بنا پر ہارون علیہ السلام کا تذکرہ نہیں ہوا۔

سورۃ المؤمنون میں قصہ موسیٰؑ کے تمام مرکزی عناصر کا چند آیات میں بیان کر دیا گیا ہے یعنی موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام کا بھیجا جانا' ان کے ساتھ نشانیوں اور سلطان مبین کا ہونا اور فرعونیوں کا اپنے انجام سے دوچار ہونا۔

(۵) سورۃ غافر میں بھی سورۃ المؤمنون کی طرح آیات' سلطان مبین اور فرعون کی طرف بھیجے جانے کا ذکر ہے۔ ہارون علیہ السلام کا ذکر نہیں ہے۔

(۶) سورۃ الزخرف میں ''اٰيَة'' کے اوپر زیادہ زور ہے۔ فرمایا:

﴿وَمَا نُرِيْهِمْ مِّنْ اٰيَةٍ اِلَّا هِيَ اَكْبَرُ مِنْ اُخْتِهَا﴾ (آیت ۴۸)

''اور نہیں دکھاتے ہیں ہم انہیں کوئی نشانی مگر وہ اپنی بہن (اپنے جیسی پہلی نشانی) سے زیادہ بڑی ہوتی تھی۔''

اور خلاصہ کلام یہ ہوا کہ موسیٰ علیہ السلام وہ واحد نبی ہیں جن کے نام کی صراحت کے ساتھ ان کی داستانِ حیات‘ ان کے مشن اور بنی اسرائیل کے ساتھ ان کی پیہم جِدّ و جُہد کو بیان کیا گیا ہے‘ اس لیے موضوع کا تنوع اس بات کا تقاضا کرتا تھا کہ مذکورہ بالا نکات کو جگہ جگہ مختلف انداز میں بیان کیا جائے‘ واللہ اعلم!

---

(۱۸۵) آیت ۱۱۷

﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرٰى بِظُلْمٍ وَّاَهْلُهَا مُصْلِحُوْنَ ﴿١١٧﴾﴾

’’اور تیرا رب بستیوں کو ان کے ظلم کی بنا پر ہلاک کرنے والا نہیں ہے جب کہ وہاں کے لوگ اصلاح کرنے والے ہوں۔‘‘

اور سورۃ القصص میں ارشاد فرمایا:

﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرٰى حَتّٰى يَبْعَثَ فِيْٓ اُمِّهَا رَسُوْلًا يَّتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرٰٓى اِلَّا وَاَهْلُهَا ظٰلِمُوْنَ ﴿٥٩﴾﴾

’’اور تیرا رب بستیوں کو ہلاک کرنے والا نہیں ہے جب تک کہ وہاں کی بڑی بستی میں ایک رسول نہ بھیجے جو ان پر ہماری آیات پڑھ کر سنائے‘ اور ہم بستیوں کو ہلاک کرنے والے نہیں ہیں اِلّا یہ کہ وہاں کے لوگ ظلم کرنے والے ہوں۔‘‘

دونوں آیات میں کچھ الفاظ کا اختلاف ہے‘ جیسے:

	سورۂ ہود	سورۃ القصص
(۱)	وَمَا كَانَ رَبُّكَ	وَمَا كَانَ رَبُّكَ وَمَا كُنَّا
(۲)	لِيُهْلِكَ	مُهْلِكَ مُهْلِكِي
(۳)	وَاَهْلُهَا مُصْلِحُوْنَ	حَتّٰى يَبْعَثَ فِيْٓ اُمِّهَا رَسُوْلًا اِلَّا وَاَهْلُهَا ظٰلِمُوْنَ

تو یہ تین سوال ہوئے۔

پہلے سوال کے جواب میں عرض ہے کہ سورۂ ہود کی مذکورہ آیت سے قبل ارشاد فرمایا:

﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُوْنِ مِنْ قَبْلِكُمْ اُولُوْا بَقِيَّةٍ يَّنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْاَرْضِ اِلَّا قَلِيْلًا مِّمَّنْ اَنْجَيْنَا مِنْهُمْ ۚ﴾ (آیت ۱۱۶)

’’پھر تم سے پہلے کے زمانے میں ایسے صاحبِ خیر لوگ کیوں نہ ہوئے جو زمین میں فساد کرنے سے روکتے‘ (ایسے ہوئے) لیکن بہت تھوڑے کہ جنہیں ہم نے بچا لیا۔‘‘

یعنی اگر وہاں ظلم (بمعنی گناہ اور شرک) کرنے والے لوگ تھے تو ایسے لوگ بھی تھے جو خود بھی نیکوکار تھے اور لوگوں کو ظلم کرنے سے روکتے بھی تھے اور ایسی صورت میں ہماری سُنّت یہی ہے کہ ہم ایسی بستی کو ہلاک نہیں کرتے۔ لیکن اکثر ایسا ہوا' جیسے کہ بنی اسرائیل کے بارے میں بتایا گیا:

﴿كَانُوْا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُّنْكَرٍ فَعَلُوْهُ ۭ﴾ (المائدۃ:۷۹)

''وہ جس منکر کو کرتے تھے اس سے ایک دوسرے کو نہیں روکتے تھے۔''

یہاں فعل ''لِيُهْلِكَ'' لایا گیا ہے جس میں تکرار کا مفہوم ہے۔ یعنی اگر ان میں بُرائی سے روکنے والے لوگ موجود رہتے تو ہم ان بستیوں کو ہلاک نہ کرتے۔ اور وہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نیک لوگوں کی وجہ سے باقی لوگوں پر رحم فرماتا ہے۔ لیکن اگر ان کا فساد جاری رہے تو پھر اللہ تعالیٰ بھی ان کو ہلاک کرتا رہتا ہے۔ تو ''فعل'' کا لایا جانا تکرار چاہتا ہے جبکہ ''اسم'' میں تکرار نہیں ہے۔ جیسے ارشاد فرمایا:

﴿اَوَلَمْ يَرَوْا اِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صٰٓفّٰتٍ وَّيَقْبِضْنَ ۭ﴾ (الملک:۱۹)

''کیا وہ پرندوں کو نہیں دیکھتے اپنے اوپر صف بستہ پَر پھیلائے ہوئے ہیں اور اس وقت بھی جب وہ پَر سکیڑ لیتے ہیں۔''

یہاں دیکھئے کہ '' قابضات'' بطور اسم نہیں لایا گیا بلکہ اس کی جگہ ''يَقْبِضْنَ'' بطور فعل لایا گیا جس میں تکرار کا معنی پایا جاتا ہے۔

اب آیئے سورۃ القصص کی آیت کی طرف جس میں بجائے فعل (يُهْلِكُ) کے اسم (مُهْلِكَ) لایا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو کہ چند آیات قبل ارشاد فرمایا:

﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ ﴿۵۱﴾﴾ (القصص)

''اور ہم پے در پے لوگوں کے لیے اپنا کلام لاتے رہے تاکہ وہ نصیحت حاصل کریں۔''

یعنی ایک نبی کے بعد دوسرا نبی بھیجتے رہے تاکہ انہیں یاددہانی ہوتی رہے' اور اس بات کا تذکرہ کئی جگہ پر آیا ہے۔ فرمایا:

﴿وَاِنْ مِّنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِيْهَا نَذِيْرٌ ﴿۲۴﴾﴾ (فاطر)

''اور کوئی اُمت نہیں گزری ہے مگر اس میں ایک ڈرانے والا رہا ہے۔''

اور فرمایا:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا ﴿۱۵﴾﴾ (الاسراء)

''اور ہم عذاب دینے والے نہیں ہیں حتیٰ کہ ہم ایک رسول نہ بھیج دیں۔''

اور جب اس بات کو واضح کر دیا کہ ہم بار بار یاددہانی کراتے رہے ہیں تو اس کے بعد اس سُنّتِ الٰہی کا تذکرہ کیا کہ:

﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرٰى حَتّٰى يَبْعَثَ فِيْٓ اُمِّهَا رَسُوْلًا﴾

اور یہاں بجائے فعل کے اسم لایا گیا' کیونکہ یہاں تکرار مراد نہ تھی بلکہ ایک سُنّتِ ثابتہ کا بیان کرنا مقصود تھا۔

رب کی نسبت دونوں آیتوں میں محمد ﷺ کی طرف کی گئی ہے جس میں نبی ﷺ کی عظمت‘ اللہ کے ہاں ان کی قدر و منزلت کا بیان کرنا مقصود ہے۔ اور ایک لطیف پیرائے میں نبی ﷺ اور ان کی اُمّت کو تسلی بھی دی جا رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی قوم کو اس وقت تک ہلاک نہیں کرتے جب تک کہ ان میں اہلِ خیر باقی رہتے ہیں۔ لیکن اگر وہ ظلم کی انتہا تک پہنچ جائیں تو پھر ان پر اللہ کا عذاب نازل ہوتا ہے۔ اسی آیت میں دوسری مرتبہ ﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرٰى﴾ کہا گیا تاکہ بار بار اسی لفظ کا اعادہ نہ ہو جو پہلے بھی آ چکا ہے اور خاص طور پر جب وہ لفظ اسی آیت میں پہلے آ چکا ہے۔ اس طرح کلام میں تنوع پیدا ہو جاتا ہے جس سے کلام کا حسن اور بڑھ جاتا ہے۔ ہماری اس وضاحت میں تینوں سوالوں کا جواب آ گیا ہے۔ واللہ اعلم!

سُوْرَةُ يُوْسُف

(۱۸۶) آیت ۲

﴿اِنَّاۤ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ ۝۲﴾

’’بے شک ہم نے اسے قرآنِ عربی بنا کر نازل کیا ہے تاکہ تم اسے سمجھ سکو۔‘‘

اور سورۃ الزخرف میں ارشاد فرمایا:

﴿اِنَّا جَعَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ ۝۳﴾

’’بے شک ہم نے اسے قرآنِ عربی بنایا ہے تاکہ تم سمجھ سکو۔‘‘

سوال یہ ہے کہ دونوں آیات کا مضمون ایک ہی ہے لیکن پہلی آیت میں ’’اَنْزَلْنٰهُ‘‘ کہا گیا اور دوسری آیت میں ’’جَعَلْنٰهُ‘‘ تو اس فرق کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سورۂ یوسف کی آیت اس حیرت انگیز قصے سے قبل ایک تمہید کی حیثیت رکھتی ہے جو اپنے دامن میں ایسے محیر العقول واقعات سمیٹے ہوئے ہے جو اہلِ عرب اور قریش کے نزدیک غیر معروف تھے۔ اور اہل کتاب تو یہ سمجھتے تھے کہ اس کا علم سوائے ان کے اور کسی کے پاس نہیں ہے تو پھر اللہ تعالیٰ نے خاص طور پر ’’اِنَّاۤ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا‘‘ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ اے اہلِ کتاب! اور اے اہلِ عرب! جان لو کہ محمد ﷺ کوئی سنی سنائی بات نہیں کہہ رہے‘ وہ ایسا قصہ بیان کر رہے ہیں جس کی تصدیق اہلِ کتاب بھی کر رہے ہیں اور یوں اس قصّے کا انزال نبی ﷺ کی رسالت پر مہرِ تصدیق ثبت کرتا ہے۔

سورۃ الزخرف کا سیاق و سباق بالکل مختلف ہے‘ اس سورت میں سامانِ عبرت بھی ہے اور ایک لطیف پیرائے میں یاد دہانی کرائی گئی ہے۔ فرمایا:

﴿اَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا اَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِيْنَ ۝۵﴾

’’کیا ہم اس نصیحت کو اس بنا پر تم سے ہٹا لیں کہ تم حد سے گزر جانے والے لوگ ہو!‘‘

یہ لطافت کا عظیم شاہکار ہے! اور پھر ارشاد فرمایا:

﴿وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ ۙ﴾

’’اور اگر تم ان سے پوچھو گے کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا ہے تو وہ کہیں گے انہیں تو اُس نے پیدا کیا ہے جو غالب ہے‘ سب جاننے والا ہے۔‘‘

اور پھر اس سورت کی اکثر آیات میں نصیحت حاصل کرنے اور عبرت پکڑنے کا اسلوب دراز ہوتا جاتا ہے۔ سیبویہ نے ’’جَعَلَ‘‘ کے معانی میں سے ایک معنی یہ بھی بتایا ہے: صَيَّرَ یعنی کسی چیز کو ایک شکل سے دوسری شکل دے دینا۔ جیسے کہا جاتا ہے: ’’جَعَلْتُ الطِّينَ خَزَفًا‘‘ مَیں نے مٹی کو ٹھیکرے میں تبدیل کر دیا۔ یعنی یہاں تبدیلی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ تو پھر مطلب یہ ہوا کہ ہم نے اس قرآن کو ہدایت اور نور بنا دیا ہے۔ اگرچہ اس قرآن سے نصیحت و موعظت حاصل کرنے والے اور عبرت پکڑنے والے عدم سے وجود میں آنے والے ہیں‘ لیکن وجود میں آنے کے بعد وہ اس قابل ہوں گے کہ ان سے خطاب کیا جا سکے۔ اور اس قرآن کی وجہ سے ان کی حالت میں جو تبدیلی واقع ہو گی تو اس لحاظ سے قرآن کے لیے ’’جَعَلْنَا‘‘ کے الفاظ مناسبت رکھتے ہیں۔ لیکن یہ ملحوظ رہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام قدیم ہے‘ مخلوق نہیں ہے اور نہ ہی کسی مخلوق کا وصف ہے کہ وہ زائل ہو سکے۔ اور اس لحاظ سے دونوں آیات اپنی اپنی جگہ گہری مناسبت رکھتی ہیں۔ واللہ اعلم!

(۱۸۷) آیت ۲۲

﴿وَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّهٗۤ اٰتَيْنٰهُ حُكْمًا وَّعِلْمًا ؕ وَكَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِيْنَ ۲۲﴾

’’اور جب وہ اپنی پختگی کی عمر کو پہنچ گیا ہم نے اُسے قوتِ فیصلہ اور علم سے نوازا۔ اور اسی طرح ہم نیکوکاروں کو بدلہ دیتے ہیں۔‘‘

اور سورۃ القصص میں ارشاد فرمایا:

﴿وَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّهٗ وَاسْتَوٰۤى اٰتَيْنٰهُ حُكْمًا وَّعِلْمًا ؕ وَكَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِيْنَ ۱۴﴾

’’اور جب وہ اپنی پختگی کی عمر کو پہنچ گیا اور توانا ہو گیا تو ہم نے اُسے قوتِ فیصلہ اور علم سے نوازا‘ اور اسی طرح ہم نیکوکاروں کو بدلہ دیتے ہیں۔‘‘

سوال بالکل ظاہر ہے‘ ایک آیت یوسف علیہ السلام کے بارے میں ہے اور دوسری موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں‘ لیکن دوسری آیت میں ’’اسْتَوٰى‘‘ کا اضافہ ہے تو اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے‘ واللہ اعلم‘ کہ ’’اَشُدَّهٗ‘‘ (شدید ترین یا مضبوط ہونا) سے عمر کا کون سا حصّہ مراد ہے؟ کیا چالیس برس سے پہلے پہلے کا یا چالیس کے بعد کا بھی؟ سورۃ الاحقاف میں ارشاد فرمایا:

﴿حَتّٰۤى اِذَا بَلَغَ اَشُدَّهٗ وَبَلَغَ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً ﴾ (آیت ۱۵)

’’یہاں تک کہ جب وہ پختگی کی عمر کو پہنچ گیا اور چالیس سال کا ہو گیا۔‘‘

اور اس آیت سے پہلے قول کی تائید ہوتی ہے کہ ’’اَشُدَّهٗ‘‘ کا زمانہ چالیس سے پہلے کا ہے اور پھر اس کے بعد

چالیس سال تک پہنچنے کا ذکر ہے۔

پختگی کا زمانہ وہ زمانہ ہے جس میں انسان کے قویٰ کامل ہو جاتے ہیں' اس کے اعمال میں نظم وضبط پایا جاتا ہے' معاملات کو سلجھانے کا داعیہ موجود رہتا ہے' بات چیت کو سمجھنے اور معاملات کی تہ تک پہنچنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ اور اس زمانے کی ابتدا بلوغت سے یا بلوغت سے قبل ہی ہو جایا کرتی ہے' پھر وہ روبہ ترقی کی حالت میں رہتا ہے یہاں تک کہ عقل کی پختگی حاصل ہو جاتی ہے' جسے ''اَشُدَّہٗ'' سے تعبیر کیا گیا۔ اور پھر چالیس برس کا ہو جانا تو عقل کی معراج ہے۔ نبی مکرم ﷺ کو چالیس برس ہوتے ہی نبوت سے سرفراز کیا گیا۔ لیکن یحییٰ بن زکریا علیہ السلام کے قصے میں کہا گیا:

﴿وَاٰتَيْنٰهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا ۝﴾ (مریم)

''اور ہم نے انہیں لڑکپن ہی میں قوتِ فیصلہ سے نوازا تھا۔''

تو ظاہر ہے کہ یہ چالیس برس سے بہت پہلے کی بات ہے' اور جب یوسف علیہ السلام کو ایک غیر آباد گہرے کنویں میں پھینک دیا گیا تھا تو ان کے بارے میں ارشاد فرمایا:

﴿وَاَوْحَيْنَآ اِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِاَمْرِهِمْ هٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُوْنَ ۝﴾ (یوسف)

''اور ہم نے اس پر وحی کی کہ تم انہیں (ایک دن) ان کے اس عمل کے بارے میں بتاؤ گے اور وہ اس کا شعور نہ رکھتے ہوں گے۔''

یہ ان پر ابتداءِ وحی کا زمانہ ہے اور یہ وحی علم وحکمت کے بغیر تو نہیں ہو سکتی۔ موسیٰ علیہ السلام جب فرعون کے ڈر سے فرار ہوئے تو ان پر وحی کی ابتدا ہو گئی تھی:

﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِيْ رَبِّيْ حُكْمًا وَّجَعَلَنِيْ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ ۝﴾

(الشعراء)

''تو پھر میں نے تم سے راہِ فرار اختیار کی تو اللہ نے مجھے قوتِ فیصلہ سے نوازا اور مجھے رسولوں میں سے (ایک) بنا دیا۔''

اور قرآن ہی کی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے کہ جب وہ شیخِ مدین کی بیٹی سے نکاح کر چکے تھے اور مصر کی طرف واپس روانہ ہو رہے تھے۔ اور اس سے قبل ان کے ساتھ مصر میں وہ واقعہ ہو چکا تھا کہ جس میں انہوں نے ایک قبطی کو اپنے گھونسے سے موت سے ہمکنار کر دیا تھا اور پھر جب ان کے قتل کیے جانے کی سازش کا انہیں علم ہوا تو وہ مصر سے چلے آئے تھے۔ اور اس طرح ان کی ابتداءِ رُشد سے ''اَشُدَّہٗ'' تک پہنچنے کی داستان کا علم ہو جاتا ہے' اور یہاں ان کے قویٰ کے درجہ کمال تک پہنچنے کو ''اسْتَوٰی'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔

اس کے مقابلے میں جب یوسف علیہ السلام پر گہرے کنویں میں وحی کی گئی' تو وہ ''اَشُدَّہٗ'' کے سن کو تو پہنچ گئے تھے لیکن حالت استواء تک نہیں پہنچے تھے' جس کا تذکرہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ضمن میں کیا گیا۔ اس لیے یہی مناسب تھا کہ یوسف علیہ السلام کے تذکرہ میں لفظ ''اسْتَوٰی'' استعمال نہ ہو۔ اہلِ تفسیر نے مجملاً اس بات کا تذکرہ کیا

ہے جسے ہم نے کھول کر بیان کر دیا ہے۔ واللہ اعلم!

(۱۸۸) آیت ۱۰۹

﴿وَمَآ اَرۡسَلۡنَا مِنۡ قَبۡلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوۡحِیۡۤ اِلَیۡهِمۡ مِّنۡ اَهۡلِ الۡقُرٰی ؕ﴾

''اور ہم نے تمہارے سے پہلے نہیں بھیجے مگر مرد' جن پر ہم وحی کرتے تھے' بستیوں والوں میں سے۔''

اور سورۃ النحل میں ارشاد فرمایا:

﴿وَمَآ اَرۡسَلۡنَا مِنۡ قَبۡلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوۡحِیۡۤ اِلَیۡهِمۡ فَسۡـَٔلُوۡۤا اَهۡلَ الذِّکۡرِ اِنۡ کُنۡتُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ ﴿۴۳﴾﴾

''اور ہم نے تمہارے سے پہلے نہیں بھیجے مگر مرد جن پر ہم وحی کیا کرتے تھے' تو پھر پوچھ لو یاد کرنے والوں سے اگر تم نہیں جانتے۔''

اور سورۃ الانبیاء میں ارشاد فرمایا:

﴿وَمَآ اَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوۡحِیۡۤ اِلَیۡهِمۡ﴾ (آیت ۷)

''اور ہم نے آپ سے قبل نہیں بھیجے مگر مرد جن پر ہم وحی کیا کرتے تھے۔''

اور سورۃ الفرقان میں ارشاد فرمایا:

﴿وَمَآ اَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ مِنَ الۡمُرۡسَلِیۡنَ اِلَّاۤ اِنَّهُمۡ لَیَاۡکُلُوۡنَ الطَّعَامَ وَیَمۡشُوۡنَ فِی الۡاَسۡوَاقِ ؕ﴾ (آیت ۲۰)

''اور آپ سے قبل ہم نے رسولوں کو نہیں بھیجا مگر یہ کہ وہ کھانا کھاتے تھے اور بازاروں میں چلا کرتے تھے۔''

اب سوال کرنے والا سوال کر سکتا ہے کہ پہلی دو آیات میں ''مِنۡ قَبۡلِكَ'' ارشاد فرمایا اور آخری دو آیات میں ''مِنۡ'' نہیں لایا گیا تو اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب عرض ہے' واللہ اعلم' کہ سورۂ یوسف کی مذکورہ آیت سے قبل ارشاد ہوا:

﴿وَمَا یُؤۡمِنُ اَکۡثَرُهُمۡ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمۡ مُّشۡرِکُوۡنَ ﴿۱۰۶﴾﴾

''اور ان میں سے اکثر اللہ پر ایمان نہیں لاتے مگر یہ کہ وہ شرک کیا کرتے تھے۔''

اور پھر فرمایا:

﴿وَسُبۡحٰنَ اللّٰهِ وَمَاۤ اَنَا مِنَ الۡمُشۡرِکِیۡنَ ﴿۱۰۸﴾﴾

''اللہ پاک ہے اور مَیں مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔''

ان آیات میں جو زورِ بیان ہے وہ ایسا ہے جیسے قسم کھائی جا رہی ہو' اور اس مناسبت سے ''مِنۡ'' کا لایا جانا بہتر تھا کہ جو استغراق (یعنی عمومی شمولیت) پر دلالت کرتا ہے۔ اور ایسے ہی سورۃ النحل میں بھی مذکورہ آیت سے قبل ارشاد فرمایا تھا:

﴿وَالَّذِیۡنَ هَاجَرُوۡا فِی اللّٰهِ مِنۡۢ بَعۡدِ مَا ظُلِمُوۡا لَنُبَوِّئَنَّهُمۡ فِی الدُّنۡیَا حَسَنَةً ؕ وَلَاَجۡرُ

﴿الْاٰخِرَةِ اَكْبَرُ ۘ﴾ (آیت ۴۱)

''اور جن لوگوں نے ظلم سہنے کے بعد اللہ کی راہ میں ہجرت کی تو ہم ان کے لیے دنیا میں اچھا ٹھکانا مہیا کر دیں گے۔ اور آخرت کا اجر تو اور بڑا ہے۔''

اب رہی سورۃ الانبیاء کی آیت تو اس سے قبل کُفّار کا یہ انکار بیان کیا گیا ہے کہ رسول بشر کیسے ہو سکتے ہیں؟ ﴿هَلْ هٰذَآ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ۚ﴾ (آیت ۳) ''کیا وہ نہیں ہے مگر تم جیسا ایک آدمی؟''

اور پھر انہوں نے کسی نشانی کا بھی مطالبہ کیا:

﴿فَلْيَاْتِنَا بِاٰيَةٍ كَمَآ اُرْسِلَ الْاَوَّلُوْنَ ۝۵﴾

''تو وہ پھر کوئی نشانی لے کر ہمارے پاس آئیں جیسے پہلے پیغمبر بھیجے گئے تھے۔''

یہاں ان لوگوں کی طرف سے دو باتیں پیش کی گئیں: رسول ہے تو پھر بشر کیوں ہے؟ یعنی اسے تو فرشتہ ہونا چاہیے تھا۔ اور دوسرے یہ کہ وہ کوئی معجزہ، کوئی نشانی ہمیں دکھائے۔ اور ان دونوں اعتراضات کے پیش کرنے والوں کا حال اس آیت کی روشنی میں جان لیا گیا ہے:

﴿مَآ اٰمَنَتْ قَبْلَهُمْ مِّنْ قَرْيَةٍ اَهْلَكْنٰهَا ۚ﴾ (آیت ۶)

''اور ان سے پہلے جو بستیاں ہم نے ہلاک کر دیں وہ ایمان نہیں لائی تھیں۔''

یہ لوگوں کی ایک قسم کا بیان ہو گیا تو دوسری قسم کا بیان بھی ضروری تھا اور وہ یہ کہ آپ سے پہلے جو رسول آئے تھے وہ انسان ہی تھے، فرشتے نہ تھے، اس لیے نبی مکرم ﷺ کو مخاطب کر کے کہا گیا:

﴿وَمَآ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِيْٓ اِلَيْهِمْ﴾ (آیت ۷)

''اور ہم نے تم سے قبل نہیں بھیجے مگر مرد جن پر ہم وحی کیا کرتے تھے۔''

تو یہاں صرف ''قَبْلَكَ'' کہا گیا کہ پہلے گروپ کے ضمن میں بھی ''مَآ اٰمَنَتْ قَبْلَهُمْ'' کہا گیا تھا۔ یہاں بھی ''مِنْ'' کا اضافہ نہیں تھا تو بالمقابل دوسرے گروہ کے لیے بھی ''مِنْ'' نہیں لایا گیا تاکہ دونوں گروہوں کے بیان میں مماثلت رہے۔

اور یہی معاملہ سورۃ الفرقان کی آیت کا بھی ہے جہاں بھی صرف ''قَبْلَكَ'' لایا گیا ہے۔ اور وہ اس لیے کہ یہ آیت اس اعتراض کے جواب میں ہے جو اس سے قبل ذکر کی گئی ہے:

﴿وَقَالُوْا مَالِ هٰذَا الرَّسُوْلِ يَاْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِيْ فِي الْاَسْوَاقِ ۭ﴾ (آیت ۷)

(ترجمہ گزر چکا ہے)

یہاں یہ آیت ان کے اعتراض کے جواب میں آئی ہے، اس لیے یہاں قسم والا معاملہ نہیں تھا اور اس لیے ''مِنْ'' کے اضافے کی ضرورت بھی نہ تھی۔ تو واضح ہو گیا کہ جو آیت جیسے آئی ویسے ہی اپنے مقام پر آئی ہے اور انتہائی مناسبت اور عمدگی کے ساتھ آئی ہے۔ واللہ اعلم!

ضمیمہ از قلم مترجم

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ''جَعَلَ'' کے معانی کے بارے میں کچھ مزید تفصیل دی جائے۔ صاحبِ لسان العرب نے ''جَعَلَ'' کے یہ چند معانی ذکر کیے ہیں:

(۱) اگر اس کا مفعول ایک ہی ہو تو بمعنی: بنایا' رکھا' پیدا کیا۔ شاہد کے طور پر ہم یہ چند آیات نقل کرتے ہیں:

(i) ﴿تَبٰرَكَ الَّذِيْ جَعَلَ فِي السَّمَآءِ بُرُوْجًا وَّجَعَلَ فِيْهَا سِرٰجًا وَّقَمَرًا مُّنِيْرًا ۝۶۱﴾ (الفرقان)

''برکت والی ہے وہ ذات جس نے آسمان میں برجیاں بنائیں اور اس میں ایک روشن چراغ اور پُرنور چاند بنایا۔''

(ii) ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۭ﴾ (الانبیاء: ۳۰)

''اور ہم نے پانی سے تمام جاندار چیزیں پیدا کر دیں۔''

(۲) اور اگر اس کے دو مفعول ہوں تو اس کے متعدد معانی ہو سکتے ہیں' جیسے ''صَيَّرَ'' اُسے ایک دوسری حالت میں تبدیل کر دیا:

(i) ﴿لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنٰهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُوْنَ ۝۶۵﴾ (الواقعة)

''اور اگر ہم چاہیں تو اس (کھیتی) کو چورا چورا کر دیں اور تم حیرت کے ساتھ باتیں بناتے رہ جاؤ۔''

(ii) ﴿اِنَّا جَعَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: ۳)

بمعنی: ہم نے اسے عربی قرآن میں بیان کیا ہے۔

(iii) کسی کو نام دینا۔ فرمایا:

﴿وَجَعَلُوا الْمَلٰٓئِكَةَ الَّذِيْنَ هُمْ عِبٰدُ الرَّحْمٰنِ اِنَاثًا ۭ﴾ (الزخرف: ۱۹)

''اور انہوں نے فرشتوں کو جو کہ رحمٰن کے بندے ہیں' مؤنث بنایا۔''

(۳) عراق کے معاصر لغت کے عالم ڈاکٹر فاضل صالح السامرائی نے یہ نکتہ رقم فرمایا ہے کہ ''خَلَقَ'' کے بعد اگر ''جَعَلَ'' آئے تو مراد یہ ہوگا کہ ایک چیز کو پہلے اللہ تعالیٰ عدم سے وجود میں لائے اور پھر اس موجود چیز سے دیگر شکلیں بنائیں۔ اس کی قرآن میں متعدد مثالیں ہیں:

(i) ﴿وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّصِهْرًا ۭ﴾ (الفرقان: ۵۴)

''اور وہی ہے جس نے پانی (یعنی نطفہ) سے انسان کو بنایا اور پھر اُسے نسب والا اور سسرالی رشتوں والا کر دیا۔''

(ii) ﴿اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ۭ﴾ (الحجرات: ۱۳)

''بے شک ہم نے تمہیں ایک مرد اور عورت سے پیدا کیا اور پھر تمہیں قوموں اور قبائل میں تقسیم کر دیا تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو۔''

(۴) یہاں ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ سورۃ النساء میں ارشاد فرمایا:

﴿یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (آیت ۱)

''اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تمہیں ایک نفس سے پیدا کیا اور (پھر اسی کی جنس سے) اس کا جوڑا پیدا کیا۔''

اور سورۃ الاعراف میں ارشاد فرمایا:

﴿هُوَ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (آیت ۱۸۹)

''اور وہی ہے جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور پھر اسی سے اس کا جوڑا بنایا۔''

یہاں ''خَلَقَ'' کے بعد ''جَعَلَ'' آیا ہے تو اس کا معنی بھی سورۃ النساء کی روشنی میں ''خَلَقَ'' نہیں ہونا چاہیے؟ کیونکہ دونوں آیات بالکل مماثل ہیں۔ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ سورۃ الاعراف میں ﴿وَّجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ سے سیّدہ حوا مراد نہیں ہیں، اس لیے کہ اگر پوری آیت پڑھی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہاں قصہ کسی اور شخص کا ہے۔ پہلے آیت ملاحظہ ہو:

﴿هُوَ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِیَسْکُنَ اِلَیْهَا ۚ﴾

''اور وہی (اللہ) ہے جس نے تمہیں پیدا کیا اور پھر اسی (کی جنس) سے اس کا جوڑا بنایا تاکہ وہ اس کے ساتھ سکون حاصل کر سکے۔''

﴿فَلَمَّا تَغَشّٰىهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِیْفًا فَمَرَّتْ بِهٖ ۚ﴾

''اور پھر جب اسے ڈھانکا (فطری تعلق قائم کیا) تو اسے ہلکا سا حمل ہوا جس کے ساتھ وہ چلتی پھرتی رہی۔''

﴿فَلَمَّآ اَثْقَلَتْ دَّعَوَا اللّٰهَ رَبَّهُمَا لَىِٕنْ اٰتَیْتَنَا صَالِحًا لَّنَکُوْنَنَّ مِنَ الشّٰکِرِیْنَ ﴿۱۸۹﴾﴾

''اور جب وہ (بوجہ حمل) بوجھل ہو گئی تو دونوں نے اپنے رب سے دعا کی کہ اگر تُو ہمیں بھلا چنگا (بچہ) عطا کرے تو ہم شکر گزار لوگوں میں سے ہو جائیں گے۔''

﴿فَلَمَّآ اٰتٰىهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهٗ شُرَکَآءَ فِیْمَآ اٰتٰىهُمَا ۚ فَتَعٰلَى اللّٰهُ عَمَّا یُشْرِکُوْنَ ﴿۱۹۰﴾﴾

''اور جب اللہ نے ان دونوں کو ایک بھلا چنگا (بچہ) عطا کر دیا تو ان دونوں نے جو کچھ اللہ نے انہیں دیا تھا اس میں شریک بنانے شروع کر دیے۔ تو پھر جو کچھ وہ شرک کرتے ہیں اللہ اس سے بہت بلند و بالا ہے۔''

یہاں بقول حسن بصریؒ کے، شروع میں تو اللہ کی اس سُنّت کا بیان ہوا کہ اللہ نے تمام انسانوں کو ایک شخص یعنی آدم سے پیدا کیا اور پھر اسی کی جنس سے اس کا جوڑا بنایا لیکن اس کے بعد انسانوں کی ایک بدخصلت کا ذکر کیا کہ وہ پہلے تو اللہ سے اولاد مانگتے ہیں اور وہ بھی صحت مند اولاد لیکن جب ان کی مراد بر آتی ہے تو وہ اس کا شرکیہ نام رکھ دیتے ہیں جیسے ''عبدالعُزّیٰ'' (عُزّیٰ بُت کا غلام) یا اس کی صحت و عافیت کی خاطر بتوں پر چڑھاوا چڑھاتے ہیں جو کہ شرک ہے اور اللہ شرک سے بَری ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ان اعمال کی نسبت اللہ کے نبی آدم علیہ السلام اور ان کی بیوی حوا علیہا السلام سے نہیں کی جا سکتی، اس لیے یہی کہا جائے گا کہ سورۃ النساء کی آیت میں تو اس بات کا بیان ہے کہ دنیا میں انسان کے آنے کی ابتدا کیسے ہوئی لیکن سورۃ الاعراف میں اس بات کا ذکر ہو رہا ہے کہ آدم و حوا کی تخلیق کے

بعد اولادِ آدم میں شرک کا آغاز کیسے ہوا۔ یہی قول ابن کثیر نے بھی راجح قرار دیا ہے۔ ہمارا اس آیت کو لانے کا مقصد بھی یہی تھا کہ لفظ ''جَعَل'' سے حضرت آدم کی خلقت کے بعد ایک دوسرے مرحلے کو یاد دلانا مقصود ہے جو عرصہ بعد ظہور پذیر ہوا۔

قرآن کریم میں ''جَعَل'' کا یہ مفہوم بے شمار آیات میں بیان ہوا ہے۔ ہم یہاں اختصار کی خاطر صرف سورۃ النحل کی چار آیات درج کیے دیتے ہیں جن میں ''جَعَلَ'' کا لفظ آٹھ دفعہ آیا ہے اور مذکورہ مفہوم (یعنی خَلَقَ کے بعد کا مرحلہ) کی تائید کرتا ہے:

﴿وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا﴾ (آیت ۷۲)

''اور اللہ نے تمہارے لیے تم میں سے ہی جوڑے پیدا کیے۔''

﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَزْوَاجِكُمْ بَنِيْنَ وَحَفَدَةً ......﴾ (آیت ۷۲)

''اور تمہارے جوڑوں میں سے تمہارے لیے بیٹے اور پوتے عطا کیے......''

﴿وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْۢ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْـًٔا ۙ وَّجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْـِٕدَةَ ۙ......﴾ (آیت ۷۸)

''اور اللہ نے تمہیں تمہاری ماؤں کے بطن سے نکالا جب کہ تم کچھ نہیں جانتے تھے اور تمہارے لیے آلہ سماعت، آنکھیں اور دل بنائے......''

﴿وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْۢ بُيُوْتِكُمْ سَكَنًا﴾ (آیت ۸۰)

''اور اللہ نے تمہارے لیے تمہارے گھروں کو رہائش بنایا۔''

﴿وَّجَعَلَ لَكُمْ مِّنْ جُلُوْدِ الْاَنْعَامِ بُيُوْتًا تَسْتَخِفُّوْنَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ اِقَامَتِكُمْ﴾

''اور تمہارے لیے چوپاؤں کی کھالوں سے وہ کجاوے بنا دیے جو تم اپنے سفر کے دوران اور اپنی اقامت کے دوران بڑے ہلکے محسوس کرتے ہو۔''

﴿وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّمَّا خَلَقَ ظِلٰلًا﴾ (آیت ۸۱)

''اور اللہ نے جو کچھ پیدا کیا اس میں سے تمہارے لیے کچھ سائے کا باعث بنایا (یعنی پہاڑیاں)۔''

﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الْجِبَالِ اَكْنَانًا﴾ (آیت ۸۱)

''اور تمہارے لیے پہاڑوں میں چھپنے کی جگہیں بنائیں (یعنی غار)۔''

﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيْلَ تَقِيْكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيْلَ تَقِيْكُمْ بَاْسَكُمْ ۭ﴾ (آیت ۸۱)

''اور تمہارے لیے ایسے کرتے بنائے جو تمہیں گرمی سے بچاتے ہیں اور ایسی زرہیں بنائیں جو تمہیں لڑائی کی حالت میں بچاتی ہیں۔''

اور مزید شواہد کے لیے سورۃ الروم کی آیت ۲۱ اور ۵۴، سورۃ السجدۃ کی آیت ۸، سورۃ الزمر کی آیت ۶، سورۃ فاطر کی آیت ۱۱، سورۃ الفرقان کی آیت ۵۴ اور سورۃ الحجرات کی آیت ۱۳ ملاحظہ ہوں جہاں پہلے ''خَلَقَ'' آیا ہے اور پھر ''جَعَلَ'' کا لفظ لایا گیا ہے۔ ❁ ❁ ❁ ❁

ترجمۂ قرآن مجید

مع صرفی ونحوی تشریح

افادات: حافظ احمد یار مرحوم

ترتیب وتدوین: لطف الرحمٰن خان مرحوم

سُورۃُ یُوسف

آیات ۳۶ تا ۴۲

﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيٰنِ ؕ قَالَ اَحَدُهُمَآ اِنِّيْٓ اَرٰىنِيْٓ اَعْصِرُ خَمْرًا ۚ وَقَالَ الْاٰخَرُ
اِنِّيْٓ اَرٰىنِيْٓ اَحْمِلُ فَوْقَ رَاْسِيْ خُبْزًا تَاْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ ؕ نَبِّئْنَا بِتَاْوِيْلِهٖ ۚ اِنَّا نَرٰىكَ
مِنَ الْمُحْسِنِيْنَ ﴿٣٦﴾ قَالَ لَا يَاْتِيْكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقٰنِهٖٓ اِلَّا نَبَّاْتُكُمَا بِتَاْوِيْلِهٖ قَبْلَ
اَنْ يَّاْتِيَكُمَا ؕ ذٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِيْ رَبِّيْ ؕ اِنِّيْ تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَهُمْ
بِالْاٰخِرَةِ هُمْ كٰفِرُوْنَ ﴿٣٧﴾ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ اٰبَآءِيْٓ اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ ؕ مَا
كَانَ لَنَآ اَنْ نُّشْرِكَ بِاللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ ؕ ذٰلِكَ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ
وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُوْنَ ﴿٣٨﴾ يٰصَاحِبَيِ السِّجْنِ ءَاَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ خَيْرٌ
اَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖٓ اِلَّآ اَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوْهَآ اَنْتُمْ
وَاٰبَآؤُكُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطٰنٍ ؕ اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ ؕ اَمَرَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ
اِيَّاهُ ؕ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ﴿٤٠﴾ يٰصَاحِبَيِ السِّجْنِ
اَمَّآ اَحَدُكُمَا فَيَسْقِيْ رَبَّهٗ خَمْرًا ۚ وَاَمَّا الْاٰخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَاْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَّاْسِهٖ ؕ
قُضِيَ الْاَمْرُ الَّذِيْ فِيْهِ تَسْتَفْتِيٰنِ ﴿٤١﴾ وَقَالَ لِلَّذِيْ ظَنَّ اَنَّهٗ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِيْ
عِنْدَ رَبِّكَ ۫ فَاَنْسٰىهُ الشَّيْطٰنُ ذِكْرَ رَبِّهٖ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِيْنَ ﴿٤٢﴾﴾

ترکیب

(آیت ۳۸) مِلَّةَ کا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے اٰبَآءِ حالتِ جر میں ہے اور اس کا بدل ہونے کی وجہ سے اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ حالتِ جر میں ہیں۔ (آیت ۳۹) صَاحِبَانِ کو حرفِ ندا نے نصب دی تو صَاحِبَيْنِ ہوا اور مضاف ہونے کی وجہ سے يٰصَاحِبَيِ ہوا۔ پھر آگے ملانے کے لیے ی کو کسرہ دی گئی۔ (آیت ۴۲) بِضْعَ ظرف ہونے کی وجہ سے حالتِ نصب میں ہے اور سِنِيْنَ تمیز ہے۔

ترجمہ:

وَدَخَلَ : اور داخل ہوئے	مَعَهُ : انؑ کے ساتھ
السِّجْنَ : قید خانہ میں	فَتَيٰنِ : دونو جوان
قَالَ اَحَدُهُمَآ : کہا دونوں کے ایک نے	اِنِّيْٓ اَرٰىنِيْٓ : کہ مَیں دیکھتا ہوں خود کو
اَعْصِرُ خَمْرًا : (کہ) مَیں نچوڑتا ہوں شراب	وَقَالَ الْاٰخَرُ : اور کہا دوسرے نے
اِنِّيْٓ اَرٰىنِيْٓ : کہ مَیں دیکھتا ہوں خود کو	اَحْمِلُ : (کہ) مَیں اٹھاتا ہوں
فَوْقَ رَاْسِيْ : اپنے سر کے اوپر	خُبْزًا : کچھ روٹیاں
تَاْكُلُ الطَّيْرُ : کھاتے ہیں پرندے	مِنْهُ : اس میں سے
نَبِّئْنَا : آپ خبر دیں ہم کو	بِتَاْوِيْلِهٖ : اس کے انجام (یعنی تعبیر) کی
اِنَّا نَرٰىكَ : بے شک ہم دیکھتے ہیں آپ کو	مِنَ الْمُحْسِنِيْنَ : خوب کاروں میں سے
قَالَ : انہوںؑ نے کہا	لَا يَاْتِيْكُمَا : نہیں آئے گا تم دونوں کے پاس
طَعَامٌ : وہ کھانا	تُرْزَقٰنِهٖٓ : جو تم دونوں کو دیا جاتا ہے
اِلَّا نَبَّاْتُكُمَا : مگر (یہ کہ) مَیں خبر دے دوں گا تم دونوں کو	بِتَاْوِيْلِهٖ : اس کے انجام (یعنی تعبیر) کی
قَبْلَ : اس سے پہلے	اَنْ يَّاْتِيَكُمَا : کہ وہ آئے تمہارے پاس
ذٰلِكُمَا مِمَّا : یہ اس میں سے ہے جس کا	عَلَّمَنِيْ : علم دیا مجھ کو
رَبِّيْ : میرے رب نے	اِنِّيْ تَرَكْتُ : بے شک مَیں نے چھوڑا
مِلَّةَ قَوْمٍ : اس قوم کے مذہب کو	لَّا يُؤْمِنُوْنَ : جو ایمان نہیں لاتے
بِاللّٰهِ : اللہ پر	وَهُمْ بِالْاٰخِرَةِ : اور وہ لوگ آخرت کا
هُمْ كٰفِرُوْنَ : ہی انکار کرنے والے ہیں	وَاتَّبَعْتُ : اور مَیں نے پیروی کی
مِلَّةَ اٰبَآءِيْٓ : اپنے آباء و اجداد کے دین کی	اِبْرٰهِيْمَ : جو ابراہیمؑ کا ہے
وَاِسْحٰقَ : اور اسحاقؑ کا ہے	وَيَعْقُوْبَ : اور یعقوبؑ کا ہے

مَا كَانَ لَنَآ : نہیں ہے ہمارے لیے

بِاللّٰهِ : اللہ کے ساتھ

ذٰلِكَ : یہ

عَلَيْنَا : ہم پر

وَلٰكِنَّ : اور لیکن

لَا يَشْكُرُوْنَ : شکر نہیں کرتے

ءَاَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ : کیا الگ الگ کئی پرورش کرنے والے

اَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ : یا واحد اللہ

مَا تَعْبُدُوْنَ : تم لوگ بندگی نہیں کرتے

اِلَّآ اَسْمَآءً : مگر کچھ ایسے ناموں کی

اَنْتُمْ : تم نے

مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ : نہیں اتاری اللہ نے

اِنِ الْحُكْمُ : نہیں ہے فیصلے کا اختیار

اَمَرَ : اُس نے حکم دیا

اِلَّآ اِيَّاهُ : مگر اُسی کی

وَلٰكِنَّ : اور لیکن

لَا يَعْلَمُوْنَ : علم نہیں رکھتی

اَمَّآ اَحَدُكُمَا : وہ جو ہے تم دونوں کا ایک

رَبَّهٗ : اپنے آقا کو

وَاَمَّا الْاٰخَرُ : اور وہ جو ہے دوسرا

فَتَاْكُلُ الطَّيْرُ : پھر کھائیں گے پرندے

قُضِيَ الْاَمْرُ : فیصلہ کیا گیا کام کا

تَسْتَفْتِيٰنِ : تم دونوں پوچھتے ہو

ظَنَّ : انہوںؑ نے گمان کیا

مِّنْهُمَا : دونوں میں سے

اَنْ نُّشْرِكَ : کہ ہم شریک کریں

مِنْ شَيْءٍ : کسی بھی چیز کو

مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ : اللہ کے فضل میں سے ہے

وَعَلَى النَّاسِ : اور لوگوں پر

اَكْثَرَ النَّاسِ : لوگوں کے اکثر

يٰصَاحِبَيِ السِّجْنِ : اے جیل کے دونوں ساتھیو!

خَيْرٌ : بہتر ہیں

الْقَهَّارُ : جو پوری طرح غالب ہے

مِنْ دُوْنِهٖٓ : اس کے علاوہ (کسی کی)

سَمَّيْتُمُوْهَآ : تم لوگوں نے نام رکھے جن کے

وَاٰبَآؤُكُمْ : اور تمہارے آباء واَجداد نے

بِهَا مِنْ سُلْطٰنٍ : جس کی کوئی بھی سند

اِلَّا لِلّٰهِ : مگر اللہ کا

اَلَّا تَعْبُدُوْٓا : کہ بندگی مت کرو

ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ : یہ ہی سیدھا دین ہے

اَكْثَرَ النَّاسِ : لوگوں کی اکثریت

يٰصَاحِبَيِ السِّجْنِ : اے جیل کے دونوں ساتھیو!

فَيَسْقِيْ : تو وہ پلائے گا

خَمْرًا : شراب

فَيُصْلَبُ : تو وہ صلیب دیا جائے گا

مِنْ رَّاْسِهٖ : اُس کے سر میں سے

الَّذِيْ فِيْهِ : وہ جس کے بارے میں

وَقَالَ لِلَّذِيْ : اور انہوںؑ نے کہا اس سے جس کے لیے

اَنَّهٗ نَاجٍ : کہ وہ نجات پانے والا ہے

اذْكُرْنِيْ : تم ذکر کرنا میرا

عِنۡدَ رَبِّكَ : اپنے آقا کے پاس
فَاَنۡسٰهُ : تو بھلا دیا اس کو
الشَّيۡطٰنُ : شیطان نے
ذِكۡرَ رَبِّهٖ : اپنے آقا سے ذکر کرنے کو
فَلَبِثَ : تو وہ رہے
فِى السِّجۡنِ : جیل میں
بِضۡعَ سِنِيۡنَ : چند سال (تک)

نوٹ: خواب کی تعبیر بتانے سے پہلے آیات ۳۷ تا ۴۰ میں جو حضرت یوسف علیہ السلام کی تقریر دی گئی ہے وہ اس پورے قصے کی جان ہے اور خود قرآن میں توحید کی بہترین تقریروں میں سے ہے۔ بائبل اور تالمود میں کہیں اس کا اشارہ تک نہیں ہے۔ وہ حضرت یوسف علیہ السلام کو محض ایک دانش منداور پرہیز گار آدمی کی حیثیت سے پیش کرتی ہیں' مگر قرآن نہ صرف ان کی سیرت کے ان پہلوؤں کو زیادہ روشن کر کے پیش کرتا ہے' بلکہ یہ بھی بتاتا ہے کہ وہ ایک پیغمبرانہ مشن رکھتے تھے اور اس کی دعوت کا کام انہوں نے قید میں ہی شروع کر دیا تھا۔ پھر حضرت یوسف علیہ السلام نے جس طرح اپنی تبلیغ کے لیے موقع نکالا اس میں ہم کو حکمتِ تبلیغ کا ایک اہم سبق ملتا ہے۔ دو آدمی اپنے خواب کی تعبیر پوچھتے ہیں۔ جواب میں آپؑ فرماتے ہیں کہ تعبیر تو مَیں تمہیں ضرور بتاؤں گا مگر پہلے یہ سن لو کہ یہ علم مجھے کہاں سے ملا ہے۔ یہ ان علوم میں سے ہے جو میرے ربّ نے مجھے دیا ہے۔ اس طرح ان کی بات میں سے اپنی بات کہنے کا موقع نکال کر آپؑ ان کے سامنے اپنا دین پیش کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ اس سے یہ سبق ملتا ہے کہ اگر کسی کے دل میں تبلیغ حق کی دھن سمائی ہو اور وہ حکمت بھی رکھتا ہو تو کیسی خوبصورتی کے ساتھ وہ گفتگو کا رخ اپنی دعوت کی طرف پھیر سکتا ہے۔ البتہ بہت فرق ہے حکیم کی موقع شناسی میں اور ایک نادان مبلغ کی بھونڈی تبلیغ میں جو موقع محل کا لحاظ کیے بغیر لوگوں کے کانوں میں اپنی دعوت ٹھونسنے کی کوشش کرتا ہے اور پھر لیکچر پن اور جھگڑالو پن سے انہیں الٹا متنفر کر کے چھوڑتا ہے۔ (تفہیم القرآن سے ماخوذ)

آیات ۴۳ تا ۴۹

﴿وَقَالَ الۡمَلِكُ اِنِّىۡۤ اَرٰى سَبۡعَ بَقَرٰتٍ سِمَانٍ يَّاۡكُلُهُنَّ سَبۡعٌ عِجَافٌ وَّسَبۡعَ سُنۡۢبُلٰتٍ
خُضۡرٍ وَّاُخَرَ يٰبِسٰتٍ‌ؕ يٰۤاَيُّهَا الۡمَلَاُ اَفۡتُوۡنِىۡ فِىۡ رُءۡيَاىَ اِنۡ كُنۡتُمۡ لِلرُّءۡيَا تَعۡبُرُوۡنَ ۝۴۳
قَالُوۡۤا اَضۡغَاثُ اَحۡلَامٍ‌ۚ وَمَا نَحۡنُ بِتَاۡوِيۡلِ الۡاَحۡلَامِ بِعٰلِمِيۡنَ ۝۴۴ وَقَالَ الَّذِىۡ نَجَا
مِنۡهُمَا وَادَّكَرَ بَعۡدَ اُمَّةٍ اَنَا اُنَبِّئُكُمۡ بِتَاۡوِيۡلِهٖ فَاَرۡسِلُوۡنِ ۝۴۵ يُوۡسُفُ اَيُّهَا الصِّدِّيۡقُ
اَفۡتِنَا فِىۡ سَبۡعِ بَقَرٰتٍ سِمَانٍ يَّاۡكُلُهُنَّ سَبۡعٌ عِجَافٌ وَّسَبۡعِ سُنۡۢبُلٰتٍ خُضۡرٍ وَّاُخَرَ
يٰبِسٰتٍ ۙ لَّعَلِّىۡۤ اَرۡجِعُ اِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَعۡلَمُوۡنَ ۝۴۶ قَالَ تَزۡرَعُوۡنَ سَبۡعَ سِنِيۡنَ
دَاَبًا‌ۚ فَمَا حَصَدْتُّمۡ فَذَرُوۡهُ فِىۡ سُنۡۢبُلِهٖۤ اِلَّا قَلِيۡلًا مِّمَّا تَاۡكُلُوۡنَ ۝۴۷ ثُمَّ يَاۡتِىۡ مِنۡۢ بَعۡدِ ذٰلِكَ
سَبۡعٌ شِدَادٌ يَّاۡكُلۡنَ مَا قَدَّمۡتُمۡ لَهُنَّ اِلَّا قَلِيۡلًا مِّمَّا تُحۡصِنُوۡنَ ۝۴۸ ثُمَّ يَاۡتِىۡ مِنۡۢ بَعۡدِ
ذٰلِكَ عَامٌ فِيۡهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيۡهِ يَعۡصِرُوۡنَ ۝۴۹﴾

س م ن

سَمِنَ یَسْمَنُ (س) سِمَنًا وَ سَمَانَةً : موٹا ہونا' فربہ ہونا۔

سَمِیْنٌ ج سِمَانٌ (فَعِیْلٌ کے وزن پر صفت): موٹا' فربہ۔ زیر مطالعہ آیت ۴۳

اَسْمَنَ (افعال) اِسْمَانًا: فربہی لانا' موٹا کرنا۔ ﴿لَا یُسْمِنُ وَلَا یُغْنِیْ مِنْ جُوْعٍ ۞﴾ (الغاشیۃ) ''وہ نہ موٹا کرے اور نہ ہی بے نیاز کرے بھوک سے۔''

ع ج ف

عَجِفَ یَعْجَفُ (س) عَجَفًا : دبلا ہونا' پتلا یا باریک ہونا۔

عَجِفٌ ج عِجَافٌ (صفت): دبلا۔ زیر مطالعہ آیت ۴۳۔

غ ی ث

غَاثَ یَغِیْثُ (ض) غَیْثًا : بارش برسانا۔ زیر مطالعہ آیت ۴۹

غَیْثٌ (اسم ذات بھی ہے): بارش ﴿وَیُنَزِّلُ الْغَیْثَ ۚ﴾ (لقمان: ۳۴) ''اور وہ اُتارتا ہے بارش کو۔''

ض غ ث

ضَغَثَ یَضْغَثُ (ف) ضَغْثًا : (۱) بات کو خلط ملط کرنا۔ (۲) سوکھی اور ہری گھاس کو ملانا۔

ضِغْثٌ ج اَضْغَاثٌ : (۱) پراگندہ خیالات۔ زیر مطالعہ آیت ۴۴۔ (۲) سوکھی اور ہری گھاس کا مُٹھا۔ ﴿وَخُذْ بِیَدِكَ ضِغْثًا﴾ (صٓ: ۴۴) ''اور آپؑ پکڑیں اپنے ہاتھ میں ایک مٹھی گھاس۔''

ترجمہ:

وَقَالَ الْمَلِكُ : اور کہا اُس بادشاہ نے
اِنِّیْۤ اَرٰی : کہ مَیں دیکھتا ہوں (خواب میں)
سَبْعَ بَقَرٰتٍ سِمَانٍ : سات موٹی گائیں
یَّاْكُلُهُنَّ : کھاتی ہیں ان کو
سَبْعٌ عِجَافٌ : سات دبلی (گائیں)
وَّسَبْعَ : اور سات
سُنْۢبُلٰتٍ خُضْرٍ : سبز خوشے
وَّاُخَرَ : اور دوسرے
یٰبِسٰتٍ : سوکھے
یٰۤاَیُّهَا الْمَلَاُ : اے سردارو
اَفْتُوْنِیْ : تم لوگ بتاؤ مجھ کو
فِیْ رُءْیَایَ : میرے خواب (کے بارے) میں
اِنْ كُنْتُمْ : اگر تم لوگ
لِلرُّءْیَا : خواب کی
تَعْبُرُوْنَ : تعبیر بتاتے ہو
قَالُوْۤا : انہوں نے کہا
اَضْغَاثُ اَحْلَامٍ : خوابوں کے پراگندہ خیالات ہیں
وَمَا نَحْنُ : اور ہم نہیں ہیں
بِتَاْوِیْلِ الْاَحْلَامِ : ایسے خوابوں کی تعبیر کے
بِعٰلِمِیْنَ : جاننے والے

وَقَالَ الَّذِيْ : اور کہا اُس نے جس نے
وَادَّكَرَ : اور اُس نے یاد کیا
اَنَا اُنَبِّئُكُمْ : مَیں خبر دوں گا تم لوگوں کو
فَاَرْسِلُوْنِ : پس تم لوگ بھیجو مجھ کو
اَفْتِنَا : آپؑ بتائیں ہم کو
يَّاْكُلُهُنَّ : کھاتی ہیں ان کو
وَّسَبْعِ سُنْبُلٰتٍ خُضْرٍ : اور سات سبز خوشوں (کے بارے میں)
لَّعَلِّيْٓ اَرْجِعُ : شاید مَیں لوٹوں
لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُوْنَ : شاید وہ لوگ جان لیں
تَزْرَعُوْنَ : تم لوگ کھیتی اُگاؤ گے
دَاَبًا : لگاتار
فَذَرُوْهُ : تو چھوڑ دو اس کو
اِلَّا قَلِيْلًا : مگر تھوڑا سا
تَاْكُلُوْنَ : تم لوگ کھاؤ گے
مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ : اس کے بعد
يَّاْكُلْنَ مَا : وہ کھائیں گے اس کو جو
لَهُنَّ : ان (سالوں) کے لیے
مِّمَّا : اس میں سے جو
ثُمَّ يَاْتِيْ : پھر آئے گا
عَامٌ فِيْهِ : ایک ایسا سال جس میں

نَجَا مِنْهُمَا : نجات پائی ان دونوں میں سے
بَعْدَ اُمَّةٍ : ایک مدت کے بعد
بِتَاْوِيْلِهٖ : اس کی تعبیر کی
يُوْسُفُ اَيُّهَا الصِّدِّيْقُ : یوسف! اے سچے!
فِيْ سَبْعِ بَقَرٰتٍ سِمَانٍ : سات موٹی گائیوں (کے بارے) میں
سَبْعٌ عِجَافٌ : سات دبلی (گائیں)
وَّاُخَرَ يٰبِسٰتٍ : اور دوسرے سوکھے
اِلَى النَّاسِ : لوگوں کی طرف
قَالَ : انہوںؑ نے کہا
سَبْعَ سِنِيْنَ : سات سال
فَمَا حَصَدْتُّمْ : پھر جو تم لوگ کاٹو
فِيْ سُنْۢبُلِهٖ : اس کے خوشے میں
مِّمَّا : جن میں سے
ثُمَّ يَاْتِيْ : پھر آئیں گے
سَبْعٌ شِدَادٌ : سات شدید (سال)
قَدَّمْتُمْ : تم لوگوں نے آگے بھیجا (یعنی بچا رکھا)
اِلَّا قَلِيْلًا : مگر تھوڑا سا
تُحْصِنُوْنَ : تم لوگ محفوظ رکھو گے (بیج کے لیے)
مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ : اس کے بعد
يُغَاثُ النَّاسُ : بارش برسائی جائے گی لوگوں پر

وَفِيْهِ يَعْصِرُوْنَ : اور اس میں وہ لوگ نچوڑیں گے

آیات ۵۰ تا ۵۷

وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُوْنِيْ بِهٖ ۚ فَلَمَّا جَآءَهُ الرَّسُوْلُ قَالَ ارْجِعْ اِلٰى رَبِّكَ فَسْـَٔلْهُ مَا بَالُ

النِّسْوَةِ الّٰتِیْ قَطَّعْنَ اَیْدِیَهُنَّ ؕ اِنَّ رَبِّیْ بِكَیْدِهِنَّ عَلِیْمٌ ﴿۵۰﴾ قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ اِذْ
رَاوَدْتُّنَّ یُوْسُفَ عَنْ نَّفْسِهٖ ؕ قُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا عَلِمْنَا عَلَیْهِ مِنْ سُوْٓءٍ ؕ قَالَتِ
امْرَاَتُ الْعَزِیْزِ الْـٰٔنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ ۫ اَنَا رَاوَدْتُّهٗ عَنْ نَّفْسِهٖ وَ اِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِیْنَ ﴿۵۱﴾
ذٰلِكَ لِیَعْلَمَ اَنِّیْ لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَیْبِ وَ اَنَّ اللّٰهَ لَا یَهْدِیْ كَیْدَ الْخَآئِنِیْنَ ﴿۵۲﴾ وَ مَاۤ اُبَرِّئُ
نَفْسِیْ ۚ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌۢ بِالسُّوْٓءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّیْ ؕ اِنَّ رَبِّیْ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ﴿۵۳﴾ وَ قَالَ
الْمَلِكُ ائْتُوْنِیْ بِهٖۤ اَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِیْ ۚ فَلَمَّا كَلَّمَهٗ قَالَ اِنَّكَ الْیَوْمَ لَدَیْنَا مَكِیْنٌ
اَمِیْنٌ ﴿۵۴﴾ قَالَ اجْعَلْنِیْ عَلٰی خَزَآئِنِ الْاَرْضِ ۚ اِنِّیْ حَفِیْظٌ عَلِیْمٌ ﴿۵۵﴾ وَ كَذٰلِكَ مَكَّنَّا
لِیُوْسُفَ فِی الْاَرْضِ ۚ یَتَبَوَّاُ مِنْهَا حَیْثُ یَشَآءُ ؕ نُصِیْبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَّشَآءُ وَ لَا
نُضِیْعُ اَجْرَ الْمُحْسِنِیْنَ ﴿۵۶﴾ وَ لَاَجْرُ الْاٰخِرَةِ خَیْرٌ لِّلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ كَانُوْا یَتَّقُوْنَ ﴿۵۷﴾

ب و ل

بَالَ یَبُوْلُ (ن) بَوْلًا : اندر کی چیز کو باہر نکالنا۔ جیسے بلغم تھوکنا' ناک صاف کرنا وغیرہ۔

بَالٌ: (۱) دل میں چھپی ہوئی بات' حقیقت۔ زیر مطالعہ آیت ۵۰۔ (۲) ظاہری حالت' حال۔
﴿سَیَهْدِیْهِمْ وَ یُصْلِحُ بَالَهُمْ ﴿۵﴾﴾ (محمد) ''وہ ہدایت دے گا ان کو اور اصلاح کرے گا ان کے حال کی۔''

ح ص ح ص

حَصْحَصَ (رباعی) حَصْحَصَةً : پوشیدہ بات کا ظاہر ہونا' سامنے آنا' زیر مطالعہ آیت ۵۱۔

ترکیب

(آیت ۵۱) مَا مبتدا' خَطْبُكُنَّ خبر ہے' لیکن اِذْ کی وجہ سے اس جملہ اسمیہ کا ترجمہ ماضی میں ہوگا۔
(آیت ۵۲) لِیَعْلَمَ کی ضمیر فاعلی عزیز مصر کے لیے ہے۔ اور اَنِّیْ کی ضمیر متکلم حضرت یوسفؑ کے لیے ہے۔
(آیت ۵۳) اِلَّا مَا رَحِمَ میں جو مَا ہے' اس کے لیے حافظ احمد یار صاحب مرحوم کی ترجیح یہ ہے کہ اس کو مَا ظرفیہ مانا جائے' جیسے مَا دَامَ میں ہے۔

ترجمہ:

وَقَالَ الْمَلِكُ : اور کہا اُس بادشاہ نے	ائْتُوْنِیْ بِهٖ : تم لوگ لاؤ میرے پاس اس کو
فَلَمَّا جَآءَهُ : پھر جب آیا اُنؑ کے پاس	الرَّسُوْلُ : پیغام لانے والا
قَالَ ارْجِعْ : تو انہوںؑ نے کہا: تُو واپس جا	اِلٰی رَبِّكَ : اپنے آقا کی طرف
فَسْئَلْهُ : پھر پوچھ اس سے	مَا بَالُ النِّسْوَةِ الّٰتِیْ : ان عورتوں کی کیا حقیقت ہے جنہوں نے

قَطَّعۡنَ اَيۡدِيَهُنَّ : کاٹا اپنے ہاتھوں کو
بِكَيۡدِهِنَّ : ان عورتوں کی چالبازی کو
قَالَ : (بادشاہ نے) کہا
اِذۡ رَاوَدۡتُّنَّ : جب تم عورتوں نے پھسلایا
عَنۡ نَّفۡسِهٖ : اس کے نفس سے
حَاشَ لِلّٰهِ : پاکیزگی اللہ کی ہے
عَلَيۡهِ : اس پر
قَالَتِ امۡرَاَتُ الۡعَزِيۡزِ : کہا عزیز کی عورت نے
حَصۡحَصَ الۡحَقُّ : سامنے آگیا حق
عَنۡ نَّفۡسِهٖ : اس کے نفس سے
لَمِنَ الصّٰدِقِيۡنَ : یقیناً سچ کہنے والوں سے ہے
لِيَعۡلَمَ : تاکہ وہ (عزیز مصر) جان لے
لَمۡ اَخُنۡهُ : اس کی خیانت نہیں کی
وَاَنَّ اللّٰهَ : اور یہ کہ اللہ
كَيۡدَ الۡخَآئِنِيۡنَ : خیانت کرنے والوں کی چال بازی کو
نَفۡسِىۡ : اپنے نفس کو
لَاَمَّارَةٌ : یقیناً بار بار اُکسانے والا ہے
اِلَّا مَا رَحِمَ : مگر جب رحم کرے
اِنَّ رَبِّىۡ : بے شک میرا رب
وَقَالَ الۡمَلِكُ : اور کہا اُس بادشاہ نے
اَسۡتَخۡلِصۡهُ : مَیں چُن لوں گا اس کو
فَلَمَّا كَلَّمَهٗ : پھر جب اس نے بات کی انؑ سے
الۡيَوۡمَ : آج سے
مَكِيۡنٌ اَمِيۡنٌ : ایک امانت دار معزز ہو

اِنَّ رَبِّىۡ : بے شک میرا رب
عَلِيۡمٌ : جاننے والا ہے
مَا خَطۡبُكُنَّ : تم عورتوں کا کیا مدعا تھا
يُوۡسُفَ : یوسفؑ کو
قُلۡنَ : انہوں نے کہا
مَا عَلِمۡنَا : ہم نے نہیں جانی
مِنۡ سُوۡٓءٍ : کوئی بھی برائی
الۡـٰٔنَ : اب
اَنَا رَاوَدۡتُّهٗ : مَیں نے پھسلایا اس کو
وَاِنَّهٗ : اور بے شک وہ
ذٰلِكَ : یہ (اس لیے) ہے
اَنِّىۡ : کہ مَیں (یوسفؑ) نے
بِالۡغَيۡبِ : پوشیدگی میں
لَا يَهۡدِىۡ : منزل تک نہیں پہنچاتا
وَمَاۤ اُبَرِّئُ : اور مَیں بری نہیں کرتا
اِنَّ النَّفۡسَ : بے شک نفس
بِالسُّوۡٓءِ : برائی پر
رَبِّىۡ : میرا رب
غَفُوۡرٌ رَّحِيۡمٌ : بخشنے والا رحم کرنے والا ہے
ائۡتُوۡنِىۡ بِهٖۤ : لاؤ میرے پاس اس کو
لِنَفۡسِىۡ : اپنے لیے
قَالَ اِنَّكَ : تو اُس نے کہا: بے شک تم
لَدَيۡنَا : ہمارے پاس
قَالَ اجۡعَلۡنِىۡ : انہوںؑ نے کہا تم بنا دو مجھ کو

عَلٰی خَزَآئِنِ الۡاَرۡضِ: زمین کے خزانوں پر (وزیر) | اِنِّیۡ: بے شک میں
حَفِیۡظٌ عَلِیۡمٌ: علم رکھنے والانگران ہوں | وَ کَذٰلِکَ: اور اس طرح
مَکَّنَّا: ہم نے اختیار دیا | لِیُوۡسُفَ: یوسفؑ کو
فِی الۡاَرۡضِ: اس سرزمین میں | یَتَبَوَّاُ: (کہ) وہ اقامت اختیار کریں
مِنۡہَا: اُس میں سے | حَیۡثُ یَشَآءُ: جہاں وہ چاہیں
نُصِیۡبُ: ہم پہنچاتے ہیں | بِرَحۡمَتِنَا: اپنی رحمت کو
مَنۡ نَّشَآءُ: اسے جسے ہم چاہتے ہیں | وَلَا نُضِیۡعُ: اور ہم ضائع نہیں کرتے
اَجۡرَ الۡمُحۡسِنِیۡنَ: خوب کاروں کے اجر کو | وَلَاَجۡرُ الۡاٰخِرَۃِ: اور یقیناً آخرت کا اجر
خَیۡرٌ لِّلَّذِیۡنَ: بہتر ہے ان کے لیے جو | اٰمَنُوۡا: ایمان لائے
وَکَانُوۡا یَتَّقُوۡنَ: اور تقویٰ اختیار کرتے رہے

نوٹ: آیت ۵۰ سے ۵۳ تک جو کچھ قرآن نے بیان کیا ہے اس کا کوئی ذکر بائبل اور تالمود میں نہیں ہے' حالانکہ وہ اس قصہ کا ایک بڑا ہی اہم باب ہے۔ بائبل کا بیان ہے کہ بادشاہ کی طلبی پر حضرت یوسفؑ فوراً چلنے کو تیار ہو گئے۔ تالمود اس سے بھی زیادہ گھٹیا صورت میں اس واقعے کو پیش کرتی ہے' اس کا بیان ہے کہ بادشاہ نے اپنے کارندوں کو حکم دیا کہ یوسفؑ کو میرے حضور پیش کرو۔ چنانچہ شاہی کارندوں نے یوسفؑ کو قید سے نکالا' حجامت بنوائی' کپڑے بدلوائے اور دربار میں لا کر پیش کر دیا' وہاں زرو جواہر کی چمک دمک اور دربار کی شان دیکھ کر یوسفؑ ہکّا بکّا رہ گیا۔ شاہی تخت کی سات سیڑھیاں تھیں۔ قاعدہ یہ تھا کہ جب کوئی معزز آدمی بادشاہ سے کچھ عرض کرنا چاہتا تھا تو وہ چھ سیڑھیاں چڑھ کر اوپر جاتا اور بادشاہ سے ہم کلام ہوتا اور ادنیٰ طبقہ کا کوئی آدمی بلایا جاتا تو وہ نیچے کھڑا رہتا اور بادشاہ تیسری سیڑھی تک اتر کر اس سے بات کرتا۔ یوسفؑ اس قاعدے کے مطابق نیچے کھڑا ہوا اور زمین بوس ہو کر اس نے بادشاہ کو سلامی دی اور بادشاہ نے تیسری سیڑھی تک اتر کر اس سے گفتگو کی۔ اس تصویر میں بنی اسرائیل نے اپنے پیغمبر کو جتنا گرا کر پیش کیا ہے اس کو نگاہ میں رکھیے اور پھر دیکھئے کہ قرآن ان کی قید سے نکلنے اور بادشاہ سے ملنے کا واقعہ کس شان کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ اب یہ فیصلہ کرنا ہر صاحبِ نظر کا اپنا کام ہے کہ ان دونوں تصویروں میں سے کون سی تصویر پیغمبری کے مرتبے سے زیادہ مناسبت رکھتی ہے۔ (تفہیم القرآن)

قرآن حکیم کی مقدس آیات اور احادیث نبویؐ آپ کی دینی معلومات میں اضافے اور دعوت وتبلیغ کے لیے شائع کی جاتی ہیں۔ ان کا احترام آپ پر فرض ہے۔ لہٰذا جن صفحات پر یہ آیات درج ہیں ان کو صحیح اسلامی طریقے کے مطابق بے حرمتی سے محفوظ رکھیں۔

نصبِ امامت اور جدید تصوّراتِ ’’ریاست‘‘

مکرم محمود

ابتدائیہ

اس تحریر کا مطمحِ نظر یہ ہے کہ ’’امامت‘‘ کے مبحث کو سامنے لایا جائے اور دیکھا جائے کہ ہمارے قدیم علماء نے اس مسئلے پر کس جہت سے کلام کیا ہے اور دین میں اس امر کی کیا اہمیت وضرورت اور کیا مقام ومرتبہ ہے‘ تاکہ دین کی جہت اجتماعیت عیاں ہو جائے اور انفرادیت پرستوں پر ایک حُجّت ہو جائے۔ ہمارے یہاں ان اہل فکر و دانش میں جو مغربی فکر وعلوم اور دورِ جدید میں مسلمانوں کی پستی اور احیاء کو موضوع بناتے ہیں‘ موقف کی تشکیل یا تو مغربی جدیدیت کے زیر اثر ہوتی ہے یا اس کے ردِّعمل میں۔ دونوں صورتوں میں اَخذِ موقف اپنی روایت سے نہیں کیا جاتا اور بعد میں استناد کے لیے الہامی اور غیر الہامی متون کو کھنگالا جاتا ہے۔ الہامی متون کا یہ آلاتی استعمال دین کو تعبیرات کا ایک کھیل بنا دیتا ہے۔ reductionistic طرزِ عمل اپنانے کی وجہ سے کبھی ’’انفرادیت‘‘ اور کبھی ’’اجتماعیت‘‘ پر ایک غیر متوازن توجّہ ہو جاتی ہے۔ اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ دورِ جدید سے پہلے ہمارے متون میں اس مبحث کو کیسے برتا جاتا تھا اس کو سامنے لایا جائے۔

پھر تُعرف الاشیاء باضدادھا کے اصول کے مطابق یہ ضروری معلوم ہوا کہ ہم جس جدید تاریخی عہد میں زیست کرتے ہیں اس عہد کے معماروں اور کاریگروں یعنی مغربی مفکّرین کے ہاں اجتماعیت اور ریاست کے مباحث کا مبدأ کیا ہے اور وہ اپنی نہاد وساخت اور خاص طور پر مقصد وغایت میں ہماری روایت میں پائے جانے والے تصوّرِ نصبِ امامت سے کس حد تک مختلف ومتضاد ہے۔ ان کے ہاں ان موضوعات پر تفصیل سے کلام کیا گیا ہے جبکہ ہمارے یہاں بحث اجمال کی حدود میں ہی رہی ہے۔ اس کی وجہ بھی آگے بیان کی جائے گی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معاہدہ عمرانی (Social contract) کا نظریہ ہی وہ تخم ہے جس سے تقریباً تمام مغربی تصوّرات ریاست وسیاست جیسے پھوٹے ہیں۔ یہی وہ اصل خبیث ہے جو جدید قومی ریاست کو وجہ جواز فراہم کرتی ہے اور طاقت اور sovereignty کے مرکز کو خدا سے انسان کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ اسی لیے ایک اصولی گفتگو کے بعد اس نظریے کی بنیادی ساخت اور اساطین پر اختصار سے کلام کیا گیا ہے۔

پھر ایک اہم موضوع یہ ہے کہ کیا جدید ’’اسلامی ریاست‘‘ ممکن ہے؟ اس پر کچھ اصولی باتیں وائل حلاق کے نظریات کو سامنے رکھ کر کی گئی ہیں۔ ہماری قدیم کتابوں میں حکمتِ عملی اور حکمتِ نظری کی ایک مفید تقسیم کی جاتی

رہی ہے جس کے ضمن میں سیاستِ مدن کا مبحث بھی آتا ہے۔ اس کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے۔ آخر میں نصبِ امامت کے وجوب پر کتبِ عقیدہ وکلام سے چند اقتباسات کا ترجمہ دیا گیا ہے۔ خاص طور پر امام غزالیؒ کی الاقتصاد کا نصب امام کے وجوب پر باب لائق دید ہے۔ کوشش یہ کی گئی ہے کہ کچھ مباحث کو سامنے لایا جائے اور اگر ضمنی طور پر کچھ نتائج سامنے آتے ہیں تو ان کو بھی دیکھ لیا جائے۔ بالکل متضاد تصوّرات کو بیک وقت سامنے لانا ان کے تضاد کے اظہار کے لیے کافی ہو جاتا ہے اور تضادات کو الگ سے نذرِ قلم کرنے کی حاجت پیش نہیں آتی۔ دورِ حاضر میں نصبِ امامت کے امکانات اور طریقہ کار پر بوجوہ بحث نہیں کی گئی۔

اصولی بحث

انسانی ارادہ جانبِ وجود اور جانبِ عدم' ہر دو جہات سے عمل سے متعلق ہوتا ہے یعنی کچھ کرنے اور نہ کرنے کی جہت سے۔ آسان الفاظ میں کہا جائے تو انسان نے اس جہان میں کچھ کرنا ہے اور کچھ نہیں کرنا۔ انسانی ارادہ کسی عمل سے جانبِ وجود سے متعلق ہو اور کسی عمل سے جانبِ عدم سے اس کا تعلق انسان کے اعتقاد سے ہے۔ مبدأ اور معاد کے بارے میں انسان کا اعتقاد اس کے عمل کو متعین کرتا ہے۔ یعنی انسان کو کیا کرنا اور کیا نہیں کرنا چاہیے؟ یہ سوال ان دو سوالات کی فرع ہے کہ مَیں کہاں سے آیا ہوں اور مجھے کہاں جانا ہے؟ ان دو سوالات کے جو بھی جوابات انسانی شعور قبول یا تخلیق کرے گا وہ اس کے عمل کی جہت کا تعین کریں گے۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ انسانی اعمال کا تعلق فروعات سے ہے' اصول سے نہیں۔ اب چاہے وہ عمل سیاسی ہو' معاشرتی ہو یا انفرادی' یعنی اس کا تعلق انسان کی اپنی ذات سے ہو کہ اس کے نفس کے نفع یا ضرر' کمال یا نقصان کا باعث بنے' یا اس کا تعلق انسانوں کے باہمی تعلقات سے ہو یا انسانوں کے نظم اجتماعی سے' یہ سب اعمال فروعی ہیں اور اعتقاد کے تابع ہیں۔ اعتقاد وجودی بھی ہوتا ہے' عدمی بھی' مثبت بھی ہوتا ہے' منفی بھی۔ اگر میں اس بات کو مانتا ہوں کہ میں باتفاق وجود میں آ گیا اور موت کا مطلب مٹّی میں مل کر مٹّی ہو جانا ہے تو یہ مبدأ اور معاد کے بارے میں میرے اعتقاد کا بیان ہے۔

یہاں اصول کو ہم درجہ اعتقاد پر رکھ رہے ہیں اور فروع کو درجہ اعمال پر۔ فروعات تابع اصول ہوتی ہیں یعنی عمل تابع اعتقاد ہوتا ہے (یہ کوئی لازمی امر نہیں' بعض اوقات عمل خلافِ اعتقاد ہوتا ہے۔ اس کی وجہ معتقدات کا دل میں راسخ نہ ہونا یا دوسرے اسباب و بواعثِ اعمال مثلاً جبلّت و شہوت کا غلبہ ہو جانا ہے۔) بات کہنے کی یہ ہے کہ علمِ عمران ہو' علمِ معاملات ہو' علمِ سیاست و ریاست ہو' یہ سب علوم اور ان میں زیر بحث مسائل فروعی ہیں' اصولی نہیں۔ ان کو اصول بنا لینا اصول و فروع میں پائی جانے والی اس فطری تفریق کو برقرار نہ رکھ سکنے کا' مبدأ و معاد کے سوال کو دیس نکالا دے ڈالنے کا' مبحثِ وجود اور حقیقتِ وجود کو پسِ پشت ڈال دینے کا اور انسان پرستی کا فطری نتیجہ ہے۔ اور یہی عہدِ جدید کے معماروں کے ہاں ہوا۔ اسی لیے ہمارے ہاں کتبِ عقیدہ وکلام میں امامت کی بحث آخر میں ضمناً آتی ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ مسئلہ عملی و فرعی ہے۔ ان کتب میں امامت کی بحث کے ادخال کی علماء

دو وجوہات بیان کرتے ہیں۔ایک تو یہ کہ کچھ باطل فرقوں نے امامت کو اصل من اصول الدِّین قرار دیا اور اس کے نصب کو اللہ پر واجب ٹھہرایا (مراد اہلِ تشیع ہیں) ان کا رد کیا جائے۔ دوسرا یہ کہ کچھ لوگوں کے ہاں یہ مبحث ایک خالص سیاسی مبحث ہے کہ گویا دین کے عملی احکامات سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ان کا بھی ردّ کیا جائے اور بتایا جائے کہ فروعاتِ دین میں اس مسئلے کا ثبوت متعدد دلائل سے ظاہر و باہر ہے۔اور یہ کہ دین کے بہت سے اجتماعی احکامات پر عملدرآمد اس کے بغیر بالکل ممکن نہیں ہے۔اسی لیے ہمارے علماء نے اس پر عندالامکان وجوب کا حکم لگایا ہے۔جیسا کہ آخر میں آنے والے اقتباسات سے ان شاء اللہ معلوم ہو جائے گا۔غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس مبحث (نصبِ امامت) کی بنیاد بھی دینی معتقدات ہیں اور اس کی غایت بھی دین کا قیام‘ نظم و انتظام اور تنفیذِ احکامِ تشریعیہ ہے۔

مغربی سیاسی مفکّرین نے انسانوں کے اجتماعی اور سیاسی مسائل کو اصولی قرار دیا‘ کیونکہ انسان اور اس دنیا کی اہمیت دوچند ہو گئی تھی اور مبدأ و معاد کے بارے میں کوئی مثبت اعتقاد باقی نہ رہا تھا۔اصل مسئلہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ انسانوں کے اجتماعی معاملات کو اس طریقے پر منظم کیا جائے کہ انسانی حقوق اور آزادی کی بہترین طریقے پر حفاظت ہو اور ایسی ہیئتِ اجتماعیہ یا ریاست کو ناگزیر بنیادوں پر اختیار کیا جائے کہ انسانوں کی خود ارادیت اور قائم بالذاتیت (Self Determination and Autonomy) پر حرف نہ آئے۔ان کے ہاں اگر اختلاف ہے تو اسی بات پر ہے کہ یہ خود ارادیت اور قائم بالذاتیت انفرادی ہو گی یا اجتماعی۔یعنی انسانی انفرادیت کی اہمیت زیادہ ہے یا انسانی اجتماعیت کی؟ بالفاظِ دیگر انسان بحیثیت فرد مقصود بالذات ہے یا بحیثیت نوع؟ اگر نوع کو مقصود بالذات مانا جائے تو پھر یہ سوال جنم لیتا ہے کہ نوعی مفادات کا تعین کون کرے گا؟ اس کا جواب یہی دیا جاتا کہ اہلِ جاہ و دانش یا وہ ناگزیر مرکزی قوتِ قاہرہ و نافذہ (ریاست) جسے انسان اپنے اجتماعی معاہدے سے جنم دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک تمام انسان universal reason رکھنے کے باوجود اس کے استعمال میں یکساں نہیں ہوتے اور ذاتی اور اجتماعی مفاد کا خود تعین نہیں کر پاتے۔انفرادیت پسندوں کے ہاں اس بات پر زور ہے کہ آزادی کا ایک ایسا دائرہ (Area of non encroachment) بہرحال ہونا چاہیے جہاں کوئی خارجی دخل اندازی نہ ہو اور انسان اپنی آزادی کا اظہار جس طریقے پر چاہے کر سکے۔مگر اجتماعیت پسند یہ کہتے ہیں کہ انسانوں کو صرف آزادی ہی نہیں دینی بلکہ آزادی کے استعمال کے صحیح طریقے بھی بتلانے ہیں کہ سب انسان اس قابل نہیں ہوتے کہ ان طرق کا علم از خود حاصل کر پائیں۔ یہ وہی اختلاف ہے جسے ہم آزادی کے مثبت تصوّر (Positive conception of freedom) اور آزادی کے منفی تصوّر (Negative conception of freedom) کے عنوان سے جانتے ہیں۔انفرادیت پرستوں کے ہاں منفی جبکہ اجتماعیت پسندوں کے ہاں مثبت تصوّرِ آزادی پر زور ہے۔ اس اختلاف کی تفہیم وہ بنیادی کلید فراہم کرتی ہے جس سے مغرب کے اکثر معاشی‘ عمرانی اور سیاسی نظریات کو سمجھا جا سکتا ہے۔اور اگر کہیں بظاہر شدید اختلاف بھی نظر آتا ہے‘ مثلاً سرمایہ داری اور اشتراکیت کا‘ تو

وہ بھی آزادی کی تعبیر پر ہے‘ نفسِ آزادی کا قدرِ اعلیٰ اور اصلی ہونے پر نہیں۔ اب معاہدۂ عمرانی کے حوالے سے اختصار سے کچھ عرض کیا جاتا ہے۔

معاہدۂ عمرانی (Social Contract)

مغربی فلسفۂ ریاست کے بنیادی سوالات یہ ہیں کہ ریاست کی وجہِ جواز کیا ہے؟ ریاست کی طاقت کی حدود کیا ہیں؟ فرد اور ریاست کا تعلق کیا ہے؟ وہ کون سا موقع ہوگا اور کون کون سی شرائط پوری ہوں گی تو ریاست کے خلاف خروج اور اس کو الٹنے کی کدوکاوش جائز قرار دی جائے گی؟ معاہدۂ عمرانی (social contract) کا نظریہ ان تمام سوالات کے جوابات دینے اور ان کو ایک خاص تناظر میں سمجھنے کا سب سے مقبول مغربی کلاسیکی سیاسی نظریہ ہے۔ اس نظریہ کے مطابق ریاست کے وجود کا جواز اور اس کی حدودِ طاقت کا تعین‘ شہریوں کا شہریوں اور حاکم کے ساتھ ایک حقیقی یا فرضی سماجی معاہدہ ہے۔(۱)

اس نظریے کو بیان کرنے والے تین بڑے سیاسی فلسفی , Thomas Hobbes (1588-1679) John Locke (1632-1704) اور Jean Jacques Rousseau (1712-1778) ہیں۔ ان مفکّرین کے خیال میں تہذیب وتمدن کا قیام اور ریاست کا وجود اس سماجی معاہدہ کا نتیجہ ہے۔ یہ اس معاہدے سے پہلے ایک مفروضہ فطری حالت (state of nature) کے قائل ہیں جو تہذیب سے عاری اور سیاست سے خالی تھی۔ اس فطری حالت کے بارے میں ان تینوں کے نظریات مختلف ہیں۔ اس کا ہم آگے تذکرہ کریں گے۔

اس فطری حالت کو برقرار رکھنا انسان کے سماجی تعلقات کی پیچیدگیوں کی وجہ سے ممکن نہیں ہوتا۔ انسانوں کے مزاجوں اور مفادات کے اختلافات باہمی مخاصمت اور جنگ وجدال کو جنم دیتے ہیں۔ اس سے نکلنے کے لیے ایک عمرانی معاہدہ کیا جاتا ہے اور ہر انسان اپنے کچھ حقوق کو اس شرط پر قربان کرنے کے لیے تیار ہوتا ہے کہ معاہدہ کے تمام فریقین یہی کام انجام دیں گے۔ حقوق کی یہی قربانی ایک مرکزی قوتِ قاہرہ ونافذہ کی صورت میں ظہور پذیر ہوتی ہے جسے ریاست کہا جاتا ہے۔ یہ مرکزی طاقت یا ریاست اپنے کو وجود بخشنے والوں کو عوض کے طور پر بہت سے فوائد فراہم کرتی ہے اور حفاظت و امن و امان کی ذمہ داری کا بار اٹھاتی ہے‘ یعنی ریاست انسانی تہذیب اور معاشرے کی حفاظت کا سبب قرار پاتی ہے۔ اور ان فوائد اور مقاصد کا حصول بنیادی حقوق میں سے کچھ کو قربان کیے بغیر نہ ہوسکتا تھا۔ یعنی انسان کی بنیادی ترین قدر آزادی کی حفاظت اس کے کچھ حصّہ کو قربان کیے بغیر ممکن نہ تھی۔

---

(۱) کیا واقعی بالفعل ’’جدید قومی ریاست‘‘ کی تہ میں معاہدۂ عمرانی کارفرما ہوتا ہے؟ یہ الگ بحث وسوال ہے۔ صائب بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ بالفعل ایسا کبھی نہیں ہوا‘ نہ ہوسکتا ہے۔ ہمیشہ چند افراد یا ایک طبقہ ہی اپنی اجارہ داری اور جبر قائم کرتے ہیں۔ یہ نظریہ دو کام کرتا ہے۔ ایک تو طاقت اور اقتدار کے منبع کو خدا کے بجائے انسان کو سونپ دیتا ہے۔ دوسرا ’’جدید ریاست‘‘ کو نظریاتی justification فراہم کرتا ہے کہ گویا تمام لوگ شاملِ اقتدار ہیں۔ درحقیقت یہ محض ایک التباس ہے۔ اس کو جس طرح بیان کیا جاتا ہے یہاں ہم نے اسی پر بات کی ہے۔

اس فطری حالت کے حوالے سے تھامس ہابس کا نظریہ یہ ہے کہ وہ ایک جنگ اور انارکی کی حالت ہے۔ (a war of all against all)۔ اس میں کوئی طاقت ایسی موجود نہیں ہوتی جو اس کے تدارک کا بندوبست کر سکے۔ ایسی صورت حال میں انسانوں کے لیے یہ ناگزیر ہو جاتا ہے کہ وہ ایک عمرانی معاہدہ کریں اور ایک مرکزی طاقت کو مختارِ کل قرار دے کر اپنی حفاظت اور امن کا بندوبست کریں۔ ہابس اس طاقت کو مطلق العنان قرار دیتا ہے۔ اس کی کتاب Leviathan (جس میں اس نے یہ نظریات بیان کیے ہیں) کا مطلب ہی ''قویٰ الجثہ دیو'' ہے۔ اس مرکزی قوتِ قاہرہ اور نافذہ کے خلاف خروج صرف اُس وقت جائز ہوگا جب وہ اپنے بنیادی وظیفے یعنی حفاظت اور امن وامان کے قیام کو انجام نہ دے سکے۔

John Locke کے خیال میں انسانوں کو کچھ فطری حقوق حاصل ہیں۔ ان میں وہ بنیادی طور پر تین کا ذکر کرتا ہے:

۱) حقِ حیات (Right to life)

۲) حقِ آزادی (اظہارِ رائے اور عمل کی آزادی Right to liberty)

۳) حقِ ملکیت (Right to property)

ان حقوقِ فطریہ کی بہتر حفاظت اور ان کے استعمال کے مواقع وہ مرکزی قوت فراہم کرتی ہے جو معاہدہ عمرانی کے نتیجے میں وجود میں آتی ہے اور جسے ریاست کہا جاتا ہے۔ اس طاقت کی حدود کا تعین اس کے بنیادی مقصد سے ہوتا ہے اور اس کا بنیادی مقصد بنیادی حقوق کی مساوات کو برقرار رکھنا ہے۔ اس کے خلاف بغاوت کا جواز تبھی پیدا ہوگا اگر وہ اپنے اس بنیادی وظیفے کو انجام نہ دے پائے۔ یہ ایک اہم بات ہے کہ جان لاک کے نظریات کا اثر American Declaration of Independence پر بہت زیادہ ہے۔

روسو Noble Savage (مقدس حیوان) کے تصور کا قائل ہے اور سمجھتا ہے کہ ''فطری حالت'' ایک پُرامن حالت ہے۔ بہت سے انسانی رذائل پیدا ہی انسانی اجتماع سے ہوتے ہیں' ان کو انسانی اجتماع سے قبل کی فطری حالت میں تلاش کرنا فعلِ عبث ہے۔ مگر انسان کو اپنی ضروریات وحاجات کی تکمیل کے لیے دوسروں سے متعلق ہونا پڑتا ہے۔ مزاجوں اور مفادات کے اختلاف کے نتیجے میں تصادم لازماً پیدا ہوتا ہے۔ اس صورت حال میں عمرانی معاہدہ ناگزیر ٹھہرتا ہے تاکہ انسانوں کے باہمی اختلافات کو دور کیا جائے۔ وہ ریاست اور افراد کی آزادی اور اختیار میں کوئی نسبتِ تضاد نہیں پاتا۔ مرکزی قوتِ قاہرہ ونافذہ general will ہی کی نمائندہ ہوتی ہے۔ افراد کی انفرادی آزادی واختیار اس general will ہی میں مضمر ہوتا ہے۔ General will کسی قوم کے یا ایک ریاست کے شہریوں کے اجتماعی مفادات ومصالح ہی کا دوسرا عنوان ہے۔ اگر فرد کی انفرادی آزادی اس general will کے خلاف ہو جائے تو فرد پر ریاست کے جبر کا جواز فراہم ہو جاتا ہے۔ اور اگر مرکزی طاقت general will کی نمائندہ نہ رہے بلکہ اپنے مفاد کا سوچے تو بغاوت وخروج کا جواز جنم لیتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ لاک اور ہابز کے تصوّرات سے مطلق العنان ریاست جنم لے سکتی ہے مگر روسو کے تصوّرات اس کا ساتھ نہیں دیتے۔ مگر یہ مغالطہ will of all اور general will میں فرق نہ کرنے کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے۔ Will of all انسانوں کی انفرادی ارادوں اور خواہشات کا مجموعہ ہے۔ یہ ایک descriptive بیان ہے (یعنی ''کیا ہے'' کو ظاہر کرتا ہے) جبکہ general will ایک normative بیان ہے (جو ''کیا ہونا چاہیے'' کو ظاہر کرتا ہے)۔ Will of all اور general will میں اگر تضاد پیدا ہوگا تو Will of all کو طاقت کے استعمال سے general will کے مطابق بنایا جائے گا۔ طاقت کا استعمال ضرورت کے مطابق کیا جائے گا۔ جہاں physical طاقت سے کام چلے گا وہاں اس کو استعمال کیا جائے گا اور جہاں soft یا smart power کی احتیاج ہوگی وہاں اس کو کام میں لایا جائے گا۔ گویا یہ بات جدید ریاست کے بارے میں درست ہے کہ "Sovereignty belongs to modern state."—— Sovereignty کا یہ تصوّر ہی اس بنیادی فرق کو ظاہر کرتا ہے جو جدید ریاست اور اسلامی حکومت کے درمیان ہے اور اسی سے وہ اعتراض بھی سمجھ میں آتا ہے جو ''اسلامی ریاست'' کے تصوّر پر کیا جاتا ہے کہ ریاست ایک جدید Eurocentric تصوّر ہے' جیسے Carl Shmitt نے کہا کہ: "State is only possible in the west" اور یہ کہ تصوّراتِ ریاست secularized theological concepts ہیں۔[۲] یعنی ریاست نے خدا کی جگہ لے لی ہے اور وہ کسی دوسرے کی اتھارٹی کو تسلیم نہیں کرتی۔ اور ''ریاست'' ایک بامعنی اور اقداری اصطلاح ہے اور ریاست کہتے ہی اس کو ہیں جو absolute power رکھتی ہے۔ Max Weber نے بھی ریاست کو "monopoly of violence" سے تعبیر کیا ہے۔[۳] تشدد کا اختیار ریاست کے پاس ہے اور اس کا جواز اس کو قانون فراہم کرتا ہے' وہ قانون جو خود جدید ریاست ہی کی تخلیق ہے۔ Max Weber کے خیال میں جدید ریاست کی تعریف اس کے

(۲) دیکھیے Carl Schmitt Schmitt (1888-1985) Political Theology ایک جرمن سیاسی مفکر ہے۔ وائل حلّاق نے "The Impossible State" میں اس کے بہت سے نظریات سے استفادہ کیا ہے' خاص طور پر اس کے تصوّر "political" سے۔ اس کا کہنا ہے کہ ''پولیٹیکل'' ایک جدید تصوّر ہے اور مغربی عقلیت کا نتیجہ ہے۔ پولیٹیکل کا کوئی تعلق اخلاقیات اور جمالیات سے نہیں۔ قانون اور اخلاق کی دوئی کے تصوّر کو یہاں سے سمجھا جا سکتا ہے۔ اس کا ایک اور کارآمد نظریہ "State of Exception" کا ہے' کہ sovereign وہی ہے جو یہ طے کرتا ہے کہ کون سی انسانی سماجی اور سیاسی صورت حال ایسی ہے جہاں قانون لاگو نہیں ہوگا یا فی الفور ایسے قوانین بنائے اور لاگو کیے جائیں گے جن کو عام طور پر rational نہیں سمجھا جاتا اور انسانوں کی سماجی' سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے مضر سمجھا جاتا ہے۔ کرونا وائرس سے پیدا شدہ صورتحال کو اس تناظر میں سمجھا جا سکتا ہے۔ یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ sovereignity اب کسی ایک ریاست کو حاصل نہیں ہے۔ عالمی طور پر جو طرق اس وائرس سے نمٹنے کے لیے استعمال کیے گئے وہی اکثر ریاستوں کو اختیار کرنے پڑے' بہت کم قومی ریاستوں کی طرف سے مزاحمت سامنے آئی۔

(۳) دیکھیے Economy and society, Max Weber

مقصد یا غایت کو سامنے رکھ کر نہیں کی جاتی بلکہ اس کے اختیار کو دیکھ کر کی جاتی ہے اور وہ اختیار بنیادی طور پر تشدد کا اختیار ہے جس کا جواز وہ اپنے باہر سے اخذ نہیں کرتی بلکہ اس کا جواز وہ خود ہے۔

یہ ہم دیکھ آئے ہیں کہ معاہدۂ عمرانی ہی جدید ریاست کی تخلیق کی بنیاد بنا ہے۔(۴) جب ایک دفعہ انسانوں کی اجتماعیت معاہدہ کے نتیجے میں اختیار مرکزی قوتِ قاہرہ و نافذہ کو سونپ دیتی ہے تو ریاست وجود میں آتی ہے جو اَفراد سے بالکل الگ وجود کی حامل ہوتی ہے۔ آسمانی بادشاہ (خدا) کا تصور ہی زمینی بادشاہ کی مرکزی طاقت کی شان و شوکت کو ماند کرتا تھا۔ جب آسمانی بادشاہ کا تصوّر بے وقعت ہو گیا اور حکومت کرنے والوں کو حکومت کرنے کا جواز آسمان کے بجائے زمین سے ملنے لگا' وہ زمین جو اُن کے پاؤں کے نیچے ہے تو حکومت کرنے والوں اور مرکزی طاقتوں نے ہی خدائی کا اعلان کر دیا اور کسی اور طاقت کو ماننے سے انکار کر دیا۔

اب رہی بات ان norms اور معیارات کی جن کی بنیاد پر جدید ریاست طاقت کا استعمال کرتی ہے تو وہ ان عقائد و نظریات سے جنم لیتے ہیں جو Modern Project یا Project of Enlightenment نے فراہم کیے ہیں۔ یہ عقائد و نظریات الوہیتِ انسانی' ترقی' آزادی (Human Soveriegnity, Unrestrained Progress, Unlimited Freedom) ہیں۔ ان کی خارجی manifestation مارکیٹ ہے۔(۵) یعنی مارکیٹ ان معیارات کی واحد شکل ہے جو ریاست کی حدود و دائرہ کار کو متعین کرتے ہیں۔ خاص طور پر مارکیٹ کی Globalization کے بعد عہد Neo liberalism میں مارکیٹ کی شرائط پر ریاست اور مارکیٹ کے درمیان معاہدہ طے پا چکا ہے۔ گویا بات نیشن سٹیٹس سے آگے جا چکی ہے۔(۶)

(۴) یا ریاست کی تخلیق کے بعد مفروضہ ''معاہدہ عمرانی'' کے ذریعے اس کو نظریاتی justification فراہم کی گئی ہے۔

(۵) مارکیٹ سے مراد بازار نہیں ہے۔ مارکیٹ کا دائرہ روایتی بازار سے بہت زیادہ وسیع ہے۔ زندگی کے چند ہی گوشے شاید اب مارکیٹ کے دائرہ اثر سے باہر رہ گئے ہیں۔ ایک مثال سے سمجھا جائے تو روایتی تعلیم و تعلم کا روایتی بازار سے کوئی براہِ راست اور ضروری تعلق نہیں تھا جبکہ ہمارے جدید تعلیمی ادارے Circle of the market کا حصّہ ہیں اور Rationality of the market پر چلتے ہیں۔

(۶) یہاں ہم نے ریاست کے حوالے سے جو بات کی ہے وہ Nation state کے تناظر میں کی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ مارکیٹ کے عالمی ہونے کے بعد قومی ریاستیں گویا ایک عالمی ریاستی نظام کے اجزاء ہیں جو اپنے فیصلوں میں خود مختار نہیں۔ یہ عالمی ریاستی نظام طاقت اور سرمائے کا گٹھ جوڑ ہے اور ایک وجود مجرد ہے جس کی تحدید ممکن نہیں۔ قومی ریاستوں کے حوالے سے بھی یہ بات کی جاتی رہی ہے کہ اس میں اقتدار کا مرکز واضح طور پر معلوم نہیں ہے۔ اب اس عالمی ریاستی نظام کا عفریت بے قلب ہونا تو بالکل واضح ہے۔ نیشن سٹیٹ کی تعریف Territory,People and Power سے کی جاتی ہے۔ مابعد نیشن سٹیٹ عہد یا مارکیٹ کی Age of Globalization کو Deterritorialization بھی کہا جا سکتا ہے۔ کیونکہ نیشن سٹیٹس کی Territory سرمائے کی Unhindered Mobility میں رکاوٹ پیدا کرتی ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے نادر عقیل انصاری کا اس موضوع پر بے مثال مضمون ''ریاست کا معاصر بیانیہ'' ماہنامہ ''جی'' جولائی تا اکتوبر 2013ء)

ویسے یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ جب ''سسٹم'' کی بحث کی جاتی ہے اور یہ جاننے کی کوشش کی جاتی ہے کہ یہ اپنی حقیقت و ماہیت میں کیا ہے تو کہا جاتا ہے کہ ''سسٹم'' وہ ہے جو طاقت کے تمام اداروں کو ایک نظم میں لے آئے۔ یہاں یہ سوال جنم لیتا ہے کہ سسٹم کا خارجی مظہر ریاست ہے یا مارکیٹ؟ اس کے دونوں جوابات دیے جاتے ہیں' مگر اس عہد neo liberalism میں پلڑا مارکیٹ کی طرف جھکا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ یہ بحث اس وقت مقصود نہیں ہے۔ اب وائل حلاق صاحب کے تصوّرِ ناممکن ریاست کا ایک مختصر بیان کیا جاتا ہے جو بعض پہلوؤں سے بہت مفید ہے۔

ناممکن ریاست (The Impossible State)

وائل حلاق کی "The Impossible State" ایک اہم سوال اٹھاتی ہے کہ کیا ''اسلامی ریاست'' ممکن ہے؟ حلاق کا جواب نفی میں ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جدید قومی ریاست اور جدید شہری دونوں ایک خاص تاریخی' نظریاتی اور جغرافیائی عمل کے نتائج ہیں۔ جدید قومی ریاست اپنی ایک منفرد اٹھان اور متعین خصوصیات رکھتی ہے۔ یہ خصوصیات وصفات ہی جدید ریاست کی تحدید کرتی ہیں۔ جدید ریاست ایک خاص تصوّرِ انسان رکھتی ہے۔ ریاستی مشینی ڈھانچے میں وہی لوگ ''کارآمد'' ہوتے ہیں اور وہی کھپ سکتے ہیں جو اس تصوّرِ انسان پر مبنی سانچے میں ڈھلے ہوئے ہوں۔ انسانوں نے ایک خاص تاریخی اور نظریاتی صورت حال میں ریاست کو جنم دیا اور ریاست سے ''شہری'' کی تولید ہوئی۔ جدید ریاستوں میں روایتی انسان نہیں جدید شہری پائے جاتے ہیں۔ اخلاق اور قانون میں ایک حدِ فاصل قائم کر دی جاتی ہے اور قانون کو اَخلاق پر حکمران قرار دیا جاتا ہے۔ حلاق کے خیال میں ''اسلامی حکومت'' جو ماضی میں رہی ہے اس سے بالکلیہ ایک مختلف چیز ہے۔ اس لیے ''اسلامی ریاست'' ایک ناممکن ریاست ہے کہ ''اسلامی'' اور ''ریاست'' (جدید معانی میں) کا اجتماع' اجتماعِ ضدین ہے۔ اسلامی نظام حکومت میں اختیارِ تقنین (Legislation) صرف خدا کے پاس تھا اور قانون اور اخلاق میں کوئی دوئی متصور نہ تھی' کیونکہ دونوں کا منبع ایک تھا۔ اگر کسی ضرورت کے تحت دوئی پیدا کی بھی جائے تو گویا قانون اخلاق کے تابع تھا۔ یعنی اخلاق اور قانون کا اجتماع جو کل بناتا تھا وہ اخلاقی تھا۔ حلاق کے خیال میں جدید ریاست ایک وحدت ہے۔ Separation of power کی جو بات جدید ریاست کے حوالے سے کی جاتی ہے وہ محض ایک ڈھکوسلہ ہے۔ تاریخ میں اگر کہیں صحیح معنی میں Separation of power پائی جاتی تھی تو وہ اسلامی نظام حکومت تھا۔ بہر حال اسلامی حکومت کیا تھی یا کیا نہیں یہ جاننے کے لیے ہمیں حلاق صاحب کی احتیاج نہیں' مگر جدید ریاست پر اُس نے مفید گفتگو کی ہے جس سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ ہم اختصار کے ساتھ ان پانچ ساختی خصوصیات کا ذکر کرتے ہیں جو حلاق صاحب نے جدید ریاست کی بیان کی ہیں:

(۱) جدید قومی ریاست ایک خاص تاریخی Euro centric (یورپ مرکز) صورت حال کا نتیجہ ہے۔ ریاست کے بارے میں علم سیاسیات کے ڈسکورس میں یہ مغالطہ پیدا کرنے کی کاوش کی جاتی ہے کہ یہ ایک مجرد' ماورائی اور لازمانی چیز ہے۔

(۲) جدید ریاست sovereign ہے یعنی کُلّی طور پر خودمختار ہے۔ قانون اسی sovereign کے ارادے کا اظہار ہے۔ گویا جدید ریاست نے خدا کی جگہ لے لی ہے۔ یہیں سے ''شہری'' کے لیے ''قربانی'' کا تصوّر جنم لیتا ہے کہ کسی بھی شہری کی جان سے واحد چیز جو زیادہ قیمتی ہے وہ ریاست کا وجود اور سالمیت ہے۔

(۳) تقنین (تشکیل و ایجادِ قانون) اور تشدد کا کامل اختیار ریاست کے پاس ہے۔ یہ قانون ہی ہے جو شہریوں کی ''آزادی'' کو ممکن بناتا ہے۔ اور یہی ان کی آزادی کو محدود کرتا ہے۔ Liberty اور Sovereignty ایک ہی سکے کے دو رخ ہیں۔ قانون کا نفاذ جبر کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ یہ Monopoly of voilence ہی ہے جو ریاست کو قانون بنانے اور اس کے نفاذ کی طاقت فراہم کرتی ہے۔

(۴) ریاست ایک ایسے عقلی' انتظامی ڈھانچے کی حامل ہوتی ہے جو کسی مشین کی طرح کام کرتا ہے اور جسے بیوروکریسی (Bureaucracy) کہا جاتا ہے۔ (جس طرح مشین میں کوئی ''انسانی صفات'' نہیں پائی جاتیں اسی طرح بیوروکریسی بھی ان صفات سے بالکلیہ عاری ہوتی ہے اور اپنے اندر بسنے اور کارِ معاش انجام دینے والوں کو بھی dehumanize کر دیتی ہے۔) بیوروکریسی ہی وہ tool اور ذریعہ انتظام ہے جس کے ذریعے جدید ریاست اپنی حاکمیت مطلقہ کو قائم اور جبر کو نافذ رکھتی ہے۔

(۵) معاشرہ جدید ریاست سے الگ اپنا وجود نہیں رکھتا یا رکھ سکتا۔ اس کو Politicization of the Cultural/Social کہا جاتا ہے۔ جدید ریاست گویا ہر جگہ موجود ہے اور ایک وحدتِ کُلّی کی مانند ہے جو فرد' معاشرہ' تمدن' ثقافت اور تہذیب سب کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔

حلاق کے جدید ریاست کے بارے میں اس بیان سے کچھ جہات اور اس کی Practical Implications کے حوالے سے اختلاف کیا جاسکتا ہے مگر اس میں ان مفکرین کے لیے غور و فکر کا سامان ہے جو جدید ریاست اور اس کے اداروں کو غیر اقداری چیز سمجھتے ہیں اور ان کو ''انسانیت'' کے مجموعی ''عمرانی ارتقاء'' کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔

اب ہم ''نصبِ امامت'' کی بحث کی طرف جانے سے پہلے یہ دیکھتے ہیں کہ ہماری روایت میں سیاست کو انسانی علم و حکمت اور انسانی ضرورتوں سے متعلق کر کے کس طرح دیکھا گیا ہے۔ سیاستِ مدینہ کو حکمت عملی کے ضمن میں ہمارے قدیم حکماء و اہل دانش سمجھتے آئے ہیں۔ حکمتِ عملی اور حکمتِ نظری کی جس تقسیم کا ہم آگے ذکر کریں گے یہ قدیم فلاسفہ کے ہاں بھی پائی جاتی ہے اور ہمارے علماء اور حکماء نے اس کے مفید ہونے کے سبب اس کو قبول کیا ہے اور اس کے تحت علوم کی تقسیم کی ہے۔

حِکمت اور سیاستِ مُدن

حکمت بہت سے معانی میں مستعمل ہے مگر اس کی ایک تعریف یہ ہے کہ حکمت حقائقِ موجودہ کے علم کو کہتے ہیں۔ وہ علم جو شے اور واقعہ کے مطابق ہو اور اس سے نفسِ انسانی کو کوئی حقیقی کمال بھی حاصل ہو۔ اس تعریف کے مطابق دیکھا جائے تو حکمت تمام علوم کو شامل ہے' کیونکہ تمام علوم میں حقائقِ موجودہ کو ہی کسی نہ کسی حیثیت سے زیرِ

بحث لایا جاتا ہے۔موجودات انسان سے تعلق کی نسبت سے دو حصوں میں منقسم ہیں:

(۱) وہ موجودات یا وہ افعال جن کے وجود کے ساتھ ہماری قدرت اور اختیار متعلق ہے یعنی وہ اختیاری ہیں۔

(۲) وہ موجودات یا وہ افعال جو ہمارے دائرہ اختیار سے باہر ہیں۔

موجودات کی دوسری قسم کو موضوع بنانے والے علم کو ''حکمتِ نظریہ'' کہتے ہیں اور اس کی تین قسمیں ہیں:

۱) الٰہیات ۲) طبیعیات ۳) ریاضیات

الٰہیات ایسی اشیاء وحقائق کا علم ہے جو ماوراءِ مادّہ وطبیعیات ہیں۔ یہ وہ حقائق ہیں جو وجودِ ذہنی میں بھی مادہ کے محتاج نہیں۔ ریاضیات میں اَعداد سے بحث کی جاتی ہے۔ خارج میں تو عدد کسی معدود کے بغیر نہیں ہوتا' مگر ذہن میں عدد کو معدود کی احتیاج نہیں' یعنی اَعداد مجرد تصوّرات ہیں۔علم طبیعیات میں ایسی اشیاء سے بحث کی جاتی ہے جو تصوّر اور خارج دونوں میں بغیر مادہ کے موجود نہیں ہوتے۔ البتہ علم طبیعیات میں ان موجودات سے جو قوانین اخذ کیے جاتے ہیں وہ ذہنی ہوتے ہیں' خارج میں ان کا وجود نہیں ہوتا۔مثلاً قانونِ علّت(۷)

موجودات کی پہلی قسم کو موضوع بنانے والے علم کو ''حکمتِ عملیہ'' کہتے ہیں اور اس کی تین قسمیں ہیں:

۱) تہذیبِ اخلاق ۲) تدبیرِ منزل ۳) سیاستِ مُدن

تہذیبِ اَخلاق میں نفس کی تہذیب اور اس کو اصلِ بندگی پر قائم رکھنے کے طریقوں سے بحث کی جاتی ہے۔ تدبیرِ منزل میں ایک گھر میں رہنے والے افراد کے باہمی معاملات کو خیر پر استوار رکھنے اور گھر کا نظام احسن طریقے پر چلانے کے طریقوں اور اصولوں کو زیرِ بحث لایا جاتا ہے۔سیاستِ مدن میں انسانوں کی ہیئتِ اجتماعیہ کو خیر اور امن پر قائم رکھنے کے اصولوں پر غور کیا جاتا ہے اور یہ کوشش کی جاتی ہے کہ انسانوں کے اجتماعی معاملات کو بہتر طریقے پر چلایا جائے اور اجتماعی مسائل کو عمدہ طریقے پر حل کیا جائے۔ یہ ایک مرکزی طاقت کے قیام کے بغیر ممکن نہیں ہے (یہیں سے نصبِ امامت کی بحث پیدا ہوتی ہے)۔اس علم میں اس بات پر بھی بحث کی جاتی ہے کہ کیا انسان اجتماعی زندگی کے ایسے اصول بنا سکتا ہے جو خیر اور افادیت دونوں کو محیط ہوں اور اس میں خیر افادیت پر غالب ہو۔یعنی وہ اصول ایسے ہوں کہ جو ایک ایسی انسانی اجتماعیت کو تشکیل دیں' جس میں فردحق اور خیر پر قائم رہ سکے اور یہ امن وامان کے بغیر ممکن نہیں۔افادیت کو یہاں صرف اس زندگی تک محدود نہ سمجھا جائے بلکہ وہ افادیت جو انسان کی کُل زندگی سے متعلق ہو کہ جس زمان ومکان میں انسان کو جتنا رہنا ہوگا اس کو اتنی ہی اہمیت دی جائے گی۔ معاد اگر لامحدود ہے تو محدود کو لامحدود سے کیا نسبت؟ افادیت کے ان معانی میں جو حیاتِ عارضی اور حیاتِ ابدی

---

(۷) جدید دور میں بے تحاشا علوم پیدا ہو چکے ہیں۔علوم میں اختصاص کا دور ہے۔ ہر ضمنی موضوع کو ایک الگ علم بنا دیا گیا ہے۔علوم کا افقی پھیلاؤ تو بہت ہے مگر گہرائی عنقا ہے۔علوم کی compartmentalization نے بہت سے مسائل کو جنم دیا ہے۔ہم نے جو یہاں تقسیم نقل کی ہے یہ قدیم طرز پر ہے مگر غور کیا جائے تو اس تقسیم کے تحت نئے پیدا ہونے والے علوم کی placement بھی ممکن ہے۔

دونوں کو شامل ہوں‘ افادیت اور خیر یکجان ہو جاتے ہیں۔ ابن خلدون خلافت کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

حمل الکافة علی مقتضی النظر الشرعی مصالحھم الاخرویة و الدنیویة الراجع الیھا

’’لوگوں کو شرعی طرزِ فکر کے مطابق چلانا جس سے ان کی آخرت کی مصلحتیں بھی پوری ہوتی ہوں اور دنیوی بھی جن کا نتیجہ آخر کار آخرت ہی کی بہتری ہوتا ہے۔(۸)

اس تعریف کا مقصد خلافت کو ملکِ طبیعی اور ملکِ سیاسی سے الگ کرنا ہے۔ ملکِ طبیعی میں مطلق العنان حکمران اپنی اغراض اور خواہشات کی بنیاد پر حکومت کرتا ہے اور رعایا کو ان کے مطابق چلنے پر مجبور کرتا ہے۔ ملکِ سیاسی میں عقل کے استعمال سے منافع اور مضارِ اجتماعی کو جانا جاتا ہے اور لوگوں کو اس کے مطابق چلایا جاتا ہے۔ یہ تقریباً وہی نظریہ ہے جو مغربی مفکرین میں سے Communitarian Liberals نے اختیار کیا ہے اور جو آزادی کے مثبت تصوّر پر یقین رکھتے ہیں۔ یعنی ہر انسان اپنی آزادی کے اس طرح سے استعمال کرنے کے طریقوں سے ضروری طور واقف نہیں ہوتا جو انفرادی اور اجتماعی انسانی بہبود کا باعث بنے‘ اس لیے اس کی آزادی کی حفاظت کے لیے اس کو آزادی کے استعمال کی ’’متعین‘‘ شکلوں اور اہداف کے بارے میں بتایا جاتا ہے۔

آیئے اب نصبِ امامت کی بحث کی طرف چلتے ہیں۔

نصبِ امامت

یہ ایک حقیقت ہے کہ اس موضوع پر ہمارے قدیم متون میں بہت زیادہ ’’اصولی‘‘ گفتگو نہیں پائی جاتی‘ زیادہ تر بحث فقہی اور عملی احکامات سے متعلق ہوتی ہے۔ شروع میں امام کے نصب کا استحسان از روئے عقل اور وجوب از روئے شرع ثابت کیا جاتا ہے۔ پھر امام کی شرائط وخصوصیات اور اس کے فرائض کو موضوع بحث بنایا جاتا ہے۔ امام سے مراد وہ سلطان وحاکمِ مطاع ہوتا ہے جو احکامِ شرعیہ کو جاری ونافذ کرتا ہے اور امن وامان اور نظم وانتظامِ سلطنت کا اس طریقے پر ذمہ دار ہوتا ہے کہ لوگوں کے لیے شریعت پر چلنا آسان ہو جائے‘ ابوابِ خیر کو زیادہ کھولا جائے اور ابوابِ شر کو حتی الامکان بند کیا جائے۔

’’سیاستہ شرعیہ‘‘ پر الگ سے کتابیں بھی موجود ہیں‘ مثلاً امام ماوردی کی ’’الاحکام السلطانیة‘‘ اور امام ابن تیمیہؒ کی ’’السیاسة الشرعیة‘‘۔ لیکن ان کا معاملہ بھی وہی ہے جیسا کہ عرض کر دیا گیا۔ کتب عقیدہ وکلام کے آخر میں بھی ’’امامت‘‘ کا مبحث پایا جاتا ہے۔ ان کتب میں ’’امامت‘‘ کے مبحث کے اِدخال کی دو وجوہات ہم ’’اصولی بحث‘‘ کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں۔ اوّل تو یہ تھی کہ ثابت کیا جائے کہ امامت اصل من اصول الدِّین نہیں ہے اور اس کا نصب خدا پر واجب نہیں ہے‘ جیسا کہ روافض کا عقیدہ ہے۔ دوسرا یہ کہ یہ ایک شرعی مسئلہ ہے‘ خالص سیاسی مسئلہ نہیں اور دین کے اجتماعی اوامر تشریعیہ کی تنفیذ اس کے بغیر ممکن نہیں۔

’’اصولی‘‘ بحث کے فقدان کی وجہ بھی ہم ذکر کر آئے ہیں کہ ہمارے یہاں یہ بحث ’’عملی‘‘ اور ’’فرعی‘‘ رہی

(۸) مقدمہ ابن خلدون‘ الباب الثالث‘ الفصل الخامس والعشرون

ہے۔ عہدِ جدید میں کچھ مسلمان مفکرین نے اس کو ''اصولی'' بنایا ہے تو یہ عہدِ جدید کے تقاضوں اور اثرات کا شاخسانہ ہے۔ عہدِ جدید میں مسلمان مفکرین نے اس پر کس انداز سے کام کیا ہے یہ ہمارا اس وقت کا موضوع نہیں ہے۔ ویسے بھی وہ بہت حد تک مغربی سیاسی اور ریاستی تصورات کا چربہ ہی ہے۔ اس وقت ہمارا مقصد یہی ہے کہ یہ واضح ہو جائے کہ ہمارے قدیم متون میں ''نصبِ امامت'' کو کس طریقے پر بیان کیا گیا ہے اور اسے کیا حیثیت دی گئی ہے۔ ہم یہاں جو اقتباسات نقل کریں گے وہ چار کتب عقیدہ وکلام سے لیے گئے ہیں۔ امام سعد الدین تفتازانی کی ''شرح المقاصد'' اور ''شرح العقائد'' سے' عضد الدین الایجی اور سیّد شریف کی ''شرح المواقف'' اور امام غزالی کی ''الاقتصاد'' سے۔ ''الاقتصاد'' کے ایک پورے باب کا ترجمہ کیا گیا ہے۔ طوالت کی وجہ سے اس باب کا صرف ترجمہ دیا جا رہا ہے۔

امام سعد الدین تفتازانی ''شرح العقائد'' کے آخر میں امامت کے مبحث کے تحت لکھتے ہیں:

ثم الاجماع علی ان نصب الامام واجب وانما الخلاف فی انہ یجب علی اللّٰہ او علی الخلق بدلیل سمعی او عقلی والمذھب انہ یجب علی الخلق سمعا لقولہ من مات ولم یعرف امام زمانہ فقد مات میتۃ جاھلیۃ ولان الامۃ قد جعلوا اھم المھمات بعد وفات النبی علیہ السلام نصب الامام حتی قدموہ علی الدفن وکذا بعد موت کل امام ولان کثیرا من الواجبات الشرعیۃ یتوقف علیہ کما اشار الیہ بقولہ

''پھر اجماع اس بات پر ہے کہ امام (اور خلیفہ) مقرر کرنا واجب ہے۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر' دلیل سمعی سے واجب ہے یا عقلی سے' اور (اہلِ حق کا) مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر دلیل سمعی سے واجب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص اس حال میں مرا کہ اسے اپنے زمانہ کے امام اور خلیفہ کا پتہ ہی نہیں وہ جاہلیت کی موت مرا' اور اس لیے کہ اُمّت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد سب سے اہم کام امام اور خلیفہ مقرر کرنے کو قرار دیا۔ حتیٰ کہ اس کو (نبی علیہ السلام کی) تدفین پر بھی مقدّم کیا۔ اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد (اس کی تدفین سے پہلے اگلا خلیفہ منتخب کیا) اور اس لیے کہ بہت سے واجباتِ شرعیہ امام پر موقوف ہیں (جو اس کے بغیر انجام ہی نہیں پا سکتے) جیسے امام نسفی (۹) نے اپنے اگلے قول میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔''

والمسلمون لا بد لھم من امام یقوم بتنفیذ احکامھم و اقامۃ حدودھم و سد ثغورھم و تجھیز جیوشھم و اخذ صدقاتھم و قھر المتغلبۃ و المتلصصۃ و قطاع الطریق و اقامۃ الجمع و الاعیاد و قطع المنازعات الواقعۃ بین العباد و قبول الشھادات القائمۃ علی الحقوق و تزویج الصغار الصغائر الذین لا اولیاء لھم و قسمۃ الغنائم و نحو ذلک من الامور التی لا یتولاھا احاد الامۃ فان قیل لم لا

---

(۹) متن امام نسفی کا ہے اور اس پر شرح امام تفتازانی کی ہے۔ دیے گئے اقتباس میں دونوں کے متون شامل ہیں۔

یجوز الاکتفاء بذی شوکة فی کل ناحیه و من این یجب نصب من له ریاسة العامة قلنا لانه یودی الی منازعات و مخاصمات مفضیة الی اختلال امر الدین والدنیا کما نشاھد فی زماننا ھذا فان قیل فلیکتف بذی شوکة له الریاسة العامة اماما کان او غیر امام فان انتظام الامر یحصل بذالک کما فی عھد الاتراک قلنا نعم یحصل بعض النظام فی امر الدنیا ولکن یختل امر الدین و ھو الامر المقصود الاھم والعمدة العظمی

''اور مسلمانوں کے لیے کوئی امام ہونا ضروری ہے جو ان پر احکام شریعت نافذ کرے اور ان پر حدود قائم کرے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے اور ان کا لشکر تیار کرے اور ان سے صدقات وصول کرے اور ظالموں' غاصبوں اور چوروں اور ڈاکوؤں کو مغلوب کرے اور جمعہ وعیدین کی نمازوں کا انتظام کرے۔ اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کا خاتمہ کرے اور حقوق پر قائم کی جانے والی شہادتیں قبول کرے اور ان نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی شادی کرے جن کا کوئی ولی نہیں۔ اور اموالِ غنیمت تقسیم کرے اور ان کے علاوہ وہ سارے کام (انجام دے) جنہیں امت کے عام افراد نہیں سنبھال سکتے۔ پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت اور طاقت والے شخص کو کافی سمجھ لینا کیوں نہیں جائز ہے اور ایسا شخص مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے جس کو (تمام بلادِ اسلامیہ پر) ریاستِ عامہ حاصل ہو۔ ہم جواب دیں گے کہ اس لیے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا جو دین اور دنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے' جیسا کہ ہم اپنے اس زمانے میں مشاہدہ کر رہے ہیں (کہ مسلمان حکمران آپس میں دست بگریباں ہیں) پھر اگر یہ کہا جائے کہ ایسے شخص کو کافی سمجھ لیا جائے جس کو تمام بلادِ اسلامیہ پر ریاستِ عامہ حاصل ہو۔ خواہ وہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط مثلاً قریشی ہونے کے ساتھ متصف ہو) یا غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط کے ساتھ متصف نہ ہو مثلاً وہ غیر قریشی ہو) اس لیے کہ (دین ودنیا کے) کاموں کا انتظام اس سے ہو جائے گا جیسا کہ (مسلمان) ترک بادشاہوں کے عہد میں تھا۔ ہم جواب دینگے کہ ہاں دنیوی امور کا کچھ انتظام (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت' اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ کا کام تو ہو جائے گا مگر دین کے کام (مثلاً جمعہ اور عید کی نمازیں قائم کرنے وغیرہ) میں خلل پڑے گا (کیونکہ ان کاموں کے لیے امام کا ہونا ضروری ہے) حالانکہ یہی (امورِ دین کا انتظام ہی امام مقرر کرنے سے) اہم مقصود ہے۔''

امام تفتازانی شرح المقاصد' الفصل الرابع فی الامامة میں لکھتے ہیں:

وھی ریاسة عامة فی امر الدین والدنیا خلافة عن النبی ﷺ و احکامه فی الفروع الا انه لما شاعت من اھل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بکثیر من القواعد ادرجت مباحثھا فی الکلام

لا نزاع فی ان المباحث الامامة بعلم الفروع الیق لرجوعھا الی ان القیام بالامامة و

نصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الکفایات وھی امور کلیۃ تتعلق بھا مصالح دینیۃ او دنیویۃ لا ینتظم الامر الا بحصولھا فیقصد الشارع تحصیلھا فی الجملۃ من غیر ان یقصد حصولھا من کل احد ولا خفاء فی ان ذلک من الاحکام العملیۃ دون الاعتقادیۃ وقد ذکر فی کتبنا الفقھیۃ انہ لا بد للامۃ من امام یحیی الدین ویقیم السنۃ وینتصف للمظلومین ویستوفی الحقوق ویضعھا مواضعھا

”یہ (امامت) دین و دنیا کے معاملات میں عمومی غلبہ وحکمرانی ہے جو اللہ کے نبی ﷺ سے خلافت کی صورت میں منتقل ہوتی ہے۔ اس مبحث کا تعلق فروعات سے ہے۔ مگر جب اہلِ بدعت کی طرف سے بہت سے فاسد اعتقادات پھیل گئے جو قواعدِ دین سے مناسبت نہیں رکھتے تھے تو اس علم (امامت) کے مباحث کو علمِ کلام میں شامل کرنا پڑا۔

اس میں کوئی دوسری رائے نہیں ہے کہ امامت کی بحث علم الفقہ ہی میں مناسب ہے اور اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قیامِ امامت اور تنصیبِ امام' جو کچھ خاص صفات کا حامل ہو' فرضِ کفایہ ہے۔ یہ ایسا کلی اور عام معاملہ ہے جس سے دینی اور دنیوی مصلحتیں متعلق ہیں۔ انتظامِ امر (دینی و دنیوی) اس کے حصول کے بغیر ممکن نہیں۔ نصبِ امامت کے امر کی مخاطب پوری امت ہے ہر ایک سے الگ الگ اس کا مطالبہ نہیں کیا گیا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ اس حکم کا تعلق عمل سے ہے عقیدہ سے نہیں۔ ہماری فقہ و قانون کی کتابوں میں یہ لکھا ہے کہ امت کے لیے ایک امام ضروری ہے جو دین کو زندہ کرے' سنت کو قائم کرے' مظلوموں کو انصاف فراہم کرے' حقوق کو پورا کرے اور حقوق کو (یا افراد و اشیاء کو) اپنے جائز مقام پر رکھے۔“

آگے لکھتے ہیں:

قال المبحث الاول نصب الامام واجب علی الخلق سمعا عندنا و عند عامۃ المعتزلۃ وعقلا عند بعضھم و علی اللہ عند الشیعۃ

الاول: الاجماع حتی قدموہ علی دفن النبی ﷺ

الثانی: انہ لا یتم الا بہ ما وجب من اقامۃ الحدود و سد الثغور و نحو ذلک مما یتعلق بحفظ النظام

الثالث: ان فیہ جلب المنافع و دفع مضار لا تحصی و ذلک واجب اجماعا فان قیل ویتضمن مضار ایضا قلنا لا یعبا بھا لقلتھا

الرابع: وجوب طاعتہ و معرفتہ بالکتاب والسنۃ وھو یقتضی وجوب حصولہ و ذلک نصبہ

”امام کا نصب مخلوق پر واجب ہے۔ یہ حکم ہمارے اور اکثر معتزلہ کے نزدیک سمع (شریعت) سے ثابت ہوتا ہے۔ کچھ معتزلہ اس کو از روئے عقل واجب مانتے ہیں۔ اہلِ تشیع کے نزدیک نصبِ امامت خدا پر واجب

ہے۔(آگے ذکر کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ حکم ان مندرجہ ذیل وجوہات سے ثابت ہوتا ہے۔)
پہلی وجہ: یہ اجماع سے ثابت ہے۔صحابہ نے نصبِ امامت کو اللہ کے نبی ﷺ کی تدفین پر ترجیح دی۔
دوسری وجہ: کیونکہ اس کے بغیر بہت سے واجبات مثلاً حدود اللہ کو قائم کرنا' سرحدوں کی حفاظت کرنا اور اور اس طرح کے دوسرے معاملات جن کا تعلق نظام (نظم و انتظام) کی حفاظت سے ہے۔
تیسری وجہ: اس میں ان گنت منافع کا حصول ہوتا ہے اور مضرتوں سے بچنا ممکن ہو جاتا ہے۔اور یہ (جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت) واجب ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ امامت کے قیام کے نتیجے میں کچھ مضرتیں بھی پیدا ہو سکتی ہیں' ہم یہ جواب دیں گے کہ قلتِ ضرر کی وجہ سے ان کو درخورِ اعتناء نہ سمجھا جائے گا۔
چوتھی وجہ: امام کی اطاعت اور معرفت از روئے کتاب و سنت واجب ہے۔ اس بات سے اس (امام) کا حصول بھی واجب قرار پاتا ہے۔اسی کو نصبِ امامت کہتے ہیں۔''

کچھ آگے جا کر امام تفتازانی انہی وجوہات کی شرح بھی بیان کرتے ہیں۔ایک مقام پر نصبِ امامت کے سبب سے جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وذلک لان الاجتماع المودی الی صلاح المعاش والمعاد لا یتم بدون سلطان قاھر یدرا المفاسد ویحفظ المصالح ویمنع مایتسارع الیه الطباع ویتنازع علیه الاطماع

''یہ اس لیے کہ ایک ایسی اجتماعیت کا قیام جو معاش و معاد دونوں کی صلاح کا باعث بنے بغیر ایک سلطانِ قاہر کے ممکن نہیں ہے۔وہ جو مفاسد کو دور کرے' مصلحتوں کا حصول ممکن بنائے اور طبیعت سے مغلوب لوگ جن کاموں کی طرف دوڑے چلے جاتے ہیں اور اہلِ حرص و طمع جن معاملات پر تنازعہ کھڑا کر دیتے ہیں ان کو اس سے روکے۔''

آگے جا کر یہ بات بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی ایک علاقے میں حکمرانوں یا مرکزی قوتوں کی کثرت ہو جائے تو یہ دُنیوی نظم و انتظام میں اختلال کا باعث بنے گا۔ پھر کہتے ہیں:

ولو اقتصرت ریاسته علی امر الدنیا لفات انتظام امر الدین الذی ھو مقصود الاھم والعمدة العظمی

''اگر غلبہ و حکمرانی امرِ دُنیوی کی درستی تک ہی محدود رہ جائے تو امورِ دینیہ کا نظم و انتظام فوت ہو جائے گا جو مقصودِ اصلی اور تمام معاملات کا ذروہ سنام ہے۔''

سید شریف' عضد الدین الایجی شرح المواقف' المرصد الرابع فی الامامة' المقصد الاول فی وجوب نصب الامام میں لکھتے ہیں:

الامامة ریاسة عامة فی امور الدین والدنیا

''امامت امورِ دینی اور امورِ دنیوی میں عمومی غلبہ و اقتدار کا نام ہے۔''

ھی خلافة الرسول ﷺ فی اقامة الدین

’’امامت اللہ کے نبی ﷺ کی پیروی وخلافت ہے دین کی اقامت کے لیے۔‘‘

درج ذیل منتخب حصّہ امام غزالی کی کتاب ’’الاقتصاد فی الاعتقاد‘‘کے بابِ ثالث کی پہلی فصل ہے۔ امام صاحب نے ان دو تین صفحات میں پوری بحث کا خلاصہ سامنے رکھ دیا ہے۔ امام صاحب کا ایک خاص انداز ایجاز واختصار کا ہے جس میں بنیادی نظری اور عملی گفتگو ہوتی ہے اور اس موضوع پر تمام مباحث کو ان بنیادی نظری اور عملی اصولوں پر سمٹا ہوا اور مرکوز دکھایا جا سکتا ہے۔ جدید طرز پر ’’فکری گفتگو‘ جس میں غیر ضروری طوالت سے کام لیا جاتا ہے خلطِ مباحث ہوتا ہے اور بہت سے الفاظ واصطلاحات کے معانی واضح نہیں ہوتے‘ اس سے امام صاحب کا کلام بلند ومنزہ ہے۔

باب وجوب نصب الامام:

ترجمہ:’’ہمارے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ ہم یہ سمجھیں کہ نصبِ امامت کا وجوب عقل سے ثابت ہے‘ کیونکہ ہم یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ وجوب کا ماخذ محض شرع ہے۔ (عقل کا) کام بس یہ ہے کہ واجب کے حوالے سے یہ بات بیان کر دے کہ اس کے کرنے میں فائدہ ہے اور اس کے نہ کرنے یا چھوڑنے میں نقصان و مضرت۔ اور اس (عقلی) پیمانے پر نصبِ امامت کے وجوب کا انکار نہیں کیا جا سکتا جبکہ اس میں بہت سے دنیوی فوائد کا حصول ہے اور بہت سی مضرتوں سے بچنا ممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن ہم اس کے وجوب پر دلیلِ قطعی شرعی قائم کریں گے اور اس کے اجماع سے ثابت ہونے پر کفایت نہیں کریں گے‘ بلکہ اجماع جس بنا پر ہے اس کو سامنے لائیں گے۔ ہم کہتے ہیں کہ امر دینی کا نظم وانتظام (نظام) صاحبِ شرع سے قطعی طور پر مقصود بالذات ہونا ثابت ہے اور یہ ایسا قطعی مقدمہ ہے کہ اس میں اختلاف کو فرض نہیں کیا جا سکتا۔ ہم اس کے ساتھ ایک دوسرا مقدمہ جوڑتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ نظامِ دینی حاصل (قائم) نہیں ہو سکتا بغیر ایک ایسے امام کے جس کی اطاعت کی جائے۔ پس ان دونوں مقدمات سے ہمارا وہ دعویٰ صحیح ثابت ہوتا ہے کہ نصبِ امام واجب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ دوسرا مقدمہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ دین کا نظام بغیر امام کے حاصل نہیں ہو سکتا تو ہم یہ جواب دیں گے کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ نظامِ دین‘ نظامِ دنیا کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اور نظامِ دنیا بغیر ایک ایسے حاکم کے جس کی اطاعت کی جائے ممکن نہیں ہے۔ بس یہ دو مقدمات ہیں ان میں سے کس سے اختلاف ہے؟

اگر یہ کہا جائے کہ تم نے یہ کیوں اور کیسے کہہ دیا کہ نظامِ دین بغیر نظامِ دنیا کے متصور نہیں‘ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ نظامِ دین تو حاصل ہی دنیا کی خرابی سے ہوتا ہے‘ کیونکہ دین و دنیا تو آپس میں ضد ہیں‘ ایک کی تعمیر میں مشغولیت دوسرے کو لازماً خراب کرے گی۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ کلام اس انسان کا ہے جو بالکل نہیں سمجھتا کہ ہم دنیا سے کیا مراد لے رہے ہیں۔ دنیا ایک مشترک لفظ ہے‘ اس کا اطلاق کبھی تو عیش وعشرت‘ لذات میں انہماک اور حاجات اور ضرورتوں سے آگے بڑھ جانے پر ہوتا ہے اور کبھی ہر اس چیز پر ہوتا ہے جس کی ضرورت انسان کو اپنی زندگی میں موت سے پہلے پیش آتی ہے۔ پہلے والا اطلاق تو ضدِ دین ہے اور دوسرا دین کی شرط ہے۔ پس اسی طرح وہ لوگ غلطی کرتے ہیں جو مشترک الفاظ کے معانی میں تمیز نہیں کر پاتے۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ دین کا نظام معرفت و عبادت سے ہے اور ان دونوں تک نہیں پہنچا جا سکتا مگر صحتِ بدن اور بقائے حیات کے اور بقدرِ ضرورت کھانے' کپڑے اور مکان کے اور آفتوں سے امن کے۔ اور قسم کھاتا ہوں کہ (آگے امام صاحب حدیث نقل کرتے ہیں) ''جس نے امن کی حالت میں صبح کی اپنے بستر پر اور اس کا بدن عافیت سے تھا اور اس کے پاس ایک دن کا کھانا بھی تھا تو گویا اس کے لیے تمام دنیا اکٹھی کر دی گئی ہے۔'' اور انسان اپنے بدن' روح' مال' مسکن اور خوراک کے اعتبار سے مکمل طور پر تو حالتِ امن میں نہیں ہو سکتا بلکہ بعض اعتبارات سے ہو سکتا ہے اور یہی مقصود ہے (ان سب میں کامل امن و اطمینان کی حالت اس دنیائے دوں میں متصور نہیں) پس دین کا نظم و انتظام ان سب اہم امور میں بقدرِ ضرورت امن کے بغیر ممکن نہیں۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو جس انسان کا اکثر وقت ظالموں کی تلواروں سے بچاؤ میں اور غلبہ کے لیے قوت کے حصول میں صرف ہو جائے تو وہ اپنے آپ کو کب اور کیسے علم اور عمل کے لیے فارغ کر پائے گا' حالانکہ یہی دونوں سعادتِ اخروی کے وسیلے ہیں۔

پس یہ ثابت ہوا کہ نظامِ دنیا بقدرِ حاجت و ضرورت نظامِ دین کی شرط ہے۔

دوسرا مقدّمہ یہ ہے کہ دنیا کا انتظام اور جان و مال کا تحفظ ایک حاکمِ مطاع کے بغیر ممکن نہیں۔ (میری اس بات کی دلیل کے طور پر) تم ان اوقاتِ فتن کا مشاہدہ کر سکتے ہو جب حکمرانوں اور سلاطین کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ اگر یہ حالات برقرار رہے اور کسی دوسرے حاکم یا سلطان کے نصب سے اس کا تدارک نہ کیا جائے تو تلواریں نکل آتی ہیں اور فتنہ و غارت گری بڑھ جاتی ہے۔ اس کے ساتھ اشیائے خور و نوش (عدمِ انتظام کی وجہ سے) کی کمی' مال مویشی کی ہلاکت اور صنعتوں کا تباہ ہونا بھی شامل ہو جاتا ہے۔ جس کے ہاتھ جو چیز لگتی ہے اُچک لے جاتا ہے۔ اور اگر کوئی زندہ بچ بھی گیا تو اس کے پاس علم و عبادت کے لیے فراغت میسّر نہیں ہوتی اور اکثر تو تلواروں کے سائے تلے ہلاک ہو جاتے ہیں۔ (امام صاحب اپنے زمانے کے حوالے سے ان واقعات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جب ایک بادشاہ کے مرنے پر مدّعینِ سلطنت و بادشاہت تلواریں لے کر نکل آتے تھے' بہت افراتفری کا سماں ہوتا تھا اور دنیا کا نظام درہم برہم ہو جاتا تھا۔ اب انتقالِ اقتدار کے کچھ ''پُرامن'' طریقوں کے آنے کے بعد اس طرح کے معاملات تو کم ہی پیش آتے ہیں (اگرچہ یہ انتقالِ اقتدار کا ''پُرامن طریقہ'' بدترین تشدد' استحصال اور قتل و غارت کے بعد پوری دنیا پر بالجبر نافذ کیا گیا ہے۔) مگر استحصال اور نظمِ دنیوی کی خرابی دائم رہتی ہے' کیونکہ اس طریقے سے حکومتیں بدلتی ہیں ریاست نہیں اور نظامِ اقتدار وہی قائم رہتا ہے جس کے ہوتے ہوئے علم و عبادت کے لیے فراغت اسی طرح مشکل ہوتی ہے جس طرح امام صاحب بیان کر رہے ہیں۔)

اسی وجہ سے یہ کہا گیا کہ دین اور سلطان توام (ایک گاڑی کے دو پہیوں کی طرح) ہیں۔ (سلطان سے مراد ایک شخصیت بھی ہے اور دین کا غلبہ اور قوت بھی ہے۔) اسی لیے یہ کہا جاتا ہے کہ دین بنیاد ہے اور سلطان اس کا محافظ۔ جس کی بنیاد مضبوط نہ ہو وہ منہدم ہو جاتا ہے اور جس کی دیکھ بھال کرنے والا کوئی نہ ہو وہ ضائع ہو جاتا ہے۔

بنیادی بات یہ ہے کہ کوئی بھی عاقل اس بات میں شک نہیں کرے گا کہ چونکہ خلقِ خدا میں مختلف طبقات

پائے جاتے ہیں اور ان کی خواہشات مختلف اور آراء متباین ہیں' اگر ان کو اور ان کی آراء کو آزاد چھوڑ دیا جائے اور ان کے لیے کوئی ایسی رائے نہ ہو جس کی سب پیروی کریں اور وہ ان کو جمع کرے تو ہر بندہ دوسرے کی وجہ سے ہلاکت میں جا پڑے گا۔ اور یہ مرض ہے جس کا کوئی علاج نہیں' مگر یہ کہ ایک سلطانِ قاہر ہو جس کی اطاعت کی جائے اور وہ سب آراء کو جمع کر سکے۔

پس یہ ظاہر و باہر ہے کہ نظم و انتظامِ (نظامِ) دنیوی کے لیے اطاعتِ سلطان ضروری ہے' اور نظامِ دنیا ضروری ہے نظامِ دین کے لیے اور نظامِ دین ضروری ہے کامیابی و سعادتِ اخروی کے لیے اور یہ انبیاء کا قطعی اور واضح طور پر مقصود ہے۔ پس نصبِ امام کا وجوب ضروریاتِ شرعی میں سے ہے جس کو چھوڑنے کی کوئی گنجائش نہیں۔''

نتائج:

مندرجہ بالا بحث اور حوالوں سے ہم یہ نکات سمجھ سکتے ہیں:

(۱) ''قومی ریاست'' ایک جدید تصوّر ہے اور جدیدیت کی پیداوار ہے۔ ایک خاص جغرافیہ میں اس نے جنم لیا ہے۔ اس جغرافیہ سے اس کی ''برآمد'' بذریعہ استعمار (Colonial Expansion) ہوئی ہے۔ یہ انسانیت کے کسی مفروضہ ''عمرانی ارتقاء'' کا نتیجہ نہیں ہے۔

(۲) نصبِ امامت کی بحث میں جدید مغربی تصوّرات حقوقِ انسانی و انسانی حاکمیت کا کوئی تصوّر نہیں ملتا جبکہ جدید ریاست و سیاست کی پوری عمارت ہی اس پر تعمیر ہوئی ہے۔

(۳) دنیوی نظم و انتظام بھی امامت کی بحث میں مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ مقصود بالتبع یا بالعرض ہے۔ مقصودِ اعلیٰ و اصلی دین پر عمل اور تنفیذ احکامِ تشریعیہ ہے۔ یعنی دین دنیوی نظم و انتظام کے لیے نہیں آیا بلکہ دنیوی نظم و انتظام اور امن و امان کی حاجت اس لیے ہے کہ اس کے بغیر مکمل دین پر عمل ممکن نہیں۔

(۴) نصبِ امامت کا جدید تصوّر انسانی آزادی اور اس کی حفاظت سے کچھ تعلق نہیں' جبکہ معاہدۂ عمرانی کے نتیجہ میں وجود میں آنے والی مرکزی قوتِ قاہرہ یعنی ریاست کو اساسی نظریاتی توجیہہ یہی تصوّر فراہم کرتا ہے۔

(۵) تقنین (legislation) کا اختیار امام کے پاس نہیں (مباحات کے دائرہ میں ہے مگر یہاں کلی اختیار کی بات ہو رہی ہے) اس کا کام تنفیذِ احکام ہے' وہ احکامات جو قرآن و سُنّت کی واضح نصوص سے اخذ ہوتے ہیں' اور انسانوں کے باہمی معاملات کی دیکھ بھال ہے۔ جدید ریاست legislation کا مکمل اختیار اپنے پاس رکھتی ہے اور Absolutely Sovereign ہے۔

(۶) دین ایک انفرادی مسئلہ نہیں۔ اجتماعیت دین کا جزوِ لاینفک ہے مگر اجتماعیت بھی اپنی ذات میں مقصود نہیں بلکہ اس لیے مقصود ہے کہ انسان کے لیے خدا کی عبادت و معرفت کو ممکن بنایا جائے۔ یعنی اس کا ماحول پیدا کیا جائے تاکہ خدا کی رضا اور سعادتِ اخروی کا حصول ممکن ہو سکے۔

(۷) تصوّراتِ ریاست و سیاست کو ہمارے ہاں اصولی بحث کا موضوع بنانا اس لیے ممکن نہ تھا کہ ہمارا اجمالی

تصوّرِ انسان مرکز نہیں ہے۔ جدیدیت انسان پرستی (Humanism) کا ہی دوسرا عنوان ہے۔ جدیدیت ہی کے بطن سے جدید ریاست و سیاست کا تولد ہوا ہے۔

(۸) امامت کی بحث میں معاہدۂ عمرانی یا اس سے ملتے جلتے کسی تصوّر کا کوئی تذکرہ نہیں۔ (ہمارے بعض جدید علماء و مفکّرین نے Social contract کو Islamise کرنے کی کوشش کی ہے کہ تمام انسانوں کو خلافت حاصل ہے، وہ اپنے اس حق خلافت کو ایک معاہدے کے ذریعے ایک امام کے سپرد کر دیتے ہیں۔[۱۰]
اس قسم کی کوئی بات ہماری روایت میں نہیں پائی جاتی بلکہ اس سے قطعی متضاد تصوّرات ضرور پائے جاتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ امام کے نصب میں ایک عام آدمی کا کوئی عمل دخل نہیں، یہ اہلِ حل وعقد کی بیعت ہی سے ہوتا ہے۔

(۹) نصبِ امامت اُمّت کی اجتماعی ذمہ داری ہے۔ یہ بات واضح طور پر مندرجہ بالا اقتباسات سے معلوم ہوتی ہے۔ یہاں سے ان حضراتِ متجددین کا بھی ردّ ہوتا ہے جو اس کو اُمّت کی ذمہ داری نہیں سمجھتے اور اجتماعی احکاماتِ تشریعی کا مخاطب و مکلّف صرف حاکم کو قرار دیتے ہیں اور اس کے غیاب کی حالت میں اس کے نصب کو اُمّت پر واجب نہیں جانتے۔ لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ علماء وجوبِ نصبِ امام کے ساتھ امکان اور اختیار کی شرط بھی لگاتے ہیں، یعنی اگر ممکن ہو اور اختیار میں ہو تو پھر واجب ہے۔ جیسا کہ امام الحرمین ابوالمعالی الجوینی اپنی کتاب غیاث الامم من التیاث الظلم (امتوں کا تحفظ ظلم کی آلودگیوں سے۔ یہ امامت و سیاست کے موضوع پر ایک شاندار کتاب ہے) میں فرماتے ہیں کہ فنصب الامام عند الامکان واجب۔

(۱۰) خلافت ونصبِ امامت اُمّت کے ذمے واجب ہے، کیونکہ یہ ایک واجب کا مقدّمہ ہے۔ اور وہ واجب تنفیذِ احکاماتِ تشریعیہ ہے۔ لایتم الواجب الا بہ فھو واجب (جس کام کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہو سکے تو وہ بھی واجب قرار پاتا ہے۔)

تلك عشرة كاملة

❁❁❁

---

(۱۰) بہرحال یہ ایک جدید تعبیر ہے جس پر کچھ اشکال وارد ہوتے ہیں اور اسے کچھ شرائط کے ساتھ قبول بھی کیا جا سکتا ہے کیونکہ السیاسۃ الشرعیۃ کے معاملات اجتہادی ہیں۔ یہاں فوراً حق و باطل کا فیصلہ صادر نہیں کیا جا سکتا۔ مگر ہمارا المیہ یہ ہے کہ ایسے معاملات میں ہمارا جدید اجتہاد، مغربی استعماری تصوّرات ونظریات کی اسلام کاری میں صرف ہوتا ہے۔ تصوّرات و مفاہیم کسی خلا میں موجود نہیں ہوتے بلکہ اپنا ایک اقداری اور مابعد الطبیعیاتی سیاق و سباق رکھتے ہیں۔ اس طرح کے مغربی تصوّرات ونظریات کی ''درآمد'' بذریعہ اجتہاد جن میں فوری اعتراض کی وجہ بظاہر معلوم نہیں ہو رہی ہوتی، دین کے مفاہیم اور نظامِ مراتب میں ایک غیر محسوس سی تبدیلی لے آتے ہیں جس کا اس وقت ادراک نہیں ہوتا مگر کچھ عرصے میں اس کے اثرات ونتائج ظاہر ہوتے ہیں۔

مباحثِ عقیدہ (۱۰)

مؤمن محمود

اللہ خالق' اَفعالِ مخلوقات ہے

اہلِ سُنّت کے ہاں صفتِ قدرت تمام ممکنات سے متعلق ہے' یعنی کوئی ممکن ایسا نہیں ہے کہ جو اللہ کی صفتِ قدرت سے پیدا نہ ہو رہا ہو۔ اس کے بہت سے دلائل ہیں۔ اللہ خالق کل شیء اور اسی طرح بہت سی نصوص ہیں۔ لیکن معتزلہ نے یہاں اختلاف کیا ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ کچھ ممکنات ایسے ہیں کہ جن سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی قدرت بلاواسطہ متعلق نہیں ہوتی بلکہ بالواسطہ ہوتی ہے اور وہ ہیں انسان کے اعمال۔ انسانی اعمال اللہ کی قدرتِ قدیمہ سے برآمد نہیں ہوتے بلکہ انسان کی قدرتِ حادثہ سے برآمد ہوتے ہیں۔ معتزلہ کا مشہور موقف ہے کہ وہ خلقِ اعمال کے قائل نہیں ہیں جبکہ اہلِ سُنّت خلقِ اعمال کے قائل ہیں' اس معنی میں کہ جو شے بھی ہے چاہے وہ فعل ہو چاہے وہ عین ہو (عین کوئی شے ہے جو حسی ہے' جسدی ہے) سب کے سب اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ یہ اہلِ سُنّت کا موقف ہے جس سے معتزلہ نے اختلاف کیا ہے۔

امام بیہقی نے ''کتاب الاعتقاد'' میں ایک باب قائم کیا ہے: القول فی خلق الافعال کہ افعال کی تخلیق کے بارے میں اہلِ سُنّت کا قول کیا ہے۔ اس حوالے وہ کچھ آیات لے کر آتے ہیں۔ ہمارے سامنے وہ آیات بھی آ جائیں گی کہ جس کے ذریعے اہلِ سُنّت استدلال کرتے ہیں کہ انسانی اعمال کا خالق بھی اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہے۔ سب سے پہلے وہ کہتے ہیں:

﴿ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ ۚ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوْهُ ۚ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَّكِيْلٌ ﴿١٠٢﴾﴾ (الانعام)

''وہ ہے اللہ تمہارا رب! اُس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ ہر شے کا پیدا کرنے والا ہے' پس تم اُسی کی بندگی کرو۔ اور وہ ہر شے کا کارساز ہے۔''

آگے فرماتے ہیں: ''فدخل فیه الاعیان و الافعال من الخیر و الشر'' کہ اس میں افعال و اعیان دونوں داخل ہیں' کیونکہ شے کی لغوی تعریف میں فعل بھی ہوتا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ نے شے پیدا کی تو اگر آپ لغت کے اعتبار سے کہیں: فعلت شیئًا مَیں نے کچھ کیا' تو یہاں شیئا میرا فعل ہے۔ فعل پر بھی شیء کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ چنانچہ شَیْء میں تمام موجودات بھی شامل ہیں اور انسانی افعال بھی۔ اور تفسیر کا قاعدہ یہ ہے کہ آپ بغیر کسی دلیل کے تخصیص نہیں کر سکتے' یعنی جب فرمایا: خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ اور معتزلہ ہم سے آ کر کہیں کہ کُلّ شَیْء میں انسانی اعمال داخل نہیں ہیں' انسانی اعمال کا خالق خود انسان ہے تو ہم کہیں گے یہ تخصیص کسی دلیل کی بنیاد پر ہونی چاہیے اور وہ

دلیل اتنی قوی نہیں ہے بلکہ وہ شبہات ہیں جس کی بنیاد پر تم ان آیات کے عموم میں تخصیص کر رہے ہو۔

اس کے بعد فرماتے ہیں' سورۃ الرعد کی آیت ہے: ﴿ اَمۡ جَعَلُوۡا لِلّٰہِ شُرَکَآءَ خَلَقُوۡا کَخَلۡقِہٖ فَتَشَابَہَ الۡخَلۡقُ عَلَیۡہِمۡ ؕ ﴾ (آیت ١٦) ''کیا انہوں نے اللہ کے ایسے شریک ٹھہرا لیے ہیں جنہوں نے تخلیق کی ہے اُس کی تخلیق کی طرح' تو یہ تخلیق اُن پر مشتبہ ہوگئی ہے؟'' یعنی دلیل یہ ہے کہ اللہ کے سوا کوئی ایسا نہیں ہے جس نے کوئی تخلیق کی ہو جس طرح اللہ نے تخلیق کی۔ اگر ایسا ہو جاتا تو گویا مشرکینِ مکّہ کے پاس دلیل ہوتی کہ وہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت کر لیں۔ کیونکہ جو خالق ہے وہی معبود ہونا چاہیے۔ اگر اللہ کے سوا کوئی خالق ہوتا تو یقیناً اس کی عبادت کی کوئی نہ کوئی دلیل مل جاتی۔ تو جب کسی شریک نے کوئی تخلیق نہیں کی تو اللہ کے سوا عبادت بھی کسی کی نہیں ہونی چاہیے۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی اگر اللہ کے سوا کوئی اور خالق ہوتا کسی بھی شے کا تو یہ آیت اپنے عموم پر باقی نہ رہتی۔ اور اس کے بعد فرمایا: ﴿ قُلِ اللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیۡءٍ ﴾ کہ ہر شے کا خالق اللہ ہے۔ اس کے بعد کہتے ہیں: فنفی ان یکون خالق غیرہ ونفی ان یکون شیء سواء غیر مخلوق یعنی اس بات کا بھی انکار کر دیا کہ اللہ کے سوا کوئی اور خالق ہو اور اس بات کا بھی انکار کر دیا کہ کوئی شے اللہ کی مخلوق نہ ہو۔ اب دلیل دیتے ہیں: فلو کانت الافعال غیر مخلوقۃ لکان اللہ خالق بعض الاشیاء دون جمیعا کہ اگر اللہ کے سوا بھی کوئی خالق ہوتا یا انسانی افعال اللہ کی مخلوق نہ ہوتے تو یقیناً اللہ کے سوا خالق کا اثبات ہو جاتا اور یہ اس آیت کی تفسیر اور فہم کے خلاف ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر مَیں اپنے عمل کا خالق خود ہوں گا تو یقیناً میرے اس عمل کا خالق خدا نہ ہوا۔ تو گویا یہ بات ثابت ہوگئی کہ کچھ چیزیں ایسی ہیں جو غیر اللہ نے پیدا کی ہیں۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ انسانی اعمال ہوں یا اعیان ہوں سب کا خالق اللہ ہے۔

اس کے بعد ایک عقلی دلیل دیتے ہیں' بلکہ عقلی سے زیادہ تھوڑی جذباتی دلیل ہے۔ کہتے ہیں: معلوم ان الافعال اکثر من الاعیان یہ بات معلوم ہے کہ جو چیزیں ہمیں نظر آرہی ہیں' مثلاً سات ارب انسان ہیں تو سات ارب انسانوں سے ان کے افعال زیادہ ہیں۔ یعنی سات ارب انسان مستقل فعل کر رہے ہیں' کوئی ہاتھ ہلا رہا ہے' کوئی بول رہا ہے' کوئی پی رہا ہے' کوئی چل رہا ہے' کوئی سوچ رہا ہے۔ گویا انسانی اعمال تو کثرت میں ہیں اور اگر انسان اپنے اعمال کا خالق ہوتا تو وہ شے جو اللہ کی تخلیق سے نکل جاتی اور زیادہ ہوتی اس سے کہ جو اللہ کی تخلیق میں داخل ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ تو اعیان کا خالق ہے' اجساد کا خالق ہے' افعال کا خالق نہیں ہے اور افعال اجساد سے زیادہ ہیں تو زیادہ چیزیں اللہ کی تخلیق سے خارج ہو جائیں گی۔ فرمایا: ایسا تو ہو نہیں سکتا اور یہ خَالِقُ کُلِّ شَیۡءٍ میں تخصیص ہوگئی۔ پھر ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ سب سے اشرف شے جو اس کائنات میں ہے وہ اللہ پر ایمان لانا' اللہ سے محبت کرنا' اللہ سے ڈرنا' اللہ کی عبادت کرنا ہے اور یہ سب کے سب انسانی اعمال ہیں۔ اگر ان انسانی اعمال کو تم اللہ کی مخلوق قرار نہیں دو گے تو کائنات میں سب سے اشرف شے اللہ کی مخلوق نہیں رہے گی اور یہ قول قابلِ قبول نہیں ہے۔

اس کے بعد مشہور ترین آیت نقل کرتے ہیں جس سے اہلِ سُنّت استدلال کرتے ہیں اور یقیناً وہ استدلال بہت قوی ہے۔

﴿ قَالَ اَتَعۡبُدُوۡنَ مَا تَنۡحِتُوۡنَ ﴿۹۵﴾ وَاللّٰہُ خَلَقَکُمۡ وَمَا تَعۡمَلُوۡنَ ﴿۹۶﴾ ﴾ (الصافات)

''(حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنی قوم سے خطاب کر رہے ہیں) فرمایا: کیا تم عبادت کرتے ہو ان کی جن کو تم خود

تراشتے ہو؟ حالانکہ (واوٴ حالیہ ہے) اللہ نے تمہیں بھی پیدا کیا ہے اور تمہارے اعمال کو بھی پیدا کیا ہے۔‘‘

﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ۝﴾ (لغوی بحث)

اس کی دو نحوی ترکیبیں ہو سکتی ہیں اور دونوں میں اہل سُنّت ہی کی دلیل ہے۔ ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ﴾ ’’اللہ نے تمہیں پیدا کیا‘‘ یعنی ہمارے جسموں کو۔ اس میں تو ہمارے اور معتزلہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہم کس کی مخلوق ہیں۔ ہم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ اختلاف آیت کے اگلے ٹکڑے میں ہے: ﴿وَمَا تَعْمَلُوْنَ﴾ اب یہ ما موصولہ بھی ہو سکتا ہے اور مصدریہ بھی۔ ما کی بہت سی اقسام ہیں: ما نافیہ‘ ما مصدریہ‘ ما موصولہ‘ ما زائدہ وغیرہ۔ یہاں ما موصولہ ہے۔ موصولہ اس ما کو کہتے ہیں جو الذی کے معنی میں ہو۔ اور ما مصدریہ اس کو کہتے ہیں کہ جس کے بعد جو فعل آ رہا ہے‘ چاہے وہ ماضی ہو یا مضارع‘ وہ مصدری معنی میں چلا جاتا ہے۔ تو ما مصدریہ جب تَعْمَلُوْنَ پر آئے گا تو اس تَعْمَلُوْنَ کی جگہ آپ عمل بھی رکھ سکتے ہیں۔ اب ہم پہلے ترجمہ کرتے ہیں ما مصدریہ کے اعتبار سے: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ﴾ ’’جبکہ اللہ نے پیدا کیا ہے تمہیں بھی‘‘ ﴿وَمَا تَعْمَلُوْنَ﴾ ’’اور جو کچھ تم بناتے ہو (اس کو بھی)۔‘‘ یعنی عملکم اللہ نے تمہیں بھی اور تمہارے عمل کو بھی پیدا کیا۔ تو یہ بالکل واضح ہے کہ اللہ تمہارا بھی خالق ہے اور تمہارے عمل کا بھی خالق ہے۔ یہ اہلِ سُنّت کی قوی ترین نقلی دلیلوں میں سے ہے۔ عقلی دلائل تو بہت سے ہیں۔ لیکن انہوں نے کہا کہ قرآن مجید کی یہ آیت بھی قریب قریب نص ہے اس مسئلے پر کہ اللہ تعالیٰ انسانی اعمال کا خالق ہے اور احادیث تو بہت کثرت سے ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ انسانی عمل اللہ کی مشیت اور اللہ کے علم سے خارج نہیں ہوتا۔

دوسری ترکیب ہے کہ ہم کہیں: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ﴿٩٦﴾﴾ میں ما موصولہ ہے الذی کے معنی میں تو یہ ما موصولہ مفعول بہٖ مقدّم ہو جائے گا تعملون کا۔ اس اعتبار سے ترجمہ یوں ہو گا کہ ’’اللہ نے تمہیں پیدا کیا اور جو تم اپنے عمل کے ذریعے شے بناتے ہو (اس کو بھی)‘‘ وہ بھی اللہ کی مخلوق ہے۔ پہلے ترجمے میں تراشنے کا عمل بھی اللہ کی خلق ہے اور دوسرے ترجمے میں بتایا کہ جو تم تراش کر شے بنا لیتے ہو وہ بھی تمہاری مخلوق نہیں ہوتی‘ بلکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہی کی مخلوق ہے۔ یعنی تمہارے ہاتھ سے بننے والی جتنی بھی ایجادات ہوں‘ جو بھی تم بناتے ہو‘ تراشتے ہو‘ سنوارتے ہو وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہی کی مخلوق ہیں۔ دونوں اعتبارات سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ اگر تمہارے ہاتھ سے نکلنے والی شے اللہ کی مخلوق ہے تو یقیناً تمہارا یہ عمل بھی اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہی کی تخلیق ہے۔

معتزلہ کا کمزور استدلال

یہ ایک مشہور آیت ہے جس کے ذریعے اہل سُنّت نے اس مسئلے پر استدلال کیا ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ کیا معتزلہ کو یہ آیت نظر نہیں آئی؟ نظر آئی ہے لیکن انہوں نے ایک تاویل کر لی۔ اس تاویل کی وجہ سے معتزلہ کو کسی نے کافر نہیں کہا۔ وہ قرآن یا کسی حدیث کا انکار نہیں کر رہے ہوتے‘ بلکہ کچھ تاویل لے آتے ہیں‘ چاہے وہ تاویل عربی زبان میں بعید ہو اور اتنی مناسب نہ ہو‘ لیکن پھر بھی ایک ادنیٰ گنجائش کی وجہ سے ان سے کفر کا حکم زائل ہو جاتا ہے۔ انہوں نے بہت سی تاویلیں کیں۔ ایک تاویل یہ کی کہ ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ﴿٩٦﴾﴾ ’’اللہ نے تمہیں پیدا کیا ہے اور تم نے تو یہ عمل نہیں کیا نا‘‘۔ یعنی انہوں نے ما نافیہ کر دیا۔ یہاں ما موصولہ اور ما مصدریہ کی بجائے انہوں نے کہا کہ

ما نافیہ ہے۔ جیسے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے دوسری جگہ فرمایا:

﴿اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِّمَّا عَمِلَتْ اَيْدِيْنَآ اَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مٰلِكُوْنَ ﴿٧١﴾﴾ (یٰسٓ)

''کیا انہوں نے غور نہیں کیا کہ ہم نے اپنے ہاتھوں کی بنائی ہوئی چیزوں میں سے ان کے لیے چوپائے پیدا کر دیے' جن کے اب یہ مالک بنے پھرتے ہیں۔''

یہاں بھی اللہ سبحانہ وتعالیٰ فرما رہے ہیں کہ ہم نے تمہیں بنایا ہے' تم اپنے خالق تو نہیں ہو۔

﴿اَمْ خُلِقُوْا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ اَمْ هُمُ الْخٰلِقُوْنَ ﴿٣٥﴾﴾ (الطور)

''کیا یہ بغیر کسی کے بنائے ہوئے خود بن گئے ہیں یا یہ خود ہی خالق ہیں؟''

﴿وَمَا عَمِلَتْهُ اَيْدِيْهِمْ ۭ﴾ (یٰسٓ:٣٥) ''اور یہ سب ان کے ہاتھوں نے تو نہیں بنایا۔''

یعنی یہ سارا کچھ ہم نے کیا' ان کے ہاتھوں نے نہیں کیا۔ اللہ تعالیٰ نفی کر رہے ہیں اور فرما رہے ہیں کہ یہ سب مخلوق اللہ کی ہے۔ انسان کو بھی اللہ نے پیدا کیا اور کائنات کو بھی۔ لیکن یہاں معتزلہ کی بات تھوڑی سی بعید از قیاس بن رہی ہے' کیونکہ ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ﴿٩٦﴾﴾ میں اگر یہ تاویل ہوتی کہ یہاں ما نافیہ ہوتا تو زیادہ مناسب ماضی کا صیغہ لانا تھا کہ وَاللّٰہ خلقکُمْ وَمَا عَمِلْتُمْ اور تم نے نہیں کیا تھا۔ یہ اب وما تعملون میں مضارع کا صیغہ استمرار کے اوپر دلالت کر رہا ہے کہ یہ شے بھی مستقل جاری ہے۔ تو گویا جو بھی تم مستقل بنا رہے ہو یا کوئی عمل کر رہے ہو وہ بھی اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی تخلیق ہے۔ بہرحال یہ تو ایک لغوی بحث ہے' لیکن آپ کے سامنے یہ بات آگئی ہوگی کہ اہلِ سُنّت کی دلیل یہاں اللہ کے فضل سے قوی ہے اور یہ آیت اس مسئلے میں نص تو نہیں ہے کہ اس میں تاویل کا احتمال نہ ہو لیکن اس کے اندر ایک قوی اشارہ موجود ہے اور یہ قریب النص ضرور ہے۔

اگلی آیت یہ نقل کرتے ہیں:

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ﴿١٠١﴾﴾ (الانعام)

''اور اُس نے تو ہر شے کو پیدا کیا ہے' اور وہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔''

دونوں چیزیں بالکل ایک ساتھ لائے ہیں کہ جس طرح کوئی شے اللہ کے علم سے خارج نہیں ہے اسی طرح کوئی شے اللہ کی تخلیق سے خارج نہیں ہے۔ یعنی ایک ہی آیت میں دونوں چیزوں کو جمع کیا کہ ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ﴿١٠١﴾﴾ میں تخصیص نہیں ہے اسی طرح ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۚ﴾ میں بھی کسی قسم کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ جس طرح کوئی شے اللہ کی تخلیق سے خارج نہیں ہے بعینہ اسی طرح کوئی شے اللہ کے علم سے خارج نہیں ہے۔

پھر ایک اور بہت خوبصورت دلیل دیتے ہیں:

﴿وَاَسِرُّوْا قَوْلَكُمْ اَوِ اجْهَرُوْا بِهٖ ۭ اِنَّهٗ عَلِيْمٌۢ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ ﴿١٣﴾ اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ۭ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ ﴿١٤﴾﴾ (الملک)

''اور (دیکھو!) چاہے تم اپنی بات کو چھپا کر بیان کرو یا بلند آواز سے بیان کرو (وہ اس کو جانتا ہے)۔ وہ تو اس سے بھی واقف ہے جو تمہارے سینوں کے اندر پنہاں ہے۔ کیا وہی نہ جانے گا جس نے پیدا کیا ہے؟ اور وہ بہت باریک بین ہے' ہر شے کی خبر رکھنے والا ہے۔''

یہ بہت دقیق نکتہ ہے' کیونکہ پہلے انسانی اعمال کا ذکر کیا کہ ﴿وَاَسِرُّوْا قَوْلَكُمْ﴾ اپنے قول کو چھپالو' ﴿اَوِاجْهَرُوْا بِهٖ﴾ یا ظاہر کردو' دونوں صورتوں میں ﴿اِنَّهٗ عَلِيْمٌۢ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ ⑬﴾ اللہ تو سینوں کے حالات سے بھی واقف ہے۔ پھر دلیل پیش کی: ﴿اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ۭ﴾ ''جو پیدا کرتا ہے وہی نہ جانے گا؟'' کس شے کو جاننے کی بات ہو رہی ہے؟ انسانی قول کو! چاہے چھپالو چاہے ظاہر کرو۔ دلیل یہ ہوئی کہ انسان کا قول اللہ سے مخفی نہیں ہے' کیونکہ وہ اللہ کی تخلیق ہے۔ گویا مطلب یہ ہے کہ تم اپنے اعمال کو اللہ سے چھپا اس لیے نہیں سکتے کہ اللہ ہی تو تمہارے اعمال کا خالق ہے' لہٰذا وہی نہیں جانے گا تو کون جانے گا!

اسی طرح ایک اور دلیل سورۃ النجم کی آیت ہے: ﴿وَاَنَّهٗ هُوَ اَضْحَكَ وَاَبْكٰى ﴿٤٣﴾ وَاَنَّهٗ هُوَ اَمَاتَ وَاَحْيَا ﴿٤٤﴾﴾ ''اور (اللہ ہی) وہ ذات ہے جو ہنساتا بھی ہے اور رلاتا بھی۔ اور وہی مارتا بھی ہے اور زندہ بھی کرتا ہے۔'' موت وحیات میں بات واضح ہے' اس میں معتزلہ کو بھی کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اللہ ہی زندہ کرتا ہے' اللہ ہی مارتا ہے۔ اختلاف انسانی اعمال کے بارے میں ہے۔ ضحك (ہنسنا) اور بکی (رونا) انسانی اعمال میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان افعال کی نسبت بھی اپنی طرف کی ہے کہ وہی ہنساتا ہے اور وہی رُلاتا ہے۔

ایمان اور کفر اللہ کی مخلوق ہیں

اب اس پر امام بیہقی استدلال فرماتے ہیں کہ دیکھو انسان کا ہنسنا اور انسان کا رونا اللہ ہی نے پیدا کیا ہے۔ اس کے بعد کہتے ہیں کہ کئی دفعہ کافر ہنستا ہے' خوش ہوتا ہے کسی مسلمان کو قتل کر کے اور کئی دفعہ وہ روتا ہے اس وجہ سے کہ مسلمان اس پر غالب آ گئے۔ یعنی کافر کا ہنسنا کفر ہوا اور کافر کا رونا بھی کفر ہوا۔ کیونکہ وہ مسلمان کے غالب آنے پر رو رہا ہے تو یہ رونا کفر کی علامت ہے۔ اگر وہ مسلمان کو قتل کر کے خوش ہو رہا ہے تو یہ خوشی بھی کفر کی علامت ہے۔ اس کے مقابلے میں مسلمان اگر کافروں پر غالب آ جائے تو وہ خوش ہوتا ہے اور اگر کافر اُس پر غالب آ جائیں تو وہ روتا ہے۔ مسلمان کا ہنسنا اور رونا ایمان ہے' کافر کا ہنسنا اور رونا کفر ہے۔ اس آیت سے دلیل بناتے ہیں کہ گویا ایمان اور کفر بھی اللہ کی مخلوق ہے۔ کیونکہ جب ﴿اَضْحَكَ وَاَبْكٰى ﴿٤٣﴾﴾ کہہ دیا' تو ہنسنا اور رونا کبھی ایمان کی وجہ سے ہوتا ہے' کبھی کفر کی وجہ سے ہوتا ہے' دونوں صورتوں میں انسانی عمل برآمد ہوتا ہے اور دونوں صورتوں میں ان دونوں اعمال کا خالق اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہے۔ یہاں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ایمان اور کفر کا خالق بھی اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہے۔

اسی طرح ایک اور آیت لے کر آئے ہیں:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوْهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ ۠ وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى ۚ﴾

(الانفال: ۱۷)

''پس (اے مسلمانو!) تم نے انہیں قتل نہیں کیا' بلکہ انہیں اللہ نے قتل کیا۔ اور جب آپؐ نے (ان پر کنکریاں) پھینکی تھیں تو وہ آپؐ نے نہیں پھینکی تھیں بلکہ اللہ نے پھینکی تھیں۔''

میدانِ بدر میں جب رسول اللہ ﷺ نے مٹی اٹھا کر پھینکی اور کہا: ((شَاهَتِ الْوُجُوْهُ)) چہرے بگڑ جائیں تو وہ آپ ﷺ نے نہیں پھینکی تھی بلکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے پھینکی تھی۔ پھر اسی طرح سورۃ الواقعہ کی آیت نقل کرتے ہیں:

﴿ءَاَنۡتُمۡ تَزۡرَعُوۡنَہٗۤ اَمۡ نَحۡنُ الزّٰرِعُوۡنَ ﴿۶۴﴾ لَوۡ نَشَآءُ لَجَعَلۡنٰہُ حُطَامًا فَظَلۡتُمۡ تَفَکَّہُوۡنَ ﴿۶۵﴾﴾

’’کیا تم اسے اُگاتے ہو یا ہم اُگانے والے ہیں؟ اگر ہم چاہیں تو اسے چورا چورا کر دیں‘ پھر تم بیٹھے رہو باتیں بناتے ہوئے۔‘‘

یہاں بھی زراعت کا جو فعل ہے اس کی نسبت اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی ذات کی طرف کی‘ حالانکہ انسان یہ کام کر رہا ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ انسان کا عمل بھی اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی تخلیق ہے۔

پھر آپ کو معلوم ہے کہ خیر اور شر دونوں اللہ کی مخلوق ہیں اور اس کے بھی بہت سے دلائل ہیں۔ احادیث تو بالکل واضح ہیں‘ لیکن قرآن مجید کی آیت ملاحظہ ہو:

﴿قُلۡ اَعُوۡذُ بِرَبِّ الۡفَلَقِ ۙ﴿۱﴾ مِنۡ شَرِّ مَا خَلَقَ ۙ﴿۲﴾﴾ (الفلق)

’’کہو کہ مَیں پناہ میں آتا ہوں صبح کے رب کی۔ (مَیں پناہ میں آتا ہوں) اس کی تمام مخلوقات کے شر سے۔‘‘

فلق کے رب کی پناہ میں آتا ہوں اس شر سے جو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے پیدا کیا ہے۔ معلوم ہو گیا کہ کائنات میں خیر ہو یا شر ہو‘ ہر شے کا خالق اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہے۔ بہرحال خلق اعمال کے بارے میں اہل سُنّت کا یہ موقف ہے۔ یعنی انسانی اعمال کی بات ہو رہی ہے۔ جب ہم عمل بولتے ہیں تو جانوروں کے اعمال کی بات نہیں ہے بلکہ مکلّفین کے اعمال مراد ہیں اور مکلّفین میں انسان اور جن دونوں شامل ہیں۔

معتزلہ اگر اتنے ہی برے تھے اور انہوں نے انکار کر دیا کہ اللہ تعالیٰ ہمارے اعمال کا خالق نہیں ہے‘ گویا انہوں نے اللہ کے سوا کوئی اور خالق ثابت کر دیا‘ تو وہ کیسے کفر کے حکم سے بچ گئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ یعنی اہلِ سُنّت کا موقف ہی ٹھیک ہے لیکن معتزلہ کا موقف اس طرح کا نہیں ہے کہ وہ واضح طور پر کہہ رہے ہوں کہ اللہ کے سوا بھی کوئی خالق پایا جاتا ہے۔ وہ بھی یہ الزام نہیں مانیں گے۔ وہ بھی یہ آیات پڑھتے ہیں: ﴿اَللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیۡءٍ﴾ (الانعام) تو انہوں نے بحیثیت مجموعی ایک تاویل کی ہے کہ دیکھو! اللہ ہی خالق ہے لیکن بالواسطہ ہے بلاواسطہ نہیں ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے انسان کے اندر ایک قدرت پیدا کر دی ہے اور یہ قدرت اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی مخلوق ہے۔ اس قدرت کے پیدا ہو جانے کے بعد انسان اس قدرت کو بروئے کار لاتے ہوئے اعمال پیدا کر دیتا ہے۔ وہ جو عمل اب اس قدرت کے بعد پیدا ہوتا ہے وہ براہِ راست (بلاواسطہ) اللہ کی تخلیق نہیں ہوتی بلکہ وہ اس قدرت کو استعمال کر کے پیدا کیا جاتا ہے جس قدرت کو اللہ تعالیٰ نے انسان میں ودیعت کر دیا ہے۔ یہ بات بظاہر اتنی بری نہیں لگ رہی۔ مَیں نے ان کا موقف اس لیے بیان کیا کیونکہ آج کل اہلِ سُنّت میں بھی بہت سے علماء اور دوسرے لوگ یہی موقف بیان کرتے ہیں۔ یعنی انسان کو اللہ تعالیٰ نے ایک قدرت دی ہے‘ اس کی بنا پر انسان اپنا عمل کرتا رہتا ہے۔

کسبِ اعمال

یہ بات ایک لحاظ سے درست ہے‘ لیکن اہلِ سُنّت اس مسئلے پر بھی معتزلہ سے لڑائی کرتے رہے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ انسانی عمل براہِ راست اللہ کی تخلیق ہوتا ہے‘ قدرتِ حادثہ کے نتیجے میں پیدا نہیں ہوتا۔ قدرتِ حادثہ سے مراد ہے کہ انسان کے اندر جو قدرت رکھی گئی ہے۔ پھر کیسے پیدا ہوتا ہے؟ یہ ایک دوسرا مسئلہ ہے جس کو انہوں نے کسب کہا

ہے۔ یعنی انسان اپنے اعمال کا 'خالق' نہیں ہے بلکہ 'کاسب' ہے۔ انسان خلق نہیں کرتا' کسب کرتا ہے۔ یہ مسئلہ ذرا مشکل ہے بہرحال اہلِ سُنّت کا موقف یہی ہے کہ انسان خلق نہیں کرتا کسب کرتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں انسان قدرت کی بنا پر خلق کرتا ہے۔ یعنی قدرت اللہ نے پیدا کر دی ہے اور اس قدرت سے جو عمل پیدا ہو رہا ہے اس وقت وہ بلاواسطہ اللہ کی کسی قدرت کے تابع نہیں ہوتا' وہ انسانی قدرتِ حادثہ کے تابع ہوتا ہے۔ یہ موقف ٹھیک نہیں ہے۔ اہل سُنّت نے کہا انسان کے اندر قدرتِ حادثہ ہے۔ معتزلہ والی یہ بات درست ہے کہ انسان کے اندر قدرت اللہ تعالیٰ نے پیدا کی ہے' لیکن اس قدرت کے نتیجے میں جو عمل پیدا ہوتا ہے وہ بھی بلاواسطہ اللہ ہی تخلیق کر رہا ہوتا ہے' وہ اس قدرت کے نتیجے میں نہیں ہوتا۔ شاید آپ کہہ رہے ہوں گے کہ یہ بات سمجھ میں نہیں آ رہی۔ اس وقت جو مسئلہ آپ کے ذہنوں میں آ رہا ہے اسی سے نکلنے کے لیے معتزلہ نے خلق اعمال کو اللہ کی تخلیق سے نکالا اور انسانی عمل داری میں ڈالا۔ اور وہ مسئلہ یہی ہے کہ اگر انسان اپنے اعمال کا خالق نہیں ہے تو محاسبہ کس بنیاد پر ہے؟ اس بارے میں ان کا ایک اصول ''عدل'' کا ہے جو ان کے اصولِ خمسہ میں سے ایک ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ پر عدل ضروری ہے۔ ان کے خیال میں اگر انسان اپنے اعمال کا خود خالق نہیں ہوگا تو عدل نہیں ہوگا۔ ایک خاص تصور کے تحت انہوں نے یہ سمجھا کہ قیامت کے دن جو محاسبہ ہونا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ انسان اپنے اعمال کا خالق ہو۔ اہلِ سُنّت کہتے ہیں کہ قیامت کے دن اس مسئولیت اور جواب دہی کے لیے خالق ہونا ضروری نہیں ہے' بس کاسب ہونا کافی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بھی انسانی اعمال کی جو نسبت انسان کی طرف کی ہے وہ کسب کی ہے:

﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَّا كَسَبْتُمْ ۚ﴾ (البقرۃ:۱۳۴)

''اُن کے لیے تھا جو انہوں نے کمایا اور تمہارے لیے ہوگا جو تم کماؤ گے۔''

بہرحال اس مسئلے کا خلاصہ یہ ہے کہ اہلِ سُنّت کے ہاں کوئی ممکن الوجود شے اللہ کی قدرت سے خارج نہیں ہے۔ اس کائنات میں جو بھی ہوتا ہے' چاہے وہ کوئی شے ہو یا عمل ہو وہ سب اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی بلاواسطہ تخلیق ہوتی ہے اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کو ماننا ضروری ہے۔ لہٰذا اہلِ سُنّت کے کچھ بڑے اصولوں میں سے ایک بڑا اصول خلقِ اعمال کا ہے کہ اعمال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ لہٰذا معتزلہ سے ان کی ایک بڑی لڑائی اس مسئلہ پر تھی۔

مسئلہ شر (Problem of Evil)

اللہ سبحانہ وتعالیٰ جب ہر شے کا خالق ہے تو کائنات میں شر بھی ہے' کچھ وجودی شر (Natural Evil) ہے' کچھ اخلاقی شر (Human Evil) ہے۔ یہ ایک مشہور مسئلہ ہے جو آج بھی بنائے استدلال بنتا ہے کہ کائنات میں شر ہے' لہٰذا خدا نہیں ہے۔ خدا رحم کرنے والا ہے' ہر شے پر قادر ہے۔ جب رحم کرنے والا بھی ہے' ہر شے پر قادر بھی ہے تو شر کا وجود سمجھ میں نہیں آتا۔ یہاں فی الحال اس حوالے سے ہم صرف یہ بتانا چاہ رہے ہیں کہ ایک حدیث میں اللہ کے نبی ﷺ فرماتے ہیں کہ شر کی نسبت اللہ کی طرف نہیں ہو سکتی' اس کا کیا مطلب ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ((الخیر کلہ بیدک' والشر لیس الیک)) ''اے اللہ! خیر کُل کا کُل تیرے ہاتھ میں ہے اور شر کی نسبت تیری طرف نہیں ہے''۔ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ شر کو اللہ کی مخلوق سے نکال رہے ہیں؟ اسی طرح

ہم یہ مشہور آیت پڑھتے ہیں:

﴿قُلِ اللّٰھُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَآءُ ۡ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَآءُ ؕ بِيَدِكَ الْخَيْرُ ؕ اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۝۲۶﴾ (آل عمران)

''کہو اے اللہ! تمام بادشاہت کے مالک! کُل ملک تیرے اختیار میں ہے' تُو حکومت اور اختیار دیتا ہے جس کو چاہتا ہے اور تُو سلطنت چھین لیتا ہے جس سے چاہتا ہے' اور تُو عزت دیتا ہے جس کو چاہتا ہے اور تُو ذلیل کر دیتا ہے جس کو چاہتا ہے۔ تیرے ہی ہاتھ میں سب خیر ہے۔ یقیناً تو ہر چیز پر قادر ہے۔''

اسی طرح ہم قرآن مجید میں دیکھتے ہیں کہ بارہا ہمیں ادب سکھایا گیا ہے کہ شر کی نسبت اللہ کی طرف نہ کرو۔ جیسے ﴿صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ''راہ اُن لوگوں کی جن پر تیرا انعام ہوا''۔ اس کے بعد یہ نہیں کہا کہ ان کا نہیں جن پر تُو نے غضب کیا' بلکہ وہاں اسم مفعول آ گیا: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ ۝﴾ ''جو نہ تو مغضوب ہوئے اور نہ گمراہ۔'' تو غضب تو اللہ نے ہی کیا ہے۔ دوسری جگہوں پر فرمایا کہ ان پر اللہ کا غضب ہوا ﴿وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ﴾ (الفتح:۶) لیکن یہاں ادب کا لحاظ کرتے ہوئے ''غَضِبْتَ'' نہیں کہا بلکہ مَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ کہہ دیا۔

اسی طرح سورۃ الجن میں جِنّات کی زبانی بھی ایک کمال ادب کا مظاہرہ کیا گیا۔ یعنی جِنّات جب آسمانوں پر جا کر بیٹھتے تھے اور پھر انہوں نے اللہ کے نبی ﷺ کا کلام سنا اور انہیں معلوم ہو گیا کہ آسمانوں پر پہرے اس وحی کی حفاظت کے لیے لگے تھے۔ انہوں نے کہا کہ ہم بیٹھا کرتے تھے اور جو بھی کوئی بات سن لیتا تھا تو اس کے پیچھے ایک شہابِ ثاقب آتا تھا۔ اور پھر کہتے ہیں کہ ہمیں نہیں معلوم کہ

﴿وَّاَنَّا لَا نَدْرِيْٓ اَشَرٌّ اُرِيْدَ بِمَنْ فِي الْاَرْضِ اَمْ اَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝۱۰﴾

''اور یہ کہ ہم نہیں جانتے کہ زمین والوں کے لیے کسی شر کا ارادہ کیا جا رہا ہے یا ان کے لیے ان کے رب نے کسی بھلائی کا ارادہ کیا ہے۔''

یعنی شر کے ساتھ اُرِيْدَ مجہول کا صیغہ لے کر آئے ہیں۔ اور جب خیر کے ارادے کا ذکر کیا تو صیغہ معروف ذکر کر کے اللہ کی طرف نسبت کر دی۔ تو کیا شر کا ارادہ کسی اور نے کیا؟ تو یہاں بھی اللہ تعالیٰ نے ایک ادب سکھایا ہے۔

اسی طرح سورۃ النساء میں فرمایا:

﴿مَآ اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ ۡ وَمَآ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِكَ ؕ وَاَرْسَلْنٰكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا ؕ وَكَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا ۝۷۹﴾

''(اے مسلمان!) تجھے جو بھلائی بھی پہنچتی ہے وہ اللہ کی طرف سے پہنچتی ہے' اور جو مصیبت تجھ پر آتی ہے وہ خود تیرے نفس کی طرف سے ہے۔ اور (اے نبی ﷺ!) ہم نے آپ کو تو لوگوں کے لیے رسول بنا کر بھیجا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کافی ہے گواہ کے طور پر۔''

تو گویا برائی کی نسبت نفس کی طرف کر دی اور خیر کی نسبت اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف کی۔ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ نعوذ باللہ' شر اللہ کی خلق سے نکل گیا؟ بالکل یہ مطلب نہیں ہے۔ کیونکہ دوسری آیات یا دوسری احادیث میں وضاحت

سے بتادیا کہ شر بھی اللہ کی تخلیق ہے۔ علماء نے کہا کہ یہاں دو چیزیں بتائی جا رہی ہیں۔ ایک چیز یہ ہے کہ جب تم اللہ سے دعا کرو یا اللہ کو خطاب کرو تو ادب کا قرینہ ملحوظِ خاطر رہے۔ ایسا نہ ہو کہ تم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف ایسی اشیاء کی نسبت شروع کر دو کہ جو نسبت تو برحق ہے لیکن اس سے بے ادبی کا ایہام ہوتا ہے۔ جیسے علماء نے مثال دی کہ اللہ زمین وآسمان کا خالق ہے' لیکن کچھ ایسی چیزوں کا خالق بھی ہے جن کو ہم حقیر سمجھتے ہیں' مثلاً خنزیر۔ آپ یا خالق السماوات والارض کہہ کر اللہ کو خطاب کر سکتے ہیں' لیکن نعوذ باللہ' اس قسم کی کسی مخلوق کا خالق کہہ کر اللہ کو خطاب نہیں کریں گے' حالانکہ اللہ اس شے کا خالق تو ہے۔ اللہ سے خطاب کرتے وقت کچھ آداب پیش نظر رہنے چاہئیں۔ مطلب یہ ہے کہ شر اگرچہ اللہ کی مخلوق ہے لیکن اللہ سے خطاب کرتے وقت شر کی نسبت اللہ کی طرف نہ کرو۔

شر کی تخلیق شر نہیں اور شر اضافی ہوتا ہے

دوسرا مطلب اس کا یہ لیا گیا کہ شر قضا میں نہیں ہوتا مقضیٰ میں ہوتا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کوئی شے فرماتے ہیں یا کوئی حکم جاری فرماتے ہیں تو کچھ لوگوں کے لیے وہ شر ہے' کچھ کے لیے وہ خیر ہے' کیونکہ شر مطلق تو نہیں ہوتا کہ اپنی تمام حیثیتوں میں وہ شے شر ہو' کسی اعتبار سے خیر ہے کسی اعتبار سے شر ہے۔ شر وہ ہوتا ہے اضافی طور پر' لیکن اس حیثیت سے کہ اللہ نے اسے جاری فرمایا ہے وہ خیر ہی خیر ہے۔ تو وہ اپنے جزوی وجود میں شر ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی قضا ہے خیر ہی خیر ہے۔ تو باعتبار قضا وہ خیر ہوتا ہے' ہاں باعتبار مقضیٰ یعنی جزوی وجود کے اعتبار سے' اپنے کچھ جزوی اثرات اور نتائج کے اعتبار سے وہ شر بھی ہوسکتا ہے۔ علماء نے کہا کہ اگر انسان کی نگاہ ایسی وسیع ہو جائے کہ وہ پورے وجود کو دیکھ سکے تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ یہ شے جو اس نے جزوی شر کے طور پر دیکھی تھی اس کل وجود میں خیر ہی خیر ہے۔ لیکن انسان کی نگاہ محدود ہے اور اللہ کا علم اسے حاصل نہیں ہوسکتا۔ یعنی اگر وہ اللہ کے علم سے دیکھتا تو وہ شر کو نہ دیکھتا لیکن کبھی بھی اللہ کے علم سے نہیں دیکھ سکتا۔ اس کی مثال ہمارے بزرگوں نے اس طرح دی کہ تین سال کے بچے کو جب کڑوی دوائی پلائی جاتی ہے تو وہ نہیں پینا چاہتا اور اسے پیتے وقت یہ احساس ہوتا ہے کہ باپ میرے اوپر ظلم کر رہا ہے' لیکن وہ کہتے ہیں اگر بالفرض اس بچے کو وہ علم دے دیا جائے اور وہ شعور دے دیا جائے جو اس وقت باپ کا ہے تو وہ فوراً کہے گا کہ باپ ٹھیک کر رہا ہے۔ یہ علم اور شعور اسے بیس پچیس سال بعد حاصل ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ اتنا فاصلہ نہیں ہے جو طے نہ کیا جاسکے' لیکن خدا کے علم اور بندے کے علم کے درمیان جو فاصلہ ہے اس کو کبھی نہیں طے کیا جاسکتا۔ لہٰذا اسے کبھی بھی وہ تناظر حاصل نہیں ہوگا' وہ وجود کا نظارہ نہیں ہوگا جو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ جب فیصلہ فرما رہے ہوتے ہیں تو وہ کل وجود کو جانتے ہیں' کل وجود کو دیکھتے ہیں۔ وہ جزوی شر اس کُلّی وجود میں اللہ کی قضا کے اعتبار سے خیر ہی خیر ہوتا ہے' لیکن ہمارے لیے وہ شر ہو جاتا ہے۔ پھر ہم جب اس کی نسبت اللہ کی طرف کریں گے تو وہ خیر ہو جائے گا۔ تو کفر' کفر ہے اور کفر شر ہے۔ لیکن جب آپ کہیں گے کہ دنیا میں کفر کا وجود کیوں ہے' اللہ نے کیوں فیصلہ فرمایا ہے کہ کفر دنیا میں وجود رکھے تو وہ اللہ کی قضا کے اعتبار سے خیر ہے۔ علماء نے پھر تفصیلی بتایا کہ کفر کے وجود میں کیا خیر ہے۔ یہاں تک کہ بعض علماء نے ابلیس کے وجود کے بہت سے فوائد بتائے کہ اس وجود سے کیا کیا کچھ ہو رہا ہے' یعنی اس وجود سے کیا کیا حکمتیں برآمد ہوئی ہیں۔ اگرچہ ابلیس اپنے لیے شر ہے اور دوسروں کے

لیے بھی شر ہے لیکن اللہ کی قضا کے اعتبار سے وہ خیر ہی خیر ہے۔ یعنی ابلیس خیر نہیں ہے‘ اللہ کی قضا خیر ہے۔ گویا ابلیس کا پیدا کرنا اور ابلیس کا دنیا میں برقرار رکھنا بحیثیت قضائے الٰہی خیر ہے اور بحیثیت ابلیس جو وجود شخصی اور وجود جزوی ہے اس اعتبار سے وہ شر ہے۔

مسئلہ شر اور ایمان بالآخرۃ

باقی اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ جس پر شر آتا ہے اسے تکلیف ہوتی ہے تو ہمیں بتایا گیا ہے کہ دنیا کو ایک خاص حیثیت سے جانیں اور وہ حیثیت یہ ہے کہ دنیا میں اللہ ربّ العزت نے تمہیں مزے کرنے کے لیے نہیں بھیجا۔ یعنی اللہ نے کہیں یہ نہیں کہا کہ تم دنیا میں جاؤ اور عیش کرو‘ بلکہ دنیا کو امتحان کی جگہ قرار دیا اور کہا کہ آخرت اس کا جوڑا ہے۔ اگر آپ آخرت کے ساتھ جوڑ کر دنیا کو دیکھیں تو یہاں کی تکلیفیں ہلکی ہو جاتی ہیں اور اگر آپ آخرت کو نکال دیں تو یقیناً دنیا اندھیر ہے۔ ایک خوبصورت حدیث ہے کہ قیامت کے دن ایک شخص جس نے دنیا میں شر ہی شر دیکھا ہوگا‘ تکلیف ہی تکلیف دیکھی ہوگی اس کو جنت میں ڈبکی لگوائی جائے گی‘ یعنی جنت کا صرف ایک نظارہ کرایا جائے گا۔ پھر اللہ تعالیٰ اس سے پوچھیں گے کبھی تم نے شر دیکھا ہے یا تکلیف دیکھی ہے؟ وہ کہے گا کہ کبھی تکلیف نہیں دیکھی۔ ساری تکلیف دہ حیات کا احساس اس کے جنت میں ایک لمحے کے وجود کے بعد رفع ہو جائے گا اور جو نعمتیں وہ دیکھے گا اس کے مقابلے میں کہے گا کہ شر تو تھا ہی نہیں۔ یعنی اگر اس کی وجہ سے مجھے یہ مل گیا ہے تو یقیناً مَیں نے شر کبھی نہیں دیکھا۔ اس کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایک شخص جس نے دنیا عیش وعشرت میں گزاری ہوگی اور کبھی اس پر تنگی اور مصیبت نہ آئی ہوگی‘ اسے جب جہنم میں ایک سیر کروائی جائے گی‘ پھر اس سے پوچھا جائے گا کہ تم نے کبھی خیر دیکھا؟ تو وہ کہے گا کہ مَیں نے کبھی خیر نہیں دیکھا۔ چنانچہ اگر آپ آخرت سے جوڑ کر دنیا کو دیکھیں اور دنیا کے بارے میں یہ جانیں کہ یہ امتحان گاہ ہے اور اللہ عزوجل نے یہاں آزمانے کے لیے بھیجا ہے تو وجودی شر کو دیکھنے کا تناظر بدل جاتا ہے۔

﴿الَّذِیۡ خَلَقَ الۡمَوۡتَ وَ الۡحَیٰوۃَ لِیَبۡلُوَکُمۡ اَیُّکُمۡ اَحۡسَنُ عَمَلًا ؕ وَ ہُوَ الۡعَزِیۡزُ الۡغَفُوۡرُ ۙ﴿۲﴾﴾

’’جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون اچھے اعمال کرنے والا ہے۔ اور وہ بہت زبردست بھی ہے اور بہت بخشنے والا بھی۔‘‘ (الملک)

اور پھر یہ بھی بتایا ہے کہ تکلیفوں سے آزماؤں گا:

﴿وَ لَنَبۡلُوَنَّکُمۡ بِشَیۡءٍ مِّنَ الۡخَوۡفِ وَ الۡجُوۡعِ وَ نَقۡصٍ مِّنَ الۡاَمۡوَالِ وَ الۡاَنۡفُسِ وَ الثَّمَرٰتِ ؕ وَ بَشِّرِ الصّٰبِرِیۡنَ ﴿۱۵۵﴾﴾ (البقرۃ)

’’اور ہم تمہیں لازماً آزمائیں گے کسی قدر خوف اور بھوک سے اور مالوں اور جانوں اور ثمرات کے نقصان سے۔ اور (اے نبی ﷺ!) آپ بشارت دیجیے ان صبر کرنے والوں کو۔‘‘

اور ساتھ یہ بھی فرمایا:

﴿الٓمّٓ ۚ﴿۱﴾ اَحَسِبَ النَّاسُ اَنۡ یُّتۡرَکُوۡۤا اَنۡ یَّقُوۡلُوۡۤا اٰمَنَّا وَ ہُمۡ لَا یُفۡتَنُوۡنَ ﴿۲﴾﴾ (العنکبوت)

’’الف‘ لام‘ میم۔ کیا لوگوں نے یہ سمجھا تھا کہ وہ چھوڑ دیے جائیں گے صرف یہ کہنے سے کہ ہم ایمان لے آئے اور انہیں آزمایا نہ جائے گا؟‘‘

مسئلہ شر پتا نہیں حل ہوتا ہے یا نہیں ہوتا‘ لیکن وہ شر جو انسان پر واقع ہوتا ہے اس کی حدت کو ختم کرنے والی شے آخرت پر ایمان ہے۔ یعنی اللہ سبحانہ وتعالیٰ پر ایمان ہو کہ اگر مَیں نے صبر سے کام لیا تو اللہ آخرت میں اجر دے گا۔ سورۃ الزمر میں جو آتا ہے کہ

﴿اِنَّمَا يُوَفَّى الصّٰبِرُوْنَ اَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ⑩﴾

’’یقیناً صبر کرنے والوں کو ان کا اجر پورا پورا دیا جائے گا بغیر حساب کے۔‘‘

اس کے ذیل میں اللہ کے نبی ﷺ سے ایک صحیح حدیث مروی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: قیامت کے دن کہا جائے گا کہ ’’مُبْتَلُوْنَ‘‘ جن کو دنیا میں آزمایا گیا وہ کہاں ہیں؟ تو کچھ لوگ اٹھ کر آ جائیں گے جنہوں نے دنیا میں آزمائش میں وقت گزارا ہوگا۔ انہیں کچھ خاص قسم کی خلعتوں اور خاص قسم کے انعامات سے نوازا جائے گا۔ اس پر وہ لوگ جنہوں نے دنیا میں ابتلا نہیں دیکھی تھی کہیں گے: کاش کہ ہمارے جسموں کو تلواروں اور قینچیوں سے اُدھیڑا گیا ہوتا اور ہم بھی صبر کرتے‘ کیونکہ وہ صبر کرنے والوں کا اجر دیکھ رہے ہوں گے۔ (جامع ترمذی) اگرچہ اللہ سے عافیت مانگنی چاہیے اور آزمائش کا سوال کبھی بھی نہیں کرنا چاہیے‘ اور اللہ کے نبی ﷺ کی دعا بھی یہی ہے: ((اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ فِی الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ)) (رواہ ابن ماجہ) لیکن اگر آزمائش آ جائے تو جان لینا چاہیے کہ یہ دنیا بے ہنگم طریقے پر نہیں چل رہی‘ بغیر کسی قانون کے نہیں چل رہی‘ بلکہ اللہ تعالیٰ نے یہ دنیا آزمائش کے لیے بنائی ہے اور یقیناً آخرت میں ایک گھر ہے جو راحت کا گھر ہے۔ دنیا اصلاً دار الحیوان یعنی رہنے کی جگہ نہیں ہے۔

دوبارہ جی اٹھنے پر قدرت اور علم سے استدلال

یہ جان لینا چاہیے کہ ہر شے اللہ کی تخلیق ہے اور خلق قدرت سے ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ پیدا فرماتے ہیں تو پیدا فرمانے کے لیے قدرت اور علم درکار ہیں۔ اسی طرح علماء نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جہاں بھی دوبارہ جی اٹھنے پر استدلال فرماتے ہیں وہاں بھی اپنی ایسی دو صفات کے ذریعے استدلال کرتے ہیں کہ مَیں قادر بھی ہوں اور میرے پاس علم بھی ہے۔ جیسے سورۂ قٓ کے شروع میں کافروں کے اعتراض کا ذکر کیا کہ وہ کہتے ہیں کہ دوبارہ کیسے اٹھیں گے:

﴿ءَاِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ۚ ذٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيْدٌ ③﴾

’’کیا جب ہم مر جائیں گے اور مٹی ہو جائیں گے (تو ہم پھر سے زندہ کیے جائیں گے؟) یہ لوٹایا جانا تو بہت دور کی بات ہے۔‘‘

یہ بعید از قیاس بات ہے‘ یہ تو انہونی بات ہے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ پھر جواب دیتے ہیں:

﴿اَفَلَمْ يَنْظُرُوْٓا اِلَى السَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنٰهَا وَزَيَّنّٰهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوْجٍ ⑥﴾ (قٓ)

’’تو کیا انہوں نے دیکھا نہیں آسمان کی طرف جو ان کے اوپر ہے کہ ہم نے اسے کیسے بنایا ہے اور کیسے اسے مزین کیا ہے اور اس میں کہیں کوئی رخنہ نہیں ہے۔‘‘

اگلی آیات میں قدرت کا بیان مزید وضاحت سے ہوا۔ پھر اس کے بعد علم کا بیان آ گیا:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهٗ ۚ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ ⑯﴾

’’اور ہم نے ہی انسان کو پیدا کیا ہے اور ہم خوب جانتے ہیں جو اُس کا نفس وسوسے ڈالتا ہے۔ اور ہم تو اُس سے اُس کی رَگِ جاں سے بھی زیادہ قریب ہیں۔‘‘

اور شروع بھی علم کے بیان سے کیا تھا:

﴿قَدۡ عَلِمۡنَا مَا تَنۡقُصُ الۡاَرۡضُ مِنۡهُمۡ ۚ وَعِنۡدَنَا كِتٰبٌ حَفِيۡظٌ ۝۴﴾

’’ہم خوب جانتے ہیں کہ زمین ان میں سے کیا چیز کم کرتی ہے۔ اور ہمارے پاس تو ایک محفوظ رکھنے والی کتاب بھی موجود ہے۔‘‘

علم سے شروع کیا‘ پھر قدرت پر گئے‘ پھر دوبارہ علم پر آئے۔ تو یہ دو صفات ہیں: علم و قدرت‘ جس سے اللہ تعالیٰ استدلال فرماتے ہیں کہ ہم دوبارہ پیدا کرنے پر بھی قادر ہیں۔ جتنی بھی تخلیق ہو رہی ہے وہ سب اللہ کی صفتِ قدرت سے انجام پذیر ہوتی ہے اور ہم اللہ کی قدرت اور علم کے مظاہر دیکھتے ہیں۔ اللہ کا علم ہے‘ اللہ کی قدرت ہے اور ارادہ بھی اسی کے ذیل میں ہے۔

خلاصہ مسئلہ قدرت و شر

ہم قدرت کی تعریف دیکھ چکے ہیں کہ صفتِ وجودی ہے اور ممکنات سے متعلق ہوتی ہے اور ہمیشہ سے اللہ کے لیے ثابت ہے۔ پھر ہم نے دیکھا کہ صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں۔ اس کے بعد ہم نے دیکھا کہ قدرت تمام ممکنات پر حاوی ہے یعنی کوئی شے اللہ کی قدرت سے باہر نہیں ہے‘ چاہے وہ انسانی اعمال ہوں یا اعیان ہوں۔ اس کے بعد ہم نے دیکھا کہ شر بھی اللہ تعالیٰ کی قدرت سے پیدا ہوتا ہے اور وہ شر نسبی ہوتا ہے‘ مطلق نہیں ہوتا۔ یعنی کائنات میں مطلق شر کوئی شے نہیں ہے‘ یہاں تک کہ ابلیس بھی مطلقاً شر نہیں ہے‘ اس کے وجود میں بھی اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی بہت سی حکمتیں ہیں۔ چنانچہ ابلیس نہ ہوتا تو بہت سے لوگ اللہ کے ولی نہ بنتے۔ جیسے مولانا جلال الدین رومی کے ایک شعر کا مفہوم ہے کہ اگر شہوت کی آگ نہ ہوتی تو تقویٰ کا حمام گرم نہ ہوتا۔ شہوت کی آگ رکھی ہے تو کوئی شخص متقی قرار پائے گا۔ مقضی وہ شے ہے جو اس کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہے۔ ایک ہوتی ہے قضا اور ایک مقضی۔ اصل میں قضا مصدر ہے‘ اللہ کا فعل ہے جبکہ مقضی اسم مفعول ہے۔ وہ شے جو قضا کے نتیجے میں وجود میں آ رہی ہے وہ شے شر ہو سکتی ہے لیکن اللہ کی قضا اور اللہ کا فعل شر نہیں ہے۔ یعنی اس کو وجود میں لانا شر نہیں ہے‘ شر کو وجود میں لانا خیر ہے۔ یعنی شر بحیثیت شر شر ہے لیکن شر کو وجود میں لانا شر نہیں ہوتا۔ اس کو ہمارے علماء یوں کہتے ہیں کہ (خلق القبیح لیس بقبیح) ’’قبیح شے کا پیدا کرنا (خلق کا فعل) قبیح نہیں ہے۔‘‘

شے حادث اور قدرتِ قدیمہ کے مابین تعلق کا مسئلہ

اللہ ربّ العزت کی قدرت قدیم ہے اور اس سے جو چیزیں وجود میں آ رہی ہیں وہ حادث ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ کی ذات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ ہم جب ارادہ کرتے ہیں تو ہمارا ارادہ اور ہماری قدرت قدیم تو نہیں ہوتی‘ مگر اللہ کی قدرتِ قدیم میں تغیر نہیں ہو رہا‘ کوئی قدرتِ حادثہ نہیں پیدا ہو رہی۔ اس قدرت قدیم سے حادث شے کیسے پیدا ہو گی؟ حادث کا سبب تو کوئی حادث ہونا چاہیے۔ یہ بحث تھوڑی سی مشکل ہے لیکن کچھ لوگوں کے لیے شاید فائدہ مند

ہو۔ ہمارے علماء نے کہا کہ حادث کا سبب حادث ہونا ضروری نہیں ہے' یہ کوئی منطقی یا عقلی قاعدہ نہیں ہے۔ کوئی بھی شے وجود میں آئے گی تو اس کا لازماً کوئی سبب ہوگا۔ لیکن یہ کہنا کہ سبب حادث ہونا چاہیے' یہ ضروری نہیں ہے۔ سبب قدیم ہوسکتا ہے۔ قدرت قدیمہ ہے اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہو رہی اور اسی قدرت قدیمہ سے جب ارادہ ہوا تو وہ بھی قدیم تھا کہ کب شے وجود میں آئے گی۔ وہ شے وجود میں آجاتی ہے بغیر اس کے کہ اس ذاتِ عالیہ یا صفات میں کوئی تبدیلی ہو۔ وہاں کوئی قدرت حادثہ پیدا نہیں ہوتی جس سے کوئی شے حادث وجود میں آئے۔ وہ قدیم رہتی ہے اور شے حادث وجود میں آجاتی ہے۔

کچھ لوگوں کو یہ بات سمجھ نہیں آئی کہ کس طرح قدرتِ قدیمہ سے ایک حادث شے وجود میں آ رہی ہے' کچھ اس کی وجہ خدا کو انسان پر قیاس کرنا ہے۔ جس طرح ہمارے اندر کوئی ارادہ پیدا ہوتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ نے بھی اچانک سوچ کر کچھ کر لیا ہوگا۔ قدرت اور ارادہ قدیم کیسے ہو سکتے ہیں۔ تو جن لوگوں کو یہ بات سمجھ میں نہ آئی انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں قدرتِ حادثہ پیدا فرماتے ہیں' اس سے مخلوق پیدا ہوتی ہے۔ ان سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ جب قدرتِ حادثہ پیدا فرماتے ہیں تو یہ قدرتِ حادثہ کس قدرت سے پیدا ہوتی ہے؟ اگر وہ کہیں کہ قدرتِ قدیمہ سے پیدا ہوتی ہے تو پھر یہ قدرتِ حادثہ کو بیچ میں لانے کی کیا ضرورت تھی' قدرتِ قدیمہ سے بلاواسطہ مخلوق ہی پیدا ہو جائے گی۔ اس اعتراض سے بچنے کے لیے انہوں نے کہا کہ مخلوقات قدرتِ حادثہ سے پیدا ہوتی ہیں' یہ قدرتِ حادثہ ایک اور قدرتِ حادثہ سے پیدا ہوتی ہے اور یہ سلسلہ الیٰ مالانہایہ کہیں ختم نہیں ہوتا۔ یعنی اللہ کی ذات' نعوذ باللہ' محل حوادث قرار پاتی ہے۔ قدرتِ حادثہ ہر وقت وہاں پیدا ہو رہی ہے تو ہر وقت کوئی مقدور پیدا ہو رہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہر وقت کوئی مخلوق ہوتی ہے' یعنی کبھی بھی ایسا نہیں ہوا کہ اللہ کے ساتھ کوئی مخلوق نہ ہو۔ کوئی بھی مخلوق اپنی ذات میں قدیم نہیں ہے' لیکن کبھی ایسا نہیں ہوا کہ مخلوق کوئی نہ ہو۔ تو حوادث ہمیشہ سے چل رہے ہیں' infinite regression ہے۔ اور یہ ہمارے متکلمین کے ہاں ممکن بھی نہیں ہے۔ لیکن جو لوگ اس کے قائل ہوئے انہوں نے اللہ کی ذات کو محل حوادث بھی مان لیا کہ اللہ کی ذات میں بھی تبدیلیاں ہوتی چلی جاتی ہیں اور جب محل حوادث مان لیا تو پھر کیونکہ اللہ کی ذات ہمیشہ سے ہے تو یہ حوادث بھی ہمیشہ سے ہیں۔ چنانچہ حوادث لا اول لھا کا تصور پیدا ہوا کہ ایسے حوادث جو ماضی میں infinite chain رکھتے ہیں' جس کو لامتناہی سلسلہ بھی کہتے ہیں۔ پھر اس کے نتیجے میں قدم نوعی کے قائل بھی ہو گئے۔ قدم نوعی کا مطلب ہے کہ اپنے فرد کے اعتبار سے تو ہر مخلوق حادث ہے لیکن مجموعہ کے اعتبار سے کبھی بھی ایسا نہیں ہوا کہ مخلوق نہ ہو' نوع کے اعتبار سے مخلوق قدیم ہے۔ اہلِ سُنّت کے نزدیک یہ خطرناک مسئلہ ہے اور اس میں بھی اندیشہ کفر ہے۔ قدم شخصی پر تو کفر کا حکم لگایا گیا ہے کہ جو مانے کہ یہ عالمِ قدیم ہے یا مادہ قدیم ہے یا فارم لس میٹر یا substance قدیم ہے تو وہ کافر ہے۔

کچھ لوگوں نے کہا کہ کوئی شے بعینہ تو قدیم نہیں ہے لیکن سلسلہ وجود قدیم ہے کہ کبھی بھی یہ نہیں ہوا کہ اللہ تھا اور کچھ نہ تھا۔ بہرحال اس میں بھی علماء نے کہا کہ اندیشہ کفر ہے' واضح طور پر کافر تو نہیں کہہ رہے مگر اس عقیدے کی وجہ سے اہلِ سُنّت سے تو خارج ہو جاتے ہیں۔ اس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ ایک فاعل مختار کی حیثیت سے سامنے نہیں آتے بلکہ ایک ایسے وجود کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں جس سے مخلوق کا پیدا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ یہ بھی ایک موقف ہے

جو خطرناک ہے جس کا اہلِ سُنّت کے علماء نے رد کیا کہ کوئی شے نہ فرد کے اعتبار سے نہ نوع کے اعتبار سے اللہ کے ساتھ قدیم ہے‘ بلکہ اللہ تعالیٰ نے محض اپنے ارادے سے اس مخلوق کو پیدا کیا ہے اور اگر اللہ چاہتا تو نہ پیدا کرتا۔

تعلق صلوحی (Potential) اور تعلق تنجیزی (Actual)

ہمارے علماءِ کلام قدرت کے تعلقات کے حوالے سے بھی کلام کرتے ہیں۔ قدرت کے تعلقات سے مراد یہ ہے کہ ایک کو تعلق صلوحی (potential) اور دوسرے کو تعلق تنجیزی (actual) کہتے ہیں۔ ابھی جو مَیں نے قدم نوعی کا نظریہ بیان کیا ہے‘ اسی کے رد میں اہلِ سُنّت نے یہ دو تعلقات بیان کیے ہیں۔ تعلق صلوحی کا مطلب یہ ہے کہ بالقُوّۃ (potentially) اللہ تعالیٰ کی قدرت کسی وقت بھی مخلوق کے پیدا کرنے پر قادر ہے۔ یعنی قدرت صالح ہے کہ وہ کبھی بھی مخلوق کو پیدا کر دے‘ لیکن یہ تعلق صلوحی جب تک ہوتا ہے تو مقدور یعنی مخلوق کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ بس اللہ تعالیٰ قادر ہیں‘ پیدا کر سکتے ہیں۔ قادر کا مطلب یہ نہیں کہ لازماً مقدور پیدا ہو جائے‘ خالق ہیں بمعنی کہ خلق کر سکتے ہیں لیکن ضروری نہیں ہے کہ مخلوق ہو۔ اور جب وہ شے پیدا ہو جاتی ہے اللہ کے ارادے سے تو پھر جو تعلق قدرت کا اس شے سے ہوتا ہے‘ وہ تعلق تنجیزی (بالفعل) ہوتا ہے‘ یعنی اب وہ شے قدرت کی وجہ سے وجود پذیر ہو گئی ہے۔ آپ نے نوٹ کیا ہو گا کہ تعلق میں تبدیلی آرہی ہے یعنی تعلق صلوحی تھا اور اب تعلق تنجیزی ہو گیا۔

اہلِ سُنّت پر اعتراض کرنے والوں نے کہا کہ دیکھو تم نے بھی تبدیلی مان لی‘ تعلق میں تو تبدیلی آ گئی۔ یعنی تعلق قدرت کا اس شے کے ساتھ صلوحی تھا اب تنجیزی ہو گیا تو وہ شے وجود میں آ گئی اور وہ تعلق بدل گیا۔ تنجیزی‘ انجاز سے ہے یعنی وہ شے اختتام پذیر ہو گئی۔ اس کا جواب علماء نے دیا کہ جو تعلق ہوتا ہے یہ ایسے نسبی امر ہیں کہ جن کا خارج میں وجود نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک صاحب میرے دائیں طرف بیٹھے ہیں‘ اگر وہ اُٹھ کے ادھر آ جائیں تو وہ میرے بائیں طرف آ جائیں گے۔ نسبت بدل جائے گی۔ پہلے دائیں طرف تھے اب بائیں طرف ہیں‘ لیکن کیا اس نسبت بدلنے کی وجہ سے میری ذات میں کوئی تغیر واقع ہوا ہے؟ نہیں‘ بلکہ مَیں اپنی جگہ اسی طرح بیٹھا رہوں گا البتہ آپ کی اضافت بدل جائے گی۔ آپ دائیں بائیں یا آگے پیچھے جا رہے ہیں تو اضافی تعلقات میں تبدیلی کی وجہ سے ذات یا صفات میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات وصفات ہر قسم کی تبدیلی سے ماوراء ہیں۔ اللہ کی ذات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا‘ کیونکہ تغیر یا تو نقص کی طرف ہوتا ہے یا کمال کی طرف ہوتا ہے۔ نقص کی طرف محال ہے کہ اللہ کی ذات میں کوئی نقص واقع ہو جائے۔ اسی طرح جانب کمال کی طرف تغیر کا مطلب ہے کہ اللہ میں مزید کمال کی حاجت ہے اور ابھی کامل اور مکمل نہیں ہے۔ لہٰذا وہاں تغیر ان دونوں معانی میں نہیں سوچا جا سکتا۔ بس یہی بتانا مقصود ہے کہ ذات کے بارے میں اور اس کی حقیقت کے بارے میں یہ جان لو کہ وہ تمہارے تصور سے ماوراء ہے۔ یہ ساری باتیں اصلاً اسی لیے ہیں‘ یہ حقیقت کا بیان نہیں ہے‘ یہ محض تقریب الی الذہن کے لیے ہے اور خود انسانی ذہن کی کم مائیگی کی طرف اشارہ ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمیں اُس سے حقیقی تعلق پیدا کرنے کی توفیق عطا ہو اور اللہ کی قدرت پر واقعی ہمارا ایمان کامل ہو اور ہم اپنے آپ کو اور کل وجود کو اللہ کی قدرت قدیمہ کے سامنے واقعی عاجز‘ محتاج اور فقیر دیکھیں۔ اللہ تعالیٰ سے تعلق قائم کرنے کے لیے اصل چیز اُس کی معرفت ہے۔ باقی محض ذہنی عمل ہی مقصود بالذات نہیں ہونا چاہیے۔

اقولی قول ھذا واستغفر اللہ لی ولکم ولسائر المسلمین والمسلمات

لِعان کا بیان اور اُس کا حکم (۲)

پروفیسر حافظ قاسم رضوان ☆

لعان کے احکام

امام مالک‘ امام زفر‘ اور (ایک روایت کے مطابق) امام احمد کا قول ہے کہ جب میاں بیوی دونوں لعان کر لیں تو زوجین میں فرقت ہو جاتی ہے‘ خواہ حاکم (قاضی) نے فیصلہ نہ کیا ہو۔ لیکن امام ابوحنیفہ‘ امام محمد‘ امام ابویوسف اور (ایک روایت کے حوالے سے) امام احمد کے نزدیک زوجین کے لِعان کرنے کے باوجود حاکم (قاضی) کے فیصلے سے پہلے فرقت (علیحدگی) نہیں ہو پاتی‘ فریقین (میاں بیوی) کے لِعان کرنے کے بعد حاکم (قاضی) پر تفریق کرا دینا واجب ہو جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک یہ علیحدگی ایک طلاق بائنہ کے حکم میں ہوگی‘ باقی ائمہ کے نزدیک طلاق بائنہ نہیں بلکہ اس کو فسخ نکاح قرار دیا جائے گا۔ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ حرمت رضاعت کی طرح لِعان سے بھی دوامی حرمت ہو جاتی ہے (یہی فسخ کہلاتا ہے)۔ صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے آیا ہے کہ حضور ﷺ نے لِعان کرنے والے مَرد و عورت دونوں سے فرمایا: ’’تمہارا حساب اللہ کے ذمہ ہے‘ یقینی بات ہے کہ تم دونوں میں سے ایک ضرور جھوٹا ہے۔ (مَرد کو مخاطب کر کے فرمایا) اب تیری اس پر کوئی راہ نہیں (یعنی اس عورت سے ملنے کا اب تیرے لیے کوئی راستہ نہیں بچا‘ گویا دوامی انقطاع ہو گیا)۔ اس (مَرد) نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میرا مال (یعنی جو مہر مَیں نے ادا کیا تھا اس کا کیا ہوگا)؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تُو نے اس پر سچا الزام لگایا ہے تو مال (مہر) اس علت کا معاوضہ ہو گیا جو اس سے جماع کر کے تو نے حاصل کی تھی۔ (یعنی تو عورت سے مباشرت کر چکا ہے‘ مہر اس کا معاوضہ ہو گیا)‘ اور اگر تُو نے اس پر جھوٹی تہمت لگائی ہے تو یہ مال بہت دور چلا گیا‘ اس لیے تیرے لیے اب کوئی مال نہیں ہے۔ ابوداؤد میں حضرت سہل بن سعدؓ سے روایت کردہ اور دارقطنی میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کردہ احادیث میں یہ مضمون وارد ہوا ہے کہ (لِعان کر چکنے کے بعد) دونوں میں (دوامی) تفریق کرا دی جائے اور آئندہ کبھی دونوں (نکاح کے ذریعے سے) نہ مل پائیں۔

صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ایک شخص نے اپنی بیوی سے لِعان کیا۔ لِعان کے بعد اللہ کے رسول ﷺ نے دونوں میں تفریق کرا دی اور بچے کا نسب ماں سے ملا دیا (گویا لِعان کرنے والے مَرد کو اُس بچے کا باپ قرار نہیں دیا اور نہ ہی بچے کو ولد الزنا کہا۔ دوسروں کو بھی یہ کہنے سے منع فرمایا)۔ سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے‘ حضرت ہلال بن اُمیہؓ کے واقعہ میں یہ

☆ ریٹائرڈ صدر شعبہ اسلامیات و مطالعہ پاکستان‘ گورنمنٹ کالج آف کامرس‘ علامہ اقبال ٹاؤن‘ لاہور

بیان ہوا ہے کہ حضورِ اقدس ﷺ نے لِعان کے بعد فیصلہ فرمادیا کہ (تفریق کے بعد) عورت کا نفقہ اور رہنے کی جگہ (سکنیٰ) دینا مَرد کے ذمے نہیں ہے' کیونکہ دونوں میں تفریق (فسخ) ہوئی ہے۔ نہ عورت بیوہ ہوئی ہے اور نہ ہی مَرد نے اس کو طلاق دی ہے۔ لِعان کے بعد جب دوامی حرمت ثابت ہوگئی تو اب حاکم (قاضی) کی تفریق کی حاجت نہیں رہتی۔ دوامی حرمت تو اسی طرح نکاح کے منافی ہے جس طرح کہ حرمت رضاعت نکاح کے خلاف ہے۔ اسی لیے حرمت لِعان کو فسخ نکاح مانا جائے گا' طلاق بائنہ قرار نہیں دیا جائے گا۔ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ احناف میں امام ابویوسف کے قول پر قضائے حاکم پر تفریق موقوف نہیں رہتی' کیونکہ قضائے حاکم سے پہلے ہی لِعان پر حرمت جمہور علماء کے اتفاق سے ثابت ہے۔

لِعان کر لینے کے بعد اگر شوہر خود اپنی تکذیب کر کے اپنے جھوٹا ہونے کا اظہار کر دے تو کیا عورت سے دوبارہ اس کا نکاح ہوسکتا ہے؟ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس کا اقرار تکذیب تو مان لیا جائے گا لیکن صرف اس حد تک کہ جھوٹی تہمت زنا لگانے سے جو ضرر اس کو پہنچتا ہے وہ پہنچ جائے گا' اور جو فائدہ پہنچ سکتا ہے وہ نہ پہنچے گا۔ یعنی حدِ قذف تو شوہر پر جاری کی جائے گی اور بچّہ بھی اسی کا مانا جائے گا لیکن حرمت دوامی دور نہ ہوگی' نکاح ختم ہو جائے گا اور وہ اُس عورت سے دوبارہ کبھی نکاح نہ کر سکے گا۔ حرمت دوامی کی حد تک امام ابوحنیفہ کی رائے اس کے برعکس ہے۔

اگر لِعان کے موقع پر شوہر نے کہا کہ یہ (ہونے والا) بچّہ مجھ سے (میرے نطفہ سے) نہیں ہے تو حاکم (قاضی) لِعان کے بعد بچے کا نسب اس شخص سے نہیں جوڑے گا' بچے کے نسب کو ماں سے منسلک کیا جائے گا۔ اس صورت میں لِعان کے وقت شوہر کو یہ الفاظ کہنا ہوں گے کہ مَیں نے جو اپنا (یہ) بچّہ ہونے کا انکار کیا ہے تو اللہ گواہ ہے کہ مَیں اس قول میں سچّا ہوں۔ بیوی بھی لِعان میں ان الفاظ کا اضافہ کرے گی۔

صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے ہے کہ حضورِ اقدس ﷺ نے ایک شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان لِعان کرایا' مَرد نے اپنا بچّہ ہونے کا انکار کیا۔ حضور ﷺ نے دونوں میں تفریق کرادی اور بچے کے نسب کا الحاق اس کی ماں سے کر دیا۔

اگر مَرد نے اپنی عورت سے کہا کہ تیرا یہ حمل مجھ سے نہیں ہے تو امام ابوحنیفہ' امام زفر اور امام احمد کے نزدیک لِعان کا حکم نہیں دیا جائے گا (گویا نہ مَرد پر حدِ قذف جاری ہوگی اور نہ ہی عورت کو زانیہ قرار دیا جائے گا)۔ کیونکہ بچّہ ہونا یقینی نہیں ہے (ممکن ہے حمل ہی نہ ٹھہرا ہو)۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک (دونوں میں) لِعان کرایا جائے گا۔ ان کی دلیل ابوداؤد کی وہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ہلال اور ان کی بیوی کے درمیان تفریق کرادی اور فیصلہ فرمایا کہ بچے کی نسبت باپ کی طرف نہ کی جائے' نہ اس کو ولد الزنا قرار دیا جائے اور نہ ہی اس کی ماں کو زنا کے ساتھ متہم کیا جائے۔ نیز جو شخص اس عورت کو زنا اور بچے کو ولد الزنا ہونے کے ساتھ متہم کرے اس پر حدِ قذف جاری کی جائے۔ امام ابویوسف اور امام محمد کا کہنا ہے کہ اگر (مَرد کے کہنے کے بعد) بچّہ چھ ماہ سے کم مدّت میں پیدا ہوگا تو لِعان واجب ہو جائے گا۔ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ بچے کے پیدا ہونے تک لِعان نہیں کرایا جائے گا' اگر چھ ماہ سے کم مدّت میں بچّہ پیدا ہو گیا تو لِعان واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

حضرت ہلال بن اُمیہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ والی حدیث کے بعض طرق روایت میں آیا ہے کہ زوجین کے درمیان لِعان بچے کی ولادت کے بعد کیا گیا تھا۔ اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ تو نے زنا کیا ہے اور تیرا حمل زنا کا ہے' تو پھر بالاتفاق لِعان کرنا ہوگا' کیونکہ شوہر نے صراحت کے ساتھ زنا کا ذکر کیا ہے۔ اس صورت میں بقول امام شافعی حاکم (قاضی) نفی نسب کا فیصلہ کر دے گا (یعنی یہ حکم دے گا کہ یہ بچّہ شوہر کا نہیں ہے' کسی اور کا ہے)۔ حضرت ہلال بن اُمیہؓ کے واقعہ میں حضورِ اَقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بچے کے نسب کا الحاق ہلال کے ساتھ نہ کرنے کا حکم دیا تھا۔ حضرت ہلال نے جس وقت اپنی عورت پر الزام لگایا' اس وقت وہ حاملہ تھی۔ اگر بچے کے پیدا ہونے کے بعد شوہر اپنے بچے کا انکار کر دے تو امام شافعی کے نزدیک اس کا انکار صحیح مانا جائے گا' بشرطیکہ بچے کی ولادت کی خبر سنتے ہی اس نے انکار کر دیا ہو۔ اس صورت میں لِعان کیا جائے گا۔ لیکن اگر ولادت کی خبر سنتے ہی شوہر نے کچھ نہیں کہا' بعد میں اس کے نسب کا انکار کیا' تو نسب صحیح مانا جائے گا (اس کا انکار غلط ہوگا) اور اب (قذف کی بنا پر) لِعان کرنا ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کا کہنا ہے کہ ولادت کی مبارکباد کے وقت اگر شوہر نے انکارِ نسب کر دیا تو اس کا انکار صحیح مانا جائے گا۔ ابوللیث کی روایت کے مطابق امام صاحب نے انکارِ نسب کے لیے تین روز کی مدّت مانی ہے۔ حسن کی روایت میں سات روز کا لفظ آیا ہے' جبکہ صاحبین کے نزدیک پوری مدّتِ نفاس میں انکارِ نسب ہوسکتا ہے۔ ظاہر قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ولادت کی خبر سن کر اگر فوراً انکارِ نسب کر دیا گیا ہو تو اسے مانا جائے اور اگر کچھ مدّت خاموشی سے گزر گئی ہو تو پھر انکارِ نسب کو صحیح قرار نہ دیا جائے' کیونکہ (موقعِ اظہار میں) خاموشی رضامندی کی علامت ہے۔ جبکہ دقیق قیاس (استحسان) کے مطابق مَرد کو سوچنے اور غور کرنے کے لیے کچھ مدّت اور موقع ملنا چاہیے' بغیر غور کیے اگر مَرد بچے کا انکارِ نسب کر دے گا (اور واقعتاً وہ بچّہ اس کا ہو) تو یہ حرام ہے۔ اور اگر وہ بچّہ دوسرے کا ہے' اس کو وہ اپنا بچّہ قرار دے دے تو یہ بھی حرام ہے (اپنے بچے کا باپ کسی دوسرے کو قرار دینا یا کسی دوسرے کے بچے کا باپ اپنے آپ کو ظاہر کرنا' دونوں ہی گناہ کبیرہ ہیں)۔

ابوداوٗد اور نسائی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ مَیں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے سنا کہ جس عورت نے کسی دوسری قوم کے آدمی کو اپنی قوم میں شامل کیا (یعنی کسی غیر مَرد سے زنا کر کے پیدا ہونے والے بچے کو اپنے شوہر کا بتایا) وہ اللہ کی رحمت سے خارج ہوگئی اور اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اسے جنّت میں داخل نہیں فرمائے گا۔ اور جس مَرد نے دیدہ دانستہ اپنے بچے کا باپ ہونے سے انکار کیا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس سے پردہ کرے گا (یعنی اللہ کا دیدار اسے نصیب نہ ہوگا) اور اگلے پچھلے لوگوں کے سامنے اس کو ذلیل و رسوا کرے گا۔

صحیحین میں حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہما کی روایت سے آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''(اسلام (کی حالت) میں کسی نے غیر باپ کو اپنا باپ قرار دیا اور وہ جانتا بھی ہے کہ جس شخص کی طرف وہ اپنے باپ ہونے کی نسبت کر رہا ہے وہ اس کا باپ نہیں ہے تو (ایسی صورت میں) جنّت اس پر حرام ہے''۔ اگر بچے کی پیدائش کے وقت باپ موجود نہیں تھا تو واپس آنے کے بعد انکارِ نسب کے لیے امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق مبارکباد دینے کی مدّت کے برابر مدّت کافی ہے' جبکہ صاحبین کے نزدیک مدّتِ نفاس کے برابر وقت دیا جائے گا۔ اگر شوہر کو اپنی بیوی کے زنا کا یقین ہوگیا یا کسی مخصوص شخص سے زنا کرنے کی خبر مشہور ہونے کی بنا پر پختہ گمان ہوگیا اور تائیدی قرینہ بھی موجود ہے' جیسے شوہر نے بیوی کو اس مخصوص شخص کے ساتھ بذاتِ خود تنہائی میں دیکھ لیا' تو اس صورت

میں وہ اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگا سکتا ہے۔ اسی طرح اگر عورت سے کوئی بچّہ پیدا ہوا' حالانکہ اس نے بیوی سے مباشرت ہی نہیں کی' اب اس کو یقین ہو گیا کہ یہ بچّہ مجھ سے نہیں ہے' تو انکارِ ولدیت کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے قربت تو کی تھی لیکن قربت سے ابھی چھ ماہ نہیں گزرنے پائے تھے کہ بچے کی ولادت ہو گئی یا پھر دو سال گزرنے کے بعد ولادت ہوئی' تو بھی باپ کے لیے بچے کے نسب سے انکار کر دینا جائز ہو گا۔ البتہ اگر چھ ماہ سے اوپر اور دو سال کے اندر بچے کی ولادت ہوئی یا حیض نہ آنے کی وجہ سے استبراءِ رحم (اس سے مراد یہ معلوم ہونا ہے کہ رحم میں نطفہ ہے یا وہ اس سے صاف ہے اور اس کی نشانی حیض کا آنا یا نہ آنا ہے) نہیں ہوا' تو اس صورت میں بچے کی ولدیت سے انکار کرنا باپ کے لیے ناجائز ہے' اور حیض آنے کے وقت سے اگر چھ ماہ سے زیادہ عرصے کے بعد بچے کی پیدائش ہوئی تو باپ ولدیت سے انکار کر سکتا ہے۔ [۲]

ضابطۂ لعان کی دفعات

اسلام میں آیتِ لعان' روایاتِ حدیث' خلفائے راشدہ کے نظائر اور شریعت کے اصول عامہ قانونِ لعان کے وہ ماخذ ہیں' جن کی روشنی میں فقہاء نے لِعان کا ایک مفصل ضابطہ بنایا ہے' اس کی اہم دفعات درج ذیل ہیں:

(۱) جو شوہر اپنی بیوی کی بدکاری کو دیکھے اور لِعان کا راستہ اختیار کرنے کی بجائے اس کے قتل کا مرتکب ہو جائے' اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اسے قتل کیا جائے گا' کیونکہ اسے بطورِ خود حد جاری کرنے کا اختیار نہ تھا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اسے قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ اس کے فعل پر کوئی مواخذہ ہو گا بشرطیکہ اس کی صداقت ثابت ہو جائے (یعنی فی الواقع اس نے بیوی کے زنا کے ارتکاب پر ہی یہ فعل کیا ہے)۔ امام احمد اور اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں' اسے اس امر کے دو گواہ لانے ہوں گے کہ قتل کا سبب یہی فعل تھا۔ مالکیہ میں سے ابن القاسم اور ابن حبیب اس پر مزید یہ شرط لگاتے ہیں کہ زانی جسے قتل کیا گیا وہ شادی شدہ ہو' ورنہ کنوارے کو قتل کرنے پر قاتل سے قصاص لیا جائے گا' مگر جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اس کو قصاص سے صرف اس صورت معاف کیا جائے گا جبکہ وہ زنا کے چار گواہ پیش کرے' یا مقتول مرنے سے پہلے خود اس امر کا اعتراف کر چکا ہو کہ وہ قاتل کی بیوی سے زنا کر رہا تھا۔ نیز یہ کہ مقتول شادی شدہ ہو۔

(۲) لِعان زوجین کے گھر بیٹھے آپس میں نہیں ہو سکتا' اس کے لیے عدالت جانا ضروری ہے۔ (یعنی قاضی کا فیصلہ لازم ہے۔)

(۳) لِعان کے مطالبے کا حق صرف مَرد کے لیے ہی نہیں بلکہ عورت بھی عدالت میں اس کا مطالبہ کر سکتی ہے' جبکہ شوہر اس پر بدکاری کا الزام لگائے یا اس کے بچے کا نسب تسلیم کرنے سے انکار کرے۔

(۴) کیا لِعان ہر زوج اور زوجہ کے درمیان ہو سکتا ہے یا دونوں کے حوالے سے اس کے لیے کچھ شرائط ہیں؟ اس مسئلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام شافعی کا کہنا ہے کہ جس کی قسم قانونی حیثیت سے معتبر ہو اور جس کو طلاق دینے کا اختیار ہو' وہ لِعان کر سکتا ہے۔ گویا ان کے نزدیک صرف عاقل اور بالغ ہونا اہلیتِ لِعان کے لیے کافی ہے' خواہ زوجین مسلمان ہوں یا غیر مسلم' غلام ہوں یا آزاد' مقبول الشہادۃ ہوں یا نہ ہوں' اور مسلمان شوہر کی بیوی

مسلمان ہو یا ذمی۔ قریب قریب یہی رائے امام مالک اور امام احمد کی بھی ہے۔ مگر احناف کہتے ہیں کہ لِعان صرف ایسے مسلمان زوجین ہی میں ہوسکتا ہے جو کہ قذف کے جرم میں سزا یافتہ نہ ہوں۔ اگر مَرد اور عورت دونوں غیر مسلم ہوں یا غلام ہوں یا قذف کے جرم میں پہلے کے سزا یافتہ ہوں‘ تو ان کے درمیان لِعان نہیں ہوسکتا۔ نیز اگر عورت کبھی اس سے پہلے حرام یا مشتبہ طور پر کسی غیر مَرد سے ملوث ہو چکی ہو‘ تب بھی لِعان صحیح نہ ہوگا۔ یہ شرائط احناف نے اس بنا پر لگائی ہیں کہ ان کے نزدیک قانونِ لِعان اور قانونِ قذف میں اس کے سوا کوئی اور فرق نہیں ہے کہ غیر آدمی اگر قذف (تہمت لگانے) کا مرتکب ہو تو اس کے لیے شرعی حدّ ہے اور اگر شوہر اس کا ارتکاب کرے تو وہ لِعان کر کے حدّ سے بَری ہوسکتا ہے۔ باقی تمام حیثیتوں سے لِعان اور قذف ایک ہی چیز ہے۔ مزید برآں حنفیہ کے ہاں چونکہ لِعان کی قسمیں شہادت کی حیثیت رکھتی ہیں اس لیے وہ کسی ایسے شخص کو بھی ان قسموں کی اجازت نہیں دیتے جو کہ شہادت کا اہل نہ ہو۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اس بارے میں احناف کے موقف کے مقابلے میں شوافع کا مسلک اصح ہے۔

اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ قرآن نے قذفِ زوجہ کے مسئلے کو آیت قذف کا ایک جزو نہیں بنایا بلکہ اس کے لیے الگ قانون بیان کیا ہے۔ اس لیے اس کو قانونِ قذف کے ضمن میں لا کر وہ تمام شرائط اس میں شامل نہیں کی جاسکتیں جو کہ قذف کے لیے مقرر کی گئی ہیں۔ آیت لِعان کے الفاظ آیت قذف سے مختلف ہیں اور دونوں کے حکم الگ الگ ہیں‘ اس لیے قانون لِعان کو آیت لِعان سے ہی اخذ کرنا چاہیے نہ کہ آیت قذف سے‘ مثلاً آیتِ قذف میں سزا کا مستحق وہ شخص ہے جو کہ پاک دامن عورتوں (محصنات) پر تہمت لگائے‘ لیکن آیت لِعان میں پاک دامن بیوی کی شرط کہیں نہیں ہے۔ ایک عورت چاہے کبھی گنہگار بھی رہی ہو‘ اگر بعد میں توبہ کر کے کسی شخص سے نکاح کر لے اور پھر اس کا شوہر اس پر ناحق الزام لگائے تو ایسی صورت میں آیت لِعان یہ نہیں کہتی کہ اس عورت پر تہمت رکھنے کی یا اس کی اولاد کے نسب سے انکار کر دینے کی اس کے شوہر کو کھلی چھٹی دے دو‘ اس لیے کہ اس عورت کی زندگی کبھی داغدار رہ چکی ہے۔

دوسری اہم وجہ یہ ہے کہ قذفِ زوجہ اور قذفِ اجنبیہ میں زمین و آسمان کا فرق ہے اور دونوں کے بارے میں قانون کا مزاج ایک نہیں ہوسکتا۔ غیر عورت سے آدمی کا کوئی واسطہ نہیں‘ نہ جذبات کا‘ نہ عزت کا‘ نہ معاشرت کا‘ نہ حقوق کا اور نہ ہی نسل و مذہب کا۔ اس کے چال چلن سے ایک آدمی کو کوئی بڑی سے بڑی باوقعت دلچسپی ہوسکتی ہے تو بس یہ کہ اسلامی معاشرے کو بدچلنی اور بداخلاقی سے پاک دیکھنے کا اس میں جوش و ولولہ ہو۔ اس کے برعکس اپنی بیوی سے آدمی کا تعلق ایک طرح کا نہیں بلکہ کئی طرح کا ہوتا ہے اور بہت ہی گہرا ہوتا ہے۔ وہ اس کے نسب‘ اس کے مال اور اس کے گھر کی امانت دار ہے‘ اس کی زندگی کی شریک ہے‘ اس کے رازوں کی امین ہے‘ اس کے نہایت گہرے اور نازک جذبات اس آدمی سے وابستہ ہیں۔ بیوی کی بدچلنی سے شوہر کی غیرت اور عزت پر‘ اس کے مقام و مرتبہ پر اور اس کی آنے والی نسل پر سخت چوٹ لگتی ہے۔ یہ دونوں معاملے آخر کس حیثیت سے ایک ہیں کہ دونوں کے لیے قانون کا مزاج اور برتاؤ ایک جیسا ہو۔ کیا ایک ذمی‘ ایک غلام یا ایک سزا یافتہ آدمی کے لیے اس کی بیوی کا معاملہ کسی آزاد اہل شہادت مسلمان کے معاملے سے کچھ بھی مختلف یا اہمیت اور نتائج میں کچھ بھی کم ہے؟ اگر وہ اپنی آنکھوں سے اپنی بیوی کو کسی غیر کے ساتھ ملوث دیکھ لے یا اس کو پختہ یقین ہو کہ اس کی بیوی کسی دوسرے سے حاملہ ہے‘ تو پھر کون سی معقول وجہ ہے کہ اسے لِعان کا حق نہ دیا جائے؟ اور یہ حق اس سے سلب کرنے کے بعد ہمارے قانون میں ایسے

شخص کے لیے اور کیا چارۂ کار ہے؟

قرآن پاک کا منشا تو صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ شادی شدہ جوڑوں کو اس پیچیدگی سے نکالنے کی ایک صورت پیدا کرنا چاہتا ہے جس میں بیوی کی حقیقی بدکاری یا ناجائز حمل سے ایک شوہر' اور شوہر کے جھوٹے الزام یا اولاد کے نسب سے بے جا انکار کی بدولت ایک بیوی مبتلا ہو سکتی ہے۔ یہ صورت اور ضرورت صرف اہل شہادت آزاد مسلمانوں کے لیے مخصوص نہیں ہے' اور قرآن کریم کے الفاظ میں بھی کوئی بات ایسی نہیں ہے جو صرف اس کو انہی لوگوں تک محدود کرنے والی ہو۔ باقی یہ استدلال کہ قرآن نے لِعان کی قسموں کو شہادت قرار دیا ہے' اس لیے شہادت کی شرائط یہاں عائد ہوں گی' اس کا تقاضا تو پھر یہ ہے کہ اگر عادل مقبول الشہادۃ شوہر قسمیں کھالے اور بیوی قسم کھانے سے کترائے تو اس کو رجم کر دیا جائے' کیونکہ اس پر بدکاری کی شہادت قائم ہو چکی ہے۔ لیکن عجب بات یہ ہے کہ اس صورت میں احناف رجم کا حکم نہیں لگاتے۔ یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ وہ خود بھی ان قسموں کو شہادت کی حیثیت نہیں دیتے' بلکہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ خود قرآن بھی ان قسموں کو شہادت کے لفظ سے تعبیر کرنے کے باوجود شہادت قرار نہیں دیتا' ورنہ عورت کو چار کی بجائے آٹھ قسمیں کھانے کا حکم دیا جاتا۔

(۵) لِعان محض کنائے اور استعارے یا اظہارِ شک و شبہ پر لازم نہیں آتا' بلکہ صرف اس صورت میں لازم آتا ہے جبکہ شوہر واضح اور صریح طور پر زنا کا الزام عائد کرے' یا پھر صاف الفاظ میں نومولود کو اپنا بچّہ تسلیم کرنے سے انکار کر دے۔ امام مالک اور لیث بن سعد اس پر مزید یہ اضافہ کرتے ہیں کہ قسم کھاتے وقت شوہر کو یہ بھی کہنا چاہیے کہ اس نے اپنی آنکھوں سے بیوی کو زنا میں مبتلا دیکھا ہے۔

(۶) اگر الزام لگانے کے بعد شوہر قسم کھانے سے پہلوتہی کرے تو امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے مطابق اسے قید کر دیا جائے' اور جب تک وہ لِعان نہ کرے یا اپنے الزام کا جھوٹا ہونا تسلیم نہ کر لے' اسے نہ چھوڑا جائے۔ اور جھوٹ مان لینے کی صورت میں شوہر کو حدِّ قذف لگائی جائے۔ جبکہ امام مالک' امام شافعی' حسن بن صالح اور لیث بن سعد کا کہنا ہے کہ لِعان سے کترانا اور بچنا خود ہی اقرارِ کذب ہے' اس لیے ایسے مَرد پر حدِّ قذف واجب ہو جاتی ہے۔

(۷) اگر شوہر کے قسم کھا چکنے کے بعد عورت لِعان سے پہلوتہی کرے تو احناف کے نزدیک اسے قید کر دیا جائے اور اس وقت تک نہ چھوڑا جائے جب تک وہ لِعان نہ کرے یا پھر زنا کا اقرار نہ کر لے' جب کہ امام مالک' امام شافعی' حسن بن صالح اور لیث بن سعد کے مسلک کی رو سے اس صورت میں اسے رجم کر دیا جائے گا۔ ان کا استدلال قرآن کے اس ارشاد سے ہے کہ عورت سے عذاب صرف اس صورت میں دور ہوگا جبکہ وہ بھی قسم کھالے۔ اب چونکہ وہ قسم نہیں کھا رہی اس لیے وہ لازمی طور پر عذاب کی مستحق ہے۔ لیکن اس دلیل میں ایک کمزوری کا پہلو یہ ہے کہ قرآن اس مقام پر عذاب کی نوعیت تجویز نہیں کرتا بلکہ مطلقاً سزا کا ذکر کرتا ہے۔ اب اگر یوں کہا جائے کہ سزا سے مراد زنا کی سزا ہی ہو سکتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدِّ زنا کے لیے قرآن مجید نے صاف طور پر چار عینی گواہوں کی شرط لگائی ہے' اس شرط کو محض ایک شخص کی چار قسمیں پورا نہیں کر سکتیں۔ شوہر کی قسمیں اس بات کے لیے تو کافی ہیں کہ وہ خود قذف کی سزا سے بچ جائے اور بیوی پر لِعان کے احکام مرتب ہو سکیں' مگر اس بات کے لیے کافی نہیں ہیں کہ ان سے عورت پر زنا کا الزام ثابت

ہو جائے۔ عورت کا جوابی قسمیں کھانے سے انکار نہ صرف شبہ بلکہ بڑا قوی شبہ پیدا کر دیتا ہے' لیکن شرعی ضابطے کے مطابق شبہات پر حدود جاری نہیں کی جاسکتیں۔ اس معاملے کو مَرد کی حدِ قذف پر قیاس نہیں کرنا چاہیے' کیونکہ اس کا قذف تو ثابت ہے' جبھی اسے لِعان پر مجبور کیا جاتا ہے' مگر اس کے برعکس درج بالا صورت میں عورت پر زنا کا الزام ثابت نہیں ہے' کیونکہ وہ عورت کے اپنے اقرار یا چار عینی شہادتوں کے بغیر ثابت نہیں ہوسکتا۔

(۸) اگر بوقت لِعان عورت حاملہ ہو تو امام احمد بن حنبل کے نزدیک لِعان بجائے خود اس بات کے لیے کافی ہے کہ مَرد اس حمل سے بریُ الذمہ ہو جائے اور بچے کی نسبت اس کی طرف قرار نہ پائے' قطع نظر اس کے کہ مَرد نے حمل کو قبول کرنے سے انکار کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ امام شافعی کا کہنا ہے کہ مَرد کا الزامِ زنا اور نفیٔ حمل دونوں ایک چیز نہیں ہیں' اس لیے مَرد جب تک حمل کی ذمہ داری قبول کرنے سے صریح انکار نہ کرے' وہ نومولود الزامِ زنا کے باوجود اسی کا قرار پائے گا' کیونکہ عورت کے زانیہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا حمل بھی زنا سے ہی ہو۔

(۹) امام مالک' امام شافعی اور امام احمد بن حنبل دورانِ حمل شوہر کو نفی حمل کی اجازت دیتے ہیں اور اس بنیاد پر ان کے نزدیک لعان جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ کا کہنا ہے کہ اگر شوہر کے الزام کی بنیاد زنا پر نہ ہو بلکہ صرف یہ ہو کہ اس نے بیوی کو ایسی حالت (ایسے وقت) میں حاملہ پایا ہے جبکہ اس کے خیال میں وہ حمل اس کا نہیں ہوسکتا' تو اس صورت میں لِعان کو وضع حمل تک ملتوی کر دینا چاہیے۔ بسا اوقات کوئی بیماری حمل کا شبہ پیدا کر دیتی ہے اور درحقیقت وہ حمل نہیں ہوتا۔

(۱۰) اگر باپ ہونے والے بچے کے نسب سے انکار کرے تو بالاتفاق لعان لازم ہو جاتا ہے۔ یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ ایک دفعہ بچے کو قبول کر لینے کے بعد (خواہ یہ قبول کرنا صریح الفاظ میں ہو یا قبولیت پر دلالت کرنے والے افعال ہوں جیسے پیدائش پر مبارک باد وصول کرنے یا بچے کے ساتھ پدرانہ شفقت برتنے یا اس کی پرورش میں دلچسپی لینے کی صورت میں) باپ کو پھر انکارِ نسب کا حق نہیں رہتا' اور اگر ایسا کرے گا تو حدِ قذف کا مستحق ہو جائے گا۔ البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ باپ کو کس وقت تک انکارِ نسب کا حق حاصل ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر شوہر اس زمانے میں گھر پر رہا جبکہ بیوی حاملہ تھی تو زمانہ حمل سے لے کر وضع حمل تک اس کے لیے انکار کا موقع ہے' اس کے بعد وہ انکار کا حق نہیں رکھتا۔ البتہ اگر وہ گھر سے غائب تھا اور اس کی غیر حاضری میں ولادت ہوئی تو جس وقت شوہر کو علم ہو وہ انکار کرنے کا حق رکھتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے ہاں اگر بچے کی پیدائش کے ایک دو روز کے اندر (سوائے اس کے کہ اس میں کوئی ایسی رکاوٹ ہو جسے معقول تسلیم کیا جاسکے) باپ انکار کر دے تو لِعان کر کے وہ بچے کی ذمہ داری سے فارغ ہو جائے گا' لیکن اگر وہ سال دو سال کے بعد انکار کرے تو لِعان لازماً ہو گا مگر باپ بچے کی ذمہ داری سے بَری نہ ہوسکے گا۔ امام ابو یوسف کے نزدیک باپ کو بچے کی ولادت یا اس کا علم ہونے کے بعد چالیس دن کے اندر انکارِ نسب کا حق ہے' اس کے بعد یہ حق ختم ہو جائے گا۔

(۱۱) شوہر طلاق دینے کے بعد اگر مطلقہ بیوی پر زنا کا الزام لگائے تو امام ابوحنیفہ کی رائے کے مطابق لِعان نہیں ہو گا بلکہ اس پر قذف کا مقدمہ قائم کیا جائے گا۔ اس لیے کہ لِعان زوجین کے لیے ہے اور مطلقہ عورت اب اس کی بیوی نہیں ہے' ماسوائے اس کے کہ طلاقِ رجعی ہو اور مدّتِ رجوع کے اندر شوہر الزام لگائے۔ جبکہ امام مالک کے نزدیک یہ قذف صرف اس صورت میں ہے جبکہ کسی حمل یا بچے کا نسب قبول کرنے یا نہ کرنے کا مسئلہ درمیان میں نہ ہو۔ ورنہ شوہر کو

طلاقِ بائن کے بعد بھی لِعان کا حق حاصل ہے‘ کیونکہ وہ عورت کو بدنام کرنے کے لیے نہیں بلکہ خود ایک ایسے بچے کی ذمہ داری سے بچنے کے لیے لِعان کر رہا ہے جسے وہ اپنا نہیں سمجھتا۔ قریب قریب یہی رائے امام شافعی کی بھی ہے۔

(۱۲) لِعان سے مہر ساقط (ختم) نہیں ہوتا‘ خواہ شوہر کا الزام حقیقت میں صحیح ہو یا غلط۔ بہر صورت خاوند کو مہر دینا پڑے گا۔ یا اگر ادا کر چکا ہے تو اس کو واپس مانگنے کا حق حاصل نہیں۔

(۱۳) لِعان کے قانونی نتائج میں سے بعض متفق علیہ ہیں اور بعض میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

(ا) متفق علیہ نتائج یوں ہیں: عورت اور مَرد دونوں کسی سزا کے مستحق نہیں رہتے۔ مَرد بچے کے نسب کا منکر ہو تو بچّہ صرف ماں کا قرار پائے گا‘ نہ باپ کی طرف منسوب ہوگا‘ نہ اس سے میراث پائے گا۔ ماں اس کی وارث ہوگی اور وہ ماں کا وارث ہوگا۔ عورت کو زانیہ اور اس کے بچے کو ولد الزنا کہنے کا کسی کو بھی حق نہ ہوگا‘ خواہ لِعان کے وقت اس کے حالات ایسے ہی کیوں نہ ہوں کہ لوگوں کو اس کے زانیہ ہونے میں شک نہ رہے۔ جو شخص لِعان کے بعد عورت پر یا اس کے بچے پر سابق الزام کا اعادہ کرے گا وہ حدِ قذف کا مستحق ہوگا۔ عورت کا مہر ساقط نہ ہوگا اور عورت دورانِ عدّت مَرد سے نفقہ اور مسکن (جائے رہائش) پانے کی حق دار نہ ہوگی۔ عورت اس مَرد کے لیے دائمی حرام ہو جائے گی۔

(ب) اختلاف دو مسئلوں میں ہے: ایک یہ کہ لِعان کے بعد عورت اور مَرد کی علیحدگی کیسے ہوگی؟ اس مسئلے میں امام مالک‘ لیث بن سعد اور امام زفر کا کہنا ہے کہ مَرد اور عورت دونوں جب لِعان کر لیں تب علیحدگی ہو جاتی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک جس وقت مَرد لِعان سے فارغ ہو جائے اسی وقت علیحدگی خود بخود واقع ہو جاتی ہے‘ عورت کا جوابی لِعان کرنا لازم نہیں۔ امام ابوحنیفہ‘ امام ابویوسف اور امام محمد کہتے ہیں کہ لِعان سے فرقت (علیحدگی) خود بخود ہی واقع نہیں ہو جاتی بلکہ عدالت کے تفریق کرانے سے ہوتی ہے۔ اگر شوہر خود طلاق دے دے تو بہتر‘ ورنہ حاکم (قاضی) ان کے درمیان علیحدگی کا اعلان کرے گا۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ لِعان کی بنیاد پر علیحدہ ہو جانے کے بعد کیا زوجین کا دوبارہ ملاپ ممکن ہے؟ اس حوالے سے حضرت عمر‘ حضرت علی‘ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم‘ امام مالک‘ امام ابویوسف‘ امام زفر‘ سفیان ثوری‘ اسحاق بن راہویہ‘ امام شافعی‘ امام احمد بن حنبل اور حسن بن زیاد رحمہم اللہ کی رائے کے مطابق جو زوجین لِعان سے باہمی طور پر جدا ہو جائیں‘ وہ پھر ہمیشہ کے لیے ایک دوسرے پر حرام ہو جاتے ہیں‘ دوبارہ باہم نکاح کرنا چاہیں بھی تو کسی صورت نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس سعید بن مسیب‘ ابراہیم نخعی‘ شعبی‘ سعید بن جبیر‘ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے مسلک میں اگر شوہر اپنا جھوٹ مان لے اور اس پر حدِ قذف جاری ہو جائے تو لِعان کے بعد بھی زوجین کے درمیان دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ان کو ایک دوسرے سے حرام کرنے والی چیز لِعان ہے۔ جب تک وہ اس پر قائم رہیں حرمت بھی قائم رہے گی‘ مگر جب شوہر اپنا جھوٹ مان کر سزا پا گیا تو پھر لِعان ختم اور زوجین کے درمیان باہمی حرمت کا بھی خاتمہ ہو گیا۔(۳)

لِعان ہو جانے کے بعد لازم آنے والے احکام کے بارے میں فقہاء کے مابین کئی مسائل میں اختلاف ہے:

(ا) کیا لِعان سے تفریق لازم آتی ہے یا نہیں؟ جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق لِعان سے خود ہی تفریق واقع

ہو جاتی ہے‘ اس لیے کہ اس سلسلہ میں مشہور احادیث موجود ہیں کہ حضورﷺ نے لِعان کرنے والے زن و شو کے درمیان تفریق فرما دی۔ امام مالک نے ابن شہاب کا یہ قول نقل کیا ہے کہ لِعان کرنے والوں کے درمیان تفریق واقع ہو جانا ہی سُنّت ہے۔ (لِعان کے حوالے سے) فرمانِ رسولﷺ ہے: ’’تمہیں اپنی بیوی پر کوئی اختیار باقی نہیں رہا‘‘۔ امام عثمان بتی اور فقہائے بصرہ کا کہنا ہے کہ لِعان کے بعد تفریق لازم نہیں آتی‘ کیونکہ یہ حکم آیت لِعان میں موجود نہیں ہے اور نہ ہی احادیث میں اس کی وضاحت ہے‘ بلکہ حدیث مشہور کے مطابق جب لِعان کرنے والے شوہر نے حضورﷺ کے سامنے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو آنحضورﷺ نے شوہر کے اس فعل کی تردید نہیں فرمائی۔ نیز لِعان کا مقصد حدِّ قذف کا اسقاط ہے‘ اس لیے اس سے وہ تحریم ثابت نہیں ہوگی جو بینہ (ثبوت) سے ثابت ہوتی ہے۔ اس حوالے سے جمہور فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ لِعان کے بعد میاں بیوی میں اس قدر نفرت‘ بے تعلقی‘ بے شرمی اور حدود اللہ کی پامالی ہو چکی ہوتی ہے کہ اس کا لازمی نتیجہ یہی ہونا چاہیے کہ دوبارہ ان کا ملاپ نہ ہو سکے۔ زوجیت کی بنیاد تو مودّت‘ محبت اور باہمی قلبی تعلق ہوتا ہے جو کہ زوجین کے درمیان بالکل ختم ہو چکا۔ اب اس کی کم از کم سزا دائمی علیحدگی ہونی چاہیے۔

(ب) لِعان کے بعد تفریق کب لازم آتی ہے اور کیا لِعان کے بعد تفریق کے لیے عدالتی فیصلہ ضروری ہے؟ وقت تفریق کے بارے میں امام مالک‘ لیث اور ایک جماعت فقہاء کی رائے یہ ہے کہ زوجین کے لِعان سے فارغ ہوتے ہی تفریق واقع ہو جاتی ہے۔ امام شافعی کے مطابق شوہر کے لِعان کر چکنے کے بعد تفریق واقع ہو جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہ کا کہنا ہے کہ حاکم (قاضی) کے حکم سے تفریق واقع ہوتی ہے (یعنی اس کے لیے عدالتی فیصلہ ضروری ہے) اور یہی رائے امام ثوری اور امام احمد بن حنبل کی ہے۔ امام مالک کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی یہ حدیث ہے‘ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورﷺ نے لِعان کے پورا ہونے پر تفریق فرمائی۔ آپﷺ نے لِعان کرنے والے میاں بیوی کے درمیان تفریق فرما دی اور ارشاد ہوا: ’’تم دونوں کا حساب اللہ کے ذمے ہے‘ تم میں سے ایک لازماً جھوٹا ہے‘ اب شوہر کا بیوی پر کوئی اختیار (حق) باقی نہیں رہا‘‘۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ عورت کے لِعان سے خود اس کی حد ساقط ہو جاتی ہے اور شوہر کا لِعان انکارِ نسب میں مؤثر ہے۔ گویا تفریق میں مَرد کا لِعان ہی مؤثر ہوا۔ امام مالک اور امام شافعی کی مشترکہ دلیل یہ ہے کہ نبی کریمﷺ نے لِعان کرنے والے میاں بیوی کو لِعان کر چکنے کے بعد باہمی تفریق کے بارے میں آگاہ فرمایا‘ اس سے معلوم ہوا کہ لِعان تفریق کا سبب ہے۔ اس کے برعکس امام ابوحنیفہ کا کہنا ہے کہ زوجین کے درمیان تفریق حضورﷺ کے اس حکم سے ہوئی جو کہ آپ نے شوہر کو مخاطب کر کے فرمایا کہ اب تمہیں اپنی بیوی پر کوئی اختیار باقی نہیں رہا۔ نیز حضورﷺ کا فیصلہ لِعان کے صحیح ہونے کی شرط بھی ہے (یعنی خود لِعان کی صحت کے لیے عدالتی فیصلہ ضروری ہے)۔ وجہ اختلاف یہ ہے کہ حدیث مشہور میں نبی اکرمﷺ کا حکم تفریق صریحاً واضح نہیں ہے‘ کیونکہ اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ شوہر نے خود ہی سبقت کر کے بیوی کو طلاق دے دی۔ جبکہ اصول یہی ہے کہ تفریق طلاق سے ہی ہوتی ہے اور ابدی تحریم کا کوئی واضح حکم شرعی موجود نہیں۔ چنانچہ جن فقہاء نے اس اصول کو ترجیح دی ہے ان کے نزدیک عدالت کا فیصلہ تفریق لازمی ہے (کہ عدالت کا فیصلہ تفریق

بھی طلاق کے حکم میں ہی ہے۔) حاکم (قاضی) کا حکم (عدالتی فیصلہ) کے شرط ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ کیا لِعان ان احکام میں سے ہے جن کی صحت کے لیے حکم حاکم لازم ہوتا ہے یا نہیں؟

(ج) اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ لِعان سے تفریق واقع ہو جاتی ہے تو کیا یہ تفریق فسخ نکاح ہے یا پھر طلاق؟ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک یہ فسخ نکاح ہے اور امام ابوحنیفہ کے ہاں یہ طلاقِ بائن ہے۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ لِعان سے دائمی حرمت ثابت ہو جاتی ہے‘ اس لیے یہ حرمت ان عورتوں کے مشابہ ہو جائے گی جو دائمی طور پر حرام (محرمات) ہیں۔ امام ابوحنیفہ اس تفریق کو عنین (نامَرد شخص) کی تفریق کے مشابہ قرار دیتے ہیں‘ جبکہ یہ تفریق عدالتی فیصلے کے ذریعے ہوئی ہو۔[۴]

لِعان‘ مفاعلت کا مصدر ہے‘ لغوی معنی ہے دھتکارنا اور رحمت سے دور کرنا۔ شرح میں لِعان ان چار شہادتوں اور لعن اور غضب کو کہتے ہیں جو میاں بیوی کے درمیان جاری ہو۔ اس مجموعہ کا نام لِعان اس وجہ سے رکھا گیا کہ اس میں لعن مذکور ہے‘ جیسے رکوع پر مشتمل ہونے کی وجہ سے نماز کا نام رکوع اور تشہد پر مشتمل ہونے کی وجہ سے التحیات کا نام تشہد رکھ دیا گیا۔ رہی یہ بات کہ لِعان نام کیوں رکھا گیا جبکہ اس میں غضب کا بھی ذکر ہے تو وجہ یہ ہے کہ لعن مَرد کی جانب سے ہوتا ہے اور غضب عورت کی جانب سے۔ اب ظاہر ہے کہ جو چیز یا بات مَرد سے متعلق ہوتی ہے وہ مقدم ہوتی ہے‘ اسی لیے نام رکھنے میں لعن کو ترجیح دی گئی نہ کہ غضب کو۔ رہی یہ بات کہ عورت کی شہادت کو لفظ لعن کی بجائے لفظ غضب کے ساتھ کیوں ضروری ٹھہرایا گیا؟ تو جواب یہ ہے کہ عورتیں اپنے کلام میں بکثرت لعنت کا لفظ استعمال کرتی ہیں‘ جیسا کہ حدیث میں ارشاد ہوتا ہے: ((تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيْرَ)) (متفق علیه) ''تم (عورتیں) بکثرت لعنت کرتی ہو اور اپنے شوہر کی نعمتوں کا انکار کرتی ہو''۔ پس زیادہ لعنت کرنے کی وجہ سے ان کی نظروں سے اس کی قباحت ہی ختم ہوتی جاتی ہے‘ اس لیے عین ممکن ہے کہ وہ لعنت کرنے کے اقدام پر جری ہو جائیں۔ اسی مصلحت کے پیش نظر عورت کی شہادت کو لفظ غضب کے ساتھ ملایا گیا ہے‘ تاکہ وہ جھوٹی قسم اٹھانے سے باز رہے۔

ابوبکر رازی نے مختصر الطحاوی کی تشریح میں ایک حدیث کا ذکر کیا ہے کہ چار زوجین ایسے ہیں جن میں لِعان نہیں ہوتا:

(ا) یہودیہ جو مسلمان مَرد کے تحت ہو (ب) نصرانیہ جو مسلمان مَرد کے تحت ہو

(ج) مملوکہ (باندی) جو آزاد مَرد کے تحت ہو (د) آزاد عورت جو غلام کے نکاح میں ہو

اگر شوہر نے لِعان کیا تو عورت پر بھی لِعان کرنا واجب ہوگا‘ اس کی ابتدا شوہر سے کی جائے گی۔ حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ دورانِ لِعان شوہر عورت سے خطاب کے لفظ اپنی گواہی میں لائے اور یوں کہے کہ زنا کا عیب جو مَیں نے تجھ پر لگایا‘ کیونکہ یہ احتمال کو بالکل ختم کر دیتا ہے۔ لِعان کرنے سے جو علیحدگی واقع ہوگی‘ احناف کے نزدیک وہ طلاقِ بائن کے حکم میں ہے۔ اس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جیسے ایک سال کی مہلت کے بعد قاضی اگر عنین (نامَرد) اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دے تو یہ تفریق طلاق بائن کے حکم میں ہوتی ہے‘ اسی طرح یہاں قاضی کی تفریق سے جو علیحدگی ہوئی وہ طلاق بائن ہوگی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اس تفریق سے مقصود عورت سے ظلم دور کرنا ہے اور یہ طلاق بائن کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا۔ مسلم نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ

اللِعان تطليقة بائنة ''لِعان طلاق بائنہ ہے''۔

اگر شوہر نے اپنی ایسی بیوی پر زنا کا عیب لگایا جو کہ نابالغ یا دیوانی ہے' تو زوجین کے درمیان لِعان نہیں ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ صغیرہ (نابالغ) اور مجنون (دیوانی) کے قاذف (تہمت لگانے والا) کو حدّ نہیں لگائی جاتی' اگرچہ ان کا قاذف اجنبی مَرد ہی کیوں نہ ہو۔ یہی حکم اس وقت ہے جبکہ شوہر نابالغ یا دیوانہ ہو' کیونکہ یہ دونوں شریعت کے مخاطب نہ ہونے کی وجہ سے شہادت کی اہلیت نہیں رکھتے جو کہ لعان کے لیے ضروری ہے۔ اسی طرح اگر گونگے نے اپنی بیوی پر (اشارے کنائے سے) زنا کا عیب لگایا تو یہاں بھی لِعان نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ لِعان واضح اور صریح قذف (تہمت) سے متعلق ہوتا ہے جب کہ حدِّ قذف بھی صریح قذف سے واجب ہوتی ہے۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تیرا حمل مجھ سے نہیں ہے تو اس سے نہ لِعان واجب ہوگا اور نہ ہی حدّ۔ لِعان واجب نہ ہونے کا قول امام ابوحنیفہ' امام زفر اور امام احمد کا ہے' جبکہ امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک اگر مَرد کے تہمت لگانے کے وقت سے چھ ماہ سے کم وقت میں عورت نے بچّہ جنا تو حمل کی نفی کر دینے سے لِعان واجب ہو جائے گا۔ ایک عورت نے اگر ایک ہی حمل سے دو بچے جنے اور ان کے درمیان چھ ماہ سے کم کی مدّت ہے' اب اس کے شوہر نے پہلے بچے کے نسب کی نفی اور دوسرے کا اقرار کیا' پہلے کا اقرار اور دوسرے بچے کے نسب کی نفی کی' تو اس صورت میں اس شخص سے دونوں بچوں کا نسب ثابت ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ دونوں جڑواں بچے ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے ہیں' اب یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک بچہ اس کا ہو اور دوسرا نہ ہو' اس لیے دونوں بچوں کا نسب اسی خاوند سے ثابت ہوگا۔ البتہ اس (شوہر) پر حدِّ قذف جاری کی جائے گی' کیونکہ اس نے تہمت لگائی اور رجوع نہیں کیا (اس طرح اپنے آپ کو جھوٹا ثابت کیا)۔

حواشی

(۱) معارف القرآن از حضرت مفتی محمد شفیع' سورۃ النور' جلد:۶' ص:۳۵۶ تا ۳۶۲' طبع اکتوبر ۱۹۹۰ء' ادارۃ المعارف' کراچی ۱۴۔

(۲) تفسیر مظہری از قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی' تشریحی ترجمہ از مولانا سید عبدالدائم الجلالی' جلد ۸' سورۃ النور' آیات ۶ تا ۱۰' ص ۲۷۷ تا ۲۹۴' طبع ۱۹۸۰ء' ایچ ایم سعید کمپنی' پاکستان چوک' کراچی

(۳) تفہیم القرآن از سید ابوالاعلیٰ مودودی' جلد سوم' سورۃ النور' آیات ۶ تا ۱۰' ص:۳۵۹ تا ۳۶۳' بار پنجم' طبع ۱۹۸۶ء' ادارہ ترجمان القرآن' لاہور

(۴) کتاب النکاح و کتاب الطلاق از علامہ ابن رشد' مترجم ساجد الرحمٰن صدیقی' کتاب الطلاق' لِعان کا بیان' پانچویں فصل' ص:۲۱۷ تا ۲۲۰' طبع ۲۰۱۴ء' اسلامک پبلی کیشنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ' لاہور

(۵) اشرف الہدایہ شرح (اردو) ہدایہ از علامہ برہان الدین المرغینانی' مترجم مولانا جمیل احمد سکروڈھوی' جلد پنجم' باب اللعان' ص:۱۳۸ تا ۱۵۶' طبع ۲۰۰۶ء' دارالاشاعت' اردو بازار' کراچی

MESSAGE OF THE QUR'AN

Translation and Brief Elucidation

By

Dr. Israr Ahmad

Surah Al-A'raf

(The Heights)

(Recap of verses 48 – 58 of Surah 7, Al-A'raf and exposition of verses 59 – 72 of the same Surah, inclusive)

<u>Translator's note</u>:

For the sake of continuity and coherent explanation, most of general discourse has been made by employing the 'male' prototype, which is in no way meant to be diminutive of opposite gender or to disrespect the status of women.

Moreover, each verse (Verse) has been kept as a continuum order to prevent the misrepresentation of meanings, which occur when the verses are broken up and the translation of t verses becomes kaput when done in bits and pieces.

Cross-references taken from other parts of the Qur'an and Hadith of the Messenger of Allah (SAAW) are provided in italics.

The Translation of the Holy Qur'an done by the Mess International – USA (www.FreeQuran.com) and edited by Sah International – UK, Dar Al Mountada – Saudi Arabia and Al Qummah – Egypt has been used in order to synchronize the us modern English Language, which we believe will give a m accomplished sense of understanding to Today's mind.

Recap of verses 48-58 (inclusive) of Surah 7, Al-A'raf

This section of Surah 7, Al-A'raf (Verses 48 through 58) commences with a continuation of describing (or narrating) a dialogue that will take place after the Day of Judgement among the companions of the Paradise, the criminals in the Hellfire, and the people of A'raf. The people of A'raf (Heights) will call the people of the Hellfire, and while referring to their attributes of being in large numbers as well as being in their worldly life, say that it has become quite clear that those attributes were of no avail to you in the court of Allah *(SWT)*, thus you have ended up in the Hellfire. It is elucidated that strength in numbers is not a virtue in itself, until it is coupled with righteousness. One of the distinct characteristics of the unbelievers is described to be their haughtiness while refuting the message of Allah *(SWT)* and His *(SWT)* Messenger *(SAAW)*, with disdain, and ridiculing those who follow the Right Path.

The people of the Hellfire will be miserable. Their torment is eternal and indescribable. When they would see that Allah *(SWT)* has had mercy on the people of A'raf (Heights) and entered them into Paradise, they will implore the companions of Paradise to pour some water or any other of the infinite blessings that Allah *(SWT)* has bestowed on them in Jannah, so that they could get some respite. The companions of Paradise will retort by flatly refusing, saying that Allah *(SWT)* has forbidden any blessing or mercy for the dwellers of the Hellfire.

The trialogue between the People of Paradise, the People of the Hellfire, and the People of the A'raf (Heights) gives some indication of the tremendous range of human faculties in the Next World. These faculties would increase to such an extent that the People of Paradise, the People of the Hellfire, and the People of the A'raf (Heights) will be able to see, hear and talk to one another.

The Qur'an has spelled out what constitutes the fundamental reality, fully explained the attitude that man ought to adopt, and laid down the fundamentals of the way of life that he ought to follow.

Those who refute the Qur'an and the messenger *(SAAW)* of Allah *(SWT)* are not waiting for anything except the end result. The end result

could be in terms of the completion of the revelation of the Qur'an, the Dawah of Prophet Muhammad *(SAAW)*, their own worldly life, the striking of the Hour, or all of the above. However, when their time runs out, the disbelievers will be shown the Truth and they will have no choice but to affirm that the message of Allah *(SWT)* and His *(SWT)* messenger is the Truth. Hence, in despair they would seek the help of those who they used to believe would be their intercessors in the Hereafter, but they would not be anywhere to be found. It has to be noted that the reference here is to the erroneous notion of false intercession. The correct notion of legitimate intercession is with the permission of Allah *(SWT)*, but that is not the subject of this section of the Qur'an. However, clutching at straws, the disbelievers would hope to be given another chance at worldly life to redeem themselves. Such people will long to return to the world, pleading that they will believe in the truth which they had rejected since they have now witnessed it. They will also ensure that their attitude will be different from that of what had been before. However, there will be no intercession or second chances for the disbelievers and they will be the all-around losers: they will lose their own selves as well as every fabrication they used to imagine and had faith in.

In this section of Surah 7, Al-A'raf (Verses 54 through 58) it is expounded that most certainly our Lord is Allah *(SWT)*, who created all the heavens and the earth in six days. Most exegetes of the Qur'an concur that the word 'day' used in the verse is related to a more general sense of 'period' of serial time and not to absolute time. It is quite difficult to appreciate fully the exact nature of the Qur'anic statement: '(Allah) ascended the Throne.' It is possible that the word 'Throne' stands for dominion and authority and that Allah's *(SWT)* ascending the Throne signifies His *(SWT)* actual taking over the reins of the universe after having created it. Whatever the exact meaning of the expression '(Allah) ascended the Throne', the main thrust is that Allah *(SWT)* is not just the creator of the universe, but is also its sovereign and ruler; that after creating the universe He *(SWT)* did not detach Himself *(SWT)* from, nor became indifferent to, His *(SWT)* creation. Allah *(SWT)* created the sun, the moon, the planets, the stars,

the galaxies, the entire universe, and more, and He *(SWT)* has set certain instructions for them all, which we call the laws of the nature, governing every known celestial body as well as those which are not visible or known to humans. His *(SWT)* laws govern all those too which belong to any different realm than our existence. The realms of Khalq and Amr both belong to Him *(SWT)*. Creation and control both belong to Him *(SWT)* alone. At the level of Amr, no concept of space and time exists. Whatever, Allah *(SWT)* Wills, He *(SWT)* says Be and it Is… That is the pre-material creation when the souls of humans and the angels were created from light *(Nur)* without any material existence. This world of material creation, according to Divine Wisdom, involves serial time, such as a seed becoming a plant over time and a baby being born approximately nine months after conception in the womb of the mother. Therefore, the creation of the universe - the heavens and the earth – is mentioned in a progression of a period of time, implying that the reference is to the material creation of the realm of Amr)امر(Therefore, science is only able to see or discuss whatever happened in the realm of Khalq)خلق(The realm of Amr is beyond the understanding of science.

The fundamental truth which the Qur'an emphatically affirms is – Allah's *(SWT)* sovereignty over the heavens and the earth. It negates, with equal emphasis, that sovereignty belongs to anyone else. Moreover, to say that Allah *(SWT)* is full of barakah means that His *(SWT)* goodness knows no bounds; that endless beneficence emanates from Him *(SWT)*; that He *(SWT)* is the Exalted One Whose loftiness knows no end; that His *(SWT)* beneficence and loftiness are permanent, and thus they will never vanish or suffer decline.

The supplication and invocation of Allah *(SWT)* can be done in public, such as in a mosque, or in private. Humility while supplicating to Allah *(SWT)* is a key prerequisite for the divine acceptance of prayers. The virtues of supplicating in private with humility are elucidated. Allah *(SWT)* is the All-Seeing and All-Hearing. He *(SWT)* knows whatever is in their hearts. It does not mean that supplications to Allah *(SWT)* cannot be done in public or in a loud voice. While calling upon Allah *(SWT)*, in addition to humility and preference to private

supplication, man should realize that he is totally dependent on Allah's *(SWT)* favour and that he can attain success only if Allah *(SWT)* helps and guides him to it. The converse also holds true.

The command not to make mischief in the earth means not to vitiate the right order of life. What basically, constitutes 'mischief-making' is to surrender oneself to one's lusts, commit acts in subservience to other human beings, and to subscribe to base morals, social orders, civilizations, principles, and laws derived from sources other than Allah's *(SWT)* Guidance. In other words, man's life on earth did not start with ignorance, savagery, polytheistic beliefs, rebellion against Allah *(SWT)*, and moral disorder whereafter reforms were gradually introduced. On the contrary, man's life began with good order and was later corrupted because of man's perversity and folly. Allah *(SWT)* sent Prophets *(AS)* from time to time to eradicate the disorder that had set in and to restore the original, good order. The Prophets *(AS)* constantly exhorted people to refrain from disrupting the original order and creating mischief. Allah's *(SWT)* mercy is reserved for those alone who believe in the One True Lord *(SWT)* and follow the commandments of Allah *(SWT)* and His *(SWT)* messengers *(AS)*, doing good deeds.

The reference to the movement of winds, the appearance of rain-laden clouds, and the fall of life-sustaining raindrops, which turn a dead barren land into one with life that brings forth all forms of fruit and vegetation are used to elucidate that Allah *(SWT)* has the power to raise people from the dead on the Day of Judgement. In the same way that only fertile soil profits from rainfall, with Allah's *(SWT)* permission, so only men of a righteous nature can profit from the blessings of prophethood, with Allah's *(SWT)* permission for guidance. As for the wicked, they are like a wasteland. Rainfall can cause such land to bring forth only thorny bushes and cacti. Similarly, when the wicked come into contact with the teaching of the Prophets *(AS)*, the hidden evils of their nature come into full play. All these have been called signs of Allah *(SWT)* for all those who are grateful for His *(SWT)* benedictions, the most fundamental of which is His *(SWT)* blessing of faith and guidance to the Right Path.

==

Corrigendum

The text published on page86, last paragraph, (page 11 of the "Message of the Qur'an" section)in volume 41 Issue 1 (January – March 2022) of Hikmat e Quran (viz. verse 54 of Surah Al-Ar'af)may please be read as follows:
"At the level of *Amr*, no concept of space and time exists"

The text published on pages 85, first paragraph,(page 12 of the "Message of the Qur'an" section) in volume 41 Issue 1 (January – March 2022) of Hikmat e Quran (viz. verse 54 of Surah Al-Ar'af) may please be read as follows:

> "Therefore, science is only able to see or discuss about whatever happened in the realms of *Khalq* (creation). The realm of *Amr* (control) is beyond the understanding of science."

Exposition of verses 59-72 of Surah Al-A'raf

Verse 59

لَقَدْ اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰى قَوْمِهٖ فَقَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ؕ اِنِّیْۤ اَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ ﴿۵۹﴾

We had certainly sent Noah to his people, and he said, "O my people, worship Allah; you have no deity other than Him. Indeed, I fear for you the punishment of a tremendous Day."

The central theme of the teachings of Prophet Noah *(AS)*, like all messengers of Allah *(SWT)*, was the Oneness of Allah (Tauhid). Prophet Noah *(AS)* warned his *(AS)* people of an impending punishment if they did not worship Allah *(SWT)* alone, without associating partners with Him *(SWT)*. Ibadah (اعْبُدُوا) of Allah *(SWT)* has at least four innate dimensions and characteristics, namely, unpartnered worship, unconditional obedience, absolute love, and total servitude (of and for Allah *SWT*). When these four traits are present in tandem then the real essence of Ibadah is realized.

This historical narrative opens with an account of the Prophet Noah *(AS)* and his *(AS)* people. The people of Noah *(AS)* were the first to drift away,

as a whole, from the right way of life which had been followed by the Prophet Adam *(AS)* and his descendants till then. Allah *(SWT)*, therefore, sent His *(SWT)* messenger Noah *(AS)* to guide and reform them.

In light of the Qur'anic allusions and Biblical statements, it seems almost certain that the people of Noah *(AS)* inhabited the land presently known as Iraq. This view is also supported by inscriptions of pre-Biblical times discovered in the course of archaeological excavations in Babylonia. Those inscriptions contain almost the same account which is recounted in the Qur'an and the Torah. The locale of the event is the vicinity of Mosul. Kurdish and Armenian traditions also corroborate this account insofar as they mention that it was in this area that Noah's *(AS)* Ark was anchored.

Traditions similar to the story of Noah are also found in classical Greek, Egyptian, Indian, and the Chinese literature. Moreover, stories of identical import have been popular since time immemorial in Burma, Malaya, the East Indies, Australia, New Guinea, and various parts of Europe and America. This shows clearly that the event took place at some point in the distant past when men lived together in one region and it was after Noah's *(AS)* Flood that they dispersed to different parts of the world. This is why traditions of all nations mention the Flood of the early time. This is notwithstanding the fact that the actual event has increasingly been shrouded in mystery, and the authentic elements of the event are overlaid with myth and legend.
Allah (SWT) Knows Best!

It is evident from the above verse and other Qur'anic descriptions of the people of Noah *(AS)* that they were neither ignorant of, nor denied the existence of Allah *(SWT)*, nor were they opposed to the idea of worshipping Him *(SWT)*. Their real malady was polytheism. They had associated others with Allah *(SWT)* in His *(SWT)* Godhead and considered them akin to Allah *(SWT)* in their claim that human beings should worship them as well. This basic error gave rise to a number of evils among them. There had arisen among them a class of people representing the false gods they had contrived. Gradually this class of people virtually monopolized all religious, economic, and political authority. This class also introduced a hierarchical struc ture of society which led to immense corruption and injustice. The moral

degeneration which that system promoted sapped the roots of mankind's higher characteristics. When corruption reached a high peak, Allah *(SWT)* sent Noah *(AS)* to improve the state of affairs. For long, Noah *(AS)* strived with patience and wisdom to bring about reform. All his *(AS)* efforts, however, were thwarted by the clergy which craftily kept people under its powerful hold. Eventually, Noah *(AS)* prayed to Allah *(SWT)* not to spare even a single unbeliever on the face of the earth, for they would go about misguiding human beings, and their progeny would likewise be wicked and ungrateful.

Verse 60

قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٦٠﴾

Said the eminent among his people, "Indeed, we see you in clear error."

In reply to the calling of Prophet Noah *(AS)* towards the Oneness of Allah *(Tauhid)* and his *(AS)* warnings to his *(AS)* people of impending punishment, if they did not worship Allah *(SWT)* alone, without associating partners with Him *(SWT)*, the chiefs of his *(AS)* nation said to him *(AS)* that we find you in a manifest error and a mistake.

Verse 61

قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦١﴾

[Noah] said, "O my people, there is no error in me, but I am a messenger from the Lord of the worlds.

Prophet Noah *(AS)* retorted by asserting to his *(AS)* nation that he *(AS)* was not in error, instead, he was the messenger *(AS)* from the Lord of all the worlds, reiterating that in fact, he *(AS)* was the one rightly guided and his *(AS)* nation was the one in error and transgressing.

Verse 62

أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٢﴾

I convey to you the messages of my Lord and advise you; and know from Allah what you do not know.

The Prophet Noah *(AS)* informed his *(AS)* people as follows:

a. He *(AS)* was a Messenger of Allah *(SWT)*, to them.

b. All the Messengers *(AS)* received knowledge from Allah *(SWT).*

c. He *(AS)* is conveying to them the same knowledge as sincere advice and the warning.

The revelations of Allah *(SWT)* are given to His *(SWT)* prophets *(AS)* and messengers *(AS)* and they *(AS)* have knowledge from Allah *(SWT)* that others do not have.

Verse 63

اَوَعَجِبۡتُمۡ اَنۡ جَآءَكُمۡ ذِكۡرٌ مِّنۡ رَّبِّكُمۡ عَلٰى رَجُلٍ مِّنۡكُمۡ لِيُنۡذِرَكُمۡ وَلِتَتَّقُوۡا وَلَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُوۡنَ۝

Then do you wonder that there has come to you a reminder from your Lord through a man from among you, that he may warn you and that you may fear Allah so you might receive mercy?"

Prophet Noah *(AS)* asked his *(AS)* nation are you wondering how a reminder has come to you from Allah *(SWT)* through a man among yourselves?

Allah *(SWT)* made Noah *(AS)*, a Prophet, and a Messenger. *He (AS)* brought a reminder and warning of an impending punishment so that his *(AS)* people may have Taqwa (fear Allah *SWT*) to save themselves from the punishment, and to beg for mercy.

There were striking similarities between Prophet Noah *(AS)* and the Holy Prophet *(SAAW)*. The message that each of them *(AS)* preached was the same. Likewise, the doubts and objections raised by the people of Prophet Noah *(AS)* about his prophethood were the same as those raised by opponents of the Holy Prophet *(SAAW)*, after several thousand years. Similarly what Prophet Noah *(AS)* said in response to the doubts and objections raised against him *(AS)* was the same as our Holy Prophet *(SAAW)* had said.

The Qur'anic narration of the stories of the Prophets *(AS)* makes it amply clear that the attitude of the nations to whom the Prophets *(AS)* were sent had always been the same as that of the Makkans towards the Message of Prophet Muhammad *(SAAW)*. Apart from this, the accounts of the various Prophets *(AS)* and their *(AS)* people, display the same striking resemblances. Likewise, the Prophet Muhammad's *(SAAW)* vindication of his *(SAAW)* teaching in response to the Makkans

is identical to similar attempts by other Prophets *(AS)* to vindicate their teachings. So doing, the Qur'an seeks to emphasize that in the same way as the error and misguidance of which men become victims have remained essentially the same throughout the ages, the Message of Allah's *(SWT)* messengers *(AS)* has also been the same in all places and at all times. Again, there is a striking resemblance in the ultimate fate of all those peoples who rejected the message of the prophets *(AS)* and who persisted in their erroneous and evil ways. This too has also been the same, namely the utter destruction.

Verse 64

فَكَذَّبُوْهُ فَاَنْجَيْنٰهُ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ فِي الْفُلْكِ وَاَغْرَقْنَا الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَا ۭ اِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمًا عَمِيْنَ

But they denied him, so We saved him and those who were with him in the ship. And We drowned those who denied Our signs. Indeed, they were a blind people.

Despite the message and warnings of Prophet Noah *(AS)*, his nation rejected him, denied him, and refuted him. Allah *(SWT)* saved Prophet Noah *(AS)* and the handful of people who had believed in him *(AS)*, and all those who were with him *(AS)* in the Ark, that he *(AS)* made, under the command of Allah *(SWT)*. The rest of his *(AS)* nation was drowned in a devastating flood for rejecting the Signs of Allah *(SWT)* and being a people blind towards the Truth. The messenger Noah *(AS)* was the first messenger of Allah *(SWT)* and his *(AS)* people were the first nation. Before Prophet Noah *(AS)* we have a record of three prophets *(AS)*. Prophet Adam *(AS)*, Prophet Idrees *(AS)*, and Prophet Shees *(AS)*. All three were prophets, not the messengers. From among the people of Prophet Noah *(AS)* saved from the flood were three of his *(AS)* sons. The nations of the world today are the progeny of those three sons of Noah *(AS)*. Sam *(AS)*, Ham *(AS)* and Yafis *(AS)*, and the Qur'an only discuss the history of the Semitic nations, who are the progeny of Sam *(AS)*. It is believed by religious historians, anthropologists, and sociologists that the progeny of Yafis *(AS)* migrated to the north towards the areas of Kurdistan.

Modern archaeologists have also pointed out that the most probable place where the Ark rested is Mount Judi, however, the Ark itself has not been discovered as yet. Some relics ascribed to Prophet Noah *(AS)*

have been claimed to be found in Jazirat Ibn 'Urnar, situated to the north of Mosul and on the frontiers of Armenia in the vicinity of the Ararat Mountain mass. The inhabitants of Nakhichevan believe to this day that their town was founded by Prophet Noah *(AS)*. The exact location of the Ark has not been found, maybe, because the Qur'an says that it has been reserved as a sign, so that sign will come to light when Allah *(SWT)* wills. *Allah (SWT) Knows Best*However, it does help us estimate the directions in which the progeny of Prophet Noah's *(AS)* three sons spread. The progeny of Sam *(AS)* went towards the south and these are the Semitic nations, including Iraq, Syria, Palestine, and the Arabian Peninsula. The progeny of Yafis *(AS)* migrated across the mountain range of central Asia and then to the left, to the right. The European nations, the Russians, especially the Chinese and Mongols, are all progeny of Yafis *(AS)*. The progeny of Ham *(AS)* went to the west and the east, ranging from the Indian subcontinent to Egypt and Sudan. However, the Qur'an gives us the history mainly of the Semitic nations.

□□□ □□r□has narrated in just a few lines the entire story of Prophet Noah *(AS)*. He preached over a long period. The brevity of the Qur'anic description owes itself to the fact that the Qur'an is not interested per se in story-telling; that its narration and purpose are didactic. Hence, while recounting a historical event, the Qur'an mentions only those fragments of the event which are relevant, ignoring those details which are irrelevant to Qur'anic purposes. Again, at different places in the Qur'an, the same event is mentioned for a variety of reasons. On every occasion, only those fragments of the story which are relevant to a specific purpose are mentioned and the rest are left out. An instance in point is the above narrative about Prophet Noah *(AS)*. In narrating Prophet Noah's *(AS)* story the Qur'an aims to point out the consequences attendant upon the rejection of the Prophet's *(AS)* message. Since the total period spent on conveying the message does not have any direct relationship with that purpose, the Qur'an altogether ignores it in this part of the Qur'an. However, in passages where the Prophet *(SAAW)* and the Companions *(RAA)* have been asked to remain patient, the long duration of the Prophet Noah's *(AS)* missionary, effort has been mentioned. This has been

done precisely, to raise the morale of the believers and prevent them from feeling low because they did not see any, good results coming out of that struggle. By mentioning how Prophet Noah *(AS)* strived patiently for such a long period and in the face of discouraging circumstances is quite relevant in this context as it helps to teach the lesson which is intended.

It would be appropriate to remove, at this stage, a doubt which might agitate the minds of some people. One frequently reads in the Qur'an the accounts of nations that rejected their Prophets *(AS)* and charged them with lying. One also reads about the Prophets *(AS)* warning them of Allah's *(SWT)* punishment, and then about its sudden advent, scourging the nation and destroying it. This gives rise to the question: Why do such catastrophic incidents not take place in our own time? Nations still rise and fall, but the phenomenon of their rise and fall is different. We do not see it happen that a nation is served with a warning, and is then destroyed by a calamity such as an earthquake. a flood, a storm, or a thunderbolt.

To understand this, it should be remembered that a nation that has directly received Allah's *(SWT)* message from a messenger is treated by Allah *(SWT)* differently from nations that have not witnessed a messenger. For if a nation directly witnesses a messenger *(AS)* – an embodiment of righteousness – and receives Allah's *(SWT)* message from his tongue, it has no valid excuse left for rejecting that message. And if it still rejects the message, it indeed deserves to be summarily punished. Other nations are to be placed in a different category since they received Allah's *(SWT)* message indirectly. Hence, if the nations of the present time are not visited by the devastating punishments which struck the nations of the Prophets *(AS)* in the past, one need not wonder since prophethood came to an end with the advent of Prophet Muhammad *(SAAW)*. One should indeed have cause to wonder if one saw the opposite to happen – that is if the nations of the present were visited by punishments from Allah *(SWT)* which had afflicted thosenations that rejected their Prophets *(AS)* face to face.

This does not mean, however, that Allah *(SWT)* has ceased to inflict severe punishments on nations that turn away from Him *(SWT)* and

are sunk in ideological and moral error. The fact is that Allah's *(SWT)* punishments still afflict different nations of the world. These punishments are both minor and major. Minor punishments are aimed at warning those nations, and the major ones are of a much more serious character and cause considerable damage. However, in the absence of the Prophets *(AS)* who are wont to draw attention to moral degeneration as the basic cause of these calamities, the historians and thinkers of our time only scratch the surface and explain these in terms of physical laws or historical causes. These sophisticated explanations are of little help. On the contrary, nations so afflicted with heedlessness and moral stupor are thereby further prevented from appreciating that Allah *(SWT)* has always warned evil-doing nations against following their evil ways and that when they willfully disregard these warnings and adamantly stick to their erroneous ways. He *(SWT)* ultimately inflicts disastrous punishments upon them.

==

Verse 65

وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ

And to the Aad [We sent] their brother Hud. He said, "O mypeople, worship Allah; you have no deity other than Him. Then will you not fear Him?"

Among the Semitic nations after the people of Prophet Noah *(AS)* arose the people of Aad, were described as a very strong nation (both physically and as a civilization) in the Holy Qur'an. Allah *(SWT)* sent His *(SWT)* messenger Hud *(AS)*, described as their brother i.e., from within themselves, to the nation of Aad. The central theme of the teachings of Prophet Hud *(AS)*, was the same as Prophet Noah *(AS)*, i.e., the Oneness of Allah (Tauhid). Prophet Hud *(AS)* commanded his *(AS)* people to worship Allah *(SWT)* alone, without associating partners with Him *(SWT)*. Prophet Hud *(AS)*, warned his nation to acquire Taqwa (fear Allah *SWT*) and be able to save themselves from impending punishment and strive for the mercy of Allah *(SWT)*.

Aad, an ancient Arab people, were well-known throughout Arabia. They were known for their proverbial glory and grandeur. And when

they were destroyed, their extinction also became proverbial. According to the Qur'an, the people of Aad lived mainly in the Ahqaf region which is situated to the southwest of the Empty Quarter (al-Rub' al-Khali) and which lies between Hijaz, Yemen, and Yamamah. It was from there that the people of Aad spread to the western coast of Yemen and established their hegemony in Oman, Hadramawt, and Iraq. There is very little archaeological evidence about the Aad. Only a few ruins in South Arabia are ascribed to them. *Allah (SWT) Knows Best!*

Verse 66

قَالَ الْمَلَاُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ قَوْمِهٖٓ اِنَّا لَنَرٰىكَ فِيْ سَفَاهَةٍ وَّاِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ ﴿٦٦﴾

Said the eminent ones who disbelieved among his people, "Indeed, we see you in foolishness, and indeed, we think you are of the liars."

Just like the nation of Prophet Noah *(AS)* had refuted him *(AS)*, the chiefs among the nation of Prophet Hud *(AS)* said to him *(AS)* that we find you in a manifest error and a mistake, and that they deemed Prophet Hud *(AS)* to be in fallacy, being foolish and that he *(AS)* was a liar. (Note: *We seek Allah's SWT refuge from such blasphemous statements.)*

Verse 67

قَالَ يٰقَوْمِ لَيْسَ بِيْ سَفَاهَةٌ وَّلٰكِنِّيْ رَسُوْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ ﴿٦٧﴾

[Hud] said, "O my people, there is no foolishness in me, but I am a messenger from the Lord of the worlds.

Prophet Hud *(AS)* retorted by asserting to his *(AS)* nation that he *(AS)* was not being foolish nor was he a liar or in error, instead, he *(AS)* was the messenger *(AS)* from the Lord of all the worlds *(SWT)*.

Verse 68

اُبَلِّغُكُمْ رِسٰلٰتِ رَبِّيْ وَاَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ اَمِيْنٌ ﴿٦٨﴾

I convey to you the messages of my Lord, and I am to you a trustworthy adviser.

Prophet Hud *(AS)* told his *(AS)* nation that he *(AS)* is conveying to his *(AS)* people the message of Allah *(SWT)* and giving them sincere and trustworthy advice (and warnings) from Allah *(SWT)*.

Verse 69

اَوَعَجِبۡتُمۡ اَنۡ جَآءَكُمۡ ذِكۡرٌ مِّنۡ رَّبِّكُمۡ عَلٰى رَجُلٍ مِّنۡكُمۡ لِيُنۡذِرَكُمۡ ؕ وَاذۡكُرُوۡۤا اِذۡ جَعَلَكُمۡ خُلَفَآءَ مِنۡۢ بَعۡدِ
قَوۡمِ نُوۡحٍ وَّزَادَكُمۡ فِى الۡخَلۡقِ بَصۜۡطَةً‌ ۚ فَاذۡكُرُوۡۤا اٰلَۤاءَ اللّٰهِ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُوۡنَ‏ ﴿۶۹﴾

Then do you wonder that there has come to you a reminder from your Lord through a man from among you, that he may warn you? And remember when He made you successors after the people of Noah and increased you instature extensively. So remember the favours of Allah that you might succeed."

Prophet Hud *(AS)* said to his *(AS)* nation that are you wondering and amazed that a reminder has come to you from Allah *(SWT)* via a man, i.e., Prophet Hud *(AS)*, from among yourselves, i.e., Aad. The Aad were familiar with the entire episode of Allah's *(SWT)* wrath on the nation of Prophet Noah *(AS)*, so Prophet Hud *(AS)* impressed upon his *(AS)* nation to gratefully recognize the favours Allah *(SWT)* has lavished upon them, making them the successors to the people of Prophet Noah *(AS)*, making them robustly strong physically and increased their overall success. The place of the nation of Aad is estimated to be in the southern part of the Arabian Peninsula, which is a most barren desert today. Back during the time of Aad, Allah *(SWT)* had made it a very fertile land. It is also estimated that it is the same place where the city of Shaddad, the name or title of the king of Aad, was claimed to be located, buried deep down in that desert, using satellite imagery and radar penetration. *(And Allah SWT Knows Best!)* The message being delivered is that Allah *(SWT)* also has the Power to take all these favours away and condemn the entire nation to a harrowing punishment.

Verse 70

قَالُوۡۤا اَجِئۡتَـنَا لِنَعۡبُدَ اللّٰهَ وَحۡدَهٗ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعۡبُدُ اٰبَآؤُنَا‌ ۚ فَاۡتِنَا بِمَا تَعِدُنَاۤ اِنۡ كُنۡتَ مِنَ الصّٰدِقِيۡنَ‏ ﴿۷۰﴾

They said, "Have you come to us that we should worship Allah alone and leave what our fathers have worshipped? Teh bring us what you promise usif you should be of the truthful."

The initial part of the dialogue in this verse makes it clear that the people of Aad neither disbelieved in Allah *(SWT)* nor refused to

worship Him *(SWT)*. They did not, however, follow, the teachings of Prophet Hud *(AS)* who proclaimed Allah *(SWT)* alone should be worshipped, and that none other may be associated in servitude to Him *(SWT)*.

In essence, they resented being called out for polytheism (shirk) and wanted to continue worships of other deities other than Allah *(SWT)*, as their (immediate) forefathers had done. They then challenged Prophet Hud *(AS)* to bring upon them the severe punishment that he *(AS)* was warning his *(AS)* people about if whatever he *(AS)* was saying was true. They said it satirically as they did not believe that any punishment could ever befall them.

Verse 71

قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ ۖ أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا نَزَّلَ
اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ۚ فَانتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُنتَظِرِينَ ۝

[Hud] said, "Already have defilement and anger fallen upon you from your Lord. Do you dispute with me concerning [mere] names you have namedthem, you and your fathers, for which Allah has not sent down any authority? Then wait; indeed, I am with you among those who wait."

Prophet Hud *(AS)* said to them that they had already been engulfed in the curse and wrath of Allah *(SWT)*, as they were disputing with a messenger *(AS)* of Allah *(SWT)* and falsely arguing about the veracity of mere names that were invented by them and their forefathers, as false deities. The argument made by Prophet Hud *(AS)* against their false beliefs was simple and profound – bring proof from Allah *(SWT)* of the existence and authority of such deities that you worship besides Allah *(SWT)*! Prophet Hud *(AS)* said that wait for that divine punishment and I *(AS)* am waiting, too, and the Truth will manifest itself and you will see who was in error.

It must be noted here that indeed Allah *(SWT)* has created angels who are managing this world, on His *(SWT)* command. They could be referred to as 'the bureaucracy' or 'civil service' of this universal divine government created by Allah *(SWT)* in His *(SWT)* wisdom and

not out of any weakness, but none is worthy of worship or worthy of seeking help from except Allah *(SWT)*. Worship is for Allah *(SWT)* alone. The people of Aad invoked gods and goddesses of rain, wind, wealth, health, etc. They were all false gods created by themselves on their whims. Unfortunately, there are many instances, even today, of people whose beliefs reflect the ones mentioned above. Some people invoke, other than Allah *(SWT)*, as 'the remover of distress' or 'the bestower of treasures'. But Allah's *(SWT)* creatures cannot remove the distresses of other creatures like themselves, nor do they have any treasure that they might give away to others. Their titles are merely empty words, bereft of the qualities attributed to them. All argumentation aimed at justifying those titles is ridiculous, to say the least.

Verse 72

فَأَنجَيْنَٰهُ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۖ وَمَا كَانُوا۟ مُؤْمِنِينَ ۝

So We saved him and those with him by mercy from Us. And We eliminated those who denied Our signs, and they were not [at all] believers.

Thus, Allah *(SWT)* brought His *(SWT)* wrath on the nation of Aad and saved Prophet Hud *(AS)* and the believers from within his *(AS)* nation, with His *(SWT)* mercy. Allah *(SWT)* cut the roots of that nation who had denied, refuted, and rejected His *(SWT)* revelations and His *(SWT)* Prophet Hud *(AS)*.

The Qur'an informs us that Allah *(SWT)* brought about the total extermination of the Aad, a fact borne out by both Arabian historical traditions and recent archaeological discoveries. The Aad people were so destroyed and their monuments so completely effaced that the Arab historians refer to them as one of the *umam ba'idah* (extinct peoples) of Arabia. The Arab tradition also affirms that the only people belonging to the Aad who survived were the followers of the Prophet Hud *(AS)*.

And Allah *(SWT)* Knows the Best!

موسس: ڈاکٹر اسرار احمدؒ

نگران: شجاع الدین شیخ

رجوع الی القرآن کورس

افتتاحی تقریب

قرآن اکیڈمی ڈیفنس

22 مئی 2022

اتوار صبح 9 بجے

خواتین کیلئے شرکت کا باپردہ انتظام ہے

آغاز

درج ذیل اکیڈمیز میں

23 مئی 2022

بروز پیر

دورانیہ: 10 ماہ

صبح 08:45 تا دوپہر 01:00 بجے

پیر تا جمعہ

مضامینِ تدریس

سالِ اوّل

- بیان القرآن
- قرآن حکیم کا منتخب نصاب
- سیرت النبی ﷺ
- توسیعی محاضرات
- ترجمہ قرآن حکیم مع ترکیب
- سیرت صحابہ رضی اللہ عنہم
- عربی گرامر
- ناظرہ قرآن حکیم و تجوید
- عقیدہ و فقہ
- فکر اسلامی
- حدیث و سنت

سالِ دوم

- علم العقیدہ
- اصول التفسیر
- اصول الحدیث
- اصول الفقہ
- فقہ المعاملات
- علوم القرآن
- تفسیر القرآن
- علم الحدیث
- فقہ العبادات
- اللغۃ العربیۃ وادبھا
- الفکر الاسلامی

ہاسٹل کی سہولت قرآن اکیڈمی یسین آباد میں صرف حضرات کے لیے دستیاب ہے

www.QuranAcademy.com

info@QuranAcademy.com

قرآن اکیڈمی ڈیفنس	قرآن اکیڈمی یسین آباد	قرآن اکیڈمی کورنگی	قرآن انسٹیٹیوٹ گلستان جوہر	قرآن انسٹیٹیوٹ لطیف آباد حیدرآباد
021-35340022-4	021-36806561	021-35078600	021-34030119	0334-3350910
0334-3088689	0331-7292223	0343-1216738	0323-4030119	0345-2701363

Quarterly HIKMAT-E-QURAN Lahore
Apr - June 2022 Vol. 41 No 2

مرکزی انجمن خدّام القرآن لاہور

کے قیام کا مقصد

منبعِ ایمان —— اور —— سرچشمۂ یقین

قرآنِ حکیم

کے علم و حکمت کی

وسیع پیمانے —— اور —— اعلیٰ علمی سطح

پر تشہیر و اشاعت ہے

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

اور اس طرح

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

کی راہ ہموار ہو سکے

وَمَا النَّصْرُ اِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰہِ