ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڈھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھپور، علی گڈھ
۲۰۲۰۰۱

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ـــــــــ دسمبر ۱۹۸۶ء



ـــــــــ مُدیر ـــــــــ

سیّد جلال الدّین عمری

پانی والی کوٹھی ۔ دودھ پور ۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۵ شمارہ ۴

محرم - ربیع الاول ۱۴۰۷ھ
اکتوبر - دسمبر ۱۹۸۶ء

سالانہ زرتعاون

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

فی پرچہ ۷ روپئے

(ہندوستان میں)

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

فہرست مضامین

حرف آغاز

خدمت خلق کے کچھ اور پہلو	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

قرآن مجید کے املا و قواعد سے متعلق بعض مسائل	پروفیسر نذیر احمد	۲۳
اردو میں تاریخ نگاری (۱۹۴۷ء کے بعد کے رجحانات کا تجزیہ)	ڈاکٹر اقتدار حسین صدیقی	۳۷
دفتر وزارت کا آغاز وارتقاء	جناب احمد حسن صاحب	۵۳

بحث ونظر

اسلام کا فلسفۂ اخلاق	مولانا محمد فاروق خاں ایم۔اے	۶۰
قرآن کا تصور علم	ڈاکٹر سید مسعود احمد	۷۹
خطاطی اسلامی تہذیب میں	جناب محمد سعود عالم قاسمی	۱۰۰

تعارف وتبصرہ

ایمان وعمل کا قرآنی تصور	سید جلال الدین عمری	۱۱۳
خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی		۱۱۵
فہرست مضامین ومضامین نگاراں سہ ماہی تحقیقات اسلامی جلد ۵ ۱۹۸۶ء		۱۱۷

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ پروفیسر نذیر احمد

_____ سابق صدر شعبۂ فارسی۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر اقتدار حسین صدیقی

_____ ریڈر شعبۂ تاریخ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ جناب احمد حسن صاحب (ایم۔فل)

_____ ریسرچ اسکالر شعبۂ تاریخ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ مولانا محمد فاروق خاں ایم اے

_____ صدر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ۔ انچارج شعبۂ ہندی جماعت اسلامی ہند دہلی

۵۔ ڈاکٹر سید مسعود احمد

_____ شعبہ بایوکیمسٹری۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۶۔ جناب محمد سعود عالم قاسمی

_____ رکن ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

۷۔ سید جلال الدین عمری

_____ سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

کاتب

احراز الحسن جاوید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرف آغاز

خدمت خلق کے کچھ اور پہلو[1]

سید جلال الدین عمری

مالی تعاون کرنا

خدمت اور حسن سلوک کی مختلف صورتیں ہیں۔ یہ زبان سے بھی ہوتا ہے اور اپنے شریفانہ رویہ سے بھی۔ اس کی ایک صورت مالی تعاون بھی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی ضرورت اور اہمیت ہے لیکن مالی تعاون کی اہمیت بعض اوقات بہت بڑھ جاتی ہے۔ اگر آدمی حق داروں کا حق نہ پہچانے اور کم زوروں، مجبوروں اور محروموں کی مالی اعانت نہ کرے تو میٹھی باتوں اور ہمدردی کے زبانی اظہار سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اس سے ان کی مشکلات دور نہیں ہو سکتیں۔ قرآن نے اس طرف خاص طور سے توجہ دلائی ہے۔ ایک جگہ ارشاد ہے۔

لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ	نیکی یہ نہیں ہے کہ تم اپنے چہروں کو مشرق
قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ	یا مغرب کی طرف کر لو بلکہ نیکی یہ ہے کہ آدمی
الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ	اللہ پر، آخرت کے دن پر، فرشتوں پر،
الْاٰخِرِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالْكِتٰبِ	اس کی کتاب پر اور نبیوں پر ایمان لائے
وَالنَّبِيّٖنَ ۚ وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى	اور مال کی محبت کے باوجود اسے یتیموں،
حُبِّهٖ ذَوِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى	مسکینوں، مسافروں، سوال کرنے والوں
وَالْمَسٰكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ ۙ وَ	پر اور غلاموں کے لیے خرچ کرے اور
السَّآئِلِيْنَ وَفِي الرِّقَابِ ۚ وَ	نماز قائم کرے اور زکوٰۃ دے، نیک وہ

---

[1] سلسلہ کے لیے ملاحظہ ہو 'تحقیقات اسلامی' جولائی، ستمبر ۸۶ء

اَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ	ہیں جو عہد کرتے ہیں تو اپنے عہد کو
وَالْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا	پورا کرتے ہیں، خاص طور پر وہ لوگ جو
عٰهَدُوْا ۚ وَالصّٰبِرِيْنَ فِي	فقر و فاقہ اور تنگی میں اور جنگ کے
الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ وَحِيْنَ	وقت صبر کرتے ہیں۔ یہی راست باز
الْبَاْسِ ۗ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا	ہیں اور یہی متقی ہیں۔
وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ ۝	

(البقرہ: ۱۷۷)

اس آیت میں پہلے اہل کتاب کی رسمی دین داری پر تنقید کی گئی ہے، اس کے بعد حقیقی دین داری کا بیان ہوا ہے۔ یہاں 'بِرّ' کا لفظ بڑا اہم ہے۔ اس کے معنی حقوق ادا کرنے کے ہیں۔ اس میں اللہ تعالیٰ کے حقوق بھی آتے ہیں اور بندوں کے حقوق بھی[1]۔ دونوں ہی کے حقوق کا پہچاننا ضروری ہے۔ آدمی برّ و تقویٰ کے بلند مقام کو اسی وقت پا سکتا ہے جب کہ اس کے دل میں ایمان کا نور جگمگا رہا ہو اور وہ قرابت داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں، سوال کرنے والوں، محکوموں اور غلاموں اور معاشرہ کے دیگر کم زور افراد اور طبقات پر محنت سے کمائی ہوئی اپنی دولت صرف کرے۔ نماز اور زکوٰۃ کا ذکر بھی اسی حقیقت کو سمجھانے کے لیے ہے۔ نماز اللہ سے تعلق اور زکوٰۃ انسانوں کی خدمت کی بالکل متعین شکلیں ہیں۔ بعض دوسری آیتوں میں یہ حقیقت واضح کی گئی ہے کہ انسان کا مال تنہا اس کا نہیں ہے بلکہ اس میں معاشرہ کے کم زوروں اور ناداروں کا حق ہے اس حق کا ادا کرنا اس کے لیے ضروری ہے۔ سورہ بنی اسرائیل میں ہے:۔

وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰى حَقَّهٗ وَالْمِسْكِيْنَ	قرابت دار کو اس کا حق اور مسکین اور
وَابْنَ السَّبِيْلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيْرًا ۝	مسافر کو اس کا حق دو اور فضول خرچی
اِنَّ الْمُبَذِّرِيْنَ كَانُوْٓا اِخْوَانَ	نہ کرو۔ بے شک فضول خرچ کرنے والے

---

[1] علامہ حمید الدین فراہیؒ فرماتے ہیں۔ البر اصلہ ایفاء الحق فتفرع منہ ما یکون ایفاء للحقوق الاصلیۃ من الطاعۃ للرب والابوین والمواساۃ بالناس ومن ھذا الجہۃ صار بمعنی الاحسان واشتمل الخیرات وصار وصفا للرب تعالیٰ (مفردات القرآن ۲۹)

الشَّيٰطِيْنِ ۭ وَكَانَ الشَّيْطٰنُ لِرَبِّهٖ كَفُوْرًا ۝ (بنی اسرائیل: ۲۶-۲۷)

شیطان کے بھائی ہیں اور شیطان اپنے رب کا ناشکرا ہے۔

یہاں یہ بتانے کے بعد کہ انسان کے مال میں دوسروں کا بھی حق ہے، اسراف اور تبذیر سے منع کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص اسراف اور تبذیر میں مبتلا ہو وہ دوسروں کا حق پہچان نہیں سکتا۔

یہی آیت ایک دوسرے سیاق میں سورۂ روم میں آئی ہے۔

اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَّشَاۗءُ وَيَقْدِرُ ۭ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ ۝ فَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰى حَقَّهٗ وَالْمِسْكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ ۭ ذٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِيْنَ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ ۡ وَاُولٰۗىِٕكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝ (روم: ۳۸-۳۷)

کیا یہ دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ جس کا چاہتا ہے رزق کشادہ کر دیتا ہے اور جس کا چاہتا ہے تنگ کر دیتا ہے۔ یقیناً اس میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو ایمان رکھتے ہیں۔ (جب یہ حقیقت ہے کہ جس کے پاس جو کچھ ہے وہ اللہ ہی کا دیا ہوا ہے) تو تم قرابت دار کو اس کا حق اور مسکین اور مسافر کو اس کا حق دو یہ بہتر ہے ان لوگوں کے لیے جو اللہ تعالیٰ کی رضا چاہتے ہیں اور وہی فلاح پانے والے ہیں۔

سورۂ بنی اسرائیل اور سورۂ روم دونوں ہی مکی سورتیں ہیں، مکہ میں زکوٰۃ فرض نہیں ہوئی تھی، لیکن ان آیات میں قرابت داروں، مسکینوں اور مسافروں کا حق بیان ہوا ہے۔ امام رازی سورۂ روم کی آیت کے ذیل میں فرماتے ہیں۔ اس میں ان لوگوں کا ذکر ہے جن کے ساتھ حسن سلوک کرنا واجب ہے۔ جس شخص کے پاس مال ہو، چاہے اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، چاہے اس پر حولانِ حول ہو چکا ہو یا نہ ہو چکا ہو اسے ان کے ساتھ حسن سلوک بہرحال کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں (زکوٰۃ کا نہیں) مخلوق کے ساتھ عام شفقت کا ذکر ہے۔ یہ تینوں طبقات وہ ہیں جن کے ساتھ احسان کا رویہ اختیار کرنا ضروری ہے، چاہے احسان کرنے والے کے پاس زائد از ضرورت مال ہو یا نہ ہو۔[1]

[1] رازی: تفسیر کبیر: ۶/۵۶۴

ان آیتوں پر ایک اور پہلو سے بھی غور فرمائیے ان میں یہ تصور دیا گیا ہے کہ معاشرہ کے کم زور افراد پر انسان مال خرچ کرکے ان پر کوئی احسان نہیں کرتا بلکہ یہ ان کا حق ہے جسے وہ ادا کرتا ہے۔ یہی تصور سرمایہ دار کو کم زوروں کے استحصال سے روکتا ہے۔ اگر دولت مند کو یہ احساس ہو کہ اس کے پاس جو دولت ہے اس میں دوسروں کا حق ہے، اس حق کا ادا کرنا اس کے لیے ضروری ہے تو وہ کشمکش نہیں پیدا ہو سکتی جو غریب اور امیر کے درمیان آج پائی جاتی ہے۔

قرض کے ذریعہ مدد کرنا

بعض اوقات آدمی کو اپنی معاشی حالت ٹھیک کرنے یا کسی ناگہانی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے مالی مدد کی سخت ضرورت ہوتی ہے۔ یہ مدد نہ پہونچے تو اس کے حالات زیادہ خراب ہو سکتے ہیں اور اس کی مشکلات میں اضافہ ہو سکتا ہے۔ اس مدد کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اسے قرض دیا جائے تاکہ وہ بروقت اپنی ضرورت بھی پوری کرلے اور پھر قرض دینے والے کو اس کی رقم بھی واپس کردے۔ یہ بھی دراصل کسی ضرورت مند کے ساتھ تعاون کی ایک صورت ہے۔ احادیث میں اس کی فضیلت اور ثواب بیان ہوا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

ما من مسلم یقرض مسلمًا	جو مسلمان کسی مسلمان کو دو مرتبہ قرض دیتا
قرضًا مرتین الا کان کصدقتها	ہے وہ گویا ایک مرتبہ صدقہ کرتا ہے۔
مرّةً [1]	

امام شوکانی فرماتے ہیں کہ قرض کی فضیلت کے سلسلے میں احادیث موجود ہیں۔ ان کی تائید قرآن و حدیث کے ان عمومی بیانات سے بھی ہوتی ہے جن میں مسلمانوں کی ضرورت پوری کرنے، ان کا تعاون کرنے، ان کی مشکلات کو رفع کرنے اور ان کے فقر و فاقہ کو دور کرنے کی صراحت ہے۔ اس میں قرض دینا بھی شامل ہے۔ مسلمانوں کے درمیان

---

[1] ابن ماجہ: ابواب الصدقات، باب بالقرض۔ اس حدیث کی سند پر تنقید کی گئی ہے، دار قطنی نے کہا ہے کہ یہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے۔ ملاحظہ نیل الاوطار ۵/ ۳۴۷

اس کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ابن رسلان کہتے ہیں۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وقت ضرورت آدمی قرض کی درخواست کرسکتا ہے، اس کی وجہ سے قرض مانگنے والے کے مقام میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی اگر اس میں کوئی قباحت ہوتی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم قرض نہ لیتے[1]

کاروباری زندگی میں قرض کی بڑی اہمیت ہے اس سے کسی کاروبار کے شروع کرنے، اسے جاری رکھنے اور وقتاً فوقتاً پہونچنے والے نقصانات کو پورا کرنے میں مدد ملتی ہے۔ موجودہ دور میں تو قرض کاروبار کا ایک ضروری جزء بن گیا ہے صورت حال یہ ہے کہ قرض کا لین دین بند ہوجائے تو بڑے بڑے کاروباری ادارے ختم ہوجائیں۔ لیکن آج کا مادی ذہن قرض کو مادی منفعت کا بہترین ذریعہ تصور کرتا ہے۔ اس کی ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ قرض دار جب قرض سے خود نفع حاصل کرتا ہے تو قرض دینے والے کو بھی اس کا ایک حصہ ملنا چاہیے یہ بات صحیح نہ ہوگی کہ جس شخص نے قرض دیا ہے اسی کو نظر انداز کرکے اس کے پیسے سے تنہا قرض دار فائدہ اٹھاتا چلا جائے۔

دوسرے یہ کہ آج پوری دنیا میں سکہ کی قیمت میں کمی کا عام رجحان ہے، اس وقت بازار میں سو روپے کی جو قیمت ہے ایک سال میں وہ گھٹ کر اسی یا نوے روپے ہوجائے گی۔ اس طرح ایک سال کے بعد سو روپے کی واپسی کا مطلب اصلاً اسی یا نوے روپے کی واپسی ہوتی ہے۔ اس میں قرض دینے والے کا سراسر نقصان ہے اسی قسم کے دلائل کی بنیاد پر سود کے لیے وجہ جواز فراہم کی جاتی ہے۔

اسلام اس مادی ذہن کے خلاف ہے۔ وہ قرض کو نفع حاصل کرنے کا ذریعہ نہیں سمجھتا بلکہ اس کے نزدیک یہ ایک طرح کا احسان ہے جو کسی ضرورت مند کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ قرض دار سے سکہ کی قیمت کی روز افزوں کمی کا حساب کرکے سود در سود وصول کرنے کی جگہ اس کے ساتھ ممکنہ رعایت کی جائے۔ وہ ادائیگی کے لیے مزید وقت اور مہلت مانگے تو اسے مزید وقت اور مہلت دی جائے اور مالی مشکلات کی وجہ سے وہ قرض ادا نہ کرسکے تو اسے معاف بھی کردیا جائے قرآن مجید میں سود کی حرمت کے اعلان

---

[1] نیل الاوطار: ۵/ ۳۴۷

کے ساتھ قرض کے سلسلے میں اسی اعلیٰ اخلاقی رویہ کی تعلیم دی گئی ہے۔ ارشاد ہے۔

يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ	اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور
وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰٓوا	جو سود تمہارا دوسروں پر رہ گیا ہے
اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ۝ فَاِنْ	اسے چھوڑ دو اگر واقعی تم ایمان لائے
لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ	ہو۔ اگر تم یہ نہیں کرتے ہو تو اللہ اور اس
مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ۚ وَاِنْ	کے رسول سے جنگ کے لیے تیار ہو جاؤ
تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ	اگر تم سود لینے سے توبہ کر لو تو تمہیں اپنا
لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ ۝	اصل مال لینے کا حق ہے۔ نہ تم کسی پر
وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ	ظلم کرو گے اور نہ کوئی دوسرا تم پر ظلم
اِلٰى مَيْسَرَةٍ ۭ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا	کرے گا۔ قرض دار تنگ دست ہے تو
خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۝	اس کی کشائش تک اسے مہلت دو اور
وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ	بخش دو تو یہ تمہارے لیے بہتر ہے،
اِلَى اللّٰهِ ۡ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ	اگر تم جانو۔ اور ڈرتے رہو اس دن سے
مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ ۝	کہ جس دن تم اللہ کی طرف لوٹائے
	جاؤ گے پھر ہر نفس نے جو کچھ یہاں کمایا ہے
(البقرہ: ۲۷۸-۲۸۱)	اس کا پورا بدلہ اسے دیا جائے گا اور ان
	پر ظلم نہ ہوگا۔

احادیث میں ایک طرف تو قرض دار کو بہتر طریقے سے قرض ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور دوسری طرف قرض دینے والے کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ قرض دار کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے۔

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے اونٹ قرض لیا تھا۔ وہ آپؐ سے بڑی درشتی کے ساتھ (غالباً وہ یہودی یا بدوی تھا) مطالبہ کرنے لگا۔ صحابہ کرام نے اس کا سخت جواب دینا چاہا تو آپ نے فرمایا دَعُوْهُ فَاِنَّ لصاحبِ الحقِ مَقالا (جانے دو جس کا حق ہے اسے سختی سے بولنے کا حق ہے) ایک اونٹ خرید کر اسے دے دو۔ صحابہ نے عرض کیا اس نے جس عمر کا اونٹ دیا تھا وہ تو نہیں ہے

البتہ اس سے بہتر اونٹ مل رہا ہے آپؐ نے فرمایا وہی خرید کر دے دو "فان خیرکم احسنکم قضاءً" (اس لیے کہ تم میں بہتر آدمی وہ ہے جو تم میں اچھے طریقے سے اپنا قرض ادا کرے)[۱]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض دار کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنے کی فضیلت ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے۔

من انظر معسراً او وضع	جس نے کسی تنگ دست کو مہلت
عنہ اظلہ اللہ فی ظلہ[۲]	دی یا قرض کو معاف کر دیا اللہ تعالیٰ اسے اپنے سایہ میں جگہ دے گا۔

حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من انظر معسراً او وضع	جس نے کسی تنگ دست کو مہلت دی
لہ اظلہ اللہ یوم القیامۃ	یا اس کے قرض کو معاف کر دیا تو اللہ تعالیٰ
تحت ظل العرش یوم	قیامت کے روز اسے عرش کے سایہ
لا ظل الا ظلہ[۳]	میں جگہ دے گا جس روز کہ اس کے سایہ کے سوا کوئی دوسرا سایہ نہ ہوگا۔

حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک شخص کو اللہ تعالیٰ نے دولت دی تھی وہ لوگوں کو قرض دیا کرتا تھا، اس نے ملازمین کو تاکید کر رکھی تھی۔ ان انظروا المعسر وتجاوزوا الموسر (جو تنگ حال ہے قرض کے وصول کرنے میں اسے مہلت دیں اور جو خوش حال ہے اس سے ادائیگی میں کچھ کمی بیشی ہو تو نظر انداز کر دیں) اللہ تعالیٰ نے اس کے اس نیک عمل کی وجہ سے اسے جنت میں داخل کر دیا[۴]

ایک مرتبہ ایک قرض دار نے قرض خواہ سے رعایت کا مطالبہ کیا اس پر دونوں میں

---

[۱] بخاری، کتاب فی الاستقراض، باب استقراض الابل، مسلم کتاب المساقات، باب جواز اقتراض الحیوان الخ

[۲] مسلم، کتاب الزہد باب حدیث جابر الطویل وقصۃ ابی الیسر۔

[۳] ترمذی، ابواب البیوع باب ماجاء فی انظار المعسر

[۴] بخاری، کتاب البیوع، باب من انظر معسراً۔ مسلم، کتاب المساقات باب فضل انظار المعسر الخ

تکرار ہونے لگی، قرض خواہ نے قسم کھا کر کہا میں کسی قسم کی رعایت نہیں کروں گا۔ آپ حجرے سے باہر تشریف لائے اور فرمایا نیکی نہ کرنے کی قسم کس نے کھائی تھی؟ اس نے کہا حضور میں نے ہی قسم کھائی تھی (یہ میری غلطی تھی) اب وہ جو صورت بھی پسند کرے اس پر عمل کر سکتا ہے[۱]

ابن ابی حدرد نے حضرت کعب بن مالکؓ سے قرض لیا تھا انھوں نے اس کا مطالبہ کیا وہ مجبوری کی وجہ سے ادا نہیں کر پا رہے تھے جب بات بڑھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت کعب کو آواز دی اور اشارے سے فرمایا، نصف معاف کر دو اور نصف لے لو چنانچہ انھوں نے صرف آدھا قرض وصول کیا اور آدھا معاف کر دیا[۲]

قرض کا پیسہ ڈوب جائے یا قرض دار اسے ادا نہ کر سکے تو اس کے احکام و مسائل الگ ہیں یہاں ان سے بحث نہیں ہے۔ یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ کسی ضرورت مند کو قرض دینا اس کی خدمت اور تعاون ہے اس کا معاوضہ ڈھونڈھنا اسلامی تعلیم کے خلاف ہے۔ جسے قرض دیا جائے اس کے ساتھ لطف و محبت اور نرمی کا رویہ اختیار کرنا، اس کی کمزوری سے فائدہ نہ اٹھانا، اس کی مجبوریوں کی رعایت کرنا اور اسے ممکنہ سہولتیں فراہم کرنا یہ سب حسن سلوک اور خدمت کی تعریف میں آتا ہے۔

ضرورت کی چیز ہبہ کرنا

خدمت اور حسن سلوک کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ کسی کو اس کی ضرورت کی کوئی چیز ہبہ کر دی جائے۔ لسان العرب میں ہبہ کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے، العطیۃ الخالیۃ عن الاعواض والاغراض[۳] ہبہ اس عطیے کو کہا جاتا ہے جو کسی بدلے یا غرض سے خالی ہو۔ علامہ نسفی کہتے ہیں۔

ھی تملیک العین بلا عوض[۴] کسی چیز کا مالک بنا دینا اس کا عوض لیے بغیر

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز ہبہ کی جائے اس کے بدلے میں کوئی چیز نہ لی جائے اور اس سے کوئی غرض بھی وابستہ نہ ہو بلکہ جو چیز ہبہ کی جائے وہ محض اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی

---

[۱] بخاری کتاب الصلح باب یشیر الامام بالصلح، مسلم باب استحباب الوضع فی الدین [۲] حوالہ سابق۔
[۳] ابن منظور، لسان العرب مادہ و-ہ-ب [۴] کنز الدقائق / ۳۰۸

کے لیے کی جائے۔ حدیث میں آتا ہے کہ آدمی ہبہ کی ہوئی چیز کو قیمتاً بھی نہ خریدے۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک شخص کو جو جہاد میں جا رہا تھا ایک عمدہ گھوڑا ہبہ کیا۔ لیکن وہ شخص مالی لحاظ سے کم زور تھا، گھوڑے کی ٹھیک سے دیکھ بھال نہ کر سکا، اس کی وجہ سے گھوڑا ضائع ہونے لگا، مجھے خیال ہوا کہ شاید وہ اسے فروخت کر دے۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا:

لا تشترہ وان اعطاکہ بدرھم واحد فان العائد فی صدقتہ کالکلب یعود فی قیئہ[1]

اسے نہ خریدو، چاہے وہ ایک درہم ہی میں وہ تمہیں کیوں نہ دے۔ اس لیے کہ جو شخص اپنی صدقہ کی ہوئی چیز کو واپس لیتا ہے اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کتا قی کر کے اسے دوبارہ چاٹنے لگے۔

یہ بہت چھوٹی حرکت ہے کہ آدمی کسی کو کوئی چیز دے کر پھر اسے واپس لے لے۔ اس سے نفس کے اندر ہمدردی اور محبت کے جو پاک جذبات ایک مرتبہ پیدا ہوئے تھے وہ مجروح ہوتے ہیں اور مال کی محبت زیادہ شدت کے ساتھ ابھر آتی ہے۔ ہبہ یا صدقہ کی ہوئی چیز کو دوبارہ لینے کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے اس اقدام پر پچھتا رہا ہے یا جسے اس نے ہبہ کیا ہے۔ اسے نقصان پہونچانا چاہتا ہے۔ اگر آدمی کسی کے ساتھ ہمدردی اور محبت کا اقدام نہ کرے تو شاید اس کی سیرت کو اتنا نقصان نہیں پہونچ سکتا جتنا کہ اٹھائے ہوئے قدم کو واپس لینے سے پہونچ سکتا ہے۔ ہبہ کی ہوئی چیز کو خریدنے سے بھی اس لیے منع کیا گیا ہے کہ اس میں یہ امکان ہے کہ ہبہ کرنے والا اپنے سابقہ احسان سے فائدہ اٹھائے اور جسے ہبہ کیا گیا ہے وہ بھی اس کے ساتھ بادل ناخواستہ ہی سہی رعایت کرنے پر مجبور ہو جائے۔[2]

---

[1] بخاری، کتاب الہبۃ، باب لایحل لاحد ان یرجع فی ہبتہ وصدقتہ۔ مسلم، کتاب الہبات، باب کراہۃ شراء الانسان ما تصدقہ۔

[2] فقہ حنفی کی رو سے ہبہ سے رجوع کرنے میں بعض موانع نہ ہوں تو ہبہ کرنے والے کو رجوع کا اختیار ہے لیکن اسے مکروہ تنزیہی بلکہ مکروہ تحریمی کہا گیا ہے (درالمختار مع ردالمحتار ۴/۷۰۹ اور اس سے آگے) امام شافعی، امام مالک اور امام اوزاعی کے نزدیک اس حدیث کا تعلق کسی اجنبی کو ہبہ کرنے سے ہے۔ اگر اولاد یا ان کی اولاد۔ یہ سلسلہ جہاں تک بھی چلا جائے۔ کو ہبہ کیا گیا ہے تو اس سے رجوع بھی ہو سکتا ہے (نووی شرح مسلم ۲/۳۶) تفصیلات فقہ کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

کوئی چیز عاریتاً دینا

خدمت اور تعاون کی ایک شکل یہ ہے کہ کسی ضرورت مند کو عاریتاً کوئی چیز دی جائے، تاکہ وہ ایک متعین مدت تک فائدہ اٹھانے کے بعد اسے واپس لوٹا دے، حدیث میں اسے بھی بہترین صدقہ اور عطیہ کہا گیا ہے، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

نعم الصدقة اللقحة الصفي منحة، الشاة الصفي منحةً تغدو بإناء وتروح بآخر[1]

بہترین صدقہ یہ ہے کہ کسی کو بطور عطیہ (چند دن کے لیے) بہت ہی عمدہ گابھن اونٹنی دی جائے جو (جلد ہی خوب دودھ دینے والی ہو) یا عمدہ بکری دی جائے جو صبح ایک برتن بھر کر اور شام ایک برتن بھر کر دودھ دے۔

یہ بخاری کی روایت ہے، مسلم کی روایت کے الفاظ یہ ہیں۔

الا رجل يمنح اهل بيتٍ ناقةً تغدو بعُسٍ وتروح بعُسٍ ان اجرها لعظيمٌ[2]

جو شخص کسی گھر والے کو اونٹنی دے جو اُسے صبح ایک بڑا برتن بھر کر اور شام ایک بڑا برتن بھر کر دودھ دے تو اس کا اجر بیشک بڑا ہے۔

حضرت براء بن عازبؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من منح منيحة لبن او ورقٍ او هدى زقاقاً كان له مثل عتق رقبةٍ[3]

جو شخص چند دن کے لیے کسی کو دودھ دینے والا جانور دے یا روپیہ قرض دے یا کسی کو راستہ دکھا دے تو اس کا اتنا ثواب ہوگا جتنا ایک غلام آزاد کرنے کا ثواب ہوتا ہے۔

---

[1] بخاری، کتاب الاشربۃ، باب شرب اللبن
[2] مسلم کتاب الزکاۃ، باب فضل المنیحۃ
[3] ترمذی، ابواب البر والصلۃ، باب ماجاء فی المنحۃ۔

چاندی دینے سے یہاں مراد جیسا کہ امام ترمذی نے لکھا ہے قرض ہے[۱]

'ھدی زقاقاً' کا ایک ترجمہ تو یہی ہے کہ اس نے راستہ دکھایا یہی الفاظ سے قریب تر ہے[۲] لیکن بعض لوگوں نے اسے 'ھدّی زقاقاً' بھی روایت کیا ہے۔ زقاق، تنگ گلی اور درختوں کی رو کو کہتے ہیں[۳]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث میں اس شخص کا ثواب بیان ہوا ہے جس نے اپنے باغ میں سے درختوں کی ایک رو کسی کو تحفہ کے طور پر دے دی۔

ان حدیثوں کے دو تین پہلو اہم اور قابل غور ہیں:۔

ایک یہ کہ بطور قرض جو رقم دی جاتی ہے یا عارضی طور پر فائدہ اٹھانے کے لیے جو جانور دیا جاتا ہے اسے ان حدیثوں میں صدقہ اور منیحہ (عطیہ) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے گو کہ یہ چیزیں ایک خاص مدت کے بعد واپس ہو جاتی ہیں لیکن ان کے ذریعہ مشکل وقت میں انسان کی مدد ہوتی ہے، اس لحاظ سے یہ بھی ایک طرح کا صدقہ اور احسان ہے۔ عارضی مدد بھی بعض اوقات بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اسی اہمیت کو یہاں واضح کیا گیا ہے۔

دوسرے یہ کہ حدیث میں گو کہ کسی غریب کو جانور کے دودھ سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دینے کا ثواب بیان ہوا ہے۔ لیکن یہی حکم اس بات کا بھی ہے کہ کسی کو جانور کے بال، اون، کھاد اور اس کے بچہ سے فائدہ حاصل کرنے کی اجازت دی جائے[۴]

تیسرے یہ کہ عرب کی معاشی زندگی میں دودھ والے جانور کی بڑی اہمیت تھی اس لیے اس کا یہاں ذکر کیا گیا ہے آج اس کی جگہ زراعتی ساز و سامان اور صنعتی اوزار اور مشینوں نے لے لی ہے۔ ان کا عاریتاً فراہم کرنا بھی اسی حکم میں آئے گا۔

ایک ہی نوعیت کی دو چیزیں دینا

حدیث میں اس کی بڑی فضیلت آئی ہے، کہ آدمی اللہ کی راہ میں جو چیز بھی دے وہ ایک سے دو دے۔ حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

---

[۱] معنی قولہ، من منح منیحۃ ورق انما یعنی بہ قرض الدراہم (ترمذی حوالہ سابق)

[۲] ابن منظور: لسان العرب، مادہ زق [۳] ابن اثیر: النہایہ فی غریب الحدیث ۴/۲۴۴

[۴] فیروز آبادی: قاموس: مادہ م، ن، ح۔ ابن اثیر: النہایہ فی غریب الحدیث ۴/ ۱۱۰

من انفق زوجین فی سبیل اللہ نودی من ابواب الجنۃ یاعبد اللہ ھذا خیر[1]	جو شخص اللہ کی راہ میں کوئی بھی دو چیزیں دے اسے جنت کے دروازوں سے آواز دی جائے گی کہ اے اللہ کے بندے یہ ہے کارِ خیر (یعنی تم نے نیکی کا بڑا کام انجام دیا ہے۔)

حضرت ابوذرؓ کی ایک روایت میں ہمیں اس کی تفصیل ملتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

ما من عبدٍ مسلم ینفق من کل مالٍ لہ زوجین فی سبیل اللہ الا استقبلتہ حجبۃ الجنۃ کلھم یدعوہ الی ما عندہ، قلت وکیف ذٰلک قال ان کانت ابلاً فبعیرین وان کانت بقرۃ فبقرتین[2]	جو بندۂ مسلم بھی اپنے ہر مال میں سے ایک جوڑا اللہ کے راستہ میں خرچ کرے گا قیامت کے روز جنت کے دربان اس کا ہر طرف سے استقبال کریں گے ان میں سے ہر ایک اسے ان نعمتوں کی دعوت دے گا جو اس کے پاس ہوں گی۔ میں نے دریافت کیا کہ ایک جوڑا خرچ کرنے کا کیا مطلب ہے! فرمایا (جیسے) اگر اونٹ ہوں تو دو اونٹ گائیں ہوں تو دو گائیں۔

ان احادیث کا ایک پہلو یہ ہے کہ ان میں انفاق کی فضیلت بیان ہوئی ہے اور صاحب مال کو اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ وہ اللہ کی راہ میں زیادہ سے زیادہ خرچ کرے۔

ان کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان میں سوسائٹی کے کمزور طبقات کی ضرورتوں کو سامنے رکھا گیا ہے اور صاحب حیثیت افراد کو انھیں پورا کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ آدمی کی ضروریات

---

[1] بخاری کتاب الصوم۔ باب الریّان للصائمین۔ مسلم کتاب الزکوۃ۔ باب من ضمّ الی الصدقۃ الخ

[2] نسائی، کتاب الجہاد۔ باب فضل النفقۃ فی سبیل۔

کبھی اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ اسے ایک ہی نوعیت کی دو چیزیں دی جائیں۔ جیسے ہل جوتنے، سنچائی کرنے یا سامان ڈھونے والی گاڑی کے لیے دو بیلوں یا دو بھینسوں کی ضرورت پیش آتی ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ کسی کے اخراجات ہی اتنے زیادہ ہوں کہ اس کے لیے دودھ والی ایک گائے یا بھینس نہ کافی ہو، ظاہر ہے جس کی جتنی بڑی ضرورت پوری کی جائے گی اس کا اتنا ہی بڑا اجر و ثواب ہوگا۔ حدیث میں راہ خدا میں ایک سے دو گائیں دینے کا ثواب بیان ہوا ہے، اسے ایک مثال سمجھنا چاہیئے، 'زوجین' کے لفظ کے اندر وسعت ہے اس کا مطلب ہے ایک جنس کی دو چیزیں۔ اس میں روپیہ، پیسہ، کپڑا اور دیگر ساز و سامان بھی شامل ہے۔ اس میں زراعت کے آلات اور مشینیں وغیرہ بھی آسکتی ہیں۔

بعض لوگوں نے فی سبیل اللہ سے جہاد مراد لیا ہے لیکن جیسا کہ قاضی عیاض نے لکھا ہے، زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ ان الفاظ میں نیکی اور حسن سلوک کے سارے کام آجاتے ہیں[1]۔

کاروبار میں شریک کرنا

کاروبار کے لیے سرمایہ اور محنت دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ کبھی آدمی کے پاس سرمایہ تو ہوتا ہے لیکن جس قسم کی محنت کرنی چاہیے وہ نہیں کر پاتا، کبھی محنت کے قابل تو ہوتا ہے لیکن مطلوبہ سرمایہ مفقود ہوتا ہے۔ محنت اور سرمایہ مناسب مقدار میں جمع ہو تو کاروبار چل سکتا ہے ورنہ نہیں چل سکتا۔ محنت اور سرمایہ کو جمع کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ سرمایہ دار سرمایہ فراہم کرے اور محنت کرنے والا محنت کرے اور نفع میں دونوں شریک ہوں۔ اس کو شریعت کی اصطلاح میں مضاربت کہا جاتا ہے، مضاربت کی تعریف علامہ ابن اثیر نے ان الفاظ میں کی ہے

المضاربۃ ان تعطی مالاً	مضاربت یہ ہے کہ تم کسی کو مال دو تاکہ
لغیرك یتجر فیہ فیکون	وہ اس سے تجارت کرے اور اس میں
لہ سھمٌ معلوم[2]	اس کا ایک متعین حصہ ہو۔

---

[1] نووی: شرح مسلم: ۱/۳۳۰ فی سبیل اللہ کے بعض پہلوؤں کی طرف حافظ ابن حجر نے بھی اشارہ کیا ہے۔ فتح الباری: ۷/۱۹ [2] النہایۃ فی غریب الحدیث: ۳/۱۴

ہدایہ میں ہے کہ ایک جانب سے مال اور دوسری جانب سے عمل کی بنیاد پر نفع میں شرکت کو مضاربت کہا جاتا ہے۔ اس کی ضرورت اور شرعی حیثیت پر اس طرح اظہار خیال کیا گیا ہے کہ مضاربت اس لیے جائز رہی ہے کہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ بعض لوگوں کے پاس مال تو ہوتا ہے لیکن صحیح طریقہ سے وہ اس کا استعمال نہیں کر سکتے، بعض لوگ اس کا صحیح استعمال تو جانتے ہیں لیکن خالی ہاتھ ہوتے ہیں، اس لیے مضاربت کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ ناسمجھ اور سمجھ دار، محتاج اور دولت مند دونوں طرح کے لوگوں کی ضروریات پوری ہوں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت اس پر عمل ہو رہا تھا۔ آپ نے اسے باقی رکھا اور صحابہ نے اس پر عمل کیا۔[1]

صحابہ کے اس پر عمل کا ثبوت حضرت عبداللہ بن ہشام کی روایت سے ملتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ بچپن میں ان کی والدہ انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے گئیں۔ آپؐ نے ان کے سر پر محبت سے ہاتھ پھیرا اور برکت کی دعا فرمائی۔ اس کے اثر سے کاروبار میں انھیں بڑا فائدہ ہوتا تھا۔ ان کے پوتے زہرہ بن معبد کہتے ہیں کہ میں اپنے دادا کے ساتھ بازار جایا کرتا تھا، وہ غلہ خریدتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ ان سے ملاقات کرتے اور کہتے کہ اس سودے میں ہمیں بھی شریک کر لو۔ بعض اوقات وہ ایک اونٹ کے بوجھ کے برابر سامان نفع میں حاصل کر کے گھر بھیجتے تھے۔[2]

علامہ ابوالقاسم خرقی فرماتے ہیں کہ کاروبار میں شرکت کا جواز کتاب، سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے، علامہ ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے کہ شرکت کے جواز پر مسلمانوں کا فی الجملہ اجماع ہے، اختلاف ہے تو اس کی بعض شکلوں کے بارے میں ہے۔[3]

شرکت سرمائے میں بھی ہو سکتی ہے اور محنت میں بھی۔ دونوں کی بڑی اہمیت ہے۔ آج کے دور میں کاروبار اتنا پیچیدہ ہو گیا ہے کہ آدمی چھوٹے موٹے سرمایہ سے کوئی بڑا کاروبار نہیں کر سکتا، جو لوگ بڑا کاروبار کرنا چاہتے ہیں وہ اپنا سرمایہ یکجا کر کے کمپنیاں قائم کرتے ہیں، ان ہی کمپنیوں کے ذریعہ بڑے کاروبار ہوتے ہیں۔ سرمایہ لگانے والے ان میں شریک اور حصہ دار

---

[1] ہدایہ: ۲۵۵/۳ [2] بخاری کتاب الشرکۃ، باب الشرکۃ فی الطعام وغیرہ
[3] المغنی: ۳/۵

سمجھے جاتے ہیں۔ خدمت خلق کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ ایسی کمپنیاں قائم ہوں جس میں کم پیسے والے بھی شریک ہوکر ترقی کرسکیں۔

موجودہ دور میں فنی مہارت اور صنعتی تجربہ نے غیر معمولی اہمیت اختیار کرلی ہے اس کے بغیر کوئی کارخانہ یا فیکٹری نہیں چلائی جاسکتی۔ بڑے بڑے صنعتی اداروں میں تو مختلف قسم کے فنی ماہرین کی ضرورت پیش آتی ہے، بعض اوقات محض سرمایہ نہ ہونے کی وجہ سے اس طرح کے ماہرین صنعتی میدان میں آگے نہیں بڑھ پاتے، ان کے ساتھ تعاون کی ایک بہترین شکل یہ ہے کہ سرمایہ دار اپنی صنعت میں انھیں حصہ دار بنائیں اور شرکت کی بنیاد پر ان کا تعاون حاصل کریں لیکن آج کا سرمایہ دار نہ ذہین کسی کو ملازم تو رکھ سکتا ہے لیکن کاروبار میں شریک نہیں کرسکتا۔

زراعت میں شریک کرنا

زراعت اور کھیتی باڑی میں بھی شرکت ہوسکتی ہے۔ موجودہ دور میں بڑے بڑے فارموں کے وجود میں آنے، زراعت کے طریقوں کے بدل جانے اور مشینوں اور آلات کے عمل دخل کی وجہ سے اس کی اہمیت بڑھ گئی ہے۔ احادیث میں بٹائی پر زراعت کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔ اس کی شکل یہ ہے کہ ایک شخص کی زمین پر دوسرا شخص زراعت کرے، باغ ہو تو اس کی دیکھ بھال اور ضروریات کا انتظام کرے اور جو آمدنی ہو وہ طے شدہ شرائط کے مطابق دونوں کے درمیان تقسیم ہوجائے۔

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ ہجرت کے بعد انصار نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ ہمارے کھجور کے باغات کو آپ ہمارے اور مہاجرین کے درمیان تقسیم فرادیجئے۔ آپؐ نے فرمایا یہ نہیں ہوگا، اس پر انصار نے کہا کہ مہاجرین ان باغات کی دیکھ بھال اور آب پاشی کا نظم کریں اور جو فصل آئے وہ ہمارے اور ان کے درمیان تقسیم ہوجائے، اسے مہاجرین نے تسلیم کرلیا۔[1]

حضرت ابوجعفر باقرؒ فرماتے ہیں کہ مدینہ میں مہاجرین کے جتنے خاندان تھے سب ہی ایک تہائی چوتھائی (جیسے طے ہو) پر زراعت کرتے تھے (صحابہ میں) حضرت علیؓ، حضرت سعدؓ، حضرت

---

[1] بخاری، کتاب المزارعہ، باب اذا قال اکفنی مؤنۃ النخل وغیرہ

عبداللہ بن مسعودؓ (تابعین میں) عمر بن عبدالعزیز، قاسم بن محمد، عروہ بن زبیر اور حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے گھرانوں کے افراد اور ابن سیرین نے اس پر عمل کیا ہے۔

عبدالرحمٰن بن اسود کہتے ہیں کہ میں عبدالرحمٰن بن یزید کے ساتھ زراعت میں شرکت کرتا تھا۔ حضرت عمرؓ باغات اور زمینوں کو بٹائی پر اس شرط کے ساتھ دیتے تھے کہ اگر بیج وغیرہ ان کے ذمہ ہو تو پیداوار کا نصف ان کا ہوگا لیکن اگر کاشت کار کھیتی کا سامان ہل وغیرہ اور بیج فراہم کریں تو وہ دو تہائی کے اور حضرت عمرؓ ایک تہائی کے حق دار ہوں گے۔

حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ زمین دار اور کسان دونوں مل کر خرچ کریں اور جو آمدنی ہو وہ طے شدہ شرائط کے مطابق تقسیم ہو جائے۔ امام زہری کی بھی یہی رائے ہے۔

حسن بصری کہتے ہیں کہ اس شرط پر کپاس بھی جا سکتی ہے کہ محنت کرنے والا (مثال کے طور پر) نصف کا مالک ہوگا۔ ابن سیرین، عطاء، حکم، زہری اور قتادہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ بنکر کو سوت اس شرط پر فراہم کیا جائے کہ تیار شدہ کپڑے کا ایک تہائی یا چوتھائی اسے ملے گا۔

معمر کہتے ہیں کہ ایک متعین مدت کے لیے جانور اس شرط پر دیئے جا سکتے ہیں کہ جو آمدنی ہوگی اس کا تہائی یا چوتھائی مالک کو ملے گا۔[1]

ان تفصیلات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام نے ایسا ماحول پیدا کیا تھا کہ اس میں وسائل و ذرائع اور قوت و صلاحیت سے یکساں فائدہ اٹھایا جاتا تھا، ہمارے معاشرے کی خرابی یہ ہے کہ جو وسائل و ذرائع موجود ہیں ان کا صحیح استعمال نہیں ہوتا اور جو صلاحیتیں پائی جاتی ہیں وہ بھی منجمد پڑی رہتی ہیں۔ جس معاشرہ میں وسائل و ذرائع اور محنت و صلاحیت دونوں سے فائدہ اٹھایا جائے اس کی راہ کی رکاوٹیں دور ہوتی چلی جاتی ہیں اور وہ ترقی کی منزلیں

---

[1] بخاری، کتاب المزارعۃ، باب المزارعۃ بالشرط ونحوہ۔ تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ فتح الباری ۵/ ۹۷۷ زمین کے معاملے میں مشارکت امام ابوحنیفہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے لیکن صاحبین (امام یوسف اور امام محمد) نے اسے جائز قرار دیا ہے، فقہ حنفی کا فتویٰ صاحبین ہی کے قول پر ہے۔ ہدایہ ۳/ ۴۲۲-۴۲۳ دیگر ائمہ نے بعض جزوی اختلافات کے باوجود اسے جائز قرار دیا ہے، تفصیلات سے یہاں بحث نہیں کی گئی ہے۔

لے کرنے لگتا ہے۔

مشورہ دینا

انسان قدم قدم پر اچھے مشورہ کا محتاج ہوتا ہے۔ تعلیم، صنعت وحرفت، تجارت، زراعت، سفر، مرض وصحت غرض یہ کہ زندگی کے بہت سے معاملات میں اسے مشورے کی ضرورت پیش آتی ہے، موجودہ دور کے قوانین اور ضابطوں نے ہر معاملہ میں اتنی پیچیدگیاں پیدا کردی ہیں کہ آدمی اس کے تمام پہلوؤں سے کما حقہٗ واقف نہیں ہو پاتا۔ بعض اوقات صحیح مشورہ نہ ملنے کی وجہ سے بڑی زحمتیں اور نقصانات اٹھانے پڑتے ہیں۔ اسی وجہ سے مختلف مسائل میں مشورہ دینے کے لیے آج بڑے بڑے ادارے قائم ہیں۔ حدیث میں کسی کو بروقت صحیح اور ٹھیک مشورہ دینے کی فضیلت آئی ہے، ایک حدیث میں ہے۔

من دل علیٰ خیر فلہ نصف اجر فاعلہ[1]	جس نے کسی خیر کی طرف راہنمائی کی تو اسے اس پر عمل کرنے والے کا نصف ثواب ملے گا۔

اسی طرح جانتے بوجھتے اور دیدہ ودانستہ غلط مشورہ دینے کو خیانت سے تعبیر کیا گیا ہے، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من أفتی بغیر علم کان اثمہ علی من أفتاہ ومن اشار علی اخیہ بامرٍ یعلم ان الرشد فی غیرہ فقد خانہ[2]	جس شخص کو بغیر علم کے فتویٰ دیا گیا (اور اس نے اس پر عمل کیا) تو گناہ اس شخص پر ہوگا جس نے فتویٰ دیا جس نے اپنے بھائی کو یہ جانتے ہوئے کسی بات کا مشورہ دیا کہ اس کا فائدہ اور بھلائی دوسری بات میں ہے تو اس نے اس کے ساتھ خیانت کی۔

موجودہ تہذیب وتمدن نے جو مسائل پیدا کردیئے ہیں وہ بڑے پیچیدہ ہیں لیکن ہمارے یہاں ایسے ادارے نہیں ہیں جو ان کے سلسلے میں صحیح رہنمائی کریں اور جدید اسباب ووسائل

---

[1] مسلم، کتاب الامارۃ، باب فضل اعانۃ الغازی۔
[2] ابوداؤد، کتاب العلم، باب التوقی فی الفتیا۔

سے فائدہ اٹھانے کی تدبیریں بتائیں اور اس سلسلے میں اسلامی نقطۂ نظر واضح کریں۔

مظلوم کی مدد کرنا

خدمت خلق کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ معاشرہ میں جن افراد اور طبقات پر ظلم ہو رہا ہو ان کی مدد کی جائے۔ اسلام ہر طرح کے ظلم کے خلاف ہے۔ وہ ایک طرف تو ظلم کے ارتکاب سے سختی سے منع کرتا ہے اور دوسری طرف اس بات کی ہدایت کرتا ہے کہ کسی پر زیادتی ہو تو معاشرہ اسے خاموشی سے برداشت نہ کرے، ظالم کے خلاف آواز اٹھائے، اسے ظلم سے باز رکھے، مظلوم کو اس کی چیرہ دستی سے بچائے اور اس کی ہر ممکنہ مدد کرے[۱]۔ حضرت براء بن عازب فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں سات باتوں کا حکم دیا۔ اس میں ایک بات یہ تھی کہ مظلوم کی مدد کی جائے[۲]۔

امام نوویؒ نے مظلوم کی مدد کو فرض کفایہ قرار دیا ہے اور اسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں شمار کیا ہے[۳]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی کی جان و مال پر زیادتی ہو، اس کی عزت و آبرو پر حملے ہوں، اس کا گھر لوٹا جا رہا ہو یا اس کی جائداد نذر آتش کی جا رہی ہو تو آس پاس کے لوگوں کا فرض ہے کہ اس کی مدد کے لیے کھڑے ہو جائیں۔ اگر کچھ لوگوں کا خاطر خواہ تعاون اسے حاصل ہو جائے تو یہ فرض سب سے ساقط ہو جائے گا لیکن اگر کسی نے بھی اس کی مدد نہ کی تو سب کے سب گناہ گار ہوں گے۔

مظلوم کی مدد کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں، قانونی بھی اور اخلاقی بھی، معاشی حالت کا ٹھیک کرنا بھی اس میں داخل ہے اور نفسیاتی طور پر اسے یہ یقین دلانا بھی اس میں آتا ہے کہ وہ سوسائٹی میں یکا و تنہا نہیں ہے۔ اس پر ظلم ہو تو اسے روکنے کی کوشش کی جائے گی اور اس کی مشکلات میں اس کا ساتھ دیا جائے گا۔ جس سوسائٹی میں مظلوم کی خدمت اور نصرت کا یہ عزم اور حوصلہ ہو وہ وحشت و بربریت سے پاک ہوگی اور اس میں کم زور سے کم زور انسان بھی بے بسی کی زندگی گزارنے پر مجبور نہ ہوگا۔

---

[۱] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ راقم کا مقالہ "اسلام کم زور کی حفاظت کرتا ہے" تحقیقات اسلامی شمارہ ۲ - اپریل - جون ۱۹۸۶ء

[۲] امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسبع ونہانا عن سبع، امرنا بعیادۃ المریض۔ ..... ونصر المظلوم۔ بخاری، کتاب الادب باب تشمیت العاطس اذا حمد اللہ، مسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب تحریم استعمال اناء الذہب الخ

[۳] شرح مسلم ۲/۱۸۸۔ مظلوم کی مدد کن حالات میں فرض ہو جاتی ہے اور کن حالات میں وہ فرض نہیں رہتی صرف اس کا جواز باقی رہتا ہے۔ مظلوم کی مدد کب اور کس وقت ہونی چاہیے اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فتح الباری ۵/۶

تحقیق وتنقید

قرآن مجید
کے املا و قواعد سے متعلق بعض مسائل

پروفیسر نذیر احمد

قرآن مجید کی تلاوت کے درمیان کچھ استثنائی مسائل سامنے آئے، ان میں سے بعض یہاں پیش کیے جاتے ہیں، یہ ایک مبتدیانہ گفتگو اور اہل علم کے سامنے اپنے اشکالات کا اظہار ہے۔

دستور زبان

جمع اور تثنیہ کا اجتماع :

سورۃ الرحمٰن (۵۵) کے تیسرے رکوع کی آیات ذیل قابل توجہ ہیں۔

وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتٰنِ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۝
ذَوَاتَآ اَفْنَانٍ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۝ فِیْهِمَا عَیْنٰنِ
تَجْرِیٰنِ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۝ فِیْهِمَا مِنْ كُلِّ
فَاكِهَةٍ زَوْجٰنِ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۝ مُتَّكِـِٕیْنَ عَلٰى
فُرُشٍ بَطَآىِٕنُهَا مِنْ اِسْتَبْرَقٍ ؕ وَجَنَا الْجَنَّتَیْنِ دَانٍ ۝ فَبِاَیِّ
اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۝ فِیْهِنَّ قٰصِرٰتُ الطَّرْفِ ۙ لَمْ یَطْمِثْهُنَّ
اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۝

(آیات ۴۶ تا ۵۷)

وَمِنْ دُوْنِهِمَا جَنَّتٰنِ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۝
مُدْهَآمَّتٰنِ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۝ فِیْهِمَا عَیْنٰنِ
نَضَّاخَتٰنِ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۝ فِیْهِمَا فَاكِهَةٌ وَّ

نَخْلٌ وَّ رُمَّانٌ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ ۝ فِیْهِنَّ خَیْرٰتٌ حِسَانٌ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ ۝ (آیات ۶۲-۷۱)

اور جو شخص اپنے رب کے سامنے کھڑے ہونے سے ڈرتا ہے اس کے لیے دو باغ ہیں، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔ اور وہ دونوں باغ کثیر شاخ والے ہوں گے سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔ ان دو باغوں میں دو چشمے ہوں گے کہ بہتے چلے جائیں گے، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، ان دونوں باغوں میں ہر میوے کی دو دو قسمیں ہوں گی، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، وہ لوگ تکیہ لگائے ایسے فرشوں پر بیٹھے ہوں گے جن کے استر دبیز ریشم کے ہوں گے اور ان دونوں باغوں کا پھل بہت نزدیک ہوگا، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کون کون سی نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، ان میں نیچی نگاہ والیاں یعنی حوریں ہوں گی کہ ان جنتی لوگوں سے پہلے ان پر نہ کسی آدمی نے تصرف کیا ہوگا اور نہ جن نے، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، گویا وہ یاقوت اور مرجان ہیں، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔ (۴۶ تا ۵۹)

اور ان دو باغوں سے کم درجے میں دو باغ اور ہیں، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔ یہ دونوں باغ گہرے سبز ہوں گے، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔ ان دو باغوں میں دو چشمے ہوں گے جو جوش مارتے ہوں گے، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے ان دونوں باغوں میں میوے، کھجوریں اور انار ہوں گے، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، ان میں خوب سیرت خوب صورت عورتیں (حوریں) ہوں گی، سو اے جن و انس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔"

آیات ۴۶ تا ۷۵ میں جنت کے دو باغوں کا ذکر ہے، ان کے لیے اسم، ضمیر اور صفت تثنیہ کی صورت میں آئے ہیں جیسے جنتان، ذواتا افنان، فیہما (دو بار)، جنتین۔

لیکن آخر میں ضمیر مونث جمع غائب انھیں دونوں باغوں کے لیے آئی ہے یعنی فیھن (فی + ھن) بیان ماسبق کا تقاضا تھا کہ یہاں فیھما بطور تثنیہ آتی، لیکن اس کے بجائے "فیھن" ہے جس کی توجیہ سے میں قاصر ہوں۔

اسی طرح آیات ۶۲ تا ۸۱ پر نظر ڈالنے سے یہ بات ظاہر ہے کہ ان میں علاوہ ان دو باغوں کے جن کا ذکر آیات ۴۶ تا ۵۷ میں ہوا ہے دو اور باغوں کا بیان ہے اور ان کے لیے ایک اسم، ایک صفت اور ایک ضمیر کا استعمال ہوا ہے یہ تینوں تثنیہ کے صیغے ہیں یعنی جنتان، مدہامتان ہما (فیھما)، جنتان جنت سے اور مدہامتان مدہامت سے تثنیہ ہے، اس کے لیے تثنیہ کی ضمیر (ہما)۔ فیھما آتی ہے، اس کے فوراً بعد کلمہ فیھنّ ہے، جس میں ضمیر ھن کا مرجع جنتان ہی معلوم ہوتے ہیں، اسم۔ تثنیہ کے لیے ضمیر کا جمع میں استعمال شاذ ہے، اس کی توضیح کے لیے مزید مثالوں کی ضرورت ہے۔

سورہ الصافات (۳۷) آیات ۱۱۵ تا ۱۲۲ میں تثنیہ اور جمع کا اجتماع ہے ملاحظہ ہو:

وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلٰى مُوْسٰى وَهٰرُوْنَ ۝ وَنَجَّيْنٰهُمَا وَقَوْمَهُمَا مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيْمِ ۝ وَنَصَرْنٰهُمْ فَكَانُوْا هُمُ الْغٰلِبِيْنَ ۝ وَاٰتَيْنٰهُمَا الْكِتٰبَ الْمُسْتَبِيْنَ ۝ وَهَدَيْنٰهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ ۝ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِمَا فِي الْاٰخِرِيْنَ ۝ سَلٰمٌ عَلٰى مُوْسٰى وَهٰرُوْنَ ۝ اِنَّا كَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِيْنَ ۝ اِنَّهُمَا مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِيْنَ ۝

ان آیات میں نجینٰھما، اٰتینٰھما، ھدینٰھما، علیھما، انھما میں ھما ضمیر تثنیہ غائب ہے، ان کا مرجع موسیٰ و ہارون ہے، لیکن انھیں کے درمیان آیت ۱۱۶ میں دو کلمے نصرنٰھم اور ھم آئے ہیں، ان میں ضمیر ھم جمع مذکر غائب ہے، بظاہر ممکن ہے کہ ان کا مرجع موسیٰ و ہارون اور ان کی قوم ہو، یہ تینوں جمع کی صورت پیدا کر لیتے ہیں۔

(ب) واحد مونث غائب، تثنیہ اور جمع مذکر کا اجتماع۔

لَعَمْرُكَ اِنَّهُمْ لَفِيْ سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُوْنَ ۝ فَاَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِيْنَ ۝ فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَاَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّنْ سِجِّيْلٍ ۝ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِيْنَ ۝ وَاِنَّهَا لَبِسَبِيْلٍ مُّقِيْمٍ ۝ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِّلْمُؤْمِنِيْنَ ۝ وَاِنْ كَانَ اَصْحٰبُ الْاَيْكَةِ لَظٰلِمِيْنَ ۝

فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ ۘ وَاِنَّهُمَا لَبِاِمَامٍ مُّبِيْنٍ ۝ (سورہ الحجر (۱۵) آیات ۷۲-۷۹)
آپ کی جان کی قسم وہ (قوم لوط کے اہل المدینہ) اپنی مستی میں مدہوش تھے،
پس سورج نکلتے نکلتے ان کو آواز سخت نے آدبایا، پس ہم نے ان (بستیوں) کا
اوپر کا تختہ تو نیچے کر دیا اور ان لوگوں پر کنکر کے پتھر برسانا شروع کیے اس واقعہ
میں کئی نشانیاں ہیں اہل بصیرت کے لیے اور یہ (بستیاں) ایک آباد سڑک پر
ملتی ہیں، ان (بستیوں) میں اہل ایمان کے لیے بڑی عبرت ہے۔ اور بن والے
(حضرت شعیب کی قوم) بڑے ظالم تھے اور ہم نے ان سے بھی بدلہ لیا اور وہ دونوں
(بستیاں) صاف سڑک پر واقع ہیں۔

یہ آیات قوم لوط اور قوم شعیب کے بیان کی حامل ہیں، ان میں حسب ذیل کلمات قابل غور ہیں: انهم، سكرتهم، فاخذتهم، عليهم، عاليها، سافلها، انها، منهم، انهما، پہلے چار لفظوں میں ضمیر هم جمع مذکر غائب ہے، ان کا مرجع "اہل المدینہ" ہے جو آیت ۶۷ میں موجود ہے، عالیها، سافلها، انها میں ضمیر واحد مونث غائب 'ھا' ہے اس کا مرجع محذوف ہے "قریہ" (بستی) کی طرح کا کلمہ ہوگا، اور یہ کلمہ محذوف مونث ہوگا، اسی لیے اس کے لیے تین بار ضمیر مونث 'ھا' آئی ہے، آٹھواں لفظ منهم ہے، اس میں ضمیر جمع مذکر غائب ہم کا مرجع اصحاب الایکہ ہے، نواں کلمہ انہما ہے، اس میں ھما تثنیہ غائب ہے، اس کا بھی مرجع محذوف ہے، سیاق وسباق کا تقاضا ہے کہ اس کو قریہ قوم لوط اور قریہ قوم شعیب قرار دیا جائے، اگرچہ اول الذکر کا بیان آیت ۷۶ میں ہو چکا ہے، اور آیت ۷۹ میں اس کی تکرار سے تثنیہ کا صیغہ پیدا کر لیا گیا ہے۔ زمخشری نے کشاف میں انہما کا مرجع قری قوم لوط واصحاب الایکہ ہی قرار دیا ہے (ج ۲ ص ۴۵۶)

(ب) قرآن مجید میں کم از کم ۵ جگہ فعل پر "لا" نفی کے بجائے اثبات کے معنی پیدا کرتا ہے، اور اس کا استعمال مخصوص ہے "اُقسِمُ" (فعل مضارع واحد متکلم) کے ساتھ، مثالیں ملاحظہ ہوں۔

فَلَآ اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشٰرِقِ وَالْمَغٰرِبِ اِنَّا لَقٰدِرُوْنَ ۝ (معارج: ۴۰)
پھر میں قسم کھاتا ہوں مشرقوں اور مغربوں کے رب کی کہ ہم اس پر قادر ہیں کہ دنیا میں...

۳۔۲ لَآ اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ ۝ وَلَآ اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ۝
(سورہ القیامہ (۷۵) آیات ۱،۲)

میں قسم کھاتا ہوں قیامت کے دن کی اور قسم کھاتا ہوں ایسے نفس کی جو اپنے اوپر ملامت کرے۔

۴۔ فَلَآ اُقْسِمُ بِالشَّفَقِ ۝ (سورہ الانشقاق (۸۴) آیت ۱۶)
سو میں قسم کھا کر کہتا ہوں شفق کی

لَآ اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ ۝ (سورہ البلد (۹۰) آیت ۱
میں قسم کھاتا ہوں اس شہر (مکہ) کی

ان ساری مثالوں میں 'لا' سے نفی کے بجائے اثبات کے معنی پیدا کیے گئے ہیں۔ بادی النظر میں "لا اقسم" کے معنی ہیں، میں قسم نہیں کھاتا ہوں۔ ایک بات جو خصوصی طور پر قابل ذکر ہے وہ یہ کہ 'لا' کا یہ استعمال صرف لفظ اقسم کے ساتھ ہے، اور کسی دوسرے لفظ کے ساتھ نہیں ہے۔ اس کی وجہ تحقیق طلب ہے۔

قرآن مجید میں سورتوں کے نام ترکیب اضافی کی صورت میں ملتے ہیں جیسے سورۃ البقرہ، سورۃ الفیل، سورۃ الکوثر وغیرہ، ان میں مضاف الیہم یعنی البقرہ، الفیل، الکوثر مجرور ہیں لیکن کم از کم چار سورتیں ایسی ہیں جن میں مضاف الیہ اضافی صورت کے بجائے فاعلی شکل میں پائے جاتے ہیں سورۃ المومنون (۲۳) سورۃ المنافقون (۶۳) سورۃ الماعون (۱۰۷) سورۃ الکافرون (۱۰۹)

المومنون، المنافقون، الماعون، الکافرون، فاعلی حالت میں ہیں، حالانکہ ترکیب میں ان کی صورت مضاف الیہ کی ہے، ان چار لفظوں کی اضافی صورتیں المومنین، المنافقین، الماعین، الکافرین ہوں گی، اور ترکیب اضافی میں ان کی یہی صورتیں آنی چاہئیں، لیکن فاعلی صورت کا استعمال عجیب سا ہے، یہ امر بھی تحقیق طلب ہے، اگر سورتوں کے نام میں لفظ سورۃ محذوف قرار دیا جائے تو فاعلی صورتیں بالکل درست ہوں گی، لیکن ہندوستان اور بیرون ہند کے تمام مطبوعہ نسخوں میں یہ نام مرکب اضافی کی شکل میں پائے جاتے ہیں۔

قرآن مجید کی حسب ذیل آیات توجہ طلب ہیں:

رَبِّ اجْعَلْنِیْ مُقِیْمَ الصَّلٰوۃِ وَمِنْ ذُرِّیَّتِیْ ۖ رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ ۝
سورۃ ابراہیم ۱۴، آیت ۴۰

وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِیْنَ ۝ الَّذِیْنَ اِذَا ذُکِرَ اللّٰہُ وَجِلَتْ قُلُوْبُھُمْ وَ
الصّٰبِرِیْنَ عَلٰی مَآ اَصَابَھُمْ وَالْمُقِیْمِی الصَّلٰوۃِ، وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ
یُنْفِقُوْنَ ۝ سورۃ الحج ۲۲، آیت ۳۵

پہلی آیت میں "مقیم الصلوۃ" قابل غور ہے، مقیم مفعول ہے فعل اجعلنی کا، اس بنا پر 'م' مفتوح ہے، اور "الصلوۃ" مضاف الیہ ہے، اور 'ۃ' مکسور، دوسری آیت میں المقیمی الصلوٰۃ میں "المقیمی" اسم فاعل ہے، اور الصلوٰۃ باوجود اس کے کہ مجرور ہے، اسی کا مفعول ہے، اس کے معنی یہ ہیں نمازوں کو قائم کرنے والے۔ اور "المقیمی" خود مفعول ہے فعل 'بشّر' کا اب آیت ذیل پر غور کریں:

لٰکِنِ الرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ مِنْھُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ
اِلَیْکَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ وَالْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوۃَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّکٰوۃَ
وَالْمُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ ۔ سورۃ النساء ۴، آیت ۱۶۲

اس میں فقرہ "المقیمین الصلوٰۃ" توجہ طلب ہے، 'المقیمین' اسم فاعل ہے اور 'الصلوٰۃ' مفعول ہے جیسا کہ اس کے آخری حرف ۃ کے مفتوح ہونے سے واضح ہے اس کے معنی ہوئے نماز کو قائم کرنے والے، اگرچہ اس فقرہ کی تقریباً وہی صورت ہے جو سورۃ الحج کی آیت ۳۵ کے فقرے کی، مگر دونوں میں یہ واضح فرق ہے کہ آخر الذکر میں الصلوٰۃ مکسور اور سورہ نساء میں مفتوح ہے۔ یہ بات پوری طرح روشن ہے کہ سورہ حج والا اور نہ سورہ نساء والا فقرہ اضافی ترکیب میں ہے، اس لیے کہ دونوں فقرے کے پہلے الفاظ یعنی المقیمی اور المقیمین پر 'ال' آیا ہے جو ان کے مضاف ہونے میں حارج ہے، اسی بنا پر دونوں کے دوسرے دونوں لفظ یعنی الصلوٰۃ اور مضاف الیہ نہیں ہو سکتے، بنا بریں ان کو اسم فاعل کا مفعول قرار دیا گیا، لیکن الصلوٰۃ کی حالت جری کی توجیہ سے فی الحال میں قاصر ہوں۔

یہاں اس امر کی طرف اشارہ ناگزیر ہے کہ کلمہ "الصلوٰۃ" فعل کے مفعول کی حیثیت سے قرآن مجید میں متعدد بار آیا ہے اور ہر جگہ یہ کلمہ منصوب ہے یعنی الصلوٰۃ مثلاً

اَقِمِ الصلوٰۃَ (۱۷-۷۸)

الذین یقیمونَ الصلوٰۃَ (۵:۵۵، ۸:۳، ۱۷:۳، ۲۱:۴) البتہ مصدر کے ساتھ اضافی صورت ہے جیسے

واقام الصلوٰۃ (۲۴:۳۷)

کلمہ الصلوٰۃ، مضاف الیہ ہے مصدر 'اقام' کا، اس کا ترجمہ ہوگا: نماز کا قائم کرنا جب کہ اقم الصلوٰۃ اور یقیمون الصلوٰۃ میں الصلوٰۃ مفعول ہے اقم اور یقیمون کا اور اسی وجہ سے دونوں فقروں میں الصلوٰۃ منصوب یا مفتوح ہے۔

یہ تو ایک بات ہوئی، اب ہم سورہ ۲۲ آیت ۳۵ کے کلمہ: المقیمی اور سورہ ۴ آیت ۲۲ کے کلمہ المقیمین پر ایک نظر ڈالتے ہیں، کلمے کی یہ دونوں صورتیں حالت مفعولی میں ہیں، فاعلی حالت 'المقیمون' ہے، سورہ ۲۲ میں 'المقیمی' مفعول ہے بشر کا، لیکن سورہ ۴ میں کلمہ المقیمین، حالت فاعلی کا کام کرتا ہے، جیسا کہ سلسلے کے اور دوسرے الفاظ الاخوان، المومنون، الموتون والمومنون کے کام ہیں، لیکن قواعد عربی کی رو سے 'المقیمین' کی جگہ 'المقیمون' ہونا چاہیے، چنانچہ اس سلسلے میں کشاف میں ہے کہ مصحف عبداللہ میں والمقیمون (واو کے ساتھ) اور مالک دینار الجدری اور عیسی الثقفی کی یہی روایت ہے (ج ۱ ص ۴۵۷) لیکن قرآن کی عام قراءت 'المقیمین' ہے جس کی ترجیح کے وجوہ کی تلاش و تحقیق ایک نہایت مفید کام قرار پائے گا۔

عربی زبان میں ماضی منفی کے لیے فعل پر 'ما' کا اضافہ اور مضارع منفی کے لیے لا کا اضافہ ہوتا ہے جیسے ماضی منفی کی صورتیں:

وما ارسلنا اور ہم نے نہیں بھیجے (۲۱:۷)

وما جعلناھم اور ہم نے نہیں کیا ان کو (۲۱:۸)

وما خلقنا اور نہیں پیدا کیا ہم نے (۲۱:۱۶)

مضارع منفی کی مثالیں:

لا یاکلون، نہیں کھاتے ہیں ۲۱:۸

افلا تعقلون کیا پھر تم نہیں سمجھتے ۲۱:۱۰

لا یکفون نہ روک سکیں گے ۲۱:۳۹

لا یستطیون نہیں کرسکتے ۲۱ : ۴۳
لا یَضُرُّوہ نہیں ضرر دے سکتا ہے۔ لا یَنْفَعُہ نہیں نفع دیتا ہے (۲۲ : ۱۲)
لیکن ماضی منفی کی اس صورت کے برخلاف فعل پر لا بھی لاتے ہیں اور اس کی متعدد مثالیں قرآن پیش کرتا ہے۔

رَبَّنَا لَوْلَآ اَرْسَلْتَ اِلَيْنَا رَسُوْلًا (۲۰ : ۱۳۴، ۲۸ : ۴۷)
(اے ہمارے رب آپ نے ہمارے پاس کوئی رسول کیوں نہیں بھیجا)
فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ۝ (۹۰-۱۱) (وہ دین کی گھاٹی میں سے نہیں نکلا)
فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلّٰى ۝ (۷۵ : ۳۱) (تو اس نے نہ تو تصدیق کی تھی اور نہ نماز پڑھی تھی)
ماضی 'لا' کا اضافہ عام اصول کے مطابق نہیں اس لیے یہاں چند مثالیں درج کردی گئی ہیں۔

قرآن کریم میں کلمہ عباد مفعول کی صورت میں کئی جگہ آیا ہے، مفعولی حالتوں میں 'دال' منصوب یعنی مفتوح ہے، چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

يُضِلُّوْا عِبَادَكَ (ترے بندوں کو گمراہ کردیں گے) (سورہ ۷۱ آیت ۲۷)
وَعَدَ الرَّحْمٰنُ عِبَادَهٗ بِالْغَيْبِ (رحمٰن نے اپنے بندوں سے غائبانہ وعدہ فرمایا ہے) (۱۹ : ۶۱)
يُبَشِّرُ اللّٰهُ عِبَادَهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ
(یہی ہے جس کی بشارت اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو دے رہا ہے جو ایمان لائے اور اچھے عمل کیے) (سورہ ۴۲ آیت ۲۳)
ذٰلِكَ يُخَوِّفُ اللّٰهُ بِهٖ عِبَادَهٗ (سورہ ۳۹، آیت ۱۶)
(یہ وہی عذاب ہے جس سے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ڈراتا ہے)

اب آیت ذیل پر غور کریں:

فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ
(پس آپ میرے بندوں کو خوشخبری سنا دیجئے جو اس کلام الٰہی کو غور سے سنتے ہیں)

عبادِ مفعول ہے فعل بشّر کا، اس میں دال کے کسرہ سے دھوکہ نہ کھانا چاہیئے، دراصل یہ کسرہ 'ی' کا قائم مقام ہے یعنی عبادِ = عبادی، یہ 'ی' ضمیر متصل واحد متکلم ہے۔ قرآن مجید میں ضمیر متصل واحد متکلم کی نمائندگی زیر متعدد مقام پر ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو

فَلَا تَخَافُوْهُمْ وَخَافُوْنِ (۳ : ۱۷۵) پس تم ان سے مت ڈرنا اور مجھ سے ہی ڈرنا۔
فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ (۵:۳) سو ان سے مت ڈرنا اور مجھ سے ڈرتے رہنا۔
فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ (۵ :۴۴) سو تم بھی لوگوں سے اندیشہ مت کرو اور مجھ سے ڈرو۔

قرآن مجید میں موسیٰؑ اور ابراہیمؑ کے صحائف جمع کے ساتھ آئے ہیں، اس سلسلے میں حسب ذیل آیات ملاحظہ ہوں :

اَمْ لَمْ يُنَبَّاْ بِمَا فِيْ صُحُفِ مُوْسٰى ۙ وَاِبْرٰهِيْمَ الَّذِيْ وَفّٰٓى ۙ (۵۳ :۳۶-۳۷)
کیا اس کو اس مضمون کی خبر نہیں جو موسیٰ کے صحیفوں میں ہے اور نیز ابراہیم کے جنھوں نے احکام کی پوری بجاآوری کی۔

اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى ۙ صُحُفِ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى ۭ (۸۷ : ۱۸-۱۹)
یہ مضمون اگلے صحیفوں میں بھی ہے یعنی ابراہیم و موسیٰ علیہما السلام کے صحیفوں میں

صحف جمع ہے صحیفہ کی اور صحیفہ کی دو اور جمعیں ہیں صحائف اور صِحاف، خلاصہ یہ کہ حضرت ابراہیمؑ و حضرت موسیٰؑ پر کئی صحائف نازل ہوئے، روح المعانی کی روایت ہے کہ حضرت ابراہیم پر دس صحیفے نازل ہوئے اور موسیٰ علیہ السلام پر قبل تورات کے دس، حضرت موسیٰ کے صحیفوں کے بارے میں دیکھئے ترجمہ قرآن یوسف علی ص ۱۴۴۹، ۱۷۲۵ شمارہ ۹۶ : ۶۔

قرآن مجید میں الفاظ کا مطالعہ نہایت دلچسپ نتائج کا موجب ہوتا ہے، یہ موضوع بڑا وسیع و دقیق ہے، قدماء نے اس پر بڑا وقت صرف کیا ہے، میں صرف ایک مثال کا ذکر کروں گا اور وہ ہے لفظ "مُحْصَنَات" محصنات جمع ہے محصنہ کی اس کے معنی عام طور پر تین بتائے جاتے ہیں۔ زنِ پارسا، زن شوہردار، زن آزاد۔ قرآن مجید میں یہ لفظ ان تین معنوں کے علاوہ ایک اور معنی میں بھی آیا ہے یعنی منکوحہ بنائی جانے والی یا منکوحہ بنائی ہوئی۔

ذیل میں وہ سب آیات نقل کی جاتی ہیں جن میں لفظ محصنات مندرجہ بالا معانی میں استعمال ہوا ہے۔

(۱) جن عورتوں سے نکاح ممنوع ہے، ان کے آخر میں "محصنات" ہیں بمعنی شوہردار عورتیں۔ ملاحظہ ہو :

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ وَبَنٰتُكُمْ وَاَخَوٰتُكُمْ .....
وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَاۗءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ (۴ :۲۳-۲۴)

تم پر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں، بیٹیاں، بہنیں..... اور وہ عورتیں جو کہ شوہر والیاں ہیں مگر جو تمہاری مملوک ہو جائیں۔

(۲) محصنات بمعنی آزاد عورتیں۔

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً اَنْ يَّنكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ۔ (۴:۲۵)

اور جو شخص تم میں پوری وسعت اور گنجائش نہ رکھتا ہو آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرنے کی تو وہ اپنے آپس کی مسلمان باندیوں سے جو تم لوگوں کی مملوکہ ہیں نکاح کرے۔

غور کرنے کی بات ہے کہ نمبر ۱ کے ذیل میں جو آیات نقل ہیں، ان کی ترتیب میں "محصنات"، شادی شدہ عورتیں، ان سے نکاح حرام، اور مندرجہ بالا آیت میں محصنات ان آزاد عورتیں کے لیے آیا ہے جن سے شادی کرنا جائز ہے۔ معنوں ان نازک فرق کا لحاظ نہ رکھنے سے، آدمی کتنی گمراہی میں پڑ سکتا ہے؟

سورہ ۴ کی آیت ۲۵ میں ایک بار پھر یہ لفظ (محصنات) باندی کے مقابل استعمال ہوا ہے، باندیوں سے نکاح کے ذکر کے بعد آیت مذکور میں یہ الفاظ آئے ہیں:

فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ۔ (۴:۲۵)

پھر اگر وہ (باندیاں جن سے نکاح ہو گیا) بڑی بے حیائی کا کام کریں تو ان پر اس سزا سے نصف سزا ہو گی جو آزاد عورتوں پر ہوتی ہے۔

(۳) مُحْصَنٰتٍ غَيْرَ مُسٰفِحٰتٍ وَّلَا مُتَّخِذٰتِ اَخْدَانٍ۔

اسی سورہ چہارم کی ۲۵ ویں آیت میں مندرجہ بالا الفاظ بھی ہیں جن کا ترجمہ یہ ہو گا:

اس طور پر کہ وہ منکوحہ بنائی جائیں، نہ علانیہ بدکاری کرنے والی ہوں اور نہ خفیہ آشنائی کرنے والی۔

یہاں اس کلمہ کا استعمال بطور صفت کے ہوا ہے، نہ بمعنی منکوحہ بنائی ہوئی۔

(۴) محصنات بمعنی پاکدامن عورت چند جگہ آیا ہے۔

۱۔ طَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ

اور جو لوگ کتاب دئے گئے ہیں ان کا ذبیحہ تم کو حلال ہے اور تمہارا ذبیحہ ان کو حلال ہے، اور پارسا عورتیں بھی جو مسلمان ہوں اور پارسا عورتیں ان لوگوں میں سے بھی جو تم سے پہلے کتاب دئے گئے ہیں۔

ب۔ وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ (۵:۲۴)

اور جو لوگ (زنا کی) تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ (اپنے دعوی پر) نہ لاسکیں تو.....

ج۔ اِنَّ الَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ الْغٰفِلٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ لُعِنُوْا فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ (۲۳:۲۴)

جو لوگ تہمت لگاتے ہیں ان عورتوں کو جو پاکدامن ہیں، اور ایسی باتوں کے کرنے سے بالکل بے خبر ہیں اور ایمان والیاں ہیں ان پر دنیا اور آخرت میں لعنت کی جاتی ہے۔

تفصیلات بالا سے واضح ہے کہ قرآن کریم میں "المحصنات" کم از کم چار معنوں میں استعمال ہوا ہے، ان معنوں کے لیے کلام عرب سے مزید شہادت تلاش کرنے سے قرآن کی تفہیم میں بڑی مدد ملے گی۔

قرآن مجید میں حروف مقطعات "الٓمٓ" حسب ذیل سورتوں کی ابتدا میں آئے ہیں۔

سورہ البقرہ (۲) 'ال عمران (۳) العنکبوت (۲۹) الروم (۳۰) لقمان (۳۱) السجدہ (۳۲)

ان میں سوائے 'ال عمران کے تمام سورتوں میں "الٓمٓ" کے بعد آیت کا نشان ہے اور اس پر 'ج' علامت وقف ہے، اور 'ال عمران 'الٓمٓ' کے بعد نشان آیت پر علامت وقف لا ہے، جس میں ٹھہرا بھی جاسکتا ہے اور نہیں بھی ٹھہرا جاسکتا، 'ال عمران اور عنکبوت کے علاوہ اور سورتوں میں آیت کے بعد کے لفظ کا پہلا حرف صامت یعنی CONSONANT ہے، البقرہ میں ذلک کی ذال، الروم میں غُلِبَتِ کی غ، لقمٰن میں تلک کی ت، السجدہ میں تنزیل کی ت، 'ال عمران میں اللہ اور العنکبوت میں اَحَسِبَ۔ اگرچہ ان دونوں سورتوں میں آنے والے دونوں الفاظ کا پہلا حرف الف ہے، لیکن اول الذکر میں اللہ کا الف بغیر کسی علامت کے ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ الف پڑھنے میں نہیں آتا، ایک قابل ذکر بات ہے کہ الٓمٓ کے تینوں حرفوں پر تین علامات ممدودہ ہیں لیکن سورہ 'ال عمران میں الم کے پہلے دونوں حرفوں پر علامت ممدود اور تیسرے حرف پر علامت ممدود ومفتوح دونوں ہے، علامت

مفتوح کا تقاضا ہے کہ اس کو بعد والے لفظ سے ملا کر پڑھا جائے۔ اس صورت میں الم میں تیرا حرف، حرف مقطعات قرار نہیں دیا جا سکتا، البتہ اس پر مد بھی ہے، کیا اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ال عمران کے شروع میں جو الم ہے، اس میں ا، ل تو حروف مقطعات ہیں اور م حرف مقطعات میں شامل بھی ہے، اور نہیں بھی ہے۔ میرے پیش نظر قرآن مجید کا ایک نسخہ ہے جس پر ایک مفصل مقدمہ[1] ہے، اس میں ایسے ۱۸ الفاظ کی فہرست درج ہے جن میں الف نہیں پڑھا جاتا، ان میں سب سے پہلی مثال سورہ ال عمران دوسری آیت کے پہلے لفظ اللہ کی ہے، اس کے بموجب اللہ کی الف پڑھنے میں نہیں آتی، یا اس کو حرف مقطعات 'م' سے ملا کر پڑھنا چاہیئے۔

قرآن مجید میں فقرہ "اصحابُ الأیکۃ" چار جگہ آیا ہے،

سورۃ الحجر (۱۵) آیت ۷۸

سورۃ صٓ (۳۸) آیت ۱۳

سورۃ قٓ (۵۰) آیت ۱۴

اور اس فقرے کا املا دو طرح پر ہے:

سورۃ الحجر اور سورۃ قٓ میں متداول املا ہے: یعنی "أصحاب الایکہ" لیکن سورۃ الشعراء اور سورۃ ص میں 'الایکہ' میں اضافت کی الف محذوف ہے یعنی اصحابُ لئیکۃ أصحابُ لئیکۃ واضح ہے اصل املا وہی ہے جو الحجر اور قٓ میں ہے، یعنی اصحاب الایکہ یا اصحاب الئیکۃ، اضافت کی الف کا حذف قرآن کا مخصوص املا ہے جو ابتدا میں سہو کاتب رہا ہو، سہو کاتب اس لیے کہہ رہا ہوں کہ عربی دستور کے لحاظ سے اضافت کی علامت ال ہے صرف 'ل' نہیں، بہرحال یہ سہو اتنا ہر دل عزیز ہوا کہ بعد ایہی قرآن کا املا قرار پایا، چنانچہ تمام نسخوں میں الشعراء اور ص میں یہ فقرہ حذف 'الف' کے ساتھ نقل ہوتا چلا آ رہا ہے، اور اب ان دونوں جگہوں پر اسی طرح لکھا جانا صحیح ہے اور اضافہ غلط۔

---

[1] طبع ۱۹۲۷، کارخانہ نور محمد قریب جامع مسجد دہلی۔ معجز نما متوسط قرآن شریف مترجم یہی نسخہ حال ہی میں کتب خانہ رشیدیہ دہلی نے شائع کیا ہے۔ اس کے ص ۵۹ پر ان ۱۸ مقام کا ذکر ہے۔

سورۂ یوسف آیت ۳۲ میں لیکونَ یا "لَیَکُوْنَنَّ" کا املا "لَیَکُوْنًا"[1] آیا ہے۔

وَلَئِنْ لَّمْ یَفْعَلْ مَآ اٰمُرُهٗ لَیُسْجَنَنَّ وَلَیَكُوْنًا مِّنَ الصّٰغِرِیْنَ ۝

اور اگر آئندہ میرا کہنا نہ کرے گا تو بے شک جیل خانہ بھیجا جاوے گا اور بے عزت بھی ہوگا۔

عربی زبان میں علامت تنوین دو زبر، دو پیش، دو زیر اسم یا صفت پر آتی ہے اور اس سے اس کی کیفیت یا حالت کا اظہار ہوتا ہے، اسم ہو تو فاعلی، مفعولی، جاری حالت ہے، صفت ہے تو اسم کے تابع ہے، لیکن آیت بالا میں "فعل" پر ہے دراصل اس کی اصلی صورت لیکون یا لیکوننّ ہے، جس میں 'ل' اور آخری نون تاکیدی ہیں، اصل کلمہ یکون ہے، یہ بات قابل ذکر ہے کہ لیکوننّ، لتکوننّ، تکوننّ یا فتکون، فیکون، لتکون، لیکون چند جگہ قرآن میں آیا ہے۔

لتکوننّ ۲۶ : ۱۱۶ - ۱۶۷ - ۳۹ : ۶۵

تکوننّ ۲ : ۱۶۶ - ۶ : ۱۴ - ۳۵ : ۱۱۴

لیکوننّ ۳۵ : ۴۲ وغیرہ

پس لیکون یا لیکوننّ کے بجائے املا کی اس نئی صورت "لیکونًا" کا انتخاب کسی مخصوص بنا پر ہوا ہوگا، اس کی تلاش و تحقیق دلچسپ اور نتیجہ خیز ہو سکتی ہے۔

قرآن مجید میں بعض الفاظ پر جو "ل" سے شروع ہوتے ہیں، جب "ال" آتا ہے تو املا میں ایک 'ل' گر جاتا ہے، ان میں تین چار لفظ خصوصیت سے قابل ذکر ہیں:

اَلَّذی

اَلَّتی

اَلَّذین

اَلَّیل

ان کے برعکس اللّطیف ۶ : ۱۰۳ هو اللطیف الخبیر

---

[1] وقرئ (ولیکونا) بالتشدید والتخفیف والتخفیف أولی، لِأن النّون کتبت فی المصحف الفاعلی حکم الوقف وذلك لایکونَ إلاّ فی التخفیف۔ کشاف ج ۲ ص ۳۶۴

۶۷ : ۱۴ هوا للطیف الخبیر
اللّٰعبین ۲۱ : ۵۵ ام انت من اللّٰعبین
لَہُمُ اللَّعْنَۃُ ۱۳ : ۲۵، ۴۰ : ۵۲ اللّعنۃ ۱۳ : ۲۵، ۴۰ : ۵۲، ۱۵ : ۳۵
علیك اللّعنۃ
اللّاعنون ۲ : ۱۵۹ ویلعنھم اللّٰعنون
لَا یُؤاخِذُکُمُ اللّٰہُ باللغو فی ایمانکم، عن اللّغو معرضون اللّغو ۲۳ : ۳،
۲۸ : ۵۵ وَاِذَا مَرُّوا اللَّغوَ
اللّہب ۷۷ : ۳۱ وَلَا یُغْنِی مِنَ اللّہب
اللّہو ۶۲ : ۱۱ خیرٌ من اللّہو

میں دونوں لام آئے ہیں۔ ضمناً عرض ہے کہ قرآن کے بعض نسخے جو ایران میں طبع ہوئے ہیں، اور قرآن کی آیات جو بطور کتبے خصوصاً مساجد پر ملتے ہیں، ان میں الذین، الیل، التی، الذی میں دو لام آئے ہیں، یاقوت رقم کے ہاتھ کا ایک نہایت خوبصورت نسخہ مولانا آزاد لائبریری میں ہے اس میں بھی کلمات بالا میں دو لام کا استعمال ہوا ہے۔ اس استثنائی صورت کے اصل کی تلاش و تحقیق شاید مفید ثابت ہو۔

قرآن مجید اس طرح کے مسائل سے پُر ہے، یہاں صرف چند مسائل کا مطالعہ پیش کیا گیا ہے، اس طرح کے مسائل کی تحقیق سود مند نتائج کی حامل ہے، لیکن عام طور پر ادھر ان مسائل کو غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز کیا جا رہا ہے، جو کسی طرح مناسب نہیں اور قدما کی پیروی کے خلاف بھی ہے۔

اسلامی معاشرت پر سید جلال الدین عمری کی کتاب
مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں
● امت مسلمہ کی ذمہ داریوں میں مرد اور عورت دونوں شریک ہیں۔ ● راہ حق میں عورتوں نے ہر دور میں استقامت کا ثبوت دیا ہے۔
● مسلمان خواتین کی دعوتی ذمہ داریاں کیا ہیں؟ قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنی نوعیت کی ایک مستند کتاب۔
صفحات ۶۰ قیمت ۳ روپیہ صرف۔ ادارۂ تحقیق۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ سے طلب کریں

اردو میں تاریخ نگاری

(۱۹۴۷ء کے بعد کے رجحانات کا تجزیہ)

(۲)

ڈاکٹر اقتدار حسین صدیقی

ہندوستان کے عہد وسطیٰ کے مسلمانوں کی مذہبی، ثقافتی، علمی اور ادبی تاریخ نویسی کا دوسرا اہم مرکز علی گڑھ ہے۔ یہاں تاریخ پر اردو میں تحقیق و تصنیف کے آغاز کا سہرا خلیق احمد نظامی صاحب کے سر ہے۔ نظامی صاحب نے ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر انگلش اور اردو میں متعدد اعلیٰ معیار کی کتابیں شائع کی ہیں۔ انھوں نے اپنی تحقیق میں ان جدید تنقیدی طریقوں کو استعمال کیا ہے جو یورپ میں رائج ہیں اور جن سے ماخذوں میں پائے جانے والے تاریخی مواد کی سائنٹفک طریقہ پر توجیہہ کی جاسکتی ہے۔ لہٰذا ان کی کتابوں میں ہر دور کے تاریخی عوامل کی کارفرمائی اور معاشرے میں ثقافتی اور معاشی تبدیلیوں کا جو کہ مختلف ادوار میں واقع ہوئیں بڑی کامیابی کے ساتھ تنقیدی تجزیہ ملتا ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ انھوں نے ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی اسلامی تاریخ کے کچھ ایسے پہلوؤں پر بھی قلم اٹھایا ہے جن کی طرف پہلے توجہ نہیں دی گئی تھی۔ ان کی ہر کتاب سے نئے نئے ماخذوں کی نشاندھی بھی ہوتی ہے۔

نظامی صاحب کی دو مشہور کتابیں "تاریخ مشائخ چشت" اور "حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی" ۱۹۵۳ء میں ندوۃ المصنفین دہلی سے شائع ہوئیں۔ تاریخ مشائخ چشت کے پہلے ایڈیشن میں ایک طویل مقدمہ میں تصوف کی ابتدا اور نشو و نما کے علاوہ اُن سلسلوں کا بھی اختصار کے ساتھ ذکر تھا جو کہ ہندوستان میں متعارف ہوئے۔ مقدمہ ہی میں چشتی سلسلے کے ہندوستان میں بانی شیخ معین الدین چشتی سے لے کر ساتھویں صدی تک کے نامور چشتی بزرگوں کا ذکر ہے اس کے بعد کتاب کا خاص حصہ اٹھارویں صدی کے اہم صوفی شیخ کلیم اللہ سے شروع ہو کر انیسویں صدی کے صوفیاء پر ختم ہوتا ہے۔ ۱۹۸۰ء میں پہلے ایڈیشن کا مقدمہ نظر ثانی اور مزید اضافہ کے بعد ایک علیحدہ جلد میں ادارۂ ادبیات دہلی سے شائع ہوا۔ یہ تاریخ مشائخ چشت کی پہلی

تعارفی جلد ہے[۱] اس میں بعض نئے ابواب کے شمول کے علاوہ اس کی تکمیل میں نئے اور سائنٹفک اسالیب تحقیق کا استعمال کیا گیا ہے۔ لہٰذا تحقیق کا پہلے سے معیار بہت بلند ہے۔ پہلی جلد کے بعد تاریخ مشائخ چشت کی پانچویں جلد ۱۹۸۳ء میں ادارہ ادبیات دہلی ہی سے شائع ہوئی۔ اس میں بھی ہر باب میں نئے مواد کا اضافہ ہے۔ کتاب کا پہلا باب شاہ کلیم اللہ سے شروع ہوتا ہے اور بیسویں صدی کے بزرگوں پر ختم ہوتا ہے۔ ہر باب میں صوفیاء کے حالات اور اُن کی تعلیمات کے علاوہ اُن کے علمی اور ثقافتی کارناموں پر بھی سیر حاصل بحث ہے[۲] دونوں جلدیں تاریخ، ثقافت اور ادب کے طلباء کے لیے بے حد مفید ہیں۔

اسی طرح سے "حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی" میں ایک راسخ العقیدہ سنّی عالم کی علمی اور دینی خدمات کے علاوہ ہندوستان میں تیرہویں صدی عیسوی سے سولھویں صدی عیسوی تک اسلامی علوم اور عربی ادب کی ترقی کی مفصل تاریخ بیان کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں اکبر کے دینی افکار اور حکمت عملی سے مسلم معاشرہ میں، خصوصاً علماء میں جو بے چینی پیدا ہوئی اور انھوں نے اکبر کے خلاف اسلام کے دفاع میں جو خدمات انجام دیں اور قربانیاں دیں اُن سب کی بہت دلچسپ تصویر ملتی ہے۔

مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ نظامی صاحب کی تصنیف "سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات" تحقیق کے نقطۂ نظر سے بہت اہم کتاب ہے[۳] اس کتاب کا آغاز ایک طویل مقدمہ سے ہوتا ہے جس میں تاریخ اسلام میں سلطنت دہلی کی اہمیت، سلاطین دہلی اور بغداد کے عباسی خلفاء کے مابین تعلقات کی نوعیت، اور سلطنت میں ہندوؤں کی حیثیت کو تاریخی واقعات کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے۔ چودہ (۱۴) ابواب میں سلطان قطب الدین ایبک سے لے کر لودی سلاطین تک سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، اُن کے سیاسی نظریات، امراء، علماء اور مشائخ وقت سے تعلقات رفاہ عام کے کام، سلاطین اور غیر مسلم لوگوں کے مابین تعلقات سلاطین اور امراء کی ثقافتی اور تعلیمی اداروں سے دلچسپی اور ان کی مالی مدد، غربا، کی مدد کے لیے اوقاف کا قیام اور

---

[۱] یہ پہلی جلد ۵۰۱ صفحات پر مشتمل ہے۔

[۲] خلیق احمد نظامی، حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی، ندوۃ المصنفین، دہلی ستمبر ۱۹۵۳ء

[۳] سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۵۸ء

مختلف صنعتوں اور فنون لطیفہ کی ترقی کے لیے سلاطین اور امرا کی مساعی کا عالمانہ تجزیہ پیش کیا ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس کتاب میں شعرا کے قصائد، ادبا اور فضلا کے علمی کارنامے، سکہ جات اور تاریخی عمارتوں کے کتبات کو اردو میں تاریخ کے ماخذوں کی حیثیت سے پہلی مرتبہ استعمال کیا گیا ہے۔ مواد کی توجیہہ میں معروضی نقطۂ نظر اختیار کیا گیا ہے۔ جس کی وجہ سے سلاطین اور ان کے عصر کی صحیح تصویر سامنے آتی ہے۔ کتاب کا مطالعہ کرتے وقت ہم تیرہویں، چودھویں اور پندرہویں صدیوں کی فضا کا ادراک کرنے لگتے ہیں۔ سلطان معزالدین کیقباد اور سلطان جلال الدین خلجی کی مجالس طرب خاص طور پر قابل ذکر ہیں[۱]۔ تاہم کہیں کہیں کچھ چیزیں وضاحت طلب رہ گئی ہیں۔ مثلاً سلطان قطب الدین مبارک شاہ خلجی (۱۳۱۷ تا ۱۳۲۰) کے شیخ نظام الدین اولیا سے تعلقات کے بیان میں نظامی صاحب نے برنی کی تاریخ فیروز شاہی اور خیر المجالس سے عینی شہادت کا حوالہ دیتے ہوئے سیر العارفین کی حکایت نقل کی ہے۔ اس سلسلے میں شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کا بیان نقل کرتے ہیں۔ ایک مرتبہ کسی دشمن نے سلطان کو بھڑکایا کہ شیخ امداد اور ملوک کی فتوح[۲] قبول کر لیتے ہیں لیکن حضور کے بھیجے ہوئے تحائف قبول نہیں کرتے۔ سلطان کو ذلت کا احساس ہوا اور حکم دیا کہ کوئی امیر شیخ کے یہاں نہ جائے" اور اس کے بعد مزید کہا: "پھر دیکھوں گا کہ مطبخ اور لنگر کہاں سے چلائیں گے"۔ جب شیخ کو معلوم ہوا تو انھوں نے حکم دیا کہ مطبخ کا خرچ بڑھا دیا جائے۔ کچھ دنوں کے بعد سلطان نے شیخ کی خانقاہ کا حال معلوم کیا تو لوگوں نے بتایا کہ روزانہ کا خرچ دوگنا ہو گیا ہے۔ سلطان شرمندہ ہو کر کہنے لگا کہ وہ غلطی پر تھا"[۳]

خیر المجالس کے بیان کے بعد مصنف شیخ جمالی کی تالیف 'سیر العارفین' کی حکایت کو بغیر کسی تنقید کے نقل کرتے ہیں کہ اُن دنوں شیخ کی خانقاہ میں دو ہزار تنکہ یومیہ لنگر پر خرچ ہوتا تھا مسافروں اور متعلقین پر خرچہ اس کے علاوہ تھا۔ سلطان نے حکم دیا کہ جو امیر شیخ کی خدمت میں نذرانہ پیش کرے اُس کی جاگیر ضبط کر لی جائے "وازیں معنی احتیاط و مبالغہ نمود" جب شیخ کو اس حکم کی اطلاع ہوئی تو اپنے خادم خواجہ اقبال کو بلا کر حکم دیا کہ مطبخ کا خرچ دوگنا کر دیا جائے اور جس قدر

---

[۱] ایضاً ص ۱۹۳، ۲۱۳-۲۱۴۔ [۲] فتوح وتحفہ یا تحائف تھے جو کہ زائرین شیخ کی خدمت میں عقیدتاً پیش کرتے تھے۔ یہ نقد یا اشیا کی شکل میں ہوتی تھی۔

[۳] سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص ۲۹۱، نیز خیر المجالس، ص ۲۵۸

روپیہ کی ضرورت ہو وہ ایک طاق سے نکال لیا کرے"۔ جب سلطان کو اس چیز کا پتہ چلا تو بہت متحیر ہوا۔[۱]

یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ جمالی کے زمانہ تک آتے آتے تیرہویں اور چودھویں صدی کے بزرگوں کے بارے میں ایسی روایات مشہور کر دی گئی تھیں جن میں ان کی کرامات دکھانا مقصود تھا تاکہ مزاروں کی کشش بڑھ سکے۔ شیخ نظام الدین اولیاء کی ملفوظات فوائد الفواد اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کی ملفوظات خیر المجالس کے مطالعہ کی بنا پر بعد کی حکایات میں افسانویت کا بآسانی پتہ چلایا جا سکتا ہے۔ ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ جمالی نے شیخ کی کرامت پر زور دینے کے لیے مطبخ اور لنگر کا یومیہ خرچ دو ہزار روپیہ ہونا اور سلطان کے حکم کے بعد اس کو دوگنا کرنا اور وقت ضرورت طاق سے روپیہ نکالنے کا اضافہ کیا ہے۔ درحقیقت شیخ نظام الدین اولیا یا کسی دوسرے عظیم صوفی کی خانقاہ میں فتوح کی شکل میں روپیہ امراء اور ملوک کے ذریعہ ہی نہیں آتا تھا، ہندوستانی اور بیرونی تجار صوفیاء کے بہت معتقد تھے۔ وہ مختلف ممالک کا تجارت کے سلسلے میں دشوار گزار راستوں سے سفر کرتے تھے۔ اکثر منت مانگتے تھے کہ اگر وہ سلامتی کے ساتھ منزل مقصود تک پہنچ جائیں گے تو علاقہ کے شیخ کو فتوح پیش کریں گے۔[۲] برنی کے مطابق شیخ نظام الدین اولیا، کی خانقاہ میں روزانہ دہلی اور دہلی کے باہر کے لوگوں کا تانتا بندھا رہتا تھا اور ہر شخص اپنی استطاعت کے مطابق فتوح پیش کرتا تھا۔[۳] شیخ کا معمول تھا کہ وہ رات ہونے سے پہلے فتوح کو مستحقین میں تقسیم کرا دیا کرتے تھے۔ اگلے دن کے لیے کچھ نہ بچتا تھا۔ لہٰذا سلطان کی طرف سے اُن کے یہاں امراء اور سرکاری عہدہ داران کی آمد پر پابندی لگ جانے کے بعد بھی مطبخ بآسانی چل سکتا تھا۔

مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ نظامی صاحب نے تاریخ کے اہم موضوعات پر تحقیقی مقالات بھی شائع کیے ہیں۔ ان میں مسلمانوں کی ثقافت، مسلم معاشرہ میں دانشورانہ رجحانات، مذہبی فلسفہ و تفکر، قرون وسطیٰ میں فارسی ادب کی ترقی اور ترویج پر دلچسپ مواد ملتا ہے۔ بہت

---

[۱] سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص۔ ۲۹۲ [۲] ملاحظہ کیجئے ابن بطوطہ انگریزی ترجمہ

The Travels of Ibn Batuta Eng. H. H. A. R. Gibb Vol. II, (Cambridge 1962) PP. 320-21

[۳] تاریخ فیروز شاہی۔ ص ص ۳۴۳-۳۴۴

سے مقالات کا مجموعہ ۱۹۶۶ء میں ندوۃ المصنفین سے شائع ہوا[1] شیخ محی الدین ابن عربی کے فلسفہ وحدت الوجود کا ہندوستان میں اسلامی فکر پر اثر کے موضوع پر مقالہ کئی اعتبار سے اہم ہے۔ اس موضوع پر انگریزی اور اردو میں اب تک کوئی دوسرا تحقیقی کام نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح مولانا ضیاء الدین بخشی کے حالات زندگی اور اُن کے عربی کارناموں پر مقالہ اولین اہمیت کا حامل ہے۔

۱۹۴۷ء کے بعد پاکستان میں بھی قرون وسطیٰ کے ہندوستان میں مسلم ثقافت، علم و دانش کی ترقی اور اسلامی تحریکات اور معاشرے پر ان کے اثرات کا مطالعہ شروع ہوا۔ اس سلسلے میں پہل شیخ محمد اکرام نے کی جو کہ ایک جدید تعلیم یافتہ شخص تھے اور آزادی سے قبل انڈین سول سروس سے متعلق تھے۔ ان کی ایک بڑی خوبی یہ تھی کہ وہ اپنے تحقیقی موضوعات کی اہمیت سے اچھی طرح واقف تھے۔ وہ اُن جدید تنقیدی اور تحقیقی اسالیب سے بھی بہرہ ور تھے جن کے استعمال سے تاریخی واقعات اور ادبی اہمیت کے افسانوں میں امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اُن کی کتابوں کے مطالعہ سے بھی یہ احساس ہوتا ہے کہ انھوں نے بھی تاریخ کے ماخذوں کا استعمال اکثر اس دیدہ ریزی اور احتیاط سے نہیں کیا جس کی ضرورت تھی۔ بلکہ لکھتے وقت مسلمانوں کے کم زور مذہبی معتقدات اور ان کی خوش عقیدگی ہر ردِ عمل ذہن و قلم پر غالب رہا ہے۔ تاہم اُن کی تین کتابیں "آب کوثر"، "رودِ کوثر" اور "موجِ کوثر"، اردو تاریخ نویسی کی تاریخ میں عہد آفریں ثابت ہوئی ہے۔ ہر کتاب کے نو دس ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں اور شیخ اکرام کی حیات میں ہر نیا ایڈیشن اضافہ کے ساتھ شائع ہوا۔

پہلی جلد آبِ کوثر میں عہد مغلیہ سے قبل کے دور کے مسلمانوں کی دینی، ثقافتی اور علمی تاریخ بیان ہوئی ہے۔ ابتداءً جنوبی ہند میں عرب تجار کے ذریعہ اشاعت اسلام سے ہوتی ہے۔ اس کے بعد سندھ محمد بن قاسم کی قیادت میں سندھ کی فتح (۷۱۲ء) اور سندھ پر ان کے اثرات کا تجزیہ ہے۔ اس حصہ میں عربوں کی مذہبی رواداری اور ہندو سماج میں اسلامی اخوت اور مسلم نظام سیاست کی برکات کو مبالغے کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، حالانکہ چچ نامہ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ محمد بن قاسم کے زمانہ تک آتے آتے عربوں کا وہ دینی جذبہ کم ہو گیا تھا جو کہ

---

[1] تاریخی مقالات، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۶۶ء

خلفاء راشدین اور امیر معاویہ کے دور میں پایا جاتا تھا۔ اب سیاسی مصالح دینی مفاد پر فوقیت رکھتے تھے۔ مثال کے طور پر چچ نامہ کے مطابق محمد بن قاسم نے سندھ پر تسلط قائم کرنے کے بعد وہاں ہندو معاشرے میں سماجی امتیازات کو برقرار رکھا۔ برہمنوں پر نہ تو جزیہ لگایا اور نہ اُن کو اُن کے قدیم عہدوں سے برطرف ہی کیا۔ اس نے برہمنوں کو نیک اور وفادار کے القاب سے نوازا۔ مزید برآں برہمنوں کو پرانے مندروں کی مرمت کے لیے اجازت دے دی۔ برعکس اس کے جاٹوں پر وہی پابندیاں عائد کیں جو کہ داہر کے زمانہ میں تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ سندھ میں جاٹ دیہاتوں میں کاشتکاری کرتے تھے۔ برہمن اور ہندو حکمراں طبقہ ان کو ذلیل اور ناپاک سمجھتا تھا۔

محمد بن قاسم کو اُس کے ہندو مشیروں نے بتایا تھا کہ ہندو دورِ حکومت میں "ان کو موٹا اور معمولی کپڑا پہننے کا حکم تھا۔ وہ جوتا پہن کر گھر سے باہر نہیں نکل سکتے تھے۔ اگر وہ حکم عدولی کرتے تھے تو اُن پر سختی اور جرمانہ کیا جاتا تھا۔ سفر کے وقت جاٹوں کو اپنے ساتھ کتا رکھنا پڑتا تھا تاکہ اُن کی بآسانی شناخت ہو سکے[۱]"

لیکن چچنامہ میں ایسی شہادت بھی موجود ہے کہ کچھ ہندو سردار عربوں کی فتح سے متاثر ہو کر اسلام کی طرف خود بخود راغب ہوئے۔ غالباً یہ اونچی ذات اور حکمراں طبقے کے لوگ تھے۔ مثال کے طور پر ایک جگہ لکھا ہے۔ "ناگاہ شخص چند از مشرکان بیامدند و امان خواستند، محمد بن قاسم ایشاں را امان داد، پس گفتند: ای امیر عادل، ما از کیش خود برگشتم و در عز اسلام آمدیم[۲]" جنوبی سندھ میں بدھ مذہب کے پیروؤں نے جن کا برہمن حکمرانوں کے زمانہ میں استحصال کافی بڑھ گیا تھا وہ غالباً بڑی تعداد میں مسلمان ہو گئے تھے[۳]

تیرہویں صدی عیسوی سے پہلے جو صوفیا پنجاب اور سندھ میں آکر سکونت پزیر ہوئے

---

[۱] چچنامہ میں لکھا ہے: جناں لوہانہ یعنی لاکھ و سمہ را فرمان ہنودی کہ جامہ نرم پوشیدندی و مخمل بر سر کردندی، بلکہ گلیم سیاہ بالا وزیر پوشیدندی، و چادر درشت بر کتف انداختندی و سر و پای برہنہ کردندی و ہر کہ جامہ نرم پوشیدی آنرا غرامت کردندی، و چوں از خانہ بیرونی رفتندی، سگی با خود ہمراہ بردندی کہ معرفت ایشاں مبرہن شدی۔
علی بن ابی بکر الکوفی، فتحنامہ سندھ معروف بہ چچنامہ، بتصحیح و تحقیق نبی بخش بلوچ اسلام آباد، ۱۹۸۳ء ص ۱۶۲ تا ۱۶۳

[۲] ایضاً ص۔ ۱۳۴ [۳] ایضاً ص۔ ۱۰۲

تھے اُن کے حالات میں غیر مصدقہ روایات کا استعمال بغیر احتیاط اور تنقید کے کیا ہے۔ اسی طرح سلطان معزالدین بن سام (م ۱۲۰۶ء) سے لے کر سلطان التتمش تک کے عہد کے سیاسی حالات کی تاریخ میں بھی بہت سی غلطیاں سرزد ہوئی ہیں۔ کچھ تاریخی شخصیتوں کی شناخت بھی صحیح نہیں ہے۔ غلام اور آزاد سوار کی حیثیتوں میں جو فرق تھا اس کو ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے۔ مثلاً مصنف ترائن کی پہلی جنگ کا (جو کہ ۱۱۹۱ء میں لڑی گئی تھی) ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سلطان کی شکست کے وقت اُس کے ایک باوفا غلام نے اُس کی جان بچائی۔[1] اس جنگ کا سب سے پہلے ذکر منہاج سراج کی طبقات ناصری میں ملتا ہے۔ منہاج کے مطابق جب میدان جنگ میں سلطان شدید زخم کی تاب نہ لا کر گھوڑے سے گرنے والا تھا تو ایک خلجی سوار نے نہایت پھرتی سے اُس کو اپنے گھوڑے پر سوار کیا اور میدانِ جنگ سے باہر نکال کر لاہور پہنچا دیا۔ خلجی قبیلے کے لوگ غزنویوں کے ابتدائی دور میں مسلمان ہو گئے تھے۔[2] وہ کافی تعداد میں سلطان معزالدین بن سام کی فوج میں سوار اور سردار تھے۔ صدیوں پہلے مسلمان ہونے کی وجہ سے اُن میں سے کسی کے غلام ہونے کا سوال ہی نہیں تھا کیونکہ مسلم مملکت میں کسی مسلمان زادہ کو غلام بنانا قانونی طور پر ناجائز تھا۔ سلطان اور اُس کے سرداروں کی فوج میں جو غلام تھے وہ غیر مسلم گھرانوں میں پیدا ہوئے تھے اور اُن کو بچپن میں سوداگروں نے خرید کر اور تھوڑی تربیت دے کر غزنی اور دوسرے شہروں میں فروخت کیا تھا۔[3]

دورِ حاضر کے دوسرے مورخین کی طرح شیخ اکرام نے بھی قطب الدین ایبک کے حالات میں غلطی کی ہے کہ سلطان معزالدین بن سام نے اس کو ترائن کی دوسری جنگ میں فتح کے بعد ۱۱۹۲ء میں ہندوستان میں اپنے نائب کی حیثیت سے تعینات کیا تھا۔

---

[1] آب کوثر۔ دسواں ایڈیشن، ص ۹۱۔

[2] العطبی، تاریخ الیمنی، تیرہویں صدی عیسوی کا فارسی ترجمہ، ابوالشرف الجرباذخانی، مخطوطہ، برٹش میوزیم، لندن، Ad. 24, 950، ورق ۲۰ الف - ۲۱ ب۔

[3] منہاج سراج نے قطب الدین ایبک، سلطان التتمش اور اُن کے بڑے امراء کے حالات میں دلچسپ تفصیلات بہم پہنچائی ہیں۔ ترک سلاطین اور امراء غیر مسلم گھرانوں میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کو بچپن میں غلام بنا کر فروخت کر دیا گیا تھا۔ التتمش البری خاندان کا فرد تھا جو کہ تیرھویں صدی تک غیر مسلم تھا۔ دیکھئے طبقات ناصری جلد اول ص ۴۴۰، ۴۴۱

فخر مدبر، حسن نظامی اور منہاج کے مطابق اس کو شروع میں صرف خطہ کہرام اور سنام کا کاوالی یا مقطع (گورنر) بنایا تھا۔ اس وقت اچہ، ملتان اور لاہور دوسرے امراء کے تحت تھے۔ ہر خطہ کا والی صرف سلطان کے سامنے جواب دہ تھا لیکن جب سلطان کی واپسی کے بعد قطب الدین ایبک نے شمالی ہندوستان میں نمایاں فتوحات حاصل کیں اور اپنے آقا کی قلم رو کو وسعت دی تو اس کی جنگی صلاحیت سے متاثر ہو کر سلطان نے اس کو مشرقی پنجاب سے دہلی، کول اور میرٹھ وغیرہ میں تعینات فوجوں کا سپہ سالار بنا دیا۔ اس وقت سپہ سالار کی حیثیت وائسرائے جیسی تصور کی جا سکتی ہے۔

لیکن آب کوثر میں ملتان اور سندھ کے سہروردی صوفیاء کے سماجی رول اور دینی خدمات کا تجزیہ بہت دلچسپ پیرایہ میں اور بے تعلقی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ دوسرے محققین نے اردو اور انگریزی میں شیخ بہاء الدین زکریہ اور اُن کے جانشینوں کا اُن کے معاصر چشتی صوفیاء سے موازنہ کرتے ہوئے معروضیت کو نظر انداز کیا ہے اور چشتی صوفیاء کو ان پر برتری دینے کی کوشش کی ہے۔ شیخ اکرام نے پہلی مرتبہ تاریخی حقائق کی توجیہہ کر کے صحیح طور پر بتایا ہے کہ شیخ بہاء الدین زکریہ کا مطمح نظر اسلام کی اشاعت سے زیادہ حقیقی اسلام کی توسیع تھا۔ وہ ایک بلند تر روحانی زندگی کا پیغام دیتے تھے[1]

چشتی سہروردی صوفیاء سے متعلق آب کوثر کا حصہ کم معیاری ہے۔ مصنف نے اس حصہ کی تیاری میں صباح الدین عبدالرحمٰن کی طرح وضعی ملفوظات کو بغیر پس و پیش کے استعمال کیا ہے۔ دہلی سلطنت کے ابتدائی دور کے چشتی صوفیاء کے متعلق فوائد الفواد، خیر المجالس اور صدر الصدور میں بہت مختصر حوالے ملتے ہیں۔ لیکن یہ حوالے بہت اہم ہیں کیونکہ ان سے صحیح واقعات کا علم ہوتا ہے۔ اس کے بغیر چودھویں صدی میں جو کتابیں کتب فروش کے ایما پر یا پھر سجادہ نشینوں اور مجاوروں نے لکھوائیں اپنے بزرگوں کے مزارات کو پرکشش بنانے کے لیے اُن میں افسانویت کے علاوہ حقائق نہ ہونے کے برابر ہیں۔ یہ سب اس وقت ہوا تھا جب شیخ فرید الدین گنج شکر اور شیخ نظام الدین اولیا کی عظمت اور شہرت کی وجہ سے اُن کے پیشروں کی مقبولیت میں بھی نمایاں اضافہ ہو گیا تھا۔ لہٰذا وصفی ملفوظات میں شامل افسانوی روایات

---

[1] آب کوثر ص ۱۹۱۔

کو لوگ واقعہ سمجھنے لگے تھے۔ میر خورد نے بھی بعض روایات کو سیر الاولیاء میں شامل کر لیا۔ شیخ اکرام نے بغیر کسی تنقیدی جائزے کے ان روایات کی بنا پر لکھا ہے کہ خواجہ معین الدین چشتی اجمیر میں مسلمانوں کی فتح سے پہلے سکونت پذیر ہو گئے تھے۔[۱] اس سلسلے میں معتبر ماخذوں کو عمداً نظر انداز کیا جاتا ہے کیونکہ ان میں سیر الاولیاء کے برعکس شہادت ملتی ہے کہ وہ دہلی اور اجمیر میں مسلمانوں کی فتح کے بعد تشریف لائے تھے۔ مثال کے طور پر صدر الصدور میں جو کہ خواجہ معین الدین چشتی کے خلیفہ شیخ حمید الدین ناگوری سوالی اور اُن کے پوتے اور خلیفہ شیخ فرید الدین ناگوری کی ملفوظات کا مجموعہ ہے لکھا ہے کہ خواجہ صاحب چالیس ساتھیوں کے ساتھ سلطان التمش کے عہد میں ہندوستان آئے تھے۔ پہلے دہلی میں قیام کیا اور پھر وہاں سے مستقل طور پر اجمیر منتقل ہو گئے۔[۲] صدر الصدور کے بعد بڑی معتبر کتاب تاریخ محمدی مولفہ محمد بہادر خانی ہے۔ یہ تاریخ ۱۴۲۸ء میں شہر کالپی میں لکھی گئی تھی۔ اس میں مولف نے دہلی سلطنت کے حکمراں، شعرا اور صوفیا کی تاریخ بیان کی ہے۔ اگرچہ تفاصیل مختصر ہیں لیکن محمد بہادر خانی نے واقعات کی چھان بین میں بڑی دیدہ ریزی سے کام لیا ہے کہیں بھی ایسی روایت درج نہیں کی ہے جس میں افسانویت کی آمیزش ہو۔ خواجہ اجمیری کے متعلق محمد بہادر خانی بھی یہی لکھتے ہیں کہ خواجہ صاحب سلطان التمش کے عہد میں اجمیر میں بسے تھے۔[۳] غالباً مذکورہ بالا کتابوں کو زیادہ قابل اعتبار سمجھتے ہوئے سترھویں صدی کے صوفی عالم اور محقق شیخ شطاری نے میر خورد سے اختلاف کیا ہے۔ اور گلزار ابرار میں لکھا ہے کہ خواجہ معین الدین چشتی سلطنت دہلی کے قیام کے بعد ہندوستان آئے تھے۔[۴]

میرے خیال میں مسلم مورخین نے ان صحیح اور تاریخی اہمیت کی روایات کو صرف اس لیے نظر انداز کیا ہے کہ ان کے مقابلہ میں افسانوی روایات پر عوام و خواص کا ایمان ہے اور ان روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ پرتھوی راج کے زمانہ میں خواجہ صاحب کو بڑے مصائب کا سامنا کرنا پڑا تھا لیکن ان کو ہمیشہ اپنی روحانی قوت اور کرامات کے سبب اپنے مخالفین پر

---

[۱] ایضاً ص ۲۰۲

[۲] صدر الصدور، مخطوطہ حبیب گنج کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ، ص ۲۲۷، اوراق کی ترتیب نہیں ہے۔

[۳] تاریخ محمدی، مخطوطہ برٹش میوزیم لندن۔

[۴] گلزار ابرار، مخطوطہ۔ مانچسٹر لائبریری۔ ورق ۴ اب۔

بالادستی رہی۔ بلاشک وشبہ خواجہ معین الدین چشتی عظیم روحانی پیشوا تھے۔ انھوں نے اسلامی فقر، تقویٰ اور دین داری کی روایات کو قایم کرکے اپنے روحانی جانشینوں کے لیے مثال قائم کی۔ لیکن اس حقیقت کو نظرانداز نہیں کرنا چاہیئے کہ شیخ علی ہجویری کے زمانہ سے صوفیا میں یہ روایت قایم ہوگئی تھی کہ وہ وہیں جاکر بستے تھے جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو اور اُن کی دینی قیادت کے لیے کسی صوفی کی ضرورت ہو۔ کوئی ایسی معتبر تاریخی شہادت موجود نہیں ہے جس کی بنا پر کہا جاسکے کہ فتح دہلی سے پہلے اجمیر میں مسلمان آباد تھے۔

اسی طرح سے سیر الاولیاء کا یہ بیان بھی کہ خواجہ معین الدین چشتی اجمیر سے اپنے بیٹوں کی صدر پر دہلی آئے تاکہ وہ سلطان التمش سے زمین (ملک) کا فرمان لیں۔ شیخ اکرام نے بلاتامل مان لیا ہے[1] حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ دراصل میر خورد نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ عظیم سلاطین بھی چشتی بزرگوں کی عزت اور خدمت کو باعث سعادت سمجھتے تھے واقعہ یہ ہے کہ خواجہ اجمیری سے لے کر شیخ نظام الدین اولیاء اور اُن کے خلیفہ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی (م۔ ۱۳۵۶ء) تک سلاطین سے تعلق رکھنا یا ان کے دربار میں حاضر ہونا یا آراضی حاصل کرنا دینی اور روحانی نقطہ نظر سے نقصان دہ سمجھتے تھے۔ معیاری اور معتبر ملفوظات سے معلوم ہوتا ہے کہ چشتی مشائخ سلاطین وقت کے ذکر تک سے گریز کرتے تھے۔ وہ اپنے خلفاء سے بھی یہ امید رکھتے تھے کہ وہ سلطان وقت سے قریبی تعلق نہیں رکھیں گے۔ کوئی خلیفہ شغل یعنی سرکاری ملازمت اختیار نہیں کرسکتا تھا[2] کیونکہ سرکاری ملازمت میں رہ کر ان کے لیے فقر کو اختیار کرنا ممکن نظر نہیں آتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سلطان التمش کے عہد میں علماء اور صوفیا کی تو کمی تھی لیکن زمین کی کمی بالکل نہیں تھی۔ منہاج کے مطابق سلطان التمش اور اس کے امراء علماء اور صلحاء کو فراخدلی سے روپیہ، وظیفے اور املاک دیتے تھے اور کوشش کرتے تھے کہ وہ مختلف شہروں اور اقطاعات میں بس کر علم و دین کی ترقی کے لیے کوشش کریں۔ ان کی دریادلی اور سیل تاتار کی وجہ سے وسط ایشیا کی ابتری نے وہاں کے علماء اور صلحاء کو ہندوستان منتقل ہونے پر مجبور کردیا تھا۔ ان میں سے ہر نووارد کو امید سے زیادہ وظیفہ یا زمین (ملک) کی صورت میں مدد ملتی تھی[3] غرضکہ خواجہ کے بیٹوں کو اگر

---

[1] آب کوثر۔ ص ۲۰۵ [2] ملاحظہ کیجئے سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ص ۲۳۹ - ۲۴۰
[3] طبقات ناصری۔ جلد اول۔ ص

زمین میں دلچسپی تھی تو وہ اس کو اجمیر میں بآسانی حاصل کر سکتے تھے۔ خواجہ صاحب کو دہلی کا سفر کرنا پڑتا۔
شیخ قطب الدین بختیار کاکیؒ کے حالات زندگی بھی غیر مصدقہ روایات پر مبنی ہیں۔ وضعی ملفوظات اور بعد کے تذکروں کی بنا پر مصنف نے سلطان التمش کی شیخ قطب الدین بختیار کاکیؒ سے عقیدت اور شیخ کا اُن سے قریبی تعلق دکھایا ہے۔ لکھا ہے کہ اس قریبی تعلق کی وجہ سے التمش کے عہد میں شہر دہلی میں سماع مقبول عام ہو گیا تھا[۱] فوائد الفواد سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کی کوئی بات نہیں تھی۔ شیخ قطب الدین بختیار کاکی، قاضی حمید الدین ناگوری (سہروردی) اور دوسرے صوفیاء بند مکانوں میں خفیہ طور پر محفلِ سماع منعقد کرتے اور اس سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ علماء کا اس قدر اثر تھا کہ سلطان التمش نے سماع کو ممنوع قرار دے دیا تھا۔ کبھی کبھی ایسا ہوتا تھا کہ بند مکان میں سماع کی اطلاع پا کر محتسب کے شعبہ سے متعلق لوگ وہاں پہنچ کر مزاحم ہوتے تھے[۲] اردو میں لکھنے والے محققین فوائد الفواد کے ان حوالوں کو نظر انداز کر کے فوائد الفواد میں شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے اس بیان پر بڑا زور دیتے ہیں کہ دہلی میں طبقات ناصری کے مولف منہاج اور قاضی حمید الدین ناگوری کے ذریعہ سماع کو قبولیت عام حاصل ہوئی۔ چونکہ منہاج عالمِ دین ہونے کے علاوہ صدر الصدور اور قاضی القضاۃ کے عہدوں پر فائز تھے لہٰذا محفل سماع پر کوئی اعتراض نہیں کرتا تھا[۳] سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منہاج اچھ سے ۱۲۲۸ء میں دہلی آئے۔ اور پھر اُن کو سلطان التمش نے گوالیار کا قاضی بنا کر وہاں بھیج دیا۔ وہ رضیہ کے عہد حکومت میں گوالیار سے مستقل طور پر دہلی منتقل ہو گئے۔ التمش کے بعد مرکز کمزور ہونے لگا تھا اور ترک امراء دہلی سے باہر اقطاعات اور ولایات میں قریب قریب آزاد ہو گئے تھے۔ لہٰذا دہلی میں سماع پر جو پابندیاں عائد تھیں وہ التمش اور بختیار کاکیؒ دونوں کے انتقال کے بعد نرم ہوئی ہوں گی۔

آبِ کوثر کے بعد اس سلسلہ کی دوسری جلد رودِ کوثر ہے۔ اس میں سولھویں صدی سے اٹھارھویں صدی تک کے ہندوستان میں اسلام، مسلم ثقافت اور علوم و دانش کی ترقی کی تاریخ ہے[۴] آبِ کوثر کے مقابلے میں اس کا تحقیقی معیار کافی بلند ہے۔ اس جلد کی تیاری میں مصنف نے فارسی

---

[۱] آبِ کوثر۔ ص ۲۱۴ - ۲۱۵ [۲] فوائد الفواد۔ ص ۲۲۸، ۲۳۹، ۶۰۰

[۳] فوائد الفواد۔ ص ۔ ۱۹۲، ۲۳۹ - ۲۴۰۔ [۴] رودِ کوثر۔ نواں ایڈیشن، لاہور، ۱۹۸۴۔

لٹریچر کے علاوہ دورِ حاضرہ میں اردو اور انگلش میں قرونِ وسطیٰ کی تاریخ پر جو علمی کام ہوا ہے اُس سے بھی ناقدانہ طریقہ پر استفادہ کیا ہے۔ مولانا آزاد کے تذکرے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "کمال انشاء پردازی نے اُن کے نیم صحیح بیانات کو اردو ادب میں دوامی جگہ دے دی ہے"۔ لیکن شیخ اکرام کے بیانات بھی اکثر تاریخی شخصیات کے بارے میں نیم واقعاتی صورت کے ہیں۔ جن کی آگے نشاندھی کی جائے گی۔

رودِ کوثر میں مغل شہنشاہوں کی حکمت عملی، علم دوستی اور عالم نوازی کے علاوہ مشاہیر اور علماء اسلام کے کارناموں کا تجزیہ اکثر جگہوں پر بہت متوازن ہے خاص طور پر شیخ عبدالنبی اور مخدوم الملک عبداللہ سلطانپوری کے علم و فضل اور ان کی ذاتی خامیوں اور خوبیوں کو تاریخی حقائق کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ثابت کرنے کی کوشش میں کہ مغل شہنشاہ اکبر کا اسلام سے گہرا اور نہ ٹوٹنے والا تعلق تھا اکبر کے مخالفین کی تصویر مسخ کر دی گئی ہے خاص طور پر شیخ احمد سرہندی کے (جو کہ مجدد الف ثانی کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں) صحیح خدوخال کا کتاب سے اندازہ ہی نہیں ہوتا۔ رودِ کوثر کی بنا پر اُن کی اصلاحی تحریک، ان کے دینی فکر اور ان کی شخصیت کا سمجھنا ناممکن ہے دراصل دورِ حاضر کی مصلحتوں کی وجہ سے پاکستان کے کچھ دانشوروں نے تاریخی حقائق کو مسخ کر کے پیش کیا ہے۔ ان دانشوروں کی تقلید اشتیاق حسین قریشی اور شیخ اکرام نے کی ہے۔ شروع میں ڈاکٹر قریشی اکبر کے عہد کو اس کی اسلام دشمنی کی بنا پر ہندوستان میں اسلامی تاریخ کا تاریک ترین دور بتاتے تھے[1] لیکن ۱۹۶۲ء میں ان کی رائے میں نمایاں تبدیلی واقع ہوئی۔ وہ اکبر کو مسلمان اور اس کے دین الٰہی کو ان صوفیاء کے مسلک مطابق سمجھنے لگے جو کہ شریعت اسلامی سے کم فہمی یا لاعلمی کے سبب منحرف ہو گئے[2] لیکن اکبر کی حمایت کے باوجود قریشی شیخ احمد سرہندی کی دینی اور اصلاحی تحریک کی اہمیت کے منکر نہیں ہیں بلکہ انھوں نے تاریخی شواہد کی روشنی میں اُن کی عظمت اور ان کے مذہبی فلسفے کے مسلم معاشرہ پر خوشگوار اثر کا سائنٹفک تجزیہ پیش کیا ہے۔ اس کے خلاف رودِ کوثر کے مطالعہ سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اکبر کی حمایت

---

[1] اشتیاق حسین قریشی، مقالہ، پاکستان فریڈم موومنٹ (انگریزی) جلد اول صـ۳۲

[2] اشتیاق حسین قریشی The Muslim Community of The Indo-Pakistan Sub-Continent, The Haque, 1962 pp. 147-48.

اس لیے کرتے ہیں کہ اکبر مسلم دورِ حکومت کا عظیم فرماں روا اور کئی اعتبار سے منفرد شخصیت کا حامل تھا۔ ان کے نزدیک اگر اکبر کو اسلام سے منحرف بادشاہ سمجھا گیا تو اس کے نتیجہ میں ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ میں ناقابل تلافی کمی واقع ہوگی۔

بہرحال یہ حقیقت ہے کہ مورخ کو جانب دار نہیں ہونا چاہیے۔ اس کا کام کسی تاریخی شخصیت کی غلط طریقہ سے حمایت یا مذمت کرنا بالکل نہیں ہے۔ بلکہ اس کا فرض ہے کہ وہ تاریخی شواہد کو دیدہ ریزی سے اکٹھا کرے اور پھر معروضیت کے ساتھ اُس کا بے لاگ تجزیہ پیش کرے۔ ملاّ عبدالقادر بدایونی نے اپنی تصنیف منتخب التواریخ میں اکبر کے اوپر بہت سے فلسفیانہ نظریات کے اثر کی نشاندہی کی ہے[1] بدایونی کے مطابق اکبر ہندو فلسفہ کے علاوہ محمود پسیخانی کے نقطوی فلسفہ سے بھی کافی متاثر تھا۔ اس کے دربار سے متعلق دانشوروں اور شعراء میں شریف حامل نقوی تھا۔ اس نے اور اس کے دوست ابوالفضل نے اکبر کو اسلام سے منحرف کیا تھا۔ محمود پسیخانی کے مطابق ہر مذہب کی ایک عمر طبعی تھی وہ اسلام کی عمر نو سو سال بتاتا تھا اور کہتا تھا کہ چونکہ نو سو سال پورے ہو گئے تھے لہٰذا نئے مذہب کی ضرورت تھی اور یہ کہ نیا مذہب عرب کے بجائے عجم میں پیدا ہوگا۔ محمود پسیخانی کے مرنے کے کافی بعد سولھویں صدی کے نصف آخر میں ایران میں نقطیوں کا زور بڑھا۔ ان نقطیوں میں سے شریف آملی بلخ اور جنوبی ہندوستان ہوتا ہوا اکبر کے دربار میں پہنچ کر بادشاہ کا درباری بن گیا جلد ہی اُس نے اکبر کے مزاج میں دخل پاکر اس کو دینِ نو قائم کرنے پیغمبرانہ رول ادا کرنے کی ترغیب دی۔ بدایونی رقم طراز ہیں۔ اس سنہ (۹۹۰ھ) میں ذلیل عالم نما جاہلوں نے اس بات پر دلائل پیش کیے کہ وہ صاحب زماں جو مسلمانوں اور ہندوؤں کے بہتّر فرقوں کے اختلاف ختم کرے گا وہ صاحب والا کی ذات ہے[2]

اسی زمانہ کے معاصر ایرانی مورخ اسکندر منشی کا بیان بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے کیونکہ اس سے بدایونی کی تائید ہوتی ہے۔ "اس طائفہ کے سرداروں میں میر سید احمد کاشی تھا جس نے بہت سے بدبختوں کو گمراہی کی راہ پر ڈال رکھا تھا۔ پاک اعتقاد بادشاہ نے نصرآباد

---

[1] منتخب التواریخ، جلد دوم ص ص ۲۸۸، ۲۸۹، و جلد سوم ص ۲۰۵، ۲۰۶۔

[2] منتخب التواریخ، جلد دوم ص ۲۸۸ - ۲۸۹۔

کاشان میں اس کو اپنی تلوار سے قتل کر ڈالا۔ اس کی کتابوں میں جو رسالے ملے اُن سے ظاہر ہوا کہ نقطوی حکماء نے اس مذہب کے مطابق عالم کو قدیم مانتے ہیں اور حشر اجساد اور قیامت پر ایمان نہیں رکھتے۔ ان کے نزدیک اعمال کے اچھے یا برے ہونے کے نتیجہ میں جو دنیاوی عافیت یا ذلت ملتی ہے وہی جنت اور دوزخ ہے۔ درویش کمال اصفہانی و درویش ترابی جوان کے مقتدا تھے مع تین چار مریدوں کے خراسان کی راہ میں قتل ہوئے۔ اس طرح جن لوگوں پر ذرا بھی نقطوی ہونے کا شبہ ہوا ان سب کا یہی انجام ہوا۔ درویش خسرو کے بعض ترک مرید اس جرم میں قتل ہوئے۔ اس طرح ظاہر ہوا کہ تمام ممالک محروسہ میں اس جماعت کی ریشہ دوانیاں کی جڑ بہت گہری ہے۔ ہندوستان سے آنے جانے والوں سے معلوم ہوا کہ ابوالفضل پسر شیخ مبارک بھی جو ہندوستان کے فضلا میں ہے اور دربار اکبری میں بہت زیادہ تقرب حاصل کر چکا ہے اسی مذہب کا پیرو ہے۔ اس نے اکبر بادشاہ کو وسیع المشرب بنا کر جادۂ شریعت سے منحرف کر دیا ہے۔ اس کا یہ خط جو میر احمد کاشی کے نام لکھا گیا تھا اور جو میر مذکور کے کاغذات میں دستیاب ہوا ابوالفضل کے نقطوی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔[۱]

بدایونی اور شیخ باقی باللہ کے بڑے فرزند خواجہ کلاں کے مطابق شریف آملی جو جامع فضائل تھا اسی فرقہ کے اکابر سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ اپنے زمانہ کی سخت گیریوں سے تنگ آکر ہندوستان چلا آیا۔ اکبر اس کی تعظیم کرتا تھا اور اس کے ساتھ پیر جیسا سلوک کرتا تھا۔[۲]

خان اعظم عزیز کوکہ، کا مکتوب جو کہ اُس نے اکبر کے مذہبی افکار سے متنفر ہو کر بغیر بادشاہ کی اجازت کے گجرات سے مکہ جاتے ہوئے ۱۵۹۳ء میں لکھا تھا ظاہر کرتا ہے کہ اکبر کے بہت سے درباری بادشاہ کو اپنے عہد کا پیغمبر کہتے تھے۔ اس مکتوب میں مرزا نے شکایت کی ہے کہ ماضی میں عظیم شان و شوکت کے حکمراں ہوئے تھے لیکن ان میں سے کسی نے نبوت کا دعویٰ نہیں کیا تھا۔ اور نہ کسی نے نئے مذہب کے قائم کرنے کے لیے جد و جہد ہی کی تھی۔[۳] لہٰذا شیخ اکرام کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ شیخ احمد سرہندی اکبر کو محض مذہبی تعصب، تنگ نظری

---

[۱] عالم آرائے عباسی، جلد ۲، صـ ۳۲۶ بمطابق نذیر احمد، تاریخی ادبی مطالع، علی گڑھ، ۱۹۶۱، صـ ۱۵-۱۶

[۲] خواجہ کلاں، مبلغ رجال۔ مخطوطہ، یونیورسٹی کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، صـ ۱۹۱، ورق ۱۳۱ الف، ۳۲ ب

[۳] یہ خط رائل ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری میں موجود ہے۔ مخطوطہ کا نمبر ۴۲۵ ہے اور ۵ ب سے ۸ ب اوراق پر مشتمل ہے۔

اور اپنی شدت پسند طبیعت کی وجہ سے ناپسند کرتے تھے اور ان کو اکبر کے سلسلے میں غلط فہمی تھی کہ اکبر اسلام کا دشمن تھا[۱] یہ تجزیہ تاریخ کے ماخذوں سے ناواقفیت یا تاریخی شواہد کی صحیح توجیہہ نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ نقطوی فلسفے کے پیرو مذہبی فلسفہ کا اہل صرف خواص کو سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مذہب کا تعلق عوام سے نہ تھا وہ ان کے نزدیک ناقابل اعتنا تھے۔ نئے مذہب کو طاقت یا جبر کے بجائے دلائل سے پھیلانا ضروری تھا۔ ان باتوں کی وجہ سے نقطویوں میں مذہبی رواداری اور وسیع المشربی پیدا ہوگئی تھی۔ ابن عربی کے تصورِ انسان کامل کی بجائے وہ مرکب مبین کا تصور پیش کرتے تھے۔ وحدت الوجود کے ماننے والوں کا انسان کامل دنیا اور دنیا داری سے ہٹ کر روحانی صلاحیتوں کا حامل تھا جبکہ نقطویوں کا مرکب مبین سیاسی اور روحانی قیادت کا مجاز تھا۔

شیخ اکرام کی اس سلسلہ کی تیسری جلد موج کوثر ہے۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۶۲ء میں شائع ہوا تھا اور بارہواں ایڈیشن ۱۹۸۴ء میں آیا۔ اس کا تحقیقی اور علمی معیار پہلی دونوں جلدوں سے بلند ہے۔ چونکہ اس دور کی تاریخ کے ماخذ کافی ہیں لہٰذا انیسویں صدی کے آغاز سے دورِ جدید کے علماء صوفیا اور مسلم دانشوروں کے علمی، ادبی سیاسی اور مذہبی کارناموں کا بڑی حد تک بے تعلقی کے ساتھ تجزیہ پیش کیا ہے۔ مصنف نے مولانا شبلی اور ان کے مکتبہ فکر سے متعلق علماء اور دانشوروں پر بے لاگ تنقید کی ہے۔ لیکن کہیں کہیں لہجہ میں علمی شائستگی کی کمی محسوس ہوتی ہے۔ یقیناً کوئی جدید تعلیم یافتہ شخص یہ تسلیم نہیں کرے گا کہ مولانا سلیمان ندوی جدید علوم کے خلاف تھے۔ مولانا ندوی مغربی علوم کے مقابلے میں مشرقی علوم کو فوقیت دیتے تھے لیکن وہ ظلمت پرست نہیں تھے[۲] مولانا آزاد پر شیخ اکرام کا تبصرہ متوازن ہے۔ لکھتے ہیں کہ "علمی معاملات میں یورپ کی سرگرمیوں کے دلی قدردان تھے لیکن معاشرتی معاملات میں آپ قدامت پسند تھے۔ پردہ کے حامی تھے[۳]

---

[۱] رود کوثر ص ص ۱۱۰، ۲۲۲ تا ۳۴۶ [۲] شیخ اکرام قریب قریب تحقیر آمیز الفاظ میں مولانا سید سلیمان ندوی کے متعلق لکھتے ہیں "جدید علوم کی نسبت معارف کے حقارت آمیز اشارے پڑھ کر خیال ہوتا ہے کہ اگر یہ علم کی اشاعت اور معارف نوازی ہے تو پھر بے خبری کس کو کہتے ہیں اور اگر یہی نور اور روشنی ہے تو ظلمت کس کو کہتے ہیں"۔ موج کوثر ص ۲۴۹-۲۵۰۔ [۳] ایضاً ص ۲۵۳

اخیر میں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اگرچہ اردو میں تاریخ نویسی کی روایت کافی پرانی ہوچکی ہے لیکن تحقیق کا اعلیٰ معیار یورپ کے مقابلے میں بہت نیچے ہے۔ تاریخی شواہد اور مواد کے بے لاگ تجزیہ کی کمی ہے۔ بہت سے اہم موضوعات پر تحقیق شروع ہی نہیں ہوئی۔ مسلم عہدِ حکومت کے نظم ونسق، اور اس کا سماج اور ثقافت پر اثر، سکے جات، اور فنون لطیفہ پر انگریزی کتابوں کا اردو ترقی بورڈ نے ترجمہ کرادیا ہے لیکن از سر نو تحقیق کی ضرورت باقی ہے کیوں کہ حال میں تنقیدی اور تحقیقی اسالیب (METHODOLOGY) میں تبدیلی کے ساتھ بہت سے نئے ماخذ بھی دریافت ہوگئے ہیں۔ علاوہ ازیں قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان میں فارسی میں تاریخ نویسی کی تاریخ پر تحقیق زیادہ توجہ کی مستحق ہے۔ تاریخی تصورات میں ہندوستان مسلمان اپنے ہم عصر وسط ایشیا اور ایران کے مورخوں سے بہت آگے تھے۔ ہندوستان میں تاریخ پر بعض لکھی ہوئی کتابیں تو دنیا کے قدیم تاریخی لٹریچر میں اہمیت رکھتی ہیں۔ ہمارے مورخ ضیاء الدین برنی نے تاریخ فیروز شاہی میں قدیم تاریخ کے تصور کو وسعت بخشی۔ وہ ایک طرح سے فلسفہ تاریخ میں ابن خلدون کا پیشرو ہے۔ اس نے سب سے پہلے اپنے مقدمہ میں فلسفہ تاریخ پر بحث کی اور ثابت کیا کہ تاریخ میں صرف وہ اہم واقعات درج ہونے چاہییں جن کا ملک، معاشرے اور انسانی زندگی پر اثر پڑتا ہے۔ اُن کے یہاں تاریخی اہمیت کے واقعات کا بہترین انتخاب اور واقعات کے اسباب کی بہترین توجیہہ ملتی ہے۔ (ختم شد)

ھماری انگریزی مطبوعات

1. How to Study Islam,
   By Maulana Sadruddin Islahi, Rs. 2-00
2. Muslim & Dawah of Islam,
   By Maulana Sadruddin Islahi, Rs. 2-00
3. Pitfalls on the Path of
   Islamic Movement,
   By Maulana Sadruddin Islahi, Rs. 4-00
4. Islam & the Unity of Mankind.
   By Maulana Jalaluddin Umri. Rs. 3-00
5. Islam the Universal Truth,
   By Maulana Jalaluddin Umri, Rs. 3-00
6. Islam The Religion of Dawah,
   By Maulana Jalaluddin Umri. Rs. 2-50

Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami
Panwali Kothi Dodhpur
A L I G A R H.
202 001

دفتر وزارت کا آغاز وارتقاء

جناب احمد حسن صاحب

بنی نوع انسان نے جیسے ہی کسی مملکت کی تشکیل کا ارادہ کیا اسی وقت سے مختلف ادارے وجود میں آئے۔ جن میں سے کچھ ادارے ایسے بھی ہیں جو تقریباً ہر مملکت میں موجود تھے۔ خواہ ان کی ہیئت اور حدود کچھ بھی رہی ہوں۔ جن میں اقتدار اعلیٰ (SOVERIENGTY) وزارت اور محکمۂ قضا قابل ذکر ہیں۔ موجودہ مقالے میں دفتر وزارت کے آغاز وارتقاء پر اس طرح روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے کہ نہ تو تاریخی حقائق سے انحراف ہو اور نہ ہی عرب یا ایرانی تہذیب سے متاثر ہونا ظاہر ہو۔

دفتر وزارت کے آغاز پر مورخین ومفکرین مختلف الرائے ہیں کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ وزارت کی ابتدا عرب میں ہوئی جبکہ کچھ مفکرین یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ایک ایرانی ادارہ ہے مثلاً پی۔ کے۔ ہٹی۔ کا خیال ہے کہ یہ ایک ایرانی ادارہ ہے جس کو عباسی خلفاء نے اپنے نظام حکومت میں جگہ دی[۱]

حسینی کے مطابق خلیفہ کے بعد وزیر کا عہدہ ہوتا تھا۔ اگرچہ لفظ "وزیر" عربی زبان کا ہے مگر یہ ادارہ ایرانی ہے[۲]

آر۔ پی۔ ترپاٹھی کا خیال ہے کہ مسلم مملکت نے جن چند غیر عربی اداروں کو اختیار کیا ان میں وزارت بھی شامل ہے۔ دراصل اموی خلفاء نے اپنے ہی قبیلے کے لوگوں کو مشاورت میں شامل کیا۔ مگر عباسی خلفاء ایرانیوں سے قربت کے سبب ان کی تہذیب وتمدن سے زیادہ متاثر ہوئے اور اس ادارہ کو بھی حکومت میں شامل کیا[۳]

انل چندر بنرجی کے خیال میں وزارت بلاشبہ ایک ایرانی ادارہ ہے مگر لسانی اعتبار سے وہ اس کی ابتدا قرآن کریم سے تلاش کرتے ہیں۔

ایس۔ ڈی۔ گوئٹن یہ تسلیم کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے دفتر وزارت کہیں سے اخذ نہیں کیا[۴]

فرنیز ہنگر نے لسانی اعتبار سے وزیر کو "اوستا" زبان میں تلاش کیا ہے اور "وسرا" کو اس کا ماخذ بتایا ہے اس کے معنی جج یا قاضی کے ہیں۔ مگر عربوں نے ساسانی حکومت کے اس ادارہ کو اپنے نظام میں شامل کیا اور بعد میں ایرانیوں نے وزارت کو دوبارہ اپنی حکومت میں ایک عرب ادارہ کی حیثیت سے شامل کر لیا۔[۵۵]

اسی طرح ان مصنفین نے جنکی رائے میں ادارہ کی ابتدا ایران میں ہوئی اس کی اصطلاح عربی زبان میں تلاش کرنے کی ناکام کوشش کی ہے۔ ہر ملک کی تہذیب اور ضروریات کے مطابق ادارے وجود میں آتے ہیں اس لیے ان کی شناخت کے لیے اسی ملک کی زبان میں ان کے نام اور ان کی اصطلاحیں تلاش کی جانی چاہئے۔ INSTITUTION کی زبان میں جدید مفکرین سارے مواد کو سامنے رکھنے کے باوجود اس حقیقت کو فراموش کر گئے کہ عرب اور ایرانی دونوں اقوام دیدہ و دانستہ اس جد وجہد میں مشغول تھے کہ وہ اپنے آپ کو ایک دوسرے سے بہتر اور بالاتر ثابت کر سکیں۔ لہٰذا دونوں نے انتظام ملکی کے تمام اداروں کے اپنے ملک سے متعلق ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور خود ہی ان کا موجد ثابت کرنا چاہا۔

مثلاً الماوردی (عباسیوں کے قاضی القضاۃ) نے قرآن وحدیث اور عربی تاریخ کے خصوصی حوالے سے زیادہ تر انتظامی اداروں کو نظریاتی بنیاد فراہم کی ہے جن میں خلافت، وزارت، قضاء، وغیرہ خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ماوردی نے خلافت پر الاحکام السلطانیہ، وزارت پر ادب الوزیر، محکمۂ قضا پر ادب القاضی اور آداب الحرب پر تعجیل النظر فی تحصیل الظفر جیسی مشہور کتابیں تصنیف کیں۔

ماوردی نے وزیر کے لیے قرآن کریم سے تین الفاظ کا انتخاب کیا ہے یعنی وزیر جو کہ "وزر" سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی بوجھ کے ہیں۔ یا "آزر" جس کے معنی پشت کے ہیں یا پھر یہ لفظ "وزر" سے مشتق ہے جس کے معنی پناہ گاہ کے ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ ماوردی نے قرآن کریم ہی کو اس ادارہ کا بنیادی ماخذ تسلیم کیا ہے۔

اسی طرح الفخری کے مصنف طباطبائی نے بھی ماوردی کی تقلید کی ہے۔ البتہ وہ وزیر کو خلیفہ کا نائب تصور کر کے پیش کرتا ہے۔[۵۶]

ابن خلدون وزارت کو اس کے دفتر کی ہیئت کے اعتبار سے پیش کرتا ہے۔ لیکن اس کا یہ بھی خیال ہے کہ مسلمان اس ادارہ کے موجد ہیں۔[۵۷]

اصفہانی باوجود فارسی مصنف ہونے کے ماوردی کی تقلید کرتا ہے اس طرح عربی میں اس ادارہ کی بنیاد تلاش کرتا ہے[۹]

قابوس نامہ کے مصنف عنصر المعالی نے وزیر کا تصور اس طرح پیش کیا ہے گویا وہ ایک امین ہے اور مملکت اس کی امانت میں دی گئی ہے۔

سیاست نامہ کے مصنف نظام الملک طوسی نے وزارت کا مطالعہ دو طرح سے کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تقریباً تمام حکمران و پیغمبران اپنا ایک وزیر رکھتے تھے۔ نظام الملک نے جو جدول پیش کی ہے اس میں حضرت سلیمانؑ، حضرت موسیٰؑ، حضرت عیسیٰؑ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے آصف برخیا۔ ہارون۔ شمعون۔ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ بالترتیب وزراء رہے اور حکمرانوں میں کیخسرو۔ منوچہر۔ افراسیاب۔ گستاشپ۔ رستم بہرام غور۔ نوشیروان عادل نے گدارز۔ سعام پیرانویسا۔ جاماسب۔ زوار یح خیرہ روز۔ برزجمہر وغیرہ بالترتیب مقرر کئے[۱۰]

سلجوقی عہد کے مشہور عالم امام غزالی نے بھی ایرانی حکمرانوں اور پیغمبروں دونوں ہی کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ ساسانیوں کے عہد سے دفتر وزارت تسلیم کرتے ہیں۔ مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کوششوں کو بھی قابل توجہ سمجھتے ہیں[۱۱]

حاجی سیف الدین نے یونانی بادشاہوں کے علاوہ ایرانی حکمرانوں اور پیغمبروں کے وزراء کا بھی تذکرہ کیا ہے[۱۲]

مندرجہ بالا تصانیف کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو ادارہ جس ملک میں قائم ہو اس کی اصل کی تلاش اسی ملک کی زبان میں ہونی چاہیئے۔ اور ایک ادارہ جس ملک میں قائم ہوا اسے دوسرے ملک کی تاریخ سے خلط ملط نہیں کرنا چاہئے۔ اس لیے کہ کسی بھی ادارہ کا ارتقاء ہر ایک ملک میں وہاں کی اپنی ضروریات کے مطابق مناسب وقت پر بتدریج ہوتا چلا جاتا ہے۔ بسا اوقات اس سلسلے میں پہلے سے کوئی ایسی سوچی سمجھی کوشش بھی نہیں کرنی پڑتی اور بہت مرتبہ ایسا بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ ایک ہی ادارہ بیک وقت ابھرتا ہوا آتا ہے جس کی ظاہری شکل اگرچہ بہت سے ممالک میں یکساں معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقی شکل اور ارتقاء کلیۃً مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد ہم کو ایران میں بادشاہت، یونان مصر و روما کی حکومتوں، یا عربوں کے پرانے قبائلی ادارے جو اپنے شیوخ کی سربراہی میں قائم تھے، ان سب کی ظاہری شکل خلافت سے کسی قدر مماثل نظر آتی ہے۔ یا عربوں ہی کے پرانے

ادارۂ شیخ میں کسی حد تک تلاش کی جاسکتی ہے۔ مگر اس کا ارتقار اور حقیقی شکل قطعاً مختلف ہے۔ اس طرح وزارت بھی اپنی ظاہری شکل میں بہت سے ممالک کے متبادل اداروں سے مماثلت رکھتی ہے۔ غالباً یہی سبب ہے کہ عربی وزارت کا وجود تلاش کرتے وقت مصنفین ایرانی وزارت کی ظاہری شکل سے دھوکا کھا گئے ہیں۔

دراصل ہر ملک کی اپنی ضروریات کے مطابق دیگر تمام اداروں کی طرح وزارت کے لیئے بھی اسی ملک کی زبان میں موزوں الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔ دوسری زبانوں میں اس کے متبادل الفاظ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً ہندوستان میں لفظ منتری اسی کو عرب میں وزیر کا نام دیا گیا۔ دیگر وزراء کو چندر گپت موریہ کے زمانہ ۳۲۵ ق۔م میں آمیتہ کہا گیا ہے[۱۲] اسی طرح بعد میں بھی ہری سین جو سمدر گپت کا وزیر تھا منتری سندھی وگرہیکا، کہلایا اور شاید کوئی دیگر شخص اس کے اختیارات میں مخل نہ تھا[۱۳]

یونان میں سکندر کا وزیر ارسطو تھا اور اس طرح یہ ادارہ یونان میں اس وقت سے موجود ہے جب سے اس کی تاریخ کا علم ہوتا ہے[۱۴]

جہاں تک عربوں کا تعلق ہے اس میں یہ تصور قرآن کریم کے علاوہ وہاں کی پرانی شاعری سے بھی ظاہر ہوتا ہے نیز یہ کہ سقیفہ بنی ساعدہ کے معاہدہ سے اس تصور کی کلی توضیح ہوجاتی ہے جس کی رو سے انصار باوجود اکثریت میں ہونے کے مہاجرین کی موافقت میں خود کو وزیر کے عہدہ پر فائز ہونے کے لیے پیش کرتے ہیں اور مہاجرین قریش کو اپنا امام تسلیم کرتے ہیں۔ (گو یہ معاہدہ پورے طور سے کسی وقت بھی عمل میں نہیں آیا[۱۵]) جبکہ وزارت جیسی چیز حضرت عمر بن خطاب کے زمانہ میں ابھرنا شروع ہوجاتی ہے۔ آپ نے حضرت عثمان اور حضرت علی کو انتظام ملکی میں شامل کیا۔ اموی دور حکومت میں کاتب۔ امیر حاجب دو ادارے باقاعدہ وجود میں آئے۔ لیکن امیر حاجب تو اپنے خصوصی معاملات میں آزادانہ اختیارات کا مالک تھا۔ کاتب اپنے اختیارات کو آزادانہ طور سے بالعموم عمل میں نہیں لاتا۔ مگر عباسی دور میں وزارت باقاعدہ طور پر کام کرنا شروع کرتی ہے جس کے ابوسلمان الخلال خاندانِ برامکہ وغیرہ قابلِ ذکر وزراء ہوئے ہیں۔ نیز عباسی حکومت کے زیر اثر قائم ہونے والی آزاد سلطنتوں نے بھی وزراء کو کافی اہمیت دی۔ مثلاً غزنوی عہد میں احمد حسن میمندی سلجوقی عہد میں نظام الملک طوسی لاثانی وزیر ہوئے[۱۶] اس کا مطلب یہ نہیں کہ وزارت کسی خاص تہذیب کے زیر اثر

قائم ہوئی اور عباسی خلفاء نے اس ادارہ کو اس تہذیب سے اخذ کر کے اپنایا۔ اس لیے کہ جہاں تک عربوں پر دوسری تہذیبوں کے اثرات کا تعلق ہے یہ کہنا محال ہے کہ کس ملک کی تہذیب نے ان کو اس حد تک متاثر کیا کہ انتظام ملکی کے ادارہ بھی اس تہذیب کے پیرائے میں ڈھلنے لگے۔ ہندوستان سے عربوں کے نہ صرف تجارتی تعلقات تھے۔ بلکہ اسلام کی آمد سے قبل دونو تہذیبیں مذہبی اعتبار سے بھی ایک دوسرے سے کافی مماثلت رکھتی تھیں۔ یہاں تک کہ ماہرین لسانیات بھی اپنے مطالعہ میں ان اثرات کو تلاش کیے بغیر نہ رہ سکے۔ مثلاً قرآن کریم میں مشک۔ کافور اور زنجبیل کے بارے میں خیال ہے کہ یہ الفاظ سنسکرت زبان سے اخذ کر کے معرب کر دیئے گئے ہیں اور اسی طرح کے بہت سے الفاظ تلاش کیے جا سکتے ہیں[۱۵]

اس طرح عرب ROMAN EMPIRE سے بھی بالعموم مسلسل جنگوں میں مصروف رہے لہٰذا رومی تہذیب و تمدن کے بھی اثرات کے امکان موجود ہیں ایرانی تہذیب کے بارے میں کچھ کہنا تقریباً غیر مناسب ہے اس لیے کہ ایران و عرب کے آپسی اختلافات اور اثرات کو تقریباً سب ہی تسلیم کرتے ہیں۔ اس مقالہ کا حاصل یہ ہے کہ

(۱) ہر ادارہ کی ابتدا ہم کو ہر ملک کی تاریخ اور سیاسی ضروریات کے پیش نظر علیحدہ علیحدہ تلاش کرنی چاہیے۔ نیز یہ کہ کسی ادارہ کی دو ملکوں میں ظاہری ہیئت کی مماثلت اس بات پر یہ دلالت نہیں کرتی کہ دونوں ممالک میں ایک ہی ادارہ تھا۔ بلکہ اس کی حقیقی شکل کا بھی تجزیہ کرنا چاہئے۔ جو اسی ملک کی تاریخ کی روشنی میں ممکن ہے جس کے ادارہ کو زیر مطالعہ لایا جا رہا ہے۔ مثلاً امریکہ اور ہندوستان دونوں میں صدر کی اصطلاح ظاہری شکل کے اعتبار سے ایک معلوم ہوتی ہے۔ مگر حقیقتاً دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اس طرح یہ کہنا مناسب ہے کہ وزارت کے ادارہ کو بھی اس کی حقیقی اور اداراتی شکل کے اعتبار سے مطالعہ کرنا چاہیے محض یہ لسانی اصطلاح (TERM) کے اعتبار سے نہیں مثلاً جو لوگ وزیر کو اوستا کے وسرا سے موازنہ کرتے ہیں وہ یہ فراموش کرتے ہیں کہ وسرا صرف منصف کے معنی میں استعمال ہوتا تھا جبکہ انصاف کا عمل مسلم حکومت میں ایک قاضی انجام دیتا تھا اور وزراء صرف اس وقت دخل اندازی کرتے تھے جب خلفاء ان کو ایسا کرنے کے لیے حکم دیتے تھے۔

یونانی بادشاہ کا معاون بھی عرب وزیر کا ہم پلہ نہیں ہوتا تھا اس لیے کہ مشاورت عرب وزیر کا صرف ایک میدانِ عمل تھا۔

موریہ اور سمدرگپت کے دور کے ہندوستانی منتری عرب وزیر کے تصور سے کافی حد تک مماثلت رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ ہندوستانی منتری گاڑی کے دو پہیوں میں سے ایک تھا[۱۸] اور جو تصور سقیفہ بنی ساعدہ کے معاہدہ سے ابھر کر سامنے آتا ہے اس سے بھی اس امر کا اندازہ ہوتا ہے کہ امام اور وزیر کے درمیان عربوں کی نظر میں بہت زیادہ فاصلہ نہ تھا ورنہ انصاری اکثریت مہاجرین کو امام اور خود کو وزیر ماننے پر رضامند نہ ہو جاتی۔

(۲) ادارۂ وزارت کا کیریکٹر دو خاندانوں کے آپسی تعلقات کی بنیاد پر پیش کرنا بھی غیر مناسب ہے جیسا کہ گوٹن نے خاندان ساسانیان و برامکہ اور عباسیہ کے آپسی تعلقات کی بنیاد پر کیا ہے۔

(۳) یہ کہنا بھی غیر مناسب ہے کہ عباسی خلفاء نے شام سے بغداد میں دارالخلافہ منتقل کرنے کی وجہ سے ایرانی اثرات کو قبول کیا اور یہ ادارہ بھی اسی منتقلی کے اثرات سے وجود میں آیا۔ بلکہ عباسی انقلاب میں ایرانیوں کے اہلِ تشیع حضرات موالی اور دیگر غیر عرب اقوام نے عباسیوں کا ساتھ دیا۔ اس لیے کہ وہ صرف عباسیہ کو اپنی زیادتیوں کی مدافعت کا واحد ذریعہ سمجھتے تھے۔ اور عباسی خلفاء بھی ان کے اثرات اور ان کی سیاسی اہمیت سے بخوبی واقف تھے۔ اس لیے انھوں نے اختیارات میں ان کو شریک کار بنایا۔ مثلاً ابوایوب موریانی (وزیر اول) یحییٰ برمکی۔ فضل بن سہل۔ اسمٰعیل بن بلبل القمی البرز غیر عرب تھے۔ اس امر کی تصدیق تاریخ کے صفحات پر ایک نظر ڈالنے سے مزید ہوتی ہے کہ جس قوم نے عباسی خلفاء کو بااختیار بنایا اسی قوم نے ان کو اس حد تک کمزور کر دیا کہ ایک خلیفہ اپنی ذات کی بھی حفاظت نہیں کر سکتا تھا۔ مثلاً آلِ بویہ کے زمانے میں شاید ہی کوئی خلیفہ ایسا ہو جو اپنی موت مرا ہو۔ یا جس کو جسمانی اذیتیں نہ پہنچائی گئی ہوں۔ اسی طرح سلجوقی و خوارزمی عہد میں خلفاء کی مرضی کو بالائے طاق رکھ دیا گیا تھا۔ یا منگولوں کے حملے کے وقت عباسی وزیر برزالقمی ہی وہ پہلا شخص تھا جس نے خلیفہ کا ساتھ چھوڑا اور منگولوں سے جا ملا۔

(۴) قرآن کریم اور اسلام کی آمد سے پہلے کی شاعری میں دفتر وزارت کا جو تصور موجود ہے اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ دیگر ممالک کی طرح عربوں میں بھی یہ ادارہ ان کی اپنی ہی ضروریات کی اختراع ہے اور ایرانی یا اور کسی تہذیب کا ادارہ مان کر یہ کہنا کہ عرب اس ادارہ کے موجد نہیں تھے شاید غیر مناسب ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ ہر قوم و ملک کی ایک

سیاسی ضرورت تھی۔ اس امر کی توضیح فاطمی خلافت کے سیاسی ڈھانچہ سے بھی ہوسکتی ہے۔ چونکہ مصر میں سنی مسلمان اکثریت میں تھے اور فاطمی خلفا شیعہ تھے۔ لہٰذا اکثریت کو طاقت کے بجائے رغبت سے مطیع کرنا ضروری تھا۔ انھوں نے بھی بالعموم اکثریت ہی میں سے اپنے وزراء مقرر کیے۔[۱۹]

حوالہ جات

۱ پی۔ کے ہٹی، ہسٹری آف دی عربس (لندن) ۱۹۷۰ صـ۳۱۸ ۲ حسینی، عرب ایڈمنسٹریشن، دہلی (۱۹۷۶) صـ۱۵۸ ۳ آر پی۔ ترپاٹھی۔ SOME ASPECTS OF MUSLIM AD-MINISTRATION الٰہ آباد (۱۹۷۶) صـ۱۶۱

۴ انل چندر بنرجی VAZAARAT UNDER THE SLAVE KINGS. انڈین کلچر (۱۹۳۶) صـ۶۵۵

۵ فرینز ہینگر LEADEN Vol. ENCY OF ISLAM (۱۹۳۶) صـ۳۶-۱۱۳۵

۶ طباطبا۔ الفخری۔ انگلش ٹرانسلیشن جی۔ ای۔ سی۔ وٹینگس لندن (۱۹۴۵) صـ۱۲۵

۷ ابن خلدون۔ انگلش ٹرانسلیشن وولیم ۲ W.ROUSENTHALL صـ۸-۲۷

۸ اصفہانی۔ سلوک الملوک CH.2. MS. BRITISHMUSE-UM ۹ نظام الملک طوسی، سیاست نامہ، تہران (شمسی ۱۳۲۰) صـ۱۸-۲۱۷ (۱۹۶۴) ۱۰ امام غزالی، نصیحت الملوک BAGLE, F.R, C. ENG. TR. لندن

۱۱ سیف الدین حاجی بن نظام عقیلی۔ آثار الوزراء۔ تہران (۱۳۳۷ شمسی) صفحہ ۱۲۶-۳۹-۲۹-۲۲-۱۲۰۲۱

۱۲ کوٹلیہ کا ارتھ شاستر DR. SHAMSTRY ENG. TR. میسور (۱۹۶۷) صـ۱۵

۱۳ B.G. GOKHLEY, SAMUDRA GUPTA, BOMBAY (۱۹۶۲) صـ۶۵

۱۴ سیف الدین حاجی۔ آثار الوزراء صـ۱۷

۱۵ بلاذری۔ انساب الاشراف، حصہ اول۔ کیرو (۱۹۵۹) صـ۵۸ اور الاحکام السلطانیہ صـ۲۲

۱۶ برہان (اپریل ۱۹۸۴) صـ۲۰۷-۲۰۱

۱۷ قاضی اطہر مبارک پوری، عرب و ہند کے تعلقات عہد رسالت میں صـ۱۲۳-۱۴۴ دہلی ۱۹۶۵ء

۱۸ ارتھ شاستر صـ۹

۱۹ فاطمی خلیفہ معز الدین باوجود ذاتی اختلافات کے اپنے سنی وزیر ابوالفضل جعفر بن فرات کو محض سیاسی ضروریات کی بنا پر معزول کرنے سے قاصر رہا۔ ابن خلکان جلد اول صـ۱۱۹

بحث ونظر

اسلام کا فلسفۂ اخلاق

مولانا محمد فاروق خاں ایم۔اے

اخلاق کو انسانی زندگی میں جو اہمیت حاصل ہے اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ تاریخ میں کسی ایسی قوم کی مثال نہیں ملتی جس میں نیکی و بدی کا سرے سے کوئی تصور نہ پایا جاتا رہا ہو۔ جو لوگ جبریت (Determinism) کے قائل ہیں وہ بھی علی الاعلان اس بات کا دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ان کے نزدیک جھوٹ اور سچ میں یا ایمان داری اور مکر و فریب میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ سچائی، خیر پسندی اور سلامت روی انسان کی مطلوب صفات ہیں۔ انسانی ضمیر کے لیے یہ کبھی ممکن نہیں ہو سکتا کہ وہ ایفائے عہد کے مقابلہ میں مکر و فریب کو، ایثار و قربانی کے مقابلہ میں خود غرضی کو اور جذبۂ اخوت و ہمدردی کے مقابلہ میں بغض و حسد اور ظلم و ستم کو بہتر سمجھنے لگے۔

انسانوں سے کسی خاص قسم کے اخلاق کے مطالبہ کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ہم انسان کو صاحبِ اختیار و ارادہ سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ جہاں کوئی ارادہ و اختیار نہ پایا جاتا ہو وہاں کسی اخلاق و کردار کا سرے سے سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اخلاق کا تعلق انسان کے ارادہ و اختیار سے ہے۔ انسان کو دنیا میں ارادہ و اختیار کی آزادی حاصل ہے اس لیے اس کا ایک اخلاقی وجود ہے۔ یہی چیز ہے جو اُسے عام حیوانات سے ممتاز کرتی ہے۔

انسانی افعال و کردار کی کوئی مادّی توجیہ ممکن نہیں۔ شعور کو مادہ کی پیداوار سمجھنا صحیح نہیں۔ بے شعور مادہ کا مطالعہ ایک مادّی تحقیق ہے۔ مادّی اسباب کے ذریعہ سے شعور کی تشریح کسی طرح نہیں کی جا سکتی۔ میکس پلانک (Max Plank) نے کہا ہے:-

"کوئی شخص خواہ کتنا ہی عقلمند کیوں نہ ہو محض علت و معلول کے قانون کے ذریعہ، اپنے شعوری افعال کے فیصلہ کن محرکات کے متعلق کبھی بھی صحیح

نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتا۔ اس کے لیے کسی اور قانون یعنی قانونِ اخلاقیات کی ضرورت ہے۔[1]

انسان کو صاحب ارادہ و اختیار قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ نفسِ انسانی کی مستقل حیثیت تسلیم کی جائے۔ کیوں کہ اس کے بغیر اسے اخلاق و کردار کا حامل قرار دینے کے لیے کوئی وجہ جواز ممکن نہیں ہے۔

اخلاق و کردار کے لیے ارادہ و اختیار کی آزادی کے علاوہ ایسے حقیقی، مستقل اور مطلق (Real permanent and absolute) اقدارِ حیات کی بھی ضرورت ہے جو اخلاقی قوانین کا مدار قرار پائیں جن کی قدر و قیمت اضافی اور عارضی نہ ہو بلکہ ان کی قدر و قیمت مستقل اور ذاتی (Intrinsic) نوعیت کی ہو جن کے تحفظ کے لیے آدمی اپنا سب کچھ قربان کرنے پر آمادہ ہو سکے۔

علاوہ ازیں انسانی زندگی میں کسی اعلیٰ نظام اخلاق کا تصور اس وقت تک ممکن نہیں جب تک انسان کا کوئی ایسا مقصود و منتہا نہ ہو جو مطلق قدر کا حامل ہو، جس کی جانب بڑھنے میں ہم اپنی تمام تر کوششیں صرف کر کے تسکین پا سکیں اور جس تک پہنچنے پر ہماری اپنی تکمیل کا بھی انحصار ہو۔ زندگی کا کوئی بلند مقصود و منتہا ہی آدمی کو ہر قسم کی گمراہیوں اور تلون و انتشار سے بچا کر فطرت کے صحیح راستے پر لگا سکتا ہے۔ اسی کے حصول کی کوشش انسان کی اصل کامیابی اور اس کی اپنی ذات کی تکمیل کی ضامن ہو سکتی ہے۔ اس کے بغیر ہماری زندگی میں بھی اور خاص طور سے ہماری اندرونی زندگی میں توازن پیدا نہیں ہو سکتا۔ اوسپنسکی (Ospenskey) نے لکھا ہے :-

> " انسان جب تک اپنے اندرونی تضادات میں وحدت قائم نہ کرلے اُسے اپنے آپ کو "میں" کہنے کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔ اس لیے کہ اس کے بغیر اس کا اپنا کوئی ارادہ ہی نہیں ہے۔ جو شخص یہ وحدت حاصل کیے بغیر اپنے آپ کو صاحب اختیار و ارادہ سمجھتا ہے تو یہ اس کی غلطی ہے۔ ارادہ نتیجہ ہوا کرتا ہے خواہشات کا۔ جس شخص کی خواہشات ہی مستقل نہ ہوں اس کی حیثیت محض اپنے جذبات اور خارجی تاثرات کے کھلونے کی ہوگی۔ اُسے خبر نہیں ہو سکتی کہ دوسرے ہی سانس میں وہ کیا کہہ دے گا اور کیا کر گزرے۔ اس کی

---

[1] دیکھئے The Universe in the light of Modern Physics ۴۲۱

زندگی کے ہر لمحہ پر اتفاقات کا پردہ پڑا ہوگا۔"[1]

زندگی میں داخلی توافق کی بڑی اہمیت ہے۔ داخلی توافق کے بغیر معاشرہ میں بھی کسی توافق اور وحدت کی امید نہیں کی جاسکتی۔ رہا مسئلہ اخلاقی اقدار (Moral values) کے حصول کا تو حقیقت کے علم کے بغیر یہ خواب کبھی شرمندۂ تعبیر نہیں ہوتا۔ راشڈل (Rashdall) کا یہ خیال مبنی بر حقیقت ہے:

"یہ ممکن نہیں کہ حقیقت کے بارے میں ہمارا نقطۂ نظر اخلاق کے بنیادی مسائل پر اثر انداز نہ ہو یا ہمارے اخلاقی نقطۂ نظر سے ہمارا تصورِ حقیقت متاثر نہ ہوتا ہو۔"

حقیقت سے صرفِ نظر کرکے کسی اعلیٰ اور پائدار نظام اخلاق کے حصول کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ مستقل اور مطلق اخلاقی قدروں کے لیے ناگزیر ہے کہ زندگی اپنی کوئی حقیقی غرض و غایت رکھتی ہو۔ اس کائنات کو کسی عظیم مقصد کے تحت وجود بخشا گیا ہو۔ اور کائنات کی تمام چیزیں محض اس مقصد کے حصول کے ذرائع اور اسباب کی حیثیت رکھتی ہوں۔

پھر اس سے آگے بڑھ کر کسی اعلیٰ اخلاقی نظام کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ انسان تسلسلِ حیات پر ایمان رکھتا ہو۔ کیونکہ اگر ہماری زندگی مسلسل اور مستقل نہیں ہے تو مستقل قدروں سے ہمارا ربط و تعلق قائم نہیں ہوسکتا۔ اس کے علاوہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگر انسانی افراد کا منتہائے خیال محض قریبی مفاد کا حصول ہو تو کبھی بھی ان کی سیرتوں میں توازن پیدا نہیں ہوسکتا اور نہ ایسے افراد پر مشتمل کوئی معاشرہ مستحکم اور پائدار ہوسکتا ہے۔

میکنزی (Mackenjie) نے اخلاقی مسائل پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

"جب ہم کہتے ہیں کہ اخلاقیات کے مطالعہ کا تعلق ایسے انسانی کردار سے ہے جو حق اور خیر کا حامل ہو تو اس سے ہمارا منشا یہ ہوتا ہے کہ اس کا تعلق اس نقطۂ نظر سے ہوتا ہے کہ ہمارا کردار (Conduct) کسی ایسے منتہا یا آئیڈیل (End or ideal) کے لیے مفید ہوتا ہے جو ہمارے پیش نظر ہو اور اس کا تعلق ان قوانین اور اصولوں سے ہوتا ہے جن کی رہنمائی میں ہمارا کردار اس منتہا کے حصول کے لیے صحیح رخ اختیار کرتا

---

[1] The new model of Universe p. 132-33

ہے۔ یوں تو مختلف مقاصد کے لیے ہم کام کرتے ہیں جیسے مکان کی تعمیر، کتاب کی تصنیف وغیرہ لیکن اخلاقیات میں کردار کا مطالعہ بحیثیت "کُل" As a whole کے مطلوب ہے۔ یہ کسی مخصوص قسم کے کردار کا مطالعہ ہرگز نہیں ہے۔ یہ مختلف مقاصد میں سے کسی ایک خاص سے تعلق نہیں رکھتا جو اس کے پیش نظر ہو بلکہ اس کا تعلق اس بڑے اور آخری منتہا سے ہے جو ہماری پوری زندگی کے لیے رہنما ثابت ہوتا ہے۔ اس منتہا کو بالعموم "خیرِ اعلیٰ" کی حیثیت دی جاتی ہے۔"[1]

دنیا میں سب سے زیادہ قابلِ تکریم اور قابلِ قدر شے وہ ہے جسے اہل یونان نے ناؤس (Nous) یا نوٹک ناوز (Noetic nous) کا لقب دیا ہے۔ جس کو عربی زبان میں نفس یا نفس ناطقہ کہتے ہیں۔ اسی کو بھارت میں آتما سے موسوم کیا جاتا ہے۔ نفس کی مادّہ سے الگ اپنی مستقل ہستی ہے۔ اور کئی پہلوؤں سے کائنات کے اندر اسے فوقیت حاصل ہے۔ کائنات میں مرکزی حیثیت نفس کی ہے۔ کائنات کی ساری رعنائی و دلکشی کا ادراک نفس کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اسی کے سبب سے کائنات میں معنویت کی نمود ہے۔ ساری کائنات کا جوہر اور خلاصہ نفس ناطقہ ہی ہے۔ کائنات میں جو چیزیں بھی دکھائی دیتی ہیں وہ نفس کے امکانات کے سوا اور کچھ نہیں۔ نفس ہی وہ چراغ ہے جس کی روشنی ہر طرف پھیلی ہوئی ہے۔ جب اصل صورت حال یہ ہے تو ظاہر ہے کہ کائنات کی کوئی چیز بھی نفس انسانی کا مقصود نہیں ہو سکتی۔ نفس کا مقصود وہی ہوگا جو اس سے عظیم تر اور اعلیٰ ہو۔ اس لیے لازماً نفس انسانی کا مقصود و منتہیٰ ایک نفس مطلق (Supreme and absolute personality) ہی ہو سکتا ہے ہم یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ نفس ہر اعتبار سے اپنا مقصود خود ہے لیکن اس میں بعض ایسی دشواریاں ہیں جن کا حل ممکن نہیں۔ مثال کے طور پر اپنی تمام تر خوبیوں اور کمالات کے باوجود نفس قائم بالذات نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ اس کا کوئی خالق نہ ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ کامل ترین ذات (Perfect in his Personality) کی صورت میں ہوتا۔ اسے خود کا پورا علم ہوتا، اس کے لیے ضلالت اور گمراہی کے الفاظ بے معنی ہوتے اور اس کی تکمیل کا سرے

---

[1] A manual of ethics p 2

سے کوئی سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔

اگر نفس کے مقصود کو ہم شخصیت (Personality) سے عاری تسلیم کریں تو اس صورت میں وہ نفس انسانی سے کمتر و فروتر ہوگا اور اسے کوئی بھی نفس کا مقصود قرار نہیں دے سکتا۔ اس لیے لازماً اپنا مقصود و منتہی کوئی ذات مطلق (Absolute personality) ہی ہو سکتی ہے۔ اور یہ وہی ذات ہے جس کو دنیا خدا کے نام سے جانتی اور پہچانتی ہے۔ خدا ہی درحقیقت تمام حقیقتوں کا سرچشمہ اور ہماری ہستی کا اصل مرکز و محور ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ایک مطلق اخلاقی آئیڈیل کا تصور ذات مطلق کے بغیر ممکن نہیں اور نہ حیات اخروی پر ایمان لائے بغیر حیات کے تسلسل کا مسئلہ حل ہوتا ہے جس سے اخلاقی قدروں کے حصول کی راہ ہموار ہوتی ہے۔

انسان کے لیے کسی ایسے اخلاقی نظام کا تصور جس کی بنیاد مادیت کے بجائے عالمگیر معنوی اصولوں پر قائم ہو کوئی ایسا تصور نہیں ہے جس سے ہماری زندگی مناسبت نہ رکھتی ہو۔ ہم میں ہر شخص اپنے ہر دنیوی معاملہ میں کوئی نہ کوئی معنوی نقطۂ نظر رکھنے پر مجبور ہے۔ انسان غیر شعوری طور پر محض میکانی انداز میں اپنا کوئی کام انجام نہیں دیتا۔ اس کے ہر عمل کے پیچھے اس کا علم و ارادہ کام کرتا ہے۔ آل اندیشی اس کی فطرت میں داخل ہے۔ خالص مادیت کے پاس ان سوالوں کا کوئی جواب نہیں ہے کہ کوئی اخلاقی اصولوں کے مطابق عمل کیوں کرے؟ اپنے قریبی مفاد کو نظر انداز کر کے دوسروں کے کام کوئی کیوں آئے؟ کمزوروں اور مظلوموں کے ساتھ ہمدردانہ رویہ ہم کیوں اختیار کریں؟ اس میں شبہ نہیں کہ مادیت کے علمبرداروں میں ایسے اشخاص ملتے ہیں جنھوں نے قربانیاں دی ہیں۔ مفلسوں، ناداروں اور مظلوموں کی حمایت میں وہ سرگرم کار رہے ہیں لیکن ان کا یہ طرز عمل ان کے بنیادی نظریہ سے مطابقت نہیں رکھتا۔ یقیناً یہ مادیت کا نہیں مادیت سے ماوراکسی اور شے کا اثر تھا جو ان کے نفس کے کسی گوشے میں چھپا رہا ہے۔

اخلاقی اقدار کا حصول انسان کی بنیادی ضرورت ہے۔ اخلاق ہی وہ قابل قدر جوہر ہے جس کے ذریعہ سے روحانی مادی اور جمالیاتی (Aesthetic) قدروں میں توافق اور ہم آہنگی پیدا کی جا سکتی ہے۔ اسی کے ذریعہ سے معاشرے میں پائے جانے والے تضادات باہمی توافق میں تبدیل ہو سکتے ہیں۔ اخلاق ہی وہ قوت ہے جس سے انسان کی زندگی اس حقیقت کے ساتھ ہم آہنگ ہوتی ہے جو تغیرات سے بلند و بالا ہے۔ حقیقت کے ساتھ زندگی

کی یہی ہم آہنگی اور توافق ہے جس کو مفکرین نے حقیقی آزادی اور حصول صداقت سے تعبیر کیا ہے۔

مادہ پرست مادہ ہی کو اصل حیثیت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہاں جو کچھ بھی ہے وہ محض مادہ کی کارفرمائی ہے۔ مثلاً ان کے بعض لوگ یہ خیال رکھتے ہیں کہ معاشی نظام کی بنیت ہی میں انسانی زندگی کا سارا راز پنہاں ہے۔ مذہب و اخلاق، تہذیب اور کلچر سب معاشی صورتِ حال کی پیداوار ہیں۔ درحقیقت حقائق کا یہ نہایت سطحی مطالعہ ہے۔ مارکس اور مارکس کے متبعین کم از کم اگر نفسیات اور اینتھروپولوجی ہی سے واقفیت رکھتے تو نفسیات انھیں بتاتی کہ پیداواری طاقتیں انسانی دماغ کے اعمال و افعال کی تشریح سے یکسر قاصر ہیں۔ انسانی ذہن ذرائع پیداوار کو اپنے مقصد کے لیے استعمال کرتا ہے اور ان پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اینتھروپولوجی انھیں اس بات سے واقف کراتی کہ روح انسانی فریب محض نہیں ہے بلکہ انسانی کلچر کی پیدائش اور اس کی نشوونما میں درحقیقت اسی کی جلوہ گری ہے۔ مادی اسباب کو وہی کام میں لاتی اور ان سے مختلف اسالیب کی تشکیل کرتی ہے۔ مختلف اسالیب میں اسی کا اظہار ہوتا ہے۔

خود یہ کائنات صرف افادیت جس سے ہمارے مادی مفادات وابستہ ہوتے ہیں کی مظہر ہرگز نہیں ہے۔ اس کے اندر دوسرے اور قابل لحاظ اشارات بھی پائے جاتے ہیں جو افادیت سے برتر ہیں۔ جن کو نظر انداز کر کے کائنات کی جو توجیہ بھی کی جائے گی ناقص اور غلط ہوگی۔ کائنات معنی رکھتی ہے۔ زندگی معنویت کی حامل ہے۔ اس کی دریافت سے مادیت بالکل قاصر ہے۔ کائنات کے اندر نمایاں طور پر کسی بلند و برتر ذات کے علم و ارادہ کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ کائنات کے اندر کسی کے علم و ارادہ کے کارفرما ہونے کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہاں ساری کارفرمائی اخلاق کی ہے۔ علم و ارادہ کا ظہور ہمیشہ اخلاق کے ساتھ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر آپ دیکھیں کہ انسان کی ضروریات اور کائنات کی فراہم کردہ اشیاء میں انتہائی گہرا ربط و تعلق ہے۔ جسم کو برقرار رکھنے کے لیے جن چیزوں کی ضرورت ہے وہ سب انسان اپنے خارج میں موجود پاتا ہے۔ یہ بہتے دریا، یہ چشمے اور میدان، یہ مختلف قسم کے درخت اور جانور، یہ پھول پھل اور کھیتیاں انسان کے فطری مطالبات کا جواب ہیں۔ انھیں خالق کی رحمت کے سوا کسی اور چیز سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ اشیاء جنھیں ہم اپنے گرد و پیش دیکھتے ہیں درحقیقت اخلاق خداوندی ہی کے زندہ مظاہر ہیں۔

اخلاقی کارفرمائی کی اس سے بھی زیادہ صاف اور واضح تصویریں موجود ہیں لیکن انسان

ان کی طرف بہت کم توجہ دیتا ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ بچے کی پرورش میں اصل دخل والدین یا اعزہ واقربا کی اس شفقت و محبت کا ہوتا ہے جو انھیں بچہ سے ہوتی ہے۔ یہ اخلاق کا کرشمہ ہے نہ کہ خالص مادیت کا۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ایک طرف اگر ہمیں ذوق جمال سے نوازا گیا ہے تو دوسری طرف کائنات کی ہر چیز کو حسن اور آراستگی بخشی گئی ہے۔ اس کو محض مادہ کی کرشمہ سازی قرار دے کر مطمئن ہو رہنا ذہنی و فکری خودکشی کے مرادف ہے۔ مارکس اور دوسرے مادہ پرست اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر ہیں کہ زندگی کو مادیت پر فوقیت حاصل ہے۔ ایک فائق تر شے اپنے سے ادنیٰ درجے کی چیز کی تابع کیوں کر ہو سکتی ہے۔ زندگی شعور و احساس کی ایک آباد دنیا ہے جس کا سرچشمہ کوئی باشعور قادر مطلق ذات ہی ہو سکتی ہے اور صرف وہی ذات زندگی کا مقصود و منشا بھی قرار پا سکتی ہے۔ خدا کو اپنی زندگی سے الگ کر کے صرف یہی نہیں کہ انسان خدا کے حقوق کو نظر انداز کرتا ہے بلکہ اس کا یہ رویہ خود اس کے اپنے خلاف بھی ہے کیونکہ اس طرح وہ اپنی حیثیت کو گرا دیتا ہے۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ہمارے جسم کے تمام اعضا، ہاتھ، پیر وغیرہ بظاہر اپنی مستقل حیثیت رکھتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی حیثیت جو کچھ ہے وہ ہماری شخصیت کی نسبت سے ہے۔ اگر ہمارے دست و پا ہماری شخصیت کے تابع نہ ہوں تو ان کا وجود بے معنی ہو کر رہ جائے۔ نظام جسمانی میں مرکزی حیثیت ہماری شخصیت کو حاصل ہے۔ اس لیے ہمارے تمام اعضا اپنی حیثیت کو باقی رکھنے کے لیے ہر لمحہ ہمارے دست نگر رہتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح ہماری اصل حیثیت کی تعیین خدا کی نسبت سے ہوتی ہے۔ اس نسبت و تعلق کے بغیر ہماری حالت ایک ایسے ہاتھ پیر کی رہ جاتی ہے جس کو جسم سے کاٹ کر الگ پھینک دیا گیا ہو۔ ایسے کٹے ہوئے ہاتھ پیر اور خاک کے ڈھیر میں کوئی بنیادی فرق باقی نہیں رہتا۔ انسان یہ تو سمجھتا ہے کہ ہاتھ یا پیر کا جسم سے کٹ کر الگ ہونا اس کے لیے ہلاکت ہے لیکن اپنی بے بصیرتی کی وجہ سے وہ اس ہلاکت کو محسوس کرنے سے بالعموم قاصر رہتا ہے جس میں وہ خدا سے الگ ہو کر مبتلا ہوتا ہے۔

اخلاق انسانی کے لیے کوئی ناخوشگوار بوجھ ہرگز نہیں ہے۔ رنگ و بو پھولوں پر بوجھ نہیں پرندوں کے پر پرندوں کے لیے کبھی باعث ثابت نہیں ہوتے بلکہ یہ پران کے لیے باعث زینت بھی ہیں اور پرواز میں ان کے مددگار بھی۔ یہی حال پھولوں کے رنگ و بو اور آنکھوں کی پلکوں کا بھی ہے۔ انسانی زندگی میں بھی حقیقی حسن و خوبی اخلاق ہی سے پیدا ہوتی ہے۔ اخلاق سے عاری

ہوجانے کے بعد انسان کے پاس کوئی قابلِ قدر شے باقی نہیں رہتی۔ اخلاقی مطالبات ہماری فطرت کے اظہار کے سوا کچھ اور نہیں ہیں۔

اخلاق درحقیقت ایک عالمگیر اور آفاقی اصول کا نام ہے۔ وہی ہماری باطنی زندگی کا بھی قانون ہے۔ اخلاق ہی ہے جس کے ذریعہ سے انسان کی اندرونی زندگی میں توازن اور اس کی انفرادی و اجتماعی زندگی میں ہم آہنگی پیدا ہوسکتی ہے۔ یہی وہ آفاقی اصول ہے جس کا مشاہدہ ہم کائنات کے نظام میں بھی کرتے ہیں۔ کائنات کی ساری ہی چیزیں ایک صحیح اور فطری قانون کی تابع ہیں جس کے پیچھے خدا کا ارادہ کام کررہا ہے۔ اس کا اعتراف کرنے پر آج بڑے سے بڑے مفکر بھی اپنے کو مجبور پارہے ہیں۔ انھیں یہ ماننا پڑا ہے کہ یہ کائنات ایک مشین کے مشابہ ہونے کے بجائے ایک ذہن سے زیادہ مشابہت رکھتی ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ مادی تصورِ حیات انیسویں صدی عیسوی میں یورپ میں اپنے شباب پر تھا۔ لیکن بیسویں صدی میں خود یورپ کے کتنے ہی مفکروں اور سائنسدانوں کو نئے انکشافات اور تحقیقات کے بعد اپنے نظریہ میں تبدیلی کرنی پڑی ہے۔ جے۔ ایس۔ ہالڈنے (J.S. Haldane) نے لکھا ہے کہ زندگی کے مسئلہ کو طبیعاتی اور کیمیاوی مسئلہ سمجھنا غلط ہے۔ زندگی اور انسان کی ذات (Personality) کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ کائنات کی محض مادی تعبیر ممکن نہیں[1]۔

سائنس نے اب ہمیں ایسے مقام پر لاکھڑا کیا ہے جہاں بڑے بڑے سائنسداں یہ تسلیم کرنے لگیں ہیں کہ کائنات میں جو کچھ دکھائی دیتا ہے وہ شے (Thing) سرے سے ہے ہی نہیں بلکہ صرف عمل (Action) ہے یا وقوعات (Events) کی عمارت ہے[2]۔ اس سے اس بات کو مزید تقویت پہنچتی ہے کہ یہ کائنات اندھے بہرے مادّہ کی تخلیق نہیں بلکہ اس کا منبع وجود کوئی ذہن و ارادہ ہے۔ دوسرے الفاظ میں کائنات خلقِ رب کا مظہر ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ اپنے ارادہ و اختیار کی دنیا میں اپنے رب کی اطاعت کرے۔

قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے:

---

[1] Prof J.S.Haldane in 'The Philosophical basis of Biology

[2] Quated by Iqbal in his lectures

اِنَّ رَبِّیْ عَلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ (ہود:۵۶) "بے شک میرا رب سیدھے راستے پر ہے۔"

مطلب یہ ہے کہ خدا کا کوئی کام عدل، حکمت اور حق کے خلاف نہیں ہوسکتا۔ اس نے حق اور خیر کے تحت کائنات کی تخلیق کی ہے۔ ہمارے ارادہ و اختیار سے بھی جو چیز مطلوب ہے وہ حق و صداقت کے سوا کچھ اور نہیں ہوسکتا۔ انسان کی فلاح اور اس کی کامیابی کا اصل انحصار اس کے ظاہر اور باطن کی درستی پر ہے۔ ظاہر و باطن کو خَلق و خُلق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کہتے ہیں: فلانٌ حسن الخُلق والخَلق۔ "فلاں کا باطن بھی اچھا ہے اور ظاہر بھی"۔ ظاہر کو اگر ہم آنکھ سے دیکھتے ہیں تو باطن یا روح کا ادراک بصیرت کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ ظاہر ہو یا باطن ہر ایک اپنی ایک مخصوص ہیئت و صورت پر قائم ہوتا ہے۔ یہ صورت و ہیئت اچھی بھی ہوسکتی ہے اور بری بھی۔ خُلق یا نفس کی ہیئت راسخہ ہی ہے جس سے اعمال و افعال کا صدور ہوتا ہے۔ اگر ہم سے اچھے اعمال صادر ہوتے ہیں تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ ہمارا باطن بہتر ہے۔ اسی کو خُلقِ حَسَن سے تعبیر کرتے ہیں۔ آدمی کے رجحانات، مزاج اور ذوق سے اس کی باطنی صورت و ہیئت کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ کسی کے ذوق اور رجحان کو اس کے اخلاق و کردار سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ رسکن (Raskin) نے غلط نہیں کہا ہے کہ ذوق حقیقت میں اخلاق کا کوئی جزو یا حصہ نہیں بلکہ ذوق ہی اصل اخلاق ہے۔ کسی کو جانچنے کے لیے پہلا اور آخری سوال جو اس سے کرسکتے ہیں وہ یہی کہ اسے کیا پسند ہے؟ آدمی کی پسند اور ناپسند اس کی غماز ہوتی ہے کہ خود وہ آدمی کیا ہے۔

اخلاقیات کے مطالعہ میں حق، حسن اور خیر (Truth beauty and Goodness) کو بنیادی اہمیت دی جاتی ہے۔ ان کا تعلق اصل میں ہمارے علم و احساس اور عمل سے ہے اگر آدمی حق و صداقت کے دریافت کرنے میں ناکام رہا تو حقیقت میں وہ صحیح علم (True knowledge) سے محروم ہے۔ اس کی زندگی اگر ایک جمالیاتی تجربہ میں ڈھل نہ سکی تو اس کی احساسی (Feeling) دنیا ویران ہی رہی۔ اسی طرح اگر وہ "خیر" کو سمجھنے میں کامیابی حاصل نہ کرسکا تو عملی لحاظ سے وہ یکسر خاسر قرار پائے گا۔

انسان کی یہ فطرت ہے کہ وہ جاننا چاہتا ہے کہ حق و صداقت (Reality) کیا ہے؟ وہ ان چیزوں کو اہمیت دیتا ہے جو حسن و خوبی کی حامل ہوں۔ اسی طرح وہ اس عمل کو اختیار کرنا چاہتا ہے جس میں خیر کا پہلو شامل ہو۔ عام مطالعہ میں صرف انسانی اعمال کا مطالعہ ہی اخلاقیات

کے تحت کیا جاتا ہے۔ حق و صداقت کے حصول کو فلسفہ کا موضوع قرار دیا گیا ہے۔ اور حسن و خیر کو جمالیات کا موضوع سمجھا جاتا ہے۔ لیکن زندگی کی ان تینوں قدروں میں اتنا گہرا تعلق ہے۔ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر نیک عمل کو علم سے الگ نہیں کر سکتے۔ جو عمل صحیح علم کے مطابق نہ ہو وہ ضلالت ہے۔ سقراط نے کہا ہے:

Virtue is a kind of knowledge

"نیکی علم ہی کی ایک قسم ہے"

سقراط کی مراد یہ ہے کہ اخلاقی فرائض کے نتائج اگر ہم پر پورے طور پر واضح ہوں تو لازماً ہم ان سے بے اعتنائی اختیار نہیں کر سکتے۔ غلط طرز عمل خود اپنے خلاف ایک سعی نامشکور ہے۔ اپنے خلاف کوئی اقدام کر کے کوئی اپنے تحفظ کا فریضہ کیونکر انجام دے سکتا ہے۔

اخلاقیات سے جمالیات کو بھی الگ نہیں کر سکتے۔ ارسطو کے نظریہ کی رو سے اخلاقی زندگی خود اس کے اپنے جمالیاتی اوصاف کی بنا پر قابلِ قبول ہوتی ہے۔

Only beauty is good

حُسن و جمال کی حامل شے ہی خیر ہے۔

حُسن و جمال کا تعلق محض جسم ہی سے نہیں ہے۔ اخلاقی لحاظ سے بھی بعض چیزیں جمالیاتی (Morally excellent) ہوتی ہیں۔ کانٹ (Kant) کے الفاظ میں وہ ہیرے کی طرح خود اپنی روشنی سے چمک رہی ہوتی ہیں۔ وہ اس شے کی طرح ہوتی ہیں جس کی قدر و قیمت خود اس کے اپنے وجود سے قائم ہوتی ہے۔

خوشی (Pleasure) کا بھی اخلاق سے گہرا رشتہ ہوتا ہے۔ صحیح اخلاقی طرز عمل سے سچی شادمانی حاصل ہوتی ہے۔ یہ شادمانی محض روحانی نہیں ہوتی بلکہ ذہنی، قلبی اور جمالیاتی بھی ہوتی ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے:

Virtue is its own reward and vice is its own punishment

"نیکی بذات خود اپنی جزا اور بدی بذات خود اپنی سزا ہوتی ہے"

اخلاق ہی کے ذریعہ سے آدمی کی تکمیل ممکن ہوتی ہے۔ کمال کا حصول اخلاق کے بغیر ناممکن ہے۔ یہ اور اس طرح کے جن خیالات کا اظہار مفکر شخصیتوں نے کیا ہے ان کے ذریعہ سے درحقیقت زندگی ہی کے مختلف پہلوؤں اور قدروں کو نمایاں کرنے کی کوشش کی

گئی ہے۔ اخلاق کے ذریعہ سے زندگی کی تشکیل ہوتی ہے۔ اخلاق زندگی کو ایک فورم (Form) دیتا ہے۔ اخلاقی قدروں کا لحاظ زندگی کے تمام گوشوں میں مطلوب ہے۔

اخلاقیات میں فلاسفروں نے اپنا اولین فرض یہ سمجھا ہے کہ وہ زندگی کا حقیقی منتہا و مقصود دریافت کریں۔ افلاطون اور ارسطو سے لے کر اسپونزا (Spinoza) کانٹ، ہیگل اور گرین (Green) تک سبھی نے یہ فرض انجام دینے کی کوشش کی ہے۔ منتہا و مقصود کی تعیین کے بعد انسان کی ذمہ داری خود بخود متعین ہو جاتی ہے اور اس کا وجوب اپنے آپ ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی منتہا و مقصود کے پس منظر میں انسان کی پوری زندگی اپنا ایک فورم اور شکل اختیار کر لیتی ہے۔ مفکروں کو ان کی کاوش نے اس مقام تک پہنچا دیا ہے کہ وہ یہ ماننے پر مجبور ہوئے ہیں کہ زندگی کے مقصود و منتہا (Ultimate end) کا انسان کی موجودہ حیات سے اتنا قریبی رشتہ ہے کہ موجودہ حیات و وجود کو اس سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ زندگی اسی میں داخل و شامل ہے۔ اخلاق کے فلاسفروں کا کام صرف یہ ہے کہ وہ اس حقیقت کو اس حد تک واضح اور لوگوں کی نگاہوں میں اسے اس درجہ عریاں کر دیں کہ عام انسانی شعور اسے اپنی گرفت میں لے سکے۔

جہاں تک ضابطہ یا قوانین کا مسئلہ ہے تو اس کے بارے میں یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ اخلاق و کردار جب بلند ہو جاتا ہے تو اخلاقی قوانین اور اصول انسان کے لیے اجنبی نہیں رہتے بلکہ وہ اس کے اپنے ہی شعور و احساس کی مرئی صورت ثابت ہوتے ہیں۔ آدمی جس چیز کو اپنے دل کی گہرائی میں پا رہا ہو اس کے اختیار کرنے کے لیے کسی خارجی قانون اور ضابطہ کے دباؤ کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ ایسے قانون اور اصولوں کی پاسداری کا مطالبہ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ آدمی خود اپنے تئیں خیانت نہ کرے، وہ خود اپنے لیے سچا ہو:

To thine yourself be true

"تم اپنے تئیں سچے بنو"

اخلاقی اصولوں کی خلاف ورزی خود اپنی مخالفت ہے۔

انسانی معاشرہ سے انسان کا گہرا تعلق ہوتا ہے۔ وہ اپنے سماج کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ مختلف نفوس و افراد سے مل کر سماج کی تشکیل ہوتی ہے۔ مثالی شخصیت کا کامل اظہار معاشرہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس لیے سماجی ذمہ داریوں کو انسانی اخلاق سے الگ کر کے

نہیں دیکھا جا سکتا۔ اخلاق کا اعلیٰ اور کامل تصور وہی ہے جس میں فرد کی بہبود اور اجتماعی لحاظ سے نوع انسانی کی فلاح کا راز پوشیدہ ہو جس سے مشکلیں آسان ہوتی ہوں، الجھے ہوئے مسائل کا خاتمہ ہوتا ہو اور ہمارے دل و دماغ کو سکون و راحت حاصل ہوتی ہو۔ اور جس کے ذریعہ سے دنیا ظلم و فساد سے پاک ہو سکتی ہو۔ برفو (Briffautt) کا ذہن اس طرف گیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"مثالی اخلاقیات کی کیسی ہی عظیم الشان عمارت آپ تعمیر کریں اگر وہ باطل کو مٹا کر اس کی جگہ حق کو قائم کرنے سے قاصر ہے تو وہ بے معنی چیز ہے۔ اس اوپری عمارت کو اخلاقیات کی عمارت نہیں کہا جا سکتا۔"[1]

اخلاق کی اہمیت اور اس کے مختلف پہلوؤں کے تذکرہ کے بعد یہ سوال باقی رہتا ہے کہ انسان اخلاقی نظام فکر و عمل کے لیے ایسے واضح ضوابط اور قوانین کہاں سے اخذ کرے جو سب کے لیے واجب الاطاعت ہوں، جس کے صحیح اور اعلیٰ نظام اخلاق ہونے میں کسی کو شبہ نہ ہو سکے۔ انسانی علوم میں باضابطگی واضح ضابطہ کے بغیر ممکن نہیں اور نہ اس کے بغیر انسانی فکر کو انتشار و تلون سے بچایا جا سکتا ہے۔

اس سوال کا صحیح جواب صرف مذہب کے پاس ہے، انسانی فکر کے سامنے اخلاق کے فطری تقاضے تو ابھر سکتے ہیں لیکن مذہب کے تعاون کے بغیر مکمل اور قابل اعتماد ضابطۂ اخلاق ترتیب دینے سے وہ یکسر قاصر ہے۔ مذہب کے علاوہ دوسرے ذرائع خواہ وہ نفسیات و وجدان ہو یا تجربات و احساسات اصل ماخذ کے صرف مددگار ہو سکتے ہیں۔ اصل ماخذ کی حیثیت ان کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ محض جزوی صداقتوں کے علم سے ایک اعلیٰ اور محکم نظام اخلاق کی تشکیل کیونکر ممکن ہو سکتی ہے۔ ایک قطعی اور واجب الاطاعت قانون کی ضرورت کا احساس تو کانٹ کو بھی ہوا ہے لیکن وہ اس کی کوئی واضح تشریح کرنے میں ناکام نظر آتا ہے۔

اخلاق کے سلسلے میں خیر و شر کے صحیح تصور کا سوال سامنے آتا ہے۔ لیکن اس کے حل کرنے میں ہمارا تجرباتی اور وجدانی علم ناکافی ثابت ہوتا ہے۔ عقل اس معاملہ میں دور تک ہمارا ساتھ نہیں دیتی۔ اخلاق کی پشتیبان قوت اور داعیات و محرکات کے بارے میں انسانی فکر نے جو چیزیں تجویز کی ہیں ان کی نفی نہیں کی جا سکتی لیکن مذہب کی رہنمائی نہ ہو تو ان چیزوں کی حیثیت واضح نہیں ہوتی اور نہ انھیں کوئی محکم بنیاد میسر آتی ہے۔

---

[1] The making of humanity

اس سلسلے میں جب ہم اسلام کا مطالعہ کرتے ہیں جو کامل، مستند اور خدا کی طرف سے آیا ہوا آخری دین ہے تو ہمیں ان سارے ہی سوالات کا کافی وشافی جواب مل جاتا ہے جو اخلاقیات کے مطالعہ میں ابھر کر ہمارے سامنے آتے ہیں۔ یہاں ہم کو خیر وشر، نیک وبد، صحیح اور غلط کا واضح علم حاصل ہوتا ہے۔ یہاں صاف الفاظ میں بتا دیا گیا ہے کہ علم کا اصل ماخذ خدا کی ہدایت اور کتاب الٰہی ہے۔ خدا نے جو قانون اخلاق عطا فرمایا ہے اس کے واجب الاطاعت ہونے کے لیے یہی بنیاد کافی ہے کہ وہ خدا کی طرف سے ہے۔ انسان کے لیے جس منتہا ومقصود کی ضرورت ہے وہ خدا کی ذات اور رضائے الٰہی کے علاوہ کوئی دوسری شے نہیں ہوسکتی۔ خدا کی ذات ہی وہ نفس اعلیٰ اور کامل ترین ذات ہے جو نفس انسانی کا ملجا وماویٰ قرار پاتی ہے۔ اگر خدا کی ہستی کے سوا کسی اور شے کو ہم منتہائے حیات اور غایت ہستی قرار دیتے ہیں تو یہ حق کے خلاف اور نفس انسانی پر ظلم ہوگا۔ نفس انسانی کو جیسا کہ پہلے واضح کیا جا چکا ہے دوسری تمام اشیاء کے مقابلہ میں فوقیت اور برتری حاصل ہے۔ اس لیے اس کا مقصود کوئی ایسی چیز ہرگز نہیں ہوسکتی جو شخصیت (Personality) کے وصف سے عاری ہو۔ اس لیے لازمی طور پر انسان کے جذبات واحساسات اور اس کی سعی وجہد کا رخ خدا ہی کی طرف ہونا چاہیے۔ اس میں شبہ نہیں کہ تارے آسمان میں دیر تک چمکتے ہیں۔ چاند ہماری تاریک راتوں کو منور کرتا ہے اور سورج سے روشنی وتمازت حاصل ہوتی ہے، لیکن ہمارے دل کے نہاں خانے کے لیے ان کے پاس کوئی روشنی نہیں ہے اور نہ ہمارے دل کی گہرائیوں میں چھپی امنگوں کے لیے ان کے پاس کوئی گرمی ہے۔ کائنات میں جو بھی ہے خدا کا دست نگر اور محتاج ہے اس لیے اس کے سوا کوئی نہیں جو ہماری زندگی اور ہمارے تگ ودو کا اصل محور ومرکز قرار پا سکے۔

انسان کے لیے واضح فلاح اور خیر کی بات یہ ہے کہ وہ اس امتحان میں کامیاب ہو جس سے وہ دنیا میں دوچار ہے۔ جو طرز عمل اس بھلائی کے حصول میں مددگار ہو وہی درست ہے اور جو طرز عمل اس بھلائی کے حصول میں مددگار نہ ہوسکے بلکہ اس کے حصول کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہو وہ غلط ہے۔ خدا کی ہدایت ہی علم کا اصل ماخذ ہے۔ خدا کی محبت، اس کی رضا اور خوشنودی کی طلب اور اس کی ناراضی سے بچنے کی فکر اخلاق کی پابندیوں اور برے اخلاق سے اجتناب کے لیے اصل محرک ہے۔ خدا شناس افراد سے مل کر جو سوسائٹی اور صالح ریاست وجود میں آتی ہے جس کی تشکیل خدا کے دئے ہوئے قانون کی روشنی میں ہوتی

ہے اس کے اندر خود خدائی نظام اخلاق کے قیام کی طاقت ہوتی ہے۔ پھر قانون کی پابندی پر آمادہ کرنے کے لیے فرض شناسی کا احساس بھی پورے طور پر کام کرنے لگتا ہے اور حق سے محبت اور باطل سے نفرت کا جذبہ بھی اس سلسلہ میں محرک کا کام کرتا ہے۔

اسلام جزوی سچائیوں کی نفی ہرگز نہیں کرتا وہ سب کی سب اسلام کے اخلاقی نظام میں پیوست دکھائی دیتی ہیں۔ بجائے اس کے کہ وہ منتشر اجزا کی شکل میں یا ناقص حالتوں میں موجود ہوں اسلام انھیں محکم بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اسلام حصولِ کمال کی خواہش کو جسے فکر انسانی کی نظر میں ایک اخلاقی محرک کی حیثیت حاصل ہے رد نہیں کرتا۔ بلکہ اسلام نے اس کی اہمیت کی تصدیق کی ہے۔ قرآن حکیم میں ارشاد ہے:

سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى ۝ الَّذِیْ	اپنے خدائے برتر کے نام کی تسبیح کرو
خَلَقَ فَسَوّٰى ۝ وَالَّذِیْ قَدَّرَ	جس نے خاکہ بنایا تو تناسب بھی قائم کیا
فَهَدٰى ۝ وَالَّذِیْ اَخْرَجَ	اور جس نے مقدر کیا تو رہنمائی بھی فرمائی اور
الْمَرْعٰى ۝ فَجَعَلَهٗ غُثَآءً اَحْوٰى ۝	جس نے سبزہ اگایا تو اُسے گھنا اور سرسبز و
(۸۷: ۱-۵)	شاداب بھی کیا۔

مطلب یہ ہے کہ خدا نے پیدا ہی نہیں کیا، اچھی ساخت بھی عطا کی۔ پھر اس نے اچھی ساخت اور حسن فطرت ہی نہیں بخشی بلکہ مقصود و غایت کی طرف رہنمائی بھی فرمائی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ زمین میں سبزہ اور گھاس اُگاتا ہے اور اس میں جو صلاحیتیں پوشیدہ ہوتی ہیں انھیں ابھارنے اور ترقی دینے کا نظم بھی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ننھے ننھے انکھوے بڑھ کر نہایت گھنے، شاداب اور خوشنما درخت ہو جاتے ہیں۔ اس قانون سے انسان کی زندگی الگ نہیں ہے۔ خدا نے انسان کو صرف زندگی ہی نہیں عطا کی بلکہ وجود دے کر اس نے اسے اس کے مقصدِ وجود کا علم بھی بخشا۔ وہ انسان کو اس راہ کی طرف رہنمائی فرماتا ہے جس پر چل کر وہ اپنے حقیقی مقصدِ حیات کو پا سکتا ہے اور اپنی زندگی کو درجۂ کمال تک پہنچا سکتا ہے۔ اسلام ہماری زندگی کے نازک سے نازک پہلوؤں کا محافظ ہی نہیں ہے بلکہ وہ ان کو درجۂ کمال تک پہنچانا چاہتا ہے۔ انسان کا سب سے بڑا جرم یہ ہے کہ وہ اپنی ذات اور اپنے نفس کو پامال کر دے اور تکمیل سے اسے محروم رکھے۔ قرآن میں ارشاد ہوا ہے۔

قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰىهَا ۝ وَقَدْ	کامیاب ہو گیا جس نے اُسے (اپنے

خَابَ مَنْ دَسّٰهَا نفس کو) نکھارا۔ اور ناکام ہوا جس نے
(۹۱ : ۹-۱۰) اسے دبایا اور خراب کیا۔

انسان کی تکمیل حقیقت میں اپنے رب کی طرف بڑھنے ہی سے ہوتی ہے، خدا سے بے نیاز و بے گانہ ہو کر انسان پستی میں جا گرتا ہے اور کامیابی کے بلند مرتبے پر پہنچنے سے قاصر رہ جاتا ہے۔ اسلام نے اس کی پوری وضاحت کر دی ہے کہ انسان اپنی تکمیل کے لیے دنیا کے آزمائشی دور میں کون سا طرز عمل اختیار کرے۔ اس سلسلہ میں اسلام نے جو تعلیم دی ہے اس سے فرد ہی نہیں، جماعت، قوم اور پوری انسانیت ترقی کی طرف بڑھ سکتی ہے اور لوگ ایک دوسرے کی تکمیل میں مزاحم ہونے کے بجائے مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔

یہاں اس خوشی (Pleasure) کی بھی نفی نہیں کی گئی ہے جس کا ذکر اخلاق کے مفکرین کے یہاں ملتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ اس بات کی بھی وضاحت کر دی گئی ہے کہ خدا کی رضا کی طلب اور اس کے لیے سعی و جہد اور اس کے دئے ہوئے قانون کی پیروی بذات خود سب سے بڑی خوشی کی چیز ہے۔ اسلام ذہن و دماغ اور دل کی ضرورتوں کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ وہ انسان کے سارے ہی جذبات اور اس کی خواہشات کا احترام کرتا ہے۔ البتہ وہ اسی خوشی کو سند جواز عطا کرتا ہے جو فطری اور احکام خدا کے تحت ہو۔ اخلاقی فرائض کی انجام دہی میں جو مسرت حاصل ہوتی ہے اسے تو اسلام نے دین و ایمان کی علامت تک قرار دیا ہے۔ چنانچہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

اِذَا سَرَّتْكَ حَسَنَتُكَ وَسَاءَتْكَ سَيِّئَتُكَ فَاَنْتَ مُؤْمِنٌ (احمد) جب تمہیں اپنے اچھے کام سے خوشی ہو اور اپنے بُرے کام سے تکلیف اور افسوس ہو تو تم مومن ہو۔

خوشی خواہ ذہنی ہو یا روحانی اور جمالیاتی اگر اس خوشی اور دینی قدروں کے درمیان کوئی تصادم نہ ہو تو وہ معتبر ہے۔ اسلامی نظام حیات میں بھی اس کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے کہ فرد کی خوشی اور جماعت اور پوری انسانیت کی خوشیوں کے درمیان کوئی تضاد و تصادم پیدا نہ ہو۔

خدائی ہدایت کے ذریعہ سے جو علم ہمیں حاصل ہوتا ہے وہی اصل علم ہے۔ دوسرے علوم خواہ وہ تجرباتی ہوں یا وجدانی ان کی حیثیت اصل علم کے شواہد کی ہے، اخلاقیات کا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ قوانینِ حیات، عقل و وجدان اور انسانی کے تجربات سب کے سب

خدائی ہدایت کے حق اور خیر ہونے کی شہادت دیتے ہیں۔ اصل معیار خدا کی ہدایت ہے۔ حکماء کی تجویز کردہ چیزوں کی اس سے نفی نہیں ہوتی بلکہ اس سے ان کی تصحیح و تکمیل ہوتی ہے۔ ان میں سے اگر کوئی چیز غلط حدود میں پہنچ گئی ہے تو خدا کی ہدایت میں اسے ایک جامع نظام کے اندر اس کے اپنے ٹھیک مقام پر رکھا گیا ہے۔

یہ خیال قطعاً غلط ہے کہ اسلام میں اخلاق صرف جنت اور دوزخ کے تصور پر مبنی ہے۔ جنت اور دوزخ کا تصور اخلاق کی اصل اساس نہیں ہیں بلکہ یہ اخلاق کے آخری نتائج ہیں۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ اگر کسی سے کہا جائے کہ کسی کا مال ہڑپ کرو گے تو جیل جانا پڑے گا تو کیا اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ اس کام کی برائی قید خانہ پر مبنی ہے۔ خود اس فعل میں کوئی برائی نہیں۔ اسی طرح اگر کسی سے کہا جائے کہ سچائی اختیار کرنے والے کو سوسائٹی میں عزت کا مقام حاصل ہوتا ہے تو کیا اس کا یہ مطلب لینا صحیح ہو سکتا ہے کہ سچائی کی اساس مقامِ عزت کا حصول ہے، سچائی اپنے اندر کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی۔

قرآن حکیم نے خیر و شر کا ایسا نظریہ پیش کیا ہے جس کی بلندیوں کا تصور بھی عام ذہن نہیں کر سکتا۔ قرآن خیر کو "معروف" کہتا ہے یعنی اس کے نزدیک خیر وہ ہے جس سے انسان کی فطرت مانوس ہے۔ جو اس کی فطرت کے عین مطابق ہے۔ جسے وہ پہچانتی ہے۔ شر کو قرآن "منکر" کہتا ہے، یعنی شر اس کے نزدیک وہ ہے جس سے انسان کی فطرت ابا کرتی ہے۔ جو انسان فطرت کے لیے اجنبی ہے۔ جس کو وہ جانتی نہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اسلام میں نیکی و بدی کی اساس انسانی فطرت پر قائم ہے۔ اس کے نزدیک نیکی یہ ہے کہ فطرت کے مطابق ٹھیک ٹھیک چلا جائے۔ مطلوب یہ ہے کہ آدمی ترقی کر کے اس مرتبے کو پالے جہاں دین کی کوئی چیز اس کی مرضی کے خلاف نظر نہ آئے۔ سب کچھ اس کی اپنی مرضی کے مطابق ہو۔ جنت کی تعریف میں قرآن میں فرمایا گیا ہے۔

لَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيٓ أَنفُسُكُمْ	تمہارے لیے وہاں وہ سبھی کچھ ہے جو
وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ	تمہارا جی چاہے اور وہاں تمہارے لیے
(۴۱ : ۳۱)	وہ سبھی کچھ ہے جس کی طلب تمہارے اندر ہو۔

اسلامی نقطۂ نظر سے فطرت کے خلاف عمل کرنے کا نام بدی ہے اور اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ آدمی تنزل اور گراوٹ کے اس مقام پر پہنچ جاتا جہاں کوئی چیز مرغوب و پسندیدہ نہ پائی جائے۔ جو کچھ بھی ہو اس کی مرضی کے خلاف ہو۔ جہنم ایک ایسا ہی مقام ہے جس تک آدمی کو اس کی اخلاقی گراوٹ ہی پہنچاتی ہے۔ اس سے معلوم ہو کہ اخلاق کی اصل بنیاد انسان کی اپنی فطرت کی پہچان اور اس کے مطابق عمل کرنا ہے۔ اخلاق کوئی خارجی شے نہیں بلکہ وہ فطرت انسانی کا صحیح اظہار ہے۔ انسان اگر اپنے حقیقی جذبات و احساسات کو پہچان لے تو اخلاقی تقاضے اس کے اپنے دل کی امنگوں سے مختلف کوئی چیز نہیں ہیں۔ جب تک انسان اپنی حقیقی فطرت سے آشنا نہیں ہوتا وہ برائی سے خواہ بچ بھی جائے مگر اس کے دل و دماغ بدستور گنہگار رہیں گے۔

آدمی کی جیسی شخصیت ہوتی ہے اس سے اعمال کا صدور بھی اسی طرح کا ہوتا ہے۔ کسی عمل کے پیچھے صرف جبلی تحریک (Motive) ہی کا دخل نہیں ہوتا اس میں اس کا ذہن و فکر اور اس کی عقل بھی کام کرتی ہے۔ اس کے پیچھے اس کے آئیڈیل اور مقصدِ حیات کی بھی کارفرمائی ہوتی ہے جس کو وہ شعوری یا غیر شعوری طور پر اختیار کیے ہوئے ہوتا ہے۔ اس پہلو سے اخلاق و کردار زندگی کا کچھ حصہ یا ارنلڈ (Mothew Arnald) کے خیال کے مطابق تین چوتھائی ہی نہیں ہوتا بلکہ فطری طور پر وہ اس کی پوری زندگی پر حاوی ہوتا ہے۔

اسلامی نقطۂ نظر سے بعض ایسی غیبی چیزیں بھی اخلاق کے لیے محرکات کا کام کرتی ہیں جن کا احساس عام طور پر لوگوں کو نہیں ہوتا۔ آدمی جب اپنی زندگی کو عالم غیب و بسیط سے جو عالم حقیقت ہے ہم آہنگ کر لیتا ہے تو خدا کی طرف سے اسے تائید و مدد حاصل ہونے لگتی ہے۔ اسے علم و حکمت سے نوازا جاتا ہے۔ اسے طمانیت اور سکینت حاصل ہوتی ہے۔ فرشتے بھی اس کے دل میں نیک خیالات و احساسات القا کرنے لگتے ہیں۔ اور وہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ خدا کی ایک اعلیٰ اور معصوم مخلوق کی معیت بھی اسے حاصل ہے۔

انسانی حیات میں اخلاق کا نمایاں اظہار حقوق کی ادائیگی کی صورت میں ہوتا ہے۔ اخلاقی نقطۂ نظر سے انسان پر سب سے پہلا اور سب سے بڑا حق اس کے خالق و مالک خدا کا ہے۔ خدا کے حقوق کی ادائیگی میں اس کی عبادت، پرستش، اطاعت وغیرہ ساری ہی چیزیں داخل ہیں۔ خدا کے بعد بندگان خدا کے حقوق ہیں جن سے اس کے مختلف قسم کے تعلقات

ہوتے ہیں۔ خدا کے بندوں میں سب سے نمایاں حق والدین کا ہوتا ہے کیونکہ والدین سے انسان کا تعلق انتہائی قریبی اور گہرا ہوتا ہے۔ پھر درجہ بدرجہ دوسرے لوگوں کے حقوق سامنے آتے ہیں۔ اس سلسلہ میں کچھ تفصیل قرآن کی اس آیت میں ملتی ہے :

وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهٖ	اللہ کی بندگی کرو اور اس کے ساتھ کسی
شَيْئًا وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا	چیز کو شریک نہ کرو، والدین، قرابت داروں
وَّبِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَ	یتیموں، مسکینوں، پڑوسی رشتہ دار، اجنبی
الْمَسٰكِيْنِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبٰى	ہمسایہ، پہلو کے ساتھی، مسافر اور جو
وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ	تمہارے زیر دست ہوں سب کے
بِالْجَنْۢبِ وَابْنِ السَّبِيْلِ وَمَا	ساتھ نیک سلوک کرو۔ بلاشبہ اللہ کسی
مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ	ایسے شخص کو پسند نہیں کرتا جو مغرور
لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا	اور ڈینگیں مارتا ہو۔
فَخُوْرًا ۝ (۴ : ۳۶)	

اس آیت میں والدین، اعزّہ اور دوسروں کے ساتھ نیک سلوک کا حکم دیتے ہوئے خدا کی بندگی کا حکم دیا گیا ہے۔ اس میں اس بات کا اشارہ پایا جاتا ہے کہ جس طرح والدین، رشتہ داروں وغیرہ کے ساتھ نیک برتاؤ انسان کے لیے ایک اخلاقی اور فطری بات ہے ٹھیک اسی طرح خدا کی اطاعت و بندگی کا مطالبہ بھی ایک فطری مطالبہ ہے جس کا اخلاق انسانی سے گہرا تعلق ہے۔ دونوں طرح کے حقوق کی ادائیگی میں ایک ہی بنیادی اخلاقی اصول کام کرتا ہے۔ ان میں سے کسی ایک سے صرفِ نظر کرنا اس بنیادی اصول کی تردید کے ہم معنی ہے اور اس سے انسان خود اپنے اخلاق و کردار کو بھی صدمہ پہنچاتا ہے۔ بنیادی اخلاقی اصول زندگی کے تمام ہی شعبوں میں کام کرتا ہے خواہ زندگی کا سیاسی شعبہ ہو یا معاشی۔

ان تفصیلات کی روشنی میں اس بات کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اخلاقی فرائض کی ادائیگی محض کسی خارجی قانون کی پیروی کا نام نہیں ہے اور نہ ہی یہ آدمی کا کوئی ایسا ایثار ہے جو کسی اجنبی (Alien) طاقت کے لیے ہو بلکہ یہ تو ان اجزائے حیات کی فطرت کے ساتھ ہمارے محض ہم آہنگ ہو جانے کا اظہار ہے جن سے انسانی شخصیت کی تعمیر و تشکیل ہوتی ہے۔ چنانچہ افلاطون (Plato) نے کہا ہے :

Virtue will be a kind of health and beauty and good habit of the soul; and vice will be a Discease and Deformity and Sickness of it.

"نیکی کو صحت اور حُسن کی ایک قسم اور روح کی ایک اچھی فطرت کہا جائے گا اور گناہ کو مرض اور روح کا بگاڑ اور اس کی بیماری قرار دیں گے۔"[1]

سچ ہے، نیکی کی تلاش اور گناہوں سے اجتناب بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی صحت کا طالب اور بیماری سے بچنے کی کوشش کر رہو۔

---

[1] G. Lowes Dickinson

مفکر اسلام حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی مدظلہ کے قلم کا ایک تازہ شاہکار

تہذیب وتمدن پر اسلام کے اثرات واحسانات

جس میں بڑے واضح اور متعین انداز سے انسانی تہذیب وتمدن پر اسلام کے عظیم ناقابل فراموش احسانات اور دور رس ودیرپا نقوش واثرات سے پوری علمی وتاریخی دیانت، فکری وتحقیقی متانت اور ایمانی حکمت وفراست کے ساتھ بحث کی گئی ہے، اور ایک پھیلے ہوئے تاریخی موضوع کو دس نکات میں سمیٹ کر گویا دریا کو کوزے میں بند کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

دنیا کو اسلام کے عظیم عطیات میں عظمت انسانی اور عورتوں کے حقوق کی بحالی، توحید کے عالمی اثرات، علم وعقل کی ہمت افزائی، عالمی اخوت ومساوات، دین ودنیا کی وحدت، اور ایک صالح عالمی تمدن پر خصوصی روشنی ڈالی گئی ہے۔

- ایک تاریخی جائزہ جو عصری مشکلات ومسائل کا اسلامی حل ہے۔
- دنیا کے ایک بڑے مذہب (اسلام) کے عالمگیر اثرات کی نشاندہی جو مسلمانوں اور غیر مسلموں سب کے لیے قابل غور وفکر ہے۔
- ملت اسلامیہ کے لیے لمحۂ فکریہ اور دنیا کی رہنمائی کے لیے سرگرم عمل ہونے کی مخلصانہ دعوت۔
- انسانیت کے حال ومستقبل اور اسلام سے تعلق رکھنے والے ہر مخلص اور جویائے حق انسان کے لیے ایک نایاب تحفہ!

اعلیٰ طباعت وکتابت، قیمت اعلیٰ ایڈیشن -/۱۵، عام ایڈیشن -/۱۰، عربی -/۱۶
انگریزی زیر طبع، صرف قیمت پیشگی بھیجنے والوں کو کتاب رجسٹرڈ بھیجی جائے گی

مجلس تحقیقات ونشریات اسلام پوسٹ بکس ۱۱۹ ندوۃ العلماء لکھنو

قرآن کا تصورِ علم

ڈاکٹر سید مسعود احمد

علم کیا ہے؟ اس کی متعین تعریف کرنا مشکل ہے۔ الکندی سے امام غزالی تک علم کی پانچ سو سے زائد تعریفیں (DIFINATION) کی جا چکی ہیں۔ لفظ علم کے معانی ہیں جاننا سیکھنا، دریافت کر لینا، یقین و معرفت حاصل کرنا وغیرہ۔ قرآن مجید نے علم اشیاء، علم ہدایت (البقرہ: ۳۱) علم صفات[۱]، علم منطق[۲]، علم غیب (النمل: ۶۵) اور علم شہادۃ[۳] مختلف علوم کا ذکر کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کے حدود بہت وسیع ہیں اس میں احوال و افعال اوصاف و اصناف اور زمان و مکان، مادہ و انرجی، روح و جسم صنعت و حرفت جملہ مظاہر کائنات کی معرفت اس میں آجاتی ہے۔

حقیقت (REALITY) ایک معروضی (OBJECTIVE TERM & PRAGMATIC AFFAIR) چیز ہے اور اس میں بھی اختلاف ہے کہ آیا حقیقت ایک ہے یا ایک سے زائد۔ اگر حقیقت ایک ہے تو وہ ہر چیز کی آخری (ULTIMATE REALITY) حقیقت ہوگی جس سے بدیہی طور پر یہ نکتہ نکلتا ہے کہ اُس آخری حقیقت کا عرفان ہی جستجوئے حقیقت کا منتہائے مقصود ہونا چاہیئے اور اگر حقیقت متنوع المظہر (DIVERSIFID FACTS) صفت ہے تو نیرنگی و تنوع کی بنیاد پر مختلف حقائق کو الگ الگ بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ اس اختلاف رائے کا ہماری بحث پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ قرآن کی رو سے "الحق" (ULTIMATE AND ABSOLUTE REALITY)

---

[۱] الاعلیٰ: ۳، البلد: ۱۰، الدہر: ۳، [۲] لقمان: ۲۷، الکہف: ۱۰۹، القیامہ: ۴، بنی اسرائیل: ۱۱، ۶۷، ۱۰۰ [۳] الحشر: ۲۲، المومنون: ۹۲، الرعد: ۹، فاطر: ۳۸۔

اللہ تعالیٰ کی ذات ہے (المومنون: ۱۱۶، طٰہٰ: ۱۱۴) البتہ انسان کی خلافت ارضی اور تسخیر کائنات جیسی گراں بار ذمہ داریوں کا یہ تقاضا ہے کہ اُس "الحق من ربك" (آل عمران ۶۰، الحج ۵۴) کے مختلف مظاہر کو وہ سمجھے کیوں کہ قرآن کائنات کے آئینہ میں خالق کائنات کی معرفت اور احساس ذمہ داری کا تصور پیدا کرنا چاہتا ہے۔ (آل عمران ۱۹۰- ۱۹۱) اور قرآن کی رو سے علم کا صحیح مصرف یہ ہے کہ انسان خلافتِ الٰہی کی گوناں گوں ذمہ داریوں کی بہترین ادائیگی کے قابل ہو جائے علم اسی مقصد کے حصول کے لیے اسے دیا گیا تھا۔ (البقرہ: ۲۹، ۳۴)

علم کے معانی و مفاہیم

کسی شے یا صفت کے حقیقی اور جامع مفہوم کو متعین کرنے کے لیے عموماً چار طریقے استعمال کیے جاتے ہیں۔ ۱۔ خود اس شے یا صفت کے استعمالات دیکھے جائیں۔ ۲۔ ظروفِ اشیاء کے معانی سے استنباط کیا جائے۔ ۳۔ اشیاء کی ضد کے معانی و مفاہیم سے ان کا مفہوم متعین کیا جائے۔ ۴۔ اس شے سے قریب تر اشیاء کے استعمالات سے اُس کے معانی کا تعین کیا جائے۔

مندرجہ بالا چار طریقوں سے علم کا مفہوم متعین کرنے کے لیے ہم بحث اس طرح کر سکتے ہیں کہ اولاً خود صفت علم کے مختلف قرآنی استعمالات کا تجزیہ ہو، ثانیاً یہ دیکھا جائے کہ قرآن کے نزدیک علم والے کون ہیں اس کی روشنی میں ان کا مفہوم کا تعین کیا جائے۔ ثالثاً جہل و جہلاء کے استعمال کی روشنی میں ضدِ جہل یعنی علم کے معانی متعین کیے جائیں۔ رابعاً علم کے ہم معنی الفاظ مثلاً تعقل، تفقہ، حکمت اور ہدایت وغیرہ کا قرآنی تصور علم کے معانی جاننے کے لیے استعمال کیا جائے۔

علم والوں کے ضمن میں قرآن مختلف الفاظ استعمال کرتا ہے مثلاً اولو العلم، علماء عالمون، اولی العلم، ذی علم، راسخون فی العلم وغیرہ۔

قرآن مجید میں نو مقامات پر اوتو العلم (جنھیں علم دیا گیا) کا تذکرہ ہے۔ (الحج: ۵۴)[۱]

---

[۱] مزید ملاحظہ ہو۔ الروم: ۵۶، العنکبوت: ۴۹، القصص: ۸۰، النحل: ۲۷۔

اور ایک مقام پر اوتینا العلم (ہمیں علم دیا گیا) آیا ہے۔ (النمل: ۴۲) ان آیات کا خلاصہ یہ ہے کہ علم والے آیات و بینات کی روشنی میں اللہ پر (العنکبوت: ۴۹) یوم آخر پر (الروم: ۵۶، القصص: ۸۰) اور قرآن پر (بنی اسرائیل: ۱۰۷)[۱] ایمان لے آتے ہیں اور ایمان والوں اور علم والوں کے درجات اللہ کے نزدیک بہت بلند ہیں (المجادلہ: ۱۱)۔

عالموں کی فہرست میں جن لوگوں کو شمار کیا گیا ہے ان کا ذکر سات آیات میں ملتا ہے[۲]۔ مثلاً سورہ عنکبوت: ۴۳ میں فرمایا گیا کہ "یہ مثالیں ہم لوگوں کی فہمائش کے لیے دیتے ہیں مگر ان کو وہی سمجھتے ہیں جو علم رکھنے والے (عالمون) ہوں"۔ سورہ روم آیت ۲۲ میں ہے کہ "اسی کی نشانیوں میں سے آسمان اور زمین کی پیدائش اور تمہاری زبانوں اور تمہارے رنگوں کا اختلاف ہے یقیناً اس میں بہت سی نشانیاں ہیں دانش مند لوگوں (عالمین) کے لیے"۔ علما کا ذکر دو جگہ آیا ہے (فاطر: ۲۸، الشعرا: ۱۹۷) ایک جگہ علما بنی اسرائیل کے لیے اور دوسری جگہ زیادہ جامع معنوں میں اس کا استعمال ہوا ہے۔ فرمایا "اللہ تعالیٰ سے اس کے بندوں میں علم رکھنے والے ہی ڈرتے ہیں (فاطر: ۲۸) عالمین کا استعمال تین جگہ اور ہے جن میں اللہ تعالیٰ کا علم (الانبیاء ۵۱، ۸۱) اور عزیز مصر کے خواب دیکھنے پر اس کے درباریوں کی لاعلمی (یوسف: ۴۴) کا اظہار کرنے کے لیے علم "بمعنی جاننا" استعمال ہوا ہے۔

"اولو العلم" کے سلسلہ میں سورہ آل عمران آیت ۱۸ میں فرمایا گیا ہے کہ "اللہ تعالیٰ اس کے فرشتے اور علم والے اس پر شاہد ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں وہ عدل و قسط پر قائم ہے"۔

"ذی علم" کا ذکر سورہ یوسف کی دو آیات میں ہے۔ ایک آیت ۶۸ میں حضرت یعقوب کے بارے میں فرمایا کہ وہ علم والا تھا یعنی وہ نبی اور صاحب وحی و رسالت تھے اور آیت ۷۶ میں اللہ تعالیٰ کو تمام علم والوں (کل ذی علم) سے اوپر ایک علیم بتایا گیا ہے یہاں ذی علم اپنے وسیع معانی میں استعمال ہوا ہے۔

قرآن مجید علم میں پختہ لوگوں (الراسخون فی العلم) کی یہ صفت بیان کرتا ہے کہ وہ متشابہات کی تاویل میں وقت ضائع نہیں کرتے بلکہ ان کے معانی کو اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر کے خاموش

---

[۱] نیز ملاحظہ ہو۔ الحج: ۵۴، سبا: ۶

[۲] مزید دیکھئے۔ یوسف: ۲۱، الروم: ۲۲، الانبیاء: ۵۱، ۸۱، فاطر: ۲۸، الشعراء: ۱۹۷

ہو جاتے ہیں اور ان کی حقانیت پر یقین رکھتے ہیں (آل عمران: ۷) دوسری جگہ سورۃ النساء آیت ۱۶۲ میں ہے کہ "لیکن راسخون فی العلم اور مومنین اس پر ایمان لاتے ہیں جو آپ پر نازل کیا گیا اور آپ سے پہلے اور جو نماز پڑھتے ہیں اور زکوٰۃ دیتے ہیں اور اللہ پر یوم آخر پر ایمان لاتے ہیں"۔

"تعلمون" (یونس: ۵)[۱] قرآن میں متعدد جگہ استعمال ہوا ہے جس کا احاطہ کرنا مضمون کی طوالت کا باعث ہوگا۔ اس لفظ کے مختلف و متنوع استعمال سے علم کی حدود بہت وسیع ہو جاتی ہیں۔

"اہل الذکر" کو بھی جاننے والوں ہی کی صف میں رکھا جا سکتا ہے کیوں کہ قرآن ہی میں واضح قرینہ ہے کہ اہل ذکر سے مراد اہل علم ہیں۔ فرمایا گیا کہ تمہیں علم نہ ہو تو اہل ذکر سے پوچھ لو۔ (النحل: ۴۳، الانبیا: ۷) یہاں اہل ذکر سے مراد حاملین وحی اور حاملین کتاب ہیں۔

علم کی ضد یعنی جہل کے سلسلہ میں قرآن میں جاہل، جاہلون، تجہلون وغیرہ الفاظ بیس[۲] سے زائد مقامات پر استعمال ہوئے ہیں۔ ہم یہاں ان الفاظ سے جہل کے معانی و مفاہیم کا تعین کریں گے۔ چوبیس[۳] مقامات پر جہل کے مختلف صیغوں کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ لفظ تعصب، حماقت، سفاہت، نادانی، بے علمی، حقیقت سے ناواقفیت، بدتمیزی، وہم و قیاس وغیرہ کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ (البقرہ: ۶۷)[۴] صاحب تفہیم القرآن سورہ احزاب آیت ۳۳ کے حاشیہ ۷۹ میں رقم طراز ہیں کہ "جاہلیت کا لفظ قرآن مجید میں اس مقام کے علاوہ تین جگہ اور استعمال ہوا ہے ایک آل عمران کی آیت ۱۵۴ میں جہاں اللہ کی راہ میں لڑنے سے جی چرانے والوں کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ "وہ اللہ کے بارے میں حق کے خلاف جاہلیت کے سے گمان رکھتے ہیں" دوسرے سورہ مائدہ آیت ۵۰ میں، جہاں خدا کے قانون کے بجائے کسی اور قانون کے مطابق اپنے مقدمات کا فیصلہ کرانے والوں کے متعلق فرمایا گیا کہ کیا

---

[۱] مزید ملاحظہ ہو توبہ: ۶، ۱۱، اعراف: ۳۲، انفال: ۳۴، النمل: ۵۲ وغیرہ

[۲] نیز دیکھئے۔ آل عمران ۱۵۴، النساء: ۱۷، المائدہ: ۵۰، الانعام: ۳۵، ۵۴، ۱۱۱، الاعراف: ۱۳۸، ۱۹۹۔ ہود: ۲۹، ۴۶۔ یوسف: ۳۳، ۸۹، النحل ۱۱۹، النمل: ۵۵، فرقان: ۶۳، القصص: ۵۵، الزمر: ۶۴، احقاف ۶۴۔ احزاب ۳۳، ۷۲، فتح ۲۶، الحجرات: ۶

وہ جاہلیت کا فیصلہ چاہتے ہیں۔ تیسرے سورہ فتح آیت ۲۶ میں جہاں کفارِ مکہ کے اس فعل کو حمیت جاہلیہ کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے کہ انھوں نے محض تعصب کی بنا پر مسلمانوں کو عمرہ نہ کرنے دیا۔ حدیث میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ ابوالدرداؓ نے کسی شخص سے جھگڑا کرتے ہوئے اس کو ماں کی گالی دے دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں ابھی تک جاہلیت کی بو موجود ہے ..... ان تمام استعمالات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جاہلیت سے مراد اسلام کی اصطلاح میں ہر وہ طرزِ عمل ہے جو اسلامی تہذیب و ثقافت اور اسلامی اخلاقی و آداب اور اسلامی ذہنیت کے خلاف ہو اور جاہلیت اولیٰ کا مطلب وہ برائیاں ہیں جن میں اسلام سے پہلے عرب کے لوگ اور دنیا بھر کے لوگ مبتلا تھے۔"

جاہلیت کے ضمن میں فاضل مفسر کا ایک اور حاشیہ اس بحث کے دیگر گوشے نمایاں کرتا ہے۔ فرماتے ہیں "جاہلیت کا لفظ اسلام کے مقابلہ میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اسلام کا طریقہ سراسر علم ہے کیوں کہ اس کی طرف خدا نے رہنمائی کی ہے جو تمام حقائق کا علم رکھتا ہے۔ اس کے برخلاف ہر وہ طریقہ جو اسلام سے مختلف ہے جاہلیت کا طریقہ ہے۔ عرب کے زمانۂ قبل اسلام کو جاہلیت کا دور اسی معنی میں کہا گیا ہے کہ اس زمانہ میں علم کے بغیر محض وہم یا قیاس و گمان یا خواہشات کی بنا پر انسانوں نے اپنے لیے زندگی کے طریقے مقرر کر لیے تھے۔ یہ طرزِ عمل جہاں جس دور میں بھی انسان اختیار کریں اسے بہرحال جاہلیت ہی کا طرزِ عمل کہا جائے گا۔ مدرسوں اور یونیورسٹیوں میں جو کچھ پڑھا جاتا ہے وہ محض ایک جزوی علم ہے اور کسی معنی میں بھی انسان کی رہنمائی کے لیے کافی نہیں ہے۔ لہٰذا خدا کے دیئے ہوئے علم سے بے نیاز ہو کر جو نظامِ زندگی اس جزوی علم کے ساتھ ظنون و اوہام اور قیاسات و خواہشات کی آمیزش کر کے بنا لیے گئے ہیں وہ بھی اسی طرح جاہلیت کی تعریف میں آتے ہیں جس طرح قدیم زمانے کے جاہلی طریقے اس تعریف میں آتے تھے۔"[1]

مندرجہ بالا قرآنی اصطلاحات سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ علم والے وہ لوگ قرار پاتے ہیں۔

---

[1] تفہیم القرآن۔ جلد اول سورہ مائدہ، حاشیہ نمبر ۸۳

جو حقائق کائنات اور حقیقتِ نفس الامری کو جاننے والے ہیں جو آخرت کو سنوارنے کی نہ صرف خود فکر کرتے ہیں بلکہ دوسروں کو بھی اس کی تلقین کرتے ہیں۔ جو کائنات میں اپنے مقام اور اپنے مقصدِ زندگی کی معرفت حاصل کر چکے ہیں۔ اس کے برخلاف ہر وہ شخص قرآن کی رو سے جاہل قرار پاتا ہے جو ان حقائق سے نابلد ہے یا ان سے جانتے بوجھتے روگردانی کرتا ہے اور حیاتِ دنیوی ہی کو اپنا مطمحِ نظر بنا کر زندگی گزارتا ہے۔

علم اور علماء کے مفہوم میں یفقہون، اولی الالباب، حکمت، یعقلون وغیرہ کا استعمال بھی قرآن میں کثرت سے ہوا ہے اختصار کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تفقہ، حکمت اور بدایت کا تعلق اس علم سے ہے جس سے ہر نبی توفیض یاب ہوتا ہی ہے ان کے علاوہ دوسرے سلیم الفطرت انسانوں کو بھی اللہ تعالیٰ خصوصی طور پر اپنے فضل سے نوازتا ہے۔ علم کے جامع و وسیع مفہوم کے تعین میں ان الفاظ کے مختلف استعمالات سے یک گونہ مدد ملتی اور تقویت پہنچتی ہے۔

علم کے ضمن میں اوپر کے جائزہ اور قرآنی تصریحات کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ حقیقی علم[1]، جسے قرآن میں اکثر "العلم" سے تعبیر کیا گیا ہے وہ ہے جو براہِ راست پیغمبر کو وحی کے ذریعہ دیا جاتا ہے اور دوسرے انسانوں تک رسولوں کے ذریعہ پہنچتا ہے۔ یہ رسول (خصوصاً نبی آخر الزماںؐ) کتاب ہدایت و آگہی کی تعلیم دیتے ہیں۔ کائنات اور خالق کائنات کے رموز و اسرار کی نقاب کشائی کرتے ہیں۔ آئینہ کائنات میں خالق کائنات اور منازلِ انسانی کا پرتو دکھاتے ہیں اور ان علوم حقائق کی روشنی میں انسانوں کے تزکیہ کا بیڑا اٹھاتے ہیں[2]۔ لہٰذا علم کا منتہائے مقصود ایمان اور تزکیہ نفس قرار پاتا ہے۔ بنابریں سورہ جمعہ کی آیت ۵ سے اندازہ ہوتا ہے کہ حاملین علم کی ایک بنیادی صفت یہ بھی ہونی چاہیے کہ جن حقائق سے وہ بہرہ ور ہوں ان کا عکس ان کی عملی زندگی میں بھی جھلکنا چاہیے۔ عالم باعمل ہی علم سے حقیقی نفع پانے کے دعوے دار ہو سکتے ہیں اور وہی اس علم کی اہمیت اور خاموش تبلیغ کا سامان فراہم کرتے ہی ورنہ وہ "کمثل الحمار یحمل اسفاراً" کے مصداق ہوں گے (الجمعہ: ۵) مزید برآں اولو العلم اپنے علم سے مخلوق عالم کو فائدہ

---

[1] النجم: ۳۰، الملک: ۲۶ وغیرہ۔ [2] الجمعہ: ۲، آل عمران: ۱۶۴، البقرہ: ۱۵۱

پہنچانے کی پوری کوشش کریں ورنہ وہ علم خود ان کے لیے تباہی و رسوائی کا موجب بن جائے گا۔ (القصص ۷۷، ۸۰) حضور اکرم کے بعد حاملین کتاب اللہ کی یہ ذمہ داری بھی ہے کہ وہ تزکیہ نفوس اور تطہیر معاشرہ کا فریضہ انجام دیں کیوں کہ وہی معروف و منکر کو خوب جانتے ہیں اور علمِ الٰہی اور ایمانِ حقائق کے لذت آشنا ہیں۔

علم کی اہمیت

علم کی اہمیت کا اندازہ اس تاریخی واقعہ کی روشنی میں بآسانی لگایا جاسکتا ہے کہ نبی آخر الزماں محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر پہلی وحی ہی میں خالق کائنات نے اپنے تعارف کے ساتھ علم کی اہمیت بیان فرمائی اور اس کے ذرائع کا مختصر تعارف بھی کرایا (العلق ۱ تا ۵) اور اس نبی اُمّی (الجمعہ: ۲) کو کلمۂ "اِقرأ" کی خلعت نبوت سے نوازا گیا جس نے کسی مدرسہ میں یا کسی معلم سے تعلیم حاصل نہیں کی تھی۔ حد تو یہ ہے کہ پانچ جملوں کی اس چھوٹی سی وحی میں دو بار پڑھنے (اقرأ) اور تین بار جاننے (علم) کا ذکر فرمایا۔ مزید براں اس کتاب ہدایت کا اسمِ ذاتی ہی "قرآن" (الانعام: ۱۹)[1] "یعنی پڑھی جانے والی چیز" رکھا گیا اور اس کتاب کو العلم (البقرہ: ۱۲۰)[2] سے تعبیر کیا گیا۔ علم کی اہمیت اجاگر کرنے کی غرض سے اس سے تعلق رکھنے والے دوسرے نام بھی قرآن کے لیے استعمال کیے گئے مثلاً حکمت (بنی اسرائیل ۳۹، الاحزاب: ۳۴) ہدیٰ (البقرہ: ۲، ۹۷، ۱۸۵)[3] برہان (النساء: ۱۷۴) کلام (التوبہ ۶، الفتح: ۱۵) ذکر وغیرہ (الحجر: ۹)[4] ظاہر ہے کہ یہ علم ہی کی مختلف شاخیں ہیں۔ قرآن نے معلم دوراں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امیوں میں بعثت کا مقصد ہی یہ قرار دیا کہ وہ ان کے دوران اللہ کی آیات کی تلاوت کریں، علم و حکمت کی تعلیم دیں اور ان کا تزکیہ کریں۔ (آل عمران: ۱۶۴)[5]

---

[1] مزید دیکھیں: یونس: ۳۷، یوسف: ۳، بنی اسرائیل: ۹ [2] نیز ملاحظہ ہو آل عمران: ۶۱، الرعد ۳۷

[3] مزید دیکھیں: آل عمران: ۱۳۸، المائدہ: ۴۶؛ الانعام ۱۵۷، القصص ۴۳۔

[4] مزید دیکھیں: النحل: ۴۴، الانبیاء: ۵۰، یوسف ۱۰۴، الطلاق: ۱۰۔

[5] مزید دیکھیں: الجمعہ: ۲، البقرہ: ۱۵۱

اسلام نے لوح (البروج ۲۱-۲۲، یونس: ۶۱) وقلم (القلم: ۱) کا تصور دیا جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ہدایات اور قوانین محفوظ کی جاتی ہیں۔ یہ تصور آپ کو دنیا کے کسی مذہب میں نہیں ملے گا۔ علاوہ بریں ام الکتاب (الزخرف ۴[۵۱]) اور کتاب مبین (یونس: ۶۱[۵۲]) کی شکل میں زمین وآسمان کے جملہ علوم پر حاوی کتاب کا تصور بھی قرآن ہی کی دین ہے۔ اسی اسلامی تصور کو مستعار لے کر دنیا میں انسائیکلوپیڈیا کا خیال پیدا ہوا۔ جسے اُس ام الکتاب سے نسبت قطرہ اور سمندر کی بھی شاید نہ ہو۔

آخر کوئی وجہ ہی تو تھی جس کی بنیاد پر اس علیم وبصیر ذات نے "قلم" اور "جو کچھ لکھا جارہا تھا اس کی قسم کھائی اور ایک سورہ کا نام ہی قلم رکھوادیا۔ (القلم) حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ایک "علیم" فرزند کی بشارت دی گئی۔ (الذاریات ۲۸، الحجر: ۵۳) اس نعمت خداوندی کا اندازہ اس آیت پاک سے بھی لگائیے کہ جس میں نبی اکرمؐ کو منعمِ حقیقی نے حکم دیا کہ آپ ہم سے علم میں زیادتی کی دعا مانگیے۔ (طٰہٰ: ۱۱۴)

قرآن کا علمی طرزِ استدلال تو ہر قاری پر روز روشن کی طرح ہر صفحۂ قرآن سے عیاں ہوہی جاتا ہے جس کی تردید اس کے دشمن بھی نہیں کرسکتے۔ ہمارا مقصد تو یہاں اس کے ذخیرۂ دلائل ہی میں سے چند ایک کے ذریعہ علم کی اہمیت بیان کردینا ہے۔ غور فرمائیے کہ قرآن ایک جگہ بایں الفاظ اپنے استدلال کی بنیاد اٹھاتا ہے کہ کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر ہوسکتے ہیں۔ مزید براں فرماتا ہے کہ تمہیں علم نہ ہو تو صاحبانِ علم سے پوچھ لو۔ (الانبیا ۷، النحل ۴۳) مشرکین کے لایعنی رسوم ورواج اور بے سروپا عقائد کے سلسلہ میں فرمایا کہ یہ لوگ ظن وتخمین کی اتباع کرتے ہیں ان کے پاس ان غلط عقائد واعمال کی کوئی علمی سندِ جواز نہیں۔ (النساء: ۱۵۷) ایک مقام پر ان کے سامنے یہ چبھتا ہوا سوال بھی پیش کردیا گیا کہ کیا یہ اپنے آباؤ اجداد کی تقلید تب بھی کرتے رہیں گے جب کہ ان کے بزرگ نہ کوئی علم رکھتے ہوں اور نہ ہدایت یافتہ ہوں (المائدہ: ۱۰۴) پرزور علمی استدلال کی ایک ناقابلِ تردید دلیل بھی ملاحظہ ہو جس میں ارشاد فرمایا گیا کہ اگر تمہارے پاس کوئی علم ہو تو ہمارے سامنے لاؤ (الانعام: ۱۴۸، ۱۴۹)

---

[۵۱] مزید دیکھیں: الرعد: ۳۹، فاطر: ۱۱ [۵۲] مزید دیکھیں: ہود ۶، الانعام: ۳۸، النحل: ۸۹

اجتماعی زندگی میں سب سے اہم مسئلہ قیادت کا ہوتا ہے۔ قرآن قیادت کی اہلیت کے لیے علم کی بالاتری قائم رکھتا ہے۔ (البقرہ: ۲۴۷) معاشرتی معاملات میں اس کی ابتدا ہے کہ آپسی لین دین قرض اور معاہدات کو ضبطِ تحریر میں لے آؤ اور لکھنے والوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ لکھنے سے پہلوتہی نہ کیا کریں (البقرہ: ۲۸۲) علم کی فضیلت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ رب العالمین نے سرورِ کائنات کو یہ حکم دیا کہ آپؐ ان لوگوں کی راہ پر نہ چلیں جن کو علم نہیں (یونس: ۸۹) اور جاہلوں سے اعراض کریں۔ (ایضاً) حضور اکرمؐ کے توسط سے عام لوگوں کو یہ حکم دیا جاتا ہے کہ جس بات کی تم کو تحقیق نہ ہو اس پر عمل درآمد مت کیا کرو۔ کیوں کہ کان، آنکھ اور دل (و دماغ) کے سلسلہ میں ہر شخص سے پوچھ ہوگی۔ (بنی اسرائیل: ۳۶) جہاد کی فضیلت سے سب واقف ہیں۔ بعض اوقات وہ اسلامی ریاست پر فرض ہو جاتا ہے لیکن اس کی ادائیگی کی صورت یہ رکھی کہ علم کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ نہ ہو فرمایا کہ مومنین کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ سب لوگ (جہاد کے لیے) نکل کھڑے ہوں بلکہ ان میں سے ایک جماعت جایا کرے تاکہ باقی ماندہ لوگ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کریں اور جب علم سیکھ کر اپنے لوگوں میں واپس ہوں تو ان کو اللہ کی نافرمانی سے ڈرائیں اور اس کی اطاعت پر خوش خبری دیں) تاکہ وہ اللہ کے عذاب سے بچیں (التوبہ: ۱۲۲) ایک جگہ فرمایا گیا کہ جب تم پیدا ہوئے تھے تو کچھ نہیں جانتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے تمہیں سمع و بصر اور دل و دماغ عطا کیا (اس کے ذریعہ) تمہیں علم کی دولت ملی) تاکہ تم اس کا شکر ادا کرو۔ (النحل: ۷۸)

علم کی قوت

علم کی قوت قرآن کی رو سے اس واقعہ کے ذریعہ اجاگر ہوتی ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے دربار میں ایک طاقتور جن نے ملکۂ سبا کے تخت کو سیکڑوں میل سے ان کے دربار کی برخواستگی سے قبل لانے کی پیشکش کی تو ایک شخص نے، جسے علم کتاب سے نوازا گیا تھا اس جن کو چیلنج کر دیا اور کہا کہ میں اس تخت کو پلک جھپکنے سے بھی قبل لا سکتا ہوں۔ اتنا کہتے ہی وہ تخت حضرت سلیمان کے سامنے حاضر تھا۔ (النمل: ۴۰) نزولِ قرآن کے وقت قرآن کا پیش کردہ یہ واقعہ بیشک ایک ناقابل تصور عجوبہ تھا۔ مگر آج

انسان کے علم وعقل کے مظاہر راکٹ، ہوائی جہاز، بجلی، ریڈیو، ٹیلی ویژن، ایٹمی اور نیوکلیر مشینوں وغیرہ کی موجودگی میں یہ واقعہ اب ناممکنات کی سرحدوں سے نکل کر ممکن الوقوع ہوگیا ہے۔ بس فرق اتنا ہی ہے کہ ہمارے سائنس داں علم ظاہر سے تو بیشک مزین ہیں مگر علم من الکتاب کی (النمل: ۴۰، الرعد: ۴۳) ناپیدا کنار قوت تسخیر سے نابلد ہیں اس وجہ سے ایسے ممکن الوقوع واقعات تک کو غیر سائنٹفک کہہ کر رد کرنے میں انھیں تامل نہیں ہوتا یہ خود ایک غیر سائنٹفک انداز ہے جس سے علم کی راہیں بند ہوجاتی ہیں۔

علم کی اقسام

مختلف پہلوؤں سے علم کی متعدد اقسام ممکن ہیں۔ ہم یہاں چند نمایاں پہلوؤں کی روشنی میں بحث کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو جبلی اور شعوری (البقرہ: ۳۱)[1] دونوں قسم کے علوم سے نوازا ہے جن کو وہبی اور کسبی علوم کے نام سے بھی موسوم کیا جاسکتا ہے۔ وہبی علوم کے ذیل میں علم نبوت و معرفت، (مریم: ۳۰، ۵۱-۵۴)[2] علم لدنی (الکہف: ۶۵) علم فجور وتقویٰ (الشمس: ۸) وغیرہ رکھے جاسکتے ہیں۔ یہ علوم براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسان کو پہنچتے ہیں ان علوم میں انسانی کسب وارادہ کو دخل نہیں ہوتا۔ الہام ومکاشفہ اور رؤیا کو وہبی علوم میں رکھنا بحث طلب مسئلہ ہے۔ جوگیانہ مشقوں سے بھی اسی قسم کا نتیجہ برآمد ہوسکتا ہے لہٰذا ان خوارق عادات میں انسانی کسب وارادہ اور القاء شیطانی کا بہت امکان ہے۔ علم وحی، علم لدنی وغیرہ میں اللہ تعالیٰ کی خصوصی حفاظت کا ذمہ ہے لہٰذا یہ شیطانی حربوں سے پاک ہیں۔ (الحجر: ۲۶، ۲۸)

علوم کسبی حواس خمسہ کے ذریعہ یا کچھ آلات کی مدد سے نیز دو انسانوں کے تعامل یا انسان وکائنات کے تعامل سے انسانی عقل وشعور اور محنت ومشقت کے بقدر ملتے ہیں۔ عقل وشعور سے ہماری مراد یہاں قوت استنباط ہے جو سراسر عطیہ خداوندی ہے ان علوم کے قریبی ماخذ اور ذرائع آنکھ، کان، فواد (بنی اسرائیل: ۳۶، التکاثر: ۸) غور وفکر[3]

---

[1] مزید دیکھیں: العلق: ۴-۵، الشمس: ۸ [2] مزید دیکھیں الاعراف: ۱۵۸، الشعراء
[3] حم السجدہ: ۵۳، ۵۴، الذاریات: ۲۰ تا ۲۳، البقرہ ۱۶۴، آل عمران ۱۹۰-۱۹۱، الاعراف: ۱۹۱

سیر و سیاحت مع الفکر (العنکبوت: ۲۰)[۱] قصص و تاریخ سے عبرت پذیری (الاعراف: ۱۷۶) وغیرہ ہیں۔[۲]

کسبی علوم کے دنیا پر اثرات کی نسبت سے مزید تین قسمیں کی جا سکتی ہیں۔ (۱) علوم خیر مثلاً قرآن و حدیث کا علم یعنی علوم نبوت کو صاحبِ وحی سے بالواسطہ یا براہِ راست حاصل کرنا۔ ان کو علومِ محمودہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ ان علوم کا حاصل کرنا فرضِ عین اور ان میں دسترس حاصل کرنا فرضِ کفایہ ہے۔ (۲) علوم فتنہ جن میں تمام دنیوی علوم آجاتے ہیں نیز علوم خیر کو بدنیتی سے حاصل کرنا یا ان کے معانی و مفاہیم میں افراط و تفریط سے کام لینا بھی فتنہ کا موجب بن جاتے ہیں گویا ہر علم موجب فتنہ اور ذریعہ آزمائش ہے۔ البتہ اس کے حاصل کرنے میں خیر و شر اس بات پر منحصر ہے کہ طالب علم اور صاحب علم اس کو کس نیت سے اور کس مقصد کے لیے استعمال کرتا ہے۔ (۳) علومِ شر مثلاً سحر علم نجوم، علم قیافہ وغیرہ۔ ان کو سیکھنا، سکھانا غلط ہے اور یہ علوم مذموم ہیں کیونکہ یہ شیطان کے القاء کا نتیجہ ہیں اور ان کے حوارین کے ذریعہ فروغ پاتے ہیں نیز دنیا میں فساد کا باعث بنتے ہیں۔

علم کے حصول و استعمال کے لیے بنیادی ہدایتیں

اسلام نے ہمارے خیال میں علم کے لیے چار بنیادیں فراہم کی ہیں۔ توحید۔ رسالت۔ آخرت اور خلافت۔

علم کا توحیدی نظریہ یہ ہے کہ تمام علوم کا حقیقی سرچشمہ اللہ تعالیٰ ہے (العلق، ۴-۵، الرحمٰن: ۲) اس نے خیر کل کے تحت ہی تمام علوم کو ظہور بخشا ہے۔ لہٰذا علوم کو حاصل کرنے کا مقصد معرفتِ خداوندی اور خشیت الٰہی پیدا کرنا (فاطر: ۲۸)[۳] اور انسانوں کی فلاح اور کائنات کے توازن و تعمیر کے لیے استعمال کرنا ہے۔ یہ استخراج وحدتِ اللہ (البقرہ: ۱۶۲)[۴] وحدت انسانیت (الحجرات: ۱۳)[۵] وحدتِ علم (العلق: ۴-۵)[۶] اور وحدت کائنات پر (الملک: ۳-۴)[۷] مبنی ہے اور یہی قرآن کا جامع

---

[۱] مزید دیکھیں، النمل: ۶۹، فاطر: ۴۴، الروم ۹، ۲۱، ۴۲، المومن ۲۱، الانعام: ۱۱

[۲] مزید دیکھیں، المائدہ: ۳۰-۲۷، ہود: ۱۰۰، یوسف ۳، ۱۱۱۔ [۳] نیز ملاحظہ ہو۔ بنی اسرائیل: ۱۰۷، الحج: ۵۴۔

[۴] مزید ملاحظہ ہو، النساء: ۱۷۱، یوسف: ۳۹، الرعد: ۱۶، ابراہیم: ۴۸

[۵] مزید دیکھیں، الرحمٰن: ۲، النمل: ۹۔ [۶] مزید ملاحظہ ہو الرحمٰن: ۲، النمل: ۹۔

[۷] مزید دیکھیں، الانعام: ۳۸، الانبیاء ۲۱۔

تصورِ توحید ہے۔ بالفاظِ دیگر توحیدی نظریۂ علم کی رو سے علم کا ابتدائی سرا اللہ کی ذات اور آخری سرا بھی اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے یعنی اس کی معرفت حاصل کرنا اور اس کی تخلیقات میں نظامِ خداوندی کو قائم رکھنا۔

رسالت کا عقیدہ علم کے سلسلہ میں یہ بنیاد فراہم کرتا ہے کہ ہر نبی کو اللہ تعالیٰ نے براہِ راست علم دیا اور اُس علمِ حقیقی و یقینی کو بذریعہ وحی بھیجا (الاعراف: ۳۵)[۱] رسول ہی سفرِ حیات میں سیدھے راستہ کی رہ نمائی کر سکتا ہے۔ (الاعراف: ۳۵)[۲] علمِ نبوت ہی حق اور لاریب ہے۔ (الاعراف: ۶۲، النمل: ۹) یہ عقیدہ تمام علومِ دنیوی اور علومِ اخروی، علومِ ظاہر اور علومِ باطن، علومِ طبیعیات اور علومِ مابعد الطبیعیات وغیرہ کو علمِ وحی کے تابع کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ اس کی رو سے علمِ حقیقی براہِ راست اللہ تعالیٰ کی طرف سے آتا ہے جبکہ انسان اپنی طرف سے تخمین و ظن اور ضد و تعصب کی بنیاد پر بہت سے فلسفے اور راستے متعین کر لیتا ہے۔ (النمل: ۹) اور ان بے لگام کسبی علوم کی وجہ سے خشکی اور تری میں فساد کا موجب بنتا ہے۔ (الروم: ۴۱) یہ رسول ہی فیصلہ کر سکتا ہے کہ کون سا علم محمود ہے اور کون سا مذموم۔ بلکہ رسول کی بعثت کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ وہ حکمت و بصیرت کی باتیں سکھائے (آل عمران: ۱۶۴) اور حق و ناحق کے درمیان تمیز کر دے نیز برے اعمال کے بُرے انجام اور اعمالِ حسنہ کے بہترین نتائج سے انسانوں کو آگاہ کر دے (الکہف: ۵۶)

رسالت کے ضمن میں یہ امر بھی قابلِ لحاظ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا دین محمد رسول اللہ کے ذریعہ مکمل کر دیا[۳] اور شریعتِ محمدی کی یہ خصوصیت ہے کہ ہدایت کے باب میں یہی عالم گیر قانونِ حیات ہے اور نبی اکرمؐ ہی تمام عالم کے لیے رسول بنا کر بھیجے گئے ہیں۔ (النساء: ۶۴)[۴]

آخرت کا عقیدہ یہ ہے کہ ہر انسان اپنے کسب کا خود ذمہ دار ہے (البقرہ: ۱۴۱)[۵] اس کی اپنے ہر علم و عمل کا ایک روز حساب دینا ہے۔ (الاعراف: ۶)[۶] لہٰذا ہر علم کو اخروی فلاح

---

[۱] مزید دیکھئے۔ ہود: ۲۸، النحل: ۲ [۲] مزید دیکھیے۔ ہود: ۲۸، النحل: ۲۔
[۳] مزید دیکھیں۔ الجمعہ: ۲، البقرہ: ۱۵۱ [۴] مزید دیکھیں بنی اسرائیل: ۹۴، النساء: ۱۶۵، الاعراف: ۵۹، ہود: ۳۔
[۵] المائدہ: ۳ [۶] مزید دیکھیں الاعراف: ۱۵۸، الانبیاء: ۱۰۷، الاحزاب: ۲۱
[۷] مزید دیکھیں۔ یونس: ۴۱، القیامہ: ۳۶، بنی اسرائیل ۱۵، ۳۶، الاعراف: ۶
[۸] مزید دیکھئے۔ الانبیاء ۴۷، الزلزال ۷، ۸، ابراہیم: ۴۱، البقرہ: ۲۸۴، النجم: ۳۹-۴۰۔

کی نیت سے حاصل کرنا چاہیے اور اس کا استعمال بھی اسی راہ میں ہونا چاہیے جس میں فلاحِ آخرت کی ضمانت ملتی ہو۔ (الروم: ۵) اسلام میں فلاحِ آخرت کی بنیاد حقوق اللہ اور حقوق العباد کی ادائیگی پر رکھی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ حق ہے کہ علم کو معرفتِ خداوندی اور احکامِ خداوندی کی بجاآوری کے لیے حاصل کیا جائے اور اللہ کے بندوں کا یہ حق ہے کہ ہر علم کے حصول و استعمال کا مقصد تعمیرِ انسانیت، بہبودِ خلائق اور معاشرہ میں عدل و انصاف کا قیام ہو۔

منکرینِ آخرت اور مومنین میں علم کے پہلو سے ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ منکرینِ آخرت دنیوی کامیابی اور مفاد کے لیے علم حاصل کرتے ہیں اور وہ علم ظاہر یعنی علومِ مادی سے آگے نہیں بڑھتے جبکہ فلاحِ آخرت کے لیے علومِ غیب اور علومِ روحانی کی بھی ضرورت ہے۔ (الروم: ۵)

خلافت کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اس دنیا میں اللہ کا خلیفہ ہے (البقرہ: ۳۰)[۱] وہ امانتِ الٰہی کا حامل ہے (الاحزاب: ۷۲) اس کو خلافتِ ارضی کی گوناں گوں ذمہ داریوں کی ادائیگی کے لیے ہی علم عطا ہوا ہے۔ (البقرہ: ۳۰-۳۱) وہ اشرف المخلوقات ہے (ص: ۷۵)[۲] اور تسخیرِ کائنات کا اہل ہے۔ (لقمان: ۲۰)[۳] اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے کائناتی علوم کے دروازے کھول دئے ہیں۔ (حم السجدہ: ۵۳، العنکبوت: ۲۰) اسے علم و بصیرت، حکمت اور تفقہ جیسی صفات اسی لیے عطا کی گئی ہیں کہ وہ کائنات میں اللہ تعالیٰ کے احکام کو جاری و نافذ کرے۔ ارتقاءِ خودی اور کائنات و انسان کے درمیان بہترین ہم آہنگی کے اصولوں پر علوم کی بنیادیں قائم کرنا ہی خلیفۂ ارضی کے شایانِ شان ہے۔

علم کے اسلامی اور غیر اسلامی تصور میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ اسلام علم کے دونوں سرے (ENDS) اور اس کی سمت متعین کرتا ہے جبکہ غیر اسلامی نظریات میں نہ تو علم کے متعین کنارے ہیں اور نہ حقیقی فلاح کی جانب سمتِ سفر "علم برائے علم" اور "ہر علم محمود و مستحسن" ان کے نعرے ہیں۔

مندرجہ بالا اسلامی بنیادوں کی روشنی میں، قرآنی اقدار سے مزین اور علمِ وحی سے سیراب و مستفاد علم "العلم" کی شکل اختیار کر لیتا ہے ورنہ قرآن مجرد علم کو سندِ عظمت عطا

---

[۱] مزید ملاحظہ ہو، الانعام: ۱۶۶، فاطر: ۳۹۔
[۲] مزید ملاحظہ ہو، البقرہ: ۳۴، بنی اسرائیل: ۷۰، التین: ۴
[۳] مزید ملاحظہ ہو، الجاثیہ: ۱۳، النحل ۱۲-۱۴

نہیں کرتا۔ (المومن: ۵۳) چنانچہ اس کے نزدیک اس بات کی بڑی اہمیت ہے کہ نفس علم بھی اور علم کا استعمال بھی دونوں ہی صحیح ہوں۔ (یونس: ۵۷)[۱]

علوم کی اشاعت میں قرآن کا رول

چونکہ قرآن کا مخاطب انسان ہے اور انسان اللہ تعالیٰ کی صفتِ علم کا خصوصی مظہر ہے۔ نیز وہ خلافتِ الٰہی کے منصب عالیہ سے نوازا گیا ہے اور تسخیر کائنات کی شدید خواہش رکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی بھی ہے کہ "ہم تمہیں اس کائنات اور تمہارے نفسوں میں اپنی نشانیاں دکھائیں گے۔ یہاں تک کہ حق واضح ہو جائے"۔ (حم السجدہ: ۵۳) اور سب سے اہم دلیل یہ کہ قرآن کے نزدیک علم کی فضیلت مسلّم ہے۔ (الزمر: ۹)[۲] ان تمام امور کا تقاضا ایک تو یہ ہے کہ قرآن علم کے ہر شعبہ میں رہ نمائی کرے دوسرے یہ کہ ان تمام علوم کے فروغ و اشاعت میں اہم رول ادا کرے۔ جو انسان کے لیے مفید ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ قرآن زندگی کا ایک مکمل نظام پیش کرتا ہے۔ اس کے لیے اس نے معاشیات (الاعراف: ۱۰)[۳] سیاسیات (آل عمران: ۲۶)[۴] تعزیری قوانین (البقرہ: ۱۷۸، ۱۷۹)[۵] قانون وراثت (النساء: ۷-۹) عدلیہ، (النحل: ۹۰)[۶] انتظامیہ (الاحزاب: ۳۶)[۷] سائنس فلسفہ (الانبیاء: ۲۱)[۸]۔ اصول جنگ (النساء: ۵۹، الحجرات: ۹) اصولِ امن (المائدہ: ۳۳)[۹]

---

[۱] مزید دیکھیں: البقرہ: ۲۱، الاعراف: ۲۶، ۲۷، ۳۵، النساء: ۱، الانشقاق: ۶، الانفطار: ۶ [۲] مزید دیکھیں الرعد: ۱۶، المجادلہ: ۱۱، الکہف: ۱۱۴، الحجرات: ۱۳۔ [۳] مزید دیکھیں، النحل: ۱۷، البقرہ: ۱۶۸، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۷۵، التوبہ: ۳۴، ۳۵، ۶۰، الحشر: ۷۔ [۴] مزید ملاحظہ ہو آل عمران: ۱۰۴، ۱۸۹ الحج: ۴۱، الاحزاب ۳۶، توبہ: ۱۱۲، الانعام: ۸۵، بنی اسرائیل ۲۴، ۳۴، الممتحنہ: ۸ [۵] مزید دیکھیں المائدہ: ۳۸، النور: ۲، ۴، ۵۔ [۶] مزید دیکھئے الممتحنہ: ۸۰، الحدید: ۲۵، النساء: ۵۹ [۷] مزید دیکھئے المائدہ: ۳۳، النور: ۵۵، القصص: ۴ [۸] مزید دیکھیں الانعام ۳۸، یٰسین: ۴۰، الرعد: ۲، الطلاق: ۱۲، النحل: ۷۹، نیز ملاحظہ ہو راقم کا مضمون بعنوان "سائنسی تحقیقات کا قرآنی محرک" تحقیقات اسلامی جولائی۔ ستمبر ۸۴ء۔ [۹] مزید ملاحظہ ہو النور ۲۷-۲۸، ۵۵، القصص ۴، الذاریات ۱۹، المعارج: ۲۵

علوم روحانی۔ (العنکبوت: ۱۷)[۱] علوم مادی، (حم السجدہ: ۱۱)[۲] اخلاقیات: (الحجرات: ۱۱، ۱۲)[۳] معاملات (بنی اسرائیل: ۳۴، ۳۶)[۴] تاریخ و سیر، علوم آثار (الاعراف: ۱۷۶)[۵] علوم نفسیات، (بنی اسرائیل: ۱۱، ۶۷)[۶] علوم عمرانیات (آل عمران: ۱۱۰)[۷] وغیرہ مختلف علوم سے بحث کرتا ہے اور انفرادی و اجتماعی زندگی کے ہر شعبہ میں راہِ حق دکھاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ انسانوں کی ہدایت کے لیے ایک مکمل کتاب ہے۔ (البقرہ ۲۰۸)[۸]

رہا علومِ انسانی کے فروغ و اشاعت میں قرآن کا رول تو یہ بھی بلاخوف تردید عرض کیا جاسکتا ہے کہ قرآن اس شعبۂ علم کے فروغ میں مہمیز لگاتا ہے جس سے نوعِ انسانی کو فائدہ پہنچے۔ گزشتہ صفحات میں علم کی اہمیت پر تفصیلی بحث گزر چکی ہے۔ قرآن کے تقاضوں کو سب سے زیادہ سمجھنے والے یعنی خود صاحبِ قرآن (البقرہ: ۹۷)[۹] محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ (۱) علم کا حصول ہر مسلمان مرد و عورت پر فریضہ ہے[۱۰] (۲) "میری بات پہنچا دو چاہے ایک ہی آیت ہو"[۱۱]۔ حاضر غائب تک پہنچا دے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ براہ راست سننے والے سے زیادہ حافظہ رکھتا ہو۔[۱۲] (۴) "عالم کو عابد پر وہی فضیلت ہے جو تاروں پر بدر کامل کی ہے"[۱۳]۔ حضور اکرمؐ نے اپنے اقوال کے لکھنے کی اجازت مرحمت فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ "خدا کی

---

[۱] نیز ملاحظہ ہو۔ الزمر: ۲، ۳، ۱۱، ۱۴۔ البقرہ: ۱۳۶، ۱۷۷، ۱۸۳

[۲] مزید دیکھئے الرعد: ۲، الانبیاء: ۲۱، الطلاق: ۱۲

[۳] مزید دیکھئے بنی اسرائیل: ۵۳، النساء: ۵، ۹، الاحزاب: ۷۰، البقرہ: ۱۰۹، ۲۳۷، النور: ۲۲

[۴] مزید دیکھئے البقرہ: ۸۸، ۱۷۷، ۲۱۵، الشوریٰ: ۳۸، الحجرات: ۱۰

[۵] مزید دیکھئے المائدہ: ۲۷ تا ۳۰، ہود: ۱۰۰، یوسف: ۳، ۱۱۱، آل عمران: ۱۳

[۶] مزید دیکھئے ابراہیم: ۳۴، الاحزاب: ۷۲، الکہف: ۵۴، المعارج: ۲۱، العادیات: ۸

[۷] مزید دیکھئے النساء: ۱، ۳، ۲۵، النور: ۳۲، الشوریٰ: ۳۸، الذاریات ۱۹، التوبہ: ۷۱

[۸] مزید دیکھئے یوسف ۱۰۴، الفرقان ۱، ص: ۸۷، القلم: ۵۲، التکویر: ۲۷، النحل: ۸۹، الذاریات ۵۶

[۹] مزید دیکھئے الاعراف: ۲۰۴، النحل: ۴۴، محمد: ۲

[۱۰] ابن ماجہ، بیہقی فی شعب الایمان، [۱۱] بخاری

[۱۲] ترمذی، دارمی۔

قسم محمدؐ کی زبان سے حق کے سوا کچھ نہیں نکلتا" نیز طالب علم کی فضیلت کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ گویا" وہ اس شخص کی طرح ہے جو رات بھر نوافل اور دن بھر روزہ رکھتا ہو۔

حضور اکرمؐ کے یہ ارشادات قرآن کے منشا کی وضاحت کرتے ہیں۔ کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتے بلکہ آپؐ پر جو وحی کی جاتی ہے وہی فرماتے ہیں۔ (النجم: ۳، ۴) خود قرآن مجید نے رسول اکرم کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت ہی سے تعبیر کیا۔ (النساء: ۸۰، الاحزاب: ۳۶)

قرآن پاک کی متعدد آیات انسان کو کائناتی حقائق، تاریخی واقعات اور خود اس کے نفس کے کمالات و عجائبات پر غور و فکر کی دعوت دیتی ہیں (البقرہ: ۱۶۴)[1] اور اس غور و فکر کے نتیجہ میں تحقیق و تفصیل کے دروازے کھلتے ہیں۔ محقق ان مظاہر الٰہیہ کی تفصیل معلوم کرنے کے لیے تجرباتی و فکر کاوشیں کرتا ہے۔ مزید برآں قرآن انسان کو تسخیر کائنات کے لیے ابھارتا ہے (النحل: ۱۲، لقمان: ۲۰) جس کا لازمی تقاضا کائناتی علوم کے حصول و فروغ کی تحریک فراہم کرتا ہے۔ قرآن انسانی و کائناتی علوم کے حصول و فروغ پر کس طرح ابھارتا ہے اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس میں غور و فکر کی دعوت دینے والی سات سو پچاس آیات ہیں جبکہ احکام و قوانین سے متعلق آیات تقریباً ایک سو پچاس ہیں۔ قرآن انسان اور کائنات سے متعلق علوم کی کس طرح ترغیب دیتا ہے اس کا اندازہ ان آیات سے ہو سکتا ہے۔[2]

اس طرح کی آیات سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن جملہ کائناتی اور انسانی علوم کے حاصل کرنے اور ان کو پھیلانے پر ابھارتا ہے۔

اسی قرآنی تحریک کا نتیجہ تھا کہ حاملین قرآن نے اپنے دور عروج میں علمی سیادت و امامت کا لوہا منوالیا۔ یہ تاریخی حقیقت ہے کہ سترہویں صدی کا سائنسی اور صنعتی انقلاب قرآن نے غور و فکر اور تدبر کی جو تحریک برپا کی تھی اسی کا مرہون منت ہے۔ اس کا اعتراف انگریز مصنف بریولیٹ نے یوں کیا ہے کہ:۔

"جدید دنیا پر عربی تہذیب نے سب سے بڑا احسان کیا ہے۔ اگرچہ اس کے

---

[1] مزید دیکھئے آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱، الاعراف: ۱۸۵، حم السجدہ ۵۳-۵۴، الذاریات: ۲۰ تا ۲۳ وغیرہ

[2] ملاحظہ ہوں آیات یونس: ۱۰۱، الذاریات: ۲۰، ۲۱، یوسف: ۱۰۸، الروم: ۲۲، فاطر-۲۵، ۴۴، الروم: ۹۔

ثمرات ذرا دیر سے سامنے آئے۔ اسپین میں عربی ثقافت نے جس عبقریت کو جنم دیا تھا وہ اس تہذیب کے روپوش ہونے کے کافی عرصہ بعد جلوہ گر ہوئی۔ صرف علم (KNOWLEDGE & SCIENCE) ہی نے یورپ کو زندگی نہیں بخشی بلکہ اسلامی تہذیب کے اور بھی بہت سے موثرات نے اپنی ابتدائی کرنیں مغربی زندگی پر ڈالی ہیں۔ یورپی ترقی کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس کا مرجع یقینی طور پر اسلامی ثقافت کے موثرات نہ ہوں۔ یہ موثرات نہایت وضاحت اور اہمیت کے ساتھ جدید دنیا کی تشکیل کرتے ہیں اور جدید دنیا کی قوت یعنی طبعی علوم اور بحث کے علمی انداز پر اثر انداز ہوتے ہیں۔[1]

یہاں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ یورپ کے سائنسی انقلاب کے پیچھے بہت سے منفی اور غیر اسلامی محرکات بھی موجود تھے۔ ان کے غیر فطری پہلوؤں اور تخریبی نتائج کی ذمہ داری اسلام پر کسی طرح عائد نہیں ہوتی۔

محکمات، متشابہات اور علم غیب

قرآن دو قسم کی آیات کا ذکر کرتا ہے آیات محکمات اور آیات متشابہات۔ (آل عمران:۷) آیات محکمات کتاب کی بنیاد ہیں ان کو قرآن "ام الکتاب" سے تعبیر کرتا ہے۔ ان کے معانی و مفاہیم واضح ہیں جبکہ متشابہات ان حقائق کو کہا جاتا ہے جن کے صحیح معانی و مفاہیم انسان کو معلوم نہیں اور نہ وہ ان کی حقیقت معلوم کر سکتا ہے۔ ان کی حقیقت کُلی صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ (آل عمران:۷) متشابہات کے ضمن میں جنت، دوزخ اور خود ذات باری تعالیٰ وغیرہ کی حقیقت آتی ہے۔ قرآن کی رو سے ایسے علوم و آیات کی حقیقت کو معلوم کرنے کی کوشش ضیاعِ وقت، زیغ قلب اور فتنہ کو دعوت دینے والی ہے۔ (آل عمران:۷) مثلاً قرآن اللہ کی سلطنت اور لامتناہی قدرت کاملہ کے اظہار کے لیے عرش (المومنون:۱۱۶) کرسی (البقرہ:۲۵۵) اللہ کا ہاتھ (الفتح:۱۰، ص:۷۵) وغیرہ کا ذکر آیا ہے جبکہ قرآن ہی ذات باری تعالیٰ کے لیے احد (اخلاص:۱) صمد (اخلاص:۲) لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ (الشوریٰ: ۱۱) جیسی

---

[1] "Making of Humanity"

صفات بھی بیان کرتا ہے ان صفات سے اللہ تعالیٰ کا ایک ایسا تصور بنتا ہے جو جسم و مکان سے منزہ، ستودہ صفات، قائم بالذات اور ازلی و ابدی ہے ظاہر ہے ایک ایسی ذات کی حقیقت وہ کیسے جان سکتا ہے جس کا خود اس کو تجربہ نہیں اور جس کی مثل کوئی دوسری شے اس کائنات ہی میں نہیں ہے۔

قرآن مجید انسان سے غیب پر ایمان لانے کا مطالبہ کرتا ہے۔ یہ کوئی قابل اعتراض مطالبہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ایک ناقابلِ تردید حقیقت ہے کہ ہر علم کی بنیادیں اور اصول ناقابل مشاہدہ نگاہ (AXIOMST) ہی پر رکھی جاتی ہیں حد تو یہ ہے علم مشاہدہ کی سب سے بڑی علمبردار اور مادیت کی پروردہ سائنس بھی ان دیکھے الیکٹران، پروٹان، ایٹم اور بہت سے خیالی ذرات پر اپنی بنیاد رکھتی ہے چاہے ان پر ایمان لانے کا دعوی نہ کرتی ہو۔ ڈالٹن کا ایٹمی نظریہ آج سے تقریباً دو سو سال قبل معرض وجود میں آیا جبکہ ایٹم پر کسی قسم کا مشاہدہ تو درکنار تجربہ بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ مگر اس ان دیکھی حقیقت کو مانتے ہوئے متعلق سائنس داں تجربات و تحقیقات کرتے رہے اور مادی سائنس کو موجودہ دور عروج تک لے آئے اور نہ صرف ایٹم کو منوالیا بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر بنیادی نظریۂ ڈالٹن کے خلاف ایٹم کو توڑ کر اپنی طاقت کا لوہا منوالیا۔ اگر ایٹم پر براہِ راست تجربہ کا انتظار کیا جاتا تو سائنس آج سو برس پیچھے ہوتی بلکہ شکوک و شبہات میں الجھنے کی وجہ سے اُس مقام تک بھی نہ پہنچ پاتی۔ یہ عروج سائنس صرف ان دیکھی بنیادوں کی روشنی میں آگے بڑھتے رہنے کے طفیل ہوا[۱] اس تفصیلی بحث سے واضح ہو گیا کہ علوم کی گہرائی و وسعت حاصل کرنے کے لیے غیوب پر ایمان اور متشابہات کے ذریعہ حقائق محکم ہی کی آبیاری کی جاتی ہے۔ کیونکہ غیبی علوم بنیاد فراہم کرتے ہیں اور متشابہات سے حقیقت سے قریب پہنچنے میں مدد ملتی ہے۔

علم، تفقہ، حکمت اور ہدایت کا تعلق

قرآن مجید نے علم کے تعلق سے تفقہ (التوبہ: ۱۲۲) حکمت (البقرہ: ۱۵۱)[۲] اور

---

[۱] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مصنف کے مضمون بعنوان "حقیقی ترقی کے اسباب اور اسلام" برہان دہلی، اکتوبر نومبر ۱۹۸۲ء میں علم غیب کی بحث۔

[۲] مزید دیکھئے آل عمران: ۱۶۴، لقمان: ۱۲، بنی اسرائیل: ۳۹، الاحزاب: ۳۴، جمعہ: ۲

ہدیٰ (توبہ: ۱۲۲۔ تفسیر ابن عباسؓ) وغیرہ کی اصطلاحات بھی استعمال کی ہیں۔ علوم کی گہرائی اور بصیرت کے لیے عموماً تفقہ کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ حکمت علوم کے ان اسرار و رموز سے عبارت ہے جن کے ذریعہ مومن جملہ امور دنیوی و دینی میں خالق کائنات کے مصالح و مقاصد سے بہرہ ور ہوتا ہے جس سے منجملہ دوسری خصوصیات کے اس میں شکر خداوندی کا داعیہ پیدا ہوتا ہے (لقمان: ۱۲) اللہ تعالیٰ کی خصوصی صفت کی حیثیت سے "لفظ" حکمت" قرآن میں جا بجا دوہرایا گیا ہے۔ (البقرہ: ۳۲)[1] اور رسولوں کی بعثت کا ایک اہم مقصد منجملہ دوسرے مقاصد کے حکمت کی تعلیم دینا بھی قرار دیا گیا ہے۔ (البقرہ: ۱۵۱)[2] اس مقصدِ بعثت سے یہ امر بھی مترشح ہوتا ہے کہ رسولوں کو نہ صرف علم کتاب سے نوازا جاتا ہے بلکہ اس کے علاوہ علیحدہ سے اللہ تعالیٰ اُن پر ان حکمتوں کو بھی واضح کرتا ہے جو منصب رسالت سے متعلق ہیں۔ حکمت کی اہمیت کا اندازہ اس آیت سے ہوتا ہے کہ قرآن کے نزدیک حکمت اللہ تعالیٰ کی خاص عنایت ہے اور جس کو حکمت سے نوازا گیا اس کو "خیر کثیر" سے نوازا گیا (البقرہ: ۲۶۹) کہ یہاں "خیر کثیر" علم سے آگے صفتِ حکمت کے لیے استعمال کیا گیا ہے جہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ جملہ علوم کے محققین کائناتِ عالم کی حکمتوں کی نقاب کشائی کے لیے ہی اپنی تحقیق کا آغاز کرتے ہیں مگر توفیق خداوندی اور اس کے لیے طلب نہ ہو تو انسان ان حکمتوں تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا اور اللہ تعالیٰ کی درمیانی منازل ہی کو حکمتِ اصلی سمجھ بیٹھتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی حکمتیں انسان کے قلب میں تبھی آشکارا ہوتی ہیں جبکہ وہ ایمان لا کر علوم متعلقہ میں بصیرت حاصل کرے اور عملی تدابیر نیز تجربات وغیرہ کے بعد غور و تدبر کے ذریعہ کائنات میں کارفرما مصالح و مقاصد کو جاننے کی کوشش کرے۔

ہدایت اللہ تعالیٰ کی اس رہنمائی سے عبارت ہے جس کے ذریعہ انسان اپنی حقیقت کائنات کی حقیقت، کائنات و انسان کی تخلیق کا مقصد اور کائنات میں انسان کی حیثیت اور اپنے انجام کا علم یقینی طور پر حاصل کر لیتا ہے اور اس کی روشنی میں منازل حیات طے کرنے لگتا ہے۔ قرآن کی رو سے ہدایت کا منبع صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ (البقرہ: ۱۴۲، ۲۷۲)

---

[1] مزید دیکھئے آل عمران: ۶۰، النساء: ۲۶، المائدہ: ۳۸، التحریم: ۲

[2] مزید دیکھئے آل عمران: ۱۶۴، الجمعہ: ۲

[3] مزید دیکھئے الانعام: ۸۹، الحج: ۱۶، ۵۴۔ الفرقان: ۳۱، الشوریٰ: ۱۳

اور یہ اللہ تعالیٰ کا کرم خصوصی ہے جس کو چاہتا ہے عنایت کرتا ہے مگر ہدایت بھی بغیر مانگے نہیں ملتی چنانچہ انسان کے سلیم الفطرت ہونے کی سب سے بڑی نشانی قرآن کی رو سے، یہ ہے کہ ہدایت کی طلب اس کے قلب میں پائی جائے اور وہ اپنے معبود حقیقی سے اس معاملہ میں استعانت طلب کرے تب اللہ تعالیٰ کی شانِ رحیمی و کریمی کا خصوصی فیضان ہوتا ہے اس کو قرآن "صراطِ مستقیم" (الفاتحہ: ۵)[۱] "ہدایت" (البقرہ: ۲۵۷)[۲] اور "ایمان" (الصّٰفّٰت: ۸۴، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۲۴) وغیرہ الفاظ سے تعبیر کرتا ہے۔ اِس علم ہدایت کو منبع ہدایت سے براہِ راست انبیاء کرام اخذ کرتے ہیں (الانعام: ۸۱، ۹۱) اور وہ آیات وبینات اور بے داغ کردار کے ذریعہ عام لوگوں پر اپنے حامل نبوت و ہدایت ہونے کا ثبوت پیش کرتے ہیں۔ اس کے باوجود اکثر لوگ ضد اور تعصب کی وجہ سے علم ہدایت کی روشنی سے فائدہ نہیں اٹھاتے اور کچھ لوگ اپنے "علم دنیا" پر نازاں رہتے ہیں اور خود کو علم ہدایت سے بے نیاز سمجھ کر غیر انسانی یعنی غیر اسلامی زندگی گزارنے پر اصرار کرتے ہیں اور نتیجتاً عذاب دنیوی کی پکڑ میں بھی آجاتے ہیں۔ (القصص: ۷۸)

علوم کے اسلامائیزیشن کی ضرورت

قرآن کی رو سے علم کے ہر شعبہ کو اسلامی خطوط پر استوار کرنا اس لیے ضروری ہے کہ جملہ علوم دنیوی، علمِ وحی کے فیضان کے بغیر انسان کو ہلاکت کی طرف لے جاتے ہیں (الاعراف: ۱۷۶) طاغوت کے ہاتھوں میں علم و ہنر ہو تو وہ انسانیت کو تباہی و بربادی سے ہم کنار کر دیتا ہے۔ اسلام کی نظر میں وہی علم صحیح ہے جو انسان اور انسانیت کے لیے نافع ہو۔ (البقرہ: ۱۰۲، المومن: ۸۳)۔ آج دنیائے انسانیت کو اس نافع علم و ٹکنالوجی کی ضرورت ہے جس سے دنیا پر منڈلاتے ہوئے جنگ کے سیاہ بادل، چیختی اور کراہتی انسانیت، ظلم و بربریت کے مارے ہوئے عوام، افلاس اور امراض و مصائب سے دوچار اقوام، ترقی کے نام پر تنزلی کی جانب گامزن دنیا، غیر متوازن و غیر اخلاقی زندگی، بہیمیت و عریانیت اور اباحت پسندی کا دلدادہ معاشرہ، خود غرضی و بدچلنی پر استوار سماج کی جگہ اخلاقی

---

[۱] مزید دیکھئے آل عمران: ۵۱ - الانعام: ۸۸، یٰس: ۶۱، الصّٰفّٰت ۱۱۸، الحج: ۵۴

[۲] مزید دیکھئے الانعام: ۷۸، الحدید: ۹، الطلاق: ۱۱

بنیادوں پر استوار معاشرہ، سکون و چین سے ہم کنار ماحول، ستاروں سے آگے کے جہانوں کی جستجو کا جذبہ، حقیقی ترقی، عدل و مساوات، اخوت و ایثار اور حریت و جواں مردی، جیسی صفات پر مشتمل سماجِ انسانی کی تشکیلِ نو ہو۔

آج وقت کی اہم ضرورت یہ بھی ہے کہ جملہ دینوی علوم و فنون خصوصاً سائنس و ٹکنالوجی کو اسلام کے سانچہ میں ڈھال کر حقیقی ترقی کے خواب کو شرمندۂ تعبیر کیا جائے ورنہ آج کے علوم و فنون کی موجودہ سمت تو انسانی تہذیب و تمدن کو تباہی اور تخریب کی منزل تک پہنچائے بغیر دم نہ لے گی اور حقیقی ترقی تو کجا مادی ترقی بھی ختم ہو جائے گی۔



خطاطی اسلامی تہذیب میں

جناب محمد سعود عالم قاسمی

اظہار مافی الضمیر یعنی اپنی بات دوسروں تک پہونچانے کا ایک اہم ذریعہ خطاطی (کتابت) بھی ہے اور یہ محض ذریعہ اظہار ہی نہیں ہے بلکہ کسی بات کو دوام و ثبات عطا کرنے کا بھی موثر ترین وسیلہ ہے۔ خطاطی میں انسان اپنی فن کارانہ صلاحیت اور آرائشی ذوق کا پورا مظاہرہ کرسکتا ہے، خطاطی کے ساتھ علم و ثقافت کی ترویج و ترقی بھی وابستہ ہے، اسی لیے اس فن کو انتہائی معزز اور اہم سمجھا جاتا ہے، ان ہی خصوصیات کی بنا پر اس فن میں ذی صلاحیت اور ذہین افراد شروع سے غیر معمولی دلچسپی لیتے رہے ہیں۔ ایجاد خط سے لے کر آج تک ہر دور میں اس فن میں تغیر اور ارتقاء کا ایک شعوری تسلسل موجود ہے، یہ اس بات کی علامت ہے کہ انسان کے اندر ابتدا ہی سے خطاطی کو بحیثیت ایک آرٹ اور فن کے برتنے کا جذبہ موجود رہا ہے۔ چنانچہ آج خطاطی وسیلۂ تبلیغ اور ذریعہ اظہار (COMMUNICATION) سے زیادہ آرٹ اور فن خیال کی جاتی ہے اور فنون لطیفہ کی دوسری اصناف کے مقابلہ میں ایک ممتاز مقام کی حامل ہے۔

خطاطی کی تعریف

خط کے معنی اس لکیر کے ہیں جو زمین پر کھود کر بنائی جاتی ہے، (جیسے ہل سے بنائی جاتی ہے) یا ایسی لکیر جو ریت پر لکڑی کی نوک سے یا انگلی سے بنائی جائے۔ یہ لفظ کثرت کے ساتھ قبر کھودنے کے لیے استعمال کیا گیا ہے، اس کے بعد یہ لفظ گلی کوچوں کی لکیریں کھینچ کر حد بندی کے لیے استعمال ہونے لگا جسے خطہ کہا جاتا ہے اور بالآخر اس لکیر کے لیے مستعمل ہوا جو مسطر سے کاغذ پر یا چمڑے کے ٹکڑے پر کھینچی جائے، نیز اس کا استعمال کتابت کی سطر کے لیے کیا گیا۔ اس کے بعد اساسی طور پر خط کے معنی رسم کتابت کے ہوگئے۔[۱] ابن خلدون نے خط کے اصطلاحی معنی

اس طرح بیان کیے ہیں۔

"یہ ان حرفی رسوم اور شکلوں کو کہا جاتا ہے جو سنے جانے والے کلمات کو ظاہر کرتے ہیں اور دلی ارادوں کی ترجمانی کرتے ہیں"[۲]

اسی سے مخطوطہ کا لفظ نکلا ہے، احمد ذکی بک نے اس کی تعریف یوں کی ہے۔

لغت میں مخطوط اس کو کہتے ہیں جس میں کچھ لکھا ہوا ہو، بعد میں یہ اصطلاح اس دستاویز کے لیے استعمال ہونے لگی جو پریس اور جدید وسائل طباعت کے علی الرغم ہاتھ سے لکھی گئی ہو اس کو انگریزی میں (MANUSCRIPT) کہا جاتا ہے[۳]

خطاطی کی ابتدا اور تاریخ

خطاطی کے آغاز سے متعلق کئی روایتیں ملتی ہیں۔ ابن ندیم نے الفہرس کے مقالہ اول میں کعبؓ کی ایک روایت کی بنیاد پر حضرت آدم کو رسم خط کا موجد قرار دیا ہے، انھوں نے اس کی بھی صراحت کی ہے کہ حضرت آدمؑ نے اپنی وفات سے تقریباً تین سو سال قبل رسوم خط کچی اینٹوں پر ثبت کر کے اور ان کو پکا کر کے آگ میں دفن کر دیا تھا، طوفان نوحؑ کے بعد جب یہ اینٹیں برآمد ہوئیں تو ان کے نقوش کو رسم خط قرار دیا گیا[۴] یہ کوئی مضبوط روایت نہیں ہے۔ اس معاملہ میں زیادہ صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ کتابت کی ایجاد اہل مصر نے کی اور سب سے پہلے مصر میں رسم خط کا آغاز ہوا مصریوں سے کتابت کا ڈھنگ فینیقیوں نے اخذ کیا اور جملہ آباد علاقوں تک اسے متعارف کرایا، انہی سے اہل یونان نے سیکھا اور اپنے خاص رنگ تہذیب میں اسے دنیائے انسانیت کے روبرو پیش کیا[۵]

خطاطی کے قدیم اسالیب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس فن میں استعمال کی جانے والی علامات دو قسم کی ہیں، ایک تو صوری علامت جسے تمثیلی علامت بھی کہا جا سکتا ہے، یہ جس طرز تحریر کی علامت ہے اس میں اشیاء کی صورتیں بنا دی جاتی ہیں اور ان سے اصل اشیاء مراد ہوتی ہیں۔ مثلاً آدمی لکھنا ہوا تو آدمی کی اور جانور لکھنا ہوا تو جانور کی شکل بنا دی۔ علی ہذا القیاس پھر اس طرز تحریر میں حقیقت سے مجاز کی طرف ارتقا ہوا اس طرح سے کہ اگر کسی بدمعاش آدمی کا ذکر مقصود ہوا تو ایسے آدمی کی شکل بنائی جس کی گردن کو کلہاڑی سے کاٹتے ہوئے دکھایا گیا ہو کیوں کہ قتل کی سزا کسی بڑے جرم کی بنا پر ہی متصور ہو سکتی ہے اور اظہار محبت کے لیے

کبوتر کی شکل، عداوت کے لیے سانپ کی، جنگ کے لیے شیر اور چیتے کی صلح وسلامتی کے لیے بکری اور ہرن کی شکلیں بنائی جاتی تھیں۔ صوری یا تمثیلی کتابت کے مظاہر خط برہائی اور ہیروغلیفی ہیں۔ بسا اوقات اصل شے اور تمثیلی علامت کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہوتی تھی مگر ان میں رشتہ لزوم کا پایا جانا ضروری ہوتا تھا، مثلاً مصر قدیم کے لوگ مصر علیا کی علامت میں بردی پودا کی شکل بناتے تھے کیونکہ ان کے یہاں یہ پودا زیادہ ہوتا تھا، اور نشیبی مصر کی تعبیر نشیبی پودوں سے کرتے تھے کیونکہ وہاں یہ زیادہ ہوتے تھے[۱۱]

دوسری علامت حرفی یا لفظی ہے اس میں ہر شے کے لیے ایک رسم وضع کی گئی اور حروف ہجا کی ایجاد عمل میں آئی اس نے الفاظ اور جملوں کی ساخت کی نہج بنائی خیال ہوتا ہے کہ ابتدا میں شاید صوری اور تمثیلی علامت ہی کتابت کے لیے مستعمل رہی ہوگی اور اس کے بعد بتدریج حرفی کتابت وجود میں آسکی ہوگی۔ تمثیلی کتابت سے حرفی کتابت تک پہونچنے میں مرحلوں اور تجربوں کا ایک سلسلہ رہا ہوگا۔ اس ارتقا کی تاریخ یہ بیان کی جاتی ہے کہ خط برہائی یا خط مقدس کو مصر کے مذہبی پیشواؤں نے دشواریوں سے بچنے کی خاطر مختصر کر دیا اس اختصار میں ایک خاص طرز کتابت وجود میں آگئی اس کا نام ہیراطیہ قرار پایا اس طرز کتابت کا استعمال بالعموم "دروج بردی" پر ہوتا تھا کیونکہ کاغذ کی ایجاد سے پہلے یہی چیز کتابت کے لیے زیادہ موزوں تھی، طرز کتابت میں یہ پہلی تسہیل تھی۔ پھر جب اس کتابت کا رواج ہوا تو ضرورت متقاضی ہوئی کہ اس میں کچھ مزید تسہیل کی جائے اور نیا تجربہ کیا جائے چنانچہ اسے بھی سہولت کی خاطر نئے انداز پر مختصر کر دیا گیا اور اس کا نام خط عام (DLMOTIQUE) رکھا گیا۔

حرفی کتابت میں کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ اصطلاحی علامت سے لفظ یا مدعا پوری طرح واضح ہو جاتا ہے۔ جس طرح خط مکسیکی میں جو امریکہ میں زمانہ قدیم میں رائج تھا، اور خط چینی میں جو ابتدا سے آج تک رائج ہے۔ کبھی یہ علامت پوری طرح واضح نہیں ہوتی جیسا کہ خط حبشی میں تھا۔ بہرصورت حرفی کتابت تمثیلی کتابت کے بعد اور اس کے ارتقا کے نتیجہ میں وجود میں آئی اور اس نے تمثیلی کتابت کو گویا منسوخ کر دیا۔ چونکہ اس طرز کتابت میں غیر معمولی سہولت بھی ہے اور نوع بنوع ارتقا اور تزئین کے امکانات بھی ہیں اس لیے اس کو زیادہ فروغ ملا اور یہی طرز کتابت آج تک مستعمل ہے۔

عربی رسم خط

دنیا کے تین بڑے لسانی گروہوں یعنی سامی، آریائی اور تورانی میں عربی زبان کا تعلق

سامی گروہ سے ہے۔ سامی گروہ میں عربی کے علاوہ عبرانی، سریانی، کلدانی، حبشی، سامری، فنیقی، اور بابلی زبانیں شامل ہیں اور آخری دو زبانیں مردہ ہیں۔ سامی گروہ کی ان تمام زبانوں میں عربی سب سے زیادہ زندہ، مقبول اور وسیع ہے۔ عربی زبان میں کتابت کے آغاز کے بارے میں مورخین کے مابین قدرے اختلاف ہے معتبر رائے یہ ہے کہ اس کا آغاز سب سے پہلے اہل یمن نے کیا۔ اس سے پہلے عرب رسم کتابت سے ناواقف تھے۔ اہل یمن نے یہ کتابت ان لوگوں سے سیکھی جن لوگوں تک مصر کی کتابت تغیر و ارتقا کے کئی ایک مرحلے طے کر کے پہونچی تھی۔ اہل یمن نے اس کا نام مسند رکھا جس میں حروف کو الگ لکھا جاتا تھا۔ ابن ہشام نے عربی رسم خط کا موجد اگرچہ حمیر بن سبا کو قرار دیا ہے مگر اس سے پہلے خط مسند کے وجود کا اعتراف کیا ہے۔ "وکانوا قبل ذلك یکتبون بالمسند"[۸] اہل یمن عام لوگوں کو رسم کتابت نہیں سکھاتے تھے مگر اس بخل کے باوجود قبیلہ طے کے تین آدمیوں نے اسے سیکھ لیا اور اس میں تسہیل کے لیے قدرے تصرف کیا جس کا نام خط حزم رکھا پھر انھوں نے ہی اہل انبار کو یہ خط سکھایا چنانچہ عبداللہ بن عباس سے منقول ہے کہ

"ان اول من وضع الحروف العربیۃ ثلاثۃ رجال من بولان (قبیلۃ من طے) نزلوا مدینۃ الانبار وھم مرامر بن مرۃ واسلم بن سدرۃ وعامر بن جدرہ"[۹]

سب سے پہلے جس نے عربی حروف وضع کیے وہ بولان (قبیلہ طے) کے تین افراد تھے جو شہر انبار میں آئے وہ مرامر بن مرہ، اسلم بن سدرہ اور عامر بن جدرہ تھے۔

مگر قرین قیاس یہ ہے کہ ان تینوں نے اہل یمن ہی سے سیکھا تھا تاہم اہل انبار سے باقاعدہ عربی کی اشاعت ہوئی پھر اہل حیرہ اس رسم کتابت کے وارث ہوئے[۱۰] اور انھوں نے اس میں سہولت پیدا کی اور اسے ترقی دی۔ ان میں بشر بن عبدالملک، عدی بن زید اور زید بن عدی قابل ذکر ہیں۔ آخر الذکر دونوں کسریٰ کے درباری کاتب تھے[۱۱] زمانہ جاہلیت کی بعض کتب جو سلاطین حیرہ کے کتب خانہ میں محفوظ تھیں وہ ابن ہشام کے ہاتھ آئیں جن کا تذکرہ انھوں نے کتاب التیجان میں کیا ہے[۱۲]

حجاز عرب میں رسم خط کی ابتدا اس وقت سے تسلیم کی جاتی ہے جب حضرت امیر معاویہؓ کے دادا حرب بن امیہ حیرہ گئے اور اس خط کو سیکھ کر حجاز واپس آئے اور وہاں اس

خط کی اشاعت کی[۱۳]۔ ابن خلدون نے ایک دوسری رائے کا بھی تذکرہ کیا ہے جس کی رو سے سفیان بن امیہ نے پہلے کتابت سیکھی[۱۴] پھر اہل حجاز میں ورقہ بن نوفل، ابوبکرؓ، عمرؓ بن خطاب، عثمان غنیؓ وغیرہم نے یہ خط سیکھے عربی زبان کے موجودہ خط کے قدیم ترین کتبے جزیرہ نمائے عرب کے باہر ملے ہیں یہ کتبے اسلام سے کچھ زیادہ پہلے کے نہیں ہیں ایک کتبہ ۵۱۲ء یعنی ۵۸ قبل از نبوت کا حران میں ملا ہے یہ شمالی عرب کا خط ہے۔ جنوبی عرب کا خط حمیری اسلام کے بعد باقی نہ رہ سکا[۱۵]۔ خط مسند بعد میں دو حصوں میں منقسم ہوگیا ایک وہ جس نے عرب کے مشرقی حصہ میں رواج پایا وہ خط کوفی کہلایا دوسرا وہ جو مغربی علاقہ میں رائج ہوا اس کو نسخ کا نام دیا گیا بعض لوگوں نے خط نسخ کو خطِ نبطی اور خطِ کوفی کو خط سطرنجیلی سے ماخوذ بتایا ہے[۱۶]

جرجی زیدان نے خط کوفی کو حیری خط سے تعبیر کیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ

وکان الخط الکوفی یسمی قبل الاسلام الحیری نسبۃ الی الحیرۃ وھی عرب العراق قبل الاسلام واتبنی المسلمون الکوفۃ بجوارھا[۱۷]

اسلام سے پہلے خط کوفی کا نام حیری تھا، حیرہ کی نسبت سے یہی اسلام سے قبل عراق عرب تھا مسلمانوں نے کوفہ اسی کے قرب وجوار میں آباد کیا تھا۔

"الابحاث الجمیلہ" کے مصنف نے بھی اس کی صراحت کی ہے کہ

والخط العربی ھو المعروف الان بالکوفی[۱۸]

خط عربی وہی ہے جو آج خط کوفی کے نام سے معروف ہے۔

بہرحال حجاز عرب میں رسم خط کی ابتدا بہت بعد میں ہوئی۔ اور بعثت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے عوام میں اس کی کچھ زیادہ اشاعت نہ تھی گنتی کے لوگ تھے جو اس رسم خط سے واقفیت رکھتے تھے، اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ طلوع اسلام کے وقت حجاز میں تقریباً چوبیس افراد لکھنا جانتے تھے جن کے نام اس طرح ہیں ورقہ بن نوفل، ابوبکر بن قحافہؓ عمرؓ بن خطاب، عثمان غنیؓ، علیؓ بن ابی طالب، ابوعبیدہؓ بن الجراح، طلحہؓ بن عبداللہؓ، یزیدؓ بن سفیانؓ ابوحذیفہؓ بن عتبہؓ، حاطبؓ بن عمرؓ، ابوسلمہؓ بن عبدالاسد، ابانؓ بن سعیدؓ، خالدؓ بن سعیدؓ، عبداللہؓ بن سعد، حویطبؓ بن عبدالعزیٰ، ابوسفیانؓ بن حربؓ، معاویہؓ بن سفیانؓ، جہیمؓ بن صلت، زبیرؓ بن العوامؓ، العلاؓ بن الحضرمی، شفاؓ بنت عبداللہؓ العدویہ، ام کلثومؓ بنت عقبہ، عائشہؓ بنت

سعد، کریمہ بنت مقداد[۲۴] فتوح البلدان اور الاصابہ میں سترہ اصحاب کا تذکرہ ہے جرجی زیدان نے چودہ اصحاب کا تذکرہ کیا ہے[۲۵]

خطاطی اسلام کی نظر میں

اسلام اللہ کے دین کا آخری ایڈیشن ہے جو ہر زمانہ اور ہر جگہ کے لیے ایک ہی نظام رکھتا ہے، اس لیے اس میں ہر دور کے تقاضے کو پورا کرنے کی صلاحیت کا پایا جانا بھی ناگزیر ہے، اور انسان کی تہذیب و ترقی میں علم کا اہم مقام ہے۔ چنانچہ اسلام نے ابتدا ہی سے اس علمی ضرورت کو محسوس کرایا ہے، پھر کوئی علم صرف سینہ بسینہ منتقل ہو کر محفوظ نہیں رہ سکتا اور اس کی تاریخی حیثیت معتبر نہیں ہو سکتی، اس کے لیے تحریر اور کتابت کا سہارا لینا ضروری ہے، اس لیے اسلام نے علم کے ضمن میں کتابت کو خاص اہمیت دے کر لوگوں کی توجہ کا مرکز بنایا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر غار حرا میں جو پہلی وحی نازل ہوئی اس کے الفاظ یہ ہیں:-

اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ	پڑھو اپنے رب کے نام سے جس نے
خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ	پیدا کیا، جمے ہوئے خون کے ایک لوتھڑے
عَلَقٍ ۝ اِقْرَاْ وَرَبُّكَ الْاَكْرَمُ ۝	سے انسان کی تخلیق کی، پڑھو اور تمہارا
الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ	رب بڑا کریم ہے جس نے قلم کے ذریعہ
الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ ۝[۲۶]	سے علم سکھایا، انسان کو وہ علم دیا جسے
	وہ جانتا نہ تھا۔

ان آیات میں براہ راست پڑھنے لکھنے اور علم حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور خاص طور پر تعلیم بذریعہ قلم کا تذکرہ کیا گیا ہے بعض مفسرین نے ان آیات سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ

"فرشتہ نے جب حضورؐ سے کہا پڑھو تو حضورؐ نے جواب دیا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتہ نے وحی کے یہ الفاظ لکھی ہوئی صورت میں آپ کے سامنے پیش کیے تھے اور انھیں پڑھنے کے لیے کہا تھا کیونکہ اگر فرشتہ کی بات کا یہ مطلب ہوتا کہ جس طرح میں بولتا جاؤں آپ اسی طرح پڑھتے جائیں تو حضور کو یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں"[۲۷]

ایک دوسری جگہ اللہ نے قلم اور کتابت کی قسم کھائی ہے ن والقلم وما یسطرون[۲۳] "ن۔ قسم ہے قلم کی اور اس چیز کی جسے لکھنے والے لکھ رہے ہیں مفسرین کے نزدیک وما یسطرون سے مراد وحی ہے، اس پہلو سے دیکھا جائے تو اللہ نے خطاطی کو اہمیت، اعتبار اور وقار عطا فرمایا ہے۔ قرآن نے باہمی معاملات یعنی لین دین اور قرضہ جات کو بھی لکھنے کا حکم دیا ہے[۲۴]

علم کی اہمیت اور ضرورت کا احساس آنحضورؐ نے پیدا کیا اس کا اندازہ ان احادیث سے لگایا جا سکتا ہے جن میں علم کی فضیلت بیان کی گئی ہے اور لکھنے پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے بلکہ ایک روایت میں تو آپؐ نے مبدا وجود قلم کو قرار دیا ہے اور فرمایا کہ اللہ نے سب سے پہلے قلم کو پیدا کیا اور اسے سب کچھ لکھنے کا حکم دیا[۲۵]۔ اس کا مقصد تعلیم بذریعہ قلم کو رواج دینا ہے، جنگ بدر میں کفار کے جو قیدی مسلمانوں کے ہاتھ آئے ان میں وہ لوگ بھی تھے جو لکھنا پڑھنا جانتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی رہائی کا فدیہ یہ مقرر کیا کہ ہر قیدی دس مسلمان بچوں کو لکھنا سکھا دے[۲۶]

وحی الٰہی کی کتابت، مختلف حاکموں اور بادشاہوں سے دعوتی مراسلت، عاملوں اور والیوں کو ہدایات بھیجنا اور دین کی نشر و اشاعت وغیرہ ایسے اسباب تھے جن کی وجہ سے بہت جلد کتابت مسلمانوں میں رائج ہوئی گویا مسلمانوں میں خطاطی سے غیر معمولی دلچسپی کا بنیادی محرک یہی ضرورتیں تھیں جو وقت گزرنے کے ساتھ بڑھتی چلی گئیں اور اسی کے ساتھ خطاطی کو تزئین اور ترقی ملتی گئی اور ضرورت زینت کا پیکر اختیار کرتی گئی۔

عہد صحابہ کی خطاطی

ابتداء اسلام میں کتابت صرف ایک علمی اور دینی ضرورت تھی اس میں تزئین اور آرائش کا پہلو یا تو موجود نہیں تھا اور اگر تھا تو نمایاں نہ تھا، اسی لیے اس دور کے خط میں تغیر اور ارتقا نظر نہیں آتا بلکہ اس دور کے مخطوطات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کے ہاتھوں کے لکھے ہوئے خطوط اصول و قواعد اور پختگی و کمال کے اعتبار سے معیاری نہ تھے اور عام معیار کے بھی پابند نہ تھے۔ ان کے جانشینوں نے ان کے طرز تحریر سے یہ نتیجہ نکالا کہ خطاطی کے اس ڈھنگ میں کوئی کمی بیشی مناسب نہیں ہے اور یہ کہ حضرات صحابہ خطاطی کے معاملہ میں نمونہ ہیں اور ان کی پیروی ہی اولیٰ ہے۔ اس میں تبدیلی ان کے طے کردہ طریقہ سے انحراف ہے۔ چنانچہ

وہ اس کی پیروی کرتے رہے اور خطاطی کو آگے بڑھانے کے سلسلہ میں کوئی قدم نہ اٹھا سکے۔ انھوں نے یہ بھی خیال کیا کہ صحابہ کی تحریریں جو معروف اسلوب سے ہٹی ہوئی ہیں وہ ان کے فنی نقص اور عدم صلاحیت کی علامت نہیں ہیں بلکہ وہ قصداً ایسا کیا کرتے تھے، گویا ان کی خطاطی کو نمونہ قرار دیا اور اس میں جو نقص نظر آیا اس کی توجیہ کرنے کی تکلیف اٹھائی حالانکہ خطاطی تو ایک فن ہے جس میں مہارت اور عدم مہارت کا انحصار مشق و تجربہ پر ہے نہ کہ ایمان و عمل پر کہ اس کا نقص صحابہ کرام میں کوئی عیب پیدا کر دے، ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے وہ لکھتے ہیں :۔

"خطاطی صحابہ کے لیے ایسا فن نہیں ہے جس میں کمال حاصل کرنا ضروری ہو کیونکہ یہ فن دوسرے تمام تمدنی اور معاشی ذرائع میں سے ایک ہے اور صنائع میں کمال ایک اضافی چیز ہے مطلق کمال نہیں ہے اس لیے کہ اس کا نقص حلال و حرام اور دین کے معاملے میں شخصیت پر عائد نہیں ہوتا بلکہ وہ اسباب معیشت اور عمرانی اخذ و استفادہ پر محمول ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امی تھے، یہ ان کے حق میں ان کے مقام و مرتبہ اور علمی صنائع سے بے نیاز ہونے کی وجہ سے جو کہ عمرانی اور تمدنی وسائل سے تعلق رکھتے ہیں کمال تھا مگر یہ امیت ہمارے حق میں کمال نہیں ہے۔"[۲۷]

عہد صحابہ میں خطاطی پر بحیثیت فن خاطر خواہ توجہ نہ دینے کی ایک وجہ یہ رہی ہوگی کہ خارجی جنگوں اور داخلی فتنوں سے نمٹنے میں ان حضرات کی صلاحیت، وقت اور توجہ صرف ہو جاتی تھی اور ان مصروفیات کے باعث انھیں ان مسائل پر توجہ دینے کی فرصت ہی نہیں مل پاتی تھی۔ اسی بنا پر عہد صحابہ میں خطاطی صرف ایک ذریعہ اظہار اور وسیلہ تعبیر کی حیثیت سے زندہ تھی، عہد بنی امیہ میں خطاطی کی ترویج و ترقی شروع ہو گئی اور اس کو فنی نقطہ نگاہ سے دیکھنے کی کوشش کی گئی، عہد بنی امیہ کا پہلا خطاط "قطبہ" تسلیم کیا جاتا ہے یہ بسیار نویس تھا، اس نے مروجہ خط میں تصرف کیا اور چار مزید خط ایجاد کیے، خالد بن الہیاج دوسرا شخص تھا جس کی خوش نویسی بہت مشہور ہوئی، خالد اموی بادشاہ ولید بن عبدالملک کا درباری کاتب تھا اس کے حسن خط کا اندازہ اسی سے لگایا جا سکتا ہے کہ انھوں نے خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کے لیے قرآن کریم کا ایک نسخہ تیار کیا، جب یہ مصحف ان کے سامنے پیش کیا تو وہ اسی کا خط دیکھ کر حیران رہ گئے

وہ اسے بار بار چومتے آنکھوں سے لگاتے رہے بالآخر یہ کہہ کر واپس کر دیا کہ اس کا انعام دینا میرے بس کی بات نہیں ہے[۲۸] ۹۶۲ھ میں خالد بن الیہاج نے اپنی خطاطی کا مظاہرہ کیا اور پہلی بار مسجد نبوی میں سورہ الشمس کی خوش نویسی کر کے مصورانہ خطاطی کی بنیاد رکھی، یہ سورہ خط کوفی میں لکھی گئی تھی، یہ خط کوفی کی ترویج کا بہترین زمانہ تھا۔ خط کوفی رسم الخط کے اعتبار سے آسان تھا اور اس میں زینت کے امکانات بھی کافی تھے۔

خطاطی کی ترویج و ارتقا کا سنہری دور عباسی حکومت کو کہنا چاہیئے۔ عباسی خلفاء نے جہاں اجنبی علوم و فنون کے ترجمے کرائے وہاں علماء، کاتبین اور مترجمین کی ایک بڑی تعداد کو اکٹھا کر دیا، اور علم و ثقافت کی اشاعت میں غیر معمولی دلچسپی کا مظاہرہ کیا۔ کوفہ اور بصرہ اس علمی اور ثقافتی تحریک کے دو اہم مراکز تھے کوفہ دارالخلافہ ہونے کی بنا پر خاص طور پر علم و فن کا مرکز تھا خط کوفی آج بھی اسی نسبت سے مشہور ہے[۲۹]۔ عباسی خلیفہ منصور نے جب بغداد کو آباد کیا تو علم و ثقافت کی مرکزیت بھی تبدیل ہو گئی، اور خطاطی نے بھی بغداد میں اپنے لیے نشوونما کے نئے امکانات سے فائدہ اٹھایا۔ بغداد میں مروجہ خطاطی میں حسن و جاذبیت پیدا ہوئی اور اس پر غیر معمولی توجہ دی گئی بغداد میں جو خط رائج ہوا تھا وہ بغدادی کہلایا اگرچہ کوفی سے ماخوذ تھا، بغدادی خط کی اشاعت افریقہ میں ہوئی مگر اندلس میں امویوں نے عباسیوں کی تقلید کو وقار کے خلاف تصور کیا، افریقی رسم خط بھی آگے چل کر مہاجرین اندلس سے متاثر ہو گیا۔

عباسی دور کے خطاطوں میں الضحاک بن عجلان کو نمایاں مقام حاصل ہے ضحاک نے قطبہ کے فن میں اضافہ کیا۔ منصور اور مہدی خلفاء کے عہد میں اسحاق بن حماد کو امتیاز حاصل ہوا اسحاق نے اپنے بہت سے شاگرد بنائے اسحاق کی جدت طبع نے ایک خط سے بارہ خط موزوں کیے۔ خط جلیل، خط سجلات، خط دیباج، خط اسطور ما الکبیر، خط ثلاثین، خط زنبور، خط مفتح، خط موامرات، خط عہود، خط قصص، خط حرفاج، خط الحرم، وغیرہ بعض لوگوں نے خط طومار، خط مرصع، خط ریاش وغیرہ کو اسی کی ایجاد بتایا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک خط کے کئی نام سے موسوم تھے، مامون کے عہد کا ایک نامور خطاط احمد بن یوسف ہے جس کا ذکر ابوالفضل احمد بن ابی طاہر طیفور نے اپنی کتاب "کتاب بغداد" میں کیا ہے مامون کے دور میں ایک اور باکمال خطاط الریحانی نمایاں ہوئے الریحانی نے ایک خط ایجاد کیا جس کا نام انھوں نے ریحان رکھا، اسی عہد میں الفضل بن سہل ذوالریاستین کی فن کاری بھی مشہور

ہوئی انھوں نے بھی ایک خط ایجاد کیا جس کا نام خط ریاسی رکھا، خلیفہ مقتدر باللہ کے عہد میں ابوالحسین اسحاق بن ابراہیم ابھرے وہ اپنے دور کے سب سے بڑے خطاط شمار کیے گئے، انھوں نے فن خطاطی پر ایک رسالہ بھی تالیف کیا جس کا نام تحفۃ الوامق رکھا، پھر ابوعلی محمد بن علی ابن مقلہ کو شہرت حاصل ہوئی انھوں نے خط بدیع ایجاد کیا، اور اس کا انداز خط کوفی سے اخذ کیا۔ ابن مقلہ نے خطاطی کے قواعد پر بھی زور دیا ان کی خطاطی انتہائی دلکش اور حسین ہوا کرتی تھی ابن مقلہ مقتدر، قاہر اور راضی، تینوں خلفا کے وزیر رہے تھے، حاسدوں نے ان کی شکایت کرکے ان کو جیل بھجوا دیا جہاں ان کا ہاتھ کاٹ ڈالا گیا۔ اس عالم میں بھی وہ اپنے بازو میں قلم باندھ کر خطاطی کرتے تھے، بالآخر اس نامور خطاط کو راضی باللہ کے عہد میں قتل کر دیا گیا۔ ابن مقلہ نے خط نسخ، خط محقق، خط توقیع خط رقاع، خط ثلث ایجاد کیے اور خط ریحانی میں اصلاح و تزئین کی ابن مقلہ کے بعد ان کے شاگرد علی بن ہلال ابن بواب نمایاں ہوئے یہ بھی اپنے دور کے ممتاز خطاط تھے، ابن بواب نے اپنے استاذ کے فن میں مزید رونق اور تہذیب پیدا کی، انھوں نے خط نسخ میں قرآن کریم کا پہلا نسخہ ۴۹۱ھ کو بغداد میں لکھا، ابن مقلہ کے شاگردوں میں ابوالمجد یاقوت بھی ممتاز مقام کے حامل ہوئے، ان کی خطاطی بھی بڑی جاذب نظر اور دل پذیر ہوتی تھی، خطاطی کی تاریخ میں یاقوت نامی کئی نامور خطاط گزرے ہیں مثلاً امین الدین یاقوت اور یاقوت بن عبداللہ وغیرہ۔

بغداد میں خطاطی کی نشوونما اور ترویج و ترقی اس وقت اچانک رک گئی جب بغداد پر تاتاریوں کے حملے شروع ہوئے، ان حملوں نے نہ صرف یہ کہ عرب کی مرکزیت کو ختم کر دیا بلکہ علوم و فنون کی اشاعت کو بھی شدید صدمہ پہونچایا جب اہل علم و فن ہی باقی نہ رہے تو علم و فن کا ختم ہو جانا ظاہر سی بات ہے، مگر بغداد کے سقوط کے ساتھ خطاطی فنا نہیں ہوئی البتہ اس کی مرکزیت ایران کی طرف منتقل ہو گئی، ایران اس سے قبل ہی سے فنون لطیفہ کی سرپرستی کر رہا تھا اس نے اسلامی اقدار کے ہم آہنگ ہونے اور اپنے ذوقی مناسبت کی وجہ سے خطاطی پر بھرپور توجہ دی، واقعہ یہ ہے کہ عربی رسم الخط کو اختیار کرنے میں ایران کو اولیت حاصل ہے اس کے بعد ہی ترکوں اور ہندوستانیوں نے عربی رسم الخط اختیار کیا۔ بہرحال خطاطی کے فروغ میں ایران کا اہم ترین حصہ ہے، اس لیے ایران کو خطاطی کا گہوارہ کہنا مناسب ہے، جہاں خطاطی آج بھی پوری آب و تاب کے ساتھ زندہ ہے۔ ایران کے

ماہر خطاطوں کی فہرست طویل ہے حسین بن حسین علی فارسی ساتویں صدی کے ماہر خطاط تھے انھوں نے رقاع اور توقیع کی مدد سے ایک نیا رسم خط ایجاد کیا جس کا نام تعلیق رکھا۔ خواجہ تاج الدین اصفہانی بھی اس دور کے نامور خطاط تھے بعض لوگوں نے ان کو ہی موجد بتایا ہے تعلیق کی بعض پیچیدگیوں کے پیش نظر میر حسن بن علی تبریزی نے نسخ اور تعلیق کی آمیزش سے نستعلیق ایجاد کیا صالح بن علی رازی کو بھی اس کے موجدین میں شمار کیا جاتا ہے۔ ساتویں صدی ہجری میں ایک اور خط ایجاد کیا گیا جس کا نام شکستہ تھا، یہ خط نستعلیق ہی کے قبیل سے تھا اس خط میں عموماً رقعات، قطعات اور احکام لکھے جاتے تھے۔

جب ترکوں کی خلافت قائم ہوئی تو انھوں نے بھی خطاطی میں دلچسپی لی ترکوں نے تعلیق میں قدرے تصرف کے ساتھ خط دیوانی اور دشتی ایجاد کیے۔ انھوں نے خط رقعہ اور خط ہمایونی بھی ایجاد کیے ترکی کے نامور خطاطوں میں شیخ حمد اللہ بن مصطفیٰ بخاری، عبداللہ اماسی محی الدین جلال اماسی، احمد قرہ حصاری وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ایرانیوں اور ترکوں کا مشترکہ سرمایہ ہندوستان کے ورثہ میں آیا اور یہاں بھی خطاطی میں غیر معمولی شغف کا مظاہرہ کیا گیا مغلیہ دور کی خطاطی اپنے آپ میں ایک لاثانی ورثہ ہے۔ ہندوستان میں مسلم حکومت کے زوال سے اگرچہ خطاطی متاثر ہوئی مگر جلد ہی از سر نو اپنا مقام حاصل کر لیا اور آج بھی ہندویاک میں زندہ بلکہ درخشندہ ہے۔

خطاطی کا ایک اہم جز و تذہیب و طلا کاری ہے یہ بھی خطاطی کی طرح مقبول عام صنف ہے۔ اس کا نمونہ قرآن کریم کے وہ قلمی نسخے ہیں جو مختلف ادوار میں اہتمام کے ساتھ قلم بند کیے گئے ہیں اس فن کی ابتدا دوسری صدی ہجری میں ہوئی اس زمانہ میں قرآن مجید کے مخطوطات بالعموم نرم کھال پر لکھے جاتے تھے اور کوفی رسم الخط کا استعمال ہوتا تھا، قرآن کریم کی تلاوتی ضرورت یعنی اختتام آیت کی علامت، سورہ کا نام، رکوع کی علامت، حاشیہ کی علامت اور دیگر تزئینی ضروریات اس آرائش کا موجب تھے بعد کے خطاطوں نے قرآن کی کتابت اور اس کی آرائش میں حیرت انگیز فنکارانہ صلاحیت کے مظاہرے کیے ہیں اس کے علاوہ ورقوں پر نقاشی اور جلدوں پر سونے کے پانی سے پرکاری یہ تمام چیزیں اس کی اہم ارکان تھیں خطاطی کے ارتقا کے ساتھ طلا کاری کو بھی فروغ ملا۔ ایران بالخصوص خراسان اس کا اہم مرکز قرار دیا گیا ہے۔ خطاطی میں بھی اس کا آرائشی پہلو ہر دو میں نمایاں رہا ہے جس کا اظہار ظروف پر

نقاشی، عمارتوں پر گلکاری، کتابوں کے حاشیے، طغرا، دھات کے منقش سکے، بیل بوٹے اور اسی طرح کی دوسری مختلف شکلوں میں ہوتا رہا ہے اس کے علاوہ الفاظ کے پیچ و خم سے مینار اور گنبد و محراب، شبیہ کعبہ، مسجد نبوی، پرندوں اور دوسری چیزوں کی موزوں شکلوں میں آیات، تلوار اور کشتی کی شکلیں وغیرہ بنانا خطاط کا دلچسپ مشغلہ رہا ہے بالخصوص قرآنی آیات کو نت نئے انداز پر لکھنا اور اس میں باریکیاں پیدا کرنا، کتبے اور اسٹیکرس تیار کرنا یہ سب وہ چیزیں ہیں جن کی وجہ سے خطاطی غیر فانی اور مقدس بن گئی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ خطاطی اپنے معروف معنوں میں صرف اسلامی فن ہے تو اس میں کوئی مبالغہ نہ ہوگا خطاطی کو مسلمانوں نے جس جوش و جذبہ اور عقیدت سے فروغ دیا ہے اس کا کچھ اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ میر علی تبریزی خدا سے رو رو کر دعا کرتے تھے کہ خداوندا میرے ذریعہ سے ایک بہت خوبصورت خط ایجاد کرادے"[۳۰] اور وہ اس میں کامیاب بھی رہے، پروفیسر فلپ کے حتی نے بہت صحیح کہا ہے کہ:

> "فن خطاطی کو اسی لیے وقار حاصل ہوا کہ اس کا مقصد اللہ کے کلام کو تحریر کے ذریعہ زندہ و جاوید بنانا تھا، خطاطی بعض دوسرے فنون کی طرح قرآنی تعلیمات کے منافی بھی نہ تھی، یہ فن دوسری تیسری اسلامی صدی میں شروع ہوا اور بہت جلد اعلیٰ حیثیت کر گیا یہ ایک خالص اسلامی فن تھا، مصوری بھی اس سے متاثر ہوئی مسلمان اپنی جمالیاتی حس کے لیے جاندار اشیاء کی تصویر نہیں کھینچ سکتے تھے، خطاطی اس حسن اظہار کے لیے ایک بڑا ذریعہ بن گئی خطاط کو مصوری کے مقابلہ میں کہیں بہتر وقار اور عزت کی حیثیت حاصل تھی"۔[۳۱]

دنیا کی بیشتر قابل ذکر زبانوں میں عربی فارسی اور اردو (ہم آہنگ ہونے کی بنا پر) ارائشی خطاطی کے لیے موزوں ترین ہیں۔ چنانچہ ہر دور میں خطاطی کی عالی نمائشوں میں انہی زبانوں کے طغرے کتبات، منقش سکے اور فنکارانہ خطوط معیاری CALLIGRAPHY کا نمونہ قرار دیے گئے ہیں مسلمانوں نے اپنے جمالیاتی ذوق اور فنکارانہ صلاحیت کو خطاطی میں سمونے کی جو کامیاب کوششیں کی ہیں وہ ان کی تہذیبی قوت اور تہذیبی ورثہ کے لافانی ہونے کا ثبوت فراہم کرتی ہیں۔

تعلیقات وحواشی

۱؎ دائرہ معارف اسلامیہ ۸/۹۶۰ مضمون خط مطبوعہ پاکستان ۱۹۷۳ء

۲؎ ابن خلدون، مقدمہ ص۳۶۴ مطبوعہ مصر ۳؎ احمد ذکی بک، الحضارۃ الاسلامیہ ص۶۱ مطبوعہ مصر

۴؎ ابن ندیم، الفہرست ص۱۲ مطبوعہ مصر ۵؎ احمد ذکی بک، الحضارۃ الاسلامیہ ص۶۲ مطبوعہ مصر ۶؎ ایضاً ص۶۱

۷؎ یہ ایک آبی پودے کا نام ہے زمانہ قدیم میں اس کے چھلکے کو لکھنے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا اور اسے لپیٹ کر رکھ دیا جاتا تھا۔ ۸؎ احمد بن علی القلقشندی، صبح الاعشی ۳/۹ مطبوعہ مصر

۹؎ ایضاً ۳/۸ مطبوعہ مصر ۱۰؎ ابن ندیم، الفہرست ص۱۳ مطبوعہ مصر

۱۱؎ احمد ذکی بک، الحضارۃ الاسلامیہ ص۶۶-۶۵

۱۲؎ شبلی نعمانی، سیرت النبی ۱/۱۰۶ اعظم گڑھ

۱۳؎ احمد بن علی القلقشندی، صبح الاعشی ۳/۹

۱۴؎ ابن خلدون، مقدمہ ص۳۶۵ مطبوعہ مصر ۱۵؎ دائرہ معارف اسلامیہ ۸/۹۶۲

۱۶؎ ڈاکٹر محمد خزائلی، اعلام قرآن ص۴۲۹ مطبوعہ ایران

۱۷؎ جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی ۲/۵۸ مطبوعہ مصر ۱۸؎ احمد علی علی القلقشندی ۳/۱۱

۱۹؎ احمد ذکی بک، الحضارۃ الاسلامیہ ص۶۶ ۲۰؎ جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی ۲/۵۹

۲۱؎ العلق ۵-۱ ۲۲؎ سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، تفہیم القرآن ۶/۳۹۶ دہلی ۱۹۸۱ء

۲۳؎ القلم-۱ ۲۴؎ البقرہ: ۲۷۲ ۲۵؎ مسند احمد و ترمذی وقال حسن صحیح غریب

۲۶؎ مسند احمد ۱/۲۴۷ ۲۷؎ ابن خلدون، مقدمہ ص۳۶۶

۲۸؎ احترام الدین احمد شاغل، صحیفہ خوش نویسان ص۲۳ علی گڑھ

۲۹؎ خط کوفی کی جاذبیت اور دلکشی کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ انگلینڈ کے عیسائی بادشاہ نے سونے کے سکہ پر اس خط میں اسلام کا اصول نقش کرایا تھا جو برٹش میوزیم میں آج بھی موجود ہے۔

۳۰؎ احترام الدین احمد شاغل، صحیفہ خوش نویسان ص۲

۳۱؎ فلپ کے حتی، عربوں کا عروج وزوال ص۱۵۰ ترجمہ عبدالسلام خورشید لاہور ۱۹۵۳ء

تعارف وتبصرہ

ایمان وعمل کا قرآنی تصوّر از جناب حکیم الطاف احمد اعظمی (سہ رکنی ریسرچ انسٹی ٹیوٹ نئی دہلی)

ضخامت ۲۸۰ صفحات آفسٹ کی حسین طباعت قیمت ۲۵ روپیہ۔ لائبریری ایڈیشن ۴۰ روپیہ
ملنے کا پتہ: ادارۂ تحقیق۔ پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ (یوپی) ۲۰۲۰۰۱۔

دین نام ہے ایمان اور عمل صالح کا۔ اسلام نے دنیا اور آخرت کی تمام خوش خبریاں ان ہی دو خوبیوں پر دی ہیں۔ ضرورت تھی کہ علمی اور بالکل فطری انداز میں ان خوبیوں کی بھرپور وضاحت کی جاتی اور ان کے سلسلے میں جو غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں انھیں رفع کیا جاتا۔ ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی کی یہ کتاب اس لحاظ سے بڑی قیمتی ہے کہ وہ اس ضرورت کو پورا کرتی ہے۔ اس میں مصنف نے بڑے دلنشیں انداز میں ایمانیات کی تشریح کی ہے اور قرآن کے دلائل کو بہترین اسلوب میں پیش فرمایا ہے۔ عمل صالح ایمان کا ایک لازمی تقاضا ہے۔ ایمان جب دل کی گہرائی میں اترتا ہے تو پوری زندگی میں عمل صالح کی بہار آجاتی ہے اور انسان کی عبادت اور اخلاق سے لے کر معاشرت اور سیاست تک تمام معاملات میں نیکی اور تقویٰ کا ظہور ہونے لگتا ہے۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ دعویٰ ایمان کے باوجود اگر کسی کی زندگی میں اعمال صالحہ کی آب وتاب نہیں ہے بلکہ اس سے آگے بڑھ کر وہ معاصی کا ارتکاب کر رہا ہے تو کیا اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ وہ دائرۂ ایمان سے خارج ہوگیا اور روزِ جزا جنت کا مستحق نہیں رہا؟ یا یہ کہ لازماً اس کا ٹھکانا جہنم ہوگا؟ اس سوال پر ہمارے قدماء نے بڑی بحثیں کی ہیں۔ اس مسئلہ میں جمہور امت نے ایک خاص نقطۂ نظر اپنایا ہے۔ اس کی وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ ایمان اور عمل صالح کے درمیان اتنا گہرا رشتہ ہے کہ اس بات کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ ان میں سے ایک پایا جائے اور دوسرا نہ پایا جائے، دل میں ایمان موجود ہو اور زندگی عمل سے خالی ہو، یہ بات ایک مومن کی شان کے بالکل خلاف ہے کہ وہ معصیت کی زندگی گزارتا رہے۔ اس پر قرآن مجید اور احادیث میں سخت وعید آئی ہے۔ بعض آیات واحادیث سے بظاہر یہ خیال بھی ہوتا ہے کہ جو شخص کبائر کا ارتکاب کرے اس کے ایمان ہی کا کوئی اعتبار نہیں ہے لیکن دوسری

آیات واحادیث بتاتی ہیں کہ وہ بہرحال مومن ہے۔ بے عملی یا معاصی کے ارتکاب کی وجہ سے وہ دائرۂ ایمان سے خارج نہیں ہوجاتا۔ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ اس کے گناہوں کو معاف بھی کرسکتا ہے اور ان پر سزا بھی دے سکتا ہے۔ اس کی سزا ابدی جہنم نہ ہوگی وہ اپنے غلط کاموں کی سزا بھگتنے کے بعد بہرحال جنت کا مستحق ہوگا۔ مصنف نے اس مسئلہ میں جو نقطۂ نظر اپنایا ہے وہ جمہور کے نقطۂ نظر سے مختلف ہے اسے انھوں نے قرآن وحدیث سے مدلل کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن خود ان کے نقطۂ نظر سے بھی اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ علمی مسائل میں اختلاف ناروا نہیں ہے۔ اس سے غور وفکر کی راہیں کھلتی ہیں اور کسی نتیجہ پر پہونچنے میں مدد ملتی ہے۔

جمہور کے نقطۂ نظر کی مزید وضاحت یا وکالت کا یہ موقع نہیں ہے۔ اس بحث سے قطع نظر قرآن مجید نے ایمان کے جن تقاضوں کا ذکر کیا ہے مصنف نے انھیں ایک خاص ترتیب اور سلیقے کے ساتھ اور بہت ہی پرزور طریقے سے پیش کیا ہے۔ کہیں کہیں انداز بیان میں شدت محسوس ہوتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یہ شدت مصنف کے جوش ایمان اور جذبۂ اصلاح کا نتیجہ ہے۔ ہمیں اس پہلو سے خوشی ہے کہ انھوں نے ایمان کے تقاضوں کو ابھار کر ہمارے سامنے ایک آئینہ فراہم کردیا ہے جس میں ہم جیسے گنہگار اپنی تصویر دیکھ سکتے ہیں۔ ضرورت ہے کہ اس کتاب کو زیادہ سے زیادہ پھیلایا جائے تاکہ ایمان اور عمل صالح کی روشنی عام ہو اور اللہ اور اس کے رسول کے ماننے والے اس کے دین کے تقاضے پورے کریں۔

ادارۂ تحقیق نے بہت ہی خوب صورت کتابت وطباعت کے ساتھ اس کتاب کو شائع کیا ہے۔ (سید جلال الدین عمری)

اسلام کا نظام معیشت : مولانا صدرالدین اصلاحی

انگریزی ترجمہ The Islamic Economic order مترجم: ڈاکٹر عبدالمعز منظر

قیمت: ۵ روپئے

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ۔ یوپی

خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

(۱) ادارہ میں توسیعی خطبات کا سلسلہ بڑی باقاعدگی کے ساتھ جاری ہے، مئی ۱۹۸۶ء کی آخری تاریخوں میں ڈاکٹر کبیر احمد جائسی (ریڈر اسلامک اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) نے اپنا مقالہ "ایک قدیم فارسی تفسیر کا مطالعہ" پیش کیا۔ جون کے شروع میں پروفیسر عبدالحق انصاری (ادارہ بحوث اسلامیہ ریاض) نے "تصوف مجدد الف ثانی کے مکتوبات کی روشنی میں" کے عنوان پر لکچر دیا، جولائی میں پروفیسر نجات اللہ صدیقی (سابق صدر شعبہ اسلامک اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی) کا لکچر تھا۔ موصوف کے لکچر کا عنوان تھا "عصر حاضر میں اسلامیات پر تحقیق کے تقاضے" ۱۲ اگست کو پروفیسر محمد اسلم (شعبہ تاریخ پنجاب یونیورسٹی لاہور) نے "اسلامی تاریخ نگاری کے مسائل" کے عنوان پر لکچر دیا، پروفیسر موصوف ہی نے ۲۹ اگست کو "پاکستان میں اسلامیات کا مطالعہ" کے عنوان سے دوسرا لکچر دیا۔ ان تمام پروگراموں میں حسب روایت سوال وجواب کا مفید سلسلہ بھی رہا جس سے مختلف گوشے کھل کر سامنے آئے۔ ادارہ کے ارکان اور طلباء کے علاوہ بڑی تعداد میں یونیورسٹی کے اساتذہ طلباء اور دیگر اہل علم ان محاضرات میں شریک رہے انشاء اللہ یہ سلسلہ اسی باقاعدگی سے چلتا رہے گا۔

(۲) مولانا سید احمد عروج قادریؒ کے سانحۂ ارتحال کو دینی اور علمی حلقوں میں بڑی شدت سے محسوس کیا گیا ہے۔ مولانا ادارہ کے بنیادی ممبران میں تھے اب ان کی جگہ جناب سید یوسف صاحب (سکریٹری جماعت اسلامی ہند) کو ادارہ کا ممبر منتخب کیا گیا ہے۔

(۳) مولانا عروج صاحب ماہنامہ زندگی نو کے مدیر بھی تھے ان کے بعد اب اس رسالہ کی ذمہ داری بھی ادارہ کے ارکان ہی پر ڈالی گئی ہے۔ مولانا سید جلال الدین عمری اس کے مدیر اور مولانا سلطان احمد اصلاحی معاون مدیر ہوں گے۔ اللہ سے دعا ہے کہ یہ رسالہ اپنے سابقہ علمی معیار کو نہ صرف یہ کہ قائم رکھے بلکہ ترقی دے۔

(۴) تصنیفی تربیت کے پروگرام کے تحت اس وقت تین طلباء زیر تربیت ہیں۔ طلباء کی علمی مجلسیں بھی ہوتی ہیں جس میں یونیورسٹی کے بعض طلباء بھی شریک ہوتے ہیں۔

(۵) اشاعتی پروگرام کے تحت حکیم الطاف احمد اعظمی صاحب کی کتاب "ایمان وعمل کا

قرآنی تصور شائع ہو چکی ہے۔ مسلمان عورت کے حقوق کے بعد مولانا جلال الدین عمری صاحب کی کتاب "مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں" بھی مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی سے طبع ہو گئی ہے۔ یہ کتاب مسلمان خواتین کی سماجی، معاشرتی اور دینی ذمہ داریوں کو قرآن وحدیث کی روشنی میں واضح کرتی ہے۔ ان ذمہ داریوں کی طرف کم توجہ کی جاتی ہے اس لیے یہ مختصر سی کتاب وقت کی ایک اہم ضرورت پوری کرتی ہے۔

ادارہ تحقیق سے بھی یہ کتاب حاصل کی جا سکتی ہے۔ قیمت تین روپئے۔

اب ڈاکٹر عبید اللہ فراہی ریڈر شعبہ عربی لکھنو یونیورسٹی کی تحقیقی کتاب 'تصوف — ایک تجزیاتی مطالعہ' کی اشاعت پیش نظر ہے۔ (شعبہ اطلاعات)

ایک ضروری اعلان

جنوری ۱۹۸۷ء سے تحقیقات اسلامی کے ایک شمارہ کی قیمت ۸ روپئے ہوگی اور سالانہ چندہ تیس ۳۰ روپئے ہوگا۔ طباعت اور ڈاک کے اخراجات میں روز افزوں اضافہ کی وجہ سے سب ہی رسائل نے اپنی قیمتوں میں کافی اضافہ کر دیا ہے۔ تحقیقات اسلامی کے لیے بھی یہ اضافہ ناگزیر ہو گیا ہے۔ امید ہے مجلہ کے قدرداں اس معمولی سے اضافہ کو بخوشی برداشت کریں گے اور ان کا تعاون مستقل جاری رہے گا۔

منیجر سہ ماہی تحقیقات اسلامی

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد پنجم — شمارہ اول تا چہارم — جنوری تا دسمبر ۱۹۸۶ء

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
(۱) حرف آغاز				
۱۔	احیاء اسلام کے لیے علمی تیاری کی اہمیت	سید جلال الدین عمری	۱	۵
۲۔	اسلام میں عورت کے حقوق	"	۲	۱۲۵
۳۔	خدمت خلق کے چند پہلو	"	۳	۲۴۵
۴۔	خدمت خلق کے کچھ اور پہلو	"	۴	۳۶۵
(۲) تحقیق وتنقید				
۱۔	عہد نبوی کا مذہبی نظام (مذہبی عمال کے تقرر کی حکمت عملی)	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱	۱۵
۲۔	طب نبوی پر علامہ سیوطیؒ کا ایک مخطوطہ	حکیم الطاف احمد اعظمی	۱	۳۲
۳۔	علم باطن اور اس کی حقیقت	ڈاکٹر عبید اللہ فراہی	۲	۱۳۵
۴۔	ابتدائی عرب تاریخ نگاری کا مختصر جائزہ	ڈاکٹر بدر الدین بٹ	۲	۱۵۵
۵۔	فیروز شاہ تغلق کی دینی وسماجی خدمات	ڈاکٹر ظفر الاسلام	۲	۱۶۶
۶۔	امام غزالی کا تصوف (ناقدین کی نظر میں)	ڈاکٹر غلام قادر لون	۳	۲۵۹
۷۔	اردو میں تاریخ نگاری (۱۹۴۷ء کے بعد کے رجحانات کا تجزیہ)	ڈاکٹر اقتدار حسین صدیقی	۳	۲۸۴
۸۔	قرآن مجید کے املاء وقواعد سے متعلق بعض مسائل	پروفیسر نذیر احمد	۴	۳۸۳
۹۔	اردو میں تاریخ نگاری (۱۹۴۷ء کے بعد کے رجحانات کا جائزہ)	ڈاکٹر اقتدار حسین صدیقی	۴	۳۹۷
۱۰۔	دفتر وزارت کا آغاز وارتقاء	جناب احمد حسن صاحب	۴	۴۱۳
(۳) بحث ونظر				
۱۔	قرآن مجید کی مکی سورتوں کے مضامین	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۱	۵۳
۲۔	مہر کی نوعیت اور اس کے احکام	مولانا سید جلال الدین عمری	۱	۷۷

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
۳۔	اسلامی تہذیب (نصب العین اور مزاج)	محمد سعود عالم قاسمی	۲	۱۷۸
۴۔	مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام (۱)	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۲	۱۹۴
۵۔	اسلام کا عقیدۂ توحید اور اس کے قرآنی دلائل	مولانا ضیاء الدین اصلاحی	۳	۳۰۰
۶۔	مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام (۲)	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۳	۳۲۷
۷۔	اسلام کا فلسفۂ اخلاق	مولانا محمد فاروق خاں ایم۔اے	۴	۴۲۰
۸۔	قرآن کا تصورِ علم	ڈاکٹر سید مسعود احمد	۴	۴۳۹
۹۔	خطاطی اسلامی تہذیب میں	جناب محمد سعود عالم قاسمی	۴	۴۶۰
(۴) ترجمہ و تلخیص				
۱۔	روس میں اسلامی علوم کا مطالعہ	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۱	۹۸
۲۔	کریڈٹ کارڈ کو اسلامیانے کا مسئلہ	حبیب حامد عبدالرحمٰن الکاف	۲	۲۱۰
(۵) تعارف و تبصرہ				
۱۔	علامہ سید سلیمان ندوی (عربی نگارشات عالیہ)	ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی	۱	۱۱۵
۲۔	نذرانہ عقیدت	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۱	۱۱۷
۳۔	مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ	"	۲	۲۳۲
۴۔	ایک منصفانہ نظام زر کی سمت میں	ڈاکٹر محمد طاہر بیگ	۲	۲۳۵
۵۔	میں بھی حاضر تھا وہاں	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۲	۲۳۷
۶۔	انگریزی میں صلاح الدین ایوبی کی ایک سوانح	پروفیسر ایم۔ایس۔خاں	۳	۳۵۵
۷۔	ایمان و عمل کا قرآنی تصور	سید جلال الدین عمری	۴	۴۷۳
۱۔	خبرنامہ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی		۱	۱۱۸
۲۔	"		۲	۲۳۹
۳۔	"		۴	۴۷۵

فہرست مضامین نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۵ شمارہ اول تا چہارم جنوری تا دسمبر ۱۹۸۶ء

نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۔	جناب احمد حسن صاحب	دفتر وزارت کا آغاز و ارتقار	۴	۴۱۳
۲۔	ڈاکٹر اقتدار حسین صدیقی	اردو میں تاریخ نگاری (۱۹۴۷ء کے بعد کے رجحانات کا تجزیہ)	۳	۲۸۴
		"	۴	۳۹۷
۳۔	حکیم الطاف احمد اعظمی	طب نبوی پر علامہ سیوطی کا ایک اہم مخطوط	۱	۳۲
۴۔	ڈاکٹر بدر الدین بٹ	ابتدائی عرب تاریخ نگاری کا مختصر جائزہ	۲	۱۵۵
۵۔	سید جلال الدین عمری	احیار اسلام کے لیے علمی تیاری کی اہمیت	۱	۵
	"	اسلام میں عورت کے حقوق	۲	۱۲۵
	"	خدمت خلق کے چند پہلو	۳	۲۴۵
	"	خدمت خلق کے کچھ اور پہلو	۴	۳۶۵
	"	مہر کی نوعیت اور اس کے احکام	۱	۷۷
	"	ایمان و عمل کا قرآنی تصور	۴	۴۷۳
۶۔	حبیب حامد عبد الرحمٰن الکاف	کریڈٹ کارڈ کو اسلامیانے کا مسئلہ	۲	۲۱۰
۷۔	مولانا سلطان احمد اصلاحی	قرآن مجید کی مکی سورتوں کے مضامین	۱	۵۳
	"	مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام (۱)	۲	۱۹۴
	"	" (۲)	۳	۳۲۷
	"	نذرانۂ عقیدت	۱	۱۱۷
	"	میں بھی حاضر تھا وہاں	۲	۲۳۷
۸۔	محمد سعود عالم قاسمی	اسلامی تہذیب (نصب العین اور مزاج)	۲	۱۷۸
	"	خطاطی اسلامی تہذیب میں	۴	۴۶۰
۹۔	پروفیسر ایم۔ الیس۔ خاں	انگریزی میں صلاح الدین ایوبی کی ایک سوانح	۳	۳۵۵

نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۰۔	مولانا ضیاء الدین اصلاحی	اسلام کا عقیدہ توحید اور اس کے قرآنی دلائل	۳	۳۰۰
۱۱۔	ڈاکٹر محمد طاہر بیگ	ایک منصفانہ نظام زر کی سمت میں	۲	۲۳۵
۱۲۔	ڈاکٹر ظفر الاسلام	فیروز شاہ تغلق کی دینی و سماجی خدمات	۲	۱۶۶
۱۳۔	ڈاکٹر عبید اللہ فراہی	علم باطن اور اس کی حقیقت	۲	۱۳۵
۱۴۔	ڈاکٹر غلام قادر لون	امام غزالی کا تصوف (ناقدین کی نظر میں)	۳	۲۵۹
۱۵۔	مولانا محمد فاروق خاں ایم۔اے	اسلام کا فلسفۂ اخلاق	۴	۴۲۰
۱۶۔	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	روس میں اسلامی علوم کا مطالعہ	۱	۹۸
۱۷۔	ڈاکٹر سید مسعود احمد	قرآن کا تصور علم	۴	۴۳۹
۱۸۔	ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں	علامہ سید سلیمان ندوی	۱	۱۱۵
۱۹۔	پروفیسر نذیر احمد	قرآن مجید کے املا اور قواعد سے متعلق بعض مسائل	۴	۳۸۳
۲۰۔	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	عہد نبوی کا مذہبی نظام	۱	۱۵