ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڈھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی



پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڈھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

جولائی ——— ستمبر ۱۹۸۶ء

مُدیر

سیّد جلال الدین عمریؒ

پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۵ شمارہ ۳

ذی قعدہ ـــــ محرم ۱۴۰۶-۷ھ

جولائی ـــــ ستمبر ۱۹۸۶ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے	۲۵ روپئے
پاکستان سے	۱۰۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۷ روپئے

(ہندوستان میں)

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

فہرست مضامین

حرف آغاز

خدمت خلق کے چند پہلو	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

امام غزالی کا تصوف (ناقدین کی نظر میں)	ڈاکٹر غلام قادر لون	۱۹
اردو میں تاریخ نگاری (۱۹۴۷ کے بعد کے رجحانات کا تجزیہ)	ڈاکٹر اقتدار حسین صدیقی	۴۴

بحث ونظر

اسلام کا عقیدۂ توحید اور اس کے قرآنی دلائل	مولانا ضیاء الدین اصلاحی	۶۰
مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۸۷

تنقید وتبصرہ

انگریزی میں صلاح الدین ایوبی کی ایک سوانح	پروفیسر ایم ایس۔ خاں	۱۱۵

اِس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر غلام قادر لون

_____ کشمیر

۲۔ ڈاکٹر اقتدار حسین

_____ ریڈر شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۳۔ مولانا ضیاء الدین اصلاحی

_____ رفیق دار المصنفین۔ اعظم گڑھ

۴۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی

_____ رفیق ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۵۔ پروفیسر ایم۔ ایس۔ (محمد صابر) خاں

_____ سکریٹری ھند۔ ایران کلچرل اسٹیشن۔ کلکتہ

۶۔ سید جلال الدین عمری

_____ سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

خدمتِ خلق کے چند پہلو

سیّد جلال الدین عمری

کتنی اچھی بات ہے اور کس قدر ثواب کا کام ہے اگر کوئی شخص دستِ سوال دراز کرے تو دو چار پیسوں سے اس کی مدد کر دی جائے، کسی فاقہ زدہ کو پیٹ بھر کر کھانا کھلا دیا جائے اور جو برہنہ تن ہے اسے تن ڈھانکنے کے لیے کپڑا فراہم کر دیا جائے۔ ہم میں سے بہت سے لوگ جن کو اللہ نے توفیق دی ہے اس پر عمل کرتے ہیں اور ثواب کماتے ہیں، لیکن کیا خدمتِ خلق بس یہی ہے۔ کیا اس سے اس کا حق پورا ادا ہو جاتا ہے؟ آئیے اسی سوال پر ذرا تفصیل سے غور کیا جائے۔

یہ بات بھی اہمیت رکھتی ہے کہ کسی ضرورت مند کی وقتی طور پر کوئی چھوٹی بڑی مدد کر دی جائے، لیکن ضرورت وقتی نہیں ہے تو فطری طور پر اس کی مدد بھی اس وقت تک جاری رہنی چاہیئے جب تک کہ ضرورت باقی ہے۔ جس شخص کی مشکلات زیادہ بڑے تعاون کا مطالبہ کرتی ہوں یا جہاں طویل مدت تک تعاون کی ضرورت ہو وہاں ضروری ہے کہ اسی نوعیت کا تعاون بھی کیا جائے۔ جو شخص نوع بنوع پیچیدہ مشکلات میں مبتلا ہو اس کے مسائل اسی وقت حل ہوں گے جب کہ اسے ان مشکلات سے نکلنے کے لیے ضروری سہولتیں فراہم کی جائیں۔ اس کے مسائل کا عارضی نہیں مستقل حل ڈھونڈھا جائے اور جن اسباب کی وجہ سے زندگی کی جدوجہد میں وہ پیچھے رہ گیا ہے ان کو دور کیا جائے، اس کی غربت کا علاج کیا جائے، اسے اس قابل بنایا جائے کہ وہ بھوکا ننگا نہ رہے اور اپنی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے ہر وقت اسے کسی کا دست نگر اور محتاج نہ ہونا پڑے۔

بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ

اسلام کمزوروں، نادار وں اور معاشرے کے محروم افراد کی خدمت اور ان کے ساتھ حسن سلوک کا بڑی تاکید کے ساتھ حکم دیتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وہ سماج کو دو طبقوں میں مستقل تقسیم کرنا چاہتا ہے۔ ایک طبقہ وہ جو معاشی لحاظ سے مستحکم ہو، جسے ہر طرح کی سہولتیں حاصل ہوں اور دوسرا وہ جو اپنی بنیادی ضرورتوں کے لیے بھی اس کا محتاج اور دست نگر رہے۔ اسلام چاہتا ہے کہ معاشرہ کا ہر فرد معاشی طور پر خود کفیل ہو، اسے دوسروں کے سامنے ہاتھ نہ پھیلانا پڑے، اس کے لیے وہ جد وجہد اور محنت کرے اور اپنی اور اپنے متعلقین کی ضروریات کی تکمیل کے لیے جائز حدود میں کوشش کرے۔ یہ سب چیزیں اس کے نزدیک اجر وثواب کی موجب ہیں۔ اس کے ساتھ معاشرے کے جو افراد صاحب حیثیت ہیں، جن کے پاس ضرورت سے زیادہ مال ہے اور جو دوسروں کی مدد کر سکتے ہیں انھیں وہ حکم دیتا ہے کہ کمزوروں کی مدد کریں، ان کے دکھ درد میں کام آئیں اور انھیں معاشی لحاظ سے مستحکم ہونے میں مدد دیں۔ اس سلسلہ میں اس نے ریاست کو بھی جو افراد معاشی لحاظ سے کمزور ہوں ان کا تعاون کرنے اور جو معاشی جد وجہد بالکل نہیں کر سکتے، ان کی کفالت کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہ دراصل اس کے نزدیک معاشرے کو اوپر اٹھانے اور خود کفیل بنانے کی تدبیر ہے۔

اسے آپ اس حقیقت سے سمجھ سکتے ہیں کہ اسلام نے زکوٰۃ کی حسب ذیل مدات بیان کی ہیں:

اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ	صدقات تو ہیں صرف محتاجوں اور مسکینوں اور ان کارکنوں
وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا	کے لیے جو زکوٰۃ وصول کرنے پر متعین ہیں، اور
وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي	ان لوگوں کے لیے جن کی دل جوئی کرنا مقصود
الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِيْنَ وَفِيْ	ہے اور غلاموں کو آزاد ہونے میں مدد دینے کے لیے
سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ	اور قرض داروں کو قرض ادا کرنے کے لیے اور
فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ	اللہ کی راہ میں جہاد کرنے اور مسافروں کے لیے۔ یہ حکم اللہ
حَكِيْمٌ ۝ (توبہ: ۶۰)	کی طرف سے مقرر ہے اور اللہ علم والا اور حکمت
	والا ہے

معاشرہ میں جو افراد صاحب حیثیت اور متعین نصاب کے مالک ہیں، اسلام نے انھیں زکوٰۃ نکالنے اور ان متعین مدات میں خرچ کرنے کا حکم دیا ہے۔ لیکن اس نے ایسا

کوئی نظم نہیں قائم کیا ہے کہ یہ کل مدات لازماً باقی رہیں اور مستحقین کا ایک گروہ دوسروں کی مدد سے پرورش پاتا رہے۔ ایک طبقہ زکوٰۃ دینے والا اور ایک طبقہ زکوٰۃ لینے والا معاشرہ میں برقرار رہے۔

اسلامی معاشرہ میں اس بات کا امکان ہے اور ایسا عملاً ہوتا رہا ہے کہ ان میں سے بعض مدات موجود نہ ہوں اور صرف بعض مدات رہ جائیں اور انھیں میں زکوٰۃ تقسیم کرنی پڑے۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر یہ سب مدات موجود ہوں تو کیا ان سب میں زکوٰۃ کی تقسیم ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ امام مالک اور جمہور علماء کے نزدیک اسلامی ریاست کو حق ہے کہ وہ ضرورت سمجھے تو ان میں سے بعض مدات میں خرچ کرے اور بعض میں نہ کرے۔ البتہ امام شافعی نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کے نزدیک ریاست کو ان کل مدات میں زکوٰۃ تقسیم کرنی چاہیے۔ علامہ ابن رشد دونوں رایوں کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ آیت کے الفاظ تو اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ زکوٰۃ ان سب مدات میں خرچ ہو لیکن ان کا منشا یہ ہے کہ اہل حاجت کو ترجیح دی جائے اور ان کی ضروریات پوری ہوں۔ آیت میں جن مدات کا ذکر ہے ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ ان مدات میں زکوٰۃ خرچ ہونی چاہیئے، یہ نہیں ہے کہ لازماً ان سب میں خرچ کیا جائے[۱]

یہ تو ریاست کا معاملہ ہوا، فرد کو بھی اس کا اختیار ہے کہ وہ اپنی کل زکوٰۃ کو کسی ایک مد میں جسے وہ اہم سمجھے خرچ کرے۔ مثال کے طور پر ایک شخص ایک ہزار درہم کا مقروض ہے، اسے وہ ادا نہیں کر پا رہا ہے۔ اگر کسی کی زکوٰۃ کی رقم ایک ہزار درہم ہی نکلتی ہو اور وہ اپنی ساری رقم اسے دے دے تاکہ وہ اپنا قرض ادا کر سکے تو یہ جائز ہے۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں یہی جمہور کا مسلک ہے[۲]

اسی طرح ہر جگہ کی زکوٰۃ اسی جگہ صرف ہونی چاہئے لیکن فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی کے رشتہ دار دوسری جگہ ہوں یا وہاں کے لوگ زیادہ محتاج ہوں تو زکوٰۃ منتقل کی جا سکتی ہے تاکہ وہاں کی ضرورت پوری ہو[۳]

اس کی بعض تفصیلات میں علماء کے درمیان اختلاف ہے لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر کسی جگہ حاجت نہ ہو تو جہاں حاجت ہو وہاں زکوٰۃ کی رقم صرف کی جا سکتی ہے[۴]

---

[۱] بدایۃ المجتہد ۱/۲۶۶ [۲] فتاویٰ ابن تیمیہ، طبع جدید ۲۵/۷۲
[۳] ہدایہ : ۱/۱۸۸ [۴] ابن ہبیرہ، الافصاح ۱/۲۲۸

اس سے سمجھا جاسکتا ہے کہ جو افراد معاشی لحاظ سے کمزور ہیں، زکوٰۃ کے ذریعہ اسلام نے انھیں مضبوط بنانے کی کوشش کی ہے اور جن کی معاش کا کوئی نظم نہیں ہے ان کی معاش کا بندوبست کیا ہے۔ آج بھی زکوٰۃ کو صرف کرتے وقت اس مقصد کو فراموش نہیں کرنا چاہیے۔

اگر یہ حقیقت پیش نظر ہو تو خدمت خلق کے بارے میں ہمارا تصور بدل سکتا ہے اور ہم اس کے وسیع تقاضوں کے بارے میں سوچ سکتے ہیں۔ اسے ہم بعض مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

کسی فقیر اور مسکین کو ایک وقت کا کھانا کھلانا بھی کارِ ثواب ہے۔ اس کی فضیلت قرآن وحدیث میں بیان ہوئی ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے، لیکن ایک مسکین جب تک مسکین ہے، اس کا حق باقی رہے گا اور فرد کی بھی اور ریاست کی بھی ذمہ داری ہوگی کہ اسے اس حالت سے نکالے اور اس کے فقر واحتیاج کو مستقل طور پر ختم کرنے کی کوشش کرے تاکہ وہ معاشرہ میں باوقار اور اطمینان کی زندگی گزار سکے۔ اس کی فضیلت حدیث میں ان الفاظ میں بیان ہوئی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

الساعی علی الارملۃ والمسکین کالمجاھد فی سبیل اللہ او القائم اللیل الصائم النھار[1]	بیواؤں اور مسکینوں کے لیے سعی وجہد کرنے والا، اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے یا رات میں قیام کرنے والے دن میں روزہ رکھنے والے کی مانند ہے۔

بیواؤں اور مسکینوں کے لیے دوڑ دھوپ میں وہ ساری کوششیں شامل ہیں جو ان کی فلاح وبہبود کے لیے کی جائیں ان میں ان کی ضروریات کی تکمیل، ان کے لیے روزگار فراہم کرنا اور ان کو سماج میں باوقار زندگی گزارنے کے قابل بنانا سب کچھ آجاتا ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں۔

المراد بالساعی الکاسب	سعی وجہد کرنے والے سے مراد وہ شخص

---

[1] بخاری: کتاب النفقات باب فضل النفقۃ علی الاہل، مسلم: کتاب الزھد

لهما العامل لمؤنتها [1] — ہے جو ان کی معاش کے لیے دوڑ دھوپ کرے اور ان کی ضروریات زندگی پوری کرنے کے لیے محنت مشقت کرے۔

اس کی شرح حافظ ابن حجر نے ان الفاظ میں کی ہے:

الذی یذهب ویجئ فی تحصیل ماینفع الارملة والمسکین [2] — بیواؤں اور مسکینوں کو جو چیز بھی فائدہ پہنچائے اسے حاصل کرنے کے لیے دوڑ بھاگ کرنے والا۔

بہت سے مسکین اور محتاج وہ ہیں جو اپنی ضروریات بے تکلفی کے ساتھ بیان کرکے مدد کی درخواست کرنے لگتے ہیں۔ لیکن ایسے حاجت مند بھی ہوتے ہیں جن کی غیرت و خودداری انھیں اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ دوسروں کے سامنے اپنی حاجت کا ذکر کریں اور مدد کے لیے ہاتھ پھیلائیں۔ اس طرح کے حاجت مند افراد معاشرے کی توجہ کے زیادہ مستحق ہوتے ہیں اور ان کی ضروریات کو پورا کرنے کی زیادہ فکر ہونی چاہیئے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا:۔

لیس المسکین بهذا الطواف الذی یطوف علی الناس فترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان قالوا فمن المسکین یارسول الله قال: الذی لایجد غنی یغنیه ولا یفتن له فیتصدق علیه ولا یسئل الناس شیئا [3] — مسکین وہ نہیں ہے جو دست سوال پھیلائے لوگوں کا طواف کرتا پھرے اور تم اسے ایک لقمہ دو لقمہ کھلا دو یا ایک آدھ کھجور دے دو۔ لوگوں نے سوال کیا پھر مسکین کون ہے؟ آپ نے فرمایا مسکین وہ ہے کہ جس کے پاس نہ تو اتنا مال ہے جو اسے دوسروں سے بے نیاز کر دے اور نہ اس کی حالت ہی کا علم ہوتا ہے کہ اسے صدقہ و خیرات دی جائے۔ وہ لوگوں سے کچھ نہیں مانگتا۔

---

[1] شرح مسلم: ۲/۴۱۱ — [2] فتح الباری: ۹/۴۰۲
[3] مسلم: کتاب الزکوٰۃ

ایک اور مثال لیجئے یتیموں کے ساتھ حسن سلوک کی قرآن وحدیث میں بار بار کی گئی ہے۔ یہ حسن سلوک وقتی طور پر بھی ہوسکتا ہے اور اس کے وسیع تقاضے بھی ہیں۔ یہ تقاضے اسی وقت پورے ہوں گے جب کہ ایک مدت تک اس کے ساتھ حسن سلوک کیا جائے اور اسے اس قابل بنایا جائے کہ اسے معاشی استقلال حاصل ہو اور وہ دینی اور اخلاقی لحاظ سے معاشرہ کا بہترین فرد بن سکے۔ ان تقاضوں کی طرف حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت اشارہ کرتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

کافل الیتیم لہ او لغیرہ انا وھو کھاتین فی الجنۃ واشار مالك بالسبابۃ والوسطیٰ [1]	یتیم کی کفالت کرنے والا چاہے وہ اس کا (رشتہ دار) ہو یا کسی دوسرے کا میں اور وہ جنت میں ان دو انگلیوں کی طرح (قریب) ہوں گے۔ امام مالک نے انگشت شہادت اور بیچ کی انگلی سے اشارہ کرکے بتایا۔

اس حدیث میں کفالت کا لفظ بڑا اہم ہے۔ اس میں اس کی پرورش بھی داخل ہے اور تعلیم اور تربیت اور معاشی انتظام بھی۔ امام نووی نے اس کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے:۔

کافل الیتیم القائم بامورہ من نفقۃ وکسوۃ وتادیب وتربیۃ وغیر ذلك وھذا الفضیلۃ تحصل لمن کفلہ من مال نفسہ او من مال الیتیم بولایۃ شرعیۃ [2]	یتیم کی کفالت کرنے والا یعنی اس کے نان ونفقہ، لباس اور تعلیم وتربیت کا بوجھ اٹھانے والا۔ یہ فضیلت اس شخص کو بھی حاصل ہوگی جو اپنے مال سے اس کی کفالت کرے اور وہ شخص بھی اس کا حق دار ہوگا جو یتیم ہی کے مال سے شریعت نے سرپرستی کا جو حق دیا ہے اس کے مطابق کفالت کرے۔

---

[1] مسلم: کتاب الزھد: باب فضل الاحسان الی الارملۃ والیتیم والمسکین

[2] شرح مسلم: ۲/۴۱۱

جو شخص ان تقاضوں کی جس حد تک تکمیل کرے گا اس حد تک وہ اجر و ثواب اور فضیلت کا مستحق ہوگا اور جو اس کا صحیح معنیٰ میں حق ادا کرے گا اسے جنت میں اللہ کے رسول کی رفاقت بھی حاصل ہوگی۔

۳۔ حجۃ الوداع کے موقعہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقہ کا مال تقسیم فرما رہے تھے۔ دو آدمی حاضر ہوئے اور درخواست کی کہ انھیں بھی اس میں سے کچھ عنایت کیا جائے آپ نے دیکھا کہ وہ تندرست و توانا ہیں تو ناگواری کے ساتھ فرمایا۔

ان شئتما اعطیتکما و لا حظ فیھا لغنی ولا لقوی مکتسب [1]	اگر تم چاہو تو میں صدقہ کا مال تمہیں دے دوں لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ اس میں کسی مالدار کا اور کسی تندرست و توانا آدمی کا جو اپنی معاش حاصل کر رہا ہو کوئی حصہ نہیں ہے۔

اس حدیث میں "ولا لقوی مکتسب" کا جملہ بڑا اہم ہے۔ امام خطابی نے اس سے حسب ذیل استدلال کیا ہے۔

فیہ انہ لم یعتبر فی منع الزکوٰۃ ظاھر القوۃ والجلد دون ان ضم الیہ الکسب فقد یکون من الناس من یرجع الی قوۃ البدن ویکون مع ذلک اخرق الیہ لا یعتمل فمن کان ھذا سبیلہ لم یمنع من الصدقۃ بدلالۃ الحدیث [2]	حدیث سے یہ بات نکلتی ہے کہ کسی کو زکوٰۃ سے اس کا ذریعہ معاش دیکھے بغیر محض اس لیے منع نہیں کیا جائے گا کہ وہ طاقت ور اور مضبوط ہے۔ اس لیے کہ بعض لوگ مضبوط بدن کے باوجود بے ہنر ہوتے ہیں۔ اپنے لیے کچھ کر نہیں پاتے۔ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص کی یہ حالت ہو صدقہ میں اس کا حق ہے۔ اسے اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص صحت مند اور تندرست تو ہے لیکن

---

[1] ابوداؤد [2] معالم السنن: ۲/ ۱۲

روزگار سے نہیں ہے یا اس کے پاس روزگار تو ہے لیکن اس کے لئے ناکافی ہے تو صدقہ اور خیرات سے اس کی مدد کی جاسکتی ہے اور اس کی ضروریات پوری کی جاسکتی ہیں۔ آج کتنے ہی نوجوان ہیں جو محنت مشقت تو کرسکتے ہیں لیکن محض سرمایہ نہ ہونے کی وجہ سے کوئی ذریعہ معاش اختیار نہیں کرپاتے اور عسرت اور تنگ دستی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اگر ان کی یہ رکاوٹ دور کردی جائے تو وہ اپنے پیروں پر کھڑے ہوسکتے ہیں اور انھیں معاشی استقلال حاصل ہوسکتا ہے لیکن ہمارے پاس اس کا کوئی منصوبہ نہیں ہے بلکہ شاید ذہن اس کے تصور ہی سے خالی ہے۔

۴۔ حضرت ابوذرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی ایک گفتگو نقل فرماتے ہیں کہ میں نے آپؐ سے دریافت کیا کہ سب سے برتر اور افضل عمل کون سا ہے؟ آپ نے فرمایا۔

ایمان باللہ وجہاد فی سبیلہٖ
قلت فای الرقاب افضل
قال اغلاھا ثمنا وانفسھا
عند اھلھا قال فان لم افعل
قال تعین ضائعا او تصنع
لاخرق قال فان لم افعل
قال تدع الناس من
الشر فانھا صدقۃ تصدق
بھا علی نفسک [1]

اللہ پر ایمان اور اس کی راہ میں جہاد۔ میں نے دریافت کیا کہ کس قسم کے غلام کو آزاد کرنا زیادہ فضیلت کا باعث ہے؟ آپ نے فرمایا وہ غلام جس کی قیمت زیادہ ہو اور جو اس کے مالک کے نزدیک زیادہ نفیس اور عمدہ ہو۔ میں نے عرض کیا اگر مجھ میں اس کی استطاعت نہ ہو اور میں اسے نہ کرسکوں؟ آپ نے فرمایا اس شخص کی مدد کرو جس کے بچے غربت سے ضائع ہورہے ہوں یا جو شخص اپنا کام نہ کرسکے اس کی مدد کرو۔ میں نے عرض کیا اگر یہ بھی نہ کرسکوں؟ آپ نے فرمایا لوگوں کو اپنے ہی شر سے بچاؤ۔ یہ بھی ایک صدقہ ہے جو تم اپنے نفس پر کروگے۔

---

[1] بخاری، کتاب العتق، باب ای الرقاب افضل۔ مسلم، کتاب الایمان، باب بیان کون الایمان باللہ افضل

اس حدیث میں پہلے ایمان باللہ، جہاد فی سبیل اللہ اور غلاموں کو آزاد کرنے کی فضیلت بیان ہوئی ہے۔ اس کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا 'تعین ضائعا او تصنع لاخرق'۔ اسی کی یہاں تھوڑی سی تشریح کی جائے گی۔ 'تعین ضائعا' کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص غربت میں مبتلا ہو اور جس کے بیوی بچوں کے گزر بسر کی صورت نہ ہو اس کی مدد کرو۔ اسے ضائع ہونے سے بچاؤ۔ اس مدد کی مقدار یا اس کی شکل متعین نہیں کی گئی ہے۔ اسے اس شخص کے حالات اور مدد کرنے والے کی حیثیت پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ احتیاج جس نوعیت کی ہے اسی نوعیت کی مدد آدمی کو اپنی حیثیت کے مطابق کرنی چاہیئے۔

ایک روایت میں 'ضائعا' کی جگہ 'صانعا' کا لفظ آیا ہے[1] اس کا مطلب یہ ہے کہ تم کسی ایسے شخص کی مدد کرو جس کے ہاتھ میں کوئی صنعت یا پیشہ ہے۔ اس کی مدد روپیہ پیسہ، فنی تعاون، اوزار اور مشینوں کی فراہمی اور پیداوار کے لیے بازار اور مارکیٹ پیدا کرکے کی جا سکتی ہے۔ صاحب حرفت کی مدد کا ذکر خصوصیت سے اس لیے کیا گیا ہے کہ اس کی مشکلات کا بالعموم احساس نہیں ہوتا اور اس کی مدد کی طرف ذہن نہیں جاتا۔

اس کے بعد آپ نے فرمایا 'او تصنع لاخوق'، 'اخرق'، بے ہنر کو یا ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو کوئی کام اچھی طرح نہ کر سکے[2] گویا پہلے ہنرمند کی مدد کا حکم ہوا پھر بے ہنر کی مدد کی طرف توجہ دلائی گئی۔ مطلب یہ کہ جو شخص بے ہنر ہے یا اپنا کام ٹھیک سے انجام نہیں دے پا رہا ہے اس کی مدد کی جائے۔ اگر معاشرہ میں اس کا احساس عام ہو اور اس طرح کے ادارے کام کرنے لگیں جہاں صنعت و حرفت کی تعلیم دی جائے، بے ہنر کو ہنرمند بنایا جائے اور ان کے لیے روزگار کے مواقع فراہم کیے جائیں تو یہ خدمت خلق کی بہت اچھی شکل ہو سکتی ہے۔ اور اس سے کمزور طبقات کے معاشی مسائل بڑی حد تک حل ہو سکتے ہیں۔

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو نووی: شرح مسلم ۱/ ۶۲ - ابن حجر: فتح الباری ۵/ ۹۰

[2] حافظ ابن حجر نے 'اخرق' کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے۔ الذی لیس بصانع ولا یحسن العمل۔ فتح الباری ۵/ ۹۰ علامہ ابن اثیر کہتے ہیں۔ الاخرق ای جاهل بما یجب ان یعمله ولم یکن فی یدیه صنعة یکتسب بها۔ النہایہ فی غریب الحدیث ۱/ ۲۹۸

اسلام نے دوسروں کے سامنے اپنی ضروریات کے رکھنے اور دست سوال دراز کرنے سے منع فرمایا ہے۔ لیکن بعض نازک حالات میں احتیاج کو بیان کرنے اور مدد طلب کرنے کی اجازت بھی دی ہے۔ حضرت قبیصہ بن مخارقؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے اوپر ایک مالی ذمہ داری لی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے مدد کی درخواست کی آپ نے فرمایا: یہیں مدینے میں قیام کرو، صدقہ کا مال آئے گا تو تمہاری ضرورت پوری کردی جائے گی۔ اس کے بعد آپؐ نے فرمایا:۔

یا قبیصة ان المسألة	اے قبیصہ سوال جائز نہیں سوائے اس
لا تحل الا لاحد ثلاثة رجل	شخص کے جو ان تین میں سے ایک ہو، وہ
تحمل حمالةً حلت له	شخص جس نے دوسروں کی خاطر اپنے
المسئلة حتی یصیبها ثم	اوپر قرض کا بوجھ اٹھایا ہو۔ قرض کی رقم
یمسك ورجل اصابة جائحة	فراہم ہونے تک وہ سوال کرسکتا ہے
اجتاحت ماله حتی	پھر اسے رک جانا چاہئے۔ دوسرا وہ شخص
یصیب قواماً من عیش	جس کا مال کسی حادثہ میں ختم ہوجائے
او قال سداداً من عیش	اس کے لیے بھی سوال کرنا جائز ہے
ورجل اصابته فاقة	یہاں تک کہ اس کی حالت ٹھیک ہوجائے
حتی یقوم ثلاثة من ذوی	اور وہ کھڑا ہوجائے۔ یا آپ نے یہ فرمایا
الحجی من قومه لقد	کہ یہاں تک کہ اس کی ضرورت پوری ہوجائے
اصابت فلاناً فاقة فحلت	تیسرا وہ شخص جسے فاقہ لاحق ہو۔ اور
له المسئلة حتی یصیب قواماً	اس کی قوم کے تین آدمی یقین کے ساتھ کہیں
من عیش او سداداً من	کہ فلاں شخص فاقہ میں مبتلا ہے اس کے
عیش فما سواهن من المسئلة	لیے بھی سوال جائز ہے یہاں تک کہ اس
یا قبیصة سحتاً یاکلها	کی حالت ٹھیک ہوجائے، یہ فرمایا کہ اس کی
صاحبها سحتاً[1]	ضرورت پوری ہوجائے۔ ان تین صورتوں

---

[1] مسلم: کتاب الزکوٰۃ باب معاقل لہ المسئلہ۔

کے علاوہ اے قبیصہ! سوال کی جتنی
صورتیں ہیں سب حرام ہیں۔ ان کے ذریعہ
کھانے والا حرام کھاتا ہے۔

اس میں تین قسم کے آدمیوں کو سوال کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ ایک وہ شخص جو لوگوں کے جھگڑوں اور نزاعات کو ختم کرنے اور متحارب گروہوں کے درمیان صلح صفائی کے لیے اپنے اوپر کوئی مالی ذمہ داری لے لے۔ یہ ذمہ داری وہ خود نہ ادا کر سکے تو دوسروں سے مدد لے سکتا ہے۔ یہ اس پر ایک قرض ہے اور اس قرض کے ادا کرنے میں معاشرہ کو مدد کرنی چاہیے[۱۵] افراد ہوں یا ادارے اور سوسائٹیاں آپس کے اختلافات ان کو تباہ کر دیتے ہیں۔ ایک فریق ظلم کرتا ہے دوسرا اس کا انتقام لینا چاہتا ہے۔ ایک اپنے حق سے زیادہ مطالبہ کرتا ہے دوسرا اس کے حق ہی کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا یا اسے اس کے حق سے کم دینا چاہتا ہے۔ یہ اختلافات جب حد سے آگے بڑھتے ہیں تو جان و مال کے بڑے نقصانات اٹھانے پڑتے ہیں۔ ان جھگڑوں کو بسا اوقات مالی تعاون کے ذریعہ ختم کیا جا سکتا ہے اور صلح صفائی ہو سکتی ہے۔ دو لڑنے والے افراد یا فریقوں کے درمیان صلح کی خاطر مالی بوجھ برداشت کرنا خدمت خلق کی بہترین شکل ہے۔ حدیث یہ کہتی ہے کہ جو شخص اس خدمت کے لیے اٹھے وہ دوسروں سے تعاون کے لیے دست سوال بھی دراز کر سکتا ہے۔ حکومت اور معاشرے کو اس میں اس کا ہاتھ بٹانا چاہیے۔

دوسرا شخص جس کو سوال کرنے کی اس حدیث میں اجازت دی گئی ہے وہ ہے جو کسی ارضی و سماوی مصیبت کی وجہ سے معاشی مشکلات میں گرفتار ہو جائے۔ بعض اوقات سیلاب، طوفان، زلزلہ، آتش اور لوٹ مار جیسی آفات سے ایک خوش حال آدمی بھی اچانک اپنی بنیادی ضروریات تک پوری کرنے کے قابل نہیں رہتا۔ اس صورت میں اسے اجازت دی گئی ہے کہ وہ دوسروں سے مدد طلب کرے اور اپنی ضروریات پوری کرے۔

امام خطابی کہتے ہیں کہ کسی کا ساز و سامان سیلاب میں غرق ہو جائے یا آگ سے جل جائے یا اس کے غلے اور پھلوں کو پالا لگ جائے یا اس طرح کی کسی دوسری آفت میں

---

[۱۵] اس کی تشریح کے لیے ملاحظہ ہو معالم السنن: ۲/۶۷، ۶۸

گرفتار ہوجائے تو اس کے لیے، سوال کرنا جائز ہے اور واجب ہے کہ لوگ اسے صدقہ و خیرات دیں۔ اس شخص سے دلیل کا مطالبہ کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ اس کی تباہی خود اس کے احتیاج کی دلیل ہے[۱]

راوی حدیث کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے 'حتیٰ یصیب قواما من عیش' ارشاد فرمایا، یا 'سدادا من عیش' کے الفاظ استعمال فرمائے لیکن دونوں جملے ہم معنی ہیں[۲] ان کا مطلب یہ ہے کہ اتنا سر و سامان ہوجائے کہ آدمی کی بنیادی ضرورتیں پوری ہوجائیں اور وہ بے نیاز ہوجائے۔ انسان کی زندگی کا دارومدار جن امور پر ہوتا ہے انھیں 'قواما من عیش' کہا گیا ہے۔ غربت کی وجہ سے زندگی میں جو رخنہ اور خلل پیدا ہوجاتا ہے ان کے پر کرنے کو 'سدادا من عیش' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام کے نزدیک انسان کا یہ فطری حق ہے کہ اس کی بنیادی ضرورتیں پوری ہوں۔ اس کے لیے وہ مجبوری میں دوسروں سے مانگنے کی بھی اجازت دیتا ہے۔

حدیث میں جس ناگہانی صورت کا ذکر کیا گیا ہے وہ کسی بھی شخص کے ساتھ کسی بھی وقت پیش آسکتی ہے۔ جو شخص اس صورت حال سے دوچار ہو کم از کم اس کی بنیادی ضرورتوں کے پورا کرنے کی ضرور کوشش ہونی چاہیے۔ یہ کوشش افراد کی طرف سے بھی ہونی چاہیے اور اداروں کی طرف سے بھی۔ اگر انسان کی ناگزیر ضرورتیں بھی پوری نہ ہوں تو اس کے لیے اپنے نقصان کی تلافی کرنے اور اپنی سابقہ حالت کو بحال کرنے کی کوئی تدبیر کرنا آسان نہیں ہے۔ مزید ترقی کرنے اور آگے بڑھنے کے بارے میں تو اس کا ذہن شاید سوچنے کے لیے بھی آمادہ نہ ہوگا۔

تیسرا شخص جسے سوال کرنے کی اجازت دی گئی ہے وہ ہے جو فقر و فاقہ پر مجبور ہوگیا ہو

---

[۱] معالم السنن: ۲/۶۷ [۲] امام نووی فرماتے ہیں۔ السداد والقوام وهما بمعنى وهو ما يغنى من شيئ وما تسد به الحاجة۔ شرح مسلم ۱/۳۲۲ علامہ ابن اثیر نے 'قواما من عیش' کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے۔ ای ما يقوم بحاجته الضرورية۔ قوام الشئ عماده الذى يقوم به۔ النہایہ فی غریب الحدیث ۳/۲۸۵ 'سدادا من عیش' کی شرح میں فرماتے ہیں ای ما يكفى حاجته والسداد كالشئ سددت به خللا ۲/۱۵۳۔

اور اس کی مجبوری کی گواہی اس کے خاندان، محلہ اور بستی کے لوگ دیں۔ فقر و فاقہ کے اسباب، بے روزگاری، کم آمدنی، صحت کی خرابی وغیرہ بہت سے ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے کسی بھی وجہ سے آدمی بھوک اور فاقہ کی لپیٹ میں آگیا ہے تو اسے دوسروں سے مانگنے کا حق ہے اور ان کا اخلاقی اور بعض حالات میں قانونی فرض ہے کہ اس کی مدد کریں اور اسے موت کے منھ میں جانے نہیں۔ لیکن ظاہر ہے جن اسباب کی وجہ سے وہ اس حالت میں ہے ان اسباب کا دور کرنا زیادہ اہم ہے، ورنہ جب تک یہ اسباب ختم نہ ہوں وہ مدد کے لیے ہاتھ پھیلاتا رہے گا اور اس کا احتیاج ختم نہ ہوگا۔ اسلام کسی کو اس حال میں دیکھنا نہیں چاہتا۔ اس سلسلہ میں ان احادیث کو پیش نظر رکھنا چاہئے جو سوال کی مذمت میں آئی ہیں[1]۔

حدیث میں اس شخص کو بھی سوال کی اجازت دی گئی ہے جو قرض کی وجہ سے سخت پریشانی میں مبتلا ہو۔ حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

ان المسألة لا تصح الا لثلاث لذی فقر مدقع او لذی غرم مفظع او لدم موجع۔[2]

سوال صرف تین طرح کے آدمیوں کے لیے جائز ہے۔ ایک وہ جسے فقر و احتیاج نے بالکل لٹا دیا ہو، دوسرا وہ جس پر قرض کا شدید بوجھ ہو، تیسرا وہ جس نے کسی کا خون بہایا ہو اور اس کی دیت کا مسئلہ اسے یا اس کے سرپرستوں کو پریشان کر رہا ہو۔

---

[1] جو شخص کسی ارضی و سماوی مصیبت میں گرفتار ہو جائے اس کے لیے حدیث میں گواہی کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ کیوں کہ اس کا نقصان بالکل واضح ہے۔ یہ خود اس کے غربت و افلاس کی دلیل ہے۔ لیکن اگر ایک خوش حال اور کھاتا پیتا شخص اپنے فقر و فاقہ اور افلاس کا اظہار کرتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ یہ دعویٰ کرے کہ اس کا مال و اسباب راتوں رات چوروں نے لوٹ لیا ہے یا اس کی امانت کسی نے ہڑپ کر لی ہے یا کسی ناگہانی مصیبت کی وجہ سے وہ فقر و فاقہ میں مبتلا ہو گیا ہے تو ضروری ہوگا کہ اس کے قریب کے تین سوجھ بوجھ والے اشخاص اس کی تصدیق کریں۔ اس کی نوعیت شہادت کی نہیں ہے۔ ورنہ دو کی شہادت کافی ہوتی بلکہ یہ دراصل تحقیق حال اور تصدیق کی ایک صورت ہے۔ ملاحظہ ہو معالم السنن: ۲/۷۶ یہ بات آپ نے غالباً سوال سے باز رکھنے کے لیے بھی فرمائی ہے۔ تاکہ کوئی بھی شخص فاقہ کے نام پر سائل نہ بن جائے۔ یہ سوال پر ایک طرح کی بندش ہے۔

[2] ابوداؤد، کتاب الزکوٰۃ، باب ما تجوز فیہ المسئلۃ۔ اس مفہوم کی روایتیں ترمذی، نسائی اور مسند احمد میں بھی ہیں۔

آدمی کبھی قرض میں اس بری طرح پھنس جاتا ہے کہ اس سے نکلنے کی اس کے پاس کوئی صورت نہیں ہوتی۔ اس سے بسا اوقات آدمی کا سارا کاروبار ختم ہوجاتا ہے اور اس کے پاس کوئی ذریعہ معاش باقی نہیں رہتا۔ قرض کی وجہ سے چلتے ہوئے ادارے بند ہوجاتے ہیں اور بڑی بڑی کمپنیاں تباہ ہوجاتی ہیں۔ موجودہ دور میں اس طرح کے افراد اور اداروں کے ساتھ دو طرح کا رویہ اختیار کیا جاتا ہے۔ ایک یہ کہ ان کے دیوالیہ ہونے کا اعلان کرکے ان کا کاروبار ختم کر دیا جاتا ہے۔ اس بے رحمی کے نتیجہ میں خوش حال زندگی گزارنے والے خاندان کے خاندان غربت و افلاس کی لپیٹ میں آجاتے ہیں اور ان کی معیشت تباہ ہوجاتی ہے۔

دوسرا رویہ جو ہمدردی کا رویہ سمجھا جاتا ہے یہ ہے کہ اس مصیبت سے نکلنے اور ان کی معیشت کو سنبھالا دینے کے لیے انھیں مزید قرض دیا جائے۔ لیکن آج قرض کے ساتھ سود لازمی ہے۔ یہ بظاہر ہمدردی بھی انسان کی مجبوری سے فائدہ اٹھانے کی ایک مکروہ شکل ہے۔ اس سے آدمی قرض در قرض اور سود در سود کے جال میں اس طرح پھنستا چلا جاتا ہے کہ اس سے کبھی نکل نہیں پاتا۔ اس سے نجات پانے کے لیے بعض اوقات وہ خود چاہنے لگتا ہے کہ اس کے دیوالیہ ہونے کا اعلان کر دیا جائے اور اس کے کارخانوں اور فیکٹریوں پر تالے لگا دئے جائیں۔

اسلام کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر کسی نے جائز مقصد اور جائز ذریعہ سے قرض حاصل کیا ہے اور اس قرض کے ڈوبنے میں دانستہ اس کی کسی غلطی کا دخل نہیں ہے تو معاشرہ کا فرض ہے کہ اس پریشانی سے نکلنے میں اس کی مدد کرے۔ اس کے لیے وہ معاشرہ اور ریاست سے اپیل بھی کرسکتا ہے۔ زکوٰۃ میں بھی اس کے لیے ایک مد رکھی گئی ہے۔ جو شخص بھی ان دونوں رویوں کا مقابلہ کرے گا وہ یہ ماننے پر مجبور ہوگا کہ اسلام کا رویہ ہمدردی اور انسانیت کا ہے جب کہ موجودہ دور نے بے رحمی اور ظلم کا رویہ اختیار کیا ہے۔

اسلام نے خدمت خلق کے جن طریقوں کی طرف راہنمائی کی ہے افسوس کہ خود اس کے ماننے والے انھیں فراموش کیے بیٹھے ہیں ورنہ ایک ایسے ماحول میں جہاں خود غرضی اور مفاد پرستی ہر طرف چھائی ہوئی ہے بے لوث اور ہمہ جہت خدمت کی مثال قائم کرسکتے ہیں اور دنیا ان سے سبق حاصل کرسکتی ہے۔

امام غزالی کا تصوّف
ناقدین کی نظر میں

ڈاکٹر غلام قادر لون

ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد الطوسی المعروف بہ غزّالی ۴۵۰ھ میں طوس (خراسان) کے شہر طابران میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد صوف بُنتے تھے اور اسے طوس میں اپنی دوکان پر بیچتے تھے۔ اس وجہ سے ان کا خاندان غزّالی کہلاتا تھا۔ خود زیر بحث شخصیت بھی ادب اسلامیہ میں "امام غزّالی" ہی کے نام سے مشہور و معروف ہے امام غزّالی کے والد پڑھے لکھے نہ تھے۔ انتقال کے وقت اپنے ایک دوست کو وصیت کی کہ خود تو تعلیم سے محروم رہا لیکن ان دو بچوں (امام غزّالی اور ان کے بھائی احمد غزالی) کو آپ کے سپرد کرتا ہوں آپ ان کی تعلیم کا بندوبست کریں۔ انتقال کے بعد دوست نے امام غزالی اور ان کے بھائی کی تعلیم کا انتظام کیا لیکن جب ان کے باپ کا متروکہ سرمایہ ختم ہوا تو انھوں نے دونوں بچوں کو کسی مدرسہ میں داخل ہونے کا مشورہ دیا تاکہ علم بھی حاصل ہو اور قوتِ لایموت سے بھی فراغت مل جائے۔

امام غزالی نے شروع میں فقیہہ شہر احمد بن محمد الراذکانی سے کچھ فقہ پڑھی۔ اس کے بعد جرجان کا سفر کیا اور امام ابونصر اسماعیلی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ کچھ مدت بعد امام ابونصر کی مجلس درس میں تیار کی ہوئی تعلیقات لے کر طوس واپس آئے۔ اثنائے راہ میں ڈاکوؤں نے ان کا سارا سامان لوٹ لیا اس میں تعلیقات کا مجموعہ بھی شامل تھا۔ امام کو ان تعلیقات کے لٹنے کا سخت صدمہ تھا چنانچہ ڈاکوؤں کے سردار کے پاس جاکر کہا میں اپنے سامان میں سے صرف اس مجموعہ کو مانگتا ہوں کیوں کہ میں نے صرف انھیں کے سننے اور یاد کرنے کے لیے یہ سفر کیا تھا۔ سردار نے یہ کہہ کر مجموعہ تعلیقات واپس کیا "تم کس طرح حصولِ علم کا دعویٰ کرتے ہو ہم نے تم سے یہ کاغذ چھین لئے اور تم بالکل کورے رہ گئے" طوس واپس آئے تو تین سال

تک صرف یہی تعلیقات حفظ کیں تاکہ پھر کہیں سارا علم ڈاکوؤں کے ہاتھ نہ لگ جائے۔ اس کے بعد نیشاپور چلے گئے اور امام الحرمین سے تحصیل علم میں لگ گئے۔ یہاں انھوں نے فلسفہ، منطق، حکمت، مناظرہ وجدل جیسے علوم پڑھے۔ امام الحرمین کی وفات کے بعد امام غزالی، نظام الملک طوسی کے دربار میں گئے اور اپنی تقریروں سے تمام درباری علماء پر چھا گئے۔ شہرت ملی تو ۴۸۴ھ میں بغداد کے مدرسہ نظامیہ کے صدر مدرس بن گئے لیکن چند برسوں کے بعد دنیا سے دل اچاٹ ہوگیا۔ اپنے بھائی کو مدرسہ میں اپنا نائب بنا کر ذی قعدہ ۴۸۸ھ میں حج کے ارادہ سے نکلے ۴۸۹ھ میں دمشق میں داخل ہوئے۔ دو برس قیام کے بعد بیت المقدس کا رخ کیا اور ایک مدت تک وہاں مجاور بنے رہے پھر واپس آکر دمشق کی جامع مسجد کے مغربی منارہ میں معتکف ہوگئے۔ دمشق میں قیام کے دوران انھوں نے احیاء العلوم لکھی۔ اس کے بعد دمشق سے اسکندریہ چلے گئے۔ کہتے ہیں کہ انھوں نے اسپین کے بادشاہ یوسف بن تاشفین کی نیکنامی سن کر ان سے ملنے کا عزم کیا۔ لیکن جب ان کی وفات کی اطلاع ملی تو قاہرہ سے لوٹ آئے۔ ان دس برسوں کے دوران وہ قبرستان، مسجدوں اور مشہدوں میں گھوم کر ریاضت ومجاہدہ کے مرحلے طے کر رہے تھے۔ بغداد لوٹے تو اہل حقیقت کا طرز کلام اپنایا۔ احیاء العلوم کی وجہ سے بعض حلقوں میں کھلبلی مچ گئی تھی۔ امام غزالی نے ۴۹۹ھ میں مقام خلیل پر پہنچ کر عہد کیا تھا کہ کسی بادشاہ کے دربار میں نہیں جاؤں گا کسی بادشاہ سے عطیہ قبول نہیں کروں گا اور مناظرہ ومباحثہ نہیں کروں گا۔ لیکن مخالفین کی شورش نے سلطان سنجر کے دربار میں پہنچا دیا جہاں انھیں مخالفین کے لگائے گئے الزامات کا جواب دینا پڑا۔ صوفی احباب اور ارباب اقتدار کے زور دینے پر ۴۹۹ھ میں چند دنوں کے لیے مدرسہ نظامیہ نیشاپور کو زینت بخشی لیکن جلد ہی اس سے کنارہ کشی اختیار کی اور طوس میں اپنے گھر کے سامنے ہی ایک مدرسہ اور خانقاہ کی بنیاد ڈالی اور تادم وفات یہاں سے نہیں ہٹے۔ ۵۰۰ھ میں ان کو بغداد کے مدرسہ نظامیہ کی صدر مدرسی کے عہدہ کی پیش کش کی گئی لیکن انھوں نے اسے ٹھکرا کر بالآخر طابران میں پیر کے روز ۱۴ جمادی الاول ۵۰۵ھ صبح کے وقت بستر خواب سے اٹھے وضو کر کے نماز پڑھی پھر کفن منگوایا اور آنکھوں سے لگا کر کہا "آقا کا حکم سر آنکھوں پر" یہ کہہ کر پاؤں پھیلا دیئے لوگوں نے دیکھا تو دم نہ تھا"[1] اس طرح

---

[1] امام غزالی کی سوانح کے لیے دیکھئے (ا) شبلی نعمانی، الغزالی: اصح المطابع آسی پریس لکھنؤ ص ۵-۳۸ (ب) مرتضیٰ زبیدی اتحاف السادۃ المتقین مطبوعہ مصر ج ۱ ص ۳۰ (ج) زکی مبارک، الاخلاق عند الغزالی، مطابع دار الکتاب العربی بمصر ص ۴۱-۵۰

۵۵ سال پہلے یہ آفتاب علم و عرفان جہاں سے طلوع ہوا تھا وہیں جاکر ڈوب گیا۔

امام غزالی نے اپنے پیشرو حکما سے کافی استفادہ کیا۔ مسلمان حکما میں فارابی (م ۳۳۹ھ) بوعلی سینا (م ۴۲۸ھ) اور ابن مسکویہ (م ۴۲۱ھ) کی تصنیفات سے انھوں نے بہت کچھ اخذ کیا ہے لیکن ان میں اول الذکر دو مفکروں کے ساتھ امام موصوف نے جو سلوک کیا اسے سخت قابل اعتراض گردانا گیا ہے۔ فارابی کو انھوں نے کافر قرار دیا[۱] اور ڈاکٹر زکی مبارک کے بقول ابن سینا کے ساتھ سمّار[۲] کا سا سلوک کیا اور عوام کی رضامندی کے پیش نظر اور اپنی قلبی تسکین کے لیے ان کو کافر و بے دین کا لقب عطا فرمایا۔[۳] ابن مسکویہ کے ساتھ صرف اتنا کیا کہ ان کی بیشتر عبارتیں اپنی کتاب میں نقل کیں لیکن حوالہ کہیں کا نہیں دیا۔[۴] امام غزالی کہتے ہیں کہ فلسفہ میں ان کا کوئی استاد نہیں ہے انھوں نے صرف دو سال کے اندر فلسفہ کی کتابوں کا مطالعہ کرکے اس سے واقفیت حاصل کرلی[۵] لیکن اس چیز نے امام موصوف کو بجائے فائدہ کے نقصان پہنچایا یہاں تک کہ ان کے ناقدین نے کہا کہ "انھیں شفا (ابن سینا کی کتاب) نے بیمار کردیا اور یہ کہ وہ فلسفیوں کے شکم میں داخل ہوگئے بعد میں نکلنا چاہا لیکن نکل نہ سکے"۔[۶] ابن رشد نے بھی ان پر سخت تنقید کی[۷] ابن ولید طرطوشی، ابن قیم نے ان کے افکار و خیالات کو کم مایہ اور سطحی بتایا۔

امام غزالی کی اخلاقیات ایک زمانہ تک ناقدین کی نگاہوں سے محفوظ رہی۔ ابن جوزی اور ابن تیمیہ جیسے ائمہ وقت نے انھیں قدر اور تحسین کی نگاہوں سے دیکھا ہے۔ عصر حاضر میں مصر کے

---

۱ (ابوحامد) الغزالی، المنقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل للجیلی مطبعۃ الازہریۃ المصریہ الطبعۃ الاولی ۱۳۱۶ھ ج ۲ ص ۳

۲ ایک مشہور معمار جس نے عرب بادشاہ نعمان کے لیے ایک حسین محل تعمیر کیا تھا۔ بعد میں بادشاہ نے اس حسد سے کہ کہیں کسی دوسرے کے لیے ایسا ہی محل نہ بنائے اس کو چھت پر سے گرا کر ہلاک کردیا۔

۳ الاخلاق عند الغزالی ص ۵۸ ۴ الاخلاق عند الغزالی ص ۵۸-۶۰

۵ المنقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل ج ۲ ص ۱۱

۶ ابن تیمیہ، مجموعہ فتاوی، جمع و ترتیب عبدالرحمن محمد بن قاسم العاصمی النجدی الحنبلی، ریاض / رباط، ج ۱۲ ص ۳۳۸

۷ ابن رشد: الکشف عن مناہج الادلہ مطبوعہ مصر - ۱۳۱۹ھ ص ۵۷

مشہور اہلِ قلم محمد عبدہ نے بھی اس کو سراہا ہے لیکن سرزمین مصر ہی کے ایک اور اہل قلم ڈاکٹر زکی مبارک نے اس طلسم کو توڑ دیا اور ان کے نظریۂ اخلاق کی دھجیاں اڑا دیں تاہم روایتی علما پر امام غزالی کی گرفت اتنی مضبوط ہے کہ انھوں نے ڈاکٹر موصوف کو تلخ تنقیدوں کا نشانہ بنایا۔

امام غزالی نے سب سے آخر میں تصوف کی طرف توجہ کی۔ حقیقت کی تلاش میں ذہنی سفر کرتے ہوئے وہ جس میدان میں خیمہ زن ہوئے وہاں تصوف کا علم نصب تھا۔ امام غزالی نے بھی اس کو اپنے فکر و عمل کی جولان گاہ بنایا۔ اس میدان کے پرے انھیں تمام زمین آگ کے شعلوں میں جلتی ہوئی دکھائی دے رہی تھی۔ اپنے اس روحانی سفر کی روئداد انھوں نے "المنقذ من الضلال" خود تحریر کی ہے[1] انھوں نے صوفیہ کی کتابوں اور ان کے اقوال کا مطالعہ کیا۔ ابو طالب مکی، جنید بغدادی، حارث محاسبی، شبلی اور بایزید بسطامی کی تحریروں یا اقوال سے واقفیت حاصل کرلی[2] اور انھیں کے طریقۂ زندگی یعنی تصوف کو اپنا مسلک بنایا۔ امام موصوف کی کتابوں بالخصوص احیاء العلوم میں ابو طالب مکی کی قوت القلوب اور قشیری کے الرسالہ کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ علامہ مرتضیٰ زبیدی نے تصریح کی ہے کہ قوت القلوب اور الرسالۃ القشیریہ دونوں غزالی کے پیش نظر رہا کرتی تھیں۔ قوت القلوب اور احیاء العلوم کا اگر تقابلی مطالعہ کیا جائے تو احیاء کا ایک بڑا حصہ قوت القلوب سے ماخوذ نظر آئے گا۔ قرآنی آیات اور احادیث و قصص دونوں میں یکساں ہیں اور بعض موقعوں پر تو دونوں کی عبارتیں بھی ایک دوسرے سے ملتی ہیں۔ صوفیہ نے دونوں کتابوں کو قدر کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ قوت القلوب اور احیاء العلوم میں جو فرق ہے وہ ابوالحسن شاذلی کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے۔ "کتاب الاحیاء یورثک العلم وکتاب القوت یورثک النور"[3] (کتاب احیاء تمہیں علم کا وارث بناتی ہے اور قوت القلوب نور کا) ڈاکٹر زکی مبارک اس قول کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ایک لحاظ سے یہ درست ہے بھی کیوں کہ احیاء میں اسہاب اور تفصیل ہے اور قوت القلوب میں دقت نگاہ اور خلوص، قوت القلوب میں اس کے مؤلف نے صوفیہ کے مذاہب کے بیان میں جو احتیاط برتی ہے نیز جو خوبصورت اسلوب بیان اختیار کیا ہے اس کی وجہ سے احیاء العلوم پر

---

[1] المنقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل ج ۲ ص ۲ وما بعد

[2] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۲۷، الاخلاق عند الغزالی ص ۶۳

[3] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۲۷، الاخلاق عند الغزالی ص ۶۳

اسے امتیاز حاصل ہے بخلاف اس کے احیاء میں تصوف کے متعلق مبالغہ آرائی ہے اور اسلوب کی خوبی میں تو وہ بہت پیچھے ہے ہی[1] الرسالۃ القشیریہ سے بھی امام غزالی نے کافی مواد لیا ہے بالخصوص احیاء میں جو اقوال نظر آتے ہیں وہ رسالہ مذکورہ ہی سے ماخوذ ہیں۔ امام غزالی نے یوں تو فلسفہ منطق، فقہ اور اخلاق و تصوف جیسے متنوع موضوعات پر قلم اٹھایا ہے لیکن جس علم کو انھوں نے اپنا حاصل زندگی سمجھا وہ تصوف ہے۔ تصوف کی ترویج و اشاعت سے ان کو خاص دلچسپی تھی اس سے قبل تصوف میں کئی ایک کتابیں لکھی جا چکی تھیں مثلاً قوت القلوب، التعرف لمذہب اہل التصوف، الرسالۃ القشیریہ، طبقات الصوفیہ، سنن الصوفیہ، کتاب اللمع، حلیۃ الاولیاء وغیرہ، لیکن عوام تو کیا خواص بھی ابھی تک اس علم کو محتاط نگاہوں سے دیکھتے تھے، علماء شریعت نے تصوف کو دل سے قبول نہیں کیا تھا۔ امام موصوف کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ انھوں نے علماء شریعت اور اہل باطن کے درمیان وسیع خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی اور اس میں کسی حد تک کامیاب بھی ہوئے۔

امام موصوف نے تصوف کے احوال و مقامات کی تشریح ہی پر اکتفا نہیں کی بلکہ خود بھی سراپا حال بن گئے۔ ان کا کہنا ہے کہ حقیقت کی تلاش میں جب میں خلوت گزیں ہوا تو بے شمار امور سے واقفیت حاصل ہوئی مجھے یقین کامل ہوا کہ صوفیہ خدا کے راستہ پر چلنے والے سالک ہیں ان کا طریقہ سب سے صحیح طریقہ، ان کی سیرت بہترین سیرت اور ان کا اخلاق پاکیزہ ترین اخلاق ہے[2]۔ نیز ان کی تمام حرکات و سکنات، مشکوٰۃ النبوۃ کے نور سے مقتبس ہیں جس سے زیادہ روشن نور روئے زمین پر موجود نہیں ہے اس نور سے روشنی حاصل کرنے کی اولین شرط تطہیر قلب ہے[3]۔ اس کے بعد امام غزالی نماز، ذکر اللہ میں استغراق اور فنا فی اللہ کے تین مرحلوں کا ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ اس راہ کے سالک کو مشاہدات و مکاشفات حاصل ہوتے ہیں یہاں تک کہ انھیں بیداری کی حالت میں ملائکہ اور انبیاء کی ارواح کا مشاہدہ ہوتا ہے ان سے آوازیں سنتے ہیں اور فائدے حاصل کرتے ہیں اس کے بعد صورتوں اور مثالوں کے مشاہدہ سے ترقی کر کے اس مقام تک پہنچ جاتے ہیں جس کے بیان سے زبان قاصر ہے اور اس کی تعبیر کرنے والے ان الفاظ میں اس کی تشریح کرتے ہیں جن میں غلطی سے احتراز ناممکن ہے

---

[1] الاخلاق عند الغزالی ص ۶۳

[2] المنقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل ج ۲ ص ۳۵

[3] المنقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل ج ۲ ص ۳۵

بعض لوگ اسے حلول سے، بعض اتحاد سے اور بعض وصول سے تعبیر کرتے ہیں یہ سب غلط ہے۔[1] امام موصوف کے بقول اس حالت کے متعلق اس شعر کے علاوہ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

وکان ما کان مما لست اذکرہ فظن خیرا ولا تسأل عن الخبر[2]

(جو پیش آنا تھا وہ پیش آیا اسے میں بیان نہیں کروں گا پس تم حسن ظن رکھو اور جو کچھ پیش آیا اسے مت پوچھو)

امام غزالی نے تصوف کو "علم مکاشفہ" سے تعبیر کیا ہے ان کے بیان کے مطابق علم باطن یا علم مکاشفہ تمام علوم کی غایت ہے جیسا کہ ایک عارف نے کہا ہے کہ جس انسان کو اس علم میں کوئی حصہ نہ ملا اس کے بُرے انجام کا ڈر ہے اور اس کا کمترین حصہ یہ ہے کہ آدمی اس کی تصدیق کرے اور اس کے حاملین کو تسلیم کرے۔[3] ادب تصوف میں یہ بات بار بار دہرائی گئی ہے کہ تصوف ایک ذوقی چیز ہے اسے زیر تحریر لانا ناممکن ہے امام غزالی نے بھی اپنے خاص انداز میں علم باطن کی یہی تصریح کی ہے کہ اسے قلم بند نہیں کیا جا سکتا اور یہ کہ یہی وہ مخفی علم ہے جس کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں اشارہ کیا گیا ہے: "ان من العلم کھیئۃ المکنون لا یعلمہ الا اھل المعرفۃ باللہ تعالیٰ فاذا انطقوا بہ لم یجھلہ الا اھل الاغترار باللہ تعالیٰ فلا تحقروا عالما اتاہ اللہ تعالیٰ علما منہ فان اللہ عزوجل لم یحقر اذ آتاہ ایاہ"[4] (بہت سے علوم پوشیدہ خزانوں کی مانند ہوتے ہیں جن کو صرف اہل علم جانتے ہیں اور جب وہ اس پر گفتگو کرتے ہیں تو صرف وہ لوگ اس کا انکار کرتے ہیں جو دھوکہ میں ہیں۔ لہٰذا اس علم کے حامل کی تحقیر نہ کرو کیوں کہ اللہ نے اسے یہ علم دیکر تحقیر نہیں کی ہے) یہ بات حیرت انگیز ہے کہ امام غزالی نے علم باطن کو علم ظاہر پر اولیت دی ہے اور اس کے حصول کو فرض عین قرار دیا[5] ترک دنیا، زہد و ورع صبر و رضا اور فقر و توکل کے متعلق امام غزالی کی آراء اپنے پیشرو صوفیہ سے مختلف نہیں ہیں۔ ترک دنیا

---

[1] المنقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل ج ۲ ص ۳۵ - ۳۶

[2] المنقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل ج ۲ ص ۳۶

[3] الغزالی، احیاء العلوم الدین، دار الکتب العربیۃ الکبریٰ (مصر) ۱۳۳۲ھ ج ۱ ص ۱۸

[4] احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۱۹ - حدیث مذکور ضعیف الاسناد ہے دیکھئے زین الدین ابو الفضل عبد الرحیم بن حسین عراقی۔ المغنی عن حمل الاسفار فی الاسفار فی تخریج ما فی الاحیاء من الاخبار علی ہامش احیاء محولہ بالا ج ۱ ص ۱۹

[5] احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۱۸ - ۱۹

کے متعلق وہ مختلف احادیث واقوال کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حضرت یوسف بن اسباط نے فرمایا کہ حضرت سفیان ثوری قسم کھا کر کہتے تھے کہ ہمارے زمانہ میں گوشہ نشینی جائز ہوگئی ہے اور میں کہتا ہوں کہ اگر ان کے زمانہ میں جائز تھی تو ہمارے زمانہ میں واجب اور فرض ہوگئی ہے[۱]

امام موصوف اپنے زمانہ کی شکایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں عزلت نشینی کے علاوہ کوئی چارہ ہی نہیں رہا ہے[۲] لیکن عزلت نشینی کے سلسلے میں وہ لوگوں کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک وہ طبقہ ہے جو نہ عالم ہے نہ حاکم اس طبقہ سے تعلق رکھنے والے افراد کو چاہئے کہ مخلوق سے الگ رہیں کسی سے تعارف اور واقفیت پیدا نہ کریں اگر کوئی ایسا آدمی کسی مصلحت کے پیش نظر لوگوں سے علیحدہ رہنا چاہے اور کسی دینوی و دنیاوی کام میں شریک نہ ہونا چاہے تو اس کے گوشہ نشین ہونے کے لیے ضروری ہے کہ آبادی سے اتنا دور چلا جائے کہ جمعہ، جماعت وغیرہ احکام اس پر لازم نہ رہیں جیسے پہاڑوں کی چوٹیاں یا دور دراز وادیاں (ان کے مسکن ہیں) بعض بزرگ جو عبادت کے لیے دور دراز مقامات پر چلے گئے اس کی ایک وجہ شاید یہ بھی تھی نیز اس شخص کو یقین ہونا چاہیے کہ لوگوں سے معمولی اختلاط سے بھی نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے اس لیے اگر وہ جمعہ یا جماعت میں شریک نہ ہو تو معذور[۳] ہے امام غزالی کہتے ہیں کہ میں نے مکہ معظمہ میں بعض ایسے مشائخ کو دیکھا ہے جو بیت اللہ کے قریب تھے اور تندرست ہونے کے باوجود نماز میں شریک نہیں ہوتے تھے اس کی وجہ ہم نے پوچھی تو انھوں نے یہی کہا کہ اختلاط سے نقصان پہنچتا ہے[۴] البتہ ان کے نزدیک طبقۂ علماء کے لیے گوشہ نشینی جائز نہیں ہے[۵] اسی سے متعلق ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ ابو اسحاق اسفرائنی نے کوہ لبنان کے گوشہ نشینوں سے کہا "اے گھاس کھانے والو! تم آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کو گمراہوں کے چنگل میں چھوڑ کر یہاں آگئے ہو؟" انھوں نے جواب دیا "ہمیں لوگوں میں رہنے کی طاقت نہیں ہے اور خدا نے آپ کو طاقت دی ہے آپ رہ سکتے ہیں"[۶] طبقۂ جہلا میں گھرے ہوئے مرید کے لیے امام صاحب کہتے ہیں کہ اسے چاہیئے کہ اپنے گھر کے کسی گوشہ کو اختیار کرے، اپنی زبان کو برائی سے روکے رکھے صرف نیک کاموں

---

[۱] (ابوحامد) الغزالی، منہاج العابدین۔ دار احیاء الکتب العربیۃ مصر ص ۱۷

[۲] منہاج العابدین ص ۱۸ [۳] منہاج العابدین ص ۱۸ [۴] منہاج العابدین ص ۱۸ - ۱۹

[۵] منہاج العابدین ص ۱۹ [۶] منہاج العابدین ص ۱۹

میں لوگوں کے ساتھ تعاون کرے اور ان کے آفات سے اپنے آپ کو بچائے رکھے۔[۱]

ریاضت کے متعلق امام غزالی کا کہنا ہے کہ اس سے مراد فراغتِ قلب ہے اور یہ صرف خلوت اور تاریک مکان میں ممکن ہے اگر تاریک مکان میسر نہ ہو تو آدمی اپنے گریبان میں منہ ڈالے یا چادر میں اپنا سر لپیٹے کیوں کہ اس حالت میں وہ حق تعالیٰ کی آواز سنے گا اور جلال ربوبیت کا مشاہدہ کرے گا۔[۲]

فقر کے بارے میں امام غزالی کا کہنا ہے کہ مال کا نہ ہونا مال کا جمع ہونے سے بہتر ہے کیوں کہ اس کے تقسیم کی فکر کرنا بھی ذکر اللہ میں حائل ہوتا ہے۔[۳] وہ فقر کو غنا پر فوقیت دیتے ہیں کہ جس نے فقر پر غنا کو فوقیت دی اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سمیت تمام انبیاء اور سلف صالحین کی تحقیر کی۔ فقیر کے آداب کے سلسلہ میں ادخار (ذخیرہ اندوزی یا اشیاء ضروریہ کی موجودگی) کے متعلق امام غزالی کی رائے ہے کہ اس باب میں فقراء کے تین درجے ہیں پہلا درجہ یہ ہے کہ فقیر اپنے پاس اتنا روزینہ موجود رکھے جو صرف ایک دن رات کے لیے کافی ہو۔ یہ صدیقوں کا مقام ہے۔ دوسرا درجہ یہ ہے کہ وہ اپنے پاس صرف اتنا خرچہ موجود رکھے جس پر چالیس دن تک گزر اوقات کی جا سکے یہ متقیوں کا مقام ہے۔ تیسرا درجہ یہ ہے کہ وہ اپنے پاس ایک سال تک چلنے والا روزینہ ذخیرہ جمع کرے اور یہ صالحوں کا مرتبہ ہے۔[۴] امام غزالی کا کہنا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھیں تین درجوں کے مطابق ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کو خرچ دیتے تھے بعض کو ایک سال اور بعض کو چالیس دن کا نفقہ دیتے تھے اور بعض کو جن میں حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ شامل تھیں صرف ایک دن رات کا خرچہ دیتے تھے۔[۵]

زہد کے متعلق بھی امام موصوف نے تقریباً یہی انداز اختیار کیا ہے اس سلسلے میں انھوں نے ضروریاتِ زندگی کے ضمن میں غذا، لباس، مکان، اثاثِ بیت نکاح اور اقسام معیشت میں زہد کی تفصیلات سے بحث کی ہے اور چھٹے درجہ میں مال اور جاہ جو مذکورہ چیزوں کے لیے

---

[۱] منہاج العابدین ص ۲۱۔

[۲] احیاء علوم الدین ج ۳ ص ۶۶، اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۴، اخلاق عند الغزالی ص ۸۹-۹۰

[۳] تلبیس ابلیس ص ۱۷۸ (دیکھئے حوالہ نمبر ۴۷)

[۴] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۱۷۸ [۵] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۱۷۸

وسیلہ میں کر حیثیت بیان کی ہے۔ اسی عنوان کے ذیل میں غذا سے بحث کے دوران زاہد صادق کی تعریف میں یحییٰ بن معاذ رازی کا یہ بیان نقل کیا ہے۔

الزاهد الصادق قوته ما وجد، ولباسه ما ستر، ومسكنه حيث ادرك الدنيا سجنه، والقبر مضجعه، والخلوة مجلسه، والاعتبار فكرته، والقرآن حديثه، والرب انيسه، والذكر رفيقه، والزهد قرينه، والحزن شانه، والحياء شعاره، والجوع ادامه و الحكمة كلامه والتراب فراشه، والتقوىٰ زاده، و الصمت غنيمته، والصبر معتمده والتوكل حسبه، والعقل دليله، والعبادة حرفته والجنة مبلغه ان شاء الله تعالىٰ [1]

زاہد صادق جو پا جائے وہی اس کی روزی ہے، جس سے ستر پوشی ہو وہی اس کا لباس ہوتا ہے، جہاں ٹھکانا مل جائے وہی اس کا مسکن ہے، دنیا اس کے لیے قید خانہ ہے، قبر اس کی آرام گاہ ہے۔ خلوت ہی اس کی جلوت ہوتی ہے۔ اس کی سوچ عبرت کے لیے ہوتی ہے۔ قرآن اس کا کلام ہے۔ خدا اس کا ہمدم و مونس ہوتا ہے ذکر اس کا دوست ہے دنیا سے بے رغبتی اس کی ساتھی ہے، حزن و غم اس کی کیفیت ہوتی ہے حیا اس کا شعار ہے بھوک اس کی غذا ہے اس کی ہر بات حکیمانہ ہوتی ہے مٹی اس کا بچھونا اور تقویٰ اس کا زادِ راہ ہوتا ہے خاموشی اس کا قیمتی سرمایہ ہے صبر اس کا سب سے بڑا سہارا اور توکل اس کے لیے ہر چیز سے کفایت کرتا ہے عقل اس کی رہبر ہے، عبادت اس کا شب و روز کا مشغلہ ہوتی ہے اور جنت اس کی آخری منزل ہے ان شاء اللہ تعالیٰ

اور آخر میں علامات زہد کے باب میں کہا ہے کہ زہد یہ ہے کہ دنیا کو ترک کیا جائے اور یہ خیال نہ کیا جائے کہ کون اس کو حاصل کر رہا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ زہد کی علامت یہ ہے کہ دنیا کو ترک

---

[1] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۱۹۹ — ۲۰۰

کیا جائے اور یہ خیال نہ کیا جائے کہ کون اس کو حاصل کر رہا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ زہد کی علامت یہ ہے کہ دنیا کو اسی حال میں چھوڑ دیا جائے جس حال میں وہ ہے یہ نہ کہا جائے کہ میں اس میں رباط بناؤں گا یا کوئی مسجد تعمیر کروں گا۔[۱]

احوال و مقامات میں امام غزالی نے توکل پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ ان کے نزدیک توکل کی کیا اہمیت ہے اس کا اندازہ کرنے کے لیے احیاء العلوم، منہاج العابدین اور اربعین کا مطالعہ ضروری ہے۔ ان تینوں کتابوں کے اندر امام موصوف نے اس موضوع پر مجموعی طور کم و بیش اسی صفحات صرف کیے ہیں۔ احیاء العلوم میں توکل کے ساتھ ساتھ توحید کا ذکر بھی کر دیا ہے کیونکہ ان دونوں میں چولی دامن کا ساتھ ہے، امام غزالی کہتے ہیں کہ توکل اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ بندہ رزق اور دیگر ضروریات کے متعلق خدا کے ضامن اور کفیل ہونے کا خیال رکھے۔[۲] یہاں تک تو بات صحیح ہے لیکن کیا بندے پر تلاشِ رزق لازم ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں امام غزالی کہتے ہیں کہ رزق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک رزق مضمون (جس کی ضمانت اللہ نے لے رکھی ہے) اس کی تلاش بندہ نہیں کر سکتا کیوں کہ اس سے مراد ہے جسم کی تربیت اور اس کو نشو و نما دینا اور یہ خدا کا فعل ہے جس طرح موت اور زندگی عطا کرنا اللہ کا فعل ہے اور انسان ان افعال پر قادر نہیں ہے کیوں کہ یہ خدا کی صفات ہیں اور دوسری قسم ہے رزقِ مقسوم۔ اس کی تلاش بھی انسان کو لازم نہیں کیوں کہ وہ تو رزق مضمون کا محتاج ہے اور رزق مضمون کا ضامن خدا ہے۔[۳] امام موصوف کا کہنا ہے کہ انبیاء کرام اور اولیاء عظام رزق کے معاملہ میں خدا پر توکل رکھتے تھے اور بہت ہی کم رزق تلاش کرتے تھے۔ بلکہ اپنے آپ کو خدا کی عبادت کے لیے فارغ رکھتے تھے اور اس پر اتفاق ہے کہ انھوں نے تلاشِ رزق کو ترک کر کے اللہ کی نافرمانی نہیں کی نہ ہی وہ علمِ الٰہی کے تارک ہوئے، اس سے واضح ہو گیا

---

[۱] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۰۹ [۲] منہاج العابدین ص ۴۵

[۳] منہاج العابدین ص ۴۵۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ ایک جماعت جنید بغدادی کے پاس آئی شیخ نے پوچھا کیا چیز طلب کرتے ہو؟ لوگوں نے کہا ہمیں رزق کی تلاش ہے۔ یہ سن کر شیخ نے کہا "اگر تمہیں معلوم ہے کہ کس جگہ رزق ملے گا تو طلب کرو۔ انھوں نے کہا ہم اللہ سے مانگیں، شیخ نے جواب دیا۔ اگر تمہیں یقین ہے کہ اللہ نے تمہیں بھلایا ہے تو اسے یاد دلاؤ۔ اس لوگوں نے کہا تو کیا ہم گھر میں بیٹھ کر توکل کریں اور انتظار کریں۔ شیخ نے اس پر کہا =

کہ رزق اور اسباب رزق کی تلاش کوئی ضروری نہیں[۱] امام موصوف نے کسب معاش کو اگرچہ توکل کے منافی قرار نہیں دیا ہے تاہم ان کی رائے ہے کہ توکل کا اعلیٰ مقام یہ ہے کہ بندہ اپنی حرکات وسکنات میں اللہ تعالیٰ کے سامنے ایسا ہو جائے جس طرح مردہ انسان غسال کے ہاتھوں میں ہوتا ہے[۲] توکل کی تعریف میں انھوں نے صوفیہ کے جو اقوال نقل کیے ہیں وہ بھی ان کے تصور توکل کے بارے میں غور وفکر کی دعوت دیتے ہیں مثلاً سہل بن عبداللہ تستری کا یہ قول پیش کیا گیا ہے۔ "توکل ترکِ تدبیر کا نام ہے"[۳] انھیں کا دوسرا قول ہے "من طعن علی التکسب فقد طعن علی السنۃ ومن طعن علی ترک التکسب فقد طعن علی التوحید"[۴] (جس نے کسب معاش پر طعن کیا تو اس نے سنت پر طعنہ زنی کی اور جس نے ترکِ کسب پر طعنہ زنی کی اس نے توحید کو مطعون کیا) سیاحت بھی تصوف کا جزو لاینفک رہی ہے توکل کا اصل مظاہرہ تو سیاحت میں ہونا چاہیے امام غزالی کی رائے ہے کہ دوران سیاحت میں متوکل کو کچھ ضروری چیزیں ساتھ رکھنی چاہئیں اُن سے اس کا توکل مجروح نہیں ہوتا چنانچہ احیاء العلوم میں متعدد جگہ ہے کہ ابراہیم خواص سفر میں، سوئی، قینچی، رسی اور چھاگل اپنے ساتھ رکھتے تھے[۵] زادِ راہ کے متعلق امام موصوف کہتے ہیں اگر تیرا دل توکل میں محکم ہو تو تیرے لیے بے زادراہ صحرا نوردی درست ہے ورنہ تو بھی عوام کی طرح زادِ راہ لے کر چل[۶] بے زادراہ صحرا نوردی کے ذیل میں انھوں نے صوفیہ کے متعدد واقعات نقل کیے ہیں جن پر ان کے مخالفین نے ان کی تنقید کی ہے۔

ادخار کے سلسلہ میں امام غزالی نے متوکلین کی تقریباً وہی درجہ بندی کی ہے جو زہد اور فقر کے بارے میں اوپر بیان ہوئی ہے[۷]

امام موصوف کے بقول متوکل جب سفر کرے تو اس کے آداب یہ ہیں (۱) متوکل گھر سے روانہ ہوتے وقت دروازے پر صرف ایک تالا لگائے اور سامان کی حفاظت پر زیادہ دھیان نہ دے مثلاً ہمسایوں کو گھر کی حفاظت کی تاکید نہیں کرنی چاہیے[۸] (ب) گھر میں ایسا

= "تجربہ کرنا شک ہے" لوگوں نے کہا تو کیا تدبیر اختیار کی جائے شیخ جنید نے کہا "ترک تدبیر" دیکھئے احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۳۶

۱ منہاج العابدین ص ۵۵ ۲ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۲۵ ۳ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۳۰

۴ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۳۲ ۵ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۱، ج ۴ ص ۲۲۹

۶ منہاج العابدین ص ۵۵ ۷ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۳۸ ۸ ایضاً ص ۲۴۲

سامان نہ چھوڑے جو دوسروں کو چوری کی طرف راغب کرکے ان کی معصیت کا سبب بن جائے[1]
(ج) متوکل کو گھر سے روانہ ہوتے وقت یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ جائداد چوری ہونے کی صورت میں وہ راضی بقضا ہوگا اور یہ کہ وہ چور کو معاف کرے گا یا چور جو کچھ لے گیا ہے وہ اللہ کی راہ میں صدقہ ہے کیوں کہ ممکن ہے وہ غریب ہو اولیٰ یہ ہے کہ اس میں غریبی کی شرط بھی نہ پائے جائے اس کو سوچنا چاہیئے کہ اسے امیر نے چرایا ہوگا یا غریب نے اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کی (مسروقہ) جائداد چور کو گناہ سے باز رکھے گی اور دوسری بات یہ ہے کہ اس طرح کسی دوسرے مسلمان بھائی کی جائداد چوری ہونے سے بچ گئی[2] (د) متوکل جب گھر میں دیکھے کہ سامان چوری ہوگیا ہے تو اسے غمگین نہیں بلکہ خوش ہونا چاہیئے کیوں کہ اگر اس میں بھلائی نہ ہوتی تو اللہ اسے چھین نہ لیتا پھر اگر اس نے یہ مال خدا کی راہ میں صرف نہیں کیا ہے تو مال کی بازیافت اور مسلمانوں کے متعلق بدگمانی میں متوکل کو حد سے نہیں بڑھنا چاہیئے اور اگر اس نے یہ مال خدا کی راہ میں لگا دیا ہے تو اس کی تلاش نہیں کرنی چاہیے کیوں کہ اس صورت میں یہ مال اس کے لیے آخرت میں ذخیرہ ثابت ہوگا اگر اسے یہ مال واپس مل بھی جائے تو قبول نہیں کرنا چاہیے کیوں کہ یہ مال اس نے راہِ خدا میں دیا ہے اگر اس نے قبول کیا تو ظاہر علم میں یہ مال اس کی ملکیت تو ہوگی لیکن متوکلین کے نزدیک ناپسندیدہ ہے[3] (ہ) متوکل چور کو بددعا نہ دے اس صورت میں دائرۂ توکل سے خارج ہو جائے گا[4]
(و) آخر میں اسے چور کے انجام، اس کی سرکشی اور اس کے عذاب الٰہی کا سامنا کرنے پر افسوس کرنا چاہیے اور خدا کا شکر ادا کرنا چاہیئے کہ اس نے اسے مظلوم بنایا ظالم نہیں اور مال کو دنیاوی نقصان بنایا دینی نہیں[5] سوال یہ ہے کہ متوکل کے پاس اتنا سامان کہاں سے آگیا جو چوری ہو امام غزالی نے اس کا جواب پہلے دیا ہے کہتے ہیں "متوکل کا گھر سامان سے خالی نہیں ہوسکتا۔ اس کے پاس کھانے کے لیے کوئی پیالہ یا برتن، پینے کے لیے چھاگل یا وضو کے لیے کوئی دوسرا برتن اور سامان کے لیے ایک تھیلا، دشمن کی حفاظت کے لیے لاٹھی وغیرہ تو ہوسکتا ہے یہ بھی امکان ہے کہ اسے کوئی مال ہاتھ آگیا ہو اور ابھی تک اس مال کے لیے کوئی محتاج نہ ملا ہو جس پر وہ مال خرچ کیا جاسکے۔ اس صورت میں مال کو اپنے پاس رکھنا توکل کے منافی نہیں ہے اور نہ یہ توکل

---

[1] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۲ [2] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۳ [3] ایضاً
[4] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۳ [5] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۳

کی شرط ہے کہ تھیلا اور پیالہ بھی گھر سے دور پھینکے کیوں کہ اللہ کی سنت تو یہ ہے کہ وہ مساجد کے گوشوں میں فقراء متوکلین کو روزی مہیا کرتا رہے لیکن اس کی سنت نہیں ہے کہ وہ ہر روز یا ہر ہفتہ کونے اور تھیلے بھی تقسیم کرتا پھرے[1]

علاج معالجہ کے سلسلے میں صوفیہ کا نظریہ یہ ہے کہ ترکِ علاج بہر حال بہتر ہے۔ امام غزالی کی رائے ہے کہ احوال و اشخاص کے مطابق علاج یا ترکِ علاج کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔ امام غزالی کی رائے ہے کہ حسب ذیل حالات میں مریض کے لیے ترکِ علاج بہتر ہے اور یہ اس کے قوت توکل کی دلیل ہے (ا) مریض کو بذریعہ کشف معلوم ہوا ہو کہ دنیا میں اس کے دن پورے ہو گئے ہیں اور دوا سے اسے کوئی فائدہ پہنچنے والا نہیں اور یہ بات اسے کبھی رویائے صادقہ سے، کبھی ظن و تخمین سے اور کبھی کشف محقق سے معلوم ہو سکتا ہے[2] (ب) مریض اپنے حال میں مشغول، اپنے انجام سے خائف اور خدا سے لو لگائے ہو اور ان چیزوں سے اسے درد کی شدت کا احساس نہ ہو اس صورت میں اس کا دل علاج کے لیے مائل نہ ہوگا[3] (ج) مریض دائمی ہو اور اس کا علاج ایسا ہو جو موہوم النفع ہو[4] (د) مریض بیماری کو طول دینا چاہتا ہو تاکہ اس مصیبت پر صبر کرنے کے بدلے اللہ تعالیٰ اسے ثواب دے یا اپنے صبر کے امتحان کے لیے وہ اپنے نفس کو آزمائش میں ڈالنا چاہتا ہو[5] (ہ) مریض سے قبل ازیں گناہ سرزد ہوئے ہوں اور وہ ان کا کفارہ دینے سے عاجز ہو اس لیے وہ طوالتِ مرض کو کفارہ سمجھتا ہو اور علاج کرنے کی صورت میں کفارہ کی ادائیگی فوت ہو جانے کا اندیشہ رکھتا ہو کیونکہ اس صورت میں بیماری کے تیزی سے ختم ہو جانے کا احتمال ہے (و) مریض کو یہ خیال ہو کہ صحت مند ہونے کی صورت میں اسے گناہوں کے ارتکاب کا خدشہ ہو[6]

مذکورہ بالا صورتوں میں امام غزالی ترکِ علاج کو بہتر سمجھتے ہیں انھوں نے ان شرائط کے ذیل میں احادیث و آثار اقوال صوفیہ سے استدلال کیا ہے۔ اپنے اس باب میں انھوں نے سہل بن عبداللہ تستری کے اقوال جا بجا دیے ہیں مثلاً سہل کا کہنا ہے کہ جسموں کی بیماریاں رحمت ہوتی ہیں اور دلوں کی عقوبت[7] ان کا کہنا تھا کہ ترکِ علاج اگرچہ اس سے کمزوری واقع ہونے کی

---

[1] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۱ [2] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۶ [3] ایضاً
[4] ایضاً ص ۲۴۷ [5] ایضاً [6] ایضاً [7] ایضاً ص ۲۴۷ - ۲۴۸

بناپر (مریض) عبادات و فرائض کی ادائیگی سے قاصر رہے اس علاج سے بہتر ہے جو عبادات (کی ادائیگی کے لیے طاقت حاصل کرنے کی) غرض سے کیا جائے۔[1] جب وہ کسی ایسے آدمی کو دیکھتے تھے جو کمزوری کی وجہ سے بیٹھ کر نماز ادا کرتا ہے اور اعمال نیک کی استطاعت نہیں رکھتا اور پھر قوتِ قیام کے حصول کے لیے علاج کرتا تو سہل تعجب کرتے اور کہتے کہ اس شخص کا اپنے حال پر راضی ہو کر بیٹھ کر نماز پڑھنا قوت حاصل کرنے کے لیے علاج کرنے اور کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے افضل ہے۔[56] ان سے جب دوائی پینے کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ دوائی کا استعمال کمزوروں کے لیے اللہ کی وسعت ہے لیکن جو دوائی استعمال نہیں کرتا ہے وہ افضل ہے کیونکہ دوا استعمال کرنے والے شخص سے چاہے اس نے صرف ٹھنڈا پانی ہی استعمال کیوں نہ کیا ہو سوال ضرور ہوگا کہ اس نے دوا کیوں استعمال کی؟ اور جس نے دوا استعمال کی ہی نہیں اس سے (قیامت میں) سوال ہی نہ ہوگا۔[2]

متوکل کے لیے ترک علاج پسندیدہ سہی لیکن اخفائے مرض ضروری ہے صرف مخصوص حالات میں مرض کے اظہار کو روا رکھا گیا ہے (ا) اظہار مرض کے لیے مریض کی غرض علاج ہو تو وہ طبیب کے سامنے شکائتاً نہیں بلکہ حکایتاً اس کا اظہار کرے (ب) طبیب کے علاوہ کسی دینی پیشوا کے سامنے اپنے مرض کا اظہار کرے جس سے مقصود یہ ہے کہ وہ اس سے حسنِ صبر اور حسن شکر کی تعلیم پائے (ج) اظہار مرض سے اس کا مقصد خدا کے سامنے اپنی عاجزی اور بے بسی کو ظاہر کرنا ہو اور یہ کسی صاحب قوت و شجاعت کے سامنے زیادہ مناسب ہے۔[4] امام غزالی کا کہنا ہے کہ جس نے توکل کی وجہ سے ترک علاج کیا ہو اسے اظہار مرض کا حق اس لیے بھی نہیں پہنچتا کہ تسکین اظہار سے تسکین علاج افضل ہے۔[5] امام غزالی کے یہاں بھی وحدۃ الوجود جیسے متنازعہ نظریات ملتے ہیں جن کی وکالت پر ابن عربی بعد میں کافی مطعون ہوئے۔ امام موصوف توحید کی چار قسمیں بیان کرتے ہیں اور توحید کی چوتھی قسم کو اعلیٰ ترین قسم شمار کرتے ہیں جسے صوفیا فنافی التوحید کہتے ہیں[6] اس کے متعلق ان کا کہنا ہے اس میں آدمی توحید میں اتنا مستغرق ہو جاتا ہے کہ اسے وجود واحد کے سوا کچھ نہیں دکھائی دیتا وہ اپنے نفس اور مخلوق سے بھی غافل ہوتا ہے۔[7] اس سوال کے جواب میں کہ اسے ارض و سماء اور اجسام محسوسہ جو کثرت میں ہیں کے مشاہدہ میں صرف ایک وجود کا مشاہدہ کیوں ہوتا ہے (بالفاظ دیگر اسے وحدت میں

---

[1] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۷، ۲۴۸ [2] ایضاً ج ۴ ص ۲۴۸ [3] ایضاً [4] ایضاً ص ۲۵۱ [5] ایضاً ص ۲۵۲
[6] ایضاً ص ۲۱۲ [7] ایضاً

کثرت نظر کیوں آتی ہے) امام غزالی فرماتے ہیں کہ علوم مکاشفات کی اصل غایت یہی ہے اور اس علم کے اسرار زیرِ تحریر نہیں لائے جا سکتے کیوں کہ حدیث عارفاں ہے کہ سرِ ربوبیت کو فاش کرنا کفر ہے[۱] ان کا کہنا ہے کہ عارف جب آسمان حقیقت کی طرف پرواز کرتے ہیں تو ان کو صرف وجودِ واحد دکھائی دیتا ہے البتہ ان میں کچھ لوگ ہیں جن کو یہ حال عرفان و علم کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور کچھ کو ذوق و حال سے، ان سے کثرت بالکلی اٹھ جاتی ہے اور وہ فردانیت محض میں کھو جاتے ہیں ان کے نزدیک سوائے اللہ کے کوئی باقی نہیں رہتا وہ نشہ (توحید) سے مدہوش ہوتے ہیں اور عقل رخصت ہوتی ہے تو ان میں سے کوئی کہہ اٹھتا ہے "انا الحق" کوئی "سبحانی ما اعظم شانی" اور کوئی "مافی الجبۃ الا اللہ" پکار اٹھتا ہے حالتِ سکر میں عاشقوں کے کلام کی کیفیت بیان نہیں کی جاتی۔ پھر جب مدہوشی دور ہوتی ہے اور عقل لوٹ آتی ہے تو ان کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ حقیقت اتحاد نہیں بلکہ اتحاد کے مشابہ تھی اس حالت کو لسانِ مجاز میں اتحاد اور زبان حقیقت میں توحید کہا جاتا ہے۔ ان حقائق کے پیچھے وہ اسرار ہیں جن پر غور و خوض کرنا جائز نہیں[۲] امام غزالی کے کے نزدیک لا الٰہ الا اللہ عوام کی توحید ہے اور لاہو الا ہو خواص کی توحید ہے کیوں کہ یہ ملکتِ فردانیتِ محض کی وہ توحید ہے جہاں کثرت اٹھ جاتی ہے، وحدت عیاں ہو جاتی ہے اضافت بیکار اور اشارہ ختم ہوتا ہے[۳] امام غزالی نے اس ناقابل بیان علم کے متعلق اپنے شاگردوں کے لیے کچھ کتابیں لکھی تھیں جنھیں عام لوگوں سے چھپایا گیا[۴] امام غزالی نے اگرچہ نکاح کے بارے میں محتاط رویہ اپنایا ہے لیکن نہاں خانۂ دل سے نکلنے والی آواز تجرد کو بہتر سمجھتی ہے[۵] سماع کے متعلق بھی انھوں نے وہی رویہ اختیار کیا ہے جو اکابرین صوفیہ کا رہا ہے[۶]

امام غزالی کی تصنیفات میں سب سے زیادہ مقبولیت احیاء العلوم کو ملی۔ یہ کتاب شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے۔ علماء اسلام نے اس کتاب کے ساتھ جو اعتنا برتا وہ شاید ہی کسی دوسری کتاب کے نصیب میں رہا ہو، اس کتاب کی متعدد شرحیں لکھی گئیں۔ اسی کتاب کی وجہ سے

---

[۱] ایضاً صـ۲۱۲-۲۱۳ [۲] ابوحامد الغزالی، مشکاۃ الانوار مطبوعہ مصر ۱۹۳۴ء صـ۱۲۲ [۳] مشکاۃ الانوار صـ۱۲۵

[۴] M. UMAPUDDIN, THE ETHICAL PHILOSOPHY OF AL-GHAZZALI A.M.U. PRESS 1st EDN 1962 P. 107-108

[۵] احیاء علوم الدین ج ۲ صـ۲۲ [۶] احیاء علوم الدین ج ۲ صـ۲۳۸ و مابعد بذیل "بیان الدلیل علی اباحۃ السماع"

امام غزالی اپنی وفات سے لے کر آج تک مسلمانوں کے دل و دماغ پر اس طرح چھائے ہوئے ہیں کہ اس میں کوئی دوسرا ان کا شریک و سہیم نہیں ہے ان کو "حجۃ الاسلام" اور پانچویں صدی کا مجدد کہا گیا۔ ان کے افکار و خیالات کی اشاعت کے لیے علماء کی ایک جماعت ہمیشہ کمربستہ رہی۔ ان کی غیر معمولی قابلیت کے باب میں عجیب و غریب خواب بیان کیے گئے۔ مغرب کے مشہور فقیہ ابوالحسن علی بن حرزہم احیاء کا انکار کرتے تھے۔ ایک دن خواب میں دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ تشریف فرما ہیں اور امام غزالی نے ابن حرزہم کی دشمنی کے مارے میں انصاف چاہی۔ یہ دیکھ کر رسول اللہؐ نے حکم دیا کہ ابن حرزہم کا کرتا اتار کر انھیں کوڑے لگائے جائیں جب پانچ کوڑے مارے گئے تو حضرت صدیق اکبرؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابن حرزہم نے شاید جو کچھ کیا ہے اتباع سنت میں کیا ہے چنانچہ ان کو چھوڑ دیا گیا صبح دیکھا گیا تو ان کی پیٹھ پر کوڑوں کے نشانات تھے[1] امام غزالی کے ہم عصر صوفی قطب شاذلی کے ساتھ بھی ایسا ہی واقعہ گزرا ہے چنانچہ وہ بھی بعد میں امام موصوف کے عقیدت مند ہو گئے[2] ابوالحسن شاذلی نے خواب میں دیکھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عیسیٰؑ اور حضرت موسیٰؑ سے فخریہ انداز میں پوچھتے ہیں کہ کیا آپ کی امتوں میں ایسا آدمی گزرا ہے؟ دونوں نے جواب دیا "نہیں"[3] یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ان کے مداحوں میں تصوف کے ذوق آشنا علماء بکثرت نظر آتے ہیں ان کی خوش قسمتی تھی کہ انھیں زبیدی اور سبکی جیسے حامی ملے جنھوں نے انھیں، ناقابل چیلنج، تشخص عطا کیا۔ سبکی نے ان کے مخالفین کے اعتراضات کو رد کرنے کی کوشش کی ہے اور زبیدی نے دس جلدوں میں "اتحاف السادۃ المتقین" کے نام سے احیاء کی شرح لکھی جس کے شروع میں مخالفین کے اعتراضات کے جوابات دیے ہیں خود احیاء کی تعریف میں علماء نے زمین و آسمان کے قلابے ملا دیے۔ امام موصوف کے شاگرد عبدالغافر فارسی کا کہنا ہے کہ اس جیسی کتاب اس سے پہلے لکھی نہیں گئی ہے[4] شارح مسلم النووی کا کہنا ہے کہ "احیاء قرآن کے لگ بھگ ہے"[5] شیخ ابومحمد کازرونی کا قول ہے کہ اگر تمام علوم مٹا دیے جائیں

---

[1] شیخ عبدالقادر بن شیخ عبداللہ بن شیخ عبداللہ العیدروس، تعریف الاحیاء بفضائل الاحیاء علی ہامش احیاء علوم الدین، دارالکتب العربیہ الکبریٰ احمد ۱۳۳۴ھ ج ۱ ص ۹-۱۱ [2] الغزالی ص ۴۹-۵۰

[3] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۹ منادی کہتے ہیں کہ ایک بڑے بزرگ نے کہا "لو کان نبی بعد النبی لکان الغزالی اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۹ [4] تعریف الاحیاء بفضائل الاحیاء علی ہامش احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۱۵ الغزالی ص ۴۹

[5] تعریف الاحیاء بفضائل الاحیاء علی ہامش احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۱۵ الغزالی ص ۴۹

تو میں احیاء کے ذریعہ ان سب کو زندہ کروں گا۔[۵۱]

احیاء علوم الدین امام غزالی کی شاہکار تو ہے لیکن معترضین کے لیے مخالفت کا بیشتر سامان اسی کتاب کے اندر موجود ہے احیاء پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس میں موضوع احادیث کی بھرمار ہے۔ ابن جوزی نے احیاء پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے "وجاء ابو حامد الغزالی فصنف کتاب الاحیاء علی طریق القوم وملاہ بالاحادیث الباطلۃ"[۵۲] ابن تیمیہ نے بھی موضوع احادیث کو احیاء کے نقائص میں گردانا ہے[۵۳] حافظ عراقی نے احیاء کے احادیث کی تخریج کی لیکن بیشتر احادیث کے بارے میں انھیں "لم اجد لہا اسنادًا" (مجھے اس کی اسناد نہیں ملیں) کہہ کر خاموش ہونا پڑا[۵۴] سبکی نے احیاء کی بے سند احادیث پر ایک باب باندھا ہے جس کا عنوان ہے "ھذا فصل جمعت فیہ جمیع ما وقع فی کتاب الاحیاء من الاحادیث التی لم اجد لہا اسنادًا" اس باب میں انھوں نے ایک سو دو صفحات صرف کیے ہیں جن میں امام غزالی کی بیان کردہ احادیث نقل کی ہیں[۵۵] ایک اندازے کے مطابق اس میں چھ سو ضعیف اور موضوع حدیثیں ہیں[۵۶] ابن رشد نے بھی امام غزالی پر تنقید کی ہے ان کا کہنا ہے کہ "اس امت کے لیے جو بہترین دوا تجویز ہوئی تھی اسے سب سے پہلے خوارج نے، اس کے بعد معتزلہ نے، پھر اشعریوں نے، اس کے بعد صوفیہ نے بدل دیا، آخر میں ابو حامد نے تو تابوت میں آخری کیل بھی ٹھونک دی"[۵۷] امام مازری نے بھی احیاء کی ضعیف اور موضوع احادیث پر اعتراض کیا ہے۔ ان کا اعتراض ہے کہ امام غزالی ایسی چیزوں کو مستحسن قرار دیتے ہیں جن کی اصل ہی مفقود ہے[۵۸] ابو الولید طرطوشی ابن مظفر کے نام امام غزالی کا اس طرح ذکر کرتے ہیں "میں نے غزالی کو دیکھا ہے بے شبہہ وہ نہایت ذہین، فاضل اور واقف فن ہیں ایک مدت تک وہ علوم کے درس و تدریس میں مشغول رہے لیکن اخیر میں سب

---

۵۱ تعریف الاحیاء بفضائل الاحیاء علی ہامش احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۱۵

۵۲ ابن جوزی، تلبیس ابلیس، دار الطباعۃ المنیریہ القاہرہ الطبعۃ الثانیہ ۱۳۶۹ھ / ۱۹۵۰ء ص ۱۶۶

۵۳ مجموع فتاوی ج ۱۰ ص ۵۵۲، ج ۱۱ ص ۵۷۹، ج ۱۳ ص ۵۵۲

۵۴ دیکھئے المغنی علی ہامش احیاء علوم الدین دار الکتب العربیہ الکبری مصر ۱۳۳۴ھ

۵۵ ابن سبکی، طبقات الشافعیہ الکبری، المطبعۃ عیسی البابی الحلبی وشرکاہ ۱۳۸۸ھ / ۱۹۶۸ء ج ۶ ص ۲۸۹-۳۸۹

۵۶ الاخلاق عند الغزالی ص ۸۵، عبد السلام ندوی، حکماء اسلام مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۵۳ء ج ۱ ص ۴۴۵

۵۷ ابن رشد، الکشف عن مناہج الادلہ فی عقائد الملۃ مشمولہ فلسفہ ابن رشد المطبعۃ الحمیدیہ المصریہ ۱۳۱۹ھ ص ۵۷

۵۸ اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۲۸، الاخلاق عند الغزالی ص ۹

چھوڑ چھاڑ کر صوفیوں سے جا ملے اور فلاسفہ کے خیالات اور منصور حلاّج کے معمے مذہب میں ملا دئے۔ فقہاء و متکلمین کو برا کہنا شروع کیا اور قریب تھا کہ مذہب کے دائرے سے نکل جائیں احیاء العلوم لکھی تو چونکہ تصوف میں پوری مہارت نہیں تھی اس لیے منہ کے بل گرے اور پوری کتاب میں موضوع احادیث بھر دیں[۱] اسپین میں قاضی عیاض کی ایماء پر ۵۰۰ھ میں مریہ کے مقام پر امام غزالی کی تصنیفات نذر آتش کی گئیں[۲] غزالی کے اردو سوانح نگار مولانا شبلی نعمانی نے بھی امام غزالی سے مازری، طرطوشی، ابن جوزی، ابن تیمیہ، ابن قیم، قاضی عیاض وغیرہم کے اختلافات کا ذکر کیا ہے خود ان کو اعتراف ہے کہ امام صاحب کی بعض تصنیفات میں بعض باتیں قابل مواخذہ ہیں مثلاً احادیث کے نقل کرنے میں بے احتیاطی کی ہے سیکڑوں، ہزاروں حدیثیں موضوع اور ضعیف نقل کر دی ہیں جن کا کتب احادیث میں کہیں پتہ نہیں ہے احادیث پر موقوف نہیں بزرگان سلف کے متعلق جو واقعات لکھے ہیں اکثر دور از کار اور بعید از عقل ہیں اور بجز عوام کے کوئی شخص ان پر یقین نہیں کر سکتا اسی کے ساتھ زہد اور مجاہدہ میں ایسی باتیں لکھ دی ہیں جو اعتدال سے متجاوز ہیں[۳]

امام غزالی کے ناقدین کی فہرست دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں زیادہ تر علماء شریعت ہیں جو فتویٰ و قضاء کے ہتھیاروں سے لیس تھے اس کے برعکس ان کے حامی تصوف

---

[۱] طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ج ۶ ص ۲۴۲-۲۴۳ / الغزالی ص ۲۷۰ ۔ اصل عبارت کا ترجمہ دینے کے بجائے مولانا شبلی کا ترجمہ دیا گیا جس سے کم الفاظ میں سارا مفہوم ادا ہوتا ہے۔ [۲] الغزالی ص ۲۶۶-۲۶۸

[۳] الغزالی ص ۲۷۱-۲۷۲ تاریخ دعوت و عزیمت کے مصنف مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے امام غزالی کے ناقدین میں صرف ابن تیمیہ اور ابن جوزی کا ذکر کیا ہے جبکہ ناقدین کی فہرست میں بکثرت چوٹی کے علماء موجود ہیں مذکورہ دو علماء کی مخالفت کو بھی بہت ہلکے انداز میں پیش کیا ہے جو صحیح نہیں ہے اس لحاظ سے امام غزالی پر اردو میں علمی انداز سے اور کمال دیانتداری کے ساتھ تنقید کا سہرا اب بھی مولانا شبلی ہی کے سر ہے۔ ابن جوزی کی مخالفت کا ذکر کرتے ہوئے مولانا ندوی لکھتے ہیں "ان نقائص کے باوجود وہ احیاء العلوم کی اہمیت و مقبولیت کے قائل ہیں اور انھوں نے منہاج القاصدین کے نام سے اس کا اختصار کیا ہے جس میں انھوں نے قابل اعتراض چیزوں کو حذف کر دیا ہے لیکن اس کتاب میں اصل کتاب کی روح اور تاثیر باقی نہیں رہی۔ دیکھئے تاریخ دعوت و عزیمت، مجلس تحقیقات و نشریات اسلام ندوۃ العلماء لکھنو۔ بار دوم ۱۳۸۹ھ / ۱۹۶۹ء ۱: ۲۱۹۔ سوال پیدا ہوتا ہے کیا اصل کتاب کی روح انھیں قابل اعتراض چیزوں ہی سے وابستہ تھی؟

کے ذوق چشیدہ تھے اس لحاظ سے تو یہ دیکھا جائے کہ یہ جنگ تصوف اور شریعت کے درمیان نظر آتی ہے۔ مخالفین نے احیاء کی بعض عبارتوں پر سخت اعتراضات کیے۔ ہم یہاں نمونہ کے طور پر ان اعتراضات کی ایک جھلک پیش کریں گے جو تصوف سے متعلق ان کی عبارتوں پر وارد ہوئے۔

امام غزالی نے عالم کی ہئیت کے بارے میں لکھا ہے کہ موجودہ عالم سے بہتر پیدا کرنا ممکن نہ تھا[۱]" اس کے متعلق علماء کی رائے ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا عجز لازم آتا ہے بعض علماء نے اس عبارت کے متعلق سکوت اختیار کیا ہے اور بعض نے سخت کلمات استعمال کیے ہیں۔ ان کا کہنا تھا کہ یہ کفر صریح ہے[۲]" امام غزالی کہتے ہیں کہ صوفیہ کے لیے غلبۂ حال میں کپڑے پھاڑ ڈالنا مباح ہے کیوں کہ اس کے مربع ٹکڑوں سے دوسرے کپڑوں اور سجادوں میں پیوند لگایا جا سکتا ہے[۳]" ابن جوزی نے اس پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ مجھے اس آدمی پر حیرت ہے کس طرح اہل تصوف کی محبت نے اس شخص کو اصول فقہ اور مسلک شافعی سے دور پھینک دیا ہے[۴]" ابن جوزی نے فقہی زاویہ نگاہ سے بھی ان کے اس قول کو باطل ثابت کیا اور کہا کہ حیرت اس پر نہیں کہ ابلیس جہلاء پر تلبیس کرتا ہے بلکہ اس نے ان فقہاء پر بھی کیا ہے جنھوں نے ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ کو چھوڑ کر صوفیہ کی بدعتوں کو اختیار کیا[۵]" زبیدی نے ابن جوزی کے اس اعتراض کا جو جواب دیا ہے[۶]" وہ بقول ڈاکٹر زکی مبارک مضحکہ خیزی میں اپنی مثال آپ ہے[۷]"

امام غزالی کی قابلِ اعتراض عبارتوں میں ان کا یہ قول بھی ہے" ریاضت سے مقصود فراغتِ قلب ہے اور یہ صرف خلوت اور تاریک جگہ میں ممکن ہے اگر ایسی جگہ نہ ملے تو آدمی اپنے گریبان میں منہ ڈالے یا چادر سے سر ڈھانک لے کیوں کہ اس حالت میں وہ ندائے حق سنے گا اور جلالِ ربوبیت کا مشاہدہ کرے گا[۸]" ابن جوزی نے اس پر تعجب کا اظہار کیا کہ ایک فقیہہ کے قلم سے یہ سب کیوں کر صادر ہوا۔ یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ جس آواز کو وہ سنے گا وہ حق کی آواز ہوگی اور

---

[۱] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۲۳، الاخلاق عند الغزالی ص ۷۹، اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۲

[۲] الاخلاق عند الغزالی ص ۷۹، اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۲ [۳] احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲۶۸

[۴] تلبیس ابلیس ص ۳۶۳۔ اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۲ الاخلاق عند الغزالی ص ۷۹

[۵] تلبیس ابلیس ص ۳۶۳-۳۶۴ [۶] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۲ [۷] الاخلاق عند الغزالی ص ۷۹

[۸] احیاء علوم الدین ج ۳ ص ۶۶ (طویل عبارت کا خلاصہ ہے لیکن علامہ زبیدی نے اتنا ہی نقل کیا ہے۔)

اور جس چیز کا وہ مشاہدہ کرتا ہے وہ جلالِ ربوبیت ہے اس بات کا کیا اطمینان کہ یہ سب چیزیں وساوس اور خیالات فاسدہ نہیں ہیں زیادہ گمان یہی ہے کہ قلتِ طعام کی وجہ سے انسان کو مالیخولیا ہو جائے۔ اس کی وجہ سے وہ ایسی چیزیں سننے اور دیکھنے لگے[۱] امام غزالی نے ابوحمزہ بغدادی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مجھے اللہ سے شرم آتی ہے کہ توکل کا اعتقاد کر کے شکم سیری کی حالت میں صحرا میں داخل ہوں اس خوف سے کہیں میری شکم سیری زادِ راہ نہ بن جائے۔ خود غزالی نے لکھا ہے کہ ابوحمزہ کا یہ قول صحیح ہے لیکن دو شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ وہ ایک ہفتہ تک بغیر طعام کے صبر کر سکتا ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ گھاس کھا کر گزارہ کر سکے اور ایک ہفتہ کے بعد اسے ایسے آدمی سے ملاقات کا امکان ہو جس کے ساتھ طعام ہو یا وہ ایسی جگہ پہنچ جائے جہاں بستی ہو اور وہ گھاس پا سکے[۲] ابن قیم نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے امام غزالی جیسے فقیہ کے قلم سے یہ بہت برا قول ہے جو نکل پڑا ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اس شخص کو کوئی نہ ملے اور وہ راستہ بھول جائے، یا بیمار پڑ جائے یا آدمی مل بھی جائے تو اسے کھانا نہ دے یا یہ کہ اسے موت آجائے تو کوئی دفن نہ کرے[۳] امام غزالی نے ایک صوفی کے متعلق لکھا ہے کہ انھوں نے توکل کا امتحان لینے کی غرض سے ایک جنگل میں رات گزاری جہاں درندے بہت تھے[۴] معترضین کا کہنا ہے کہ غزالی کو اس شخص کی تائید کرنے بجائے اس کی مذمت کرنی چاہیئے تھی[۵] امام غزالی سے جب پوچھا گیا کہ اس شخص کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے جو بغیر زادِ راہ کے سفر کرتا ہے؟ انھوں نے جواب دیا "کہ یہ مردان خدا کا عمل ہے"۔ معترضین کہتے ہیں کہ یہ فتویٰ قواعد شریعت کے خلاف ہے کیوں کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بغیر زادِ راہ کے جنگل میں سفر کرنا جائز نہیں ہے اگر کسی نے ایسا کیا تو وہ آخرت کی سزا کا مستحق گنہگار ہے[۶] امام غزالی نے متعدد جگہ ابوسلیمان دارانی کا یہ قول نقل کیا ہے "جب آدمی حدیث کا علم طلب

---

[۱] تلبیس ابلیس ص ۲۸۸ [۲] الاخلاق عند الغزالی ص ۸۰ ، اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۲
[۳] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۵ [۴] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۵ ، الاخلاق عند الغزالی ص ۸۲-۸۳
[۵] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۵ ، الاخلاق عند الغزالی ص ۸۰
[۶] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۵ ، الاخلاق عند الغزالی ص ۸۰
[۷] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۵ ، تلبیس ابلیس ص ۳۰۰

کرے یا طلب معاش میں سفر کرے یا شادی کرے تو وہ دنیا کی طرف مائل ہو گیا[۱]، ابن جوزی نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ یہ تینوں باتیں شریعت کے خلاف ہیں آخر علم کیوں نہ حاصل کیا جائے جبکہ حدیث میں آیا ہے کہ فرشتے طالب علم کے لیے اپنے پر بچھاتے ہیں اور حضرت عمر فاروقؓ کا قول ہے کہ مجھے کسب معاش کے دوران مرنا فی سبیل اللہ مرنے کی بہ نسبت زیادہ پسند ہے اور نکاح کیوں نہ کیا جائے جبکہ رسول اللہؐ کا فرمان ہے "تناکحوا تناسلوا ..... الخ"[۲] امام غزالی نے شیخ جنید بغدادی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے "اذا کان الاولاد عقوبۃ شہوۃ الحلال فما ظنکم بعقوبۃ شہوۃ الحرام"[۳] (جب اولاد شہوت حلال کی عقوبت ہے تو حرام کی شہوت کا حال کیا ہوگا) اس پر ابن قیم نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ یہ غلطی ہے[۴] ان کے اس قول کو ابن جوزی نے بھی تنقید کا نشانہ بنایا ہے امام غزالی نے لکھا ہے کہ ایک سالک کو جب ابتدائے راہ میں شب بیداری سے کچھ گرانی محسوس ہوئی تو اس نے ایک طویل عرصہ تک یہ التزام کیا کہ رات بھر سر کے بل کھڑا رہے تاکہ اس کا نفس بخوشی جاگنے کے لیے آمادہ ہو جائے[۵] ایک زاہد نے جب مال و دولت کی محبت کو دل سے نکالنا چاہا تو اپنا سارا اثاثہ بیچ ڈالا اور اس خوف سے کہ لوگوں میں تقسیم کرنے پر شہرت حاصل ہوگی جس سے ریا کا اندیشہ ہے تمام قیمت دریا میں پھینک دی[۶] بعض زہاد حلم و بردباری کے فروغ کے لیے اپنے ہاں کوئی ملازم رکھتے جو ان کو بھری محفل میں گالی دیتا[۷] ایک زاہد شجاعت پیدا کرنے کے لیے سردی کے موسم میں متلاطم سمندر میں سفر کرتے[۸] اور بعض زاہد نیند سے بچنے کے لیے دیوار پر کھڑے رہتے تاکہ گرنے کے خوف سے نیند جاتی رہے[۹] ابن قیم نے اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مجھے ابو حامد پر حیرت ہے وہ کس طرح ایسی چیزوں کو روا رکھتے ہیں جو خلاف شرع ہیں کسی انسان کے لیے کب جائز ہے کہ وہ رات بھر سر کے بل کھڑا رہے اور کب جائز ہے کہ مال و دولت

---

[۱] احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲۲ ج ۴ ص ۱۹۷ [۲] تلبیس ابلیس ص ۲۹۵ - اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۲
[۳] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۲ ، الاخلاق عند الغزالی ص ۸۰ تلبیس ابلیس ص ۲۹۷
[۴] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۲ ، الاخلاق عند الغزالی ص ۸۰
[۵] احیاء علوم الدین ج ۳ ص ۵۲ [۶] ایضاً [۷] ایضاً [۸] ایضاً
[۹] ایضاً اتحاف ج ۱ ص ۳۸

دریا میں پھینک دے اور کہاں کی شریعت ہے کہ بلاوجہ مسلمانوں کو گالی دی جائے اور کیا مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ گالی دینے کے لیے ایک آدمی کو اجرت پر رکھے اور کیا یہ جائز ہے کہ ایک آدمی اونچی دیوار پر کھڑا رہے اگر اسے نیند آئے تو گر کر ہلاک ہو جائے۔ آہ ابوحامد نے تصوف کے عوض فقہ کو کتنا سستا بیچ دیا،[۱] امام غزالی کہتے ہیں کہ جنید کے استاذ ابن الکرنبی[۲] کا کہنا ہے کہ ایک محلہ میں مجھے قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا تو میں پریشان ہو گیا میں نے اس کی یہ تدبیر کی کہ ایک حمام میں جا کر عمدہ عمدہ کپڑے چرا لایا اپنا لبادہ ان کے اوپر لپیٹا اور حمام سے آہستہ آہستہ نکل کر چلنے لگا اتنے میں لوگوں کو پتہ لگا تو انھوں نے دوڑ کر مجھے پکڑا مارا پیٹا اور لصّ الحمام (حمام کا چور) مشہور کر دیا۔ تب میرے دل کو سکون حاصل ہوا اور تسلی ہوئی امام غزالی کہتے ہیں کہ اللہ کے صالح بندے اپنے نفس کی اصلاح کے لیے ایسے طریقے استعمال کرتے ہیں جو بظاہر خلاف شرع معلوم ہوتے ہیں اور جن کو اہل شریعت برداشت نہیں کر سکتے لیکن اہل اللہ جانتے ہیں کہ اس سے ان کی اصلاح مقصود ہے اور آخر کو وہ اپنی اس خلاف شرع حرکت کی تلافی بھی کرتے ہیں[۳]۔ ابن قیم کہتے ہیں "پاک ہے وہ ذات جس نے ابوحامد سے احیاء العلوم لکھوا کر انھیں دائرۂ فقہ سے خارج کر دیا۔ کاش انھوں نے اپنی کتاب میں ایسی چیزیں نہ لکھی ہوتیں جن پر خاموش رہنا مناسب نہیں ہے تعجب ہے وہ ایسی باتیں بیان کرتے ہیں ان کو مستحسن نگاہوں سے دیکھتے ہیں اور ان کے حامیوں کو ارباب الاحوال کا نام دیتے ہیں۔ اس شخص سے بدتر کس کا حال ہوگا جو شریعت کی مخالفت کرتا ہے اور کس طرح جائز ہے کہ دلوں کی اصلاح ارتکاب معاصی کے ذریعہ کی جائے پھر دوسروں کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا کیسے جائز ہے؟ اس کے بعد ابن قیم نے امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا فتویٰ نقل کیا ہے کہ جو شخص حمام سے ایسے کپڑے چرائے جن کی حفاظت کا اہتمام تھا تو ایسے آدمی کا ہاتھ کاٹ ڈالا جائے آخر میں ابن قیم لکھتے ہیں کہ حمام کے اس چور سے زیادہ مجھے تعجب اس فقیہہ پر ہے جس کے علم و عقل کو تصوف نے لوٹ لیا۔ کاش ابوحامد قواعد فقہ کے پابند رہتے اور اس طرح کے ہذیان سے دور رہتے[۴]۔ امام غزالی کے اس قول پر بھی تنقید کی گئی ہے کہ "الاشتغال بعلم الظاهر بطالة"[۵] ابن قیم نے اس کی تردید

---

[۱] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۸ [۲] احیاء میں ابن الکربی دیا ہے جبکہ صحیح ابن الکرنبی ہے۔
[۳] احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۳۰۶ (بیان من جملہ حکایات المجلس) و ج ۳ ص ۲۴۹ (بیان حب الجاہ)
[۴] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۸ [۵] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۸، الاخلاق عند الغزالی ص ۸۲

کرتے ہوتے کہا ہے کہ یہ حد سے بڑھی ہوئی جہالت ہے[۱]۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ ابوتراب بخشی نے اپنے ایک مرید سے کہا کہ اگر تم بایزید کا دیدار کر لیتے تو دیدار الٰہی سے ستر گنا بہتر تھا[۲]، ابن قیم نے اس پر تنقید کی اور کہا "ھذا الکلام فوق الجنون بدرجات"[۳] ابن جوزی نے بھی یہی تبصرہ کیا ہے[۴]۔

امام غزالی سے پہلے یہ قابل اعتراض اقوال تصوف کی کتابوں میں موجود تھے ہم آج بھی ان میں بیشتر عبارتوں کو قوت القلوب، الرسالۃ القشیریہ، اللمع وغیرہ میں دیکھ سکتے ہیں لیکن مخالفین کی نگاہوں میں امام صاحب فقیہہ تھے عالم تھے انھیں ایسے اقوال نقل کر کے ان کی تائید نہیں کرنی چاہیئے تھی یہی وجہ ہے کہ ان کے مخالفین اعتراضات کے دوران اس پر کف افسوس ملتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں کہ صوفیہ ان کے درمیان سے اس بلند پایہ فقیہہ کو اٹھا کر لے گئے۔

امام غزالی کا پیش کردہ تصوف اسی رہبانیت پر مبنی ہے جس کو ابتدائی دور کے مسلمانوں نے کبھی مستحسن نہیں سمجھا البتہ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے تصوف کو شریعت کا لباس پہنایا اور اسے اس خوبصورت انداز میں عوام کے سامنے لائے کہ لوگ عش عش کر اٹھے اور حقیقت کی پردہ پوشی کا الزام لگانے کے بجائے انھیں 'حجۃ الاسلام' کا لقب عطا کیا۔ ہم عصر علماء نے ان کے اس رویہ پر احتجاج کیا لیکن تصوف کی اثر آفرینی اور پھر امام غزالی کے ساحرانہ انداز نے ان کی آواز دبا دی۔ ان کی وفات کے بعد جن علماء نے ان پر بے لاگ تنقید کی ان سے صوفیہ ہمیشہ بدظن رہے خود غزالی نے "کتاب الاملاء عن اشکالات الاحیاء" لکھ کر معترضین کے اشکالات کو دور کرنے کی کوشش کی لیکن علاج مرض سے بدتر ثابت ہوا اور مزید اشکالات پیدا ہوتے گئے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ امام موصوف نے اپنے مخالفین کو جس تلخ تنقید کا نشانہ بنایا اور جس طرح ان کے لیے سخت و سست الفاظ استعمال کیے۔ وہ ان کے تصور اخلاق

---

[۱] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۸، الاخلاق عند الغزالی ص ۸۲

[۲] احیاء العلوم الدین ج ۴ ص ۳۰۵ (بذیل جملہ من حکایات المحبین)

[۳] اتحاف السادۃ المتقین ج ۱ ص ۳۸، الاخلاق عند الغزالی ص ۸۲

[۴] تلبیس ابلیس ص ۳۵۵۔ یہ تمام اعتراضات علامہ زبیدی نے اتحاف میں نقل کیے ہیں۔ ہم نے حتی الامکان کوشش کی ہے کہ احیاء میں ان قابل اعتراض عبارتوں کی نشاندہی کریں۔ علامہ زبیدی نے معترضین میں ابن جوزی کا نام نہیں لیا ہے صرف "معترض" کہہ کر اعتراض نقل کیا ہے، ہم نے تلبیس ابلیس سے بھی استفادہ کیا ہے۔

پر پانی پھیر دیتے ہیں۔ ایک ایسے عالم کی طرف سے جو حسد، غصہ اور کینہ جیسی برائیوں پر گہری نظر رکھتا ہو اور باریک بینی سے تجزیہ کرتا ہو، کوئی توجیہ قابلِ قبول نہیں ہو سکتی۔

امام غزالی نے جو تصوف پیش کیا ہے اس میں ترکِ دنیا، بیچارگی و بے بسی، آدم بیزاری، اندوہ دلگیری، گوشہ نشینی، نفس کشی وغیرہ کا عنصر اتنا نمایاں ہے کہ دوسری قدریں مثلاً اولوالعزمی، استقلال، جذبۂ جہاد، بدی کے خلاف نبرد آزما ہونے کا ولولہ ناپید ہو کر رہ جاتی ہیں اس لحاظ سے ان کا تصوف عیسائی رہبانیت کا نیا ایڈیشن ہے ان کی ضخیم کتاب احیاء علوم الدین میں جہاں مہد سے لے کر لحد تک کا سارا سامان موجود ہے جہاد کا کوئی ذکر نہیں ہے ایک لحاظ سے وہ اس میں معذور بھی ہیں کیوں کہ جس زمانہ میں انھوں نے احیاء لکھی ہے وہ ان کے حال کا زمانہ تھا یہی وجہ ہے کہ اس میں تکرار تضاد بیانی، ذہنی اضطراب اور مایوسی وافر مقدار میں موجود ہے اس کتاب کا قاری اگر مستقل مزاج نہیں ہے تو اس کے اثرات سے اس کا بچ جانا محال ہے۔

تصوف کو فرضِ عین قرار دینا اور فقہ کو دنیاوی علوم میں شمار کرنا تصوف میں ان کے غلو کی ادنیٰ مثال ہے۔ وہ بار بار تصریح کرتے جاتے ہیں کہ تصوف ایک ایسا علم ہے جسے زیرِ تحریر نہیں لایا جا سکتا صرف ذوق و وجدان کے ذریعہ اس کا حصول ممکن ہے لیکن یہ نکتہ بھی وہ اس وقت بیان کرتے ہیں جب علم مکاشفہ ہی پر ان کا قلم رواں ہوتا ہے ایسا علم جو فرضِ عین بھی ہو اور تحریر و تقریر سے ماوراء بھی۔ اس کا حصول کیسے ممکن ہے یہ بات تشریح طلب رہ جاتی ہے؟ سوال یہ ہے کہ جن صوفیانہ احوال و مقامات پر امام غزالی نے قلم اٹھایا ہے کیا وہ علم مکاشفہ کے ذیل میں آتے ہیں یا نہیں؟ اگر وہ اس کے ذیل میں آتے ہیں تو ان کا دعویٰ باطل ہو جاتا ہے اگر نہیں آتے ہیں تو ان کے قلم بند کرنے کا مقصد کیا ہے؟

تصوف کے دفاع میں انھوں نے اپنے مخالفین کے خلاف جو رویہ اپنایا۔ اس سے بآسانی یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ وہ ہر محاذ پر اس کی مدافعت کرنا چاہتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ تصوف کی محبت میں انھیں بہت کچھ کھونا پڑا۔ انھوں نے ایک بے جان تنکے کی طرح اپنے آپ کو تصوف کی بلاخیز موجوں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جہاں سے صحیح سلامت کنارے پر آنا ناممکن نہ سہی مشکل ضرور تھا۔ تصوف کا سیل رواں اس لحاظ سے ہر دور میں مسلمانوں کا ذہنی جغرافیہ تبدیل کرنے میں اہم کردار ادا کرتا رہا ہے۔

امام غزالی نے جس متوکلانہ زندگی کی تلقین کی ہے کوئی زندہ قوم اسے اپنا شعار نہیں

بنا سکتی چہ جائیکہ اسلام جو سراپا انقلاب ہے۔

امام غزالی کے پیش کردہ تصوف میں جہاں خامیاں ہیں وہاں خوبیاں بھی ہیں انھوں نے علماء اسلام کو ان مسائل پر غور و فکر کرنے کے لیے مجبور کیا جنھیں ہاتھ لگانا وہ اپنی کسرِ شان سمجھتے تھے۔ نیز اخلاقیات پر قلم اٹھا کر مسلمانوں پر واضح کر دیا کہ وہ خود اصلاح طلب ہیں۔ ان کا تصور اخلاق ہزار گونہ منفی سہی لیکن اپنے اندر ایک کشش ضرور رکھتا ہے غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ

؎ دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے

JOURNAL

Institute of Muslim Minority Affairs

Editor: Syed Z. Abedin

VOL. VII NO. 1 NOW AVAILABLE

This Issue Contains:
Articles and research reports on Portugal and Spain, Eastern Europe, Poland, Chinese Turkestan, Lakshadweep, Sri Lanka, North Thailand, Japan, Trinidad and Tobago, Canada, West and East Africa.

Along with Dialogue on the Rights of non-Muslims in Islam, Legal Questions Relating to Muslim Personal Law in Minority Countries, Research in Progress, Book Reviews and Spectrum.

Contributors Include:
Muhammad Hamidullah, Fazlur Rahman, Abdullah Naseef, Earle Waugh, Lucy Caroll, Jacinto Bosch Vila, Farah Gilanshah, Ameer Ali, Andrew Forbes, Daoud Hamdani, David C. Davis, C.C. Stewart, Abasi Kiyimba and others.

ORDER YOUR COPY NOW!

Orders are dispatched only on receipt of payment. Remittances in US$, Canadian $, Hong Kong $, Eurocheques and Cheques in convertible local currency can be accepted at current exchange rates. Cheques in Indian Rupees, Pakistani Rupees and Bangladesh Takas are accepted at the rates listed below.

New Distribution office
Institute of Muslim Minority Affairs
46 Goodge st 1st Flr London W1P 1FJ U.K

Subscription	International	India	Pakistan	Bangladesh
2yr institution	£20 (4 issues)	Rs.150	Rs.200	Tk.350
1yr institution	£12 (2 issues)	Rs.90	Rs.120	Tk.200
2yr individual	£16 (4 issues)	Rs.120	Rs.160	Tk.275
1yr individual	£10 (2 issues)	Rs.75	Rs.100	Tk.175

اردو میں تاریخ نگاری

۱۹۴۷ء کے بعد کے تاریخی ادب میں نئے رجحانات کا تجزیہ

ڈاکٹر اقتدار حسین صدیقی

سیاسی آزادی کے بعد ہند و پاک میں اردو میں تاریخ پر اہم کام کا آغاز ہوا۔ پہلے یا تو تاریخ اسلام پر کتابیں لکھی گئیں یا پھر مشاہیر اسلام کی سوانح کا مطالعہ پیش کیا گیا۔ کچھ محققین نے قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کے سلاطین اور مغل شہنشاہوں کی تاریخ میں بھی خاصی دلچسپی لی۔ اس کی وجہ سے اردو میں تاریخ نگاری کا ارتقا ممکن ہو سکا۔ لیکن اس لٹریچر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اردو میں مورخین کی دلچسپی حکمرانوں کے سیاسی کارناموں تک محدود تھی۔ آزادی کے بعد ہند و پاک کے دانشوروں نے قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ کے دوسرے اہم پہلوؤں کی طرف بھی توجہ مبذول کرائی۔ لہٰذا ہندوستان میں اسلامی فکر، مذہبی تحریکیں، علوم و ثقافت کی ترقی اور مختلف ادوار میں دانشورانہ رجحانات کا تحقیقی مطالعہ شروع ہوا۔ ذیل کی سطور میں ہند و پاک کے چند دانشوروں کی قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ پر تحقیق و تصنیف کا جائزہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تاریخ کے موضوع پر ہندوستان میں اردو میں تحقیق و تصنیف کا کام زیادہ تر دار المصنفین، اعظم گڑھ اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ تاریخ کا رہینِ منت ہے۔ اعظم گڑھ میں صباح الدین عبدالرحمٰن کی تحقیق و کاوش کے نتیجہ میں متعدد کتابیں شائع ہوئی ہیں۔ تاریخی ادوار کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ہم اپنے مقالہ کا آغاز اُن کی کتاب بزم مملوکیہ سے شروع کر رہے ہیں[1] بزم مملوکیہ میں ترک سلاطین

---

[1] قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کی علمی اور ادبی تاریخ پر صباح الدین عبدالرحمٰن کی تصنیف بزم تیموریہ ۱۹۴۸ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کے چھ سال بعد بزم مملوکیہ ۱۹۵۴ء میں شائع ہوئی۔ آسانی کے پیشِ نظر ہم نے بزم مملوکیہ پر پہلے تبصرہ کیا ہے۔

کے عہد (یعنی تیرہویں صدی عیسوی) میں علم و دانش کی ترقی کو پیش کیا ہے۔ سلطان قطب الدین ایبک (۱۲۰۶ء تا ۱۲۱۰ء) سے لے کر سلطان غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶ء تا ۱۲۸۷ء) تک، سلاطین، شہزادوں اور امراء کی علم دوستی اور ادبی کارناموں کے متعلق بہت دلچسپ تفصیلات بہم پہنچائی ہیں۔ لیکن کہیں کہیں دورِ حاضر کے محققین کی رائے تاریخ کی اہم شخصیات کے متعلق من وعن تسلیم کرلی گئی ہے۔ اس کی وجہ سے کچھ تصحیح طلب غلطیاں جوں کی توں رہ گئیں ہیں۔ علاوہ ازیں تاریخی شخصیات کے متعلق عہد وسطیٰ کے ماخذوں میں موجود مواد کے غیر ناقدانہ طریقہ پر استعمال نے بھی کتاب کی اہمیت کو کم کردیا ہے۔ ہم چند خامیوں کا اختصار کے ساتھ ذکر ضروری سمجھتے ہیں۔

سب سے پہلا اعتراض ترک سلاطین کے لیے مملوک کی اصطلاح کے استعمال پر کیا جا سکتا ہے۔ تیرہویں صدی میں تین سلاطین یعنی سلطان قطب الدین ایبک، سلطان التمش اور سلطان غیاث الدین بلبن کے علاوہ دوسرے سب حکمراں جو کہ سلطنت دہلی کے تخت پر بیٹھے غلام کے بجائے شہزادے تھے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مذکورہ بالا تینوں غلام سلاطین تخت نشینی سے پہلے یا تخت نشینی کے وقت غلامی سے آزاد ہو چکے تھے[1] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فاضل محقق نے قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ پر مستشرقین کی چلائی ہوئی ایک اصطلاح کو بغیر تنقید کے قبول کرلیا ہے۔

ڈاکٹر نظام الدین نے سدید الدین محمد عوفی پر اپنے ایک تحقیقی مقالہ میں لکھا ہے کہ عوفی ۱۲۱۸ء میں وسط ایشیا پر چنگیز خاں کے حملہ کے وقت غزنی ہوتا ہوا لاہور پہنچا پھر جلد ہی ناصر الدین قباچہ، والیٔ پنجاب اور سندھ کا ملازم ہوگیا۔ تھوڑے ہی عرصہ کے بعد قباچہ نے گجرات کے اہم بندرگاہ کھنبایت کو فتح کرلیا اور عوفی کو وہاں کے قاضی کے عہدے پر تعینات

---

[1] سلطان قطب الدین ایبک نے اپنے آقا سلطان معز الدین کے قتل کے بعد اس کے جانشین اور بھتیجے سلطان محمود سے خط آزادی حاصل کیا تھا۔ جبکہ شمس الدین التمش اور بلبن تخت نشینی سے بہت پہلے آزاد ہو چکے تھے۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، دہلی ۱۹۵۸ء ص ص - ۸۸، ۱۰۵-۱۰۶، ۵۵ تا ۱۶۲

کیا[۱]۔ صباح الدین عبدالرحمٰن نے اس بیان کو صحیح تسلیم کرلیا ہے۔ حالانکہ واقعہ مختلف ہے۔ اگر جوامع الحکایات ولوامع الروایات موصوف کے پیش نظر ہوتی، جو کہ عوفی کا عظیم علمی شاہکار ہے، تو معلوم ہوتا کہ وہ چنگیز خاں کے وسط ایشیا پر حملے کے وقت مغربی ایشیا کے ملکوں کی سیر کر رہا تھا۔ اور وہاں سے کئی سال بعد بحری جہاز کے ذریعہ کھنبایت پہنچا تھا۔ جہاز میں اس نے قطب نما کو پہلی مرتبہ دیکھا اس کے ذریعہ سمت کا صحیح علم ہوا۔ وہ قطب نما کے عمل سے اس قدر متاثر ہوا کہ اس نے اس کی تشکل اور عمل کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ جوامع الحکایات میں قطب نما کا حوالہ پہلی مرتبہ ملتا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان جہازراں تقریباً ۱۲ ہویں صدی ہجری سے قطب نما کے استعمال سے واقف تھے[۲]۔ کھنبایت پہونچ کر وہ وہاں کے حنفی مسلمان تجار کے ہاں ٹھہرا اور اُن کی مذہبی قیادت کے لیے قاضی کے فرائض انجام دینے لگا۔ کھنبایت میں مسلمان تجار کی علٰحدہ آبادی تھی۔ ان کو منہدو راجہ کی طرف سے مکمل مذہبی آزادی ملی ہوئی تھی۔ کچھ عرصہ کے بعد کھنبایت ہی میں عوفی کی ملاقات اپنے ہم وطن مہاجر محمد سمرقندی سے ہوئی جو کہ ناصرالدین قباچہ کی ملازمت میں تھا اور سندھ سے کاروبار کے سلسلے میں کھنبایت آیا ہوا تھا۔ محمد سمرقندی عوفی کا مہمان ہوا اور زمانہ قیام میں عوفی کے مکمل کیے ہوئے قاضی التنوخی کی کتاب الفرج بعد الشدہ کے فارسی ترجمہ کا مطالعہ کیا۔ کچھ عرصہ کے بعد عوفی محمد سمرقندی کے ہمراہ اچہ چلا گیا اور وہاں ناصرالدین قباچہ کے دربار سے منسلک ہوگیا[۳]۔

---

[۱] ملاحظہ ہو - M. NIZAMUDDIN, INTRODUCTION TO THE JAWA-MIUL-HIKAYAT-WA-LAWAMIUL-RIVAYAT, London. 1920. P.14

[۲] جوامع الحکایات ولوامع الروایات - جلد سوم، مخطوطہ خدا بخش لائبریری، پٹنہ ورق - ۴۵۲ ب
جوامع الحکایات چار جلدوں میں منقسم ہے۔ ہر جلد متعدد ابواب پر مشتمل ہے۔ اس کی ایک جلد دو حصوں میں حیدرآباد دکن سے بسعی محمد نظام الدین ۱۹۶۱ء اور ۱۹۶۵ء میں شائع ہوئی۔ پھر پہلی اور دوسری جلدیں ایران سے شائع ہوئیں۔ تیسری اور چوتھی جلدیں ابھی تک نہیں چھپی ہیں۔

[۳] جوامع الحکایات۔ بخش دوم۔ مولفہ۔ نظام الدین، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۵ء ص ص۔ ۲۶۵ تا ۲۶۶۔ نیز محمد سمرقندی کا نوٹ جو کہ عوفی کے مکمل کیے ہوئے قاضی التنوخی کی تالیف کتاب الفرج بعد الشدۃ کے اخیر میں ملتا ہے۔ مخطوطہ فارسی ترجمہ، انڈیا آفس لائبریری لندن، ۱۴۲۲، اوراق ۴۵۶ تا ۴۵۹۔

سلطان التمش کے مشائخ وقت سے روابط کے بارے میں مصنف کا بیان دورِ حاضر کے دوسرے تاریخ نگاروں کی طرح بزم مملوکیہ کے مصنف کا بیان تاریخی حقیقت کی بجائے افسانوی روایات پر مبنی ہے۔ بعد کی روایات کو بغیر کسی تحقیق کے تسلیم کر لیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر التمش کے عہد کے سو سال سے بھی زیادہ عرصہ کے بعد عصامی نے اپنی کتاب فتوح السلاطین شائع کی۔ اس میں شاعر نے اُن مقبول عام روایات کو غیر ناقدانہ طور پر شامل کر لیا جو کہ لوگوں نے صوفیاء سے خواص و عوام کی عقیدت بڑھانے کے مقصد سے گھڑی تھیں۔ سلاطین دہلی کی منظوم تاریخ 'فتوح السلاطین' میں ادارت نقل کی گئی ہے کہ التمش ابتدائی زمانہ میں بغداد میں غلام کی حیثیت سے رہا۔ اس کا آقا صوفیاء کا معتقد تھا اور اکثر محفل سماع منعقد کراتا تھا۔ ایک شب محفل سماع میں صوفیاء کی خدمت میں رہا۔ مہمان صوفیا میں قاضی حمید الدین ناگوری (سہروردی) بھی شامل تھے۔ جب وہ دہلی آئے اور سماع کو مقبول عام کرنے کے لیے کوشاں ہوئے تو علماء نے اعتراض کیا۔ اس پر سلطان التمش نے بذریعہ محضر اس کو ممنوع قرار دینے کا فیصلہ کیا۔ جب سماع کے حامیوں کو طلب کیا گیا تو قاضی حمید الدین ناگوری بھی حاضر ہوئے۔ دورانِ بحث سلطان کو مطمئن کرنے کے لیے انھوں نے اس کو یاد دلایا کہ وہ زمانۂ غلامی میں بغداد میں ایک شب اُن کے ساتھ محفل سماع میں شریک رہا تھا اور اس کی خدمت سے خوش ہو کر شیخ نے اس کے لیے دعا بھی کی تھی۔ اس کا سلطان پر خاطر خواہ اثر ہوا اور اس نے صوفیاء کو سماع کی اجازت دے دی[1] لیکن معتبر کتابوں سے اس روایت کی تصدیق نہیں ہوتی ہے طبقات ناصری کے معاصر مولف، منہاج سراج جوزجانی کے مطابق التمش کا لڑکپن بخارا میں گزرا۔ بعد میں وہ غزنی لایا گیا اور غزنی کے پاس اس کو دہلی میں قطب الدین ایبک کے ہاتھ فروخت کر دیا گیا تھا[2] شیخ نظام الدین اولیاء کی ملفوظات، فوائد الفواد کی بنا پر ہم بعد میں ثابت کریں گے کہ التمش کے عہد میں علماء کا زبردست اثر تھا اور صوفیاء کرام چھپ کر بند گھروں میں سماع فرماتے تھے۔

شعراء کے احوال میں بھی کہیں کہیں واقعات کو صحیح طور پر پیش کرنے میں ناکامی ہوئی ہے۔

---

[1] عصامی، فتوح السلاطین مولفہ یوشع، مدراس، ۱۹۴۸ء، ص ص ۱۱۸ - ۱۲۰

[2] طبقات ناصری، بتصحیح عبدالحئی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ء شمسی، جلد اول، ص ۴۴۱

اکثر شعراء کے قصائد میں ممدوحین کی شناخت غلط ہے۔ اس کی وجہ بھی دورِ حاضر کے محققین کی رائے کو من وعن مان لینا ہے۔ مثال کے طور پر تیرہویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے نامور شاعر عمید لونیکی سنامی کے ممدوحین کی شناخت مشکل ہے۔ کیوں کہ معاصر تاریخوں میں اُن کا ذکر نہیں ہے اور اگر ہے تو اُن ناموں کے ایک سے زائد اشخاص ہیں لیکن یہ مشکل سب ممدوحین کی شناخت میں حائل نہیں ہوتی۔ ان میں سے ایک ممدوح کا نام قصائد میں سلطان نصیر الحق محمد بلبن بتایا ہے۔ ڈاکٹر اقبال حسین اپنی انگریزی کتاب THE EARLY PERSIAN POETS OF INDIA میں سلطان نصیر الحق محمد بلبن کی صحیح شناخت سے قاصر رہے ہیں[1] صباح الدین عبدالرحمٰن نے اس ممدوح کو سلطان غیاث الدین بلبن بتایا ہے[2] اس سلسلے میں معاصر تاریخ، طبقات ناصری اور اس کے بعد برنی کی تاریخ فیروز شاہی اور عصامی کی فتوح السلاطین مدد گار ہو سکتی تھیں۔ منہاج سراج جوزجانی کے مطابق سلطان ناصر الدین محمود کے عہد حکومت میں ولایت ملتان اور سندھ عز الدین بلبن کشلو خاں کی ریاست میں تھی یہ عز الدین بلبن کشلو خاں سلطان ناصر الدین محمود اور اس کے نائب الغ خاں اعظم یعنی بعد کے سلطان غیاث الدین بلبن سے خفا ہو کر ۱۲۵۵ء میں باغی ہوا اور اپنے تحفظ کے لیے ایران کے زلیخاں، ہلاکو کا مطیع ہو گیا[3] برنی نے اسی محمد بن بلبن کی بہادری اور تیر اندازی کی تعریف کی ہے۔ لکھا ہے "محمد کشلو خاں در قسم فضیلت تیر اندازی در خراسان ہندوستان نظیر خود نداشت"[4] عصامی نے مزید اطلاع بہم پہنچائی ہے کہ سلطان ناصر الدین محمود کے عہد کے آخر میں بلبن نے ملتان پر دہلی سے فوج کشی کی۔ اس وقت ملتان میں

---

1. IQBAL HUSAIN, THE EARLY PERSIAN POETS OF INDIA PATNA 193 F, P. 201

۲ بزم مملوکیہ، ص ص ۲۰۴-۲۰۵ - جنوری ۱۹۵۸ء میں ڈاکٹر نذیر احمد، سابق صدر شعبۂ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے عمید کے حالات کو مختلف تذکروں اور بیاضوں اور نامکمل دیوان کی مدد سے یکجا کر کے دیوان کی شکل میں لاہور (پاکستان) سے شائع کیا ہے۔ انھوں نے محمد بلبن کو سلطان بلبن کے بڑے بیٹے شہزادہ محمد معروف بہ خان شہید سے تعبیر کیا ہے

۳ طبقات ناصری، جلد دوم، کابل۔ دیکھیے دیوان عمید۔ مجلس ترقی ادب، لاہور۔ ص ۴۰

۴ تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲ء ص ۶۶

محمد بن بلبن کشلو خاں حکمرانی کر رہا تھا۔ بلبن نے محمد کے ساتھیوں کو لالچ دے کر اپنی طرف کر لیا اور پھر ملتان کے قلعہ پر بآسانی قابض ہو گیا۔ محمد بن بلبن کشلو خاں ملتان سے بھاگ کر منگولوں کی پناہ میں چلا گیا۔[1] دراصل فاضل مصنف نے محمد بلبن میں اضافت البنی کو نظر انداز ہی نہیں کیا بلکہ تیرہویں اور چودھویں صدی کی تاریخوں کا بھی بغور مطالعہ نہیں کیا۔

سلطنت کے ابتدائی دور کی نثری کتابوں کی تاریخی اہمیت کا تعین کرنے میں بھی احتیاط سے کام نہیں لیا گیا ہے۔ حسن نظامی کے طرز انشاء کے متعلق لکھا ہے کہ تاج المآثر کا طرز مقبول نہیں اور دلیل یہ ہے کہ حسن نظامی کے معاصر منہاج سراج (جوزجانی) نے طبقات ناصری میں اُس کا تتبع نہیں کیا۔ غالباً فاضل تاریخ نگار یہ بھول گئے کہ طبقات کی شکل میں تاریخ لکھنے کے لیے قرون وسطیٰ کے مورخین آسان طرز انشاء اختیار کرتے تھے۔ دوسرے فارسی میں معرب اور مسجع نثر لکھنا ہر عالم کے لیے آسان بھی نہیں تھا۔ اس کے لیے ایک خاص مزاج، محنت اور کاوش کی ضرورت تھی۔ اگر بزم مملوکیہ کے مصنف تاج المآثر کے بعد ہندوستان اور ایران میں لکھی گئی تاریخ کی کتابوں کا موازنہ کرتے تو معلوم ہوتا کہ تاج المآثر کے طرز انشاء کا اثر ہر اُس تاریخ نگار پر ہوا جو فارسی میں معرب نثر لکھ سکتا تھا۔ اور جبکہ اس کو کسی عظیم فاتح کے کارناموں کی تاریخ لکھنی پڑتی تھی۔ جب عطا ملک جوینی نے چنگیز خاں کی تاریخ لکھی تو اُس نے جہاں گشاء میں مشکل طرز انشاء ہی استعمال کیا۔ اسی طرح چودھویں صدی کے آغاز میں دہلی سلطنت کے سب سے عظیم سلطان علاء الدین خلجی کی فتوحات اور کارناموں کی تاریخ کے لیے مولانا کبیر الدین دہلوی اور امیر خسرو نے حسن نظامی ہی کے طرز کا اتباع کیا۔[2] سولہویں صدی میں بھی ابوالفضل نے اکبر اعظم کے عہد کی تاریخ لکھنے میں حسن نظامی کی طرح مشکل اور معرب نثر کے طرز کو اپنایا یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ بہت سے مسلم مورخین علم تاریخ کے متعلق ایک خاص تصور رکھتے تھے۔ اُن کے مطابق علم تاریخ کا مطالعہ کا حق خواص (ELITE) کو تھا۔ علم تاریخ کا تعلق عوام

---

[1] فتوح السلاطین، ص۔ ۱۵۴-۱۵۵، نیز راقم کا مقالہ THE QARLUGH KINGDOM IN THE NORTH-WESTERN INDIA, ISLAMIC CULTURE, HYDERABAD APRIL, 1980 PP 85-86

[2] برنی کے مطابق مولانا کبیر الدین پسر تاج الدین عراقی، علاء الدین خلجی کے عہد کی تاریخ کئی جلدوں میں لکھی تھی ان کے انشاء پردازی کے بارے میں برنی "ساحری کردہ" کے الفاظ استعمال کرتا ہے۔ تاریخ فیروز شاہی، ص۔ ۱۲

یا کم پڑھے لکھے لوگوں سے نہ تھا[۱] اکثر مورخین عظیم فاتح اور فرماں روا کی تاریخ لکھنے کے لیے ایسا طرز اختیار کرنا ضروری سمجھتے تھے جو عام فہم نہ ہو اور ہیرو کی عظمت سے مطابقت رکھتا ہو۔

تیرہویں صدی میں ترک سلاطین اور امرا کی سرپرستی میں جو قدیم اور اہم عربی کتابوں (CLASSICS) کا فارسی میں ترجمہ ہوا اس کی اہمیت پر خاطر خواہ روشنی نہیں ڈالی گئی ہے۔ ان ترجموں میں سے صرف امام غزالی کی معرکۃ الآرا تصنیف "احیاء علوم الدین" کے فارسی ترجمہ (مترجم مجدالدین موید محمد الجاجرمی) کا تذکرہ محمد شفیع کے مقالے کے حوالہ سے کیا گیا ہے[۲] دوسری کتابوں کے ترجموں کا ذکر بھی نہایت ضروری ہے کیونکہ یہ سب ترجمے کئی اعتبار سے تاریخی اہمیت کے حامل ہیں۔ وسط ایشیا اور افغانستان سے آئے ہوئے مہاجرین کی اکثریت عربی سے نابلد تھی۔ ابتدا میں مدرسوں اور علما کی بھی کمی تھی۔ لہٰذا سلاطین اور اُن کے علم دوست امرا نے حتی الوسع کوشش کی کہ تمام اہم عربی کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کرایا جائے تاکہ علم کا فروغ ہو سکے۔ بہت سے نووارد علما اور فضلا اس کام میں لگائے گئے۔ نتیجہ میں بہت سی عربی نوادر (CLASSICS) کا فارسی میں ترجمہ ہندوستان ہی میں ہوا۔ بعد میں یہ ترجمے مقبول ہوئے اور آج یہ قدیم فارسی ادب (CLASSICS) کا گراں قدر حصہ تصور کئے جاتے ہیں۔ امیر خسرو اور برنی نے احیاء العلوم کے فارسی ترجمے کی علمی اور ادبی اہمیت کا اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے[۳] امیر خسرو نے احیاء العلوم کے مترجم مجدالدین موید محمد الجاجرمی کے طرزِ انشا کو عہد آفریں بتایا ہے۔ اس کے ذریعہ فارسی نثر دینی علوم اور فلسفیانہ موضوعات کے لیے موزوں سمجھی جانے لگی[۴] اسی طرح البیرونی کی طب پر کتاب الصیدلہ کا ترجمہ تھا جس کو الکاسانی نے التتمش کے وزیر نظام الملک جنیدی کی سرپرستی میں کیا تھا[۵] ان ترجموں سے پہلے سدیدالدین محمد عوفی

---

[۱] ایضاً ص ۱۵-۱۶

[۲] یہ مقالہ اورینٹل کالج میگزین، لاہور میں نومبر ۱۹۳۷ء اور مئی ۱۹۳۸ء کے نمبر میں شائع ہوا تھا۔ صباح الدین عبدالرحمٰن نے اس کا حوالہ دیا ہے۔

[۳] تاریخ فیروز شاہی۔ ص ۳۴۶

[۴] خسرو، رسالہ اعجاز خسروی، نول کشور، جلد اول، ص ص ۵۵-۵۶

[۵] فارسی ترجمہ کتاب الصیدلہ، از ابوبکر علی بن علی بن عثمان کاسانی، مرتبہ منوچہر ستودہ دایرج افشار، ایران، ۱۳۵۲ھ شمسی، ص ۶-۸

ناصر الدین قباچہ کی سرپرستی میں قاضی المنہاجی کی کتاب الفرج بعد الشدۃ کا ترجمہ اچہ میں کر چکے تھے۔ التتمش کے بعد میں ملتان میں شیخ بہاء الدین زکریا کے ایک مرید نے شیخ شہاب الدین سہروردی (المتوفی ۱۲۳۴ء) کی شہرہ آفاق کتاب عوارف المعارف کا فارسی میں ترجمہ کیا[1] ان مختلف النوع ترجموں کے ذریعہ دینی اور سائنسی علوم کا فروغ ہی ممکن نہیں ہوا بلکہ فارسی نثر کی بھی ترقی ہوئی۔ یہ بات بڑی اہم ہے کہ فارسی نثر کی ابتدائی تاریخ میں سلطنت دہلی کے ابتدائی لٹریچر کو اولین مقام حاصل ہے۔

غالباً کتاب کی ضخامت بڑھانے کے لیے بزم مملوکیہ میں ضیاء بخشی کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان کی تصانیف سے صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تیرہویں صدی کے بجائے چودھویں صدی کے عالم اور دانشور تھے۔ لیکن نزہتہ الخواطر کے حوالہ سے اُن کو سلطان التتمش کے ہمعصر، نامور شاعر مہمرہ کا شاگرد بتایا گیا ہے۔ حالانکہ ضیاء بخشی اور شہاب مہمرہ کے زمانہ میں تقریباً سو سال کا بعد ہے۔ ضیاء بخشی سلطان علاء الدین خلجی کے عہد سے محمد بن تغلق کے عہد تک رہے۔ وہ چودھویں صدی کے صوفی بزرگ شیخ فرید الدین ناگوری کے مرید بھی تھے۔ کوئی معتبر شہادت ایسی نہیں ہے جس سے اُن کا کوئی تعلق شہاب مہمرہ یا اُن کے عہد سے ثابت ہو سکے۔

بزم مملوکیہ کے برعکس بزم تیموریہ زیادہ معیاری تصنیف ہے۔ اس میں بابر بادشاہ سے لے کر اکبر کے عہد تک علم و دانش اور ادب کی تاریخ دلچسپ پیرایہ میں لکھی گئی ہے۔ کہیں کہیں جنگوں کی تفاصیل کا شمول غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ بہتر ہوتا اگر اکبر کے زمانہ کے نئے مذہبی رجحانات اور اکبر پر ان کے اثرات کا ذکر کیا جاتا۔ اس سلسلے میں اکبر کے عہد کے لٹریچر میں جو مواد ملتا ہے اس کی ناقدانہ طریقہ پر توجیہہ ضروری ہے۔ شیخ عبد الحق محدث دہلوی کی تالیف مدارج النبوۃ، شیخ احمد سرہندی کی اثبات النبوت اور عبد القادر بدایونی کی تالیف

---

[1] عوارف المعارف کا سب سے پہلا ترجمہ شیخ بہاء الدین زکریا کے مرید قاسم داؤد خطیب نے ۱۲۳۴ء کے لگ بھگ کیا تھا۔ قاسم داؤد خطیب ملتان کے رہنے والے تھے اور تبحر علمی کے لیے مشہور تھے۔ ان کے ترجمہ کا نادر مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں موجود ہے۔ دیکھئے نذیر احمد

THE OLDEST PERSIAN TRANSLATION OF THE AWARIFUL—MAARIF, INDO-IRANICA, CALCUTTA DEC. 1972 PP. 20-50

نجات الرشید کا مطالعہ مفید ہو سکتا تھا کیونکہ ان کتابوں سے اکبر کے نظریات سے اس وقت کے علماء میں جو بے چینی پیدا ہو گئی تھی اس پر اچھی روشنی پڑتی ہے۔ تینوں کتابوں میں سے اکبر کے عقائد اور دعووں کی تردید ملتی ہے۔ ان کتابوں کے شائع کرنے سے مولفین کا مقصد اسلامی عقائد اور شعائر کی حمایت کرنا تھا۔ بزم تیموریہ میں بدایونی کی نجات الرشید پر صرف ایک جملہ ہے کہ "اس میں گناہِ کبیرہ اور گناہِ صغیرہ پر بحث کی ہے"[۵۱] حالانکہ اس میں قرآن، حدیث اور فقہ پر بحث کے علاوہ اکبر کے عہد کی ثقافت، درپیش مذہبی مسائل اور سماج کے آداب کا بھی ذکر ملتا ہے[۵۲] جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے نجات الرشید پہلی کتاب ہے جو اس واقعہ کی نشاندہی کرتی ہے کہ شیخ احمد سرہندی سے کافی پہلے ہندوستانی علماء شیخ علاء الدین سمنانی کے تصوّر وحدت الشہود کو ابن عربی کے فلسفہ وحدت الوجود کے مقابلہ میں کتاب وسنت کے مطابق سمجھتے تھے[۵۳]

مذکورہ بالا تصانیف کے علاوہ صباح الدین عبدالرحمٰن کی "بزم صوفیہ" بھی ایک اہم موضوع سے متعلق ہے۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۹ء میں شائع ہوا تھا۔ دوسرا ایڈیشن نظر ثانی اور مزید اضافہ کے ساتھ ۱۹۷۱ء میں چھپا[۵۴] اس میں پندرھویں صدی کے نصف اول تک کے صوفیاء کے حالات بیان کیے گئے ہیں۔ بے شک قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان میں صوفیاء کرام کا تاریخی رول بہت اہم ہے۔ مصنف ان لوگوں میں سے ہیں جنھوں نے صوفیاء کے تاریخی رول کی اہمیت کو محسوس کر کے تصوف اور صوفیاء پر تحقیق و تصنیف کا آغاز کیا۔ ان کو اپنے اس موضوع سے متعلق ماخذوں کے نقص کا بھی پورا احساس تھا۔ لہٰذا ابتداء ہی میں فرماتے ہیں "اب تک صوفیاء کرام کے جتنے تذکرے لکھے گئے ہیں اُن میں زیادہ تر اُن کی کرامت وخوارق عادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُن بزرگانِ دین

---

۵۱ بزم تیموریہ، اعظم گڑھ ۱۹۴۸ء ص۔ ۲۶۱

۵۲ ملا عبدالقادر بدایونی نے نجات الرشید کو ۱۵۹۲ء میں شائع کیا تھا۔ یہ تعلیم یافتہ مسلمانوں کے مطالعہ کے لیے لکھی گئی تھی تاکہ وہ شرعی احکامات کا اتباع کر کے انسان اعلیٰ معیار کی زندگی بسر کر سکے۔

۵۳ نجات الرشید، مرتبہ سید معین الحق، لاہور، ۱۹۶۲ء۔ ص ص۔ ۴۵۔ ۵۰، ۵۷۔ ۵۸، ۵۹ وغیرہ

۵۴ ہم نے دوسرا ایڈیشن استعمال کیا ہے۔

کی اصلی تصویر نظروں سے بالکل اوجھل رہی۔ ممکن ہے اس حقیر تالیف میں ناظرین کو ہندوستان کے مشائخ کی کچھ ایسی تصویریں ملیں جو اور تذکروں میں شاید نہ مل سکیں۔"[۱]

چونکہ پہلے ایڈیشن پر تبصرے سخت ہوئے تھے۔ خاص طور پر یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ کتاب کی تکمیل میں مشائخ کے وضعی اور ناقابل اعتماد ملفوظات اور بعد میں لکھے گئے اُن فارسی تذکروں کو استعمال کیا گیا ہے جو کہ واقعات کی بجائے افسانوی حکایات سے بھرپور ہیں اس لیے دوسرے ایڈیشن میں مصنف نے ایک طویل ضمیمہ شامل کیا ہے اور اس میں اُن ماخذوں کے استعمال کا جواز پیش کیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ دہلی سلطنت کے ابتدائی دور کے عظیم صوفیاء کے حالات صرف اُن ہی ماخذوں میں تفصیل کے ساتھ ملتے ہیں۔ اس دلیل سے تاریخ کا طالب علم مطمئن نہیں ہو سکتا۔ تاریخ کے محقق کے اہم فرائض میں تاریخی شہادت کو پرکھنا بھی ہے اسے ناقدانہ طور پر یہ ثابت کرنا ہوتا ہے کہ اس کے ماخذ یا مقبول عام روایتوں میں حقیقت کا کتنا شائبہ ہے۔ شیخ معین الدین چشتی اجمیری اور شیخ قطب الدین بختیار کاکی کی ملفوظات کو ہر دور میں سنجیدہ لوگوں نے وضعی اور ناقابل اعتماد سمجھا ہے۔ اُن کے بارے میں شیخ نظام الدین اولیا اور ان کے خلیفہ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کے بیانات بہت اہم ہیں۔ جب شیخ نظام الدین اولیاء سے ایک عقیدت مند نے کہا کہ اور دھ میں ایک ایک شخص نے اس کو ایک کتاب دکھائی اور اُس کو آپ کی تصنیف بتایا۔ شیخ نے جواب میں فرمایا کہ "اُس نے غلط بتایا۔ میں نے کوئی کتاب نہیں لکھی ہے۔"[۲] ایسے ہی ایک موقع پر شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کا ردعمل تھا اپنے زمانہ کی وضعی ملفوظات پر جو کہ ابتدائی دور کے چشتی بزرگوں سے منسوب کی جاتی تھیں تنقید کرتے ہوئے انھوں نے کہا: "این نسخہا بر من ہم رسیدہ است، مردان بسیار الفاظ است کہ مناسب اقوال ایشاں نیست، بعد ازاں فرمودند کہ خدمت شیخ نظام الدین می فرمود کہ من ہیچ کتابی نہ نوشتہ ام زیرا کہ خدمت شیخ الاسلام فرید الدین و شیخ الاسلام قطب الدین و خواجگان چشت قدس اللہ ارواحہم از مشائخ تبرہ ما ہیچ شخصی تصنیف نہ کردہ است۔"[۳]

---

[۱] بزم صوفیاء۔ اعظم گڑھ ۱۹۷۱ء ص ۴

[۲] فوائد الفواد، نول کشور پریس، ص ۔ ۴۵

[۳] حمید قلندر، خیر المجالس، بالتصحیح خلیق احمد نظامی، بمبئی ۱۹۵۹ء ص ۵۲۔

دونوں بزرگوں کے مذکورہ بالا بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وضعی ملفوظات چودھویں صدی میں دستیاب تھے اور عظیم چشتی صوفیا کی نگاہ میں یہ افسانوں سے زیادہ اہمیت نہ رکھتے تھے۔ مجاوروں اور سجادہ نشینوں نے مزاروں کو پُرکشش بنانے کے لیے ان کتابوں میں وہ قصے شامل کیے تھے جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اسی طرح سولہویں صدی میں اخبار الاخیار[1] اور زاد المتقین وسلوک طریق الیقین[2] کے علاوہ صوفیاء کے جو تذکرے مرتب کیے گئے ان میں زیادہ تر روایتیں افسانوی ہیں۔ یہاں ہم مثال کے طور پر اختصار کے ساتھ شیخ جلال الدین تبریزی (سہروردی) اور سلطان شمس الدین التمش کے عہد کے شیخ الاسلام کے مابین جھگڑے کا ذکر کریں گے۔

صباح الدین عبدالرحمٰن اور اردو میں دوسرے لکھنے والے محققین نے شیخ جلال الدین تبریزی کے حالات شیخ جمال کنبو کی تالیف "سیر العارفین" کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ شیخ جلال الدین تبریزی مختلف اسلامی ممالک کی سیر کے بعد دہلی میں آکر سکونت پذیر ہو گئے۔ یہ سلطان التمش کا زمانہ تھا۔ اپنی روحانی صلاحیتوں اور پرکشش شخصیت کی وجہ سے تھوڑے ہی عرصہ میں ہر دل عزیز بزرگ ہو گئے۔ اُن کی شہرت اور مقبولیت دیکھ کر دہلی سلطنت کے شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ کو اس قدر حسد ہوا کہ انھوں نے اُن کے خلاف دہلی کی ایک رقاصہ سے سازش کی۔ رقاصہ کا نام گوہر تھا۔ نجم الدین صغریٰ نے اس کو کثیر رقم کے عوض آمادہ کیا تھا کہ وہ سلطان کے سامنے شیخ پر الزام لگائے گی کہ شیخ کے اُس سے

---

[1] اخبار الاخیار شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی تالیف ہے۔ اس میں دہلی سلطنت سے لے کر اکبر کے عہد تک کے علماء اور صوفیاء کے حالات ہیں۔ اُن کی تصنیفات اور تعلیمات پر یہ معیاری کتاب ہے۔ مولف نے ہزاروں کتابوں کا مطالعہ کیا تھا اور بہت اہم کتابوں سے نمونہ کے طور پر اقتباسات بھی دئے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے اخبار الاخیار۔ مطبع مجتبائی دہلی، ۱۳۰۹ھ

[2] زاد المتقین وسلوک طریق الیقین بھی شیخ عبدالحق محدث دہلی کی تالیف ہے۔ اس میں شیخ علی متقی اور شیخ عبدالوہاب متقی کے حالات کے علاوہ مکہ اور مدینہ میں بسنے والے ہندوستانی شیوخ اور علماء کے حالات بھی ملتے ہیں۔ اس کے دو مخطوطہ معلوم ہوئے ہیں ایک رضا لائبریری رامپور میں ہے اور دوسرا راقم الحروف کی ملکیت ہے۔ بعض لوگوں نے کم فہمی کی وجہ سے خدا کو

ناجائز تعلقات تھے۔ معاہدہ کے مکمل ہونے پر سلطان التمش سے شکایت کی گئی اور شیخ کو سزا دلانے کے لیے محضر طلب کیا گیا[۱] اس محضر کے حکم کے شیخ بہاء الدین زکریا (سہروردی) بنائے گئے۔ آخر الذکر ملتان سے آئے تھے۔ محضر کی کاروائی سلطان کی موجودگی میں مسجد کے اندر شروع ہوئی۔ جب گوہر بیان دینے کے لیے عدالت میں حاضر ہوئی تو وہ شیخ جلال الدین تبریزی کی عظمت سے اس قدر متاثر ہوئی کہ جھوٹ نہ بول سکی۔ بلکہ اس نے سازش کو منکشف کر دیا۔ اس سے سلطان کی نگاہ میں شیخ جلال الدین تبریزی کی عزت بڑھ گئی اور اُس نے نجم الدین صغریٰ کو شیخ الاسلام کے عہدے سے برطرف کر دیا۔ لیکن شیخ جلال الدین تبریزی اس قدر کبیدہ خاطر ہو چکے تھے کہ وہ دہلی چھوڑ کر بنگال چلے گئے۔ اور وہاں اشاعتِ اسلام میں مشغول ہو گئے[۲]

شہنشاہ اکبر کے عہد کے احمد خاں نبیرۂ شیخ سماء الدین کنبو نے بھی اپنی تالیف شجرۂ سہروردیہ میں اس روایت کو ذرا سے فرق کے ساتھ بیان کیا ہے۔ شجرۂ سہروردی کی داستان میں رقاصہ گوہر کی جگہ پر ایک خوبصورت غلام لڑکے کا ذکر ہے۔ بتایا گیا ہے کہ شیخ جلال الدین تبریزی نے ایک نوعمر، شکیل غلام لڑکے کو ڈیڑھ ہزار دینار (سکۂ زر) میں خریدا تھا۔ احمد خاں کے مطابق شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ نے شیخ جلال الدین تبریزی پر الزام لگایا تھا کہ غلام کے ساتھ اُن کا برتاؤ اور رویہ خلاف اخلاق تھا۔ باقی تفاصیل سیر العارفین کی طرح شیخ کے بے داغ کردار اور نجم الدین صغریٰ کی شیخ الاسلام کے عہدے سے برطرفی کے متعلق ہیں[۳]

اس جھگڑے کے سلسلے میں مختصر لیکن صحیح شہادت شیخ نظام الدین اولیاء کی ملفوظات 'فوائد الفواد' میں ملتی ہیں۔ شیخ نظام الدین کے مطابق شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ کے حکم سے شیخ جلال الدین تبریزی کی دہلی سے جلاوطنی واقع ہوئی تھی۔ آخر الذکر دہلی سے رخصت ہو کر بدایوں میں رہنے لگے تھے۔ بدایوں میں ایک دن اپنی خانقاہ کے دروازے پر کھڑے تھے کہ ایک ہندو رہزن دہی فروش کے بھیس میں آیا۔ جب شیخ کی پر تاثیر نظر اس پر پڑی تو رہزن

---

[۱] محضر ایک خاص عدالت ہوتی تھی جو کسی دینی مسئلہ کو طے کرنے کے لیے طلب کی جاتی تھی۔

[۲] شیخ جمال کنبو، سیر العارفین مطبع رضوی، دہلی ۱۳۱۱ھ، ص ۱۶۹

[۳] احمد خاں اکبر شاہی، شجرۂ سہروردیہ، مخطوطہ رضا لائبریری رام پور، فارسی ۲۳۵۶ ورق ۴۶ الف تا ۴۸ الف۔

اُن کے قدموں پر گر پڑا اور پھر مشرف بہ اسلام ہو کر اُن کی خانقاہ میں رہنے لگا۔ جلد ہی وہ ایک پرہیزگار درویش بن گیا۔ بعد میں اپنے شیخ کے جانشین کی حیثیت سے علی مولا کے نام سے مشہور ہوئے[۱] ایک دوسرے موقعہ پر شیخ نظام الدین اولیاء نے بتایا کہ ایک دن شیخ جلال الدین تبریزی بدایوں کے باہر اپنے مریدوں کے ساتھ دریا کے کنارے پر گھوم رہے تھے۔ اچانک مریدوں سے کہا کہ اُن سب کو نجم الدین صغریٰ کی نماز جنازہ ادا کرنی ہے۔ جب نماز جنازہ ادا ہو گئی تو شیخ نے فرمایا "نجم الدین صغریٰ نے مجھے دہلی سے نکالا تھا اللہ تعالیٰ نے اس کو دنیا ہی سے نکال دیا"[۲] فوائد الفواد میں تیرہویں صدی کے صوفیاء کے سلسلے میں جو اطلاع ملتی ہے وہ صحیح اور غیر مخلوط ہے لیکن صباح الدین عبدالرحمٰن اور دوسرے اردو میں لکھنے والوں نے قصداً اسے نظر انداز کر دیا ہے[۳] سیر العارفین میں درج روایت دلچسپ مگر افسانہ ہے۔ اس کو شیخ نظام الدین اولیاء کے بیان پر فوقیت دینے کا کوئی جواز نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح بزم صوفیا میں چشتی بزرگوں کے متعلق بھی غیر مصدقہ روایات کو استعمال کیا گیا ہے۔ اگلے صفحوں میں ہم اُن روایات کے ناقابلِ قبول ہونے پر بحث کریں گے۔ یہاں اتنا کہنا ضروری ہے کہ ابتدائی دور کے چشتی بزرگوں نے سلاطین سے کسی قسم کے روابط قائم نہیں کیے۔ وہ سلاطین وقت اور اُن کے دربار سے تعلق کو روحانی زندگی کے لیے مضر سمجھتے تھے۔ اردو میں تاریخ نگاروں نے نیم صحیح روایات کی بنا پر سلاطین کی صوفیاء کرام سے بے پناہ عقیدت دکھانے کی غرض سے عہدِ وسطیٰ کے لٹریچر میں موجود مواد کی صحت کے بارے میں وہ چھان بین نہیں کی، جس کی ایک تاریخ کے محقق سے امید کی جا سکتی ہے۔ غالباً مسلمانوں کے مذہبی معتقدات اور خوش عقیدگی کو مدِنظر رکھتے ہوئے ہر اس روایت کو غیر ناقدانہ طور پر تسلیم کر لیا ہے جس سے صوفیا زیادہ پرکشش نظر آئیں۔ نتیجہ میں صوفیاء کے صحیح خدوخال سامنے نہیں آ سکے[۴]

---

[۱] فوائد الفواد، مولفہ میر حسن سنجری، نول کشور پریس، ص ۔ ۱۳۲ ۔ ۱۳۳

[۲] فوائد الفواد، ص ۱۴۴ [۳] بزم صوفیہ، ص ۱۲۳ تا ۱۲۷

[۴] بزم صوفیا۔ ص ۱۲۳ ۔ ۱۲۵ وغیرہ۔

کتاب کا پہلا ایڈیشن شیخ محمد گیسو دراز پر ختم ہوگیا تھا۔ لیکن دوسرے ایڈیشن میں شیخ عبدالحق ردولوی پر ایک ضخیم باب کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ اس باب کو مولانا شاہ معین الدین (مرحوم) نے لکھا ہے[1] اس باب میں مولانا شاہ معین الدین نے شیخ عبدالحق ردولوی صابری چشتی کے حفظ شریعت کی کوششوں اور اُن کے اتباع سنت کو بہت سراہا ہے۔ لیکن اُن کے اُن کارناموں کا بالکل ذکر نہیں کیا گیا ہے جو کہ صرف ہندوستانی ماحول ہی کی دین تھے۔ شیخ کے حالات کے سلسلے میں شیخ عبدالقدوس (متوفی ۱۵۳۷) کی تالیف انوار العیون پہلا اور بہت اہم ماخذ ہے۔ اس کتاب کے مطابق شیخ عبدالحق ردولوی ہندو یوگا فلسفہ سے بھی متاثر تھے۔ وہ یوگیوں کی طرح پاس انفاس یا حبس دم کے قائل تھے۔ وہ خود اور اُن کے مریدین مہینوں زمین میں دفن رہ سکتے تھے۔ اس کو قانونی جواز دینے کے لیے نماز معکوس کہتے تھے۔ شیخ کی تعلیمات اور شخصیت کی تصویر مکمل ہی نہیں ہوتی جب تک اُن کے اور یوگیوں کے مابین روابط اور یوگا کے اُن پر اثر کو پورے طور پر بیان نہ کیا جائے[2]

اب ہم صباح الدین عبدالرحمٰن کی تصنیف "ہندوستان کے عہد وسطیٰ کا فوجی نظام" پر بحث کریں گے۔ قرون وسطیٰ کے ہندوستان کے فوجی نظام، ہتھیاروں، آداب حرب اور جنگی جالوروں پر یہ اردو میں خصوصاً اور انگریزی میں بھی کسی حد تک پہلی تحقیق ہے۔ اس کی تکمیل میں معاصر اور بعد کے سب ماخذوں کو استعمال کیا گیا ہے جن میں سے بہت سے وہ ہیں جو چھپے نہیں ہیں اور صرف مخطوطوں کی شکل میں موجود ہیں۔ کتاب اپنے موضوع کی اہمیت اور نوعیت کی وجہ سے تاریخی لٹریچر میں ایک گراں قدر اضافہ ہے۔ لیکن اس تصنیف میں بھی معاصر مورخین کے بیانات کو بغیر کسی تنقید کے جوں کا توں تسلیم کرنے کی وجہ سے مصنف کے بیانات صحیح واقعات سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ بہتر ہوتا کہ تاریخی مواد کی توجیہہ کرتے وقت موقعہ یا محل سے

---

[1] ایضاً ص ۵۹۹ تا ۶۳۰

[2] ملاحظہ ہو تفصیل کے لیے SIMON DIGBY, ABDUL-QUDDUS GANGOHI (1456-1537 A.D): THE PERSONALITY AND ATHITUDES OF A MEDIEVAL INDIAN SUFI, MEDIEVAL INDIA: A MIGCELLANY, ALIGARH 1975 VOL. 3, PP. 37-39.

متعلق شہادت (CIR CUMSTANTIAL EVIDENCE) سے موازنہ کرکے دیکھا جاتا کہ کوئی بات معاصر مورخ نے محض زورِ بیان کے لیے لکھ دی ہے یا حقیقت سے بھی کچھ مطابقت رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر ضیاء الدین برنی سلطان غیاث الدین بلبن کے سلسلے میں کہتا ہے کہ ایک دن سلطان نے جنگ میں ہاتھی کی اہمیت بتاتے ہوئے کہا کہ ایک ہاتھی پانچ سو جنگی گھوڑوں کے برابر تھا[۱]۔ برنی نے اس بیان کو بغیر کسی تنقیدی جائزے کے تسلیم کرلیا ہے۔ اور یہی غلطی صباح الدین عبدالرحمٰن سے ہوئی ہے[۲]۔ میرے خیال میں اس کو زورِ بیان پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ قرونِ وسطیٰ میں جنگ صرف اچھے تربیت یافتہ گھوڑوں اور سواروں کی مدد سے جیتی جاتی تھی۔ سلطان معزالدین بن سام اور قطب الدین ایبک کی فتوحات میں گھوڑوں اور سواروں کا حصہ تھا۔ ہاتھی اُن کے مخالف ہندوؤں کے پاس تھے۔ لیکن ہندو حکمراں کہیں بھی مسلمانوں کا مقابلہ کامیابی سے نہ کر سکے تھے۔

علاوہ ازیں میدان جنگ میں ہاتھیوں کے استعمال اور ان کی کارکردگی پر بھی روشنی نہیں ڈالی گئی ہے۔ ماخذوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جنگی ہاتھیوں کو دو صورتوں میں استعمال میں لایا جاتا تھا۔ اول یہ کہ جب میدان کارزار میں دشمن کا دباؤ بڑھتا تھا تو اس کو روکنے کے لیے ہاتھی آگے بڑھائے جاتے تھے۔ دوسرے جب بڑھتے ہوئے دشمن کی فوج میں ترتیب کو مزید درہم برہم کرنا ہوتا تھا۔ جنگ کی شروعات گھوڑ سواروں سے ہوتی تھی۔ تیز رفتاری کی وجہ سے جنگی گھوڑے کو عہد وسطیٰ سے جیٹ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے اور ہاتھی کو ٹینک سے جس کو تیر کے ذریعہ بیکار کیا جا سکتا تھا۔ یا پھر اس کی زد سے بآسانی ہٹ کر بچا بھی جا سکتا تھا[۳]۔

کتاب میں جنگی گھوڑوں کی سپلائی اور ہندوستان میں اُن کی افزائشِ نسل کے مراکز کے بارے میں تفصیلات مختصر اور غلط ہیں۔ مصنف کا یہ بیان کہ "سلطان بلبن کی پائے گاہ

---

[۱] ہندوستان کے عہد وسطیٰ کا فوجی نظام ص ۱۳۷۰

[۲] مزید تفصیل کے لیے دیکھئے میری کتاب SOME ASPECTS OF AFGHAN DESPOTISM IN INDIA, ALIGARH. 1969. PP. 119-121

[۳] ہندوستان کے عہد وسطیٰ کا فوجی نظام — ص ۷۰

میں یعنی جہاں گھوڑوں کی نسلیں تیار ہوتی تھیں ہر قسم کے گھوڑے تھے۔ وہ سندھ سے بہروچی اور تاتاری گھوڑے منگایا کرتا تھا پھر سامانہ، بھٹنڈہ اور بھٹنیسر سے چیدہ چیدہ ہندی گھوڑے منگواتا تھا[1]۔ یہ یہاں نیم صحیح ہے۔ کسی معاصر مورخ نے یہ نہیں لکھا ہے کہ شاہی پائے گاہ میں گھوڑوں کی افزائش نسل کا بھی انتظام کیا گیا تھا۔ اور نہ ایسی کوئی شہادت ملتی ہے کہ جس کی بنا پر کہا جا سکے کہ دہلی یا اس کے قرب وجوار میں جنگی اہمیت کے گھوڑوں کی افزائش نسل کے مراکز قایم تھے۔ اس سلسلے میں علاقہ کی آب وہوا کو بہت دخل تھا۔ "مسالک الابصار" اور "صبح الاعشیٰ" کے مؤلفین کے مطابق ہندوستان کی آب وہوا اچھی نسل کے گھوڑوں کے لیے زیادہ سازگار نہ تھی۔ برنی کے مطابق پنجاب اور افغانوں کے علاقے یعنی پاکستان کے صوبہ سرحد میں اچھے گھوڑے پیدا ہوتے تھے جب وسط ایشیا سے منگولوں کے غلبے کی وجہ سے ہندوستان میں تاتاری گھوڑوں کی براہِ راست درآمد کم یا ختم ہوگئی تو سلطان غیاث الدین بلبن کو اس سلسلے میں کسی بڑی پریشانی کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ ایک مرتبہ اس نے امرا کو بتایا کہ اس کا بڑا بیٹا شہزادہ محمد جس کو اس نے ملتان اور سندھ کی ریاست سونپ دی تھی۔ ہر سال تاتاری اور بحری گھوڑے دہلی بھیجتا تھا۔ تاتاری گھوڑے افغان سوداگر خراسان سے لائے تھے یا پھر اپنے علاقے میں پالتے تھے۔ اسی طرح کھوکروں کے علاقہ میں جو کہ راولپنڈی اور جہلم کے مابین واقع تھا جنگی گھوڑوں کی افزائش نسل کے مراکز تھے۔ یہ علاقہ بھی دہلی کے لیے گھوڑوں کی درآمد کا ذریعہ تھا۔ مشرقی پنجاب میں سامانہ، سنام اور بھٹنڈہ کے نام ملتے ہیں جہاں تجارت کے مقصد سے گھوڑوں کی پرورش ہوتی تھی[2]۔

---

[1] ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کا فوجی نظام۔ ص ۷۰

[2] تاریخ فیروز شاہی۔ ۵۳۔ نیز راقم کا مقالہ

THE AFGHANS AND THEIR EMERGENCE IN INDIA AS A RULING ELITE DURING THE DELHI SULTANAT PERIOD, CENTRAL ASIATIC JOURNAL (W. GERMANY) VOL. 26, No. 3-4 PP. 248-49

بحث ونظر

اسلام کا عقیدۂ توحید
اور اس کے قرآنی دلائل

مولانا ضیاء الدین اصلاحی

خدا کا انکار بداہت کا انکار ہے، دنیا کے اکثر مذاہب میں خدا کا تصور و اعتقاد موجود ہے، اسلام سے پہلے کے عرب بھی خدا کو مانتے تھے اور اس کی بہت سی صفتوں کو تسلیم کرتے تھے، قرآن مجید نے مختلف آیتوں میں اس کی صراحت کی ہے کہ مشرکین وکفار بھی خدا کے منکر نہ تھے چنانچہ فرمایا:۔

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ فَأَنّٰى يُؤْفَكُوْنَ ..... وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ (عنکبوت: ۶۱ و ۶۳)

اور اگر تم اُن (مشرکین) سے پوچھو کہ کس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور سورج اور چاند کو (تمہارے لیے) مسخر کیا تو وہ ضرور جواب دیں گے کہ اللہ نے، پس یہ لوگ کہاں بھٹک رہے ہیں.... اور اگر تم ان سے دریافت کرو کہ کس نے آسمان سے پانی اتار کر اس سے زمین کو مرجانے کے بعد زندہ کر دیا تو وہ کہیں گے کہ اللہ نے، کہو سب تعریف اللہ ہی کے لیے سزاوار ہے، مگر اکثر لوگ (اسے) نہیں سمجھتے۔

وہ خدا کے ساتھ اولیاء اس لیے ٹھہراتے تھے کہ وہ اللہ سے ان کی قربت کا ذریعہ ہیں:۔

وَالَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَآ

اور جن لوگوں نے اللہ کے سوا مددگار بنا لیے ہیں، کہتے ہیں ہم ان کو نہیں پوجتے

إِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى (زمر:۳) ہیں مگر اس لیے کہ یہ ہمیں اللہ سے قریب کردیں۔

قرآن مجید انھیں اس بات پر ملامت نہیں کرتا تھا کہ وہ خدا کو نہیں مانتے تھے بلکہ وہ ان کو اس لیے مطعون کرتا ہے کہ وہ خدا کو صحیح طور پر اور صحیح ڈھنگ سے نہیں مانتے اور اس کی عظمت، کبریائی اور بڑائی کا جیسا لحاظ کرنا چاہئے نہیں کرتے!

ارشاد ربانی ہے:۔

وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ (یوسف:۱۰۶) اور ان میں سے اکثر خدا پر ایمان نہیں رکھتے مگر شرک کے ساتھ۔

خدا کے باب میں لوگوں کی اس عام گمراہی کی وجہ سے قرآن مجید نے اس کو اپنی تعلیم و ہدایت کا خاص مرکز و موضوع بنایا ہے یہی وجہ ہے کہ توحید اسلام کا اصل الاصول اور اوّلین بنیادی عقیدہ ہے، اسلام کو جو چیز دوسرے مذاہب سے ممتاز اور مختص قرار دیتی ہے وہ خدا کا یہی صحیح تصور ہے، مشرکین کو قرآن سے نفرت و بیزاری اس لیے تھی کہ وہ توحید کی تعلیم دیتا تھا جبکہ انھیں خدائے واحد کا نام سننا بھی گوارہ نہ تھا چنانچہ فرمایا:۔

إِذَا دُعِيَ اللّٰهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا (مومن:۱۲) جب اللہ واحد کو پکارا جاتا تھا تو تم انکار کردیتے تھے اور اگر اس کے شریک ٹھہرائے جاتے تھے تو تم مان لیتے تھے۔

دوسری جگہ ہے:۔

وَإِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ (زمر:۴۵) اور جب اللہ واحد کا ذکر کیا جاتا ہے تو ان لوگوں کے دل سکڑ جاتے ہیں جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے۔

تصور توحید کی قدامت

حالانکہ توحید انسان کے دل کی آواز اور اس کی فطرت کا عین اقتضاء ہے، ابتداءً انسان اسی عقیدہ پر قائم و استوار رہا مگر آہستہ آہستہ وہ توحید کی صراط مستقیم سے منحرف ہونے لگا اور ایک خدا کے بجائے ان گنت معبودوں کی پرستش کرنے لگا، دنیا کے ہر گوشہ میں تدریجی ارتقاء کا عمل پایا جاتا ہے، انسان کے جسم کی طرح اس کے دماغی تصورات بھی پچلے

درجوں سے بلند ہوکر بتدریج اونچے درجوں تک پہنچے ہیں لیکن خدا کی ہستی کے تصور کے معاملہ میں صورت حال اس سے مختلف دکھائی دیتی ہے، یہاں ارتقار کی جگہ ایک طرح کا تنزل یا ارتجاع کا قانون کارفرما نظر آتا ہے، مولانا ابوالکلام آزاد تحریر فرماتے ہیں:۔

"انسانی دماغ کا سب سے زیادہ پرانا تصور جو قیامت کی تاریکی میں چمکتا ہے وہ توحید کا تصور ہے یعنی صرف ایک ان دیکھی اور اعلیٰ ہستی کا تصور جس نے انسان کو اور ان تمام چیزوں کو جنھیں وہ اپنے چاروں طرف دیکھ رہا تھا پیدا کیا لیکن پھر اس کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے اس جگہ سے قدم بتدریج پیچھے ہٹنے لگے اور توحید کی جگہ آہستہ آہستہ اشراک اور تعدد آلہہ کا تصور پیدا ہونے لگا یعنی اب اس ایک ہستی کے ساتھ جو سب سے بالاتر ہے دوسری قوتیں بھی شریک ہونے لگیں اور ایک معبود کی جگہ بہت سے معبودوں کی چوکھٹوں پر انسان کا سر جھک گیا۔

اگر خدا کے تصور میں وحدت کا تصور انسانی دماغ کا بلند تر تصور ہے اور اشراک وتعدد کے تصورات نچلے درجہ کے تصورات ہیں تو ہمیں اس نتیجہ تک پہنچنا پڑتا ہے کہ یہاں ابتدائی کڑی جو نمایاں ہوئی وہ نچلے درجہ کی نہ تھی، اونچے درجے کی تھی اور اس کے بعد جو کڑیاں ابھریں انھوں نے بلندی کی جگہ پستی کی طرف رخ کیا، گویا ارتقار کا عام قانون یہاں بے اثر ہوگیا، ترقی کی جگہ رجعت کی اصل کام کرنے لگی"۔ (ترجمان القرآن تفسیر سورۂ فاتحہ جلد اول صـ۱۲۴)

انیسویں صدی کے علمائے اجتماعیات کا خیال ہے کہ انسان کے دینی عقائد کی ابتدا ان اوہامی تصورات سے ہوئی جو اس کی ابتدائی معیشت کے طبعی تقاضوں اور احوال وظروف کے قدرتی اثرات سے نشوونما پانے لگے تھے، یہ تصورات قانون ارتقار کے ماتحت درجہ بدرجہ مختلف کڑیوں سے گزرتے رہے اور بالآخر انھوں نے اپنی ترقی یافتہ صورت میں ایک اعلیٰ ہستی اور خالق کل خدا کے عقیدے کی نوعیت اختیار کرلی۔

ان علمائے اجتماعیات کے خیال کے مطابق خدا کے بارے میں انسان پہلے اوہامی تصورات رکھتا تھا جن سے تعدادِ آلہہ اور طرح طرح کی الٰہی قوتوں کا تصور پیدا ہوا اور پھر اسی تصور نے ترقی کرکے خدا کے ایک توحیدی اعتقاد کی شکل اختیار کرلی مگر مولانا ابوالکلام آزاد

اس خیال اور نظریے کی مدلل تردید کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ بیسویں صدی کے انکشافات نے نہ صرف یہ کہ اس بنیاد میں متزلزل کر دی ہیں بلکہ اسے یک قلم منہدم کر دیا ہے، وہ فرماتے ہیں۔

"اب انھیں ٹھوس اور ناقابل انکار تاریخی شواہد کی روشنی میں صاف صاف نظر آ گیا کہ انسان کے دینی عقائد کی جس نوعیت کو انھوں نے اعلیٰ اور ترقی یافتہ قرار دیا تھا وہ بعد کے زمانوں کی پیداوار نہیں ہے بلکہ جمعیت بشری کی سب سے زیادہ پرانی متاع ہے، مظاہر فطرت کی پرستش، حیوانی انتسابات کے تصورات، اجداد پرستی کی رسوم اور جادو کے توہمات کی اشاعت سے بھی بہت پہلے جو تصور انسانی دل و دماغ کے افق پر طلوع ہوا تھا وہ ایک اعلیٰ ترین ہستی کی موجودگی کا بے لاگ تصور تھا یعنی خدا کی ہستی کا توحیدی اعتقاد" (ترجمان القرآن جلد اول ۱۲۵)

مولانا نے آسٹریلیا اور جزائر کے وحشی قبائل اور مصر کے قدیم ترین آثار، دجلہ و فرات کی قدیم آبادیوں کی کھدائی، مہنجدارو کے آثار اور سامی قبائل کی جدید اثریات کی روشنی میں نہایت مدلل طور پر ثابت کیا ہے کہ ان سب ملکوں میں ایک ان دیکھے خدا کی ہستی کا اعتقاد موجود تھا اور ان کے باشندوں کا بنیادی تصور توحید الٰہی کا تصور تھا، اصنام پرستانہ تھا۔

دینی نوشتوں اور قدیم قوموں کی مذہبی روایات سے بھی یہی حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ انسان کا قدیم اور اصلی تصور توحید کا تھا۔

توحید کے قرآنی دلائل سے متکلمین کی بے پروائی

قرآن مجید نے انسانی فطرت کے اس وجدانی احساس اور سب سے قدیم، برحق اور مانوس عقیدۂ توحید کی صدا نہایت زور و شور سے بلند کی اور اسے بار بار اتنے مختلف پیرائے اور متعدد اسلوب میں اس قدر دلکش انداز اور دلآویز طرز میں دہرایا کہ کسی کو بھی شک و انکار کی گنجائش ہی باقی نہ رہ جائے، اس نے دلائل و شواہد کے انبار لگا دئے مگر کلام و عقائد کی کتابیں توحید کے قرآنی دلائل سے خالی ہیں، متکلمین اسلام نے یونانی فلسفہ و منطق سے کثرت اشتغال کی بنا پر توحید اور دوسرے عقائد اسلامیہ کے اثبات میں اپنا تمام تر دار و مدار معقولات و مظنونات پر رکھا اور قرآن مجید میں غیر ضروری اور دور از کار تاویل و توجیہ سے کام لیا، کتب کلامیہ کی قرآنی دلائل سے تہی مائیگی کا ذکر کرتے علامہ شبلیؒ لکھتے ہیں:

"خدا کے ثبوت کے متعلق خود قرآن مجید میں خطابی اور برہانی دونوں

قسم کے دلائل موجود تھے لیکن کتب کلامیہ میں ان کا ذکر تک نہیں"۔ (علم الکلام حصہ اول ص۱۹۱)
علامہ شبلی کتب عقائد کی بے مائیگی کے ساتھ ان کی بعض غلطیوں کی نشاندہی بھی کرتے ہیں، ملاحظہ ہو:۔

"سب سے بڑی غلطی متاخرین سے یہ ہوئی کہ سیکڑوں وہ باتیں جن کو نفیاً یا اثباتاً مذہب اسلام سے چنداں تعلق نہ تھا عقائد اسلام میں شامل کر لی گئیں اور علم کلام کا بڑا حصہ ان کے اثبات اور استدلال میں صرف ہو گیا، شرح مواقف اور شرح مقاصد وغیرہ سے مسائل عقائد کا انتخاب کرو تو سیکڑوں تک تعداد پہنچے گی حالانکہ ان میں جن کو عقائد سے تعبیر کیا جا سکتا ہے دہائی سے بھی کم ہوں گے..... دوسری غلطی یہ ہوئی کہ بہت سے عقائد میں شارع نے جس قدر تصریح کی تھی اس پر اضافہ کیا گیا اور ان اضافوں کو جزء عقیدہ قرار دیا گیا اور چونکہ یہ ایجادات اکثر دور از کار تھیں اس لیے ان کے ثابت کرنے میں ہر قسم کی زور آزمائی صرف کی گئی جو بالکل رائگاں گئی..... اس طرح اور بہت سے غیر ضروری مسائل عقائد میں شامل ہو گئے اور طرہ یہ کہ یہی عقائد اہل سنت والجماعت ہونے کا معیار قرار پائے"۔ (علم الکلام حصہ اول ص۱۹۷، ۱۹۸)

اس غلطی اور بے مائگی کا سبب یہ ہوا کہ متکلمین معقولات و منقولات کی پیچ در پیچ وادی میں جا پڑے اور انھوں نے قرآن کے طریقۂ بحث اور اسلوب استدلال کو نظر انداز کر دیا، چنانچہ توحید کو بھی ثابت کرنے کے لیے منطق کے اصول موضوعہ کے مطابق مقدمات ترتیب دیے گئے اور صغریٰ و کبریٰ قائم کر کے نتائج نکالے گئے حالانکہ قرآن کے طرز استدلال کی نوعیت اس سے یکسر مختلف ہے۔

قرآن مجید کے طریقۂ استدلال کی خوبی و دل نشینی

قرآن مجید کا مقتضائے حال کے مطابق ہونا اس کی بلاغت اور اثر آفرینی کا سب سے بڑا ثبوت ہے، اسی لیے وہ فلسفیانہ اور متکلمانہ بحث و جدال کا طریقہ اختیار کرنے کے بجائے لوگوں کی ذہنیت کو سامنے رکھ کر اپنے دلائل و حجج پیش کرتا ہے اس طرح اس کا اصلی مدعا بھی آشکارا ہو جاتا ہے اور لوگوں کے عقائد و خیالات کی گمراہیاں اور غلطیاں بھی اچھی طرح

واضح ہو جاتی ہیں، اس کے طرز استدلال کی خوبی اور دل نشینی سے منکرین خدا اس کے وجود کے قائل ہو جاتے ہیں اور وہ لوگ بھی شرح صدر اور اطمینان قلب حاصل کر لیتے ہیں جو خدا کی ذات، اس کی صفات اور ان کے لوازم کے بارے میں غلط نقطۂ نظر کے حامل ہوتے ہیں، مولانا ابوالکلام آزاد نے قرآنی دلائل کی عظمت وجاذبیت اور متکلمین کے طریقہ بحث واستدلال کی خامی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

"قرآن کا اسلوب بیان یہ نہیں ہے کہ نظری مقدمات اور ذہنی مسلمات کی شکلیں ترتیب دے اور پھر اس پر بحث وتقریر کر کے مخاطب کو رد و تسلیم پر مجبور کرے، اس کا تمامتر خطاب انسان کے فطری وجدان و ذوق سے ہوتا ہے، وہ کہتا ہے خدا پرستی کا جذبہ انسانی فطرت کا خمیر ہے، اگر ایک انسان اس سے انکار کرنے لگتا ہے تو یہ اس کی غفلت ہے اور ضروری ہے کہ اسے غفلت سے چونکا دینے کے لیے دلیلیں پیش کی جائیں، لیکن یہ دلیل ایسی نہیں ہونی چاہیئے جو محض ذہن و دماغ میں کاوش پیدا کر دے بلکہ ایسی ہونی چاہیئے جو اس کے نہاں خانۂ دل پر دستک دے دے اور اس کا فطری وجدان بیدار کر دے، اگر اس کا وجدان بیدار ہو گیا تو پھر اثبات مدعا کے لیے بحث و تقریر کی ضرورت نہ ہوگی، خود اس کا وجدان ہی اسے مدعا تک پہنچا دے گا یہی وجہ ہے کہ قرآن خود انسانی کی فطرت ہی سے انسان پر حجت لاتا ہے:۔

بَلِ الْاِنْسَانُ عَلٰی نَفْسِهٖ بَصِیْرَةٌ وَّ لَوْ اَلْقٰی مَعَاذِیْرَهٗ (قیامہ: ۱۴، ۱۵)

بلکہ انسان کا وجود خود اس کے خلاف (یعنی اس کی کج اندیشوں کے خلاف) حجت ہے اگرچہ وہ (اپنے وجدان کے خلاف) کتنے ہی عذر بہانے تراش لیا کرے۔

اور اسی لیے وہ جا بجا فطرت انسانی کو مخاطب کرتا اور اس کی گہرائیوں سے جواب طلب کرتا ہے..... وہ مخاطب سے اس طرح اور ایسے سوالات کرتا ہے جو اپنی جگہ ایک مستقل دلیل ہوتے ہیں، کیوں کہ ہر سوال کا صرف ایک ہی جواب ہو سکتا ہے اور وہ فطرت انسانی کا عالمگیر اور مسلمہ اذعان ہے، ہمارے متکلموں کی نظر اس پہلو پر نہ تھی اس لیے قرآن کا اسلوب استدلال

ان پر واضح نہ ہو سکا اور وہ دور دراز گوشوں میں بھٹک گئے۔"
(ترجمان القرآن جلد اول ص۵۱ تا ۵۲)

قرآن مجید اور متکلمین کے استدلال کا فرق بھی مولانا کی زبان سے سننے کے لائق ہے، کیا خوب ارشاد فرماتے ہیں:۔

"قرآن حکیم کے دلائل و براہین پر غور کرتے ہوئے یہ اصل ہمیشہ پیش نظر رکھنی چاہیئے کہ اس کے استدلال کا طریقہ منطقی بحث و تقریر کا طریقہ نہیں ہے جس کے لیے چند در چند مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے اور پھر اثبات مدعا کی شکلیں ترتیب دینی پڑتی ہیں بلکہ وہ ہمیشہ براہ راست تلقین کا قدرتی اور سیدھا سادا طریقہ اختیار کرتا ہے، عموماً اس کے دلائل اس کے اسلوب بیان و خطاب میں مضمر ہوتے ہیں، وہ یا تو کسی مطلب کے لیے اسلوب خطاب ایسا اختیار کرتا ہے کہ اسی سے استدلال کی روشنی نمودار ہو جاتی ہے یا پھر کسی مطلب پر زور دیتے ہوئے کوئی ایک ایسا لفظ بول جاتا ہے کہ اس کی تعبیر ہی میں اس کی دلیل بھی موجود ہوتی ہے اور خود بخود مخاطب کا ذہن دلیل کی طرف پھر جاتا ہے چنانچہ اس کی ایک واضح مثال یہی صفت ربوبیت کا جا بجا استعمال ہے، جب وہ خدا کی ہستی کا ذکر کرتا ہوا اسے رب کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے تو یہ بات کہ وہ رب ہے جس طرح اس کی ایک صفت ظاہر کرتی ہے، اسی طرح اس کی دلیل بھی واضح کر دیتی ہے، وہ رب ہے اور یہ واقعہ ہے کہ اس کی ربوبیت تمہیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے اور خود تمہارے دل کے اندر گھر بنائے ہوئے ہے پھر کیونکر تم جرات کر سکتے ہو کہ اس کی ہستی سے انکار کرو، وہ رب ہے اور رب کے سوا کون ہو سکتا ہے جو تمہاری بندگی و نیاز کا مستحق ہو.....
افسوس ہے کہ ہمارے مفسروں کی نظر اس حقیقت پر نہ تھی کیونکہ منطقی استدلال کے استغراق نے انھیں قرآن کے طریق استدلال سے بے پروا کر دیا تھا نتیجہ یہ نکلا کہ ان مقامات کے ترجمہ و تفسیر میں قرآن کے اسلوب بیان

کی حقیقی روح واضح نہ ہوسکی اور استدلال کا پہلو طرح طرح کی توجیہات میں گم ہوگیا۔" (ترجمان القرآن جلد اول ص۶۱، ۶۲)

توحید کے قرآنی دلائل کی نوعیت و بنیاد

قرآن مجید کے استدلال کی بنیاد و نوعیت خطابی و الزامی بھی ہوتی ہے اور عقلی و برہانی بھی، جن لوگوں نے قرآن مجید پر گہری نظر ڈال کر اس کے استدلال کی خوبیوں پر غور نہیں کیا انھوں نے اس کے دلائل کو ظنی اور الزامی سمجھ لیا اور کہا کہ اس کو برہانیت سے کوئی تعلق نہیں، دور حاضر کے فلسفہ و سائنس کے شیدائیوں کو بھی یہی دھوکہ ہوا جس کے نتیجہ میں انھیں قرآن کے دلائل فلسفہ و سائنس کی دلیلوں کے مقابلے میں ہیچ اور کمتر نظر آرہے ہیں ذیل میں قرآن مجید سے توحید کے سیدھے سادے اور فطری و بدیہی استدلال کے بعض نمونے پیش کیے جاتے ہیں اس سے قرآن کے حسن استدلال کے علاوہ یہ بھی ظاہر ہوگا کہ حکماء و متکلمین کے طریقہ استدلال کے مقابلہ میں قرآن کا استدلال کس قدر قوی، برتر، موثر اور دل نشیں ہے۔ جو علماء زندگی بھر فلسفیانہ قیل و قال اور مباحث کلامیہ میں الجھ کر توحید کے منطقیانہ دلائل میں کاوش و کرید کرتے رہے انھیں بھی بالآخر اعتراف کرنا پڑا کہ توحید اور دوسرے عقائد کے اثبات میں قرآنی بحث و استدلال سے ہی گتھیاں اور پیچیدگیاں سلجھ سکتی ہیں اور اسی سے شرح صدر اور صحیح رہنمائی بھی نصیب ہوسکتی ہے۔

توحید کے قرآنی دلائل کی خطابی و الزامی نوعیت

قرآن اپنے استدلال کی ایک بنیاد خود مخاطب کے اقرار و اعتراف پر قائم کرتا ہے یعنی مخاطب جن باتوں کو مانتا اور تسلیم کرتا ہے اور جو چیزیں اس کے نزدیک بالکل بدیہی، یقینی اور ثابت شدہ ہوتی ہیں قرآن ان کے مقتضیات و لوازم کی تشریح کرکے ان کو بھی اسے ماننے اور تسلیم کرنے کی دعوت دیتا ہے اور جو امور ان مسلمات اور ثابت شدہ حقائق کے خلاف ہوتی ہیں ان کو رد کرنے کا مخاطب سے بھی مطالبہ کرتا ہے، استدلال کا یہ طریقہ خطابی و الزامی ہونے کے باوجود بالکل فطری اور عقلی ہے کہ مخاطب کے اعترافات اور مسلمات بیان کرکے ان سے اس پر حجت قائم کی جائے۔ یہ خیال غلط ہے کہ استدلال کے اس طریقہ میں اس کی اساس و بنیاد بلا ثبوت ہوتی ہے، قرآن مجید حشو و زوائد سے پاک ہے اس لیے اس کا یہ انداز نہیں ہوتا

کہ جو بات مخاطب کے نزدیک قطعی اور تسلیم شدہ ہے اس کو بھی مدلل کرنے پر وقت ضائع کرے۔ اس حقیقت کو اچھی طرح ذہن نشین کرانے کے لیے چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

مشرکین خدا اور اس کی متعدد صفتوں کو مانتے تھے، اس کی بنیاد پر قرآن مجید نے ان سے کہا کہ ان صفات کے لوازم اور مقتضیات کو بھی تسلیم کرو اور ان کو ماننے اور تسلیم کرنے کے نتیجہ میں جن باتوں کی نفی ہوتی ہے ان کو نہ مانو مثلاً وہ یہ مانتے تھے کہ خدا ہی آسمان و زمین کا خالق، مخلوق کو روزی اور موت و حیات دینے والا ہے لیکن اسے رب، حاکم اور مالک نہیں مانتے تھے اس بنا پر قرآن نے ان کے رویے کی مذمت کی اور ان سے مطالبہ کیا کہ جب تم ان صفات کو تسلیم کرتے ہو تو اس سے خود بخود تم پر یہ بھی لازم آجاتا ہے کہ اسی کو رب بھی مانو:

قُلْ مَنْ يَّرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ اَمَّنْ يَّمْلِكُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَمَنْ يُّخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُّدَبِّرُ الْاَمْرَ فَسَيَقُوْلُوْنَ اللّٰهُ فَقُلْ اَفَلَا تَتَّقُوْنَ فَذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ اِلَّا الضَّلٰلُ فَاَنّٰى تُصْرَفُوْنَ (یونس: ۳۱-۳۲)

پوچھو! وہ کون ہے جو آسمان و زمین سے تمہیں روزی دے رہا ہے یا وہ کون ہے جس کے قبضہ میں تمہارے کان اور آنکھیں ہیں اور وہ کون ہے جو بے جان سے جان دار کو اور جاندار سے بے جان کو نکالتا ہے اور وہ کون سی ہستی ہے جو کارخانہ عالم کا نظم و نسق کر رہا ہے تو یقیناً وہ یہی کہیں گے کہ اللہ ہے، اچھا تو ان سے کہو پھر کیوں اس سے نہیں ڈرتے، ہاں بے شک یہ اللہ ہی ہے جو تمہارا حقیقی رب ہے، پس حق کے بعد گمراہی کے سوا اور کیا ہے تو تم کہاں بھٹکے جاتے ہو۔

دوسری جگہ ان کے اس اقرار و تسلیم کا ذکر کر کے کہ آسمان کا خالق اللہ ہے ان پر یہ حجت قائم کی ہے کہ امر و حکم بھی اسی کا ہونا چاہیے:۔

اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ .... اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ (اعراف: ۵۴)

بے شک تمہارا رب وہی اللہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا..... آگاہ کہ خلق و امر اسی کے لیے خاص ہے۔

مشرکین کو اپنے معبودوں کی درماندگی و مجبوری اور ان کے عجز و بے بسی کا اعتراف تھا مگر اس کے باوجود وہ ان کی پرستش کرتے تھے، قرآن مجید نے ان کے اس اعتراف و تسلیم سے ان کے خلاف حجت پیش کی اور کہا کہ جب تم ان کی بے بسی اور مجبوری کا خود مشاہدہ کرتے رہتے ہو اور یہ باور کرتے ہو کہ وہ نہایت عاجز و درماندہ ہیں، نہ سن سکتے ہیں، نہ دیکھ سکتے ہیں، نہ کسی کو روزی پہنچا سکتے ہیں اور نہ کسی کو نفع و ضرر دے سکتے ہیں، اپنی عاجزی و بے بسی کی وجہ سے اپنی حمایت و مدافعت بھی نہیں کر سکتے تو پھر ان کی عبادت کیوں کرتے ہو، پرستش کے لائق تو وہ خدائے واحد ہے جو قوی و قادر ہے، اس قسم کی آیتیں بے شمار ہیں، ایک مثال ملاحظہ ہو۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ	اے لوگو! ایک مثال بیان کی جاتی ہے
فَاسْتَمِعُوا لَهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ	اسے غور سے سنو: اللہ کے سوا جن کو تم پکارتے
مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا	ہو وہ ایک مکھی بھی پیدا نہیں کر سکتے اگرچہ اس
ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ ۖ وَإِن	کے لیے سب کے سب اکٹھا ہو جائیں اور اگر
يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا	مکھی ان سے کوئی چیز چھین لے تو یہ اس سے
يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ	واپس نہیں لے سکتے، طالب و مطلوب دونوں
الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ۝ مَا قَدَرُوا	ناتواں اور کمزور ہیں، انھوں نے اللہ کی ویسی
اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ	قدر نہیں کی جیسی کرنی چاہیے تھی، بے شک اللہ
عَزِيزٌ ۝ (الحج: ۷۳، ۷۴)	قوت والا اور غالب ہے۔

توحید کے قرآنی دلائل کی برہانی نوعیت

اس کی تردید پہلے ہی کی جا چکی ہے کہ قرآن کے الزامی اور خطابی دلائل کی وجہ سے یہ سمجھنا کہ وہ برہانیات اور ٹھوس عقلی و فطری دلائل سے خالی اور اس کا استدلال تمام تر ظنی ہے غلط ہے، دراصل یہ قرآنی استدلال کی ایک خاص نوعیت تھی، اس کی دوسری نوعیت برہانی ہے جس کی بنیاد نظام کائنات اور خود انسانی فطرت پر مبنی ہے، قرآن نے دلائل کی اسی قسم کو آیات اللہ کہا ہے جو بالکل واضح، صریح، قطعی اور اس قدر موثر، دل نشیں اور اپیچ پیچ سے خالی ہیں کہ استدلال کے وضعی اور منطقیانہ انداز کو ان سے کوئی نسبت نہیں ہو سکتی، قرآن مجید نے ان کا بار بار نہایت کثرت سے ذکر کیا ہے اور انہی کے متعلق فرمایا ہے کہ:۔

سَنُرِيهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِيْ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ (حٰمٓ السجدہ: ۵۳)

ہم ان کو اپنی دلیلیں کائنات میں اور خود ان کے اندر دکھائیں گے، یہاں تک کہ ان پر واضح ہو جائے کہ وہی حق ہے۔

دوسری جگہ فرمایا:۔

وَفِي الْاَرْضِ اٰيٰتٌ لِّلْمُوْقِنِيْنَ وَفِيْ اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ وَفِي السَّمَاۗءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوْعَدُوْنَ (ذاریات ۲۱-۲۲)

اور زمین میں یقین کرنے والوں کے لیے نشانیاں ہیں اور تمہارے نفوس کے اندر بھی ہیں، کیا تمہیں دکھائی نہیں دیتی ہیں اور آسمان میں تمہاری روزی اور وہ چیز بھی ہے جس کی تمہیں دھمکی دی جاتی ہے۔

دلائل آفاق

اسی لیے وہ بار بار خدا کی وحدانیت اور یکتائی کو ثابت کرنے کے لیے انسان کو کائنات کا مشاہدہ کرنے، آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اور دنیا کی تمام چیزوں میں غور و فکر کرنے کی دعوت دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ انسان کو خود اپنے وجود اور خلقت پر غور کرنے سے بھی خدا کے ایک ہونے کی گونا گوں شہادتیں ملیں گی۔ پہلے ہم کائنات کے دلائل پر بحث کرتے ہیں جن کو قرآن نے آفاقی دلائل سے تعبیر کیا ہے۔

دراصل یہ کائنات اور اس کے درمیان کی ساری چیزیں۔ اس کا مضبوط و مستحکم نظام خدا کی ربوبیت و رحمت کا مظہر اور اس کی حکمت و خلاقی کا نتیجہ ہے، ہم اس کا ہر وقت مشاہدہ بھی کرتے رہتے ہیں اگر ہم اس پر غور کریں تو اس کی ہر ہر چیز بلکہ اس کا ایک ادنیٰ اور معمولی ذرہ بھی ہم کو ایک ایسے معبود حقیقی کے وجود کا پتہ دے گا جو جمال و کمال کی تمام صفات سے متصف ہے اور ہماری عقل و فطرت خود بول اٹھے گی کہ یہ سارا نظام کسی حکیم و دانا ہستی کی کرشمہ سازی کا نتیجہ ہے:

برگ درختانِ سبز در نظر ہوشیار ہر ورقے دفتریست معرفت کردگار

قرآن مجید نے کائنات اور اس کے مظاہر سے مختلف حیثیتوں سے خدا کی وحدانیت پر استدلال کیا ہے، اس کی ایک اہم دلیل اس کارخانۂ عالم کی یکسانی و ہم آہنگی ہے۔ طوالت کے

خوف سے ہم اسی ایک مثال پر اکتفا کریں گے۔

نظام عالم کی یکسانی و ہم آہنگی توحید کی اہم قرآنی دلیل ہے۔

قرآن مجید میں یہ بات متعدد جگہ بیان ہوئی ہے کہ خدا نے ہر چیز کو جوڑے جوڑے پیدا کیا ہے مثلاً :۔

وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (نباء: ۸) اور ہم نے تم کو جوڑے جوڑے پیدا کیا

دوسری جگہ فرمایا :۔

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ اور ہر چیز کے ہم نے جوڑے پیدا کیے تاکہ تم
لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (ذاریات: ۴۹) یاددہانی حاصل کرو۔

قرآن اس بات کو توحید اور معاد دونوں کے ثبوت میں پیش کرتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ ساری کائنات مختلف اجزا و عناصر کا مجموعہ ہے اور گو اس کے اکثر اجزا ایک دوسرے سے بالکل مختلف و متضاد معلوم ہوتے ہیں مگر اس کے باوجود ان میں ایسی ہم آہنگی اور باہمی یکسانیت ہے کہ اگر ایک کا وجود نہ ہو تو دوسری بالکل بے معنی ہو جائے گویا کائنات کے ان مقابل و متضاد عناصر میں وہی وحدت و موافقت ہے جو ہر چیز کے جوڑے میں ہوتی ہے۔ مرد و عورت مختلف خصوصیات کے مالک ہونے کے باوجود ایک دوسرے کے لیے جس طرح ناگزیر ہوتے ہیں اسی طرح وہ بالکل ہم آہنگ اور موافق بھی ہوتے ہیں، غور کرو تو معلوم ہوگا کہ ایسی بے مثال ہم آہنگی اور یکسانی بغیر کسی حکیم و علیم ذات کے ارادہ کی کارفرمائی کے یوں ہی اور اتفاقاً نہیں ہو سکتی۔

زوجین کی طرح کائنات خلقت کے ہر گوشے میں ہمیں مختلف و متضاد عناصر میں ایسی ہی مناسبت اور سازگاری نظر آتی ہے رات، دن، سورج، چاند اور زمین و آسمان میں سے ہر ایک دوسرے کے نقص اور کمی کو پورا کرنے کے لیے بنایا گیا ہے اور سب مل کر اپنی غایت و مقصد کی تکمیل کرتے ہیں، اسی لیے قرآن مجید میں اکثر ان مختلف اجزا کا ایک ساتھ ذکر کر کے توحید و آخرت پر دلیل فراہم کی گئی ہے مثلاً

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا کیا ہم نے نہیں بنایا زمین کو بچھونا اور پہاڑ
وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا وَخَلَقْنَاكُمْ کو میخیں اور تمہیں پیدا کیا جوڑے جوڑے اور
أَزْوَاجًا وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا بنایا تمہاری نیند کو آسائش اور رات کو پوشش

وَّجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَّجَعَلْنَا النَّهَارَ	اور دن کو معاش اور سات مضبوط چیزیں تمہارے
مَعَاشًا وَّبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا	اوپر سے چن دیں اور ایک جگمگاتا چراغ بنایا
وَّجَعَلْنَا سِرَاجًا وَّهَّاجًا وَّأَنْزَلْنَا	اور نچوڑنے والیوں میں سے دھڑ دھڑاتا
مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا لِّنُخْرِجَ	پانی گرایا تاکہ ہم اس سے نکالیں اناج اور
بِهِ حَبًّا وَّنَبَاتًا وَّجَنَّاتٍ أَلْفَافًا	سبزی اور گنجان باغ۔

(نبا: ۶-۱۶)

یہ اور اس طرح کی دوسری بے شمار آیتوں میں جہاں متقابل بلکہ متضاد اشیا کا ذکر ہوتا ہے عموماً توحید و معاد کے دلائل اسی حیثیت سے بیان ہوئے ہیں کہ اس کائنات کے تمام اضداد کے اندر مکمل توافق، ہم آہنگی اور یکسانی پائی جاتی ہے جو اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ یہ باہم متقابل بلکہ متضاد اجزا و عناصر ایک ہی خالق کے ارادہ و حکمت سے ظہور و وجود میں آئے ہیں اور اس کی حکمت و منشا کے مطابق اپنے کام میں لگے ہوئے ہیں، ان کے اندر مختلف خداؤں کے ارادوں اور تصرفات کا کوئی عمل دخل نہیں ہے بلکہ وہی ایک ذات ہے جو کائنات کے ان اضداد میں ربط و اتصال پیدا کر کے ان سے صالح اور مفید نتائج برآمد کرتی ہے اور اپنی حکمت و تدبیر سے ان سب کے درمیان میل اور جوڑ کو قائم رکھتی ہے، یہ بے مثال وحدت و یکجہتی اور ایسی مکمل ہم آہنگی و یکسانی مختلف ذاتوں اور یزداں و اہرمن کے ارادوں کی کارفرمائی کا نتیجہ نہیں ہو سکتا۔

دو متقابل و متضاد اشیاء کی طرح یہ پوری کائنات ایک ہمہ گیر یکسانی اور مکمل توافق کا دل کش نمونہ ہے جو توحید کی نہایت واضح اور صریح دلیل ہے کیونکہ یہ توافق مختلف دیوی دیوتاؤں کا کرشمہ نہیں ہو سکتا بلکہ ایک خدا کی حکمت و کاری گری کا نتیجہ ہے جس نے بے مثال ربط و ترتیب اور مکمل نظم و ضبط کے ساتھ ان کے درمیان ایسا گہرا اور مضبوط رشتہ پیدا کر دیا ہے۔ ترجمان القرآن مولانا حمید الدین فراہیؒ لکھتے ہیں۔

"ہر چیز کے جوڑے جوڑے پیدا کرنے سے استدلال کا ایک رخ یہ ہے کہ یہ تمام کائنات اپنی وسعت اور اپنے مختلف اجزاء کے طبائع کے اختلاف کے باوجود اس بات پر گواہ ہے کہ اس ساری کائنات کا رب ایک ہی ہے، وہی اس پوری کائنات کا انتظام فرما رہا ہے اور وہی اس پر تنہا قابض و متصرف ہے، اگر اس کائنات کے مختلف حصوں کے رب الگ الگ ہوتے

اور وہ اپنے اپنے نقشہ کے مطابق ان کا انتظام کرتے تو یہ ناممکن تھا کہ اس کے مختلف اجزا میں وہ توافق اور سازگاری پائی جاسکتی جو پائی جارہی ہے یہ مختلف اجزا ہرگز کسی ایسے نتیجہ کے پیدا کرنے پر متفق نہیں ہوسکتے تھے جو خود ان کو حاصل ہونے کے بجائے کسی اور بالاتر مقصد کے کام آتا حالانکہ ہم اس کائنات کے مختلف اجزا کو اپنے سے بالاتر اور اپنے سے بعید تر کی خدمت میں ہر آن سرگرم کار دیکھ رہے ہیں۔

.... جوڑے کے ہر فرد کا ایک دوسرے کے لیے سازگار ہونا اس بات کی صاف دلیل ہے کہ ان کی خالق ان سے الگ کوئی ایسی بالاتر ہستی ہے جو ان کے فوائد و مصالح کو اچھی طرح سمجھتی ہے اور جو جوڑے کے ہر فرد کو دوسرے کے لیے معاون اور سازگار بناتی ہے۔

اس سے ایک ایسے خالق کا ثبوت ملتا ہے جو قادر ہے، حکیم ہے جس نے کائنات کے ہر جز کو دوسرے جز کے نقص کی تلافی کرنے والا اور اس کے ساتھ اس کے جوڑے کی حیثیت سے تعاون اور سازگاری کرنے والا بنایا ہے تاکہ وہ باہم مل کر ان مصالح کو وجود میں لائیں جو اس کے بندوں کے لیے مفید ہیں۔

استدلال کا دوسرا رخ یہ ہے کہ یہ تمام کائنات مختلف ایسی انواع سے بھری ہوئی ہے جو اپنی اصل، اپنے ماحول اور اپنے اسباب میں مشترک و متحد ہونے کے باوجود ایک دوسرے کی بالکل مخالف ہیں، یہ چیز اس بات پر دلیل ہے کہ اس کائنات کا انتظام کرنے والا ایک رب ہے جو ان تمام انواع کی ان کے نوعی تقاضوں کے مطابق تربیت کر رہا ہے اور لازماً وہ واحد بھی ہے اور ان سب سے بالاتر بھی، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ان مختلف اجزا کی باہمی کشمکش کے باوجود وہ اس طرح ان کی تدبیر فرما رہا ہے کہ ان میں سے کوئی جز بھی دوسرے جز سے متصادم نہیں ہوسکتا اور اس دنیا کا انتظام بغیر کسی خلل اور خرابی کے برابر چل رہا ہے ..... ہر چیز کے جوڑا جوڑا پیدا ہونے سے جس طرح یہ ثابت ہو رہا ہے کہ اس کائنات کا ایک خالق ہے جو واحد

ہے اور اس تمام کائنات کی تدبیر فرما رہا ہے، اسی طرح اس بات کو بھی ثابت کر رہا ہے کہ یہ خالق مہربان اور محبت کرنے والا ہے، اس کا علم اور اس کی رحمت ہر چیز کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور آسمان سے لے کر زمین تک ہر چیز اس کے تصرف میں ہے تو ظاہر ہے کہ اسی کی یہ شان ہے کہ وہ سب کا ماوی وملجا بنے کیوں کہ تمام نفع اور نقصان اسی کے قبضہ میں ہے"۔

(تفسیر سورۂ ذاریات ص ۱۱۳ تا ۱۱۴)

قرآن نظام عالم کے توافق، ہم آہنگی اور یکسانی کا بار بار ذکر کر کے یہی ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اس دنیا کے کئی خدا اور آسمان وزمین کے الگ الگ رب نہیں ہیں بلکہ وہ اکیلا اور تنہا ہے جو ساری کائنات کا بلا شرکت غیرے مالک وحاکم ہے، اسی کے قبضۂ قدرت میں ساری دنیا ہے اور وہی براہ راست اس کا نظام چلا رہا ہے اسی لیے اس میں اس قدر وحدت ویکسانی ہے۔

وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلٰهٌ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ — وہی ہے جو آسمان کا بھی معبود ہے اور وہ عزیز وحکیم ہے۔

(زخرف : ۸۴)

اگر متعدد خدا ہوتے تو سارا نظام عالم درہم برہم ہو جاتا اور اس کے اجزا میں تضاد و اختلاف کے باوجود ایسی ہم آہنگی ناممکن ہوتی:۔

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (انبیاء : ۸۴) — اگر آسمان وزمین میں اللہ کے سوا اور بھی معبود ہوتے تو یہ درہم برہم ہو جاتے۔

دلائل انفس

برہانی نوعیت کی دوسری قسم کی دلیلوں کو قرآن مجید نے دلائل انفس کہا ہے، اگر آفاقی دلائل کی حیثیت بیرونی وخارجی شواہد کی تھی تو دلائل انفس کی حیثیت داخلی واندرونی شواہد کی ہے۔

جس طرح یہ سارا عالم توحید اور خدائی وحدانیت کا ناقابل تردید ثبوت ہے اسی طرح انسان کا وجود، اس کی خلقت، اس کا باطن وداخلی نظام اور اس کی اندرونی کیفیتیں بھی توحید اور وحدت الٰہ کی محکم دلیل ہے۔

توحید انسانی فطرت کی اصلی آواز اور اس کا عین اقتضا ہے

توحید انسان کا وجدانی احساس اور اس کی فطرت کا عین اقتضا ہے اسی لیے اس کی صدا بار بار اس کے دل کی گہرائیوں سے بلند ہوتی رہتی ہے اور خود اس کا وجود مسلسل اور پے بہ پے ہر وقت ایک قادرِ مطلق کی گواہی اس طرح دیتا رہتا ہے کہ اس کے لیے اسے جھٹلانا ناممکن ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انسان کی اس باطنی کیفیت اور وجدانی جذبہ کو انسان کی اصل جبلت اور اس فطری عہد سے تعبیر کرتا ہے جس کا روزِ الست ہی میں اس نے اقرار کیا تھا۔

یہ وجدانی احساس اور فطری عہد انسان کی رگ و پے میں اس طرح سرایت کیے ہوئے ہے کہ اگر وہ اس کو جدا کرنا اور فراموش کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا، اس کی کیفیت کا ہم اس وقت بخوبی مشاہدہ کرتے ہیں جب انسان ضعف و ناتوانی اور عجز و شکستگی سے دوچار ہو، مندرجہ ذیل آیتوں میں اسی حالت و کیفیت کا ذکر کیا ہے۔

قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ قُلِ اللّٰهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ۔

(الانعام: ۶۳، ۶۴)

پوچھو! کون تمہیں خشکی اور تری کی تاریکیوں سے نجات دیتا ہے جب کہ اسی کو تم گڑگڑا کر اور چپکے چپکے پکارتے ہو کہ اگر اس نے ہم کو اس مصیبت سے چھٹکارا دیا تو ہم اس کے شکرگزار بندوں میں ہو جائیں گے، کہو اللہ ہی تم کو اس سے اور ہر مصیبت سے نجات دیتا ہے مگر تم پھر بھی شرک کرنے لگتے ہو۔

یہاں نفسیاتِ انسانی کے ایک خاص پہلو کو نمایاں کر کے توحید کی دلیل بیان کی گئی ہے اور اسی سلسلہ میں آدمی کی ایک خاص کمزوری اور عام بیماری کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ جب وہ مصائب و آلام میں گھر جاتا ہے تو اس کا فطری احساس و وجدان بیدار ہو جاتا ہے اور وہ اس وقت بے اختیارانہ طور پر خدائے واحد کو پکارنے لگتا ہے، اس نازک وقت میں اسے اپنے ان معبودانِ باطل کی یاد نہیں آتی جن کے سامنے وہ اپنا سرِ نیاز خم کرتا تھا بلکہ ایسی دشوار گھڑی میں وہ خدا ہی سے التجا و فریاد کرتا ہے، اسی کو پکارتا اور اسی جانب متوجہ ہوتا ہے اور دل میں یہ عہد بھی کرتا ہے کہ اگر خدا نے اس مصیبت سے چھٹکارا دیا تو اسی کا شکر

بجالاؤں گا اور اسی سے اپنی لو لگاؤں گا چنانچہ فرعون جیسا سرکش و جابر بھی جب سمندر کی موجوں کی زد میں آیا تو اس کا فطری احساس بیدار ہو گیا اور بے اختیار اس کے دل سے نغمۂ توحید ابلنے پڑا۔

قَالَ اٰمَنْتُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا	فرعون بول اٹھا کہ میں ایمان لایا اس خدا پر
الَّذِیْٓ اٰمَنَتْ بِهٖ بَنُوْٓا اِسْرَآءِیْلَ	جس کے سوا کوئی معبود نہیں اور جس پر بنی
وَاَنَا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ	اسرائیل ایمان لائے ہیں اور میں فرماں برداروں
(یونس: ۹۰)	میں ہوں۔

انسان کے اس فطری جذبہ کا ہم برابر مشاہدہ کرتے رہتے ہیں، قرآن کے استدلال کے زور و قوت اور خوبی و دل نشینی کو دیکھو کہ سوال خود انسان ہی سے کر رہا ہے تاکہ اس کے لیے انکار کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے، پوچھتا ہے کہ ذرا تم خود ہی بتاؤ کہ سمندر یا خشکی میں جب تم پھنس جاتے ہو تو کون اس موج بلا اور گرداب ہلاکت سے تمہیں نکالتا ہے؟ کیا اس وقت تم خدا سے گڑگڑا کر یہ دعا نہیں کرتے کہ اگر اس نے تمہیں اس مصیبت سے نجات دی تو تم اس کے مطیع و فرماں بردار بن کر رہو گے اس چبھتے ہوئے سوال کا مخاطب کے پاس کوئی جواب نہیں تھا چنانچہ وہ بے بس اور لاجواب ہو گیا اس لیے قرآن نے خود اس کا جواب دیا کہ یہ اور کس طرح کی دوسری مصیبتوں اور پریشانیوں سے صرف ایک ہی ذات نجات دیتی ہے مگر حیرت ہے کہ اس حقیقت کا بار بار مشاہدہ کرنے کے باوجود تم لوگ توحید کی روشن صراط مستقیم کو چھوڑ کر شرک کی تاریکیوں میں بھٹکتے رہتے ہو۔

قرآن نے یہاں انسانی فطرت کے جس اندرونی احساس اور باطنی کیفیت کی ترجمانی کی ہے وہ اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ توحید ہی انسان کی اصل فطرت ہے جس پر خود اس کا وجود اور اس کی داخلی زندگی مکمل طور پر شاہد ہے۔

اسی طرح کی نفسی دلیل قرآن میں بکثرت بیان ہوئی ہے خود اسی سورہ میں ہے۔

قُلْ اَرَءَیْتَكُمْ اِنْ اَتٰىكُمْ عَذَابُ	کہہ دو! بتاؤ اگر تم پر اللہ کا عذاب آجائے
اللّٰهِ اَوْ اَتَتْكُمُ السَّاعَةُ اَغَیْرَ	یا قیامت آدھمکے تو کیا تم اللہ کے سوا
اللّٰهِ تَدْعُوْنَ اِنْ كُنْتُمْ	کسی اور کو پکارو گے اگر تم اپنے دعویٰ
صٰدِقِیْنَ ۝ بَلْ اِیَّاهُ تَدْعُوْنَ	میں سچے ہو بلکہ اسی کو پکارو گے تو وہ دور
فَیَكْشِفُ مَا تَدْعُوْنَ اِلَیْهِ	کر دیتا ہے اس مصیبت کو جس کے دفع کے

اِنْ شَآءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُوْنَ — لیے تم اسے پکارتے ہو اگر چاہتا ہے اور
(انعام: ۴۰-۴۱) — جن کو تم شریک ٹھہراتے ہو ان کو بھول جاتے ہو۔

اَرَءَيْتَكُمْ کس قدر موثر اور بلیغ اسلوب ہے کہنا یہ ہے کہ کیا یہ واقعہ اور خود تمہارا روزمرہ کا مشاہدہ نہیں ہے کہ عذاب الٰہی اور مصائب و آلام کے وقت تم اپنے معبودوں اور شرکاء کو بھول جاتے ہو اور صرف خدائے ذوالجلال ہی کو یاد رکھتے ہو اور اسی کو پکارتے ہو اور اگر اس کی مشیت کا تقاضا ہوتا ہے تو وہی تم سے ان مصیبتوں کو ٹال دیتا ہے۔
فطرت کا یہی عین اقتضا اور وجدانی احساس توحید کی بین اور واضح دلیل ہے۔

تاریخی دلائل

قرآن مجید کا ایک معروف اسلوب یہ ہے کہ وہ گزشتہ قوموں کے حالات و معاملات، گزرے ہوئے واقعات، ثابت و قائم آثار اور آزمائی ہوئی سنت اللہ کا ذکر کر کے بھی دلائل و شواہد مہیا کرتا ہے، قرآن مجید میں فطری استدلال کے بعد عموماً تاریخی واقعات مزید ثبوت کے لیے پیش کیے جاتے ہیں، یہ تاریخی دلائل آفاقی و انفسی دونوں طرح کے دلائل کے جامع ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس طرح کے مواقع پر اکثر معاد اور جزا و سزا پر استدلال مقصود ہوتا ہے تاہم ان میں اس حیثیت سے توحید کے دلائل بھی مضمر ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم و حکمت، اس کی قدرت و کارسازی، اس کے تصرف و اختیار، اس کے انتظام و اہتمام اور اس کے عدل و مشیت میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہے، وہ اپنے علم و حکمت اور عدل و مصلحت کے مطابق ایک امت کو فنا کر کے دوسری امت کو برپا کرتا ہے اور ہلاک شدہ قوموں کے آثار و نتائج اور ان کی ویران بستیوں کو بعد میں آنے والوں کے لیے سرمایہ عبرت بنا دیتا ہے تاکہ وہ بھی دیکھ لیں کہ اللہ تعالیٰ ظالموں اور شریروں کے ساتھ کیا معاملہ کرتا ہے، یہ تاریخی واقعات اس بات کی دلیل ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عادل و منصف ہے اور سارے معاملات کی باگ ڈور اسی کے ہاتھ میں ہے، اس کی قدرت و حکمت ہر چیز کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔
قرآن مجید میں اس کی مثالیں بے شمار ہیں ہم اختصار کی وجہ سے صرف ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں۔
سورۂ ذاریات میں دلائل فطرت کے بعد تاریخی واقعات کا ذکر ہے جو اصلاً آخرت اور جزا و سزا کے اثبات کے لیے پیش کیے گئے ہیں مگر ان میں بعض حیثیتوں سے توحید کے دلائل

بھی موجود ہیں جن کی توضیح سطور ذیل میں کی جاتی ہے پہلے آفاقی دلائل یعنی ابر و باد کی شہادت پیش کی ہے اس میں ان کے مختلف حالات اور عجیب قسم کے تصرفات کا تذکرہ اس لیے کیا ہے کہ یہ خدا کی قدرت و حکمت، اس کی ربوبیت و رحمت اور اس کے عدل و تصرف کی عجیب نشانیاں ہیں، ہواؤں اور بادلوں کی اس طرح گردش و حرکت میں عام مخلوق کے لیے نفع اور خاص خاص جماعتوں کے لیے نقصان کا پہلو نمایاں پہلو ہوتا ہے، یہ اس امر کا بین ثبوت ہے کہ یہ کارخانہ عالم بے قصد اور بے نظام نہیں ہے بلکہ وہ اللہ کی مشیت و حکمت کے مطابق چل رہا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر ہر چیز یہاں تک کہ ہوا بھی اس کے اختیار میں ہے اور وہ اسی کے حکم سے چلتی ہے، اس کی حرکت اللہ تعالیٰ کے عدل و حکمت کے ظہور کی شہادت دیتی ہے۔

اس کے بعد اجمال کے ساتھ آفاق و انفس کی دلیلوں کی جانب توجہ دلائی گئی ہے پھر تاریخی واقعات کا ذکر بطور شہادت اور مزید تائید کے لیے کیا گیا ہے، قرآن مجید کی بلاغت دیکھئے کہ چونکہ سورہ کی ابتدا میں ابر و باد کی شہادتیں پیش کی گئی تھیں اس لیے یہاں انہی قوموں کی سرگزشتوں کا اس نے انتخاب کیا ہے جن کی ہلاکت ابر و باد سے ہوئی تھی۔

پہلے حضرت ابراہیم کے پاس فرشتوں کے رحمت کا پیام لے کر آنے اور حضرت لوط کی قوم کے پاس عذاب و نقمت کا تازیانہ لے کر آنے کا ذکر ہے کیونکہ اس سے پہلے یہ کہا گیا تھا کہ "زمین میں یقین کرنے والوں کے لیے بہت سی نشانیاں ہیں اور یہ حقیقت ہے کہ اس کے اندر خدا کی رحمت و پروردگاری کی بھی نشانیاں ہیں اور اس کے قہر و غضب کی بھی نشانیاں ہیں کیونکہ اس کے اندر سے وہ اپنے بندوں کو رزق عطا فرماتا ہے نیز اس نے مجرموں پر جو عذاب نازل کیے ہیں اس کے آثار زمین کے چپہ چپہ پر موجود ہیں۔ اوپر کی آیتوں میں اس کا ذکر بھی تھا کہ آسمان کے اندر بندوں کے لیے روزی بھی ہے اور وہ عذاب بھی ہے جس کی خبر دی جارہی ہے چنانچہ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت لوط کی اس مشترک سرگزشت میں رحمت و بشارت اور عذاب و انذار دونوں چیزیں جمع کر دی گئی ہیں، وہی فرشتے جو حضرت ابراہیم کے لیے بشارت لے کر آئے تھے وہی قوم لوط کے لیے عذاب لے کر نازل ہوئے۔

اس کے بعد حضرت موسیٰؑ اور فرعون کی سرگزشت میں بھی اللہ کی رحمت و انتقام کی نشانیاں بیان ہوئی ہیں، اس کے عاد و ثمود اور قوم نوح کی سرگزشتوں کی طرف نہایت اجمالی

اشارہ کیا ہے کہ ان سب میں بھی پیغمبروں کے ساتھ خدا کی تائید اور ان کے نافرمانوں کے ساتھ اس کے عذاب کی نشانیاں ہیں۔

ان دلائل کا مقصد کفار کو اس بات کی دعوت دینا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی تمہارا رب ہے، اس نے تم کو پناہ دی ہے اور رزق عطا کیا ہے، اگر تم نے اس کی اور اس کے رسولوں کی نافرمانی کی تو اس کا انجام بہت برا ہوگا اور لازماً تم پر بھی اسی طرح کا عذاب آئے گا جو گزشتہ قوموں پر آچکا ہے۔ خدا کے سوا نہ کوئی رب ہے اور نہ کوئی پناہ دینے والا، ہر چیز سے اس کی رحمت وقدرت اور اس کے احاطۂ علم وحکمت کی شہادتیں مل رہی ہیں اس وجہ سے اسی کی طرف بھاگو اور ان رسولوں کی بات مانو جن کو اس نے لوگوں کو اپنی طرف اور نیکی وبھلائی کے کاموں کی طرف دعوت دینے کے لیے بھیجا ہے تاکہ وہ تمہاری مغفرت فرمائے۔ ان قصوں میں انذار وتخویف کے ساتھ ہی لوگوں کو خدائے رحمان ورحیم کی طرف رجوع کرنے کی دعوت بھی دی گئی ہے۔

قرآن کے بعض اسالیب میں دلائل توحید

قرآن مجید نے توحید کو ثابت کرنے کے لیے استدلال کا وضعی اور منطقیانہ انداز نہیں اختیار کیا ہے بلکہ بسا اوقات اس کا دلآویز اسلوب اور دل نشین طرز بیان خود اتنا مدلل ہوتا ہے کہ اس کے مقابلہ میں بڑی بڑی دلیلیں اور لمبی لمبی تقریریں بھی بے کار ہوتی ہیں، یہ اس کی بلاغت اور ایجاز کا کمال ہے، بعض دفعہ تو وہ ایک لفظ بلکہ ایک حرف لاکر مخالف کے اعتراضات وشبہات کا سارا تار وپود بکھیر دیتا ہے جو اس کے مدعا کی نہایت صریح اور واضح دلیل بھی ہوتی ہے۔

سورۂ انعام کی پہلی آیت ہے۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ	سب شکر اللہ ہی کے لیے ہے جس نے
وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ	آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور تاریکیاں اور
وَالنُّوْرَ ثُمَّ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا	روشنی بنائی پھر تعجب ہے کہ جن لوگوں نے
بِرَبِّهِمْ یَعْدِلُوْنَ (انعام: ۱)	کفر کیا وہ اپنے رب کے ہمسر ٹھہراتے ہیں۔

آیت بالا میں ثم اظہار تعجب کے لیے آیا ہے اور صرف اسی حرف نے توحید کو کو آفتاب نصف النہار کی طرح روشنی اور شرک کو بیخ وبن سے اکھیڑ دیا ہے، استدلال کا ایک پہلو یہ ہے کہ جب تمہارے نزدیک بھی خدا کا آسمان وزمین اور نور وظلمت کا خالق ہونا

مسلم ہے تو پھر اس سے بڑھ کر حیرت انگیز بات اور کیا ہوگی کہ کسی کو اس کا ہمسر اور شریک بنایا جائے، دوسرا پہلو یہ ہے کہ کائنات کی جن اشیا میں بظاہر تضاد نظر آتا ہے غور کرو تو ان میں بڑی یکسانی اور ہم آہنگی دکھائی دے گی، ظاہر ہے یہ کسی ایک ہی بالاتر ہستی کے ارادہ کی کارفرمائی ہو سکتی ہے، ایسی صورت میں جو لوگ ان متضاد چیزوں کے الگ الگ خالق مانتے ہیں ان کا طرز عمل کتنا تعجب خیز ہے۔

قرآن مجید کبھی کبھی سوال و استفہام کا انداز اختیار کر کے توحید کی نہایت موثر دلیل پیش کرتا ہے، یہ استفسار و سوال بجائے خود حجت بالغہ اور برہان قاطع پر مشتمل ہوتا ہے، ایسے موقع پر کلام کا زور و اثر اور بلاغت کی خوبیاں حد بیان سے باہر ہوتی ہیں مثلاً

اَمَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ	وہ کون ہے جس نے آسمانوں اور زمین
وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ	کو پیدا کیا اور جس نے آسمان سے تمہارے
مَآءً فَاَنْۢبَتْنَا بِهٖ حَدَآئِقَ ذَاتَ	لیے پانی برسایا، پھر اس سے خوشنما باغ
بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ اَنْ	اگائے، حالانکہ تمہارے بس کی یہ بات
تُنْۢبِتُوْا شَجَرَهَا اَءِلٰهٌ مَّعَ	نہ تھی کہ ان باغوں کے درخت اگاتے کیا
اللّٰهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَّعْدِلُوْنَ	اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود بھی ہے
اَمَّنْ جَعَلَ الْاَرْضَ قَرَارًا	مگر یہ وہ لوگ ہیں جن کا شیوہ ہی کج روی
وَّجَعَلَ خِلٰلَهَآ اَنْهٰرًا وَّجَعَلَ	ہے، اچھا بتلاؤ وہ کون ہے جس نے زمین
لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ	کو ٹھکانا بنا دیا اور اس کے درمیان نہریں
الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ءَاِلٰهٌ	جاری کر دیں اور اس میں پہاڑ نصب کر دئے
مَّعَ اللّٰهِ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا	اور دو سمندروں میں ایک دیوار حائل کر دی
يَعْلَمُوْنَ اَمَّنْ يُّجِيْبُ	کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود بھی ہے
الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ	مگر ان میں اکثر لوگ ایسے ہیں جو نہیں جانتے
السُّوْٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ	اچھا بتاؤ وہ کون ہے جو بے قرار دلوں کی
الْاَرْضِ ءَاِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ	پکار سنتا ہے جب وہ اسے پکارتے ہیں
قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ اَمَّنْ	اور ان کے درد کو ٹال دیتا ہے اور وہ
يَّهْدِيْكُمْ فِيْ ظُلُمٰتِ الْبَرِّ	کہ اس نے تمہیں زمین میں جانشین بنایا

وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُّرْسِلُ الرِّيٰحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهٖ ءَاِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ تَعٰلَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ اَمَّنْ يَّبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ وَمَنْ يَّرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ ءَاِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ قُلْ هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ

(نمل: ۶۱-۶۴)

ہے کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا بھی معبود ہے؟ بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ تم نصیحت پذیر ہو، اچھا بتلاؤ وہ کون ہے جو صحراؤں اور سمندروں کی تاریکیوں میں تمہاری رہنمائی کرتا ہے، وہ کون ہے جو باران رحمت سے پہلے خوشخبری دینے والی ہوائیں بھیجتا ہے کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود بھی ہے، اللہ کی ذات تو اس سارے سے پاک ہے جو یہ لوگ اس کی الوہیت میں ٹھہرا دیتے ہیں، اچھا بتلاؤ وہ کون ہے جو مخلوقات کی پیدائش پہلے کرتا ہے اور پھر بعد میں ان کا اعادہ کرے گا اور وہ کون ہے جو آسمان و زمین کے کارخانے رزق سے تمہیں روزی دے رہا ہے کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود بھی ہے، ان سے کہو اگر تم اپنے دعوی میں سچے ہو تو اپنی دلیل پیش کرو!

ان سوالات نے کفر و شرک کی جڑ جس طرح کھوکھلی کر دی ہے اور توحید کو جس قدر پرزور اور پر اثر انداز میں ثابت کر دیا ہے کیا وہ سیکڑوں قضایا و مقدمات ترتیب دے کر بھی ہو سکتی تھی اس کی ایک اور مثال سورہ واقعہ آیات ۶۳ تا ۷۳ میں بھی ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

اللہ کی مثبت و منفی صفتوں سے توحید کی دلیلیں

قرآن مجید نے توحید کی دلیلیں اس طرح بھی پیش کی ہیں کہ وہ اللہ کا ذکر کرنے کے بعد اس کی مثبت و منفی صفتیں بیان کرتا ہے جو خدا کی وحدانیت اور کمال کا بین ثبوت ہوتی

ہیں، اس کی مثال سورۂ اخلاص میں ملتی ہے، مولانا حمید الدین فراہیؒ اس سورہ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:۔

"پہلے اللہ کا ذاتی نام آیا ہے جو اپنا مفہوم وکمال، اپنی جامعیت اور وحدانیت ثابت کرنے کے لیے کافی تھا کیونکہ خود مجرد اس کے نام ہی کے اندر تمام صفات وکمالات کی دلیل موجود تھی مگر اس کے بارہ میں لوگوں کی عام نافہمی کی بنا پر اس کی صفتیں بھی بیان کر دی گئی ہیں تاکہ خدائے واحد کی ذات کے بارہ میں کوئی شک وشبہہ باقی نہ رہے، قرآن مجید کا یہ بھی ایک خاص اسلوب ہے کہ وہ پہلے ایک بات کو مجملاً بیان کرتا ہے پھر اس کی تفصیل کرکے اسے مزید موکد ومدلل کرتا ہے، اس سورہ میں یہی اسلوب ہے ...."

اس وضاحت کی ضرورت اس لیے بھی تھی کہ اہل عرب گو اللہ کے مفہوم سے آشنا تھے مگر اس کی وسعت وگہرائی سے غافل تھے۔ قرآن نے اس مفہوم کو اچھی طرح ظاہر کرکے بتا دیا کہ اس کے لوازم سے غفلت کرنا درحقیقت اس کا انکار کرنا ہے، علاوہ ازیں یہود ونصاریٰ کو بھی گمراہی اور غلط فہمی اصلاً صفات الٰہی ہی کے بارہ میں پیش آئی جس کی تفصیل کا موقع نہیں۔

سورۂ اخلاص میں جو صفات بیان ہوئی ہیں ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ گو ان میں صغریٰ وکبریٰ کے مقدمات نہیں ہیں مگر یہ تمام تر دلیلیں ہیں۔

احد سے خدا کا اکیلا، نرالا، یکتا اور بے ہمہ ہونا معلوم ہوتا ہے اور اللہ کو احد کہنے کے معنی یہ ہوئے کہ وہ قدیم اور لم یزل ہے اور باقی سب مخلوق ہیں اس لیے خدا کے سوا نہ کوئی ہمیشہ سے ہے اور نہ ہمیشہ رہے گا۔

جب خدا کی اوّلیت وقدامت ثابت ہوگئی تو اس سے اس کا سب کا خالق ہونا بھی ظاہر ہوگیا اور یہ بھی کہ تمام نعمتیں اسی کی بخشش ہیں وہ سب سے بے نیاز ہوا اور سب اس کے نیازمند ہوئے اور تمام خوبیاں جو کہیں بھی پائی جائیں ان کا مبدأ اور اصل وہی ذات پاک ٹھہری اس لیے ایک حاجت مند اور حسن پرست کا رخ ادھر ہی ہونا چاہیے۔ اللہ کی بے ہمگی اور بے نیازی کے نتیجہ میں بعض لوگوں نے کم فہمی کی وجہ سے خدا کو

ایک بے پروا، گوشہ نشین علت العلل سمجھ لیا اور اس کائنات میں پھیلی ہوئی اس کی نشانیوں اور نعمتوں پر بھی توجہ نہیں کی، اس غلط فہمی کو رفع کرنے کے لیے احد کے ساتھ صمد کی صفت بھی بیان کی گئی جس کے اصل معنی چٹان کے ہیں جس کی پناہ میں اس وقت آجاتے تھے جب دشمن حملہ آور ہوتے تھے، قوم کے سردار کو بھی صمد کہتے ہیں کیونکہ وہ سب کا پشت پناہ اور مرجع ہوتا ہے اور جس کی طرف مصائب کے موقع پر سب لوگ متوجہ ہو جاتے ہیں، پس اللہ کو صمد کہنے کے معنی یہ ہوئے کہ وہ بے ہمہ ہونے کے ساتھ باہمہ، سب کی امداد، دستگیری اور خبرگیری کرتا ہے، تمام قوت و احسان کا سرچشمہ وہی ہے، جب اس سے مانگو دینے کے لیے تیار رہتا ہے بلکہ خود مانگنے کی توفیق دے کر بخشش کرتا ہے، تمہارا یہ سمجھنا غلط ہے کہ وہ بے پروا اور بے نیاز ہے اس لیے اس کا سارا کاروبار دوسرے معبود اور شرکا انجام دیتے ہیں۔

اب منفی صفتوں پر غور کرو، پہلے دو باتوں کی نفی کی گئی ہے کہ نہ وہ باپ ہے اور نہ بیٹا، یہ بات اللہ کے اکیلے اور بے ہمہ ہونے سے خود ہی ظاہر ہے مگر باہمہ ہونے کی بنا پر اگر کچھ شبہہ ہو سکتا تھا تو اس سے اس کی بھی تردید ہو گئی اور یہ ثابت ہو گیا کہ وہ اس قسم کی نسبتوں اور تعلقات سے منزہ اور پاک ہے، سب سے آخر میں ارشاد ہوا کہ کوئی اس کی برابری کا نہیں، اوپر جو صفتیں بیان کی گئی ہیں ان سے خود ہی یہ حقیقت عیاں ہو گئی ہے مگر مزید وضاحت اس لیے کی گئی ہے کہ عام لوگ اپنے اندر ہی کے کچھ ممتاز اور مخصوص افراد کی نسبت دھوکہ میں پڑ جاتے ہیں اور ان کی غیر معمولی قابلیت و صلاحیت دیکھ کر انھیں بالاتر ہستی سمجھنے لگتے ہیں، نصاریٰ کو حضرت مسیحؑ کے متعلق یہی دھوکہ ہوا تھا اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیروؤں کو ہدایت فرمائی کہ میرے بارہ میں اس طرح کے غلو میں نہ پڑنا کیوں کہ خدا کی برابری اور ہمسری کا کوئی شخص بھی نہیں ہو سکتا وہ ذات پاک تو سب کا مرجع و ملجا ہے اور تمام عالم کا روئے نیاز صرف اسی کی طرف ہے تو تمام بندگان الٰہی ایک ہی سطح عبودیت پر آ گئے اور ہر ایک قسم کا فرق جس سے بنی آدم ایک دوسرے کے ارباب بن رہے تھے مٹا دیا گیا، غلام اور آقا ایک کر دیے گئے، پیغمبر اور عامہ امت کے حقوق برابر ہو گئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فئی کو اپنے اور دوسرے مسلمانوں کے درمیان بحصہ مساوی تقسیم کر دیا، انصار میں سے نقبا منتخب کیے تو اپنے تئیں بھی ایک نقیب قرار دیا، البتہ فطری اور ضروری فرق مراتب کا قائم رکھنا واجب تھا مثلاً پیغمبر کی اطاعت فرض تھی..... بایں ہمہ اس کو بھی ایسی حد معتدل پر رکھا جس سے

کم کرنا ممکن نہیں مثلاً منع کردیا کہ میرے سامنے عجم کی طرح کھڑے نہ ہو۔
اس تفصیل سے ظاہر ہوگیا کہ سورۂ اخلاص میں خدا کی جن صفتوں کا ذکر ہے وہ توحید کی دلیلیں ہیں، آیۃ الکرسی میں بھی اسی طور پر خدا کی مثبت و منفی صفتیں بیان کرکے توحید پر استدلال کیا گیا ہے، یہ آیت بھی دراصل شرک و شفاعت کی تردید اور توحید کے ثبوت کی ایک اہم اور عظیم آیت ہے۔

تمام انبیاء نے توحید کی دعوت دی ہے

قرآن مجید نے توحید کو ثابت کرنے کے لیے یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ محض وہی اس کی دعوت نہیں دے رہا ہے جو تم لوگ اس سے اس قدر متنفر اور بیزار ہو بلکہ یہ تو وہ اصل الاصول اور بنیادی تعلیم ہے جس کو تمام انبیاء دیتے چلے آئے ہیں اس لیے تمہارا اسے قرآن کی نئی اور انوکھی دعوت سمجھ کر نظر انداز کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہوسکتا، یہ تو دراصل تمام صحف سماوی اور کتب الٰہی کی مشترکہ اور عالمگیر تعلیم و دعوت ہے، دنیا میں جتنے پیغمبر بھی آئے سب نے اس کی متفقہ دعوت دی ہے بلکہ ان کی تعلیم و ہدایت کا نقطہ آغاز بھی یہی تھا، ارشاد ہوتا ہے:۔

وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ	اور ہم نے تم سے پہلے جو رسول بھی بھیجے ان
رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ	کی طرف اسی بات کی وحی کی کہ اللہ کے سوا
اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ (انبیاء:۲۵)	کوئی معبود نہیں، پس میری ہی بندگی کرو۔

دوسری جگہ فرمایا:۔

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِيْ كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلًا	اور ہم نے ہر جماعت میں ایک رسول بھیجا
اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاجْتَنِبُوا	جس نے دعوت دی کہ خدا ہی کی عبادت
الطَّاغُوْتَ (النحل - ۳۶)	کرو اور طاغوت (کی پرستش) سے بچو!

اسی طرح متعدد انبیاء کا نام لے کر بتایا ہے کہ ان کی اولین و بنیادی دعوت توحید تھی۔ اور حضرت ابراہیمؑ جو مسلمانوں، یہود و نصاریٰ اور مشرکین عرب سب کے مقتدا و امام تھے ان کی شرک و بت پرستی سے نفرت و برات اور دعوت توحید کو قرآن نے یادگار بات کہا ہے۔

وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِيْ عَقِبِهٖ	اور اللہ نے حضرت ابراہیمؑ کے بعد ان کی
لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ (زخرف: ۲۸)	بات کو کلمہ باقیہ (یادگار بات) بنایا۔

توحید اور خدا پرستی کا یہی زندہ جاوید کلمہ ہماری نمازوں کا سرنامہ بنا۔

حضرت یعقوبؑ نے مرض الموت میں توحید اور اسی ملت ابراہیمی پر قائم رہنے کی وصیت کی تھی۔ یہاں تک کہ حضرت مسیحؑ بھی دنیا میں توحید ہی کی دعوت دینے کے لیے تشریف لائے تھے مگر ان کے پیروؤں نے انہی کو رب اور الٰہ بنا لیا۔

گزشتہ تمام دینی نوشتوں اور ربانی صحیفوں سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، یہ الگ بات ہے کہ ان کے متبعین نے ان کی اس تعلیم کو فراموش کر دیا، ہندوستان کے رشیوں اور منیوں کے یہاں بھی توحید کی تعلیم و دعوت کی صراحت ملتی ہے، گوتم بدھ کے ماننے والوں نے گوان کی خاک اور یادگاروں پر معبد تعمیر کر ڈالے ہیں اور اب اس مذہب کی اشاعت کا ذریعہ ہی یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ اس کے مجسموں سے زمین کا کوئی گوشہ خالی نہ رہے اور یہ واقعہ ہے کہ دنیا میں کسی معبود کے بھی اتنے مجسمے نہیں بنائے گئے جتنے گوتم بدھ کے بنائے گئے ہیں حالانکہ ان کی آخری وصیت جو ہم تک پہنچی ہے یہ ہے:۔

ایسا نہ کرنا کہ میری نعش کی راکھ کی پوجا شروع کر دو، اگر تم نے ایسا کیا تو یقین کرو کہ نجات کی راہ تم پر بند ہو جائے گی"

خود قرآن جو سرتاپا توحید کی تعلیم و دعوت ہے اور جس کے بارہ میں مشہور مورخ گبن کی یہ شہادت موجود ہے کہ:۔

"محمدؐ کا اعتقاد گمان اور شبہ سے پاک تھا اور قرآن خدا کی توحید کی ایک عالی شان گواہی ہے، نبی کی نے بتوں کی اور انسانوں کی، ثوابت اور سیاروں کی پرستش کو اس عقلی اصول پر باطل کر دیا کہ جو طلوع ہوتا ہے وہ غروب ہوتا ہے اور جو پیدا ہوتا ہے وہ مرتا ہے اور جو چیز بگڑ سکتی ہے وہ ضرور فنا ہو کر رہے گی، خلاق عالم کی پرستش اس کی عاقلانہ محبت نے اس اقرار کے ساتھ کہ وہ غیر متناہی اور قدیم ہے، صورت اور مکان سے منزہ ہے، نہ کوئی اس کا بیٹا ہے اور نہ مشابہ، ہمارے چھپے سے چھپے خیالات پر مطلع، اپنی ہی ذات سے واجب الوجود اور اپنی ہی ذات سے علم اور نیکی میں کامل"

(بحوالہ سورۂ اخلاص مولانا فراہیؒ ص۳۳)

مگر قرآن کے ماننے والوں کا توحید کے معاملہ میں جو حال ہو گیا اس کی مولانا حالی سے

بڑھ کر کون ترجمانی کر سکتا ہے۔

مگر مومنوں پر کشادہ ہیں راہیں — پرستش کریں شوق سے جس کی چاہیں
نبی کو جو چاہیں خدا کر دکھائیں — اماموں کا رتبہ نبی سے بڑھائیں

نہ توحید میں کچھ خلل اس سے آئے
نہ اسلام بگڑے نہ ایمان جائے

مآخذ و مراجع

۱۔ قرآن مجید

۲۔ العقائد الی عیون العقاد	المعلم عبدالحمید الفراہی	دائرہ حمیدیہ مدرسۃ الاصلاح سرائمیر
۳۔ اسالیب القرآن	"	"
۴۔ تفسیر سورۂ ذاریات	"	"
۵۔ تفسیر سورۂ اخلاص	"	"
۶۔ تفسیر سورۂ فاتحہ و آیت بسم اللہ	"	"
۷۔ علم الکلام حصہ اول	علامہ شبلیؒ	معارف پریس۔ اعظم گڑھ
۸۔ "	"	"
۹۔ سیرت النبی جلد چہارم	مولانا سید سلیمان ندوی	"
۱۰۔ ترجمان القرآن	مولانا ابوالکلام آزاد	مدینہ برقی پریس بجنور
۱۱۔ حقیقت شرک	مولانا امین احسن اصلاحی	دائرہ حمیدیہ، قرول باغ دہلی
۱۲۔ حقیقت توحید	"	مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی ہند دہلی
۱۳۔ تدبر قرآن جلد دوم	مولانا امین احسن اصلاحی	لاہور
۱۴۔ مسدس حالی	خواجہ الطاف حسین حالی	

مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام
(۲)

مولانا سلطان احمد اصلاحی

بیوی کا حق سکنیٰ

اسلام کا پسندیدہ طرز معاشرت کیا ہے، خاندان کی یونٹ کن افراد پر مشتمل ہونی چاہئے اور کب خاندان کے فرد کو الگ ہو کر اپنا علٰحدہ گھر بسا لینا چاہئے، اسلام میں بیوی کے حق سکنیٰ، یعنی الگ مکان کے حق نے اس مسئلہ کو بالکل صاف کر دیا ہے۔ شادی کے بعد شوہر پر بیوی کی جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، ان میں ایک ذمہ داری یہ ہے کہ وہ اسے اپنے اور اپنی بیوی کے متعلقین سے الگ بالکل علٰحدہ مکان فراہم کرے۔ جیسا کہ فقہ حنفی کی مشہور کتاب کنز الدقائق میں ہے:

والسکنیٰ فی بیت خال عن اھلہ واھلھا [1]	اور (شوہر پر بیوی کا ایک حق) سکنیٰ یعنی مکان ہے، جس میں شوہر اور بیوی دونوں کے متعلقین میں سے کوئی نہ ہو۔

جس کی تفصیل ہدایہ میں اس طرح کی گئی ہے:۔

وعلی الزوج ان یسکنھا فی دار مفردۃ لیس فیھا احد من اھلہ الا ان تختار ذلک لان السکنیٰ من کفایتھا فیجب لھا کالنفقۃ [2]	اور شوہر پر واجب ہے کہ وہ بیوی کے لیے رہائش فراہم کرے، بالکل الگ گھر میں جس میں اس کے متعلقین میں سے کوئی دوسرا نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ خود ایسا پسند کرے۔ اس لیے کہ رہائش 'سکنیٰ' اس کا بنیادی

---

[1] کنز الدقائق: ۱۵۳/۲۔ کتب خانہ رشیدیہ دہلی
[2] ہدایہ: ۴۲۱/۲۔ رشیدیہ دہلی۔

حق ہے تو وہ اس کے لیے واجب ہوگا
جیسا کہ نفقہ (واجب ہے)

معلوم ہوا کہ شادی کے بعد الگ مکان بیوی کا بنیادی حق ہے جس میں اس کی مرضی کے بغیر شوہر کسی دوسرے کو ساجھی نہیں کر سکتا۔ مشترک مکان مختلف پہلوؤں سے بیوی کے لیے پریشانی اور زحمت کا موجب ہوتا ہے، جس سے اس کا بچایا جانا ضروری ہے۔ سوائے اس کے کہ وہ بعض مصالح اور گھر کے حالات کے تحت بطور خود اپنے اس حق کو کم کرنے پر رضامند ہو۔ چنانچہ آگے ہے:

واذا وجب مقالیس له ان یشرك غیرها فیه لانها تتضرر به فانها لاتامن علی متاعها ولینعها عن المعاشرة مع زوجها ومن الاستمتاع الا ان تختار ذلك لانها رضیت بانتقاص حقها[1]

اور جب رہائش (بیوی کے بنیادی) حق کے طور پر واجب ہے تو شوہر کو اختیار نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو اس میں ساجھی کرے اس لیے کہ اس کو اس سے تکلیف اور نقصان ہوگا کیونکہ اس کو اپنے مال واسباب کے سلسلے میں بے فکری نہیں رہے گی۔ اور اسے اپنے شوہر کے ساتھ بے تکلف رہنے اور خاص تعلق قائم کرنے میں رکاوٹ ہوگی۔ سوائے اس کے کہ وہ خود اسے پسند کرے اس لیے کہ وہ خود اپنے حق کو کم کرنے پر راضی ہے۔

یہاں تک کہ شوہر از روئے قانون دوسری بیوی سے اپنے لڑکے کو اس کے ساتھ ایک مکان میں نہیں رکھ سکتا:

وان کان له ولد من غیرها فلیس له ان یسکنه معها لما بینا[2]

اور اگر شوہر کے لڑکا ہو جو دوسری بیوی سے ہو تو اس کو اختیار نہیں ہے کہ وہ اس کو اس کے ساتھ رکھے۔ اس وجہ سے جسے ہم نے بیان کیا (کہ اسے تکلیف اور بے تکلف رہنے میں رکاوٹ ہوگی)

---

[1] حوالہ سابق
[2] حوالہ مذکور

بیوی کے ساتھ آدمی صرف اپنے کمسن بچے کو رکھ سکتا ہے جسے زن وشو کے تعلقات کی سمجھ نہ ہو[۱]

بیوی کو ملنے والا یہ مکان کیسا ہو تو جس طرح کھانے اور کپڑے کے سلسلے میں امیر و غریب کے درمیان فرق ہوتا ہے، مکان کے سلسلے میں بھی یہ فرق اسی طرح ملحوظ رہے گا۔ البتہ اگر شوہر اور بیوی میں سے ایک غریب اور ایک امیر ہو تو کھانے کپڑے ہی کی طرح بیچ کی حالت کا اعتبار ہوگا۔ شوہر اپنے حالات کے لحاظ سے اس کے لیے مکان فراہم کرے۔ باقی اس پر قرض ہوگا تا آنکہ اسے کشادگی نصیب ہو جائے[۲]

فقہ کا ایک جزئیہ ہے جس سے مشترکہ خاندانی نظام کے حق میں استدلال کیا جا سکتا ہے اور وہ یہ کہ اگر شوہر بڑے مکان کے ایک حصہ کو بیوی کے حوالہ کر دے جس کا تالا کنجی اس کے پاس ہو تو اس سے اس کا حق سکنیٰ ادا ہو جائے گا۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

ولو اسکنها فی بیت من الدار	اور اگر شوہر بڑے گھر کے ایک الگ حصے
مفرد وله غلق کفاها لان	میں اسے جگہ دے دے جس کا تالا کنجی الگ
المقصود قد حصل[۳]	ہو تو یہ اس کے لیے کافی ہوگا۔ اس لیے کہ
	(رہائش کا) مقصد حاصل ہو گیا۔

جس کے پیش نظر ہمارے یہاں مسائل کی معروف و متداول کتاب بہشتی زیور میں رہنے کے لیے گھر ملنے کے بیان میں، پہلے مسئلہ کی تفصیل کے بعد کہ:

"مرد کے ذمہ یہ بھی واجب ہے کہ بی بی کے رہنے کے لیے کوئی ایسی جگہ دیوے جس میں شوہر کا کوئی رشتہ دار نہ رہتا ہو بالکل خالی ہو تاکہ میاں بیوی بالکل بے تکلفی سے رہ سکیں البتہ اگر عورت خود سب کے ساتھ رہنا گوارہ کرے تو سا جھے کے گھر میں بھی رکھنا درست ہے[۴]"

دوسرے مسئلہ کی وضاحت اس طرح کی گئی ہے:

"گھر میں ایک جگہ عورت کو الگ کر دے کہ وہ اپنا مال واسباب حفاظت سے رکھے اور خود اس میں رہے سہے اور اس کی قفل کنجی اپنے پاس رکھے

---

[۱] الدر المختار علی رد المحتار: ۲/۹۱۲ [۲] رد المحتار مع الدر المختار، حوالہ سابق
[۳] ہدایہ، حوالہ سابق [۴] بہشتی زیور: ۴/۲۳۷۔ ربانی بک ڈپو لال کنواں دہلی۔

کسی اور کو اس میں داخل نہ ہونے دے فقط عورت ہی کے قبضہ میں رہے تو بس حق ادا ہو گیا۔ عورت کو اس سے زیادہ کا دعویٰ نہیں ہو سکتا۔ اور یہ نہیں کہہ سکتی کہ پورا گھر میرے لیے الگ کر دو[1]"

لیکن یہ بات جس عموم سے کہی گئی ہے اس سے مسئلہ کی صحیح تصویر واضح نہیں ہوتی۔ اس کی مزید تفصیل کی ضرورت ہے۔ صاحب درمختار نے بڑے گھر کے ایک حصہ کی تالا کنجی ملنے کی صورت میں، گھر سے متعلق دوسری سہولیات کا اضافہ کیا ہے:

وبیت منفرد من دار[2]	اور (بڑے گھر کا (چھوٹا) الگ مکان جس
غلق ومرافق ومفادہ لزوم	کی تالا کنجی اور دوسری سہولیات (الگ)
کنیف ومطبخ۔[2]	ہوں۔ اس کا تقاضا ہے کہ پاخانہ اور باورچی خانہ
	اس سے لازمی طور پر ملحق ہو۔

اور آگے وہ فرماتے ہیں کہ فتویٰ بھی اسی کے مطابق دینا چاہیئے:

وینبغی الافتاء بہ[3]	اور چاہیئے کہ فتویٰ اسی کے مطابق دیا جائے۔

جس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن عابدین شامی کہتے ہیں:

(ومفادہ لزوم کنیف ومطبخ)	(اور اس کا تقاضا کہ پاخانہ اور باورچی خانہ
ای بیت الخلاء وموضع الطبخ	لازماً ملحق ہو) یعنی بیت الخلاء اور کھانا پکانے
بان یکون داخل البیت اوفی	کی جگہ اس طور پر کہ وہ مکان (بیت) یا (بڑے)
الدار لا یشارکہا فیہما احد	گھر (دار) کے اندر ہوں۔ جن میں گھر (دار)
من اہل الدار[4]	کے کسی دوسرے آدمی کا ساجھا نہ ہو۔

مکان کے سلسلے کا یہ اعلیٰ معیار ہے جسے مال دار اور صاحب حیثیت آدمی ہی نبھا سکتا ہے، سماج کے غریب اور کمزور طبقات کے لیے گنجائش ہے کہ وہ بڑے مکان کے الگ الگ حصوں میں بعض مشترکہ سہولیات کے ساتھ گزر بسر کر سکیں، جیسا کہ علامہ موصوف نے آگے کہا ہے:

قلت وینبغی ان یکون ہٰذا	میں کہتا ہوں اور چاہیئے کہ یہ چیز ان غریب
فی غیر الفقراء الذین یسکنون	اور کمزور لوگوں کے علاوہ کے لیے ہو جو

---

[1] حوالہ مذکور [2] الدر المختار علی رد المحتار: ۲/۹۱۲۔ [3] حوالہ سابق [4] حوالہ مذکور

فی الربوع والاحواش بحیث	جھونپڑوں اور معمولی مکانوں میں رہتے ہیں۔ اس
یکون لکل واحد بیت یخصہ	طور پر کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے مکان
ولبعض المرافق مشترکۃ	تو الگ ہوتا ہے جو اس کے لیے خاص ہوتا
کالخلاء والتنور وبرء الماء[1]	ہے۔ البتہ (گھر کی) بعض سہولتیں مشترک
	ہوتی ہیں۔ جیسے کہ بیت الخلاء، روٹی پکانے
	کا چولھا اور پانی کا کواں۔

جس سے یہ بات خود بخود نکلتی ہے کہ اگر آدمی صاحب حیثیت ہو اور اس کے حالات اجازت دیتے ہوں تو گھر کی متعلقہ جملہ سہولیات کے ساتھ اسے بیوی کے لیے علٰحدہ مکان فراہم کرنا چاہئے۔ یہ نہیں کہ آدمی لاکھوں کی حیثیت کا مالک ہو اور محض جاہلانہ مشترکہ خاندانی نظام کی رعایت میں وہ الگ مکان فراہم کرنے کی قوت اور استطاعت کے باوجود محض سماج اور ماحول کے دباؤ سے بیوی کو پھیلے ہوئے گھر کے مصائب میں گرفتار رکھے۔

اس کے علاوہ بیوی کو مکان کے ایک حصہ کے تالا کنجی مل جانے کی صورت میں اس کے حق سکنیٰ کی کفایت کے جزئیہ میں تشنگی کے دوسرے پہلو بھی ہیں، جو بڑی اہمیت کے حامل ہیں اور انھیں کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

قرآن میں شوہر کے طرف سے بیوی کو مکان فراہم کرنے کا حکم اپنی حیثیت اور استطاعت (من وجدکم) کے علاوہ دو شرطوں کے ساتھ جڑا ہوا ہے یعنی کہ اسے تنگی (ضیق) اور تکلیف اور نقصان (ضرر) سے بچایا جائے۔

اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ	اور ان کو (بیویوں کو) رکھو اس طرح جیسے
سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا	کہ تم رہتے ہو اپنی حیثیت کے مطابق اور
تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ	تم انھیں نقصان میں مبتلا نہ کرو تاکہ ان پر تنگی
(طلاق : ۶)	کا راستہ نکالو۔

بڑے مکان کے ایک حصہ ملنے کی کفایت کے جزئیہ میں اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح کمزور اور نادار طبقات کے سلسلے میں گھر کی بعض سہولیات کے مشترک ہونے کے مشامی کا جزئیہ

---

[1] حوالہ سابق

علی الاطلاق نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے جو آگے بڑے مکان (دار) کے ایک حصہ (بیت) کی کفایت کے مسئلہ میں اس شرط کا اضافہ ہے کہ یہ بات اس صورت کے لیے ہوگی جب کہ گھر کے اندر شوہر کے رشتہ داروں میں کوئی ایسا نہ ہو جس سے کہ بیوی کو تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہو :

فان کانت دار فیھا بیوت	پس اگر کوئی (بڑا) گھر (دار) ہو اور اس میں
واعطی لھا بیتا یغلق ویفتح	(چھوٹے چھوٹے) بہت سے گھر (بیت) کر دے
لم یکن لھا ان تطلب بیتا آخر	جس میں (الگ) تالا کنجی لگائی جا سکتی ہو تو
اذا لم یکن ثمۃ احد من احماء	اسے اختیار نہیں ہوگا کہ وہ دوسرے گھر (بیت)
الزوج یوذیھا [1]	کا مطالبہ کرے۔ بشرطیکہ وہاں شوہر کے رشتہ داروں
	میں سے کوئی ایسا نہ ہو جس سے اس کو تکلیف
	پہنچنے کا اندیشہ ہو۔

بڑے گھر کا ایک حصہ بیوی کے لیے اسی وقت کفایت کر سکے گا جبکہ اس سے متعلق حصہ میں شوہر کے متعلقین میں سے کوئی نہ ہو جسے وہ پسند نہ کرتی ہو چنانچہ آگے ہے۔

ابت ان تسکن مع احماء الزوج	بیوی شوہر کے رشتہ داروں کے ساتھ رہنے
وفی الدار بیوت ان فرغ	سے انکار کر دے اور (بڑے) گھر (دار) میں
لھا بیتا لہ غلق علی حدۃ	مختلف چھوٹے گھر (بیوت) ہوں تو اگر وہ اس
ولیس فیہ احد منھم لا تمکن	کے لیے کوئی گھر خالی کر دیتا ہے جس کا تالا کنجی
من مطالبتہ بیت آخر [2]	الگ ہو اور اس میں ان میں سے کوئی نہ رہے
	تو اسے اس سے دوسرے گھر کے مطالبہ
	کا اختیار نہیں رہے گا۔

اگر بیوی سوکن اور شوہر کے دوسرے رشتہ داروں کے ساتھ رہنا پسند نہ کرے تو شوہر کے لیے تمام متعلقہ سہولیات کے ساتھ الگ مکان فراہم کرنا ضروری ہوگا۔

ولو اراد ان یسکنھا مع ضرتھا	اور اگر شوہر چاہے کہ بیوی کو اس کی سوکن
او مع احمائھا کامہ واختہ	یا اپنے رشتہ داروں جیسے اپنی ماں، بہن (دوسری
وھنتہ فابت فعلیہ ان	بیوی سے) اپنی بیٹی کے ساتھ رکھے، پس وہ

---

[1] رد المحتار مع الدر المختار : ۲/۹۱۳ [2] حوالہ سابق

یسکنہا فی منزل منفردلان اباءھا دلیل الاذی والضرر[1]

انکار کرے تو اس پر لازم ہوگا کہ اسے الگ مکان میں ٹھہرائے اس لیے کہ (ساتھ رہنے سے) اس کا انکار کرنا (اس کے لیے) تکلیف اور نقصان کی دلیل ہے۔

مزید برآں اس میں ایک دوسرا پہلو بھی ہے اور وہ یہ کہ

ولانہ یحتاج الی جماعہا ومعاشرتہا فی ای وقت یتفق ولا یمکن ذلک مع ثالث[2]

نیز اس لیے کہ اسے اس کے ساتھ خاص تعلق اور بے تکلف رہنے کی ضرورت کسی وقت ہو سکتی ہے۔ اور کسی تیسرے کے ہوتے ہوئے یہ چیز ممکن نہیں ہو سکتی۔

اگر آدمی کے دو بیویاں ہوں تو اپنے رشتہ داروں کے بالمقابل ان میں سے ہر ایک کے لیے الگ الگ مکان فراہم کرنا اور بھی ضروری ہے۔ اور ہر بیوی کو حق ہوگا کہ وہ دوسرے سے بالکل الگ اپنے لیے مکان کا مطالبہ کرے۔

وفرق بین ما اذا جمع بین امرأتین فی دار واسکن کلا فی بیت لہ غلق علی حدۃ لکل منہا ان تطالب ببیت فی دار علی حدۃ لانہ لا یتوفر علی کل منہما حقہا الا اذا کان لہا دار علی حدۃ بخلاف المرأۃ مع الاحماء فان التنافرۃ فی الضرائر اوفر[3]

اور فرق کیا ہے جبکہ وہ دو عورتوں کو ایک (بڑے) گھر (دار) میں رکھے اور ہر ایک کو ایک مکان میں جگہ دے جس کا تالا کنجی الگ ہو تو ان میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ وہ گھر کے اندر ایسے مکان کا مطالبہ کرے جس کی یونٹ بالکل الگ ہو۔ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے حقوق سے پورا استفادہ اسی وقت کر سکتی ہے جب کہ اسے بالکل الگ یونٹ کا مکان حاصل ہو۔ بخلاف اس کے کہ عورت شوہر کے رشتہ داروں کے ساتھ ہو۔ اس لیے کہ سوکنوں کے اندر یک

---

[1] و [2] و [3] حوالہ سابق

دوسرے سے دوری اور غیریت دوسروں کے
مقابلہ میں زیادہ بڑھی ہوتی ہے۔

گھر کی مختصر یونٹ میں شوہر بیوی اور اپنی ماں دونوں کو ایک ساتھ نہیں رکھ سکتا:

ولیس للزوج ان یسکن امرأته	شوہر کو اختیار نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی
وامه فی بیت واحد [1]	اور ماں کو ایک مکان میں رکھے۔

اس لیے کہ:

لانه یکره ان یجامعها	اس لیے کہ یہ مکروہ ہے کہ وہ اس سے خاص
وفی البیت غیرهما [2]	تعلق قائم کرے جبکہ گھر میں ان کے علاوہ
	کوئی دوسرا بھی ہو۔

البتہ بڑے گھر کی دو الگ الگ یونٹوں میں رکھے جانے پر بیوی کو اس کے علاوہ کا اختیار نہ ہوگا۔ جیسا کہ آگے ہے:

وان اسکن الام فی بیت	البتہ اگر وہ ماں کو اپنے بڑے گھر کے ایک
داره والمرأة فی بیت آخر	الگ حصہ میں اور بیوی کو دوسرے حصہ
فلیس لها غیر ذلك [3]	میں رکھے تو اسے اس کے علاوہ کا اختیار
	نہ ہوگا۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ چیز متوسط گھرانے کی عورت کے لیے ہے، بڑے اور شریف گھرانے کی عورت اس سے آگے کشادہ اور مستقل الگ مکان کا مطالبہ کر سکتی ہے جیسا کہ دوسرے فقہاء نے کہا ہے:

وذکر الخصاف ان لها ان	اور خصاف نے کہا کہ اسے اختیار ہے کہ
تقول لا اسکن مع والدیك	وہ کہے کہ میں تمہارے ماں باپ اور تمہارے
واقرباءك فی الدار	رشتہ داروں کے ساتھ ایک گھر میں نہیں
فافرد لی دارا قال صاحب	رہ سکتی تو تم میرے لیے (بڑا) گھر (دار)
الملتقط هذه الروایة	الگ کرو۔ صاحب ملتقط نے کہا کہ یہ

---

[1] تا [3] حوالہ مذکور

محمولة على الموسرة الشريفة [1] — روایت صاحب حیثیت اور خاندانی شرافت والی عورت پر محمول کی جائے گی۔

اول الذکر روایت کو متوسط گھرانے کی عورت کے لیے خاص رکھا جائے گا علامہ شامی فرماتے ہیں:

وما ذكرنا قبله ان افراد بيت في الدار كاف انما هو في المرأة الوسط اعتبارا في السكنى بالمعروف [2] — اور وہ جو ہم نے اس سے پہلے ذکر کیا کہ بڑے گھر (دار) کا ایک حصہ (بیت) الگ کر دینا کافی ہوگا تو یہ متوسط درجہ کی عورت کے لیے ہے اس لیے کہ (کھانے کپڑے کی طرح) مکان کے سلسلے میں بھی معروف کا اعتبار کیا جائے گا۔ (جبکہ عام طور پر اوسط ہی کا اعتبار ہوتا ہے)۔

خلاصہ یہ کہ:۔

ان ذلك يختلف باختلاف الناس ففي الشريفة ذات اليسار لابد من افرادها في دار ومتوسطة الحال يكفيها بيت واحد من دار ومفهومه ان من كانت من ذوات الاعتبار يكفيها بيت ولو مع احمائها وضرتها كاكثر الاعراب واهل القرى وفقراء المدن الذين ليسكنون في الاحواش والربوع وهذا التفصيل هو الموافق لما مر من ان المسكن

صحیح بات یہ ہے کہ یہ چیز مختلف لوگوں کے اعتبار سے مختلف رہے گی۔ پس شریف خاندان کی عورت جو صاحب حیثیت ہو اس کے لیے ضروری ہوگا۔ بالکل الگ بڑا مکان (دار) فراہم کیا جائے۔ جب کہ متوسط حالت والی کے لیے بڑے گھر کا ایک (الگ) حصہ کافی ہوگا۔ اسی سے یہ بات نکلتی ہے کہ غریب اور کمتر حیثیت کی عورتوں کے لیے بس ایک گھر کافی ہوگا جس میں شوہر کے رشتہ دار اور اس کی سوکنیں بھی رہ سکتی ہیں۔ جیسا کہ اکثر دیہاتی، بادیہ نشین اور شہروں کے غریب اور پسماندہ طبقات کا معاملہ ہے جو جھونپڑوں اور معمولی مکانوں میں رہتے ہیں۔

یعتبر لقدر حالها ولقوله تعالیٰ اسکنوهن من حیث سکنتم من وجدکم وینبغی اعتمادہ فی زماننا هٰذا فقد من ان الطعام والکسوۃ یختلفان باختلاف الزمان والمکان[1]

یہی تفصیل اس سے ہم آہنگ ہے جو بات اس سے پہلے گزری کہ مکان کا اعتبار میاں بیوی کے حالات کے مطابق ہوگا۔ نیز اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے کہ 'انھیں رکھو جیسے کہ تم رہتے ہو اپنی حیثیت کے مطابق .... ہمارے اس زمانہ میں اسی پر اعتماد کرنا چاہئے اس لیے کہ گزر چکا ہے کہ کھانے اور کپڑے کا معاملہ زمانہ اور حالات کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے۔

آگے مصنف اس سلسلے میں اپنے علاقہ کے احوال کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں جس سے آج کے حالات میں بیوی کے حق 'سکنیٰ' کے سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں:۔

واهل بلادنا الشامیة لا یسکنون فی بیت من دار مشتملة علی اجانب وهٰذا فی اوساطهم فضلا عن اشرافهم الا ان تکون دار امورونة بین اخوة مثلا فیسکن کل منهم فی جهة منها مع الاشتراك فی مرافقها فاذا تضررت زوجة احدهم من احمائها اوضرتها وارادزوجها

اور ہمارے شام کے علاقہ کے لوگ اس بڑے گھر (دار) کے ایک حصہ (بیت) میں نہیں رہتے ہیں جس میں کہ دوسرے اجنبی لوگ بھی رہتے ہوں۔ یہ معاملہ ان کے متوسط طبقات کا ہے، شرفاء کی تو بات ہی الگ ہے۔ سوائے اس کے کہ کئی بھائیوں کے درمیان موروثی گھر (دار) ہو اور مثال کے طور پر ان میں سے ہر ایک اس کے ایک حصہ میں سکونت پزیر ہو جبکہ اس کی متعلقہ سہولیات مشترک ہوں۔ تو جب ان میں سے کسی کی بیوی شوہر کے رشتہ داروں یا اپنی سوکنوں سے

---

[1] حوالہ سابق /۹۱۳، ۹۱۴

اسکانہا فی بیت منفرد من
دار لجماعۃ اجانب وفی
البیت مطبخ وخلاء یعدون
ذلک من اعظم العار علیہم
فینبغی الافتاء بلزوم دار
من بابہا نعم ینبغی ان
لایلزمہ اسکانہا فی
دار واسعۃ کدار ابیہا
او کدارہ التی ھو ساکن
فیہا لان کثیرا من الاوساط
والاشراف یسکنون الدار
الصغیرۃ وھذا موافق
لما قدمناہ عن الملتقط
من قولہ اعتبارا فی
السکنیٰ بالمعروف اذلا
شک ان المعروف
یختلف باختلاف الزمان
والمکان فعلی المفتی
ان ینظر الی حال اھل
زمانہ وبلدہ اذ بدون
ذلک لا تحصل المعاشرۃ
بالمعروف وقد قال
تعالیٰ ولا تضاروھن
لتضیقوا علیھن [1]

تکلیف محسوس کرتی ہے اور اس کا شوہر
کچھ اجنبی لوگوں کے بڑے مکان (دار)
کے ایک الگ حصہ میں رکھنے کا ارادہ کرتا ہے
جبکہ اس الگ حصہ میں باورچی خانہ اور
بیت الخلاء بھی ہوتا ہے تو بھی وہ اسے اپنے
اوپر بہت بڑا عار شمار کرتے ہیں۔ تو چاہیے
کہ اس کے لیے اس مکان کا فتویٰ دیا جائے
جو لازمی طور پر اس کے لوگوں کے درمیان
ہو۔ ہاں شوہر کے لیے یہ نہیں ضروری ہونا
چاہئے کہ وہ اسے اتنے ہی بڑے اور کشادہ
مکان میں رکھے جیسا کہ اس کے آبائی مکان
تھا یا جیسے کہ شوہر کا وہ بڑا مکان جس میں
کہ وہ (اب تک) رہ رہا تھا۔ اس لیے کہ
بہت سے متوسط طبقے کے لوگ بلکہ شرفاء
بھی چھوٹے مکانوں میں رہتے ہیں۔ اور یہ اس
کے مطابق ہے جسے ہم نے اس سے پہلے
ملتقط سے ان کا قول نقل کیا کہ سکنیٰ (رہائش)
کے سلسلے میں معروف کا اعتبار کیا جائے گا۔
اس لیے کہ کوئی شخص نہیں کہ معروف زمانہ
اور مقام کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے پس
مفتی کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے زمانہ اور
اپنے علاقہ کے احوال پر نظر رکھے اس لیے
کہ اس کے بغیر معروف کے مطابق معاشرت
کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ

---

[1] حوالہ مذکور / ۹۱۴

نے فرمایا ہے کہ تم ان کو (بیویوں کو)
نقصان میں مبتلا نہ کرو تاکہ ان کے اوپر
تنگی کا راستہ نکالو۔ ولا تضاروھن
لتضیقوا علیھن ....

اس تفصیل سے اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کا نقشہ بالکل نکھر کر سامنے آجاتا ہے۔ اور وہ یہ کہ شادی کے بعد الگ مکان بیوی کا بنیادی حق ہے۔ خاندان کی ایک یونٹ شوہر، بیوی اور نابالغ اولاد پر مشتمل ہونی چاہئیں۔ رہی یہ بات کہ بیوی کو ملنے والا الگ مکان کیسا اور کس نوعیت کا ہو تو اس کا تعلق میاں بیوی کے حالات اور خاندان کی مجموعی صورت حال سے ہے۔ آدمی کے حالات اجازت دیں اور کوئی رکاوٹ نہ ہو تو اپنی حیثیت کے مطابق کھائے کپڑے کی طرح اس کے لیے بہتر سے بہتر الگ مکان فراہم کرنا چاہیئے۔ جس کا کسی حیثیت سے دوسرے مکان سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کے لیے حالات سازگار نہ ہوں تو بڑے مکان کی الگ یونٹ بھی کفایت کر سکتی ہے۔ بشرطیکہ بیوی کو شوہر کے رشتہ داروں میں سے کسی کی طرف تکلیف اور اذیت کا اندیشہ نہ ہو۔ مجبور کن حالات میں الگ مکان کے ساتھ بعض مشترکہ سہولیات کی صورت میں بھی گزر بسر کیا جا سکتا ہے۔ مخصوص حالات میں بعض مصالح کے تحت بیوی شوہر کے رشتہ داروں کے ساتھ پھیلے ہوئے گھر میں رہنے کے لیے آمادہ ہو تو اس کی بھی گنجائش ہے۔ اصل بات وہی ہے جس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اشارہ فرمایا کہ مکان آدمی کی حیثیت کے مطابق (من وجدکم) ہونا چاہیئے۔ اور ایسا ہو کہ بیوی تنگی (ضیق) اور نقصان (ضرر) کے بغیر آسانی کے ساتھ اس میں رہ سکے۔

اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ	اور تم انھیں رہائش دو جیسے کہ تم رہتے
سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا	ہو اپنی حیثیت کے مطابق اور انھیں نقصان
تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ	میں مبتلا نہ کرو تاکہ ان کے اوپر تنگی کا راستہ
(طلاق: ۶)	نکالو۔

مکان کی ایسی صورت جس میں بیوی غیر معمولی طور پر تنگی کا شکار ہو اسے اس کے نکالنے کے مرادف ہے۔ اسی لیے آیت کی تفسیر میں بجا طور پر کہا گیا ہے۔

(لتضیقوا علیھن) فی المسکن (تاکہ تم پر تنگی کا راستہ نکالو) مکان کے

بعض الاسباب من انزال	سلسلے میں کسی بھی سبب سے کہ اس میں ان
من لا یوافقهن او یشغل	لوگوں کو لاکر رکھ دو جن سے ان کی سازگاری
مکانهن او غیر ذلك حتی	نہ ہو یا یہ کہ وہ ان کے مکان کو پوری طرح
تضطروهم الی الخروج[1]	چھین لیں یا اس کے علاوہ کوئی اور وجہ
	یہاں تک کہ تم انھیں (گھر سے) نکلنے کے
	لیے مجبور کردو۔

جس کا سب سے بہتر اور محفوظ طریقہ یہی ہے کہ بیوی کو تمام متعلقہ سہولیات کے ساتھ بالکل الگ مکان فراہم کیا جائے۔ مکان چاہے جس معیار کا ہو لیکن اس کی یونٹ بالکل الگ اور خود کفیل ہونی چاہیئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ سے بھی، جیسا کہ اوپر تفصیل گزری، اسی کی تصدیق ہوتی ہے۔ آپؐ نے اپنی تمام بیویوں کے لیے الگ مکان فراہم کیے۔ جن کے مالی معاملات بھی ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ تھے جبکہ یہ پیغمبرؐ کی بیویاں تھیں جن کی طہارت باطنی اور اخلاق وعمل کی پاکیزگی کی شہادت خود قرآن فراہم کرتا ہے۔

اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰهُ لِیُذْهِبَ	اللہ تو بس چاہتا ہے کہ تم سے (ظاہری و
عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ	باطنی) ہر طرح کی گندگی کو دور کردے اے
الْبَیْتِ وَیُطَهِّرَكُمْ تَطْهِیْرًا۝	اہل بیت اور (اخلاق وعمل ہر لحاظ سے) تم
(احزاب: ۳۳)	کو پاک سے پاک کردے۔

آیت کریمہ میں 'اہل بیت' سے مراد خاص طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویاں ہیں[2]۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ازواج مطہرات کے لیے الگ مکان فراہم کیے جبکہ تنگی اور نقصان سے محفوظ رہنے کی ان سے بڑھ کر کہیں اور ضمانت نہیں ہوسکتی، تو امت کے دوسرے افراد کی نسبت سے یہ چیز جس درجہ مطلوب ہوگی، ظاہر ہے۔

ایک دوسرے پہلو سے بھی ہر بیوی کے لیے الگ خود کفیل مکان کے پہلو کو تقویت ملتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کو غیر عورتوں کے پاس جانے سے بچنے کی بہت زیادہ تاکید کی ہے:۔

---

[1] الکشاف عن حقائق التنزیل ۴/۱۲۲۔ دار المعرفۃ، بیروت [2] تفسیر الجلالین ۵۵۴/۔ طبع مذکور

ایاکم والدخول علی النساء — (لوگو) غیر عورتوں کے پاس جانے سے بہت زیادہ پرہیز کرو۔

اس پر ایک شخص نے سوال کیا کہ کیا شوہر کے بھائی باپ اور دوسرے رشتہ داروں (حمو) کا بھی یہی حکم ہے:

فقال رجل یا رسول اللہ ارأیت الحمو؟ — تو ایک شخص نے سوال کیا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کیا شوہر کے رشتہ داروں کا بھی یہی حکم ہے؟

جس سے خیال ہوتا ہے کہ شاید ہندوستان کی طرح اس وقت عرب میں بھی اس چیز کو کچھ معیوب خیال نہ کیا جاتا تھا۔ تو اس کے جواب میں آپؐ نے فرمایا کہ:۔

الحمو الموت [1] — شوہر کے رشتہ دار (خاص طور پر ان میں مرد) موت کی طرح بچنے کی چیز ہیں۔

جس کی تشریح کرتے ہوئے صاحب لمعات نے بہت اچھی بات کہی ہے کہ:

والمراد تحذیر المرأۃ منہم کما یحذر من الموت فان الخوف من الاقارب اکثر و الفتنۃ منہم اوقع لتمکنہم من الوصول والخلوۃ من غیر نکیر [2] — اس سے مراد عورت کو ان سے ڈرانا ہے جیسے کہ موت سے ڈرایا جاتا ہے اس لیے کہ رشتہ داروں سے اندیشہ زیادہ ہوتا ہے اور ان کی طرف سے فتنہ کے امکانات بہت بڑھے ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کے لیے اس تک پہنچنے اور تنہائی حاصل کرنے پر پورا قابو ہوتا ہے اور اسے برا بھی نہیں سمجھا جاتا ہے۔

اس کا بھی تقاضا ہے کہ ہر خاندان کو چھوٹا بڑا جیسا بھی ہو خود کفیل الگ مکان فراہم ہونا چاہیئے۔ بڑے گھر کا ایک حصہ جس کی بہت سی سہولیات مشترک ہوں، اس کے اندر اس حدیث رسولؐ کی معنویت باقی نہیں رہے گی۔

---

[1] متفق علیہ بحوالہ مشکوٰۃ المصابیح۔ کتاب النکاح باب النظر الی المخطوبۃ

[2] لمعات شرح مشکوٰۃ (عربی) بحوالہ حاشیہ مشکوٰۃ ۲۶۸/

اس کے علاوہ بیوی کو بڑا خود کفیل مکان ملنے کے سلسلے میں، جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے، صرف مال داری اور خاندانی پس منظر (FAMILY BACK GROUND) کو ہی معیار نہ ہونا چاہئے۔ بسا اوقات کمتر سماجی حیثیت کی عورت بھی تعلیم و تربیت سے آراستہ اور خاص ماحول میں پروان چڑھ کر، مستقل الگ مکان کے صحیح اسلامی ذوق میں پختہ تر ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں اگر شوہر کی طرف سے کوئی دوسری مجبوری اور رکاوٹ نہ ہو تو محض اس کے سابقہ خاندانی پس منظر کی بنیاد پر اسے اپنے اس بنیادی حق سے محروم نہیں کیا جا سکتا۔ جبکہ اسلام کا زیادہ تر رجحان اس کے حق میں، اور جیسا کہ تفصیلات گزریں، وہ اس کے لیے زیادہ سے زیادہ محرکات فراہم کرتا ہے۔

پردے کے احکامات سے استدلال

اسلام جس طرز معاشرت کا علمبردار ہے، عورتوں کا پردہ اس کا اہم ترین جزء ہے۔ جس کے احکام قرآن نے بڑی تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ اس کے بین السطور ہمیں وہ بہت سی باتیں ملتی ہیں جو اس بات کا صاف پتہ دیتی ہیں کہ سماج کے اندر ہر خاندان کا مکان الگ اور اس کی یونٹ بالکل علیحدہ ہونی چاہیئے۔

سلام کے ذریعہ گھر میں داخلہ ورنہ واپسی

سورۂ نور میں پردہ کے احکامات کی تفصیل کرتے ہوئے قرآن نے سب سے پہلے جو بات کہی ہے وہ یہ کہ آدمی کسی دوسرے کے گھر میں انسیت پیدا اور سلام کیے بغیر داخل نہ ہو۔

يَآيُّهَا الَّذِيْنَ لَا تَدْخُلُوْا	اے لوگو جو ایمان لائے ہو اپنے گھروں
بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى	کے علاوہ دوسرے کسی گھروں میں داخل
تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰٓى	نہ ہو جب تک تم انسیت نہ پیدا کر لو اور
اَهْلِهَا ۭ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ	اس کے لوگوں تک سلام نہ پہنچا لو۔ یہ تمہارے
لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ ۝	لیے زیادہ بہتر ہے شاید کہ تم یاد دہانی
(نور: ۲۷)	حاصل کرو۔

اس کے بعد بھی آدمی اسی وقت داخل ہو جبکہ باقاعدہ اجازت مل جائے۔ اگر گھر میں

کوئی نہ ہو یا اجازت نہ ملے تو واپس چلے آنا چاہیے :۔

فان لم تجدوا فیھا احدا	پس اگر تم ان میں کسی کو نہ پاؤ تو ان میں داخل
فلا تدخلوھا حتی یؤذن	نہ ہو یہاں تک کہ تم کو اجازت مل جائے
لکم وان قیل لکم ارجعوا	اور اگر تم سے کہا جائے کہ واپس لوٹ جاؤ
فارجعوا ھو ازکی لکم واللہ	تو واپس ہو جاؤ۔ یہ تمہارے لیے زیادہ
بما تعملون علیم ۝	پاکی کا باعث ہے۔ اور اللہ جاننے والا
(آیت: ۲۸)	ہے اسے جو تم کرتے ہو۔

گھر کے اندر کوئی نہ ہو اور مکان خالی ہو یہ بات اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب کہ مکان چھوٹا اور اس کی یونٹ الگ ہو۔ ورنہ ایک پھیلا ہوا خاندان جو سو پچاس افراد پر مشتمل ہو اور جس کے اندر مختلف داداؤں کے بے شمار بیٹوں پوتوں اور ان کے متعلقین کی پوری بستی آباد ہو اسے کوئی آفت ناگہانی ہی خالی کرا سکتی ہے۔

کوئی بھی چیز پردے کے اوٹ سے طلب کی جائے

اس سلسلے میں دوسرے موقعہ پر قرآن نے ایک تاکید یہ کی ہے کہ آدمی کو کسی کے گھر سے کوئی چیز لینی ہو تو اس کے اندر گھسے بغیر اسے خواتین سے پردہ کے اوٹ سے طلب کرنا چاہیے۔ ازواج مطہرات جو امت کی مائیں ہیں ان سے کوئی چیز لینے کا طریقہ یہ بتایا گیا۔

واذا سالتموھن متاعا فاسئلوھن	اور جب تم ان سے کوئی چیز مانگو تو ان سے
من وراء حجاب ذلک	پردے کے اوٹ سے مانگو۔ یہ زیادہ پاکی
اطھر لقلوبکم وقلوبھن	کا باعث ہے تمہارے دلوں کے لیے اور
(احزاب: ۵۳)	ان کے دلوں کے لیے بھی۔

پردے کے اوٹ سے سامان طلب کرنے میں پردے کا فائدہ اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے، جبکہ مکان چھوٹا اور اس کی یونٹ الگ ہو ورنہ قلعہ نما مکان جس کا صدر دروازہ تو ایک ہو لیکن اندر ایک گھر کے نام پر پورا محلہ آباد ہو، اس میں اگر آدمی اندر گھس کر کسی خاتون کے کمرے کے پردے کے اوٹ سے کوئی چیز طلب کرے تو پردے کے حکم کی کوئی معنویت باقی نہیں رہے گی۔ ازواج مطہرات کے حوالے سے یہ تاکیدی حکم پوری امت کے لیے ہے اور

امت کی خواتین کو اس کا فائدہ الگ مکان کی صورت میں ہی حاصل ہوسکتا ہے۔

گھر میں بے تکلف آمد و رفت رکھنے والوں کا محدود دائرہ

اسلام نے اصول فطرت کے عین اقتضاء سے پردے کے حکم میں تخصیص رکھی ہے۔ عورت کے قریب ترین اعزہ جن سے ہمیشہ کے لیے رشتہ ازدواج حرام ہے، ان کے سلسلے میں قرآن نے اجازت دی ہے کہ وہ گھر میں بے تکلف آجاسکتے ہیں اور وہ ان کے سامنے اپنی زینت و آرائش کو ظاہر کرسکتی ہے۔ باپ، بیٹے، بھائی، بھتیجوں اور بھانجوں اور اسی طرح کے قریبی رشتہ داروں سے حجاب نہیں ہے۔ اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے قرآن نے کہا ہے۔

وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا	اور وہ اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں سوائے اپنے
لِبُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اٰبَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ	شوہروں کے اور اپنے باپوں کے یا اپنے
اَبْنَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اَبْنَآئِهِنَّ	شوہروں کے باپوں کے یا اپنے بیٹوں کے
اَوْ اَبْنَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اِخْوَانِهِنَّ	یا اپنے شوہروں کے بیٹوں کے یا اپنے بھائیوں
اَوْ بَنِيْٓ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِيْٓ اَخَوٰتِهِنَّ	کے یا اپنے بھتیجوں سے یا اپنے بھانجوں سے
اَوْ نِسَآئِهِنَّ اَوْ مَا مَلَكَتْ	یا اپنی (بے تکلف کی) عورتوں سے یا ان (غلام
اَيْمَانُهُنَّ اَوِ التّٰبِعِيْنَ غَيْرِ اُولِي	باندیوں) سے جو ان کے ہاتھ کی ملک ہیں یا گھر
الْاِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ اَوِ الطِّفْلِ	پر لگے رہنے والے ماتحت مردوں سے جنھیں
الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرٰتِ	شہوانی خواہش نہیں ہے، یا ان بچوں سے
النِّسَآءِ (نور: ۳۱)	جنھیں عورتوں کے بھیدوں سے آگاہی نہ ہو۔

دوسرے موقعہ پر ازواج مطہرات کے حوالہ سے بھی امت کی ماؤں اور بہنوں کو اسی کی تلقین کی گئی:

لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِيْٓ اٰبَآئِهِنَّ	ان کے لیے کوئی حرج نہیں ہے اپنے
وَلَآ اَبْنَآئِهِنَّ وَلَآ اِخْوَانِهِنَّ	باپوں کے سلسلے میں اور اپنے بیٹوں کے
وَلَآ اَبْنَآءِ اِخْوَانِهِنَّ وَلَآ اَبْنَآءِ	سلسلے میں اور اپنے بھتیجوں کے سلسلے
اَخَوٰتِهِنَّ وَلَا نِسَآئِهِنَّ وَلَا مَا	میں اور اپنے بھانجوں کے سلسلے میں اور اپنی
مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِيْنَ	(بے تکلف) عورتوں کے سلسلے میں اور نہ

اللّٰہَ اِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَہِیْدًا ۝ (احزاب : ۵۵)

ان (غلام باندیوں) کے سلسلے میں جو ان کے ہاتھ کی ملک ہیں۔ اور تم اللہ سے ڈرو۔ بیشک اللہ ہر چیز پر نگہبان ہے۔

ان قریبی اعزہ اور انہی جیسے چند دیگر افراد کے علاوہ عورت اپنے دوسرے اعزہ و اقرباء کے سامنے زیب و زینت کے اظہار کے ساتھ بے تکلفی کے ساتھ نہیں رہ سکتی۔ شوہر کے بھائی، بھتیجے، اس کے چچا اور ان کے لڑکے وغیرہ سے بھی دیگر غیر محرم اور اجنبی افراد کی طرح عورت کا پردہ ہے۔ جس کی صورت ظاہر ہے گھر کی الگ یونٹ میں ہی ہو سکتی ہے۔ مختلف دادوں کے بیٹوں اور پوتوں وغیرہ پر پھیلے ہوئے طویل و عریض خاندان میں عورت کی زیب و زینت اجنبیوں کے سامنے ظاہر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ اور یہ گھر جو پورے خاندان کی مشترکہ ملکیت ہے اس میں کوئی شخص کسی دوسرے پر پابندی اور قدغن بھی نہیں لگا سکتا۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

اس مقام پر ایک شبہ کا ازالہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ مثالی مشترکہ خاندان کا دستور ہے کہ اس میں مردوں کا اندرون خانہ سے تعلق کم سے کم تر ہوتا ہے۔ اس طرز معاشرت میں نمونہ کا مرد وہ ہے جو گھر سے ہی نہیں اپنے بیوی بچوں سے بھی برائے نام واسطہ رکھے۔ اس سے بھی بڑھ کر آئیڈیل وہ ہے جو اپنے بیوی بچوں کے حقوق کو نظر انداز کرے۔ اور گھر اور خاندان کے مفادات میں ان کی طرف توجہ کرنے کا اسے موقعہ ہی نہ ملے۔ اس صورت میں جبکہ مرد کا گھر سے تعلق برائے نام اور اسے کبھی کبھار ہی اس میں داخل ہونا ہو، کہا جا سکتا ہے کہ پھیلے ہوئے خاندان میں بھی پردے کے حدود و آداب کو آسانی سے نباہا جا سکتا ہے۔ اور گھر کی اتفاقیہ آمد میں مرد نامحرموں سے آنکھیں بچا کر کام چلا لے جائے گا۔ لیکن اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام میں یہ چیز قابل عمل نہیں ہو سکتی جس میں مرد کا رات کا پورا اور دن کا کچھ وقت بھی لازماً اپنے گھر میں بیوی بچوں کے ساتھ گزرنا چاہیئے۔ پردے کے احکام کے بیان میں قرآن نے ایک اہم ہدایت یہ دی ہے:۔

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِیَسْتَاْذِنْکُمُ الَّذِیْنَ مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ

اے لوگو جو ایمان لائے ہو چاہیئے کہ تم سے اجازت لے کر اندر آئیں وہ (غلام اور باندیاں)

وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ	جو تمہارے ہاتھ کی ملک ہیں اور وہ (کمسن)
مِنْكُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍ ۭ مِنْ	جو ابھی سمجھ کی عمر کو نہیں پہنچے ہیں، تین
قَبْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَحِيْنَ	وقتوں میں۔ فجر کی نماز سے پہلے اور جب
تَضَعُوْنَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ	تم دوپہر (قیلولہ) میں اپنے کپڑے اتارتے
الظَّهِيْرَةِ وَمِنْۢ بَعْدِ صَلٰوةِ	ہو اور عشاء کی نماز کے بعد، یہ تمہارے لیے
الْعِشَاۗءِ ۭ ثَلٰثُ عَوْرٰتٍ لَّكُمْ ۭ	تین پردے کے وقت ہیں۔ اس کے بعد
لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ	تمہارے اور ان کے اوپر کوئی حرج نہیں
جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّ ۭ طَوّٰفُوْنَ	ہے، تمہارا ایک دوسرے پر (بے تکلف
عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰي بَعْضٍ ۭ	بیتکلفی اجازت کے بغیر) آنا جانا ہو سکتا
كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ	ہے، اسی طرح اللہ تمہارے لیے اپنی
الْاٰيٰتِ ۭ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝	آیتوں کو کھول کر بیان کرتا ہے۔ اور اللہ
(نور : ۵۸)	علم والا، حکمت والا ہے۔

اس آیت کریمہ میں گھر میں بے تکلف آمد و رفت رکھنے والے غلاموں اور نابالغ بچوں کو تین اوقات میں اجازت کے بعد گھر میں داخلہ دینے کی تاکید کی گئی ہے۔ عشاء کے بعد، فجر سے پہلے اور دوپہر میں قیلولہ کے وقت۔ جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ رات کے پورے وقت کے علاوہ دن کا ایک حصہ بھی مرد کا گھر کے اندر گزرنا چاہیئے۔ مرد گھر کے بجائے زیادہ تر باہر رہے اور اپنی بیوی سے اس کا تعلق کبھی کبھار ہی قائم ہو، مشترک خاندان کے اس مثالی آئین کو قرآن دوسرے موقعہ پر مسترد قرار دیتا ہے جبکہ وہ بیوی سے خواب گاہ الگ اور اس سے بستر جدا کر لینے کو اس کے حق میں سزا قرار دیتا ہے۔ جس کے بعد اسے 'مارنے' ہی کی آخری سزا باقی رہ جاتی ہے۔ نافرمانی کی صورت میں عورت کی اصلاح کے طریقوں کی نشاندہی کرتے ہوئے فرمایا:۔

وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ	اور وہ عورتیں جن سے تم نافرمانی کا اندیشہ
فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ	رکھتے ہو تو تم ان کو سمجھاؤ اور انھیں خواب گاہ میں
فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ	(تنہا) چھوڑ دو اور انھیں (ہلکی مار) مارو۔
فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا	پس اگر وہ تمہاری بات مان لیں تو ان پر

عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا (نساء: ۳۴) زیادتی کا راستہ نہ تلاش کرو۔

بے تکلف دعوتوں کا سلسلہ

اسلام کا مطلوبہ خاندانی نظام دوستی و تعلق کی آئینہ داری کا نظام ہے۔ جس میں محبت و الفت کے اظہار کے دوسرے طریقوں کے علاوہ خاص طور پر خاندان کے قریبی لوگوں میں برابر بے تکلف دعوتوں کا سلسلہ چلتے رہنا چاہیئے۔ اس سلسلے میں قرآن نے خاندان کے قریبی لوگوں کے علاوہ سماج کے کمزوروں اور معذوروں کا خاص طور پر لحاظ رکھا ہے۔ جو خاندان کے افراد ہی کی طرح بے تکلف دوسرے کے گھروں سے کھا سکتے اور ضرورت کے وقت ان کی کنڈی کھٹکھٹا سکتے ہیں۔ جن میں خاندان کے گھروں کے علاوہ کچھ دوسرے گھر بھی ہیں جو اسی حکم میں شامل ہیں۔ ان کی تفصیل بیان کرتے ہوئے قرآن نے کہا ہے:

لیس علی الاعمیٰ حرج ولا	اندھے کے لیے کوئی حرج نہیں ہے اور
علی الاعرج حرج ولا علی	نہ لنگڑے کے لیے کوئی حرج ہے اور نہ
المریض حرج ولا علی	تمہارے اپنے اوپر کوئی حرج ہے کہ تم
انفسکم ان تاکلوا من	کھاؤ اپنے گھروں سے اور اپنے باپوں کے
بیوتکم او بیوت اٰباءکم	گھروں سے اور اپنی ماؤں کے گھروں سے
او بیوت امھاتکم او	اور اپنے بھائیوں کے گھروں سے اور اپنی
بیوت اخوانکم او بیوت	بچی اور پھوپھیوں کے گھروں سے اور اپنے
اخواتکم او بیوت اعمامکم	خالوؤں اور ماموؤں کے گھروں سے اور
او بیوت عمّٰتکم او بیوت	اپنی خالاؤں اور ممانیوں کے گھروں سے
اخوالکم او بیوت خٰلٰتکم	جو تمہارے ہاتھ کی ملک ہیں یا اپنے دوستوں
او ما ملکتم مفاتحہ او	کے گھروں سے۔ تمہارے اوپر کوئی حرج
صدیقکم لیس علیکم جناح	نہیں ہے کہ تم سب اکٹھا مل کر کھاؤ یا
ان تاکلوا جمیعا او اشتاتا.....	الگ الگ ہو کر۔

(نور: ۶۱)

اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کے بیان میں یہ آیت کریمہ خاص توجہ کی مستحق ہے۔

جس میں بہن بہنوئی، چچا چچی، خالہ خالو وغیرہ ہی نہیں باپ، بیٹے، ماں اور بھائیوں کے مکان بھی ایک دوسرے سے الگ قرار دیئے گئے ہیں۔ آیت کریمہ میں ہر جگہ گھروں 'بیوت' کی نسبت متعلقہ افراد کی طرف الگ الگ کی گئی ہے۔ جو اس کا صاف اشارہ ہے کہ ان قریب ترین رشتوں میں ہر ایک کا مکان اور اس کی متعلقہ سہولیات۔ دوسرے سے بالکل الگ ہونی چاہئیں۔

ایک اہم معاشرتی نکتہ

اسی سلسلۂ بیان میں قرآن نے ایک اہم معاشرتی نکتہ سے پردہ اٹھایا ہے۔ اور وہ یہ کہ گھر کے اندر غیر متعلق افراد کی موجودگی باعث اذیت ہوتی ہے۔ حساس آدمی مروت میں اس کا اظہار نہ بھی کرے پھر بھی وہ اس کی وجہ سے ایک الجھن اور نفسیاتی گھٹن محسوس کرتا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اخلاق کریمہ کا پیکر تھے۔ قرآن وحدیث کے صفحات اس کی شہادت سے بھرے ہیں۔ اس کے باوجود قرآن نے آپ کی ذات گرامی کے سلسلے میں اس حقیقت کا کھلے لفظوں میں اظہار کیا ہے تو امت کے عام افراد کی نسبت سے اس کا امکان کس قدر زیادہ ہوگا اسے آسانی کے ساتھ محسوس کیا جا سکتا ہے۔ انسانیت کے محسن اعظم اپنی عسرت کی زندگی کے باوجود اپنے لوگوں کی بے تکلف دعوت اور ان کے کھانے کھلانے کا برابر اہتمام رکھتے تھے۔ بہت سے لوگ بے احتیاطی میں کھانا تیار ہونے سے پہلے ہی آپ کے گھر میں آدھمکتے اور ادھر ادھر کی باتوں میں لگے رہتے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اخلاق کریمہ سے مجبور ہو کر انھیں کچھ نہ کہہ پاتے۔ سورہ احزاب میں قرآن نے پردے کے احکام سے پہلے لوگوں کی توجہ اسی طرف مبذول کرائی:۔

یا ایھا الذین اٰمنوا لا تدخلوا	اے لوگو! جو ایمان لائے ہو نبی (صلی اللہ
بیوت النبی الا ان یوذن	علیہ وسلم) کے گھروں میں داخل نہ ہو سوائے
لکم الی طعام غیر ناظرین	اس کے کہ تم کو اجازت مل جائے۔ یہ نہ ہو
اناہ ولکن اذا دعیتم	کہ کھانا تیار ہونے کے انتظار میں پہلے ہی سے
فادخلوا فاذا طعمتم	آدھمکو۔ بلکہ جب تم کو بلایا جائے تب اندر
فانتشروا ولا مستأنسین	داخل ہو۔ پس جب کھا چکو تو الگ الگ

لحدیث ان ذٰلکم کان یوذی النبی فیستحی منکم واللّٰہ لا یستحی من الحق ..... (احزاب: ۵۳)	راستے سنبھال لو۔ اور باتوں کے لیے جم کر بیٹھ نہ جاؤ۔ بیشک یہ چیز نبیؐ کو دکھ دینے والی ہے لیکن وہ تم سے حجاب کرتا ہے۔ اور اللہ حق سے حجاب نہیں کرتا۔

ظاہر ہے کہ آیت کریمہ میں جن اہلِ ایمان کی موجودگی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اذیت کا باعث بتایا گیا ہے اس میں صرف دور دراز کے ہی لوگ نہ ہوں گے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان اور قریب کے اعزہ بھی اس میں لازماً شامل ہوں گے جو مشترکہ خاندان کے خاکہ میں ایک گھر کے افراد اور ان کا صبح شام کا اٹھنا بیٹھنا ایک ساتھ ہوتا ہے۔ اس تکلیف اور اذیت سے بچنے کی مستقل صورت یہی ہے کہ گھر الگ اور اس کی یونٹیں چھوٹی سے چھوٹی ہوں۔ آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہوئے بعض تبرگوں نے بجا طور پر لکھا ہے کہ:۔

فوردت الآیۃ جامعۃ لآداب منھا المنع من السالۃ المکث فی بیوت الناس وفی معنی البیت موضع مباح اختارہ شخص لعبادتہ اواشتغالہ فیاتیہ احد ویطیل المکث عندہ۔ [1]	پس یہ آیت بہت سے آداب کی جامع ہے۔ انہی میں سے ہے کہ لوگوں کے گھروں میں دیر تک پڑے نہیں رہنا چاہئے اور گھر ہی کے معنی میں وہ کھلی جگہ ہے جسے کسی شخص نے اپنی عبادت یا کسی دوسرے کام کے لیے منتخب کر لیا ہو تو کوئی شخص آئے اور اس کے پاس دیر تک پڑا رہے۔

مالیت کی علٰحدگی کے بعض دیگر اشارات

اس تفصیل سے بخوبی واضح ہے کہ اسلام کے نقشہ میں مشترکہ خاندانی نظام کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور وہ اس کو ہر طرح سے مسترد قرار دیتا ہے۔ الگ مکان کا مقصد [illegible] کا اصل فائدہ مالیات کی علٰحدگی کی صورت میں ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ ازواج مطہرات کے گھروں کے بیان میں اس کی کسی قدر تفصیل گزر چکی ہے۔ اس کے علاوہ قرآن

---

[1] مفاتیح الغیب: ۶/ ۶۲۴، طبعہ عامرہ ۱۳۰۸ھ

کے دوسرے اشارات بھی ہیں جن سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اسلام کا مطالبہ گھروں کی علٰحدگی کے ساتھ ان کے مالیاتی نظام کی علٰحدگی کا بھی ہے۔ یتیموں اور کمزوروں کو اسلام کو جیسا کچھ خیال ہے معلوم ہے۔ ان کے سلسلے میں قرآن نے ایک اہم ہدایت یہ کی ہے کہ :

واٰتوا الیتامٰی اموالھم ولا	اور یتیموں کو ان کا (الگ) مال حوالہ کردو
تتبدلوا الخبیث بالطیب	اور اچھے کا برے سے تبادلہ نہ کرو۔ اور ان
ولا تاکلوا اموالھم اموالکم انہ	کے مالوں کو اپنے مالوں میں ملا کر نہ کھاؤ۔
کان حوبا کبیرا ہ (نساء: ۲)	بیشک یہ بہت بڑا گناہ ہے۔

یتیم ظاہر ہے کہ عام طور پر پوتے پوتی اور بھتیجے بھتیجی وغیرہ ہی ہوتے ہیں جو سر سے باپ کا سایہ اٹھ جانے کی وجہ سے بے سہارا ہو جاتے ہیں۔ اس آیت کریمہ میں ان کے سرپرستوں کو جو ظاہر ہے ان کے دادا اور بڑے باپ وغیرہ ہی ہوں گے یہ تاکید کی گئی ہے کہ وہ ان کے مال کو پورا پورا ان کے حوالہ کردیں۔ اور ان کے اچھے مال کا تبادلہ بری چیز سے نہ کریں۔ اور نہ ان کے مال کو اپنے مالوں میں ملا کر کھا جانے کی کوشش کریں۔ ظاہر ہے یہ یتیم مال کے مالک اسی صورت میں ہوں گے جبکہ ان کا گھر الگ اور ان کے مالی معاملات دوسروں سے بالکل علٰحدہ ہوں۔ ورنہ ہمارے یہاں کے مروجہ مشترک خاندانی نظام میں جہاں پھیلے ہوئے گھر میں اس کے ذمہ دار افراد میں سے بھی کسی شخص کی ملکیت اور اس کے حقوق کا کوئی تعین اور تشخص نہیں ہوتا، ناقابل لحاظ نابالغ یتیموں کے الگ مال اور ملکیت کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔

آگے اسی سلسلے میں یتیموں کے سرپرستوں کو مزید ہدایات دیتے ہوئے فرمایا :۔

ولا تؤتوا السفھاء اموالکم	اور نہ سمجھوں کو اپنا مال نہ دو جسے کہ اللہ
التی جعل اللہ لکم قیٰما	نے تمہارے لیے زندگی کی بقاء کا ذریعہ
وارزقوھم فیھا واکسوھم	ٹھہرایا ہے اور اس میں ان کو کھلاؤ اور ان
وقولوا لھم قولا معروفا ہ	کو پہناؤ اور ان سے بھلی بات کہو اور یتیموں
وابتلوا الیتمٰی حتی اذا بلغوا	کو آزماتے رہے یہاں تک کہ جب وہ نکاح
النکاح فان انستم منھم	کی عمر کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان کی طرف سے
رشدا فادفعوا الیھم	سمجھداری کو بھانپ لو تو ان کا مال ان کے

اموالهم ولا تاكلوها	حوالہ کردو اور اسے الٹے تللے اور جلدی
اسرافا وبدارا ان يكبروا	میں نہ کھاؤ کہ وہ بڑے ہو جائیں (تو اس
ومن كان غنيا فليستعفف	کا موقعہ نہ رہے) اور جو صاحب حیثیت
ومن كان فقيرا فليأكل	ہو تو چاہیئے کہ بالکل ہاتھ بچا کر رہے اور
بالمعروف فاذا دفعتم	جو ضرورت مند ہو تو وہ بھلائی کے ساتھ کھائے
اليهم اموالهم فاشهدوا	تو جب تم ان کا مال ان کے حوالہ کرو تو ان
عليهم وكفى بالله حسيبا	پر گواہ ٹھہراؤ اور نگرانی کے لیے اللہ کافی
(نساء: ۵-۶)	ہے۔

ظاہر ہے یتیموں کے سلسلے میں ان ہدایات کی معنویت بھی اسی صورت میں ہے جبکہ ان کا گھر اور ان کے مالی معاملات علٰحدہ ہوں۔ مشترک خاندان میں جہاں بڑے بڑوں کے حقوق زیاں کا شکار اور بڑے گھر کے سمندر میں ان کی مالی حیثیتوں کا کچھ پتہ نہ ہو، نابالغ یتیموں کی الگ مالی حیثیت کی بابت سوچا بھی کیا جا سکتا ہے۔

یہ معاملہ اس صورت سے متعلق ہے جبکہ انتظام کی سہولت کے پیش نظر یتیموں کے مالوں کو سرپرستوں نے اپنے مال کے ساتھ ملا لیا ہو۔ دوسرے موقعہ پر قرآن کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی بڑی زحمت اور رکاوٹ نہ ہو تو ان کے معاملات کو الگ رکھنا ہی مناسب ہے۔ اور اگر ملا لینا ضروری ہو تو پوری دیانت داری سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ ان کا مال الٹے تللے خرچ کیا جائے نہ ان کی ضروریات کو حد سے بڑھایا جائے اور نہ کسی قسم کی خرد برد سے کام لیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے محض زحمت اور تنگی سے بچانے کی خاطر یہ سہولت فراہم کر دی ہے۔ اس لیے سخت پرہیز کی ضرورت ہے کہ اس کے سلسلے میں کسی قسم کی بے احتیاطی نہ ہونے پائے:۔

ويسئلونك عن اليتامى قل	وہ تم سے یتیم کی بابت پوچھتے ہیں تو کہہ دو
اصلاح لهم خير وان	کہ (ان کا حساب الگ رکھ کر) ان کی
تخالطوهم فاخوانكم	بھلائی کا سامان کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور
والله يعلم المفسد من	اگر تم انھیں اپنے میں ملا لو تو وہ تمہارے
المصلح ولو شاء الله لاعنتكم	بھائی ہیں۔ اور اللہ کو پتہ ہے کہ کون ٹھیک

ان اللہ عزیز حکیم (بقرہ: ۲۲۰)

اور کون گڑبڑی کرنے والا ہے۔ اور اگر اللہ چاہتا تو (ملانے کی ممانعت کرکے) تم کو سختی میں ڈال دیتا۔ بیشک اللہ زبردست، حکمت والا ہے۔

اس کے باوجود جو لوگ یتیموں کی یتیمی کا ناجائز فائدہ اٹھا کر ان کا مال ہڑپ لیں یا ناانصافی کی کوئی اور صورت اپنا کر اسے چٹ کر جانے کی کوشش کریں، ان کے سلسلے میں قرآن نے فرمایا:۔

ان الذین یاکلون اموال الیتٰمی ظلما انما یاکلون فی بطونہم نارا وسیصلون سعیرا ۝ (نساء: ۱۰)

بے شک وہ لوگ جو یتیموں کا مال بے انصافی سے کھاتے ہیں وہ بس اپنے پیٹوں میں آگ کھاتے ہیں۔ اور وہ جلد ضرور دوزخ میں داخل ہوں گے۔

جبکہ مشترک خاندانی نظام کا یہ وہ جرم ہے جس کے جرم ہونے کا احساس بھی نہیں۔ اور اس پر عامل معاشرہ زیاں کے ساتھ احساس زیاں سے بھی عاری ہے۔

اسلام نے ملکیت کے ذرائع کی صاف تعیین کردی ہے جو تین ہی ہوسکتی ہیں۔ آدمی کی اپنی کمائی ہو۔ ترکہ میں کوئی چیز ملی ہو یا کسی نے بطور ہدیہ اور تحفہ کے اسے کوئی چیز دی ہو۔ ان کے علاوہ کسی کا کسی مال پر تصرف ناجائز اور مال کو باطل طریقے سے کھانے، کے ذیل میں آتا ہے۔ جسے قرآن نے سخت ترین لفظوں میں منع کیا ہے اور اسے 'قتل نفس' کے ساتھ جوڑ کر بیان کیا ہے جس سے اس جرم کی شدت اور اس کے گھناؤنے پن کا اظہار ہوتا ہے جبکہ مشترکہ خاندان میں محض فرسودہ رواج کی پیروی میں کسی تعیین کے بغیر گھر کے مالی معاملات مخلوط انداز میں چلتے رہتے ہیں۔ جس میں کچھ لوگ ہمیشہ چور دروازوں سے مال کے حصول اور مستقل اس کے مواقع اور ترکیبوں کی تلاش میں لگے رہتے ہیں۔ مسلمان معاشرہ کو یہ آیت کریمہ جھنجھوڑ دینے کے لیے کافی ہے۔

یا ایہا الذین اٰمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض

اے لوگو جو ایمان لائے ہو آپس میں اپنے مالوں کو باطل طریقہ سے نہ کھاؤ۔ سوائے اس کے کہ تجارت ہو جس میں تمہاری باہمی

منکم ولا تقتلوا انفسکم ان الله کان بکم رحیما ومن یفعل ذٰلك عدوانا وظلما فسوف نصلیه نارا وکان ذلك علی الله یسیرا ۝ (نساء: ۲۹-۳۰)

رضامندی ہو۔ اور تم ایک دوسرے کو جان سے نہ مارو۔ بیشک اللہ تم پر رحم کرنے والا ہے۔ اور جو کوئی ایسا کرے سرکشی اور ظلم کی راہ اپنا کر تو جلد ضرور ہم اسے دوزخ میں ڈالیں گے۔ اور یہ اللہ کے لیے بہت آسان ہے۔

خیال رہے کہ اسلام کے نقشہ میں جوان ہو کر بیٹا بھی باپ سے الگ معاشرہ کا ممتاز اور مستقل حیثیت کا حامل فرد ہو جاتا ہے۔ پھیلے ہوئے خاندان کے مختلف بھائیوں بھتیجوں وغیرہ کو بھی اسی پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ یہ جب عاقل بالغ اور شادی شدہ ہو جائیں تو ان کے گھر در کے ساتھ ان کے مالی معاملات بھی ایک دوسرے سے بالکل الگ اور ممتاز ہو جانے چاہئیں۔ ان کی مخلوط مالیات میں جو بھی بے احتیاطی ہوگی قرآن کے نقطۂ نظر سے وہ 'مال کو حرام طریقے سے کھانے' 'اکل مال بالباطل' کے قبیل میں آئے گی اور مسلمانوں کا کوئی عرف و رواج اسے جائز اور حلال نہ قرار دے سکے گا۔[1]

ایک غلط فہمی اور اس کا ازالہ

مشترکہ خاندانی نظام (JOINT FAMILY SYSTEM) کے بالمقابل اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کا اوپر جو ہم نے نقشہ کھینچا ہے، خاص طور پر ہندوستان کے پس منظر میں اس سے ایک غلط فہمی پیدا ہونے کا امکان ہے۔ جس کا ازالہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] صدر اول کے مسلمانوں کو اس کا کس قدر لحاظ ہے اس کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ ان کے ہاں رواج تھا کہ کوئی شخص اپنے بیٹے بیٹی یا رشتہ داروں اور دوستوں کے ہاں بے تکلف کھانے کی دعوت پر جاتا تو اپنے ساتھ نابینا، لنگڑے اور بیمار لوگوں کو بھی ساتھ لیا جاتا تھا۔ قرآن کی یہ آیت کریمہ اتری تو وہ اس سلسلے میں احتیاط کرنے لگے اور اس کو تقریباً بند کر دیا۔ سورہ نور کی آیت کریمہ 'لیس علی الاعمیٰ حرج ....(۶۱) میں ان کی اس غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے اس کی باقاعدہ اجازت دی گئی۔ اس آیت کے شان نزول میں مفسرین کرام نے اس کی صراحت کی ہے۔ مفاتیح الغیب ۳۰ / ۳۴۲

کہا جا سکتا ہے کہ یہ چیز مسلمان معاشرہ کو خود غرضی مفاد پرستی کے کھڈ میں ڈھکیل دے گی۔ معاشرہ کا ہر فرد اپنے آپ میں مگن ہوگا۔ اور کسی کو دوسرے سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ لیکن ظاہر بات ہے کہ جب ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اسلام کے اس مطلوبہ طرز معاشرت پر عمل کر کے انسانوں کے سب سے بڑے ہمدرد و بہی خواہ اور رشتے ناطے کے حقوق کا سب میں بڑھ کر لحاظ رکھنے والے تھے، جیسا کہ دنیا جانتی ہے تو آپ کے امتیوں کو بھی اس کی پیروی کرتے ہوئے اس سلسلے میں کوئی رکاوٹ اور دشواری نہ ہونی چاہیئے۔ گھر کی علیحدگی کی وجہ صرف معاشرت کی آسانی اور سہولت ہے، اس کا یہ مطلب کیوں کر ہو سکتا ہے کہ آدمی اپنے ماں باپ، بھائی بہن اور اعزہ و اقربا کی اعانت و خبر گیری کی ذمہ داریوں سے آزاد ہو جائے۔ اسلام کے نقطۂ نظر سے اپنے ماں باپ اور اعزہ و اقربا کے ساتھ حسن سلوک آدمی کی اخلاقی ہی نہیں قانونی ذمہ داری بھی ہے۔ اور اس حسن سلوک کے اندر جسمانی خدمت اور مالی مدد و اعانت دونوں شامل ہے۔ اعزہ و اقربا اور خاص طور پر ان میں رحمی رشتہ داروں، بھائی بہن، خالہ بھانجہ وغیرہ کے ساتھ بہتر سلوک اور ان کی ہر طرح سے نگرانی اور خبر گیری اسلامی تعلیمات کی انتہائی مہتم بالشان دفعہ ہے۔ رحمی رشتوں کا لحاظ نہ رکھنے والوں کو خدا تعالیٰ اپنے سے دور کر دیتا ہے[۱] ایسا شخص جنت کے داخلہ سے محروم رہتا ہے[۲] یہاں تک کہ اس کی نحوست سے پوری قوم کی قوم رحمت ایزدی سے محرومی کو اپنا مقدر بنا لیتی ہے[۳] تو ظاہر ہے دین میں جس چیز کی اس قدر اہمیت ہو اس سے نگاہیں پھیرنے اور نظر انداز کرنے کا کیا سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ خاندان کی تقسیم اور گھر کی چھوٹی یونٹ کا مقصد دین کے ان دوسرے تقاضوں کی تکمیل ہے، جیسا کہ تفصیل گزری، جنھیں بڑے گھر اور پھیلے ہوئے خاندان میں ادا کرنے میں رکاوٹ ہوتی ہے۔ پھر اس کی وجہ سے دین کے کسی دوسرے تقاضے کو مجروح کرنے کی گنجائش کیوں کر

---

[۱] بخاری جلد ۲۔ کتاب الادب، باب من وصل وصلہ اللہ۔ مسلم جلد ۲۔ کتاب البر والصلہ، باب صلۃ الرحم وتحریم قطیعتہا۔ نیز مسند احمد: ۱/۱۹۱، ۱۹۴۔ ۶/۶۲

[۲] بخاری جلد ۲۔ کتاب الادب، باب اثم القاطع، مسلم جلد ۲۔ کتاب البر والصلہ، باب صلۃ الرحم وتحریم قطیعتہا۔

[۳] بیہقی فی شعب الایمان بحوالہ مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الآداب، باب البر والصلہ۔ فصل ثانی۔

نکل سکتی ہے؟۔ یہاں تک کہ شادی کے بعد بیوی کی مرضی اور ہم آہنگی اور سازگاری کی صورت میں آدمی اپنے ماں باپ اور مکسن بھائی بہنوں وغیرہ کو اپنے ساتھ ADJUST بھی کرسکتا ہے۔ اور مشترک خاندان کی خرابیوں سے بچتے ہوئے سکون و اطمینان کی زندگی بسر کی جاسکتی ہے۔

دوسری بات یہ کہ اگر مان بھی لیا جائے کہ ہندوستان کے خاص حالات اور خاص پس منظر میں اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کو آن واحد میں نافذ نہیں کیا جاسکتا اس لیے شریعت نے نرمی اور تدریج کا جو اصول ہر جگہ ملحوظ رکھا ہے اس کے پیش نظر مشترک خاندانی نظام کی تبدیلی میں بھی اس کا لحاظ رکھا جانا چاہیئے۔ اور خاص حالات میں عبوری طور پر اس کی اجازت ہونی چاہیئے تو کسی درجہ میں یہ چیز بھی قابل غور ہوسکتی ہے۔ لیکن بڑا فرق ہے اس میں کہ ایک چیز کو مجبور کن حالات میں بعض مصالح کے تحت وقتی طور پر قابل انگیر سمجھا جائے اور اس میں کہ اسے سب سے اعلیٰ وارفع اور سب سے بڑھ کر خیر و برکت کا حامل اور مثالی اور آئیڈیل طرز معاشرت تصور کیا جائے۔؟

اسلام کا تصور مساوات

از۔ سلطان احمد اصلاحی

اردو زبان میں اپنے موضوع پر پہلی مفصل کتاب جس میں 'مساوات' کے رائج الوقت تصور کی کمزوریوں اور خامیوں کی نشاندہی اس کے ماخذ کی روشنی میں کی گئی ہے۔ معاصر دنیا کے جائزہ کے ساتھ اس سلسلے میں اسلام کے علاوہ دوسرے مذاہب کی ناکامی کو واضح کیا گیا ہے۔ اس کے بعد انسانی سماج میں آزادی و مساوات کی آبیاری میں اسلام کے امتیازی کردار کو پوری تفصیل سے پیش کیا گیا ہے۔ اور اس کے اخلاقی، قانونی اور تاریخی تمام پہلوؤں پر علمی اور تحقیقی انداز میں گفتگو کی گئی ہے۔ آخر میں ان ممکنہ اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے جو اسلام کے تصور مساوات پر کیے جاتے ہیں۔ ڈیمائی سائز صفحات ۲۴۴۔ قیمت ۲۰ روپئے

ملنے کا پتہ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ
مرکزی مکتبہ اسلامی ۱۳۵۳ چتلی قبر دہلی ۶

تنقید وتبصرہ

انگریزی میں
صلاح الدین ایوبی کی ایک سوانح

پروفیسر ایم ایس خاں

وہ عظیم تاریخی ہستیاں جنھوں نے اپنے ملک کی نمایاں خدمات انجام دیں اور جنھوں نے تاریخ کو نئے موڑ دئے، ان کے بارے میں مورخین و ناقدین ہر زمانے میں نئے زاویوں سے لکھتے رہیں گے اور ان کی شخصیت اور کارناموں سے متعلق جتنے بھی تحقیقی مطالعے کیے جائیں گے ان میں اختلاف رائے کی گنجائش بھی ہمیشہ باقی رہے گی - ان ہی ہستیوں میں تاریخ اسلام کا مایہ ناز مجاہد صلاح الدین ایوبی بھی ہے جو ہمیشہ مورخوں، شاعروں، ادیبوں اور فلسفیوں کی توجہ کا مرکز رہا ہے موجودہ دور میں صلاح الدین پر جو کتابیں شائع ہوئی ہیں، ان میں سے اینڈریو ایس اہرینکروئٹز (EHRENKREUTS) کی کتاب SALADIN بھی ہے [۱]

اس کتاب کے مطالعہ سے جو بات سب سے پہلے ذہن میں ابھرتی ہے وہ یہ ہے کہ مصنف کا اصل مقصد صلاح الدین کی عظمت کو پامال کرنا ہے اور اس کے لیے مصنف نے جن دلائل کو پیش کیا ہے وہ درج ذیل ہیں :-

(۱) نورالدین ایک بہت عظیم مسلم قائد تھا اور صلاح الدین کی زندگی میں حطین کی فتح سے قبل کا زمانہ اس کے کارناموں کو سمجھنے کے لیے بہت اہمیت رکھتا ہے۔

(۲) صلاح الدین اپنے سیاسی مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے صلیبی جنگ سے زیادہ مشرق وسطیٰ کی اسلامی ریاستوں کے خلاف لڑنے میں دلچسپی رکھتا تھا۔

---

[۱] صلاح الدین، انڈریو ایس اہرینکروئٹز۔ اسٹیٹ یونیورسٹی آف نیویارک، البونی، امریکہ، صفحات ۲۹۰، قیمت ۱۰ ڈالر

(۳) اس نے "سستی شہرت" حاصل کرنے کی غرض سے بحر روم کے ساحل پر واقع زبردست عیسائی سلطنت طائر کو فتح کرنے کے بجائے ایک کمزور سلطنت بیت المقدس پر قبضہ کیا (مصنف اہر بنکر وٹز کے خیال میں یہ صلاح الدین کی ایک فاش غلطی تھی جس کی تلافی اس نے بعد میں کرنی چاہی، لیکن اس وقت تک عیسائی فوجیں مشرق وسطیٰ میں اپنا اقتدار دوبارہ قائم کر چکی تھیں اور تیسری صلیبی جنگ کے لیے تیار تھیں)

(۴) صلاح الدین کی یہ فتوحات عارضی تھیں اور ان میں سے بعض خود مسلم مفاد کے لیے نقصان دہ ثابت ہوئیں۔ مصر، شام، اور عراق کے مابین جو اتحاد پیدا ہوا تھا وہ ۱۱۹۳ء میں صلاح الدین کی وفات کے بعد قائم نہ رہ سکا اور صلیبی فوجیں نہ صرف شام پر دوبارہ قابض ہو گئیں بلکہ انھوں نے پچاس سال کے اندر بیت المقدس کو بھی اپنے تسلط میں لے لیا۔

(۵) نورالدین سے سیکھی ہوئی پالیسی کے تحت صلاح الدین مصر کی سرکاری آمدنی کو اپنے جنگی مصارف میں استعمال کر رہا تھا اسی لیے عیسائیوں نے اپنے حملوں کا رخ مصر کی طرف موڑ دیا جس کے نتیجے میں ایوبی حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور مملوک خاندان مصر میں برسر اقتدار آ گیا۔ یہ ہیں مصنف کے بنیادی نکات۔ لیکن کسی تاریخی شخصیت کا تجزیہ کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کے تمام کارناموں کا مجموعی طور پر جائزہ لیں اور یہ دیکھیں کہ اس نے تاریخ کے صفحات پر کیا اثر ڈالا ہے۔ اس وقت جبکہ صلیبیوں کے متواتر حملوں سے اسلام اور عالم اسلام کو زبردست خطرہ لاحق تھا، صلاح الدین نے مصر، شام اور عراق کے بعض حصوں کو متحد کرنے کے سلسلے میں جو سیاسی اور فوجی کردار ادا کیا تھا وہ کوئی معمولی کارنامہ نہ تھا۔ نورالدین اور صلاح الدین دونوں نے اچھی طرح سمجھ لیا تھا کہ مسلمان حکمراں نہ صرف ایک دوسرے کے خلاف سازشیں کرتے اور آپس میں لڑتے رہتے تھے بلکہ وہ صلیبیوں کے خلاف جنگ میں دلچسپی لینے کے بجائے اپنے مفاد کے خواہاں تھے۔

سنیوں نے تمام اسلامی ممالک میں، خاص کر مصر میں، جہاں فاطمی شیعوں کی حکومت تھی، اپنا اقتدار قائم کرنے کے لیے جو جدوجہد کی تھی وہ صلاح الدین سے قبل کامیاب نہ ہو سکی تھی اور اس صورت حال سے نہ صرف صلاح الدین نے بلکہ نورالدین نے بھی پورا پورا فائدہ اٹھایا تھا۔ صلاح الدین کے اغراض و مقاصد نہ صرف سیاسی

بلکہ نظریاتی بھی تھے اور اسی کے لیے اس نے سب سے پہلے عالم اسلام کو متحد کیا جس کے بغیر صلیبیوں کے خلاف جنگ میں وہ کامیاب نہ ہو سکتا تھا۔

صلیبی جنگوں میں مشرق وسطیٰ کی شمولیت کی تاریخی حقیقت صرف یہی ہے کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے مفادات ایک دوسرے سے ٹکرا رہے تھے اور مسلمانوں کا مفاد اسی میں تھا کہ وہ عیسائیوں کے خلاف مسلسل جد وجہد جاری رکھیں تاکہ صلیبیوں کی طاقت کم ہو جائے اور وہ آہستہ آہستہ اسلامی ممالک سے نکل جائیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ صلاح الدین اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ان طاقتوں کو منظم کرنے میں کامیاب رہا۔ صلیبی جنگ میں مسلمانوں کی کامیابی نے نہ صرف صلیبیوں کی طاقت کو پھیلنے سے روکا بلکہ مسلمانوں کے اندر خود اعتمادی کا وہ جذبہ بھی پیدا کیا جس نے آخر کار صلیبیوں کو مشرق وسطیٰ سے ہمیشہ کے لیے نکل جانے پر مجبور کیا، صلیبی جنگ کی تاریخ میں صلاح الدین کا یہی اہم کارنامہ اس کی عظمت کی دلیل ہے۔

یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ صلاح الدین کی فتوحات عارضی تھیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ صلاح الدین ہی تھا جس نے مشرق وسطیٰ کو عیسائیوں کے ہاتھوں ختم ہونے سے بچایا۔ دنیا کی تاریخ میں ایک لحاظ سے مشرق و مغرب کے درمیان کشمکش اور نزاع کا ایک طویل سلسلہ رہا ہے جس کی ایک کڑی یہ صلیبی جنگ ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ صلاح الدین کی فتوحات نے مشرق وسطیٰ، خصوصاً ایشائے کوچک، کو ازمنۂ وسطیٰ کے یوروپی اقوام کی ایک نوآبادی بننے سے کئی صدیوں تک محفوظ رکھا اور اس خدمت کے لیے ایشیائی عوام ہمیشہ صلاح الدین کے احسان مند رہیں گے۔

صلاح الدین کا بیت المقدس کو فتح کرنا اور طائر کو نظر انداز کرنا محض ایک حربی غلطی کہی جا سکتی ہے، لیکن اس کا صلیبی جنگوں کے مجموعی نتائج پر کوئی خاص اثر نہیں پڑا اس کے علاوہ صلیبی جنگوں کو مذہبی جنگ کہا جا سکتا ہے۔ بیت المقدس جیسے مقدس شہر کی بازیابی عیسائیوں اور مسلمانوں دونوں کا واحد مقصد تھا۔

مصنف کی یہ تنقید کہ صلاح الدین کی وفات کے بعد صلیبیوں کا بیت المقدس کو دوبارہ فتح کر لینا اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ فتح محض عارضی تھی، درست نہیں ہے کیوں کہ صلیبیوں نے بیت المقدس کو دوبارہ جنگ کے ذریعہ نہیں بلکہ شہنشاہ فریڈریک

دوم کے ساتھ ایک عہدنامے کی رو سے حاصل کیا تھا۔ فریڈرک دوم کو نصف مسلمان سمجھا جاتا تھا۔ اسی لیے پوپ نے اس کے خلاف فتویٰ دے کر اسے عیسائیت سے خارج کر دیا تھا۔

مصنف کا یہ نظریہ بھی صحیح نہیں ہے کہ صلاح الدین نے مصر کی سرکاری آمدنی کو اپنے جنگی مصارف میں استعمال کر کے مصر کو معاشی حیثیت سے کمزور کر دیا تھا اور صلیبیوں کے لیے اس پر حملے کی راہ ہموار کر دی تھی۔ دراصل، صلیبیوں کے خلاف یہ مسلمانوں کی متفقہ جنگ تھی جس میں کسی منفرد اسلامی ملک کے ذاتی مفاد کو کوئی اہمیت نہیں دی جا سکتی تھی۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ صلاح الدین نے صلیبیوں کے خلاف جہاد میں جو مصری مالیات کا استعمال کیا تھا اس پر اسی زمانے کے مصریوں نے ناراضگی کا اظہار کیا ہو۔ ایوبی خاندان کا زوال اور مملوکی سلطنت کا عروج مصر کے داخلی معاملات تھے اور ان سے صلیبیوں کے خلاف اس مرد مجاہد اور یورپی استعماریت کے خلاف اس علمبردار حریت کی حیثیت اور عظمت کسی طرح مجروح نہیں ہوتی۔

زیر تبصرہ کتاب ابتدائی اور ثانوی مآخذ پر مشتمل ہے، لیکن مصنف نے دونوں پر یکساں اعتبار کیا ہے، بلکہ ثانوی مآخذ پر زیادہ بھروسہ کیا ہے۔ اتنی بات صاف ظاہر ہے کہ مذکورہ کتاب کسی عالمانہ تحقیق کی بنا پر عالموں اور محققوں کے لیے نہیں لکھی گئی ہے۔ لہٰذا تنقیدی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس کی اہمیت بہت کم ہو جاتی ہے۔

مصنف نے عہد وسطیٰ اور دور حاضر کے مورخوں کی تصنیفات پر جو تبصرے کیے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ وہ صلاح الدین کا مخالف ہے۔ وہ عماد الدین اصفہانی (۱۱۲۵ - ۱۲۰۱ء) اور بہاء الدین امین شداد (۱۱۴۵ - ۱۲۳۴ء) کے بیانات کی اس بنا پر تنقید کرتا ہے کہ یہ دونوں مورخین صلاح الدین کے ندیموں میں شامل تھے: اول الذکر صلاح الدین کا ذاتی کاتب اور بہاء الدین اس کی فوج کا قاضی تھا۔ مصنف اسٹینلے لین پول اور ایچ اے۔ آر گب پر وہ نکتہ چینی کرتا ہے کہ ان دونوں مستشرقین نے صلاح الدین کے کارناموں کی تعریف کی ہے۔ لیکن اس کے برعکس وہ ابن الاثیر (۱۱۶۰ - ۱۲۳۳ء) سے، جو کہ صلاح الدین کے مخالفوں میں سے تھا، بہت زیادہ استفادہ کرتا ہے۔ واضح رہے کہ ابن الاثیر صلاح الدین سے اسی لیے بغض رکھتا تھا

کہ صلاح الدین نے اس کے سرپرست موصل کے زنگی خاندان کا خاتمہ کر دیا تھا (صفحات ۲، ۳۰، ۸۶، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۶ اور ۱۲۵) تاہم مصنف نے صلاح الدین کے خلاف جو دلائل پیش کیے ہیں ان کی ابن الاثیر کے مندرجہ ذیل بیان سے خود ہی تردید ہو جاتی ہے:

"مختصر یہ کہ وہ (صلاح الدین) صلیبیوں کے خلاف میدان جنگ میں ایک بے مثال مجاہد تھا جس میں بہت سی اعلیٰ صفات تھیں" (الکامل فی التاریخ، تصحیح ٹاؤن برگ جلد ۱۲ ص ۳۴۳)

یہ بھی ممکن ہے کہ مصنف نے ابن الاثیر کے مذکورہ بیان کو جان بوجھ کر نظر انداز کر دیا ہو۔

مصنف نے چارلس جے۔ روزبالٹ، گرٹروڈ سلاٹر، زوازنلڈ بورگ اور جوشوا براوار کی کتابوں کی مدد سے صلاح الدین کا مرتبہ و مقام گھٹانے کی کوشش کی، لیکن اس کے لیے جو دلائل فراہم کیے ہیں وہ بہت ہی کم زور ہیں ان دلائل میں لین پول اور گب نے صلاح الدین کی عظمت کا جو اعتراف کیا ہے، اسے غلط نہیں ثابت کیا جا سکتا۔

یہ کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کی اکثر کتابیں اسلامی ممالک یا مشرق وسطیٰ کے دور وسطیٰ کی معاشی تاریخ سے متعلق ہیں اور وہ اس میدان میں ایک اچھے محقق کی حیثیت رکھتا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب میں بھی مصنف نے متعلقہ دور کے مالی و معاشی پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی ہے اور یہ اس کتاب کی ایک خوبی کہی جا سکتی ہے۔

اس سلسلے میں یہ ذکر کرنا غیر مناسب نہ ہوگا کہ مصنف نے صلاح الدین کے کردار کا جو تجزیہ پیش کیا ہے وہ برنارڈ لیویس کے خیالات سے بہت قریب ہے جو کہ صلاح الدین کو ایک ایسا سفاک اور موقع پرست شخص سمجھتا ہے جس نے اپنے بلند عزائم اور ذاتی مفاد کی خاطر عیاری اور تشدد سے کام لے کر زنگی خاندان کا خاتمہ کر دیا اور اسی طرح اپنے آقا و سرپرست نورالدین کے وارثوں کو ان کے حق سے محروم کر کے ان کی سلطنت پر خود قابض ہو گیا۔ برنارڈ لیویس کے یہ خیالات زنگی خاندان کے نقطۂ نظر کے عین مطابق ہے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ اس نے اپنے ماخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ (دیکھئے مضمون "مصر و شام" از برنارڈ لیویس جو "کیمبرج ہسٹری آف اسلام" میں شائع ہوا ہے، ۱۹۷۰ء، جلد اوّل، صفحات ۲۰۲، ۲۰۴)

ہمارے مصنف اور برنارڈ لیویس کے درمیان صلاح الدین سے متعلق رائے میں ایک اور بھی یکسانیت ہے: دونوں صلاح الدین کی انسان دوستی و شجاعت اور

دشمنوں کے ساتھ اس کی مہربانیوں کے سلسلے میں بالکل خاموش ہیں، جبکہ صلاح الدین کے معاصر عیسائی مورخوں اور صلیبی جنگوں کے راویوں نے اپنے تذکروں میں صلاح الدین کو ایک رحم دل اور بہادر مجاہد کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ مورخوں میں شاید اہرینکر یوز اور برنارڈ لیویس ہی دو ایسے تاریخ نگار ہیں جنھوں نے صلاح الدین کی ان خوبیوں سے چشم پوشی کی ہے۔

مصنف نے دعویٰ کیا ہے کہ اس نے صلاح الدین کی ایک نئی سوانح عمری پیش کی ہے۔ لیکن کتاب کے مطالعہ سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ وہ مجاہد اعظم صلاح الدین کی سیرت کو مسخ کرنے میں سراسر ناکام رہا ہے۔

ادارۂ تحقیق کمپلکس فنڈ

میں دل کھول کر حصہ لیجئے

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کو مختصر سے عرصہ میں جو شہرت اور مقبولیت ملی ہے اور اسے جو وسعت حاصل ہوئی ہے اس کے لیے ہم صمیم قلب سے اللہ تعالیٰ کے حضور سجدۂ شکر بجا لاتے ہیں۔ اس عرصہ میں ادارہ کا سہ ماہی ترجمان "تحقیقات اسلامی" منظر عام پر آیا جو آج بحمد اللہ ہندوستان میں اسلامیات کے صف اول کے مجلہ کی حیثیت سے اپنی جگہ بنا چکا ہے۔ طبع زاد تحقیقی تصانیف اور تراجم کا سلسلہ شروع ہوا۔ اس وقت بھی متعدد ضخیم کتابیں زیر طباعت ہیں۔ اس کے علاوہ ادارہ میں تصنیفی تربیت کا شعبہ باقاعدگی سے کام کر رہا ہے جو قدیم و جدید درس گاہوں کے فارغین کی تصنیفی تربیت کا نظم کرتا ہے، ادارہ کے اسٹاف اور اس کے انتظامی شعبہ نے وسعت اختیار کر لی ہے۔ ادارہ کی لائبریری میں کتابوں کا اضافہ بھی روز افزوں ہے۔ ادارہ کے پیش نظر منصوبہ کو آگے بڑھانے کی موجودہ عمارت میں کوئی صورت نہیں ہے۔

ادارہ کے سامنے شروع ہی سے ایک بڑے کمپلکس کا منصوبہ رہا ہے جس میں اس کے تمام دفاتر، ریسرچ اسکالرس کے لیے ہاسٹل، اسٹاف کے لیے فیملی کوارٹرس، ایک وسیع لائبریری، پریس اور ایک خوبصورت مسجد کا نقشہ شامل ہے۔ اب اس مقصد کے لیے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ایریا میں ایک بڑا پلاٹ خریدنے کا فیصلہ کیا گیا ہے جس کی قیمت اندازاً ڈھائی تین لاکھ روپئے ہوگی۔ خدا کا شکر ہے کہ امت کو ادارہ کے علمی و فکری کام کی اہمیت کا پورا پورا احساس ہے اس لیے ہمیں توقع ہے کہ اس کے ہر طبقے کی طرف سے ادارہ کے اس منصوبہ کو خوش آمدید کہا جائے گا اور اس کے ہمدرد اور بہی خواہ 'ادارہ تحقیق کمپلکس فنڈ' میں دل کھول کر تعاون کریں گے۔ اللہ آپ کو جزائے خیر دے۔ براہ کرم چیک اور ڈرافٹ صرف IDARA-E-TAHQEEQ-O-TASNEEF-E-ISLAMI . ALI GARH کے نام ارسال کریں۔ والسلام۔ مخلص۔ جلال الدین عمری (سکریٹری ادارہ)