ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ——— دسمبر ۱۹۸۸ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ
ISLAMIC BOOK CENTRE
Jamia Complex [illegible] Bangalore-2

سہ ماہی **تحقیقات اسلامی** علی گڑھ

جلد ۴ شمارہ ۴

محرم الحرام ـــــ ربیع الاوّل ۱۴۰۹ھ

اکتوبر ـــــ دسمبر ۱۹۸۸ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے	۳۰ روپئے
پاکستان سے	۱۰۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۸ روپئے
(ہندوستان میں)

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

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

اسلام اور طہارت و نظافت	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق و تنقید

امام ابن تیمیہ اور مطالعہ تاریخ اسلامی	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۲۱
مجوسی تہذیب (ایک تاریخی مطالعہ)	مولانا محمد سعود عالم قاسمی	۵۹

بحث و نظر

قرآن مجید کی ادبیت	ڈاکٹر عبد المغنی	۷۴
اباحیت پسندی کا نظریہ (۳)	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۱۰۵
فہرست مضامین ۸۶ء سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ		۱۱۷

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی
ریڈر ادارۂ علوم اسلامیہ۔ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۲۔ مولانا محمد سعود عالم قاسمی
ناظم شعبہ سنی دینیات۔ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۳۔ پروفیسر عبدالمغنی
پروفیسر آف انگلش۔ بی۔ این کالج۔ پٹنہ یونیورسٹی۔ پٹنہ

۴۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی
رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۵۔ سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

خوش نویس
احراز الحسن جاوید

حرفِ آغاز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسلام اور طہارت و نظافت

سید جلال الدین عمری

یہ ایک حقیقت ہے کہ پاکی صفائی اور نظافت و نفاست میں ایک طرح کی کشش پائی جاتی ہے، جن افراد میں یہ خوبی ہوتی ہے لوگ ان سے محبت کرتے ہیں اور ان سے قریب ہونا چاہتے ہیں۔ اس کشش اور جاذبیت سے وہ لوگ محروم ہوتے ہیں جو صفائی ستھرائی کا اہتمام نہیں کرتے اور گندگی میں پڑے رہتے ہیں۔ قرآن مجید میں ہے کہ پاک صاف رہنے والوں سے اللہ تعالیٰ بھی محبت کرتا ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ	بے شک اللہ محبت کرتا ہے توبہ کرنے
وَیُحِبُّ الْمُتَطَہِّرِیْنَ	والوں سے اور محبت کرتا ہے پاک صاف
(البقرہ: ۲۲۲)	رہنے والوں سے۔

اس آیت میں توبہ اور طہارت کی جو فضیلت بیان ہوئی ہے، حدیث میں حکم ہے کہ اس کے حصول کی دعا کی جاتی رہے۔ چنانچہ وضو کے بعد کی دعا اور اس کا ثواب ان الفاظ میں بیان ہوا ہے۔

ما منکم من احد یتوضأ	تم میں سے جو کوئی بھی وضو کرتا ہے
فیبلغ او فیسبغ الوضوء ثم	اور پوری طرح کرتا ہے پھر اس کے بعد
یقول اشہد ان لا الٰہ الا اللہ	یہ کلمات کہتا ہے۔ اشہد ان لا الٰہ الخ میں گواہی
وان محمدا عبدہ ورسولہ	دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے
(اللھم اجعلنی من التوابین	اور بے شک محمدؐ اس کے بندے اور اس
واجعلنی من المتطہرین)	کے رسول ہیں۔ اے اللہ مجھے ان لوگوں میں

الا فتحت له ابواب الجنة الثمانية يدخل من ايها يشاء[1]	شامل فرمادے جو توبہ کرتے ہیں اور ان لوگوں میں کردے جو پاک رہتے ہیں، تو اس کے لیے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دئے جائیں گے۔ وہ ان میں سے جس دروازے سے چاہے جنت میں داخل ہوگا۔

اِس دعا سے طہارت کی طلب پیدا ہوتی ہے اور اس کی اہمیت وعظمت کا نقش ذہن پر بیٹھ جاتا ہے۔ پاکی کی اس سے بڑی فضیلت اور کیا ہوگی کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

الطهور شطر الايمان[2] طہارت نصف ایمان ہے۔

ایمان سے ظاہر و باطن دونوں کو پاکی نصیب ہوتی ہے طہارت ظاہری پاکیزگی کا عنوان ہے۔ اِس لحاظ سے وہ یقیناً نصف ایمان ہے۔ اِس کی ایک تعبیر یہ بھی ہے کہ ایمان دراصل قلب کی تصدیق اور عملاً انقیاد و اطاعت کا نام ہے۔ اس انقیاد کا سب سے بڑا مظہر طہارت اور نماز ہے۔ اِس کا ایک مفہوم یہ بھی بیان ہوا ہے اور اسے امام نووی نے ترجیح دی ہے کہ یہاں ایمان کے لفظ سے نماز اور طہارت سے وضو مراد ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وضو اس پہلو سے آدھی نماز ہے کہ اس کے بغیر وہ ادا نہیں ہوتی[3] اس مفہوم سے بھی طہارت کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ نماز روح کا تزکیہ کرتی ہے اِس کے لیے طہارت یا بدن کی پاکی صفائی کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اس سے خود بخود یہ نتیجہ نکلتا ہے پاک جسم ہی پاک روح کا مسکن بنتا ہے۔ جسم کی پاکی کے بغیر روح کا تزکیہ نہیں ہوتا۔

صفائی ستھرائی راہبانہ ذہن سے میل نہیں کھاتی۔ وہ اُسے نیکی اور روحانیت کے منافی اور مادہ پرستی تصور کرتا ہے۔ حالانکہ پاکی صفائی سے مادی راحت ہی نہیں روحانی سرور بھی حاصل ہوتا ہے۔ گندگی میں پڑے رہنے سے روح پر بھی کثافت طاری ہوجاتی ہے۔

---

[1] مسلم کتاب الطہارۃ باب الذکر المستحب عقب الوضوء۔ قوسین کا اضافہ ترمذی سے ہے ابواب الطہارۃ باب مایقال بعد الوضوء۔ [2] مسلم کتاب الطہارۃ باب فضل الوضوء

[3] شرح مسلم: ۱/۱۱۸ مطبوعہ دہلی۔

اسلام نے جسم، لباس، غذا، مکان، محلہ اور مسجد سب کو پاک صاف رکھنے کی تاکید کی ہے اور گندگی سے منع کیا ہے۔ اس سلسلہ میں بہت واضح ہدایات دی ہیں۔

اسلام نے نماز کے لیے جسم، لباس اور مکان کی پاکی کو شرط قرار دیا ہے۔ اس سے طہارت بھی عبادت کا جز بن گئی ہے اور اس میں تقدس کا عنصر شامل ہوگیا ہے۔ دن میں پانچ نمازیں فرض ہیں جو متعین اوقات میں پڑھی جاتی ہیں۔ نوافل دوسرے اوقات میں بھی پڑھی جاسکتی ہیں۔ ان کے لیے وضو کی شرط بہت اہم ہے۔ بعض اوقات غسل ضروری ہوجاتا ہے۔ وضو میں وہ اعضاء دھوئے جاتے ہیں جو کام کاج کی وجہ سے بالعموم میلے ہوتے ہیں اور غسل سے پورا بدن پاک ہوتا ہے۔ نماز کے لیے وضو کب ضروری ہے اور غسل کب واجب ہوتا ہے اس سے بحث کا یہ موقع نہیں ہے، البتہ اس حقیقت کا اظہار نامناسب نہ ہوگا کہ اسلام کے نزدیک پاکی کا تصور اتنا بلند اور اتنا وسیع ہے کہ اس میں نجاست حقیقی اور نجاست حکمی دونوں سے پاکی آجاتی ہے۔ اس سے انسان ظاہری گندگی ہی سے پاک نہیں ہوتا بلکہ اس کے اندر پاکی کا احساس ابھرتا اور پرورش پاتا رہتا ہے۔ قرآن مجید نے وضو اور غسل کے احکام کے ذیل میں فرمایا کہ پانی فراہم نہ ہو تو تیمم کرلیا جائے اس کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ طہارت کا تصور زندہ رہے اور آدمی پانی کی قلت یا فقدان کی وجہ سے اسے فراموش نہ کر بیٹھے۔ اس کے بعد ارشاد ہوا۔

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ	اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ تم کو تنگی میں
مِّنْ حَرَجٍ وَّلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ	ڈالے بلکہ وہ تو چاہتا ہے کہ تم کو پاک
وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ	صاف رکھے اور اپنا احسان تم پر مکمل کرے
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝ (مائدہ: ۶)	تاکہ تم شکر ادا کرو۔

طہارت اور وضو کی فضیلت اور اہمیت میں بہت سی احادیث آتی ہیں۔ یہاں صرف دو تین حدیثیں پیش کی جارہی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:۔

لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور[1]	نماز بغیر پاکی کے قبول نہیں ہوتی

---

[1] مسلم، کتاب الطہارۃ، باب فضل الوضوء۔ ترمذی، ابواب الطہارۃ، باب ماجاء لاتقبل صلوٰۃ بغیر طہور رواہ ابوداؤد عن ابی الملیح عن ابیہ۔ کتاب الطہارۃ، باب فرض الوضوء۔

حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إنّ امتی یدعون یوم	میری امت کو قیامت کے روز
القیامۃ غُرّاً مُحَجَّلین من	وضو کے نشانات کے روشن اور منور
اثار الوضوء فمن استطاع	ہونے کی وجہ سے 'غُرِّ مُحَجَّل' کہا جائے گا
منکم ان یطیل غرّتہ فلیفعل[1]	اب تم میں سے جو بھی اپنے اس نور کو بڑھا سکے
	بڑھائے۔

'مُحَجَّل' اس گھوڑے کو کہا جاتا ہے جس کے چاروں پیر سفید براق ہوں۔ گھوڑے کی پیشانی پر جو سفیدی ہوتی ہے اسے 'غُرّہ' کہتے ہیں۔ مطلب یہ کہ وضو کی وجہ سے آپ کی امت کے افراد کے اعضا، وضو۔ ہاتھ پیر اور چہرہ۔ اس قدر تابناک اور روشن ہوں گے کہ دوسری امتوں سے وہ بالکل ممتاز اور نمایاں ہوں گے۔ ان کے اسی نمایاں وصف سے وہ یاد کیے جائیں گے۔

حضرت ابوہریرہؓ ہی کی ایک اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اذا توضا العبد المسلم او	جب بندہ مسلم یا مومن وضو کرتا ہے
المومن فغسل وجہہ خرج	اور اپنا چہرہ دھوتا ہے تو اس کی
من وجہہ کل خطیئۃ نظر	آنکھوں نے جن غلط چیزوں کو دیکھا تھا
الیھا بعینیہ مع الماء او	ان کا گناہ پانی کے ساتھ۔ یا یہ فرمایا کہ
مع اٰخر قطر الماء فاذا	پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ بہہ جاتا
غسل یدیہ خرج من	ہے۔ جب اپنے ہاتھ دھوتا ہے تو ان
یدیہ کل خطیئۃ بطشتھا	سے جو غلط چیزیں پکڑی تھیں ان کا گناہ
یداہ مع الماء او مع اٰخر	پانی کے ساتھ۔ یا یہ فرمایا کہ پانی کے آخری
قطر الماء فاذا غسل رجلیہ	قطرہ کے ساتھ۔ بہہ جاتا ہے جب اپنے
خرجت کل خطیئۃ	پیر دھوتا ہے تو جن غلط کاموں کے لیے

---

[1] بخاری، کتاب الوضوء، باب فضل الوضوء الخ مسلم کتاب الطہارہ، باب استحباب اطالۃ الغرۃ الخ

مشتها رجلاه مع الماء — انھوں نے حرکت کی تھی ان کا گناہ پانی
او مع اٰخر قطر الماء حتیٰ — کے ساتھ۔ یا یہ فرمایا کہ پانی کے آخری قطرہ
یخرج نقیا من الذنوب[1] — کے ساتھ بہہ جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ
گناہوں سے پاک صاف ہو کر نکلتا ہے۔

یہاں گناہوں سے صغیرہ گناہ مراد ہیں۔ کبیرہ گناہوں کے معاف ہونے کی دوسری شرائط ہیں۔ لیکن وضو کی یہ فضیلت کیا کم ہے کہ اس سے صغائر خود بخود معاف ہوتے رہتے ہیں۔

بعض حالات میں غسل واجب ہو جاتا ہے۔ جب تک آدمی غسل نہ کر لے پاک نہیں ہوتا اور اس قابل نہیں رہتا کہ نماز پڑھے، قرآن مجید کو ہاتھ لگائے، اس کی تلاوت کرے اور بعض دوسری عبادتیں کرے۔ ناپاکی کی حالت میں اس طرح پڑے رہنا کہ نمازوں کا وقت تک نکل جائے سخت ناپسندیدہ ہے۔ اس کے ساتھ اسلام نے ترغیب دی ہے کہ جمعہ اور عیدین کو جو مسلمانوں کی خوشی کے مواقع ہیں اور جن میں عبادت کے لیے زیادہ بڑا مجمع ہوتا ہے غسل اور پاکی صفائی کا اہتمام کیا جائے۔ اس سلسلہ کی دو ایک حدیثیں یہاں پیش کی جا رہی ہیں۔ حضرت ابو سعید خدریؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا۔

الغسل یوم الجمعة واجب — جمعہ کے روز ہر بالغ پر غسل واجب
علی کل محتلم وان یستنّ وان — ہے اور یہ کہ وہ مسواک کرے اور خوشبو
یمسّ طیبًا ان وجد[2] — میسر ہو تو اسے استعمال کرے۔

حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یغتسل رجل یوم — جو شخص بھی جمعہ کے روز (نماز جمعہ کے
الجمعة ویتطهر ما استطاع — لیے) غسل کرتا ہے اور اپنی حد تک خوب
من طهر ویدهن من — پاک صاف ہوتا ہے اور اس کے پاس

---

[1] مسلم، کتاب الطہارہ، باب خروج الخطایا مع ماء الوضوء
[2] بخاری، کتاب الجمعہ، باب الطیب للجمعة۔ مسلم، کتاب الجمعة

دهنه اویمس من طیب بیته ثم یخرج فلا یفرق بین اثنین ثم یصلی ما کتب له ثم ینصت اذا تکلم الامام الاغفر له ما بینه وما بین الجمعة الاخری [1]

جوتیل ہے اسے استعمال کرتا ہے یا اپنے گھر میں جو خوشبو موجود ہے اسے لگاتا ہے پھر گھر سے نکل کر مسجد پہونچتا ہے اور وہاں ایک ساتھ بیٹھے ہوئے دو آدمیوں کو الگ نہیں کرتا (بلکہ جو جگہ ملتی ہے وہاں بیٹھ جاتا ہے) پھر اللہ نے اس کے حصہ میں جو (نفل) نماز رکھی ہے وہ پڑھتا ہے اور جب امام خطبہ دیتا ہے تو خاموشی کے ساتھ سنتا ہے تو اس جمعہ اور آنے والے جمعہ کے درمیان اس کے جو (صغیرہ) گناہوں کے وہ معاف کر دیے جائیں گے۔

عیدین میں بھی غسل کرنا اور صاف ستھرے اور اچھے کپڑے پہننا سنت ہے[2]۔ جمعہ اور عیدین میں غسل، شستہ لباس اور خوشبو کے استعمال کی جو ترغیب اور تاکید کی گئی ہے اس کا مقصد بہت واضح ہے، احادیث سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے، کہ ان مواقع پر لوگ بڑی تعداد میں جمع ہوتے ہیں۔ گندگی سے انھیں تکلیف اور پاکی صفائی سے انھیں راحت پہونچتی ہے۔ پہلی چیز مذموم اور دوسری چیز مطلوب ہے۔ جمعہ اور عیدین کے اجتماعات عبادت کے لیے ہوتے ہیں۔ ان میں جو تقدس ہوتا ہے وہ ان

[1] بخاری، کتاب الجمعہ، باب الدہن للجمعۃ [2] ابن ماجہ، ابواب ما جاء فی الصلوٰۃ العیدین، باب ماجاء فی الاغتسال فی العیدین۔ عیدین کے غسل سے متعلق جو روایات آتی ہیں ان کی سندوں پر تنقید کی گئی ہے۔ یہاں تک کہا گیا ہے کہ کسی صحیح روایت سے عید کے لیے غسل ثابت نہیں ہے۔ البتہ صحابہ کرام کے عمل سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ عید کے دن عیدگاہ جانے سے پہلے غسل فرماتے تھے (موطا امام مالک کتاب العیدین، باب العمل فی غسل العیدین) قاضی شوکانی نے 'البدر المنیر' کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ 'احادیث غسل العیدین ضعیفۃ وفیہ آثار عن الصحابۃ جیدۃ' (عیدین کے غسل کے بارے میں جو احادیث آتی ہیں وہ کمزور ہیں البتہ اس سے متعلق آثار صحابہ عمدہ سندوں سے مروی ہیں) اس موضوع سے متعلق تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ نیل الاوطار ج ۱ ص ۲۹۷۔ امام بخاری نے ایک حدیث سے استدلال کیا ہے کہ عیدین کے لیے لباس کا اہتمام ہونا تھا۔ (بخاری، کتاب العیدین، باب فی العیدین والتجمل فیہ)

اجتماعات میں نہیں ہوتا جو اس مقصد کے لیے نہیں ہوتے لیکن اس سے شریعت کا مزاج بہرحال سمجھا جاسکتا ہے۔ اس مزاج کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی کسی مجلس یا مجمع میں شریک ہو تو صاف ستھرا ہو کر شریک ہو۔ گندی اور بدبودار کیفیت کے ساتھ نہ پہونچ جائے کہ دوسروں کو اذیت پہونچے اور وہ کراہت محسوس کریں۔

نماز کے لیے جسم اور لباس کی پاکی کے ساتھ جگہ کی پاکی کو بھی ضروری قرار دیا گیا ہے۔ احادیث میں صراحت ہے کہ اللہ کی ساری زمین پاک ہے۔ ایک مسلمان جہاں چاہے نماز پڑھ سکتا ہے۔ اس عمومی حکم سے چند مقامات مستثنیٰ ہیں۔ یہ مقامات یا تو وہ ہیں جہاں گندگی ہوتی ہے یا جہاں نماز پڑھنا اسلامی عقیدہ کے منافی ہے یا جہاں نماز پڑھنے سے دوسروں کو تکلیف ہوتی ہے۔ حضرت جابر بن عبداللہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک لمبی حدیث روایت کی ہے۔ اس میں آپ نے فرمایا:

جعلت لی الارض مسجدا وّ	میرے لیے پوری زمین مسجد اور پاک
طهورا وایّما رجل من امتی	قرار دی گئی ہے لہٰذا میری امت کے کسی بھی
ادرکته الصلوٰة فلیصل لله	شخص کے لیے جہاں نماز کا وقت آجائے
	وہ نماز پڑھ لے۔

دنیا کے دوسرے مذاہب میں عبادت کے مقامات متعین ہیں وہیں عبادت ہوسکتی ہے لیکن اس امت کو ہر جگہ نماز پڑھنے کی اجازت ہے۔ اس کے لیے خدا کی یہ پوری زمین پاک ہے۔ اس کا ہر خطہ اور ہر مقام سجدہ گاہ بن سکتا ہے۔ سوائے اس کے کہ کسی جگہ کا ناپاک ہونا ثابت ہوجائے۔ احادیث میں ان مقامات کی تفصیل ہے جہاں نماز پڑھی نہیں جاسکتی۔ اس سلسلہ کی ایک حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

ان النبی صلی الله علیه وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات
نهی ان یصلی فی سبعة مواطن	مقامات پر نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ وہ
فی المزبلة والمجزرة والمقبرة	یہ ہیں۔ گھورا، مذبح، مقبرہ (قبرستان)،
وقارعة الطریق وفی	درمیانِ راہ (جہاں آمد و رفت ہو) حمام

لہ بخاری، کتاب الصلوٰۃ: باب قول النبیؐ جعلت لی الارض الخ۔ مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلوٰۃ۔

الحمام ومعاطن الابل وفوق ظهر بیت اللہ [1]	اونٹوں کے بیٹھنے کے مقامات اور بیت اللہ کی چھت پر۔

نماز کے ساتھ مساجد کا گہرا تعلق ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے گھر کی حیثیت رکھتی ہیں۔ مسلمانوں کے لیے ان کی بڑی اہمیت ہے۔ وہ ان کے دینی مراکز ہیں، جہاں وہ دن میں پانچ مرتبہ نماز کے لیے جمع ہوتے ہیں۔ ان کی بہت سی دینی اور تعلیمی ضروریات بھی یہاں سے پوری ہوتی ہیں۔ ان کی عظمت اور احترام کا ایک تقاضا یہ ہے کہ ان میں حاضری کے وقت عریانی اور بے حیائی کا مظاہرہ نہ ہو، ساتر لباس پہنا جائے اور زیب و زینت کا اہتمام کیا جائے۔ دورِ جاہلیت میں کعبۃ اللہ کے زائرین کو طواف کے لیے قریش لباس فراہم کرتے تھے۔ اگر وہ اس کا انتظام نہ کر پاتے تو لوگ برہنہ تن طواف کرتے تھے۔ قرآن مجید نے اس خلافِ تہذیب عمل پر سخت تنقید کی اور لباس کے استعمال کا حکم دیا۔ فرمایا:

یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ وَّ کُلُوْا وَ اشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ۚ اِنَّہٗ لَا یُحِبُّ الْمُسْرِفِیْنَ ۝ (اعراف: ۳۱)	اے بنی آدم! اپنی زینت (لباس) سے آراستہ رہو ہر مسجد کی حاضری کے وقت۔ اور کھاؤ پیو لیکن اسراف نہ کرو۔ بے شک اللہ مسرفین کو پسند نہیں کرتا۔

ان آیات میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ ان میں لباس کو زینت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ گندہ اور میلا کچیلا لباس یا غیر مہذب اور غیر ساتر لباس 'زینت' نہیں کہا جائے گا۔ نظافت اور نفاست اور اعلیٰ ذوق کا مظاہرہ اس کے لیے ضروری ہے۔ دوسری بات یہ کہ ان آیات میں جو حکم دیا گیا ہے وہ اس سیاق میں ہے کہ اہل عرب کعبۃ اللہ کا عریاں طواف کرتے تھے لیکن الفاظ عام ہیں اور یہ حکم 'ہر مسجد' کے لیے ہے۔ اس کی تفصیلات ہمیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات میں ملتی ہیں۔ آپ نے نماز کے لیے لباس کی شرط رکھی اور اس کے

---

[1] اس حدیث کی روایت امام ترمذی نے دو سندوں سے کی ہے۔ فرماتے ہیں دونوں میں ضعف ہے۔ ترمذی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی کراہیۃ ما یصلی الیہ وفیہ۔ نیز ملاحظہ ہو۔ ابن ماجہ، ابواب المساجد، باب المواضع التی تکرہ فیہا الصلوٰۃ۔ جن مقامات پر نماز پڑھنا ممنوع ہے احادیث کی روشنی میں ان کی تعداد چھبیس ۲۶ تک بتائی گئی ہے۔ علماء کے درمیان ان میں سے بعض کے بارے میں اختلاف بھی ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو نیل الاوطار: ۲/۱۴۲-۱۴۳

حدود مقرر فرمائے اور اسلام کو جب غلبہ حاصل ہوا تو از روئے قانون عریاں ہو کر کعبۃ اللہ کا طواف کرنے پر پابندی لگا دی[۱]

اور آیت میں خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ (اپنی زینت سے آراستہ رہو ہر مسجد کی حاضری کے وقت) کے جو الفاظ آئے ہیں، اس کے ذیل میں حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: "اس سے اور اس مفہوم کی جو احادیث آتی ہیں ان سے یہ بات نکلتی ہے کہ نماز کے لیے زیبائش و آرائش کرنا، خصوصاً جمعہ اور عیدین کے لیے مستحب ہے۔ خوشبو کا استعمال بھی اسی میں آتا ہے اس لیے کہ وہ بھی زینت کا ایک حصہ ہے۔ مسواک کرنا بھی اس میں داخل ہے اس لیے کہ اس سے زیب و زینت کی تکمیل ہوتی ہے"[۲]

مساجد میں حاضری کے لیے لباس اور پاکی صفائی کے اہتمام کی جو ہدایات دی گئی ہیں ان سے خود مساجد کی پاکی صفائی کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ احادیث میں اس کی بڑی تاکید کی گئی ہے۔ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے۔

امر رسول اللہ صلی اللہ	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے محلوں
علیہ وسلم ببناء المساجد	اور قبیلوں میں مساجد کی تعمیر کا حکم دیا اور
فی الدور وان تنظف و	ہدایت فرمائی کہ وہ پاک صاف رکھی جائیں
تطیب[۳]	اور ان میں خوشبو کا استعمال ہو۔

ایک اور روایت حضرت سمرہ بن جندبؓ سے بھی اس مفہوم کی آتی ہے۔ فرماتے ہیں۔

امرنا رسول اللہ ان	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں

---

[۱] فتح مکہ کے بعد ۹ھ میں حضرت ابوبکرؓ کی سربراہی میں حج ہوا تو یہ اعلان کرایا گیا ان لا یحج بعد العام مشرك ولا یطوف بالبیت عریان (اس سال کے بعد کوئی مشرک نہ تو حج کرے گا اور نہ کوئی شخص عریاں ہو کر بیت اللہ کا طواف کر سکے گا) بخاری، کتاب الحج، باب لا یطوف بالبیت عریان۔ مسلم، کتاب الحج باب لا یحج البیت مشرك ولا یطوف بالبیت عریان۔ تفصیل کے لیے دیکھی جائے فتح الباری: ۳/ ۳۱۴

[۲] ابن کثیر، تفسیر: ۲/ ۲۱۰

[۳] ابو داؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب اتخاذ المساجد فی الدور۔ ترمذی، ابواب ما یتعلق بالصلوٰۃ، باب ما ذکر فی تطییب المساجد۔ ابن ماجہ، ابواب المساجد والجماعات، باب تطہیر المساجد وتطییبہا۔

نتخذ المساجد فی دیارنا وامرنا ان ننظفها [1]

حکم دیا کہ ہم اپنے محلوں میں مساجد تعمیر کریں اور فرمایا کہ ہم انھیں پاک صاف رکھیں۔

مساجد کو پاک صاف رکھنے کی فضیلت متعدد احادیث میں آئی ہے۔ حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

عرضت علیّ اجور امتی حتی القذاۃ یخرجہا الرجل من المسجد [2]

میرے سامنے میری امت کے اعمال کے اجر و ثواب پیش ہوئے۔ ان میں اس معمولی تنکے کا بھی ثواب تھا جسے آدمی مسجد سے نکال دیتا ہے۔

مسجد کو تھوڑا سا گندہ کرنا بھی ایک گناہ ہے۔ حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

عرضت علیّ اعمال امتی حسنہا وسیئہا فوجدت فی محاسن اعمالہا الاذی یماط عن الطریق ووجدت فی مساوی اعمالہا النخاعۃ تکون فی المسجد ولا تدفن [3]

میرے سامنے میری امت کے اعمال پیش کئے گئے۔ اچھے بھی برے بھی۔ میں نے دیکھا کہ اس کے اچھے اعمال میں راستہ سے جو تکلیف دور کردی جاتی ہے وہ بھی ہے اسی طرح میں نے دیکھا کہ اس کے برے اعمال میں یہ بھی ہے کہ مسجد میں تھوک یا بلغم ہو اور اسے مٹی میں دفن نہ کیا جائے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد کو گندہ کرنا تو گناہ ہے ہی اسے دیکھ کر خاموش ہو جانا اور صاف نہ کرنا بھی گناہ ہے [4]

حضرت انسؓ کی ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

البزاق فی المسجد خطیئۃ وکفارتہا دفنہا [5]

مسجد میں تھوکنا ایک گناہ ہے اس کا کفارہ یہ ہے کہ اسے مٹی میں دفن کر دیا جائے۔

---

[1] مسند احمد: ۵/۱۷ [2] ابوداؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب کنس المساجد

[3] مسلم، کتاب المساجد، باب النہی عن البصاق فی المسجد۔ [4] نووی: شرح مسلم ۱/۲۰۷

[5] بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب کفارۃ البزاق فی المسجد، مسلم، کتاب المساجد، باب النہی عن البصاق فی المسجد

اس کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں تھوکنا ایک گناہ ہے۔ اس سے بچنا چاہیے لیکن اگر کبھی یہ غلطی سرزد ہو جائے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ اسے دفن کر دیا جائے۔ یہ اس صورت میں ممکن ہے جب کہ فرش مٹی یا ریت کا ہو۔ پکے فرش پر اس طرح کی غلطی سرزد ہو جائے تو اسے کھرچ کر نکال دیا جائے یا پانی سے صاف کر دیا جائے۔[۱]

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ قبلہ کی طرف دیوار پر بلغم دیکھا تو ناگواری کا اظہار فرمایا اور ایک کنکر یا لکڑی لے کر اپنے دست مبارک سے اسے کھرچ دیا۔[۲]

ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی ناگواری دیکھی تو ایک عورت نے آگے بڑھ کر اسے کھرچ دیا اور اس جگہ خوشبو لگا دی۔ اس پر آپ نے مسرت کا اظہار فرمایا۔[۳] ہو سکتا ہے یہ دوسرا واقعہ ہو۔

روایات میں آتا ہے کہ آپ کے دور میں ایک سیاہ فام عورت مسجد کی صفائی کرتی تھی۔ ایک رات اس کا انتقال ہو گیا۔ تو صحابہ کرام نے اس کی تجہیز و تکفین کر دی۔ جب آپ نے اس کے بارے میں دریافت کیا تو عرض کیا کہ رات کا وقت تھا آپ کو زحمت دینا مناسب نہیں سمجھا گیا۔ آپ نے اس کی قبر دریافت کی اور وہاں پہونچ کر دعا فرمائی۔[۴]

اسلام نے خدا کے دربار میں حاضری اور عبادت ہی کے لیے لباس کے اہتمام اور پاکی صفائی کو ضروری قرار نہیں دیا بلکہ اسے ایک اعلیٰ انسانی اور تہذیبی قدر کی حیثیت سے متعارف کرایا اور اس سلسلہ میں جو غلط فہمیاں پائی جاتی تھیں انھیں رفع کیا۔

لباس کے بارے میں ایک تصور یہ رہا ہے کہ یہ ستر پوشی اور سردی اور گرمی سے بچنے

---

[۱] اس سلسلہ کی بعض تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو۔ نووی شرح مسلم ۱/۲۱۷۔ فتح الباری ۱/۳۴۵ - ۳۴۶

[۲] بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب حک المخاط بالحصیٰ من المسجد۔ مسلم کتاب المسجد، باب النہی عن البصاق فی المسجد۔

[۳] ابن ماجہ، ابواب المساجد، باب کراہیۃ النخامۃ فی المسجد۔

[۴] بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب کنس المسجد۔ مسلم، کتاب الجنائز، باب فی الصلوٰۃ علی القبر۔ اس حدیث کے بعض راویوں نے اس میں شبہ ظاہر کیا ہے کہ مسجد کی صفائی کرنے والا کوئی مرد تھا یا کوئی عورت یہ خدمت انجام دے رہی تھی لیکن بعض دوسری حدیثوں میں صراحت ہے کہ یہ خدمت ایک عورت انجام دے رہی تھی۔ اس کا نام ام محجن تھا اور آپ کے سوال کا جواب حضرت ابوبکرؓ نے دیا تھا۔ فتح الباری: ۱/۳۷۱

کے لیے ہے۔ اسلام نے اس میں زینت کے تصور کو داخل کیا۔ اس نے کہا لباس سے ستر پوشی اور موسم کی سختیوں سے حفاظت بھی ہوتی ہے اور یہ زیبائش و آرائش کا ذریعہ بھی ہے۔ اس حیثیت سے بھی اس کا استعمال ممنوع نہیں ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے۔

یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَیْکُمْ لِبَاسًا یُّوَارِیْ سَوْاٰتِکُمْ وَ رِیْشًا ؕ وَ لِبَاسُ التَّقْوٰی ۙ ذٰلِکَ خَیْرٌ ؕ ذٰلِکَ مِنْ اٰیٰتِ اللّٰہِ لَعَلَّھُمْ یَذَّکَّرُوْنَ ۝ (الاعراف: ۲۶)	اے بنی آدمؑ! ہم نے تم پر لباس اتارا ہے جو تمہارے جسم کے قابل شرم حصوں کو چھپاتا ہے اور تمہارے لیے جسم کی حفاظت اور زینت کا ذریعہ بھی ہے۔ اور بہترین لباس تقویٰ کا لباس ہے۔ یہ اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے شاید کہ لوگ اس سے سبق لیں۔

اس آیت میں لباس کا ایک مقصد 'ریش' کے لفظ سے بیان ہوا ہے۔ 'ریش' پرندے کے پروں کو کہتے ہیں۔ پرندے کے پر گرمی سردی سے بھی اس کی حفاظت کرتے ہیں اور اس کے لیے بہترین زینت بھی ہیں۔ پرندوں کا حسن و جمال زیادہ تر ان کے پروں ہی سے وابستہ ہے۔ امام رازیؒ 'ریش' کی اس تشریح کے بعد فرماتے ہیں کہ زینت ایک صحیح مقصد ہے۔ اس پر انھوں نے بعض اور آیات سے بھی استدلال کیا ہے۔[1]

اس بحث میں پہلے یہ بات آچکی ہے کہ خود زینت کا لفظ قرآن مجید میں لباس کے لیے استعمال ہوا ہے۔ (الاعراف: ۳۱) اس کے فوراً بعد ہمیں یہ آیت ملتی ہے۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِیْنَۃَ اللّٰہِ الَّتِیْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِہٖ وَالطَّیِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ ؕ قُلْ ھِیَ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا خَالِصَۃً یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ ؕ کَذٰلِکَ نُفَصِّلُ الْاٰیٰتِ لِقَوْمٍ یَّعْلَمُوْنَ ۝ (الاعراف: ۳۲)	ان سے کہو کہ اللہ نے اپنے بندوں کے لیے جو زیب و زینت نکالی ہے اور جو پاک چیزیں پیدا کی ہیں وہ کس نے حرام کر دیں۔ کہو یہ تو ایمان والوں کے لیے ہیں اور قیامت کے دن تو خاص ان ہی کے لیے ہوں گی اس طرح ہم اپنی نشانیاں علم والوں کے لیے کھول کھول کر بیان کرتے ہیں۔

[1] تفسیر کبیر: ۴/۲۰۱ قدیم ایڈیشن

گو کہ یہاں زینت سے مراد خاص طور پر لباس ہی ہے، لیکن یہ لفظ اپنے اندر وسیع مفہوم رکھتا ہے اس میں بدن کی اچھی طرح پاکی صفائی، سواری کا اچھا ہونا اور زیورات وغیرہ کا استعمال بھی آتا ہے۔ البتہ آیت اس بات کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے کہ جو چیزیں حرام ہیں وہ اس میں داخل نہیں ہیں[۱] اس سے لباس اور زیب وزینت کے بارے میں بہت سے راہبانہ تصورات کی تردید ہوتی ہے۔ کبھی کبھی آدمی اپنی بدذوقی اور بدسلیقگی کو خدا کے دین کی طرف منسوب کرکے مطمئن ہو جاتا ہے حالانکہ خدا کے دین سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

اسلام نے اس ذہن کی بھی اصلاح کی کہ طہارت ونظافت تواضع کے خلاف ہے اور اس سے کبر جھلکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات لباس اور وضع قطع سے بھی تکبر اور نخوت ٹپکتی ہے۔ اس سے بچنا بہت ضروری ہے، لیکن نظافت اور نفاست کو تکبر کا مظاہرہ نہیں کہا جاسکتا۔ تکبر اللہ کے لیے سب سے زیادہ ناقابل برداشت برائی ہے۔ اس کے برعکس طہارت ونظافت میں اس کے حسن وجمال کا پرتو پایا جاتا ہے۔ اسے وہ پسند کرتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لایدخل الجنۃ من کان فی قلبہ مثقال ذرۃ من کبر (وہ شخص جنت میں نہیں داخل ہوگا جس کے قلب میں ذرہ برابر کبر ہو) یہ سن کر ایک شخص نے عرض کیا۔ ان الرجل یحب ان یکون ثوبہ حسنا ونعلہ حسنۃ۔ (ایک آدمی یہ چاہتا ہے کہ اس کا کپڑا اچھا ہو اور جوتا اچھا ہو) کیا یہ بھی کبر ہے؟ آپ نے فرمایا:

ان اللہ جمیل یحب الجمال	بے شک اللہ جمیل ہے وہ جمال کو پسند
الکبر بطر الحق وغمط الناس[۲]	کرتا ہے۔ کبر تو یہ ہے کہ حق کو ٹھکرا دیا جائے
	اور لوگوں کو حقیر سمجھا جائے۔

اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت ابوہریرہؓ سے آتی ہے۔ فرماتے ہیں ایک بہت ہی خوب صورت شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ عرض کیا حضور! مجھے حسن وجمال پسند ہے۔ آپ دیکھ ہی رہے ہیں کہ اللہ نے مجھے حسن سے نوازا بھی ہے، میرا

---

[۱] اس پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھئے تفسیر کبیر: ۴/۲۰۵-۲۰۷

[۲] مسلم، کتاب الایمان، باب تحریم الکبر وبیانہ ورواہ الترمذی مع اختلاف یسیر۔ ابواب البر والصلۃ باب ماجاء فی الکبر

جی چاہتا ہے کہ کوئی اس معاملہ میں مجھ سے آگے نہ بڑھے میری تو یہ خواہش ہوتی ہے کہ میرے جوتے کا تسمہ بھی سب سے اچھا رہے۔ کیا یہ کبر ہے؟ آپ نے فرمایا نہیں! کبر تو حق کا ٹھکرانا اور لوگوں کو حقیر سمجھنا ہے[1]۔

طہارت اور نظافت کے بارے میں اس طرح کی غلط فہمیوں کو دور کرنے کے ساتھ اسلام نے گندگی اور ناپاکی کو سخت ناپسند کیا ہے۔ چاہے وہ بدن پر ہو یا لباس پر، مکان کے اندر اور باہر ہو یا غذا اور کھانے پینے کی چیزوں میں۔ ذیل کی احادیث سے اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

حضرت جابر بن عبداللہؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان تشریف لائے تو ایک شخص کو دیکھا کہ اس کے بال بکھرے ہوئے ہیں۔ آپ نے فرمایا۔

أما كان هٰذا يجد ما يُسَكِّنُ به شعره	کیا اس شخص کے پاس کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ اپنے بال ٹھیک کرلے۔

ایک دوسرے شخص کو دیکھا کہ گندے کپڑے پہنے ہوئے ہے۔ ارشاد ہوا۔

أما كان هٰذا يجد ما يغسل به ثيابه[2]	کیا اس کے پاس کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ اپنے کپڑے دھولے۔

مکان کی پاکی صفائی کا حکم ایک حدیث میں ان الفاظ میں بیان ہوا ہے۔

ان الله طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظافة كريم يحب الكرم، جواد يحب الجواد فنظفوا أفنيتكم ولا تشبهوا باليهود[3]	اللہ تعالیٰ پاک ہے اور پاکی کو پسند کرتا ہے، نظافت والا ہے نظافت کو پسند کرتا ہے، کریم ہے کرم کو پسند کرتا ہے، سخی اور داتا ہے سخاوت کو پسند کرتا ہے۔ لہٰذا تم بھی (نظافت اختیار کرو اور) اپنے گھروں کے صحن پاک صاف رکھو۔ گندگی میں یہود کی طرح نہ ہو جاؤ۔

---

[1] ابوداؤد، کتاب اللباس، باب ماجاء فی الکبر [2] ابوداؤد، کتاب اللباس، باب فی الخلقان و غسل الثوب ورواہ النسائی الجزء الاول۔ کتاب الزینۃ۔ باب تسکین الشعر [3] رواہ الترمذی وقال ہٰذا حدیث غریب وخالد بن الیاس یضعّف ویقال ابن ایاس۔ ابواب الآداب، باب ماجاء فی النظافۃ۔

اس حدیث کی سند میں گو ضعف ہے لیکن اسلام کا مزاج اس کی پوری تائید کرتا ہے۔ ایک روایت میں یہود کے بارے میں آتا ہے 'یجتمعون الاکباء فی دورھم' (کہ وہ گندگی اور کوڑا کرکٹ اپنے گھروں میں جمع کرتے تھے) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہود کی گندگی اس وقت مشہور تھی اور ان کے گھروں اور محلوں میں کوڑے کرکٹ اور غلاظت کے ڈھیر لگے رہتے تھے۔ مسلمانوں کو اس سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے لیکن افسوس کہ جس چیز سے احتراز کی انھیں تعلیم دی گئی تھی اسی میں اب وہ شہرت حاصل کر چکے ہیں۔ مسلمانوں کے بارے میں سوچا ہی یہ جاتا ہے کہ وہ نظامت اور نفاست سے دور ہوں گے اور ان کی ہر چیز سے گندگی ظاہر ہوگی۔

غذا کی پاکی صفائی کے بارے میں جو ہدایات آئی ہیں، انھیں ہم ایک دوسرے مضمون میں بیان کر چکے ہیں[1]۔ اس لیے یہاں ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں محسوس ہو رہی ہے۔

پاکی صفائی فرد اور سماج کی ایک بنیادی ضرورت ہے۔ اس سے صحت اور تندرستی کا مسئلہ جڑا ہوا ہے۔ ذہن و دماغ پر بلکہ پورے ماحول پر اس کے اثرات مترتب ہوتے ہیں۔ موجودہ دور میں آبادی کی کثرت، شہروں کی وسعت اور گنجان علاقوں کے مسلسل اضافہ نے پاکی صفائی کے بہت سے مسائل پیدا کر دئے ہیں۔ اسی طرح بڑے بڑے کارخانوں اور فیکٹریوں کی وجہ سے گندگی اور غلاظت کے ساتھ فضائی آلودگی پھیلتی جا رہی ہے۔ حمل و نقل کے جدید ذرائع بھی فضائی آلودگی میں اضافہ کا سبب بن رہے ہیں۔ مغربی ملکوں نے ان مسائل کو بڑی حد تک حل کر لیا ہے۔ لیکن ترقی پذیر ممالک ابھی اس میں کامیابی نہیں حاصل کر سکے ہیں۔ یہاں پاکی صفائی کا اتنا شعور بھی نہیں ہے جتنا کہ ہونا چاہیے۔

پاکی صفائی کا شعور پیدا کرنے کے لیے سب سے پہلی اور ضروری چیز اس کی تعلیم ہے۔ اس کے لیے دنیا اپنی دولت کا ایک خاص حصہ صرف کرتی ہے۔ اسلام کے نقطۂ نظر سے یہ ایک صحیح مقصد ہے۔ وہ اس کی تائید کرتا ہے لیکن اس معاملہ میں اس کی امتیازی خصوصیت ایک تو یہ ہے کہ وہ پاکی کا بہت ہی ارفع اور اعلیٰ تصور

---

[1] مطبوعہ ماہنامہ برہان دہلی مارچ ۱۹۸۰ء مضمون مرض و صحت اور اسلام

دیتا ہے۔ اس کی رفعت اور بلندی کو جدید دنیا ابھی تک پا نہیں سکی ہے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ پاکی صفائی کو ایک سماجی ضرورت ہی نہیں ایک مذہبی ضرورت بنا دیتا ہے۔ اس پر دنیا کے فوائد کے ساتھ آخرت کے اجر و ثواب کا وعدہ کرتا ہے۔ یہ چیز اس کی تعلیم میں جان ڈال دیتی ہے اور وہ موجودہ تعلیم سے زیادہ موثر بن جاتی ہے۔

پاکی صفائی کی تربیت اور ٹریننگ کے لیے دنیا مختلف تدابیر اختیار کرتی ہے۔ اسلام نے عبادت کو اس کا ذریعہ بنایا ہے۔ ایک مسلمان پر شب و روز میں پانچ وقت نماز فرض ہے۔ تھوڑے تھوڑے وقفہ سے نماز کا وقت آتا رہتا ہے۔ اس کے لیے اسے جسم، لباس اور جگہ کی پاکی کا مستقل اہتمام کرنا پڑتا ہے۔ مساجد کی پاکی صفائی بھی اس میں داخل ہے۔ ان سب باتوں کی اسلام ترغیب بھی دیتا ہے اور قانوناً بھی پابند بناتا ہے۔ یہ زندگی بھر کی اتنی سخت ٹریننگ ہے کہ پاکی صفائی انسان کی طبیعت کا ایک لازمی جزو بن جاتی ہے اور اس سے اتنا شستہ اور پاکیزہ مزاج نشو و نما پاتا ہے کہ آدمی کسی بھی معاملہ میں گندگی اور ناپاکی کو برداشت نہیں کر سکتا۔

عبادات کی وجہ سے آدمی کا جو پاکیزہ مزاج بنتا ہے اسلام صرف اسی پر اعتماد نہیں کرتا بلکہ ہر کام میں اور زندگی کے ہر معاملہ میں طہارت اور پاکیزگی کی تعلیم دیتا ہے اور ناپاکی سے بچنے کی تاکید کرتا ہے۔

اسلام کی ایک خدمت یہ بھی ہے کہ طہارت اور نظافت کے بارے میں اس کی تعلیم کو عام کیا جائے۔ اس سے مسلم سماج کو جو فائدہ پہونچ سکتا ہے وہ بالکل واضح ہے۔ اس سے وہ غلط فہمیاں بھی دور ہو سکتی ہیں جو اسلام سے ناواقف حضرات کے ذہنوں میں پائی جاتی ہیں۔ وہ دیکھ سکتے ہیں کہ اسلام روحانی تزکیہ کے ساتھ مادی پاکی صفائی کا بھی کتنا جامع تصور پیش کرتا ہے۔

وقت کے اہم موضوع پر مختصر لیکن اچھی کتاب

مشترک خاندانی نظام اور اسلام

از مولانا سلطان احمد اصلاحی

صفحات ۵۶۔ قیمت ۶ روپئے۔ ناشر مکتبہ تحقیق۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ

تحقیق وتنقید

امام ابن تیمیہؒ اور مطالعۂ تاریخِ اسلامی

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

فاضل مقالہ نگار میرے خاص دوستوں میں سے ہیں۔ انھوں نے اپنے مقالہ میں امام ابن تیمیہؒ کے حوالہ سے اسلامی تاریخ کے دورِ اوّل سے متعلق بہت سی باتیں کہی ہیں۔ ان سے اتفاق بھی کیا جاسکتا ہے اور اختلاف کی بھی گنجائش ہے۔ راقم کو بھی ہر بات سے اتفاق نہیں ہے۔ دو ایک نکات پر حواشی میں اس کا اظہار بھی کیا ہے۔ اس موضوع پر اب اتنا موافق و مخالف مواد ہماری زبان میں آچکا ہے کہ آدمی اس کا غیر جانب دارانہ مطالعہ کرکے رائے قائم کرسکتا ہے۔ پھر بھی کچھ گوشے تحقیق طلب ضرور ہوں گے۔ اسلامی تاریخ اور سیرت کے علماء و ماہرین سے درخواست ہے کہ وہ ان پر سنجیدہ اور علمی انداز میں اظہار خیال فرمائیں۔ اس سے امید ہے صحیح نتیجہ تک پہونچنے میں مدد ملے گی۔ (جلال الدین)

اسلامی تاریخ کا مطالعہ اور نگارش دونوں صحیح زاویۂ نگاہ اور منصفانہ فکر و نظر کے محتاج ہیں اور غالباً اتنے ناگزیر طور سے کہ ان کے فقدان کی صورت میں بسا اوقات ایمان و عقیدہ پر کاری ضرب پڑتی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ امت اسلامیہ نے تاریخ و سیرت کا اتنا بڑا ذخیرہ فراہم کردیا ہے کہ اس کی نظیر ملنی مشکل ہے لیکن اس کے ساتھ یہ اس کی بدقسمتی رہی ہے کہ اس کے عظیم الشان پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والتسلیم، جلیل القدر صحابۂ کرام رضوان

اللہ علیہم اجمعین اور خلفاء عظام رحمہم اللہ کی سیرت و تاریخ کی ترتیب و تدوین، تحریر و تبویب اور تعلیم و تدریس میں صحتِ مواد اور تہذیب نگارش کا اصول اکثر و بیشتر ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ کچھ تو اس میں ہمارے جامعینِ روایات اور ناقلین اخبار کے حرصِ استیعاب و استقصاء کا دخل ہے اور کچھ اسلامی مورخین کے غیر تنقیدی شعور اور جامعیت کے وسیع پس منظر سے عاری انداز فکر و نظر کا، باقی رہی سہی کسر اسلام دشمن عناصر کی ہوس دراندازی اور طمع خام نے پوری کر دی ہے۔ یہی سبب ہے کہ ہمارے ابتدائی مآخذ سیرت اور بنیادی مصادر تاریخ "مجموعۂ خیر و شر" اور "دفترِ رطب و یابس" بن کر رہ گئے ہیں۔ ان کی بنیاد پر جو کتابیں بلا تنقید و تجزیہ اور بلا تحلیل و تہذیب لکھی گئیں ان کی مثال اس دیوار کی مانند ہے جس کی بنیاد خشتِ اول کی کجی پر رکھی گئی ہے۔ بلاشبہ تاریخ اسلامی کا ہمارا مطالعہ مختلف قسم کے فکری تعصبات پہلے سے سوچے سمجھے رجحانات اور مسلکی اور گروہی میلانات کا زائدہ بھی ہے اور پروردہ بھی اور اس کا حقیقت سے ذرا کم ہی واسطہ ہے۔ بالخصوص عہد فتنہ کے آغاز سے بلکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافتِ راشدہ سے خلافت اموی کے اختتام تک ہمارے اپنے نقطۂ نظر اور شیعی / سبائی یا خارجی زاویۂ نگاہ میں بہت معمولی فرق ہے اور اکثر یہ فرق بھی معدوم ہو جاتا ہے[1]۔ ہمارے کئی مفکروں، عالموں اور مورخوں نے اسلامی تاریخ کی ان خامیوں کا احساس کر کے اپنے اپنے زمانوں میں انھیں دور کرنے اور عوام الناس بلکہ تاریخ سے ناواقف خواص اور علماء میں بھی اس معاملہ میں جو گمراہی اور فکری بے راہ روی پیدا ہو چلی تھی۔ اسے[2] دور کرنے کی کوشش کی تھی[3]۔

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ (۱۰ ربیع الاول ۶۶۱ھ / ۲۲ جنوری ۱۲۶۳ء تا ۲۰ ذوالقعدہ ۷۲۸ھ / ۲۶ ستمبر ۱۳۲۸ء) بھی ان معدودے چند مردانِ کار میں شامل ہیں جنھوں نے اپنے زمانۂ پرآشوب میں اسلامی تاریخ کے سنہری عہد سے متعلق پھیلی ہوئی غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی اور ان مسخ شدہ ابواب کو از سر نو روشن کیا جو مدتوں سے غیر اسلامی اور غیر تاریخی عناصر کے ہاتھوں مسخ ہو رہے تھے۔ امام احمد بن تیمیہ نے اسلامی تاریخ، صحابہ کرام اور خلفائے رسول انام کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار اپنی متعدد تصانیف میں کیا ہے۔ یہاں یہ حقیقت ذہن نشین رکھنی ضروری ہے کہ علامہ موصوف اگرچہ مورخ نہیں تھے اور نہ ہی انھوں نے اسلامی تاریخ پر کوئی مستقل تصنیف چھوڑی ہے۔ تاہم انھوں

نے اپنے وسیع وعمیق، جامع وشامل اور دور رس مطالعہ اور حقیقت آشنا فکر ونظر کی بنیاد پر اسلامی تاریخ کا مطالعہ اس کے وسیع تناظر میں کیا ہے اور پھر قرآن وحدیث، تاریخ وکلام اور دوسرے اسلامی علوم سے بھرپور استفادہ واستدلال کر کے اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار، خلفاء کرام اور شخصیات پر بھرپور لکھا ہے۔ امام موصوف کی تصانیف کو موٹے طور سے دو بنیادی خانوں میں رکھا جاسکتا ہے: ایک وہ مجموعۂ کتب اور ذخیرہ رسائل ہے جو الزامی یا جوابی نوعیت رکھتا ہے اور جس میں شیخ الاسلام نے اسلامی تاریخ کے مسخ شدہ ابواب کی تاریکی کو دور کیا ہے۔ غیروں اور اپنوں کے مطاعن والزامات کا جواب دیا ہے اور خلفاء کرام، صحابہ عظام اور شخصیاتِ اسلام کی سیرت وکردار پر کیچڑ اچھالنے کی کوششوں کو بے نقاب کرتے ہوئے ان کی صحیح تصویر پیش کی ہے۔ ہمارے بعض مفکرین اسلام اور جلیل القدر علمائے کرام نے جن کی عظیم اسلامی خدمات سے انکار نہیں کیا جاسکتا اس مجموعۂ علم وفضل اور ذخیرۂ رشد وہدایت کو "وکیل صفائی" کی فردِ مثل کہہ کر مسترد کر دیا ہے[۳۵]● حالانکہ اس

● اس جگہ محترم مقالہ نگار نے مولانا مودودیؒ کا حوالہ دیا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں مولانا مرحوم کی رائے ان ہی کے الفاظ میں نقل کر دی جائے تاکہ ان کا نقطۂ نظر واضح ہو جائے۔ اپنی کتاب 'خلافت وملوکیت' کے آخذ سے بحث کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں۔

"میں یہ بات بھی واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میں نے قاضی ابوبکر ابن العربی کی العواصم من القواصم، امام ابن تیمیہؒ کی منہاج السنۃ اور حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کی تحفۂ اثنا عشریہ پر انحصار کیوں نہ کیا۔ میں ان بزرگوں کا نہایت عقیدت مند ہوں اور یہ بات میرے حاشیۂ خیال میں بھی کبھی نہیں آئی کہ یہ لوگ اپنی دیانت وامانت اور صحتِ تحقیق کے لحاظ سے قابل اعتماد نہیں ہیں۔ لیکن جس وجہ سے اس مسئلے میں میں نے ان پر انحصار کرنے کے بجائے براہ راست اصل آخذ سے خود تحقیق کرنے اور اپنی آزادانہ رائے قائم کرنے کا راستہ اختیار کیا وہ یہ ہے کہ ان تینوں حضرات نے دراصل اپنی کتابیں تاریخ کی حیثیت سے بیان واقعات کے لیے نہیں بلکہ شیعوں کے شدید الزامات اور ان کی افراط وتفریط کے رد میں لکھی ہیں، جس کی وجہ سے عملاً ان کی حیثیت وکیل صفائی کی سی ہوگئی ہے اور وکالت، خواہ وہ الزام کی ہو یا صفائی کی، اس کی عین فطرت یہ ہوتی ہے کہ اس میں آدمی اُسی مواد کی طرف رجوع کرتا ہے جس سے اس کا مقدمہ مضبوط ہوتا ہو اور اس مواد کو نظر انداز کر دیتا ہے جس سے اس کا مقدمہ کمزور ہو جائے خصوصیت کے ساتھ اس معاملہ میں قاضی ابوبکر تو حد سے تجاوز کر گئے ہیں جس =

کی خوبی یہ ہے اور اس لحاظ سے وہ بڑی قدر و قیمت کا حامل ہے کہ وہ ہمارے بعض بزرگوں پر مطاعن کا جواب فراہم کرتا ہے۔ اس طرح کی جوابی تحریروں کو رد کر دیا جائے تو ہماری تاریخ بلکہ دوسرے علوم و فنون کا کافی بڑا ذخیرہ بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ بہر حال اس نوعیت کی ایک اہم ترین کتاب منہاج السنۃ النبویہ ہے۔ علامہ موصوف کی تصنیف و تالیف کا خالص مثبت نقطۂ نظر ان کے دوسرے مجموعۂ کتب و رسائل میں بھی پایا جاتا ہے جس کا نمائندہ ان کا مجموعۂ فتاویٰ ہے۔

منہاج السنۃ النبویہ دراصل ایک اہم شیعی عالم ابن مطہر حلی (۶۴۸-۷۲۶ھ) کی مشہور کتاب منہاج الکرامہ فی معرفۃ الامامہ کے ردّ و جواب میں لکھی گئی ہے اس لیے ہمارے بعض علمی حلقوں میں اس کو الزامی جواب کا طعنہ دے کر نظر انداز کر دیا جاتا ہے حالانکہ اسلامی تاریخی ادب میں اس کی حیثیت تہذیب و تنقیح کی ہے۔ حافظ ابو عبداللہ محمد بن عثمان ذہبی (۶۷۳-۷۴۸ھ) نے اس کی تلخیص المنتقی من منہاج الاعتدال کے عنوان سے کی ہے اور اس میں قدرے مثبت نقطۂ نگاہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے[۵]۔ یہ دونوں کتابیں بنیادی طور سے مسلکِ اہل سنت اور ان کے عقیدہ و نظریۂ تاریخ اسلامی کی نمائندگی کرتی ہیں اگرچہ امام موصوف یا ان کے شاگرد رشید حافظ ذہبی کے بعض خیالات سے اختلاف کیا جا سکتا ہے یا ان پر مزید اضافہ و تہذیب کا عمل کیا جا سکتا ہے۔ شیخ الاسلام کے ان خیالات و افکار کی قدر و قیمت اور بڑھ جاتی ہے اور ان کے مثبت پہلو رکھنے کا مزید یقین آجاتا ہے جب ہم یہ ملاحظہ کرتے ہیں کہ یہی خیالات زیادہ صراحت اور وضاحت کے ساتھ اور بلا کسی الزامی یا منفی آہنگ کے ان کے مجموعۂ فتاویٰ میں نظر آتے ہیں۔ اس مختصر مضمون کی بنیاد دراصل انھیں تینوں کتابوں پر رکھی گئی ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ ہمیں سرِ دست امام ابن تیمیہ

= سے کوئی ایسا شخص اچھا اثر نہیں لے سکتا جس نے خود بھی تاریخ کا مطالعہ کیا ہو۔ اس لیے میں نے ان کو چھوڑ کر اصل تاریخی کتابوں سے واقعات معلوم کیے ہیں اور ان کو مرتب کر کے اپنے زیر بحث موضوع سے نتائج خود اخذ کیے ہیں۔" خلافت و ملوکیت ص۲۹۵-۲۹۶ طبع ہفتم مرکزی مکتبہ اسلامی۔ دہلی ۱۹۸۸ء

اس کا مطلب یہ ہے کہ مولانا مودودیؒ نے ان کتابوں کو مسترد نہیں کیا ہے۔ البتہ ان کی مخصوص نوعیت کی بنا پر وہ یہ بات صحیح نہیں سمجھتے کہ ان پر انحصار کیا جائے۔ اس لیے انھوں نے اصل آخذ کی طرف رجوع کیا ہے اور اس سے نتائج اخذ کیے ہیں۔ (جلال الدین)

کے ان تاریخی افکار و رجحانات سے بحث کرنی ہے جو اسلامی تاریخ کی پہلی صدی بالخصوص عہد زریں سے متعلق ہیں۔ بقیہ کتابوں اور ماخذوں کو خواہ وہ ابتدائی ہوں یا ثانوی تائید و تنقید کی غرض سے نقل کیا گیا ہے۔

خلافتِ اسلامی کے آغاز و مراحل، خلفائے کرام کے انتخاب و مقام اور اسلامی عہد کے پہلے پچاس سال کے اہم مراحل کے بارے میں صحابۂ کرام کے طرزِ عمل اور اسلامی حکومت کی نوعیت سے متعلق چند مسائل نے تاریخ کے مختلف ادوار میں اتنی اہمیت و شدت اختیار کی کہ امتِ مسلمہ سیاسی گروہوں میں اس طرح منقسم ہوئی کہ وہ رفتہ رفتہ مذہبی فرقے بن گئے اور انھوں نے نہ صرف سیاسی مسلک اختیار کیے، بلکہ ان کو مذہبی عقائد کا رنگ دے دیا۔ ان میں دو اہم اور بڑی حد تک متضاد و متحارب نظریات رکھنے والے دو طبقے شیعہ اور خوارج ہیں۔ ان کے مذہبی عقائد کی مانند ان کے تاریخی مسلک بھی افراط و تفریط، کج فہمی اور کج بحثی کا شکار ہیں اور وہ عام طور سے نامقبول سمجھے جاتے ہیں۔[۳۶] طرفہ ستم یہ ہے کہ ان تاریخ نوردوں کے خیالاتِ فاسدہ کا اثر بداور عکسِ قبیح اہلسنت کے بہت سے مفکرین، علماء اور دانشوروں کے تاریخی زاویۂ نگاہ کو کج کر گیا ہے اور ان میں سے کئی ایک ان کے مسخ کردہ عناصر کا شکار ہو گئے ہیں۔ امام ابن تیمیہ نے سب سے پہلے خلافت کے معنی و مفہوم کو قرآن کریم اور حدیثِ نبوی کی روشنی میں متعین کیا ہے اور لغت و ادب سے بھی اس کی تائید و تصدیق فراہم کی ہے۔ امام موصوف نے خلیفہ کا مفہوم لغوی یہ بیان کیا ہے کہ وہ اپنے پیشرو کا جانشین و نائب ہوتا ہے جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ تھے کہ وہ آپ کی وفات کے بعد آپ کے جانشین و خلیفہ اور اس حیثیت سے اسلامی امت کے سربراہ و حکمراں بنے تھے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافتِ رسول تو ذرا دائمی یا مستقل تھی کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منظر سے اٹھ جانے کے بعد وجود میں آئی تھی۔ امام ابن تیمیہ نے اپنی تعریفِ خلافت و خلیفہ کے ضمن میں ان مختلف و متعدد خلفاءِ رسول اور جانشینانِ نبی کا ذکر بھی بطور مثال کیا ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مرکزِ اسلام مدینۂ منورہ سے عارضی غیر حاضری اور غیبت کے دوران بطور جانشین و نائب رسول اسلامی امت کی دیکھ بھال اور سربراہی کرتے تھے۔ امام موصوف نے بعض لوگوں کے اس خیال پر شدید تنقید کی ہے کہ خلیفہ سے مراد نائب الٰہی اور خلافت سے مراد خلافت

الٰہی ہے۔ ان کے نزدیک یہ نقطۂ نظر سراسر غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا کوئی خلیفہ نہیں ہوسکتا۔ انھوں نے اپنے اس نظریہ کی تائید میں مفصل بحث کی ہے اور مختلف نقلی اور عقلی دلائل دیے ہیں۔●

● یہ ایک اہم موضوع ہے۔ اس سے متعلق بعض گزارشات ہم یہاں پیش کرنا چاہتے ہیں۔

قرآن مجید نے حضرت آدمؑ اور ان کی تبعیت میں ان کی اولاد کو خلیفہ کہا ہے (البقرہ: ۳۰) سوال پیدا ہوتا ہے وہ کس کے خلیفا اور جانشین بنائے گئے۔ یہی سوال مسلمانوں کے امام کے بارے میں پیدا ہوتا ہے علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں کہ ایک خیال یہ ہے کہ انسان عمومی معنی میں خلیفۃ اللہ ہے اس لیے مسلمانوں کے امام کو خلیفۃ اللہ کہا جاسکتا ہے لیکن جمہور نے اسے قبول نہیں کیا ہے اور آیت کا مفہوم بھی وہ یہ نہیں لیتے کہ حضرت آدمؑ اللہ تعالیٰ کے خلیفہ تھے (مقدمہ ص۱۶۶) ہمارے خیال میں یہ دونوں ہی باتیں بحث طلب ہیں کہ آیت کا صحیح مفہوم کیا ہے اور جمہور کی رائے کیا ہے؟

حضرت آدم کی خلافت کے بارے میں تین رائیں ہمیں ملتی ہیں ایک یہ کہ وہ زمین میں اللہ کے خلیفہ بنائے گئے۔ دوسری یہ کہ حضرت آدم سے پہلے زمین پر جنات آباد تھے۔ ان کی نافرمانی کی وجہ سے انھیں ہٹا کر حضرت آدمؑ اور ان کی ذریت کو آباد کیا گیا۔ اس سلسلے کی تیسری رائے یہ ہے کہ حضرت آدمؑ اور ان کی اولاد کو خلیفہ اس لیے کہا گیا کہ ان کی نسل ایک دوسرے کی جانشین ہوتی رہتی ہے۔

امام ابن جریر طبری نے ان تینوں رایوں کا ذکر کیا ہے (تفسیر قدیم ایڈیشن ۱/۱۵۳-۱۵۴) لیکن بالعموم مفسرین نے تیسری رائے کو نظر انداز کردیا ہے البتہ پہلی دو رایوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے پہلی رائے باوزن محسوس ہوتی ہے اس سے انسانی کی عظمت اور اس زمین پر اس کی صحیح حیثیت واضح ہوتی ہے اس پر اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ خلیفہ اس شخص کو کہا جاتا ہے جو کسی کی عدم موجودگی میں اس کی جانشینی کرے۔ اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کسی جگہ یا کسی وقت موجود نہیں ہے۔ لہٰذا انسان کو خلیفۃ اللہ کہنا صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خلیفہ کے لفظ میں لازماً یہ بات شامل نہیں ہے کہ کسی کی غیر حاضری میں اس کی جانشینی کی جائے دوسری بات یہ کہ جن لوگوں نے حضرت آدمؑ کو خلیفۃ اللہ کہا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے احکام کو نافذ کرنے والے بنائے گئے۔ ابن جریر طبری فرماتے ہیں کہ یہ رائے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ اور بعض دوسرے صحابہ سے مروی ہے اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ =

علامہ ابن تیمیہ کے خیال میں خلافتِ اسلامی کی دو قسمیں ہیں: اول، خلافت نبوت اور دوم خلافتِ ملک۔ اول الذکر کا قائم کرنا واجب و مقصودِ اصلی ہے اور وہ موخر الذکر سے بہر حال افضل ہے[۵۸] خلافتِ نبوت کی کوئی جامع و مانع تعریف نہیں کی گئی ہے البتہ

= اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے کہا میں ایک جانشین اپنا زمین میں بنانے والا ہوں۔ جو میرے احکام کو میری مخلوق کے درمیان نافذ کرنے میں میرا جانشین ہوگا یہ خلیفہ اور جانشین حضرت آدمؑ ہیں ان کی اولاد میں جو شخص اللہ کی اطاعت اور اس کی مخلوق کے درمیان عدل کے ساتھ فیصلہ کرنے میں ان کی قائم مقامی کرے وہ بھی خلیفہ ہے۔ لیکن جو لوگ فساد مچائیں گے اور ناحق خون بہائیں گے وہ خلفاء نہ ہوں گے اور حضرت آدمؑ سے ان کا کوئی تعلق نہ ہوگا (تفسیر ۱/۱۵۴)

امام رازی نے بھی دونوں رائیں نقل کی ہیں۔ پہلی رائے کے بارے میں فرماتے ہیں کہ انسان کے خلیفۃ اللہ ہونے کی قرآن مجید کی اور آیتوں سے بھی تائید ہوتی ہے (تفسیر ۱/۲۶۵) اس سے ان کا رجحان صاف ظاہر ہوتا ہے۔

علامہ ابوالسعود فرماتے ہیں کہ حضرت آدم اللہ کے خلیفہ ہیں اور ان کی ذریت میں جو خلفاء پیدا ہوئے وہ بھی اس میں آجاتے ہیں۔ اللہ کی طرف سے اپنا خلیفہ بنانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان اس کے احکام نافذ کرے اور اس کی مرضی کے مطابق حکومت و سیاست کرے۔ گو اللہ تعالیٰ کو اس کی ہرگز ضرورت نہیں ہے کہ کسی کو خلیفہ بنائے البتہ انسان اس کے محتاج ہیں وہ اپنی عدم استطاعت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ سے براہ راست فیض حاصل نہیں کر سکتے اس لیے اس نے اپنے پیغمبروں کو واسطہ بنایا ہے۔ اس کے بعد گو انھوں نے اس رائے کا بھی ذکر کیا ہے کہ حضرت آدم اور ان کی پوری ذریت دوسری مخلوقات کے جانشین ہوئے، لیکن اس سے اتنی بات واضح ہے کہ ان کے نزدیک حضرت آدم کے خلیفۃ اللہ ہونے کے تصور میں کوئی عقلی یا شرعی قباحت نہیں ہے۔

ہمارے ایک قدیم مفسر علامہ بغوی فرماتے ہیں۔ والصحیح أنہ إنما سمی خلیفۃ لانہ خلیفۃ اللہ فی الارض لاقامۃ حدودہ و تنفیذ قضایاہ۔ بغوی علی ہامش الخازن ۱/۳۸ (صحیح بات یہ ہے کہ ان کو خلیفہ اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی زمین میں اس کے حدود اور اس کے قوانین نافذ کرنے میں اس کے خلیفہ تھے)

یہی عبارت لفظ بہ لفظ خازن نے اپنی تفسیر میں نقل کر لی ہے (خازن ۱/۳۸) گویا ان کی اسے پوری تائید حاصل ہے۔

جہاں تک آیت کے موقع و محل اور سیاق و سباق کا تعلق ہے وہ اسی مفہوم کی تائید کرتے ہیں۔ اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو 'دین کا قرآنی تصور' از مولانا صدر الدین اصلاحی صہ ۲۸-۲۹ طبع سوم۔ مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی۔

متعدد احادیث و آثار سے اس کی جو تشریح کی گئی ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سنتِ نبوی اور سنتِ خلفاء نبوی سے جو خلافت و حکومت ہم آہنگ ہو وہ خلافتِ نبوت ہے اور حدیث نبوی: علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المہدیین (تم پر میری سنت اور ہدایت یافتہ اور متبع شریعت خلفاء کی سنت کی پیروی لازم ہے) کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔ ایسا واضح طور سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک خلافتِ نبوت صرف وہی حکومت ہو سکتی ہے جو ایک دوسری حدیث نبوی: خلافۃ النبوۃ ثلاثون سنۃ (خلافتِ نبوت تیس سال رہے گی) کی حد بندی کے اندر محدود ہو۔ ان کی یہ نظریاتی حد بندی حضراتِ خلفاء اربعہ — حضرات ابوبکر صدیق، عمر فاروق، عثمان غنی اور علی مرتضیٰ — کی تاریخی اور واقعاتی حد بندی سے ہم آہنگ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اور انتخابِ صدیقی سے لے کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادتِ عظمیٰ پر یہ مدت ختم ہوتی ہے۔ اس لیے دوسرے الفاظ میں حضرت امام کے نزدیک پہلے چار خلفائے رسول کی خلافت خلافتِ نبوت تھی[۱۰] بعض علمائے کرام نے تیس سالہ خلافت نبوت میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت کو بھی شامل کیا ہے[۱۱] لیکن یہاں ایک مشکل پیش آتی ہے۔ وہ یہ کہ اگر مدت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جن تیس سالوں کی حد بندی کی تھی ان میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے ساتھ ساتھ حضرت معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی چھ ماہ بھی داخل ہو جاتے ہیں کہ دونوں اپنے اپنے مقبوضات میں عوام و امت کے مشورے اور مرضی سے خلیفہ بنے تھے اور ان دونوں کی خلافت اگرچہ متفقہ نہیں تھی۔ بہرحال بیشتر علماء کی مانند حضرت علیؓ کی شہادت کے ساتھ خلافتِ نبوت کے خاتمہ کا نظریہ امام ابن تیمیہ کے یہاں پایا جاتا ہے۔ امام موصوف نے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا یہ دلچسپ نظریہ بھی بیان کیا ہے کہ جس خلافت کی بیعت مدینہ منورہ میں کی گئی ہو وہ خلافتِ نبوت ہے اور جس کی بیعت شہرِ رسول سے باہر ہوئی ہو وہ خلافت تو ہو سکتی ہے مگر خلافتِ نبوت نہیں۔ جس طرح قاضی ابویعلیٰ نے متعدد احادیثِ نبوی آثارِ صحابہ اور دلائل علمی کی بنیاد پر دوسری بیعتوں کو خلافت ہی تسلیم کیا ہے[۱۲] امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نظریہ پر یہ اشکال بھی وارد ہو سکتا ہے کہ اگر کوئی خلافت بعد کے

کسی دور میں مدینۂ منورہ میں منعقد ہو تو کیا وہ خلافتِ نبوت کے مقام و مرتبہ کی مستحق ہوگی یا اسے بھی حدیثِ نبوی کے مطابق تیس سال بعد از وفات نبوی کی حدود میں محدود کرنا ہوگا۔ علامہ ابن تیمیہ کا عقیدہ ہے کہ خلافتِ نبوت کی مدت کے بعد خلافتِ ملک شروع ہوئی اور وہ ایک مخصوص مدت تک جاری رہی۔ انھوں نے خلافتِ ملک کی کوئی حتمی تحدید و تعیین نہیں کی ہے جس طرح خلافتِ نبوت کی ہے تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خیر و رحمت کے زمانہ کو مشہور حدیثِ نبوی خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم (زمانوں/قرنوں میں بہترین میرا زمانہ و قرن ہے پھر ان لوگوں کا جو ان کے متصل زمانے میں آئیں اور پھر ان لوگوں کو جو ان کے معاً بعد آئیں) سے محدود و معین کرتے ہیں۔[۱۲]

خلافتِ نبوت کی تعیین و تحدید کے ضمن میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی احادیثِ نبوی کے وسیع ذخیرہ پر گہری نظر، روحِ حدیث اور روحِ اسلام سے کامل واقفیت اور تجزیہ و تحلیل کرنے کی عظیم صلاحیت کا پتہ چلتا ہے۔ ہمارے علماء اور دانشوروں میں یہ مرض عام ہے کہ وہ صرف ایک حدیث نبوی ایک روایتِ راوی اور ایک واقعہ تاریخی کی بنا پر نہ صرف تعمیم کر لیتے ہیں بلکہ اس سے اصول مستنبط کر کے کلیہ قاعدہ بنا لیتے ہیں اور پھر جو شخص ان کے خود ساختہ کلیہ قاعدہ کو نہ مانے اس کو وہ حدیثِ نبوی کا منکر یا تاریخی واقعہ و روایت سے نابلد قرار دے دیتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کا یہ کارنامہ ہے کہ وہ جب کسی موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں تو اس کے تمام پہلوؤں کا بشری بساط بھر جائزہ لینے کی کوشش کرتے ہیں، اور موضوع کو اس کے وسیع تر تناظر میں پرکھتے اور سپردِ قلم کرتے ہیں۔ چنانچہ خلافت کے موضوع پر انھوں نے تقریباً تمام احادیثِ نبوی کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس پر مکمل بحث تو ایک الگ مضمون کی متقاضی ہے البتہ اس کے ایک جامع اور مختصر حوالہ پر یہاں گفتگو کی جاتی ہے۔ امام ابن تیمیہ نے اس موضوع پر منہاج السنۃ میں تو منتشر اور مختصر بحث کی ہے تاہم اپنے مجموعۂ فتاویٰ میں بحث مفصل ایک مخصوص فصل میں کی ہے اور بہت سی روایات، احادیث و آثار کا احاطہ کیا ہے۔ انھوں نے عام اہلِ سنن سے اور بالخصوص امام احمد اور امام ابوداؤد وغیرہ سے تین مرویات بیان کی ہیں جن میں تیس سال تک خلافت (خلافت نبوت) کے قیام و برقراری کی تحدید پائی جاتی ہے اور اس

کے بعد اس کے ملک میں تبدیل ہوجانے کی تصریح کی گئی ہے مگر یہاں ایک اہم نکتہ یہ یاد رکھنے کا ہے کہ ملک کو بلا صفت بیان کیا گیا ہے اور اسے کسی صفت سے خاص نہیں کیا گیا ہے۔ حضرت امام ابن تیمیہ نے انھیں احادیث نبویہ کی بنا پر خلفاء اربعہ کی خلافت کو خلافتِ نبوت قرار دیا ہے اور ان میں سے کسی بھی بزرگ پر لعن طعن کرنے والے کو بلا دلیل بتایا ہے۔ اس کے بعد امام موصوف نے امام مسلم سے ایک اور اہم بلکہ اہم ترین حدیث نبوی نقل کی ہے جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ پہلے خلافتِ نبوت و رحمت ہوگی پھر ملک و رحمت کا دور ہوگا، پھر ملک و جبریت کا زمانہ آئے گا پھر ملکِ عضوض ہوگا[۱۳] امام مسلم کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکومت کے چار ادوار بیان فرمائے تھے جبکہ ہمارے یہاں عام طور پر درمیان کے دو ادوار کو یکسر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ امام ابن تیمیہ کی اس تحدید و تعیین زمانۂ خلافت پر مزید گفتگو اپنے اپنے مقام پر آئے گی۔

ہمارا عام تاثر یہ ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات طیبہ میں کسی معین شخص کو اپنا خلیفہ نامزد نہیں فرمایا تھا۔ مگر متعدد اصحاب سنت کا عقیدہ ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خلفائے ثلاثہ کے بارے میں بالخصوص اور خلفائے اربعہ کے بارے میں بالعموم ایسے اشارے اور قرینے ضرور دئے تھے جن سے ان کی خلافت کا اسی ترتیب تاریخی و واقعاتی کے ساتھ منعقد و وقوع پذیر ہونا معلوم ہوتا ہے۔ امام ابن تیمیہ نے اس ضمن میں علامہ ابن حزم کی روایت و سند سے اس مسئلہ پر علماء امت کے چار مسالک کا ذکر کیا ہے جن میں سے پہلا یہ ہے کہ کوئی نامزدگی نہیں کی گئی تھی۔ دوسرا یہ کہ حیاتِ نبوی کے آخری تین چار دنوں میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حکم نبوی سے امامتِ نماز کی تھی اور وہ ان کی خلافت یا نامزدگی کی ایک دلیل ہے۔ مگر تیسرا مسلک اس سے اختلاف رکھتا ہے اور وہ ان کی امامتِ نماز کو ان کی افضلیت پر دلیل بتاتا ہے نہ کہ ان کی خلافت پر اور چوتھا مسلک یہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق کی بطور خلیفۂ رسولِ اکرم نامزدگی صراحتاً ہوئی تھی۔ امام ابن تیمیہ نے ان میں سے آخری مسلک اختیار کیا ہے اور اس کی تائید میں قرآن کریم، احادیثِ نبوی اور تاریخ اسلامی سے متعدد دلائل و براہین دئے ہیں[۱۴] یہ ان کی دیانت داری اور علمی شرافت ہے کہ انھوں نے اپنے نظریۂ خلافت کے مخالفین اور عدمِ استخلاف کے قائلین کے بھی دلائل اسی طرح بیان

کیے ہیں۔ امام ابن تیمیہ کے دلائل و براہین کا خلاصہ یہ ہے کہ خلافت صدیقی پر کوئی نص صریح تو نہیں پائی جاتی تاہم بہت سے مضبوط قرائن و شواہد ملتے ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت کی طرف لوگوں کی توجہ مبذول کی تھی اور "نصِ جلی سے سکوت اختیار کر کے صرف امت کے اجماع پر اکتفا فرمایا تھا"[۱۵] البتہ وہ بعض اہل سنت کے اس مسلک سے بھی کسی حد تک اتفاق رکھتے ہیں کہ "نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نصِ جلی یا نصِ خفی کے مطابق حضرت ابوبکر صدیقؓ کو خلیفہ مقرر فرمایا تھا ..... بنابریں یہ مسلمہ صداقت ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے بعد صرف حضرت ابوبکر ہی کو خلیفہ مقرر فرمایا تھا"[۱۶]

خلیفہ کی شرعی اور قانونی حیثیت کے بارے میں امام ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ "کوئی خلیفہ اپنی رعایا کا مالک و آقا نہیں ہوتا کہ وہ ان سے بالکلیہ بے نیاز ہو جائے۔ وہ رعایا/عوام سے برّ و تقویٰ کے کاموں میں اپنے ساتھ تعاون اور اطاعت و فرماں برداری کا مطالبہ کر سکتا ہے اور ایسے تمام امور و معاملات میں اس کی اطاعت عوام پر واجب بھی ہے۔ اس کی مثال امام نماز کی مانند ہے کہ اگر امام نماز ارکان ٹھیک ادا کرتا ہے تو مقتدی اس کی پیروی کرتے ہیں اور اگر وہ بھول جاتا ہے تو اس کی رہنمائی کر کے اسے راہِ راست پر لاتے ہیں"۔ امام ابن تیمیہ نے خلیفہ کے مقام، حقوق و اختیارات اور امت سے اس کے تعلق کی دلیل حضرت ابوبکر صدیقؓ کی پہلی تقریر سے پکڑی ہے جو انھوں نے اپنی بیعت کے منعقد ہونے کے بعد مسجد نبوی میں منبر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کی تھی۔ خلافت کے انعقاد اور منعقد کرنے والوں کی تعیین کے بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا نظریہ یہ ہے کہ "امامت و خلافت کا اصلی مقصود قوت و اقتدار کا حصول ہے لہٰذا جب اصحابِ قوت و شوکت کسی شخص کی خلافت پر متفق ہو جائیں تو اس کی خلافت منعقد ہو جائے گی ..... اور ایسا خلیفہ ان اولی الامر میں شمار ہو گا جو واجب الاطاعت ہیں بشرطیکہ اور تا وقتیکہ وہ معصیتِ خداوندی کا حکم صادر نہ کرے"۔ امام موصوف کے اس بیان نیز بعض دوسری تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ خلافت کے انعقاد کے لیے ان کے نزدیک اہم ترین شرائط تین ہیں: اول، مسندِ خلافت پر قبضہ، دوم اس کی خلافت پر اجماعِ امت اور سوم مقاصد خلافت کی تکمیل کرنے کی صلاحیت۔ مسندِ خلافت پر قبضہ کے لیے وہ انتخاب اور شوریٰ کو

یقیناً افضل مانتے ہیں مگر اس کے ساتھ ساتھ بزورِ شمشیر قبضہ کو بھی ناجائز قرار نہیں دیتے۔ اجماعِ امت سے پوری امت کا اجماع مراد نہیں لیتے بلکہ اصحاب قوت و شوکت کی تائید و اتفاق مراد لیتے ہیں اور ہر اس حکومت و خلافت کو اسلامی سمجھتے ہیں جو قوانینِ شریعت کا نفاذ کرے اور کلمہ الٰہی کے اعلاء و سرفرازی کے لیے کوشش کرے[۱۷]

اپنے اس مسلک کے مطابق امام ابن تیمیہ خلفاء اربعہ کے مختلف طُرق انعقاد بیعت کو صحیح اسلامی طریقہ قرار دیتے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی خلافت پر اجماعِ امت ہوا تھا۔ لیکن اس اجماع کی کیفیت کے بارے میں وہ یہ ضرور فرماتے ہیں کہ خلفائے ثلاثہ کی خلافت و حکومت پر جتنا پختہ، عام اور ہمہ گیر اجماعِ امت تھا وہ خلافتِ چہارم کو حاصل نہ تھا کیونکہ مدینہ منورہ کے معتدبہ طبقات اور بعض دوسرے صوبوں نے حضرت علی خلیفۂ چہارم کی خلافت تسلیم نہیں کی تھی[۱۸] تقریباً یہی نقطۂ نظر شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۷۶ھ) کا بھی ہے[۱۹] امام ابن تیمیہ عام اہلسنت کے مسلک کے مطابق خلفائے اربعہ کی بالترتیب افضلیت کے بھی قائل ہیں اور واقعاتی ترتیب کے مطابق ان کی درجہ بندی کرتے ہیں اور اوپر سے نیچے کی طرف آنے والے زینہ کی مانند ان کی افضلیت کے درجات بتاتے ہیں حضرات ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کو عام طور سے شیخین قرار دیا جاتا ہے اور امام ابن تیمیہ یہی نظریہ اپنا کر مزید اضافہ یہ کرتے ہیں کہ ان کی خلافت کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و رسالت کے کمال و تکمیل کی ایک دلیل قرار دیتے ہیں کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بادشاہوں کے برخلاف اپنے رشتہ داروں کی بجائے اپنے اصحاب کرام کے بہترین افراد کو ایمان و تقویٰ کی افضلیت اور کردار و عمل کی محبوبیت کی بنیاد پر آگے بڑھایا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ امام موصوف اپنے عقیدہ و مسلک کے مطابق خلافتِ صدیقی کو خلافتِ فاروقی پر فضیلت دیتے ہیں اور خلافتِ فاروقی کو خلافتِ عثمانی پر اور خلافتِ عثمانی کو خلافتِ علوی پر[۲۰] اور یہی عام اہل سنت کا مسلک بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ ان چاروں خلفاء کو خلفائے راشدین مانتے ہیں اور ان کی خلافت کو خلافتِ نبوت۔ اور ان کی خلافتِ نبوت ہونے میں ان کی درجہ بندی اور طور بطور افضلیت سے کوئی اثر اور فرق نہیں پڑتا۔ باہمی فرقِ مراتب کے باوجود ان چاروں خلفاء کی خلافت اصلاً خلافتِ نبوت ہی تھی[۲۱]

حضرات شیخین کی خلافت پر عام اہلسنت کے علاوہ دوسرے اسلامی فرقوں کا

بھی اتفاق ہے سوائے غالی اور عام شیعہ طبقات کے جو ان کی خلافت کو اسلامی حکومت اور خلافتِ نبوت تسلیم نہیں کرتے بلکہ ان کے علاوہ خلیفۂ سوئم کی حکومت کو بھی غاصبانہ اور غیر اسلامی قرار دیتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ نے حضرات شیخین کی خلافتِ نبوت کو نہ صرف مثبت طور سے ثابت کیا ہے بلکہ دلائل نقلی و عقلی کے ساتھ ان پر عائد ہونے والے تمام الزامات و مطاعن کا بھی جواب دیا ہے۔ اسی طرح انھوں نے خلیفہ سوئم حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ پر اہلسنت کے بعض طبقات و دانشوروں کے عائد کردہ الزامات و مطاعن کی پرزور تردید کی ہے۔ یہ کیسی ستم ظریفی ہے کہ خلیفہ سوئم بیگانوں اور دشمنوں کے علاوہ اپنوں میں سے بھی بعض لوگوں کے طعن و تشنیع کا نشانہ بنتے رہے ہیں اور ان الزامات میں اقربا پروری، عمال کے تقرر میں خویش نوازی اور صلاحیت و لیاقت یا خود ساختہ معیارِ تقویٰ و طہارت کے فقدان، اموالِ بیت المال میں بے جا تصرف، قبائلی عصبیت کے سد باب کے بجائے حوصلہ افزائی، طبیعت میں غیر معتدل نرمی اور شیخین یا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتِ مطہرہ سے تجاوز وغیرہ کے الزامات عائد کیے جاتے ہیں[۲۲] بعض اسلامی مفکرین نے اسلام کے اصول حکمرانی اور تاریخ خلافت اسلامی کی روشنی میں خلیفہ سوم حضرت عثمانؓ کے دور خلافت کے نصف دوم کو اسلام میں ملوکیت کا آغاز اور خلافت علیٰ منہاج النبوہ سے دور ہونے کا اولین مرحلہ قرار دیا ہے[۲۳] مگر علامہ ابن تیمیہؒ اسے تسلیم نہیں کرتے وہ حضرت عثمان کی خلافت کو خلافتِ شیخین سے ایک درجہ فروتر ماننے کے باوجود خلافتِ نبوت تسلیم کرتے ہیں جب حکومت کا کاروبار منہاج نبوت کے مطابق اسلامی روح سے ہم آہنگ اور قوانین شریعت کے موافق چلایا جاتا تھا۔ انھوں نے حضرت عثمانؓ پر وارد کیے جانے والے تمام اعتراضات کا جواب بڑے جوش و خروش اور تاریخی دلائل کے ساتھ دیا ہے۔ متعدد مطعون عمال عثمانی جیسے حضرات معاویہ بن ابی سفیان، ولید بن عقبہ، عبداللہ بن ابی سرح، مروان بن الحکم، سعید بن العاص اور عبداللہ بن عامر بن کریز پر عائد کردہ الزامات کا نہ صرف جواب دے کر ان کی تقدیس و تطہیر کی ہے بلکہ خلیفۂ چہارم حضرت علی رضی اللہ عنہ کے کئی عمال پر وہی الزامات و اعتراضات کے وارد کیے جانے کے امکان کا اظہار کیا ہے کہ مخالفین بطور الزامی جواب کے وہی تمام اعتراضات

وارد کرسکتے ہیں۔[۲۴] اس سے ان کی مراد خلافتِ علوی کو خلافتِ غیر نبوت ثابت کرنا اور الزامات کی تصدیق کرنا نہیں ہے بلکہ یہ دکھانا ہے کہ عمالِ عثمانی اور خلیفہ سوئم اسی طرح ان بیہودہ الزامات سے پاک ہیں جس طرح عمالِ علوی اور خلیفۂ چہارم کا دامن ان سے صاف ہے۔ بحث کے آخر میں وہ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت عثمان کو معصوم نہیں سمجھتے البتہ خلیفۂ برحق اور ان کی خلافت کو خلافتِ نبوت سمجھتے ہیں جس طرح ان کے بعد حضرت علی کو خلیفۂ برحق اور ان کی خلافت کو خلافتِ نبوت قرار دیتے ہیں۔[۲۵]

خلافتِ نبوت کے خاتمہ کے بعد جس طرز کی حکومت قائم ہوئی اس کی شرعی اور قانونی حیثیت کے بارے میں ہمیشہ سے نرم و گرم بحثیں ہوتی رہی ہیں لیکن موجودہ زمانے میں جو بظاہر اسلامی نشاۃ ثانیہ کا زمانہ سمجھا جارہا ہے یہ بحثیں زیادہ تند و تیز ہوگئی ہیں۔ اس ضمن میں تین نظریات پیدا ہوگئے ہیں: اول یہ کہ اموی خلافت اور عباسی خلافت اور بعض دوسری حکومتیں اسلامی تھیں۔ اگرچہ وہ خلافت راشدہ نہ تھیں یا خلافتِ اسلامی کے معیارِ مطلوب اور درجۂ کمال سے گرگئی تھیں تاہم وہ چونکہ اسلامی شریعت کی پابندی کرتی تھیں اور اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے جہاد سیف و قلم بھی جاری رکھے ہوئے تھیں اس لیے وہ بھی خلافت یا اسلامی حکومت ہی تھیں۔[۲۶] دوسرا نظریہ یہ ابھرا ہے اور جس نے موجودہ دور میں زیادہ شدت اختیار کرلی ہے کہ خلافتِ راشدہ کے خاتمہ کے بعد ملوکیت قائم ہوگئی تھی جو سراسر غیر اسلامی ہے اور عملاً اسلامی حکومت کا خاتمہ ہوگیا تھا اگرچہ خلیفہ مسلمان، کارندے مومن اور شریعت کی بالادستی کسی حد تک قائم تھی۔ وہ نہ تو خلافت تھی اور نہ اسلامی بلکہ ملوکیت تھی۔[۲۷] تیسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ ظلم و جور کا دور، شر کے عروج اور خیر کے فقدان کا زمانہ تھا۔ حکومت کا نظام بالکل غیر اسلامی ہوگیا تھا لہٰذا اس کے خلاف بغاوت و خروج لازمی اور اس کا خاتمہ واجب تھا خواہ متبادل حکومت کیسی بھی ہو۔ دوسرے اور تیسرے نظریہ میں تھوڑا سا فرق ہے اور کہیں کہیں وہ معدوم بھی ہوجاتا ہے۔ بعض طبقاتِ امت نے اسی بنا پر حکومت کی تبدیلی کو نہ صرف واجب قرار دیا ہے بلکہ خلافتِ بنی امیہ اور خلافتِ بنی عباس کے خلاف اٹھنے والی شورشوں کو جائز گردانا ہے یا حکومتِ وقت کے مقابلہ میں ان فتنوں اور انقلابی کوششوں کو اپنی ہمدردی کا مستحق سمجھا ہے۔[۲۸]

امام ابن تیمیہ نے اس ضمن میں حدیثِ نبوی کی متعدد تصریحات کے مطابق حکومت

کے چار ادوار قرار دئے ہیں جن کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ خلافتِ نبوت کے بعد ان کے نزدیک جو حکومت کی تبدیلی ہوئی وہ خلافت ہی تھی اگرچہ وہ خلافتِ نبوت نہیں تھی بلکہ خلافتِ ملک تھی۔ اسی لحاظ سے امام موصوف نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مسلمانوں کا اولین مَلِک قرار دیا ہے، ان کے لیے خلیفہ کا لقب استعمال کرنے کا جواز فراہم کیا ہے، ان کے عہد کے پہلے سال کو عام جماعت (اتحاد کا سال) قرار دیا ہے اور ان کے دور کو ملک و رحمت کا دور بتایا ہے۔ اور اس کے بعد یہ فتویٰ دیا ہے کہ پہلے چار خلفاء راشدین کے بعد کے حکمرانوں کو بھی خلفاء کہنا جائز ہے خواہ وہ ملوک ہوں اور خلفاء نبوت نہ ہوں۔ اپنے اس خیال کی تائید میں انھوں نے امام بخاری کی بیان کردہ وہ حدیثِ نبوی پیش کی ہے جس میں یہ صراحت آتی ہے کہ بنو اسرائیل کے انبیاء ایک دوسرے کے خلفاء ہوتے تھے مگر چونکہ میرے بعد کوئی نبی نہ ہوگا لہٰذا میرے بہت سے (کثیر) خلفاء ہوں گے۔ اور تم لوگ ان میں سے الاول فالاول سے بیعت کرنا۔ امام ابن تیمیہ نے اس حدیثِ نبوی کی بنا پر یہ استدلال کیا ہے کہ خلفاء راشدین تعداد کے لحاظ سے "کثیر" نہیں تھے اور چونکہ لسانِ نبوی نے خلفاء راشدین کے بعد کے حکمرانوں کو بھی خلفاء کا لقب دیا ہے اس لیے وہ بھی خلیفہ تھے اور ان کی حکومت خلافت تھی اگرچہ وہ خلافتِ نبوت نہ تھی۔ اسی بنا پر امام موصوف نے حضرت معاویہ کو خلیفہ بھی سمجھا ہے اور ان کے دور کو ملک و رحمت بھی قرار دیا ہے[۲۹]۔ اموی خلافت کو کم از کم ملک و رحمت قرار دینے کے لیے ان کے پاس یہ بھی دلیل ہے کہ ایک اور حدیثِ نبوی میں جس کا حوالہ اوپر آچکا ہے زبانِ رسالت سے خیر القرون کے تین ادوار قرار دئے گئے ہیں: اولین و بہترین عہدِ نبوی، دوم ان کے بعد کے لوگوں کا اور سوم قرنِ دوم کے لوگوں کے بعد کے لوگوں کا۔ امام موصوف کا عقیدہ ہے کہ کسی بھی اہلِ قرن کا خاتمہ ان کے جمہور کے خاتمہ سے منسلک ہے کیونکہ جمہور ہی اس کا معیار ہوتے ہیں۔ قرنِ اول جمہور صحابہ جو اکابر صحابہ بھی تھے کا زمانہ تھا اور وہ دورِ خلفاء اربعہ کی خلافت کے خاتمے کے ساتھ ختم ہوا کیونکہ اس کے بعد جمہور صحابہ کرام بالخصوص بدری صحابہ میں سے صرف معدودے چند حضرات زندہ بچے تھے۔ قرنِ دوم اصاغر صحابہ اور جمہور تابعین کا دور تھا جو امارتِ عبداللہ بن زبیر اور امارتِ عبدالملک کے دوران کسی وقت اختتام پذیر ہوا اور قرنِ سوم بقیہ تابعین اور جمہور تبع تابعین کا دور تھا جو دولتِ اموی کے ساتھ یا اس کے اواخر میں ختم ہوا[۳۰]۔ خیر القرون قرنی الخ والی حدیث نبوی

کی یہ تشریح وتعبیر اور تحدید وتعیین بہت اہمیت رکھتی ہے اور امام صاحب کے مطابق پوری اموی خلافت بشمول خلافتِ یزید اسلامی حکومت قرار پاتی ہے۔ امام ابن تیمیہ کا ایک اور فتویٰ اس تعبیر قرونِ ثلاثہ سے بھی زیادہ اہم ہے اور وہ یہ کہ خلافتِ نبوت میں ملک کی آمیزش سے کوئی زیادہ فرق نہیں پڑتا۔ وہ نہ صرف ہماری شریعت میں جائز ہے بلکہ عدالت کے منافی بھی نہیں لیکن بہرحال خلافتِ نبوت یا خلافتِ محضہ افضل اور مطلوب ومقصودِ اصلی ہے[۳۱] موجودہ عہد کے بعض اسلامی مفکرین اور علماء نے جس طرح خلفاء اربعہ کو راشدین اور بعد کے خلفاء کو غیر راشدین قرار دیا ہے اور ان دونوں کی حکومتوں یا زمانوں کو اسلامی اور غیر اسلامی بتایا ہے وہ امام موصوف کے نظریہ سے نہ صرف متصادم ہے بلکہ حقیقت کے خلاف بھی ہے۔ اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ وہ احادیثِ نبوی کے مجموعی فیصلہ اور وسیع تر حدود سے بھی متحارب ہے کیونکہ خیر القرون کی مدت لغوی اور اصطلاحی طور سے خلفاء اربعہ کی حکومت کے ساتھ نہیں ختم ہوسکتی۔ مزید برآں خلافت نبوت اور ملک عضوض کے درمیان خیر کے غلبہ کے دو مزید زمانے تھے، سوم یہ کہ خلفاء کی کثرت کا حوالہ حدیث میں آیا ہے اور چہارم یہ کہ وہ صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین کے ادوار تھے جو بہرحال خیر امت تھے[۳۲]

فکری، فقہی اور سیاسی اختلاف تو صحابۂ کرام میں ہمیشہ موجود رہا ہے اور وہ علمائے امت کے درمیان ہمیشہ باقی بھی رہے گا مگر یہ اختلاف حدیث وفرمانِ نبوی کے مطابق اختلافِ رحمت ہے جس میں امتِ اسلامی کی وسیع تر اور عظیم تر مصالح مضمر ہیں۔ اسی طرح ایک اور فرمانِ نبوی کے مطابق امت کی صلاح وفلاح اور ہدایت صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے کسی بھی فرد کی اقتدا واتباع سے وابستہ ہے۔ لسانِ نبوی نے صحابۂ کرام میں سے کسی کی بھی اقتداء کے لیے کوئی شرط عائد نہیں کی ہے نہ صحابیٔ رسول کرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کوئی صفت یا قید لگائی ہے اور تیسری اہم بات یہ ہے کہ اہلسنت کے عقیدہ مسلّمہ کے مطابق تمام صحابہ کرام عادل ہیں (الصحابۃ کلہم عدول)[۳۳] یہ صورتِ حال تین خلافتوں کے زمانے میں برقرار رہی مگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت سے مسلح تصادم اور مشاجرات کی نوبت آئی۔ یہ صورتِ حال خلافتِ چہارم کے آغاز سے رونما ہوئی اور فرمانِ رسول کے مطابق صحابہ کرام نے اس کو "دورِ فتنہ" اور عہد آزمائش وابتلا

سے تعبیر کیا۔ صحابۂ کرام کی اکثریت تو اس دورِ محن میں ارشاداتِ نبوی کے مطابق الگ تھلگ ہو کر اپنے گھروں میں بیٹھ رہی مگر امت کے دو طبقے دو حریف و متحارب گروہوں میں بٹ گئے۔ اور اس دورِ فتنہ میں جنگِ جمل (۳۶ھ) اور جنگِ صفین (۳۷ھ) جیسی دو بڑی خون ریز آزمائشیں برپا ہوئیں[۳۴] امام ابن تیمیہ نے مشاجراتِ صحابہ کے متعلق بڑا متوازن حقیقت پسندانہ اور اسلامی روح سے ہم آہنگ طرزِ فکر اور اندازِ نگارش اختیار کیا ہے جو اکثر علمائے اہلسنت بالخصوص دورِ آخر کے مفکرین کے یہاں مفقود نظر آتا ہے۔

امام صاحب کی رائے ہے کہ وہ تمام حضرات جو اس فتنہ میں مبتلا ہوئے جیسے حضرات عثمان، علی، طلحہ و زبیر اور ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہم وغیرہ اور ان کے متبعین تو وہ سب اہل جنت ہیں کیونکہ حدیثِ صحیح کے مطابق تمام اکابر صحابہ بیعتِ رضوان میں شریک رہے تھے جس پر رضائے الٰہی کا وعدۂ قرآنی ہے۔ رہے بعض دوسرے حضرات صحابہ کرام جیسے معاویہ بن ابی سفیان، عمرو بن العاص اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم وغیرہ تو وہ ان جلیل القدر اور اکابر صحابہ میں شامل ہیں جن کے بہت سے فضائل و محاسن ہیں اور ان کے بارے میں جو منفی روایات بیان کی جاتی ہیں ان میں سے بیشتر جھوٹ کا پلندہ اور افترا پردازی کا دفتر ہیں۔ سچ بات یہ ہے کہ وہ اپنے سیاسی مسلک میں مجتہد کا درجہ رکھتے ہیں اور حدیث نبوی کے مطابق اگر مجتہد صحیح اجتہاد کرے تو وہ دوہرے اجر کا مستحق ہوتا ہے اور اگر نادانستگی میں خطاکاری کا مرتکب ہو جائے تو بھی ایک اجر کا مستحق رہتا ہے اور اس کی خطا معاف ہو جاتی ہے کہ نیت کے لحاظ سے وہ مخلص ہوتا ہے۔ اگر اس کے دوسرے کوئی گناہ ہوں تو وہ توبہ کی وجہ سے معاف ہو جاتے ہیں اور محض گناہ گاری کی بنا پر جہنم میں داخل ہونا لازمی نہیں ہو جاتا۔ لہٰذا مشاجراتِ صحابۂ کرام کے باب میں سکوت و توقف کرنا بہتر ہے یعنی کسی کے لیے یہ جائز نہیں کہ ان میں سے کسی کے فعل پر ان کی مذمت کرے[۳۵] امام ابن تیمیہ نے دوسرے اہلسنت کی مانند مشاجرات صحابہ کے ضمن میں سکوت و توقف کا جو مسلک اختیار کیا ہے اس کے پیچھے متعدد احادیثِ نبوی کا الہامی پشتہ لگا ہوا نظر آتا ہے۔ اولین وہ حدیث نبوی ہے جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد مسلمانوں کو اس گناہ سے منع کیا ہے کہ آپ کے اصحاب کرام میں سے کسی کو ہدفِ ملامت بنا لیا جائے اور ان میں سے کسی کے موقف کی آڑ لے کر دوسرے کو طعن و تعریض کا نشانہ بنایا جائے۔ دوم یہ کہ حدیث نبوی

کے مطابق کسی بھی صحابی کی اقتدا ہدایت و رہنمائی کی ضمانت ہے لہٰذا کسی بھی گروہ یا جماعت کی مذمت نہیں کی جا سکتی اور نہ انھیں خطا کار و غلط کار قرار دیا جا سکتا ہے۔ سوم یہ کہ علمائے اہلسنت کے نزدیک صحابۂ کرام کی عدالت متفقہ اور مسلمہ امر ہے لہٰذا کسی کے فعل کو غیر شرعی، شریعت سے متجاوز اور خطا پر مبنی قرار نہیں دیا جا سکتا۔[۳۳] یہاں اس حقیقت کی طرف بھی توجہ مبذول کرانی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ صواب و خطا کا معیار وہ نہیں جو متاخرین نے متعین کیا ہے۔ اصل معیار وہ ہے جو خود صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے قرآن و سنت کی روشنی میں متعین کیا تھا یہی وجہ ہے کہ قرآن و سنت کی ہدایت کی عدم موجودگی میں اجتہاد کا دروازہ کھولا گیا اور مجتہد کو صواب پر دوہرے اجر اور خطا کاری پر اکہرے اجر کا مستحق قرار دیا گیا اور موخر الذکر کو خطا کار بھی نہیں سمجھا گیا۔ پھر صواب و خطا، صحیح و غلط کا پیمانہ ہمارے ہاتھ میں نہیں ہے اس کا تصفیہ اللہ رب العزت کے ہاتھ میں ہے ورنہ صحابۂ کرام کے ایک گروہ کو ایک طبقۂ فکر خطا کار قرار دیتا ہے تو دوسرا طبقۂ نظر دوسرے گروہ صحابہ کو اور تیسرا طبقۂ علماء و مفکرین تیسرے فرقۂ صحابہ کو۔ پھر ان میں سے کون صحیح اور کون غلط ہوگا؟ اس کا فیصلہ کرنا آسان نہیں۔ اس طرح صحابۂ کرام کے تمام گروہ اور تمام طبقات خطا کار قرار پائیں گے اور ان میں سے کسی کی بھی عدالت باقی نہیں رہے گی اس لیے یہ لازمی ہے کہ ان میں سے کسی کو خطا کار کہنے سے گریز کیا جائے۔ حدیث نبوی کہ میرے اصحاب کو ہدفِ ملامت نہ بنانا یہی مفہوم رکھتی ہے۔

مسلمانوں کی پہلی خانہ جنگی — جنگ جمل — کے بارے میں امام ابن تیمیہ مذکورہ بالا اصول و استنباط کی بنا پر تجزیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس وقت صحابۂ کرام کے تین طبقات ہو گئے تھے: اول، صحابۂ کرام کی اکثریت غیر جانبدار ہو گئی تھی کیونکہ وہ اسے فتنہ سمجھتے تھے اور حکم نبوی کے مطابق اپنے گھروں میں بیٹھ رہے تھے۔ دوم وہ صحابۂ کرام جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے اور سوم وہ صحابۂ عظام جو اتحاد ثلاثہ — حضرات طلحہ و زبیر و عائشہ — کے حامی تھے۔ امام صاحب کی رائے ہے کہ بالکل یہی صورت حال جنگ صفین کی بھی تھی جس میں صحابۂ کرام کی اکثریت غیر جانبدار رہی تھی اور ان میں ایک جماعت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھی تو دوسری جماعت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ۔ ان دونوں جنگوں میں شامل ہونے والے تمام اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے غیر صحابی شرکاء سب کے سب مسلم و مومن تھے اور وہ دونوں حق پر تھے کیونکہ وہ سب نیک نیتی سے اپنے

اپنے مسلک و موقف کے لیے برسرِ پیکار تھے۔ تمام صحابۂ کرام مطلقاً بہترین مسلمان تھے اگرچہ صحبت و شرفِ نبوی کے اعتبار سے ان میں عموم و خصوص کی نسبت پائی جاتی تھی اور ان کی فضیلت و افضلیت کے درجات تھے اور وہ یوں کہ فتح مکہ سے پہلے اسلام لانے والوں کو بعد فتح کے مسلمانوں پر شرف و تفوق حاصل تھا اور ان افضل صحابۂ کرام میں حضرات شیخین سب سے افضل تھے اور ان کے بعد بالترتیب حضرت عثمان و حضرت علی رضی اللہ عنہما کی فضیلت و شرف کا درجہ تھا۔ اگرچہ حضرات معاویہ اور عمرو بن العاص وغیرہ ان کے ہم پلّہ و ہمسر نہ تھے مگر وہ بھی اکابر صحابہ میں شامل تھے۔ ان کو شرف و فضل بھی حاصل تھا اور ان کی بہت سی خدمات جلیلہ کی بنا پر ان کو صحابۂ کرام کی صف میں خاص امتیاز بھی حاصل تھا۔ مزید برآں سلفِ امت میں سے کسی نے بھی ان کو نفاق سے متہم نہیں کیا کیونکہ حسنِ اتفاق سے تمام مہاجرینِ عظام و اصاغر اس مرض سے بری تھے۔ روایات و احادیث کے مطابق مرضِ نفاق مدینہ کے بعض مقامی طبقات ہی تک محدود رہا تھا اور حضراتِ انصار بھی اس سے منزہ و پاک تھے اسی طرح تمام طلقاء مکہ بھی نفاق سے مبرا اور مخلص مسلمان تھے۔ اگر ان میں سے کسی کے بارے میں بھی نفاق کا شبہ ہوتا تو حضراتِ شیخین اس کو ولایت و امارت سے ہرگز نہ نوازتے۔ مزید برآں حضرات معاویہ بن ابی سفیان، ابوسفیان بن حرب اور عمرو بن العاص وغیرہ رضی اللہ عنہم کو روایتِ حدیث جیسی اہم شاخِ ایمان میں عادل تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسی سبب سے ان تمام موخر الذکر حضرات پر بالعموم اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر بالخصوص لعنت کرنے کی ہرگز اجازت نہیں۔ اگر کوئی اس جرم کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ گناہ کا مرتکب ہوتا ہے۔ اس علمی بحث اور فکری تجزیہ کے بعد امام ابن تیمیہ جنگ جمل کے باب میں یہ تصریح کرتے ہیں کہ اتحاد ثلاثہ میں شامل صحابہ کرام یعنی حضرات طلحہ و زبیرؓ اور ام المومنین عائشہؓ کا موقف صحیح تھا کیونکہ انھوں نے خلیفہ مظلوم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خونِ ناحق کا قصاص لینے کے لیے صحیح اقدام کیا تھا جبکہ جنگ بھڑکانے کی ذمہ داری فریقِ مخالف یا دوسرے سازشیوں اور حضرت عثمان کے قاتلوں کی تھی۔[۳۷]

جنگ صفین کے ضمن میں عموماً قرآن کریم کی آیت:

وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا — اور اگر دو فرقے مسلمانوں کے آپس میں لڑ پڑیں، تو ان میں ملاپ کرا دو۔ پھر اگر چڑھا

فَإِنْ بَغَتْ إِحْدٰىهُمَا عَلَى الْأُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّٰى تَفِيءَ إِلٰى أَمْرِ اللّٰهِ ۚ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝

(الحجرات: ۹)

جاوے ایک ان میں دوسرے پر تو سب لڑو اس چڑھائی والے سے جب تک پھر آوے اللہ کے حکم پر، پھر اگر پھر آیا تو ملاپ کراؤ ان میں برابر اور انصاف کرو بیشک اللہ کو خوش آتے ہیں انصاف کرنے والے۔ (ترجمہ شاہ عبدالقادر دہلوی)

کی شہادت پیش کرکے یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ طائفہ باغیہ سے مراد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کے اصحاب تھے اور وہ برسرِ باطل تھے کہ انھوں نے خلیفۂ برحق حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کی تھی جبکہ خلیفۂ چہارم اور ان کے اصحاب برسرِ حق تھے کہ وہ باغیوں کی بغاوت کچل کر ان کو خلیفۂ اسلام کا تابع بنانا چاہتے تھے۔ اسی کی تائید میں اس طرزِ فکر کے علماء و مفکرین وہ حدیثِ نبوی پیش کرتے ہیں جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تصریح فرمائی تھی کہ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کو جو ایک جلیل القدر اور عظیم صحابی تھے ایک باغی گروہ قتل کرے گا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے معاندین نے اس حدیث کے مصداق کا اطلاق حضرت معاویہ اور ان کی فوج پر کیا ہے کیونکہ حضرت عمار حضرت علی کی طرف سے شریک جنگ تھے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ وہ حضرت علی کی طرف سے لڑتے ہوئے شہید ہوئے تھے لہٰذا فریق مخالف لامحالہ اس حدیثِ نبوی کا مصداق بنتا اور باغی گروہ ٹھہرتا ہے۔ ان دونوں دلیلوں کی بنا پر ہمارے بہت سے علماء اور مفکرین نے حضرت معاویہ اور ان کے اصحاب کو باغی، گمراہ اور برسرِ باطل ٹھہرا کر دوسری تمام احادیثِ نبوی، مشاجراتِ صحابہ کے بارے میں اہلسنت کا متفقہ مسلک اور عدالتِ صحابہ کا مسلمہ اصول بھی کچھ نظر انداز کر دیا ہے۔[۳۸] ●

● یہ حدیث متعدد کتابوں میں مروی ہے اور سند کے لحاظ سے بہت قوی ہے کہ "باغی گروہ حضرت عمارؓ کو قتل کرے گا" فاضل مقالہ نگار نے اس کے مفہوم کی وضاحت نہیں کی ہے۔ روایات میں آتا ہے کہ بعض وہ صحابہ جو اس جنگ میں غیر جانب دار تھے یا یہ فیصلہ نہیں کر پائے تھے کہ حق کس کے ساتھ ہے، حضرت عمارؓ کی شہادت کے بعد انھیں حضرت علیؓ کے برسرِ حق ہونے پر شرح صدر ہو گیا۔ یہی جمہور امت نے آج تک سمجھا ہے۔ کیا اس کا یہ سمجھنا غلط ہے؟ (جلال الدین)

امام ابن تیمیہ نے مذکورہ بالا آیتِ قرآنی اور حدیثِ نبوی کے بارے میں بہت ہی متوازن اور صداقت پسندانہ طرزِ فکر و تحریر اختیار کیا ہے۔ انھوں نے اس مفصل بحث کا آغاز اس فقہی مسئلہ سے کیا ہے کہ باغیوں اور سیاسی مخالفوں سے قتال بہتر تھا یا اس سے اجتناب؟ اور پھر بعض ائمہ کرام کا یہ مسلک و فتویٰ بیان کیا ہے کہ قتال سے اجتناب بہتر تھا۔ امام موصوف نے اسی طرح فریقین کے بارے میں علماء امت کے تین مسلک بیان کیے ہیں: اول، حضرت علی امام برحق اور خلیفہ منتخب تھے اور ان کی خلافت نص سے ثابت ہے اس لیے ان سے قتال کرنے والا گروہ باغی تھا۔ انھوں نے اس طبقۂ علماء کے متعدد دلائل حدیث وغیرہ سے دیے ہیں جن میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کے قتل پر مشتمل حدیث بھی شامل ہے۔ بقول امام ابن تیمیہ ان دلائل سے یہ گروہ یہ ثابت کرتا ہے کہ حضرت علی کے امام برحق اور واجب الاطاعت ہونے کے سبب ان سے قتال کرنے والا (مخطئ) خطا کار تھا خواہ تاویل کرنے والا باغی ہو یا بلا تاویل کرنے والا مخالف۔ حضرت یحییٰ بن معین نے جو احادیث نبوی کے ایک بڑے ناقد اور فن کے عظیم امام تھے تاویل کرنے والے باغیوں سے قتال کرنے کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی سنت سے جو استدلال کیا ہے اس پر نکیر کرتے ہوئے امام ابن تیمیہ نے سوال اٹھایا ہے کہ کیا وہ حضرات طلحہ و زبیر کو بھی باغی قرار دیں گے؟ امام احمد بن حنبل نے اپنے استدلال میں یہ فرمایا ہے کہ اگر سیرتِ علی کی پیروی نہ کی جائے تو باغیوں سے قتال کے لیے انھیں خلفائے راشدین کی کوئی سنت نہ ملتی [۳۹] موخر الذکر استدلال بالکل صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ حضرت ابوبکر صدیق نے مرتدوں، مانعین زکوٰۃ اور دوسرے مدعیانِ نبوت سے جنگ کرکے اس کی نظیر قائم کر دی تھی اور پھر سیرتِ علی سے اگر باغیوں کے خلاف قتال کی سنتِ خلفاء تلاش ہی کرنی تھی تو وہ خوارج کے خلاف ان کی سنت سے مل سکتی ہے۔ جنگ جمل اور جنگ صفین سے کیوں کر مل سکتی ہے؟

امام ابن تیمیہ کے مطابق دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں فریق حق پر تھے اور اس قول کا مدار اس اصول پر ہے کہ ہر مجتہد عملاً صواب پر ہوتا ہے اور اگر اس نے کوئی غلطی کی بھی ہے تو وہ اس کے نیک نیت ہونے کو مشکوک نہیں بناتی۔ یہ معتزلہ اور اشاعرہ کے متکلمین اور اہل کلام کا قول ہے تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں فریقوں میں سے کوئی ایک باصواب و برحق تھا مگر اس کی حتمی تعیین نہیں کی جا سکتی۔ یہ تینوں اقوال ابن حامد اور قاضی

وغیرہ نے بیان کیے ہیں اور وہ اہل بصرہ، اہل حدیث اور اہل کلام کے قول کے مشابہ ہیں۔ امام احمد نے تیسرے قول پر تنقید کی ہے۔ اکثر علمائے اہلسنت اور ائمہ حدیث نے حضرت علی کو حق کے زیادہ قریب قرار دیا ہے (اولیٰ بالحق واقرب الیہ)۔ امام ابن تیمیہ اس پوری بحث و تجزیہ کا نتیجہ یہی نکالتے ہیں کہ فریقین ـــ حضرات علی و معاویہ ـــ حق و صواب پر تھے البتہ حضرت علی اولیٰ و اقرب الی الحق تھے۔[۱۵]

شیخ الاسلام نے مذکورہ بالا آیت قرآنی پر کافی طویل اور مفصل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طائفۂ باغیہ (باغی گروہ) سے قتال و جہاد کا حکم دیا ہے۔ اگر باغی گروہ سے مراد فریق مخالف ہوتا تو اعیانِ صحابہ اس سے پہلوتہی نہ کرتے جو حکمِ نبوی کے مطابق غیر جانبدار ہو گئے تھے۔ اگر صورتِ حال اور آیت کی یہ تفسیر مان لی جائے تو صحابۂ کرام کی اکثریت پر حکمِ الٰہی سے نافرمانی کرنے کا الزام عائد ہو سکتا ہے اور وہ نعوذ باللہ اس سے پاک و منزہ تھے۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ غیر جانبدار صحابۂ کرام اس آیتِ کریمہ میں مذکور طائفہ باغیہ سے مراد فریق مخالف کو نہیں لیتے تھے۔ یہی تمام علمائے حدیث اور عام ائمہ سنت کا مذہب ہے۔ بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ اگر حضرت علیؓ قتال نہ کرتے تو افضل تھا۔ امام ابن تیمیہ نے اس مسلک کی تائید میں حضرت حسن بن علیؓ کا بھی ایک قول پیش کیا ہے جو قتال کے خلاف تھے۔ اس کے بعد امام موصوف نے امام احمد بن حنبل اور دوسرے سلف و خلف علماء کے متعدد اقوال بیان کیے ہیں جو قتال کے وجوب اور عدم قتال کے افضل ہونے سے متعلق ہیں۔ خود ابن تیمیہ کا عقیدہ ہے کہ عدمِ قتال افضل تھا اور کہا ہے کہ اگر قتال نہ کیا گیا ہوتا تو فتنہ کم پیدا ہوتا یا اس میں اضافہ کا امکان کم ہو جاتا ہے۔ مزید براں یہ حقیقت بھی یاد رکھنے کی ہے کہ باغیوں/مخالفوں یا فریق ثانی نے قتال کی ابتدا نہیں کی تھی بلکہ ابتدا حضرت علی کی جانب سے ہوئی تھی۔ امام موصوف نے اس کے بعد قتال کی ابتداء، قتال کے بعد اصلاح اور اصلاح کے بعد بغاوت اور اس کے بعد طائفۂ باغیہ (باغی گروہ) سے قتال کے مسائل پر کافی مفصل بحث کی ہے اور اس کی مختلف فروع و جزئیات کا ذکر کیا ہے۔ انھوں نے فقہی اور نظری بحث کے بعد حضرات علی و معاویہ دونوں کے دلائل کو مفصل بیان کیا ہے۔ ان میں سے ایک دلیل وہ حدیث نبوی ہے جو حضرت معاویہ نے اپنے موقف کی تائید میں پیش کی تھی کہ

"میری امت کا ایک گروہ اللہ کے حکم پر ہمیشہ قائم رہے گا، ان کو نہ مخالفوں کی مخالفت اور نہ ساتھیوں کی غداری قیامت تک نقصان پہونچا سکے گی"۔ یہ حدیث حضرت عمار کے قتل کی طرف اشارہ کرنے والی حدیث سے معارض ہے۔ امام ابن تیمیہ نے تمام احادیث کو جمع و تطبیق کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد یہ نتیجہ نکالا ہے کہ فریقین — حضرات علی اور معاویہ — برسرِ حق تھے۔ حضرت معاویہ اور ان کے اصحاب بھی برسرِ حق تھے اور حضرت علی اور ان کے متبعین بھی اور موخرالذکر حق کے زیادہ قریب تھے۔ حضرت عمار کے اصلی قاتل وہی لوگ تھے جنھوں نے حضرت عثمان کو قتل کرکے فتنہ و افتراق کی بنا ڈالی تھی اور امت اسلامی کا شیرازہ منتشر کیا تھا۔ قتال و جدال سے دونوں فریق دائرہ ایمان سے خارج نہیں ہوئے تھے کیونکہ مذکورہ بالا آیتِ قرآنی دونوں فریقوں کو مومنین کے زمرہ میں داخل و شامل رکھتی ہے۔ علامہ موصوف یہ بھی تصریح کرتے ہیں کہ قتال کی ابتدا حضرت علیؓ نے کی تھی نہ کہ حضرت معاویہ نے۔ پھر آیتِ کریمہ کے مطابق بغاوت کا مصداق وہ گروہ ہوگا جو اصلاح کو توڑے۔ چونکہ حضرت معاویہ نے تحکیم کی صلح نہیں توڑی تھی اس لیے اس کے مصداق ہرگز نہیں ہوسکتے۔[۱۱۵]

حضرات علی و معاویہ رضی اللہ عنہما کی خلافتوں کا موازنہ و مقابلہ کرتے ہوئے امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ "خلافتِ علی میں کفار سے کوئی جہاد ہوا اور نہ کوئی نئے شہر و علاقے فتح کیے گئے اس کے برعکس تلوار اہل قبلہ کے درمیان ہی چلتی رہی۔ ان کی خلافت میں دین اسلام کو کوئی غلبہ بھی حاصل نہیں ہوا بلکہ اہل اسلام کے درمیان فتنہ و فساد پیدا ہوا اور اس سے فائدہ اٹھا کر شام و مشرق کے کفار، نصاریٰ اور مجوس نے مسلمانوں کو تباہ کرنے کی کوشش کی..... حضرت علیؓ اپنے لشکر کے سرکردہ افسروں کے ظلم سے عاجز تھے اور ان کے اعوان ان کے احکام کی تعمیل نہیں کرتے تھے جبکہ حضرت معاویہ کے اعوان ان کے مددگار اور مطیع تھے..... حضرت معاویہ دمشق اور دیگر بلاد شام پر بیس سال امیر اور پھر بیس سال تک (پورے عالم اسلام پر) خلیفہ رہے۔ (ان چالیس برسوں میں) ان کی رعایا ان کے حسن سلوک تالیف قلب اور خوبیٔ انتظام و انصرام کی مداح تھی اور ان پر جان چھڑکتی رہی..... حضرت معاویہ کی خلافت کے زمانے میں جہاد بر و بحر ہوا، شہر پر شہر فتح ہوئے، اسلام کی قوت و شوکت میں اضافہ ہوا اور ہر طرح سے اسلامی مملکت میں ترقی اور دین مبین کی ترویج و

اشاعت ہوئی"۔ امام ابن تیمیہ نے اس کے بعد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے فضائل و مناقب پر پوری ایک فصل باندھی ہے۔[۴۲]

بہت سے علمائے اہل سنت اسی طرح ایک موازنہ حضرت معاویہ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خلافتوں کے درمیان مختصر طور سے کرتے ہیں اور اعمال و کردار کی بنا پر حضرت عمر ثانی کو خلیفہ راشد قرار دیتے ہیں[۴۳] جبکہ حضرت معاویہ کو مسلم ملوک میں اولین ملک اور سلاطین میں بہترین سلطان بتاتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ نے بھی یہ موازنہ کیا ہے مگر وہ اس موازنہ سے بہت مختلف ہے۔ امام صاحب نے اعمال کے معیار و مدار کے تحت یہ بحث چھیڑی ہے کہ صحابیت وہبی شے ہے، کسبی اور اکتسابی نہیں۔ لہٰذا اعمال صالحہ خواہ کتنے زیادہ ہوں مگر کوئی غیر صحابی شخص صحابیٔ رسول سے کسی طرح افضل نہیں ہو سکتا۔ امام موصوف نے پہلے تو اس بحث میں قرونِ ثلاثہ کے اصحاب کی تعریف کی ہے اور امت کے اس اجماع کا ذکر کیا ہے کہ جملہ صحابہ کو جملہ تابعین پر یا جملہ غیر صحابہ پر فضیلت حاصل ہے۔ پھر اس مسئلہ سے بحث کی ہے کہ آیا ہر فرد صحابی ہر فرد تابعی سے افضل ہے یا نہیں اور پھر اس حیثیت سے دونوں خلفاء اموی کا موازنہ و مقارنہ کیا ہے۔ پھر متعدد علماء امت جیسے قاضی عیاض، امام عبداللہ بن مبارک اور امام احمد بن حنبل کا قول بیان کیا ہے کہ ہر صحابی بلا لحاظِ عمل افضل ہے۔ بعض علماء کے اس مسلک کا بھی ذکر کیا ہے کہ اگرچہ حضرت عمر ثانی عدل و زہد میں حضرت معاویہ سے بڑھے ہوئے تھے تاہم صحابی ہونے کے سبب حضرت معاویہؓ ان سے افضل ہیں ... اس کے ساتھ ہی بعض دوسرے علماء سلف کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ "سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت میں جو غبار حضرت معاویہ کی ناک میں داخل ہوا تھا وہ حضرت عمر بن عبدالعزیز سے افضل ہے"[۴۴] ظاہر ہے کہ اگر سیرت و کردار اور اعمال صالحہ کی بنا پر حضرت عمر بن عبدالعزیز کو خلیفۂ راشد قرار دیا جا سکتا ہے تو حضرت معاویہؓ کی صحابیت کا تقاضا ہے کہ ان کو بدرجۂ اولیٰ خلیفۂ راشد قرار دیا جائے۔ جس طرح ایک غیر صحابی کو ایمان و عقیدہ کے باب میں کسی صحابی پر فضیلت حاصل نہیں ہو سکتی اسی طرح عقل و منطق اور روحِ اسلام کے مطابق اسے صحابی پر عمل و درجہ میں بھی کوئی تفوق نہیں مل سکتا۔ پھر حضرت عمر بن عبدالعزیز کا زہد و عدل میں حضرت معاویہ سے افضل ہونا بھی بحث طلب ہے۔ حضرت عمر ثانی کے خلاف وضعی اور من گھڑت روایات کا انبار نہیں لگایا گیا اس لیے وہ اپنی پاکیزہ صورت میں نظر آتے ہیں۔ اگر حضرت معاویہ

کا معروضی مطالعہ اور ان کی سیرت و کردار کے بارے میں صحیح روایات کا تجزیہ کر کے لکھا جائے تو وہ اپنے اعمال و کردار کے لحاظ سے بھی بہتر نظر آئیں گے●

خلافت و حکومت یزید بن معاویہ کی نوعیت اور خلیفۂ اموی کی شخصیت و کردار کے بارے میں عام طور سے اہل سنت کے یہاں بھی مخالفانہ نقطۂ نظر پایا جاتا ہے۔ امام ابن تیمیہ نے اس باب میں اپنے مجموعۂ فتاویٰ میں تین مسلکوں کا ذکر کیا ہے۔ صحابہ کرام کے بارے میں رافضیوں کے طرز عمل کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہ صحابہ کرام کو برا بھلا کہا کرتے تھے چنانچہ علماء نے سب و شتم صحابہ کے مجرموں کو سزا دینے کا فتویٰ دیا۔ اس کے بعد مخالفوں کے طرز عمل میں اور شدت پیدا ہوئی اور صحابہ کرام کی تکفیر کا آغاز ہوا.... مگر اس عہد میں یزید بن معاویہ کے بارے میں کوئی کلام نہیں کرتا تھا اور نہ اس باب میں کلام کرنا دین کا کام سمجھا جاتا تھا۔ پھر کچھ اور باتیں پیدا ہوئیں اور بعض لوگوں نے یزید بن معاویہ پر لعنت بھیجنی شروع کی اس سے ان کی غرض یہ تھی کہ وہ دوسروں یعنی صحابہ کرام کو ہدف لعنت بنانے کا بہانہ تلاش کریں۔ اکثر علماء اہلسنت نے کسی معین شخص پر لعنت کرنے کو ناجائز گردانا ہے۔ بہرحال مخالفین حکومت اور معاندین خلافت کے ردعمل میں بعض دوسرے لوگوں نے یزید کو صالحین اور ائمہ ہدایت شمار کرنا شروع کر دیا۔ اس کے بعد بقول امام صاحب یزید بن معاویہ کے بارے میں دو غالی طبقے پیدا ہو گئے جو ایک دوسرے کی ضد تھے: ایک طبقہ کے خیال میں وہ کافر و زندیق تھے اور انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے

● حضرت معاویہؓ کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ہونے کا جو شرف حاصل تھا وہ کبھی کسی غیر صحابی کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ان کی خوبیوں سے انکار بھی ایک بڑا ظلم ہے، لیکن کیا اس کی وجہ سے ان کے تمام اقدامات کو صحیح اور برحق قرار دے دیا جائے؟ اگر یہ اقدامات برحق تھے تو حضرت علیؓ کے بعد ان کا بھی خلفاء راشدین میں شمار ہونا چاہیے۔ کہا جا سکتا ہے کہ مسلمان مورخین ہاشمیوں کے طرف دار تھے اور امویوں سے تعصب برتتے تھے لیکن یہ بات ناقابل تصور ہے کہ مسلمان مورخین اور سیرت نگار، محض اس وجہ سے ایک صحابیٔ رسول کے خلاف من گھڑت اور وضعی روایات جمع کر دیں کہ وہ اموی تھے اور اسی خاندان کے ایک دوسرے فرد، عمر بن عبدالعزیزؒ کو خلیفۂ راشد تسلیم کر لیں، جنھیں بہرحال صحابیت کا شرف حاصل نہیں تھا۔ (جلال الدین)

کو قتل کیا اور حرہ میں انصار اور ان کی اولاد کا قتل عام کیا تاکہ وہ اپنے کافر رشتہ داروں کے قتل کا بدلہ لے سکیں۔ یہ طبقۂ فکر ان پر شراب نوشی اور دوسرے معاصی اور فواحش کے ارتکاب کا الزام بھی عائد کرتا ہے۔ ان کے برعکس دوسرا طبقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ وہ امام عادل، ہادی مہدی تھے، وہ صحابہ کرام بلکہ صحابہ کبار میں شامل تھے اور اولیاء اللہ میں سے تھے۔ بعضوں نے تو یہاں تک غلو کیا کہ ان کو انبیاء میں شمار کرنا شروع کر دیا۔ شیخ حسن بن عدی اس غالی فرقے کے رہنما اور قائد تھے مگر ان کے یہاں غلو اتنا بڑھ گیا تھا اور یہ غلو بعد میں پیدا ہوا تھا....." یزید بن معاویہ کی حمایت و مخالفت میں دو غالی طبقوں کا یہ مبالغہ اہل علم و اصحاب ایمان کے اجماع کے خلاف ہے اس کے بعد امام ابن تیمیہ اپنا عقیدہ یہ بیان کرتے ہیں کہ یزید بن معاویہ خلافت عثمانی میں پیدا ہوئے اور ان کو عہد نبوی نہیں ملا تھا لہٰذا علمائے اہلسنت کا اتفاق ہے کہ وہ صحابی نہیں تھے اور نہ وہ دین و صلاح کی انتہائی شہرت رکھنے والوں میں شامل تھے۔ وہ مسلمان نوجوانوں میں سے ایک تھے: نہ کافر تھے اور نہ زندیق۔ اپنے والد گرامی کے بعد وہ خلیفہ بنے۔ ان کی ولایت و حکومت کو کچھ لوگوں نے پسند کیا اور کچھ نے ناپسند۔ ان میں شجاعت و کرم تھا اور فواحش و معاصی کے ایسے مظاہر نہ تھے جیسا کہ ان کے معاندین ان کے بارے میں بیان کرتے ہیں۔"[۴۵]

عہد یزیدی پر تبصرہ کرتے ہوئے امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ "ان کی امارت کے زمانے میں بعض اہم واقعات پیش آئے: ان میں سے ایک حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کا واقعہ تھا۔ یزید بن معاویہ نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قتل کا حکم نہیں دیا تھا اور نہ ان کے قتل پر خوشی کا اظہار کیا تھا اور نہ ان کے دندان مبارک پر چھڑی ماری تھی کیونکہ حضرت حسین کا سر مقدس شام نہیں لے جایا گیا تھا۔ لیکن خلیفہ اموی نے حضرت حسین کو روکنے اور آگے بڑھنے سے منع کرنے کا حکم دیا تھا خواہ جنگ کے ذریعہ ہو۔ عمال حکومت نے خلیفہ کے حکم سے تجاوز کیا اور وہ واقعہ پیش آ ہی گیا۔ اس کے بعد امام موصوف نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قتل کا الزام شمر ذی الجوشن، عبید اللہ بن زیاد اور عمرو بن سعد پر ڈالا اور ان کی شہادت کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کی مانند امت اسلامی کے عظیم مصائب میں شمار کیا ہے جو اس امت کو فتنہ میں ڈالنے کے عظیم ترین اسباب میں ہیں اور ان دونوں کے قاتلوں کو اللہ تعالیٰ کے نزدیک بدترین و شریر ترین

مخلوقِ الٰہی قرار دیا ہے۔ اس کے بعد امام صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ "جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اہل وعیال یزید بن معاویہ کے پاس پہونچے تو اموی خلیفہ نے ان کا اعزاز واکرام کیا اور بعزت واحترام ان کو مدینہ منورہ روانہ کر دیا۔ یزید کے بارے میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ انھوں نے ابن زیاد کے فعل کے سبب اس پر لعنت بھی کی اور کہا کہ میں قتل حسین کے بغیر بھی اہلِ عراق کی اطاعت سے راضی تھا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اموی حکمراں نے ان کی شہادت پر کسی ناگواری کا اظہار بھی نہیں کیا اور نہ اس کا انتقام لیا جو حکمرانوں پر واجب تھا۔ اس لیے بعض اہل حق نے ان کو دوسرے امور کے لیے بھی ملامت کی لیکن اس باب میں ان کے معاندین اور دشمنوں نے ان پر بہت بہتان تراشی بھی کی ہے۔ امام صاحب نے دوسرا واقعہ یہ بیان کیا ہے کہ مدینہ منورہ والوں نے ان کی بیعت توڑی لہٰذا خلیفہ اموی نے اپنے لشکر کو ان پر حملہ کرنے کا حکم دیا جس نے تین دن تک مدینہ کو لوٹا اور پھر ان کے حکم سے مکہ مکرمہ کا محاصرہ کر لیا۔ یہ بھی عدوان وظلم تھا جو ان کے حکم سے کیا گیا۔ امام موصوف کا عقیدہ ہے کہ "یزید سے نہ محبت کی جائے اور نہ ان پر لعنت کی جائے اور نہ ان کی حدیث روایت کی جائے۔ مسلمانوں کے علماء وائمہ کے نزدیک یزید ایک بادشاہ (ملک) تھے، وہ ان سے صالحین امت اور اولیاء اللہ جیسی محبت نہیں رکھتے اور نہ ان کو برا بھلا کہتے ہیں۔ البتہ بعض اہلسنت ان کے ظلم وعدوان کے سبب ان پر لعنت کرنے کو جائز سمجھتے ہیں جبکہ ایک طبقہ ایسا بھی ہے جو ان سے محبت رکھتا ہے اور ان کی حکومت کا قائل ہے کیونکہ وہ عہد صحابہ کے بعد (یعنی دور تابعین میں) مسلمانوں کے والی تھے اور صحابہ کرام نے ان سے بیعت کی تھی ان لوگوں کا خیال ہے کہ ان کے بارے میں جو روایات عام طور سے بیان کی جاتی ہیں وہ صحیح نہیں ہیں۔ وہ بہت سے محاسن و فضائل کے حامل تھے اور انھوں نے اپنے تمام افعال میں اجتہاد کیا تھا لہٰذا ان کا درجہ مجتہد کا تھا۔ امام صاحب نے اس موضوع پر اپنا خیال یہ ظاہر کیا ہے کہ صحیح مسلک علماء وائمہ امت کا ہے کہ نہ ان سے محبت کی جائے اور نہ لعنت وملامت کا اظہار کیا جائے۔ اگر وہ فاسق وظالم تھے تو اللہ تعالیٰ فاسق وظالم کی مغفرت بھی فرما سکتا ہے خاص کر اگر وہ عظیم حسنات کا حامل ہو۔ امام ابن تیمیہ اس کے بعد امام بخاری کی صحیح سے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی سند سے وہ

حدیث نبوی نقل کی ہے جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "پہلا لشکر جو قسطنطنیہ پر غزوہ کرے گا مغفرت سے نوازا جائے گا" اور یہ پہلا لشکر جس نے روم پر حملہ کیا تھا یزید بن معاویہ کی ماتحتی میں گیا تھا اور اس میں بزرگ صحابی حضرت ابو ایوب انصاری بھی شامل تھے..... لہٰذا یہ واجب اور ضروری ہے کہ اس معاملہ میں اقتصار کیا جائے اور یزید بن معاویہ کے ذکر سے اور اس کے سبب مسلمانوں کو آزمائش و ابتلا میں ڈالنے سے گریز کیا جائے کیونکہ وہ ایسی بدعت ہے جو اہل سنت والجماعت کی روش کے خلاف ہے کیونکہ اسی کے سبب بعض جاہلوں نے یہ اعتقاد پیدا کر لیا ہے کہ یزید بن معاویہ اکابر صالحین اور عادل اماموں میں سے تھے حالانکہ یہ صریح غلطی ہے۔" امام ابن تیمیہ نے منہاج السنۃ میں بھی تقریباً یہی موقف اختیار کیا ہے۔ وہ دوسرے اموی اور عباسی خلفاء کی مانند یزید بن معاویہ کو خلیفہ و سلطان اور صاحب قوت و شوکت اور ملک برحق سمجھتے تھے جن کی بیعت پر صحابہ کرام اور اصحاب رائے و حشمت کی غالب اکثریت نے اتفاق کیا تھا اور ان کا اقتدار تمام بلاد اسلامیہ پر سوائے مکہ مکرمہ کے قائم و نافذ ہو چکا تھا۔ یہ وہ تاریخی حقیقت ہے جس سے کسی صاحب انصاف کو انکار نہیں ہو سکتا۔[۴۵]

خروج حسین رضی اللہ عنہ کے بارے میں امام ابن تیمیہ کا موقف مجموعۂ فتاویٰ اور منہاج السنۃ دونوں میں یہی ہے کہ وہ قتال فتنہ اور ابتلائے امت کے بالمقابل اس کے ترک کو افضل و بہتر سمجھتے ہیں۔ جس طرح وہ جنگ جمل اور جنگ صفین میں شامل و شریک ہونے والے اور جنگ و جدال برپا کرنے والے اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے طرز عمل کو تعریف و تحسین کا مستحق نہیں سمجھتے اور نہ ہی ان میں سے کسی فریق کی مذمت و ملامت کو جائز قرار دیتے ہیں اسی طرح خروج حسین کے باب میں ان کا مسلک یہی ہے کہ یزید بن معاویہ کی بیعت کے انعقاد کے بعد کسی کے لیے بھی حکومت وقت کے خلاف خروج کرنا جائز نہیں تھا۔ وہ اصولی طور سے شورش و خروج، انقلاب و بغاوت اور تشدد آمیز طریقوں سے تبدیلیٔ حکومت کو حرام قرار دیتے ہیں کیونکہ اس کے سبب فوائد کی بجائے نقصانات اور تعمیر کی جگہ تخریب عموماً پیدا ہوتی ہے۔ اپنے اس مسلک و خیال کی تائید میں وہ نظری اور اصولی دلائل کے علاوہ کئی تاریخی واقعات کی شہادت بھی پیش کرتے ہیں جیسے واقعہ حرہ، خروج ابن الاشعث، بغاوت ابن مہلب، خروج ابو مسلم خراسانی اور خروج نفس زکیہ و ابراہیم

وغیرہ کہ ان تمام واقعات اور بغاوتوں میں امتِ اسلامی کو کوئی فائدہ نہیں ہوا سوائے نقصان کے۔ اس باب میں وہ واضح طور سے فرماتے ہیں کہ "جب کوئی خلیفہ اقتدار پر قابض ہو جائے ..... پھر..... اس سے لڑ کر اسے اقتدار سے محروم کرنے کی کوشش رائے فاسد پر مبنی ہوتی ہے اور اس کا نتیجہ خونریزی کی صورت میں برآمد ہوتا ہے خواہ خروج کرنے والا دیندار و متقی ہی کیوں نہ ہو۔" امام موصوف نے اپنی اس رائے کی بنیاد نصوصِ شرعیہ، احادیث صحیحہ اور بزرگانِ سلف کے اقوال و آثار پر رکھی ہے۔ انھوں نے اسی کسوٹی پر خروجِ حسین کو پرکھا ہے۔ نظری بحث کے بعد وہ مساعیٔ حسینی کے بارے میں تجزیہ کرتے ہیں" چنانچہ جن واقعات سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ دوچار ہوئے انھوں نے ثابت کر دیا کہ مانعینِ خروج کی رائے درست تھی جو ان کو برابر کوفہ جانے سے روکتے رہے کیونکہ حضرت حسین کے خروج میں کوئی دینی اور دنیوی مصلحت مضمر نہ تھی۔ البتہ اس کا المناک نتیجہ یہ نکلا کہ ظالم کوفیوں نے نبیرۂ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بحالت مظلومی شہید کر ڈالا اور اس خروج و قتل سے امت اسلامی میں وہ فساد رونما ہوا جو اس صورت میں ہرگز رونما نہ ہوتا اگر آپ مدینہ منورہ میں اقامت گزیں رہتے۔ حضرت حسین کا اصل مقصد تحصیلِ خیر اور دفعِ شر تھا مگر وہ اس خروج سے حاصل نہ ہوا بخلاف ازیں آپ کے خروج و شہادت سے شر و فساد میں اضافہ ہوا جو بعد میں ایک وسیع تر شر و فساد کا پیش خیمہ بن گیا ....."[۴۸] امام ابن تیمیہ نے اس بابِ المناک کے خاتمہ پر یہ تبصرہ بھی کیا ہے کہ خلیفۂ اموی یزید بن معاویہ شہادتِ حسین رضی اللہ عنہ کا ذمہ دار نہیں اور اس بنا پر ان کی مذمت و ملامت اور لعن طعن بھی جائز نہیں کیونکہ یہی صحیح موقف اہلسنت ہے تاہم اس میں بھی کوئی شک و شبہ نہیں کہ قتلِ حسین جرمِ عظیم ہے، اس کے ارتکاب کرنے والے اور اس پر رضامندی کا اظہار کرنے والے دونوں عذاب الٰہی کے مستحق ہیں لیکن یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ شہادت حضرت حسین رضی اللہ عنہ خلیفہ سوئم حضرت عثمان رضؓ کی المناک شہادت سے زیادہ بڑا جرم ہرگز نہیں۔"[۴۹]

اسلامی تاریخ کے بقیہ ادوار کے بارے میں امام ابن تیمیہ کا موقف یہ ہے کہ وہ خلافتِ نبوت نہیں تھی بلکہ خلافتِ غیر نبوت تھی جب خلفاء نبوت ہی نہیں رہے تو ان کی خلافتِ نبوت کیسے ہو سکتی تھی! اموی حکمرانوں کے بارے میں امام صاحب کا مسلک بہت

واضح ہے جیسا کہ اوپر قرونِ ثلاثہ اور خلافت نبوت اور خلافت ملک و رحمت والی بحثوں میں تفصیل کے ساتھ ذکر آچکا ہے۔ علامہ موصوف ان کو امام عادل و صالح قرار دیتے ہیں اور ان کو خلفاء اسلام کے لقب سے بھی نوازتے ہیں۔ ان مسلمان خلفاء کو وہ ملوک و سلاطین اسلام بھی کہتے ہیں مگر اس سے ان کی مراد حدیث نبوی کے مطابق ملوک رحمت ہے نہ کہ غیر دینی اور غیر اسلامی ملوکیت کے حکمراں۔ امام صاحب اس کے لیے دلیل یہ دیتے ہیں کہ ان حکمرانوں، سلطانوں اور خلفاء کا حال، سیرت و کردار عام مسلمانوں کے مانند تھا اور وہ حسنات و سیئات، خوبیوں و خامیوں، نیکیوں اور بدیوں کے حامل تھے اور اسی طرح ان کی خلافت و حکومت بھی اچھے بُرے دونوں پہلوؤں کی حامل تھی۔ جس طرح علامہ موصوف نے صدرِ اسلام کے تاریخی ادوار اور مختلف خلفاء راشدین کے عہدوں کا موازنہ کیا ہے اسی طرح وہ خلافت اموی اور خلافت عباسی کا بھی مقارنہ کرتے ہیں اور بدلائل ثابت کرتے ہیں کہ اموی خلفاء کو ہر لحاظ سے عباسی خلفاء پر فضیلت حاصل تھی۔ مجموعۂ فتاویٰ وغیرہ میں شیخ الاسلام نے اس نوع کی اور بھی اصولی، نظری اور تاریخی اور واقعاتی بحثیں کی ہیں لیکن ان کی سب سے اہم بحث یہ ہے کہ وہ خلفاء اربعہ کی خلافت راشدہ کے بعد اموی خلافت اور اس کے بعد کی عباسی خلافت کو اسلامی اور جائز ہی تسلیم کرتے ہیں غیر اسلامی اور ناجائز نہیں اگرچہ وہ طبقہ بہ طبقہ اور عہد بہ عہد تنزل کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ بعد کی حکومتیں خلافت نبوت نہیں تھیں مگر وہ خلافت رحمت / ملک و رحمت ضرور تھیں۔[۵۰]

امام ابن تیمیہ کی منفی اور مثبت، الزامی اور اثباتی، جوابی اور طبعی تحریروں کی روشنی میں خلافتِ اسلامی یا تاریخ اسلامی کے باب میں ان کے مطالعہ کا مختصر اور جامع تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔ ان کے استدلال کی بنیاد ہمیشہ قرآن و سنت، آثارِ صحابۂ کرام اور بزرگانِ سلف کے اقوال پر رہتی ہے۔ ان کی سب سے اہم خصوصیت اس ضمن میں یہ ابھرتی ہے کہ وہ تمام دستیاب مواد کے وسیع تر تناظر میں اپنا فکری اور واقعاتی استدلال پیش کرتے ہیں اور محض ایک دو واقعات یا احادیث و اقوال کی روشنی میں استنباط نہیں کرتے ان کی یہ جامعیت ایک طرف تو ان کے تبحر علمی پر دلالت کرتی ہے تو دوسری طرف ان کی دقتِ نظر اور دور رس تجزیہ و تحلیل کی صلاحیت پر۔ دوسری اہم خصوصیت ان کے فکر و قلم کا توازن ہے وہ کسی فرد یا طبقہ کی محبت و عقیدت میں نہ تو صدق و امانت کا دامن

چھوڑتے ہیں اور نہ کسی کی دشمنی اور عداوت میں افترا پردازی اور بہتان تراشی کا کاروبار چلاتے ہیں جس کو جدید عہد میں معروضی تاریخ نگاری اور غیر جانبدارانہ طرز نگارش کہا جاتا ہے وہ امام ابن تیمیہ اور علامہ ابن خلدون کے یہاں نظر آتا ہے۔ ان کی شرافتِ قلم بھی ان کی تحریروں کی ایک نمایاں خصوصیت ہے کہ وہ سنجیدہ اور متین لہجے میں اپنی بات بلا کسی طعن و تشنیع کے کہتے ہیں۔ شیخ الاسلام کی تحلیل و تجزیۂ تاریخ اسلامی کا ایک بنیادی عنصر یہ ہے کہ وہ اسلامی احکام، شرعی قوانین اور اپنی روح کے مطابق ہوتی ہے۔ وہ اس کے لیے نہ تو فکری اصولوں کو اپنی پسند و ناپسند کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھاتے ہیں اور نہ کسی خود ساختہ اصول و فکر پر واقعات و حقائقِ تاریخ کو توڑنے مروڑتے ہیں اس باب میں انھوں نے ایک اہم اصول یہ وضع کیا ہے کہ جس طرح دینی و شرعی احکام کے لیے صحابۂ کرام کا عمل و تعامل اور اقوال و آثار اور فہم و بصیرت معیار ہیں اسی طرح تاریخ اسلام اور تاریخ خلافت کے لیے بھی ان کی سنت معیار ہے اور ہمارے تمام معیاراتِ حق و باطل کو ان کے تابع ہونا چاہیے۔ حضرت امام کے تاریخی تجزیہ اور مطالعہ پر بحث کے لیے ایک دفتر درکار ہے جس کی یہاں گنجائش نہیں۔ البتہ آخر میں یہ کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ کے مطالعہ و تجزیۂ تاریخ اسلامی کو سمجھنے اور اپنانے کی ضرورت ہے۔ اس میں بڑا توازن اور اعتدال پایا جاتا ہے اس سے وہ مسائل حل ہو سکیں گے جن کی بنیاد پر اسلامی تاریخ بلکہ خود اسلام کو ہدفِ تنقید بنایا جاتا ہے۔

تعلیقات و حواشی

۱؎ اسلامی تاریخ کے مآخذ و مصادر کے تنقیدی مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو: راقم سطور کا مقالہ "اسلامی تاریخ نگاری کے مسائل اور ان کا حل" مجلہ علوم اسلامیہ، ادارہ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، جلد ۱۳ شمارہ ۲-۱ ۱۹۸۴ء، ص ۱۰۴-۶۹۔ نیز مولانا شبلی، سیرۃ النبی، دار المصنفین اعظم گڑھ ۱۹۷۳ء، جلد اول ص ۸۵-۱؛ سعید احمد اکبر آبادی، عثمان ذوالنورین، ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۸۳ء۔ ص ۵۳-۵؛ محمد اسحاق صدیقی سندیلوی، اظہار حقیقت، دار الکتب امدادیہ کراچی، اول ص ۱۲۴-۸۸؛ عبد العزیز الدوری، بحث فی نشأۃ علم التاریخ عند المسلمین، مطبعہ کاثولیکیہ بیروت ۱۹۶۰ء ص ۱۰۸

فرانز روزنتھال، مسلم تاریخ نویسی کی تاریخ (انگریزی) لائیڈن ۱۹۵۲ء، ص ۵۷-۵۹ اور نثار احمد فاروقی، ابتدائی مسلم تاریخ نویسی (انگریزی) ادارہ ادبیات دلی ۱۹۷۶ء، ص ۲۰۳-۲۷۱ وغیرہ۔

۲ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: ابوبکر ابن العربی، العواصم من القواصم، لجنۃ الشباب المسلم قاہرہ ۱۳۷۱ھ ابن خلدون، مقدمہ، مطبعہ مصطفیٰ محمد (مکتبہ تجاریہ) قاہرہ (غیر مورخہ)؛ حافظ ابوعبداللہ محمد بن عثمان الذہبی، المنتقیٰ من منہاج الاعتدال، مرتبہ محب الدین الخطیب، المطبعۃ السلفیہ، قاہرہ ۱۳۷۴ھ؛ اور امام ابن تیمیہ کی مذکورہ زیریں کتابیں۔

۳ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، خلافت وملوکیت، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۶۹ء، ص ۳۲

۴ ابن تیمیہ، منہاج السنۃ النبویۃ فی نقض کلام الشیعۃ والقدریۃ (آئندہ صرف منہاج السنۃ) مکتبۃ الریاض الحدیثیۃ الریاض (غیر مورخہ)۔ یہ طباعت دراصل مطبعہ امیریہ کی طباعت ۱۳۲۲ھ کا عکس ثانی ہے؛ مجموعہ فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ (آئندہ صرف مجموعۂ فتاویٰ) مرتبہ عبدالرحمٰن بن محمد بن قاسم العاصمی النجدی الحنبلی اور ان کے فرزند گرامی محمد، کتاب علم السلول طبع اول ۱۳۹۸ھ

۵ حافظ ذہبی، المنتقیٰ من منہاج الاعتدال فی نقض کلام اہل الرفض والاعتزال، مرتبہ محب الدین الخطیب، المطبعۃ السلفیۃ ومکتبہا، القاہرہ ۱۳۷۴ھ؛ اردو ترجمہ بعنوان المنتقیٰ من منہاج السنۃ النبویۃ۔ از غلام احمد حریری، ادارہ احیاء السنۃ گھرجاکھ (گوجرانوالہ) ۱۹۶۶ء

۶ اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، خلافت وملوکیت، کا باب ششم ص ۲۰۲-۲۰۷

۷ مجموعۂ فتاویٰ، جلد ۳۵، ص ۴۲-۴۶ امام موصوف خلیفۃ اللہ اور نائب اللہ کے قائلین بالخصوص شیخ ابن عربی پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان لوگوں نے سورہ بقرہ کی آیت ۳۰ اور حدیث نبوی خلق آدم علی صورتہ (اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا) کا مفہوم غلط سمجھا ہے اور اسی طرح فلاسفہ سے اخذ کردہ عالم صغیر (انسان) اور عالم کبیر (اللہ تعالیٰ) کا نظریہ بھی باطل ہے کیونکہ وہ وحدت الوجود کے کافرانہ عقیدہ پر مبنی ہے۔ اللہ تعالیٰ خالق ومالک کل اور ازلی ابدی ہے اور اس کی تمام مخلوقات صرف ماتحت وفانی۔ لہٰذا اس کا کوئی نائب نہیں ہوسکتا۔ اسلامی نظریۂ خلافت کے ایک اور نقطۂ نظر کے لیے ملاحظہ ہو۔ سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، خلافت وملوکیت، ص ۳۲-۵۵ نیز کتاب کے باب دوم وسوم۔

۸ مجموعۂ فتاویٰ، جلد ۳۵، ص ۸-۲۲ نیز ص ۴-۳۲ وغیرہ۔

۹ مجموعۂ فتاویٰ، جلد ۳۵، ص ۲-۲۵ بالخصوص اور ص ۲۶-۱۸ بالعموم۔ نیز ملاحظہ ہو۔ سید سلیمان ندوی،

سیرت النبی، اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء، سوم ص ۲۰۷

۱۰؎ اس خیال کے لیے ملاحظہ ہو: تاریخ اسلام، اول، بحث بر خلافت حسن رضی اللہ عنہ اور دوم بحث بر خلافتِ معاویہ اور متعدد دوسرے مورخین قدیم وجدید۔

۱۱؎ مجموعۂ فتاویٰ، جلد ۳۵۔ ص ۲۷

۱۲؎ مجموعۂ فتاویٰ، جلد ۳۵، ص ۹-۱۸، ص ۲۶-۲۷ نیز ملاحظہ ہو ص ۲۳؛ مزید بحث ملاحظہ ہو: جلد ۴، ص ۹-۸۷۔ اس حدیثِ نبوی میں الذین یلونہم۔ الذین یلونہم کے الفاظ بہت اہم ہیں اور علماء ومفکرین کی توجہ وتشریح جدید کے متقاضی بھی۔ نیز ملاحظہ ہو: سید سلیمان ندوی، سیرت النبی سوم، ص ۴-۱۳۷

۱۳؎ مجموعۂ فتاویٰ جلد ۳۵، ص ۲۰-۱۸ میں امام موصوف نے مندرجہ ذیل احادیث بیان کی ہیں:

(ا) خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتي الله ملكه - او الملك - من يشاء ـــ لفظ ابی داؤد من رواية عبد الوارث والعوام۔
(خلافت نبوت تیس ۳۰ سال ہوگی پھر اللہ اپنا ملک ـــ یا ملک ـــ جس کو چاہے گا عطا کرے گا۔ یہ الفاظ ابو داؤد نے عبدالوارث اور عوام کی روایت سے نقل کیے ہیں)

(ب) تكون الخلافة ثلاثون عاما - ثم يكون الملك (خلافت تیس سال ہوگی پھر ملک ہوگا۔)

(ج) تكون الخلافة ثلاثين سنة ثم تصير ملكا (خلافت تیس سال ہوگی پھر وہ ملک ہو جائے گی۔

(د) في الحديث الذي رواه مسلم: ستكون خلافة نبوة ورحمة، ثم يكون ملك ورحمة: ثم يكون ملك وجبرية ثم يكون ملك عضوض (امام مسلم نے جو حدیث روایت کی ہے اس کے الفاظ ہیں: عنقریب خلافت نبوت ورحمت ہوگی، پھر ملک ورحمت ہوگی، پھر ملک وجبریہ ہوگا پھر کاٹ کھانے والا ملک ہوگا۔)

(س) انه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا، عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها عضوا عليها بالنواجذ، واياكم ومحدثات الامور، فان كل بدعة ضلالة (بلاشبہ جو لوگ میرے بعد زندہ رہیں گے وہ بہت اختلاف دیکھیں گے میرے بعد تم پر میری سنت اور نیک وہدایت یافتہ خلفاء کی سنت کی پیروی لازم ہے۔ اسی سے تمسک کرو

اور اسکو دانتوں سے یعنی مضبوطی سے پکڑے رہو اور نئے نئے معاملات سے بچو کیوں کہ ہر بدعت ضلالت و گمراہی ہے) امام ابن تیمیہ نے یہاں ایک اور حدیث بیان کی ہے لیکن اس کا ذکر آگے اپنے مقام پر آئے گا۔

۱۴ھ المنتقیٰ من منہاج السنۃ، ص۷۶ حاشیہ ۱ اور ص۸۳-۷۷؛ مجموعۂ فتاویٰ، جلد ۳۵، ص۴۷ میں فرماتے ہیں کہ تحقیقی بات وہی ہے جو امام احمد نے کہی ہے کہ خلافتِ صدیقی صحابۂ کرام کی بیعت و اختیار سے قائم ہوئی تھی اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے وقوع کی خبر تعریف و تحسین کے ساتھ دی تھی۔ نیز ملاحظہ ہو منہاج السنۃ، اول ص۸۲-۱۷۹

۱۵ھ المنتقیٰ من منہاج السنۃ، ص۳۰۸-۳۰۷؛ منہاج السنۃ، اول ص۸۲-۱۷۹

۱۶ھ ایضاً ص۴۹۱؛ ص۸۲-۱۷۹ بالترتیب۔

۱۷ھ ایضاً، ص۸۵-۸۴؛ المنتقیٰ من منہاج الاعتدال، ص۲-۶۱ امام صاحب خلفاء بنی امیہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اہلسنت اس عقیدہ کے قائل ہیں کہ ان کی تولیت و اطاعت نہ صرف واجب تھی بلکہ حقیقت میں اسی طرح رونما بھی ہوئی۔ اور انھوں نے قدرت و سلطان سے کام لے کر مقاصد امامت: جہاد، حج، جمعہ، عید اور حفاظتِ شاہراہ وغیرہ قائم کیے۔ لیکن ان کی اطاعت معصیتِ خداوندی کے کاموں میں واجب نہیں تھی۔

۱۸ھ ایضاً۔ ۸۵ ۱۹ھ ازالۃ الخفاء، جلد دوم، ص۲۷۹

۲۰ھ مجموعۂ فتاویٰ، جلد ۳۵، ص۹-۱۸، ص۲۶ نیز ملاحظہ ہو ص۲۳ اور جلد ۴، ص۹-۸۷

۲۱ھ امام ابن تیمیہ کے سوا تمام دوسرے علماء و مفکرین بھی جنھوں نے اس موضوع پر کلام کیا ہے یہی نظریہ اپنی تحریروں میں بیان کرتے ہیں۔

۲۲ھ حضرت عثمان پر متعدد الزامات اور ان کے جواب کے لیے ملاحظہ ہو۔ سعید احمد اکبر آبادی عثمان ذوالنورین، متعدد ابواب۔

۲۳ھ اس نظریہ کے بانی عہد جدید کے ایک عظیم ترین اسلامی مفکر اور دینِ مبین کے جلیل القدر ترجمان مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی ہیں۔ ملاحظہ ہو خلافت و ملوکیت، ص۱۶-۱۰۵

۲۴ھ المنتقیٰ من منہاج السنۃ، ص۶-۵۴۶ اور ص۲۸-۷۱۳؛ اس بحث کے لیے مزید ملاحظہ ہو: المنتقیٰ من منہاج الاعتدال، ص۴۰۵-۳۷۴

۲۵ھ المنتقیٰ من منہاج السنۃ، ص۲۸-۷۱۳ وغیرہ نیز المنتقیٰ من منہاج الاعتدال ص۴۰۵-۳۷۴

۲۶ھ اس نظریہ کے لیے ملاحظہ ہو۔ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور

تاریخی حقائق، ادارۃ المعارف کراچی ۱۹۸۶ء خاص کر ص۱۲۷-۱۲۴؛ محمد اسحاق صدیقی سندیلوی، اظہار حقیقت، جلد دوم کے متعدد ابواب؛ سید علی احمد عباسی، امیر المومنین معاویہ کی سیاسی زندگی، انجمن پاسداران حرمت صحابہ کراچی، طبع دوم ۱۹۸۷ء، بحث برخلافتِ نبوت ص۲۲۹-۱۹۶ بالخصوص؛ محمود احمد عباسی، خلافت معاویہ و یزید مکتبہ محمود کراچی طبع چہارم ۱۹۶۲ء (طابع کھجوہ، ضلع سارن)، ص۱۱۷-۶۶ بالخصوص۔

اس بحث پر تجزیاتی مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو ابن خلدون، مقدمہ، ص۲۰۲-۹ خلافت کے ملک میں تبدیل ہونے کی فصل ۲۸

۲۷ یہ نظریہ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے خلافت و ملوکیت، ص۲۰۶-۱۵۵ میں بدلائل پیش کیا ہے ملوکیت کے نظریہ کے دوسرے قائلین کے لیے ملاحظہ ہو شاہ معین الدین احمد ندوی، تاریخ اسلام دار المصنفین اعظم گڑھ ۱۹۷۳ء، جلد دوم باب اول بحث خلافت معاویہ بالخصوص نیز دوسرے ابواب بالعموم۔

۲۸ یہ نظریہ عموماً شیعہ اور خارجی تحریروں میں پایا جاتا ہے۔ سید امیر علی History of the Saracens نئی دہلی ۱۹۷۷ء ملاحظہ ہو۔

۲۹ مجموعۂ فتاوی، جلد ۳۵، ص۲۰-۱۸؛ جلد ۱۰، ص۳۵۶۔ ایک حدیث نبوی یہ ہے: کانت بنو اسرائیل یسوسہم الانبیاء، کلما ھلک نبیٌ خلفہ نبی، وانہ لا نبی بعدی وستکون خلفاء فتکثر، قالوا: فما تامرنا؟ قال: فوا ببیعۃ الاول فالاول۔ ثم اعطوھم حقھم، فان اللہ سائلھم عما استرعاھم (بنو اسرائیل کی سیاسی قیادت انبیاء کرتے تھے، جب ایک نبی وفات پا جاتا تو دوسرا نبی اس کا خلیفہ بن جاتا۔ بلاشبہ میرے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔ لیکن عنقریب خلفاء ہوں گے اور بہت ہوں گے: لوگوں نے پوچھا: پھر ہمیں آپ کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا: (ان میں سے) پہلے کی بیعت کے وفادار رہنا۔ پھر ان کو ان کے حقوق ادا کرنا اور بیشک اللہ ان سے ان کی رعیت کی خبر گیری کے بارے میں پوچھنے والا ہے۔)

۳۰ مجموعۂ فتاویٰ، جلد ۱۰، ص۳۵۷

۳۱ مجموعۂ فتاویٰ، جلد ۳۵، ص۲۷

۳۲ خلفاء کی مختلف تعداد کا جو حدیث نبوی میں ذکر آیا ہے اس پر بحث کے لیے ملاحظہ ہو سید سلیمان ندوی، سیرت النبی، دار المصنفین اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء۔ جلد سوم ص۲-۷۰۱۔ سید موصوف نے بہت سے خلفاء والی حدیث سنن ابی داؤد باب الامامہ اور ابن راہویہ سے نقل کی ہے۔ اس کے بعد "بارہ خلفاء" کی ذیلی سرخی کے تحت صحیح مسلم، کتاب الامارۃ، سے یہ حدیث نقل کی ہے: "اس وقت تک

یہ اسلامی حکومت اچھی رہے گی جب تک اس پر بارہ آدمی حکومت کریں گے"۔ پھر اسی حدیث کو مختلف الفاظ کے ساتھ صحیح مسلم اور سنن ابی داؤد کتاب المہدی سے نقل کرکے قاضی عیاض اور حافظ ابن حجر کی تشریحات بیان کی ہیں۔ موخرالذکر کے بارے میں لکھتے ہیں "حافظ ابن حجر ابوداؤد کے الفاظ کی بنا پر خلفاء راشدین اور بنی امیہ میں سے ان بارہ خلفا کو گنا تے ہیں جن کی خلافت پر تمام امت کا اجماع رہا" اس کے بعد انھوں نے حضرت ابوبکر صدیق سے ہشام بن عبدالملک اموی تک بالترتیب بارہ خلفاء کے نام گنائے ہیں۔ ان میں یزید بن معاویہ کا نام شامل ہے اور مروان بن حکم کا غائب۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ آگے ص۱۰۹ پر سید صاحب نے حکومتِ یزید کے بارے میں ایسی چند حدیثیں اور روائتیں بیان کی ہیں جو اس کو بلائے آسمانی یا قہر الٰہی ثابت کرتی ہیں۔

۳۳ صحابہ کرام کی اقتدا کی ہدایت کرنے والی حدیث کے الفاظ ہیں.... اصحابی کالنجوم بأیہم اقتدیتم اھتدیتم.... (میرے اصحاب ستاروں کی مانند ہیں۔ ان میں سے تم جس کی بھی پیروی کروگے راہ ہدایت پاؤگے) ظاہر ہے کہ یہ اتباع و پیروی صدقِ دلی اور طلبِ اجر سے کی جائے۔ پھر اگر کوئی صحابی خطائے اجتہادی کا مرتکب بھی ہوتا ہے تو نہ اس صحابی پر کوئی نکیر ہے اور نہ اس کے متبعین پر۔ عدالت صحابہ کے لیے ملاحظہ ہو: مفتی محمد تقی عثمانی، حضرت معاویہؓ اور تاریخی حقائق، ص۸-۱۱۴؛ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، خلافت وملوکیت، ص۸-۳۰۲

۳۴ ان جنگوں کی بعض اہم تفصیلات اور فریقین کے مسلک کی تائید وتنقید کے لیے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، مفتی محمد تقی عثمانی، مولانا محمد اسحاق سندیلوی مولانا سید علی احمد عباسی اور مولانا محمود احمد عباسی وغیرہ کی مذکورہ بالا کتابیں ملاحظہ ہوں۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: ابن خلدون، مقدمہ، ص۲۰۵-۲۰۶؛ المنتقی من منہاج الاعتدال، ص۲۲۲-۳ میں امام موصوف کا خیال یہ پیش کیا گیا ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا اور ان کے معاونین کا مقصود اصلاح حال بین المسلمین تھا۔ نیز ملاحظہ ہو ص۲۴۹-۵ اور ص۲۶۰-۳ برائے جنگ صفین۔ نیز ملاحظہ ہو: منہاج السنۃ، دوم ص۲۳۶-۸، ص۲۴۲-۳ ص۲۴۶-۵۱، ص۲۶۰-۱ وغیرہ۔

۳۵ مجموعۂ فتاویٰ، جلد۱، ص۴۳۱-۲۔ نیز ملاحظہ ہو ابن تیمیہ کی العقیدۃ الواسطیہ کی شرح الروضۃ الندیۃ از زید بن عبدالعزیز ریاض ۱۳۷۷ھ، ص۴۴۹

۳۶ اس موضوع پر علامہ ابن تیمیہ نے مختلف مقامات پر گفتگو کی ہے۔ ملاحظہ ہو مجموعۂ فتاویٰ، جلد۱۰ ص۴۳۱-۲؛ المنتقی من منہاج الاعتدال، ص۲۳۷، ص۳۱۹، ص۳۲۲، ص۳۸۹ وغیرہ؛ منہاج السنۃ، دوم ص۲۶۵ وغیرہ۔

۳۷؎ مجموعۂ فتاویٰ، جلد ۳۵، ص ۶۶-۵۵؛ المنتقی من منہاج الاعتدال، ص ۲۲۱-۲۲۱؛ ص ۲۲۱-۲۲۱؛ ص ۲۶۰-۲۶۰؛ ص ۲۶۵-۲۶۵ اور متعدد دوسرے صفحات، منہاج السنۃ، دوم ص ۲۶۰-۲۶۰ وغیرہ ص ۲۶۶-۲۶۶

۳۸؎ خلافت و ملوکیت، ص ۱۲۰-۱۲۰۔ اس کے مخالف اور تنقیدی نقطۂ نظر کے لیے ملاحظہ ہو محمد اسحاق صدیقی سندیلوی، علی احمد عباسی وغیرہ کی کتابیں۔

۳۹-۴۱؎ مجموعہ فتاویٰ، جلد ۴، ص ۴۶۶-۴۳۷، ص ۴۶۶؛ جلد ۳۵، ص ۵۱-۵۰، ص ۶-۵۴، ص ۹-۵۸ ص ۶-۶۲، ص ۹-۷۰، المنتقی من منہاج السنۃ النبویۃ، ص ۳۶۴-۳۶۴ بالخصوص حاشیہ ۲، ص ۸۸-۳۷۹ ص ۴۰۶-۴۰۰ وغیرہ۔ نیز ملاحظہ ہو: منہاج السنۃ دوم، ص ۲۶۳-۲۶۳؛ ص ۳۱۶ پر امام صاحب نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے بارے میں لکھا ہے: وکذلك الحسن دائماً کان یشیر علی ابیہ واخیہ بترك القتال ولما صار الامر الیہ ترك القتال..... (اسی طرح حضرت حسن اپنے والد اور بھائی کو قتال کو ترک کرنے کے لیے ہمیشہ مشورہ دیتے تھے اور جب زمام کار ان کے ہاتھ میں آئی تو انھوں نے قتال ترک کر دیا۔)

۴۲؎ مجموعہ فتاویٰ، جلد ۴، ص ۴۶۶؛ المنتقی من منہاج السنۃ، ص ۳۶۳ اور ص ۸-۵۶۶ نیز منہاج السنۃ دوم ص ۶۲-۲۵۹، ص ۶-۲۶۵ وغیرہ دوسرے متعدد صفحات؛ سوم، ص ۱۸۵

۴۳؎ خلافت و ملوکیت، ص ۹۱-۱۸۷؛ حضرت معاویہؓ اور تاریخی حقائق، ص ۱۳۳ اور دوسرے صفحات۔

۴۴؎ مجموعۂ فتاویٰ، جلد ۴، ص ۵۲۷؛ المنتقی من منہاج السنۃ، ص ۵-۵۶۳۔ یہ مقولہ حضرت عبداللہ بن مبارک کا ہے جو مشہور محدث و فقیہ تھے۔ ملاحظہ ہو: ابن کثیر، البدایہ والنہایہ، مطبعہ السعادہ، جلد ہشتم، ص ۱۳۹؛ ان دونوں اموی خلفا میں حضرت معاویہ کے زیادہ عادل و متقی ہونے کے موازنہ کے لیے ملاحظہ ہو: منہاج السنۃ، سوم ص ۱۸۵

۴۵؎ منہاج السنۃ، سوم ص ۱۸۵ میں حضرت معاویہ کو امام صاحب نے ملوکِ اسلام میں بہترین اور بعد والوں سے بہتر قرار دیا ہے۔ ان کے لیے لفظ مہدی (ہدایت یافتہ) استعمال کیا ہے۔ ان کے حلم و عدل کے بارے میں امام اعمش کا قول نقل کیا ہے کہ لوگ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عدل کی تعریف کر رہے تھے تو حضرت اعمش نے فرمایا کہ کاش تم معاویہ کا عدل دیکھ پاتے۔ امام ابن تیمیہ اور دوسرے مورخین نے ان کے عدل کے متعدد واقعات نقل کیے ہیں۔

۴۶؎ مجموعہ فتاویٰ، جلد ۳، ص ۴۰۹-۴۰۹؛ منہاج السنۃ، دوم ص ۱۱-۳۰۹

۴۷؎ مجموعۂ فتاویٰ، جلد ۳، ص ۴۰۹-۴۰۹، المنتقی من منہاج السنۃ، ص ۳۰-۴۰۹

۴۸؎ المنتقیٰ من منہاج السنۃ، ص۲-۴۱۶ ؛ منہاج السنۃ، دوم ص۵-۳۱۳

۴۹؎ المنتقیٰ من منہاج السنۃ، ص۲-۴۲۱ نیز ص۳۳-۴۲۴ ؛ منہاج السنۃ، دوم ص۳۱۶ اور ص۲-۳۲۱

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قتل کے سلسلہ میں امام صاحب تین گروہوں کا ذکر کرتے ہیں: اول وہ لوگ جو ان کو باغی اور انتشارِ امت کا مجرم سمجھ کر ان کے قتل کو جائز ٹھہراتے ہیں، دوم جو ان کو معصوم اور واجب الاطاعت امام مانتے ہیں۔ ان دونوں کو متجاوز قرار دے کر امام صاحب کہتے ہیں کہ تیسرا طبقہ جو اہل سنت کا ہے معتدل ہے اور ان کی مظلوم شہادت کا قائل ہے۔

۵۰؎ مجموعۂ فتاویٰ، جلد ۳۵، ص۳۵-۲۱ ؛ نیز جلد ۲۰، ص۸-۵۴ ؛ جلد ۳۰ ص۲-۲۶۱ نیز جلد ۲۸ ص۲-۶۱ وغیرہ ؛ منہاج السنۃ دوم ص۱-۳۰۹، ص۲-۳۱۱

ادارۂ تحقیق کی مطبوعات کے علاوہ دوسرے مکتبوں کی دینی کتب

بھی آپ ہم سے طلب کر سکتے ہیں۔ بعض کتابوں کے نام یہاں دیے جا رہے ہیں

۱۔ بخاری شریف اردو ترجمہ مکمل ۴ جلدوں میں	=/۳۰۰	۱۴۔ یادِ رفتگاں	ماہر القادری	=/۴۰
۲۔ مسلم شریف اردو ترجمہ مکمل ۶ جلدوں میں	=/۳۰۰	۱۵۔ الجہاد فی الاسلام	مولانا مودودیؒ	=/۴۰
۳۔ مشکوٰۃ المصابیح ترجمہ مکمل ۳ جلدوں میں	=/۱۹۵	۱۶۔ سیرت سرورِ عالم	"	اول =/۶۰ دوم =/۸۵
۵۔ تذکرہ	مولانا ابوالکلام آزاد	=/۶۰	۱۷۔ معاشیات اسلام	"	=/۲۵
۶۔ غبارِ خاطر	"	=/۴۰	۱۸۔ سود	"	=/۱۸
۷۔ خطبات آزاد	"	=/۵۰	۱۹۔ یہودیت و نصرانیت	"	=/۳۰
۸۔ مسلمان عورت (ترجمہ)	"	=/۲۰	۲۰۔ خلافت و ملوکیت	"	=/۳۰
۹۔ عزیمت و دعوت	"	=/۸	۲۱۔ معروف و منکر	مولانا جلال الدین عمری	=/۳۵
۱۰۔ اصحاب کہف	"	=/۸	۲۲۔ خدا اور رسول کا تصور	"	=/۳۰
۱۱۔ انتخاب الہلال	"	=/۳۵	۲۳۔ عورت اسلامی معاشرے میں	"	=/۲۵
۱۲۔ اسلامی فقہ	مولانا منہاج الدین میناںؒ	=/۷۰	۲۴۔ اسلام ایک نظر میں	مولانا صدرالدین اصلاحی	=/۱۵
۱۳۔ الرحیق المختوم	مولانا صفی الرحمٰن	=/۱۰۰	۲۵۔ زادِ راہ	مولانا جلیل احسن ندوی	=/۳۰

ملنے کا پتہ: مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ۔ ۲۰۲۰۰۱

مجوسی تہذیب

ایک تاریخی مطالعہ

مولانا محمد سعود عالم قاسمی

قرآن کریم میں بہت سی قوموں اور ملتوں کا تفصیلی تذکرہ کیا گیا ہے۔ ان کے عقائد اور اعمال کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور ان کے انجام وعواقب سے خبردار کیا گیا ہے جبکہ بعض دوسری قوموں اور ملتوں کے صرف اجمالی ذکر پر اکتفا کیا گیا ہے۔ ان کے حالات وکوائف یا عقائد واعمال پر کوئی روشنی نہیں ڈالی گئی ہے، ان ہی میں ایک المجوس بھی ہے، یہ نام قرآن میں صرف ایک مرتبہ سورۃ الحج میں بایں طور آیا ہے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِیْنَ	جو لوگ ایمان لائے اور جو یہودی
هَادُوْا وَالصّٰبِـُٔوْنَ وَالنَّصٰرٰی	ہوئے اور صابئی اور نصاریٰ اور مجوس
وَالْمَجُوْسَ وَالَّذِیْنَ اَشْرَكُوْٓا	اور جن لوگوں نے شرک کیا ان سب
اِنَّ اللّٰهَ یَفْصِلُ بَیْنَهُمْ یَوْمَ	کے درمیان اللہ قیامت کے روز فیصلہ
الْقِیٰمَةِ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ	کردے گا۔ بے شک ہر چیز اللہ کی
شَیْءٍ شَهِیْدٌ ۝ (الحج: ۱۷)	نظر میں ہے۔

مذکورہ آیت میں پانچ گروہوں کا تذکرہ ہے، (۱) مسلمان (۲) یہودی (۳) صابئی (۴) نصاریٰ (۵) مجوس۔ مسلمانوں اور مشرکوں کے عقائد واعمال اور انجام سے پورا قرآن بحث کرتا ہے۔ یہود ونصاریٰ کے متعلق بھی قرآن میں ضروری تفصیلات موجود ہیں صابئہ کے ذیل میں بھی بعض اشارے اس نے کیے ہیں۔ البتہ مجوس کے سلسلہ میں وہ خاموش

ہے، ان کے عقائد واعمال اور نظریات ومراسم سے اس نے بحث نہیں کی ہے؛ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر مجوس کون ہیں ان کے عقائد کیا ہیں ان کا طرزِ زندگی کیا ہے اور ان کی تاریخ وتہذیب کیسی ہے؟ ان سوالوں کا جواب حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے تو بہت کم البتہ تاریخ کے دوسرے ماخذ سے تفصیل سے ملتا ہے، مگر پہلے خود مجوس کی اصطلاح کو سمجھنا ضروری ہے۔

لفظ مجوس کی تحقیق

عربی زبان میں لفظ مجوس کا استعمال معروف ہے یہ اسم اور فعل کی کئی شکلوں میں مستعمل ہے۔ مثلاً مجوس، مجوسی، مجّس، مجسّ وغیرہ، صحیح حدیث میں ہے۔

کل مولود یولد علی الفطرۃ	ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے پھر
فابواہ یہودانہ او ینصرانہ	اس کے والدین اسے یہودی یا نصرانی
او یمجسانہ[1]	یا مجوسی بنا دیتے ہیں۔

ان استعمالات سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عربی زبان کا لفظ ہے جس کا مادہ اور مشتقات عربی قواعد کے مطابق پائے جاتے ہیں۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ لفظ سرے سے عربی زبان کا ہے ہی نہیں بلکہ ایرانی الاصل ہے اور فارسی سے معرب ہے، چنانچہ ابن منظور ابن سیدہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

المجوس جیل معروف جمع	مجوس معروف قوم ہے، یہ لفظ جمع ہے
واحدھم مجوسی وھو	اور اس کا واحد مجوسی ہے، یہ معرب ہے
معرب منج کوش وکان رجلا	اور اس کی اصل منج کوش ہے۔ یہ ایک
صغیر الاذنین کان اول من	آدمی تھا جس کے کان چھوٹے تھے اور
دان بدین المجوس ودعا	یہ پہلا آدمی تھا جس نے مجوسی مذہب
الناس الیہ فعربتہ العرب[2]	کو اختیار کیا اور لوگوں کو اسے اختیار کرنے
	کی دعوت دی۔ اس لفظ کو عرب نے معرب بنالیا۔

بعض لوگوں نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ یہ لفظ حبشی ہے۔ حبشی زبان میں نکوس کافر کو کہتے ہیں، لفظ مجوس اس نکوس کی بگڑی ہوئی شکل ہے اور عیسائی حبشیوں کے

ذریعہ عرب تک پہونچا ہے[۳۳] مگر یہ ایک بعید از حقیقت خیال ہے صحیح یہ ہے کہ یہ ایرانی الاصل ہے اور مختصر صوتی اور حرفی تبدیلیوں کے ساتھ آرامیوں کے ذریعہ عربی زبان میں داخل ہوا ہے اور ہیئتی تبدیلی کے ساتھ دوسری زبانوں میں بھی استعمال ہوا ہے۔ اوستا میں موگو MAGU یا مگاؤ MAGY مستعمل ہے[۳۴] پہلوی میں موک، فارسی دری میں گوش MAGUS اور فارسی میں مغ بولا جاتا ہے[۳۵]۔ بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ اسی مگوش یا مغ کا معرب مجوس ہے۔ بہت ممکن ہے جیسا کہ ابن منظور نے اشارہ کیا ہے کہ یہ نام کسی فرد کا رہا ہو اور اس نے جس طریقہ زندگی کی اشاعت کی ہو اسے بھی اسی نام سے موسوم کیا گیا ہو، اور ایسا عام طور پر ہوتا ہے۔ مثلاً زرتشت ایک شخص کا نام تھا اس نے جس مذہب کی دعوت دی اسے بھی زرتشتیت سے موسوم کر دیا گیا۔ یہی معاملہ بدھ مت اور مسیحیت وغیرہ کا بھی ہے۔

فارسی میں، اس اصطلاح کا متبادل ایک اور لفظ "موبد" ہے جو قدیم ترین زمانہ سے آج تک ایران کے دینی رہنماؤں کے لیے بولا جاتا رہا ہے، موبد کی اصل منوپت ہے اور یہ لفظ مغ کو وسعت دے کر بنایا گیا ہے[۳۶] انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں لفظ میجک MAGIC مستعمل ہے، جس کے معنی جادو کے ہیں یہ بھی مجوس (مغ) ہی سے مستعار لیا گیا ہے کیونکہ مجوس جادو ٹوٹکے وغیرہ میں مشہور تھے اس لیے یہ نام یورپ میں جادو کے لیے بولا جانے لگا[۳۷]۔

ایک غلط فہمی

مغ کا اطلاق کلدانیوں پر بھی ہوتا ہے، اس بنا پر بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ مغ کی اصل بابل اور اسیریا سے ہوگی اور بعد میں ایرانیوں کو بھی اسی نام سے موسوم کیا گیا ہوگا مگر یہ ایک غلط فہمی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ ایرانی الاصل ہے اور ایران ہی سے سرزمین بابل میں پہونچا ہے، اس کی شکل کچھ یوں ہوئی کہ ۹۲۵ ق م میں بابل کو رش نخا منشی کے ہاتھوں فتح ہوا اس کے ساتھ ہی بابل میں مجوسیوں کی آمد و رفت بڑھی اور مجوسی مذہب وہاں رائج ہوا جن لوگوں نے اس مذہب کو وہاں قبول کیا ان کو مغ کہا گیا جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا[۳۸]۔ یہ بات اس لیے بھی زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ جو لفظ جس زبان کا ہوتا ہے اس کی اصلیت اسی سرزمین میں ہوتی ہے، نہ کہ کسی اور جگہ۔

مجوس کی تاریخ

بہت سے قدیم وجدید مصنفین اور قرآن کریم کے اکثر مفسرین نے زرتشت کے پیروؤں کو مجوس قرار دیا ہے۔ اور زرتشت کو آئین مغاں کا بانی اور موسس سمجھا ہے، مگر تاریخی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو مجوسی مذہب، مذہب زرتشت کی پیدائش سے بیشتر سرزمین ایران میں موجود تھا، چنانچہ ایک ہزار سال قبل از مسیح یعنی زرتشت کے ظہور اور اس کی طرف منسوب کتاب اوستا کے وجود میں آنے سے پہلے نیز مزدیسنی مذہب کی تاسیس اور سلطنت ماد Meda کی تشکیل سے پہلے ایران کے غیر آریائی باشندوں میں ایک دین رائج تھا جسے "آئین مغاں" کے نام سے موسوم کیا گیا ہے[۹] یونانی کتب تاریخ میں قدیم تر اور نسبتاً معتبر کتاب "ہرودت" ہے اس کے مشتملات سے بھی مجوسی مذہب کی قدامت پر روشنی پڑتی ہے، ہرودت کا مصنف کلی یو لکھتا ہے کہ "دیوکس صرف قوم ماد کو اپنے ساتھ جمع کر سکا جس پر اس کی حکومت قائم ہوئی"[۱۰] یہ ماد قوم چھ قبائل پر مشتمل تھی (۱) بوذ (۲) پارتاسنی (۳) ستروشات (۴) اریزانت (۵) بود (۶) مغ۔ ان قبائل میں اول چار قبائل کا تعلق آریانسل سے تھا جبکہ آخری دو قبائل یعنی بود اور مغ غیر آریا تھے، جو ماد سماج کا قدیم تر قبیلہ تھے[۱۱] عبدالکریم شہرستانی نے بھی الملل والنحل میں زرتشتیوں کو مجوسی قوم کا ایک فرقہ یا گروہ کہا ہے۔ اس نے مجوسی قوم کو تین گروہوں میں تقسیم کیا ہے (۱) کیومرثیہ (۲) زروانیہ (۳) زردشتیہ اور ان تینوں کے عقائد پر الگ الگ گفتگو کی ہے[۱۲]

اوستا میں موغو اور قدیم فارسی میں مگوش خادم اور نوکر چاکر کے معنی میں استعمال کیے گئے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب آریوں نے ایران کے قدیم باشندوں پر حملہ کیا تو دوسرے ان ممالک کی طرح جہاں کے لوگ آریوں کے حملہ کی زد میں آئے اور زندہ بچ گئے ان کو آریوں نے خادم اور غلام بنالیا، ایرانیوں کو بھی آریوں نے نوکر چاکر بنالیا۔ اور اس طرح وہ مگوش قرار دیے گئے یا پھر یہ سمجھا جائے کہ چونکہ مجوسی مذہبی خادم اور دینی ملازم ہوا کرتے تھے اس لیے ان کو ان کے مذہبی پیشہ کے نام سے موسوم کیا گیا، بہرصورت مغ عیلامی قبیلہ کی طرح ایران کے قدیم باشندے

تھے[۱۳] اوران کا تعلق حملہ آور آریوں سے ہرگز نہ تھا۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ ایران کے مجوس اور ہندوستان کے دراویڈین (DRAVIDIAN) ایک نسل سے تعلق رکھتے تھے[۱۴] مگر اس خیال کی تائید تاریخ کے دیگر ماخذ سے نہیں ہوتی۔ ہندوؤں کی قدیم کتابوں میں مغوں کا تذکرہ "برہمن" کی حیثیت سے بھی آیا ہے۔ یہ سب ہندو میتھالوجی کا ایک حصہ ہیں۔ مثلاً یہ کہ "سوجیہو، مہرا گوترا کا ایک برہمن تھا اسی کے پاس ایک لڑکی تھی جس کا نام نکشوبھا تھا، اس سے سورج دیوتا کو محبت ہوگئی پھر ان دونوں سے اولاد ہوئی جس کا نام جراسبد یا جراشا شتر رکھا گیا تھا اور اسی سے تمام مغ پھیلے[۱۵] اس داستان میں جس شخص کو جراساشتر کہا گیا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ وہ زرتشت ہو مگر اس سے مغوں کا پھیلنا ناقابل فہم ہے۔ البتہ ہندی لٹریچر میں مغوں کا تذکرہ آفتاب پرستی کے ضمن میں آیا ہے، جہاں اس کو سکدیپا کے برہمن کی حیثیت سے متعارف کرایا گیا ہے[۱۶] ظاہر ہے اس سے بھی مراد وہ ایرانی مجوس نہیں ہوسکتے اگرچہ بعض دانشوروں کا خیال ہے کہ ہندوستان میں آفتاب کی پرستش کو رواج دینے والے ایران کے مجوس تھے[۱۷]

مجوس کا علاقہ

مجوسیوں کا علاقہ میڈیا (MEDIA) یعنی مغربی ایران تھا، یہ علاقہ ایران کے دوسرے خطوں کی نسبت خاص اہمیت اور امتیاز کا حامل تھا، اس کی مذہبی، سیاسی اور ثقافتی پوزیشن خاصی مضبوط اور بااثر تھی، اور مجوسی اس علاقہ کا بااثر اور سربرآوردہ قبیلہ تھا[۱۸] مجوسیوں کے لیے یہ بہت آسان تھا کہ وہ ایرانیوں کی غیر تشکیل شدہ فطرت یا مظاہر پرستی میں اپنے آپ کو پیشوائی کے مقام پر فائز کرلیں، اور یہی راز تھا ان کے سماجی اثر و رسوخ کا۔ چنانچہ مجوسیوں کو نہ صرف ان کے اپنے علاقہ میڈیا بلکہ ایران کے دیگر خطوں میں بھی معزز اور قابل احترام طبقہ سمجھا جاتا تھا، اس عزت و احترام اور مرجعیت کی وجہ طاقت مذہب اور تعلیم کی وہ تثلیث تھی جو اس طبقہ نے اپنے اندر جمع کرلی تھی، اور انہی صفات کی بدولت ایک طرف تو وہ بابل کی حکومت میں کارپرداز نظر آتے ہیں اور دوسری طرف ایران میں بادشاہت کی تشکیل اور سیاست کی تنظیم میں دخیل دکھائی دیتے ہیں۔ جس زمانہ میں میڈیا پر پارسیوں کا قبضہ ہوا اور بادشاہت آریوں کے حصہ

میں آئی اس وقت بھی ایرانیوں میں مجوسیوں کی طاقت وثروت مسلم تھی حکومت کے اہم سیاسی اور مذہبی عہدوں پر وہ فائز تھے[۱۹] اگرچہ شمالی ایران کے غیر مجوسی باشندے ان کو رشک ورقابت کی نظروں سے دیکھتے تھے، مجوسیوں نے اپنی ایک ناکامی کے باوجود نئے سیاسی نظام اور بدلتے ہوئے حالات میں اپنے آپ کو اس طرح فٹ کرلیا تھا کہ گویا وہ اسی کے لیے وجود میں آئے تھے، اور حالات سے سمجھوتہ کرکے اپنے آپ کو باقی رکھنے اور ترقیاں حاصل کرنے کا یہ ایک کامیاب طریقہ تھا۔

مجوس کا منصب اور فرائض

اوستا کے یورپی مفسرین نے مغ کے مختلف معنی بیان کیے ہیں لیکن اگر اس لفظ کو سنسکرت زبان کے لفظ "مگھ" جس کے معنی ثروت اور داد و دہش کے ہیں، سے ہم رشتہ یا ہم شکل سمجھا جائے تو یہ اوستا کے بیان اور خود مغوں کے منصب اور پیشہ سے زیادہ ہم آہنگ ہوگا۔ کیونکہ مجوسی اپنے علاقہ میں صاحب ثروت ومنصب بھی تھے[۲۰] مجوسیوں کی قدامت پر داریوش (دارا) کے اس کتبہ سے بھی روشنی پڑتی ہے جو "بہستان" میں برآمد ہوا تھا، اس میں زیر بحث قوم کو مغ سے موسوم کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ گوماتا (GOUMATA) کورش کا بیٹا اور کموجیہ کا بھائی جس نے حکومت ہخامنشیوں سے غصب کرلیا اور خود کو بادشاہ کہلوایا ایک مغ تھا، مگر شہنشاہ نے اس بغاوت پر قابو پالیا اور مغ کی بڑی تعداد کو تہ تیغ کردیا اور اپنے خاندان کو اس کے خطرہ سے نجات دلائی[۲۱]

عبرانی کتابوں اور انبیاء بنی اسرائیل کے صحیفوں میں متعدد جگہ مجوسیوں کا تذکرہ ملتا ہے، عہدنامہ قدیم، کتاب یرمیاہ میں ایک صاحب منصب مجوسی کا بخت نصر بادشاہ بابل کے دربار میں موجود ہونے کا تذکرہ اس طرح کیا گیا ہے "شاہ بابل کے سب سردار یعنی نیرگل سراضر سمگر نبو، سرسکیم، خواجہ سراؤں کا سردار، نیرگل سراضر مجوسیوں کا سردار اور شاہ بابل کے دوسرے سردار داخل ہوئے"[۲۲] اور نیرگل سراضر مجوسیوں کے سردار اور بابل کے سب سرداروں نے آدمی بھیج کر یرمیاہ کو قید خانہ کے صحن سے نکلوالیا[۲۳]

واضح رہے کہ ۶۰۰ ق م میں پارسی حکومت کے قیام سے پہلے بابل کی حکومت میں مجوس کا عمل دخل تھا۔ اور جیسا کہ مذکورہ اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بخت نصر کے شاہی

خدام و ملازمین میں شامل تھے، عہد نامہ جدید میں متی کے انجیل میں بھی بایں طور مجوسیوں کا تذکرہ آیا ہے، "جب یسوع ہرودیس بادشاہ کے زمانہ میں یہودیہ کے بیت لحم میں پیدا ہوا تو دیکھو کئی مجوسی پورب سے یروشلم میں یہ کہتے ہوئے آئے کہ یہودیوں کا بادشاہ جو پیدا ہوا ہے وہ کہاں ہے کیونکہ پورب میں اس کا ستارہ دیکھ کر ہم اسے سجدہ کرنے آئے ہیں"[۳۳]

ایک صدی قبل از مسیح کا رومی مورخ سسرو خطیب لکھتا ہے کہ "مغوں کا شمار ایرانیوں کے نزدیک عالموں اور عقل مندوں میں ہوتا تھا، کوئی شخص بھی "تعلیمات مغاں" کو حاصل کرنے سے پہلے ایران کی بادشاہت تک نہیں پہونچ سکتا تھا"[۲۵] دمشق کے ایک مورخ نیکولاوس کا بیان ہے کہ کورش نے راستی اور انصاف پسندی کی تعلیم مغاں سے حاصل کی تھی[۲۶] دارمستیٹر لکھتا ہے کہ ایران میں میڈیا کے مجوسیوں کا احترام کیا جاتا تھا اور مذہبی رسوم کی ادائیگی میں ان کی شرکت ضروری سمجھی جاتی تھی[۲۷] سلطنت ماد کے زمانے میں دینی پیشوا انہی کے درمیان سے منتخب کیے جاتے تھے[۲۸] چوتھی صدی عیسوی کے رومی مورخ امیانوس مارسلینوس کے مطابق زرتشت کے زمانہ سے لے کر آج تک مغاں دینی خدمت پر مامور رہے ہیں[۲۹]

تیسری صدی عیسوی کا فلاسفر پرفریوس لکھتا ہے کہ "مغ قدیم زبان میں ان لوگوں کو کہتے ہیں جو علم الٰہی کا جاننے والا ہے اور پروردگار کی تقدیس کرتا ہے، پہلی صدی عیسوی کا یونانی فلاسفر دیوگریوس کہتا ہے کہ مغاں وہ لوگ ہیں جنھوں نے راست گوئی میں امتیاز پیدا کیا ہے اور خدا کی تمجید اور اس کے احکام کے اجرا میں زندگی گزارتے ہیں مگر نادانی سے لوگ جادوگروں کو بھی یہی نام دیتے ہیں"[۳۰]

تاریخ چین کی ایک کتاب "دی شو" میں جو چھٹی صدی عیسوی میں لکھی گئی ہے۔ ایران بعہد ساسان پر ایک ضمنی بحث ملتی ہے جس میں "موہو" (جو چینی زبان میں مغوں کے لیے استعمال کیا گیا ہے) کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو احکام و قضا اور جزا و سزا کے ذمہ دار ہیں۔ خود دانی کے ماخذ میں یہی امور مجوسیوں کے منصبی فرائض کے بطور دکھائے گئے ہیں[۳۱] ہرودت کے مصنف نے پارسیوں کے مذہبی مراسم کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ خدائے پاک کی قربانی کے وقت جانور کو کسی پاک جگہ پر لے جاتے ہیں اور اس کو ذبح کر کے اپنے لیے، پارسی قوم کے لیے اور پارس کے بادشاہ کے لیے دعا کرتے ہیں۔ پھر قربانی کے گوشت کو پکاتے ہیں اور تازہ گھاس کا بستر بچھا کر گوشت کے تمام

پارچوں کو اس پر پھیلاتے ہیں، اس کے بعد مغاں میں سے ایک جو اس جگہ موجود ہوتا ہے مذہبی سرود پڑھتا ہے اور اس کا اصول یہ ہے کہ کوئی قربانی بغیر کسی مغ کی موجودگی کے ہدیہ نہیں ہوتی۔ مغ جو سرود پڑھتا ہے وہ خداؤں کا نسب ہے اور جس طرح وہ پڑھتا ہے وہی اس کے مذہبی سرود کی نوع ہے، مذہبی سرود کے ختم ہونے کے بعد قربانی کرنے والا تھوڑا صبر کرتا ہے پھر گوشت اپنے گھر لے جاتا ہے۔[۳۲]

ایرانی زرتشتیوں کے یہاں زمانہ قدیم سے آج تک مذہبی پیشوائی کا منصب موروثی ہوتا ہے اور وہ اپنے مذہبی پیشوا کو "موبد" کہتے ہیں۔ بتایا جا چکا ہے کہ موبد مغ کی ترقی یافتہ شکل ہے، اس سے یہ بخوبی سمجھا جا سکتا ہے کہ مجوس مخصوص قبیلہ یا گروہ ہیں جنھوں نے پشت در پشت دینی پیشوائی اور مذہبی رہنمائی کے فرائض انجام دیے ہیں، اسی لیے بہت سے مورخوں نے مجوس کو قبیلہ کے بجائے مذہبی گروہ کی حیثیت سے متعارف کرایا ہے۔[۳۳] چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں زرتشت مذہب کی اشاعت کے بعد بھی دینی پیشوائی مجوسیوں ہی کو حاصل رہی، گویا ہندوستان کے برہمنوں کی طرح ایران کے مجوسیوں کو جو امتیاز حاصل تھا وہ بنیادی طور پر مذہبی تھا اور سیاسی مغلوبیت کے باوجود مذہبی ثقافتی اور تعلیمی اعتبار سے انھوں نے بعد کے حالات میں اپنی پوزیشن بحال رکھنے کی کوشش کی۔

مجوس کے عقائد

مجوسی مذہب ایرانی مذاہب میں قدیم ترین ہے غالباً اسی وجہ سے مجوسی عقائد کی پوری تفصیل نہیں ملتی۔ قدیم کتب تاریخ مثلاً ہرودت وغیرہ میں اور زردشت مذہب نیز ایرانی روایات میں ان کے جو اثرات باقی ہیں ان سے مجوسی عقائد پر کسی قدر روشنی پڑتی ہے۔ مجوسی مذہب میں ثنویت (دوگانگی) بنیادی عقیدہ کی حیثیت رکھتی ہے، یعنی خدائے خیر اور خدائے شر، خدائے نور اور خدائے ظلمت کے دو متوازی وجود پر یقین کرنا اور ان کی ازلی کشمکش پر ایمان لانا اصل عقیدہ ہے زرتشت مذہب میں یہ ثنویت جو یزداں اور اہرمن کے نام سے ملتی ہے وہ مجوسیوں کا ہی ورثہ ہے۔ اس لیے کہ اوستا کے قدیم ترحصہ "گاتھا" میں ثنویت اور دوگانگی کی تعلیم نہیں دی گئی ہے بلکہ اس سلسلہ میں طرحت بھی نہیں ملتی، یہاں تک اہرمن کا نام بھی اس میں شاذونادر ہی آیا ہے۔ جبکہ مجوس اہرمن

کو مزدا اہورا کے مقابلہ میں مستقل فاعل بالذات، طاقت ور اور زندہ وجاوید تصور کرتے ہیں وہ مزدا اور اہرمن کی کشمکش ازلی قرار دیتے ہیں اور اہرمن کے نام کی قربانیاں بھی دیتے ہیں۔[۳۴]

مجوسی عقائد میں عناصر کا احترام بھی بنیادی حیثیت کا حامل ہے۔ مجوس آگ، پانی، ہوا، اور مٹی کو قابل احترام تصور کرتے ہیں اور ان کو لائق عبادت قرار دیتے ہیں، چونکہ ان کے نزدیک یہ عناصر مقدس اور محترم ہیں اس لیے وہ ان کو ناپاکی اور آلودگی سے بچانے کے لیے اپنے مردوں کی لاشوں کو جو ان کے نزدیک ناپاک ہو جاتے ہیں نہ تو مسلمانوں کی طرح دفن کرتے ہیں اور نہ ہندوؤں کی طرح جلاتے ہیں بلکہ ان کو کسی کھلی اور اونچی جگہ مثلاً پہاڑ یا میدان وغیرہ میں ڈال دیتے ہیں تاکہ ان کو مردار خور چڑیا اور جانور کھا جائیں۔[۳۵] ان عناصر میں بھی خصوصی اہمیت آگ کو دی گئی ہے، مجوسی بطور خاص آگ کی پرستش کرتے ہیں اس کے لیے آتش کدہ بنانے اور اسے شہر کی نسبتاً بلند جگہ پر رکھتے ہیں۔ اس آتش کدہ میں شب و روز آگ روشن رہتی ہے، اس کے سامنے وہ مناجات پڑھتے اور دعائیں مانگتے ہیں، یہی ان کی عبادت ہے۔

مشہور مفسر قرآن ابن جریر طبری نے بھی مجوسیوں کا تعارف آتش پرستی کے ضمن میں کرایا ہے وہ کہتے ہیں:

المجوس الذین عظموا النیران وخدموا ھا[۳۶]	مجوس وہ لوگ ہیں جو آگ کی تعظیم اور اس کی خدمت کرتے ہیں۔

آتش پرستی کے ساتھ مجوسیوں کے ہاں آفتاب پرستی کو بھی یکساں مقبولیت حاصل رہی ہے، شاید اس وجہ سے کہ روشنی اور حرارت کا سب سے بڑا سرچشمہ آفتاب ہی ہے۔ آفتاب پرستی جتنا مجوسیوں میں عام رہی ہے۔ شاید دوسری مشرک قوموں میں نہ ہو۔ عہد نامہ قدیم کی کتاب حزقیال میں بھی اس کی طرف واضح اشارہ ملتا ہے "پھر وہ مجھے خداوند کے گھر کے اندرونی صحن میں لے گیا اور کیا دیکھتا ہوں کہ خداوند کی ہیکل کے دروازہ پر آستانہ اور مذبح کے درمیان تقریباً ۲۵ شخص ہیں جن کی پیٹھ خداوند کے ہیکل کی طرف ہے اور ان کے منہ مشرق کی طرف ہیں اور مشرق کا رخ کر کے آفتاب کو سجدہ کرتے ہیں۔ تب اس نے مجھے فرمایا، اے آدم زاد! کیا تو نے یہ دیکھا ہے؟ کیا بنی یہوداہ کے نزدیک یہ چھوٹی سی بات ہے کہ وہ یہ مکروہ کام کریں جو یہاں کرتے ہیں

کیونکہ انھوں نے تو ملک کو ظلم سے بھر دیا ہے اور پھر مجھے غضبناک کیا اور دیکھو وہ اپنی ناک سے ڈالی لگاتے ہیں"[۳۷] مجوسیوں میں آفتاب کی پرستش کا طریقہ یہ تھا کہ وہ عبادت کے وقت اپنے سامنے گھاس یا سبزی کی ٹہنیاں اور تیلیاں رکھ لیتے تھے اس رسم کو وہ برسوم (Barsom) کے نام سے یاد کرتے تھے۔ بعد میں یہ رسم بعینہٖ زرتشتیوں میں عبادت کے لیے رائج ہوگئی۔[۳۸] جیسا کہ اشارہ کیا گیا ہندوستانی برہمنوں میں بھی مجوسیوں کے اثر سے آفتاب کی پرستش اور آفتاب مندر کا رواج عام ہوا وزہمر اپنی کتاب پریہت سمہتا میں لکھتا ہے کہ سورج پرستی کا تصور اور سورج مندر کا قیام ہندوستان میں مجوسیوں کی بدولت عمل میں آیا ان مجوسیوں کو ساکا فرقہ کا برہمن خیال کیا جاتا ہے۔[۳۹] آتش و آفتاب کے علاوہ مجوس روشنی کی بھی پرستش کرتے ہیں اور اس کی علامت ان کے یہاں متھرا یا مترا ہے۔ جسے وہ روشنی کی دیوی قرار دیتے ہیں، نیز وہ اناہتا (پانی کی دیوی) کی بھی پرستش کرتے ہیں"[۴۰] یونانی روایات کے مطابق مجوسیوں میں رستاخیز یعنی حیات بعد الموت کا عقیدہ بھی پایا جاتا ہے اس کے مطابق نیک روحوں کو حیات جاودانی نصیب ہوتی ہے۔[۴۱]

مجوس کے رسم و رواج

مجوسیوں میں عہد قدیم سے قریبی رشتہ دار مثلاً بھائی بہن میں شادی بیاہ کا رواج پایا جاتا تھا اور اسے سماجی طور پر ہی نہیں بلکہ مذہبی اعتبار سے بھی اہمیت حاصل ہے اس رسم کو فارسی میں خویدوگدس (Khuvedhvagdas) کہتے ہیں اور عرب اسے ضیزن کہتے ہیں۔[۴۲] بھائی بہن میں ازدواجی تعلقات کا رواج ایران اور اس کے باہر ہندوستان میں مجوسیوں ہی کے ذریعہ ہوا، زرتشت مذہب میں اسے ایک برا عمل سمجھا جاتا تھا اوستا میں اس ہم رشتگی کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، البتہ ساسانی عہد میں پہلوی تحریروں میں اسے فارسی ہونے کی نسبت قبول کرلیا گیا اور مجوسیوں کا یہ مکروہ طریقہ ایران میں از سر نو زندہ ہوگیا۔[۴۳] دوسری طرف جنوبی ہند میں بدھسٹ عہد میں خونی رشتوں میں شادی بیاہ کی رسم انہی مجوس کے زیر اثر پیدا ہوئی۔[۴۴] مجوسیوں میں اس ہم رشتگی کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ وہ مذہبی اور ثقافتی لحاظ سے ایک خاص قبیلہ تھے۔ اپنی نسل کو اختلاط سے

بچانے اور اپنے خاندان کو بدستور پیشوائی کے مقام پر فائز رکھنے کے لیے انھوں نے یہ مناسب سمجھا ہو کہ ازدواجی تعلقات اپنے ہی خاندان تک محدود رکھے جائیں یا یہ ہو سکتا ہے کہ اس رسم کو بھی مقبول بنانے میں ان کے بزرگوں کا کوئی عمل محرک بن گیا ہو جیسا کہ رسموں کے بننے میں بزرگوں اور بڑوں کے عمل کا خاص دخل ہوتا ہے۔ چنانچہ امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں بروایت حضرت علی ایک واقعہ بیان کیا ہے جو اس مسئلہ پر روشنی ڈالتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: فطر بن خلیفہ کا بیان ہے کہ فروہ بن نوفل الاشجعی اور مستورین الاحنف نے حضرت علی کے سامنے جزیہ لینے کا مسئلہ رکھا تو انھوں نے فرمایا کہ مجوسیوں کے بارے میں تم کو میں ایسی بات بتاتا ہوں جس سے تم کو اطمینان ہو جائے گا۔ مجوسیوں کے پاس پہلے ایک آسمانی کتاب تھی جسے یہ پڑھا کرتے تھے، ایک دن ان کا بادشاہ شراب پی کر بدمست ہو گیا اور اپنی بہن کا ہاتھ پکڑا اور اسے آبادی سے باہر لے گیا وہاں اس نے اس سے مباشرت کی، چار آدمی اس کے تعاقب میں گئے جو یہ سب کچھ دیکھ رہے تھے، جب اس کا نشہ اترا اور وہ ہوش میں آیا تو اس کی بہن نے کہا تم نے میرے ساتھ یہ حرکت کی جبکہ فلاں فلاں لوگ یہ ساری حرکت دیکھ رہے تھے۔ اس نے کہا مجھے نہیں معلوم کہ میں نے کیا کیا۔ اس کی بہن نے کہا تم نے وہ کام کیا ہے جس کے نتیجہ میں آج تم قتل کر دیئے جاؤ گے اور اگر تم میری بات مان لو تو اس کام کو دینی طریقہ قرار دے کر لوگوں سے کہو کہ آدم کا دین یہی تھا اور حوا آدم کے اصل سے تھی، پھر تمام لوگوں سے بزور شمشیر یہ بات منواؤ جو تمہاری بات مان لے اسے چھوڑ دو اور جو نہ مانے اسے قتل کر دو، چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا مگر کسی نے اس کی بات نہیں مانی اور وہ دن بھر قتل و خون کرتا رہا پھر اس کی بہن نے مشورہ دیا کہ لوگ تلوار کے مقابلہ میں ڈھیٹ ہو گئے ہیں تم ان کو آگ کی سزا دو چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا تو لوگ آگ سے ڈر گئے، اور اس کی بات مان لی[۴۵]

مجوسی، کہانت، اختر شناسی، تعبیر خواب وغیرہ میں بھی دسترس رکھتے تھے، اختر شناسی کا ایک واقعہ حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش سے متعلق عہد نامہ جدید کے حوالہ سے بیان کیا جا چکا ہے، تعبیر خواب کے بارے میں ہرودت کا مصنف لکھتا ہے کہ مادھکومت کے چوتھے حکمراں استیاز کی ایک بیٹی تھی جس کا نام ماندان تھا، بادشاہ نے ایک دن

خواب میں دیکھا کہ اس لڑکی نے اس قدر پانی بہایا کہ اس کا شہر ڈوب گیا، یہاں تک کہ پورا ایشیا اس کی زد میں آگیا، بادشاہ نے اس خواب کو مجوسیوں کی جماعت کے سامنے رکھا جن کا کام ہی خواب کی تعبیر بیان کرنا تھا، بادشاہ کو انہی مجوسیوں کے ذریعہ اپنے ایک اور خواب کی تعبیر بھی معلوم ہوئی تھی[۴۲] مجوسی، شعبدہ اور جادوگری وغیرہ میں بھی مشہور تھے، بلکہ یورپی زبان میں جادو ان کے نام سے موسوم کر دیا گیا۔ شاید جادوگری سے ان کا اختصاص اس درجہ تھا اس کے ردعمل میں زرتشت نے جادو اور طلسم وکہانت کی مخالفت کی اور اسے ممنوع قرار دیا[۴۳]

مجوس کا پیشہ

پیشہ کے لحاظ سے مجوس شراب سازی اور شراب فروشی میں ممتاز تھے[۴۴] اور یہ کاروبار خاصا منفعت بخش بھی ثابت ہوا تھا، چنانچہ اس صنعت میں ان کو اتنا اختصاص تھا کہ ساقی کا نام ان کے نام سے معروف ہوگیا اور مغان، پیر مغاں اور مغ بچہ کی اصطلاح زبان زد خاص وعام ہوگئی، اور مئے میکدہ، خمار اور بادہ وجام کی طرح معروف ہوگئی۔ ان کی صنعت شراب سازی کا حوالہ دیتے ہوئے ایک شاعر کہتا ہے کہ:

مغاں کہ دانہ انگور آب می سازند ستارہ می شکنند آفتاب می سازند

مغاں کی اصطلاح صرف پہلوی یا فارسی میں شراب کے ساتھ مختص نہیں بلکہ اردو میں بھی ساقی اور شراب سازی کے لیے یکساں طور پر بولی جاتی ہے مثلاً علامہ اقبال کہتے ہیں۔

ہجوم اس قدر کیوں ہے شراب خانہ میں فقط یہ بات کہ پیر مغاں ہے مرد خلیق

شراب کی تخصیص کے ساتھ مغاں کے استعمال کی وجہ غالباً یہ ہے کہ اسلامی حکومت میں شراب فروشی، شراب نوشی اور شراب خانوں کا کھولنا مسلمانوں کے لیے قانوناً منع تھا، یہ کاروبار صرف ایران وعراق کے مجوس کرتے تھے۔ ان پر یہ پابندی نہیں تھی، اس لیے شراب ان کے نام کے ساتھ وابستہ ہوگیا[۴۵]

زرتشتی اور مجوسی

بالعموم جب مجوسی بولا جاتا ہے تو لوگ اس سے مراد زرتشت کے پیروں کو لیتے

ہیں۔ بہت سے قدیم وجدید مصنفوں نے بھی زردشتیوں کو ہی مجوسی قرار دیا ہے، اس سے یہ تمیز ختم ہو جاتی ہے زرتشتی اور مجوسی دو الگ الگ گروہ ہیں اور ان عقائد میں اختلاف بھی ہے۔ اس کے کچھ تاریخی اسباب ہیں۔ اول یہ کہ زرتشت کی پیدائش میڈیا میں ہوئی جو مجوسیوں کا مرکز تھا۔ زرتشت نے بعد میں جس مذہب کی اشاعت کی اس میں انھوں نے جہاں مجوسیوں کے بہت سے عقائد اور مراسم کو نظر انداز کر دیا وہاں ان کی بہت سی چیزوں کو باقی بھی رکھا دوم یہ کہ زرتشت ساتویں صدی ق م میں پیدا ہوا اس وقت تک ہخامنشی خاندان برسر اقتدار نہیں آیا تھا اور میڈیا کی سیاسی و ثقافتی پوزیشن خاصی مضبوط تھی، اس لیے زرتشت کے لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ مجوسی نظریات و مراسم کو تمام تر نظر انداز کر دے اس صورت حال میں اگر زرتشت کی تعلیمات میں مجوسی اثرات رہتے ہیں تو یہ کوئی تعجب کی بات بھی نہیں اگرچہ اس کی وجہ سے یہ دونوں گروہ بعد میں باہم گڈمڈ کر دیئے گئے۔

سوم یہ کہ زرتشتیوں کے بڑھتے ہوئے اثرات کو دیکھتے ہوئے مجوسیوں نے زرتشت مذہب کا لبادہ اوڑھ لیا اور پھر عیسائیت کو گمراہ کرنے والے سینٹ پال کی طرح جس نے ۳۲۵ء میں عیسائیت میں تثلیث داخل کر دی۔ مجوسیوں نے بھی مناسب موقع پر اپنے قدیم نظریات اس میں داخل کر دیئے۔

چہارم یہ کہ مجوسی جس طرح زرتشت سے پہلے مذہبی پیشوائی کے مقام پر فائز تھے اور ہنر مند سمجھے جاتے تھے۔ اسی طرح بعد میں بھی وہ مختلف تدبیروں سے ان مناصب پر فائز رہے اور زرتشتیت و مجوسیت میں اشتباہ کا موجب بنے۔

پنجم یہ کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم کی طرح زردشت کے پیرو بھی ضعیف الاعتقاد اور اثر پزیر واقع ہوئے تھے۔ جس قوم کی جو چیز اچھی لگی اسے اپنا لیا۔ علاقائی قوموں کا لباس اچھا لگا اسے اختیار کر لیا۔ یونانیوں کی جنسی بے راہ روی پر دل رجھ گیا اسے قبول کر لیا۔ خوشیوں اور لذتوں کے حصول کی دیگر صورتوں کو اخذ کر لیا[۱۵] مجوسیوں کے مذہبی مراسم اچھے لگے ان کو اختیار کر لیا مثلاً ثنویت، آتش پرستی، آفتاب پرستی، پانی اور متھرا کی پرستش، مردوں کو کھلی جگہ چھوڑنے کی رسم، خونی رشتوں میں شادی بیاہ کی رسم وغیرہ مجوسیوں ہی سے زرتشتیوں نے اخذ کی اور ایک زمانہ وہ آیا جبکہ زرتشتیوں نے مجوسیوں کے رنگ و آہنگ کو پورے طور پر قبول کر لیا اور مجوسی و زرتشتی باہم شیر و شکر ہو گئے۔

ششم یہ کہ مجوسی لوگ سیاسی، ثقافتی اور مذہبی و تعلیمی کئی پہلوؤں سے ممتاز ہونے کی بنا پر اس پورے مذہب کے نمائندہ بن گئے جس نے ایرانی سرزمین میں نشو ونما پائی، اور مجوسیت صرف زرتشتیت ہی نہیں بلکہ مانی اور مزدک کے مذاہب کے لیے بھی بولی جانے لگی، عربوں نے ایران کے تینوں مذاہب پر یکساں طور پر مجوسیت کا اطلاق کیا، کیونکہ ظہور اسلام کے وقت عرب میں جن لوگوں کو مجوسی کہا جاتا تھا وہ کم تر زرتشت اور زیادہ تر مانی کے پیرو تھے[۵۲] خود ایران کے باشندوں کو بھی مجموعی طور پر مجوس کہہ دیا جاتا تھا۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسرائے ایران کے نام جو دعوتی مکتوب لکھا اس آخر میں آپ نے فرمایا،

فان ابیت فان اثم المجوس علیک[۵۳] — اگر تم نے انکار کیا تو تمام مجوسیوں کا گناہ تم پر ہوگا۔

حواشی

۱ بخاری، کتاب الجنائز، باب ما قیل فی اولاد المشرکین

۲ ابن منظور، لسان العرب، مادہ مجوس

۳ فضل الرحمٰن، ماہنامہ معارف، مارچ ۱۹۲۵ء اعظم گڑھ

۴ ڈاکٹر محمد خزائلی، اعلام القرآن ص ۵۲۷، تہران ۱۳۴۱ بہمن

۵ Shorter encyclopeadia of Islam, Madjus,

۶ اعلام قرآن ص ۵۳ ۷ ایضاً ۸ ایضاً ص ۵۲۷

۹ علی اصغر حکمت نہ گفتار، در تاریخ مذاہب و ادیان، ص ۱۸۶ تہران ۱۳۴۱ بہمن۔

۱۰ کلی یو، تاریخ ہرودت اول ص ۱۸۸، فارسی ترجمہ ڈاکٹر ہادی ہدایتی، تہران ۱۳۴۱ بہمن۔

۱۱ ایضاً ۱۲ محمد بن عبدالکریم شہرستانی، الملل والنحل ۱/۲۳۳، بیروت ۱۹۷۵ء

۱۳ Encyclopeadia of religion and ethics, Magi,

۱۴ نہ گفتار در تاریخ مذاہب و ادیان ص ۱۸۷

۱۵ N.M. Chapeker, Ancient India and Iran, PP. 30 Delhi 1982

۱۶ Sudhaker, The Achamenids and India PP. 4, Delhi 1974

۱۷ Ancient India and Iran PP. 33 ۱۸ اعلام القرآن ص ۵۲۸
۱۹ Encyclopeadia of religion and ethics, Magi ۲۰ اعلام قرآن ص ۵۲۸
۲۱ نہ گفتار در تاریخ مذاہب و ادیان ص ۱۸۷ ۲۲ عہد نامہ قدیم، کتاب یرمیاہ، ۳۹/۳
۲۳ عہد نامہ جدید، کتاب متی، ۲/۱-۲ ۲۴ ایضاً ۲۵ اعلام قرآن ص ۵۲۸ ۲۶ ایضاً
۲۷ مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہب، ص ۳۸، لاہور ۱۹۸۶ء ۲۸ تاریخ ہرودت ۱۸۹/۱
۲۹ اعلام قرآن ص ۵۲۸ ۳۰ ایضاً ۳۱ ایضاً ۳۲ تاریخ ہرودت ۲۱۷/۱
۳۳ William culicun, The meded and Persian, PP. 173 Lond-on 1965
۳۴ Encyclopeadia religion and ethics
۳۵ نہ گفتار در تاریخ مذاہب و ادیان ص ۸۹-۱۸۸ ۳۶ محمد بن جریر طبری، تفسیر القرآن، سورۃ الحج آیت ۱۷
۳۷ عہد نامہ قدیم، کتاب حزقی ایل ۸/۱۷-۱۶ ۳۸ Encyclopeadia of religion and ethics
۳۹ The Achamenids and India PP. 4,
۴۰ اسلام اور مذاہب عالم ص ۴۳ ۴۱ عباس محمود العقاد، موسوعۃ ۱/۱۰۷، بیروت ۱۹۷۰ء
۴۲ ڈاکٹر حمید اللہ، رسول اکرمؐ کی سیاسی زندگی ص ۲۱۳، کراچی ۱۹۸۰ء
۴۳ Encyclopeadia of religion and ethics
۴۴ Moultan, Early religious poetry of Persia PP. 75
۴۵ امام ابو یوسف، کتاب الخراج، ص ۹۷-۲۹۶، اردو ترجمہ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی، کراچی ۱۹۶۶ء
۴۶ تاریخ ہرودت ۱۴۹/۱ ۴۷ اعلام قرآن ص ۵۲۶ ۴۸ نہ گفتار در تاریخ مذاہب و ادیان ص ۱۹۰
۴۹ سید سلیمان ندوی، ماہنامہ معارف مارچ ۱۹۴۶ء، اعظم گڑھ ۵۰ Encyclopeadia of religion and ethics

زرتشت کی پیدائش اگرچہ میڈیا میں ہوئی مگر اس نے اپنی اصلاحات کے لیے جو علاقہ ابتدا میں منتخب کیا وہ مغربی ایران نہ تھا بلکہ مشرقی ایران تھا، جہاں کا حکمراں اس کا معتقد ہو گیا، زرتشت کی پیدائش کے سلسلہ میں ایک خیال یہ بھی ہے کہ وہ آذربائیجان کے علاقہ میں پیدا ہوا۔ (اعلام قرآن ص ۵۲۱) شہرستانی کا خیال ہے وہ ایران کے شمال مغربی علاقہ میں نہر کے کنارے پیدا ہوا جس کو ارس کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے (الملل والنحل ۲۵/۱-۲۲۲) مگر پہلی رائے زیادہ درست معلوم ہوتی ہے، کیونکہ یونانی اور دیگر مآخذ میں زرتشت کا تذکرہ مجوسی کی حیثیت سے کیا گیا ہے اور اسے مجوس قبیلہ کا ایک فرد دکھایا گیا ہے، اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ وہ میڈیا کے علاقہ میں پیدا ہوا ہو۔ دیکھئے Encyclopeadia of religion and ethics Zoroastrianism

۵۱ تاریخ ہرودت ۲۱۹/۱ ۵۲ اعلام قرآن ص ۵۲۱
۵۳ ڈاکٹر حمید اللہ، مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ ص ۱۱، بیروت ۱۹۶۹ء

بحث ونظر

قرآن مجید کی ادبیت

ڈاکٹر عبد المغنی

خطبہ

قرآن مجید ایک ایسا خطبہ ہے جو خالق کائنات اور مالک لوح وقلم کی جانب سے ایک فرشتے کے ذریعے واضح لفظوں میں ایک ایسے انسان پر مسلسل تیئس سال تک وحی کیا جاتا رہا جو انسان کامل اور خاتم المرسلین تھے صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس خطبے کی نوعیت یہ تھی کہ خدا پرستی کی ہمہ گیر تحریک کے دوران میں جس وقت جو صورت حال پیش آئی اس کے متعلق ایک ہدایت نامہ نازل کر دیا گیا اور اللہ کے رسول نے اس کے منشا کو سمجھ کر ضرورت اور موقعے کے مطابق اس کی تشریح بھی کی اور تعمیل بھی۔ یہ خطبہ ایک ایسی زبان میں ارشاد کیا گیا جو دنیا کی قدیم ترین زبانوں میں بہترین زبان تھی اور جس کے بولنے والے اپنی زبان آوری کے سبب ہی عرب کہلاتے تھے۔ گرچہ عربوں کا تحریری سرمایہ بہت کم تھا، مگر شاعری اور خطابت کے فنون ان کے معاشرے میں اس درجہ رائج تھے کہ شجاعت اور سخاوت کے ساتھ ادبیت کا شمار ان کے مکارم اخلاق میں ہوتا تھا، بلکہ شجاعت وسخاوت کے جو کارنامے عربی سماج میں انجام دئے جاتے تھے ان کو زبان دینے والی چیز ادبیت ہی تھی، جس کے بغیر کسی کارنامے کا کوئی اعتبار قائم نہیں ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ سخن وری اور ادب پروری عربوں کا سب سے بڑا تہذیبی شعار تھا۔ چناں چہ جہاں ان کے درمیان بڑے بڑے شعرا اور خطیبوں کی کثرت تھی وہیں ادب کا پختہ ذوق رکھنے والے صاحب نظر نقادوں کی بھی کمی نہ تھی۔ لہٰذا داد سخن اسی خطیب یا شاعر کو ملتی تھی جو اپنے فن میں ماہر ہو اور اظہار و بیان پر پوری قدرت رکھتا ہو۔

خطبہ و شاعری کا عربوں کی ادبی خصوصیت اور امتیازی شان ہونا تاریخی طور پر ان کے لیے ایک رحمت ثابت ہوا، جب کہ اس کے برخلاف یونان، ایران اور ہندوستان کے ڈرامے اور افسانے ان ملکوں کے باشندوں کے لیے انسانی نقطۂ نظر سے کسی برکت کا باعث نہ ہوئے۔ ڈیڑھ ہزار سال قبل کی دنیا میں نشر و اشاعت کے وسائل بہت محدود اور ناقص تھے، لہٰذا اس عہد قدیم میں ادب پاروں کے اصل متن کی حفاظت نہایت مشکل تھی۔ اس تاریخی حقیقت کے علاوہ جغرافیائی لحاظ سے یہ ایک عمرانی واقعہ ہے کہ عربوں کے حافظے کا مقابلہ اجتماعی طور پر کوئی قوم نہیں کر سکتی۔ اس سلسلے میں عربی زبان کی یہ اہمیت بھی مدنظر رکھنی چاہیے کہ آرامی، سریانی اور عبرانی وغیرہ تمام قدیم ترین زبانوں کی سب سے ترقی یافتہ شکل عربی ہی ہے، جس نے ان زبانوں کے تمام لسانی وسائل اپنے اندر جذب کر لیے جو اب ناپید یا مردہ ہو چکی ہیں، جب کہ عربی کی ثروت اور قوت کا عالم یہ ہے کہ ڈیڑھ ہزار سال اور اس کے بھی قبل سے اس کی مسلسل ترقی ہو رہی ہے، یہاں تک کہ قدیم اور جدید عربی ایک دوسرے کے لیے اجنبی نہیں، لیکن دوسری قدیم زبانیں اپنی تابندگی کھو چکی ہیں اور ان کے پرانے ناموں سے جو زبانیں آج پائی جاتی ہیں وہ اپنی پرانی شکلوں میں آثار قدیمہ سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتیں۔ اس واقعے کا علمی مطالعہ اور تاریخی تجزیہ کرنے سے واضح ہوگا کہ دور قدیم میں کتابی ذخیرے میں بند رہنے کے بجائے لوگوں کی زبانوں پر ہونا عربی کے بہت کام آیا، اس لیے کہ اس طرح اس کا مسلسل استعمال ہموار ی کے ساتھ ہوتا رہا اور کتابی زبان بول چال کی زبان سے مختلف نہیں ہوئی، عربی تقریر میں وہی فصاحت و بلاغت سیکڑوں سال سے چلی آ رہی ہے جو عربی تحریر میں ہے۔

مجموعی و عمومی طور پر زبان کی اس فصاحت و بلاغت نے عربی میں نثر و نظم کے فاصلے بہت کم کر دیے ہیں یہی وجہ ہے کہ اظہار و بیان کی جو خوبیاں عربی شاعری میں پائی جاتی ہیں وہی عربی خطبے میں بھی ہیں یا خطبے میں جو خوبیاں ہیں وہی شاعری میں بھی ہیں۔ یہ محاسن خطابت (Rhetoric) کے ساتھ ساتھ سلاست (fluency) کے بھی ہیں، بلکہ عربی ادب میں یہ دونوں محاسن ایک دوسرے کے ساتھ مکمل طور پر ہم آہنگ ہیں۔ لہٰذا عربی زبان میں نظم کی پیچیدگی اور نثر کی سادگی کے باہمی تضاد کا وہ مسئلہ نہیں ہے جو دیگر زبانوں کی بدیع و بیان کی بحثوں میں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح

دیگر زبانوں میں عروض (Prosody) اور علم البیان (Rhetoric) کو ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ فرض کیا جاتا ہے، مگر عربی میں خطبہ و شاعری کے اندر بسا اوقات یہ دونوں علوم شیر و شکر نظر آتے ہیں اور ان کے اس امتزاج کی وجہ سے ایسا کوئی مضائقہ نہیں سمجھا جاتا کہ نظم و نثر کی الگ الگ قسمیں کر کے بعض کی تحسین اور بعض پر تنقید کی جائے، بلکہ اگر امتزاج کے سبب ادائے مطلب میں زور، اثر اور حسن پیدا ہو تو اس کو زیادہ سے زیادہ پسند کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ ایک ہم آہنگ طرز اظہار کو سب سے زیادہ معیاری اسلوب بیان تصور کیا جاتا ہے۔

قرآن حکیم کا اسلوب بیان یہی ہے جو اپنی اصل نوعیت کے لحاظ سے خطبۂ خداوندی ہونے کے باوجود عرب کے بعض نقادانِ ادب کو شاعری کی طرح سحر انگیز محسوس ہوتا تھا۔ خدا نے خود اس کے سحر یا شاعری ہونے کی تردید کی ہے اور قرآن کو ایک "ذکر" قرار دیا ہے:

اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعٰلَمِيْنَ (تکویر: ۲۷)	یہ تو سارے جہان والوں کے لیے ایک نصیحت ہے
اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ (الحجر: ۹)	رہا یہ ذکر تو اس کو ہم نے نازل کیا ہے اور ہم خود اس کے نگہبان ہیں۔

'ذکر' ادب کی کسی مخصوص صنف یا ہیئت اظہار کا نام نہیں ہے۔ اسی معنے میں آیات قرآنی کے لیے تذکرہ، تبصرہ، ذکریٰ وغیرہ کے الفاظ بھی استعمال کیے گئے ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ قرآن اپنے آپ کو یقینی طور پر "الکتاب" کہتا ہے۔ اس کتاب الٰہی کا ایک صحیفہ ہونا بھی معلوم ہے اور اس کی صفات ہیں "ہدیٰ" اور "فرقان"۔ چند آیات ملاحظہ ہوں:

كَلَّآ اِنَّهَا تَذْكِرَةٌ (عبس: ۱۱) اِنَّ هٰذِهٖ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَآءَ اتَّخَذَ اِلٰى رَبِّهٖ سَبِيْلًا (الدہر-۲۹) فَذَكِّرْ اِنْ نَّفَعَتِ الذِّكْرٰى (الاعلیٰ-۹) ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ (البقرہ-۲) شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِ (البقرہ-۱۸۵) تَبْصِرَةً وَّذِكْرٰى لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيْبٍ (ق-۸)

عربی مبین

خالص لسانی اعتبار سے قرآن کا دعویٰ "عربی مبین" ہونے کا ہے:

بلسان عربی مبین (الشعراء۔۱۹۵) ھذا لسان عربی مبین (النحل۔۱۰۳)

مبین کا مطلب ہے صاف وصریح، واضح اور واشگاف، جس کے سمجھنے میں کسی زبان داں کو ذرا بھی مشکل نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ احکام قرآنی کے فہم میں صحابۂ رسول کو کوئی دشواری نہیں محسوس ہوئی، حالانکہ قرآن کے سبھی بیانات نہایت فصیح وبلیغ ہیں اور عربوں کا حال نزولِ قرآن کے وقت رسمی تعلیم کے لحاظ سے یہ تھا کہ وہ "امی" کہے جاتے تھے، یعنی ناخواندہ، اور ظاہر ہے کہ عہدِ قدیم میں خواندگی کا تناسب دنیا کے ہر خطے میں بہت کم تھا، جب کہ اللہ کا کلام بلا امتیاز تمام انسانوں کے لیے تھا اور ہے، خواہ وہ عالم ہوں یا عامی۔ چناں چہ قرآن کی ہدایات کو سمجھ کر ان پر عمل کرنے کے لیے صرف عربی خواں ہونا ضروری ہے، عالم وفاضل ہونا ضروری نہیں، ہر شخص جو فطرتِ سلیم رکھتا ہے قرآن اس کی اصلی زبان میں پڑھ کر بہ آسانی سمجھ سکتا اور اس پر عمل کر سکتا ہے، جیسا کہ سورۂ قمر کی مندرجہ ذیل آیات سے ظاہر ہے:

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ — ہم نے اس قرآن کو نصیحت کا آسان ذریعہ
فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ۝ (۱۷، ۲۲، ۳۲) — بنا دیا ہے۔

ایک کامیاب اور موثر خطبے کی شان یہی ہوتی ہے کہ اس کے سامعین میں ہر ذہنی سطح کے لوگ بہ قدر ذوق اس سے استفادہ کر سکتے ہیں اور خواہ وہ سب ایک بلیغ کلام کے تمام مضمرات کا احاطہ نہ کر سکیں لیکن اس کا ایک عام مفہوم سب کے سب سمجھ لے سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں قرآن شریف کی سلاست بیان کی انتہا یہ ہے کہ عربی سے دوسری زبانوں میں اس کے جو بے شمار ترجمے ہوتے رہے ہیں ان کے مطالعے سے بھی احکام قرآنی کا فہم بہ آسانی حاصل ہوتا ہے۔ اسی لیے قرآن نے اپنی آیات کو عمومی طور پر "محکمات" قرار دیا ہے جس کا لغوی معنی ہے "واضح باتیں" صاف وصریح ہدایتیں اور استوار وہموار احکام، حالاں کہ آفاقی وابدی آیات قرآنی کے وسیع تر مضمرات کی کوئی حد نہیں ہے، جن کے تجسّس کے لیے تفسیروں کا ایک

طویل سلسلہ جاری ہے۔ یہ ضرور ہے کہ قرآن نے اپنی بعض آیات کو خود ہی "متشابہات" کہا ہے، جن کے معانی پوشیدہ ہیں اور گویا امور غیب سے تعلق رکھتے ہیں جن پر صرف ایمان لانے اور رکھنے کی ضرورت ہے، ورنہ زندگی کے معاملات میں انسان کے لیے ان کی کوئی اہمیت نہیں بتائی گئی ہے اور "ام الکتاب" یعنی ہدایت نامہ خداوندی کی اصلی چیز محکمات ہی قرار دی گئی ہیں۔

هُوَ الَّذِيٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ ؕ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِيْلِهٖ ۚ وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ۘ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ ۝

(آل عمران: ۷)

وہی خدا ہے جس نے یہ کتاب تم پر نازل کی ہے، اس کتاب میں دو طرح کی آیات ہیں ایک محکمات جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات۔ جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنے کی تلاش میں ہمیشہ متشابہات ہی کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور ان کو معنی پہنانے کی کوشش کیا کرتے ہیں۔ حالانکہ ان کا حقیقی مفہوم اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ بخلاف اس کے جو لوگ علم میں پختہ کار ہیں وہ کہتے کہ ہمارا ان پر ایمان ہے۔ یہ سب ہمارے رب ہی کی طرف سے ہیں اور سچ یہ ہے کہ کسی چیز سے صحیح سبق صرف دانش مند لوگ ہی حاصل کرتے ہیں۔

دو خصوصیات

انہی حقائق کے پیش نظر قرآن نے اپنی دو خصوصیتوں پر بہت زور دیا ہے:۔

(۱) اول یہ کہ لوگوں کو معجزہ طلب کرنے کے بجائے، جو نظام فطرت کے قوانین میں ایک غیر معمولی خلل اندازی ہے اور مشیت الٰہی اس کا زیادہ استعمال پسند نہیں کرتی،

یہ دیکھنا چاہیے کہ قرآن مجید انسانوں کے ہی مسائل سے بحث کرتا اور حیات وکائنات کے ان سب موضوعات پر روشنی ڈالتا ہے جو عالم انسانیت کے لیے دل چسپی اور فائدے کا باعث ہیں اور یہی قرآن حکیم کا سب سے بڑا اعجاز ہے کہ وہ صحیفۂ واقعات ہے، دیومالاؤں کی طرح خرافات کا مجموعہ نہیں ہے۔ اس بیانِ حقیقت میں ادب کا یہ تنقیدی نقطۂ نظر بھی مضمر ہے کہ فن لطیف کسی اساطیری گورکھ دھندے کا نام نہیں ہے اور جو فن کار رموز واسرار کو روح جمالیات تصور کرتے ہیں وہ ایک فریب میں مبتلا ہیں اور فنی لطافت کے بارے میں ان کے سارے دعوے محض مغالطے ہیں، اس لیے کہ فن کا حسن زندگی کو ایک معمہ بنانے میں نہیں، انفس و آفاق کے معموں کو حل کرنے میں ہے۔ تزئین حیات اور توضیح کائنات فن و ادب کا اخلاقی پہلو ہے جس کو نظر انداز کر کے کسی بھی قسم کی نام نہاد جمالیاتی کوشش سراسر لغو اور عبث ہے:

لَقَدْ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكُمْ كِتٰبًا فِيْهِ ذِكْرُكُمْ ۭ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ (انبیاء: ۱۰)

لوگو ہم نے تمہاری طرف ایک ایسی کتاب بھیجی ہے جس میں تمہارا ہی ذکر ہے، کیا تم سمجھتے نہیں ہو۔

وَقَالُوْا لَوْلَا يَاْتِيْنَا بِاٰيَةٍ مِّنْ رَّبِّهٖ ۭ اَوَلَمْ تَاْتِهِمْ بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى ۝ (طٰہٰ: ۱۳۳)

وہ کہتے ہیں کہ یہ شخص اپنے رب کی طرف سے کوئی نشانی کیوں نہیں لاتا اور کیا ان کے پاس اگلے صحیفوں کی تمام تعلیمات کا بیان واضح نہیں آگیا۔

اَوَلَمْ يَكْفِهِمْ اَنَّآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ يُتْلٰى عَلَيْهِمْ ۭ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَرَحْمَةً وَّذِكْرٰى لِقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ ۝ (العنکبوت: ۵۱)

اور کیا ان لوگوں کے لیے یہ نشانی کافی نہیں ہے کہ ہم نے تم پر کتاب نازل کی جو انھیں پڑھ کر سنائی جاتی ہے۔ اس میں رحمت ہے اور نصیحت ان لوگوں کے لیے جو ایمان لاتے ہیں۔

(۲) دوم یہ کہ قرآن ایک کتاب حکمت ہے اور اس کا اسلوب بیان بھی حکیمانہ ہے چنانچہ اس کے طرز اظہار کا سب سے نمایاں پہلو تفہیم و تصریح ہے، وہ بالکل سامنے کی ٹھوس حقیقتوں کا حوالہ دے کر اور اپنے اٹھائے ہوئے نکات کا تجزیہ کر کے

انسانی ذہن کو بے خطا اور تیر بہ ہدف دلیلوں سے مطمئن کرنے کی کوشش کرتا ہے، ساتھ ہی لوگوں کے قلب وضمیر پر بھی دستک دیتا ہے۔ یہ بیان صداقت کا وہ جادو ہے جو سر چڑھ کر بولتا ہے اور جس کو سننا ہی، اس کے اوّلین مخالفوں کے بہ قول، اس کے طلسم میں اسیر ہونا ہے۔

اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ	اے نبی! اپنے رب کے راستے کی طرف دعوت
وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ	دو حکمت اور عمدہ نصیحت کے ساتھ اور
بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ ط (نحل: ۱۲۵)	لوگوں سے مباحثہ کرو ایسے طریقہ سے جو بہترین ہو۔
کَذٰلِکَ یُبَیِّنُ اللّٰهُ لَکُمُ الْاٰیٰتِ	اس طرح اللہ تمہارے لیے صاف
لَعَلَّکُمْ تَتَفَکَّرُوْنَ ○ فِی	صاف احکام بیان کرتا ہے شاید کہ تم
الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَةِ (البقرہ: ۲۱۹)	دنیا اور آخرت دونوں کی فکر کرو۔

صحیفۂ انسانیت

ان خصوصیات کی بنا پر قرآن کا یہ دعویٰ بالکل بجا ہے کہ عصر حاضر کا صحیفۂ انسانیت اس کے سوا کوئی اور نہیں، جب کہ ہدایت نامۂ خداوندی کے اعتبار سے پچھلی سب کتب الٰہیہ منسوخ کر دی گئی ہیں اور ان کی بہترین تعلیمات قرآن شریف کے صفحات میں ہی محفوظ کر دی گئی ہیں، حالانکہ پچھلی کتابوں کے ماننے والوں نے ان کی تعلیمات کو مسخ کر ڈالا تھا:

لِکُلِّ اَجَلٍ کِتَابٌ ○ یَمْحُوا اللّٰهُ	ہر دور کے لیے ایک کتاب ہے، اللہ
مَا یَشَآءُ وَیُثْبِتُ ج وَعِنْدَهٗ	جو کچھ چاہتا ہے مٹا دیتا ہے اور جس
اُمُّ الْکِتٰبِ ○	چیز کو چاہتا ہے قائم رکھتا ہے۔ ام الکتاب
(الرعد۔ ۳۹-۳۸)	اس کے پاس ہے۔

محاورات وامثال

قرآن مجید جیسی کتاب العصر لسانی وسایل سے تو مالا مال ہے ہی اور عربی زبان کے محاورات وامثال کی جو نفیس ونادر شکلیں کتاب اللہ میں پائی جاتی ہیں ان کی وجہ سے

زبان عرب کی ثروت دنیا کی دوسری سب زبانوں سے بڑھ گئی ہے۔ یہ محاورات و امثال قرآنی بیانات کے تار و پود ہیں اور کلام الٰہی کی کوئی آیت ان سے خالی نہیں ہے۔ قرآن کی فصاحتِ بیان کے اجزائے ترکیبی میں محاورات و امثال شامل ہیں۔ اِس نکتے کی وضاحت کے لیے صرف چند مثالیں کافی ہوں گی:

۱۔ وَلَمَّا سُقِطَ فِيْٓ اَيْدِيْهِمْ وَرَاَوْا اَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوْا ۙ قَالُوْا لَئِنْ لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ ۝ (اعراف: ۱۴۹)

آیت کا پہلا فقرہ ایک عربی محاورہ ہے اور مثل کی طرح معنی خیز ہے۔ اس کا لفظی ترجمہ تو یہ ہوگا "اور جب چیز ان کے ہاتھوں کی گرادی گئی" لیکن محاورے میں اس کا مفہوم، مولانا مودودیؒ کے ترجمہ قرآن مجید میں، یوں بتایا گیا ہے:

"پھر جب ان کی فریب خوردگی کا طلسم ٹوٹ گیا"

یہ بہت ہی موزوں و موثر مفہوم ہے، اس لیے کہ یہاں طلسم سامری کی کیفیت بیان کی جارہی ہے۔ اس کے لحاظ سے طلسم کا ٹوٹنا اس حالت کے لیے بہترین پیرائیۂ اظہار ہے جو بنی اسرائیل کی انکشافِ حقیقت کے بعد ہو گئی تھی اور اس کے بعد ہی انھوں نے محسوس کیا کہ وہ گم راہ ہو گئے تھے اور اگر خدا نے اُن پر رحم کر کے انھیں معاف نہیں کیا ہوتا تو وہ زبردست خسارے میں پڑ جاتے، جیسا پہلے فقرے کے بعد آیت کے باقی حصے کے مطلب سے معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلٰٓئِكَةَ لَا بُشْرٰى يَوْمَئِذٍ لِّلْمُجْرِمِيْنَ وَيَقُوْلُوْنَ حِجْرًا مَّحْجُوْرًا (الفرقان: ۲۲)

جس روز یہ فرشتوں کو دیکھیں گے وہ مجرموں کے لیے کسی بشارت کا دن نہ ہوگا۔ چیخ اٹھیں گے کہ پناہ خدا۔

اس آیت کا آخری فقرہ آخرت میں مجرموں کی کیفیت بیان کرتا ہے، جب وہ دنیا میں اپنے لغو مطالبے کے مطابق فرشتوں کو دیکھ لیں گے، مگر یہ وقت ان کے لیے کسی خوشخبری کا نہیں ہوگا۔ یہ آخری فقرے سے قبل کا مفہوم ہے۔ اس حالت میں جب مجرمین چاروں طرف سے گھیر لیے جائیں گے اور ان کے لیے کوئی راہ فرار باقی نہیں رہے گی، جیسا آخری فقرے کے لفظی مطلب سے معلوم ہوتا ہے، تو وہ

"چیخ اٹھیں گے کہ پناہ بخدا" یہ عربی محاورے کا بامحاورہ اردو ترجمہ ہے جو مولانا مودودیؒ نے کیا ہے اور اس سے آخرت میں مجرموں کی پریشان حالی کا پورا اظہار ہو جاتا ہے۔

۳۔ فَاَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۚ وَاَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى الْاَرْضِ ۚ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ ۝ (الرعد: ۱۷)

آیت کا معنیٰ یہ ہے کہ "جو جھاگ ہے وہ اڑ جایا کرتا ہے اور جو چیز انسانوں کے لیے نافع ہے وہ زمین میں ٹھیر جاتی ہے۔ اس طرح اللہ مثالوں سے اپنی بات سمجھاتا ہے"۔ یہ دراصل مذکورہ آیت کے آخری حصے کا ترجمہ ہے، جب کہ پوری آیت میں حق و باطل کا فرق بتانے کے لیے قرآن حکیم نے نزول بارش کی مثال دی ہے اور بتایا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ پانی برساتا ہے تو ندی نالے اپنے ظرف کے مطابق اسے لے کر چل نکلتے ہیں، پانی کی اس رو میں جھاگ بھی اٹھتے ہیں، جس طرح زیور اور برتن بنانے کے لیے پگھلائی ہوئی دھاتوں میں بھی ہوتا ہے، مگر جیسا کہ محولہ حصۂ آیت سے واضح ہوتا ہے جھاگ باطل کی طرح اڑ جاتا ہے، جب کہ حق اصل چیز کی طرح باقی رہ جاتا اور انسان کے لیے مفید ثابت ہوتا ہے۔ یہ بہترین مثال ہے جو حق و باطل کے درمیان امتیاز کے لیے کسی بھی زبان میں دی جا سکتی ہے اور قرآن نے اس مثل کو اختیار کر کے اس کے مضمرات کی پوری صراحت بھی خود ہی کر دی ہے۔ زیر بحث نکتے کو سمجھانے کے لیے اس سے زیادہ دل نشیں اور پر تاثیر پیرایہ ممکن نہیں ہے۔

تشبیہات و استعارات

محاورات و امثال کے علاوہ قرآن نے تشبیہات و استعارات کا استعمال بھی بہ کثرت کیا ہے۔ ان میں ہر ایک تشبیہ و استعارہ اپنی جگہ موزوں ترین اور موثر ترین ہے، جس سے مقصد بیان میں زیادہ سے زیادہ وضاحت کے ساتھ ساتھ نفاست بھی پیدا ہوتی ہے، یعنی قرآن کے استعمال کیے ہوئے نقوش (figures of speech) محض خوب صورتی اور زینت کے لیے نہیں ہیں، بلکہ ان سے معانی کی صراحت اور مضمرات میں وسعت پیدا ہوتی ہے، اس طرح ان کی حیثیت تجمل سے زیادہ توضیحی اور تزئین سے بڑھ کر تشریحی ہو جاتی ہے۔ قرآنی اسلوب میں لطف بیان تبیین الکلام سے الگ کوئی چیز نہیں۔

یہ ایک ایسی نثر کا طرز اظہار ہے جو اپنی ہیئت میں نظم نہیں ہوتے ہوئے بھی شعریت کی تمام خوبیوں سے معمور ہے۔ ذیل میں اس حسین، پر اثر اور فکر انگیز نثر کی چند مثالیں دی جاتی ہیں:

۱۔ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰى ۙ كَالَّذِيْ يُنْفِقُ مَالَهٗ رِئَآءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۭ فَمَثَلُهٗ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَاَصَابَهٗ وَابِلٌ فَتَرَكَهٗ صَلْدًا ۭ لَا يَقْدِرُوْنَ عَلٰي شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوْا ۭ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ ۝ وَمَثَلُ الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاۗءَ مَرْضَاتِ اللّٰهِ وَتَثْبِيْتًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۢ بِرَبْوَةٍ اَصَابَهَا وَابِلٌ فَاٰتَتْ اُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ ۚ فَاِنْ لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ ۭ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ ۝

(البقرہ ۲:۲۶۴-۲۶۵)

یہ تشبیہ صدقات میں ریا اور خلوص کا فرق بتانے کے لیے پیش کی گئی ہے۔ قرآن نے دو مثالیں دی ہیں، ایک ایسی چٹان کی جس پر کچھ مٹی پڑی ہوئی ہو مگر جب زور کی بارش ہو تو وہ دھل جائے اور چٹان صاف کی صاف رہ جائے، دوسری ایک زرخیز اونچی زمین کی ہے جس پر زور کی بارش پڑے تو اس میں دوگنی پیداوار ہو اور اگر پھوار بھی اس پر پڑ جائے تو اس کے بارور ہونے کے لیے کافی ہو۔ پہلی مثال اس خیرات کی ہے جو دکھاوے کے لیے کی جاتی ہے، اس کے ذریعے احسان جتایا جاتا ہے اور اس طرح خیرات لینے والے کو تکلیف دی جاتی ہے، جب کہ دوسری مثال اس خیرات کی ہے جو دل جمعی کے ساتھ صرف رضائے الٰہی کے حصول کے لیے دی جاتی ہے۔ پہلی قسم کا عمل بے برکت، ناشائستہ اور بے فائدہ ہے، دوسری قسم کا عمل مبارک، مہذب اور مفید ہے۔ اس فرق کو واضح کرنے کے لیے خیرات کے مظاہرے کو خالی چٹان سے تشبیہہ دی گئی، جس پر ہزار مینھ برسے وہ خالی ہی رہے گی، بالکل بے برگ و ثمر، جب کہ پر خلوص خیرات کو اونچی زمین کے ایک باغ سے تشبیہہ دی گئی جس پر ہلکی سے ہلکی پھوار بھی اسے بارور کرنے کے لیے کافی ہوتی ہے۔ اس طرح دکھاوے کی نیکی رائگاں جاتی ہے اور دل سے کی ہوئی بھلائی برگ و بار لاتی ہے۔ اس ایک نکتے کی صراحت کے لیے جو تشبیہہ استعمال کی گئی ہے اس کا کمال یہ ہے کہ وہ اخلاص

عمل کو پرکشش بناتی ہے اور بدنیتی کو بدنما۔ اس انداز سے صرف خلوص و عدم خلوص کا فرق نہیں معلوم ہوتا ہے، بلکہ خلوص میں دل آویزی پیدا ہو جاتی ہے اور عدم خلوص سخت مکروہ معلوم ہونے لگتا ہے۔ یہی قرآن کا مقصد ہے، وہ نیکی کو اس کی پوری خوبصورتی کے ساتھ پیش کرتا ہے اور بدی کو اس کی پوری بدصورتی کے ساتھ۔ یہ طرز ابلاغ نہایت بلیغ ہے اور اس سے تبلیغ کا حق ادبیت کی پوری شان کے ساتھ ادا ہوتا ہے۔

۲۔ وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَاَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ اَوْ تَهْوِيْ بِهِ الرِّيْحُ فِيْ مَكَانٍ سَحِيْقٍ ۝ (الحج: ۳۱)

جو کوئی اللہ کے ساتھ شرک کرے تو گویا وہ آسمان سے گر گیا۔ اب یا تو اسے پرندے اچک لے جائیں گے یا ہوا اس کو ایسی جگہ لے جا کر پھینک دے گی جہاں اس کے چیتھڑے اڑ جائیں گے۔

یہ تصویر ہے شرک کرنے والے کی جس کے بارے میں قرآن کہتا ہے کہ وہ آسمان سے گر پڑا ہے اور عناصر کے رحم و کرم پر ہے، چاہے اسے ہوا میں اڑتے ہوئے پرندے اچک لے جائیں یا آندھیاں بہت دور لے جا کر ایسی بستی میں پھینک دیں کہ اس کے چیتھڑے اڑ جائیں۔ یہ استعارہ ہے مشرک کی بے بسی کا اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک خدا کو مان کر انسان بلندیوں پر متمکن رہتا ہے۔ مگر جیسے ہی وہ شرک میں مبتلا ہوتا ہے اس کا کوئی ٹھکانا نہیں رہ جاتا، ایک خدا کا سہارا جو چھوٹتا ہے تو پھر کوئی سہارا باقی نہیں رہتا، وہ بالکل ہواؤں کی زد پر آجاتا ہے، کوئی بھی شکاری اسے شکار کر سکتا ہے اور ہر حال میں اسے بلندی سے گر کر چکنا چور ہونا ہے۔ اس سے زیادہ بھیانک تصویر ایک مشرک کے حال زار کی نہیں ہو سکتی۔ آسمان سے گرنے والے کا تصور کیا جائے تو شرک کی ساری ہول ناکی اور تباہ کاری آشکار ہو جاتی ہے اور یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ توحید سے بڑھ کر رفعت و طمانیت کا کوئی تصور انسان کے لیے نہیں ہو سکتا۔ یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ وسیع و عریض کائنات میں انسانی وجود کے لیے واحد جائے پناہ اور جائے قرار وحدتِ الٰہ پر ایمان ہے، جب کہ اس وحدت سے انکار کر کے انسان بے بسی میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اس کی بے پناہی اسے بازیچۂ عناصر بنا دیتی ہے، توحید سے انسان کو وقار و استقلال نصیب ہوتا

ہے اور شرک کے سبب وہ خفت اور تنزل کا شکار ہو جاتا ہے۔

۳۔ فَلَآ اُقْسِمُ بِالشَّفَقِ ۝ وَالَّيْلِ وَمَا وَسَقَ ۝ وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ ۝ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ ۝ (الانشقاق: ۱۹-۱۶)

پس نہیں، میں قسم کھاتا ہوں شفق کی، اور رات کی اور جو کچھ وہ سمیٹ لیتی ہے اور چاند کی جب وہ ماہ کامل ہو جاتا ہے، تم کو ضرور درجہ بدرجہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف گزرتے چلے جانا ہے۔

آخری آیت انسان کے احوال کی تبدیلی و ترقی پر دلالت کرتی ہے۔ اس خیال کی تصریح کے لیے قبل کی تین آیتوں میں تبدیلی و ترقی کے تین قدرتی پیکر تسلسل کے ساتھ استعمال کیے گئے۔ ایک شفق، دوسرے رات، تیسرے چاند۔ ان تینوں پیکروں میں تدریجی تغیر اور کمال کے اشارات موجود ہیں، شفق افق پر آہستہ آہستہ پھول کر چھا جاتی ہے، رات دھندلکے سے شروع ہو کر گھپ اندھیرے تک پہنچتی ہے، چاند ہلال کی شکل میں نمودار ہو کر بڑھتے بڑھتے بدر کامل بن جاتا ہے یہ گویا کائنات میں عناصر کی ہستی کا نظام ہے اور انسان اسی نظام کے اندر سانس لے رہا ہے، لہٰذا اسے جاننا چاہئے کہ مظاہر حیات کا قانون قدرت کیا ہے؟ یہ ایک پیہم ارتقا کا اصول ہے جس پر دنیا قایم ہے۔ لہٰذا اس تغیر پذیر دنیا میں انسان کو متحرک، فعال اور سرگرم کار رہنا چاہیے۔ تاکہ کائنات کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس کے ارتقا کا سامان بھی قواعد فطرت کے مطابق ہو۔ اس مفہوم کے ابلاغ کے لیے جو استعارات استعمال کیے گئے ہیں وہ علامات کی حد تک لطیف اور معنی آفریں ہیں۔ یہ اشاریت آیات کے مقصود کو مبہم نہیں، زیادہ سے زیادہ واضح کرتی ہے۔ یہ ایک محکم انداز بیان ہے جس میں کائنات کے نمایاں حقایق سے استشہاد کیا گیا ہے اور بالکل سامنے کی باتوں سے ایک بڑی بات، ایک آفاقی صداقت پر تاکیدی نشان لگایا گیا ہے۔

اب غور کرنا چاہیے کہ تشبیہ و استعارہ کی تینوں مثالوں میں قرآن نے فطرت کے ان مظاہر سے کام لیا ہے جنھیں ہر آدمی کھلی آنکھوں دیکھتا اور بہ آسانی سمجھ سکتا ہے۔ اس طریق کار سے اول تو بیان میں تازگی اور خوب صورتی پیدا ہوتی ہے، دوسرے

مفہوم زیادہ سے زیادہ دل نشیں اور واضح ہوجاتا ہے۔ یہ ایک بامقصد تحریر یا تقریر کا کمال ہے۔ اس میں تبلیغ تزئین اور تصریح کے عناصر جمع ہوکر اپنے نقطۂ عروج تک پہنچ جاتے ہیں۔ یہ ایک بہترین اسلوب ہے جس کا نمونہ وحی الٰہی نے پیش کیا ہے یہی معیار اظہار و بیان ہے۔

کثیر المعانی

یہ قرآن کی بلاغت کا اعجاز ہے، جس میں بداعت کے سارے انداز ایک ایسے نظم و ضبط پر مبنی ہیں جو کامل فصاحت و سلاست کا ضامن ہے۔ قرآن نے متعدد مقامات پر ذو معنی الفاظ کا استعمال بھی کیا ہے، مگر جو معنی بھی لیا جائے وہ اپنی جگہ واضح ہے اور اگر سب معانی بھی لے لیے جائیں تو کوئی ابہام نہیں پیدا ہوتا۔ یہ بات دو مثالوں سے صاف ہوسکتی ہے۔

(۱) قُلْ لَّآ اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى (الشوریٰ ۲۳)

اے نبی! ان لوگوں سے کہہ دو کہ میں اس کام پر تم سے کسی اجر کا طالب نہیں ہوں البتہ قرابت کی محبت ضرور چاہتا ہوں۔

(۲) اِسْتَجِيْبُوْا لِرَبِّكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَ يَوْمٌ لَّا مَرَدَّ لَهٗ مِنَ اللّٰهِ مَا لَكُمْ مِّنْ مَّلْجَاٍ يَّوْمَئِذٍ وَّمَا لَكُمْ مِّنْ نَّكِيْرٍ ۝ (الشوریٰ: ۴۷)

مان لو اپنے رب کی بات قبل اس کے کہ وہ دن آئے جس کے ٹلنے کی کوئی صورت اللہ کی طرف سے نہیں ہے۔ اس دن تمہارے لیے کوئی جائے پناہ نہ ہوگی اور نہ کوئی تمہارے حال کو بدلنے کی کوشش کرنے والا ہوگا۔

پہلی آیت میں رسول اللہ کو یہ اعلان کرنے کے لیے کہا گیا ہے کہ وہ اپنی نصیحتوں کے لیے لوگوں سے کوئی اجر نہیں طلب کرتے، صرف یہ چاہتے ہیں کہ لوگ قرابتداری کا لحاظ کریں۔ یہاں قرابت داری "قربیٰ" کا ایک ترجمہ ہے، جب کہ اس کا دوسرا ترجمہ ہے اللہ کی قربت۔ بعض لوگ ایک تیسرا ترجمہ رسول کے اقربا کی محبت، بھی کرتے ہیں۔ ہر حال میں اللہ کا قرب مقصود ہے یا انسان کی قربت و قرابت۔ یہ

ایک اعلیٰ مقصود ہے اور اس کا اظہار صریحاً ہوتا ہے، خواہ اس کے مضمرات کتنے ہی وسیع ہوں۔ صراحت و جذالت کا یہ امتزاج کلام اللہ کی ایک نمایاں خصوصیت ہے۔

دوسری آیت میں چار مطالب کی گنجائش ہے، جس کا تعلق لفظ "نکیر" کے ترجمے سے ہے۔ آیت لوگوں کو ہدایت کرتی ہے کہ وہ قیامت سے پہلے، جس کا وقت کسی کو معلوم نہیں اور ہر آدمی کی موت ہی اس کی قیامت ہے، فرمانِ الٰہی کو تسلیم کرلیں، ورنہ جب قیامت آجائے گی تو اس سے نہ کسی کو پناہ ملے گی نہ کوئی اس وقت اپنے کسی قابل مواخذہ فعل سے انکار کرسکے گا، نہ اس فعل کے عذاب سے بچنے کے لیے کہیں بھیس بدل کر چھپ سکے گا، نہ اپنے اعمال کے حساب و کتاب اور جزا و سزا پر وہ کوئی احتجاج کرسکے گا، اور نہ اپنی حالت کو بدل سکے گا۔ آخر کے چاروں مطالب ایک لفظ کے ہیں اور ان میں کوئی ایک مطلب بھی آیت میں مذکور ہدایت کی اہمیت واضح کرنے کے لیے کافی ہے، جب کہ سب مطالب مل کر اہمیت میں بے پناہ اضافہ کردیتے ہیں۔

انتخاب الفاظ

واقعہ یہ ہے کہ مختلف معانی اور ان کے مواقع کے لیے موزوں ترین الفاظ کا انتخاب قرآن کے ادبی کمالات میں سرفہرست ہے۔ لفظیات قرآنی پر ایک نظر ڈالنے سے زبان و بیان کے جادو کا پتہ چلتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ لفظوں کی قوت کس طرح آفاق ہستی اور نفس انسانی کے سارے خم و پیچ کھول کر رکھ دیتی ہے۔ قرآن نے قلم کی طاقت کی قسم بلاوجہ نہیں کھائی ہے اور قرأت کے حکم سے وحی کا آغاز بالوجہ کیا ہے۔ خود لفظ قرآن کا مفہوم پڑھنا پڑھانا ہے۔ اس لیے نطق کو انسانیت کا طرۂ امتیاز قرار دیا گیا ہے اور تعلیم اسماء کو فرشتوں پر انسان کی فضیلت کا باعث حسب ذیل آیت مختلف مدارج حیات اور مظاہر زندگی کا اظہار منتخب الفاظ کے ایک طلسم سے کرتی ہے:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ
تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ

مُّخَلَّقَةٍ وَّغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ۚ وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ۝ (الحج: ۵)

"لوگو، اگر تمہیں زندگی بعد موت کے بارے میں کچھ شک ہے تو تمہیں معلوم ہو کہ ہم نے تم کو مٹی سے پیدا کیا، پھر نطفے سے، پھر خون کے لوتھڑے سے، پھر گوشت کی بوٹی سے جو شکل والی بھی ہوتی ہے اور بے شکل بھی۔ یہ ہم اس لیے بتا رہے ہیں تاکہ تم پر حقیقت واضح کریں۔ ہم جس نطفے کو چاہتے ہیں ایک وقتِ خاص تک رحموں میں ٹھیرائے رکھتے ہیں، پھر تم کو ایک بچے کی صورت میں نکال لاتے ہیں۔ پھر تمہیں پرورش کرتے ہیں تاکہ تم اپنی جوانی کو پہنچو اور تم میں سے کوئی پہلے ہی واپس بلا لیا جاتا ہے اور کوئی بدترین عمر کی طرف پھیر دیا جاتا ہے تاکہ سب کچھ جاننے کے بعد پھر کچھ نہ جانے۔ اور تم دیکھتے ہو کہ زمین سوکھی پڑی ہے، پھر جہاں ہم نے اس مینھ برسایا کہ یکایک وہ پھبک اٹھی اور پھول گئی اور اس نے ہر قسم کی خوش منظر نباتات اگلنی شروع کر دی۔

یہ قرآن کے عربی الفاظ کا وہ بہترین اردو ترجمہ ہے جو مولانا مودودیؒ نے کیا ہے اور اس سے کلام اللہ کی فصاحت و بلاغت کا جس حد تک ترجمے میں ممکن ہے اندازہ ہو جاتا ہے۔ اس بیان کی خوبی یہ ہے کہ اس میں عاقبت کے امکان کی منطقی توجیہ حیات دنیوی اور مناظر قدرت کے نشیب و فراز اور آغاز و انتہا کی بالکل حقیقت پسندانہ تصویر کشی سے کی گئی ہے اور اس تصویر کا ہر رنگ ایک چنے ہوئے لفظ سے نمایاں کیا گیا ہے۔ یہاں منتخب الفاظ ہی وہ پیکر تراشتے ہیں جو مفاہیم کی نقاشی کرتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ ہر چیز ایک پردۂ سیمیں پر اپنا جلوہ دکھا رہی ہے، یعنی الفاظ ٹھوس شکلوں کے نقوش مرتب کرتے ہیں اور خیال کی تجسیم اس طرح کرتے ہیں کہ اس کے ہر جز میں ایک عضو کی حرارت پیدا ہو جاتی ہے۔

آہنگ نغمہ

اسلوب کے اس رنگ کی براقی کو جو چیز سحر کی حد تک بڑھا دیتی ہے وہ اس کا آہنگ ہے، یعنی نقوش کی شوخی نغمات کی شیرینی سے مل کر ایک طلسم قائم کرتی ہے۔ مکّی سورتوں میں تو یہ کیفیت بہت نمایاں ہے، مگر دوسری سورتیں بھی اس سے خالی نہیں ہیں۔ دراصل یہ کوئی قافیہ پیمائی یا زمزمہ پردازی نہیں ہے، صرف الفاظ کی چست نشست و برخاست کی معنی آفرینی ہے، جس کی نغمگی بالکل فطری اور بلا تکلّف ہے۔ یہ روانیٔ بیان کا کمال ہے کہ الفاظ و فقرات مترنم نظر آتے ہیں۔ اس طرزِ نگارش کے لیے سب سے مشہور سورۂ رحمان ہے جس میں بڑے پیمانے پر لفظوں کی نغماتی قماش ایک تسلسل کے ساتھ ابھرتی اور شروع سے آخر تک جاری رہتی ہے۔ لیکن اس سلسلے میں سورۂ واقعہ کا مطالعہ ادبی لحاظ سے زیادہ نتیجہ خیز ہوگا، اس لیے کہ اس میں قوافی کا وفور تنقیدی حسّ کو کند نہیں کرتا اور ایک باذوق قاری پوری بصیرت کے ساتھ بیان واقعات اور اظہار حقایق کے اسلوبیاتی پیچ و خم کا تجزیہ کر سکتا ہے۔ اس کیفیت کا جائزہ لینے کے لیے ذیل میں سورۂ النجم کی صرف چند آیتیں ایک خاص مقام سے پیش کی جاتی ہیں:

وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى ○ عِنْدَ	ایک مرتبہ پھر اُس نے سِدرَۃُ المُنتَہیٰ
سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى ○ عِنْدَهَا جَنَّةُ	کے پاس اس کو اترتے دیکھا جہاں پاس ہی
الْمَاْوٰى ○ اِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ	جنت الماویٰ ہے۔ اس وقت سدرہ
مَا يَغْشٰى ○ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا	پر چھا رہا تھا جو کچھ کہ چھا رہا تھا۔ نگاہ نہ
طَغٰى ○ لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰيٰتِ رَبِّهِ	چوندھیائی نہ حد سے متجاوز ہوئی اور
الْكُبْرٰى ○	اس نے اپنے رب کی بڑی بڑی نشانیاں
(۱۸-۱۳)	دیکھیں۔

یہ معراج النبی کے عظیم الشان واقعے کے دوسرے اور آخری مرحلے کا ذکر ہے جب حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس سے سیاحت علوی پر گئے اور خلا میں پرواز کرتے ہوئے تمام ستاروں اور سیاروں سے گذر کر کائنات کی آخری سرحد تک پہنچ گئے۔ اس کے باوجود کہ ایک طرح کا قافیہ چھ آیتوں کے آخری الفاظ

میں نظر آتا ہے، یہ نہیں محسوس ہوتا ہے کہ کوئی لفظ قافیے کے لیے لایا گیا ہے، بلکہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ چند معانی کے اظہار کے لیے چند مناسب ترین الفاظ قرینے اور سلیقے سے ایک ترتیب کے ساتھ یکے بعد دیگرے اپنی خاص جگہوں پر رکھے گئے ہیں۔ لیکن ایک لطیف نغمگی کا تاثر بہرحال ہوتا ہے اور اگر چھوٹی چھوٹی آیتوں کے لفظ "ی" پر الف ممدودہ کے ساتھ ختم ہونے پر غور کیا جائے تو انکشاف ہوگا کہ یہ آہنگ فی الواقع معراج کی سواری، براق اور رفرف، کی برق رفتاری اور عالم بالا کے مشاہدات کی جلوہ سامانی دونوں کا غماز ہے۔ یہ ادبیت کا وہ نقطۂ عروج ہے جس کے آگے جانے کا سوال تو دور کی بات ہے، اس کی حد تک پہنچنا بھی دشوار ہے۔ یہاں بیان و بدیع کی ساری حدیں ختم ہو جاتی ہیں اور نطق انسانی پر ایک سکتہ سا طاری ہو جاتا ہے۔

تمثیل

ترنم کے ساتھ ساتھ تمثیل کی صورت بھی قرآن میں بہ کثرت رونما ہے۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل آیتوں میں مرقع بھی ہے، مکالمہ بھی:

وَلَوْ تَرٰٓى اِذْ وُقِفُوْا عَلٰى رَبِّهِمْ ۭ قَالَ اَلَيْسَ هٰذَا بِالْحَقِّ ۭ قَالُوْا بَلٰى وَرَبِّنَا ۭ قَالَ فَذُوْقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُوْنَ ۝ (انعام: ۳۰)

وَلَوْ تَرٰٓى اِذِ الظّٰلِمُوْنَ فِيْ غَمَرٰتِ الْمَوْتِ وَالْمَلٰۗىِٕكَةُ بَاسِطُوْٓا اَيْدِيْهِمْ ۚ اَخْرِجُوْٓا اَنْفُسَكُمْ ۭ (انعام: ۹۳)

پہلی آیت میدان حشر کا منظر پیش کرتی ہے، جب آخرت کا انکار کرنے والے خدا کے حضور کھڑے کیے جائیں گے اور وہ ان سے پوچھے گا "کیا یہ سچ نہیں ہے؟" وہ جواب دیں گے "ہاں، اے ہمارے پروردگار! یہ حقیقت ہے"۔ تب خدا کا ارشاد ہوگا "اچھا، تو اب اپنے انکار حقیقت کی پاداش میں عذاب کا مزا چکھو"۔ دوسری آیت انہی ظالموں کی موت کا منظر پیش کرتی ہے، جب فرشتے ہاتھ پھیلا کر سختی سے کہیں گے "لاؤ، نکالو اپنی جان" حالاں کہ اس وقت گناہ گار سکرات موت میں غوطے لگا رہے ہوں گے۔ دونوں مناظر ہول ناک ہیں اور مکالمہ ان کی دہشت میں اضافہ کرتا ہے۔ اس طرح موت اور قیامت دونوں کا لرزہ خیز تاثر چند سادہ سے الفاظ کی ترتیب سے قائم ہوتا ہے اور اپنے

اندر عبرت کے ہزار سامان رکھتا ہے، جس کا جی چاہے مہلت عمر ختم ہونے سے پہلے توبہ کرکے اصلاح احوال کرلے۔

ظرافت

کلام الٰہی میں طنز و مزاح اور ظرافت کی چاشنی بھی ہے، جس کا مقصد انسان کی دکھتی رگوں کو چھیڑ کر اسے خبردار کرنا ہے:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (آل عمران: ۲۱)

یہ چوٹ بنی اسرائیل پر ہے کہ وہ اللہ کی آیتوں کا انکار کرتے ہوئے اپنے پیغمبروں اور عدل و انصاف قائم کرنے والے انسانوں کو ناحق قتل کرتے ہیں، لہٰذا" انھیں دردناک عذاب کی خوش خبری دے دو"۔

أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا (الکہف: ۱۰۲)

جو کفار اللہ کے بندوں کو اللہ کے سوا اپنا کارساز بنا لیتے ہیں ان کا مذاق اڑاتے ہوئے کہا جارہا ہے کہ "ہم نے ایسے کافروں کی ضیافت کے لیے جہنم تیار کر رکھی ہے"۔

وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا (التوبہ - ۶۸)

تمام منافق مردوں، عورتوں اور کافروں سے اللہ یہ "وعدہ" کر رہا ہے کہ وہ سب کے سب ہمیشہ دوزخ کی آگ میں جلتے رہیں گے۔

نکتہ سنجی

درحقیقت خوش طبعی کے نکتہ سنجی آیات قرآنی کا نمک ہے:

يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ ۝
وَأُتْبِعُوا فِي هَٰذِهِ لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُودُ ۝

(ہود: ۹۸-۹۹)

فرعون کے بارے میں کہا جارہا ہے کہ وہ قیامت کے روز اپنی قوم کی رہنمائی جہنم کی طرف کرے گا، جو کسی کے "فروکش ہونے کی بدترین جگہ" ہے، اور ان لوگوں پر دنیا و آخرت دونوں جگہ خدا کی لعنت پڑی ہے، جو کسی کو ملنے والا "بدترین صلہ" ہے۔

ایجاز

ان نکتہ سنجیوں میں ایک طرف تو ایجاز کی بلاغت ہوتی ہے اور دوسری طرف نکات و مضمرات کی تفصیل و تکمیل۔ قرآن بعض اوقات بہت اختصار کے ساتھ صرف اشارے کر دیتا ہے جو مناسب موقع اور مفید مطلب ہوتے ہیں اور بعض اوقات کسی بات کے ہر پہلو کا الگ الگ ذکر کر کے درپیش معاملے کے تمام حقائق کا تجزیہ کر دیتا ہے:

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى (الانفال - ۱۷)

یہ بدر کی جنگ کے موقعے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کفار کی طرف مٹھی بھر ریت پھینکنے کا تذکرہ ہے۔ ارشاد خداوندی ہے کہ وہ ریت دراصل خدا کی طرف سے پھینکی گئی۔ بہ قول مولانا مودودیؒ "مطلب یہ ہے کہ ہاتھ تو رسول کا تھا مگر ضرب اللہ کی طرف سے تھی" یہ چند لفظوں میں ایک بلیغ اشارہ ہے مشیت و قدرت الٰہی کی طرف۔

هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ (البقرہ: ۱۸۷)

رمضان میں رات کے وقت کھانے پینے کے ساتھ مباشرت کی اجازت دیتے ہوئے کہا جارہا ہے کہ عورت مرد کا لباس ہے اور مرد عورت کا لباس۔ یہاں ایک لفظ "لباس" مرد و عورت کے تعلق کی فطری ضرورت و اہمیت اور ان کے باہمی تعاون، لازمی رفاقت اور قدرتی محبت کو آشکار کرتا ہے۔

تفصیل

قُلْ إِنْ كَانَ اٰبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ — اے نبی! کہہ دو اگر تمہارے باپ
وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَ — اور تمہارے بیٹے اور تمہارے بھائی

عَشِيْرَتُكُمْ وَاَمْوَالُ نِ اقْتَرَفْتُمُوْهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَ مَسَاكِنَ تَرْضَوْنَهَا اَحَبَّ اِلَيْكُمْ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَجِهَادٍ فِيْ سَبِيْلِهٖ فَتَرَبَّصُوْا حَتّٰى يَاْتِيَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِيْنَ ۝

(التوبہ - ۲۴)

اور تمہاری بیویاں اور تمہارے عزیز واقارب اور تمہارے وہ مال جو تم نے کمائے ہیں اور تمہارے وہ کاروبار جن کے ماند پڑ جانے کا تم کو خوف ہے اور تمہارے وہ گھر جو تم کو پسند ہیں، تم کو اللہ اور اس کے رسول کی راہ میں جہاد سے عزیز تر ہیں تو انتظار کرو یہاں تک کہ اللہ اپنا فیصلہ تمہارے سامنے لے آئے اور اللہ فاسق لوگوں کی رہنمائی نہیں کیا کرتا۔

یہاں راہِ خدا میں جہاد سے جی چرانے والوں کو تنبیہ کرتے ہوئے ان کے دلوں کے ہر چور کو پکڑ لیا گیا ہے، خواہ وہ قریب ترین رشتہ داروں کی قرابت کا لحاظ ہو، یا دولت کا لالچ ہو، یا کاروبار میں خسارے کا خوف ہو، یا عشرت کدوں کی محبت ہو۔

قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَآئِكُمْ مَّنْ يَّهْدِيْٓ اِلَى الْحَقِّ ؕ قُلِ اللّٰهُ يَهْدِيْ لِلْحَقِّ ؕ اَفَمَنْ يَّهْدِيْٓ اِلَى الْحَقِّ اَحَقُّ اَنْ يُّتَّبَعَ اَمَّنْ لَّا يَهِدِّيْٓ اِلَّآ اَنْ يُّهْدٰى ۚ فَمَا لَكُمْ ۫ كَيْفَ تَحْكُمُوْنَ ۝

(یونس: ۳۵)

ان سے پوچھو تمہارے ٹھیرائے ہوئے شریکوں میں کوئی ایسا بھی ہے جو حق کی طرف رہنمائی کرتا ہو؟ کہو وہ صرف اللہ ہے جو حق کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ پھر بھلا بتاؤ، جو حق کی طرف رہنمائی کرتا ہے وہ اس کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کی پیروی کی جائے یا وہ جو خود راہ نہیں پاتا الّا یہ کہ اس کی رہنمائی کی جائے؟ آخر تمہیں ہو کیا گیا ہے، کیسے الٹے فیصلے کرتے ہو؟" (ترجمہ قرآن مجید از مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ)

ان جملوں میں خدا کی اطاعت کو مبنی برحق ثابت کرنے کے لیے ہدایت کو خدا کے ساتھ مختص اور اس کی حاکمیت کی سب سے بڑی دلیل ثابت کیا گیا ہے اور اس مقصد کے لیے تشریح کے ساتھ دوسروں کی طرف ہدایت کی نفی کی گئی ہے۔

استدلالی اسلوب

یہ ایک منطقی واستدلالی اسلوب بیان ہے جس کا مطمح نظر افہام وتفہیم ہے۔ قرآن انسانی دماغ کو اپیل کرکے لوگوں کو حقیقتوں کا قائل کرنا چاہتا ہے۔ اسی لیے وہ تدبّر وتفکر کی دعوت دیتا ہے اور انفس وآفاق کی بصیرت حاصل کرنے کی تلقین کرتا ہے۔

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۭ قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا ۭ وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ ۬ قُلِ الْعَفْوَ ۭ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْاٰيٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُوْنَ ۝

(البقرہ: ۲۱۹)

لوگ تم سے شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں، انھیں بتاؤ کہ ان چیزوں میں بڑی خرابی ہے، اگرچہ کچھ منافع بھی ہیں، لیکن خرابی نفع سے بہت زیادہ ہے۔ لوگ یہ بھی پوچھتے ہیں کہ راہ خدا میں کیا خرچ کریں، کہو، جو کچھ تمہاری ضرورت سے بچ رہے۔ اللہ اسی طرح تمہارے لیے اپنے احکام صاف صاف بیان کرتا ہے تاکہ تم غور وفکر سے کام لو۔

اس بیان میں شراب اور جوئے کی حرمت کو نفع ونقصان کے پیمانے پر پیش کیا گیا ہے اور ضرورت سے زاید مال کو فلاحی کاموں میں خرچ کرنے کی ہدایت کرتے ہوئے تفکر وتدبّر کی دعوت دی گئی ہے۔

اقدامی وحرکی انداز

بہرحال، قرآن کوئی تصنیف نہیں، ایک خطبہ ہے اور عقل کے ساتھ ساتھ دلوں کو چھوتا ہے، تاکہ بات نفس انسانی کی گہرائیوں تک پہنچ جائے اور لوگ قایل ہونے کے

بعد میدان عمل میں بھی قدم اٹھائیں اور بڑھائیں۔ قرآن کا انداز اقدامی اور حرکی ہے۔ اسی لیے اس کتاب میں لوگوں سے خطاب کے اسالیب میں تنوع بھی ہے اور بعض دلایل کی تکرار بھی۔ اس طرح بیان میں دل چسپی پیدا ہوتی ہے اور باتیں ذہن نشین ہوجاتی ہیں:

وَمَنْ يَّعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَيِّضْ لَهٗ شَيْطٰنًا فَهُوَ لَهٗ قَرِيْنٌ ۝ وَاِنَّهُمْ لَيَصُدُّوْنَهُمْ عَنِ السَّبِيْلِ وَيَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ ۝ حَتّٰٓى اِذَا جَآءَنَا قَالَ يٰلَيْتَ بَيْنِيْ وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِيْنُ ۝ وَلَنْ يَّنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ اِذْ ظَّلَمْتُمْ اَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُوْنَ ۝ اَفَاَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ اَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ وَمَنْ كَانَ فِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۝

(الزخرف: ۳۶-۴۰)

جو شخص رحمان کے ذکر سے تغافل برتتا ہے ہم اس پر ایک شیطان مسلط کر دیتے ہیں اور وہ اس کا رفیق بن جاتا ہے۔ یہ شیاطین ایسے لوگوں کو راہِ راست پر آنے سے روکتے ہیں، اور وہ اپنی جگہ یہ سمجھتے ہیں کہ ہم ٹھیک جا رہے ہیں۔ آخر کار جب یہ شخص ہمارے ہاں پہنچے گا تو اپنے شیطان سے کہے گا "کاش میرے اور تیرے درمیان مشرق و مغرب کا بعد ہوتا، تو تو بدترین ساتھی نکلا۔ اس وقت ان لوگوں سے کہا جائے گا کہ جب تم ظلم کر چکے تو آج یہ بات تمہارے لیے کچھ بھی نافع نہیں ہے کہ تم اور تمہارے شیاطین عذاب میں مشترک ہیں۔ اب کیا اے نبی، تم بہروں کو سناؤ گے؟ یا اندھوں اور صریح گمراہی میں پڑے ہوئے لوگوں کو راہ دکھاؤ گے؟" (ترجمہ مودودیؒ)

اس بیان میں سب سے پہلے صیغہ واحد غائب میں ایک عام بات کہی گئی، اس کے بعد صیغہ جمع غائب میں گویا اس عام بات کا اعلان کچھ خاص قسم کے لوگوں پر کیا گیا، پھر ان میں ہر ایک کے لیے واحد غائب کا صیغہ اختیار کر کے ان سب سے صیغہ جمع حاضر میں خطاب کیا گیا، آخر میں رسول سے واحد حاضر میں کلام کیا گیا۔ یہ طریق اظہار

ایک ایسے خطیب کا ہی ہوسکتا ہے جس کا تخاطب بہ یک وقت سامعین کے مختلف حلقوں سے ہو اور سیاق عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ خدائے ذوالجلال کے سامنے متعدد فریق کھڑے ہوئے ہیں اور وہ ان میں ہر ایک کے بارے میں مناسب موقع بیان دے رہا ہے، یہاں تک کہ بیانیہ میں مکالمہ کے انداز بھی شامل ہیں۔ اس صورت ابلاغ سے ایک پر لطف منظر ابھرتا ہے، جو حد درجہ عبرت خیز اور فکر انگیز ہے۔

ولقد صرفنا فی ھٰذا القرآن — ہم نے اس قرآن میں طرح طرح
لیذکروا (بنی اسرائیل - ۴۱) — سے لوگوں کو سمجھایا کہ ہوش میں آئیں۔

قرآن حکیم میں بار بار لوگوں کو اپنے وجود، کائنات اور تاریخ میں پھیلے ہوئے آثار و شواہد کی طرف متوجہ کیا گیا ہے۔ ایمان و عمل، توحید و رسالت و آخرت، جزا و سزا اور جنت و جہنم کے بیانات بھی بہ کثرت قرآن میں پائے جاتے ہیں۔ اس تصریف آیات کا مقصد تذکیر ہے، انسانوں کو خبردار کرنا ہے، ان پر حجت تمام کرنا ہے، بار بار آفاقی صداقتوں اور بنیادی حقیقتوں کو ان کی نگاہوں کے سامنے لانا ہے، تاکہ وہ اچھی طرح سوچ بچار کر اپنی اصلاح و فلاح کا سامان کریں۔ اس طریق تخاطب میں خردمندی بھی ہے، دردمندی بھی:

اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَۃِ — اپنے رب کے راستے کی طرف لوگوں
وَالْمَوْعِظَۃِ الْحَسَنَۃِ (النحل: ۱۲۵) — کو دانش مندی اور خیر خواہی سے بلاؤ۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن اپنے رسول کے کار رسالت کی تصریح اس طرح کرتا ہے:

لقد منّ اللہ علی المؤمنین اذ بعث فیھم رسولاً من انفسھم
یتلوا علیھم اٰیاتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ
وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین (آل عمران - ۱۶۴)

لٹریچر: آرٹ اور سائنس

اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ کے چار کام ہیں جن کے لیے ان کی بعثت ہوئی۔

۱۔ آیات الٰہی کی تلاوت ۲۔ تزکیہ نفوس۔ ۳۔ تعلیم کتاب۔ ۴۔ تعلیم حکمت

ان باتوں کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کریم ایک لٹریچر ہے جس کے ذریعہ انسانوں کی حکیمانہ اصلاح و ترقی مطلوب ہے۔ اس سلسلے میں بعض لوگوں نے کتاب کا مفہوم آرٹ لیا ہے اور حکمت کا سائنس۔ دونوں صورتوں میں لٹریچر کا نکتہ واضح ہے۔ لیکن آیاتِ قرآنی کے درمیان آرٹ اور سائنس کا امتیاز کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ جیسا سورۂ نحل کی محولہ بالا آیت سے معلوم ہوا تبلیغ حق ہر شکل میں ایک حکیمانہ اسلوب سے ہی کرنی ہے، جب کہ کلام الٰہی میں جملہ علوم وفنون کے آخری مسائل کے حل کے اشارات موجود ہیں جن سے آرٹس اور سائنس دونوں کے ماہرین استفادہ کر سکتے ہیں۔ یہ سب اشارات ایک فصیح وبلیغ زبان میں پیش کیے گئے ہیں۔ اس اعتبار سے قرآن مجید میں بصیرت اور ادبیت کا کامل امتزاج پایا جاتا ہے۔ قرآنی لٹریچر میں اخلاقیات اور جمالیات کی مکمل ہم آہنگی ہے۔ اس لیے کتاب اللہ وسیع ترین علم اور بہترین عمل کا دستاویزی صحیفہ ہے۔ حسب ذیل مقولات پر ایک نظر ڈالنے سے یہ نکات واضح ہو جائیں گے:

(۱) يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ (الزمر: ۶)	وہ تمہاری ماؤں کے پیٹوں میں تین تین تاریک پردوں کے اندر تمہیں ایک کے بعد ایک شکل دیتا چلا جاتا ہے۔
(۲) وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَابَّةٍ (الشوریٰ۔ ۲۹)	اس کی نشانیوں میں سے ہے یہ زمین اور آسمانوں کی پیدائش، اور یہ جان دار مخلوقات جو اس نے دونوں جگہ پھیلا رکھی ہیں
(۳) وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ (آل عمران: ۱۴۰)	یہ زمانہ کے نشیب و فراز ہیں جنھیں ہم لوگوں کے درمیان گردش دیتے رہتے ہیں۔
(۴) وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (بنی اسرائیل۔ ۱۵)	کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔
(۵) كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ (الانبیاء: ۳۵)	ہر جان دار کو موت کا مزا چکھنا ہے۔
(۶) إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ (ہود۔ ۱۱۴)	درحقیقت نیکیاں برائیوں کو دور کر دیتی ہیں۔
(۷) وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ (الذاریات: ۴۹)	اور ہر چیز کے ہم نے جوڑے بنائے ہیں۔

۸) أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ○ (الانبیاء: ۳۰)

کیا وہ لوگ جنھوں نے نبی کی بات ماننے سے انکار کر دیا ہے غور نہیں کرتے کہ یہ سب آسمان اور زمین باہم ملے ہوئے تھے، پھر ہم نے انھیں جدا کیا اور پانی سے ہر زندہ چیز پیدا کی؟

آیات نمبر ۱، ۲، ۷، ۸ کا تعلق اس چیز سے بتایا جا سکتا ہے جسے سائنس کہا جاتا ہے، اس لیے کہ پہلی آیت میں بچے کی پیدائش کے مختلف مراحل کا ذکر ہے جن کے علم کا اصطلاحی نام جدید طب میں Gynaecology ہے، دوسری آیت تخلیق کائنات کا نقشہ پیش کرتی ہے جس سے بحث Cosmology میں کی جاتی ہے۔ دونوں آیتوں میں بعض ایسے حقائق کی نشان دہی کی گئی ہے جن کا انکشاف سائنس کی تازہ ترین ترقیات سے ہی انسانی ذہن کے لیے ممکن ہوا ہے، بچے کا ماں کے پیٹ کے اندر تین تہوں میں محفوظ ہونا دور قدیم میں کسی کو معلوم نہیں تھا اور اب بہت تجربات کے بعد لوگوں کو اس کی واقفیت ہوئی ہے۔ زمین کے ساتھ ساتھ آسمانوں میں بھی جان دار مخلوق کی موجودگی کا سراغ عصر حاضر کی خلا پیمائی اور سیاحت علوی کا سب سے بڑا مقصد ہے اور سائنس داں اس مفروضے پر کام کر رہے ہیں کہ ہر سیارے میں جان دار مخلوقات وہاں کی فضا کے مطابق پائی جاتی ہیں، جب کہ قرآن نے ڈیڑھ ہزار سال پہلے ہی انسان کو یہ بات وحی کے ذریعہ بتا دی۔ ساتویں آیت میں ہر چیز کے جوڑے کا نکتہ علم الحیات Biology کی ایک حقیقت ہے، جب کہ آٹھویں آیت علم الکائنات کے دو اہم ترین واقعات پر دلالت کرتی ہے، ایک زمین و آسمان کا شروع میں ایک دوسرے کے ساتھ جڑا ہوا ہونا اور بعد میں ان کا ایک دوسرے سے اس طرح جدا ہو جانا جس طرح چنا دو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، دوسرے پانی کا ابتدائی و بنیادی مادۂ حیات ہونا۔ یہ دونوں باتیں جدید سائنس کے قیاسات ہیں اور قرآن کے مطابق واقعات۔ چاروں آیات میں حکمت کے نکات مختصر، سادہ، معنی خیز اور فکر انگیز الفاظ میں پیش کیے گئے ہیں جن پر غور کر کے بڑے بڑے پیچیدہ سے پیچیدہ فارمولے مرتب جا سکتے ہیں۔ یہ قرآنی اسلوب سائنس کا ایک صاف، سلیس اور پر معنی لٹریچر تصنیف کرتا ہے۔

آیت نمبر ۳ ایک تاریخی مظہر کا اعلان کرتی ہے جو تاریخ کے تمام مباحث کا نچوڑ ہے۔ اس لیے کہ گردش ایام کے نشیب و فراز سے ہر قوم اور ہر فرد کو ہر زمانے میں گزرنا پڑتا ہے۔ چوتھی آیت اخلاقیات کا یہ سبق دیتی ہے کہ ہر فرد کو اپنی ذمے داری خود ہی ادا کرنی ہے، یہ اعمال کی جواب دہی کا حقیقی تصور ہے۔ پانچویں آیت موت کی آفاقی صداقت کا تخلیقی اظہار ہے، چھٹی آیت قانون مکافات میں شر کے مقابلے پر خیر کی برتری کا حوصلہ افزا بیان ہے۔ یہ سب باتیں نہایت بلیغ انداز سے اور بہت ہی واضح طور پر کہی گئی ہیں۔ یہ گویا آرٹس کا قرآنی لٹریچر ہے۔ صاف دیکھا جا سکتا ہے کہ ہر قسم کے علوم و فنون کے نکات قرآن حکیم دقیقہ سنجی کے ساتھ لیکن پوری صراحت سے پیش کرتا ہے، حقائق خواہ کتنے ہی گہرے اور دقیق ہوں، قرآن کے الفاظ و فقرات بالکل سلیس، شستہ، برجستہ اور رواں ہیں۔

خطبے کی ادبیت

یہ ہے قرآن مجید کی ادبی خطابت (Literary rhetoric) کا اعجاز، جس میں ایک خطیبانہ کلام کے تمام دل کش پیچ و خم کے ساتھ ادب کے تخلیقی اظہار کے جملہ محاسن ہم آہنگ ہو گئے ہیں۔ اس ہم آہنگی میں مواقع اور واقعات کے لحاظ سے اسالیب کا تنوع کوئی خلل نہیں ڈالتا بلکہ اضافہ کرتا ہے، اس لیے کہ تنوع سے نغمۂ الفاظ کی قماش وسیع سے وسیع تر ہوتی جاتی ہے اور طرز بیان کی ثروت و دبازت بڑھتی جاتی ہے۔

اس دفور میں تصاویر کی رنگارنگی کا بھی وافر حصہ ہے۔ محاورات، تشبیہات، امثال، استعارات، تلمیحات، علامات کا ایک پورا نظام ہے جو قرآن کریم کی سورتوں اور آیتوں میں اوّل سے آخر تک پایا جاتا ہے۔ کائنات و حیات اور رد و اروتوار تاریخ کے سارے اشارات قرآنی الفاظ و تراکیب میں سموئے ہوئے ہیں۔ مواد کی یہ فراوانی ایک ایسی تخلیقی ہیئت میں بروئے اظہار آئی ہے جس کا سانچہ پیہم پھیلتا جاتا ہے، مگر ٹوٹتا کبھی نہیں۔ قرآن کی عبارت نہ تو شاعری ہے، نہ نثری نظم، نہ ڈرامہ نہ افسانہ، نہ انشائیہ، یہ ابتدا سے انتہا تک ایک خطبہ ہے، جس میں شاعری، ڈراما، افسانہ اور انشائیہ کے عناصر ادبی اظہار کی ایک ایک خاص ترکیب سے شیر و شکر ہو کر ایک مخصوص وسیلۂ ابلاغ ترتیب دیتے ہیں۔

یہ وسیلۂ ابلاغ عربی ادب کی ایک صنف، خطبہ، کو فروغ دے کر ادبیت کے

سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچا دیتا ہے۔ نزول قرآن کے وقت شاعری اور خطبے کے دو وسائل ابلاغ عربی زبان میں سب سے نمایاں تھے اور عربوں کی طلاقتِ لسانی کا اظہار بالعموم انہی دونوں اصناف میں ہوتا تھا۔ ان کے فصیح البیان افراد اپنی قوتِ گویائی کا سکہ انہی کے ذریعہ چلاتے تھے اور سبعہ معلقہ نے شاعری کو ایک مقدس مرتبہ عطا کر دیا تھا، مگر قرآن نے خطبے کا انداز اختیار کر کے اس کی سرحدیں الوہیت تک بڑھا دیں۔ اب عربی زبان بخنوری سے ترقی پا کر کلام ربانی کا ذریعۂ اظہار بن گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زبان کا بلند ترین معیار ہمیشہ کے لیے معین ہو گیا اور وہ ادب کے اس نقطۂ عروج تک پہنچ گئی جو اسلوب بیان کے ارتقار کا آخری مرحلہ ثابت ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ آج کے عربی ادب میں قدیم و جدید کی لسانی تمیز مشکل ہے۔ کلام الٰہی کی خطابت ایک ایسی نثر میں ہے جو نظم کی خوبیاں بھی رکھتی ہے اور اس کے قواعد و ضوابط کی بندشوں میں اسیر بھی نہیں۔ ظاہر ہے کہ بندے سے خدا کا خطاب انسانی اصناف ادب کا پابند نہیں ہو سکتا تھا۔ لہٰذا اس خطاب کی ادبیت کا اندازہ لگانے کے لیے عام تنقیدی تصورات میں وسعت پیدا کرنی ہوگی۔

اس وسیع نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو قرآن میں منظر نگاری، مکالمہ نویسی، شعریت افسانویت، انشا پردازی، کردار نگاری، علمی تحقیق، تاریخی تفتیش، نفسیاتی تحلیل معاشی تجزیہ، تمثیل و ترنم، تفکر اور تحریک سبھی کے انداز ایک خاص نفاست، سلاست اور بشاشت کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ ادبی نقوش کا یہ مرکب ایک عطر مجموعہ ہے جس کی خوشبو سے ذہن و قلب کی تمام جہتیں بہ یک وقت متاثر ہوتی ہیں۔ اس لیے مطالعۂ قرآن کے اثرات انسان کے پورے وجود پر محیط ہو جاتے ہیں اور آیات قرآنی کے رنگ و آہنگ سے آدمی کے رگ و پے میں بجلیاں سی دوڑنے لگتی ہیں۔ یہ ادب کی تاثیر کا انتہائی نقطہ ہے اور ادبیت کا آخری معیار۔

قرآن اور تنقید ادب

قرآن شریف خلاق دو عالم کا تخلیقی کارنامہ ہے اور بجائے خود ایک الوہی صنف ادب ہے۔ یہ عظیم الشان اور بے نظیر ادبی تخلیق ایک بے خطا تنقیدی تصور پر مبنی ہے۔ قرآن کا دعویٰ مع دلیل ہے کہ اس کے اندر کوئی تضاد نہیں۔ اس دعوے کے ساتھ

یہ نکتہ شامل کرلینا چاہیے کہ قرآن پوری زندگی کا ہدایت نامہ ہے اور کائنات کے حقایق کی بہترین تعبیر و تشریح اس کی آیات میں موجود ہے۔ اس نکتے پر مشتمل آیات پیش کی جاچکی ہیں۔ پوری کتاب میں مضامین کی ہم آہنگی پر دلالت کرنے والی حسب ذیل آیت نہایت فکر انگیز ہے:

اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ وَلَوْ	کیا لوگ قرآن کے مضامین پر غور
کَانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّٰہِ لَوَجَدُوْا	نہیں کرتے؟ اگر یہ اللہ کے سوا کسی
فِیْہِ اخْتِلَافًا کَثِیْرًا	اور کی جانب سے ہوتا تو اس میں
(النساء: ۸۲)	بہت زیادہ تضاد پایا جاتا۔

بلاشبہ قرآن کے موضوعات بہت وسیع ہیں، اس کے مضامین میں تنوع ہے اور بعض نکات بار بار مختلف طریقوں سے بیان کیے گئے ہیں، پوری کتاب میں کوئی تضاد نہیں یہاں تک کہ مختلف مواقع کے بعض بیانات میں اگرچہ کچھ اختلافات نظر بھی آتے ہیں تو تھوڑے غور و فکر اور آسانی سے ان کے درمیان تطبیق اور ان کے معانی میں موافقت کے پہلو نمایاں ہوجاتے ہیں۔ قرآن جیسی وسیع الموضوعات اور کثیر المعانی کتاب کی سورتوں اور آیتوں میں یہ ہم آہنگی خالق تخلیق کی ماورائی تنقیدی بصیرت کا ثبوت ہے۔ یہی بصیرت قرآن کو لافانی ادبی شاہکار بناتی ہے۔

قرآنی تنقید کا سب سے اہم واقعہ سورۂ شعراء کی آخری آیات میں ظہور پذیر ہوا ہے۔

وَالشُّعَرَآءُ یَتَّبِعُھُمُ الْغَاوٗنَ ؕ	"رہے شعراء، تو ان کے پیچھے بہکے
اَلَمْ تَرَ اَنَّھُمْ فِیْ کُلِّ وَادٍ یَّھِیْمُوْنَ ۙ	ہوئے لوگ چلا کرتے ہیں۔ کیا تم دیکھتے
وَاَنَّھُمْ یَقُوْلُوْنَ مَا لَا یَفْعَلُوْنَ ۙ	نہیں ہو کہ وہ ہر وادی میں بھٹکتے ہیں
اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ	اور ایسی باتیں کہتے ہیں جو کرتے نہیں —
وَذَکَرُوا اللّٰہَ کَثِیْرًا وَّانْتَصَرُوْا	بجز ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور
مِنْۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوْا ؕ وَسَیَعْلَمُ	جنھوں نے نیک عمل کیے اور اللہ کو
الَّذِیْنَ ظَلَمُوْٓا اَیَّ مُنْقَلَبٍ	کثرت سے یاد کیا اور جب ان پر ظلم
یَّنْقَلِبُوْنَ ۝	کیا گیا تو صرف بدلہ لے لیا — اور
(۲۶-۲۲۷)	ظلم کرنے والوں کو عنقریب معلوم

ہو جائے گا کہ وہ کس انجام سے دوچار ہیں۔

ان آیات کے تنقیدی نکات یہ ہیں :

۱۔ اکثر شعراء ہر وادی میں بھٹکتے ہیں اور انتشار فکر کا شکار ہو جاتے ہیں۔

۲۔ یہ شعراء بے عمل یا بدعمل ہوتے ہیں۔

۳۔ لیکن ایسے شاعر بھی ہو سکتے ہیں جن کا خیال بھی درست ہو اور عمل بھی۔

۴۔ بدعقیدہ اور بے کردار شعراء کی پیروی کرنے والے گمراہ ہیں۔

۵۔ نغمۂ شعراء گر ظلم کی فریاد میں اور ظالموں کے خلاف بلند ہو تو مضائقہ نہیں، بلکہ مستحسن ہے۔

آخری نکتہ عرب کے ایام جاہلیت کے پس منظر میں ہجو نگاری سے تعلق رکھتا ہے جس پر قدیم عربی شاعری کا ایک بڑا حصہ مشتمل تھا۔ شعرائے عرب اپنی ذات اور اپنے قبیلے پر فخر کرتے ہوئے بسا اوقات دوسرے اشخاص و قبائل کی ہجو کیا کرتے تھے۔ لیکن ظلم اور ظالم کے خلاف ہجو یہ شاعری کی اجازت دے کر قرآن نے ایک عام اصول بتا دیا ہے، جس کی طرف سورۂ نساء کی اس آیت (۱۴۸) میں بھی اشارہ کیا گیا ہے جس سے چھٹے پارے کا آغاز ہوتا ہے :

لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ ؕ وَ كَانَ اللّٰهُ سَمِيْعًا عَلِيْمًا ۝	اللہ اس کو پسند نہیں کرتا کہ آدمی بدگوئی پر زبان کھولے اِلّا یہ کہ کسی پر ظلم کیا گیا ہو اور اللہ سب کچھ سننے اور جاننے والا ہے۔

باقی چار نکات کا واضح مفہوم یہ ہے کہ قرآن شاعری یا ادب کو ایک ذمہ دارانہ، سنجیدہ اور تعمیری عمل تصور کرتا ہے، جس کے لیے صحیح شعور اور صالح کردار ضروری ہے، ورنہ صرف لفاظی اور بے اصول نفس درازی سے شخصیت میں کجی اور سماج میں پراگندگی پھیلے گی۔ اس سے انسانیت مجروح ہوگی، تہذیب برباد ہوگی اور زندگی تباہ۔ اللہ کی کتاب ایسے تخریبی ادب کی مذمت کرتی ہے۔

انہی باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے قرآن نے ان افسانوں کی بھی مذمت کی ہے جو نزول قرآن کے دوران میں اس کی طرف سے لوگوں کی توجہ ہٹانے کے لیے کفار

ومشرکین زیادہ تر ایران سے درآمد کیا کرتے تھے۔ اس طرح قرآن ایسے قصوں کو پسند نہیں کرتا جن کا مقصد محض حسن وعشق وغیرہ کی داستان سنا کر لوگوں کو لہو ولعب میں مبتلا کرنا ہو، جب کہ خود قرآن نے بہ کثرت قصے بیان کیے ہیں اور بعض کو "احسن القصص" (بہترین قصہ) کہا ہے، اور عام طور پر ان قصوں کو قصص الانبیاء کہا گیا ہے، یعنی وہ سچی کہانیاں جو مختلف ادوار میں اللہ کے نبیوں اور رسولوں کو پیش آنے والے واقعات پر مشتمل ہیں۔ ان سچی کہانیوں کا انداز یہ ہے کہ واقعات کے صرف وہ حصے بیان کر دیے جاتے ہیں جن کا تعلق ماضی کے عبرت انگیز تجربات سے ہے، تاکہ لوگ ان سے سبق لیں، غلط کاروں کی اصلاح ہو اور کارِ خیر کرنے والوں کے حوصلے بلند ہوں۔ یہ افسانہ کا بہترین مقصد ومصرف ہے جس سے خالی ہو کر داستان سرائی سماج میں برائیوں اور بے حیائیوں کے پھیلانے کا باعث ہو سکتی ہے۔ اس قسم کی لغو افسانہ نگاری سے انسانی اقدار کی وہی شکست وریخت ہوگی جو شاعرانہ یاوہ گوئی سے ہو سکتی ہے۔

نظام تخلیق

قرآن کے تنقیدی تصورات ادبی فکر کے متعلق ہیں، لیکن ان کا اثر فن پر بھی پڑتا ہے، اس لیے کہ فن کو فکر سے الگ نہیں کیا جا سکتا اور اگر فکر ناقص یا سقیم ہے تو فن کی خوب صورتی انسانی زندگی کے لیے اس کے سوا کوئی معنی نہیں رکھتی کہ بے حد خطرناک اور سخت تباہ کن ہے۔ ایسی خوب صورتی درحقیقت بدصورتی کا پردہ ہے، جب کہ پس پردہ نظر آنے والی مکروہ حقیقت کو گوارا نہیں کیا جا سکتا۔ بہرحال، اپنے تنقیدی تصورات کے تحت قرآن حکیم کا ادب ایک مکمل نظام تخلیق پیش کرتا ہے، جس میں کائنات اور حیات، یہاں تک کہ ازل وابد، کی ساری وسعتیں سمٹ آئی ہیں۔ دنیا کی کوئی دوسری کتاب ایسا مکمل نظام نہیں پیش کر سکی ہے۔ طبعیات سے مابعد الطبعیات تک، زندگی اور ادب کی تمام اخلاقی وجمالیاتی اقدار قرآنی نظام میں موجود ہیں۔ یہ اقدار ہر فرد اور ہر سماج کے مقدر کی تعمیر کا نسخۂ کیمیا ہیں۔ عہد وسطیٰ سے دور جدید تک علوم و فنون اور آداب واطوار کی ساری ترقیات انہی اقدار پر مبنی رہی ہیں۔ یہ اقدار دراصل عناصر کی طرح آفاق کی تمام جہتوں میں پھیلی ہوئی ہیں اور مختلف حالات میں مختلف اقوام و

ممالک نے اپنے فروغ وعروج کے لیے ان سے بیہم استفادہ کیا ہے۔ تاریخ عالم میں صلاح وفلاح کی ہر کوشش انھیں قدروں سے وابستہ رہی ہے، یہاں تک کہ جب کبھی کسی انحراف کے نتیجے میں ان قدروں کی خلاف ورزی یا ان سے روگردانی کی گئی ہے تو وہ فساد وزوال کا باعث ہوئی ہے۔

قرآن کا ادبی نظام دراصل اس نظام کائنات کا عکس ہے جو رب العالمین نے نے ترتیب دیا ہے۔ اس لیے وجود عالم کی پہنائیاں، گہرائیاں اور بلندیاں اس نظام میں مضمر ہیں۔ جملہ موجودات ومخلوقات کی آگہی اس نظام کے فہم سے حاصل ہوسکتی ہے۔ اس کے متشابہات کی تاویل سے قطع نظر، اس کے محکمات انسانی شعور وکردار کی تشکیل وترقی کے لیے کافی ہیں۔ فرد کی تربیت اور معاشرے کی تزئین کے تمام اسرار ورموز نظام قرآن کے مضمرات میں پنہاں ہیں۔ جو شخص جس حد تک ان اسرار ورموز سے واقف ہوکر ان کے مطابق اپنی پوری زندگی کا نہج درست کرنے کی سعی کرے گا اس کے علم وعمل کا اعتبار اتنا ہی بڑھے گا اور اس کی ذات اس حد تک کائنات کی تسخیر کرتی چلی جائے گی، یہاں تک کہ وہ دنیا کی حدود سے قدم آگے بڑھا کر اُخریٰ کی سرحدوں میں داخل ہوجائے گا، جس کے احوال ومقامات کا کچھ احساس اگر ہوسکتا ہے تو ایمان کی قوت وبرکت سے، اور قرآنی ادب کا مقصد ایمان ہی کی تازگی وشادابی ہے۔

تصنیفی تربیت کے اسکالرشپ میں اضافہ

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ کی طرف سے زیر تربیت طلباء کو چار سو روپے ماہانہ وظیفہ دیا جاتا تھا۔ اب اسے بڑھا کر پانچ سو روپے کردیا گیا ہے۔ یہ وظیفہ دو سال کے لیے ہوتا ہے۔ منتخب ہونے والے افراد کو ادارہ کی طرف سے قیام کی سہولت رہے گی۔ درخواست دہندہ کا کسی معروف عربی مدرسہ کے درجہ فضیلت یا اس کے مساوی درجہ سے فارغ ہونا ضروری ہے۔ ساتھ ہی ہائی اسکول کے معیار کی انگریزی کی صلاحیت بھی لازمی ہے۔ عربی نہ جاننے کی صورت میں درخواست دہندہ کا ایم اے ہونا ضروری ہے۔ بی اے پاس شدہ افراد بھی درخواست دے سکتے ہیں۔ بشرطیکہ عربی میں اچھی استعداد رکھتے ہوں۔

تحریک اسلامی سے متعلق یا کسی معروف شخصیت کی تصدیق کے ساتھ حسب ذیل معلومات فراہم کی جائیں۔ (۱) نام (۲) عمر (چوبیس سال سے زیادہ نہ ہو) (۳) پورا پتہ۔ (۴) تعلیمی استعداد (اسناد اور مارکس شیٹ کی نقل کے ساتھ) (۵) کورس کے علاوہ مطالعہ کی تفصیل (۶) مطبوعہ یا غیر مطبوعہ مضامین کی نقل، کسی بھی زبان میں۔ (۷) ان موضوعات کی تفصیل جن سے درخواست دہندہ کو دلچسپی ہو۔

درخواستیں جلد از جلد بھیجی جائیں۔ جلال الدین عمری، سکریٹری ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

اباحیت پسندی کا نظریہ

(۳)

مولانا سلطان احمد اصلاحی

ہم جنس پرستی

بھلائی سے بھلائی کا راستہ کھلتا ہے تو برائی برائی کو کھینچتی ہے۔ مغرب کے سلسلے میں اس حقیقت کو آج سر کی آنکھوں سے دیکھا جاسکتا ہے۔ صنفی پاکبازی کی بھلائی کو چھوڑ کر جب اس نے جنسی اباحیت کی برائی کا راستہ اختیار کیا تو پھر اس برائی کی نوع بہ نوع صورتوں میں وہ گرفتار ہو گیا اور بے حیائی و بے شرمی کی کھڈ میں نیچے سے نیچے ہی گرتا چلا گیا۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے جو مرد اور عورت کے فطری تعلق سے آگے مرد اور مرد کے غیر فطری اور غیر اخلاقی صنفی تعلق پر بھی وہاں کوئی بندش نہیں رہ گئی۔ جنسی اباحیت پسندی کی طرح ہم جنسی پرستی (Homosexuality) کو بھی وہاں رواج عام حاصل ہو چکا ہے۔ جرمنی کی پارلیمنٹ تو اسے پہلے ہی جائز کر چکی تھی۔ برطانیہ میں بھی شادی سے پہلے یا اس کے بعد ہم جنس پرستی کے ذریعہ جنسی لطف و تسکین حاصل کرنے کی قانونی اجازت حاصل ہے[۱]۔ امریکہ میں یہ بیماری کس قدر پھیلی ہوئی ہے۔ اس کا کسی قدر اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ وہاں عوام ہی نہیں خواص بھی اس مرض کا شکار ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ ہم جنس پرست عام مجرم ہی نہیں، جج، ڈاکٹر، کھلاڑی، سیاست داں (Congress men) ہر طبقہ میں یہ لوگ موجود ہیں[۲]۔ تازہ خبر ہے کہ امریکہ کے شہر منی پولس میں ہم جنس پرستوں کی ایک زبردست کانفرنس ہوئی۔ اس کانفرنس کا عنوان تھا:-

---

[۱] The Sociology of Sex. P.227 [۲] سیکس نوجوانوں کے لیے صـ ۱۵۷

The National Conference of openly Lesbian and Gay Elected and Appointed officials.

یعنی ہم جنس پرست مردوں اور عورتوں کے منتخب اور نامزد عہدیداروں کی قومی کانفرنس۔

یہ اعزاز بھی امریکہ ہی کے حصہ میں آیا کہ وہاں ہم جنس پرستوں کی کانفرنس اس دھوم دھام سے ہوئی۔ اس کانفرنس میں دو ارکان کانگریس (خیال رہے کہ امریکہ میں مجلس نمائندگان کو کانگریس کہتے ہیں) بڑی بے شرمی کے ساتھ شریک ہوئے۔ ایک مسٹر بارنی فرینک تھے، دوسرے گیری سٹڈز۔ دونوں میساچوسٹس کے نمائندے ہیں۔ اور ڈیموکریٹک پارٹی سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایک برطانوی رکن پارلیمنٹ بھی اس کانفرنس میں شرکت کے لیے برطانیہ سے تشریف لائے۔ ان کا اسم گرامی مسٹر کری سمتھ ہے۔

منی پولس میں کانفرنس کے منتظم دو اصحاب تھے۔ ایک ریاستی اسمبلی کے رکن، دوسرے شہر کے کونسلر۔ کانفرنس کے شرکاء کی تعداد ۱۰۰ تھی۔ کانفرنس میں پیش کیے جانے والے سپاسنامے میں کہا گیا تھا کہ اس کانفرنس کا انعقاد بجائے خود بہت بڑی کامیابی ہے۔ کیونکہ دو برس قبل جب ہم جنس پرستوں کی ایک کانفرنس بلائی گئی تھی تو اس میں شرکاء کی کل تعداد بمشکل ۵۰ تھی۔ اس کا مطلب ہے کہ کانفرنس اپنے مقاصد میں کامیاب رہی ہے۔ اس خطاب میں یہ بھی انکشاف کیا گیا کہ:

ہم جنس پرستی اب پہلی سی مبغوض چیز نہیں رہی ہے۔ اس کی مقبولیت میں اضافہ ہو رہا ہے اور یہ رواج پا رہی ہے۔ اس کے اختیار کرنے والوں کی جھجک بھی اب دور ہو رہی ہے۔ مثلاً میرواشنگٹن کے دفتر میں اس وقت ۷۰ ہم جنس پرست ملازم ہیں اور ۴۰ نیویارک کے گورنر کے عملے میں موجود ہیں۔

منتظمین کانفرنس نے کانفرنس کے اغراض و مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا کہ اس کانفرنس کا اصل مقصد ہم جنس پرستوں کا منشور تیار کرنا ہے۔ انھوں نے کہا:

واشنگٹن میں ماہ اکتوبر میں ہم جنس پرستوں کا ایک مظاہرہ کیا گیا تھا جس میں شرکاء کی تعداد دو لاکھ تھی۔ پولیس نے اس کو منتشر کرنے کے لیے ۶۲۴ افراد کو گرفتار کیا۔ لیکن کانفرنس اپنے مطالبات منوانے کے لیے صرف مظاہروں تک محدود نہیں رہنا چاہتی۔

تنظیم کے ارکان وکارکن اب کوئی بڑا قدم اٹھانے کے لیے مضطرب ہیں۔ رجعت پسند یا ہم جنس پرستی کے مخالف اب متشدد ہوتے جا رہے ہیں۔ لیکن ہم اپنی حفاظت متحد ہو کر ہی کر سکتے ہیں۔ مقابلے کی ایک صورت یہ ہے کہ ہم اپنے مطالبات میں اضافہ کر دیں۔

کانفرنس میں دوسرے مقررین نے بھی خطاب کیا۔ ایک مقرر نے کہا ہم فی الحال اقلیت میں ہیں۔ لیکن وہ وقت دور نہیں جب ہمارا موقف تسلیم کیا جائے گا۔ افسوس یہ ہے کہ ہم جنس پرستوں کو اچھوت بنا کر رکھ دیا گیا ہے۔ ہم سیاست میں حصہ نہیں لے سکتے ورنہ اپنے مطالبات منوانے میں ہمیں آسانی رہتی۔ امریکی انتخابات میں جس امیدوار کے بارے میں ووٹروں کو معلوم ہوا کہ وہ ہم جنس پرست ہے انھوں نے اس کا بائیکاٹ کیا۔ لیکن اب کامیابی کے آثار بتدریج نمایاں ہو رہے ہیں۔ سان فرانسسکو میں ایک ہم جنس پرست انتخابات میں کامیاب ہوا ہے۔ شمالی کیرونیا کے ایک شہر میں بھی ہمارا ایک آدمی کامیاب ہوا ہے۔ باوجود اس کے کہ ووٹروں کا اس کا علم تھا۔ اس نے بھی اپنی ہم جنس پرستی کے ذوق کو چھپایا نہیں۔ اس کے باوصف عوام نے اسے ووٹ دئے۔

ایک اور مقرر نے کہا۔ ہم جنس پرستوں کو اب ٹریڈ یونین میں نفرت کی نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا۔ اسی طرح بوڑھے اور از کار رفتہ لوگ بھی ہم جنس پرستوں کو ناپسند نہیں کرتے۔

ڈیموکریٹک پارٹی کے صدارتی امیدوار جیسی جیکسن نے جو پادری بھی ہے اس کانفرنس کے نام ہمدردی کا پیغام بھیجا۔ یہ بھی کانفرنس میں پڑھ کر سنایا گیا۔

کانفرنس میں طے کیا گیا کہ ہم جنس پرستوں کے مطالبات ایک بل کی شکل میں سینٹ میں پیش کیے جائیں۔ بعض ارکان سینٹ نے یہ بل پیش کرنے کی حامی بھری ہے۔ ہم جنس پرستوں کے مطالبات حسب ذیل ہیں:

۱۔ ہم جنس پرستوں کی فوج میں بھرتی پر پابندی ختم کی جائے۔
۲۔ ہم جنس پرستوں کو اعلیٰ انتظامی ملازمتیں دی جائیں۔
۳۔ ان کو مالی امداد دی جائے۔
۴۔ ان کے خلاف تشدد کو روکا جائے اور ان کی پوری پوری مدد کی جائے۔
۵۔ ہم جنس پرست امریکہ آنا چاہیں تو انھیں روکا نہ جائے۔[۱]

---

[۱] ایشیا، لاہور، ۲۷ دسمبر ۱۹۸۵ء۔ خبر امریکہ میں قوم لوط کی کانفرنس، صفحہ ۲۵-۲۶

امریکہ میں قوم لوط کانفرنس کی اس تفصیل روداد کے بعد وہاں 'ہم جنس پرستی' کے حال و مستقبل پر کچھ مزید کہنے کی حاجت محسوس نہیں کرتے۔ نوبت بایں جا رسید کہ وہاں پادریوں سے ہم جنس پرستوں کے لیے علیحدہ دعائیہ جلسوں کے انعقاد کے مطالبات کیے جانے لگے ہیں۔ تھوڑے ہی دنوں پہلے پوپ جان پال کے دورۂ امریکہ کے موقع پر ایک دعائیہ جلسہ کے دوران جس میں ۱۲۷ علماء پروٹسٹنٹ اور آرتھوڈکس عیسائی پادری موجود تھے، پوپ سے ہم جنسوں کے لیے علیحدہ دعائیہ جلسوں کے انعقاد کا مطالبہ کیا گیا۔[۱] امریکہ کے سلسلے میں کنزی (Kinsey) کی یہ رپورٹ کافی پرانی ہو چکی ہے کہ وہاں 'مختلف مدتوں اور مختلف اوسطوں کے فرق سے ۴ سے لے کر ۶ فی صدی اور ۱۰ فی صد اور ۱۸ فی صد مرد ہم جنس پرست ہیں'۔[۲] اس کے ساتھ ہی ذوق اور طبیعت کے فساد کے اختلاف سے اس مجرمانہ فعل کی وہاں 'مختلف صورتیں رائج ہیں اور ان کے لیے الگ الگ اصطلاحات وضع کی گئی ہیں'۔[۳] یہ بات بھی پرانی ہی ہے کہ امریکہ میں وہاں کی وزارت خارجہ سے جنسی آزار کی میں مبتلا ہونے کی بنا پر تینتیس[۳۳] افراد کو حکومت سے نکالا گیا۔ اور کہا گیا کہ ان لوگوں پر حکومت کے رازوں کے بارے میں اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔[۴]

جیسا کہ ہم جنس پرستوں کی امریکہ کی مذکورہ کانفرنس کے عنوان سے بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے، نئی دنیا میں ہم جنس پرستی کا رواج مردوں کی طرح عورتوں میں بھی ہے۔ جس طرح مرد مردوں سے جنسی تسکین حاصل کرتے ہیں۔ اسی طرح عورتیں عورتوں سے جنسی تسکین حاصل کرتی ہیں۔ مردوں کی ہم جنس پرستی کے لیے (Homosexuelity) کا لفظ پرانا ہے۔ عورتوں کی ہم جنس پرستی کے لیے (Lesbianism) کی نئی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ البتہ مردوں کے مقابلہ میں امریکہ میں طبقۂ نسواں میں اس بیماری کا اوسط کم ہے۔[۵] تازہ اطلاعات کے مطابق اسرائیل کی پارلیمنٹ نے بھی ۱۸ سال سے اوپر کے مردوں کے درمیان 'ہم جنس پرستی' کو قانونی جواز عطا کر دیا ہے۔[۶]

---

[۱] سہ روزہ دعوت نئی دہلی۔ ۱۶ ستمبر ۱۹۸۶ء
[۲] The Sociology of Sex P. 226
[۳] حوالہ سابق ص ۲۲۵ [۴] بحوالہ اسلام اور جدید مادی افکار ص ۲۵۵
[۵] The Sociology of sex P. 227. 228
[۶] روزنامہ انڈین اکسپریس نئی دہلی (انگریزی) ۲۵ مارچ ۱۹۸۸ء خبر 'Israel Legalises homosexuality'

خود لذتی

دور جدید میں جنسی انحراف کی جو مختلف صورتیں مروج ہیں، ان میں ایک چیز خود لذتی (Masturbation) بھی ہے۔ جب جنس کے پیچھے آدمی اس قدر دیوانہ بلکہ اندھا ہو جائے کہ مرد اور عورت کے فطری تعلق سے ہٹ کر مرد مردوں اور عورتیں عورتوں سے جنسی تسکین حاصل کرنے لگیں تو مشت زنی اور خود لذتی کس شمار میں ہے۔ لیکن موجودہ دور میں اس سلسلے میں جو آزادی اور بے تکلفی پائی جاتی ہے وہ شاید اس سے پہلے کبھی نہیں دیکھی گئی۔ چنانچہ اس کے ساتھ کسی نقصان اور برائی کو وابستہ کیے بغیر اسے بعد میں آنے والی شادی شدہ زندگی کے لیے قابل قدر تربیت (Valuable training) باور کیا جاتا ہے[1] یہی نہیں بلکہ والدین کو مشورہ دیا جا رہا ہے کہ وہ اپنی اولاد کو اس کی ترغیب دیں کہ انھیں اکثر و بیشتر یہ حرکت کرتے رہنی چاہئے۔ جنسی جذبات کے پختہ ہونے کے بعد یہ چیز ان کے لیے ریہرسل (Rehersal) کا کام دے گی۔ یہ چیز بالکل ٹھیک (Perfectly good) اور فطری (Natural) ہے۔ البتہ اس سلسلے میں انھیں پوری رازداری سے کام لینا چاہیے اور اگر کوئی عمر رسیدہ ان سے اس طرح کی باتیں کرتا ہے کہ یہ نقصان دہ ہے یا گناہ کا کام ہے تو اس پر ذرا پریشان نہ ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ اپنی اپنی عمر پر ان میں سے ہر ایک نے یہ حرکت ضرور کی ہوگی[2] معاملہ صرف یورپ ہی کا نہیں ہے، ہندوستانی ماہر جنسیات ڈاکٹر کیول دھیر کے مطابق 'دو تہائی لڑکوں میں پہلی بار منی کا اخراج مشت زنی سے ہوتا ہے'[3]

خود لذتی کا شکار لڑکوں کی طرح لڑکیاں بھی ہوتی ہیں۔ البتہ ان میں اس کا ڈھنگ لڑکوں جیسا نہیں ہوتا اور ان کی تعداد بھی لڑکوں کے مقابلے میں کم ہوتی ہے[4] لڑکوں کے لیے تو خود لذتی کا ایک ہی طریقہ ہوتا ہے کہ وہ ہاتھ سے عضو تناسل کو حرکت دے کر منی کا اخراج کر لیتے ہیں۔ لیکن لڑکیاں خود لذتی کے لیے مختلف طریقے استعمال کرتی ہیں۔ ۱۔ اپنی انگلی

---

[1] Sex in Society P. 108 [2] حوالہ سابق
[3] سیکس نوجوانوں کے لیے ص ۵۶ [4] حوالہ سابق ص ۷۵

سے عضو شہوت کو سہلانا یا مسلنا وغیرہ ۔۲۔ کولہوں اور رانوں کو اندر کی طرف پورے دباؤ کے ساتھ اس طرح بھینچنا کہ عضلات تن کر عضو شہوت پر دباؤ ڈالیں ۔ اس عمل میں عضو مخصوصہ کے لب بھی تناؤ کی حالت میں آکر عضو شہوت پر دباؤ ڈالتے ہیں ۔۳۔ بعض لڑکیاں مرد کے عضو تناسل کی شکل جیسی کوئی چیز عضو مخصوصہ میں داخل کر کے، خود لذتی کا فعل کرتی ہیں اور اس طرح جنسی تسکین حاصل کرتی ہیں۔[1]

ہم جنس پرستی کی طرح خود لذتی کا مرض بھی ایک عام مرض ہے۔ جو درجات کے فرق کے ساتھ مغرب مشرق ہر جگہ پایا جاتا ہے ۔ البتہ مغرب میں بڑی سے چلنے والے عورتوں اور مردوں کے مصنوعی مخصوص جنسی اعضا جس طرح بازاروں میں عام طور پر دستیاب ہیں، جس سے مردوں اور عورتوں دونوں کو خود لذتی کی کھلی سہولت میسر ہے، مشرق اور تیسری دنیا کے ممالک ابھی اس معاملے میں کافی پیچھے ہیں۔

جنسی اباحیت ۔ آچاریہ رجنیش کے خیالات

جنسی اباحیت (Sexual Permissiwness) پر گفتگو تشنہ رہے گی اگر عالمی شہرت یافتہ ہندوستان کے فلسفی اور ہندو مذہبی رہنما آچاریہ رجنیش کے خیالات سے تعرض نہ کیا جائے ۔ جناب رجنیش کو ان کے معتقدین 'بھگوان' رجنیش کے نام سے یاد کرتے ہیں ۔ لیکن ہم نے ان کے نام کے ساتھ 'آچاریہ' لکھنا ہی مناسب خیال کیا ۔ جناب رجنیش عالمی شہرت یافتہ ہندو فلسفی ہیں ۔ مختلف و متنوع موضوعات و مسائل پر ان کی تقریباً پانچ سو سے زیادہ تصنیفات ہیں جو زیادہ تر ان کے لکچرس کا مجموعہ ہیں ۔ اپنی مختلف کتابوں میں جا بجا آچاریہ رجنیش نے جنس (Sex) کے موضوع پر اظہار خیال کیا ہے ۔ جناب ما امرت چنمایو (Ma Amrit Chinmayo) نے جو شاید 'آچاریہ' کے کوئی معتقد ہی ہوں گے، اس موضوع پر موصوف کے بکھرے ہوئے خیالات کو ایک مختصر کتاب کی صورت میں جمع کر دیا ہے ۔ یہ گویا جنس (Sex) کے موضوع پر آچاریہ شری رجنیش کے اقوال

---

[1] حوالہ مذکور ص ۱۴۹، ۱۵۰ ۔ نیز ملاحظہ ہو: ڈاکٹر کیول دھیر: سیکس ٹیکنک ۔ شمع بک ڈپو ۔ نئی دہلی مطبوعہ روبی پرنٹنگ پریس ۔ دہلی ۔

کا ایک مجموعہ ہے۔ کوریا سے چھپا اور امریکہ سے شائع شدہ انتہائی حسین وجمیل اور دیدہ زیب اور جاذب نظر یہی مجموعہ اس وقت ہمارے پیش نظر ہے[1]

'آچاریہ' رجنیش کا کام کافی پھیلا ہوا ہے اور سیکڑوں موضوعات پر ان کی تصنیفات ہیں۔ لیکن ان کی خاص شہرت آزاد جنس (Free Sex) کے ایک بڑے حامی اور وکیل کی ہے جس کا عملی مظاہرہ ان کے معتقدین اور پیروکاروں کی عملی زندگی سے بھی ہوتا ہے۔ ایک وقت تھا، جبکہ دنیا بھر سے آئے ہوئے ان کے چیلوں اور مریدوں کی جنسی بدمستیوں کو ہندوستان کے شہر 'پونے' کو سہنا مشکل ہوگیا۔ اور انتہائی پراسرار طریقے پر انھیں اپنے منتخب ساتھیوں کی جماعت کے ساتھ اپنے آشرم کو خیرباد کہہ کر نئی دنیا امریکہ میں پناہ لینی پڑی۔ لیکن جنسی اباحیت کا مرکز امریکہ بھی ان کے آزادانہ جنسی خیالات کی تاب نہ لاسکا اور انھیں وہاں سے بھی تھوڑے ہی دنوں کے بعد اپنا رخت سفر باندھنے کے لیے مجبور ہونا پڑا۔ اس کے بعد انھوں نے یونان میں پڑاؤ ڈالنا چاہا۔ لیکن اس نے بھی خاص طور پر موصوف کے انہی خیالات کی بنا پر معذرت کرلی اور بالآخر وہ گھوم پھر کر پھر ہندوستان پہنچے اور اس وقت جبکہ یہ سطریں لکھی جارہی ہیں وہ پونا کے اپنے پرانے آشرم رجنیش دھم (Rajnesh dham) کو دوبارہ آباد کرچکے ہیں اور اپنے مشن میں مصروف ہیں۔

جناب رجنیش ایک موقع پر اپنے آزاد جنس کے قائل ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"میں کہتا ہوں محبت کی آزادی اور ہندوستانی ذہن سمجھتا ہے جنسی آزادی۔ یہ ہندوستانی ذہن کا روگ ہے..... میں نے کبھی جنسی آزادی کی بات نہیں کہی۔ لیکن سارے ہندوستانی اخبار مجھ پر جنسی آزادی کا نظریہ تھوپتے ہیں۔ وہ اپنی بات میرے منہ میں ڈالتے ہیں"[2]

لیکن ہمارے پیش نظر موصوف کے جنسی خیالات پر مشتمل اقوال کا جو مجموعہ (Sex) کے نام

---

[1] Sex, quotations from Bhagwan Shree Rajneesh, compiled and Edited by ma Amrit Chinmaya (Pat Lear) Published by: Lear Enterprises, California, Printed in Korea 1981

[2] تنر سوت حصہ ششم بحوالہ رجنیش ٹائمس (ہندی) یونہ ۲۵ رجون ۱۹۸۳ء

سے، اس کی روشنی میں ان کا یہ انکار بالکل بے معنی ٹھہرتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اگر اس کے مجملات کے مضمرات کو پوری طرح کھول دیا جائے تو اس سے جنسی آزادی ہی نہیں بلکہ جنسی انارکی کا وہ فلسفہ ابھرتا ہے جس کے مقابلے میں مغرب کا مروجہ جنسی اباحیت (Sexual Permissiveness) کا تصور بھی بالکل دھندلا اور پھیکا دکھائی دیتا ہے۔

۱۔ اس سلسلے میں پہلی چیز جو قابل توجہ ہے وہ یہ کہ آچاریہ نے 'جنس' کو 'روحانیت' کے ساتھ جوڑا ہے۔ زیر نظر مجموعہ کے مرتب کے نزدیک آچاریہ رجنیش کا پیغام محبت (Love) اور عبادت (Prayer) ہے۔ جس کا پہلا زینہ جنس (Sex) ہے۔ اس کی ترتیب یوں ہے کہ پہلے جنس، تب محبت اور تب عبادت۔ (First Sex .... them Love ..... and them Prayer)[1] دوسرے موقعہ پر وہ خود کہتے ہیں کہ آدمی کو ایک نہ ایک دن جنس (Sex) سے پرے ضرور جانا ہے۔ لیکن اس سے پرے جانے کے لیے ضروری ہے کہ آدمی اس کے درمیان سے ہو کر گزرے .... پس معلوم ہوا کہ اس سے ہو کر گزرنا اس سے پرے جانے ہی کا ایک حصہ ہے۔ (One has to go beyond sex one day, but the way beyond goes through it ..... So going through it is part of going beyond.)[2]

شاید یہ اسی کا نتیجہ ہے جو ایک دوسری جگہ وہ جنس کو بجائے خود مقصود قرار دیتے ہیں (Sex is an end itself)[3]

معلوم ہے کہ انسان کی فطرت میں عبادت و روحانیت کا داعیہ کتنا قوی اور مضبوط ہے۔ نئی تہذیب اپنی سیکڑوں سال کی محنت سے کمیونزم و سوشلزم جیسے جارحانہ نظریات کی سرپرستی کے باوجود انسان کے ذہن و دماغ سے مذہبیت و روحانیت کا خاتمہ کرنے میں کامیاب نہ ہو سکی۔ جناب رجنیش کے جنسی فلسفہ کا یہ اہم ترین نکتہ ہے کہ انھوں نے جنس کو روحانیت کے ساتھ جوڑ کر طبیعتوں میں اس کے لیے ایسا شدید تقاضا اور داعیہ پیدا کیا ہے کہ آدمی اس میں جس قدر بھی آگے بڑھتا جائے اس کی تشنگی اور پیاس

---

[1] سیکس، محولہ بالا۔ تعارفی کلمات۔ [2] حوالہ سابق ص ۶۸ [3] حوالہ مذکور ص ۷۸

میں کوئی کمی نہ ہو۔

۲۔ اپنے تنتر (Tantra) کے فلسفہ کے ذریعہ اس نکتہ کی مزید وضاحت کے ساتھ وہ آدمی کے لیے جنس میں زیادہ سے زیادہ پڑنے کے لیے قوی ترین محرک بھی فراہم کرتے ہیں چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ اگر تم اپنی جنسی حرکت (Sexuality) میں ذہانت کی روشنی (light of intelligence) لاسکو تو یہ چیز اسے یکسر تبدیل کرکے رکھ دے گی۔ پھر یہ ہرگز ہرگز جنسی حرکت (Sexuality) نہیں رہے گی بلکہ یہ ایک بالکلیہ مختلف چیز ہو جائے گی..... جب جنس میں ذہانت کی آمیزش ہو جاتی ہے اور وہ اس کے شانہ بشانہ بشانہ چلنے لگتی ہے تو اس سے ایک بالکل نئی طاقت وجود میں آتی ہے، اسی کا نام تنتر (Tantra) ہے[1] 'حقیقی تنتر' محبت کا دوسرا نام ہے۔ یہ عبادت ہے۔ اس کا تعلق انسان کے سر سے نہیں ہے۔ بلکہ اس سے دل کو راحت نصیب ہوتی ہے..... اس کے ذریعہ آدمی آخری حقیقت (Ultimate nature) کے ساتھ ضم ہو جاتا ہے۔ عورت گم ہو جاتی ہے اور وہ آخری حقیقت (Ultimate) کے لیے دروازے کا کام دینے لگتی ہے اور مرد گم ہو جاتا ہے اور وہ آخری حقیقت کے لیے دروازے کا کام دینے لگتا ہے[2] مزید براں: تنتر کے ساتھ مباشرت کا عمل ایک گہرا مراقبہ ہے جس سے طمانینت حاصل ہوتی ہے۔ اس صورت سے مباشرت کا عمل آدمی جتنی بار بھی کرے اس سے قوت ضائع نہیں ہوتی۔ یہی نہیں بلکہ اس سے مزید قوت پیدا ہوتی ہے۔ جنس مقابل کے ساتھ ملنے سے قوت میں اضافہ ہوتا ہے۔ عام جنسی عمل آدمی جتنی بار چاہے نہیں کرسکتا لیکن تنتر کے ساتھ مباشرت آدمی جتنی بار چاہے کرسکتا ہے[3] تنتر کے ساتھ مجامعت کے عمل میں آدمی گھنٹوں ٹھہر سکتا ہے[4]

'وجودیت' کی مار کھائے ہندو فلسفۂ حیات کے خاص پس منظر میں، جس کی رو سے ہر چیز خدا سے نکلی ہے اور خدا ہی میں مل جانے والی ہے، رجنیش کے اس طرح کے بیانات 'جنس سے پرے' 'آخری حقیقت' اور 'گہرے مراقبہ' وغیرہ کا سمجھنا آسان نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ان موہوم حقائق کو پانے کے لیے آدمی جس قدر ہاتھ پیر مارتا ہے جنس کے

---

[1] حوالۂ سابق ص۷۰ [2] حوالہ مذکور ص۷۱، ۷۲ [3] حوالہ سابق ص۷۶ [4] حوالہ مذکورہ ص۷۲

دلدل میں وہ اسی قدر گہرا دھنستا چلا جاتا ہے۔ لیکن اسے کیا کیا جائے کہ عبادت کا دروازہ اس دلدل کے پار ہی کھلتا ہے۔ آچاریہ رجنیش کی سب سے بڑی کمزوری یہی 'وجودیت' ہے اور وہ اس گمراہ کن فلسفے کا ایک عبرتناک نمونہ ہیں[۱]۔

۳۔ مزید براں رجنیش کی ساری گفتگو جنس کی عظمت اور اس کی تقدیس کے گرد گھومتی ہے۔ لیکن اس کا اظہار کس طریقے سے ہو۔ شادی کی ضرورت اور اس کی پابندی ہے یا نہیں۔ آچاریہ رجنیش کو اس سے کوئی خاص دلچسپی نہیں۔ البتہ وہ شادی کے ادارے پر مسلسل حملے کرتے اور اسے فضول اور غیر ضروری قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں: 'وہ شادی غیر اخلاقی ہے جو محبت کی بنیاد پر نہیں ہوئی ہے۔ اس عورت سے بچہ پیدا کرنا ظلم ہے۔ اس مرد سے تعلق رکھنا ظلم ہے جس سے محبت[۲] نہ ہو'۔ دوسرے موقعہ پر وہ صاف طور پر خاندان کے ادارہ پر تنقید کرتے ہیں۔ 'خاندان کو لاکھوں بیماریوں کا سبب قرار دیتے ہوئے ایک مثالی کیمون (Commune) کا تصور پیش کرتے ہیں۔ جس میں خاندان نہیں ہوں گے۔ جس سے انہی کے لفظوں میں، واضح طور پر یہ بات نکلتی ہے کہ شادی بیاہ نہیں ہوگا، مثالی کیمون میں اشتراک ہوگا، آزاد روحوں کا ملن ہوگا، ہمیں اپنے پرانے خیالات چھوڑ دینے چاہیں..... میرا بچہ میرے خون سے پیدا ہو، یہ بالکل بیوقوفی ہے۔ میرے خون میں اور تمہارے خون میں فرق کیا ہے؟ نئے ذہن کو چاہیے کہ وہ بچے کے لیے صحیح بیج کا انتخاب کرے۔ پھر وہ کہاں

---

[۱] بھگوان کے سلسلے میں لکھنے والے کی یہ رائے موصوف کی ایک ریکارڈ تقریر کی روشنی میں ہے جسے نئی دہلی کی حالیہ کتابوں کی آٹھویں عالمی نمائش میں رجنیش آشرم کے بک اسٹال پر ۲ر فروری ۱۹۸۸ء کو اسے سننے کا موقع ملا۔ بھگوان نے ڈھائی ہزار سال پہلے کے بودھ اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور دوسرے متعدد مذہبی رہنماؤں کو خدا کا اوتار بتاتے ہوئے خود کو بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی قرار دیا۔ تقریر کا پورا زور اس پر تھا کہ کوئی شئی فانی نہیں ہے۔ بلکہ ہر چیز انجام کار آخری حقیقت میں مل جانے والی ہے۔ سمندر کا پانی اس کی مثال ہے۔ زمین کے کونے کونے سے وہ اس میں آکر اکٹھا ہوتا ہے۔ پھر اس سے بھاپ بن کر اڑتا ہے اور دنیا کے چپے چپے پر برستا ہے اور کسی نہ ٹوٹنے والے تسلسل کے ساتھ یہ چکر برابر اسی طرح چلتا رہتا ہے۔

[۲] تنتر سوت حصہ ششم بحوالہ رجنیش ٹائمس (ہندی) پونہ ۲۵ر جون ۱۹۸۵ء

سے آتا ہے اس کا کوئی سوال نہیں؟ جہاں تک مباشرت کرنے کا سوال ہے تم کسی بھی من چاہی عورت سے کر سکتے ہو۔ الخ[۱]۔ اس کے ساتھ ہی وہ جنس کے معاملے میں کسی قسم کے فرائض منصبی، کوئی ذمہ داری اور کسی قسم کی پابندی کا انکار کرتے ہیں۔ (No obligation, no duty, no commitment through it[۲]) یک زوجگی کے اصول پر عمل پیرا دنیا بھر کے سماجوں کا وہ مذاق اڑاتے ہیں[۳]۔

شادی کے ادارے کا یہ مذاق اور اس پر تنقید اگر بے قید جنسی زندگی کے لیے مہمیز نہیں تو اور کیا ہے؟

۴۔ لیکن ان تکلفات کی بھی چنداں ضرورت نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ آچاریہ رجنیش آزاد جنس کے بہت بڑے مبلغ ہیں۔ وہ جا بجا اور بار بار بے قید جنسی زندگی کے لیے اصرار کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک موقعہ پر کہتے ہیں کہ جنس کے اظہار کے مختلف طریقے ہیں۔ صنف مقابل کے ساتھ جنسی عمل (Hetero sexual) مرد، عورت دونوں کے ساتھ یکساں جنسی میلان (bisexual)۔ ایک کا ایک کے ساتھ صنفی عمل یا گروپ کی صورت میں (one to one or in a group)۔ فرماتے ہیں کہ آدمی ان میں سے اپنے لیے کسی بھی طریقے کا انتخاب کر سکتا ہے[۴]۔ صنف مقابل کے ساتھ جنسی عمل (hetero... -sexuality) کے ساتھ ہم جنس پرستی (homosexuality) میں بھی کوئی قباحت نہیں ہے[۵]۔ ان کے بقول مرد اور عورت دونوں کے لیے مجامعت کا سب سے بڑھ کر قوت کا زمانہ اٹھارہ سال کی عمر کا ہوتا ہے۔ لیکن یہ عجیب تماشہ ہے کہ یونیورسٹیوں اور کالجوں میں لڑکوں اور لڑکیوں کو الگ الگ دائروں میں رکھا جاتا ہے۔ اور پولیس، مجسٹریٹ، وائس چانسلر، پرنسپل اور ہیڈ ماسٹر انھیں آزادانہ ملاپ سے باز رکھتے ہیں[۶]۔

اسی سلسلے میں وہ دوسری باتیں بھی کہتے ہیں جو بے قید و بے مہار جنسی اباحیت پر منتج ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر ایک بات وہ یہ کہتے ہیں کہ مباشرت کے عمل سے عورت کی طاقت میں کوئی کمی نہیں آتی۔ بلکہ اسے مرد سے طاقت ملتی ہے۔ چنانچہ ایک عورت ایک رات میں

---

[۱] دی گولڈن فیوچر بحوالہ رجنیش ٹائمس (ہندی) ۱۱ نومبر ۱۹۸۶ء
[۲] Sex محولہ بالا، ص ۶ [۳] حوالہ سابق ص ۶۲ [۴] حوالہ مذکور ص ۴۹ [۵] حوالہ سابق ص ۵۰ [۶] حوالہ مذکور ص ۵۶

بیس سے لے کر تیس تک جنسی عمل کرا سکتی ہے۔ لیکن ایک مرد ایسا نہیں کر سکتا[۱]، دوسری جگہ وہ اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ ایک مرد ایک عورت کی جنسی تسکین کا سامان فراہم نہیں کر سکتا اس لیے کہ عورت تسلسل کے ساتھ متعدد بار مجامعت کا عمل کرا سکتی ہے۔ مرد ایسا نہیں کر سکتا ایک عورت ایک تسلسل میں کم سے کم مجامعت کے تین عمل کرا سکتی ہے۔ لیکن مرد صرف ایک بار کر سکتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ مرد کی ایک بار کی مجامعت کے بعد عورت ابھر جاتی ہے اور مزید متعدد مجامعتوں کے لیے تیار ہو جاتی ہے ..... اسے فوراً ہی دوسرے مرد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس مشکل کا ایک ہی حل ہے۔ اجتماعی جنسی عمل (group sex)۔ لیکن افسوس ہے کہ گروپ سکس ممنوع (taboo) ہے[۲]۔

'تنتر' کے فلسفہ سے رجنیش کے ان بیانات کا جو تضاد ہے وہ اپنی جگہ، سوال یہ ہے کہ کیا بے قید و بے مہار جنسی آزادی بلکہ جنسی انارکی کے لیے اس کے بعد بھی کسی دوسری چیز کی ضرورت ہے؟ یہی نہیں بلکہ اس سے تو جبری اباحیت کے نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔ جب ایک مرد کی مجامعت سے عورت ابھر گئی اور مزید مجامعتوں کی محتاج ہو گئی اور وہ مرد بیکار ہو گیا تو اگر دوسرے دس بیس مرد مل کر اس کی احتیاج کو رفع کر دیں تو آچاریہ رجنیش کی طرف سے یقیناً وہ شکریہ کے ہی مستحق ہوں گے۔

ضروری تو نہیں ہے کہ آدمی کا عمل اس کے قول کے مطابق ہو لیکن بڑے لوگوں کے بارے میں عام طور پر توقع کی جاتی ہے کہ ان کے قول و عمل میں تضاد نہیں ہوگا۔ آچاریہ رجنیش کا یہ پہلو بھی کمزور نہیں ہے۔ اپنے ایک انٹرویو میں وہ خود اعتراف کرتے ہیں کہ جنس کے معاملہ میں میں پاکباز نہیں ہوں: "آپ میری داڑھی دیکھ سکتے ہیں۔ یہ بہت جلد سفید ہو گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ میں نے بہت سرگرم جنسی زندگی گزاری ہے۔ میں نے ۵۰ سال کے اندر تقریباً ۲۰۰ سال کو نچوڑا ہے۔ (I have compressed in 50 years almost 200 years)[۳]۔

یہ ہے دور جدید کی بے قید و بے مہار جنسی اباحیت جو پوری مہذب دنیا میں اپنے پر پرزے پھیلائے ہوئے اور مشرق و مغرب ہر ایک کو یکساں طور پر اپنی لپیٹ میں لیے ہوئے ہے۔

---

[۱] حوالہ سابق صفحہ ۲۶ [۲] حوالہ مذکور صفحہ ۶۲ [۳] السٹریٹڈ ویکلی آف انڈیا، ۲۹ ستمبر ۱۹۸۵ء بحوالہ ماہنامہ الرسالہ نئی دہلی مئی ۱۹۸۶ء

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ

جلد ۷ شمارہ اول تا چہارم ربیع الثانی ۱۴۰۸ھ تا ربیع الاول ۱۴۰۹ھ جنوری تا دسمبر ۱۹۸۸ء

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
۱۔ حرفِ آغاز				
۱	عرب کے وفود دربار رسالت میں	سید جلال الدین عمری	۱	۵
۲	رسول اکرمؐ کے دعوتی مکاتیب (۱)	"	۲	۱۲۵
۳	" (۲)	"	۳	۲۴۵
۴	اسلام اور طہارت و نظافت	"	۴	۳۶۵
۲۔ تحقیق و تنقید				
۱	مکہ مکرمہ البلد الامین کی حیثیت سے	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱	۱۷
۲	حضرت اسماعیل اور یہود	محمد رضی الاسلام ندوی	۱	۳۴
۳	مشائخ چشت اور کسب معاش	ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی	۲	۱۳۴
۴	تیرہویں صدی کے ہندوستان میں بعض عربی کتابوں کے فارسی تراجم	پروفیسر اقتدار حسین صدیقی	۲	۱۶۵
۵	ہندوستان میں بخاری شریف کی عربی شرحیں	ڈاکٹر عبد الباری	۳	۲۶۰
۶	ایرانی تصوف میں دخیل نوی افکار و خیالات	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۳	۲۷۰
۷	امام ابن تیمیہ اور مطالعہ تاریخ اسلامی	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۴	۳۸۱
۸	مجوسی تہذیب۔ ایک تاریخی مطالعہ	مولانا محمد سعود عالم قاسمی	۴	۴۱۹
۳۔ بحث و نظر				
۱	معاشرہ کا مطالعہ۔ انداز فکر اور مسائل	ڈاکٹر جمیل فاروقی	۱	۵۶
۲	مابعد صنعتی معاشرہ اور اسلام	پروفیسر عبد المغنی	۱	۸۰
۳	تخلیق انسانی کے مراحل (قرآن، حدیث اور سائنس کی روشنی میں)	پروفیسر محمد معین فاروقی جناب محمد رضی الاسلام ندوی	۲	۱۷۹

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
۴۔	اباحیت پسندی کا نظریہ (۱)	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۲	۲۱۴
۵۔	قرآن مجید میں سورتوں کی ترتیب	جناب اشہد رفیق ندوی	۳	۲۷۸
۶۔	تمام اقطاع عالم میں عیدالاضحیٰ حج کے ایام میں منائی جانی چاہیے۔	ڈاکٹر سید معین الدین قادری	۳	۲۹۶
۷۔	اباحیت پسندی کا نظریہ (۲)	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۳	۳۳۰
۸۔	قرآن مجید کی ادبیت	پروفیسر عبدالمغنی	۴	۴۳۴
۹۔	اباحیت پسندی کا نظریہ (۳)	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۴	۴۶۵
۴۔	سیر و سوانح			
۱۔	واقدی۔ احوال اور علمی آثار	ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی	۱	۹۳
۲۔	شاہ ہمدان اور کشمیر	ڈاکٹر بدرالدین بٹ	۲	۲۲۶
۳۔	مولوی سید قطب شاہ بریلوی اور ان کے مقدمہ کے بعض پہلو	ڈاکٹر اقبال حسین	۳	۳۴۸
۵۔	تعارف و تبصرہ			
۱۔	اسلام کا شورائی نظام	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۱	۱۱۹
۲۔	ORGANISATION OF THE CREDIT OPRATION,	ڈاکٹر محمد طاہر بیگ	۲	۳۳۷
۳۔	AL-MURABAHA	"		
۴۔	SUFISM AND SHARIAH	پروفیسر اقتدار حسین صدیقی	۳	۳۵۵

فہرست مضامین نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۷ شمارہ اول تا چہارم ربیع الثانی ۱۴۰۸ھ تا ربیع الاول ۱۴۰۹ھ جنوری تا مارچ ۱۹۸۸ء

نمبر شمار	مضامین نگاران	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۔	ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی	مشائخ چشت اور کسب معاش	۲	۱۳۴

نمبر شمار	مضامین نگاران	مضامین	شمارہ	صفحہ
۲۔	جناب اشہد رفیق ندوی	قرآن مجید میں سورتوں کی ترتیب	۳	۲۷۸
۳۔	ڈاکٹر اقبال حسین	مولوی سید قطب شاہ بریلوی اور ان کے مقدمہ کے بعض پہلو	۳	۳۴۸
۴۔	پروفیسر اقتدار حسین صدیقی	تیرہویں صدی کے ہندوستان میں بعض عربی کتابوں کے فارسی تراجم	۴	۱۶۵
	"	SUFISM AND SHARIAH	۳	۱۱۵
۵۔	ڈاکٹر بدرالدین بٹ	شاہ ہمدان اور کشمیر تبصرہ	۲	۲۲۶
۶۔	سید جلال الدین عمری	عرب کے وفود دربار رسالت میں	۱	۵
	"	رسول اکرمؐ کے دعوتی مکاتیب (۱)	۲	۱۲۵
	"	" (۲)	۳	۲۴۵
	"	اسلام اور طہارت و نظافت	۴	۳۵۶
۷۔	ڈاکٹر جمیل فاروقی	معاشرہ کا مطالعہ۔ انداز اور مسائل	۱	۵۶
۸۔	جناب محمد رضی الاسلام ندوی	حضرت اسماعیل اور یہود	۱	۳۴
	"	تخلیق انسانی کے مراحل (قرآن حدیث اور سائنس کی روشنی میں)	۲	۱۷۹
۹۔	پروفیسر محمد معین فاروقی	مجوسی تہذیب۔ ایک تاریخی مطالعہ	۴	
۱۰۔	مولانا محمد سعود عالم قاسمی	اباحیت پسندی کا نظریہ (۱)	۲	۲۱۴
۱۱۔	مولانا سلطان احمد اصلاحی	" (۲)	۳	۳۳۰
	"	" (۳)	۴	۴۶۵
	"	اسلام کا شورائی نظام (تبصرہ)	۱	۱۱۹
۱۲۔	ڈاکٹر محمد طاہر بیگ	ORGANISATION OF THE CREDIT OPRATION AL-MURABAHA	۲	۲۲۷

نمبر شمار	مضامین نگارات	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۳	ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی	واقدی ۔ احوال اور علمی آثار	۱	۹۳
۱۴	ڈاکٹر عبدالباری	ہندوستان میں بخاری شریف کی عربی شرحیں	۳	۲۶۰
۱۵	پروفیسر عبدالمغنی	مابعد صنعتی معاشرہ اور اسلام	۱	۸۰
	"	قرآن مجید کی ادبیت	۴	۴۳۴
۱۶	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	ایرانی تصوف میں دخیل مانوی افکار و خیالات	۳	۲۷۰
۱۷	ڈاکٹر سید معین الدین قادری	تمام اقطاع عالم میں عید الاضحیٰ حج کے ایام میں منانی جانی چاہیے	۳	۲۹۶
۱۸	ڈاکٹر محمد معین فاروقی محمد رضی الاسلام ندوی	تخلیق انسانی کے مراحل (قرآن، حدیث اور سائنس کی روشنی میں)	۲	۱۷۹
۱۹	ڈاکٹر محمد لیٰسین مظہر صدیقی	مکہ مکرمہ البلد الامین کی حیثیت سے	۱	۱۷
	"	امام ابن تیمیہ اور مطالعہ تاریخ اسلامی	۴	۳۸۱
	شعبۂ اطلاعات	خبرنامہ ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی		

تحقیقات اسلامی کا لائبریری ایڈیشن

'سہ ماہی تحقیقات اسلامی' کے مضامین مستقل قدر و قیمت کے حامل ہوتے ہیں اور سند اور حوالہ کا کام دیتے ہیں۔ قارئین اسے محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ عرصہ سے اس کے ایک عمدہ لائبریری ایڈیشن کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی۔ اب ہم نے طے کیا ہے کہ جنوری ۱۹۸۶ء سے پرکشش گٹ اپ اور نفیس کاغذ پر اس کا لائبریری ایڈیشن شائع کیا جائے۔ اس کی قیمت ۵۰/- سالانہ ہوگی۔

شائقین حضرات اور لائبریریوں سے درخواست ہے کہ جلد از جلد اپنے نام رجسٹرڈ کرائیں۔

منیجر تحقیقات اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱