ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



- خاندان - تاریخ، ضرورت اور اہمیت
  سید جلال الدین عمری
- تفسیر شریف لاہیجی
  پروفیسر کبیر احمد جائسی
- معیشت اور اخلاقی اقدار
  قاضی حافظ فرقان احمد
- قرآن کریم کی تفسیر اور اس کے مسائل
  ڈاکٹر احسان اللہ فہد
- فکر اقبال میں اجتہاد کی اہمیت
  ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی
- امام شاطبی کا نظریۂ اجتہاد
  ترجمہ: پروفیسر مسعود الرحمن خاں ندوی
- تعارف وتبصرہ

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ - ۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جولائی ——— ستمبر ۲۰۰۶ء

مدیر
سیّد جلال الدّین عمری
معاون مدیر
محمد رضی الاسلام ندوی

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲
پوسٹ بکس ۹۳

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ

جلد ۲۵ ——— شمارہ: ۳

جمادی الاخریٰ ——— شعبان ۱۴۲۷ھ

جولائی ——— ستمبر ۲۰۰۶ء

زرِ تعاون

اندرونِ ملک

فی شمارہ	۲۵ روپے
سالانہ	۱۰۰ روپے
سالانہ (لائبریریاں وادارے)	۱۲۵ روپے

بیرونِ ملک

سالانہ (انفرادی)	۴۰۰ روپے
سالانہ (ادارے)	۶۰۰ روپے

پاکستان

سالانہ (انفرادی)	۲۰۰ روپے
سالانہ (ادارے)	۳۰۰ روپے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے بھارت آفسیٹ دہلی-۶ سے چھپوا کر
ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرف آغاز

خاندان-تاریخ،ضرورت اور اہمیت — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

تفسیرِ شریف لاہیجی — پروفیسر کبیر احمد جائسی — ۱۹

بحث ونظر

معیشت اور اخلاقی اقدار — قاضی حافظ فرقان احمد — ۳۹

قرآن کریم کی تفسیر اور اس کے مسائل (شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے افکار کا مطالعہ) — ڈاکٹر احسان اللہ فہد — ۵۸

فکرِ اقبال میں اجتہاد کی اہمیت — ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی — ۷۴

ترجمہ وتلخیص

امام شاطبی کا نظریۂ اجتہاد — ڈاکٹر فریدہ زوزو، مترجم: پروفیسر مسعود الرحمٰن خان ندوی — ۹۳

تعارف وتبصرہ

'تدبر قرآن' پر ایک نظر — ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی — ۱۱۵

فتح المطالب فی مناقب علی بن ابی طالب — " " — ۱۱۶

مطالعاتِ قرآن — مولانا محمد جرجیس کریمی — ۱۱۷

نقدِ غزل — مولانا محمد شہاب الدین قاسمی — ۱۱۸

خبر نامہ ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی — ادارہ — ۱۲۰

اس شمارے کے لکھنے والے

پروفیسر کبیر احمد جائسی

ساجدہ منزل، اقرا کالونی، علی گڑھ (سابق ڈائرکٹر ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)

ڈاکٹر احسان اللہ فہد

لکچرر دینیات، ویمنس کالج، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

قاضی حافظ فرقان احمد

ریسرچ اسکالر، ڈپارٹمنٹ آف اسلامک اسٹڈیز، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی

اقبال انسٹی ٹیوٹ، یونیورسٹی آف کشمیر، سری نگر

ڈاکٹر فریدہ زوزو

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، ملیشیا

پروفیسر مسعود الرحمٰن خاں ندوی

الھدی، ۱۴۵-۱۴۴، سعید کالونی، بیر سیا روڈ، بھوپال

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، علی گڑھ

مولانا محمد جرجیس کریمی

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

مولانا محمد شہاب الدین قاسمی

ریسرچ اسکالر شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

سید جلال الدین عمری

صدر ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

خاندان

(تاریخ، ضرورت اور اہمیت)

سید جلال الدین عمری

افراد سے خاندان وجود میں آتا ہے۔ خاندان ریاست کی پہلی منزل اور اس کی اساس ہے۔ خاندان اور ریاست مل کر معاشرہ کی صورت گری کرتے ہیں۔ یہ سب ایک دوسرے سے فائدہ بھی اٹھاتے ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز بھی ہوتے ہیں۔

خاندان کا آغاز کب ہوا، کیسے ہوا، اس کے کیا عوامل اور محرکات تھے۔ اس کا جواب انسان کی فطرت اور اس کی تاریخ میں تلاش کیا جاسکتا ہے۔

انسان اجتماعیت پسند ہے

روئے زمین پر جب سے انسان کا وجود ہے وہ اپنے ہم جنس افراد کے ساتھ مل جل کر رہا اور اجتماعی زندگی گزار رہا ہے۔ وہ طبعاً ان سے الگ تھلگ نہیں رہ سکتا۔ اس سے اس کی فطرت انکار کرتی ہے۔ اسے یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ فطری طور پر اجتماعیت پسند ہے۔ تاریخ کے کسی ایسے دور کی نشان دہی نہیں کی جاسکتی، جس میں اس نے ابنائے نوع سے کٹ کر انفرادی زندگی گزاری ہو۔

انسان اجتماعیت کا محتاج ہے

اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ وہ ہر قدم پر دوسرے انسانوں کے تعاون کا محتاج ہے۔ اس کے بغیر وہ غذا، لباس، دوا، علاج اور مکان جیسی بنیادی ضروریات بھی پوری نہیں کرسکتا۔ انسان اپنا پیٹ بھرنے کے لیے غذا کا جو لقمہ لیتا ہے اور تن ڈھکنے کے

لیے جو کپڑا استعمال کرتا ہے اس میں بہت سے لوگوں کی کوشش اور محنت شامل ہوتی ہے۔ اسی تعاون سے انسان کی زندگی کی تمام تر رونق قائم ہے۔ اور تہذیب وتمدن کی ساری رنگینیاں اور ہوش ربا جلوے اسی تعاون کا نتیجہ ہیں۔ اس کے بغیر انسان کی دنیا نہ صرف یہ کہ بے نور ہو جائے گی، بلکہ اس کے وجود اور بقا ہی کو شدید خطرہ لاحق ہو جائے گا۔

خاندان کا آغاز

انسان جب اس دنیا میں قدم رکھتا ہے تو اس کے ماں باپ سے اس کا اولین رشتہ استوار ہوتا ہے، پھر اس کے بھائی بہن اور دور ونزدیک کے ان تمام افراد سے اس کے تعلقات قائم ہوتے چلے جاتے ہیں جو اس سے خون کا رشتہ رکھتے ہیں۔ ان ہی سے اس کا خاندان تشکیل پاتا ہے اور ان ہی کے درمیان اس کی اجتماعی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔

خاندان کی ضرورت واہمیت

انسان اپنے سفرِ حیات میں مختلف مراحل سے گزرتا ہے۔ ایک مرحلہ پیدائش اور بچپن کا ہے، جس میں وہ اپنی بقا اور ضروریات کی تکمیل میں سراسر دوسروں کا محتاج ہوتا ہے۔ اس مرحلہ میں اس کا خاندان اس کی نگہ داشت اور پرورش کرتا ہے، اس کی ضروریات پوری کرتا اور اسے اس قابل بناتا ہے کہ وہ میدانِ عمل میں اپنا حصہ ادا کر سکے۔ استطاعت کے ہوتے ہوئے خاندان اس میں کوتاہی نہیں کرتا۔ کبھی اس میں غفلت بھی ہو جاتی ہے، لیکن قصد وارادہ عموماً شامل نہیں ہوتا۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس مشکل کام میں بعض اوقات خاندان سے باہر کے افراد کا تعاون بھی حاصل ہوتا ہے۔

انسان کی زندگی کا دوسرا مرحلہ عہدِ شباب کا ہے۔ اس مرحلہ میں وہ خاندان کا ایک ایسا فرد ہوتا ہے جو اس کی مدد کا ضرورت مند بھی ہوتا ہے اور اس کی مدد کر بھی سکتا ہے۔ اس محلّہ میں وہ ان سے جتنا تعاون حاصل کرتا ہے اس سے زیادہ ان کی معاونت کے موقف میں ہوتا ہے۔ چنانچہ عام طور پر خاندان کو اس کا تعاون حاصل ہوتا ہے۔

تیسرا مرحلہ پیری اور بڑھاپے کا ہے، جو جوانی کے بعد شروع ہوتا ہے۔ اس میں

آدمی ضعف و ناتوانی کا شکار ہو جاتا ہے، اس کی قوتیں اور توانائیاں آہستہ آہستہ کم زور پڑنے لگتی ہیں۔ کبھی یہ مرحلہ اتنا طویل ہوتا ہے کہ آدمی بچپن ہی کی طرح لمبی مدت کے لیے خاندان کی توجہ اور خبر گیری کا دوبارہ محتاج ہو جاتا ہے۔

یہ مراحل بالعموم فطری رفتار سے آتے ہیں، لیکن بعض اوقات طبعی نقص، مرض، کسی ناگہانی حادثہ اور اس طرح کے کسی بھی سبب سے آدمی کا خاندان پر انحصار طویل عرصہ اور کبھی زندگی بھر کے لیے ہو جاتا ہے اور خاندان کی یہ ذمہ داری سمجھی جاتی ہے کہ وہ اس کی دست گیری اور خدمت کرتا رہے۔

حفاظت اور صیانت کا جذبہ

افراد خاندان کے درمیان ایک دوسرے کی حفاظت اور صیانت کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ قدیم زمانہ میں کسی شخص کی جان، مال اور عزت و ناموس پر حملہ ہو تو پورا خاندان اسے اپنے اوپر حملہ تصور کرتا اور ظالم سے انتقام کو اپنا فرض سمجھتا تھا۔ یہ بات بڑی ہی بے غیرتی کی خیال کی جاتی تھی کہ کسی پر حملہ ہو اور اس کا خاندان خاموش تماشائی بنا رہے اور اس کا دفاع نہ کرے۔

خاندان کی حفاظت اور اس کے دفاع کے لیے اس کا طاقت ور اور مضبوط ہونا ضروری تھا۔ جو خاندان مضبوط ہوتا اس کے افراد خود کو زیادہ محفوظ پاتے۔ اس سے تعلق رفعتِ شان اور عزت و نام وری کا ذریعہ سمجھا جاتا اور آدمی اس پر فخر کرتا۔ کسی کم زور خاندان میں پیدا ہونا آدمی کے لیے ذلت اور پستی کا باعث تھا۔ وہ خود بھی اپنے کو کم زور سمجھتا اور دوسرے بھی اسے کم زور ہی کی حیثیت سے دیکھتے:

خاندان سے تعلق کے اسباب

جب آدمی یہ دیکھے گا کہ خاندان اس کی پرورش کا بار اٹھا رہا ہے، اس کے تعاون سے اس کی ضروریات پوری ہو رہی ہیں، مشکلات میں اس کے کام آ رہا ہے، اسے جان، مال اور عزت و ناموس کا تحفظ فراہم کر رہا ہے اور اس کے دشمنوں کے مقابلہ میں سینہ سپر ہے

تو خاندان سے اس کے تعلق میں لازماً اضافہ ہوگا اور اس سے کٹ کر رہنا یا علیٰحدہ ہونا وہ پسند نہ کرے گا۔

خاندان سے انسان کا جذباتی تعلق بھی ہوتا ہے۔ وہ اس سے دلی قربت اور یگانگت محسوس کرتا ہے اور رنج و راحت میں اسے شریک دیکھنا چاہتا ہے۔ افرادِ خاندان اس کی خوشیوں کو دوبالا کرتے ہیں، ان کی محبت اور ہم دردی اس کے درد و الم کو کم کرتی اور اسے سکون فراہم کرتی ہے۔ خاندان اس کی ضرورت بھی ہے اور اس کے لیے وجہ سکون بھی۔

خاندانی زندگی انسان کی خصوصیت ہے

حیوان اور انسان کے درمیان ایک بڑا فرق خاندان کا بھی ہے۔ حیوان کا کوئی خاندان نہیں ہوتا اور انسان کا امتیاز یہ ہے کہ وہ خاندانی زندگی گزارتا ہے۔ حیوان میں نر اور مادہ جنسی تسکین کے لیے ایک دوسرے سے قریب ہوتے ہیں۔ اس سے ان کی نسل بھی پھیلتی رہتی ہے۔ وہ دونوں، خاص طور پر مادہ اپنی نسل کی اس حد تک پرورش اور حفاظت کرتی ہے کہ وہ خود سے زندہ رہ سکے۔ پھر ان کا ایک دوسرے سے تعلق باقی نہیں رہتا اور وہ الگ ہو جاتے ہیں۔ ان کے درمیان ہم دردی اور محبت کے جذبات بھی ختم ہو جاتے ہیں، اصل و فرع کا احساس جاتا رہتا ہے اور وہ ایک دوسرے کے لیے اجنبی بن جاتے ہیں۔ خاندان کے لیے ضروری ہے کہ اصل و فرع کا رشتہ دائمی ہو اور اس کی بنیاد پر تعلقات استوار ہوں۔ حیوان کی فطرت اس سے نا آشنا ہے۔ اس وجہ سے ان کا خاندان ہوتا ہے اور نہ ان کے اندر حقوق اور ذمہ داریوں کا تصور پایا جاتا ہے۔

انسان کا وجود بھی مرد اور عورت کی شکل میں ہے۔ ان کے درمیان جنسی جذبات پائے جاتے ہیں۔ ان کی تسکین سے ان کی نسل کا سلسلہ جاری ہے۔ لیکن انسان اس پہلو سے حیوان سے مختلف ہے کہ اس کا اپنی نسل سے تعلق وقتی اور عارضی نہیں، بلکہ دائمی اور مستقل ہوتا ہے۔ وہ اصل اور فرع میں فرق و امتیاز کرتا ہے، اسے کبھی فراموش نہیں کرتا۔ اسی بنیاد پر اس کے اندر تعاون کا جذبہ اور حقوق اور ذمہ داریوں کا تصور ابھرتا ہے اور خاندان وجود میں آتا ہے۔

خاندان کی شکلیں

خاندان چھوٹے بڑے ہر طرح کے ہوتے ہیں۔اس کی بہت سی قسمیں ماضی سے چلی آرہی ہیں۔ان سب کو تین بڑے عنوانات میں تقسیم کیا گیا ہے:

ا۔مختصر خاندان: اسے اصطلاح میں نیوکلیر خاندان (Nuclear Family) کہا جاتا ہے۔اس میں آدمی اپنی بیوی اور بچوں کے ساتھ رہتا ہے۔کبھی ماں باپ اور بہت ہی قریبی رشتہ دار بھی اس کا حصہ ہوتے ہیں۔ان سب کے کھانے پینے اور رہائش کا نظم مشترک ہوتا ہے۔بعض محققین اسے خاندان کی سب سے قدیم شکل تصور کرتے ہیں۔آج بھی خاندان کی یہ شکل عام ہے۔

۲۔نیوکلیر خاندان سے وسیع خاندان بھی پائے جاتے ہیں۔اسے توسیعی خاندان (Extended Family) کا نام دیا گیا ہے۔اس میں آدمی اپنی ایک یا ایک سے زیادہ بیویوں اور بچوں کے ساتھ الگ مکان میں رہتا ہے۔اس کے شادی شدہ بچوں میں سے بعض اپنا خاندان الگ بناتے ہیں اور بعض اس کے ساتھ رہائش اختیار کرتے ہیں۔یہ گو ایک ہی چھت کے نیچے رہتے ہیں،لیکن ان میں سے ہر کمانے والا فرد اپنی مختصر اکائی یا بیوی بچوں کے مصارف خود برداشت کرتا ہے۔اگر کھانے پینے کا انتظام مشترک ہو تو وہ اپنی آمدنی یا خرچ کی مناسبت سے اس میں حصہ لیتا ہے۔

۳۔خاندان کی ایک شکل مشترک خاندان (Joint Family) ہے۔اس میں ایک باپ کی اولاد خاص طور پر نرینہ اولاد اور ان کے بچے سب مل کر رہتے اور خاندان کی معاشی ضروریات پوری کرتے ہیں۔ان کے کھانے پینے اور رہائش کا نظم بھی ایک ہی جگہ یا ایک ہی مکان میں ہوتا ہے۔خیال کیا جاتا ہے کہ خاندان کا یہ نظام تاریخ کے زرعی دور میں وجود میں آیا، جب کہ معیشت کا انحصار زراعت پر تھا۔زراعت میں جتنے افراد شریک ہوں وہ بہتر طریقہ سے ہوسکتی تھی۔اس میں کاشت کے رقبہ کو بڑھانا اور زرعی زمینوں پر قبضہ کرنا بھی آسان تھا۔بڑے خاندان سے اس کے افراد کو زیادہ تحفظ بھی حاصل ہوتا ہے۔بعض لوگوں کا خیال ہے کہ انسانی تمدن کے ابتدائی دور میں خاندان کی یہی شکل تھی، بعد میں

اس کی دوسری شکلیں وجود میں آئیں۔

مشترک خاندان کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس کا ایک بااختیار سربراہ ہوتا ہے اور خاندان کے سارے افراد اس کے احکام اور ہدایات کے پابند ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف توسیعی خاندان یا نیوکلیر خاندان میں کسی کو سربراہی کا مقام حاصل نہیں ہوتا، البتہ بزرگ خاندان کے احترام کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ وہ مشورے دے سکتا ہے۔ انھیں اہمیت بھی دی جاتی ہے، لیکن ان کی پابندی ضروری نہیں خیال کی جاتی۔

پدری خاندان اور مادری خاندان

دنیا کے بیش تر ملکوں اور خطوں میں پدری خاندان کا سلسلہ رائج ہے۔ اولاد باپ کی سمجھی جاتی ہے۔ سارے اختیارات باپ کو حاصل ہوتے ہیں اور وہ باپ کی وارث بھی ہوتی ہے۔ ماں کے قانونی حقوق نہیں ہوتے۔ اس کے ساتھ حسن سلوک پسندیدہ سمجھا جاتا ہے۔ بعض غیر متمدن علاقوں میں مادری خاندان بھی پائے جاتے ہیں۔ اس میں شادی کے بعد مرد عورت کے گھر رہتا ہے۔ عورت گھر کی مالکہ ہوتی ہے۔ بچے اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور جائداد اسی کی سمجھی جاتی ہے۔ یہ ایک غیر فطری طریقہ ہے۔ متمدن دنیا نے عملاً اسے رد کر دیا ہے۔

مغرب میں آزاد شہوت رانی عام ہو چکی ہے۔ اس کے نتیجہ میں مادری سلسلہ کی ایک نئی شکل ابھر رہی ہے۔ جنسی تعلقات میاں بیوی کے درمیان محدود نہیں ہیں۔ ایک مرد کے متعدد عورتوں سے اور ایک عورت کے کئی ایک مردوں سے تعلقات ہوتے ہیں۔ اس میں ماں تو متعین ہوتی ہے، اس لیے کہ وہ بچے کو جنم دیتی ہے، لیکن بچہ کس کے نطفے سے ہے اس کا قطعی علم نہیں ہو سکتا، اس لیے باپ کا تعین دشوار ہے۔ چنانچہ اس طرح کا بچہ ماں ہی کے ذریعہ پہچانا جاتا ہے، وہی اس کی ذمہ دار ہوتی ہے، اس میں مرد کی خانگی ذمہ داریاں ختم ہو رہی ہیں اور عورت کی ذمہ داریاں بڑھ رہی ہیں۔ یہ دراصل بیسوائی اور قحبہ گری کی ایک شکل ہے جو خاندان کی ہیئت ہی کو بگاڑ رہی ہے اور پورے معاشرے کے لیے تباہ کن ہے۔

خاندان کا زوال

دور حاضر میں خاندان کی اہمیت اور افادیت تسلیم شدہ نہیں رہ گئی ہے۔ خاندان کے پورے نظام ہی پر اعتراضات کیے جاتے ہیں۔ یہ اعتراضات مختلف نوعیت کے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس میں عورت کے حقوق محفوظ نہیں ہیں۔ ایک خیال یہ ہے کہ خاندان بعض معاشی عوامل کے نتیجہ میں وجود میں آیا۔ اب وہ عوامل ہی نہیں رہے۔ جو لوگ ریاست کے کلیت پسند تصور کے قائل ہیں وہ خاندان سمیت تمام اجتماعی اداروں کو ریاست کے تابع دیکھنا چاہتے ہیں۔ بعض لوگ اسے ماضی کا ایک ایسا ادارہ تصور کرتے ہیں جس کی موجودہ ترقی یافتہ دور میں چنداں ضرورت نہیں رہ گئی ہے۔ وہ کبھی ناگزیر تھا بھی تو اب نہیں رہا۔ خاندان کے فوائد ریاست کے ذریعہ حاصل کیے جاسکتے ہیں یہ مختلف تصورات پورے نظام خاندان پر اثر انداز ہو رہے ہیں اور وہ اپنی اہمیت کھوتا جارہا ہے۔ چناں چہ مغرب میں خاندان بری طرح شکست وریخت سے دوچار ہے۔ مرد اور عورت آزاد شہوت رانی کے قائل ہیں۔ وہ نکاح کی بندش اور خاندان کی تعمیر کا بوجھ اٹھانا نہیں چاہتے۔

خاندان کے خلاف دلائل

خاندانی نظام کے خلاف جو دلائل دیے جاتے ہیں یہاں ان کے تجزیہ کی کسی قدر کوشش کی جائے گی:

ا۔ خاندان مرد کے اقتدار کی علامت

خاندان کا ادارہ مرد کی عورت پر بالادستی کی یادگار ہے۔ یہ اس لیے وجود میں آیا کہ عورت کو گھر کی چہار دیواری میں محبوس رکھا جائے تاکہ وہ مرد کی تابع بن کر رہے۔ یہ عورت پر ظلم وزیادتی کی ایک شکل ہے، حالاں کہ آزادیٔ انسان کا فطری حق ہے۔ یہ حق مرد اور عورت دونوں ہی کو ملنا چاہیے۔ مرد اپنی جدوجہد اور تگ ودو میں آزاد رہے اور عورت کو خانہ قید رکھا جائے اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔

یہ خیال بالکل غلط ہے کہ خاندان کی اساس مرد کے جبر وظلم اور عورت کی محکومی پر

ہے۔ خاندان مرد اور عورت دونوں کی فطری ضرورت ہے۔ وہ ان کے لیے سکون کا مرکز ہے۔ اس کے بغیر ان کی زندگی جنگل میں بھٹکے ہوئے مسافر کی زندگی ہوگی۔ خاندان دونوں کا مشترک ادارہ ہے اور وہ مل جل کر اس کی تعمیر کرتے ہیں۔ نہ تو مرد اس کی بربادی چاہتا ہے اور نہ عورت اسے گوارا کرتی ہے۔ اس لیے اس میں کسی کی محکومی اور کسی کی فرماں روائی کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

۲- ذرائعِ معاش پر مرد کا قبضہ

عورت خاوند کے ماتحت رہنے پر اس لیے مجبور تھی کہ معاش کے تمام ذرائع و وسائل پر مرد کا قبضہ تھا اور عورت بقائے حیات کے لیے اس کی دست نگر تھی۔ معاشی مجبوری نہ ہوتی تو مرد کی غلامی کا طوق اس کی گردن میں نہ ہوتا۔ آج صورت حال بدل گئی ہے۔ اسے معاشی جدوجہد کی آزادی ہے اور وہ بڑی حد تک معاشی استقلال کی طرف گامزن ہے۔ اس لیے اب وہ مرد کے تابع رہ کر احتیاج کی زندگی گزارنے پر مجبور نہیں ہے۔

یہ بات کہ عورت معاشی حیثیت سے مرد کی دست نگر تھی، اس لیے وہ اپنا پیٹ پالنے اور آذوقۂ حیات حاصل کرنے کے لیے خاندانی زندگی گزار رہی تھی، حقیقت کے خلاف ہے۔ دنیا دیکھتی چلی آرہی ہے اور آج بھی دیکھ رہی ہے کہ ایک شخص مفلوج ہے، بستر پکڑے ہوئے ہے، کسی کی کفالت تو کیا کرے گا دوسروں کے لیے مستقل بوجھ بنا ہوا ہے، ہر وقت خدمت اور تعاون کا محتاج ہے، لیکن اس کے باوجود اس کی بیوی اس سے محبت کرتی اور اس کی خدمت کو اپنے لیے سعادت تصور کرتی ہے اور کسی قیمت پر اس سے اپنا تعلق ختم کرنا نہیں چاہتی۔ چشم عالم نے ایسے واقعات بھی دیکھے ہیں کہ عورت علم و ہنر رکھتی ہے، ذی حیثیت ہے یا اس کے لیے آسائش و راحت کے دوسرے امکانات ہیں، پھر بھی اس نے خاوند کے ساتھ غربت و افلاس کی زندگی گزارنے کو ترجیح دی۔ دنیا کی دولت و ثروت سے دست کش ہو جانا پسند کیا، لیکن حبالۂ عقد کو توڑنا گوارا نہ کیا۔ اس طرح کے ایک دو نہیں بے شمار واقعات کی آخر کیا توجیہ کی جائے گی۔ اگر یہ رشتہ محض معاش کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے تو اسے ان حالات میں ختم ہو جانا چاہیے۔

کہا جاتا ہے کہ سماج نے عزت وذلت کے کچھ خود ساختہ معیار قائم کر رکھے ہیں، جن کی رو سے کسی عورت کا خاوند کے چنگل سے آزاد ہونا اس کے لیے ذلت وحقارت کا باعث تصور کیا جاتا ہے۔اس لیے عورت ہر مصیبت برداشت کر کے شوہر کے ساتھ زندگی کے دن کاٹتی رہتی ہے۔اس سماجی جبر کو خوشی اور رضا ورغبت کا نام دینا بہت بڑی زیادتی ہے۔

یہ بات اس لیے صحیح نہیں ہے کہ یہ انسان کی نفسیات کے خلاف ہے کہ وہ کسی جابر و ظالم کو اپنے دل میں جگہ دے اور اس سے محبت کرے۔آدمی کسی ناپسندیدہ شخص کو برداشت تو کر سکتا ہے،لیکن اس سے محبت والفت کا تعلق قائم نہیں کر سکتا۔میاں بیوی کے درمیان محبت کا جو رشتہ پایا جاتا ہے اسے سماج کا دباؤ ہرگز نہیں کہا جا سکتا۔

یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ مرد اور عورت کے درمیان ازدواجی تعلق کی بنیاد وہ محبت ہے جو فطری طور پر ان کے درمیان پائی جاتی ہے۔خاندانی نظام اسی جذبۂ الفت ومحبت کو دوام عطا کرتا ہے۔وہ ان کی فطری کشش کو عارضی یکجائی کا نہیں بلکہ مستقل رفاقت کا ذریعہ بناتا ہے۔وہ ان کے سامنے کچھ ایسے اغراض ومقاصد رکھتا ہے، جس کی تکمیل کے لیے انھیں پوری زندگی لگانی پڑتی ہے اور معاش کی ہزار اہمیت کے باوجود وہ اس سے بلند ہو کر سوچنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

۳-خاندانی تعلقات کی بنیاد معاش ہے

انسان کی نسل حیوان کی نسل سے بہت مختلف ہے۔حیوان کی نسل بہت جلد اپنے پیروں پر کھڑی ہو جاتی اور فطرت کی ہدایت ورہنمائی میں زندگی گزارنے لگتی ہے،لیکن انسان کی نسل طویل عرصہ تک لطف ومحبت اور توجہ اور عنایت کا مطالبہ کرتی ہے۔اس میں تھوڑی سے غفلت اور کوتاہی بھی اس کے وجود اور اس کے مستقبل کے لیے تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔خاندان کے نظام میں یہ طویل اور تھکا دینے والا عمل والدین بخوشی انجام دیتے ہیں۔وہ اس کی حفاظت،نشو ونما اور تعلیم وتربیت میں اپنی توانائیاں صرف کر دیتے ہیں۔اس میں خاندان کے دوسرے افراد کا تعاون بھی حاصل ہوتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اس کے پیچھے بھی معاشی محرکات کارفرما ہیں۔والدین اولاد کی

پرورش اس لیے کرتے ہیں کہ بڑھاپے میں ان کا سہارا ثابت ہوں، جب ان کے قویٰ کم زور ہوجائیں اور وہ تگ وودکے قابل نہ رہ جائیں تو ان کی اولاد ان کا معاشی بار اٹھائے۔ انھوں نے جس طرح اس کی خدمت کی ہے وہ ان کی خدمت کرے۔ یہ معاشی ضمانت کی ایک شکل تھی اور عملاً یہی ہوتا بھی تھا۔ ماں باپ اولاد کی نگہ داشت اور خدمت کرتے اور اولاد ان کی ضروریات پوری کرتی۔

یہ پورا فلسفہ کہ انسان محض معاشی محرک کے تحت اولاد کی پرورش کرتا اور اس سے محبت کا اظہار کرتا ہے، اس کی فطرت سے متصادم ہے۔ اس میں اس کے پاکیزہ جذبات و احساسات کی توہین ہے۔ تاریخ کے طویل تجربات اس کے خلاف ہیں۔ اسے اگر درست مان لیا جائے تو انسان حیوان سے بدتر قرار پائے گا۔ حیوان بھی مستقبل کی معاشی فکر سے آزاد ہوکر اپنی نسل کی حفاظت اور پرورش کرتا ہے۔ فطرت نے اسے اس کام کے لیے جو صلاحیت اور توانائی عطا کی ہے وہ پوری پوری صرف کرتا ہے۔ فضائے آسمانی میں اڑنے والا پرندہ یہ سوچ کر اپنی نسل کے لیے ایک ایک تنکا جمع کر کے گھونسلا نہیں بناتا اور ایک ایک دانہ چن کر اسے اس خیال سے نہیں کھلاتا کہ وہ آئندہ اس کی اسی طرح خدمت کرے گا۔ یہی حال تمام حیوانات کا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ فطری راہ نمائی کے تحت ہے، تو انسان کی اپنی نسل کے لیے کوشش ہی کو کیوں ایک معاشی تدبیر قرار دیا جائے؟ اس کی کیا معقول دلیل ہے؟

اس پر ایک اور پہلو سے بھی غور کیا جاسکتا ہے۔ اگر اولاد سے محبت اور ان کی خدمت کے پسِ پشت معاشی فکر کارفرما ہوتی ہے اور اسی کے لیے آدمی تگ وود کرتا ہے تو متمول والدین کو اولاد کی تمنا ہی نہیں ہونی چاہیے۔ اگر اولاد ہو تو اس کی پرورش کی فکر اور اس کی ترقی کی تمنا سے ان کا سینہ خالی ہونا چاہیے۔ کیا دولت مند ماں باپ اسی طرح سوچتے اور اس پر عمل کرتے ہیں؟ اس سے آگے آپ ایک ایسے بچے کا تصور کیجیے جو بالکل معذور اور اپاہج ہے، جس سے کسی نفع کی توقع ہی نہیں کی جاسکتی، جو زندگی بھر والدین کے لیے بارگراں ہی بنا رہے گا۔ سوال یہ ہے کہ ایک ماں اس مضغۂ گوشت کو اپنے سینے سے کیوں

لگائے رکھتی ہے؟ کون سا جذبہ ہے جو باپ کو اس کی خبر گیری پر مجبور کرتا ہے؟ کیا کوئی شخص بہ سلامتیٔ ہوش وحواس کہہ سکتا ہے کہ یہ سب کچھ اس توقع پر ہے کہ وہ مستقبل میں ان کے لیے معاشی سہارا ثابت ہوگا۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر حیوان کے اندر اس بات کا شدید داعیہ پایا جاتا ہے کہ وہ دنیا سے رخصت ہونے سے پہلے اپنا وارث اور جانشیں پیدا کرے، تاکہ اس کی نسل جاری رہے۔ یہ داعیہ حیوان کے مقابلہ میں انسان کے اندر شدید تر ہے۔ اگر یہ داعیہ سلب ہو جائے تو سطحِ زمین سے حیوان کا وجود بھی ختم ہو جائے گا اور نوع انسانی بھی باقی نہ رہے گی۔

۴۔ ریاست انسانی ضروریات پوری کرے گی

ایک بات یہ کہی جاتی ہے کہ بچے کی پرورش اور تعلیم وتربیت کے لیے اب خاندان کی وہ اہمیت نہیں رہی جو قدیم زمانہ میں تھی۔ اب یہ کام ریاست بہتر طریقہ سے کرسکتی ہے۔ بسا اوقات اولاد سے متعلق ذمہ داریوں کا ادا کرنا والدین کے لیے دشوار، بلکہ ناممکن ہوتا ہے۔ ایک غریب اور نادار خاندان جو خود نان شبینہ کا محتاج ہے وہ اپنے بچے کی پرورش اور اس کی تعلیم وتربیت کا کیا انتظام کرسکتا ہے؟ معاشی طور پر کم زور ماں باپ ہی نہیں خوش حال والدین بھی بعض اوقات ان ذمہ داریوں کو ادا نہیں کر پاتے۔ اس طرح کتنے ہی ہونہار ذہین اور قابل بچے، جو ملک وملت کے کام آسکتے ہیں، ضائع ہو جاتے ہیں۔ ریاست اپنے وسیع ذرائع ووسائل کی بنا پر اس ذمہ داری کو بہتر طریقہ سے انجام دے سکتی ہے۔

اس مسئلہ پر کئی پہلو سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔

ریاست انسان کو بعض سہولتیں تو فراہم کرسکتی ہے، لیکن خاندان کا بدل نہیں بن سکتی۔ دنیا کے کسی ادارہ کے پاس لطف ومحبت کی وہ دولت نہیں ہے جسے ماں باپ شب وروز اپنی اولاد پر نچھاور کرتے رہتے ہیں۔ ماں اپنی محبت بھری نگاہوں سے انسانیت، شرافت اور ہم دردی کا جو پاکیزہ درس اولاد کو دیتی ہے وہ کسی تربیت گاہ یا دانش کدہ سے اسے حاصل نہیں ہوسکتا۔ اس کی لوریاں بچے کے لیے خواب آور نہیں ہوتیں، بلکہ عداوت، نفرت اور کینہ وکدورت دور کرنے کا بھی باعث ہوتی ہیں۔ باپ کا دست شفقت اس کے دل ودماغ سے ناپاک جذبات کو جس

خوبی سے نکال سکتا ہے وہ خوبی کسی دوسرے ہاتھ میں مشکل ہی سے آسکتی ہے۔

آج اخلاقی قدریں بری طرح پامال ہورہی ہیں۔ مہر ومحبت اور بے غرض خدمت کا جذبہ مفقود ہوتا جارہا ہے۔ انسان سفاکی اور درندگی میں جنگل کے خوں خوار درندوں کو پیچھے چھوڑ چکا ہے اور اس کی ستم رانیوں نے دنیا کو جہنم زار کر رکھا ہے۔ ان حالات میں محبت اور ہم دردی کے جذبہ کو ابھارنے اور فروغ دینے کی پہلے سے زیادہ ضرورت ہے۔ کیا سرکاری تربیت گاہیں بچے کے اندر یہ خوبیاں پیدا کرسکتی ہیں۔ ایک دایہ بچے کو وقت پر دودھ پیش کرسکتی ہے، لیکن وہ پاکیزہ جذبات اس کے حلق کے نیچے اتار نہیں سکتی جن کا مخزن صرف ماں کا سینہ ہوتا ہے۔

جہاں تک بچے کی پرورش، صحت اور تندرستی، تعلیم اور معاشی تحفظ کا سوال ہے یہ ایک فلاحی ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے شہریوں کی بنیادی ضروریات پوری کرے۔ تاکہ کوئی شخص بھوکا اور ننگا نہ رہے، دوا علاج سے محروم نہ ہو اور اس کی رہائش کا انتظام ہو۔ ان ہی بنیادی ضروریات میں تعلیم بھی داخل ہے۔ ریاست کا فرض ہے کہ کسی کو ناخواندہ اور جاہل نہ رہنے دے، تعلیم کی سہولتیں بہم پہنچائے اور علمی ترقی کے مواقع فراہم کرے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس کے لیے خاندان کو ختم کرنا یا بچے کو خاندان سے جدا کرنا ضروری ہے؟

بعض اوقات موجودہ دور کی مشینی زندگی کو اولاد کی تربیت کی راہ میں رکاوٹ سمجھا جاتا ہے۔ لیکن یہ خیال قطعاً غلط ہے کہ آج کا انسان اس قدر مصروف ہے کہ وہ اولاد کی مناسب نشو ونما اور تعلیم وتربیت کی طرف توجہ نہیں کرسکتا۔ اصل بات یہ ہے کہ انسان کی زندگی کے ساتھ اتنے غیر ضروری لوازمات وابستہ ہوگئے ہیں کہ اس کی توجہ حقیقی فرائض اور ذمہ داریوں سے ہٹ گئی ہے۔ اور وہ روز بروز مسلسل غفلت کی نذر ہوتی چلی جارہی ہیں۔ دور حاضر کے مادی تصورات نے انسان کو عیش وعشرت کا فریفتہ کر رکھا ہے۔ وہ اس کے پیچھے دیوانہ وار دوڑ رہا ہے اور جہاں تک ہوسکے سماجی اور معاشرتی بندشوں سے آزاد زندگی گزارنا چاہتا ہے۔ اس راہ میں ذمہ داریاں چوں کہ رکاوٹ بنتی ہیں، اس لیے اس کے اندر ذمہ داریوں سے گریز کا رجحان پرورش پارہا ہے۔ وہ خاندان کی ذمہ داریوں سے بھی

ممکنہ حد تک بچتا ہے، اس کے لیے وہ بچوں کو نرسری کے حوالہ کر کے اپنا وقت سیر سپاٹوں، تفریح گاہوں اور کلب گھروں میں گزارنا پسند کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ خاندانی زندگی گزارنے اور اس کے تقاضوں کو پورا کرنے کے مقابلہ میں آزادانہ شہوت رانی کی راہ اختیار کرنے لگا ہے۔ ورنہ آج کے ماحول میں بھی آدمی خاندانی ذمہ داریاں ادا کرنا چاہے تو کوئی ایسی رکاوٹ نہیں ہے جس پر قابو نہ پایا جا سکے۔

۵۔ دورِ جدید میں خاندان منتشر ہو چکا ہے

خاندان کے تصور میں آدمی کی بیوی اور بچوں کے علاوہ اس کے ماں باپ، بھائی بہن اور دور و نزدیک کے اعزہ و اقارب بھی شامل ہیں اور ان کے حقوق اور ذمہ داریاں تسلیم کی جاتی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان رشتوں اور تعلقات کی قدر و قیمت اس دور میں تھی جب کہ خاندان کے افراد ایک ساتھ رہتے بستے تھے اور مشترک خاندانی نظام قائم تھا، جس میں ایک فرد کا حسن سلوک دوسرا فرد دیکھتا اور اس سے نفسیاتی طور پر متاثر اور اس کے زیر احسان ہوتا۔ پھر وہ ان احسانات کا بدلہ ادا کرنے کی کوشش کرتا۔ یہیں سے رشتے ناطے وجود میں آئے، ان کی اہمیت تسلیم کی گئی اور ان کے حقوق و فرائض کے ضابطے تیار ہوئے، لیکن موجودہ مشینی دور نے اس کیفیت ہی کو ختم کر دیا ہے۔ آج ایک بچے کا ماں باپ اور اہل خاندان سے وہ تعلق نہیں ہے جو زمانہ قدیم میں تھا۔ بسا اوقات اسے یہ بھی نہیں معلوم ہوتا کہ اس کے ماں باپ کون ہیں اور کس فرد سے اس کا کیا رشتہ ہے؟ اگر وہ ماں باپ کو جانتا بھی ہو تو اس ماں کا کیا احترام کرے گا جس کی محبت اسے صحیح معنی میں نہ ملی ہو۔ جس بچے کو پیدائش کے بعد نرسری سے لے کر اعلیٰ تعلیم اور ملازمت یا کاروبار تک کبھی اس کی ماں نے اسے سینہ سے نہیں لگایا، اس کی نگاہ میں اس کی کیا عظمت ہوگی اور اس کے حق کا تصور اس کے ذہن میں کیسے آئے گا؟ اس باپ کو وہ کیوں چاہے گا اور اس کی اطاعت و فرماں برداری کرے گا جس نے اس کی پرورش ہی نہ کی ہو، بلکہ اس کی پرورش ریاست نے کی ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خاندانی نظام اپنے کچھ مقاصد رکھتا ہے۔ اگر ان مقاصد کی اہمیت ہے اور معاشرہ کی بہتر تعمیر و ترقی کے لیے ان کا پورا ہونا ضروری ہے تو خاندان کو نہ

صرف یہ کہ باقی رہنا چاہیے، بلکہ اسے مضبوط سے مضبوط تر ہونا چاہیے۔ کوئی ایسا طرزِ حیات، جس سے خاندان کی بنیادیں متزلزل ہوں اور وہ ختم ہوتا چلا جائے، سخت نقصان دہ ہوگا۔ خاندان کو انسان نے اس لیے نہیں چھوڑا کہ وہ اپنے مقاصد میں ناکام ہے، بلکہ بعض دیگر اسباب کی بنا پر اس نے خاندان سے بغاوت کی اور اس کے تار و پود بکھیر دیے اور خاندان کے ٹوٹنے کی وجہ سے جو خلا پیدا ہو گیا اسے پر کرنے کے لیے وہ دوسرے اداروں کا سہارا لے رہا ہے، اس میں وہ ناکام ہے۔

ریاست خاندان کا بدل نہیں ہے

موجودہ دور کے انسان کے نزدیک خاندان کا کم زور یا ختم ہونا کوئی بڑا نقصان نہیں ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ ریاست اس کا بہتر بدل بن سکتی ہے، حالاں کہ ریاست کے اندر اس کے وسیع اختیارات کے باوجود خاندان کا متبادل بننے کی صلاحیت نہیں ہے۔

خاندان ایک مختصر سا ادارہ ہے۔ اس کی اپنی ضروریات اور تقاضے ہیں۔ وہ اپنی تربیت و تنظیم کے کچھ اصول رکھتا ہے۔ ان ضروریات کو وہی لوگ بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں جو اس سے براہ راست متعلق ہوں اور وہی اس کے جذبات اور نفسیات کی رعایت کرتے ہوئے اس کے فرائض انجام دے سکتے ہیں۔ ریاست کا دائرہ بہت وسیع ہے اور وہ زیادہ تر قانون اور طاقت کے بل پر اپنا نظم چلاتی ہے۔ ریاست خاندان کے ساتھ تعاون کر سکتی ہے، لیکن وہ جذبات اپنے اندر نہیں پیدا کر سکتی جو افرادِ خاندان کے درمیان پائے جاتے ہیں۔

یہاں ایک اور پہلو بھی ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ وہ یہ کہ حکومت کا دائرہ جس قدر محدود ہوگا افراد کی صلاحیتیں اسی قدر نکھر کر سامنے آئیں گی۔ آدمی اپنے بل پر تجربات کے مختلف مراحل سے گزرنے کے بعد ہی عظیم ذمہ داریوں کو اٹھانے کا اہل ہوتا ہے۔ اگر خاندان حکومت کے اثر سے آزاد ہو اور اسے صحیح طریقہ سے کام کے مواقع حاصل ہوں تو وہ ایک تربیت گاہ کا بھی کام دے سکتا ہے، جس میں افراد محدود پیمانے پر مختلف ذمہ داریاں سنبھالنے اور انھیں بحسن و خوبی انجام دینے کی تربیت پاتے ہیں۔ یہ تربیت صحیح ہو تو اجتماعی زندگی کے دوسرے دائروں میں بھی کارآمد ہو سکتی ہے۔

☆

تحقیق وتنقید

تفسیرِ شریف لاہجی

سورۂ فتح کی ابتدائی آیات کا مطالعہ

——————— پروفیسر کبیر احمد جائسی

شریف لاہجی کا شمار ایران کے صفوی عہد کے مشہور مفسرین میں ہوتا ہے [۱] یہ تفسیر اصلاً فارسی زبان میں لکھی گئی ہے، مگر درمیان میں عربی زبان کی طویل عبارتیں بھی بغیر فارسی ترجمے کے موجود ہیں۔ یہ تفسیر اپنے عہد میں علم تفسیر میں شیعی نقطۂ نظر کی بہترین ترجمان ہے۔

شریف لاہجی کی تفسیر کے مطالعے کے لیے ہم نے سورۂ فتح کی ابتدائی آیتوں کا انتخاب کیا ہے۔

"اِنَّا فَتَحْنَالَکَ فَتْحًا مُّبِیْنًا" (الفتح – ۱) بدرستی کہ ما فتح کردیم برای تو فتحی ظاہر و ہویدا۔ جمعی از مفسران را اعتقاد این است کہ مراد از این فتح، فتح مکہ است و گفتہ اند کہ چون وقت نزول آیہ ہنوز فتح مکہ واقع نہ شدہ بود، پس تعبیر بہ ماضی اشارت بر تحقیق وقوع آن است و ایضاً گفتہ اند کہ! مراد از "اِنَّا فَتَحْنَالَکَ فَتْحًا مُّبِیْنًا" این است کہ انا قضینا بفتح مکة قضاءً ظاهراً یعنی بدرستی کہ ما حکم کردیم بہ فتح مکہ برای تو حکمی ظاہر و ہویدا۔ و این توجیہات وقتی درکار است کہ نزول آیہ قبل از فتح مکہ واقع شدہ باشد۔ و حال آنکہ حدیث از حضرت امام رضا کہ در کتاب عیون اخبار الرضا مذکور است، ظاہر میشود کہ نزول آیہ بعد از فتح مکہ بودہ نہ قبل از آن۔ زیرا کہ از آنحضرت مروی است کہ فرمودند فلما فتح الله علی نبیه مکة قال له! یامحمد "اِنَّا فَتَحْنَالَکَ فَتْحًا مُّبِیْنًا" و از این حدیث نیز مستفاد میگردد بطلان قول جمعی کہ این فتح را فتح خیبر یا فتح قلاع دیگر

حمل کردہ اند''۔

[''اِنَّا فَتَحْنَالَکَ فَتْحًا مُّبِیْنًا ''یقیناً ہم نے آپ کے لیے روشن وواضح فتح عطا کی۔ مفسروں کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ اس فتح سے مراد فتح مکہ ہے اور ان لوگوں نے کہا ہے کہ چوں کہ جس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی اس وقت تک فتح مکہ واقع نہیں ہوئی تھی، لہٰذا اس فتح کی صیغۂ ماضی سے تعبیر اس کے وقوع کے متحقق ہونے کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ہے۔ اور ان لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اِنَّا فَتَحْنَالَکَ فَتْحًا مُّبِیْنًا سے مراد یہ ہے کہ بلاشک ہم نے آپ کے حق میں فتح مکہ کا روشن اور واضح فیصلہ کر دیا ہے۔ ان توجیہات کی اس وقت ضرورت ہے جب اس آیت کا نزول فتح مکہ سے قبل ہوا ہو حالاں کہ حضرت امام رضا کی اس حدیث سے جو کتاب ''عیون اخبار الرضا'' میں مذکور ہے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس آیت کا نزول فتح مکہ کے بعد ہوا تھا، نہ کہ پہلے۔ کیوں کہ آں جناب سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا: ''جب اللہ نے اپنے نبی پر مکہ کو فتح کر دیا تو اللہ نے ان سے فرمایا: ''یا محمدؐ ہم نے یقیناً آپ کو کھلی ہوئی فتح عطا کی''۔ نیز اس حدیث سے ان لوگوں کے اقوال کا بطلان بھی ہو جاتا ہے جو اس فتح کو خیبر یا دوسرے قلعوں کی فتح پر محمول کرتے ہیں]

''لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰہُ مَاتَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ وَیُتِمَّ نِعْمَتَہٗ عَلَیْکَ وَیَھْدِیَکَ صِرَاطاً مُّسْتَقِیْماً'' (الفتح-۲). لِیَغْفِرَلَکَ..... وَمَا تَاَخَّرَ ''لام'' لِیَغْفِرَ لَکَ اللّٰہُ '' لام غایت است باین معنی کہ لام علتِ غائی فتح مکہ است بہ این طرز کہ فائدہ وغایت فتح کہ مستلزم جہاد ومقاسات بر جہاد است این است کہ بیامرزد خدای تعالیٰ تو را از تحمل اعباء جہاد آنچہ گزشتہ قبل از فتح مکہ از گناہان تو وآنچہ بعد از ان واقع خواہد شد۔ ظاہر آیہ مقتضی این ترجمہ است۔ اما چون عصمت انبیاء بہ دلائل عقلیہ ونقلیہ ثابت ومتحقق است چنان چہ کثیری از اہل سنت نیز بر این قائل شدہ اند، ودر تفسیر جلالین، جلال محلی گفتہ ''مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَاتَاَخَّرَ'' مادلّ بعصمة الأنبياء الصلوٰة والسلام بالدليل العقلی القاطع من الذنوب ،پس درین مقام توجیہات کردہ اند، وبعضی گفتہ اند کہ مراد از آن خلاف اولیٰ است کہ آن نظر بر انبیاء ذنب است کہ گفتہ اند'' حسنات الأبرار سيّآت المقربين''

[''لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰہُ..... وَمَاتَاَخَّرَ'' لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰہُ کا لام، لام غایت ہے بایں معنی کہ فتح مکہ کی علّتِ غائی (بنیادی سبب) مغفرت ہے، یوں کہ فتح جس کے لیے جہاد کرنا اور جہاد کی تکلیفوں کو جھیلنا ضروری ہے، اس کا فائدہ اور غایت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ کو ان گناہوں سے بخشتا ہے جو فتح مکہ سے قبل سرزد ہوئے ہیں یا آئندہ سرزد ہوں گے۔ اس آیت کا ظاہر اس ترجمہ کا متقاضی ہے، لیکن چوں کہ انبیا کا معصوم ہونا دلائل عقلیہ ونقلیہ سے ثابت ومتحقق ہے، جیسا کہ بہت سے اہل سنت بھی اس بات کے قائل ہیں اور تفسیر جلالین میں جلال محلی نے لکھا ہے: ''مَاتَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ'' یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے، کیوں کہ عقلی اور نقلی دلیلوں سے انبیا کا گناہوں سے معصوم ہونا ثابت ہے، لہٰذا اس مقام پر توجیہات کی گئی ہیں اور بعض لوگوں نے لکھا ہے کہ اس سے مراد خلافِ اولیٰ ہے جس کو انبیاء کے رتبے کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ذنب (گناہ) کہہ دیا گیا ہے۔ چناں چہ کہا گیا ہے کہ نیکوکاروں کی نیکیاں مقربینِ بارگاہ الٰہی کی بدیاں ہیں۔]

''ودر بعضی از احادیث ائمہ ہدی علیہم السلام مستفادمی شود کہ مراد ازیں ''ذنب'' ذنب شیعانِ حضرت پناہ وذنب شیعان امیر المومنین است کہ حق تعالیٰ پیغمبر خود را متحمل آن ساختہ وبعد از آن اجرای غفران بر آن نمودہ فی تفسیر علی بن ابراہیم عن عمر بن یزید بیّاع السابری قال: قلت لابی عبد اللہ قول اللہ فی کتابہ ''لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰہُ مَاتَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ'' ''قال'' ''ماکان لہ ذنب ولاھمّ بذنب ولکن اللہ حملہ ذنوب شیعۃ ثم غفرھا لہ''.

[ہدایت دینے والے بعض اماموں کی حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس (لفظ) ذنب سے جناب رسالت پناہ (ﷺ) اور امیر المومنین (حضرت علی رضی اللہ عنہ) کے شیعوں (مددگاروں) کے گناہ مراد ہیں جن کا حق تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کو متحمل (بار اٹھانے والا) بنایا اور اس کے بعد اس پر مغفرت جاری فرمادی۔ علی بن ابراہیم (شیخ اقدم متوفیٰ ۳۲۹ھ) کی تفسیر میں ہے۔ عمر بن یزید بیّاع السابری نے کہا کہ میں نے ابوعبداللہ سے اللہ تعالیٰ کے قول لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰہُ ..... وَمَا تَاَخَّرَ کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے

کہا کہ ان (یعنی آں حضرت ﷺ) کا کوئی گناہ ہے اور نہ انھیں کبھی گناہ کا خیال آیا ہے لیکن اللہ نے ان کے شیعوں کے گناہوں کو ان (یعنی رسول اللہ ﷺ) کے ذمہ کیا، پھر ان (یعنی گناہوں) کو بخش دیا۔]

''وحدیثی مرفوع از حضرت ابی الحسن الثالث علیہ الصلوٰۃ والسلام روایت کردہ اند **انہ سئل عن قول الله عز وجل "لِيَغْفِرَلَكَ اللّٰهُ ..... وَمَا تَاَخَّرَ" فقال عليه السلام وایّ ذنب كان لرسول الله ﷺ متقدماً ومتاخراً وانما حمله الله ذنوب شيعة علی عليه السلام ممن مضیٰ منهم ومن بقی ثم غفرها الله له**''.

[اور لوگوں نے ابوالحسن الثالث سے مروی ایک حدیث مرفوع بیان کی ہے۔ ان سے اللہ تعالیٰ کے قول'' لِيَغْفِرَلَكَ اللّٰهُ ..... وَمَا تَاَخَّرَ '' کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا: رسول اور ان کی آل کے تمام اگلے پچھلے جو گناہ تھے اور ان شیعان علی کے گناہ جو گزر گئے اور جو باقی ہیں وہ ان (یعنی رسول اللہ ﷺ) کے حوالے (یا ذمہ) کیے اور پھر ان کو بخش دیا]۔

''واز بعضی احادیث ظاہر می شود کہ مراد ازین ذنب، ذنب بہ اعتقادِ مشرکینِ قریش است کہ آن حضرت را متحمل آن می دانستند ۔ چنانچہ در کتاب عیون اخبار الرضا آوردہ کہ روزی در مجلس مامون خلیفۂ عباسی سخن در عصمت انبیا مذکور گردید: پس مامون متوجہ آن حضرت شدہ گفت یا ابن رسول اللہ الیس من قولک ان الانبیا معصومون؟ حضرت فرمود آری معقول ومعتقد ما این است، پس مامون گفت بنابراین توجیہ آیۂ ''لِيَغْفِرَلَكَ اللّٰهُ مَاتَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَاَخَّرَ '' چہ نوع خواہد بود؟ حضرت فرمود: ہیچ احدی نزد مشرکین مکہ از حضرت رسالت پناہ گناہ گار تر نہ بود زیرا کہ این مشرکین مدت ہای مدید سی صد وشصت اصنام رامی پرستید ند وچون آن حضرت ایشان را بہ کلمۂ توحید دعوت نمود گفتند'' اَجَعَلَ الْاٰلِهَةَ اِلٰهاً وَّاحِدًا اِنَّ هٰذَا لَشَیْءٌ عُجَابٌ'' وجمعی از ایشان قبل از فتح مکہ مسلمان شدہ از آنجا ہجرت کردہ بودند وبعضی از وقت فتح قادر بر انکار کلمۂ توحید نہ بودند، پس حق تعالیٰ ظاہر گردانید بر ایشان کہ آن حضرت را گناہی نبود، بنابراین معنیٰ ''غفران''

ظاہر گردانیدن عدم ''ذنب'' آن حضرت است بر کفار قریش، چہ قبل از فتح چہ بعد از آن، پس بعد ازین جواب مامون گفت۔ لله درک یا ابالحسین.''

[اور بعض احادیث سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس (لفظ) ''ذنب'' سے مراد مشرکین قریش کے ''اعتقاد گناہ'' سے ہے جس کا وہ آں حضرت ﷺ کو حامل مانتے تھے۔ چناں چہ کتاب عیون الاخبار الرضا میں آیا ہے کہ ایک دن خلیفہ مامون عباسی کے دربار میں عصمت انبیا کے بارے میں ذکر چلا، مامون آں حضرت (یعنی امام رضا) کی طرف متوجہ ہوئے اور کہا: اے ابن رسول اللہ، کیا آپ اس کے قائل نہیں ہیں کیا انبیاء معصوم ہیں؟ حضرت نے جواب دیا ہماری عقل اور اعتقاد کے مطابق یہی بات ہے۔ پھر مامون نے پوچھا اس بنا پر آیت '' لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَاَخَّرَ'' کی توجیہ کیا ہوگی؟ حضرت (امام رضا) نے جواب دیا: مشرکین مکہ کے نزدیک کوئی بھی فرد واحد آنحضرت ﷺ سے زیادہ گناہ گار نہ تھا کیوں کہ یہ مشرکین مدتِ دراز سے تین سو ساٹھ بتوں کو پوجتے رہے تھے اور جب آنحضرت (ﷺ) نے ان کو کلمۂ توحید کی دعوت دی، ان لوگوں نے کہا'' کیا اس نے سب خداؤں کو ایک خدا بنا دیا، بلا شبہ یہ بات کتنی تعجب خیز ہے'' اور ان (یعنی مشرکین) میں سے بہت سے لوگوں نے فتح مکہ سے پہلے مسلمان ہو کر وہاں (یعنی مکہ) سے ہجرت کی تھی اور ان میں سے بعض فتح مکہ کے وقت کلمۂ توحید کے انکار پر قادر نہ تھے پس حق تعالیٰ نے ان لوگوں پر ظاہر کر دیا کہ آں حضرت (ﷺ) نے کسی گناہ کا ارتکاب نہیں کیا تھا اسی وجہ سے (لفظ) غفران کے معنیٰ آں حضرت ﷺ کا ''عدم ذنب'' (گناہ کا سرزد نہ ہونا) کفارِ قریش پر ظاہر کرنا ہے، چاہے وہ فتح (مکہ) سے پہلے ہو چاہے بعد میں۔ اس جواب کے بعد مامون نے کہا: اے ابا الحسن سب خوبیاں اللہ ہی کے لیے ہیں (یعنی آپ نے درست فرمایا]

''وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وتمام گردانند نعمت خود بر تو''

[وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ، اور تا کہ اپنی نعمتیں آپ پر تمام کر دے]

''وَيَهْدِيَكَ صِرَاطاً مُّسْتَقِيْماً، وتا بنماید تو را راہ راست در تبلیغ رسالت و در اقامت بر مراسم ریاست''

[وَيَهْدِيَكَ صِرَاطاً مُّسْتَقِيْماً ،اور تا کہ آپ کو رسالت کی تبلیغ کے لیے راہ راست اور ریاست (حکومت) کے مراسم (ادا کرنے) پر استقامت دکھائے]

"وَيَنْصُرَكَ اللّٰهُ نَصْراً عَزِيْزاً ،(الفتح-۳) ونصرت دہد تو را خدای تعالیٰ نصرت دادنی نیکو، وعزیز" چنان چہ بہ معنیٰ غلبگی آمدہ ہم چنین "عزیز" بہ معنیٰ نفیس وقلیل الوجود وقلیل النظیر آمدہ"

[وَيَنْصُرَكَ اللّٰهُ نَصْراً عَزِيْزاً ،اور اللہ تعالیٰ آپ کو کامیابی عطا فرمائے، دینے والی بہترین کامیابی اور چناں چہ (لفظ) "عزیز" غالب ہونے کے معنیٰ میں آیا ہے اسی طرح (لفظ) "عزیز"، نفیس، کم یاب اور کم نظیر کے معنوں میں بھی آیا ہے]

"هُوَ الَّذِيْ اَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِيْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ لِيَزْدَادُوْا اِيْمَاناً مَعَ اِيْمَانِهِمْ وَلِلّٰهِ جُنُوْدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْماً حَكِيْماً." (الفتح-۴)

"هُوَ الَّذِيْ اَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِيْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ :اوست آن خدای کہ فرو فرستاد سکون وثبوت را در میدانِ جہاد در دل ہائ مومنین، در احادیثِ متکر را لورود است کہ مراد از "سکینہ"، نفس ایمان است وحامل آن احادیث کتاب مستطاب کافی است"۔

[هُوَ الَّذِيْ..... اَلْمُؤْمِنِيْنَ" وہ (اللہ) ہی ہے جس نے جہاد کے میدان میں مومنوں کے دلوں میں سکون اور قرار نازل فرمایا۔ حدیثوں میں بار بار آیا ہے کہ "سکینہ" سے مراد نفسِ ایمان ہے اور وہ حدیثیں (کلینی کی) اعلیٰ کتاب کافی میں ہیں]

"لِيَزْدَادُوْا اِيْمَاناً مَّعَ اِيْمَانِهِمْ" تا آنکہ زیادہ کند ایمان فروعی را بر ایمانی اصولی۔ از ابن عباس منقول است کہ: اول چیز یکہ پیغمبر صلوات اللہ علیہ وآلہ برامت خود تکلیف نمود، توحید بود کہ آن رکن رکین اصول دین است وبعد از آنکہ تصدیق بہ آن نمودند، امر بہ نماز وزکوۃ کرد وچون تصدیق این نیز نمودند حج وجہاد را بر ایشان فرض نمود وبعد از تصدیق بہ آن تبلیغ ولایت امیر المومنین وائمہ معصومین علیہ وعلیہم السلام برامت فرض نمود۔ پس تصدیق نمودند پس ہر تصدیقی تصدیقِ دیگر افزود"۔

["لِيَزْدَادُوْا اِيْمَاناً مَّعَ اِيْمَانِهِمْ" یہاں تک کہ لوگ فروعی ایمان کو اصولی

ایمان سے زیادہ کریں (یعنی فروعی ایمان کو اصولی ایمان پر فوقیت دیں) ابن عباس (رضی اللہ عنہ) سے مروی ہے کہ پہلی چیز جس کو آنحضرت ﷺ نے اپنی امت پر عاید فرمایا وہ توحید تھی کیوں کہ توحید اصولِ دین کا اعلیٰ ترین رکن ہے اور جب لوگوں نے اس کی صداقت کو مان لیا تو آپ (ﷺ) نے نماز اور زکوٰۃ کا حکم دیا۔ اور جب لوگوں نے اس حکم کو بھی مان لیا تو آپ نے ان پر حج اور جہاد کو فرض قرار دیا۔ ان (چیزوں) کی تصدیق کے بعد امیر المومنین (مراد حضرت علی رضی اللہ عنہ) اور ائمہ معصومین علیہ وعلیہم السلام کی ولایت کی تبلیغ امت پر فرض قرار دی، پس لوگوں نے (اس کی بھی) تصدیق کردی۔ اس طرح سے ہر تصدیق پر آپ نے ایک (اور) تصدیق کا اضافہ فرمایا۔]

"وَلِلّٰهِ جُنُوْدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْماً" ومر خدای راست لشکرہای آسمانہا وزمین پس باید کہ در جہاد بہ نصرت الٰہی واثق باشید کہ اگر ضرور افتد ملائکہ آسمان وزمین را بجہت اعانت شمار خواہد فرستاد۔ وہست خدای تعالیٰ دانا بہ جمیع چیز ہا وچیز ہا مطابق مصلحت وحکمت بعمل می آورد"۔

["وَلِلّٰهِ ..... عَلِيْماً حَكِيْماً" اور زمین اور آسمانوں کے لشکر کا مالک خدا ہے اس لیے تم کو چاہیے کہ تم جہاد میں فتح مندی پر یقین رکھو۔ اگر ضرورت پڑی تو خدا زمین اور آسمان کے فرشتوں کو تمہاری مدد کے لیے ضرور بھیجے گا۔ خداوند تعالیٰ ہر چیز کا جاننے والا ہے اور اپنی مصلحت اور حکمت کے مطابق چیزوں کو عمل میں لاتا ہے۔]

"لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا" متعلق بہ فعل مقدر است ای امر بالجهاد 'ليدخل المومنين والمومنات یعنی حق تعالیٰ مردمان را امر بجہاد کردتا آنکہ داخل سازد مردان مومن وزنان مومنہ را بوسیلۂ مقاسات بر جہاد وشکر گزاری برین نعمت عظمیٰ کہ جاری است از زیر اشجار وقصور آن بہشت ہا جو یہای آب خوش گوار۔ حالکونی کہ جاوید باشند در آن"۔

[یہ آیت ایک فعل یعنی حکم جہاد سے متعلق ہے، یعنی حق تعالیٰ نے لوگوں کو جہاد کا حکم دیا، تاکہ مومن مردوں اور مومنہ عورتوں کو جہاد کی جدوجہد یا تکلیفوں اور اس بڑی نعمت پر شکر گزاری

کے وسیلے سے (جنت میں) داخل کرے۔ اُن جنتوں میں جن کے درختوں اور محلوں کے نیچے خوش گوار پانی کی نہریں بہہ رہی ہیں، اس صورت سے اس میں ہمیشہ ہمیش رہیں]

''وَيُكَفِّرُ عَنْهُمْ سَيِّاٰتِهِمْ وَكَانَ ذٰلِكَ عِنْدَ اللّٰهِ فَوْزاً عَظِيْماً (الفتح۔۵)۔ وتا آنکہ بپوشاند از ایشان بدی ہای ایشان را یعنی تا ایشان را بواسطۂ اعمال بد عقاب نہ کند و ہست این ادخال جنت و تکفیر سیئات حالکونی کہ آن از جانب خدای تعالیٰ است رستگاری بزرگ''۔

[اور یہاں تک کہ ان لوگوں سے ان کی برائیوں کو چھپالے، یعنی یہاں تک کہ ان کے برے اعمال پر عذاب نہ دے۔ اور یہ کہ جنت میں داخلہ دے اور گناہوں کو (نیکیوں) سے بدل دے۔ اس صورت میں کہ یہ من جانب اللہ ہے، عظیم نجات]

''وَيُعَذِّبَ الْمُنٰفِقِيْنَ وَالْمُنٰفِقٰتِ وَالْمُشْرِكِيْنَ وَالْمُشْرِكٰتِ الظَّآنِّيْنَ بِاللّٰهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَاَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيْراً .''(الفتح۔۶).

وَيُعَذِّبَ الْمُنٰفِقِيْنَ وَالْمُنٰفِقٰتِ ای: یعذب المنٰفقین والمنٰفقٰت '' وَيُعَذِّبَ'' معطوف است بر یدخل '' کہ لام بر سر آن در آید یعنی امر بجہاد کردتا آنکہ منافقان بہ اختیار خود تغافل در امر جہاد ورزند و خدای تعالیٰ عذاب کند مردانِ منافق و زنان منافقہ را ''والمشرکین والمشرکٰت'' و مردان شرک آرندہ و زنان شرک آرندہ را۔ چون شر منافق نسبت بہ مومن اکثر و اعظم است بنا بر این ذکر منافق در این آیہ و در امثالِ آن مقدم شدہ۔ ''الظانین باللہ'' آن منافقان و مشرکانی کہ گمان بردہ اند بہ خدای عالمیان ''ظن السوء'' گمان امری کہ آن بد است۔ از جملہ گمان کردند کہ حق تعالیٰ نصرت پیغمبر خود نخواہد کرد، چنان چہ بعد ازین می آید کہ '' بَلْ ظَنَنْتُمْ اَنْ لَّنْ يَّنْقَلِبَ الرَّسُوْلُ وَالْمُؤْمِنُوْنَ اِلٰى اَهْلِيْهِمْ .(الفتح۔۱۲) وامثالِ این ظنون باطلہ، ''علیہم دائرۃ السوء'' بر ایشان است در دنیا عذابِ امرِ بد کہ گمان کردند بہ خدای تعالیٰ۔'' وغضب اللہ علیہم'' وغضب کرد خدای تعالیٰ بر ایشان ''ولعنہم'' و دور کرد ایشان را از رحمت

خود "واعدلهم جهنم" وآمادہ ساخت درآخرت برای ایشان دوزخ را۔ مضمون جملۂ "وغضب الله عليهم" تا آخر معطوف شدہ برمضمون جملۂ سابقہ، یعنی آنچہ ایشان مستحق آن شدہ اند درآخرت، معطوف شدہ بر چیزی کہ ایشان مستحق آن شدہ اند در دنیا وچون لعن متفرع برغضب است واعداد جہنم متفرع برلعن، بنابراین کلمۂ واو در "وَلَعَنَهُمْ" ودر "اَعَدَّلَهُمْ" بجای فا واقع شدہ بہ این معنی کہ غضب کرد خدای تعالیٰ برایشان، پس لعن کرد ایشان را وچون لعن کرد ایشان را، پس دوزخ را بہ جہت ایشان مہیا گردانید، لیکن ایراد کلمۂ "فا" نہ کرد، اشارت براین کہ کل واحد از این امور مستقل اند در وعید بدون اعتبار سببیت ومسببیت، وَسَاءَتْ مَصِيْراً، وبدجای بازگشت است دوزخ"۔

[وَيُعَذِّبَ الْمُنٰفِقِيْنَ وَالْمُنٰفِقٰتِ اس وجہ سے کہ "ویعذب" معطوف ہے "یدخل" کا، کیوں کہ اس کے اوپر لام ہے (یعنی لیدخل) یعنی اللہ نے جہاد کا حکم دیا تاکہ منافقین اپنی مرضی سے جہاد کے سلسلے میں غفلت برتیں اور اللہ تعالیٰ منافق مردوں اور منافقہ عورتوں پر عذاب (نازل) کرے "والمشركين والمشركات" اور شرک کرنے والے مردوں اور عورتوں کو (عذاب دے) چوں کہ منافقوں کا شر مومنین کے مقابلے میں زیادہ ہے اس لیے اس آیت اور اس جیسی دوسری آیتوں میں منافقون کا ذکر پہلے ہوا ہے "الظانّين بالله" وہ منافقین اور مشرکین جنھوں نے عالموں کے مالک کے بارے میں اٹکلیں[۲] لگائی ہیں۔ "ظن السوء" ایسی بات کی اٹکل جو کہ بری[۳] ہے۔ ان میں ایک اٹکل ان کی یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ اپنے پیغمبر کو فتح عطا نہ فرمائے گا۔ جیسا کہ اس کے بعد آتا ہے کہ "بَلْ ظَنَنْتُمْ اَنْ لَنْ يَّنْقَلِبَ الرَّسُوْلُ وَالْمُؤْمِنُوْنَ اِلٰى اَهْلِيْهِمْ" (کوئی نہیں تم نے تو خیال کیا تھا کہ پھر کر نہ آئے گا رسول اور مسلمان اپنے گھر[۴]) اور اسی طرح کی دوسری بے ہودہ اٹکلیں "عليهم دائرة السوء" ان پر امر بد (انجام دینے) پر دنیا میں عذاب ہے کیوں کہ انھوں نے خدا کے سلسلے میں اٹکل لگائی اور خدا تعالیٰ نے ان پر اپنا غضب (نازل) فرمایا۔ "ولعنهم" اور ان کو اپنی رحمت سے دور (یعنی محروم) کر دیا۔ "واعدّلهم جهنم" اور ان کے لیے آخرت میں جہنم کو بنایا۔ جملہ "وغضب الله

علیھم" کا آخر تک کا مضمون سابقہ جملے پر معطوف ہوا (ہے) یعنی وہ کچھ جس کے آخرت میں یہ لوگ مستحق ہوئے اس بات پر معطوف ہوا ہے کہ یہ لوگ دنیا میں اسی کے مستحق ہوئے ہیں اور چوں کہ "لعن، غضب" (یعنی غصہ) پر منحصر ہے اور جہنم کی تیاری "لعن" پر۔ اسی وجہ سے حرف "واو" "ولعنھم" اور "واعدلھم" میں بجائے "فا" کے واقع ہوا ہے (یعنی آیا ہے) ان معنوں میں کہ خداوند تعالیٰ نے ان پر غصہ کیا، پس ان پر لعنت کی اور جب ان پر لعنت کی، پھر اس نے ان لوگوں کے لیے جہنم تیار کر دی، لیکن اس نے لفظ "فا" کا استعمال نہیں کیا (یہ اس بات کی طرف) اشارہ ہے کہ وعید کے سلسلے میں سببیت اور مسبّبیت کے بغیر ہی ان امور میں سے ہر ایک امر مستقل ہے۔ "وساءت مصیرا" اور واپس جانے کے لیے دوزخ بہت بھیانک جگہ ہے۔

"وَلِلّٰهِ جُنُوْدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" و مر خدای راست لشکرہای آسمان وزمین، وجہ تکرار اشارت براین است کہ حق سبحانہ وتعالیٰ را ہم جنود رحمت است وہم جنود عذاب، پس ذکر این عبارت دراول بجہت آن کردہ کہ تا معلوم شود کہ حق تعالیٰ برای مومنین لشکر رحمت می فرستد ودرین جا بجہت آن اعادہ نمودہ کہ تا بدانند کہ حق تعالیٰ قادر است بر انزال لشکر عذاب بہ کافران"۔

[اور آسمان اور زمین کے لشکروں کا مالک اللہ ہی ہے اس بات کو دہرانا اس چیز کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے پاس رحمت کے لشکر بھی ہیں اور عذاب کے بھی۔ پس شروع میں ہی اس بات کا ذکر اللہ نے اس لیے کیا ہے تا کہ معلوم ہو جائے کہ حق تعالیٰ مومنوں کے لیے رحمت کا لشکر بھیجتا ہے اور اس جگہ اس بات کا اللہ تعالیٰ نے اعادہ اس لیے کیا ہے کہ لوگ جان لیں کہ اللہ تعالیٰ کافروں پر عذاب کا لشکر بھیجنے پر قادر ہے]

"وَكَانَ اللّٰهُ عَزِيْزاً حَكِيْماً" (الفتح۔۷) وکان اللہ عزیزا وہست خدای تعالیٰ غالب بر ہمہ۔ "حکیما" صانع بروجہ حکمت ومصلحت، پس در ہر موضع کہ مصلحت وحکمت تقاضای انزالِ جنود رحمت کند، نازل می سازد جنود رحمت را، وہر جا کہ حکمت تقاضای انزال عذاب کند، نازل می گرداند جنودِ عذاب را"۔

[''و کان اللہ عزیزا'' اور اللہ تعالیٰ سب پر غالب ہے۔ ''حکیما'' حکمت اور مصلحت کی بنیاد پر (چیزوں کو) بنانے والا۔ پس ہر اس موقع پر جب حکمت، رحمت کے لشکر کو نازل کرنے کا تقاضا کرتی ہے وہ رحمت کے لشکر کو نازل کرتا ہے اور ہر اس موقع پر جب حکمت عذاب کے لشکر کی متقاضی ہوتی تو وہ عذاب کے لشکر کو نازل کرتا ہے]

''اِنَّا اَرْسَلْنٰکَ شَاهِداً وَّمُبَشِّراً وَّنَذِیْراً'' (الفتح۔۸) ''اِنَّا اَرْسَلْنٰکَ شَاهِداً'' بدرستی کہ ما فرستادیم تو را بر جمیع عالمیان از جن وانس حالکونیکہ گواہ باشی بر اقوال وافعال ایشان''۔ ''وَمُبَشِّراً'' ودر حالتی کہ مژدہ دہندہ باشی بدخولِ جنت آنان را کہ قبول امر و نہی کنند ''وَنَذِیْراً'' وحالکونیکہ بیم کنندہ باشی بعذاب الیم آنان را کہ در معرض قبول در نیایند''۔

[''اِنَّا اَرْسَلْنٰکَ شَاهِداً'' بے شک ہم نے آپ کو تمام جنوں اور انسانوں کے لیے بھیجا تا کہ آپ ان کے اقوال اور افعال پر گواہ رہیں ''وَمُبَشِّراً'' اور اس حالت میں کہ آپ ان لوگوں کو جنت میں داخل ہونے کی خوش خبری دینے والے ہوں، جو حکم کو مانیں اور جن چیزوں سے روکا گیا ہے ان سے باز رہیں ''وَنَذِیْراً'' اور درین صورت آپ لوگوں کو سخت عذاب سے ڈرانے والے ہوں جو ایمان نہیں لاتے]

''لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتُعَزِّرُوْهُ وَتُوَقِّرُوْهُ وَتُسَبِّحُوْهُ بُکْرَةً وَّاَصِیْلاً'' (الفتح۔۹) ''لِتُؤْمِنُوا'' لام متعلق بہ ارسال است، یعنی ارسال تو را سبب این ست تا آنکہ تصدیق کنید ای سامعان وای مکلفان۔ ''بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ'' مر خدای تعالیٰ و مر فرستادۂ او محمد مصطفیٰ را صلوٰۃ اللہ تعالیٰ علیہ و آلہ۔ ''وَتُعَزِّرُوْهُ'' وتقویت کنید رسول خدا را ''وَتُوَقِّرُوْهُ'' و توقیر کنید و بزرگ شناسید او را ''وتسبحوہ'' و بہ پاکی یاد کنید خدای تعالیٰ را۔ ارجاع ضمیر ''تعزروہ'' و ''توقروہ'' بر رسول و ''وَتُسَبِّحُوْهُ'' بر خدای تعالیٰ بنا بر آنکہ تسبیح بغیر از جناب الٰہی را شائستہ نیست موافق گفتہ سید مرتضیٰ، رضی اللہ عنہ است کہ در کتاب تنزیہ الانبیا تصریح نمودہ و بعضی کہ ہر سہ ضمیر را راجع بہ خدای تعالیٰ گرفتہ اند باید کہ تقویت خدای تعالیٰ و توقیر خدای تعالیٰ را بہ معنی تقویت و توقیر پیغمبر او یا بہ معنی تقویت و توقیر دین او گرفت تا معنی صحیح باشد۔ ''بُکْرَةً وَّاَصِیْلاً'' در صبح و شام و می تواند کہ ''بکرۃ و اصیلا'' کنایہ از دوام تسبیح باشد''۔

[''لتومنوا (کا)لام (آپؐ کے) بھیجے جانے سے متعلق ہے، یعنی آپؐ کے (دنیا میں) بھیجے جانے کا سبب یہ ہے کہ (اے محمدﷺ کے) مخاطبو اور مکلفو (آپؐ کی) تصدیق کرو ''بالله ورسوله''تصدیق کرو اللہ تعالیٰ اور اس کے بھیجے ہوئے (رسول) محمد مصطفیٰ صلوات اللہ تعالیٰ وآلہ (جن پر اور جن کی آل پر اللہ تعالیٰ درود بھیجتا ہے) کی۔ ''وتعزروه'' اور رسول خدا (ﷺ) کی طاقت بڑھاؤ''وتوقروه'' اور عزت کرو اور عظیم سمجھو ان کو (یعنی رسول اللہﷺ کو)''وتسبحوه'' اور پاکی کے ساتھ یاد کرو۔

''تعزّروه'' اور ''توقّروه'' کی ضمیریں رسول اللہ (ﷺ) کی طرف اور ''تسبّحوه'' کی اللہ کی طرف راجع ہوتی ہیں''تسبیح، جیسا کہ سید مرتضیٰ نے تنزیہ الانبیا میں صراحت کی ہے، اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کے شایان شان نہیں ہے اور بعض لوگوں نے تینوں ضمیروں کو اللہ تعالیٰ کی طرف راجع قرار دیا ہے۔ چاہیے یہ کہ اللہ تعالیٰ کی تقویت اور توقیر سے اس کے پیغمبر کی تقویت اور توقیر یا اس کے دین کی تقویت اور توقیر مراد لی جائے، تاکہ صحیح معنی (حاصل) ہو۔ ''بکرة واصیلا'' یعنی صبح وشام۔ ہوسکتا ہے کہ ''بکرة واصیلا'' ہمیشہ کی تسبیح کا کنایہ ہو]

''اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ اِنَمَا یُبَایِعُوْنَ اللّٰهَ یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ . فَمَنْ نَکَثَ فَاِنَّمَا یَنْکُثُ عَلٰی نَفْسِهٖ . وَمَنْ اَوْفٰی بِمَا عٰهَدَ عَلَیْهُ اللّٰهَ فَسَیُؤْتِیْهِ اَجْراً عَظِیْماً'' ''اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ'' بدرستی آنانکہ بیعت می کنند با تو در تحت شجرہ ''اِنَّمَا یُبَایِعُوْنَ اللّٰهَ'' جز این نیست کہ بیعت می کنند با خدای تعالیٰ زیرا کہ مقصود از بیعت پیغمبر تحصیل رضای الٰہی است ''یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ'' حالکونیکہ قدرت خدای تعالیٰ ونصرت خدای تعالیٰ مر پیغمبر خود را بالای قدرت ہا ونصرت ہای ایشانست ''فَمَنْ نَکَثَ'' پس ہر کہ نکث بیعت کند وآن بیعت را بشکند ''فَاِنَّمَا یَنْکُثُ عَلٰی نَفْسِهٖ'' پس جز این نیست کہ می شکند این بیعت را بر نفس خود، یعنی ضرر این نکث بیعت عاید بر نفس خود اوست و بر دیگری اصلاً ضرر نمی رسد''۔ وَمَنْ اَوْفٰی'' وہر کہ وفا کند ''بِمَا عٰهَدَ عَلَیْهُ اللّٰه'' بر آنچہ عہد کردہ است و بیعت نمودہ است بر آن با خدای تعالیٰ ''فَسَیُؤْتِیْهِ اَجْراً عَظِیْماً'' پس زود باشد کہ بدہد

خدای تعالیٰ اورا مزد بزرگ وثوابی بسیار"۔

["اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ" بلاشک وہ لوگ جو درخت کے نیچے آپ کی بیعت کررہے ہیں "انما یبایعون اللہ" وہ لوگ سوائے اللہ تعالیٰ کے (کسی کی) بیعت نہیں کررہے ہیں، کیوں کہ پیغمبر (ﷺ) کی بیعت سے ان کا مقصد اللہ کی رضا حاصل کرنا ہے "یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْھِمْ" دریں حال کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اور مدد اپنے پیغمبر کی قدرت اور مدد کے اوپر ہے۔۸

"فَمَنْ نَکَثَ" پس ہر وہ شخص جو کہ بیعت کی خلاف ورزی کرتا ہے اور اس بیعت کو توڑتا ہے "فَاِنَّمَا یَنْکُثُ عَلٰی نَفْسِہٖ" پس یہ (بیعت شکنی) بجز اس کے کچھ نہیں ہے کہ وہ اس کو اپنے نفس پر توڑتا ہے یعنی اس بیعت شکنی کا نقصان خود اس کے نفس پر ہوتا ہے، اصلاً کسی دوسرے کو اس کا نقصان نہیں پہونچتا" وَمَنْ اَوْفٰی" اور ہر وہ شخص جو کہ وفا کرتا ہے (یعنی بیعت پر قائم رہتا ہے) "بِمَا عَاھَدَ عَلَیْہُ اللّٰہَ" اس چیز پر جس پر اس نے اللہ سے وعدہ کیا ہے اور بیعت کی ہے "فَسَیُؤْتِیْہِ اَجْراً عَظِیْماً" پس جلد ہی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اس کو بہت بڑی اجرت اور بہت ثواب دے گا۔]

"حفص موافق ابن محیص "عَلَیہُ اللہ" رابضم ہای ضمیر خواندہ۔ علی بن ابراہیم گوید کہ آیہ "اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ" تا آخر کہ آنرا "آیت الشرط" گویند در نزول موخر بود از آیہ کہ مشتمل بر بیعت رضوان است۔

پس در تالیف قرآن مخالفت باترتیب نزولی کردند اول آیہ "اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ" را تا آخر آوردہ اند و بعد از ایراد آن، آیاتِ متعددۂ بیعت رضوان را مذکور ساختند کہ آن آیہ "لَقَدْ رَضِیَ اللّٰہُ عَنِ الْمُؤْمِنِیْنَ اِذْ یُبَایِعُوْنَکَ تَحْتَ الشَّجَرَۃِ" (الفتح۔۱۸) است و واقع و نفس الامر نیز تقاضای این می کند کہ اول مقدمۂ بیعت مذکور شود و بعد از آن حکم آن بیعت را بیان کنند کہ "اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ اِنَّمَا یُبَایِعُوْنَ اللّٰہَ....." تا آخر و قاضی ناصر الدین بیضاوی علیہ ما یستحقہ گفتہ کہ الا یہ.....یعنی آیہ "اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ" نزلت فی بیعت الرضوان.

گویند کہ در حدیبیہ، حضرت رسالت پناہؐ جمعی از قبائل عرب را کہ در نواحیٔ مدینہ بودند ترغیب وتحریص بر رفاقت وموافقت خود وایشان از محاربۂ قریش متوہم شدہ راہ تخلف پیش گرفتند وحق تعالیٰ پیغمبر خود را خبر داد کہ چون از این سفر مراجعت نمائی ومدینہ را بقدومِ شریف خود زینت بخشی''۔

'حفص نے ابن محیص کے مطابق ''علیہ اللہ'' میں ''ہ'' کی ضمیر کو پیش سے پڑھا ہے۔علی بن ابراہیم کہتے ہیں ''اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ '' والی پوری آیت کو ''آیت الشرط'' کہتے ہیں (یہ آیت) بیعت الرضوان والی آیت کے بعد نازل ہوئی تھی۔

اسی وجہ سے جمع وتدوین۹ قرآن کے وقت لوگوں نے نزولی ترتیب کی مخالفت کی۔لوگوں نے پہلے ''اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ '' والی پوری آیت کو لکھا اور اس کو بیان (بہ معنیٰ نقل) کرنے کے بعد بیعت الرضوان والی آیت کو لکھا جو یہ ہے ''لَقَدْ رَضِیَ اللّٰہُ ..... تَحْتَ الشَّجَرَۃِ'' (الفتح۔۱۸) اور موقع اور نفس الامر بھی اس بات کا متقاضی تھا کہ سب سے پہلے بیعت رضوان کا ذکر کیا جائے اس کے بعد اس بیعت کے حکم کو بیان کیا جائے''یعنیٰ'' ان الذین یبایعونک'' الی آخرہ ۔قاضی ناصرالدین بیضاوی،اُس پر وہ ہو جس کا وہ مستحق ہے۱۰، نے کہا ہے کہ آیت یعنی ''ان الذین یبایعونک'' والی آیت بیعت الرضوان کے وقت نازل ہوئی ہے۔

کہتے ہیں کہ آں حضرت ﷺ نے (صلح) حدیبیہ سے پہلے مدینہ کے گرد ونواح میں رہنے والے تمام عرب قبیلوں کو ساتھ دینے اور موافقت کرنے کی ترغیب وتحریص کی تھی (مگر) وہ لوگ قریش سے جنگ کرنے سے گھبرا گئے اور انھوں نے (آپ کا ساتھ دینے میں) آنا کانی کی۔(بعد ازاں) اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کو اطلاع دی کہ جب آپ سفر سے واپس ہوں گے اور مدینہ کو اپنی تشریف آوری سے زینت بخشیں گے]

سَیَقُوْلُ لَکَ الْمُخَلَّفُوْنَ مِنَ الْاَعْرَابِ شَغَلَتْنَآ اَمْوَالُنَا وَاَھْلُوْنَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا یَقُوْلُوْنَ بِاَلْسِنَتِھِمْ مَا لَیْسَ فِیْ قُلُوْبِھِمْ قُلْ فَمَنْ یَّمْلِکُ لَکُمْ مِنَ اللّٰہِ شَیْئاً اِنْ اَرَادَ بِکُمْ ضَرّاً اَوْ اَرَادَ بِکُمْ نَفْعاً بَلْ کَانَ اللّٰہُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْراً'' (الفتح۔۱۱) ''سَیَقُوْلُ

لَکَ الْمُخَلَّفُوْنَ مِنَ الْاَعْرَابِ" زود باشد که زبان باعتذار کشوده بگویند تو را پس مانده شدگان۔ "شَغَلَتْنَا اَمْوَالُنَا وَاَهْلُوْنَا" مشغول ساخت ما را از موافقت تو مال های ماوزنان وفرزندان ما، زیرا که هیچ کس نه بود که قایم مقام ماشده غم خواری اهل ماومال ما کند۔ "فَاسْتَغْفِرْلَنَا یَقُوْلُوْنَ بِاَلْسِنَتِهِمْ مَالَیْسَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ" پس از گناه تخلف، آمرزش طلب برای ما، می گویند این متخلفان بزبان های خود مانند طلب آمرزش چیزی را که نیست در دلهای ایشان پس آنچه در باب اعتذار به عرض می رسانند از روی نفاق وسراسر کذب است۔ "قُلْ فَمَنْ یَّمْلِکُ لَکُمْ مِنَ اللّٰهِ شَیْئاً" بگو محمد در جواب ایشان، پس کیست که مالک شود از برای شما وتواند که دفع کند از حکم خدای تعالیٰ چیزی را۔ "اِنْ اَرَادَبِکُمْ ضَرّاً اَوْ اَرَادَ بِکُمْ نَفْعاً" اگر خواهد برای شما ضرری یا خواهد برای شما سودی وچون استفهام این جا انکاری است پس خلاصهٔ معنی این است که اگر خدای تعالیٰ اراده نفع یا ضرر داشته باشد به شما، هیچ کس نه خواهد بود که قادر باشد بر رفع ودفع آن، بنابراین تخلف شما بجهت غم خواری اهل ومال وجهی ندارد، چه هرگاه مشیت وحکم الهی تعلق بر انهدام بنیان اهل ومال شما بگیرد بودن ونه بودن شما اصلاً ومطلقاً فائده یی نخواهد بخشد "بَلْ کَانَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْراً" بلکه هست خدای تعالیٰ با آنچه می کنید شما دانا وبیناومی داند تخلف شما نه از جهت مراعات اهل ومال بوده"۔(۱۱)

[سَیَقُوْلُ لَکَ الْمُخَلَّفُوْنَ مِنَ الْاَعْرَابِ تو جلد ایسا ہوگا کہ پیچھے رہ جانے والے صحرانشین عرب عذر ومعذرت کی زبان کھولیں گے (اور کہیں گے) "شَغَلَتْنَا اَمْوَالُنَا وَاَهْلُوْنَا" ہم کو ہمارے مال اور بیوی بچوں نے آپ کا ساتھ نہ دینے میں مبتلا رکھا کیوں کہ ہمارا کوئی قایم مقام نہ تھا جو کہ ہمارے مال اور بیوی بچوں کی دیکھ ریکھ کرتا۔ "فَاسْتَغْفِرْلَنَا یَقُوْلُوْنَ بِاَلْسِنَتِهِمْ مَالَیْسَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ" پس ہمارے پیچھے رہ جانے والے گناہ پر ہماری بخشش طلب فرمایئے۔ یہ پیچھے رہ جانے والے لوگ مغفرت کی طلب کی طرح جو باتیں اپنی زبان سے کرتے ہیں ایسی کوئی بات ان کے دلوں میں نہیں، پس یہ لوگ عذر ومعذرت میں جو کچھ کہتے ہیں وہ نفاق کی رو سے (کہتے ہیں) اور سراسر جھوٹ کہتے ہیں "قُلْ فَمَنْ یَّمْلِکُ لَکُمْ مِنَ اللّٰهِ شَیْئاً" اے محمد (ﷺ) ان کے جواب میں فرمایئے

پس (یہ بتلاؤ) وہ کون ہے جو تمہارا مالک بنے اور (وہ کون ہے) جو اللہ تعالیٰ کی حکم کردہ کسی چیز کو دفع کرسکتا ہے؟ "اِنْ اَرَادَ بِکُمْ ضَرّاً اَوْاَرَادَ بِکُمْ نَفْعاً" اگر وہ چاہتا ہے تمہارا نقصان یا چاہتا ہے تمہارا فائدہ۔ اور چوں کہ اس جگہ استفہام انکاری (سوال جس کا جواب نفی میں ہو) ہے اس لیے اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اگر اللہ تعالیٰ تم کو نفع یا نقصان پہنچانے کا ارادہ رکھتا ہوگا تو کوئی شخص ایسا نہ ہوگا جو اس کو رفع کرنے اور دفع کرنے پر قادر ہو اس لیے تمہارا پیچھے رہ جانا گھر کے لوگوں اور اموال کی دیکھ ریکھ کے کوئی معنی نہیں رکھتا، کیوں کہ جس وقت بھی اللہ کی مشیت اور حکم تمہارے گھر والوں اور اموال کی جڑیں اکھاڑ پھینکنے کا ہوگا (وہاں) تمہارا رہنا نہ رہنا حقیقتاً قطعی کوئی فائدہ نہ پہونچائے گا۔ "بَلْ کَانَ اللّٰہُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْراً" بلکہ تم لوگ جو کچھ کرتے ہو اللہ تعالیٰ اس کو دیکھتا اور جانتا ہے کہ تمہارا پیچھے رہ جانا گھر والوں اور اموال کی وجہ سے نہیں تھا] بلکہ.....

شریف لاہیجی کے انداز تفسیر کو سمجھنے کے لیے مذکورہ بالا گیارہ آیتوں کی تفسیر کافی ہوگی۔ اس مطالعے کے آخر میں ہم شریف لاہیجی کے پیش کردہ صرف تین نکات پر تھوڑی سی روشنی ڈالتے ہوئے اپنی بات ختم کردیں گے۔ میں شیعہ اور سنی جتنے علما کی تفسیریں دیکھ سکا ہوں سب نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ سورۂ فتح، فتح مکہ سے قبل صلح حدیبیہ کے بعد جب آنحضرت ﷺ مدینہ منورہ واپس تشریف لے جارہے تھے، نازل ہوئی تھی۔ اس سلسلے میں مجھ کو شریف لاہیجی وہ واحد شیعہ مفسر نظر آرہے ہیں جو امام رضا کے حوالے سے اس بات کے قائل ہیں کہ سورۂ فتح کا نزول فتح مکہ کے بعد ہوا تھا۔ ان کا یہ جملہ خاص طور سے قابل غور ہے:

''از حدیث حضرت امام رضا کہ در کتاب عیون اخبار الرضا مذکور است ظاہری شود کہ نزول آیہ بعد از فتح مکہ بود نہ قبل از آن زیرا کہ از آن حضرت مروی است کہ فرمودند **فلما فتح الله علی نبیه مکة قال له: یا محمد" انا فتحنا لک فتحا مبینا".**

[حضرت امام رضا کی اس حدیث سے جو کتاب ''عیون اخبار الرضا'' میں مذکور ہے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس آیت کا نزول فتح مکہ کے بعد ہوا تھا نہ کہ پہلے، کیوں کہ آنجناب (امام رضا) سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا: جب اللہ نے اپنے نبی پر مکہ کو فتح

کر دیا تو اللہ نے ان سے فرمایا: اے محمد، ہم نے آپ کو یقیناً کھلی ہوئی فتح عطا کی]

یہاں پر اس امر کا ذکر ضروری ہے کہ "عیون اخبار الرضا" ایک عربی کتاب کا نام ہے جس کو ابن بابویہ (معروف بہ شیخ صدوق) نے امام رضا کے حالات میں تحریر کیا ہے۔ ابن بابویہ کا اصل نام شیخ ابو جعفر محمد بن علی (قمی) ہے جو شیخ صدوق کے لقب سے معروف ہیں۔ ان کا شمار اہم ترین شیعہ فقہا میں ہوتا ہے۔ جس کتاب پر ان کی شہرت کا دارومدار ہے وہ "من لا یحضرہ الفقیہ" ہے۔ شیخ صدوق کا ۳۸۱ھ میں 'رے' میں انتقال ہوا اور وہیں مدفون ہیں۔ یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ دوازدہ امامی حضرات کے آٹھویں امام، امام رضا کی وفات ۲۰۳ھ میں ہوئی تھی۔ اس طرح امام رضا اور شیخ صدوق کی وفات کے درمیان پورے دو صدیوں کا فاصلہ ہے۔ ہم کو اس بات کا علم نہیں ہو سکا کہ شیخ صدوق نے کن مآخذ سے مدد لیتے ہوئے اپنی کتاب "عیون اخبار الرضا" مرتب کی ہے۔ ممکن ہے کوئی دوازدہ امامی عالم اس موضوع پر روشنی ڈال سکیں۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شریف لاہیجی یا یوں کہا جائے کہ شیخ صدوق امام رضا کے حوالے سے جملہ مفسرین (خواہ وہ شیعہ ہوں یا سنی) سے اختلاف کرتے ہوئے سورۂ فتح کے نزول کا زمانہ فتح مکہ کے بعد کا مانتے ہیں۔ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لیے ہم نے متعدد دوازدہ امامی مفسروں کی تفسیروں کا مطالعہ کیا، خاص طور سے تفسیر ابوالفتوح رازی میں اس نکتہ کو تلاش کرنے کی کوشش، کی لیکن اس میں نہ تو امام رضا کا حوالہ ملا نہ شریف لاہیجی اور شیخ صدوق کی تصدیق ہو سکی۔

شریف لاہیجی اور ابوالفتوح رازی کی تفسیروں کا تقابلی مطالعہ کرتے وقت یہ حقیقت بھی سامنے آئی کہ چھٹی صدی ہجری کے شیعہ مفسر ابوالفتوح رازی نے تو سورۂ فتح کی پہلی آیت کی تفسیر لکھتے وقت بہت سے سنی مفسروں کی رایوں کو بھی نقل کیا ہے جن میں سے چند اہم نام یہ ہیں: حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، مجمع بن حارثہ الانصاریؓ، جابرؓ، قتادہؒ، براء بن عازبؓ، ابوالقاسمؒ، زجاجؒ، مجاہدؒ، شعبیؒ، مقاتلؒ، سلیمانؒ، ضحاکؒ، حسن بصریؒ، حسین بن فضیلؒ، محمد بن جریر طبریؒ، عطا خراسانیؒ اور سہیل بن عمر۔ مگر گیارہویں صدی ہجری کے شیعہ

مفسر شریف لاہیجی نے کسی ایک بھی سنی مفسر کا نام نہیں لیا ہے۔ آگے چل کر شریف لاہیجی نے ایک آیت کی تفسیر میں قاضی بیضاوی کا نام لیا بھی ہے تو ان پر تبرا بھیجا ہے۔ اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ گیارہویں صدی تک آتے آتے ایران میں شیعوں اور سنیوں کے درمیان کس حد تک فاصلہ بڑھ چکا تھا۔ امام رضا کے حوالے سے شریف لاہیجی نے جو بات لکھی ہے اگر اس پر کوئی دوازدہ امامی عالم تحقیق کر کے اپنے نتائج فکر سے آگاہ کریں تو یہ ایک بڑی علمی خدمت ہوگی۔

سورۂ فتح کی تفسیر کا مطالعہ کرتے وقت مجھ کو جس چیز نے خلجان میں مبتلا کیا وہ ''ذنب'' اور ''عدم ذنب'' کی بحث ہے۔ میں جتنی زیادہ سے زیادہ تفسیروں کا مطالعہ کرتا گیا میری الجھن کم ہونے کے بجائے بڑھتی ہی گئی۔ کسی مفسر نے، خواہ وہ شیعہ ہو یا سنی، اس بات کی جرأت تو نہیں کی کہ وہ اللہ تعالیٰ کے استعمال کیے ہوئے لفظ ''ذنب'' کو بدلنے کی کوشش کرے، مگر اس لفظ کی تفسیر کرتے وقت ہر مفسر چبا چبا کر گفتگو کرتا ہے۔ کہیں ''ذنب'' کا ترجمہ خطا کیا جاتا ہے تو کہیں لغزش۔ جن مفسرین نے اس کا سیدھا ترجمہ ''گناہ'' کیا ہے وہ گناہ کو امت کا گناہ قرار دیتے ہیں۔ ایک محترم مفسر نے تحریر فرمایا ہے کہ چوں کہ جماعت کی لغزش یا خطا کا ذمہ دار جماعت کا سربراہ سمجھا جاتا ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے امت کے گناہ کو رسول اللہ ﷺ کا گناہ کہا ہے اور خوش خبری سنائی ہے کہ سارے اگلے پچھلے گناہ بخش دیے گئے۔ اس سلسلے میں صلاح الدین یوسف صاحب نے ''ذنبِ رسول'' کی اس طرح تاویل کی ہے:

[''اس سے مراد ترکِ اولیٰ والے معاملات یا وہ امور ہیں جو آپ نے اپنے فہم واجتہاد سے کیے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اسے ناپسند فرمایا، جیسے عبداللہ ابن ام مکتوم وغیرہ کا واقعہ...''][۱۲]

اللہ معاف فرمائے، مجھ کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے مفسروں کی مجبوری یہ ہے کہ وہ نہ تو فرمودۂ باری تعالیٰ سے صرف نظر کر سکتے ہیں اور نہ وہ اس بات ہی کے قائل ہو سکتے ہیں کہ آں حضرت ﷺ سے ''ذنب'' کا صدور ہو سکتا ہے۔ اس لیے سورہ فتح کی دوسری آیت کی تفسیر میں ہمارے مفسرین کی بحثوں سے اس کا کوئی قطعی اور واضح مفہوم سامنے نہیں آتا۔

شریف لاہیجی کا یہ جملہ بھی ہماری فہم سے بالاتر ہے، وہ لکھتے ہیں:

''تا آنکہ زیادہ کند ایمان فروعی را بر ایمان اصولی''

[یہاں تک کہ فروعی ایمان کو اصولی ایمان سے زیادہ کردے، یعنی بڑھادے]

مجموعی طور پر اگر دیکھا جائے تو شریف لاہیجی کی تفسیر اپنے زمانے کی عکاس نظر آتی ہے۔ اس زمانے میں سنی مخالفت اس حد تک بڑھ چکی تھی کہ سنیوں کی کسی تحریر کو اپنی تحریر میں نقل کرنا گوارا نہ تھا۔ اگر کہیں کسی سنی عالم یا مفسر کا حوالہ ملتا ہے تو وہ صرف اس سے اختلاف کرنے اور اس پر لعنت بھیجنے کے لیے ہوتا ہے، جب کہ اولین فارسی شیعہ تفسیر، (تفسیر ابوالفتوح رازی) سنی مفسروں تو کیا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تک کے حوالے سے مزین ہے۔

حواشی و مراجع

۱ شریف لاہیجی کی حیات اور علمی خدمات کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ، اپریل- جون ۲۰۰۶ء میں راقم کا مقالہ ''شریف لاہیجی - حیات اور خدمات'' ص ۱۰۳-۱۱۲۔

۲ شیخ الہند نے 'ظن' کا ترجمہ اٹکل کیا ہے جو مجھ کو 'گمان' اور 'گمانِ بد' سے بہتر معلوم ہوا۔ میں نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

۳ فارسی لفظ 'بد' کا ترجمہ 'برا یا بری' سے مکمل طور پر واضح نہیں ہوتا۔ افسوس ہے کہ اردو میں برا یا بری کے علاوہ کوئی اور لفظ نہیں ہے۔

۴ ترجمہ شیخ الہند مولانا محمود حسن۔

۵ یہاں 'بد' کا اس سے بہتر ترجمہ ممکن نہیں۔

۶ لغت نامۂ دیخدا میں ''حالکونی کہ'' کے معنیٰ ''درحالیکہ'' اور ''درصورتی کہ'' درج ہیں۔ ہم نے اس لفظ کا یہاں ترجمہ ''تا کہ'' کیا ہے۔

۷ مرتضیٰ الشریف یا شریف مرتضیٰ کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ بغداد میں ۳۵۵ھ ق میں پیدا ہوئے اور بغداد ہی میں ۴۳۶ھ ق میں ان کا انتقال ہوا۔ شیعوں کے مشہور عالم ہیں۔

۸ یہ ترجمہ بلکہ ہر ترجمہ فارسی عبارت کے مطابق ہے۔

۹ اردو زبان میں قرآن کے لیے 'تالیف' کا لفظ نامناسب معلوم ہوتا ہے اسی لیے ہم نے جمع وتدوین کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔

۱۰ اصلاً رحمۃ اللہ علیہ لکھنا چاہتے ہیں مگر خوفِ فسادِ خلق سے ڈر کر مرموزتر اپرا کتفا کیا ہے۔

۱۱ یہ ''و'' زائد ہے۔

۱۲ ترجمہ مولانا محمد جونا گڑھی، حواشی صلاح الدین یوسف، ص ۱۴۴۲۔

ماہنامہ **اردو بک ریویو**

اردو دنیا کا ایک منفرد رسالہ

اہم مشمولات:

- اردو دنیا میں شائع ہونے والے متنوع موضوعات کی کتابوں پر تبصرے اور تعارف
- اردو کے علاوہ انگریزی اور ہندی کتابوں کا تعارف وتجزیہ
- ہر شمارے میں نئی کتابوں (New Arrivals) کی مکمل فہرست
- یونیورسٹی سطح کے تحقیقی مقالوں کی فہرست
- اہم رسائل وجرائد کا اشاریہ (Index)
- وفیات (Obituaries) کا جامع کالم ○ شخصیات: یادرفتگاں
- فکر انگیز مضامین ——— اور بہت کچھ

صفحات: 96 فی شمارہ: 20 روپے

سالانہ زرتعاون 100 روپے (عام) طلبا: 80 روپے

کتب خانے وادارے: 120 روپے تاحیات: 5000 روپے

پاکستان، بنگلہ دیش، نیپال: 200 روپے، دیگر ممالک: 15 یو ایس ڈالر

رابطہ **URDU BOOK REVIEW Monthly**

1739/3 (Basement) New Kohinoor Hotel,
Pataudi House, Darya Ganj, New Delhi-110002
Ph:(O) 23266347 (R) 22449208
Website:urdubookreview.com Email:ubr@maktoob.com

معیشت اور اخلاقی اقدار

قاضی حافظ فرقان احمد

اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو صرف پیدا ہی نہیں فرمایا، اس کی غذا اور پرورش کا نظام بھی قائم فرمایا ہے۔ اس کی پیدائش کے روز اوّل سے اس مہربان نے ماں کے ذریعے غذا کا اہتمام کر دیا۔ چونکہ نومولود نرم اور مشروب غذا ہی استعمال کر سکتا ہے، اس لیے اس کریم و حکیم اللہ نے طاقت ور مگر پی جانے والی غذا، دودھ کا انتظام کر دیا، پھر وہ جوں جوں سنِ بلوغ و شعور کو پہنچتا گیا، اس کو رزق اور وسائل رزق فراہم کیے، جس کے ذریعے وہ اپنی بھوک اور دیگر ضروریات زندگی کو پورا کرتا ہے۔ پھر اس کریم رازق کی سخاوت کا یہ عالم ہے کہ تمام انسانوں کو ان کے ماحول کے مطابق رزق فراہم کرتا ہے اور اس کی رزّاقی سے بدترین دشمن بھی محروم نہیں ہے۔

ڈاکٹر نور محمد غفاری لکھتے ہیں:

''انسان کے اندر کسب معاش کی صلاحیت خالقِ انسان نے بدرجۂ اتم رکھی اور اس صلاحیت کو آرزوئے خوب سے خوب تر کی مہمیز لگائی۔ چنانچہ ہر انسان اپنی صلاحیتوں اور ضرورتوں کے مطابق کسبِ معاش میں اپنی انتہائی کوشش صرف کرتا ہے اور اپنی محنتِ شاقہ سے اپنی ضروریات کی تکمیل کرتا ہے۔ جہاں تک کسبِ معاش کے لیے تگ و دو کرنے کا معاملہ ہے، یہ خالق کائنات کی نظروں میں نہایت پسندیدہ فعل ہے۔ مگر اس تگ و دو میں کسی دوسرے کے معاشی حقوق کے تلف ہونے کا احتمال نہ ہو''۔[۱]

زندگی عبارت ہے خواہش سے، لیکن ہر خواہش کا پورا ہونا ممکن نہیں۔ خواہشات بے شمار ہیں، لیکن انہیں پورا کرنے کے وسائل محدود ہیں۔ پھر انسان کی خواہش کی کوئی حد

نہیں ہوتی۔ وہ زیادہ سے زیادہ کا مطالبہ کرتی ہے اور ایسا کرنے میں وہ دوسری خواہشات کے حقوق پر دست درازی کرتی ہے۔ اگر وہ زیادہ خودسر ہو تو انہیں فنا کر دینے سے بھی گریز نہیں کرتی۔ ان حالات میں انسان کے سامنے لازماً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس خواہش کو کس حد تک پورا کرے، اور اپنے وقت اور توانائی کا کتنا حصہ اس کے لیے لگائے۔ کس خواہش کو کس حد تک دبائے، کسے نظر انداز کرے کہ اس کی شخصیت کی نشو ونما پر کوئی خراب اثر نہ پڑے۔ ظاہر ہے خواہشات خود اپنے آپ کو منظم نہیں کر سکتیں۔ ان میں تصادم ہونا ناگریز ہے۔ ان کے آپس کے نزاع کا فیصلہ کرنا عقل کا کام ہے۔ جب خواہشات عقل کی اطاعت کی عادی ہو جاتی ہیں تو اس سے وہ ناقابل تسخیر قوّت پیدا ہوتی ہے، جسے ہم ''اخلاقی قوت'' کہتے ہیں۔ یہ قوّت جتنی قوی ہوگی، اتنی ہی پختہ انسان کی سیرت، اتنی ہی محکم اس کی شخصیت ہوگی۔ یہی وہ قوت ہے جو انسان کی مختلف اور متصادم خواہشات کو ایک اصول واحد کے تحت منظم کر کے اسے پُرسکون، پُروقار اور باعزّت زندگی کی مسرّتوں سے ہم کنار کرتی ہے۔

جناب ممتاز احمد سالک لکھتے ہیں:

''اسلام نے معیشت و اخلاق کو لازم وملزوم قرار دیا ہے۔ اگر اخلاق کو معیشت سے الگ کر دیا جائے تو یہ ایک بے جان اور بے مصرف فلسفہ بن کے رہ جائے۔ ہمارے روزمرّہ کے بے شمار معاشی تعلقات، اخلاقی مروّتوں پر مبنی ہوتے ہیں۔ باہمی اعتماد، ہمدردی، تعاون، احسان، خیرخواہی اور ایثار کے اخلاقی رویّے اگر کاروباری معاملات سے الگ کر دیے جائیں تو ہماری معاشی سرگرمیاں ٹھپ ہو کر رہ جائیں''۔[۲]

مولانا مودودیؒ لکھتے ہیں:

''اسلام، انسان کی اخلاقی نشو ونما کو بنیادی اہمیت دیتا ہے اور اس مقصد کے لیے یہ ضروری ہے کہ معاشرے کے اجتماعی نظام میں فرد کو اختیاری حسنِ عمل کے لیے زیادہ سے زیادہ مواقع حاصل رہیں، تاکہ انسانی زندگی میں فیاضی، ہمدردی، احسان اور دوسرے اخلاقی فضائل رُوبہ عمل آ سکیں۔ اسی بنا پر معاشی انصاف قائم کرنے کے لیے اسلام صرف قانون پر انحصار نہیں کرتا، بلکہ اس معاملے میں وہ سب سے بڑھ کر جس چیز کو اہمیت دیتا ہے،

وہ یہ ہے کہ ایمان، عبادات، تعلیم اور اخلاقی تربیت کے ذریعے سے انسان کی داخلی اصلاح کی جائے، اس کے ذوق کو بدلا جائے، اس کے سوچنے کے انداز کو تبدیل کیا جائے اور اس کے اندر ایک مضبوط اخلاقی حس (Moral Sence) پیدا کی جائے، جس سے وہ خود انصاف پر قائم رہے''۔[۳]

انسانی معاشرے کی تعمیر و ترقی اور خوش حالی و بدحالی میں جہاں طبعی قوانین اور بے شمار اندرونی و بیرونی، معاشی، سیاسی اور معاشرتی عوامل کارفرما ہوتے ہیں، وہاں اخلاقی عوامل کا بھی بڑا دخل ہوتا ہے۔ اخلاقی عوامل بظاہر نظر نہیں آتے اور ان کے نفوذ و اثرات کو ہم مادی پیمانوں سے ناپ بھی نہیں سکتے، مگر یہ پورے معاشی اتار چڑھاؤ کا باعث بنتے ہیں اور پورے معاشی نظام کو اٹھانے اور گرانے کا سبب بھی۔

اسلام کی بنیادی معاشی اخلاقی اقدار:

وہ اسلامی اخلاقی اقدار جن کی ''معاشی معاملات'' میں پابندی کرتے ہوئے ہم ''اسلامی معیشت کے ثمرات'' سے مستفید ہو سکتے ہیں، یہاں ان کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

ا۔ تقویٰ: (Piety)

انسان کی زندگی میں اخلاقی قدر جس کو بنیادی حیثیت حاصل ہے، وہ ''تقویٰ'' ہے۔ یعنی انسان اللہ تعالیٰ سے ڈرے اور وہ کام نہ کرے جس کو وہ پسند نہ کرتا ہو۔ پروفیسر خورشید احمد لکھتے ہیں:

''اسلامی اخلاقیات کی بنیاد خوف خدا ہے، یعنی خوف خدا جب انسان اپنی پوری زندگی پر محیط کر لیتا ہے اور جب وہ ہر قدم اٹھانے سے پہلے یہ سوچتا ہے کہ کہیں یہ خدا کو ناپسند تو نہیں، تو اس کا یہ وصف تقویٰ کہلاتا ہے''۔[۴]

معیشت پر اثر انداز ہونے والی اخلاقی اقدار میں 'تقویٰ' بہت اہم ہے۔ قرآن ہمیں بتاتا ہے کہ جب کسی قوم، ملک، علاقے اور بستی کے لوگوں میں ایمان اور تقویٰ کے اوصاف جمع ہو جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے وسائل معیشت کے دروازے کھول

دیتا ہے اور اسے بے شمار برکتوں سے نوازتا ہے:

وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرىٰ اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكٰتٍ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ وَلٰكِنْ كَذَّبُوْا فَاَخَذْنٰهُمْ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ. (الاعراف – ۹۶)

اگر بستیوں کے لوگ ایمان لاتے اور تقویٰ کی روش اختیار کرتے تو ہم ان پر آسمان و زمین سے برکتوں کے دروازے کھول دیتے! لیکن انہوں نے تکذیب کی، پھر ہم نے انہیں ان کے اعمال کے بدلے میں پکڑ لیا۔

اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایمان وتقویٰ اختیار کرنا یا تکذیب کرنا محض ایک نظری مسئلہ نہیں ہے، بلکہ اس کی عملی اہمیت بھی ہے۔ اس سے کسی معاشرے کی معاشی اور اجتماعی زندگی براہِ راست متاثر ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ جس کے ہاتھ میں دنیا کے تمام معاملوں کی باگ ڈور ہے، وہ اس کی بنیاد پر اس کو تباہ کرنے کا فیصلہ کر لیتا ہے۔ تقویٰ کا وصف کلّی معاشیات (Macro Economics) کے ساتھ جزوی معاشیات (Micro Economics) اور انفرادی معاملات میں بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے رزق رسانی کا بہتر ذریعہ بن جاتا ہے۔

وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجاً وَّ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ط (الطلاق : ۲ – ۳)

جو اللہ تعالیٰ سے ڈرتے ہوئے کام کرے گا، اللہ تعالیٰ اس کے لیے مشکلات سے نکلنے کا راستہ پیدا کر دے گا اور اس کو ایسے ذرائع سے رزق دے گا کہ اس کو گمان بھی نہ ہوگا۔

نبی کریم ﷺ نے تقویٰ اختیار کرنے کی تلقین کی ہے۔ آپؐ نے فرمایا:

لَا عَقْلَ كَالتَّدْبِيْرِ، وَلَا وَرَعَ كَالْكَفِّ، وَلَا حَسَبَ كَحُسْنِ الْخُلُقِ۔[۵]

تدبیر کے برابر کوئی عقل مندی نہیں (یعنی اصلاحِ معاش کے لیے سوچنا اور محنت کرنا)، اور کوئی پرہیز گاری اس کے مثل نہیں ہے کہ آدمی حرام سے باز رہے اور کوئی حسب اس کے برابر نہیں کہ آدمی کے اخلاق اچھے ہوں۔

تقویٰ ہی انسان کے اندر ''توکل ویقین'' پیدا کرتا ہے۔ یاد رہے کہ ''توکّل'' تقویٰ سے پیدا ہونے والا ایک اعلیٰ وصف ہے۔ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

لَوْاَنَّکُمْ تَوَکَّلْتُمْ عَلَی اللّٰہِ حَقَّ تَوَکُّلِہٖ لَرَزَقَکُمْ کَمَایَرْزُقُ الطَّیْرَ تَغْدُوْ خِمَاصاً وَتَرُوْحُ بِطَاناً ۔[۶]

اگر اللہ تعالیٰ پر اس طرح توکّل کرو جیسا کرنا چاہئے تو وہ تم کو اس طرح روزی دے گا جیسے پرندوں کو دیتا ہے، صبح کو وہ بھوکے نکلتے ہیں اور شام کو پیٹ بھرے ہوئے آتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جو ہوا میں اڑنے والے پرندوں کو، ان کیڑوں مکوڑوں کو جو پتھروں کے نیچے رہتے ہیں اور آبی مخلوقات کو ان کی ضرورت اور ان کے ذوق کے مطابق رزق بہم پہنچاتا ہے، جو کفار کو بھی دیتا ہے جو اس کی ذات ہی کو نہیں مانتے ہیں۔ اگر مسلمان اللہ پر بھروسہ کر کے محنت کے لیے نکلے تو اللہ تعالیٰ ضرور اس کو آسودہ حال گھر لوٹائیں گے۔

۲۔عدل وانصاف: (Justice)

کسی بوجھ کو دو برابر حصوں میں اس طرح بانٹ دیا جائے کہ دونوں میں سے کسی میں بھی ذرا بھر کمی یا بیشی نہ ہو، تو عربی میں اس کو ''عدل'' کہتے ہیں۔

اسلام نے عدل وانصاف کی اس عمدہ اخلاقی صفت کو اختیار کرنے کی تلقین کی ہے، تاکہ ہر شخص کو اس کا حق ملے۔

''اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ'' کا مقالہ نگار لکھتا ہے:

''چوں کہ عدل کا قیام، شریعت کا مقصد ہے، لہٰذا اسلامی معاشرے میں ایسے تمام انتظامات، جو عدل پر مبنی ہوں، تحسین کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں۔ اس طرح لوگوں کے باہمی معاملات میں جب تک عدل کی روح کارفرما ہے، اجتماعی ضمیر اس کی تائید کرتا رہتا ہے۔ جب یہ معاملات عدل سے ہٹ جاتے ہیں تو لوگوں میں اس کے خلاف احتجاج واضطراب پیدا ہوتا ہے''۔[۷]

محمد عظیم خان ندیم کہتے ہیں:

''اسلام نے افراط وتفریط سے بچ کر ایک متوازن اور صحت مند معاشی پروگرام دیا ہے، جس میں نہ تو انسانی معیشت کی ضرورت کو نظر انداز کیا گیا ہے اور نہ ہی نئے نظاموں کی طرح روحانی اور اخلاقی پہلو سے آنکھ بند کی گئی ہے، بلکہ اسلام کے معاشی نظام میں دنیا کے دیگر تمام معاشی نظاموں کی تمام خوبیاں موجود ہیں اور ان کی برائیوں سے وہ بالکل مبرّا ہے۔ اس لیے اسلام کے معاشی نظام میں کوئی ایسا کاروبار جائز نہیں جس کی وجہ سے فاسد اور بے اعتدال نظام معیشت وجود میں آئے، یا محنت اور معیشت کے لیے جائز جدّ و جہد بے حقیقت ہو کر رہ جائے۔ گویا اسلام محنت اور سرمایہ کے درمیان اعتدال اور بہترین توازن پیدا کر کے عادلانہ معاشی نظام کی تعلیم دیتا ہے''۔ ۸

قرآن مجید میں عدل وانصاف کے قیام کا حکم دیا گیا ہے:

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَاءِ ذِی الْقُرْبیٰ .(النحل – ۹۰)	بے شک اللہ تعالیٰ حکم دیتا ہے عدل اور احسان کا، اور رشتہ داروں کو دینے کا۔

اس مختصر سے فقرے میں جن چیزوں کا حکم دیا گیا ہے، ان پر پورے انسانی معاشرے کی درستی کا انحصار ہے۔ ان میں سے ایک ''عدل'' ہے جس کا تصور دو مستقل حقیقتوں سے مرکّب ہے۔ ایک یہ کہ لوگوں کے درمیان حقوق میں توازن وتناسب ہو، دوسرا یہ کہ ہر ایک کو اس کا حق بے لاگ طریقے سے دیا جائے۔

اسلام نے ناپ تول میں بھی 'عدل وانصاف' کی تاکید فرمائی ہے:

اَوْفُوا الْکَیْلَ وَالْمِیْزَانَ بِالْقِسْطِ. (الانعام – ۱۵۳)	ناپ تول کو عدل و انصاف سے پورا کرو۔

یہاں تک کہ اسلام میں معاہدے کو بھی عدل وانصاف سے لکھنے کی تلقین کی گئی ہے، تاکہ کسی کی حق تلفی یا استحصال نہ ہو۔

وَلْیَکْتُبْ بَیْنَکُمْ کَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۔ (البقرہ – ۲۸۲)	اور تمہارے لین دین لکھنے والا عدل سے لکھے۔

کاروباری معاملات میں معاہدے ضروری ہوتے ہیں۔ اسلام دیگر معاملاتِ زندگی کی طرح یہاں بھی عدل وانصاف کے اصول کی پاسداری کی تاکید کرتا ہے۔

۳۔ امانت ودیانت: (Honesty)

معاملات میں امانت ودیانت ایک اخلاقی قدر ہے اور اسلامی شریعت نے اس کی تاکید کی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى ۔ وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۔ (المائدہ – ۲)	اور نیکی اور بھلائی کے کاموں میں ایک دوسرے سے تعاون کیا کرو، اور زیادتی اور گناہ کے کاموں میں تعاون نہ کیا کرو۔

قرآن مجید میں ''امانت'' کی ادائیگی کا حکم آیا ہے:

اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهْلِهَا ۔ (النساء – ۵۸)	بے شک اللہ تعالیٰ حکم دیتا ہے کہ امانتوں کو ان کے اہل کی طرف لوٹادو۔

قرآن مجید میں امانتوں اور وعدوں کی نگہداشت کے بارے میں ارشادِ ربانی ہے:

وَالَّذِيْنَ هُمْ لِاَمٰنٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُوْنَ ۔ (المعارج – ۳۲)	اور وہ لوگ امانتوں اور عہد کی پاسداری کرتے ہیں۔

ایک حدیث میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

اَلتَّاجِرُ الْاَمِيْنُ الصَّدُوْقُ الْمُسْلِمُ، مَعَ الشُّهَدَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۔[۹]	سچا امانت دار، مسلم تاجر قیامت کے دن شہیدوں کے ساتھ ہوگا۔

ڈاکٹر فیوض الرحمٰن لکھتے ہیں:

''اس حدیث سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ قربِ خداوندی کے اعلیٰ مقامات حاصل کرنے کے لیے دنیا اور اس کے مشاغل کو چھوڑ دینا ضروری نہیں، بلکہ ایک سوداگر بازار میں بیٹھ کر بھی اللہ اور اس کے رسولؐ کے احکام کی فرماں برداری اور صدق وامانت جیسی اخلاقی قدروں کی پابندی کے ذریعے آخرت میں شہداء فی سبیل اللہ کی رفاقت حاصل کرسکتا ہے''۔[۱۰]

پروفیسر خورشید احمد لکھتے ہیں:

''سچائی اور راست بازی ہی کی ایک شکل امانت بھی ہے۔ امانت سے مراد محض اس قدر نہیں کہ کسی نے جو چیز کسی کے پاس رکھ دی ہو وہ مطالبے پر جُوں کی تُوں واپس کر دی جائے، بلکہ تمام حقوق و فرائض کا دیانت داری کے ساتھ ادا کرنا اور ہر قابلِ لحاظ بات کا لحاظ رکھنا بھی امانت کے مفہوم میں شامل ہے''۔[۱۱]

معاشی پہلو کے ہر شعبہ میں دیانت داری ضروری ہے۔ امانت دارانہ رویّہ معاشی زندگی کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتا ہے۔ اگر معاشی زندگی سے امانت و دیانت کو نظر انداز کر دیا جائے تو پورا معاشی نظام بے وزن ہو جاتا ہے۔ اسلامی معاشی زندگی کا مقصود و مطلوب یہ ہے کہ انفرادی و اجتماعی دونوں حیثیتوں سے دنیوی فلاح اور ضروری کام یابی و کام رانی حاصل ہو۔ یہ عظیم نصب العین اس صورت میں حاصل ہو سکتا ہے کہ ایثار و قربانی، اور امانت و دیانت سے کام لیا جائے۔ اگر معاشی ترقی کرنا اور معاشرے میں استحکام لانا ہے تو زندگی کے ہر شعبہ میں امانت و دیانت کو اپنانا، ناگزیر ہے۔

۴۔ مساوات: (Equitability)

اسلامی نظامِ معیشت ایک جامع قسم کا نظامِ توازن ہے، جس میں مادی اور روحانی تقاضے اکٹھے کیے گئے ہیں۔ اس میں فرد کے حقوق اور اجتماعی مفاد میں توازن پیدا کیا گیا ہے۔ اسلام حقِ معیشت کی مساوات کو تسلیم کرتا ہے، بلکہ ضرورت قرار دیتا ہے، لیکن مدارجِ معیشت میں مساوات کا قائل نہیں ہے، یعنی وہ اس کو نہیں مانتا کہ سب کو ایک ہی طرح ہر سامانِ معیشت حاصل ہو، لیکن یہ ضروری سمجھتا ہے کہ سب کو ملے اور جدّ و جہد و ترقی کی راہیں یکساں طور پر سب کے لیے کھل جائیں، یعنی ''اسلام دولت کی ''مساوی'' (Equal) تقسیم کی بجائے ''منصفانہ'' (Equitable) تقسیم چاہتا ہے۔ اس کے پیشِ نظر ہرگز یہ نہیں ہے کہ تمام انسانوں کے درمیان ذرائع زندگی کو برابر تقسیم کر دیا جائے۔ اسلام یہ نہیں کہتا کہ وسائلِ معیشت اور ثمراتِ معیشت کی مساوی تقسیم ہونی چاہیے، بلکہ وہ کہتا ہے کہ

منصفانہ تقسیم ہونا چاہیے''۔[۱۲]

اگر معیشت میں عدم مساوات ہے تو اس میں اللہ تعالیٰ کی حکمت ہے:

وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ	وہی ہے جس نے تم کو زمین میں خلیفہ بنایا
وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ	اور تم میں سے بعض کو بعض پر درجات
لِّيَبْلُوَكُمْ فِیْ مَآ اٰتٰىكُمْ ؕ (الانعام-۱۶۶)	زیادہ دیے ہیں، تاکہ آزمائش کرسکے اس میں جو تم کو دیا ہے۔

مولانا محمد ادریس کاندھلوی رقم طراز ہیں:

''اور تم میں سے بعض کے بعض پر درجے بلند کیے۔ کوئی امیر ہے کوئی فقیر، کوئی خوب صورت ہے، کوئی بدصورت، کوئی عالم ہے کوئی جاہل، کوئی تن درست ہے کوئی بیمار، کوئی رذیل ہے کوئی شریف، کوئی عاقل ہے کوئی بے عقل، تاکہ وہ تمہارا ان باتوں میں امتحان کرے جو تم کو دی ہیں کہ کون اس کی نعمتوں پر شکر کرتا ہے اور کون اس کی مصیبتوں پر صبر کرتا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت بالغہ سے تم کو شکل اور صورت، رزق و دولت اور عزّت وراحت کے اعتبار سے مختلف اور متفاوت بنایا ہے اور یہ تفاوت مراتب اور اختلاف اس لیے ہے کہ تم کو آزمائے کہ تم کو جو نعمت دی ہے، اس میں تم کیسا کام کرتے ہو۔ غنی کا امتحان شکر کے ذریعے ہوتا ہے اور فقیر کا امتحان صبر کے ذریعے سے ہوتا ہے''۔[۱۳]

انسانوں کے درمیان معیشت میں تفاوت یا عدم مساوات فطری ہے، لیکن اسلام اس کو پسند نہیں کرتا کہ معاشرے کے چند لوگ تو مال و دولت کے ذریعہ عیش کریں اور ناجائز ذرائع سے دولت سمیٹتے چلے جائیں اور ایک طبقہ کو سوکھی روٹی بھی نہ ملے۔ وہ زکوٰۃ، صدقات، وراثت وغیرہ کے ذریعہ ان کی ضروریات پوری کرتا ہے اور معاشی جدوجہد کے لیے تمام جائز راہیں کھولتا ہے۔

۵۔ اعتدال و میانہ روی:

اسلام کی یہ خاص خوبی ہے کہ اس کا راستہ افراط و تفریط کے بیچ سے نکلتا ہے۔

مومنوں کی ایک صفت قرآن میں یہ بیان ہوئی ہے:

وَالَّذِيْنَ اِذَا اَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَاماً . (الفرقان – ٦٧)	اور وہ لوگ جب خرچ کرتے ہیں تو نہ اسراف کرتے ہیں اور نہ کم خرچ کرتے ہیں، بلکہ درمیانی راہ اختیار کرتے ہیں۔

مولانا شبلی نعمانیؒ لکھتے ہیں:

''سخاوت اور فیاضی سے بہتر کوئی چیز نہیں، سارے مذہبوں نے اس کی تاکید پر تاکید کی ہے اور جو جس قدر زیادہ لُٹا سکے، اسی قدر وہ تعریف کے قابل سمجھا گیا ہے، لیکن اسلام نے اس راہ میں بھی بے اعتدالی سے پرہیز کیا ہے اور اس کو اچھا نہیں سمجھا ہے کہ دوسروں کو دے کر تم خود اتنے محتاج بن جاؤ کہ بھیک مانگنے کی نوبت آ جائے اور محتاجوں میں ایک نئے محتاج کا اضافہ ہو جائے''۔[۱۴]

جمع کرنے کے بجائے اسلام یہ تعلیم دیتا ہے کہ اپنی ضرورت سے کچھ بچ جائے تو اس کو جماعت کی بھلائی کے کاموں میں خرچ کر دیا جائے:

وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ ۙ قُلِ الْعَفْوَ ؕ (البقرہ – ۲۱۹)	وہ پوچھتے ہیں کیا خرچ کریں؟ کہہ دیجیے: جو ضروریات سے زائد ہو۔

مولانا مودودیؒ کہتے ہیں:

''اسلام ایک طرف اپنی بلند اخلاقی تعلیم اور ترغیب و ترہیب کے نہایت مؤثر طریقوں سے فیاضی اور حقیقی امدادِ باہمی کی اسپرٹ پیدا کرتا ہے، تاکہ لوگ خود اپنے میلانِ طبع ہی سے دولت جمع کرنے کو بُرا سمجھیں اور اسے خرچ کر دینے کی طرف راغب ہوں اور دوسری طرف وہ ایسا قانون بناتا ہے کہ جو لوگ فیاضی کی اس تعلیم کے باوجود اپنی اُفتادِ طبع کی وجہ سے روپیہ جوڑنے اور مال سمیٹنے کے خُوگر ہوں، یا جن کے پاس کسی نہ کسی طور پر مال جمع ہو جائے، ان کے مال میں سے بھی کم از کم ایک حصہ سوسائٹی کی فلاح و بہبود کے لیے ضرور نکلوا لیا جائے''۔[۱۵]

معاشی معاملات میں بھی یہ میانہ روی بہت واضح نظر آتی ہے۔ پیدائشِ دولت،

صرفِ دولت اور تقسیم دولت کے جملہ امور میں افراد و اجتماع کے لیے درمیانی راہ کو پسندیدہ سمجھا گیا ہے۔ اعتدال ہی انسان کی زندگی میں قناعت پیدا کرتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

قَدْ اَفْلَحَ مَنْ هُدِیَ اِلَی الْاِسْلَامِ وَرُزِقَ الْکَفَافَ وَقَنَعَ بِهٖ ۔[۱۶]

بے شک نجات پائی اس نے، جس نے اسلام کی ہدایت پائی، جسے ضرورت کے موافق روزی دی گئی اور جس نے اس پر قناعت کی۔

۶۔ حلال و حرام: (Do's and don'ts)

یہ ایک ایسا اخلاقی اصول ہے جس سے آج کے دور کی معاشیات بالکل ناآشنا ہے۔ چونکہ اسلام کا اصل مقصد صرف معاشی وسائل کی فراوانی ہی نہیں، بلکہ ان کا منصفانہ اور مصلحانہ استعمال ہے۔ اس لیے معاشی جدّ و جہد کو حلال و حرام کا پابند کیا گیا ہے۔ جب کہ خالص معاشی نقطۂ نظر سے ایک کی معاشی جدّ و جہد دوسرے کے لیے معاشی تکلیف یا معاشرے کے لیے ظلم و فساد کا ذریعہ بنتی ہے۔

قرآن میں حلال و حرام کے بارے میں فرمانِ خداوندی ہے:

یَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ وَیُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّبٰتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ.
(الاعراف – ۱۵۷)

وہ (رسولؐ) ان کو بھلائی کا حکم دیتا ہے اور برائی سے روکتا ہے، پاک چیزیں ان کے لیے حلال اور ناپاک چیزیں ان پر حرام کرتا ہے۔

پروفیسر خورشید احمد لکھتے ہیں:

''اسلام نے جن چیزوں کو حرام کیا ہے اگر ان کا گہری نظر سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ وہ چیزیں ہیں جو یا تو فرد یا معاشرے کی جسمانی اور اخلاقی زندگی کو مجروح کرتی ہیں اور یا انسانوں کے درمیان حقیقی معاشی تعاون، مساوات، آزادیٔ جدّ و جہد، عدل و انصاف اور قسط و توازن کا قیام مشکل کر دیتی ہیں''۔[۱۷]

پروفیسر محمد عظیم خان ندیم ''حلال وحرام'' پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''اسلام چونکہ دین فطرت ہے لہٰذا معاشی پہلو میں انسان کی ایک حد تک انفرادی آزادی اور حیثیت کو تسلیم تو کرتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی چند حدود اور پابندیاں بھی عائد کرتا ہے، تاکہ افراد خود غرضی میں مبتلا ہو کر اجتماعی مفاد کے لیے نقصان دہ نہ ہوں، بلکہ معاشرے کا ہر فرد اپنی انفرادی آزادی کے ساتھ اجتماعی زندگی کے لیے بھی مفید ثابت ہو اور دوسرے افراد کا بہترین معاون ثابت ہو''۔ ۱۸

اسلام میں حلال و حرام کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اسلام اگرچہ معاشی آزادیاں دیتا ہے، مگر اس میں حدود عائد کرتا ہے، تاکہ انسان ایک دوسرے کا استحصال نہ کرنے لگ جائے اور دولت حاصل کرنے کے لیے ناجائز ذرائع استعمال نہ کرنے لگے۔

قرآن مجید میں آیا ہے:

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ ط (النّساء – ۲۹)	اے لوگو! جو ایمان لائے ہوں، آپس میں مال ناجائز طریقے سے نہ کھاؤ، سوائے اس کے کہ تم تجارت باہمی رضا مندی سے کرو۔

مولانا مودودیؒ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''باطل طریقوں'' سے مراد وہ تمام طریقے ہیں جو خلافِ حق ہوں اور شرعاً و اخلاقاً ناجائز ہوں۔ ''لین دین'' سے مراد یہ ہے کہ آپس میں مفاد و منافع کا تبادلہ ہونا چاہیے۔ جس طرح تجارت اور صنعت و حرفت وغیرہ میں ہوتا ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کی ضروریات فراہم کرنے کے لیے محنت کرتا ہے اور وہ اس کا معاوضہ دیتا ہے۔ ''آپس کی رضا مندی'' سے مراد یہ ہے کہ لین دین نہ تو کسی ناجائز دباؤ سے ہو اور نہ فریب و دغا سے! رشوت اور سود میں بظاہر رضا مندی ہوتی ہے، مگر درحقیقت وہ رضا مندی مجبورانہ ہوتی ہے اور دباؤ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جوئے میں بھی بظاہر رضا مندی ہوتی ہے، مگر فی الواقع جوئے میں حصے لینے والا ہر شخص اس غلط امید پر رضا مند ہوتا ہے کہ جیت اس کی ہوگی۔ ہارنے کے ارادے سے کوئی

بھی راضی نہیں ہوتا۔ جعل اور فریب کے کاروبار میں بھی بظاہر رضامندی ہوتی ہے، مگر اس غلط فہمی کی بنا پر ہوتی ہے کہ اندر جعل و فریب نہیں ہے۔ اگر فریقِ ثانی کو معلوم ہو کہ تم اس سے جعل یا فریب کر رہے ہو تو وہ ہرگز اس پر راضی نہ ہو۔ ۱۹

''حلال و حرام'' کو شریعت نے جو اہمیت دی ہے اس کا اندازہ ایک حدیث سے ہوسکتا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

اَیُّھَا النَّاسُ ! اِنَّ اللّٰہَ طَیِّبٌ، لَا یَقْبَلُ اِلَّا طَیِّباً ، وَاِنَّ اللّٰہ اَمَرَ الْمُؤْمِنِیْنَ بِمَا اَمَرَ بِہِ الْمُرْسَلِیْنَ . فَقَالَ : یٰاَیُّھَا الرُّسُلُ کُلُوْا مِنَ الطَّیِّبٰتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحاً ۔ اِنِّیْ بِمَا تَعْمَلُوْنَ عَلِیْمٌ. (المومنون – ۵۱) وَقَالَ: یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُلُوْا مِنْ طَیِّبٰتِ مَا رَزَقْنٰکُمْ. (البقرہ – ۱۷۲) ثُمَّ ذَکَرَ الرَّجُلَ یُطِیْلُ السَّفَرَ، اَشْعَثَ اَغْبَرَ، یَمُدُّ یَدَیْہِ اِلَی السَّمَآءِ یَارَبِّ! یَارَبِّ! وَمَطْعَمُہٗ حَرَامٌ، وَمَشْرَبُہٗ حَرَامٌ، وَمَلْبَسُہٗ حَرَامٌ، وَغُذِیَ بِالْحَرَامِ، فَاَنّٰی یُسْتَجَابُ لِذٰلِکَ؟ ۲۰

لوگو: اللہ تعالیٰ پاک ہے اور وہ پاک چیز کے علاوہ کسی چیز کو قبول نہیں کرتا اور اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو وہی حکم دیا ہے جو رسولوں کو حکم دیا تھا پھر آپؐ نے قرآن کی دو آیات تلاوت فرمائیں: ''اے رسولو! پاک چیزیں کھاؤ اور نیک کام کرو، یقیناً تم جو عمل کرتے ہو، میں ان سے اچھی طرح باخبر ہوں''۔ ''اے ایمان والو! کھاؤ پاک چیزیں جو ہم نے تم کو دیں''۔ پھر آپؐ نے اس شخص کا ذکر کیا جو لمبا سفر کرتا ہے، اس کے بال غبار الود ہیں اور وہ آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر کہتا ہے: اے رب! اے رب! جب کہ اس شخص کا کھانا حرام ہے، اس کا پینا حرام ہے، اس کا لباس حرام ہے، اس کی غذا حرام ہے، اس کی دعا کہاں قبول ہوگی؟۔

ایک اور حدیث میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

فَاتَّقُوا اللّٰہَ وَاَجْمِلُوْا فِی الطَّلَبِ خُذُوْا مَا حَلَّ وَدَعُوْا مَا حَرُمَ. ۲۱

پس اللہ تعالیٰ سے ڈرو، اچھے طریقے سے روزی طلب کرو، جو حلال ہے اس کو لے لو اور جو حرام ہے اسے چھوڑ دو۔

اسلام حلال روزی کمانے کو پسند کرتا ہے، اس کی ترغیب دیتا ہے اور اسے تقویٰ کی ایک پہچان بتاتا ہے اور حرام روزی، حرام ذرائع معیشت اور بداخلاقیوں کی جڑوں کا خاتمہ کرتا ہے۔

۷۔صبر: (Patience)

صبر کے لغوی معنٰی ''روکنا'' ہیں، یعنی اپنے نفس کو اضطراب اور گھبراہٹ سے روکنا اور اس کو اپنی جگہ پر ثابت قدم رکھنا۔ اور یہی صبر کی معنوی حقیقت بھی ہے۔ یعنی اس کے معنٰی نہ تو مجبوری اور بے اختیاری ہی کی خاموشی ہیں اور نہ انتقام لینے کے ہیں، بلکہ پامردی، دل کی مضبوطی، اخلاقی جرأت اور ثابت قدمی کے ہیں۔

قرآن مجید میں صبر کرنے والوں کو اجر عظیم کی خوش خبری دی گئی ہے:

اِلَّا الَّذِیْنَ صَبَرُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ؕ اُولٰٓئِکَ لَھُمْ مَّغْفِرَۃٌ وَّ اَجْرٌ کَبِیْرٌ ۔ (ھود – ۱۱)	مگر جو لوگ صبر کرتے ہیں اور نیک اعمال کرتے ہیں، انہی لوگوں کے لیے مغفرت اور بڑا ثواب ہے۔

ڈاکٹر ممتاز احمد سالک لکھتے ہیں:

''صبر بھی ایک اعلیٰ اخلاقی قدر ہے، معاشی معاملات میں صبر کی ایک صورت یہ ہے کہ انسان حلال ذرائع سے کمانے کے لیے جو بھاگ دوڑ کرتا ہے، اس سے حاصل ہونے والی آمدنی پر قناعت کرے اور اسی کے اندر اپنی گزر اوقات کا انتظام کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اپنی جائز خواہشات وضروریات کو پورا کرنے یا شدید مجبوری کے عالم میں بھی ناجائز ذرائع اختیار کرنے سے اجتناب کرے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ وہ اپنی ترقی کے لیے صبر وتحمل سے آگے بڑھے اور راتوں رات امیر بننے کی کوشش نہ کرے۔ اس لیے کہ دنیا میں انسان کے پاس جو کچھ بھی ہے، وہ بالآخر ختم ہو جانے والا ہے لیکن اللہ کا دیا ہوا اجر زیادہ پائیدار ہوتا ہے۔ انسان کا صبر اور اس کی بدولت کیے گئے نیک اعمال اس کے لیے دنیا میں بھی مفید ہوتے ہیں اور آخرت میں بھی! اللہ دونوں جگہ اجر دیتا ہے''۔۲۲

اردو دائرۂ معارف اسلامیہ کا مقالہ نگار لکھتا ہے کہ:

''صبر کے یوں تو بہت سے معنی بیان کیے جاسکتے ہیں، لیکن معاشی نقطۂ نظر سے اس سے مراد ہے کسی شخص کا معاشی تنگ دستی کے زمانے میں اپنے آپ کو صرف حلال ذرائع کی جدّ وجہد تک محدود رکھنا، یعنی خواہ حالات معاشی لحاظ سے کتنے بھی خراب ہوں، کسی فرد کا صرف حلال ذرائع پر قناعت کرنا''۔۲۳

صبر ایک ایسی اخلاقی صفت ہے جس سے انسان ہر طرح کے معاشی حالات سے سمجھوتہ کرسکتا ہے۔ اگر تنگ دستی ہو تو اللہ کی طرف سے آزمائش سمجھے، دست یاب نعمتوں پر اللہ تعالیٰ کا شکر بجالائے اور اگر انسان کے پاس دولت کی فراوانی ہو تو نام ونمود سے پرہیز اور اسراف سے گریز کرے۔

۸۔ شکر:

اللہ تعالیٰ کی نعمتوں اور احسانات کی شکر گزاری یہ ہے کہ دین کی راہ اختیار کی جائے اور احکامِ الٰہی کی پیروی کی جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اللہ ہم پر اپنی نعمتوں کی اور زیادہ کرم نوازی کرے گا۔

معیشت میں ''شکر'' سے مراد یہ ہے کہ انسان کو جو روزی کے ذرائع میسّر ہوں، ان پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرے، اس میں اضطرار نہ پیدا ہو کہ میں یہ حاصل کرنا چاہتا ہوں۔ اگر انسان کے اندر شکر کے جذبات پیدا ہو جائیں تو انسان رشوت جیسی معاشی بداخلاقیوں سے بچ سکتا ہے اور اپنی زندگی تقویٰ کے مطابق گزار سکتا ہے۔

انسان کو حلال چیزیں کھانے اور اللہ کی کرم نوازی پر شکر ادا کرنے کی تلقین کی گئی ہے:

فَكُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلٰلًا طَيِّبًا وَّاشْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ. (النحل ۱۱۴)	پس کھاؤ جو اللہ تعالیٰ نے پاک چیزیں تم کو دی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا شکر ادا کرو، اگر تم اس کی عبادت کرتے ہو۔

اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ کا مقالہ نگار رقم طراز ہے:

''شکر سے مراد یہ ہے کہ ہمیں جو کچھ مادی اسباب و مال میسّر ہے، اسے اللہ کی نعمت تصور کریں اور اس کا احسان مانیں۔ اس سے خود بخود یہ لازم آتا ہے کہ ان نعمتوں پر

کوئی ایسا تصرّف، جو شریعت کے منشا کے خلاف ہو، ناشکری تصوّر ہوگا۔ چنانچہ صَرفِ دولت کے باب میں شریعت کے اتباع کا دوسرا نام شکر ہے''۔۲۴

۹۔احسان:

''بھلائی کرنا'' ایک ایسی صفت ہے جو ہر نیکی کے کام کو محیط ہے۔اس کی صورتیں بے شمار ہیں کہ ان کا احاطہ نہیں کیا جاسکتا، البتہ ان تمام صورتوں کی ایک عام صورت یہ نکلتی ہے کہ دوسروں کے ساتھ ایسا نیک سلوک کیا جائے جس سے اس کا دل خوش ہو اور اس کو آرام پہنچے۔ دوسرے کو اس کے حق سے کچھ زیادہ دینا اور خود اپنے حق سے کچھ کم پر راضی ہوجانا ''احسان'' ہے۔

پروفیسر خورشید احمد لکھتے ہیں:

''احسان کے معنٰی یہ ہیں کہ کسی کے ساتھ ایسا برتاؤ کیا جائے جو اس کے لیے فائدہ مند ہو اور یہ برتاؤ عقلاً و شرعاً صحیح ہو، احسان کی بے شمار صورتیں ہیں، مثلاً ضرورت مندوں اور رشتہ داروں کی مالی امداد کرنا، کسی کو مصیبت سے نجات دلانا، کسی کے حق کو خوبی اور سخاوت سے ادا کرنا''۔۲۵

قرآن مجید میں ''احسان'' کا ذکر ایک جگہ ان الفاظ میں ہے:

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ۔ (النحل-۹۰)	بے شک اللہ تعالیٰ تمہیں عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے۔

مولانا مودودیؒ لکھتے ہیں:

''کوئی معاشرہ صرف اس بنیاد پر کھڑا نہیں رہ سکتا کہ اس کا ہر فرد، ہر وقت ناپ تول کر کے دیکھتا رہے کہ اس کا کیا حق ہے اور اسے وصول کر کے چھوڑے اور دوسرے کا کتنا حق ہے؟ اور اسے بس اتنا ہی دے۔ ایسے ایک ٹھنڈے اور کھرے معاشرے میں کش مکش تو نہ ہوگی، مگر محبت، شکر گزاری، عالی ظرفی، ایثار اور اخلاص و خیر خواہی کی قدروں سے وہ محروم رہے گا جو دراصل زندگی میں لطف و حلاوت پیدا کرنے والی اور اجتماعی محاسن کو نشو و نما دینے والی قدریں ہیں''۔۲۶

عدل وانصاف ایک ایسی چیز ہے جس نے دنیا کے معاشی نظام کو قائم رکھا ہے اور احسان کی آمیزش اس معاشی نظام کو مضبوط بناتی ہے۔

۱۰-ایثار: (Sacrifice)

''ایثار'' درحقیقت فیاضی کا سب سے بڑا اور سب سے آخری درجہ ہے۔ اس کے معنٰی یہ ہیں کہ دوسروں کو اپنی ضرورت پر مقدم رکھا جائے۔ خود بھوکا رہے اور دوسروں کو کھلائے، خود تکلیف اٹھائے اور دوسروں کو آرام پہنچائے۔ صحابہ کرامؓ جن کا سب سے بڑا اخلاقی وصف ''ایثار'' تھا کہ مکہ کے مہاجرین جب اپنا سب کچھ مکہ ہی میں چھوڑ کر مدینہ آئے تو انصار نے ان کو ہاتھوں ہاتھ لیا۔ ان کو اپنے گھر دیے، باغ دیے، کھیت دیے، معیشت میں ہر طرح سے ان کو شریک کیا۔

نبی کریم ﷺ کی زندگی تو ایثار کا اعلیٰ ترین نمونہ تھی۔ نعیم صدیقیؒ لکھتے ہیں:

''معاشی لحاظ سے دیکھیے کہ حضورؐ نے اپنی کام یاب تجارت قربان کی۔ اس سے حاصل شدہ سرمایہ اپنے مشن پر نچھاور کیا اور جب کام یابی کا دور آیا تو دولت کے ڈھیر اپنے ہاتھوں صَرف اور تقسیم کیے، مگر اپنے گھر کے لیے فقر و فاقہ اور سادہ سی گزران کا عالم پسند کیا۔ اپنے گھر والوں کے لیے کوئی اندوختہ نہیں چھوڑا، کوئی جائیداد نہیں بنائی اور ان کے کوئی بالاتر مالی حقوق قائم نہیں کیے اور ان کے لیے کسی عہدے کی مستقل موروثی گدی نہیں چھوڑی، دربان اور خادم بھرتی نہیں کیے، سواریاں جمع نہیں کیں، کوئی سامانِ آرائش گھر میں پسند نہیں کیا''۔[۲۷]

نبی کریم ﷺ نے اپنی ساری زندگی اسلام کے لیے وقف کی اور اس میں معاشی پہلو کو رکاوٹ نہ بننے دیا، بلکہ جو کچھ ان کے پاس ہوتا، وہ اپنی ذات پر دوسرے کو ترجیح دیتے ہوئے کسی کو دے دیتے اور خود بھوکے رہ لیتے۔ ''ایثار'' کی اہمیت آج کے دور میں اتنی ہی ہے جتنی ماضی میں تھی۔ اگر لوگ ایثار کے جذبے سے سرشار ہو جائیں اور ہر کوئی اپنے مال میں سے دوسرے کی مدد کرنے لگے تو ہم غیروں کے آگے ہاتھ پھیلانے کے بجائے اپنی معاشی مسائل خود ہی حل کر سکتے ہیں۔

قرآن مجید میں مومنین کی یہ صفت بیان کی گئی ہے:

وَيُؤْثِرُوْنَ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ط (الحشر – ۹) وہ اپنے آپ پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں اگرچہ خود بھوکے رہیں۔

غرض معیشت میں امن وسکون اور استحکام کے لیے ایثار جیسی اخلاقی صفت کا ہونا ضروری ہے۔

یہ وہ اخلاقی خوبیاں ہیں جنہیں اسلام اپنے ماننے والوں میں دیکھنا چاہتا ہے اور یہ اخلاقی خوبیاں جب نظامِ معیشت کے ساتھ مل کر اپنا عمل کریں تو صحیح معنوں میں ایک ایسا اسلامی معاشرہ قائم ہوگا جو قرونِ اولیٰ کی یاد تازہ کردے گا۔ اور وہ حالات لوٹ سکتے ہیں جب حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یمن کی گورنری کے دوران سال بھر کی تمام زکوٰۃ یہ کہہ کر مدینہ بھیج دی کہ یمن میں اس کا لینے والا کوئی حق دار نہیں ہے۔

حواشی ومراجع

۱۔ نور محمد غفاری، ڈاکٹر، ''اسلام کا معاشی نظام''، ص ا، لاہور، مرکزِ تحقیق، دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، ۱۹۹۴ء۔

۲۔ ممتاز احمد سالک، ''معیشت واخلاق''، مجلّہ 'القلم'، ج ا، ش ا، ص ۸۶، لاہور، ادارۂ علوم اسلامیہ، جامعہ پنجاب، ۱۹۹۳ء۔

۳۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سیّد، مولانا، ''معاشیاتِ اسلام''، لاہور، اسلامک پبلیکیشنز، شاہ عالم مارکیٹ، تیرہویں بار ۱۹۹۰ء۔

۴۔ خورشید احمد، پروفیسر ''اسلامی نظریۂ حیات''، ص ۳۹۸۔

۵۔ ابن ماجہ، محمد بن یزید ''سنن ابنِ ماجہ شریف مترجم''، (ت: علامہ وحید الزمان خاں)، کتاب الزہد، باب الورع والتقویٰ ج ۳، ص ۵۵۵، لاہور، اسلامی اکادمی، اردو بازار، ۱۹۹۰ء

۶۔ ایضاً باب التوکل والیقین، ج ۳، ص ۵۳۴۔

۷۔ اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، ''علمِ معاشیات''، ج ۱۴/ا، ص ۴۱۰، لاہور، دانش گاہ پنجاب، ۱۹۸۰ء

۸۔ محمد عظیم خان ندیم، پروفیسر، ''اسلامی نظامِ معیشت کی خصوصیات''، ماہنامہ ''فکر ونظر''، اسلام آباد، ج ۱۶، ش ۳، ص ۳۷–۳۸، اکتوبر ۱۹۷۸ء۔

۹۔ سنن ابن ماجہ شریف، کتاب التجارات، باب الحث علی المکاسب، ج ۲، ص ۱۷۱۔

۱۰۔ فیوض الرحمٰن، ڈاکٹر، ''اسلام کا نظامِ حیات''، ص ۱۹۷، لاہور، نعمانی کتب خانہ، ۱۹۸۸ء۔

۱۱۔ اسلامی نظریۂ حیات، ص ۳۹۶۔

۱۲۔ معاشیاتِ اسلام، ص ۱۴۹۔

۱۳۔ کاندھلوی، محمد ادریس، مولانا، شیخ التفسیر، ''تفسیر معارف القرآن''، ج ۲، ص ۵۷۴، لاہور، مکتبہ عثمانیہ، بیت الحمد، جامعہ اشرفیہ، طبع دوم ۱۹۸۲ء۔

۱۴۔ شبلی نعمانی، مولانا ''سیرۃ النبیؐ''، ج ۶، ص ۲۵۹۔

۱۵۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سیّد، مولانا، ''اسلام اور جدید معاشی نظریات''، ص ۱۰۸، لاہور، اسلامک پبلیکیشنز، شاہ عالم مارکیٹ، انیسویں بار ۱۹۹۲ء۔

۱۶۔ ''سنن ابنِ ماجہ''، کتاب الزہد، باب القناعۃ، ج ۳، ص ۵۲۶۔

۱۷۔ ''اسلامی نظریۂ حیات''، ص ۴۵۶۔

۱۸۔ ''اسلامی نظامِ معیشت کی خصوصیات''، ماہنامہ ''فکر و نظر'' اسلام آباد، ج ۱۶، ش ۴، ص ۳۴، اکتوبر ۱۹۷۸ء۔

۱۹۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سیّد، مولانا، ''تفہیم القرآن''، ج ۱، ص ۳۴۵، لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۳واں ایڈیشن، ۱۹۷۶ء۔

۲۰۔ مسلم بن حجاج، ''صحیح مسلم مترجم'' (ت: علامہ وحید الزمان خاں)، کتاب الزکوٰۃ، باب قبول الصدقۃ من الکسب الطیب وتربیتہا، ج ۳، ص ۲۹، لاہور، حذیفہ اکیڈمی، الفضل مارکیٹ، ۲۰۰۱ء۔

۲۱۔ ''سنن ابنِ ماجہ''، کتاب التجارات، باب الاقتصاد فی طلب المعیشۃ، ج ۲، ص ۱۷۳۔

۲۲۔ ''معیشت و اخلاق''، مجلّہ ''القلم'' لاہور، ج ۱، ش ۱، ص ۸۸، ۱۹۹۳ء۔

۲۳۔ اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، ''علمِ معاشیات''، ج ۱۴/۱، ص ۴۱۲۔

۲۴۔ اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، ''علمِ معاشیات''، ج ۱۴/۱، ص ۴۱۲۔

۲۵۔ ''اسلامی نظریۂ حیات''، ص ۳۹۶

۲۶۔ ''تفہیم القرآن''، ج ۲، ص ۵۶۵

۲۷۔ نعیم صدیقی، ''محسنِ انسانیت صلی اللہ علیہ وسلم''، ص ۵۷، لاہور، الفیصل ناشران و تاجرانِ کتب، اردو بازار، ۳۱واں ایڈیشن، ۲۰۰۰ء۔

قرآن کریم کی تفسیر اور اس کے مسائل
(شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے افکار کا مطالعہ)

——— ڈاکٹر احسان اللہ فہد فلاحی

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (۴؍شوال ۱۱۱۴ھ- ۲۹؍محرم ۱۱۷۶ھ/ ۲۱فروری ۱۷۰۳-۲۰؍اگست ۱۷۶۲ء) کا عظیم کارنامہ قرآنی علوم کی خدمت اور ان کی اشاعت ہے۔ ان کے زمانہ میں مسلمانوں کی قرآن سے جذباتی وابستگی ان میں علمی اور فکری پختگی پیدا کرنے کے بجائے جمود و تعطل کی نذر ہوگئی تھی۔ قرآن کریم کو نظری طور پر دین وشریعت کا سرچشمہ تسلیم کیا جاتا تھا، مگر مسائل واحکام میں فقہی جمود اور بحث واستدلال میں فلسفیانہ موشگافیوں نے جڑ پکڑ لیا تھا۔ مدارس میں جلالین، مدارک التنزیل اور بیضاوی جیسی تفسیریں داخلِ نصاب تو تھیں، مگر ان تفسیروں کو قرآن فہمی اور اس کے نتیجے میں زندگیوں میں انقلاب برپا کرنے کے لیے نہ پڑھا جاتا تھا۔ قرآن کے درس وتدریس کے ماحول میں بھی قرآن فہمی سے زیادہ تفسیر خوانی پر توجہ صرف ہوتی تھی۔ چنانچہ شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ:

> ''میرے زمانہ میں تین چیزوں کا رواج زیادہ ہے۔ (۱) برہان یعنی یونانی علوم اور کلام سے مرکب علم (۲) وجدان یعنی تصوف اور صوفیاء کے رموز واشارات (۳) سمع یعنی علوم نقلیہ میں انتشار''۔[۱]

انھوں نے مسلمانوں کے اس طرزِ عمل پر گرفت کی اور مسلمانوں کو نہایت ہی پرسوز طریقے پر مخاطب کیا کہ: ''اگر تم انصاف سے کام لو تو نزولِ قرآن کا اصل فائدہ یہ ہے کہ اس سے نصیحت حاصل کی جائے اور اس کی ہدایت سے رہنمائی حاصل کی جائے۔ قرآن کا صرف تلفظ مقصود نہیں ہے، اگرچہ وہ بھی کارِ ثواب ہے، مگر مسلمانوں نے یہ کیا طریقہ

اختیار کرلیا ہے کہ وہ قرآن کو سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے۔ قرآن سے اس شخص کو کیا حلاوت نصیب ہوسکتی ہے جو قرآن کے معنٰی و مفہوم کو نہیں سمجھتا''۔[۲]

چنانچہ شاہ صاحب نے قرآنی علوم کو عام کرنے اور عام لوگوں کو اس کی طرف متوجہ کرنے کے لیے گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔ انھوں نے قرآن کے مطالب و معانی کی تفہیم وتشریح کے لیے ترجمۂ قرآن سے لے کر متعلقاتِ قرآن تک متعدد بیش قیمت تصانیف چھوڑی ہیں، جن میں فتح الرحمٰن بترجمۃ القرآن، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، فتح الخبیر بمالا بدّ حفظہ فی علم التفسیر، تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیاء، زہراوین (ترجمہ سورۂ بقرہ وآل عمران) اور المقدمۃ فی قوانین الترجمۃ مشہور ومتعارف ہیں۔

شاہ صاحب نے اصول تفسیر کے موضوع پر نہایت جامع کتاب ''الفوز الکبیر فی اصول التفسیر'' لکھی۔ علوم قرآنی کے موضوعات پر ان کی یہ سب سے زیادہ معروف ومقبول کتاب ہے۔ انھوں نے یہ کتاب فارسی میں لکھی تھی، لیکن اب اس کے ترجمے اردو، عربی اور انگریزی میں بکثرت دستیاب ہیں۔ یہ کتاب مختصر ہونے کے باوجود نہایت جامع اور مفید ہے۔ مولانا ابوالحسن علی ندویؒ نے اس کتاب کی اہمیت اور جامعیت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''اصول تفسیر پر عام طور پر کوئی چیز نہیں ملتی۔ صرف چند اصول وقواعد تفاسیر کے مقدمہ میں یا اپنا طرزِ تصنیف بیان کرنے کے لیے بعض مصنفین چند سطروں میں لکھ دیتے ہیں۔ شاہ صاحب کی کتاب الفوز الکبیر بھی اگرچہ مختصر ہے، لیکن پوری کتاب سراسر نکات و کلیات ہے اور ایک جلیل القدر عالم کی، جس کو فہم قرآن کی مشکلات کا عملی تجربہ ہے، ایک قیمتی اور نادر بیاض ہے''۔[۳]

شاہ صاحب نے الفوز الکبیر فی اصول التفسیر کی تالیف کا مقصد بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''جب اس فقیر پر قرآن کریم کے سمجھنے کا دروازہ وا ہوا تو میں نے سوچا کہ بعض مفید نکات جو قرآن کریم کو سمجھنے میں دوستوں کے لیے مفید ہوسکتے ہیں، ایک مختصر رسالہ میں منضبط کردوں۔ اللہ تعالیٰ کی مہربانی سے ان قواعد کو سمجھ لینے کے بعد طالب علموں پر کتاب اللہ کو سمجھنے میں ایک ایسی کشادہ راہ کھل جائے گی کہ اگر وہ ایک عمر کتب تفسیر کا مطالعہ

کرنے یا مفسر علمائے کرام سے پڑھنے میں صرف کریں تو اس قدر ضبط کے ساتھ حاصل نہیں ہوسکتا''۔ [۴]

''فتح الرحمٰن بترجمۃ القرآن'' کے نام سے قرآن کریم کا سلیس فارسی ترجمہ شاہ صاحب کا زبردست کارنامہ ہے۔ انھوں نے نہ صرف فارسی زبان میں ترجمہ کیا، بلکہ اس پر مختصر حواشی بھی لکھے۔ ترجمۂ قرآن کا مقصد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''نوخیز مسلم بچوں اور نونہالوں کو متنِ قرآن کے ساتھ معانی و مفاہیم کی بھی تعلیم دی جائے۔ ناظرہ قرآن اور فارسی رسائل کو اچھی طرح پڑھایا جائے، تاکہ وہ الفاظ و عبارتِ قرآن کے ساتھ فارسی زبان پر بھی ضروری دست رس حاصل کرلیں۔ کاروباری لوگ (اہل حرفہ) اور سپاہیوں کے بچوں کو علومِ عربیہ اور اچھی تعلیم کا موقع نہیں ملتا، لہٰذا ان کو ''اول سن تمیز'' میں اس کتاب یعنی ان کے فارسی ترجمۂ قرآن کو سبق در سبق پڑھا دیا جائے، تاکہ ان کے سینوں میں جو پہلی چیز جاگزیں ہو وہ کتاب اللہ کے معانی ہوں، تاکہ ان کی سلامتِ فطرت خراب نہ ہو اور وہ ملحدوں اور بے دین معقولیوں کے کلام سے گم راہ نہ ہوں اور ان کے سینوں میں ان کی بے لگام و ناپسندیدہ باتوں کی گندگی نہ جم جائے۔ ان بچوں اور نوجوانوں کو اس ترجمۂ قرآن کی کتاب ضرور پڑھائی جائے، تاکہ وہ تلاوتِ قرآن کی حلاوت سے آشنا ہوں۔ اگرچہ تمام مسلمانوں کے حق میں اس کتاب کا نفع متوقع ہے، لیکن بچوں اور ابتدائی طالب علموں کے حق میں وہ زیادہ روشن اور ظاہر ہے''۔ [۵]

شاہ صاحب کا ترجمۂ قرآن دیگر تراجم سے منفرد و ممتاز ہے۔ آپ نے اس کی انفرادی خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ ترجمہ چند وجوہ سے دوسرے تراجم سے ممتاز ہے:

(۱) ایک یہ کہ جس قدر نظم (عبارت) قرآن ہے اسی مقدار کے مثل معروف و متعارف فارسی میں ترجمہ کیا گیا ہے اور اس میں مراد کو ظاہر کیا گیا ہے اور تعبیر کی لطافت کو

برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ دوسرے تراجم میں عبارت کی طوالت، تعبیر کی رکاکت اور مفہوم کے سمجھنے میں جو دقت درپیش ہے اس سے بساط بھر احتیاط کی گئی ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ تمام تراجم دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتے۔ یا تو وہ قرآن سے متعلق قصوں کو مطلق ترک کر دیتے ہیں، یا ان کا پورا احاطہ کر لیتے ہیں۔ اس ترجمہ میں درمیانی راہ اختیار کی گئی ہے۔ لہٰذا جس مقام پر آیت کا معنیٰ کسی قصہ پر موقوف و منحصر ہے وہاں اس سے دو تین کلمات بقدر ضرورت انتخاب کر کے لائے گئے ہیں اور جہاں آیت کے معنی قصہ پر موقوف نہیں ہیں، وہاں اس کو قطعی ترک کر دیا گیا ہے۔

(۳) تیسرے یہ کہ مختلف توجیہات میں صرف اسی کو اختیار کیا گیا ہے جو عربی ادب کے لحاظ سے سب سے قوی ہے، علم حدیث کے اعتبار سے سب سے زیادہ صحیح ہے۔ جس کسی نے ''تفسیر وجیز اور تفسیر جلالین'' کا، جو کہ اس ترجمہ کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں، مطالعہ کیا ہو اور دوسری تفاسیر بھی اس کے پیش نظر ہوں اسے اس باب میں کوئی شک نہیں لاحق ہوگا۔

(۴) چوتھے یہ کہ یہ ترجمہ کچھ اس انداز سے کیا گیا ہے کہ نحو کو جاننے والا قرآن کے اعراب، محذوف کی تعیین، ضمیر کے مرجع اور لفظ کے محل اور عبارت میں مقدم و موخر کو خوب جان لے گا اور جو شخص نحو سے واقف نہیں ہے، وہ بھی مقصد سے محروم نہ رہے گا۔

(۵) پانچویں یہ کہ ترجمہ دو حال سے کبھی خالی نہیں ہوتا۔ یا تو لفظی ترجمہ ہوگا یا بامحاورہ ترجمہ ہوگا۔ ان میں سے ہر ایک میں خللِ معانی کی بہت سی صورتیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن یہ ترجمہ ان دونوں طریقوں کا جامع ہے اور ان دونوں کے خلل میں سے ہر ایک کا ایک علاج مقرر کیا گیا ہے۔[۶]

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے ترجمۂ قرآن کی نہایت ممتاز اور نادر خصوصیت یہ ہے کہ قرآنی آیات، تراکیب، الفاظ و کلمات کے معانی و مفاہیم کی تفہیم و تعیین رسول اکرم ﷺ کی احادیثِ مقدسہ سے لی گئی ہے۔ وہ صرف عربیت سے مطابقت، فقہی لحاظ سے مضبوط اور عربی قواعد صرف کے اعتبار سے صحیح ترین کو معنی آفرینی کے لیے کافی نہیں سمجھتے، بلکہ قرآنی ترجمہ میں حدیث نبوی کی موافقت اور اس سے ہم آہنگی کو لازمی قرار دیتے ہیں،

کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے اقوال اور آپ کی سنت ہی قرآن کریم کی بہترین شارح ہے۔

شاہ صاحب نے اپنے فارسی ترجمہ وتشریح میں حدیث نبوی کی رعایت دوطرح سے کی ہے۔ بعض مقامات پر آپ حدیث نبوی کی روشنی میں ترجمہ وتشریح کرتے ہیں اور حدیث کا حوالہ رقم فرماتے ہیں۔ لیکن بیش تر مقامات پر آپ حدیث نبوی کا حوالہ دیے بغیر ترجمہ اس کی رعایت سے کرتے ہیں اور اس کا حاشیہ بھی حدیث نبوی کی روشنی میں رقم کرکے آگے بڑھ جاتے ہیں۔

سب سے پہلے ان کے ان تراجم اور تفسیر کا ذکر مناسب ہے جن میں انھوں نے احادیث نبوی کا صراحتاً تذکرہ کیا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ. (البقرۃ-۱۷۳)

اللہ کی طرف سے اگر کوئی پابندی تم پر ہے تو وہ یہ ہے کہ مردار نہ کھاؤ، خون سے اور سور کے گوشت سے پرہیز کرو اور کوئی ایسی چیز نہ کھاؤ جس پر اللہ کے سوا اور کسی کا نام لیا گیا ہو۔ ہاں جو شخص مجبوری کی حالت میں ہو اور وہ ان میں سے کوئی چیز کھالے بغیر اس کے کہ وہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو یا ضرورت کی حد سے تجاوز کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔ اللہ بخشنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔

اس آیت میں حرام کھانوں سے متعلق شاہ صاحب کا تشریحی حاشیہ قرآن وسنت کے تعلق، تطبیق حدیث وقرآن کی خوب صورت وضاحت کرتا ہے: ''مترجم گوید کہ اگر گوئی کہ در ایں آیت حصر کردہ شد تحریم را در اشیاء مذکور، حالانکہ در حدیث سباع وحمار و مانند آن را نیز حرام شمردہ است پس وجہ تطبیق چہ باشد گویم حصر اضافی است بہ نسبت بحائر وسوائب کہ حرام می دانستند پس در بہیمۃ الانعام ہیچ چیز حرام نیست غیر اشیاء مذکورہ و در خبائث وسباع و مانند آں سخن نہ داشتند واللہ اعلم''۔ ؎

شاہ صاحب کے مطابق اس آیت کریمہ میں تحریم کا حصر نہیں ہے، بلکہ یہ حصر

اضافی ہے اور صرف بہیمۃ الانعام سے متعلق ہے، جب کہ حدیث نبوی میں تحریم کو خبائث اور سباع کے باب میں بھی وسیع کیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا اِنَّ الْکٰفِرِیْنَ کَانُوْا لَکُمْ عَدُوًّا مُّبِیْنًا. (النساء-۱۰۱)

اور جب تم لوگ سفر کے لیے نکلو تو کوئی مضائقہ نہیں اگر نماز میں اختصار کردو (خصوصاً) جب کہ تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں ستائیں گے، کیوں کہ وہ کھلم کھلا تمہاری دشمنی پر تلے ہوئے ہیں۔

اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں:

''مترجم گوید مشہور آں است کہ ایں آیت در صلوۃ مسافر نازل شدہ است وخوف قید اتفاقی است وآنچہ نزدیک ایں بندہ رجحان یافتہ است آنست کہ این آیت در صلوۃ خوف نازل شدہ است وسفر قید اتفاقیست ومراد از قصر در کیفیت رکوع وسجود است کہ بایمائے ادا بتوان کردنہ کمیت رکعات واللہ اعلم''۔ ۸

مترجم کہتا ہے کہ مشہور یہ ہے کہ یہ آیت مسافر کی نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور خوف کی قید اتفاقی ہے، لیکن اس بندہ کے نزدیک قوی یہ ہے کہ یہ آیت صلوٰۃ خوف کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور سفر کی قید اتفاقی ہے اور مراد قصر سے رکعات کی تعداد کے بجائے رکوع و سجود کی کیفیت میں قصر ہے جو کہ اشارہ سے ادا کیے جائیں گے۔

یہی رائے شاہ صاحب نے موطا امام مالک میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کے ضمن میں دی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے جب یہ سوال کیا گیا کہ قرآن میں صلوٰۃ خوف اور صلوٰۃ حضر کا ذکر تو ہم پاتے ہیں، لیکن صلوٰۃ سفر کا ذکر نہیں پاتے، تو اس کے جواب میں انھوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کو ہمارے پاس بھیجا، جب کہ ہم کچھ نہیں جانتے تھے، اس لیے ہم وہی کرتے ہیں جو ہم نے نبیؐ کو کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ ۹

شاہ صاحب اس کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا قول اس بارے میں صریح ہے کہ یہ آیت صلوٰۃ خوف کے بارے میں ہے، صلوٰۃ سفر کے

بارے میں نہیں ہے اور اس صورت میں قصر کے معنٰی رکوع وسجود کا اشارہ سے انجام دینا ہے اور سفر کی قید اتفاقی ہے۔ [۱۰]

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالّٰتِیْ یَاتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَائِکُمْ فَاسْتَشْھِدُوْا عَلَیْھِنَّ اَرْبَعَۃً مِّنْکُمْ فَاِنْ شَھِدُوْا فَاَمْسِکُوْھُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰھُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰہُ لَھُنَّ سَبِیْلاً وَالَّذَانِ یَاتِیٰنِھَا مِنْکُمْ فَاٰذُوْھُمَا فَاِنْ تَابَا وَاَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْھُمَا اِنَّ اللّٰہَ کَانَ تَوَّاباً رَّحِیْماً. (النساء:۱۵-۱۶)

تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کی مرتکب ہوں ان پر اپنے میں سے چار آدمیوں کو گواہی لو اور اگر چار آدمی گواہی دے دیں تو ان کو گھروں میں بند کردو، یہاں تک کہ انھیں موت آجائے۔ یا اللہ ان کے لیے کوئی راستہ نکال دے۔ اور تم میں سے جو اس فعل کا ارتکاب کریں ان دونوں کو تکلیف دو، پھر اگر وہ توبہ کریں اور اپنی اصلاح کرلیں تو انھیں چھوڑ دو کہ اللہ بہت توبہ قبول کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔

مندرجہ بالا آیات میں بیویوں کی بدکاری کرنے کی سزا یہ بیان ہوئی ہے کہ انھیں گھروں میں بند کردیا جائے اور سزا دی جائے، مگر شاہ صاحب نے حاشیہ قرآن میں یہ تشریح کی ہے:

''ایں آیت مجمل است و در احادیث مذکور شد کہ بکر حر را صد تازیانہ باید و ثیب حر را رجم باید کرد و عبد را پنجاہ تازیانہ واللہ اعلم'' [۱۱]

(اس آیت کے بعد اللہ تعالیٰ نے دو راہیں مقرر کردی ہیں۔ شادی شدہ (ثیب) کو سنگسار کرنے اور کنواری (بکر) کو کوڑا مارنے کی۔ فی الحال حبس وقید کی سزا نہیں ہے) یہ آیت مجمل ہے اور احادیث میں مذکور ہے کہ آزاد کنوارے یا کنواری کو سو تازیانے مارے جائیں اور آزاد شادی شدہ مرد یا عورت کو سنگسار کیا جائے اور غلام/باندی کو پچاس تازیانے مارے جائیں۔

شان نزول سے متعلق شاہ صاحب کے بیش تر حواشی احادیث و روایات پر مبنی ہیں۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَقُوْلُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوْا وَلِلْكَافِرِيْنَ عَذَابٌ اَلِيْمٌ. (البقرۃ-۱۰۴)	اے لوگو جو ایمان لائے ہو رَاعِنَا نہ کہا کرو بلکہ اُنْظُرْنَا کہو اور توجہ سے بات سنو۔ یہ کافر تو عذاب الیم کے مستحق ہیں۔

اس آیت کی شان نزول بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں: ''یہودیوں کی ایک شرارت یہ تھی کہ وہ نبی ﷺ کی مجلس میں آتے اور لفظ راعنا کہتے۔ اس لفظ کے دو معانی ہیں: ایک یہ کہ ہماری رعایت کیجیے اور ہم پر شفقت کیجیے۔ دوسرے معنٰی رعونت رکھنے والے کے ہیں۔ اس سے ان کا مقصد گالی دینا ہوتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس لفظ سے روک دیا، تاکہ فساد کا دروازہ بند ہو جائے۔ ۱۲

اسی طرح سورۂ بقرہ میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ كُلُوْا مِمَّا فِى الْاَرْضِ حَلٰلًا طَيِّبًا وَّلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّيْطَانِ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ. (البقرۃ-۱۶۸)	لوگو زمین میں جو حلال اور پاک چیزیں ہیں انھیں کھاؤ اور شیطان کے بتائے ہوئے راستوں پر نہ چلو۔ وہ تمہارا کھلا دشمن ہے۔

اس آیت کریمہ میں حلال چیزیں کھانے کے بارے میں حکم خداوندی ہے۔ اس سے متعلق شاہ صاحب کا حاشیہ ہے کہ اہلِ جاہلیت نے بہت سی چیزوں، مثلاً بحائر و سوائب کو حرام کر لیا تھا، لہٰذا یہ آیت اتری اور اس کی شان نزول حدیث سے ثابت ہے۔ ۱۳

قرآن پاک میں یہود سے متعلق کہا گیا ہے:

يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِيْنَ يُسَارِعُوْنَ فِى الْكُفْرِ مِنَ الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اٰمَنَّا بِاَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ	اے پیغمبرؐ! تمہارے لیے باعث رنج نہ ہوں وہ لوگ جو کفر کی راہ میں بڑی تیز گامی دکھا رہے ہیں خواہ وہ ان میں سے

تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ وَمِنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا سَمّٰعُوْنَ لِلْكَذِبِ سَمّٰعُوْنَ لِقَوْمٍ آخَرِيْنَ لَمْ يَاْتُوْكَ يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهٖ يَقُوْلُوْنَ اِنْ اُوْتِيْتُمْ هٰذَا فَخُذُوْهُ وَاِنْ لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوْا. (المائدہ-۴۱)

ہوں جو منہ سے کہتے ہیں ایمان لائے مگر دل ان کے ایمان نہیں لائے یا ان میں سے ہوں جو یہودی بن گئے ہیں جن کا حال یہ ہے کہ جھوٹ کے لیے کان لگاتے ہیں اور دوسرے لوگوں کی خاطر، جو تمہارے پاس کبھی نہیں آئے، سن گن لیتے پھرتے ہیں۔ کتاب اللہ کے الفاظ کو ان کا صحیح محل متعین ہونے کے باوجود اصل معنی سے پھیرتے ہیں اور لوگوں سے کہتے ہیں کہ اگر تمہیں یہ حکم دیا جائے تو مانو، نہیں تو نہ مانو۔

اس آیت سے متعلق شاہ صاحب نے اپنے حاشیہ میں یہ تشریح کی ہے:

''مترجم گوید در توریت رجم زانی نازل شدہ بود و یہود تحریف کردہ روئے زانی را سیاہ کردن و چند تازیانہ زدن قرار دادند دور زماں آنحضرتؐ درمیان ایشاں زنا واقع شد زانی را پیش آنحضرت بدست منافقان و ذمیان فرستادند بقرار آں کہ اگر جلد فرمایند بکنیم و اگر رجم فرمایند نکنیم آں حضرتؐ حقیقت رجم اظہار فرمودند و رجم کردند دریں آیات اشارہ است بآں قصہ''۔ [۱۴]

عہد نبوی میں یہود نے زنا کی سزائے رجم کو معطل کر رکھا تھا اور توریت کے حکم کو چھپاتے تھے۔ جب اس طرح کا ایسا مقدمہ دربار رسولؐ میں پیش ہوا تو آپ نے توریت کے حکم پر عمل کروایا اور ان کے فریب و تعطل اور نافرمانی کو کھول دیا۔ یہ پوری تفصیل حدیث نبوی پر مبنی ہے۔

شاہ صاحب نے اپنے فارسی ترجمہ و تشریح میں حدیث نبوی کو ملحوظ رکھنے کا جو دوسرا طریقہ اپنایا ہے وہ یہ ہے کہ بیش تر مقامات پر آپ حدیث نبوی کا حوالہ دیے بغیر ترجمہ اس کی رعایت سے کرتے ہیں اور اس کا حاشیہ بھی حدیث نبویؐ کی روشنی میں حدیث کا حوالہ دیے بغیر لکھ کر آگے بڑھ جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ اِذَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ وَلَا مُتَّخِذِيْٓ اَخْدَانٍ وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ وَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ. (المائدة-٥)

اور محفوظ عورتیں بھی تمہارے لیے حلال ہیں خواہ وہ اہلِ ایمان کے گروہ سے ہوں یا ان قوموں میں سے جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی۔ بشرطیکہ تم ان کے مہر ادا کر کے نکاح میں ان کے محافظ بنو۔ نہ یہ کہ آزاد شہوت رانی کرنے لگو یا چوری چھپے آشنائیاں کرو اور جس کسی نے ایمان کی روش پر چلنے سے انکار کیا تو اس کا سارا کارنامۂ زندگی ضائع ہو جائے گا اور وہ آخرت میں دیوالیہ ہوگا۔

اس آیت کی تشریح کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ ''امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مُحْصَنَاتٍ اس جگہ پاک دامن و پارسا کے معنی میں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک آزاد کے معنیٰ میں- اور غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ سے معلوم ہوا کہ نکاحِ متعہ درست نہیں ہے۔ وَلَا مُتَّخِذِيْٓ اَخْدَانٍ سے معلوم ہوا کہ خفیہ نکاح درست نہیں ہے''۔ ١٥

علمائے اہل السنہ والجماعہ کے نزدیک نکاحِ متعہ درست نہیں ہے، مگر اس کی بنیاد وہ اس حدیث کو قرار دیتے ہیں جو حضرت علیؓ سے مروی ہے:

ان رسول اللہ ﷺ نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن اكل لحوم الحمر الانسية. ١٦

رسول اللہؐ نے خیبر کے دن عورتوں سے متعہ کرنے اور گھریلو گدھے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔

لیکن شاہ صاحب نے حدیث کا ذکر کیے بغیر حدیث کی روشنی میں مذکورہ آیت سے استدلال کر کے متعہ کی حرمت پر نص قطعی کا ہونا ثابت کیا ہے۔

بعض مواقع پر شاہ صاحب نے ائمہ اربعہ کی رائے کو نظر انداز کر کے اپنے ذاتی رجحان کا اظہار کیا ہے اور قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنی بات کہہ کر آگے بڑھ گئے ہیں۔ قرآن کا اعلان ہے:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّ. (النور-۳۱)

اور اے نبیؐ مومن عورتوں سے کہہ دو کہ اپنی نظریں بچا کر رکھیں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کریں اور اپنا بناؤ سنگھار نہ دکھائیں بجز اس کے جو خود ظاہر ہو جائے اور اپنے سینوں پر اپنی اوڑھنیوں کے آنچل ڈالے رہیں۔

اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے شاہ صاحب حاشیہ فتح الرحمٰن میں لکھتے ہیں کہ:

''زینت کے مقام دو طرح کے ہیں: ایک تو وہ جس کے چھپانے میں حرج ہے اور وہ چہرہ اور ہتھیلی ہے۔ دوسرے وہ جس کے چھپانے میں حرج نہیں ہے، مثلاً سر، گردن، بازو، بانہہ اور پنڈلی۔ چنانچہ چہرہ اور ہتھیلی کا دوسروں کے سامنے چھپانا فرض ہے، لیکن محرم کے سامنے فرض نہیں ہے۔ ۱۷

چہرے کے پردہ کے سلسلے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض چہرہ کا پردہ لازم سمجھتے ہیں اور بعض لوگ اسے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ دونوں اقوال کے لیے قرآن اور احادیث میں دلائل اور اشارات موجود ہیں۔ شاہ صاحب نے سنت اور فرض کی تقسیم کر کے صورت مسئلہ کو نہایت خوش اسلوبی سے واضح کر دیا ہے۔ ۱۸

سورۂ فاتحہ کی آخری آیت غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ کی تشریح شاہ صاحب نے اپنے حاشیہ میں حدیث کا ذکر کیے بغیر حدیث کی روشنی میں کی ہے۔ ان کے نزدیک ''المغضوب علیھم'' سے مراد یہود اور ''الضالین'' سے مراد نصاریٰ ہیں۔ مختلف احادیث میں اس کی صراحت ملتی ہے۔ ۱۹

قرآن کا فرمان ہے:

اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِى الْحَجِّ. (البقرہ-۱۹۷)

حج کے مہینے سب کو معلوم ہیں۔ جو شخص ان مقرر مہینوں میں حج کی نیت کرے اسے خبردار رہنا چاہیے کہ حج کے دوران میں اس سے کوئی شہوانی فعل، کوئی بدعملی، کوئی لڑائی جھگڑے کی بات سرزد نہ ہو۔

اس آیت میں حج کے معلوم مہینوں کی تصریح شاہ صاحب نے شوال، ذی قعدہ اور عشرۂ ذی الحجہ سے کی ہے، جو حدیث نبوی پر مبنی ہے۔ اسی طرح مناسک حج سے متعلق شاہ صاحب کے تمام حواشی احادیث نبوی پر مبنی ہیں۔ ۲۰

قرآن میں اللہ تعالیٰ نے اہلِ ایمان کو خطاب کر کے فرمایا ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تُحِلُّوْا شَعَآئِرَ اللّٰهِ وَلاَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلاَ الْهَدْيَ وَلاَ الْقَلاَئِدَ وَلاَ آمِّيْنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُوْنَ فَضْلاً مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرِضْوَاناً. (المائدہ-۲)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو، خدا پرستی کی نشانیوں کو بے حرمت نہ کرو۔ نہ حرام مہینوں میں سے کسی کو حلال کر لو۔ نہ قربانی کے جانوروں پر دست درازی کرو۔ نہ ان جانوروں پر ہاتھ ڈالو جن کی گردنوں میں نذر خداوندی کی علامت کے طور پر پٹے پڑے ہوئے ہوں۔ نہ ان لوگوں کو چھیڑو جو اپنے رب کے فضل اور اس کی خوشنودی کی تلاش میں مکان محترم (کعبہ) کی طرف جا رہے ہیں۔

اس آیت کے حاشیہ میں شاہ صاحب نے صراحت کی ہے کہ چار مہینے رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم میں قتال نہ کرنا چاہیے کہ وہ مقدس مہینے ہیں۔ یہ تعیین حدیث نبوی کی بنا پر کی گئی ہے۔ ۲۱

اسرائیلی روایات کے سلسلے میں شاہ صاحب کا نقطۂ نظر ہے کہ اسرائیلی روایات علماء اہل کتاب سے منقول ہیں، نہ کہ جناب رسول اللہ ﷺ کی حدیث سے۔ اس لیے فتح الرحمٰن میں شامل نہیں کی گئی ہیں۔ البتہ جہاں اس کے بغیر معنی کی وضاحت نہیں ہوتی ان کا حوالہ دیا گیا ہے۔ قاعدہ ہے: ''الضرورات تبیح المحظورات'' (ضروریات ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں)۔ ۲۲

شاہ صاحب نے اکثر مقامات پر اسی ضابطہ کی پیروی کی ہے۔ مگر بعض مقامات پر انھوں نے قرآنی واقعہ کی توضیح جب مذکورہ ضابطہ پر کی ہے وہاں غالباً ان کی نظر سے واقعہ

کا دوسرا رخ اوجھل رہ گیا ہے، اس وجہ سے ان کی توجیہ دیگر مفسرین کی طرح قرآن کی گرہ کھولنے سے قاصر رہی۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِیَسْكُنَ اِلَیْهَا فَلَمَّا تَغَشّٰهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِیْفاً فَمَرَّتْ بِهٖ فَلَمَّا اَثْقَلَتْ دَّعَوَا اللّٰهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ اٰتَیْتَنَا صَالِحاً لَّنَكُوْنَنَّ مِنَ الشّٰكِرِیْنَ فَلَمَّا اٰتٰهُمَا صَالِحاً جَعَلاَ لَهٗ شُرَكَآءَ فِیْمَا اٰتٰهُمَا فَتَعٰلَی اللّٰهُ عَمَّا یُشْرِكُوْنَ. (الاعراف-۱۸۹-۱۹۰)

وہ اللہ ہی ہے جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور اسی کی جنس سے اس کا جوڑا بنایا تاکہ اس کے پاس سکون حاصل کرے۔ پھر جب مرد نے عورت کو ڈھانک لیا تو اسے ایک خفیف سا حمل رہ گیا جسے لیے لیے وہ چلتی پھرتی رہی۔ پھر جب وہ بوجھل ہوگئی تو دونوں نے مل کر اللہ، اپنے رب سے دعا کی کہ اگر تو نے ہم کو اچھا سا بچہ دیا تو ہم تیرے شکرگزار ہوں گے، مگر جب اللہ نے ان کو ایک صحیح وسالم بچہ دے دیا تو وہ اس کی اس بخشش وعنایت میں دوسروں کو اس کا شریک ٹھہرانے لگے۔ اللہ بہت بلند و برتر ہے۔ ان مشرکانہ باتوں سے جو یہ لوگ کرتے ہیں۔

شاہ صاحب نے مندرجہ بالا آیات کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ انسان کی صورتِ حال ہے کہ حمل کے وقت اس کی نیت درست ہوتی ہے اور جب لڑکا پیدا ہوتا ہے تو اسے بھول جاتا ہے اور نام میں شرک کرتا ہے۔ یہ حضرت حوّا کے حال پر منطبق ہوتا ہے۔ چنانچہ صحیح حدیث (؟) میں آیا ہے کہ جب حضرت حوا حاملہ ہوئیں تو شیطان نے ان کے دل میں وسوسہ ڈالا اور جب لڑکا پیدا ہوا تو اس کا نام عبدالحارث رکھ دیا..... لیکن حضرت آدمؑ اس شرک سے بری ہیں اور یہ آیت ان کی عصمت کو نقصان نہیں پہونچاتی۔ اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نام میں شرک بھی شرک ہے۔ جس طرح لوگ غلامِ فلاں اور عبدِ فلاں وغیرہ نام رکھتے ہیں۔ [۲۳]

ان آیات کی تشریح میں شاہ صاحب نے عصمت نبی کو بچانے کی کوشش کی ہے، مگر حدیث کے حوالہ سے مذکورہ واقعہ لکھ کر آیات کا وہی مفہوم بیان کیا ہے جو بالعموم بتایا جاتا ہے۔ حافظ ابن کثیرؒ نے اس حدیث کو تین وجوہ سے معلول قرار دیا ہے۔ (سب سے پہلے حدیث کی سند پر نظر ڈالیے، ابن جریر طبریؒ اس حدیث کی روایت کرتے ہیں عن محمد بن بشار عن بندار عن عبد الصمد اور امام ترمذیؒ روایت کرتے ہیں عن محمد بن المثنی عن عبد الصمد اور کہتے ھیں ھذا حدیث حسن غریب لا نعرفه الا من حدیث عمرو بن ابراھیم و رواه بعضه عن عبد الصمد ولم یرفعه)

اب علامہ ابن کثیرؒ کے نقد کو ملاحظہ کیجیے۔

(۱) عمرو بن ابراہیم بصری ہیں۔ ابو حاتم الرازی نے ان کے بارے میں کہا ہے: لا یحتج به (نا قابل اعتبار ہے)

(۲) یہ قول سمرہ کا ہے اور حدیث مرفوع نہیں ہے۔ چنانچہ ابن جریر کہتے ہیں کہ حدثنا ابن عبد الاعلیٰ حدثنا المعتمر عن ابیه حدثنا بکر بن عبد الله عن سلیمان التیمی عن ابی العلا بن السخر عن سمرة بن جندب قال سمّی آدم ابنه عبد الحارث۔

(۳) حضرت حسن بصریؒ نے بھی اس آیت کی تفسیر کی ہے، مگر انھوں نے یہ بات نہیں کہی ہے۔ اگر ان کے نزدیک سمرہ بن جندب سے مروی مرفوع حدیث ہوتی تو وہ اس کو ضرور بیان کرتے۔ ابن جریرؒ نے لکھا ہے کہ حضرت حسن نے کہا کہ یہ بعض ملتوں کے بارے میں ہے، نہ کہ حضرت آدمؑ کے بارے میں۔

ان تین اشکالات کے بعد ابن کثیرؒ اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ یہ روایت صحابی پر موقوف ہے اور اس کا احتمال ہے کہ انھوں نے اسے بعض ان اہل کتاب سے لیا ہو جو ایمان لے آئے تھے، مثلاً حضرت کعبؓ، حضرت وہب بن منبہؒ وغیرہ۔ ۲۴

مندرجہ بالا پوری بحث پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی لکھتے ہیں:

''حافظ ابن کثیر کا خیال زیادہ قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے۔ زیادہ مناسب بات یہ ہے کہ اس آیت کا مصداق کفار کو مان لیں جو خدا سے اولاد کی دعا مانگتے تھے اور جب ان کو اولاد مل

جاتی تھی تو بدستور شرک کا ارتکاب کرتے تھے۔ اگر حضرت حوا اس کا مصداق ہوتیں تو حضرت نوحؑ اور حضرت لوطؑ کی بیویوں کی طرح ان پر بھی عتاب نازل ہوتا، کیونکہ انبیاء کی بیویوں کا معاملہ عام عورتوں سے مختلف ہوتا ہے۔ دین کے مزاج کا تقاضا ہے کہ معیارِ نبوت کو گرانے کے بجائے روایت کے سقم کو قبول کرلیا جائے۔ اس موقع پر شاہ صاحب کم زور محسوس ہوتے ہیں۔ ۲۵

ان چند مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ حدیث وسنت کی روشنی میں قرآن کریم کی تفسیر وتشریح کے میدان میں شاہ ولی اللہ دہلوی کا نقطۂ نظر بڑا معتدل ہے۔ وہ تفسیری روایات میں اسرائیلی روایات کو درخور اعتنا نہیں سمجھتے ہیں اور بحیثیت محدث کے عام طور پر ان احادیث ہی سے استدلال کرتے ہیں جو روایت و درایت کے اعتبار سے محدثین کے معیار پر پوری اترتی ہیں۔ تفسیر قرآن کے میدان میں تاریخ اسلامی میں افراط وتفریط کے دو نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں۔ ان کے درمیان اعتدال اور توازن کی راہ ہی فہم قرآن کی کلید کھولنے میں سب سے زیادہ معاون ہے۔ یہی وجہ ہے کہ برصغیر ہندو پاک میں قرآن فہمی کی جو راہ ہموار ہوئی ہے اس میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اور ان کے خانوادہ کا مقام سب سے اونچا دکھائی دیتا ہے۔

حواشی ومراجع

۱ شاہ ولی اللہ دہلوی، التفہیمات الالٰہیہ، المجلس العلمی ڈابھیل، ۱۹۳۶ء، حصہ اول، ص ۸۲۔

۲ شاہ ولی اللہ دہلوی، قرآن مجید مترجمہ فارسی، تاج کمپنی لمیٹڈ کراچی، لاہور، ۱۹۸۶ء، مقدمہ قرآن، ج

۳ ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت وعزیمت، مجلس تحقیقات ونشریات لکھنؤ، ۱۹۸۴ء، جلد پنجم، ص ۱۵۰-۱۵۱۔

۴ شاہ ولی اللہ دہلوی، الفوز الکبیر، مطبع محمدی دہلی، ص ۲-۳۔

۵ شاہ ولی اللہ دہلوی، قرآن مجید مترجمہ فارسی، حوالہ بالا۔ ۶ حوالہ بالا، د-ھ

۷ حوالہ بالا، حاشیہ ۲، ص ۳۳ ۸ حوالہ بالا، حاشیہ ۳، ص ۱۱۵

۹ مالک بن انس، الموطا مع تنویر الحوالک، المطبعۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر، کتاب الصلوٰۃ،

باب قصر الصلوٰۃ فی السفر۔

۱۰ شاہ ولی اللہ دہلوی، مصفّٰی، مطبع فاروقی دہلی ۱۲۹۳ھ، ج اول، ص ۱۴۱۔

۱۱ شاہ ولی اللہ دہلوی، قرآن مجید مترجمہ فارسی، حوالہ بالا، حاشیہ ۲، ص ۹۸۔

۱۲ حوالہ بالا، حاشیہ ۱، ص ۲۱۔ ۱۳ حوالہ بالا، حاشیہ ۲، ص ۳۳

۱۴ حوالہ بالا، حاشیہ ۲، ص ۱۳۸ ۱۵ حوالہ بالا، حاشیہ ۴، ص ۱۳۱

۱۶ محمد بن عبداللہ الحاکم، المستدرک علی الصحیحین، طبع حیدر آباد ۱۳۴۰ھ، ص ۳۹۳۔

۱۷ شاہ ولی اللہ دہلوی، قرآن مجید مترجمہ فارسی، حوالہ بالا، حاشیہ ۳، ص ۴۲۶۔

۱۸ مولانا محمد سعود عالم قاسمی، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی قرآنی فکر کا مطالعہ، اسلامک بک فاؤنڈیشن، نئی دہلی، ۱۹۹۴ء، ص ۱۲۷-۱۲۸۔

۱۹ شاہ ولی اللہ دہلوی، قرآن مجید مترجمہ فارسی، حوالہ بالا، حاشیہ ۲، ص ۳

۲۰ حوالہ بالا، حاشیہ ۲، ص ۲۹۔ ۲۱ حوالہ بالا، حاشیہ ۳، ص ۲۹۔

۲۲ حوالہ بالا، مقدمہ ۲۳ حوالہ بالا، حاشیہ ۲، ص ۲۱۱-۲۱۲۔

۲۴ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، مکتبۃ الریاض، ۱۹۸۰ء، الاعراف-۱۹۰

۲۵ مولانا محمد سعود عالم قاسمی، حوالہ بالا، ص ۱۵۰-۱۵۱۔

(اس مضمون کی ترتیب اور فارسی ترجمہ کے لیے بھی اس کتاب سے مدد لی گئی ہے)

اقرأ پبلی کیشنز سری نگر میں سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی کی سول ایجنسی (Sole Distributors) قائم ہوگئی ہے۔ تحقیقاتِ اسلامی کے علاوہ دیگر تحریکی اخبارات و رسائل دعوت، زندگی نو، حجاب اسلامی، رفیق منزل، افکار ملی اور The Companion بھی ایجنسی نرخ (Agency Rate) پر دست یاب ہیں۔ (اس کے علاوہ دینی اور درسی کتابیں بھی ملتی ہیں) مذکورہ رسائل انفرادی طور پر یا ان کی ایجنسی چاہنے والے حضرات درج ذیل پتے پر رابطہ قائم کریں۔

Iqra Publications

2nd Floor, Iqbal Shopping Complex Opp. Iqbal Park Srinagar-9 (J&k)

Phone(O): 0194-2475728 Mobile: 9419017149, 9419537008

فکرِ اقبال میں اجتہاد کی اہمیت

ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی

علامہ اقبالؒ نے اپنے وقت میں فقہی جمود پر تنقید کی اور اجتہاد پر بڑا زور دیا۔ اس کے ساتھ وہ محکومی کے دور میں ملت کی وحدت کو باقی رکھنے کے لیے تقلید کی اہمیت کو بھی محسوس کرتے ہیں۔ اب حالات میں تغیر آچکا ہے۔ اس وقت کم از کم یہ مسئلہ زیر بحث نہیں ہے کہ اجتہاد ہونا چاہئے یا نہیں؟۔ اجتہاد کی ضرورت ایک طرح سے تسلیم شدہ ہے۔ عالمِ اسلام میں نئے مسائل پر غور و فکر بھی ہو رہا ہے۔ انفرادی کوشش کے ساتھ اجتماعی کوششیں بھی جاری ہیں۔ اس کے نتائج بھی سامنے آتے رہتے ہیں۔ یہ بات طے ہے کہ اجتہاد کا ایک متعین دائرہ ہے۔ اسی دائرہ میں اجتہاد ہوسکتا ہے۔ اس کے کچھ حدود و قیود اور شرائط ہیں، ان کی پابندی لازمی ہے۔ پیشِ نظر مضمون میں قرآن و حدیث سے استدلال، فقہی کوششوں اور اس نوعیت کے دوسرے مسائل پر علامہ اقبال کے خیالات پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان سب سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ ان کے مزید تجزیہ و تحلیل کی ضرورت ہے۔ (جلال الدین)

علامہ اقبالؒ کو ایسے دور کا سامنا کرنا پڑا جب مسلمانانِ عالم ہر حیثیت سے انحطاط اور پستی میں گرتے جا رہے تھے اور دین اسلام کے حیات بخش اور روح پرور نظام سے ان پر مایوسی طاری تھی۔ مغرب کی ظاہری چمک دمک اور جاہ و حشمت سے مرعوب ہو کر اسلام کی مختلف خود ساختہ تاویلات کرنے میں منہمک تھے۔ ان حالات میں اقبال کے تبحرِ علم و بصیرت نے جہاں مغربی تہذیب و تمدن کی بنیادی کمزوریوں اور کھوکھلے پن کو بے نقاب کیا

وہیں اسلام کی آفاقی حقیقتوں کو نمایاں کرنے میں ملت کی صحیح رہبری کا فریضہ بھی بحسن وخوبی انجام دیا۔ اس دور کی ایک ہلکی تصویر کھینچتے ہوئے پروفیسر سید عبداللہ نے فکرِ اقبال کی اہمیت کو اس طرح اجاگر کیا ہے: ''یہ بات تو طے شدہ ہے کہ علامہ اقبالؔ جدید دور کے اجتماعی و معاشرتی مسائل کے بارے میں، جو گذشتہ تین چار صدیوں کی مغربی تحریکوں کے زیر اثر ہر شعبۂ فکر وعمل میں پیدا ہو چکے تھے اور ایک مختلف قسم کی ایکالوجی (Ecology) اور سوشیالوجی (Socilogy) سے نمودار ہوئے ہیں، اسلام کی رائے جاننے اور پیش کرنے کی ضرورت کا گہرا احساس رکھتے تھے۔''[۱]

دراصل علامہ اقبال کی اجتہادی فکر ۱۹۰۴ء ہی سے بیدار ہوگئی تھی اور انہوں نے ملت کی زبوں حالی کو دیکھ کر انہی دنوں ''قومی آواز'' کے عنوان سے اپنا تحقیقی مضمون ''مخزن'' میں شایع کرایا تھا۔ اُس مضمون میں انہوں نے دنیا کی دیگر اقوام کی ترقی کے ذکر کے ساتھ اپنے دور کے مسلم معاشرے پر بھرپور تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

''مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اگر اس اعتبار سے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو ان کی حالت نہایت مخدوش نظر آتی ہے۔ یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے، تجارت کھو بیٹھی ہے، صنعت کھو بیٹھی ہے، اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہو کر ایک بے معنی توکل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے اور باتیں تو خیر، ابھی تک اُن کے نزاعوں کا ہی فیصلہ نہیں ہوا۔ آئے دن ایک نیا فرقہ پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو جنت کا وارث سمجھ کر باقی تمام نوع انسانی کو جہنم کا ایندھن قرار دیتا ہے۔ غرض یہ کہ ان فرقہ آرائیوں نے خیر الامم کی جمعیت کو کچھ ایسی بری طرح منتشر کر دیا ہے کہ اتحاد و یگانگت کی کوئی صورت نظر نہیں آتی ..... تمدن کی یہ صورت کہ لڑکیاں نا تعلیم یافتہ، نوجوان جاہل، روزگار ان کو نہیں ملتا، صنعت سے گھبراتے ہیں، حرفت کو یہ عار سمجھتے ہیں۔ مقدمات نکاح کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے۔ جُرم کی مقدار روز افزوں ہے۔ یہ بڑا نازک وقت ہے اور سوائے اس کے کہ تمام قوم متفقہ طور پر اپنے دل دماغ کی اصلاح کی طرح اپنی توجہ کرے، کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ دنیا میں کوئی بڑا کام سعیٔ بلیغ کے بغیر ممکن نہیں، یہاں تک کہ اللہ بھی کسی قوم کی حالت نہیں

بدلتا، جب تک کہ وہ قوم اپنی حالت خود نہ بدلے''۔[۲]

اس سے یہ حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ علامہ اقبال ابتدا ہی سے مسلمانوں میں اصلاح تمدن کی ضرورت شدّت سے محسوس کر رہے تھے اور اصلاحِ تمدّن اُن کے خیال کے مطابق اُسی وقت ممکن ہے جب فقہ اسلامی میں اصلاح کی جائے۔ اسی ضرورت کا شدّت سے اظہار وہ اپنے مختلف مضامین اور مکتوبات میں بار بار کرتے رہے ہیں۔ دراصل ان کے نزدیک احیائے اسلام کے لیے تمدن کا احیاء بھی لازم ہے۔ ۱۹۰۴ء کے متذکرہ بالا مضمون (قومی آواز) میں رقم طراز ہیں:

''مسلمانوں میں اصلاحِ تمدّن کا سوال دراصل ایک مذہبی سوال ہے، کیوں کہ اسلامی تمدن اصل میں مذہب اسلام کی عملی صورت کا نام ہے اور ہماری تمدنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جو اصول مذہب سے جدا ہو سکتا ہے۔ میرا یہ منصب نہیں کہ میں اس اہم مسئلے پر مذہبی اعتبار سے گفتگو کروں، تاہم میں اس قدر کہنے سے باز نہیں رہ سکتا کہ حالاتِ زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہو گئی ہیں کہ فقہاء کے استدلال، جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعتِ اسلامی کہا جاتا ہے، ایک نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ میرا یہ عندیہ نہیں کہ مسلّماتِ مذہب میں کوئی نقص ہے جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدنی ضروریات پر حاوی نہیں، بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ قرآنِ شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بنا پر جو استدلال فقہاء نے وقتاً فوقتاً کیے ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے، مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں..... اگر موجودہ حالاتِ زندگی پر غور کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں تائید اصولِ مذہب کے لیے ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانونِ اسلام کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلّمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتّب و منظّم کر سکے، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اسلامی

دنیا میں اب تک کوئی بھی عالی دماغ مقنن پیدا نہیں ہوا اور اگر اس بات کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔''[۳]

۱۹۰۵ء ہی میں آپ ملّت مسلمہ کو بیدار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اب دنیا بہت آگے بڑھ چکی ہے، لہٰذا اب آپسی رسہ کشی اور جوڑ توڑ کی سیاست چھوڑ کر دور جدید کے تقاضوں کو سمجھتے ہوئے یک جٹ ہو کر آگے کی طرف گامزن ہو جایئے۔ مسلمانوں کو دور جدید کے مختلف خطرات سے باخبر کرتے ہوئے ایک جگہ یوں اُن سے مخاطب ہیں:

"Islam is one and indivisible,it brooks no distinctions in it. There are no Wahabies, Shias and Sunnies in Islam. Fight is not for the interpretation of the truth, when the truth itself is in danger. it is foolish to complain of stumbling when you walk in the darkness of night. Let all come farward and contribute their respective shares in the great toil of the nation. Let the idols of class distinctions and sectarianism be smashed forever; Let the Musalmans of the country be once more united into the great vital whole."[۴]

اقبالؒ کے اسی پیغام اتحاد و اتفاق کی بازگشت ''پیام مشرق'' کے دیباچہ میں بھی سنائی دیتی ہے، جس میں وہ کہتے ہیں:

''اس وقت دنیا میں اور ممالک مشرق میں ایسی کوشش، جس کا مقصد افراد و اقوام کی نگاہ کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قومی انسانی سیرت کی تجدید یا

تولید ہو، لائق احترام ہے''۔

گویا علامہ اقبال دور جدید کے مقتضیات سے نبرد آزما ہونے کے لیے ملّت مسلمہ کی شیرازہ بندی کرنا بھی ایک اہم سنگِ میل جانتے ہیں۔ اس سلسلے میں اُس وقت کا تعلیمی ڈھانچہ بھی جدید اسلوب میں ڈھالنے کا ارادہ رکھتے ہوئے اسی بات پر زور دیتے ہیں کہ تمام بکھری ہوئی تعلیمی قوتوں کو اکٹھا کر کے انہیں جدید سائنٹفک اصولوں پر استوار کیا جائے۔ ۱۹۱۰ء میں اس موضوع کو زیر بحث لاتے ہوئے اسٹریچی ہال علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں ''ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کے تحت لیکچر دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

''ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قیام ایک اور لحاظ سے بھی نہایت ضروری ہے۔ کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور واعظ انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے لیے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ان کا مَبلَغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔ اخلاق اور مذہب کے اصول وفروع کی تلقین کے لیے موجودہ زمانے کے واعظ کو تاریخ، اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق عظیمہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے ادب اور تخیل میں پوری طرح دست رس رکھنی چاہیے۔ الندوہ، علی گڑھ کالج، مدرسۂ دیوبند اور اس قسم کے دوسرے مدارس، جو الگ الگ کام کر رہے ہیں، اس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے۔ ان تمام بکھری ہوئی تعلیمی قوتوں کی شیرازہ بندی کے لیے ایک وسیع اغراض کا مرکزی دارالعلوم ہونا چاہیے جہاں افرادِ قوم نہ صرف خاص قابلیتوں کو نشو ونما دینے کا موقع حاصل کر سکیں، بلکہ تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچہ بھی تیار کیا جا سکے جس میں موجودہ زمانہ کے ہندوستانی مسلمان کا ڈھلنا ضروری ہے''۔[۵]

اس عظیم ملّی جذبہ کے تحت آپ نے متعدد خطوط اپنے دور کے مشہور عالم دین مولانا سیّد سلیمان ندوی کے نام رقم کیے۔ ایک خط میں انہیں لکھتے ہیں:

''زمانۂ حال کے جورس پروڈنس (Jurisprodence) کی روشنی میں اسلامی معاملات (یعنی مسائل متعلقہ معاملات) کا مطالعہ کیا جائے، مگر غلامانہ انداز میں

نہیں، بلکہ ناقدانہ انداز میں۔ یونان کا فلسفہ ایک زمانے میں انسانی علوم کی انتہا تصور کیا گیا، مگر جب مسلمانوں میں تنقید کا مادہ پیدا ہوا تو انہوں نے اسی فلسفے کے ہتھیاروں سے اس کا مقابلہ کیا۔ اس عصر میں ہمیں بھی ایسا ہی کرنا چاہیے''۔

دراصل عصر حاضر کی اجتماعی تحریکات کو دیکھ کر علامہ کے دل میں یہ خیال روز بروز مستحکم ہوتا چلا گیا کہ اس وقت اسلام کے نظامِ عمرانی کی تشریح و توضیح کی اشد ضرورت ہے۔ اس لیے وہ چاہتے تھے کہ 'فکر اسلامی کی تشکیل جدید' (The Reconstructiion of Religious thought in Islam) کی طرح 'تشکیل فقہ جدید' پر بھی، قرآن مجید نے ان مسائل کی جس طرح راہنمائی کی ہے، اس کی روشنی میں قلم اٹھائیں۔ اس غرض سے انہوں نے یورپ اور مصر کی بعض مطبوعات بھی فراہم کرنا شروع کر دی تھیں۔ لیکن افسوس کہ ان کی تصنیف کا کام استقصائے مسائل، ترتیب مقدمات اور تقسیم مباحث سے آگے نہ بڑھ سکا۔ محمد اقبال سلمانی نے اُن کے کتب خانے کی نسبت لکھا ہے کہ اس میں جامع ازہر قاہرہ کی بہت سی عربی کتابیں بھی تھیں، جن کی مدد سے وہ اسلامی اصولِ فقہ کی تجدید کے عنوان سے ایک مہتم بالشان تصنیف کا آغاز کر چکے تھے، مگر افسوس کہ فرشتۂ اجل نے ان کو اس کام کی تکمیل کی مہلت نہ دی۔

اقبالؒ کے نزدیک فقہ اسلامی کی تدوینِ جدید عہدِ حاضر کی اہم ترین ضرورت تھی۔ اس بارے میں وہ مولانا سید سلیمان ندوی سے ایک جگہ یوں مخاطب ہیں:

''اس وقت سخت ضرورت ہے اس بات کی کہ فقہ اسلامی کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے۔ اگر شبلی زندہ ہوتے تو میں ان سے ایسی کتاب لکھنے کی درخواست کرتا۔ اب آپ سے درخواست ہے کہ اس کام کو مستقل طور پر اپنے ہاتھ میں لیجیے، تاکہ اقوام اسلامیہ کو فقہ اسلامی کی اصل حقیقت معلوم ہو سکے''۔

بیسویں صدی کی پہلی دو دہائیوں میں دنیائے اسلام میں کچھ انقلابی تبدیلیاں وقوع پذیر ہو رہی تھیں۔ احیاء اجتہاد اور اصلاحی تحریکوں کا آغاز ہو چکا تھا۔ مسلمان صدیوں کی غفلت سے بیدار ہو رہے تھے۔ لہٰذا اس دورِ انقلاب میں عالمِ اسلام کی بے سروسامانی

کے باوجود علامہ کا وجدان انہیں بتا رہا تھا کہ اَب غلامی کی شبِ تار چھٹنے والی ہے اور غلامی کی زنجیریں کٹنے والی ہیں۔ اس لیے وہ پورے یقین اور اعتماد سے یہ کہتے ہوئے پکار اٹھے ؎

نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو اُلٹ دیا تھا — سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا
سفینۂ برگ گل بنالے گا قافلہ مور ناتواں کا — ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا سے پار ہوگا

اس کے بعد ۱۹۱۲ء میں ایک نظم بعنوان ''مسلم'' تحریر کر کے اسی پُر اُمید آہنگ کو دہراتے ہوئے کہا ؎

قسمتِ عالم کا مسلم کوکبِ تابندہ ہے — جس کی تابانی سے افسونِ سحر شرمندہ ہے
آشکارا ہیں میری آنکھوں پر اسرارِ حیات — کہہ نہیں سکتے مجھے نومید پیکارِ حیات
کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے — ہے بھروسا اپنی ملّت کے مقدر پر مجھے
یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے — میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے

نظم ''طلوعِ اسلام'' کے آخری بند کے اس شعر سے ایک بڑے راز سے پردہ اُٹھاتے ہوئے فرمایا ؎

بہ مشتاقانِ حدیثِ خواجۂ بدر و حنین آور! — تصرفہائے پنہانش بچشمم آشکار آمد!

اقبال کی مومنانہ اور دوررس نگاہیں اس تصرف کو بالکل عیاں دیکھ رہی تھیں۔ گویا تین چیزیں ساتھ ساتھ چل رہی تھیں۔ ایک غلامی کے دور میں فقہی صورت حال کی علیٰ حالہٖ حفاظت (Status quo) اور اس میں کسی خاص اجتہاد سے اجتناب اور دوسری چیز عن قریب حاصل ہونے والی آزادی کی امید، تیسری چیز یہ کہ جب آزادی میسر ہو تو مسلمان معاشرے کا فرض ہوگا کہ اس وقت حسبِ تقاضائے عصر اپنے سرمایۂ فقہ کا از سرِ نو جائزہ لیں اور جرأت کے ساتھ پیش آمدہ امور معاشی و دینی و سیاسی کا حل تلاش کریں۔ علامہ اقبال دورِ غلامی و اضمحلال میں تقلید کو اولیٰ تر جانتے ہیں۔ ان ہی کے الفاظ ہیں: ''جیسا کہ سیاسی زوال کے زمانے میں فطری بات ہے۔'' اسلام کے قدامت پسند مفکرین نے مزید انتشار و افتراق سے بچنے کے لیے اپنی تمام کوششیں صرف ایک نقطے پر مرکوز کر دیں کہ لوگوں کی سماجی زندگی کی یکسانیت کو قائم رکھنے کے لیے شریعت کے قوانین کو اسی شکل و شمائل میں محفوظ رکھا جائے جس طرح دورِ اول کے فقہاء نے اسے مرتب کیا تھا اور اس میں کسی قسم کے

اضافے کو سختی سے روکا جائے۔ کیوں کہ دورِ غلامی میں کسی پر بھروسہ کرنا محال ہے۔

غلامی کیا ہے؟ ذوقِ حسن و زیبائی سے محرومی — جسے زیبا کہیں آزاد بندے، ہے وہی زیبا
بھروسا کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر — کہ دنیا میں فقط مردانِ حُر کی آنکھ ہے بینا

انھوں نے اس دور میں (۱۹۱۷ء میں) مسلمانوں کی فرنگی تقلید کو دیکھ کر یہ اخذ کیا کہ آزادیٔ رائے ایک ایسی آزاد روی اور اغیار کی فکری غلامی پیدا کر رہی ہے جس سے ملت میں انتشار و افتراق پیدا ہو رہا ہے۔ ناپختہ خیالات و افکار صرف زمانہ سازی اور ذاتی اغراض و مفادات کے لیے ظاہر کیے جا رہے ہیں، جس کا نتیجہ یہ نکل رہا ہے کہ ملت کی مرکزیت ختم ہو رہی ہے۔ انہی وجوہ کی بنا پر انھوں نے ایک صحیح الفکر مدبّر کی حیثیت سے اُس وقت یہی تجویز کیا کہ اس دورِ پُر آشوب میں تقلید ہی اجتہاد سے اولیٰ تر ہے۔ اسی فکر سے لب ریز ہو کر وہ ''رموزِ بے خودی'' میں ملّت مسلمہ سے یوں مخاطب ہوتے ہیں۔

مضمحل گردد چو تکوین حیات — ملّت از تقلید می گردد ثبات
راہ آباء رو کہ این جمعیت است — معنیٔ تقلید ضبط ملّت است
نقش بر دل معنی توحید کن — چارۂ کار خود از تقلید کن
اجتہاد اندر زمانِ انحطاط — قوم را برہم ہمیں گردد بساط
ز اجتہاد عالمان کم نظر — اقتداء بر رفت گاں محفوظ تر

دراصل اس وقت کے ملکی و بین الاقوامی حالات کے مدّ نظر انھوں نے کم نظر عالموں کے اجتہاد کے معاملے میں تقلید کو مناسب سمجھا، مگر بعد میں جب فکر و نظر کا انقلاب وقوع پذیر ہوا اور ہر طرف سے امتِ مسلمہ کی آزادی اور بیداری کی لہریں ابھرنے لگیں تو اقبال نے اجتہاد کو دورِ حاضر کی اہم ترین ضرورت قرار دیا اور اِس موضوع پر ایک بلیغ خطبہ اسلامیہ کالج لاہور میں ۱۹۲۴ء میں دیا۔ یہ خطبہ انھوں نے انتہائی نازک موقع پر دیا تھا جب کہ تنسیخ خلافت کو ابھی صرف چھ ماہ ہوئے تھے۔ برصغیر کے مسلمانوں کے لیے تنسیخ خلافت کا صدمہ ناقابل برداشت تھا۔ تحریک خلافت ابھی تک جاری تھی۔ ان حالات میں تنسیخ خلافت کی حمایت اور اسے اجتہادی فکر قرار دینا اقبال کی اولوالعزمی کا اظہار ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ اس خطبہ پر اگرچہ بعض سنجیدہ علمی حلقوں کی طرف سے ان کی زبردست تعریف کی گئی،

لیکن بعض قدامت پسند علماء کی جانب سے انھیں شدید تنقید کا سامنا بھی کرنا پڑا۔ اس کا تذکرہ کرتے ہوئے علامہ اقبال کے فرزند ڈاکٹر جاوید اقبال کہتے ہیں:

''بعض قدامت پسند علماء اس میں (یعنی اقبال کے پیش کردہ خطبے میں) پیش کردہ خیالات پر معترض ہوئے۔ اقبال کے لیے غالباً یہ پہلا ایسا تجربہ تھا، کیوں کہ انہی ایام میں مولوی دیدار علی نے ان کے خلاف کفر کا فتویٰ صادر کیا تھا۔ اقبال نے اس کا برا مانا اور اپنے ردّعمل کا اظہار کرتے ہوئے مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی کو تحریر کیا: ''آپ نے ٹھیک فرمایا، پیشہ ور مولوی کا اثر سر سید احمد خان کی تحریک سے بہت کم ہو گیا تھا، مگر خلافت کمیٹی نے اپنے پولیٹیکل فتووں کی خاطر ان کا اقتدار ہندی مسلمانوں میں پھر قائم کر دیا۔ یہ ایک بڑی غلطی تھی جس کا احساس ابھی تک غالباً کسی کو نہیں ہوا۔ مجھ کو حال ہی میں اس کا تجربہ ہوا ہے۔ کچھ مدّت ہوئی میں نے اجتہاد پر انگریزی میں ایک مضمون لکھا تھا جو یہاں ایک جلسے میں پڑھا گیا۔ انشاء اللہ شائع بھی ہوگا، مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا''۔ [۶]

قدامت پسند علماء کی مخالفت اور مخاصمت کے باوجود علامہ کے متذکرہ بالا اجتہادی خطبے کی بہت سے مسلم اکابرین کی طرف سے زبردست پذیرائی ہوئی۔ مولانا ظفر علی خان نے انہیں مشورہ دیا کہ یہ مقالہ اردو میں منتقل کیا جائے، تاکہ زیادہ سے زیادہ لوگ ان خیالات سے مستفید ہو سکیں۔ علامہ نے جواباً کہا کہ وہ خوشی سے اس کا ترجمہ کروانا چاہیں گے، بشرط یہ کہ خود مولانا ظفر علی خان یہ زحمت کریں، کیوں کہ وہی اس کا بہترین ترجمہ کر سکتے ہیں۔

دراصل علامہ اقبالؒ اجتہاد کی اہمیت سمجھتے ہوئے بھی حد درجہ احتیاط برت رہے تھے، خصوصاً آپ علمائے متقدمین کی مخالفت سے زبردست خائف تھے کہ کہیں اس مخالفت و مخاصمت سے ملتِ اسلامیہ مزید انتشار اور افتراق میں مبتلا نہ ہو جائے اور الٹا اثر نہ پڑے، راقم سطور نے ۲۰۰۰ء میں اس موضوع کی اہمیت محسوس کرتے ہوئے اسے اپنے پی ایچ ڈی کے تحقیقی مقالہ کا موضوع بنایا جو اللہ کے فضل و کرم سے تکمیل کے بعد ۲۰۰۳ء میں شائع ہوا۔ دورانِ تحقیق جب اس سلسلے میں میں نے بعض اہم مواد و مشوروں کے لیے علامہ اقبال کے صاحب زادے جسٹس جاوید اقبال صاحب کے نام ایک خط بھیجا تو موصوف نے میری حوصلہ

افزائی بھی فرمائی، مگر ساتھ ہی قدامت پسند علماء سے خبردار کرتے ہوئے جواباً تحریر فرمایا:

''آپ نے ڈاکٹری کی تحصیل کے لیے فلسفۂ اقبال میں اجتہاد کی اہمیت کا موضوع چنا ہے۔ نیک خیال ہے اور بڑا مشکل موضوع ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ پاکستان میں اس موضوع پر کوئی توجہ نہیں دی گئی اور نہ ہی کوئی کام ہوا ہے۔ علامہ کے نزدیک اجتہاد کی بڑی اہمیت ہے، لیکن انھوں نے اس موضوع پر مزید بحث نہیں کی ہے، بلکہ کہا ہے کہ یہ قوم بڑی قدامت پسند ہے، اس لیے اس موضوع پر بحث نہ کی جائے تو بہتر ہے''۔ ۷

علامہ نے اس موضوع پر جو زبردست خدمت انجام دی ہے اس پر ان کے سینکڑوں مکتوبات، خطبات، خصوصاً فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید شہادت دیتے ہیں۔ انگریزی خطبات یعنی "The Reconstruction of Religious thought in Islam" اس سلسلے میں نہایت اہمیت کی حامل کتاب گردانی جاتی ہے۔ خود جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کہتے ہیں:

''دنیائے اسلام کے بعض مدبّر اہلِ علم حضرات، جن سے مجھے کبھی ٹرکی میں اور کبھی دمشق یا قاہرہ میں ملنے کا اتفاق ہوتا رہا ہے، وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ کتاب اس قدر اہم ہے کہ گذشتہ تین سو سال میں ایسی کتاب نہیں لکھی گئی اور اس کی اہمیت روز بروز دنیائے اسلام میں بڑھتی جارہی ہے''۔ ۸

اس کتاب میں اسلامی معاشرے کے ذیل میں قانونِ تغیر و حرکت پر نہایت بلیغ بحث کی گئی ہے۔ سات خطبات پر مشتمل اس کتاب میں اقبال "Spirit of Muslim culture" یعنی ''اسلامی ثقافت کی روح'' کے عنوان سے فرماتے ہیں کہ زمانہ ایک ارتقائی اور خلاقی قوت ہے، زندگی زمان و مکان سے عبارت اور مسلسل تخلیقی عمل ہے۔ سعی تخلیق و ارتقاء حرکت کے بغیر ناممکن ہے، اس لیے زندگی حرکت و انقلاب سے عبارت ہے۔ چونکہ موجودات کی ارتقاء یافتہ صورت انسان ہی ہے، اس لیے اس کے ممکناتِ ارتقاء بھی لامحدود ہیں۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

اقبال کے عقیدے کے مطابق حضور اکرم ﷺ نے دنیا میں کفر و شرک کو مٹا کر انسانوں کو انسانوں کی غلامی سے نجات دلاتے ہوئے ایک اللہ کے سوا تمام معبودوں سے آزاد کرا دیا۔ توحید، وحدت امت اور حریت فکر و عمل کا درس دیا۔ اب کوئی بھی ہستی مافوق الفطرت دعویٰ کی بنا پر انسان کو اپنی اطاعت کے لیے مجبور نہیں کر سکتی ہے۔ قرآن و سنتِ رسول اکرم ﷺ کی لازوال اور ابدی ہدایت کے بعد انسان کو اب نہ کسی دوسری ہدایت کی ضرورت رہی اور نہ اب سلسلۂ انبیاء کی حاجت ہے، بلکہ یہی ذمہ داری اب ملت اسلامیہ کے کاندھوں پر آن پڑی ہے۔ اسرارِ خودی میں علامہ یہی پیغام سناتے ہوئے یوں نغمہ سنج ہیں۔

پس خدا با ما شریعت ختم کرد　　بر رسولِ ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفل ایام را　　اُو رسل را ختم و ما اقوام را

اب خاتم النبیین کی جانشین کی حیثیت سے امتِ مسلمہ کا فرضِ منصبی نوع انسانی کی قیادت و سیادت ہے اور یہ فرض اسے رہتی دنیا تک انجام دینا ہے۔ ری کانسٹرکشن آف اسلام میں اقبال اسی حقیقت کی بہترین اور مدلّل انداز میں ترجمانی کرتے ہوئے رسولِ رحمت ﷺ کے خاتم الانبیاء ہونے کی توجیہ اور اجتہاد کی افادیت کو یوں اُجاگر کرتے ہیں:

"Looking at the matter from this point of view, then the prophet of Islam seems to stand between the ancient and the modem world. in so far as the source of his revelation is concerned, he belongs to the ancient world, in so far as the spirit of his revelation is concerned, he belongs to the modern world ... The birth of Islam is the birth of Inductive intellect. In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition.

This involves the keen perfection that life cannot forever be put in leading strings, that in order to achieve fullself consciousness, man must finally be thrown back on his own resources." ۹

علامہ اقبال کے خیال کے مطابق اسلام کی نمود عقلِ استقرائی کا ظہور ہے۔ شریعتِ محمدی ﷺ کی صورت میں رسالت محمدی ﷺ کی تکمیل ہوگئی۔ ختم رسالت سے اب یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ زندگی اب تمام بندھنوں سے آزاد ہوگئی ہے۔ لہٰذا اپنی خودی کا اب مکمل شعور حاصل کرنے کے لیے انسان کو اپنے ذہنی وسائل پر اعتماد کرنے کا موقع میسّر آیا ہے۔ ختمِ نبوت کی علمی اہمیت کو اجاگر کرتے ہوئے علامہ اقبال کہتے ہیں کہ اس سے صوفیانہ تجربات کے مطالعے کے لیے ایک آزاد تنقیدی نظر پیدا ہوگئی ہے اور یہ واضح ہوگیا ہے کہ اب کسی شخص کو مافوق الفطری اختیار حاصل نہیں ہے۔ اس حقیقت کے پیشِ نظر انسان کے باطن میں علم کے نئے نئے سوتوں کا سُراغ لگانے کی راہ ہموار ہوگئی ہے۔ قدیم تہذیبوں کے برخلاف اسلام نے مظاہرِ فطرت کی الوہیت کا بطلان کر کے خارج میں مشاہدۂ کائنات کا تحقیقی و تنقیدی راستہ دکھایا ہے۔ اس لحاظ سے اب صوفیانہ تجربہ خواہ کتنا ہی غیر معمولی ہو، دیگر انسانی تجربات کی طرح اس کی بھی علمی جانچ پرکھ کی جائے گی۔

اسلام کے نظریۂ اجتہاد کو تاریخی اور جدید تقاضوں کے مطابق دیکھتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ اسلام کائنات کے بارے میں حرکی (Dynamic) نظریہ پیش کرتا ہے۔

"As a cultural movement, Islam rejects the old static view of the universe and reaches a dynamic view." ۱۰

''ساقی نامہ'' میں بھی کائنات کے حرکی تصور کے گُن گاتے ہوئے کہتے ہیں:

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود کہ ہر لحظہ تازہ ہے شانِ وجود

سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی

قرآن مجید کے الفاظ اور ان کی رُوح مستقل اور غیر متغیر ہے، لیکن تعلیمِ قرآن جس میں یہ روح پنہاں ہے، ہر لحظہ حرکتِ تازہ کا تقاضا کرتی ہے۔

دمادم رواں ہے یمِ زندگی ہر اک سے پیدا رمِ زندگی

سائنس کا غائر مطالعہ بھی اس حقیقت کی پردہ کشائی کرتا ہے کہ کائنات حرکی (Dynamic) ہے۔ چنانچہ اقبالؔ کا مُلّا پر طنز و طعن کا بنیادی سبب یہی ہے کہ وہ ان کی نظر میں اسلام کا غیر حقیقی Pseudo representative ہے۔ کیوں کہ وہ غور و فکر اور تدبر سے کام نہیں لیتا اور اسلام کی حرکیت کو نظر انداز کرتا ہے۔ حالاں کہ قرآن بار بار غور و فکر، تدبر اور تعقل پر زور دیتا ہے۔ ''جاوید نامہ'' میں علامہ اسی لیے تو فرماتے ہیں:

مکتب و مُلا اسرار کتاب کورِ مادر زاد نور آفتاب
دینِ کافر فکر و تدبیر و جہاد دینِ مُلا فی سبیل اللہ فساد

علامہ اقبال کے نزدیک اسلام میں انسانی اتحاد کی بنیاد مادّی، نسلی اور جغرافیائی حدود کے بجائے روحانی ہے۔ اسلامی تہذیب عقیدۂ توحید پر استوار ہے اور عقیدۂ توحید تو پوری انسانیت کو اللہ کی غلامی میں لاتا ہے۔ یہی روحانی بنیاد بھی فراہم کرتا ہے۔ لہٰذا علامہ کے نزدیک عقیدۂ توحید پر عمل پیرا ہونا عین فطرتِ انسانی ہے۔ اللہ سے وفاداری گویا انسان کی اپنی ہی مثالی فطرت سے وفاداری ہے۔ اسلام نے حقائق کے نصب العین پر مبنی جو معاشرہ تشکیل دیا اس میں کاروبارِ زندگی میں دوام و تغیر کے مطالبات کے درمیان ہم آہنگی پیدا ہوئی اور دونوں کے تقاضے پورے ہوئے۔ اس نظام میں اجتماعی زندگی کے لیے ابدی اصول تشکیل دیے گئے ہیں، جو پیہم تغیر پذیر کائنات میں قدم جمانے کے مواقع فراہم کرتے ہیں۔ لیکن جب یہی ابدی اصول تغیر کے تمام امکانات کو خارج کر دیں تو آیاتِ الٰہی بھی جس کائنات کو متحرک قرار دیتی ہیں لازماً جمود سے ہم کنار ہو جاتی ہیں۔ اس سلسلے میں یورپ کے سیاسی و اجتماعی علوم کی ناکامی سے قطع نظر پچھلے پانچ سو سال سے مسلم سوسائٹی بھی جمود کی شکار ہو کر رہ گئی ہے۔ اس جمود کو دور کرنے کے لیے اسلام کی ساخت میں حرکت

کا اصول کارفرما ہے۔ اسلامی اصولِ فقہ میں اسی کا نام اجتہاد ہے۔ [۱۱]

علامہ اقبالؒ اس قرآنی آیت سے اجتہاد کے حق میں استدلال کرتے ہیں جس میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا العنکبوت-۶۹ (جو لوگ ہماری راہ میں جدوجہد یا مشقت سے کام لیں انہیں ہم ضرور اپنی راہیں دکھائیں گے)۔

آیت مذکورہ کا موقع و محل کچھ بھی ہو مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ اجتہاد دینی فکر کی راہ میں زبردست مشقت ہی کا نام ہے۔ اس لیے مجتہد اللہ کی رہنمائی سے قطعاً محروم نہیں رہ سکتا۔ اقبالؒ اس مشہور مکالمے کا بھی تذکرہ کرتے ہیں جو حضور ﷺ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کے مابین ہوا تھا۔ حضرت معاذؓ کے جواب کا نچوڑ (اجتہاد کے بارے میں) یہی تھا کہ اگر کسی امر کا فیصلہ کرنے میں انھیں قرآن وسنت سے رہ نمائی میسر نہ آئے تو پھر وہ خود اپنی رائے سے کسی فیصلے پر پہنچنے کی کوشش کریں گے۔ رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذؓ کے اس جواب کی تحسین فرمائی تھی۔ [۱۲]

درحقیقت شریعت اسلامی کی روشنی میں استنباطِ احکام کی روح فقہ میں بھی کارفرما ہے اور اجتہاد میں بھی۔ حضرت معاذؓ بن جبل کے پیش نظر کوئی فقہ نہ تھی جس میں وہ اجتہاد کرتے، لہٰذا اُن کا عمل فقہ بھی تھا اور اجتہاد بھی۔ علامہ کے نزدیک عہدِ حاضر میں اجتہاد مطلق (Absolute Ijtihad) وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔ آپ کے خیال کے مطابق علمائے اہل سنت والجماعت اصول اور نظریے کے طور پر اس امر کے قائل ہیں کہ اجتہاد ہونا چاہیے، مگر عملاً انھوں نے اس پر ایسی شرائط عائد کردی ہیں جن کا پورا کرنا اس دور میں محال ہے۔

ان کے نزدیک الگ الگ مکتبۂ فکر (Different school of thoughts) کے معنی جمود نہیں ہونا چاہیے۔ فقہی مکاتب (Legal school of thoughts) جب اپنی اپنی جگہ پر منظم ہوگئے اور متعین صورت اختیار کر گئے تو یہ بھی ایک طرح سے اجتہاد کی راہ میں رکاوٹ بنتے چلے گئے۔ ویسے بھی روحانی قویٰ کے دورِ اضمحلال میں ولولۂ کار اور ذوقِ جستجو کم زور پڑ جاتا ہے اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مسلک یا مذہب (Schools of thought) کے سربراہ تقدس مآب ٹھہرائے جانے لگتے ہیں۔ [۱۳]

اقبالؒ کے نزدیک عہد حاضر بھی اسی دور کی عکاسی کرتا ہے۔ اپنے ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں:

''قریباً تمام ممالک میں اس وقت مسلمان یا تو اپنی آزادی کے لیے لڑ رہے ہیں یا قوانینِ اسلام پر غور وفکر کر رہے ہیں۔ مگر ان ممالک میں بھی امروز وفردا یہ سوال (مسئلہ اجتہاد) پیدا ہونے والا ہے۔ مگر افسوس ہے کہ زمانۂ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانے کے میلان طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔ ہندوستان میں بعض طبقے اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں۔ میری ناقص رائے میں مذہب اسلامی گویا زمانے کی کسوٹی پر پرکھا جا رہا ہے اور شاید تاریخ اسلامی میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا''۔[۱۴]

اپنی شہرۂ آفاق تصنیف 'فکر اسلامی کی تشکیل جدید' (Reconstruction) میں علامہ مسئلہ اجتہاد پر مدلل عالمانہ بحث وتمحیص کرتے ہوئے یہی حقیقت واضح کرتے ہیں کہ اپنے عہدِ عروج میں امتِ اسلامیہ کے اکابر کا ذہن نہایت متحرک اور فعّال تھا۔ وہ پوری آزادیٔ فکر کے ساتھ زندگی کے ہر مسئلے کا حل تلاش کرتے تھے اور کائنات کے اسرار کھولنے میں ہمہ تن مصروف رہتے تھے۔ تمام امت مسلمہ میں اللہ تعالیٰ کی صفت ''کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِی شَـــأن'' (ہر آن نئی شان) جلوہ گر تھی۔ اقبال کے نزدیک اسلام کا یہ حرکی عمل قانون کے دائرے میں بہت نمایاں ہے۔ اس معاملے میں جو اختلافات رونما ہوئے انہیں ایک مغربی دانش ور پروفیسر ہرگرونجے (Prof. Hurgronje) کے حوالہ سے پیش کرتے ہیں:

''مسلم ماہرین قانون (فقہاء) ایک تو آپس میں اتنا شدید اختلاف کرتے ہیں کہ معاصرین ایک دوسرے پر الحاد کا الزام لگاتے نظر آتے ہیں، جب کہ دوسری طرف ان کے جانشین اپنے پیش رووں کے مختلف افکار میں تطبیق کر کے ایک وحدتِ مقصد کا سامان مہیا کرتے ہیں''۔ فقہ اسلامی کا عظیم الشان سرمایہ اسلامی ذہن کے نہایت فعّال اور متحرک ہونے کی سب سے بڑی شہادت پیش کرتا ہے۔ فقہ اسلامی کے حرکی اور فعالیت کے متعلق مستقبل قریب میں اقبال یہی امید رکھتے ہوئے کہتے ہیں:

"I have no doubt a deeper study of the enormous legal literature of Islam is sure to rid the modern critic of the superficial opinion that the law of Islam is stationary and incapable of development."[۱۵]

مگر برصغیر کے قدامت پسند فقہاء کے بارے میں اقبالؔ شکوہ سنج ہیں کہ اگر تشکیل فقہ جدید کی کوششیں کی جائیں تو شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑے گا۔ علمائے متقدمین کی طرح علامہ اقبالؒ بھی اجتہاد کے چار بنیادی مآخذ: قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس کو تسلیم کرتے ہیں۔ وہ قرآن کو اسلامی آئین سازی کا اولین سرچشمہ مانتے ہوئے واضح کرتے ہیں کہ یہ کلیتاً قواعد وضوابط یعنی Code of conduct کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ انسان میں اس تعلق کا اعلیٰ وافضل شعور پیدا ہو جائے جو اسے اللہ اور کائنات سے جوڑے۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ قرآن میں بنیادی توحیدی عقائد اور نظریات کے علاوہ عام عائلی مسائل کے قواعد وضوابط بھی بتا دیے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ قرآن اسلامی نظریۂ زندگی کے تمام شعبوں میں مکمل رہنمائی کرتا ہے۔ دراصل مذہب اور سیاست، اخلاق اور سیاست کو یکجا کر کے قرآن اسلامی فلاحی ریاست اور نظام معاشرت قائم کرنے میں رہ نمائی کرتا ہے۔

اسلامی آئین سازی کا دوسرا منبع احادیث رسول اللہ ﷺ ہیں۔ علامہ کے خیال میں اس معاملہ میں قانونی حیثیت رکھنے والی حدیثوں کو غیر قانونی احادیث سے ممیّز کرنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

''جہاں تک مسئلۂ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں چاہیے کہ ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے، ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں''۔ [۱۶]

امام ابوحنیفہؒ کی فقہی کاوشوں کی زبردست تعریف کرتے ہوئے اقبالؔ کہتے ہیں کہ انھوں نے (یعنی ابوحنیفہؒ نے) فقہی احادیث سے کم سے کم کام لیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ بھی فقہ کے ارتقاء کی ایک صورت ہے۔ اقبال منکر حدیث نہیں تھے۔ ان کے نزدیک

ارتقائے فقہ کے ضمن میں احادیث رسول ﷺ کو کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ لیکن اس کے ساتھ حدیث کی افادیت وصحت کے بارے میں وہ محتاط نظر آتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ امام شافعیؒ کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

''جب میں کوئی بات کہوں یا کسی قاعدہ کو قائم کروں اور اس کے بعد میرے قول کے مخالف، رسول ﷺ سے کوئی حدیث معلوم ہو جائے تو اس وقت آنحضرت ﷺ کا قول ہی معتبر ہوگا''۔ ۱۷

یہ اس بات کا اظہار ہے کہ اختلافی امور میں حدیث کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہوگی۔

اجماع کے وسیع وعریض موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

''فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ اجماع ہے اور میرے نزدیک اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے اہم ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ اس نہایت اہم تصور پر گرچہ صدر اسلام میں نظری اعتبار سے خوب بحثیں ہوتی رہیں، لیکن عملاً اس کی حیثیت ایک خیال سے آگے نہیں بڑھی''۔ ۱۸

علامہ اقبال یہ کہنا چاہتے ہیں کہ صدر اسلام میں اہل اصول نے بڑے بڑے مسائل حل کیے ہیں، مگر عملاً یہ بحث وتمحیص مستقل شوریٰ میں تبدیل نہ ہوئی۔ اس کی خاص وجہ اقبالؔ یہی گردانتے ہیں کہ سلطنت اسلامیہ کی وسعت کے ساتھ مطلق العنان حکومتیں ظہور پذیر ہوئیں اور یہ حکومتیں ان مسائل ومباحث کو اپنے مفاد کے منافی سمجھتی تھیں۔ اسی لیے وہ بنوعباس خلفاء کی مشاورتی مجلسوں پر مجتہدین کو ترجیح دیتے ہیں۔ عہدِ حاضر میں اقبالؒ اس بات سے خوشی کا اظہار کرتے ہیں کہ اسلامی ممالک میں اب قانون ساز ادارے اور جمہوریت پنپ رہی ہے۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشو ونما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کر دیں''۔ ۱۹

علامہ کے نزدیک مجالس تشریعی کے ذریعے حاصل ہونے والا اجماع لائق ترجیح

ہے۔ ان کی رائے میں ایسے افراد جو زندگی کے مختلف شعبوں میں تجربہ کار ہوں، وہ بھی اس معاملے میں معاون بن سکتے ہیں۔

اسلامی فقہ کی چوتھی اساس قیاس ہے۔ اقبال کے نزدیک قیاس کے معنٰی ہیں قانون سازی میں مماثلتوں کی بنیاد پر استدلال سے کام لینا۔ سلطنت اسلامیہ کی وسعت سے جب مختلف معاشی و معاشرتی مسائل پیدا ہو گئے تو ان حالات میں جب امام ابوحنیفہؒ اور دوسرے فقیہوں کو احادیث کی روایات سے کوئی رہ نمائی نہیں ملتی تھی تو انھوں نے پھر ان مسائل کو حل کرنے کے لیے ذاتی قیاس اور منطق سے کام لینا شروع کیا اور اس طرح انھوں نے اپنے اپنے رواج و ادوار کے بدلتے ہوئے رجحانات کو ملحوظ نظر رکھ کر قوانین اسلامی کی تشریح و توضیح میں ذاتی رائے کو استعمال کیا۔

علامہ اقبالؒ نے اجماع اور قیاس دونوں کی تشکیل نو پیش کی ہے۔ اجماع کو آپ نے مصدر کی بجائے طریقۂ اجتہاد اور اصول کے طور پر پیش کیا ہے۔ آپ محدود عرصے کے لیے علماء اور دور حاضر کے دانش ور حضرات کا باضابطہ بورڈ تشکیل دینے کے حق میں ہیں جو براہ راست دینی مسائل و معاملات سے تعلق رکھنے والے امور پر صلاح و مشورے سے رائے زنی کریں۔ اقبال کے اس ''اجتماعی اجتہاد'' کی تائید عالم اسلام کے ایک جید فقہی عالم استاذ ابوزہرہ کے علاوہ شیخ عبدالوہاب خلاف، شیخ محمد شلتوت، شیخ مصطفیٰ الزرقا اور ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ وغیرہ نے بھی کھل کر کی ہے۔

فکر اقبال کی ان مختلف جہات کے مختصر تذکرے سے اجتہاد کی اہمیت صراحت کے ساتھ ابھر کر سامنے آئی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ۱۹۰۴ء سے لے کر اپنے انتقال تک اجتہاد علامہ اقبال کی زبردست دل چسپی کا مرکز رہا ہے۔ اجتہاد کے معاملے میں آپ نے جس وسعت نظر کا مظاہرہ کر کے فقہ اسلامی میں قرآن و سنت کی حدود میں رہتے ہوئے جو انقلابی تعبیریں پیش کیں ہیں، اگر عہد حاضر کے علماء دین اور دانش ور حضرات اُن کے اِن استدلالات سے اتفاق کریں تو یقیناً روشن مستقبل کے لیے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے لیے نئی راہیں کھل سکتی ہیں۔

حواشی ومراجع

۱۔ سید محمد عبداللہ ''اسلامی فقہ کی تدوین نو، علامہ اقبال کی نظر میں''
(مشمولہ) ''خطبات بیاد اقبال'' جامعہ پنجاب، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص ۱۶

۲۔ عبدالواحد معینی ''مقالاتِ اقبال''، شیخ محمد اشرف لاہور، ۱۹۶۳ء، ص ۵۶۔

۳۔ اقبالؒ ''قومی زندگی''، مجلّہ ''مخزن'' اکتوبر ۱۹۰۴ء، ص ۵۶

۴۔ S.A. Whahid "Iqbal, Islam as moral and political ideal." (Ref. from Hindustan Review, Vol xx, July-Decemter 1909, P.54)

۵۔ L.A. Latif, speeches, writings and statements of Iqbal, Lahore, 1974, pp.107-120.

۶۔ ڈاکٹر جاوید اقبال ''زندہ رود'' جلد سوم، شیخ غلام اینڈ سنز لمیٹڈ پبلشرز لاہور، س ۳۴۲

۷۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کا خط بنام راقم، مورخہ ۲۳ فروری ۲۰۰۱ء

۸۔ ڈاکٹر جاوید اقبال (مقالہ) ''اقبال اور عصر جدید میں اسلامی ریاست کا تصور''، مشمولہ ''اقبال، فکر اسلامی کی تشکیل جدید'' ڈاکٹر حسین محمد جعفر، اسلامک بک فاؤنڈیشن نئی دہلی، ص ۷۵۔

۹۔ خطبات اقبال-انگریزی (The Reconstruction of religious thought in Islam) ص ۱۲۶۔

۱۰۔ ملاحظہ ہو خطبات کا چھٹا لیکچر، ص ۱۵۳

۱۱۔ ملاحظہ ہو خطبات کا چھٹا لیکچر، ص ۱۵۴

۱۲۔ ملاحظہ ہو خطبات کا چھٹا لیکچر، ص ۱۵۶

۱۳۔ ملاحظہ ہو خطبات کا چھٹا لیکچر، ص ۱۶۰

۱۴۔ ملاحظہ ہو خطبات کا چھٹا لیکچر، ص ۱۶۰

۱۵۔ شیخ عطاء اللہ ''اقبال نامہ''، لاہور، ص ۴۶-۵۱

۱۶۔ خطبات، ص ۱۷۲

۱۷۔ خطبات، ص ۱۷۳

۱۸۔ خطبات، ص ۱۷۷

۱۹۔ خطبات، ص ۱۷۸

امام شاطبیؒ کا نظریۂ اجتہاد

ڈاکٹر فریدۃ زوزو
ترجمہ: پروفیسر مسعود الرحمٰن خان ندوی

جو چیز دین اسلام کو تر و تازہ رکھتی اور شریعت اسلامی کو پیش آنے والے نئے نئے مسائل کے حل کے قابل بناتی ہے وہ اجتہاد ہے۔ اجتہاد حق تعالیٰ کا اپنی مخلوق سے مطلوب کے حصول اور مکلّف کو اس کی خواہشاتِ نفس سے نکال کر ہدایتِ رحمانی اور مقاصد شرعی کی طرف پہنچانے اور اس کو اللہ کا اختیاری بندہ بنانے کا (جیسے کہ وہ اضطراری بندہ ہے) اہم وسیلہ ہے۔ میری خواہش تھی کہ اجتہاد کی عظیم اصل پر علماء کی آراء پر غور کروں جو کہ امت کی حیات اور کتاب وسنت کی پابندی کی ضامن ہے، جیسے کہ وہ اس کی موجودہ صورتِ حال اور تبدیلیوں کا ساتھ دینے کی کفیل ہے۔ فی الوقت میں نے اس موضوع پر امت کے ایک عظیم عالم امام شاطبیؒ کے نقطۂ نظر کو غور وفکر اور مطالعہ کے لیے چنا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اللہ کے احکام کی تنزیل کی حکمت واہمیت پر واقعتاً متنبہ کیا اور پھر ان اہم علوم کی طرف اشارہ کیا جن کی اس مقصد کے لیے ایک فقیہ کو ضرورت ہے۔ اجتہاد کے شرائط کو سمیٹ کر کم کرنے کی یہ دعوت اسلامی مطالعات کی تاریخ میں ایک نئے باب کا آغاز شمار ہوتی ہے۔ آج یہی دعوت اصولِ فقہ کی تجدید کے دعووں (خاص کر اصولی منہج) کے سیاق میں اٹھائی جارہی ہے۔

امام شاطبیؒ نے اجتہاد کی متعدد قسمیں بیان کر کے ان کی روشنی میں شرائط متعین کی ہیں۔ اس مقالہ میں بھی اسی اعتبار سے بحث کی جائے گی۔

شاطبیؒ سے پہلے اجتہاد کی تعریف

(الف) لغوی تعریف

لغت کے اعتبار سے اجتہاد مصدر جُہد بمعنی مشقت اور جَہد بمعنی طاقت سے

ماٰخوذ ہے۔ازہری نے کہا ہے: مقصد تک پہنچنے میں کوئی کسر نہ چھوڑنا جھد ہے، اس لیے اجتہاد اور تجاھد کوشش کرنا، اور مجھود مطلوب کے حاصل کرنے کے لیے کوشش کرنا۔[۱] فیروز آبادی نے اسی خیال کا اظہار کیا ہے: جھد بمعنی طاقت، تجاھد، اجتہاد کی طرح بمعنی کوشش کرنا۔[۲] اس لیے ہم گٹھلی یا کتاب اٹھانے کے لیے اجتھد کا لفظ استعمال نہیں کرتے بلکہ بھاری چکی اٹھانے کے لیے اس کا استعمال کرتے ہیں۔ قرآن کریم میں بھی تین جگہ جھد (جیم کے ضمہ اور فتحہ کے ساتھ) کوشش کرنے اور طاقت کے معنی میں دونوں طرح استعمال ہوا ہے:

وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ لَئِنْ اَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ (النور-۵۳)	انھوں نے پوری طاقت سے اللہ کی قسمیں کھائیں کہ اگر آپ حکم دیں تو وہ ضرور نکلیں گے۔
وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيْرٌ لَيَكُوْنُنَّ اَهْدٰى مِنْ اِحْدَى الْاُمَمِ (فاطر-۴۲)	انھوں نے پوری قوت سے اللہ کی قسمیں کھائیں کہ اگر ان کے پاس کوئی ڈرانے والا آیا تو وہ ہر امت سے زیادہ ہدایت یاب ہوں گے۔
وَالَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ اِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُوْنَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللّٰهُ مِنْهُمْ (التوبۃ-۷۹)	اور ان لوگوں پر جو نہیں پاتے مگر اپنی محنت و مشقت بھر، تو منافقین ان کا مذاق اڑاتے ہیں، اللہ ان کا مذاق اڑائے۔

(ب) اصولی علماء کی تعریف

اصول فقہ کے ماہر علماء (آئندہ صرف اصولی علماء لکھا جائے گا) کے ہاں اگرچہ اجتہاد کی متعدد تعریفات ملتی ہیں لیکن بیش تر میں صرف الفاظ اور عبارتوں کا فرق ہے، مفہوم سب کا تقریباً ایک ہی ہے۔

امام غزالیؒ کے نزدیک اجتہاد یہ ہے کہ احکام شریعت کا علم حاصل کرنے میں مجتہد پوری کوشش صرف کرلے اور اجتہادِ تام یہ ہے کہ اتنی زیادہ کوشش کرے کہ اس سے زیادہ

اس کے بس میں نہ ہو۔ ۳

قاضی بیضاوی کے نزدیک اجتہاد یہ ہے کہ: ''احکام شریعت کی سمجھ حاصل کرنے میں پوری کوشش صرف کردی جائے'' ۴

ابن قدامہ مقدسی کے نزدیک اجتہاد احکام شرع کے علم میں کوشش کرنے کو کہتے ہیں۔ ۵

آمدی کے نزدیک اجتہاد یہ ہے کہ ''احکام شرعی کے ظن کے حصول میں مقدور بھر کوشش کی جائے کہ اس سے مزید کوشش سے نفس عاجز ہو'' ۶ یہ تعریف امام غزالی کی مذکورہ بالا تعریف سے مشابہ ہے اور اسی تعریف کو عبدالعزیز بن احمد بخاری نے اپنی کتاب کشف الاسرار میں اخذ کیا ہے۔ ۷

بعض فقہی مسالک سے متعلق اجتہاد کی یہ کچھ تعریفیں ہیں۔ آخری تعریف اگرچہ کچھ مختلف ہے، مگر پھر بھی وہ سب آپس میں ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔ ان تعریفوں میں درج ذیل باتوں پر اتفاق ہے:

۱- اجتہاد کا کام اجتہاد کی شرائط پوری کرنے والے بالغ مسلم مجتہد کے لیے مخصوص ہے۔ یہ بات تعریف کے شروع کے الفاظ 'بذل' اور 'استفراغ' سے معلوم ہوتی ہے۔

۲- اجتہاد سے مطلوب ومقصود حکم شرعی کے علم یا ظن کے حصول کے لیے مقدور بھر کوشش کرنا ہے، اس لیے کہ بیش تر شرعی احکام ظنّی ہیں۔

۳- حکم شرعی حاصل کرنے کے لیے پوری کوشش کرنے کا تعلق، اعتقادی، لغوی اور حسّی احکام سے نہیں ہے، اس لیے کہ یہ احکام اجتہاد کے طریقہ سے حاصل نہیں ہوتے۔

ان تعریفوں کی روشنی میں اب ہم اس موضوع پر شاطبی کے خیالات کا جائزہ لیتے ہیں۔

۲- شاطبی کے نزدیک اجتہاد کی تعریف

شاطبیؒ کا خیال ہے کہ ''اجتہاد: حکم (شرعی) کا علم یا ظن حاصل کرنے کے لیے مقدور بھر کوشش کرنے کا نام ہے۔ ۸ مگر یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ شاطبی نے اجتہاد کی

تعریف بیان کرنے کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی ہے، بلکہ ان کی یہ تعریف اجتہاد کی اقسام و انواع کے متعلق ان کی گفتگو کے دوران میں ہم کو ملی ہے۔ بہر حال اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاطبی اجتہاد کی اپنی تعریف میں سابق اصولی علماء کی تعریف سے باہر نہیں نکلے ہیں، اس کی وجہ یہ تھی کہ شاطبی اپنی گفتگو کے دوران میں اجتہاد کی تقسیم (اس کی وہ نوع جس میں لغت کی ضرورت ہوتی ہے، وہ نوع جس میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی، وہ نوع جس میں مقاصد کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ نوع جس میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی) کے بیان میں زیادہ مشغول تھے۔ آخر میں انھوں نے شرائطِ اجتہاد کو دو شرطوں میں مرکوز کر دیا ہے، جیسا کہ آگے آئے گا۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ شاطبی کی توجہ اجتہاد کے عمل کی کیفیت، شرعی مدارک سے احکام کے استنباط میں اجتہاد کے استعمال اور ان کی محال (جگہوں) پر ان کی تنزیل و ایقاع (تطبیق) کی کیفیت پر مرکوز تھی، اسی لیے انھوں نے اجتہاد کی تقسیم کی طرف زیادہ توجہ کی۔

۳- شاطبی کے نزدیک اجتہاد کی قسمیں

شاطبی نے اجتہاد کی اقسام دو اعتبارات سے کی ہیں: (اول) حاجت کے لحاظ سے۔ (دوم) شارع کے اعتبار سے۔

اول- حاجت کے لحاظ سے اجتہاد کی اقسام: (الف) وہ اجتہاد جو اس وقت تک منقطع نہیں ہوتا جب تک کہ اصل تکلیف منقطع نہ ہو۔ (ب) وہ اجتہاد جس کا دنیا کے فنا ہونے سے پہلے منقطع ہونا ممکن ہے۔[۹] پھر تمام سابق قسموں کی قسم در قسم تقسیم ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

(الف) وہ اجتہاد جس کا منقطع ہونا ممکن نہیں (تحقیق المناط)

''یہ تحقیق مناط سے متعلق اجتہاد ہے'' [۱۰] اس نوع کو اسی قسم میں محصور کرنے میں امت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ شاطبی سے پہلے غزالی نے بھی یہی کہا ہے۔[۱۱] علماء کے درمیان اس قسم میں اختلاف نہ ہونا اس کی حقیقت و ماہیت کی وجہ سے ہے،

چنانچہ شاطبی کے نزدیک تحقیقِ مناط کا مطلب یہ ہے کہ ''حکم اس کے شرعی مدرک سے ثابت ہو، لیکن اس کے محل (مقام) کی تعیین میں نظر (غور وفکر کی گنجائش) باقی رہے''۔[۱۲] اس لیے یہ نوع اس کے مدرک شرعی اور اس کی دلیل سے حکم مستنبط کرنے سے متعلق نہیں ہے، بلکہ اس کی ماہیت استنباط کردہ حکم کی زیرِ نظر محل (جگہ) پر تطبیق یا تنزیل میں پوشیدہ ہے۔ اجتہاد کی ایک قسم بننے سے پہلے اس نوع کے ساتھ اصولی علماء کا تعامل بہت تنگ دائرہ میں تھا اور قیاس کے باب کی علت کی بحث کے مطلب مسالک، الکشف عن العلۃ میں محصور تھا۔

اصولی علماء کے نزدیک مناط الحکم خود علّت ہے، چنانچہ امام غزالی نے کہا: ''شرعیات میں ہم علت سے مناط الحکم مراد لیتے ہیں، یعنی شرع نے جس طرف حکم کی نسبت کی، اس کو اس سے متعلق کیا اور اس کو اس کی علامت بنایا۔''[۱۳] ہمارا خیال ہے کہ شاطبی سے پہلے امام غزالی نے مناط احکام کی تحقیق کے لیے اجتہاد کے وجوب میں سبقت کی ہے، چنانچہ غزالی کہتے ہیں: ''مناطِ حکم کی تحقیق میں اجتہاد کے جواز کے بارے میں امت کے درمیان کسی اختلاف کا ہم کو علم نہیں''[۱۴] لیکن انھوں نے دیگر اصولی علماء کی طرح اس نوع کے اجتہاد کو ''مجاری الاجتہاد بالعلل''[۱۵] میں محصور کر دیا اور اس کو عام اصول یا کلّی اجتہاد کی قسموں میں سے ایک قسم نہیں بنایا، جیسا کہ ان کے بعد شاطبی نے کیا۔ یہاں شاطبی کا امام غزالی سے استفادہ واضح طور پر معلوم ہوتا ہے، بلکہ بعض باحثین نے اس کو یقینی مانا ہے، چنانچہ احمد ریسونی کہتے ہیں: ''شاطبی کا غزالی سے استفادہ بالکل صاف اور واضح ہے۔ شاطبی کی ''الموافقات'' اور ''الاعتصام'' میں اس کے دسیوں شواہد موجود ہیں''۔[۱۶]

اب ہم اس نوع کی تفسیر وتوضیح اور اس کی اہمیت کے بیان کے لیے شاطبی کی طرف لوٹتے ہیں۔ شاطبی اس پر عمل کی حجیت کے بیان میں کہتے ہیں: ''اس بارے میں تمہارے لیے یہ کافی ہے کہ شریعت نے ہر جزئیہ کا حکم علیحدہ علیحدہ منصوص نہیں کیا ہے، بلکہ کلی امور اور مطلق عبارتوں کا استعمال کیا ہے جو بے شمار افراد کو شامل ہوتی ہیں، اس کے باوجود ہر معین امر کی ایک الگ خصوصیت ہوتی ہے جو دیگر امور میں نہیں ہوتی، نفس تعیین میں بھی نہیں''۔[۱۷] اس طرح تکلیف کے زمانہ کے امتداد سے تحقیقِ مناط ممتد ہوتا ہے اور اس

سے ہر زمانہ کے مکلّفین کے افعال پر احکامِ شریعت کی تطبیق میں تحقیقِ مناط کا دور نمایاں ہوتا ہے، اس لیے شاطبی کہتے ہیں: ''اگر اس اجتہاد کے ارتفاع کو فرض کر لیا جائے تو مکلفین کے افعال پر احکامِ شریعت کی تطبیق صرف ذہن میں رہ جائے گی''۔ ۱۸

چنانچہ احکامِ شریعت عام قواعد میں شامل ہو کر آئے، دیگر احکام مفصل اور مجمل آیات میں آئے، کچھ احکام مخصوص تھے اور بعض احکام کے الفاظ عام تھے، مگر مکلفین کے افعال اور ان کے نوازل (نئے نئے مسائل) بہت تھے، جو ایک شخص سے دوسرے شخص، ایک ماحول سے دوسرے ماحول اور ایک زمانہ سے دوسرے زمانہ میں تغیر پذیر تھے، یہ ایسی بات تھی جو ہر فعل اور نازلہ کو اس سے متعلق حکم دینے کے لیے دائمی غور و فکر اور اجتہاد کی طالب تھی، تاکہ احکامِ شریعت کی خود بخود تنزیل و تطبیق نہ ہو، اس لیے کہ یہ احکام کی تطبیق سے مطلوب مصالح کے حصول اور مفاسد کے ازالہ کے شریعت کے عام قواعد و کلیات کے خلاف ہے، خواہ مناط معیّن ہی کیوں نہ ہو، اس لیے کہ ہر معیّن کی ایک خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے میں نہیں ہوتی، نفس تعیین میں بھی نہیں۔ ۱۹ تحقیقِ مناط کا یہ عمل ہر ناظر، حاکم، مفتی کے لیے، بلکہ خود ہر مکلف کے اپنے نفس میں ضروری ہے۔'' ۲۱ تحقیقِ مناط کے لیے حاجت کی وجوہ کے بیان کی غرض سے شاطبی نے درج ذیل مثالیں دی ہیں:

۱- حاکم کی نظر اور اس کا اجتہاد

''کسی نے فقراء کے لیے اپنے مال کی وصیت کی، اب لوگوں میں کوئی ایسا ہے کہ اس کے پاس کچھ بھی نہیں ہے، اس پر فقر کا اثبات ہوتا ہے تو وہ اہلِ وصیت میں ہوگا۔ دوسرا ایسا ہے کہ جس کو حاجت ہے نہ فقر، مگر مالکِ نصاب نہیں ہے، ان دونوں قسموں کے درمیان کوئی ایسا ہے کہ اس کے پاس کچھ (بقدر کفایت) ہے مگر فراخی نہیں، تو ایسے شخص کے بارے میں غور کیا جائے گا کہ اس پر فقر کا حکم غالب ہے یا غنا (مال داری) کا؟ ۲۲ اب اس نازلہ کے تحقیقِ مناط میں حاکم کا کردار آتا ہے کہ وہ مراتبِ فقر معلوم کرنے پر غور کرے، تاکہ وصیت کرنے والے کی وصیت کا مقصد حاصل ہو۔

۲-قاضی کی نظر اور اس کا اجتہاد

دوسری مثال فقہاء کے نزدیک معلوم ہے، مگر شاطبی کی نظر اپنے مقصود تک پہنچی، کہتے ہیں: ''عدالتی قواعد میں یہ ہے کہ ''مدعی کو دلیل پیش کرنا ہے اور انکار کرنے والے کو قسم کھانا ہے''۔ اب قاضی کو اس قضیہ پر حکم دینے، بحث کی رہنمائی کرنے اور فریقین کے مالہ و ماعلیہ طلب کرنے کا اس وقت تک اختیار نہیں ہے جب تک کہ وہ مدعیٰ علیہ کی بات کو سمجھ نہ لے، یہی اصل قضا ہے، یہ غور وفکر، اجتہاد اور دعوے کو دلیل کی طرف لوٹائے بغیر متعین نہیں ہوتا اور یہ بعینہٖ تحقیق المناط ہے۔[۲۳]

۳-خود مکلّف کی نظر اور اس کا اجتہاد

شاطبی کا خیال ہے کہ بعض امور ایسے ہوتے ہیں جو صرف مکلّف سے متعلق ہوتے ہیں، وہ اسی کے سوچنے سمجھنے سے حل ہو سکتے ہیں، اس لیے ان پر غور وفکر اور اجتہاد خود اس کے لیے ضروری ہے۔ وہ کہتے ہیں: ''ایک شخص نے جب یہ فقہی مسئلہ سنا کہ نماز میں بھول کر نماز کی جنس سے الگ افعال انجام دیے جائیں تو اگر وہ افعال کم ہوں تو معاف ہے اور اگر زیادہ ہوں تو معاف نہیں، اب واقعی اس کی نماز میں کوئی زیادتی ہوگئی تو اس پر اسی کو غور کرنا ہے، تاکہ مذکورہ بالا دو قسموں (عملِ قلیل یا کثیر) میں سے کون سا اس سے سرزد ہوا ہے، یہ اجتہاد اور غور وفکر کے بغیر ہو نہیں سکتا، جب زیادتی کی دونوں قسموں میں سے وہ ایک قسم متعین کرلے گا تو اس کو مناطِ حکم حاصل ہوگیا، اب وہ اس سے متعلق حکم کو جاری کرے گا، اسی طرح تمام تکلیفات کا حکم ہے''۔[۲۴]

(ب) وہ اجتہاد جس کا منقطع ہونا ممکن ہے

شاطبی نے اس اجتہاد کی تین قسمیں کی ہیں:

۱-تنقیح المناط: شاطبی نے اس کی تعریف بیان نہیں کی ہے، بلکہ اس کی کنہ و ماہیت کی وضاحت یہ کہتے ہوئے کی ہے: ''حکم کا معتبر وصف دوسرے وصف کے ساتھ نص میں مذکور

ہو، پھر اجتہاد سے اس کی تنقیح کی جائے، یہاں تک کہ معتبر اور لغو کی تمیز ہو جائے''۔ ۲۵ شاطبی نے پھر ان کی تفصیل بیان کی نہ اس کی مثال دی، بس یہ کہا: ''یہ ظواہر کی تاویل کی طرف راجع ہے اور کتبِ اصول (فقہ) میں تفصیل سے مذکور ہے''۔ ۲۶ اس کی وجہ سے یہاں کئی سوالات اٹھتے ہیں: شاطبی نے اس نوع کی تفصیل کیوں بیان نہیں کی؟ کیا یہ دوسری انواع کے ساتھ بھی ان کی عادت ہے؟ جب کہ یہ معلوم ہے کہ اصولی علماء نے تنقیح مناط پر تفصیل سے مطالعہ کیا ہے، لیکن ان کا یہ مطالعہ قیاس کے باب کی علت کی بحث میں ہے، پھر شاطبی نے اس کو اجتہاد کی انواع میں کیوں شمار کیا؟ جواب یہ ہے کہ امام غزالی کی تعریف کے مطابق تنقیح المناط یہ ہے کہ ''شارع حکم کی نسبت ایسے سبب کی طرف کرے جس سے متعلق اوصاف کا حکم کی نسبت سے کوئی تعلق نہ ہو، لہذا ان اوصاف کا اعتبار کے درجہ سے حذف کرنا واجب ہو، تاکہ حکم میں وسعت پیدا ہو''۔ ۲۷ اصولی علماء کے نزدیک اس نوع کی مشہور مثال رمضان کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کرنے والے بدو کی ہے جس کے کفارہ پر رسول اللہ ﷺ کی تقریر سے علت کا استخراج کیا گیا ہے۔ اس مثال میں حکم درج ذیل باتوں سے متعلق ہے:

- کس سے جماع کا فعل سرزد ہوا؟ — بدو سے
- کس پر جماع کا فعل واقع ہوا؟ — بدو کی بیوی پر
- خود فعلِ جماع
- جماع کے وقوع کا زمانہ؟ — رمضان میں دن کا وقت

یہاں مناط کی تحقیق اس طرح ہوگی کہ جس چیز کا تأثیر میں دخل نہیں ہے اس کو حذف کر دیں اور جس کی حکم میں تأثیر ہے اس کو حکم سے متعلق کریں، لہذا خود بدو سے حکم غیر متعلق ہے اس لیے کہ یہ واقعہ کسی دوسرے بدو، یا عربی یا عجمی سے ہو سکتا تھا، اسی طرح خود بدو کی بیوی سے حکم غیر متعلق ہے، اس لیے کہ یہ واقعہ بدو کی لونڈی یا کسی دوسری عورت کے ساتھ زنا کی شکل میں پیش آ سکتا تھا، جو اور زیادہ شدید حادثہ ہوتا، اسی طرح حکم اسی مخصوص رمضان سے غیر متعلق ہے، اس لیے کہ واقعہ کسی اور رمضان یا رمضان کے کسی اور دن ہو سکتا

تھا، اب صرف ایک وصف بچا اور وہ ہے خود جماع کا فعل جس سے حکم متعلق ہے۔

اس طرح کا اجتہاد رسول اللہ ﷺ، صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور فقہاء رحمہم اللہ جمیعاً کے زمانوں میں معروف تھا، یعنی حکم و مسئلہ کے کئی غیر معتبر اوصاف کو حذف کر دیا جائے، تاکہ حکم ایک عام معتبر وصف سے جوڑ دیا جائے اور اس عام وصف میں مکمل غور و فکر ہو، تمام اوصاف پر ہمیشہ غور و فکر کی حاجت نہ ہو۔

۲- تخریج المناط: ''حکم پر دلالت کرنے والی ایسی نص کی طرف راجع ہوتا ہے جس میں مناط کا ذکر نہ ہو، تو گویا کہ مناط کو بحث و تلاش کے ذریعہ نکالا گیا، یہ قیاسی اجتہاد ہے، جو کہ معلوم و معروف ہے''۔ ۲۸ یعنی اگر علت کا کوئی دوسرا بیان نہ ہو تو وہ اس وصف کو معلوم کرنا ہے جو علت بن سکے اور یہ قیاسی اجتہاد کی بنیادوں میں سے ایک بنیاد ہے۔

شاطبی کی تعریف سے قریب تعریف شاہ ولی اللہ دہلوی کی ہے، وہ کہتے ہیں:

''عام طور پر تخریج المناط ایسے مقصد کی طرف لوٹنا ہے جس کا اعتبار یا اس کی نظیر کا اعتبار مسئلہ کی نظیر میں ظاہر ہو، یہ کوئی انکل بات نہیں ہے، اس لیے تعارض کے وقت مقصد یا ترجیحی مانع کے فقدان کی وجہ سے مقداروں کو تلاش کرنا چاہیے کہ وہ نظائر کے برخلاف کیوں متعین کی گئیں اور عموم کے مخصصات کو تلاش کرنا چاہیے کہ وہ کیوں مستثنیٰ ٹھہرائی گئیں''۔ ۲۹

اس لیے مجتہد شرعی خطاب میں پھیلے ہوئے جزئیات کی ورق گردانی کرتا ہے اور ان جزئیات میں مشترک معانی پڑھتا ہے اور احکام میں منتشر کلیات اور عام قواعد کا استخراج کرتا ہے، تاکہ اصولی علماء ان نوازل اور نئے نئے مسائل کے حل معلوم کریں جن کے خاص احکام موجود نہیں ہیں۔ ان عام کلیات و معانی کے استخراج کے بعد مجتہد کو کسی نازلہ کی خصوصیت کے لیے خاص دلیل کی حاجت نہیں ہوگی، بلکہ خواہ وہ خاص ہو، مجتہد پڑھے ہوئے عام معنیٰ کے تحت قیاس یا غیر قیاس کا اعتبار کیے بغیر اس پر حکم لگائے گا۔ ۳۰

اس سے واضح ہوتا ہے کہ شاطبی نے تخریج المناط کو انواعِ اجتہاد میں سے کیوں شمار کیا، جب کہ اصل تکلیف کے انقطاع سے پہلے اس کا منقطع ہونا ممکن ہے۔ شاطبی نے اس کی بہت سی مثالیں بیان کی ہیں، ان میں سے ایک مثال ہم نقل کرتے ہیں جو رفعِ حرج

سے متعلق ہے۔ وہ کہتے ہیں: ''مثال کے طور پر اگر ہم فرض کریں کہ دین رفعِ حرج کے بارے میں عموم کا صیغہ مفقود ہے، ہم یہ عموم متعدد خاص مختلف الجہات نوازل سے مستنبط کرتے ہیں جو کہ رفعِ حرج کی اصل پر متفق ہیں۔ جیسے کہ تیمّم پانی کی تلاش میں مشقت کے موقع کے لیے، بیٹھ کر نماز کھڑے ہونے میں تکلیف کے موقع پر، نماز قصر اور روزہ نہ رکھنا سفر میں، جمع بین الصلٰوتین سفر، مرض اور بارش میں، کفریہ کلمہ منھ سے نکالنا اذیت یا قتل کے خوف سے، مردار کا حلال ہونا جان کے خطرہ کے وقت، کسی بھی سمت نماز قبلہ کا رخ نہ معلوم ہونے کی حالت میں..... اور دیگر بہت سی جزئیات جائز اور مشروع ہیں اور ان سے شارع کا رفعِ حرج کا قصد حاصل ہوتا ہے، لہٰذا ہم استقراء پر عمل کرتے ہوئے تمام ابواب میں مطلق رفعِ حرج کی بنیاد پر حکم لگا سکتے ہیں، گویا کہ وہ لفظی عموم ہے''۔[۳۱]

۳- تحقیق المناط الخاص: ''جس صورت میں مناطِ حکم ثابت ہو اس میں تحقیق مناط کی طرف لوٹنا''[۳۲] وہ اس بات سے عبارت ہے کہ ''ہر مکلّف پر تکلیفی دلائل کے وقوع کے اعتبار سے اس طرح سے غور و فکر کرنا کہ اس سے شیطان اور خواہشاتِ نفس کے مداخل اور عاجل حظ پسندی کا پتہ لگے، پھر مجتہد مکلّف پر ان مداخل سے بچنے کی قیود کے ساتھ حکم لگائے''۔[۳۳] یہ غور و فکر کی وجوہ میں سے ایک وجہ ہے۔

مناطِ خاص کی تحقیق کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ''فی نفسہٖ ہر مکلّف کے لیے مختلف اوقات، حالات اور اشخاص کے اعتبار سے جو مناسب ہو اس پر غور کیا جائے، اس لیے کہ اعمال قبول کرنے میں نفوس ایک حال میں نہیں ہوتے''۔[۳۴] یہ نوع بہت سے متعین افراد کے افعال یا فاعلین یا احداث کے مناطات کی تحقیق سے متعلق ہے۔ اب یہاں غور و فکر معیّن ذات کے لحاظ سے، پھر زمان و مکان کے متعلقہ حالات کے اعتبار سے ہوتی ہے، تو یہاں تحقیقِ مناط کی ابتدا ذات میں پھر ہر مکلّف کے زمانہ و حالت میں غور و فکر سے ہوتی ہے۔ شاطبی نے اس نوع کے اجتہاد کی بہت سی مثالیں دی ہیں جو بیک وقت دلائل اور رسول اللہ ﷺ کے اقوال سے اس نوع کی حجیت کی شرعی سند بھی ہیں۔

۱- رسول اللہ ﷺ سے مختلف اوقات میں افضل اعمال اور خیر اعمال کے بارے میں

پوچھا گیا اور کبھی آپؐ نے خود ہی بتایا، مگر متعدد اعتبارات کے لحاظ سے مختلف جوابات دیے: چنانچہ صحیح بخاری میں ہے کہ ایک مرتبہ آپؐ سے افضل اعمال کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا: ایمان باللہ۔ پوچھا گیا: پھر کیا؟ فرمایا: جہاد فی سبیل اللہ۔ پوچھا گیا: پھر کیا؟ فرمایا: حج مبرور (مقبول حج)۔ ایک اور موقع پر پوچھا گیا: کون سا عمل افضل ہے؟ جواب دیا: وقت پر نماز۔ پوچھا گیا: پھر کیا؟ جواب دیا: والدین کے ساتھ حسن سلوک، پوچھا گیا: پھر کیا؟ فرمایا: اللہ کی راہ میں جہاد''۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سی مثالیں ہیں۔[۳۵]

۲- امام مسلمؒ نے ایک حدیث روایت کی ہے جس میں ہے کہ آں حضرت ﷺ سے ایک مرتبہ دریافت کیا گیا: کون سا مسلمان بہتر ہے؟ فرمایا: جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ ہوں۔ پوچھا گیا: کون سا اسلام بہتر ہے؟ فرمایا: کھانا کھلاؤ اور سلام کرو جس کو جانتے ہو اور جس کو نہ جانتے ہو۔ اور بھی مثالیں شاطبی نے بیان کی ہیں۔[۳۶]

دوم- شارع کے اعتبار سے اجتہاد کی اقسام

شاطبی کے نزدیک شارع کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔ انھوں نے لکھا ہے: ''شریعت میں اجتہاد کی دو قسمیں ہیں: (الف) شرعاً معتبر اجتہاد (ب) شرعاً غیر معتبر اجتہاد''۔[۳۷]

(الف) شرعاً معتبر اجتہاد

شرعاً معتبر اجتہاد وہ اجتہاد ہے جس کا حکم شارع کے ہاں اعتبار کا ہے، اس لیے کہ وہ سند یافتہ اہل اختصاص علماء (Compatent Specialist Experts) سے صحیح بات تک پہنچنے کے لیے صادر ہوا ہے اور وہ مجتہد کے لیے مطلوب شرائط پوری کرتے ہیں، خواہ وہ غلطی کریں، اس لیے کہ انھوں نے اجتہاد کے صحیح طریقہ کی اتباع کی ہے۔ اس نوع کے بارے میں شاطبی کہتے ہیں: ''وہ اجتہاد کے اہل ان علماء سے صادر ہوا ہے جنھوں نے اجتہاد کے لیے ضروری علم و فہم و تجربہ حاصل کیا ہے''۔[۳۸] اجتہاد کی یہ قسم اصولی علماء کی بحث و نظر کی چیز ہے۔

(ب) شرعاً غیر معتبر اجتہاد

شرعاً غیر معتبر اجتہاد وہ ہے جو ایسے شخص سے صادر ہو جس کے پاس اصولی علماء کے نزدیک معروف وسائلِ اجتہاد نہ ہوں۔ اس کے نتیجہ میں وہ خواہشاتِ نفس کی اتباع میں ملوث ہوگا اور اس کی رائے بھی نفسانی ہوئی و ہوس کا پرتو ہوگی۔ اس کے بارے میں شاطبی نے لکھا ہے: ''یہ وہ نوع ہے جو ایسے شخص سے صادر ہو جو اجتہاد کے لیے مطلوب وسائل سے واقف نہ ہو۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ محض خواہش نفس اور کسی ذاتی مقصد کے لیے سوچتا ہے، اندھیرے میں خواہش نفس کی پیروی کے لیے ہاتھ پیر مارتا ہے۔ اس طریقہ سے جو رائے بھی صادر ہوگی وہ بلاشبہ غیر معتبر ہوگی، اس لیے کہ وہ اللہ کے اتارے ہوئے حق کے خلاف ہے''۔ ۳۹

شرعاً معتبر اجتہاد کے حصول اور غیر معتبر اجتہاد سے بچنے کے لیے شاطبی نے اجتہاد کے لیے چند منہجی شرائط وضع کی ہیں جن کی تکمیل کے بغیر اجتہاد غیر معتبر ہوگا۔

۴۔ شاطبی کے نزدیک شرائطِ اجتہاد

مجتہد کے لیے شرائط متعین کرنے میں شاطبی نے ''مقاصد کے مزاج سے وسائل کا مزاج متعین ہوتا ہے'' کے اصول پر عمل کیا ہے اور شرائطِ اجتہاد کی ایسی اقسام وضع کی ہیں جو اصولی علماء کے نزدیک معروف نہیں تھیں۔ حقیقت یہ ہے کہ شاطبی نے (الموافقات میں) کتاب الاجتہاد کے مقدمہ میں جو اقسام وضع کی تھیں انہی کو مزید وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔ انھوں نے کتاب الاجتہاد کی ابتدا میں موضوعِ کتاب کے تعارف کے بجائے اقسام بیان کرنی شروع کر دیں، تاکہ ہمارے سامنے وہ عام فریم ورک پیش کریں جو وہ شریعت اور اس کے احکام کے محال و نوازل پر تطبیق میں کلّی اصول اور تطبیقی اصل کے لحاظ سے اجتہاد سے چاہتے ہیں اور یہی وہ کردار ہے جو ہر زمان و مکان میں اجتہاد سے جڑا ہوا ہے، پھر انھوں نے مجتہد کے لیے دو شرطیں متعین کیں: (۱) مقاصدِ شریعت کی معرفت یا فہم کامل۔ (۲) اس فہم کی روشنی میں احکام کے استنباط کی قدرت۔ اسی سیاق میں کتاب

الاجتہاد میں ان کا یہ قول ہے: ''درجۂ اجتہاد اس عالم کو حاصل ہوتا ہے جو دو صفتوں سے متصف ہو، اول: مقاصدِ شریعت کا مکمل فہم، دوم: اس فہم کی بنیاد پر استنباطِ احکام کی قدرت، یہ صفت پہلی صفت کی خادم جیسی ہے، اس لیے کہ اس پر قدرت انہی معارف کے واسطے سے حاصل ہوتی ہے جن کی فہمِ شریعت میں اولاً ضرورت ہوتی ہے''۔[۴۰]

اول- مقاصدِ شریعت کا مکمل فہم

چونکہ مقاصد شریعت کا ستون شمار ہوتے ہیں، جن کے بغیر نصوص کا فہم صحیح نہیں ہوتا، اس لیے کہ شرعی دلائل سے شرعی احکام اس بنیاد پر حاصل کیے جاتے ہیں کہ وہ شارع کا مقصود ہیں۔[۴۱] شاطبی اسی طرح یہ کہتے ہیں: ''عالم سے زیرِ اجتہاد معنٰی میں لغزش بیش تر مقاصدِ شارع کے اعتبار میں غفلت کی وجہ سے سرزد ہوتی ہے''۔[۴۲] استاذ دراز نے اس کی وضاحت میں کہا ہے: ''جب ہم علم اصول کے تمام مسائل کی ورق گردانی کریں تو یقیناً ہم یہ فیصلہ کریں گے کہ وہ شریعت کے تین کلیات پر مبنی ہیں''۔[۴۳] لیکن شیخ ابوزہرۃ نے مسئلہ کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے: ''مجتہد کو یہ معلوم ہونا واجب ہے تاکہ قیاس کی وجوہ، مناطِ احکام اور مناسب اوصاف معلوم کر سکے، اگر وہ ان لوگوں میں ہو جو رائے میں قیاس پر انحصار نہیں کرتے، بلکہ اس سے بڑھ کر مصالحِ مرسلہ اور مرسل سے استدلال کا کام لیتے ہیں ..... بے شک انسانی مصالح کی معرفت مقرر ثابت اصولوں میں سے ایک اصل ہے اور یہ اجتہاد کی بنیاد ہے''۔[۴۴]

اصل میں شاطبی نے مجتہد کے لیے مقاصدِ شریعت کی فہم کی شرط لگا کر دو باتیں چاہی ہیں: ایک ایسا عام فریم ورک بنائیں جس سے اصولی علماء اور فقہاء کے اختلافات زائل یا کم کریں (ان اختلافات سے ان کی تصنیفات بھری پڑی ہیں) جیسے ہر علم کی مقدارِ علم سے متعلق باتیں، مجتہد پر آیات کی ایک متعین تعداد کی معرفت اور احادیث کی ایک متعین تعداد کا حفظ اور ان کی مسندوں سے واقفیت اور ناسخ و منسوخ کا علم اور علم اصول فقہ کے تمام مباحث۔[۴۵] دوسرے وہ یہ چاہتے تھے کہ دین میں بدعت (نئی نئی باتیں پیدا کرنے) کے

فتنہ کا ہر راستہ اور ذریعہ بند کردیں، اس لیے کہ ''شریعت میں نئی نئی باتیں پیدا کرنا مقاصدِ شریعت سے عدم واقفیت کی وجہ سے ہوتا ہے'' ۴۶

اس لیے شاطبی نے اختلافی چیزوں میں سر کھپانے سے کنارہ کش ہوکر شارع حکیم کے مقاصد کی بات کی، جس کے بارے میں اختلاف ناممکن ہے، اس طرح اجتہاد اور اس کے کردار کے فہم میں ان کی سوچ بہت گہری تھی، یعنی اجتہاد سے محض استنباطِ احکام مقصود نہیں، بلکہ حکیم شارع کے مقصود تک پہنچنا ہے جو احکام شریعت اور اس کے عام کلیات میں پھیلا ہوا ہے، تاکہ شارع کے مقصود کے مطابق احکام کا استنباط ہو اور لوگوں کو حرج اور تنگی میں نہ ڈالا جائے۔ ۴۷

جب اجتہاد کا مقصد شریعت کے تمام قواعد اور مقاصد کے اوّلین فہم کے ساتھ حکیم شارع کے مقاصد کا حصول قرار پایا تو ایسا لگتا ہے کہ اصولی علماء کی وضع کردہ شرائط اجتہاد کا مطلوبہ کردار حاصل کرنے سے دور ہیں۔ کیا مجتہد سے مطلوب وہی شرائط ہیں جو امام بخاری چاہتے ہیں کہ ''وہ کتاب کے معانی و وجوہ کو جمع کرے اور اس کے نظم کو یاد کرے، اس لیے کہ ناظر کے مقابلہ میں حافظ اس کے معانی کو زیادہ یاد رکھنے والا ہے..... اور سنّت کی معرفت کے لیے پانچ شرائط ہیں: (۱) تواتر و آحاد کے طرق..... (۲) آحاد کے طرق اور رواۃ کی صحت کہ صحیح سنت پر عمل ہو..... (۳) اقوال کے احکام..... (۴) وہ معانی جن سے احتمالات کی نفی ہوتی ہے۔ (۵) متعارض اخبار میں ترجیح۔'' ۴۸ شاطبی کے خیال میں ان شرائط کے لیے کوئی وجہ جواز نہیں ہے اور انھوں نے اس کی یہ توجیہ کی ہے: ''اصول فقہ میں تصنیف کردہ بیش تر مواد ان فنون پر مشتمل ہے جو عربی زبان کے مطالب ہیں، جن سے مجتہد کو ان ہی فنون میں (کلام کرنے اور) جواب دینے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، ان کے علاوہ مقدمات میں اس کے لیے تقلید کافی ہے، جیسے کہ احکام میں تصور اور تصدیق کے لحاظ سے گفتگو اور احکام حدیث اور اس جیسے مسائل''۔ ۴۹ شاطبی کی اس توجیہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ اصولی علماء کی کثیر شرائطِ اجتہاد سے کبوا دست بردار ہوئے، اس لیے کہ وہ شرائط دراصل عربی زبان کے مطالب میں داخل ہیں جن کو شاطبی نے ان کی درج ذیل دوسری شرط

(مقاصدِ شریعت کے فہمِ کامل کی روشنی میں) احکام کے استنباط کی قدرت کے ذیل میں رکھا ہے:

دوم- مقاصدِ شریعت کی روشنی میں استنباطِ احکام کی قدرت (اور عربی زبان کا علم)

گذشتہ اقتباس کے بعد ہی شاطبی نے یہ بھی لکھا ہے: ''حاصلِ کلام یہ کہ شریعت میں مجتہد کے لیے کلامِ عرب میں درجۂ اجتہاد حاصل کیے بغیر چارہ نہیں ہے.....''۔۵۰ اس طرح انھوں نے شرطِ دوم کا ذکر کیا جس کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ وہ عربی زبان کا علم ہے۔ چنانچہ شاطبی کہتے ہیں: ''دوم: فہم مقاصد کی روشنی میں استنباط احکام پر قدرت''۔۵۱ ظاہر ہے کہ دوسری شرط پہلی شرط مقاصد شریعت کے فہم کی تکمیل کرنے والی ہے، وہ کہتے ہیں: ''شرط دوم شرط اول کی خادم جیسی ہے، اس لیے کہ استنباطِ احکام پر قدرت ان علوم و معارف کے واسطہ ہی سے ہوگی جن کی اولاً شریعت کے فہم میں ضرورت ہے'' اس لحاظ سے شرط دوم پہلے نمبر پر عربی زبان کی خادم ہوئی اور دوسرے نمبر پر استنباطِ احکام کی، لیکن مقاصد شریعت کے فہم کا پھل نتیجہ استنباط ہی کے ذریعہ سامنے آئے گا''۔۵۲

اس لیے اجتہاد میں اصل چیز مقاصدِ شارع کا فہم ہے، اور دوسری شرط (استنباط) کا اس وقت تک وجود نہ ہوگا جب تک کہ اس کو تطبیق کے لحاظ سے جانا بوجھا اور سمجھا نہ جائے، اور یہ فہم، فہم کے متعین و مستحکم وسائل کے واسطہ کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا، کیونکہ یہی وسائل تو ہیں جن کے ذریعہ مقاصدِ شریعت کے فہم کی بنیاد پر احکام کا استنباط ہوتا ہے۔ اس استنباط کا پھل (نتیجہ) اس فہم کے بغیر ظاہر نہ ہوگا۔

استاذ دراز نے اس مسئلہ کی ذرا تفصیل سے وضاحت کی ہے، وہ کہتے ہیں: ''کتاب وسنت اور اجماع و قیاس کے خاص دلائل اور ان سے متعلق مفصل مباحث کی جزئیات کے ذریعہ پہلے مقاصدِ شریعت کا فہم حاصل ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے کہ وہ اس کی خدمت کرتا ہے، استنباط کے وقت ان سب کو ایک ساتھ جوڑنا اور ملانا ضروری ہے.....''۔۵۳ اس لیے اجتہاد کے عمل کی شمولیت کے لحاظ سے اس شرط کی کوئی اصل نہیں ہے بلکہ وہ وسیلہ کا وسیلہ شمار ہوتی ہے۔

دوسری جگہ شاطبی کہتے ہیں: ''یہ علوم و معارف اجتہاد کی ماہیت کا جز نہیں ہیں، ہاں ان کے ذریعہ اجتہاد تک پہنچا جاتا ہے، اور کم از کم مقاصدِ شریعت کے فہم کے وسیلہ کے طور پر وہ معارفِ اجتہاد کے لیے ضروری ہیں''۔۵۴ اس لیے مقاصدِ شریعت کا فہم صحیح اجتہاد کا وسیلہ ہے اور مقاصد کا علم و فہم خاص معارف و وسائل کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، اس لیے یہ معارف و وسائل مقاصد اور ان کے فہم کا وسیلہ ہوئے، لہٰذا شرط دوم وسیلہ کا وسیلہ ہونے کے علاوہ کچھ بھی نہیں، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے وسیلہ سے رؤگردانی اختیار کی جائے، اس لیے کہ یہ ایک مستقل قاعدہ ہے کہ ''افضل مقاصد کا وسیلہ افضل وسائل میں سے ہوتا ہے''۔۵۵ اس بنیاد پر یہ قاعدہ بھی ہے کہ ''افضل وسیلہ کا وسیلہ افضل وسائل میں سے ہوتا ہے''۔ فقط دو شرطوں پر شاطبی کے اکتفا اور ان کی توجیہات سے واقفیت کے بعد ان علوم و معارف اور ادوات و وسائل کو معلوم کرنا باقی ہے جن کا انھوں نے اپنی تحریر میں حوالہ دیا ہے۔ یہ بات گذر چکی ہے کہ علماء کے نزدیک متفقہ طور پر علوم و معارف اور ادوات و وسائل سے مراد عربی زبان کا علم ہے اور ان کا یہ اتفاق اس باب میں خود شاطبی کے مجموعی اقوال سے اخذ کردہ ہے جو ذیل میں آرہے ہیں:

شاطبی کہتے ہیں: ''اگر کوئی ایسا علم ہے کہ اس میں اجتہاد (کا درجہ) حاصل کیے بغیر شریعت میں اجتہاد نہ ہوسکتا ہو تو مجتہد یقیناً اس علم کے حصول کے لیے مجبور ہے..... اس لیے اس کو وہ علم مکمل طور پر حاصل کرنا ضروری ہے..... اور اس مرتبہ سے قریب ترین علم عربی زبان کا علم ہے.....''۵۶ انھوں نے مزید کہا: ''زبان کے علوم کتاب و سنت (کے فہم) میں صحیح سمت کی طرف ہدایت و رہنمائی کرنے والے ہیں، ان کی حقیقت یہ ہے کہ ان کا تعلق معانی پر دلالت کرنے والے شرعی الفاظ میں غور و خوض کرنے کی فقہ سے ہے کہ ان کو کیسے حاصل کیا جائے اور ادا کیا جائے''۔۵۷ اسی طرح انھوں نے علم اصولِ فقہ کے مباحث میں علم کی شرط کے فقدان کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: ''اصول فقہ میں جو فنون بھی تصنیف ہوئے ان کا بیش تر حصہ عربی زبان کے مطالب سے متعلق ہے جو مجتہد کو اس میں جواب دینے کے لائق بناتا ہے..... حاصلِ کلام یہ ہے کہ شریعت میں مجتہد کے لیے کلام

عرب میں درجۂ اجتہاد حاصل کیے بغیر چارہ نہیں.....''۵۸ مزید کہتے ہیں: عربوں کی زبان مقاصدِ شارع کی ترجمان ہے.....''۵۹ نیز فرمایا: ''شریعت کو امّیوں کے معہود (ذہنی) کی اتباع کے ذریعہ سمجھنا ضروری ہے۔ یہ وہ عرب ہیں جن کی زبان میں قرآن اترا''۔۶۰ اس بات کی تاکید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''(شرعی) احکام پر (عربی زبان سے) استدلال اس وجہ سے ہے کہ وہ عربوں کی زبان ہے، محض کلام ہونے کی وجہ سے نہیں''۔۶۱

اس کے علاوہ بھی مقصود واضح کرنے کے لیے شاطبی نے کئی جگہ تفصیلی بحث کی ہے، یہاں تک کہ انھوں نے عربی زبان کے علم کی وہ مقدار متعین کرنے کی کوشش کی ہے جو ایک مجتہد کو حاصل کرنا چاہیے۔ اس کے لیے انھوں نے کئی مقدمات قائم کیے۔ کہتے ہیں: ''یہ مبارک شریعت امّی ہے، اس لیے کہ اس کے ماننے والے امّی ہیں، اس لیے اس کو مصالح کے اعتبار ولحاظ کے ساتھ جاری کیا گیا.....''۶۲ نیز ''شریعت کے فہم میں امّیوں کے معہود (ذہنی) کی پیروی ضروری ہے، یہ وہ عرب ہیں جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا.....''۶۳ ایک اور مقدمہ میں کہا: ''اللہ نے قرآن کو عربی (زبان میں) اتارا، اس میں کوئی عجمیت نہیں، اس معنی میں کہ وہ عربوں کی زبان کے الفاظ، معانی اور اسالیب پر جاری ہے: إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً ۔الزخرف-۲ (ہم نے اس کو عربی زبان کا قرآن بنایا) قُرْآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِيْ عِوَجٍ ۔ الزمر ۲۸ (یہ عربی زبان کا قرآن ہے جس میں کوئی کجی نہیں ہے) نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْن عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِيْن، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِيْنٍ ۔الشعراء:۱۹۳-۱۹۵، (اس کو کھلی عربی زبان میں لے کر آپ کے دل پر معتبر فرشتہ اترا ہے تاکہ آپ ڈرانے والے ہوں) جب یہ بات ہے تو اللہ کی کتاب اس طریقہ کے بغیر نہیں سمجھی جاسکتی جس پر وہ نازل ہوا، یعنی اس کے الفاظ ومعانی اور اسالیب کا اعتبار ہوگا۔۶۴

پھر عربی زبان کے علم کے احاطہ کی مقدار متعین کرتے ہوئے انھوں نے لکھا: ''شریعت میں غور کرنے اور اس کے اصول وفروع پر کلام کرنے والے پر واجب ہے کہ اس وقت تک وہ ان میں سے کسی چیز میں نہ بولے جب تک کہ وہ عربی زبان کی معرفت میں

عرب یا عربوں جیسا نہ ہوجائے اور عربی زبان میں عربوں کے مبلغِ علم کو نہ پہنچ جائے..... یہ مطلب نہیں کہ ان کی (قوتِ) حفظ کی طرح حافظ اور ان کے جمعِ (علوم) کی طرح جامع ہوجائے، مگر یہ مقصد ضرور ہے کہ فی الجملہ اس کا فہم عربی ہوجائے.....'' ۶۵ حاصلِ کلام یہ کہ عربی زبان کے علم کی مقدار بقدر شریعت اور اس کے احکام کے فہم میں اس کی صحت و سلامتی فکر و نظر ہوگی: ''اگر ہم فرض کریں کہ عربی زبان میں ایک شخص مبتدی ہے تو فہمِ شریعت میں بھی مبتدی ہوگا، یا اگر وہ عربی زبان میں متوسط ہے تو فہمِ شریعت میں بھی مبتدی ہوگا.....'' ۶۶ الخ اس لیے اس پر ضروری ہے کہ وہ عربی زبان میں خلیل و سیبویہ وغیرہ ائمہ کے درجہ کو پہنچے۔ ہاں شاطبی کے بقول ۶۷ مجتہد کے لیے غیر عربی علوم کا عالم ہونا لازمی نہیں''۔ ۶۸

شاطبی سے پہلے یہ شرط امام غزالی نے رکھی تھی اور اس پر زور دیا تھا، چنانچہ انھوں نے اس شرط کی بابت لکھا تھا: ''مجتہد کو نحو و لغت کی اتنی معرفت ہونی چاہیے کہ وہ اس کے ذریعہ آسانی سے عربوں کا خطاب و مخاطبت سمجھ لے، یہ کتاب و سنت سے استفادہ کے لیے خاص ہے، یعنی اس کو زبان کی اتنی مقدار آنی چاہیے کہ اس کے ذریعہ عربوں کے خطاب اور استعمال کی عادت کا فہم اس حد تک ہوجائے کہ کلام کے صریح، ظاہر، مجمل، حقیقت، مجاز، عام و خاص... میں فرق و تمیز کرلے، صرف اتنی تخفیف (چھوٹ) ہے کہ اس کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ خلیل و مبرّد کے درجہ کو پہنچ جائے، بلکہ وہ مقدار مطلوب ہے جس کے ذریعہ مجتہد خطاب کے مواقع پر قابو پالے اور اس سے مقاصد کے حقائق کا ادراک کرلے''۔ ۶۹ غزالی کے کلام میں بالکل صفائی سے عربی زبان میں درجۂ اجتہاد حاصل کرنے کی شرط کی نفی ہے، تو اس سے شیخ ابوزہرۃ نے کیسے بالکل برعکس مطلب سمجھا؟ اور غزالی کا قول نقل کرنے کے بعد کہا: (خطاب اور ادراک حقائق کا فہم) کسی کو حاصل نہیں ہوسکتا سوائے اُس شخص کے کہ جو (زبان میں) درجۂ اجتہاد کو پہنچ جائے''۔ ۷۰

امام غزالی کے ظاہر قول سے شاطبی کے سابق کلام کے مناقض بات معلوم ہوتی ہے، مگر بات یہ ہے کہ شاطبی خود اس سے غافل نہیں ہوئے، بلکہ غزالی کا مقصود واضح کرتے

ہوئے کہا: ''یہ نہ کہا جائے کہ عربی زبان کے فہم میں مبالغہ کی اصولی علماء نے نفی کی ہے..... غزالی نے تو کہا ہے.....جس چیز کے لازم ہونے کی نفی کی ہے وہ شرط سے مقصود نہیں، بلکہ مقصود فہم کو آزاد کرنا ہے، یہاں تک کہ اس مقدار میں (مجتہد) عربوں کے مشابہ ہو جائے، یہ تو خود عربوں کے لیے بھی شرط نہیں ہے کہ وہ پوری زبان جانتے ہوں اور دقائق لغت کا استعمال کرتے ہوں، یہی حال عربی زبان میں مجتہد اور شریعت میں مجتہد کا ہے''۔۱؎ پھر اس مسئلہ کو ختم کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''حاصل کلام یہ کہ شریعت میں مجتہد کو کلامِ عرب میں درجہ اجتہاد تک پہنچنے سے چارۂ کار نہیں، بایں طور کہ اس زبان کا خطاب اس کے لیے بے تکلف صفت بن جائے اور اگر اس کو توقف ہو تو صرف اتنا جتنا کہ کسی ذہین عقل مند شخص کو ہوتا ہے''۲؎، اس طرح وہ دلیل پر صحیح غور وفکر کرے گا اور اس سے یقینی احکام نکالے گا۔۳؎

شاطبی نے اجتہاد میں عربی زبان کی اہمیت کا یقین دلانے کے لیے کچھ مثالیں بھی دی ہیں اور بتایا ہے کہ زبان کے علم کی بدولت مجتہد استنباط میں غلطیوں سے کیسے بچ جاتا ہے۔ان مثالوں میں سے چند یہ ہیں: (۱) فَانْكِحُوْا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ ۔النساء-۳ (.....تو تم اپنی پسند کی دو دو، تین تین، چار چار عورتوں سے نکاح کرلو) اس آیت سے استنباط کرتے ہوئے کسی نے دو، تین اور چار کا حاصل جوڑ بنایا اور نو عورتوں سے نکاح کے جواز کا دعویٰ کر بیٹھا۔اصل میں اس نے کلام عرب میں مَفعَل اور فُعَال کے معنی نہیں سمجھے، یعنی اگر تم چاہو تو دو دو، تین تین اور چار چار (کی تفصیل) سے شادی کرو، نہ کہ جیسا بعض لوگوں نے گمان کیا''۔۴؎ تو عرب کے استعمال میں مَفعَل اور فُعَال کے معنی معلوم نہ ہونے کی وجہ نے اس نادان سے دو، تین اور چار کا جوڑ لگوا دیا اور بات شارع کے مقصود اور آیت کے معنی دونوں سے باہر نکل گئی، اس لیے اس کا اجتہاد قابل رد ٹھہرا۔ (۲) کوئی یہ دعویٰ کر بیٹھا کہ خنزیر کا گوشت حرام ہے، البتہ اس کی چربی حلال ہے، اس لیے کہ قرآن کی تحریمی آیت میں لحم (گوشت) نامزد کیا گیا ہے، چربی نہیں۔اس نادان کو اگر یہ معلوم ہوتا کہ عربی میں لحم گوشت اور چربی دونوں پر بولا جاتا ہے، جب کہ شحم صرف چربی کے لیے مخصوص ہے، تو مذکورہ دعوی نہ کرتا''۔۵؎ ایسے شخص کا اجتہاد بھی رد ہوا، اس

لیے کہ اس نے عربی زبان اور اس کے قواعد کی خلاف ورزی کی، جو کہ قرآن کی زبان ہے۔

۵- خاتمہ

کئی صدیوں تک اصول فقہ کے علماء اجتہاد اور مجتہد کے لیے شرائط کی ایک لمبی فہرست لیے افق پر چھائے رہے کہ جو شخص اجتہاد اور افتاء کا منصب حاصل کرنا چاہے اس کو فلاں فلاں اوصاف کا حامل ہونا چاہیے۔ شاطبی آئے تو انھوں نے قاعدوں، ضابطوں، شرائط اور مقداروں وغیرہ کو مختصر کر کے صرف دو شرطوں میں محصور کر دیا، سوائے بعض ان چیزوں کے جو دو بنیادی شرائط کی خدمت گار ہیں، یہاں تک کہ دوسری شرط (عربی زبان کا علم) بھی پہلی شرط (اسلامی شریعت کے مقاصد) کے خادم کی حیثیت سے ہے۔ شاطبی کے تمام اجتہادات کا جوہر شریعت کے مقاصد اور اس کے عام کلیات کو شریعت اسلامی کے نصوص میں ہر غور و فکر اور اجتہاد کی بنیاد بنانے اور فقہاء کے اختلافات کے اسباب کو کم کرنے میں پوشیدہ ہے۔ ان اختلافات کی وجہ یہ تھی کہ مقاصدِ شریعت کے فہم میں کسی خاص منہاج (طریق کار) کی پیروی نہیں کی جاتی تھی، اس لیے قواعد و مسالک بڑھتے چلے جاتے تھے، جن کی پیروی ہر مجتہد کو اجتہادی عمل میں کرنی ہوتی تھی۔ ہم ان قواعد و مسالک کی اہمیت کا اگر چہ انکار نہیں کرتے، لیکن صرف ان پر زور دینا اور شارع کے مراد و مقصود اور اس کے مصادر سے صرفِ نظر اجتہادی عمل سے مقصود و مطلوب غرض و غایت تک کبھی بھی نہیں پہنچا سکتا۔

یہ بات شاطبی کی بنائی ہوئی اجتہاد کی اقسام سے مزید واضح ہوتی ہے۔ یہ اقسام اگر چہ قیاس کی بحث میں اصولی علماء کے لیے معروف تھیں، لیکن ان کو اجتہاد کے باب میں داخل کرنے سے شارعِ حکیم کے مقاصد معلوم کرنے اور ہر اجتہادی عمل میں ان مقاصد کا پتہ لگانے میں ان اقسام سے استفادہ کی وجہ سے ان کی اہمیت مزید بڑھ گئی ہے، تا کہ شریعت کے کلیات اور اس کے عام قواعد کو سمجھ بوجھ کر ان کی تطبیق کے ساتھ اجتہاد زیادہ صحیح یا صحیح کے زیادہ قریب ہو۔

حواشی ومراجع

۱ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بیروت، ۳/۱۳۲

۲ فیروز آبادی، القاموس المحیط، مکتبۃ النوری دمشق، ۱/۲۸۶

۳ الغزالی، المستصفیٰ فی علم الاصول، طبع دوم، دار الکتب العلمیۃ بیروت، ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء، ۲/۳۵۰

۴ جمال الدین اُسنوی، نھایۃ السول فی شرح منہاج الاصول، عالم الکتب، ۴/۵۲۴

۵ ابن قدامۃ، روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، دار القلم بیروت، ص ۳۵۲

۶ محمد بن علی شوکانی، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من الاصول، دار الفکر، ص ۲۵۰

۷ عبد العزیز بن احمد بخاری، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی، دار الکتاب الاسلامی القاہرۃ، ۴/۱۴

۸-۱۰ ابو اسحٰق شاطبی، الموافقات، شرح: عبد اللہ دراز، ترقیم: محمد عبد اللہ دراز، دار المعرفۃ بیروت، ۴/۱۱۳، ۸۹،

۱۱ ایضاً ۴/۸۹، المستصفیٰ ۲/۲۳۰

۱۲ الموافقات ۴/۹۰

۱۳-۱۵ المستصفیٰ ۲/۲۳۰

۱۶ احمد ریسونی، نظریۃ المقاصد عند الامام الشاطبی، طبع دوم، الدار العالمیۃ للکتاب الاسلامی، الریاض، ۱۴۱۲ھ/۱۹۹۲ء، ص ۲۹۵

۱۷-۲۶ الموافقات ۴/۹۲، ۹۳، ۹۲، ۹۱-۹۲، ۹۳، ۹۰-۹۱، ۹۲-۹۳، ۹۳، ۹۵-۹۵، ۹۶

۲۷ المستصفیٰ ۲/۲۳۱-۲۳۲

۲۸ الموافقات ۴/۹۶

۲۹ ولی اللہ دہلوی، حجۃ اللہ البالغۃ، دار التراث القاہرۃ، ۱۳۵۵ھ، ۱/۱۳۷

۳۰-۳۸ الموافقات ۳/۳۰۴، ۲۹۹، ۴/۹۷، ۹۸، ۹۸، ۹۹، ۹۹-۱۰۳، ۱۶۷، ۱۶۷

۳۹ ایضاً ۴/ ۱۶۷، محمد سلام مدکور، الاجتہاد فی التشریع الاسلامی، دار النہضۃ العربیۃ، ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء، ص ۴۶

۴۰-۴۳ الموافقات ۴/ ۱۰۵، ۲/ ۱۰۲، ۴/ ۱۷۰، ۱/ ۲۹ (حاشیہ)

۴۴ محمد ابوزہرۃ، اصول الفقہ، دار الفکر العربی، ص ۳۸۶

۴۵ کشف الاسرار ۴/ ۲۷ و مابعد

۴۶ ابو اسحٰق شاطبی، الاعتصام، دار المعرفۃ بیروت، ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء، ۲/ ۲۹۳

۴۷ الاجتہاد فی التشریع الاسلامی، ص ۱۱۲

۴۸ کشف الاسرار ۴/ ۲۷

۴۹ الموافقات ۴/ ۱۱۸، حاشیہ میں استاذ دراز کا اضافہ: کأسباب النزول ومواقع الاجماع

۵۰-۵۴ الموافقات ۴/ ۱۱۸، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۷، (حاشیہ) ۱۱۳

۵۵ ابو العباس شہاب الدین قرافی، شرح تنقیح الفصول فی اختصار المحصول فی الاصول، تحقیق: طہ عبد الرؤوف سعد، طبع دوم، مکتبۃ الکلیات الازہریۃ القاہرۃ، ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴ء، ص ۴۴۹

۵۶ الموافقات ۴/ ۱۱۴

۵۷ الاعتصام، ۱/ ۳۸

۵۸-۶۳ الموافقات ۴/ ۱۱۷، ۳۲۴، ۲/ ۸۲، ۹۶، ۶۹، ۸۲

۶۴-۶۵ الاعتصام ۲/ ۲۹۳-۲۹۴، ۲۹۷

۶۶-۶۸ الموافقات ۴/ ۱۱۵، ۱۱۵، ۱۱۸

۶۹ المستصفی ۲/ ۳۵۱-۳۵۲

۷۰ اصول الفقہ، ص ۳۸۰

۷۱-۷۲ الموافقات، ۴/ ۱۱۶-۱۱۷، ۱۱۸

۷۳ الاجتہاد فی التشریع الاسلامی، ص ۱۱۲

۷۴-۷۵ الاعتصام ۲/ ۳۰۲، ۳۰۳

(سہ ماہی آفاق الثقافۃ والتراث، دبئی، ۱۳/ ۴۹، اپریل ۲۰۰۵ء، صفحات ۶-۱۸)

تعارف وتبصرہ

'تدبر قرآن' پر ایک نظر

مولانا جلیل احسن ندویؒ

ترتیب وتعلیق: مولانا نعیم الدین اصلاحی

ناشر: ادارۂ علمیہ، جامعۃ الفلاح، اعظم گڑھ، ۲۰۰۶ء، صفحات ۱۷۰، قیمت -/۷۰ روپے

'تدبر قرآن' مولانا امین احسن اصلاحیؒ (م ۱۹۹۷ء) کی مشہور و متداول تفسیر ہے۔ انھوں نے اپنے 'استاذ امام' مولانا حمید الدین فراہیؒ (م ۱۹۳۰ء) کے افادات وافکار سے استفادہ کرتے ہوئے 'نظم قرآن' کے تصور پر مبنی یہ تفسیر لکھی ہے۔ کلام عرب سے استدلال، اسالیبِ قرآنی کی توضیح، اصطلاحات اور مشکل الفاظ کی تشریح، قرآن کی بلاغت اور ادبی محاسن کا انکشاف اس کے امتیازات ہیں۔ مولانا جلیل احسن ندوی (م ۱۹۸۱ء) نے مولانا اصلاحی کی 'بلاطلب اجازت' سے 'تدبر قرآن' پر نقد ونظر کا ایک سلسلہ شروع کیا تھا جو ان کی وفات کے بعد ماہ نامہ زندگی رام پور میں نومبر ۱۹۸۲ء سے اگست ۱۹۸۴ء تک ۱۷ قسطوں میں شائع ہوا۔ مولانا ندوی کی ان تنقیدوں میں بقول ان کے ''ان کی رائے کا حصہ بہت کم اور مولانا اختر احسن اصلاحیؒ کا فیضان زیادہ ہے'' (ص ۸)

زیر نظر کتاب میں شامل، سورۂ مائدہ تک کے نظرات ماہ نامہ زندگی میں اور سورۂ انعام اور سورۂ اعراف کے نظرات ماہ نامہ حیات نو میں شائع ہوئے تھے۔ مولانا کے قلم سے سورۂ الفتح کی آیت ۲۹ کی تفسیر ماہ نامہ زندگی دسمبر ۱۹۸۰ء میں ''دعوتی فروغ اور جماعتی ارتقاء کیوں کر؟'' کے عنوان سے شائع ہوئی تھی۔ اس میں دو مقامات پر مولانا امین احسن اصلاحی پر نقد ہے۔ ایک مقام کا اقتباس اس کتاب میں شامل ہے۔ جب کہ دوسرا اقتباس شامل ہونے سے رہ گیا ہے۔ اسی طرح سورۂ اعراف کی آیات ۱۲۰-۱۲۹ کی تفسیر ماہ نامہ زندگی جون ۱۹۸۱ء میں ''صبر اور عزم کا عظیم نمونہ'' کے عنوان سے شائع ہوئی تھی۔ اس میں ایک جگہ مولانا اصلاحی پر نقد ہے۔ یہ بھی شامل کتاب نہیں ہوسکا ہے۔ کتاب میں زیر بحث آیات کا حوالہ دے کر ان کے صرف ابتدائی اور آخری الفاظ درج کیے گئے ہیں۔ کیا اچھا ہوتا کہ

پوری آیات نقل کردی جاتیں۔

مولانا جلیل احسن ندوی کے ان نظرات کی ترتیب اور ان پر تعلیق کی خدمت جامعۃ الفلاح کے استاذِ تفسیر مولانا نعیم الدین اصلاحی نے انجام دی ہے۔ انھوں نے بہت محنت سے مولانا اصلاحی یا مولانا ندوی کے نقطۂ نظر کے لیے قدیم مفسرین اور اردو مترجمین قرآن ومفسرین کی تائیدات فراہم کی ہیں۔ ان کا کام اسی حد تک رہتا تو بہتر تھا، لیکن انھوں نے بیش تر مقامات پر اپنے نقطۂ نظر کی شمولیت اور دونوں بزرگوں کی آراء پر محاکمہ اور تحسین و تخطیہ کو ضروری سمجھا ہے۔

مولانا سید احمد عروج قادری (م ۱۹۸۶ء) نے بجا طور پر لکھا ہے کہ ''مولانا جلیل احسن ندوی مرحوم کے یہ نظرات ایک امانت کی حیثیت رکھتے ہیں'' (ص ۸) جامعۃ الفلاح اعظم گڑھ کا ادارۂ علمیہ قابل مبارک باد ہے کہ اس کے توسط سے، دیر ہی سے سہی، کتابی صورت میں ان کی اشاعت عمل میں آئی ہے۔ (محمد رضی الاسلام ندوی)

فتح المطالب فی مناقب علی بن ابی طالب (عربی) خسرو قاسم

ملنے کا پتا: فرید بک ڈپو، دریا گنج، نئی دہلی-۲، ۲۰۰۶ء صفحات ۱۲۹۳ (دو جلدیں) قیمت درج نہیں۔

خلیفۂ چہارم حضرت علی بن ابی طالبؓ کے فضائل ومناقب سے متعلق بہت سی احادیث وروایات حدیث، تفسیر، تاریخ اور طبقاتِ صحابہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ اس کے علاوہ بہت سی مستقل کتابیں بھی لکھی گئی ہیں۔ (زیر نظر کتاب میں ایسی ۲۷ کتابوں کی فہرست پیش کی گئی ہے۔ ص ۱۲۵۹-۱۲۸۰) دوسری جانب ایک طبقہ شروع سے ایسا بھی سرگرم رہا ہے جس نے اہل بیت اور خصوصاً حضرت علیؓ کی تنقیص کو اپنا مشن بنا رکھا ہے۔ ماضی قریب میں پاکستان سے ''سیرت علی مرتضیٰ'' اور ''مذہبی داستانیں'' کے نام سے شائع ہونے والی کتابیں اس رجحان کی ترجمان ہیں۔ ان کتابوں کو دیکھ کر فاضل مرتب کو جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں انجینیرنگ کالج میں استاد ہیں اور پاکیزہ دینی وعلمی ذوق رکھتے ہیں، تحریک ملی کہ مختلف کتابوں میں حضرت علیؓ کے فضائل ومناقب پر منتشر مواد کو یکجا کردیں۔ چناں چہ

انھوں نے تفسیر، حدیث، تاریخ، فضائل صحابہ، تذکرۂ صحابہ اور دیگر موضوعات کی ۷۰ کتابوں سے متعلقہ مواد نکال کر دو ضخیم جلدوں میں شائع کر دیا ہے۔ بجا طور پر اس کتاب کو حضرت علیؓ کے فضائل ومناقب کا انسائیکلو پیڈیا قرار دیا جا سکتا ہے۔

لیکن دو وجوہ سے اس کتاب کی افادیت محدود ہو کر رہ گئی ہے۔ ایک یہ کہ فاضل مرتب نے اقتباسات کے مکمل حوالے نہیں دیے ہیں۔ انھوں نے اپنے پیش لفظ میں لکھا ہے کہ کتاب کی ترتیب میں صحاح ستہ کی احادیث وآثار کو پہلے رکھا گیا ہے، بعد میں دیگر کتابوں کے اقتباسات کو ان کے مؤلفین کے سنین وفات کی ترتیب سے ذکر کیا گیا ہے۔ (ص ۸) اس کے مطابق انھوں نے بخاری، مسلم، ترمذی، ابن ماجہ اور نسائی کی روایات پہلے ذکر کی ہیں۔ اس سے قاری کو یہ غلط فہمی ہونا عین ممکن ہے کہ امام نسائی سے منسوب احادیث ان کی سنن میں مذکور ہیں۔ حالاں کہ درحقیقت یہ احادیث سنن نسائی میں نہیں، بلکہ ان کی دوسری کتاب ''الخصائص فی فضل علی واھل بیتہ'' میں مذکور ہیں۔ اس کتاب کی دوسری خامی جو بڑی اہم ہے، یہ ہے کہ اس میں تحقیق وتنقید کے بغیر ہر طرح کی روایات جمع کر دی گئی ہیں۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ جامع ترمذی میں حضرت علیؓ کے فضائل پر جو روایات ہیں ان میں سے چودہ روایات کو عصر حاضر کے مشہور ناقدِ حدیث علامہ محمد ناصر الدین البانیؒ نے ضعیف، ضعیف جداً، ضعیف الاسناد یا ضعیف الاسناد جداً قرار دیا ہے۔ یہی حال دوسری کتابوں کا بھی ہے کہ ان میں بہت سی کم زور روایات پائی جاتی ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ اہلِ بیت کے فضائل میں صحیح، حسن، ضعیف اور موضوع ہر طرح کی روایات موجود ہیں۔ اس لیے بغیر نقد کے اور بغیر ان کی حیثیت کی تعیین کیے انھیں پیش کرنا مناسب نہیں ہے۔ (م-ر-ن)

مطالعاتِ قرآن

ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی

ناشر: شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۲۰۰۵ء، صفحات ۲۵۹، قیمت -/۲۰۰ روپے

قرآن کریم بنیادی طور پر کتاب ہدایت ہے، لیکن اس میں مختلف علوم کے جواہر پارے بکھرے ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہر دور میں علماء نے قرآن کو مرکز توجہ بنایا ہے اور اس

کے نئے نئے موضوعات اور پہلوؤں کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ زیر تبصرہ کتاب قرآنیات سے متعلق چند مقالات کا مجموعہ ہے۔ اس کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلا حصہ ان مقالات پر مشتمل ہے: ''قرآن کے خصائص اور ان سے استفادہ'' ''قرآن کریم میں زمین کا ذکر''، قرآنی اصطلاح: فساد فی الارض - ایک جائزہ'' اور ''پانی قرآن کریم اور سائنس کی رو سے'' دوسرے حصے میں ''تفسیر سرسید میں لغوی تحقیق اور تفسیر سرسید میں کلام عرب کے عناوین سے دو مقالات ہیں۔ تیسرے حصے میں یہ مقالات ہیں: ''تفسیر تدبر قرآن اور تفسیر ماجدی - ایک موازنہ، تدبر قرآن اور تفہیم القرآن سے چند تراجم آیات کا موازنہ اور ''تدبر قرآن میں عدل وقسط کا مفہوم'' آخر میں ایک مقالہ ''ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی قرآنی خدمات'' کے جائزہ پر مشتمل ہے۔ اس طرح یہ مجموعۂ مقالات اپنے متنوع موضوعات کے اعتبار سے قرآنی ادبیات میں ایک اضافہ ہے۔

اس مجموعۂ مقالات کا ہر مقالہ اپنی جگہ مستقل اور اہمیت کا حامل ہے، خصوصاً شروع کے چار مقالات کی افادیت ہر خاص وعام کے لیے مسلّم ہے۔ سرسید احمد خاں تفسیر قرآن میں ایک مخصوص منہج کے قائل رہے ہیں۔ اس اعتبار سے ان کی تفسیر میں لغوی تحقیق اور کلام عرب کا جائزہ ایک مفید کام ہے۔ مختلف اردو تفاسیر کا تقابلی مطالعہ بھی افادیت کا حامل ہے۔ اس اعتبار سے تدبرِ قرآن اور تفسیر ماجدی اور تفہیم القرآن اور تدبر قرآن کے موازنہ سے بھی قاری کی دل چسپی ہوسکتی ہے۔ رواں صدی میں قرآنی علوم وفنون کی نشر و اشاعت میں حصہ لینے والوں میں ڈاکٹر محمد حمید اللہ (پیرس) کا خصوصی حصہ ہے۔ ان کی قرآنی خدمات کا جائزہ لینا بھی عمل کی راہیں کھول سکتا ہے۔

فی الجملہ یہ مجموعہ اہل ذوق کے لیے ایک حسین تحفہ ہے۔ (محمد جرجیس کریمی)

نقدِ غزل

ڈاکٹر تابش مہدی

ملنے کا پتا: جی ۵/ اے، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی - ۲۵، ۲۰۰۵ء، صفحات: ۲۰۸، قیمت -/۱۵۰ روپے

ڈاکٹر تابش مہدی ربع صدی سے زیادہ عرصہ سے نثر ونظم کی مختلف اصناف میں

لکھ رہے ہیں۔ اس سے قبل تنقید وتحقیق میں ان کی دو کتابیں ''اردو تنقید'' اور ''شفیق جون پوری - ایک مطالعہ'' منظر عام پر آ چکی ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب ۲۲ قدیم وجدید غزل گو شعرا کے تنقیدی مطالعے پر مشتمل ہے۔ یہ مضامین مختلف اوقات میں لکھے گئے ہیں۔ تابش مہدی نے جن شعرا کا انتخاب کیا ہے، ان میں چند کو چھوڑ کر اکثر وہ ہیں جنھیں روایتی تنقید نگاروں نے بالعموم نظر انداز کیا ہے۔ تابش مہدی کی اپنی ترجیحات ہیں اور ان کے انتخاب کا اپنا معیار۔ انھوں نے اپنی ترجیحات اور اپنے ضمیر کی آواز پر ان شعرا کا انتخاب کر کے ان کے کلام کی تعیین قدر کی کوشش کی ہے، کہ اس کے بغیر اردو شعر وادب میں انصاف کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کتاب میں جن غزل گو شعراء کا مطالعہ کیا گیا ہے وہ درج ذیل ہیں:

مصحفی امروہوی، سید سلیمان ندوی، برق اعظمی، نشور واحدی، کلب علی شاہد امروہوی، رمز آفاقی، حفیظ میرٹھی، عزیز وارثی، کلیم عاجز، رفعت سروش، جمال قریشی، ابوالمجاہد زاہد، عزیز بگھروی، مظفر وارثی، شمیم جے پوری، مخمور سعیدی، مہدی پرتاپ گڑھی، طاہر تلہری، اعجاز رحمانی، نسیم فاروقی، رباب رشیدی اور شعاع سالم۔

ہر مضمون کے عنوان میں ایسے صفاتی الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، جن سے ابتدا ہی میں قاری کے ذہن میں اس شاعر سے متعلق ایک کلیدی تصور قائم ہو جاتا ہے۔ مثلاً: طہارت فکر کا شاعر - سید سلیمان ندوی، ایک شایستہ مزاج شاعر - رمز آفاقی، شعر بے اختیار کا شاعر - حفیظ میرٹھی، اور ایک وہبی واکتسابی شاعر - کلیم عاجز وغیرہ۔

تابش مہدی نے ان شعرا کے فکر وفن کے مطالعے میں اپنی اعلیٰ تنقیدی صلاحیت و بصیرت اور شعر وادب سے اپنے گہرے لگاؤ اور انہماک کا مظاہرہ کیا ہے اور تعیین قدر کرتے ہوئے بعض شعرا کے ذیل میں ان سے عدم توجہی پر افسوس کا اظہار بھی کیا ہے۔

کتاب صوری ومعنوی خوبیوں سے آراستہ ہے۔ امید کی جاتی ہے کہ اردو کے ادبی حلقے میں اس کا بھرپور استقبال کیا جائے گا۔ (محمد شہاب الدین)

خبر نامہ ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی

☆ صدر ادارہ مولانا سید جلال الدین عمری کا ایک کتابچہ ''دولت میں خدا کا حق'' بہت پہلے سے شائع ہو رہا ہے۔ نظر ثانی کے بعد اس کا نیا ایڈیشن مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی سے طبع ہوا ہے۔ صفحات ۲۴، قیمت -/۱۰ روپے۔ مولانا کی کتاب ''مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں'' کا تمل ترجمہ ۲۰۰۲ء میں شائع ہوا تھا۔ اب اس کا دوسرا ایڈیشن منظر عام پر آیا ہے۔

☆ سکریٹری ادارہ ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی کی انگریزی کتاب LIVING AS A MUSLIM IN A PLURAL SOCIETY موجودہ دور کے ایک اہم موضوع سے بحث کرتی ہے۔ کئی سال قبل اسے اسلامک فاؤنڈیشن ٹرسٹ چنئی نے شائع کیا تھا۔ اب اسلامک مراٹھی پبلی کیشنز ممبی نے اس کا مراٹھی ترجمہ شائع کیا ہے۔ صفحات: ۸۰، قیمت -/۱۶ روپے۔

☆ ۱۵-۱۶/ جولائی ۲۰۰۶ء کو جامعہ ہمدرد نئی دہلی کے کنونشن ہال میں ''مدارس اسلامیہ- پیغام انسانی کانفرنس'' منعقد ہوئی۔ اس میں مسلمانوں کی مشہور دینی تعلیم گاہوں، اداروں اور جماعتوں کی نمائندگی تھی۔ ارکانِ ادارہ مولانا سلطان احمد اصلاحی اور ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی نے اس میں شرکت کی۔ مولانا اصلاحی نے ''احیائے امت میں مدارس کا بنیادی کردار'' اور ڈاکٹر ندوی نے ''صفۂ مدینہ-سرچشمۂ علم وفن'' کے موضوعات پر مقالات پیش کیے۔

☆ تحقیقاتِ اسلامی کے اگلے شمارے کے ساتھ اس کی اشاعت کو پچیس سال مکمل ہو جائیں گے۔ اس مناسبت سے ان شاء اللہ اسے خصوصی شمارہ کی حیثیت سے شائع کیا جائے گا۔ اس کے مشتملات درج ذیل ہوں گے:

-ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی اور مجلّہ تحقیقات اسلامی کی خدمات کا تعارف، از مولانا سید جلال الدین عمری

-فہرست سازی کے فن میں مسلمانوں کی خدمات-ایک تاریخی جائزہ، از ڈاکٹر جمشید احمد ندوی

-اسلامیات کے اہم اردو رسائل ومجلّات کے اشاریے، از ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی

-ادارۂ تحقیق اور مجلّہ تحقیقاتِ اسلامی کے بارے میں اہل علم کے تاثرات

-تحقیقات اسلامی کا پچیس سالہ موضوعاتی اشاریہ، از ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

یہ شمارہ ان شاء اللہ دستاویزی اہمیت کا حامل ہوگا۔ ایجنسی مالکان سے گزارش ہے کہ اضافی تعداد سے جلد مطلع فرمائیں۔ (ادارہ)