ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان



سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

- خاندانی نظام اور قرآنی تعلیمات
  سید جلال الدین عمری
- شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا نظریۂ عدل
  ڈاکٹر احسان اللہ فہد فلاحی
- تفسیرِ ماثور
  پروفیسر الطاف احمد اعظمی
- شیخ علی طنطاوی کی 'ذکریات'
  ڈاکٹر صفدر سلطان اصلاحی
- مسئلۂ تصویر: علماء کے اجتہادی افکار
  ڈاکٹر محمود حسن الٰہ آبادی
- نظم قرآن، مولانا فراہیؒ اور مولانا مودودیؒ
  پروفیسر احتشام احمد ندوی
- تعارف وتبصرہ

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی
نبی نگر (جمال پور)، علی گڑھ-۲۰۲۰۰۲

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جنوری ——— مارچ ۲۰۱۰ء

مدیر

سیّد جلال الدین عمری

معاون مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

نبی نگر (جمال پور)، پوسٹ بکس نمبر ۹۳، علی گڑھ-۲۰۲۰۰۲

Nabi Nagar (Jamalpur) P.O.Box: 93,ALIGARH-202002 (INDIA)

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ

جلد:۲۹ شمارہ:۱

محرم ——— ربیع الاول ۱۴۳۱ھ

جنوری ——— مارچ ۲۰۱۰ء

تحقیقاتِ اسلامی کے قدیم شمارے www.tahqeeqat.net پر ملاحظہ کریں

ادارتی امور

موبائل : 09454278242

ای میل : tahqeeqat@gmail.com

mrnadvi@yahoo.com

نتظامی امور

فون : 0571-2902034

موبائل: 09412562972

ای میل: tahqeeqateislami@gmail.com

tahqeeqat_islami@yahoo.com

زرِ تعاون

اندرونِ ملک

فی شمارہ	۳۰ روپے
سالانہ	۱۲۰ روپے
پانچ سال کے لیے	۵۰۰ روپے
سالانہ (لائبریریاں وادارے)	۱۵۰ روپے

برائے پاکستان

سالانہ (انفرادی)	۲۰ ڈالر امریکی
سالانہ (ادارے)	۲۵ ڈالر امریکی

برائے دیگر ممالک

سالانہ (انفرادی)	۲۵ ڈالر امریکی
سالانہ (ادارے)	۳۰ ڈالر امریکی

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے بھارت آفسیٹ دہلی-۶ سے چھپوا کر

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، نبی نگر (جمال پور)، علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرف آغاز

خاندانی نظام اور قرآنی تعلیمات — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا نظریۂ عدل — ڈاکٹر احسان اللہ فہد فلاحی — ۲۵

بحث ونظر

تفسیر ماثور — پروفیسر الطاف احمد اعظمی — ۴۳

سیر وسوانح

شیخ علی طنطاوی کی 'ذکریات'-مطالعہ وتجزیہ — ڈاکٹر صفدر سلطان اصلاحی — ۵۷

ترجمہ وتلخیص

مسئلہ تصویر کے مختلف پہلو اور علماء کے اجتہادی افکار — ڈاکٹر محمود حسن الہ آبادی — ۸۳

نقد واستدراک

نظم قرآن، مولانا فراہیؒ اور مولانا مودودیؒ — پروفیسر احتشام احمد ندوی — ۱۰۵

تعارف وتبصرہ

مقاصد شریعت — ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی — ۱۰۹

اسلام کا خاندانی نظام — ،، ،، — ۱۱۴

ذٰلک الکتاب — مولانا مقصود حسین عمری — ۱۱۵

مولانا قاسم نانوتویؒ کے تعلیمی نظریات — ڈاکٹر محمد شمیم اختر قاسمی — ۱۱۶

سرمۂ اعتبار — مولانا انیس الرحمٰن ندوی — ۱۱۸

خبرنامہ ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی (۳۴) — ۱۱۹

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر احسان اللہ فہد فلاحی

لیکچرر شعبۂ دینیات، ویمنس کالج، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ

۲۔ پروفیسر الطاف احمد اعظمی

سابق پروفیسر جامعہ ہمدرد، نئی دہلی

۳۔ ڈاکٹر صفدر سلطان اصلاحی

ریڈر طبیہ کالج، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ،
سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر محمود حسن الٰہ آبادی

بی-۱۰۴، بدر منزل، پٹیل نگر، بھیونڈی (مہاراشٹر)

۵۔ پروفیسر احتشام احمد ندوی

مدینہ منزل، نیو سرسید نگر، علی گڑھ، سابق صدر شعبۂ عربی، کالی کٹ یونی ورسٹی، کیرالا

۶۔ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

۷۔ مولانا مقصود حسین عمری

اسکالر ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

۸۔ ڈاکٹر محمد شمیم اختر قاسمی

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

۹۔ مولانا انیس الرحمٰن ندوی

اسکالر ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

۱۰۔ سید جلال الدین عمری

صدر ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

حرف آغاز

خاندانی نظام اور قرآنی تعلیمات

سید جلال الدین عمری

۲۰-۲۱ر نومبر ۲۰۰۹ء کو ادارۂ علوم القرآن علی گڑھ کے زیر اہتمام 'خاندانی نظام اور قرآنی تعلیمات' کے مرکزی موضوع پر ایک سمینار منعقد ہوا تھا۔ اس کے افتتاحی اجلاس میں راقم کو کلیدی خطبہ پیش کرنے کی دعوت دی گئی تھی۔ مصروفیات کی بنا پر پہلے سے مقالہ کو ضبط تحریر میں نہ لایا جاسکا۔ ضروری نوٹس کی روشنی میں سمینار میں زبانی طور پر جو کچھ عرض کیا گیا اسے ریکارڈ کرلیا گیا تھا۔ اس پر نظر ثانی اور ضروری حذف واضافہ کے بعد یہاں پیش کیا جارہا ہے۔ (جلال الدین)

خاندان اجتماعی زندگی کا اولین ادارہ

ہم سب جانتے ہیں کہ انسان اجتماعیت پسند ہے۔ اس کی فطرت میں یہ بات شامل ہے کہ وہ سماج میں رہنا پسند کرتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کی ضروریات کا بھی تقاضا ہے کہ دوسروں کے ساتھ مل جل کر رہے۔ انسان کو اللہ تعالیٰ نے اس طرح پیدا کیا ہے کہ وہ تنہا اپنی ضرورتیں پوری نہیں کرسکتا۔ بہت سے افراد مل کر اس کی ضرورتوں کی تکمیل کرتے ہیں۔ خاندان اس اجتماعی زندگی کا اولین اور اساسی ادارہ ہے۔ یہیں سے اجتماعیت کا آغاز ہوتا ہے اور بہت سے خاندان مل کر سماج کی تشکیل کرتے ہیں۔

سماجیات کے ماہرین بتاتے ہیں کہ خاندان مختلف قسم کے رہے ہیں اور اب بھی ہیں۔ چھوٹے اور اوسط درجے کے خاندان بھی رہے ہیں اور نسبتاً بڑے خاندان بھی پائے گئے ہیں۔ چھوٹے خاندان میاں بیوی اور بچوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اس میں ماں باپ اور بہت ہی قریبی رشتہ دار بھی بسااوقات شامل ہوتے ہیں۔ بعض خاندان مشترک

ہوتے ہیں جو کئی خاندانوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ان کا نظم کبھی الگ الگ اور کبھی مشترک ہوتا ہے۔

اسلام نے نظام خاندان کو مستحکم کیا ہے

اسلام نے خاندان کے اساسی ادارے کو باقی رکھا اور اس میں خدائی ہدایات سے محرومی، نفسانی خواہشات کے دخل یا ظلم وزیادتی کی وجہ سے جو بہت سی خرابیاں در آئی تھیں ان کو دور کیا۔قرآن مجید میں تفصیل سے بتایا گیا ہے کہ وہ کیا خرابیاں ہیں؟ اور ان کو کس طرح دور کیا جاسکتا ہے؟ اس نے نظام خاندان میں پائی جانے والی خامیوں ہی کو دور نہیں کیا، بلکہ خاندان کا ایک تفصیلی نقشہ پیش کیا کہ خاندان کس طرح کا ہونا چاہیے؟ اس میں مسائل پیدا ہوں تو انھیں کس طرح حل کیا جانا چاہیے؟ اس سے خاندان کے فطری تقاضوں کی تکمیل بھی ہوتی ہے اور عدل وانصاف کے تقاضے بھی پورے ہوتے ہیں۔ وہ ایک صحت مند معاشرے کے لیے خاندان کو لازمی قرار دیتا ہے۔کوئی بھی دور ہو اور کیسے ہی حالات ہوں، وہ اسے ایک مستقل اور ابدی ادارے کی حیثیت سے باقی رکھنا چاہتا ہے۔اس کے لیے اس نے اخلاق اور قانون دونوں سے مدد لی ہے۔ وہ مختلف طریقوں سے اس ادارہ کو مستحکم کرتا اور مضبوط بناتا ہے۔

رہبانیت اور آوارگی کے درمیان راہِ اعتدال

خاندان کا آغاز مرد اور عورت کے صنفی تعلق سے ہوتا ہے۔اس تعلق کے سلسلہ میں ایک تو رہبانیت کا نقطۂ نظر ہے کہ یہ انسان کی روحانی ترقی میں مانع ہے۔ جو کوئی روحانی مدارج طے کرنا چاہتا ہے اسے اس سے دامن کش رہنا چاہیے۔ دوسرا نقطۂ نظر مطلق اباحیت یا بے قید جنسی خواہش کی تکمیل کا ہے۔ رہبانیت تو شاید آہستہ آہستہ دم توڑ چکی ہے، لیکن جنسی آوارگی کا راستہ اب بھی کھلا ہوا ہے۔ اسلام نے اعتدال کی راہ دکھائی۔اس نے کہا کہ یہ ایک فطری ضرورت ہے، لیکن اس کی تکمیل کی بعض مخصوص شرائط ہی کے ساتھ اجازت دی جاسکتی ہے۔اس کے لیے اس نے 'نکاح' کی شرط رکھی ہے کہ

نکاح کے ذریعے ہی آدمی اپنی جنسی خواہش کی تکمیل کرسکتا ہے۔ یہ جائز ہی نہیں بلکہ کارِ ثواب ہے۔ ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ہر نیک کام میں ثواب ہے۔ اس ضمن میں آپؐ نے فرمایا: **وفی بضع احدکم صدقة** (تمھارے جنسی عمل میں بھی ثواب ہے) اس پر صحابۂ کرام نے دریافت کیا: اے اللہ کے رسول، ایک آدمی اپنی خواہش پوری کرتا ہے تو کیا اس میں بھی اسے ثواب ملے گا؟ آپؐ نے فرمایا:

أرایتم لو وضعھا فی حرام أکان علیه فیھا وزرٌ؟ فکذلک اذا وضعھا فی الحلال کان له اجرٌ۔[1]

''تمھارا کیا خیال ہے۔ اگر وہ اپنی اس خواہش کو غلط طریقے سے پوری کرتا تو کیا اسے گناہ نہ ہوتا؟! اسی طرح اگر وہ اسے صحیح طریقے سے پوری کر رہا ہے تو اس پر وہ اجر کا مستحق ہے''

اسی طرح اسلام نے یہ بھی کہا کہ اس فطری جذبے کو ختم کرنا صحیح نہیں ہے۔ صحابۂ کرام میں سے بعض کا رجحان تھا کہ رہبانیت اختیار کرلیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ ایک حدیث میں ہے:

لارھبانیة فی الاسلام اسلام میں رہبانیت نہیں ہے۔

یہ روایت اگرچہ سند کے اعتبار سے کم زور ہے، لیکن جو بات اس میں کہی گئی ہے وہ صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ صحابۂ کرام میں سے بعض لوگوں نے سوچا کہ خصی کروالیں، تاکہ جنسی خواہش ہی کا خاتمہ ہوجائے، آپؐ کو معلوم ہوا تو آپ نے فرمایا:

انی لم اومر بالرھبانیة[2] مجھے رہبانیت کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔

مقصدِ نکاح

اسلام میں نکاح کا مقصد یہ بتایا گیا ہے کہ اس کے ذریعے آدمی عفّت وعصمت کی زندگی گزار سکتا اور غلط کاموں سے بچ سکتا ہے۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

---

[1] صحیح مسلم، کتاب الزکاة، باب بیان ان اسم الصدقة یقع علی کل نوع من المعروف

[2] سنن الدارمی، کتاب النکاح، باب النھی عن التبتل

یا معشر الشباب من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوّج[1] ''اے نوجوانو، تم میں سے جو شخص شادی کی استطاعت رکھتا ہے اسے شادی کر لینی چاہیے''

فقہائے کرام نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اگر کسی کے بدکاری میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو اور اسے حج درپیش ہو تو اسے چاہیے کہ پہلے شادی کرے اور بعد میں حج کو جائے، کیوں کہ حج کو مؤخر کیا جا سکتا ہے، لیکن نکاح کو موخر کرنے سے بدکاری میں پڑنے کا اندیشہ ہے۔

اسی حدیث میں آگے ہے:

ومن لم یستطع فعلیه بالصوم، فانه له وجاء. ''اور جو شادی کی استطاعت نہ رکھتا ہو اسے چاہیے کہ روزہ رکھے۔ اس طرح اس کی جنسی خواہش قابو میں رہے گی''

ظاہر ہے اگر آدمی خوب کھائے گا یا عیش و عشرت کی زندگی گزارے گا تو اس کے جذبات اسی لحاظ سے متحرک ہوں گے، اس لیے ان پر کنٹرول کرنے کے لیے طریقہ یہ بتایا گیا کہ وہ روزہ رکھے۔ کھانے پر کنٹرول ہو تو اس جذبے پر بھی کنٹرول ہوگا۔ بدکاری سے بچنے کا یہ بھی ایک طریقہ ہے کہ آدمی عیش کی زندگی نہ گزارے۔

قرآن مجید میں ایک جگہ محرّمات (وہ عورتیں جن سے نکاح حرام ہے) کا تذکرہ کرنے کے بعد کہا گیا ہے:

وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ۔(النساء:۲۴)

مطلب یہ کہ یہ محرمات ہیں، ان سے شادی نہیں ہو سکتی۔ ان کے علاوہ دوسری عورتوں سے مہر ادا کر کے نکاح ہو سکتا ہے لیکن اس کا مقصد یہ ہے کہ تم باعفت زندگی گزارو اور بدکاری سے بچو۔

---

[1] صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب من لم یستطع الباءۃ فلیصم، صحیح مسلم، کتاب النکاح، باب استحباب النکاح لمن تاقت نفسہ ...الخ

عربی زبان میں 'حصن' قلعہ کو کہتے ہیں۔ محصنین کا مطلب یہ ہے کہ اس قلعہ میں داخل ہوجاؤ۔ اس میں آنے کے بعد تم پر بدکاری کے حملے نہیں ہوسکتے۔ یعنی جو شخص بھی اس قلعہ کے اندر آجائے گا وہ محفوظ ہوجائے گا۔ اسی طرح سفح عربی زبان میں اس روش کو کہتے ہیں کہ آدمی اپنے جنسی جذبات کے پیچھے بے تحاشا دوڑنے لگے۔ جہاں شادی کا حکم دیا گیا وہیں اس کی یہ مصلحت بتائی گئی کہ اس کے ذریعے تمھاری عفت کی حفاظت ہوگی اور تم بدکاری اور اس کے نتائج بد سے بچ سکو گے۔

زوجین ایک دوسرے کے لیے باعثِ سکون ہیں

قرآن نکاح کے تعلق کو الفت و محبت کا تعلق قرار دیتا ہے۔ یہ محبت فطری اور دوطرفہ ہوتی ہے۔ اس تعلق کی وجہ سے زندگی کی تلخی اور بے کلی دور ہوتی اور سکون حاصل ہوتا ہے۔ آدمی کسی اجنبی لڑکی سے شادی کرتا ہے۔ بسا اوقات پہلے سے اس سے کوئی جان پہچان نہیں ہوتی، لیکن نکاح ہوتے ہی ان کے درمیان محبت پیدا ہوجاتی ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ یہ تو قدرت کی نشانی ہے:

وَمِنْ آيٰتِهٖٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۔(الروم:۲۱)

''اور اس کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ اس نے تمھارے لیے تم ہی میں سے جوڑے بنائے، تاکہ تم ان سے سکون حاصل کرو اور اس نے تمھارے درمیان محبت اور رحمت رکھ دی۔ اس میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو غور و فکر کرتے ہیں۔''

اس آیت میں نکاح کا ایک مقصد یہ بتایا گیا ہے کہ اس کے ذریعے زوجین کو سکون حاصل ہو، دوسری بات یہ کہی گئی ہے کہ اللہ اس کے ذریعے زوجین کے دلوں میں محبت پیدا کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محبت دونوں طرف سے ہونی چاہیے۔ اگر وہ یک طرفہ ہوگی تو دیر تک نہیں چلے گی۔ جہاں تک سکون کا تعلق ہے، اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ زندگی کی ہماہمی، اضطراب اور بے چینی میں آدمی کو گھر میں اور وہ بھی

بیوی ہی کے ذریعہ سکون مل سکتا ہے۔ اسی طرح بیوی کے لیے شوہر ہی وجہ سکون ہے۔ آج انسان سکون کا متلاشی ہے اور دنیاوی ترقی کے باوجود وہ جس چیز سے محروم ہے وہ سکون ہی ہے۔ قرآن نے بتایا کہ اگر تم سکون چاہتے ہو تو ازدواجی زندگی گزارو۔ وہ کہتا ہے کہ غور وفکر کرنے والوں کے لیے اس میں بڑی نشانیاں ہیں کہ دو اجنبی انسان ایک دوسرے کے لیے کس طرح وجہ سکون بن جاتے ہیں۔

قرآن نے ایک بات یہ بھی بتائی کہ تمھارے اس تعلق کی نوعیت کیا ہونی چاہیے؟ اس نے کہا:

هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۔ (البقرۃ:۱۸۷)

''عورتیں تمھارے لیے لباس ہیں اور تم ان کے لیے لباس ہو''

اس آیت کی معنویت پر ہم جتنا غور کریں گے اتنے ہی نئے نئے پہلو ہمارے سامنے آتے جائیں گے اور ہم حیرت میں پڑ جائیں گے کہ قرآن مجید نے کتنی عمدہ اور بامعنی تعبیر استعمال کی ہے۔ انسان کا لباس اس کے جسم کے سب سے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اس سے قریب کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی۔ قرآن نے کہا: تم عورتوں کا لباس ہو اور وہ تمھارا لباس ہیں۔ میاں بیوی کے درمیان جو قربت ہوتی ہے اس کے لیے اس سے بہتر اور کوئی مثال نہیں دی جاسکتی۔ لباس کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ وہ ہمارے جسمانی عیوب کو ڈھانپ دیتا ہے۔ جسم کے جس حصہ پر لباس ہوتا ہے وہاں اگر کوئی پھوڑا پھنسی ہے، یا کوئی اور خرابی ہے تو لباس ان سب کو چھپا دیتا ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ تمھارے تعلق کی نوعیت یہ ہے کہ تم بیوی کا لباس ہو اور بیوی تمھارا لباس ہے۔ دونوں ایک دوسرے کے لیے پردہ پوش ہیں۔

اسلام نے خاندان کا سربراہ مرد کو بنایا ہے

اسلام نے خاندان کی تعمیر میں مرد اور عورت دونوں کو شریک کیا، لیکن گھر اور خاندان کا سربراہ مرد کو قرار دیا۔ کوئی چھوٹے سے چھوٹا ادارہ ہو، بغیر ذمہ دار کے چل نہیں سکتا۔ اس سے وابستہ جتنے افراد ہوں سب اپنا حکم چلانا چاہیں تو ممکن نہیں کہ اس پر عمل

ہو سکے۔ اس لیے قرآن نے کہا کہ مرد اور عورت دونوں مل کر خاندان کی تعمیر کریں گے، لیکن اس میں ذمہ دار مرد ہوگا:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۔(النساء:۳۴)

''مرد عورتوں پر قوّام ہیں، اس بنا پر کہ اللہ نے ان میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے اور اس بنا پر کہ انھوں نے اپنے مال خرچ کیے ہیں۔''

نظام خاندان میں مرد کو ذمہ دار بنانے کی آیت میں دو وجہیں بیان ہوئی ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے مرد کو جسمانی، ذہنی اور دیگر پہلوؤں سے عورت کے مقابلے میں زیادہ صلاحیتیں دی ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس پر عورت کی مالی ذمہ داری ہے۔ اس کی وجہ بھی اس کی قوت وصلاحیت ہی ہے۔ ایک شخص قوی اور طاقت ور ہے اور دوسرا کم زور، تو طاقت ور شخص کے لیے ضروری ہے کہ کم زور کا بوجھ برداشت کرے۔ قرآن نے کہا کہ مرد نسبتاً مضبوط اور عورت اس کے مقابلے میں کم زور ہوتی ہے۔ اس لیے وہ اس پر اپنا پیسہ خرچ کرے اور اس کی ضروریات کا خیال رکھے۔ یہ ایک عام اصول ہے۔ استثنائی شکلیں بہت سی ہو سکتی ہیں۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی عورت مرد کے مقابلے میں مضبوط ہو، باصلاحیت ہو اور صاحبِ ثروت بھی ہو۔ یہ سب امکانات ہیں، لیکن عمومی بات یہ کہی گئی ہے کہ خاندان کا سربراہ مرد ہوگا۔ اس میں اصلاً قوت وصلاحیت اور ذمہ داریوں کا اعتبار کیا گیا ہے۔ مرد کو اس معاملہ میں ترجیح حاصل ہے اس لیے کہا گیا کہ گھر کے نظام میں اسے قوام کی حیثیت حاصل ہوگی۔

نظام خاندان اسی وقت بہتر طریقہ سے چل سکتا ہے جب مرد کی اس حیثیت کو عورت قبول کرے اور خوش دلی سے اس کی اطاعت کرے۔ اسی لیے قرآن کہتا ہے:

فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّهُ ۔(النساء:۳۴)

''پس نیک عورتیں شوہر کی اطاعت شعار ہوتی ہیں۔ حفاظت کرنے والی ہوتی ہیں ان کے پیچھے کہ اللہ نے ان کی حفاظت کی ہے۔''

'قنوت' کے معنٰی اطاعت وفرماں برداری کے ہیں۔ قانتات کا مطلب یہ ہے کہ

نیک عورتیں فرماں بردار ہوتی ہیں۔ اللہ کے احکام کی بھی اور شوہر کی ہدایات کی بھی۔ بما حفظ اللہ کا ایک مطلب یہ بھی ہے کہ اللہ نے چوں کہ عورتوں کے حقوق کی حفاظت کی ہے، مردوں کو مطلق اقتدار نہیں دیا ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ وہ ان کی اطاعت گزار ہوں، اس اندیشہ میں مبتلا نہ ہوں کہ شوہروں کی اطاعت کی وجہ سے ان کے حقوق ضائع ہو جائیں گے۔

عورت کو ظلم اور ناانصافی سے بچانے کی تدابیر

اقتدار کے ساتھ ظلم و زیادتی اور ناانصافی کا امکان بہ ہر حال رہتا ہے۔ مردوں کو اگر اقتدار دیا گیا ہے تو ان کی جانب سے ظلم و زیادتی کے امکان کو روکنے کے لیے دو اقدامات کیے گئے۔ ایک یہ کہ انھیں تعلیم دی گئی کہ عورتوں کے ساتھ بہتر سلوک کریں۔ اس سلسلے میں قرآن کہتا ہے:

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا۔ (النساء:۱۹)

''اور ان کے ساتھ معروف کے مطابق رہن سہن رکھو، پس اگر تم انھیں ناپسند کرتے ہو تو ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور اللہ نے اس میں بہت کچھ بھلائی رکھ دی ہو۔''

معروف سے مراد یہ ہے کہ سوسائٹی کے اندر بہتر سلوک کا جو تصور اور معیار ہے اس کے مطابق عورتوں کے ساتھ معاملہ کیا جائے۔ معروف زمانہ اور حالات کے لحاظ سے بھی بدلتا رہے گا۔ میاں بیوی کے حالات کے لحاظ سے بدلے گا، آدمی جس ماحول اور جس ملک میں رہ رہا ہے اس کے لحاظ سے بھی بدلے گا۔ لیکن سلوک ایسا ہونا چاہیے کہ اسے عرف عام میں بہتر سلوک سمجھا جاتا ہو۔ قرآن کہتا ہے کہ ہوسکتا ہے عورت کی بعض باتیں تمھارے لیے ناگواری کا باعث ہوں، تب بھی اس کے ساتھ حسن سلوک کرو۔ اس سلسلے میں اس سے بڑی بات شاید کہی بھی نہیں جاسکتی۔ عورت کی کچھ باتیں طبعی طور پر شوہر کو ناگوار ہوسکتی ہیں، کبھی اس کا سلوک غلط ہوسکتا ہے، اس کے مزاج میں چڑچڑاہٹ ہوسکتی ہے، اس کی جانب سے کبھی غصہ اور کبھی بدزبانی کا اظہار ہوسکتا ہے، اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ شوہر نے کوئی بات کہی، لیکن بیوی نے نہ مانی۔ قرآن مجید کا منشا یہ ہے کہ ان کم زوریوں

کے باوجود تمھارا سلوک عورت کے ساتھ معروف کے مطابق ہونا چاہیے۔ علماء کرام کہتے ہیں کہ آیت کے ٹکڑے (اور اللہ نے اس میں بہت کچھ بھلائی رکھ دی ہو) میں اس طرف اشارہ ہے کہ اللہ تمھیں ایسی اولاد عطا کرسکتا ہے جو تمھارے دل کو خوش کردے، جو علم، تقویٰ اور نیکی کے لحاظ سے بہتر ہو۔ اس وقت تم بھول جاؤ گے کہ اس کی ماں کا تمھارے ساتھ کیا معاملہ تھا۔

عورتوں کے ساتھ صرف حسن سلوک ہی کی تعلیم نہیں دی گئی، بلکہ ان کے قانونی حقوق بھی متعین کیے گئے۔ اس سلسلے میں قرآن نے کہا:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ۔ (البقرۃ:۲۲۸)

''اور عورتوں کے لیے کچھ حقوق ہیں، جس طرح ان پر کچھ ذمہ داریاں ہیں، دستور کے مطابق۔''

یعنی عورتوں کی ذمہ داریاں بھی ہیں اور ان کے حقوق بھی ہیں۔ شوہروں کو یہ دیکھنے کا حق ہے کہ بیویاں اپنی ذمہ داریاں ادا کررہی ہیں یا نہیں؟ لیکن ساتھ ہی انھیں یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ ان کے حقوق ادا ہورہے ہیں یا نہیں؟ قرآن مجید نے عورت کے حقوق اور ذمہ داریاں دونوں ہی کا ذکر کیا ہے۔ ازدواجی زندگی میں جہاں یہ دیکھا جائے گا کہ عورت ذمہ داریاں ادا کررہی ہے یا نہیں وہاں اس کے حقوق بھی ادا کیے جاتے رہیں گے۔

ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی اجازت

اسلام نے مرد کو ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی اجازت دی ہے۔ عرب میں اس کا رواج تھا۔ لوگ کئی کئی بیویاں رکھتے تھے۔ دوسرے مذاہب اور دوسرے ملکوں میں بھی جو لوگ صاحب ثروت ہوتے تھے ان کی کئی کئی بیویاں ہوتی تھی، اس کی کوئی حد نہیں تھی۔ اسلام نے کہا کہ آدمی زیادہ سے زیادہ چار بیویاں رکھ سکتا ہے۔ یہ بات جنگی پس منظر میں کہی گئی ہے۔ سب جانتے ہیں کہ جنگ کی صورت میں ایسے حالات پیدا ہوجاتے ہیں کہ جوان مرد بالعموم ختم ہوجاتے ہیں۔ اُس دور کی جنگوں میں اس کا زیادہ امکان تھا۔ اس لیے اگر ایک سے زیادہ شادیوں پر پابندی لگادی جاتی تو بیوہ ہوجانے والی عورتیں بے شوہر

کے رہ جاتیں۔ اسلام نے اس کا حل یہ تجویز کیا کہ آدمی ایک سے زیادہ بیویاں رکھ سکتا ہے۔ اسے اس نے جنگی حالات کے ساتھ مخصوص نہیں کیا، بلکہ عام رکھا۔ اس لیے کہ فرد کو بھی ایک سے زیادہ بیویوں کی ضرورت پیش آ سکتی ہے۔ چناں چہ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ اس حکم کا تعلق صرف حالت جنگ سے نہیں ہے، بلکہ عام حالات میں بھی آدمی ضرورت محسوس کرے تو ایک سے زیادہ شادیاں کر سکتا ہے۔ البتہ قرآن نے اس کے لیے دو شرطیں رکھیں۔ ایک یہ کہ آدمی بہ یک وقت چار سے زیادہ بیویاں نہیں رکھ سکتا۔ دوسری شرط یہ رکھی کہ ایک سے زیادہ بیویاں ہوں تو ان کے درمیان عدل کے تقاضے لازماً پورے کرنے ہوں گے۔ ارشاد ہے:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتٰمٰى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذٰلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا ۔ (النساء:۳)

''اگر تمھیں ڈر ہو کہ تم یتیموں کے معاملہ میں انصاف نہیں کر سکو گے تو نکاح کرو ان عورتوں میں سے جو تمھیں اچھی لگیں، دو، تین، چار۔ لیکن اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہیں کر سکو گے تو ایک ہی پر اکتفا کرو یا جو تمھاری ملک یمین میں ہوں۔ اس طرح امید ہے کہ تم بے انصافی سے بچ جاؤ گے۔''

یہاں قرآن کا یہ بیان بڑا اہم ہے کہ اگر تمھیں اس کا اندیشہ ہو کہ بیویوں کے درمیان انصاف نہ کر سکو گے تو تمھیں ایک ہی بیوی رکھنی چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شادی سے پہلے آدمی اپنے حالات اور اپنے وسائل و ذرائع کا جائزہ لے۔ اس میں جسمانی طاقت اور مالی وسائل دونوں ہی شامل ہیں۔ اپنی عمر کا اور ہونے والی اولاد، ان کی پرورش اور ان کی تعلیم و تربیت کا جائزہ لے، اس کے بعد اگر وہ یہ اندیشہ محسوس کرتا ہے کہ وہ انصاف نہیں کر سکے گا تو ایک سے زیادہ شادیاں کرنے سے احتراز کرے۔ اس پابندی سے ظلم و زیادتی سے بچا جا سکتا ہے۔ اسلامی شریعت کی رو سے اس کی بھی گنجائش ہے کہ اگر ایک سے زیادہ بیویوں کی صورت میں عدل کے تقاضے پورے نہ ہوں اور ان میں سے کسی کی حق تلفی ہو رہی ہو تو وہ قانونی چارہ جوئی کر سکتی ہے۔

اگر ازدواجی تعلقات خراب ہونے لگیں

ازدواجی تعلقات خراب بھی ہوسکتے ہیں۔ اس صورت میں اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ اگر تعلقات خراب ہونے لگیں تو آدمی صبر وضبط سے کام لے اور حکمت وتدبیر اور افہام وتفہیم کے ذریعہ اصلاح حال کی کوشش کرے۔ اس مقصد سے وہ کسی حد تک بیوی کے ساتھ سختی بھی کرسکتا ہے، اس سے تجاوز کی اسے اجازت نہیں ہے۔ اسی طرح مرد کے اندر کوئی خرابی ہے تو عورت اس کی اصلاح کی مناسب انداز میں کوشش کرے۔ اس کے باوجود اس کا امکان ہے کہ میاں بیوی کے تعلقات میں اس قدر بگاڑ پیدا ہوجائے کہ اسے وہ خود رفع نہ کرسکیں۔ اس صورت میں قرآن مجید کی تعلیم یہ ہے کہ دونوں طرف سے ایک ایک شخص کو حکم بنایا جائے اور وہ افہام وتفہیم کے ذریعہ اصلاح حال کی کوشش کریں۔ جوانی میں جذبات کا غلبہ ہوتا ہے، بہت سی نامناسب باتیں ہوجاتی ہیں، کبھی کبھی دونوں خاندان کے لوگ اپنی ناسمجھی سے حالات کو بگاڑ دیتے ہیں۔ اگر اخلاص کے ساتھ کوشش ہو تو اصلاح کی امید کی جاسکتی ہے۔ ارشاد ہے:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُواْ حَكَماً مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلاَحاً يُوَفِّقِ اللّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيماً خَبِيراً۔ (النساء:۳۵)

''اگر تمھیں ڈر ہو دونوں میں اختلاف اور ضد اور ہٹ دھرمی کا تو ایک حکم مرد کی طرف سے اور ایک حکم عورت کی طرف سے بھیجو۔ اگر وہ اصلاح کا ارادہ کریں تو اللہ میاں بیوی کے درمیان موافقت پیدا کردے گا۔ بے شک اللہ سب کچھ جاننے والا اور قدرت رکھنے والا ہے۔''

اس آیت میں 'یُرِیدَا' کی ضمیر زوجین کی طرف لوٹ رہی ہے، یعنی اگر زوجین اصلاح کے خواہش مند ہوں گے تو اللہ ان کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرے گا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد دونوں حکم ہیں کہ اگر وہ معاملہ کو سلجھانا چاہیں گے تو اللہ تعالیٰ کوئی نہ کوئی راستہ نکال دے گا۔

اس ارشاد باری تعالیٰ کا تعلق بہ ظاہر دونوں خاندانوں سے ہے کہ ان کے ذمہ دار

اصلاح کی کوشش کریں۔ اس کا مخاطب مسلم معاشرہ بھی ہوسکتا ہے۔ اور اگر معاملہ عدالت میں پہنچ جائے تو وہ بھی حَکَم متعین کرسکتی ہے۔ لیکن ان کی کوشش اصلاح حال کی ہوگی۔ وہ فریقین کو مشورہ دے سکتے ہیں، کوئی فیصلہ نہیں کرسکتے، فیصلہ کا حق زوجین ہی کو ہوگا۔ بہ ہر حال یہ ایک پسندیدہ عمل ہے۔

طلاق کی گنجائش

اصلاح حال کی کوشش کے بعد بھی میاں بیوی کے لیے ازدواجی رشتے کو باقی رکھنا اور ایک ساتھ چلنا دشوار ہوجائے تو اسلام نے مرد کے لیے طلاق کا اور عورت کے لیے خلع کا راستہ رکھا ہے۔ اسلام نے یہ نہیں کہا کہ تعلقات کتنے ہی بگڑ جائیں، عورت اور مرد کی زندگی کتنی ہی اجیرن کیوں نہ ہوجائے، طلاق نہیں ہوسکتی، یا عورت خلع نہیں حاصل کرسکتی۔

اہل عرب میں طلاق کی کوئی حد نہیں تھی۔ آدمی جب چاہتا طلاق دے دیتا اور جب چاہتا رجوع کرلیتا۔ اس طرح وہ عورت کو زندگی بھر تنگ کرسکتا تھا۔ قرآن نے کہا کہ طلاق کا حق، جس میں عدت کے دوران رجوع کیا جاسکتا ہے، دو مرتبہ ہے:

الطَّلاَقُ مَرَّتٰنِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ۔ (البقرۃ:۲۲۹)

''طلاق دو مرتبہ ہے۔ اس کے بعد آدمی یا تو معروف کے مطابق روک لے یا بھلے طریقے سے چھوڑ دے۔''

آیت میں طلاق رجعی کا ذکر ہے۔ آدمی کو صرف دو مرتبہ یکے بعد دیگرے طلاق کا حق حاصل ہے۔ اس سے وہ (عدت میں جو تین حیض یا تین ماہ ہے) رجوع کرسکتا ہے۔ حکم ہے کہ رجوع کرلے تو بیوی کے ساتھ معروف کے مطابق معاملہ کرے اور علیٰحدگی کا فیصلہ کرے تو بہتر طریقہ سے علیٰحدہ کرے۔ عدت کا زمانہ گزر جائے اور رجوع نہ کرے تو ازسرِ نو نکاح کرنا پڑے گا۔ تیسری مرتبہ طلاق دے تو رجوع کا حق باقی نہیں رہے گا۔ دوبارہ وہ اس عورت کے ساتھ ازدواجی زندگی گزارنا چاہے تو اس کے لیے طویل راستہ رکھا گیا ہے۔ ارشاد ہے:

فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ۔ (البقرۃ:۲۳۰)

''پھر اگر وہ اسے (تیسری مرتبہ) طلاق دے دے تو اب وہ اس کے لیے حلال نہیں ہے، یہاں تک کہ وہ اس کے علاوہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کرلے۔'' (اور اس کے ساتھ مجامعت بھی ہوجائے)

اگر کسی عورت کو طلاق دے دی گئی تو اسے دوسری شادی سے منع نہیں کیا جاسکتا۔ ایسا نہیں ہے کہ اگر تین طلاقیں ہوگئیں تو اب وہ زندگی بھر گھر بیٹھی رہے گی۔ قرآن کہتا ہے کہ عدت گزرنے کے بعد وہ دوسری شادی کرسکتی ہے، اس کے بعد اگر اس کا شوہر مرجائے یا اسے طلاق دے دے (اس میں دس بیس سال بھی لگ سکتے ہیں اور مہینہ دو مہینے میں بھی یہ بات ہوسکتی ہے) تو ماضی کے تجربہ کے بعد اور ان حالات سے گزرنے کے بعد اس کا سابق شوہر چاہے اور عورت خود بھی چاہے تو ان کے درمیان از سرِ نو نکاح ہوسکتا ہے۔ یہ مشکل طریقہ اس لیے اختیار کیا گیا ہے تاکہ آدمی طلاق اور رجوع کو مذاق نہ سمجھ لے اور تیسری مرتبہ طلاق دینے سے پہلے ہزار بار سوچ لے کہ پھر بیوی سے تعلق آسان نہ ہوگا۔

تین طلاقوں کا مسئلہ

حدیث میں طلاق وقفہ وقفہ سے حالتِ طہر میں دینے کا حکم ہے۔ سنت کا طریقہ یہی ہے کہ ایک مرتبہ طلاق دینے کے بعد آدمی عدت گزرنے دے، تاکہ اگر آئندہ ضرورت محسوس ہو تو ان کے درمیان از سرِ نو نکاح ہوسکے۔ صحابۂ کرام کا عمل اسی پر تھا۔ مرد نے عورت کو ایک طلاق دی اور چھوڑ دیا۔ اس طرح زوجین کے درمیان علیٰحدگی ہوگئی۔ پھر عدت گزرنے کے بعد اگر وہ دوبارہ اس عورت سے شادی کرنا چاہے تو کرسکتا ہے۔ تمام فقہائے کرام کا اس پر اتفاق ہے۔ البتہ ایک سوال یہ زیرِ بحث رہا ہے کہ اگر کسی نے یہ ترتیب باقی نہیں رکھی اور ایک ہی مرتبہ تینوں طلاقیں دے دیں تو کیا اس کا حقِ طلاق ختم ہوگیا؟ اب وہ رجوع کرسکتا ہے یا نہیں؟ عام فقہاء کہتے ہیں کہ شوہر کو تین طلاقوں کا حق دیا گیا تھا، اگر اس نے ایک ہی موقع پر ان کا استعمال کرلیا تو انھیں تین ہی

سمجھا جائے گا، لیکن بعض دوسرے علماء کہتے ہیں کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس نے ایک نشست میں تین نہیں، تین سو طلاقیں بھی دے دیں تو انھیں ایک ہی شمار کیا جائے گا اور اسے رجوع کا حق ہوگا۔ لیکن اس سے کوئی بڑا فرق واقع نہیں ہوتا، طلاق بہر حال ہو جاتی ہے، تین مرتبہ ہو یا ایک مرتبہ۔ یہ بات کوئی نہیں کہتا کہ اگر کسی نے تین بار طلاق دے دی تو طلاق نہیں ہوگی۔ سب کہتے ہیں کہ طلاق ہو جائے گی۔ اختلاف اس میں ہے کہ ایک ہوگی یا تین؟ یہ ایک قانونی بحث ہے۔ اگر کوئی شخص واقعی طلاق دینا چاہتا ہے تو وہ آج بھی دے گا، کل بھی دے گا اور پرسوں بھی دے گا۔ اس سلسلے میں ایک رائے یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک مجلس میں تین بار طلاق طلاق طلاق تاکید کے طور پر کہے اور اس کی مراد صرف ایک ہو تو اس کا اعتبار کیا جانا چاہیے۔

اولاد کی پرورش اور تعلیم و تربیت کی ذمہ داری ماں باپ دونوں کی ہے

اسلامی قانون کی رو سے اولاد باپ کی طرف منسوب ہوتی ہے، وہی اس کا ولی اور کفیل ہوتا ہے اور اس کی معاشی ذمہ داری اٹھاتا ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اولاد ماں کی طرف منسوب نہیں ہوگی۔ یہ قانونی بات اور ہے، لیکن اولاد ماں کی طرف بھی منسوب ہو سکتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ فلاں عورت کی اولاد ہے۔ تو غلط نہ ہوگا۔ قرآن مجید نے اولاد کی نسبت باپ اور ماں دونوں کی طرف کی ہے۔ ارشاد ہے:

وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ۔ (البقرۃ:۲۳۳)

''اور مائیں اپنی اولاد کو دو سال تک دودھ پلائیں یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جو پوری مدت دودھ پلوانا چاہے اور جس کی اولاد ہے وہ ان کے کھانے کپڑے کا بندوبست کرے دستور کے مطابق، کسی شخص کو اس کی طاقت سے زیادہ کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا۔ نہ ماں کو اس کے بچے کے سبب نقصان پہنچایا جائے، نہ باپ کو اس کی اولاد کی وجہ سے نقصان پہنچایا جائے۔''

اس آیت میں بچے کو ماں کی طرف بھی منسوب کیا گیا ہے اور باپ کی طرف بھی۔ قانونی اعتبار سے نفقہ باپ کی ذمہ داری ہے، لیکن ماں کی طرف بھی اولاد کی نسبت ہوسکتی ہے۔

قرآن مجید میں عمران کی بیوی، جو حضرت مریم کی والدہ تھیں، کی نذر کا ذکر ہے:

إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّیْ نَذَرْتُ لَکَ مَا فِیْ بَطْنِیْ مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّیْ إِنَّکَ أَنتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ۔ (آل عمران:۳۵)

''یاد کرو وہ وقت جب عمران کی بیوی نے کہا تھا: اے میرے رب میں نے نذر مانی ہے کہ جو اولاد پیدا ہوگی وہ تیرے دین کے لیے وقف ہوگی تو اسے قبول کرلے۔ بے شک تو سننے والا اور جاننے والا ہے''

اس آیت کے ذیل میں مشہور حنفی فقیہ علامہ ابوبکر جصاص رازی کہتے ہیں:

''اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماں کو اولاد کی تادیب، تعلیم، دین کی راہ میں لگانے، اور اس کی تربیت کے سلسلے میں ایک طرح کی ولایت حاصل ہے۔ وہ سرپرست بن سکتی ہے۔ ورنہ وہ (عمران کی بیوی) اس کی نذر نہ مانتیں۔ اسی طرح اسے اس کا بھی حق ہے کہ اگر باپ نام نہ رکھے تو وہ اپنی اولاد کا نام رکھے۔ یہ صحیح نام ہوگا۔''[۱]

اولاد کا نان نفقہ برداشت کرنا اور اس کے لیے جدوجہد کرنا باپ کی ذمہ داری ہے:

وَعَلَی الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَکِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ۔ (البقرۃ:۲۳۳)

''اور جس کی اولاد ہے وہ ان (مطلقہ بیویوں) کے کھانے کپڑے کا بندوبست کرے دستور کے مطابق''

اسی طرح ان کی صحیح تعلیم و تربیت بھی ماں باپ کے فرائض میں داخل ہے۔ ماں باپ کو اس کا عملاً نمونہ پیش کرنا چاہیے۔ وہ انھیں جہنم سے بچانے کی فکر کریں اور خود بھی جہنم سے بچیں۔

---

[۱] ابوبکر جصاص، احکام القرآن، ۲/۱۴

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيْكُمْ نَاراً۔(التحریم:۶) ''اے لوگو جو ایمان لائے ہو، بچاؤ اپنے آپ کو اور اپنے گھر والوں کو آگ سے''

اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ پہلی ذمہ داری یہ ہے کہ خود آگ سے بچو اور دوسری ذمہ داری یہ ہے کہ بیوی بچوں کو بھی جہنم کی آگ سے بچاؤ۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آدمی کو دوسروں کی اصلاح سے قبل خود کو نمونہ بننا چاہیے اور اپنے گھر کو نمونہ بنانا چاہیے۔ اگر گھر نمونہ نہیں بنے گا تو اصلاح نہیں ہوسکتی۔ یہ بات قرآن میں ازواج مطہرات کو خطاب کرکے کہی گئی ہے:

وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلىٰ فِيْ بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيٰتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ۔(الاحزاب:۳۴) ''اور یاد رکھو جو کچھ تمھارے گھروں میں اللہ کی آیات اور حکمت کی باتیں سنائی جاتی ہیں۔''

اس آیت میں اس بات کی تعلیم دی گئی ہے کہ ہمارے گھروں کو دعوت و تبلیغ کا مرکز ہونا چاہیے۔

قتلِ اولاد کی کسی صورت میں اجازت نہیں

قرآن نے یہ بھی کہا ہے کہ ہر انسان جو پیدا ہوتا ہے وہ حقِ حیات لے کر پیدا ہوتا ہے۔ اس کے اس حق کو کوئی سلب نہیں کرسکتا۔ ماں باپ بھی اولاد سے حقِ حیات نہیں چھین سکتے۔ یہ ایک قانونی جرم ہے۔ یہ بات قرآن میں بہت تفصیل سے بیان ہوئی ہے۔ عرب میں غربت و افلاس اور بعض دوسرے اسباب سے قتلِ اولاد کے واقعات ہوتے تھے۔ قرآن نے کہا:

وَلَا تَقْتُلُوْا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ۔(الانعام:۱۵۱) ''اور اپنی اولاد کو قتل نہ کرو فقر کی بنا پر، ہم تمھیں بھی رزق دیتے ہیں اور انھیں بھی دیں گے۔''

کبھی افلاس سے زیادہ اندیشۂ افلاس سے قتلِ اولاد کا ارتکاب ہوتا تھا۔ قرآن نے اس سے بھی منع کیا:

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْءًا كَبِيرًا۔(الاسراء:۳۱)

اور اپنی اولاد کو قتل نہ کرو فقر و فاقہ کے اندیشے سے۔ ہم انھیں بھی رزق دیتے ہیں اور تمھیں بھی۔ ان کا قتل بہت بڑی خطا ہے۔

قتل اولاد کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکتی۔ اس لیے قرآن نے اسے بے علمی اور جہالت کی حرکت اور فرد اور قوم کا خسارہ کہا ہے:

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ۔(الانعام:۱۴۰)

''وہ لوگ خسارہ میں ہیں جنھوں نے اپنی اولاد کو نادانی میں ناواقفیت کی بنا پر قتل کیا''

قرآن کہتا ہے کہ یہ کوئی معقول بات نہیں ہے کہ آدمی اپنی اولاد کو قتل کردے۔ یہ اپنی بے وقوفی سے جو اقدام کررہے ہیں اس میں ان کا اپنا نقصان ہے، اس سے نسل تباہ ہوتی ہے اور قوم کی افرادی قوت ختم ہوتی ہے۔ یہ تو خسارہ کا سودا ہے۔ انھیں خود سوچنا چاہیے۔

والدین کے حقوق

قرآن مجید میں اولاد کے سلسلے میں جہاں ماں باپ کی ذمہ داریاں بیان ہوئی ہیں وہیں اولاد کو بھی ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک اور ان کی ضروریات کی تکمیل کی ہدایت کی گئی ہے۔

وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۔ (لقمان:۱۵)

''اور ان دونوں کے ساتھ رہو دنیا میں معروف کے مطابق''

معروف کے مطابق معاملہ کرنے کے حکم میں ان کا نان نفقہ اور ضروریات کی تکمیل بھی شامل ہے۔ اس میں محض قانونی ذمہ داریاں ادا کرنے ہی کا نہیں بلکہ ان کے ادب و احترام، ان کے ساتھ حسن سلوک، ان کے حق میں دعا اور ہر ممکن خدمت کے باوجود کوتاہی کے اعتراف کا حکم ہے۔ خاص طور پر ان کی پیرانہ سالی میں، جب وہ اولاد کے زیادہ دست نگر ہوتے ہیں اور مزاج میں ایک طرح کا چڑچڑاپن آجاتا ہے، ان کے ساتھ حسن سلوک کی تاکید کی گئی ہے:

وَقَضٰی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِیَّاہُ وَبِالْوَالِدَیْنِ إِحْسَاناً إِمَّا یَبْلُغَنَّ عِنْدَکَ الْکِبَرَ أَحَدُھُمَا أَوْ کِلٰھُمَا فَلَا تَقُلْ لَّھُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْھَرْھُمَا وَقُلْ لَّھُمَا قَوْلاً کَرِیْماً. وَاخْفِضْ لَھُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَۃِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْھُمَا کَمَا رَبَّیَانِیْ صَغِیْراً۔ (الاسراء:۲۳-۲۴)

''اور تیرے رب نے فیصلہ کردیا ہے کہ اس کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو اور والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرو۔ اگر ان میں سے کوئی ایک یا دونوں تمھارے پاس بڑھاپے کی عمر کو پہنچیں تو ان سے اف تک نہ کہو اور نہ انھیں جھڑکو اور ان سے ادب کے ساتھ بات کرو۔ اور عجز و نیاز سے ان کے آگے جھکے رہو اور کہو اے میرے رب ان دونوں پر رحم کر جس طرح انھوں نے بچپن میں میری پرورش کی تھی۔''

اس سلسلے میں موجودہ دور میں ایک سوال یہ اٹھایا جاتا ہے کہ کیا اسلامی تعلیمات کی رؤ سے Old age home کی کچھ گنجائش ہے؟ میرے خیال میں اولڈ ایج ہوم کا تصور قرآن سے مطابقت نہیں رکھتا۔ اِمَّا یَبْلُغَنَّ عِنْدَکَ الْکِبَرَ (اگر وہ تمھارے پاس رہتے ہوئے بڑھاپے کی عمر کو پہنچ جائیں) سے اشارہ ملتا ہے کہ والدین کو ساتھ ہونا چاہیے۔ لیکن آج کے حالات میں بسا اوقات والدین کو ساتھ رکھنا دشوار ہوتا ہے۔ کبھی بیوی کی وجہ سے، کہ وہ اس کے لیے آمادہ نہیں ہے، یا شوہر کا اس پر کنٹرول نہیں ہے، یا آج کل ماں باپ ہندوستان میں ہیں اور بیٹا امریکہ یا برطانیہ میں رہ رہا ہے، یا سعودی عرب یا کسی دوسرے ملک میں ملازمت کررہا ہے۔ اس طرح کی اور دشواریاں بھی ہوسکتی ہیں۔ آیت کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ والدین کی مادی ضروریات کے ساتھ ان کی دل جوئی کا بھی انتظام ہونا چاہیے۔ اب اس کے لیے آدمی کیا طریقہ اختیار کرے اس کا تعیّن تو نہیں کیا جاسکتا، لیکن ہر آدمی خود سوچ سکتا ہے کہ اس صورت حال میں اسے کیا کرنا چاہیے؟۔

خونی رشتوں کا احترام

ماں باپ، بیوی بچوں کے ساتھ قرآن نے خونی رشتوں کے بھی احترام کا حکم دیا ہے:

وَاتَّقُوا اللّٰہَ الَّذِیْ تَسَاءلُونَ بِہِ وَالأَرْحَامَ۔(النساء:۱) ''اور ڈرو اللہ سے جن کا واسطہ دے کر تم ایک دوسرے سے مانگتے ہو اور قطع رحمی سے بچو''

اہل ایمان کے جو اوصاف مذکور ہیں ان میں سے ایک صلہ رحمی بھی ہے:

وَالَّذِیْنَ یَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللّٰہُ بِہِ أَن یُوصَلَ۔(الرعد:۲۱) ''اور وہ جوڑتے ہیں اسے جسے اللہ نے جوڑنے کا حکم دیا ہے''

یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ صرف وعظ و نصیحت نہیں ہے، بلکہ تاکیدی حکم ہے:

وَآتِ ذَا الْقُرْبَی حَقَّہُ وَالْمِسْکِیْنَ وَابْنَ السَّبِیْلِ وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِیْراً۔(الاسراء:۲۶) ''اور رشتے دار کو اس کا حق دو اور مسکین اور مسافر کو اس کا حق اور فضول خرچی سے مال نہ اڑاؤ''

اس آیت میں بڑی اہم بات بتائی گئی ہے کہ فضول خرچی کرو گے، دولت کو اِدھر اُدھر اڑانے لگو گے تو قرابت داروں اور دوسرے مستحقین کا حق ادا نہیں ہوگا۔ یہ حق اسی وقت ادا ہوگا جب دولت کے صرف پر کنٹرول رکھو گے اور اہل حق کا حق پہچانو گے۔

خلاصۂ بحث

اسلام نے خاندان کا جو نظام پیش کیا ہے وہ ایک مربوط نظام ہے۔ اس نے محبت و اخلاص اور اخلاق و قانون کی بنیاد پر اسے استوار کیا ہے۔ معاشرہ خاندانوں کا مجموعہ ہوتا ہے، خاندان کے دائرے میں اسلامی احکام کی پابندی ہوگی تو پورے معاشرے پر اس کے اثرات پڑیں گے۔ اسلام نے جس طرح خاندان کو پاکیزہ رخ عطا کیا ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ماحول کے عمومی فساد سے مسلمانوں کے خاندان آج بھی کسی حد تک محفوظ ہیں۔ پورے معاشرے پر ہمارا کنٹرول نہیں ہے۔ لیکن خاندان کے چھوٹے سے دائرے میں ہمیں جو اقتدار اور تصرف حاصل ہے اس سے اگر ہم پورا فائدہ اٹھائیں اور خاندان کو اسلامی رخ دے سکیں تو ان شاء اللہ پورا سماج اس سے متاثر ہوگا اور اسلام کے اثرات ہر طرف نظر آنے لگیں گے۔

☆☆☆

اعلانِ ملکیت سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی، فارم:۴، رول:۹

۱۔مقام اشاعت: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

۲۔نوعیت اشاعت: سہ ماہی

۳۔پرنٹر پبلشر: سید جلال الدین عمری

۴۔قومیت: ہندوستانی

پتہ: دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی-۲۵

۵۔ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری،

پتہ: دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی-۲۵

۶۔ملکیت: ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی،

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی

۱۔مولانا سید جلال الدین عمری (صدر)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی-۲۵

۲-ڈاکٹر صفدر سلطان اصلاحی (سکریٹری)

سی ۹، ڈوپلکس کوارٹرس، سول لائنس، علی گڑھ

۳۔ڈاکٹر محمد رفعت (خازن)

شعبۂ فزکس، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

۴۔ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری (رکن)

الریحان۔مزمل منزل، علی گڑھ (یوپی)

۵۔مولانا محمد فاروق خاں (رکن)

۱۳۵۳-بازار چتلی قبر، دہلی-۶

۶۔ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی (رکن)

فریدی ہاؤس، سرسید نگر، علی گڑھ (یوپی)

۷۔مولانا مطیع اللہ کوثر یزدانی (رکن)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی، ۲۵

۸۔جناب ٹی، کے، عبداللہ (رکن)

مالاتھن کنڈی ہاؤس، بلیری، کالی کٹ

۹۔ ڈاکٹر احمد سجاد (رکن)

طارق منزل، بریا توہاؤسنگ کالونی، رانچی

۱۰۔جناب محمد جعفر (رکن)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی-۲۵

۱۱۔انجینیر سید سعادت اللہ حسینی (رکن)

حیدرآباد

مندرجہ بالا معلومات میرے علم ویقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔

پبلشر

سید جلال الدین عمری

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا نظریۂ عدل
(یونانی فکر، عیسائیت اور اسلام کا تقابلی مطالعہ)

ڈاکٹر احسان اللہ فہد فلاحی

متکلّمِ اسلام شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (۱۷۰۳-۱۷۶۳ء) کا تصوّرِ عدل ان کے تصوّرِ ارتفاقات سے پوری طرح مربوط ہے۔ عدل پر کوئی گفتگو کرنے کے لیے ضروری ہے کہ نظریۂ 'ارتفاقات' کی تشریح سامنے رہے، کیوں کہ عدل وانصاف کا یہ نظام 'ارتفاق سوم' ہی کے ذریعہ وجود میں آتا ہے۔ قانونی اور سیاسی پہلوؤں کے علاوہ ولی اللّٰہی نظریۂ عدل کا اہم تر پہلو اس کا سماجی وروحانی تصور ہے۔ شاہ صاحب کا نظریۂ عدل ان کے ذہن کی اپج نہیں ہے۔ عدل وانصاف کا تصور کم وبیش انسانی معاشرے میں ہمیشہ رہا ہے۔ عظیم یونانی مفکرین افلاطون اور ارسطو نے اس کی خشتِ اول رکھی، جس سے عیسائیت متاثر تو ہوئی، مگر اس نے سماجی عدل کا کوئی نظام قائم نہیں کیا۔ رسول اکرم ﷺ کی حیاتِ مبارکہ میں سماجی عدل کا بھرپور تصور، جس میں قرآن وسنت کو بنیاد بنایا گیا تھا، اپنے وسیع ترین اطراف و جہات کے ساتھ پوری طرح نافذ ہوا۔ تاریخ اسلام میں شاہ ولی اللہؒ غالباً پہلے مفکر ہیں جنھوں نے اسلام کے اس سماجی انصاف کی عمرانیاتی توجیہ بڑے مدلّل انداز میں اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغۃ میں کی۔ بعد میں دورِ جدید کے احیائے اسلام کے علم بردار دانش وروں اور مصلحین مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ اور سید قطب شہیدؒ نے شاہ ولی اللہؒ سے بھرپور اکتساب کیا اور اسلامی نظریۂ عدل کی ترجمانی وتشریح میں بعض پہلوؤں سے اہم اضافے کیے۔

فکرِ یونانی میں عدل کا مفہوم

مغربی مصنفین نے عام طور پر عدل کے تصور کا بانی یونانی مفکر اور فلسفی افلاطون کو قرار دیا ہے۔ اس نے اپنی مثالی مملکت کی بنیاد محض انصاف پر رکھی ہے۔ اس کے خیال میں انسان کے افکار و نظریات کو اس وقت تک درست نہیں قرار دیا جا سکتا، جب تک کہ اس میں صداقت اور انصاف کے عناصر موجود نہ ہوں۔ کسی بھی معاشرہ کے لیے صحت مندی، خوش حالی اور باہمی امداد کی بنیاد پر استوار زندگی گزارنا اسی وقت ممکن ہے جب کہ اس کے سب ہی افراد کو انصاف کا حق حاصل ہو، کیوں کہ انصاف حقائق کو پانے اور افراد کے حقوق کو مہیا کرنے کا سب سے اعلیٰ ذریعہ ہے۔[۱]

تصورِ عدل کی وضاحت کرتے ہوئے افلاطون نے ریاست کو ایک جسم سے تعبیر کیا ہے اور لکھا ہے کہ جس طرح انسان کے جسمانی اعضاء ایک دوسرے سے ملے ہوئے اور اس قدر ہم آہنگ ہیں کہ پورے جسم کے کسی ایک عضو کے کسی حصّے میں ذرا سی تکلیف ہو جائے تو پورے جسم کو اس کا درد محسوس ہوتا ہے، اسی طرح ریاست ایک جسم اور افراد اس کے اعضاء ہیں۔ اگر معاشرہ میں کسی ایک فرد کو کوئی تکلیف ہو تو لازماً پورے معاشرے کو اس کا احساس ہونا چاہیے اور اس تکلیف کو دور کرنے کے لیے وسائل بروئے کار لانے چاہئیں۔ انصاف کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جسم کو آرام پہنچانے کے لیے اس کے تمام اعضاء کی نگہ داشت کی جائے اور ان کو صحت مند رکھا جائے۔[۲]

افلاطون نے سوسائٹی کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اولیت فلاسفہ کو حاصل ہے۔ دوسرے درجے میں فوجی صلاحیت کے حامل افراد ہیں اور تیسرے درجے کے افراد وہ ہیں جو پیشہ ور یا مزدور کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان تینوں میں اگرچہ بعض طبقے کچھ مراعات سے محروم کر دیے گئے ہیں، مثلاً مزدور کو کوئی حق نہیں کہ وہ فوجی امور میں دخل دے اور کسی فوجی کو بادشاہ بننے کی تمنا بھی نہ کرنی چاہیے، لیکن جہاں تک انصاف کا تعلق ہے اس کا حصول ان سب کے لیے اسی طرح یکساں طور پر ضروری ہے جس طرح زندگی

گزارنے کے لیے خوراک۔

اس نظریۂ انصاف کے مطابق معاشرہ کے ہر طبقہ کو حصول انصاف کے لیے خود کوشش کرنی چاہیے اور یہ کوشش اسی وقت کامیاب ہوسکتی ہے جب کہ ہر طبقہ کے افراد کو اپنے اپنے فن میں مکمل مہارت حاصل ہو۔ بہ صورت دیگر ان کو کسی دوسرے سلوک کا حق دار گردانا جائے گا۔ کیوں کہ جرمِ ضعیفی کی سزا دینا بھی انصاف کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ اس لیے زندگی کو بہتر سے بہتر انداز میں گزارنے کے لیے اور اپنے حقوق کو مناسب ترین انداز سے حاصل کرنے کے لیے لازم ہے کہ ہر شخص اپنے فرائض منصبی کو پوری استعداد اور کاملیّت سے سرانجام دے۔ ان فرائض کی تکمیل نہ کرنے سے اگر کسی شخص کو کوئی نقصان اٹھانا پڑتا ہے تو یہ انصاف کے عین مطابق ہے۔[۳]

ارسطو کا نظریۂ انصاف کسی حد تک اپنے استاد افلاطون کی تائید کرتا نظر آتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ انصاف کی بنیاد اخلاق ہے۔ قانون بنیادی، قدرتی اور اخلاقی ہوتے ہیں اور انصاف یہی ہے کہ ریاست کا ہر فرد اپنے فرائض منصبی کو بہ اندازِ احسن ادا کرتا رہے اور قانون یا انصاف کے توڑے جانے کی نوبت ہی نہ آئے۔ اس نے افلاطون کے نظریات پر کچھ اضافہ کیا ہے۔ وہ انصاف کو دو حصّوں میں تقسیم کرتا ہے۔ (۱) قابلِ تقسیم (۲) اصلاح کن۔ قابلِ تقسیم انصاف کے بارے میں اس کا خیال ہے کہ یہ انصاف ہر ایک فرد، سیاسی جماعت اور حکومت کے ساتھ اس کی قدر و قیمت اور مقام کے مطابق کیا جاتا ہے۔ مثلاً جمہوریت میں اس کی بنیاد شرحِ پیدائش پر، چند سری حکومتوں میں امارت پر اور اشرافیہ میں نیکی کی کثرت پر ہوگی۔ اس قابلِ تقسیم انصاف کا مقصد یہ ہے کہ ہر شخص حکومت کے لیے اپنے فرائض خلوصِ نیت سے ادا کرتا رہے اور افراد کے حقوق و فرائض کو اگر ترازو سے تولا جائے تو کوئی پلڑا بھاری یا ہلکا نہ رہے۔

جہاں تک اصلاح کن انصاف کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں ارسطو کا خیال ہے کہ اس کا تعلق زیادہ تر کاروبار سے ہے، مثلاً تجارتی لین دین، خرید و فروخت، جائداد کے مسائل، عزت اور انفرادی آزادی کے مسائل میں اعتدال رکھنا اصلاح کن انصاف ہے۔

ارسطو نے افلاطون کی مثالی ریاست پر کھلے الفاظ میں تنقید کی ہے۔اس کے نزدیک یہ امر نہایت تعجب خیز ہے کہ اس قدر ذہین فلسفی آخر ایسے نقشے کیوں پیش کرتا ہے جس پر فطری طور پر عمل نہیں ہوسکتا۔اس کے خیال میں مثالی ریاست کا نظریہ انسانی اقدار و روایات اور نظریات کے مسلّمہ اصولوں کے منافی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ ریاست کی روح اجتماعیت ہو، جس میں طبقاتی امتیازات نہ ہوں۔ چنانچہ اس کے نزدیک افلاطون کا یہ تصور کہ ریاست میں کامل وحدت یا اکائی ہونی چاہیے، خطرناک ہے۔ وہ ایک ایسے بے انصاف معاشرے اور ریاست کے بے انصاف نظام کو رائج کرنا چاہتا ہے جس میں اکثریتی طبقہ حقوق و مراعات سے بالکل محروم ہے اور صرف حکم راں طبقے کو تمام مراعات حاصل ہیں۔۵

مغربی نظریۂ عدل کے مضمرات

مشہور جرمن فلسفی شوپن ہار (۱۷۸۸-۱۸۶۰ء) اپنی کتاب "In the world as will an Idia" میں بحث کرتا ہے کہ ''سب سے بڑی حقیقت انسان کا اپنا عزم و ارادہ ہے، جس کی نفی کیے بغیر خوشی حاصل نہیں ہوسکتی۔اور یہ کہ اخلاقیات پر گفتگو کرنا آسان ہے، مگر مذہب کا سہارا لیے بغیر اخلاقیات کو نافذ نہیں کیا جاسکتا''۔ دورِ جدید کے معروف ماہرِ عمرانیات ڈاکٹر رابرٹ بریفالٹ نے اپنی مشہورِ زمانہ کتاب "The Making of Humanity" میں مغربی تصورِ عدل کے مضمرات کا مفصل جائزہ لیا ہے۔اس نے عیسائیت کو یونانی فکر سے پوری طرح متاثر قرار دیا ہے۔اس کے مطابق عدل و انصاف کا تصور نافذ کرنا تو درکنار اسے صحیح طور سے سمجھا بھی نہیں جاسکتا، جب تک کہ ایک انسان اور دوسرے انسان کے درمیان تعلقات کو منضبط نہ کیا جائے۔انسانی تعلقات کی تنظیم ہی تمام جدید مغربی مفکرین کی کتابوں اور ان کے نظریات اور فلسفوں کا مرکزی موضوع ہے۔ بدقسمتی سے مغربی نظریات نے انسانی تعلقات کی کوئی مضبوط تنظیم اور اس کی محکم بنیادیں فراہم نہیں کیں۔ یہ تنظیم و تشکیل افراط و تفریط کے درمیان ابھی تک معلّق ہے ۔ بعض نظریات نے فرد کو اتنی اہمیت دی کہ معاشرہ کے تقاضے

ان کی نگاہوں سے اوجھل ہو گئے اور بعض فلسفوں نے اجتماعیت کو اتنے زوردار انداز میں پیش کیا کہ فرد اس میں گم ہو کر رہ گیا۔

عیسائیت کا تصوّرِ عدل

عیسائیت کی کم زوری یہ رہی کہ اس نے فرد اور معاشرہ کے تعلقات کی بے اعتدالی اور افراط و تفریط کو ختم کرنے سے کوئی سروکار نہ رکھا۔ بدعنوانی، اخلاقی فساد، ظلم، لاقانونیت اور فتنہ کو ختم کرنے کے بجائے پورا زور اس پر صرف کیا گیا کہ فرد کو کیسے سکون حاصل ہو؟ مظالم کا قلع قمع کیے بغیر انفرادی مسرت کو تلاش کرنے کی جدّ و جہد نے رحم اور محبت کے تصور کو جنم دیا اور عیسائیت نے آسمانی بادشاہت اور جنت کی نعمتوں کے حصول کو تمام جدّ و جہد کا حاصل قرار دیا۔ بریفالٹ کہتے ہیں کہ اس فکر کے پس پردہ انسانوں کو ظلم کے خلاف جدّ و جہد کے صبر آزما مراحل سے بچانا مقصود تھا۔ جب تک ایک فرد اور دوسرے فرد کے درمیان تعلقات کی محکم تنظیم اور فرد اور معاشرہ کے درمیان متوازن راستہ نہ ہوگا، کسی قسم کا عدل نافذ نہ ہو سکے گا۔ فاضل دانش ور کا اصرار ہے کہ:

> ''عدل کوئی موہوم آئیڈیل نہیں ہے اور نہ یہ محض تعمیری تصور ہے جس کے پیچھے کسی تخریب کا شائبہ نہ ہو۔ عدل نام ہے ظلم اور ناانصافی کی بھرپور تردید کرنے کا۔ عدل کا تقاضا ہے کہ کوئی آمرانہ جارحیت نہ ہو، کوئی تشدّد انسانوں کے خلاف نہ ہو، کسی جراحت، اشتعال اور استحصال کا وجود نہ ہو۔ انسان کی زندگی، اس کی سرگرمی اور اس کے فکر پر محض طاقت، استحقاق اور اقتدار کی بنیاد پر کسی اختیار کی حکم رانی نہ ہو۔ یہ تمام چیزیں اپنے مکمل مفہوم میں اور بالکل بے آمیز طریقے سے ظلم میں شمار ہوتی ہیں، خواہ ظلم کا کوئی بھی مفہوم متعیّن کیا جائے۔ ظلم کی اِن تمام قسموں سے آزادی کے حصول کا نام ہی حق ہے اور یہ اخلاقیات کا بنیادی تقاضا ہے، خواہ کسی معاہدہ کے ذریعہ عمل میں نہ آیا ہو اور کسی قانون نے اس کی

ضمانت فراہم نہ کی ہو۔اس حق کو اخلاق کی روح اور اس کا جوہر سمجھنا چاہیے۔ظلم کا خاتمہ اخلاقیات کا کم ترین تقاضا ہے۔جب تک حقوق کے ابتدائی تقاضے پورے نہیں ہوتے ظلم کا خاتمہ نہیں ہوسکتا۔اور جب تک ظلم کو چیلنج نہیں کیا جائے گا انصاف قائم نہیں ہوگا۔''

۶

ڈاکٹر بریفالٹ عیسائیت کے تصور رحم ومحبت کا مفصل جائزہ لیتے ہوئے بڑے افسوس کے ساتھ کہتے ہیں کہ:''انسانی افکار کے ارتقاء میں بدقسمتی یہ رہی کہ اخلاقیات کا مقصد ظلم اور منکر کے خلاف جدّ وجہد کبھی نہیں رہا۔اس کے بجائے منکر کے سامنے سرافگندگی اور ناانصافی کو نظرانداز کرنے کے رویہ کو برابر قائم رکھا گیا۔اس کے نتیجے میں اخلاقیات کی تمام تعلیمات انسانیت کے لیے عبث رہیں۔ عیسائیت کے اس منفی رجحان کو دیکھتے ہوئے اسپین کے مشہور فلسفی اور مفکر ڈاکٹر فالٹادی گریشیا نے عیسائیت پر زبردست تنقید کی ہے''۔اس ضمن میں بریفالٹ نے ڈاکٹر فالٹا کا یہ اقتباس نقل کیا ہے، جو اہل علم ودانش کو دعوت فکر دیتا ہے:

''عدل کا رجحان روحِ عیسائیت کے لیے اسی طرح نامانوس رہا جیسے سائنسی و عقلی ترقیات۔ عدل عیسائیت کی اخلاقی تعلیمات کے دائرے سے بالکل باہر ہے۔ میں جب عیسائیت کا حوالہ دیتا ہوں تو میری مراد وہ تعبیرات وتشریحات نہیں ہوتیں جن پر سوءفہم، سوءتطبیق اور تحریف کا الزام لگایا جاسکتا ہے، بلکہ عیسائیت سے میری مراد روحِ عیسائیت کا مکمل آئیڈیل ہے۔عیسائیت نے ظلم و ناانصافی کے شکار انسانوں کو اخروی راحت اور تسلّی کا پیغام دیا۔ اس نے مظلوموں اور محروموں کو جنت کی نعمتوں کی بشارت سنائی اور انھیں قانونِ محبت، فرضِ مرحمت اور تصوّرِ عفو کی تعلیم دی۔اس کے نتیجے میں عمومی انصاف، ایمان داری اور ظلم کے خلاف جدّ وجہد کے مرکزی تصورات نگاہوں سے اوجھل ہوگئے۔ایک ایسا انسان، جو ہر قسم کی جدّو جہد سے دور، انسانی آلام و مصائب کو

انگیز کرنے والا اور ہر قسم کی ناانصافی اور ظلم سے دور رہنے والا ہو، عیسائیت کا مطلوب قرار دیا گیا اور اسے یہ نوید سنائی گئی کہ دنیا کے غموں اور تکلیفوں سے راحت آخرت میں ملے گی۔ اس کے نتیجے میں ظلم کے خلاف جدّ وجہد اس کے تصور سے باہر ہوگئی۔ ۷

ڈاکٹر بریفالٹ مشہور مبلّغِ عیسائیت میتھیو آرنلڈ کا حوالہ دیتے ہیں جو عیسائیت کو مذہبِ الم اور دوسرے مذاہب کو مذاہبِ نوید ومسرت قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ چوں کہ دنیا میں غموں اور آلام و مصائب کے مارے ہوئے انسانوں کا انبوہ سرگرداں اور پریشان ہے اسے حقیقی سکون اور راحت مذہبِ الم ہی میں مل سکتی ہے، کیوں کہ انسانی زندگی بہ ہر حال مصائب ومشکلات سے ہی عبارت ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ آج دنیا میں مذہبِ الم کو سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہے۔ ڈاکر بریفالٹ میتھیو آرنلڈ کی اس تاویل پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''وہ بھول گیا کہ انسانی آرام ومصائب کا ۹/۱۰ حصہ ناانصافی اور ظلم ومنکرات کا پیدا کردہ ہے۔ جب تک ان منکرات ومصائب کا استیصال نہیں ہوگا انسان کو خوشی حاصل نہیں ہوسکتی اور جب تک اسے خوشی حاصل نہیں ہوگی کسی قسم کے انصاف کا تصور اس کے لیے محال ہوگا''۔ ۸

شاہ ولی اللہؒ کا نظریۂ عدل

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی تصنیفات میں اسلام کی سماجی وعمرانی تعلیمات کی بھرپور تشریح ان کے نظریۂ 'ارتفاقات' میں نظر آتی ہے۔ ارتفاق کا لغوی معنی ہے نفع اٹھانا، مہربانی کا برتاؤ کرنا۔ لیکن شاہ صاحب نے اس لفظ کو اپنی تحریروں میں اصطلاحی معنٰی میں استعمال کیا ہے، جس کا مطلب ہے آسائش وآرام سے زندگی بسر کرنے کے لیے مفید تدبیریں کرنا، زندگی کی سہولتیں مہیّا کرنا اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ایک متمدّن اور مہذّب معاشرہ وجود میں لانے کے لیے ضروری نظریاتی بنیادیں فراہم کرنا۔ مولانا عبیداللہ سندھیؒ نے اس کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''جو چیزیں اللہ تعالیٰ نے دنیا میں پیدا کی ہیں وہ انسان کے ساتھ خشونت سے پیش آتی ہیں اور فائدہ دینے سے ابا کرتی ہیں۔ انسان ان چیزوں کو نہایت نرمی سے تسخیر کر لیتا ہے، جیسے درخت کو آہستہ آہستہ نرمی سے کلہاڑی سے کاٹتا ہے۔ اسی طرح زمین کو آہستہ آہستہ کھود کر اس میں سے مکنون پانی نکال لیتا ہے۔ بچھڑے کو نرمی سے سدھالیتا ہے۔ ہاتھی کو رام کر لیتا ہے۔ گھوڑے کو لگام دے دیتا ہے۔ شیر کو شکنجہ میں کس لیتا ہے۔ انسان کا اسی قسم کا طریقِ کار اور یہی کاری گری ارتفاق کہلاتی ہے۔''

۹

ارتفاق دو طرح کے ہوتے ہیں: فطری اور اکتسابی۔ انتفاع کے فطری طریقے قدرت نے تمام حیوانات کو الہام کیے ہیں۔ انسان بھی اس فطری انتفاع سے فیض یاب ہو رہا ہے، لیکن اکتسابی ارتفاق سے صرف انسان مستفید ہوتا ہے، کیوں کہ اللہ نے انسان کو عقل و فہم کی دولت سے نوازا ہے۔ وہ خدا کی بخشی ہوئی اس صلاحیت کو بروئے کار لا کر تمدن کو زمین سے آسمان تک پہنچانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ انہی کے درمیان ایسے بابصیرت اور عقل مند لوگ بھی ہیں جو ضروریاتِ زندگی کی تکمیل کے لیے بہترین اسکیمیں وجود میں لا سکتے ہیں اور کچھ دوسرے ایسے لوگ بھی ہیں جن کو ضرورتوں کا احساس تو ہوتا ہے، مگر عقل کو صحیح طرح سے استعمال نہ کرنے کی وجہ سے وہ مفید تدبیریں نہیں نکال سکتے۔ مگر صاحب بصیرت افراد کی نکالی ہوئی تدبیریں ان کے سامنے آتی ہیں تو وہ ان کو دل سے قبول کر لیتے ہیں۔ مثال کے طور پر تمدن کے بالکل ابتدائی زمانہ میں ایک شخص کو بھوک پیاس لگتی ہے، مگر وہ کوئی چیز کھانے پینے کے لیے نہیں پاتا۔ وہ حاجت برآری کی شکلیں سوچتا ہے، مگر اس کی عقل وہاں تک نہیں پہونچ پاتی۔ لیکن اس کے مقابلے میں وہ شخص جو اپنی عقل کو صحیح طور سے استعمال کرتا ہے اور اپنی سوچ اور فکر کے سہارے کھانے کے لیے غلّہ دریافت کر لیتا ہے اور اس کو بونے، کاٹنے، گاہنے اور وقتِ حاجت کے لیے محفوظ کرنے کا طریقہ جان لیتا ہے اور جو زمینیں نہروں اور چشموں سے دور ہیں ان کی

آب پاشی کے لیے کنویں کھودنے کا طریقہ اور مٹکے مشکیں اور رہٹ کے پیالے بنانے کا طریقہ مستنبط کر لیتا ہے۔ پھر اس غلّے کو پکانے، بھوننے، پیسنے اور روٹی بنانے کا طریقہ بھی ایجاد کرتا ہے۔ اب وہ شخص جس کی عقل وفہم کم زور ہے دانش منداور بابصیرت شخص کے طریقہ کو اپنی زندگی کے لیے اسوہ بنالیتا ہے اور اپنی حاجت برآری کے لیے وہی طریقے اپناتا ہے جن سے اس کا پیٹ آسانی کے ساتھ بھر جائے۔ یوں نئی نئی اسکیمیں وجود میں آتی رہتی ہیں اور تمدّن ترقی کرتا رہتا ہے۔ پھر صدیوں تک لوگ ان تجربات سے مستفید ہوتے ہیں۔

شاہ صاحب کا خیال ہے کہ تمدن کی ترقی سے جہاں انسان ضروریات زندگی کی بہت سی سہولیات سے مستفید ہوتا ہے وہیں اس کے اندر متعدد قسم کی بیماریاں اور خرابیاں بھی پیدا ہوجاتی ہیں۔ اس کے اندر حرص وحسد، حق ناد ہندگی اور جانتے ہوئے بھی حق کے انکار جیسی برائیاں در آتی ہیں، جس کی وجہ سے لوگوں میں اختلافات اور نزاعات جنم لیتے ہیں۔ بعض لوگوں میں نفسانی خواہشات کا غلبہ ہوجاتا ہے، یا ان میں فطری طور پر قتل و غارت گری کی جرأت پیدا ہوجاتی ہے۔ چنانچہ ایسے لوگ معاشرہ کے لیے دردسر بن جاتے ہیں۔ ان سے نمٹنے کے لیے نظامِ حکومت ضروری ہے، تاکہ حکومت لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرے، قانون کی خلاف ورزی کرنے والوں کو سزا دے، بے باک لوگوں کو لگام دے اور ایک ایسے معاشرہ کی تشکیل کرے جہاں ہر شخص کی جان، مال، عزت وآبرو محفوظ ہو اور ہر شہری امن وسکون کے ساتھ زندگی گزار سکے۔[۱۰]

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے جامع تصورِ ارتفاق کا انتہائی گہرا تعلق ان کے نظریۂ عدل وانصاف سے ہے، بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ ایک ترقی یافتہ، صحت مند اور متمدن معاشرہ کی تشکیل کے جو خدوخال انھوں نے ارتفاق سوم میں بیان کیے ہیں ان کی معنویت اور افادیت ان کے تصوّرِ عدل کے ایمان دارانہ نفاذ پر مبنی ہیں۔ عدل و انصاف کا قیام تاریخ کے ہر دور میں ناگزیر رہا ہے اور آج کے گلوبل معاشرے میں بھی اس کی اہمیت اور زیادہ محسوس ہورہی ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا ماننا ہے کہ انسان کو بھرپور انصاف محض قانون اور

سیاست کی جکڑ بندیوں سے فراہم نہیں کیا جاسکتا، بلکہ عدل کا ہمہ گیر تصور بھی ایک انسان کے لیے ممکن نہیں ہوتا اگر اس کا ذہن فکری اور روحانی طور پر آمادہ نہ ہو اور عدل کے وسیع الاطراف پہلوؤں کو قبول کرنے کے لیے زمین ہموار نہ ہو۔ اس فلسفیانہ نکتہ کو شاہ صاحب نے انتہائی جامعیت اور خوبصورتی کے ساتھ اپنے نظریۂ سعادت میں بیان کیا ہے۔

شاہ صاحب کے بقول انسان میں انسانیت کے علاوہ حیوانیت، نباتیت اور جمادیت کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ اس لیے انسان دو قسم کے کمالات کا مجموعہ ہے: نوعی کمالات اور جنسی کمالات۔ جنسی کمالات میں حیوانات، نباتات اور جمادات انسان کے مقابلے میں کہیں زیادہ بڑھے ہوئے ہیں، انسان ان کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ لیکن نوعی کمالات صرف اور صرف انسان کے اندر پائے جاتے ہیں، جیسے عمدہ اخلاق کا مظاہرہ کرنا، تدبیراتِ نافعہ کے سہارے آسائش کی زندگی بسر کرنا، اعلیٰ صنعتیں وجود میں لانا اور رعب و دبدبہ کا مالک ہونا۔ یہ تمام خوبیاں انسان میں اس کی صورتِ نوعیہ کے اقتضاء سے پائی جاتی ہیں۔ یہ انسان کے امتیازی اور انفرادی کمالات ہیں۔ ان کو نفسِ ناطقہ (روحِ ربّانی) نے اس طرح سنوار دیا ہے کہ وہ مصلحتِ کلّی کے تابع اور اقتضائے عقل کے مطابق ہوگئی ہیں۔ اسی کمال کی وجہ سے انسان کو غصّہ اس کے موقع پر ہی آتا ہے اور جس سے جتنا انتقام لینا روا ہوتا ہے اسی قدر انتقام لیتا ہے۔ جن مشکلات میں مصلحت ثابت قدمی کی ہوتی ہے، یا جن خطرات میں کودنا عقل کا تقاضا ہوتا ہے وہیں انسان اقدام کرتا ہے۔ اس لیے سعادتِ حقیقی یہ ہے کہ:

> ''بہیمیت نفسِ ناطقہ کی مطیع ہوجائے، خواہش عقل کی فرماں برداری قبول کرلے اور نفسِ ناطقہ بہیمیت پر اور عقل خواہش پر غالب آجائے۔''[۱۱]

شاہ صاحب کے نزدیک حقیقی سعادت دو طریقوں سے حاصل کی جاسکتی ہے:

(۱) نفس کشی، مگر یہ نہایت مشکل طریقہ ہے۔ نفس کو کچلنا آسان نہیں ہے اور اس طریقے میں کامیابی کا تناسب بھی ایک فی صد سے زیادہ نہیں ہے۔ اشراقی حکماء، مجذوب صوفیہ، سادھو سنت اور راہب یہی طریقہ اختیار کرتے ہیں اور بہت کم کامیاب ہوتے ہیں۔

(۲) اصلاحِ نفس، یعنی انسان اپنی بہیمیت کو باقی رکھتے ہوئے اس کو سنوار لے اور اس کی کجی کو دور کر کے اس کو سیدھا کر لے۔ قوتِ بہیمی سے پاکیزگی، نیک روی، سیر چشمی، فیّاضی، بارگاہِ خداوندی میں انکساری اور نیازمندی، صدق و امانت اور عدالت جیسے کام کرائے جائیں، جس سے نفسِ ناطقہ کے احوال کی ترجمانی ہوتی رہے اور رفتہ رفتہ نفس ان کے اثرات کو قبول کر لے اور اس کے اندر پیدا ہونے والی کجی دُور ہو جائے اور نفس روحِ ربانی کی اطاعت قبول کر لے۔ یہی حقیقی سعادت ہے۔ یہ ایک بے خطر راہ ہے اور اس میں کامیابی بھی صد فی صد ہے۔ یہ راہ ہر کسی کے لیے آسان ہے، اسی لیے انبیاء کرام کے ذریعہ یہی طریقہ لوگوں کو سکھلایا گیا ہے۔۱۲

اس دوسرے طریقے سے سعادت حاصل کرنے کی راہیں اور شکلیں قرآن و حدیث میں تفصیل کے ساتھ مختلف مناسبتوں سے بیان ہوئی ہیں۔ شاہ صاحب نے ان کا مرجع اور خلاصہ چار باتوں کو قرار دیا ہے: (۱) طہارت (پاکی) (۲) اِخبات (نیازمندی) (۳) سماحت (فیّاضی) (۴) عدالت (انصاف)۔ ان کے نزدیک سعادت کے حصول کی پہلی شرط طہارت ہے۔ اس کی حقیقت بیان کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ سلیم الفطرت اور صحیح المزاج انسان، جس کا دل سفلی تقاضوں سے پاک ہو، جب نجاستوں میں آلودہ ہوتا ہے تو دل میں انقباض، تنگی اور گھٹن محسوس کرتا ہے۔ پھر جب وہ پاک وصاف ہو جاتا ہے تو انقباض دور ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ وہ انشراح اور سرور و انبساط محسوس کرنے لگتا ہے۔ اس دوسری کیفیت کا نام طہارت ہے۔ یہ کیفیت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب انسان نے طہارت کے اعمال روحِ ربّانی کے تقاضے اور حکم سے انجام دیے ہوں، وہ محض ریاکاری یا رسم و رواج کی تقلید میں اس سے نہ سرزد ہوئے ہوں۔

طہارت کی یہ حالت ملأ اعلیٰ کی حالت سے بہت مشابہت رکھتی ہے۔ ملائکہ بہیمی آلودگیوں سے ہمیشہ پاک وصاف اور اپنی نورانی کیفیات پر شاداں و فرحاں رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے طہارتِ نفس انسانی کو عملی کمالات سے متصف کرتی ہے۔ اور جب طہارت ملکہ بن جاتی ہے تو انسان پوری طرح اس کا اہتمام کرنے لگتا ہے اور جب وہ

طہارت کی حقیقت سے آگاہ بھی ہوجاتا ہے تو اس میں ملائکہ کے الہامات کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ کبھی اس کو فرشتے نظر آتے ہیں تو کبھی اچھے خواب دکھائی دیتے ہیں اور کبھی اس پر ملکوتی انوار کا ظہور ہوتا ہے اور پاکیزہ اور مبارک چیزیں اس کے سامنے متمثّل ہوتی ہیں۔[۱۳]

شاہ صاحب نے سعادت کے حصول کی دوسری شرط اخبات (نیاز مندی) قرار دی ہے۔ جس کا مطلب ہے عاجزی، فروتنی اور انکساری اختیار کرنا، نیاز مندی اور بندگی ظاہر کرنا۔ یہ بھی ایک قلبی کیفیت ہے۔ سلیم الفطرت انسان کو جب اللہ کی آیات وصفات یاد دلائی جاتی ہیں اور وہ ان میں اچھی طرح غور وفکر کرتا ہے تو اس کی روح بیدار ہوجاتی ہے، اس کے حواسِ بدن اس کے سامنے جھکنے لگتے ہیں، نفسِ ناطقہ عاجز ودرماندہ ہوکر رہ جاتا ہے اور اس میں عالمِ قدس کی طرف میلان پیدا ہوجاتا ہے۔ یہی کیفیت 'اخبات' کہلاتی ہے۔ نیاز مندی اور انکساری کی یہ حالت ملائکہ کی حالت سے بہت قریب اور بے حد مشابہ ہے، کیوں کہ ملائکہ ہمہ وقت اپنے خالق ومالک کی طرف متوجہ، اس کی عظمت کے سامنے حیران وسرگشتہ اور اس کے تقدس میں مستغرق رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ حالت انسان کو کمالِ علمی سے متصف کرتی ہے، یعنی اس میں معرفتِ الٰہی پیدا ہوتی ہے، اس کے ذہن میں علومِ ربّانی مرتسم ہوتے ہیں اور اس کو اللہ کا وصل نصیب ہوتا ہے۔[۱۴]

سعادت کے حصول کی تیسری شرط شاہ صاحب کے نزدیک سماحت ہے۔ اس کے لغوی معنٰی سخاوت اور فیاضی کے ہیں، لیکن اصطلاحی طور پر اس سے مراد یہ ہے کہ آدمی کا نفس ایسا عالی ہمت اور بلند حوصلہ ہوجائے کہ بہیمیت کے تقاضوں کی پروا نہ کرے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب آدمی دنیا کے کاموں میں مشغول ہوتا ہے تو اس میں جنسی خواہشات ابھرتی ہیں اور وہ عام لذّتوں کے پیچھے پڑتا ہے، یا کسی خاص کھانے کا مشتاق ہوتا ہے اور اس کی تحصیل کے لیے پوری کوشش کرتا ہے، یہاں تک کہ وہ ان چیزوں سے اپنی حاجت پوری کرلیتا ہے۔ اس حال میں انسان پر دو کیفیات گزرتی ہیں:

(۱) اگر اس کا نفس فیّاض ہوتا ہے تو وہ ان معاملات سے اس طرح نکل جاتا ہے

جیسے کبھی ان میں مشغول ہی نہیں ہوا تھا۔

(۲) لیکن اگر اس کا نفس بخیل ہوتا ہے تو دنیوی معاملات اس کے ساتھ گڈ مڈ ہو جاتے ہیں، اس کے نقوش دل میں اس طرح ابھرتے ہیں جس طرح موم پر مہر کے نقوش ابھر آتے ہیں۔ اس لیے وہ ہر وقت انہی خیالات میں گم رہتا ہے۔

جب فیّاض شخص کا انتقال ہو جاتا ہے اور اس کی روح جسم سے جدا ہو جاتی ہے تو وہ دنیا کے ظلماتی تعلقات سے اپنا رشتہ منقطع کر کے اپنے اصل احوال کی طرف لوٹتا ہے۔ اس کو اُس دنیا سے انسیت محسوس ہوتی ہے اور وہ نہایت خوش گوار زندگی بسر کرتا ہے۔[۱۵]

شاہ صاحب کے نزدیک حقیقی سعادت کے حصول کی چوتھی بنیادی صفت عدالت ہے، جس کے لغوی معنٰی مساوات اور برابری کے ہیں۔ کہا جاتا ہے: عَدَلَ فلاناً بفلان (فلاں کو فلاں کے برابر کیا) اور انصاف باب افعال کا مصدر ہے، اس کا معنٰی ہے مشترک چیز کو تقسیم کر کے اپنا آدھا حصّہ لینا۔ شریعت کی اصطلاح میں عدل و انصاف کے معنٰی ہیں اِعطاءُ کل ذی حق حقه (ہر حق دار کو اس کا حق دینا) اس کی ضد جَور (ظلم) ہے، جس کے معنٰی ہیں وضع الشیءِ فی غیر محلهٖ (چیز کو بے محل رکھنا) غرض عقائد، اعمال، اخلاق، معاملات اور جذبات میں ہر حق دار کو اس کا حق دینا عدل و انصاف اور اس کی حق تلفی کرنا ظلم و جور ہے۔ مثال کے طور پر شرک کو قرآن میں ظلم عظیم کہا گیا ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ یگانہ اور بے ہمتا ہے اس کا کوئی ساجھی اور شریک نہیں ہے۔ مخلوق کو اللہ کے برابر ٹھہرانا بہت بڑی ناانصافی ہے۔ عدل و انصاف کی بات یہ ہے کہ صرف اللہ کو معبود مانا جائے۔

شاہ صاحب کے نزدیک اصل عدالت کیفیتِ نفس ہے۔ جب کسی شخص میں یہ وصف پیدا ہو جاتا ہے تو اس سے ایسے اعمال صادر ہونے لگتے ہیں جن سے گھر، خاندان، محلّہ، بستی، قبیلہ اور ملک کا نظام استوار ہوتا ہے اور وہ فطری طور پر انصاف پر مبنی کام کرنے لگتا ہے۔ پھر جب وہ انصاف پرور ہو جاتا ہے اور عدل و انصاف اس کی طبیعتِ ثانیہ بن

جاتی ہے تو اس کے اور ملائکہ کے درمیان ایک نقطۂ اشتراک پیدا ہوجاتا ہے۔ اسی طرح اس کے اور مقربینِ بارگاہِ خداوندی یعنی حظیرۃ القدس کے فرشتوں کے درمیان بھی اشتراک ہوجاتا ہے اور ملائکہ کے انوار کے نزول کی اس میں استعداد پیدا ہوجاتی ہے۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ عدالت کا فائدہ مرنے کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ جب ارواح اجسام سے الگ ہوتی ہیں تو جن افراد میں وصفِ عدالت کسی درجہ میں موجود ہوتا ہے ان کو انتہائی خوشی حاصل ہوتی ہے اور وہ ایسی روحانی لذت محسوس کرتے ہیں جو حسّی لذتوں سے بالکل جداگانہ ہوتی ہے، لیکن اگر کسی شخص کا نفس عدل وانصاف سے عاری ہوتا ہے تو مرنے کے بعد اس پر تنگی کی جاتی ہے، وہ متوحش ہوتا ہے اور دکھ اور تکلیف اس کا مقدر بن جاتا ہے۔[۱۶]

دورِ جدید کے مفکرین پر شاہ ولی اللہؒ کا اثر

یہ اسلام کا کمال ہے کہ اس نے حسنِ اخلاق، محبت اور عفو ودرگذر کی تعلیم ضرور دی، لیکن اسے ظلم کے خلاف جدّ وجہد اور انصاف کے قیام کی تگ ودو کی راہ میں حائل نہیں ہونے دیا۔ اس نے عدل کی پابندی فرد، معاشرہ اور ریاست کے لیے ہر حال میں لازم قرار دی، خواہ اس کی زد اپنے رشتہ دار پر اور خواہ پوری قوم پر پڑتی ہو۔ (ملاحظہ کیجیے المائدۃ:۸، الانعام:۱۵۲، النساء:۱۳۵)

اسلام کے وسیع الاطراف تصوّرِ عدل کی جو عمرانیاتی تشریح شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اپنے نظریۂ ارتفاق میں کی ہے اس سے دورِ جدید کے کم وبیش تمام مفکرین ومصلحین متاثر نظر آتے ہیں۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے عدل اور اسلامی نظامِ حیات کی جو حسین تعبیر اور تشریح پیش کی ہے، جس کی وجہ سے انھیں بجا طور پر دورِ جدید کا متکلم اسلام قرار دیا گیا ہے، وہ شاہ ولی اللہ کی فکر سے تاثر ہی کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک عدل ہی اسلام کا مقصود ہے اور وہ آیا ہی اس لیے ہے تاکہ عدل قائم کرے۔ مولانا نے اس سے آگے بڑھ کر بڑے زوردار انداز میں یہ بات بھی کہی ہے کہ عدل قائم کرنے کے

لیے اس کے سوا کچھ کرنا نہیں ہے کہ: ''اسلام، پورا کا پورا اسلام، بلاکم وکاست اسلام، قائم کر دیا جائے، عدل اسلام سے الگ کسی چیز کا نام نہیں ہے۔ اسلام خود عدل ہے۔ اس کا قائم ہو جانا اور عدل کا قائم ہونا ایک ہی چیز ہے''۔ ۱۷

وہ انفرادی آزادی کو انسانی شخصیت کی نشو ونما اور آخرت میں انسان کی جواب دہی سے مربوط قرار دیتے ہیں۔ اسی تصور کے حصول کے لیے وہ عدالتِ اجتماعیہ کی یوں وضاحت کرتے ہیں:

> ''افراد، خاندانوں، قبیلوں، برادریوں اور قوموں میں سے ہر ایک کو مناسب آزادی بھی حاصل ہو اور اس کے ساتھ ظلم وعدوان کو روکنے کے لیے مختلف اجتماعی اداروں کو افراد پر اور ایک دوسرے پر اقتدار بھی حاصل رہے اور مختلف افراد و مجتمعات سے وہ خدمت بھی لی جا سکے جو اجتماعی فلاح کے لیے درکار ہے''۔ ۱۸

مولانا مودودیؒ نے بہت تفصیل سے وضاحت کی ہے کہ اسلام آزادیٔ فرد کے حدود متعین کرتا ہے، انتقال دولت کے شرائط بیان کرتا، صرفِ دولت پر پابندی لگاتا اور معاشرتی خدمت کے لیے صاحب نصاب پر زکوٰۃ عائد کرتا ہے۔ ساتھ ہی وہ ظلم کا استیصال کرتا، مصالح عامہ کے لیے قومی ملکیت کے حدود کی تعیین کرتا اور بیت المال میں تصرف کی شرائط بیان کرتا ہے۔ ۱۹

مولانا مودودیؒ نے سورۃ النحل کی آیت ۹۰ کے تحت عدل واحسان، قرابت داروں کے حقوق کی اہمیت اور فحشاء، منکر اور بغی کی جو نفیس تشریح کی ہے اس سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے۔ ۲۰

الاخوان المسلمون کے ممتاز مفکر، ترجمان اور ادیب شہید سید قطبؒ نے اس موضوع پر بڑی معرکہ آرا بحثیں کی ہیں۔ انھوں نے 'العدالة الاجتماعية فی الاسلام' کے عنوان سے جو ضخیم کتاب تصنیف کی ہے وہ اسلامی ادبیات میں اس موضوع پر ایک بے بہا اضافہ ہے۔ انھوں نے تصورِ عدل کی تشریح کرتے ہوئے اسلام اور

عیسائیت کا بڑا خوب صورت تقابل پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''اس میں کوئی شبہ نہیں کہ صفائے روحانی، مادی علائق سے بے نیازی اور صبر و تحمل کے سلسلے میں مسیحیت منتہائے کمال کو جا پہنچی۔ اس نے انسان کی روحانی زندگی کے اس پہلو کے سلسلہ میں وہ سب کچھ دکھایا جو کسی مذہب کے لیے ممکن ہوسکتا ہے۔ اس نے روح و وجدان کو بلندی و پاکیزگی عطا کی، قلب و ضمیر کی تطہیر کی اور انسان کو خواہشاتِ نفس پر اتنا قابو یافتہ بنا دیا کہ فکرِ آخرت دنیوی ضروریات پر بھی غالب آ گئی اور ان کی اصل منزل عالم خیال کی مقدس تمنائیں قرار پائیں۔ اس کی خاطر اس نے اجتماعی زندگی کو حکومتِ وقت کے حوالہ کر دیا کہ وہ اپنے سیکولر قوانین کے ذریعہ اس کی تنظیم عمل میں لائے۔''۲۱

اجتماعی عدل کی بنیادوں پر گفتگو کرتے ہوئے سید قطب آزادیٔ ضمیر، انسانی مساوات اور اجتماعی کفالتِ باہمی پر زور دیتے ہیں۔ وہ نظامِ حکومت کے قیام کے بغیر نظام عدل کی تنفیذ کو عبث سمجھتے ہیں۔ چنانچہ حکام کی جانب سے عدل، محکوم کی طرف سے اطاعت، حکام اور محکوم کے درمیان مشاورت اور گفتگو کرنے کے ساتھ اسلام کے اقتصادی نظام کو بطورِ خاص انھوں نے موضوع بحث بنایا ہے۔۲۲

انھیں اس بات کی سنجیدہ فکر ہے کہ عالمِ اسلام کی نشأۃ ثانیہ ہو، اسلامی فکر کا احیاء کیا جائے، اسلامی ادب اپنے پورے خدوخال کے ساتھ وجود میں آئے اور اسلامی تاریخ کی تدوین جدید ہو، تاکہ دعوتِ اسلامی، رسول اکرم ﷺ اور مدنی معاشرہ کے مزاج سے مکمل آشنائی ہو سکے اور اس کے نتیجے میں دعوت اسلامی کے مختلف مراحل سے گزرتے ہوئے اسلام کی از سرِ نو تعمیر ممکن ہو سکے۔۲۳

وہ اہلِ ایمان پر لازم قرار دیتے ہیں کہ وہ اس حقیقت کو سمجھیں کہ یہ دین ایک عقیدہ ہے جو الوہیّت کو اللہ سبحانہٗ کے لیے مخصوص جاننے اور صرف اسی کو حاکم تسلیم کرنے سے عبارت ہے اور زندگی گزارنے کا ایک طریقہ ہے جو ایک ایسے نظام سے عبارت ہے

جو اس عقیدہ کا ترجمان ہو، ساتھ ہی ان کے لیے اس حقیقت کا ادراک بھی ضروری ہے کہ اسلام کا وجود موقوف ہو گیا ہے اور اولین کام یہ ہے کہ اسلام کو بہ طور عقیدہ از سرِ نو راسخ کیا جائے، تاکہ وہ ایک نظام کی صورت میں قائم ہو سکے۔ انھیں اس امر کا بھی یقین ہونا چاہیے کہ مستقبل اسی دین کے لیے ہے۔ اللہ ہمارا مددگار ہے۔[۲۴]

خلاصہ یہ کہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے عدل کا جو تصور پیش کیا ہے وہ تمام تر اسلامی تعلیمات پر مبنی ہے۔ اگرچہ انھوں نے اس کے لیے مخصوص الفاظ اور اصطلاحات استعمال کی ہیں، لیکن ان سب کی بنیادیں کتاب وسنت میں موجود ہیں اور ان کی فکر کا اثر واضح طور پر ان کے بعد آنے والے مفکرین کی تحریروں میں محسوس کیا جا سکتا ہے۔

حواشی ومراجع

۱۔ جعفری، سید اصغر علی شاہ، مشرق ومغرب کے سیاسی افکار، نیو بک پیلس چوک، اردو بازار، لاہور، غیر مورخہ، ص ۲۵

۲۔ حوالہ سابق، ص ۲۶

۳۔ حوالہ سابق، ص ۲۵

۴۔ حوالہ سابق، ص ۱۰۷-۱۰۸

۵۔ حوالہ سابق، ص ۶۳

۶۔ ڈاکٹر رابرٹ بریفالٹ، The Making of Humunity، لندن، ۱۹۱۹ء، ص ۳۳۱-۳۳۴

۷۔ حوالہ سابق، ص ۳۳۳-۳۳۴

۸۔ حوالہ سابق، ص ۳۳۵-۳۳۶

۹۔ سعید احمد پالن پوری، رحمۃ اللہ الواسعۃ، شرح حجۃ اللہ البالغۃ، ج اول، مکتبہ حجاز دیوبند، ۲۰۰۱ء، ص ۴۱۷

۱۰۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، حجۃ اللہ البالغۃ، دار الکتب الحدیثۃ القاہرہ، جلد اول، ص ۸۰-۸۱

۱۱۔ حوالہ سابق، ص ۱۰۵

۱۲ حوالہ سابق، ص ۱۰۹-۱۱۰

۱۳ حوالہ سابق، ص ۱۱۱

۱۴ حوالہ سابق، ص ۱۱۲

۱۵ حوالہ سابق، ص ۱۱۲-۱۱۳

۱۶ شاہ ولی اللہ، حوالہ بالا، ص ۱۱۳-۱۱۴

۱۷ مودودی، سید ابوالاعلیٰ، اسلامی ریاست، اسلامک پبلیکیشنز لمیٹیڈ، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۶۰۹-۶۱۰، مزید ملاحظہ کیجیے، تفہیم القرآن میں سورۂ الحدید، آیت ۲۵ کی تفسیر

۱۸ مودودی، حوالہ سابق، ص ۶۱۳

۱۹ ملاحظہ کیجیے مودودی، حوالہ سابق، ص ۶۱۵-۶۲۱

۲۰ مودودی، سید ابوالاعلیٰ، تفسیر تفہیم القرآن، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، جلد دوم، ص ۵۶۴-۵۶۷، سورۂ النحل

۲۱ سید قطب، اسلام میں عدل اجتماعی، مترجم ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، ۱۹۸۱ء، ص ۴۷

۲۲ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے سید قطب، حوالہ سابق، باب پنجم و باب ششم

۲۳ حوالہ سابق، ص ۴۴۶

۲۴ حوالہ سابق، ص ۴۴۸

☆☆☆

پاکستان میں

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی کے لیے رابطہ کریں:

جناب سجاد الٰہی صاحب، A-27، لوہا مارکیٹ، مال گودام روڈ، بادامی باغ، لاہور

Tel: 0300-4682752, (R)5863609, (0)7280916

Email: Sammaradnan<talluadnan@yahoo.com>

تفسیر ماثور

پروفیسر الطاف احمد اعظمی

ذیل کے مقالہ میں جس نقطۂ نظر کی ترجمانی کی گئی ہے اس سے اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ اس کی بعض باتیں تفصیل طلب ہیں اور بعض باتیں دلیل کی محتاج ہیں، اس کے باوجود اسے ایک نقطۂ نظر کی حیثیت سے پیش کیا جارہا ہے۔ تفسیر ایک اہم اور نازک موضوع ہے۔ حدیث سے اس کا تعلق واضح ہے۔ جو حضرات تفسیر اور حدیث پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ توقع ہے کہ وہ اس کا بہتر جائزہ لے سکیں گے۔ تحقیقات اسلامی اس کا استقبال کرے گا۔ (جلال الدین)

تفسیری لٹریچر میں دو طرح کی تفسیریں ملتی ہیں۔ ایک وہ تفسیر جس کی بنیاد روایت پر ہے۔ اس میں اقوالِ رسول (جو بہت کم ہیں) اور اقوالِ صحابہ وتابعین شامل ہیں۔ اس کو تفسیرِ ماثور یا تفسیر بالرّوایۃ کہا جاتا ہے۔ علماء کا ایک بڑا گروہ صرف اسی طریقۂ تفسیر کو صحیح سمجھتا ہے اور اس کے علاوہ کسی اور طریقۂ تفسیر کو جائز نہیں رکھتا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

ونحن نعلم ان القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم وانهم كانوا اعلم بتفسيره ومعانيه، كما انهم اعلم بالحق الذى بعث الله به رسوله ، فمن خالف قولهم وفسّر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد اخطأ فى الدليل والمدلول۔[1]

''ہم جانتے ہیں کہ قرآن کو (سب سے پہلے) صحابہ، پھر تابعین اور تبعِ تابعین نے پڑھا اور وہ اس کے معانی ومطالب کے سب سے زیادہ جاننے والے تھے، بالکل اسی طرح جیسے وہ اس حق کے سب سے بڑے عالم تھے جس کو اللہ نے اپنے رسول کے ذریعے سے بھیجا تھا۔ اس لیے جس نے ان کے قول کی مخالفت کی اور ان کی تفسیر کے خلاف تفسیر کی تو اس نے دلیل اور مدلول دونوں میں غلطی کی۔''

دوسری تفسیر وہ ہے جس میں روایت کے ساتھ عقل کا استعمال بھی شامل ہے، لیکن زیادہ اعتماد عقل اور علم لسان پر رکھا جاتا ہے۔ یہ تفسیرِ غیر ماثور ہے۔ اس طرزِ تفسیر کے مخالف علماء اس کو تعریضاً تفسیر بالرّائے کہتے ہیں۔

تفسیرِ ماثور کے اصول

تفسیرِ ماثور کا پہلا اور دوسرا اصول 'تفسیر القرآن بالقرآن والسنة' ہے، یعنی قرآن کی تفسیر قرآن سے کرنا اور اگر اس سے ممکن نہ ہو تو پھر سنت (حدیث) کی طرف رجوع کرنا۔ اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

ان اصح الطريق فی ذلک أن يفسر القرآن بالقرآن، فما اجمل فی مكانه فانه قد فسّر فی موضع آخر، وما اختصر فی مكان فقد بسط فی موضع آخر، فان أعياک ذلک فعليک بالسنة، فانها شارحة للقرآن وموضحة له، بل قد قال الامام ابوعبدالله محمد بن ادريس الشافعی: كل ما حكم به رسول الله فهو ممّا فهمه من القرآن۔[۲]

''تفسیر کا سب سے صحیح طریقہ یہ ہے کہ قرآن کی تفسیر قرآن سے کی جائے۔ اس لیے کہ اگر ایک جگہ بات مجمل ہے تو دوسری جگہ اس کی شرح و وضاحت کردی گئی ہے۔ اسی طرح اگر کسی مقام پر اختصار ہے تو دوسری جگہ اس کو مفصّل کردیا گیا ہے۔ اگر قرآن سے تفسیر نہ ہوسکے تو پھر سنت کی طرف تمھاری رجعت ضروری ہے۔ اس لیے کہ وہ قرآن کی شارح و مفسّر ہے۔ امام ابوعبداللہ محمد بن ادریس شافعی کا قول ہے کہ رسول اللہ نے جو حکم بھی دیا ہے وہ سب کا سب قرآن سے ماخوذ ہے۔''

علامہ ابن کثیر کا بھی خیال ہے کہ سب سے پہلے قرآن کی تفسیر قرآن سے کی جائے۔ وہ لکھتے ہیں:

فان قال قائل، فما احسن طريق التفسير؟ (فالجواب): أن اصح الطريق فی ذلک أن يفسر القرآن بالقرآن۔[۳]

''اگر کوئی سائل پوچھے کہ تفسیر کا سب سے اچھا طریقہ کیا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ تفسیر کا سب سے صحیح طریقہ یہ ہے کہ قرآن کی تفسیر قرآن سے کی جائے۔''

تفسیرِ ماثور کا تیسرا اصول 'تفسیر القرآن باقوال الصحابة' ہے، یعنی اگر قرآن کی کسی آیت کی تفسیر قرآن اور سنت سے نہ ہو سکے تو پھر اقوالِ صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے، کیوں کہ وہ قرآن کے سب سے زیادہ جاننے والے تھے۔ امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

وحینئذ اذا لم تجد التفسیر فی القرآن ولا فی السنة رجعت فی ذلک الی اقوال الصحابة، فانهم ادریٰ بذلک لما شاهدوا من القرآن والاحوال الّتی اختصوا بها ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحیح۔[۴]

''اور جس وقت قرآن اور سنت سے بھی تفسیر نہ ہو سکے تو اس صورت میں تمھیں اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ وہ اس کے سب سے زیادہ جاننے والے تھے، انھوں نے قرآن کے نزول اور احوال کو، جو انہی سے متعلق تھے، خود مشاہدہ کیا تھا۔ اور اس بنا پر بھی کہ وہ فہمِ کامل اور علمِ صحیح رکھتے تھے۔''

تفسیرِ ماثور کا چوتھا اصول 'تفسیر القرآن باقوال التابعین' ہے، یعنی اگر قرآن وسنت اور اقوال صحابہ سے قرآن کی تفسیر نہ ہو سکے تو پھر اقوالِ تابعین کے مطابق تفسیر کی جائے۔ امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

اذا لم تجد التفسیر فی القرآن ولا فی السنة ولا وجدته عن الصحابة فقد رجع کثیر من الأمة فی ذلک الی اقوال التابعین کمجاهد بن جریر، فانه آیة فی التفسیر۔[۵]

''اگر قرآن وسنت اور اقوالِ صحابہ سے بھی تفسیر نہ ہو سکے تو اس صورت میں بہت سے کبار امت نے اقوالِ تابعین کی طرف رجوع کیا ہے، مثلاً مجاہد بن جریر، جو تفسیر میں نمایاں مقام رکھتے تھے۔''

تفسیرِ ماثور کے اصولِ اربعہ کا تنقیدی جائزہ

تفسیرِ ماثور کے جن چار اصولوں کا اوپر ذکر ہوا، ان کا تنقیدی جائزہ لینا ضروری ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ تفسیر کے یہ چاروں اصول اپنی جگہ بالکل صحیح ہیں اور اب کسی نئے اصولِ تفسیر کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن یہ خیال کلیۃً صحیح نہیں ہے، جیسا کہ اگلی سطروں سے

واضح ہوجائے گا۔

تفسیرِ ماثور کا پہلا اصول 'تفسیر القرآن بالقرآن' ہے۔ بلاشبہ یہ قرآن کی تفسیر کا سب سے عمدہ اصول ہے۔ لیکن افسوس کہ تفسیرِ ماثور کے قائل کسی مفسر نے اپنی تفسیر میں اس زرّیں اصول کی مکمل طور پر پیروی نہیں کی ہے۔ جہاں انھیں آسانی کے ساتھ کوئی مماثل آیت مل گئی وہ درج کردی اور اس میں بھی اس بات کا اہتمام ملتا ہے کہ وہی آیات بطور نظائر پیش کی جائیں جن سے ان کے خیال و مسلک کی تائید ہوتی ہو۔

اصل بات یہ ہے کہ اس اصول کی پیروی نہایت مشکل تھی، کیوں کہ اس کے لیے قرآن میں ایک طویل مدت تک غور وفکر درکار تھا۔ ظاہر ہے کہ جو مفسر بھی اس کا اہتمام والتزام کرتا وہ پورے قرآن کی تفسیر نہیں لکھ سکتا تھا اور ہر مفسر چاہتا تھا کہ وہ پورے قرآن کی تفسیر لکھے اور مفسّرِ قرآن کہلائے۔ مذکورہ اصول کی پیروی میں ایک دشواری یہ بھی تھی کہ اکثر مفسرین کا دوسرے اسلامی علوم سے گہرا شغف واشتغال تھا۔ اس غیر معمولی مشغولیت کی وجہ سے قرآن میں تدبّر کے لیے کافی وقت نکالنا مشکل تھا۔ ان ہی وجوہ سے تفسیر بالرّوایۃ کے طریقے کو ترجیح دی گئی۔

تفسیرِ ماثور کا دوسرا اصول 'تفسیر القرآن بالسنۃ' ہے۔ اس میں سنت کا لفظ مغالطہ انگیز ہے۔ بہت سے علماء سنت اور حدیث میں فرق نہیں کرتے اور دونوں کو مترادف اصطلاح سمجھتے ہیں، حالاں کہ ان میں فرق ہے۔[۶] ہم یہاں یہ مان کر گفتگو کریں گے کہ سنت سے مراد حدیث ہے، جس میں سنت بھی شامل ہے۔

عام لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ نبی ﷺ نے پورے قرآن کی تفسیر بیان کردی ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر تفسیر قرآن میں وہ حجّتِ قطعی ہوتی اور کسی دوسری چیز کی طرف دیکھنے کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ نبی ﷺ سے چند ہی آیات کی تفسیر مروی ہے۔[۷] اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہؓ آپؐ سے بہت کم سوالات کرتے تھے۔

کتبِ تفسیر میں جو روایات بیان کی گئی ہیں ان میں رطب ویابس سب موجود ہے، اسرائیلیات کی کثرت ہے اور ان کا بڑا حصہ مراسیل[۸] پر مشتمل ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ کا

مشہور قول ہے: ثلاثة امور ليس لها اسناد: التفسير والملاحم والمغازی[۹] ''تین چیزوں کا اعتبار نہیں، ایک تفسیر، دوسرے ملاحم (غزوات) اور تیسرے مغازی (غازیوں کے مناقب)۔'' اس سلسلے میں امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

وفی التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة مثل الحديث الذی يرويه الثعلبی والواحدی والزمخشری فی فضائل سور القرآن، سورة سورة، فانه موضوع باتفاق اهل العلم۔[۱۰]

''تفسیر میں موضوع روایتوں کی کثرت ہے۔ مثلاً قرآن کی ہر سورہ کے فضائل کے بارے میں ثعلبی[۱۱]، واحدی[۱۲]، اور زمخشری نے جو روایتیں بیان کی ہیں وہ اہل علم کے نزدیک بالاتفاق موضوع ہیں۔''

مولانا حمید الدین فراہیؒ تفسیری روایات پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولكن فی ذلک العصر كثرت الروايات الضعيفة و اعتمدوا عليها فی التفسير فصارت كتب التفسير حاملة لروايات من اليهود والدجّالين الواضعين۔[۱۳]

''لیکن اس دور میں ضعیف روایتوں کی کثرت ہوگئی اور تفاسیر میں ان پر بھروسہ کرلیا گیا، جس کا نتیجہ نکلا کہ کتب تفسیر میں کثرت سے وہ روایتیں جگہ پاگئیں جن کے راوی یہود اور دجّال واضعین تھے یعنی جھوٹی حدیثیں گھڑنے والے۔''

ابتدا میں تفسیری اقوال کو، جو صحابہ کی طرف منسوب ہیں، زبانی روایت کیا جاتا تھا، بعد میں جب حدیثیں جمع کی گئی تو ان میں ایک باب تفسیر سے متعلق روایات کے لیے رکھا گیا۔ امام بخاری نے اس سلسلے میں زیادہ اہتمام کیا ہے۔ انھوں نے صحیح بخاری میں ایک حصہ 'تفسیر القرآن' کے لیے اور دوسرا حصہ 'فضائل القرآن' کے لیے مختص کیا ہے اور دونوں باب مبسوط ہیں۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ان میں مرفوع روایات بہت کم ہیں۔

اس سلسلے میں زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ امام مالک کی 'مؤطا' میں جو حدیث کی پہلی مدوّن کتاب ہے، تفسیر سے متعلق بہت کم حدیثیں ہیں اور اس کے لیے انھوں نے علیٰحدہ سے کوئی باب قائم نہیں کیا ہے *۔ بہر حال کتبِ حدیث میں تفسیر سے

* مؤطا صرف احکام کی کتاب ہے۔ اس لیے اس میں بہت سے وہ ابواب نہیں ہیں جو حدیث کی دوسری کتابوں میں ملتے ہیں۔ (جلال الدین)

متعلق روایات کا الگ باب قائم ہوجانے سے ان کی اہمیت میں اضافہ ہوا، الگ سے تفسیر لکھنے کا رواج شروع ہوا اور اس کی بنیاد ان ہی روایات پر رکھی گئی جو صحابہ، تابعین اور تبعِ تابعین سے مروی ہیں۔ لیکن جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، ان میں سے اکثر روایتیں کم زور ہیں اور اصولِ روایت و درایت کی کسوٹی پر پوری نہیں اترتی ہیں۔

یہاں کوئی کہہ سکتا ہے کہ کتب حدیث کے تفسیری ابواب کے علاوہ جو مرفوع حدیثیں ان کتابوں میں درج ہیں اور جن کی تعداد زیادہ ہے ان سے تفسیر میں استفادہ کرنے میں کیا مضائقہ ہے؟ بلاشبہ جو مرفوع حدیثیں روایت و درایت کے اصول کی روشنی میں صحیح ثابت ہوں ان سے قرآن کی تفسیر میں ضرور فائدہ اٹھانا چاہیے۔ لیکن یہ بات فراموش نہ ہو کہ زیادہ تر حدیثیں بالمعنی روایت ہوئی ہیں اور ان کی حیثیت 'اخبار آحاد' کی ہے۔[۱۴] اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ قرآن کی طرح مرتبۂ یقین سے محروم ہیں۔ اور اس کو اہل حدیث بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس لیے قرآن کی تفسیر میں ان کو یقینی ذریعۂ علم کی حیثیت حاصل نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت فرع کی ہے۔

لیکن اس اصول کا اطلاق ثابت شدہ سنتوں پر نہیں ہوگا کیوں کہ حدِّ تواتر کو پہنچنے کی وجہ سے وہ مرتبۂ یقین پر فائز ہیں۔ ہمارے نزدیک سنت سے مراد وہ حدیثیں ہیں جن میں قرآن کی آیاتِ احکام کی تشریح و توضیح کی گئی ہے، یعنی قرآن کے کلّی اصولوں کی روشنی میں ان کے عملی جزئیات متعین کیے گئے ہیں۔ اس بنا پر معروف معنی میں ان کو تفسیر نہیں کہا جائے گا۔ یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ غیر تعبّدی سنتوں کا ایک بڑا حصہ وہ ہے جس میں عربوں کے رسوم و رواج اور اس وقت کے سماجی اور تمدنی حالات کا لحاظ رکھا گیا ہے، اس لیے ان کو آیات احکام کی دائمی تعبیر کا درجہ حاصل نہیں ہے۔[۱۵]

تفسیرِ ماثور کا تیسرا اصول 'تفسیر القرآن باقوال الصحابة' ہے، یعنی جب قرآن اور سنت دونوں سے قرآن کی کسی آیت کی تفسیر نہ ہو سکے تو پھر اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے، اس لیے کہ ان کے علم و عمل دونوں معتبر تھے۔ اس میں کیا دو رائے ہو سکتی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم قرآن کے سب سے زیادہ جاننے والے تھے۔ اس

لیے کہ قرآن ان کے سامنے ان ہی کے احوال ومسائل کے مطابق نازل ہوا تھا، پھر زبان ان کی تھی اور اس کے اسالیبِ بیان سے وہ خوب اچھی طرح واقف تھے۔ علامہ ابن خلدون لکھتے ہیں:

ان القرآن نزل بلغة العرب وعلیٰ اسالیب بلاغتهم، فکانوا کلّهم یفهمونه ویعلمون معانیه فی مفرداته و تراکیبه۔[۱۶]

''بلاشبہ قرآن عربوں کی زبان اور ان کے اسالیب بلاغت کے مطابق نازل ہوا تھا۔ اس لیے وہ اس کو بخوبی سمجھتے تھے اور اس کے مفردات وتراکیب کے معنٰی ومفہوم سے آگاہ تھے۔''

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے لکھا ہے کہ ''قرآن ٹھیک ٹھیک بلا کسی تفاوت کے محاورۂ عرب کے موافق نازل ہوا اور اہل عرب اپنی زبان کے سمجھنے میں جو سلیقہ رکھتے تھے اس سے وہ قرآن کے معنیٔ منطوق کو سمجھ لیتے تھے۔''[۱۷]

اس معنیٔ منطوق کا تعلق قرآن کے حصۂ محکمات سے ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم قرآن کی آیاتِ متشابہات میں غور وخوض سے احتراز کرتے تھے، حتّٰی کہ وہ صفات وقصص جن میں اجمال وابہام ہے، ان کی تفصیل وتوضیح کے بھی درپے نہیں ہوتے تھے، کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ شارع کا مقصود یہاں تفصیل نہیں، بلکہ اجمال ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ لکھتے ہیں:

''شارع کی مرضی ہے کہ قرآن کے متشابہات کی تاویل اور صفاتِ خداوندی کے حقائق کی صورت آفرینی اور مبہمات کی تعیین اور قصّوں کی تفصیل میں غور وخوض نہ کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ رضوان اللہ عنہم نبی ﷺ کی جناب میں سوالات کم پیش کرتے تھے۔''[۱۸]

طبری کی روایت ہے کہ ایک شخص نے ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے قرآن کی آیت: تَعْرُجُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوْحُ اِلَيْهِ فِيْ يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗ خَمْسِيْنَ اَلْفَ سَنَةٍ (سورۂ معارج:۴) کے بارے میں پوچھا کہ اس میں یوم سے کون سا دن مراد ہے؟ فرمایا: هما یومان ذکرهما الله فی کتابه والله اعلم بهما، ''یہ دو دن ہیں

جن کا ذکر اللہ نے اپنی کتاب میں کیا ہے اور وہی ان کے بارے میں بہتر جانتا ہے''۔ راوی کہتے ہیں کہ انھوں نے ناپسند کیا کہ کتاب اللہ کی جس بات کو وہ نہیں جانتے اس کے بارے میں کچھ کہیں۔ ۱۹

قرآن کے بارے میں صحابہؓ کے اس محتاط طرزِ عمل کے پیشِ نظر ان سے منسوب تفسیری اقوال کے متعلق یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ سب انہی کے فرمودات ہیں۔ سب سے زیادہ تفسیری اقوال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی طرف منسوب ہیں اور یہ تعداد میں زیادہ ہیں۔ لیکن امام شافعیؒ کا قول ہے کہ ابن عباسؓ سے تفسیر کے متعلق صرف ۱۰۰ روایات ثابت ہیں۔ ۲۰

تفسیرِ ماثور کا چوتھا اصول 'تفسیر القرآن باقوالِ التابعین' ہے، یعنی اگر قرآن کی تفسیر مذکورہ ماخذِ ثلاثہ سے نہ ہو سکے تو پھر تابعین کے اقوال دیکھے جائیں، جیسا کہ امام ابن تیمیہؒ اور دوسرے علماء نے لکھا ہے اور اس کا ذکر ہو چکا ہے۔ ۲۱

زیادہ تر تفسیری اقوال تابعین سے منسوب ہیں، لیکن اعتماد کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ یہ انتساب صحیح ہے۔ صحابۂ کرام کی طرح تابعین بھی تفسیرِ قرآن کے باب میں بہت محتاط رہتے تھے۔ یزید بن یزید بیان کرتے ہیں کہ ہم سعید بن المسیبؒ (م ۹۴ھ) سے حرام و حلال کے بارے میں پوچھا کرتے تھے اور وہ سب سے زیادہ قرآن کے جاننے والے تھے۔ لیکن جب ہم قرآن کی کسی آیت کی تفسیر پوچھتے تو وہ اس طرح خاموش رہتے گویا سنا ہی نہیں (**سکت کأن لم یسمع**) ۔ ۲۲ ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں: **اذا سئل عن تفسیر آیة من القرآن ، قال: انا لا اقول فی القرآن شیئا** ۲۳ ''جب قرآن کی کسی آیت کی تفسیر پوچھی جاتی تو فرماتے: ہم قرآن کے بارے میں کچھ نہیں کہتے۔''

صحابہؓ اور تابعینؒ دونوں کا دستور تھا کہ وہ صرف قرآن کے حصۂ محکمات کے بارے میں بات کرنا پسند کرتے تھے اور ان ہی امور پر گفتگو کرتے تھے جن کے بارے میں وہ واضح علم رکھتے تھے۔ سعید بن المسیبؒ ہی کے بارے میں ہے کہ: **انّه لا یتکلم الا فی المعلوم من القرآن** ۔ ۲۴ ''قرآن کی جن باتوں کا انھیں علم ہوتا انہی کے

بارے میں وہ کلام کرتے تھے۔''

اس کے علاوہ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ اقوالِ تابعین کے حجّت ہونے کے بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف ہے۔شعبہ بن الحجاج کہتے ہیں:**اقوال التابعین فی الفروع لیست حجة فکیف تکون حجة فی التفسیر** ۲۵''جب فروع میں اقوالِ تابعین حجّت نہیں ہیں تو پھر تفسیر میں کیوں کر حجّت ہو سکتے ہیں۔'' امام ابن تیمیہؒ نے اس خیال کا رد کیا ہے۔اسی حوالے سے علامہ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں:

> ''اگر تابعی نے کسی آیت کی تفسیر براہ راست صحابہ سے نقل کی ہے تو اس کا وہی حکم ہے جو صحابۂ کرام کی تفسیر کا ہے۔لیکن اگر وہ اس کا اپنا قول ہو تو بھی حجّت ہے، بشرطے کہ کسی دوسرے تابعی کے قول کے خلاف نہ ہو۔اگر خلاف ہے تو اس صورت میں آیت کی تفسیر کے لیے قرآن، لغت عرب، احادیث نبویہ اور آثار صحابہ پر غور کرنا ہوگا۔'' ۲۶

شعبہ بن الحجاج کی طرح امام ابوحنیفہؒ بھی تابعی کے قول کو حجّت نہیں مانتے تھے۔انھوں نے صاف لفظوں میں کہا ہے کہ:

ما جاء عن الرسول فعلی الراس والعین وما جاء عن الصحابة تخیرنا، وما جاء عن التابعین فهم رجال و نحن رجال۔ ۲۷

''جو کچھ نبی ﷺ سے منقول ہے وہ ہمارے سر آنکھوں پر اور صحابہ سے جو کچھ مروی ہے اس میں سے ہم بہتر کو لیتے ہیں اور جو کچھ تابعین نے کہا ہے تو وہ بھی انسان تھے اور ہم بھی انسان ہیں۔''

یہ بات بھی بڑی اہم ہے کہ بہت سے اقوالِ تابعین ایک دوسرے کے خلاف ہیں۔مثال کے طور پر سورۂ بقرہ کی آیت:**وَلِلرِّجَالِ عَلَيهِنَّ دَرَجَةٌ** (آیت ۲۲۸) میں مجاہد کے نزدیک درجہ یعنی فضیلت سے مراد میراث اور جہاد ہے، جس میں مردوں کو عورتوں پر برتری حاصل ہے۔قتادہ نے اس سے جہاد مراد لیا ہے۔خود حضرت ابن عباسؓ نے اس سے وہ مہر اور مال مراد لیا ہے جو مرد عورت پر خرچ کرتا ہے۔ ۲۸

اس تفصیلی گفتگو سے بالکل واضح ہوگیا کہ تفسیر ماثور کے اصولِ چہار گانہ میں

سے اوّل الذکر اصول یعنی تفسیر القرآن بالقرآن کو مستثنیٰ کر کے بقیہ تین اصول یعنی تفسیر القرآن بالسنہ، تفسیر القرآن باقوال الصحابہ اور تفسیر القرآن باقوالِ التابعین میں کئی باتیں محلِّ نظر ہیں، اس لیے تفسیر قرآن میں ان پر کلّی طور پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ان سے استفادہ کرنے میں حزم و احتیاط لازمی ہے اور تفسیر کا اوّل الذکر اصول ہر حال میں پیش نظر رہنا چاہیے۔

تفاسیرِ ماثور

تفسیرِ ماثور کے اصولوں کا تنقیدی جائزہ لینے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ چند ماثور تفسیر کے بارے میں بھی گفتگو کی جائے، کیوں کہ قرآن کے بہت سے قاری تفہیم آیات میں ان کی طرف رجوع کرتے ہیں اور بسا اوقات بے احتیاطی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ ماثور تفسیروں میں تین تفسیریں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں، ایک ابن جریر طبریؒ کی 'جامع البیان' (معروف بہ تفسیر طبری)، دوسری 'المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز' جس کے مؤلف ابومحمد عبدالحق بن ابوبکر غالب بن عطیہ غرناطی ہیں اور تیسری تفسیر امام جلال الدین سیوطیؒ کی 'الدر المنثور فی تفسیر الماثور' ہے۔

تفسیر طبری بڑی جامع اور مبسوط تفسیر ہے۔ طبری محدث بھی تھے اور مؤرخ وفقیہ بھی اور اس کے اثرات ان کی تفسیر میں بالکل نمایاں ہیں۔ انھوں نے تفسیر سے متعلق تمام روایات کو اپنی تفسیر میں جمع کر دیا ہے اور اس طرح یہ روایات محفوظ ہوگئی ہیں اور یہ ایک بڑی علمی خدمت ہے۔ لیکن اس کا کم زور پہلو یہ ہے کہ انھوں نے روایات کو تنقیح کے بغیر لے لیا ہے اور ان میں صحیح اور موضوع دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔ ان کے کئی راوی غیر ثقہ ہیں۔ ابن حاتم نے طبری کی صحیح روایات کو جمع کیا ہے اور ان روایتوں کو خارج کر دیا ہے جن کے راوی سدی ہیں۔[۲۹] اس نقص سے قطعِ نظر، اس تفسیر میں چند خوبیاں بھی ہیں۔

تفسیر طبری کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ صاحب تفسیر نے الفاظِ قرآن کی تحقیق بڑی دقیقہ رسی کے ساتھ کی ہے اور ان کے مختلف معانی کو نہایت عمدگی سے بیان

کیا ہے۔ اس سلسلے میں اشعار عرب سے بھی استناد کیا ہے۔ اس کے علاوہ ہر آیت سے متعلق مختلف روایتوں کو بیان کرنے کے بعد یہ بھی لکھا ہے کہ کون سی روایت ان کے نزدیک راجح ہے اور وجوہِ ترجیح بھی بیان کر دیے ہیں۔ اس تفسیر کے متعلق امام ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے:

هو من اجل التفاسير المأثورة واعظمها قدراً ۔۳۰

''وہ ماثور تفاسیر میں بڑی عظمت رکھتی ہے اور اس کی قدر و قیمت بہت زیادہ ہے''۔

مولانا حمید الدین فراہیؒ نے تفسیر طبری کے نقائص اور محاسن دونوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

فاعلم ان تفسير ابن جرير هو الجامع لكل ماجاء من طريق النقل من غير نقد فى الرواية، ولكنه بعد نقل الوجوه المنقولة يبيّن ماهو الصواب عنده. واذاامكنه يجعل المفهوم جامعا للوجوه، ويبحث عن اللغة والاعراب وكثيراً ما يستند بكلام العرب. ومن اجل محاسن هذا التفسير ... أقبلت العلماء عليه. و أما النظر فى الروايات من جهة القرآن و المعقول والتاريخ فليس من شأنه حتى أنه جمع من المناكير الكبر من غير تنبيه على نكارتها. وإنما ترك ذلك لاهل النظر فانه لو أراده لم يتيسّر له إتمام هذا الجامع الكبير ۔۳۱

''جان لو کہ تفسیر ابن جریر میں جملہ منقولہ روایات کو کسی نقد کے بغیر جمع کر دیا گیا ہے۔ لیکن صاحب تفسیر ان روایتوں کو نقل کرنے کے بعد یہ واضح کر دیتے ہیں کہ ان میں سے کون سی روایت ان کے نزدیک صحیح اور قابلِ ترجیح ہے۔ اور جہاں ممکن ہوا ہے انھوں نے اس کے مختلف پہلوؤں کو وضاحت سے بیان کیا ہے۔ اسی سلسلۂ کلام میں لغت اور اعراب سے بحث کی ہے اور کلام عرب سے بھی بہ کثرت استناد کیا ہے۔ اس تفسیر کی انھی خوبیوں کی وجہ سے علماء نے اس کی طرف توجہ کی ہے۔ لیکن اگر اس کو قرآن، معقول اور تاریخ کے زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو پھر اس پر حرف آتا ہے۔ حد تو یہ ہے کہ انھوں نے اس میں بڑے منکرات تک کو جمع کر دیا ہے اور ان پر کوئی فہمائش نہیں کی ہے۔ غالباً انھوں نے اس کام کو اہل نظر کے لیے چھوڑ دیا ہے، کیوں کہ اگر وہ یہ کام خود کرتے تو اس بڑی تفسیر کو مکمل نہیں کر سکتے تھے''۔

دوسری اہم تفسیرِ ماثور 'المحرر الوجیز' ہے۔ اس تفسیر کے بارے میں علامہ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ ''اس نے تمام تفسیر کی کتابوں (تفاسیرِ منقولہ) کا خلاصہ نکال کر رکھ دیا ہے اور ان میں سے قصداً انہی باتوں کو لیا ہے جو صحت سے زیادہ قریب ہیں۔ ان سب معلومات کو جو اہل مغرب اور اندلس میں متداول اور مقبول ہیں اس نے نہایت سلیقہ سے اس کتاب میں مرتب کر دیا ہے۔''[۳۲]

تیسری اہم تفسیرِ ماثور امام جلال الدین سیوطیؒ (م ۹۱۱ھ) کی 'الدر المنثور' ہے۔ طبری ہی کی طرح انھوں نے بھی روایات کی تنقیح نہیں کی ہے اور اسرائیلیات سے بھی اجتناب نہیں کیا ہے۔ اس تفسیر میں ان کے عہد کے اثرات بالکل نمایاں ہیں۔ اس تفسیر کی خوبی یہ ہے کہ اس میں الفاظ کی تحقیق پر خصوصی توجہ دی گئی ہے اور بعض دوسری مفید باتیں بھی اس میں پائی جاتی ہیں۔

'تفسیر ابن کثیر' اور 'معالم التنزیل' (بغوی) بھی ماثور تفاسیر میں شمار ہوتی ہیں۔

حواشی و مراجع

۱۔ ابن تیمیہ، مقدمہ فی اصول التفسیر، طبعِ دمشق، ۱۹۷۱ء، ص ۹۱

۲۔ مقدمہ، ص ۹۳

۳۔ تفسیر ابن کثیر (مقدمہ)، المنار، مصر ۱۳۴۲ھ، ص ۶

۴۔ ابن تیمیہ، مقدمہ، ص ۹۵

۵۔ ایضاً، ص ۱۰۵

۶۔ دیکھیں، راقم کی کتاب، ایمان و عمل کا قرآنی تصور، طبع علی گڑھ، ص ۸۳ تا ۸۸

۷۔ تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۱، مزید دیکھیں، تفسیر القرطبی، ج ۱، ص ۳۱

۸۔ مرسل (مراسیل) سے مراد وہ حدیث ہے جسے تابعی نے کسی سے سن کر نبی ﷺ سے منسوب کر دیا ہو، لیکن اس میں صحابی کے نام کا ذکر نہ ہو۔

۹۔ مقدمہ، ص ۵۱، مزید دیکھیں، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۳۰۴

۱۰ مقدمہ،ص۷۶

۱۱ ثعلبی (ابواسحاق احمد بن محمد نیشاپوری،م۴۲۴ھ) نے ایک تفسر 'الکشف والبیان' کے نام سے لکھی ہے۔اس تفسیر کے کچھ اجزا جامع ازہر مصر میں موجود ہیں (مقدمہ،ص۷۷)۔اس تفسیر میں زیادہ تر ضعیف اور موضوع روایتیں ہیں۔امام ابن تیمیہؒ نے صاحب تفسیر کے بارے میں لکھا ہے:

"ھو فی نفسه کان فیه خیر و دین ولکنه کان حاطب لیل، ینقل ماوجد فی کتب التفسیر من صحیح وضعیف و موضوع (مقدمہ،ص۷۶)" وہ یعنی ثعلبی بذات خود اچھا اور دین دار آدمی تھا لیکن اس کے کلام میں رطب و یابس سب موجود ہے۔کتب تفسیر میں جو بھی صحیح وضعیف اور موضوع روایت مل جاتی ہے اس کو نقل کر دیتا ہے۔"

۱۲ واحدی (علی بن احمد نیشاپوری) نے ثعلبی سے تفسیر کا علم حاصل کیا تھا۔اس کی کتابوں میں 'اسباب النزول' کے علاوہ تفسیر میں 'البسیط' اور 'الوجیز' قابل ذکر ہیں۔لیکن اس کی تفسیر میں بھی موضوع روایات کی کثرت ہے۔امام ابن تیمیہؒ نے اس کے بارے میں لکھا ہے کہ "عربی میں اچھی استعداد رکھتا تھا،لیکن اس میں سلامت روی نہیں تھی۔اس نے اکثر اتباعِ سلف سے گریز کیا ہے۔" (مقدمہ،ص۷۶)

۱۳ التکمیل فی اصول التاویل،ص۱۹

۱۴ زیادہ تر حدیثوں کے راویوں کی تعداد چار سے زیادہ نہیں ہے۔بہت سی حدیثوں کا ایک ہی راوی ہے۔اسی لیے علمِ حدیث کی اصطلاح میں ایسی حدیثوں کو ظنّی کہا جاتا ہے،یعنی ان میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہے۔امام غزالیؒ نے اپنی کتاب 'المستصفٰی' میں، جو اصول پر ہے،لکھا ہے کہ: **خبر الواحد لا یفید العلم** (مستصفٰی،طبع مصر،ص۱۴) "خبر واحد مفید علم نہیں ہے"۔آگے 'خبر واحد' کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: **انا نرید بخبر الواحد فی هذا المقام مالا ینتهی من الاخبار الی حدّ التواتر المفید للعلم. فما نقله جماعة من خمسة او ستة مثلاً فهو خبر الواحد** (ص۱۴) "اس جگہ خبر واحد سے

ہماری مراد وہ حدیث ہے جو حدّ تواتر تک، جو مفید یقین ہے، نہ پہنچتی ہو، مثلاً ایک حدیث، جسے ایک جماعت پانچ یا چھ راویوں سے روایت کرتی ہو، خبر واحد ہے۔''

۱۵ تفصیل کے لیے دیکھیں، راقم کی کتاب 'خطبات اقبال-ایک مطالعہ'، ص ۲۲۸ تا ۲۳۷

۱۶ مقدمہ ابن خلدون، طبع قاہرہ ۱۹۵۷ء، ص ۴۸۹

۱۷ شاہ ولی اللہ، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، اردو ترجمہ: مولوی رشید احمد، مکتبہ برہان دہلی، ص ۲۷، ۲۸

۱۸ الفوز الکبیر، ص ۲۹، ۳۰

۱۹ تفسیر طبری، ج ۲۹، ص ۷۲

۲۰ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، طبع قاہرہ ۱۹۷۴ء، ج ۲، ص ۲۲۴

۲۱ ابن تیمیہ، مقدمہ، ص ۱۰۵

۲۲ تفسیر طبری، ج ۱، ص ۸۶

۲۳ ایضاً

۲۴ ایضاً

۲۵ ابن تیمیہ، مقدمہ، ص ۱۰۵

۲۶ تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۵

۲۷ محمد حسین الذہبی، التفسیر والمفسرون، طبع قاہرہ ۱۹۶۱ء، ص ۱۲۸

۲۸ تفسیر طبری، ج ۴، ص ۵۳۴

۲۹ الاتقان، ج ۲، ص ۲۲۴

۳۰ مقدمہ، ص ۹۰

۳۱ التکمیل فی اصول التاویل، دائرۂ حمیدیہ، سرائے میر، اعظم گڑھ، ۱۴۱۱ھ، ص ۶

۳۲ ابن خلدون، مقدمہ، بحوالۂ اردو معارف اسلامیہ، پنجاب، لاہور، ۱۹۶۲ء، ج ۶، ص ۴۹۷

☆☆☆

سیر وسوانح

شیخ علی طنطاوی کی 'ذکریات'
مطالعہ وتجزیہ

ڈاکٹر صفدر سلطان اصلاحی

دور جدید کے عرب ادباء میں شیخ علی طنطاوی کا نام اس حیثیت سے کافی معروف ہے کہ ان کا قلم ایک طرف زبان وادب کے اعتبار سے اعلیٰ نمونہ ہے تو دوسری طرف انسانیت، اخلاق اور مذہب کی مضبوط اساس اور اصول ومبادی پر قائم ہے۔ وہ عصری اداروں سے فارغ التحصیل تھے، لیکن خاندانی پس منظر اور علماء ومشائخ کے فیضِ صحبت کی وجہ سے اسلام اور اس کی تعلیمات ان کی رگ وپے میں سرایت کرگئی تھیں۔ عنفوانِ شباب سے انھوں نے تحریر وتقریر سے اپنے شغف اور دلچسپی کا اظہار کیا تو اس کے مظاہر زندگی کے آخری لمحے تک علم وادب کی دنیا کے سامنے آتے رہے۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اخبارات وجرائد میں ان کے جو مقالات شائع ہوئے وہ دس ہزار سے زائد صفحات پر محیط ہیں۔ (المحافظۃ والتجدید فی النثر العربی المعاصر، انور الجندی، مطبعۃ الرسالۃ، القاہرۃ، ۱۹۶۲ء، ص ۷۶۰) ان کی متعدد وقیع تصنیفات ہیں جن میں ادب، تنقید، اصلاحِ معاشرہ، سیر وسوانح، سفرنامے، احساسات، الغرض مختلف اور متنوع موضوعات پر کلام کیا گیا ہے۔ وہ ایک مضبوط اور مستحکم فکر اور نظریے کے مالک تھے۔ اس کی اساس اسلام اور عربی زبان پر گہرے ایمان ویقین پر قائم ہے۔ اس ایمان میں سچائی، حرارت اور جذباتیت کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے۔ بلاشبہ وہ صحیح معنیٰ میں قدیم وجدید اسلوب کے سنگم تھے۔ انھوں نے قدیم عربی سرمایے سے مواد حاصل کیا اور اسے عصری اسلوب میں اس طرح پیش کیا کہ وہ نیا نظر آنے لگا۔ یوں تو ان تحریروں میں مقالہ،

افسانہ، اجتماعی اصلاح، ادبی تنقید اور اسلامی مباحث سے متعلق وافر ذخیرہ موجود ہے، لیکن اپنے آباء و اجداد کی تاریخ سے انھیں جنون کی حد تک عشق تھا۔ ان کا خیال تھا کہ اگر اس تاریخ کو صحیح انداز میں لوگوں کے سامنے پیش کر دیا جائے تو وہ دنیا کی تمام اقوام کی تاریخ سے بے نیاز ہو جائیں گے اور صرف مسلم شخصیات کے کارناموں سے دلچسپی کا اظہار کریں گے۔ (المحافظۃ والتجدید، ص ۶۰-۷) وہ مغرب سے استفادہ کے قائل تھے، لیکن اندھی تقلید نہیں، بلکہ ہوش و خرد اور نقد و تبصرہ کے ساتھ۔ وہ صرف مفید اور کارآمد باتوں تک یہ استفادہ محدود رکھنا چاہتے تھے۔ وہ ادب کے ذریعے دین و ملت کی خدمت کرنا چاہتے تھے، اسے لہو و لعب اور سیر و تفریح کا ذریعہ بنانے سے سخت متنفر تھے۔ ان کی زندگی کا ایک بڑا اور قیمتی حصہ فرانسیسی استعمار کے تحت گزرا تھا، اس لیے اس کے خلاف جو غم و غصہ پوری قوم میں پایا جاتا تھا اس میں وہ بھی برابر کے شریک تھے۔ اس کے باعث وہ ہر جابر و ظالم حکومت کے ہمیشہ مخالف اور عزت و شرافت اور حریت و مساوات کے علم بردار رہے۔ ان کے افکار و خیالات سے واقفیت کا سب سے بہترین ذریعہ ان کی تصنیفات ہیں۔ اس وقت ان کی ایک اہم تصنیف 'ذکریات' کا تعارف پیش کیا جا رہا ہے۔ اس سے ان کے افکار و خیالات کو سمجھنے میں بڑی حد تک مدد ملے گی۔

یہ کتاب شیخ علی طنطاوی کی یادوں کا مجموعہ ہے۔ وہ انھیں مرتب کرنے کا کوئی خاص منصوبہ رکھتے تھے، نہ ان کے پاس کوئی ڈائری ہوتی تھی جس سے رجوع کر سکیں۔ کبر سنی کی وجہ سے حافظہ بے حد کم زور ہو گیا تھا، لیکن ان کے بعض عقیدت مندوں نے اصرار کر کے انھیں ان یادوں کو مرتب کرنے پر آمادہ کیا۔ ابتداء میں اندازہ تھا کہ یہ یادیں چند قسطوں میں سمٹ جائیں گی، لیکن جب ان کو لکھنے کا آغاز کیا تو وہ وسعت اختیار کرتی گئیں (ذکریات، دار المنارۃ للنشر، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ، ۱۹۸۵ء/ ۵/ ۱-۶) اور صرف ۳۲ سال کی یادیں یعنی ۱۳۵۹ھ تک کے حالات تقریباً بارہ سو (۱۲۰۰) صفحات پر پھیل گئے۔ مصنف نے کسی ایک واقعہ، حالت یا مرحلے کی وضاحت کے لیے ایک حلقہ قائم کیا ہے اور اس پر نمبر ڈالے ہیں۔

مذکورہ بتیس (۳۲) سال کی یادداشتیں کل ایک سوتیس (۱۳۰) حلقوں پر مشتمل ہیں (۱/۷) اور چار جلدوں میں شائع ہوئی ہیں۔ پیش نظر مقالہ میں اس کی دو جلدوں کا تعارف پیش کیا گیا ہے۔ اس میں ۶۴ حلقے ہیں اور وہ صرف ۱۹۳۳ء تک کے حالات کی ترجمانی کرتی ہیں۔ کتابی شکل میں شائع ہونے سے پہلے یہ مجلّہ 'المسلمون' اور مجلّہ 'الشرق الاوسط' میں قسط وار شائع ہوئی تھیں، اسی لیے اس میں کہیں کہیں قارئین کے تاثرات بھی درج ہیں۔

مصنف نے بڑی تفصیل سے یہ وضاحت کردی ہے کہ یہ ان کی منتشر اور بکھری ہوئی یادیں ہیں، جن میں کوئی ترتیب نہیں ہے۔ اسی لیے انھوں نے اس کتاب کا نام 'مذکّرات' نہیں، بلکہ 'ذکریات' رکھا ہے۔ مذکّرات میں تسلسل اور ترتیب ہوتی ہے اور پہلے سے تحریر کردہ مواد سے مدد لی جاتی ہے، لیکن یہاں صورت حال یہ ہے کہ پہلے سے موجود یادوں کے بعض دھندلے نقوش ہیں۔ قوت حافظہ کم زور ہونے کی وجہ سے انھیں یکجا کرنا بھی مشکل ہے، تاہم مصنف نے اپنی حد تک کوشش کی ہے کہ مفید اور کار آمد یادداشتوں کا ایک قابل لحاظ حصہ قارئین کی خدمت میں پیش کردیں۔ (۱/۹-۱۰) چنانچہ انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کے مطالعہ سے انتہائی دلچسپ باتیں معلوم ہوتی ہیں اور ان سب کے مجموعی مواد سے فی الواقع ایک شخص ہی نہیں، بلکہ ایک عہد کی تاریخ سامنے آجاتی ہے۔ آئندہ سطور میں اس کتاب سے اخذ کردہ ضروری معلومات ایک خاص ترتیب کے مطابق پیش کی جارہی ہیں۔

شیخ علی بن مصطفیٰ بن احمد سبط الطنطاوی کی پیدائش ۲۳ر جمادی الاولیٰ ۱۳۲۷ھ کو دمشق میں ہوئی۔ ان کا اصل وطن مصر تھا۔ (۱/۱۳۲) لیکن ان کے آباء واجداد ۱۲۵۵ھ میں دمشق منتقل ہوگئے تھے۔ چونکہ مصر میں ان کے گاؤں کا نام ''طنطا'' تھا، اس لیے دمشق میں ان کو طنطاوی کا لقب دیا گیا۔ ان کے آباء واجداد نے تعلیم اور معاش کی خاطر گھر سے ہجرت کی تھی، اس لیے دمشق میں یہ دونوں مقاصد ان کی تمام مساعی کے مرکز تھے۔ ان میں سے بعض حکومت کے اعلیٰ مناصب پر فائز رہے اور بعض نے حکومت کے فوجی

امور و مسائل کی نگرانی کی۔ شیخ علی طنطاوی کے دادا احمد طنطاوی عثمانی فوج میں ملازم تھے۔ (۱/۱۳۳-۱۳۸) ان کے والد شیخ مصطفیٰ طنطاوی شام کے جیّد عالم اور مشہور فقیہ تھے۔ ان کا شمار فقہ حنفی کے چند نمایاں لوگوں میں ہوتا تھا۔ انھوں نے دارالافتاء میں سکریٹری شپ کی ذمہ داری انجام دی، بعد میں 'محکمۃ النقض والتمیز' کے صدر بنادیے گئے تھے۔ انھیں سلطان شریف فیصل کے زمانے میں اہم شرعی مسائل پر بحث ومباحثہ اور غور وتدبر کے سلسلے میں مدعو کیا جاتا تھا۔ دمشق کے مشہور علماء و مشائخ سے ان کے قریبی تعلقات تھے۔ گھر پر ان لوگوں کی علمی نشستیں ہوتی رہتی تھیں، جن میں کبھی کبھی بہت اہم علمی مسائل چھڑ جایا کرتے تھے۔ (۱/۱۷۵-۱۷۸) ان کی والدہ رئیفہ بنت الشیخ ابی الفتح الخطیب دین دار اور اطاعت شعار خاتون تھیں، ان کی تربیت اور پرورش ایک سنجیدہ اور متدیّن گھرانے میں ہوئی تھی۔ ان کا خاندان اصلاً بغداد کا رہنے والا تھا، لیکن دوصدی قبل دمشق منتقل ہوگیا تھا۔ اس میں بڑے بڑے علماء اور ائمہ گزرے۔ ان میں شیخ عبدالقادر الخطیب خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ (۱/۲۰۱-۲۰۲) ان کی والدہ کے حقیقی بھائی شیخ محبّ الدین الخطیب مجلّہ 'الفتح' کے مدیر اور 'جمعیۃ الشبان المسلمین' کے بانی تھے۔ انھوں نے مستقل طور سے مصر میں سکونت اختیار کرلی تھی۔ (۱/۲۵۹-۲۶۱)

شیخ علی طنطاوی کی ابتدائی تعلیم گھر اور محلے کے مکتب میں ہوئی۔ پھر ۱۹۱۴ء میں انھیں 'مدرسہ تجاریۃ' میں داخل کردیا گیا۔ یہ شام کے تین بڑے کالجوں میں سے ایک تھا، جہاں ثانویہ تک کی تعلیم ہوتی تھی۔ اس کالج کے پرنسپل ان کے والد شیخ مصطفیٰ طنطاوی تھے۔ وہاں وہ چار سال زیر تعلیم رہے۔ (۱/۲۹۰)

۱۹۱۸ء میں، جب کہ شیخ طنطاوی مذکورہ کالج میں پانچویں کلاس کے طالب علم تھے، مغربی طاقتوں کی ریشہ دوانیوں سے ترکوں کے خلاف عربوں کی بغاوت اپنے شباب پر پہنچ گئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ترک دیارِ عرب سے ہمیشہ کے لیے نکال دیے گئے۔ عربوں کو اپنی فتح پر بے حد ناز تھا۔ ہر طرف خوشی کے شادیانے بج رہے تھے۔ ترکوں کی تمام یادگاریں ختم کی جارہی تھیں۔ ترکی زبان میں تحریر شدہ تمام چیزیں عربی زبان میں تحریر کی جارہی تھیں۔

اس کے اثرات ان کے کالج پر بھی پڑے۔ اس میں ترکی ترانے کی جگہ عربی ترانہ پڑھا جانے لگا اور اس کا نام اور جھنڈا تبدیل کر دیا گیا۔ معاملہ یہیں تک محدود نہیں رہا، بلکہ کچھ ہی دنوں میں اِسے بند کرنے کا حکم صادر کر دیا گیا، کیونکہ اسے ترکوں نے قائم کیا تھا اور ان کی انجمن 'جمعیت اتحاد و ترقی' سے اس کا معمولی تعلق تھا۔ (۱/ ۴۹-۵۲)

اس کالج کے بند ہونے کے بعد شیخ طنطاوی کے والد نے 'مدرسہ سلطانیہ ثانیہ' میں ان کا داخلہ کرا دیا۔ اس اسکول میں ذریعۂ تعلیم عربی تھی۔ یہاں صبح کا ترانہ بھی عربی میں پیش کیا جاتا تھا اور غیر ملکی زبانوں میں فرانسیسی کے بجائے انگریزی زبان پڑھائی جاتی تھی۔ یہاں ابتدائی اور ثانوی درجات تک تعلیم ہوتی تھی۔ یہ اسکول بھی ترکوں کا قائم کردہ تھا۔ اس کے پرنسپل، اساتذہ اور دیگر منتظمین کافی دلچسپی اور محنت سے اپنا کام انجام دیتے تھے۔ اس اسکول میں ان کا داخلہ پانچویں کلاس میں ہوا تھا، حالانکہ اس سے پہلے وہ 'مدرسہ تجاریہ' سے درجہ پانچ پاس کر چکے تھے۔ (۱/ ۵۷-۶۰) اس اسکول کے پہلے سال یعنی ۱۹۲۰ء میں امیر فیصل کو شام، لبنان اور فلسطین کا بادشاہ بنا دیا گیا۔ یہ گویا عرب قوم پرستی کی ایک بڑی فتح تھی۔ ہر جانب خوشیوں اور مسرتوں کا اظہار کیا جا رہا تھا۔ مقررین اور شعراء کی تو عید ہو گئی تھی۔ (۱/ ۶۱-۶۲) لیکن ابھی اس فتح کا جشن ختم بھی نہیں ہوا تھا کہ فرانسیسیوں نے شام پر حملہ کر دیا اور 'میدان میسلون' میں عربوں کا اقتدار اپنے عہدِ طفولت ہی میں زوال کا شکار ہو گیا۔ شام کی تاریخ کا یہ ایک عظیم سانحہ تھا۔ (۱/ ۶۵-۶۸)

شیخ طنطاوی 'مدرسہ سلطانیہ ثانیہ' کے دوسرے سال میں داخل ہی ہوئے تھے کہ ان کے والد نے انھیں یہاں سے نکال کر 'مدرسۂ جقمقیہ' میں داخل کر دیا۔ جقمقیہ ایک عمارت کا نام ہے جسے جقمق (م ۸۲۴ھ) نے تعمیر کیا تھا۔ یہ عمارت سلطان صلاح الدین ایوبی کے مقبرہ کے پاس واقع ہے۔ (۱/ ۶۸) اس کے پرنسپل شیخ عید السفر جلانی صحیح معنی میں 'معلم شام' کہے جانے کے مستحق ہیں۔ وہ حدیث، فقہ اور عربی زبان و ادب پر قادر تھے۔ طنطاوی کو ان سے مختلف حیثیتوں میں استفادہ کرنے کا موقع ملا۔ اس اسکول میں دینی و عصری درس گاہوں کے فارغ التحصیل اساتذہ کی ایک اچھی ٹیم موجود تھی۔ اس کی وجہ

سے طلبہ بیک وقت جدید وقدیم اسلوب سے بہرہ ور ہوتے تھے اور بجا طور سے وہ ان دونوں کے حامل بن جایا کرتے تھے۔(۱/۶۹-۷۱)

مدرسہ جمقمیہ وہ پہلا اسکول ہے جس کے اثرات کو مصنف نے اپنی شخصیت کی تعمیر وتشکیل میں ذاتی طور سے محسوس کیا۔اس سے قبل جن اداروں میں انھوں نے تعلیم حاصل کی تھی، مختلف اسباب کی بنیاد پر ان کے اثرات کی کارفرمائی واضح طور سے نظر نہیں آتی۔اس اسکول کے پرنسپل اور اساتذہ کی شفقت ومحبت اور پیشۂ تدریس سے ان کی مکمل وابستگی اور دلچسپی سے وہ بہت متاثر تھے۔مدرسۂ جمقمیہ سے وابستگی کا ایک فائدہ یہ ہوا کہ طنطاوی نے جامع اموی کے حلقہائے درس وتدریس میں پابندی سے شرکت کی اور ان سے بہت فائدہ اٹھایا۔یہ مسجد مدرسے کے شمالی گیٹ کے عین سامنے واقع تھی۔یہ عالم اسلام کی چند اہم مساجد میں سے ایک ہے۔مدرسہ کے طلبہ کے لیے یہ مسجد عبادت گاہ، تفریح گاہ اور درس گاہ سب کچھ تھی۔یہاں عالم اسلام کے جید علماء، فقہاء اور محدثین انتہائی پابندی سے اپنے اپنے موضوع پر درس دیا کرتے تھے۔اس میں مبلّغین اور واعظین کے بھی مشہور حلقے تھے۔الغرض پوری مسجد ایک درس گاہ بنی ہوئی تھی۔(۱/۷۶-۷۹) مدرسۂ جمقمیہ کے دیگر طلبہ کی طرح شیخ علی طنطاوی نے بھی اس سے خوب استفادہ کیا۔(۱/۸۱-۸۲) لیکن تھوڑے دنوں کے بعد ان کے والد نے دمشق کے محلّہ صالحیہ میں ایک نیا مکان کرایہ پر لے لیا۔یہ مکان بے حد کشادہ اور انتہائی پرفضا مقام پر واقع تھا۔اس نقل مکانی کی وجہ سے انھیں ۱۹۲۱ء میں 'مدرسہ انموذج المہاجرین' میں داخلہ لینا پڑا۔سوء اتفاق سے یہاں ان کا داخلہ پھر پانچویں کلاس میں ہوا۔اس سے قبل وہ دو بار درجہ پانچ پاس کر چکے تھے، لیکن اسکول کی تبدیلی اور نصابِ تعلیم کے تغیر کی وجہ سے انھیں تیسری بار اسی کلاس میں لوٹنا پڑا۔تاہم وہ اسے عمر کا ضیاع نہیں سمجھتے، بلکہ مختلف اداروں کی علمی وادبی فضا سے مستفید ہونے کی وجہ سے اس پر فخر محسوس کرتے ہیں۔(۱/۸۵-۸۶)

'مدرسہ انموذج المہاجرین' ایک حکومتی ادارہ تھا۔اس کا پرنسپل ایک عیسائی تھا۔یہاں کا ماحول مدرسۂ جمقمیہ سے بالکل مختلف تھا۔یہاں شیخ عید السفر جلانی جیسی کوئی

شخصیت نہیں تھی۔(۱/۸۹) شام میں فرانسیسی سامراج کی جڑیں مضبوط ہوچکی تھیں اور قوم کی طرف سے جدو جہد آزادی کا آغاز ہوگیا تھا، جس کا اختتام آزادی اور فتح پر ہوا۔ فرانسیسی سامراج کے اثرات اسکولوں اور کالجوں پر بھی پڑے۔ وہاں نصاب میں تیزی سے تبدیلیاں کی گئیں۔ تاہم علی طنطاوی نے اپنے گھریلو پس منظر کی وجہ سے خود کو غلط ماحول سے محفوظ رکھا اور اسکول کے ماہر اساتذہ سے اپنی بساط بھر کسبِ فیض کیا۔ وہ ہمیشہ اسکول سے واپس آ کر گھر کی لائبریری میں مصروف ہوجایا کرتے تھے اور کتابیں خواہ ان کی سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں، الٹتے پلٹتے رہتے تھے۔(۱/۹۳) اسکول کے امتحان کے بارے میں وہ لکھتے ہیں کہ یہ تقریری ہوتا تھا اور اس میں طالب علم کے گرد ذی علم اور باصلاحیت لوگوں کی ایک ٹیم بیٹھ جایا کرتی تھی جو زبانی سوالات کرتی تھی۔ شروع میں یہ سوالات بالعموم مشکل ہوا کرتے تھے، بعد میں آسان ہوتے تھے۔ اسی لیے طالب علم ہمیشہ بعد میں جانے کی کوشش کرتا تھا۔ شیخ طنطاوی ان امتحانات میں کافی صبر وسکون سے شرکت کرتے تھے اور ہر سوال کا خندہ پیشانی سے جواب دیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انھیں اس اسکول کے آخری امتحان میں اخلاقیات کے علاوہ ہر پرچے میں دس میں دس نمبر حاصل ہوئے تھے۔ اخلاقیات میں نمبر کم ہونے کی وجہ فرانسیسی اقتدار کی مخالفت تھی۔ (۱/۹۷-۹۹)

شیخ علی طنطاوی اس اسکول سے پرائمری کی سند حاصل کرنے کے بعد 'مکتب عنبر' میں داخل ہوگئے۔ یہ شام کا سب سے مشہور اور اہم ثانوی اسکول تھا۔ یہ وطن پرست تحریکوں اور افراد کا مرکز تھا۔ شام کے تقریباً تمام بڑے لوگوں نے اس اسکول سے تعلیم حاصل کی تھی۔(۱/۱۰۵) شیخ علی طنطاوی کے ذاتی ارتقاء میں اس اسکول کا بڑا دخل ہے۔ اس سے ان کے فکر وعمل کو ایک نیا رخ ملا۔ اس اسکول میں گزرا ہوا زمانہ ان کے لیے بے حد اہم اور خوش گوار تھا۔ اس میں انھوں نے جن اساتذہ سے علم حاصل کیا اور جو کتابیں پڑھیں وہ ان کی زندگی کا سب سے قیمتی سرمایہ ثابت ہوئیں۔(۱/۱۱۶-۱۲۱) اسی اسکول میں انھیں زندگی کے تلخ تجربات سے بھی دوچار ہونا پڑا۔ اس دور میں شام کے

لیے آزادی کی تحریکیں اپنے شباب پر تھیں۔انھوں نے ان میں سے بعض میں سرگرم حصہ لیا، پھر دوران تعلیم ہی والد بزرگ وار اللہ کو پیارے ہوگئے، جس کی وجہ سے انھیں حصول معاش کی فکر دامن گیر ہوئی اور اس سلسلے میں مختلف تجربات کیے۔(۱/۱۷۷) لیکن حالات نے انھیں دوبارہ اسی اسکول میں واپس لوٹا دیا اور وہ یہاں سے نوجوانوں کے ایک عظیم قائد بن کر نکلے۔

'مکتب عنبر' قدیم دمشق کے ایک محلّہ 'خراب' میں واقع تھا۔اس کی شہرت کی وجہ سے طلبہ دور دور سے یہاں تحصیل علم کے لیے آتے تھے۔ ان میں سے بعض طلبہ B.A پاس ہوتے تھے۔ (۱/۱۰۷-۱۰۸) عنبر ایک آدمی کا نام تھا جس نے یہ عمارت تعمیر کی تھی۔(۱/۱۲۱) شیخ طنطاوی اس میں ۱۹۲۳ء میں داخل ہوئے تھے۔ ان کے ساتھیوں میں انور عطار اور زکی المحاسنی بعد میں کافی مشہور ہوئے۔(۱/۱۱۳) یوں تو ان کے اساتذہ میں سب ہی اپنے فن کے ماہر تھے، لیکن شیخ عبدالرحمان سلام، سلیم الجندی اور استاذ عبدالقادر المبارک کی بات ہی کچھ اور تھی۔(۱۱۶-۱۲۰) شیخ سلام انشا پردازی اور خطابت ، سلیم الجندی لغت، نحو اور علم عروض اور استاذ مبارک لغوی روایات میں اپنی مثال آپ تھے۔(۱۵۴-۱۵۶) ان اساتذہ کے علاوہ شیخ داؤدی اور مشہور شامی شاعر استاذ محمد البزم کی بھی علمی و ادبی فیوض و برکات ہمیشہ یاد رکھنے کے قابل ہیں۔عربی زبان و ادب کے علاوہ عصری علوم کے ماہر اساتذہ کی بھی ایک جماعت اس اسکول میں موجود تھی۔(۱۵۶-۱۵۷)

'مکتب عنبر' سے متعلق یادیں علی طنطاوی کو سب سے زیادہ عزیز ہیں۔ وہ اپنے خونی رشتوں کے بالمقابل اس کالج کے طلبہ، اساتذہ، ماحول اور منتظمین سے زیادہ لگاؤ محسوس کرتے ہیں، (۱/۱۴۹) چنانچہ انھوں نے بہت تفصیل سے ان امور پر بحث کی ہے۔اس کے نصاب تعلیم کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ یہ آج کل کے کالجوں کے نصاب سے بہت زیادہ طویل اور وسیع تھا۔اس کے پڑھنے پڑھانے میں طلبہ اور اساتذہ دونوں بہت محنت کرتے تھے۔بیش تر اساتذہ باصلاحیت اور اپنے مضمون کے ماہر تھے۔حالات کی ناسازگاری اور غیر ملکیوں سے کشمکش کی وجہ سے ہر شخص کو مستقبل کی بہترین تعمیر کی

فکر تھی۔ شیخ طنطاوی کو اس کالج سے سب سے زیادہ فائدہ عربی زبان اور عربی علوم وفنون پر قدرت حاصل کرنے میں ملا اور اس کا اصل سہرا استاذ مبارک اور استاذ سلیم الجندی کو جاتا ہے، استاذ مبارک عربی زبان کے الفاظ کی شرح وتوضیح کا ایک منفرد انداز رکھتے تھے۔ وہ بہت مختصر الفاظ میں بڑی بڑی باتیں کہہ جاتے تھے۔ اس سے ذہن میں حقائق پوری طرح محفوظ رہ جاتے تھے۔ جہاں تک استاذ سلیم الجندی کا معاملہ ہے تو وہ ایک خاموش طبع آدمی تھے۔ وہ تقریری اندازِ تدریس کے مخالف تھے۔ طلبہ کے اندر غور وفکر کرنے اور ٹھہر کر سوچنے کی عادت پیدا کرنا چاہتے تھے۔ کسی لفظ کا معنیٰ بتانے سے پہلے اشتقاق اور اعراب وغیرہ کی وضاحت ضروری سمجھتے تھے۔ نحو وصرف کی جس کتاب کی تعلیم دیتے طلبہ ان کے ملاحظات سے کئی کئی کاپیاں بھر لیتے تھے۔ (۱/۱۵۳-۱۵۶)

علی طنطاوی نے جب 'مکتب عنبر' میں داخلہ لیا تھا تو اس وقت گرچہ ان کی عمر پندرہ سال سے زائد نہیں تھی، لیکن علمی اعتبار سے وہ اپنی عمر سے بہت زیادہ بڑے معلوم ہوتے تھے۔ ان کے پاس معلومات کا ایک وسیع ذخیرہ تھا۔ وہ اپنے گھر کے کتب خانہ کی اکثر کتابیں اٹھاتے، دیکھتے اور پڑھتے رہتے تھے۔ اگر کوئی کتاب پسند نہیں آتی تو کم از کم اس کا نام اور اس کے مصنف کا نام یاد رکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ کم عمری میں ان کے شوقِ مطالعہ کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ انھوں نے پرائمری کے دوران 'کتاب الاغانی' کے بہت سے ابواب کا مطالعہ کرلیا تھا۔ منفلوطی کی بعض کتابیں اور مجلّہ 'رابطہ ادبیہ' کے بعض شمارے بھی ان کے زیر مطالعہ رہے تھے۔ (۱/۱۶۰-۱۶۱) ان کی تعلیم وتربیت میں شروع سے جدید وقدیم عناصر کی بیک وقت آمیزش رہی۔ ایک طرف وہ اپنے والد کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے والے علماء ومشائخ کے قدیم ازہری اسلوبِ تکلّم سے مستفید ہوتے تھے تو دوسری طرف پرائمری سے لے کر یونیورسٹی کی اعلیٰ تعلیم تک جدید اسلوبِ نگارش اور طرز ادا سے متمتّع ہوتے تھے۔ اس کی وجہ سے وہ حقیقی معنیٰ میں جدید وقدیم کے سنگم بن گئے، لیکن ان کا اصل ذریعۂ تربیت ان کا ذاتی مطالعہ ہی تھا۔ ان کا بیش تر وقت مطالعہ میں گزرتا تھا۔ ان کا ایک دن کا اوسط مطالعہ ایک سو صفحات کا ہے، اس طرح انھوں نے اپنی

زندگی میں کم از کم ستّر ہزار صفحات کا مطالعہ کیا۔(۱/۱۶۲-۱۶۳)

۱۹۲۵ء میں، جب شام پر فرانسیسی قبضہ کے پانچ سال مکمل ہو چکے تھے، برطانوی وزیر خارجہ بالفور نے شام کا دورہ کیا۔ مسئلہ فلسطین کے بارے میں تمام یورپی ممالک خاص طور سے برطانیہ کی خباثتیں سب لوگوں پر عیاں تھیں۔ اس لیے 'مکتب عنبر' کے طلبہ نے اس کے خلاف احتجاج کرنے کا فیصلہ کیا، چنانچہ وہ پوسٹرس، بینرس اور پلے کارڈس لے کر سڑکوں پر نکل آئے۔ عوام نے بھی ان کا ساتھ دیا۔(۱/۱۶۸-۱۷۰) طلبہ کا یہ احتجاج شام کی ۱۹۲۵ء کی مسلّح جہدِ آزادی کا ایک بڑا سبب بن گیا۔ اس مسلّح عوامی تحریکِ آزادی نے فرانسیسیوں کا شام میں عرصۂ حیات تنگ کر دیا۔ اس انقلاب کے پیچھے دوسرے اسباب میں 'نہضۃ المشایخ' کی سرگرمیاں خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ 'نہضۃ المشایخ' شام کے جید علماء کی اس جماعت کا نام ہے جس نے عوام سے بعض دینی مقاصد کے تحت رابطہ قائم کیا۔ اس میں شیخ بدرالدین، شیخ علی درقر اور شیخ ہاشم خطیب کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ اس جماعت نے شام کے تمام شہروں، قصبات اور دیہاتوں کا دورہ کیا۔ لوگوں کے سامنے وعظ و تلقین کی اور اسلامی حکومت کے قیام کے تعلق سے ان کی ذمہ داریاں یاد دلائیں۔ اس سے لوگ بہت متاثر ہوئے اور ان کا ساتھ دینے کے لیے ہر طرح سے آمادہ ہو گئے۔ اس طرح یہ دورہ انقلاب کی آمد کا ایک اہم سبب بن گیا۔ اس جماعت کی کوششوں کا اعتراف خود فرانسیسیوں نے بھی کیا۔(۱/۲۱۸-۲۱۹) اس کے علاوہ بعض دوسرے اسباب بھی انقلاب کی آگ بھڑکانے کا سبب بنے۔(۱/۲۲۰-۲۲۴) اس انقلاب میں اور ذرائع کی طرح شعر و شاعری سے بھی مدد لی گئی۔ علی طنطاوی نے خود بعض ایسے قصائد لوگوں کے سامنے پیش کیے جن سے ان کی حمیت و غیرت بھڑک اٹھی۔ اس انقلاب کے تعلق سے احمد شوقی، خیر الدین زرکلی، خلیل مردم بک، احمد شفیق جبری اور محمد البزم کے قصائد بہت زیادہ مشہور ہوئے۔ ان کے علاوہ بھی بعض دوسرے شعراء کے اشعار پسند کیے گئے۔(۲۲۵-۲۴۰)

'مکتب عنبر' میں تعلیم کے دوران ان کی ذاتی زندگی میں ایک سانحہ یہ پیش آیا کہ

۱۳۴۳ھ میں ان کے والد اللہ کو پیارے ہوگئے۔ اس وقت ان کی عمر ۱۷ سال تھی اور وہ آٹھویں کلاس میں تھے۔ اس اچانک حادثے کا ان کی زندگی پر گہرا اثر پڑا۔ والد صاحب ایک معروف علمی شخصیت کے مالک تھے، اس لیے ان کے جنازے میں بہت زیادہ لوگ شریک ہوئے۔ بعد میں تعزیت کے لیے آنے والوں کا سلسلہ بہت طویل رہا۔ (۱/۱۷۵-۱۷۹) انتقال کے بعد شیخ طنطاوی کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ اپنے گھر کی مالی کفالت کا تھا۔ والد صاحب نے ترکے میں کوئی خاص رقم نہیں چھوڑی تھی۔ وہ اپنے بہن بھائیوں میں سب سے بڑے تھے۔ ایک بہن اور تین بھائیوں کے علاوہ والدہ بھی باحیات تھیں۔ سب سے پہلے انھوں نے 'نہضۃ المشایخ' کے زیر اہتمام قائم ایک اسکول میں تدریسی خدمت انجام دینی شروع کی۔ یہ ایک دینی مدرسہ تھا اور اس کا قیام حکومت کے زیر اہتمام چلنے والے اسکولوں کے غلط نظام تعلیم کے مضر اثرات سے نئی نسل کو محفوظ رکھنے کے لیے عمل میں آیا تھا۔ لیکن کچھ ہی دنوں کے بعد ادارہ کے منتظمین سے طنطاوی کا اختلاف ہوگیا اور انھوں نے اس سے علیٰحدگی اختیار کرلی۔ (۱/۱۸۵-۱۸۶) پھر چونکہ 'ثانویہ' کی ڈگری لینے میں ایک سال رہ گیا تھا اس لیے انھوں نے تعلیم کا سلسلہ دوبارہ شروع کردیا۔ ڈگری حاصل کرنے کے بعد انھوں نے الگ سے حساب اور ریاضی میں مہارت حاصل کی۔ اس کے بعد انھوں نے بہت سے تاجروں کے یہاں محرر اور محاسب کی حیثیت سے کام کیا۔ ایک بار خود بھی تجارت کرنے کی کوشش کی۔ (۱/۱۸۶-۱۸۹) لیکن بہت جلد ان پر واضح ہوگیا کہ ان کے مزاج سے تجارت کا کوئی میل نہیں ہے۔ اس دوران اپنے بعض مخلصوں کے مشورہ پر انھیں مزید تعلیم حاصل کرنے کا شوق ہوا۔ وہ 'مکتب عنبر' آئے تو اس کے منتظم نے انھیں داخلہ لینے کی اجازت اس شرط پر دی کہ وہ امتحان میں اچھے نمبر لے آئیں گے۔ چنانچہ انھوں نے امتحان میں شرکت کی اور جب نتیجہ نکلا تو وہ طلبہ میں سب سے آگے تھے۔ (۱/۱۹۰) یہ ۱۹۲۷ء کا واقعہ ہے۔ اس کے بعد اصولاً انھیں اگلی کلاس میں داخلہ مل جانا چاہیے تھا، لیکن اس زمانے میں فرانسیسیوں نے شام کا تعلیمی نظام اپنے ملک کے نظام کے مطابق چلانے کے لیے بی اے کا کورس متعارف کیا اور اس

میں داخلہ کے لیے ایک امتحان بھی رکھ دیا۔ تیاری کے لیے وقت بہت کم تھا، لیکن بہر حال وہ شریک ہوئے اور کامیاب قرار دیے گئے۔ (۱/۲۴۱) بی اے کا کورس مکمل کرنے کے بعد وہ اس کے امتحان میں شریک ہوئے۔ امتحان کا نتیجہ نکلا تو انھیں کامیاب قرار دیا گیا، اس سے انھیں بے انتہا خوشی ہوئی اس طرح اب ان کے نام کے ساتھ ''بکالوریا فی الآداب'' لکھا جانے لگا۔ (۱/۲۴۲-۲۴۳)

۱۹۲۸ء میں ان کے ماموں الاستاذ محبّ الدین الخطیب نے انھیں ایک خط لکھ کر مصر آنے کی دعوت دی۔ انھوں نے اس خط میں ان کی بہن کا اپنے ایک شریک کاروبار 'عبدالفتاح قتلانی' کے ساتھ رشتہ تجویز کیا تھا۔ اسے گھر کے لوگوں نے قبول کرلیا اور وہ اپنی بہن کے ساتھ مصر روانہ ہوگئے۔ ان کی روانگی ستمبر ۱۹۲۸ء میں ریل گاڑی کے ذریعہ ہوئی۔ دوسرے دن کی رات بارہ بجے کے قریب وہ قاہرہ پہنچے۔ وہاں لوگوں کی چہل پہل اور گہما گہمی دیکھ کر انھیں تعجب ہوا، کیونکہ دمشق میں اس وقت سناٹا طاری ہوجاتا تھا۔ گھر پہنچ کر کھانے وغیرہ سے فارغ ہوئے اور سونے کی کوشش کی، لیکن نئی جگہ اور نئے ماحول کی وجہ سے نیند نہیں آئی۔ اس کے بعد دو تین دن وہ اپنے بہنوئی کے ساتھ مصر کے تاریخی مقامات، باغات اور دریائے نیل کی سیر کرتے رہے۔ ان کے ماموں ایک مصروف آدمی تھے، اس لیے ان کی معیت کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا تھا۔ (۱/۲۴۳-۲۵۶)

مصر کا یہ سفر ان کی زندگی کا ایک تاریخی موڑ ثابت ہوا۔ اس سے ان کی ذات، فکر اور طریقۂ کار پر بڑے گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ (۱/۲۴۹) مصر میں ان دنوں طہٰ حسین کی کتاب 'فی الشعر الجاہلی' اور شیخ عبدالرزاق کی کتاب 'الاسلام واصول الحکم' کی اشاعت کی وجہ سے مخلص اور صحیح العقیدہ علماء اور ادباء کی ایک جماعت کو اسلام اور اس کی تعلیمات کی صحیح ترجمانی کی فکر دامن گیر ہوگئی تھی۔ (۱/۲۵۶) اس کے نتیجہ میں مجلّہ 'الفتح' کا اجراء اور 'جمعیۃ الشبان المسلمین' کا قیام عمل میں آیا۔ یہ گویا بیسویں صدی میں دعوت اسلامی کی ابتدا تھی۔ مجلّہ 'الفتح' کی اشاعت ۱۹۲۶ء میں عمل میں آئی۔ (۱/۲۵۹) مسلمانوں کی نشأۃ ثانیہ، ان کی اصلاح و ہدایت، جدید و قدیم کے درمیان رابطے کی استواری اور ملکی

وبین الاقوامی مسائل میں مسلمانوں کو صحیح زاویۂ نظر کی طرف رہ نمائی میں اس مجلّے کا بہت بڑا حصہ ہے۔ جہاں تک 'جمعیۃ الشبان المسلمین' کا معاملہ ہے تو اس کے قیام میں بھی ان کے ماموں کا بہت بڑا رول ہے۔ ابتدا میں اس کی سرگرمیاں مخفی رکھی گئیں، پھر جب حلقۂ تعارف وسیع ہوا تو باضابطہ ایک جلسۂ عام میں اس کے ذمہ داروں کو متعارف کرایا گیا۔ اس وقت اس کے صدر عبدالحمید سعید، سکریٹری محبّ الدین الخطیب اور خازن احمد تیمور پاشا تھے۔ (۱/۲۶۰-۲۶۱) الاستاذ سید محمد خضر حسین ابتداء میں اس تنظیم کے ساتھ تھے، لیکن بعد میں انھوں نے الگ سے 'جمعیۃ الہدایۃ الإسلامیۃ' کے نام سے ایک جماعت بنالی۔ یوں تو یہ دونوں جماعتیں مصر کے دینی حلقوں میں متعارف تھیں، لیکن ان کی سرگرمیاں کوئی خاص نتیجہ نہیں لاسکیں۔ نتیجے کے اعتبار سے دعوت کا اصل کام شیخ حسن البنّاؒ نے انجام دیا جو جدید تعلیم یافتہ، قادرالکلام اور موثر شخصیت کے مالک تھے۔ (۱/۲۶۱-۲۶۲)

شیخ علی طنطاوی مصر میں دو ماہ قیام کے بعد دمشق واپس لوٹ آئے اور یہاں ان تجربات اور خطوط کار کے مطابق کام کرنا شروع کیا جو انھوں نے مصر میں دیکھے یا حاصل کیے۔ وہ خطابت اور صحافت میں سرگرم حصہ لینے لگے اور اپنے بعض ساتھیوں کے مشورہ سے 'جمعیۃ الشبان المسلمین' کے طرز پر 'جمعیۃ الہدایۃ الاسلامیۃ' کے نام سے ایک اسلامی تنظیم کی داغ بیل ڈالی، یہ ۱۹۳۰ء کا واقعہ تھا۔ اس کا اصل مقصد شامی معاشرہ میں رائج بدعات وخرافات کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنا اور اصلاح کی سنجیدہ کوشش کرنا تھا۔ انھوں نے بعض غلط رسوم وروایات کے خلاف مقالات لکھے اور انھیں پمفلٹ کی شکل میں شائع کیا۔ (۱/۲۶۵-۲۷۳)

۱۹۲۹ء سے ۱۹۳۱ء تک کا زمانہ طنطاوی کے لیے تبدیلیوں اور تغیرات کا زمانہ تھا۔ انھوں نے اس میں مختلف نوعیت کے کام انجام دیے، علماء ومشائخ کی صحبت اختیار کی، پرجوش اور مؤثر تقریریں کی، طلبہ کی قیادت کا فریضہ انجام دیا، اخبارات وجرائد میں مضامین لکھے، مقامی مکاتب میں درس و تدریس کی خدمت انجام دی، ڈرامہ نگاری اور اس کی پیش کش کا شوق پورا کیا۔ اسی دوران فلسفہ سے بی اے کی ڈگری حاصل کی اور

'بکالوریوس فی الآداب والفلسفۃ' کے لقب سے نوازے گئے۔(۲۷۵)

تعلیم مکمل کر لینے کے بعد شیخ طنطاوی مستقل سکونت کی غرض سے قاہرہ چلے گئے، وہاں انھوں نے مصری یونیورسٹی میں داخلے کی غرض سے اپنی اسناد پیش کیں۔ آرٹس فیکلٹی میں ان کی ملاقات ڈاکٹر طہ حسین اور ڈاکٹر عبدالوہاب عزام سے ہوئی۔ مؤخرالذکر سے یہ ملاقات مسلسل دوستی اور محبت میں تبدیل ہوگئی۔ ان دنوں مصر میں ڈاکٹر طہ حسین کی بدنام زمانہ کتاب 'فی الشعر الجاہلی' پر زبردست ہنگامہ برپا تھا۔ اسے ہوا دینے میں ان کے ماموں شیخ محبّ الدین الخطیب اور ان کے پریس کا بڑا دخل تھا۔ اس کی وجہ سے طہ حسین کے ان سے تعلقات خراب ہوگئے۔ چنانچہ انھوں نے یونیورسٹی چھوڑ کر 'دارالعلوم العلیا' میں داخلہ لے لیا۔ یہاں ڈرامہ نگاری سے ان کی دل چسپی ابھر کر سامنے آئی اور وہ بہت جلد طلبہ میں بے حد مقبول ہوگئے۔ لیکن یہاں ان کا دل نہیں لگا اور وہ اسے چھوڑ کر دمشق واپس چلے آئے۔(۱/۲۷۵-۲۷۶)

دمشق واپس آئے تو یونی ورسٹی (الجامعۃ السوریۃ) میں داخلے کا وقت ختم ہو چکا تھا۔ طنطاوی کو گھریلو ضروریات کی وجہ سے کسی مناسب ذریعۂ معاش کی تلاش تھی۔ چنانچہ انھوں نے کئی ایک پرائمری اسکولوں میں تدریس کی خدمت انجام دی۔ اسی دوران میں انھیں یونیورسٹی سے ایک ملحق کالج میں بھی جز وقتی تدریس کا موقعہ ملا۔ یہاں انھوں نے بشّار بن برد سے متعلق لکچرس دیے اور انھیں یکجا کر کے ۱۹۳۰ء میں شائع کیا۔ اسی سال وہ باضابطہ طور سے صحافت کے میدان میں داخل ہوئے۔(۱/۲۷۸-۲۸۲) ویسے اس سے قبل وقتاً فوقتاً ان کی مقالات شامی اور مصری جرائد میں شائع ہوتے رہے تھے۔ صحافت سے باضابطہ وابستگی کے بعد جن اخبارات و جرائد میں انھوں نے کام کیا یا ان میں ان کے مقالات شائع ہوئے ان میں اخبار 'فتیٰ العرب'، اخبار 'الف باء' مجلّہ 'الناقد' اور مجلّہ 'القبس' خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔(۲/۹-۳۳)

شیخ علی طنطاوی علماء و مشائخ اور جدید تعلیم یافتہ طبقے کے درمیان تال میل کے قائل تھے۔ بد قسمتی سے اس وقت شام میں بھی ان دونوں طبقوں کے درمیان فاصلے موجود

تھے۔ دونوں کے اسالیب، طرز ہائے ادا وطریقۂ فکر جدا جدا تھے۔ شیخ علی طنطاوی جدید تعلیم سے آراستہ تھے، لیکن علماء ومشائخ کی صحبت سے قدیم علوم پر بھی ان کو دسترس حاصل تھی۔ انھوں نے ۱۳۴۸ھ میں بعض ایسے پمفلٹس شائع کیے جن میں اسلام کی سچی تصویر پیش کرنے کی کوشش کی گئی اور اس کے تعلق سے علماء ومشائخ اور جدید تعلیم یافتہ طبقے دونوں پر یکساں تنقید بھی تھی۔ اس تنقید کی زد بعض حکومتی اداروں پر بھی پڑی۔ ان پمفلٹس کا نام 'رسائل الاصلاح' تھا۔ ان کی اشاعت کے بعد ہر طبقے کی طرف سے ان کی مخالفت شروع ہوگئی۔ (۲/۳۵-۴۲) اس کے بعد انھوں نے 'رسائل سیف الاسلام' کے نام سے پمفلٹس کی اشاعت کا ایک دوسرا سلسلہ شروع کیا۔ ان میں انھوں نے بعض باطل افکار ونظریات کے علاوہ نماز کی اہمیت، دعوت اسلامی کے وجوب، قومی ادب اور مہدی موعود پر بھی اظہار خیال کیا تھا۔ (۲/۴۳-۴۹)

شیخ علی طنطاوی بچپن سے تنہا زندگی گزارنے کے قائل تھے۔ ان کا محبوب مشغلہ تقریر وتحریر اور درس ومطالعہ تھا، لیکن ملکی حالات اور بعض اساتذہ اور طلبہ کی تحریک وتشویق پر وہ سیاست کے میدان میں اترنے پر مجبور ہوگئے اور اپنی تقریری صلاحیت، جوش وجذبہ، طرز استدلال اور وسیع معلومات کی وجہ سے عوام وخواص میں بہت جلد مقبول ہوگئے۔ (۲/۵۵-۵۶) یہاں تک کہ وہ ۱۹۲۹ء میں 'اللجنۃ العلیا لطلاب سوریا' کے صدر بنادیے گئے۔ یہ 'الکتلۃ الوطنیۃ' وطن پرستوں کی ایک تنظیم تھی، اس کی طلبہ شاخ تھی۔ اس میں طلبہ کی تعداد اگرچہ بہت زیادہ نہیں تھی، لیکن اس کے اثرات پورے ملک میں محسوس کیے جاتے تھے۔ (۲/۶۲-۶۷) ۱۹۳۱ء میں جب 'الکتلۃ الوطنیۃ' نے 'الأیام' کے نام سے ایک ترجمان نکالنے کا فیصلہ کیا تو شیخ طنطاوی کو اس کا داخلی مدیر بنادیا گیا۔ اس کے چیف ایڈیٹر شام کی مشہور علمی وادبی شخصیت الاستاذ عارف النکدی تھے۔ اس کی خبروں کے انتخاب کا کام خاص طور سے شیخ طنطاوی کے ذمہ تھا۔ اس وقت ان کی عمر صرف ۲۳ برس تھی۔ (۲/۷۹-۸۰) اس دوران دسمبر ۱۹۳۱ء میں عام انتخابات کا اعلان ہوا۔ مگر حکومت کی جانب سے بے ضابطگیوں کو دیکھ کر عوام نے احتجاج کردیا اور معاملہ مسلح ٹکراؤ تک

جا پہنچا۔ 'الکتلۃ الوطنیۃ' نے اس انتخاب کے بائیکاٹ کا اعلان کر دیا۔ جریدہ 'الایام' نے قوم کی مدافعت اور فرانسیسیوں پر تنقید میں دن بدن سختی کر دی، جس سے تنگ آ کر حکومت نے اس پر پابندی عائد کر دی۔ (۲/۹۳-۱۰۳) پارٹی نے 'الیوم' کے نام سے دوسرا جریدہ نکالا، لیکن کچھ ہی دنوں میں اسے بھی بند کر دیا گیا۔ (۲/۱۰۳) کچھ ہی دنوں میں ان کے ایک دوست کی کوششوں سے انھیں وزارت معارف سے تقرر نامہ مل گیا۔ اس کی رو سے انھیں حمص اور حماۃ کے درمیان مشرق میں واقع ایک گاؤں 'سلمیہ' کے مکتب میں تدریس کی خدمت انجام دینی تھی۔ انھوں نے وہاں پہنچ کر اپنا کام شروع کر دیا۔ (۲/۱۰۳-۱۰۶)

شیخ علی الطنطاوی فلسفہ سے بی اے کرنے کے بعد مصر چلے گئے تھے۔ وہاں سے واپس آئے تو یونیورسٹی میں داخلے کا وقت ختم ہو گیا تھا، چنانچہ انھوں نے صحافت اور تدریس کا مشغلہ اختیار کر لیا، لیکن ساتھ ہی حتی الامکان اپنی علمی و ادبی صلاحیتوں کو نکھارنے میں بھی مصروف رہے، چنانچہ 'مدرسۃ الآداب العلیا' میں داخلہ لے لیا۔ ان دنوں یہ شام کی وزارت معارف کی براہ راست نگرانی میں چل رہا تھا۔ یونیورسٹی سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ اس کی سند اس زمانے کی سب سے اہم اور معتبر سند مانی جاتی تھی، کیونکہ اس میں 'کلیۃ الآداب' کے مضامین کے علاوہ اور بہت سے مضامین پڑھائے جاتے تھے۔ اس ادارے میں شیخ طنطاوی کے اہم اساتذہ میں الاستاذ شفیق جبری، شیخ عبدالقادر المغربی، شیخ سعید البانی، سلیم الجندی اور الاستاذ مبارک تھے۔ (۲/۱۹۸-۲۰۱)

قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ طنطاوی نے مذکورہ ادارے سے کوئی ڈگری حاصل نہیں کی، لیکن ظاہر ہے علمی و ادبی استفادہ تو خوب کیا۔ انھیں قانون کی تعلیم حاصل کرنے کا بے حد شوق تھا، چنانچہ نومبر ۱۹۳۰ء میں انھوں نے شامی یونیورسٹی کی لافیکلٹی (کلیۃ الحقوق) میں داخلہ لے لیا اور ۱۹۳۳ء تک اس کے باقاعدہ طالب علم رہے۔ اس وقت یونیورسٹی میں ایک فیکلٹی اور تھی، جس کا نام کلیۃ الطب (میڈیسن فیکلٹی) تھا۔ (۲/۱۶۴-۱۶۵) شیخ طنطاوی نے اس میں قانون کے بہت سے مضامین کی سبقاً سبقاً تعلیم حاصل کی۔ یہاں ان کے اساتذہ میں فارس بک خوری، شیخ ابوالیسر عابدین، سعید

محاسن، فرانسیسی استاذ ستیف اور فایز خوری خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔(۲/۱۶۶-۱۷۳) انھوں نے تعلیم کے ساتھ تدریس اور صحافت سے بھی اپنا تعلق باقی رکھا، اس کے علاوہ ملکی سیاست میں بھی سرگرم حصہ لیتے رہے۔(۲/۱۷۵-۱۷۶)

شعبۂ قانون میں تعلیم کے دوران شیخ طنطاوی کے ساتھ ایک بڑا حادثہ یہ پیش آیا کہ ۱۴ر جولائی ۱۹۳۱ء کو ان کی والدہ کا انتقال ہوگیا۔(۲/۱۰۹) والد کے انتقال کے بعد تمام بھائی بہنوں کے لیے ماں ہی واحد سہارا تھیں۔ وہ ایک دین دار اور محنتی خاتون تھیں۔ انھوں نے بچوں کا اپنی بساط بھر خیال رکھا اور انھیں باپ کی جدائی کا احساس نہیں ہونے دیا۔(۲/۱۲۰-۱۲۲) ان کے انتقال سے طنطاوی کو بہت شدید دھچکا لگا۔ وہ اپنے ہوش وحواس کھو بیٹھے۔ لیکن پھر موت کو ایک حقیقت سمجھ کر اسے تسلیم کرلیا۔ انھوں نے اپنی ماں کے انتقال اور بعد کے احوال جس طرح قلم بند کیے ہیں وہ ایک طرف ماں سے بیٹے کے والہانہ تعلق کو واضح کرتے ہیں تو دوسری طرف وہ زبان و بیان کے اعلیٰ نمونے ہیں۔(۲/۱۲۵-۱۳۳)

شعبۂ قانون میں تعلیم اور 'سلمیہ' گاؤں میں تدریس کے باوجود طنطاوی نے اپنی سیاسی مصروفیات جاری رکھیں۔ وہ فرانسیسی اقتدار کے خلاف سینہ سپر تھے اور طلبہ کی قیادت کا عظیم کام انتہائی خوش اسلوبی سے انجام دے رہے تھے۔ اسی درمیان انھوں نے ہائی اسکول اور انٹرمیڈیٹ کے طلبہ کے لیے کوچنگ کا اہتمام کیا۔ ان کی علمی صلاحیت اور جدید ذرائع کے استعمال کی وجہ سے یہ کوچنگ بہت کامیاب رہی۔ ان کے پاس طلبہ کی ایک بڑی تعداد جمع ہوگئی تھی۔(۲/۱۵۰-۱۵۲) ۱۹۳۱ء کا ایک واقعہ مجلّہ 'البعث' کی اشاعت تھی۔ مختلف دینی مقاصد کے تحت اسے شام کی ایک تنظیم 'جمعیۃ التعلیم والتہذیب' نکالتی تھی۔ شیخ طنطاوی اس کے چیف ایڈیٹر تھے۔ اس میں ان کی خدمات اعزازی تھیں۔(۲/۱۵۲-۱۵۳)

'مدرسہ سلمیۃ' میں شیخ طنطاوی کی ملازمت کا زمانہ تین ماہ سے زیادہ نہیں تھا۔ لیکن اس کے پرنسپل، اساتذہ اور طلبہ سے انھیں ایک قسم کا تعلق اور لگاؤ ہوگیا تھا۔ اسکول میں انھیں تاریخ، انشاپردازی اور خطابت سے متعلق مضامین پڑھانے کے لیے دیے گئے

تھے۔ انھوں نے پوری محنت، لگن اور دلچسپی سے ان مضامین کو طلبہ کے ذہن میں مستحضر کرنے کی کوشش کی۔ امتحان کے بعد گرمائی تعطیلات گزارنے وہ گھر چلے آئے اور پھر ان کا دوبارہ جانا ممکن نہیں ہوا، (۲/۲۱۹-۲۲۸) کیونکہ انھیں ستمبر ۱۹۳۲ء میں ایک دوسرے مقام 'سقبا' کے اسکول میں منتقل کر دیا گیا۔ یہ دمشق کے گرد و نواح میں سرسبز و شاداب علاقے کے عین وسط میں واقع تھا۔ بعد میں دمشق ہی کا ایک حصہ بن گیا۔ اس مدرسے میں ان کی حیثیت پرنسپل کی تھی۔ وہ پہلی مرتبہ کسی مدرسے کا نظم سنبھال رہے تھے۔ انھوں نے مدرسے کی صفائی ستھرائی اور اس میں شجر کاری کرائی۔ اسکول کے اسٹاف میں اضافہ کیا۔ بچوں کی اخلاقی تربیت پر توجہ دی۔ (۲/۲۶۳-۲۷۲)

مذکورہ بالا دونوں مدارس میں تدریس کے دوران طنطاوی کی سیاسی اور سماجی مصروفیات حسب سابق جاری رہیں۔ انھوں نے ملازمت کو اپنی حریت اور حمیت کے لیے خطرہ نہیں بننے دیا۔ وہ مختلف محاذوں پر سرگرمِ عمل تھے۔ طلبہ کی قیادت، اخبارات میں مضامین کی اشاعت، علماء و مشائخ کی صحبت اور اسلامی تنظیموں سے رابطہ، الغرض بہت سے محاذ تھے جن پر وہ ڈٹے ہوئے تھے۔ وہ جب چاہتے مسجد کے منبر پر تقریر کرنے کے لیے کھڑے ہو جاتے۔ لوگ ان کی آواز سے مانوس ہو گئے تھے، اس لیے وہ فوراً گوش بر آواز ہو جاتے تھے۔ (۲/۲۷۳) اس زمانے میں ان کے جو مضامین مختلف رسائل و جرائد میں شائع ہوئے وہ زیادہ تر وطن کی آزادی سے متعلق تھے، لیکن ادبی تنقید، تاریخی قصے، فلمی نقد و تبصرے اور ذاتی افکار و خواطر سے بھی یہ خالی نہیں ہوتے تھے۔ (۲/۲۷۴) ان کا ایک پسندیدہ موضوع 'فلسطین' تھا جو مغربی طاقتوں کی ریشہ دوانیوں کا مرکز بنا ہوا تھا۔ انھوں نے ۱۹۳۳ء میں اس مسئلے پر کئی مضامین لکھ کر اس کے حقائق اور انجام سے لوگوں کو آگاہ کیا۔ ان مضامین میں بعض ایسے خطرات اور اندیشوں کی نشان دہی کی تھی جو بعد میں صحیح ثابت ہوئے۔ (۲/۲۷۴-۲۸۲) اسی زمانے میں انھوں نے حافظ ابراہیم کے انتقال پر ایک مقالہ لکھا تھا۔ دمشق میں اس عظیم عرب شاعر کے انتقال کے دو ماہ بعد تک کوئی تعزیتی جلسہ نہیں ہوا تھا۔ انھوں نے اس پر اپنے سخت تعجب اور حیرت کا اظہار کیا۔ ان کے اس

مضمون سے دمشق کے علمی اور ادبی حلقوں میں ہلچل مچ گئی اور فوراً تعزیتی جلسے منعقد کیے گئے۔(۲/۲۳۶-۲۴۰)

کتاب پر ایک تجزیاتی نظر

شیخ علی طنطاوی کی یہ کتاب ان کی منتشر اور بکھری ہوئی یادوں کا مجموعہ ہے۔ یہ کوئی باضابطہ خودنوشت سوانح حیات نہیں ہے، اس میں کسی طرح کی ترتیب اور تسلسل کا بھی لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف کے پاس یادوں کا کوئی تحریری ذخیرہ نہیں تھا۔ مختلف واقعات کے تعلق سے جو یادیں ان کے ذہن میں باقی رہ گئی تھیں بس ان ہی کو قلم بند کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ ان یادوں کو تحریر کرتے ہوئے مصنف نے کئی بار اس سلسلہ کو روکنے کی کوشش کی، کیوں کہ ان کے نزدیک یہ ایک لاحاصل اور بے فائدہ کوشش معلوم ہوتی تھی۔ تاہم اپنی عمر کے لحاظ سے مزید کوئی ٹھوس علمی کام کرنے کی سکت نہ ہونے اور ایک معمر فرد کے تجربات سے نئی نسل کو کچھ فائدے پہنچنے کی موہوم امید سے وہ یہ سلسلہ پھر شروع کر دیتے تھے۔ انھیں ان یادوں کی تاریخی اہمیت کے بارے میں بھی شک تھا۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ کسی سپہ سالار، امیر کبیر یا بادشاہ وقت کی یادیں نہیں تھیں، یہ محض ایک لکھنے پڑھنے والے فرد کی یادیں تھیں۔ اسی وجہ سے وہ اپنے بجائے دوسروں کے بارے میں بات کرنا زیادہ پسند کرتے ہیں۔(۱/۱۱۶) انھوں نے اس بات کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ یہ یادیں جرح وتعدیل اور تحقیق و تفتیش کے اصولوں پر پوری نہیں اترتی ہیں۔ یہ کام تو مؤرخین اور راویوں کا ہے۔ انھوں نے صرف اپنے ذاتی احساسات وجذبات کو منتقل کرنے کی کوشش کی ہے۔(۱/۲۶۵) وہ یادوں کے اس سلسلے کے طویل ہونے اور سفر زندگی کی روداد لکھنے میں اپنی سست روی پر اظہار افسوس کرتے اور آئندہ تیز چلنے کا عزم کرتے ہیں۔(۱/۸۱) وہ انسان کے مزاج اور جسم میں واقع ہونے والی تبدیلیوں کا تذکرہ کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ یادیں فرد واحد کی نہیں بلکہ بہت سے افراد کی ہیں۔(۱/۱۸۳) اپنے حافظہ کی کم زوری اور ذہن سے

بہت سی قیمتی یادوں کے محو ہو جانے کی مثال دیتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

''ان یادوں کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کسی آفس میں کچھ کاغذات رکھے ہوں، اچانک ان پر پانی پھیل جانے کی وجہ سے ان کے حروف اور سطریں مٹ گئی ہوں، بس چند صفحات باقی رہ گئے ہوں''۔(۱/۱۸۵)

اس کتاب میں کثرت سے اصل مباحث کے ساتھ دوسرے امور و مسائل سے تعرض کیا گیا ہے۔ اسے عربی زبان میں 'استطرادْ' کہا جاتا ہے۔ انھوں نے کتاب کے متعدد مقامات پر اپنی اس کم زوری کا اعتراف کیا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

''میں معذرت خواہ ہوں۔ میری مثال اس آدمی کی طرح ہے جو اپنے کھیتوں کے درمیان پیدل چل رہا ہو۔ بس اسے کسی باغ کا منظر بہت پسند آ جائے اور وہ اس میں ٹہلتا ہوا دور نکل جائے۔ اسے یہ بھی نہ معلوم ہو سکے کہ اب اسے کہاں جانا ہے؟ عربی ادب کا جن لوگوں نے بھی بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے استطرادان کی مجبوری بن جاتا ہے، خاص طور سے جاحظ کا مطالعہ کرنے والا تو اس کا ضرور عادی ہو جائے گا۔ وہ استطراد کے بانی ہیں..... یہ ایک ایسی کم زوری ہے جس سے میں نجات نہیں پا سکتا۔ پس اسے برداشت کیجیے۔ زیادہ سے زیادہ مدیر حضرات سے درخواست کیجیے کہ وہ کچھ کاٹ چھانٹ کر دیا کریں''۔(۲/۷۳)

اس کتاب میں اگر استطراد کی مثالیں تلاش کی جائیں تو کثیر تعداد میں ملیں گی۔ صورت حال یہ ہے کہ پورے پورے ابواب استطراد کے طور پر موجود ہیں۔ بقیہ بیچ بیچ میں تو یہ ہر صفحے پر موجود ہے۔ جہاں کہیں بھی دمشق، دریائے بردیٰ اور جبل قاسیون کا نام آتا ہے مصنف بے اختیار ماضی کی یادوں میں گم ہو جاتے ہیں اور پھر یادوں کا ایک طویل سلسلہ صفحۂ قرطاس کی زینت بن جاتا ہے۔ ان کے علاوہ ان کا معمول ہے کہ وہ ایک یاد سے دوسری یاد اور ایک تذکرے سے دوسرے تذکرے کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ مثلاً کسی ایک شاعر کا ذکر ہو رہا ہو تو پھر تمام معاصر شعراء کا ذکر آ جاتا ہے۔ اسی

طرح ایک استاذ کا ذکر آتا ہے تو پھر بہت سے اساتذہ یاد آجاتے ہیں۔

اس کتاب کے مطالعہ سے یہ حقیقت بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ مصنف کو اسلام، اسلامی تعلیمات، مسلمانوں کے مسائل، مسلم ثقافت اور مسلم قوم کی تعمیر وترقی اور کردار سازی کی بے حد فکر ہے۔ وہ اپنی یادداشتوں کے درمیان میں جگہ جگہ اللہ، رسول، آخرت اور حساب وکتاب کا ذکر کرتے ہیں۔ انھیں عثمانی خلافت کے زوال پر بے حد افسوس ہے۔ وہ اسے یہودیوں، عیسائیوں اور مشرکوں کی سازشوں کے خلاف ایک مضبوط محاذ تصور کرتے ہیں۔ مصطفیٰ کمال پاشا وغیرہ کو وہ یہودیوں کا ایجنٹ قرار دیتے ہیں۔ (۲/۳۶) انھوں نے عالم اسلام پر عثمانی خلافت کو ایک نعمت قرار دیا ہے۔ وہ اسے برا بھلا کہنے والوں کو صحیح نقطۂ نظر کا حامل نہیں سمجھتے۔ (۱/۸۸)

شیخ طنطاوی نے اسلامی تعلیمات پیش کرنے کا طریقہ یہ اختیار کیا کہ مختلف افراد، واقعات اور حوادث کا ذکر کرتے ہوئے درمیان میں مناسب موقع پر کوئی دینی تعلیم پیش کردی ہے، مثلاً اپنے ساتھیوں اور اساتذہ میں سے بیش تر کی رحلت کا ذکر کرکے دنیا کی بے ثباتی اور اس کے فنا ہونے پر روشنی ڈالی، مسئلہ فلسطین کا ذکر کرتے ہوئے جہاد اور اس کی فضیلت سے لوگوں کو آگاہ کیا، اپنے زمانے کے سنجیدہ ماحول کا تذکرہ کرکے آج کے بگڑے ہوئے معاشرے پر لعن طعن کی، وغیرہ۔ مسلم ممالک کے مسائل میں وہ سب سے زیادہ مغربی استعماریت کو اہمیت دیتے ہیں، چنانچہ اس کے خلاف انھوں نے بہت زیادہ لکھا ہے۔ انگریزوں کی غدّاری، فرانس میں شام کی بے جا مداخلت، قدیم شام کی تقسیم، فلسطینی ریاست کے قیام اور فلسطین ولبنان میں یہودیوں کے مظالم پر انھوں نے بڑے جذباتی انداز میں اظہار خیال کیا ہے۔ یہودیوں کو وہ چنگیز اور ہلاکو خاں سے بڑا ظالم سمجھتے ہیں۔ (۲/۵۷-۵۸)

اسلام اور مسلمانوں سے ان کی گہری محبت اور تعلق کا اظہار اس حقیقت سے لگایا جاسکتا ہے کہ انھوں نے اپنی تمام تر علمی وادبی صلاحیتوں کو اسلام کی نشر واشاعت اور ملّت کی خدمت کے لیے وقف کردیا۔ یہ صرف ان کی ذاتی زندگی تک محدود نہ رہا، بلکہ

انھوں نے معاصر ادباء اور شعراء کو بھی اس کی طرف متوجہ کیا۔ اس سے ادب اور ادیب کے بارے میں ان کے مستقل نظریات کا پتا چلتا ہے۔

شیخ علی طنطاوی کا ایک بڑا وصف یہ ہے کہ وہ بڑے ہی زیادہ جری اور بے باک ہیں۔ اپنی عزت نفس کا پاس ولحاظ ان کے یہاں سب سے مقدم ہے۔ وہ اسلام یا اسلامی شعائر کے خلاف کوئی بات سنتے ہیں تو ان کی رگِ حمیت پھڑک اٹھتی ہے۔ یادوں کے اس مجموعہ میں انھوں نے جا بجا اپنے اس جذبہ کا تذکرہ کیا اور اس کے عملی مظاہر پیش کیے ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

> ''مجھ پر ایام شباب سے جرأت و بے باکی اور اقدام کا الزام لگایا جاتا رہا ہے۔ واقعۃً میں صاف گو اور تیز زبان واقع ہوا ہوں۔ میں اگر کوئی بات کہتا ہوں تو نتائج کی پروا نہیں کرتا''۔ (۲/۵۴)

انھوں نے ایک مقام پر اس کی مزید تفصیلات بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ زندگی میں ان کی سب سے قیمتی متاع ان کی عزت و کرامت ہے۔ وہ اللہ کے علاوہ کسی کے آگے اپنی گردن نہیں جھکا سکتے۔ کسی حاکم اور رئیس کے سامنے جھکنے کا کوئی سوال ہی نہیں۔ ان کا جائز ادب واحترام اپنی جگہ پر، لیکن اس سے آگے اور کسی عمل کی کوئی گنجائش نہیں۔ (۲/۲۱۰)

ان کی جرأت و ہمت کا بہترین مظاہرہ اس وقت ہوا جب ایک فرانسیسی افسر نے ان کے اسکول کا دورہ کرنا چاہا۔ اس موقعہ سے اس کے استقبال کا ایک پروگرام رکھا گیا، لیکن انھوں نے اس کے خلاف ایک پرجوش تقریر کی۔ اس وقت ان کی عمر چودہ سال تھی، مگر یہ تقریر اس قدر مؤثر اور جامع تھی کہ تقریباً تمام طلبہ اور نصف اساتذہ نے استقبالیہ پروگرام میں شرکت نہیں کی۔ (۱/۹۹)

کتاب 'ذکریات' معلومات کا ایک خزانہ ہے۔ یہ صحیح معنیٰ میں اپنے دور کی ترجمان ہے۔ شام کے سیاسی اور سماجی حالات سے متعلق بعض بڑی اہم باتیں اس سے ہمارے علم میں آتی ہیں۔ شامی انقلاب کے ایک عینی شاہد کی یہ روداد سفر انقلاب سے

متعلق بعض ایسے حقائق سے پردہ اٹھاتی ہے اور بعض ایسی شخصیات کے کارناموں سے واقف کراتی ہے جو اب تک لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل تھے۔ اس میں اس وقت کے تعلیمی نظام، اساتذہ اور تعلیمی اداروں کا بھی مفید تعارف موجود ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے دمشق اور وہاں کے قدرتی مناظر کا ایک جاذب نظر اور دل کش نقشہ پیش کر دیا ہے۔ ایک ایسا نقشہ جسے پڑھ کر اسے دیکھنے کا بے اختیار دل چاہنے لگتا ہے۔ اس میں دمشق کی آب وہوا، مکانات، سڑکیں، ندیاں، پہاڑ، رسم ورواج، کھانے پینے کی اشیاء اور طور طریقے، الغرض بہت کچھ تفصیلات موجود ہیں۔ طنطاوی دمشق کے بار بار تذکرہ کو اپنی مجبوری بتاتے ہیں، کیوں کہ ان کے بقول اس کی محبت ان کی رگ وپے میں سرایت کر گئی ہے۔

انھوں نے اس کتاب میں متعدد مقامات پر دمشق اور جامع اموی کی تاریخ بیان کی ہے۔ ان کے مطابق دمشق دنیا کا قدیم ترین شہر ہے۔ یہ بنوامیہ اور بنوایوب کا پایۂ تخت رہا ہے۔ دنیا کے ایک تہائی حصے پر اس کی حکومت رہ چکی ہے۔ (۱۲۶/۲) اگر دار خضراء سے کوئی حکم صادر ہوتا تھا تو مشرق ومغرب میں فوراً نافذ ہو جاتا تھا۔ پھر وہ اس کے انجامِ بد اور اس کے عواقب پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ (۹۶/۱) دمشق کے فطری مناظر میں وہ سب سے زیادہ اس کے سرسبز وشاداب علاقوں (غوطۃ دمشق) سے متأثر ہیں۔ جبل قاسیون کی خاموشی اور شہر پر اس کے سایۂ عاطفت کا بھی وہ بڑے تأثر کے ساتھ بار بار تذکرہ کرتے ہیں۔ (۹۰/۱) جہاں تک جامع اموی کا تعلق ہے تو یہ دمشق کا قلب ہے۔ اسی طرح جیسے مکہ کا قلب حرم پاک اور قاہرہ کا قلب جامعہ ازہر ہے۔ یہ عالم اسلام کی چار بڑی اور قدیم مساجد میں سے ایک ہے۔ (۱۲۶/۲) دمشق کا تذکرہ اور اس کا تعارف کثرت سے پیش کرنے کے باوجود مصنف کی جذباتی تسکین نہیں ہوتی۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

> ''میں ان کی تصویر کشی سے قاصر ہوں۔ صحیح بات یہ ہے کہ الفاظ سے جذبات و احساسات کی تعبیر ممکن نہیں۔ جب ان سے مشاہدۂ کائنات کی تصویر کشی نہیں کی جاسکتی تو آخر نفس کے احساسات کیسے پیش کئے جاسکتے ہیں؟'' (۱۱۰/۱)

شیخ علی طنطاوی عربی زبان کے ماہر ادیب ہیں۔ انھوں نے جو کچھ تحریر کیا وہ فصاحت و بلاغت کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ صاف، مدلّل اور سیدھے سادے انداز میں اپنی بات کہہ دینا ان کا طرۂ امتیاز ہے۔ وہ صحیح معنیٰ میں جدید عربی ثقافت کے نمائندہ ہیں۔ انھوں نے دینی اور عصری علوم کا بالاستیعاب مطالعہ کیا تھا۔ عربی زبان، ادب اور قواعد کے مسائل پر انہیں پورا عبور حاصل ہے۔ انھوں نے جدید و قدیم قوانین کی عمیق اور ٹھوس معرفت حاصل کی تھی۔ اس پورے سرمایے کا ان کے اسلوب اور طرز تحریر پر براہ راست اثر مرتب ہوا۔ چنانچہ ان کی کتاب 'ذکریات' کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو اس میں ایک طرف قرآن مجید کے الفاظ اور اسالیب ملیں گے (۱/۱۵۱، ۲/ ۵۸) تو دوسری طرف بے شمار جدید الفاظ اور اسالیب سے بھی واسطہ پڑے گا۔ (۱/ ۹۱، ۹۹، ۱۰۷-۲/ ۵۷، ۱۵۲) اسی طرح اگر ایک طرف قدیم عربی شاعری سے جگہ جگہ استشہاد ملے گا (۱/ ۸۹، ۱۱۳، ۲/ ۲۰۹) تو دوسری طرف جدید عامی زبان کے بہت سے الفاظ، تراکیب اور محاورے ملیں گے۔ (۱/ ۸۸، ۱۹۴) اس طرح یہ کتاب جدید و قدیم اسالیب کے درمیان ایک معتدل اور دونوں سے مستفاد اسلوب کی نمائندگی کرتی ہے۔ مصنف جاحظ سے بہت متأثر ہیں، اس لیے ان کے 'اسلوبِ مرسل' کی جھلک اس کتاب میں صاف نظر آتی ہے۔ طرز استدلال منطقی ہے۔ اپنی بات پیش کرنے کے لیے تمثیلات اور تشبیہات سے بہت زیادہ مدد لی ہے۔ یہ تمثیلات اور تشبیہات بڑی برمحل معلوم ہوتی ہیں اور ان سے ان کا مفہوم ومدّعا بالکل واضح ہو جاتا ہے۔

مثال کے طور پر انھوں نے ایک جگہ امت مسلمہ کے خلاف مغربی طاقتوں کی پیہم سازشوں، امت کی غفلت، بعد میں اس کے اندر بیداری کی ہلکی سی لہر اور پھر گہری نیند کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

''ہماری مثال جنگل کے اس شیر کی طرح ہے جس کی سیادت کا جب جنگل میں ڈنکا بج گیا اور بھیڑیے اس سے چھپ گئے اور وہاں کوئی اس کا مد مقابل نہیں بچا تو وہ آرام سے مطمئن ہو کر بیٹھ گیا، پھر اسے نیند آئی

اور وہ سو گیا۔ اس کی گہری نیند کے دوران بھیڑیے اور لومڑیاں بیدار ہو گئیں اور انھوں نے اپنا اپنا کام کیا، لیکن شیر بہر حال شیر رہتا ہے خواہ وہ کتنی ہی گہری نیند سو جائے۔ جوہر کبھی اپنی تاثیر اور اصلیت بدل نہیں سکتا، خواہ اسے کتنے ہی کیچڑ میں پھینک دیا جائے ..... بلاشبہ یہ شیر بیدار ہوا چاہتا ہے۔ وہ انگڑائی بھی لیتا ہے لیکن اس پر دوبارہ نیند طاری ہو جاتی ہے اور وہ سو جاتا ہے''۔ (۱/۲۰۹)

اس کتاب کا ہر صفحہ فصیح عربی زبان کا اعلیٰ نمونہ پیش کرتا ہے۔ بعض صفحات اور بعض عبارتوں کو کئی کئی بار پڑھنے کی خواہش ہوتی ہے۔ یہ امر انتہائی قابل افسوس ہے کہ انسانی، اخلاقی اور دینی اقدار کے حامل ادباء کو اور زبانوں کی طرح عربی زبان وادب میں بھی وہ اہمیت نہیں دی گئی جس کے وہ مستحق تھے۔ ان کے بجائے مخرّبِ اخلاق، مفسدِ ذہن اور مادہ پرست ادباء کو داد و دہش اور اجر و انعام سے نوازا جاتا ہے۔ شیخ علی طنطاوی کے معاملہ میں بھی کچھ ایسا ہی ہوا، ورنہ ان کی شگفتہ اور شستہ زبان و بیان کی آج ہر طرف سے ستائش کی جاتی۔ بہر حال! اگر آج کا زمانہ ایسے باضمیر اور غیور ادباء کی قدر نہیں کرتا تو امید ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ آنے والی نسلیں اس کی تلافی کریں گی۔

یہ کتاب چونکہ خودنوشت سوانح حیات نہیں ہے، اس لیے اس پر آپ بیتی کی حیثیت سے فنی گفتگو کرنا لاحاصل ہے۔ یہ کتاب تو کچھ منتشر یادوں کا مجموعہ ہے جسے تحریر کرنے کا کوئی منصوبہ، لائحہ عمل اور پروگرام پہلے سے مصنف کے ذہن میں نہیں تھا۔ البتہ اخیر میں اس احساس کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اس کتاب میں صرف اپنے حسین تجربات اور عمدہ حکایات کو پیش کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ ان کی زندگی کے بعض دوسرے پہلو، جو ان کی شخصیت کے منفی گوشوں کو نمایاں کرتے، اس کتاب میں سرے سے ناپید ہیں۔ مصنف نے اپنی اس کتاب میں زندگی کے مثبت پہلوؤں کے پیش کرنے پر اس قدر زور دیا ہے کہ کہیں کہیں غیر شعوری طور پر وہ فخر و غرور میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ (۲/۵۴، ۶۶، ۱۱۲) لیکن بہر حال ایسا بہت کم مقامات پر ہوا ہے اور بالعموم انھوں نے

خود اسے محسوس کر کے اس سے براءت کا اظہار کر دیا ہے۔ مثلاً ایک مقام پر لکھتے ہیں:

''مکتب عنبر سے سب سے بڑا فائدہ مجھے یہ پہنچا کہ میں نے عربی زبان اور عربی علوم پر مکمل دسترس حاصل کر لی۔ میں معذرت خواہ ہوں، میں نے یہ بات فخر کے باعث نہیں کہی ہے، بلکہ میں اس کا بطور تحدیث نعمت ذکر کر رہا ہوں۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ''۔ (۱/۱۵۳)

خلاصہ کے طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ 'ذکریات' صرف شام ہی نہیں بلکہ تمام عرب ممالک کی سیاسی، تعلیمی، ادبی اور دینی تحریک کی عظیم الشان دستاویز ہے، جس میں حقائق کے ساتھ مصنف کا فکر پوری طرح جلوہ گر ہے۔ اس کے مولف رافعی اسکول کے روشن چراغ، محبّ الدین الخطیب کی فکر کے علم بردار، کرد علی کے تاریخی افکار و نظریات کے مبلغ اور خود ایک نئے طرز بیان کے موجد تھے۔ ان کی 'ذکریات' میں اگر چہ فنی لحاظ سے بعض کمیاں موجود ہیں، اس کے باوجود یہ ادب اور تاریخ کے طالب علموں اور محققین کے لیے بہت سی قیمتی معلومات بہم پہنچانے اور ان کے جذبات و احساسات کو آسودہ اور مطمئن کرنے کا بہترین ذریعہ ہے۔

کم زور اور مظلوم اسلام کے سایے میں

مولانا سید جلال الدین عمری

اس کتاب میں انسانی حقوق کے سلسلے میں اسلام کے امتیازات کو واضح کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ اسلامی شریعت میں کم زور کی، کن کن پہلوؤں سے رعایت کی گئی ہے؟ اور اس کے مسائل کس طرح حل کیے گئے ہیں؟ ظلم سے اس کی حفاظت کے لیے کیا کیا اقدامات کیے گئے ہیں؟ اور مظلوم کے کیا کیا حقوق بیان کیے گئے ہیں؟ آخر میں یہ اہم بحث بھی ہے کہ اسلام نے مظلوم کے لیے انتقام کا حق تسلیم کیا ہے، لیکن اسے شرعی حدود کا پابند بنایا ہے۔ موضوع کے مختلف پہلوؤں پر قرآن و سنت کے محکم دلائل کی روشنی میں تحقیقی انداز میں مبسوط گفتگو کی گئی ہے۔

صفحات: ۱۱۶، قیمت عام ایڈیشن: -/۳۵ روپے۔ خاص ایڈیشن: -/۵۰ روپے

ملنے کے پتے: ۱- ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، نبی نگر، پوسٹ بکس نمبر: ۹۳، علی گڑھ-۲

۲- مرکزی مکتبۂ اسلامی پبلشرز، دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی-۲۵

ترجمہ وتلخیص

مسئلۂ تصویر کے مختلف پہلو

اور علماء کے اجتہادی افکار

ڈاکٹر محمود حسن الہ ابادی

مجسمہ سازی، تصویر کشی، فوٹو گرافی (کیمرہ کی تصویر)، عکسی تصویر (سینیما ٹوگراف)، متحرک تصویر (ویڈیو گرافی) اور نقاطی تصویر (Digital Photography) یہ سب ایک ہی شجر خبیثہ کی شاخیں اور برگ و بار ہیں، جن کی فنون لطیفہ (Fine Arts) کے نام سے پوری دنیا میں سرپرستی کی جارہی ہے۔ موجودہ زمانے میں کچھ جائز ضرورتوں اور Internet سے فائدہ اٹھانے کی خاطر علمائے کرام کے درمیان گفتگو ہوتی رہی ہے اور انھوں نے نہایت دیانت داری کے ساتھ نصوص کی روشنی میں موجودہ صورت حال کو قابل قبول بنانے کے لیے ہر ممکن اجتہاد سے کام لیا ہے۔ ٹکٹ، سکہ اور نوٹ کے استعمال کی خاطر تصویروں کو پہلے ہی اضطراراً جائز قرار دیا گیا تھا، لیکن اس وقت صورت حال یہ ہے کہ شناختی کارڈ، پاسپورٹ، رجسٹری وغیرہ کے علاوہ گھر گھر ٹی وی، ویڈیو، سی ڈی، ڈی وی ڈی اور انٹرنٹ پر تصویروں کا وہ سیلاب آ گیا ہے جس سے بچنا ناممکن ہو گیا ہے۔ صورت حال ناگوار یقیناً ہے، لیکن حتی الامکان اس کی اصلاح کر کے اس سے فائدہ اٹھانا بالخصوص تبلیغ دین کے لیے اس وقت ضروری سمجھا جانے لگا ہے۔ عوام الناس کا یہ حال ہے کہ ان کے ذہنوں میں یہ سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ تصویروں میں کوئی شرعی قباحت بھی ہے کیوں کہ استمرار اور تسلسل کے ساتھ تصویروں کے دیکھنے اور مصوّر اشیاء کے کثرت استعمال، شادیوں اور مذہبی، ادبی نیز سماجی پروگراموں کی ویڈیو گرافی سے تصاویر کے قابل حذر ہونے کا تصور عوام تو عوام، بلکہ خواص کے ذہنوں سے بھی محو ہو چکا ہے۔ اسکولوں میں بچوں کو تصاویر کے ذریعہ تعلیم دی جا رہی ہے اور جان داروں کی تصویر کشی تو اب داخلِ نصاب ہے۔

ان ناگزیر حالات میں، جب کہ مسلمانوں اور اسلام پر حکومتوں اور میڈیا کے حملوں میں بے انتہا تیزی آ گئی ہے، یہ ضروری ہو گیا ہے کہ علمائے کرام وقت کے سیلاب کو روکنے کے لیے تصویر کے جائز اور واقعی ضروری استعمال کے جواز یا عدم جواز پر اجتماعی طور سے غور کریں۔ گزشتہ صدی کی آٹھویں دہائی میں جماعت اسلامی پاکستان نے اس مسئلہ میں بحث و تمحیص کے بعد ایک موقف اختیار کیا (اس کا ذکر آگے آ رہا ہے)۔ ۲۰۰۷ء میں پاکستان کے جملہ مکاتبِ فکر کی سرکردہ علمی شخصیات پر مشتمل 'ملی مجلس شرعی' کے نام سے ایک مستقل پلیٹ فارم تشکیل دیا گیا، جس کا ہدف یہ تھا کہ فروعی اختلافات سے بالاتر رہتے ہوئے عوام الناس کو اسلام کی روشنی میں درپیش جدید مسائل کا حل پیش کیا جائے۔ اس مجلس کے دوسرے اجلاس منعقدہ ۴/نومبر ۲۰۰۷ء میں وسیع پیمانہ پر تمام مکاتبِ فکر کے علماء کا ایک نمائندہ سمینار منعقد کرنے کا فیصلہ ہوا۔ یہ سمینار ۱۳/اپریل ۲۰۰۸ء کو مفتی محمد خاں قادری کی درس گاہ جامعہ اسلامیہ ٹھوکر نیاز بیگ لاہور میں منعقد ہوا، جس میں بریلوی مکتبِ فکر کے چار علماء، دیوبندی مکتب فکر کے پانچ علماء اور اہل حدیث مکتب فکر کے چار علماء کے علاوہ جماعت اسلامی کی طرف سے شیخ الحدیث مولانا عبدالمالک نے نمائندگی فرمائی۔ اس سمینار کی رپورٹ اور سمینار میں پیش کئے گئے چند مضامین پر مشتمل ماہ نامہ 'محدث' لاہور نے ایک خاص نمبر شائع کیا ہے جو مئی، جون ۲۰۰۸ء کے مشترکہ شمارہ پر مشتمل ہے۔ اس سمینار کا حاصل ایک متفقہ قرارداد کی شکل میں سامنے آیا، جو درج ذیل ہے۔

''دعوت و اصلاح اور اسلامی مقاصد کے حصول خصوصاً اسلام کے دفاع اور دین مخالف پروپیگنڈہ کا جواب دینے کے لیے الکٹرانک میڈیا کا استعمال جائز ہے، خواہ بہ اکراہ ہی کیوں نہ ہو''۔ اس پر مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے علماء نے دستخط کیے۔

مذکورہ قرارداد کا قدرے تفصیلی تجزیہ حافظ صلاح الدین یوسف کی قرارداد میں ہے، جسے پیش کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی، کیوں کہ منظور شدہ قرارداد ان تمام نکات کو محیط ہے۔ یہ قرارداد درج ذیل ہے:

☆ تصویر کی حرمت قطعی اور ابدی ہے۔ اس کے جواز کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

☆ تصویر ہاتھ سے بنی ہو، یا کیمرے کے ذریعہ سے، دونوں میں کوئی فرق نہیں اور دونوں یکساں طور سے حرام ہیں۔

☆ آج کل بعض لوگ دینی رہ نماؤں، بزرگوں اور پیروں کی تصویریں فریم کرا کے دوکانوں اور گھروں میں آویزاں کرتے ہیں۔ اسی طرح بعض علماء اور نعت خوانوں کی تصاویر پر مبنی عام اشتہارات شائع ہو رہے ہیں۔ یہ سب ناجائز اور حرام ہے۔

☆ تاہم ٹی وی وغیرہ پر لادینیت کی جو یلغار ہے اس کے سد باب کے لیے علماء کے تبلیغی پروگراموں میں حصہ لینے کی اسی طرح گنجائش ہے جیسے شناختی کارڈ اور پاسپورٹ وغیرہ کے لیے بہ امر مجبوری تصویر کا جواز ہے۔

قرارداد میں مولانا عبدالعزیز علوی نے ایک جملہ کا اضافہ فرمایا ہے۔ وہ اس طرح ہے:

''میڈیا پر جو تصاویر آتی ہیں ان کو ناجائز اور حرام سمجھتے ہوئے اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَ قَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ (مگر جس کے ساتھ زبردستی کی گئی ہو، حالاں کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو) کے پیش نظر میڈیا سے دفاعِ اسلام درست ہے''۔

مذاکرہ میں جناب جاوید احمد غامدی اور ان کے ادارہ 'المورد' کے اس نقطۂ نظر کو بالکل قابل اعتنا نہیں سمجھا گیا کہ مجسموں اور تصاویر کا بنانا اور رکھنا نہ صرف جائز ہے، بلکہ مستحسن اور مطلوب ہے، کیوں کہ اللہ جمیل ہے اور وہ جمال سے محبت کرتا ہے۔ ان کے نزدیک تصویر روح کی غذا ہے۔ (بجا طور سے کسی نے پوچھا کہ کہیں یہ بدروح کی غذا تو نہیں ہے؟) جائز اس لیے کہ جب یہ چیز ایک پیغمبر (حضرت سلیمان علیہ السلام) کے لیے جائز تھی تو دوسرے پیغمبروں کے لیے ناجائز اور حرام کیسے ہو سکتی ہے؟ ان کا اشارہ سورۂ سبا کی آیت نمبر ۱۳ کی طرف ہے۔[۱] اس آیت میں لفظ 'تماثیل' استعمال ہوا ہے جس کا ترجمہ بالعموم 'تصویریں' یا 'مجسّمے' کیا جاتا ہے، لیکن مولانا ثناء اللہ امرتسریؒ نے اس

کا ترجمہ 'نقشے' کیا ہے۔اس لفظ کی تاویل میں علماء کے تین گروہ ہیں۔(۱) پہلا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ گزشتہ انبیاء کی شریعتوں میں جان دار کی تصویروں کا بنانا جائز تھا، جو آخری شریعت میں منسوخ ہو گیا۔ بہت سے مفسرین اسی کے قائل ہیں۔(۲) دوسرا گروہ 'تمثال' سے غیر جان دار کی تصویر مراد لیتا ہے، کیوں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام بنی اسرائیل کے نبی تھے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں جان دار کی تصویر بنانا حرام تھا۔[۲] مولانا مودودیؒ اسی کے قائل ہیں۔(۳) تیسرا گروہ 'تماثیل' کا ترجمہ لفظ 'نقشہ' سے کرتا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ قلعہ سے متعلق نقشہ ہوتا ہے، تصویریں نہیں۔ مولانا ثناء اللہ امرتسریؒ نے یہی تاویل اختیار کی ہے۔[۳]

ماہ نامہ 'محدث' (لاہور) کے شمارہ جون ۲۰۰۸ء میں، جو اس سمینار کی روداد پر مشتمل ہے، اس کے مدیر حافظ حسن مدنی نے بائیس صفحات کے طویل افتتاحیہ میں تمام پیش کردہ مقالات کی تلخیص کی ہے اور سات اہم مقالات کو شائع بھی کیا ہے۔ یہاں ان کے تجزیہ اور تبصرہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مطبوعہ مقالات کے دلائل کے علاوہ اس روداد کی تلخیص بھی پیش کی جا رہی ہے۔

فاضل مدیر کے نزدیک سمینار میں پیش کیے گئے مقالات اور مباحث کے نتیجہ میں علماء کا اس بات پر اتفاق ہوا ہے کہ فی زمانہ تبلیغِ دین کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے ٹی وی پر آنا جائز ہے، لیکن دلائل اور حدود میں ان کے درمیان تین گروہ ہیں، جن کے نقطہ ہائے نظر درج ذیل ہیں:

(۱) اصلاً تو یہ حرام ہے، اس لیے ٹی وی پر آنا بھی ناجائز ہے، لیکن تبلیغ اسلام کے لیے بعض خارجی وجوہ کی بنیاد پر اسے گوارا کیا جائے گا۔

(۲) تصویر اور ٹی وی کے احکام میں فرق ہے۔ تصویر اصلاً حرام ہے، لیکن ٹی وی اور ویڈیو کی تصویر اس شرعی حرمت میں شامل نہیں ہے۔ اپنی اصل کے اعتبار سے جدید الکٹرانک میڈیا پر آنا شرعاً جائز ہے۔

(۳) تصویر کے حکم میں فوٹو گرافی شامل ہی نہیں، یہ صرف عکس ہے۔

گروہ اول

پہلے گروہ کے نزدیک پہلے اور اب کی تصویر میں چاہے نوعی فرق ہو، لیکن حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیوں کہ شریعت کا حکم قیامت تک کے لیے ہے۔ حرمت کے وجوہ فوٹو گرافی میں کاملاً اور ویڈیو میں اکمل طور پر پائے جاتے ہیں اور یہ تمدنی ترقی کا مرہون منت ہے۔ لغت اور شریعت میں دونوں کے لیے لفظ 'تصویر' ہی استعمال ہوگا۔ لیکن اس گروہ میں بھی دو ذیلی گروہ ہیں:

پہلا گروہ حدیث کے ظاہرِ الفاظ سے استدلال کرتا ہے۔ گڑیوں کے جواز کی دلیل بھی حدیث کے ظاہری الفاظ ہی ہیں۔ ان کے نزدیک ٹی وی یا میڈیا پر تبلیغِ اسلام کے لیے آنا بھی بہ وجہ اضطرار ہے، جیسے سکوں، پاسپورٹ، شناختی کارڈ یا سرکاری دستاویزات میں فوٹو کا استعمال۔ یہ اضطرار عورتوں کے غیر محرم ڈاکٹروں سے علاج کرانے کے مترادف ہے۔ دوسرا گروہ دین میں فقاہت کو باعثِ خیر و برکت قرار دیتا ہے۔ اس لیے الفاظ کے بجائے وہ حدیث کی حکمتوں پر غور کرتا ہے۔ یہ رویہ فقہائے محدثین سے قریب تر ہے۔ ان کے نزدیک وہ تصاویر، جن سے دینی مقاصد پورے نہ ہوتے ہوں، لازماً حرام ہیں، لیکن جو شرعی مقاصد بغیر تصویر کے پورے نہ ہوتے ہوں ان کی تکمیل کے لیے ویڈیو اور فلم بندی وغیرہ گوارا ہے۔ بعض علمائے شریعت کے نزدیک أخفّ الضررین مصلحت اور سدِّ ذریعہ کے تحت حالات وظروف کے مطابق دفاعِ اسلام اور تعبیرِ دین کا مؤثر طریقہ استعمال کیا جا سکتا ہے۔ پہلے ذیلی گروہ کے موقف میں اضطرار کا اور دوسرے ذیلی گروہ کے موقف میں استثناء کا اصول کار فرما ہے۔

پہلے ذیلی گروہ کے مؤیدین میں حافظ عبد العزیز علوی، حافظ صلاح الدین یوسف اور مولانا رمضان سلفی (تینوں اہل حدیث)، مولانا ڈاکٹر سرفراز نعیمی (بریلوی) اور مولانا رشید میاں تھانوی (دیوبندی) کے نام ہیں۔ دوسرے ذیلی گروہ کے مؤیدین میں مولانا محمد شفیق مدنی اور حافظ عبد الرحمٰن مدنی (دونوں اہل حدیث) ہیں۔ ان دونوں

گروہوں کی توجیہ وتعلیل میں اختلاف ہے، لیکن نتیجہ وفتویٰ میں دونوں یکساں ہیں۔

فاضل مدیر نے افادۂ عام کی غرض سے بعض عرب علماء کی رائیں بھی نقل کی ہیں، جن کا یہاں تذکرہ کرنا حسبِ حال ہوگا:

☆ شیخ ناصر الدین البانیؒ فرماتے ہیں: ''اگر چہ ہم تصویر کی ہر دو نوع (تصویر بنانا اور لٹکانا) کی حرمت کے پورے وثوق سے قائل ہیں، لیکن اس کے باوجود ایسی تصویر جس سے کوئی یقینی فائدہ حاصل ہوتا ہو اور اس سے کوئی شرعی ضرر لاحق نہ ہو، اپنانے میں کوئی مانع نہیں سمجھتے، بشرطے کہ یہ فائدہ اس جائز طریقہ کے سوا حاصل ہونا ممکن نہ ہو، جیسے کہ طب وجغرافیہ میں تصویر کی ضرورت پیش آتی ہے، یا مجرموں کو پکڑنے اور ان سے بچاؤ وغیرہ کے سلسلے میں، تو یہ تصویریں شرعاً نہ صرف جائز، بلکہ بسا اوقات واجب بھی ہوجاتی ہیں''۔ اس کی دلیل میں دو حدیثیں پیش کرتے ہیں۔ ایک میں حضرت عائشہؓ کے گڑیاں بنانے کا اور دوسری میں حضرت ربیع بنت معوذؓ کا بچوں کے لیے روئی کے کھلونے بنانے کا ذکر ہے۔ پھر وہ اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ''یہ دونوں احادیث جواز تصویر اور استعمال پر دلیل ہیں، بشرطے کہ اس سے کوئی تربیتی مصلحت پوری ہورہی ہو یا کسی فرد کے تہذیب وسلیقہ اور تعلیم میں مدد ملتی ہو۔ اس جواز میں تصویر کشی اور تصاویر کی وہ صورتیں بھی ملحق ہوجاتی ہیں جن میں اسلام یا مسلمانوں کی کوئی دینی مصلحت پائی جاتی ہو۔ البتہ اس کے ماسوا امور میں تصویر کی حرمت اپنی جگہ قائم و دائم رہے گی، مثلاً مشائخ، بڑی ہستیوں اور دوستوں وغیرہ کی تصویر کشی جس میں بتوں کے پجاری کفار کی مشابہت کے سوا کوئی دینی فائدہ حاصل نہیں ہوتا''۔[۴]

اس سے معلوم ہوا کہ علامہ البانی کا موقف دوسرے ذیلی گروہ والا ہے۔

مفتیٔ اعظم سعودی عرب شیخ عبدالعزیز بن بازؒ فرماتے ہیں: ''گزری باتوں کے محفوظ کرنے کے لیے بنائی گئی تمام تصاویر کو جلا کر یا پھاڑ کر تلف کردینا ضروری ہے، البتہ ایسی تصاویر جن سے کوئی شرعی ضرورت پوری ہوتی ہو، مثلاً لوگوں (یا مجرموں) کی شناخت وغیرہ جیسی ضرورتیں، تو ان کو محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔[۵]

سعودی عرب کے متبحر عالم دین شیخ ابن جبرین کا موقف بھی تصویر کی حرمت پر دوٹوک ہے۔ البتہ وہ بھی اضطراری صورت میں تصویر کو جائز قرار دیتے ہیں۔ کہتے ہیں: ''فی زمانہ کرنسی نوٹوں پر حکم رانوں کی تصاویر ممانعتِ تصویر کے شرعی حکم سے مستثنیٰ ہیں۔ ایسے ہی پاسپورٹ، شناختی کارڈ وغیرہ، جن کو ساتھ رکھنے کی ضرورت اور تمدنی حاجت ہے، اس استثناء میں شامل ہیں۔ البتہ یاد رہے کہ ان کا جواز اسی حاجت تک محدود رہے گا۔''[۶]

شیخ محمد علی صابونی اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں: ''بلکہ تصویر کی اجازت کے سلسلہ میں ضرورت کی حد تک ہی محدود رہا جائے گا، جیسے کہ شناختی ضرورت یا ایسی کوئی دنیوی مصلحت ہو جس کے لوگ محتاج ہوتے ہیں''۔[۷]

درج بالا اقتباسات کی روشنی میں متذکرہ عرب علماء کی رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ تمام حضرات (بشمول دیگر علمائے عرب) اصلاً تصویر کی حرمت کے قائل ہیں اور جدید تصاویر کو بھی اسی حرمت میں شامل سمجھتے ہیں، لیکن اضطرار اور مفادِ عامہ کے تحت تبلیغ اسلام کے لیے ٹی وی پر آنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

دوسرا گروہ

دوسرا گروہ ان اصحاب علم کا ہے جو عام تصویر کو حرام قرار دیتا ہے، لیکن ٹی وی اور ڈیجیٹل کیمرے کو براہ راست حکم شرعی میں شامل نہیں سمجھتا۔ اس گروہ میں جماعت اسلامی پاکستان کے مولانا عبدالمالک اور جامعۂ اشرفیہ لاہور کے مولانا محمد یوسف خاں ہیں۔

مولانا عبدالمالک کے یہاں ضرورت اور حاجت کے تحت مسئلۂ تصویر کی تقسیم کی گئی ہے، مثلاً غیر ضروری تصویریں، جیسے پورٹریٹ، بیج، خواتین کی تصاویر اور تصویری نمائشیں حرام ہیں۔ لیکن ایسی تصویریں، جن کی کوئی معاشرتی ضرورت ہو، ان کے بارے میں سکوت ہوگا۔ ان کے نزدیک اس کے جواز کی بنیاد دو فقہی قواعد ہیں، (۱) **الضرورات تبیح المحظورات** (۲) **الحاجة قد تُنزَلُ منزلة الضرورة** وغیرہ۔ ان کے نزدیک ٹی وی اور ویڈیو میں تصویر کا ظاہری وجود ہی نہیں ہے، اس لیے یہ تصویر کے مروّجہ

شرعی حکم سے خارج ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ ٹی وی کو ایک آلۂ وسیلۂ تبلیغ کے طور پر استعمال ہونا چاہئے، جیسا کہ جنگِ قادسیہ میں ہاتھی کی مورتی بنانے کی غالب حکمتِ عملی اختیار کی گئی تھی۔بعض علماء کے نزدیک جب تک کیمرے کی تصویر کاغذ پر نہ آئے، حرام نہیں ہوگی۔نشریاتی لہریں، عکس اور حبس الظل ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ ان کی تحفیظ برقی ذرات کی شکل میں ہوتی ہے، حرمت کے دائرے میں نہیں آتی ہیں۔

ان علماء کے موقف کے پس پردہ عکس اور تصویر کا باہمی فرق ہے، کیوں کہ عکس کا وجود اصل پر قائم ہوتا ہے، لیکن اس دلیل پر یہ معارضہ ہوتا ہے کہ اگر تصویر کو کاغذ پر طبع کرنے کے بجائے کمپیوٹر اسکرین پر دیکھا جائے تو اسے حرام کیوں نہ کہا جائے گا؟ ان میں بھی تو دوام، جاذبیت اور تصویر کے دیگر خصائص موجود ہوتے ہیں۔مزید یہ کہ دوام اور ثبوت کو صرف کاغذ میں منحصر کر لینا درست نہیں ہے۔میڈیا کی کسی بھی شکل میں اس کا مستقل وجود خواہ وہ کمپیوٹر ڈاٹا کی شکل میں ہی ہو اپنی تصویری خصوصیت اور حکمت ممانعت کے باعث قابل گرفت ہے۔اس لیے ڈیجیٹل کیمرے اور ویڈیو فلم والی تصویر کو براہ راست نہ سہی، سدِّ ذریعہ کے طور پر حرام ہونا چاہئے۔یہی موقف مولانا محمد تقی عثمانی کا ہے۔اس کی تفصیل حافظ محمد یوسف خاں کے مقالہ میں موجود ہے۔یاد رہے کہ ان کے یہاں ہاتھ سے بنائی جانے والی تصویر اور عام کیمرہ کی تصویر کی ممانعت برقرار ہے۔

فقہائے اربعہ حرمت تصویر کے مسئلہ پر متفق ہیں، لیکن اس کی توجیہ حنفی بریلوی عالم شیخ الحدیث مولانا شیر محمد خاں نے یہ کی ہے کہ جدید دور کی تصویر کو بعض قیود کے ساتھ جائز ہونا چاہئے۔اس احتمالی جواز کی گنجائش کے لیے عرف و رواج یعنی تبدیلیٔ حالات کے تصور سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔انھوں نے اس کے جواز کے لیے علامہ شامی کی ذکر کردہ بہت سی مثالیں دی ہیں۔اس گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ تبلیغ اسلام کے لیے ٹی وی پر آنا ضروری ہے۔

تیسرا گروہ

اس گروہ میں بعض عرب اہل علم اور متجددین شامل ہیں ۔ ایک طبقہ ان مصری

علماء کا ہے جو علامہ یوسف القرضاوی کی سرپرستی میں تصویر کی حرمت کو ہاتھ سے بنائی گئی تصویر تک محدود رکھنے اور بقیہ ہر قسم کی فوٹو گرافی کو اصلاً جائز قرار دینے کا قائل ہے۔ اس گروہ میں علامہ قرضاوی ۸، محمد بخیت مصری ۹، شیخ سائس مصری ۱۰ اور ڈاکٹر احمد شرباصی ۱۱ کے علاوہ سعودی عرب کے شیخ عثیمینؒ اور کویت کے شیخ عبدالرحمٰن عبدالخالق وغیرہ ہیں۔

دوسرے اور تیسرے گروہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ ایک طبقہ ہر قسم کی فوٹو گرافی کو عکس کی بنا پر مستثنیٰ کرتا ہے، جب کہ دوسرا گروہ کیمرہ کی تصویر کو تو ناجائز، لیکن ڈیجیٹل کیمرے، ٹی وی اور ویڈیو کو جائز قرار دیتا ہے۔ تیسرے گروہ کا ایک حلقہ وہ بھی ہے جو جدید آلات کی تصاویر کو حرام ہی نہیں سمجھتا، جب کہ دوسرا گروہ بعض اوصاف جیسے ثبوت و دوام نہ ہونے کی بنا پر انھیں تصویر کے حکم سے خارج سمجھتا ہے۔

ایک انوکھی دلیل: جواز کے قائلین نے ایک انوکھی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حقیقی تصویر جیسا کہ کیمرے کی ہوتی ہے، مشابہت بخلق اللہ میں نہیں آتی۔ مشابہت بخلق اللہ تو اصلاً ہاتھ سے بنائی ہوئی تصویر ہے، کیوں کہ یہ بعینہٖ خلق اللہ نہیں ہوسکتی۔ اس لیے اس پر روح پھونکنے والی حدیث کا اطلاق نہیں ہوتا۔ شیخ ابن عثیمین نے اس کی مثال فوٹو اسٹیٹ کاپی سے دی ہے، جس میں مشین کا آپریٹر کبھی کبھی جاہل محض ہوتا ہے۔ اس کے باوجود فتویٰ سے ہٹ کر بطور تقویٰ اس سے بچنا ہی بہتر ہے۔ اس استدلال اور مثال کو پاکستان کے مولانا گوہر رحمان کے علاوہ عرب کے علماء مثلاً ابن باز، شیخ صالح فوزان اور شیخ محمد علی صابونی وغیرہ نے کڑی تنقیدیں کرتے ہوئے ساقط الاعتبار قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مشابہت بخلق اللہ کی علّت تسلیم کرلی جائے تب بھی شرک یا نحوست کے اسباب تو قائم ہی رہتے ہیں۔ پھر اس دلیل سے فرضی تصویریں بنانے والے ہی کے فعل کو حرام ہونا چاہئے، کسی جان دار کی صدفی صد نقل کو حرام نہ ہونا چاہئے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ قوت نہ رکھنے والا اگر ریوالور سے کسی کو قتل کردے تو بھی قاتل اسی کو مانا جائے گا، ریوالور کو نہیں۔ شیخ صالح فوزان نے اس پر پانچ اعتراضات وارد کیے ہیں اور یہ نتیجہ برآمد کیا ہے کہ: ''مندرجہ بالا بحث سے ثابت ہوا کہ تصویر کی ہر نوع حرام ہے، چاہے وہ مجسّمے ہوں یا

اس کے علاوہ ہاتھ سے بنائی گئی ہو یا آلہ کے ذریعہ (فوٹوگرافی)۔ جو شخص بھی ان میں سے کسی تصویر کو جائز کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کی کوشش باطل اور اس کی دلیل غیر معتبر ہے''۔[۱۲]

سعودی عرب کے سب سے معتبر اور محترم مفتی شیخ محمد ابراہیم آل شیخ فرماتے ہیں: ''بدترین گناہوں میں سے ذی روح کی تصویر بھی ہے کہ اس کو بنایا اور استعمال کیا جائے۔ اس سلسلے میں مجسموں اور کاغذوں پر آلاتِ تصویر سے لی جانے والی تصاویر میں کوئی فرق نہیں۔'' ایک اور عرب عالم شیخ ولید بن راشد سعیدان اس استدلال کی تردید یوں کرتے ہیں: ''فوٹوگرافی میں اعتبار ذی روح کی تصویر کے وجود کا ہی کیا جائے گا، خواہ اس کے حصول کا اسلوب اور اس پر صرف کردہ محنت مختلف نوعیت کی ہو۔ فقہ کے قواعد میں یہ امر مسلّم ہے کہ شرعی حکم اپنی علّت کے وجود اور عدم وجود کے ساتھ ہی مربوط رہتا ہے''۔[۱۳]

مذاکرہ میں حافظ محمد زبیر نے بھی اسی موقف کی طرف اشارہ کیا تھا۔

ایک چوتھا گروہ جاوید احمد غامدی کا ادارہ 'المورد' ہے اس کا موقف یہ ہے کہ ٹی وی پر آنا شرعی نقطۂ نظر سے کوئی ناپسندیدہ امر نہیں، بلکہ شریعت کے حکم ممانعت میں کوئی تصویر سرے سے داخل ہی نہیں ہے۔[۱۴]

اس گروہ کا ذکر یہاں صرف اتمام حجت کے لیے کیا گیا ہے، ورنہ انکار سنت کی بنا پر یہ گروہ ہمارے دائرۂ بحث سے باہر ہے۔

جناب حافظ حسن مدنی مدیر 'محدث' نے اس سمینار کا 'نتیجہ وثمرہ' نہایت جچے تلے لفظوں میں بیان کیا ہے۔ یہاں اسے بجنسہٖ نقل کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے:

''جہاں مسئلۂ تصویر پر مذکورہ بالا تینوں گروہوں کے موقف باہم مختلف ہیں، وہاں اس مسئلہ کے جواز کے لیے ہر صاحب علم نے اپنا اپنا اسلوبِ استدلال اختیار کیا ہے۔ ایسا تو ضرور ہوا کہ کوئی شخصیت کھلے بندوں اس معاملہ کو جائز قرار دے رہی ہے اور کوئی مجبوری واضطرار یا حالات کے جبر کے نام پر بادل ناخواستہ اس ضرورت کو تسلیم کر رہی ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر موقف کے استدلال وتوجیہ سے نتائج میں بھی خاطر خواہ فرق واقع ہوتا ہے، چنانچہ پہلے گروہ کے موقف میں اضطرار یا اخفّ الضررین کے مطابق سنگین

حالات میں تصویر کی گنجائش نکالی جائے گی اور وہ بھی با دل نا خواستہ، جب کہ پہلے گروہ کے دوسرے موقف کے مطابق گڑیوں کے کھیل سے استدلال کرتے ہوئے یا مقاصد عامّہ کے تحت ایسی تمدنی ضروریات کے لیے تصویر کی اجازت ہوگی جن کا حصول شریعت میں اصلاً جائز ہو۔ دوسرے گروہ کے مطابق تصویر تو حرام ہے، لیکن وصفِ دوام نہ ہونے کے سبب وہ ٹی وی اور ویڈیو کو حرمتِ تصویر سے نکال لیتے ہیں۔ اس لیے ان کے یہاں ٹی وی، ویڈیو اور ڈیجیٹل کیمرہ کو حسب خواہش استعمال کیا جا سکتا ہے۔ تیسرے گروہ کے ہاں فوٹو گرافی تصویر کا مصداق ہی نہیں۔ اس لیے صرف وہی تصویر حرام ہے جو ہاتھ سے بنائی جائے۔ چنانچہ تصویر بنانے اور فلم و ویڈیو کی کھلی اجازت ہے، بلکہ آخری موقف (چوتھے گروہ) کے مطابق تو یہ مطلوب شے ہے۔''[۱۵]

اس سلسلہ میں سعودی عرب کی دائمی فتویٰ کونسل کا فتویٰ یہ ہے:

''تصویر کی حرمت عام ہے، چاہے آلہ یا کسی بھی طریقہ سے تصویر لی جائے۔ البتہ ٹی وی پر گانے، موسیقی اور تصاویر جیسی منکرات حرام ہیں، لیکن اسلامی لکچر، تجارتی اور سیاسی خبریں، جن کی شریعت میں ممانعت وارد نہیں، جائز ہیں۔ البتہ جب ان کا شر خیر پر غالب آجائے تو اعتبار غالب کا ہوگا۔''[۱۶]

شیخ الحدیث مولانا حافظ عبد العزیز علوی تصویر کا لغوی مفہوم متعین کرنے کے لیے اقرب الموارد، تاج العروس، مفردات القرآن اور القاموس الوحید کا حوالہ دینے کے بعد ائمہ اربعہ کی رائے یوں نقل کرتے ہیں: ''شوافع اور دوسرے علماء کے نزدیک جان دار کی تصویر انتہائی سخت حرام ہے اور کبیرہ گناہوں میں سے ہے.... کیوں کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی تخلیق سے مشابہت پائی جاتی ہے.... اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ تصویر کا سایہ ہو یا نہ ہو۔ صحابہؓ، تابعینؒ اور بعد کے علماء کی اکثریت کا یہی قول ہے اور امام ثوریؒ، امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ اور دوسرے فقہاء کا بھی یہی موقف ہے''[۱۷]

لیکن ایک قول یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تصویر چاہے سایہ دار ہو یا بغیر سایہ کے ہو، حرام ہے، لیکن امام مالک کا اس میں قدرے اختلاف

ہے: ''خلاصہ یہ ہے کہ جان داروں کی تصاویر بالاتفاق حرام ہیں، جب وہ کامل ہوں اور سایہ دار ہوں جو طویل عرصہ تک رہتی ہیں۔ البتہ اگر ان کا ایسا عضو موجود نہ ہو جس کے سبب جان دار زندہ نہ رہ سکتا ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ اسی طرح جس تصویر کا سایہ نہ ہو، جب وہ کاغذ یا دیوار پر منقش ہو یا ایسی چیز پر بنی ہو جو تادیر نہیں رہتی تو اس میں اختلاف ہے۔ صحیح بات یہی ہے کہ وہ بھی حرام ہے''۔ ۱۸

اس کے بعد انھوں نے غیر سایہ دار کی تصویر کی حرمت میں کئی حدیثیں پیش فرمائی ہیں اور اپنے موقف کی تائید میں حافظ ابن حجرؒ کی رائے نقل کی ہے ۱۹۔ انھوں نے ایک نکتہ کی بات یہ کہی ہے کہ بعض احادیث میں لفظ **صورۃ** نکرہ ہے جو عموم پر دلالت کرتا ہے۔ ان کے نزدیک ٹی وی اور ویڈو کی تصویر کو عکس کہنا قیاس مع الفارق ہے۔ دلیل کے طور پر انھوں نے چار مثالیں پیش کی ہیں۔

(۱) آئینہ، پانی یا عکس بننے میں انسان کا دخل نہیں ہے، جب کہ اس کے برعکس میں انسان کا دخل ہے۔

(۲) آئینہ یا پانی میں یہ عکس عارضی ہوتا ہے، جب کہ ٹی وی اور ویڈیو کا عکس محفوظ ہوتا ہے۔

(۳) قدرتی اشیاء میں عکس اظہارِ شخصیت اور رہ نمائی کے لیے نہیں ہے، جبکہ فوٹو گرافی میں رہ نمائی ہوتی ہے۔

(۴) آئینہ میں ہر انسان مرد، عورت، جوان، بوڑھا، میک اپ، غیر میک اپ سب اپنا چہرہ دیکھتے ہیں۔ اس سے دوسروں کے جذبات نہیں بھڑکتے۔ لیکن اگر یہ تصویر میں ہو تو عریاں عورتوں کی ویڈیو درست نہیں ہوگی۔

مولانا تبلیغ دین کے لیے تصویر سازی پر بھی چند اشکالات رکھتے ہیں:

(۱) **الضرورات تبیح المحظورات** میں ضرورت اور مجبوری کا دائرہ کیا ہے؟

(۲) اگر تبلیغِ دین اور مصالح کے تحت تصویر کو جائز قرار دیا جائے تو کیا دوسرے مقاصد کے لیے اس کے استعمال کو روکا جا سکے گا؟

(۳) دین کے لیے کیا دین مخالف ذرائع سے کام لینا درست ہے؟

ان کا خیال ہے کہ تصویر کے استعمال کے بغیر بھی آج کل جماعۃ الدعوۃ اور تبلیغی جماعت جیسی جماعتیں اپنی فکر اور نظریہ کے مطابق دین کا کام کر رہی ہیں۔

سمینار کے ایک اور مقرر مولانا حافظ صلاح الدین یوسف کا موقف بھی تصویر کے استعمال کے بارے قدرے سخت تھا۔ انھوں نے یہ بات تسلیم کی کہ الکٹرانک اور پرنٹ میڈیا نشر واشاعت کے جدید اور انتہائی مؤثر ذرائع ہیں، لیکن ان کے موجد ملحد اور سیکولر قسم کے لوگ ہیں جو کسی اخلاقی اصول اور ضابطۂ حیات کے قائل نہیں ہیں۔ افسوس یہ ہے کہ مسلمان ممالک ان کے ذہنی اور سیاسی غلام ہیں، اس لیے دونوں کے ذرائع ابلاغ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس صورت حال نے اسلامی طبقہ کو پریشان اور مضطرب کر رکھا ہے اور وہ بھی ان جدید ذرائع نشر واشاعت کو استعمال کرنا چاہتا ہے۔ اس بارے میں سخت موقف رکھنے کے باوجود مولانا مسئلہ زیر گفتگو میں علماء کے درمیان اختلافات کا ذکر فرماتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ انسان اپنی استطاعت سے زیادہ کا مکلّف نہیں ہے (البقرۃ:۲۸۶) اس لیے دعوت وتبلیغ کی غرض سے اس ذریعہ کے استعمال سے گریز کرنے والے ان شاء اللہ ماجور ہوں گے۔ انھیں اندیشہ ہے کہ تبلیغِ دین کے لیے تصاویر کی حرمت میں نرمی برتنے سے مذہبی جماعتوں کے قائدین اور رہ نماؤں میں اپنی تصویریں اخباروں میں چھپوانے اور ٹی وی پر آنے کا شوق بڑھ جائے گا۔ اضطرار کے فلسفہ پر ان کا اعتراض ہے کہ کیا یہ واقعی ضرورت ہے؟ کیا اس مقصد کے لیے آڈیو کافی نہیں ہے۔ ان اشکالات کے باوجود مولانا قرارداد سے اتفاق فرماتے ہیں۔

مولانا محمد رمضان سلفی کے نزدیک تصویر کے بارے میں شریعت کا حکم بالکل واضح اور غیر نزاعی ہے، کیوں کہ منصوص امور میں تاویل کا دخل نہیں ہوا کرتا۔ جہاں تک تصویری میڈیا میں اسلامی عقائد و افکار کی تبلیغ وترویج کا مسئلہ ہے تو یہ امور اجتہادیہ میں سے ہے، لیکن ان کے نزدیک چوں کہ رسول اللہ ﷺ نے مصوّر یعنی فوٹو گرافر پر لعنت بھیجی ہے،[۲۰] اس لیے امور منصوصہ میں تاویل، ایمان میں کم زوری کی علامت ہے۔ اس کے باوجود

انھوں نے مسئلۂ زیرِغور کو امورِ اجتہادیہ میں شمار کیا ہے اور اجتہادی رایوں میں لوگوں کے درمیان اختلاف ہوسکتا ہے۔ سدِّ باب کے طور پر آپ کا بھی خیال ہے کہ قرآن وحدیث کی تعلیمات کو لوگوں میں پھیلانے کے لیے جدید وسائل سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

مولانا محمد شفیق مدنی نے اپنے مقالہ میں حرمتِ تصویر کی چار ممکنہ علتوں کا تفصیل سے ذکر کیا ہے:

(۱) یہ غیراللہ کی تعظیم میں غلو اور عبادت میں شرک کا ذریعہ ہے، جیسا کہ قومِ نوحؑ نے اپنے صالحین کے ناموں پر ان کی تعظیم واحترام میں مجسمے بنائے۔ حدیث ابن عباسؓ میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا شیطان کے گم راہ کرنے سے ان کی قوم کے لوگوں نے ود، سواع یغوث، یعوق اور نسر کے مجسّمے بنائے جو بعد میں معبود بن گئے [۲۱]۔ ابن العربی کا خیال ہے کہ تصویر کی حرمت سدِّ ذرائع کی خاطر ہے اور یہ علّتِ مستنبطہ ہے، جب کہ اس کی منصوص علّت اللہ کی تخلیق سے مشابہت ہے [۲۲]۔ اس موقف کی تائید امام نوویؒ اور ابن تیمیہؒ نے کی ہے [۲۳]۔

(۲) بعض علماء کی رائے یہ بھی ہے کہ چوں کہ مشرکین تصاویر بناتے، بت گھڑتے اور ان کی پرستش کرتے تھے، اس لیے یہ تشبیہ ہی تصویر کی حرمت کے لیے کافی ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ نے طلوع و غروب کے وقت سجدہ نہ کرنے کے حکم کی یہی علت بتائی ہے [۲۴]۔ اس کی علّت میں صحیحین کی احادیث بھی ہیں [۲۵]۔ علامہ ابن تیمیہؒ کے نزدیک غیر مسلموں کی مشابہت ممنوع ہے [۲۶]۔

(۳) بعض علماء کے نزدیک حرمت کی علت نحوست ہے، یعنی تصویر کی جگہ فرشتوں کا داخل نہ ہونا [۲۷]۔ لیکن ابن حجرؒ کا کہنا ہے کہ فرشتوں کے عدم دخول کا سبب تصاویر کی تعظیم میں کفار سے مشابہت ہے [۲۸]۔ اسی لیے بطورِ اہانت اسے کاٹ کر یا پامال کرنے کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے [۲۹]۔ حدیث میں کتا بھی شامل ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ حرمت نوعی نہیں ہے، کیوں کہ شکاری کتا رکھنے کی اجازت ہے [۳۰]، بلکہ ایک حدیث میں اس ذیل میں جنبی بھی داخل ہے۔ [۳۱]

(۴) اس کی علت میں اللہ کی تخلیق سے مشابہت بھی ہے۔ ابن العربی کے نزدیک یہ منصوص علت ہے۔ انھوں نے بخاری کی دو اور مسلم کی دو احادیث سے استدلال کیا ہے ۳۲۔ حافظ ابن حجر کے نزدیک **ممن ذهب يخلق** میں **ذهب** قصد و ارادہ کے معنی میں ہے ۳۳۔ اسی لیے بہت سے علماء اس کو تخلیق کے چیلنج سے مشروط کرتے ہیں۔

انھوں نے عام حالات میں بچوں کے کھلونوں کو چھوڑ کر تصویر سازی کو حرام ٹھہرایا ہے اور ان احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں تصویر سازی کی ممانعت آئی ہے۔ اپنے موقف کی تائید میں انھوں نے سعودی عرب کی **اللجنة الدائمة** کے فتویٰ کو بھی پیش کیا ہے، جس میں ذی روح مخلوق کی تخلیق میں اللہ کی مشابہت کی بنا پر تصویر کو وسیلۂ شرک کہا گیا ہے ۳۴۔ مشابہتِ کفار سے بچنے کے لیے قرآن کی آیت ''**لا تقولوا راعنا و قولوا انظرنا**'' (البقرۃ:۱۰۴) سے مشتبہ چیزوں کے استعمال میں حدیث نبویؐ ''**دع ما يريبک الىٰ ما لا يريبک**'' ۳۵ سے اور دو لونڈیوں کے ایک ساتھ جمع نہ کرنے کے سلسلے میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اثر سے، جس کی قرآن میں ممانعت نہیں ہے ۳۶ استدلال کیا ہے۔

انھوں نے کہا ہے کہ خاص حالات میں فحاشی و عریانی کا دروازہ کھولنے کے لیے نہیں، بلکہ اعلیٰ مقاصد کے حصول اور بڑے ضرر و فساد سے بچنے کی خاطر قاعدہ '**يختار اخف الضررين**' کے مطابق تصویر سازی کو برداشت کیا جا سکتا ہے، جیسے کہ رسول اللہ ﷺ نے تبلیغ دین کی خاطر میلے میں جانا ۳۷ اور دیہاتی کے مسجد میں پیشاب کر دینے ۳۸ کو گوارا کیا تھا۔ انھوں نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ اگر صرف تصویر سے بچنے کے لیے علماء کرام اپنی قوم کو لادینی عناصر کے رحم و کرم پر چھوڑ دیتے ہیں تو یہ بڑا قومی و ملی نقصان ہوگا۔ ان کے خیال میں سدِّ ذرائع کے ساتھ فتح ذرائع کا اصول بھی اپنانا چاہئے۔ امام قرافی لکھتے ہیں ''یہ بات جان لیجئے کہ جس طرح کسی ذریعہ کو (خرابی کی طرف لے جانے کی وجہ سے) بند کرنا ضروری ہے اسی طرح (منفعت کی طرف لے جانے کی وجہ سے) کھولنا بھی کبھی واجب، کبھی مکروہ، کبھی مستحب اور کبھی مباح ہو جاتا

ہے۔'' ۳۹؎ جیسے کہ حضرت زیدؓ کو سریانی زبان سیکھنے کا حکم دیا گیا، تاکہ تبلیغ دین میں سہولت ہو۔ ٹی وی وغیرہ، اسی طرح ذریعہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس معاملہ کو اضطرار پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ یہاں ان ذرائع کا متبادل موجود ہے۔ پاسپورٹ وغیرہ پر تصویر کے لزوم کو بھی وہ اضطرار نہیں، بلکہ دینی عمل سمجھتے ہیں۔ انھوں نے اس سلسلہ میں اور بھی کئی مثالیں دی ہیں۔ مثلاً مستحاضہ یا سلس البول کے مریضوں کو بغیر طہارت کے نماز ادا کرنے کی رخصت، جان بچانے کے لیے کلمۂ کفر کہنے کی اجازت اور نکاح کی غرض سے اجنبی عورت کو دیکھنے کی رخصت وغیرہ۔ اکثر علماء نے اسی اصل کے تحت بچوں کے کھلونوں کو مستثنیٰ کیا ہے۔ یہی بات حلیمی نے لکھی ہے ۴۰؎۔ علامہ البانی کی بھی یہی رائے ہے۔ نیز سعودی عرب کا فتویٰ ہے کہ جب کسی معاملہ میں شر پر خیر غالب آجائے تو حکم غالب پر لگے گا ۴۱؎۔ ان کی حتمی رائے ہے کہ انسان کو حالات کے تقاضوں کے تحت تیار ہونا چاہئے۔ توپ کا مقابلہ تلوار سے، جنگی جہاز کا مقابلہ کلاشنکوف یا میزائل سے اور ایٹم بم کا مقابلہ توپوں سے نہیں کیا جاسکتا۔

☆ حافظ عبدالرحمٰن کے نزدیک احکام شرعیہ کی حکمتیں معلوم کرنا فقاہت ہے: **من یرد اللہ بہ خیراً یفقھہ فی الدین** ۴۲؎۔ ان کا کہنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے حکمِ حرمت کے بعد اس فعل کا کوئی جواز باقی نہیں رہتا، لیکن اسباب و وجوہ کی دریافت فقاہت ہے۔ اسباب تحریم میں انھوں نے انہی اسباب اور احادیث کا ذکر کیا ہے جو عام طور سے پیش کی جاتی ہیں۔ انھوں نے تصویر بنانے اور رکھنے کے حکم میں بھی فرق کیا ہے۔ اس سلسلہ میں بعض احادیث سے استدلال کیا ہے۔ انھوں نے تصویر اور عکس میں فرق کرتے ہوئے بتایا ہے کہ مناہجِ شریعت اور مناسکِ شریعت میں فرق ہے۔ مناسک شرعی کا نسخ دائمی حیثیت رکھتا ہے، لیکن مناہج شریعت میں نسخ کے وہ معنیٰ نہیں ہیں۔ اس کی وضاحت امام ابن تیمیہؒ، سیوطیؒ اور زرکشیؒ نے کی ہے۔ ان دونوں میں فرق نہ کرنے کی وجہ سے بعض اوقات علماء کو التباس ہوجاتا ہے۔ انھوں نے بتایا ہے کہ احکام شرعیہ کی توجیہ و تعلیل قیاس میں بھی ہوتی ہے اور سدِّ ذریعہ میں بھی ۔ انھوں نے اس کی مثالیں بھی دی ہیں اور اصول

بھی قائم کئے ہیں، مثلاً سدِّ ذریعہ میں شرعی حکم کا تعلق حکمت سے ہوتا ہے اور جائز معاملات کو محدود کیا جاتا ہے، جب کہ قیاس کو علّت سے مربوط کیا جاتا ہے، جس کی بنا پر حکم میں توسّع پیدا ہوتا ہے۔ اسی لیے اسے مناط (کھونٹی) کہتے ہیں۔ قیاس میں علّت وحکمت مطرد (ہمیشہ جاری) رہتی ہے، جیسے مسافر کے لیے روزہ کی ہمیشہ رخصت، جب کہ سدِّ ذریعہ میں حکمت اہمیت مقاصد کے تحت بدلتی رہتی ہے، جیسے حق تلفی اور ظلم کو روکنے کے لیے رشوت کا جواز وغیرہ۔

☆ مولانا عبدالمالک کا مقالہ اس سمینار میں انتہائی اہمیت کا حامل تھا اس لیے کہ یہ جماعت اسلامی پاکستان میں شامل علماء کا متفقہ فیصلہ تھا۔ جماعت اسلامی کی کمیٹی احادیث رسولؐ، فقہاء اور علماء کے اقوال پر غور کرنے کے بعد جس نتیجہ پر پہنچی تھی موصوف نے ان کا ذکر کیا تھا، وہ درج ذیل ہے:

رسول اللہ ﷺ سے تصویر سازی کے بارے میں ایک بھی روایت ثابت نہیں ہے، اس لیے تصویر سازی کی حد تک شریعت کی حرمت مکمل طور سے واضح ہے۔ اس کے استثنا کی صرف یہ صورت ہے کہ سر کاٹ کر یا پھر تکیہ کی صورت میں اسے استعمال کیا جائے۔ اس سلسلہ میں جو فیصلہ کیا گیا اس کے نکات درج ذیل ہیں:

(۱) قدِ آدم تصویر جائز نہیں۔ چھوٹی تصویریں فقہی قواعد ''**الضرورات تبیح المحظورات**'' اور ''**الحاجة تنزل منزلة الضرورة عاماً او خاصاً**'' کے تحت آتی ہیں۔

(۲) تصویری پیچ بنانا اور اسے سینہ پر آویزاں کرنا غیر ضروری اور ممنوع ہے۔

(۳) تصویریں فروخت نہ کی جائیں اور نہ اسے کاروبار بنایا جائے۔

(۴) خواتین کے فوٹو اور تصاویر نہیں بنائی جائیں گی۔

اخبارات میں شائع ہونے والی تصویروں پر حکم لگانے میں بہ وجوہ سکوت اختیار کیا گیا۔ ٹی وی پر آنے اور بنانے کے بارے میں یہ رائے اختیار کی گئی کہ اسے بدی کے لیے استعمال نہ ہونا چاہئے۔ یعنی فحاشی، عریانی اور بے دینی کی اشاعت کے لیے اسے استعمال نہ ہونا چاہئے، البتہ نیک کاموں میں اسے استعمال کرنے کی حوصلہ افزائی ہونی

چاہیے۔ یہ رائے بھی قائم کی گئی کہ ٹی وی اور ویڈیو میں اصلاً کوئی فرق نہیں ہے، اس لیے حکم میں بھی کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔ ٹی وی پروگراموں میں علماء کا حصہ لینا" الحاجة تنزل منزلة الضرورة " کے تحت بہ قدر ضرورت جائز ہے۔

جماعت اسلامی کی علمی مجلس شرعی کا متفقہ فیصلہ یہ ہے کہ ''دعوت، اصلاح اور اسلامی مقاصد کے حصول، خصوصاً اسلام کے دفاع اور دین مخالف پروپیگنڈے کا جواب دینے کے لیے الکٹرانک میڈیا کا استعمال جائز ہے، خواہ بہ اکراہ ہی کیوں نہ ہو۔''

☆ پروفیسر محمد یوسف خاں نے تصویر کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ''تصویر کسی حیوان کا ایسا نمونہ تیار کرنے کا نام ہے جو اس حیوانی شکل کو واضح کر دے۔ وہ نمونہ خواہ مجسّم ہو یا مسطّح، سایہ دار ہو یا غیر سایہ دار (دوابعادی یا سہ ابعادی)''۴۳۔ ''تخلیقِ خداوندی کی مشابہت پیدا کرنا اور اس کی نقّالی کرنا تصویر کہلاتا ہے''۴۴۔ ''یہ مشابہت یا نقّالی عام ہے، خواہ مجسمہ کی صورت میں ہو یا نقش و رنگ کی صورت میں اور خواہ قلم سے نقاشی کی جائے یا پریس وغیرہ پر چھاپا جائے یا فوٹو وغیرہ کے ذریعہ عکس کو قائم کیا جائے۔ یہ سب تماثیل اور تصاویر کہلاتے ہیں''۴۵۔ انھوں نے حرمت کی تین احادیث بھی نقل کی ہیں۔

انھوں نے ائمۂ مجتہدین کی آراء نقل کرنے کا بھی اہتمام کیا ہے، جو مندرجہ ذیل تین نکات پر مشتمل ہے۔

(۱) ذی روح کی مجسم مکمل تصاویر (جن میں منحصر زندگی کے اعضاء موجود ہوں) کی حرمت پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔

(۲) ذی روح کی غیر مجسم تصاویر کی حرمت پر ائمۂ ثلاثہ (ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور احمدؒ) کا اتفاق ہے۔ ایک قول امام مالکؒ کا بھی اس کی تائید میں ہے۔

(۳) دوسری روایت میں امام مالکؒ سے غیر مجسم تصاویر کا جواز بہ کراہتِ تنزیہی منقول ہے۔ بہت سے علمائے مالکیہ نے اس روایت کو اختیار کیا ہے اور بعض نے بلا کراہت جائز کہا ہے۴۶۔

''خلاصہ یہ کہ ائمۂ اربعہ کے نزدیک تصویر کشی بالاتفاق ناجائز ہے، جب کہ وہ

مجسم شے ہو، البتہ غیر مجسم شے کی تصویر کشی پر تین ائمہ تو متفق ہیں اور مالکیہ کا مختار مذہب کراہت کا ہے، لیکن بعض مالکیہ کے یہاں اس کا جواز پایا جاتا ہے''۔ ۴۷

''حضرت ابو ہریرہؓ گاڑی اور لٹکائی ہوئی تصویر کو ناپسندیدہ سمجھتے تھے۔ امام مالکؒ کا بھی یہی موقف تھا، لیکن ان کی رائے میں یہ کراہت تنزیہی ہے تحریمی نہیں''۔ ۴۸

امام مالک اور امام شافعی کی آراء کے دلائل کے لیے حواشی میں درج مراجع دیکھے جاسکتے ہیں۔ ۴۹

پروفیسر محمد یوسف خاں نے اس کے بعد جمہور علماء کی رائے بیان کی ہے کہ آلہ کے بدل جانے سے حکم میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ لیکن شیخ محمد بخیت اور دیگر عرب عالموں کی اس رائے کے بعد کہ کیمرہ کی تصویر جس الظل ہونے کے باوجود ناجائز نہیں ہے، یہ فرمایا ہے کہ امام مالک اور علامہ بخیت کے فتویٰ کی وجہ سے یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہوگیا ہے۔ اس سلسلہ میں حنابلہ اور بعض شوافع واحناف کے یہاں قطع وتخفیف جسم کے جواز کا ذکر کیا گیا ہے ۵۰۔ ڈیجیٹل کیمرہ کے بارے میں انھوں نے بھی دارالعلوم کراچی کا فتویٰ نقل کیا ہے کہ اگر یہ تصاویر کاغذ پر پرنٹ نہ ہوں تو انھیں تصویر قرار دینے میں تأمل ہے، لیکن پرنٹ ہونے کے بعد وہ تصویر کے حکم میں ہوں گی۔ ۵۱

انھوں نے بتایا کہ ٹیلی ویژن پر پیش کی جانے والی تصویر کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) ٹی وی پر ایسی چیز دکھائی جائے جو پہلے سے تصویر کی شکل میں موجود ہے اور اس کو بڑا کرکے اسکرین پر دکھایا جارہا ہے تو یہ تصویر کا ظل اور سایہ ہے۔ یہ اس وقت تک باقی رہتی ہیں جب تک کیسٹ چلتی ہے، ورنہ رک جاتی ہے۔ ۵۲

(۲) جو تصویر براہ راست (live) ٹیلی کاسٹ کی جاتی ہے وہ تصویر کے حکم میں نہیں، کیوں کہ تصویر وہ ہوتی ہے جسے علیٰ صفۃ الدوام ثابت اور مستقر کردیا جائے، لائیو ٹیلی کاسٹ ہونے والی تصویر ویسے ہی ہے جیسے کوئی شخص آئینہ کے انعکاس میں کوئی شے دیکھ رہا ہو۔

(۳) ویڈیو کیسٹ کے ذریعہ دکھائی جانے والی تصاویر چوں کہ ذرات کو

منعکس کر کے دکھائی جاتی ہیں اس لیے انھیں بھی تصاویر نہیں کہا جائے گا۔۵۳

جن تصاویر کا بنانا اور رکھنا ناجائز ہے ان کا ارادہ اور قصد کے ساتھ دیکھنا بھی ناجائز ہے۔ اتفاقاً نظر پڑ جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔۵۴

حرمتِ تصویر کی قطعیت اور ظنیت کے باب میں وہ فرماتے ہیں کہ بت و مجسمہ کی حرمت کی قطعیت پر اجماع ہے۔ غیر مجسم منقوش تصاویر کی حرمت ظنّی ہے قطعی نہیں، کیوں کہ یہ عام مخصوص منہ البعض سے ہیں اور اس اصل سے حکمِ قطعی نہیں، بلکہ ظنّی ثابت ہوتا ہے۵۵۔ یہ مذہب جمہور حنفی علماء مثلاً ابوالحسن کرخی، ابوبکر جصاص اور عام عراقی مشائخ ابوزید دبوسی، ماوراء النہر کے اکثر مشائخ بزودی اور متأخرین وغیرہ کا ہے۔

فروغ اسلام کے لیے الکٹرانک میڈیا کے سلسلہ میں انھوں نے دو فقہی اصطلاحات پر گفتگو کی ہے: ضرورت اور اضطرار۔ اہل اصول کی اصطلاح میں ضرورات وہ امور کہلاتے ہیں جن پر دین و دنیا کے مصالح موقوف ہوں اور ان کے فوت ہونے سے مصالح دینی و دنیوی صحیح طریقے سے انجام نہ پاسکیں، مثلاً جہاد کی مشروعیت، حفاظتِ دین حفاظتِ نفس اور حفاظتِ مال وغیرہ (اصل عربی عبارت میں حفظِ عقل اور حفظِ نسب کے بھی نکات ہیں)۵۶۔ ''حاجت وہ امور کہلاتے ہیں جن کا انسان پیش آنے والی مشقت و تنگی کو دور کرنے کے لیے محتاج ہوتا ہے''۵۷۔ اور ''جب جان کے ضیاع کا یقین یا ظن غالب ہو جائے یا انسان ایسی حالت میں پہنچ جائے کہ اگر ممنوع کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے تو اسے اصطلاح میں اضطرار کہا جاتا ہے''۔۵۸

ضرورت اور اضطرار کی شرائط درج ذیل ہیں:

(۱) حرام چیز کے استعمال نہ کرنے کی صورت میں ضروریات خمسہ میں سے کسی ایک کے ضیاع کا خطرہ ہو۔

(۲) یہ خطرہ موہوم نہیں، بلکہ یقین اور ظن غالب کے درجہ میں ہو۔

(۳) اس حرام چیز کے استعمال سے ضروریات خمسہ میں سے پیش آمدہ ضرورت کے پورا ہونے کا یقین یا ظنِ غالب ہو۔

(۴) حرام وممنوع کے علاوہ کوئی حلال چیز میسر نہ ہو۔

(۵) بقدر ضرورت ہی استعمال کیا جائے۔۵۹

مذکورہ اصول کے استعمال کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے جب کہ مسئلۂ زیر گفتگو کی کوئی صراحت قرآن یا حدیث میں نہ ہو اور اس کے ناجائز ہونے کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہو۔۶۰

مذکورہ بالا تفصیلی بحث سے مستفاد ہوتا ہے کہ ٹی وی وغیرہ کی ممانعت نفی لعینہٖ کے بجائے نفی لغیرہٖ کی ہے، اس لیے درج ذیل شرائط کے ساتھ اسلامی ٹی وی چینل قائم کرنے کے بارے میں مشاورت کی جانی چاہئے: (۱) اس چینل پر فلم اور گانے نہ پیش کئے جائیں۔ (۲) ترجمان اور خبر دینے والا مرد ہو۔ (۳) صرف جائز خبریں پیش کی جائیں۔ (۴) ذی روح کی تصویر سے حتی الامکان احتراز کیا جائے۔

حواشی ومراجع

۱ وہ آیت یہ ہے: یَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَا یَشَآءُ مِنْ مَّحَارِیْبَ وَ تَمَاثِیْلَ وَ جِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَ قُدُوْرٍ رّٰسِیٰتٍ (سبا: ۱۳) ''جو کچھ (سلیمان) چاہتے وہ (جنات) تیار کر دیتے مثلاً قلعے اور مجسمے اور حوضوں کے برابر لگن اور چولھوں پر جمی ہوئی مضبوط دیگیں''

۲ ملاحظہ کیجیے سفر خروج: ۲۰/۴

۳ تفسیر ثنائی: دار الکتاب، نئی دہلی، نومبر ۱۹۸۳ء، ص ۵۱۴

۴ احکام التصویر فی الاسلام: ۶۶، ۶۷

۵ فتاوی المرأة: ۱۵ ۶ ایضاً: ۱۷، ۱۸

۷ روائع البیان: ۲/۴۱۶ ۸ الحلال والحرام فی الاسلام

۹ الجواب الشافی فی اباحة التصویر الفوتوغرافی

۱۰ آیات الاحکام: ۶۱/۴

۱۱ یسئلونک فی الدین والحیاة: ۶۳۲/۱

۱۲ حکم التصویر: ص ۵۸ ۱۳ حکم التصویر الفوتوغرافی: ۲۳

۱۴ تصویر کا مسئلہ از محمد رفیع مفتی: ص ۹۶ ۱۵ محدث: جون ۲۰۰۸ء، ص ۲۱

۱۶ فتاویٰ اللجنة الدائمة: ۱/۴/۶۷، فتویٰ نمبر ۵۸۰۶

۱۷ شرح صحیح مسلم: ۱۹۹/۲ پاکستانی نسخہ؛ عمدۃ القاری: ۳۰۹/۱۰

۱۸ الصاوی علیٰ شرح الصغیر:۵۰۱/۲ بحوالہ تکملة فتح الملهم:۱۵۹/۴
۱۹ فتح الباری:۳۹۰/۱۰، ۳۸۴/۱۰، ۳۸۶/۱۰ ۲۰ بخاری:۵۹۶۲
۲۱ بخاری، کتاب التفسیر:۴۹۲۰، یہی بات صحیح بخاری، حدیث نمبر ۴۳۴۴ میں بھی کہی گئی ہے
۲۲ احکام القرآن:۱۶۰۰/۴
۲۳ شرح مسلم، نووی:۹۱/۱۴، اقتضاء الصراط المستقیم:۱۹۳/۲
۲۴ اقتضاء الصراط المستقیم:۲۱۸/۱ ۲۵ بخاری:۴۲۶، مسلم:۵۲۸
۲۶ اقتضاء الصراط المستقیم:۳۳۵/۱ نیز ۳۳۲/۱ ۲۷ مسلم:۲۱۰۶
۲۸ فتح الباری:۳۹۱/۱۰، ۳۹۲ ۲۹ بخاری:۵۹۵۴
۳۰ بخاری:۱۷۵ ۳۱ ابوداؤد:۴۱۵۲
۳۲ بخاری:۵۹۵۴، مسلم:۲۱۱۱، بخاری:۵۹۵۱، مسلم:۱۶۷۱
۳۳ فتح الباری:۳۸۶/۱۰ ۳۴ اللجنة الدائمة:۶۶۱/۱
۳۵ ترمذی:۲۵۱۸ ۳۶ مؤطا امام مالک:۵۳۸/۲
۳۷ بخاری:۷۷۳ ۳۸ مسلم:۲۲۱
۳۹ الفروق:۶۰/۲ ۴۰ المنهاج فی شعب الایمان:۹۷/۳
۴۱ فتاویٰ اللجنة الدائمة:۶۷۴/۱
۴۲ بخاری:۷۱ ۴۳ الموسوعة الفقهیة:۹۴، ۹۳/۱۲
۴۴ المرقاة لحل المشکاة:۳۲۵/۸ ۴۵ جواهر الفقه:۶۲/۴
۴۶ دروس ترمذی:۳۴۷/۵، احسن الفتاویٰ:۴۲۵/۸
۴۷ فتح الباری:۳۹۱/۱۰، تکملہ فتح الملہم:۱۵۹/۴، حاشیہ الدسوقی:۳۳۸/۲ وغیرہ
۴۸ المغنی لابن قدامه:۶/۷
۴۹ المغنی لابن قدامه:۷/۷، الشافی:۱۸/۴، زکریا:۲، الموسوعة الفقهیة:۱۱۰/۱۲
۵۰ بحوالہ المغنی:۷/۷، فتح الباری:۳۹۲/۱۰، ۳۹۵/۱۰، درمختار:۴۱۸/۲
۵۱ فتاویٰ دارالعلوم کراچی:۱۷/۲۴
۵۲ الموسوعة الفقهیه للکویت:۹۳/۱۲
۵۳ درس ترمذی:۳۵۱، ۳۵۲، تکملہ فتح الملہم:۱۶۷/۴، ۱۶۸
۵۴ جواہر الفقہ:۲۳۹/۳ ۵۵ تیسیر الاصول:۱۰۷، اصول الشاشی
۵۶ المصطلحات الفقهیه:۴۱۰/۲ ۵۷ ایضاً:۵۴۹/۱
۵۸ ایضاً:۲۱۳/۱
۵۹ مستفاد از فتاویٰ دارالعلوم کراچی:۱۵/۷/۱۴۲۶ھ ۶۰ ایضاً

☆☆☆

نقد واستدراک

نظم قرآن، مولانا فراہیؒ اور مولانا مودودیؒ

——— پروفیسر سید احتشام احمد ندوی

مجلّہ تحقیقاتِ اسلامی، جلد ۲۸، شمارہ ۳، جولائی-ستمبر ۲۰۰۹ء میں جناب سید حامد عبدالرحمٰن الکاف اور مولانا نعیم الدین اصلاحی کے مقالے مولانا حمید الدین فراہی اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے نظریات پر شائع ہوئے ہیں۔ دونوں فاضلان گرامی نے یہ کوشش کی ہے کہ نظم قرآن کے نظریہ کو مولانا مودودی کی تفسیر تفہیم القرآن سے ثابت کردیں۔ چوں کہ مولانا مودودی متاخر اور مولانا فراہی متقدم ہیں، اس لیے منطقی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مولانا مودودی نظم قرآن کے نظریہ میں مولانا فراہی کے مقلّد یا پیروکار ہیں۔ **والفضل للمتقدم۔**

نظریۂ نظم قرآن مولانا فراہی کی ایجاد نہیں ہے۔ علمائے اسلام کی ایک قابل ذکر تعداد اس کی قائل رہی ہے۔ بعض نے پورے قرآن کی تفسیر نظریۂ نظم کے مطابق لکھی ہے۔ قائلینِ نظم میں ابراہیم بن عمر بقاعی (م ۸۸۵ھ) کو شہرت حاصل ہے۔ دوسری طرف علماء کا ایک گروہ ایسا بھی ہے، جو نہ صرف یہ کہ نظم کو تسلیم نہیں کرتا، بلکہ قرآن میں نظم کی تلاش کو تکلّف و تصنّع اور تضیع وقت سمجھتا ہے۔ اس گروہ میں شیخ عزّ الدین بن عبدالسلام (م ۶۶۰ھ) اور امام محمد علی شوکانی (م ۱۲۵۰ھ) نمایاں ہیں۔ شاہ ولی اللہ بھی قرآن میں نظم کے قائل نہیں ہیں۔ اس موضوع پر عصر حاضر کے مشہور محقق علامہ شبلی نعمانی (م ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء) کی ایک تحریر کا حوالہ دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے:

''یہ امر صاف نظر آتا ہے کہ قرآن مجید کی اکثر آیات میں کوئی خاص ترتیب نہیں ہے۔ ایک آیت میں کسی فقہی حکم کا بیان ہے۔ اس کے بعد ہی کوئی اخلاقی بات شروع ہوجاتی ہے، پھر کوئی قصہ چھڑ جاتا ہے، ساتھ ہی کافروں سے خطاب شروع ہوجاتا ہے، پھر کوئی اور بات نکل آتی ہے، غرض یہ کہ عام تصنیفات کا جو طرز ہے کہ ایک قسم کے مطالب یک جا بیان کیے جائیں، قرآن پاک کا یہ طرز نہیں''۔ (مقالات شبلی، دارالمصنفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، ۲۰۰۸ء، جلد دوم، ص ۱۳)

آگے انھوں نے اس سلسلے میں قدماء کے اختلاف کا تذکرہ کیا ہے اور خاص طور پر شاہ ولی اللہ کا نام لیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''اس کے متعلق قدماء کی مختلف رائیں ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے لکھا ہے کہ چوں کہ قرآن مجید میں عرب کے خطبات کا انداز ملحوظ ہے اور ان کے خطبے اسی طرح کے ہوتے تھے، یعنی مختلف مضامین بلاترتیب بیان کرتے تھے، اس لیے قرآن پاک میں بھی وہی طرز ملحوظ رکھا ہے۔ اکثر علماء کی یہ رائے ہے کہ قرآن مجید کی آیتیں مختلف وقتوں میں مختلف ضرورتوں کے پیش آنے پر نازل ہوتی رہیں، اس لیے ان میں کوئی ترتیب کیوں کر قائم ہوسکتی ہے، مثلاً کسی شخص کی مختلف تقریروں کو، جو اس نے مختلف وقتوں میں کیں، اگر یک جا قلم بند کر دیا جائے تو ان میں ترتیب کیوں کر پیدا ہوسکتی ہے؟ یہ رائے بہ ظاہر بالکل صحیح معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ یہ مسلّم ہے کہ قرآن مجید نجماً نجماً یعنی جستہ جستہ نازل ہوا ہے اور ہر سورہ اور ہر ٹکڑے کا شانِ نزول مختلف ہے، اس لیے ان میں ترتیب کیوں کر قائم رہ سکتی ہے''۔ (حوالہ سابق، ص۱۳-۱۴)

آگے علامہ شبلی نے قائلین نظم کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ اس ضمن میں متقدمین میں علامہ بقاعی اور متاخرین میں مولانا فراہی کا حوالہ دیا ہے۔ لکھا ہے:

''بعض علماء نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ قرآن مجید کی تمام آیتوں میں ابتدا سے لے کر انتہا تک ترتیب اور تناسب ہے۔ بقاعی نے اس کے ثبوت میں مستقل تفسیر لکھی ہے، جس کا نام 'نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور' رکھا ہے، لیکن اس کے مطالب جو تفسیروں میں نقل کیے گئے ہیں، ان کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ زبردستی تناسب پیدا کیا ہے اور اس قسم کا تناسب دنیا کی نہایت مختلف بلکہ متناقض چیزوں میں بھی پیدا ہوسکتا ہے۔ مولوی حمیدالدین صاحب اسی اخیر رائے کے مدّعی ہیں، یعنی یہ کہ ایک سورہ میں جس قدر آیتیں ہیں، ان میں ضرور کوئی قدر مشترک ہے اور اس لحاظ سے وہ سب آیتیں باہم متناسب ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ جس طرح ہر کتاب کا کوئی خاص موضوع (سبجکٹ) ہوتا ہے، اسی طرح ہر سورہ کا ایک خاص موضوع ہے، اور تمام آیتیں بالذات یا بالواسطہ اسی موضوع سے متعلق ہوتی ہیں... مصنف نے تمام سورتوں میں تناسب کا دعویٰ کیا ہے اور نہایت دقتِ نظر سے ہر جگہ اس کو ثابت کیا ہے۔ (حوالہ سابق، ص۱۴-۱۵)

اس تفصیل سے واضح ہے کہ علامہ شبلی قرآن میں نظم اور اس کی آیات میں ترتیب و مناسبت کے قائل نہیں ہیں اور شاہ ولی اللہ کا نظریہ بھی یہی ہے کہ قرآن نے عربوں کے خطبات کا انداز اختیار کیا ہے۔ مولانا مودودی کا نظریہ بھی یہی ہے۔ وہ اعلان کرتے ہیں کہ قرآن کی زبان خطبات کی زبان ہے، اس لیے ان میں ویسی ہی بے ربطی اور بے ترتیبی ہے جو عربوں کے خطبات میں ہوتی تھی۔ دوسرا نظریہ انھوں نے یہ پیش کیا

ہے کہ قرآن مجید کی سورتیں ان تقریروں پر منحصر ہیں جو اللہ تعالیٰ نے نازل کی تھیں۔ قرآن مختلف خطبات کا مجموعہ ہے۔ عرب فصیح و بلیغ تھے، لہٰذا یہ خطبات بھی فصاحت و بلاغت میں ممتاز ہیں اور معجزہ ہیں۔ جب کہ مولانا فراہی نہ قرآن کی زبان کو خطبات کی زبان مانتے ہیں اور نہ قرآن کو تقریروں کا مجموعہ قرار دیتے ہیں۔ اسی سے واضح ہو جاتا ہے کہ مولانا فراہی اور مولانا مودودی کے نظریات میں فرق ہے۔

مولانا مودودی فرماتے ہیں:

''یہ تو سب کو معلوم ہے کہ قرآن مجید ابتداءً لکھے ہوئے رسالوں کی شکل میں شائع نہیں کیا گیا تھا، بلکہ دعوت اسلامی کے سلسلے میں حسب موقع وضرورت ایک تقریر نبی ﷺ پر نازل کی جاتی تھی اور آپ اسے ایک خطبے کی شکل میں لوگوں کو سناتے تھے۔ تقریر کی زبان اور تحریر کی زبان میں فطرۃً بہت بڑا فرق ہوتا ہے''۔
(تفہیم القرآن، جلد اول، ص ۸)

آگے یہ وضاحت کرتے ہوئے کہ تقریر میں متکلم اور مخاطب بار بار بدلتے ہیں، اس لیے صیغے بھی بدلتے رہتے ہیں، مزید فرماتے ہیں:

''تقریر میں یہ چیز ایک حسن پیدا کرتی ہے، مگر تحریر میں آ کر یہی چیز بے جوڑ ہو جاتی ہے۔ یہی وجوہ ہیں کہ جب کسی تقریر کو تحریر کی شکل میں لایا جاتا ہے تو اس کو پڑھتے وقت آدمی لازماً ایک طرح کی بے ربطی محسوس کرتا ہے اور یہ احساس اتنا ہی بڑھتا جاتا ہے، جتنا اصل تقریر کے حالات اور ماحول سے آدمی دور ہوتا جاتا ہے۔ خود قرآنِ عربی میں بھی ناواقف لوگ جس بے ربطی کی شکایت کرتے ہیں، اس کی اصلیت یہی ہے''۔ (حوالہ سابق، ص ۹)

اس بے ربطی کے ازالہ کا مولانا مودودی نے کیا طریقہ اختیار کیا ہے، آگے انھوں نے اس کی بھی وضاحت کی ہے۔ لکھتے ہیں:

''اس کو دور کرنے کے لیے اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ تفسیری حواشی کے ذریعے سے ربط کلام کو واضح کیا جائے، کیوں کہ قرآن کی اصل عبارت میں کوئی کمی بیشی کرنا حرام ہے، لیکن کسی دوسری زبان میں قرآن کی ترجمانی کرتے ہوئے اگر تقریر کی زبان کو احتیاط کے ساتھ تحریر کی زبان میں تبدیل کر لیا جائے تو بڑی آسانی کے ساتھ یہ بے ربطی دور ہو سکتی ہے۔'' (حوالہ سابق)

تعجب ہے کہ مولانا مودودی تو بار بار بے ربطی کا ذکر فرماتے ہیں، لیکن محترم الکاف صاحب اور اصلاحی صاحب ان کے اوپر مولانا فراہی کے نظریۂ نظم قرآن کو تھوپ رہے ہیں۔ کوئی بھی شخص جو کھلے دل سے مولانا مودودی کی تفہیم القرآن اور ترجمۂ قرآن

کے مقدمات کا مطالعہ کرے گا وہ محسوس کرے گا کہ مولانا مودودی نظریۂ نظم قرآن کے قائل نہیں ہیں۔ اسی وجہ سے وہ قرآن مجید کی فصیح و بلیغ تقریری زبان کی بے ربطی کو ترجمانی اور تفسیری حواشی سے دور کرنے کا مشورہ دیتے ہیں اور خود انھوں نے ایسا ہی کیا ہے۔

جناب الکاف صاحب نے مولانا فراہی کے نظریہ کو مولانا مودودی پر منطبق کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ان کے استدلالات صحیح نہیں ہیں۔ مثلاً انھوں نے 'قرآن کریم کا کلّی نظم' کے ذیلی عنوان کے تحت سورۂ فاتحہ کا تذکرہ کیا ہے۔ مولانا مودودیؒ کے نزدیک ''قرآن اور سورۂ فاتحہ کے درمیان حقیقی تعلق کتاب اور اس کے مقدمہ کا سا نہیں، بلکہ دعا اور جواب دعا کا سا ہے'' جب کہ مولانا فراہیؒ کے نزدیک ''یہ سورہ قرآن کا دیباچہ اور بالا جمال اس کے تین علوم کی جامع ہے، چنانچہ دیباچۂ قرآن اور جامع علوم سہ گانہ ہونے کی وجہ سے یہ خود مستقل قرآن ہے'' دونوں مفکرین کے انداز فکر میں جو فرق ہے وہ اظہر من الشمس ہے۔

'سورتوں کا اندرونی نظم' اور 'سورتوں کا ربط باہمی' کے زیر عنوان جناب الکاف صاحب نے اور مولانا نعیم الدین اصلاحی نے اپنے مضمون میں جو کچھ لکھا ہے وہ نظم سے متعلق نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق مضامینِ قرآن کی تکرار سے ہے۔ پورے قرآن میں مضامین کی تکرار پائی جاتی ہے۔ **القرآن یفسّر بعضه بعضاً**۔ مفسّر آیاتِ قرآن کی تفسیر کرتے ہوئے سیاق وسباق کے حوالے تو دیتا ہی ہے۔ اسے نظم قرآن سے جوڑنا صحیح نہیں۔ پورے قرآن میں توحید، رسالت، معاد، جنت وجہنم، قیامت وغیرہ کے بنیادی عقائد کا بیان جابہ جا مل جائے گا۔ ان کی تشریحات کے ضمن میں سیاق وسباق کے حوالوں میں جو یکسانیت پائی جاتی ہے وہ تکرار ہے، نظم نہیں ہے۔

مولانا فراہی اور ان سے قبل جن لوگوں نے بھی نظم قرآن پر لکھا ہے، سب نے بہت کھینچ تان کی ہے۔ عمود نکالنا، نظم کلّی تلاش کرنا، سورتوں کا اندرونی نظم ثابت کرنا، دو سورتوں کے درمیان نظم ڈھونڈنا، سورتوں کو جوڑے جوڑے قرار دینا، یہ سب عقلی ورزش ہے، ایجادِ بندہ ہے، مولانا فراہیؒ نے تو یہ سب کام کیے ہیں، لیکن مولانا مودودیؒ کی طرف ان کاموں کو منسوب کرنا اور نظریۂ نظم قرآن کے معاملے میں انھیں مولانا فراہیؒ کا مقلّد قرار دینا صحیح نہیں۔

[نوٹ: تحقیقاتِ اسلامی کے باشعور قارئین کے سامنے زیرِ بحث موضوع کے دونوں پہلو آگئے ہیں۔ اس لئے اس سلسلے کو اب موقوف کیا جاتا ہے۔ ادارہ]

تعارف وتبصرہ

مقاصدِ شریعت　　پروفیسر محمد نجات اللہ صدیقی

ناشر: مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی-۲۵، ۲۰۰۹ء، صفحات: ۳۴۴، قیمت -/۱۴۰ روپے

فقہائے کرام نے ہر دور میں اپنے فقہی استنباطات کے لیے قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کے علاوہ مقاصدِ شریعت اور مصالحِ امت کو بنیاد بنایا ہے۔ اس موضوع پر امام شاطبی (م ۷۹۰ھ) کی مشہور تصنیف **الموافقات فی اصول الشریعۃ** میں بڑی قیمتی اور تفصیلی بحثیں ملتی ہیں۔ برصغیر میں فکر اسلامی کے مجدد شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (م ۱۱۷۶ھ) کی کتاب **حجۃ اللہ البالغۃ** بھی اس ضمن میں اہمیت کی حامل ہے۔ ماضی قریب میں تیونس کے عالم شیخ محمد طاہر بن عاشور (م ۱۹۷۳ء) نے **مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ** کے نام سے ایک مبسوط کتاب لکھی، پھر تو اس موضوع پر بحث ومباحثہ اور تصنیف وتالیف کا سلسلہ چل پڑا۔ متعدد حضرات نے شاطبیؒ اور ابن عاشورؒ کے افکار کے تحلیل وتجزیہ پر مبنی کتابیں تصنیف کیں۔ بہت سوں نے مقاصدِ شریعت کے عنوان سے کتابیں لکھیں، جن میں موجودہ دور کے بدلتے ہوئے حالات میں اجتہاد کے سلسلے میں مقاصد شریعت کو پیش نظر رکھنے پر زور دیا۔ ہندوستان میں اسلامک فقہ اکیڈمی نے اس موضوع پر کئی مجالسِ مذاکرہ منعقد کیں اور کئی کتابوں کے اردو ترجمے شائع کیے۔ زیر نظر کتاب بھی اس موضوع پر ایک مفید اور قابل قدر اضافہ ہے۔ اس کے مباحث پہلے مقالات کی شکل میں ادارۂ تحقیقات اسلامی اسلام آباد (پاکستان) کے مجلّہ سہ ماہی 'فکر و نظر' میں شائع ہوئے، جنھیں ہندوستان کے بعض مجلّات نے بھی نقل کیا۔ فاضل مصنف نے بعض علمی مجالس میں بھی انھیں پیش کیا، پھر ادارۂ تحقیقات اسلامی نے انھیں کتابی صورت میں شائع کیا۔ اب ہندوستان سے بھی اس کی اشاعت عمل میں آئی ہے۔

یہ کتاب آٹھ ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں فاضل مصنف نے موضوع کی اہمیت اور تاریخی پس منظر بیان کرتے ہوئے امام شاطبیؒ اور شاہ ولی اللہؒ کے اضافات پر روشنی ڈالی ہے۔ پھر مقاصد شریعت کی طرف حالیہ توجہ کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کی روایتی

فہرست (دین، جان، عقل، نسل اور مال) میں انسانی عزوشرف، بنیادی آزادیاں، عدل وانصاف، ازالۂ غربت وکفالت عامہ، سماجی مساوات، امن وامان اور نظم ونسق اور باہمی تعاون کے اضافہ کو وقت کی ضرورت قرار دیا ہے۔ دوسرے باب میں اس بات کا جائزہ لیا ہے کہ جدید مسائل پر غور وفکر اور ان کے بارے میں حکم شرعی کی دریافت کی حالیہ کوششوں میں مقاصد شریعت کو کس حد تک ملحوظ رکھا گیا ہے؟ اس ضمن میں کرنسی نوٹ کی شرعی حیثیت، بغیر محرم کے عورت کا سفر، صدقۂ فطر کی نقد ادائیگی، قطبین کے علاقوں میں نماز روزہ کے اوقات، طویل المیعاد ٹھیکوں میں ادائیگی اور تورّق کی مثالیں دی ہیں۔ تیسرے باب کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مقاصد شریعت کی پہچان اور تطبیق قرآن وسنت کی روشنی میں عقل وفطرت کی مدد سے ممکن ہے۔ چوتھے باب میں بیان کیا گیا ہے کہ مقاصد شریعت کے فہم وتطبیق میں ممکنہ اختلافات کو کس طرح حل کیا جائے؟ اس ضمن میں عہد نبوی اور عہد خلافت راشدہ کے نظائر پیش کرتے ہوئے مشاورت کے عمل کو بروئے کار لانے کا مشورہ دیا گیا ہے۔ پانچویں باب میں مصنف نے مقاصد شریعت کی روشنی میں اجتہاد کی بعض حالیہ کوششوں کا جائزہ لیا ہے، جن میں وقت گزرنے کے ساتھ فتوے بدل گئے۔ اس ضمن میں انھوں نے بہ طور مثال غیر مسلم اکثریتی ممالک میں مسلمانوں کے لیے اور مسلم اکثریتی ممالک میں غیر مسلموں کے لیے شہریت، حکومت میں شرکت اور فوج میں شمولیت، کتابی مرد کے نکاح میں عورت کا باقی رہنا، سیاسی اور سماجی میدانوں میں عورت کا کردار جیسے مسائل پیش کیے ہیں، چھٹے باب میں مقاصد شریعت کی روشنی میں معاصر اسلامی مالیات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ ساتویں باب میں پوری انسانیت کو درپیش مسائل کے سلسلے میں مقاصد شریعت کو رہ نما بنایا گیا ہے۔ آٹھویں باب میں ان اندیشوں کا ازالہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو نئے پیش آمدہ مسائل میں مقاصد شریعت پر مبنی اجتہاد کی راہ میں رکاوٹ بنتے ہیں۔

مقاصد ومصالح کا فہم اور ان کی روشنی میں نئے پیش آمدہ مسائل کا حل شریعت کا ایک اہم موضوع ہے۔ زیرِ نظر کتاب میں اس پر بڑی فاضلانہ بحث کی گئی ہے۔ مصنف نے متعدد مثالیں پیش کر کے بجا طور پر یہ بات کہی ہے کہ حالات بدلنے سے فتاویٰ بھی بدلتے

رہے ہیں اور ہر موقع پر مقاصد شریعت کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ ان کی یہ بات مبنی برحقیقت ہے کہ مقاصدِ شریعت کا تعلق صرف معروف 'فقہی' مسائل سے نہیں، بلکہ فکر وعمل کے ہر پہلو سے ہے۔ یہ بات بھی گہرے فکر پر مبنی ہے کہ مقاصد کے فہم کے لیے احکام شریعت کے سیاق (Context) کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔ انھوں نے مقاصد شریعت کی فہرست میں جو اضافے تجویز کیے ہیں، اگرچہ انھیں روایتی فہرست میں داخل کیا جاسکتا ہے، لیکن اس میں بھی کوئی حرج نہیں کہ گلوبلائزیشن کے چیلنجوں سے عہدہ برآ ہونے اور عالمی سطح کے نئے پیچیدہ مسائل کے حل کے لیے ان اضافوں کو نئے عنوانات کے ساتھ پیش کیا جائے۔

فاضل مصنف کا احساس ہے کہ نئے مسائل میں احکام شریعت کے استنباط کے میدان میں روایتی فقہاء کی اجارہ داری قائم ہے، جسے اب ختم ہوجانا چاہیے۔ وہ بار بار اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ ''جمہور امت کی فعّال شرکت کے بغیر دینی درس گاہوں سے فارغ علماء اور فقہاء مسائل زمانہ سے نمٹ نہیں سکتے'' (ص ۱۶۵) ''سابقہ صورت حال یوں بھی برقرار نہیں رہ سکتی کہ گزشتہ چند برسوں میں معروف فقہی دائرہ میں استفتاء اور افتاء کے متوارث نظام کی کم زوریاں سامنے آکر مسلمانوں کی خفت کا سبب بن چکی ہیں'' (ص ۳۱۶) اصل بات یہ ہے کہ نئے مسائل میں شریعت کی رہ نمائی مطلوب ہے۔ اس لیے اس ذمہ داری سے وہی لوگ صحیح طریقے پر عہدہ برآ ہوسکتے ہیں جو مسائل کی جزئیات وتفصیلات کا علم رکھتے ہوں اور جن کی مصادر شریعت پر بھی گہری نظر ہو۔ اس کی بہ خوبی انجام دہی اگر وہ روایتی علماء نہیں کرسکتے جو جدید زمانہ کی پیچیدگیوں سے کماحقہ واقف نہیں ہیں تو وہ دانش ور بھی فکری انتشار واختلال کا سبب بنیں گے جو اپنے میدان کے تو ماہر ہیں، لیکن مصادر شریعت سے براہ راست واقف نہیں ہیں، جیسا کہ آئے دن اس کی مثالیں سامنے آتی رہتی ہیں۔ ضرورت ایسے مردان کار کی ہے جو دونوں پہلوؤں سے بصیرت رکھتے ہوں۔ جب تک یہ ممکن نہ ہو اس وقت تک اجتماعی کوششوں سے ہی کام چلانا پڑے گا۔

مصنف موصوف اس پر بھی بہت زور دیتے ہیں کہ ''مقاصدِ شریعت پر مبنی اجتہاد کے عمل میں عام مسلمانوں کو بھی ضرور شریک کرنا چاہیے، وہ من جانب اللہ اس کے مکلّف

ہیں، پھر انھیں اس سے روکنا کیوں کر درست ہوسکتا ہے؟'' اس سلسلے میں وہ تاریخ اسلام کے عہد زرّیں کو رہ نما بنانے کا مشورہ دیتے ہیں (ص ۱۶۷، ۱۶۸، ۳۰۷، ۳۰۹-۳۱۱، ۳۱۴ وغیرہ) یہاں انھوں نے دو باتوں کو خلط ملط کر دیا ہے۔ احکام شریعت سے واقفیت حاصل کرنا اور ان پر عمل کرنا ایک چیز ہے اور نئے پیش آمدہ مسائل میں شریعت کے نصوص اور مقاصد کی روشنی میں احکام شرعی کا استنباط و استخراج دوسری چیز ہے۔ جو لوگ مصادر شریعت کا علم رکھتے ہوں نہ حالات حاضرہ اور پیش آمدہ مسائل کی فنّی تفصیلات سے واقف ہوں وہ احکام شرعی کا استنباط کیسے کر سکتے ہیں؟ عوام صرف پہلی چیز کے مکلّف ہیں۔ تاریخ اسلامی کے کسی بھی دور میں وہ نئے مسائل میں احکام شرعی کے استنباط کے عمل میں شریک نہیں رہے ہیں۔ قرآن کریم سے بھی اشارہ ملتا ہے کہ استنباط ہر کس و ناکس کا کام نہیں، بلکہ بعض مخصوص لوگ ہی اس کے اہل ہوتے ہیں (النساء: ۸۳)

فاضل مصنف نے 'اجتہاد کی حالیہ کوششوں' کے ضمن میں بعض دانش وروں کی ایسی آراء نقل کی ہیں جن سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً سوڈانی دانش ور ڈاکٹر حسن ترابی کا یہ کہنا کہ ''مجھے کتاب و سنت میں ایک لفظ بھی ایسا نہیں ملا جس سے مسلمان عورت کے اہل کتاب مرد کے نکاح میں رہنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہو (ص ۱۷۸، ۲۰۱) ''قرآن میں حکم حجاب کا تعلق مسلمان عورتوں سے نہیں ہے، بلکہ وہ صرف ازواج مطہرات کے لیے تھا'' (ص ۱۹۵) یا مشہور نو مسلم مترجم قرآن محمد اسد کے حوالے سے جرمن دانش ور مراد ہوفمان کا یہ کہنا کہ مسلمان عورت کے لیے سر ڈھانکنے کا کوئی واضح حکم قرآن وسنت میں نہیں ہے، بلکہ یہ عرب کے موسم کے سیاق میں پایا جانے والا ایک رواج تھا، جس کی پابندی کہیں اور رہنے والی عورت کے لیے ضروری نہیں (ص ۱۹۵) اس طرح کی اور بھی متعدد شاذ آراء مصنف نے جمع کر دی ہیں۔ اس طرح کی شاذ رائیں مختلف مسائل میں پہلے بھی موجود رہی ہیں، لیکن امت انہیں رد کر چکی ہے۔ مصنف نے جن آراء کا حوالہ دیا ہے ان میں سے ہر ایک پر مفصل اور مدلّل بحث کی جاسکتی ہے، لیکن یہ مقام اس کا متحمل نہیں ہے۔ تفصیل کے طالب مولانا سید جلال الدین عمری کی وقیع تصانیف 'عورت اسلامی معاشرہ

میں، 'مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ' اور 'اسلام کا عائلی نظام' کی طرف رجوع کر سکتے ہیں، جن میں مضبوط دلائل کے ساتھ ان آراء کا رد کیا گیا ہے۔

کتاب کے مرکزی موضوع سے ہٹ کر مصنف کی بعض ضمنی باتیں بھی نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ مثلاً ایک جگہ انھوں نے لکھا ہے: ''عہد نبوی میں حدیث کی تدوین سے گریز کیا گیا، تاکہ خدا کا کلام محفوظ رہے۔ یہ کام تابعین اور تبع تابعین کے دور میں زور شور سے شروع ہوا'' (ص ۳۲۰) یہ بات اتنے عموم کے ساتھ صحیح نہیں، رسول اللہ ﷺ نے آغازِ وحی میں احادیث قلم بند کرنے سے منع کیا تھا، لیکن بعد میں اس کی اجازت دے دی تھی، چنانچہ عہدِ نبوی ہی میں متعدد صحابۂ کرام نے احادیث کے مجموعے تیار کر لیے تھے، پھر عہدِ صحابہ میں تدوین احادیث کا کام مزید آگے بڑھ گیا تھا۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ نے صحیفۂ ہمام بن منبہ (طبع کراچی ۱۹۹۸ء) کے دیباچہ بہ عنوان 'حدیث نبوی کی تدوین وحفاظت' میں اس پر بڑی تفصیل اور تحقیق کے ساتھ بحث کی ہے۔ مزید ملاحظہ کیجیے عجاج خطیب کی قابل قدر تصنیف 'السنۃ قبل التدوین'۔

ص ۵۱ پر مصنف نے ایک حدیث کا یہ ترجمہ تحریر کیا ہے: نبی ﷺ نے ایک موقع پر حضرت عائشہؓ سے فرمایا: ''اگر تمھاری قوم کے لوگ کچھ ہی دنوں پہلے جاہلیت کا شکار نہ رہ چکے ہوتے تو میں حکم دیتا کہ بیت اللہ کو ڈھا دیا جائے، پھر اس کے اندر وہ (رقبہ) داخل کر دیتا جو اس سے باہر کر دیا گیا ہے اور اس کے دروازے کو سطح زمین سے ملا دیتا۔ اس طرح میں اسے اصل ابراہیمی بنیادوں پر بحال (قائم) کر دیتا۔ مگر مجھے ڈر ہے کہ ان کے دل (اسلام سے) پلٹ جائیں گے'' حدیث کے آخری خط کشیدہ ٹکڑے کا ترجمہ صحیح نہیں۔ عربی متن یہ ہے: فَاَخَافُ اَنْ تُنْكِرَ قُلُوْبُهُمْ۔ اس کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا: مجھے ڈر ہے کہ ان کے دل میرے اس عمل کو ناپسند کریں گے (اسے غلط سمجھیں گے)۔

حاصل یہ کہ عصری اہمیت کے حامل ایک اہم موضوع پر یہ ایک فکر انگیز کتاب ہے۔ فاضل مصنف نے بحث ومناقشہ کے لیے متعدد نکات اٹھائے ہیں۔ امید ہے، اہل علم اس کی جانب متوجہ ہوں گے اور بحث کو آگے بڑھائیں گے۔ (محمد رضی الاسلام ندوی)

اسلام کا خاندانی نظام — محمد منیر الدین عمری

ناشر: ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، جامعہ دارالسلام عمر آباد، ۲۰۰۹ء، صفحات: ۱۳۶، قیمت -/۴۰ روپے

موجودہ دور میں خاندانی نظام کا انتشار عالمی سطح پر ایک حقیقت بن چکا ہے۔ زوجین، والدین، اولاد اور رشتہ داروں کے مابین جو الفت و محبت، مرحمت و مواسات اور ہم دردی و اپنائیت ہونی چاہیے وہ مفقود ہے، اس کا نتیجہ ادارۂ نکاح کی پامالی، طلاق کی کثرت، ماں باپ کی سرپرستی سے محروم بچوں، بوڑھوں کے لیے رفاہی مراکز (Old age Homes) اور خود غرضی و نفسانفسی کی صورت میں ظاہر ہو رہا ہے۔ ایسے حالات میں وقت کی ضرورت ہے کہ اسلام کے خاندانی نظام کا بھرپور انداز میں تعارف کرایا جائے اور واضح کیا جائے کہ اسلام کی تعلیمات میں خاندانی مسائل کا بہترین حل موجود ہے، ان پر عمل کر کے تمام مشکلات و مسائل سے چھٹکارا حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس موضوع پر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کے صدر مولانا سید جلال الدین عمری نے قابل قدر لٹریچر تیار کیا ہے۔ ان کی تصنیفات: عورت اسلامی معاشرہ میں، مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ، عورت اور اسلام، مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں اور اسلام کا عائلی نظام کے متعدد ایڈیشن ہند و پاک سے شائع ہو چکے ہیں اور تمام حلقوں میں ان کی پذیرائی ہوئی ہے۔ زیرِ نظر کتاب میں بھی اسلام کے نظامِ خاندان کا علمی و تحقیقی انداز اور سادہ و شگفتہ اسلوب میں تعارف کرایا گیا ہے۔

مصنف جنوبی ہند کی مشہور درس گاہ جامعہ دارالسلام عمر آباد کے فارغ التحصیل اور وہیں کے استاد ہیں۔ اس کتاب کے مباحث جامعہ کے ترجمان ماہ نامہ راہِ اعتدال میں مضامین کی صورت میں شائع ہوتے رہے ہیں۔ نظر ثانی کے بعد اب انھیں کتابی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ ابتدا میں خاندان کی اہمیت و ضرورت بیان کرنے کے بعد اسلام میں نکاح کی مشروعیت پر روشنی ڈالی گئی ہے اور کفو کا صحیح تصور واضح کیا گیا ہے۔ پھر زوجین، اولاد، والدین اور رشتہ داروں کے حقوق بیان کیے گئے ہیں۔ حقوق نسواں پر بحث کرتے ہوئے خاص طور سے حقِ تعلیم اور حقِ میراث کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ آخر میں ضبطِ ولادت، تعدد ازدواج اور طلاق و تفریق سے متعلق بعض غلط فہمیوں کا ازالہ کیا گیا ہے۔

تمام مباحث قرآن وحدیث سے مدلّل ہیں۔اس کے علاوہ بنیادی اسلامی مصادر سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔مناسب تھا کہ آخر میں کتابیات کی فہرست درج کردی جاتی۔

نوجوان مصنف اس کتاب کی تالیف پر مبارک باد کے مستحق ہیں۔امید ہے اس سے خاطر خواہ استفادہ کیا جائے گا۔ (م-ر)

ذٰلک الکتاب احمد ابوسعید

شان پبلی کیشن، یوسف گوڑہ، طاہرویلی، حیدرآباد (اے پی)، ۲۰۰۸، صفحات: ۳۶۸، قیمت: -/۱۰۰ روپے

زیرِ نظر کتاب میں مختصر الفاظ میں قرآن مجید کے حقیقی مدعا ومقصد اور مضامین سے روشناس کرانے کی کوشش کی گئی ہے۔اس کی تیاری میں مختلف مکاتبِ فکر کی بیس سے زائد نمائندہ تراجم وتفاسیر سے استفادہ کے علاوہ اُردو زبان میں مطالبِ قرآن پر لکھی گئی کتابوں سے مدد لی گئی ہے اور ہر رکوع کے مضامین ومطالب مختصر اور عام فہم انداز میں پیش کیے گئے ہیں۔

زیرِ نظر پانچویں اشاعت مجلد اور کئی رنگوں پر مشتمل ہے۔ہر رکوع کی اہم آیات یا ان کے اجزاء اور دعاؤں کو مع ترجمہ نقل کیا گیا ہے۔وضاحتی نوٹ کو قوسین میں باریک خط (Small Font) میں پیش کیا گیا ہے، تاکہ قاری آسانی سے فرق کرسکے۔اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا ایس-عبدالجلیل خان نے بجا فرمایا ہے: ''متقدمین کی متعین کردہ چک بندی میں رہ کر قرآن کی روح کو باقی رکھتے ہوئے ترجمے کا حق ادا کیا ہے اور مزید وضاحت اور قاری کی ذہنی صلاحیتوں کی تشفی کی خاطر بڑے عمدہ، برجستہ الفاظ ومرکبات پر مشتمل عبارات قوسین میں دے کر قرآن کے مطالب کو دوبالا کردیا ہے''۔(ص:VIII)

کتاب کے آخر میں سورہ الفاتحہ کی جامعیت ومعنویت کی مزید توضیح پیش کی گئی ہے (ص:۳۴۱) اس کے علاوہ بطور ضمیمہ قرآن فہمی کے چند بنیادی اصول (ص:۳۳۳) اور قرآن مجید کا چیلنج اور اس کی دعوت (ص:۳۳۶) پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔نیز قرآنی دعائیں (ص:۳۴۵) جمع کردی گئی ہیں۔

مناسب تھا کہ قرآن فہمی کے بنیادی اصول کتاب کے آغاز میں بیان کیے

جاتے۔اسی طرح ضمیمے میں اگر حروف مقطعات کی بحث اور دیگر اہم قرآنی معلومات بھی شامل کردی جائیں تو کتاب کی افادیت میں مزید اضافہ ہوتا۔اگلی اشاعت میں پروف ریڈنگ پر خصوصی توجہ دینے کے ساتھ رکوع کے آغاز میں 'یاایھاالناس ، یاایھاالذین اٰمنوا اوریاایھا الرسول' جیسے خطابات کے بعد وارد فعلِ امر مثلاً اتقوا وغیرہ کو بھی واضح کردیا جائے تو بہتر ہوگا۔

اس قسم کی کتابیں اکثر تراویح کے دوران تلاوت کردہ حصّے کا مفہوم بیان کرنے کے لیے استعمال کی جاتی ہیں، مگر بقولِ مرتب اس کتاب سے خلاصہ سُنانا طوالت کے باعث وجہِ زحمت ہوگا (ص:VI) اس مقصد کے لیے ایک علیٰحدہ کتاب 'اختصارِ مزید' کے نام سے اس اشاعت کے ساتھ شائع کی گئی ہے جس میں زیرِ نظر کتاب کی مزید چالیس فیصد تلخیص کردی گئی ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دُعا ہے کہ فاضل مرتب کی اس خدمت کو قبول فرمائے اور اِسے قرآن مجید کے فہم کے لیے مفید اور کارآمد بنائے، آمین۔ (مقصود حسین عمری)

مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے تعلیمی نظریات ڈاکٹر ایم نسیم اعظمی

ناشر: عدیلہ پبلی کیشنز، ڈومن پورہ، مئو (یوپی)، ۲۰۰۸ء، صفحات: ۱۸۴، قیمت: -/۱۰۰ روپے

انیسویں صدی کا زمانہ باشندگان ہند کے لیے عموماً اور مسلمانانِ ہند کے لیے خصوصاً بڑا نازک اور پرآشوب تھا۔۱۸۵۷ء میں انگریزوں کے اقتدار سنبھالنے کے بعد وہ مسلمان جو صدیوں تک نہایت شان وشوکت کے ساتھ اس ملک پر حکمرانی کرتے آئے تھے، اب ان کے رحم وکرم پر تھے اور ان کے مظالم کا شکار ہورہے تھے۔اس وقت مسلمانوں کا وجود، ان کا مذہب، ان کی تہذیب اور ان کا تشخص سب خطرے میں تھا۔ایسا محسوس ہورہا تھا کہ یہاں سے اسلامی زندگی کے آثار بالکل مٹ جائیں گے۔ان حالات میں جن عظیم شخصیات نے مسلمانوں کی قیادت کا فریضہ انجام دیا اور ان کے تشخص، تہذیب اور دینی علوم کی حفاظت کا انتظام کیا ان میں ایک نمایاں نام حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتویؒ (۱۲۴۸ھ/۱۸۳۲ء-۱۲۹۷ھ/۱۸۸۰ء) کا ہے۔مولانا کی حیات وخدمات پر بہت سی کتابیں تصنیف کی گئی ہیں۔دارالعلوم دیوبند کی تاریخ پر تالیف کی جانے

والی کتابوں میں بھی ان کا ذکر خیر آیا ہے، لیکن کم ہی مؤلفین نے ان کے تعلیمی تصورات کو اپنی تحقیق کا موضوع بنایا ہے۔ پیش نظر کتاب اس ضرورت کو بہ خوبی پورا کرتی ہے۔

یہ کتاب پانچ ابواب پر مشتمل ہے۔ باب اول میں مولانا نانوتوی کی سوانح بیان کی گئی ہے۔ باب دوم میں ان کی تالیفات کا تعارف کرایا گیا ہے۔ باب سوم میں ان کے عہد پر روشنی ڈالی گئی ہے اور خاص طور پر تعلیمی صورت حال کا جائزہ لیا گیا ہے۔ باب چہارم میں تحریک دیوبند کا تعارف کرایا گیا ہے اور دارالعلوم کے قیام کے تذکرہ کے ساتھ اس کے نظام تعلیم ونصاب تعلیم پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ باب پنجم، جو حاصل کتاب ہے، اس میں مولانا کے تعلیمی افکار پر تفصیل سے اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ ایک جگہ فاضل مصنف نے لکھا ہے: ''مولانا نانوتوی نہ انگریزی زبان کے مخالف تھے اور نہ عصری تعلیم کے۔ اس لیے نہ انگریزی زبان سیکھنے سے مسلمانوں کو روکا نہ عصری تعلیم کے حصول سے منع کیا۔ ہاں ان کا یہ تصور ضرور تھا کہ اسلامی علوم وفنون سے مسلمانوں کو نابلد رکھ کر محض معاشی ضرورت اور عقلی بیداری کے نقطۂ نظر سے صرف جدید یا عصری علوم کا حصول مسلمانوں میں غلط نتائج پیدا کرے گا اور ان کا یہ سوچنا بڑی حد تک درست بھی تھا'' (ص ۱۶۸-۱۶۹)۔

اس کتاب کی تالیف وترتیب میں بعض خامیاں ہیں، جن کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ابتدا میں فہرست نہیں ہے۔ 'عہد وماحول' کا باب کتاب کے شروع میں آنا چاہیے تھا۔ ۱۸۴ صفحات کی کتاب میں اصل موضوع (تعلیمی تصورات) پر بحث صرف ۳۰ صفحات میں سمٹ گئی ہے۔ مؤلف نے زیادہ تر ثانوی مراجع سے کام چلایا ہے، متعدد بنیادی مراجع مثلاً 'سوانح قاسمی' (مناظر احسن گیلانی)، 'مطالعات قاسم نانوتوی' (نورالحسن راشد کاندھلوی) تک ان کی رسائی نہیں ہوسکی ہے۔ حوالہ جات کا بھی دیانت داری سے اہتمام نہیں کیا گیا ہے۔ صفحات کے صفحات دوسری کتابوں سے لے لیے گئے ہیں اور کوئی ایسی علامت نہیں دی گئی ہے جس سے معلوم ہو کہ یہ مصنف کی عبارتیں نہیں، بلکہ دوسروں کے اقتباسات ہیں۔ پروف کی بھی متعدد غلطیاں رہ گئی ہیں۔

امید ہے کتاب کا اگلا ایڈیشن زیادہ بہتر شکل میں آئے گا، موجودہ صورت میں بھی یہ لائق استفادہ ہے۔ (محمد شمیم اختر قاسمی)

سرمۂ اعتبار — رئیس احمد نعمانی

ناشر: مرکز تحقیقات فارسی، ایران کلچرل ہاؤس، نئی دہلی-۱، سنہ اشاعت ۲۰۰۹ء، صفحات: ۱۸۶، قیمت درج نہیں۔

زیرِ نظر کتاب فارسی زبان میں حمد، نعت، غزلوں، قطعات اور تعزیتی و تہنیتی اشعار کا مجموعہ ہے۔ اس کے مصنف ڈاکٹر رئیس احمد نعمانی (پ: ۱۹۵۸ء) فارسی زبان و ادب کے عالم اور استاد کی حیثیت سے علمی و ادبی حلقوں میں قدر و منزلت کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں۔ ان کی متعدد تحقیقی و تنقیدی کاوشیں پہلے شائع ہو چکی ہیں، مثلاً نصاب فارسی، حدیثِ حیات (ہندوستان کے معاصر فارسی شعراء کا تذکرہ) طور معنٰی (تذکرہ شعرائے فارسی)۔ وہ اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں اچھی شاعری کرتے ہیں۔ ان کے کلام کے متعدد مجموعے (برات معنٰی، صلاۃ و سلام، چراغِ نو، فروغِ نوا) شائع ہو کر اہل ذوق سے خراج تحسین حاصل کر چکے ہیں۔

ہندوستان میں فارسی زبان کی زبوں حالی اور اس سے عمومی بے اعتنائی مشاہدہ کی بات ہے۔ ڈاکٹر نعمانی قابل مبارک باد ہیں کہ وہ ایسے حالات میں اس کی قندیل روشن کیے ہوئے ہیں۔ ان کا یہ مجموعۂ کلام ہندوستان میں فارسی شاعری کا ایک درخشاں باب وا کرتا ہے۔ ان کی فارسی دانی کو اہل زبان کے یہاں اعتبار و استناد حاصل ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اس دیوان کی ہندوستان میں اشاعت کے چند ماہ کے اندر ہی اس کا ایک ایڈیشن ایران کے ایک مشہور اشاعتی ادارہ سے بھی شائع ہو گیا ہے۔ بہ طور نمونہ کلام نعت کے چند اشعار درج ذیل ہیں:

دولتِ حبّ خدا، حبّ نبی، مال من است — ہمہ سرمایہ ام این است، ہمیں زر دارم
باد آرد سوی من کاش غبار کویش — سرمۂ چشم کنم خاکش و برسر دارم
روز محشر چوزحدمی گذرد تشنہ لبی — ساغری پرشدہ از چشمۂ کوثر دارم

امید ہے فارسی زبان و ادب سے دل چسپی رکھنے والوں میں اس دیوان کو پذیرائی حاصل ہوگی۔ (انیس الرحمٰن ندوی)

خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی (۳۴)

☆ صدر ادارہ مولانا سید جلال الدین عمری کی تصنیف 'معروف ومنکر' ان کی اہم اور مقبول کتابوں میں سے ہے۔ انگریزی، عربی، ترکی، ہندی، تمل اور بنگلہ میں اس کا ترجمہ ہو چکا ہے اور ہر ایک ترجمہ کے متعدد ایڈیشن منظر عام پر آ چکے ہیں۔ انگریزی ترجمہ کے دو ایڈیشن نکل چکے تھے۔ حال میں اس کا تیسرا ایڈیشن نئے معیاری ترجمہ اور دیدہ زیب طباعت کے ساتھ مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی نے شائع کیا ہے۔ یہ ترجمہ انگلش کے سابق پروفیسر جناب عثمان محمد اقبال نے کیا ہے۔ صفحات: ۳۵۲، قیمت -/۱۴۰ روپے۔

☆ مولانا عمری کا ایک کتابچہ 'پیامِ عید' کے عنوان سے حال میں مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی سے شائع ہوا ہے۔ یہ مولانا کے دو خطبات پر مشتمل ہے۔ ایک وہ خطبہ ہے جو انھوں نے گزشتہ عید الفطر کے موقع پر مسجد اشاعت اسلام میں دیا تھا۔ دوسرا خطاب عید ہی کے موقع پر مسلمانوں اور غیر مسلموں کے ایک مشترکہ اجتماع میں دیا گیا تھا۔ صفحات: ۱۶، قیمت -/۱۰ روپے

☆ ادارۂ علوم القرآن علی گڑھ ہر سال عصری اہمیت کے حامل کسی موضوع پر سمینار کا انعقاد کرتا ہے۔ امسال یہ سمینار ۲۰-۲۱ رنومبر ۲۰۰۹ء کو منعقد ہوا۔ اس کا مرکزی موضوع 'خاندانی نظام اور قرآنی تعلیمات' تھا۔ ادارۂ تحقیق کے وابستگان کی اس میں سرگرم مشارکت رہی۔ صدر ادارہ مولانا عمری نے اس کے افتتاحی اجلاس میں شرکت کی اور کلیدی خطبہ پیش کیا۔ سکریٹری ادارہ ڈاکٹر صفدر سلطان اصلاحی نے 'خاندان کی اصلاح اور استحکام سے متعلق ہدایات (سورۂ التحریم کی روشنی میں) اور رکن ادارہ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی نے 'گھریلو تشدّد، عصری قوانین اور اسلامی تعلیمات' کے موضوعات پر مقالے پیش کیے۔ ڈاکٹر اصلاحی اور ڈاکٹر ندوی نے ایک ایک اجلاس کی نظامت بھی کی۔

☆ دارالمصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ کے سابق ناظم مولانا ضیاء الدین اصلاحی (م ۲۰۰۸ء) کی حیات وخدمات پر شبلی نیشنل اسکول نظام آباد اعظم گڑھ اور دارالمصنفین کے اشتراک سے ۲۵-۲۶/ اکتوبر ۲۰۰۹ء کو ایک دو روزہ سمینار دارالمصنفین کے کیمپس میں منعقد

ہوا، جس میں ملک کی مختلف عصری جامعات، دینی مدارس اور علمی وتحقیقی مراکز کے اہل علم شریک ہوئے۔ رکن ادارہ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی نے اس میں شرکت کی اور 'مولانا ضیاء الدین اصلاحی-ترجمانِ فکر فراہی' کے موضوع پر مقالہ پیش کیا۔

☆ ۱۳/دسمبر ۲۰۰۹ء کو مشہور محقق اور سیرت نگار پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی نے ادارہ میں 'مطالعۂ سیرت نبوی: منہج واسلوب' کے موضوع پر توسیعی خطبہ دیا۔ موصوف نے سیرت نگاری کے تاریخی ادوار بیان کرتے ہوئے ان پہلوؤں کو خاص طور سے نمایاں کیا جو عموماً سیرت نگاروں کی نگاہوں سے اوجھل رہے ہیں۔ بعد میں سامعین نے مذاکرہ میں بھرپور حصہ لیا۔ علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے مختلف شعبوں کے اساتذہ اور دیگر علمی وتحقیقی مراکز کے وابستگان اور شائقین علم نے اس پروگرام میں شرکت کی۔

☆ ادارہ کی مجلس عاملہ کی میٹنگ ۱۹/نومبر ۲۰۰۹ء کو ادارہ کے کیمپس میں منعقد ہوئی۔ اس میں ادارہ کی سرگرمیوں کا جائزہ لیا گیا اور ان میں تیزی لانے کے لیے متعدد فیصلے کیے گئے۔

آزادیٔ فکر ونظر اور اسلام

مولانا سلطان احمد اصلاحی

آزادیٔ فکر ونظر دورِ حاضر کی ایک مسلّمہ قدر ہے جس کے حوالہ سے آج کا انسان اسلام سمیت دنیا کے تمام افکار ومذاہب پر تنقید کو اپنا حق سمجھتا ہے۔ اسی طرح بین مذہبی گفتگو کا بھی اسے لازمی حصّہ سمجھا جاتا ہے کہ دیگر مذاہب ہی کی طرح اسلام پر بھی آدمی کو بھرپور تنقید کا حق ملے۔ اسلام دیگر مذاہب وافکار پر کھل کر تنقید کرنے اور ان کے کمزور پہلوؤں کی نشان دہی کرنے کو اپنا حق سمجھتا ہے، لیکن دیگر مذاہب کے ماننے والوں کو اسلام پر اظہار خیال کرنے میں کچھ حدود کا پابند بناتا ہے۔ اس کتاب میں زیر بحث موضوع کے تمام پہلوؤں پر سیر حاصل اور مدلّل بحث کی گئی ہے جس سے ایک اہم دعوتی ضرورت کی تکمیل ہوتی ہے۔

آفسیٹ کی خوبصورت طباعت، عمدہ ٹائٹل، صفحات: ۱۲۸ قیمت =/۴۰ روپے

ملنے کے پتے: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، پوسٹ بکس نمبر: ۹۳، علی گڑھ-۱

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی-۲۵