ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڈھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی



پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڈھ

۲۰۲۰۰۱

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ——— دسمبر ۱۹۸۴ء



مدیر
سید جلال الدین عمری

پانے والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۳ شمارہ ۴

محرم۔ ربیع الاول ۱۴۰۵ھ

اکتوبر۔ دسمبر ۱۹۸۴ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے	۲۰ روپیے
پاکستان سے	۵۰ روپیے
دیگر ممالک سے	۱۵ ڈالر

فی پرچہ ۵ روپیے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرف آغاز

لڑکی۔ سسرال میں	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

ہندوستان میں عربی سیرت نگاری آغاز وارتقاء	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۹
تصوف اٹھارویں صدی میں	جناب سید عبد الباری	۲۲
حافظ کی شاعری (اسلامی نقطۂ نظر سے ایک جائزہ)	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۴۴

بحث ونظر

تکرار۔ قرآن کا ایک اہم اسلوب (افکار فراہیؒ کا مطالعہ)	جناب عبید اللہ فہد فلاحی	۵۸
تعدد ازواج (بعض اعتراضات کا جائزہ)	سید جلال الدین عمری	۸۳

ترجمہ وتلخیص

اسلامی تنظیمیں اور تشدد مترجم ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی	ڈاکٹر محمد رضا محرم	۹۵

تعارف وتبصرہ

وحدت امت	جناب سلطان احمد اصلاحی	۱۱۳
فہرست مضامین تحقیقات اسلامی ۸۵ء		۱۱۶

اس شمارہ کے لکھنے والے[1]

۱۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

ریڈر شعبہ اسلامیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۲۔ جناب سید عبدالباری (شبنم سبحانی)

صدر شعبہ اردو جی، ایس، پی، جی کالج (اودھ یونیورسٹی) سلطانپور۔ یوپی

ادارہ ادب اسلامی ہند کی ممتاز شخصیت، شاعری میں شبنم سبحانی تخلص کرتے ہیں۔

۳۔ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی

ریڈر شعبہ اسلامیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۴۔ جناب عبیداللہ فہد فلاحی

جامعۃ الفلاح بلریا گنج اعظم گڑھ کے فارغ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے گریجویٹ۔ کئی عربی کتابوں کے مترجم۔ آج کل مولانا فراہیؒ کے افکار پر کام کر رہے ہیں۔

۵۔ ڈاکٹر محمد رضا محرم

استاذ انجینئرنگ کالج۔ جامعہ ازہر مصر

۶۔ جناب سلطان احمد صاحب اصلاحی

رکن ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۷۔ سید جلال الدین عمری

سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

---

[1] اس عنوان کے تحت اپنے قدیم کرم فرماؤں کا بہت ہی مختصر اور ہماری بزم میں نئے شریک ہونے والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جاتا ہے۔

حرفِ آغاز

لڑکی سسرال میں

سید جلال الدین عمری

آج جدھر دیکھئے ہمارے ملک میں لڑکیوں پر سسرال والوں کی زیادتی کا ذکر عام ہے۔ کبھی جہیز کے نہ لانے یا کم لانے پر اسے مارا پیٹا جاتا ہے کبھی اسے بداخلاق اور زبان دراز بتایا جاتا ہے کبھی کہا جاتا ہے وہ آرام طلب اور کام چور ہے کبھی اسے اس لیے پریشان کیا جاتا ہے کہ اس کے اندر سلیقہ اور تہذیب نہیں ہے کبھی شکل وصورت کی خرابی اور تعلیم کی کمی کا طعنہ دیا جاتا ہے۔ عام حالات میں عورت اسے زندگی کا لازمی مرحلہ سمجھ کر خاموشی سے برداشت کرتی رہتی ہے لیکن اگر وہ اپنے دفاع کی کوشش کرے اور حرفِ شکایت زبان پر لائے تو اس کے خلاف سخت سے سخت اقدامات ہوسکتے ہیں اور ہوتے ہیں یہ تو ایک عام بات ہے کہ ساز وسامان اور زیورات کے ساتھ فرار ہونے کا الزام لگا کر اسے گھر سے نکال دیا جاتا ہے کبھی کبھی تو بے دردی سے اس کی جان لینے کے بعد یہ اعلان ہوجاتا ہے کہ باورچی خانہ میں جل کر مرگئی یا بجلی کے جھٹکے کا شکار ہوگئی یا چھت سے گر پڑی۔ ساری دنیا جانتی ہے کہ ان اعلانات میں کوئی صداقت نہیں ہوتی یہ ایک سنگین جرم پر پردہ ڈالنے کی ناپسندیدہ کوشش ہے۔ حالات زیادہ خراب ہوتے ہیں تو بے چاری خود بھی تنگ آکر خودکشی و خودسوزی کر بیٹھتی ہے۔ شاید اس سے پہلے بھی یہ سب کچھ ہوتا تھا لیکن اس کا ذکر ایک چھوٹے سے دائرے میں ہوکر رہ جاتا لیکن موجودہ ذرائع ابلاغ کی وجہ سے اس کا چرچا عام ہونے لگا ہے۔ ان ذرائع سے جو تھوڑی بہت اطلاعات مل پاتی ہیں ان سے پورے ملک کی حالت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

اصلاً یہ مسئلہ غیر مسلم سماج کا ہے اس پر اس کے مفکرین اور مصلحین کو سنجیدگی سے سوچنا چاہیے اس کا اثر مسلمانوں پر بھی ہے مسلمانوں میں بھی ساس بہو کے جھگڑے ضرب المثل بن چکے

ہیں۔ طرح طرح سے عورت کو سسرال میں پریشان کیا جاتا ہے۔ اس معاملے میں چند باتوں کا پیش نظر رہنا ضروری ہے۔

(۱) سب سے پہلی بات تو یہ کہ ہمیں لڑکی کے بارے میں سوچتے وقت لڑکے کو بھی سامنے رکھنا چاہیے۔ اس سے بہت سی الجھنیں دور ہو سکتی ہیں لڑکے اور لڑکی کا اپنی سسرال سے تعلق بالواسطہ ہوتا ہے۔ اس میں براہِ راست وہ کشش نہیں ہوتی جو خونی رشتوں میں ہوتی ہے ایک اجنبی لڑکی کو لڑکے کے رشتہ داروں سے اتنی ہی محبت ہو سکتی ہے جتنی کہ خود لڑکے کو اپنے سسرال والوں سے ہوتی ہے لڑکا اپنی بیوی کی وجہ سے سسرال سے محبت کرتا ہے۔ اسی طرح لڑکی کا تعلق سسرال سے محض اپنے شوہر کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر یہ دونوں بیچ سے ہٹ جائیں تو تعلق کی کوئی مضبوط بنیاد باقی نہ رہے گی اور ایک طرح کی اجنبیت حائل ہو جائے گی۔ اس لیے اگر دونوں طرف کے خاندان والوں کے ذہن میں یہ بات اچھی طرح بیٹھ جائے کہ انھیں بہو اور داماد کی بالواسطہ محبت ملی ہے تو بے جا توقعات قائم نہیں ہوں گی اور شکوہ شکایت کا موقع نہیں ملے گا۔

(۲) اس حقیقت کو ماننا چاہیئے کہ شادی کے بعد لڑکے کی زندگی میں ایک نئی شخصیت داخل ہو گئی ہے وہ اس کی رفیقۂ حیات اور ہمسفر ہے۔ ان دونوں کو مل جل کر اپنی زندگی کا منصوبہ بنانا اور اس پر عمل کرنا ہے۔ اس کے لیے اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر غیر معمولی الفت و محبت رکھ دی ہے۔ اسی محبت کی وجہ سے وہ زندگی بھر ایک دوسرے کا جی جان سے تعاون کرتے ہیں اور حالات کے سرد و گرم کو بخوشی برداشت کرتے ہیں، اس محبت سے لڑکی کے والدین کو تو مسرت ہوتی ہے وہ خوش ہوتے ہیں کہ لڑکی اپنے شوہر کی محبت سے شادماں و شادکام ہے لیکن لڑکے کے والدین خاص طور پر اس کی ماں پر اس کا دوسرا ردعمل ہوتا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اب لڑکے کے دل میں صرف ان کی محبت نہیں رہی بلکہ اس پر اپنی بیوی کی محبت چھاتی چلی جا رہی ہے وہ جب دیکھتے ہیں کہ لڑکا اپنی بیوی کو چاہ رہا ہے اور اس سے غیر معمولی محبت کر رہا ہے تو خود لڑکے سے بدظن ہونے لگتے ہیں اور اس کی بیوی کو حریف سمجھ بیٹھتے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ شادی کے بعد بھی لڑکے کی محبت صرف ان کے لیے مخصوص ہو کر رہے اور بیوی سے

اس کا تعلق محض رسمی ہو، یہ بالکل غیر فطری بات ہے۔ اس کی توقع ہرگز نہ رکھنی چاہیے۔

(۳) شادی کے بعد لڑکے اور لڑکی پر جنسی جذبات کا شدید غلبہ ہوتا ہے وہ اس کی بار بار تسکین چاہتے ہیں۔ یہ ان کی جوانی کا فطری تقاضا ہے لیکن بعض اوقات گھر کے بڑے بزرگوں کا رویہ ایسا ہوتا ہے جیسے یہ کوئی غلط اور ناپسندیدہ تعلق ہے حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے یہ ایک جائز اور پسندیدہ تعلق ہے اس سے انسان کو ذہنی اور جسمانی سکون ملتا ہے اور یہ میاں بیوی کے درمیان محبت کے پیدا ہونے اور بڑھنے کا ایک فطری ذریعہ ہے شریعت کے نزدیک اس تعلق پر انسان اجر و ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اس میں بے اعتدالی ضرر رساں ہے۔ اس کی اصلاح کے لیے مناسب طریقے اختیار کیے جا سکتے ہیں اس پر ناگواری کا اظہار یا قدغن لگانے کی کوشش صحیح نہیں ہے۔ اس سے لڑکے اور لڑکی دونوں ہی پر کوئی اچھا اثر نہیں پڑتا۔ جنسی تعلق میں جب انھیں اتنی آزادی نہیں ملتی جتنی کہ انھیں فطری طور پر ملنی چاہیے تو ان کے اندر مجرمانہ ذہنیت پیدا ہونے لگتی ہے اور وہ ایک طرح کے ذہنی تناؤ اور کشمکش میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس معاملہ میں گھر کے بڑے بزرگ بالعموم اپنا دور شباب بھول جاتے ہیں کہ انھیں اپنے بزرگوں کے اس طرح کے رویہ سے کتنی تکلیف پہنچتی تھی اور وہ کس طرح اسے اپنی حق تلفی اور ایک طرح کی زیادتی سمجھتے تھے۔ کبھی کبھی یہ زیادتی بھی ہوتی ہے کہ جنسی تعلق میں بے اعتدالی کا اصل مجرم لڑکی کو سمجھا جاتا ہے جیسے لڑکا بہت معصوم سرشت ہے حالانکہ یہ سب نادانی کی باتیں ہیں اس سے لڑکی کے دل میں سسرال والوں کی محبت کیا پیدا ہوگی نفرت اور بیزاری بڑھے گی۔

(۴) اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض اوقات لڑکی میں بھی کمزوریاں ہوتی ہیں کبھی اس میں خاندانی غرور ہوتا ہے کبھی اسے اپنی حیثیت پر ناز ہوتا ہے، کبھی وہ تیز مزاج اور جھگڑالو ہوتی ہے کبھی اس کے اندر اطاعت اور وفاشعاری کے جذبے کی کمی ہوتی ہے۔ اس کی ان کمزوریوں کو اس کے والدین تو برداشت کرتے رہتے ہیں بلکہ بسا اوقات اپنی محبت کی وجہ سے ان کمزوریوں کو ماننے کے لیے بھی تیار نہیں ہوتے لیکن مختلف نفسیاتی عوامل کی بنا پر سسرال سے اس کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ ان کے اندر محبت کے وہ جذبات نہیں ہوتے جو لڑکی کے

والدین میں ہوتے ہیں اس لیے اس کی غلطیوں کو نظر انداز کر کے اس کے ساتھ حسن سلوک کرنا ان کے لیے مشکل ہے لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ سسرال میں اس کے ساتھ جو سلوک ہوتا ہے اس کے لیے بھی کوئی وجہ جواز نہیں ہے۔ ایک لڑکی جو کم عمر اور ناتجربہ کار ہوتی ہے اسے اچانک ایک نئے ماحول سے سابقہ پیش آتا ہے اس سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اس ماحول سے پوری طرح واقف بھی ہو جائے گی اور خود کو اس سے ہم آہنگ بھی کر لے گی۔ یہ توقع بے جا ہے ہر خاندان کے بلکہ ہر فرد کے معمولات اور طور طریقے الگ ہوتے ہیں۔ کھانے، پینے اور پہننے اوڑھنے کا ذوق جدا ہوتا ہے لڑکی کو سسرال کے ذوق اور مزاج کو سمجھنے، اپنے مذاق کو چھوڑ کر ان کے مذاق کو اختیار کرنے یا اپنے مذاق سے انھیں قریب کرنے میں وقت لگے گا۔ اس کی عمر سیکھنے کی ہوتی ہے۔ اگر اسے محبت سے سمجھایا جائے اور جلد بازی نہ کی جائے تو اصلاح ہو سکتی ہے لیکن اس کی چھوٹی چھوٹی باتوں پر جس طرح گرفت ہوتی اور خورد گیری کی جاتی ہے۔ اس سے اصلاح کے امکانات کم سے کم ہونے لگتے ہیں اس میں اس بات کو بھی نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ آنے والی لڑکی میں بھی کچھ خوبیاں ہو سکتی ہیں ان سے بھی فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

محبت سے محبت اور نفرت سے نفرت پیدا ہوتی ہے اگر آنے والی لڑکی کو محبت ملے تو اس کے دل میں بھی محبت ابھرے گی۔ انسان محبت کا بھوکا ہوتا ہے۔ لڑکی جب دیکھے گی کہ سسرال والے اسے چاہ رہے ہیں اور اس کے وجود سے خوش ہیں تو وہ دیوانہ وار ان سے محبت کرے گی۔ اس کے برخلاف جب وہ دیکھتی ہے کہ وہ گھر کی مالکہ بن کر نہیں آئی ہے شریک حیات بھی شاید نہیں ہے محض پھوہڑ قسم کی ایک خادمہ ہے تو اس کے اندر منفی ردعمل ابھرتا ہے۔ یا تو وہ بزرگوں کی بالادستی بجبر و اکراہ قبول کر لیتی ہے اور اس کی جو حیثیت متعین کی جائے اسے چار و ناچار تسلیم کر کے زندگی کے دن کاٹنے لگتی ہے یا اس کے اندر بغاوت کے جذبات ابھر آتے ہیں اور گھر محاذ جنگ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

آج بھی مسلم معاشرے میں ایسے خاندان بکثرت موجود ہیں جہاں ان باتوں کا خیال رکھا جاتا ہے۔ اس سے ساس بہو کے جھگڑے کم ہوتے ہیں اور خوش گوار زندگی گزرتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود عام طور پر دونوں طرف حجاب زندگی بھر باقی رہتا ہے بہو لڑکی نہیں بن پاتی اور ساس ماں نہیں ہوتی۔ اسلام نے اس کا حل یہ بتایا ہے کہ کوئی لڑکی سسرال میں رہنا نہ چاہے تو اس کا خاوند اسے الگ رکھے۔ یہ اس قدر معقول حل ہے کہ اگر اس پر عمل ہو تو مسلمان خاندان جھگڑوں سے پاک ہو سکتے ہیں اور ان کی خانگی زندگی دوسروں کے لیے بھی نمونہ بن سکتی ہے۔ اس پر ہم آئندہ کبھی تفصیل سے روشنی ڈالیں گے۔ ●●

تحقیق و تنقید

ہندوستان میں عربی سیرت نگاری
آغاز و ارتقاء

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

یہ ایک بدیہی اور مسلّم حقیقت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ بابرکات عالم انسانی کی وہ واحد شخصیت ہے جس کی سیرت سب سے زیادہ لکھی گئی ہے۔ عہد نبوی اور اس کے متصلاً بعد خلافتِ راشدہ میں سیرت نبوی کی جس روایتِ بے بہا کا تقریری طور سے آغاز ہوا تھا وہ اسلامی خلافت کے دوسرے ادوار میں تقریری اور تحریری دونوں انداز سے نہ صرف جاری رہی بلکہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں عقیدت کی فراوانی، محبت کی گہرائی، جستجو کی تڑپ اور تحقیق کی وسعت شامل ہوتی گئی اور سیرت نبوی ایک مستقل علم کا قالب اختیار کر گئی۔ پھر اسلامی فتوحات نے، جو عسکری بھی تھیں اور دینی اور تہذیبی بھی، ہر مفتوحہ مسلم ملک و علاقہ کے لوگوں کے دلوں میں محبت و عقیدتِ رسول کی وہ لو لگائی کہ وہ ان کی دھڑکن بن گئی۔ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم اب صرف ایک خطہ یا قوم کے فرد اور رسول نہیں تھے بلکہ وہ عراق و ایران، افغان و ہند، ترکستان و چین، شام و فلسطین، مصر و افریقہ، اندلس و فرانس غرض کہ ساری اسلامی دنیا کے معظم ترین و محبوب ترین شخص اور سب کے رسول تھے۔ انسانی تہذیب نے جوں جوں ترقی کی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مقبولیت و محبوبیت میں اضافہ ہوتا گیا، یہاں تک کہ غیر مسلموں نے بھی جن میں یہود و نصاریٰ مشرک و کافر، لادین و ملحد و لامذہب سبھی شامل ہیں آپ کی عظمت و جلالت کا اعتراف کیا۔ اور پوری مہذب و تعلیم یافتہ

دنیا نے متعدد زبانوں اور مختلف لہجوں میں آپ کی سیرت طیبہ لکھی یا اس کے کچھ پہلو اجاگر کیے یہ اعجازِ سیرتِ نبوی تو ہے ہی مگر اس سے کہیں زیادہ آپ کی عالمگیر رسالت کا یک گونہ اعتراف بھی ہے۔

برصغیر پاک و ہند ملت اسلامی کا ایک اہم ترین حصہ دجگر پارہ رہا ہے اور یہاں کے مسلمانوں کو خاص طور سے اپنے محبوب و مکرم رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ کم عقیدت و محبت نہیں رہی۔ چنانچہ اسلام کی آمد کے کچھ مدت کے بعد ہی سے اسلامیانِ ہند نے سیرتِ نبوی میں دلچسپی لینی شروع کی اور ایک صدی کے بعد ہی ان کو یہ اعزاز و اکرام حاصل ہوا کہ ان کے بعض ممتاز افراد، عالم اسلام کے دل — مدینہ منورہ — میں بیٹھ کر باشندگانِ شہرِ رسول کو سیرتِ نبوی کا درس دینے لگے۔ یہی نہیں، بلکہ ان کی امامتِ فن کا اعتراف عالم اسلام کے مقتدر علماء نے برملا کیا۔ اندرونِ ملک سیرتِ نبوی سے دلچسپی چند در چند ہوتی چلی گئی اور وقت کے گزرنے کے ساتھ وہ ہر خطہ اور علاقہ اور زبان میں پروان چڑھتی گئی۔ مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں نے مختلف زبانوں میں سیرت نبوی پر تقریری، درسی اور تحریری کام کیا اور آج تک اس مقدس موضوع پر ہزارہا تالیفات صرف ہمارے ملک میں لکھی جا چکی ہیں۔ اس مختصر مضمون میں صرف عربی زبان میں ہندی مسلمانوں کی کارگذاریوں کا جائزہ لیا جائے گا۔

ابھی تک ہماری تحقیقات پہلی اسلامی صدی / ساتویں صدی عیسوی میں برصغیر میں لکھی جانے والی کسی کتابِ سیرت کا سراغ نہیں لگا سکی ہیں۔ البتہ دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی سے جو ثبوت ملتے ہیں وہ فنِ سیرت کی خاکِ ہند میں شاندار آغاز کے شاہد ہیں۔ ابو معشر نجیح بن عبدالرحمٰن سندھی (م ۱۷۰ھ) ہمارے موجودہ علم کے مطابق پہلے ہندوستانی تھے جنھوں نے دوسرے اسلامی دیار و امصار کے علاوہ شہر نبیؐ مدینہ اور شہر خلافت بغداد میں بھی درسِ سیرت دیے تھے اور مغازی نبوی پر ایک کتاب بھی تصنیف کی تھی۔ اس کے بعد کئی صدیوں تک ہم کو اس فن میں کوئی کوشش نظر نہیں آتی۔ قیاس کہتا ہے کہ جو شمع ابو معشر سندھی نے روشن کی تھی اس سے اور چراغ بھی روشن ہوئے

ہوں گے لیکن تاریخی شہادتوں سے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ دراصل کئی صدیوں تک اسلام اور اسلامی تہذیب برصغیر کے شمالی مغربی علاقے سندھ اور شمالی پنجاب کی مختصر پٹی تک محدود رہی اور دوسری طرف وہ مغربی ساحلی پٹی کے چند ٹکڑوں تک۔ اور ان دونوں کے بارے میں ہماری معلومات ناقص ہیں۔ سندھ پر عربوں کے آٹھویں صدی عیسوی کے آغاز میں قبضہ کے بعد اگرچہ مسلمانوں کا مسلسل تسلط کسی نہ کسی طرح کسی نہ کسی علاقہ پر برقرار رہا تاہم وہاں سیاسی افراتفری اور حکومتی اتھل پتھل اتنی سخت تھی کہ اس میں تہذیب کی کرنیں جھلملا کر رہ گئیں۔ دسویں صدی عیسوی کے اوائل میں غزنوی سلطنت نے مسلم سیاسی استحکام کی سبیل نکالی مگر جلد ہی وہ ختم ہوگئی اور عملاً تیرہویں صدی عیسوی کے آغاز تک خاک ہند پر اسلامی تہذیب کو جمنے کا موقع نہیں ملا۔ ظاہر ہے کہ اس کے بغیر علمی ترقی ممکن نہ تھی۔

تیرھویں صدی عیسوی میں جب قلب ہندوستان میں دہلی سلطنت کا قیام ہوا تو اسلامی تہذیب عربی جامے کے بجائے ایرانی لباس میں جلوہ گر ہوئی۔ البری ترکوں اور ان کے خلجی، تغلق، سید اور لودی جانشینوں اور پھر مغل سلطنت کے زمانے میں فارسی زبان و تہذیب کو عروج ملا اور اس کے نتیجہ میں عربی ثانوی بن کر رہ گئی، اگرچہ وہ ابھی تک مقدس اور علمی زبان سمجھی جاتی تھی۔ لیکن اس کی وہ فعالیت اور ہمہ گیری اس برصغیر میں ظاہر نہ ہوسکی جو ابتدائی صدیوں کے عالم اسلام یا عالم عرب میں ظاہر و کارگر ہو چکی تھی۔ اس صورت میں ہندوستان میں سیرت نبوی کا ارتقا رک جانا فطری تھا کیونکہ عربی زبان کے ساتھ عربی علوم بھی زد میں آگئے تھے۔ اگرچہ ہندی مسلمانوں کی سیرت سے دلچسپی کسی نہ کسی قدر باقی رہی اور اسی سبب سے منہاج سراج جوزجانی کی طبقات ناصری اور ضیاء الدین برنی کے صحیفۂ نعت محمدی میں ہم کو اس کے مظاہر نظر آتے ہیں۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ سیرت نبوی پر اتنی توجہ نہیں دی گئی جتنی کہ دی جانی چاہیے تھی۔ اس کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ ہندوستان کے منہاج و نصاب تعلیم میں خاص طور سے اور عرب و اسلامی دنیا میں عام طور سے تاریخ کبھی بھی ایک درسی موضوع نہیں رہی۔ سیرت نبوی

بنیادی طور سے تاریخ سے جوڑ دی گئی تھی۔ لیکن چونکہ سیرت نبوی کی حدیث و سنت سے وابستگی کے سبب اس کی ایک دینی حیثیت اور مذہبی اہمیت بھی تھی اس لیے اس کا مطالعہ کیا اور درس دیا جاتا رہا۔ اور انفرادی طور پر اس پر تحریری کام بھی کیا جاتا رہا یہی اسباب و عوامل تھے جنھوں نے ہندوستان میں عربی سیرت نگاری کے موضوع پر تحریری کاموں کی پیش رفت پر قدغن لگا دی تھی۔

آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں سیرت نبوی کا دائرہ محض نعتیہ و مدحیہ قصائد تک محدود ہو گیا۔ اور اس کی بھی مثالیں بہت کم دستیاب ہوتی ہیں۔ شیخ رکن الدین کاشانی (م آٹھویں صدی ہجری) کی شمائل الاتقیاء کے تیسرے باب میں نعوت النبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی شامل ہیں۔ قاضی عبد المقتدر کندی (م محرم ۷۹۱ھ) کا ایک طویل مدحیہ لامیہ قصیدہ مولانا عبد الحئی صاحب مرحوم نے نقل کیا ہے جس میں انچاس ۴۹ شعر ہیں۔ کم و بیش یہی صورت حال نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی میں بھی نظر آتی ہے۔ اس دور میں ہم کو شیخ احمد بن محمد تھانیسری (م ۸۲۰ھ) کے ایک طویل قصیدہ دائیہ کے اکتالیس اشعار، قاضی احمد بن عمر دولت آبادی (م ۸۲۹ھ) کے قصیدۂ بردہ کی عربی شرح اور شیخ محمد بن یوسف دہلوی (م ذی قعدہ ۸۲۵ھ در گلبرگہ) کے سیرت نبوی پر ایک مختصر رسالے کے حوالوں کے سوا اور کچھ نہیں معلوم ہو سکا۔ ان حوالوں سے بہر حال سیرت نبوی کے تحریری اور سنجیدہ کام میں گذشتہ صدی کے مقابلے میں زیادہ پیش رفت نظر آتی ہے اور ان سے اس خیال کو تقویت پہونچتی ہے کہ یہ دونوں صدیاں اس پہلو سے بالکل ہی بنجر نہیں تھیں۔ زیادہ تحقیق و جستجو سے اور کاموں کا سراغ مل سکتا ہے۔ لیکن یہ بہر حال ایک حقیقت ہے کہ ان پہلی تین صدیوں میں مسلم فضلاء اور اہل علم کی توجہ علوم اسلامی کی زیادہ عملی اور مروجہ شاخوں پر مبذول و مرکوز رہی۔ علماء اور اہل سیاست کو زیادہ دلچسپی فقہ اور اس کے متعلقہ علوم سے تھی کہ ان کے پیش نظر ہند میں اسلامی ریاست اور تہذیب کے تقاضوں کو پورا کرنا تھا۔ صوفیائے کرام کو بیشتر معاملات تصوف و سلوک سے رغبت تھی کہ ان کے نزدیک معاصر سیاست دین بافی

سے جدا ہو چکی تھی۔ اور تیسرا مسلم طبقہ، دانشوراں فلسفہ و منطق کی گتھیوں میں الجھا ہوا تھا۔ قرآن کریم، حدیث و سنت اور سیرت و تاریخ سے ان کو دل چسپی بہت کم تھی۔

دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے آغاز میں دہلی سلطنت کا شیرازہ بکھرا تو امراء و ملوک کی بن آئی اور انھوں نے برصغیر کے مختلف علاقوں میں اپنی خود مختار سلطنتیں قائم کر لیں۔ ایسا لگتا ہے کہ اس سیاسی افراتفری اور طوائف الملوکی کے دور میں علماء و شیوخ کو بھی اپنے اپنے پسندیدہ مشاغل سے کچھ فرصت مل گئی تھی شاید اس لیے کہ ان میں مزید ارتقاء یا موشگافیوں کی بہت زیادہ گنجائش بھی نہیں رہی تھی۔ چنانچہ اس دور میں ہم کو سیرت نبوی کے مختلف پہلوؤں پر زیادہ وقیع اور گوناگوں کام نظر آتا ہے۔ شیخ زین الدین علی ملاباری (م ۹۲۸ھ) نے قصص الانبیاء پر ایک کتاب تصنیف کرنے کے علاوہ سیرت نبوی پر ایک مکمل کتاب لکھی تھی۔ گجرات کے ایک عرب نژاد عالم شیخ محمد بن عمر بحرق حضرمی (۸۶۹ - ۹۳۰ھ) نے اپنے مربی سلطان مظفر بن محمود بیگڑھ کے لیے سیرت نبوی پر ایک عمدہ کتاب تبصرۃ الحضرۃ النشاہیہ الاحمدیہ لبسیدۃ الحضرۃ النبویۃ الاحمدیہ کے دل چسپ عنوان سے لکھی تھی۔ اچھ میں پیدا ہونے والے اور سلطان سکندر لودی کے دربار سے وابستہ شیخ عبدالوہاب نجاری (م ۹۳۲ھ) نے شمائل ترمذی پر ایک رسالہ کے ساتھ عربی میں مدحیہ قصیدے بھی لکھے تھے۔ اگرچہ مولانا غیاث الدین ہروی (م ۹۴۴ھ) نے اپنے والد ماجد ہمام الدین ہروی کی کتاب روضۃ الصفا کی تلخیص حبیب السیر فی اخبار افراد البشر کے نام سے فارسی میں کی تھی تاہم انھوں نے سیرت نبوی کا ذکر جلد اوّل میں کیا ہے جس سے ہماری معلومات میں فارسی کے سیاق و سباق میں اضافہ ہوتا ہے۔ شیخ عبدالعزیز دہلوی (م ۹۷۵ھ) نے شیخ وجیہ الدین علوی گجراتی (م ۹۹۸ھ) کی کتاب الحقیقۃ المحمدیۃ کی شرح لکھی تھی جو غالباً سیرت کے مواد پر بھی مشتمل تھی۔ دسویں صدی ہجری کے ضمن میں یہ واقعہ دل چسپی سے خالی نہ ہوگا کہ مولانا عبداللہ البدایونی نے جو ابتدائے حیات میں پنجاب کے ضلع سامانہ کے نومسلم تھے اپنے فارسی کے استاذ سے سیرت نبوی کے کچھ حصے سن کر اسلام قبول کیا تھا۔ سیرت نبوی کی یہی ہمہ گیری اور کارفرمائی تھی جس نے دلوں کو مسخر اور دماغوں کو

متاثر کیا تھا اور اسی کا جلوہ ہم ملا عبدالنبی (م ۹۹۱ھ) کے سیرت پر دو رسالوں میں بھی دیکھتے ہیں۔ گجرات کے ایک اور عرب نژاد عالم شیخ بن عبداللہ حضرمی (م ۹۹۰ھ) نے معراج نبوی پر ایک رسالہ لکھا تھا، جبکہ شیخ مصلح الدین لاری (م ۹۶۰ھ) نے شمائل ترمذی کی ایک بسیط شرح لکھی تھی۔ نامناسب نہ ہوگا اگر یہاں یہ ذکر کر دیا جائے کہ گجرات کے شیخ محمد ابن احمد فاکہی (۹۲۳ - ۹۹۲ھ) نے ابن سید الناس کی سیرت کی مشہور و عظیم کتاب کی تلخیص نور العیون پوری حفظ کر لی تھی۔ اور غالباً وہ اس سے درس و وعظ میں کام لیتے تھے۔ دسویں صدی ہجری کے اس مختصر جائزے سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ عربی میں سیرت نبوی پر کام کرنے کے لیے گجرات کی فضا زیادہ سازگار تھی اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ وہاں عرب آبادی کے سبب نیز عرب دنیا سے مسلسل رابطہ کی وجہ سے فضا زیادہ سازگار تھی اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ وہاں عربی زبان و ادب کا دوسرے علاقوں کے بہ نسبت زیادہ چلن تھا۔

گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی میں سیرت نبوی سے علماء و فضلاء کی دلچسپی اور زیادہ نظر آتی ہے اور اس کا عملی مظاہرہ گوناگوں کاموں کی شکل میں نظر آتا ہے۔ مآخذ کا بیان ہے کہ شیخ مبارک ناگوری (۹۱۱ - ۱۰۰۱ھ) روزانہ قصیدہ بردہ پڑھا کرتے تھے اور اس سے از حد لطف اندوز ہوتے تھے۔ شیخ طاہر بن یوسف سندی (م ۱۰۰۲ھ) نے جو برہان پور میں جا بسے تھے قسطلانی کی المواہب اللدنیہ کا ایک عمدہ انتخاب تیار کیا تھا۔ جبکہ شیخ یعقوب بن حسن کشمیری (۹۰۸ھ تا ۱۰۰۳ھ) نے مغازی النبوۃ پر ایک کتاب لکھی تھی یا اس کی شرح تیار کی تھی۔ لاہور کے شیخ منور بن عبدالحمید (م ۱۰۱۵ھ) نے قصیدہ بردہ کی ایک شرح لکھی تھی اس دور کے سیرت نبوی کے دو اہم ترین عالم تھے شیخ محمد بن فضل اللہ برہانپور (م ۱۰۲۹ھ) جنھوں نے کم از کم سیرت کے مختلف پہلوؤں پر پانچ کتابیں لکھی تھیں ان میں سے دو کا تعلق شفاعت نبوی سے تھا جبکہ بقیہ دو قاضی عیاض کی شفا اور ترمذی کی شمائل کی تلخیص تھیں۔ اِن کے علاوہ انھوں نے ایک آزاد رسالہ معراج نبوی پر تصنیف کیا تھا۔ اس صدی کی علمی فضیلت کا سہرا شیخ عبدالقادر بن شیخ عبداللہ حضرمی

گجراتی (۹۶۸ھ تا ۱۰۳۸ھ) کے سر ہے جنھوں نے سیرت نبوی کے موضوع پر متعدد طبعزاد، تخلیقی اور تحقیقی کتابیں تصنیف کی تھیں۔ انھوں نے اپنی پہلی کتاب الحدائق الخضرۃ فی سیرۃ النبی واصحابہ العشرہ بیس سال سے کم عمر میں لکھی تھی۔ اس طرح اس کا سن تالیف ۹۹۸ھ یعنی دسویں صدی کا آخر ٹھہرتا ہے۔ اسی تصنیف کے انداز پر انھوں نے اپنی مشہور و معروف کتاب اتحاف الحضرۃ العزیزہ لعیون السیرۃ الوجیزۃ تحریر کی تھی۔ ڈاکٹر زبید احمد نے ان دونوں کتابوں کو خلط ملط کر دیا ہے اور موخر الذکر کی جو تفصیلات بیان کی ہیں وہ دراصل ان کی کتاب اول کی ہیں۔ شیخ موصوف نے ایک اور کتاب میلاد نبوی کے بارے میں المنتخب المصطفیٰ فی اخبار مولد المصطفیٰ کے نام سے، چوتھی کتاب معراج نبوی پر کتاب المنہاج الی معرفۃ المعراج کے عنوان سے، اور بدری صحابہ پر الانموزج اللطیف فی اہل بدر الشریف کے سرنامے سے لکھی تھی۔ ان کی کتابوں کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ ان میں صرف تاریخی اور صحیح روایات بیان کی گئی ہیں اور بقول ڈاکٹر زبید احمد صوفیہ کی کتابوں کی مانند رطب و یابس کو نہیں جمع کیا گیا ہے۔ ان دونوں عظیم علماء سیرت کے مقابلے میں ان کے معاصرین یا اس صدی کے علماء و مورخین اس طرۂ امتیاز کو نہ حاصل کر سکے اگرچہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی (۹۵۸-۱۰۵۲ھ) میدان حدیث کے مرد شہسوار تھے اور بقول مولانا سید سلیمان ندوی "ان کی ذات وہ ذات ہے جس نے ہندوستان میں رہ کر حدیث کے سر بمہر خزانے کو وقف عام کیا" تاہم سیرت نبوی میں ان کا وہ درجہ نہیں جو ان کے برہانپوری یا گجراتی پیشرو کا ہے۔ محدث موصوف نے سیرت پر فارسی میں مدارج النبوۃ بمراتب الفتوۃ فی سید النبی واخبارہ کے نام سے دو ضخیم جلدوں میں ایک شاندار کتاب لکھی ہے۔ ہمیں اس وقت اس سے بحث نہیں۔ البتہ شمائل نبوی میں ان کی عربی تصنیف مطلع الانوار العربیہ فی الحلیۃ الجلیۃ النبویۃ ہمارے دائرۂ بحث میں آتی ہے۔ گیارہویں صدی ہجری کے ایک اور اکبر آبادی عالم مولانا عبدالنبی نے معراج پر ایک رسالہ تصنیف کیا تھا۔ اس صدی کی سیرت نبوی پر تصنیفات کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ پورے عہد نبوی پر محیط مختصر و بسیط سیرتیں لکھی گئیں اور محض شروح و حواشی

وتراجم یا قصائدِ مدح ونعت پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

بارہویں صدی ہجری/اٹھارہویں صدی عیسوی میں سیرتِ نبوی پر تصنیفات کی گوناگونی میں وسعت پیدا ہوتی ہے مگر بہت زیادہ علمی پیش رفت نظر نہیں آتی ہے۔ حکیم محمد اکبر دہلوی (م بعد ۱۱۰۶ھ) نے تلخیص الطب النبوی تیار کی تھی۔ دو معاصرین جن کا تعلق جنوبی ہند سے تھا یعنی مولانا محمد حسین بیجاپوری (م ۱۱۰۸ھ) اور شیخ احمد بن عبداللہ مدراسی (۱۱۱۳ تا ۱۱۸۹ھ) نے سیرتِ نبوی کے ایک خاص پہلو پر بالترتیب تحبیب الطیب والنساء الی سید الانبیاء اور ابناء الاذکیاء بتحبیب الطیب والنساء کے نام سے کتابچے لکھے تھے۔ مولانا عبدالغنی مہندی نے ۱۱۱۸ھ سے قبل کسی وقت شمائل ترمذی کی ایک تلخیص تیار کی تھی اور جس پر ملّا عصام وغیرہ نے دوسرے مآخذ سے حواشی لے کر چڑھائے تھے۔ مولانا محمد شاکر لکھنوی (م ۱۱۳۳ھ) نے قصیدہ بردہ کی غالباً عربی شرح لکھی تھی جبکہ عالمگیر کے روحانی وعلمی مرشد شیخ سعداللہ سلونی (م ۱۱۳۸ھ) کے بارے میں گمان ہے کہ انھوں نے تحفۃ الرسول کے نام سے سیرت نبوی پر یا اس کے کسی پہلو پر کتاب لکھی تھی۔ اس عہد کے واحد مکمل سیرت نگار غالباً سندھ کے مولانا محمد ہاشم (م ۱۱۷۴ھ) تھے جنھوں نے بذل القوۃ فی سنی النبوۃ کے عنوان سے مکمل سیرت نبوی رقم کی تھی۔ ایک امیر دنیا دار نواب محمد محفوظ گوپاموی (م ۱۱۹۳ھ) کے بارے میں بھی بیان کیا جاتا ہے کہ انھوں نے فضائل ومناقب رسول پر قرۃ العینین فی فضائل رسول الثقلین کے نام سے ایک رسالہ لکھنے کی سعادت حاصل کی تھی۔

اس صدی کے دو عظیم ترین فضلائے وقت شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۱۴ تا ۱۱۷۶ھ) اور مولانا غلام علی آزاد بلگرامی (۱۱۱۶ھ تا ۱۲۰۰ھ) نے مدح رسولِ کریم میں شاندار عربی قصیدے کہے تھے۔ شاہ صاحب مرحوم کے مجموعۂ قصائد کا عنوان الطیب النغم فی مدح سید العرب والعجم ہے جبکہ مولانا بلگرامی اپنی عقیدت ومحبت رسول کے عمدہ وبلیغ اظہار کے سبب "حسان الہند" کے لقب سے اہلِ علم میں شہرت رکھتے ہیں۔ موصوف نے اپنے شیخ حبیب اللہ قنوجی (م ۱۱۴۰ھ) کی تصنیف روضۃ النبی کی جو سیرت نبوی پر مستقل کتاب تھی ایک فارسی شرح بھی بعنوان مدینۃ العلم تیار کی تھی۔

اگرچہ تیرہویں صدی ہجری/انیسویں صدی عیسوی میں ہم کو سیرت نبوی کے مختلف گوشوں پر کافی کتابوں اور رسالوں کے نام ملتے ہیں تاہم یہ حقیقت ہے کہ مکمل اور باقاعدہ کتابیں عربی میں کم لکھی گئی تھیں۔ اس کی ایک اہم وجہ فارسی اور اردو کی بڑھتی ہوئی مقبولیت اور عربی زبان کی سمٹی ہوئی وجاہت وسطوت ہے۔ اس دور کے اہم موضوعاتِ سیرت تھے: مدح ومناقب وفضائل، حلیہ نبوی، میلاد نبوی، طب نبوی، معجزات اثبات نبوت، شفاعت اور مکمل سیرت نبوی۔ مدح وفضائل میں شیخ اسلم بن یحییٰ کشمیری (۱۱۳۹ تا ۱۲۱۲ھ)، مولانا جان محمد لاہوری (۱۱۹۳ تا ۱۲۶۸ھ) اور قاضی علی بن احمد گوپامئوی (م ۱۲۷۰ھ) نے قصیدہ بردہ کی شرحیں لکھیں جبکہ شیخ الٰہی بخش کاندھلوی (۱۱۶۲ تا ۱۲۴۵ھ) مولانا امین اللہ عظیم آبادی (م ۱۲۳۳ھ) مولانا باقر بن مرتضیٰ مدراسی (۱۱۵۸ تا ۱۲۲۰ھ)، مولانا عالم علی مرادآبادی (م ۱۲۹۵ھ) شاہ عبدالعزیز دہلوی (۱۱۵۹ تا ۱۲۳۹ھ) مولانا عبداللہ بن عبدالقادر مدراسی (۱۲۰۵ تا ۱۲۶۷ھ) مولانا عبدالوہاب مدراسی (۱۲۰۸ تا ۱۲۸۵ھ) شیخ علی سجا دھلواری (م ۱۲۷۱ھ) مولانا کفایت اللہ مرادآبادی (م ۱۲۷۳ھ) اور مولانا ولی اللہ لکھنوی (م ۱۲۷۰ھ) نے مدح وفضائل رسولِ کریم میں منظوم ومنثور رسالے لکھے تھے۔ طب نبوی پر مولانا قطب الدین دہلوی (م ۱۲۸۹ھ) اور مولانا محمد غوث مدراسی (م ۱۲۳۸ھ) کے رسالے تھے جن میں سے موخرالذکر کا رسالہ فارسی میں تھا۔ حلیہ وشمائل نبوی پر لکھنے والوں میں مولانا حسین احمد ملیح آبادی (م ۱۲۷۵ھ) مولانا عالم علی مرادآبادی (م ۱۲۹۵ھ) اور مولانا محمد علی ٹونکی (۱۱۹۵ تا ۱۲۶۶ھ) نے منظوم ونثری مگر طبع زاد رسالے لکھے تھے ان میں سے موخرالذکر کا رسالہ فارسی میں تھا جبکہ مولانا سلام اللہ دہلوی (م ۱۲۲۹ یا ۱۲۳۳ھ)، قاضی صبغۃ اللہ مدراسی (م ۱۲۸۰ھ) اور مولانا عبدالقادر رامپوری (۱۱۹۷ تا ۱۲۶۵ھ) نے شمائل ترمذی پر شروح وتعلیقات تحریر کی تھیں۔ نبوتِ محمدی کے اثبات پر سید ہادی بن مہدی لکھنوی (م ۱۲۷۵ھ) کی اثبات النبوۃ لسیدنا محمد تھی جبکہ شفاعت نبوی کے موضوع پر مولانا نظیر الدین برہانپوری (م ۱۲۹۳ھ) کی تصنیف لطیف تھی۔ طب نبوی پر مولانا قطب الدین دہلوی (م ۱۲۸۹ھ) اور مولانا محمد غوث مدراسی (م ۱۲۳۸ھ) پر رسالے تھے جن میں موخرالذکر کا فارسی

میں تھا۔ میلاد نامے مولانا عبداللہ بن صبغۃ اللہ مدراسی (م ۱۲۸۸ھ)، سید علی کبیر الہ آبادی (م ۱۲۸۵ھ) اور سید ناصر حسین جونپوری (تیرہویں صدی ہجری) کے تحریر کردہ تھے۔ مولانا آزاد لائبریری کے عبدالحئی فرنگی محلی کلکشن میں ۵۹ ورقی مولد النبی الکریم کے نام سے ایک نامعلوم مصنف کا رسالہ بھی ہے۔ معراج پر حدیث المعراج کے نام سے اسی ذخیرے میں محمد ظہور علی انصاری لکھنوی سید آبادی کا ایک رسالہ ہے جس کی کتابت ۱۲۷۹ھ میں ہوئی تھی۔ اسی طرح مسلم یونیورسٹی کے کتب خانے میں ذخیرۂ مخطوطات حبیب گنج میں تین نامعلوم مصنفین کے رسالے ہیں جن میں سے ایک مولود النبی المختار کے نام سے ۱۲۶۶ھ کا کتابت شدہ ہے۔ بقیہ دو کا تعلق خطبات نبوی، صلاۃ برنبی کریم اور سیرت سے ہے اور یہ سب اسی صدی کے تحریر کردہ ہیں۔ اسی طرح حافظ شاہ محمد جان کا رسالہ بیان میلاد النبی تھا جو کسی وقت لکھنؤ میں زیر کتابت آیا تھا۔ معجزات نبوی پر شاہ رفیع الدین دہلوی (م ۱۲۳۳ھ)، قاضی صبغۃ اللہ مدراسی (م ۱۲۸۰ھ) مولانا عبدالحکیم گجراتی (م ۱۲۷۵ھ) مولانا عبداللہ مدراسی (م ۱۲۸۸ھ) مولانا عبدالحلیم فرنگی محل (م ۱۲۸۵ھ) اور اسی صدی کے مولانا عبداللہ الہ آبادی نے رسالے اور کتابیں تحریر کی تھیں ان میں سے بیشتر کی تصانیف معجزہ شق القمر سے متعلق ہیں جبکہ عبداللہ مدراسی اور عبداللہ الہ آبادی نے معجزات نبوی سے مجموعی طور سے بحث کی ہے۔

تیرہویں صدی ہجری کی اہم کتب سیرت میں مولانا ولی اللہ سورتی (م ۱۲۰۷ھ) کی التنبیہات النبویہ فی سلوک الطریقۃ المصطفویہ ہے جو شفا قاضی عیاض، مشکوٰۃ خطیب اور قسطلانی کی تصانیف کی تلخیص ہے اور سیرت نبوی کے صوفیانہ نقطۂ نظر سے مطالعہ کی نمائندہ ہے۔ مرزا محمد غیاث شیعی دہلوی (م ۱۲۲۵ھ) خاص طور سے ذکر کے قابل ہیں کہ انھوں نے طبری کی تاریخ کی تلخیص تیار کی تھی جس میں سیرت نبوی کا حصہ بھی شامل ہے۔ سید مرتضیٰ بن محمد بلگرامی زبیدی صاحب تاج العروس (۱۱۴۵ھ تا ۱۲۰۵ھ) نے العقد المنظم فی امہات النبی کے نام سے ایک قیمتی رسالہ لکھا تھا جبکہ مولانا محمد ٹونکی (۱۱۹۵ تا ۱۲۶۶ھ) کی حلاء العیون فی سید النبی الامین المامون اور مفتی عنایت احمد کاکوروی (م ۱۲۷۲ھ) کی تاریخ حبیب اللہ مکمل کتاب سیرت ہے تاہم ان کا تعلق فارسی زبان سے ہے۔ ڈاکٹر زید احمد

کے مطابق اس دور کی سب سے قابل ذکر سیرت مولانا کرامت علی بن فاضل محمد حیات علی کی ضخیم کتاب ہے جو غدر ۱۸۵۷ء سے قبل نظام حیدرآباد کی زیر سرپرستی لکھی گئی تھی۔ چھ سو صفحات پر مشتمل یہ کتاب چھپ چکی ہے۔ ڈاکٹر موصوف کے مطابق وہ ضعیف روایات سے خالی ہے اگرچہ اس میں تنقیدی شعور کی کمی ہے۔ مولانا حکیم سید عبدالحئی صاحب نے مصنف کے نام میں اسرائیلی دہلوی حیدرآبادی کا اضافہ کیا ہے۔ جبکہ ڈاکٹر صلاح الدین المنجد کا خیال ہے کہ مذکورہ بالا کتاب سیرہ حلبیہ کی تلخیص ہے اور اس کا پورا نام السیرۃ العطرۃ: محمد خاتم الرسل ہے اور وہ بمبئی سے ۱۲۷۰ھ میں شائع ہوئی تھی۔ موخر الذکر دونوں مصنفین نے متعدد اور کتب سیرت کا بھی حوالہ دیا ہے لیکن ان کی زبان اور زمانے کا پتہ لگانا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے۔

چودھویں صدی ہجری/بیسویں صدی عیسوی میں سیرت نبوی پر برصغیر کی ہر زبان میں بڑا وقیع کام ہوا ہے۔ مکمل کتب سیرت لکھنے والوں میں مولانا ابوبکر بن محمد جونپوری (۱۲۹۷ھ تا ۱۳۵۹ھ) کی سیرت الرسول شیخ احمد بن صبغۃ اللہ مدراسی (۱۲۶۷ھ تا ۱۳۰۷ھ) کی تاریخ احمد، مولانا عبدالرحیم دہلوی (م ۱۳۰۵ھ) کی رحمۃ الرحیم فی ذکر النبی الکریم، قاضی عبید اللہ مدراسی (م ۱۳۴۶ھ) وغیرہ کی کتابیں شامل ہیں۔ مولانا حسن شاہ رامپوری (م ۱۳۲۶ھ) نے سیرت ابن ہشام کے اشعار کو نہ صرف حروف کے اعتبار سے مرتب کیا بلکہ ان میں سے نامکمل قصائد کو مکمل بھی کیا۔ احمد بن عبدالقادر کوکنی (م ۱۳۲۰ھ) نے ایک شاندار مدحیہ قصیدہ لکھا ہے جبکہ مولانا طلحہ بن محمد لونکی حسنی (م ۱۳۹۰ھ) نے عہد نبوی اور عہد صحابہ کے تمدن پر ایک نادر کتاب لکھی تھی جو ابھی تک شرمندۂ طباعت نہیں ہو سکی ہے اردو میں دو عظیم ترین کتب سیرت مولانا شبلی نعمانی کی سیرت النبی کا عربی ترجمہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کے ایک قابل فرزند محمد اسمٰعیل مدراسی مرحوم نے کیا تھا جبکہ مولانا محمد ناظم مدظلہ نے علامہ سید سلیمان ندوی کے عظیم خطبات سیرت کا جو خطبات مدراس کے نام سے مشہور ہیں الرسالۃ المحمدیہ کے نام سے ترجمہ کیا ہے جو چھپ چکا ہے۔ اس ضمن میں ایک اور ہندی عالم ڈاکٹر محمد حمید اللہ حیدرآبادی کا ذکر ناگزیر معلوم ہوتا ہے جنھوں نے عہد نبوی اور عہد خلافت راشدہ کے سیاسی دستاویزات پر مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ للعہد النبوی والخلافۃ الراشدۃ کے

نام سے گراں قدر تحقیقی کام کیا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے بلاذری کی انساب الاشراف کی جلد اوّل کو جو سیرت نبوی سے متعلق ہے مرتب کر کے شائع کیا ہے۔ اور آج کل ڈاکٹر صاحب قبلہ محمد بن اسحاق اولین سیرت نگار رسول کی کتاب السیرۃ النبوۃ کو مرتب کر رہے ہیں۔ ایک اور ہندی نژاد عالم محمد مصطفیٰ اعظمی نے کتاب النبی پر ایک محققانہ کتاب مرتب کر کے شائع کی ہے۔

دیگر موضوعات پر اس صدی میں کچھ کتابیں عربی میں لکھی گئی ہیں۔ ان میں سے نعیم احمد بن فیض اللہ کی دلائل النبوۃ (طبع حیدرآباد ۱۳۲۰ھ) محمد عبدالواحد غازی پوری کی تحفۃ الاتقیا (طبع لکھنو بلاتاریخ) محمد عبدالمجید کی المرتجی بالقبول (طبع لکھنو بلاتاریخ)، محمد خیراللہ کی خیرالحقائق (طبع حیدرآباد بلاتاریخ) شہاب الدین احمد کی مصدق الفضل (طبع حیدرآباد بلاتاریخ) محمد بن سعید کی دو کتابیں الفتوحات الاحمدیۃ (طبع دہلی ۱۳۰۳ھ) اور خلاصۃ سیر سید البشر (طبع دہلی ۱۳۴۳ھ) اور محمد ناصر کی جرعۃ العرب فی مدح سید العرب (طبع دہلی بلاتاخیر) مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی کے حبیب گنج ذخیرے میں محفوظ ہیں۔ جبکہ اسی لائبریری کے سبحان اللہ ذخیرۂ مخطوطات میں غلام احمد مشہور کی کتاب سید البشر سیرت نبوی پر ایک اوسط درجہ کی کتاب ہے جس کی محمد حفیظ نامی کاتب نے کتابت کی تھی۔ اس کے ۳۳۲ اوراق ہیں۔ یونیورسٹی کے ذخیرۂ مخطوطات میں ایک نامعلوم مصنف کا کتابچہ خلاصۃ السیر النبی سید البشر ہے جو ۲۸ ورقی ہے اور محمد نورالحسن کاندھلوی نے ۱۳۰۹ھ میں اس کی کتابت کی تھی۔

قریب کے زمانے میں ہندوستان میں سیرت نبوی پر جو کام ہوا ہے اس میں ابوعبداللہ محمد بن ابراہیم مدرس مدرسہ محمدیہ دہلی (اجمیری دروازہ) کا مرتب کردہ محب الدین ابی جعفر احمد بن عبداللہ طبری کا کتابچہ خلاصۃ السیر فی احوال سید البشر ہے جو ۲۴ فصلوں اور ۵۴ صفحات پر مشتمل ہے اور دہلی سے دفتر اخبار محمدی نے ۱۳۴۳ھ میں شائع کیا تھا شروع میں مرتب نے مصنف کتاب کا ایک صفحہ کا سوانحی خاکہ بھی لکھا ہے۔ دوسری ایک زیادہ اہم کتاب مولانا محمد یوسف کاندھلوی مرحوم امیر جماعت تبلیغ ہند کی حیاۃ الصحابہ ہے جس کی جلد اول میں جو مجلس دائرۃ المعارف عثمانیہ حیدرآباد دکن سے ۱۹۶۰ء میں شائع ہوئی ہے

کافی قیمتی مواد سیرت نبوی پر ہے۔ کتاب کا انداز دعوتی ہے اور عہد نبوی میں دعوت وتبلیغ اسلام سے متعلق کافی اچھا مواد آگیا ہے۔ شیخ الحدیث مولانا محمد ذکریا کاندھلوی مرحوم کی تصنیف حجۃ الوداع وعمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم (طبع ندوۃ العلما، لکھنو ۱۹۷۱ء) سیرت نبوی کے ایک اہم گوشہ کو بڑی تحقیق وتدقیق کے ساتھ اجاگر کرتی ہے۔

اس صدی کے اواخر میں حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی کی شاندار کتاب السیرۃ النبویہ (طبع مطبع عصریہ للطباعۃ والنشر، صیدا، لبنان ۱۹۷۹ء) برصغیر کی عربی سیرت نگاری کا لعل بے بہا ہے کہ وہ اپنی سلاست زبان، اسلوب ادا اور دعوتی انداز بیان کے لحاظ سے اب تک کی سب سے اچھی کتاب ہے لیکن تاریخی تحقیق اور علمی معیار پر وہ اتنی کھری نہیں اترتی۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی کی مذکورہ بالا کتاب اپنی گوناگوں خصوصیات کے لیے ممتاز ہے تاہم وہ حضرت مولانا کی جلالت شان اور ہم خاکساران ونیازمندان حضرت والا کی توقع سے فروتر ہے۔

ہندوستان میں عربی سیرت نگاری کے اس مختصر جائزے میں ہندی مسلمانوں کی چودہ صدیوں کی علمی جگر کاویوں اور قلمی کاوشوں کا ایک اجمالی خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ اس سے ہمارے ملک میں اس مقدس موضوع پر علمی پیش رفت کا ہلکا سا اندازہ ہوتا ہے۔ ہر انصاف پسند طالب علم کو اعتراف کرنا چاہیے کہ ہندی علماء نے خاصا وقیع کام کیا ہے۔ تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ علامہ شبلی نعمانی اور مولانا سید سلیمان ندوی کی سیرت النبی جیسی معیاری اور تحقیقی کتاب سیرت عربی میں نہیں لکھی گئی۔ تحقیق وتاریخ کا ابھی یہ تقاضا باقی ہے کہ برصغیر پاک وہند میں دوسری علمی زبانوں کی مانند ایک تحقیقی اور معیاری سیرت نبوی لکھی جائے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جلالت شان کے مطابق ہو۔

اور ابھی حال ہی میں عالم عرب سے شائع ہونے والی ایک اہم کتاب سیرت مولانا صفی الرحمن مبارکپوری کی 'الرحیق المختوم' ہے جس پر رابطہ عالم اسلامی نے مصنف کو کتب سیرت کا اول انعام عطا کیا ہے۔ وہ اپنی ندرت بیان، جدت تحقیق اور کاوش علمی کے لیے ایک خاص امتیاز کی حامل ہے۔ ●●

تصوف

اٹھارویں صدی کے ہندوستان میں

——— جناب سید عبدالباری

ہندوستان میں تصوف کا ابتدائی دور نہایت تابناک ہے ہمارے وطن میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت اور اس کی بنیادوں کو مستحکم بنانے کا فخر انھیں بزرگوں کو حاصل ہے جو مختلف صوفیانہ سلسلوں سے وابستہ رہے ہیں۔ اور جنھوں نے اقتدار کے سرچشموں سے الگ اور اپنی گلیم فقر پر قانع رہ کر لوگوں کے دلوں کی دنیا میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔ ہندوستان میں تصوف کا یہ رنگ کسی نہ کسی حد تک ہماری موجودہ صدی تک تسلسل کے ساتھ برقرار رہا۔ لیکن مختلف ادوار میں انقلاب و حوادث کی لہروں کے ساتھ اس کے رنگ و روغن اور تاثیر و تاثر میں کمی بیشی ہوتی رہی ہے ہندوستان میں اسلامی سلطنت کے ادبار و زوال کے ساتھ ہی ساتھ بدقسمتی سے تصوف کی بھی صورت کافی مسخ ہوگئی، اور وہ زوال پذیر معاشرہ کو سنبھالنے کے بجائے اس کی اخود رفتگی میں اضافہ کا ایک وسیلہ بن گیا۔ صرف چند ایک خانوادوں کو چھوڑ کر باقی اس عہد کے تصوف و روحانیت کے دعوے داروں کی اکثریت ریاکاری بوالعجبی سطحیت اور نمود و نمائش کے انھیں امراض میں مبتلا ہوگئی جس میں اس عہد کے امراء و اکابر مبتلا تھے یہ عوام کی رہنمائی کے بجائے خود عوام کے جذبات کے تابع ہو گئے۔ حالانکہ اس عہد میں تصوف کا غلغلہ کم نہ ہوا حتیٰ کہ کسی نہ کسی صوفیانہ سلسلہ سے وابستگی کے بغیر اس عہد کا مذہبی طبقہ نجات کا تصور نہیں کر سکتا تھا جیسا کہ شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں:۔

"ہندوستان میں شروع ہی سے اسلام پر تصوف کا رنگ اس قدر

چڑھا ہوا ہے کہ بیسویں صدی کے شروع تک کسی کو یہ خیال بھی نہ ہوتا تھا کہ کسی سلسلہ میں داخل ہوئے بغیر انسان اسلام کی برکات سے مستفید بھی ہو سکتا ہے۔[1]

لیکن اٹھارویں صدی میں وہ تصوف جس نے ماضی میں ہندوستانی معاشرہ کی تشکیل نو میں انقلاب آفریں رول ادا کیا تھا، فقط چلہ کشی، ذکر بالجہر، سماع بالمزامیر، قبور پر روشنی، غلاف اور چادر چڑھانے، عورتوں کے ہجوم، سجدۂ تعظیمی، پیروں کی قدم بوسی اور ان کی جبہ سائی، توحید وجودی، دعویٰ انا الحق، وغیرہ کے قصّوں میں الجھ کر رہ گیا۔ انسانی کردار میں فعّالیت اور حرکت پیدا کرنے کی اس میں صلاحیت باقی نہ رہی یہ سماج کی دیگر رسوم کی طرح ایک رواجی مشغلہ بن کر رہ گیا۔ لوگوں نے تصوف کی بنیادی تعلیمات کو بالائے طاق رکھ دیا۔ اب مذہبی طبقات میں بھی احساس مساوات کے بجائے اونچ نیچ کے احساس نے گھر کر لیا۔ حسب و نسب اور رنگ و نسل کے مجد و شرف کے نعرے بلند ہونے لگے۔ خدمت خلق کی جگہ مذہبی طبقات نے خود اپنی خدمات پر لوگوں کو مائل کرنے کے لیے شعبدوں کا سہارا لیا۔ سادگی و فقر کی لباس پلٹ کر مذہبی خانوادوں نے بھی شاہانہ شان و شوکت اور کروفر کو مطمح نظر بنا لیا روح کو تقویت پہنچانے والے اسباب سے زیادہ جسم کو فربہ بنانے والے طریقے عزیز ہو گئے، عشق کے سوز و گداز اور عبادت کے کیف و سرور کے بجائے لذتِ کام و دہن میں لوگوں کے لیے زیادہ کشش پیدا ہو گئی ادھر صوفیاء کے ایک طبقہ میں بقول ضیاء احمد بدایونی[2] عالم کو بے حقیقت سمجھنے اور دنیا سے بے رغبتی کے رجحان نے بے عملی، بے کاری، سستی و انفعالیت کا روگ پیدا کر دیا۔ غلو فی الدین کے نتیجہ میں عبادت کے نئے نئے طریقے مجاہدہ کی نئی نئی صورتیں اور قبور و مزارات پر طرح طرح کی بے اعتدالیاں ظاہر ہونے لگیں۔

---

[1] رود کوثر۔ شیخ محمد اکرام۔ تاج آفس بندر روڈ کراچی ص ۱۷۸

[2] مباحث و مسائل۔ ضیاء احمد بدایونی ص ۳۳

اس موقع پر ہندوستان میں تصوف کے زوال اور اس کے احیاء کی کوششوں کا بھی مختصراً جائزہ لینا مناسب ہے۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ اٹھارویں صدی میں ایک طرف تو اودھ کی مختلف خانقاہوں ٹیکوں اور درگاہوں میں تصوف مریضِ نیم جاں کی طرح دم توڑ رہا تھا تو دوسری طرف شاہ ولی اللہ اور ان کے خانوادے کے لوگ اسے ایک زندہ و فعال تحریک اور اصلاحی قوت بنانے کی کوشش کر رہے تھے اور ان کی جدّوجہد کے اثرات، اودھ پر بھی پڑ رہے تھے۔ ان کی اس جدوجہد کا پس منظر سمجھنے کے لیے ماضی کی طرف پلٹنا ہوگا۔

ہندوستان میں جو صوفیانہ سلسلے مسلمانوں کی سلطنت کے ابتدائی عہد میں رائج تھے وہ قادریہ، چشتیہ اور سہروردیہ تھے ان تینوں سلسلوں میں بقول شیخ محمد اکرمؒ[1] "جزوی اور فروعی اختلافات تھے۔ لیکن ان کا روحانی پس منظر ایک تھا۔ اور ان سب میں وہ عجمیت جو دورِ عباسیہ کو دورِ اموی سے اور بغداد کے متکلمین اور فلسفیوں کو مدینہ منورہ کے محدثین و فقہاء سے الگ کرتی ہے موجود تھی۔ تینوں میں وہ صلح کل کا طریقہ مقبول تھا جس کے تحت غیر مروجہ بلکہ غیر اسلامی طریقوں سے احتراز فیق کرنے سے اجتناب کیا جاتا تھا تینوں میں شرع کے معاملے میں تھوڑی بہت آزادی تھی اور تینوں میں وحدت الوجود کا طریقہ رائج تھا"

اکبر کے عہد میں خواجہ باقی باللہ نے ہندوستان میں ایک نئے سلسلہ (نقشبندیہ) کی بنیاد ڈالی وہ اس سلسلہ کو ایران سے نہیں بلکہ توران سے لے کر آئے تھے جس میں شرع پر بہت زور تھا۔ اس سلسلہ میں جہانگیر کے عہد میں ایک انقلاب آفریں شخصیت حضرت مجدد الف ثانی، شیخ احمد سرہندی کی عالم ظہور میں آئی جس نے اپنے زمانہ کے گمراہ کن نظریات کا ڈٹ کر مقابلہ کیا انھوں نے وحدت الوجود کی جگہ وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا جس کے تحت ہمہ اوست کے بجائے۔ ہمہ از اوست کا پیغام دیا اور انا الحق کے بجائے انا عبدہٗ کی صدا بلند کی نیز وصل کے بجائے عشق پر زور دیا۔

شیخ احمد سرہندی کے عہد میں وجودی تصوف کے علمبرداروں نے اسلام کی عملی

---

[1] رود کوثر۔ شیخ محمد اکرام ص ۱۹۲

تعلیمات کو بالائے طاق رکھ کر رہبانیت اور ترک دنیا کا میلان پیدا کر دیا تھا۔ شاہجہاں کے عہد میں میاں میر لاہوری نام کے ایک بزرگ تھے جو قادریہ سلسلہ کے تھے اور وحدت الوجود میں یقین رکھتے تھے۔ داراشکوہ ان کا بے حد معتقد تھا۔ اس نے میاں میر کا یہ ارشاد نقل کیا ہے "جب سالک پر عالم ملکوت کشف ہو جاتا ہے تو ہم اسے جنگلوں میں بھیج دیتے ہیں تاکہ تنہائی میں یاد خدا کرے"۔ اس وقت بقول شیخ محمد اکرام نہ صرف مشائخ کے حلقے بلکہ اہل علم کی مجلسیں اور شاہزادوں کے دربار وحدت الوجود سے گونج رہے تھے ان حالات میں مجدد الف ثانی نے حال کو تابع شریعت کرنے اور شریعت و طریقت کے جھگڑے کو ختم کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے فرمایا کہ مقام وحدت الوجود سالک کو ابتدائے سلوک میں پیش آتا ہے جس سے اس کو گزر جانا چاہیے اور جو شخص اس سے بالاتر مقام پر عروج کرتا ہے، اس پر مقام وحدت الشہود منکشف ہوتا ہے جو شرع کے عین موافق ہے۔ آپ نے صوفیاء کے احوال و مقام کے اشتہار اور اس کے تذکرہ اور ان پر یقین و اعتماد سے باز رہنے کی تلقین کی اور ان کے کشف و احوال کو شریعت کی کسوٹی پر کسنے کی ہدایت کی خوابوں پر اعتبار کرنے سے منع فرمایا۔ حضرت مجدد کے مکتوبات کو جو اصلاح و تربیت اور تبلیغ و تلقین کے مقاصد سے لکھے گئے۔ اس عہد میں اور بعد کے ادوار میں بے حد مقبولیت حاصل رہی اور بقول عبدالماجد دریابادی تصوف اسلام پر اس سے جامع کتاب مشکل سے ہی ملے گی اس مجموعہ کے ایک خط میں جو ایک صالحہ عورت کے نام ہے، ان تمام بدعتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے، جن میں اس وقت کی ہندوستانی عورتیں مبتلا تھیں مثلاً سیتلا اور چیچک کے موقع پر دیوی کی منت ماننا، مشائخ کی قبروں پر منت کے جانور ذبح کرنا، پیروں کے روزے رکھنا، شگون کا اعتبار کرنا، جادو کا قائل ہونا، وغیرہ۔ ان ہی مسائل سے آگے چل کر اودھ کے علاقوں میں سید احمد اور شاہ اسماعیل شہید کو دوچار ہونا پڑا۔

تصوف کو جادۂ اعتدال پر قائم کرنے کی شاہ عبدالحق دہلوی نے بھی کوشش کی جو اکبر کے عہد میں پیدا ہوئے ان کا خیال تھا کہ توحید وجودی کا وہ طومار جو صوفیا

کے یہاں ملتا ہے سلوک اور باطنی تعلیم کے لیے ضروری نہیں بلکہ اصل ضرورت ریاضت کی ہے جو اہل سنت وجماعت کے اعتقاد کے مطابق ہو۔ شیخ عبدالحق کے فیض سے ہندوستان میں علم حدیث کو فروغ ہوا اور شریعت کی حدود کا لحاظ بڑھا اور باطنیت کی بوالعجبیاں کم ہوئیں۔

لیکن ان اصلاحی کوششوں کے باوجود تصوف کے وجودی حلقہ میں انتہاپسندی برقرار رہی۔ اور اس کا نتیجہ اورنگ زیب عالمگیر اور داراشکوہ کے اختلافات کی شکل میں رونما ہوا اس زمانہ میں اکثر سربرآوردہ مسلمانوں میں یہ رجحان تھا کہ ہندو جوگیوں اور راہبوں کی طرح جو صوفی اپنے نفس پر جبر کرنے اور محیر العقول کرشمے انجام دینے میں پیش پیش ہوتا وہ ان کے نزدیک زیادہ صاحب روحانیت اور بزرگ وبرتر سمجھے جانے کا مستحق تھا چنانچہ میاں میر کے مرید شاہ بدخشی کے بارے میں داراشکوہ لکھتا ہے۔ "شروع میں آپ نے ۷ سال تک عشاء کی نماز کے بعد سے صبح تک جس نفس سے ذکر خفی کیا اور آپ کی ریاضتوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اب تک ۱۰۵۲ھ پورے ۳۰ سال سے کچھ اوپر آپ نے ایک لحظہ اور ایک پل بھی نیند کا لطف نہیں اٹھایا۔ انھیں ملا شاہ بدخشی کے یہ اشعار داراشکوہ نے نقل کیے ہیں ؎

پنجہ در پنجہ خدا دارم — من چہ پروائے مصطفیٰ دارم
مومن نہ شود تا کہ برابر نشود — با بانگ نماز با بانگ ناقوس فرنگ

داراشکوہ نے اسلامی تصوف اور ہندی ویدانت میں زبردست ہم آہنگی دکھلائی اور "مجمع البحرین" نام کی کتاب لکھی جو مسلمان صوفیوں اور ہندو یوگیوں کے عقائد کا مجموعہ ہے داراکے ہی ایک نیازمند بھویت رائے بیغم نے ایک مثنوی فارسی زبان میں لکھی اور تصوف اور ویدانت کو ایک جگہ جمع کیا۔ اس مثنوی میں اس عہد کے صوفیاء کے عام خیال کے مطابق ترک دنیا کو احساس وجود اور علت زندگی ختم کرنے کا واحد علاج قرار دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس عہد میں پورے تصوف کا یہی نچوڑ تھا۔ کہ دنیا کو ایک اہم اور بے حقیقت شئے قرار دیا جائے۔ اس

کی بے ثباتی کا شدید احساس بیدار کیا جائے اور ترک دنیا پر لوگوں کو مائل کیا جائے اس عہد کے صوفیاء کی کوششوں سے ہندو مذہب اور اسلام کے درمیان بُعد ختم ہوا اور اسلام سے ہندوؤں کے تنفر و بیگانگی میں کمی آئی۔ تطریاتی اعتبار سے تسبیح و زنّار میں جو قدر مشترک تلاش کر لی گئی تھی اس کی وجہ سے شیخ و برہمن دونوں کی زبان پر یہ نغمہ تھا ؎

ہر خم و پیچ کہ شد از تاب زلف یار شد
دام شد تسبیح شد زنجیر شد زنّار شد

صوفیاء کی اس آزاد روی اور شریعت اور معاشرہ کے اخلاقی ضابطوں کے استخفاف کی وجہ سے اس عہد کی عام اخلاقی حالت سدھرنے کے بجائے اور بگڑ گئی جادوگروں، رمّالوں اور کرامت کے دعویداروں سے بقول شیخ محمد اکرامؒ دارالخلافہ بھرا پڑا تھا۔ اور بدچلنی و توہم پرستی عام تھی۔ اورنگ زیبؒ نے اس صورت حال کی اصلاح کی اپنے طریقوں سے کوشش کی۔ معاشرہ میں قانون کے زور سے کچھ عرصہ کے لیے شراب نوشی، بازاری عورتوں کا کاروبار، رقص و موسیقی، شریعت کی تضحیک و تمسخر وغیرہ بند ہو گیا۔ لیکن ان کی وفات کے بعد پھر یہ امراض سیلاب کی طرح امنڈ آئے۔

اٹھارویں صدی کے نصف اوّل میں شاہ ولی اللہ نے کوشش کی کہ عوام و خواص کو تصوف کی پیچیدہ بھول بھلیوں سے نکال کر کھلی فضا میں لے آئیں اور کتاب اللہ کو سمجھنے سمجھانے پر مائل کریں انھوں نے ہر طرح کی مخالفت کے باوجود پہلی بار قرآن کا فارسی میں ترجمہ کیا، فرنگی محل اور پوربی اضلاع میں فلسفہ و منطق کا جو سیلاب آیا ہوا تھا اس پر بند باندھنے کی کوشش کی، اپنے زمانے کے کرامت فروشوں کا ڈٹ کر مقابلہ کیا اور تقلید جامد کے علمبرداروں پر ضرب لگائی اجتہاد کے مقفل دروازے کو کھول دیا اور مذہبی و فقہی تفریق و فرقہ بندی کی مخالفت کی۔ انھوں نے اپنے زمانہ کے صوفیا سے جو توہم پرستی میں قوم کو مبتلا کر رہے تھے اور اس دور کی بے عملی و افسردگی

لہ رودکوثر

میں اضافے کررہے تھے۔ کہا ــــ "کرامات فروشان ایں زمانہ ہمہ الّا ماشاء اللہ طلسمات ونیرنگیاں را کرامات دانستہ اند"۔ شاہ صاحب نے تصوف کے ان منفی اثرات کو محسوس کیا جن کے نتیجے میں لوگ اجتماعی وسیاسی زندگی کی اہم ذمہ داریوں سے غافل ہوتے جارہے تھے اور خطر پسندی اور خود اعتمادی کے اوصاف سے محروم ہوگئے تھے۔ انھوں نے انتہائی نفی خودی کو مضر قرار دیا اور صوفیاء کے اس رویہ پر تنقید کی:

"ہم چنیں جماعتے از متصوفہ کہ در زمان ما پیدا شدہ اند تکلیف شرائع را سہل گرفتہ اند و بعضے نصوص را بر مقاصد فاسدہ گرفتہ اند"[1]

انھوں نے اسلام کی ابتدائی سادگی کی طرف لوگوں کو متوجہ کیا اور رسوم عجم اور توہمات اہل ہنود سے خبردار کیا:

"عادات ورسوم عرب اوّل کہ منشاء آنحضرت صلعم از دست نہ دہیم ورسوم عجم وعادات ہنود را از درمیان خود بگذاریم" (تفہیمات)

شاہ صاحب نے ان رسموں پر جو اہل ہنود سے مسلمانوں میں آگئی تھیں مثلاً نکاح بیوگان سے پرہیز، بڑے بڑے مہر باندھنا، اور خوشی وغمی کے موقع پر اسراف پر سخت تنقید کی انھوں نے امراء کو آگاہ کیا:

"اے امیرو! دیکھو تم خدا سے نہیں ڈرتے دنیا کی فانی لذتوں میں تم ڈوبے جارہے ہو اور جن لوگوں کی نگرانی تمہارے سپرد ہوئی ہے ان کو تم نے چھوڑ دیا ہے تاکہ ان میں سے بعض بعض کو کھاتے اور نگلتے رہیں۔ تمہاری ساری ذہنی قوتیں اس پر صرف ہورہی ہیں کہ لذیذ کھانوں کی قسمیں پکواتے رہو اور نرم وگداز جسم والی عورتوں سے لطف اٹھاتے رہو۔ اچھے کپڑوں اور اونچے مکانات کے سوا تمہاری توجہ کسی اور طرف منعطف نہیں ہوتی ہے"[2]

---

[1] تفہیمات الٰہیہ۔ شاہ ولی اللہ دہلوی [2] شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات۔ مقدمہ از پروفیسر خلیق انجم مطبوعہ دارالمصنفین دہلی ص۹

شاہ صاحب نے امراء کی تعیش پسندیوں اور اخلاقی خرابیوں کی طرف متوجہ کرنے کے علاوہ سب سے بڑا کام یہ کیا کہ عقل انسانی کی فضیلت کو پھر سے نمایاں کیا اس عہد میں عقل و شعور پر سے اعتماد بالکل رخصت ہو چکا تھا۔ تغیر و انقلاب، اجتہاد غور و فکر اور ایجاد و اختراع کے دروازے بند ہو چکے تھے۔ رندی و قلندری اور عشق و سرمستی کے سمندر میں ہر شخص غوطہ زن نظر آ رہا تھا۔ عمر خیام کی طرح اس عہد کے لوگوں کو بھی عقل کی نارسائیوں کا شدید احساس تھا حقیقت کے بارے میں یہ تصور جڑ پکڑ چکا تھا کہ اس کا ادراک صرف باطنی پُراسرار تجربات کے ذریعہ ہو سکتا ہے اور اس تک انسان کی رسائی حواس و عقل کے ذریعہ ممکن نہیں۔ عقل پر اس بے اعتمادی کے نتیجے میں تشکیک و بے یقینی کا مرض پھیلتا جا رہا تھا۔ ڈاکٹر محمد حسن کی رائے درست ہے کہ:

"جب عقل کے فیصلے حتمی اور قابل اعتماد نہیں تو پھر حکماء، اہل فقہ اور سیاست کے سارے ضابطے قاعدے آئین و آداب بہت کچھ بے معنی قرار پائے عقل نارسا ہو تو کسی کے لب پر دعوئ صداقت زیب نہیں دیتا ہر راستہ ہر تصور حقیقت تک پہونچا سکتا ہے اور کوئی رویہ و تصور آخری نہیں"[1]

عقل کے مقابلے میں عشق پر زیادہ زور دینے کا نتیجہ یہ بھی ہوا کہ لوگ حقیقت کو ناقابل ادراک سمجھ کر عمل سے کنارہ کش ہو گئے۔ رندی و قلندری دلچسپ مشغلہ بن گئی اصلاح حال کا تصور محو ہو گیا۔ غور و فکر اور تحقیق و تجسس کے راستے مسدود ہو گئے۔ مجبوری و مظلومیت کے احساس میں لوگوں کو لذت ملنے لگی۔

ان حالات میں شاہ ولی اللہ نے قرآن کی تعلیمات کو عقل کی روشنی میں پیش کیا اور تشکیک و بے یقینی سے نجات دلانے کے لیے علم و حکمت کی شمع جلائی حجۃ اللہ البالغہ کی تصنیف کا پس منظر بیان کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ نے فرمایا کہ مصطفوی شریعت کے لیے وقت آ گیا کہ اسے برہان و دلیل کے پیراہن میں آراستہ کر کے میدان میں لایا جائے۔

---

[1] دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی پس منظر۔ ڈاکٹر محمد حسن۔ دانش محل لکھنؤ ص ۳۲۳

اس طرح انھوں نے شریعت محمدی کی مصلحتوں پر غور و فکر کا راستہ کھول دیا لیکن شاہ صاحب کے ہمہ گیر اثرات اس دور پر نہ پڑ سکے وہ نہ تو گوشہ نشین صوفیا کو میدان عمل میں اتار سکے اور نہ توہمات و تعیشات کے سیلاب کو روک سکے اس لیے کہ اس معاشرہ کے رستے ہوئے ناسوروں نے پوری ہیئت اجتماعی کو اس حد تک بگاڑ دیا تھا کہ اس میں کسی طرح کی پیوندکاری اور جزوی اصلاح کی گنجائش باقی نہیں تھی۔ ڈاکٹر محمد حسن کا خیال صحیح ہے:

"شاہ ولی اللہ کی تمام کوششوں کے باوجود ان کا دور ہیئتِ اجتماعی کے تصور سے زیادہ سے زیادہ بیگانہ ہوتا جا رہا تھا۔ پوری سوسائٹی کی سطح پر سوچنے کے بجائے لوگ خود اپنی نجی اور ذاتی زندگی کی سطح پر سوچنے لگے تھے۔ اس لیے اس دور کی ادبیات میں اخلاقیات کے جن تصورات کا بار بار ذکر ملتا ہے وہ اجتماعی اور سماجی اخلاقیات سے متعلق نہیں بلکہ نجی اور انفرادی زندگی سے متعلق ہے۔"

شاہ صاحب کو یہ اندازہ تھا کہ ان کے معاشرے کی رگ و پے میں تصوف کا خمار اترا ہوا ہے وہ خود بھی اس بزم کے قدح خوار تھے۔ لیکن ان کی کوشش انفرادی نوعیت کی تھی اور وہ اجتماعی تحریک کی شکل اختیار نہ کر سکی۔ انھوں نے تصوف کے روایتی نظام کو چیلنج نہ کیا اور اسے برقرار رکھتے ہوئے معاشرے کا رخ اجتماعی مسائل کی طرف موڑنے کی کوشش کی۔ ڈاکٹر محمد حسن صاحب ان کی خدمات پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

"ہر چند کہ مجدد الف ثانی اور وہابی سلسلہ کا اس دور میں خاصہ اثر تھا اور خود شاہ ولی اللہ نے بھی مختلف بدعتوں کی اور اس کے ساتھ ساتھ مزار پرستی و توہم پرستی کی مخالفت کی لیکن تصوف کی مخالفت نہیں کی۔ انھوں نے مجدد صاحب کی طرح وحدت الوجود کا بھی مکمل طور پر رد نہیں کیا۔ بلکہ اپنے مکتوب مدنی میں انھوں نے ابن عربی کے وحدت الوجود اور مجدد الف ثانی کے وحدت الشہود کو ایک دوسرے کے مطابق ثابت کیا ان دونوں باتوں سے اس دور کے کردار و مزاج پر روشنی پڑتی ہے۔ یعنی ایک طرف

زمانہ کا رخ اجتماعیت کے بجائے انفرادیت اور نفسی نفسی کی طرف تھا اور دوسری طرف تصوف کا اثر اس قدر گہرا تھا کہ علماء و اکابر تک پر اس کی چھاپ نمایاں ہونے لگی تھی۔"[1]

پھر بھی شاہ صاحب کی مذہبی احیاء کی کوششوں کا ایک حلقہ پر گہرا اثر پڑا اور اودھ میں اس کے اثرات کی لہریں آئیں لیکن مسلم عوام کی حالت میں کوئی تغیر رونما نہ ہوا اور ہنوز گمراہ پیروں اور صوفیوں کے طلسم میں وہ گرفتار رہے۔ ان کی اس افسوسناک حالت پر روشنی ڈالتے ہوئے شیخ محمد اکرام رقمطراز ہیں:

"اگر وہ (نومسلم) پہلے مندروں میں مورتیوں کے سامنے ماتھا ٹیکتے تھے تو وہ اب مسلمان پیروں اور قبروں کے سامنے سجدے کرتے اور ان سے مرادیں مانگتے اور پجاریوں اور برہمنوں کی جگہ مسلمان پیروں نے لے لی تھی جن کے نزدیک انسان کی روحانی تربیت کے لیے اسلام کی پابندی و اعمال حسنہ اور سنت نبوی کی پیروی ضروری نہیں تھی بلکہ یہی مدعا مراقبوں وظیفوں اور مرشد کی توجہ سے حاصل ہو جاتا تھا۔ تعویذوں اور گنڈوں کا بہت زور تھا بیماریاں دور کرنے یا اور دوسرے مقاصد کے لیے سب سے زیادہ کوشش تعویذوں اور گنڈوں کی تلاش میں کی جاتی۔ ہندو جوگی اور مسلمان پیر کاغذ پر الٹی سیدھی لکیریں کھینچ کر خوش اعتقادوں کو دیتے اور یوں انھیں حصول مدعا کے صحیح اسلامی طریقوں سے باز رکھتے معاشرتی رسموں کے اعتبار سے مسلمانوں اور ہندوؤں میں کوئی بڑا فرق نہ تھا۔ اسلام کی تعلیم یہ تھی کہ خدا کے سوا کسی سے نہ ڈرو لیکن اب بھوت پریت کے ڈر اور دوسرے ڈر سے روحانی زندگی کا سکون تلف ہو رہا تھا۔ بیاہ شادی اور تجہیز و تکفین کے متعلق اسلامی احکام نہایت سادہ

---

[1] دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر۔ ڈاکٹر محمد حسن صد ۹۱

معقول اور دین و دنیا کی بھلائی پر مبنی تھے لیکن مقامی اثرات سے ان کی جگہ ایسی خلافِ شرع رسموں نے لی تھی جن میں فضول خرچی تضیع اوقات اور دوسری بیسیوں قباحتیں تھیں"[1]

اس عہد میں اودھ کو خانوادۂ شاہ ولی اللہ کے ایک تربیت یافتہ اور اسی سرزمین کے چشم و چراغ سید احمد بریلوی نے بھی اپنی اصلاحی کوششوں کا مرکز بنایا۔ انھوں نے گمراہ صوفیا پر تنقید کی اور تصوف کو شریعت کے سانچے میں ڈھال کر اور جادۂ عمل کی شکل دے کر پیش کیا۔ شاہ اسماعیل شہیدؒ اور مولانا عبدالحئی نے جو سید احمد کے رفقا خاص تھے "صراط مستقیم" نام کی کتاب لکھی جس میں اس دور کے روحانی امراض اور ان کے اصلاحی پروگرام کی تفصیلات ہیں اس میں اعلان کیا گیا ہے ــــ "تمام رسوم ہند و سندھ و فارس و روم را کہ خلاف محمد عربیؐ باشد یا زیادتی از طریقہ صحابہ شود ترک می نماید و انکار و کراہت بر آں اظہار کند"[2]

اس کتاب میں اٹھارویں اور انیسویں صدی کے مسلمانوں کی جن خرابیوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ اس طرح ہیں ــ

(۱) شرع کی مخالفت اور کلام ملحدانہ اور مشرک آمیز اشغال قبیحہ کی اشاعت۔

(۲) خدا اور رسول کے متعلق کلمات بے ادبانہ کا صدور۔

(۳) مسئلہ تقدیر میں غیر ضروری قیل و قال اور بحث و جدال کا اظہار۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد میں من جملہ دیگر لاحاصل ذہنی ورزشوں کے ایک مشغلہ یہ بھی تھا کہ تقدیر کے مسئلہ پر لوگ بڑے جوش و خروش سے مباحثے و مجادلے کرتے تھے۔ سید احمد اور ان کے احباب نے اس معاملہ میں توازن کا راستہ اختیار کرنے کا مشورہ دیا اور واضح کیا کہ خدا کی ہستی اور اس کی قدرت ایسے مسائل ہیں کہ ان میں منطق اور دلائل کی مدد سے انسان کسی یقینی نتیجہ تک نہیں پہونچ سکتا۔ ان مسائل پر ایمان بالغیب

---

[1] موجِ کوثر۔ شیخ محمد اکرام ص۷ [2] صراطِ مستقیم۔ اسماعیل شہید۔ کتب خانہ اشرفیہ۔ دیوبند ص۱۳

ہی عقل اور سمجھ کا راستہ ہے۔ انھوں نے اس کے بجائے آیات الٰہی، خدا کی مخلوق اور کائنات کے ٹھوس حقائق پر غور و خوض اور تلاش و تحقیق کرنے کا مشورہ دیا۔ ان حضرات نے مرشد کی تعظیم میں مبالغہ، قبروں پر سجدہ کرنے اور مرادیں مانگنے اور فضول خرچی کرنے اور نذر و نیاز سے روکا۔ شادی بیاہ اور ختنہ کے موقع پر دھوم دھام اور فضول رسموں کی ملامت کی۔ انھوں نے خانقاہیت اور گوشہ گیری کے بجائے مجاہدہ اور اجتماعی صلاح و فلاح کے لیے اپنے احباب کو تیار کیا۔ اودھ کے علاقوں میں ان کی اس قدر مقبولیت بڑھ گئی کہ وہ جہاں جاتے سیکڑوں لوگ ان کے ہمراہ ہوتے اودھ کے رؤسا، امراء اور سجادہ نشینوں نے ان کی پذیرائی کی۔ صاحب مخزن احمدی نے لکھا ہے کہ غازی الدین حیدر کے نائب السلطنت آغا میر نے ان کو لکھنو مدعو کیا اور یہ التماس کیا کہ "آپ کے وعظ و تذکیر کی شہرت زمانہ بھر میں پھیل چکی ہے۔ اگر اہل لکھنؤ کو عموماً اور مجھ مشتاق و طلب گار کو خصوصاً تشریف آوری سے نوازیں تو یہ امر رشتہ برادری، مروت و عالی حوصلگی سے خالی نہ ہوگا"۔ معتمد الدولہ کے اس خط سے سید احمد کی اودھ میں مقبولیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ مورخین رقم طراز ہیں کہ نواب اودھ کی فوج میں بلند عہدوں پر فائز افراد بھی ان کے حلقہ عقیدت میں شامل تھے، مثلاً فقیر محمد خاں رسالدار، عبدالباقی خاں قندھاری وغیرہ۔ سید صاحب نے لکھنؤ میں ڈھائی ماہ قیام کیا۔ اس وقت کا لکھنؤ اپنی رنگین مزاجی توہم پرستی اور لہو و لعب میں نقطۂ عروج پر تھا۔ مگر سید صاحب کی کاوشوں نے بہت سے لوگوں کے اندر معاشرہ کی عام روش سے ہٹ کر اپنی زندگی کی اصلاح کا جذبہ پیدا کر دیا۔ لکھنو میں ان کی مصروفیات کا ذکر کرتے ہوئے غلام رسول مہر رقم طراز ہیں:

> ہر ہفتہ جمعہ سے پہلے عصر تک ٹیلہ والی مسجد میں مولانا عبدالحئی وعظ کہتے۔ ہزاروں آدمی شریک ہوتے، وہ ہر پیغمبر کا اسوہ پوری تفصیل سے بیان کرتے اور ساتھ ساتھ بتاتے جاتے کہ خود ان کے عہد میں لوگوں کے اندر کیا کیا اعتقادی اور عملی خرابیاں پیدا ہو چکی تھیں سورہ انبیاء

کے پانچویں رکوع کی تفسیر کے سلسلے میں مولانا نے تعزیہ داری، عرس راگ رنگ گور پرستی، پیر پرستی، داڑھیاں منڈانا، لمبیں بڑھانا، پٹے رکھانا، مسی لگانا، کبوتر اڑانا، مرغ لڑانا، سیٹی بجانا، پتنگ اڑانا اور اس قسم کی باتوں سے سختی سے روکا۔ وعظ میں فرنگی محل کے علماء مولانا سید دلدار علی مجتہد کے شاگرد اور دوسرے عمائد علم موجود تھے۔ سب پر سکتہ طاری تھا اور زار زار روتے تھے۔"[1]

معتمد الدولہ نے سید صاحب کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کو پسند نہ کیا۔ بعض علماء کو اپنے مفادات بھی مجروح ہوتے نظر آئے۔ چنانچہ سید صاحب کو وہاں سے رخت سفر باندھنا پڑا۔ انھوں نے تھوڑے عرصے کے لیے اودھ میں حرکت و انقلاب کی فضا پیدا کر دی اور ہمت و حوصلہ سے کام لینے کا سبق دیا۔ بالآخر ۱۸۳۱ء میں بالاکوٹ میں اپنے احباب کے ساتھ سکھوں کے خلاف جہاد میں شہید ہو گئے۔

ان کوششوں کے ماسوا اودھ کا سواد اعظم اسی راستے پر گامزن رہا جدھر وہ چل رہا تھا، صوفیا کی خانقاہوں اور بزرگوں کے مزاروں پر مسلمان عوام کے ساتھ ہندو عوام کا بھی زبردست مجمع ہوتا تھا۔ سید سالار مسعود غازیؒ حضرت جہانگیر سمنانیؒ شاہ مدارؒ اور شاہ مینناؒ کے مزاروں پر غیر مسلموں کی بڑی تعداد مسلمانوں کے ساتھ نذر و نیاز میں شریک رہتی۔ اہل ہنود میں ایک طبقہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کے نام کی مہنلی اپنے بچوں کے گلے میں ڈالتا ان کی نیاز کا کھانا پکواتا، اپنے بچوں کے نام کے تعزیے مسلمانوں کے گھروں سے اٹھواتا کچھ لوگ چھپ کر مسلمانوں کو بقول مرزا[2] قتیل عروس کے لیے روپیہ دیتا اور وہ کسی چشتیہ قادریہ یا سہروردیہ بزرگ کا عرس کرواتے تھے۔ بعض شاہ مدار کے نام کی چوٹی سروں پر رکھتے اور جب بچہ بڑا ہو جاتا تو اسے شاہ مدار کے مزار پر لے جا کر منڈواتے اور اس بچے کی موت سے بے خوف ہو جاتے۔ قتیل لکھتا

---

[1] سید احمد شہید۔ غلام رسول مہر کتاب منزل لاہور ۱۹۵۳ء ص ۱۶۷ [2] ہفت تماشا۔ مرزا قتیل ص ۱۰۱

ہے کہ رذیل طبقہ کے مسلمان جوق در جوق مکھ پور سیاہ جھنڈے اٹھائے ہوئے جاتے اور شاہ مدار کو رسولؐ اور ائمہ اسلام سے بھی بالاتر سمجھتے بلکہ خدا کے برابر پہنچا دیتے۔ شاہ مدار کے مرید (اودھ کے) گاؤں گاؤں اور قریہ قریہ میں موجود تھے۔ اور تقریباً ہر قریہ میں مداری فقیروں کے تکیے موجود تھے ان کے مزار کے مجاور ہندوؤں کو بتاتے کہ رام کنھیا اور بھوانی سب شاہ مدار ہی کے روپ ہیں اور مسلمانوں کو بتاتے کہ مرتضیٰ، حسن، حسین اور محمد سب شاہ مدار کے القاب ہیں، اسی طرح اودھ میں شیخ سدّو کی بڑی دھوم دھام تھی۔ ان کے بارے میں قتیل لکھتا ہے ــــ "بعض نچلے طبقہ کے مسلمان اور کچھ اس طرح کے ہندو شیخ سدو کی پرستش بھی کرتے ہیں ان کی نذر کے لیے زیادہ تر بکرا بکری ذبح کر کے پکائی جاتی ہے۔ یہ کھانا ہر شخص کو نہیں کھلاتے کیوں کہ جو ایک مرتبہ ان کی نذر کا کھانا کھالیتا اس کی گردن پر شیخ سدّو سوار ہو کر ہر سال اس سے نذر کا بکرا وصول کرتے، جو نذر کا بکرا نہیں چڑھاتا اس کا سر خود بخود چکرانے لگتا دونوں آنکھیں سرخ ہو جاتیں اور معدے میں درد ہونے لگتا۔ جب وہ نذر پوری کر دیتا تو بھلا چنگا ہو جاتا۔ چونکہ انسان کا واہمہ خلاق ہوتا ہے اس لیے ان اجلاف کا ایسے مصائب میں گرفتار ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں"[1]

دوسری طرف ہمارے صوفیا نے ہندو دیوتاؤں کو احترام کی نظر سے دیکھنا شروع کر دیا۔ کچھ لوگ تو سری کرشن جی اور رام چندر جی کو انبیاء کا درجہ دینے لگے۔ داراشکوہ کے دور ہی سے بیراگ و تصوف میں کچھ لوگوں کو فرق نہیں محسوس ہوتا تھا۔ مغل بادشاہ محمد شاہ بیراگیوں سے زبردست عقیدت رکھتا تھا۔ اور آخر میں وہ سوامی نارائن سنگھ کا جو شیونارائن سلسلہ کا بانی تھا مرید ہو گیا۔ یہ سوامی وحدت الوجود کا قائل تھا اور ہر فرقے کے لوگوں کو مرید کرتا تھا۔ اس زمانہ کے لوگ یکثرت چار ابر وصاف کراتے اور یوگیوں جیسی وضع اختیار کر لیتے تھے۔ بھگوان داس ہندی نے مرزا گرامی کے

---

[1] ہفت تماشا۔ مرزا قتیل۔ مکتبہ برہان دہلی ص ۱۰۷

بارے میں لکھا ہے ۔ "انھوں نے وسیع المشربی کا شیوہ اختیار کرلیا تھا ان کا ظاہری لباس صوفیا و مشائخ سے مشابہ تھا۔ لیکن ہندوستان کے قلندروں کی وضع میں زندگی گزارتے تھے۔ داڑھی مونچھ اور بھوؤں کو خیرباد کہا اور ہر مذہب و ملت کے لوگوں سے بڑی گرم جوشی سے ملتے تھے۔"[1]

اسی طرح اس عہد کے اور کئی اہل قلم اور شعرا کے بارے میں مذکور ہے کہ داڑھی مونچھ منڈا کر انھوں نے جوگیوں کی وضع اختیار کرلی تھی۔ غرض صوفیوں سربرآوردہ لوگوں اور بادشاہوں کے اس رویّے کے سبب سے مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ ہندو یوگیوں اور سنیاسیوں کو عزت کی نگاہ سے دیکھتا ان کو پاکیزہ خیال بے ریا اور تارک الدنیا خیال کرتا اور ان کی روحانیت میں یقین رکھتا۔ رفتہ رفتہ ہر اگیوں اور سنیاسیوں کے عقائد مسلم معاشرہ کے ایک حصہ میں نفوذ کر گئے اور کچھ لوگوں نے ان کی مصاحبت اختیار کرلی۔ عارف سبحانی نام کے ایک درویش مسجد میں عبادت اور مندر میں ڈنڈوت کرتے تھے۔ آج کے ہندوستان میں بھی ڈاکٹر محمد عمر کی رائے میں دو ایسے فرقے مسلمانوں میں پائے جاتے ہیں جن کے عقائد و اطوار پر سنیاسیوں اور جوگیوں کے اثرات دیکھے جاسکتے ہیں یہ ہیں مداریہ اور جلالیہ۔[2]

اس عہد میں تصوف اپنے دوسرے پہلو اور اپنے جزو خاص یعنی عشق کی تعلیم کے معاملے میں بھی صحیح ڈگر پر قائم نہ رہ سکا۔ بلکہ ایسے غلط راستوں پر چل نکلا جس کے اثرات سے تمدن میں مذموم افعال کی بنیاد پڑ گئی جیسا کہ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی رقم طراز ہیں:

"کم سواد صوفیوں کو حقیقت کی تلاش میں مجاز ملا اور یہ لوگ مجاز میں الجھ کر اسکو حقیقت سمجھ رہے تھے۔ اس طور پر ظاہر یا مظہر پر زیادہ زور دیا جانے لگا۔ حقیقت یا حق معدوم ہوگیا۔ اس ظاہر پرستی نے ہر چیز پر

---

[1] بحوالہ ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر۔ ڈاکٹر محمد عمر پبلیکیشنز ڈویژن دہلی ص ۵۷

[2] " " " " ص ۳۷

ظاہر پرستی کا رنگ چڑھا دیا۔ عقائد رسوم مذہب معاشرت اور معیشت سب پر مصنوعی و رسمی جذبات کا رنگ چڑھ گیا۔" [۱]

اس طرح عشق کی بوالعجبیاں ہمیں اٹھارویں صدی کی آخری دہائیوں میں دہلی میں بڑی مکروہ شکل میں نظر آتی ہیں۔ جبکہ لڑکوں سے عشق کرنا اور اس میں معشوق حقیقی کی جھلک دیکھنا ایک مشغلہ بن گیا۔ ہندوستانی معاشرہ میں یہ مرض ایران سے آیا تھا۔ جب اخلاقی قیود کے بندھن ڈھیلے پڑ گئے تو رندی و بوالہوسی پر عشق مجازی کا یہ غلاف چڑھانے کی بھی ضرورت باقی نہیں رہی اور سیدھے طوائف کے عشق کو عشقِ حقیقی کا ایک زینہ بنا لیا گیا۔ اس زوال آمادہ معاشرہ کے پاس اپنے گناہوں کی تاویل کے لیے اس سے اچھا اور کیا طریقہ ہو سکتا تھا۔ غرض تصوف اس دور کے لیے ایک خواب پریشاں کی مانند تھا جس کی ہر شخص اپنے اپنے حوصلہ اور ذوق کے مطابق تاویل کر رہا تھا۔ ڈاکٹر محمد حسن کی رائے صحیح ہے:۔

"ہر دور کو ایک فکری سہارے کی ضرورت ہوتی ہے ہر شخص کا ایک فلسفۂ حیات ہوتا ہے۔ خواہ شعوری یا نیم شعوری طور پر اس فلسفہ سے وہ اپنے اعمال کا جواز ڈھونڈھتا ہے۔ اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں تک کو صحیح اور ناگزیر قرار دیتا ہے۔ اس طرح اس دور کو اپنی رنگینی و سرمستی اور رندی کے لیے ایک فکری سہارے کی ضرورت تھی۔ یہ پناہ گاہ اس نے تصوف میں تلاش کر لی۔" [۲]

حاصل کلام یہ ہے کہ فرار کی یہ ذہنیت جو زندگی کے دیگر گوشوں میں اپنے لیے عافیت گاہیں تراش چکی تھی تصوف میں اپنی روحانی اور اخلاقی زندگی کے لیے ایک سہل اور آسان پناہ گاہ بنانے میں کامیاب ہو گئی۔

---

[۱] دہلی کا دبستانِ شاعری۔ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی فروغ اردو لکھنؤ ص ۳۹

[۲] دہلی کی شاعری کا فکری و تہذیبی پس منظر۔ ڈاکٹر محمد حسن دانش محل لکھنو ص ۹۱

لیکن یہ حقیقت بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ دربار کے حلقۂ اثر سے دور عوام اور علماء کا ایک طبقہ ان پناہ گاہوں کو اپنے لیے باعث ننگ تصور کرتا رہا۔ اس عہد میں علماء و شیوخ کی ایک معتدبہ تعداد حق و راستی پر قائم تھی۔ لکھنؤ، خیرآباد، کاکوری، ہردوئی، بہرائچ، سندیلہ، دلیہ، سلون، کچھوچھہ میں ایسے فقراء و صوفیا بھی موجود تھے جو مکر و ریا کا دام تزویر بچھانے کے بجائے شریعت کے اوامر و نواہی کی تبلیغ میں مصروف تھے اور ان کے طفیل میں عوام کا ایک بڑا طبقہ اودھ کے امراء و سربرآوردہ طبقہ کی ساری عیاشیوں اور رنگینیوں کے باوجود شریعت کی سادگی پر عمل کر رہا تھا اور عیش پرست طبقہ کی رنگ رلیاں اس پر اثر انداز نہ ہو سکی تھیں۔ وہ اپنے معاشی مفادات کو قربان کر کے، عسرت و تنگی کی زندگی گزار کر اور اپنی قناعت پسند اور سادہ زندگی سے معصیت کے اندھیروں میں روشنی کے مینار کی مانند جگمگا رہے تھے۔

اودھ کے اس ماحول میں شیعہ علماء کا ایک طبقہ بھی حق و راستی پر قائم تھا۔ یہ حضرات تصوف کے بالمقابل شریعت پر اصولی اعتبار سے زور دیتے تھے۔ خاص طور پر تصوف میں نفی خودی کے عنصر کے قائل نہ تھے۔ اور ترک اسباب و علائق دنیا کے بجائے شریعت پر قائم رہ کر دنیا کو برتنے کی تعلیم دیتے تھے۔ لیکن نوابین و بادشاہانِ اودھ کے عہد میں انھوں نے عوام سے شریعت پر عمل کرانے اور امراء و حکمراں کو اس کا پابند بنانے میں اپنی بے بسی محسوس کرتے ہوئے اپنی اس ذمہ داری سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور اوامر و نواہی کی تبلیغ و تلقین کی کوئی مہم نہ چلا سکے۔ آگے چل کر حکمرانوں کی مذہبی غلط کاریوں کو بھی انھوں نے نظر انداز کیا اور ان میں سے اکثر نے جلب منفعت کو اپنا مقصود حیات بنا لیا اور اسلام کی تبلیغ کے بجائے فقط شیعیت کی چند روایات پر بے پناہ زور دینے لگے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اودھ کے صوفیاء کے مزاروں پر اور عرسوں اور حال و قال کی محفلوں میں شیعہ حضرات شرکت نہیں کرتے تھے۔ قبر پرستی اور فقرا نوازی کا وہ انداز جو سنی عوام نے اختیار کر رکھا تھا اس سے یہ محفوظ تھے مگر ہندو مذہب کی روایات

رسوم کا ان پر اچھا خاصا اثر پڑا۔ انھوں نے بھی دھیرے دھیرے نذر و نیاز کی خاطر دوسروں کی طرح درگاہیں بنالیں اور انھی رسوم میں مبتلا ہو گئے جو اوروں میں رائج تھیں۔ اس کے علاوہ توہم پرستی وہ مرض تھا جس میں وہ دوسروں سے بڑھ چڑھ کر شریک تھے جنوں اور دیگر مابعد الطبعی مخلوقات پر بڑا پختہ عقیدہ ہو گیا نذر و نیاز گنڈے تعویز گھر گھر میں رائج ہو گئے۔ زندگی کے ہر موڑ پر ان مابعد الطبعی قوتوں سے امداد و استعانت طلب کی جانے لگی۔ دفع بلیات کے طرح طرح کے نسخے ایجاد ہوئے اور اچھے و برے شگون کا لحاظ کیا جانے لگا۔ مہینہ کے کچھ دن اور تاریخیں منحوس ہو گئیں ارواح خبیثہ، ارواح صالحہ دونوں کو خوش رکھنے کی کوشش کی جانے لگی۔ ہر گھرانے میں شادی کے موقع پر بابا فرید کا پوڑا (ایک کاغذ کے تھیلے میں شکر باندھ دیتے) ضرور جاتا تھا جس کے بغیر شادی کی تکمیل نہ ہوتی شادی کے موقع پر ہندوانہ رسوم شیعہ سنی سبھی میں رائج ہو گئیں مثلاً۔ لڑکے لڑکی کا زرد کپڑا پہنانا کلائی میں ریشمی کلاوہ باندھنا عقد سے فارغ ہونے تک دولھا کا ہاتھ میں لوہے کا ہتھیار پکڑے رہنا۔ دولہن کے گھر سے چق لے جانا وغیرہ۔

شیعہ حضرات نے حضرت علی کا دسترخوان بچھانا اور یہ تصور کر کے کہ وہ دسترخوان پر آ گئے ہیں ان کے دست مبارک کے نشانات ڈھونڈھنے شروع کر دینا چنانچہ قتیل لکھتا ہے:

"نذر کے کھانے پر فاتحہ دینے کا طریقہ تورانیوں میں اور ان کی اولاد میں رائج تھا۔ اب اماموں کے ان پیروؤں میں بھی رواج پا گیا ہے جو ایرانی الاصل ہیں[1]"۔

اٹھارویں صدی کے اودھ میں زندہ اور چلتے پھرتے پیروں سے زیادہ ان بزرگوں کی قبروں سے لوگوں کو عقیدت تھی جو اس دنیا سے جا چکے تھے ہر ہر طبقہ اور بستی میں کوئی نہ کوئی بزرگ اس علاقہ کی حفاظت اور دیکھ ریکھ کے لیے متعین تھے۔ ان کی قبر اس علاقہ میں مرجع خلائق بنی ہوئی تھی چنانچہ قتیل لکھتا ہے:

---

[1] ہفت تماشا۔ مرزا قتیل ص ۱۵۶

"ہر رقبہ میں کسی نہ کسی صوفی کی قبر بھی ضرور ہوتی ہے جنھیں مخدوم صاحب کہا جاتا ہے۔ اور اس ولایت کا والی سمجھا جاتا ہے یعنی اس قصبہ کی آبادی کو ان کے قدموں کی برکت سمجھتے ہیں اور ان کی کرامتوں کے دفتر محفلوں اور مجلسوں میں بیان کیے جاتے تھے۔"[1]

اودھ کے سنیوں نے اگر قبروں سے لو لگا رکھی تھی تو شیعوں کا یہ حال تھا کہ عزاداری کے مراسم کے دائرہ میں انھوں نے پورے مذہب اور اس کے جملہ تقاضوں کو محدود کر دیا تھا عزاداری کے مراسم ثقافتی حیثیت اختیار کر گئے تھے اودھ میں یہ اس قدر مقبول ہوئے کہ قریہ قریہ میں آبادی کا ہر طبقہ جس جوش و خروش سے ان میں حصہ لیتا تھا اور کسی تقریب میں نہ لیتا تھا۔ ڈاکٹر نیر مسعود کا خیال درست ہے کہ یہ مراسم اس عہد میں فروع مذاہب سے گزر کر اصول تمدن میں داخل ہو چکے تھے:۔

"فروع پر زور دینے والے اور غیر اہم اور غیر ضروری باتوں کو ضروری سمجھنے کا مرض اس حد تک عام ہو گیا تھا کہ مذہب کی بنیادی تعلیمات پس پشت ڈال دی گئی تھیں اور غیر مسلموں سے بہت سے امور میں مشابہت و مطابقت پیدا کر لی گئی تھی۔ چنانچہ مراد برکنے پر جناب سیدہ کی کہانی سنی جاتی جس طرح غیر مسلم اپنی آرزوؤں کی تکمیل پر ست نرائن کی کتھا سنتے ہیں ـــــ سوز خوانی کے لیے ہندوستانی موسیقی کی قدیم صنف دُھرپد کا انتخاب کیا گیا۔"[2]

غرض اس عہد کے اودھ میں ایران سے جو صوفیانہ سلسلے آئے ان کے مشاغل میں مرورِ ایام کے ساتھ طرح طرح کی آمیزشیں ہو گئی تھیں اور یہ اسلام کی سادہ تعلیمات سے بہت دور نکل گئے تھے۔ تصوف کے نام پر ہر طرح کی توہم پرستی جاری تھی اور یہ اصلاح کردار اور تزکیہ نفس کے بجائے چند رسوم و روایات کا مجموعہ بن گیا تھا۔ چنانچہ اس عہد کا جائزہ لیتے ہوئے ڈاکٹر آشیر وادی لال لکھتے ہیں:۔

"اپنے آسان اور واضح مذہبی اصولوں کے باوجود بھی وہ (مسلمان) پرانی یادگاروں

---

[1] ہفت تماشا۔ مرزا قتیل ص ۱۶۸ [2] رجب علی بیگ سرور۔ ڈاکٹر نیر مسعود، شعبہ اردو الہ آباد یونیورسٹی ص ۳۵

کی پوجا کرتے قبروں کی عزت کرتے اور سادھوؤں اور بے پڑھے لکھے مذہبی فقیروں کے آگے سرِ تسلیم خم کرتے۔ اودھ میں اپنی سب سے اہم زیارت گاہ بہرائچ کے قصبہ میں مسلمان ہر سال ہزاروں کی تعداد میں جمع ہوتے اور سالار مسعود کی قبر پر نذرانے چڑھاتے اور دنیاوی خواہشات کی تکمیل کے لیے ان سے استدعا کرتے۔"[1]

تقریباً یہی بات ڈاکٹر وحید مرزا بھی اس عہد پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس طرح کے صوفیوں قلندروں اور فقیروں کی بڑی تعداد کی اس عہد کے مسلم معاشرہ میں موجودگی اس بات کا ثبوت مہیا کرتی ہے کہ ہندوستان میں اسلام اپنے سادہ اور محتاط طریقِ عمل کو چھوڑ کر اور تکالیف شریعت کے سیدھے طریقے سے ہٹ کر رسوم و اوہام کا ایک مجموعہ بن گیا تھا جس میں مکروہات، توہمات اور پیر پرستی کا نہایت اہم رول تھا۔ یہ بات عام ہو گئی تھی کہ ہر آدمی کا اپنے لیے کسی روحانی پیشوا یا پیر سے رشتہ استوار کرنا ضروری ہے جس کے بارے میں عوام کا یہ خیال تھا کہ دنیا و عقبیٰ کی کامیابی کا انحصار اسی بات پر ہے۔"[2]

ایک انگریز خاتون مسز کنسلے بھی جو شجاع الدولہ کے عہد میں الہ آباد میں کچھ دن مقیم رہی اس عہد کے شمالی ہند کے مسلمانوں کی روحانی و مذہبی حالت پر روشنی ڈالتے ہوئے رقم طراز ہے:

"مسلمان بھی ہندوؤں کی طرح سائنس کے علوم سے نفرت کرتے تھے وہ اپنے سادہ اور عمل پر زور دینے والے مذہب کے باوجود درگاہوں، قبروں اور قدیم مذہبی یادگاروں کی پرستش کرتے تھے اور ہر طرح کے صوفیوں فقیروں کے آگے گردن جھکاتے تھے۔ ہزاروں کی تعداد میں بہرائچ اور اودھ کے دوسرے مزارات پر جاتے اور قیمتی اشیاء کے تحفے پیش کرتے تھے اور اپنے دنیاوی مقاصد کی تکمیل کے لیے مسعود

---

[1] اودھ کے دو نواب (ہندی) ڈاکٹر آشیر وادی لال شیولال اگروال کمپنی آگرہ ۱۹۵۷ء صفحہ ۲۷۹

[2] بحوالہ Medieval Indian Culture ایجوکیشنل پبلشرز آگرہ صفحہ ۲۳۰

غازی کی روح سے امداد طلب کرتے"۔

پیروں کی پرستش اور مزاروں اور خانقاہوں سے بے پناہ عقیدت اس دور میں عام تھی یہ رجحان صرف اودھ کے مسلمان عوام میں ہی نہیں بلکہ دہلی اور خود قلعہ معلیٰ کی فصیلوں میں موجود تھا۔ خود شاہانِ دہلی کی ضعیف الاعتقادی اس وقت شباب پر تھی۔ ایک واقعہ سے اس کا صحیح اندازہ ہو جائے گا جو ڈاکٹر محمد حسن نے وقائع اظفری کے حوالے سے نقل کیا ہے:

"وقائع اظفری میں مرزا علی بخت محمد ظہیر الدین اظفری نے جو شاہ عالم کے دور میں قلعہ معلیٰ میں قید تھے اور غلام قادر روہیلہ کے ہنگامہ کے بعد براہ لکھنؤ کرناٹک پہنچے قلعے کے اندر کے نقلی پیروں اور دھوکہ باز فقیروں کے متعدد واقعات لکھے ہیں جس سے اس دور کے صاحبان اقتدار کی ضعیف الاعتقادی پر روشنی پڑتی ہے اظفری نے ایک شاہ یقین کے قلعہ میں اثرات کے احوال لکھے ہیں اور انھوں نے جس جس طرح سے شہزادیوں کو بے وقوف بنایا ہے اس پر روشنی ڈالی ہے۔ مثلاً ایک جیونا بیگم کا واقعہ درج ہے جنھوں نے اپنے شہزادہ جواں بخت کے لکھنؤ چلے جانے پر پیروں فقیروں سے خود بھی وہاں پہنچنے کے لیے تعویذ گنڈے کرائے اس لیے کہ بیگم اور ان کے رشتہ دار قلعہ میں قید تھے۔ شاہ یقین نے اس معاملہ میں بیگم کو خوب بے وقوف بنایا اور یہ یقین دلایا کہ سال بھر کے اندر کسی دن موکلان غیبی کے ذریعہ جیونا بیگم کا پلنگ اٹھوا کر لکھنؤ بھیج دیا جائے گا۔ غرض مدت دراز تک جب بیگم کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوا اور شاہ یقین کو راز فاش ہونے کا اندیشہ ہوا تو وہ اچانک غائب ہو گئے"۔

ایک جیونا بیگم تک یہ کیفیت محدود نہ تھی بلکہ پورا معاشرہ انھیں توہمات کے برگ و بار کے سہارے جی رہا تھا۔ دہلی سے لکھنؤ تک گنڈوں تعویزوں منتوں مرادوں عرسوں قوالیوں اور دفع بلیات اور تکمیل خواہشات کے لیے نذر و نیاز اور اوراد و وظائف کے

دھوم دھام تھی۔ محنت و مشقت جدّ و جہد اور عرق ریزی سے لوگوں کا دل سرد تھا۔ عیش و عشرت کے سنہرے خوابوں سے لوگ مخمور رہنا چاہتے تھے اور جو آرزوئیں دست و بازو سے نہ پوری ہوتیں ان کے لیے غیبی طاقتوں پر انحصار کیا جاتا۔ مسائل کی گتھیوں کو عمل کے ناخن سے سلجھانے کے بجائے کرامات اور خوارق عادات کا سہارا تلاش کیا جاتا اور تصوف کے مرغزاروں میں اس طرح کی حسرتوں کی تکمیل کے لیے بڑے مواقع تھے۔ زندگی کے آلام سے فرار کی یہی آرزو انھیں طوائفوں کے عشرت کدوں میں لے جاتی اور اسی غرض سے وہ مکر و ریا کا جال بچھانے والے صوفیوں کی خانقاہوں میں حاضری دیتے۔ بقول خلیق نظامی "لوگ جس عقیدت سے خانقاہوں اور مزارات پر جاتے تھے اسی جوش اور ولولہ سے طوائفوں کی محفلوں میں شرکت کرتے تھے"۔ ان کی رندی اور مذہبیت ساتھ ساتھ چلتی۔ عیش کوشی زندہ دلی اور نشاط پرستی کی یہ روایت دربار سے بازار تک اور دہلی سے لکھنؤ تک ہر جگہ رائج تھی ہر طرف ایک ہی طرح کے مسائل درپیش تھے اور ان کا ایک طرح کا علاج ہر جگہ اختیار کیا گیا تھا۔ اگر لکھنؤ میں نوابین درگاہ حضرت عباس میں حاضری دیتے تھے تو بادشاہان دہلی صوفیا کی محفلوں میں دست بستہ جاتے محمد شاہ نے شاہ مبارک کو برہان الطریقت شاہ رمز کو فصیح البیان اور شاہ بڈھا کو برہان الہدایت کا خطاب دیا تھا۔ بادشاہ کے اس رنگ کو دیکھ کر امراء اور وزراء پر بھی بزرگوں سے منتیں مانگنے اور تعویذ اور گنڈے طلب کرنے کا شوق چھا گیا۔ اب جسے دیکھئے ولایت کے منصب کا دعویدار بننے لگا حتیٰ کہ مورخین کے بقول گاؤں کے بازار کے کاریگروں تک نے نقلی عمامے اور جبّے پہننے شروع کر دیئے تھے۔●●

اپنے معاونین سے

ادارہ کا اکاؤنٹ IDARA-E-TAHQEEQ-O-TASNEEF -e-ISLAMI کے نام سے ہے۔ براہ کرم اپنا چیک یا ڈرافٹ اسی نام سے بھیجیں، اس میں کسی لفظ کی کمی بیشی سے زحمت ہوتی ہے۔ امید ہے آپ کا تعاون ہمیں مستقل حاصل رہے گا۔ (مینجر)

حافظ کی شاعری

اسلامی نقطۂ نظر سے

(۲)

ڈاکٹر کبیر احمد جائسی علیگ

آٹھویں نکتہ میں احمد کسروی نے اس بات کا اظہار کیا ہے کہ حافظ کے بیشتر اشعار کا موضوع صوفیوں اور خرابا تیوں کی یہی کشمکش و کشاکش ہے۔ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ حافظ ریاکار صوفیوں اور زاہدوں سے مصروف پیکار رہے ہیں، کسروی کے نزدیک وہ لوگ غلطی پر ہیں کیوں کہ ان لوگوں کو اس کشاکش کا علم ہی نہیں ہے جو صوفیا اور خرابا تیوں کے درمیان برپا تھی یوں تو احمد کسروی کو اس بات کا اعتراف ہے کہ حافظ کے یہاں کہیں کہیں ریاکار صوفیوں کی تنبیہ بھی دکھائی دیتی ہے مگر ان کے کلام کا بیشتر حصہ جبریت، مستی و رندی، سادہ رُویوں سے عشق اور بے ناموسی کے موضوعات پر مشتمل ہے اور وہ اسی کی تعلیم دیتے ہیں ان کی یہ تعلیم ریاکار صوفیوں کی پیروی کرنے سے کہیں زیادہ بدتر ہے۔ احمد کسروی کے نزدیک حافظ کہیں کہیں خدا سے بھی گستاخی کر جاتے ہیں جو بدترین گناہ ہے۔ اسی سلسلۂ سخن میں احمد کسروی نے اپنی قوم کی اس عادت پر اظہارِ تاسف کیا ہے کہ جب وہ کسی کی تعریف کرتے ہیں تو اس کو جامع کمالات اور ہر فن مولا بنا کر پیش کرتے ہیں اور اگر کسی کی مخالفت کرتے ہیں تو دنیا کی کوئی بدی ایسی نہیں ہوتی جو اُس سے منسوب نہ کرتے ہوں۔ ایرانی قوم نے حافظ کی توصیف میں اسی ذہنیت کا مظاہرہ کیا ہے۔ وہ اس سلسلے میں مثال کے طور پر حافظ کا درج ذیل شعر لکھتے ہیں:۔

دوش دیدم کہ ملایک در میخانہ زدند خاکِ آدم بسرشتند و بہ پیمانہ زدند

پھر اس شعر پر تبصرہ کرتے ہوئے بتلاتے ہیں کہ یہ وہی خیال ہے جس کو خرابا تیوں کا گروہ بار بار دھراتا رہا ہے وہ بھی کہتا رہا ہے کہ جس وقت آدم کا پتلا بنانے کے لیے مٹی گوندھی گئی تو اُس میں تھوڑی سی شراب ملا دی گئی یہی وجہ ہے کہ ہم آدم کی اولادوں کے دلوں میں شراب کی محبت موجزن ہے۔ حافظ بھی اِسی مضمون کو دھرانا چاہتے ہیں۔ کسروی کو اس شعر کی ساخت اور انتخاب الفاظ پر بھی اعتراض ہے خاص طور سے "بہ پیمانہ زدند" کے الفاظ پر۔ کیونکہ پیمانہ ظرفِ شراب ہے، شراب نہیں اس لیے ان کے نزدیک یہ کہنا کہ "خاک آدم بسرشتند و بہ پیمانہ زدند" بے معنی ہے اِسی طرح کی چند مزید مثالیں پیش کرنے کے بعد انھوں نے بڑے سخت لہجے میں یہاں تک کہہ دیا ہے:۔

"ایں است اندازۂ یاوہ گوئی فیلسوفِ شیراز۔ اکنوں شما اگر از ہواداران حافظ بپرسید، خواہید دید کہ ایں شعر را کہ شاید صد بار خواندہ اند توجہی بہ معنایش نکردہ اند۔ کوردلان تنہا بنام آنکہ شعر حافظ است با صد لذت خواندہ و لی معنایش را نفہمیدہ اند"

(ص ۲۸ — ۲۹)

(شیراز کے فلسفی کی یاوہ گوئی کا اندازہ یہ ہے۔ اب اگر آپ حافظ کے معتقدوں سے پوچھیں تو آپ دیکھیں گے کہ اگرچہ انھوں نے اس شعر کو سیکڑوں بار پڑھا ہے لیکن انھوں نے اس کے معنی کی طرف کوئی توجہ نہیں دی ہے۔ اِن دلوں کے اندھوں نے صرف اس نام پر کہ یہ شعر حافظ کا ہے اس کو سیکڑوں بار لطف و لذت کے ساتھ پڑھا ہے مگر اس کے معنی نہیں سمجھے ہیں۔)

کسروی نے اپنے مقالے کے نویں نکتہ میں حافظ کی اُن تعلیمات کی ایک فہرست دی ہے جن کو وہ غلط (بد آموز) سمجھتے ہیں۔ اس فہرست کو پیش کرنے سے قبل انھوں نے اپنی اُسی بات کا اعادہ کیا ہے کہ حافظ اپنی شعر گوئی کے لیے جن علوم اور افکار و نظریات

سے مواد فراہم کرتے ہیں وہ ایک دوسرے کے برعکس و برخلاف ہیں یہی وجہ ہے کہ جب ہم حافظ کے اشعار کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو کبھی وہ خرابات کے روپ میں جلوہ گر نظر آتے ہیں تو کبھی صوفی کے۔ کبھی ایک مسلمان دکھلائی دیتے ہیں تو کبھی شاعر محض۔ قصہ مختصر حافظ خود نہیں جانتے کہ وہ کیا ہیں؟ چونکہ کوئی حقیقی و واقعی جذبہ ان کے دل میں موجزن نہیں ہوتا اس لیے ان کے اشعار اس قبیل کے ہوتے ہیں:

غافلست آنکو بشمشیر از تو می پیچید عنان — قند را لذت مگر نیکو نمی داند مگس
کویت از اشکم چو دریا گشت وی ترسم کباز — بر سر آیند ایں رفیقان سبکسار تو خس

ان کو نقل کرنے کے بعد سوال کرتے ہیں

"اینہا چہ معنائی میدارد۔ چرا باید کسی عمر با ایں سخنان پوچ بیہودہ بسر دہد"

(ان اشعار کے معنی کیا ہیں؟ کوئی شخص کیوں اپنی زندگی ان پوچ اور بیہودہ خیالات میں بسر کرے؟)

پھر انھوں نے واقعی و حقیقی شاعری اور شاعری برائے شاعری کے فرق کو چند جملوں میں واضح کرنے کی کوشش کی ہے بعد ازاں حافظ کی بدآموزیوں کی جو فہرست لکھی ہے وہ یوں ہے:۔

حافظ نے شراب کی گزاف آمیز توصیف کی ہے جس کو احمد کسروی سمجھنے سے قاصر ہیں کہ یہ تعریف و توصیف کس لیے ہے؟ حافظ اور ان کے قبیل کے دوسرے شعرا نے شراب کا ایک وصف یہ بیان کیا ہے کہ شراب سربستہ رازوں کو افشا کرتی ہے اور انسان کو جن چیزوں کا علم نہیں ہوتا ان کا علم مہیا کرتی ہے۔ شراب کی اس طرح کی ستائش کو کسروی نے یاوہ گوئی کا نام دیا ہے اور لکھا ہے کہ درج ذیل اشعار کو پڑھ کر اگر کوئی شخص حافظ کو دیوانہ اور یاوہ گو کہے تو بجا ہے۔

بیا ساقی آن آب آتش خواص — بمن دہ کہ تا یابم از غم خلاص
فریدوں صفت کاویانی علم — برافرازم از پشتئ جام جم

بیا ساقی این نکتہ بشنو زمی کہ یک نکتہ می بہ زد پیہیم کی

ان اشعار کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

"می توان باور کرد کہ نود در صد بادہ خوارانِ ایران فریب ایں شعر بائی حافظ و دیگراں را خوردہ اند و من نمی دانم ہوا داران حافظ ایں نادانی ہای او چہ می گویند و چہ بہانہ پیش می کشند[1]"

(اس بات پر یقین کیا جا سکتا ہے کہ ایران کے نوے فی صدی شراب خوروں نے حافظ اور ان کے قبیل کے دوسرے شعرا کے اس طرح کے اشعار سے دھوکا کھایا ہے۔ مجھ کو اس بات کا علم نہیں ہے کہ طرفداران حافظ ان کی ان نادانیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں اور اس کے لیے کیا وجہ جواز بیان کرتے ہیں (ص ۳۱)

احمد کسروی کے نزدیک حافظ کی دوسری غلط تعلیم اس دنیا کی لعنت و ملامت کرنا اور اس کو ہیچ و پوچ سمجھنا[2] ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ایک جماعت ایران میں ایسی بھی تھی جو نہ تو کوئی کام کرتی اور نہ ہی اپنا گھر بسا کر زندگی کی ذمہ داریوں کا بار اٹھاتی جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ یہ جماعت زندگی کی خوشیوں کی لذت سے بے بہرہ ہو جاتی۔ جب ان کی نظر اہلی زندگی گزارنے والوں اور دنیا کے لذائذ سے لطف و مسرت حاصل کرنے والوں پر پڑتی ہے تو وہ جل کر اس طرح کے اشعار کہنے لگتے جس سے دنیا کا ہیچ و پوچ ہونا لوگوں پر واضح ہو جائے :

حاصل کارگہ کون و مکاں این ہمہ نیست بادہ پیش آر کہ اسباب جہاں ایں ہمہ نیست
جہان و کار جہان جملہ ہیچ در ہیچ است ہزار بار من این نکتہ کردہ ام تحقیق

---

[1] ہوشیار از حافظ صہبا گسار جامش از زہر اجل سرمایہ دار
رہن ساقی خرقۂ پرہیز او می علاج ہول رستاخیز او (اقبال)

[2] تخم نخل آہ در کہسار کاشت طاقت پیکار با خرما نداشت
دعوی او نیست غیر از قال و قیل دست او کوتاہ و خرما بر نخیل

مجو درستیٔ عہد از جہان سست نہاد کہ این عجوزہ عروسِ ہزار داماد است

ان اشعار کی اصل روح پر تنقید کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے:

"حافظ اگر بہرہ ای خرد میداشت این می دانست کہ دراین جہان بیکار و بیشہ نتوان زیست۔ میدانست کہ در کنج میخانہ ہا نشستن و یاوہ سرودن و چشم بدست این شاہ و آن وزیر دوختن جہان را بخود زندان ساختن است، و این بود برای خود کاری یا پیشہ ای پیش می گرفت و نیازی بنکوہش از جہان پیدا نمی کرد۔

ہر چند این نکوہش ہا از جہان بسیار بی معنی است، آنان معنی جہان و زندگانی را نہ دانستہ بودند و نافہمانہ بہ سخن ہائے پرداختہ اند۔ ولی ہمان سخنانِ نافہمانۂ آنان در دلہا جامی گیرد و مایۂ کجی اندیشہ ہا میگردد و عزمہا را سست می گرداند۔ امروز یکی از انگیزہ ہائے بیدردیٔ ایرانیان ہمان سخنانست۔ در نزد خود جہان آن ارزش را نمی دہند کہ در راہش بکوشش و جانفشانی پردازند۔ از جہان ہمین اندازہ را می خواہند کہ خوراک و پوشاکی از ہر راہی کہ باشد بدست آورند و روز بگزرانند۔" (ص ۳۱-۳۲)

(حافظ اگر کچھ بھی عقل و خرد رکھتے تو اس بات سے واقف ہوتے کہ اس دنیا میں کوئی پیشہ اختیار کیے بغیر بیکار رہ کر زندگی نہیں گزاری جاسکتی، وہ اس بات سے بھی واقف ہوتے کہ شراب خانہ کے ایک گوشہ میں بیٹھے رہنا، لایعنی اشعار کہنا اور اپنی آنکھوں کو کبھی اس بادشاہ اور کبھی اُس وزیر کے ہاتھوں پر گاڑے رکھنا، دنیا کو اپنے لیے ایک قید خانہ بنانا ہے۔ اگر وہ اس حقیقت سے واقف ہوتے تو اپنے لیے کوئی کام یا پیشہ منتخب کرتے اور ان کو اس بات کی مطلق ضرورت نہ ہوتی کہ وہ اس دنیا کی اس طرح لعنت ملامت اور ہا کریں۔

ہر چند دنیا کی یہ لعنت ملامت انتہائی بے معنی ہے۔ یہ لوگ دنیا اور زندگی کی اصل و حقیقی معنوں کو نہ سمجھتے تھے (اس لیے) انھوں نے (اس سلسلے میں) احمقانہ باتیں کہی ہیں لیکن ان لوگوں کی یہی احمقانہ باتیں دلوں میں گھر کر لیتی ہیں جو کج اندیشیوں کا سبب بنتی ہیں اور ہمت و ولولہ کو سلا کر رکھ دیتی ہیں۔ آج کے ایرانیوں کی بے حسی کے محرکات میں سے ایک محرک ان لوگوں کی یہی باتیں ہیں۔ وہ دنیا کو وہ حیثیت نہیں دیتے کہ اس کی راہ میں کوشش و جانفشانی کے ساتھ لگ جائیں وہ دنیا سے صرف اس بات کی توقع رکھتے ہیں کہ ان کو کسی بھی طرح پیٹ بھرنے کے لیے کھانا اور تن ڈھانکنے کے لیے کپڑا مل جائے اور وہ اپنی زندگی کے دن پورے کر جائیں)

کسروی کو حافظ سے ایک شکایت یہ بھی ہے کہ وہ انسانوں کو بے حسی، سستی اور کاہلی کی تعلیم دیتے ہیں صرف یہی نہیں بلکہ وہ لوگوں کو گدائی اور بے آبروئی تک کی تعلیم دینے سے گریز نہیں کرتے حافظ کی ان باتوں کو وہ حافظ کی غلط تعلیمات میں شمار کرتے ہیں اور اپنے دعوے کی دلیل کے طور پر درج ذیل اشعار نقل کرتے ہیں:

غلام ہمت آنم کہ زیر چرخ کبود — زہر چہ رنگ تعلق بگیرد آزاد است

چو خواہد شود عالم از ما تہی — گدائی بسی بہ ز شاہنشہی

بخواری منگر ای منعم فقیران و ضعیفان را — کہ صدر مسند عزت گدائی رہ نشیں دارد

ان کے نزدیک حافظ کی چوتھی غلط تعلیم "جبریت" کی تبلیغ ہے۔ جس کو وہ طرح طرح سے اپنے اشعار میں پیش کیا کرتے ہیں۔ کسروی نے اس سلسلے میں حافظ کے صرف دو اشعار نقل کیے ہیں جو درج ذیل ہیں:

رضا بداده بده و ز جبین گره بگشائی — کہ بر من و تو در اختیار نگشاده است

گر رنج پیشت آید و گر راحت ای حکیم — نسبت مکن بغیر کہ ایں ہا خدا کند

اس سلسلے میں ان کا خیال یہ ہے کہ حافظ کی شاید ہی کوئی ایسی غزل ہو جس میں جبریت

کی تعلیم نہ دی گئی ہو کسروی نے اس تعلیم کو حافظ کی نادانی و نافہمی کا نام دیا ہے اور اس پر بڑے سخت الفاظ میں تنقید کی ہے۔

حافظ کی پانچویں غلط تعلیم یہ ہے کہ وہ اس خرد کو جو خدا کا گراں مایہ عطیہ ہے بے قیمت گردانتے ہیں مثلاً ان کے درج ذیل اشعار اسی قبیل کے ہیں:

قیاس کردم و تدبیر در رہ عشق — چو شبنم ست کہ در بحر میکند رقمی

مارا بہ منع عقل مترسان و می بیار — کایں شحنہ در ولایت ما ہیچ کارہ نیست

اس قبیل کے اشعار سے کسروی نے یہ نتیجہ برآمد کیا ہے کہ حافظ کے نزدیک اس دنیا میں نہ کوئی حقیقت ہے اور نہ ہی عقل و خرد سے کوئی فائدہ۔ اسی لیے ان کے اشعار میں درج بالا تمام جذبات در آئے ہیں۔

کسروی کو حافظ سے سب سے بڑی شکایت یہ ہے کہ وہ خدا سے زباں درازیاں کرتے ہیں اس سلسلے میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کو یہاں پورا کا پورا نقل کر دینا مناسب ہے۔

"شیخ ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت — آفریں بر نظر پاک خطا پوشش باد

یک حافظی کہ در یک گوشۂ میخانہ زندگی با پستی بسر می بردہ بخدا ایرادہای می گرفتہ شاہ یحیٰی از نامدترین فرماں روایان ایران بشمار است خاندان مظفری ہمہ شان خونخوار و نامرد و پیمان شکن و زینہار خوار می بودند۔ پدر میل بچشم پسر می کشید، پسر پدر را می کشت، برادر با برادر جنگ میکرد۔ آنگاہ شاہ یحیٰی در بیاں ایشاں از ہمگی بدتر و نامردتر بود کہ می توان گفت مایۂ نابودیٔ آن خاندان بیش از ہمہ ایں گردید یک چنیں فرماں روای بی ارجی را حافظ ستودہ میگوید:

تعظیم تو بر جان و خرد واجب و لازم — ہنگام تو بر کون و مکاں فایض و شامل

و باز در برابر آفریدگار بزرگ جہان گردن کشی نمودہ بزبان درازی ہا می پردازد۔ میگویند "حافظ فیلسوف بودہ" فیلسوف ہا نواقص کون را اظہار می کنند" میگویم، فیلسوف آن پستی را از خود نشاں نمی دہد کہ برائے چند دینار (وظیفہ)

یک شاہ یحییٰ را بستاید و بگوید:

روز ازل از کلک تو یک قطرہ سیاہی — بر روی مہ افتاد کہ شد حلّ مسایل
خورشید چو آں خال سیہ دید بدل گفت — ای کاش کہ من بودمی آں بندۂ مقبل

فیلسوف چناں نادانی از خود نشان نمی دہد:

ایں ہا زیانہای دیوانِ حافظ است۔ بماند آنکہ بی شرمانہ دم از امرد بازی می زند۔ بماند آنکہ صوفیگری و خراباتیگری و دیگر پندارہای بیہودہ را باشیوہ ترین زبانی بشعر آوردہ و دردلہا جایگزیں می گرداند (ص ۳۲-۳۴)

(ایک ایسا حافظ جس نے اپنی زندگی شراب خانہ کے ایک کونے میں بسر کی ہے، خداوند تعالیٰ پر اعتراض کرتا ہے۔ شاہ یحییٰ جو ایران کے وحشی ترین بادشاہوں میں شمار ہوتا ہے[1]۔ آل مظفر جو کہ تمام کے تمام وحشی، خونخوار پیمان شکن اور معاہدہ شکن تھے، باپ لڑکے کی آنکھ میں سلائی پھروا دیتا تھا، لڑکا باپ کو مار ڈالتا تھا، بھائی بھائی سے جنگ کرتا تھا۔ شاہ یحییٰ ان سب میں وحشی ترین اور بدترین بادشاہ تھا جس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس خاندان کے خاتمے کا سبب سب بادشاہوں سے زیادہ یہی شخص تھا۔ ایک ایسے بے قیمت بادشاہ کی تعریف کرتے ہوئے حافظ یہ کہتا ہے:

تعظیم تو بر جان و خرد واجب و لازم — انعام تو بر کون و مکاں فایض و شامل

لیکن اِس دنیا کے عظیم خالق کا مدمقابل بن کر گردن کشی بھی کرتا ہے اور زبان درازی بھی۔ لوگ کہتے ہیں کہ "حافظ فلسفی تھا اور فلسفی دنیا کے نقائص کو بیان کرتا ہے"۔ میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ فلسفی اس پستی کا مظاہرہ نہیں کرتا کہ صرف چند دیناروں کے لیے شاہ یحییٰ جیسے بادشاہ کی

---

[1] غالباً یہاں پر متن طبع اوّل کے مطابق نہیں شائع ہوا ہے۔

تعریف کرے اور کہے:

روز ازل از کلک تو یک قطرہ سیاہی — بر روی مہ افتاد کہ شد حلّ مسائل
خورشید چو آن خال سیہ دید بدل گفت — ای کاش کہ من بودمی آن بندۂ مقبل

فلسفی اس طرح کی احمقانہ باتیں نہیں کرتا۔ وہ اس بات پر قائم رہتا ہے کہ بے شرمانہ طور پر امرد بازی کا دم بھرے۔ تصوف، خرابا تیت اور اسی طرح کے دوسرے افکار و نظریات کو بہترین زبان میں شعر کے قالب میں ڈھال کر لوگوں کے دلوں میں ان کو نقش کر دے۔

اپنے اس نویں نکتہ میں کسروی نے حافظ پر جو فرد جرم عاید کی ہے وہ بڑی سنگین نوعیت کی ہے لیکن ادب کے ایک طالب علم کی حیثیت سے ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس مقام پر کسروی جذباتیت سے مغلوب ہو گئے ہیں۔ اگر انھوں نے ان نکات کی مزید تشریح کر دی ہوتی اور اپنی بات کو مزید مثالوں کے ذریعہ خالص علمی اور غیر جذباتی انداز میں پیش کرتے تو ان کی بات زیادہ مناسب اور مفید ہوتی۔ انداز بیان کی اس خامی کے باوجود کسروی نے حافظ کے جو اشعار پیش کیے ہیں ان کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ انھوں نے ان کا مطلب توڑ مروڑ کر پیش کیا ہے۔ ان اشعار کے الفاظ سے جو معنی برآمد ہوتے ہیں وہ ذہن و دماغ کو جھنجھوڑ کر رکھ دیتے ہیں اور قاری کو اس بات پر مجبور کرتے ہیں کہ وہ ایک بار پھر سے رک رک کر ٹھہر ٹھہر کر حافظ کے ایک ایک شعر کا مطالعہ کرے اور اس بات تک پہونچنے کی کوشش کرے کہ حافظ کی شاعری کس مقصد کا پیام دیتی ہے؟ اپنے لہجے کی درشتگی اور کرختگی کے باوجود کسروی اس بات میں کامیاب ہو جاتے ہیں کہ حافظ کے چہرے سے عقیدت کا نقاب اتر جائے اور ان کے اشعار پر مزید غور و خوض ہو غالباً ان کا اصل مقصد بھی یہی تھا۔

اپنے اس طویل مقالے کے آخری نکتہ میں کسروی نے اس بات سے بحث کی ہے کہ جب حافظ کا کلام ان نقائص سے بھرا پڑا ہے اور ان کی تعلیمات انسانی ضمیر کو زندہ درگور کر دیتی ہیں تو مستشرقین حافظ کے کلام کی اتنی تعریف و توصیف کیوں کرتے ہیں اپنے اس سوال کے جواب میں انھوں نے جو کچھ تحریر کیا ہے ہم درج ذیل

سطور میں اس کا خلاصہ اپنی زبان میں لکھتے ہیں:

اس سلسلے میں انھوں نے حافظ کی ایک مشہور غزل کے کئی اشعار نقل کر کے ان کی ژولیدہ بیانی اور معنی سے بے نیازی واضح کی ہے۔ انھوں نے ان اشعار کی تنقید میں جو انداز بیان اختیار کیا ہے وہ کلیم الدین احمد کے اندازِ بیان سے بہت ملتا جلتا ہے۔ پھر ایرانیوں کو مخاطب کر کے انھوں نے درخواست کی ہے کہ ایران کے لوگ اپنی عقل و فہم سے کام لے کر حافظ کے کلام کا جائزہ لیں اور اغیار کی عینک سے ان کو دیکھنے کی کوشش نہ کریں۔ حافظ کے اشعار میں جس جبریت کی تعلیم تقریباً ان کی ہر غزل میں ملتی ہے ایک بار پھر کسروی نے اس پر بڑے سخت الفاظ میں تنقید کی ہے اور ایران کے نامی گرامی ظالموں، قاتلوں اور بدمعاشوں کا نام لے لے کر انھوں نے دریافت کیا ہے کہ اگر یہ لوگ بھی یہی عذر کریں کہ ع در کوئی نیک نامی ما را گزر نہ دادند تو اس دنیا کا حشر کیا ہوگا۔

اس کے بعد انھوں نے مستشرقین پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ تمام کے لوگ سرزمین مشرق کے بدخواہ ہیں اور ان کی خواہش ہے کہ مشرق میں رہنے والے تمام افراد حافظ کی طرح ہو جائیں تاکہ یورپ اور امریکہ کے لوگ سارے دنیا پر چھائے رہیں مستشرقین یہ چاہتے ہیں کہ مشرق کے تمام لوگ حافظ اور خیام کی پیروی کرتے ہوئے کوشش اور تلاش کو ایک لاحاصل شے سمجھیں، ان کی یہ بھی خواہش ہے کہ مشرق کے افراد خرابا تیوں کی طرح دنیا کو ہیچ پوچ سمجھیں اور امروز کو غنیمت شمار کرتے ہوئے اپنے ماضی اور مستقبل پر مطلق غور نہ کریں تاکہ مغربی ممالک کے لوگ اپنی مشین سازی میں لگے رہیں، جنگی ساز و سامان تیار کرتے رہیں، اپنے فوجیوں کی تربیت کر کے ان کو فضا میں پرواز کرنا سکھائیں اور سرزمین مشرق کے لوگ حافظ، خیام اور سعدی بنے ہوئے اپنی زندگیوں کو قافیہ پیمائی میں گزار دیں۔ مستشرقین کا یہ رویہ صرف دیوانِ حافظ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر وہ چیز جو مشرقی ممالک کے لوگوں کو پس ماندہ تر بنا سکتی ہے ان چیزوں کو وہ سعدی، حافظ، خیام اور

مولانا روم کے دیوان سے، تصوف، خرابا تیت اور دیگر فرقوں کے افکار و آرا سے، سانپ پوجا، گائے پوجا، یوگا اور روضہ خوانی (ایران کی مجلس عزا) سے تلاش کر کر کے نکالیں ان کی دن دونی رات چوگنی ترویج و اشاعت میں مصروف رہیں۔

مستشرقین پر ان الفاظ میں تنقید کرنے کے بعد وہ ان ایرانیوں پر بھی تنقید کرتے ہیں جو مستشرقین کے آلۂ کار بنے ہوئے ہیں۔ کسروی کا خیال ہے کہ یہ ایرانی حضرات دیدہ و دانستہ صرف اپنے اس مفاد کے لیے کہ اچھا کھائیں، اچھا پئیں، موٹروں پر چلیں اور اپنی زندگی کے دن تفریح اور عیش و عشرت میں گزاریں، پوری ایرانی قوم کو گمراہ کر کے اپنے وحشی پن کا ثبوت دے رہے ہیں۔

کسروی کے خیال میں ایرانیوں کا ایک گروہ ایسا بھی ہے جو نادانستہ ان مستشرقین کا فریب خوردہ ہے وہ جب یہ دیکھتے ہیں کہ یورپ اور امریکہ کی مطبوعہ کتابوں میں حافظ و خیام کا نام بڑی ستائش و تکریم کے ساتھ درج ہے تو (محمد علی) فروغی، محمد قزوینی اور ڈاکٹر (قاسم) غنی جیسے لوگ دیوان حافظ کی ترتیب و اشاعت میں لگ جاتے ہیں ان کے اشعار کی شرحیں لکھتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ واقعی حافظ، سعدی مولانا روم، خیام اور ان کے قبیل کے دوسرے شعرا ایران کے نامی گرامی فرزند تھے۔

خاتمۂ کلام کے طور پر انھوں نے ایران کے اُن ادیبوں پر بڑے سخت الفاظ میں تنقید کی ہے جنھوں نے کسروی کے مقالے کے جوابات لکھے تھے ان کا خیال ہے کہ ان میں سے کسی نے اصل مسئلہ کو نہیں چھوا ہے اور کسروی نے حافظ کے کلام پر جو اعتراضات کیے ہیں ان کا جواب تو کسی نے نہیں دیا ہے البتہ حماقت کے کبریٰ و صغریٰ ضرور ملاتے رہے ہیں۔ کسروی کی یہ درشت تحریر ان الفاظ پر ختم ہوتی ہے۔

"مابد آموزی ہای شاعر را ــ از ستائش بادہ خواری، و پافشاری در جبر گیری، و بی ارج شمردن جہان، و پردہ دری در سادہ بازی و مانند این ہا کہ بریکی گناہ بزرگی از و وزیان بزرگی بتو دہ است۔ می شماریم و شعر ہای او را بگواہی یاد می کنیم۔ یکی از انان پاسخ دادہ چنین میگوید" شما حافظ را

از نظر اجتماع انتقاد کردہ اید حافظ کہ اجتماعی نیست، خودش میگوید من اجتماعی نیستم۔ او شاعر است" آدم درمی ماند کہ در برابر چنین گفتہ پوچ چہ بزبان آورد و چوں می اندیشد می بیند راستی اینان بیچارہ شدہ اند۔ راستی را نیروہای خداداد ایشاں تباہ گردیدہ و چارہ نمی بیند جز آنکہ بخاموشی گراید۔ درست مانند آنست کہ شما با توپ و تانک و شصت و تیر و آیروپلان بہ یک شہری یا دیہی حملہ برید و بہ بینید مردم آنجا با بادکنک بجلو شما می آیند کہ ناگزیر گردید دست باز نکردہ ہم چناں آرام بایستید"
(ص ۴۰)

(ہم شاعری کی غلط (بری) تعلیمات کی ـــ (یعنی) شراب نوشی کی تعریف جبریت کی مسلسل تبلیغ، دنیا کو بے قیمت سمجھنا اور نوخیزوں سے اظہار عشق و محبت، کی نشاندہی کرتے ہیں اور مثالوں کے ذریعہ اپنے دعوے کی دلیل پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر چیز شاعر کا گناہِ عظیم ہے اور عوام کو زبردست نقصان پہونچانے والی۔ اِن لوگوں (ہم کارانِ مستشرقین) میں سے ایک شخص اس کا جواب یوں دیتا ہے۔ "آپ نے حافظ پر سماجی نقطۂ نظر سے تنقید کی ہے۔ حافظ سماجی انسان نہیں ہیں وہ خود کہتے ہیں کہ میں سماجی انسان نہیں بلکہ شاعر ہوں" (یہ جواب سن کر) انسان حیران و پریشان ہو جاتا ہے کہ اس لایعنی اور احمقانہ بات کے جواب میں انسان کیا کہے۔ جب وہ اس بات پر غور و فکر کرتا ہے تو دیکھتا ہے کہ واقعی یہ لوگ عقل و فہم سے عاری ہیں اور واقعی ان کی خداداد قوتیں تباہ و برباد ہو گئی ہیں[1]۔ پھر انسان کے پاس بجز اس کے کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ اِن لوگوں کے جواب کے سلسلے میں خاموشی اختیار کرے۔ ان لوگوں کی مثال بالکل ایسی ہی ہے جیسے آپ توپ، ٹینک،

---

[1] اس جملہ کے متن میں "را" کا لفظ غالباً غلطی سے شائع ہو گیا ہے

مشین گن اور ہوائی جہاز کے ذریعے کسی شہر یا قصبہ پر حملہ کریں اور یہ دیکھیں کہ وہاں کے لوگ غبارہ لے کر آپ کے مدمقابل آ گئے ہیں۔ اس وقت ناگزیر ہو جائے گا کہ آپ مزید اپنا ہاتھ نہ اٹھائیں (یعنی حملہ نہ کریں) اور اطمینان وسکون کے ساتھ اپنی جگہ ڈٹے رہیں)

احمد کسروی تبریزی اپنے مخصوص مذہبی، ادبی، سیاسی اور سماجی افکار و آرا کی وجہ سے ایران میں ہمیشہ متنازع فیہ رہے اور ان کی پوری زندگی اپنے مخالفین پر وار کرنے اور ان کا وار سہنے میں گزری لیکن وہ جس بات کو حق سمجھتے اس کا اظہار برملا کر دیا کرتے اس حق گوئی کی انھوں نے یہ سزا پائی کہ ان کو گولی مار کر ہلاک کر دیا گیا۔ حافظ کے اشعار کے بارے میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اُس سے صد فی صد اتفاق کرنا تو مشکل ہے۔ تاہم انھوں نے خرابا تیت کا مختصر سا تعارف کرا کے اس بات کی جو نشاندہی کی ہے کہ خرابا تیت نے کس کس رنگ اور کس کس پہلو سے ایران کے مسلمانوں پر حملہ کیا ہے وہ خاص طور سے قابلِ غور ہے۔ ابھی ہندوستان تو کیا ایران میں بھی خرابا تیت کی ابتدا اور اس کی بتدریج نشوونما کے سلسلے میں کوئی کام نہیں ہوا ہے۔ احمد کسروی تبریزی کی یہ تحریر فارسی ادبیات کے طالب علموں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ وہ اس موضوع پر کام کریں اور یہ دیکھیں کہ خرابا تیوں کے نظریات اور افکار نے کس حد تک، کن کن پہلوؤں سے اور کس طرح حافظ کو متاثر کیا ہے تاکہ فارسی شاعری کے بہت سے ان علایم کی تفہیم ہمارے لیے آسان ہو جائے جن کی ہم بہت سی تعبیریں، تشریحیں اور توضیحیں کیا کرتے ہیں۔

محمد گل اندام کے نام سے منسوب دیوان حافظ کے دیباچے سے لے کر علی دشتی کی "نقشی از حافظ" تک، یعنی تقریباً چھ سو برسوں تک حافظ کی مخالفت میں اس طرح کی بات نہیں کی گئی جس طرح کی بات کسروی کی تحریر میں ملتی ہے۔ علامہ اقبال کے مکاتیب کے مطالعہ سے اس قدر ضرور معلوم ہوتا ہے کہ بیسویں صدی کے اوائل میں ایران سے ایک کتاب حافظ پر ایسی شائع ہوئی تھی جس میں حافظ کے کلام پر درشت الفاظ میں تنقید کی گئی تھی اس وقت وہ کتاب ہمارے پیش نظر نہیں ہے اس لیے ہم یہ عرض کرنے سے

قاصر ہیں کہ احمد کسروی تبریزی مذکورہ کتاب کے مصنف سے کس حد تک متاثر ہیں لیکن ہم یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ کسروی کی تحریر نے ایران کے دانش ور طبقہ کو یقیناً متاثر کیا ہے مثال کے طور پر ہم ایک کتاب کا خاص طور سے ذکر کریں گے جو ایران کے اسلامی انقلاب سے دو یا تین سال قبل، ایک ایرانی جلاوطن دانشور رضا براہینی تبریزی نے انگریزی زبان میں شائع کی تھی مذکورہ کتاب کا نام "The Crowned Cannibales" ہے۔ اس کتاب میں حافظ کی شاعری کا جس مخصوص اور منفرد انداز سے تجزیہ کیا گیا ہے وہ ہمارے مخصوص مطالعے کا مستحق ہے۔ (ختم شد)

محترم قارئین

سہ ماہی تحقیقات اسلامی کا بارہواں شمارہ آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ الحمدللہ کہ اس نے اس طرح تین سال مکمل کر لیے۔ اللہ کا شکر ہے کہ اسے چوٹی کے اصحاب فکر و اہل قلم کا تعاون حاصل ہے اور اس کا حلقہ اشاعت بھی وسیع ہو رہا ہے۔

اس دوران ہمیں اپنے محترم قارئین کے خطوط سے ان کے تاثرات معلوم ہوتے رہے ہیں بیشتر کا تقاضا یہ تھا کہ اس کی کتابت و طباعت کے معیار کو اور بہتر بنانا چاہیئے ہماری بھی ہر بار یہی خواہش رہی لیکن رسالہ کی مالی حالت اس میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔

کاغذ اور ساتھ ہی دوسری چیزوں کی گرانی کی وجہ سے سب ہی رسائل نے اپنی قیمت میں اضافہ کر دیا ہے اس وقت تحقیقات اسلامی کی ضخامت کے رسائل کی قیمت دس، بارہ روپے فی شمارہ ہے لیکن اب تک تحقیقات اسلامی کی قیمت میں کوئی اضافہ نہیں ہوا ہے۔

اب سوچا یہ جا رہا ہے کہ آئندہ سے آپ کا یہ پسندیدہ رسالہ آفسیٹ سے شائع ہوا کرے اس سے اس کی طباعت کا معیار بہت بلند ہو جائے گا اور موجودہ مواد کے مقابلے میں ڈیوڑھا مواد آپ کو ملے گا۔ آفسیٹ کی طباعت و کتابت میں موجودہ اخراجات میں کافی اضافہ ہو جائے گا اس کے پیش نظر ہم نے سوچا ہے کہ رسالہ کا سالانہ زر تعاون ۲۵ روپیہ اور ایک شمارہ کی قیمت ۷ روپیہ کر دی جائے اس سلسلے میں آپ حضرات کے مشوروں کی ضرورت ہے امید ہے ہمارے ساتھ آپ کا تعاون جاری رہے گا۔

منیجر

بحث و نظر

تکرار — قرآن کا ایک اہم اسلوب

(افکارِ فراہیؒ کا مطالعہ)

جناب عبید اللہ فہد فلاحی

قرآن کے ایک عام قاری کو اس کے مطالعہ کے دوران ایک الجھن یہ محسوس ہوتی ہے کہ اسے کتاب میں بظاہر کوئی منطقی ترتیب نظر نہیں آتی۔ قرآن کے صفحات میں وہ دیکھتا ہے کہ اعتقادی مسائل، اخلاقی ہدایات، شرعی احکام، دعوت و نصیحت، عبرت، تنقید و ملامت، تخویف و تبشیر، دلائل و شواہد، تاریخی قصے اور آثار کائنات وغیرہ کی طرف اشارے بار بار ایک دوسرے کے بعد آرہے ہیں اور ایک ہی مضمون کو مختلف طریقوں سے مختلف الفاظ میں دوہرایا جارہا ہے لیکن یہاں یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ قرآن کوئی فلسفیانہ کتاب نہیں ہے نہ وہ اس قسم کا تحقیقی مقالہ ہے جسے ایک ریسرچ اسکالر ڈاکٹریٹ کی ڈگری لینے کے لیے تیار کرتا ہے بلکہ یہ ایک دعوت اور ایک تحریک ہے جس کے مختلف مراحل اور تقاضوں کے مطابق اس کی آیات جستہ جستہ نازل ہوتی چلی گئی ہیں اور ہر مرحلے کی ضروری ہدایات اور احکامات نئے الفاظ، نئے اسلوب اور نئی آن بان سے نازل ہوتے رہے ہیں تاکہ ساری باتیں نہایت خوش گوار طریقے سے دلوں میں بیٹھ جائیں اور دعوت کی ایک ایک منزل اچھی طرح مستحکم ہوتی چلی جائے اور بنیادی عقائد اور اصول پہلے قدم سے آخری منزل تک کبھی نظروں سے اوجھل نہ ہونے پائیں بلکہ ان کا اعادہ اور تکرار دعوت کے ہر مرحلے میں ہوتی رہے۔[1]

---

[1] مقدمہ تفہیم القرآن، سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، یہی بات کسی قدر فرق کے ساتھ مصطفیٰ صادق رافعی نے بھی کہی ہے دیکھئے تفصیل کے لیے: اعجاز القرآن والبلاغۃ النبویۃ ۱۹۶۹ء صـ ۲۰۰ — ۲۱۹

جو لوگ قرآن کے اس انداز سے ناواقف ہیں وہ اس کی ادبی نزاکتوں اور معنوی گہرائیوں تک نہیں پہونچ پاتے اور انھیں قرآن میں بس تکرار ہی تکرار نظر آتی ہے۔[۲] حالانکہ قرآن تکرار محض سے پاک ہے اور قرآن پر تدبر کرنے والے جانتے ہیں کہ مضامین کی یہ تکرار مختلف پیش وعقب اور لواحق وتضمنات کے ساتھ اس لیے ہوتی ہے تاکہ اس کی بات ہر طالب ہدایت کے ذہن نشین ہو جائے اور منکرین حق کے لیے قیل وقال کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے۔

مثال کے طور پر سورہ قمر کو لیجیے۔ اس میں مندرجہ ذیل دو آیات ٹیپ کے بند کے طور پر ہر سرگزشت کے بعد بار بار آئی ہیں

فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ	پس میرا عذاب اور میرا ڈرانا کیسا
نُذُرِ ۝ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ	ہوا اور ہم نے قرآن کو تذکیر کے لیے
لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ ۝	آسان کر دیا ہے تو ہے
(۱۶، ۱۷)	کوئی یاد دہانی حاصل کرنے والا۔[۳]

---

[۲] دی نیو انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا کا مصنف لکھتا ہے: ..... "اس طرح قرآن اکثر یہ تاثر دیتا ہے کہ وہ کسی قدر الل ٹپ انداز میں مرتب کیا گیا ہے (By a rather haphazard method of composition) اور اس احساس کو اس حقیقت سے مزید تقویت ملتی ہے کہ مختلف محبوب اور دل نشیں جملے جیسے وَلٰكِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ، اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ، وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ وغیرہ سیاق وسباق سے بہت کم تعلق رکھتے ہیں یا بالکل ہی متعلق نہیں ہوتے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھیں محض صوتی آہنگ کے لیے مربوط کر دیا گیا" (جلد ۱۵ ص ۱۹۶) اسلام سے متعلق اس طرح کی غلطیوں سے یہ انسائیکلوپیڈیا پُر ہے۔ خاص طور سے قرآن پر اس کا جو آرٹیکل ہے وہ جا بجا نہ صرف اس کے تعصب بلکہ اس کی جہالت کا بھی مظہر ہے۔

[۳] اس آیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ قرآن محض ایک سطحی کتاب ہے جس کے اندر کوئی دقائق و غوامض نہیں۔ اُس علیم وخبیر کے کلام کی نسبت ایسا گمان کیونکر کیا جا سکتا ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ان آیات کے بار بار وارد ہونے سے کس کے ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ یہ تکرار محض ہے حالانکہ موقع و محل پر غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ ہر سرگزشت کے

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) کیا یہ فرض کرلیا جائے کہ جب اللہ بندوں سے کلام کرتا ہے تو معاذ اللہ اپنے غیر متناہی علوم سے کورا ہو جاتا ہے۔ یقیناً اس کے کلام میں وہ حقائق اور باریکیاں ہوں گی جن کا کسی دوسرے کلام میں تلاش کرنا بیکار ہے اسی لیے حدیث میں آیا ہے کہ لا تنقضی عجائبہٗ (قرآن کے عجائب و اسرار کبھی ختم ہونے والے نہیں علمائے امت اور حکمائے ملت نے اس کتاب کے دقائق و اسرار کا پتہ لگانے اور ہزارہا احکام مستنبط کرنے میں عمریں صرف کردیں تب بھی اس کی آخری تہ تک نہیں پہونچ سکے۔
(علامہ شبیر احمد عثمانی حاشیہ سورہ قمر صد ۶۸۶)

اسی طرح تیسیر للذکر سے تیسیر للاستنباط بھی لازم نہیں آتا۔ اس کا سیدھا سا مطلب یہ ہے کہ ترغیب و ترہیب کے متعلق قرآن میں جو مضامین ہیں وہ نہایت جلی ہیں اور وجوہ استنباط کا دقیق ہونا تو خود ظاہر ہے۔ (مولانا اشرف علی تھانوی/مکمل بیان القرآن جلد ۱۱ ص ۸۲، آیت مذکورہ کا فائدہ)

تیسر قرآن کے وہ نمایاں پہلو جو خود قرآن میں مذکور ہیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ یہ کتاب عربی مبین میں نازل ہوئی ہے یعنی قریش کی فصیح و بلیغ لکسانی زبان میں اسکا نزول ہوا ہے۔

۲۔ یہ کتاب بالتدریج نجماً نجماً نازل ہوئی ہے تاکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بالتدریج اس کو سنائیں اور سکھائیں اور اس کی تعلیمات اچھی طرح ہضم کریں۔ اگر پورا قرآن بیک دفعہ نازل کردیا جاتا تو یہ چیز تیسیر القرآن کے منافی ہوتی (بنی اسرائیل: ۱۰۶)

۳۔ قرآن کی تمام بنیادی تعلیمات پہلے گٹھے ہوئے الفاظ اور فقروں اور چھوٹی چھوٹی جامع اور محکم سورتوں کی شکل میں نازل ہوئیں پھر جب لوگ مانوس ہوگئے تو اللہ نے ان محکم فقروں کی وضاحت فرمائی (ہود: ۱)

۴۔ قرآن نے تصریف آیات سے خاصا کام لیا ہے۔ ایک ہی بات گوناگوں پہلوؤں سے مختلف شکلوں، مختلف سوابق و لواحق اور تنے اطراف و جوانب کے ساتھ بیان ہوئی ہے تاکہ قاری کے دل میں وہ بات اچھی طرح بیٹھ جائے (اعراف: ۵۸) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بعد ان آیات کا تذکرہ اس لیے کیا گیا ہے تاکہ مخاطب بیدار ہو جائے، سرگزشت سے نصیحت حاصل کرے اور قرآن کے مقصد نزول پر اس کی نگاہ جمی رہے۔ اس آیت سے پہلے یہ بات ارشاد ہوئی ہے کہ پیغمبر جس عذاب سے تمہیں آگاہ کر رہے ہیں وہ ایک امر شدنی ہے۔ آفاق و انفس سب اس کے گواہ ہیں۔ رسولوں اور ان کی قوموں کی تاریخ اس کی شاہد ہے لیکن تم مچل رہے ہو کہ جب اس عذاب کی نشانی دیکھ لو گے تب مانو گے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری تعلیم و تذکیر کے لیے قرآن اتارا ہے جو ہر پہلو سے اس مقصد کے لیے جملہ لوازم سے آراستہ ہے تو آخر اس عظیم نعمت سے کیوں فائدہ نہیں اٹھاتے؟ عذاب کے تازیانے ہی کے لیے کیوں بے قرار ہو؟[٥]

مثال کے طور پر اسی سورہ میں قوم نوح کے عبرتناک انجام کی تاریخ دوہرائی گئی اور جہاں یہ داستان ختم ہوئی وہیں یہ آیت فٹ کر دی گئی۔ اسی طرح قوم عاد کی تکذیب اور اس کے نتیجے میں ان کی تباہی پر تبصرہ کیا گیا اور آخر میں بطور ترجیع یہ آیت پھر دوہرا دی گئی (۲۱، ۲۲) اسی طرح قوم ثمود، قوم لوط وغیرہ کا تذکرہ ہوا ہے اور اس کے بعد ہی یہ آیت آگئی ہے جو تنبیہ و تذکیر کے لیے نہایت موزوں ہے۔ اسی طرح سورہ مرسلات کا مطالعہ کیجئے۔ اس میں مندرجہ ذیل آیت دس بار وارد ہوئی ہے:

وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ (۱۵) تباہی ہے اس دن جھٹلانے والوں کی

یہاں خطاب ان ضدی اور ہٹ دھرم لوگوں سے ہے جو ایک واضح حقیقت کو

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) ۵۔ قرآن مکی اور مدنی سورتوں پر مشتمل سات گروپ میں منقسم ہے۔ یہ ساتوں گروپ مل کر قرآن عظیم کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ ہر گروپ میں مطالب مشترک بھی ہیں اور فی الجملہ ایک دوسرے سے ممتاز بھی۔

تفصیل کے لیے دیکھئے تدبر قرآن، امین احسن اصلاحی مکتبہ چراغ راہ کراچی ۱۹۵۱ء ص ۹۶ ــ ۱۷۱، علامہ حمید الدین فراہی / دیباچہ تفسیر سورہ اخلاص۔

٦ زمخشری، الکشاف جلد ۴ ص: ۳۴۹، سن طباعت ۱۹۵۳ء

محض انانیت اور مکابرت کی وجہ سے جھٹلانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے کان اور آنکھیں کھولنے کے لیے ضروری تھا کہ صرف دلائل بیان کرنے پر اکتفا نہ کیا جائے بلکہ ہر دلیل کے بعد بطور تنبیہ ان کے جرم اور انجام سے ان کو آگاہ بھی کر دیا جائے۔ اگر مخاطب کے اس مزاج کی رعایت ملحوظ نہ رکھی جائے تو جس طرح مریض کے مزاج سے ناواقف معالج کی دوا بے اثر ہو کر رہ جاتی ہے اسی طرح مخاطب کے مزاج سے ناآشنائی کی وجہ سے نعوذ باللہ کلام خداوندی بھی بے اثر ہو کر رہ جاتا۔ اس سورہ میں ہر دلیل کے بعد اس مختصر ترین جملے کے ذریعہ منکرین آخرت کو زبردست دھمکی دی ہے۔ اس اختصار و ابہام کے اندر جو ہولناکی مضمر ہے وہ بڑی سے بڑی تفصیل کے اندر بھی نہیں سما سکتی۔[۵]

اس سورہ میں پہلی ترجیع فطرت کے عام احوال و معاملات سے استدلال کے لیے استعمال کی گئی ہے پہلے ہواؤں کے تصرفات سے استدلال کیا ہے کہ منکرین حق کو اپنی قوت و سطوت پر نازاں نہ ہونا چاہیے اللہ عذاب لانا چاہے تو اسے کوئی بڑا اہتمام نہیں کرنا ہے۔ ہوا جو بارش لاتی ہے، اسی میں ذرا سے تصرف سے چشم زدن میں انسانی آبادی کا نام و نشان مٹ سکتا ہے۔ پھر قیامت کے ہلچل کی تصویر بیان کی ہے اور آخر میں ترجیع کے بند کے ذریعہ منکرین و مکذبین کو ان کے انجام سے بھی ڈرا دیا گیا ہے۔

اس کے بعد کلام نے اپنا رخ بدل دیا ہے اور آفاق سے استدلال کرتے ہوئے گزرے ہوئے واقعات، تاریخ کے آثار اور آزمائی ہوئی سنت اللہ سے شہادت پیش کی گئی ہے۔ اور پچھلی قوموں کی تباہی و ہولناکی بیان کر کے ترجیع کی آیت دوبارہ لا کر منکرین حق کو ان کے اپنے انجام سے ڈرا دیا گیا ہے۔

اس کے بعد انفسی دلیل دی گئی ہے۔ اور انسان کی خلقت کے مختلف مراحل بیان کر کے منکرین کو دعوت فکر دی گئی ہے اس کے بعد وہی آیت ترجیع ہے اور اس

---

[۵] دیکھئے تفسیر ابن کثیر ۴/۴۶۰ (عیسیٰ الحلبی ایڈیشن) سید قطب، فی ظلال القرآن ۲۹/۲۳۴

کا موقع یہ ہے کہ دوبارہ پیدا کیے جانے پر جو شبہات وارد کیے جا رہے ہیں ان کی تردید کے لیے تو خود ان کی خلقت ہی کافی ہے۔ ایک دن وہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے اور وہ جھٹلانے والوں کے لیے بڑی ہی خرابی کا دن ہوگا۔

پھر کائنات سے استدلال کیا گیا ہے اور انسان کی پرورش و پرداخت کے اہتمام کے ذریعہ جزا و سزا پر دلیل فراہم کی گئی ہے اور پھر آیتِ ترجیع۔ اس طرح پوری سورہ میں ہر جگہ ترجیع کی یہ آیت خاص مفہوم رکھتی ہے۔

اسی طرح سورہ رحمٰن کو پڑھیے اور مندرجہ ذیل آیت کی ترجیع پر غور کیجئے

فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۱۳) تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کو جھٹلاؤ گے

یہاں آپ دیکھیں گے کہ اس سورہ کی ایک ایک ترجیع اپنے محل میں اس طرح جڑی ہوئی ہے جس طرح انگشتری میں نگینہ ہوتا ہے۔ یہاں منکرینِ حق کو ایک نئے اور اچھوتے اسلوب میں یہ سمجھایا ہے کہ یہ اللہ کی رحمانیت ہے کہ اس نے تمہاری تعلیم کے لیے قرآن اتارا تمہاری فطرت کا تقاضا یہ تھا کہ اس پر لبیک کہتے اور عذاب کے ڈنڈے کا انتظار کرنے کے بجائے اس سے ہدایت حاصل کرتے لیکن یہ تمہاری کتنی بدبختی ہے کہ تم اس نعمت سے فائدہ اٹھانے کے بجائے کوئی نئی نشانی دیکھنے کے لیے مچل رہے ہو۔ اگر کوئی نشانی ہی مطلوب ہے تو آسمان و زمین اور آفاق و انفس کی نشانیوں پر کیوں غور نہیں کرتے جو ہر روز تمہارے مشاہدے میں آتی ہیں اور تمہیں انہی حقائق کا درس دیتی ہیں جن کی دعوت قرآن دے رہا ہے۔ ان نشانیوں کی موجودگی میں کسی نئی نشانی کی کیا ضرورت ہے؟ اس کے بعد آسمان و زمین کی ایک ایک نشانی پر انگلی رکھ کر توجہ دلائی ہے کہ یہ نشانیاں نہیں ہیں تو کیا ہیں، آخر اپنے رب کی کن کن نشانیوں کو جھٹلاتے رہو گے؟

مثال کے طور پر اس سورہ کی پہلی ترجیع منعم کی شکر گزاری اور اس کے حقوق کی ادائگی پر ابھارتی ہے اور جو لوگ تکذیب پر تلے ہوئے ہیں ان کی سرزنش کرتی ہے کہ ہر قدم پر تمہارے سامنے تمہارے رب کی وہ نعمتیں موجود ہیں جو تمہیں مسئولیت کا احساس دلا رہی ہیں لیکن تم انکار کیے جا رہے ہو تو اس کی کن کن عنایتوں کی تکذیب کرو گے؟

دوسری ترجیع میں (۱۴—۱۶) انسانی خلقت کے مختلف مراحل سے جزا و سزا پر استدلال

کیا گیا ہے کہ جس طرح اس نے پہلی بار تم کو پیدا کیا اسی طرح دوبارہ پیدا کرے گا۔ تم اپنی خلقت اوّل کی تردید اور انکار نہیں کر سکتے اسی طرح خلقت ثانی سے انکار کی بھی تمہارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔

تیسری ترجیع میں (۱۷-۱۸) خدا کی عظمت و شان کے حوالے سے دلیل فراہم کی گئی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جس خدا کی عظمت و شان کا حال یہ ہے کہ مشرق و مغرب سب اس کے زیر نگیں ہیں اگر اس کے اندار کو ہوائی سمجھتے ہو تو آخر اس کی کن کن عظمتوں کا انکار کرو گے؟

چوتھی ترجیع اضداد کے توافق کے پہلو سے توحید کی دلیل فراہم کر رہی ہے اور منکرین کو متنبہ کر رہی ہے کہ اگر ان روشن شواہد کے بعد بھی تم یہ سمجھتے ہو کہ تمہارے دیوی دیوتا خدا کی پکڑ سے تم کو بچا لیں گے تو آخر اپنے رب کی کن کن نشانیوں کو جھٹلاؤ گے؟ اسی طرح پوری سورہ میں ہر ترجیع اپنے موقع و محل میں فٹ ہے اور ہر نئی دلیل کے بعد تذکیر و تنبیہ اور سرزنش کر رہی ہے۔

یہی حال سورہ شعراء کا ہے۔ اس میں بطور ترجیع آٹھ بار یہ آیات وارد ہوئی ہیں:

اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیَةً ؕ وَمَا كَانَ	اس میں بے شک بہت بڑی نشانی
اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ۝ وَاِنَّ	ہے لیکن ان میں سے اکثر ایمان لانے
رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِیْزُ الرَّحِیْمُ ۝	والے نہیں ہیں اور بے شک تمہارا
(۸-۹)	رب غالب بھی ہے مہربان بھی۔

یہاں ہر سرگزشت کے بعد ان آیات کے دوہرانے کا مقصد یہ ہے کہ منکرین نبوت کو تنبیہ کی جائے اور ہر واقعہ یاد دلا کر یہ حقیقت ان کے ذہنوں میں بٹھا دی جائے کہ رسولوں اور ان کے مکذبین کی تاریخ اور اس باب میں سنت الٰہی وہ ہے جو بیان ہوئی اس لیے ان لوگوں کی تقلید کرنے سے بچیں جو خدا کے عذاب میں گرفتار ہوئے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ان سرکشوں کو جب چاہے پکڑ سکتا ہے وہ عزیز ہے لیکن وہ ان کو توبہ و اصلاح کے لیے مہلت دیتا ہے اس لیے کہ وہ رحیم بھی ہے[۱]۔

---

[۱] تفصیل کے لیے دیکھئے، محمود عبدالوہاب، القرآن وعلم النفس ۱۹۶۲ء ص: ۱۰۸-۹۵

اسی طرح انسان کی ناشکری اور کفران نعمت پر قرآن میں بار بار تعجب اور افسوس کا اظہار کیا گیا ہے لیکن ہر جگہ ایک نیا مفہوم، جدید اسلوب اور اچھوتا طرز بیان ہے جو مقصد کی توضیح کے لیے نئے نئے گوشوں اور سمتوں کو اجاگر کرتا ہے۔ مثال کے طور پر سورہ یونس اور سورہ زمر کی دو آیات کا تقابل کیجئے اور دیکھئے کہ تکرار کے اس اسلوب نے کیا کیا جدتیں پیدا کی ہیں اور دونوں میں کس قدر فرق موجود ہے:

سورہ یونس میں فرمایا

وَإِذَا مَسَّ الْإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُ ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝ (۱۲)

اور انسان کا یہ حال ہے کہ جب اس کو کوئی تکلیف پہونچتی ہے تب تو لیٹے بیٹھے یا کھڑے ہم کو پکارتا ہے پھر جب ہم اس کی تکلیف دور کر دیتے ہیں تو اس طرح چل دیتا ہے گویا کسی تکلیف کے لیے جو اس کو پہنچی، اس نے ہم کو پکارا ہی نہیں تھا۔ اسی طرح حدود سے تجاوز کرنے والوں کی نگاہوں میں ان کے اعمال کھبا دیے گئے ہیں۔

یہی مضمون سورہ زمر میں اس طرح بیان ہوا ہے:

وَإِذَا مَسَّ الْإِنسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِن قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلَّ

اور جب انسان کو کوئی مصیبت پہنچتی ہے تو وہ اپنے رب کو پکارتا ہے اس کی طرف متوجہ ہو کر، پھر جب وہ اپنی طرف سے اس کو فضل بخش دیتا ہے تو وہ اس چیز کو بھول جاتا ہے جس کے لیے پہلے پکارتا رہا

عَنْ سَبِيْلِهٖ ۭ قُلْ	تھا اور اللہ کے شریک ٹھہرانے لگتا
تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيْلًا	ہے کہ اس کی راہ سے لوگوں کو گمراہ
اِنَّكَ مِنْ اَصْحٰبِ	کرے۔ کہدو اپنے کفر کے ساتھ کچھ
النَّارِ ۝	دنوں بہرہ مند ہولو، تم دوزخ والوں
(۸)	میں سے بننے والے ہو۔

یہ دونوں آیات ایک ہی مضمون کو بیان کرنے کے لیے وارد ہوئی ہیں اور بظاہر ان میں تکرار ہے لیکن مندرجہ ذیل نکات پر غور کریں تو آپ دیکھیں گے کہ دونوں میں لفظی و معنوی اعتبار سے کتنا فرق ہے:

۱۔ سورہ یونس کی مندرجہ بالا آیت اس آیت کے بعد واقع ہوئی ہے۔

وَلَوْ يُعَجِّلُ اللّٰهُ لِلنَّاسِ	اگر اللہ لوگوں کے لیے عذاب کے
الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ	معاملے میں ویسی ہی سبقت کرنے والا
لَقُضِيَ اِلَيْهِمْ اَجَلُهُمْ ۭ	ہوتا جس طرح وہ ان کے ساتھ رحمت
	میں سبقت کرتا ہے تو ان کی مدت
	تمام کردی گئی ہوتی۔

پھر گفتگو کا رخ اس جانب مڑ گیا ہے کہ عذاب کے لیے جلدی مچانے کا معاملہ تو دور کی بات ہے خود مطالبۂ عذاب انسان کی طبیعت اور اس کے مزاج کے خلاف ہے کیونکہ جب اسے تکلیف لاحق ہوتی ہے اور وہ پریشانیوں میں گھر جاتا ہے تو اپنے خدا ہی کو پکارتا ہے۔ اس لیے جو لوگ عذاب کے لیے جلدی مچائے ہوئے ہیں وہ اپنے مطالبے میں صادق نہیں ہیں کیونکہ یہ ان کی فطرتِ تخلیق کے خلاف ہے۔

اس کے بالمقابل آخر الذکر آیت کا موقع و محل الگ ہے۔ یہاں زیرِ بحث آیت مندرجہ ذیل آیت کے بعد وارد ہوئی ہے:

اِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ	اگر تم ناشکری کرو گے تو خدا تم سے
غَنِيٌّ عَنْكُمْ ۚ وَلَا يَرْضٰى	بے نیاز ہے اور وہ اپنے بندوں کے لیے

لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ۚ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ۖ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرَىٰ ۗ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۚ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ۝ (٧)

ناشکری کا رویہ پسند نہیں کرتا اور اگر تم اس کے شکرگزار رہو گے تو اس کو پسند کرے گا اور کوئی جان کسی دوسری جان کا بوجھ نہیں اٹھائے گی پھر تمہارے رب ہی کی طرف تمہاری واپسی ہے تو وہ تمہیں ان کاموں سے آگاہ کرے گا جو تم کرتے رہے ہو۔ وہ سینوں کے بھیدوں سے بھی باخبر ہے۔

یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے کفر و شرک سے بے نیاز ہے وہ تمہارا محتاج نہیں ہے بلکہ تمہی اس کے محتاج ہو اگر تم اس کے شکرگزار رہو گے تو وہ اس کو پسند فرمائے گا اور اگر ناشکری کرو گے تو اس کا نتیجہ بھی دیکھ لو گے لیکن جب تمہیں کوئی مصیبت پہونچتی ہے تب تو بڑے تضرع اور انابت کے ساتھ خدا سے فریاد کرتے ہو لیکن جب خدا اپنے فضل سے اس مصیبت کو دور کر دیتا ہے تو مصیبت کو بھول کر خدا کے بخشے ہوئے فضل میں دوسروں کو شامل کر لیتے ہو ہوس لیے کہ تم کو خدا پر یقین نہیں ہے آخرت کی جوابدہی کا احساس ختم ہو چکا ہے اگر تمہیں آخرت کا خوف ہوتا تو تم اس کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرتے اور اس کی خدائی میں کسی کو شریک نہ ٹھہراتے۔

یعنی پہلی آیت میں انسانی فطرت کے مزاج اور اس کی خصوصیات کی طرف نشاندہی کر کے مطالبۂ عذاب کی تردید کی گئی ہے اور سورہ زمر میں آخرت اور قیامت پر ایمان اور احساس کو اجاگر کیا گیا ہے۔

۲۔ پہلی آیت میں دعاءٗ کے الفاظ ہیں جبکہ دوسری آیت میں دَعَا رَبَّہٗ کے کلمات ہیں۔ یہاں رَبَّہٗ کے ذریعہ یہ معنویت پیدا ہو گئی ہے کہ خود انسان کی فطرت میں اپنے رب کا شعور موجود ہے اور جب وہ غیر اللہ کو شریک کرتا ہے تو گویا اپنی فطرت سے

بغاوت کرتا ہے۔

۳۔ پہلی آیت میں انسان سے مراد اس کی جنس ہے یعنی یہ مزاج اور طبیعت ہر انسان کے اندر ودیعت ہے لیکن سورہ زمر میں انسان سے مراد اس جنس کی ایک خاص نوع ہے یعنی کافروں کو مراد لیا گیا ہے کیونکہ معاً بعد جَعَلَ لِلّٰہِ اَنْدَادًا کا جملہ موجود ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ یہاں انسان سے عام انسان مراد نہیں ہیں۔

۴۔ سورہ یونس والی آیت میں صرف "کشفِ ضرّ" یعنی تکلیف دور کرنے کا تذکرہ ہے لیکن سورہ زمر کی آیت میں اس سے آگے بڑھ کر "تخویلِ نعمت" یعنی مزید نعمت عطا کرنے کا بیان ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کفار و مشرکین کی ہٹ دھرمی اتنی بڑھی ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ جب ان کی مصیبت دور کر دیتا ہے اور انھیں مزید انعامات سے نوازتا بھی ہے تب بھی ان کو ہوش نہیں آتا اور شرک پر ان کا اصرار باقی رہتا ہے۔

۵۔ پہلی آیت میں لَمَّا کا جواب اس بیان پر مشتمل ہے کہ وہ مصیبتوں سے نکالنے کے بعد پھر دنیوی چلت پھرت اور مادی دوڑ بھاگ میں مشغول ہو جاتا ہے اور اس سنت الٰہی سے غافل ہو جاتا ہے جو ہر خیر و شر کے پیچھے کارفرما ہوتی ہے لیکن دوسری آیت میں اِذا کے جواب میں دو چیزیں بیان ہوئی ہیں ایک تو تکلیف کو بھول جانا اور دوسرے اپنے رب کو فراموش کر دینا اور اس کے ساتھ غیروں کو شریک ٹھہرانا۔

۶۔ پہلی آیت میں صرف اس امر کا تذکرہ ہے کہ یہ شیطان کی تزئین اور مکر و فریب کاری ہے لیکن دوسری آیت میں نہایت واشگاف انداز میں تہدید ہے۔ دھمکی دی جا رہی ہے کہ اپنے کفر سے چند روز اور متمتع ہو لو۔ آخر کار تمہیں جہنم کا ایندھن بننا ہے۔[۵]

---

[۵] تفصیل کے لیے دیکھئے: العاری علی محمد حسن، القرآن والطبائع النفسیۃ ۱۹۶۶ء ص: ۳۸-۱۳۱، اسی طرح فاضل مصنف نے سورہ اعراف اور سورہ نساء کی دو متشابہ المعنی آیات کا تقابلی مطالعہ کیا ہے جس میں بنی اسرائیل کے تیئں رفع جبل کا تذکرہ ہے اور دکھایا ہے کہ کس طرح ذرا ذرا سی لغوی ترمیم اور تھوڑے سے اسلوب کے تغیر کے ساتھ مفہوم کہاں سے کہاں پہنچ گیا ہے۔

اس طرح جو چیز بھی تکرار محض معلوم ہو رہی تھی وہ بہت سے نئے معانی کی تاسیس و تفہیم کا ذریعہ بن گئی گرچہ دونوں آیات کا بنیادی مفہوم ایک ہے۔ اسی طرح قرآن کی تمام آیات جن میں بظاہر تکرار ہے، کا باہم تقابل کیا جا سکتا ہے۔

کیا تکرار کا یہ اسلوب بنی اسرائیل کے لیے خاص تھا؟

بعض علماء و مصنفین نے لکھا ہے کہ تکرار کا یہ اسلوب مخصوص طور پر بنی اسرائیل کے لیے استعمال کیا گیا تھا۔ اللہ نے قرآن میں جب عربوں کو مخاطب بنایا ہے تو ان سے اشارہ و کنایہ اور حذف و ایجاز کی زبان میں گفتگو کی ہے لیکن جہاں خطاب بنی اسرائیل سے ہے یا ان کی داستان بیان ہوئی ہے وہاں تفصیل، تکرار اور اطناب کی زبان استعمال ہوئی ہے تاکہ زیادہ بہتر طریقے سے تفہیم و تشریح ممکن ہو سکے اور وہ حقائق کو اچھی طرح سمجھ سکیں[۸]۔ مثال کے طور پر اہل مکہ کو خطاب کیا جاتا ہے تو معبودانِ باطل کی بے وقعتی ظاہر کرنے کے لیے مکھی اور مچھر کی مثالیں دی جاتی ہیں، تشبیہات و استعارات کا بکثرت استعمال ہوتا ہے اور مختصر و جامع الفاظ اور جملوں کے ذریعہ مطلب کی ادائیگی ہوتی ہے لیکن بنی اسرائیل کا قصہ چھڑتا ہے تو پوری شرح و بسط کے ساتھ اس کی تمام تفصیلات بیان کی جاتی ہیں اور بار بار ان کا اعادہ ہوتا ہے[۹]۔ لیکن یہ نکتہ پورے قرآن پر منطبق ہوتا دکھائی نہیں دیتا اس لیے کہ اہلِ عرب کو جہاں خطاب کیا گیا ہے وہاں بھی تفصیل موجود ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ بنیادی عقائد، اصول و تعلیمات اور ارکان ایمان و اسلام پر جہاں گفتگو کی گئی ہے وہاں زیادہ جامع انداز اختیار کیا گیا ہے لیکن جہاں احکام و قوانین کا تذکرہ ہے وہاں قدرے تفصیل اور وضاحت سے کام لیا گیا ہے۔ پھر اس حقیقت کو نظر انداز کرنا بھی مشکل ہے کہ خود یہود اشارہ و کنایہ اور شعر و ادب کی زبان بخوبی سمجھتے تھے اور سموئل بن عادیا اور کعب بن اشرف جیسے ممتاز شعراء ان کے یہاں موجود تھے۔ مزید برآں

---

۸ الجاحظ ابو عثمان عمرو بن بحر، کتاب الحیوان، حصہ اول تحقیق عبد السلام محمد ہارون ص: ۹۴

۹ العسکری ابو ہلال الحسن بن عبد اللہ بن سہل، کتاب الصناعتین ۱۹۵۲ء ص: ۱۹۳

قرآن اہل عرب اور یہود اور سارے ہی مذاہب کے پیروکاروں کو خطاب کرتا تھا اور ہر قسم کے انسان اس کی آیات سنتے تھے لیکن کسی نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ ہمیں اشاری و رمزیاتی زبان چاہیے یا ہم اطناب و تکرار کے خوگر ہیں۔

جاہلی شعرا اس اسلوب سے مانوس تھے!

نزولِ قرآن سے پہلے جاہلی ادب میں یہ اسلوب بکثرت استعمال ہوتا تھا۔ عرب شعرا اس اسلوب سے نہ صرف آشنا تھے بلکہ اپنے کلام میں حسب ضرورت اسے جگہ دیتے تھے۔ مثال کے طور پر عبید بن الابرص الاسدی (۵۵۵ء) کہتا ہے:

نحمی حقیقتنا وبعض القوم یسقط بیْنَ بیْنَا
ھلاّ سألت جموع کندۃ اذ تولوا این اینا[1]

(ہم اپنی حقیقت کی حفاظت کرتے ہیں جبکہ بعض قومیں کمزور اور بزدل ثابت ہوتی ہیں
تم نے کیوں نہیں کندہ کے فوجیوں سے پوچھا جبکہ وہ پیچھے ہٹ رہے تھے کہ بھگوڑو
کہاں بھاگے جا رہے ہو؟)

یہاں ان دونوں اشعار میں شاعر نے اَیْنَ اَیْنَ اور بَیْنَ بَیْنَ کی تکرار کلام میں زور پیدا کرنے کے لیے استعمال کی ہے۔ اسی طرح عوف بن عطیہ بن خرع الربابی کہتا ہے:

وکادت فزارۃ تصلی بنا فاولیٰ فزارۃ اولیٰ فزارۃ[2]

---

[1] دیوان عبید بن الابرص، بیروت ۱۹۵۸ء ص: ۲ — ۱۴۱/ ابن الشجری، مختارات تحقیق محمد حسن زناتی ۱۹۳۵ء ص: ۳۹/ عسکری، کتاب الصناعتین ص: ۱۴۴/ ابن قتیبہ، تاویل مشکل القرآن ۱۳۷۳ھ ص: ۱۴۳، ۱۸۳/ شرح دیوان امرئ القیس ۱۳۲۳ھ ہندوستانی ایڈیشن ص: ۴

[2] المفضل ابو العباس، المفضلیات تشریح حسن آسندوبی ۱۳۲۵ھ ص: ۱۹۹/ الصاحبی ص ۱۹۴/ سیبویہ ۱/ ۳۳۱/ تاویل مشکل القرآن ص: ۱۸۳/ الباقلانی، اعجاز القرآن تحقیق السید احمد الصقر دار المعارف مصر ص: ۱۶۰۔

(قریب تھا کہ فزارہ ہم سے سکون اور ہمدردی حاصل کرتی، افسوس ہے فزارہ پر
افسوس ہے فزارہ پر)

اسی طرح مہلہل بن ربیعہ کا وہ مرثیہ پڑھئے جو اس نے اپنے بھائی کُلیب کی موت پر کہا ہے۔ یہ پہلا قصیدہ ہے جس میں تیس اشعار ہیں اور ترجیع کا بند دس بار استعمال کیا گیا ہے:۔

۱۔ علیٰ اُن لیس عدلاً من کلیب — إذا خاف المغار علی المغیر
۲۔ علیٰ اُن لیس عدلاً من کلیب — اذا طرد الیتیم عن الجزور
۳۔ علیٰ ان لیس عدلاً من کلیب — اذا ما ضیر جارُ المستجیر
۴۔ علیٰ ان لیس عدلاً من کلیب — اذا ضاقت رحیبات الصدور
۵۔ علیٰ ان لیس عدلاً من کلیب — اذا خاف المخوف من الثغور
۶۔ علیٰ ان لیس عدلاً من کلیب — اذا طالت مقاساۃ الامور
۷۔ علیٰ ان لیس عدلاً من کلیب — إذا هبّت ریاح الزمہریر
۸۔ علیٰ ان لیس عدلاً من کلیب — اذا وثب المثار علی المثیر
۹۔ علیٰ ان لیس عدلاً من کلیب — اذا برزت مخبأۃ المحذور
۱۰۔ علیٰ ان لیس عدلاً من کلیب — اذا هتف المثوب بالعشیر[۱۲]

ترجمہ: ۱۔ قاتل کا کلیب سے کیا مقابلہ ہو سکتا تھا جبکہ لوگ حملہ آور سے خوف کھانے لگتے تھے!
۲۔ قاتل کلیب کا ہمسر ہی نہیں تھا جبکہ یتیم کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا جاتا تھا!
۳۔ کلیب کا کوئی مدمقابل نہ تھا جبکہ پناہ کے طالب کے پڑوسی پر ظلم کیا جاتا تھا!
۴۔ کلیب کی کوئی نظیر نہ تھی جبکہ سینوں کی کشادگیاں تنگیوں میں تبدیل ہو جاتی تھیں!
۵۔ کلیب کا کوئی حریف نہ تھا جبکہ بزدل سرحدوں سے خوف کھانے لگتے تھے!

---

۱۲ القالی ابوعلی، کتاب الامالی ۲/۱۲۹ / مہذب الاغانی ۱/۱۹۰ / فواد افرام البستانی، المہلہل ۱۹۳۹ء ص: ۷۰۶

۶۔ کلیب کا حریف بننا ممکن نہ تھا جبکہ سخت معاملات دراز ہو جاتے تھے۔
۷۔ کلیب کا کوئی مثیل نہ تھا جبکہ سخت ٹھنڈک کی ہوائیں چلنے لگتی تھیں۔
۸۔ کلیب کا کوئی مقابلہ نہ کر سکتا تھا جبکہ مخاطب ابھارنے والے پر حملہ کر بیٹھتا تھا۔
۹۔ کلیب کا مقابلہ کرنا مشکل تھا جبکہ پردہ نشینوں کے پردے اٹھ جاتے تھے۔
۱۰۔ کلیب سے کوئی بازی نہ لیجا سکتا تھا جبکہ فریادرس احباب و اقارب سے فریاد طلب کرتا تھا۔

اسی طرح حارث بن عبّاد کا وہ قصیدہ بھی ملاحظہ فرمائیے جو اس نے اپنی قوم کو جنگ پر ابھارتے ہوئے کہا تھا۔ اس قصیدہ میں اس نے قَرِّبا مربط النّعامۃ منیّ کی تکرار چودہ بار کی ہے اور ابن بدرون کے بقول پچاس سے زائد بار اس ٹکڑے کو اس نے استعمال کیا ہے:

۱۔ قَرِّبا مربط النعامۃ منیّ	لقحت حرب وائل عن خیال
۲۔ قَرِّبا مربط النعامۃ منی	لیس قولی یراد ولکن فعالی
۳۔ قَرِّبا مربط النعامۃ منی	جدّلوم النساء بالاعوال
۴۔ قَرِّبا مربط النعامۃ منی	شاب راسی وانکرتنی القوالی
۵۔ قَرِّبا مربط النعامۃ منی	للسُّرٰی والغدّو والآصال
۶۔ قَرِّبا مربط النعامۃ منی	طال لیلی علی اللیال الطوال
۷۔ قَرِّبا مربط النعامۃ منی	لاعتناق الابطال بالابطال
۸۔ قَرِّبا مربط النعامۃ منی	واعدلا عن مقالۃ الجہّال
۹۔ قَرِّبا مربط النعامۃ منی	لیس قلبی عن القتال بسال
۱۰۔ قَرِّبا مربط النعامۃ منی	کلما ھبّت ریح ذیل الشمال
۱۱۔ قَرِّبا مربط النعامۃ منی	لبُجیرٍ مُفکّک الاغلال
۱۲۔ قَرِّبا مربط النعامۃ منی	لکریمٍ متوّج بالجمال
۱۳۔ قَرِّبا مربط النعامۃ منی	لابن بیع الرجال بیع النّعال
۱۴۔ قَرِّبا مربط النعامۃ منی	لبُجیرٍ فداہ عمّی وخالی

(حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ترجمہ: ۱۔ نعامہ (شاعر کے گھوڑے کا نام) کو مجھ سے قریب لاؤ کہ وائل کی جنگ طلب مبارزت سے بھر بھڑک اٹھی ہے۔

۲۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ۔ میرے قول کو نہیں بلکہ میرے فعل کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔

۳۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ کہ عورتوں کا نوحہ و ماتم اور ان کی چیخ و پکار بہت ہو چکی۔

۴۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ۔ میرے سر پر بڑھاپا طاری ہو چکا ہے اور نفرت کرنے والی عورتیں مجھے اجنبی سمجھنے لگی ہیں۔

۵۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ کہ صبح و شام اور راتوں کو سفر کرتا ہے۔

۶۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ کہ لمبی راتوں سے بھی میری رات لمبی ہو چکی ہے۔

۷۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ کہ سورما ایک دوسرے سے نبرد آزما ہوں۔

۸۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ اور جاہلوں کی باتوں سے صرف نظر کرو۔

۹۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ۔ میرا دل جنگ کے بغیر تسلی نہیں پا سکے گا۔

۱۰۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ جب جب شمال کے اطراف کی ہوا چلے!

۱۱۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ بُجَیر (مقتول بیٹے کا نام) کی خاطر جو بیڑیوں کو کھولنے والا تھا۔

۱۲۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ اس شریف کی خاطر جو حسن و جمال کے تاج سے آراستہ تھا۔

۱۳۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ ہم جوتوں کی طرح آدمیوں کو فروخت نہیں کرتے۔

۱۴۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ بُجَیر کی خاطر، اس پر میرے چچا اور میرے ماموں قربان ہوں[۱۵]

---

[۱۴] الیسوعی لویس شیخو، شعراء النصرانیۃ ۱۸۹۰ء ص: ۲۷۲، ۲۷۳

[۱۵] اس قصیدہ کی خبر جب مہلہل کو پہنچی جس نے شاعر کے بیٹے بجیر کو قتل کیا تھا تو اس نے بھی ترکی بہ ترکی جوابی قصیدہ کہا اور اس نے اپنے اشعار میں قَرِّبَا مَرْبَطَ الْمُشَهَّرِ مِنِّی کو چودہ بار بطور ترجیع استعمال کیا مشتے نمونہ از خروارے چند اشعار درج ہیں

۱۔ قَرِّبَا مَرْبَطَ الْمُشَهَّرِ مِنِّی لِكُلَيْبٍ الَّذِي أَشَابَ قَذَالِي

۲۔ قَرِّبَا مَرْبَطَ الْمُشَهَّرِ مِنِّی وَأَسَّالَانِي وَلَا تُطِيلَا سُؤَالِي

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

صاحب معلقہ عمرو بن کلثوم کا قصیدہ اس اسلوب کی عمدہ مثال ہے۔ اس میں عمرو بن کلثوم بادشاہ حیرہ کو دھمکی دیتے ہوئے کہتا ہے:

بأیّ مشیئۃٍ عمرو بن ھندٍ نکون لقیلکم فیھا قطینا
بأیّ مشیئۃٍ عمرو بن ھندٍ ترٰی أنّا نکونُ الاذِلّینا
بأیّ مشیئۃٍ عمرو بن ھندٍ تطیع بنا الوشاۃ وتزدرینا[۱۵]

(اے عمرو بن ہند، کس اقتدار کے بل بوتے پر تم چاہتے ہو کہ ہم تمہارے سرداروں کے غلام بنیں؟
اے عمرو بن ہند، کس اقتدار کے بل بوتے پر تم سمجھتے ہو کہ ہم ذلیل ہیں؟
اے عمرو بن ہند، کس اقتدار کے بل بوتے پر تم ہم سے چاکری کرانا چاہتے ہو اور ہمیں حقیر سمجھتے ہو؟)

اس اسلوب کے بعض فوائد

قرآن نے اس اسلوب کو مختلف مواقع پر مختلف فوائد کے پیش نظر استعمال کیا ہے

(بقیہ گزشتہ حاشیہ)
۳۔ قرّبا مربط المشھّر منی سوف تبدولنا ذوات الجمال
۴۔ قرّبا مربط المشھّر منی إنّ قولی مطابقٌ لفعالی
۵۔ قرّبا مربط المشھّر منی لکلیبٍ فداۂ عمّی وخالی

(شعراء النصرانیۃ ص: ۲۷۵-۲۷۴)

ترجمہ:- ۱۔ مشہّر (گھوڑے کا نام) کو مجھ سے قریب لاؤ کُلیب (ثناء کا بھائی جو جنگ بسوس میں مارا گیا تھا) کی خاطر جس نے میرے سر پر بڑھاپا طاری کر دیا۔
۲۔ مشہّر کو مجھ سے قریب لاؤ اور مجھ سے پوچھو لیکن زیادہ سوالات مت کرنا۔
۳۔ مشہّر کو مجھ سے قریب لاؤ عنقریب پردہ نشینان میرے سامنے آجائیں گی۔
۴۔ مشہّر کو مجھ سے قریب لاؤ میرا قول میرے فعل سے ہم آہنگ ہے۔
۵۔ مشہّر کو مجھ سے قریب لاؤ کلیب کی خاطر جس پر میرے چچا اور ماموں فدا ہوں۔

[۱۵] القرشی ابو زید محمد بن ابو الخطاب، جمہرۃ اشعار العرب ۱۹۶۳ء ص: ۱۴۳

جن میں سے چند ایک کی نشاندہی یہاں کی جاتی ہے:

۱۔ طول فصل کی وجہ سے جب کوئی لفظ یا مضمون ذہنوں سے اوجھل ہونے لگے تو اسے ذہن میں بٹھانے کے لیے دوبارہ ذکر کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل آیات کا مطالعہ کیجیے:

فَلَوْلَآ اِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوْمَ	اب اگر تم کسی کے محکوم نہیں ہو اور
وَاَنْتُمْ حِيْنَئِذٍ	اپنے اس خیال میں سچے ہو تو جب مرنے
تَنْظُرُوْنَ ۝ وَنَحْنُ اَقْرَبُ	والے کی جان حلق تک پہونچ چکی
اِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلٰكِنْ	ہوتی ہے اور تم آنکھوں دیکھ رہے ہوتے
لَّا تُبْصِرُوْنَ فَلَوْلَآ اِنْ	ہو کہ وہ مر رہا ہے اس وقت اس کی کلی
كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِيْنِيْنَ ۝	ہوئی جان کو واپس کیوں نہیں لے
تَرْجِعُوْنَهَآ اِنْ كُنْتُمْ	آتے ہو۔ اس وقت تمہاری بہ نسبت
صٰدِقِيْنَ ۝	ہم اس سے زیادہ قریب ہوتے ہیں
(واقعہ ۸۳-۸۷)	مگر تم کو نظر نہیں آتے۔

ان آیات میں اعتراض کے جملوں کی وجہ سے تسلسل ٹوٹتا نظر آ رہا تھا اس لیے اسے سلسلۂ کلام سے مربوط رکھنے کے لیے فَلَوْلَآ کا تکرار ہو گیا ہے۔

لفظی تکرار کی دوسری مثال سورہ مائدہ میں بھی ہے۔ سورہ نساء کی یہ آیت بطورِ خاص مطالعہ کیجیے:

فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ وَ	آخر کار ان کی عہد شکنی کی وجہ سے، اور
كُفْرِهِمْ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ وَ	اس وجہ سے کہ انھوں نے اللہ کی آیات
قَتْلِهِمُ الْاَنْۢبِيَآءَ بِغَيْرِ	کو جھٹلایا، اور متعدد پیغمبروں کو ناحق
حَقٍّ وَّقَوْلِهِمْ قُلُوْبُنَا	قتل کیا، اور یہاں تک کہا کہ ہمارے
غُلْفٌ ۭ بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا	دل غلافوں میں محفوظ ہیں — حالانکہ
بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوْنَ	درحقیقت ان کی باطل پرستی کے

إِلَّا قَلِيلًا ۝ وَّبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا ۝

سبب سے اللہ نے ان کے دلوں پر ٹھپہ لگا دیا ہے اور اس وجہ سے یہ بہت کم ایمان لاتے ہیں — پھر اپنے کفر میں یہ اتنے بڑھے کہ مریم پر سخت بہتان لگایا)

(۱۵۵، ۱۵۶)

اسی طرح اللہ کا یہ قول بھی ملاحظہ فرمائیے:

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ (النحل ۱۱۹)

البتہ جن لوگوں نے جہالت کی بنا پر برا عمل کیا اور پھر توبہ کر کے اپنے عمل کی اصلاح کر لی تو یقیناً توبہ و اصلاح کے بعد تیرا رب ان کے لیے غفور اور رحیم ہے۔

اس آیت میں طول فصل کی وجہ سے مفہوم منتشر ہوتا نظر آ رہا تھا چنانچہ پھر إِنَّ رَبَّكَ کے ذریعہ کلام کو مربوط کر دیا۔

سورہ یوسف کی یہ آیت بھی اس اسلوب کی عمدہ مثال ہے:۔

إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَّالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ (یوسف)

میں نے گیارہ ستاروں کو دیکھا اور چاند اور سورج کو میں نے دیکھا کہ وہ مجھ کو سجدہ کر رہے ہیں۔

اس آیت میں بھی رَأَيْتُهُمْ کی تکرار کا یہ اسلوب مستعمل ہے تاکہ سامعین کے دلوں میں بات اچھی طرح بیٹھ جائے اور وہ اس کا خاطر خواہ اثر لے سکیں۔ قرآن کا یہ انداز انذار ملاحظہ کیجیے:

ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ۝ أَمْ أَمِنتُم

کیا تم اس سے بے خوف ہو جو آسمان میں ہے کہ وہ تمہیں زمین میں دھنسا دے اور یکایک یہ زمین جھکولے

مَنْ فِي السَّمَآءِ اَنْ يُّرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ۭ فَسَتَعْلَمُوْنَ كَيْفَ نَذِيْرِ ۝
(ملک: ۱۶، ۱۷)

کھانے لگے؟ کیا تم اس سے بے خوف ہو جو آسمان میں ہے کہ تم پر پتھراؤ کرنے والی ہوا بھیج دے پھر تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ میری تنبیہ کیسی ہوتی ہے۔

اسی سورہ میں آگے یوں دھمکی دیتا ہے:

قُلْ اَرَءَيْتُمْ اِنْ اَهْلَكَنِيَ اللّٰهُ وَمَنْ مَّعِيَ اَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُّجِيْرُ الْكٰفِرِيْنَ مِنْ عَذَابٍ اَلِيْمٍ ۝
(ملک: ۲۸)

ان سے کہو کبھی انھوں نے سوچا کہ اللہ مجھے خواہ میرے ساتھیوں کو ہلاک کر دے یا ہم پر رحم کرے کافروں کو دردناک عذاب سے کون بچائے گا؟

ایک ہی آیت کے بعد پھر کہتا ہے:۔

قُلْ اَرَءَيْتُمْ اِنْ اَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَّاْتِيْكُمْ بِمَآءٍ مَّعِيْنٍ ۝
(ملک: ۳۰)

ان سے کہو کبھی تم نے یہ بھی سوچا کہ اگر تمہارے کنوؤں کا پانی زمین میں اتر جائے تو کون ہے جو اس پانی کی بہتی ہوئی سوتیں تمہیں نکال کر لا دے گا؟

قرآن کی مندرجہ ذیل آیات بھی پڑھئے اور تکرار کے اس اسلوب پر غور کیجئے:۔

اَفَاَمِنَ اَهْلُ الْقُرٰٓى اَنْ يَّاْتِيَهُمْ بَاْسُنَا بَيَاتًا وَّهُمْ نَآئِمُوْنَ ۝ اَوَ اَمِنَ اَهْلُ الْقُرٰٓى اَنْ يَّاْتِيَهُمْ بَاْسُنَا ضُحًى وَّهُمْ يَلْعَبُوْنَ ۝ اَفَاَمِنُوْا مَكْرَ اللّٰهِ فَلَا يَاْمَنُ مَكْرَ

پھر کیا بستیوں کے لوگ اب اس سے بے خوف ہو گئے ہیں کہ ہماری گرفت کبھی اچانک ان پر رات کے وقت نہ آجائے گی جبکہ وہ سوئے پڑے ہوں؟ یا انھیں اطمینان ہو گیا ہے کہ ہمارا مضبوط ہاتھ کبھی یکایک ان پر دن کے وقت نہ پڑے گا جبکہ وہ کھیل رہے ہوں؟

اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخٰسِرُوْنَ ۝	کیا یہ لوگ اللہ کی چال سے بے خوف ہیں؟ حالانکہ اللہ کی چال سے وہی قوم بے خوف ہوتی ہے جو تباہ ہونے والی ہو۔ (اعراف: ۹۷-۹۹)

ان تمام آیات میں بالترتیب ءَاَمِنْتُمْ مَنْ فِی السَّمَآءِ ، قُلْ اَرَءَیْتُمْ، اور اَوَاَمِنَ اَهْلُ الْقُرٰٓی کی تکرار انذار میں زور پیدا کرنے کے لیے ہے کیا ان آیات کو سن کر منکرین حق پر لرزہ نہ طاری ہوگیا ہوگا۔

۳۔ تکرار کا یہ اسلوب تاکید کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً کسی حماسی شاعر کا کہنا ہے:

الیٰ معدن العزّ المؤثل والندیٰ هناك هناك الفضل والخلق الجزل[۱۶]

(چلو عزت واقتدار کے مرکز کی طرف جو بہت عظیم ہے، سراپا سخاوت ہے اخلاق کریمہ اور فضیلت کی مہک وہیں میسر آئے گی)

قرآن کہتا ہے:۔

فَلَمَّآ اَنْ اَرَادَ اَنْ یَّبْطِشَ بِالَّذِیْ هُوَ عَدُوٌّ لَّهُمَا ۙ قَالَ یٰمُوْسٰٓی اَتُرِیْدُ اَنْ تَقْتُلَنِیْ كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًۢا بِالْاَمْسِ ۖ اِنْ تُرِیْدُ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ جَبَّارًا فِی الْاَرْضِ وَمَا تُرِیْدُ اَنْ تَكُوْنَ مِنَ الْمُصْلِحِیْنَ (اعراف ۱۹)	پھر جب موسیٰؑ نے ارادہ کیا کہ دشمن قوم کے آدمی پر حملہ کرے تو وہ پکار اٹھا "اے موسیٰؑ، کیا آج تو مجھے اسی طرح قتل کرنے لگا ہے جس طرح کل ایک شخص کو قتل کر چکا ہے؟ تو اس ملک میں جبار بن کر رہنا چاہتا ہے اصلاح کرنا نہیں چاہتا۔

ان جملوں میں تُرِیْدُ کا بار بار کا استعمال تاکید پیدا کرنے کے لیے ہے ایک دوسری جگہ قرآن کہتا ہے:

---

[۱۶] علی حازم و مصطفیٰ امین، البلاغۃ الواضحۃ ۱۹۵۶ء ص: ۲۵۳

قُلْ اِنِّیْٓ اُمِرْتُ اَنْ اَعْبُدَ اللّٰہَ مُخْلِصًا لَّہُ الدِّیْنَ ۝ وَاُمِرْتُ لِاَنْ اَکُوْنَ اَوَّلَ الْمُسْلِمِیْنَ ۝ (زمر: ۱۱-۱۲)	اے نبیؐ، ان سے کہو، مجھے حکم دیا گیا ہے کہ دین کو اللہ کے لیے خالص کرکے اس کی بندگی کروں، اور مجھے حکم دیا گیا ہے کہ سب سے پہلے میں خود مسلم بنوں۔

اس آیت میں بھی اُمِرتُ کی تکرار زور اور تاکید پیدا کرنے کے لیے ہے۔ سورہ مدثر کا مطالعہ کیجئے ایک منکر خدا و رسول کی پینترے بازیوں کے جواب میں کس طرح اس کی ہلاکت و بربادی کا اعلان کیا جا رہا ہے:

فَقُتِلَ کَیْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ کَیْفَ قَدَّرَ (مدثر: ۱۹، ۲۰)	خدا کی مار اس پر کیسی بات بنانے کی کوشش کی۔ خدا کی مار اس پر کیسی بات بنانے کی کوشش کی۔

سورہ انشراح میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا (۵، ۶)	بیشک تنگی کے ساتھ فراخی بھی ہے۔ بیشک تنگی کے ساتھ فراخی بھی ہے۔

ایک ہی بات کو دوبارہ دوہرایا گیا تاکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کو پوری طرح تسلی ہو جائے کہ جن حالات سے اس وقت اسلام گزر رہا ہے وہ دیرپا نہیں ہیں بلکہ ان کے بالکل قریب ہی اچھے حالات آنے والے ہیں:۔

سورہ کافرون کو دیکھئے پہلے فرمایا کہ "اے کافرو! نہ میں پوجتا ہوں جسے تم لوگ پوجتے ہو اور نہ تم پوجتے ہو جسے میں پوجتا ہوں" پھر اسی مضمون کا اعادہ اگلی چوتھی اور پانچویں آیات میں کیا گیا ہے:

وَلَآ اَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُّمْ وَلَآ اَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَآ اَعْبُدُ (کافرون: ۴، ۵)	اور نہ میں پوجنے کا جسے تم لوگ پوجنے آئے اور نہ تم لوگ پوجنے کے جسے میں پوجتا ہوں۔

بلاغت کا تقاضا تھا کہ یہ اعلان برارت نہایت واضح اور مؤکد لفظوں میں کیا جاتا اور یہ بلاغت قرآن کی خصوصیت ہے کہ اس میں کہیں بے فائدہ تکرار نہیں پائی جاتی۔ وہ ہر تکرار کے ساتھ کسی جدید فائدہ کا اضافہ ضرور کر دیتا ہے۔ پس لفظ عَابِدُوْنَ مستقبل کی تمام امیدوں کا خاتمہ کر رہا ہے اور عَبَدْتُّمْ میں ان کے دین آبائی سے بیزاری کا اعلان ہے۔ اور مقابلۃً اس میں زیادہ شدت اور نفرت کا اظہار[۱] ہے۔ اس کی مثال سورہ انبیاء میں بھی موجود ہے۔[۲]

۴۔ تکرار کا یہ اسلوب عاجزی اور مسکنت کے اظہار اور کسی بڑے کے سامنے اپنی درخواست پیش کرنے کے موقع پر بھی استعمال ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر سورہ بقرہ کا آخری حصہ ملاحظہ ہو:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَّسِيْنَا	اے ہمارے رب، ہم سے بھول چوک
أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ	میں جو قصور ہو جائیں ان پر گرفت نہ کر۔
عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى	مالک ہم پر وہ بوجھ نہ ڈال جو تو نے ہم
الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا	سے پہلے لوگوں پر ڈالے تھے۔ پروردگار
تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ	جس بار کو اٹھانے کی طاقت ہم میں نہیں
(بقرہ: ۲۸۶)	ہے وہ ہم پر نہ رکھ۔

اس آیت میں رَبَّنَا کی بار بار تکرار اپنی عاجزی کے اظہار اور درخواست کو عجز و مسکنت کا مجموعہ بنا کر پیش کرنے کے لیے ہے اور اس موقع کے لیے یہی اسلوب موزوں اور موثر ہے۔

---

[۱] الفراہی حمید الدین، مجموعہ تفاسیر فراہی لاہور ص: ۶۷۳

[۲] إِذْ قَالَ لِأَبِيْهِ وَقَوْمِهٖ مَا هٰذِهِ التَّمَاثِيْلُ الَّتِيْ أَنْتُمْ لَهَا عٰكِفُوْنَ قَالُوْا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عٰبِدِيْنَ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ (۵۲ تا ۵۴)

"جب انھوں (ابراہیم) نے اپنے باپ اور اپنی قوم کے لوگوں سے کہا کہ یہ مورتیں کیا ہیں جن کی پرستش پر تم جمے بیٹھے ہو۔ وہ بولے، ہم نے اپنے بڑوں کو ان ہی کی پرستش کرتے پایا ہے (ابراہیم نے) کہا کہ بیشک تم اور تمہارے بڑے سب صریح گمراہی میں پڑے ہوئے ہیں۔"

سورہ ممتحنہ میں حضرت ابراہیمؑ کی دعا ملاحظہ ہو:

رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ	اے ہمارے رب تیرے ہی اوپر ہم نے
أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ۝	بھروسہ کیا اور تیری ہی طرف ہم نے رجوع
رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ	کرلیا اور تیرے ہی حضور ہمیں پلٹنا ہے
كَفَرُوا وَاغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا ۚ	اور اے ہمارے رب ہمیں کافروں کے
إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	لیے فتنہ نہ بنادے۔ اے ہمارے رب
	ہمارے قصوروں سے درگزر فرما بیشک
(ممتحنہ ۴، ۵)	تو ہی زبردست اور دانا ہے۔

۵۔ تکرار کا ایک فائدہ حسرت و افسوس کا اظہار بھی ہوتا ہے مثلاً حسین بن خطیر معن بن زائدہ کا مرثیہ کہتا ہے:

فیا قبر معنٍ انت اوّل حُفرۃ! مِن الارض خُطّت للسّماحۃ موضعًا
ویا قبر معنٍ کیف واریت جودہٗ وقد کان منہ البرّ والبحر مترعًا[۱۹]

(اے معن کی قبر، تو اس روئے زمین کی اوّلین قبر ہے جس میں سخاوت و شرافت دفن کردی گئی ہے۔
اے معن کی قبر، تو نے اس کی سخاوت کو کیسے چھپا لیا جبکہ بحر و بر اس سے بھرے پڑے ہیں!)

ایک اعرابیہ اپنے بچے کا مرثیہ یوں کہتی ہے:

یا مَنْ احسّ بُنَیَّ اللّذینِ ھما کالدُّرَّتَیْنِ تَشظّی عَنھما الصدف
یا مَن احسّ بُنَیَّ اللّذینِ ھما سَمْعِی وَطَرفِی فَطَرفِی الیوم مختطف[۲۰]

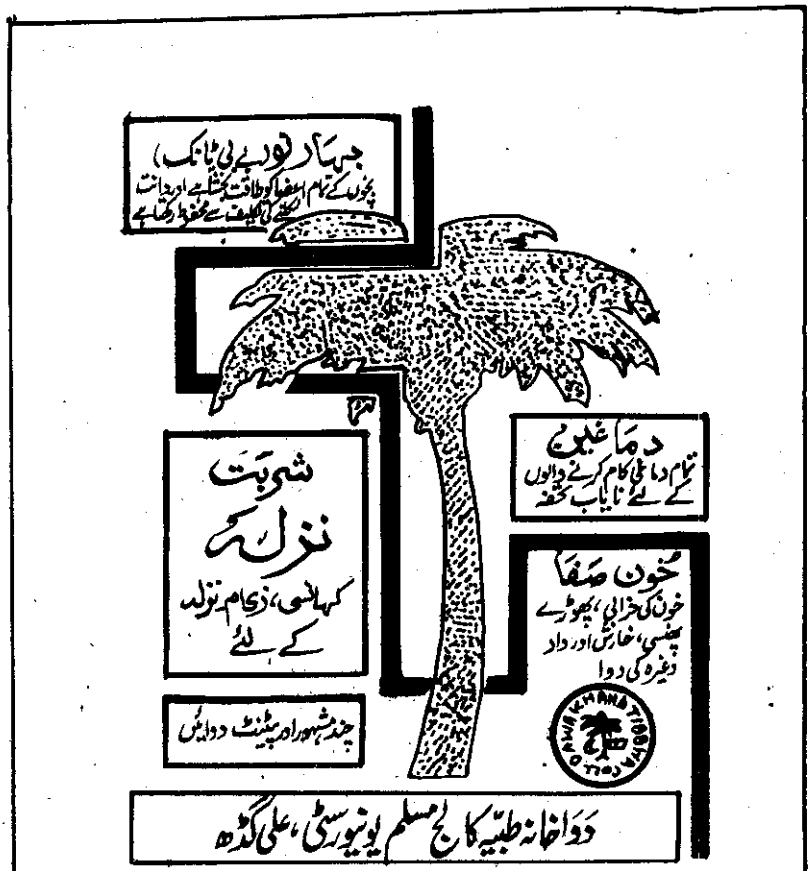
(ہائے کس نے دیکھا میرے ان دونوں بیٹوں کو جو موتیوں کی مانند تھے جن سے صدف ٹکڑے ٹکڑے ہوگیا۔
ہائے کس نے دیکھا میرے ان دونوں بیٹوں کو جو میرے کان اور میری بینائی تھے، آج میری بینائی چھن گئی ہے!)

---

[۱۹] البلاغۃ الواضحۃ ص: ۲۴۹ [۲۰] البلاغۃ الواضحۃ ص: ۲۵۳

ان دونوں ٹکڑوں میں یا قبر معنٍ اور یا مَنْ احسّ بُنَیَّ اللّذینِ ھُمَا کی تکرار درد و غم میں زور پیدا کرنے کے لیے ہے۔ سورہ قیامہ میں اللہ تعالیٰ کہتا ہے:

اَوْلٰی لَکَ فَاَوْلٰی ثُمَّ اَوْلٰی	یہ روش تیرے ہی لیے سزاوار ہے
لَکَ فَاَوْلٰی اَیَحْسَبُ	اور تجھی کو زیب دیتی ہے۔ ہاں یہ روش
الْاِنْسَانُ اَنْ یُّتْرَکَ	تیرے ہی لیے سزاوار ہے اور تجھی کو زیب
سُدًی	دیتی ہے۔ کیا انسان نے یہ سمجھ رکھا
(قیامہ ۳۴-۳۶)	ہے کہ وہ یوں ہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا؟


جہاز نو (بے بی ٹانک)
بچوں کے تمام اعضا کو طاقت بخشتا ہے اور دانت نکلنے کی تکلیف سے محفوظ رکھتا ہے
دماغین
تمام دماغی کام کرنے والوں کے لئے نایاب تحفہ
شربت نزلہ
کھانسی، زکام نزلہ کے لئے
خون صفا
خون کی خرابی، پھوڑے پھنسی، خارش اور داد وغیرہ کی دوا
چند مشہور اور پیٹنٹ دوائیں
دواخانہ طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی، علی گڈھ

تعدّد ازواج

(بعض اعتراضات کا جائزہ)

سید جلال الدین عمری

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسلام سے پہلے عورت کی جو حالت تھی اسلام نے اس کی ضرور اصلاح کی اور اسے بعض وہ حقوق دئے جن سے وہ پہلے محروم تھی لیکن عورت کے ساتھ پورا انصاف نہیں کیا۔ اس نے مرد کو وہ حقوق دئے جو عورت کو نہیں دئے۔ اس طرح اس نے عورت اور مرد کے درمیان فرق باقی رکھا۔

اسلام نے عورت کو جو حقوق دیے ہیں ان پر کئی اعتراضات کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک اعتراض تعدد ازواج (POLYGAMY) پر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وحدت ازواج (MONOGAMY) انسان کی فطرت ہے۔ یہ بہت بڑی زیادتی ہے کہ آدمی ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری کو اپنے گھر لے آئے اور وہ اس کی حریف اور مدمقابل کی حیثیت سے زندگی بھر اس کے ساتھ لگی رہے۔

تعدد ازواج کوئی جرم ہے تو اس کا ارتکاب صرف اسلام نے نہیں کیا ہے۔ اس سے پہلے دنیا کی بیشتر قوموں میں اس کا رواج تھا۔ مختلف مذاہب کی قانونی سند اور اخلاقی جواز اسے حاصل تھا۔ اسے کوئی جرم یا گناہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ البتہ راہبانہ مذاہب میں تعدد ازدواج کیا معنی ازدواجی زندگی ہی کو ناپسند کیا جاتا تھا، عیسائیت کا فروغ ایک راہبانہ مذہب کی حیثیت سے ہوا۔ یہاں دیندار آدمی کے لیے ایک بیوی کی بھی بدرجہ مجبوری اجازت تھی۔ مغرب اپنی بے دینی اور الحاد کے دعوی کے باوجود عیسائیت کے اثر سے آزاد نہیں ہوا۔ اس نے ایک زوجگی کے تصور کو تو گوارہ کر لیا لیکن تعدد ازواج کا تصور اس کے حلق سے نیچے نہیں اتر سکا۔ جن قوموں کی گردن میں مغرب کا طوقِ غلامی تھا انھوں نے اس کی اس طرح تائید کرنی شروع کر دی جیسے پہلی مرتبہ آنکھیں کھلی ہوں اور عورت کی عظمت کا احساس ہوا ہو۔

تعدد ازواج کی طرف مرد کا رجحان

پہلے اسے آپ ایک مرد کے نقطۂ نظر سے دیکھئے۔ اس میں شک نہیں کہ عام طور پر ایک مرد ایک ہی بیوی رکھتا ہے۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ مرد کے اندر فطری طور پر ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کا رجحان ہے۔ وہ اگر ایک بیوی پر قانع بھی رہے تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کے اندر اس کی خواہش نہیں ہے۔ جن لوگوں کے اندر اس کا شدید رجحان ہے اگر تعدد ازواج کی اجازت نہ ہو تو اندیشہ ہے کہ وہ کسی غلط اور ناجائز طریقہ سے اس کی تسکین کا سامان ڈھونڈنے لگیں گے۔ چنانچہ مغرب کا تجربہ ہمارے سامنے ہے اس نے تعدد ازواج کو رد کیا تو زنا اور بے ضابطہ جنسی تعلق کو اسے برداشت کرنا پڑا۔ آج وہاں قانوناً آدمی کی ایک ہی بیوی ہے لیکن داشتائیں بہت ہیں اور وہ ان تمام حقوق سے محروم ہیں جو ایک بیوی کو از روئے قانون حاصل ہیں۔

تعدد ازواج مرد کی ایک ضرورت

تعدد ازواج کی طرف مرد کا رجحان ہی نہیں بلکہ بعض اوقات یہ اس کی ایک ضرورت بھی بن جاتا ہے۔ جنسی خواہش ایک فطری خواہش ہے۔ جن افراد میں یہ خواہش بڑھی ہوئی ہوتی ہے اور جو اس پر قابو نہیں پاتے ان کے لیے ایک عورت کافی نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت حیض، نفاس حمل اور رضاعت سے مسلسل گزرتی رہتی ہے۔ ان حالات میں عورت کے جنسی جذبات کمزور پڑ جاتے ہیں اور وہ مرد کے جذبات کا پوری طرح ساتھ نہیں دے سکتی۔ اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان ایام میں جنسی تعلق رکھنے میں بعض قباحتیں بھی ہیں۔ حیض اور نفاس کی حالت میں آدمی اس سے کراہت محسوس کرتا ہے اور یہ میاں بیوی کی صحت کے لیے بھی نقصان دہ ہے۔ مدتِ حمل میں یہ تعلق بچہ کے لیے ضرر رساں ہے اور تجربہ بتاتا ہے کہ عورت اور مرد کا یہ جذباتی عمل بچہ کے اخلاق و عادات پر بھی برا اثر ڈالتا ہے۔

حمل، بچہ کی ولادت اور رضاعت کی وجہ سے عورت کا نظامِ جسمانی بہت متاثر ہوتا ہے اور عورت جلد بوڑھی ہوتی چلی جاتی ہے۔ جب کہ اس کے مقابلے میں مرد دیر تک جوان رہتا ہے ان وجوہ سے اگر کوئی شخص ایک بیوی پر قانع نہیں ہے اور دوسری شادی کرنا چاہتا ہے تو اسے

ہم غلط نہیں کہہ سکتے ہاں اس پر ضرور یہ پابندی عائد کی جانی چاہیئے کہ وہ دونوں کے حقوق ادا کرے اور ان میں سے کسی کی حق تلفی نہ کرے۔

عورت کے لیے تعدد ازواج کی افادیت

اب آپ اسے ایک عورت کے نقطۂ نظر سے دیکھئے بعض اوقات تعدد ازواج خود عورت کے حق میں بھی مفید ہو سکتا ہے۔

۱۔ انسان کے اندر اولاد کی خواہش بالکل فطری ہے۔ اگر کسی شخص کی بیوی بانجھ ہو اور اس سے اولاد نہ ہو رہی ہو تو اس کے سامنے دو ہی صورتیں رہ جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ پہلی بیوی کے ساتھ ایک اور بیوی بھی رکھے۔ دوسری یہ کہ وہ پہلی کو طلاق دے کر دوسری سے شادی کرلے ظاہر ہے شاذ و نادر ہی کوئی عورت پہلی صورت کے مقابلہ میں دوسری کو ترجیح دے گی۔

۲۔ عورت دائم المریض ہو یا کسی ایسے نسوانی مرض میں مبتلا ہو کہ اس سے ازدواجی تعلق رکھنا مشکل ہو تو اس صورت میں کیا یہ بات اس کے حق میں مفید ہوگی کہ اسے طلاق دے کر مرد دوسری صحت مند عورت سے شادی کرلے یا یہ بات کہ وہ اسے اپنے حبالۂ عقد میں رکھتے ہوئے دوسری سے نکاح کرلے؟

اس طرح کی صورتوں میں پہلی بیوی کے ساتھ یہ بڑی زیادتی ہوگی کہ شوہر کو اسے طلاق دینے پر قانوناً مجبور کیا جائے۔ یہ زیادتی اس وقت اور زیادہ گھناؤنی ہو جاتی ہے جب کہ وہ شوہر کے ساتھ رہنے کے لیے تیار ہو اور شوہر بھی اسے چھوڑنا نہ چاہتا ہو۔

تعدد ازواج ایک سماجی ضرورت کی حیثیت سے

بعض حالات میں تعدد ازواج سماج کی بھی ایک ضرورت بن جاتی ہے۔

۱۔ عام طور پر مردوں اور عورتوں کی تعداد برابر ہوتی ہے۔ لیکن جب کسی قوم کو جنگ سے سابقہ پیش آتا ہے تو زیادہ تر اس کے مرد ہی کام آتے ہیں اور وہ بھی جوان سال اور صحت مند اس سے عورتوں کا تناسب بڑھ جاتا ہے۔ جوان عورتیں بیوہ ہو جاتی ہیں اور جو بے شادی شدہ

ہوتی ہیں ان کے لیے مرد نہیں ملتے۔ اس کا ایک حل تو یہ ہے کہ جو عورتیں بیوہ یا بے شادی شدہ ہیں ان کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ یہ صورت بڑی خطرناک ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی جنسی خواہش غلط طریقہ سے پوری کرنے پر مجبور ہوں اور ہوس پرستوں کا آسانی شکار ہو جائیں۔ اس سے پورے معاشرہ میں بدکاری پھیلے گی اور اس کے خطرناک نتائج کا اسے سامنا کرنا پڑے گا۔ اسے کوئی صالح معاشرہ برداشت نہیں کر سکتا۔

۲۔ قوموں کی زندگی میں افرادی قوت (MAN POWER) اہم کردار ادا کرتی ہے دفاع کے لیے، صنعتی و زراعتی پیداوار اور اس کی ترقی کے لیے سماجی و معاشرتی خدمات کے لیے اس کی بنیادی اہمیت ہے۔ بعض خاص اور نازک حالات میں اس کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے افرادی قوت میں اضافہ کا ایک ذریعہ تعدد ازدواج بھی ہے۔ اس لیے کہ عورت بالعموم چالیس پینتالیس سال کے بعد اولاد پیدا کرنے کے قابل نہیں رہتی جب کہ مرد ستر سال کے بعد بھی اس قابل ہوتا ہے کہ عورت اس سے بارآور ہو سکے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلی بیوی کی جب اولاد پیدا کرنے کی صلاحیت ختم ہو جائے اس وقت اگر کوئی شخص دوسری سے شادی کرے تو پھر سے اولاد کا سلسلہ شروع ہو سکتا ہے۔ چنانچہ جن قوموں کو افرادی قوت کی ضرورت ہوتی ہے انھیں تعدد ازدواج کی ہمت افزائی کرنی پڑتی ہے۔

عورت ایک سے زیادہ شوہروں کی متحمل نہیں ہے

بعض لوگ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ایک مرد کو کئی بیویاں رکھنے کا حق ہے تو عورت کو بھی یہ حق ملنا چاہیئے کہ وہ ایک سے زاید شوہر رکھے۔

لیکن عورت کو یہ حق دے بھی دیا جائے تو شاید وہ اسے استعمال کرنے کی کبھی ہمت نہیں کر سکتی۔ ایک عورت کے کئی شوہروں (POLYANDRY) کا رواج بعض غیر متمدن قبائل میں تو ہے لیکن متمدن دنیا نے اسے کبھی اختیار نہیں کیا۔ متمدن انسانی سماج نے اسے اس طرح رد کر دیا ہے کہ اب اسے وہ کبھی قبول نہیں کر سکتا۔

عورت کی فطرت بتاتی ہے کہ وہ ایک وقت میں ایک ہی شوہر کی بیوی ہو سکتی ہے۔ چند شوہر

اس کی فطرت کے خلاف ہے۔

عورت پر خاندانی ذمہ داریوں کا بوجھ ہوتا ہے، حمل اور رضاعت کی تکلیفیں اسے اٹھانی پڑتی ہیں، بعض اوقات باہر کے کام انجام دینے پر بھی وہ مجبور ہوتی ہے اس لیے کئی مردوں کی جنسی خواہش کا پورا کرنا اس کے لیے بہت دشوار ہے اس سے اس کی صحت کے برباد ہونے کا خطرہ ہے۔ اس سے بعض جنسی اور دماغی بیماریاں بھی پیدا ہوسکتی ہیں۔ چنانچہ تجربہ بتاتا ہے کہ جن عورتوں سے ایک سے زیادہ مردوں کا تعلق ہوتا ہے ان میں جنسی بیماریاں عام ہوتی ہیں اور وہ خانگی زندگی کے لیے فٹ نہیں ہوتیں۔

ایک عورت کے کئی شوہر ہوں تو اس سے بعض سماجی و معاشرتی مسائل بھی پیدا ہوجاتے ہیں۔

ایک مرد کی کئی عورتیں ہوں اور وہ ان سب سے تعلق رکھے تو سب اس سے بارآور ہوسکتی ہیں اس لیے ان میں سے جس سے بھی اولاد ہوگی اسی کی سمجھی جائے گی لیکن اگر ایک عورت کے کئی شوہر ہوں اور سب اس سے تعلق رکھیں تو ایک وقت میں وہ ان میں سے ایک ہی سے بارآور ہوسکتی ہے اس لیے یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کس سے بارآور ہوئی ہے اور اولاد کس کی ہے؟

اگر یہی بات متعین نہ ہو کہ بچہ کس کا ہے تو سوال یہ ہے کہ وہ کس کی طرف منسوب ہوگا۔ کون اس کے اخراجات برداشت کرے گا، اس کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری کون لے گا۔ وہ کس کا وارث اور کون اس کا وارث ہوگا؟ اس طرح کے اور بھی سوالات ہیں جنھیں خاندان کے موجودہ نظام میں، جو مرد کی سربراہی میں قائم ہے، اور جسے دنیا نے خاندان کی صحیح شکل کی حیثیت سے قبول کرلیا ہے، کبھی حل نہیں کیا جاسکتا۔

چند شوہری کے نظام سے معاشرہ پر بھی برے اثرات پڑ سکتے ہیں۔

۱۔ یہ مرد کی فطرت ہے چاہے وہ کتنا ہی برا کیوں نہ ہو کہ اپنی بیوی کے ساتھ کسی دوسرے کے تعلق کو برداشت نہیں کرسکتا۔ ایک عورت کا کئی افراد سے تعلق ہو تو ان کے درمیان حسد اور رقابت کا جذبہ ابھر آتا ہے اور وہ ایک دوسرے کے خون کے پیاسے بن جاتے ہیں اور بعض اوقات اس کے بڑے خوفناک نتائج بھی دیکھنے میں آتے ہیں۔ ان کی یہ کشمکش خود عورت کے لیے ناقابل برداشت اور اس کے سکون کو درہم برہم کرنے والی ہوسکتی ہے۔ کہا جاسکتا

ہے کہ یہی دلیل تعدد ازدواج کے بھی خلاف جاتی ہے، اس لیے کہ عورت بھی اس بات کو پسند نہیں کرتی کہ اس کے شوہر کے کئی بیویاں ہوں اور اس کی محبت میں سب شریک ہو جائیں بلاشبہ یہ بات صحیح ہے لیکن اس کے باوجود عورت کا ردعمل مرد کے ردعمل کی طرح زیادہ شدید نہیں ہوتا اور اس کے اتنے سنگین نتائج بھی دیکھنے میں نہیں آتے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ عورت مرد کو ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے میں حق بجانب تصور کرتی ہے۔

۲۔ عورت کے اندر اللہ تعالیٰ نے شرم وحیا کا جذبہ رکھا ہے۔ یہ جذبہ بالکل فطری ہے اور خود بخود اس کے اندر سے ابھرتا ہے، ہزار کوشش کے باوجود مغرب اسے ختم کرنے میں ابھی تک کامیاب نہیں ہو سکا ہے۔ اس جذبہ کی وجہ سے عورت مرد کی طرح اپنے جنسی جذبات کا آسانی سے اظہار نہیں کرتی بلکہ حتی الوسع انھیں چھپاتی ہے۔ عورت کے اس حجاب کا معاشرہ کو زبردست اخلاقی فائدہ پہونچتا ہے۔ وہ جنسی بے راہ روی کی طرف بے جھجک آگے نہیں بڑھ سکتی۔ ایک سے زیادہ مردوں سے تعلق اس کی اس خوبی کو مجروح کر دیتا ہے اور وہ بتدریج بے حیا ہوتی چلی جاتی ہے، عورت اگر حیا کا لباس اتار دے تو معاشرہ بڑی تیزی سے جنسی آوارگی کی طرف بڑھنے لگتا ہے۔

تعدد ازدواج عیاشی کے لیے نہیں ہے

اب آئیے اس اعتراض پر غور کیا جائے کہ تعدد ازدواج بھی عیاشی ہی کی ایک صورت ہے، اس سے مرد کو جنسی ہوس رانی اور عیاشی کی کھلی چھٹی مل جاتی ہے۔ چنانچہ اس کے نتیجہ میں جاگیردار اور رئیسوں نے حرم سرائیں بھر لیں اور عورتوں کے جھرمٹ میں زندگی گزار دی۔ اسلام نے تعدد ازدواج کو تسلیم کر کے اسی نظام کی تائید و توثیق کی ہے اور عیاشی کے دروازے کھول دیئے ہیں کہ آدمی جب چاہے جس عورت سے چاہے شادی کر لے اور چار کی گنتی پوری ہو جائے تو ایک کو طلاق دے کر دوسری کو لے آئے۔ جی چاہے تو سب کو خانہ بدر کر کے چار نئی دلہنوں سے عشرت کدہ آباد کر لے۔

یہ اعتراض یک زوجگی کے نظام (MONOGAMY) پر بھی کیا جا سکتا ہے۔ اگر

کوئی چاہے تو ہر فصلِ بہار میں پرانی بیوی کو رخصت کر کے نئی بیوی لا سکتا ہے۔ بلکہ اس طرح گھر کی رونق بڑھانے کے لیے کسی موسم کے انتظار کی بھی شاید ضرورت نہیں ہے صرف من کی موج کافی ہے لیکن یہ اعتراض وہی شخص کر سکتا ہے جو اس حقیقت سے آنکھیں بند کر لے کہ عیاش آدمی ہمیشہ غیر ذمہ دار ہوتا ہے۔ اسے اپنی عیاشی سے غرض ہوتی ہے۔ وہ کسی قسم کا بوجھ اپنے اوپر لینا نہیں چاہتا۔ چنانچہ جن لوگوں نے عیاشی کی زندگی گزارنی چاہی انھوں نے بے قید شہوت رانی اختیار کی تعدد ازواج کیا معنی ازدواجی زندگی ہی کو ناپسند کیا۔ اگر اسے مارے باندھے اختیار بھی کیا تو کبھی اس کے حقوق نہیں ادا کیے۔ اسلام میں ازدواجی زندگی ذمہ داریوں سے گھری ہوئی ہے۔ تعدد ازواج سے یہ ذمہ داریاں اور بڑھ جاتی ہیں۔ اس نے اس پر اتنی پابندیاں عائد کی ہیں اور اتنے حدود و قیود رکھے ہیں کہ بغیر کسی حقیقی ضرورت کے آدمی ایک سے زیادہ شادی کی ہمت نہیں کر سکتا۔

قانونی اقدامات

اسلام جو ذہن و مزاج پیدا کرنا چاہتا ہے وہ صحیح معنی میں پیدا ہو جائے تو عیاشانہ زندگی کو آدمی ایک لمحہ کے لیے برداشت نہیں کر سکتا۔ یہاں اس سے بحث نہیں صرف بعض ان قانونی اقدامات کا ذکر کیا جا رہا ہے جو اسلام نے تعدد ازواج کے سلسلہ میں کیے ہیں اس سے اندازہ ہوگا کہ اسلام نے تعدد ازواج کے ذریعہ عیاشی کی راہ کھولی نہیں بلکہ اس میں زبردست رکاوٹ پیدا کر دی ہے۔

چار کی تحدید

۱۔ اسلام سے پہلے تعدد ازواج کا عام رواج تھا۔ عرب میں بھی اس پر عمل تھا۔ بعض لوگ بکثرت شادیاں کرتے تھے اور اس میں بڑی زیادتیوں کے مرتکب ہوتے تھے۔ اسلام نے اسے چار تک محدود کر دیا۔ وہ تعدد ازواج کو ایک شخصی اور سماجی ضرورت کی حیثیت سے تسلیم تو کرتا ہے لیکن کسی ایسی صورت کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہے جس میں آدمی کو چار سے زیادہ

شادیاں کرنی پڑیں۔ اسے وہ ناجائز اور حرام ٹھہراتا ہے۔ جو شخص اس حد سے آگے بڑھے اسلامی قانون اس کے خلاف اقدام کرے گا۔ اس طرح غیر محدود بیویاں رکھنے کا جو طریقہ رائج تھا اس نے اس پر پابندی لگائی اور ایک حد سے آگے بڑھنے سے روک دیا۔

حکم نہیں صرف اجازت

۲۔ بعض لوگ تعدد ازدواج کا اس طرح ذکر کرتے ہیں جیسے اسلام نے اسے فرض قرار دے رکھا ہے۔ اس کے کسی حکم پر مسلمان عمل کرے یا نہ کرے اس پر ضرور عمل کرتا ہے۔ ایک عورت سے اس کا کبھی جی نہیں بھرتا۔ اس کا گھر ہمیشہ چار بیویوں سے آباد رہتا ہے۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے تو یہ عرض کرنا ہے کہ یہ خیال غلط ہے کہ سارے مسلمان یا کم از کم ان کی اکثریت تعدد ازدواج پر عمل کرتی ہے۔ اعداد و شمار اس کی تردید کرتے ہیں ان سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ دیگر اقوام کا تناسب اس معاملہ میں مسلمانوں سے بہت زیادہ ہے۔

دوسرے یہ کہ تعدد ازدواج کی اسلام نے اجازت دی ہے، حکم نہیں دیا ہے۔ اس کا منشا صرف یہ ہے کہ ضرورت پر اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ اس پر زندگی بھر عمل نہ ہو تو بھی آدمی گناہ گار نہ ہوگا اور اس کے تقویٰ اور دینداری میں بھی اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

تیسرے یہ کہ اسلام نے تعدد ازدواج کی ہمت افزائی نہیں کی، اس کی ترغیب و تشویق نہیں دی، بلکہ اس کی پیچیدہ ذمہ داریوں کی طرف توجہ دلائی تاکہ آدمی سوچ سمجھ کر یہ اقدام کرے۔ اسے محض لذت اور تفریح کا ذریعہ نہ سمجھ بیٹھے۔

چوتھے یہ کہ یہ خیال بھی غلط ہے کہ تعدد ازدواج عیاشی ہی کے لیے ہوتا ہے۔ یہ ہمدردی کی بھی ایک صورت ہوسکتی ہے۔ فرض کیجئے اگر کوئی جوان عورت بے شادی شدہ رہ جائے یا بیوہ ہوجائے، اس کی معاشی ذمہ داری اٹھانے والا بھی کوئی نہ ہو اس کے ساتھ ایک شخص محض اس کی ہمدردی میں دوسری بیوی کی حیثیت سے شادی کرلے تو کیا اسے غلط کہا جاسکتا ہے یا اس پر عیاشی کا الزام عائد ہوتا ہے؟

بعض قیود اور شرائط

جو شخص تعدد ازدواج کی اجازت سے فائدہ اٹھا کر ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری سے شادی کرے اسلام نے اس پر حسب ذیل پابندیاں عائد کی ہیں۔

۱۔ وہ مالی لحاظ سے اس حیثیت میں ہو کہ

پہلی بیوی کی طرح دوسری کا بھی مہر ادا کرے۔

پہلی بیوی کے ساتھ اس کے بھی نان و نفقہ کی ذمہ داری اٹھائے اور اس کے لیے مکان فراہم کرے۔ بعض فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر دوسری بیوی پہلی کے ساتھ نہ رہنا چاہے تو اسے الگ مکان مہیا کرے۔[1]

۲۔ وہ جسمانی لحاظ سے اس قابل ہو کہ زن و شو کے تعلقات رکھ سکے۔ اس کی قانونی حیثیت اور اس کے وقفہ کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے۔ اس سے قطع نظر نکاح کا ایک مقصد عفت و عصمت کا تحفظ ہے اس لیے بہت سے فقہاء نے لکھا ہے کہ یہ وقفہ چار ماہ سے زیادہ نہیں ہونا چاہیے۔ اس کی تائید حضرت عمرؓ کے دور کے ایک فیصلہ سے بھی ہوتی ہے۔[2]

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ آدمی کو معروف کے مطابق بیوی سے ہم بستری کرنی چاہیے۔ یہ اس کے کھانے پینے کے نظم سے زیادہ اہم ہے۔ مزید فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کے نزدیک چار ماہ میں کم از کم ایک مرتبہ ہم بستری واجب ہے۔ بعض دوسرے لوگوں نے کہا ہے کہ اس کا انحصار عورت کی ضرورت اور مرد کی طاقت پر ہے یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے۔[3]

علامہ ابن عربی مالکی کہتے ہیں:۔

اذا قدر الرجل من مالہ	اگر آدمی مالی اور جسمانی لحاظ سے چار شادیوں
ومن بنیتہ علی نکاح اربع	کی طاقت رکھے تو چار کرے۔ اگر اس
فلیفعل واذا لم یحتمل مالہ	کی مالی حالت یا جنسی تعلق کے لیے اس
ولا بنیتہ فی الباءۃ فلیقتصر	کی جسمانی حالت اس کی متحمل نہ ہو تو اسے

---

[1] رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۹۱۲/ ۹۱۳ [2] ملاحظہ ہو المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۰ - ۳۱
رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۵۴۶ - ۵۴۷ [3] فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/ ۲۷۱ مطبوعہ ۱۳۹۸ھ

علی ما یقدر علیہ[1] صرف اتنی ہی شادیاں کرنی چاہئیں جتنی کی وہ طاقت رکھتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص مالی اور جسمانی لحاظ سے اس قابل نہ ہو کہ وہ تعدد ازدواج کی اجازت سے فائدہ اٹھا سکے اسے ایک ہی بیوی پر اکتفا کرنا چاہیے۔

۳۔ اگر آدمی مالی اور جسمانی لحاظ سے دوسری شادی کے قابل ہو تو بھی ضروری ہے کہ وہ دونوں کے درمیان ان تمام امور میں عدل و مساوات برتے جن میں مساوات برتنا عملاً ممکن ہے۔ اس میں نان و نفقہ، لباس، مکان اور شب گزاری آتے ہیں۔ عدل و انصاف اسلام کے نظام معاملات کی جان ہے۔ اس نے اس معاملہ میں عدل کو اس قدر اہمیت دی کہ اگر یہ اندیشہ بھی محسوس ہو کہ ایک سے زیادہ بیویوں کی موجودگی میں ان کے ساتھ انصاف نہیں ہو سکتا تو ایک ہی پر قناعت کی ہدایت کی ہے۔ فرمایا: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً (النساء: ۳)
(اگر تمہیں ڈر ہو کہ تم ان کے ساتھ انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی نکاح کرو)

علامہ ابوبکر جصاص حنفی کہتے ہیں کہ اگر کسی کو یہ خوف ہو کہ وہ چار بیویوں کے درمیان عدل قائم نہیں رکھ سکتا تو اسے تین ہی کرنا چاہیئے، اگر اندیشہ ہو کہ وہ تین میں بھی عدل نہیں کر سکے گا تو اسے دو ہی کرنا چاہیئے اور دو کے درمیان بھی عدل کا یقین نہ ہو تو صرف ایک پر اکتفا کرنا چاہیئے[2]

بیویوں کے درمیان عدم انصاف پر حدیث میں سخت وعید آئی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اذا کانت عند الرجل امرأتان فلم یعدل بینهما جاء یوم القیامة و شقه ساقط[3]	جس شخص کے دو بیویاں ہوں اور وہ ان کے درمیان انصاف نہ کرے (اور ایک کی طرف جھک جائے) تو وہ قیامت کے دن اس طرح آئے گا کہ اس کے جسم کا ایک حصہ جھکا ہوا ہوگا۔

---

[1] احکام القرآن ابن عربی ۱/۱۳۰ [2] احکام القرآن۔ جصاص ۲/۶۳ [3] مشکوٰۃ المصابیح کتاب النکاح، باب القسم بحوالہ ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، دارمی

بیویوں کے درمیان ان امور میں عدل وانصاف کرنا ضروری ہے جو انسان کے اختیار میں ہیں یہ انسان کے اختیار میں نہیں ہے کہ وہ سب سے یکساں محبت بھی کرے، کسی کی طرف دل کا جھکاؤ زیادہ اور کسی کی طرف کم ہوسکتا ہے۔ اسی طرح ہم بستری اور مجامعت میں بھی مساوات ممکن نہیں ہے۔ اس کا تعلق طبیعت کے نشاط اور آمادگی پر ہے یہ آدمی کے بس میں نہیں ہے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں۔

ان النبی صلی اللہ علیہ	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو چیزیں تقسیم
وسلم کان یقسم	کی جاسکتی تھیں وہ اپنی بیویوں کے درمیان
بین نسائہ فیعدل	تقسیم فرماتے اور انصاف کے ساتھ تقسیم
ویقول اللھم ھذا	فرماتے۔ اس کے بعد
قسمی فی ما املک فلا	فرماتے۔ اے اللہ! جن چیزوں پر مجھے
تلمنی فیما تملک ولا	اختیار ہے ان میں یہ تقسیم میں نے کی ہے
املک [1]	جن باتوں کا تو مالک ہے اور جو میرے
	اختیار میں نہیں ہیں (محبت وغیرہ) اس
	میں کمی بیشی ہو تو اس پر میری گرفت نہ فرما۔

اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ آدمی محبت اور قلبی تعلق کے نام پر کسی کی طرف اس طرح جھک جائے کہ دوسری کے ساتھ ظلم وزیادتی ہونے لگے اور وہ شوہر کے ہوتے ہوئے بھی بے شوہر کے زندگی گزارنے پر مجبور ہو جائے۔ قرآن صراحت کے ساتھ اس سے منع کرتا ہے۔

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوٓا اَنْ تَعْدِلُوا	تم بیویوں کے درمیان، اگر چاہو بھی پورا
بَيْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا	پورا عدل نہیں کرسکتے پھر بھی کسی ایک کی
تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا	طرف پوری طرح جھک جاؤ کہ دوسری کو
كَالْمُعَلَّقَةِ ط (النساء، ۱۲۹)	ادھر لٹکتا چھوڑ دو۔

۴۔ جس طرح دوسری بیوی کو وہ تمام حقوق حاصل ہوتے ہیں جو پہلی بیوی کو حاصل ہیں

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب النکاح، باب القسم بحوالہ ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، دارمی

اسی طرح اس سے ہونے والے بچوں کو بھی پہلی بیوی کے بچوں کے مساوی حقوق ملیں گے۔ دونوں بیویوں کی اولاد کے درمیان از روئے قانون کوئی فرق نہیں ہوگا۔ ان سب کی ذمہ داری ایک بہت بڑا بوجھ ہے جو تعدد ازدواج کی اجازت سے فائدہ اٹھانے کے بعد آدمی پر عائد ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی قانون کی رو سے ایک سے زیادہ بیویاں رکھنا آسان نہیں ہے لیکن بعض شخصی اور سماجی حالات میں تعدد ازدواج کی اجازت اس پر پابندی لگانے سے زیادہ مفید ہے۔ اس لیے اسلام نے اس کی اجازت دی ہے۔

عالم اسلام کے عظیم مفکر، مصنف، داعی اور مجاہد فی سبیل اللہ سید قطب شہیدؒ کی معرکۃ الآرا تصنیف

فی ظلال القرآن

- علمی و فکری تفسیر — علمی و فکری انداز میں فہم قرآن کی راہیں کھولتی ہے۔
- سائنٹفک تفسیر — سائنسی معلومات کو قرآنی حقائق کی توضیح و تفہیم کے لیے استعمال کرتی ہے۔
- دعوتی تفسیر — اسلام، اسلامی نظام اور اسلامی اقدار کی طرف موثر دعوت دیتی ہے۔
- تحریکی و انقلابی تفسیر — تحریک اسلامی اور اسلامی انقلاب کے لیے ذہنوں کو تیار کرتی ہے۔
- تربیتی تفسیر — فرد اور جماعت کی تربیت و تزکیہ کے لیے بہترین سامان فراہم کرتی ہے۔
- ادبی تفسیر — قرآن مجید کے ادبی حسن اور اعجاز کو جدید پیرائے میں واضح کرتی ہے۔

پارۂ عم کی تفسیر فی ظلال القرآن کا اردو ترجمہ از سید حامد علی

• ترجمہ کے ساتھ مفید حواشی • قرآن مجید کا سلیس، رواں اور پُراثر ترجمہ
• حسین کتابت • آفسٹ کی نفیس طباعت • عمدہ کاغذ بڑے سائز
کے ۵۰۰ سے زائد صفحات۔ مضبوط خوبصورت جلد
ھدیہ صرف ۴۰ روپئے
ھندوستان پبلی کیشنز گلی قاسم جان۔ بلیماران۔ دھلی ۱۱۰۰۰۶

ترجمہ وتلخیص

اسلامی تنظیمیں اور تشدّد

ڈاکٹر محمد رضا محرم ——— ترجمہ: ڈاکٹر مسعود الرحمن خاندوی

الاخوان المسلمون عالم عرب کی سب سے مقبول اور طاقت ور دینی تنظیم ہے۔ اس سے دور اور نزدیک کا تعلق رکھنے والے بعض جوشیلے عناصر نے مصر کی گھٹی ہوئی اور غیر جمہوری فضا سے تنگ آکر دو ایک تشدد آمیز اقدامات کر ڈالے۔ اسے بہانہ بنا کر مخالفین نے پوری اخوانی تحریک ہی پر یہ الزام جڑ دیا کہ اس نے تشدد کی راہ اختیار کر لی ہے۔ اس کے جو نتائج نکلے وہ سب کے سامنے ہیں۔ مضمون نگار نے بظاہر ایک اصولی بحث چھیڑی ہے لیکن اصلاً ان کے پیش نظر اخوان ہی ہیں۔ مضمون کی بعض باتوں سے عدم اتفاق کے باوجود ایک سنجیدہ تجزیہ کی حیثیت سے اسے شائع کیا جا رہا ہے (مدیر)

فروری ۱۹۷۹ء میں محمد رضا شاہ پہلوی کا زوال اور شیعہ دینی پیشواؤں (آیات اللہ) کا سیاسی عروج مغربی طاقتوں، اور خاص طور پر امریکیوں کے لیے، ایک غیر متوقع صدمہ تھا یہ اچانک تبدیلی ایران میں مدت سے مغربی طاقتوں کی موجودگی اور طاقتور امریکی ایجنسیوں خاص طور پر اساطیری شہرت کی حامل جاسوسی نظام کے باوجود اور شہنشاہی کے ایک طویل دور کے بعد بجلی بن کر گری۔ مغربی طاقتوں اور خاص کر امریکی ردعمل سے یہ امر منکشف ہوتا ہے کہ اس علاقہ میں اجتماعی تبدیلیوں کے انقلابی عوامل کے حقیقی حجم و ضخامت خاص کر اسلامی اثرات کی کارفرمائی کا ادراک کرنے سے مغربی فہم کس قدر قاصر تھی۔ اور ان اسباب و علل کی جستجو و تحقیق کے نتیجہ میں جنھوں نے اس علاقہ میں امریکہ کے طویل قیام کو ختم کر دیا اسلامی قوت کی

طرف معاندانہ نظریں اٹھیں اور اس پر توجہ پوری طرح مرکوز ہوگئی اور موجودہ مغربی ممالک میں جنگجو اسلام، مسلح اسلام یا متشدد اسلام جو بھی (MILITANT ISLAM) کا ترجمہ ہم کریں، کا چرچا ہونے لگا عرب / اسلامی علاقہ میں ہونے والی تبدیلیوں کے مطالعہ اور فہم کے بارے میں مغربی ادبیات میں اس اصطلاح کو نمایاں مقام حاصل ہوگیا لیکن اس اصطلاح کے استعمال میں کافی التباس اور کج فہمی کو دخل رہا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب اس علاقہ میں رونما ہونے والے حادثات و واقعات پر اسلامی اثرات کو سمجھنے سے قاصر ہے مثال کے طور پر جی۔ ایچ جانسن (G. H. JANSEN) کی کتاب MILITANT ISLAM کا ایک اقتباس ذیل میں پیش کیا جاتا ہے جو انھوں نے ایرانی انقلاب کی کامیابی کے بعد لکھی ہے :-

"جنگجو اسلام" کو اگر سمجھنا ہے تو اس کے علاوہ اور کوئی طریقہ نہیں کہ اسے مسلم رہنماؤں کی مختلف شخصیتوں میں تلاش کیا جائے جنھیں کم سے کم تین مختلف اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے (۱) اول طبقہ میں وہ پیشہ ور سیاستداں جو بنیادی طور پر لادین ہیں، اور غیر اسلامی مغرب زدہ لوگ، اور وہ لوگ شامل ہیں جو اسلامی طاقت کی قوت حیات کو اپنے سیاسی مقاصد کی بار آوری کے لیے استعمال کرتے ہیں، ان سب کو "استحصالی" (EXPLOITERS) کہا جا سکتا ہے۔ (۲) دوسری قسم مذہبی لوگوں کی ہے، جن کو مزید دو طبقوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: پہلے اساسیت پسند مذہبی علماء و شیوخ و آیات اللہ جو سیاسی طور پر سرگرم عمل ہیں۔ دوسرے صوفیاء جن کی صوفیانہ پر اسرار باتوں کی وجہ سے عوام پر ان کے اثرات باقی ہیں لہٰذا بعض علاقوں میں اب تک ان کا سیاسی اثر و رسوخ ہے، ان میں طبقہ اول میں وہ لوگ ہیں جو متقلد (سلفی REITERATORS) کہلاتے ہیں، اور قرآن کی طرف واپسی کو کافی سمجھتے ہیں، تاکہ صرف اسی سے احکام اخذ کیے جائیں اور اس کی تعلیمات کا حرف بحرف نفاذ کیا جائے (۳) تیسرے طبقہ کے نمائندہ لوگ جو جنگجو اسلام

کے لیے سب سے زیادہ اہمیت کے حامل ہیں وہ نہ پیشہ ور سیاستداں ہیں، نہ مذہبی لوگ ہیں، لیکن عام انسانی زندگی میں اسلامی آدرشوں (IDIEALS) کے نفاذ و اجرا کے لیے سیاسی پیش قدمی کرتے ہیں، یہی لوگ مجدّدین (RETHINKERS) ہیں، جو اپنے مشکل مقصد تک پہونچنے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ مشکل مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ عصری تقاضوں کے مطابق اسلام پر از سر نو غور و فکر کیا جائے۔"

جانسن نے اپنی سمجھ کے مطابق طبقہ اول میں محمد علی جناح (بانی ریاست پاکستان) ایوب خاں اور ضیاء الحق (فوجی انقلابات کے سالاروں)، ذوالفقار علی بھٹو (سابق صدر پاکستان)، اور محمد انوار السادات (سابق صدر مصر) کو شمار کیا ہے دوسرے طبقہ خاص کو اساسیت پسند مذہبی عناصر میں وہ انڈونیشیا کی 'نہضۃ العلماء پارٹی'، اور 'جماعت علماء الاسلام' پاکستان کی 'جمعیۃ العلماء' مصر کے ازہری شیوخ، مراکش کی 'رابطۂ علماء المغرب'، اور آخر میں سعودی عرب جیسے ممالک جو کہ اپنے اسلامی ریاست ہونے کا اعلان کرتے ہیں شامل کیا ہے، اس طبقہ میں جانسن نے ایران کے مذہبی پیشواؤں (آیات اللہ) کا شمار بھی مع اضافی خصوصیت کے کیا ہے، تیسرے طبقہ یعنی مجددین میں وہ مصر کی اخوان المسلمون، اردن کی 'حزب التحریر الاسلامی'، پاکستان کی 'جماعت اسلامی' جس کی مولانا مودودی نے بنیاد رکھی، انڈونیشیا کی 'حزب ماشومی' مراکش کی علال الفاسی کی جماعت، ایران کی مہدی بازرگان کی قائم کردہ تحریک آزادئ ایران اور مجاہدین خلق پارٹی، اور کچھ تحفظات کے ساتھ کرنل قذافی کے زیر قیادت لیبیا کو شامل کرتے ہیں۔

اس تقسیم میں جو کچھ خامی، التباس اور کج فہمی ہے وہ عرب/مسلمان قارئین سے مخفی نہیں، اس کو پیش کرنے سے ہمارا مقصد مغرب کی جھولی میں معلوماتی اور فکری مواد کی نوعیت دکھانا تھی جس کی نشر و اشاعت وہ "جنگجو اسلام" کے نام پر کرتے ہیں، اس کا مفہوم ان کے نزدیک اتنا وسیع ہو جاتا ہے کہ اس میں متعلق موضوع کے بالکل مخالف عناصر بھی شامل ہو جاتے ہیں، چنانچہ اس میں ہر وہ چیز داخل ہو جائے گی جو اپنے جوہر کے، یا صرف صورت کے، یا صرف نام کے، یا صرف دعوی کے لحاظ سے اسلامی ہو۔

دسمبر ۱۹۷۹ء میں روس کا افغانستان پر حملہ ہوا تو مغربی پروپیگنڈا مشینری میں جنگجو اسلام کا مفہوم اتنا وسیع ہوا کہ اس حملہ کے خلاف افغانی مزاحمت کو اس کی دینی، تہذیبی، قبائلی، علاقائی حتیٰ کہ بائیں بازو کی قوتوں کو بھی بغیر کسی انتخاب و تمیز کے اس میں شامل کر لیا، پھر جب مغرب کی خالص سیاسی، مادی، علاقائی مصلحت ہوئی تو ہر اسلامی چیز پر تشدد کا الزام لگانے کے باوجود افغانی مجاہدین کی قوت کی بے حد تعریف شروع ہو گئی۔

اکتوبر ۱۹۸۱ء میں مصر کے صدر سادات ممنوعہ اسلامی تنظیموں کے بعض سر پھرے نوجوانوں کی گولی کا نشانہ بنے تو پھر مغرب میں جنگجو اسلام کے بارے میں پہلے سے زیادہ سرگرمی سے چرچا شروع ہو گیا، کیونکہ سادات کے ساتھ مغرب کے "بہت خاص" تعلقات تھے اور ستم بالائے ستم یہ کہ (مصر و عالم عربی میں) ہم گھر کے رازدار بھی ان کے جھانسے میں ایسے آئے کہ ہر گلی کوچہ میں اسلامی جماعتوں کے تشدد کو موضوع بحث بنا بیٹھے، زبانی تکرار بڑھی تو گروہوں میں تقسیم ہو گئے، بعض گروہوں پر تو دونوں بلاکوں میں سے کسی نہ کسی کے پروپیگنڈہ کا اثر اچھی طرح واضح تھا، جبکہ باقی گروہوں نے اس مسئلہ کی اہمیت نہ سمجھنے کی وجہ سے یا امن عامہ کے تقاضوں کا خیال کرتے ہوئے، یا شخصی سلامتی کے پیش نظر اس کو صحیح معروضی انداز میں زیر بحث نہ لانے ہی میں عافیت سمجھی۔

یہاں ہم امن اعامہ کے ذمہ دار محکموں اور حکومتی ذرائع ابلاغ کے اداروں کو زیر بحث لانا نہیں چاہتے، کیونکہ بار بار کے تجربات سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ پہلی قسم میں تو یہ صلاحیت مفقود ہے، جبکہ دوسری قسم اس صلاحیت کو استعمال کرنے سے معذور ہے یہ لوگ سچائی اور دیانتداری سے کورے ہیں، لہٰذا اسلامی جماعتوں کی کارکردگی اور سرگرمیوں کے بارے میں ان کی رائے قابل اعتنا نہیں اس کے بعد اس مسئلہ میں ہمیں تین بنیادی مقامی رجحانات ملتے ہیں، پہلے رجحان میں جنگجو اسلام کے مغربی / امریکی مفہوم کو معمولی اختلاف اور تبدیلی کے ساتھ اپنایا گیا ہے، دوسرے رجحان میں تشدد کو بہانہ بنا کر اسلامی تحریکوں کو مجرم گردانے اور ان کا قصہ پاک کرنے کی سازش کی گئی ہے، تیسرے رجحان میں اخلاص و ہمدردی کے ساتھ اسلامی تحریکوں کے مستقبل کے متعلق اندیشہ کا اظہار کیا گیا ہے، اور تشدد کے

بعض واقعات کو اسلامی تحریک کی اصولی اور سچی رہنمائی سے ہٹا ہوا ردعمل کہا گیا ہے۔

پہلا رجحان عرب علاقہ میں امریکی یونیورسٹیوں اور ان کے تابع شرق اوسط کے بحث و تحقیق کے اداروں کے ذریعہ سامنے آیا ہے جنھوں نے جنگجو اسلام (یا متشدد مسلم جماعتوں) جیسی مغرب میں رائج اصطلاحات کا سہارا لیا اور ان اصطلاحات کے مقصود کی بڑی مہارت کے ساتھ تعیین کی، شاید اس لیے کہ مسلمان سربرآوردہ ذہنوں کو (جن کی سہارے اور پر اثر انداز کا ان کو پوری طرح اندازہ ہے) اس بارے میں بحث و تحقیق کی ذمہ داری پر آمادہ کیا جا سکے ان یونیورسٹیوں کے اس طریقۂ کار کو ابتدائی مرحلہ ہی میں اچھی طرح سمجھنا اور ان کا تتبع کرنا ضروری ہے، نیز بعض اسلامی جماعتوں (جن کا حکومتِ وقت سے آخری سالوں میں تصادم ہو چکا ہے) کے ممبران کی تعداد کو اجتماعی بحث کا موضوع بنا کر ایسے خیرہ کن نتائج نکالے گئے جن کا تعلق ان کی معاشرتی بنیادوں اور تعلیم کی نوعیت اور معیار اور قدیم و جدید اور دوسرے اسلامی دھاروں کے مقابلہ میں ان کی حیثیت کی تعیین سے تھا[۲]، ان ظاہری امور کی جزوی (MICRO) بحث و تحقیق جو دراصل معاشرتی انحرافات کے ضمن میں آتی ہے، پھر ان ممبران کے معاشرے کے ان جیسے دوسرے افراد سے ممتاز کرنے والی (غیر مسلمہ) صفات یا شاذ علامات کی تلاش پہلے سے مغربی موقف کی تائید کی غمازی کرتی ہے، جبکہ اس قسم کی کوششیں زیر بحث قوت کی حقیقی گہرائی تک پہنچنے سے عاری ہیں، کیونکہ اسلامی جماعتوں کی قوت ان سیاسی جامع و شامل ضرورتوں کی نشاندہی کرتی ہے جن کو ان کے علمبردار ایسے معاشرہ میں حاصل کرنا چاہتے ہیں جو ان کے خیالات قبول کرے، ان کا مخالف نہ ہو، اور ان کے طریقوں کے بعض یا زیادہ تر پہلوؤں کو تسلیم کر لے۔

دوسرا رجحان یعنی تشدد کو اسلامی جماعتوں کے مجرم گردانے کے لیے حیلہ کے طور پر استعمال کرنا، اس کو پیشہ ور مارکسی (کلاسیکی) کمیونسٹوں نے اپنایا ہے، یہ بات معروف ہے کہ انھوں نے اخوان المسلمین کے خلاف شدید حساسیت پھیلا رکھی ہے، جس کے بارے میں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ تمام جدید اسلامی جماعتیں اسی کے دامن سے نکلی ہیں، جبکہ دوسرے لوگ اس کو سخت حریف اور عملاً عوامی شیرازہ بندی کا محور و احد اور دیگر جماعتوں کی نشوونما

اور ترقی میں بڑی رکاوٹ تصور کرتے ہیں، لہٰذا نظام حکومت کے ساتھ جائز اور قابل برداشت مصلحت کے ضمن میں تشدد اور اسلامی جماعتوں کو مجرم گردانا دراصل ایک پتھر سے کئی چڑیوں کے شکار کے مترادف ہے۔ تشدد کو ان جماعتوں کا جزو لازم مان کر فطری طور پر ان لوگوں نے ان تمام دوسرے عوامل اور عناصر سے نظریں چرالی ہیں جنھوں نے ان جماعتوں کو سیاسی میدان میں عملی وجود کا حق مل سکے۔[۵] اور شاید یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ ان میں سے اکثر عناصر کو تشدد سے جو نتائج حاصل ہوئے ہیں ان سے غایت درجہ خوشی حاصل ہوئی ہے، ورنہ وہ اس قدر بلند آواز سے تشدد کو مجرم نہ گردانتے جو کہ درحقیقت ان کی دلی خوشی کا اولین سرچشمہ ہے۔

تیسرے رجحان کے ترجمان وہ لوگ ہیں جو (وسیع و جامع شامل مفہوم میں) اسلامی تحریک پر ہمدردی سے غور کرنے والے ہیں۔ تشدد نے حقیقتاً ان لوگوں کو گھبرا دیا، اور اسلامی تحریک اور اسلامی رہنمائی کے بارے میں ان کو خطرہ لاحق ہوگیا لہٰذا یہ لوگ یا تو ان جماعتوں کے نوجوانوں کو نصیحت کرتے ہوئے یا اہل حکومت و اقتدار کو صبر و ضبط کی تلقین کرتے ہوئے سامنے آئے، یا پھر انھوں نے تشدد کے مظاہر اور صحیح اسلامی اعمال کے درمیان فرق ظاہر کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ان کی خوف و حرص سے بھرپور مذکورہ بالا نفسیاتی حالات نے (باوجود ان کے اخلاص و وفاداری، مفید تجویزوں، اچھے افکار اور جزوی کامیابی کے) ان کو تشدد کے مظاہر کو غلط دائرہ میں دیکھنے اور غلط سطح پر رکھنے پر مجبور کیا، صحیح دائرہ سے میرا مطلب ہمارے عرب/مسلمان معاشرہ کی سیاسی زندگی کو جمہوریت کے راستے پر لانا ہے اور جس سطح پر کام کرنے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اس جمہوری دائرہ میں اسلامی جماعتوں اور دھاروں کو بھی آزاد خود مختار سیاسی کام کرنے کا قانونی حق حاصل ہو۔

گذشتہ واقعات پر کسی نے یہ صحیح کہا کہ: تشدد سے تشدد پیدا ہوتا ہے، اور بہت سے لوگوں نے دکھتی رگ پر صحیح انگلی رکھی ہے کہ: تمام تشدد کے پیچھے بنیادی سبب جمہوریت کا فقدان تھا۔ اور جو لوگ جمہوریت کو اس طور پر برسرکار لانا چاہتے ہیں کہ اس کے ذریعہ ان کے خیال میں دینی دعووں کے زیر اثر نوجوانوں کے انحراف اور دینی جماعتوں کے وزن کا

مقابلہ ان ہی کے ہم پلہ سیاسی شہری جماعتوں کے ذریعہ ہو سکے گا، تو یہ صحیح جمہوریت نہیں ہے جس کو ہم بحال کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ یہ تو جزوی، منفعت پسندانہ (PRAGMATIC) جمہوریت ہوئی، جو اس وہم پر قائم کی جانا چاہتی ہے کہ اس کے ذریعہ اسلامی دھاروں پر علوی سیاسی طاقتوں کے ذریعہ بندھ باندھا جا سکے گا، جن پر حکومت و اقتدار کے تمام وسائل کے باوجود پابندی کی تمام تدبیریں ناکام ہو چکیں، صحیح مکمل جمہوریت کو اتنا فراخ دل ہونا چاہیے کہ وہ سیاست کے میدان میں موجودہ متبادلوں میں سے ایک متبادل کی حیثیت سے اسلامی سیاسی نظام کے حق کو بھی تسلیم کرے، اور اسلامی مختلف دھاروں کو اپنے اس متبادل کو لوگوں کے سامنے پیش کرنے، اس کی نشر و اشاعت کرنے، اس کا دفاع کرنے اور اس کے لیے جمہوری طور پر تائید کرنے والی اکثریت حاصل کرنے کے حق کو بھی مانے۔

اسلام کی متبادل تعبیرات

غالباً کسی کو اختلاف نہ ہوگا کہ صرف عرب علاقہ ہی میں نہیں بلکہ تمام عالم اسلامی میں مروجہ غالب تہذیب ثقافت کے لیے اسلام ایک بنیادی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے خواہ وہ واحد موجود عنصر نہ سمجھا جائے اسی طرح اگر بے لاگ بات کہی جائے تو کوئی بھی یہ نہیں کہے گا کہ اسلام صرف عبادت کا دین ہے، وہ عبادت کا دین بھی ہے اور زندگی کا دین بھی، یا دوسرے الفاظ میں وہ دین و حکومت دونوں ہے اور امت کی سیاست اور اس کے امور کی تدبیر مہمات دین میں داخل ہے،

سب لوگ اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں خواہ ان میں سے بعض اپنی زبان سے انکار کریں کہ اسلام اپنی قوتِ حیات کا بڑا حصہ ابھی تک محفوظ رکھے ہوئے ہے اور اس کی یہ قوتِ حیات اسلامی ممالک میں رائج و جاری افکار و خیالات سے آشکارا ہوتی ہے، اور اسلامی زمین پر سرگرم جماعتیں اور تنظیمیں اس کی نمائندگی کرتی ہیں خواہ ان کو قانونی جواز کی سند حاصل ہو یا نہ ہو، مثال کے طور پر یہ قوتِ حیات اسلامی دھاروں اور طاقت کی عملی شرکتوں میں اس طرح جلوہ گر ہے کہ مسلم معاشروں میں ضروری تبدیلیاں پیدا کرنے میں اسلامیت کا رنگ نمایاں ہے خواہ

اس اشتراک میں بہت سی فروگذاشتیں ہی کیوں نہ ہوں۔

لیکن معاصر مسلم معاشروں میں قانونی صورتِ حال (جو سیاسی عمل یا اس میں اشتراک کی صورتوں کو منظم کرتی ہے) ان حقائق کو مطلقاً قابلِ اعتنا نہیں سمجھتی، چنانچہ دستوری دفعات (جن پر سب میں نہ سہی اکثر نام نہاد اسلامی ریاستوں میں عمل ہو رہا ہے) دینی بنیادوں پر قائم واستوار سیاسی جماعتوں اور تحریکات کے حق کو مکمل طور پر ہڑپ کیے ہوئے ہیں، اور اس ناانصافی کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں جیسے کہ امن عامہ کی حفاظت، وحدت امت کی فکر، گروہی وجماعتی خطرات سے ریاست کو بچانا وغیرہ ان قانونی خطروں (جو موجودہ صورت حال اور اجتماعی حقائق کو چیلنج کر رہے ہیں) کی اندرونی منطق آن واحد میں مکمل طور پر دھڑام سے نیچے آگرے گی، اگر ہم اس کو سیاسی عمل کے دو جائز قانونی نمونوں کو سامنے رکھیں۔ ان میں سے پہلا بیرونی ہے اور دوسرا اندرونی۔

بیرونی نمونہ ہیں یورپی معاشرے جو زمانہ ہوا کہ سوسائٹی میں مذہب کے کردار کو ختم کر چکے ہیں، اور جو سرکاری طور پر ایسی عیسائیت کو دین مانتے ہیں جو قیصر کا حصہ قیصر کے لیے چھوڑ سکتی ہے، اس کے باوجود یہ معاشرے اب تک مسیحی جمہوری یا مسیحی اشتراکی جماعتوں کے وجود کو قبول کرتے ہیں، اور اس بات میں مغربی یورپ ہو یا مشرقی یورپ سب برابر ہیں (مشرقی جرمنی میں مسیحی اشتراکی پارٹی ہے جو حاکم کمیونسٹ پارٹی کے ساتھ حکومت میں شامل ہے) یہ جماعتی نام فطری طور پر بے سود نہیں ہیں، بلکہ ان کی فکری، سیاسی، عملی، معاشرتی اور تاریخی وجوہ ہیں جن کو تاریخ نے معاصر یوروپی سیاسی تبدیلیوں اور جمہوری نشو ونما کی وجہ سے فراموش نہیں کیا ہے۔

اندرونی نمونہ ہیں ہمارے عرب معاشرے۔ ان معاشروں کی ان تمام ریاستوں نے جنھوں نے جماعتی تعدد کے اصول کو قبول کیا ہے مارکسی طاقتوں اور دھاروں کا اور خود مختار کمیونسٹ پارٹیاں بنانے یا دوسرے جائز سیاسی گروہوں کے ساتھ مل جل کر کام کرنے کا دستوری جواز فراہم کیا ہے جبکہ یہی ریاستیں اب تک ایسے جواز سے اسلامی جماعتوں اور دھاروں کو محروم کیے ہوئے ہیں، اور وہ ممالک جہاں پر نظام حکومت ایک پارٹی کی بنیاد پر قائم ہے وہاں پر اسلامی دھاروں پر تو سخت قدغن ہے اس کے مقابلہ میں مارکسی عناصر کے ساتھ

اسی قدر تساہل اور فراخ دلی کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ چونکہ میں تمام اجتماعی طاقتوں اور فکری دھاروں کے دستوری تنظیمی حصہ اور ان میں سے ہر ایک کے آزاد خود مختارانہ عمل کے حق کا قائل ہوں، اور عام طور پر مصری (اور عرب) کمیونسٹوں کی وطنی خدمات سے ناواقف نہیں ہوں اس لیے یہ وضاحت مناسب ہوگی کہ مذکورہ تقابل کا بنیادی مقصد یہ نہیں ہے کہ میں مارکسی عناصر کے ان حقوق کو جن کو انھوں نے حاصل کیا ہے (یا زیادہ باریک بینی سے دیکھا جائے تو تھوپا ہے) کو ضبط کرنے پر اُکسانا چاہتا ہوں، بلکہ میں عربی نظامہائے حکومت کی متضاد دوہری غیر مربوط کیفیت (SCHIZOPHRENIA) کی نشاندہی کرنا چاہتا ہوں، جو بظاہر اسلامی فکر سے متعلق چاپلوسی کی باتیں کرتے ہیں، لیکن اس فکر کے ہمنواؤں کے گرد حصار تنگ کرتے چلے جاتے ہیں، جبکہ مارکسی فکر کی بہ ظاہر مخالفت کرتے ہیں، لیکن اس کے پیروکاروں کی طرف سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ اس تقابل کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ جمہوری عمل کے دائرہ کو وسیع کرنے کی افادیت اور اس کی منطقی ضرورت کو سامنے لایا جائے، نہ کہ اس کو تنگ کیا جائے۔

جمہوری عمل کا جوہر جب یہ قرار پایا کہ ہر سیاسی طاقت اپنے کو میدانِ سیاست میں دوسری کارگزار طاقتوں کے متبادل کے طور پر پیش کرتی ہے، جیسے کہ وہ اپنے تصورات کو دوسروں کے تصورات کے طور پر سامنے لاتی ہے، تو جب اسلامی تحریکوں اور ان کے مختلف دھاروں کو سیاسی عمل اور تنظیمی وجود کا حق مل جائے گا، تو یہی وہ طاقتیں ہوں گی جو اسلامی متبادل بنیں گی یا صحیح معنوں میں تمام دوسرے رائج نظریات کے اسلامی متبادل پیش کریں گی۔

اور جس متبادل کو ہم اسلامی کہتے ہیں وہ ایسے جامع و شامل یا تفصیلی تصورات کا مجموعہ ہے جن کو ان کے علمبردار اس دعوے کے ساتھ پیش کرتے ہیں کہ وہ انسانوں (بندوں) کے مسائل حل کرتے ہیں اور ان کی معیشت و معاشرت کے طریقوں کو بدلنے کی قدرت رکھتے ہیں۔ ان تصورات کی بنیاد ان کے علمبرداروں کی اسلام کی فہم پر مبنی ہے، جو نتیجتاً ان کی اسلام کے عطیات کی ذاتی فہم کی عکاس ہے، جس طرح کہ ان تصورات کی عملی کامیابی ان کے علمبرداروں کی اجتماعی مسائل کی گہری سمجھ پر موقوف ہے اور چونکہ جب تک اسلام کا ذاتی فہم

ان تغیر پذیر اشیاء میں سے ایک ہے جن کی بنیاد پر مجوزہ تصورات کا محل کھڑا ہوتا ہے اور جب تک مختلف و متعدد افہام و تصورات کا سلسلہ دائمی طور پر باقی رہتا ہے اس وقت تک اُن متنوع و متفاوت اسلامی متبادلوں کے سامنے آنے کا نہ صرف احتمال رہے گا بلکہ یقینی ہوگا، جو سب کے سب دین سے فیض حاصل کر کے استنباط کیے گئے ہوں گے، اور ان میں سے ہر ایک اپنے لیے اسلامی صفت کا دعوے دار ہوگا، اور یہ تو تحصیل حاصل ہے کہ زمان و مکان کی تبدیلی سے نئے نئے مفاہیم و تصورات ابھریں گے، ان کی تعداد بڑھے گی ان کے تنوع میں وسعت ہوگی، بلکہ قدیم یا نامناسب متبادل کی جگہ مناسب جدید متبادل کو لینا عقلاً و شرعاً واجب ہوگا۔

اسلامی متبادل کو پیش کرنے کا مطلب یہی نہیں ہوتا کہ اسے غیر اسلامی معاشرہ یا غیر مسلم عوام کے سامنے پیش کیا جائے بلکہ اس کا اسلامی معاشرہ اور مسلم عوام کے سامنے پیش کرنا زیادہ ضروری ہے۔ اب جب کہ خاتم الانبیاء محمد بن عبداللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد کسی فرد کے پاس آسمان سے وحی نہیں آتی، تو کوئی بھی یہ دعوی نہیں کر سکتا کہ اس کے پاس ایسی سند ہے جو دوسروں کے مقابلے میں صرف اس کو "اسلامی" صفت کی جاگیر عطا کرتی ہے، لہٰذا اسلامی معاشرہ میں اسلام کا ایک فہم اور اس کی دوسری مختلف فہموں میں صرف مباحثہ ہی نہیں بلکہ ٹکراؤ ہوگا، لیکن اس ٹکراؤ کو اسلام اور اسلام میں یا اسلام اور غیر اسلام کے درمیان ٹکراؤ نہیں کہیں گے جیسا کہ بعض متعصب لوگ کہتے ہیں۔

جب سے تیسرے خلیفہ ذوالنورین عثمان بن عفان (رضی اللہ عنہ) کے زمانہ میں مسلمانوں میں حکومت و اقتدار اور مسلمانوں کے مالوں پر ولایت کے مسائل پر اختلاف شروع ہوا اور جو بالآخر مسلمان باغیوں کی ان کے گھر پر قتل کے ارادے سے چڑھائی تک پہنچا، اس وقت سے قریب قریب ہمیشہ اسلامی متبادل نقطہائے نظر ایک دوسرے کے مقابل موجود رہے ہیں، چوتھے خلیفہ علی بن ابی طالب (کرم اللہ وجہہ) کی قوت (امیر) معاویہ (رضی اللہ عنہ) بنی امیہ کے سامنے ٹوٹ جانے کے بعد متبادل نقطہائے نظر شدت اختیار کرتے رہے جو کبھی کبھی تشدد کی خارجی یا شیعی وغیرہ صورتیں اختیار کر لیتے تھے، اور بہت سے لوگوں کے

بہت سے اعمال کے خلاف شدید تحفظات، سخت الزامات، اور نام نہاد فرقہ ناجیہ کے دعووں کے باوجود بعض فرقوں کے اسلام سے خروج اور دیگر فرقوں کے اسلام پر باقی رہنے کے بارے میں کبھی اجماع نہ ہو سکا، نتیجۃً سرکاری پالیسیوں کے متبادل نقطہائے نظر بھی "اسلامی" رہے، جیسے کہ وہ معاشرے بھی "اسلامی" رہے جن میں یہ متبادل پیش کیے جاتے تھے۔ جب سے ہمارے علاقہ پر اسلام کا سورج طلوع ہوا، اس وقت سے اگر اس کی نوشتہ اور رائج تاریخ سرکاری خلافت کی تاریخ نہ ہوتی، اور مخالف طاقتوں کی تاریخ کو بھی وہی اہتمام حاصل ہوتا جو سرکاری تاریخ کو ہوا، تو ہم یقینی طور پر اپنی اسلامی تاریخ کے اول سے آخر تک ان اسلامی متبادل نقطہائے نظر کی موجودگی اور ان کے استمرار سے زیادہ واقف ہوتے اور ان کے درمیان ارتباط، باہمی اثر پذیری اور تصادم کے نمونوں کو زیادہ وضاحت کے ساتھ معلوم کر سکتے اور آج ہم اسلامی معاشروں میں سیاسی و سماجی تبدیلی کے میکانزم کو زیادہ خوبی سے سمجھ سکتے۔

یہاں شاید اخوان المسلمین کی تحریک کا ذکر مناسب ہو، جس کا قیام ۱۹۲۲ء میں سردار کے قتل کے واقعہ اور ۱۹۱۹ء کی بغاوت کا مکمل طور پر قصہ پاک کرنے کے بعد ۱۹۲۸ء میں عمل میں آیا۔ اس وقت حکومتی بحران شدت اختیار کر چکا تھا وطنی مسئلہ پس پشت جا پڑا تھا، کھچڑی حکومتوں کے عزور کا خاتمہ ہو رہا تھا، اور کٹھ پتلی یا اقلیتی حکومتوں کا زمانہ شروع ہو رہا تھا ان حالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت شاید ملک کے عام حالات دوسرے لب مرگ یا عاجز متبادلوں کی جگہ "اسلامی متبادل" کو پیش کرنے کا مطالبہ کر رہے تھے[۱۵]

کیوں کہ اسلام ایک سیاسی دین کی حیثیت سے بھی اب تک اپنی قوت حیات کو باقی رکھے ہوئے ہے جس طرح کہ وہ ہماری موجودہ غالب تہذیب کو تشکیل دینے والا بنیادی عنصر ہے، اس لیے برابر اسلامی متبادل نقطہائے نظر پیش کیے جانے کا احتمال اور ان کا برحق ہونا ثابت رہے گا، جس طرح کہ بہت سی طاقتیں، جماعتیں اور دھارے اس قسم کے متبادل پیش کرنے کے اہل ہوں گے، اور ان کی طرف دعوت دینے اور ان کا دفاع کرنے

کی ذمہ داریوں کو اٹھانے کے لیے تیار ہوں گے، اور ان طاقتوں، جماعتوں اور دھاروں اور تنظیم کی خود مختاری اور عمل کی آزادی کی بنیاد پر ان کے سیاسی عمل کے دستوری حق کے درمیان حائل ہونا غیر منطقی بلکہ فطرت کے خلاف بات ہوگی .... اور جب ان کو یہ حق حاصل ہو جائے گا تو دوسرا قدم قانونی جواز کے ساتھ علنی میدان میں داخل ہونا ہوگا۔ یہاں پر ان عناصر میں سے بعض کی سابقہ کارروائیوں کا سلبی تجربہ (بشمول تعصب، تشدد، اور دوسروں سے ٹکرا جانے میں جلد بازی) سامنے آتا ہے جو راستہ کی مشکلات سے ہوشیار اور نئے تجربہ کے خطرات سے آگاہ کرتا ہے، لہٰذا مناسب ہے کہ یہیں پر سیاسی عمل کے نئے ضابطۂ اخلاق پر گفتگو کی جائے، جس کی پابندی ان سب طاقتوں جماعتوں اور دھاروں پر واجب ہو جو اپنے کو "اسلامی" صفت سے منسوب کرتے ہیں۔

سیاسی وتہذیبی ضابطۂ اخلاق

دستوری جواز کے دائرہ میں شریک تمام تنظیموں پر واجب ہے کہ وہ ان سیاسی قواعد کی پابندی کریں جن پر وطنی اجماع ہو چکا ہو، اور جن کو ضابطۂ اخلاق کے طور پر تسلیم کیا جا چکا ہو یا جہاں پر ایسے ممنوع علاقہ کا خط کھینچ دیا گیا ہو کہ جس کو پار کرنا جائز نہ ہو، یہ قواعد عادتاً معاشرہ کے عام حالات یا اس کے داخلی یا خارجی تاریخی تجربات کی پیداوار ہوتے ہیں، ان کی کم ترین حد کی پابندی کے بغیر جمہوری عمل ہمیشہ پیٹھ پیچھے سے حملہ کا شکار یا اصول وقواعد کی تاراجی کا ذریعہ، یا اندرونی انتشار کا نشانہ بنے گا، اور یہ جمہوریت کو برباد کرنے کے خطرناک رجحان ہیں اسلامی طاقتیں، جماعتیں اور دھارے ان تہذیبی سیاسی اصول وقواعد کی پابندی کے سب سے پہلے ذمہ دار ہیں، کیونکہ وہ ایک طرف تو معاشرہ کی زندگی خاص انداز پر ڈھالنے والی اور اس پر واضح طور پر اثر انداز ہونے والی طاقت ہیں، اور دوسری طرف وہ اس متفق علیہ اجتماعی دائرہ کے باہر اپنی سرگرمیاں انجام دینے کی عادی رہی ہیں۔

اس ضابطۂ اخلاق میں سرفہرست فطری طور پر فوجی اور نیم فوجی تنظیموں کی ممانعت تشدد کی مخالفت، خفیہ سرگرمیوں پر پابندی، گروہی اور جماعتی جھگڑوں کو ابھارنے سے

پرہیز وغیرہ آتے ہیں کیونکہ سیاسی کام کے قانونی جواز، تنظیم کی خود مختاری کے احترام اور نقل و حرکت کی آزادی کی ضمانت کی موجودگی میں سیاسی عمل کے ان نامناسب طریقوں کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور یہ بات بھی ضروری ہے کہ تمام مسائل میں عوام سے مشورت کی اچھی سنت کا احیاء کیا جائے تاکہ ان ہی کی رائے ایک دوسرے کے مقابل مختلف دھاروں اور متبادلوں کے درمیان فیصلہ کن قرار پائے، رہنماؤں کو عوامی تعاون ان کے سیاسی عمل کی پختگی اور (مسلم وغیر مسلم) لوگوں کی ضرورت کو پورا کرنے والے پروگرام کے بقدر ہی ملے گا، اسی سے ان کو اکثریت کی تائید حاصل ہوگی جو ان کو حکومت کے عہدوں پر فائز کرے گی، اور ان کے نظری تصورات کو عملی کارروائیوں میں تبدیل کرنے کا موقع دے گی، جس کے ذریعہ ان کے پروگرام تکمیل پائیں گے اور ان کے مقاصد حاصل ہوں گے۔

اسی طرح معاشرتی (اور معاشی) مسائل کے حل کے لیے متعدد تصورات کو قبول کرنا اور سیاسی کام کے معیار کو اس قدر بلند کرنا کہ اس کے ذریعہ دیگر مخالفین کے ساتھ مہذب معاملہ ممکن ہو جائے ان ہی بنیادی شرائط میں ہے جن کا احترام واجب ہے۔ کیونکہ تعدد و تنوع کے اصول کو مانے بغیر جمہوری کارکردگی کی پوری بنیاد ہی منہدم ہو جاتی ہے۔ یہ تعدد کبھی داخلی ہوتا ہے اور کبھی خارجی، خارجی تعدد ان طاقتوں، دھاروں اور تنظیموں سے پیدا ہوتا ہے جو دینی نام یا مذہبی سائن بورڈ استعمال نہیں کرتیں، جبکہ داخلی تعدد ان طاقتوں، جماعتوں اور تنظیموں سے پیدا ہوتا ہے جو اپنے لیے "اسلامی" صفت کو برضا و رغبت قبول کرتی ہیں، لیکن وہ اسی صفت کے حامل دوسرے عناصر سے اختلاف کرتی ہیں۔ یہاں اس بات پر بھی زور دینے کی ضرورت ہے کہ دین و مذہب کی مخالفت بھی (جو عادتاً پیش نہیں آتی) ایسا سبب نہیں ہے کہ جسے خارجی تعدد کے مظاہر پر پابندی لگانے کے لیے عقلی، شرعی یا تہذیبی حیثیت سے قبول کیا جا سکے، اسی طرح خارجی تعدد والے عناصر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ "اسلامیت" کی دعوے دار حکومت کے تصورات اجتہادات اور سیاست کے درمیان حائل ہوں جس کو عوام نے قبول کیا ہو، اور عوامی قبولیت کی بنا پر اس کو حکومت کی

ذمہ داری سونپی گئی ہو، اس حکومت کو اقتدار میں رہنے اور اپنی سیاست کی تنفیذ کا اس وقت تک حق حاصل رہے گا، جب تک کہ اس کے پیچھے اکثریت کی تائید باقی رہے گی۔

دینی رجحانات کی حامل جماعتوں کا سیاسی مسائل میں تعصب بنیادی طور پر "حلال و حرام" کے قاعدہ کی تطبیق سے پیدا ہوتا ہے، حالانکہ سیاسی سرگرمیاں اور اس کی تمام شکلیں اجر و ثواب کے منقول امور دین میں سے نہیں ہیں، اور نص سے ثابت دینی تحریم کے دائرہ میں نہیں آتیں، بلکہ اس کے برعکس وہ اجتہادی امور ہیں جن کا مفہوم زمان و مکان و مصالح مرسلہ کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے۔ ان مسائل کے بارے میں ("حلال و حرام" کے بجائے) "صحیح و غلط" کے قاعدہ کی تطبیق زیادہ صحیح اور مناسب ہے، یہی طریقہ عمل براہِ راست تکفیر کے دروازے کو بند کرنے کا ایک کارگر وسیلہ بھی ہے، جس کی جہالتوں اور حماقتوں کو ہم آخری زمانہ میں بہت بھگت چکے ہیں۔

یہاں پر یہ اعتراض اٹھایا جا سکتا ہے کہ جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اصلاحی جماعتوں کے مسلسل سلبی تجربات ان کے اپنے اندرونی فکری و عملی بگاڑ کا نتیجہ نہیں ہیں بلکہ وہ مسلم معاشروں میں جمہوری ڈھانچہ کی غیر موجودگی کا نتیجہ ہیں، اس وقت تک ان جماعتوں میں کوئی ایسی تبدیلی کہ وہ مذکورہ مہذب طریق کار کو اپنائیں گی ایک خوابیدہ تمنا کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں ان جماعتوں کے تشدد کے اسباب اور ان کے حقیقی وجوہ کی تفسیر کے لیے ایک نئی کاوش ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔

تشدد کے اسباب کی تلاش

اخوان المسلمین جب سے ۱۹۲۸ء میں مصر میں قائم ہوئی اب تک اس کو اسلامی تحریک کی سرگرمیوں میں نہ صرف مصر بلکہ پورے عالم اسلام میں بلند مقام حاصل ہے، یہی اصل بنیادی تحریک ہے، یہی اس کا پہلا اور سب سے بڑا نمونہ ہے، یہی بنیادی کارگر ارطاقت ہے، اور اسی کے بطن سے اکثر اسلامی جماعتیں نکلی ہیں۔

اخوان المسلمین کی تشکیل کے وقت، اس کا اور اس کے بعد کی اسلامی جماعتوں

کا سرکاری اقتدار سے چار بار ٹکراؤ ہوا ہے جن میں تشدد کے مظاہر کا تبادلہ ہوا، جو اس صدی کے چوتھے دہائی کے ۱۹۴۸ء میں، پانچویں دہائی کے ۱۹۵۴ء میں، چھٹی دہائی کے ۱۹۶۵ء میں اور ساتویں دہائی کے ۱۹۷۲ء میں شروع ہوکر ۱۹۷۴ء میں فوجی ٹریننگ کالج کے حادثہ ۱۹۷۴ء میں شیخ ذہبی کا قتل سے گزرتے ہوئے اکتوبر ۱۹۸۱ء میں انور سادات کے سیاسی قتل کے ڈرامائی عروج تک پہنچا۔

بعض لوگوں نے کوشش کی ہے کہ وہ اسلامی جماعتوں کے تشدد کی وجوہ معلوم کرنے کے لیے اس کے اجتماعی/اقتصادی یا نفسیاتی/اخلاقی اسباب تلاش کریں، لیکن امریکی یونیورسٹی قاہرہ کی اس جامع ہمہ گیر تحلیلی تحقیق میں جس کا پہلے ذکر آچکا ہے کوئی ایسے امتیازی شواہد نہیں ملتے جن کا تعلق ان جماعتوں کے ممبران کے معاشرتی پس منظر، تعلیمی معیار یا انفرادی تشکیل و تکوین سے ہو، اور جس کی وجہ سے مصری معاشرتی بحران کا ان پر اثر دیگر دائیں یا بائیں رجحانات رکھنے والے مصری نوجوانوں کے برخلاف ہو، دیگر لوگوں کا خیال ہے کہ اس صدی کی چھٹی دہائی میں ان جماعتوں کے ممبران کے خلاف قید و بند اور ہولناک سزائیں ساتویں دہائی میں ظاہر ہونے والے تشدد کا بنیادی سبب تھیں، اس سبب کا کچھ اثر تو ساتویں دہائی کے واقعات پر ہوسکتا ہے، لیکن ان یونیورسٹیوں میں اس جماعت کا پھیلاؤ اور اس کی رکنیت میں تنوع اور تجدید اس خیال کی تردید کرتی ہے، نیز یہ سبب چوتھی، پانچویں اور بڑی حد تک چھٹی دہائی کے معرکوں پر صادق نہیں آتا۔

تیسرے گروہ کا خیال ہے کہ سید قطبؒ اور مولانا مودودیؒ کی تحریریں جو حاکمیت، جدید جاہلیت .... وغیرہ کے بارے میں ہیں نوجوانوں کی ان سے اثر پذیری ان واقعات کی ذمہ دار ہے[1] اگر اس امر کا اعتراف کر بھی لیا جائے کہ ان تحریروں سے نہایت بچکانہ قسم کے کچھ سلبی اثرات برآمد ہوئے تو بھی یہ بات قابل غور ہے کہ چوتھی، پانچویں، دہائیوں میں ان میں سے اکثر تحریروں کے ظہور و توسیع سے پہلے، جب کہ حکیمانہ و مصالحانہ قیادت بھی موجود تھی تشدد

---

[1] مولانا مودودیؒ کا حوالہ یہاں بالکل بے محل ہے، وہ ہمیشہ اس بات کے قائل رہے کہ صحیح اسلامی تبدیلی جمہوری اور آئینی طریقہ ہی سے آسکتی ہے۔ اور زندگی بھر اسی اصول کے پابند رہے (جلال الدین)

کا مظاہرہ کیوں ہوا؟ حالانکہ ان کے خاص کر مثلاً امام حسن البنا اور اخوان کے دوسرے مرشد عام حسن ہضیبی کے اقوال اور ان کی مطبوعہ کثیر کتابوں میں کہیں بھی تشدد پر آمادہ کرنے کا کوئی شائبہ تک نہیں ملتا ہے۔

ان خیالات کے بعد اگر ہم ان اسلامی جماعتوں کے طریق عمل کی مشترکہ صفات اور ان کے حکومتِ وقت کے ساتھ چاروں تصادموں کے طریقوں پر غور کریں تو ہم مندرجہ ذیل نکات پر پہنچیں گے۔

۱۔ اسلامی جماعتوں کو مذکورہ مراحل میں سے کسی مرحلہ میں بھی دستوری جواز حاصل نہ تھا جو ان کو سیاسی عمل کی اجازت دیتا چاہے حکومت نے ان کو دینی دعوت و تبلیغ اور روایتی خدمات کی سرگرمیوں کا قانونی حق دے رکھا ہو، اس صدی کی ساتویں دہائی میں تو یہ دینی سرگرمیاں بھی قانونی سند اور حکومت کی اجازت کے برخلاف انجام دی جارہی تھیں۔

۲۔ چھٹی دہائی کے تصادم کے علاوہ جبکہ اخوانی جماعت ممنوع تھی اور حکومتِ وقت ایسی مستحکم حالت میں تھی کہ اس کو ان کی ضرورت نہ تھی، ہمیشہ حکومت نے ان جماعتوں کو ان کے ٹکراؤ سے پہلے اپنے مخالف پر لشیان کن سیاسی رجحانات کو دبانے کے لیے استعمال کیا ہے۔

۳۔ ایک احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ تنظیمیں جو قانونی جواز سے محروم تھیں، ان کو ابتداء میں اپنی بربادی کا خوف لاحق رہا ہو اور وہ اپنے کو عوامی سطح پر تنظیمی اعتبار سے مضبوط کرنا چاہتی ہوں اس لیے انھوں نے ابتداء میں سیاسی عمل میں ملوث ہونے کے قولی انکار کے باوجود حکومتِ وقت کے سازگار طریقۂ کار کو اختیار کیا ہو، لیکن عوامی ہمدردانہ ماحول میں (جو تنظیمی اعتبار سے غیر پابند تھا) ان کی نقل و حرکت، اور دوسری سیاسی طاقتوں کو دبانے میں کامیابی سے ان کو اپنے سامنے نسبتاً میدان خالی نظر آیا ہو، اور اس نے ان کو بہت جلد اس وہم میں مبتلا کر دیا ہو کہ وہ حکومتِ وقت کا مقابلہ کر سکتے ہیں، جس کی وجہ سے تصادم اور تشدد کا تبادلہ شروع ہوا ہو، خاص کر ایسی صورت میں جبکہ خود حکومت اپنی کوركاہی کی وجہ سے خوف کا شکار ہو جائے اور ان جماعتوں کے ساتھ مسلمانوں کی عظیم اکثریت کی ہمدردی اور تنظیمی پابندی (جو موجود نہ تھی) کے درمیان تمیز نہ کر سکے، نیز یہ بات نور روز روشن

کی طرح عیاں ہے کہ سیاسی وجود کی قانونی ضمانت کی غیر موجودگی میں تصادم کے وقت اپنے وجود کا دفاع صرف قوت ہی سے ہو سکتا ہے۔

حاصلِ کلام کے طور پر مختصراً یہ عرض کیا جا سکتا ہے کہ وجود و عمل کے قانونی حق کی غیر موجودگی میں اسلامی جماعتوں کا ڈولا حکومتِ وقت سے مصالحت (بلکہ بسا اوقات تعاون) اور تصادم کے درمیان یوں ہی ڈولتا رہے گا، اسی طرح اس حق کی غیر موجودگی میں سیاسی عمل کی انجام دہی میں سیاسی ضابطۂ اخلاق کی پابندی ناممکن رہے گی، اور تصادم کے وقت اپنے وجود کا دفاع صرف تشدد ہی کے ذریعہ ممکن ہوگا، ان جماعتوں کا حکومت کے خلاف متحد موقف مزید مستحکم ہوگا جبکہ یہ اتحاد ان اندرونی شدید اختلافات اور تضادات کے ہوتے ہوئے ضروری نہیں کہ بدلے ہوئے جمہوری ماحول میں برقرار رہ سکے، نیز اجتماعی/سیاسی عمل میں مکمل طور پر جمہوری رواداری کی غیر موجودگی میں مہذب فکری میل جول کے مواقع مفقود ہوتے ہیں، روشن خیالی کے اوقات کم سے کم تر ہوتے جاتے ہیں، اور دینی، نظریاتی یا فلسفیانہ محرکات کے ذریعہ بے ربط سرگرمیاں بڑھ جاتی ہیں، لہٰذا وقت بوقت تشدد کے بحرانوں سے پناہ کا تنہا ممکن راستہ یہی ہے کہ:

تمام لوگوں کے لیے جمہوریت قائم کی جائے۔
سب لوگ جمہوریت کو برتیں اور قائم و برقرار رکھیں۔
اور جمہوریت کے سایہ میں تمام لوگوں کے مقاصد و مفادات حاصل کیے جائیں۔

حوالے و حواشی

۱ G.H. JANSEN, MILITANT ISLAM, HARPER & RAW PUBLI-
-SHERS, NEW YORK 1979, P.134

(اس کتاب کا عربی ترجمہ "الاسلام والمناضل" کے عنوان سے ہو چکا ہے۔ ادارہ المسلم المعاصر)

۲ Saad Eddin Ibrahim "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups," International Journal of Middle East Studies, vol. 12 No. 4 December 1980 PP. 423-453

۳ مصنف نے غلطی سے بھٹو کا نام محمد علی لکھ دیا ہے۔ مترجم

۴ اس حقیقت کا اظہار قاہرہ کے ہفتہ وار جریدہ المصور کی ان مفصل صحافتی تحقیقات سے بخوبی ہوتا ہے جو اس نے صدر سادات کے سیاسی قتل کے وقت سے اسلامی جماعتوں اور تشدد کے بارے میں کی ہیں۔

۵ اس بارے میں سچی، واضح اور مخلصانہ ترجمانی شاید کویت کے ماہوار رسالہ العربی (شمارہ جنوری ۱۹۸۲ء) نے ان مفکرین کے قلم سے پیش کی ہے جن کا فکری تعلق ان اسلامی جماعتوں سے شک و شبہ سے بالاتر ہے

۶ ہمارے اس خیال کے جواز میں اُن چھ اشخاص کی اسماعیلیہ میں امام حسن البنا سے ملاقات کو پیش کیا جاسکتا ہے جن کے ذریعہ انھوں نے جماعت کی تشکیل کی ابتدا کی تھی، یہ بات ان لوگوں کی طرف منسوب کی گئی ہے کہ انھوں نے امام سے کہا تھا کہ "ہم اس ذلت اور قید و بند کی زندگی سے بیزار آچکے ہیں، عربوں اور مسلمانوں کا اس وقت نہ کوئی وزن ہے نہ عزت ہے، وہ اس وقت غیر ملکیوں کے تابع مہمل ہیں ..... اور ہم آپ کے طریق عمل کو سمجھنے سے بھی عاجز ہیں، اور نہ ہم آپ کی وطن، دین اور امت کی خدمت کے راستہ کو سمجھ پاتے ہیں ....." دیکھئے رچرڈ ب. میشیل الاخوان المسلمون، ترجمہ عبدالسلام رضوان مکتبہ مدبولی، القاہرہ، جز اول، پہلا ایڈیشن ص ۳۱۔

۷ قاہرہ کے ہفتہ وار رسالہ المصور (شمارہ ۲۲ جنوری ۱۹۸۲ء) کے ساتھ گفتگو میں اخوان المسلمین کے موجودہ روحانی رہبر الاستاذ عمر التلمسانی نے بیان کیا کہ سادات کے زمانہ میں مصری حکام نے ایک اسلامی جماعت کے رہنما کو التحریر ضلع میں ایک سو پچاس (۱۵۰) فدان زمین اور قاہرہ کے محلہ سیدہ زینب میں ایک گھر ان کی اور ان کی جماعت کی سرگرمیوں میں مدد کے طور پر عطا کیا تھا، پھر ان کو ان ہی حکام نے ستمبر ۱۹۸۱ء میں گرفتار کر کے قید کر دیا۔ (تالیف شدہ سہ ماہی المسلم المعاصر۔ کویت۔ ج ۹ شمارہ ۳۵ ص ۹-۱۸۔ مئی۔ جولائی ۱۹۸۳ء)

دفتر کو ذیل کے شمارے مطلوب ہیں

جنوری ۸۳ء، مارچ ۸۳ء، اپریل۔ جون ۸۳ء، جنوری۔ مارچ ۸۴ء۔ اگر یہ شمارے ہمیں ارسال کیے جائیں تو اس کے عوض آئندہ شمارے شکریہ کے ساتھ روانہ کر دیے جائیں گے

(مینجر)

تعارف وتبصرہ

وحدتِ امّت

مولانا مفتی محمد شفیعؒ

رحمٰن پبلشرز۔ گلی قاسم جان۔ دہلی ۶ صفحات ۶۲ ۔ قیمت ۳ روپئے

برصغیر پاک و ہند کے نامور عالم دین مولانا مفتی محمد شفیعؒ کا یہ مختصر رسالہ ہے جو ۱۹۶۶ء میں مکتبہ المنبر لائلپور (پاکستان) سے شائع ہوا تھا۔ پیش نظر اشاعت اسی کا ہندوستانی ایڈیشن ہے۔ ادارہ 'المنبر' کی طرف سے موصوف کو اس موضوع پر تقریر کی دعوت دی گئی تھی جسے بعد میں مولانا مرحوم نے (۱۲ ربیع الاول ۱۳۸۳ھ) خود ہی قلم بند کر دیا تھا۔ صفحہ ۴۸ سے آخر تک اسی طرح کی ایک اور تقریر ہے جس کا عنوان ہے 'اختلافِ امت اور ان کا حل'۔ 'وحدت امت' انہی دو تقاریر کا مجموعہ ہے۔ ہندو پاک کے مختلف رسالوں میں اس کتابچے کے اقتباسات متعدد بار نگاہ سے گزرے جس سے اسے دیکھنے کی بڑی خواہش تھی۔ واقعہ ہے کہ اس کے مضامین اس قابل ہیں کہ ان پر بار بار توجہ دی جائے۔

کتابچے کا موضوع اس کے نام سے ظاہر ہے کہ امت کو اپنے فقہی اور مسلکی چھوٹے چھوٹے اختلافات کو چھوڑ کر اور گرد و پیش اور جماعتی حصاروں سے اوپر اٹھ کر ان وسیع تر مقاصد کے لیے کام کرنا چاہیے جن کے لیے آخری نبی صلی اللہ علیہ وسلم سمیت تمام انبیاء کی بعثت ہوتی رہی ہے۔ فقہی اور مسلکی اختلافات میں بیجا تشدد اور غلو تحزب اور دھڑے بندیوں کو جنم دیتا ہے، جس سے امت کا شیرازہ منتشر ہوتا اور اس کی وحدت و اجتماعیت کو ناقابل تلافی نقصان پہنچتا ہے۔ مسلمانوں کو چاہیئے کہ وہ اپنے فقہی اور جماعتی مسائل میں کشادہ ظرفی اور وسیع النظری کا ثبوت دیتے ہوئے اپنی توجہ اسلام کے وسیع تر مقاصد کو روبکار لانے پر مرکوز رکھیں۔ فقہی اور جماعتی معاملات کا یہی بیجا تشدد ہے جس نے آج ہر جگہ مسلمان امت کو بے شمار دھڑوں میں تقسیم کر رکھا ہے اور اس کے نتیجے میں نکبت و ادبار اس کی قسمت بن گیا ہے۔ مسلمان اگر اپنے کو اس گرداب سے نکالنا چاہتے ہیں تو انھیں ان اختلافات کو ختم کر کے اسلام کے وسیع مقاصد کے لیے کام کرنا ہوگا یہی چیز تھی جس نے صدر اوّل میں اس امت کو عروج و اقبال سے ہمکنار کیا تھا۔

اصولی گفتگو کے علاوہ مصنف مرحوم نے اس سلسلے میں اپنے بزرگوں کے کچھ واقعات بھی نقل کیے ہیں ان میں سے ایک واقعہ خاص طور پر اپنے اندر عبرت و بصیرت کا بڑا سامان رکھتا ہے۔ مصنف کے استاد اور جماعت دیوبند کے سرخیل علامۃ العصر مولانا انور شاہ کشمیریؒ قادیان کے سالانہ جلسوں میں شریک ہوتے تھے۔ ایک موقعہ پر مصنف بھی ان کے ساتھ تھے۔ ایک صبح نماز فجر کے وقت حاضر خدمت ہوئے تو دیکھا کہ علامہ موصوف سر پکڑے ہوئے بہت مغموم بیٹھے ہیں۔ اس کے بعد علامہ سے مصنف کی گفتگو انہی کے لفظوں میں اس طرح ہے:۔

"میں نے پوچھا حضرت کیسا مزاج ہے؟ کہا ہاں! ٹھیک ہی ہے میاں مزاج کیا پوچھتے ہو۔ عمر ضائع کر دی!

میں نے عرض کیا حضرت! آپ کی ساری عمر علم کی خدمت میں، دین کی اشاعت میں گزری ہے ہزاروں آپ کے شاگرد علماء ہیں، مشاہیر ہیں جو آپ سے مستفید ہوئے اور خدمتِ دین میں لگے ہوئے ہیں آپ کی عمر کیسے ضائع ہوئی تو پھر کس کی عمر کام میں لگی!

فرمایا: میں تمہیں صحیح کہتا ہوں، عمر ضائع کردی!
میں نے عرض کیا، حضرت بات کیا ہے؟
فرمایا: ہماری عمر کا، ہماری تقریروں کا، ہماری ساری کدو کاوش کا خلاصہ یہ رہا ہے کہ دوسرے مسلکوں پر حنفیت کی ترجیح قائم کردیں، امام ابوحنیفہؒ کے مسائل کے دلائل تلاش کریں اور دوسرے ائمہ کے مسائل پر آپ کے مسلک کی ترجیح ثابت کریں، یہ رہا ہے محور ہماری کوششوں کا، تقریروں کا اور علمی زندگی کا۔
اب غور کرتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ کس چیز میں عمر برباد کردی؟ ابوحنیفہؒ ہماری ترجیح کے محتاج ہیں کہ ہم ان پر کوئی احسان کریں، ان کو اللہ نے جو مقام دیا ہے وہ مقام لوگوں سے خود اپنا لوہا منوائے گا، وہ تو ہمارے محتاج نہیں۔
اور امام شافعیؒ، مالکؒ، اور احمد بن حنبلؒ اور دوسرے مسالک کے فقہا جن کے مقابلے میں ہم یہ ترجیح قائم کرتے آئے ہیں کیا حاصل ہے اس کا؟ اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہم زیادہ سے زیادہ اپنے مسلک کو "صواب محتمل الخطاء" (درست مسلک جس میں خطا کا احتمال موجود ہے) ثابت کردیں اور دوسرے کے مسلک کو "خطا محتمل الصواب" (غلط مسلک جس کے حق ہونے کا احتمال موجود ہے) کہیں، اس سے آگے کوئی نتیجہ نہیں، ان تمام بحثوں، تدقیقات اور تحقیقات کا جن میں ہم مصروف ہیں۔
پھر فرمایا: ارے میاں! اس کا تو کہیں حشر میں بھی راز نہیں کھلے گا کہ کون سا مسلک صواب تھا اور کون سا خطا ..... تو جس چیز کو نہ دنیا میں کبھی نکھرنا ہے نہ برزخ میں نہ محشر میں اسی کے پیچھے پڑ کر ہم نے اپنی عمر ضائع کردی، اپنی قوت صرف کردی اور جو صحیح اسلام کی دعوت تھی، مجمع علیہ اور سبھی کے مابین جو مسائل متفق تھے اور دین کی جو ضروریات سبھی کے نزدیک اہم تھیں، جن کی دعوت انبیاء کرام لے کر آئے تھے، جن کی دعوت کو عام کرنے کا ہمیں حکم دیا گیا تھا اور وہ منکرات جن کو مٹانے کی کوشش ہم پر فرض کی گئی تھی، آج یہ دعوت تو نہیں دی جارہی، یہ ضروریات دین تو لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل ہو رہی ہیں اور اپنے داغیار ان کے چہرے کو مسخ کر رہے ہیں اور وہ منکرات جن کو مٹانے میں ہمیں لگے ہونا چاہیے تھا وہ پھیل رہے ہیں۔ گمراہی پھیل رہی ہے، الحاد آرہا ہے شرک و بت پرستی چل رہی ہے۔ حرام و حلال کا امتیاز اٹھ رہا ہے لیکن ہم لگے ہوئے ہیں ان فرعی و فروعی بحثوں میں۔
حضرت شاہ صاحب نے فرمایا یوں غمگین بیٹھا ہوں اور محسوس کر رہا ہوں کہ عمر ضائع کردی (صفحہ ۱۸—۲۰)
مولانا محمد یوسف بنوریؒ مصنف معارف السنن جو علامہ کشمیریؒ کے شاگرد خاص اور ان کے علوم کے سب سے بڑے جانشین سمجھے جاتے رہے ہیں۔ آخری عمر میں ان کا بھی یہی تاثر تھا اور یہی کیفیت ان پر بھی طاری رہتی تھی۔ (ملاحظہ ہو الفرقان ستمبر و اکتوبر ۶۵ء خاص شمارہ، مضمون: پیکر محبوبی از ڈاکٹر غلام محمد)
مولانا مفتی محمد شفیعؒ نے اسی سلسلے میں حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ کا یہ بصیرت افروز بیان بھی نقل کیا ہے کہ مالٹا کی چار سالہ جیل سے رہائی کے بعد ایک روز دارالعلوم علماء کے بڑے مجمع سے خطاب کرتے ہوئے مسلمانوں کی تباہی کے دو اسباب بیان فرمائے۔ ایک قرآن مجید کی تعلیمات کو چھوڑ دینا اور دوسرا باہمی اختلافات اور جنگ و جدال حضرت شیخ الہند نے فرمایا اسے کسی قیمت پر برداشت نہ کیا جائے۔ صـ۵۱
امت کے اندر اتحاد و اتفاق کے مسئلے میں اکابر دیوبند کے ان تجربات اور مشوروں کی اہمیت اور

قدر و قیمت سے بھلا کون انکار کر سکتا ہے۔ لیکن یہ عجیب اتفاق ہے کہ علمی طور پر اس مکتب فکر سے وابستگی رکھنے والوں کا رویہ پاک و ہند ہر جگہ، اس سلسلے میں، بجائے مثبت کے منفی رہا ہے۔ پاکستان میں دیوبند کا تقریباً پورا حلقہ، وہاں احیاء اسلام کی علمبردار تحریک کی مخالفت میں پیش پیش رہا۔ مولانا مفتی شفیع اور ان کا حلقہ گو نسبتاً نرم رہا لیکن اس تحریک کی مخالفت میں مولانا بنوری کی انتہا پسندی حد درجہ بڑھی ہوئی تھی۔ ہندوستان کے اندر بھی صورت حال اس پہلو سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ یہاں تحریک اسلامی کے ساتھ علمائے دیوبند اور ان کے ارادت مندوں کا جو طرز عمل رہا وہ اپنی جگہ، امت کے عمومی امور و مسائل کے سلسلے میں بھی ان کا رویہ عام طور پر منفی رہا اور تقریباً ہر محاذ پر ملت سے کٹ کر انھوں نے اپنی پگڈنڈی بنانے کی کوشش کی۔ آزادی کے بعد ہندوستان میں مسلم مجلس مشاورت کا قیام، امت کے اتحاد و اتفاق کے سلسلے میں ایک بہت ممتاز اور منفرد کوشش تھی۔ لیکن علمائے دیوبند کی نمائندہ جماعت اس سے ہمیشہ کٹی کٹی رہی۔ بچوں کی ابتدائی تعلیم کا مسئلہ، ملت اسلامیہ ہند کے ہر فرد کا اپنا مسئلہ تھا، جس کے لیے ایک مشترکہ پلیٹ فارم اور متحدہ جد و جہد وقت کی اہم ترین ضرورت تھی۔ لیکن علمائے ہند کی جماعت اس مقصد کی خاطر تشکیل دی گئی "دینی تعلیمی کونسل" کا ساتھ نہ دے سکی۔ حد تو یہ ہے کہ ہندوستان کے ہر مکتب و خیال کے مسلمانوں کے مشترکہ پلیٹ فارم "مسلم پرسنل لا بورڈ" کے ساتھ اس کی دلچسپی اور تعاون کو بھی برائے نام ہی کہا جا سکتا ہے۔ تحریک اسلامی، جس کے موقف کی صداقت اب عالم اسلام میں تسلیم کی جا چکی ہے، جماعت دیوبند کی اکثریت نے ہمیشہ اس کی مخالفت کی آج بھی وہ اسے "ضال و مضل" باور کرانے کا کوئی موقعہ ہاتھ سے نہیں جانے دیتی۔ تحریک اسلامی کی قیادت مختلف مواقع پر اپنے موقف کی وضاحت کرتی رہی۔ لیکن اہل دیوبند اسے مان کر دینے کے لیے تیار نہیں۔ مسلک حنفی پر تشدد اور اس کی جزئیات میں غلو ہند و پاک ہر جگہ اس جماعت کا ایک امتیازی وصف ہو گیا ہے جبکہ امت کے اتحاد و اتفاق کے پہلو سے اس کی ہلاکت آفرینی واضح ہے۔ دینی نقطہ نظر سے تو اس موقف کی غلطی اظہر من الشمس ہے۔ اتحاد امت کے سلسلے میں اکابر دیوبند کے ان نصائح کو ہند و پاک کے مختلف جرائد و رسائل میں بجا طور پر بار بار شائع کیا گیا ہے۔ لیکن ان کی واقعی افادیت اسی وقت سامنے آ سکتی ہے جبکہ لوگ عملی طور پر اپنا رویہ بدلنے کے لیے تیار ہوں۔ اور اتحاد کا صرف وعظ سنانے پر اکتفا نہ کر کے عملی دنیا میں اس کے تقاضوں کو روبہ عمل لائیں۔ اہل دیوبند آج بھی اپنے ان اکابر کے مشوروں کی روشنی میں، اپنا عملی رویہ تبدیل کر سکیں تو پاکستان ہی نہیں ہند میں بھی، ہزار مشکلات اور پریشانیوں کے باوجود امت کے دن بدل سکتے ہیں۔ جس کے لیے ہم صدق دل سے بارگاہ ایزدی میں دست بدعا ہیں۔

صفحہ ۳۱ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو "سرور کونین" لکھا گیا ہے۔ آپؐ کی ذات گرامی کے لیے ان الفاظ کا استعمال عقیدت و محبت میں افراط کا مظہر ہے، قرآن و سنت کی تصریحات اس کے برعکس ہیں، اسی لیے علماء کی ایک جماعت نے اس کے استعمال کو ناپسند کیا ہے، اسی طرح صفحہ ۴۵ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہمارے "ماویٰ اور ملجا" کہا گیا ہے جو صحیح نہیں۔ "ملجا و ماویٰ" صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ صفحہ ۳۱، ماہواری رسالہ لکھا گیا ہے جو ذوق سلیم کے لیے بہت گراں ہے "ماہانہ رسالہ" ہونا چاہیے۔ •• (سلطان احمد اصلاحی)

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۳ شمارہ اوّل تا چہارم جنوری تا دسمبر ۱۹۸۴ء

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
۱۔	**حرف آغاز**			
	(۱) برصغیر کی اسلامی تاریخ	سید جلال الدین عمری	۱	۵
	(۲) انکار خدا کے نتائج	"	۲	۱۲۵
	(۳) آزادیٔ نسواں کا مغربی تصور	"	۳	۲۴۵
	(۴) لڑکی سسرال میں	"	۴	۳۶۵
۲۔	**قرآن وحدیث**			
	(۱) راہ حق میں عورتوں کی استقامت	"	۱	۱۳
۳۔	**تحقیق وتنقید**			
	(۱) خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ (فاروق اعظم کی بے مثال راہنمائی)	ڈاکٹر محمد ذکی	۱	۱۸
	(۲) عہد فیروز شاہی کا نظام محاصل (شرعی قوانین کی روشنی میں)	جناب ظفر الاسلام ایم اے	۱	۲۸
	(۳) سنقجہ (بل آف ایکسچینج) کی فقہی حیثیت	"	۲	۱۳۴
	(۴) شبلی کی سیرت النبی کا مطالعہ (نقد سلیمانی کی روشنی میں)	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۲	۱۵۴
	(۵) سیرت نبویؐ پر مغربی مصنفین کی انگریزی نگارشات	"	۳	۲۵۴
	(۶) حافظ کی شاعری (اسلامی نقطہ نظر سے ایک جائزہ)	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۳	۲۸۸
	(۷) ہندوستان میں عربی سیرت نگاری، آغاز وارتقاء	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۴	۳۶۹
	(۸) تصوف۔ اٹھارویں صدی کے ہندوستان میں	جناب سید عبد الباری	۴	۳۸۲

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
	(۹) حافظ کی شاعری (اسلامی نقطۂ نظر سے ایک جائزہ)	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۴	
۴۔	**بحث ونظر**			
(۱)	قرآن اور سائنس	ڈاکٹر سید مسعود احمد	۱	۴۳
(۲)	یورپ میں چرچ اور سٹیٹ کی علیحدگی (ایک جائزہ)	جناب سلطان احمد اصلاحی	۱	۶۱
(۳)	اقبال اور مارکس	ڈاکٹر عبدالمغنی	۱	۷۹
(۴)	قرآن مبین کے بعض اسالیب (مولانا فراہی کے افکار کا مطالعہ)	جناب عبیداللہ فہد فلاحی	۲	۱۷۹
(۵)	محدود تصور مذہب (مذاہب عالم کی شہادت)	" سلطان احمد اصلاحی	۲	۱۹۶
(۶)	مستشرقین کا فن سیرت نگاری اور مسلمانوں کی ذمہ داری	ڈاکٹر محمد ذکی	۲	۲۱۰
(۷)	اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ (ایک فقہی تجزیہ)	جناب ظفرالاسلام ایم۔اے	۳	۳۰۵
(۸)	مسلمان عورت کے حقوق	سید جلال الدین عمری	۳	۳۳۰
(۹)	سائنسی تحقیقات کا قرآنی محرک	ڈاکٹر سید مسعود احمد	۳	۳۴۳
(۱۰)	تکرار — قرآن کا ایک اہم اسلوب (افکار فراہی کا مطالعہ)	جناب عبیداللہ فہد فلاحی	۴	۴۱۸
(۱۱)	تعدد ازواج (بعض اعتراضات کا جائزہ)	" سید جلال الدین عمری	۴	۴۴۳
۵۔	**ترجمہ وتلخیص**			
(۱)	مسلمان قاضیوں کے تذکرے	ڈاکٹر بدری محمد فہد (مترجم: ابوسعد اصلاحی)	۱	۱۰۲
(۲)	اسلام اور مستشرقین	عبداللطیف طباوی مترجم: ڈاکٹر عبدالرحیم قدوائی	۲	۲۳۱

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
	(۳) اسلامی تنظیمیں اور تشدد	ڈاکٹر محمد رضا محرم مترجم ڈاکٹر مسعود الرحمٰن ندوی	۴	
۶۔	سیر و سوانح			
	(۱) مولانا فخر الدین زرّادی	ڈاکٹر شیخ عبداللطیف	۱	۹۳
۷۔	تعارف و تبصرہ			
	(۱) قرآن اور دعا	جناب سلطان احمد اصلاحی	۱	۱۱۸
	(۲) علم و ہدایت کے چراغ	" "	۲	۲۳۶
	(۳) نظام حق کے معمار	" "		
	(۴) مسلمان کیا کریں	" "	۳	۳۵۶
	(۵) وحدت امت	" "	۴	

فہرست مضامین نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۳ شمارہ اول تا چہارم جنوری تا دسمبر ۱۹۸۷ء

نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۔	ڈاکٹر بدری محمد فہد	مسلمان قاضیوں کے تذکرے	۱	۱۰۲
۲۔	جناب سید جلال الدین عمری	برصغیر کی اسلامی تاریخ (اداریہ)	۱	۵
	"	افکار خدا کے نتائج (")	۲	۱۲۵
	"	آزادئ نسواں کا مغربی تصور (")	۳	۲۴۵
	"	لڑکی سسرال میں	۴	۳۶۵
	"	راہِ حق میں عورتوں کی استقامت	۱	۱۳
	"	مسلمان عورت کے حقوق	۳	۳۳۰
	"	تعدد ازواج (بعض اعتراضات کا جائزہ)	۴	۴۴۳
۳۔	ڈاکٹر محمد ذکی	خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ (فاروق اعظمؓ کی بے مثال راہنمائی)	۱	۱۸
	"	مستشرقین کا فن سیرت نگاری اور مسلمانوں کی ذمہ داریاں	۲	۲۱۰

نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
۴۔	ڈاکٹر محمد رضا محرم	اسلامی تنظیمیں اور تشدد	۴	
۵۔	جناب سلطان احمد اصلاحی	یورپ میں چرچ اور اسٹیٹ کی علحدگی	۱	۶۱
	،،	محدود تصور مذہب (مذاہب عالم کی شہادت)	۲	۱۹۶
	،،	قرآن اور دعا (تبصرہ)	۱	۱۱۸
	،،	علم و ہدایت کے چراغ (تبصرہ)	۲	۲۳۶
		نظام حق کے معمار (،،)		
	،،	مسلمان کیا کریں (،،)	۳	۳۵۶
	،،	وحدت امت (،،)	۴	۴۷۳
۶۔	جناب عبداللطیف طباوی	اسلام اور مستشرقین	۲	۲۳۱
۷۔	،، ظفر الاسلام ایم اے	عہد فیروز شاہی کا نظام محاصل (شرعی قوانین کی روشنی میں)	۱	۲۸
	،،	سفتجہ (بل آف ایکسچینج) کی فقہی حیثیت	۲	۱۳۴
	،،	اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ (ایک فقہی تجزیہ)	۳	۳۰۵
۸۔	،، عبیداللہ فلاحی	قرآن مبین کے بعض اسالیب (مولانا فراہی کے افکار کا مطالعہ)	۲	۱۷۹
	،،	تکرار۔ قرآن کا ایک اہم اسلوب	۴	۴۱۸
۹۔	،، سید عبدالباری	تصوف اٹھارویں صدی کے ہندوستان میں	۴	۳۸۲
۱۰۔	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	حافظ کی شاعری قسط ۱ (اسلامی نقطۂ نظر سے ایک جائزہ)	۳	۲۸۸
	،،	،، قسط ۲	۴	۴۰۴
۱۱۔	ڈاکٹر شیخ عبدالطیف	مولانا فخر الدین زرادی	۱	۹۳

نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۲۔	ڈاکٹر عبدالمغنی	اقبال اور مارکس	۱	۷۹
۱۳۔	ڈاکٹر سید مسعود احمد	قرآن اور سائنس	۱	۴۳
	"	سائنسی تحقیقات کا قرآنی محرک	۳	۳۴۳
۱۴۔	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	شبلی کی سیرت النبی کا مطالعہ (نقد سلیمانی کی روشنی میں)	۲	۱۵۴
	"	سیرت نبوی پر مغربی مصنفین کی انگریزی نگارشات	۳	۲۵۴
	"	ہندوستان میں عربی سیرت نگاری آغاز وارتقاء	۴	۳۶۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، علی گڑھ کے اہم

انگریزی کتابچے

(1) Pitfalls the path of Islamic Movement 3/=

(2) How to study Islam 2/=

(3) Muslims and Dawah of Islam 2/=

By Maulana Saidruddin Islahi

(4) Islam the Universal truth 2/=

(5) Islam and the Unity of Mankind 2/50

(6) Islam the religion of Dawah 2/50

By Maulana Syed Jalaluddin Umri

ملنے کا پتہ: ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱