ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جولائی ——— ستمبر ۱۹۹۹ء

—: ایڈیٹر :—

سیّد جلال الدّین عمری

پاٹ والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

Islamic Book Centre

Jamia Complex N. R. Road

BANGALORE-560 002

PHONE: 6700491

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۸ شمارہ ۳

جولائی ـــــــــ ستمبر ۱۹۹۹ء

ربیع الاول ـــــــــ جمادی الاول ۱۴۲۰ھ

زرتعاون

اندرون ملک	ـــــــــ	فی شمارہ	۲۰ روپے
	ـــــــــ	سالانہ	۷۵ روپے
	ـــــــــ لائبریری وادارے	سالانہ	۱۰۰ روپے
بیرون ملک	ـــــــــ (انفرادی)	"	۳۵۰ روپے
	ـــــــــ (ادارے)	"	۵۰۰ روپے
پاکستان	ـــــــــ (انفرادی)	"	۱۵۰ روپے
	ـــــــــ (ادارے)	"	۲۰۰ روپے

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

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

انسانی حقوق اور اسلامی ریاست (۲) — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

سبزواری کا فلسفۂ وجود — ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی — ۳۲

بحث ونظر

رویتِ ہلال ۔ اختلافِ مطالع اور فلکی حساب — مفتی محمد صباح الدین قاسمی — ۵۴

سیاساتِ عالم

حزب اللہ ۔ بیسویں صدی کی پہلی اسلامی تحریک — ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی — ۸۷

تعارف وتبصرہ

حجیتِ سنت — مولانا محمد جرجیس کریمی — ۱۱۳
لاہور کے تین خاص شمارے — مولانا سلطان احمد اصلاحی — ۱۱۵

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی
استاد شعبۂ عربی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۲۔ مفتی محمد صباح الدین قاسمی
شعبۂ دینیات، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی
ریڈر ادارۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

۴۔ مولانا محمد جرجیس کریمی
رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

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

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

خوش نویس :
ابن سیف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

انسانی حقوق اور اسلامی ریاست

(۲)

سید جلال الدین عمری

قانون کی برتری

اسلام نے عدل و انصاف پر مبنی قانون ہی نہیں دیا بلکہ اس کی برتری بھی قائم کی۔ اس کے نزدیک قانون کی نظر میں سب برابر ہیں۔ اس میں چھوٹے اور بڑے، امیر اور غریب کا فرق نہیں ہے۔ ہر ایک کا فرض ہے کہ اس کے سامنے سر جھکا دے ورنہ یہ نفاق اور ایمان کی کمزوری کی دلیل ہوگی۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ	یہ کسی مومن مرد اور کسی مومن عورت
إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُولُهٗٓ أَمْرًا	کا طریقہ نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس
أَنْ يَّكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ	کا رسول کوئی فیصلہ کر دے تو پھر انھیں اپنے
مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَّعْصِ	معاملہ میں اختیار باقی رہے۔ جو اللہ اور اس
اللّٰهَ وَرَسُولَهٗ فَقَدْ ضَلَّ	کے رسول کی نافرمانی کرے وہ کھلی گمراہی
ضَلٰلًا مُّبِينًا ۝ (احزاب: ۳۶)	میں پڑ گیا۔

منافقین کے رویہ پر تنقید کرتے ہوئے اس نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول کے فیصلہ کے قبول کرنے میں انھیں تامل اور تردد ہوتا ہے اور وہ سمجھتے ہیں کہ اس میں ان کا خسارہ ہے، لیکن صحیح اور سچے اہل ایمان کا رویہ دوسرا ہوتا ہے۔ وہ سراپا سمع وطاعت بن جاتے ہیں اور اسے دل سے قبول کرتے ہیں۔

اِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِيْنَ	اہل ایمان کی بات یہ ہوتی ہے جب
اِذَا دُعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ	ان کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف
لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اَنْ يَّقُوْلُوْا	بلایا جائے تاکہ وہ ان کے درمیان فیصلہ
سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا ۭ وَاُولٰۗىِٕكَ	کریں تو بس وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے سنا اور
هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝ وَمَنْ يُّطِعِ	اطاعت کی۔ یہی فلاح پانے والے ہیں۔
اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَخْشَ اللّٰهَ	جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت
وَيَتَّقْهِ فَاُولٰۗىِٕكَ هُمُ الْفَاۗىِٕزُوْنَ ۝	کرے، اللہ سے ڈرے اور اس کا تقویٰ
(نور: ۵۲-۵۱)	اختیار کرے تو ایسے ہی لوگ کامیاب ہوں گے۔

قانون کی برتری کی اس سے بڑی مثال اور کیا ہو سکتی ہے کہ ایک مرتبہ قبیلۂ بنو مخزوم کی ایک عورت نے چوری کی تو اس قبیلہ کے لوگوں نے حضرت اسامہؓ سے درخواست کی کہ وہ آپؐ سے سفارش کریں کہ اسے قتل ید کی سزا نہ دی جائے۔ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسامہؓ پر جو آپ کو اولاد کی طرح عزیز تھے ناگواری کا اظہار کیا اور فرمایا:۔

أتشفع في حد من	کیا تم اللہ کی حدوں میں سے ایک
حدود الله	حد کے سلسلہ میں سفارش کر رہے ہو۔

اس کے بعد آپؐ نے خطبہ دیا۔ اس میں ارشاد فرمایا:۔

إنما اهلك الذين	تم سے پہلے کے لوگوں کو جس چیز
قبلكم انهم كانوا إذا	نے تباہ کیا وہ یہی تھی کہ جب ان میں
سرق فيهم الشريف تركوه	سے کوئی شریف اور معزز فرد چوری
وإذا سرق فيهم الضعيف	(یا اور کسی جرم کا ارتکاب کرتا) تو اسے
اقاموا عليه الحد	چھوڑ دیتے لیکن اگر کوئی کم زور چوری
	کرتا تو اس پر حد نافذ کر دیتے۔

ان تمہیدی کلمات کے بعد آپؐ نے قانون کی برتری کے سلسلہ میں وہ الفاظ ادا فرمائے جو پیغمبر ہی کی زبان سے ادا ہو سکتے تھے۔ فرمایا:۔

وأيم الله، لو ان فاطمة	خدا کی قسم اگر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بیٹی

بنت محمد سرقت لقطعت یدھا[1] فاطمہ بھی چوری کرتی تو میں اس کا ہاتھ قطع کردیتا

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے سنا ہے۔

من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله[2] جس کسی کی سفارش اللہ تعالیٰ کے حدود میں سے کسی حد کے نفاذ میں حائل ہوجائے اس نے اللہ تعالیٰ کی مخالفت کی۔

ریاست حقوق کی نگراں ہے

سماج میں کسی کا کسی حیثیت سے با اختیار ہونا اسلام کے نزدیک اس کی ذمہ داریوں میں اضافہ کرتا ہے۔ جس شخص کو جس حد تک بھی اقتدار حاصل ہے وہ اپنے ماتحت افراد کے حقوق کا محافظ و نگراں ہے۔ اس پہلو سے سربراہِ مملکت کی ذمہ داری سب سے زیادہ ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الا کلکم راع، وکلکم مسئول عن رعیته فالامام الذی علی الناس راع وھو مسئول عن رعیته و الرجل راع علی أھل بیته وھو مسئول عن رعیّته، والمرأة راعیة علی بیت زوجھا وولدہ وھی مسئولة عنھم وعبد الرجل راع علی مال سیّدہ وھو مسئول عنه

سن لو! تم میں سے ہر ایک راعی اور نگراں ہے اور تم میں سے ہر ایک سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال ہوگا۔ وہ شخص جو لوگوں کا امام ہے وہ راعی اور نگراں ہے۔ اس سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال ہوگا۔ آدمی اپنے گھر والوں کا نگراں ہے۔ اس سے اپنی رعیت کے بارے میں پوچھا جائے گا۔ عورت اپنے شوہر کے گھر اور اس کے بچوں کی نگراں ہے اس سے ان کے بارے میں سوال ہوگا۔ آدمی کا غلام (خادم) اپنے سردار کے مال

---

[1] مشکوٰۃ، کتاب الحدود، باب الشفاعۃ فی الحدود۔ بحوالہ بخاری و مسلم

[2] مشکوٰۃ، کتاب الحدود، باب الشفاعۃ فی الحدود۔ بحوالہ احمد و ابوداؤد

أَلا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته [1]

کانگراں ہے اور اس سے اس کے بارے میں سوال ہوگا۔ ہاں! سن رکھو تم سب نگراں ہو اور تم میں سے ہر ایک سے اپنی اپنی رعیت کے بارے میں باز پرس ہوگی۔

جرم عدالت سے ثابت ہوگا

قانون کے سلسلہ میں اسلام نے یہ اصول بیان کیا کہ ہر شخص کو بے گناہ سمجھا جائے اور اسے اسی وقت مجرم گردانا جائے جب کہ عدالت سے اس کا جرم ثابت ہوجائے۔ اس کے لیے اس نے شہادت اور گواہی کا ایک پورا تفصیلی ضابطہ مقرر کیا ہے۔ بے ثبوت کسی کو مجرم قرار دینا یا کسی کی عزت و آبرو سے کھیلنا، اس کے نزدیک قابلِ تعزیر جرم ہے۔ اسی ذیل میں اس نے افواہوں کو پھیلانے اور ظن و تخمین سے کام لینے سے بھی منع کیا ہے۔

اخلاق اور قانون کا رشتہ

انسان کے اندر اخلاقی حس موجود ہے۔ اعلیٰ اخلاق سے محبت اور پست اخلاق سے نفرت اس کی فطرت میں داخل ہے۔ اسی وجہ سے چاہے ہزار اخلاقی خرابیاں اس کے اندر موجود ہوں وہ مکارم اخلاق کو پسند اور رذائل اخلاق کو ناپسند کرتا ہے۔ اس کی یہ اخلاقی حس بیدار اور طاقتور ہوجائے تو وہ تہذیب و شرافت کا نمونہ بن جائے اور کسی کو کسی سے شکایت نہ ہو۔ اسلام انسان کے اس جذبہ کو زندگی و توانائی عطا کرتا ہے۔ اس نے انسان کے حقوق کی سادہ سی فہرست نہیں فراہم کردی ہے بلکہ اخلاق سے ان کا رشتہ جوڑ دیا ہے۔ بہت سے قانونی حقوق کو وہ انسان کی اخلاقی خوبیوں کی حیثیت سے پیش کرتا ہے، ان کی پابندی کی ترغیب دیتا ہے، ان کا اجر و ثواب بیان کرتا اور ان کی خلاف ورزی پر سخت وعید سناتا ہے۔ اس نے ان حقوق کے سلسلہ

---

[1] مشکوٰۃ، کتاب الامارۃ والقضاء بحوالہ بخاری و مسلم ۲۴۸

میں فرد کے ضمیر کو بیدار کیا اور سماج کے اندر اس کے حق میں فضا بنائی ہے۔ قتل نفس، قتلِ اولاد، سرقہ، بدکاری، دشنام طرازی، افترا و تہمت، حق تلفی اور ظلم و زیادتی جیسی خرابیوں کو وہ فسق و فجور اور کبائر میں شمار کرتا ہے اور اس پر سخت وعید سناتا ہے۔ ان کے بالمقابل جن پہلوؤں سے بھی آدمیت کا احترام ہو ان کی وہ تحسین کرتا اور ان کے اجر و ثواب کا ذکر کرتا ہے۔ اس طرح حقوق انسانی کی اس کے نزدیک محض قانونی حیثیت ہی نہیں ہے بلکہ انسان کے اعلیٰ اخلاقی کردار کی بھی ہے۔

خدا کے سامنے جواب دہی کا احساس

اسلام نے ایک طرف تو انسانی حقوق کو قانونی اور اخلاقی تحفظ فراہم کیا اور دوسری طرف اس کے احترام کا جذبہ بیدار کیا۔ اس کے نزدیک یہ اللہ تعالیٰ کا دیا ہوا قانون ہے اور اس کے بتائے ہوئے احکام ہیں۔ اس کے قائم کردہ حدود سے ان کا تعلق ہے۔ ان کی پابندی ہر حال میں لازمی ہے۔ اس سے انسان کل قیامت کے روز اللہ کے انعام و اکرام کا مستحق ٹھہرے گا اور ان کی خلاف ورزی پر خدا کے سامنے اسے جواب دہ ہونا پڑے گا اور وہ وہاں کے ہولناک عذاب سے دوچار ہوگا۔ اللہ کے نیک بندوں کی ایک خوبی اَلْحَافِظُوْنَ لِحُدُوْدِ اللّٰهِ (التوبہ: ۱۱۲) ہے۔ یعنی وہ اللہ کے قائم کردہ حدود کی نگہداشت کرتے ہیں کہ ان سے تجاوز نہ ہونے پائے۔ اسے بعض مثالوں سے واضح کیا جا سکتا ہے۔

وراثت میں قرابت داروں کے حقوق بیان کرنے کے بعد ارشاد ہے:

تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ ۭ وَمَنْ	یہ اللہ تعالیٰ کے قائم کردہ حدود ہیں
يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ	جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت
جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا	کرے تو اللہ اسے ایسی جنتوں میں داخل
الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا	کرے گا جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہوں گی
وَذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ۝	اس میں وہ ہمیشہ رہیں گے اور یہ بڑی
وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ	کامیابی ہے اور جو اللہ اور اس کے رسول
وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ	کی نافرمانی کرے اور اس کے حدود سے

نَارًا خٰلِدًا فِیْهَا وَلَهٗ عَذَابٌ مُّهِیْنٌ ○ (نساء: ۱۴-۱۳)

تجاوز کرے تو اسے نارِ جہنم میں داخل کرے گا جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور اس کے لیے رسوا کن عذاب ہوگا۔

قرآن مجید نے ان حقوق کی پابندی کو قیامت کے عقیدہ سے جوڑ دیا ہے۔ یہ عقیدہ ان حقوق کی پامالی سے انسان کو باز رکھتا اور اسے ان کے احترام پر مجبور کرتا ہے قتلِ ناحق قانونی جرم ہی نہیں کبیرہ گناہ بھی ہے ایک جگہ کہا کہ اہل ایمان شرک، قتلِ نفس اور عصمت دری کے مرتکب نہیں ہوتے۔ اس کے بعد فرمایا۔

وَمَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِكَ یَلْقَ اَثَامًا ○ یُّضٰعَفْ لَهُ الْعَذَابُ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ وَیَخْلُدْ فِیْهٖ مُهَانًا ○ اِلَّا مَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَاُولٰٓئِكَ یُبَدِّلُ اللّٰهُ سَیِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ ؕ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِیْمًا ○ (فرقان: ۷۰-۶۸)

جو ان کا ارتکاب کرے وہ گناہ (کی سزا) پائے گا قیامت کے روز اسے دوگنا عذاب دیا جائے گا۔ اس میں ذلیل وخوار ہو کر ہمیشہ پڑا رہے گا۔ ہاں! جس نے توبہ کی اور ایمان لایا اور عمل صالح کیا تو ایسے لوگوں کی غلطیوں کو اللہ تعالیٰ نیکیوں سے بدل دے گا اور اللہ بڑا بخشنے والا اور مہربان ہے۔

دورِ جاہلیت میں لڑکیوں کو زندہ درگور تک کر دیا جاتا تھا۔ اس گھناؤنے جرم پر قرآن نے ان الفاظ میں تنقید کی۔

وَاِذَا الْمَوْءٗدَةُ سُئِلَتْ ○ بِاَیِّ ذَنْۢبٍ قُتِلَتْ ○ (تکویر: ۹-۸)

جب زندہ درگور لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ کس گناہ میں وہ ماری گئی۔

یتیم کے مال پر ناجائز قبضہ کی ممانعت کے بعد ارشاد ہے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰى ظُلْمًا اِنَّمَا یَاْكُلُوْنَ فِیْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا ؕ وَسَیَصْلَوْنَ سَعِیْرًا ○ (نساء: ۱۰)

جو لوگ یتیموں کے مال ناحق کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹوں میں آگ بھر رہے ہیں اور جلد ہی جہنم میں داخل ہوں گے۔

ایک جگہ امانتوں کی ادائیگی کا حکم ہے۔ اس میں مالی امانتیں بھی شامل ہیں اور عہدہ ومنصب کی امانتیں بھی۔ اس کے بعد ارشاد ہے:

اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا	بے شک اللہ تم کو حکم دیتا ہے کہ امانتوں
الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهْلِهَا ۙ وَاِذَا	کو اصحاب امانت تک پہونچادو اور جب
حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا	لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف
بِالْعَدْلِ ۭ اِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ	کے ساتھ فیصلہ کرو۔ یقیناً اللہ تمہیں اچھی
بِهٖ ۭ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيْعًۢا بَصِيْرًا ۝	نصیحت کرتا ہے۔ بے شک اللہ سننے والا
(نساء: ۵۸)	اور دیکھنے والا ہے۔

قیامت کے حساب کتاب اور آخرت کی جواب دہی کا احساس ابھر آئے تو انسانی حقوق کی خلاف ورزی شاید نہ ہو اس احساس کا فقدان ہی ادائے حقوق کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔

کم زور افراد اور طبقات کے حقوق کی حفاظت

دنیا میں ہمیشہ کم زور افراد اور طبقات کے حقوق سلب ہوتے رہے ہیں۔ انھوں نے ظلم و زیادتی کے نرغے میں زندگی گزاری ہے اور بنیادی حقوق تک سے انھیں محروم رکھا گیا ہے۔ سماج کے کم زور افراد اور طبقات پر جو مظالم ہو رہے تھے اسلام نے شروع ہی سے ان کے خلاف پرزور آواز اٹھائی، ان کے حقوق کا علم بلند کیا اور ان کے محافظ کی حیثیت سے سامنے آیا۔ زور آوروں کے ظلم کی چکی میں نادار، یتیم، مسکین اور معذور پس رہے تھے، قرآن نے وقت کے جابروں اور ظالموں کو سخت تنقید کا ہدف بنایا اور ان کے ظلم پر آخرت کی وعید سنائی۔ اس کے ساتھ ان کم زور اور محروم افراد کے قانونی حقوق واضح کیے اور افلاس و غربت کی وجہ سے سماج میں جن کا درجہ کم تر سمجھا جاتا تھا انھیں مساوی اور برابر کا درجہ عطا کیا۔

قرآن مجید جس ماحول میں نازل ہوا اس میں نادار اور مفلس افراد کے ساتھ بعض طبقات بھی جور و ستم کا ہدف بنے ہوئے تھے۔ ان میں غلاموں اور خواتین کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ اسلام نے غلامی کو بالکل ختم کر دیا یا اسے سیاسی حالات پر چھوڑ دیا، اس بحث سے قطع نظر یہ ایک حقیقت ہے کہ اس نے انھیں آزاد کرنے کی ترغیب دی بعض حالات میں ضروری قرار دیا کہ وہ بند غلامی سے آزاد کیے جائیں۔ اس کے باوجود اگر غلام ہو تو اس کے

ساتھ حسن سلوک کی تاکید کی، اس پر ناقابل برداشت بوجھ ڈالنے سے منع کیا، اس کے حقوق متعین کیے اور اس کی ذمہ داریوں کی وضاحت کی۔

خواتین کے ساتھ عرب کی سوسائٹی میں بدترین سلوک کیا جاتا تھا۔ لڑکیوں کو باعثِ ننگ سمجھا جاتا، بعض اوقات انھیں زندہ درگور کر دیا جاتا، ان کی موت کو ان کی حیات سے بہتر تصور کیا جاتا، ان کے مالی حقوق نہ تھے، وراثت میں ان کا کوئی حصہ نہ تھا۔ وہ زندہ بھی ہوتیں تو بوجھ سمجھی جاتیں، بوجھ ہی سمجھ کر ان کی پرورش ہوتی تھی۔ اس صورتِ حال کے خلاف اسلام نے آواز اٹھائی، سماج میں انھیں برابر کا مقام دیا اور ان کے خلاف ہر طرح کی دست درازی کو جرم قرار دیا۔ جائداد میں ان کا حق مقرر کیا، ازدواجی زندگی میں عورت و مرد کے حقوق و فرائض متعین کیے، معاشرہ میں انھیں اپنا رول ادا کرنے کے مواقع فراہم کیے۔ عورت کو مرد کا ضمیمہ قرار نہیں دیا بلکہ اس کی انفرادیت تسلیم کی اور کہا کہ دونوں خدا کے بندے ہیں اور اس کے سامنے جواب دہ ہیں، ان میں سے جو حسنِ عمل کا توشہ لے کر اس کے حضور پہونچے گا وہ کامیاب ہوگا اور جو اس سے خالی ہوگا وہ ناکام و نامراد ہوگا۔

اسلام کی ان اصولی اور بنیادی تعلیمات کی روشنی میں حقوق انسانی کے متعلق اسلام کا نقطۂ نظر بآسانی سمجھا جا سکتا ہے، لیکن اسلام نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ان حقوق کی وضاحت کے ساتھ تعیین بھی کر دی ہے۔ بعض حقوق کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے۔

فکر و عمل کی آزادی

اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل و خرد عطا کی ہے۔ اسلام نے انسان کا ایک امتیازی وصف یہ قرار دیا ہے کہ وہ سوچنے سمجھنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ وہ انسانیت کی نشو و نما اور ترقی چاہتا ہے اور اسے دبانے اور کچلنے کی ہر کوشش کے خلاف ہے۔ اس نے انسان کو اوہام و خرافات سے نکالا اور غور و فکر اور تدبر و تفکر پر ابھارا ہے اور اس کی مختلف پہلوؤں سے ترغیب دی ہے۔ اس کے نزدیک کسی معاملے میں غیر عقلی رویہ اختیار کرنا اور بے دلیل کسی بات پر اصرار کرنا انسانی عظمت کے منافی ہے۔ اس نے تقلید اعمیٰ اور بے سوچے سمجھے آباؤ اجداد کے طریقوں کی پابندی اور روایت پرستی پر سخت تنقید کی ہے۔ وہ ہر بات کو

دلائل سے سمجھنے کا رجحان پیدا کرتا ہے۔ اسے اپنے مخالفین سے شکایت ہے کہ وہ فہم و دانش سے کام نہیں لیتے اور اس کے دلائل پر غور نہیں کرتے :

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ۝

(اعراف : ۱۷۹)

ہم نے جن و انس میں سے بہت سوں کو جہنم کے لیے پیدا کیا ہے ان کے دل ہیں لیکن وہ ان سے سوچتے سمجھتے نہیں ہیں، آن کے آنکھیں ہیں لیکن ان سے وہ دیکھتے نہیں ہیں، ان کے کان ہیں لیکن وہ ان سے سنتے نہیں ہیں۔ یہ لوگ چوپایوں کی طرح ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ بے راہ یہی لوگ ہیں جو غفلت میں پڑے ہوئے ہیں۔

اسلام نے غور و فکر پر زور دینے کے ساتھ انسانی عقل کی محدودیت بھی واضح کی ہے اور غور و فکر کے لیے صحیح بنیادیں فراہم کی ہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ عقل کا اس طرح استعمال ہو کہ آدمی راہِ ہدایت پا سکے۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کو مجبور نہیں پیدا کیا ہے بلکہ حرکت و عمل کی آزادی دی ہے، وہ اپنی آزاد مرضی سے کوئی بھی قدم اٹھا سکتا ہے لیکن اس آزادی کا بے قید استعمال تباہ کن ہے اس لیے اس پر کسی نہ کسی نوع کی پابندی ضروری ہے۔ اسلام نے انسان کو آزادیٔ عمل کا حق دیا ہے لیکن وہ اسے کسی ایسے اقدام کی اجازت نہیں دیتا جو معاشرے کے لیے ضرر رساں اور فساد فی الارض کا موجب ہو۔ اللہ تعالیٰ کے پیغمبر جو اس دنیا میں آتے رہے ہیں، ان کا ایک خاص ہدف یہ بھی رہا ہے کہ اللہ کی زمین سے فساد اور بگاڑ کا خاتمہ ہو اور نوعِ انسانی کو امن و سکون کی زندگی میسر آئے۔ اسلام ہر اس اقدام سے منع کرتا ہے جو معاشرہ کو بگاڑ کی طرف لے جائے اور بالآخر اسے تباہی سے ہم کنار کر دے۔

اظہارِ خیال کی آزادی

انسان کا یہ فطری حق ہے کہ اس کی زبان بندی نہ ہو، اسے اپنے خیالات کے اظہار کی اجازت ہو اور وہ حسبِ موقع دوسروں کے سامنے انھیں پیش کر سکے۔ اس سے خود اسے بھی فائدہ پہنچ سکتا ہے اور یہ معاشرے کے لیے بھی مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ اسلام انسان کے اس حق کو تسلیم کرتا ہے لیکن دنیا کا کوئی حق مطلق یا بے قید نہیں ہوتا۔ اسلام نے بھی اسے بعض حدود کا پابند بنایا ہے۔ ان میں سے بعض نمایاں حدود یہ ہیں :-

۱۔ اظہارِ خیال میں آدمی اخلاقی حدود کا پابند ہو، دوسروں کی عزتِ نفس کا احترام کرے اسے رسوا اور بدنام کرنے اور اس کی عزت و آبرو سے کھیلنے کی کوشش نہ کرے۔ کذب بیانی، افترا پردازی طنز و تعریض، دشنام طرازی، بدزبانی اور بدگوئی جیسی اخلاقی خرابیوں سے اجتناب کرے۔

۲۔ دین و مذہب کی حقانیت اور صداقت پر سنجیدہ گفتگو ہو سکتی ہے اس پر مباحثے اور تبادلۂ خیال کی بھی اجازت ہوگی۔ قرآن مجید نے اس معاملے میں 'جدالِ حسن' کی طرح ڈالی ہے۔ ارشاد ہے :-

وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (النحل: ۱۲۵) ان سے بہتر طریقے سے مجادلہ کرو۔

'جدالِ حسن' یہ ہے کہ دلائل کے ذریعہ بات ہو اور اپنے موقف کی صداقت کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے۔ مذہب پر گفتگو کے عنوان سے تعصّب اور نفرت کی فضا پیدا کرنا اور جنگ و جدال کا بازار گرم کرنا ممنوع ہے۔ اس حسّاس مسئلے میں اسلام نے اپنے ماننے والوں کو ہدایت کی ہے کہ گفتگو اس ڈھنگ سے ہو کہ کسی کے مذہبی جذبات کو صدمہ نہ پہنچے ورنہ اس کا ردِ عمل ہوگا اور بات اس حد تک بڑھے گی کہ خدا کی شان ہی میں گستاخی ہونے لگے گی۔

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ	تم لوگ برا بھلا نہ کہو ان معبودوں کو
مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا	جنھیں یہ خدا کو چھوڑ کر پکارتے ہیں کہ وہ
اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ	دشمنی میں بغیر علم کے اللہ تعالیٰ کو برا بھلا

كَذٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ اُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ۠ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ۝ (الانعام: ۱۰۸)

کہنے لگیں گے۔ اسی طرح ہم نے ہر قوم کو ان کے عمل آراستہ کر دیئے ہیں پھر انھیں ان کے رب کی طرف لوٹنا ہے۔ پس وہ انھیں بتا دے گا کہ وہ کیا کر رہے تھے۔

یہ ہدایت بھی ہے کہ مجلس میں افہام و تفہیم کی جگہ مخاطب کی طرف سے بات کو الجھانے اور اسے غلط رُخ دینے کی کوشش ہونے لگے تو مجلس چھوڑ دی جائے۔

وَاِذَا رَاَيْتَ الَّذِيْنَ يَخُوْضُوْنَ فِيْٓ اٰيٰتِنَا فَاَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّٰى يَخُوْضُوْا فِيْ حَدِيْثٍ غَيْرِهٖ ۭ وَاِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰى مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ (الانعام: ۶۸)

جب تم ان لوگوں کو دیکھو جو ہماری آیتوں میں الجھے چلے جا رہے ہیں تو ان سے رخ پھیر لو یہاں تک کہ وہ کسی دوسری بات میں لگ جائیں۔ اگر شیطان تمہیں اس سے بھول میں ڈال دے تو یاد آنے کے بعد ظالموں کے ساتھ مت بیٹھو۔

مذہب پر اظہار خیال کا اس سے زیادہ معقول اور مہذب طریقے کا تصور بھی مشکل ہی سے کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ اظہار خیال کے نام پر بے حیائی اور بدکاری کے نشر و اشاعت کی اجازت نہ ہوگی جو سوسائٹی اخلاق اور تہذیب و شرافت کی علم بردار ہو وہ کسی حال میں اخلاق باختگی کی تعلیم و تبلیغ کے لیے جواز نہیں فراہم کر سکتی۔ اس طرح کی ہر کوشش کو وہ سختی سے روک دے گی۔

اِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ اَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۙ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ ۭ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ (نور: ۱۹)

بے شک جو لوگ چاہتے ہیں کہ اہل ایمان کے درمیان بدکاری کا چرچا ہو تو ان کے لیے دنیا اور آخرت میں دردناک عذاب ہے اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

۴۔ ریاست میں بے چینی اور اضطراب پیدا کرنے، بدامنی پھیلانے اور ملکی مفاد کو

خطرے میں ڈالنے کی اجازت نہ ہوگی۔ اس طرح کے معاملات میں صحیح رویہ کیا ہونا چاہیے اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

وَاِذَا جَآءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ	جب ان کے پاس امن یا خوف
الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ اَذَاعُوْا	کی کوئی بات پہونچتی ہے تو اسے پھیلا
بِهٖ ؕ وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ	دیتے ہیں۔ اگر اسے وہ لوٹا دیتے رسول کی
وَاِلٰٓى اُولِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ	طرف اور اپنے اولوالامر کی طرف تو حقیقت
الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ ؕ	حال سے باخبر ہوتے وہ جو ان میں
وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ	تحقیق کرتے ہیں۔ اگر تم پر اللہ کا فضل
لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطٰنَ اِلَّا قَلِيْلًا ؕ	اور اس کی رحمت نہ ہوتی تو تم شیطان
(النساء: ۸۳)	کے پیچھے چل پڑتے سوائے چند ایک کے۔

منافقین اور یہود اسلامی ریاست کے خلاف ہر وقت سرگرم رہتے تھے۔ ان کا ایک خاص مشغلہ یہ بھی تھا کہ مسلمانوں کے درمیان غلط افواہیں پھیلائیں اور حالت جنگ میں ان کی ناکامی کی پیش گوئی کرتے رہیں اور کسی وقتی اور ہنگامی نقصان کا اس طرح چرچا کریں جیسے اس کی تلافی ممکن نہیں ہے تاکہ مسلمانوں کی ہمت پست ہو اور وہ اپنا عزم و حوصلہ کھو بیٹھیں۔ اس کا تعلق ریاست کی سلامتی سے تھا اس لیے ان کے خلاف سخت قدم اٹھانے کی ہدایت کی گئی۔

لَئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنٰفِقُوْنَ	اگر منافقین اور وہ لوگ جن کے
وَالَّذِيْنَ فِىْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ	دلوں میں روگ ہے اور مدینہ میں جھوٹی
وَّالْمُرْجِفُوْنَ فِى الْمَدِيْنَةِ	خبریں پھیلانے والے (اپنی حرکتوں
لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا	سے) باز نہ آئے تو ہم ضرور آپ کو ان
يُجَاوِرُوْنَكَ فِيْهَآ اِلَّا قَلِيْلًا ۚ	پر مسلط کر دیں گے اور پھر وہ مدینہ میں
مَّلْعُوْنِيْنَ ۚ اَيْنَمَا ثُقِفُوْٓا	آپ کے قریب چند دن سے زیادہ
اُخِذُوْا وَقُتِّلُوْا تَقْتِيْلًا ۝	نہیں ٹھہر سکیں گے۔ لعنت ہے ان پر۔
سُنَّةَ اللّٰهِ فِى الَّذِيْنَ	وہ جہاں کہیں پائے جائیں پکڑے جائیں
خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ۚ وَلَنْ	اور بری طرح مارے جائیں یہی اللہ

تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا (الاحزاب: ۶۰-۶۲) کا طریقہ رہا ہے ان لوگوں میں جو اس سے پہلے گزر چکے ہیں۔ تم اس طریقہ میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔

اس تنبیہ و تہدید کے بعد منافقین کے حوصلے پست ہو گئے اور وہ اپنی حرکتوں سے باز آ گئے لیکن یہود کی سازشیں اور ریشہ دوانیاں جاری رہیں۔ ان کے خلاف اقدام کیا گیا۔ بالآخر وہ ملک بدر ہو گئے۔

مذہبی آزادی

اسلام اس حیثیت سے ہمارے سامنے آتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا نازل کردہ دین ہے۔ اب دنیا میں وہی واحد دین حق ہے۔ اس کے علاوہ جتنے مذاہب ہیں گو وہ صداقت سے خالی نہیں ہیں، ان میں سچائی کا عنصر ہو سکتا ہے اور ہے لیکن وہ حق و باطل کا مجموعہ ہو کر رہ گئے ہیں۔ اس لیے ان پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اسلام نے اپنے اس موقف کو دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے لیکن کسی کو اس پر مجبور نہیں کیا ہے۔ بلکہ اسے قبول کرنے یا نہ کرنے کی آزادی عطا کی ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر یہ فطری خواہش تھی کہ سب لوگ دین اسلام کو قبول کر لیں لیکن اللہ تعالیٰ نے کہا کہ آپ کی یہ خواہش پوری نہیں ہو سکتی۔ یہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے خلاف ہے۔ وہ چاہتا تو خود ہی سب کو بزور و جبر اپنے دین کا پابند بنا دیتا، لیکن اس نے ایسا نہیں کیا ہے بلکہ انسان کو آزادی دی ہے کہ وہ اس کے دین کو چاہے قبول کرے یا نہ کرے جب اس نے آزادی دی ہے تو کوئی بھی شخص اسے اس کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا۔

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَاٰمَنَ مَنْ فِي الْاَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيْعًا اَفَاَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّٰى يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ (یونس ۹۹) اگر تمہارا رب چاہتا تو زمین کے سارے کے سارے لوگ ایمان لے ہی آتے۔ تو کیا تم لوگوں کو مجبور کرو گے کہ وہ ایمان والے ہو جائیں۔

سورہ انعام میں یہی بات اور پرزور انداز میں کہی گئی ہے۔

وَاِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ اِعْرَاضُهُمْ فَاِنِ اسْتَطَعْتَ اَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْاَرْضِ اَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَآءِ فَتَاْتِيَهُمْ بِاٰيَةٍ ۭ وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدٰى فَلَا تَكُوْنَنَّ مِنَ الْجٰهِلِيْنَ ۝ اِنَّمَا يَسْتَجِيْبُ الَّذِيْنَ يَسْمَعُوْنَ ۘ وَالْمَوْتٰى يَبْعَثُهُمُ اللّٰهُ ثُمَّ اِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ ۝

(انعام: ۳۶-۳۵)

اگر تم پر ان کا اعراض کرنا شاق گزرے تو تم سے ہو سکے تو زمین میں کوئی سرنگ تلاش کر دیا آسمان میں کوئی سیڑھی لگاؤ اور ان کے پاس کوئی نشانی لے آؤ تو ایسا کر دیکھو۔ اگر اللہ چاہتا تو ان سب کو ہدایت پر جمع کر دیتا۔ پس تم ہرگز نادانوں میں سے نہ ہو۔ ہماری باتیں وہی مانیں گے جو سنتے ہیں، باقی جو مردہ ہیں اللہ تعالیٰ ان کو (قیامت میں) اٹھائے گا پھر وہ اسی کی طرف لوٹائے جائیں گے۔

اس کا واضح اعلان ہے۔

لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَيُؤْمِنْۢ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى ۤ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۭ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ

(بقرہ: ۲۵۶)

دین کے معاملہ میں کوئی جبر نہیں ہے۔ ہدایت ضلالت اور گمراہی سے الگ واضح ہو چکی ہے۔ پس جو شخص طاغوت کا انکار کرے اور اللہ پر ایمان لے آئے تو اس نے مضبوط سہارا تھام لیا جو ٹوٹنے والا نہیں ہے اللہ سننے والا اور جاننے والا ہے۔

اس کے ساتھ اسلام یہ بھی چاہتا ہے کہ جب اس نے دین و مذہب کے معاملہ میں جبر نہیں رکھا ہے، تو خود اس کی راہ میں بھی کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ جو شخص اسے قبول کرنا چاہے آزادی سے قبول کر سکے، اس کی راہ روکنا اور اس پر بندش لگانا اس کی حریت فکر پر دست درازی ہے۔ ایک شخص دنیا کے کسی بھی نظریۂ حیات کو قبول کرنے کا حق رکھتا ہے تو معقول اور منطقی بات ہے کہ اسے اسلام کے نظریۂ حیات کو اپنانے کا بھی حق دیا جائے۔ لیکن اسلام کے مخالفین اس کے بارے میں یہ رویہ

نہیں اختیار کرتے اور وہ آزادیٔ فکر کے حق کو پامال کرتے اور جبر کے تالے انسانوں پر لگاتے ہیں۔ ایک ہی معاملہ میں دو الگ الگ پیمانے اختیار کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اسلام نے کہا کہ یہ جبر اور بندش خدا کے نزدیک سخت ناروا اور مذموم ہے۔ اس کی پکڑ سے وہ قیامت کے روز بچ نہیں سکتے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا وَ	بے شک جن لوگوں نے خود کفر
صَدُّوْا عَنْ سَبِیْلِ اللّٰہِ	کی روش اختیار کی اور دوسروں کو اللہ
قَدْ ضَلُّوْا ضَلٰلًا بَعِیْدًا ۝	کے راستے سے روکا وہ گمراہی میں بہت
اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا وَظَلَمُوْا	دور جا پڑے۔ جن لوگوں نے کفر کی راہ
لَمْ یَکُنِ اللّٰہُ لِیَغْفِرَ لَھُمْ	اختیار کی اور (اہل ایمان پر) ظلم کیا اللہ تو
وَلَا لِیَھْدِیَھُمْ طَرِیْقًا ۝ اِلَّا	ان کو ہرگز معاف نہیں کرے گا اور انھیں
طَرِیْقَ جَھَنَّمَ خٰلِدِیْنَ فِیْھَآ	جہنم کے راستہ کے علاوہ اور کوئی راستہ
اَبَدًا ؕ وَکَانَ ذٰلِکَ عَلَی	نہیں دکھائے گا۔ اس میں وہ ہمیشہ
اللّٰہِ یَسِیْرًا ۝ (نساء: ۱۶۹-۱۶۷)	رہیں گے۔ ایسا کرنا اللہ کے لیے آسان ہے۔

قرآن مجید نے پیغمبروں اور خدا پرست انسانوں کی تاریخ پیش کی ہے کہ انھیں اللہ کے دین کے مطابق عمل کرنے اور اسے اللہ کے بندوں کے سامنے پیش کرنے کی اجازت نہیں دی گئی۔ انھیں دعوت و تبلیغ کا حق دینے سے انکار کیا گیا اور مخاطبین کو اس کے قبول کرنے سے بہ جبر روکنے کی کوشش کی گئی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دعوت حق ہی کے جرم میں آگ میں ڈالا گیا۔ حضرت موسیٰؑ کے قتل کا باہم مشورہ ہونے لگا تو اللہ کے ایک بندہ نے اس کے خلاف آواز اٹھائی۔

اَتَقْتُلُوْنَ رَجُلًا اَنْ یَّقُوْلَ	کیا تم قتل کرو گے ایک ایسے شخص
رَبِّیَ اللّٰہُ وَقَدْ جَآءَکُمْ	کو جو کہتا ہے کہ میرا رب اللہ ہے جب
بِالْبَیِّنٰتِ مِنْ رَّبِّکُمْ ؕ وَاِنْ	کہ وہ تمہارے رب کی طرف سے کھلی
یَّکُ کَاذِبًا فَعَلَیْہِ کَذِبُہٗ ۚ وَ	نشانیاں لے کر آیا ہے۔ اگر وہ جھوٹا ہے
اِنْ یَّکُ صَادِقًا یُّصِبْکُمْ بَعْضُ	تو اس کا وبال اسی پر ہوگا اور اگر وہ سچا
الَّذِیْ یَعِدُکُمْ ؕ اِنَّ اللّٰہَ	ہے تو (جس دنیا و آخرت کے) عذاب کی وہ

لَا يَهْدِيْ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ۝ (غافر: ۲۸)

دھکی دے رہا ہے اس کا ایک حصہ تم پر آئے گا۔ بے شک اللہ راہ نہیں دکھاتا اس شخص کو جو حد سے گزر جانے والا اور انتہائی جھوٹا ہے۔

حضرت موسیٰؑ ہی کی تاریخ کا واقعہ ہے کہ ان کی دعوت اور ان کے معجزات کے مقابلے کے لیے جادوگر بلائے گئے لیکن جلد ہی جادوگروں پر یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ حضرت موسیٰؑ حق پر ہیں، ساحرانہ کرتبوں کے ذریعہ ان کے معجزات کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔ وہ حضرت موسیٰؑ پر ایمان لے آئے۔ اس پر فرعون طیش میں آ گیا اور اس کی آتش غضب اس قدر بھڑک اٹھی کہ اس نے ان کے ہاتھ پیر کاٹ دینے اور سولی پر چڑھا دینے کا حکم جاری کر دیا۔ ان اللہ کے بندوں نے سب کچھ صبر و ثبات کے ساتھ برداشت کیا۔

قَالُوْٓا اِنَّآ اِلٰى رَبِّنَا مُنْقَلِبُوْنَ ۝ وَمَا تَنْقِمُ مِنَّآ اِلَّآ اَنْ اٰمَنَّا بِاٰيٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا ۭ رَبَّنَآ اَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَّتَوَفَّنَا مُسْلِمِيْنَ ۝ ع (اعراف: ۱۲۵-۱۲۶)

انھوں نے کہا ہمیں تو اپنے رب کی طرف لوٹ کر جانا ہی ہے تم محض اس بات پر انتقام لے رہے ہو کہ ہم اپنے رب کی آیات پر، جب وہ ہمارے سامنے آئیں، ایمان لے آئے۔ اے ہمارے رب! ہم پر صبر نازل فرما اور ہم کو تیرے فرماں بردار کی حیثیت میں وفات دے۔

قرآن مجید نے اصحاب اخدود کا ذکر کیا ہے کہ انھیں محض اس جرم میں دہکتی آگ میں پھینک دیا گیا کہ خدائے واحد پر جو زمین و آسمان کا مالک ہے وہ ایمان رکھتے ہیں۔

قُتِلَ اَصْحٰبُ الْاُخْدُوْدِ ۝ النَّارِ ذَاتِ الْوَقُوْدِ ۝ اِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُوْدٌ ۝ وَّهُمْ عَلٰي مَا يَفْعَلُوْنَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ شُهُوْدٌ ۝ وَمَا نَقَمُوْا مِنْهُمْ اِلَّآ اَنْ يُّؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ الْعَزِيْزِ

مارے گئے خندق (کھودنے) والے جس میں بہت سے ایندھن کی آگ تھی جب کہ وہ اس کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔ وہ اہل ایمان کے ساتھ جو کچھ کر رہے تھے اسے دیکھ رہے تھے انھوں نے ان اہل ایمان سے محض اس

الْحَمِيْدِ ۝ الَّذِيْ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۭ وَاللّٰهُ عَلٰي كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدٌ ۝ (بروج: ۹-۴)

وجہ سے انتقام لیا کہ وہ اللہ پر ایمان رکھتے تھے جو غالب اور ستودہ صفات ہے جس کے پاس آسمانوں اور زمین کی ملکیت ہے اور اللہ ہر چیز کو دیکھ رہا ہے۔

اصحاب کہف جو چند نوجوان تھے انھیں اس کی اجازت نہیں تھی کہ وہ اپنے ایمان کا اظہار کریں، وہ بستی کو چھوڑ کر ایک غار میں پناہ لینے پر مجبور ہو گئے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی قدرت سے اس غار میں کئی سو سال تک سلائے رکھا۔ جب وہ اپنی لمبی نیند سے بیدار ہوئے تو کہنے لگے کہ ہم میں سے ایک آدمی احتیاط کے ساتھ بازار جائے اور کھانے کی کوئی چیز لے آئے۔ اس احتیاط کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں:۔

اِنَّهُمْ اِنْ يَّظْهَرُوْا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوْكُمْ اَوْ يُعِيْدُوْكُمْ فِيْ مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوْٓا اِذًا اَبَدًا ۝ (کہف: ۲۰)

اگر وہ تم پر قابو پالیں تو وہ تمہیں سنگسار کر کے چھوڑیں گے یا تمہیں اپنے دین میں لوٹا لے جائیں گے۔ اگر ایسا ہوا تو تم کبھی فلاح نہ پاؤ گے۔

اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ کن نازک حالات سے گزر رہے تھے۔ اور ان کے ساتھ کس قدر سخت رویہ اختیار کیا گیا تھا۔ اسلام اس طرز عمل یا Persi-cution کا مخالف ہے۔

تنقید اور اصلاح کا حق

اللہ تعالیٰ کے رسول دنیا میں حق کی تبلیغ اور معاشرہ کی اصلاح کا فرض انجام دیتے ہیں اور ہر خوف و خطر سے بے نیاز ہو کر انجام دیتے ہیں:

الَّذِيْنَ يُبَلِّغُوْنَ رِسٰلٰتِ اللّٰهِ وَيَخْشَوْنَهٗ وَلَا يَخْشَوْنَ اَحَدًا اِلَّا اللّٰهَ ۭ وَكَفٰى بِاللّٰهِ حَسِيْبًا (احزاب: ۳۹)

وہ اشخاص (پیغمبر) جو اللہ کے پیغامات پہونچاتے ہیں اور اس سے ڈرتے ہیں اور سوائے اللہ کے کسی سے خوف نہیں کھاتے۔ حساب لینے کے لیے اللہ کافی ہے۔

معاشرہ میں جو خرابیاں پائی جائیں ان پر تنقید اور اصلاح کا اسلام نے ہر ایک کو حق دیا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

قل الحق ولو کان مرّا — یعنی حق بات کہو چاہے وہ کسی کو ناگوار ہی کیوں نہ گزرے۔

مزید یہ کہ:۔

لا تخف فی اللہ لومۃ لائم[1] — اللہ کے (دین کے) معاملہ میں کسی ملامت گر کی ملامت کی پروا نہ کرو۔

منکرات پر تنقید اور ان کے ازالہ کی سعی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تقاضائے ایمان قرار دیا ہے۔ ارشاد ہے:۔

من رأی منکم منکرا — تم میں سے جو شخص منکر کو دیکھے تو
فلیغیرہ بیدہ فان لم — اسے اپنے ہاتھ (قوت) سے بدل
یستطع فبلسانہ وان لم — دے۔ اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو
یستطع فبقلبہ وذالک — اپنی زبان سے اسے بدلے اس کی
اضعف الایمان[2] — بھی استطاعت نہ ہو تو اپنے دل سے
برا سمجھے یہ ایمان کا کم زور درجہ ہے۔

حکومت اور ریاست کے اقدامات کی تائید اور حمایت یا اعتراض و تنقید کے معاملہ میں اسلام نے یہ اصول بیان کیا ہے کہ اس کی حمایت معروفات میں کی جائے گی اگر اس کے ذریعہ شریعت کا نفاذ عمل میں آرہا ہے اور وہ معاصی سے اجتناب کر رہی ہے تو اس کا ساتھ دیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ منکرات کو فروغ دے رہی ہے تو اس کے ساتھ تعاون نہ ہوگا اور اس سے دوری اختیار کی جائے گی حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا طاعۃ فی معصیۃ إنما — معصیت میں اطاعت نہیں ہوگی

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الآداب، باب حفظ اللسان بحوالہ بیہقی روایت حضرت ابوذرؓ

[2] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الآداب، باب الامر بالمعروف بحوالہ بخاری و مسلم

الطاعة فی المعروف [1] — اطاعت تو معروف میں ہوتی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں:

السمع والطاعة علی المرء المسلم فیما أحب وکرہ مالم یؤمر بمعصیة فاذا امر بمعصیة فلا سمع ولا طاعة [2]

مرد مسلم کے لیے ضروری ہے کہ اپنے امیر کی بات سنے اور اس کی اطاعت کرے اس معاملہ میں بھی جسے وہ پسند کرتا ہے اور اس معاملہ میں بھی جسے وہ ناپسند کرتا ہے۔ جب تک کہ اسے معصیت کا حکم نہ دیا جائے۔ جب معصیت کا حکم دیا جائے تو بات سنی جائے گی اور نہ اطاعت ہوگی۔

نواس بن سمعانؓ کی روایت ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق [3]

خالق کی معصیت کے معاملہ میں کسی مخلوق کی بات نہیں مانی جائے گی۔

زندہ رہنے کا حق

ہر انسان کو جو یہاں پیدا ہوتا ہے زندہ رہنے کا حق ہے۔ زندگی اسے خدا کی طرف سے ملی ہے۔ وہی اس کا مالک ہے۔ اسے کوئی سلب کرنے کا مجاز نہیں ہے، حتیٰ کہ وہ خود بھی اپنی زندگی کو ختم نہیں کرسکتا۔ اسی وجہ سے خودکشی حرام ہے۔ اسلام نے اہل ایمان کا ایک نمایاں وصف یہ بیان کیا ہے کہ وہ ناحق کسی کی جان نہیں لیتے۔

وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (فرقان: ۶۸)

کسی نفس کو جس کے قتل کو اللہ نے حرام ٹھہرایا ہے وہ قتل نہیں کرتے سوائے اس کے کہ حق کا تقاضا ہو۔

---

[1] مشکوٰۃ / کتاب الامارۃ والقضاء بحوالہ بخاری ومسلم

[2] حوالہ سابق، بحوالہ بخاری مسلم [3] حوالہ سابق بحوالہ شرح السنۃ

عن عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الکبائر: الاشراک باللہ، وعقوق الوالدین، وقتل النفس والیمین الغموس[1]	حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ کبائر ہیں۔ اللہ کے ساتھ شرک کرنا۔ والدین کی نافرمانی کرنا، کسی نفس کو قتل کرنا اور جھوٹی قسم کھانا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ قتل نفس جیسے جرم کبیر سے اہلِ ایمان کا دامن پاک ہوتا ہے اور پاک ہونا چاہیے۔

اسلام نے صراحت کے ساتھ بتایا ہے کہ انسان کب زندگی کے حق سے محروم ہوجاتا ہے۔ وہ کون سے جرائم ہیں جن کے ارتکاب کے بعد وہ اپنے حق حیات کا مطالبہ نہیں کرسکتا اور معاشرے کے لیے وہ ناقابل برداشت ہوجاتا ہے۔

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۚ (مائدہ: ۳۲)	جو کوئی کسی نفس کو قتل کرے، بغیر اس کے کہ وہ کسی کو قتل کرے یا زمین میں فساد پھیلائے، تو اس نے گویا سب انسانوں کو قتل کیا۔ جس نے کسی نفس کو زندہ رکھا تو گویا اس نے سب انسانوں کو زندہ کیا۔

یہ حکم بنی اسرائیل کو دیا گیا تھا اور یہی اسلامی شریعت میں بھی باقی رکھا گیا ہے کہ اگر آدمی کسی کا ناحق خون بہائے یا مملکت میں فساد پھیلائے اور کشت وخون کا بازار گرم کرے تو اپنی جان کی حرمت ختم کردیتا ہے۔ اس کا وجود صفحۂ زمین پر ناقابل برداشت ہے۔ اسے راستے سے ہٹا کر امن وامان بحال کرنا ریاست کا فرض ہے۔ اسے کسی پہلو سے غلط نہیں کہا جاسکتا۔[2]

---

[1] مشکاۃ المصابیح / کتاب الایمان، باب الکبائر وعلامات النفاق۔ بحوالہ بخاری

[2] حدیث میں آتا ہے کہ تین جرائم ایسے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان ان میں سے کسی ایک کا ارتکاب کرے تو اس کی سزا قتل ہوگی۔ ایک ارتداد، دوسرا کسی بے گناہ کو قتل کرنا، تیسرا کسی شادی شدہ شخص کا=

اس کی وجہ یہ بیان کی گئی کہ کسی فرد واحد کا بھی ناحق خون بہانا ایک سنگین جرم ہے یہ ساری نوع انسانی کو خوں ریزی کی راہ پر لگانا ہے اس کے برخلاف کسی مظلوم اور بے گناہ کی جان بچانا پورے عالم کے لیے حیات بخش ہے۔ اس لیے کہ اس سے انسانی جان کی قدر و قیمت کا سبق ملتا ہے۔ آدمؑ کی اولاد میں جس نے پہلی بار اپنے بھائی کا ناحق خون بہایا، اس نے دوسروں کو یہ راہ دکھائی، اسی لیے جب بھی زمین پر خون ناحق بہے گا، اسے بھی اس میں شریک سمجھا جائے گا اور اس کے نامۂ اعمال میں بھی اس کا گناہ لکھا جائے گا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تقتل نفس ظلما الا کان	کوئی شخص ظلم کے ساتھ قتل کیا جاتا ہے
علی ابن آدم الاول کفل	تو اس پہلے ابن آدم پر بھی اس خون کا
من دمها لانه اول من سنّ	ایک حصہ ہوگا جس نے قتل کیا تھا کیونکہ
القتل[1]	اس نے ناجائز قتل کا طریقہ دنیا کو دکھایا تھا۔

قتل ناحق کے سلسلہ میں اسلام نے حسب ذیل ہدایات دی ہیں:۔

۱۔ قاتل سے قصاص لیا جائے یعنی کسی نے ناحق قتل کیا ہے تو اسے قتل کر دیا جائے۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ کسی دوسرے کو اس جرم کے ارتکاب کی ہمت نہ ہوگی۔

وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ	تمہارے لیے اے عقل والو قصاص
حَيٰوةٌ يّٰۤاُولِي الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ	میں زندگی ہے۔ امید ہے اس طرح
تَتَّقُوْنَ۔ (بقرہ: ۱۷۹)	تم اس کے ارتکاب سے بچو گے۔

قصاص میں مقتول کے ساتھ قاتل کی بھی جان جاتی ہے۔ بظاہر اس میں مزید ایک فرد کا نقصان ہے لیکن اس میں پوری قوم کی حیات ہے۔ قانون قصاص پر صحیح

ے کاید کاری میں ملوث ہونا۔ عن عبداللہ بن مسعودؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یحل دم امرئ مسلم یشهد ان لا الٰه الا اللہ وانی رسول اللہ الا باحدی ثلاث النفس بالنفس والثیب الزانی والمارق لدینه التارك للجماعة (مشکوٰۃ، کتاب القصاص بحوالہ بخاری ومسلم)

[1] مشکوٰۃ / کتاب العلم بحوالہ بخاری ومسلم

معنی میں عمل ہو تو اقدام قتل سے پہلے آدمی ہزار بار سوچے گا کہ اس کے بعد اسے بھی اپنی زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ اس سے قتل ناحق کی راہ مسدود ہوگی اس میں صرف دو افراد ہی کی زندگی نہیں ہے بلکہ پوری نوع انسانی کی حیات ہے۔

۲۔ اگر مقتول کے ورثاء چاہیں تو قصاص کی جگہ دیت لے سکتے ہیں اور انھیں پوری دیت لینے اور اس میں کمی کرنے کا اختیار ہوگا۔ وہ قاتل کو معاف بھی کر سکتے ہیں معافی پسندیدہ عمل ہے۔ اس کی ترغیب دی گئی ہے[1]

۳۔ ان تمام معاملات کا اختیار مقتول کے اہل خاندان کو حاصل ہوگا۔ اسلام نے اسے ریاست کے دائرۂ اختیار سے باہر رکھا ہے۔ ریاست اس میں مقتول کے ورثا کو ان کا حق دلانے میں مدد دے گی اگر وہ قاتل کے ساتھ کوئی غیر شرعی اور غیر انسانی رویہ اختیار کرنا چاہیں یا اس کے ساتھ خاندان کے دوسرے افراد کو انتقام کا نشانہ بنانے کی کوشش کریں یا اور کسی قسم کی ظلم و زیادتی پر آمادہ ہوں تو اس کی انھیں اجازت نہ ہوگی۔ قانوناً انھیں اس سے باز رکھا جائے گا۔

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ	جس نفس کے قتل کو اللہ نے حرام
حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ ۭ وَمَنْ	ٹھہرایا ہے اسے قتل نہ کرو اور جو کوئی
قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا	ظلم سے قتل کیا جائے تو ہم نے اس
لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفْ فِّي	کے ولی کو حق اور اختیار دیا ہے لیکن
الْقَتْلِ ۭ اِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا ۝	وہ قتل میں حد سے آگے نہ بڑھے۔
(بنی اسرائیل: ۳۳)	بے شک اس کی مدد ہوگی۔

انسان کی بنیادی ضروریات

انسانی جان کے احترام کے تصور کے ساتھ اس کی بنیادی ضروریات کی تکمیل کا تصور وابستہ ہے۔ اسلام ہر انسان کا یہ حق تسلیم کرتا ہے کہ وہ اپنی ضروریات کے لیے سعی و جہد کرے۔ اس کے لیے وہ خدا کی پوری زمین اور اس کے وسائل کو

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو (بقرہ: ۱۷۸)

استعمال کرسکتا ہے۔

هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ	وہی خدا ہے جس نے زمین کو تمہارے
الْاَرْضَ ذَلُوْلًا فَامْشُوْا فِیْ	تابع کر دیا کہ اس کے کناروں پر چلو اس
مَنَاكِبِهَا وَكُلُوْا مِنْ رِّزْقِهٖ ؕ	کا دیا ہوا رزق کھاؤ اور اسی کی طرف اٹھ
وَاِلَیْهِ النُّشُوْرُ ۝ (ملک: ۱۵)	کر جانا ہے۔
اَللّٰهُ الَّذِیْ سَخَّرَ لَكُمُ	اللہ ہی ہے جس نے تمہارے
الْبَحْرَ لِتَجْرِیَ الْفُلْكُ	لیے سمندر کو مسخر کر دیا تاکہ اس کے حکم
فِیْهِ بِاَمْرِهٖ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ	سے کشتیاں اس میں چلیں اور تاکہ تم
فَضْلِهٖ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ۝	اس کا فضل (رزق) تلاش کرو تاکہ تم
وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ	اس کا شکر ادا کرو۔ اس نے تمہارے
وَمَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا مِّنْهُ ؕ	لیے وہ سب چیزیں اپنی طرف سے
اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ	مسخر کر دیں جو آسمانوں میں اور جو زمین میں
یَّتَفَكَّرُوْنَ ۝	ہیں۔ بے شک اس میں سوچنے والوں
(جاثیہ: ۱۲،۱۳)	کے لیے نشانیاں ہیں[1]

ایک جگہ نماز جمعہ کی اہمیت اور اس میں شرکت کو لازمی قرار دینے کے بعد فرمایا۔

فَاِذَا قُضِیَتِ الصَّلٰوةُ	جب نماز ختم ہو جائے تو زمین میں
فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ وَ	پھیل جاؤ اور اللہ کے فضل کو تلاش
ابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَاذْكُرُوا	کرو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرو امید
اللّٰهَ كَثِیْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ (جمعہ: ۱۰)	ہے تم فلاح پاؤ گے۔

مطلب یہ ہے کہ نماز ختم ہونے کے بعد تمہیں اجازت ہے کہ اللہ کے فضل کی تلاش میں زمین میں پھیل جاؤ۔ پوری زمین تمہارے لیے ہے۔ اس کے وسائل سے فائدہ اٹھانے کا تمہیں حق ہے۔

---

[1] اس سلسلہ کی مزید آیات ملاحظہ ہوں، طٰہٰ: ۵۳،۵۴

اسلام کے نزدیک انسان کا یہ بنیادی حق ہے کہ وہ اپنی سعی وجہد سے پاک اور صاف ستھری غذا حاصل کرے، یہ تقوی اور دین داری کے منافی نہیں ہے۔ البتہ اس سعی وجہد میں حلال وحرام کی پابندی ضروری ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا	اے لوگو کھاؤ زمین کی چیزوں میں
مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا	میں سے وہ ساری چیزیں جو حلال
وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ	اور پاکیزہ ہیں اور شیطان کی پیروی نہ
إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ۝	کرو۔ بے شک وہ تمہارا کھلا دشمن ہے۔
إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ	وہ تو تمہیں برائی اور بے حیائی کا حکم
وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا	دیتا ہے اور اس بات کا کہ تم اللہ کے
عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝	بارے میں جھوٹی باتیں کہو جن کا تمہیں
(البقرہ: ۱۶۸-۱۶۹)	علم نہیں ہے۔

لباس

انسان کی بنیادی ضرورتوں میں لباس بھی شامل ہے۔ انسان کے لیے لباس کی اہمیت کئی پہلوؤں سے ہے۔ یہ اسے جانوروں سے ممتاز کرتا ہے۔ جو جانور جہاں پایا جاتا ہے اس کی جسمانی ساخت وہاں کے لیے مناسب اور موزوں ہوتی ہے۔ اگر موسم سخت ہوتا ہے تو وہ دوسری جگہ منتقل ہو جاتا ہے۔ انسان کا حال اس سے مختلف ہے۔ اس کا جسم موسم کی گرمی اور سختی کو برداشت نہیں کر پاتا، وہ لباس کے ذریعہ اس کا مقابلہ کرتا ہے۔ اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ حیوان کے اندر شرم وحیا کا جذبہ نہیں پایا جاتا۔ اس کے برعکس انسان کی فطرت میں شرم وحیا پائی جاتی ہے۔ عریانی اس کی فطرت کے خلاف ہے۔ وہ جسم کے قابل ستر حصوں کو لازماً چھپانا چاہتا ہے۔ یہ فطری حیا ہی تھی کہ حضرت آدمؑ وحواؑ سے جنت کا لباس چھن گیا تو وہ درخت کے پتوں سے اپنے جسم کو ڈھانپنے لگے۔

وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ	اور جوڑنے لگے اپنے اوپر
وَرَقِ الْجَنَّةِ (اعراف: ۲۲)	جنت کے پتے۔

اس کا تیسرا پہلو یہ ہے کہ لباس انسان کے لیے وجہ زینت اور آرائش بھی ہے۔

یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا	اے بنی آدم! ہم نے تم پر لباس
عَلَیْکُمْ لِبَاسًا یُّوَارِیْ سَوْاٰتِکُمْ	اتارا ہے، جو تمہاری شرمگاہوں کو چھپاتا
وَرِیْشًا ؕ وَلِبَاسُ التَّقْوٰی ۙ ذٰلِکَ	ہے اور زینت کے لباس بھی اتارے
خَیْرٌ ؕ ذٰلِکَ مِنْ اٰیٰتِ اللّٰہِ لَعَلَّھُمْ	لیکن تقویٰ کا لباس بہتر ہے۔ یہ اللہ کی
یَذَّکَّرُوْنَ ۝	قدرت کی نشانیاں ہیں شاید وہ اس
(اعراف: ۲۶)	سے نصیحت حاصل کریں۔

اس طرح اسلام نے لباس اور بہتر لباس کی ضرورت اور اہمیت واضح کی ہے۔ وہ اسے انسان کی بنیادی ضرورت مانتا ہے۔ البتہ اس کی ہدایت یہ ہے کہ آدمی اس ظاہری لباس کی فکر میں لباسِ تقویٰ کو نہ فراموش کر بیٹھے۔

مکان

مکان بھی انسان کی بنیادی ضرورت ہے۔ مکان مختلف نوعیت کے ہوتے ہیں۔ ہر ایک کی اپنی جگہ اہمیت ہے۔ قرآن مجید نے اس کا ذکر اس طرح کیا ہے۔

وَاللّٰہُ جَعَلَ لَکُمْ مِّنْۢ	اللہ نے تمہارے لیے تمہارے گھر
بُیُوْتِکُمْ سَکَنًا وَّجَعَلَ	رہنے بسنے کی جگہ بنائے اور تمہارے لیے
لَکُمْ مِّنْ جُلُوْدِ الْاَنْعَامِ	چوپایوں کی کھالوں سے گھر (خیمے) بنائے
بُیُوْتًا تَسْتَخِفُّوْنَھَا یَوْمَ ظَعْنِکُمْ	کہ تم ان کو ہلکے پاتے ہو اپنے کوچ کے
وَیَوْمَ اِقَامَتِکُمْ ۙ وَمِنْ	دن اور اپنے ٹھہرنے کے دن۔ اس نے
اَصْوَافِھَا وَاَوْبَارِھَا وَاَشْعَارِھَآ	چوپایوں کی اون سے روؤں سے اور
اَثَاثًا وَّمَتَاعًا اِلٰی حِیْنٍ ۝	بالوں سے ایک مدت خاص تک کے
وَاللّٰہُ جَعَلَ لَکُمْ مِّمَّا خَلَقَ	لیے ساز و سامان اور اسباب حیات
ظِلٰلًا وَّجَعَلَ لَکُمْ مِّنَ	بنائے۔ اللہ نے تمہارے لیے اپنی بنائی
الْجِبَالِ اَکْنَانًا وَّجَعَلَ لَکُمْ	ہوئی چیزوں میں سائے رکھے اور تمہارے
سَرَابِیْلَ تَقِیْکُمُ الْحَرَّ	لیے پہاڑوں میں روپوش ہونے کے

كَذٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُوْنَ ○ (نحل: ۸۱-۸۰)

مقامات رکھے اور اس نے تمہارے لیے لباس بنائے جو تمہیں گرمی سے بچاتے ہیں اور ایسے لباس (زرہیں) بھی بنائے جو جنگ میں تمہاری حفاظت کرتے ہیں۔ اس طرح اللہ اپنی نعمت تم پر پوری کرتا ہے تاکہ تم اس کے فرمانبردار بنو۔

ان آیات میں تین طرح کے مکانات کا ذکر ہے۔

۱۔ وہ ٹھکانے جو انسان پہاڑوں اور جنگلوں میں بناتا ہے، انسان نے تاریخ کے ابتدائی دور میں ممکن ہے اسے عام طور پر استعمال کیا ہو لیکن اب وہ زیادہ تر انہیں اپنی جنگی ضروریات کے لیے استعمال کرتا ہے۔ وقتی اور ہنگامی طور پر غیر جنگی مقاصد کے لیے بھی ان کی ضرورت پیش آسکتی ہے۔

۲۔ دوسرے مکانات وہ ہیں جو خیموں اور چھول داریوں کی شکل میں بنائے جاتے ہیں اور ایک جگہ سے دوسری جگہ بآسانی منتقل ہو سکتے ہیں۔ جنھیں خانہ بدوش استعمال کرتے ہیں۔ تفریحات یا فوجی ضرورت کے لیے بھی ان کا استعمال ہو سکتا ہے۔

۳۔ مکانات کی تیسری قسم وہ ہے جن کے بارے میں قرآن نے 'سکنا' کا لفظ استعمال کیا ہے جن میں انسان مستقل رہائش اختیار کرتا ہے، جن سے اس کی رہائشی ضروریات پوری ہوتی ہیں اور جن میں وہ سکون اور راحت محسوس کرتا ہے۔ یہ تمدنی زندگی کا ایک لازمی جزو بھی ہے۔

ان مختلف قسم کے مکانات اور عام پوشاک اور جنگی لباس کے متعلق ان آیات میں ایک بات تو یہ کہی گئی کہ وہ انسان کی ضروریات پوری کرتے ہیں دوسری دوسری بات یہ کہ انھیں اللہ تعالیٰ کی نعمت اور فضل و احسان قرار دیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی کے پاس مکان ہے تو اللہ کی ایک نعمت اسے حاصل ہے۔ اس پر اسے اللہ کا شکر ادا کرنا چاہیے۔ اگر کسی کے پاس مکان نہیں ہے تو اس کے لیے اس کا کوشش کرنا غلط نہ ہوگا بلکہ ایک پسندیدہ عمل قرار پائے گا تاکہ وہ اس معاملہ میں دوسروں کا محتاج نہ رہے۔

مکان ایک ضرورت ہے۔ اسلامی ریاست اپنے کارکنوں کی یہ ضرورت پوری کرے گی بلکہ اس کی کوشش ہوگی کہ ریاست کے سب ہی شہریوں کو اس کی سہولت حاصل ہو۔ اس میں وہ ممکنہ تعاون کرے گی۔ جن کے پاس مکان ہے اس پر ان کا حق ملکیت تسلیم کرے گی اور اس کی حفاظت کرے گی۔

خادم اور سواری

اسلام اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ سواری اور خادم بھی انسان کی ضرورت ہے اور وہ اسے حاصل ہونی چاہیے مستورد بن شداد کہتے ہیں میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے سنا ہے:

من کان لنا عاملا	جو ہمارا عامل (کارندہ) ہے وہ
فلیکتسب زوجۃ فإن	بے شادی شدہ ہے تو (بیت المال سے
لم یکن لہ خادم فلیکتسب	مدد لے کر) شادی کرلے، اگر اس کے پاس
خادمًا فان لم یکن لہ	خادم نہیں ہے تو خادم حاصل کرلے،
مسکن فلیکتسب مسکنا	اگر اس کا مکان نہیں ہے تو مکان بنالے
وفی روایۃ من اتخذ غیر	ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ جو شخص ان
ذالک فھو غال[1]	کے علاوہ کچھ اور بیت المال سے حاصل
	کرے گا وہ خائن ہوگا۔

حدیث میں ریاست کے ملازم کو اپنی حقیقی ضروریات پورا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ ظاہر ہے یہ اجازت کچھ حدود و قیود کے ساتھ ہوگی اور اس کا تعلق ریاست کی مالی حالت سے بھی ہوگا۔ اگر کسی کی تنخواہ ہی اس کی ضروریات کی تکمیل کے لیے کافی ہے تو وہ ریاست کے خزانے سے مزید فائدہ اٹھانے کا مجاز نہ ہوگا۔

(باقی آئندہ)

---

[1] مشکوٰۃ۔ کتاب الامارۃ والقضاء۔ باب رزق الولاۃ وہدایا ہم بحوالہ ابوداؤد

سبزواری کا فلسفۂ وجود

ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی

اسلامی فلسفہ کی تاریخ پر جب بھی گفتگو کی جاتی ہے تو عموماً یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ ابن رشد (۱۱۲۶ - ۱۱۹۸ء) اس میدان کا آخری شہسوار تھا اور جس کے گزر جانے سے اسلامی فلسفہ نے بھی داعی اجل کو لبیک کہا۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ مغربی فلسفہ کے تشکیلی سفر میں اسلامی فلسفہ کا جو اثر تھا اس کا اختتام ابن رشد کی وفات سے تو ضرور ہوا۔ البتہ یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ مشرق کی اسلامی فلسفیانہ روایتوں پر بھی زوال آگیا۔ اسلامی فلسفہ کی تاریخ پر ساری کتابیں یہی تاثر دیتی ہیں کہ اسلامی فلسفہ کا عہد زریں الفارابی (۸۷۰ - ۹۵۰ء) سے لے کر ابن رشد تک کی تین صدیوں پر مشتمل ہے۔ ابن رشد کے بعد اور تاتاریوں کے تاراج سے تمام علوم وفنون کی طرح فلسفہ پر بھی زوال آیا اور اس دور میں شروح اور حواشی کے علاوہ کوئی تخلیقی فلسفیانہ کام انجام نہیں دیا گیا۔ ہمارے خیال میں حقیقت کی یہ یک رخی تصویر ہے کیونکہ تصویر کا دوسرا رخ ہمیں ایران میں صفوی دور (۹۰۷ - ۱۱۳۵ھ/۱۵۰۱ - ۱۷۲۲ء) میں نظر آتا ہے۔ اس دور میں ایک فلسفیانہ فکر ہمیں بام عروج پر نظر آتی ہے[1] یہ فلسفیانہ فکر حکمت کے نام سے مشہور ہے۔ اس فلسفۂ حکمت کو مغربی علم حلقہ میں Theo-sophia کا نام بھی دیا گیا ہے[2]

ایران کا فلسفۂ حکمت مفکرین اور فلاسفہ کی ایک بڑی تعداد کی نمائندگی کرتا ہے۔ ان دانشوروں نے فکر و فلسفہ کے جوت جگائے۔ فلسفۂ حکمت کا سرا آپ ابن سینا (۹۸۰ - ۱۰۳۷ء) سے جوڑ سکتے ہیں۔ یہ تسلسل انیسویں صدی تک قائم تھا۔ فلسفہ حکمت کے اصفہانی مکتب فکر میں ہماری ملاقات مفکرین کے ایک بڑے گروہ سے ہوتی ہے۔ اس گروہ میں ہمیں ملا محمد باقر سبزواری (متوفی ۱۰۹۰ھ/۱۶۶۹ء) رجب علی تبریزی (متوفی ۱۰۸۰ھ/۱۶۷۰ء) عبدالرزاق لاہیجی (متوفی ۱۰۷۱ھ/۱۶۶۱ء) قاضی سعید قمی

(متوفی ۱۱۰۳ھ/ ۱۶۹۲ء) بہاء الدین عاملی (۹۵۳ - ۱۰۳۱ھ) اور میر باقر داماد (متوفی ۱۰۴۱ھ) وغیرہ نظر آتے ہیں۔ اس قافلہ میں ہماری ملاقات صدر الدین شیرازی یا ملا صدرا (۷۲-۱۵۷۱ - ۱۶۴۰ء) سے بھی ہوگی جس کے ہاتھوں اسلامی فلسفہ کے احیا کا عمل انجام پایا۔

فلسفۂ حکمت نے وجودیات اور مابعد الطبعیات کے سلسلہ میں جو اصطلاحات استعمال کی ہیں وہ ابن سینا کی دین ہیں جس کی مزید تشریح و تنقیح کا کام بہمنیار بن مرزبان (متوفی ۱۰۶۶ء) ابو العباس اللوکری (متوفی ۱۰۶۶ء) نصیر الدین الطوسی (متوفی ۱۲۷۳ء) دبیران الکاتبی القزوینی (متوفی ۱۲۷۲ء) اور قطب الدین الشیرازی (متوفی ۱۳۱۱ء) وغیرہ کے ہاتھوں انجام پایا۔ نصیر الدین الطوسی کو خصوصی مقام اس لیے حاصل ہے کہ ان ہی کی بدولت ابن سینائیت اپنی اصل شکل میں بعد کے فلسفۂ حکمت میں سامنے آسکی۔ نصیر الدین طوسی کے انتقال کے بعد ابن سینا کا فلسفہ ابو حامد محمد الغزالی (متوفی ۱۱۱۱ء) کی زبردست تنقید کا نشانہ بنا۔ الغزالی کے بعد ابن رشد نے بھی اس کی خبر لی۔ الغزالی کی تنقید اسلامی عقائد کے تناظر میں تھی جب کہ ابن رشد نے ارسطاطالیسی فلسفہ کے نام پر تنقید کی۔ الطوسی نے "الاشارات والتنبیہات" کی شرح لکھ کر ابن سینا کے فلسفہ کی بزم کو آراستہ کیا اور خود "تجرید العقائد" لکھ کر اپنے دینیاتی اور مابعد الطبیعیاتی تصورات پیش کیے۔ فلسفہ حکمت متصوفانہ یا غنوصی تجربہ کو خصوصی اہمیت دیتا ہے۔ لیکن یہ تجربہ تجزیاتی عقلیت پسندی کو نظر انداز نہیں کرتا۔ حقیقت کا وجدانی ادراک اور عقلی تجزیہ اس فکر کے تانے بانے کو تشکیل دیتے ہیں اس طرح یہ فلسفیانہ روایت ابن عربی (۱۱۶۵ء - ۱۲۴۰ء) اور سہروردی (۱۱۵۵ء - ۱۱۹۱ء) کے فکر سے اپنے آپ کو قریب کرلیتی ہے۔ سہروردی نے اپنی فکر میں باطنی تجربہ اور تجزیاتی ادراک کو کلامی تصوراتی پیکر دیتے ہوئے ایک منظم اور مربوط فلسفہ کو تشکیل دیا تھا۔ انھوں نے بتایا کہ صرف فلسفہ کی کتابوں کو پڑھ کر کوئی شخص دانشور نہیں بن سکتا اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ راہ قدس کا راہی بنے اور انوار روحانی کا مشاہدہ کرے۔ آیات ملکوت کا مشاہدہ کیے بغیر ہم آپ دانشور نہیں کہلائے جا سکتے۔[۱۵] ابن عربی نے بھی اس سلسلہ میں اسی طرح کے خیالات کا اظہار کیا ہے۔[۱۶]

حاجی ملا ہادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ھ/ ۱۷۹۷-۷۲ء) انیسویں صدی کے

کے ایران کی ایک عظیم فلسفیانہ شخصیت تھے جس نے اسلامی فلسفہ اور تصوف دونوں میدانوں میں نمایاں مقام حاصل کیا۔ سبزواری نے وجود اور مابعد الطبعیات کے سلسلہ میں جو خیالات پیش کیے ان سے ایک منفرد فلسفیانہ فکر تشکیل پاتی ہے۔ سبزواری کا فلسفیانہ منہج حقیقت کے متصوفانہ اور غنوصی وجدان پر مبنی ہے۔ اس منہج کی بدولت سبزواری نے بحر وجود میں غواصی کی اور بیش بہا موتی نکالے۔ ان کی تجزیاتی بصیرت نے متصوفانہ وجدان یا ان کے متصوفانہ وجدان نے تجزیاتی بصیرت کے ساتھ مل کر وجودیات کا گہرا مطالعہ کیا اور بنیادی وجودیاتی اور مابعد الطبعیاتی تجربہ کو تصورات میں ڈھال کر ایک فلسفیانہ اور کلامی نظام کو تشکیل دیا۔

حاجی ملا ہادی کی پیدائش ۱۲۱۲ھ مطابق ۹۸-۱۷۹۷ء میں سبزوار میں ہوئی۔ خراسان کا یہ شہر صفوی دور سے پہلے ہی سے صوفیہ اور شیعہ کے لئے مشہور تھا۔ ابتدائی تعلیم عربی زبان و قواعد کی تھی۔ دس سال کی عمر میں وہ مشہد گئے جہاں انھوں نے فقہ منطق ریاضی اور حکمت کی دس سال تک تعلیم حاصل کی۔ پھر وہ اصفہان گئے اور ملا اسماعیل اصفہانی (متوفی ۱۲۷۱ھ) اور ملا علی نوری (متوفی ۱۲۷۸ھ) جیسی شخصیتوں سے حکمت میں اکتساب فیض کیا۔ پھر وہ خراسان گئے اور پانچ سال تک تدریس سے منسلک رہے۔ خراسان سے وہ مکہ گئے اور حج کا فریضہ ادا کیا۔ تین سال بعد وہ ایران لوٹے۔ پہلے ایک سال تک کرمان میں قیام کیا وہیں انھوں نے شادی بھی کی۔ اب انھوں نے سبزوار کو مستقر بنایا اور تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ انھوں نے چالیس سال تک یہ سلسلہ جاری رکھا اور سیکڑوں لوگوں نے حکمت کے میدان میں ان سے فیض حاصل کیا۔

سبزواری کی زندگی سادگی اور روحانیت سے عبارت تھی۔ انھوں نے عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں متعدد کتابیں لکھیں۔ انھوں نے فارسی شاعری میں اپنے عارفانہ جذبات کو پیش کیا جب کہ عربی میں مسائل حکمت کو شاعری کا جامہ پہنایا۔ سبزواری کی لکھی ہوئی کتابوں میں ۱۔ منظومۂ حکمت (اللآلی المنتظمہ) ۲۔ شرح منظومۂ حکمت (غرر الفرائد) ۳۔ حواشی اسفار اربعہ۔ ۴۔ رسالۃ الاجوبۃ الاسراریہ ۵۔ کتاب اصول دین۔ ۶۔ رسالہ در اشتراک وجود۔ ۷۔ اسرار الحکم ۸۔ حواشی

مفاتیح الغیب۔ ۹۔ شرح مثنوی مولانا جلال الدین بلخی کا ذکر تذکرہ نگاروں نے کیا ہے۔
آئندہ سطور میں سبزواری کے فلسفۂ وجود سے بحث کی جائے گی۔

سبزواری کے نزدیک وجود کی بداہت یا بدیہی ہونا خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ وجود کے ادراک اور مفہوم میں یہ اصطلاح سبزواری کے فلسفہ میں بنیادی کردار ادا کرتی ہے۔ وجود بدیہی ہے۔ ہمارے ذہن میں سب سے پہلے یہی بات آتی ہے۔ وجود "ہے" کتاب "ہے" میز "ہے"۔ ہم اس "ہے" کے مفہوم سے واقف ہیں۔ اس واقفیت کے لیے ہمیں کسی فلسفے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ ہمیں ضروی وکبریٰ کے مسائل میں الجھنا نہیں پڑتا۔ وجود کا یہ مفہوم تو واضح ہے ہی۔ بلکہ اس مفہوم کے سلسلہ میں جو فیصلہ ہوتا ہے وہ بھی بدیہی ہوتا ہے۔ وجود کے مفہوم "ہے" کو واضح کرنے کے لیے ہمیں کہیں جانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس دوسرے تصورات کو واضح کرنے کے لیے ہمیں اسی "ہے" کا سہارا لینا پڑتا ہے وجود اور "ہے" کے تئیں ابن سینا کا موقف بھی تقریباً سبزواری جیسا ہے۔ البتہ سبزواری "وجود" کا لفظ استعمال کرتے ہیں جب کہ ابن سینا کے یہاں "موجود" کا لفظ ملتا ہے۔[۱۰] البتہ وجود اور موجود کے فرق کو ملحوظ رکھنا ضروری ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ "ہے" کی دلالت خارجی کیا ہوگی؟ حقیقت کی خارجی دنیا کی وہ کون سی شے ہے جس کو "ہے" بتاتا ہے یہی سوال ہم کو یہ سمجھنے پر مجبور کر دیتا ہے کہ شاید "ہے" سے زیادہ مشکل سوال کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا۔ یہ "ہے" ایک معمہ ہے۔ سبزواری نے اس حقیقت کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا ہے۔

معرف الوجود شرح الاسم ولیس بالحد ولا بالرسم
مفہومہ من أعرف الأشیاء وکنہہ فی غایۃ الخفاء

(وجود کی تعریف نام کی تشریح سے ہو جاتی ہے منطقی تحدید یا تصویر سے نہیں۔ اس کا مفہوم تو سیدھا اور صاف ہے مگر حقیقت نہایت ہی پوشیدہ)

سبزواری کا فلسفہ مابعد الطبعیات اسی معمہ کو فکری سطح پر سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ ابن سینا کے اتباع میں سبزواری نے وجود کو دو حصوں میں بانٹ دیا ہے۔ ایک حصہ عینی یا خارجی ہے اور دوسرا ذہنی یا ظلی۔ کوئی بھی "ماہیت" وجود

کی ان دونوں شکلوں کی حامل ہوسکتی ہے۔ زید اگر موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی ماہیت زید میں پائی جاتی ہے اور یہ وجود کی ظاہری صورت یا حالت ہے۔ جب ہم زید کو ذہن میں پاتے ہیں تو انسان کی ماہیت وجود کی ذہنی یا ظلی صورت یا حالت میں موجود ہوتی ہے۔ وجود کی ذہنی صورت میں ماہیت تشکیل تصور کی بنیاد ہوتی ہے اس کے بغیر کسی بھی قسم کے تصورات کی تشکیل عمل میں نہیں آسکتی۔ وجود نہ تو کوئی ماہیت ہے اور نہ اس کی کوئی ماہیت ہی ہوتی ہے۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ وجود ان ہی دو شکلوں میں موجود ہوتا ہے جو کہ وجود کی شکلیں ہیں۔ جسے ہم وجود کہتے ہیں وہ وجود کی ان دو شکلوں کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ یہ دو شکلیں خود وجود ہیں، وجود کسی خارجی وجود یا ذہنی وجود کا حامل نہیں ہوتا۔ یہ سب وجود ہی تو ہے۔ اگر کوئی چیز ذہنی وجود نہیں رکھتی تو اس کو تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی نمائندگی نہیں کی جاسکتی۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود کی حقیقت قید تصور سے ہمیشہ آزاد ہوتی ہے۔ اس کو گرفت میں لانا ناممکن ہے لیکن ہم یہاں بھی ہار ماننے والے نہیں ہیں۔ تجریدات کی اعلیٰ سطح پر ہم وجود کے تصور کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں۔ یہاں ہم کو لسانیات سے مدد ملتی ہے۔ کیونکہ لسانیات کا وجودیات سے گہرا ناطہ ہے۔ جب ہم اس قسم کے جملے استعمال کرتے ہیں کہ الف موجود ہے یا ب پایا جاتا ہے تو ان کے مفہوم کو اس طرح ادا کیا جاسکتا ہے کہ "الف کا وجود ہے" "ب کا وجود ہے" وغیرہ۔ حقیقت کی دنیا میں وجود کی حقیقت وجود کے ایک تسلسل میں تبدیل ہوجاتی ہے جسے ہم وجود پذیر ہونے کا سلسلہ کہہ سکتے ہیں۔ وجود پذیر ہونے کا عمل کسی ماہیت کا وجود ہوتا ہے جیسے کسی انسان کا وجود، کسی کتاب کا وجود وغیرہ۔ مگر فلسفۂ حکمت میں ماہیت اور وجود کی دوئی سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔ یہ دونوں ایک ہی شے ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے عقلی تجزیہ میں دونوں کا فرق ملحوظ ہوتا ہے۔ جو چیزیں ماہیت پر دلالت کرتی ہیں ان کو ہم ذہنی طور پر مختلف حصوں میں تقسیم کردیتے ہیں۔ اس طرح وجود کے مختلف حصے قرار پاجاتے ہیں۔ وجود ناقص کو ہم اپنے ذہن میں نہیں لاسکتے لیکن "خصوصی وجود" یا وجود پذیر ہونے کی علٰحدہ علٰحدہ صورتوں کو بالواسطہ ہی سہی ذہن میں لاسکتے ہیں اور یہ خصوصی وجود کسی خاص ماہیت پر دلالت کرتا ہے۔ یہی ماہیت اس کو ہمارے ذہن میں آنے کا

اہل بناتی ہے۔ وجود کی یہی مختلف شکلیں وجود کا ایک عمومی تجریدی تصور بناتی ہیں۔ لیکن جیسا کہ الفاظ سے واضح ہے کہ تجریدیت ہی اس کی نمایاں خصوصیت ہے۔ یہ تجریدیت اپنے اندر ہمہ گیری رکھتی ہے۔ اسطرح "وجود" کا اطلاق ہم بے شمار چیزوں پر کرتے ہیں جن میں آپس میں بڑے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ اس طرح "کتاب موجود ہے" اور "خدا موجود ہے" میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ تجریدی سطح پر دونوں میں وجود کا مطلب ایک ہی ہے اور اس لحاظ سے تمام چیزوں میں مساوات پائی جاتی ہے۔

وجود کی ایک دوسری لسانی خصوصیت بھی ہے۔ جب آپ کسی بھی تصور کے بارہ میں کوئی "خبر" لائیں گے (مبتدا کے لیے) تو اس سے معلومات میں اضافہ ہوگا۔ البتہ "وجود" کو اگر مبتدا کی خبر بنایا جائے تو اس سے کوئی نئی بات معلوم نہیں ہوگی۔ فلسفہ کی اصطلاح میں "الانسان موجود" کا قضیہ محمول کا حامل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ موجود خود انسان ہے اور انسان خود موجود ہے۔ منطقی طور پر آپ اسے محمول قرار دے سکتے ہیں کیونکہ اس کے دو حصے ہیں جو صدق یا کذب کے حامل ہو سکتے ہیں۔[۵۸]

ایک مجرد تصور ہونے کے ناطے وجود ہر طرح کے مشتملات سے خالی ہے لیکن اس کی بیرونی حقیقت یا جس بیرونی حقیقت کو وجود بتاتا ہے وہ تو حقیقت الحقائق ہے جو تمام چیزوں سے معمور ہے۔

مسلم فلسفیانہ فکر میں ماہیت اور وجود کا فرق بڑی فلسفیانہ موشگافیوں کا حامل رہا ہے۔ وجودیاتی مابعد الطبیعیاتی فکر میں ماہیت اور وجود کے تصورات نے بڑی جولانیاں دکھائی ہیں۔ اسلامی کلامی مابعد الطبیعیات کی تشکیل میں ان دو تصورات نے بڑا کردار ادا کیا ہے۔

ہمارے روزمرہ تجربوں کا بنیادی ڈھانچہ ہی یہ بتاتا ہے کہ ہمارا سامنا زندگی میں متعدد چیزوں سے ہوتا ہے۔ ہم اپنے آپ کو ان چیزوں سے گھرا ہوا پاتے ہیں۔ ان اشیاء کی موجودگی کے شعور سے ہم اپنے آپ کو الگ نہیں کر سکتے۔ ان ہی چیزوں کی، حقیقی موجودگی ان کا "وجود" ہے۔ وہ اسی طرح موجود ہیں جس طرح کہ خود ہم موجود ہیں یا جس طرح کہ خدا موجود ہے۔ لیکن وہ چیزیں وجود محض کی شکل میں نہیں ہیں۔ ان کا وجود مختلف اشیاء کی شکل میں ہے۔ ان کے وجود کا یہ پہلو ماہیت کہلاتا ہے

اس طرح ہر شے میں دوجہتی وجودیاتی اصول کارفرما ہے۔ دنیا میں جن چیزوں سے ہمارا سامنا ہوتا ہے ان کی تشکیل ماہیت اور وجود سے ہوئی ہے۔ اس طرح ہر موجود ماہیت اور وجود سے مرکب ہے۔ دنیا کی ساری چیزیں ایک دوسرے سے کسی نہ کسی طرح مختلف ہوتی ہیں۔ میرے ہاتھ میں قلم ہے۔ یہ قلم کتاب نہیں ہوسکتا لیکن قلم اور کتاب میں وجود کا عنصر مشترک ہے۔ موجود ہونے میں دونوں برابر ہیں اسی لیے تمام اشیاء کی خبر میں ایک ہی بات کہی جاسکتی ہے۔

ماہیت اور وجود کی یہ تفصیلات جب مابعد الطبعیات پر منطبق کی جاتی ہیں تو ہمارے سامنے پریشانیاں اٹھ کھڑی ہوتی ہیں۔ ملاصدرا اور سبزواری دونوں کے نزدیک وجودیاتی سطح پر ماہیت اور وجود ایک نہیں۔ وجود کا غیر معمولی عارفانہ وجدان اب ان کے سامنے ہوتا ہے۔ اس غیر معمولی عارفانہ تجربہ کی روشنی میں ماہیت اکتفاء ذاتی سے عاری ہوجاتی ہے اور بالآخر "وجود" کی وحدانی حقیقت کی تحدید قرار پاتی ہے۔ کسی بھی شے میں علی وجود کے کمال اور اسی عمل کی جزوی نفی یا تحدید کے درمیان وجود یا فقر شنویت یا کثیدگی پائی جاتی ہے[۹] ماہیت اور وجود کے فرق کا تصور اسلامی فلسفہ میں سب سے پہلے فارابی نے پیش کیا۔ یہ تصور خود ارسطو کے فلسفہ میں ملتا ہے۔ ارسطو نے اپنی کتاب Posterior Analytics کے ساتویں باب میں ماہیت اور وجود کے فرق کو بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ارسطو کے نزدیک ماہیت کا مطلب ہے What-is-it-ness "انسان ہے" اور "انسان موجود ہے" میں جو فرق ہے وہی فرق ماہیت اور وجود میں ہے۔ مثلث کیا ہے ایک ریاضی داں جانتا ہے مگر اس کو یہ بھی ثابت کرنا پڑے گا کہ مثلث موجود ہے۔ کسی ایسی چیز کو جانا نہیں جاسکتا جو واقعی اپنے وجود سے موجود نہ ہو۔ اگر ایسا علم ممکن بھی ہو تو اسے افسانوی ہی قرار دیا جاسکتا ہے۔ انسان کیا ہے اس کا علم انسان کے وجود ہی سے ہوسکتا ہے۔ یہ علم محض تعریف سے حاصل نہیں ہوسکتا۔ اس کے وجود کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک "شے کیا ہے" "موجود ہے" سے بالکل مختلف ہے۔ ارسطو کے لیے وہی دنیا اہم ہے جو موجود ہے۔ غیر موجود دنیا یا ناقابل وجود عالم ارسطو کے لیے دلچسپی سے خالی ہے[۱۰]

فارابی نے اس سلسلہ میں عارضی اور لازم کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ عارضی مقولہ عرض سے مشتق ہے۔ عرض جوہر کو لاحق ہوتا ہے۔ انسان کی ماہیت اس کی ہویت نہیں ہے۔ یہ ہویت اشیاء کی ماہیت میں داخل نہیں ہے۔ وجود اور ہویت کا شمار لواحق میں سے نہیں کیا جا سکتا۔ ابن سینا نے وجود اور ماہیت کے اس فرق کو جسے فارابی نے بیان کیا تھا اپنے فلسفہ میں خصوصی اہمیت دی ہے۔

ماہیت اور وجود کی ثنویت نے اس سوال کو بنیادی طور پر جنم دیا کہ ان دونوں میں سے کون مقدم ہے یا کون اصالت کا حامل ہے؟ غیر ذہنی عالم میں ان دونوں میں سے کس کو تطابقی حقیقت حاصل ہے۔ اس سوال کو ان الفاظ میں بھی پوچھا گیا ہے ان میں اصل کون ہے اور اعتباری کون۔ ظاہر ہے کہ ایک کو اصل مانیں تو دوسرے کو اعتباری ہی سمجھنا ہوگا۔ اگر آپ دونوں کو اصل قرار دیتے ہیں تو بات الگ ہوگی۔ لیکن ایسا کرنا ذرا مشکل ہے۔ تاریخ میں صرف شیخ احمد احصائی (متوفی ۱۸۲۶ء) کا نام آتا ہے جو شیخی مکتب فکر کے بانی تھے۔ یہ حضرت سبزواری ہی کے معاصر تھے۔ شیخ احمد احصائی نے ماہیت اور وجود دونوں کو اصل قرار دیا ہے۔[۱۱]

وجود کو اصل ماننے والے مفکرین میں ملا صدرا (متوفی ۱۶۴۰ء) اور سبزواری ہیں۔ سبزواری کے معاصرین میں سے ملا علی نظونی (متوفی ۱۸۸۹-۹۰ء) بھی اسی نقطۂ نظر کے حامل تھے۔ اس مکتب فکر کے برعکس ماہیت کو اصل قرار دینے والوں میں یحییٰ سہروردی (متوفی ۱۱۹۱ء) اور خود سبزواری کے استاد میر داماد (متوفی ۱۶۳۱ء) تھے۔ حائری مازندرانی کو عصر جدید میں اس مکتب فکر کا نمائندہ تسلیم کیا جاتا ہے۔[۱۲]

کسی بھی "موجود" کا عقلی تجزیہ ماہیت اور وجود کی نقاب کشائی کرتا ہے۔ اگر ہم کہتے ہیں کہ "یہ (چیز) ایک کتاب ہے" تو پہلی چیز کتاب کی "کتابیت" یا کتاب ہونا ہے اور دوسری چیز اس کا "ہونا" ہے۔ پہلی کو ماہیت اور دوسری کو وجود کہا جائے گا۔ لیکن دونوں کا موضوع ایک ہی ہے۔ جس چیز کی نمائندگی کی جا رہی ہے وہ ایک ہی ہے۔ اس کا وجود یا تی صیغہ ایک ہی ہے۔ مگر کتاب کا ہونا ("کتابیت") اور اس کا ہونا (وجود پذیر ہونا) دو پہلو ہیں تو کیا یہ دو پہلو دو الگ الگ حقیقتوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یا صرف ایک پہلو حقیقت کا غماز ہے! یہ تو نہیں ہو سکتا کہ دونوں ہی حقیقت

سے عاری ہوں، کیونکہ اگر ایسا مان لیا جائے تو پھر حقیقت ہی گم ہو جائے گی اور حقیقی نام کی کوئی چیز ہمارے پاس نہ ہوگی۔ دونوں پہلوؤں کو حقیقی ماننے میں بھی قباحت ہے اور وہ اس طرح سے کہ پھر وہ کتاب کسی ایک حقیقت یا ذات کی نہیں بلکہ دو چیزوں سے عبارت ہوگی اور یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ ایک کتاب اور ایک قلم کو ساتھ رکھ دیا جائے۔ پھر ہم وجود کو ماہیت کا 'وجود یانا' نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس صورت میں ماہیت خود وجود اور "وجود یانے" کی حامل ہوگی۔ یہ بات ذہن میں رہے کہ اعتباری کا مطلب ظنی نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ اصل اور جوہری کے مقابلہ میں اسے ہم ثانوی کہہ سکتے ہیں۔ اسی ثانوی کو اعتباری کا نام دیا گیا ہے۔

وجود کی اصالت کے قائل مفکرین کے نزدیک وجود کا مفہوم ہی خارجی دنیا میں تطابقی شے رکھتا ہے۔ وجود اور ماہیت سے ترکیب پانے والا ذہنی مرکب ظواہر میں صرف "وجود" رکھتا ہے۔ ظواہر کو ہماری عقل آزاد ماہیات تسلیم کر لیتی ہے حالانکہ حقیقت میں یہ وجود ہی کی صورتیں ہوتی ہیں۔ وہ ماہیتیں وجود ہی کی داخلی تحدیدات ہوتی ہیں۔ وجود ہر جگہ ہے۔ یہ دنیا وجود ہی تو ہے۔ وجود کے مظاہر مختلف ہیں۔ انسان، حجر و شجر سب وجود ہی کی صورتیں ہیں۔ ان میں اگر کوئی فرق کوئی اختلاف ہمیں نظر آتا ہے تو یہ صرف درجات کا ہے۔ اسی حقیقت کی ترجمانی فلسفہ اور تصوف میں "وحدۃ الوجود" کی اصطلاح سے کی جاتی ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ "یہ ایک کتاب ہے"، تو ہمارا یہ حکم بیرونی واقعہ کی ذہنی نقل ہوتا ہے۔ اسی بیرونی واقعہ میں وجود کی ہمہ گیر حقیقت موجود ہوتی ہے جو اپنے آپ کو کسی خاص جگہ کی خاص صورت میں جلوہ گر کرتی ہے پھر ہمارا حسی ادراک اس کو "کتاب ہونا" Book-ness قرار دیتا ہے۔ کتاب کا کتاب ہونا ایک مظہر ہے جو آزاد اکتفاء ذاتی رکھتا ہے۔ مگر حقیقت میں یہ ایک سلبی شی ہے بذات خود یہ "نہیں" ہے۔ جب ہم یہ حکم صادر کرتے ہیں کہ "کتاب موجود ہے" تو یہاں ایک شے ۔۔ کتاب ۔۔ وجود پذیر ہونے کے عمل کو دکھاتی ہے۔ یہ عمل ذہنی اور خارجی دونوں سطحوں پر انجام پا رہا ہے جب کہ حقیقت یہ ہے کہ وجود ہی اپنے عمل کو انجام دے رہا ہے۔

اصالت الوجود کے نظریہ کو اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں مابعد الطبیعیاتی فکر

میں ملاصدرا ہی کی بدولت ایک امتیازی مقام حاصل ہوا[۱۳] ابن سینا اور طوسی کے فلسفہ میں بھی اگرچہ ہم اس نظریہ کی جھلک دیکھ سکتے ہیں اور باضابطہ طور پر ملاصدرا ہی نے اس کی فکری تشکیل کی اور وہ بھی اس طرح سے کہ مابعد الطبیعیات کا ڈھانچہ ارسطاطالیسیت سے آزاد ہو کر تشکیل پایا۔ پروفیسر ہنری کوربن نے تو اس کو ایک انقلاب قرار دیا ہے[۱۴] ملاصدرا پہلے ماہیت کی اصالت کے قائل تھے اور وجود کو اعتباری قرار دیتے تھے پھر ان کے نقطۂ نظر میں تبدیلی آئی اور وہ ماہیات کو اعیان ثابتہ ماننے لگے اور وجود کو اصل قرار دیا۔ وہ اپنی کتاب "مشاعر" میں صاف لکھتے ہیں۔

بانه (ای الوجود) الأصل	وجود ہی ہر موجود میں اصل اور
الثابت فی کل موجود وهو	حقیقت ہوتا ہے۔ باقی سب عکس
الحقیقة وماعداه کعکس	اور سایہ۔
وظل وشبح[۱۵]	

وہ مزید لکھتے ہیں :-

ان الوجود کله مع تباین	وجود کی انواع، افراد، اجناس اور
انواعه وافراده ماهیة	فصول اگرچہ ماہیت، تعریف اور حقیقت
وتخالف اجناسه وفصوله	کے لحاظ سے مختلف ہیں مگر اس کا
حداً وحقیقة جوهر واحد	جوہر ایک ہی ہے۔ اس کی ہویت ایک
له هویة واحدة	ہی ہے اگرچہ اس کے مقامات اور درجات
ذات مقامات ودرجات	بلند یا پست ہیں۔
عالیة ونازلة"[۱۶]	

ملاصدرا نے خود اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ نقطۂ نظر کی یہ تبدیلی روحانی بصیرت کی دین تھی۔ یہ کسی عقلی اور فلسفیانہ موشگافی کا نتیجہ نہ تھی۔ ملاصدرا کے نزدیک کسی فلسفی کے لیے روحانی بصیرت اسی طرح ضروری ہے جس طرح کہ کسی صوفی کے لیے فلسفیانہ تجزیہ۔ وجود کے تجربہ اور تجزیہ میں ان دونوں سے مدد لینا ضروری ہے۔ مسیحی متکلم سینٹ تامس اکوینس نے بھی لکھا ہے کہ تعقل نقص سے مبرا نہیں ہو سکتا[۱۷]

'Defectus quidam intellectus'

لیکن فلسفی کے لیے یہ ضروری ہے کہ عقلی استنباط اور تجزیہ کے اصولوں کو ہمیشہ مدنظر رکھے۔

سبزواری نے اصالت وجود کو شاعری میں اس طرح بیان کیا ہے۔

ان الوجود عندنا اصیل — دلیل من خالفنا علیل
لأنه منبع کل شرف — والفرق بین نحوی الکون یفی
کذا لزوم السبق فی العلیة — مع عدم التشکیك فی الماهیة
کون المراتب فی الاشتداد — انواعًا استمر للمداد
کیف وبالکون عن استعداد — قد خرجت قاطبة الاشیاء
لولم یوصل وحدة ماحصلت — إذ غیره مثار کرة أنت
ما وحد الحق ولا کلمته — إلا بما الوحدة دارت معه[۱۵]

(وجود ہمارے نزدیک اصل ہے، ہمارے نقطۂ نظر کی مخالفت کرنے والے کا ناخدا بیمار ہے۔ وجود ہی سرچشمۂ شرف ہے۔ وجود کے دونوں پہلوؤں کا فرق ہی اس نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ علت کا پہلے ہونا ضروری ہے اور ماہیت میں تشکیک یا درجہ بندی نہیں ہوسکتی.... مراتب الگ الگ ہوتے ہیں کچھ زیادہ شدید تو کچھ کم شدید۔ اس سے بھی مسئلہ واضح ہو جاتا ہے۔ تمام اشیاء کا ظہور کون یا "ہونے" ہی سے تو ہوا ہے۔ وجود کی وحدت یہی ہے ورنہ وجود کی کثرت کا تماشہ دیکھئے۔ وحدت کے ساتھ کی چیزیں ہی وحدتِ حق اور کلمۂ حق کا آئینہ ہے)

سبزواری نے خود منظومۂ حکمت کی شرح میں ان اشعار کی تشریح کرتے ہوئے اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے۔ ماہیت وہ کلی طبعی ہے جو ماہو کے جواب میں کہا جائے۔ تحقیق میں اصالت وجود ہی کو حاصل ہے۔ سبزواری کے مطابق یہ نقطۂ نظر بالیدہ ذوق رکھنے والے مشائی فلاسفہ کا ہے[۱۶] "ان الوجود عندنا أصیل" اسی کی طرف اشارہ ہے۔ وجود کو اعتباری قرار دینے والوں میں سرفہرست شیخ الاشراق شہاب الدین السہروردی ہیں "دلیل من خالفنا علیل" اسی نقطۂ نظر کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ وجود کو اگر اعیان

میں سے قرار دیا جائے تو اس کے وجود کے لئے وجود کو ماننا پڑے گا یعنی خود اس کے وجود کا الگ وجود ہوگا اور یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ حالانکہ وجود تو موجود بذاتہ ہے۔ اس کا وجود کسی دوسرے وجود پر موقوف نہیں ہے۔ سبزواری نے ان اشعار میں اپنے نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کے لیے چھ دلائل دیے ہیں۔

۱۔ وجود بدیہی ہے۔ اسی کو شرف حاصل ہے بلکہ وہ سرچشمہ شرف ہے کسی اعتباری مفہوم کو شرف حاصل نہیں ہوتا۔ (لانہ منبع کل شرف)

۲۔ "الفرق بین نحوی الکون یفی"

وجود خارجی کی ماہیت پر اس کے مطلوبہ اثرات موقوف ہوتے ہیں۔ وجود ذہنی میں اس کے برعکس ہوتا ہے۔ وجود اگر متحقق نہ ہوتا بلکہ ماہیت کو یہ مقام حاصل ہوتا جب کہ دونوں وجودوں کی صورتوں میں ماہیت محفوظ ہوتی ہے تو خارجی اور ذہنی کا فرق ختم ہو جاتا لیکن صورت حال ایسی نہیں ہے۔

۳۔ علت معلول سے مقدم ہوتی ہے۔ ماہیت میں تشکیک یا درجہ بندی ممکن نہیں ہے۔ (تشکیک کو انگریزی میں آپ Anological gradation کہہ سکتے ہیں) اب فرض کیجئے کہ علت اور معلول ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہوں۔ مثال کے طور پر آگ سے آگ لگنا۔ آگ سے آگ لگی۔ یہاں علت اور معلول ایک ہی ہے۔ اب اگر آپ ماہیت کو اصل مان لیں اور وجود کو اعتباری تو آگ سے لگنے والی آگ کی مثال میں آپ کو یہ ماننا پڑے گا کہ پہلی آگ کی ماہیت علت ہے اور دوسری آگ کی ماہیت معلول۔ علت معلول سے مقدم ہوتی ہے۔ پہلی آگ کی ماہیت۔ دوسری آگ کی ماہیت پر مقدم ہے۔ یعنی علت والی ماہیت معلول والی ماہیت سے پہلے ہے۔ اس طرح ماہیت میں تشکیک لازم آتی ہے جو کہ درست نہیں ہے خود ارسطو کے قاطیغوریاس میں کہا ہے کہ ماہیت میں آپس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ انسان ہونے میں ہم یا آپ ایک دوسرے سے آگے یا پیچھے نہیں ہو سکتے۔

۴۔ بہت سی چیزیں ایک ہی وجود یاتی اساس کی حامل ہوتی ہیں لیکن ان کی صورتوں درجات اور حالات میں فرق ہوتا ہے۔ اس فرق کی بنیاد خود وجود ہے۔ آپ کے پاس دو سفید چیزیں ہیں جو ایک ہی جنس سے تعلق رکھتی ہیں۔ مگر ان میں سے

ایک کی سفیدی دوسری سے زیادہ ہے۔ مگر یہ فرق ماہیت کی شدت یا قلت کی وجہ سے نہیں ہے۔ یہ تو وجود کے درجات کی وجہ سے ہے۔ کم سفید یا زیادہ سفید کی ماہیت "سفیدی" ہے "کم سفیدی" یا "زیادہ سفیدی" نہیں ہے۔ کم سفیدی یا زیادہ سفیدی سے ماہیت کی تشکیک لازم آتی ہے۔

۵۔ وجود اور عدم کے حوالہ سے ماہیت یکساں نسبت رکھتی ہے۔ وجود کو اگر آپ اعتباری تسلیم کرتے ہیں تو پھر یہ یکساں نسبت کہاں جائے گی؟ معدوم کو معدوم سے ملانا موجودیت نہیں کہلائے گی۔

۶۔ وجود کو اگر اصل نہ مانا جائے تو کسی بھی وحدت کا تصور دشوار ہوگا کیونکہ ماہیت میں کثرت ہوتی ہے۔ اگر کوئی وحدت کا مرکز ہوسکتا ہے تو وہ وجود ہی ہے۔ اگر آپ کسی قسم کی وحدت کو قبول کرنا نہیں چاہتے ہیں تو کیا آپ ہوہویت کو بھی اسی طرح نظر انداز کردیں گے؟ سبزواری نے اس ہوہویت کو واضح کرنے کے لیے "اینما تولوا فثم وجہ اللہ" اور "وما امرنا الیہ الا واحدۃ" سے بھی استدلال کیا ہے [۲۰]

ملاصدرا کے فلسفیانہ مکتب فکر میں وجود کو بدیہی مانا گیا ہے۔ وجود کو اگر تصورات میں قید کیا جائے تو فلسفیانہ قیل وقال میں اس کا جوہر گم ہوجاتا ہے۔ وجود کے اندرون تک عقل کی رسائی ممکن نہیں ہے۔ اس کے لیے تو "حضور اشراقی" ضروری ہے جیسا کہ خود ملاصدرا نے کہا ہے [۲۱] مشاہدہ وجود کے وقت سارے الفاظ گم ہوجاتے ہیں۔ الفاظ اس کو قید تحریر میں یا زبان اسے قید کلام میں نہیں لاسکتی

ملاصدرا اور سبزواری دونوں کے نزدیک وجود اور موجود ایک ہی حقیقت کی ترجمانی کرتے ہیں۔ یہاں وحدت میں تعداد اور کثرت ہوتی ہے۔ یہ تعدد اور کثرت ایسی ہے جیسا کہ ایک شخص بہت سے آئنوں کے سامنے کھڑا ہوجائے۔ تمام آئنوں میں ابھرنے والا عکس اسی ایک شخص کا ہوگا۔ مگر ابھرنے والے عکس کی کثرت کسی وحدت کی ترجمان ہے اور وہ وحدت اس شخص کی "شخصیت" ہے۔ آئنوں کی جسامت کے لحاظ سے عکس میں اختلاف ہوسکتا ہے۔ رنگ یا سانز کا فرق وغیرہ [۲۲]۔ اب اگر ہم ان ابھرنے والے عکسوں کی کثرت اور تنوع کے فریب کا شکار

ہو جائیں تو حقیقت ہم سے دور نکل جائے گی۔ حقیقت اور عکس دونوں وجودیاتی پہلو رکھتے ہیں کیونکہ تعلق یا اتصال موجودات کا ایک ضروری عنصر ہے۔ وجودیاتی تعدد دراصل وجودیاتی وحدت ہی ہے۔ اس تعدد سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیے۔ فلسفیانہ عرفان یا عارفانہ فلسفہ اس دھوکہ کا شکار نہیں ہوتا۔ اس کی چشم بصیرت "صرف الوجود" کو دیکھ لیتی ہے۔

اب بنیادی سوال یہ ہے کہ وجود کی "وحدت" کا مطلب کیا ہے؟ کیا اس وحدت سے ہم وہی مراد لیں تو بالعموم ہماری زبان میں لی جاتی ہے؛ خدا بھی موجود ہے اور یہ کتاب بھی موجود ہے تو کیا موجودیت کی "وحدت" اس جگہ خدا اور کتاب کے لیے یکساں ہے؛ انسان موجود ہے اور سفیدی بھی موجود ہے۔ سفیدی حادث ہوتی ہے تو کیا ان دونوں کا جوہر "ایک" ہی ہے؛ کیا "ایک" کا مطلب ہمیشہ اور ہر حال میں "ایک" ہی ہوتا ہے؛ پہلوی مفکرین نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے اس سے ایک باضابطہ فلسفیانہ نظریہ کی تشکیل ہوتی ہے۔

سادہ الفاظ میں یہ جواب اس طرح ہے کہ اس جگہ وحدت یا ایک کا مطلب عمومی اور عادی وحدت اور ایک نہیں ہے۔ یہ ایک تشکیکی وحدت Analogically graded oneness ہے۔ کسی کلی کا جزئیات پر درجات پر مشتمل ہونا "تشکیک" ہے۔ کسی ایک حقیقت کا تحقق جب متعدد اشیاء میں متعدد درجات پر ہوتا ہے، تو آپ اس میں "تشکیک" کا جلوہ دیکھ سکتے ہیں۔ اسطرح وجود کی وحدت تشکیکی وحدت ہے کیونکہ اس کی خبر یا اسناد میں ہم علت معلول، جوہر عرض وغیرہ سے دامن نہیں چھڑا سکتے۔ پہلوی مفکرین کے مطابق وجود مطلق کی حقیقت وجود ممکن کی حقیقت سے مختلف ہوتی ہے۔ اول الذکر میں حقیقت اولین اور زیادہ شدید ہوتی ہے جب کہ وجود ممکن میں حقیقت متاخر اور "کمزور" ہوتی ہے۔ اس طرح غیر مادی وجود کی حقیقت اولین اور زیادہ شدید ہوتی ہے۔ جب کہ مادی وجود کی حقیقت دوسرے درجہ کی ہوتی ہے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ وجود کی حقیقت ان دونوں میں پائی جاتی ہے۔ پہلوی فلاسفہ کے نزدیک "وجود نور ہے لہٰذا وجود کی کثرت اور تعدد "کثرت نورانیہ" ہے جب کہ ماہیت کی کثرت کو وہ "کثرت ظلمانیہ" کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کثرت

کا نشو و نور سے دور ہوتا ہے۔

سبزواری نے پہلویوں کے اس نقطۂ نظر کو اس طرح بیان کیا ہے

الفہلویون الوجود عندھم حقیقۃ ذات تشکیک تعم

مراتبا غنی وفقراً تختلف کالنور حیثما تقوی وضعف

(پہلوی فلاسفہ کے نزدیک وجود ایک ایسی حقیقت ہے جس میں عمومی درجہ بندی ہوتی ہے۔ فقر و غنی کے لحاظ سے اس کے مراتب مختلف ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر روشنی جو تیز بھی ہوتی ہے اور دھیمی بھی)

ان اشعار کی تشریح کرتے ہوئے سبزواری لکھتے ہیں "نور حقیقی ہی وجود کی حقیقت ہے۔ نور ظاہر بذاتہ اور مظہر لغیرہ ہوتا ہے۔ یہی خصوصیت وجود کی حقیقت میں پائی جاتی ہے۔ انوار کا اختلاف نوعی نہیں ہوتا بلکہ اس اختلاف کی بنیاد شدت اور ضعف ہے۔ قوی متوسط یا ضعیف نور بہرحال نور ہی ہوتا ہے۔ وجود کی حقیقت بھی ایسی ہی ہے۔ اس کے مراتب مختلف ہیں اس اختلاف کی بنیاد شدت ضعف یا تقدم و تاخر ہوتا ہے۔ لیکن یہ سب وجود ہے۔ یہ "وحدت حق" ہے جس کو آپ عمومی یا روزمرہ کی وحدت کے معنی میں استعمال نہیں کر سکتے۔"[۲۴]

سبزواری انیسویں صدی مسیحی کے فلسفی تھے۔ ان کا انتقال ۱۸۷۲ء میں ہوا۔ ملا صدرا کا انتقال ۱۶۴۰ء میں ہوا۔ یورپ میں فلسفہ کی ایک سربرآوردہ شخصیت سورن کیرکیگرد کی ہے جو ۱۸۱۳ء میں ڈنمارک میں پیدا ہوا اور ۱۸۵۵ء میں اس نے وفات پائی۔ اس مغربی شخصیت کا تذکرہ کر کے ہم دراصل وجودیت کے فلسفہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔ وجودیت کا فلسفہ دوسری جنگ عظیم (۱۹۳۹ء تا ۱۹۴۵ء) کے زمانہ میں ابھر کر سامنے آیا۔ اس کے دو مکتب فکر پیدا ہوئے۔ ایک مکتب فکر مذہب اور مذہبیت کو ساتھ لے کر چلتا ہے۔ اس مکتب فکر کے نمایاں ترین افراد میں سورن کرکیگرد کے علاوہ گبریل مارسیل (۱۸۸۹-۱۹۷۳ء) نکولا بردیائیف (۱۸۷۴-۱۹۴۸ء) کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸ء) رودلف بتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶ء) پال تلیچ (۱۸۸۶-۱۹۶۵ء) مارٹن بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵ء) وغیرہ کے نام آتے ہیں۔ دوسرا مکتب فکر دہریت یا انسان پسند ہے جو مذہب سے دامن چھڑاتا ہے۔ اس مکتب فکر کے پیشواؤں میں مارٹن ہائیڈیگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶ء) ژاں پال سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰ء)

البیر کامو (۱۹۱۳ - ۱۹۶۰ء) اور سیمون دوبوار (۱۹۰۸ - ۱۹۸۶ء) شامل ہیں۔ ان دو مکاتب فکر کے علاوہ کارل یسپرز (۱۸۸۳ - ۱۹۶۹ء) اور جوس اورتیگا جاسیت (۱۸۸۳ - ۱۹۵۵ء) جیسی شخصیتیں بھی وجودی مفکرین میں شمار ہوتی ہیں۔ کارل یسپرز کو آپ کسی حد تک وجودی صوفی کہہ سکتے ہیں جب کہ جاسیت مشرب انسانیت کا شیدائی ہے۔[۲۵]

وجودیت کا فلسفہ وجود کی تفہیم و تشریح میں ایک خاص انداز اپناتا ہے۔ اس کا فکری منہج عقلی تجزیہ یا حسی ادراکیت کو وہ مقام نہیں دیتا جو مقام اسے یونان کا قدیم فلسفہ یا جدید عینیت پسند فلسفے دیتے آئے ہیں۔ بنیادی طور پر وجودیت وجود کو ماہیت سے مقدم مانتی ہے۔ ایک وجودی فلسفی ماہیات اور اعیانیات پر زیادہ گفتگو کرنے کے بجائے وجود کو اپنی فکری سرگرمیوں کا مرکز بناتا ہے۔ وجود بدیہی ہے۔ اس پر بحث کرنے کے لیے آپ کو اعیان کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ دیکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ء) نے کہا تھا۔

Cogito: ergo sum

(I think, therefore I am)

اس طرح وجود تک پہونچنے کے لیے فکر کا سہارا لیا تھا۔ کیرکیگارد نے اس جملہ کو الٹ دیا اور کہا I am, therefore I think۔ آپ پہلے موجود ہیں اس کے بعد ہی فکر آتی ہے۔ الفاظ کا یہ الٹ پھیر ایک نظام فکر کا نمائندہ ہے۔ یہ نظام فکر وجود کو بدیہی اور اصل قرار دیتا ہے۔ آپ اگر فکر کو زینہ بنا کر وجود تک پہونچنا چاہیں تو یہ کام آسان نہیں ہے۔ جب آپ سوچتے ہیں تو آپ کو احساس ہوتا ہے کہ آپ سوچتے ہیں پھر آپ کو اس احساس کا احساس ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ (احساس کے احساس کے احساس .....) جاری رہے گا اور آپ شاید اپنے وجود تک کافی دیر میں پہونچیں۔ بہتر یہی ہے کہ آپ اپنے وجود کو نقطہ آغاز مان لیں پھر فکر تک سفر کریں یا کچھ بھی کرتے رہیں۔

وجودیت ایک باضابطہ فلسفہ ہے جس نے وجود، مابعد الطبعیات، اخلاق، سیاست، عمرانیات اور ادبیات الغرض ہر موضوع پر اپنے مخصوص

انداز سے روشنی ڈالی ہے۔ یہ ایک طویل موضوع ہے جس پر سیکڑوں کتابیں موجود ہیں۔ وجودیت کی تفصیلات کا نہ تو یہاں موقع ہے اور نہ ہی ضرورت یہاں پر تو صرف کچھ پہلوؤں سے وجودیت اور فلسفہ حکمت کو سامنے رکھ کر ہم دیکھنا چاہتے ہیں۔ بالخصوص اس بنیادی نقطۂ نظر کو وجودی تناظر میں دیکھنا کہ وجود ماہیت سے مقدم ہوتا ہے۔ وجودیت اور فلسفہ حکمت کے اختیار کردہ طریق کار میں بڑا فرق ہے۔ فلسفہ حکمت تصوف اور تصوراتی فکر کے ہم آہنگ اتحاد کو اپناتا ہے۔ جب کہ وجودیت میں اس قسم کی کوئی ہم آہنگی نہیں ہے۔

مارٹن ہائیڈیگر نے بالخصوص وجودیات کی بحثیں کی ہیں۔ اس کے نزدیک "کون" "ہونا" (To be) جس کے لیے وہ جرمن لفظ Sein کا استعمال کرتا ہے مطلقاً بدیہی ہے۔ وجود یا کون کا مفہوم ہماری زندگی میں اولین درجہ رکھتا ہے۔ سبزواری ہی کی طرح ہائیڈیگر کا کہنا ہے کہ وجود میں وہ بنیادی بدیہی مفہوم ہے جس کے تناظر میں تمام دوسری چیزوں کو دیکھنا اور سمجھنا چاہیے۔ سبزواری ہی کی طرح ہائیڈیگر نے کہا ہے کہ فلسفیانہ سطح پر وجود کی گہرائیوں میں اترنا سب سے مشکل کام ہے[۲۶]

(مفہومہ من أعوف الاشیاء وکنہہ فی غایۃ الخفاء)[۲۷]

ملاصدرا کے فلسفیانہ مکتب فکر میں موجود اور وجود کے فرق کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ یہی فرق ہمیں مارٹن ہائیڈیگر کے فلسفے میں das Seiende یا existent اور das Sein یا existence میں نظر آتا ہے۔ ہائیڈیگر کے مطابق مغربی فکر نے "موجود" (eus) پر ساری توجہ مرکوز کر کے "وجود" (esse) کا عمیق مطالعہ کرنے سے گریز کیا ہے۔ ملاصدرا نے یہی بات مشائی فلسفہ کے بارے میں کہی ہے۔ پھر ملاصدرا نے وجود کے مطالعہ کے سلسلہ میں جو انداز اپنایا اس سے پیدا ہونے والے انقلاب کا تذکرہ شروع میں آچکا ہے۔

ملاصدرا نے وجود کے مشاہدہ کے لیے "حضور اشراقی" کی بات کہی تھی[۲۸] سارتر جیسا وجودی مفکر بھی اشراق ہی کے ذریعہ وجود کا جلوہ دیکھتا ہے۔ اگرچہ اس کا یہ اشراق "حضور ظلمانی" ہے۔ سارتر کے ان جملوں کو دیکھئے "میں اپنے آپ کو بھول جانا چاہتا ہوں۔ سو جانا چاہتا ہوں۔ گم کر دینا چاہتا ہوں۔ مگر ایسا نہیں ہو پاتا۔ میرا

دم گھٹ رہا ہے۔ ہر طرف سے وجود میرے اندر داخل ہوتا ہے آنکھوں کے راستے سے، ناک سے، منہ سے ..... پھر اچانک پردہ چاک ہو جاتا ہے اب میں نے سمجھ لیا ہے، میں نے دیکھ لیا ہے[۲۹]۔" اس تجربہ سے میں دم بخود رہ گیا۔ وجود پذیر ہونے کا مطلب اس سے پہلے مجھے معلوم ہی کہاں تھا۔ اس سے پہلے میں تمام لوگوں کی طرح کہتا تھا کہ سمندر ہرا ہے۔ لیکن اس کے وجود کا شعور مجھے نہ تھا۔ اب میں سمجھتا ہوں کہ وجود تو ہمارے اردگرد ہے۔ ہمارے اندر ہے خود ہم وجود ہیں۔ وجود کا سہارا لیے بغیر ہم ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتے۔ ایک لفظ بھی ادا نہیں کر سکتے۔" [۳۰]

سارتر کا یہ تجربہ اتین گلسن کے الفاظ میں "ہبوطی وجد" une extase vers le bas ہے[۳۱] اس کو آپ غیر رحمانی تصوف (Mystique diabolique) بھی کہہ سکتے ہیں، رحمانی تصوف (Mystique divine) کے مقابلہ میں۔ وجود کے براہ راست تجربہ کا یہ ایک خصوصی نمونہ ہے۔ یہ تجربہ وجود کے اس رنگ خام کی نمائندگی کرتا ہے جو ماہیت میں متشکل ہونے سے پہلے پایا جاتا ہے۔ وہی ماہیت جو مختلف اشیاء کا روپ اختیار کر لیتی ہے۔ ملاصدرا اور سبزواری نے وجود کا تجربہ علوی وجد سے کیا۔ لیکن وجد خواہ علوی ہو یا ہبوطی (جیسا کہ آپ نے سارتر کے یہاں دیکھا) اس سے وجود کی حقیقت کے براہ راست حضور کے طور پر مابعد الطبیعاتی تجربہ سامنے آتا ہے۔ جس پر فلسفہ کی ایک مکمل عمارت کھڑی کی جا سکتی ہے۔

حواشی و مراجع

۱؎ دیکھئے سید حسین نصر کا مضمون The School of Ispahan in M.M. Sharif's edited work A History of Muslim Philos-ophy, Vol. II PP. 904-931.

نیز Henri Corbin, Histoire de la philosophie Islamique (Paris, gallimard, 1964) Vol. I.

۵۲ مثال کے طور پر ہنری کوربن، دیکھئے: Henri Corbin, Le Livre des Penetrations metaphysiques (Paris-Teheran, Adrien -Maisonn euve, 1965) PP. 82-83.

۵۳ شہاب الدین یحیٰ بن حبش السہروردی۔ کتاب المطارحات، مشمولہ مجموعۃ فی الحکمۃ الالہیہ، تحقیق ہنری کوربن (استانبول مطبعۃ المعارف ۱۹۴۵ء) ص ۳۶۱

۵۴ ہنری کوربن نے ابن عربی پر بھی کام کیا ہے۔ دیکھئے۔ Henri Corbin, L'imagination Creative dans la Soufisme d'Ibn Arabi (Paris, flammarion, 1958).

توشیہیکو ایزوتو نے ابن عربی کے تصورات اور بدھ مت اور تاؤازم کے تصورات کا تقابلی مطالعہ کیا ہے اور مشترک چیزوں کی نشاندہی کی ہے۔ دیکھئے۔ Toshihiko Izutsu, A comparative study of the Key Philosophical Concepts in sufism and Taoism. 2 vols. (Tokyo, Keio University, 1966-67).

کتاب کی پہلی جلد ابن عربی کے نام معنون ہے۔

۵۵ سبزواری کے حالات زندگی کے لیے دیکھئے: دکتر علی اصغر حلبی: تاریخ فلاسفہ ایران از آغاز اسلام تا امروز (تہران: کتاب فروشی زوار، ۱۳۶۱ھ چاپ دوم) ص ۵۶۵ - ۵۷۶
عبداللہ نعمہ: فلاسفہ شیعہ ترجمہ فارسی از سید جعفر غضبان (تبریز: چاپخانہ شفق ۱۳۴۷ھ) ص ۵۷۸ - ۵۸۵۔

عمر رضا کحالہ: معجم المولفین (دمشق: مطبعۃ الترقی) ۱۳/ ۱۲۷
خیر الدین زرکلی: الاعلام ۸/ ۳۸

M. Mudarrisi Chahardihi, life and philosophy of Haji Mulla Hadi Sabziwari (Tehran : Tahuri Book shop, 1955).

E.G. Browne, A year amongst the Persians (London, Adam & Charles Black, 1950) PP. 143-158.

A.M.A. Shushtry, Outlines of Islamic Culture (Bangalore, 1938) Vol. II, PP. 452-454.

M. Iqbal, The Developement of Metaphysics in Persia (Lahore, Bazm-e-Iqbal) PP. 134-136.

M.M. Sharif (ed.) A History of Muslim Philos--ophy (Delhi, Low Price Publications 1993).

Toshihiko Izutsu, The Fundamental Structure of Sabziwari's metaphysics (Tehran, 1969).

Comte de Gobineau, Les religions et les Phil--osophies dans L'Asie Centrale (Paris; G. gres et Cie, 1923) PP. 113-116.

اس کے علاوہ مہدی محقق کی ایڈٹ کردہ نسخہ منظومہ حکمت جو "شرح غرر الفرائد" کے نام سے چانچانہ سازمان چاپ دانشگاہ تہران سے ۱۳۴۸ھ میں شائع ہوا ہے اس کے مقدمہ میں "شرح حال سبزواری بقلم خود ایشاں" "شرح حال سبزواری بنقل از داماد ایشاں" اور "وضع زندگی سبزواری بنقل از دو فرزندان ایشاں" کے نام سے ابواب ہیں جو سبزواری کے حالات زندگی سے متعلق ہیں۔

۶ ابن سینا، کتاب النجاۃ (قاہرہ ۱۹۳۸ء) ص ۲۰۰، کتاب الشفا ص ۲۹۔

۷ ملا ہادی سبزواری۔ غرر الفرائد، تحقیق مہدی محقق (تہران، دانشگاہ تہران ۱۳۴۸ھ) ص ۴

۸ دیکھئے فارابی، کتاب الجمع بین افلاطون و ارسطا طالیس (مطبعۃ السعادۃ، ۱۹۰۷ء) ص ۵۷

۹ W. Norris Clarke, in the Preface to William Carlo's 'The Ultimate Reducibility of Essence to Existence' in Existential Metaphysics (The Hague, Martinus Nijhoff, 1966) XIV.

۱۰ اسلامی فلسفہ میں اس کی نمائندہ مثال "عنقا" ہے۔ ارسطو کے قول کے لیے دیکھئے:

Toshihiko Izutsu, The Fundamental Structure of Sabziwari's metaphysics (Tehran, 1969) P. 52.

۱۱ھ توشیہیکو ایزوتسو، حوالہ سابق، ص۷۲

۱۲ھ ایضاً، ص۷۲

۱۳ھ سید حسین نصر، مضمون ملاصدرا، مشمولہ میاں محمد شریف، تاریخ فلسفہ اسلام، (انگریزی) جلد دوم، ص۹۴۲-۹۴۳

۱۴ھ Henri Corbin, Le Livre des Penetrations metaphysiques, Op.cit. p. 62.

"Molla Sadra Opere une revolution qui detrone La Veritable metaphysique de L'essence dont le rigne durait depuis des siecks, depuis Farabi, Avicenne et Sohrawardi."

۱۵ھ صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) کتاب المشاعر۔ تحقیق ہنری کوربن، ص۳۵

۱۶ھ ایضاً، ص۴

۱۷ھ St. Thomas Acquinas, Summa Contra Gentiles Vol. I, C.57.

۱۸ھ سبزواری، شرح منظومۂ حکمت ص ۴

۱۹ھ سبزواری، شرح منظومۂ حکمت، ص ۴۳

۲۰ھ سبزواری کی طویل شرح دیکھئے، شرح منظومہ حکمت، ص۴۳-۴۶

۲۱ھ ملاصدرا، کتاب المشاعر، ص۲۴

۲۲ھ بحوالہ توشیہیکو ایزوتسو، حوالہ سابق، ص ۱۳۱-۱۳۲

۲۳ھ سبزواری، شرح منظومہ حکمت، ص ۵

۲۴ھ سبزواری۔ شرح منظومہ حکمت ص ۵۴-۵۵

۲۵ھ راقم سطور نے اپنی ڈاکٹریٹ کے مقالہ "الاتجاهات الوجودية في الشعر العربي الحديث" میں وجودیت سے متعلق تمام پہلوؤں کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔ نمائندہ

وجودی مفکرین کے سوانحی خاکے حوالہ جات کے ساتھ اس میں دئے گئے ہیں۔

۲۶ھ ہائیڈیگر کے اس انداز کو دیکھئے:

Hartin Heidegger What is a thing? tr.W.B. Barton, Jr. and Vera Deutsch (Indiana : Gateway Editions, Ltd., 1967).

۲۷ھ سبزواری، شرح منظومہ حکمت ص ۴

۲۸ھ ملاصدرا، کتاب المشاعر ص ۲۴

۲۹ھ J.P. Sartre, La Nausee P. 160.

۳۰ھ سارتر، حوالہ سابق ص ۱۶۱-۱۶۲

۳۱ھ Eti enne Gilson, L'etre L'essence, PP. 297-298.

غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق

مولانا سید جلال الدین عمری

مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان کیسے تعلقات ہونے چاہئیں؟ یہ آج کا ایک اہم اور زندہ موضوع ہے۔ کیا اسلام میں مذہبی رواداری، تحمل و برداشت اور توسع نہیں پایا جاتا؟ اسلام کے نزدیک غیر مسلموں سے خاندانی، معاشرتی، سماجی، کاروباری اور ازدواجی تعلقات کی نوعیت کیا ہے؟ اسلامی ریاست کی بنیادیں کیا ہیں؟ اس میں ذمیوں کو کیا حقوق حاصل ہیں؟ اسلامی ریاست کے بین الاقوامی تعلقات کی نوعیت کیا ہے؟ اور غیر مسلموں سے عدم تعلق کے حکم کا صحیح پس منظر کیا ہے؟ یہ چند ایسے اہم مسائل ہیں جن کا آج کا جدید ذہن اطمینان بخش جواب چاہتا ہے۔

ہندوستان کے پس منظر میں غیر مسلموں سے تعلقات کے موضوع پر اپنی نوعیت کی پہلی مفصل کتاب، دعوت و تبلیغ کے میدان میں کام کرنے والوں کی ایک اہم ضرورت۔

آفسٹ کی حسین طباعت، عمدہ کاغذ، خوبصورت جلد، صفحات: ۳۳۲، قیمت ۱۰۰ روپے

ملنے کے پتے ۱۔ مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

۲۔ مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، دعوت نگر، ابو الفضل انکلیو، نئی دہلی ۲۵

بحث ونظر

رؤیت ہلال
اختلاف مطالع اور فلکی حساب

مفتی محمد صباح الدین قاسمی

رؤیت ہلال کا موضوع دینی مسائل میں ایک مستقل بحث ہے۔ فقہاء کی ایک بڑی جماعت نے اس بحث میں ہر دور میں حصہ لیا ہے۔ عصر حاضر میں سائنس کی ترقی اور ذرائع ابلاغ کے فروغ نے اس مسئلہ کو بعض جہات سے ازسرنو ابھار دیا ہے اور بسا اوقات تو یہ 'علمی موضوع' ایک نزاعی بحث کی صورت اختیار کر گیا ہے۔ اس صورت حال نے اس بات کی ضرورت پیدا کر دی ہے کہ حالات کے نئے تناظر میں اس باب کی اصل نصوص اور فقہاء کے اجتہادات کو ازسرنو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ اس موضوع سے متعلق فقہ اکیڈمی نے ایک سوال نامہ جاری کیا تھا[1] زیر نظر مقالہ اس کے جواب میں تحریر کیا گیا ہے۔

اسلام کا فلسفۂ توقیت برائے عبادات

انسان اپنی غیر اختیاری زندگی میں اسی طرح خالق کائنات کے نظام تکوین کا پابند ہے جس طرح دیگر مخلوقات ہیں، لیکن اپنی اختیاری زندگی میں وہ خدائے تعالیٰ کے نظام تشریع کا مخاطب ہے۔ تشریعی نظام کی رو سے اس کا مقصد وجود 'عبادت' ہے۔ عبادت میں اطاعت بھی شامل ہے جو کہ زندگی کے ہر لمحہ میں مطلوب ہے۔ مگر عبادات محضہ یعنی خالص عبادتیں وقفہ وقفہ سے اور وقتاً فوقتاً مشروع ہیں۔ قرآن کا ارشاد ہے:

ان الصلوٰۃ کانت علی المومنین — بے شک نماز مومنین پر وقت سے

---

[1] فقہ اکیڈمی آف انڈیا کا ساتواں فقہی سمینار دسمبر ۱۹۹۴ء بھڑوچ گجرات

کتاباً موقوتا (النساء: ۱۰۳) فرض کی گئی ہے۔

نماز کی طرح روزہ، حج اور زکوٰۃ بھی 'کتاب موقوت' ہیں یعنی انھیں وقت وقت سے ادا کیا جانا ہے۔ اس 'وقت' کی شناخت کے لیے شریعت نے ان عبادات کو کرۂ ارض پر برسرعمل نظام توقیت سے وابستہ کر دیا ہے تاکہ اوقات کی تبدیلی کے ساتھ یہ ہمیشہ ادا کی جاتی رہیں۔

ان عبادات میں سے نماز کی ادائیگی ہر روز پنجگانہ مطلوب ہے۔ اس کے لیے شمسی آثار کو میقات بنایا گیا۔ فرمایا:۔

اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس	زوال شمس کی بنا پر رات کی تاریکی تک
إلیٰ غسق اللیل وقرآن الفجر	نماز قائم کرتے جاؤ اور وقت فجر کی قرأت
(الاسرا: ۷۸)	قرآن کو انجام دو یعنی نماز فجر۔

دن اور رات اور اس کے مختلف پہروں کا تعلق سورج سے ہے۔ چنانچہ اس کے لیے آفتاب ہی حقیقی تکوینی میقات بن سکتا تھا۔ ایک دن میں سورج کا عروج و زوال مکمل ہو جاتا ہے اور لوگوں کے لیے اس عروج و زوال کے آثار آسمان پر پوری طرح ظاہر ہوتے ہیں۔

روزہ، حج اور زکوٰۃ شریعت میں سالانہ کسی مخصوص مہینے میں مطلوب ہیں۔ ان کے لیے قمری مظاہر کو میقات قرار دیا گیا۔ فرمایا:

یسئلونک عن الاھلۃ، قل	وہ تم سے نئی تاریخ کے چاند کے
ھی مواقیت للناس والحج	بارے میں پوچھتے ہیں۔ انھیں بتاؤ کہ یہ
	لوگوں کے لیے وقت جاننے کا ذریعہ ہیں
(البقرہ: ۱۸۵)	جیسے حج کے لیے۔

یہ گویا اسلامی تقویم کی اس بنیاد کا اعلان ہے کہ تمام مہینوں کے لیے میقات ہلال ہے نہ کہ سورج۔ اس طرح اسلامی تقویم ہلالی تقویم ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ماہ و سال کی تعیین کے لیے چاند ہی حقیقی تکوینی[1] میقات بن سکتا تھا۔ سورج کے برعکس

---

[1] اس کے برعکس رائج شمسی سال فطری سال نہیں ہے بلکہ خالص حسابی سال ہے جو علم ہیئۃ اور ریاضی =

چاند کے عروج وزوال کے مظاہر ہر ماہ آسمان پر پوری طرح نمایاں ہوتے ہیں اور ایک سال میں اس کا عروج وزوال بارہ مرتبہ میں مکمل ہو جاتا ہے۔ کتاب الٰہی کے مطابق اللہ تعالیٰ کے نزدیک سال میں بارہ مہینے ہی مقرر ہیں یہی اللہ کی دائمی تقویم ہے۔

اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ	اللہ کے نزدیک اس کے نوشتہ
اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِيْ	میں آسمانوں اور زمین کی پیدائش کے
كِتٰبِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ	دن سے ہی مہینوں کی تعداد بارہ مقرر
وَالْاَرْضَ مِنْهَآ اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذٰلِكَ	ہے، ان میں سے چار محترم اور امن والے
الدِّيْنُ الْقَيِّمُ (التوبہ: ۳۶)	ہیں، یہی ثابت اور مضبوط قانون ہے۔

قرآن کے بیان کے مطابق سورج اور چاند دونوں ایک محکم حسابی نظام کے تحت محوِ گردش ہیں۔ یہ گردش اتنی معین اور یقینی ہے کہ علم ہیئۃ الافلاک نے اس کی رفتار کا حساب پوری قطعیت کے ساتھ منضبط کر لیا ہے۔ یہ حساب سکنڈ کے ہزارویں لاکھویں حصے تک دنیا کے ہر خطہ کے لیے بالکل درست طور پر معلوم ہو جاتا ہے۔ اس طرح خالق فطرت نے شب و روز کے لیے آفتاب کو اور ماہ و سال کے شمار کے لیے ماہتاب کو موزوں بنایا ہے۔ لہٰذا نماز کے لیے شمسی کیلنڈر اور روزہ، حج اور زکوٰۃ کے لیے ہلالی کیلنڈر[1] مرتب کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں قرآن کے متعدد

= پر مبنی ہے اور تاریخ کے مختلف ادوار میں علم ہیئت کے نظریات میں تبدیلی یا اصلاح کے ساتھ ترمیم و تنسیخ سے دوچار رہا ہے۔ ملاحظہ ہو مضمون: وقت۔ تعریف، اقسام اور ضروری اصطلاحات از پروفیسر رفیع اللہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ مجلہ دراسات دینیہ ۱۹۹۵-۱۹۹۲۔

[1] یہ ہلالی کیلنڈر شرعی ضوابط و شرائط کے ساتھ محض تجربی اور آزمائشی طور پر (Tentatively) مرتب کیا جا سکتا ہے۔ اس کی حیثیت 'اصل اور آخری' کی کبھی نہ ہوگی بلکہ وقت پر شرعی معیارِ رویت' پر ہی عمل کیا جائے گا۔ آج کے دور میں جبکہ عام چلن شمسی کیلنڈر کا ہے اور آبادی مائل بہ شہریت ہے۔ ہلالی تاریخ یاد رکھنا مشکل ہوتا ہے، ایسے کیلنڈر کی اپنے حد میں افادیت بہرحال موجود ہے۔ اس طرح کے بین الاقوامی اسلامی کیلنڈر کے لیے ایک عالمی سمینار ملیشیا میں ۱۹۹۱ء میں ہو چکا ہے۔ اس سلسلہ میں تفصیل کے لیے ڈاکٹر محمد الیاس (ملیشیا) کی انگریزی کتاب: اے گائڈ ٹو اسلامک کیلنڈر، ٹائم اینڈ قبلہ، اور =

ارشادات ہیں:

والشمس والقمر بحسبان (الرحمٰن: ۵، سورج اور چاند ایک حساب سے چلتے ہیں) کل یجری لاجل مسمی (الرعد: ۵، ہر ایک اِک وقت معین میں چلتا رہتا ہے) والشمس تجری لمستقر لہا ذٰلک تقدیر العزیز العلیم والقمر قدرناہ منازل، حتی عاد کالعرجون القدیم (یٰسٓ: ۳۸، ۳۹، سورج اپنی ایک منزل کی طرف رواں دواں ہے، یہ زبردست اور باخبر ہستی کا مقرر کردہ نظام ہے اور چاند کو ہم نے کئی منزلوں کا پابند بنایا ہے یہاں تک کہ وہ پھر دوبارہ کھجور کی پرانی ٹہنی کی طرح ہو جاتا ہے۔) ھُوَ الذی جعل الشمس ضیاء والقمر نورا وقدرہ منازل لتعلموا عدد السنین والحساب (یونس: ۵، وہی ہے جس نے سورج کو تیز روشنی اور چاند کو ٹھنڈی روشنی بنایا اور اس کے لیے منزلیں مقرر کیں تاکہ تم برسوں کی گنتی اور (مہینوں کا) حساب جان سکو۔) والقمر قدرناہ منازل لتعلموا عدد السنین والحساب (ابراہیم: ۲۳) وجعلنا اللیل والنہار ایتین فمحونا ایۃ اللیل وجعلنا ایۃ النہار مبصرۃ لتبتغوا فضلا من ربکم ولتعلموا عدد السنین والحساب (الاسراء: ۱۲، ہم نے رات اور دن کو دو نشانیاں بنایا پھر رات کی نشانی مٹا کر دن کی نشانی کو روشن کر دیا تاکہ تم اپنے مالک کے فضل کی تلاش میں لگ جاؤ اور تاکہ برسوں کی گنتی اور (مہینوں کا) حساب جان سکو)

مصالحِ توقیت

اسلامی عبادات کے لیے شمسی یا قمری دونوں میقاتوں کی تعیین پانچ بنیادی اصولوں اور مصالح وحِکَم پر مبنی ہے۔

(الف) تشریع وتکوین میں ربط اور مطابقت وموافقت

'عبادت' نظامِ تشریع کا حصہ ہے اور 'وقت' نظامِ تکوین کا۔ عبادت کو وقت سے وابستہ کر کے عالمِ تشریع اور عالمِ تکوین میں ایک گہرا ربط قائم کر دیا گیا ہے۔ کائنات کی ہر شے اور سورج اور چاند اللہ تعالیٰ کی تکوینی عبادت۔ صلوٰۃ وتسبیح اور

= موصوف کا مضمون بعنوان: بین الاقوامی اسلامی کیلنڈر، سہ ماہی اسلام اور عصر جدید جامعہ ملیہ دہلی ۲۳ر ۱۹۹۱ء

سجدے میں مصروف ہے[1]۔ تکوینی وقت سے وابستہ ہو کر انسان بھی ان ہی کے ساتھ اپنی تشریعی صلوٰۃ و تسبیح اور سجدے میں مشغول ہو جاتا ہے اور اس طرح پوری کائنات بشمول انسان عبادت گزار ہو جاتی ہے۔ تکوین و تشریع دونوں عالم میں ایک مقصدی ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ متبعین شریعت اور کائنات کا دو طرفہ باہمی ربط قائم ہو جاتا ہے۔ تکوین کا ہر تغیر خالق کی یاد کی نشانی بن جاتا ہے۔ یہ ایک قسم کی تکوینی تذکیر و ترغیب ہوتی ہے جو انسان کے لیے تذکر کا سامان بن جاتی ہے۔ وہ ذکر الٰہی میں لگ جاتا ہے۔ قدرت کے جلووں کو دیکھ کر خالق کی عظمت کا احساس ابھرتا ہے اور منادی پکار اٹھتا ہے: اللہ اکبر اللہ اکبر شمس و قمر کا یہ پیہم تغیر بزبانِ حال ایک ندائے تکوینی و بصری (Visual call) ہے جس کا جواب بزبان قال اذانِ تشریعی و صوتی (Audio call) ہے۔ اس طرح وقت اور عبادت کا یہ تعلق فی الواقع عالم تشریع و تکوین کا ایک روحانی اور زندہ ربط تشکیل دیتا ہے اور خالق کی جانب سے آثار شمس و قمر کے ذریعہ ندائے عبادت ابھر ابھر کر مکلفین کو مخاطب کرتی رہتی ہے۔

اگر اوقاتِ عبادت کو مظاہر فطرت سے وابستہ نہ کیا جاتا تو تکوین سے تشریع کا زندہ ربط ختم ہو جاتا، خالق کی عبادت کرتے وقت اللہ کے بندے ندائے تکوین نہ سن پاتے۔ خطابِ تشریعی کے متوجہ ہونے کی کوئی علامت[2] کائنات میں نہ ابھر پاتی۔

---

[1] صلوٰۃ: کل قد علم صلاتہ و تسبیحہ (النور: ۴۱) سجدہ: وللہ یسجد ما فی السمٰوٰت وما فی الارض (النحل: ۴۹) تسبیح: سبح للہ ما فی السمٰوٰت وما فی الارض (الصف: ۱)

[2] توقیت برائے عبادت کی منطق یہ ہے کہ: الاحکام الشرعیۃ تتعلق بأسبابہا وذلک لأن الوجوب غیبٌ عنّا فلا بدّ من علامۃ یعرف العبد بہا وجوب الحکم یعنی حکم کا وجوب اللہ تعالیٰ کی جانب سے صادر ہوتا ہے مگر ہمیں نہیں معلوم کہ آیا یہ 'ایجاب' دن میں ہے یا رات میں یا کس پہر میں۔ لہٰذا وجوب کے وقت کو جاننے کے لیے بطور علامت کچھ تکوینی آثار متعین کر دیے گئے ہیں۔ دیکھئے عنوان: تکرار العبادات بتکرار اسبابہا۔ اصول الشاشی ۲۲۶/ نظام الدین ابو علی الشاشی

(ب) یُسر اور سہولت شریعت کا مزاج ہے

اللہ تعالیٰ کی یہ شریعت مقصد اور وسیلہ دونوں اعتبار سے یُسر، سہولت اور استطاعت پر مبنی ہے۔ اس سلسلہ میں قرآن کے متعدد بیانات ہیں۔ فرمایا: لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا (البقرہ: ۲۸۶، اللہ تعالیٰ انسان پر اس کی استطاعت کے مطابق ہی ذمہ داری ڈالتا ہے) وما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج: ۷۸، اس نے دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی ہے) یرید اللہ ان یخفف عنکم وخلق الانسان ضعیفا (النساء: ۲۸، اللہ تو چاہتا ہے کہ تم پر سے شرعی ذمہ داریوں کو ہلکا کرے کیونکہ انسان کمزور بنایا گیا ہے) خاص روزہ کی بابت فرمایا: یرید اللہ[1] بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (البقرہ: ۱۸۵، اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے، تمہارے ساتھ مشکل نہیں چاہتا۔ حج کے سلسلہ میں فرمایا: وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا (آل عمران: ۹۷، انسانوں پر خدا کی خاطر بیت اللہ کی زیارت کرنا فرض ہے، جو لوگ بھی وہاں تک جانے کی سکت رکھتے ہوں۔) اس طرح نہ صرف یہ کہ خود عبادات سہل العمل ہیں بلکہ اس کے وسائل اور متعلقات بھی سہل الحصول ہیں۔ اللہ کی ہر عبادت ہر عہد اور ہر علاقہ کے لیے قابل عمل ہے اور اس کے ہر مکلف کے لیے میسر اور مہیا ہیں۔

اگر اللہ تعالیٰ نمازوں کے باب میں شمسی آثار کے بجائے حساب اور گھڑی اور کیلنڈر کو میقات قرار دیتا اور روزہ و حج و زکوٰۃ کے لیے فلکیاتی کیلنڈر کو میقات بنا دیتا تو یہ شریعت کے مزاج یسر کے خلاف ہوتا۔ حساب کتاب، گھڑی کیلنڈر، خصوصی ماہرین کی محتاجی اور اخراجات کی گرانباری کا اضافہ ہو جاتا۔ فالحمد للہ علی ذالک۔

فطریت اور سادگی شریعت کی روح ہے

اللہ کی شریعت مقصد و وسیلہ دونوں اعتبار سے 'فطرت' پر مبنی ہے۔

---

[1] نبیؐ نے فرمایا: انکم أمة أرید بکم الیسر (احمد ۵/۳۳) مقالہ میں احادیث کے حوالے زیادہ تر 'معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی' سے نقل کیے گئے ہیں۔

فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا (الروم: ۳۰)[1] اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی فطرت جس پر اس نے انسانوں کو بنایا ہے)
اس لیے اس نے عبادات کے لیے قدرتی اور سادہ طریقۂ کار تجویز کیا ہے۔ اگر نماز کے لیے دن کے مختلف و متنوع قدرتی پہروں کی تقسیم کے بجائے کم و بیش پانچ پانچ گھنٹے کی گھڑی کی مصنوعی حسابی تقسیم کی جاتی اور روزہ کے لیے دن کے بارہ بارہ گھنٹے کی تقسیم ہوتی تو اس میں فطریت اور سادگی نہ ہوتی بلکہ مشینیت اور مصنوعیت ہوتی۔ اسی طرح مہینوں میں سال کی تقسیم اگر آسمان کے قدرتی آثار و مظاہر کے بجائے حساب پر رکھی جاتی تو یہ خالص حسابی تقسیم ہوتی جیسا کہ شمسی کیلنڈر ہے۔

(د) تنوع انسانی فطرت کی طلب ہے

نمازیں دن کے ہر پہر میں فرض کی گئیں جس سے عبادت گزار انسان ہر طرح کی کیفیت و احوال سے گذرتا اور محظوظ ہوتا ہے۔ سالانہ عبادتیں قمری مہینوں سے وابستہ کی گئیں جو ایک خاص حساب کے ساتھ ہر شمسی موسم میں گشت کرتے رہتے ہیں۔ اس طرح یہ عبادات ہر موسم کی مخصوص کیفیات و اثرات کے ساتھ ادا ہوتی رہتی ہیں۔ انسان کی فطرت میکانکی یکسانیت سے گریز کرتی ہے کیونکہ یہ اس کے لیے اکتاہٹ کا سبب بنتی ہے جبکہ تنوع تازگی کا سبب بنتا ہے اگر سالانہ عبادتوں کے لیے قمری میقات نہ اپنایا جاتا تو ہر عبادت ہمیشہ ایک ہی موسم میں واقع ہوتی اور موسم کا تنوع نہ پیدا ہوتا۔

(۵) عبادتی کوائف میں عالمی مساوات

قمری میقات کے نتیجہ میں تمام مسلمانانِ عالم کو عبادت کی ادائیگی کے وقت موسمی کیفیات میں یکساں طور پر باری باری شریک ہونے کا موقع ملتا ہے عالم انسانیت کا کوئی گروہ اور خطۂ ارض کا کوئی علاقہ اپنی عبادت کے معاملہ میں کسی موسم سے محروم نہیں رہتا۔ بصورت دیگر ہر جگہ کے لوگ ہمیشہ کسی ایک ہی مخصوص موسم میں

---

[1] نبیؐ کا فرمان ہے: لاتزال امتی علی الفطرۃ ..... (ابن ماجہ صلاۃ ۷۷، احمد ۵/ ۱۴۷، ۱۷۲)

عبادت کے پابند ہوتے اور اس کی بنا پر دیگر مسلمانوں کے ساتھ دوسرے موسم میں عبادات کے احساسات میں شریک نہ ہو پاتے۔ ایک آفاقی اور عالمگیر مذہب کے وصف عالمگیریت کے یہ سراسر خلاف تھا۔ چنانچہ اس نے اپنی عبادات میں بھی انسانی برادری کے درمیان مساوات و عدل کو قائم رکھا۔

خلاصہ یہ کہ اسلام دین فطرت، دین یسر، دین تنوع و اعتدال اور دین عدل و مساوات ہے اور سب سے بڑی بات یہ کہ خالق تکوین کا بنایا ہوا دین ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام کا نظامِ توقیت برائے عبادات بیک وقت ان ساری خوبیوں کا جامع ہے۔ اس تمہیدی گفتگو کے بعد آیئے اب سوالنامہ کے ایک ایک سوال کا جواب تلاش کرتے ہیں۔

محور اول ۔ س ۱: رویت کے سلسلہ میں مطالعِ ہلال کا اختلاف شرعاً معتبر ہوگا یا نہیں؟

اس سوال کا مختصر جواب یہ ہے کہ رویت کے احکام میں اختلافِ مطالع کا یقینی طور پر لحاظ کیا جائے گا، عدم اعتبار کے لیے شریعت میں کوئی بنیاد نہیں ہے۔ بلکہ عدم اعتبار کی یہ رائے محض ایک فاش غلطی ہے۔

یہ ایک تسلیم شدہ طبعی حقیقت ہے کہ پورے روئے زمین پر ہر جگہ ایک ہی دن رؤیتِ ہلال ممکن نہیں۔ بلکہ اول ماہ میں کسی معین دن کرۂ ارض کے صرف نصف یا اس سے کم حصہ ہی میں ہلال قابل رویت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ایک دن جس نصف الارض پر ہلال طلوع ہوگا اس روز دوسرے نصف پر عدم رؤیت یقینی ہوگی۔ غرض پوری دنیا میں لازمی طور پر دو مطالعِ ہلال اور دو ایام رؤیت واقع ہوں گے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ ابر و غبار جیسے عارضی موانع کی بنا پر رؤیت والے دن کسی جگہ عملاً رویت نہ ہو پائے

اب سوال یہ ہے کہ مطلع غیر (مطلع اول) کی رؤیت (مطلع ثانی کے لیے) ایک دن پیشگی موجبِ صوم ہے یا نہیں؟ اس سوال کا صحیح جواب پانے کے لیے ضروری ہے کہ قرآن میں روزہ سے متعلق وارد آیات اور رؤیت کی بابت احادیث و آثار کا تجزیاتی اور تحقیقی مطالعہ کیا جائے اور دیکھا جائے کہ ان نصوص کا منطوق و مفہوم کیا ہے؟

تین بنیادی آیتیں - تجزیہ اور تشریح

مسئلہ زیر بحث میں بنیادی آیتیں حسب ذیل ہیں :

(۱) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ (البقرہ: ۱۸۳)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو، تم پر روزے فرض کر دیے گئے جس طرح تم سے پہلے انبیاء کے پیروؤں پر فرض کیے گئے تھے۔ اس سے توقع ہے کہ تم میں تقوی کی صفت پیدا ہوگی۔

(۲) (الف) أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ۚ

گنتی کے چند دن

(ب) فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ ۚ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ (البقرہ: ۱۸۴)

اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو، یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کرلے اور جو لوگ روزہ رکھنے کی قدرت رکھتے ہوں (پھر نہ رکھیں) تو وہ فدیہ دیں۔ ایک روزے کا فدیہ ایک مسکین کو کھانا کھلانا ہے اور جو اپنی خوشی سے کچھ زیادہ بھلائی کرے تو یہ اسی کے لیے بہتر ہے۔ لیکن اگر تم سمجھو تو تمہارے حق میں اچھا یہی ہے کہ روزہ رکھو۔

(۳) (الف) شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ (البقرہ: ۱۸۵)

رمضان وہ مہینہ ہے، جس میں قرآن نازل کیا گیا جو انسانوں کے لیے سراسر ہدایت ہے اور ایسی واضح تعلیمات پر مشتمل ہے، جو راہ راست دکھانے والی اور حق و باطل کا فرق کھول کر رکھ دینے والی ہیں۔

(ب) فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ

تو تم میں سے جو لوگ شہود شہر کریں

الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ
(ج) وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا
أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ
أَيَّامٍ أُخَرَ ۔ (البقرہ: ۱۸۵)
(د) يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ
وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ
وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ
لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا
هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ ۝

(البقرہ: ۱۸۵)

وہ اس مہینے کا روزہ رکھیں۔
اور جو مریض ہو یا سفر پر ہو، تو
وہ دوسرے دنوں میں روزوں کی تعداد
پوری کرے
اللہ تمہارے ساتھ نرمی کرنا چاہتا
ہے سختی کرنا نہیں چاہتا۔ اس لیے
یہ طریقہ تمہیں بتایا جا رہا ہے تاکہ تم روزوں
کی تعداد پوری کر سکو اور جس ہدایت
سے اللہ نے تمہیں سرفراز کیا ہے، اُس
پر اللہ کی کبریائی کا اظہار و اعتراف کرو
اور شکر گزار بنو۔

مذکورہ آیات کی مختصر تشریح یہ ہے کہ

● آیت ۱۸۳ (کتب علیکم الصیام) تمام اہل ایمان پر عمومی اور دائمی طور پر فرضیت صیام کا اعلان کرتی ہے۔ یہ آیت محکم اور ناقابل نسخ ہے۔ فرضیتِ صیام کی اصل نص یہی ہے۔

● آیت ۱۸۴ کی جگہ بعد میں آیت ۱۸۵ لائی گئی ہے۔ ان آیات کی شق الف 'ایاما معدودات' اور 'شہر رمضان' نیز شق ب فمن کان منکم الخ اور شق ج ومن کان منکم الخ باہم ایک دوسرے کے متوازی ہیں۔

● آیت ۱۸۵ شق الف شہر رمضان الذی الخ کا مقصد روزہ کے لیے ماہِ رمضان کو مخصوص کرنے کی حکمت[1] کا بیان ہے اور 'ایاما معدودات' کے اجمال کی تفسیر بھی ہے۔

---

[1] وہ حکمت یہ ہے کہ ایک طرف روزہ تقویٰ کی صفت پیدا کرنے میں اکسیر ہے اور دوسری جانب قرآن تقویٰ والوں کے لیے ہدایت ہے۔ لہٰذا روزہ کے لیے ماہِ نزولِ قرآن کو مقرر کر دیا تاکہ امتِ مسلمہ ماہِ قرآن میں خصوصی طور سے تقویٰ کی صفت سے متصف ہو کر اپنی 'کتاب' سے زیادہ سے زیادہ فیض یاب ہو سکے۔

● آیت ۱۸۵ شق ب (فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ) میں شہودِ رمضان کو بنائے حکم قرار دینے کا بیان ہے۔ دراصل یہی شق زیر بحث موضوع سے براہ راست متعلق ہے۔

● آیت ۱۸۵ شق ج (ومن کان مریضًا الخ) اپنے متوازی شق ب آیت ۱۸۴ کا 'منکم' کے حذف[1] کے ساتھ اعادہ ہے اور فی الحقیقت یہی شق اس آیت کو سابق آیت کی طرف راجع اور اس سے مربوط کرتی ہے۔ اس شق کے اعادہ کا اصل مقصد[2] مریض و مسافر کی دو اختیاری رخصتوں یعنی 'عدۃ من ایام اخر' اور 'فدیۃ طعام مسکین' میں سے فدیہ کی رخصت کو منسوخ کرنا ہے[3]۔ اور اسی سے ضمنی طور پر یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ باوجود اس کے کہ مریض و مسافر کو شہود شہر حاصل ہو، ان کے لیے 'فعدۃ من ایام اخر' کی سابق رخصت اب بھی موجود ہے۔

● آیت ۱۸۵ شق د (یرید اللہ بکم الیسر الخ) میں ایک اہم بات یہ بیان ہوئی

---

[1] پہلی آیت میں 'منکم' کے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہاں 'مریض و مسافر' کو 'کتب علیکم الصیام' کے حکم عام سے رخصت دے کر ایک معنی میں مستثنیٰ کیا جا رہا تھا جبکہ دوسری آیت میں 'منکم' کے عدم ذکر کی وجہ یہ ہے کہ یہاں 'مریض و مسافر' کو اوپر والے فقرے 'فمن شہد منکم الشہر' سے رخصت دے کر مستثنیٰ کرنے کا کوئی پہلو نہیں ہے بلکہ حقیقتًا 'فمن شہد منکم الشہر' کو 'کتب علیکم الصیام' سے ایک پہلو سے مستثنیٰ کیا گیا ہے جس طرح 'فمن کان منکم مریضًا' کو کیا گیا ہے۔ اور یہاں 'ومن کان مریضًا الخ' محض پہلے فقرے کا اعادہ اور حوالہ ہے۔

[2] اصل مقصد اس لیے کہ اس کے بغیر 'رخصت فدیہ' کی منسوخی کا پتہ نہیں چل سکتا تھا اور ضمنی اس لیے کہ اس فقرے کے بغیر بھی رخصت 'عدۃ من ایام اخر' مفہوم ہوتا تھا۔ البتہ اشکال ہو سکتا تھا سو رفع ہو گیا

[3] اس بحث کی تفصیل یہ ہے کہ ابتدا میں مریض و مسافر کو جو رخصت دی گئی وہ دو شقوں میں یہ تھی (الف) عمومی طور پر 'عدۃ من ایام اخر' یعنی چھوڑے ہوئے روزے کی گنتی کو دیگر ایام میں روزہ رکھ کر پوری کرنا۔ نیز (ب) 'الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین' یعنی جو مریض و مسافر فدیہ دینے کی صلاحیت رکھتے ہوں وہ 'عدۃ من ایام اخر' کے بجائے یا اس کے ساتھ 'ایک مسکین کو کھانا' کھلائیں۔ یہاں چونکہ ملحوظ ہے وہ یہ کہ بعد کی آیت میں فقرہ 'ومن کان مریضا الخ' نے اصلاً رخصت کی دوسری شق یعنی فدیہ طعام مسکین کو منسوخ کر دیا۔ اب کوئی صاحب 'اطاقہ' مریض و مسافر صرف فدیہ دے کر نہیں چھوٹ سکتا۔ اسے بعد میں روزہ کی گنتی پوری کرنی ہی ہوگی۔

ہے کہ عام تشریع کی طرح بابِ صیام کے احکام میں اللہ تعالیٰ کو اس امت کے ساتھ خصوصی طور پر 'یُسر' پیشِ نظر ہے، 'عُسر' ہرگز نہیں۔

آیۃ الشہود کی جامع تشریح

مذکورہ تشریح کے مطابق آیت شہود 'فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ' (تم میں سے جو لوگ شہود کریں وہ روزہ رکھیں) مسئلہ زیرِ بحث میں قرآن کا ایک اہم بیان ہے اور احادیثِ رؤیت تمام تر اسی آیت کی فقہی تفسیر اور عملی تشریح ہیں۔ لہٰذا پہلے اسی آیت کا معنی و مراد متعین کرنا ضروری ہے۔

آیتِ شہود کی لغوی تحقیق

لفظ 'شہود' کا اصل معنی 'مشاہدہ و معاینہ' ہے۔ اسی سے 'شہادۃ' ہے جو 'غیب' کی ضد ہے۔ شہود یعنی حضور اسی معنیٔ اصلی کی توسیع ہے۔ اسی لیے حضور و ادراک کا مفہوم 'مشاہدہ و معاینہ' میں خود بخود شامل ہے۔

شہود کا معنی

فعل 'شہود' اگر مفعول کی طرف متعدی ہو تو مفعول کی نوعیت کے اعتبار سے لغت میں اس کے دو معنیٰ آتے ہیں:

(۱) اگر اس کا مفعول 'مکان' ہو تو معنی ہوتا ہے: حاضر ہونا، جیسے شہد المجلس ای حضرہ[1] اور کبھی اس کا مرادی معنی 'پانا' ہوتا ہے جیسے شہد الجمعۃ ای ادرکہا۔[2] لیکن مرادی معنی کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ پہلے فعل اپنے لغوی معنی میں صحیح ہو جیسا کہ اس مثال میں ہے۔

(۲) اگر 'شہود' کا مفعول کوئی شے یا کوئی واقعہ ہو تو معنی ہوتا ہے: مشاہدہ کرنا جیسے شہد الشیٔ او الحادث ای عاینہ[3]

---

[1] المعجم الوسیط مجمع اللغۃ العربیۃ القاہرہ، مصر

[2] [3] اقرب الموارد سعید الخوری الشرتونی اللبنانی

شہد الشہر بمعنی حضر الشہر یعنی 'مہینے کو حاضر ہونا' درست نہیں

بعض مفسرین[1] نے 'شہد الشہر' کا معنی حضر الشہر یعنی ادرک الشہر (الشہر بمعنی مفعول) لیا ہے، لیکن یہ معنی موزوں نہیں ہے، کیونکہ کسی 'زمانہ' کے ساتھ فعل حَضَرَ کا عام استعمال حَضَرَ الوقت، حَضَرَ الشہرُ (الشہر بمعنی فاعل) ہے۔ یا پھر 'وقت' کے ساتھ اس کا صحیح استعمال بمعنی 'ظرف'، حرف الجر 'فی' کے ساتھ ہے یعنی 'حضر فی شہر رمضان'، حَضَرَ کا مفعول کسی صورت میں زمانہ نہیں آتا۔ آیاتِ صیام کا نظمِ کلام بھی اس کی تائید کرتا ہے، کیونکہ یہ معنی 'کتب علیکم الصیام'، 'ایاما معدودات'، ای 'شہر رمضان'، کے ذریعہ پہلے ہی ادا ہو چکا ہے۔ اس کے لیے الگ سے ایک مستقل فقرہ لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

شہد الشہر بمعنی حضر المصر فی الشہر یعنی 'مہینے میں مقیم ہونا' درست نہیں:

بعض مفسرین نے شہد الشہر کا معنی 'حضر المصر فی الشہر' لیا ہے۔ شہد سے مراد حَضَرَ المصر یعنی مقیم ہونا ان کے نزدیک اس قرینہ کی بنیاد پر ہے کہ اگلی آیت میں 'مسافر' کا بیان ہے جس کا مقابل 'مقیم' ہوتا ہے نیز سفر کی ضد حضر ہے اور کبھی بعض قرائن کی بنیاد پر 'شاہد' کا مطلب 'مقیم' بھی ہوتا ہے۔

اس معنی کو اختیار کرنے کی اصل وجہ غالباً یہ ہوئی کہ معنیٔ اصلی یعنی 'عَایَنَ الشہر' لینے کی صورت میں 'منکم' کے 'دون بعض'[2] کا مصداق ان کے نزدیک معین نہیں ہو سکا۔ صاحب لسان العرب کا خیال بھی یہی ہے: قولہ عزّ وجل: 'فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ'، معناہ من شہد منکم المصر فی الشہر، لایکون الا ذلک لأن الشہر لیشہدہ

---

[1] ابوالاعلیٰ مودودی تفہیم القرآن البقرہ ۱۸۵/۲، امین احسن اصلاحی تدبر قرآن البقرہ ۱۸۵/۲، نیز دیکھیں: التفسیرات الاحمدیہ (اردو) ملا احمد جیون امیٹھوی۔ (ص ۹۵)

[2] یہاں 'منکم' میں 'من' زائدہ یا بیانیہ نہیں ہے بلکہ تبعیضیہ ہے یعنی 'بعضکم دون بعض'، پس 'فمن شہد منکم' کا مطلب ہوا: بعضکم شہد وبعضکم لم یشہد او بقی من الشہود۔ یعنی تم میں سے کچھ لوگوں نے شہود کیا اور کچھ لوگ شہود کرنے سے باقی رہے یا نہیں کیا۔

کلُّ حیٍّ فیہ .... المعنی : فمن شہد منکم فی الشہر ای کان حاضرا غیر غائب فی سفرہ۔[1]

صاحب لسان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "تم میں سے جو اس مہینہ کا شہود کرے" کا معنی 'تم میں سے جو مہینہ میں اقامت کرے' ہی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر شہود کے معنی مشاہدہ کرنا لیں یعنی 'تم میں سے جو اس مہینے کا مشاہدہ کرے تو' نہ مشاہدہ کرنے والے' کا کوئی مصداق ہی نہیں رہتا، کیونکہ مشاہدہ تو مہینہ کا ہر زندہ شخص کرے گا۔ اسی لیے ان کے نزدیک آیت کا مطلب ہے : فمن شہد منکم فی الشہر یعنی جو تم میں سے حاضر ہو، حضر میں ہو، اپنے سفر میں غائب نہ ہو۔

لیکن یہ معنی پہلے معنی سے بھی کئی درجہ بڑھ کر کمزور ہے، یہ نرا تکلف بھی ہے اور خلاف لغت بھی۔ کیونکہ اس معنی کی رو سے اولاً 'الشہر' کو 'فی الشہر' ماننا پڑتا ہے جو اگرچہ نحوی اعتبار سے صحیح ہے مگر پھر اس کے خارج سے ایک لفظ 'المصر' کو محذوف بنانا پڑتا ہے جو حقیقتاً لفظ 'شہد' کا مقتضیٰ نہیں ہے بلکہ پہلے سے ذہن میں قائم کیے ہوئے معنی کی مناسبت سے لایا گیا ہے۔ اس طرح شہد بمعنی حضر پھر حضر بمعنی حضر المصر یعنی اقام فی البلد محض تکلف اور سراسر لغت و استعمالِ عرب کے خلاف ہے۔

یہ معنی فرض کرنے کے لیے فمن شہد منکم الشہر (بمعنی حضر المصر فی الشہر) کے فقرہ کو 'ومن کان مریضا او علی سفر' کا متوازی[2] تصور کیا گیا ہے حالانکہ دونوں فقرے

---

[1] لسان العرب محمد بن مکرم ابن منظور الافریقی المصری

[2] دونوں فقروں کو باہم متوازی ماننا اس پہلو سے بھی صحیح نہیں ہے کہ اس طرح پہلی آیت کی ظاہری و معنوی مخالفت لازم آتی ہے۔ ظاہری یہ کہ 'کتب علیکم الصیام' اور فمن کان منکم مریضا میں باہم متوازی ہونے کی صورت نہیں ہے بلکہ دوسرا فقرہ پہلے سے 'علیکم' اور 'منکم' کا باہمی ربط رکھتے ہوئے اسی سے نکل کر الگ ہوا ہے۔ یہاں بھی دوسرے فقرے کو پہلے کا متوازی نہ ہونا چاہیے جبکہ شہد بمعنی اقام کی صورت میں متوازی ماننا پڑتا ہے۔ معنوی مخالفت یہ ہے کہ پہلی آیت میں 'علیکم' کے ذریعہ سب پر روزہ فرض کر کے 'منکم' کے واسطہ سے رخصت دی گئی ہے۔ جس کے فقہی معنی یہ ہوتے ہیں کہ اگر مریض و مسافر رخصت سے فائدہ نہ اٹھانا چاہے اور رمضان ہی میں بحالت مرض و سفر روزہ رکھ لے تو اس کا فرض ادا ہو جائے گا۔

ایک دوسرے کے بعینہٖ مقابل نہیں ہیں۔ دوسرا فقرہ ہے: ومن کان مریضا او علی سفر (جو مریض یا مسافر ہو) اور پہلا فقرہ جو اس کے مقابل میں فرض کیا جارہا ہے وہ ہے من حضر الشہر (جو مقیم ہو)، جبکہ اگر پہلا فقرہ واقعی مقابل و متوازی ہوتا تو اس طرح ہونا چاہیے تھا: من کان منکم صحیحا و شہد الشہر (جو تم میں سے تندرست اور مقیم ہو) یعنی مریض کے مقابل میں صحیح اور مسافر کے متوازی مقیم۔ یہاں لفظ مریض زیادہ ہے اور وہی پہلے مذکور ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہنا کہ چونکہ اس آیت کے ذریعہ مریض و مسافر دونوں کے لیے 'فعدۃ من ایام اخر' کی رخصت کو برقرار رکھنا تھا، اس لیے مسافر کے ساتھ تبعاً مریض کا ذکر بھی کر دیا گیا، محض بات بنانا ہے۔ پھر سوال یہ ہے کہ 'فمن شہد' یعنی 'مقیم ہونا' میں صحیح و تندرست ہونے کا مفہوم کہاں سے داخل ہوگیا۔ مریض کے مقابل میں یہ مفہوم نہیں پیدا کر سکتے کیونکہ وہ خود زائد ہے اور اس کے مقابلہ میں پہلے فقرہ میں کوئی لفظ موجود نہیں ہے۔ یہ ایک عجیب صورت حال ہے۔

دوم یہ کہ صحت اور اقامت انسان کی اصلی اور مستقل حالت ہے۔ کسی حکم میں اس کا ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہوتی، یہ خود ہی مفہوم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس مرض اور سفر کی حالت انسان پر عارضی طور پر طاری ہوتی ہے۔ اس لیے اگر اس کی بنا پر حکم میں رخصت یا استثناء مطلوب ہو تو اس کے ذکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ بات اتنی واضح تھی کہ اس سے پہلے کی آیتِ صیام میں بھی صحیح اور مقیم کا

= جبکہ بمعنی اقام، فمن شہد منکم الشہر اور ومن کان مریضاً کو متوازی ماننے سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ روزہ صرف شاہدِ شہر یعنی مقیم پر فرض ہوا۔ اگر مسافر رمضان میں بحالت سفر روزہ رکھ لے تو اس کا فرض ادا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس پر سفر کی حالت میں روزہ فرض ہوا ہی نہیں اور گویا اسے لازماً دیگر ایام ہی میں جب کہ وہ حالت سفر سے نکل جائے گا تب ہی روزہ رکھتا ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ فقرے بس بس اس طرح ہیں (ا) کتب علیکم الصیام (الف) فمن کان منکم مریضاً او علی سفر (ب) فمن شہد منکم الشہر دونوں ہی جگہ 'منکم' سابق الذکر 'علیکم' کی طرف راجع ہے۔ اس کے بعد 'ومن کان مریضاً' کا فقرہ محض پہلے 'فمن کان منکم مریضاً' کا حوالہ اور اعادہ ہے جس کا مقصد پہلے واضح کیا جا چکا ہے۔

ذکر نہیں کیا گیا۔ صرف کتب علیکم الصیام اور اس کے بعد ومن کان منکم مریضاً او علی سفر فرمایا گیا۔ یہی انداز بیان نماز کے باب میں بھی ہے۔ مسافر کے لیے قصر کی رخصت دینی تھی تو مسافر کا ذکر ہوا، مقیم کا ذکر الگ سے نہیں کیا گیا۔

شہد الشہر بمعنی عاین الشہر

مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شہد الشہر بمعنی حضر الشہر نہیں ہو سکتا کیونکہ اولاً حضر کا مفعول 'زمانہ' نہیں آتا چنانچہ آیت زیر بحث میں 'الشہر' زمانہ ہونے کی بنا پر بمعنی حضر شہد کا مفعول نہیں بن سکتا۔ ثانیاً حضر کا مفعول اگر آتا ہے تو اس کا 'مکان' یا 'شبہ مکان' ہونا ضروری ہے جو کہ بمعنی حضر شہد کے ساتھ یہاں مذکور نہیں ہے۔ اس لیے اب ایک ہی معنی باقی رہ جاتا ہے یعنی 'عاین الشہر'۔ لیکن چونکہ 'شہر' کا براہِ راست 'معاینہ' نہیں ہو سکتا اس لیے اس معنی کی صحت کے لیے لفظ 'شہر' کو اس کے مجازی معنی 'ہلال'[1] پر محمول کریں جیسا کہ حدیث میں وارد ہے: فان غمّی علیکم الشہر ای الہلال[2]۔ یا 'شہود' اور 'شہر' کی مناسبت سے کوئی موزوں لفظ محذوف[3] مانیں جو کہ 'ہلال' ہی ہو سکتا ہے یعنی شہد ہلال الشہر۔ کیونکہ 'شہر' ہلال ہی کے مشاہدہ سے ثابت ہوتا ہے اور ہلال 'شہر' ہی کا ہوتا ہے۔ اس طرح 'ہلال' شہر کا ہم معنی بھی ہے اور اسی کو محذوف ماننا ثبوتِ شہر کے معاملہ میں شرعی مقتضیٰ[4] بھی۔ کیونکہ 'شہود شہر' کا معنی کچھ بھی لیں اس کے شرعی مقصود کے حصول کے لیے 'ثبوت ہلال' بہرحال ضروری ہے

---

[1] جہاں تک 'فلیصمہ' میں ضمیر 'ہ' کا تعلق ہے تو یہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے حسب قاعدہ نحویہ 'الشہر' ہی کی طرف راجع ہے نہ کہ محذوف (ہلال) کی طرف یعنی فلیصم الشہر۔

[2] (ابوداؤد صوم ۶، نسائی صیام ۹) نیز دیکھیں: القرطبی ۱/۲۷۶، ۲۹۳

[3] محذوف وہ ہوتا ہے جو لغوی طور پر کلام کی صحت کے لیے لایا جاتا ہے۔ ماھو ثبت لتصحیح الکلام لغۃ فھو المحذوف (اصول الشاشی/۹۹)

[4] مقتضیٰ وہ ہے جو کلام کے شرعی معنی کی صحت کے لیے لایا جائے: ماھو ثبت لتصحیح الکلام شرعا فھو المقتضی (معدن سابق)

یعنی شہد الشہر بثبوتِ الہلال۔

جب 'شہر' ہلال کا ہم معنی ہے تو 'شہود' معاینہ کے ہم معنی ہوا۔ کیونکہ شہودِ شہر بذریعہ 'ثبوتِ ہلال' ہے اور ثبوتِ ہلال بذریعہ 'معاینۂ ہلال' ہے۔ ثبوتِ ہلال بذریعہ معاینہ اس لیے ہے کہ لغت کی رو سے بھی 'ہلال' کہتے ہی اس چاند کو ہیں جو پہلی تاریخ کو قابلِ معاینہ ہو۔ ہلال کے معنی لغت میں ظاہر ہونے کے ہیں: ھلّ واستھلّ الھلال: ای ظھر وتبین[1]۔

آیۃ الاہلّۃ کے مطابق میقاتِ شہر ہلال ہے جس کا خاصہ 'رویت' ہے اور شہود کا ایک معنی معاینہ یعنی رویت ہے۔ لہٰذا الفاظ کے اس پس منظر کے ساتھ جب قرآن نے 'شہود اور شہر کو ایک ترکیب میں یکجا کیا تو لفظ 'شہود' نے اپنے ایک معنی 'معائنہ' کے ذریعہ یہاں 'شہر' کی مراد متعین کرنے میں مدد کی اور اس مراد (ہلال) نے شہود کا معنی 'معاینہ' سمجھنے کی تائید کی۔ پس گویا 'ہلال شہر' کو دیکھنا 'شہر' کو دیکھنا ہوا۔ اس طرح معنی کی تعیین میں جو ترتیب ملحوظ ہے اس کا ماحصل یہ ہے: شھد الشھر ای عاین الشھر ای عاین ھلال الشھر بمعنی رأی ھلال الشھر۔

آیت کے عبارۃ النص کی تعیین

یہیں سے یہ سوال ہو جاتا ہے کہ قرآن کیوں محض 'شہر رمضان' کے ذکر پر اکتفا نہیں کرتا اور 'شہر رمضان' (ظرف صوم) کو موجبِ صوم قرار دینے کے بجائے 'شہودِ شہر' کو قرار دیتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن کا اس ذکر سے مقصود ذریعۂ تعیین ظرف (تعیین شہر کے طریقہ) کی طرف خصوصی توجہ دلانا ہے۔ ورنہ اگر صرف روزہ کے 'ظرف ومعیار' کی اطلاع دینا مقصود ہوتا محض 'شہر رمضان' کا ذکر کر دینا کافی تھا۔ لفظ 'شہود' کے اضافہ کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ گویا آیاتِ صیام کے درمیان قرآن اس فقرے 'شہودِ شہر' کا اضافہ کر کے ثبوتِ رمضان کے اس ذریعہ کی نشاندہی کرتا ہے جس کا ذریعہ اور پیمانہ شہود یعنی مشاہدہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ احادیث شہود کا معنی 'رویت'

---

[1] المنجد فی اللغۃ: دار المشرق بیروت، لبنان

(مصدر) اور الشہود کا حقیقی مصداق رؤیت (ذریعہ) ہی کو معین کرتی ہیں کیونکہ 'ثبوتِ رمضان بواسطۂ ہلال' کی ممکن صورتوں میں سے تنہا 'رویت' کے ذریعہ ہی میں 'شہود' یعنی مشاہدہ ومعاینہ کا مفہوم متحقق ہوسکتا ہے اور یہی بتانا اس آیت الشہود کا منطوق ہے۔

یہیں سے یہ اشکال بھی رفع ہوجاتا ہے کہ حج وقربانی کے برعکس صرف روزہ کے معاملہ میں 'شہر' کے بجائے 'شہود شہر' کو بنائے حکم کیوں قرار دیا گیا۔ دراصل اس کی حکمت یہ ہے کہ تنگیٔ وقت کے سبب روزہ کے لیے ثبوتِ رمضان وشوال کے فیصلہ کی جو عجلت ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے امت میں جو افتراق وانتشار کا اندیشہ ہوتا ہے، اس کے تدارک کے لیے 'شہود' کی شرط لگائی تاکہ اختلاف و نزاع نہ ہو۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حج وغیرہ میں 'شہود شہر' بنائے حکم نہیں ہے یا مشروع نہیں ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ یہ 'شہود' روزہ میں بنسبت اور مہینوں کے زیادہ ضروری ہے۔

ایک مزید پہلو یہ ہے کہ یہاں 'الشہر' سے مراد 'اول الشہر' ہے۔ کیونکہ 'ہلال' جو کہ 'میقات شہر' ہے، اس کا تعلق 'اول ماہ' سے ہی ہے۔ چنانچہ اول الشہر ۳۰ تاریخ کی شام بھی ہوسکتی ہے اور ۲۹ تاریخ کی شام بھی لیکن چونکہ ۳۰ کو ثبوتِ ہلال طبعاً یقینی ہوتا ہے، اس لیے 'شہود شہر' بھی ۳۰ کو یقینی ہے، اسی لیے اس دن رؤیت ضروری نہیں۔ البتہ چونکہ ۲۹ کو ثبوتِ ہلال یقینی نہیں بلکہ ممکن الوقوع ہے۔ اس لیے ۲۹ کو 'شہود شہر' کے لیے رویت ضروری ہے۔ اس طرح رویت کا حکم ۲۹ تاریخ کے لیے خصوصی طور پر ہوگا۔ آیت میں 'رویت' کے بجائے 'شہود' کی تعبیر اختیار کی گئی جو کہ زیادہ جامع، وسیع اور عام ہے۔

آیت کا مفہوم الشرط

'فمن شہد منکم الشہر' کا فقرہ چونکہ جملہ شرطیہ ہے، اس لیے اس کا مفہوم الشرط یہ ہے کہ جب شہود شہر موجب صوم ہے تو 'عدم شہود' مانع صوم ہے۔ مفہوم الشرط کو جو بات یہاں معتبر بناتی ہے وہ قرآن کا اندازِ بیان ہے۔ کسی 'شرط' کو بیان کرنے کے تین طریقے ہوسکتے ہیں۔

۱۔ خالص شرطیہ جیسے 'إن شہدتم الشہر فصوموہ' یہ طرزِ بیان یہ ظاہر کرتا

ہے کہ 'شہود' ہو بھی سکتا ہے اور سرے سے نہیں بھی ہو سکتا۔ ظاہر ہے کہ یہ طرز ادا مفید مطلب نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ 'شہود' کو 'سببِ حکم' قرار ہی اس بنا پر دیا گیا ہے کہ وہ سب کو یقینی طور پر حاصل ہوگا۔

۲۔ ظرفیہ شرطیہ جیسے 'إذا شهدتم الشهر فصوموه' یہ انداز بیان وقت شہود کو صرف ظرف و سببِ حکم کے طور پر پیش کرتا ہے۔

۳۔ موصولہ شرطیہ جیسے 'من شهد الشهر فليصمه' یہ اسلوب بیان بتاتا ہے کہ 'شہود' سب کو یکبارگی حاصل نہیں ہوگا بلکہ لوگوں کے درمیان 'شہود' مختلف الوقت ہوگا۔ اس فقرہ میں 'منکم' کا اضافہ اس معنی کو مزید مؤکد کرتا ہے۔ کیونکہ 'منکم' یعنی بعضکم دون بعض میں 'دون بعض' کا مصداق عدم شہود بمعنی اختلاف شہود ہی ہو سکتا ہے جو کہ بر بنائے اختلافِ مطالعِ ہلال واقع ہونا لازم ہے۔ اس طرز تعبیر میں ظرفیت و سببیت کا مفہوم بھی خود بخود موجود ہے اور شرطیت کا بھی۔

اس نکتہ کی مزید تشریح یہ ہے کہ یہاں صرف 'من شہد' نہیں ہے بلکہ 'من شہد منکم' ہے۔ منکم یعنی بعضکم دون بعض کا مطلب یہ ہے کہ اول رمضان میں تم میں سے کچھ شہود کریں گے اور کچھ شہود کرنے سے باقی رہ جائیں گے۔ یہاں باقی کچھ (دون بعضٍ) کے حق میں بالکلیہ 'عدم شہود' فرض نہیں کیا جا سکتا کیونکہ 'شہود شہر' پر حکم صیام کی بناء رکھی ہی اس وجہ سے گئی ہے کہ 'شہود شہر' تمام مکلفین کو حاصل ہوگا۔ اس لیے لازماً یہاں یہی معنی ہوں گے کہ وہ 'باقی کچھ' (دونَ بعضٍ) اس دن تو شہود نہیں کریں گے۔ البتہ دوسرے دن ضرور کریں گے جیسا کہ طبیعیاتی تحقیقت ہے۔ یہاں قرآن نے ایک سادہ اسلوب 'فاذا شهدتم الشهر فصوموا' کے ذریعہ فی الحقیقت اسی 'اختلاف شہود شہر' یعنی اختلاف مطالعِ ہلال کی طرف اشارہ کیا ہے۔

آیۃ الشہود کا مفہوم الوصف

آیت کا ایک 'مفہوم الوصف' بھی ہے۔ اس لیے کہ یہ جملہ موصولہ ہے اور جملہ موصولہ وصف کے حکم میں ہوتا ہے جیسے من شهد الشهر بمعنی الذی شهد الشهر بحکم 'شاهد الشهر' ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ جب شاہدینِ شہر کے لیے روزہ واجب الادا،

ہے تو غیر شاہدین شہر کے لیے ممنوع الاداء ہوگا، یعنی جس طرح 'شہود' موجب صوم ہے اسی طرح 'غیر شہود' مانع صوم ہے۔ پس ثبوتِ رمضان کا جو ذریعہ شہود کا مصداق نہ ہو اور جس کے واسطے سے آدمی 'شاہد شہر' نہ بن سکے وہ 'غیر شہود' کا ہم معنی ہوگا اور معتبر نہ ہوگا۔ یہاں اس مفہوم مخالف کو جو چیز معتبر بناتی ہے وہ یہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی ایسے وصف سے متعلق کیا جائے جو حکم کے لیے شرط لازم (جیسے سبب) کا درجہ رکھتا ہو تو لازمی طور پر 'عدم وصف' نفی اداء حکم[1] کو مستلزم ہوتا ہے۔ یہاں وصف 'شہود' کی حیثیت علماء کے نزدیک یہی ہے[2] یعنی سبب کی۔

اس طرح 'آیت الشہود' کے تینوں مطالب یعنی عبارۃ النص، مفہوم الشرط اور مفہوم الوصف میں 'رؤیت' بالترتیب شہود کا بدل قرار پاتا ہے۔ یعنی موجب صوم 'رویت' ہے، 'عدم رویت' مانع صوم ہے نیز 'غیر رویت موجب صوم نہیں ہے۔ نیز جیسا کہ آگے واضح ہوگا، احادیثِ رؤیت کا اصل زور آیت کے اسی مفہوم الوصف پر ہے۔ یعنی یہ کہ 'غیر شہود' موجب صوم نہیں ہے۔ شہدِ شہر کا ذریعہ صرف رویت کا طریقہ ہے، حساب وغیرہ نہیں۔

پانچ جامع احادیثِ رویت

آیاتِ صیام کی اس تشریح کی روشنی میں باب رؤیت کی چند جامع اور بنیادی احادیث و آثار کا تجزیہ حسب ذیل ہے:

(۱) عن عبد الرحمٰن بن زید الخطاب — روزہ وعید نیز قربانی چاند دیکھ کر ہی

---

[1] سبب کا مفہوم مخالف آتا ہے۔ یہ مفہوم عدم کے معنی میں نہیں ہے جو کہ درحقیقت علت کا مفہوم مخالف ہے۔ بلکہ 'لغیر' کے معنی میں ہوتا ہے جیسے بغیر وقتِ ظہر صلاۃِ ظہر نہیں۔ بغیر ملکیتِ نصاب اداءِ زکوٰۃ نہیں۔ بغیر بیت اللہ حج نہیں۔

[2] وسبب وجوب الصوم شہود الشہر لتوجہ الخطاب عند شہود الشہر واضافۃ الصوم إلیہ (اصول الشاشی/۱۲۷) یعنی وجوبِ صوم کا سبب شہودِ شہر ہی کے وقت خطاب (حکم) متوجہ ہوتا ہے اور صوم کی نسبت اسی کی طرف کی گئی ہے۔

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وانسكوا لها[1]، فإن غم عليكم فأكملوا ثلاثين، وإن شهد شاهدان فصوموا وأفطروا (نسائی (صیام) ۱/۳۰۱)

کرو، اگر ابر وغبار ہو تو ۳۰ مکمل کرو۔ لیکن اگر دو آدمی رؤیت کی شہادت دیں تو اسی کے مطابق روزہ اور عید کرو۔

(۲) عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله جعل الأهلة مواقيت، فإذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا فإن غم عليكم فاقدروا له، أتموه ثلاثين (حاکم، بیہقی، احمد ۴/۲۳۱)

یعنی اللہ تعالیٰ نے ہلال کو میقات قرار دیا ہے، لہٰذا اسے دیکھ کر ہی روزہ شروع کرو اور اسے دیکھ کر ہی ختم کرو۔ اگر مطلع ناصاف ہو تو اس کا اندازہ کرکے تیس پورا کرلو۔

(۳) عن ابن عمرؓ، قال النبي صلى الله عليه وسلم: إنا أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا وهكذا۔ وعقد الإبهام في الثالثة ثم قال: الشهر هكذا وهكذا وهكذا يعني تمام الثلاثين، يعني مرة تسعا وعشرين ومرة ثلاثين (بخاری (صوم) ۱/۲۵۶، مسلم (صیام) ۱/۳۴۷، ابوداؤد (صوم) نسائی صیام ۱۷، احمد ۳/۳۴، ۵۳)

یعنی ہم ناخواندہ قوم ہیں، حساب کتاب نہیں کرتے، سادہ طریقہ یہ سمجھو کہ مہینہ کبھی ۲۹ اور کبھی ۳۰ کا ہوتا ہے۔

---

[1] اس معنیٰ کی ایک دوسری حدیث یہ ہے: عن الحسين بن الحارث الجدلي: أن أمير مكة (الحارث بن حاطب) قال في خطبته: عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك للرؤية فإن لم نره وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما، وقال: أن فيكم من هو أعلم بالله ورسوله مني، وقد شهد هذا وأومأ إلى ابن عمرؓ فقال: بذلك أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم (ابوداؤد ۱/۳۱۹)

(۴) عن ابی ھریرۃؓ، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الشھر یکون تسعۃ وعشرون ویکون ثلاثین، فاذا رأیتموہ فصوموا وإذا رأیتموہ فأفطروا فان غم علیکم فاکملوا العدۃ (نسائی، صیام ۱۷۔ ابوداؤد صوم ۴)

یعنی مہینہ کبھی ۲۹ اور کبھی ۳۰ کا ہوتا ہے۔ لہٰذا چاند دیکھ کر روزہ شروع کرو اور چاند دیکھ کر ختم کرو۔ اگر مطلع ابر آلود ہو تو تعداد پوری کرلو۔

(۵) عن کریب أنّ ام الفضل بنت الحارث بعثتہ إلی معاویۃ بالشام، قال: فقدمت الشام، فقضیت حاجتھا واستھلّ علیّ ھلالُ رمضان وأنا بالشام، فرأینا الھلال لیلۃ الجمعۃ، ثم قدمت المدینۃ فی آخر الشھر فسألنی عبد اللہ بن عباس، ثم ذکر الھلال فقال: متی رأیتم؟ فقلت: رأیناہ لیلۃ الجمعۃ۔ فقال: أنت رأیتہ؟ فقلت: نعم، ورآہ الناس وصاموا وصام معاویۃ، فقال: لکنا رأیناہ لیلۃ السبت فلا نزال

حضرت کریب کا بیان ہے کہ ام الفضل بنت حارث نے انھیں حضرت معاویہؓ کے پاس اپنے کسی کام سے شام بھیجا۔ وہ کہتے ہیں کہ میں شام پہنچا اور ان کا کام پورا کیا۔ میں شام ہی میں تھا کہ رمضان کا چاند نکل آیا۔ ہم نے جمعہ کی شب میں دیکھا۔ پھر مہینہ کے اخیر میں مدینہ واپس آگیا تو عبداللہ بن عباس نے خیر خیریت کے بعد چاند کے بارے میں پوچھا کہ تم لوگوں نے کب دیکھا تھا۔ میں نے کہا ہم نے جمعہ کی رات کو دیکھا اور لوگوں نے بھی روزہ رکھا اور معاویہ نے بھی۔ یہ سن کر انھوں نے کہا کہ ہم نے تو سنیچر کی رات کو چاند دیکھا ہے اور ہم لوگ روزہ رکھتے

لہ رمضان ان مہینوں میں سے ہے جو زیادہ تر ۲۹ دن کے ہوتے ہیں: وعن عبداللہ بن مسعود قال: لما صمنا مع النبیؐ تسعًا وعشرین، اکثر مما صمنا ثلاثین (ابوداؤد) یعنی ہم نے نبیؐ کے ساتھ ۲۹ دن کے جتنے روزے رکھے وہ اس سے زیادہ ہیں جتنے ۳۰ کے روزے رکھے۔ ملا علی قاری کہتے ہیں کہ حضورؐ کے ۹ سال رمضان کے مہینوں میں سے صرف دو مہینے ۳۰ دن کے ہوئے، بقیہ ۲۹ دن کے واقع ہوئے (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ م/۲۲۵)

الصوم حتی نکمل ثلاثین أو نراہ فقلت : ألا تکتفی برؤیۃ معاویۃ وصیامہ ؟ فقال : لا ، ھکذا امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (مسلم صیام - ۲۸ - ابوداؤد صوم ۹ ترمذی صوم ۹ - نسائی صیام ۷ - احمد ۱/۳۰۶)	رہیں گے یہاں تک کہ تیس پورے ہوجائیں یا چاند نظر آجائے۔ میں نے سوال کیا کہ کیا آپ کے نزدیک معاویہ کی رؤیت اور ان کا روزہ رکھنا کافی نہیں ہے۔ اس پر انھوں نے جواب دیا کہ نہیں، ہمیں رسول اللہؐ نے ایسا ہی حکم دیا ہے۔

(۱) پہلی حدیث - حدیثِ رؤیت - کا اصل مقصد یہ بتانا ہے کہ 'شہودِ شہر' کا طریقہ اور اس کا ضابطہ کیا ہے اور یہ بات آیۃ الاہلۃ کی روشنی[1] میں بتائی گئی ہے یعنی یہ کہ 'توقیتِ شہر' کا ذریعہ ہلال ہے اور 'ثبوتِ ہلال' کا وسیلہ صرف 'رؤیت' ہے۔ اس طرح 'رویت ہلال' ہی گویا[2] 'شہودِ شہر' ہے جو کہ علماء کے نزدیک حکمِ صوم کا 'سبب' ہے۔ اس حدیث میں رؤیت کے تینوں[3] ضابطوں یعنی رؤیت، شہادت اور اکمال عدہ کا

---

[1] امام جصاص کہتے ہیں کہ آپؐ کا فرمان: 'صوموا لرؤیتہ' اللہ تعالیٰ کے ارشاد: یسئلونک عن الاھلۃ قل ھی مواقیت للناس کے موافق ہے۔ چنانچہ اس میں اللہ تعالیٰ نے حکمِ صوم کو رؤیتِ ہلال سے متعلق کر دیا ہے۔ نیز مسلمانوں کا آیت و حدیث کے اس مطلب پر اتفاق ہے کہ صومِ رمضان کے وجوب میں رؤیتِ ہلال کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس یہ اس بات کی دلیل ہے کہ 'رؤیتِ ہلال' ہی 'شہودِ شہر' ہے (احکام القرآن ۱/۴۳۶)

[2] یہاں یہ بات اچھی طرح ملحوظ رہنی چاہیے کہ 'رؤیت' معنیً اور صورتاً 'شہود' سے الگ کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ ایک ہی حقیقت کی دو تعبیریں ہیں۔ حدیث آیت پر کوئی اضافہ (Addition) نہیں ہے بلکہ یہ دراصل قرآنی لفظ 'شہود' کی تفسیر اور اس کے عملی انطباق کی جانب معنوی ارتقاء ہے۔

لفظ 'شہود' رؤیت کے مقابلہ میں بلاشبہ اپنے متضمنات اور مفرات کے لحاظ سے زیادہ جامع ہے۔ مگر 'الاہلۃ مواقیت' کی روشنی میں 'شہودِ شہر' کا عملی مترادف صرف 'رؤیت' ہی ہے۔ اسی لیے 'رویت' کے سوا 'شہودِ شہر' کا کوئی معنی یا طریقہ مراد لینا ممکن نہیں ہے خواہ زمانہ کتنا ہی سائنسی اور امت کتنی ہی پڑھی لکھی ہوجائے۔

[3] مہینے کی تعیین کے سلسلہ میں بس یہی تین ضابطے ہیں جو سب کے سب 'رویت' ہی کے گرد گھومتے ہیں۔ اس سے واضح ہے کہ ۲۹ کو ابر کی بنا پر رؤیت ممکن نہ ہونے پر بھی حدیث میں 'رویت' کے سوا کوئی اور صورت تجویز نہیں کی گئی۔

بیان موجود ہے۔ یہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ 'رؤیت' کا یہ طریقہ وضابطہ یکساں طور پر تمام عبادات یعنی روزہ وعید اور قربانی سب کے لیے مشروع ہے۔

(۲) دوسری حدیث۔ حدیثِ اہلّہ۔ یہ بتاتی ہے کہ رؤیت کا حکم دراصل آیت اہلّہ یسئلونک عن الاھلّۃ ،قل ھی مواقیت للناس والحج سے ماخوذ ہے اور حکم رؤیت کی غایت 'توقیت شہر' ہے۔ اس آیت سے بیک وقت ۴ باتوں کی وضاحت ہوتی ہے:

۱۔ ھی مواقیت: ہلال کی حیثیت 'میقاتِ شہر' کی ہے اور اس کی یہ حیثیت 'مطلق' ہر مقام کے لیے ہے۔

۲۔ الأھلۃ مواقیت (بصورت جمع): یہ گویا الہلال میقات، الہلال میقات، الہلال میقات سال میں بارہ مرتبہ کا اختصار ہے۔ جس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر ہلال (یعنی ۱۲ ہلال) بارہ مہینوں کے لیے الگ الگ میقات ہے۔

۳۔ للناس: یہ ہلال براہ راست تمام لوگوں کے لیے میقات ہے۔ یعنی ہلال کا وصفِ میقاتیت 'عامۃ الناس' کے اعتبار سے ہے، صرف کچھ مخصوص لوگوں کے لحاظ سے نہیں ہے۔

۴۔ والحج (یعنی الہلال میقات للحج): حج کا خصوصی ذکر بطور مثال ہے۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ جس طرح حج کے لیے۔ عالمی نوعیت کی عبادت ہونے کے باوجود۔ باجماع مسلمین مقامِ حج کا ہلال ہی میقات ہے اسی طرح ہر عبادت کے لیے 'مقام عبادت' ہی کا ہلال 'میقاتِ شہر' ہے۔ ان چاروں نکات کا ماحصل یہ ہے کہ ہلال کو ہر مہینہ، تمام لوگوں کے لیے، حج کی طرح، میقات ہونا چاہیے۔

ہلال تمام لوگوں کے لیے حقیقی معنی میں 'میقات' اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ وہ متعلق لوگوں کا ہو جیسے حج میں مقام حج کا ہلال میقات ہوتا ہے۔ چنانچہ جب مکہ مکرمہ میں حج کی ادائیگی کے لیے 'ہلالِ مکہ' ہی میقات ہو اور یہی اصول ہر مقام عبادت کے لیے ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ 'مطلع غیر' کا ہلال 'میقاتِ شہر' نہیں بن سکتا اور بلدِ غیر یعنی مطلع غیر کی رؤیت موجبِ عبادت نہیں ہوسکتی، کیونکہ یہ بات ہلال کے صفتِ میقاتیت کے خلاف ہے۔ یہیں سے شرع میں اختلافِ مطالع کا اعتبار بھی ثابت ہوجاتا ہے۔ اس لیے کہ 'اختلافِ ہلال' کا اعتبار 'اختلافِ مطالع' کے

اعتبار کو مستلزم ہے۔

(۳) تیسری حدیث۔ حدیث امیت۔ میں انا اُمۃ امیۃ، لانکتب ولانحسب کا ارشاد دراصل آیت یسر: یرید اللہ بکم الیسر ولایرید بکم العسر سے ماخوذ ہے جو اس امت کے لیے قانون سازی کے باب میں اسلام کا بنیادی تشریعی مزاج ہے۔ یہ حدیث ہمیں باخبر کرتی ہے کہ 'رویت' کو ثبوتِ ہلال کا واحد طریقہ قرار دینے کی حکمت یہ ہے کہ یہی طریقہ سب سے زیادہ سہل اور سادہ ہے۔ چنانچہ احادیثِ رؤیت کا تمام تر زور اسی واحد طریقہ کے اثبات پر ہے، اور چونکہ یہی وہ دروازہ تھا جہاں سے دین میں عُسر اور اِصر کے در آنے کا اندیشہ تھا، اس لیے یہ احادیث 'رُؤیت' کے سوا دیگر تمام ذرائع ثبوتِ ہلال کو یکسر مسترد کرتی ہیں۔ ربنا ولاتحمل علینا اصرًا (البقرہ: ۲۸۶) حقیقت یہ ہے کہ تعیین ماہ کے لیے طلوعِ قمر اور حساب کے بجائے 'رُؤیت' کو واحد ذریعہ قرار دینا اور متعلقہ تمام ذیلی احکام۔ شہادت و اکمال عدہ وغیرہ سب کے سب اسی اصلِ شریعت یعنی 'یسر اور فطریت' پر مبنی ہیں۔

۴۔ چوتھی حدیث۔ حدیث تسعۃ وعشرین۔ طلوعِ ہلال سے متعلق ایک طبعی حقیقت کے حوالہ سے اس سوال پر روشنی ڈالتی ہے کہ 'رُؤیت' کے وجوب کی علت غائی کیا ہے اور اس وجوب کا تعلق عملاً کس تاریخ سے ہے؟ ہلالی میقات میں چونکہ ہلال ۲۹ سے پہلے کبھی طلوع نہیں ہوتا، کبھی کبھی ۲۹ کو طلوع ہوتا ہے اور ۲۹ کو طلوع نہ ہو تو ۳۰ کو لازماً طلوع ہو جاتا ہے، اس لیے ۲۹ کو یہ جاننا ضروری ہوا کہ ہلال طلوع ہوا یا نہیں۔ اسی لیے ۲۹ کو رُؤیت واجب قرار پائی اور ۳۰ کو محض مشروع، کیونکہ ۳۰ کو اس کا طلوع ہونا طبعاً وعادتاً یقینی ہوتا ہے۔

(۵) یہ پانچویں حدیث ایک اثرِ صحابی ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کے لیے شام جیسے دور دراز مقام کی رُؤیت صوم وافطار کے لیے بنائے حکم نہیں ہو سکتی۔ یہ دراصل مذکورہ احادیثِ رُؤیت کی روشنی میں صحابی فقیہ حضرت ابن عباسؓ کا فہم ہے، جس کے حق میں انھوں نے کوئی متعین حدیث تو پیش نہیں فرمائی مگر اس 'فہم' کی نسبت صراحتاً آپؐ ہی کی طرف ہے: ھکذا اُمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (رسول اللہؐ نے ہمیں ایسا ہی کرنے کا حکم دیا ہے) اور 'ھکذا' کا اشارہ

جیسا[1] کہ خود ان کے قول رأیناہ لیلۃ السبت ولا نزال نصوم حتی نکمل ثلاثین أونراہ سے واضح ہے کہ 'حدیث رؤیت' ہے یہ 'اثر' اختلاف مطالع کے اعتبار کے حق میں صراحت اور عبارت کا درجہ رکھتا ہے۔ کیونکہ اس روایت کا شانِ ورود ہی یہ بتاتا ہے کہ ابن عباسؓ نے شام کی رؤیت کو مدینہ میں عمل کے لیے قبول نہیں کیا۔ گویا ان کے نزدیک شام کی رؤیت اہل شام کے لیے اور مدینہ کی اہل مدینہ کے لیے جس کی تضبیط بعض فقہاء نے ان الفاظ میں کی ہے: لأھل کل بلد رؤیتھم یعنی لاھل کل مطلع[2] رؤیتھم (ہر اہل مطلع کے لیے ان کی اپنی رؤیت ہے)

مذکورہ بالا پانچوں احادیث یعنی حدیث رؤیت[1]، حدیث اہلہ[2]، حدیث امیت[3] حدیث تسعۃ وعشرون[4] اور حدیث کریب[5] سے بالترتیب حکم صیام کا سبب[1]، حکم رؤیت کی غایت[2]، اس کی حکمت[3]، اس کی علت[4] اور رویت کی مراد[5] (یعنی مقام عبادت کی رویت) کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ اور یہ پانچوں باتیں دراصل آیۃ الشہود اور آیۃ الاہلۃ ہی سے ماخوذ ہیں۔

خلاصۂ بحث

'مطلع غیر' کی رؤیت مندرجہ ذیل تین وجوہ سے موجبِ صوم نہیں بن سکتی۔

---

[1] اس 'اثر صریح' کو محتمل بنا دینے کے لیے بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کریبؒ کے بیان کو اس لیے قبول نہیں کیا کہ 'شہادت' کی قبولیت کے لیے حدیث کے مطابق دو گواہ درکار تھے جبکہ کریب تنہا تھے۔ ان کے خیال میں 'لہٰذا' کہہ کر ابن عباسؓ نے اسی 'نصابِ شہادت' والی حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن یہ محض تاویل برائے تاویل ہے جو فحوائے کلام کے بالکل خلاف ہے۔ ان مؤولین کو پہلی غلط فہمی تو یہ ہوئی کہ ان لوگوں نے کریب کے رؤیتِ شام کے بیان کو 'شہادت' سمجھ لیا اور پھر نتیجتاً دوسری غلطی یہ کی کہ اپنی کم فہمی کو ابن عباسؓ جیسے فقیہ کے سر بھی ڈال دیا۔ اس طرح کی تاویل کسی ذکی و زکی فقیہ کی جانب سے صادر نہیں ہو سکتی اور غبی و غوی فقیہ نہیں ہوتا۔

[2] متأخرین فقہاء اور بالخصوص موجودہ زمانہ کے فقہاء 'بلد' کی جگہ 'مطلع' ہی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ گویا 'بلد بعید' کا نقطۂ اب 'مطلع غیر' کا ہم معنی ہے۔

اول: 'آیتِ شہود' کا مفہوم الشرط یعنی یہ کہ عدمِ شہود مانعِ صوم ہے۔ ظاہر ہے کہ شہود کا یہ عدم بالکلیہ نہیں ہے بلکہ اختلافِ شہود کی شکل میں ہے یعنی مطلعِ اول میں شہود مطلعِ ثانی کے لیے عدمِ شہود ہے۔ آیۃ الشہود میں 'منکم' کے 'دون بعض' کا مصداق یہی مطلعِ ثانی ہے، جہاں مطلعِ اول والے دن شہود و رؤیت و طلوعِ ہلال ممکن نہیں۔

دوم: آیۃ الاہلۃ کی رو سے 'مطلعِ غیر' کی رؤیت میقات 'للناس' نہیں بن سکتی، کیونکہ وہ صرف مطلعِ اول کے 'ناس' کے لیے میقات بنا۔ مطلعِ ثانی کے 'ناس' کے لیے نہیں بنا۔ 'والحج' یعنی ہلال کو حج کی طرح تمام عبادات میں میقات بننا چاہیے یعنی 'مقامِ عبادت' پر ہلال میقات بنے مطلعِ اول کی رؤیت مطلعِ ثانی میں مقامِ عبادت کی رؤیت نہیں ہوئی۔

سوم: حدیثِ رؤیت کا اقتضاء النص یہ ہے کہ رؤیت سے مراد مقامِ عبادت ہی کی رؤیت ہو، ورنہ مطلعِ ثانی میں سببِ صوم 'رؤیت' نہیں رہ پائے گا جو کہ حدیث کے عبارت النص کے مطابق ضروری ہے اور یہ معنیٰ صحابیِ فقیہ ابن عباسؓ کے فہم و مذہب سے مؤید (Supported) ہے۔ اس نکتہ سوم کی توضیح یہ ہے کہ ہر مطلع (دونوں مطالع) کی اپنی طبعی رؤیت ہے جو کہ ایک تکوینی حقیقت ہے اور شرع میں اسی طبعی رؤیت کو سببِ صوم قرار دیا گیا ہے، لہٰذا ہر مطلع کے لیے اس کی اپنی طبعی رؤیت ہی سببِ صوم ہے۔ اگر مطلعِ غیر کی رؤیت قبول کر لی جائے تو مطلعِ ثانی میں 'رویت' سببِ صوم نہیں بن پاتی بلکہ دوسرے مطلع میں رؤیت کا وقوعہ 'سببِ صوم' بن جاتا ہے۔ اسی لیے 'رویت' کو فی الواقع 'سببِ صوم' بنانے کے لیے ضروری ہے کہ مطلعِ غیر کی رؤیت قبول نہ کی جائے۔

عدمِ اعتبار کے حق میں استدلال

آیۃ الشہود اور آیۃ الاہلۃ کی روشنی میں حدیثِ رؤیت کی تشریح سے زیرِ بحث سوال کا قطعی جواب حاصل ہو جاتا ہے۔ وہ یہ کہ مطلعِ غیر کی رویت موجبِ صوم

نہیں ہے اور رؤیت کے معاملہ میں مطالع کے طبعی اختلاف کا یقینی طور پر اعتبار ہوگا۔ لیکن بعض حضرات نے اسی 'حدیثِ رویت' سے اس کے برعکس مفہوم اخذ کرلیا ہے۔ امام ابوبکر جصاص رازی کا استدلال یہ ہے :

ان قولہٗ : 'صوموا لرؤیتہ	یعنی حضورؐ کا یہ فرمان کہ 'چاند دیکھ
وافطروا لرؤیتہ' عام فی اھل	کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو
سائر الآفاق، وأنہ غیر مخصوص	تمام آفاق والوں کے لیے عام ہے۔
بأھل بلد دون غیرھم	ایسا نہیں ہے کہ ایک بلد کو چھوڑ کر دوسرے
واذا کان کذالک فمن حیث	بلد کے ساتھ مخصوص ہو۔ پس جب
وجب اعتبار رؤیۃ أھل	صورتِ حال یہ ہے تو اس پہلو سے کہ جب
بلد فی الصوم والافطار وجب	روزہ و افطار کے لیے ایک اہل بلد کی
اعتبار غیرھم ایضاً۔[1]	رؤیت کا اعتبار واجب ہے، تو دوسرے
	اہلِ بلد کی رؤیت کا اعتبار بھی واجب ہوگا۔[2]

صغریٰ کبریٰ اور نتیجہ

امام صاحب نے اپنے استدلال کو بظاہر قیاس منطقی کی صورت میں ترتیب دیا ہے جو تین قضیوں پر مشتمل ہوتا ہے یعنی دو مقدمات اور ایک نتیجہ۔ مگر حقیقتاً یہ قیاس منطقی نہیں ہے بلکہ دو بیانات کو معطوف علیہ اور معطوف کی صورت میں جوڑا گیا ہے اور وہ بھی صحیح نہیں ہے۔ استدلال یہ ہے کہ : 'روزہ رکھنے کے لیے

---

[1] احکام القرآن ابوبکر الرازی الجصاص ۱/۲۵۹ قاہرہ ۱۳۴۷

[2] دوسرے الفاظ میں اس استدلال کی وضاحت یوں کی گئی ہے کہ : "قرآن وسنت کے احکامات وخطابات اپنے شرائط وقیود کے ساتھ سارے عالم کے لیے اور ہر فرد انسانی کے لیے حسب ضابطۂ شرعی عام ہوتے ہیں اور کسی صریح وقوی مخصص منصوص کے بغیر خاص ومختص نہیں ہوتے، اور نہ الیٰ حدٍ دون حدٍ یا الیٰ بلدٍ دون بلدٍ کی قید سے مقید یا محدود ہوتے ہیں جیسے اقیموا الصلوٰۃ، صوموا، بلغوا عنی، اذّن فی الناس وغیرہ احکامات۔" (رسالہ مفتی نظام الدین اعظمی)

رؤیت کے حکم میں عموم ہے اور ایک بلد کی رؤیت کے اعتبار میں وجوب ہے۔ لہٰذا ایک بلد کی رؤیت کے اعتبار کے وجوب میں عموم ہے، آئیے اسے قیاس منطقی کے قاعدے پر جانچیں۔

(الف) سب سے پہلے نتیجہ کو لیں جو یہ ہے: ایک بلد کی رؤیت کے اعتبار کا وجوب بلد غیر کو عام ہے۔

اس نتیجہ میں 'ایک بلد کی رؤیت کا وجوبِ اعتبار' مبتدا ہے، لہٰذا یہ 'حدِ اصغر' ہے اور 'بلد غیر کو عام ہوگا' خبر ہے، لہٰذا یہ 'حدِ اکبر' ہے۔

(ب) پہلا مقدمہ یہ ہے: روزہ رکھنے کے لیے رؤیت کرنے کا حکم عام ہے۔ اس مقدمہ میں 'خبر' وہی ہے جو نتیجہ میں خبر ہے۔ لہٰذا یہ 'مقدمہ کبریٰ' ہے

(ج) دوسرا مقدمہ یہ ہے: ایک بلد کی رؤیت کا اعتبار واجب ہے۔ اس مقدمہ میں 'مبتدا' وہ نہیں ہے جو نتیجہ میں 'مبتدا' ہے۔ اس مقدمہ کا مبتدا ہے: 'رویت کا اعتبار' اور نتیجہ کا مبتدا ہے: رؤیت کے اعتبار کا وجوب'۔ چونکہ دونوں یکساں نہیں ہیں، اس لیے یہ مقدمہ جو بظاہر مقدمہ صغریٰ ہے۔ باطل ہے۔

(د) 'حدِ اوسط' جس پر قیاس منطقی میں 'نتیجہ' منحصر ہوتا ہے اور دونوں مقدمات کو مربوط کرتا اور منتج بناتا ہے، اسے صغریٰ کی خبر اور کبریٰ کا مبتدا ہونا چاہیے۔ اس استدلال میں صغریٰ کی خبر ہے: واجب ہونا اور کبریٰ کا مبتدا ہے: رؤیت کا حکم۔ یہ دونوں بالکل دو متفرق باتیں ہیں۔ گویا صغریٰ اور کبریٰ کے درمیان کوئی 'حدِ اوسط' ہے ہی نہیں جو دونوں قضیوں کو باہم مربوط اور منتج کرے۔ اسی لیے یہ استدلال سرے سے قیاسِ منطقی ہے ہی نہیں۔

معطوف علیہ، معطوف اور نتیجہ

فی الواقع اس استدلال کے دونوں مقدمات میں بجائے تین حدود کے چار حدیں موجود ہیں اور یہ اصلاً معطوف علیہ اور معطوف کی صورت میں دو باہم غیر متعلق بیانات ہیں۔

پہلا بیان ہے: (الف) روزہ رکھنے کے لیے رؤیت کرنے کا حکم (ب) عام ہے۔

دوسرا بیان ہے: (الف) روزہ رکھنے کے لیے کسی بلد میں رؤیت کا اعتبار (ب) واجب ہے۔
لہٰذا نتیجہ یہ ہے کہ: روزہ رکھنے کے لیے رؤیت کا اعتبار واجب ہے اور عام ہے۔
اسے ذرا مختصر کرلیں، یعنی یہ کہ: حکمِ رؤیت عام ہے اور اعتبارِ رؤیت واجب ہے۔ لہٰذا اعتبارِ رؤیت واجب ہے اور عام ہے۔ اس استدلال میں اصل خامی یہ ہے کہ حکم رؤیت اور اعتبارِ رؤیت دونوں کو باہم ہم معنی باور کرلیا گیا ہے اور دونوں خبر کو ایک دوسرے کی خبر بنا دیا گیا ہے، حالانکہ جو چیز عام ہے وہ حکم رؤیت ہے اور جو چیز واجب ہے، وہ اعتبارِ رؤیت ہے اور دونوں جیسا کہ واضح ہے دو علیحدہ چیزیں ہیں۔
اگر بیانات یوں ہوتے کہ رؤیت کا اعتبار عام ہے اور رؤیت کا اعتبار واجب ہے۔ تب یہ نتیجہ ضرور نکلتا کہ رؤیت کا اعتبار واجب ہے اور عام ہے یعنی ایک بلد کی رؤیت کے اعتبار کا وجوب دوسرے بلد کے لیے بھی عام ہوتا۔ مگر پیش کردہ دونوں بیانات میں کوئی قدرِ مشترک نہیں ہے جو انھیں ایک دوسرے سے جوڑے۔ دونوں کے مبتدا اور خبر ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں۔ انھیں باہم مربوط کیا ہی نہیں جاسکتا کہ کوئی نتیجہ حاصل ہو اور حقیقت یہ ہے کہ یہ استدلال ایک کھلا ہوا دھوکہ اور محض ایک سَفْسَطہ ہے[1]

استدلال کے حیرت انگیز نتائج

اس طرزِ استدلال کو قبول کرلیں تو عجیب عجیب نتائج سامنے آتے ہیں مثلاً ملاحظہ ہو۔
"چونکہ حکم صوم عام ہے۔ لہٰذا اس پہلو سے کہ ایک بلد میں اس کی ادائیگی کا اعتبار بھی واجب ہوگا" یعنی ایک بلد کا روزہ رکھنا دوسرے بلد کے لیے بھی معتبر اور کافی ہوگا۔ اب گویا دوسرے بلد والوں کو روزہ رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہاں جب حکمِ صوم کے عام ہونے سے اس کی ادائیگی مطلق عن البلد نہیں ہوجاتی تو حکمِ رؤیت کے عام ہونے سے رؤیت کی ادائیگی کیسے مطلق عن البلد ہوجائے گی؟

---

[1] سَفْسَطہ: قیاس یرکب من الوھمیات والغرض منہ إفحام الخصم واسکاتہ (من الیونانیۃ) (المعجم الوسیط)

اگر اس طرزِ استدلال کو بابِ صلاۃ کی نص: أقم الصلوٰۃ لدلوك الشمس (الاسراء: ۷۸) **پر منطبق کر دیا جائے تو وہ یوں بنتا ہے کہ:**

"ان قوله تعالیٰ: اقم الصلوٰة لدلوك الشمس، عام فی سائر الآفاق، وأنه غیر مخصوص باهل بلد دون غیرهم، وإذا كان كذالك فمن حیث وجب اعتبار دلوك اهل بلد فی الصلوٰة، وجب اعتبار غیرهم ایضاً"

یعنی "اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ 'دلوک شمس' کے وقت نماز پڑھو، تمام آفاق والوں کے لیے عام ہے اور یہ حکم کسی بلد کو چھوڑ کر دوسرے بلد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ پس جب واقعہ یہ ہے تو اس پہلو سے کہ درباب نماز ایک اہل بلد کے دلوک کا اعتبار واجب ہے، دوسرے بلد کے دلوک کا اعتبار بھی واجب ہوگا۔"

سب جانتے ہیں کہ یہاں اس طریقۂ استدلال کو اپنا لیا جائے تو میقات الصلوٰۃ کا پورا کیلنڈر ہی زیروزبر ہو جائے۔ جب یہاں ایک بلد کا دلوک شمس دوسرے بلد کے لیے کسی کے نزدیک بھی معتبر نہیں ہے تو ایک بلد کی رؤیت دوسرے بلد کے لیے کس بنیاد پر معتبر ہو جائے گی؟

آیاتِ صیام ہی میں سے ایک آیت کے فقرہ: ولتکملوا العدۃ **میں 'عدۃ' کے مراد کی تعیین کے سلسلہ میں بھی امام صاحب کا طریقۂ استدلال بعینہٖ یہی ہے۔ فرماتے ہیں:**

فأوجب (الله تعالیٰ) اكمال عدة الشهر، وقد ثبت برؤية اهل بلد أن العدة ثلاثون یوما فوجب علی هولاء إكمالها لأن الله لم یخصص باكمال العدة قوما دون قوم فهو عام فی جمیع المخاطبین[1]

یعنی 'اللہ تعالیٰ نے تعدادِ ماہ کو پورا کرنا واجب قرار دیا ہے۔ کسی بھی اہلِ بلد کی رؤیت سے یہ ثابت ہو گیا ہو کہ تعدادِ ماہ ۳۰ دن ہے تو ان سب پر اس تعداد کا پورا کرنا واجب ہو جائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے 'اکمال عدہ' کو کسی ایک بلد کے لوگوں کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے، بلکہ یہ تمام مخاطبین کے لیے عام ہے۔

---

[1] احکام القرآن للجصاص ۱/۲۵۹

اس استدلال کا ایک سطری اختصار یہ ہے: حکم 'اکمال عدہ' عام ہے اور ایک بلد کی رؤیت سے تعداد ماہ ۳۰ دن ثابت ہوگئی لہٰذا دوسرے بلد کے لیے بھی اکمال عدہ ۳۰ دن کا ہوگا۔

صوموا لرؤیتہ عامٌ کا مطلب

ایک اور پہلو سے جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ امام صاحب کے اس استدلال میں پہلا مقدمہ انتہائی مبہم ہے۔ جیسا کہ اوپر واضح ہوا اخذ کردہ نتیجہ کے لحاظ سے 'صوموا لرؤیتہ' کے عام ہونے کا مطلب ہوگا: 'اعتبار رؤیت کا عام ہونا' جو کہ فقرہ 'صوموا لرویتہ' کے عام ہونے کا صحیح مفہوم نہیں ہے اور اسی لیے یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔ صوموا لرویتہ کے عام ہونے کے حسب ذیل ۵ مطالب ہوسکتے ہیں: 'صوموا رویتہ' عام ہے یعنی (۱) حکم صوم عام ہے (۲) حکم رؤیت (تحقیق رؤیت) عام ہے (۳) اعتبار رؤیت عام ہے (۴) حکم صوم بسبب تحقیق رویت عام ہے (۵) حکم صوم بسبب اعتبار رؤیت عام ہے۔ ان میں صرف ایک معنی صحیح و کامل ہے۔ باقی معانی یا تو ناقص ہیں یا بالکلیہ غلط ہیں۔ چنانچہ معنی ۳ اور ۵ یکسر غلط ہیں۔ صحیح و کامل معنی جو کہ مقصود ہے وہ ۴ ہے یعنی حکم صوم بسبب تحقیق رؤیت عام ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ 'صوموا لرویتہ' کے فقرہ کا مدعائے اصلی تعلیق الصوم بالرویتہ کا بیان ہے یعنی یہ کہ ادائے صوم تحقیق رؤیت پر معلق ہے۔ رؤیت متحقق ہوگی تو صوم واجب الادا ہوگا اور اس معنی کا اقتضاء اس کے بالکل برعکس ہے جو امام صاحب کا اخذ کردہ نتیجہ ہے۔ امام صاحب کے استدلال میں معنی ۵ اختیار کرلیا گیا ہے جو مدلولاتِ ستہ[1] میں سے صوموا لرویتہ کا کوئی مدلول نہیں ہے۔

تعلیق الصوم بالرؤیۃ کی حقیقت

یہ استدلال تعلیق الصوم بالرؤیۃ کی حقیقت کے بھی خلاف ہے جو کہ اس حدیث کا

---

[1] مدلولات ستہ یعنی دلالۃ عبارۃ النص، دلالۃ اشارۃ النص، دلالۃ اقتضاء النص، دلالۃ تنبیہ النص (دلالۃ النص) دلالۃ خطاب النص (مفہوم مخالف) دلالۃ علۃ النص (دلالۃ علت المنصوص جو حقیقتاً قیاس ہی ہے)

مدعا ہے۔ صوم و رؤیت کے مابین جو تعلیقی رشتہ پایا جاتا ہے وہ حکم اور علت کا رشتہ نہیں ہے کہ حکمِ صوم کا ثبوت رؤیت پر معلق ہو۔ یہ رشتہ حکم و شرط[1] کا بھی نہیں ہے کہ ادا صوم کی صحت رؤیت پر منحصر ہو۔ فی الواقع یہ تعلیقی ربط حکم و سبب[2] کا ہے یعنی یہ کہ صوم کی نفس ادائیگی رؤیت سے وابستہ ہے گویا یہ تعلیق الحکم بالسبب ہے۔ اسی لیے اس حدیثِ رؤیت سے کوئی ایسا معنی اخذ کرنا درست نہیں ہوگا۔ جو صوم و رؤیت کے اس سببی تعلیق کے مغایر ہو۔ پس جس طرح حکم صیام عام ہے اسی طرح تعلیق رؤیت بھی عام ہوگی۔ (باقی آئندہ)

---

[1] رؤیت حکمِ صوم کی شرط نہیں ہے کیونکہ شرط نہ تو مفضی الی الحکم ہوتا ہے اور نہ مقتضی الی الحکم، جبکہ 'رؤیت' کی حیثیت مفضی الی الحکم کی ہے۔

[2] رؤیت حکمِ صوم کا سبب اس لیے ہے کہ یہ مفضی الی حکم الصوم ہے اور افضاء 'سبب' کا خاصہ ہے۔

مولانا سید جلال الدین عمری کی ایک اہم تصنیف

اسلام میں خدمت خلق کا تصور

خدمت خلق کا صحیح تصور۔ غلط تصورات کی تردید۔ خدمت خلق کا اجر و ثواب۔ خدمت کے مستحقین۔ وقتی خدمات۔ رفاہی خدمات۔ خدمت کے لیے انفرادی و اجتماعی جدوجہد۔ موجودہ دور میں خدمت کے تقاضے اور ان پر عمل کی شکلیں۔ مصنف کے جاندار قلم نے ان تمام گوشوں کو نکھار دیا ہے۔ صفحات: ۱۷۶ قیمت: ۴۰ روپے

وقت کے اہم موضوع پر اس پہلی مستند کتاب کا انگریزی ترجمہ

THE CONCEPT OF SOCIAL SERVICE IN ISLAM

کے عنوان سے شائع ہو چکا ہے

صفحات: ۱۶۵ ——— قیمت: ۵۰ روپے

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

سیاساتِ عالم

حزب اللہ

بیسویں صدی کی پہلی اسلامی تحریک

ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

مولانا ابوالکلام آزاد کی شخصیت ہماری حالیہ تاریخ کی عظیم شخصیت تھی۔ مولانا کے افکار وخیالات کی تشکیل جن حالات میں ہوئی انھیں سامنے رکھنا بہت ضروری ہے۔ اسی سے ان کی صحیح قدر وقیمت کے تعین میں مدد ملے گی اور ان سے استفادہ آسان ہوگا۔

مولانا آزاد کو ایک ایسی دنیا ملی جس میں ہر طرف مغرب کا، خاص طور پر انگریزوں کا ہی نہیں کہ سیاسی اقتدار قائم تھا بلکہ ان کی فکر اور تہذیب کی بھی حکم رانی تھی۔ برصغیر بھی اسی اقتدار کے تحت تھا۔ اس اقتدار کے خلاف آزادی کی جدوجہد شروع ہوچکی تھی۔ مولانا آزاد اس میں پوری طرح شریک تھے بلکہ اس کے ایک سرخیل تھے۔ برصغیر سے باہر کے مسلم ممالک بھی مغرب کے زیر تسلط تھے۔ ان ممالک میں بھی اس کے خلاف جذبات پرورش پا رہے تھے اور آزادی کی جدوجہد شروع ہوچکی تھی۔ خلافت کا خاتمہ ہوچکا تھا اور اس کے احیاء کی خواہش اور کوشش جاری تھی۔ مغرب ان تمام کوششوں کو بزور دبانے اور کچلنے کے درپے تھا۔ ایک طرف جمہوریت، آزادی فکر وعمل اور مساوات کا درس دے رہا تھا، دوسری طرف اپنے حدود اختیار میں ان سب اقدار کی مسلسل خلاف ورزی کر رہا تھا۔ بادشاہت کو محدود کرنے کے باوجود آمرانہ روش اور استبداد کا رویہ اختیار کر رکھا تھا۔ ان حالات میں مسلمانوں کے لیے مولانا آزاد نے جو خطوط کار اور طریقہ عمل تجویز کیا تھا اس کے کئی پہلو آج کے حالات میں نظر ثانی کے محتاج ہیں۔ بعض باتیں اصولی ہیں ان کی قدر وقیمت ہر دور میں باقی رہے گی۔ بعض باتیں اس وقت کے حالات کے زیر اثر کہی گئی ہیں۔ وہ اپنے وقت پر صحیح ہوسکتی ہیں لیکن آج کے حالات پر ان کا پوری طرح انطباق نہیں

ہوتا۔ اسی پہلو سے ذیل کے مضمون کا مطالعہ ہونا چاہیے۔ (جلال الدین)

مولانا ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸ء — ۱۹۵۸ء) نے ۱۳ر جولائی ۱۹۱۲ء کو ہفتہ وار الہلال کا اجرا کیا۔ ابھی اس کی اشاعت کو ایک سال اور دو ماہ ہی مکمل ہوئے تھے کہ حکومت نے اس کی حق گوئی اور بے باکی سے گھبرا کر ۱۸ر ستمبر ۱۹۱۳ء کو دو ہزار روپے کی ضمانت طلب کر لی۔ فاضل مدیر نے ۲۳ر ستمبر کو یہ رقم جمع کر دی۔ حکومت نے مزید ستم یہ کیا کہ ۱۴ر اور ۲۱ر اکتوبر ۱۹۱۳ء کے مشترکہ شمارہ کو ضبط کر لیا۔ اس پر بھی الہلال کے صدائے احتجاج اور قوت پرواز میں کوئی کمی نہ آئی تو ۱۶ر نومبر ۱۹۱۴ء کو حکومت نے پچھلی ضمانت ضبط کر لی اور دس ہزار روپیوں کی نئی ضمانت کا مطالبہ کر دیا۔ مطالبہ پورا نہ کرنے کی وجہ سے ۱۸ر نومبر ۱۹۱۴ء کی اشاعت کے بعد خود ہی الہلال بند کر دیا۔ ۲ سال ۴ ماہ کی اس مختصر ترین مدت میں الہلال اور اس کے فاضل مدیر نے جو کارہائے نمایاں انجام دیے ان میں سرفہرست حزب اللہ جیسی اسلامی انقلابی تحریک کی تشکیل اور توسیع ہے۔

الہلال نے مسلمانوں میں جس پیغام کو عام کرنے کا بیڑا اٹھایا اس کے تین بنیادی نکات تھے:

۱۔ اسلام اور قرآن کسی شخصی اقتدار کو جائز تسلیم نہیں کرتے۔ وہ آزادی اور جمہوریت کا ایک مکمل نظام ہے جو نوع انسانی کو اس کی چھینی ہوئی آزادی واپس دلانے کے لیے آیا تھا[۱] اور یہ کہ وہ ہاتھ نہایت مقدس ہے جس میں صلح کا جھنڈا لہرا رہا ہے مگر زندہ وہی ہاتھ رہ سکتا ہے جس میں خونچکاں تلوار کا قبضہ ہو[۲]

۲۔ مسلمانوں کی نجات و فلاح نہ تو دعوت تعلیم میں ہے نہ دعوت قومیت و سیاست میں، نہ انجمنوں کی کثرت میں ہے اور نہ محض مدرسوں اور کالجوں کے قائم کرنے میں، بلکہ جب تک حضرات انبیاء کرام کے اسوۂ حسنہ اور داعیٔ اسلام کی سنت مقدسہ سے کوئی دعوتِ حق ماخوذ نہ ہو گی اس وقت تک کامیابی اور فلاح حاصل نہیں ہو سکتی[۳]

۳۔ ہندوستان کی آزادی اور ملک کی ترقی کا جھنڈا خود مسلمانوں کے ہاتھ میں ہونا چاہیے کیونکہ اسلام آگے رہنے کے لیے ہے پیچھے رہنے کے لیے نہیں اور اس کا مقصد نوع انسانی کو ہر قسم کی بیڑیوں سے آزاد کرنا اور انھیں مکمل آزادی دلانا تھا[۴]

الہلال کے ان نکات ثلاثہ کو اگر ایک لفظ میں سمیٹنا مقصود ہو تو اس کے لیے 'اتباع کلمات اللہ اور جمیع ما جآء بہ القرآن' کے الفاظ استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ مولانا آزاد کے الہلالی پیغام میں 'رجوع الی القرآن' کا مرکزی سبق بڑا نمایاں اور ممتاز مقام رکھتا تھا۔ وہ خود مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہیں:

"اگر اسلام ان کو پالیٹکس کی طرف بلائے تو لبیک کہہ کر دوڑ جائیں۔ اگر وہ اس سے اجتناب کی تعلیم دے تو اشارے کے ساتھ ہی مجتنب ہو جائیں۔ اگر وہ کہے کہ غلامی اور خوشامد دو ہی چیزیں اصلی ذریعۂ فوز و فلاح ہیں تو وہ سر سے پاؤں تک غلامی کی تصویر بن جائیں۔ اگر وہ کہے کہ آزادی و حقوق طلبی ہی میں قومی زندگی اور عزت ہے تو ان کا وجود یکسر پیکر حریت اور مجسمہ حریت ہو جائے۔ اخلاق، تعلیم، تمدن، شائستگی، اصلاح معاشرت غرض یہ کہ ہر ایک متمدن زندگی کے جتنے اجزا ہیں ان میں وہ جس طرف بلائے اسی طرف جھک جائیں۔ خود ان کی کوئی خواہش، کوئی ارادہ، کوئی تعلیم، کوئی پالیسی نہ ہو۔ ان کی خواہش اور پالیسی صرف اتباع قرآن ہو۔"

الہلال نے اتباعِ قرآن کے ساتھ جہاد کی فرضیت کا فتویٰ بھی کھلے لفظوں میں صادر کیا اور اقرار شہادتین کو فرائض اسلامیہ میں سے پہلا فرض اور جہاد کو آخری فرض قرار دیا اور پانچ وقت کی نمازوں کی ادائیگی کی طرح حق و عدل کے قیام کے لیے اپنا نفس اور اپنا خون بہانے کو حکم اجباری سے تعبیر کیا۔ انگریزوں کے خوف اور بعض وقتی مصالح کے پیش نظر متعدد علماء و متجددین نے اُس وقت فرضیت جہاد کی منسوخی کا فتویٰ دے دیا تھا[۳] اور بعض مصنفین نے اگر جہاد کی مشروعیت کو تسلیم کیا بھی تو اسے دفاع کے اندر محصور قرار دے دیا تھا۔[۴] بعض عالموں نے قرآن کے حکم جہاد کو محض سعی و جہد اور زبانی و تحریری تبلیغ کے ہم معنیٰ ہونے کا اعلان کر دیا تھا مگر الہلال نے بغیر کسی معذرت اور حیلہ و بہانہ کے جہاد کے فرض ہونے کا بڑے دبدبہ سے اعلان کیا۔ مولانا آزاد نے لکھا کہ بلاد اسلامیہ کے کسی حصّہ پر جب بھی حملہ ہوگا دنیا کے ہر مسلمان پر احکام خمسہ کی طرح فرض ہوگا کہ جانی مالی اور تبلیغی جہاد کے

لیے اٹھ کھڑا ہو اور اگر ایسا نہ کرے گا" تو اس کی تمام عبادات مالی و بدنی باطل و بے سود ہیں کیونکہ نماز روزہ اسی وقت ہے جب تک کلمۂ توحید کو بقا ہے لیکن جب جڑ خطرے میں ہو تو شاخیں قائم نہیں رہ سکتیں"[۸۴]۔

یہ تھی اُس نظریاتی ہمواری اور فکری تیاری کی تلخیص جس کے لیے مولانا آزاد الہلال کے اولین شمارہ سے ہی یکسو تھے اسی ذہنی و فکری پس منظر کے ساتھ حزب اللہ کی تشکیل عمل میں آئی۔ چنانچہ الہلال میں مولانا نے "من انصاری الی اللہ" (کون ہیں اللہ کی راہ میں میرے مددگار؟) کے عنوان کے ساتھ پہلے یہ نوٹ شائع کیا:

"پھر کہتا ہوں، آج جبکہ ہماری قومی زندگی کا کوئی شعبہ بھی ایسا نہیں ہے جو محتاج احیاء نہ ہو۔ کاموں کی کوئی کمی نہیں ہے کمی صرف مجاہدینِ حق اور جاں نثارانِ ملت کی ہے۔ آپ اگر اپنی زندگی میں سے جس کے چوبیس گھنٹے روزانہ فکر نفس و جاں میں صرف ہوتے ہیں کچھ وقت اپنے اسلام اور اپنے خدا کو بھی دینا چاہتے ہیں تو اٹھ کھڑے ہو جئے اور اپنے آپ کو ظاہر کیجئے۔ کاموں کا فیصلہ منٹوں اور لمحوں میں ہو جائے گا۔ پس میں اعلان کرتا ہوں کہ ابنائے ملت میں سے جو ابنائے درد آج کام کرنے کے لیے اپنے اندر کوئی سچی مستعدی اور اس کا اضطراب رکھتے ہیں وہ اس پرچے کو دیکھتے ہی صرف اتنی زحمت گوارہ فرمائیں کہ اپنا اسم گرامی مع نشانی و شغل و پیشہ کے ایک کارڈ پر لکھ کر دفتر الہلال میں بھیج دیں کیونکہ جو طریق کار پیش نظر ہے (اور جو اپنی ابتدائی منزلوں سے گزر بھی چکا ہے) اس میں پہلی چیز یہی سمجھتا ہوں کہ مجاہدینِ حق اور جاں نثارانِ ملت کی ایک فہرست جلد سے جلد تیار ہو جائے۔ یہ بھی ظاہر کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ میری دعوت سیر چمن اور تماشائے لالہ زار کی نہیں ہے۔ میں کانٹوں پر لوٹنا چاہتا ہوں اور ایسے ہی ایذا دوست اور زیاں پسند لوگوں کا طالب ہوں جن کو مرہم کی راحت سے زخم کی شورش زیادہ محبوب ہو کیونکہ میں عمل کی دعوت دیتا ہوں اور راہِ عمل کبھی بھی پھولوں کی

چادر نہیں رہی ہے پس جو صاحب اپنا اسم گرامی بھیجیں پہلے اپنی مستعدی اور اضطراب دل کا بھی پورا اندازہ کریں۔

گریزد از صفت ماہر کہ غوغائیست کسیکہ کشتہ نشد از قبیلۂ ما نیست[۹]

الہلال کے اگلے شمارہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس اعلان کو پڑھ کر تقریباً آٹھ سو آدمیوں نے اپنے نام اور پتے مولانا آزاد کی خدمت میں بھیجے۔ اسی شمارہ میں رکنیت فارم کے چھپنے کا اعلان بھی شائع ہوا اور مولانا نے حزب اللہ کی تشکیل پر عام قارئین اور متفقین کی تحسین و تبریک سے حیات نو اور ولولۂ تازہ محسوس کیا:

"الحمدللہ کہ گذشتہ نمبر کی اشاعت میں جو ہلی آواز مَن انصاری الی اللہ کی بلند کی گئی تھی اس کے لیے خدا تعالیٰ نے اپنے بندوں کے دل کھول دیے اور اس کے جواب میں نحن انصار اللہ کی صدائے ہمت افروز و امید نواز ہندوستان کے ہر گوشے اور خطے سے بلند ہونے لگی ہے۔ آج منگل کی شام تک تقریباً آٹھ سو ناموں سے فہرست کی ابتدا ہو گئی ہے فالحمد علی توفیقہٖ کرمہ ولطفہ۔ آج کی اشاعت کے ساتھ ایک فارم بھی شائع کیا جاتا ہے صرف اس کی خانہ پُری کر کے بھیج دیجئے پچھلے دنوں کے اندر جو رفتار مجاہدین خدمت اسلامی کی اللہ نے دکھلا دی ہے اس نے میرے اندر ایک حیات تازہ پیدا کر دی ہے اور امید ہے کہ دو ہفتے کے اندر اپنی پیش نظر تعداد کو پورا دیکھ لوں گا اور اس کے بعد دوسری منزل کی طرف بڑھوں گا۔ فالسعی منّی والاتمام من اللہ تعالیٰ"۔[۱۰]

اگلے شمارہ میں اشاعت کے ساتھ رکنیت فارم بھی طبع ہوا جس کا نمونہ حسب ذیل ہے۔

نَحْنُ اَنْصَارُ اللّٰہ!

(ہم اللہ کے مددگار ہیں)

اِنَّ صَلٰوتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ لَاشَرِیْکَ لَہٗ وَبِذٰلِکَ اُمِرْتُ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِیْنَ۔

(میری عبادت، میری قربانی، میرا جینا، میرا مرنا غرضیکہ میری ہر چیز اللہ

رب العالمین ہی کے لیے ہے۔ اسی قربانی کا مجھے حکم دیا گیا ہے اور میں مسلمانوں میں پہلا مسلم ہوں۔)

نام .....

پیشہ .....

عمر .....

پتہ .....[۱۱]

الہلال کے آئندہ شمارہ میں مولانا آزاد نے پھر ایک مختصر نوٹ لکھا:

"نفانس دل ودیں دہم بہ نیم نگاہ بمن معاملہ کن کہ راست گفتارم

اکثر حضرات کو درخواست کے فارم کی کمی کی شکایت تھی اس لیے اس کے پھر چار فارم حاضر ہیں۔ جن حضرات کو اور زیادہ مطلوب ہوں "عارضی ادارہ نظمیہ حزب اللہ" سے دفتر الہلال کے ذریعہ طلب فرمائیں۔ ۲۵، ۲۵ فارموں کی کتابیں مع مضامین دعوت وتبلیغ متعلقہ بھی چھپ رہی ہیں۔ العجل! العجل! العجل! فان الساعۃ اٰتیۃ لاریب فیھا والعاقبۃ للمتقین[۱۲]

دو ہفتے تک الہلال کے صفحات میں حزب اللہ کے تعلق سے مزید کوئی اعلان یا خبرنامہ شائع نہیں ہوا۔ ۴ رجون ۱۹۱۳ء کا شمارہ منظر عام پر آیا تو اس میں حسب ذیل طویل نوٹ موجود تھا: "جن صاحبانِ ایقان اور جاں نثارانِ اسلام نے ایک مبہم ومجمل صدائے دعوت کو سن کر اپنا نام بلا تامل بھیج دیا اور ان تمام خطرات ووساوس سے مرعوب نہ ہوئے جو ایسے موقع پر قدرتی طور پر نفس انسانی میں پیدا ہوتے ہیں انھوں نے فی الحقیقت راہِ جاں سپاری ودفدویت کا پہلا امتحان دے دیا اور اس طریق دعوت میں فی الحقیقت ایک بہت بڑی حکمت پوشیدہ تھی۔ اس سے یہی مقصود تھا کہ سچی پیاس رکھنے والے اور جھوٹے مدعیان تشنگی میں تمیز ہو جائے۔ جن کو سچی پیاس ہوگی وہ پانی کا نام سنتے ہی دوڑیں گے اور پیاس کی شدت انھیں اس کا موقع ہی نہ دے گی کہ عاقبت بینیوں اور مصلحت اندیشیوں میں مبتلا ہوں۔ پس جن لوگوں نے بلا تامل قدم بڑھایا وہ الحمدللہ کہ پہلی منزلِ امتحان سے کامیاب گزر گئے اور بعد کی آنے والی منزل سے گزرنے کا اپنے تئیں مستحق ثابت کر دیا۔ تائید الٰہی عنقریب اس دعوت کو ایک عظیم الشان جماعت

کی صورت میں ظاہر کرنے والی ہے لیکن جب کہ اغراض ومقاصد کی اشاعت ہوجائے گی تو پھر یاد رہے کہ اس کی طرف سبھی بڑھیں گے لیکن ان کا اجران لوگوں کا ساتو نہیں ہوسکتا جنھوں نے خطرات وخدشات کے ہجوم میں اس کا ساتھ دیا ہے۔"[۱۳]

اسی شمارہ میں یہ بھی اعلان تھا کہ حزب اللہ کے اغراض ومقاصد کی تفصیل وتشریح کے لیے ایک رسالہ الگ سے زیر طبع ہے اور یہ کہ ۱۵ر جون سے اس رسالہ کی ترسیل شروع ہوجائے گی۔ اس کے بعد الہلال کے آئندہ کئی شماروں میں حزب اللہ سے متعلق کوئی زیادہ تفصیلات فراہم نہیں کی گئیں البتہ بعض مختصر اعلانات اور نوٹ ضرور شائع ہوئے جن میں اللہ کی راہ میں سب کچھ قربان کردینے اور ہر دنیوی منفعت سے دست کش ہوجانے کی تلقین کی جاتی رہی۔[۱۴]

چند ماہ کے وقفہ کے بعد ۳ر دسمبر ۱۹۱۳ء کے شمارہ میں مولانا نے حزب اللہ کے مقاصد اور طریق کار پر ایک مفصل مضمون رقم کیا۔ اغلب گمان ہے کہ یہی وہ مضمون ہے جس کا مولانا نے پچھلے شماروں میں متعدد جگہ حوالہ دیا ہے اور اغراض ومقاصد کا جو رسالہ علیحدہ طبع ہوا تھا اس کے مشمولات بھی وہی تھے جو اس طویل مضمون میں زیر تحریر تھے۔ انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی لائبریری میں ایک رسالہ محفوظ ہے جسے ناظم قومی دارالاشاعت محلہ کوٹلہ شہر میرٹھ نے ۱۹۲۱ء میں حزب اللہ کے نام سے شائع کیا تھا۔ اس رسالہ پر مصنف کی حیثیت سے 'امام الہند مولانا آزاد' کا نام طبع ہے۔ اس رسالہ کا لوازمہ بھی وہی ہے جو ۳ر دسمبر ۱۹۱۳ء کے الہلال کے شمارہ کا ہے۔[۱۵] اس مضمون کی ابتدا حسب ذیل قرآنی آیت سے ہوتی ہے۔

رَبِّ اَدْخِلْنِیْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَّ اَخْرِجْنِیْ مُخْرَجَ صِدْقٍ وَّ اجْعَلْ لِّیْ مِنْ لَّدُنْكَ سُلْطَانًا نَّصِیْرًا۔[۱۶]

یہ جماعت "حزب اللہ" کے نام سے موسوم ہوگی کہ خدا تعالیٰ نے مومنین مخلصین کو اسی لقب سے ملقب فرمایا ہے۔

اس کے بعد مولانا نے اس جماعت کا مقصد وحید "اتباع اسوۂ ابراہیمی ومحمدی علیہما الصلوٰۃ والتسلیم" قرار دیا ہے کیونکہ قرآن حکم دیتا ہے کہ

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ[۱۷] اور

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ [۱۸]

اس کے بعد مولانا نے سورہ توبہ کی حسب ذیل آیت کو حزب اللہ کی بنیاد قرار دیا ہے:

اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ الْحَامِدُوْنَ السَّائِحُوْنَ الرَّاكِعُوْنَ
السَّاجِدُوْنَ الْاٰمِرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَالنَّاهُوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَالْحَافِظُوْنَ لِحُدُوْدِ اللّٰهِ [۱۹]

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے سچے مسلمانوں کی آٹھ صفات گنائی ہیں:

اَلتَّائِبُوْنَ (وہ جو توبہ کرنے والے ہیں) مولانا لکھتے ہیں کہ اصلاح و تزکیۂ نفس کا اوّلین مرتبہ توبہ و انابت ہے یعنی بندے کا اپنے اعتقاد و اعمال کی تمام گمراہیوں اور غفلتوں سے کنارہ کشی کرنا اور اللہ کے حضور عہد واثق کرنا کہ وہ آئندہ اس کی مرضیات کے خلاف کوئی قدم نہ اٹھائے گا۔

اَلْعَابِدُوْنَ (اللہ کے عبادت گزار ہیں) توبہ و انابت گزشتہ اعمال کا ترک تھا۔ عبادت حال و مستقبل کا عمل ہے۔

اَلْحَامِدُوْنَ (اس کی حمد و ثنا ہمیشہ وردِ زبان رکھتے ہیں) وہ لوگ جو دنیا میں انسانی اعمال کی حمد و ثنا اور اغراض و مقاصد نفسانیہ کے غلغلے کی جگہ خدائے قدوس کی حمد و ثنا کی پکار بلند کریں اور جو توفیق الٰہی سے اس انقلاب کا وسیلہ بنیں کہ دنیا مادہ پرستی کے شور سے نجات پا کر حمد الٰہی کے ترانوں سے معمور ہو جائے۔

اَلسَّائِحُوْنَ (اس کی راہ میں اپنے گھروں کو چھوڑ کر سفر کرتے ہیں) یعنی جو لوگ حق و صداقت کی راہ میں اپنے گھر اور وطن کے قیام کو ترک کر کے، فرزند و عیال اور دوست و احباب کی الفت سے بے پروا ہو کے اور سفر کی تمام مصیبتوں اور تکلیفوں کو خوشی خوشی جھیل کر نکلیں اور خدا اور اس کی صداقت کے عشق میں شہر شہر کوچہ کوچہ گشت لگائیں۔ خدا کی دعوت کی صدا ان کی زبانوں پر ہو اور ہدایت الٰہی کی امانت دلوں میں۔

مولانا آزاد نے یہاں 'سیاحت' اور 'سائح' کی اچھی تفہیم کی ہے مگر راہِ خدا میں پھرنے کا یہ ترجمہ اس لفظ کے تمام اطراف و جوانب کا احاطہ نہیں کرتا اور نہ یہ اس جامع اصطلاح کی روح سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے۔ اس لفظ کے لغوی معنیٰ

تو زمین میں چلنے پھرنے ہی کے ہیں مگر اصطلاحی سیاحت کا مفہوم صاحب لسان العرب نے یوں ادا کیا ہے الذھاب فی الارض للعبادۃ والترھب[۲۰] (عبادت و ریاضت کے لیے کسی سمت کو نکل کھڑے ہونا) اسلام سے پہلے اکثر مذاہب میں رہبانیت کے اس تصور کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے مگر اسلام جو دین فطرت ہے اس نے رہبانیت کو خلاف فطرت قرار دے کر ممنوع ٹھہرایا اور زہد و توکل: ذکر و فکر، خلوت و تبتل، ریاضت و مجاہدہ، جستجوئے حقیقت، طلب علم اور دعوت الی اللہ اور جہاد فی سبیل اللہ جیسے اطراف سیاحت کو مطلوب و محمود تسلیم کیا۔ سیاحت کے اس مثبت تصور کو اسلام نے روزہ، اعتکاف، عمرہ، حج اور دعوت و جہاد میں سمو دیا ہے۔ اسی لیے احادیث میں ایک طرف یہ ارشاد گرامی موجود ہے کہ لا سیاحۃ فی الاسلام[۲۱] (اسلام میں سیاحت نہیں) اور دوسری طرف آپؐ نے یہ بھی فرمایا کہ سیاحۃ ھذہ الامۃ الصیام ولزوم المساجد[۲۲] (اس امت کی سیاحت روزے رکھنا اور مسجدوں کے ساتھ وابستگی ہے) ابوداؤد کی روایت ہے کہ ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سیاحت اختیار کرنے کی اجازت مانگی۔ آپؐ نے فرمایا سیاحۃ امتی الجہاد فی سبیل اللہ[۲۳] (میری امت کی سیاحت اللہ کی راہ میں جہاد کے لیے نکلنا ہے)[۲۴]

الرّٰكِعُوْنَ (جو رکوع میں رہتے ہیں) یعنی وہ اپنے روح و دل اور اپنی تمام قوتوں اور اپنے تمام جذبات اور تمام خواہشوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے آگے جھک جاتے ہیں۔

السّٰجِدُوْنَ، یہ دوسرا مرتبہ ہے۔ ایک مرتبہ رکوع ہے اور ایک مرتبہ سجود۔ رکوع صرف جھکنا تھا مگر سجود جھکتے جھکتے اس قدر جھک جانا ہے کہ بے اختیار و مضطر ہو کر زمین پر گر پڑنا اور پیشانی کو گرد و خاک ندامت سے آلودہ کر دینا۔ یہ انکسار و عبودیت کا انتہائی مرتبہ ہے۔

الْاٰمِرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَالنَّاهُوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (جو بھلائی کا حکم دیتے ہیں اور برائی سے روکتے ہیں) یہ درجۂ عالیہ تمام اوصاف عظیمہ کے بعد مذکور ہوا۔ یعنی جو صداقت کا حکم دیتے ہیں اور راست بازی و عدالت کی طرف بلاتے ہیں اور لوگوں کو برائیوں سے روکتے اور خدا کی زمین کو نفس و شیطان کی پھیلائی ہوئی ضلالت سے بچاتے ہیں۔

وَالْحَافِظُوْنَ لِحُدُوْدِاللّٰہ۔ اس سے مقصود وہ جماعت ہے جو دنیا میں شریعت حقہ الٰہیہ کے قیام اور عدل و امن کے نظام کی ذمہ دار ہوتی ہے اور جو حدود و قوانین اللہ تعالیٰ نے قوام عالم و امن انسانیت و نظام مدنیت صالحہ و حفظ حقوق اقوام و ملل کے لیے قائم کر دیے ہیں، ایک با اختیار سلطان اور ایک مسئول والیٔ ملک کی طرح ان کی محافظت کرتی ہے۔

مولانا آزاد نے مومنین صالحین کے اِن آٹھ اوصاف کو آٹھ درجات سے تعبیر کیا ہے جن میں سے ہر درجہ پچھلے سے اعلیٰ و اکمل ہے اور انہی درجات کو انھوں نے حزب اللہ کا دستور العمل قرار دیا ہے۔ مولانا کی اس تربیت کے مطابق الحافظون لحدود اللہ حزب اللہ کا آخری مرتبہ اور مقصد حقیقی ہے اور ان مراتب ثمانیہ کو طے کرنے کے بعد اس جماعت کا فرض ختم ہو جاتا ہے۔ یہی قرآن حکیم کے وہ مقرر کردہ مراتب عمل ہیں جن کو حلقۂ حزب اللہ اختیار کرے گا"[۳۵]

مولانا آزاد نے مسلمانوں کے قرآنی اوصاف ثمانیہ کو حزب اللہ کے لیے مراتب عمل قرار دیا ہے اور ان اوصاف یا مراتب میں درجہ بندی ترتیب و تدریج کے ساتھ فرمائی ہے۔ یہ بات قرآن کے طالب علم کو کھٹکتی ہے کیونکہ ان اوصاف یا مراتب کو بیان کرتے وقت خود قرآن نے کوئی تعقیبی ترتیب قائم نہیں کی ہے کہ پچھلا درجہ یا وصف اگلے درجہ یا وصف کے لیے ناگزیر ہو اور اگلی صفت پچھلی صفت سے اعلیٰ و اکمل ہو۔ اس لحاظ سے اِن اوصاف کو ترتیب وار درجات یا مراتب عمل قرار دینا زیادہ موزوں معلوم نہیں ہوتا۔ ان تمام اوصاف کا تذکرہ بغیر حرف عطف واؤ کے ہوا ہے جس کا مطلب ہے کہ ہر مسلمان میں انفرادی و اجتماعی حیثیت میں ان اوصاف کی موجودگی ناگزیر اور مطلوب ہے۔ اسی طرح رکوع اور سجدہ کی دو صفات یہاں بیان ہوئی ہیں مگر دوسرے مقامات پر قرآن میں صرف رکوع یا صرف سجدہ کا تذکرہ کر کے عبادت و انابت اور خشوع و تبتل کی پوری کیفیت مراد لی گئی ہے۔ اسی طرح ان اوصاف میں سے بیشتر کا تعلق فرد کی اپنی اصلاح و تربیت سے ہے مگر امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے وصف میں قوی اور اجتماعی ذمہ داری واضح کی گئی ہے کہ سچے مومن دوسرے انسانوں کے خیر و شر سے بے تعلق ہو کر زندگی نہیں

گزارتے بلکہ دوسرے انسانوں کی اصلاح وتربیت کا فریضہ بھی انجام دیتے ہیں۔
اس کے بعد مولانا آزاد نے حسب ذیل آیت سے بحث کی ہے:

ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرٰتِ بِاِذْنِ اللّٰهِ وَذٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيْرُ

(پھر پچھلی قوموں کے بعد ہم نے اپنے بندوں میں سے ان لوگوں کو کتاب الٰہی (قرآن) کا وارث ٹھہرایا جن کو ہم نے اپنی خدمت کے لیے اختیار کرلیا (یعنی مسلمانوں کو) پس ان میں سے ایک گروہ تو ان کا ہے جو اپنے نفوس پر (ترک اعمال اور ارتکاب معاصی سے) ظلم کر رہے ہیں، دوسرا اُن کا جنھوں نے معاصی کو ترک اور اعمال کو اختیار کیا ہے پر خدا پرستی اور ترک نفسانیت میں ان کا درجہ درمیانہ اور متوسطین کا ہے۔ تیسرے وہ، جو اذن الٰہی سے تمام اعمال حسنہ وصالحہ میں اوروں سے آگے بڑھے ہوئے ہیں اور یہ خدا کا بہت ہی بڑا فضل ہے۔)

اس آیت میں اللہ نے انسانوں کے تین درجے قرار دیئے ہیں۔

۱۔ وہ جو اپنے نفس پر ظلم کر رہے ہیں۔

۲۔ درمیانی طبقہ جو غفلت سے متنبہ ہوا۔

۳۔ خیرات ومحاسن میں دوسروں سے پیش پیش رہنے والا۔

انسانوں کی اس قرآنی تقسیم کی بنیاد پر مولانا آزاد نے حزب اللہ کے بھی تین درجے قرار دیے۔

۱۔ ہر مسلمان جو راست بازی کا متلاشی، اصلاح حال کا متمنّی اور اسلام کے اس دور غربت میں خدمت وجہاد فی سبیل اللہ کی اپنے دل میں شورش وتپش رکھتا ہے۔ یعنی ظالم لنفسہ سے نکل کر طبقۂ مقتصد میں آنا چاہتا ہے۔ یہیں سے اس کی آزمائش شروع ہوجاتی ہے۔

۲۔ ارباب اقتصاد کا طبقہ جو اپنے اعمال وافعال میں عہد الٰہی کے ایفا اور دین حنیفی کے میثاق کی تعظیم کا ثبوت دے۔ اس طبقہ کے لیے امور ذیل کی پابندی کا مخلصانہ

عہد کرنا ناگزیر ہوگا:

(الف) احکام شریعت کی تمام ارکان و شرائط کے ساتھ پابندی کرنا۔

(ب) صداقت الٰہی کی راہ میں سیر و سیاحت

(ج) امر بالمعروف و نہی عن المنکر سے کسی حال میں غافل نہ ہونا۔

(د) ہر حکم اسلامی کی اطاعت کے لیے سراپا انتظار رہنا۔

۳۔ سابق بالخیرات اور حافظ لحدود اللہ کا طبقہ، جو اپنے اعمال و افعال سے درجۂ مسابقت اور مرتبۂ علو و رفعت حاصل کرلے۔ یہی طبقہ حزب اللہ کا خلاصۂ مساعی و جہاد اور اس کا اصل حکمراں ہوگا۔[۲۷]

اس کے بعد الہلال کے کئی شمارے حزب اللہ کے سلسلے میں خاموش ہیں۔ ۸ رجولائی ۱۹۱۴ء کی اشاعت میں تقریباً ایک سال کے طویل وقفہ کے بعد مولانا نے ایک مفصل اعلان شائع کیا جس سے اس جماعت کی سرگرمیوں پر بھی روشنی پڑتی ہے:

أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۱۳۳۱ھ

(۱) حزب اللہ کے مختلف مدارج اور جماعتوں میں سے ایک جماعت اَلسَّائِحُوْنَ الْعَابِدُوْنَ کی ہے جن کا کام یہ ہے کہ تبلیغ و ہدایت اور نشر و اشاعت تعلیم قرآن و سنت کے لیے ہمیشہ سفر و گردش میں رہیں اور جس جگہ زیادہ ضرورت دیکھیں وہاں ایک روز سے لے کر سالہا سال تک کے لیے اس طرح مقیم ہو جائیں کہ

نشستہ ایم کہ از ما غبار برخیزد

(۲) جو چند طالبان حق اس جماعت میں منتخب ہوئے ہیں انھوں نے اپنی سیاحت شروع کر دی ہے۔

(۳) یہ سیاحت ہندوستان اور بیرون ہند دونوں کے لیے ہے لیکن ہندوستان کو مقدم رکھا گیا ہے اور اسی سے کام شروع کیا گیا ہے۔

(۴) کن مقامات میں تبلیغ و تعلیم اور احتساب و دعوت کی زیادہ ضرورت ہے؟ اور کن مقامات میں کس قسم کی ضرورتیں مقدم ہیں؟ اس کی نسبت صحیح معلومات حاصل کرنے کے لیے حزب اللہ کے مفتشین سال گزشتہ اور سال رواں میں تحقیقات کر چکے ہیں صرف دو صوبوں کے متعلق رپورٹ کی تکمیل باقی ہے تاہم اس اطلاع کے

ذریعہ اعلان عام کیا جاتا ہے کہ مختلف مقامات کے باخبر مسلمان اپنی مقامی معلومات کی بنا پر بھی ہمیں اطلاع دے کر دعاۃ وسیاحین طلب فرما سکتے ہیں۔

(۵) جن شہروں، قصبوں اور دیہاتوں میں مسلمانوں کی مذہبی حالت افسوسناک ہو، اعمال دینیہ کی پابندی بالکل مفقود ہو، رسم ورواج، بدعات ورواید، فتنہ وفساد کا نسبتہً زیادہ ظہور ہو، عام اخوت وہمدردی، مصائب اسلامی کا احساس، جماعتی کاموں کا شوق ناپید ہو، تو ایسے مقامات میں سب سے پہلے دعاۃ کو جانا اور قیام کرنا چاہیے پس ہم چاہتے ہیں کہ اس طرح کے مقامات کے لوگ ہمیں فوراً اطلاع دیں اور حسب ضرورت ایک یا دو داعی طلب کریں۔

(۶) اس کے علاوہ جن مقامات کے مسلمان اپنے یہاں قرآن کریم کا باقاعدہ درس جاری کرانا چاہتے ہوں، مواعظ وخطبات صحیحہ وصادقہ کے آرزومند ہوں، مجالس میلاد اور عام تقریبات میں سچے اور حقیقی مواعظ کو سننا چاہتے ہوں وہ بھی ہمیں فوراً اطلاع دیں۔ بحمداللہ سال بھر کی سعی کے بعد ہم تیار ہیں کہ اپنے پیش نظر معیار سے نسبتہً اقرب اشخاص بھیج سکیں۔

(۷) دعاۃ وسیاحین طلب کرنے کے دو طریقے ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ جن مقامات کے مسلمان انھیں طلب کریں، اقلاً ان کے ضروری مصارف کا انتظام خود کرلیں اور ایسا کرنا مشکل نہیں ہے۔ صرف ایک محلّے کے مسلمان بھی جمع ہوکر چاہیں تو کرسکتے ہیں۔ اکثر مقامات پر اسلامی انجمنیں قائم ہیں اور وہ اتنا روپیہ فراہم کرسکتی ہیں جو ایک دو شخص کی ضروریات کے لیے کافی ہو۔ لیکن اگر اس مقام کے مسلمانوں کی حالت ایسی نہیں ہے کہ روپیہ کا انتظام ہوسکے یا کوئی انجمن اور جماعت کارکن موجود نہیں ہے کہ پورا انتظام کرسکے تو اس صورت میں ہمیں اطلاع دینی چاہیے کہ کم از کم اس قدر انتظام وہاں کے مسلمانوں سے ممکن ہے۔ باقی کا انتظام خود جماعت کرلے گی۔ اگر کسی وجہ سے ایسی حالت ہے کہ کچھ بھی انتظام ممکن نہیں ہے مگر وہاں کام کی ضرورت بھی شدید ہے تو یہ تیسری صورت ہے اور اس صورت میں متوکلاً علی اللہ ہم اعلان کرتے ہیں کہ ہم سے بلا توقف خط وکتابت کی جائے۔ انشاءاللہ تمام

مصارف اپنے ذمہ لے کر حسب ضرورت دعاۃ وسیّاحین کا انتظام کر دیا جائے گا۔

(۸) حزب اللہ کے لیے کوئی فنڈ قائم نہیں کیا گیا ہے اور نہ اس کے ارکان سے اب تک کوئی رقم دائمی یا یکمشت طلب کی گئی ہے۔ دنیا پہلے روپیہ مانگتی ہے پھر کام کرتی ہے لیکن ہمارے نزدیک ترتیب برعکس ہونی چاہیے۔ ہمارا اعتقاد یہ ہے کہ جس طرح روپیہ کاموں کے لیے ضروری ہے اسی طرح سخت وشدید مہلکات وموانع میں سے بھی ہے۔ ہم ابتدا سے اس کام کو آج کل کی انجمنوں اور مجلسوں کے عام قواعد ورسوم سے بالکل الگ ہو کر کر رہے ہیں اور ہمارے پیش نظر اپنے گزشتہ اور بھلائے ہوئے نمونے ہیں ؎

لب تشنگی زراہ دیگر بردہ ایم ما

(۹) ہم مختصراً یہ بھی بتلا دینا چاہتے ہیں کہ ان دعاۃ وسیاحین کا کام کیا ہوگا۔ کیونکہ اب تک اس کا کوئی نمونہ قوم کے سامنے نہیں آیا ہے بہت ممکن ہے کہ وہ "وعظ وتعلیم" اور "تبلیغ ودعوت" کے نام سے کسی غلطی میں پڑ جائے۔

یہ محض وعظ فروشی کی بساط تجارت بچھانے والا کوئی گروہ نہ ہوگا جو چند دنوں کے لیے ایک دوکاندارانہ دورہ کر کے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ بلکہ دعاۃ وسیاحین سے مقصود ایسے ارباب صدق وخلوص ہیں جو انشاء اللہ تعالیٰ اپنے کاموں اور اپنی سچی اور راست بازانہ زندگی میں قوم کے لیے ایک نمونہ ثابت ہوں گے وہ مجاہدین فی سبیل اللہ کا گروہ ہے جس نے اپنی تمام بہتر سے بہتر اور اعلیٰ سے اعلیٰ دنیوی امیدوں، توقعات اور تعلقات سے کنارہ کش ہو کر اور لذائذ ونعائم حیات کی امنگوں اور خواہشوں سے دل کو صاف کر کے اپنی پوری زندگی خدمتِ دین وملت کے لیے وقف کر دی ہے اور اللہ اور اس کے ملائکہ مقربین کو اپنی قربانی اور جاں فروشی کے عہد ومیثاق کا گواہ قرار دیا ہے وہ نہ تو دنیا کے طالب ہو سکتے ہیں اور نہ دنیوی عز وجاہ کے خواستگار، نہ آرام وراحت کے متلاشی ہو سکتے ہیں نہ عمدہ بستروں اور لذیذ وقیمتی غذاؤں کے آرزومند، کیونکہ ان تمام چیزوں کو وہ پیچھے چھوڑ آئے ہیں اگر ان چیزوں کے وہ طالب ہوتے تو خود بخود کیوں چھوڑ دیتے؟ وہ اللہ کی رضا اور اس کے کلمۂ حق کی خدمت کی راہ میں سیر وسیاحت کریں گے

اور تمام دقتیں اور مصیبتیں جو اس راہ میں پیش آئیں گی انھیں خوشی خوشی برداشت کریں گے کیونکہ یہی وہ کانٹے ہیں جن کی تلاش میں انھوں نے پھولوں کو چھوڑا ہے اور یہی وہ درد و بے قراری ہے جس کی محبت میں انھوں نے آرام و راحت کی زندگی کو اس کے دشمنوں کی طرح ٹھکرا دیا ہے۔

وہ فقیروں کی طرح نکلیں گے۔ دیوانوں کی طرح آوارہ گردی کریں گے اور جہاں کہیں ٹھہریں گے خاکساروں کی طرح ٹھہریں گے۔ نہ تو وہ کسی سے نذر و نیاز لیں گے اور نہ کسی پر ایک کا بار ڈالیں گے۔ ضرورت کے مطابق ان کے کام ہوں گے۔ وہ قرآن کریم کا درس دیں گے۔ حدیث نبوی کی تعلیمات بیان کریں گے۔ عام دینی مسائل و معتقدات سے لوگوں کو باخبر کریں گے تعلیم یافتہ اصحاب کے مذہبی شکوک اور موجودہ عہد کے اعتقادات و اعمال الحادیہ کی اصلاح کریں گے۔ عام مجلسوں میں، انجمنوں میں، مسجدوں میں ایک واعظ کی طرح جائیں گے۔ ذکر و میلاد کی مجلسوں میں مولود پڑھیں گے اور ہر موقعہ پر لوگوں کو اللہ اور اس کے رسول کی مرضیات کی طرف بلائیں گے۔ مساجد کی جماعت و جمعہ کا صحیح و شرعی انتظام اور اس سے ہر طرح کے فوائد و نتائج کا حاصل کرنا ان کا ایک بہت بڑا کام ہوگا۔

صرف انہی کاموں تک ان کی ہمت ختم نہ ہو جائے گی بلکہ ضرورت پڑے گی تو وہ بیماروں کے شب باش تیماردار، ضعیفوں کے بلا عذر خادم، مسجدوں کے لیے بلا تنخواہ کے خطیب و موذن، بچوں کے مفت کے معلّم غرضیکہ ہر حال میں مسلمانوں کے خادم اور مخدوم دونوں ہوں گے اور ہر خدمت کو انجام دینے کے لیے مستعد رہیں گے۔

یہ تو ان کے کاموں کی ایک مختصر سی تفصیل تھی۔ جامع لفظوں میں ان کا مقصد یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کے دینی معتقدات و اعمال کی اصلاح و درستگی اور انھیں اعتقاداً و عملاً ایک سچا مسلمان، راسخ الاعتقاد مومن اور اولوالعزم و بلند ارادہ مجاہد فی سبیل اللہ بنانے کی سعی کرنا اور مسلمانوں کے عام طبقات کے اندر وہ تمام معلومات ضروریہ اپنے وعظ و بیان سے پیدا کر دینا جو ایک عالم و صاحب علم

صاحب فضل شخص کو از روئے علم وکتاب حاصل ہیں۔

اس کے لیے ضروری ہے کہ ایسے لوگ مختلف مقامات میں رہ جائیں اور عرصے تک کے لیے اس طرح مقیم ہوجائیں گویا وہی ان کا گھر ہے اور وہیں ان کو آخر تک بسنا اور زندگی گزارنا ہے۔ سلف صالحین کے داعیوں کا یہی اسوۂ حسنہ ہمارے سامنے ہے محض ادّعائی واعظوں کی چند روزہ گشتوں اور دوروں سے نہ تو کبھی کوئی اثر پیدا ہوا ہے اور نہ کسی گروہ کے اندر اس سے کوئی تبدیلی پیدا ہوگی۔ تبدیلی تعلیم سے پیدا نہیں ہوتی بلکہ ان چیزوں سے حاصل ہوتی ہے جن کے لیے محض شریعت کے بھیج دینے کی جگہ انبیاء کرام علیہم السلام کے ظہور وقیام کو اللہ نے ضروری قرار دیا تھا۔

پس وہ اپنے تمام تعلقات ومحبوبات سے بے پرواہو کر خدمت اسلام ومسلمین کے رشتہ کو ترجیح دیں گے اور ایک روز سے لے کر سالہا سال تک کے لیے مقیم ہوجائیں گے تاآنکہ ان کی خدمات کے قابل اطمینان نتائج پیدا ہوجائیں اور مزید قیام کی ضرورت باقی نہ رہے۔

اُن کا طریق درس قرآن وسنت وعموم تعلیم وتبلیغ انہی اصولوں کے ماتحت ہوگا جو دعوت الہلال کے اصل الاصول ہیں[۲۸]

الہلال کے اس تفصیلی اعلان سے جماعت حزب اللہ کے دستور العمل، طریقہ کار اور سرگرمیوں پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ اس سے یہ نتائج اخذ کیے جاسکتے ہیں کہ:۔

۱۔ جماعت حزب اللہ ایک دینی واصلاحی تحریک تھی۔ اس کا اصل کردار احیاء وتجدید دین کا کردار تھا۔ مولانا آزاد اس تحریک کے ذریعہ مسلمانوں کی انفرادی واجتماعی زندگی کو قرآن وسنت کی راہ پر گامزن کرنا چاہتے تھے۔ جماعت حزب اللہ پر وقتی وعارضی سیاست کی چھاپ لگانا اور اسے محض تحریک آزادی کی عینک سے دیکھنا صریح ناانصافی ہے[۲۹] جن قلم کاروں نے جماعت حزب اللہ کے تئیں یہ تاثر قائم کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس کا بنیادی مقصد استخلاص وطن کی خاطر مسلمانوں کو انگریزوں کے خلاف متحد اور مجتمع کرنا تھا اور یہ کہ اس پلیٹ فارم سے مولانا آزاد

علماء کو مذہب کے نام پر اکٹھا کرنا چاہتے تاکہ وہ سیاسی محاذ پر مجاہدین وطن کے ہاتھوں کو مضبوط کر سکیں، ان لوگوں نے عدل اور راست بازی سے کام نہیں لیا ہے۔ یہ لوگ دراصل حزب اللہ کے آفاقی پیغام اور اس کے مستقل اسلامی کردار پر سیکولرزم کا لیبل لگا کر سرخ رو ہونا چاہتے ہیں۔

۲۔ گاؤں گاؤں اور بستی بستی گشت کرنے اور عوامی مسائل و حالات سے واقف ہو کر ان کی اصلاح کرنے کا فریضہ تحریک کے کارکنوں کے سپرد تھا۔ یہ کوئی وقتی اور عارضی اُبال نہ تھا بلکہ مدتوں کی غور و فکر اور بحث و تحقیق کا ماحصل تھا۔ مولانا آزاد کے نزدیک احیاء اسلام کی یہی واحد راہ تھی۔

۳۔ مولانا نے کوئی نیا طریق عمل یا نظام کار نہیں دیا بلکہ جن اداروں سے مسلمان معروف و مانوس تھے انہی کو اپنے مقاصد و مفاہیم کی تبلیغ کے لیے استعمال کیا یعنی درس قرآن و حدیث، مواعظ و خطبات صحیحہ، جماعت و جمعہ، عیدین اور مجالس میلاد و تقریبات کے ذریعہ تفہیم و ترسیل۔

۴۔ حزب اللہ نے عوامی چندہ کی مہم نہیں چلائی، بلکہ جماعتی مسائل و مصارف کو مخلص کارکنوں کے جذبۂ انفاق سے پورا کرنے کا منصوبہ بنایا۔

۵۔ جماعت نے پورے ایک سال تک دعاۃ و سیاحین کی تربیت کی اور انھیں پیش نظر مقاصد کے حصول کے لیے تیار کیا۔ اس تربیت و تیاری کے مراحل کیا تھے، کیا ذرائع و وسائل اختیار کیے گئے اور اس تربیت کا خاکہ، نصاب اور نظام کیا تھا، سب پردۂ راز میں ہیں۔

۶۔ حزب اللہ کا ایک منصوبہ مختلف مقامات اور آبادیوں میں مستقل دعاۃ اور مبلغین کو آباد کرنا تھا تاکہ ان کے دیرپا اثرات معاشرہ پر مرتب ہو سکیں[۲۰]

الہلال کے اگلے شمارہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شہر کلکتہ سے ہٹ کر مضافاتی علاقہ میں ایک مرکزی دفتر "دارالجماعۃ" کی بنیاد بھی ڈال دی گئی تھی کیونکہ ایک مرکزی دارالجماعۃ کی تاسیس حزب اللہ کے تمام کاموں کی تکمیل کے لیے ضروری تھی۔ اس کے بغیر نہ تو جماعت کے مختلف مدارج کی تعلیم و تربیت کا انتظام ہو سکتا تھا اور نہ اخوان جماعت کی مجتمع مجاہدات کا سلسلہ شروع ہو سکتا تھا۔ مگر دلچسپ بات یہ ہے

اتنے بڑے منصوبہ کی تکمیل کے لیے مولانا آزاد نے عوام سے اعانت کی اپیل نہ کی کیونکہ "انجمنوں کے چندوں اور ممبری کی فیس کے روپیوں سے کالج بن سکتے ہیں اور لوگوں کو اسکولوں کے بورڈنگ ہاؤسوں میں کرایہ دے کر رکھوایا جا سکتا ہے لیکن دین کی خدمت نہیں ہو سکتی۔ خدا کے کاموں کے لیے صرف خدا کے بخشے ہوئے جوش اور دل کے خود بخود اٹھے ہوئے ولولوں ہی کی ضرورت ہے چندوں کی فہرستوں کی رقمیں دل کا ولولہ اور قربانی کا عزم کہاں سے لائیں گی"؟[۳۲]

الہلال ہی کی فائیلوں سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کلکتہ شہر کے مشرقی کنارے پر ایک غیر آباد قطعۂ زمین حاجی مصلح الدین صاحب نے وقف کی حاجی صاحب مولانا آزاد کے قدیم نیازمندوں میں سے تھے۔ انھوں نے نہ صرف ایک وسیع و عریض علاقہ دارالجماعۃ کی تاسیس کے لیے وقف کیا بلکہ اس کی عمارتوں میں سے ایک عمارت دارالارشاد کے تمام مصارف بھی انھوں نے اپنے ذمے لیے۔ اس عمارت کے بنیادی پتھر کی تنصیب حاجی صاحب کے ہاتھوں ماہ رمضان میں افطار کے وقت سے ذرا پہلے عمل میں آئی۔ جو کاغذات بطور آثار اساس کے بنیاد میں رکھے گئے ان میں ایک بوتل کے اندر سورۂ حج کی آیت ۷۸ اور سورہ یونس کی آیات ۸۵ - ۸۸ بھی تھیں۔

دارالارشاد کے بالکل سامنے ایک وسیع مسجد کی تعمیر بھی اسی سال مکمل ہوگئی مولانا آزاد کا ارادہ تھا کہ دارالارشاد کے ساتھ ہی ایک کتب خانہ کی عمارت بھی تعمیر کرائیں گے اور اپنا ذاتی کتب خانہ کے دونوں جانب مسلسل کمروں کی قطاریں رکھنے کا منصوبہ تھا جن میں سامنے برآمدے، عقب میں غسل خانے اور وسط میں ایک کشادہ کمرے کی گنجائش رکھی گئی تھی جس میں کئی سو آدمیوں کی رہائش کا انتظام ہو سکتا تھا۔ یہ مولانا کی فوری منصوبہ بندی تھی جس پر عمل درآمد جماعت کے تربیتی و تنظیمی کام کے آغاز کے لیے ضروری تھا[۳۳]

جماعت حزب اللہ کے مخاطب مرد اور عورت دونوں تھے۔ آرہ (بہار) کی ایک خاتون صالحہ بنت سید محمد صالح مرحوم نے اس کی دعوت کی تائید کرتے ہوئے فرقہ نسواں کی شرکت و شمولیت کے متعلق استفسار کیا اور اس راہ کی ایک رکاوٹ پردہ کا بھی ذکر کیا تو مولانا آزاد نے انھیں جواب

دیا کہ حزب اللہ کا مقصد مسلمانوں کو حقیقی مسلمان بنانا ہے اور اسلام مرد و عورت دونوں کے لیے آیا ہے اس لیے جماعت کی رکنیت کے لیے بھی مرد اور عورت میں تفریق نہیں ہو سکتی۔ دوسری بات یہ ہے کہ دنیا کے تمام بڑے انقلابات کے پس پشت جنس مخالف کی کارفرمائی صاف دیکھی جا سکتی ہے۔ یہ طبقہ گھروں کے اندر رہ کر وہ عظیم الشان تبدیلیاں پیدا کر سکتا ہے جو باہر کے مجموں اور مجلسوں میں بڑے بڑے واعظین و مصلحین نہیں کر سکتے۔ مولانا آزاد نے اس جواب میں یہ اطلاع بھی دی کہ مقامی خواتین کے علاوہ دور دراز کی بیگمات و خواتین بھی پارٹی میں شامل ہونے کا فیصلہ کر چکی ہیں رہا پردے کا سوال تو اس کو اس مسئلے سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ خدا کا ہر بندہ اپنی جگہ پر رہ کر اپنے خدا سے مل سکتا ہے اس کے لیے باہر نکلنے کی ضرورت نہیں ہے۔[۳۴]

الہلال کی فائلوں سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ جماعت کی توسیع ملک کے مختلف صوبوں میں ہوئی یا نہیں اور اگر ملک کے مختلف حصّوں میں اس دعوت کے اثرات رونما ہوئے تو تنظیمی ڈھانچہ کس طرح استوار ہوا تاہم مولانا آزاد کی زندگی اور خدمات پر کام کرنے والے محقق جناب ابوسلمان شاہجہاں پوری کے ایک مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ مختلف صوبوں میں جماعت کی تنظیم کچھ اس طرح تھی:

۱۔ پنجاب میں مولانا داؤد غزنوی اور مولانا عبداللہ قصوری اور مولانا محی الدین قصوری مولانا آزاد کے خلفائے مجاز اور جماعتی امور کے ذمہ دار تھے۔

۲۔ سندھ میں پیر سید تراب علی شاہ راشدی مولانا کے خلیفہ مجاز اور تنظیم کے سربراہ تھے۔

۳۔ یوپی میں مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی لکھنؤ کو مرکز بنا کر کام کر رہے تھے۔

۴۔ صوبہ بنگال میں صدر مقام کلکتہ تھا جہاں خود مولانا کی ذات موجود تھی۔

۵۔ صوبہ بہار میں مولانا ابوالمحاسن محمد سجّاد مرحوم تنظیم جماعت اور امارت شرعیہ کے قیام کے لیے متعین کیے تھے۔

فاضل محقق نے مولانا آزاد کے چند مریدوں کے نام بھی شمار کرائے ہیں جیسے خواجہ عبدالحئی فاروقی، مستری محمد صدیق کپورتھلہ، صوفی غلام مصطفیٰ تبسم امرتسر، شیخ قمرالدین لاہور، مولانا غلام رسول مہر اور مولوی محمد یونس خالدی لکھنؤ۔[۳۵]

الہلال کے مطالعہ اور جماعت حزب اللہ کے اغراض و مقاصد اور طریقہ کار

سے اتفاق واطمینان کے بعد جب کوئی شخص احکام شرع کے مطابق زندگی بسر کرنے اور نظم جماعت کی پابندی کرنے کا عہد کرتا تھا تو مولانا آزاد اس سے سنت نبوی کے مطابق عہد لیتے تھے جس میں پوری شریعت کی مخلصانہ پیروی اور خدا کی رضا کے آگے اپنی خواہشات کو قربان کر دینے کی بیعت شامل ہوتی تھی۔ مولانا غلام رسول مہر نے مولانا آزاد کا وہ پیغام شائع کر دیا ہے جو انھوں نے ۱۹۲۱ء میں عزیزانِ پنجاب کے نام جاری کیا تھا۔ اس تحریر سے بیعت کا پورا مسودہ سامنے آجاتا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

"جن عزیزوں نے گزشتہ سال یا امسال یا اس سے پہلے میرے ہاتھ پر بیعت کی ہے ان سب کی اطلاع کے لیے میں یہ سطریں شائع کرتا ہوں۔ انھوں نے میرے ہاتھ پر پانچ باتوں کا عہد کیا ہے:

اوّل..... امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور توصیۃ صبر کا، یعنی ہمیشہ نیکی کا حکم دیں گے، برائی سے روکیں گے۔ صبر کی وصیت کریں گے۔

ثانیاً..... الحبّ فی اللہ، والبغض فی اللہ کا، یعنی اس دنیا میں ان کی دوستی ہوگی تو اللہ کے لیے اور دشمنی ہوگی تو اللہ کے لیے۔

ثالثاً..... لا یخافون فی اللہ لومۃ لائم کا یعنی سچائی کے راستے میں وہ کسی کی پروانہ کریں گے اور خدا کے سوا کسی سے نہ ڈریں گے۔

رابعاً..... اس بات کا کہ اللہ اور اس کی شریعت کو دنیا کے سارے رشتوں ساری نعمتوں اور ساری لذتوں سے زیادہ محبوب رکھیں گے۔

خامساً..... اطاعت فی المعروف کا یعنی شریعت کے ہر حکم کی اطاعت بجا لائیں گے جو ان تک پہونچایا جائے گا۔

میں ان کو یاد دلانا چاہتا ہوں کہ یہ ان کا قول تھا اور اب چاہیے کہ اپنے عمل سے بھی اس کی پوری تصدیق کریں اور کامل انقطاع اور راست بازی کے ساتھ اپنے تئیں اللہ کے سپرد کر دیں۔ یہ ان کا عہد مطالبہ کرتا ہے کہ حسب ذیل باتیں ان کی روزانہ زندگی میں نمایاں ہے

ہوجائیں اور ہر شخص ان کو ان کی خصلتوں اور طریقوں کی وجہ سے ممتاز دیکھ لے۔
۱۔ ولایتی کپڑوں کا خریدنا، بیچنا، پہننا، پہنانا یک قلم ترک کردیں اور دیسی کھدّر کا لباس اختیار کرلیں۔
۲۔ اسلامی خلافت اور بلاد اسلامیہ کی حفاظت ہندوستان کی آزادی پر موقوف ہے۔ پس جہاں تک ان کے امکان میں اپنے دل سے، اپنی زبان سے، اپنے مال سے، اپنے عمل سے اس کام میں مدد دیں۔
۳۔ کسی مسلمان سے اپنے دل میں کینہ و عداوت نہ رکھیں، اگرچہ وہ ان کا کیسا ہی دشمن ہو۔ تمام مسلمانوں سے صلح و محبّت کا برتاؤ کریں اور اپنی جانب سے کسی مسلمان کے خلاف قدم نہ اٹھائیں۔ دوسرا اٹھائے تو جہاں تک بھی ان کے امکان میں ہو، بخش دیں۔ کسی طرح بھی اپنے وجود کو تفریق کا سبب نہ بنائیں۔
۴۔ احکام و مصالح شرعیہ کے مطابق ہندوؤں سے ہمارا اتحاد ہے پس کامل اتفاق اور سازگاری کے ساتھ رہیں اور ان کی جانب سے اپنے دل میں کسی طرح کی کھوٹ نہ رکھیں اور کوئی بات لڑائی جھگڑے کی ایسی نہ کریں جس سے اتحاد کو نقصان پہونچے۔ تمام احکام و ارکان اسلام کی پابندی اور ٹھیک ٹھیک بجاآوری ان چار باتوں کے علاوہ ہے اور ان سے مقدم ہے اور ان کی بابت وہ بیعت کرتے ہوئے سب سے پہلے عہد کرچکے ہیں۔

جو مسلمان مجھ سے اپنی بیعت کا رشتہ قائم رکھنا چاہتا ہے اس کا فرض ہے کہ ان باتوں پر کاربند ہو، جس نے اس پر عمل نہ کیا اس سے میرا کوئی رشتہ نہیں۔"[۳۶]

دوسری تحریر بیعت کے وہ الفاظ ہیں جو مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کو مولانا آزاد نے لکھ کر دیے تھے۔ اس سے بھی اس تحریک کی دینی و اسلامی روح نکھر کر سامنے آتی ہے:

"اٰمَنْتُ بِاللّٰہِ وَبِمَا جَآءَ مِنْ عِنْدِ اللّٰہِ وَاٰمَنْتُ بِرَسُوْلِ اللّٰہِ و

بِمَا جَآءَ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللّٰهِ وَاَسْلَمْتُ وَاَقُوْلُ اِنَّ صَلٰوتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ لَاشَرِیْکَ لَهٗ وَبِذٰلِکَ اُمِرْتُ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِیْنَ

بیعت کرتا ہوں میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بواسطہ خلفاء و نائبین کے اس بات پر کہ :

۱۔ اپنی زندگی کی آخری گھڑیوں تک لاالٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے اعتقاد و عمل پر قائم رہوں گا اگر استطاعت پائی۔

۲۔ پانچ وقت کی نماز قائم رکھوں گا، رمضان کے روزے رکھوں گا زکوٰۃ اور حج ادا کروں گا اگر استطاعت پائی۔

۳۔ ہمیشہ زندگی کی ہر حالت میں نیکی کا حکم دوں گا، برائی کو روکوں گا، صبر کی وصیت کروں گا۔

۴۔ میری دوستی ہوگی تو اللہ کی راہ میں اور دشمنی ہوگی تو اللہ کی راہ میں۔

۵۔ اور بیعت کرتا ہوں اس بات پر کہ ہمیشہ زندگی کی ہر حالت میں اپنی جان سے، اپنے مال سے، اپنے اہل و عیال سے، دنیا کی ہر نعمت اور دنیا کی ہر لذت سے زیادہ اللہ کو، اس کے رسول کو، اس کی شریعت کو، اس کی امت کو محبوب رکھوں گا اور اس کی راہ میں جو حکم کتاب و سنت کے مطابق دیا جائے گا سمع و طاعۃ کے ساتھ اس کی تعمیل کروں گا۔"[۳۷]

جماعت حزب اللہ آئینی اور جمہوری طریقۂ کار پر یقین رکھتی تھی۔ الہلال کے ایک قاری کے سوال کے جواب میں مولانا آزاد نے واضح کر دیا تھا کہ نہ تو حکومت کی کاسہ لیسی جائز ہے نہ انتہا پسندوں کی خوں ریزی اور فتنہ و فساد کی اسلام اجازت دیتا ہے۔ ایک شخص اگر مسلمان ہے تو وہ فتنہ و فساد اور بغاوت کا مجرم نہیں ہو سکتا لیکن اس کے ساتھ ہی اسلام ہر شخصی جبر و استبداد کا مخالف ہے اور اپنے پیروؤں کو جائز آزادی حاصل کرنے کے لیے ہر وقت حرکت میں دیکھنا چاہتا ہے[۳۸] تاہم مولانا آزاد نے ایک دوسرے موقعہ پر حضرت ابراہیمؑ کے اسوہ سے یہ

نکتہ بھی نکالا تھا کہ "احیائے صداقت اور اقامت حق اور عدل کے لیے مخفی تدابیر بھی کرنی پڑتی ہیں، پوشیدہ طور پر کید و تدبیر سے بھی کام لینے کی حاجت پڑتی ہے اور اس مدعا کے لیے یہ تمام باتیں جائز و درست بلکہ ضروری و لازم العمل ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ نے بت خانے میں کیا کیا تھا؟"[۴۹]

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ جمہوری و آئینی طریق کار کو اختیار کرنے کے باوجود اس بات کی گنجائش بہرحال رکھی گئی تھی کہ جس طرح حضرت ابراہیمؑ نے اِنِّیْ سَقِیْمٌ (میں بیمار ہوں) کہہ کر توریہ سے کام لیا تھا اور بعد میں چپکے سے بت کدہ میں گھس کر بتوں کو پاش پاش کر دیا تھا اور بڑے بت کے گلے میں لٹکتی ہوئی کلہاڑی چھوڑ آئے تھے اسی طرح جماعت حزب اللہ بھی بوقت ضرورت خفیہ تدابیر اور کید و مکر سے کام لے سکے۔

جماعت حزب اللہ سے متعلق ان تفصیلات کو دیکھ کر یہ کہنا مبالغہ آمیز نہ ہوگا کہ یہ ہندوستان میں بیسویں صدی کی وہ پہلی اسلامی تحریک تھی جس نے رجوع الی القرآن کی مہم چلائی، اصلاح و تجدید ملت کا نصب العین مسلمانوں کے سامنے روشن کیا، اسلام کی جامع اور مکمل تعلیمات کو مشعل راہ بنانے پر زور دیا اور مذہب و سیاست کو یکجا کر کے تحریک آزادی میں شمولیت کے ساتھ احیائے اسلام کی مختلف منازل و مراحل کے چراغ روشن کیے۔ لیکن یہ سوال آج بھی اطمینان بخش جواب کا طالب ہے کہ قید و بند کی صعوبتوں کے باوجود تحریک آزادی میں قائدانہ کردار ادا کرنے والے رہنما نے حزب اللہ کی بساط کیوں لپیٹ کر رکھ دی اور تجدید و احیائے دین کے اس عظیم الشان اور تابناک باب کو کیوں بند کر دیا؟ اس المناک صورت حال کا جو تجزیہ بھی پیش کیا جائے اس حقیقت سے صرف نظر کرنا مشکل ہے کہ بعد میں ہندوستانی مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کے لیے اٹھنے والی ہر تحریک اسلامی پر حزب اللہ کے کم و بیش اثرات مرتسم ہیں۔ مولانا محمد الیاسؒ (۱۳۰۳-۱۳۶۳ھ) کی جماعت تبلیغ ہو یا مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ (۱۹۰۳ء - ۱۹۷۹ء) کی قائم کردہ جماعت اسلامی، دونوں اپنے پیغام، نصب العین اور طریق کار میں حزب اللہ سے متاثر نظر آتی ہیں۔ اس لیے جناب مالک رام کی یہ بات بالکل درست معلوم ہوتی ہے کہ:

"مجھے یہ کہنے میں کوئی باک نہیں، کوئی اسے مانے یا نہ مانے کہ یہ الہلال کی دعوت کا اثر تھا اور الہلال ہی نے وہ زمین تیار کی تھی جس پر بعد کو جماعت اسلامی اور تبلیغی جماعت نے اپنی اپنی عمارت کھڑی کی۔ افسوس ہے کہ یہ موضوع آج تک تشنۂ تحقیق ہے.... تقابلی مطالعے سے دیکھنا چاہیے کہ جماعت اسلامی اور تبلیغی جماعت کے طریق کار اور مقاصد نے الہلال کی دعوت سے کس حد تک فائدہ اٹھایا۔ مطالعے کے دوران میں انحراف اور ردّ و بدل کے پہلو بھی سامنے آسکتے ہیں لیکن اس سے نہ الہلال کی دعوت کی اہمیت کم ہوتی ہے نہ ان تحریکوں کے اس سے متاثر ہونے کی تغلیط۔" [۱۰]

تعلیقات وحواشی

[۱] مقالات الہلال، ادبستان لاہور، ۱۹۵۵ء ص ۹۷-۹۸ نیز ۱۳۹-۱۴۰

[۲] خطبات آزاد، مرتبہ مالک رام، ساہتیہ اکادمی نئی دہلی، ص ۲۷

[۳] البلاغ ۷ر مارچ، ۲۴ر مارچ اور ۳۱ مارچ ۱۹۱۶ء کا مشترکہ شمارہ

[۴] الہلال، جلد اوّل، شمارہ ۲۳، دسمبر ۱۸ر ۱۹۱۲ء ص ۶

[۵] نفس مصدر، جلد اوّل، شمارہ ۱۴ر اکتوبر، ۱۹۱۲ء ص ۷-۸

[۶] مثال کے طور پر مولانا محمد حسین بٹالوی (۱۸۴۰-۱۹۲۰ء) نے جہاد کی منسوخی پر ایک رسالہ الاقتصاد فی مسائل الجہاد فارسی زبان میں تصنیف فرمایا اور مختلف زبانوں میں اس کے ترجمے بھی شائع کرائے۔ مولانا مسعود عالم ندوی کے بقول پوری کتاب تحریف وتلبیس کا نمونہ ہے۔ ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک، دہلی ۱۹۸۱ء ص ۲۰-۲۱۔

[۷] اس نکتۂ نظر کی وضاحت کے لیے سرسیّد احمد خاں مرحوم (۱۸۱۷-۱۸۹۸ء) کی تفسیر القرآن دیکھئے رفاہِ عام پریس، لاہور، جلد اول ص ۲۵۳-۲۵۴ سورہ بقرہ آیت ۱۸۶ کی تشریح۔

[۸] الہلال، جلد اوّل، شمارہ ۱۶-۱۷، نومبر ۶ر ۱۹۱۲ء ص ۳

[۹] نفس مصدر، جلد دوم، شمارہ ۱۶ر اپریل ۲۳ر ۱۹۱۳ء ص ۲۵۷-۲۵۸

[۱۰] نفس مصدر، جلد دوم، شمارہ ۱۷ر اپریل ۳۰ر ۱۹۱۳ء ص ۳۱۳۔

۱۱؎ نفس مصدر، جلد دوم، شمارہ ۱۸۔ مئی ۲ر ۱۹۱۳ء ص ۳۱۳
۱۲؎ نفس مصدر، جلد دوم شمارہ ۱۹۔ مئی ۱۴ر ۱۹۱۳ء ص ۳۱۳
۱۳؎ نفس مصدر، جلد دوم شمارہ ۲۲۔ جون ۴ر ۱۹۱۳ء ص ۳۷۴
۱۴؎ مثال کے طور پر الہلال کی مندرجہ ذیل اشاعتیں دیکھئے جلد سوم شمارہ ۱۵۔ جولائی ۲ر ۱۹۱۳ء ص ۷: جلد دوم، شمارہ ۲۵ر جون ۲۵ر ۱۹۱۳ء ص ۴۲۹ جلد سوم شمارہ ۲۔ جولائی ۹ر ۱۹۱۳ء ص ۲۶
۱۵؎ اس لیے پروفیسر مشیر الحق کے اس اظہار شبہ کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ ہمارے پاس اس بات کا پتہ چلانے کا کوئی یقینی ذریعہ نہیں ہے کہ ایا اغراض ومقاصد پر مشتمل کوئی رسالہ شائع ہوا اور ممبروں کے پاس بھیجا گیا یا نہیں ؛ دیکھئے مضمون حزب اللہ۔ مولانا آزاد کی انقلابی کتاب حیات کا ورق ایوان اردو دہلی، مولانا ابوالکلام آزاد نمبر، جلد ۲ شمارہ ۸، دسمبر ۱۹۸۸ء ص ۹۶-۱۰۴
۱۶؎ قرآن کریم، بنی اسرائیل : ۸۰
۱۷؎ قرآن کریم، احزاب : ۲۱
۱۸؎ قرآن کریم، ممتحنہ : ۴
۱۹؎ قرآن کریم، توبہ : ۱۱۲
۲۰؎
۲۱؎
۲۲؎
۲۳؎ سنن ابوداؤد، کتاب الجہاد، ۶
۲۴؎ مولانا امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، جلد سوم، فاران فاؤنڈیشن، لاہور ۱۹۸۶ء ص ۶۴۶-۶۴۷
۲۵؎ الہلال، جلد سوم، شمارہ ۲۳۔ دسمبر ۳ر ۱۹۱۳ء ص ۴۲۱ — ۴۲۳
۲۶؎ قرآن کریم، فاطر: ۳۲
۲۷؎ الہلال، جلد سوم، شمارہ ۲۳ر دسمبر ۳ر ۱۹۱۳ء ص ۴۲۴
۲۸؎ نفس مصدر، جلد پنجم، شمارہ ۲۔ جولائی ۸ر ۱۹۱۴ء ص ۲۸ - ۲۹
۲۹؎ اس نقطۂ نظر کی بھرپور ترجمانی کے لیے پروفیسر مشیر الحق کا مضمون دیکھئے، حزب اللہ — مولانا آزاد کی انقلابی کتاب حیات کا ایک ورق، حوالہ بالا، ص ۹۶ - ۱۰۴
۳۰؎ عبید اللہ فہد فلاحی، سیاست الہلال اور ہندوستانی مسلمان، ہلال پبلی کیشنز، کلکتہ

۱۹۹۰ء، ص ۱۳۷ - ۱۳۹

۳۱ھ الہلال، جلد پنجم شمارہ ۵، جولائی ۲۹ر ۱۹۱۴ء ص ۸۹

۳۲ھ نفس مصدر، ص ۸۹

۳۳ھ نفس مصدر، ص ۹۱-۹۲

۳۴ھ نفس مصدر، جلد دوم، شمارہ ۲۱، مئی ۲۸ر ۱۹۱۳ء ص ۳۶۷

۳۵ھ ماہنامہ برہان دہلی، ستمبر ۱۹۷۰ء ص ۱۶۳ - ۱۶۵

۳۶ھ مولانا غلام رسول مہر، نقش آزاد، لاہور، دوسرا ایڈیشن ۱۹۵۶ء ص ۳۴۳ - ۳۴۵

۳۷ھ عبدالرزاق ملیح آبادی، ذکر آزاد، کلکتہ ۱۹۶۰ء ص ۲۵-۲۶

۳۸ھ الہلال، جلد اوّل، شمارہ ۳ - جولائی ۲۷ر ۱۹۱۲ء ص ۲

۳۹ھ نفس مصدر، جلد سوم، شمارہ ۵، جولائی ۳۰ر ۱۹۱۳ء ص ۸۴

۴۰ھ ایوان اردو دہلی میں مالک رام کا مضمون "ابوالکلام آزاد - کچھ کرنے کے کام" جلد ۲، شمارہ ۸، دسمبر ۱۹۸۸ء، ص ۱۰-۱۱ (یہ مقالہ اردو اکیڈمی گجرات کے سمینار ۱۱ - ۱۲ر اکتوبر ۱۹۹۸ء گاندھی نگر کی دعوت پر لکھا گیا)

قرآن اہل کتاب اور مسلمان

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

قرآن کریم میں اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) کے حالات پر بہت تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے ان پر اللہ تعالیٰ کے انعامات و احسانات، ان کی بداعتقادیوں اور بداعمالیوں کی تفصیلات اور ان کے نتیجے میں دی جانے والی سزاؤں اور تنبیہوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس مفصل تذکرہ کا کیا مقصد ہے؟ اور اس میں مسلمانوں کے لیے عبرت و نصیحت کے کون سے پہلو ہیں؟ اس کتاب میں اس نوعیت کے تمام اہم موضوعات سے بحث کی گئی ہے۔

کتاب پر سکریٹری ادارہ مولانا سید جلال الدین عمری مدظلہ کا مبسوط اور وقیع مقدمہ بھی ہے۔

عمدہ کتابت و طباعت، صفحات ۲۹۶ قیمت : ۷۰ روپے

ملنے کے پتے

۱۔ ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

۲ مرکزی مکتبہ اسلامی ۳۵۳، چتلی قبر، دہلی

تعارف وتبصرہ

حجّیتِ سنّت تصنیف: ڈاکٹر عبدالغنی عبدالخالق (مصری)
ترجمہ: (ڈاکٹر) محمد رضی الاسلام ندوی۔ نظرثانی: احمد حسن ومحمد میاں صدیقی
ناشر: عالمی ادارۂ فکرِ اسلامی، اسلام آباد، پاکستان۔
صفحات ۸۹۳ سن اشاعت ۱۹۹۷ء قیمت درج نہیں

دنیا میں بہت سی قومیں اپنے مذاہب کے غیر مستند مآخذ ومراجع کو مستند اور قابلِ اعتبار سمجھتی ہیں اور ان کی تعلیمات اور احکام پر پورے اطمینان اور شرحِ صدر کے ساتھ عمل کرتی ہیں، ان کو کوئی غیر مستند ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کی تردید میں ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتی ہیں۔ یہود ونصاریٰ کی کتابوں (توریت وانجیل) میں تحریف و ترمیم معلوم ومسلّم ہے۔ اسی طرح ہندومت کی کتابوں کا استناد ثابت نہیں ہے لیکن اس کے باوجود ان کو صحیح ومعتبر قرار دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ایک طرف یہ صورتِ حال ہے دوسری طرف مسلمانوں میں ایک طبقہ دین کے اصل ماخذ ومرجع کو غیر معتبر ثابت کرنے کی سعی نامشکور کرتا ہے۔ سنت دین کا ایک بنیادی ماخذ ہے جس کے بغیر شریعتِ محمدی کی تفہیم وتکمیل ہو ہی نہیں سکتی مگر اس کے باوجود اس پر مختلف اعتراضات وشبہات وارد کرکے اس کے اعتبار کو ختم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ کوشش پہلے بھی کی جاتی رہی ہے اور آج بھی کی جارہی ہے۔

"اس امت کا ضلالت اور گمراہی پر اجماع ناممکن ہے" کے مصداق امت کی اکثریت نے کبھی بھی اس قسم کی کوششوں کو شرفِ قبولیت نہیں بخشا ہے اور ہمیشہ ان کا منھ توڑ جواب دیا ہے۔ پہلے بھی ان کا جواب دیا گیا ہے اور اب بھی دیا جارہا ہے اسی کی ایک کڑی زیرِ تبصرہ کتاب ہے۔ یہ کتاب چھ ابواب پر مشتمل ہے جن میں علی الترتیب سنت کے معانی، انبیاء کی عصمت، سنت کی حجیت، حجیتِ سنت کے دلائل، منکرینِ حجیتِ سنت کے شبہات اور ان کے جوابات اور سنت کے متعلق بعض اہم مباحث شامل ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ قابلِ تحسین وتوصیف ہیں کہ انھوں نے ہر بحث کو اس قدر شرح وبسط کے ساتھ بیان کردیا ہے کہ اب اس

بارے میں کوئی نئی بات بیان کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ حجیتِ سنت کے تعلق سے انبیاء کی عصمت ایک ناگزیر بحث ہے۔ اس پر بھی مصنف نے سیر حاصل بحث کی ہے لیکن اس کتاب کا ماحصل حجیتِ سنت کے دلائل اور منکرینِ سنت کے شبہات کے جوابات ہیں۔ امت میں ایک طبقہ ایسا بھی موجود ہے جو سنت کو حجت تو تسلیم کرتا ہے لیکن ثانوی حیثیت سے آخری باب میں مصنف نے اس غلط فہمی کے ازالہ کی بھی مناسب کوشش کی ہے اور بتایا ہے کہ سنت ثانوی حیثیت سے نہیں بلکہ مستقل حیثیت سے حجت ہے۔ اس طرح یہ کتاب حجیت سنت کے اثبات پر ایک قابل قدر اضافہ ہی نہیں بلکہ وقت کے ایک اہم تقاضے کی تکمیل بھی ہے۔

کتاب عربی زبان میں ہے، اس کا ترجمہ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی نے کیا ہے۔ موصوف اس اعتبار سے مبارکباد کے مستحق ہیں کہ انھوں نے اتنی ضخیم کتاب کے ترجمے کا بیڑا اٹھایا اور آخر تک اس کو بحسن وخوبی نبھایا۔ پوری ہی کتاب کا ترجمہ سلیس وراواں ہے اور مطالعہ کے دوران ترجمہ کا احساس نہیں ہوتا ہے۔ ترجمہ پر نظر ثانی مطالب ومباحث کی صحت کے اعتبار سے ڈاکٹر احمد حسن پروفیسر ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی اسلام آباد اور اسلوبِ نگارش اور روانیٔ عبارت کے اعتبار سے ڈاکٹر محمد میاں صدیقی رکن ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی نے کی ہے۔

کتاب کے سارے مباحث اہم ہیں اور ان پر تفصیل سے اظہارِ خیال ناگزیر تھا لیکن اس کے باوجود عصمتِ انبیاء کی بحث ضرورت سے کچھ زیادہ طویل ہوگئی ہے اس کے مضمون کی پیچیدگی اور مباحث میں تکرار کی وجہ سے قاری الجھن محسوس کرسکتا ہے اور بات کے سمجھنے میں اسے مشکلات پیش آسکتی ہیں لہٰذا اس کو اختصار کے ساتھ کتاب میں شامل ہونا چاہئے تھا۔ کتابت کی تصحیح میں بھی جا بجا غلطیاں رہ گئی ہیں، اس کی طرف تھوڑی اور توجہ کی ضرورت تھی۔ کتاب عالمی ادارۂ فکرِ اسلامی پاکستان نے شائع کی ہے۔ ہندوستان وپاکستان کے درمیان ثقافتی تبادلہ چونکہ نہیں کے برابر ہے لہٰذا ضرورت ہے کہ ہندوستان میں اس کی کم از کم تلخیص ضرور شائع کی جائے تاکہ یہاں بھی اس سے استفادہ کیا جاسکے۔ اس کتاب کی اردو میں منتقلی اردو لٹریچر میں ایک اہم اضافہ ہے۔

(محمد جرجیس کریمی)

لاہور کے تین خاص شمارے

اس وقت ہمارے پیش نظر لاہور کے تین خاص شمارے ہیں جو اس صدی کے عظیم مفسرِ قرآن مولانا امین احسن اصلاحیؒ کے سانحۂ ارتحال (۱۵ دسمبر ۱۹۹۷ء) کی مناسبت سے ان کے تلامذہ و منتسبین کی طرف سے خاص نمبروں کی صورت میں شائع کیے گئے ہیں۔ یہ 'اشراق' جنوری / فروری ۱۹۹۸ء، تدبر اپریل ۱۹۹۸ء اور تدبر مکاتیبِ اصلاحی نمبر جولائی ۱۹۹۸ء ہیں۔ بلاشبہ یہ سارے خاص نمبر خاصے کی چیز ہیں اور اربابِ نظر اپنے اپنے ذوق کے لحاظ سے ان سے محظوظ و مستفید ہوتے رہیں گے۔ وطن اور مادرِ علمی سے نسبت کے علاوہ تبصرہ نگار راقم کے لیے ان خاص نمبروں سے دلچسپی تحریکی اور علمی اسباب سے بھی ہے۔

ان نمبروں میں ایک سے زاید مقامات پر مبارزت کے انداز میں کہا گیا ہے کہ آنے والا دور امام فراہی اور امام اصلاحی کا دور ہے۔ 'اشراق / ۹۴۔ نیز یہ کہ بیسویں صدی بلکہ آنے والی ہر صدی فراہی اور اصلاحی کی صدی ہے۔ اشراق / ۶۷

ان نمبروں میں 'مولانا اصلاحی کا یہ بیان بھی نوٹ ہے کہ 'جماعت اسلامی اب ایک ماضی کا واقعہ ہے نیز یہ کہ یہ ایک نہایت حقیر سیاسی جماعت ہے جس کے لیے مستقبل نے اپنے دروازے بالکل بند کر لیے ہیں۔ مکاتیب / ۸۔ اسی طرح زیرِ نظر ان شماروں میں تفہیم القرآن پر تدبر قرآن کی فوقیت کا تذکرہ بھی بار بار کیا گیا ہے۔ 'عہد حاضر کے چیلنجوں کا جواب صرف تدبر قرآن میں ہے۔ اشراق / ۵۵۔ دوسری جگہ بھی ایسے ہی تفہیم پر تدبر کی برتری کا اظہار ہے۔ اشراق / ۵۶ - ۵۷۔ ان مواقع پر یہ بات لفظوں میں کہی تو نہیں گئی ہے لیکن بین السطور ان کا یہ مفہوم نکلتا ہے کہ امام اصلاحیؒ اور ان کی تفسیر تدبر قرآن کے آجانے کے بعد مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ اور ان کی تفہیم القرآن کا زمانہ گزر چکا ہے۔ اسی طرح ان کی قائم کردہ جماعت اسلامی اور ان کا تیار کردہ وسیع و عریض لٹریچر اب بالکل بے ثمر اور بے فیض ہے، اس جماعت سے وابستہ افراد ایک بے مصرف کام میں مصروف ہیں اور جو لوگ اس جماعت کا لٹریچر پڑھنے

پڑھانے میں لگے ہیں وہ اپنے وقت اور صلاحیت کا کوئی صحیح استعمال نہیں کر رہے ہیں۔ اگر اوپر کے بیانات کا یہ مفہوم ہے تو ہم کو بڑے ادب سے کہنا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا اصلاحی ہمارے گھر کے آدمی ہیں، اور تدبر قرآن سمیت ہم ان کی تحریروں کے دل سے قدرداں ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ مفکرِ اسلام مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی علمی فیض رسانی کا اعتراف ضروری ہے۔ لاریب اپنے بے مثال لٹریچر سے انھوں نے ایک نئے دور کو جنم دیا ہے اور 'آپ بے بہرہ ہے جو معتقدِ میر نہیں'۔ دوسری چیزوں سے ہٹ کر صرف تفہیم القرآن اور تدبر قرآن کے موازنے سے یہ حقیقت مبرہن ہو جاتی ہے۔ تدبر قرآن کی اپنی خصوصیات ہیں جن کو یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں۔ لیکن یہ بات حقیقتِ واقعہ کے خلاف ہے کہ 'عہد حاضر کے چیلنجوں کا جواب صرف تدبر قرآن میں ہے'۔ نئے زمانے، اس کے مسائل اور اس سے ابھرنے والے علم الکلام کے پس منظر میں قرآنی علوم و معارف کی جو اچھوتی اور لاجواب تعبیر و تشریح صاحبِ تفہیم القرآن نے پیش کی ہے، انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ اس تفسیر کا ایسا امتیاز ہے کہ تدبر قرآن سمیت کوئی دوسری اردو/عربی تفسیر اس میں اس کی شریک اور ہمسر نہیں۔ اس پہلو سے یہ تدبر کی پیش رو بھی ہے اور اس خاص رخ سے تفہیم القرآن کو مولانا ابوالکلام آزادؒ کے شاہ کار 'ترجمان القرآن' پر بھی گونہ سبقت حاصل ہے۔ صاحبِ تفہیم نے 'مقاماتِ قرآن' کا ذاتی مشاہدہ اور براہِ راست مطالعہ کیا اور جس انداز میں پیش کیا اس کی بدولت ان مقامات سے متعلق قرآن کے بیانات اور استدلال کو سمجھنا آسان ہو گیا ہے۔ اس شاہ کار تفسیر کا یہ ایسا امتیاز ہے جس کی بلامبالغہ پوری امت کی تفسیری تاریخ میں نظیر نہیں ملتی۔ اس پہلو سے اس موضوع پر علامہ سید سلیمان ندویؒ کی 'ارض القرآن' پر بھی یہ ایک اضافہ ہے۔ اسی طرح فقہ اور تاریخ و سیرت کی معلومات کے لحاظ سے تدبر قرآن کے مقابلے میں تفہیم القرآن بہت زیادہ مال دار ہے۔ استاذ محترم مولانا سید جلال الدین عمری حفظہٗ اللہ کے بقول "تدبر قرآن' میں مولانا اصلاحی کا غور و فکر نمایاں ہے اور انھوں نے اس پر بہت وقت صرف کیا ہے۔ لیکن مطالعہ کی وسعت تفہیم القرآن میں زیادہ ہے۔" اس لحاظ سے 'تدبر قرآن' کے بعد بھی 'تفہیم القرآن' کی جگہ برقرار ہے اور امام اصلاحی کی نگارشات

کے ساتھ مفکر اسلام مولانا مودودی کی تحریری فیض رسانی میں کوئی کمی نہیں آتی ہے۔ اور ان دونوں کو ایک دوسرے کے حریف کے طور پر نہیں بلکہ ایک دوسرے کے ممد و معاون کی حیثیت سے دیکھنے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک جماعت اسلامی کا سوال ہے ان شاء اللہ اس کا مستقبل روشن ہے۔ ہمارے خیال میں اس کا جمہوری نظام اس کی ضمانت ہے کہ اس کی کمیاں اور کمزوریاں دور ہوتی رہیں گی۔ یہ کہنا بالکل خلافِ انصاف ہے کہ جماعت کا اس ملک (پاکستان) کو کوئی فیض نہیں پہنچا ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ اللہ کی مدد اور توفیق سے اس جماعت نے ارضِ پاک کا فکری قبلہ درست کرنے میں اہم رول ادا کیا ہے۔

ان نمبروں کا دوسرا خاص حصہ سترہ سالہ رفاقت کے بعد مولانا اصلاحی کی جماعت سے علیحدگی کے اسباب سے متعلق ہے۔ جو اصلاً دو نکتوں پر مرکوز ہے۔ (۱) امیر پر شوریٰ کی بالادستی۔ نیز یہ کہ (۲) جب تک معاشرہ اصلاح کی ایک خاص سطح تک نہ آجائے کسی مثالی اسلامی تحریک کو سیاست کے میدان میں اترنے سے گریز کرنا چاہیے۔ پہلے نکتے کے سلسلے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ بانیٔ جماعت نے بعد میں اپنی تفسیر سورۂ شوریٰ میں اپنے پرانے موقف سے رجوع کر لیا تھا اور امیر پر شوریٰ کی بالادستی کے قائل ہو گئے تھے۔ اشراق ۹۳/ وغیرہ۔ خود یہ بات کس حد تک درست ہے قابلِ غور ہے۔ اس وقت ہم اس پر کوئی اظہارِ خیال نہیں کریں گے۔ اگر درست مان لیا جائے تو عملاً اس مسئلہ کو ختم سمجھنا چاہیے۔ نفسِ مسئلہ کے سلسلے میں یہ ضرور عرض کریں گے کہ یہ کوئی منصوص مسئلہ نہیں ہے۔ خالص حکمتِ عملی کا مسئلہ ہے اور اسی نقطۂ نظر سے اس کو حل کرنا چاہیے۔ جماعت اسلامی پاکستان کی تاریخ میں یہ مسئلہ اصول سے زیادہ مخصوص حالات میں ذاتی وقار اور انا کا مسئلہ بن گیا جو بدقسمتی سے مولانا اصلاحی کی جماعت سے علیحدگی پر منتج ہوا۔

اس سلسلے کے دوسرے نکتے کا معاملہ بھی اس سے مختلف نہیں ہے۔ یعنی کہ کسی مسلمان اکثریتی ملک میں جہاں پر جمہوری طریقے سے انتخابی سیاست کا راستہ اپنا کر نظامِ حکومت کو اسلامی شریعت کے مطابق لایا جا سکتا یا اس کے سلسلے میں پیش رفت کی جا سکتی ہو، ایسی کسی کوشش سے اس وقت تک کلی اجتناب

کیا جائے جب تک مسلمان معاشرہ اصلاح وتزکیہ کے ایک خاص مرتبے پر فائز نہ ہو جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ نکتہ پہلے نکتے سے بھی زیادہ کمزور ہے۔ اس کے حق میں کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ اسلامی مآخذ میں اس کا کوئی ذکر ہے۔ بلکہ ارشاد نبویؐ ان اللہ یزع بالسلطان مالا یزع بالقرآن۔ (اللہ تعالیٰ حکومت واقتدار کے ذریعہ سے ان چیزوں کا سدباب کرتا ہے جن کا سدباب قرآن کے ذریعہ نہیں ہوتا ہے) کی روشنی میں یہ بات بھی کہی جاسکتی ہے کہ حکومت شریعت کی پابند ہو جائے تو اس کا اثر عامۃ الناس پر پڑے بغیر نہیں رہ سکتا ہے۔ حالات اور مصالح کو بالکل نظر انداز کر کے اچانک اور یکبارگی مکمل شریعت کے نفاذ کا کوئی قائل نہیں ہے۔ سیاست کو عبادت سمجھ کر میدان میں آنا چاہیے۔ اسی سے عوام کی سیاسی تربیت بھی ہوگی۔ 'مردے از غیب بروں آید وکارے بکند' کا ورد بہت ہو چکا۔ افراد سازی کی اس مہم کو اپنائے بغیر اس مقصد کا حصول ناممکن ہے۔ لیکن جماعت کی تاریخ میں پہلے مسئلہ کی طرح یہ مسئلہ بھی شاید اصول سے زیادہ وقار اور ذات کا مسئلہ بن گیا۔ اس پس منظر میں مولانا اصلاحی سے منسوب یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ اسلامی انقلاب کے لیے سیاست ایک سعی لاحاصل ہے۔ تدبر/ ۲۵، اس موقع پر یہ بات بھی نوٹ کرنے کی ہے کہ ان دو مسئلوں کے علاوہ مولانا اصلاحی اور ان کے ہم خیال بزرگوں کی طرف سے جماعت کی بنیادی فکر وفلسفہ کے سلسلے میں کوئی اعتراض نہیں اٹھایا گیا۔ جبکہ مکاتیب نمبر ۶ پر مولانا اصلاحی کی طرف سے 'اپنی تفسیر میں جماعت اسلامی کے لٹریچر سے پھیلی ہوئی غلط فہمیوں کے دور کرنے کا تذکرہ ہے۔ اس سے مراد اگر مولانا کی جماعت سے علیحدگی کے بعد عورت کی امامت، حکمتِ عملی اور غیبت وغیرہ کے مسائل ہیں تو اپنی اصل کے اعتبار سے یہ خالص جزوی اور فروعی مسائل ہیں جن کی بنیاد پر کسی اسلامی اجتماعیت سے قطع تعلق کا جواز مشکل ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر اس سے مراد جماعتی لٹریچر کے دوسرے مسائل ہیں تو ان کے سلسلے میں یہی کہا جائے گا کہ اپنی علیحدگی کے وقت کم وبیش ساٹھ سال کی عمر تک مولانا اصلاحیؒ کے ذہن میں ایسے کوئی مسائل نہیں تھے۔ اوپر کے دونوں نکتوں کے حوالے کے لیے اشراق/ ۹۳، تدبر/ ۵۵، ۹۷، اشراق، ۵۶، ۵۹، تکملہ

۶۲، اشراق/۱۰۶، ۱۰۷، ۱۳۰-۱۲۲ وغیرہ۔

اسی سلسلے کا ایک تیسرا نکتہ جو ان نمبروں سے ابھر کر آتا ہے وہ امت میں جماعت سازی کی عدم ضرورت کا ہے۔ جس کا ان میں حسب معمول ایک سے زیادہ بار اعادہ ہے۔ تدبر/۵۸، اشراق/۲۴ وغیرہ۔ اس کے متعلق بھی کچھ عرض کرنا ضروری ہے۔ جماعت اسلامی میں یہ اول دن سے کہا گیا اور وہ آج تک اس پر اسی طرح قائم ہے کہ اس جماعت سے کسی کی وابستگی اس 'الجماعۃ' سے وابستگی نہیں ہے جس سے نکل جانے کے بعد فرمان نبوت کے بموجب آدمی اسلام کے دائرے سے خارج ہو جاتا ہے۔ بانی جماعت کے بیان سے اس کی حقیقت مزید صاف ہو جاتی ہے جو محترم مولانا عمری کے لفظوں میں 'مل جل کر دین کی خدمت اور سربلندی کے لیے جدوجہد کا دوسرا نام ہے'۔ اپنی اس حیثیت میں جماعت سازی کے محمود مستحسن ہونے میں کلام نہیں ہو سکتا۔ جبکہ اگر مسئلہ کی صحیح تنقیح یہ سامنے آئے کہ آج کے دور میں اجتماعیت کے بغیر دعوت دین اور خدمت دین کا حق ادا نہیں کیا جا سکتا جب کہ یہ چیزیں امت پر واجب ہیں، فقہ کا اصول ہے 'مالا یتم الواجب الا بہ فہو واجب'، اس اصول کے تحت جماعت سازی واجب قرار پا جاتی ہے۔ ہاں 'الجماعۃ' کا مصداق نہ ہونے سے اس سے علیحدگی کسی کے دین و ایمان کے لیے قادح نہیں ہے۔ دین کی خدمت اور اعلاء کلمۃ اللہ کے لیے جماعت سے وابستگی کوئی گناہ کا کام نہیں بلکہ کار اجر و ثواب ہے جس سے اس درجہ بیزاری کے اظہار کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی جیسا کہ ان خاص نمبروں میں جا بجا جھلکتا ہے۔ خود مولانا اصلاحی کے منتسبین کا حلقہ 'دانش سرا' علم و تحقیق کے دائرے سے آگے بڑھ کر بلکہ اس کو نظر انداز کرتے ہوئے جماعت اور تحریک کی صورت اختیار کرتا جا رہا ہے جو اس کے حسب حال نہیں ہے اور اس سے دور رہنے ہی میں اس کا فائدہ ہے۔ ان نمبروں میں تدبر قرآن کی روشنی میں جملہ علوم کی تدوین نو کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے۔ اشراق/۹۰، ۱۵۳۔ اسی طرح 'المورد' میں نئی فقہ کی تدوین کی بات کہی گئی ہے۔ اشراق/۳۱۔ اس کے لحاظ سے ان اداروں کے لیے جماعت سازی نقصان دہ ہے۔ علمی کام بڑا ارتکاز چاہتے ہیں۔ اسی کے ساتھ جماعت سازی پر قدم قدم پر تنقید بھی ہے۔ ان نمبروں میں بانی تحریک اسلامی پر تیز و تند نقد کے علاوہ اس کا ایک حصہ

محترم جناب ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کی بھی نذر ہے۔ کاش کہ یہ نمبر ان سے خالی ہوتے۔ مولانا مودودیؒ سے ہٹ کر ڈاکٹر صاحب کے ساتھ مولانا کے تعلق کی جو بھی نوعیت رہی ہو لیکن واقعہ ہے کہ محترم ڈاکٹر صاحب نے 'تدبر قرآن' کی ابتدائی جلدوں کو اس کے غیر یقینی مستقبل کے باوجود جس آن بان کے ساتھ شائع کیا جس سے مارکیٹ میں اس کتاب کو اپنی جگہ بنانے میں مدد ملی، یہ تاریخ کا ایک حصہ ہے اور جناب ڈاکٹر صاحب کے بہترین کارناموں میں سے ہے۔ اصلاحی برادری کے ایک فرد کی حیثیت سے تبصرہ نگار محترم ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں اپنے تشکر و امتنان کے جذبات کا اظہار کرتا ہے اور اس خدمت کے لیے بارگاہِ ایزدی میں ان کے لیے جزائے خیر کی دعا کرتا ہے۔

(سلطان احمد اصلاحی)

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کی نئی پیشکش

ISLAMIC CIVILIZATION IN ITS REAL PERSPECTIVE

تحریک اسلامی کے معروف عالم دین مولانا صدرالدین اصلاحی مدظلہ کی مایہ ناز تصنیف "معرکۂ اسلام و جاہلیت" کا انگریزی ترجمہ ہے۔ اسلام کی بصیرت افروز آگہی کے لیے جاہلیت سے واقفیت ضروری ہے۔ جاہلی عناصر کس طرح اسلامی تصورات میں اپنی جگہ بناتے ہیں۔ اسلام اور جاہلیت کے درمیان مسلسل کش مکش کا انداز کیا ہے۔ خالص اسلام سے وابستگی کے تقاضے ان امور سے واقفیت کے بغیر ممکن نہیں۔

مترجم ڈاکٹر اسرار احمد خاں نے انتہائی معیاری و دل کش اسلوب میں اسے انگریزی کا جامہ پہنایا ہے۔ • صفحات ۱۳۷ • قیمت =/۹۰ روپے

ملنے کے پتے:

۱۔ ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

۲۔ مرکزی مکتبہ اسلامی۔ ۳ ۱۳۵ جنتی قبر، دہلی ۱۱۰۰۰۶