بیاد

شیخ الحدیث حضرت مولانا
محمد سرفراز خان صفدرؒ

شیخ الحدیث حضرت مولانا
صوفی عبدالحمید خان سواتیؒ

ماہنامہ الشریعہ

گوجرانوالہ، پاکستان

مؤسس و مدیر
حضرت مولانا ابوعمار
زاہد الراشدی

مدیر منتظم
ناصر الدین خان عامر

جلد ۳۵ ☆ فروری ۲۰۲۴ء ☆ شمارہ ۲

الیکشن میں دینی جماعتوں کی صورتحال اور ہماری ذمہ داری.......................2
مولانا زاہد الراشدی

اردو تراجم قرآن پر ایک نظر (۱۰۹).......................6
ڈاکٹر محی الدین غازی

صفات متشابہات پر متکلّمین کا مذہب تفویض وائمہ سلف: اعتراضات کا جائزہ...........14
ڈاکٹر محمد زاہد صدیق مغل

جدید ریاست، حاکمیت اعلیٰ (ساورنٹی) اور شریعت.......................33
محمد دین جوہر

ہندوستان میں اسلامی تکثیریت کا تجربہ تاریخی حوالہ سے.......................44
ڈاکٹر محمد غطریف شہباز ندوی

طوفان الاقصیٰ اور امت کی ذمہ داریاں.......................54
اسماعیل ہنیہ / مترجم: مولانا ڈاکٹر عبد الوحید شہزاد

تحریک ریشمی رومال کے خطوط.......................60
مولانا حافظ خرم شہزاد

قائداعظم محمد علی جناحؒ کا دستور ساز اسمبلی کی افتتاحی تقریب سے خطاب.......................61

روس یوکرائن جنگ اور یورپ کی تیاری.......................62
ہلال خان ناصر

مسئلہ فلسطین، قومی انتخابات، اسلامی تشخص: پاکستان شریعت کونسل پنجاب کا اجلاس........64
مولانا حافظ امجد محمود معاویہ

انگلش لینگویج کورس کا انعقاد / الشریعہ لاء سوسائٹی کی افتتاحی تقریب.......................64
مولانا محمد اسامہ قاسم

فلسطین: ۷/اکتوبر ۲۰۲۳ء سے اب تک کے اعداد و شمار.......................69
الجزیرہ

70......Pakistan's National Stability and Integrity: Five Circles
Maulana Zahid ur Rashdi / Translated by: Prof. Muhammad Imran Hameed

مجلسِ مشاورت

قاضی محمد رویس خان ایوبی
ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی
پروفیسر غلام رسول عدیم
ڈاکٹر سید متین احمد شاہ
ڈاکٹر محمد عمار خان ناصر

مجلسِ تحریر

ڈاکٹر زاہد صدیق مغل
مولانا سمیع اللہ سعدی
ڈاکٹر حافظ محمد رشید
مولانا عبد الغنی محمدی
مولانا فضل الہادی
مولانا خرم شہزاد
مولانا محمد اسامہ قاسم

معاونین

حافظ کامران حیدر
حافظ شیراز نوید
حافظ شاہد الرحمٰن میر

ناشر:
حافظ محمد عبد المتین خان زاہد
طابع:
مسعود اختر پرنٹرز،
میکلوڈ روڈ، لاہور

۳ جنوری ۲۰۲۴ء کو جامعہ اسلامیہ محمدیہ فیصل آباد میں پاکستان شریعت
کونسل کے مرکزی نائب امیر حضرت مولانا عبد الرزاق کی زیرصدارت
علماء کرام کے اجتماع سے خطاب۔

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ ملک میں عام انتخابات کی آمد آمد ہے، تاریخ کا اعلان ہو چکا ہے، مختلف جماعتیں میدان میں ہیں اور انتخابی مہم شروع ہوگئی ہے۔ اس ماحول میں ملک کی دینی جماعتوں اور دینی حلقوں کو کیا کرنا چاہیے، اس کے بارے میں چند گزارشات پیش کرنا چاہوں گا۔

پہلی بات یہ ہے کہ دینی حلقوں، دینی جماعتوں اور علماء کرام کا انتخابی سیاست سے کیا تعلق ہے، یہ انتخابی عمل میں کیوں شریک ہوتے ہیں؟ یہ بنیادی سوال ہے۔ پاکستان پون صدی پہلے اس نعرہ پر وجود میں آیا تھا کہ ہم مسلمان ہندوؤں سے الگ تہذیب رکھتے ہیں، وہ چونکہ برصغیر میں اکثریت میں ہیں اس لیے اگر ہم ان کے ساتھ رہیں گے تو ان کی تہذیب کے اثرات غلبہ پائیں گے، لہٰذا ہمیں اپنا الگ آزاد ملک چاہیے تاکہ ہم اپنے دین، مذہب، شرعی احکام اور تہذیب و ثقافت پر قائم رہ سکیں۔ تحریکِ پاکستان کے قائدین بالخصوص قائداعظم محمد علی جناح، لیاقت علی خان اور شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہم اللہ تعالیٰ اور دیگر مرکزی قیادت جن کی جدوجہد کے نتیجے میں پاکستان وجود میں آیا، ان کا یہ صاف کہنا تھا کہ ہم ہندوؤں کے ساتھ تہذیبی اور مذہبی حوالے سے اکٹھے نہیں رہ سکتے اس لیے ہمیں الگ ملک چاہیے جہاں ہم شرعی قوانین کا نفاذ کریں گے، اسلامی تہذیب اور ثقافت کو باقی رکھیں گے، اور مسلم تہذیب کو ہندو تہذیب میں گڈمڈ نہیں ہونے دیں گے۔

یہ وہی معرکہ ہے جو حضرت مجدد الف ثانیؒ کو درپیش تھا، جب اکبر بادشاہ نے سب کچھ خلط ملط کر دیا تھا، کچھ ہندوؤں کی باتیں، کچھ عیسائیوں کی، کچھ مسلمانوں کی اور کچھ بدھوں کی باتیں اکٹھی کر کے ”دینِ الٰہی“ تشکیل دیا تھا اور

اسے عملاً نافذ بھی کر دیا تھا۔ اس کا مقابلہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی قیادت میں اہلِ حق نے کیا تھا اور عملاً جدوجہد کر کے بتایا تھا کہ ہماری تہذیب و ثقافت اور عقائد الگ ہیں، ان پر کوئی سمجھوتہ نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ قیامِ پاکستان کی جدوجہد اسی کا تسلسل تھا۔ تحریکِ پاکستان کے قائدین نے قیامِ پاکستان سے پہلے اور بعد میں دوٹوک بات کی کہ ہم ملک میں شرعی قوانین کے مطابق نظام چاہتے ہیں، لیکن قائداعظم کی وفات اور لیاقت علی خان کی شہادت کے بعد ہمارا رخ مڑ گیا۔ ملک کے دستور میں تو لکھا ہوا ہے کہ حاکمیتِ اعلیٰ اللہ تعالیٰ کی ہے اور ملک کا سرکاری مذہب اسلام ہے، اور یہ بھی لکھا ہوا ہے کہ پارلیمنٹ قرآن و سنت کے خلاف کوئی قانون نہیں بنا سکتی، لیکن عملاً پچھتر سال میں اس رخ پر کوئی کام نہیں ہوا۔

چنانچہ اس رخ اور ٹریک پر قوم کو قائم رکھنا اہلِ دین کی ذمہ داری ہے، پاکستان بننے کے بعد سے دینی جماعتیں اسی بنیاد پر کام کر رہی ہیں کہ ہم نے پاکستان کو اس کے مقصدِ قیام کے مطابق ایک اسلامی ریاست بنانا ہے، اور اس کے لیے علماء کرام کا قومی سیاست میں ایک مؤثر قوت کے طور پر موجود رہنا ضروری ہے۔

دوسری بات یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ ہمارا پچھتر سال کا تجربہ ہے کہ جب بھی ہم نے دین، شریعت اور تہذیب کی کوئی بات اکٹھے ہو کر کی ہے تو اس سے کوئی انکار نہیں کر سکا۔ لیکن یہی بات جب ہم اپنے طور پر کرتے ہیں تو کوئی نہیں سنتا، بریلوی اپنی جگہ کرتے ہیں، اہلِ حدیث اپنی جگہ، دیوبندی اپنی جگہ، اور جماعت اسلامی اپنی جگہ کرتی ہے۔ تقریباً نصف صدی سے تو میں بھی ان تحریکات کا متحرک حصہ ہوں، الحمد للہ۔ جب اپنی اپنی جگہ بات کرتے ہیں تو کوئی نہیں سنتا لیکن جب اکٹھے ہو کر بات کرتے ہیں تو سنی جاتی ہے۔ یہی صورتحال الیکشن کی بھی ہے کہ جس الیکشن میں بھی ہم نے اجتماعی کردار ادا کیا ہے تو بہت کچھ حاصل کیا ہے۔ ''پاکستان قومی اتحاد'' کی تحریک پورے ملک کا رخ موڑنے والی تحریک تھی جس میں سب شریک تھے۔ پھر ایک دور آیا جب ''متحدہ مجلس عمل'' نے انتخابات میں خاصی سیٹیں جیت کر ایک فیصلہ کن قوت حاصل کی۔

اس لیے پاکستان کے قیام کے مقصد کو پورا کرنے کے لیے اور پاکستان کو لادینی ریاست ہونے سے بچانے کے لیے دینی جماعتوں کو اکٹھے ہو کر یہ الیکشن لڑنا چاہیے تھا لیکن ایسا نہیں ہو سکا۔ کیوں نہیں ہو سکا، یہ الگ داستان ہے لیکن واقعہ یہی ہے کہ الیکشن لڑنے کے لیے دینی حلقے اکٹھے نہیں ہو سکے۔ اس موقع پر مجھے ۱۹۷۰ء کے انتخابات یاد آ رہے ہیں جس میں گوجرانوالہ کی تین چار سیٹوں کی انتخابی مہم کا میں انچارج تھا۔ صرف ایک تجربہ کے حوالے سے عرض کرنا چاہتا ہوں کہ گوجرانوالہ شہر کی قومی اسمبلی سیٹ پر علمائے دیوبند کی طرف سے مولانا مفتی عبد الواحدؒ، بریلوی علماء میں سے مولانا ابوداؤد صادقؒ، اہلِ حدیث علماء میں سے مولانا محمد عبد اللہ اور جماعت اسلامی کے چودھری محمد اسلم کھڑے تھے۔ چار مذہبی جماعتیں جو نفاذِ اسلام کی بات کرتی ہیں، ہر ایک کا اپنا امیدوار کھڑا تھا، سب نے دس دس ہزار کے لگ بھگ ووٹ حاصل کیے۔ جبکہ اسی گوجرانوالہ میں ہم نے متحدہ مجلس عمل کے

تحت ۲۰۰۲ء میں الیکشن لڑا تو مولانا قاضی حمید اللہ خانؒ قومی اسمبلی کی سیٹ جیتے جبکہ صوبائی اسمبلی کی سیٹ مولانا مفتی غلام فرید رضوی جیتے جو بریلوی حضرات کے بڑے عالم تھے۔ میں صرف مثال کے طور پر عرض کر رہا ہوں کہ جب الگ الگ لڑے تو کچھ بھی نہیں ملا اور جب اکٹھے ہو کر لڑے تو کامیاب ہوئے۔

اس دفعہ کے الیکشن ۲۰۲۴ء میں ہم اتحاد نہیں کر سکے، اللہ تعالیٰ ہمارے حال پر رحم فرمائیں۔ بریلویوں کی اپنی تنظیمیں ہیں، دیوبندیوں کی اپنی، اہلِ حدیث کی اپنی، کوئی کسی پارٹی میں ہے اور کوئی کسی پارٹی میں۔ پچھلے تجربات بتاتے ہیں کہ سب تکلف ہی کر رہے ہیں۔ بہرحال جو کچھ ہو چکا سو ہو چکا، صحیح ہوا یا غلط ہوا۔ اب اس موجودہ فضا میں ہم نے کیا کرنا ہے؟ میں سب دینی حلقوں سے خواہ وہ کسی بھی مکتبِ فکر کے ہوں، دیوبندی، بریلوی، اہلِ حدیث اور جماعت اسلامی، جو بھی اسلام کی بات کرتا ہے اور اسلام کے حوالے سے سیاست کی بات کرتا ہے، میں تین گزارشات کرنا چاہتا ہوں:

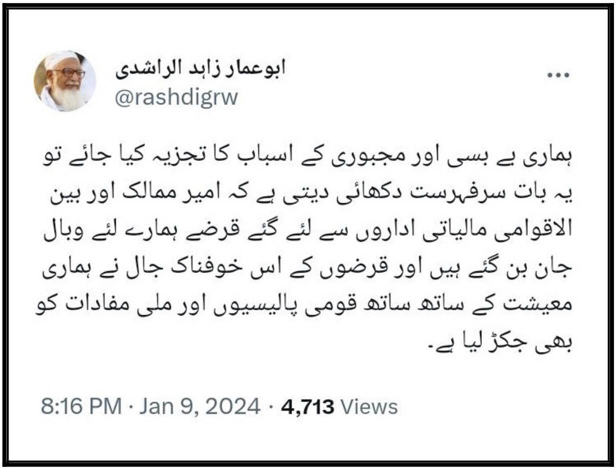
1. ہر حلقہ میں اہلِ دین کو اجتماعی طور پر مشاورت کے ساتھ اس بات کا اہتمام کرنا چاہیے کہ ان کی طرف سے ایسا آدمی آگے آئے جو کم از کم مشترکہ دینی معاملات میں دین کی بات کر سکے۔ وہ اس کا حوصلہ بھی رکھتا ہو اور علم بھی۔ صرف حوصلہ کچھ نہیں کرتا اور صرف علم بھی کچھ نہیں کرتا۔ چنانچہ پہلا دائرہ یہ ہے اور موجودہ صورتحال میں ہم یہی کر سکتے ہیں کہ اپنے حلقے میں جو بھی چار پانچ امیدوار ہیں، ان میں دیکھیں کہ ملک اور اسلامی نظام کے لیے حوصلہ و صلاحیت اور علمی اعتبار سے کون سب سے موزوں ہے، اور سب باہمی مشاورت کے ساتھ اس ایک امیدوار کو سپورٹ کریں۔
2. جس امیدوار کو آپ نے سپورٹ کرنا ہے اس سے تحریری وعدہ لیں۔ حلقہ کے سو دو سو بااثر لوگ اکٹھے ہو کر اپنے امیدوار کو ساتھ بٹھائیں اور اس سے درج ذیل باتوں کا حلف لے لیں کہ ہم اس وعدہ پر آپ کو ووٹ دیں گے:

”میں منتخب ہو کر پاکستان کے دستور کی وفاداری کروں گا۔ دستورِ پاکستان کی اسلامی دفعات کا تحفظ کروں گا۔ ملک کے دستور کے خلاف کوئی کام نہیں ہونے دوں گا۔ دستور اور قانون میں شریعت کے جو قوانین ہیں ان میں سے کسی کو منسوخ یا غیر مؤثر بنانے کی حمایت نہیں کروں گا۔ شریعتِ اسلامیہ کے خلاف کسی بل کی حمایت نہیں کروں گا۔ شریعت کے نفاذ کی کوشش کروں گا۔ ختمِ نبوت اور ناموسِ رسالت کے قوانین کی پوری طرح پاسداری کروں گا۔ جب بھی شریعت کے لیے کسی قانون کے نفاذ کی بات ہوگی تو میرا ووٹ شریعت کو ہوگا۔ کسی بھی دینی اور قومی مسئلہ میں، قومی خود مختاری یا ملکی آزادی کے معاملہ میں میرا ووٹ ملکی وحدت، قومی خود مختاری اور آزادی کے ساتھ ہوگا۔“

یہ کام تو ہر حلقہ کے لوگوں کو کرنا چاہیے، آپ جس پارٹی کو یا جس امیدوار کو بھی ووٹ دیں، اس سے اس حلف نامہ پر ضرور دستخط لیں۔ اس سے کچھ نہ کچھ فرق ضرور پڑے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

3. بہت سے حلقوں میں مختلف دینی جماعتوں کے علماء کرام آمنے سامنے انتخابات لڑ رہے ہیں۔ مختلف مسالک کے تو ایک دوسرے کے مقابلے پر ہیں ہی، بعض جگہ پر ایک مسلک کے علماء بھی باہم ایک دوسرے کے مقابلے پر ہیں۔ اگر کہیں ایک حلقے میں علماء کی دو جماعتیں ہوں تو وہاں کم از کم اتمامِ حجت کے لیے کوشش کریں اور ان سے گزارش کریں کہ آپ میں سے ایک اس دفعہ الیکشن لڑلے، اور دوسرے سے عرض کریں کہ آپ اگلی دفعہ الیکشن لڑنا، لیکن مہربانی کریں کہ آمنا سامنا نہ کریں۔ دینی حلقوں اور دینی امیدواروں کا آپس میں آمنا سامنا ہمیں خاموشی سے ہضم نہیں کر لینا چاہیے بلکہ اسے کم کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

یہ میری تین گزارشات ہیں، اللہ تعالیٰ سے دعا کریں کہ اللہ پاک ہمیں ہدایت دیں اور صحیح رخ پر صحیح کام کرنے کی توفیق عطا فرمائیں۔ پاکستان شریعت کونسل خود انتخابات میں شریک نہیں ہے اور نہ ہی کسی کو اس کا ٹائٹل استعمال کرنے کی اجازت ہے، البتہ ہم ملک بھر کے عوام اور دینی کارکنوں سے گزارش کر رہے ہیں کہ (۱) امیدواروں میں سے جو شریعت کے زیادہ قریب ہے اسے منتخب کریں (۲) جس امیدوار کو ووٹ دیں اس سے حلف نامہ لیں (۳) جہاں دینی حلقے، جماعتیں اور علماء آپس میں مقابلے پر ہیں وہاں اپنی پوری کوشش کریں کہ ایک امیدوار سامنے آئے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو توفیق عطا فرمائیں، آمین یارب العالمین۔


ابوعمار زاہد الراشدی
@rashdigrw

ہماری بے بسی اور مجبوری کے اسباب کا تجزیہ کیا جائے تو یہ بات سرفہرست دکھائی دیتی ہے کہ امیر ممالک اور بین الاقوامی مالیاتی اداروں سے لئے گئے قرضے ہمارے لئے وبال جان بن گئے ہیں اور قرضوں کے اس خوفناک جال نے ہماری معیشت کے ساتھ ساتھ قومی پالیسیوں اور ملی مفادات کو بھی جکڑ لیا ہے۔

8:16 PM · Jan 9, 2024 · 4,713 Views

(471) المتقین کا ترجمہ

درج ذیل دونوں آیتوں میں متقین کا ترجمہ صاحب تدبر نے 'نقض عہد سے بچنے والوں' کیا ہے۔ یہ ترجمہ موزوں نہیں ہے۔ متقی قرآن کی معروف اصطلاح ہے۔ تقوی اختیار کرنے یعنی اللہ کی ناراضگی سے بچنے والے کو متقی کہتے ہیں۔ عہد کی پاس داری کرنا اور عہد شکنی سے بچنا تقوی کا ایک تقاضا تو ہے لیکن تقوی کا اصل مفہوم عہد شکنی نہیں ہے۔ تقوی کا یہ تقاضا تفسیر میں بتایا جاسکتا ہے۔ ترجمہ ملاحظہ ہو:

(۱) فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ۔ (التوبۃ:4)

"سو ان کے معاہدے ان کی قرار دادہ مدت تک پورے کرو۔ بے شک اللہ نقض عہد سے بچنے والوں کو دوست رکھتا ہے"۔ (امین احسن اصلاحی)

"تو ایسے لوگوں کے ساتھ تم بھی مدت معاہدہ تک وفا کرو کیونکہ اللہ متقیوں ہی کو پسند کرتا ہے"۔ (سید مودودی)

موخر الذکر ترجمے کے بارے میں تین باتیں قابل توجہ ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ آیت میں حصر کی کوئی علامت نہیں ہے، اس لیے 'متقیوں ہی' کے بجائے صرف 'متقیوں' ہونا چاہیے۔

دوسری بات یہ ہے کہ إنّ کا ترجمہ 'کیوں کہ' کیا ہے۔ یہ درست نہیں ہے۔ إنّ کا ترجمہ 'بے شک' کیا جائے گا۔ لفظ کے پہلو سے یہ درست اور معنویت کے اعتبار سے بھی زیادہ موزوں ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ أتم العهد کا مطلب عہد وفا کرنا نہیں، بلکہ معاہدہ پورا کرنا ہے۔ فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ کا ترجمہ ہوگا: 'ان کی مدت تک ان کے معاہدے پورے کرو۔' مطلب یہ ہے کہ جو معاہدے ہو گئے ہیں انھیں مدت سے پہلے ختم نہ کرو بلکہ جو مدت طے ہوئی ہے، اس مدت تک باقی رکھو۔ عہد وفا کرنے کا مطلب ہے عہد کی خلاف ورزی سے بچنا جب کہ معاہدہ پورا کرنے کا مطلب ہے معاہدہ ختم کرنے سے بچنا۔ دونوں باتوں میں فرق ہے۔ یہاں عہد وفا کرنے کی نہیں معاہدہ پورا کرنے کی بات ہے۔

(۲) فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ۔ (التوبة: 7)

"تو جب تک وہ تمہارے لیے قائم رہیں تم بھی ان کے لیے معاہدے پر قائم رہو۔ بے شک اللہ نقض عہد سے بچنے والوں کو دوست رکھتا ہے"۔ (امین احسن اصلاحی)

"تو جب تک وہ تمہارے ساتھ سیدھے رہیں تم بھی ان کے ساتھ سیدھے رہو کیونکہ اللہ متقیوں کو پسند کرتا ہے"۔ (سید مودودی)

یہاں بھی إِنَّ کا ترجمہ 'کیوں کہ' کیا ہے۔ یہ درست نہیں ہے۔ إِنَّ کا ترجمہ 'بے شک' کیا جائے گا۔

چوں کہ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ معاہدے کے سیاق میں ہے اس لیے اس جملے کا ترجمہ ہوگا:

"جب تک وہ تمہارے ساتھ معاہدے پر قائم رہیں، تم بھی ان کے ساتھ معاہدے پر قائم رہو۔"

(472) فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ

درج ذیل آیت میں 'فِي رَيْبِهِمْ' حال ہے نہ کہ 'يَتَرَدَّدُونَ' کا ظرف۔ شک میں ڈانوا ڈول ہونے کا کوئی مطلب نہیں بیٹھتا ہے۔ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ شک کی حالت میں ہیں اس لیے کوئی فیصلہ نہیں کر پا رہے ہیں بس پیچ و تاب کھا رہے ہیں۔ کچھ ترجمے ملاحظہ کریں:

وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ۔ (التوبة: 45)

"اور ان کے دل شک میں پڑے ہیں تو وہ اپنے شک میں ڈانواں ڈول ہیں"۔ (احمد رضا خان)

"اور ان کے دل شک میں پڑے ہوئے ہیں۔ سو وہ اپنے شک میں ڈانواں ڈول ہو رہے ہیں"۔ (فتح محمد جالندھری)

"جن کے دل شک میں پڑے ہوئے ہیں اور وہ اپنے شک میں ہی سرگرداں ہیں"۔ (محمد جوناگڑھی)

"اور جن کے دل شک میں مبتلا ہیں اور وہ اپنے شک میں ڈانوا ڈول ہیں"۔ (امین احسن اصلاحی)

مولانا امانت اللہ اصلاحی ترجمہ کرتے ہیں:

"جن کے دل شک میں پڑے ہوئے ہیں سو وہ شک کی حالت میں پیچ و تاب کھا رہے ہیں۔"

اسی جہت میں درج ذیل ترجمہ بھی ہے:

"اور ان کے دل شک میں پڑے ہیں سو وہ اپنے شکوک میں پڑے ہوئے حیران ہیں"۔ (اشرف علی تھانوی)

(473) فَإِنْ رَجَعَكَ اللّٰهُ إِلَىٰ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ

فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَىٰ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا۔ (التوبۃ: 83)

"اگر اللہ ان کے درمیان تمہیں واپس لے جائے اور آئندہ ان میں سے کوئی گروہ جہاد کے لیے نکلنے کی تم سے اجازت مانگے تو صاف کہہ دینا کہ، اب تم میرے ساتھ ہرگز نہیں چل سکتے اور نہ میری معیت میں کسی دشمن سے لڑ سکتے ہو"۔ (سید مودودی)

اس ترجمہ میں لفظی ترکیب کی رعایت نہیں ہو سکی ہے۔ آیت میں ان کے گروہ کی طرف واپس لانے اور اس گروہ کے اجازت مانگنے کا ذکر ہے، نہ کہ ان کی طرف واپس لانے اور ان کے کسی گروہ کے اجازت مانگنے کا۔

اس پہلو سے درج ذیل ترجمہ درست ہے:

"پھر اے محبوب! اگر اللہ تمہیں ان میں سے کسی گروہ کی طرف واپس لے جائے اور وہ تم سے جہاد کو نکلنے کی اجازت مانگے تو تم فرمانا کہ تم کبھی میرے ساتھ نہ چلو اور ہرگز میرے ساتھ کسی دشمن سے نہ لڑو"۔ (احمد رضا خان)

اوپر کے دونوں ترجموں میں ایک اور بات قابل توجہ ہے وہ یہ کہ لَنْ تَخْرُجُوا اور لَنْ تُقَاتِلُوا کا ترجمہ 'نہیں چل سکتے' اور 'نہیں لڑ سکتے' یا 'نہ چلو' اور 'نہ لڑو' سے زیادہ موزوں 'کبھی نہیں نکلو گے' اور 'کبھی نہیں لڑو گے' ہے۔

"پھر اگر خدا تم کو ان میں سے کسی گروہ کی طرف لے جائے"۔ (فتح محمد جالندھری)

رَجَعَكَ کا ترجمہ 'لے جائے' کے بجائے 'واپس لائے' ہونا چاہیے۔

درج ذیل ترجمہ مذکورہ کمیوں سے خالی ہے:

"سو اگر پھیر لے جاوے تجھ کو اللہ کسی فرقے کی طرف ان میں سے پھر یہ رخصت چاہیں تجھ سے نکلنے کو تو تو کہہ کہ تم ہرگز نہ نکلو گے میرے ساتھ کبھی اور نہ لڑو گے میرے ساتھ کسی دشمن سے"۔ (شاہ عبد القادر)

(474) يُقْتَلُونَ کا ترجمہ

يُقْتَلُ کا مطلب مرنا نہیں بلکہ قتل کیا جانا اور مارا جانا ہے۔ ترجمہ کرتے ہوئے بعض حضرات اس فرق کا لحاظ نہیں کر سکے۔

يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ۔ (التوبۃ: 111)

”لڑتے ہیں اللہ کی راہ میں پھر مارتے ہیں اور مرتے ہیں“۔ (شاہ عبد القادر)

”اللہ کی راہ میں لڑیں تو ماریں اور مریں“۔ (احمد رضا خان)

”وہ اللہ کی راہ میں جنگ کرتے ہیں، پس مارتے بھی ہیں اور مرتے بھی ہیں“۔ (امین احسن اصلاحی)

”وہ اللہ کی راہ میں لڑتے اور مارتے اور مرتے ہیں“۔ (سید مودودی)

”یہ لوگ راہ خدا میں جہاد کرتے ہیں اور دشمنوں کو قتل کرتے ہیں اور پھر خود بھی قتل ہو جاتے ہیں“۔ (ذیشان جوادی)

یہ آخری ترجمہ بہت نامناسب ہے۔ اس سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ قتل کرنے کے بعد وہ خود کو قتل ہونے کے لیے پیش کر دیتے ہیں۔ آیت کا مطلب تو یہ ہے کہ ایمان والے جنگ کرتے ہیں جس میں دونوں طرح کے انجام کے لیے وہ تیار رہتے ہیں، قتل کرنے میں بھی انھیں باک نہیں ہوتا اور قتل کیے جانے سے بھی وہ نہیں ڈرتے۔ یہاں قتال کا ترجمہ جہاد بھی درست نہیں ہے۔

درج ذیل ترجموں میں لفظ کی رعایت کی گئی ہے:

”یہ لوگ خدا کی راہ میں لڑتے ہیں تو مارتے بھی ہیں اور مارے بھی جاتے ہیں“۔ (فتح محمد جالندھری)

”وہ لوگ اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں جس میں قتل کرتے ہیں اور قتل کیے جاتے ہیں“۔ (محمد جوناگڑھی اور اشرف علی تھانوی)

(475) عَنۡ یَدٍ کا ترجمہ

درج ذیل آیت کا ترجمہ عام طور سے اس طرح کیا گیا ہے۔

حَتَّيٰ يُعۡطُوا الۡجِزۡيَةَ عَنۡ يَدٍ وَهُمۡ صَاغِرُونَ۔ (التوبۃ: 29)

”یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں“۔ (سید مودودی)

”جب تک اپنے ہاتھ سے جزیہ نہ دیں ذلیل ہو کر“۔ (احمد رضا خان)

”یہاں تک کہ ذلیل ہو کر اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں“۔ (فتح محمد جالندھری)

”یہاں تک کہ وہ ذلیل و خوار ہو کر اپنے ہاتھ سے جزیہ ادا کریں“۔ (محمد جوناگڑھی)

’اپنے ہاتھ سے‘ کا مفہوم ادا کرنے کے لیے ایسے موقع پر حرف باء آتا ہے، یعنی ’بید‘ کی تعبیر لائی جاتی ہے۔ ’عن ید‘ یہاں طاقت کے معنی میں ہے۔ مولانا امانت اللہ اصلاحی کا ترجمہ دیکھیں:

”یہاں تک کہ وہ طاقت کے زور پر چھوٹے بن کر جزیہ دیں“۔ طاقت کے زور پر یعنی چار و ناچار وہ جزیہ دینے پر مجبور ہوں۔ جزیہ دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ جس گھمنڈ اور تکبر کی بنا پر وہ حق کی مخالفت اور اہل حق سے

جنگ کر رہے تھے، ٹوٹ چکا ہے۔

(476) فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ

فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ۔ (التوبۃ: 38)

درج بالا جملے کا ترجمہ حسب ذیل کیا گیا ہے:

"سنو! دنیا کی زندگی تو آخرت کے مقابلے میں کچھ یونہی سی ہے"۔ (محمد جوناگڑھی)

"دنیا کا اسباب آخرت کے سامنے نہیں مگر تھوڑا"۔ (احمد رضا خان)

"آخرت کے مقابلے میں یہ دنیا کی زندگی تو نہایت ہی حقیر ہے"۔ (امین احسن اصلاحی)

مذکورہ بالا ترجموں میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ تاہم درج ذیل ترجمہ عام ترجموں سے مختلف ہے، اس میں في کا ترجمہ مقابلے (اصطلاح میں مقایسہ) کے بجائے ظرف کے معنی میں کیا ہے:

"ایسا ہے تو تمھیں معلوم ہو کہ دنیوی زندگی کا یہ سب سروسامان آخرت میں بہت تھوڑا نکلے گا"۔ (سید مودودی)

اسلوب کلام کو سامنے رکھیں تو یہ ترجمہ کم زور معلوم ہوتا ہے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ اسی طرح کے دوسرے قرآنی جملے میں موصوفؒ نے عام مترجمین کے طرز پر ترجمہ کیا ہے:

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ۔ (الرعد: 26)

"حالانکہ دنیا کی زندگی آخرت کے مقابلے میں ایک متاع قلیل کے سوا کچھ بھی نہیں"۔ (سید مودودی)

(477) عَفَا اللّٰهُ عَنكَ کا ترجمہ

بہت سے لوگوں نے درج ذیل جملے کو دعائیہ مان کر ترجمہ کیا ہے، لیکن اس پر اشکال ہے کہ جب اللہ ہی دعا قبول کرنے والا ہے تو وہ اپنے آپ سے کیسے دعا کرے گا؟ اس لیے صحیح توجیہ یہ ہے کہ اس جملے کو خبریہ مانا جائے کہ اللہ نے معاف کر دیا۔ بعض ترجمے ملاحظہ ہوں:

عَفَا اللّٰهُ عَنكَ۔ (التوبۃ: 43)

"اللہ بخشے تجھکو"۔ (شاہ عبدالقادر)

"اے نبیؐ، اللہ تمھیں معاف کرے"۔ (سید مودودی)

"اللہ تجھے معاف فرمادے"۔ (محمد جوناگڑھی)

"خدا تمھیں معاف کرے"۔ (فتح محمد جالندھری)

"اللہ تمھیں معاف کرے"۔ (احمد رضا خان)

اس کے برعکس بعض لوگوں نے عَفَا اللّٰہُ عَنْکَ کو دعائیہ کے بجائے خبریہ جملہ مانا ہے اور اس کے مطابق ترجمہ کیا ہے، یہ ترجمہ درست ہے۔ ملاحظہ کریں:

”اللہ تعالی نے آپ کو معاف (تو) کردیا“۔ (اشرف علی تھانوی)

”اللہ نے تمہیں معاف کردیا“۔ (احمد علی)

”اللہ نے تمہیں معاف کیا“۔ (امین احسن اصلاحی)

”پیغمبر! خدانے آپ سے درگزر کیا“۔ (ذیشان جوادی)

(478) حَتّٰی جَاءَ الْحَقُّ وَظَھَرَ أَمْرُ اللّٰہِ وَھُمْ کَارِھُونَ

لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِن قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّىٰ جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ۔ (التوبۃ: 48)

”اس سے پہلے بھی اِن لوگوں نے فتنہ انگیزی کی کوششیں کی ہیں اور تمھیں ناکام کرنے کے لیے یہ ہر طرح کی تدبیروں کا الٹ پھیر کر چکے ہیں یہاں تک کہ ان کی مرضی کے خلاف حق آگیا اور اللہ کا کام ہو کر رہا“۔ (سید مودودی)

”یہ پہلے بھی فتنہ انگیزی کی کوشش کر چکے ہیں اور انہوں نے واقعات کی صورت تمہارے سامنے بدلی یہاں تک کہ ان کے علی الرغم حق آگیا اور اللہ کا حکم ظاہر ہوا“۔ (امین احسن اصلاحی) یہاں وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ کا ترجمہ درست نہیں ہے۔ اس جملے کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ تمہارے خلاف طرح طرح کے جتن کیے۔'

”بیشک انہوں نے پہلے ہی فتنہ چاہا تھا اور اے محبوب! تمہارے لیے تدبیریں الٹی پلٹیں یہاں تک کہ حق آیا اور اللہ کا حکم ظاہر ہوا اور انہیں ناگوار تھا“۔ (احمد رضا خان)

آخری ترجمے میں 'وھم کارھون' میں واو کو عطف کا مان کر ترجمہ کیا گیا ہے۔ اسلوب کلام سے ظاہر ہے کہ یہ واو حالیہ ہے۔ پہلے دونوں ترجمے واو حالیہ کی بنیاد پر کیے گئے ہیں۔ البتہ ان دونوں نے وھم کارھون کو پچھلے دونوں جملوں کا حال مانا ہے، یعنی جاء الحق اور ظھر أمر اللہ کا۔ مولانا امانت اللہ اصلاحی کا خیال ہے کہ یہ وھم کارھون دوسرے جملے یعنی ظھر أمر اللہ کا حال ہے۔ اس طرح ترجمہ ہوگا:

”یہاں تک کہ حق آگیا اور ان کی مرضی کے خلاف اللہ کا کام ہو کر رہا“۔

(479) وَقَالُوا لَا تَنفِرُوا فِي الْحَرِّ

درج ذیل جملے کا ترجمہ کرتے ہوئے بعض مترجمین نے یہ مان کر کہ انھوں نے یہ بات دوسروں سے کہی تھے، ترجمے میں اپنی طرف سے ایسے الفاظ کا اضافہ کردیا۔ مولانا امانت اللہ اصلاحی کا خیال ہے کہ پیچھے رہ جانے والوں نے یہ بات اپنے آپ سے کہی تھی یعنی خود کلامی کرتے ہوئے اپنے آپ سے کہا تھا کہ گرمی میں نہ جاؤ۔

وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ۔ (التوبۃ: 81)

"اور (اوروں سے بھی) کہنے لگے کہ گرمی میں مت نکلنا"۔ (فتح محمد جالندھری)

"انہوں نے لوگوں سے کہا کہ اس سخت گرمی میں نہ نکلو"۔ (سید مودودی)

درج ذیل ترجمے میں کوئی اضافہ نہیں ہے اور دونوں مفہوم لیے جاسکتے ہیں:

"اور بولے اس گرمی میں نہ نکلو"۔ (احمد رضا خان)

(480) وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ کا عطف کس پر؟

وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ۔ (التوبۃ: 99)

درج بالا آیت میں قواعد کی رو سے صَلَوَاتِ الرَّسُولِ کو 'مَا يُنْفِقُ' پر بھی معطوف مانا جاسکتا ہے اور 'قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ' پر بھی۔ زیادہ تر لوگوں نے اسے 'قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ' پر معطوف مان کر ترجمہ کیا ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ انفاق کے دو مقصد ہوتے ایک قرب الٰہی اور دوسرا رسول کی دعا۔ لیکن یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اسے 'مَا يُنْفِقُ' پر معطوف مانا جائے۔ اس کی رو سے انفاق اور رسول کی دعائیں دونوں کا مقصد قرب الٰہی کا حصول ہوگا۔

دوسری توجیہ زیادہ بہتر معلوم ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مومن کا اصل مقصود تو قرب الٰہی ہوتا ہے۔ وہ جو خرچ کرتا ہے اس کا بھی اصل مقصود قرب الٰہی ہے اور اس کے انفاق سے خوش ہوکر اللہ کے رسول جو دعائیں دیں ان کا بھی اصل فائدہ اور مقصود یہی ہے کہ ان دعاؤں کی بدولت اسے قرب الٰہی حاصل ہوجائے۔ اس کی تائید اس جملے سے بھی ہوتی ہے جو اس کے فوراً بعد آیا ہے، یعنی أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ (ہاں! وہ ضرور ان کے لیے تقرب کا ذریعہ ہے) گویا ہر چیز کا اصل مقصود قرب الٰہی ہے۔

درج ذیل ترجمے صَلَوَاتِ الرَّسُولِ کو 'قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ' پر معطوف مان کر کیے گئے:

"اور انہی بدویوں میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے ہیں اور جو کچھ خرچ کرتے ہیں اُسے اللہ کے تقرب کا اور رسولؐ کی طرف سے رحمت کی دعائیں لینے کا ذریعہ بناتے ہیں"۔ (سید مودودی)

"اور بعض اہل دیہات میں ایسے بھی ہیں جو اللہ تعالیٰ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتے ہیں اور جو کچھ خرچ کرتے ہیں اس کو عند اللہ قرب حاصل ہونے کا ذریعہ اور رسول کی دعا کا ذریعہ بناتے ہیں"۔ (محمد جوناگڑھی)

"اور بعض دیہاتی ایسے ہیں کہ خدا پر اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہیں اور جو کچھ خرچ کرتے ہیں اس کو خدا کی قُربت اور پیغمبر کی دعاؤں کا ذریعہ سمجھتے ہیں"۔ (فتح محمد جالندھری)

"اور کچھ گاؤں والے وہ ہیں جو اللہ اور قیامت پر ایمان رکھتے ہیں اور جو خرچ کریں اسے اللہ کی نزدیکیوں اور

رسول سے دعائیں لینے کا ذریعہ سمجھیں"۔ (احمد رضا خان)

درج ذیل ترجمہ صَلَوَاتِ الرَّسُولِ کو 'مَا يُنۡفِقُ' پر معطوف مان کر کیا گیا:

"اور ان میں وہ بھی ہیں جو اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہیں اور جو کچھ خرچ کرتے ہیں اس کو اور رسول کی دعاؤں کو حصول قرب الٰہی کا ذریعہ سمجھتے ہیں"۔ (امین احسن اصلاحی)

آراء و افکار

صفات متشابہات پر متکلمین کا مذہب تفویض و ائمہ سلف

اعتراضات کا جائزہ

ڈاکٹر محمد زاہد صدیق مغل

صفات متشابہات سے مراد قرآن و سنت میں اللہ تعالی کے بارے میں مذکور وہ بیانات ہیں جن کے ظاہری معنی حدوث (زمانی و مکانی تصورات) پر دلالت کرتے ہیں جیسے اللہ کا ید (ہاتھ)، اس کا مجیئ و نزول (آنا و جانا)، اس کی اصبع (انگلی)، اس کی ساق (پنڈھلی) وغیرہ۔ انہیں صفات خبریہ بھی کہہ دیا جاتا ہے۔ بعض اہل علم حضرات کا دعوی ہے کہ ائمہ اہل سنت جیسے کہ امام ابوحنیفہ (م 150ھ)، امام مالک (م 179ھ) و امام اشعری (م 324ھ) کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان صفات خبریہ یا متشابہات سے متعلق یہ حضرات اسی مذہب پر تھے جس کی تعلیم بعض متاخرین جیسے کہ علامہ ابن تیمیہ (م 728ھ) نے دی۔ تاہم ہماری معلومات کی حد تک ان ائمہ سلف کی ایسی کوئی صریح عبارت موجود نہیں جو شیخ ابن تیمیہ کے موقف کے حق میں استدلال کے لئے مفید ہو بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یہ حضرات ان ائمہ کے بعض اقوال کو بنیاد بنا کر اپنے موقف کے مطابق ان کی جو شرح کرتے ہیں اس تحریر میں متکلّمین کے مذہب کی روشنی میں اس کی غلطی واضح کی جائے گی نیز متکلّمین کے مذہب کی نوعیت واضح کرتے ہوئے اس پر بعض چبھتے ہوئے اہم اعتراضات کا جواب بھی دیا جائے گا۔

وما توفیقی الا باللہ۔

نفس مسئلہ پر فریقین کی رائے

1۔ سب سے پہلے نفس مسئلہ سے متعلق فریقین کے مواقف کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔ اشاعرہ و ماتریدیہ کا کہنا ہے کہ صفات خبریہ جیسے کہ ید و نزول کے حقیقی معنی جسم و جزئیت جیسی کیفیات (اعراض) پر دلالت کرتے ہیں، اس معنی کے سوا ان الفاظ چند ثانوی یا مجازی معانی بھی ہیں (جیسے قدرت، عطا وغیرہ)۔ چونکہ دلیل سے ثابت ہے کہ اللہ تعالی کی بارگاہ میں ان کے حقیقی معنی قطعی طور پر مراد نہیں لئے جا سکتے اور کسی قرینے کی بنا پر ان

لفاظ کے مجازی معنی مراد لینا بارگاہ الٰہی میں غیر محتاط ہے، لہذا مناسب بات یہ کہنا ہے کہ "ید" کا اللہ کی صفت ہونا ثابت و معلوم ہے تاہم اس کے حقیقی معنی ہمیں معلوم نہیں کیونکہ کیفیت نامعلوم ہے، اس لئے اللہ ہی اس کے حقیقی معنی سے واقف ہے اور ہم عند اللہ اس معنی کے ثابت و سچ ہونے اقرار کرتے ہیں۔ اس موقف کو "تفویض معنی" کہتے ہیں۔ اس کے برعکس شیخ ابن تیمیہ (اور ان سے قبل حنابلہ وغیرہ) کا کہنا ہے کہ لفظ "ید" کے حقیقی معنی ہمیں معلوم ہیں اور وہ وہی ہیں جو عربی لغت میں مراد ہیں البتہ اس معنی کی کیفیت و حقیقت معلوم نہیں۔ اس موقف کو یہ حضرات "تفویض کیف" کا نام دیتے ہیں، یعنی معنی معلوم مگر کیفیت مجہول۔ علامہ ابن تیمیہ کا کہنا تھا کہ جو ان کے اس موقف سے اختلاف کرتے ہوئے "تفویض معنی" کا قول اختیار کرتا ہے وہ دراصل اللہ کی صفات کی تجہیل و تعطیل کا مرتکب ہے۔

دونوں مواقف پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ ابن تیمیہ "معنی" اور "کیف" میں دوئی قائم کر کے اول الذکر کا علم ممکن ہونے اور دوسرے کی مجہولیت کے دعوے دار ہیں جبکہ متکلّمین اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک کیف کی مجہولیت ہی معنی کی مجہولیت ہے جیسا کہ آگے واضح ہو جائے گا۔

متعلقہ عبارات اور ناقدین متکلّمین کا استدلال

2۔ امام اشعری کتاب "الابانۃ" میں اللہ کی صفات پر گفتگو کے تحت یہ الفاظ کہتے ہیں:

وأن له وجهًا بلا كيف، وأن له يدين بلا كيف، وأن له عينين بلا كيف

مفہوم: بے شک اللہ کا وجہ (چہرہ) بلا کیف ہے، اللہ کے یدین (دو ہاتھ) بلا کیف ہیں، اللہ کی عینین (دو آنکھیں) بلا کیف ہیں

امام مالک سے جب ایک شخص نے پوچھا کہ استوی سے کیا مراد ہے تو آپ نے فرمایا:

الاستوى معلوم والكيفية مجهول والايمان به واجب والسوال عنه بدعة

مفہوم: استوی معلوم ہے، اس کی کیفیت مجہول ہے، اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس بارے میں سوال کرنا بدعت ہے

اس نوع کے اقوال کی بنیاد پر کہا گیا کہ ائمہ سلف کا موقف وہی تھا جسے "معنی معلوم اور کیفیت مجہول" کہا جاتا ہے۔ اس دعوے کے لئے ان کی جانب سے وجہ استدلال یہ ہے کہ امام مالک نے استوی کو معلوم کہا اور صرف کیفیت کو مجہول کہا، اسی طرح امام اشعری نے ید کا اقرار بلا کیف کیا۔ بعینہ یہی استدلال امام ابو حنیفہ کی جانب منسوب کتاب "الفقہ الاکبر" کی بعض عبارات سے بھی کیا جاتا ہے۔ ایک مشہور عبارت یہ ہے:

وَلَه يَد وَوَجه وَنَفس كَمَا ذكره الله تَعَالَى فِي الْقُرْآن فَمَا ذكره الله تَعَالَى فِي

الْقُرْآن من ذكر الْوَجْه وَالْيَد وَالنَّفس فَهُوَ لَهُ صِفَات بِلَا كَيفَ وَلَا يُقَال إِن يَده قدرته أَوْ نعْمَته لِأَن فِيهِ إِبْطَال الصّفة وَهُوَ قَول أهل الْقدر والاعتزال وَلَكِن يَده صفته بِلَا كَيفَ وغضبه وَرضَاهُ صفتان من صِفَات الله تَعَالَى بِلَا كَيف

مفہوم: اس کا ید، وجہ اور نفس ہے جیسا کہ اللہ نے قرآن میں ذکر کیا، پس اللہ نے قرآن میں وجہ، ید اور نفس کا جو ذکر کیا وہ اس کی "صفات بلا کیف" ہیں، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس کا ید اس کی قدرت یا (عطائے) نعمت ہے کیونکہ اس سے اس کی صفت کا انکار لازم آتا ہے اور یہ اہل قدر و اعتزال کا قول ہے۔ بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس کا ید اس کی "صفت بلا کیف" ہے، اسی طرح اس کا غضب و رضا اس کی "صفات بلا کیف" ہیں

"بلا کیف" کا مطلب اور ائمہ کے اقوال کا مفہوم

اب ہم اس استدلال کی غلطی واضح کرتے ہیں۔

3۔ استدلال میں بنیادی غلطی "کیفیت کی نفی" اور "کیفیت کے علم کی نفی" میں فرق نہ کرنا ہے۔ اشاعرہ و ماتریدیہ کا موقف اول الذکر جبکہ علامہ ابن تیمیہ کا موخر الذکر ہے (اگر علامہ کا یہ موقف نہیں تو پھر ان کی ساری بحث لفظی نزاع ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے)۔ امام اشعری و امام مالک دونوں کے اقوال میں کیفیت کی نفی کی گئی ہے نہ کہ کیفیت کے علم کی۔ اس نکتے کو سمجھنے کے لئے متکلّمین کی اصطلاح میں "کیف" کا مطلب سمجھنا ضروری ہے نہ یہ کہ ہم کسی علم و فن کے ماہرین کے معنی سے سہو نظر کرتے ہوئے کیف کو اپنی طرف سے کوئی معنی پہنا کر عبارات پڑھنا شروع کر دیں (یاد رہے کہ امام اشعری منجھے ہوئے متکلّم تھے)۔

4۔ کیف کا مطلب کسی موجود کے ہونے کی وہ حالتیں ہیں جو زمانی و مکانی مشاہدے سے متعلق ہیں اور جنہیں اعراض یا modalities کہا جاتا ہے اور وہ نو (9) ہیں۔ سب کا تعارف یہاں مقصود نہیں، ان سے مراد اس قسم کے امور ہیں جیسے کمیت یا مقدار، رنگ، ٹھنڈا و گرم، طول و عرض و لمبائی، مکانی جہت وغیرہ۔ ان اعراض کا مطلب یہ ہے کہ یہ امور انسانی مشاہدے میں آسکنے والی جمیع اشیا کے مابین ممکنہ طور پر مشترک امور میں سے سب سے عمومی امور (upper tips) کی حیثیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ جب کہا جاتا ہے کہ "اللہ کا ید بلا کیف ہے" تو یہ کیفیت کی نفی ہے، یعنی ہمیں یہ تو معلوم ہے کہ اللہ کی صفت ید ثابت ہے کیونکہ نص میں اس کا ذکر ہے مگر ہم اس بات کی نفی کرتے ہیں کہ وہ کیف (اعراض) کے ساتھ ہے۔ یعنی اللہ کے ید پر نہ کمیت و مقدار کا اطلاق ہے اور نہ رنگ و ٹھنڈک کا، نہ طول و عرض کا اور نہ جسم و جہت کا وغیرہ۔ یہ مطلب ہے "ید بلا کیف" اور "وجہ بلا کیف" کا اور یہی اشاعرہ و ماتریدیہ کا مذہب ہے۔

5۔ کیف (یعنی اعراض) کی نفی کا اس کے سوا کوئی مطلب نہیں کہ ہمیں لفظ ید کا حقیقی مطلب معلوم نہیں اس لئے کہ "ید" کا حقیقی معنی تو ان کیفیات کے ساتھ عبارت ہے کیونکہ اہل عرب نے یہ اسی تناظر میں وضع کیا، اس کے بعد جو بچتا ہے وہ یا مجازی معنی ہیں اور یا معنی سے لاعلمی۔ اسی طرح مثلاً نزول کا حقیقی معنی ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقلی ہے جو جسم کی صفات پر مبنی معنی ہے۔ کیا اہل عرب کے کلام میں لفظ ید یا نزول کے استعمال کی کوئی ایسی نظیر ملتی ہے جو ان کے حقیقی معنی کے ساتھ متّصل تمام کیفیات سے ماورا بھی ہو اور مجازی معنی بھی نہ کہلاتا ہو؟ جو اس کے مدعی ہیں انہیں اس کی دلیل عربی کلام کے نظائر سے لانا ہوگی۔ چنانچہ جب ان سب کیفیات یعنی modalities کی نفی کردی گئی تو سمجھ آنے والے معنی کی نفی ہوگئی کیونکہ جو ید اور نزول ان سب سے ماورا ہے اس کا علم حاصل ہونے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ ہی نہیں۔ حس و عقل جس ید کے مفہوم کو سمجھ سکتے ہیں وہ اعراض یا modalities کے ساتھ ہیں۔ پس جب اس لفظ سے سمجھ آنے والے سب سے اوپری امور (upper tips) کی بھی نفی کردی گئی تو اس کے بعد بھلا حقیقی معنی میں سے "معلوم" کیا رہا؟ ایسے میں ہم ایک سچے کی خبر کی بنیاد پر اس ید کے متحقق و ثابت ہونے کی تصدیق کرسکتے ہیں لیکن اس کے معنی معلوم ہونے کی بات ایک خالی دعوی ہے۔ یعنی ترتیب گفتگو یوں ہے:

- ید و نزول کیف کے ساتھ: حقیقی معنی
- ید و نزول بلا کیف: معنی معلوم نہیں کیونکہ اس کے علم کا کوئی ذریعہ موجود نہیں
- ید کا معنی قدرت و عطا وغیرہ: مجازی معنی یا تاویل

6۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ اور امام اشعری فرما رہے ہیں کہ ان امور کا صفات الہیہ ہونا ہم مانتے ہیں اس لئے کہ یہ قرآن سے ثابت ہیں نیز ان کی تاویل نہیں کی جائے گی، لیکن ہم سمجھ نہیں پائے کہ آخر ان کی عبارات میں وہ کونسا لفظ ہے جو "حقیقی معنی معلوم" کا مفہوم پیدا کر رہا ہے؟ عبارت میں صاف طور پر "کیف کی نفی" کی گئی ہے اور کیف کی نفی کس چیز کو کہتے ہیں یہ ہم واضح کرچکے ہیں۔ ہمارے ان محترم دوستوں کی غلطی یہ ہے کہ یہ "ید بلا کیف" کا مطلب "ید بلا علم کیف" فرض کرلیتے ہیں۔ اسی طرح امام مالک کی بات کا بھی یہی مفہوم ہے: "الاستوی معلوم ای ثابت" (استوی معلوم ہے یعنی کہ یہ ثابت ہے)، کسی چیز کا وجود ثابت ہونا بھی ایک علم ہونا ہے (معلوم ہوا کہ ناقدین کا متکلّمین پر یہ اعتراض کرنا کہ ان کے موقف سے صفات کی تجھیل لازم آتی ہے درست نہیں کیونکہ وہ صفات کو ثابت مانتے ہیں)۔ ناقدین متکلّمین نے "الاستوی معلوم" کے الفاظ میں معلوم کا مطلب خود سے یہ فرض کرلیا ہے کہ مراد "معنی معلوم" ہے جبکہ امام مالک کے الفاظ میں ایسی کوئی بات موجود نہیں۔ امام صاحب کی بات میں یہ اضافہ ان دوستوں نے اپنے موقف کے تحت خود کیا ہے، گویا ان کے مطابق امام صاحب کی عبارت میں لفظ "علم" محذوف ہے۔ الغرض امام مالک کے قول کو اس خاص مفہوم میں پڑھنے کی ایسی کوئی قطعی دلیل

موجود نہیں جس کی بنیاد پر متکلّمین کے موقف کو سلف کے خلاف ثابت کر دیا جائے بلکہ یہ قول متکلّمین کے موقف کے مطابق پڑھا جانا بھی اتنا ہی ممکن ہے بلکہ زیادہ اولی ہے کہ عبارت میں محذوف لفظ کا اضافہ کرنے والے کو دلیل لانا ہوگی۔ الغرض اس نوع کے جتنے اقوال ہیں وہ "تفویض معنی" پر دلالت کرتے ہیں۔

"معنی معلوم کیفیت مجہول" متضاد و بے معنی جملہ

7۔ اس موقف کے برعکس جب ہمارے دوست کہتے ہیں کہ "ید کے معنی معلوم مگر کیفیت مجہول ہے" تو اس کا اس کے سوا کوئی قابل فہم مطلب نہیں کہ "کیف تو ثابت ہے البتہ ہمیں اس کیف کا علم نہیں"، گویا اللہ کے لئے وہ اعراض تو ثابت ہیں جن سے ہم واقف ہیں بس ہم ان کی کیفیت کو نہیں جانتے۔ یہ بذات خود ایک متضاد بات ہے کیونکہ جب کیف معلوم ہے تو کیف مجہول کیسے ہے؟ یہ دعوی دو میں سے کسی ایک بات سے خالی نہیں: یا یہ تجسیم و تشبیہ ہے اور یا پھر بے معنی بات یعنی words without meaning ہے۔ اس موقف کے قائلین سے سوال ہے کہ جب آپ کہتے ہیں کہ "ید کا معنی معلوم ہے" تو کیا آپ یہ کہتے ہیں کہ "موڈیلٹی یعنی کیف ثابت ہے"؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو یہی تجسیم و تشبیہ ہے اور اگر آپ کہتے ہیں کہ کیف ثابت نہیں تو پھر وہ معنی معلوم کیا ہیں جس کا دعوی کیا جا رہا ہے؟ اس کے بعد آپ کے اور متکلّمین کے موقف میں کیا فرق رہا؟

پس اس فرق کو خوب سمجھ لینا چاہئے کہ امام اشعری کی عبارت میں "ید بلا کیف" کا مطلب "کیف ثابت ہونا نہیں" جیسا کہ ہمارے دوستوں کے موقف کا مفروضہ ہے بلکہ اس کا مطلب "کیف کی نفی" ہے۔

8۔ "معنی معلوم و کیفیت نامعلوم" کے موقف کی غیر ہم آہنگی کو ہم ایک اور طرح سمجھاتے ہیں۔ اس موقف کے حاملین کہتے ہیں کہ "اللہ کا ید ہے مگر ہمارے ید جیسا نہیں، اس کی جہت ہے مگر ہماری جہت جیسی نہیں" وغیرہ۔ اسی قسم کے جملے کرامیہ فرقے والے کہتے تھے کہ "اللہ کا جسم ہے مگر ہمارے جسم جیسا نہیں"۔ یہ جملے یا ایک ہی چیز کی تصدیق و نفی سے عبارت ہیں اور یا تاویل سے۔ "اللہ کا ید ہے مگر ہمارے ید جیسا نہیں" میں ید دو مرتبہ استعمال ہوا ہے۔ یہاں دو امکان ہیں، یا لفظ ید دونوں مرتبہ ایک معنی میں استعمال ہوا ہے اور یا الگ معنی میں۔

- فرض کریں ید ایک معنی میں استعمال ہوا ہے اور اس کا مطلب ہے "ہاتھ جو جسم کا جزو ہے"، تو جملہ یوں بنا: "اللہ کا ہاتھ جسم کا جزو ہے مگر جسم کے جزو جیسا نہیں"۔۔۔ ظاہر ہے یہ بے معنی جملہ ہے کیونکہ پہلا حصہ جس بات کی تصدیق کر رہا ہے دوسرا اسی کی نفی کر رہا ہے
- اور اگر ید کا مطلب دونوں مرتبہ الگ ہے، یعنی پہلی مرتبہ جسے ید کہا وہ کلی طور پر ید کی ان کیفیات سے مختلف ہے جو اس کے حقیقی معنی ہیں تو جملہ یا بے معنی ہے (کیونکہ تمام کیفیات سے ماورا ید کا کوئی معنی

ہمیں معلوم نہیں) اور یا تاویل کی جانب رواں دواں ہے۔

مثال سے وضاحت

9۔ چونکہ علم کلام کی بحثیں سمجھنا اکثر لوگوں کے لئے مشکل ہے لہذا آسانی پیدا کرنے کے لئے ایک مثال سے بات سمجھتے ہیں کہ متکلّمین "کیف" کسے کہتے ہیں نیز علامہ ابن تیمیہ کا موقف کیوں کر غیر معقول ہے۔

- گائے، کار اور درخت کا تصور کیجئے۔ ان میں بہت سے امور مختلف ہیں، مثلا یہ کہ گائے کے سینگ ہیں، چار ٹانگیں ہیں، گوشت ہے، رنگ ہے، خاص وزن ہے وغیرہ؛ اس کے برعکس درخت میں چھال ہے، پتے ہیں، اونچائی ہے وغیرہ لیکن نہ اس میں گوشت ہے اور نہ سینگ اور نہ کھال وغیرہ؛ اس کے برعکس کار کے پہیے ہیں نہ کہ ٹانگیں، اس میں سٹیل ہے نہ کہ گوشت وغیرہ۔ کیا ان میں کچھ مشترک بھی ہے؟ جی ہاں، مثلا رنگ، کمیت، مقدار، طول و عرض، خاص قسم کی وضع (یعنی اعضا کی ایک دوسرے کے ساتھ نسبت سے جنم لینے والی حیئات)، مکانی مقام میں اور زمانی ساعت میں پایا جانا۔ یہ "امور عامہ" ہیں، اگر آپ ان تین کے سوا دیگر چیزوں کا تصور کریں مثلاً ہاتھ، کرسی، میز وغیرہ تو یہ امور انہیں بھی گھیرے ہوئے ہیں (ضروری نہیں کہ مشاہدے میں آسکنے والی ہر شے میں یہ سب امور موجود ہوں لیکن کچھ ضرور ہوں گے)۔ ان امور کو آپ زمان و مکان سے متعلق مشاہدے میں آنے والی موجودات کی سب سے اوپری سطح یا upper tips سمجھ سکتے ہیں جنہوں نے سب امور کو گھیر رکھا ہے۔ انہی امور کو متکلّمین کسی شے کے ہونے کی کیفیات یا کیف کہتے ہیں۔
- ہاتھ، گائے، کار اور درخت سب اجسام ہیں، کچھ مزید باریکی میں اتر کر سوچیں تو معلوم ہوگا کہ ہر جسم مختلف اجزا سے مل کر بنا ہے اور ہر مجموعے کے چھوٹے سے چھوٹے قابل تصور جزو جو مکان گھیرے اسے جوھر کہتے ہیں۔ یعنی گائے، کار، درخت، ہاتھ سب کی آخری یا اوپری tip مکان و زمان ہیں۔ چنانچہ متکلّمین کی اصطلاح میں جسم کا مطلب گوشت پوست یا خاص صورت و وضع (مثلا پانچ انگلیوں) کا وجود نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب کسی موجود پر زمان و مکان اور اس سے متعلق کیفیات کا اطلاق کرنا ہے جیسے کہ پھیلاؤ، جہت، زمان، مقدار، رنگ وغیرہ۔ اسے اصطلاحاً تجسیم کہتے ہیں۔
- جو شے یا موجود اس اوپری سطح سے ماورا ہے اس کے ہونے کی کیفیت کا علم حس و عقل سے ناممکن اور اس لئے ناقابل ہے۔ انسان بامعنی طور پر یا کسی موجود پر ان کیفیات کا اطلاق کر سکتا ہے اور یا ان کیفیات سے ماورا کسی موجود کے ہونے کا اثبات کر سکتا ہے، لیکن وہ ماورا موجود کیسا ہے نیز کیا اس پر ان کیفیات سے پرے کسی کیفیت کا اطلاق ہے یہ حس و عقل سے جاننا ناممکن ہے۔

- یہ امور عامہ گائے، درخت، کار و ید (ہاتھ) کی حقیقت میں شامل ہیں۔ انسان ان امور سے ماورا کسی "ید" سے واقف ہے اور نہ ہی مثلاً عربی یا اردو زبان میں لفظ "ید" یا "ہاتھ" کا کوئی ایسا استعمال ہے جو ان کیفیات سے ماورا کسی "ید" سے متعلق اس کا حقیقی معنی ہو۔ انسانوں کے وضع کردہ لفظ "ید" کے حقیقی معنی وہی ہیں جو ید کی حقیقت میں شامل ان امور عامہ سے متعلق ہیں۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ عربی زبان میں لفظ ید کا کوئی ایسا "حقیقی معنی" بھی ہے جو ان امور عامہ سے ماورا ید پر لاگو ہے، اسے اپنے دعوے کی دلیل کے لئے کلام عرب سے اس پر استشہاد پیش کرنا ہوگا۔ چنانچہ ایک بامعنی کلام میں یا آپ "ید" کے حقیقی معنی کہہ کر لازماً یہ امور عامہ مراد لیں گے اور یا اس کے مجازی معنی مراد لیں گے، ان دو کے علاوہ عربی لغت میں لفظ ید کا کوئی "حقیقی معنی" نہیں، ایسے معنی فرض کرنا خوش فہمی کے سوا کچھ نہیں کیونکہ ایسی گفتگو میں لفظ بول کر آپ قابل فہم بات نہیں کرتے۔ مثلاً جب کوئی کہتا ہے کہ خدا کے لئے جہت ثابت ہے مگر وہ جہت ہماری ان جہات سے بالکل مختلف ہے تو اس نے ایسا کوئی قابل فہم جملہ نہیں بولا جس میں لفظ جہت کو اس کے "حقیقی معنی" میں تو استعمال کیا گیا ہو بس کیفیت مجہول ہو۔ اس شخص کا یہ جملہ اسی قدر مبہم ہے جتنا کسی شخص کا یہ کہنا کہ "اس جہت کا معنی ہمیں معلوم نہیں" اس لئے کہ حس و عقل سے متعلق جہت سے ماورا اگر کوئی جہت ہے تو اس کا کوئی تصور و ادراک ہمیں حاصل نہیں۔ اب اس مثال میں آپ اس "ید" کو رکھ لیجئے جو زمان و مکان سے ماورا ہے تو ناقدین متکلّمین کی غلطی عین واضح ہو جائے گی۔
- زمان و مکان سے متعلق جو کچھ ہے وہ قطعی طور پر حادث و مخلوق ہے، لہذا یہ ماننا قطعی طور پر لازم ہے کہ ذات باری ان سے ماورا ہے

ان مقدمات سے یہ واضح ہے کہ لفظ "ید" کے حقیقی معنی کا اقرار ذات باری پر ناممکن ہے، تاہم وحی کی بنیاد پر اس صفت کا ہم اقرار کریں گے۔ اسے ہی "ید بلا کیف" کہتے ہیں۔ ہمارے دوست علم کلام کی اصطلاحات و ابحاث سے سہو نظر کرتے ہوئے عبارات کو اپنے موقف کے مطابق معنی بھی پہناتے ہیں اور ساتھ یہ بھی نہیں بتاتے کہ آخر یہ "کیف" کسے کہتے ہیں اور اس کی نفی کے بعد "معلوم حقیقی معنی" کیا ہیں۔ جب لفظ سے سمجھ آسکنے والی قابل فہم سب سے اوپری سطح (upper tip) کی نفی کر دی تو اس کے بعد لفظ کا حقیقی معنی کہاں سے آگیا کیونکہ آپ تو اس کی سب سے اوپری ترین حقیقت کی نفی کر چکے؟ آخر وہ کونسے اہل زبان ہیں جنہوں نے ان اوپری ترین سطح سے ماورا حقائق کو بیان کرنے کے لئے بھی الفاظ ایجاد کئے تھے؟ پس "ید اللہ" میں لفظ ید کے حقیقی معنی معلوم فرض کرنے کے لئے اس ید کو زمان و مکان اور اس کی کیفیات کے تحت لانا ہوگا جس کا مطلب خدا کو مخلوق کی صفات سے متّصف ماننا ہے، ان کیفیات سے ماورا اس لفظ کا کوئی حقیقی مطلب عربی لغت میں منقول نہیں۔ پھر

ان کیفیات کے تحت لا چکنے کے بعد "حقیقی معنی معلوم مگر کیفیت مجہول" ایک متضاد جملے کے سوا کچھ نہیں کیونکہ جو کیفیت معلوم ہے بعینہ وہ نا معلوم کیسے ہے؟ الغرض اس ید کی کیفیت یا معلوم ہے اور یا مجہول ہے، اگر معلوم (یعنی حقیقی معنی معلوم) ہے تو یہی تجسیم ہے اور اگر نا معلوم ہے تو یہی تفویض مطلق ہے۔ یعنی نفس معاملہ یوں ہے:

- ید بالکیف، ید کے حقیقی معنی
- ید بلا کیف، ید کے حقیقی معنی نا معلوم یا مجہول

ان کے درمیان جو یہ "حقیقی معنی معلوم اور کیفیت مجہول" کا موقف بنایا گیا ہے اس کی کوئی علمی بنیاد نہیں، یہ ایک غیر ہم آہنگ و بے معنی جملہ ہے کیونکہ یہ موقف دراصل ایک ہی بات کی نفی و اثبات کا مجموعہ ہے: "حقیقی معنی معلوم ہے اور حقیقی معنی نا معلوم ہے"، "کیفیت معلوم ہے اور کیفیت نا معلوم ہے"۔

خلاصہ بحث

10۔ مذکورہ ائمہ کی عبارات کو اس طرح پڑھنا قطعاً ضروری نہیں جو ہمارے محترم دوستوں نے فرض کیا ہے اور ان عبارات کی بنیاد پر اپنے موقف کو سلف کا واحد موقف باور کرانے کی کوشش کرنا تحکم ہے (ہاں اگر سلف سے کسی کی مراد ان کے موقف سے ہم آہنگ رائے رکھنے والے چند افراد ہیں تو الگ بات ہے)۔ یہ نتیجہ "کیفیت کی نفی" اور "کیفیت کے علم کی نفی" میں خلط مبحث پیدا کر کے کھڑا کیا گیا ہے۔ "ید بلا کیف" کا مطلب ید کے کیف یعنی اس کے حقیقی معنی کے علم کی نفی ہے، نہ کہ کیف ثابت ہونے کا علم ہونے اور حقیقی معنی کا علم نہ ہونے کی۔ امام ابو حنیفہ اور امام اشعری کی عبارات کیفیت کی نفی کر رہی ہیں اور یہی متکلّمین کا موقف ہے۔ یہ حضرات "الاستوی معلوم" کی ترکیب میں لفظ معلوم کے ساتھ اپنی جانب سے "حقیقی معنی" (معلوم) کا سابقہ لگا کر اسے اپنے موقف کی ترجمانی فرض کرتے ہیں جبکہ امام مالک کے قول میں "حقیقی معنی معلوم" کا ذکر نہیں۔ یہ ائمہ ان امور کی اصل نصوص میں مذکور ہونے کی بنیاد پر انہیں بطور صفات الہیہ ثابت مانتے ہیں اور یہی ان کی عبارت میں "معلوم ہونے" کا مطلب ہے۔ ائمہ کے کلام میں اپنی طرف سے الفاظ و معانی داخل کر کے انہیں اپنے موقف کا ہمنوا ثابت کرنے کا جو طریقہ ہمارے دوست اختیار کرتے ہیں وہ درست نہیں۔ جو شخص اللہ کے ید یا نزول کے حقیقی معنی معلوم ہونے کا مدعی ہے، متکلّمین کے نکتہ نگاہ سے یا:

- وہ تجسیم (اور نتیجتاً خدا کے لئے مخلوق کی صفات ماننے) کا قائل ہے
- یا اس کا موقف وہی ہے جو متکلّمین کہتے ہیں
- یا وہ نا قابل فہم و بے معنی بات کر رہا ہے مگر اسے اس کا علم نہیں

چونکہ یہ دوست دوسری بات کے انکار پر مصر ہیں اور پہلی بات بھی کھل کر نہیں کہتے، لہذا تیسری بات راجح ہے۔ تاہم اگر کسی کے نزدیک کیف کا مطلب وہ نہیں جو متکلّمین مراد لیتے ہیں تو یہ الگ بحث ہوگی، تاہم جب تک وہ "کیف" کا کوئی متبادل مطلب نہیں بتاتے کوئی بامعنی گفتگو ممکن نہیں۔

نمائندہ اعتراضات

ناقدین متکلّمین کے موقف پر پر چند عقلی شبہات وارد کرتے ہیں اور ان کے وارد کردہ یہ شبہات کرامیہ فرقے والے بھی کرتے تھے جو علم کلام کی کتب میں مذکور ہیں۔ لیکن چونکہ یہ دوست اکثر و بیشتر متکلّمین کا موقف براہ راست ان کی کتاب سے سمجھنے کے بجائے علامہ ابن تیمیہ یا بعض مزید متاخرین کے بیانات و نقد پر انحصار کرتے ہیں لہذا وہی اعتراضات دہراتے ہیں جن کا جواب تقریباً علم کلام کی ہر دوسری کتاب میں دیا گیا ہے۔ یہاں چند اہم اعتراضات کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

1) صفات خبریہ سے تجسیم لازم آتی ہے تو صفات معنی سے کیوں نہیں؟

ایک مشہور اعتراض یہ ہے کہ اگر لفظ ید کے حقیقی معنی ماننے سے تجسیم لازم آتی ہے تو متکلّمین بھی تو اللہ کے لئے بعض صفات معانی کے حقیقی معانی مانتے ہیں، جیسے کہ علم، قدرت، ارادہ، حیات، کلام وغیرہ۔ کیا معاملہ یوں نہیں کہ قدرت و ارادہ جسم ہی کی خصوصیات ہیں؟ کیا جسم کے بغیر کسی حیات کا تصور انسان کے لئے ممکن ہے؟ کیا منہ کے بغیر کلام کے اجرا کا تصور ممکن ہے؟ کیا "موجود" ہونا بھی جسم کی صفت نہیں؟ الغرض اگر بعض صفات کے حقیقی معانی لینا جائز ہے تو بعض دیگر کی نفی کیوں کر؟ یہ ہر دور میں گروہ مجسمہ کا متکلّمین پر انتہائی اعتراض رہا ہے اور ان کا گمان ہے کہ متکلّمین کے پاس اس کا کوئی ہم آہنگ جواب موجود نہیں جبکہ یہ اعتراض کمزور اور متکلّمین کے صفات معنی کے تصور سے عدم واقفیت کی بنا پر ہے۔ آئیے ہم اسے کھولتے ہیں۔

تبصرہ

امام رازی (م 606ھ) واضح کرتے ہیں کہ کسی شے پر کیا جانے والا استدلال یا علت سے معلول کی جانب ہوتا ہے، یا مساوی سے مساوی پر اور یا معلول سے علت پر۔ اللہ کی ذات و صفات پر کیا جانے والا ممکنہ استدلال آخری قسم کا ہے، یعنی ہم معلول کے مشاہدے سے علت کے وجود اور اس کی نوعیت (یا صفت) پر استدلال کرتے ہیں۔ اس استدلال سے سامنے آنے والی صفات کو "صفات معنی" کہتے ہیں۔ استدلال کی منطقی ترتیب کی رو سے ان صفات کی ترتیب یوں ہے: ارادہ، علم، قدرت، حیات، کلام، سمع و بصر۔ انہیں ایک خاص مقصد کے تحت دو گروپوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (1) ارادہ، علم، قدرت و حیات (2) کلام، سمع و بصر۔ ان سب کے اوپر صفت

وجود ہے۔ یہاں پہلے گروپ کو لیجئے۔

زمان و مکان سے متعلق ہمارے مشاہدے میں آنے والی ہر شے تعینات و تخصیصات کا شکار ہے، یہ تخصیصات لازمی طور پر کسی "ارادے" کا تقاضا کرتی ہیں۔ ارادے کا مطلب کیا ہے؟ وہ صفت جو ممکنات پر تخصیصات مرتب کرے یا مساوی امور میں سے کسی ایک جانب کو ترجیح دے، یہ ارادے کا "حقیقی معنی" ہے اور اللہ کی بارگاہ میں ہم یہی مراد لیتے ہیں۔ قدرت کا مطلب وہ صفت ہے جو "عدم سے وجود بخشنے" سے عبارت ہے، یہ قدرت کا "حقیقی معنی" ہے اور ہم رب تعالیٰ کے لئے اس کا اثبات کرتے ہیں۔ یعنی عالم مشاہدہ میں تعینات و تخصیصات شدہ موجودات ایسی قدرت و ارادے کا سراغ بتا رہی ہیں جن کا اثر یہ اشیا ہیں۔ اسی طرح صفت "ارادہ" بتا رہی ہے کہ صاحب ارادہ علم سے بھی متّصف ہے اس لئے کہ بلا علم ارادے کا کوئی مطلب ہی نہیں۔ حیات کا مطلب وہ صفت ہے جو کسی موجود کے لئے علم و قدرت متحقق کریں، یعنی صفت حیات علم و قدرت کی شرط ہے۔ لہٰذا ترتیب یوں ہے: ارادے کی شرائط قدرت و علم ہیں اور ان کی شرط حیات ہے۔ یوں ہم معلول یا اثر سے علت یا مؤثر کی ان چار صفات تک پہنچے اور یہ وہ کم سے کم عقلی تصورات ہیں جو عدم سے آنے والی کائنات کی توجیہہ کر سکیں۔ متکلّمین کا کہنا ہے کہ کائنات مفعول ہے جو فعل کا تقاضا کرتی ہے اور فعل ان امور (حیات، علم، قدرت و ارادہ) کو فرض کرتا ہے۔ بتائیے ان سب کو ماننے کے لئے جسم کے کس تقاضے کو ماننا لازم ہے؟

یہاں دو باتوں کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے:

- جو لوگ ان صفات کو "ید کے حقیقی معنی" سے خلط ملط کرتے ہیں ان کی غلطی اس فرق کو نہ سمجھنا ہے کہ یہ صفات معنی مشاہدے میں موجود معلول یا اثر سے علت کی لازمی صفات سے متعلق ہیں، یعنی اگر علت میں یہ صفات نہ مانی جائیں تو معلول موجود نہ ہو سکے گا، یہاں صفت کے متعلقات (یا اثر) سے صفت پر استدلال کیا گیا ہے۔ کیا ید سے متعلق بھی کوئی ایسا نتیجہ یا اس کا کوئی ایسا وصف ہمارے مشاہدے میں موجود ہے جسے دیکھ کر عقل لازمی طور پر علت سے متعلق "ید" کے حقیقی معنی پر استدلال لازم قرار دے جیسے کہ قدرت و ارادے پر استدلال لازم کرتی ہے؟ ایسا اثر ہمارے مشاہدے میں موجود نہیں جو عالم مشاہدہ کے موجودات کی علت کے لئے لازماً "ید کے حقیقی معنی" کے اقرار کا تقاضا کرے، ہاں "قدرت کے حقیقی معنی" کے اثبات کا عقل لازماً تقاضا کرتی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ معدوم ممکن کو وجود میں لانے کی بنیاد "ید" نہیں "قدرت" ہے۔ وہ جسے ہم "حقیقی ید" کہتے ہیں، وہ قدرت کے اظہار کا بس ایک امکانی طریقہ ہے نہ کہ اس کا واحد لازمی وسیلہ۔
- دوسری بات یہ کہ جس ذات کے ساتھ یہ صفات قائم ہیں، اس کی "ان صفات کی حقیقت یا ماہیت" کا ہمیں کوئی علم نہیں۔ ہم اثر کے پیش نظر اس قدرت سے متعلق صرف یہ جانتے ہیں کہ وہ عالم کو عدم سے

وجود بخش رہی ہے، رہی یہ بات کہ وہ قدرت ہے کیسی (یعنی کیا وہ انرجی نما کچھ ہے وغیرہ) تو اس کا ہمیں علم نہیں۔ یہی معاملہ اس ذات کی حیات سے متعلق ہے کہ ہمیں اس کی نوعیت کا کوئی علم نہیں، ہم بس یہ جانتے ہیں کہ قدرت ہے تو حیات ہے اور حیات کا مطلب نہ سانس لینا ہے اور نہ نمو وغیرہ بلکہ حیات کا مطلب کسی ذات یا شے کے لئے علم و قدرت متحقق ہونا ہے۔ لہذا یہ فرق اچھی طرح سمجھ لیجئے کہ قدرت کا معنی ہے معدوم کو موجود کرنا اور ذات باری کے لئے "قدرت کے حقیقی معنی" ماننے کا مطلب یہ قطعاً نہیں ہم اس کی "قدرت کی حقیقت یا ماہیت" بھی جان گئے ہیں۔ ہم صرف یہ جانتے ہیں کہ اس قدرت کا اثر یہ عالم ہے جو عدم سے موجود ہوا اور عدم سے موجود ہونا بذات خود اس صفت یا معنی کے اقرار کا تقاضا کر رہا جسے قدرت کہتے ہیں۔

جب یہ بات سمجھ آگئی تو اب "موجود" کو سمجھنا بھی آسان ہوگیا۔ اللہ تعالی کے وجود کی نوعیت و ماہیت یا احساس کیا ہے، یہ ہم نہیں جانتے اور نہ ہی اس کا موجود ہونا ہمارے موجود ہونے جیسا ہے۔ تاہم ہم یہ بات ضرور جانتے ہیں کہ اگر صفت موجود و ثابت ہے تو لازماً کوئی صاحب صفت بھی موجود و ثابت ہے جس سے وہ صفت متعلق ہے۔ پس ارادہ، قدرت، علم و حیات ثابت ہیں تو ان سے متّصف ذات بھی ثابت ہے۔ متکلّمین اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ موجود ہونے کے لئے جسم ہونا کوئی عقلی شرط نہیں بلکہ وہ موجود کو تین اقسام میں لاتے ہیں:

- وہ جو متحیز (یا مکانی) ہے، یہ جوہر و جسم ہے
- وہ جو متحیز کا حال ہے، یہ عرض ہے
- وہ جو نہ متحیز ہے اور نہ متحیز کا حال، یہ ذات باری ہے

پس ارادہ قدرت و حیات جیسی "صفات معنی" کے اقرار سے قطعا جسمیت لازم نہیں آتی، ان صفات نیز کسی کے فاعل ہونے کی بنیاد جسم ہونا نہیں بلکہ موجود ہونا ہے۔ یہاں تفصیل کا موقع نہیں وگرنہ ہم قارئین کو ان امور سے متعلق قدیم متکلّمین میں سے قاضی باقلانی (م 403ھ) کی عبارات کا مطالعہ کرواتے کہ وہ بعینہ انہی خطوط پر گروہ مجسمہ کے اس اعتراض کا جواب دیتے تھے (ان کے بارے میں بھی یہ غلط فہمی پیدا کی جاتی ہے کہ وہ بھی علامہ ابن تیمیہ کے ہمنوا تھے جبکہ قاضی صاحب کی صریح عبارات اس کے خلاف ہیں)۔

قدرت و ید کے فرق کو ہم ایک آسان طریقے سے بھی سمجھاتے ہیں۔ قدرت کا حقیقی معنی تجریدی اسم (abstract noun) جبکہ ید کے حقیقی معنی مادی اسم (concrete noun) سے متعلق ہیں، اسی لئے قدرت صفت معنی کہلاتی ہے۔ اول الذکر سے تجسیم لازم نہیں آتی جبکہ موخر الذکر سے آتی ہے۔ یہ فرق ان کے لئے جن کے لئے دقیق مباحث سمجھنا مشکل ہے۔

الغرض صفات معنی کو صفات خبریہ جیسے کہ ید اور وجہ پر قیاس کرنا ناقدین کی دیرینہ غلطی ہے اور غلطی کی بنیادی وجہ متکلّمین کی اصطلاحات کا پوری طرح لحاظ نہ رکھنا ہے۔ صفات معنی کے حقیقی معنی سے تجسیم لازم نہیں آتی جبکہ خبریہ سے آتی ہے اور اسی لئے متکلّمین ان میں فرق کرتے ہوئے اول الذکر کے حقیقی معنی کا اقرار اور دوسرے کی تفویض کرتے ہیں۔ صفات معنی معلول یا اثر سے علت یا مؤثر پر استدلال کا نتیجہ ہیں، یعنی ہمارے مشاہدے کے پیش نظر اثر کو سمجھنے کے لئے وہ کونسے کم سے کم تصورات ہیں جو علت میں بایں معنی ہونے لازم ہیں کہ یہ عالم اس علت کا اثر بن کر قابل توجیہہ ٹھہرے۔ رہیں صفات خبریہ تو انہیں اسی لئے خبریہ کہتے ہیں کہ وہ نبی کی خبر پر موقوف ہیں اور عقل سے ان کا ادراک ممکن نہیں۔

2) سمع و بصر میں کیف کی نفی کے بعد معنی کیسے ثابت ہوئے؟

متکلّمین کے مطابق سمع و بصر جیسی صفات کے معنی اللہ کے لئے ثابت ہیں جبکہ سمع و بصر کے معنی بھی ید و نزول کی طرح جسمانی اعضاء کے ساتھ ہی مفہوم ہیں- پس اگر سمع و بصر میں لوازمات جسم (یعنی کیف) کی نفی کے بعد کوئی حقیقی معنی مراد لینا ممکن ہے تو ید اور نزول میں کیوں نہیں؟ اگر شیخ ابن تیمیہ کا موقف ید و نزول میں غیر معقول ہے تو متکلّمین کا موقف بھی اسی اصول پر سمع و بصر کے معاملے میں کیوں غیر معقول نہیں؟ اور اگر متکلّمین کیف کی نفی کے ساتھ حقیقی معنی کی گنجائش سمع و بصر میں نکالتے ہیں تو ید و نزول میں کیوں نہیں نکالتے؟ الغرض متکلّمین کو چاہئے کہ سمع و بصر میں بھی تفویض معنی کریں۔ اس سے گویا ثابت ہوا کہ معنی معلوم و کیفیت نامعلوم کا وہ موقف متکلّمین کے منہج پر بھی معقول ہے جو شیخ ابن تیمیہ نے بیان فرمایا۔

تبصرہ

یہ استدلال دراصل متکلّمین کے موقف میں غیر ہم آہنگی دکھا کر صفات باری سے متعلق شیخ ابن تیمیہ کا موقف درست ثابت کرنے کی کوشش ہے۔ اصلاً یہ استدلال ایک الزامی استدلال ہے نہ کہ اصولی۔ چنانچہ اگر ایک لمحے کے لئے ہم بر سبیل تنزیل یہ مان لیں کہ آپ کی بات درست ہے کہ سمع و بصر کے معاملے میں متکلّمین کے موقف میں غیر ہم آہنگی ہے تو اس سے یہ مقدمہ کیسے ثابت ہوا کہ "حقیقی معنی معلوم و کیف مجہول" ایک معقول مذہب ہے؟ اگر مخالف ایک نامعقول موقف پر کھڑا ہو تو اس سے ناقد کے موقف کی نامعقولیت معقولیت میں کیسے بدل جائے گی، یہ بات سمجھ نہیں آئی۔ اگر اس دلیل کے بعد بالفرض متکلّمین یہ کہہ دیں کہ ٹھیک ہے سمع و بصر میں بھی تفویض معنی ہوگی تو آپ کے پاس اپنے مقدمے میں کہنے کے لئے کیا رہا؟ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اپنا مقدمہ ثابت کرنے کے لئے محض دوسرے کی غیر ہم آہنگی کا سہارا لینا کافی نہیں ہوتا بلکہ اپنے مقدمے کی معقولیت دکھانے کے لئے اثباتی دلیل الگ سے دینا ہوتی ہے جو آپ نے اب تک پیش نہیں کی۔

الزامی جواب کے بعد اصولی جواب کی جانب بڑھتے ہیں۔ متکلّمین کا اصول یہ ہے کہ آیات ظاہری حقیقی معنی پر محمول ہیں یہاں تک کہ یہ معنی مراد لینا محال ہو جائے۔ وجوب، امکان اور استحالہ احکام عقلیہ ہیں، چنانچہ کیا چیز محال ہے اور کیا نہیں اس کے لئے عقل کی جانب رجوع کرنا ہوگا:

الف) اگر کسی چیز کا محال ہونا ثابت ہو جائے اور ظاہری معنی اس محال پر دلالت کرتے ہوں (یعنی کیف کی نفی کے بعد قابل فہم حقیقی معنی ختم ہو جائیں) تو ظاہری معنی مراد نہیں ہوں گے بلکہ ان کی تفویض ہوگی۔ ید و نزول میں یہی معاملہ ہے

ب) اگر ظاہری حقیقی معنی مراد لینے کی اصول عقلیہ میں گنجائش ممکن ہو (یعنی عقل اسے ممکن کہے) تو حقیقی معنی مراد لئے جائیں گے۔ یہ سمع و بصر کا معاملہ ہے

متکلّمین کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ جسم اور اس کے لوازم (یعنی کیف) کی نفی کے بعد اگر کوئی حقیقی معنی مراد لینا ممکن ہوں تو اسے مراد لیا جائے۔ سمع و بصر پر بات سے قبل ہم یہاں رؤیت باری کی مثال دینا چاہیں گے تاکہ بات واضح ہو سکے۔ معتزلہ کا کہنا تھا کہ رؤیت کے لئے دیکھے جانے والے وجود کا جہت میں ہونا لازم ہے اور چونکہ ذات باری جسم نہیں اس لئے وہ جہت میں نہیں اور نتیجتاً اس کی رؤیت محال ہے۔ اس کے برعکس متکلّمین اہل سنت کا کہنا ہے کہ رؤیت باری ممکن ہے۔ کیا یہ کوئی تضاد ہے؟ نہیں، ان کا کہنا ہے کہ کسی شے کی رؤیت کی حقیقت ایک خاص طرح کا ادراک یا علم ہے جبکہ آنکھ کا ڈیلا اور روشنی کا کسی جسم سے ٹکرا کر اس پر منعکس ہونا یہ اس خاص ادراک سے متعلق وہ امور عادیہ ہیں جو اللہ تعالی نے اس دنیا میں جاری فرمائے ہیں۔ تاہم جو رؤیت کی حقیقت ہے وہ ان امور کے سوا بھی ممکن ہے، یعنی ایسا بالکل ممکن ہے کہ اللہ چاہے تو آنکھ کے بغیر بھی انسان میں براہ راست وہ ادراک پیدا کر سکتا ہے جسے رؤیت کہتے ہیں اور چاہے تو کسی واسطے کے بغیر براہ راست آنکھ یا مثلاً ہاتھ میں وہ ادراک پیدا کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رؤیت بدون جہت بہر حال ممکن ہے اور جب اس کا امکان ثابت ہو گیا تو نص کو ظاہر ہی پر محمول کیا جائے گا۔

یہی معاملہ سمع و بصر کی صفات کا ہے، ان کی حقیقت بھی موجودات سے متعلق ایک خاص طرح کا علم و ادراک ہے۔ مثال سے یوں سمجھئے کہ ایک شخص نے آپ کو آم کی خبر دی، پھر آپ نے اسے دیکھ لیا، پھر اسے سونگھ لیا، پھر اسے چکھ لیا۔ ان سب سے آم سے متعلق علم کی مختلف سطحات حاصل ہوئیں، انہیں ادراک کہتے ہیں۔ آنکھ اور کان اس عالم میں بصارت و سماعت سے متعلق ادراک کے لئے اللہ کی عادت کے تحت جاری ہونے والے ذرائع یا نشانیاں ہیں، اللہ چاہے تو ان کے بغیر بھی مخلوق میں سماعت و بصارت سے متعلق وہ ادراک پیدا کر سکتا ہے جو عادتاً آنکھ و کان کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ نہ تو آنکھ میں اور نہ ہی کان میں کوئی ایسی تاثیر و قوت ہے جو سماعت و بصارت کا اثر پیدا کرتے ہوں، اللہ چاہے تو زبان سے سنوائے اور ہاتھ سے بلوائے (یہاں یہ دھیان

رہے کہ متکلّمین کے نظام فکر میں سماعت و بصارت کوئی قوت نہیں ہے جو ایک کے بجائے دوسرے عضو میں رکھ دی جائے بلکہ ان کے ہاں واحد علت ذات باری کا فعل ہے)۔ پس معلوم ہوا کہ سماعت و بصارت کی حقیقت خاص طرح کا علمی ادراک ہے نہ کہ جسم کا کوئی عضو۔ اس تجزیئے سے ہم سمع و بصر کے ایسے حقیقی معنی لینے کے امکان تک پہنچے جو "اصلاً" جسم سے مبرا ہے، یعنی ان کے حقیقی معنی میں اصلاً جسم ہے ہی نہیں، جیسے کہ قدرت و ارادے کے مفہوم میں نہیں۔ اسی لئے متکلّمین اللہ کے لئے ان کے حقیقی معنی کو ثابت مانتے ہیں۔ کیا آپ ید و نزول کے کوئی ایسے حقیقی معنی ثابت کرسکتے ہیں جہاں جسم کے سب لوازمات ختم ہوجانے کے بعد بھی کوئی ایسے حقیقی معنی بچ رہیں جو اسی طرح قابل فہم ہوں جیسے سمع و بصر کا معاملہ ہے؟ اگر کوئی ایسے معنی ہیں تو ہمیں سمجھائیں، ہم آپ کی بات ماننے میں دیر نہیں لگائیں گے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ید و نزول میں کیف (یعنی کسی جسم سے متعلق اعراض) کی نفی کے بعد ایسے کوئی حقیقی معنی بچتے ہی نہیں، ہاں ید کے بارے میں قدرت وغیرہ کا مفہوم ضرور بچ جاتا ہے لیکن وہ حقیقی معنی نہیں مجازی معنی ہیں۔

بات کو آسان کرنے کے لئے کچھ مزید کھول لیتے ہیں، سماعت کی مثال لیجئے۔ اس دنیا میں سماعت کے ساتھ عادتاً یہ تصورات وابستہ ہیں:

(الف) کانوں کی خاص ہیئت اور رنگ،

(ب) جسم کا عضو ہونا،

(ج) کان کی اندرون خاص طرح کی ساخت ہونا،

(د) خاص طرح کے علمی ادراک کا حصول (جو مثلاً بصارت سے مختلف ہے)

- اب اگر آپ (الف) تا (ج) سب کی نفی کردیں تو کیا کوئی قابل فہم معنی باقی بچے؟ جی ہاں
- کیا (الف) تا (ج) اس معنی کے قابل فہم ہونے کے لئے لازمی شرائط کی حیثیت رکھتے ہیں؟ یعنی کیا اس معنی میں کیف (یعنی جسم سے متعلق اعراض) فرض کرنا ضروری ہے؟ نہیں

یہاں اس پہلو کو پھیلانے کا موقع نہیں، صرف اتنا عرض ہے کہ کسی شے کے حقیقی معنی اس کے بارے میں اس تصور سے متعلق ہوتے ہیں کہ اگر اس کی نفی ہوجائے تو وہ شے ناقابل تصور ہوجائے۔ کیا آپ واقعی یہ سمجھتے ہیں کہ کان کا پردہ وغیرہ سماعت کی حقیقت ہے؟ کیا کان کے بغیر واقعی سماعت کا تصور محال ہوجاتا ہے؟ ہرگز بھی نہیں۔ پھر اگر یہ سماعت کا جزو لاینفک ہوتا تو یہ بات ناممکن ہوتی کہ کسی کے کان کا پردہ تو موجود ہو مگر وہ بہرہ ہو لیکن ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ کان کا پردہ سماعت کی حقیقت میں شامل نہیں۔

کیا آپ ایسا ہی تجزیہ مثلاً نزول کے لئے فراہم کرسکتے ہیں؟ مثلاً نزول کی مثال میں اس کے ساتھ جڑی "انتقال مکانی" اور نتیجتاً "مکان" کی سب سے اوپری سطح کی نفی کے بعد کونسے قابل فہم معنی باقی بچے جس کے علم کا

دعویٰ کیا جائے؟

اس کے بعد یہ سمجھنا آسان ہو جاتا ہے کہ متکلّمین سمع و بصر کو ان کے متعلقات یا مآل (یعنی ادراک المسموعات و ادراک المبصرات) کے ذریعے کیوں بیان کرتے ہیں۔ اللہ کی سماعت و بصارت کی حقیقت و ماہیت کیا ہے، یہ ہم قطعاً نہیں جانتے جیسے اس کی قدرت کی ماہیت نہیں جانتے۔ ہاں جس طرح یہ ضرور جانتے ہیں کہ وہ ذات لازما اس معنی سے متّصف ہے جسے عدم سے وجود میں لانا (یعنی قدرت) کہتے ہیں اسی طرح یہ بھی جانتے ہیں کہ وہ ایسے معنی سے بھی متّصف ہے جسے مسموعات و مبصرات کا ادراک کہتے ہیں اس لئے کہ وہ عالم ہے۔ سمع و بصر در حقیقت اللہ کی صفت علم کی جانب راجح ہیں۔ اس پر یہ اعتراض وارد نہیں کیا جا سکتا کہ اس رائے نے سماعت و بصارت کو علم بنا دیا کیونکہ ہر ایک الگ نوعیت کا علم ہے۔ درج بالا اصول (یعنی صفت کو متعلق صفت سے بیان کرنا) دیگر صفات معنی پر بھی لاگو ہوتا ہے جیسے کہ محبت، غضب و رحم وغیرہ۔

3) کیا کلام نفسی گونگا ہونے کے مترادف ہے؟

درج بالا اصولوں کے بعد صفت کلام پر متکلّمین کے مذہب پر وارد کئے جانے والے اعتراضات بھی رفع ہو جاتے ہیں اور ہم یہاں بے جا طور پر بات کو پھیلانا نہیں چاہتے اور چند ضمنی قسم کے اعتراضات پر مختصر تبصرہ کافی ہوگا۔ صفت کلام کی بحث میں بھی ناقدین کا اعتراض اسی نوعیت کا ہوتا ہے کہ "کیا منہ کے بغیر بھی کوئی کلام متصور ہوتا ہے؟" ناقدین کہنا یہ چاہتے ہیں کہ یا تو اللہ کے لئے حروف والا کلام مانئے، ورنہ اس کے لئے صرف کلام نفسی ماننے سے کام نہیں چلے گا نیز متکلّمین کے موقف کی رو سے گویا خدا کا گونگا ہونا لازم آتا ہے کہ کلام تو حروف و آواز ہی سے ہوتا ہے۔ نجانے ناقدین نے یہ غور کیوں نہ کیا کہ گوگل میپس میں راستہ سمجھانے والی آواز کیا کسی کے "منہ" سے نکلتی ہے؟ آج کے دور میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ پروگرامنگ کے ذریعے آواز پیدا کرنا ممکن ہے اور متکلّمین نے اس بات کو بالکل درست طور پر پہچان لیا تھا کہ کلام حادث (آواز و حروف) اور کلام نفسی (معانی) میں فرق ہے، اول الذکر صاحب قدرت کی قدرت کا اثر ہے۔

4) کیا حرکت نہ کرنے والا خدا بت ہے؟

اسی نوعیت کا ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جب متکلّمین خدا کے لئے حدوث کی نفی کرتے ہیں تو گویا خدا کو ایک بت کی مانند ساکن کہہ رہے ہوتے ہیں جو حرکت ہی نہیں کر سکتا، یعنی اگر اپنی شان کے مطابق نزول کرنے والا خدا حدوث کی زد میں آتا ہے تو کیا بت کی طرح ساکن خدا کو مانا جائے؟ یہ بالکل سطحی اعتراض ہے جس میں ایک نوعی غلطی (کیٹیگری mistake) کی گئی ہے اور وہ یہ کہ سکون کو حرکت کی ضد قرار دے کر پھر حرکت کی نفی کرنے والے کے نزدیک سکون واحد ممکنہ ثابت شدہ موقف فرض کر لینا ہے۔ اس کے برعکس اشاعرہ و ماتریدیہ کا کہنا یہ

نہیں ہے کہ خدا اگر حرکت نہیں کرتا تو وہ ساکن ہے بلکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ جس طرح حرکت زمان و مکان میں مقیّد جسم کی صفت ہے اور اس لئے خدا کے لئے نہیں مانی جائے گی، اسی طرح سکون بھی زمان و مکان میں مقیّد جسم ہی کی صفت ہے۔ جسم، زمان اور مکان کے بغیر "حالت سکون اور حرکت" دونوں کو سمجھنا ناممکن ہے۔ چنانچہ اشاعرہ و ماتریدیہ جس طرح خدا کو حرکت سے پاک مانتے ہیں اسی طرح حالت سکون سے بھی پاک مانتے ہیں اور وہ خدا کے عالم سے اتصال و انفصال دونوں کی نفی کرتے ہیں۔ لہذا حرکت کی نفی سے ان پر یہ اعتراض کرنا کہ ان کے نزدیک گویا خدا ایک ساکن تصور و شے ہے، یہ زمان و مکان اور جسمیت کے انہی تصورات کو ان پر لاگو کر کے اعتراض کرنا ہے جن کی وہ اصولاً نفی کرتے ہیں۔

الغرض متکلّمین کے موقف میں ایسا کوئی تضاد موجود نہیں جو ناقدین نے اپنی دانست میں پیش کیا۔ متکلّمین پر نقد کرنے سے قبل ان کے اصولوں کا ادراک حاصل کرنا ضروری ہے اور اس کے لئے لازم ہے کہ ناقدین کی کتب پر تکیہ کرنا چھوڑ کر براہ راست ائمہ کلام کی کتب کا مطالعہ کیا جائے۔ ناقدین عام طور پر متکلّمین کا مقدمہ کمزور طریقے پر بیان کر کے اس کے خلاف دلائل کا انبار لگا دیتے ہیں لیکن اصل موقف کی جانب رجوع کرنے کے بعد ان کے دلائل کی غلطی واضح ہو جاتی ہے۔

آخری اعتراض

اس تفصیل پر ایک اعتراض یہ وارد کر دیا جاتا ہے کہ آلات سماعت و بصارت کے بغیر حاصل ہونے والے ادراکات ان الفاظ کے حقیقی نہیں بلکہ مجازی معنی ہیں لہذا متکلّمین نے یہاں حقیقی معنی مراد نہیں لیا کیونکہ اہل لغت نے جسمانی عوارض والی سماعت و بصارت کو سمع و بصر کے حقیقی معنی کہا ہے، لہذا لغت سے متکلّمین کے معنی ثابت کئے جائیں۔

پہلی بات یہ کہ جسم کے عوارض سے پاک ادراک کو سمع و بصر کے حقیقی معنی کہنے میں کوئی قباحت نہیں ہونی چاہئے۔ اگر یہ عوارض یا اعضاء ان کی حقیقت میں شامل ہوتے تو کان والا بہرہ ناممکن ہوتا اور کان کے بغیر سماعت ناممکن ہوتی۔ دوسری بات یہ کہ اگر بالفرض کسی کا یہی اصرار ہے کہ یہ ان کے حقیقی معنی نہیں بلکہ ایک طرح کے مجازی معنی ہیں تو متکلّمین کے موقف کے لئے یہ بات بھی مضر نہیں کیونکہ اصول یہ ہے کہ جب حقیقت کلیتاً متعذر ہو جائے تو کلی تفویض کی جائے گی اور اگر اس کا کوئی جزو مراد لینا ممکن ہو تو اسے مراد لیا جائے گا اور اسے "حقیقت قاصرة" اور "حقیقت مقیّدة" کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر یہ مان لیا جائے کہ لغوی طور پر سمع کے حقیقی معنی ادراک بذریعہ اعضاء ہیں تو اعضاء کے بدون ادراک مراد لینا حقیقت قاصرة کہلائے گی۔ اور اگر پھر بھی کسی کا اصرار ہو کہ لغوی طور پر یہ مجازی معنی مراد لینا ہے تو یہ بھی متکلّمین کے خلاف نہیں کیونکہ کسی قرینے کی بنا پر مجازی

معنی لینا حرام نہیں ہے (ایسی تاویل کی مثالیں خود امام احمد بن حنبل و علامہ ابن قتیبہ جیسے محدثین نیز خود شیخ ابن تیمیہ کے ہاں موجود ہیں، وہ اور بات ہے کہ شیخ اپنی لسانی تھیوری کے تحت اسے مجازی کے بجائے حقیقی معنی ہی قرار دیتے ہیں لیکن اس سے نفس مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا جیسا کہ ذیل میں واضح ہوگا)۔ ناقد کا یہ اعتراض نفس مسئلہ کو اصل بحث سے ہٹا کر لغوی بحث میں الجھانے کی کوشش ہے جس سے کچھ حاصل نہیں، اصل چیز احکام و تصور ہے کہ کیا اعراض پر مبنی کیفیات کی نفی کے بعد کوئی ایسے قابل فہم معنی مفہوم ہوتے ہیں جو حدوث سے ماوراء ہوں؟ الغرض اس اعتراض سے بھی ان دوستوں کا مسئلہ حل نہیں ہوتا جو ید اور نزول کے "حقیقی معنی معلوم مگر کیفیت نامعلوم" کا قول اختیار کرتے ہیں۔

یہ اصرار کہ ان الفاظ کے یہ معنی عربی لغات سے دکھائے جائیں، یہ ایسا ہی اصرار ہے جیسے کوئی یہ تقاضا کرے کہ صلاۃ اور زکوۃ کے شرعی مفاہیم اہل لغت کی کتابوں سے بھی ثابت کرو۔ اگر بالفرض ایسا کوئی حوالہ موجود نہ ہو تب بھی یہ ہمیں مضر نہیں کیونکہ بارگاہ الہی پر گفتگو کرتے ہوئے اہل لغت کی مرتب کردہ ڈکشنریوں میں درج وہ معنی حجت نہیں بن سکتے جو ان الفاظ کے دنیا سے متعلق عام استعمال کے مفاہیم ہیں۔ کیا ناقدین یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جب قرآن نازل ہونے سے قبل یا اس کے نزول کے وقت اور بعد اہل عرب جب اللہ کے سمع و بصر و حی و غیرہ کے الفاظ بولتے تھے تو اس سے مراد جسم والا خدا ہوتا ہے؟ حاشا و کلا۔ یہ طریقہ بحث تو خود یہ دوست بھی اختیار نہیں کر سکیں گے کیونکہ اگر لغت میں سمع کا معنی کان سے سننا لکھا ہوا ہے جہاں کان کا مطلب ایک خاص وضع والا جسم کا عضو ہے تو کیا یہ لوگ "حقیقی معنی معلوم" کے تحت اللہ کے لئے ایسے ہی کانوں والی سماعت ثابت کرنے کے قائل ہیں؟ ہرگز نہیں بلکہ لیس کمثلہ شیء کے تحت کان کی نفی کر دیتے ہیں لیکن اس کے باوجود بھی آپ حقیقی معنی پر مصر رہتے ہیں، یہی متکلّمین کرتے ہیں۔ البتہ فرق یہ ہے کہ متکلّمین اس کے بعد ایک ایسے "حقیقی معنی" کو مقرر کرتے ہیں جو ان عوارض کی نفی کے بعد سمع و بصر کی حقیقت اور اقابل فہم ہے جبکہ آپ نزول و ید کے معاملے میں ایسا کچھ ثابت نہیں کر پاتے۔ اگر نزول کی حقیقت سے مکان کے تصور کی نفی کے بعد ایسا کوئی قابل فہم معنی ثابت کیا جا سکے تو متکلّمین کو اسے ماننے میں کوئی عار نہ ہوگی۔ لیکن ناقدین نے آج تک اس کے جواب میں نزول و ید کے ایسے کوئی معنی نہیں بتائے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یا یہ موقف غیر معقول و غیر مفہوم ہے اور یا اندرون خانہ بات وہی ہے جو متکلّمین کہتے تھے۔

کیا شیخ کا پیش کردہ حل لغوی طور پر مختلف ہے؟

درج بالا بحث سے واضح ہو گیا کہ متکلّمین کے موقف کے مقابلے میں شیخ ابن تیمیہ جو موقف پیش کرتے ہیں نہ صرف یہ کہ ائمہ سے ثابت نہیں بلکہ غیر معقول ہے و غیر آہنگ ہے۔ اس ضمن میں آخری بات یہ ہے کہ شیخ نے

اس مسئلے پر لسانیاتی نکتہ نگاہ سے جو انداز بحث اختیار کیا ہے وہ صرف لفظی نزاع کو جنم دیتا ہے، اگرچہ اس پر کتنی ہی طویل کتاب لکھی گئی ہو۔

اختلاف کی جڑ متکلّمین اور شیخ کا نظریہ زبان (لینگویج) ہے۔ متکلّمین الفاظ کے معنی کو حقیقت و مجاز کی عمودی تقسیم میں بیان کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک جب تک حقیقی معنی متعذر نہ ہوں یا کوئی قوی قرینہ موجود نہ ہو، الفاظ کے حقیقی معنی ہی مراد لئے جائیں گے، بصورت دیگر مجازی معنی کی طرف جائیں گے۔ اس اعتبار سے متکلّمین مثلاً لفظ ید کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس کا حقیقی معنی "جسم کا جزو" ہونا ہے، یعنی اس کے حقیقی معنی میں جزئیت اور جسمیت کا مفہوم شامل ہے۔ البتہ اس کے سوا بھی اس کے کئی معنی ہیں جیسے قدرت، اختیار، عطا کرنا یا ید سے متعلق دیگر فنکشنز وغیرہ۔ حقیقی معنی کے ساتھ یہ مجازی معنی مل کر لفظ کے معنی و مفہوم کو پھیلا دیتے ہیں۔ متکلّمین کہتے ہیں کہ چونکہ اللہ کے لئے جزئیت و جسمیت ماننا جائز نہیں لہذا اس لفظ ید کے حقیقی معنی مراد نہیں لئے جاسکتے۔ اب اس لفظ (یا صفات خبریہ) سے متعلق دو ہی امکان ہیں:

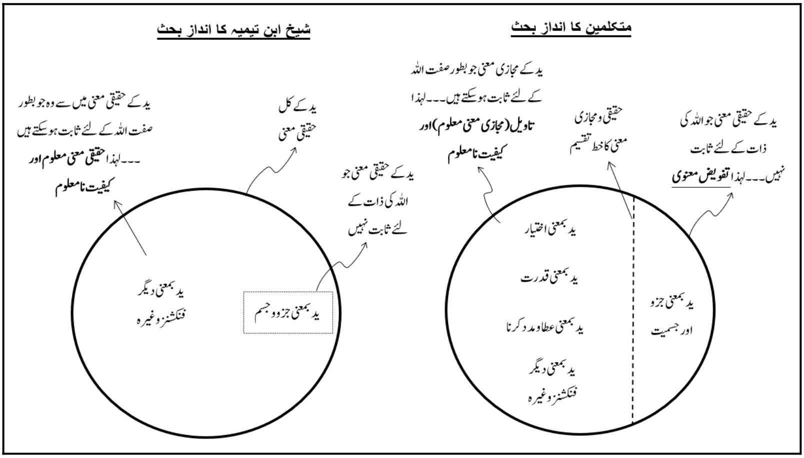
الف) یا یہ کہا جائے کہ حقیقی معنی کے لحاظ سے "تفویض معنی" کا رویہ اختیار کر لیا جائے

ب) یا پھر کیفیت کی مجہولیت کے ساتھ مجازی معنی میں سے کوئی معنی مراد سمجھا جائے۔ حقیقی کے بجائے مجازی معنی اختیار کرنے کو وہ تاویل کہتے ہیں۔ متکلّمین کے اس انداز بحث کو منسلک شدہ صورت کے دائیں طرف دکھایا گیا ہے جس کی رو سے لفظ ید کے معنی دو الگ خانوں میں منقسم ہیں: حقیقت و مجاز۔

شیخ ابن تیمیہ کا نظریہ زبان مختلف ہے۔ آپ کے نزدیک الفاظ کے سب معنی حقیقی معنی ہیں اور کون سے معنی کب مراد لینا ہیں اس کا تعین کلام کے سیاق و اشارات وغیرہ سے ہوتا ہے۔ اس تقسیم کی رو سے حقیقی و مجازی معنی میں ترجیحی لحاظ سے کوئی فرق نہیں کیونکہ یہاں سب معنی افقی (horizontal) طور پر مساوی درجے پر ہیں اور کسی ایک کے ابتداء مراد لئے جانے کی کوئی ڈیفالٹ ترجیحی بنیاد موجود نہیں جیسا کہ متکلّمین الفاظ کے معنی کو حقیقت و مجاز کی عمودی (vertical) ترتیب میں رکھتے ہوئے ایک معنی کو بائے ڈیفالٹ ترجیحی معنی کہتے ہیں اور دیگر کو ان کے بعد لاتے ہیں۔ اب شیخ کا طریقہ بحث یہ ہے کہ وہ لفظ ید (یا نزول و استوی وغیرہ) کے سب معانی کو حقیقی کہتے ہیں اور سیاق و ذات باری کا لحاظ کرتے ہوئے لفظ کے پھیلے ہوئے تمام امکانی معنی میں سے کسی ایک کو اختیار کر لیتے ہیں اور اسے وہ اس لفظ کے حقیقی معنی ہی کہتے ہیں، چاہے وہ معنی جسمیت و جزئیت والے معنی سے الگ ہی ہو۔ گویا متکلّمین جس معنی کو مجازی کہتے ہیں، شیخ کے نظریہ زبان میں وہ بھی حقیقی ہوتا ہے اور دراصل شیخ متکلّمین کی تقسیم کی رو سے عین مجازی معنی مراد لے کر "حقیقی معنی معلوم اور کیفیت مجہول" کا موقف پیدا کرتے ہیں۔ اس صورت حال کو اس شکل کے بائیں جانب دکھایا گیا ہے۔ شیخ کے حامی علماء ید کے معنی پر بحث کرتے ہوئے یہ مثال

دیتے ہیں کہ ید کا مطلب صرف انسانی ہاتھ نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک وسیع تصور ہے جس کی رو سے ہر شے کا ہاتھ اس کی شان کے لائق ہوتا ہے، جیسے دروازے کا ید اس کا ہینڈل ہے۔ پس ید کا معنی ہر وجود کے لئے ثابت ہے، ہاں اللہ کے لئے اس کی شان کے لائق ہے۔ البتہ اللہ کے لئے اس کے وہ معنی قطعاً مراد نہیں جس میں جزئیت و جسمیت شامل ہے۔ یوں گویا ان علماء کے نزدیک نہ تجہیل معنوی لازم آئی اور نہ ہی تاویل تاہم یہ صرف غلط فہمی ہے کیونکہ متکلّمین اسے ہی مجازی معنی مراد لینا کہتے ہیں۔

چنانچہ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس جہت سے بھی شیخ کے پیش کردہ حل میں ایسا کیا ہے جسے حکمی اعتبار سے مختلف بات کہا جائے؟ متکلّمین کے لفظ مجازی کو حقیقی کہہ دینے کے سوا اس میں نئی بات کیا ہے؟ چنانچہ یہ کوئی جوہری اختلاف نہیں ہے بلکہ نظریہ زبان میں اختلاف کی بنا پر چیزوں کو تقسیم کرنے کے لئے بنائے گئے ذہنی ڈبوں کا اختلاف ہے۔ شیخ کا پیش کردہ یہ وہ طریقہ بحث ہے جسے ان کے حامیین اپنے موقف پر اٹھنے والے داخلی تضادات کا جواب دینے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً جب ان سے کہا جائے کہ قرآن میں مذکور اللہ کی "معیت" کو آپ علمی معیت کیوں قرار دیتے ہیں کہ یہ بھی مجازی معنی مراد لینا ہے، تو اس کے جواب میں شیخ کے نظریئے کی رو سے کہہ دیا جاتا ہے کہ اس خاص مقام کے پیرائے میں یہی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔ ظاہر ہے یہ صرف لفظی نزاع ہے جس کا نفس مسئلہ یا احکام سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ پھر ایسے ہر کے تاویلی قرار دیئے جانے والے معنی کو اس اصول پر حقیقی معنی قرار دیا جا سکتا ہے۔



جدید ریاست، حاکمیتِ اعلیٰ (ساورنٹی) اور شریعت

محمد دین جوہر

افکارِ جدیدیت کے تحت نیچر اور انسانی زندگی کے ہر ہر پہلو کو بالکل نئے انداز میں سوچا اور پھر عمل میں لایا گیا ہے، اور اس طرح سامنے آنے والی سوچ اور عمل کا ماقبل جدیدیت کی اوضاعِ فکر اور زندگی سے قریب یا دور کا کوئی تعلق یا نسبت نہیں ہے۔ جدیدیت کے ذیل اور ضمن میں آنے والی تبدیلیوں کا بہت بڑا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ دنیا اب کسی بھی معنی میں بدیہی نہیں رہی۔ دنیا کی تمام نئی تشکیلات جدیدیت کے نظری وسائل سے تخلیق کی گئی ہیں اور ان تک عقلی رسائی کے بغیر قابلِ فہم نہیں ہیں۔ عین یہی امر مسلم شعور کے لیے حیرت انگیز اور ناقابل فہم ہے، اور ماقبل جدیدیت دنیا کی طرح مسلم شعور جدیدیت کے پیدا کردہ "مظاہر" کو بدیہی سمجھ کر ہر طرح کی ججمنٹ دیتا چلا آیا ہے۔ فطرت اور دنیا میں جدیدیت کے پیدا کردہ مظاہر نظری وسائل کے بغیر قطعی ناقابل رسائی اور ناقابل فہم ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جدیدیت کے پیدا کردہ سسٹم کی گرفت سے آزاد نیچر اور دنیا کے مظاہر اب بھی بدیہی ہیں، یعنی بدیہی نیچر اور دنیا اب مکمل طور پر marginalize ہو چکی ہے اور غیر اہم ہے۔ مسلم نظری شعور کی موت جدیدیت کی پیدا کردہ دنیا کے بدیہی ہونے پر اصرار سے واقع ہوئی ہے اور مسلم شعور جدید دنیا تک کوئی علمی رسائی نہیں رکھتا۔

انسان کو مکمل طور پر redefine کرنے کے لیے جدیدیت کے افکار کا ایک بڑا حصہ وجودی افکار کے زیر عنوان ترتیب پایا ہے، اور دنیا کو بدلنے کے لیے جدیدیت نے تہذیبی افکار کے زیر عنوان نئی تشکیلات مکمل کی ہیں، جبکہ مادی فطرت پر کنٹرول کے لیے سائنسی علم کی تشکیل کی گئی ہے۔ فکر کے یہ تینوں دھارے باہم پیوست ہیں لیکن جانکاری اور تفہیم کی خاطر ان کو الگ الگ زیر بحث لانے کی ضرورت ہے۔ جدیدیت کے وجودی افکار سے پیدا ہونے والے سوالات اور مسائل سے مسلم ذہن کسی حد تک شناسائی پیدا کر لیتا ہے اور الوہی ہدایت کی براہ راست رہنمائی میں ان سے بہت حد تک نبرد آزما ہونے میں کامیاب بھی ہو جاتا ہے، مثلاً انسان کیا ہے؟ وہ

کہاں سے آیا ہے اور کہاں جائے گا؟ انسانی زندگی کی معنویت کیا ہے اور کیا وہ موت سے مر جائے گا یا زندگی کسی اور سطحِ وجود پر جاری رہے گی؟ اخلاقیات اور عقیدے کے بارے میں جدید سوالات کا تعلق بھی اسی زمرے سے ہے۔ ہم عصر مسلم شعور جدید معرضِ علمی میں ان سوالات کا سامنا کرنے کے وسائل پیدا نہیں کر سکا، لیکن دینی ہدایت سے جڑا رہنے کی وجہ سے وہ جدیدیت کے پیدا کردہ ان سوالات کو کند کرنے اور اپنے ایمان کو بچانے میں بہت حد تک کامیاب ہو جاتا ہے۔

جدیدیت کے پیدا کردہ سائنسی اور تہذیبی افکار نے نیچر اور دنیا کو مکمل بدل دیا ہے، اور ان سے پیدا ہونے والے عمل نے مسلم شعور اور عمل کو روند ڈالا ہے۔ ان سائنسی اور تہذیبی افکار کا دائرہ نیچر، معیشت، سیاست، کلچر اور تعلیم و علم کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ جدید معیشت سائنسی علم اور ٹکنالوجی کے بغیر ناقابل تصور ہے، اور جدید ریاست، طاقت کی ایک ایسی نئی تشکیل ہے جس کو سمجھنے میں مسلم شعور ابھی تک مکمل ناکامی سے دوچار ہے۔ تہذیبِ مغرب اپنے تمام تر پہلوؤں میں اور اپنے ہر انسانی اور تہذیبی مظہر میں دنیا ہی کی ایک نئی تشکیل ہے، جو positive ہے، مادی ہے اور کنکریٹ اور مجرد دونوں جہتوں کو محیط ہے۔ سائنسی علم اور ٹکنالوجی سے پیدا ہونے والا معاشی عمل تہذیب مغرب کی مادی اساس اور اس کی طاقت اور خوشحالی کا سر چشمہ ہے۔ جدید ریاست اس معاشی عمل کے ہم قدم رہتے ہوئے سائنسی علم اور ٹکنالوجی میں پیشرفت کو کنٹرول کرتی ہے۔ آزادی اور حریت کا سیاسی تصور ساورنٹی کے سیاسی تصور میں ڈھل کر جدید ریاست کا قوام وجود بن جاتا ہے۔

یہ سوال بیک آن ہے کہ ایمانیات میں جڑیں رکھنے والا علم کیا اور کیسا ہو گا اور جدیدیت کی پیدا کردہ دنیا کے بارے میں اس کا موقف کیا ہو گا؟ لیکن کوئی بھی تہذیب جو علم اور عمل سامنے لاتی ہے تاریخ اسے محفوظ رکھتی ہے۔ اس تناظر میں اگر دیکھا جائے تو مسلم ذہن گزشتہ دو سو برس میں جدیدیت اور مغرب کے سامنے علم اور عمل میں کوئی بھی تہذیبی وسائل سامنے نہیں لا سکا۔ اس کی بڑی وجہ یہ رہی ہے کہ تاریخی مؤثرات کے زیر اثر فکر اور عمل کی جہت سے جدیدیت مسلم شعور میں اپنی تنصیب مکمل کر چکی ہے اور وہ خود آگاہ جہات سے محروم ہو کر جدیدیت کا آلۂ کار بن چکا ہے۔ اسی باعث مسلم شعور شریعت کو بھی سیکولر قانون پر محمول کرتا ہے اور انہیں وجودی طور پر ایک ہی سمجھتا ہے، اور ترکِ شریعت کی تزویرات میں جان کی بازی لگائے ہوئے ہے۔ گزشتہ دو سو سال میں سب سے بڑا تشبیہی تحول عقیدے اور شریعت کے بارے میں تصورات میں واقع ہوا ہے، اور ایسے علمی مباحث اب عام ہیں جو عقیدے اور شریعت کو جدید مادی علوم کی سطح پر لے آئے ہیں۔ اس عرصے میں پیدا ہونے والی ''فکر اسلامی'' ایک طرف عقیدے اور جدید علم میں ضروری امتیازات کو باقی نہیں رکھ سکی، تو دوسری طرف شریعت اور سیکولر قانون کو ایک ہی سطح وجود پر دیکھتی آئی ہے۔ جدید ''فکر اسلامی'' عقیدے کو جدید علم اور شریعت کو جدید ریاست کی تحویل میں دینے کا منصوبہ رکھتی ہے، اور بہت حد تک اس میں کامیاب ہو چکی ہے۔

مسلم شعور بھیڑیے کو میمنا سمجھ کر طاقت کے جدید معاشی اور سیاسی اوضاع سے تعاملات کا عادی ہو چکا ہے۔

سیکولر قانون اور شریعت

افکارِ جدیدیت نے اس امر کو فکر میں ممکن اور عمل میں واقعہ بنا دیا ہے کہ نیچر اور دنیا کی طرف کوئی روحانی، مابعد الطبیعیاتی، وہمی، اسطوری اور تقدیسی چیز منسوب نہ کی جا سکے، اور نیچر اور دنیا کی disenchantment مکمل ہو جائے۔ اس میں یہ شامل ہے کہ انسانی شعور اور عمل کی ہر اس اساس کو بھی کھرچ دیا جائے جو ایسی کسی حقیقت کی یاد دلا سکے جس کا تعلق غیب سے ہو۔ اس طرح جدیدیت، نیچر اور دنیا کو مطلق تشبیہ اور مادی وجود کا شبستان بنانے میں کامیابی حاصل کر چکی ہے۔

جدیدیت کی پیدا کردہ دنیا میں یہ کوئی خبر نہیں ہے کہ جدید قانون مکمل طور پر positive ہے اور مادی ہے، اور بنیاد اور غایت کی جہت سے اس کا کوئی تعلق کسی بھی قسم کی اخلاقیات یا روحانیات یا کسی قدر سے قابلِ تصور بھی نہیں ہے۔ یہ نری طاقت کی مادی تشکیل پر اگنے والے خار کی طرح ہے۔ جدید قانون کا عدل اور حق سے بھی دور کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ دوم، یہ کہ جدید قانون آلاتی ہے، اور مکمل مادی وجودیات کی حامل جدید ریاست کے تابع ہے کیونکہ یہ عین اسی جدید ریاست کی سیاسی طاقت اور ساورنٹی کا عملی مظہر ہے، یعنی جدید قانون will of the political/politically sovereign ہے۔ اور یہاں سیاسی طور پر ساورن ہونے سے جدید ریاست مراد ہے جس کے ذریعے سے "قوم" کی ساورنٹی کا تحقق ہوتا ہے۔ سیکولر قانون اپنی وجودیات اور حرکیات میں طاقت کی ایسی جدید تشکیلات کے بغیر قابل تصور نہیں ہے جو مکمل طور پر مادی اور تشبیہی ہوں۔ شریعت کے برعکس، سیکولر قانون کوئی autonomy اور تکثیریت نہیں رکھتا۔ سیکولر قانون اپنے ہونے اور کرنے میں جدید ریاست پر منحصر ہے، یعنی سیکولر قانون اپنا وجود اور حرکت دونوں جدید ریاست سے اخذ کرتا ہے، اور جدید ریاست سے باہر، الگ اور ماورا کسی معنویت کا حامل نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں سیکولر قانون اپنی علمیات (epistemology) اور وجودیات (ontology) میں جدید ریاست سے باہر کوئی آثار رکھتا ہے اور نہ پیدا کر سکتا ہے۔ اور جدید ریاست the political کی تشکیل ہے، اور خود جدید ریاست کی معنویت the political کی معنویت میں حصر رکھتی ہے جیسا کہ کارل شمٹ کا موقف ہے۔ اور the political کا ہر ہر تصور مکمل تشبیہی، مادی اور ثنوی ہے۔ یہاں اس امر کی یاد دہانی کرانا ضروری ہے کہ جدیدیت کا ظاہر کردہ فرد کی autonomy یا خود مختاری کا تصور اجتماع یا سیاست کے حوالے سے ساورنٹی بن جاتا ہے۔ یعنی فرد کی اخلاقی آٹونومی کا تصور ترفع پا کر ساورنٹی کے سیاسی تصور میں ظاہر ہوتا ہے۔ جدید انسان اپنی آٹونومی کو جدید ریاست کی ساورنٹی پر قربان کر کے اپنے شہری ہونے کا تحقق کرتا ہے۔ یعنی فرد کی آزادی کا تصور "فنافی الریاست" میں اپنا

منتہائی تحقق حاصل کرتا ہے کیونکہ جدید 'شہری' کا خدا یہی جدید ریاست ہے۔

ہمارے ہاں جدید ریاست کے سیاسی طور پر ساورن ہونے کا de jure تو انکار کیا گیا لیکن de facto اس کے ساورن ہونے سے مکمل طور پر آنکھیں موند لی گئیں۔ جدید ریاست کے de jure ساورن ہونے سے انکار کے باوجود یہ عملاً اور فعلاً یعنی de facto ساورن ہی رہتی ہے کیونکہ ساورنٹی جدید ریاست کی وجودیات میں داخل ہے اور یہاں de jure اور de facto کی تشقیق ممکن نہیں۔ ایسے علمی چٹکلے صرف اسی صورت ممکن ہیں جب جدید ریاست علماً اور وجوداً نامعلوم ہو۔ ہمارے ہاں ساورنٹی کے جدید سیاسی تصور کو درست علمی بنیادوں پر زیر بحث ہی نہیں لایا جا سکا۔ ہمارے سیاسی علما کا خیال تھا کہ ساورنٹی ٹوپی کی طرح کی کوئی چیز ہے جو جدید ریاست نے پہنی ہوئی ہے اور اسے اتار کر جدید ریاست کو اپنے پسندیدہ رنگ کی کوئی دوسری ٹوپی پہنائی جا سکتی ہے۔ علم اور وجود سے مکمل بے خبری ہو تو ایسی خوش فہمیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ جدید ریاست ایک وجودی مظہر ہے اور ساورنٹی اس کے وجود میں لوہے میں صلابت کی طرح داخل ہے یعنی ساورنٹی جدید ریاست میں اس طرح شامل ہے جس پانی میں تری۔ جیسے کہ میں عرض کرتا چلا آیا ہوں کہ نام نہاد فکر اسلامی ترک شریعت کی تزویرات ہیں اور ہماری سیاسی فکر پورے دین کو جدید ریاست کی تحویل میں دے کر اسے مکمل طور پر سیکولر بنانے کا داعیہ رکھتی ہے۔ فکر اسلامی اصلاً جدیدیت ہی کا مظہر ہے اور اس کا دینی عقیدے اور شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

جدید قانون کے مکمل طور پر positive ہونے کی وجہ سے اس قانون کا کسی بھی انسانی یا مذہبی قدر سے کوئی تعلق بنیاد ہی سے نہیں ہوتا، اور نہ ارادتاً قائم ہی کیا جا سکتا ہے۔ اس میں اہم تربات یہ ہے کہ سیکولر قانون قدر ہے اور نہ ہو سکتا ہے اور نہ کسی قدر کے حصول کا ذریعہ ہے۔ شریعت اقدارِ حق کا مجموعہ ہے اور انسان سے امتثال امر کے علاوہ اس کا کوئی دوسرا مطالبہ نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ سیکولر قانون یا وہ شریعت جو جدید ریاست میں قانونی جبڑوں کے طور پر نصب کی گئی ہو، عدل اجتماعی کی شرعی قدر کے حصول کا ذریعہ کیونکر بن سکتی ہے؟ اور جدید ریاست اور سیکولر قانون کی عملداری میں مکارم الاخلاق پر مبنی معاشرت کیونکر قائم ہو سکتی ہے کیونکہ یہ کسی بھی قدر کے وجود ہی کو قبول نہیں کرتے؟

قانون یا جدید قانون یا ریاستی قانون یا سیکولر قانون اور شریعت کی وجودیات نہ صرف مختلف ہے بلکہ متضاد ہے۔ متداول فکر اسلامی میں ان دونوں کی وجودیات ایک ہے۔ اس کا بنیادی سبب جدیدیت اور اس کی پیدا کردہ فکر و عمل کا تقریباً مکمل فقدان فہم ہے۔ شریعت کسی بھی صورت میں will of the political / politically sovereign نہیں ہے، کیونکہ اپنے ارضی ظہور میں یہ will of God ہے، یعنی امر الٰہی ہے، ساورن ہے اور خود مختار ہے۔ اگر شریعت ساورن نہیں ہے تو انسان سے اطاعت اور امتثال امر کا مطالبہ ہی بے معنی ہے۔ اگر خدا قادر مطلق ہے جو ہمارے اعتقاد میں یقیناً ہے تو صرف اسی کا امر اور فعل ہی ساورن ہو سکتا

ہے۔ کوئی وجودِ شہودی یا مخلوقی یا ابداعی ساورنٹی سے متّصف نہیں ہو سکتا۔ جدید ریاست کی ساورنٹی کا تصور سیاسی ہے، اعتقادی نہیں ہے، اور کسی سیاسی تصور کو خدا کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا ورنہ تشبیہ وارد ہو گی اور یہ شرکیہ تصور عقیدے کی جڑ کاٹ دے گا۔

شریعت کے حوالے سے دو اہم ترین پہلوؤں کو ہم نے ہمیشہ نظر انداز کیے رکھا ہے۔ یہ امر ہمارے ایمان کا جزو ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام خاتم النبیین ہیں، اور رحمت للعالمین ہیں۔ شریعت کی ساورن نگہداری میں عقیدۂ ختم نبوت پر نقب نہیں لگائی جا سکتی، اور یہ نقب اس وقت لگی جب فقہاء پر مشتمل قضا کا محکمہ ختم ہو گیا تھا اور علما کو فکر اسلامی کا ہو کا لگ گیا تھا جو دراصل ترکِ شریعت کی تزویرات ہیں۔ فکر اسلامی کی فضا میں ختم نبوت کی حفاظت ممکن ہی نہیں ہو سکتی۔ اور وہ کذاب ”مفکرین اسلام“ ہی میں سے تھا جس نے نبوت کا دعویٰ کیا۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی رحمۃٌ للعالمینی انسانی تجربے کا عملاً اس وقت حصہ بن سکتی ہے جب شریعت ایک ساورن کے طور پر قائم ہو، اور معاشرے کے اجتماعی عمل کا سرچشمہ بھی ہو اور قیام عدل کی اساس ہو۔

جدید ریاست اور ساورنٹی

ساورنٹی نیشنلزم یا قومیت پرستی سے پیدا ہونے والا ایک سیاسی تصور ہے، مکمل طور پر تشبیہی ہے، اور اپنی تجسیم و تشکیل جدید ریاست کی صورت میں کرتا ہے۔ یہ تصور جدید ریاست کا قوامِ وجود ہے، یعنی ساورنٹی کے بغیر جدید ریاست کا وجود ہی قائم نہیں ہو سکتا۔ جدید ریاست کی ساورنٹی کوئی صوابدیدی چیز نہیں ہے کہ اس سے ہٹائی جا سکے یا داخل کی جا سکے۔ حاکمیت اعلیٰ کے طور پر ساورنٹی کوئی روحانی تصور نہیں ہے، قطعی سیاسی تصور ہے۔ حاکمیت اعلیٰ کے سیاسی تصور کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا ورنہ تشبیہ لازم آئے گی اور ارتکاب شرک وارد ہو گا۔ وہ تصورات جو موجودات، مخلوقات یا ابداعی موجودات مثلاً مشین، سسٹم وغیرہ میں وجوداً شامل ہیں وہ ہرگز اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کیے جا سکتے کیونکہ شرک اور ارتکاب شرک کے یہی معنی ہیں۔ جدید ریاست ایک وجود ہے اور ایک نہایت طاقتور مؤثر کے طور پر نہ صرف تاریخ میں شامل ہے بلکہ ہم عصر تاریخ اور معاشرے کو تہہ و بالا کرنے میں بنیادی کردار جدید ریاست ہی کا رہا ہے۔ اس کی واقعیتِ وجود کا عدمِ قبول حالت انکار کو جنم دیتا ہے۔ یعنی جدید ریاست ایک ساورن وجود کے طور پر طاقتور تاریخی مؤثرات کا سرچشمہ ہے، اور سیکولر معاشروں کے اجتماعی ارادے کی سب سے بڑی ایجنسی ہے۔ جیسے دریا پانی کے بغیر نہیں ہوتا، اسی طرح جدید ریاست ساورنٹی کے بغیر تصوراً یا واقعتاً موجود نہیں ہو سکتی ہے، اور جب موجود ہو گی ساورن ہو گی۔ جس طرح کوے کا کالا ہونا علمی صوابدید پر منحصر نہیں ہوتا اسی طرح ریاست کا سیاسی طور پر ساورن ہونا علم میں صوابدیدی نہیں ہے۔ ہمارے سیاسی علما نے جدید ریاست کے ساورن ہونے کو رد کر دیا، اور ساورنٹی کے مکمل

مادی اور سیاسی تصور کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیا، اور اپنے زعم میں مسئلے کا حل نکال لیا۔ لیکن اس سے پانچ مسئلے پیدا ہوئے۔ ایک یہ کہ ساورنٹی کے سیاسی تصور کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے سے مسلم عقیدے کی جڑ کٹ گئی اور ارتکاب شرک لازم آیا۔ سیاسی تصورات اور انتظامی اختیارات کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا شرک ہے کیونکہ وہ تشبیہی ہیں۔ دوسرے یہ کہ ایمان اور عمل کے بنیادی امتیازات منہدم ہو گئے۔ تیسرے یہ کہ علم اور وجود کی باہمی نسبتوں کو جائز اور ثقہ بنیادوں پر قائم کرنا ممکن نہ رہا۔ اگر ہم علم کا آغاز ہی اس بات سے کریں کہ جدید ریاست ساورن نہیں ہوتی یعنی کوا کالا نہیں ہوتا تو امکان علم ہی کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اور انسانی ذہن حالت انکار میں چلا جاتا ہے اور خارج از ذہن وجود سے علمی تعرض ممکن نہیں رہتا۔ چوتھے یہ کہ تاریخ اور اس کے طاقتور مؤثرات کی درست علمی تفہیم اور بذریعہ شریعت ان کے تدارک کے امکان کا خاتمہ ہو گیا۔ پانچویں یہ کہ شریعت کو مکمل طور پر جدید ریاست کی تحویل میں دینے اور پورے دین کو سیکولر بنا کر اس کے خاتمے کا راستہ ہموار ہو گیا۔

شریعت اور ساورنٹی

جدید سیاسی افکار میں یہ امر ایک مسلمے کے طور پر داخل ہے کہ جدید ریاست ساورنٹی کی حامل ہے، یعنی جدید ریاست ماورائے انسان ایک وجود ہے اور ساورن ہے۔ جدیدیت کے افکار میں عقلِ انسانی خود مختار و خود مکتفی ہے، اور عقل میں یہ صفت اس کے حامل وجود یعنی جدید انسان سے داخل ہوئی ہے۔ آزادی اور حریت کا تنویری تصور ایجنسی کے طور فرد کی آٹونومی میں ظاہر ہوا ہے اور بنیادی طور پر اخلاقی ہے۔ اجتماعی سطح پر انسانی آزادی کا تصور ایجنسی کے طور پر جدید ریاست کی ساورنٹی میں ظاہر ہوا ہے اور جو بنیادی طور پر سیاسی ہے۔ جدیدیت کی پیدا کردہ مطلق تشبیہ اور شبستان تاریخ میں اس نے ایک وجود کو ساورنٹی سے متّصف قرار دیا ہے۔ مطلق تشبیہ میں ساورنٹی کا حامل وجود خدا ہی کا ایک تصور ہے اور عین یہی وہ نکتہ ہے جس کی وجہ سے ہیگل نے جدید ریاست کو زمین پر خدا کی خوش خرامی قرار دیا ہے۔ جدید ریاست خدا کی replacement صرف اسی وقت ہو سکتی ہے جب یہ ساورن بھی ہو، اور اس کی یہ صفت اس کے وجود سے منفک نہ ہو سکتی ہو۔

سوال یہ ہے کہ کیا "دنیا" میں کوئی "چیز" ساورن ہو سکتی ہے؟ دنیا اور اس میں ہر چیز مخلوق ہے اس لیے اعتقاداً اور عملاً (یعنی سیاسی طور پر) مخلوقات کے ساورن ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ غیب سے انقطاعِ مطلق اور مطلق تشبیہ کے حالات میں ہی جدید ریاست کو ساورن قرار دیا گیا ہے۔ ساورن وجود ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ self-referential ہو، اسے کسی منطق یا علم سے جواز کی حاجت نہ ہو، وہ کسی پر منحصر نہ ہو اور دوسرا ہر وجود اس پر منحصر ہو۔ جدید ریاست کے ساورن ہونے میں یہ سارے معنی داخل ہیں۔ یہاں اس امر

پر توجہ مرکوز کرنا ضروری ہے کہ جدید ریاست بطور وجود واقعتاً اور عملاً ساورن ہے، یعنی ساورنٹی اب کوئی فکر نہیں رہی بلکہ اجتماعی عمل کی ایک خاص تشکیل میں فعال تاریخی واقعہ بن چکی ہے، اور فرد معاشرے اور تاریخ کے بہاؤ میں ایک طاقتور اور فیصلہ کن عامل کے طور پر شامل ہے۔ ساورنٹی کی حامل جدید ریاست اب ایک طاقتور ترین مؤثر کے طور پر روزمرہ کا واقعہ اور تجربہ ہے۔

اس صورت حال میں ساورنٹی کے بارے میں اپنے عقیدے کے بیان یا اس کے فکری رد سے نہ صرف یہ کہ کچھ حاصل نہیں ہو گا بلکہ عقیدے اور فکر کے باقی رہنے کا امکان بھی ختم ہو جاتا ہے۔ ہمیں اس کے بالمقابل ساورنٹی کا دینی اور قابل عمل حل دینا ہوتا ہے۔ اس کا واحد حل یہ ہے کہ معجزہ اور شریعت دونوں ساورن ہیں، اور بالترتیب نیچر اور دنیا میں امر الٰہی کا ظہور ہیں۔ لہٰذا امر الٰہی کی حیثیت سے شریعت تاریخ اور معاشرے میں سیاسی طور پر ساورن ہے، اور صرف وہی ساورن ہو سکتی ہے کیونکہ صرف قادر مطلق کا فعل اور امر ہی ساورن ہو سکتا ہے اور کوئی مخلوق اپنے وجود اور عمل میں ساورن نہیں ہو سکتی۔ قابل غور بات یہ ہے کہ ہم عصر سیاسی افکار میں جدید ریاست ایک وجود کے طور پر ساورن ہے اور ہمارا ماننا ہے کہ اقدارِ حق ساورن ہیں کیونکہ ہر الوہی قدر autonomous اور ساورن ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ساورن ہونا یہاں ہرگز زیر بحث نہیں ہے کیونکہ وہ اعتقادی ہے، سیاسی نہیں ہے۔ یہاں ساورنٹی بطور سیاسی تصور زیر بحث ہے۔ قدر کا ساورن ہونا، اور وجود کا ساورن ہونا دو قطعی متضاد اور مختلف باتیں ہیں۔ اگر قدر ساورن ہے تو اس کا مطالبہ ہر وجود کو اپنے تابع لانا ہے، اور وجود کے ساورن ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ اقدار کا خالق ہے اور کسی ایسی قدر ہی کو قبول نہیں کر سکتا جو اس پر وارد ہوتی ہو ورنہ اس کا ساورن ہونا بے معنی ہو گا۔ جدید ریاست ایک ساورن وجود ہونے کی حیثیت ہی سے انسانوں سے کافۃً کا تقاضا کرتی ہے، جبکہ شریعت بطور اقدار حق کافۃً کا مطالبہ رکھتی ہے۔ شریعت اور جدید ریاست کا باہمی تعلق صرف اسی تناظر میں بامعنی طور پر زیر بحث لایا جا سکتا ہے۔

جدید سیاسی مباحث میں ساورنٹی کے تصور کو مرکزیت حاصل ہے، اس لیے اس پر دوٹوک بات کرنا ضروری ہے۔ ساورنٹی کا اسلامی تصور شرعی اور فقہی (juridical) ہے جبکہ افکارِ جدیدیت میں یہ مکمل طور سیاسی (polititcal) ہے۔ ساورنٹی کے اسلامی تصور کا تحقق بھی فقہی (juridical) ہے سیاسی نہیں ہے، اور یہ تحقق صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب فقہا پر مشتمل محکمۂ قضا قائم ہو اور جو جدید ریاست اور سرمائے کی قائم کردہ حرکیات سے مکمل طور پر آزاد ہو اور ان پر حکم ہو۔ ہمارے سیاسی ملاؤں کا یہ موقف چلا آتا ہے کہ شریعت اور پورے دین کو جدید ریاست کی تحویل میں دے دیا جائے اور جدید ریاست کے پیدا کردہ سیاسی جبر اور سرمایہ داری نظام کے معاشی تاراج کو شرعی جواز بھی فراہم کر دیا جائے۔

شریعت کا بنیادی ترین مطالبہ یہ ہے کہ فرد، معاشرہ اور اجتماع اس کی عملداری میں آ جائیں، اور یہ مطالبہ

صرف اسی صورت میں کیا جا سکتا ہے جبکہ شریعت ساورن ہو، جو کہ یہ ہے۔ شریعت ریاست اور سرمائے کے نظام کو بھی اپنی تحویل میں لانے کا مطالبہ رکھتی ہے جبکہ ہماری مذہبی جماعتیں شریعت کو جدید ریاست کی تحویل میں دینے کی جدوجہد میں مصروف رہی ہیں اور اس طرح شریعت کی ساورن اور خود مختار حیثیت کو ختم کر کے اسے ریاست کا آلہ کار بنانے کا داعیہ اور مطالبہ رکھتی ہیں جو سراسر شریعت کے منافی ہے۔ گزشتہ دو سو سالہ نام نہاد فکرِ اسلامی کا یہ بنیادی موقف ہے۔ یعنی بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا شریعت جدید ریاست کی تحویل میں ہو گی یا جدید ریاست شریعت کی تحویل میں لائی جائے گی؟ جو لوگ شریعت کو سیکولر قانون کی طرح کی کوئی چیز سمجھتے ہیں وہ شریعت کو بھی ریاست کی تحویل میں دینے کی جدوجہد کرتے آئے ہیں۔ شریعت اس دنیا میں امر الٰہی کے طور پر ساورن ہے۔ موجودہ مشکل کا واحد حل یہ ہے شریعت کو جدید ریاست کی تحویل سے آزاد کر کے علی منہاج خلافت محکمہ قضا کا قیام عمل میں لایا جائے کیونکہ شریعت قانون کی طرح نافذ نہیں ہوتی، بلکہ شریعت ایسے قیام کو مستلزم ہے کہ فرد، معاشرہ اور سرمائے اور طاقت کا سسٹم اس کی عملداری میں آ جائے۔

خلافت، خلیفہ اور ساورنٹی

ملت اسلامیہ کا سب سے بڑا سیاسی تصور اور سیاسی ادارہ خلافت ہے اور اسے پوری مسلم تاریخ میں شرعی تائید حاصل رہی ہے۔ اس لیے یہ کہنا بیجا نہ ہو گا کہ خلافت (اور امارت) کوئی سیاسی تصور نہیں ہے بلکہ عین شرعی تصور ہے۔ خلافت اور خلیفہ کی اصطلاحات سے ساورنٹی کا تصور نہ صرف خارج ہے بلکہ خلافت اور ساورنٹی باہم متضاد ہیں۔ نیابت ساورنٹی کی ضد ہے۔ نیابت عبدیت ہی کی ایک جہت ہے جبکہ جدید ریاست اپنے میکانکی وجود کو ساورنٹی سے متّصف کر کے خدا کی replacement بن جاتی ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا۔ جدیدیت ماورائے انسان ایک وجود کو قائم کر کے اس کو ساورنٹی سے متّصف قرار دیتی ہے، اور یہ وجود حسی اور بدیہی طور پر قابل فہم اور قابل رسائی نہیں ہے۔ اس وجود کی غیر جسمی تشکیلات صرف اور صرف نظری طور پر قابل رسائی اور قابل فہم ہیں جبکہ اس کے جسمی اور مادی مظاہر روزمرہ کا انسانی تجربہ ہیں۔ ہماری دینی روایت میں خلیفہ ساورن نہیں ہے، اور نہ خلافت ساورن ہے بلکہ امر الٰہی کے طور پر شریعت ساورن ہے۔

جدید پیداواری عمل اور جدید ریاست

جدیدیت کے دو بنیادی تہذیبی تصورات ہیں: آزادی اور ترقی۔ اور ترقی کی تہذیبی تشکیل میں پیداواری عمل کو مرکزیت حاصل ہے جبکہ آزادی اور حریت کے تصورات سیاسی اداروں، خاص طور پر جدید ریاست کے ذریعے بروئے کار لائے گئے ہیں۔ ہم عصر دنیا میں سائنسی علم کی بنیاد پر قائم ہونے والا پیداواری عمل ترقی، خوشحالی اور طاقت کا واحد سرچشمہ ہے۔ جدید دنیا میں خوشحالی اور طاقت کے حصول کا کوئی دوسرا ذریعہ فراہم نہیں ہے۔

ہمارے ہاں گزشتہ دو سو سال میں فروغ پانے والے علوم سے پیداواری عمل کا موضوع خارج ہے۔ علی گڑھ نے بھی استعماری جدیدیت کے کلچر کو اخذ کیا اور تعلیم میں ریس گری کو فروغ دے کر ایک پوری غلامانہ تہذیب کی تشکیل کی۔ انیسویں صدی کی ساٹھ کی دہائی ہی میں جاپان کا جدیدیت سے ٹاکرا (encounter) ہوا، اور وہ میجی انقلاب کے ذریعے آقائے سرسید کے انتقال تک جاپان دنیا کے طاقتور ملکوں میں شامل ہو چکا تھا۔ ہم ابھی تک یہ بھی نہیں جان پائے کہ سائنسی علم کی بنیاد پر قائم ہونے والا صنعتی پیداواری عمل قوموں کی طاقت و قوت کا واحد مدار ہے۔ ہمارے علوم اس بابت بھی کوئی گفتگو نہیں کرتے کہ پیداواری عمل کے قیام کے لیے کون سے سماجی، ثقافتی اور سیاسی حالات ضروری ہوتے ہیں۔ صنعتی پیداواری عمل سائنسی علم، مشینی عمل اور مہارتوں (انسانی عمل) کی یکتائی سے اس وقت قائم ہوتا ہے جب سیاسی اور تعلیمی کلچر اس کا مؤید ہو۔

مغربی علوم میں پیداواری عمل ایک مستقل موضوع ہے اور ہر پہلو سے اس کا جائزہ لیا گیا ہے۔ سائنسی، فنی اور ٹیکنالوجی کے اعتبار سے پیداواری عمل براہِ راست جدید ریاست کی نگہداری میں فروغ پاتا ہے اور قومی سیکورٹی سے براہ راست متعلق ہونے کی وجہ سے اپنے ترقی یافتہ ترین پہلوؤں میں اسے صیغۂ راز میں رکھا جاتا ہے۔ لیکن زیادہ تر پہلوؤں میں یہ پوری انسانیت کی مشترکہ میراث ہے، اور ہر معاشرہ اسے اپنی خوشحالی اور طاقت کے لیے بروئے کار لا سکتا ہے۔ پیداواری عمل کی جو بھی تعریفات متعیّن کی جائیں اور اس کے اثرات و نتائج کا جائزہ جس بھی پہلو سے لیا جائے، ایک بات اپنی جگہ مستقل ہے کہ یہ خوشحالی اور طاقت کا واحد سرچشمہ ہے۔ مذہب، کلچر، اقدار یا نظریے کی آڑ میں اس سے دستبردار ہونا مسلم معاشروں کے لیے ازحد مہلک ثابت ہوا ہے۔ تفہیم مغرب یا تفہیم جدیدیت کے نئے مکاتب فکر بھی صنعتی پیداواری عمل کو مسلم معاشروں کے لیے ازحد مضر خیال کرتے ہیں اور فکری طور پر اس کے خلاف صف آرا ہیں۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ پیداواری عمل کے انسانی اور سماجی مطالعات سے اس کے وہ پہلو بھی ثابت ہو چکے ہیں جو ایک مسلمان کے لیے قابل قبول نہیں ہیں۔ ان کو دیکھنا اور ان کا شرعی حل تجویز کرنا ضروری ہے۔

یہ امر حیرت انگیز ہے کہ گزشتہ دو سو سالہ فکرِ اسلامی میں سائنسی پیداواری عمل سرچشمۂ طاقت و خوشحالی کے طور پر خارج ہے۔ جدید ریاست کے حوالے سے بھی بہت خلط مبحث ہے۔ سیاسی اسلام اس کا والہ و شیدا ہے جبکہ فکری تجدد جدید ریاست اور مذہب میں کسی بھی قسم کی نسبتوں کے منکر ہیں۔ یہ امر حیرت انگیز ہے کہ جدید تاریخ کے طاقتور ترین مؤثر یعنی جدید ریاست کو دین سے اس طرح منقطع کر دیا جائے۔ یہ کہنا کہ جدید ریاست کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں اصلاً مذہب ہی کا انکار ہے۔

لیکن اتنا عرض کرنا ضروری ہے کہ جدید ریاست ایک میکانکی اور ٹکنالوجیائی وجود ہے۔ یہ ماورائے انسان ایک entity یا وجود ہے جو ساورنٹی کا حامل ہے کیونکہ اگر یہ وجود نہ ہو تو ساورنٹی سے متّصف کیونکر ہو سکتا ہے؟

ہمارے ہاں مذہبی اہل علم نے جدید ریاست کے ساورن ہونے سے انکار کرتے ہوئے اس کا نام نہاد حل یہ کہہ کے نکالا کہ جدید ریاست ساورن نہیں ہے بلکہ "حاکمیت اعلیٰ" کا مالک اللہ تعالیٰ ہے اور اس طرح ایک جدید سیاسی تصور اور ایمانی تصور میں ایسا خلط مبحث پیدا کیا گیا جس سے نکلنے کا کوئی راستہ ابھی تک سجھائی نہیں دیتا، اور اس نے ہمارے دینی تصورِ الٰہ کو اساسی سطح پر تبدیل کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو سیاسی حاکم اعلیٰ ماننا شرک کے زمرے میں آتا ہے۔ اس کا درست جواب یہ ہے کہ امر الٰہی کے طور پر شریعت ساورن ہے۔

سیکولر قانون اور شریعت کی جدید ریاست سے نسبتیں قطعی مختلف اور متضاد ہیں جس کو سمجھنے میں ہمارے اہل علم فاش غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں۔ قانون جدید ریاست کا سب سے بڑا اور مؤثر ترین آلہ ہے، اور جو مسلمان شریعت سے ادنیٰ واقفیت بھی رکھتا ہے وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اسے ریاست کا آلہ (instrument) کسی صورت نہیں بنایا جا سکتا۔ ہماری مذہبی جماعتیں شریعت کو سیکولر قانون پر محمول کر کے "نفاذِ قوانین اسلامی" کی جدوجہد میں مصروف چلی آتی ہیں، اور وہ شریعت کو سسٹم اور ریاست کی میکانکی اوضاع کا آلہ بنا دینا چاہتی ہیں تاکہ جدید ریاست کے نہادِ جبر کو شرعی جواز بھی دیا جا سکے۔ یہ موقف ترک شریعت اور قطعی انسان دشمن ہے۔

ایک بہت بڑا مسئلہ یہ کھڑا ہو گیا ہے کہ جدیدیت اور تہذیب مغرب کی نادرست تفہیمات نے مسلمانوں میں بالعموم ایک ایسی منتقمانہ داخلیت (revengful subjectivity) پیدا کر دی ہے جس کی وجہ سے ہر قسم کا تاریخی معروض ان کے مدرکات سے خارج ہو گیا ہے۔ اسی بنا پر وہ جدیدیت کے پیدا کردہ سب سے بڑے دو مظاہر یعنی ریاست اور سرمایہ داری نظام کو قطعی غیر اسلامی قرار دے کر ان کے خلاف نبرد آزما ہیں حالانکہ جدید عہد میں یہی دو مظاہر طاقت اور قوت کا سرچشمہ ہیں۔ اسلام مکمل ہدایت ہے تو ہمیں ان کا بھی کوئی شرعی حل سامنے لانا چاہیے، اور یہ حل ان دونوں کی درست علمی تفہیم سے مشروط ہے۔

پیداواری عمل اور شریعت

جدید پیداواری عمل غیر معمولی طور پر نتیجہ خیز ہے اور اقوام کی خوشحالی اور طاقت کا ذریعہ ہے۔ جدید دنیا نے جو معاشی ترقی کی ہے اور ٹکنالوجی جس طرح روزمرہ زندگی کا جزو اعظم بن گئی ہے اس کے پیچھے جدید صنعتی پیداواری عمل کام کر رہا ہے۔ اس سے دستکش ہونے کا جو مطلب ہے وہ مسلمان معاشروں کی نکبت تامہ کے طور پر ظاہر ہے۔ جدید پیداواری نظام مالیاتی نظام کی اساس ہے۔ سود مالیاتی نظام کا مسئلہ ہے جسے شریعت ختم کرنے کا مطالبہ رکھتی ہے۔ لیکن خود پیداواری نظام میں ایسے مسائل ہیں جو شریعت کی روشنی میں حل ہونے چاہئیں۔ تفصیل کا موقع نہیں، مختصراً عرض ہے کہ:

(۱) پیداواری عمل اپنی شدت کی وجہ سے انسانی رشتوں کی ایک نئی تقویم پیدا کرتا ہے جس سے خاندانی نظام

درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اس میں بنیادی عامل منافع ہے جو کارکن کی قیمت پر حاصل ہوتا ہے۔

(۲) سرمایہ داری نظام کی عدمِ مساوات کی نہاد پیداواری نظام میں ہے، اور یہ عدم مساوات جدید ریاست کی سرمایہ داری نظام سے ہمگامی کے بغیر ممکن نہیں۔

(۳) پیداواری نظام میں انسان ایک فیکٹر کے طور پر شامل ہوتا ہے اور بیگانگیت کا شکار ہو کر dehumanize ہو جاتا ہے۔

پیداواری نظام توقیت کے بغیر قائم نہیں ہو سکتا اور اسی پہلو سے شریعت کی مداخلت ضروری ہے کہ صنعتی نظام میں کارکن سے چھ گھنٹے سے زیادہ کام نہ لیا جائے اور اس کی تنخواہ ایک فرد کے بجائے ایک کنبے کی کفالت کے لیے مکتفی ہو۔

جدید ریاست اور شریعت

جدید ریاست کے اجزا کے تحت بننے والے قوانین کے تین بڑے دائرے ہیں: (۱) سسٹم، مشین اور سیاسی ٹکنالوجیوں کے بارے میں قانون سازی؛ (۲) انسان اور اس کے اعمال وافعال کے بارے میں قانون سازی؛ (۳) سسٹم/مشین اور انسانی تعامل کے محل پر قانون سازی۔

سب سے پہلے آخری نکتے کی تفصیل ضروری ہے۔ انسان اور مشین کے تعامل کا اساسی ترین محل صنعتی پیداواری عمل ہے۔ صنعتی پیداواری عمل جدید دنیا میں معاشی خوشحالی اور سیاسی طاقت کا سرچشمہ ہے۔ اسلامی اعتبار سے صنعتی پیداواری عمل کے حاصلات پر کوئی اعتراض نہیں اٹھایا جا سکتا۔ یاد رہے کہ صنعتی پیداواری عمل کا ایک ناقابل منفک جز انسان نہیں بلکہ انسان بطور resource ہے۔ مکمل طور پر مادی میکانیات پر مشتمل صنعتی پیداواری عمل خود میں متضمن انسان کے احوال اور حالات کو بہت بنیادی سطح پر تبدیل کر دیتا ہے۔ مارکس کا یہ مشاہدہ قطعی درست ہے کہ پیداواری عمل ایسے نئے انسانی رشتوں کی بنا ڈالتا ہے جو اس کے نفسی احوال اور معاشرتی حالات کو بدل دیتے ہیں۔ یعنی صنعتی پیداواری عمل انسانی وجودیات کے ساتھ ساتھ اس کی سماجی حرکیات کو بھی تبدیل کر دیتا ہے۔ سود ظلم اور اللہ اور اسکے رسول علیہ الصلوۃ والسلام کے خلاف اعلان جنگ ہے، لیکن وہ مالیاتی نظام کا مسئلہ ہے جو پیداواری نظام کی اوپری تہہ ہے۔ صنعتی پیداواری عمل تو انسان سے اس کی انسانیت ہی چھین لیتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ شریعت اس کا کیا حل تجویز کرتی ہے؟ لیکن حل تو اس وقت تجویز کیا جا سکتا ہے جب مسلم ذہن صنعتی پیداواری عمل اور ذات انسانی پر مرتب ہونے والے اس کے وجودی نتائج سے کم از کم باخبر تو ہو۔

دریچۂ ماضی

ہندوستان میں اسلامی تکثیریت کا تجربہ تاریخی حوالے سے

— ڈاکٹر محمد غطریف شہباز ندوی —

اسلام ہند میں دو طریقوں سے پہنچا، فتوحات کے ذریعہ اور تاجروں اور صوفیاء کے واسطہ سے۔ فتوحات میں ہندوؤں سے جنگیں بھی ہوئیں، خون بھی بہا اور ناخوشگوار واقعات بھی پیش آئے جو جنگوں کے ماحول میں بالکل ایک فطری سی بات ہے۔ مگر جب مسلمان یہاں کے باسی ہو گئے تو انہوں نے اس ملک کو ہر طرح سے ثروت مند بنایا۔ تاجروں اور صوفیاء کے ذریعہ اسلام کی شان جمالی کا ظہور ہوا، اور مقامی لوگوں کو اسی نے زیادہ متاثر کیا۔ اس کے بعد سے ہندو مسلم اِس ملک میں صدیوں سے ساتھ ساتھ رہتے آئے ہیں۔ دونوں فرقوں کے درمیان کبھی کبھی ٹکراؤ، تصادم اور تنازعات بھی پیش آئے مگر ان کا تناسب تبادلۂ علمی، احترام مذہب، صلح جوئی، رواداری اور اعلیٰ انسانی سلوک کے واقعات کے مقابلہ میں کم رہا ہے۔ البتہ رواداری کی یہ صورتحال اب خاصی بدلتی جا رہی ہے۔ اب مسلمانوں کو دیش کا غدار، مادر وطن کو تقسیم کرانے کا گنہگار قرار دیا جا رہا ہے۔ وطن عزیز میں عام ہوتا جا رہا یہ ظاہرہ ملک کے ہر محب وطن شہری کے لیے فکرمندی کی بات ہے۔ غیر مسلم پوش کالونیوں میں مسلمان کو گھر نہیں ملتا۔ اس کا قتل گؤ رکچھکوں (گائے کے محافظین) کے لیے ایک عام سی بات ہوتی جا رہی ہے۔

سوال یہ ہے کہ دونوں فرقوں کے مابین جو تلخیاں، جو نفرت اور جو غم و غصہ اب دیکھا جا رہا ہے کہ اب ایک مخصوص نظریہ سے تعلق رکھنے والے لوگ اِس ملک سے مسلمان شناخت سے دور و نزدیک سے ذرا بھی تعلق رکھنے والی ہر علامت مثلاً شہروں کے نام، تاریخی عمارتیں، مساجد وغیرہ کو مٹا ڈالنا یا بدل ڈالنا چاہتے ہیں، اس کا سبب کیا ہے؟ دونوں فرقوں کے مابین پائی جانے والی یہ سخت کشیدگی اِس کا تقاضا کرتی ہے کہ اس کے اسباب کو گہرائی میں جا کر سوچا جائے اور باہمی زندگی کے ماضی کے اُن خوشگوار حقائق کو پھر سے لوگوں کے سامنے لایا جائے کہ جب لاہور کے خواجہ دل محمد گیتا کی ویاکھیا (شرح) دل کی گیتا لکھ رہے تھے اور وقت کے بہت بڑے ہندو ودوان

(عالم) کے سامنے ان کی یہ شرح پیش کی جاتی ہے تو وہ اس کو پڑھ کر اتنا متاثر ہوتے ہیں کہ نہ صرف ان کے کام کی تعریف کرتے ہیں بلکہ خواجہ دل محمد سے ملنے ان کے گھر بھی جاتے ہیں۔ دوسری جانب بہت سے پنڈتوں اور ہندو ودوانوں نے قرآن پاک کا ترجمہ لکھا، نبی کریم ﷺ کی جیونی (سیرت) لکھی۔ اِس دو طرفہ صلح جوئی، خیر خواہی، گہرے علمی و سماجی رشتوں کی ایک پوری کہانی ہے جو تقسیمِ ہند سے پہلے اس ملک میں لکھی گئی۔ اِس پیپر میں تاریخی حوالوں سے اِسی کہانی کی بازیافت کی کوشش کی جائے گی۔ اِس کا فوکس علمی و ثقافتی تبادلۂ باہمی پر ہوگا۔

ہند کے مسلمان حکمرانوں میں سب سے زیادہ پروپیگنڈا اورنگزیب عالمگیر کے خلاف کیا گیا ہے کہ اس نے مندر تڑوائے، جزیہ لگایا وغیرہ، مگر اپنی سخت گیر پالیسیوں کے باوصف اس نے ہندو قوم کو سائڈ لائن نہیں کیا تھا، بلکہ ان کے بارے میں اپنے پیشروؤں کی پالیسی پر ہی کم و بیش عمل جاری رکھا۔ مولانا شبلیؒ نے اپنی کتاب ”اورنگزیب عالمگیر پر ایک نظر“ میں ان ہندوؤں کے نام لکھے ہیں جو اہم عہدوں پر فائز تھے، خاص کر فوجی عہدے و مناصب۔ یہ تقریباً ۲۵ عہدیدار ہیں جن میں بعض پنج ہزاری تھے بعض دو ہزاری، بعض سہ ہزاری اور بعض قلعہ دار، تھانے دار اور بعض گورنر اور جاگیر دار۔ (۱)

جنوبی ہند میں دولت آصف جاہی میں مہاراجہ سرکشن پرشاد مدار المہام یعنی ریاست کے وزیر اعظم کے جلیل القدر منصب پر فائز رہے اور ان کا نام علم و ادب کی سرپرستی کے لیے بڑا مشہور ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے ہندو امراء میں یہ لوگ شامل ہیں: پنڈت لچھمی نرائن شفیق جو شاعر بھی تھے۔ مہاراجہ بندولال، راجہ گردھاری پرشاد، رائے بالا پرشاد، رائے منالال، راجہ گوبند سنگھ وغیرہ یہ جنوبی ہند کے عمائد اور امراء میں شامل تھے۔ اکبری عہد میں راجہ ٹوڈرمل، راجہ بیربل اور راجہ مان سنگھ بڑے مشہور و معروف غیر مسلم امراء ہیں جو اس کے نورتنوں میں شامل تھے۔ بیربل کے قصے تو زبان زدِ عام ہیں۔ ٹوڈرمل وزیر مالیات تھے۔ اور راجہ مان سنگھ تو سپہ سالار فوج تھے جنھوں نے مغلوں کے لیے بہت سے قلعے سر کیے۔ مان سنگھ کی سرپرستی میں برندابن کا گووند دیو مندر ۱۵۵۰ء میں تعمیر کیا گیا۔

اتنا ہی نہیں سب سے زیادہ بدنام کے گئے محمود غزنوی کے لشکر میں تین ہندو سردار بہت مشہور تھے۔ یہ تھے سوندی رائے، تلک اور ہج رائے، انہوں نے غزنویوں کی بہت سی مہموں میں حصہ لیا اور ہمیشہ وفادار سمجھے جاتے۔ تلک رائے تو دربار میں ترجمانی کے فرائض بھی انجام دیا کرتا (۲)۔ اور معروف مؤرخ رومیلا تھاپر کے نزدیک سومناتھ کا واقعہ بھی دوسرے واقعات کی طرح کا ایک عام واقعہ تھا جس کا پروپیگنڈا بہت زیادہ کیا گیا ہے۔ اِس پر انہوں نے ایک پوری کتاب لکھی ہے (۳)۔

جہاں تک ہندو مذہب اور ہندو ثقافت کا تعلق ہے تو مسلمانوں نے فاتح ہونے کے باوجود اس سے بے اعتنائی نہیں برتی۔ چنانچہ مسلم عہد میں اور خاص کر عہدِ مغلیہ میں بہت سی سنسکرت کتابوں کا ترجمہ فارسی میں کیا

گیا۔ مثلاً اکبر کے عہد میں اتھروید کا ترجمہ ہوا، ملا عبد القادر بدایونی نے سنگھاسن بتیسی کا ترجمہ خرد افزاء کے نام سے کیا۔ سنسکرت کی کتاب لیلاوتی اور مثنوی نل ومن کے ترجمے ہوئے۔ بھگوت پران کا ترجمہ ہوا۔ داراشکوہ نے اپنشد کا ترجمہ کیا وہ خود سنسکرت کا عالم تھا، بلکہ اس کے حالات سے پتہ چلتا ہے کہ اس کی دلچسپیوں کے میدانوں میں بڑا تنوع تھا۔ چنانچہ داراشکوہ قادری صوفی سلسلہ سے وابستہ تھا، بہترین خطاط تھا، اس نے اسلام اور ہندوستانی فکر پر ایک کتاب لکھی تھی مجمع البحرین۔ اس کا ہندی میں ترجمہ سمدر سنگم کے نام سے موجود ہے۔ اس کے علاوہ اس کی ایک کتاب رگ وید کے ساتویں کھنڈ ویششٹھ کا ترجمہ بھی ہے، وہ نہ صرف صوفیاء سے بلکہ ہندو پنڈتوں اور جوگیوں سے بھی ملا کرتا تھا جن میں ویشنو گرو بابا لال، چندر بھان برہمن، یادو داس، بنگالی داس جگن ناتھ پنڈت اور بابا سرسوتی کے نام تاریخ نے محفوظ کیے ہیں (۴)۔ داراشکوہ اور عالمگیر کی کشمکش اصلاً اقتدار کی لڑائی تھی، بعض مسلم مؤرخین نے اس میں نمک مرچ لگا کر خواہ مخواہ اس کو کفر واسلام کی جنگ بنا دیا ہے۔

عہدِ مغلیہ میں پینٹنگ اور مصوری کے فن نے بھی بڑی ترقی کی، ان کے درباری مصورین میں کھیم کرن، مہیش، لال مکند، مادھو، پری ہنس رام، جگن رام وغیرہ شامل ہیں۔ موسیقی کے متعدّد ہندو ماہرین کی سرپرستی دربارِ مغل کرتا تھا جن میں مان سنگھ گوالیاری، نائک بخشو، تان سین اور رام داس کے نام تاریخ میں ملتے ہیں (۵)۔ بعد میں شیخ نظام الدین اولیاء کے مرید خاص امیر خسرو نے ہندوستانی موسیقی میں بڑا کمال پیدا کیا تھا۔

اسی طرح عہدِ مغلیہ میں ہندو تہواروں اور میلوں ٹھیلوں میں بھی حکمراں، شہزادے اور نواب شریک ہوتے تھے۔ جہانگیر تو خود ہندو تہواروں ہولی دیوالی وغیرہ میں شامل ہوتا تھا، اور اس کے عہد میں ہندوؤں کے میلے ٹھیلے تزک واحتشام سے منائے جاتے۔ شیوراتری کے موقع پر پنڈتوں اور برہمنوں کو دربار میں باریاب کیا جاتا۔ وہ خود راکھی باندھتا اور بندھواتا تھا۔ اس نے اپنی توزک میں اِن چیزوں کا تذکرہ کیا ہے۔ ہمایوں بھی یہ تہوار مناتا تھا۔ جہانگیر کے زمانہ میں جانک رائے، سورج سنگھ آدر بھٹا چاریہ وغیرہ کو انعامات دیے گئے۔ شاہجہاں کے عہد میں بھی یہ چیزیں جاری رہیں۔ اکبری دور میں مصوری کو بڑی ترقی ہوئی۔ بشن داس اور منوہر عہدِ مغلیہ کے مشہور مصوروں میں سے ہیں۔ اس عہد میں مہابھارت اور راماین کے فارسی ترجموں کے مصور نسخے تیار کیے گئے جو آج بھی انڈیا آفس لائبریری لندن میں موجود ہیں (۶)۔ ہولی دیوالی، دسہرہ، بسنت اور شیوراتری منائی جاتیں (۷)۔ شاہی دربار سے الگ عوامی زندگی کا جائزہ لیں تو معلوم ہوتا ہے کہ عام زندگی کی ترجمانی کرنے والے شعراء نے اِس جانب بھی توجہ کی ہے۔

نظیر اکبر آبادی کی ہندو تہواروں پر کہی گئی نظمیں بہت مشہور ہیں۔ وہ دیوالی کے بارے میں کہتے ہیں (۸):

ہر ایک مکان میں جلا پھر دیا دوالی کا
ہر ایک طرف کو اجالا ہوا دوالی کا

سبھی کے دل میں بھا گیا سماں دوالی کا
کسی کے دل کو مزا خوش لگا دوالی کا

اسی طرح خدائے سخن میر تقی میر بھی پیچھے نہیں رہے، انہوں نے ہولی پر اشعار کہے[9]:

جشن نو روزِ ہند ہولی ہے
راگ رنگ اور بولی ٹھولی ہے

اورنگ زیب کے زمانہ میں اِن چیزوں میں کمی تو ضرور آئی مگر اس نے بھی ہندوؤں کو sideline نہیں کیا اور بہت سے عہدے اور مناصب ان کو دیے[10] جیسا کہ اوپر گزر چکا۔ اُس کی مراٹھوں وسکھوں کے ساتھ جنگیں، گرو تیغ بہادر سے اُس کا سلوک استثنائی واقعات ہیں جن کا موضوعی مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے۔

سترہویں صدی میں مغلیہ سلطنت سے ٹوٹ کر بنگال، اودھ، میسور اور دکن میں نئی ریاستیں قائم ہوئیں جن میں دکن کی آصف جاہی سلطنت اور مملکت خداداد میسور دونوں بڑے کروفر کی اور قوت والی ریاستیں تھیں۔ میسور میں آغازِ قیام سے اس کے اختتام تک ہندو بڑے بڑے عہدوں پر قائم رہے۔ سلطان ٹیپو کے بڑے وفادار سالار اور منصب دار ہندو تھے۔ مثلاً پنڈت پورنیا تاریخ میں مشہور ہیں۔ اودھ میں وزراء اور امراء و عماید میں بڑے پیمانہ پر ہندو شامل تھے جن میں سے چند نام یہ ہیں۔ منشی نول رائے، نواب صفدر جنگ کے بخشی راجہ، بینی پرساد، مدارالمہام، نواب شجاع الدولہ، راجہ ٹکیٹ، رائے نواب نصیر الدولہ کے دیوان، امرت لال: پیش کار نواب غازی الدین حیدر، منشی جوالا پرشاد، منشی الممالک، نواب نصیر الدین حیدر، راجہ رتن سنگھ زخمی فارسی کے شاعر، راجہ لکھپت، رائے تحصیل دار، راجہ لکشمی نرائن، معتمد برہان الملک، راجہ پورن چند مسجل (رجسٹرار)، نواب شجاع الدولہ۔ یہ حکمراں اور نواب صرف مسلمانوں میں ہی نہیں بلکہ ہندو عوام میں بھی ویسے ہی مقبول اور ہردل عزیز تھے۔

دونوں قوموں کے درمیان چشمک اور ہندوؤں کے جبراً مذہب تبدیل کرانے اور مندروں کو مسمار کرانے کی کہانیاں انگریزی دور میں سامنے آئی ہیں اور ان کو آج دونوں قوموں کے درمیان تنافر پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا جا رہا ہے۔ مسلمان اہلِ علم و دانش بھی اس بات کو سمجھتے تھے کہ مسلمانوں اور برادرانِ وطن کے درمیان مفاہمت کی شدید ضرورت ہے۔ اسی وجہ سے علماء دیوبند اور ان کی سیاسی جماعت جمعیۃ علماء ہند نے مسلم لیگ کی تقسیمِ وطن کی سیاست سے کھلا اختلاف کیا بلکہ دونوں قوموں میں مفاہمت اور رواداری کے ماضی کے بہت سے ان واقعات کی تائید بھی سرکردہ علماء دیوبند نے کی، جن کی عموماً بڑی مخالفت کی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر اکبر بادشاہ کی کارروائیوں کی۔ چنانچہ مولانا حسین احمد مدنی فی الجملہ اکبر کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مگر شاہانِ مغلیہ کو ضرور اس طرف (تفاہم بین المذاہب کی طرف) التفات ہوا خصوصاً اکبر

نے اس خیال اور اس عقیدہ (یعنی یہ کہ مسلمان ہندوؤں کے دشمن ہیں) کو جڑ سے اکھاڑنا چاہا۔ اور اگر اس کے جیسے چند بادشاہ اور بھی ہو جاتے یا کم از کم اس کی جاری کردہ پالیسی جاری رہنے دی جاتی تو ضرور برہمنوں کی یہ چال (پروپیگنڈا کہ مسلمان ہندو کے دشمن ہیں) مدفون ہو جاتی اور اسلام کے دلدادہ آج ہندوستان میں اکثریت میں ہوتے۔ اکبر نے نہ صرف اشخاص پر قبضہ کیا تھا بلکہ عام ہندو ذہنیت اور منافرت کی جڑوں کو کھوکھلا کر دیا تھا۔"(۱۱) (بین القوسین الفاظ راقم نے توضیح کے لیے بڑھائے ہیں)

انگریزی دور کے آخر میں دونوں قوموں کے درمیان مختلف اسباب سے دوریاں بڑھنے لگیں تاہم مسلمانوں کے بارے میں پروپیگنڈا اتنا زیادہ کیا گیا ہے کہ اصل حقائق بالکل دب کر رہ گئے ہیں۔ مثال کے طور پر اقبال کو صحیح یا غلط مصورِ پاکستان کہا جاتا ہے، مگر اپنی ذاتی زندگی میں اقبال فرقہ واریت سے کوسوں دور تھے۔ انہوں نے اپنے بچوں کی انا کسی مسلمان عورت کو نہیں بلکہ ڈورس احمد نام کی ایک جرمن خاتون کو بنایا تھا۔ انہوں نے رامچندر جی کو امامِ ہند کہا تھا۔ گرونانک دیو کو وحدت کا گیت کار بتایا۔ ہندوستان کی شان میں "سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا" لکھا۔ 'اے آب رود گنگا' کہہ کر ماضی کے فسانہ کو یاد دلایا۔ حسرت موہانی علی گڑھ کے گریجویٹ، صوفی، شہنشاہ تغزل اور مجاہد آزادی تھے۔ وہ جب بھی حج کو جاتے تو حرم سے واپس آکر کرشن کی نگری متھرا درشن کے لیے ضرور جاتے کہ ان کو یہاں روحانی سکون محسوس ہوتا تھا۔

پھر یہ رواداری و احترام مذہب یک طرفہ نہ تھا دو طرفہ تھا۔ لکھنؤ کے مشہور ناشر منشی نول کشور عربی، فارسی اور اردو کی کتابوں کے ساتھ قرآن بھی چھاپا کرتے اور باوضو ہو کر قرآن کی طباعت کراتے (ان کا ذکر آگے آتا ہے)۔ رسول اللہ ﷺ کی سیرت (جیونی) پر بھی ہندو وِدوانوں نے کتابیں لکھیں مثلاً عرب کا چاند سوامی لکشمن پرشاد نے لکھی۔ تو رسول اکرم کی نعت و منقبت کے معاملہ میں ملک کے ہندو شعراء مسلمانوں سے پیچھے نہیں رہے(۱۲)۔

مغل عہد کے بارے میں بھی پہلے انگریزوں نے منفی پروپیگنڈا کیا اور اب ہندوتووادی تاریخ دانوں نے اس کی تاریک تصویر عوام کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔ حالانکہ مغلیہ عہد کے بانی بابر نے اپنے بیٹے کو جو نصیحت کی تھی اس پر مغل بحیثیت مجموعی قائم رہے۔ بابر کی نصیحت:

"بیٹے یہ ملک ہندوستان مختلف مذاہب کا ملک ہے۔ خدا کا شکر ہے کہ اُس نے ہمیں یہ ملک دیا۔ ہمیں اپنے دل سے ہر طرح کے بھید بھاؤ کو ختم کر کے سب قوموں کے ساتھ ان کے اپنے رواج کے مطابق انصاف کرنا چاہیے۔ انتظامی چیزوں میں لوگوں کی مدد لینے کے لیے ان کے دل جیتو، گائے کو ذبح نہ کرو، عبادت خانوں اور مندروں کو نقصان نہ پہنچاؤ جو ہماری قلمرو

میں ہوں، ایسا نظم بناؤ کہ رعایا بادشاہ سے اور بادشاہ رعایا سے خوش ہو"[۱۳]۔

تاریخ کی شہادت ہے کہ بابر کی اولاد نے اس وصیت پر عمل کیا۔ دہلی سلطنت اور مغلیہ عہد میں ہندو مسلمانوں دونوں کے بقاء باہم سے ایک ہم آہنگی اور پر امن فضا ملک میں وجود میں آئی جس پر تبصرہ کرتے ہوئے سرجان مارشل نے یہ تبصرہ کیا ہے:

"انسانیت کی تاریخ میں ایسا بہت کم ہوا ہے کہ ہندو و محمڈن (اسلامی) جیسی بڑی اور وسیع تہذیبوں کے ملاپ کا واقعہ ہے۔ جو اپنے آپ میں بہت ہی زیادہ مختلف ہیں اور جن کے مذہب اور کلچر میں بہت زیادہ فرق ہے، اس سے تاریخ پر زبردست مثبت اثرات پڑے ہیں"[۱۴]۔

مغلوں کے دور میں ہی مرزا مظہر جان جاناں جیسے عالم وصوفی نے یہ رائے ظاہر کی کہ "رام اور کرشن بھی خدا کے پیغمبر ہوسکتے ہیں"[۱۵]۔ "عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں دونوں قومیں ہندو و مسلمان بہت سارے تہوار ساتھ ساتھ اور بڑے جوش و خروش سے مناتے تھے"[۱۶]۔

اودھ میں یہ مشترکہ کلچر اتنا آگے بڑھا کہ مسلمان خواتین زچگی کے زمانے میں مہینوں تک سُوہر (گیت) گاتی تھیں جن میں ایک مشہور سوہر یہ تھا:

"اللہ میاں ہمرے بھیا کا دِیو نندلال" (اے اللہ میرے بھیا کو کرشن جیسا بیٹا عطا کرنا)[۱۷]۔

حالانکہ ٹھیٹ فقہی نقطۂ رکھنے والے علماء کے ہاں یہ رویہ قابل اعتراض ہوسکتا ہے۔ مگر سماجی و عملی زندگی میں بسا اوقات فقہی حدود سے تجاوز کرنا پڑ جاتا ہے، جیسا کہ صوفیاء کا رویہ بتاتا ہے۔ شمالی ہند کے برخلاف جنوبی ساحلوں پر ہندوستان سے اسلام کا رابطہ عرب فتوحات سے ماقبل ہی ہوگیا تھا۔

"ہمیں اس کے آثار یہاں سے ملتے ہیں کہ کہا جاتا ہے کہ کیرالا کی چیرامَن مسجد کو مالک بن دینار نامی صحابئ رسول ﷺ نے آپ کی زندگی ہی میں تعمیر کیا تھا، اس کا نام ایک مقامی راجہ چیرامن کے نام پر رکھا گیا"[۱۹]۔

قرآن کا ہندی ترجمہ کرنے والوں میں مسلمان اہلِ علم کے ساتھ ہی برادرانِ وطن کے اہلِ علم بھی شامل ہیں۔ مثلاً نند کمار اوستھی، اچاریہ ونوبا بھاوے، پنڈت رگوناتھ پرساد مشر، ستیہ دیوجی، پریم شرن پنڈت، پنڈت رام چندر وغیرہ نے قرآن کا ہندی انواد کیا ہے۔ نند کمار اوستھی جی نے اپنا ترجمہ مولانا ابوالحسن علی ندوی کی ایماء پر کیا تھا[۲۰]۔

عہدِ وسطیٰ کے بارے میں نوبل لاریٹ امرتیہ سین کہتے ہیں:

”میرا خیال ہے کہ اس زمانہ کی تاریخ کو ہمیں الگ الگ کر کے یوں نہیں دیکھنا چاہیے کہ اِس زمانہ میں مسلمانوں کی سرگرمیاں یہ تھیں اور ہندوؤں کی اِس قسم کی۔ ہمیں اِس پر زور دینا چاہیے کہ دونوں ایک مشترکہ سماج میں جی رہے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ آرٹ یا علم وفن کا کوئی بھی میدان لے لیں آپ پائیں گے کہ ہندو مسلم ایکٹوسٹ، آرٹسٹ اور اسکالر ایک دوسرے کے شانہ بشانہ کام کررہے ہیں اور باہمی تعامل کر رہے ہیں“(۲۱)۔

انگریزی عہد کے اور آزادی کے بعد کے اردو کے بہت سے ادیبوں، شاعروں اور مصنفوں سے تو ایک دنیا واقف ہے مگر مغلیہ عہد کے اخیر میں بہادر شاہ ظفر کے زمانہ میں دہلی کے اردو شاعروں کی ایک فہرست بنائی گئی تھی جس میں پانچ سو سے زیادہ شعراء کے نام تھے اور ان میں ۳۴ ہندو شاعر تھے (۲۲)۔

غالباً بھگوت گیتا میں ہندو درشن اور نظریہ وعمل کا سب سے تابناک اظہار ملتا ہے۔ اور اس سے مسلمان بھی خاصے متاثر ہوئے ہیں اور انہوں نے اس کتاب کے ترجمے و شروحات لکھی ہیں۔ یہاں تک کہ علامہ اقبال گیتا کو اردو میں ترجمہ کرنا چاہتے تھے جیسا کہ انہوں نے حیدر آباد کے مدار المہام سر مہاراجہ کشن پرشاد کے نام ایک خط میں بیان کیا ہے۔ اِس خط میں انہوں نے اعتراف کیا ہے کہ سنسکرت کے الفاظ کے جمال کو اردو میں اسی کیفیت کے ساتھ منتقل کر دینا بڑا مشکل کام ہے۔ انہوں نے اسی خط میں فیضی کے کیے ہوئے گیتا کے فارسی ترجمہ کی تعریف کرتے ہوئے لکھا:

”ترجمہ کرتے ہوئے انہوں نے گیتا کے مضامین اور اسلوب سے پورا انصاف نہیں کیا وہ گیتا کی روح کو سمجھنے میں ناکام رہے ہیں“(۲۳)۔

اردو میں گیتا کے مشہور ترجمہ نگار یہ ہیں: (۱) خواجہ دل محمد، دل کی گیتا جو لاہور سے چھپی اور جس سے بہت شہرت پائی۔ (۲) خواجہ حسن نظامی، ان کے ترجمہ کا نام ہے کرشن بیتی۔ (۳) محمد اجمل خان (پرسنل سیکریٹری مولانا آزاد) ان کے ترجمہ کا نام نغمۂ خداوندی ہے اور اس کا پیش لفظ حسرت موہانی نے لکھا تھا۔ (۴) ڈاکٹر حسن الدین احمد نے نثر میں ترجمہ کیا جو ۱۹۷۵ء میں نیشنل بک ٹرسٹ دہلی نے شائع کیا(۲۴)۔ (۵) معروف مسلم فلسفی خلیفہ ڈاکٹر عبدالحکیم (پاکستان) کے ترجمہ کو ودیا بھون ممبئی نے شائع کیا۔ یہ منظوم ترجمہ ہے اور رفیق زکریا نے اِس کو ماقبل کے تمام تراجم پر فوقیت دی ہے (۲۵)۔ (۶) ڈاکٹر محمد عزیز، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ان کا ترجمہ انجمن ترقی اردو ہند سے شائع ہوا۔ (۷) سید متین احمد جن کا تعلق دکن سے تھا انہوں نے ”دکشن گیتا اور ارجن گیتا“ اپنے ترجمہ کا نام رکھا۔ (۸) شمش الحق حقی نے بھگوت گیتا کا شعر میں ترجمہ کیا جو انجمن ترقی اردو (ہند) نے شائع کیا(۲۶)۔

جہاں تک اردو عربی فارسی کتابوں اور قرآن پاک کی نشر و اشاعت کی بات ہے تو اس میں بھی برادرانِ وطن

نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے۔ مثال کے طور پر منشی نول کشور جن کے پریس کی خدمات کے تعلق سے سید سلیمان ندوی اردو کے لیے لکھنو کی خدمات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ”سب سے آخر میں لکھنؤ کے اس مطبع کا نام لیا جاتا ہے جس کی زندگی اب اسی (۸۰) برس کے قریب پہنچ گئی ہے (۱۹۳۹ء میں)۔ اس سے میری مراد نول کشور کا مشہور نول کشور پریس ہے۔ یہ غدر کے بعد ۱۸۵۸ء میں قائم ہوا اور بلا مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ مشرقی علوم و فنون کی جتنی ضخیم اور کثیر کتابیں اس مطبع نے شائع کیں، ان کا مقابلہ ہندوستان کیا مشرق کا کوئی مطبع نہیں کر سکتا۔ ہماری زبان کی اکثر ادبی اور علمی کتابیں اسی مطبع سے چھپ کر نکلیں۔ شعراء کے دواوین، مثنویاں، قصائد، قصے، افسانے، داستانیں اور اس کی عام کتابیں سب اسی کی کوششوں کی ممنون ہیں۔“(۲۷)

اور اس پریس کے معتبر ہونے کا عالم یہ تھا کہ مرزا غالب نے کہا تھا کہ یہ پریس جس شاعر کی دیوان شائع کر دیتا ہے اسے آسمان پر پہنچا دیتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ محض کوئی چھاپہ خانہ نہیں تھا بلکہ یہاں ترجمے کا کام بھی ہوتا تھا اور ایسی کتابیں ڈھونڈ ڈھونڈ کر شائع کروائی جاتی تھیں جو معدوم ہونے کے قریب تھیں۔

گرونانک نے بغداد اور مکہ کا سفر کیا۔ ان کے بہت سے مریدین مسلمان تھے۔ گروگرنتھ میں ہزاروں عربی فارسی اور اردو کے الفاظ، محاورے اور تعبیرات شامل ہیں۔ یہاں تک کہ امرت سر کے مشہور گروگردوارہ ہرمندر صاحب کا سنگ بنیاد بھی قادریہ سلسلہ کے معروف صوفی بزرگ میاں میر سے رکھوایا گیا تھا(۲۸)۔

مشہور مصنف ایم این رائے نے بھی اس پر زور دیا ہے کہ مسلمانوں نے انڈیا کو اپنا لیا تھا اور وہ اِس کے سماج کے ناگزیر عنصر بن گئے تھے۔ دہلی سلطنت (۱۲۰۶ء - ۱۵۲۶ء) اور مغلیہ عہد (۱۵۲۶ء - ۱۸۵۷ء) ہندو مسلمانوں کی مشترکہ حمایت و تائید سے قائم رہیں(۲۹)۔

ہندو مذہب و تہذیب کے باضابطہ علمی مطالعہ کی جو ریت ابوریحان البیرونی نے ڈالی تھی بعد کے زمانوں میں کسی نہ طرح وہ جاری رہی اگرچہ اس روایت میں وہ پختگی نہ رہی۔ اور موجودہ زمانہ میں بھی مسلمانوں میں خال خال ایسے لوگ پائے جاتے ہیں مثلاً مولانا محمد فاروق خاں جنہوں نے اردو میں ہندو دھرم کے موضوعی مطالعہ کی روایت کو آگے بڑھایا ہے، جس میں مزید تیزی و تسلسل لانے کی ضرورت ہے۔

مسلم عہد کو عہدِ سلطنت اور مغلیہ عہد میں بانٹ کر دیکھا جاتا ہے اور اس کو سیکولر روایت کے برخلاف تصور کیا جاتا ہے۔ تاہم مؤرخ مبارک علی ہمیں بتاتے ہیں کہ یہ پورا عہد بھی سیکولر عہد ہی تھا۔ (سیکولر اِس معنی میں کہ ریاست کسی مذہب میں مداخلت نہیں کرتی تھی) یہ تھیاکریسی نہیں تھی البتہ اس میں بعض حکمرانوں کا استثناء ضرور ہے۔(۳۰)

حواشی و حوالہ جات:

1. شبلی نعمانی، اورنگزیب عالمگیر پر ایک نظر، دارالمصنفین اعظم گڑھ
2. ڈاکٹر ایشور ٹوپا، پالیٹکس ان پری مغل ٹائمز ص ۵۴۔۶۴ بحوالہ، سید صباح الدین عبدالرحمن، ہندوستان کے عہدِ ماضی میں مسلم حکمرانوں کی مذہبی رواداری۔
3. ملاحظہ ہو: رومیلا تھاپر: Somnath,The many Voices of a History Penguin Books
4. Dara Shikoh, the Emperor who Never was (1592-1666) by Supria Gandhi

کتاب کے علاوہ اسی عنوان سے ان کا یوٹیوب پر لیکچر بھی موجود ہے جس کو Carwan India نے ہوسٹ کیا تھا۔
5. سید صباح الدین عبدالرحمن دارالمصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ عہدِ وسطی میں مسلم حکمرانوں کے تمدنی جلوے ص ۴۵۰۔۴۵۶
6. سید صباح الدین عبدالرحمن دارالمصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ عہدِ وسطی میں مسلم حکمرانوں کے تمدنی جلوے ص ۴۸۵۔۴۸۶
7. ایضاص ۴۰۰ تا ۴۰۷
8. ایضا، سید صباح الدین عبدالرحمن دارالمصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ ۲۰۰۹، ص ۴۰۵
9. ایضا، سید صباح الدین عبدالرحمن دارالمصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ ۲۰۰۹، ص ۴۰۷
10. تفصیل کے لیے دیکھیے شبلی نعمانی، اورنگزیب عالمگیر پر ایک نظر، دارالمصنفین اعظم گڑھ ص ۲۴۔ اور سید صباح الدین عبد الرحمنِ عہدِ وسطی میں مسلم حکمرانوں کے تمدنی جلوے ص ۴۸۵۔۴۸۶، دارالمصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ ۲۰۰۹
11. ملاحظہ ہو: مولانا نجم الدین اصلاحی، مکتوبات شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی جلد اول مرتبہ مطبوعہ در مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۵۲۔
12. نقوش کے مشہور زمانہ رسول نمبر کی دسویں جلد اس کی شاہد عدل ہے۔ شائع کردہ فریڈبک ڈپو نئی دہلی ۲۰۱۴۔
13. Rafiq Zakaria Indian Muslims What Wnt Wong With them p 9
14. Ibid p 9
15. Ibid p 10

16. پی این چوپڑا Histrory and Culture of Indian People
published by Bhartiya Vidia Bhawan P 10
17. سعید نقوی، وطن میں غیر، ص ۲۵ فاروس نئی دہلی (Being Other in India کا اردو ترجمہ)
18. ایضا وطن میں غیر، ص ۲۵۔
19. رضوان الحق فلاحی کی کتاب قرآن شریف کے ہندی انواد ایک سرویکشن (جائزہ)
Brown Book Publications pvt.Ltd opposit Blind School,Quila Road Aligarh
20. Rafiq Zakaria Indian Muslims What Wnt Wong With them p 12
21. Ibid p 13
22. The Last Mughal Willium Dalremple p 26
23. Rafiq Zakaria Indian Muslims What Wnt Wong With them p 32-33
24. Ibid p 38
25. Ibid p 38
26. Ibid p 39
27. سید سلیمان ندوی، نقوشِ سلیمانی، دارالمصنفین اعظم گڑھ ص ۸۷، طبع ۱۹۳۹۔
28. p.136 Penguin Books 2019 Absolute Khuswant
29. MN Roy,The Historical Role of Islam
Oxford University Press 2008
بحوالہ مشیر الحسن p 15 Moderate or Militant Images of Muslims
30. ملاحظہ ہو مبارک علی کی کتاب علماء اور سیاست، فکشن ہاؤس ۱۸ مزنگ روڈ لاہور ص ۴۹

ڈاکٹر محمد غطریف شہباز ندوی
ریسرچ ایسوسی ایٹ ادارہ تہذیب الاخلاق علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
mohammad.ghitreef@gmail.com

معرکۂ حریت

طوفان الاقصیٰ اور امت کی ذمہ داریاں

حماس کے سربراہ اسماعیل ہنیہ کا قطر میں ۶ تا ۱۱ جنوری ۲۰۲۴ء منعقد ہونے والے سیمینار میں عالمِ اسلام کے علماء سے خطاب

ترجمہ: مولانا ڈاکٹر عبد الوحید شہزاد

الاتحاد العالمی لعلماء المسلمین کے تحت ۶ تا ۱۱ جنوری ۲۰۲۴ء سیمینار کا انعقاد کیا گیا جس میں عالمِ اسلام سے علماء کرام نے شرکت کی۔ اس سیمینار میں ایک سیشن "دور الامۃ وطوفان الاقصیٰ" کے عنوان پر منعقد کیا گیا۔ جس میں اسماعیل ہنیہ نے طوفانِ اقصیٰ کے اسباب اور علماء کی ذمہ داریوں پر تفصیلی گفتگو کی۔ جس کا ترجمہ ذیل ہے:

"ہمیں اس بات پر فخر ہے کہ اہلِ فلسطین کے سینوں میں جذبۂ جہاد اور دشمن سے مزاحمت کی روح پھونکنے میں علماء ربانیین کا اہم کردار ہے۔ ان میں سے کچھ اپنی مراد پا چکے ہیں (شہید ہو چکے ہیں) اور کچھ ابھی ارضِ فلسطین اور مسجدِ اقصیٰ کی حفاظت کے لیے میدانِ جہاد میں اپنی توانائیاں صرف کر رہے ہیں۔

میرے بھائیو، بہنو! اس امر میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس امت کی خصوصیات میں سے سب سے اہم خاصیت یہ ہے کہ یہ راہ حق میں شہادت پیش کرنے کا داعیہ رکھتی ہے، جس کے نتیجے میں اس کو یہ مقام حاصل ہے کہ اس کو شہداء کی امت کہا جاتا ہے، اور اس کو یہ مقام اس لیے حاصل ہوا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین کے دور سے لے کر آج تک یہ امت راہِ حق میں اور دینِ اسلام کی اشاعت کی خاطر اپنی جانوں کی قربانیاں پیش کر رہی ہے۔ اور یہ امر قابلِ تعجب بھی نہیں ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین نے مختلف علاقوں کو فتح کرتے ہوئے اور جہاد کے علم کو بلند کرتے ہوئے اپنی جانوں کا نذرانہ پیش کیا اور جزیرہ عرب سے باہر مدفون ہوئے، اس لیے اس امت کو یہ بلند مقام حاصل ہے کہ یہ حق کے راستے میں شہادتیں پیش کرنے والی امت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: فقاتل فی سبیل اللہ لا تکلف الا نفسک وحرض المؤمنین عسی اللہ ان یکف باس الذین کفروا واللہ اشد باسا واشد تنکیلا۔ النساء ۸۴ (پس اے نبی! تم اللہ کی راہ میں لڑو، تم اپنی

ذات کے سوا کسی اور کے لیے ذمہ دار نہیں ہو۔ البتہ اہل ایمان کو لڑنے کے لیے اکساؤ، بعید نہیں کہ اللہ کافروں کا زور توڑ دے، اللہ کا زور سب سے زیادہ زبردست اور اس کی سزا سب سے زیادہ سخت ہے۔)

میں آپ کے سامنے اس موقع پر کہ جب اہلِ فلسطین، اہلِ غزہ بالخصوص اپنی شجاعت و بہادری کی عظیم داستان رقم کر رہے ہیں درج ذیل نکات پیش کروں گا:

پہلا نکتہ

طوفانِ اقصیٰ کے معرکہ کے حوالے سے سوال کیا جا رہا ہے کہ حماس نے یہ فیصلہ کیوں کیا؟ اور جہاد و مزاحمت کے میدان میں اس اسٹریٹجی کو کیوں اختیار کیا گیا؟ اس حوالے سے میں طوفانِ اقصیٰ کے فیصلے سے قبل تین اہم مراحل کا تذکرہ کروں گا جس کی بنیاد پر اس معرکہ کا میدان سجا:

1. اس معرکہ سے قبل بین الاقوامی سطح پر مسئلہ فلسطین کو پس پشت ڈال دیا گیا اور عالمی و بین الاقوامی فیصلہ ساز اداروں نے اس مسئلہ سے چشم پوشی اختیار کرتے ہوئے یہ باور کروایا کہ یہ اسرائیل کا داخلی مسئلہ ہے جسے وہ اپنی صوابدید کے مطابق حل کرے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اس حوالے سے قومی و بین الاقوامی سطح پر نہ قرارداد پیش کرنے کا موقع نہیں دیا گیا اور نہ اس حوالے سے کوئی سیمینار منعقد کیے گئے۔
2. اسرائیل کی موجودہ حکومت نسل پرستی اور مذہبی تشدد کا استعارہ بنی ہوئی ہے، جس کی ترجیحات میں قدس اور مسجد اقصیٰ کو صفحۂ ہستی سے مٹانا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس نے اہلِ فلسطین پر ہر طرف سے گھیرا تنگ کیا ہوا ہے، غزہ کا ۱۷ سال سے محاصرہ کیا ہوا ہے، اور ہزاروں فلسطینی ان کی قید میں ہیں، اور ان کا سب سے اہم ہدف یہ ہے کہ کسی بھی طریقے سے اہلِ غزہ اردن یا مصر کی جانب ہجرت کر جائیں۔ وہ اپنے مقصد کے حصول کے لیے مسجد اقصیٰ (جو قبلہ اول ہے، جہاں سے آپ ﷺ نے معراج کے سفر کا آغاز کیا)، فلسطین کے مغربی کنارے پر آباد مسلمانوں کے گھروں کو مسمار کر رہے ہیں۔ یہ اس امر پر واضح دلیل ہے کہ وہ اس مسئلہ کو بالجبر ختم کرنا چاہتے ہیں۔
3. طوفانِ اقصیٰ سے قبل بین الاقوامی سطح پر اسرائیلی ریاست کو قبول کرنے کی مہم کا زور و شور سے آغاز کیا گیا، جس کے لیے صہیونیوں نے مختلف مکر و فریب گڑھے، اور بین الاقوامی سطح بحیثیت ایک ریاست کا مقام حاصل کرنے کی کوشش شروع کی، جس کے نتیجے میں اس کو بحیثیت ریاست قبول کرنے کا آغاز ہوا، جبکہ اس نے اہلِ فلسطین کا حق مارا ہے۔ ان تمام سرگرمیوں کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ فلسطین کے مسئلہ کو زمین بوس کر دیا جائے اور اسرائیل بالجبر اس پر قابض ہو کر اپنی ریاست قائم کر لے۔

اس منظرنامے میں فلسطینی عوام اور مزاحمتی تحریکات، جس میں سرفہرست حماس ہے، نے اللہ رب العزت

کے فرمان: ادخلوا علیہم الباب فاذا دخلتموہ فانکم غالبون وعلی اللہ فتوکلوا ان کنتم مومنین۔ المائدہ ۲۳ (ان جبّاروں کے مقابلہ میں دروازے کے اندر گھس جاؤ، جب تم اندر پہنچ جاؤ گے تو تم ہی غالب رہو گے۔ اللہ پر بھروسہ رکھو اگر تم مومن ہو) پر عمل کرتے ہوئے اس معرکہ کا آغاز کیا۔ اور سات اکتوبر کا دن فلسطین کی تاریخ ہی میں نہیں بلکہ انسانی تاریخ میں یاد رکھا جائے گا۔

دوسرا نکتہ

اس وقت اسرائیلی جارحیت کا سلسلہ جاری ہے جس میں ۷۔ ہزار ٹن سے زائد بارود برسایا جا چکا ہے جو ہیروشیما کی بربادی کے برابر ہے، جبکہ غزہ کا رقبہ ۳۶۵ کلومیٹر ہے۔ اس جارحیت کے ذریعے اسرائیل درج ذیل اہداف حاصل کرنا چاہتا ہے:

- حماس اور دیگر مزاحمتی تحریکات کا قلع قمع کرنا
- کتائب القسام سے اسرائیلی قیدیوں کو بازیاب کرانا
- غزہ کے مکینوں کو ہجرت کرنے پر مجبور کرنا

ان تین اہداف کے حصول کے لیے صہیونی ریاست اپنے منصوبے کے مطابق عمل کر رہی ہے، اس منصوبے میں امریکہ، جرمنی، فرانس وغیرہ کا بھرپور تعاون حاصل ہے، گویا کہ یہ عالمی ساہوکار بھی فلسطین کی نسل کشی میں برابر کے شریک ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اس معرکہ کو ۱۰۰ دن ہونے کے قریب ہے لیکن اس جنگ میں صہیونی ریاست نے اپنے دلسوز اور بھیانک منصوبے کی تکمیل کے لیے چار طریقوں سے اہل فلسطین پر وار کیا ہے: سب سے پہلے انہوں نے بھرپور طریقے سے فضائی حملے کیے، دوسرا یہ کہ انہوں زمینی جنگ کا آغاز کیا، تیسرے مرحلے میں وہ حماس کی قیادت اور اس کے اراکین کو قتل کرنے کے درپے ہیں، چوتھا یہ غزہ کی سیاسی صورتحال کے حوالے سے غور و فکر کر رہے ہیں کہ حماس کے بعد اس غزہ کی قیادت و سیادت کون کرے گا؟

میرا آپ سے سوال ہے کہ کیا ۱۰۰ دن گزرنے کے بعد اسرائیل اپنے اہداف حاصل کرنے میں کامیاب ہوا ہے؟ ہرگز نہیں، دشمن اپنے اہداف حاصل کرنے میں ناکام ہو چکا ہے، جس کے دلائل ذیل ہیں:

- اسرائیلی حکومت کا سب سے پہلا ہدف یہ ہے کہ غزہ سے حماس کا خاتمہ کر دیا جائے۔ سوال یہ ہے کہ کیا حماس صرف غزہ کی تحریک ہے؟ ہرگز نہیں۔ حماس سارے عالم کے باضمیر انسانوں کی آواز بن چکی ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے: ومکروا ومکر اللہ واللہ خیر الماکرین (آل عمران ۵۴)۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ونرید ان نمن علی الذین استضعفوا في الارض ونجعلہم ائمۃ ونجعلہم الوارثین (القصص ۵)۔ اللہ

رب العزت نے اس مزاحمت اور استقامت کی بدولت عالمِ اسلام ہی میں نہیں عالمِ غرب میں حماس کے پیغام کو پہنچا دیا ہے اور اب کوئی گھر ایسا نہیں ہے جہاں میڈیا کے توسط سے اہلِ غزہ و فلسطین پر اسرائیلی مظالم کی داستان نہیں پہنچی ہو۔ یہ اللہ رب العالمین کا ہم پر بہت بڑا انعام ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دشمن تو ہمارا نام نشان مٹانا چاہتا ہے، لیکن اللہ رب العزت حق و سچ کے نور کا فرمان ہے: یریدون لیطفئوا نور الله بافواہہم والله متم نورہ ولو کرہ الکافرون (الصف ۸)۔ ان شاء اللہ ان کا خواب کبھی پورا نہیں ہوگا۔ گویا کہ اسرائیل اپنے اس ہدف کے حصول میں ناکام ہو چکا ہے۔

- جہاں تک قیدیوں کی بازیابی کا معاملہ ہے، اس حوالے سے اسرائیلی حکومت جدید ڈرون جاسوس طیاروں کی مدد سے اپنے قیدیوں کو تلاش کرنے کی بہت کوشش کی لیکن وہ اپنے ایک قیدی کو بھی تلاش نہ کر پائے، انہوں نے صرف وہی قیدی رہا کروائے جن کو کتائب القسام نے ایک ہفتے کی جنگ بندی کے دوران رہا کیا۔ اپنے اس ہدف کے حصول میں صہیونی ریاست ناکام ہو چکی ہے۔
- اسرائیل کا تیسرا ہدف کہ اہلِ غزہ مصر یا اردن کی جانب ہجرت کر جائیں، یہ ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ اہلِ غزہ اپنے سرزمین سے بے حد محبت کرتے ہیں، اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اس معرکہ میں سیکڑوں کی تعداد میں شہادتیں ہو چکی ہیں، ان کے گھر مسمار کیے جا چکے، والدین، بہن بھائی شہادت کا تاج پہن چکے ہیں، لیکن اس کے باوجود اگر کوئی بچہ یا نوجوان مسمار شدہ عمارت سے نکلتا ہے تو یہ نعرہ لگاتا ہے کہ میں فلسطین، حماس اور القدس کے لیے جان دینا اپنے لیے شرف سمجھتا ہوں اور یہ میرے لیے شرف و عزت کی بات ہے۔ دنیا نے اس منظر کا بھی مشاہدہ کیا جب غزہ کے ان باشندوں کو اپنے وطن آنے کی اجازت دی گئی جو دیگر ممالک میں آباد ہی، اور اہلِ غزہ کو دیگر ممالک کی طرف جانے کا پروانہ جاری کیا گیا، تو فلسطینی مہاجرین نے اپنے وطن کی طرف نقل مکانی کی، لیکن غزہ سے کسی نے ہجرت نہیں کی۔ اہلِ غزہ سے اپنی سرزمین سے محبت اور اس کے لیے جان تک قربانی کر دینے کا جذبہ اسرائیل کو اپنے اس ہدف میں کامیاب نہیں ہونے دے گا۔ گویا کہ دشمن اس ہدف میں بھی ناکام ہو چکا ہے۔

تیسرا نکتہ

اس وقت غزہ میں دو محاذوں پر جنگ جاری ہے۔ ایک دشمن سے مقابلے کا جبکہ دوسرا اہلِ غزہ کی سکیورٹی کا محاذ ہے:

1. الحمد للہ پہلے محاذ پر کتائب القسام، سرایا القدس اور دیگر مزاحمتی تحریکوں نے دشمن کو گھٹنے ٹیکنے پر مجبور کر دیا ہے، جس کے مناظر پورے عالم نے دیکھے ہیں۔ دشمن کے مقابلے میں مجاہدین کی تعداد اگرچہ کم ہے لیکن

جنگی حکمتِ عملی کے مطابق میدانِ جہاد میں اسرائیلی فوجیوں کو نشانے بنائے ہوئے ہیں اور ان کے آلاتِ جنگ کو تباہ و برباد کر رہے ہیں۔ اسرائیلی میڈیا نے گزشتہ روز اس معرکہ کے ۱۰۰ دن گزرنے کے بعد یہ اعتراف کیا ہے کہ غزہ میں مجاہدین سے مقابلہ کرنا صعوبت سے خالی نہیں ہے اور کل سب سے مشکل دن تھا۔

2. دوسرا محاذ اہلِ غزہ کی حفاظت کا ہے کہ دشمن ایک طویل عرصے سے فضائی حملے کر رہا ہے جس کے نتیجے میں شہادتوں کا سلسلہ جاری ہے، فلسطین کے مغربی کنارے پر اب تک ۳۵۰ شہادتیں ہو چکی ہیں، گویا غزہ کے ساتھ ساتھ فلسطین کا مغربی کنارہ اور مسجدِ اقصیٰ غیر محفوظ ہیں۔

میری آپ سے گزارش ہے کہ آپ بحیثیت عالمِ دین انفرادی و اجتماعی سطح پر ان دو محاذوں پر اہلِ غزہ کی معاونت میں اپنا کردار ادا کریں۔ اس لیے کہ مسجدِ اقصیٰ کی آزادی اہلِ فلسطین ہی کا فریضہ نہیں ہے بلکہ یہ پوری امت کا فرض ہے، جس میں وہ اپنا کردار ادا کریں۔ اس حوالے سے اہلِ علم کے فتاویٰ بھی موجود ہیں جن اس امر کی صراحت کی گئی ہے کہ القدس کی آزادی کے لیے اپنی جان اور مال اور ہر قسم کا تعاون کرنا تمام مسلمانوں کا فرض بنتا ہے۔ کتائب القسام کے مجاہدین نے طوفانِ اقصیٰ کا دروازہ کھول دیا ہے، اب اس کو مزید طاقت فراہم کرنا ہم سب کا فرض ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دشمن کو مختلف ممالک کی جانب سے اس جنگ کو طول دینے کے لیے معاونت فراہم کی جا رہی ہے، جس کی وجہ سے وہ بھرپور طریقے سے حملہ آور ہے۔ بحیثیت مسلمان ہمارا یہ فرض بنتا ہے کہ ہم مشترکہ مقصد میں اہلِ غزہ کی پشت پناہی کریں۔ اور یہ بات اپنی جگہ اہم ہے معرکۂ طوفانِ اقصیٰ جیسے فیصلے تاریخ میں شاذ و نادر کیے جاتے ہیں۔ اس لیے موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اسرائیلی جارحیت کے خاتمے میں اپنا اہم کردار ادا کرنے کی کوشش کریں۔ ان شاء اللہ دشمن منہ کی کھائے گا۔

چوتھا نکتہ

طوفانِ اقصیٰ کے بعد فلسطین سے متعلق امریکہ اور یورپین ممالک کے عوام کی رائے بھی تبدیل ہو چکی ہے کہ جہاں فلسطین کا جھنڈا بلند کرنا بھی جرم تھا، اور یہ رویہ بعض عرب ممالک میں بھی دیکھا گیا، لیکن اس معرکہ نے سارے عالم کے سامنے حقیقت واضح کر دی ہے۔ اس عالمی تغیر کی پس منظر میں اہلِ غزہ کی ثابت قدمی اور اسرائیلی کی جانب سے سخت جارحیت کے باوجود وہ القدس کی آزادی کے لیے پر عزم ہیں۔ اگر وہ ثابت قدمی کا مظاہرہ نہ کرتے تو آج ان کو کچل دیا جاتا۔ اس لیے اس فتحِ عظیم پر خوشی کے ساتھ ساتھ ہمیں ثابت قدم رہنا چاہیے۔ اس حوالے سے درج ذیل امور اپنانے کی سعی کرنی ہوگی:

- دوحہ (قطر) کی جانب سے انسان دوستی پر مبنی جس اعلامیہ کا اعلان کیا گیا ہے (اس اقدام پر ہم قطر اور دیگر

ممالک مشکور ہیں) اس کے لیے ناگزیر ہے کہ ایک ایسا منصوبہ ترتیب دیا جائے جو قابلِ عمل بھی ہو، محض منصوبے کی حد تک نہ رہے۔ اس منصوبے کے لیے عملاً کام کیا جائے۔

- فلسطین، غزہ اور القدس کی صورتحال اور اس مسئلہ کے حل کے لیے مختلف ممالک سے علماء کا انتخاب کر کے ان کے وفود ترتیب دیئے جائیں جو مسلم و غیر مسلم ممالک کے حکام سے ملاقات کریں، مختلف تحریکات اور انسانی حقوق پر مبنی این جی اوز سے ملاقات کریں، اور ان کے سامنے اس مسئلہ کی حقیقت بیان کریں اور اسرائیلی جارحیت کو رکوانے میں اپنا مؤثر کردار ادا کریں۔
- اس معرکہ کو کامیاب بنانے کے لیے مسلم معاشرے میں فقہ الجہاد بالمال کا تصور پیدا کرنے میں علماء اپنا کردار ادا کریں۔ مسلم معاشرے کی اس نہج تربیت کی جائے اس جہاد میں اپنے مال کے ذریعے حصہ ڈالیں۔ اس لیے اللہ رب العزت نے جہاد بالنفس اور جہاد بالمال کا حکم دیا ہے، ارشاد باری تعالی ہے: انفروا خفافا وثقالا وجاھدوا باموالکم وانفسکم فی سبیل اللہ ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون (التوبہ ۴۱)
- حقیقت یہ ہے کہ ہم روزانہ کی بنیاد مختلف ممالک سے آنے والے وفود کا استقبال کرتے ہیں، وہ ملاقات کے دوران اس امر کی وضاحت کرتے ہیں کہ ان کے نوجوان القدس کی آزادی کے لیے اہلِ غزہ کے ساتھ اپنی جانوں کے نذرانے پیش کرنے کے لیے حاضر ہیں۔
- میری تجویز یہ ہے کہ اس سیمینار کی جانب سے اہلِ غزہ کی بہادری و شجاعت اور ان کی ثابت قدمی کی داد دینے کے لیے ایک خط ان کے نام صادر کیا جائے جس میں ان کے شہداء کی شہادت کی قبولیت کے ساتھ ان کے زخمیوں کی دادرسی کی جائے اور اسرائیلی کی قید ۱۰ ہزار فلسطینیوں کی آزادی کے لیے دعا کی جائے۔
- پورے عالم اسلام سے آئے تمام علماء کرام سے میری درخواست ہے کہ وہ اہلِ غزہ کی ہر قسم کے تعاون کے حوالے سے عامۃ الناس کو آمادہ کریں۔ تاکہ تمام مسلمان اس کرب میں ان کے مدد و معاون بن سکیں۔"

مترجم: مولانا ڈاکٹر عبدالوحید شہزاد
نائب مدیر مرکز تعلیم و تحقیق، گلشن تعلیم، ایچ ۱۵، اسلام آباد
awaheedshahzad@gmail.com

دریچۂ ماضی

تحریکِ ریشمی رومال کے خطوط

مولانا حافظ خرم شہزاد

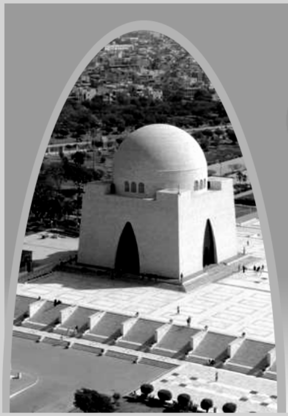
آپ نے ریشمی رومال تحریک کے بارے میں سنا ہوگا مگر ریشمی رومال خطوط کے بارے میں شاید آپ نہ جانتے ہوں، حاضر ہے کہ ان خطوط میں کیا لکھا گیا تھا۔ ریشمی خطوط کے مضمون کیا تھے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

پہلا خط جو شیخ عبدالرحیم سندھی کے نام تھا، اس کا مضمون یہ تھا: "یہ خط حضرت مولانا شیخ الہند کو مدینہ بھیجنا ہے۔ حضرت شیخ الہند کو خط کے ذریعہ بھی اور زبانی بھی آگاہ کر دیں کہ وہ کابل آنے کی کوشش نہ کریں۔ حضرت مولانا شیخ الہند مطلع ہو جائیں کہ مولانا منصور انصاری اس بار حج کے لیے نہ جا سکیں گے۔ شیخ عبدالرحیم کسی نہ کسی طرح کابل میں مولانا سندھی سے ملاقات کریں"۔

دوسرا خط شیخ الہندؒ کے نام تھا جس کے سلسلہ میں ہدایت تھی کہ تحریک کے ممتاز کارکنوں کو بھی یہ خط دکھا دیا جائے! اس خط میں رضا کار فوج "جنود اللہ" اور اس کے افسروں کی تنخواہوں کا تذکرہ ہے۔ ۱۰۴ افراد کے نام ہیں۔ جنہیں فوجی تربیت اور ان کے کام کی ذمہ داری کے سلسلہ میں تحریر ہے۔ اس کے علاوہ راجہ مہندر پرتاب سنگھ کی سرگرم "جرمن مشن کی آمد، عارضی حکومت" کا قیام روس جاپان اور ترکی وفود کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔

تیسرا خط حضرت شیخ الہندؒ کے نام تھا۔ مشہور یہ ہے کہ یہ خطوط مولانا منصور انصاری نے لکھا تھا؛ لیکن عبدالحق، جنہیں یہ خط پہنچانے کے لیے دیا گیا تھا، کا بیان ہے کہ یہ خط مولانا سندھی نے اس کے سامنے لکھا تھا۔ اس خط کے خاص مضامین یہ ہیں کہ ہندوستان میں تحریک کے کون کون سے کارکن سرگرم ہیں۔ اور کون کون سے لوگ سست پڑ گئے ہیں۔ اس میں مولانا آزاد اور مولانا حسرت موہانی کی گرفتاری کی اطلاع بھی تھی۔ اس میں یہ بھی تحریر ہے کہ میرا حجاز آنا ممکن نہیں ہے۔

"غالب نامہ" تحریک کے کارکنوں کو دکھا کر قبائلی علاقہ کے سرداروں کو دکھا دیا گیا ہے۔ حاجی ترنگ زئی اس وقت "مہمند" علاقہ میں ہیں۔ مہاجرین نے مہمند اور "سوات" کے علاقہ میں آگ لگا رکھی ہے۔ جرمن ترک مشن کی آمد اور اس کے ناکام ہونے کے اسباب کا تذکرہ بھی ہے۔ مشن کی ناکامی کے اسباب کا تذکرہ کرتے ہوئے تحریر کیا گیا ہے کہ جرمنی اور ترکی کو چاہیے تھا کہ پہلی جنگ عظیم میں شامل ہونے سے پہلے ایران اور افغانستان کی ضرورت معلوم کرے اور اس کو پورا کرنے کی صورت نکالے۔ اس کے علاوہ افغانستان کو جنگ میں شریک ہونے کے لیے کن کن چیزوں کی ضرورت ہے اس کی تفصیل درج ہے۔ ساتھ ہی حضرت شیخ الہندؒ کو یہ مشورہ دیا گیا کہ وہ مدینہ منورہ میں ٹھہر کر ترکی، افغانستان اور ایران میں معاہدہ کرانے کی کوشش کریں۔ اس خط میں حضرت شیخ الہندؒ سے یہ بھی گزارش کی گئی تھی کہ وہ ہندوستان نہ آئیں حکومت نے ان کو گرفتار کرنے کا فیصلہ کر لیا ہے۔" مولانا سندھی نے یہ خطوط ریشمی رومال پر لکھ کر عبدالحق کو دیے، اور اس کو ہدایت کر دی کہ یہ خط شیخ عبدالرحیم سندھی کو پہنچا دیں۔ عبدالحق ایک نومسلم تھا، وہ مہاجر طالب علموں کے ساتھ افغانستان گیا تھا۔ مہاجر طالب علموں میں دو طالب علم اللہ نواز اور شاہ نواز قابل ذکر ہیں۔ یہ دونوں رب نواز کے لڑکے تھے، جو ملتان میں انگریزی ایجنٹ تھا، عبدالحق بھی رب نواز کے یہاں رہتا تھا۔ جب یہ خطوط عبدالحق کو پہنچانے کے لیے دیے گئے تو وہ سرحد کے راستے سے پنجاب ہوتا ہوا بہاولپور پہنچا' وہاں بہاولپور کے مرشد کے پاس وہ کوٹ رکھ دیا جس کے استر میں وہ ریشمی ٹکڑے سلے ہوئے تھے۔ اس کے بعد وہ بہاولپور سے اپنے آقا رب نواز سے ملاقات کرنے کے لیے ملتان چلا گیا۔ اس نے ان دونوں کی خیریت کے علاوہ تحریک اور اس کی سرگرمی، قبائلی علاقہ اور جیل کے واقعات اور مولانا عبیداللہ سندھی کی سرگرمیوں کی تفصیل بھی بتا دی۔ اور دھمکانے پر بہاولپور کے مرشد مولانا محمد کے پاس سے لا کر وہ کوٹ بھی دیا، جس کے استر میں وہ ریشمی خطوط سلے ہوئے تھے، جب رب نواز کو یہ خطوط ہاتھ لگے تو اس نے غداری کی، اور اس نے فوراً ہی کمشنر سے ملاقات کی، اور ریشمی خطوط پیش کیے اور تمام تفصیلات سے اس کو باخبر کر دیا۔ ساتھ ہی عبدالحق کو کمشنر کے پاس لے گیا، اس کے صلہ میں اس کو "خان بہادر" کے خطاب سے نوازا گیا۔ اس طرح وہ رب نواز سے خان بہادر رب نواز بن گیا۔



قائداعظم محمد علی جناحؒ

کا

پاکستان کی دستور ساز اسمبلی کی افتتاحی تقریب سے خطاب

14 اگست 1947ء

عزت مآب (لارڈ ماؤنٹ بیٹن)! میں پاکستان کی آئین ساز اسمبلی کی طرف سے اور اپنی طرف سے شاہِ برطانیہ کا ان کے مہربان پیغام کیلئے شکریہ ادا کرتا ہوں۔ میں جانتا ہوں کہ آگے بڑی ذمہ داریاں ہیں۔ میں فطری طور پر ان کے جذبات کے جواب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ہم ان کی ہمدردی اور حمایت کی یقین دہانی کیلئے شکر گزار ہیں۔ اور مجھے امید ہے کہ آپ برطانوی قوم اور خود برطانوی سربراہ کیلئے ہماری طرف سے خیر سگالی جذبات اور دوستی کا پیغام پہنچائیں گے۔

میں پاکستان کے مستقبل کیلئے آپ کے خیر سگالی اور نیک خواہشات کے اظہار کیلئے آپ کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ ہماری یہ مسلسل کوشش رہے گی کہ پاکستان میں تمام طبقات کی فلاح و بہبود کیلئے کام کریں، اور مجھے امید ہے کہ ہر کوئی عوامی خدمت کی سوچ سے متاثر ہوگا اور تعاون کے جذبے سے سرشار ہوگا، اور ہر کوئی اپنی سیاسی اور شہری خوبیوں میں سبقت لے جائے گا، جس سے ایک عظیم قوم بنانے اور اس کی عظمت کو آگے بڑھانے میں مدد ملتی ہے۔ میں ایک بار پھر آپ اور لیڈی ماؤنٹ بیٹن کا آپ کی مہربانی اور نیک خواہشات کیلئے شکریہ ادا کرتا ہوں۔ بالکل، ہم دوست کے طور پر جدا ہو رہے ہیں اور پوری امید ہے کہ ہم دوست رہیں گے۔

میں اس بات پر زور دینا چاہتا ہوں کہ ہم اس جذبے کو سراہتے ہیں جس میں اس وقت سرکاری خدمات میں اور مسلح افواج میں شامل افراد اور دیگر افراد نے پاکستان کی خدمت کیلئے خود کو عارضی طور پر رضاکارانہ حیثیت سے پیش کیا ہے۔ ہم پاکستان کے مددگاروں کی حیثیت سے انہیں خوش رکھیں گے اور ان کے ساتھ ہمارے شہریوں کے برابر سلوک کیا جائے گا۔ شہنشاہِ عظیم اکبر نے تمام غیر مسلموں کے ساتھ جو رواداری اور خیر سگالی کا مظاہرہ کیا، وہ کوئی حالیہ معاملہ نہیں ہے، یہ تیرہ صدیاں پہلے کی بات ہے جب ہمارے نبی ﷺ نے یہودیوں اور عیسائیوں کو فتح کرنے کے بعد نہ صرف قول سے بلکہ عمل سے ان کے ایمان اور عقائد کے حوالے سے انتہائی تحمل اور عزت واحترام کا برتاؤ کیا تھا۔ مسلمانوں کی پوری تاریخ، جہاں کہیں بھی انہوں نے حکومت کی، ان انسانی اور عظیم اصولوں سے بھری پڑی ہے جن کی پیروی ہونی چاہیے اور ان پر عمل کیا جانا چاہیے۔

آخر میں، میں پاکستان کیلئے آپ کی نیک تمناؤں کیلئے شکریہ ادا کرتا ہوں، اور میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ ہم اپنے پڑوسیوں اور دنیا کی تمام اقوام کے ساتھ دوستانہ جذبے کی خواہش رکھیں گے۔

http://tinyurl.com/jinnah14august1947

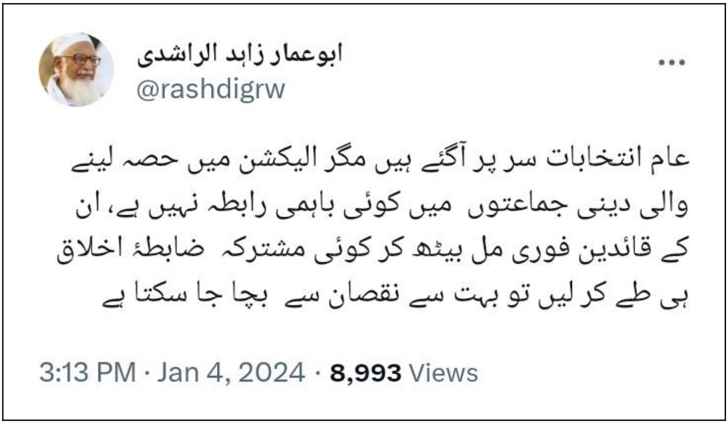
۱۰ جنوری ۲۰۲۴ء کو بی بی سی پر ایک عجیب خبر دیکھنے کو ملی۔ خبر میں بتایا گیا کہ سویڈن کے آرمی چیف اور ڈیفنس منسٹر نے عوام کو خبردار کیا ہے کہ لوگ ذہنی طور پر جنگ کیلئے تیار ہو جائیں۔ ان کے مطابق روس نے جو دھمکی فن لینڈ کو نیٹو میں شمولیت اختیار کرنے کے بعد دے رکھی ہے، کہ یوکرائن کے بعد اگلی باری فن لینڈ کی ہے، وہ دھمکی سویڈن پر بھی لاگو ہوگی، کیونکہ سویڈن نے بھی نیٹو میں شامل ہونے کی درخواست جمع کروا رکھی ہے۔ جغرافیائی طور پور روس اور سویڈن کے درمیان ایک فن لینڈ ہی ہے۔ ان کے اس بیان پر عوام اور بہت سی سیاسی جماعتوں نے اعتراض کیا ہے۔ مختلف ماہرین کے نزدیک عوام کے سامنے جنگ کی بات کرنا اور وہ بھی اس وقت جب ابھی یوکرائن بھی لڑ رہا ہے، ایک بڑی غلطی ہے، جس سے عوام میں خوامخواہ کی بے چینی اور خوف پھیل رہا ہے۔

آسکر جانسن، سویڈن کی ڈیفنس یونیورسٹی سے تعلق رکھنے والے ایک ماہر کا کہنا ہے کہ روس سے جنگ ممکن تو ہے، لیکن اتنی جلدی نہیں کہ ابھی سے افراتفری کا ماحول پیدا کر دیا جائے۔ سویڈن کی روس سے جنگ سے پہلے روس کو یوکرائن میں فتح، پھر اگلی جنگ کی تیاری کیلئے وقت، اور امریکہ کا یورپ کی پشت پناہی کرنے سے خاتمہ درکار ہوگا۔ شاید اسی سوچ اور زاویے سے جرمنی بھی موجودہ صورتحال دیکھ رہا ہے کیونکہ جرمنی نے روس سے جنگ کی تیاری کیلئے جو پلان بنایا ہے اس میں جنگ کا خدشہ آج سے ۶ سال بعد کا ہے۔ اس سب صورتحال میں جو چیز میری نظر میں آئی جس کی وجہ سے اس خبر کو عجیب کا ٹائٹل نوازا، وہ اس ساری صورتحال اور جنگِ عظیم اول کے بعد والے دور میں موجود ایک مماثلت ہے۔

جنگِ عظیم اول کے بعد ۱۹۱۹ء میں معاہدہ ورسائے میں جرمنی کے تمام ہتھیار تباہ کر دیے گئے تھے اور مزید ہتھیار بنانے اور حاصل کرنے پر پابندی لگا دی گئی تھی، صرف اپنے دفاع کی حد تک جو چیزیں درکار ہوں ان کی

اجازت تھی۔ مگر جرمنی نے معاہدے کے چند سال بعد ہی اس کی خلاف ورزی شروع کر دی جس کو سوائے ونسٹن چرچل کے کسی نے اہمیت نہیں دی۔ چرچل ۱۹۳۳ء سے حکومتوں کی توجہ اس مسئلہ پر لانے کی کوشش کرتے رہے کہ ہٹلر کی کمانڈ میں جرمنی دوبارہ سے تیاری پکڑ رہا ہے اور جلد ہی حملہ آور ہونے والا ہے۔ لیکن کسی نے چرچل کی بات پر توجہ نہ دی۔ نیول چیمبرلین، جو کہ چرچل سے پہلے ۱۹۳۷ء سے ۱۹۴۰ء تک برطانیہ کے وزیر اعظم رہے، کے چرچل کے بارے میں الفاظ ”جنگ کا شوقین ہٹلر نہیں چرچل ہے“ آج بھی تاریخ کی کتابوں میں موجود ہیں۔ اس وقت کے حکمرانوں کے خوابوں میں بھی جرمن حملے کا تصور نہیں تھا کہ وہ تو ابھی شکست کھا کر گرا ہے، اٹھنے میں تو بہت وقت لگے گا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۱۹۴۰ء میں جرمنی نے حملہ آور ہو کر صرف چھ ہفتوں میں فرانس کے ساتھ ساتھ تین اور ممالک پر قبضہ کر لیا۔

آج بھی اس وقت کی طرح یورپ اپنی امیدیں امریکہ سے جوڑے بیٹھا ہے مگر دوسری جنگِ عظیم کے امریکہ اور آج کے امریکہ میں فرق ہے۔ ایک فرق بتاتا چلوں کے اس وقت امریکہ کی مکمل سپورٹ یورپ کو حاصل تھی جس کی وجہ سے جنگِ عظیم میں ان کو کامیابی ملی۔ لیکن اب کے امریکہ نے چائنہ سے لڑنے کیلئے جنوبی کوریا اور جاپان کو، اور مسلمانوں سے لڑنے کیلئے اسرائیل کو بھی سپورٹ دے رکھی ہے جس میں سب سے زیادہ ترجیح اسرائیل کو حاصل ہے۔ اس کا ثبوت اس وقت غزہ میں ہونے والی جنگ ہے کہ اس کے شروع ہوتے ہی یوکرائن سے امداد کا رخ اور توجہ اسرائیل کی طرف منتقل ہو گیا جس کی وجہ سے پچھلے ۲ مہینوں میں روس نے یوکرائن کو اتنا نقصان پہنچا دیا ہے جتنا سال کے شروع سے اکتوبر تک نہیں پہنچا پایا۔



سرگرمیاں

مسئلہ فلسطین ★ قومی انتخابات ★ اسلامی تشخص

پاکستان شریعت کونسل پنجاب کا اجلاس

مولانا حافظ امجد محمود معاویہ

پاکستان شریعت کونسل پنجاب کی مجلسِ عاملہ اور مختلف اضلاع کے ذمہ داران کا اہم اجلاس مرکزی جامع مسجد شیرانوالہ باغ گوجرانوالہ میں صوبائی امیر مفتی محمد نعمان پسروری کی زیرِ صدارت منعقد ہوا۔ جس میں مسئلہ فلسطین، قومی انتخابات، اور وطن عزیز کے نظریاتی اسلامی تشخص، اور دیگر اہم امور پر تبادلہ خیال ہوا۔ شرکائے اجلاس سے خطاب کرتے ہوئے پاکستان شریعت کونسل کے مرکزی سیکرٹری جنرل مولانا زاہد الراشدی نے سب سے پہلے مسئلہ فلسطین کے حوالے سے عالمِ اسلام کی بے حسی پہ تشویش کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ عرب اسلامی ممالک سمیت ہم اسرائیلی جارحیت اور انسانی حقوق کی کھلی خلاف ورزیوں پر صرف اظہار مذمت کر کے زبانی جمع خرچ پہ مصروف ہیں۔ عملی اقدامات عالم اسلام کی طرف سے اسرائیل کے خلاف نظر نہیں آرہے۔ ہمیں قومی سطح پہ اپنی طرف سے فلسطین کے ساتھ یکجہتی جاری رکھتے ہوئے امت میں اسرائیلی جارحیت و بربریت کو بے نقاب کرتے رہنا چاہیے۔

اجلاس میں فلسطین کے حوالے سے امیر مرکزیہ مفتی محمد رویس خان ایوبی کی طرف سے ماہِ رجب کے حوالے سے جناب نبی کریم ﷺ کے معجزۂ معراج اور بیت المقدس کی آزادی بارے عنوانات کو فروغ دیتے ہوئے زیادہ سے زیادہ پروگرامات کو ترتیب دینے کی مہم کا خیر مقدم کیا گیا۔

علامہ زاہد الراشدی نے شرکائے اجلاس سے خطاب میں قومی انتخابات میں مذہبی جماعتوں اور دینی حلقوں کے آپس میں بیٹھ کر مشترکہ ضابطۂ اخلاق اور لائحۂ عمل طے کرنے کی ضرورت پہ زور دیا، اور قومی اور صوبائی اسمبلی کے امیدواروں سے پاکستان کے نظریاتی اور اسلامی تشخص کو ہر سطح پر اجاگر رکھنے کے حوالے سے حلف نامے پہ دستخط لینے کی مہم کو فروغ دینے کے لیے تجویز دی کہ علاقہ کے مشترکہ دینی حلقوں کی ہم آہنگی سے امیدواروں سے وطنِ عزیز میں نفاذِ اسلام، اور آئینِ پاکستان کو شریعت کی روشنی میں قائم رکھتے ہوئے مکمل نافذ کرنے کی جدوجہد کی یقین دہانی بطور حلف لینی چاہیے۔ اسی طرح ناموس رسالت اور ختم نبوت کے قوانین کے تحفظ اور قومی خود مختاری اور وطنِ عزیز کی آزاد پالیسی کے لیے عملی اقدامات کو ہر سطح پر یقینی بنانے کی حلفاً یقین دہانی لی جائے۔ امیدواروں سے اس بات پر دوٹوک حلف لیا جائے کہ وہ دستور کی پابندی کرتے ہوئے خلافِ شریعت کسی بل اور پالیسی کی حمایت نہیں کرے گا، بلکہ اس کے مقابلے میں شریعت اور اسلامی دفعات اور دستور اور آئین پاکستان کی حمایت میں کوئی کسر باقی نہیں چھوڑے گا۔ علامہ راشدی صاحب نے مزید کہا کہ ہمیں دینی حلقوں کی سیاست کو عوامی سطح پر متحد ہو کر عملی جامہ پہنانے کے لیے بھی کوشش کرنا ہو گی کہ ہمارا مذہبی ووٹ تقسیم ہو کر ضائع نہ ہو۔ ہم ایک دوسرے کی صلاحیت اور اکثریتی ووٹ کی حقیقت کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی ایک مذہبی امیدوار پہ متفق ہونے کی طرف بھی توجہ دیں۔

اجلاس میں تمام نمائندگان نے مولانا زاہد الراشدی کی بیان کردہ ہدایات کو قابلِ عمل قرار دیتے ہوئے اسی اعلامیہ اور بیانیہ کو زیادہ سے زیادہ عام کرنے کے عزم کا اظہار کیا۔ شرکائے اجلاس نے حالیہ دنوں میں ایران کی طرف سے پاکستان کے علاقے میں کی جانے والی جارحیت پہ بھرپور مذمت کا اظہار کیا اور اس کے فوری جواب میں پاکستان کی مسلح افواج اور سلامتی کے اداروں کی بروقت جوابی کارروائی کی حمایت کا اظہار کرتے ہوئے وطنِ عزیز پاکستان کی سالمیت کے حوالے سے علماء کرام کی طرف سے مسلح افواج اور تمام اداروں کے ساتھ یکجہتی کا اعلان کیا، اور ہر قسم کی بیرونی جارحیت کا متحد ہو کر اور ڈٹ کر مقابلہ کرنے کے عزم کا اظہار کیا۔

اجلاس میں مولانا قاری محمد عثمان رمضان، مولانا حافظ امجد محمود معاویہ، مفتی نعمان احمد، مفتی زین العابدین، مولانا عبید الرحمن معاویہ، پروفیسر منیر احمد، پروفیسر محمد زاہد، ڈاکٹر عبدالواحد قریشی، مولانا طلحہ عثمان، مولانا احسن ماجدی، مولانا نصر الدین خان عمر، مولانا فضل الہادی، مولانا خبیب عامر، مولانا زبیر جمیل، مقصود احمد باجوہ، مولانا خبیب عامر، مولانا شیراز نوید، عبدالقادر عثمان، حافظ شاہد میر، حافظ فضل اللہ راشدی، محمد بن جمیل و دیگر نے شرکت کی۔ شرکائے اجلاس نے پاکستان شریعت کونسل میں نامور علماء کرام مفتی محمد جمیل اور مفتی محمود الحسن کی شمولیت کا بھی خیر مقدم کیا، پاکستان شریعت کونسل لاہور کے بزرگ راہنما مولانا ڈاکٹر عبدالواحد قریشی صاحب کی دعا سے اجلاس اختتام پذیر ہوا۔

چار ماہ پر مشتمل انگلش لینگویج کورس کا انعقاد

الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ کے تمام درجات کے منتخب طلباء کرام کو چار ماہ پر مشتمل دو لیول کا انگلش لینگویج کورس کرایا گیا۔ ۸ جنوری ۲۰۲۴ء بروز سوموار اس کورس کی اختتامی تقریب ہوئی جس میں خصوصی طور پر استاد گرامی مولانا زاہد الراشدی صاحب تشریف لائے، بچوں کی حوصلہ افزائی کی اور کورس کے معلم سر عمران حیدر کا خصوصی شکریہ ادا کیا۔ ادارے کی طرف سے سر عمران حیدر کو خصوصی ایوارڈ بھی پیش کیا گیا۔

حضرت استاد جی نے اپنی گفتگو میں دینی تعلیم کے اداروں کی اہمیت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ مدارس دین کے قلعے ہیں اور آج کے معاشرہ میں دینی چہل پہل اور رونق انہی دینی مدارس کے دم قدم سے ہے۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ دینی تعلیم حاصل کرنے والوں کو آج کی مروجہ زبانیں بالخصوص انگریزی زبان اور دیگر ضروری علوم بھی حاصل کرنے چاہئیں، کیونکہ اس کے بغیر وہ دنیا تک خدا کا دین پہنچانے کا فریضہ مؤثر طریقہ سے سرانجام نہیں دے سکیں گے۔

تقریب کے اختتام پر کورس مکمل کرنے والے طلباء اور اساتذہ کرام کو سر عمران حیدر کے ادارے النور اکیڈمی کی جانب سے پرفارمنس شیلڈز اور سرٹیفکیٹس دیئے گئے۔

سر عمران حیدر پاکستان کے واحد انگلش لینگوئیسٹ ہیں جو نیچرل اپروچ میتھڈ (Natural Approach Method) سے انگلش لینگویج سکھاتے ہیں۔ نیچرل اپروچ میتھڈ کوئی بھی زبان سیکھنے کا وہ طریقہ ہے جس سے انسان قدرتی طور پر بولنا سیکھتا ہے۔ اس طریقے سے انگلش سکھانے کے لیے نہ تو کوئی کتاب استعمال کی جاتی ہے نہ گرامر۔ نہ کوئی عمر کی حد ہے نہ ہی کسی قسم کی تعلیم کی ضرورت۔ سر عمران حیدر سے انگلش

لینگوئیسٹک کورس کرنے والوں میں ڈاکٹر، انجینئر، صحافی، اساتذہ، سرکاری ملازمین، کالج اور سکول کے طلبہ و طالبات اور ہر شعبے س ے منسلک لوگ شامل ہیں۔ لیکن سب سے زیادہ تعداد دینی مدارس کے طلبہ و طالبات کی ہے۔ افغانستان، کشمیر اور پاکستان کے چاروں صوبں سے طلبہ و طالبات یہ کورس کر چکے ہیں۔ سر عمران حیدر مختلف مدارس اور دیگر تعلیمی اداروں میں بھی خدمات سرانجام دے رہے ہیں اور طلبہ و طالبات کو نیچرل اپروچ میتھڈ سے انگلش بولنا سکھا رہے ہیں۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ اگر ۱۵ لیکچرز کے بعد آپ کچھ بھی دیکھ کر، پڑھ کر، سن کر، یا سوچ کر اسے انگلش میں بیان کرنے کے قابل نہ ہوں تو اس کورس کی کوئی فیس نہیں ہو گی۔ آپ بھی اپنے مدارس، سکولز اور کالجز میں طلبہ و طالبات کو نیچرل اپروچ میتھڈ سے کتابوں، گرامر اور رٹے کے بغیر انتہائی مختصر عرصے میں خود انگلش بولنے اور لکھنے کے قابل بنائیں، جس کے بعد ان شاء اللہ انہیں ساری زندگی کبھی انگلش میں کوئی چیز یاد نہیں کرنا پڑے گی بلکہ وہ اسے خود انگلش میں بول اور لکھ سکیں گے۔

”الشریعہ لاء سوسائٹی“ کی افتتاحی تقریب

5 دسمبر 2023ء بروز منگل الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ کے کانفرنس ہال میں الشریعہ لاء سوسائٹی کی افتتاحی تقریب مولانا زاہد الراشدی صاحب کی زیر نگرانی منعقد ہوئی جس میں بطور مہمان سابق جج جناب شاہد اقبال ڈھلوں، رانا علی آفتاب ایڈوکیٹ، میاں معظم عبید ایڈووکیٹ، عبد الرؤف گھمن، مفتی واجد حسین، مولانا فضل الہادی، مولانا خالد صفدر، مولانا امجد محمود معاویہ شریک ہوئے اور پورے شہر سے وکلاء برادری، علماء کرام اور دینی احباب کی ایک بڑی تعداد نے تقریب میں شرکت کی۔

ڈاکٹر حافظ محمد رشید کی تعارفی گفتگو

تلاوت و نعت کے بعد ڈاکٹر حافظ محمد رشید نے الشریعہ اکادمی اور الشریعہ لاء سوسائٹی کا تعارف کراتے ہوئے بتایا کہ الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ کی ابتدا ۱۹۸۹ء میں اس عزم کے ساتھ ہوئی تھی کہ دور حاضر کے مسائل اور چیلنجز کو سامنے رکھتے ہوئے اسلامی تعلیمات و احکام کو جدید اسلوب اور تقاضوں کے مطابق پیش کرنے کی کوشش کی جائے، عالم اسلام کے علمی و دینی حلقوں کے درمیان رابطہ و مفاہمت کے فروغ کی راہ ہموار کی جائے، اسلام دشمن لابیوں اور حلقوں کے تعاقب اور نشاندہی کا فرض انجام دیا جائے، اور دینی حلقوں میں فکری بیداری کے ذریعے سے جدید دور کے علمی و فکری چیلنجز کا ادراک و احساس اجاگر کیا جائے۔ انہوں نے بتایا کہ اکادمی کے زیر اہتمام متعدّد مستقل اور جز وقتی آن لائن اور آن سائٹ تعلیمی سلسلے بھی جاری رہتے ہیں جن میں دینی و عصری تعلیم ایک ساتھ دی جاتی ہے الحمد للہ۔

الشریعہ لاء سوسائٹی کا تعارف کراتے ہوئے بتایا کہ اس سوسائٹی کے اہم محرکات یہ ہے کہ

- عوام میں ملکی و بین الاقوامی نظام و قوانین سے آگاہی دی جائے۔
- سیاسی، معاشی، عدالتی و قانونی نظام کا تعارف کرایا جائے۔
- اسلامائزیشن کے تسلسل میں قوانین کا جائزہ لیا جائے جیسا کہ سود، توہین رسالت، عائلی قوانین، جینڈر ایشوز، چائلڈ لیبر، خلع و طلاق، قانون وراثت، بچہ گود لینا اور اس طرح کے دیگر تمام مسائل کو شرعی نقطۂ نظر سے دیکھنا۔
- اس فورم کا سب سے اہم محرک اور مقصد دیوانی و فیملی مقدمات میں ثالثی کا کردار ادا کرنے والا فورم مہیا کرنا ہے، اس حوالے سے وکلاء برادری کی طرف سے ہمارے اس شعبے کے انچارج ڈاکٹر معظم محمود بھٹی جبکہ مفتیانِ کرام کی طرف سے مولانا مفتی فضل الہادی صاحب اپنی خدمات پیش کریں گے۔

الشریعہ لاء سوسائٹی کا دائرہ کار بتاتے ہوئے ان کا کہنا تھا کہ ہم اپنے دائرہ کار میں رہتے ہوئے جہاں تک ممکن ہوا اس پر عمل کرنے کی کوشش کریں گے کہ عدالتی و قانونی نظام سے آگاہی کے لئے اہم اقدامات کریں اور اس حوالے سے

• شارٹ کورسز یعنی وکلاء کے لیے شریعہ لاء جبکہ دینی مدارس کے طلبہ اور عوام الناس کے لیے ملکی قانونی و عدالتی نظام کا تعارفی کورسز کرائیں جائیں گے۔

- دوسرے نمبر پر قوانین کا جائزہ لینے کے لیے ریسرچ فورم کا قیام عمل لایا جائے گا۔
- اسی طرح ثالثی فورم کو فعال کرنے کے لیے ”دارالافتاء والمشورہ“ کا اہتمام کیا جائے گا۔
- ملکی و بین الاقوامی معاہدوں کی اہمیت سے آگاہی کے بعد عام و خاص کے تاثرات لیے جائیں گے۔
- بین الاقوامی معاہدات کے ساتھ بین الاقوامی ایشوز بارے عوامی آگاہی کی کوشش ہوگی جیسا کہ مسئلہ فلسطین وغیرہ۔

جناب میاں معظم عبید ایڈووکیٹ کا خطاب

الشریعہ لاء سوسائٹی کے چیئرپرسن جناب میاں معظم عبید ایڈووکیٹ نے اپنی گفتگو میں کہا کہ مجھے فخر ہے کہ میرے بیک گراؤنڈ میں دینی مدرسہ ہے، میں نے دونوں ماحول دیکھے ہیں اور بچپن سے اب تک علماء اور وکلاء دونوں حلقوں سے وابستہ ہوں، میرے لیے اعزاز کی بات ہے کہ میں ایک طویل عرصہ سے الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ کی ٹیم کا حصہ ہوں، چند سال قبل استاد گرامی مولانا زاہد الراشدی صاحب نے حکم فرمایا کہ اپنی ٹیم کے ہمراہ کشمیر کا عدالتی نظام وزٹ کریں اور وہاں کے سماجی مسائل کے حل کا طریقہ کار دیکھ کر آئیں۔

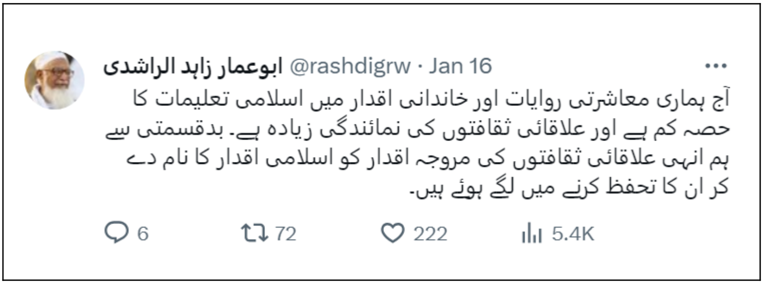
انہوں نے کہا کہ ہم نے کشمیر کا سفر کیا اور وہاں کے عدالتی نظام کا تعارف اور طریقہ کار معلوم کیا تو یہ جان کر

خوشی ہوئی کہ وہاں کے مسائل صرف ایک جج ہی نہیں سنتا بلکہ سیشن جج اور ضلعی قاضی ایک ساتھ بیٹھ کر معاملہ سنتے ہیں، ملکی نظم عدل اور شرعی نقطہ نظر کو مدنظر رکھتے ہوئے قرآن و حدیث کی روشنی میں فیصلہ کیا جاتا ہے، یہ وہاں کا قابل تحسین عمل ہے، اگر ایسا وہاں ہو سکتا ہے تو ہم بھی اس کی عملی ترتیب کی کوشش کر سکتے ہیں۔ اسی کوشش میں یہ عملی فورم آپ کے سامنے ہے ہم ان شاء اللہ ایسی ترتیب بنا رہے ہیں کہ جہاں وکلاء کو علماء کرام اور مفتیان عظام کی ضرورت ہوگی ہم ان سے رابطہ کریں گے، اور اگر علماء کرام کو کسی معاملے میں وکلاء سے تعاون کی ضرورت ہوگی تو ان شاء اللہ وکلاء برادری بھی حاضر ہوگی۔

حضرت علامہ زاہد الراشدی مدظلہ کا خطاب

اختتامی خطاب کرتے ہوئے مولانا زاہد الراشدی صاحب کا کہنا تھا کہ اسلامی قانون کے ایک طالب علم اور اسلامائزیشن کی جدوجہد کے ایک کارکن کے طور پر اس حوالے سے یہی کہوں گا کہ آج میرے ایک خواب کی تعبیر ہوتی نظر آ رہی ہے جس کا اظہار میں بارہا مقامات پر کر چکا ہوں کہ ملکی و بین الاقوامی قوانین اور شرعی نقطہ دونوں کے باہمی اشتراک کے لیے ایک ”ورکنگ گروپ“ قائم ہونا چاہیے جس میں سیشن کورٹس کی سطح کے جج صاحبان، دینی مدارس میں فقہ و حدیث کا کم از کم بیس سالہ تجربہ رکھنے والے مدرسین، اور اسی سطح کے وکلاء صاحبان کو شامل کیا جائے، جو متعلقہ مسائل اور قوانین کا تفصیلی اور شق وار جائزہ لے کر انہیں مؤثر بنانے کے لیے تجاویز دیں۔ آزاد کشمیر میں چونکہ سیشن جج اور ضلع قاضی مل کر مقدمات کا فیصلہ کرتے ہیں اس لیے ان کا عملی تجربہ زیادہ ہے اور ”ورکنگ گروپ“ میں ایسے جج صاحبان اور قاضی حضرات کی شمولیت زیادہ مفید ہو سکتی ہے۔ اس لیے عدالتی نظام کو جاننے سمجھنے والے اور دینی مدارس کے علماء کرام کا باہمی مل بیٹھنا اور الشریعہ لاء سوسائٹی کے ٹائٹل سے باقاعدہ عملی ورک کا آغاز کرنا میرے لئے انتہائی مسرت کا سبب ہے، ڈاکٹر معظم محمود بھٹی اور ان کی پوری ٹیم کے لیے دعاگو ہوں کہ باری تعالیٰ ان مقاصد میں کامیابی عطا فرمائے۔

تقریب کا اختتام مولانا ریاض جھنگوی صاحب کی دعا سے ہوا۔



اسرائیل نے غزہ کی پٹی میں اپنے حملے جاری رکھے ہوئے ہیں، بشمول ہسپتالوں کے قریب اور محصور علاقہ کے جنوب میں، جہاں زمینی کارروائیاں تیز ہو رہی ہیں۔

غزہ

غزہ میں 26 جنوری کو دوپہر 1 بجے تک ہلاکتوں کے تازہ ترین اعداد و شمار یہ ہیں:

ہلاک: کم از کم 26,083 افراد، بشمول:

- 10,000 بچے
- 7000 خواتین

زخمی: 64,487 سے زیادہ، بشمول کم از کم:

- 8,663 بچے
- 6,327 خواتین

لاپتہ: 8,000 سے زیادہ

مقبوضہ مغربی کنارے

مقبوضہ مغربی کنارے میں فلسطینی وزارتِ صحت کے تازہ ترین اعداد و شمار درج ذیل ہیں:

ہلاک: کم از کم 370 افراد، بشمول:

- 99 بچے
- زخمی: 4,250 سے زیادہ

اسرائیل

اسرائیل میں، حکام نے ہلاکتوں کی تعداد 1,405 سے کم کر کے 1,139 کر دی۔

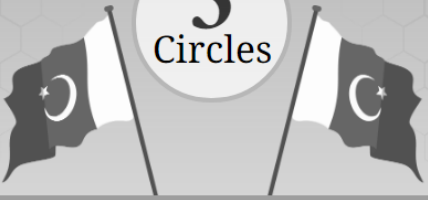
ہلاک: تقریباً 1,139 افراد

زخمی: کم از کم 8,730

https://www.aljazeera.com/news/longform/2023/10/9/israel-hamas-war-in-maps-and-charts-live-tracker

Pakistan's National Stability and Integrity:

5 Circles



Maulana Zahid ur Rashdi

Translated by: Prof. Muhammad Imran Hameed

Following are the excerpts from the speech of Maulana Zahid ur Rashidi at Istahkam-e-Pakistan Seminar held by Markazi Ulema Council of Pakistan

on Jan 19, 2024. The topic of discussion was the integrity and stability of Pakistan from the lens of five relevant circles with a sense of obligations and imperatives under prevailing circumstances.

❶ The first circle comprises ideological character, cultural distinctiveness, and Islamic identity as the basic purpose of the creation of Pakistan. This first circle is not just threatened but is currently under heavy fire. All over the world and within the country there is a lobbying activity to this end. Both international secular lobby and similar elements inside Pakistan are completely organized to snatch away the Islamic ideological identity and cultural basis of Pakistan. I have not seen the secular entity so much organized and cohesive with continuous efforts in the last 50 years as it is today.

❷ The second circle is the territorial integrity of Pakistan that involves three points. First, the geography of Pakistan is still incomplete unless the occupied Kashmir is brought back as the part and parcel in full sense. The geographical boundary determined on the Pakistan movement that proposed the name of Pakistan is still incomplete without Kashmir, and shall stay as such unless Kashmir is gained back.
Second, we should never forget that on the front of geographical integrity we have already faced defeat in 1970-71. The nation got divided in two parts and we could not defend our national integrity in whatever shape we originally inherited. We experienced the first jolt then and now we are waiting for the second one. The conditions are being laid out to trigger the second tragedy of the same order against which we seek Allah's mercy. To this end, we all need awareness on why Pakistan got divided and what factors and characters caused the mishap. The national document of Hamud-ur-Rehman report is on record to explain the mishap. I would appeal to all institutions and stakeholders,

social segments, political leadership, and religious leaders to thoroughly study the report as to what blunders of ours caused the division of the nation into two parts. We need introspection if we are not committing the same mistakes over again. As we speak, our geographical integrity is challenged; we experienced a big jolt in the past and preparations for the next one are in the making. So, there is a need to understand the factors that broke apart our geographical integrity in the past. The Hamud-ur-Rehman Commission report could provide us an opportunity to look back on events and factors again to learn from our historical mistakes.

❸ The third circle is the national unity of Pakistan. The first critical element in this circle is the social and ethnic integrity. This demands the unity of all racial, social and ethnic diversities that exist in Pakistan such as Punjabi, Sindhi, Pashtun, Saraiki, Baluchi, etc. The ethnic integrity in Pakistan is especially under target, and the intensity is increasing day by day. The second element is linguistic integrity. Since independence till today, we are still short to enforce Urdu as the national language. Throughout the country, English or regional languages are prevalent in all official transactions. The need and importance of regional languages cannot be ruled out but Urdu is the established constitutional national language of Pakistan. Specifically, Urdu was determined by Quaid-e-Azam as the official state language cohesive enough to unify the entire nation. Despite above, Urdu is yet to be fully enforced in our state offices. The third element is the sectarian integrity, involving shia, sunni (deobandi, barailvi), etc., as of prime importance to bringing sectarian harmony within all religious groups. The fourth element comprises regional integrity of communities that is critical to the larger national integrity and stability. This needs to be highlighted that no particular sect, language, ethnic group, or region could undermine the existence of other groups. As a nation, we need to create cohesion and balance for mutual existence as our primal responsibility.

❹ The fourth circle is our national sovereignty. Pakistan needs to get out of the dictation of the Western powers in order to appoint its political and institutional leaders. The country needs to break apart from the hegemony of IMF, World Bank and other global organizations and nations. We need to get back our political and economic autonomy that we lost to the external entities. Currently, our economic control is not in our hands; we are like a puppet moving along with the deft fingers of the puppeteer.

❺ The fifth circle is the regional status and importance of Pakistan in South Asia. We, the Muslims, have ruled for 1200 years and earn a rightful place in this region. We have the backing of a strong historical ideological and cultural identity as a regional power in South Asia (Pakistan, India, Bangladesh, Burma). The muslims have yet to play their significant role and contribution to this region. Our leadership role during 1857 was taken away, and since then we have been unable to regain the power status. But at least in the shape of Pakistan we reclaimed the title to some degree, and now we are being cornered again at the regional level.

Today, the agenda of the international powers is to inflict the hegemony of India in South Asia. This means threatening to rob away the Islamic ideology, Muslim identity, and our historical role and importance in this region. The attack is coming from all sides—West, East, North and South—to put Pakistan and its Islamic foundation under complete domination.

In conclusion, we need to be vigilant in all 5 circles mentioned above. It is the key responsibility of Ulema-e-Kiram in Pakistan, first to do whatever in guarding the ideological identity and national integrity. Next, we need to help and support our state institutions, and not just that we also need to guide them in policy making and managing future implications. In the end, it is a duty upon us all to identify and warn the state and nation against looming issues and threats to avoid another Hamud-ur-Rehman Commission.

I would end with Alhamdulillah as the alertness and awareness are all present among our people and Ulema, although there is a gap of positive networking and organized efforts. May Allah provide us with blessings to bring strength, stability, and sustainability to the Islamic Democratic Pakistan in the map of the world.

Prof. Muhammad Imran Hameed works as Assistant Professor at Air University, Islamabad. He teaches the subject areas of Management with an interest in national and global politics and its impact upon business environment.