

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

— بیاد —

شیخ الحدیث حضرت مولانا
محمد سرفراز خان صفدر

شیخ التفسیر حضرت مولانا
صوفی عبدالحمید سواتی

وحدت امت کا داعی اور غلبہ اسلام کا علم بردار

ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ

جلد: ۲۵ ○ شماره: ۱۲ ○ دسمبر ۲۰۱۳ء

○

کلمہ حق

جاگیرداری نظام اور سود کا خاتمہ ادیبندی جماعتوں رئیس التحریر ۲
کے مشترکہ پلیٹ فارم کا قیام

آرا و افکار

اردو تراجم قرآن پر ایک نظر (۲) ڈاکٹر محی الدین غازی ۶
تہذیب مغرب: فلسفہ و نتائج (۲) محمد انور عباسی ۲۶
جمہوریت، جہاد اور غلبہ اسلام (خاطرات) محمد عمار خان ناصر ۲۳

مباحثہ و مکالمہ

مکاتیب (مولانا تئق الرحمن سنہجلی / ابوعمار زاہد الراشدی) ۴۹

تعارف و تبصرہ

باقیات فتاویٰ رشیدیہ / قرآن پاک کے منظوم تراجم مدثر جمال / محمد سعید شیخ ۵۵

اخبار و آثار

الشریعا کادمی کی سرگرمیاں ادارہ ۵۷

○

رئیس التحریر

ابوعمار زاہد الراشدی

مدیر

محمد عمار خان ناصر

مجلس تحریر

پروفیسر غلام رسول عدیم

میاں انعام الرحمن

ڈاکٹر محمد اکرم ورک

محمد یوسف ایڈووکیٹ

حکیم محمد عمران مغل

شبیر احمد خان میواتی

انتظامیہ

ناصر الدین خان عامر

عبدالرزاق خان

حافظ محمد طاہر

زر تعاون	خط کتابت کے لیے	زیر اہتمام	شعبہ ترسیل
سالانہ 300 روپے	ماہنامہ الشریعہ	الشریعا کادمی	مکتبہ امام اہل سنت
بیرون ملک سے	پوسٹ بکس 331 گوجرانوالہ	ہاشمی کالونی لنگنی والا گوجرانوالہ	جامع مسجد شہر انوالہ باغ گوجرانوالہ
25 امریکی ڈالر	aknasir2003@yahoo.com	www.alsharia.org	0306-6426001

ناشر: حافظ محمد عبدالمبین خان زاہد - طابع: مسعود اختر پرنٹرز، میکلوڈ روڈ، لاہور

جاگیرداری نظام اور سود کا خاتمہ مذہبی جماعتوں کی ترجیحات؟

جماعت اسلامی کے امیر جناب سراج الحق نے مینار پاکستان گراؤنڈ لاہور میں منعقدہ جماعت اسلامی کے سالانہ اجتماع میں سودی نظام کے خلاف جنگ، جاگیرداری نظام کے خاتمے اور متناسب نمائندگی کی بنیاد پر انتخابات کے لیے جدوجہد کو اپنی آئندہ حکمت عملی اور جماعتی کاوشوں کا بنیادی ہدف قرار دینے کا اعلان کیا ہے۔ یہ باتیں ملک کی اکثر دینی اور محبت وطن سیاسی جماعتوں کے انتخابی منشوروں میں شامل چلی آ رہی ہیں۔ اگر ۱۹۷۰ء کے الیکشن کے موقع پر پیش کیے جانے والے انتخابی منشوروں کا جائزہ لیا جائے تو دیگر معاملات کے ساتھ یہ امور بھی ان میں نمایاں نظر آئیں گے، حتیٰ کہ جمعیت علمائے اسلام پاکستان کے منشور کو تو جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف نمایاں جنگ کے باعث بعض حلقوں نے ”سوشلسٹ مولویوں“ کا دستور قرار دینا بھی شروع کر دیا تھا، لیکن پاکستان کی تقسیم اور نئے پاکستان کے مسائل نے سیاسی اور دینی جماعتوں کی ترجیحات میں ایسی اکھاڑ بچھاڑ کی کہ سب کچھ الٹ پلٹ ہو کر رہ گیا۔ اس کے بعد سے میرے جیسے نظریاتی کارکنوں کا یہ انتظار حسرت میں ہی بدلتا چلا گیا کہ کوئی جماعت جاگیرداری نظام کے خاتمے کی بات کرے، کسی جماعت کی ترجیحات میں سرمایہ دارانہ نظام کے چنگل سے قوم کو نجات دلانے کی بات شامل ہو، کوئی جماعت ملک کے معاشی نظام کو سود کی لعنت سے پاک کرنے کا نعرہ مستانہ بلند کرے اور کوئی پارٹی متناسب نمائندگی کی بنیاد پر انتخابات کی راہ ہموار کرتی ہوئی دکھائی دے۔

اس وقت پاکستان کے نظام میں تبدیلی کا ایک تصور وہ ہے جو بین الاقوامی سیکولر حلقے پیش کر رہے ہیں اور ملک کی سیکولر لابیوں اور دانش ور اس کے لیے مضطرب اور بے چین ہیں، جبکہ نظام کی تبدیلی کا دوسرا تصور وہ ہے جو دستور پاکستان کے اسلامی تشخص کا تقاضا ہے، قیام پاکستان کے مقصد کی تکمیل کی طرف لے جانے والا ہے اور پاکستان کے عوام کی غالب اکثریت کی خواہش ہے۔ ملک کے عوام کی اکثریت کیا چاہتی ہے؟ اس سلسلے میں ایک قومی اخبار میں ۱۹ نومبر کو شائع ہونے والی یہ خبر عوامی رجحانات سے آگاہی کے لیے کافی ہوگی کہ:

”اسٹیٹ بینک آف پاکستان اور ڈی ایف آئی ڈی کے تعاون سے ہونے والی ایک منفرد تحقیق سے معلوم ہوا ہے کہ پاکستان میں اسلامی بینکاری کی اشد ضرورت محسوس کی جا رہی ہے اور ۹۵ فیصد عوام کا مطالبہ ہے کہ سود پر پابندی ہونی

چاہیے اور ساتھ ہی سود کے موجودہ سسٹم کو بھی ختم ہونا چاہیے۔ تحقیق میں اعتراف کیا گیا ہے کہ ملک میں اسلامی بینکاری کے موجودہ حجم سے ملک کی گھریلو اور کاروباری ضروریات پوری نہیں ہو سکتیں۔ رپورٹ میں اسٹیٹ بینک آف پاکستان سے کہا گیا ہے کہ وہ ایسی حکمت عملی مرتب کرے جس سے اسلامی بینکاری کی صنعت میں وسعت لائی جائے تاکہ اسلامی بینکاری سے متعلق مصنوعات میں اضافہ ہو سکے۔“

سردست ہمیں اس سے بحث نہیں کہ یہ اسلامی بینکاری جو اسٹیٹ بینک آف پاکستان کے انتظام کے تحت چلائی جا رہی ہے، کس حد تک اسلامی ہے اور اسے مکمل اسلامی بینکاری کی منزل تک لے جانے کے لیے کن اقدامات کی ضرورت ہے، مگر یہ بات سب لوگوں کے لیے قابل توجہ ہے کہ ملک کے ۹۵ فیصد عوام سودی نظام سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہتے ہیں اور ان کی خواہش ہے کہ سود کی لعنت سے نجات حاصل کر کے ملک میں اسلامی بنیادوں پر معیشت کا نظام استوار کیا جائے۔ اسی سے باقی امور پر بھی عوامی خواہشات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے اور یہ واضح ہوتا ہے کہ عوام کی غالب اکثریت ملک کے نظام میں اس تبدیلی کی خواہش مند ہے جو دستور پاکستان کے اسلامی تشخص کی تکمیل کے لیے ہو اور قرآن و سنت کے احکام و قوانین کی موثر عمل داری کے لیے ہو۔

اس پس منظر میں ہم جناب سراج الحق کے اس اعلان کا خیر مقدم کرتے ہیں، مگر ہماری خواہش ہے کہ یہ نعرہ صرف ایک پارٹی کے سلوگن کے طور پر آگے نہ بڑھے، بلکہ ملک کی دینی اور سیاسی جماعتوں کو اعتماد میں لے کر ان تین اہداف کے لیے مشترکہ جدوجہد کا اہتمام کیا جائے۔ خاص طور پر جمعیت علمائے اسلام، جماعت اسلامی، جمعیت علمائے پاکستان اور مرکزی جمعیت اہل حدیث کے لیے تو ہم اسے بھولا ہوا سبق سمجھتے ہیں اور ان سے توقع رکھتے ہیں کہ وہ ان مقاصد کے لیے تحریک ختم نبوت، تحریک تحفظ ناموس رسالت اور تحریک نظام مصطفیٰ کی طرز پر قوم کو اجتماعی قیادت فراہم کریں تاکہ ملک کو فرسودہ نوآبادیاتی نظام سے نجات دلائی جاسکے اور قوم اپنی حقیقی منزل کی طرف پیش رفت کر سکے۔

دیوبندی جماعتوں کے مشترکہ پلیٹ فارم کا قیام

ابن امیر شریعت مولانا حافظ سید عطاء المؤمن شاہ بخاری باہمت بزرگ ہیں جو بڑھاپے، ضعف اور علالت کے باوجود اہل حق کو جمع کرنے کے مشن پر گام زن اور اس کے لیے پر عزم ہیں۔ وہ علمائے دیوبند کی مختلف جماعتوں اور حلقوں کو ایک فورم پر متحد کرنے کے لیے محنت کر رہے ہیں۔ ۱۸ نومبر کو ان کی دعوت پر اسلام آباد مختلف دیوبندی جماعتوں، حلقوں اور مراکز کے سرکردہ حضرات جمع ہوئے اور علماء دیوبند کی جماعتوں، حلقوں اور مراکز کے درمیان رابطہ و اشتراک عمل کے لیے حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالرزاق اسکندر دامت برکاتہم کی سربراہی میں سپریم کونسل اور حافظ سید عطاء المؤمن شاہ بخاری کی سربراہی میں رابطہ کمیٹی کے قیام کا اعلان کیا گیا۔ اس اعلان کے بعد سے ملک بھر سے احباب مسلسل پوچھ رہے ہیں کہ یہ تو بہت اچھا ہو گیا ہے اور ہمیں اس کا شدت سے انتظار تھا، مگر اب کرنا کیا ہے اور خاص طور پر علاقائی اور مقامی سطح پر علماء کرام اور کارکنوں کو کس انداز میں کام کرنا چاہیے؟

اس کے بارے میں دو تین گذارشات پیش کرنا چاہتا ہوں۔

ایک یہ کہ اسلام آباد کے اجتماع میں مشترکہ جدوجہد کے لیے جو اہداف طے پائے ہیں، ان کی زیادہ سے زیادہ تشہیر کی جائے۔ یہ رسمی امور نہیں ہیں، بلکہ طویل مشاورت اور غور و خوض کے بعد ان کا تعین کیا گیا ہے۔ ان سے ہر دیوبندی کا واقف ہونا اور ان کے مطابق اپنے منتشر فکر و عمل کو مجتمع کرنا ضروری ہے۔ یہ بات اس لیے بھی عرض کر رہا ہوں کہ چند سال قبل جامعہ اشرفیہ لاہور میں دیوبندی جماعتوں اور مراکز کا اس سے بڑا اور بھرپور نمائندہ اجتماع ہوا تھا اور کئی نشستوں کے مباحثہ اور غور و خوض کے بعد ایک اعلامیہ متفقہ طور پر طے پایا تھا جسے ملک بھر میں ایک ”متوازن اور جامع اعلامیہ“ کے طور پر سراہا گیا تھا، مگر اس کی ایک بار اشاعت کے بعد ہم اسے بھول ہی گئے ہیں حتیٰ کہ ہمارے بیشتر دینی جرائد نے بھی اس کی اشاعت کی ضرورت محسوس نہیں کی جس کی وجہ سے اس بھرپور اجتماع کے ثمرات و فوائد یر پا ثابت نہیں ہوئے۔ اس لیے ہمارے خیال میں یہ سب سے زیادہ ضروری ہے کہ تبلیغی جماعت کے چھ نمبروں کی طرح ان آٹھ نکات کی بھی بار بار اور ہر سطح پر تشہیر کی جائے اور ہر دیوبندی کو ذہن نشین کر دیا جائے کہ اس کی آئندہ جدوجہد کا دائرہ یہ آٹھ نکات ہیں جو درج ذیل ہیں:

- ۱۔ پاکستان کے اسلامی تشخص کا تحفظ اور اسلامی نظام کا نفاذ
- ۲۔ قومی خود مختاری اور ملکی سالمیت و وحدت کا تحفظ، امریکہ اور دیگر طاقتوں کی قوتوں کے سیاسی و معاشی غلبہ و تسلط سے نجات
- ۳۔ ۷۳ء کے دستور بالخصوص اسلامی دفعات کی عمل داری
- ۴۔ تحفظ ختم نبوت، تحفظ ناموس رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کے قوانین اور اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات پر عمل داری کی جدوجہد

- ۵۔ مقام اہل بیت عظام و صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا تحفظ
- ۶۔ قومی تعلیمی نصاب میں غیر ملکی کلچر کے فروغ کی مذمت اور روک تھام
- ۷۔ فحاشی و عبریانی اور مغربی کلچر کے فروغ کی مذمت اور روک تھام
- ۸۔ ملک میں فرقہ وارانہ نفرت انگیزی بالخصوص شیعہ سنی اختلافات کو فسادات کی صورت اختیار کرنے سے روکنا ہمارے خیال میں سپریم کونسل میں شامل جماعتوں کے نام، ان کے سربراہوں کے اسماء گرامی، رابطہ کمیٹی کے ارکان کے نام اور مذکورہ بالا آٹھ نکات ایک پمفلٹ کی شکل میں شائع کر کے اس کی ملک بھر میں ہر سطح پر تشہیر کی جائے اور تمام دینی جرائد اسے شائع کر دیں تو یہ مقصد کسی حد تک پورا ہو سکتا ہے۔

دوسرے نمبر پر میں محترم حافظ سید عطاء المؤمن شاہ بخاری کے اس ارشاد کا اپنے مکمل اتفاق کے ساتھ ذکر کرنا چاہوں گا کہ مذکورہ بالا آٹھ نکات مسلکی سے کہیں زیادہ قومی اور ملی مقاصد کا درجہ رکھتے ہیں اور ان کے لیے قومی سطح پر جدوجہد کو منظم کرنے کی ضرورت ہے جس کے لیے دیگر مکاتب فکر کو اعتماد میں لینا اور انہیں ساتھ لے کر چلنا ناگزیر ہے۔ ہماری اب تک کی جدوجہد اپنے گھر کی اصلاح اور داخلی صف بندی کو درست کرنے کے لیے ہے تاکہ ہم پورے

اعتماد، حوصلہ اور باہمی اتفاق کے ساتھ دوسرے مکاتب فکر سے بات کر سکیں اور مضبوط بنیادوں پر قومی جدوجہد کا لائحہ عمل تشکیل دے سکیں اور اس کام میں جس قدر جلد پیش رفت ہو سکے، اس کا اہتمام کرنا چاہیے۔

تیسرے نمبر پر یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ سپریم کونسل تو جماعتوں کے سربراہوں پر مشتمل ہے جو سال میں ایک دو بار ہی مجتمع ہو سکے گی۔ عملی طور پر سارا کام رابطہ کمیٹی نے کرنا ہے، اس لیے جہاں یہ ضروری ہے کہ رابطہ کمیٹی کے ارکان اپنی ذمہ داری کو زیادہ اہمیت کے ساتھ محسوس کریں اور ملک بھر کے احباب کو مایوس ہونے سے بچائیں، وہاں تمام دینی و سیاسی جماعتوں، علمی مراکز، مسلکی حلقوں، علماء کرام اور کارکنوں کو بھی چاہیے کہ وہ رابطہ کمیٹی کو بھرپور اعتماد اور تعاون فراہم کریں اور رابطہ کمیٹی جو لائحہ عمل طے کرے، اس کے مطابق جدوجہد کو آگے بڑھانے کے لیے ہر سطح پر محنت کریں تاکہ ہم سب مل کر اپنے ملی، دینی اور مسلکی فرائض کی تکمیل کے لیے آگے بڑھ سکیں۔

حافظ عبدالحمیدؒ کا انتقال

۲۴ نومبر کو میرے برادر نسبتی اور عزیز مہارنا صر کے ماموں حافظ عبدالحمیدؒ انتقال کر گئے۔ ان اللہ وانا الیہ راجعون۔ وہ کافی عرصہ سے مختلف امراض کے باعث صاحب فراش تھے۔ اس سے تین روز قبل میں راولپنڈی کے ایک ہسپتال میں ان کی بیماری پرسی کے لیے گیا تھا تو اس وقت بھی حالت تشویش سے خالی نہیں تھی۔ قارئین سے درخواست ہے کہ وہ ان کے لیے مغفرت کی دعا کریں۔ اللہ تعالیٰ انھیں جنت الفردوس میں جگہ دیں اور پس ماندگان کو صبر جمیل کی توفیق عطا فرمائیں۔ آمین یا رب العالمین۔

”بے شک دیوبندی اور بریلوی مکاتب فکر کے لوگوں میں بعض اختلافات موجود ہیں، لیکن نظام اسلام کے بنیادی اصولوں میں قطعاً کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسلامی نظام میں حکومت کی سطح پر امن و امان برقرار رکھنے اور جان و مال کے تحفظ کے لیے سب سے اہم قانونی دفعات حدود و تعزیرات کی ہیں۔ ان کی بعض جزئیات میں حنفی اور شافعی مسلک کا اختلاف تو ہے، لیکن دیوبندی بریلوی سب ان پر متفق ہیں۔ مثلاً زانی کو رجم کرنا یا کوڑے لگانا، چور کا ہاتھ کاٹنا، ڈاکو کو شرعی سزا دینا، شرابی کو کوڑے لگانا، حد قذف جاری کرنا، نیز قصاص وغیرہ مسائل میں ہرگز کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح معاشی و اقتصادی نظام مثلاً زکوٰۃ عشر وغیرہ شرعی قاعدہ کے مطابق وصول کرنا اور شرعی مصارف پر صرف کرنا۔ نیز شہری آزادی اور اقلیتوں کے حقوق کی حفاظت کرنا اور ملکی دفاع کو اس قدر مضبوط کرنا کہ کسی کو آنکھ اٹھا کر دیکھنے کی جرأت نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب متفقہ امور ہیں اور حکومت کی سطح پر یہی اصولی چیزیں ہیں۔“

[شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر کی طرف سے دیوبندی بریلوی اتحاد کے ضمن میں

ایک استفسار کا جواب۔ شائع شدہ ہفت روزہ ترجمان اسلام لاہور، ۱۵ جولائی ۱۹۷۷ء]

اردو تراجم قرآن پر ایک نظر

مولانا محمد امانت اللہ اصلاحی کے افادات کی روشنی میں (۲)

(۲۲) أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ کا ترجمہ:

قرآن مجید میں کئی مقامات پر اعمال کا بدلہ دینے کی بات بڑے زور اور تاکید کے ساتھ کہی گئی ہے۔ اس مفہوم کی ادائیگی کے لئے بعض مقامات پر قرآن مجید میں جو اسلوب اختیار کیا گیا ہے، اسے سمجھنے میں بعض مترجمین سے غلطی ہوئی ہے۔

جزی کا فعل عربی زبان میں کسی چیز کا بدلہ دینے یا کسی کا بدل بننے اور کام آنے کے مفہوم میں آتا ہے۔ اس فعل کے بعد وہ چیز ذکر ہوتی ہے جسے بطور بدلے کے دیا گیا اور وہ چیز بھی ذکر ہوتی ہے جس کا بدلہ دیا گیا۔ کبھی دونوں ساتھ ذکر ہوتے ہیں اور کبھی کسی ایک پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

دونوں کے ذکر کی مثال ہے: وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا (الانسان: ۱۴)

”اور انہیں ان کے صبر کے بدلے جنت اور ریشمی لباس عطا فرمائے۔“ (محمد جو ناگرٹھی)

فعل جزی کے استعمال کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اگر یہ کہنا ہو کہ ”اس نے تمہیں بہترین بدلہ دیا“ تو کہا جاتا ہے جزاك أحسن الجزاء۔ اگر کہنا ہو کہ ”اس نے تمہیں تمہارے عمل کا صلہ دیا“ تو کہا جاتا ہے: جزاك بما عملت۔ اگر کہنا ہو کہ ”اس نے تمہیں تمہارے عمل کا بہترین بدلہ دیا“ تو کہا جاتا ہے: جزاك بما عملت أحسن الجزاء۔ لیکن اگر یہ کہنا ہو کہ اس نے تمہیں تمہارے بہترین عمل کا صلہ دیا تو کہا جاتا ہے: جزاك بأحسن ما عملت۔ گویا اگر بہترین بدلہ کہنا ہو تو أحسن الجزاء کہیں گے، اور اگر بہترین عمل کہنا مقصود ہو تو عمل کی طرف احسن کی اضافت ہوگی، جیسے بأحسن ما كانوا يعملون۔ یہ آخری اسلوب قرآن مجید میں کئی مقامات پر آیا ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ ان سب مقامات پر بہترین عمل کا مفہوم اختیار کیا جاتا جو جملہ کی مذکورہ ترتیب سے متبادر ہے، لیکن اس کے بجائے بہت سارے لوگوں نے بہترین بدلے کا مفہوم اختیار کیا۔

* ہیڈ آف ریسرچ، دارالشریعہ، متحدہ عرب امارات۔ رکن مجمع فقہاء الشریعہ، امریکا۔

mohiuddin.ghazi@gmail.com

اردو تراجم سے پہلے یہ غلطی عربی تفاسیر میں ملتی ہے۔ بہت سارے مفسرین نے بہترین بدلے والا مفہوم اختیار کیا، لیکن اس کے لیے انہیں أحسن یا أسوأ کے بعد جزاء کو مضاف الیہ کے طور پر محذوف ماننا پڑا۔ ابو حیان کے الفاظ میں: وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي: أَى أَحْسَنَ جِزَاءِ أَعْمَالِهِمْ۔ (المحر المحیط: ۳۴۲/۸) حالانکہ محذوف ماننے کے اس تکلف کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔ صحیح مفہوم وہی ہے جو بغیر محذوف مانے ادا ہو رہا ہے۔ مشہور قدیم مفسر ابن عطیہ غرناطی نے آیت کا مفہوم صحیح اختیار کیا مگر اس کی نحوی توجیہ کو ایک مضاف محذوف مان کر تکلف آمیز کر دیا۔ وہ کہتے ہیں: وفی قوله عز وجل (ولنجزيهم أحسن) حذف مضاف تقدیرہ ثواب أحسن الذی كانوا يعملون۔ (المحر رالجیز: ۲۱۵/۵) حالانکہ ثواب کو مضاف کے طور پر محذوف ماننے کی ضرورت ہی نہیں ہے، کیونکہ جزی کے اندر ثواب کا مفہوم مکمل طور پر موجود ہوتا ہے، اور جزی کے بعد اس چیز کو راست ذکر کر دیا جاتا ہے جس کا صلہ دینا مقصود ہوتا ہے۔

یہ بات بھی سامنے رہے کہ فعل جزی کے بعد کبھی اس چیز کا ذکر کیا جاتا ہے جس کی جزا دی جاتی ہے اور اس پر کبھی باء لگتی ہے اور کبھی نہیں لگتی ہے، جیسے: هَلْ تُحْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ۔ (یونس: ۵۲) اور هَلْ تُحْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ۔ (انمل: ۹۰) اور کبھی نفس جزا یا جزا میں جو چیز دی جاتی ہے، اس کا ذکر کیا جاتا ہے، لیکن اس پر باء نہیں لگتی ہے۔ اب اگر قرآن مجید میں کہیں أحسن آیا ہے اور کہیں باء کے ساتھ بأحسن آیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں نفس جزا مراد نہیں ہے بلکہ وہ چیز مراد ہے جو جزاء کا سبب یا اس کا باعث ہے یعنی عمل۔ گویا درست ترجمہ ”بہترین عمل کا اجر“ ہوگا نہ کہ ”عمل کا بہترین اجر“۔

مذکورہ بالا وضاحت کے بعد ذیل میں وہ آیتیں ذکر کی جاتی ہیں جہاں بعض مترجمین نے کمزور مفہوم کو اختیار کیا۔

(۱) لَيَجْزِيَنَّهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ۔ (التوبة: ۱۲۱)

”تا کہ اللہ ان کو ان کے عمل کا اچھے سے اچھا بدلہ دے۔“ (امین احسن اصلاحی، یہ ترجمہ کمزور ہے)

”تا کہ اللہ ان کے اس اچھے کارنامے کا صلہ انہیں عطا کرے۔“ (سید مودودی)

”تا کہ اللہ ان کو ان کے بہترین عمل کا بدلہ دے۔“ (امانت اللہ اصلاحی)

(۲) وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ۔ (العنكبوت: ۷)

”اور ان کو ان کے عمل کا بہترین بدلہ دیں گے۔“ (امین احسن اصلاحی، یہ ترجمہ کمزور ہے)

”اور انہیں ان کے نیک اعمال کے بہترین بدلے دیں گے۔“ (محمد جو نا گڑھی، یہ ترجمہ کمزور ہے)

”اور ان کو ان کے اعمال کا بہت اچھا بدلہ دیں گے۔“ (فتح محمد جالندھری، یہ ترجمہ کمزور ہے)

”اور ان کو ان کے بہترین عمل کا بدلہ دیں گے۔“ (امانت اللہ اصلاحی)

(۳) لَيَجْزِيَنَّهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا۔ (النور: ۳۸)

”تا کہ خدا ان کو ان کے عملوں کا بہت اچھا بدلہ دے۔“ (فتح محمد جالندھری، یہ ترجمہ کمزور ہے)

”اس ارادے سے کہ اللہ انہیں ان کے اعمال کا بہترین بدلہ دے“ (محمد جو نا گڑھی، یہ ترجمہ کمزور ہے)
 ”تا کہ اللہ ان کو ان کے بہترین عمل کا بدلہ دے۔“ (امانت اللہ اصلاحی)

(۴) وَلَنَجْزِيَنَّهُمَ الَّذِيْنَ صَبَرُوا اَجْرَهُمْ بِاِحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُوْنَ۔ (النحل: ۹۶)

”ہم ان کو جو کچھ وہ کرتے رہے، اس کا بہترین اجر دیں گے۔“ (امین احسن اصلاحی، یہ ترجمہ کمزور ہے)
 ”اور ہم یقیناً صبر کرنے والوں کو ان کے اعمال سے بہتر جزا عطا کریں گے۔“ (علامہ جوادی، یہ ترجمہ کمزور ہے)
 ”اور جن لوگوں نے صبر کیا، ہم ان کو ان کے اعمال کا بہت اچھا بدلہ دیں گے۔“ (فتح محمد جالندھری، یہ ترجمہ کمزور ہے)
 ”اور صبر کرنے والوں کو ہم بھلے اعمال کا بہترین بدلہ ضرور عطا فرمائیں گے۔“ (محمد جو نا گڑھی، یہ ترجمہ کمزور ہے)
 ”اور ہم ضرور صبر سے کام لینے والوں کو ان کے اجر ان کے بہترین اعمال کے مطابق دیں گے۔“ (سید مودودی)
 ”ہم ان کے بہترین عمل کا اجر دیں گے۔“ (امانت اللہ اصلاحی)

(۵) وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاِحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُوْنَ۔ (النحل: ۹۷)

”اور (آخرت میں) ان کے اعمال کا نہایت اچھا صلہ دیں گے۔“ (فتح محمد جالندھری، یہ ترجمہ کمزور ہے)
 ”اور انہیں ان اعمال سے بہتر جزا دیں گے جو وہ زندگی میں انجام دے رہے تھے۔“ (علامہ جوادی، یہ ترجمہ کمزور ہے)
 ”اور ان کے نیک اعمال کا بہتر بدلہ بھی انہیں ضرور ضرور دیں گے۔“ (محمد جو نا گڑھی، یہ ترجمہ کمزور ہے)
 ”اور ہم ان کے بہترین عمل کا اجر دیں گے۔“ (امانت اللہ اصلاحی)

(۶) وَيَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاِحْسَنِ الَّذِيْ كَانُوا يَعْمَلُوْنَ۔ (الزمر: ۳۵)

”اور ان کو ان کے کاموں کا اس سے خوب تر صلہ دے جو انہوں نے کیے۔“ (امین احسن اصلاحی، اس ترجمہ میں
 کاموں کو مفضل علیہ قرار دیا گیا ہے جو کچھ صحیح نہیں ہے۔)

”اور ان کا اجر ان کے اعمال سے بہتر طور پر عطا کرے۔“ (علامہ جوادی، یہ ترجمہ کمزور ہے)

”اور ان کے اچھے سے اچھے کام کا بدلہ دے۔“ (امانت اللہ اصلاحی)

(۷) وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَسْوَأَ الَّذِيْ كَانُوا يَعْمَلُوْنَ (فصلت: ۲۷)

”اور انہیں ان کے اعمال کی بدترین سزا دیں گے۔“ (علامہ جوادی، یہ ترجمہ کمزور ہے)

”اور ہم ان کو ان کے بدترین عمل کا صلہ دیں گے۔“ (امانت اللہ اصلاحی)

”اور جو بدترین حرکات یہ کرتے رہے ہیں، ان کا پورا پورا بدلہ انہیں دیں گے۔“ (سید مودودی)

(۸) وَلَا تُجْزَوْنَ اِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ۔ (یس: ۵۴)

”اور تم کو بس وہی بدلے میں ملے گا جو تم کرتے رہے ہو۔“ (امین احسن اصلاحی، یہ ترجمہ کمزور ہے)

”اور تم کو بس اسی کا بدلہ ملے گا جو تم کرتے رہے ہو۔“ (امانت اللہ اصلاحی)

اسی سیاق میں ایک آیت پر خاص طور سے غور کرنے کی ضرورت ہے، اور وہ ہے:

(۹) لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَىٰ - (النجم: ۳۱)

”کہ وہ بدلہ دے ان لوگوں کو جنہوں نے برے کام کیے ہیں ان کے کیے کا اور بدلہ دے ان لوگوں کو جنہوں نے اچھے کام کیے ہیں اچھا۔“ (امین احسن اصلاحی)

”تا کہ اللہ برائی کرنے والوں کو ان کے عمل کا بدلہ دے اور ان لوگوں کو اچھی جزا سے نوازے جنہوں نے نیک رویہ اختیار کیا ہے۔“ (سید مودودی)

”تا کہ برائی کرنے والوں کو ان کے کیے کا بدلہ دے اور نیکی کرنے والوں کو نہایت اچھا صلہ عطا فرمائے۔“ (احمد رضا خان)

آپ دیکھیں گے کہ اس مقام پر عموماً مترجمین نے بالاحسنی کا ترجمہ اچھی جزا کا کیا ہے۔ عربی تفاسیر میں بھی یہی نہج اختیار کیا گیا ہے، لیکن آیت کا اسلوب اور الاحسنی پر بقاء کا داخل ہونا یہ بتاتا ہے کہ بالاحسنی کا مفہوم یہاں بہترین جزا کے بجائے بہترین اعمال ہے، کیونکہ جس طرح آیت کے پہلے حصہ میں بما عملوا کہا گیا ہے، اسی طرح اس دوسرے حصہ میں بالاحسنی کہا گیا ہے۔ ترجمہ یہ ہوگا: ”تا کہ اللہ برائی کرنے والوں کو ان کے عمل کا بدلہ دے اور ان لوگوں کو جنہوں نے نیک رویہ اختیار کیا ہے، بہترین اعمال کا بدلہ دے۔“ گویا بالاحسنی، بما عملوا کے مقابلہ میں آیا ہے۔

اس توجیہ کو مختصری نے دوسرے نمبر پر ذکر کیا ہے: بِمَا عَمِلُوا بِعِقَابِ مَا عَمِلُوا مِنَ السُّوءِ، وَبِالْحُسْنَىٰ بِالْمَثُوبَةِ الْحَسَنَىٰ وَهِيَ الْجَنَّةُ - أَوْ بِسَبَبِ مَا عَمِلُوا مِنَ السُّوءِ وَبِسَبَبِ الْأَعْمَالِ الْحَسَنَىٰ - (تفسیر الکشاف: ۴/۲۲۵)

سوال یہ ہے کہ اس مفہوم کو چھوڑ کر دوسرا مفہوم لینے کی وجہ کیا بنی؟ دراصل لوگوں کو اشکال یہ پیدا ہوا کہ اگر یہاں صرف بہترین اعمال کے بدلے کی بات ہے تو بہترین سے کم یعنی محض اچھے اعمال کے بدلے کا ذکر رہ جاتا ہے۔ ابو حیان کے الفاظ میں: وهذا التقدير لا يسوغ، لأنه يقتضى أن أولئك يجزون ثواب أحسن أعمالهم، وأما ثواب حسنها فمسكوت عنه، وهم يجزون ثواب الأحسن والحسن، إلا أن أخرجت أحسن عن بابها من التفضيل، فيكون بمعنى حسن، فانه يسوغ ذلك (المحرر المحیط: ۸/۳۴۲)

لیکن یہ اشکال صحیح نہیں ہے۔ بات یہ ہے کہ آدمی کو اپنے بہترین اعمال کے صلہ کی زیادہ فکر ہوتی ہے، کیونکہ نجات اور کامیابی کا اصل ذریعہ تو وہی ہوتے ہیں۔ اسی طرح اپنے بدترین اعمال سے زیادہ ڈر لگتا ہے، کیونکہ ان کی سزا زیادہ سخت ہوتی ہے اور ناکامی کا اصل سبب وہی بنتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ جو اللہ کا فرماں بردار بندہ ہوتا ہے، وہ ہر عمل کو احسن عمل بنانا چاہتا ہے اور ایسے بندوں کو اللہ محسنین کی صفت سے یاد کرتا ہے۔ اور جہاں تک بھرپور بدلے کی بات ہے تو وہ مفہوم لفظ جزی کے اندر از خود شامل ہے، کیونکہ جزی کہتے ہی ہیں بھرپور بدلہ دینے کو۔

مذکورہ آیتوں میں بہترین جزا کے بجائے بہترین عمل مراد ہے، اس کی بھرپور تائید قرآن مجید کی حسب ذیل آیت

سے ہوتی ہے:

أُولَئِكَ الَّذِينَ نَقَبَلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا۔ (الاتحاف: ۱۶)

”اس طرح کے لوگوں سے ہم ان کے بہترین اعمال کو قبول کرتے ہیں۔“ (سید مودودی)

دراصل اس آیت میں جو بات کہی گئی ہے، وہی بات دوسرے پیرائے میں مذکورہ بالا آیتوں میں کہی گئی ہے۔

(۲۳) کبھی ایک بات کا تعلق دو چیزوں سے ہوتا ہے مگر ایک سے ہی سمجھ لیا جاتا ہے:

مثال: هَلْ أَذُنُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مَلِكٌ لَا يُبَلِّغُكَ۔ (طہ: ۱۲۰)

اس آیت میں غور طلب امر یہ ہے کہ شجرہ کا تعلق الخلد اور ملک دونوں سے ہے یا صرف الخلد سے۔

متعدد ترجمہ کرنے والوں نے یہ مان کے ترجمہ کیا ہے کہ شیطان نے دو چیزوں کا سراغ دینے کی پیشکش کی تھی۔

ایک چیز زندگی دوام کا درخت اور دوسری چیز بادشاہی کہ جس میں کبھی ضعف نہ آئے۔

(۱) ”کیا میں تمہیں زندگی دوام کے درخت اور ایسی بادشاہی کا سراغ دوں جس پر کبھی کہنگی نہ آئے“ (امین احسن

اصلاحی)

(۲) ”کیا میں تم کو بھیگی (کی خاصیت) کا درخت بتلاؤں اور ایسی بادشاہی کہ جس میں کبھی ضعف نہ آئے“

(اشرف علی تھانوی)

(۳) ”اے آدم! میں بتاؤں تجھ کو درخت سدا زندہ رہنے کا اور بادشاہی جو پرانی نہ ہو۔“ (محمود الحسن)

لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ جو بات قرآن مجید میں مذکور ہے، وہ یہ کہ اس نے صرف ایک درخت کا سراغ دیا

جس کی اس نے دو خاصیتیں بیان کیں، ایک زندگی دوام اور دوسری بادشاہی جس پر کبھی کہنگی نہ آئے۔ درست ترجمہ

یوں ہوگا:

”کیا میں تمہیں زندگی دوام اور ایسی بادشاہی جس پر کبھی کہنگی نہ آئے، کے درخت کا سراغ دوں۔“ (امانت اللہ

اصلاحی)

اس مفہوم کے حق میں بہت واضح دلیل یہ آیت ہے:

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءِ أَيْتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا

رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ۔ (الاعراف: ۲۰)

”پھر شیطان نے ان کو بہکا یا تا کہ ان کی شرمگاہیں جو ایک دوسرے سے چھپائی گئی تھیں، ان کے سامنے کھول

دے۔ اس نے ان سے کہا: ”تمہارے رب نے تمہیں جو اس درخت سے روکا ہے اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے

کہ کہیں تم فرشتے نہ بن جاؤ، یا تمہیں بھیگی کی زندگی حاصل نہ ہو جائے۔“ (سید مودودی)

اس آیت سے یہ واضح ہے کہ شیطان نے صرف درخت کی بات کی تھی جس سے آدم اور حوا کو روکا گیا تھا، اور اسی کی

طرف اس نے مختلف خاصیتوں کو منسوب کیا تھا۔

(۲۴) اتخذ کے دو مفعولوں کا ترجمہ

اتخذ کے جب دو مفعول آتے ہیں تو درحقیقت پہلا مفعول مبتدا اور دوسرا مفعول خبر کی جگہ پر ہوتا ہے۔ جیسے
وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا (النساء: ۱۲۵) ”اللہ نے ابراہیم کو دوست بنایا“، نہ کہ ”دوست کو ابراہیم بنایا“۔ اسی
طرح اتخذوا الشیاطین اولیاء۔ (الاعراف: ۳۰) ”الذین اتخذوا دینہم لہواً ولعباً (الاعراف: ۵۱)
اتخذوا احبارہم ورهبانہم ارباباً من دون اللہ (التوبہ: ۳۱) ”ان قوم نے اتخذوا ہذا القرآن
مہجوراً“ (الفرقان: ۳۰)

غرض قرآن مجید میں اس کی بہت ساری مثالیں ہیں کہ فعل اتخذ کے بعد دو مفعول آئے ہیں اور ہر جگہ فاعل نے
پہلے مفعول پر دوسرے مفعول کا اثر واقع کیا ہے اور ہر جگہ ترجمہ کرنے والوں نے اسی کے مطابق ترجمہ بھی کیا ہے، البتہ
دو مقامات پر لگتا ہے کہ یہ پہلو مترجمین اور ان سے پہلے مفسرین کی نگاہ سے اوجھل ہو گیا۔ اور وہ مقامات حسب ذیل ہیں:

(۱) اَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ (الفرقان: ۲۳)

(۲) اَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ (الجماعیہ: ۲۳)

ان دونوں آیتوں میں الہہ پہلا مفعول ہے اور ہواہ دوسرا مفعول ہے۔ مذکورہ بالا قاعدے کی رو سے ترجمہ یہ ہوگا
کہ ”اپنے معبود کو اپنی خواہش بنایا ہے“، اور اس کی تاویل یہ ہوگی کہ اپنے معبود کو اپنی خواہش سے بنایا ہے یا اپنا معبود اپنی
خواہش کے مطابق بنایا ہے۔ لیکن لوگوں نے مذکورہ بالا قاعدے کی رعایت نہ کرتے ہوئے اس طرح ترجمہ کیا ہے:

”جھلا یہ جس نے اپنی خواہش کو اپنا معبود بنا رکھا ہے۔“ (امین احسن اصلاحی)

اور: ”کیا دیکھا تم نے اس کو جس نے اپنی خواہش کو معبود بنا رکھا ہے۔“ (امین احسن اصلاحی)

مفہوم کے لحاظ سے بھی دیکھا جائے تو مشرکین کا رویہ یہی تھا کہ وہ اپنی خواہش کے مطابق اپنے معبود بنایا کرتے تھے
اور اس سلسلے میں وہ دلیل و برہان کی کوئی پروا نہیں کرتے تھے۔ وہ خواہش نفس کی پیروی کرتے تھے جس کے لیے قرآن
میں اتباع ہوی کا ذکر ہے، لیکن خواہش نفس کو معبود بنانے کی بات قرآن مجید میں نہیں ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ دونوں
مقامات پر دونوں مفعولوں میں مکانی لحاظ سے تقدیم و تاخیر ہو گئی ہے، لیکن اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ قرآن مجید میں فعل
اتخذ دو مفعولوں کے ساتھ پچیس سے زیادہ مقامات پر آیا ہے اور ہر جگہ پہلے مفعول کے اوپر دوسرے مفعول کا اثر واقع ہوا
ہے، اس لیے کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہاں تقدیم و تاخیر مان کر مفعول اول کو مفعول ثانی مانا جائے۔

(۲۵) فعل تبَدَّل

فعل تبَدَّل کا مطلب ہوتا ہے کسی چیز کو چھوڑ کر یا کسی چیز کے بدلے میں دوسری کوئی چیز لے لینا۔ جو چیز چھوڑی
جاتی ہے، اس پر حرف باء داخل ہوتا ہے، اور جس چیز کو لے لیا جاتا ہے، وہ مفعول بہ کی صورت میں آتا ہے۔ اس کی واضح
مثال ہے: وَمَنْ يَتَّبِدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ۔ (البقرہ: ۱۰۸)
”اور جو کوئی کفر لیوے بدلے ایمان کے تو وہ بہکاسیدھی راہ سے۔“ (محمود الحسن)

لیکن سورۃ النساء کی آیت ذیل میں متعدد مفسرین اور مترجمین اس فعل کے قواعد کی رعایت نہ کر سکے:

وَأَتُوا الْبِتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَاتِ بِالطَّيِّبَاتِ (النساء: ۳)

اس آیت کا مفہوم یہ قرار دیا گیا کہ اپنے برے مال کو دے کر تیبیوں کے عمدہ مال کو مت لے لو۔

”نہ (اپنے) برے مال کو (ان کے) اچھے مال سے بدل لو۔“ (امین احسن اصلاحی)

”ان کے پاکیزہ (اور عمدہ) مال کو (اپنے ناقص اور) برے مال سے نہ بدل لو۔“ (فتح محمد جالندھری)

”اچھے مال کو برے مال سے نہ بدل لو۔“ (سید مودودی)

قواعد کے لحاظ سے صحیح ترجمہ یہ ہے:

”اور حلال چیز کے بدلے ناپاک اور حرام چیز نہ لو۔“ (محمد جونا گڑھی)

”اور پاک مال کے بدلے ناپاک مال حاصل نہ کرو۔“ (محمد حسین نجفی)

اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ تمہارا مال تمہارے لیے طیب ہے، تیبیوں کا مال تمہارے لیے خبیث ہے، تو طیب مال

چھوڑ کر خبیث مال مت اختیار کرو۔ بالفاظ دیگر تیبیوں کا مال مت کھاؤ۔

(۲۶) ضلال بعید کا ترجمہ

قرآن مجید میں ضلال بعید کا ذکر متعدد جگہ آیا ہے۔ ضلال کے معنی گمراہی اور بعید کے معنی دور کے ہوتے ہیں،

یہ درست ہے۔ بعید، ضلال کی صفت ہے، یہ بھی درست ہے، تاہم واقعہ یہ ہے کہ کوئی بھی شخص راستہ بھٹک جانے

کے بعد صحیح راستہ سے جس قدر دور چلا جاتا ہے، اسی قدر زیادہ گمراہ ہوتا جاتا ہے۔ گویا خود گمراہی دور یا قریب کی نہیں

ہوتی ہے بلکہ گمراہ ہونے والا قریب یا دور ہوتا ہے۔ اس لیے ضلال بعید کا ترجمہ دور کی گمراہی موزوں نہیں ہے بلکہ

گمراہی میں دور جا پڑنا موزوں ہے۔

مثال: فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا۔ (النساء: ۱۳۶)

متعدد مترجمین نے ترجمہ دور کی گمراہی کا کیا ہے:

(۱) ”تو وہ ضرور دور کی گمراہی میں پڑا۔“ (احمد رضا خان)

(۲) ”وہ تو، بہت بڑی دور کی گمراہی میں جا پڑا۔“ (محمد جونا گڑھی)

لیکن موزوں ترجمہ گمراہی میں دور جا پڑنا ہے:

(۱) ”وہ گمراہی میں بھٹک کر بہت دور نکل گیا۔“ (سید مودودی)

(۲) ”وہ گمراہی میں دور جا پڑا۔“ (امانت اللہ اصلاحی)

مندرجہ ذیل مقامات پر بھی ترجمہ میں اس کی رعایت کی جائے گی:

قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا۔ (النساء: ۱۶۷)

وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا۔ (النساء: ۱۱۶)

وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا۔ (النساء: ۶۰)
 أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ۔ (ابراہیم: ۳)
 إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ۔ (اشوری: ۱۸)
 وَلَكِنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ (ق: ۲۷)

(۲۷) عَلِيٌّ أَعْقَابِهِمْ كَاتِرْجَمِ لَيْلِي پَاؤں یا پیٹھ پیچھے؟

عَقِبٌ کا مطلب پاؤں کی ایڑی ہوتا ہے۔ عام طور سے اہل لغت نے اس لفظ کا یہی مطلب بیان کیا ہے۔ یہ لفظ کہیں
 ثنی اور کہیں جمع کی صورت میں قرآن مجید میں کئی مقامات پر آیا ہے۔ مترجمین نے بھی عام طور سے اس کا ترجمہ ”الٹے
 پاؤں“ کیا ہے، لیکن امین احسن اصلاحی نے اس کا ترجمہ ”پیٹھ پیچھے“ کیا ہے جس کی عربی لغت سے کوئی تائید نہیں ملتی۔ پھر
 اس لفظ کا ثنی استعمال ہونا بھی یہی بتاتا ہے کہ یہاں پیٹھ نہیں بلکہ پاؤں کی ایڑیاں مراد ہیں۔ خیال ہوتا ہے کہ شاید موصوف
 نے اردو محاورہ کا لحاظ کیا ہے، لیکن اردو میں بھی الٹے پاؤں پھر جانا استعمال ہوتا ہے۔ پیٹھ پیچھے پھر جانا خود اردو کے لحاظ سے
 درست نہیں معلوم ہوتا۔ یہ ترجمہ صاحب تدبر نے کسی ایک مقام پر کرنے کے بجائے کئی جگہ کیا ہے، اس لیے اسے غلطی پر
 محمول کرنے کے بجائے ان کی سوچی سمجھی رائے قرار دینا مناسب ہوگا، لیکن یہ رائے ہنوز دلیل کی محتاج ہے۔

مثالیں حسب ذیل ہیں:

(۱) اِنْفَلَكْتُمْ عَلَيَّ اَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْفَلِبْ عَلَيَّ عَقْبِيهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللّٰهَ شَيْئًا (آل عمران: ۱۳۴)

”تو تم پیٹھ پیچھے پھر جاؤ گے؟ جو پیٹھ پیچھے پھرے گا، وہ اللہ کا کچھ نہ بگاڑے گا۔“ (امین احسن اصلاحی)

(۲) يَرُدُّوْكُمْ عَلَيَّ اَعْقَابِكُمْ (آل عمران: ۱۳۹)

”تو یہ تمہیں پیٹھ پیچھے لوٹا کے رہیں گے۔“ (امین احسن اصلاحی)

(۳) فَكُنْتُمْ عَلَيَّ اَعْقَابِكُمْ تَنكِصُوْنَ (المؤمنون: ۶۶)

تو تم پیٹھ پیچھے بھاگتے تھے۔ (امین احسن اصلاحی)

(۴) مِمَّنْ يَنْفَلِبْ عَلَيَّ عَقْبِيهِ (البقرة: ۱۴۳)

”ان لوگوں سے جو پیٹھ پیچھے پھر جانے والے ہیں۔“ (امین احسن اصلاحی)

(۵) وَنَرُدُّ عَلَيَّ اَعْقَابَنَا (الانعام: ۷۱)

”اور ہم پیٹھ پیچھے بھینک دیے جائیں۔“ (امین احسن اصلاحی)

البتہ ایک مقام پر لگتا ہے، موصوف نے نادانستہ طور سے عام ترجمہ کو اختیار کر لیا:

(۶) فَلَمَّا تَرَاءَتْ اَلْفَتْنَانَ نَكَصَ عَلَيَّ عَقْبِيهِ (الانفال: ۲۸)

”تو جب دونوں گروہ آمنے سامنے ہوئے تو وہ الٹے پاؤں بھاگا۔“ (مولانا امانت اللہ اصلاحی کا خیال ہے کہ

”الٹے پاؤں بھاگا“ کے بجائے ”الٹے پاؤں پھر گیا“ ہونا چاہیے۔)

(۲۸) جملے کی موزوں ساخت

کبھی ترجمہ تو بالکل درست ہوتا ہے، لیکن جملے کی ساخت کمزور ہوتی ہے یا ایک جملے کے مختلف حصوں کی ترتیب میں خلل رہ جاتا ہے۔ اس کے لیے ذیل کی مثال ملاحظہ کی جاسکتی ہے:

وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (مریم: ۳۱)

اس آیت میں مَا دُمْتُ حَيًّا کا ترجمہ سب نے درست کیا ہے، لیکن اس کو کسی نے جملے کے شروع میں رکھ کر یہ ترجمہ کیا:

”اور جب تک جیوں، اس نے مجھے نماز اور زکوٰۃ کی ہدایت فرمائی ہے۔“ (امین احسن اصلاحی)

”اور جب تک زندہ ہوں، مجھ کو نماز اور زکوٰۃ کا ارشاد فرمایا ہے۔“ (فتح محمد جالندھری)

اور کسی نے جملے کے آخر میں رکھ کر یہ ترجمہ کیا:

”اور اس نے مجھے نماز اور زکوٰۃ کا حکم دیا جب تک میں (دنیا میں) زندہ رہوں۔“ (اشرف علی تھانوی)

”اور مجھے نماز اور زکوٰۃ کی تاکید فرمائی جب تک جیوں۔“ (احمد رضا خان)

دونوں ترجموں میں ”جب تک جیوں والا“ ٹکڑا لگ تھلگ ہو گیا ہے، حالانکہ جملے کی مناسب ساخت اور ترتیب یوں ہے:

”اور مجھ کو حکم دیا کہ جب تک جیوں، نماز اور زکوٰۃ پر قائم رہوں۔“ (امانت اللہ اصلاحی)

(۲۹) اِنِّ اور اَنَّ میں فرق کی رعایت

ہمزہ پر فتح اور کسرہ دونوں کے ساتھ اِنِّ اور اَنَّ کا استعمال ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں جملہ میں تاکید کا مفہوم پیدا ہو جاتا ہے، البتہ کسرہ کی صورت میں وہ جملہ جو اِنِّ سے شروع ہوتا ہے، لفظی طور سے ایک مستقل جملہ ہوتا ہے۔ گو کہ سابق سے معنوی ربط پایا جاسکتا ہے اور اس ربط کا علم سیاق کلام سے حاصل ہو سکتا ہے، لیکن اس کا اظہار لفظ سے نہیں ہوتا۔ جبکہ فتح کی صورت میں جو جملہ اَنَّ سے شروع ہوتا ہے، وہ لفظی طور سے پچھلے جملے کا جزء بنتا ہے۔ اس کا سابقہ کلام سے گہرا معنوی ربط ہوتا ہے اور اس کا اظہار خود اس لفظ سے ہوتا ہے۔ استعمالات کی روشنی میں یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کسرہ کی صورت میں تاکید کا مفہوم لازمی طور پر پیدا ہوتا ہے، ترجمہ میں اس کا اظہار بھی ضروری معلوم ہوتا ہے، جبکہ فتح کی صورت میں تاکید کے مفہوم کے مقابلے میں سابق سے ربط کا مفہوم غالب ہوتا ہے۔

مختلف تراجم قرآن پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ مترجمین قرآن اکثر مقامات پر اِنِّ کی اس خاص معنویت کا خیال کرتے ہیں، لیکن بسا اوقات وہ ترجمہ کرتے ہوئے اس کے ساتھ اِنِّ والا معاملہ کر دیتے ہیں جس سے پورے کلام کی معنویت متاثر ہو جاتی ہے۔ چند مثالیں پیش ہیں:

(۱) ذَلِكْ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ (الحج: ۱۰)

”یہ تیرے ان اعمال کے باعث ہے جو تیرے ہاتھ آگے بھیج چکے تھے اور بے شک اللہ اپنے بندوں پر بالکل ظلم

کرنے والا نہیں ہے۔ (طاہر القادری)

صاف واضح ہے کہ یہاں اَنَّ کے بجائے اِن کا ترجمہ کر دیا گیا ہے۔

”یہ ہے تیرا وہ مستقبل جو تیرے اپنے ہاتھوں نے تیرے لیے تیار کیا ہے، ورنہ اللہ اپنے بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں ہے۔“ (سید مودودی)

اس ترجمہ میں ”ورنہ“ کا استعمال عجیب و غریب ہے۔

”یہ اس کی وجہ سے جو بھیج چکے تیرے دو ہاتھ اور اس وجہ سے کہ اللہ نہیں ظلم کرتا بندوں پر۔“ (محمود الحسن)

اس ترجمہ میں اَنَّ کی رعایت کی گئی ہے۔

(۲) ذَلِكْ لِيُعْلَمَ اَنِّي لَمْ اَخْنُهُ بِالْغَيْبِ وَاَنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِيْنَ (يوسف: ۵۲)

”یہ اس واسطے کہ (عزیز) جان لے کہ میں نے اس کی پیٹھ پیچھے اس کی خیانت نہیں کی اور یہ بھی کہ اللہ دعا بازوں کے ہتھکنڈے چلنے نہیں دیتا۔“ (محمد جو ناگڑھی)

اس ترجمہ میں اَنَّ کی رعایت کی گئی ہے۔

”یہ اس لیے کہ وہ جان لے کہ میں نے پیٹھ پیچھے اس سے بے وفائی نہیں کی اور بے شک اللہ خائنوں کی چال کو چلنے

نہیں دیتا۔“ (امین احسن اصلاحی)

یہاں پہلے اَنَّ کا ترجمہ درست ہے لیکن دوسرے لفظ میں اَنَّ کے بجائے اِن کا ترجمہ کر دیا گیا ہے۔

(۳) ذَلِكْ بِاَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ وَاَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتٰى وَاَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ وَاَنَّ السَّاعَةَ

اٰتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيْهَا وَاَنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُوْر (الحج: ۶، ۷)

”یہ اس لیے ہے کہ اللہ ہی حق ہے اور یہ کہ وہ مردے جلائے گا اور یہ کہ وہ سب کچھ کر سکتا ہے اور اس لیے کہ

قیامت آنے والی ہے، اس میں کچھ شک نہیں، اور یہ کہ اللہ اٹھائے گا انہیں جو قبروں میں ہیں۔“ (احمد رضا خان)

اس ترجمہ میں اَنَّ کی رعایت کی گئی ہے۔

”ان قدرتوں سے ظاہر ہے کہ خدا ہی (قادر مطلق ہے جو) برحق ہے اور یہ کہ وہ مردوں کو زندہ کر دیتا ہے اور یہ کہ وہ

ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے اور یہ کہ قیامت آنے والی ہے، اس میں کچھ شک نہیں، اور یہ کہ خدا سب لوگوں کو جو قبروں میں

ہیں، جلا اٹھائے گا۔“ (فتح محمد جاندھری)

اس ترجمہ میں بھی اَنَّ کی رعایت کی گئی ہے۔

”یہ (سب کچھ) اس لیے (ہوتا رہتا) ہے کہ اللہ ہی سچا (خالق اور رب) ہے اور بیشک وہی مردوں (بے جان) کو

زندہ (جان دار) کرتا ہے، اور یقیناً وہی ہر چیز پر بڑا قادر ہے، اور بیشک قیامت آنے والی ہے، اس میں کوئی شک نہیں،

اور یقیناً اللہ ان لوگوں کو زندہ کر کے اٹھائے گا جو قبروں میں ہوں گے۔“ (طاہر القادری)

یہاں اَنَّ کے بجائے اِن کا ترجمہ کر دیا گیا ہے۔

(۴) وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَآيَاتٍ لَّيِّنَاتٍ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ (الحج: ۱۲)

’اور ہم نے اسی طرح اس قرآن کو نہایت واضح دلیلوں کی صورت میں اتارا ہے (کہ لوگ ہدایت حاصل کریں) اور بے شک اللہ ہی ہدایت دیتا ہے جس کو چاہتا ہے‘ (امین احسن اصلاحی)

یہاں اَنَّ کے بجائے اِنَّ کا ترجمہ کر دیا گیا ہے۔

’اور اسی طرح ہم نے اس (پورے قرآن) کو روشن دلائل کی صورت میں نازل فرمایا ہے اور بیشک اللہ جسے ارادہ فرماتا ہے ہدایت سے نوازتا ہے‘ (طاہر القادری)

یہاں بھی اَنَّ کے بجائے اِنَّ کا ترجمہ کر دیا گیا ہے۔

’اور یوں اتارا ہم نے یہ قرآن کھلی باتیں اور یہ ہے کہ اللہ سچا دیتا ہے جس کو چاہے‘۔ (محمود الحسن)

اس ترجمہ میں اَنَّ کی رعایت کی گئی ہے۔

’اور ہم نے اس قرآن کو اسی طرح اتارا ہے کھلی کھلی دلیلیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے۔‘

(اشرف علی تھانوی)

اس ترجمہ میں بھی اَنَّ کی رعایت کی گئی ہے۔

(۵) وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ (غافر: ۶)

’اور اسی طرح آپ کے رب کا فرمان اُن لوگوں پر پورا ہو کر رہا جنہوں نے کفر کیا تھا۔ بے شک وہ لوگ دوزخ والے ہیں‘ (طاہر القادری)

’اور یونہی تمہارے رب کی بات کا فروں پر ثابت ہو چکی ہے کہ وہ دوزخی ہیں‘ (احمد رضا خان)

غور طلب بات یہ ہے کہ جن لوگوں نے اس آیت میں اَنَّ کا ترجمہ بے شک کا کیا ہے، بالکل اسی اسلوب کی ایک اور آیت میں ایسا نہیں کرتے ہیں اور اَنَّ کی معنویت کا پورا پورا لحاظ کرتے ہیں، ملاحظہ ہو:

كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (یونس: ۳۳)

’اس طرح نافرمانی اختیار کرنے والوں پر تمہارے رب کی بات صادق آگئی کہ وہ مان کر نہ دیں گے‘ (سید

مودودی)

’اسی طرح آپ کے رب کا حکم نافرمانوں پر ثابت ہو کر رہا کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے‘ (طاہر القادری)

’اسی طرح تیرے رب کی بات ان لوگوں پر پوری ہو چکی ہے جنہوں نے نافرمانی کی ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے‘ (امین احسن اصلاحی)

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اَنَّ کے ساتھ بعض مترجمین کا مذکورہ رویہ ایک سوچا سمجھا موقف نہیں ہے بلکہ ذہن کے چوک جانے کا نتیجہ ہے۔

تدبر قرآن کے ترجمہ میں جو تفسیر کے ساتھ شائع ہوا ہے، اس طرح کی غلطی زیادہ ملتی ہے، البتہ جو ترجمہ تلخیص کے

ساتھ شائع ہوا ہے اور جس میں نظر ثانی بھی کی گئی ہے، وہاں اُن کے قبیل کی کچھ غلطیاں دور کر دی گئی ہیں، گو کہ ابھی بھی بہت سارے مقامات تصحیح طلب ہیں۔ تصحیح کی ایک مثال یہاں ذکر کی جاتی ہے:

أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى، وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى، أَلَا تَرَى وَاِرَّةً وَرُزُّهُمُ الْاُخْرَى، وَأَنْ لَيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعَى، وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى، ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْاَوْفَى، وَأَنَّ اِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى، وَأَنَّهُ هُوَ اَضْحَكَ وَابْكَى، وَأَنَّهُ هُوَ اَمَاتٌ وَاَحْيَا، وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاُنْثَى، مِنْ نُطْفَةٍ اِذَا تُمْنَى، وَأَنَّ عَلَيْهِ النُّشَاةَ الْاُخْرَى، وَأَنَّهُ هُوَ اَغْنَى وَاقْنَى، وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشُّعْرَى، وَأَنَّهُ اَهْلَكَ عَادَانَ الْاُولَى (سورة البقرہ: ۳۶-۵۰)

تفسیر تدرقرآن میں موجود یعنی نظر ثانی سے قبل کا ترجمہ یہ ہے:

”کیا اس کو خبر نہیں ملی اس بات کی جو موسیٰ اور ابراہیم، جس نے اپنے قول پورے کر دکھائے، کے صحیفوں میں ہے؟ کہ کوئی جان کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گی، اور یہ کہ انسان کے لیے وہی ہے جو اس نے کمائی کی ہوگی، اور یہ کہ اس کی کمائی عنقریب ملاحظہ کی جائے گی، پھر اس کو پورا پورا بدلہ دیا جائے گا، اور یہ کہ سب کا انتہی تیرے رب ہی کی طرف ہے، اور بے شک وہی ہے جو ہنساتا اور رلاتا ہے، اور وہی ہے جو مارتا اور زندہ کرتا ہے اور وہی ہے جس نے جوڑے کے دونوں فردز اور ناری پیدا کیے، ایک بوند سے جبکہ وہ پکا دی جاتی ہے، اور بے شک دوبارہ اٹھانا بھی اسی کی ذمہ داری ہے، اور اسی نے غنی اور سرمایہ دار کیا، اور وہی شعری کا بھی رب ہے اور اسی نے ہلاک کیا عا دا اول کو“۔

تخصیص میں موجود ترجمہ یعنی نظر ثانی کے بعد کا ترجمہ یہ ہے:

”کیا اس کو خبر نہیں ملی اس بات کی جو موسیٰ اور ابراہیم، جس نے اپنے قول پورے کر دکھائے، کے صحیفوں میں ہے؟ کہ کوئی جان کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گی، اور یہ کہ انسان کے لیے وہی ہے جو اس نے کمائی کی ہوگی، اور یہ کہ اس کی کمائی عنقریب ملاحظہ کی جائے گی، پھر اس کو پورا پورا بدلہ دیا جائے گا، اور یہ کہ سب کا انتہی تیرے رب ہی کی طرف ہے، اور یہ کہ وہی ہے جو ہنساتا اور رلاتا ہے، اور یہ کہ وہی ہے جو مارتا اور زندہ کرتا ہے اور یہ کہ وہی ہے جس نے جوڑے کے دونوں فردز اور ناری پیدا کیے، ایک بوند سے جبکہ وہ پکا دی جاتی ہے، اور یہ کہ دوبارہ اٹھانا بھی اسی کی ذمہ داری ہے، اور یہ کہ وہی ہے جس نے غنی اور سرمایہ دار کیا، اور یہ کہ وہی شعری کا بھی رب ہے اور اسی نے ہلاک کیا عا دا اول کو“۔

غور طلب بات یہ ہے کہ نظر ثانی کے بعد بھی آخری آیت کے ترجمہ میں تصحیح نہیں ہو سکی یعنی ”اور اسی نے ہلاک کیا عا دا اول کو“ کے بجائے ”اور یہ کہ اسی نے ہلاک کیا عا دا اول کو“ ہونا چاہیے۔

مذکورہ آیتوں کے ترجمہ میں ایک اور کمزوری یہ بھی ہے کہ عربی کے لحاظ سے ان آیتوں میں کہیں پر حصر کا اسلوب ہے اور کہیں پر حصر کا اسلوب نہیں ہے۔ ہوا یہ کہ جہاں پر حصر کا اسلوب نہیں ہے، وہاں پر بھی حصر کا ترجمہ کر دیا گیا ہے، جیسے وہ کی جگہ پر وہی اور اس کی جگہ پر اسی۔

ان آیتوں کا ترجمہ مولانا امانت اللہ اصلاحی کی تصحیح کے بعد اس طرح ہے۔ دونوں ترجموں کا گہرا موازنہ قرآن مجید

کے طالب علم کے لیے مفید ہوگا:

”کیا اس کو خبر نہیں ملی اس بات کی جو موسیٰ اور ابراہیم، جس نے اپنے قول پورے کر دکھائے، کے صحیفوں میں ہے؟ کہ کوئی ہستی کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گی، اور یہ کہ انسان کے لیے وہی ہے جو اس نے کارکردگی کی ہوگی، اور یہ کہ اس کی کارکردگی کی نوعیت عنقریب سامنے آجائے گی، پھر اس کو اس کا پورا پورا بدلہ دیا جائے گا، اور یہ کہ سب کا انتہی تیرے رب ہی کی طرف ہے، اور یہ کہ وہ ہے جو ہنساتا اور رلاتا ہے، اور یہ کہ وہ ہے جو مارتا اور زندہ کرتا ہے اور یہ کہ وہ ہے جس نے جوڑے کے دونوں فرد اور مادہ پیدا کیے، ایک بوند سے جبکہ وہ پڑکا دی جاتی ہے، اور یہ کہ دوبارہ اٹھانا بھی اسی کی ذمہ داری ہے، اور یہ کہ وہ ہے جس نے غنی اور سرمایہ دار کیا، اور یہ کہ وہی شعری کا بھی رب ہے، اور یہ کہ اس نے ہلاک کیا عا داول کو“۔

(۳۰) لفظ تغابن کی حقیقت

لفظ تغابن: قرآن مجید میں صرف ایک مقام پر آیا ہے:

يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ (التغابن: ۹)

اس آیت میں تغابن کا ترجمہ بیشتر مترجمین نے ہار جیت کا کیا ہے۔ آیت کے مذکورہ ٹکڑے کے کچھ ترجمے یہاں ذکر کیے جاتے ہیں:

”اس دن (کو یاد رکھو جب) اللہ اکٹھے کیے جانے کے دن کے لیے تم کو اکٹھا کرے گا۔ وہی دن درحقیقت ہار جیت کا دن ہوگا“۔ (امین احسن اصلاحی)

”جس دن تم سب کو اس جمع ہونے کے دن جمع کرے گا، وہی دن ہے ہار جیت کا“ (محمد جو نا گڑھی)

”وہ دن ہوگا ایک دوسرے کے مقابلے میں لوگوں کی ہار جیت کا“ (سید مودودی)

”جس دن وہ تم کو اکٹھا ہونے (یعنی قیامت) کے دن اکٹھا کرے گا، وہ نقصان اٹھانے کا دن ہے“ (فتح محمد

جان دھری)

”جس دن تم کو اکٹھا کرے گا جمع ہونے کے دن، وہ دن ہے ہار جیت کا“ (محمود الحسن)

”جس دن وہ تمہیں جمع ہونے کے دن (میدانِ حشر میں) اکٹھا کرے گا، یہ ہار اور نقصان ظاہر ہونے کا دن

ہے“ (طاہر القادری)

”اور اس دن کو یاد کرو) جس دن تم سب کو ایک جمع ہونے کے دن جمع کرے گا، یہی دن ہے سود و زیاں

کا“ (اشرف علی تھانوی)

التغابن کا ترجمہ بعض لوگوں نے ہار جیت کیا ہے۔ لفظ کی حقیقت کے لحاظ سے یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔ تغابن کا صحیح

ترجمہ ”سود و زیاں“ یا ”نفع و نقصان“ ہے۔ تغابن، غبن سے نکلا ہے، اور یہ خرید و فروخت میں نقصان اٹھانے کے

لیے استعمال ہوتا ہے، ہار جیت کا مفہوم اس لفظ میں نہیں پایا جاتا ہے۔

اہل لغت میں اس پر اختلاف ہے کہ تغابن میں اشتراک کا مفہوم ہے یا مبالغہ کا۔ پہلی صورت میں مطلب یہ نکلے گا کہ کسی کو فائدہ اور کسی کو نقصان پہنچنے والا دن اور دوسری صورت میں مطلب ہوگا: بہت بڑے نقصان کا دن۔

آیت کے مذکورہ ترجموں پر غور کریں تو کچھ اور بھی کمزور پہلو سامنے آتے ہیں:

اول: بعض مترجمین نے یَوْمَ سے پہلے ایک فعل محذوف مقدر مانا ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ”اس دن (کو یاد رکھو جب)“ کہنے کے بجائے ”جب“ اور ”جس دن“ کہہ دینا کافی ہے۔ دراصل اس جملے میں یَوْمَ یَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ مبتدا اول ہے، ذَلِكْ مبتدا ثانی ہے اور یَوْمِ التَّغَابُنِ اس کی خبر ہے اور یہ عربی کا بہت عام اسلوب ہے۔

دوم: یَوْمِ الْجَمْعِ کے لام کو بعض نے علت کا سمجھ کر ترجمہ اس طرح کیا ہے: ”اکٹھے کیے جانے کے دن کے لیے تم کو اکٹھا کرے گا“ حالانکہ یہ لام ظرف کے لیے ہے اور ترجمہ یوں ہوگا: ”اکٹھے کیے جانے کے دن تم کو اکٹھا کرے گا“۔ سوم: یَوْمِ الْجَمْعِ کا ترجمہ بعض لوگوں نے ”جمع ہونے کا دن“ اور ”اکٹھا ہونے کا دن“ کیا ہے، جبکہ جمع فعل متعدی کا مصدر ہے، اور زیادہ مناسب ترجمہ ”جمع کرنے کا دن“ اور ”اکٹھے کیے جانے“ کا دن ہوگا۔

چہارم: ذَلِكْ کا ترجمہ کرتے ہوئے بعض مترجمین نے حصر کا مفہوم پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور ”یہی دن“ اور ”وہی دن“ جیسی تعبیرات کا استعمال کیا ہے، حالانکہ اسلوب کلام حصر کے مفہوم سے خالی ہے، اور ”وہ دن“ کہہ دینا کافی ہے۔ صحیح ترجمہ یوں ہے:

”جب اللہ اکٹھے کیے جانے کے دن تم کو اکٹھا کرے گا، وہ ہوگا نفع و نقصان ظاہر ہونے کا دن“۔ (امانت اللہ اصلاحی)

(۳۱) نشأ کا مفہوم:

انشاء اور اس کے مشتقات کا قرآن مجید میں کئی جگہ استعمال ہوا ہے۔ لفظ انشاء کا مفہوم صرف پیدا کرنا نہیں ہے، بلکہ اصل میں نشوونما دینا اور پروان چڑھانا ہے۔ ساتھ میں پیدا کرنے کا مفہوم بھی شامل ہو جاتا ہے۔ علامہ ابن فارس کے الفاظ میں:

(نشأ) النون والشين والهمزة أصل صحيح يدل على ارتفاع في شئ وسمو. ونشأ السحاب: ارتفع. وأنشأه الله: رفعه (معجم مقاییس اللغة لابن فارس)
علامہ راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

النشأ والنشأة: احداث الشئ وترتيبه (مفردات القرآن)

ایک حدیث میں عرش کے سائے میں جگہ پانے والوں میں ایک نوجوان ہے جس کی نشوونما رب کی عبادت میں ہوئی ہو، اس کا تذکرہ ان لفظوں میں کیا گیا۔

وَسَابَّ نَشَأً فِي عِبَادَةِ رَبِّهِ (بخاری)

ذیل کی آیت جس میں خواتین کا ذکر ہے، زیر بحث لفظ کی حقیقت بخوبی واضح کرتی ہے:

أَوْ مِنْ يُنْشَأُ فِي الْحَلْبَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرٌ مُبِينٌ (الزخرف: ۱۸)

اس آیت میں عام طور سے مترجمین نے یُنْشَأُ کا ترجمہ ملنے اور پروان چڑھنے کا کیا ہے۔

”اور کیا وہ جو گہنے (زیور) میں پروان چڑھے اور بحث میں صاف بات نہ کرے“ (احمد رضا خان)

لیکن دوسرے بعض مقامات پر مختلف تراجم میں اس کا خیال نہیں کیا جاسکا اور اس لفظ کے مفہوم کو صرف پیدائش تک

محدود کر دیا گیا۔ چند مثالوں سے بات مزید واضح ہو سکے گی:

(۱) قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

(المملک: ۲۳)

اس مقام پر عام طور سے مترجمین نے أَنْشَأَكُمْ کا ترجمہ پیدا کرنا کیا ہے۔

”کہہ دیجیے کہ وہی (اللہ) ہے جس نے تمہیں پیدا کیا اور تمہارے کان آنکھیں اور دل بنائے۔ تم بہت ہی کم شکر

گزاری کرتے ہو“ (محمد جونا گڑھی)

جبکہ شیخ الہند کا ترجمہ اس لفظ کی معنویت کو بھرپور طریقہ سے ظاہر کرتا ہے:

”تو کہہ وہی ہے جس نے تم کو بنا کھڑا کیا، اور بنا دیے تمہارے واسطے کان اور آنکھیں اور دل۔ تم بہت تھوڑا حق

مانتے ہو“۔ (محمود الحسن)

(۲) وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَّا يَشَاءُ كَمَا

أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخَرِينَ (الانعام: ۱۳۳)

شیخ الہند نے اس دوسرے مقام پر دیگر مترجمین کی طرح ”پیدا کیا“ ترجمہ کیا ہے:

”اور تیرا رب بے پروا ہے، رحمت والا اگر چاہے تو تم کو لے جاوے اور تمہارے پیچھے قائم کر دے جس کو چاہے

جیسا کہ تم کو پیدا کیا اوروں کی اولاد سے“ (محمود الحسن)

ایک اور توجہ طلب امر یہ ہے کہ الْغَنِيُّ کا ترجمہ بے پروا کے بجائے بے نیاز کرنا صحیح ہے۔

”اور تیرا رب بے نیاز، رحمت والا ہے۔ اگر وہ چاہے تم کو فنا کر دے اور تمہارے بعد تمہاری جگہ جس کو چاہے

لائے، جس طرح اس نے تم کو پیدا کیا دوسروں کی نسل سے“۔ (امین احسن اصلاحی)

اس مقام پر سید مودودی نے پیدا کرنے کے بجائے ”اٹھانا“ کیا ہے جو لفظ کی حقیقت سے زیادہ قریب ہے:

”تمہارا رب بے نیاز ہے اور مہربانی اس کا شیوہ ہے۔ اگر وہ چاہے تو تم لوگوں کو لے جائے اور تمہاری جگہ دوسرے

جن لوگوں کو چاہے لے آئے جس طرح اُس نے تمہیں کچھ اور لوگوں کی نسل سے اٹھایا ہے“ (سید مودودی)

یہاں پر ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ بجائے یہ کہنے کے کہ تم کو دوسرے لوگوں سے پیدا کیا، یہ کیوں کہا کہ دوسروں

کی اولاد سے پیدا کیا؟ مولانا امانت اللہ اصلاحی نے جو مفہوم اختیار کیا ہے، اس سے یہ اشکال دور ہو جاتا ہے۔ ان کے

مطابق یہاں من تجرید کا ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ ”جس طرح سے تمہاری نشوونما کی ہے دوسروں کی اولاد کی صورت میں“ یا دوسروں کی اولاد بنا کر۔ گویا مطلب یہ ہوا کہ جس طرح پہلے اس عالم گیتی میں دوسرے تھے جن کی تم اولاد ہو، وہ نہیں رہے اور ان کی جگہ تم ہو۔ اسی طرح اللہ جب چاہے تم کو نابود کر کے دوسروں کو تمہاری جگہ لاسکتا ہے۔

(۳) أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ، أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ، نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ، عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ، وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ (الواقعة: ۵۸-۶۲)

”ہم نے تمہارے درمیان موت کو تقسیم کیا ہے اور ہم اس سے عاجز نہیں ہیں کہ تمہاری شکلیں بدل دیں اور کسی ایسی شکل میں تمہیں پیدا کر دیں جس کو تم نہیں جانتے۔ اپنی پہلی پیدائش کو تو تم جانتے ہو، پھر کیوں سبق نہیں لیتے؟“ (سید مودودی)

”ہم ٹھہرا چکے ہیں تم میں مرنا، اور ہم عاجز نہیں اس بات سے کہ بدلے میں لے آئیں تمہاری طرح کے لوگ اور اٹھا کھڑا کریں تم کو وہاں جہاں تم نہیں جانتے۔ اور تم جان چکے ہو پہلا اٹھان، پھر یاد کیوں نہیں کرتے“ (محمود الحسن)

پہلے ترجمہ میں کمزوری یہ ہے کہ پیدائش کا ترجمہ کیا گیا ہے، جبکہ مراد نشوونما ہے۔ مزید یہ کہ قَدَرْنَا نکاترجمہ تقسیم کرنا کیا گیا ہے، حالانکہ صحیح ترجمہ مقدر کرنا ہے۔ دوسرے ترجمہ میں کمزوری یہ ہے کہ نُبَدِّلَ أَمْثَالِكُمْ کا مطلب انسانوں کی جگہ دوسروں کو لانا لیا گیا ہے، جبکہ اس سے مراد انسانوں کی موجودہ شکل و ہیئت بدل کر دوسری شکل و ہیئت کے ساتھ انہیں نشوونما دینا ہے۔ درست ترجمہ حسب ذیل ہے:

”ہم نے تمہارے درمیان موت مقدر کی ہے اور ہم عاجز رہنے والے نہیں ہیں اس بات سے کہ تمہاری شکل و صورت بدل دیں، اور تم کو نشوونما دیں ایسی صورت میں جسے تم نہیں جانتے۔ اور پہلی نشوونما تو تم جانتے ہی ہو تو سبق کیوں نہیں حاصل کرتے“ (امانت اللہ اصلاحی)

(۴) إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْسَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا (الواقعة: ۳۵، ۳۶)

یہاں بھی بعض مترجمین نے پیدا کرنے کے مفہوم کو اختیار کیا ہے، جیسے:

”ہم نے ان (حوروں) کو پیدا کیا“ (فتح محمد جالندھری، اس ترجمہ میں مفعول مطلق کا مفہوم بھی نہیں ادا ہو سکا)۔

”ان کی بیویوں کو ہم خاص طور پر نئے سرے سے پیدا کریں گے“ (سید مودودی)

اس ترجمہ میں فعل ماضی سے مستقبل کا مفہوم ادا کرنے کی کوشش غیر ضروری ہے۔

جبکہ بعض دوسرے مترجمین نے لفظ کا حق ادا کیا ہے جیسے:

”پیشک ہم نے ان عورتوں کو اچھی اٹھان اٹھایا“ (احمد رضا خان)

”ہم نے اٹھایا ان عورتوں کو اچھی اٹھان پر“ (محمود الحسن)

”اور ان کی بیویاں ہوں گی) جن کو ہم نے ایک خاص اٹھان پر اٹھایا ہوگا، پس ہم ان کو رکھیں گے کنواریاں“

(امین احسن اصلاحی)

اس ترجمہ میں ماضی کے دونوں افعال کو غیر ضروری طور سے مستقبل کا معنی پہنانے کی کوشش کی گئی ہے جو درست نہیں ہے۔ صحیح ترجمہ ہوگا:

”ان کو ہم نے ایک خاص اٹھان پراٹھایا ہے، پس ہم نے انہیں بنادیا ہے کنواریاں“ (امانت اللہ اصلاحی)

(۳۲) زمین سے پیدائش یا زمین سے نشوونما؟

قرآن مجید میں بعض مقامات پر انسانوں کے سیاق میں انشاء اور انبات کے عمل کو زمین سے جوڑا گیا ہے۔ اس کی تفسیر میں بعض لوگوں کا ذہن اس طرف گیا کہ انسان کے تکوینی عناصر وہی ہیں جو زمین میں پائے جاتے ہیں۔ اور بعض نے اس کی تفسیر قرآن مجید کے اس بیان کو سامنے رکھ کر کی جس میں انسان کو مٹی سے پیدا کرنے کی بات کی گئی ہے۔ انہوں نے یہ خیال کیا کہ طین سے پیدا کرنا اور ارض سے پیدا کرنا ایک ہی مفہوم کو ادا کرتا ہے۔ مولانا امانت اللہ اصلاحی کا خیال ہے کہ یہاں پیدائش نہیں بلکہ نشوونما کی طرف اشارہ ہے اور بتانا مقصود یہ ہے کہ انسان کو نشوونما کے لیے جن چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے، ان کا انتظام اللہ نے زمین میں فرمادیا ہے۔ مذکورہ آیتوں میں یہ اسلوب بیان ہوا ہے:

(۱) وَإِلَىٰ نَسْمُودَ أَحْسَاهُمُ صَالِحًا، قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ، هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا (ہود: ۶۱)

عام طور سے مترجمین نے اس آیت میں پیدا کرنے کا ترجمہ کیا ہے، جیسے:

”اور شمود کی طرف ہم نے ان کے بھائی صالح کو بھیجا۔ اُس نے کہا، اے میری قوم کے لوگو، اللہ کی بندگی کرو، اُس کے سوا تمہارا کوئی خدا نہیں ہے۔ وہی ہے جس نے تم کو زمین سے پیدا کیا ہے اور یہاں تم کو بسایا ہے“ (سید مودودی)

جبکہ یہاں ترجمہ ہونا چاہیے:

”اسی نے تم کو زمین سے نشوونما دی“ (امانت اللہ اصلاحی)

(۲) هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ (النجم: ۳۲)

”وہ تمہیں خوب جانتا ہے تمہیں مٹی سے پیدا کیا“ (احمد رضا خان)

”وہ تمہیں اُس وقت سے خوب جانتا ہے جب اُس نے زمین سے تمہیں پیدا کیا“ (سید مودودی)

”وہ تمہیں خوب جانتا ہے جب اس نے تمہاری زندگی کی ابتداء اور نشوونما زمین (یعنی مٹی) سے کی تھی“ (طاہر

القادری)

”وہ تم کو خوب جانتا ہے جب بناؤ گا تم کو زمین سے“ (محمود الحسن)

یہاں بھی لفظ کی رعایت سے درست ترجمہ اس طرح ہوگا:

”وہ تم کو خوب جانتا ہے جبکہ اس نے تمہیں نشوونما دی زمین سے“ (امانت اللہ اصلاحی)

(۳) وَاللّٰهُ اَنْبَتَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ نَبَاتًا (نوح: ۱۷)

اس آیت میں بعض لوگوں نے زمین سے اگانے کا تو بعض لوگوں نے زمین سے پیدا کرنے کا ترجمہ کیا ہے، جیسے:

”اور اللہ نے تم کو زمین سے عجیب طرح اگایا“ (سید مودودی)

”اور اللہ نے تمہیں سبزے کی طرح زمین سے اگایا“ (احمد رضا خان)

”اور خدا ہی نے تم کو زمین سے پیدا کیا ہے“ (فتح محمد جالندھری)

”اور تم کو زمین سے ایک (خاص اہتمام سے) اگایا ہے (اور پیدا کیا ہے)“ (محمد جونا گڑھی)

مولانا مات اللہ اصلاحی اس کا ترجمہ یوں کرتے ہیں:

”اور اللہ نے خاص انداز سے زمین سے تمہاری نشوونما فرمائی“

در اصل جس طرح انشاء کا اصل مفہوم نشوونما دینا ہے، اسی طرح انبات کا بھی اصل مفہوم نشوونما دینا ہی ہے۔ انشاء اور انبات میں ہم معنی ہونے کے ساتھ خاص فرق یہ ہے کہ انشاء جانداروں کے لیے خاص ہے اور بطور استعارہ نباتات کے لیے استعمال ہوتا ہے جبکہ انبات نباتات کے لیے خاص ہے اور بطور استعارہ غیر نباتات کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ انشاء کے بارے میں علامہ راغب لکھتے ہیں: وَأَكْثَرُ مَا يُقَالُ ذَلِكَ فِي الْحَيَوَانَ۔ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: أَفْرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ، أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ (الواقعة: ۷۱-۷۲) فلتنشبيه ايجاد النار المستخرجة بايجاد الانسان (مفردات القرآن) انبات کے بارے میں علامہ ابن فارس لکھتے ہیں: النون و الباء و التاء أصل واحد يدل على نماء في مزروع، ثم يستعار. (معجم مقاییس اللغة)۔

انبات کا اصل مفہوم نشوونما دینا ہے، یہ ذیل کی آیت سے بہت اچھی طرح واضح ہوتا ہے:

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا (آل عمران: ۳۷)

یعنی طور پر اس آیت میں پیدا کرنے یا اگانے کا ترجمہ درست نہیں ہوگا۔

”پس اسے اس کے پروردگار نے اچھی طرح قبول فرمایا اور اسے بہترین پرورش دی“ (محمد جونا گڑھی)

”تو اسے اس کے رب نے اچھی طرح قبول کیا اور اسے اچھا پروان پڑھایا“ (احمد رضا خان)

”تو پروردگار نے اس کو پسندیدگی کے ساتھ قبول فرمایا اور اسے اچھی طرح پرورش کیا“ (فتح محمد جالندھری)

بالکل اسی طرح سورہ نوح کی مذکورہ بالا آیت میں بھی پرورش کرنا مراد ہے، البتہ وہاں مِّنَ الْاَرْضِ کا اضافہ اس حقیقت کا بیان ہے کہ نشوونما کا انتظام جس طرح نباتات کے لیے زمین سے ہوتا ہے، اسی طرح انسانوں کی نشوونما کا انتظام بھی اللہ نے زمین میں کر دیا ہے۔

(۳۳) فرض علیہ اور فرض لہ کے درمیان فرق

فرض کے ساتھ جب علی آتا ہے تو اس کے معنی کسی پر کچھ فرض کرنے اور لازم کرنے کے ہوتے ہیں:

قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ (الاحزاب: ۵۰)
 ”ہم کو اچھی طرح معلوم ہے جو کچھ ہم نے ان پر ان کی بیویوں اور لونڈیوں کے باب میں فرض کیا ہے“ (امین احسن اصلاحی)

”ہم کو معلوم ہے کہ عام مومنوں پر ان کی بیویوں اور لونڈیوں کے بارے میں ہم نے کیا حدود عائد کیے ہیں“ (سید مودودی)

صحیح بخاری کی حسب ذیل حدیث میں فرض علی دو بار آیا ہے اور دونوں جگہ اس کا مفہوم واجب کرنا ہے:
 عن ابن عباس رضی اللہ عنہما أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما بعث معاذاً، رضی اللہ عنہ، علی الیمن، قال: انک تقدم علی قوم أهل کتاب فلیکن اول ما تدعوهم الیہ عبادة اللہ، فاذا عرفوا اللہ فأخبرهم أن اللہ قد فرض علیہم خمس صلوات فی یومهم ولیلتہم، فاذا فعلوا فأخبرهم أن اللہ فرض علیہم زکاة (تؤخذ) من أموالہم وترد علی فقرائہم، فاذا أطاعوا بها فخذ منهم وتوق کرائم أموال الناس۔

البتہ فرض کے ساتھ جب لام آتا ہے تو مفہوم کسی کے اوپر کچھ لازم کرنے اور عائد کرنے کا نہیں ہوتا، بلکہ کسی کے لیے کچھ مقرر کرنے کا ہوتا ہے۔ ذیل کی دو مثالوں سے یہ واضح ہوتا ہے:

(الف) لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لِهِنَّ فَرِيْضَةً (البقرہ: ۲۳۶)
 ”اور اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے یا ان کا مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو تو تم پر کچھ گناہ نہیں“ (جالدھری)

(ب) وَاِنْ طَلَقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمْسُوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لِهِنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ (البقرہ: ۲۳۷)

”اور اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے سے پہلے طلاق دے دو لیکن مہر مقرر کر چکے ہو تو آدھا مہر دینا ہوگا“ (جالدھری)

دونوں مقامات پر عام طور سے مترجمین نے مہر مقرر کرنے کا مفہوم ذکر کیا ہے۔ تاہم فرض علی کے مقابلے میں فرض لہ کا یہاں ہم فرق بعض ترمیموں میں ملحوظ نہیں رکھا جا سکا۔ ذیل کی مثالوں میں یہ بات دیکھی جاسکتی ہے:

(۱) مَا كَانَ عَلَی النَّبِیِّ مِنْ حَرَجٍ فِیْمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهٗ (الاحزاب: ۳۸)
 ”اور نبی کے لیے اللہ نے جو کچھ فرض کیا، اس میں کوئی تنگی نہیں ہے“ (امین احسن اصلاحی)
 ”اور نبی (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) پر اس کام (کی انجام دہی) میں کوئی حرج نہیں ہے جو اللہ نے ان کے لیے فرض فرما دیا ہے“ (طاہر القادری)

”نبی کے لیے خدا کے فرائض میں کوئی حرج نہیں ہے“ (جوادی)

غور طلب امر یہ ہے کہ یہاں بات کسی ایسے فرض کی نہیں ہو رہی ہے جو نبی پر عائد کیا گیا ہو، بلکہ اللہ نے نبی کے لیے ایک بات مقرر کی ہے اور یہ بتایا جا رہا ہے کہ اسے انجام دینے میں نبی کے لیے کوئی حرج نہیں ہے۔ درست ترجمہ یہ ہے:

”نبی پر کوئی حرج نہیں اس بات میں جو اللہ نے اس کے لیے مقرر فرمائی“ (احمد رضا خان)

(۲) قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ (التحریم: ۲)

”اللہ نے تمہاری (خلاف شرع) قسموں کا توڑ دینا تم پر فرض کر دیا ہے“ (امین احسن اصلاحی)

”خدا نے فرض قرار دیا ہے کہ اپنی قسم کو کفارہ دے کر ختم کر دیجیے“ (جوادی)

یہاں بھی یہ نہیں بتایا جا رہا ہے کہ قسموں کو توڑنا فرض ہے، بلکہ یہ بتایا جا رہا ہے کہ اللہ نے قسموں سے آزاد ہونے کا طریقہ بتا دیا ہے، اس لیے آزادی کے ساتھ خدا کی شریعت پر عمل پیرا ہونے کے بجائے خود اپنی قسموں کی پابندی میں گرفتار رہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ درست ترجمہ یہ ہے:

”اللہ نے تم لوگوں کے لیے اپنی قسموں کی پابندی سے نکلنے کا طریقہ مقرر کر دیا ہے“ (سید مودودی)

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَى مَعَادٍ (القصص: ۸۵)

اس آیت میں فَرَضَ کے ساتھ علی آیا ہے، اس لیے اردو مترجمین میں سے بڑی تعداد نے ترجمہ ”فرض کرنا“ کیا ہے، جیسے:

”اے نبی، یقین جانو کہ جس نے یہ قرآن تم پر فرض کیا ہے، وہ تمہیں ایک بہترین انجام کو پہنچانے والا ہے“ (سید مودودی)

علامہ راغب اصفہانی نے یہی مفہوم اختیار کیا ہے۔ وقال: إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ (القصص: ۸۵)، أَى: أَوْ جَبَّ عَلَيْكَ الْعَمَلُ بِهِ۔ (مفردات القرآن)

البدیہ بعض لوگوں نے اس کا ترجمہ نازل کرنا کیا ہے، جیسے: ”جس اللہ نے آپ پر قرآن نازل فرمایا ہے وہ آپ کو دوبارہ پہلی جگہ لانے والا ہے“ (محمد جونا گڑھی)

اس آیت میں فرض کا مطلب نازل کرنا عرب مفسرین کے یہاں بھی ملتا ہے۔ امام قرطبی لکھتے ہیں: ”وَفَرَضَ“ معناه أنزل۔ (تفسیر القرطبی: ۳۲۱/۱۳)۔ لگتا ہے ان لوگوں کو یہ اشکال ہوا کہ قرآن پر فرض کیے جانے کا اطلاق کیسے کیا جائے، فرض کیے جانے کی چیز تو احکام ہوتے ہیں۔ تاہم علامہ طاہر بن عاشور کا خیال ہے کہ یہاں بھی فَرَضَ مقرر کرنے کے معنی میں ہے، اور علی وجوب کا مفہوم ادا کرنے کے لیے نہیں ہے، بلکہ یہ بتانے کے لیے ہے کہ یہاں فعل انزل کی تضمین ہے جس کا صلہ علی ہے جسے ذکر کر دیا گیا ہے۔ گویا مطلب ہوگا اللہ نے تمہارے لیے قرآن کو منتخب کر کے تم پر نازل کیا۔ علامہ لکھتے ہیں: ”وَمَعْنَى (فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ) اخْتَارَهُ لَكَ مِنْ قَوْلِهِمْ: فَرَضَ لَهُ كَذَا إِذَا عَيَّنَ لَهُ فَرَضًا أَى نَصِيْبًا۔ وَلَمَّا ضَمَّنَ (فَرَضَ) مَعْنَى (أَنْزَلَ) لِأَنَّ فَرَضَ الْقُرْآنَ هُوَ أَنْزَلَهُ عَدَى فَرَضَ بِحَرْفِ (عَلَى)۔“ (التحریر والتتویر: ۱۲۰/۲۰)

تہذیب مغرب: فلسفہ و نتائج (۲)

تحریک نسوان یا نسوانیت (Feminism):

روشن خیالی کی تحریک سے قبل مغربی معاشرے میں عورت کو معاشرے کا کوئی مفید فرد تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ ہیگل اور فرائیڈ دونوں نے عورت کے بارے میں کچھ مثبت رائے کا اظہار نہیں کیا۔ شوپنہار (Schopenhauer) نے تو صاف طور پر عورت کو انتہائی سادہ لوح اور کوتاہ نظر قرار دیا ہے۔ اس کے نزدیک عورت کو مکمل انسان نہیں کہا جاسکتا۔ (۱۰) اسی بنیاد پر عورت کو ووٹ کا بھی حق نہیں تھا۔ پروفیسر کرسٹن کے الفاظ میں:

"By the second wave of Feminism in the 1960s to 1970s most women in Western Countries had gained basic social and political rights such as the vote after considerable social dispute." (11)

یعنی ۱۹۶۰ اور ۱۹۷۰ کے عشروں میں تحریک نسوانیت کے دوسرے دور میں مغربی ممالک میں بڑے جھگڑوں کے بعد اکثر خواتین کو بنیادی معاشرتی اور سیاسی حقوق مثلاً ووٹ حاصل ہوئے۔ عیسائیت نے بھی عورت کو ازلی گناہ کی اصل ذمہ دار قرار دیا ہے۔ ان حالات میں کئی اہل فکر سامنے آئے جنہوں نے عورت کے حق میں آواز اٹھائی۔

روشن خیالی کی تحریک نے جدیدیت کے فلسفے کی روشنی میں مغربی انسان کو دوسرا بڑا تحفہ جو دیا، وہ جنسی میدان میں تحریک نسوانیت کے نام سے پہچانا جاتا ہے۔ یہ امر دلچسپی کا باعث ہوگا کہ اس تحریک کا آغاز خواتین نے نہیں بلکہ مردوں نے کیا تھا۔ برطانیہ کا جریمی بنتھم (Jeremy Bentham..1791) غالباً ابتدائی مفکرین میں شمار ہوتا ہے جس نے مکمل مساوات مرد و زن کا نعرہ دیا۔ روشن خیالی کا سب سے بڑا اور پیارا نعرہ یہ تھا کہ انسان مکمل آزاد ہے، یعنی وہ ہر قسم کے خیالات، اعمال و افعال کو اپنا سکتا ہے، اس کو پابند کرنے کے لیے کوئی مافوق الفطرت ہستی ہو ہی نہیں سکتی۔ تحریک نسوانیت میں عورتوں کو مکمل آزادی دینے سے قبل پہلے مرحلے میں ایک اور نعرہ دیا جانا مناسب سمجھا گیا کہ عورت اور مرد برابر ہیں۔ اسی کے ہم عصر مارکوس (Marques de Condorcet...1790) نے فرانس سے اسی قسم کے خیالات کا پرچار شروع کیا۔ اسی دور میں پہلی خاتون Mary Wollstonecraft نے تحریک نسوان میں بڑا نام

پیدا کیا۔ صنعتی انقلاب کے بعد جب عورتوں کو گھروں سے نکلنا پڑا تو اٹھارویں صدی میں دیہاتوں سے شہروں کی جانب ہجرت کو جواز بخشنے کے لیے خوبصورت نعروں کی ضرورت پڑی۔ اس پس منظر میں مساوات مرد و زن بڑا ہی مقبول نعرہ ثابت ہوا۔ لیکن روشن خیالی کی تحریک اور ایون ازم نے بھی عورت کو دوسرے درجے میں ہی رکھا، اسے اوپر نہیں آنے دیا۔ سوزین پال (Suzanne Paul) نے بڑے کرب کا اظہار کرتے ہوئے بجا طور پر اس کا شکوہ کرتے ہوئے کہا کہ:

"If Humanist, male or female, embrace the Enlightenment position of rationality and humanism at its word and its starting point common respect then is due to all people because they are rational. However women have been unfairly excluded from the respect which they are due as human beings on the basis of an insidious assumption that we are less rational than men." (12)

اس کا کہنا ہے کہ ہیومنسٹ، مرد یا عورت جب روشن خیالی کی تحریک میں وابستہ ہوتے ہیں تو اس کی وجہ صرف یہ ہے تمام انسان عقل و شعور کے مالک ہیں۔ لیکن عورتوں کو ایک غلط ناجائز اور عیارانہ طریقے سے اس اعزاز سے باہر رکھا گیا ہے کہ ہم عورتیں مردوں سے کم عقل و شعور رکھتی ہیں۔ یہ تو ہر فرد تسلیم کرے گا کہ فطری ساخت کے اعتبار سے عورت اور مرد کی تخلیق میں فرق رکھا گیا ہے اور یہ کسی کی اپنی خواہش پر نہیں چھوڑا گیا۔ اب اس کا کیا کریں کہ اس فرق کی موجودگی میں ہیومن ازم اور روشن خیالی کی تحریک میں بھی عورتیں وہ ”مقام“ حاصل نہیں کر پا رہیں جس کی تڑپ انہیں مذہبی اخلاقیات اور خدا کو ترک کرنے پر مجبور کر رہی تھی۔ سوزین پال ایک نسخہ کیمیا ڈھونڈ لائی ہیں۔ ان کا ارشاد ہے کہ: ”اس اختلاف کو عورتوں کے ساتھ غیر مساویانہ سلوک کو جائز قرار دینے کے لیے استعمال کیا گیا۔ لہذا سرے سے اس اختلاف کو ہی نظری اور عملی طور پر ختم کرنا ہوگا تاکہ عورتیں معاشرے اور ہیومن ازم میں اپنا جائز مقام حاصل کر سکیں۔“ (۱۳) یہ فطری اختلاف کس طرح ”نظری اور عملی“ طور پر ختم کیا جا رہا ہے اس کی ایک ہلکی سی جھلک ہم اس تحریر میں دیکھیں گے، تاہم عملی تصویر دیکھنے کے لیے مغربی معاشرے کو عمیق نظروں کی ضرورت ہے۔

ان اختلافات کو دور کرنے کے لیے مغرب میں چند عملی قدم اٹھائے گئے، لیکن ان کو جواز بخشنے کے لیے فلسفہ یا تھیوری کی ضرورت پڑتی ہے۔ چنانچہ ۱۹۹۰ء میں Queer Theory سامنے لائی گئی جس میں یہ ثابت کرنے کی بھرپور کوشش کی گئی کہ جنس مخالف (Heterosexuality) کی کشش کوئی فطری جذبہ ہے ہی نہیں، محض انسان کی فطری ہیجان اور بھوک ہے جو انسانی جسم میں موجود حسی جذبات ابھارنے والی مشینری (Ocean of sensory stimuli: motion, color, texture, shape, heat, cold etc.) ہر دم تیار رہتی ہے۔ اس کو تسکین دینے کے لیے جنس مخالف ہی کیوں لازمی ہو؟ اس کے لیے کوئی بھی ہم جنس پرستی (Homosexuality) کی راہ اپنائی جاسکتی ہے۔ (۱۴) اس نظریے پر مبنی عملی معاشرے کے قیام کے لیے مغربی دنیا میں تقریباً ہر ملک میں قانون

سازی ہو رہی ہے۔

تحریر نسواں کی تیسری لہر (Third wave) میں عورتوں کے کردار، حیثیت اور جنسی رویوں کے متعلق بڑی انقلابی تبدیلیاں آچکی ہیں۔ اس عہد میں خاندان کی حیثیت وہ نہیں رہی جو کچھ عشرے قبل میں معروف تھی، وہ حیثیت رہ ہی نہیں سکتی تھی۔ عورتوں میں امتیازی جنسی رویوں کے خلاف وسیع پیمانے میں رد عمل اور احتجاج سامنے آیا۔ اخلاقیات کا تو خیر اب سوال ہی کیا، وہ تو اب ایک قصہ پارینہ تھا، آزاد خیالات (Liberal) نظریات کے تحت، پوسٹ ماڈرن تحریک کے زیر اثر اب ہر بات درست سمجھی جانے لگی تھی۔ پوسٹ ماڈرن تحریک کا سب سے بڑا تحفہ موضوعیت (Subjectivity) اور اضافیت (Relativity) ہے۔ جس میں ہر نظریہ، ہر قول درست مانا جاتا ہے۔ اس کے متعلق پوسٹ ماڈرن مفکرین کے الفاظ میں:

"We can believe anything - or, what amounts to the same thing, believe nothing."

یعنی ہم ہر بات پر یقین کر سکتے ہیں، دوسرے الفاظ میں ہم کسی بات پر بھی یقین نہیں رکھتے۔ چنانچہ عورتوں نے شادی کے ادارے ہی کے خلاف آواز بلند کر دی، کہ یہ ادارہ دراصل عورتوں کو غلام بنانے کا ایک آلہ تھا۔ شادی اور بچوں کی پیدائش اور پرورش سے ہی عورتیں مردوں کی غلام بنتی ہیں۔ چنانچہ شادی کے بغیر ناجائز بچوں کی پیدائش اور پرورش کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ Dean Koontz ایک ناجائز اولاد کو مخاطب کرتے ہوئے کہتا ہے:

" Be glad that you are illegitimate, baby, because that means you are free. Little bastard children don't have as many relatives clinging like psychic leaches and sucking away their souls." (Intensity: p.382)

یعنی برخوردار تمہیں خوش ہونا چاہیے کہ تم ایک ناجائز اولاد ہو، کیونکہ اس کا مطلب ہے کہ تم آزاد ہو۔ حرامی بچوں کے اتنے رشتہ دار نہیں ہوتے جو چونکوں کی طرح ان کی روحوں کو چوس لیتے ہوں۔ پہلے مرحلے میں تو یہی کچھ ہو سکتا تھا۔ اگلے مرحلے میں بچوں سے گلو خلاصی کی تدبیریں سوچی جانے لگیں۔

۱۹۷۰ء میں فائر سٹون نے اپنی کتاب The Dialectics of Sex: The case for Feminist Revolution میں لکھا کہ تحریک نسواں میں یہ خیال پایا جاتا ہے کہ عورتوں کے بارے میں غیر مساوی رویہ دراصل ان کے بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اسی وجہ سے وہ مردوں کے ماتحت زندگی گزارنے پر مجبور ہوتی ہیں۔ مردوں کے برابر تہ حاصل کرنے کا بس ایک ہی علاج ہے کہ ٹسٹ ٹیوب بے بی کا سہارا لیا جائے۔ چنانچہ سائنس اور ٹیکنالوجی ہی عورتوں اور مردوں کے درمیان مساوات پیدا کر سکتی ہے۔

ان کے خیال میں شادی اور خاندان کا ادارہ عورت کو محکوم بنانے کو مردانہ سازش تھی۔ اس سازش کے خلاف جنگ یوں جیتی جاسکتی تھی کہ عورت بیوی اور ماں بننے کے لیے ازدواجی حدود یکسر مسترد کر دیں اور ایک نعرہ بلند ہوا کہ عورت کا جسم اس کی اپنی ملکیت ہے جس پر کسی دوسرے کا کوئی اختیار نہیں۔ مردوں کے لیے یہ امر خوش کن تھا۔ عورت اور مرد

دونوں اپنے اپنے گمان میں مسرور اور مطمئن ہو گئے۔ (۱۵) مشہور فیمنسٹ مصنفہ شیلا کروئن (Sheila Cronan) لکھتی ہے:

"Since marriage constitutes slavery for women, it is clear that women's movement must concentrate on attacking marriage." (16)

یعنی شادی عورتوں کے لیے غلامی کے ہم معنی ہے اس لیے عورتوں کی تحریک نسواں کو شادی کے ادارے پر حملوں کو مرکزی اہمیت دینی چاہیے۔ بیٹی فرائیڈن (Betty Friedan)، جو قومی تنظیم برائے خواتین کی بانی ہے، شادی کے ادارے کو آرام دہ کنسٹرکٹو کیسٹن کیسٹن کہہ کر پکارتی ہے جس سے عورتوں کو آزادی دلانا ضروری ہے۔ (۱۷) چنانچہ شادی شدہ عورتوں کو طلاق پر ابھارنے کے لیے بڑے بڑے فلسفے سامنے آئے۔ طلاق کی حوصلہ افزائی کرتے ہوئے Mel Krantzier نے دل لہانے والے ادیبانہ جملے استعمال کرتے ہوئے اپنی مشہور کتاب Creative Divorce میں لکھا:

"To say goodbye is to say hello...hello to a new life - to a new, freer, more self-assured you. Your divorce can turn out to be the very best thing that - ever happened to you."

کتاب کا نام ہی دل لہانے والا ہے۔ کہا جا رہا ہے کہ طلاق دے کر خدا حافظ کر کے رخصت کر دینا دراصل ایک نئی نسبتاً زیادہ آزاد اور خود اعتماد والی زندگی کو خوش آمدید کہنا ہے۔ تمہاری یہ طلاق تمہاری زندگی کی بہترین چیز ثابت ہو سکتی ہے۔ اسی طرح معاشیات کے میدان میں کام کرنے والے مفکرین نے تحقیق کر کے "ثابت" کیا کہ طلاق کے بعد کس طرح فریقین کی آمدنی میں بھی اضافہ ہوا ہے اور وہ نسبتاً بہتر زندگی بسر کرنے لگے ہیں۔ ۱۹۸۵ء میں Weitzman کی ایک کتاب سامنے آئی جس کا نام ہے The Divorce Revolution۔ کتاب کا نام ہی یہ بتانے کے لیے کافی ہے کہ طلاق کوئی بری شے نہیں بلکہ یہ تو ایک انقلابی قدم ہے۔ اس میں یہ دعویٰ کیا گیا کہ طلاق کے بعد سابق شوہر کی آمدنی میں ۴۲٪ اضافہ ہوا ہے۔

گلو ریاسٹین نے پیٹر کولیر اور ڈیوڈ ہاروٹھ کی کتاب سے تحریک نسواں کے علمبراروں کو یہ جملہ نقل کیا ہے:

"We want to destroy the three pillars of Class and a caste society - the family, private property, and the state." (18)

کہ ہم ایک ذات پات پر مبنی معاشرے کے تینوں ستونوں - فیملی، نجی ملکیت اور ریاست - کو تباہ کرنا چاہتے ہیں۔ عورتوں کو مکمل آزادی دلانے کے لیے ان کو یہ احساس دلانا ضروری تھا جس کے لیے یہ فلسفہ گھڑا گیا، کہ عورتیں اپنے جسم کی خود مالک ہیں اور مردوں کو کنٹرول کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے جسم کو استعمال کریں۔ گلو ریاسٹین خود بھی تحریک نسواں کے کاروان میں شامل تھی، بالآخر اس نتیجے پر پہنچی کہ امریکہ کے روایتی خاندانی ساخت پر حملوں کی وجہ سے تحریک ایک برائی کا خوفناک عنقریب (Evil monster) ہے۔

Claire Maxwell Peter Aggleton (2009) کی رپورٹ میں کہا گیا کہ:

”نوجوان عورتوں اپنے جنسی تجربات کرنے اور ایسی صلاحیت پیدا کرنے پر آمادہ کرتے ہوئے بولنے پر تیار کرنے کا راستہ یہ ہے کہ انہیں یہ احساس دلایا جائے کہ وہ اپنے جسم کا کنٹرول خود حاصل کر رہی ہیں یا وہ گم شدہ کنٹرول دوبارہ حاصل کر رہی ہیں۔“ (۱۹)

اس طرح ۱۹۶۰-۱۹۷۰ میں مساوات مرد و زن سے آگے بڑھ کر تحریک نسواں کے مقاصد لبرل ازم کی برکت سے اپنے منطقی نتائج کی طرف آگے ہی بڑھتے چلے گئے۔ جب مستقل اقدار (Permanent values) باقی نہ رہیں اور ہر چیز اضافی (Relative) بن جائے تو کچھ بھی باقی نہیں رہ سکتا۔ عورتوں نے یہ نام نہاد آزادی حاصل تو کر لی مگر کس قیمت پر، یہ ابھی غالباً سوچنے کا موقع نہیں آیا۔ Sylvia Ann Hewlett نے ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے ایک کمتر زندگی: امریکہ میں عورتوں کی آزادی کا افسانہ۔

"A Lesser Life: The Myth of Women's Liberation in America"

اس میں عورتوں کے بارے میں چشم کشا واقعات بیان کئے گئے ہیں کہ خاندان کی تباہی کے بعد عورتیں نہ گھر کی رہیں نہ باہر کی۔ افزائش نسل کے لیے عورتوں کا کردار مسلم ہے لیکن بقول فارستون بچوں کے متعلق سوچتے ہوئے ان کی پیدائش کا عمل ذہن میں فوراً ابھرتا ہے کہ وہ کیسے پیدا ہوتے ہیں۔ جوں ہی اس عمل پیدائش میں عورتوں کے رول کو سامنے رکھیں گے، عورتوں کی ماتحتی اور غلامی کا تصور ہی سامنے آئے گا۔ لہذا عورتوں کو اس سارے جھنجھٹ سے نکالنے کے لیے واحد راستہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی مدد سے ”آسانی“ فراہم کی گئی۔

پہلے مرحلے پر استقاط حمل کو قانوناً جواز بخشا تھا۔ لیکن بحث کی خاطر لفظ ”آزادی اور انسانی حقوق“ کے مارے ہوئے انفرادیت پسند ہمیں یہ دلیل دیتے ہوئے بھی نظر آتے ہیں کہ استقاط حمل میں مستقبل میں پیدا ہونے والے بچہ (Fetus) کا بھی تو کوئی حق ہوتا ہے، لہذا اس کی مرضی کے بغیر اس کو دنیا میں آنے سے کس طرح روکا جاسکتا ہے! یہ تو سب ہی کو معلوم تھا کہ جنین میں پرورش پانے والا ایک گوشت کا لوتھڑا کس طرح اپنی مرضی کا اظہار کر سکتا ہے۔ اس کمزور دلیل کو سامنے لایا ہی اس لیے گیا تھا کہ اس کی دھجیاں بکھیر کر استقاط حمل کی راہ ہموار کی جاسکے۔ چنانچہ عین توقع کے مطابق اس دلیل کو رد کر دیا گیا۔ Judith Jarvis Thomson نے لکھا کہ:

"If women have rights over their bodies, then they have right not to have their bodies used by others against their will."

یعنی یہ تو طے شدہ بات ہے کہ عورت اپنے جسم کی مالک ہوتی ہے۔ لہذا اگر عورتوں کو اپنے جسم کے مالک ہونے کی حیثیت سے مکمل حقوق حاصل ہیں تو کسی دوسرے کو (یعنی پیدا ہونے والے بچے کو) ان کی مرضی کے خلاف ان کا جسم استعمال کرنے کا حق کس طرح دیا جاسکتا ہے۔ یعنی ماں کی مرضی کے خلاف اس کے جسم میں پرورش پانے والے بچے کا کوئی حق ہو ہی نہیں سکتا۔ نتیجہ صاف ظاہر ہے ماں جب چاہے اس سے نجات حاصل کر سکتی ہے۔ وہ اپنا جسم کسی کو

استعمال کیوں کرنے دے! تاہم اگر کبھی اس کو بچے کی خواہش ہو جائے تو کرائے کی ماں کا تصور دے کر اس کی ایک حل نکال لیا گیا، جسے Commercial Surrogacy کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ سائنس اور ٹیکنالوجی نے ایک عورت کا مسئلہ تو حل کر لیا لیکن دوسری عورت پھر بھی غلام کی غلام ہی رہی!

پہلے مرحلے میں مرد، بچوں اور خاندان سے یوں گلو خلاصی کے بعد اگلا قدم مردوں سے مکمل آزادی تھا، چنانچہ عورت کی عورت سے شادی کا تصور جاگرایا گیا اور اس کے بعد بہر حال مغربی سرمایہ دارانہ کابے قید و لبرل معاشرہ آزاد منڈی کے ذریعے مصنوعی آلات جنسی تسکین کے لیے سامنے لے آیا تاکہ کسی سے بھی شادی وغیرہ کے جھنجھٹ سے جان بچائی جاسکے۔ یہ سب رویے اب مغربی معاشرے کا لازمی حصہ ہیں۔ ہمارے مسلمان معاشرے میں ہمارا لبرل طبقہ فی الحال اس حد تک نہیں گیا۔ مغرب میں بھی پہلے پہل بڑی احتیاط سے قدم رکھا گیا تھا۔ اسی طرح قدم پھونک پھونک کر رکھتے ہوئے یہ بھی کچھ ابتدائی نوعیت کے کام کا آغاز تو ہو ہی گیا۔ اظہار رائے کی آزادی کے نام پر یہاں بھی بہت کچھ ملنے کے آثار شروع ہو گئے ہیں۔

اسی نوعیت کا کچھ ابتدائی کام آغا خان فاؤنڈیشن نے آغا خان نرسنگ سکول کے صحت کے بارے میں گیارہ سال سے پندرہ سال کی طالبات سے سوالنامے سے ظاہر ہے۔ یہ سوالات ملاحظہ ہوں:

☆ کیا کسی مرد نے کبھی آپ کے جسم کو چھوا ہے، اگر ہاں تو یہ مرد کون تھا؟

☆ کیا کسی نے کبھی آپ کے پستان کو چھوا ہے؟

☆ کیا آپ جانتی ہیں کہ اپنی چھاتی کا خود معائنہ کس طرح کیا جاتا ہے؟

☆ کیا کسی لڑکی کو شادی سے پہلے جنسی تعلق رکھنا چاہیے، اگر ہاں تو کس عمر میں؟

☆ ایڈز وغیرہ محفوظ جنسی تعلق سے ہوتا ہے۔ طوائف سے ہوتا ہے یا ہم جنس پرستی سے ہوتا ہے۔ آپ اس بات کو یقینی کس طرح بتائیں گی کہ آپ محفوظ جنسی تعلقات قائم کر رہی ہیں؟

☆ کیا آپ نے کبھی جنسی تعلقات قائم کیے؟ اگر ہاں تو کس عمر میں؟

☆ کیا شادی سے پہلے محبت کرنے والے لڑکے اور لڑکی کو ایک دوسرے سے جنسی تعلق قائم کرنا چاہیے؟

☆ جنسی تعلق سے زیادہ سے زیادہ تلذذ کس طرح ممکن ہے؟

☆ کیا آپ نے کبھی اپنی بہن کو بے لباس دیکھا ہے، اگر ہاں تو کس نوعیت کے جذبات آپ کے اندر پیدا ہوئے؟ کیا آپ نے کبھی اس سے جنسی تعلق کے بارے میں سوچا؟

☆ کیا آپ کے باپ نے کبھی آپ سے جنسی تعلق قائم کیا؟ کیا آپ کے بھائی نے کبھی ایسا کیا؟

☆ کیا بچپن میں آپ اپنی والدہ کے ساتھ سوتے رہے؟ کیا آپ نے کبھی سے برہنہ دیکھا ہے، اگر ہاں تو کس نوعیت کے جذبات آپ میں پیدا ہوئے؟ (۲۰)

ان سوالات سے اندازہ ہو جانا چاہیے کہ تحریک نسواں کو اپنے منطقی انجام تک پہنچانے کے لیے ہمارے لبرل اور

سیکولر مفکرین ہمارے معاشرے کے بارے میں کیا نقشہ اپنے ذہن میں رکھتے ہیں۔

مابعد جدیدیت (Post Modernism):

مغربی تہذیب کا یہ دور جدید دوسری جنگ عظیم کے بعد ۱۹۴۵ء سے شروع ہوا۔ جدیدیت اس دعوے کے ساتھ سامنے آئی تھی کہ وہ عقل سے عالمگیر صدائوں کو دریافت کر سکتی ہے، انسان کے لیے دنیا میں بہترین نظام وضع کر سکتی ہے۔ اس نے عقل کے ذریعے بہترین انسانی معاشرے کی تشکیل کے لیے جو دو عملی نمونے دنیا کے سامنے پیش کئے ان کی ہلکی سی ایک جھلک ہم گذشتہ اوراق میں دیکھ چکے ہیں۔

جدیدیت یا ماڈرن ازم جب عملی طور پر کوئی قابل عمل اخلاقی نظام دینے میں ناکام رہی تو مابعد جدیدیت یہ نعرہ سامنے لے آئی کہ دنیا میں کسی مطلق سچائی (Absolute truth) کا وجود ہو ہی نہیں سکتا، یہی وجہ ہے کہ ماڈرن ازم کامیاب نہیں ہو سکی ہے کیونکہ وہ ایک موہوم امید پر یقین کر کے ایک سعی لاکھاصل کا فضول کام اپنے ذمے لے بیٹھی ہے۔ بل کراؤز (Bill Crouse) نے اپنے ایک مقالے Post Modernism: A new Paradigm میں پوسٹ ماڈرن ازم کی تعریف اس طرح کی ہے:

"PM is a mood that succeeds Modernism or the Enlightenment. After two world Wars and two holocausts, Postmodernism no longer shared in the optimism of the past that reason would provide a foundation for human progress".

یعنی پوسٹ ماڈرن ازم محض ایک کیفیت کا نام ہے جس نے ماڈرن ازم اور روشن خیالی کی جگہ لے لی ہے۔ دو عالمی جنگوں اور تباہی کے بعد پوسٹ ماڈرن حضرات نے عقل اور استدلال کے متعلق یہ خوش گمانی ترک کر دی کہ وہ انسانی ترقی کے لیے کوئی بنیاد فراہم کر سکتے ہیں۔

اسی طرح ایک مشہور مفکر Larry J. Solomon نے اپنے ایک مضمون میں لکھا کہ:

"Postmodernists like to attack modernists for their belief in objective truth and value. (In fact) nothing is any better than anything else." (21)

یعنی مابعد جدیدیتی مفکرین، ماڈرنسٹ حضرات کے اس عقیدے پر زبردست تنقید کرتے ہیں کہ کسی مطلق سچائی یا اخلاقی قدر کا کوئی وجود پایا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کوئی اخلاقی قدر کسی دوسری سے بہتر نہیں ہو سکتی۔ دوسرے الفاظ میں دنیا میں تمام اخلاقی اقدار مساوی درجہ رکھتی ہیں۔ اس کی وجہ ان کے نزدیک بڑی سادہ سی ہے کہ وہ ہر سوچ، فکر، عقیدہ، قدر کو محض اضافی (Relative) سمجھتے ہیں۔

Michael Werner نے ۱۹۹۱ء میں لکھا کہ:

”سچائی اور حقیقت متعلق ہمارے سارے تصورات محض ہمارے ذہن کی پیداوار ہی تو ہیں۔ سچائی ایک معاشرتی

تصور ہے۔ کسی بھی عقیدے کے لیے کوئی آخری بنیاد نہیں پائی جاتی۔ تمہارے جتنے بھی تصورات و عقائد ہیں وہ تمہارے معاشرے کے پیدا کردہ ہیں جو صرف طاقت اور کٹرول کو جواز بخشنے کے لیے وضع کئے گئے ہیں۔ بعض پوسٹ ماڈرن مفکرین سرے سے فلسفے، روشن خیالی کی تحریک اور عقل و شعور کا خاتمہ سمجھتے ہیں۔ اس تحریک نے روشن خیالی کی اس رومانوی تحریک کو رد کر دیا جس کے نزدیک معاشرے میں ترقی یافتہ بہتر سوسائٹی وجود میں آسکتی ہے۔“ (۲۲)

یہی مصنف مابعد جدیدیت کی مزید تشریح اس طرح کرتے ہیں: "The Continental (European) Post-modernists argue that reality is pure illusion." (23) یعنی یورپین مابعد جدیدیتی مفکرین کے نزدیک ”حقیقت“ محض ایک فریب اور دھوکا ہے۔ ماڈرنسٹ حضرات کے بالکل برعکس ان کا ارشاد ہے "Since we cannot believe in any thing for certain, we should only believe in our intuitions and emotions." (24) یعنی چونکہ ہم یقینی طور پر کسی پر اعتماد نہیں کر سکتے اس لیے ہمیں صرف اپنے وجدان اور جذبات پر ہی اعتماد کرنا چاہیے۔ اس تصور کی بنیاد ڈیکارٹ (Rene Descartes) کے اس فلسفے میں دیکھ سکتے ہیں کہ "I think therefore I am" سادہ الفاظ میں ہر فرد دوسرے سے مختلف ہے اور ایک منفرد سوچ رکھتا ہے۔ اس کی اس سوچ کو دوسرے فرد کی سوچ پر کس طرح ترجیح دی جاسکتی ہے، یہ ممکن نہیں۔ ہر فکر، خیال، تصور، عقیدہ بنیادی طور پر ایک اضافی (Relative) اور موضوعی (Subjective) تصور ہے۔ کوئی بھی عقیدہ یا خیال خارجی، حقیقی اور معروضی (Objective) نہیں ہو سکتا۔ وہ ایک داخلی احساس ہی ہو سکتا ہے۔

Jack Grassby اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ: ”مابعد جدیدیت اور اضافیت کی اصطلاحیں ہمارے تمام تصورات کی موضوعی اور اضافی حیثیت سے روشناس کرواتی ہیں۔ ان کا مقصد کسی بھی عالمگیر سچائی کے انکار اور تمام مافوق الفطری عقائد اور نظریات کے رد پر ہے۔“ (۲۵) اگر تمام عقائد و تصورات فی الحقیقت کوئی مطلق (Absolute) قدر نہیں رکھتے اور سب کچھ relative ہی ہے تو ظاہر ہے کہ سب تصورات کو ایک ہی درجہ دینا ہوگا۔ عقلی استدلال چونکہ یہاں کوئی معنی ہی نہیں رکھتا، سب کچھ وجدان اور جذبات پر ہی انحصار کرتا ہے تو ہر اخلاقی قدر یکساں اہمیت اختیار کر لیتی ہے۔ کوئی بھی کسی پر تنقید کر سکتا ہے نہ اعتراض۔ اس کی گنجائش بھی نکل سکتی۔ ہر چیز کو اضافی قرار دینے والے حضرات کسی پر بھی یقین کر لینے کے لیے تیار ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ پوسٹ ماڈرنسٹ حضرات کے نزدیک

"All concepts, all values are of equal status and so relativists can believe in anything." (26)

یعنی تمام تصورات، تمام اقدار یکساں درجہ اور اہمیت رکھتی ہیں، اس لیے وہ کسی پر بھی ایمان لا سکتے ہیں۔ اس کا دوسرا مطلب یہی ہے کہ وہ کسی پر بھی ایمان نہیں رکھتے جس طرح جیک گراسبی نے لکھا کہ

"We can believe any thing. Or what amounts to the same thing, believe nothing." (28)

یعنی ہم کسی پر بھی یقین کر سکتے ہیں، جس کا دوسرا مطلب یہی ہے، ہم کسی پر بھی یقین نہیں رکھتے!!
روشن خیالی کی تحریک کے زیر اثر ماڈرن ازم نے عقل اور سائنسی انداز فکر کو بڑی ہی اہمیت دی تھی حتیٰ کہ یہ دعویٰ کر ڈالا کہ ہر وہ چیز جو ہمارے حواس میں نہ آسکے وہ قابل رد ہے۔ پوسٹ ماڈرن ازم نے اسی فکر کو بنیاد بناتے ہوئے اس فکر کی دھجیاں بکھیر دیں۔ انہوں نے کہا کہ جب تمام تصورات و عقائد ہمارے حواس ہی کی پیداوار تو ایک کے حواس کو دوسرے کے حواس پر کسی قسم کی ترجیح کیوں کر دی جاسکتی ہے۔ ان کے خیال میں ”سچائی“ اور ”حقیقت“ کے تصورات اپنی اصل کے اعتبار سے انسانی تعبیرات ہی تو ہیں، جو انسانی دماغ کی پیداوار اور ہمارے جسمانی حسی اعضاء کا ماحول کے رد عمل کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ انسانی دماغ کی ساخت، علم و تجربہ بالکل منفرد اور جدا ہوتا ہے۔ ہر معاشرہ جدا، معاشرے کا ہر فرد جدا، اس کی سوچ و فکر جدا۔ لہذا اس کا منطقی نتیجہ تو یہی نکل سکتا ہے کہ تمام عقائد و تصورات جو بنیادی طور پر کسی خاص معاشرے کے کسی فرد کے دماغ سے ہی سامنے آتے ہیں، اس خاص معاشرے سے ہی وابستہ ہو سکتے ہیں جو کبھی بھی مطلق نہیں ہو سکتے، ہمیشہ اضافی اور موضوعی ہی ہوں گے۔

ماڈرن ازم نے روشن خیالی کی تحریک سے شہ پاکر مذہبی اخلاقیات سے جان تو چھڑائی اور اس کی جگہ عقل کو یہ مقام دے دیا کہ وہ انسان کے لیے ایک نئی اخلاقیات تلاش کر لائے، مگر اسی کے لٹن سے پھوٹنے والی تحریک نے ماڈرن اور اس کی عقل پر مبنی اخلاقیات کے تصور کو ان ہی دلائل سے ٹھکرا دیا اور دوسری جنگ عظیم کے بعد مغربی دنیا نے جو اخلاقی نظام انسانیت کے لیے تجویز کیا اس کے مطابق:

"It is now generally recognized that reason alone cannot lead us to beliefs, values or ethics." (28)

جی ہاں۔ آج کل بالعموم یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ عقل و استدلال سے ہمیں عقائد، اقدار یا اخلاقیات کے اصول کے لیے کوئی راہنمائی نہیں مل سکتی۔ جب کہ ماڈرن ازم کا تو دعویٰ ہی یہ تھا کہ ہم عقل و استدلال سے ہی انسان کے لیے اخلاقیات کے اصول وضع کر سکتے ہیں جن سے ہمیں راہنمائی مل سکتی ہے نہ کہ کسی خدا یا مذہب سے۔ مشہور پوسٹ ماڈرن مفکر رچرڈ رورٹی (Richard Rorty) ماڈرن ازم کے خیالات کو رد کرتے ہوئے بر ملا کہا کہ ”فکری اور اخلاقی بنیادوں کی روایتی تلاش و جستجو بالکل بیکار محض ہے“ (۲۹) یہ روایتی تلاش ماڈرن ازم نے روشن خیالی کی تحریک سے غذا حاصل کر کے ہیومن ازم کے جھنڈے تلے شروع کی تھی کہ ہم مذہب اور خدا کو ترک کر کے عقل و استدلال سے اخلاقی بنیادوں کو پاسکتے ہیں۔ پوسٹ ماڈرن ازم نے آکر سارا جھگڑا ہی ختم کر دیا کہ یہ تلاش ہی فضول اور ایک بے معنی حرکت ہے کیونکہ

"Our conceptual schemes, our sciences, our rationalities and our ethical beliefs all lack the absolute, objective grounding that the traditionalist -philosophical project hoped to provide." (30)

ہماری تصوراتی تدبیریں، ہماری سائنس، ہماری قوت فیصلہ اور ہمارے اخلاقی عقائد سب کے سب کوئی معروضی

بنیاد فراہم کرنے میں ناکام رہے ہیں جس کی امید روایتی فلاسفر (ماڈرن ازم کے علمبردار) کر رہے تھے۔ یہ تو درست تشخیص تھی کہ مغربی معاشرے میں ماڈرن ازم کے نام پر ہیومن ازم کے نئے مذہب نے جو دعویٰ کیے تھے، وہ پورے نہیں ہوئے تھے، ہو ہی نہیں سکتے تھے۔ اس کی وجہ بڑی سادہ سی ہے کہ انسانی عقل، سائنس، فلسفہ وغیرہ اخلاقی اقدار وضع کر ہی نہیں سکتے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ سرے سے مطلق سچائی یا کسی اخلاقی قدر کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا اور ہر سوچ و فکر ایک اضافی تصور (Relative) ایک انسانی ردِ عمل تو ہو سکتا ہے جس کی عقل و منطق میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پوسٹ ماڈرن مفکرین کے فلسفہ میں عقل، استدلال اور منطق کی کوئی اہمیت ہی نہیں، نہ صرف اہمیت نہیں دی بلکہ عقل، استدلال اور منطق کے خلاف وسیع پیمانے پر مضامین لکھے۔ Larry J. Solomon نے بڑی وضاحت کے ساتھ لکھا کہ: ”پوسٹ ماڈرن مفکرین منطق اور عقلی استدلال پر زبردست تنقید کرتے ہیں۔ ان کے ہاں اب منطق کی جگہ سیاسی، نیم مذہبی لفاظی (quasi-religious rhetoric) استعمال ہوتی ہے۔“ (۳۱)

ہر تصور، فہم و ادراک کو اضافی قرار دے کر منطقی طور پر پوسٹ ماڈرنسٹ حضرات اس نتیجے پر پہنچے کہ کسی لٹریچر، کسی متن کی درست اور تعبیر اور توجیح ممکن ہی نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ

"Every thing is a text, and only subjective interpretation is possible. One can *never* know the *intent* of the author."

یعنی سب کچھ محض متن ہی ہے جس کی صرف موضوعی تعبیر ہی ممکن ہو سکتی ہے۔ کوئی بھی کسی مصنف کا قصد اور نیت معلوم نہیں کر سکتا کہ فی الحقیقت وہ کیا کہنا چاہتا ہے۔ ہمیں معلوم نہیں کہ اس تصور کے بعد انسان ایک دوسرے سے کیونکر تبادلہ خیال کر سکتے ہیں۔ متن ہی کے ذریعے تو انسانوں کے درمیان ابلاغ ہوا ہے۔ آج تک تاریخ میں خطوط، فیکس، ای میل وغیرہ کے ذریعے ہی دور دراز علاقوں سے رابطہ ممکن تھا۔ لیکن جب ہم کسی متن کی درست تشریح کر ہی نہیں سکتے کہ پتہ نہیں لکھنے والے کا درست مدعا کیا ہے، وہ کیا کہنا چاہ رہا ہے تو دنیا سے لٹریچر کا سارا ذخیرہ ہی دریا برد کرنے پڑے گا۔ ادب اور شاعری کو تو چھوڑیں ایک طرف، بین الاقوامی تجارت وغیرہ کا سارا سلسلہ ہی ختم سمجھیں کہ اس میں آج تک تو یہی دیکھنے سننے میں آیا تھا کہ متن ہی کے ذریعے ہم اپنا مقصد دوسروں تک پہنچاتے تھے اور دوسرے بالکل وہی مقصد سمجھ کر اس پر عمل پیرا ہو کر اس تجارت کو ممکن بناتے تھے۔ اضافیت پسند (Relativist) عقلیت کا مارا ہوا فرد عقل و منطق کو استعمال کر کے خود اس کے خلاف دلائل فراہم کر کے اب خود پریشان ہے کہ اب کیا کیا جائے۔ اگر یہ فلسفہ درست ہو تو ایک دوسرے سے گفتگو ہی بے معنی ہو جائے۔

عقل، منطق اور استدلال پر تنقید کر کے اس سے بظاہر جان چھڑانا آسان لگتا ہے، مگر بالبدلت یہ انتہائی نامعقول فکر ہے جو انسانی عقل نے ہی انسان کے سامنے رکھی ہے! عقل استعمال کر کے عقل کی مذمت کرنا آج کے مغربی معاشرے کے پوسٹ ماڈرن ازم فلسفے کا طرہ امتیاز ہے۔ پوسٹ ماڈرنسٹ حضرات کے ہاں چونکہ ہر خیال، عقیدہ، فکر

کوئی مطلق قدر نہیں بلکہ ہر چیز موضوعی (Subjective) اور اضافی (Relative) ہے اس لیے یہ سب کو درست سمجھتے ہیں، اور ان کے حق میں ”عقلی دلائل“ استعمال کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ اس انداز فکر کو تھوڑے سے ہی عرصے میں بڑی مضحکہ خیز صورت حال کا سامنا کرنا پڑا۔

سائنس اور عقلی استدلال سے بالعموم ایک نتیجہ برآمد ہو جایا کرتا ہے۔ لیکن پوسٹ ماڈرن حضرات اس نتیجے کو محض چند لوگوں کے دماغ کی کارستانی قرار دے کر ایک اضافی نتیجہ قرار دیتے ہیں، لیکن اس کو غلط نہیں کہتے۔ ان کے اس خیال کی غلطی کو واضح کرنے کے لیے جون ۱۹۹۶ء میں امریکہ میں ایک بڑا سائنڈل سامنے آیا جو The Sokal Hoax کے نام سے مشہور ہوا۔ نیویارک یونیورسٹی کے ایک مشہور عالم طبیعیات Alan Sokal نے ایک مقالہ لکھا جس کا عنوان تھا: "Towards a Transformative "Transgressing the Boundries: Hermeneutics of Quantum Gravity". یہ مقالہ اس نے ایک مشہور پوسٹ ماڈرنسٹ رسالے Social Text میں اشاعت کے لیے بھیجا۔ اس میں اُس نے جان بوجھ کر ایسی اصطلاحات استعمال کیں جو پوسٹ ماڈرن حضرات کے ہاں معروف و مقبول تھیں۔ یہ اصطلاحات استعمال کر کے غلط سلسلہ یہ ”ثابت“ کیا گیا تھا کہ ابھی تک ماڈرن فلسفے اور سائنس میں کشش ثقل کی جو حقیقت بیان کی جاتی رہی ہے وہ بالکل غلط ہے۔ فی الحقیقت کشش ثقل یعنی (Gravity) کا کوئی وجود ہی نہیں اور یہ محض چند سائنسدانوں کے ذہنوں کی پیداوار ہے۔ یہ کوئی مستقل، مطلق حقیقت نہیں، کیونکہ اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا! لہذا یہ ”سائنسی حقیقت“ ماڈرنسٹ سائنس دانوں کے ہاں ہی درست ہو سکتی ہے، کیونکہ یہ ایک relative تصور ہی تو ہے!! رسالے کے اڈیٹر حضرات نے اسے اپنے دور کی ایک اہم علمی پیش رفت اور کاوش قرار دے کر جون ۱۹۹۶ء میں اپنے رسالے میں شائع کر دیا۔ ان کے نزدیک اس سے ہر تصور و عقیدے کا اضافی (Relative) ہونا ثابت ہوتا ہے! Allan Sokal کا یہ مذاق پوری تفصیل کے ساتھ The Sokal Hoax, the Sham that shook the Lingua Franca کی کتاب Academy میں شامل ہے، جس کو یونیورسٹی آف نیبراسکا پرلین نے ۲۰۰۰ء میں شائع کیا ہے۔ اس کی تفصیل بڑی آسانی سے انٹرنیٹ میں بھی دیکھی جاسکتی ہے۔

اس مذاق سے بہر حال ایک ہلکا سا اندازہ ہو جاتا ہے کہ جب عقل کو بالکل آزاد چھوڑ دیا جائے تو وہ کیا کیا گل کھلا سکتی ہے۔ سمندر میں جہاز کو لنگر سے آزاد کر دیا جائے تو بہر حال سمندر کی لہریں اسے دائیں بائیں گھسیٹتے ہوئے ساحل سے بہت دور لے جاسکتی ہیں۔ عقل بھی جہاز کی مانند ہے جسے اللہ تعالیٰ کی وحی کے لنگر سے باندھنے کی ضرورت ہے۔ بل کراؤز نے پوسٹ ماڈرن ازم کی چند نمایاں خصوصیات کیا ہے جو اضافیت (Relativism) کے تصور نے اس میں پیدا کر دی ہیں۔ ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

۱۔ غیر معقول رویہ (Irrationality and irony):

پوسٹ ماڈرن حضرات چونکہ کسی ضابطے اور اصول کے تحت نہیں سوچتے اور نہ گفتگو کرتے ہیں اس لیے بسا اوقات

وہ متضاد خیالات کے علمبردار بن جاتے ہیں۔ مثلاً سائنسی طرز استدلال کے قائل نہ ہونے کے باوجود جب دوسروں سے بات کریں گے تو عقلی دلیل ہی دیں گے کہ یہ چیز درست ہے اور فلاں غلط ہے۔ لیکن جب کوئی دوسرا یہی دلیل دے تو فوراً کہہ دیں گے کہ یہ علی الاطلاق درست نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر خیال ایک اضافی (relative) تصور ہی تو ہے!! Michael Werner نے بالکل درست کہا کہ الفاظ اور منطق پوسٹ ماڈرن حضرات کے ہاں ایک جابرانہ ہتھکنڈہ ہے لیکن انہوں نے جتنی کتابیں لکھی ہیں ان میں منطق اور الفاظ ہی کا سہارا لیا ہے!!

۲۔ عدم برداشت (Hostility and Intolerance):

اگرچہ برداشت بظاہر اس فکر میں ایک بڑی قدر کہلائی جاتی ہے، مگر وہ اکثر انتہائی تنگ نظر اور غیر روادار پائے جاتے ہیں۔ اپنی بات کو ثابت کرنے کے لیے دوسروں کے خیالات اور عقائد کو اضافی قرار دے کر ٹھکرانے والے کو اگر یہی دلیل دی جائے تو ان کا رویہ دیدنی ہوتا ہے۔

۳۔ متضاد اضافیت (Inconsistent Relativism):

پوسٹ ماڈرن ازم میں عدل و انصاف کا دعویٰ تو کیا جاتا ہے مگر اس کے لیے صحیح اور غلط کے معیارات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ یہ لوگ روایتی اخلاقی معیارات کے خلاف لعنت و ملامت کرتے ہیں جو عالمگیر طور پر مانے جاتے ہیں لیکن ان کی جگہ نئے مطلق اخلاقی معیارات کو دوسروں پر لاگو کرنا چاہتے ہیں۔ Bill Watkins نے اپنی کتاب THE NEW ABSOLUTES میں بڑے خوبصورت انداز میں اضافیت کے تصور کو بے معنی اور امرِ محال ثابت کیا ہے۔ (۳۲)

۴۔ تشدد میں اضافہ (Increase in violence):

اخلاقی اضافیت کا لازمی اور منطقی نتیجہ لاقانونیت اور تشدد ہے۔ یہ بالکل ظاہری بات ہے کہ جب کوئی اصول، کوئی ضابطہ، کوئی اخلاقی قدر وجود ہی نہیں رکھتی تو معاشرے کے افراد کے ذہنوں میں مختلف بلکہ متضاد افکار جنم لیں گے۔ کوئی کچھ کہہ اور سمجھ رہا ہوگا اور دوسرا کچھ اور۔ ہر اپنے خیالات کو درست اور دوسرے کے خیالات کو اضافی قرار دے رہا ہوگا۔ دلائل اور بحث و مباحثے میں دعویٰ یہ کیا جا رہا ہوگا کہ ہمیں وسیع الظرف اور وسیع القلب ہونا چاہیے تاکہ دوسروں کو برداشت کر سکیں۔ ہم سب کو اپنا اپنا دماغ کھلا رکھنا چاہیے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ ان کا مخاطب اپنا دماغ کھلا رکھے۔ اس فلسفے کے منطقی نتائج کو دیکھتے ہوئے مشہور پوسٹ ماڈرنسٹ مفکر Richard Rorty نے ایک تاریخی جملہ کہا کہ: "We should not become so open-minded that our brains fall out."

یعنی ہمیں اتنا بھی کھلے دماغ والا نہیں بن جانا چاہیے کہ ہمارا سارا بھیج جا ہی باہر نکل پڑے!

جی بالکل درست! ہمارے مخاطب کو بہر حال وسیع القلب اور کھلے دماغ والا لازماً ہونا چاہیے، رہے ہم، تو یہ حق ہم اپنے حق میں محفوظ رکھتے ہیں۔ مائیکل ویرنر پوسٹ ماڈرن ازم اور ہیومن ازم کے مستقبل کے بارے میں تجزیہ کرتے ہوئے جس نتیجے پر پہنچا وہ یہ ہے:

"We should not be deluded by the neoromantic siron song of Postmodernism's world utopianism. Beneath that loving facade lies a nihilistic relativism."(33)

یعنی ہمیں پوسٹ ماڈرن ازم کی نیم رومانوی دنیا کے خیالی بلند بانگ اور دل فریب راگ سے فریب نہیں کھانا چاہیے۔ اس خوبصورت چہرے کے نیچے اضافیت کی انارکی کی دنیا پھیلی ہوئی ہے۔

اضافیت کے خوبصورت چہرے کی فی الحقیقت اپنی اصل حیثیت کیا ہے اس کے متعلق DEREK PARFIT اپنی مشہور کتاب On What Matters میں لکھتا ہے:

"In many books and articles, Subjectivism is not even claimed to be the best of several views, but is presented as if it were the only possible view. So it is of great importance whether this view is true".(34)

یعنی بہت سی کتابوں اور مضامین میں یہ دعویٰ نہیں کیا گیا کہ اضافیت ہی سب سے بہترین نقطہ نظر ہے لیکن اس کو اس طرح ظاہر کیا جاتا ہے جیسے یہی ایک نقطہ نظر ممکن ہے، لہذا اس کی بڑی اہمیت ہے کہ یہ دیکھا جائے آیا یہ درست بھی ہے یا نہیں۔ اس کے بعد بہت سے دلائل و شواہد کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ: Subjectivism is false. (35) یعنی اضافیت کا نظریہ درست نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح Melford Spiro اپنی ایک کتاب میں لکھتا ہے کہ:

"And in any event the subjectivity of the human subject precludes the possibility of science discovering objective truth."(36)

یعنی اضافیت اس امکان کو ختم کر دیتی ہے کہ سائنس کوئی معروضی حقیقت کو دریافت کر سکے۔ اضافیت کا بنیادی طور پر دعویٰ یہ تھا کہ انسانی کردار، انسان کی شخصیت، اس کی وراثت اور اس کے ماحول کا نتیجہ ہے اسی لیے وہ جو نظریات و اخلاقیات اختیار کرتا ہے اپنے ایک خاص ماحول و داخلی کیفیات کے مطابق ہی ہو سکتے ہیں۔ اس کے مطابق یہ ممکن ہی نہیں کہ کسی ایک شخص کی اخلاقی رائے دوسرے شخص کی اخلاقی رائے سے زیادہ بہتر، درست یا معقول کہلائی جاسکے۔ لیکن اس نقطہ نظر کو رد کرتے ہوئے راشڈل کا خیال ہے کہ

"There is one absolute standard of values, which is the same for all -rational beings, is just what morality means." (37)

یعنی اقدار کا ایک ہی مطلق پیمانہ ہے جو تمام ذی شعور مخلوق کے لیے یکساں حیثیت رکھتا ہے اور اخلاقیات کا صرف یہی مفہوم ہے۔ داخلیت یا اضافیت کے خلاف اس نے بڑے واضح الفاظ میں لکھا کہ ”غیر مشروط اور خارج میں موجود اخلاقی قانون بطور ایک نفسیاتی حقیقت کے موجود ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ہم اپنے پاس کوئی خارجی دلیل نہیں رکھتے کہ دنیا کے سارے انسان کبھی اخلاقیات کے بارے میں ایک ہی نقطہ نظر رکھیں گے، لیکن ہم یہ ضرور کہتے ہیں کہ قانون اخلاق (داخلیت کے برعکس) اپنا ایک حقیقی وجود رکھتا“ (۳۸) ولیم لئی نے بھی دو ٹوک انداز میں اضافیت یا داخلیت کے خلاف اپنی تحقیق ان الفاظ میں پیش کی کہ: ”کوئی اخلاقی داخلیت کا نظریہ درست نہیں ہو سکتا اور یہ فرض کرنا نہایت

ضروری ہے کہ ایک مطلق اخلاقی معیار ہو۔“ (۳۹)۔

اضافیت کے خلاف ایک اہم اقتباس نقل کر کے ہم آگے بڑھتے ہیں۔ ایٹم بارسلونے بڑے خوبصورت انداز میں لکھا کہ: ”ایک بات تو بالکل ظاہر ہے۔ اگر یہ دعویٰ کہ دنیا میں ہر چیز اضافی ہے اپنا وہی مفہوم رکھتا ہے جو اس سے ظاہر ہے تو اس کی زد میں باقی مفروضات کی طرح یہ دعویٰ بھی اسی طرح آجاتا ہے۔ جس کا صاف مطلب یہ کہ ہر چیز اضافی ہے کوئی معروضی حقیقت نہیں۔ یہ بعض اشخاص کے لیے ہی درست ہو سکتی ہے جو اس پر ایمان لے آئے ہوں، لہذا یہ دعویٰ خود اپنے اندر اپنی تباہی کا سامان رکھتا ہے۔“ (۴۰)

ماڈرن ازم اور پوسٹ ماڈرن ازم میں چند نمایاں فرق درج ذیل کے چارٹ سے ظاہر ہیں:

پوسٹ ماڈرن ازم	ماڈرن ازم
۱۔ غیر استدلالی ہے	۱۔ استدلالی فلسفہ ہے۔
۲۔ غیر سائنسی انداز فکر	۲۔ سائنسی انداز فکر ہے
۳۔ عالمگیر اقدار کا عدم وجود	۳۔ عالمگیر اقدار پر یقین
۴۔ موضوعی (Subjective)	۴۔ معروضی (Objective)
۵۔ اضافی (Relative)	۵۔ مطلق (Absolutes)
۶۔ کثیر کلچر	۶۔ یورپی و مغربی کلچر
۷۔ ٹھوس اور حقیقی	۷۔ نظری و علمی
۸۔ محض اتفاق (Chance)	۸۔ علت و معلول (Cause and effect)
۹۔ حقیقت محض ایک معاشرے کی پیداوار ہے	۹۔ معروضی حقیقت
۱۰۔ عقل و استدلال ایسی کوئی حقیقت نہیں	۱۰۔ عقل و استدلال ایک عالمگیر حقیقت
۱۱۔ سائنس کسی علم کی بنیاد نہیں، یہ محض ایک نظر یہ ہے	۱۱۔ سائنس ہی تمام علوم کی بنیاد
۱۲۔ سچائی یا حقیقت کا ایسا کوئی وجود ہی نہیں جس کو حاصل کیا جاسکے۔	۱۲۔ عقل و استدلال سے ہم سچائی یا حقیقت کو پاسکتے ہیں

اس طرح کے کئی اور فرق ظاہر کیے گئے ہیں جن کی تفصیل لیسٹر فیلگے (Lestor Faigley) کی مشہور کتاب Fragments of Rationality میں دیکھی جاسکتی ہے۔

حاصل کلام:

مذہب سے جان چھڑانے کے بعد مغربی انسان کو اس بات کا یقین دلایا گیا تھا کہ اب ہر فکر، سوچ اور عمل کی بنیاد سائنسی انداز فکر اور عقل پر مبنی ہوگی۔ کہا گیا تھا کہ مذہب تو انسانوں کو تقسیم کرتا ہے جب کہ انسان ہونے کے ناتے سب

انسان برابر ہیں لہذا بشریت یا ہیومن ازم صحیح بنیادیں فراہم کر سکتا ہے۔ اس جدید مذہب نے جو عملی ”فقہ“ نافذ کی، وہ ماڈرن ازم اور پوسٹ ماڈرن ازم کے اصولوں پر مشتمل تھی۔ ماڈرن ازم کی عقلیت پرستی کے خلاف، اسی ہیومن ازم کے مذہب کے تحت پوسٹ ماڈرن ازم نے علم بغاوت بلند کر دیا۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ خود ہیومن ازم کے خلاف اعتراضات ابھر کر سامنے آ گئے۔ Levi-Strauss, Barthes, Foucault, and Lacan وغیرہ نے ہیومن ازم کو ایک فلسفی دھوکہ کر رد کر دیا۔ (rejected humanism as a philosophical illusion)۔ (۴۱) Baudrillard نے ان سب سے بڑھ کر یہاں تک کہہ دیا کہ ہیومن ازم مکمل طور پر ناکام ہو چکی ہے لہذا اس کے لیے مزید سعی لا حاصل ہوگی۔ (۴۲)

مذہب کے خلاف ہیومن ازم نے سائنس کا سہارا لے کر دعویٰ کیا تھا کہ ہم اس کی مدد سے حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں اس لیے کسی مافوق الفطرت ہستی کی اہمیت ہے نہ ضرورت۔ لیکن پتہ چلا کہ ہیومن ازم خود ایک فلسفیانہ دھوکہ کے سوا کچھ بھی تو نہیں اور یہ مکمل طور پر ناکام ہو چکی ہے جس کی مزید سعی لا حاصل ہوگی۔ سائنس جس کے متعلق خیال ظاہر کیا گیا تھا کہ وہ نہ صرف خدا سے چھٹکارا دلانے میں مدد کرے گی، بلکہ زندگی گزارنے کے لیے بہترین نظام سے بھی متعارف کرائے گی، اس کے متعلق بھی اب یہی لوگ ہمیں یہ بتا رہے ہیں کہ:

"Science has destroyed even the refuge of the inner life. What was once a sheltering haven has become a place of terror." (43)

یعنی ”سائنس نے تو ہماری قلبی زندگی کو بھی تباہ و برباد کر کے رکھ دیا ہے۔ کبھی جو ہمارے لیے خطرے سے بچنے کے لیے جائے پناہ تھا، اب خوف و دہشت کی جگہ بن کر رہ گیا ہے۔“

لبرل ازم اور ماڈرن ازم نئے نئے فلسفے لے کر سامنے آتے رہے لیکن اسی فلسفے کے لٹن سے اس کے خلاف آوازیں اٹھتی گئیں، ماڈرن ازم کے خلاف پوسٹ ماڈرن ازم اور اس کے بعد اضافیت (Relativism) کے خلاف مفکرین کے اعتراضات سے ہمیں بخوبی اندازہ ہو جانا چاہیے کہ مغربی انسان کے سامنے اب کوئی معیار ہی باقی نہیں رہا۔ C.G.Jung بڑی دلسوزی کے ساتھ فریاد کرتے ہوئے نظر آتا ہے کہ: ”مجھے اچھی طرح احساس ہو چکا ہے کہ میں دنیا کے لیے ایک معقول انتظام کے امکانات سے مایوس ہو چکا ہوں اور صدیوں کا پرانا خواب کہ جس میں امن و ہم آہنگی کا بول بالا ہو، اب زرد پڑتا جا رہا ہے۔“ (۴۴) مغربی معاشرے کی اس افراتفری، خاندان کی تباہی اور اخلاقی اقدار کی پامالی پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک برطانوی مصنف چیخ اٹھے کہ: ”اس طویل انسانی تاریخ میں پہلی بار ایک تہذیب کو تخلیق کا اعزاز ہم انیسویں اور بیسویں صدی کے لوگوں کے حصے میں آیا ہے۔ صنعتی دور نے بہت سے فوائد پہنچائے ہیں، لیکن اس نے انسان کے لیے ایک ایسا ماحول پیدا کر دیا ہے جو دیکھنے میں ایک بھیا تک خواب سے کم نہیں۔“ (۴۵)

علامہ اقبال نے کیا خوب کہا تھا: ع

تمہاری تہذیب اپنے منہ سے آپ ہی خود کشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا
اس فکری انتشار کے بعد بھی اگر کوئی مغربی معاشرے کو ہی اپنانا چاہتا ہو تو الگ بات ہے مگر ہم سب کو قرآن کا ایک
آفاقی اصول ہمیشہ اپنے سامنے رکھنا چاہیے کہ: وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا
(۲۰/۱۲۳) کہ جو ہماری کتاب ہدایت سے منہ موڑے گا، اس کے لیے سخت تنگ و ترش زندگی ہوگی۔

حواشی:

10. Heike Wrenn, English 428; The Woman in Modernism; (p.10)
11. Jack Grassby: Gender and Sexuality; (p.31)
12. Suzanne Paul: Feminism/Postmodernism; (p.107)
13. ibid, p 107
14. Rhonda Hammar and Douglas Kellner: Third Wave Feminism; (p.7)
۱۵۔ ڈاکٹر محمد آفتاب خان/ریاض اختر: ماہنامہ ترجمان القرآن، دسمبر ۲۰۱۲ء، (ص ۹۳)
16. Gloria Steinen: The Impact of Feminism on the Family;
17. ibid
18. ibid
- ۱۹۔ مرزا محمد الیاس: قتل غیرت، (ص ۱۷۲)
- ۲۰۔ مرزا محمد الیاس: ہفت روزہ آئین مئی، ۲۰۰۵ء، (ص ۲۰۰)
21. Larry J. Solomon: What is Post-modernism?
22. Michael Werner, 1991: Post Modernism and the Future of Humanism.
23. ibid
24. ibid
25. Jack Grassby: Post-Modernism Humanism; (p1)
26. ibid; (p.4)
27. ibid; (p.6)
28. ibid; (p.13)
29. Richard Rorty: Consequences of Pragmatism; (p.151)
30. Thomas W. Clark 1993 : Humanism and Post-Modernism - A Renconciliation
31. Larry J. Solomon: What is Post-modernism?
32. Bill Crouse: Post Modernism - a new paradigm.
33. Michael Werner, 1991: Post Modernism and the Future of Humanism.

34. DEREK PARFIT: On What Matters; p.85.
35. ibid; pp.92, 96, .
36. Spiro, Melford E. (1996) Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science. A Modernist Critique. In Comparative Studies in Society and History. V. p.759-780.
37. H. Rashdal: Theory of Good and Evil. vol.2, p.286
38. Ibid, p. 211
39. Williams Lillie: An Introduction to Ethics; p. 116.
40. Emmett Barcalow: An Introduction to Philosophy; p. 107.
41. Rhonda Hammar and Douglas Kellner: Third Wave Feminism; ???
42. ibid, (p.15)
43. C.G.Jung: Man in search of soul; p. 236.
44. ibid; p. 235.
45. Gai Eaton: King of the Castle; (p.109)

خطبات راشدی (جلد اول)

عصر حاضر کے اہم ترین علمی و فکری موضوعات پر خطبات

نیا ایڈیشن منظر عام پر آچکا ہے

مرتب: قاری جمیل الرحمن اختر

[صفحات: ۵۰۰۔ رعایتی قیمت: ۲۰۰ روپے]

اہم عنوانات: قرآن فہمی میں سنت نبوی کی اہمیت ○ مشکلات و مصائب میں سنت نبوی
○ اسلام کی مقرر کردہ سزائیں اور مغرب کے شکوک و شبہات ○ فکری و مسلکی تربیت کے چند ضروری
پہلو ○ دور حاضر کے فتنے اور مدارس کی ذمہ داری ○ سیرت نبوی کی روشنی میں جہاد کا مفہوم ○
انسانی حقوق کا مغربی تصور سیرت طیبہ کی روشنی میں ○ دور جدید کے فکری تقاضے اور علماء کرام
خطبہ حجۃ الوداع: اسلامی تعلیمات کا عالمی منشور

(مکتبہ امام اہل سنت پر دستیاب ہے)

جمہوریت، جہاد اور غلبہ اسلام

اسلام آباد میں قائم، ملک کے معروف تحقیقی ادارے پاک انسٹی ٹیوٹ فار پیس اسٹڈیز (PIPS) نے حالیہ چند مہینوں میں اسلام، جمہوریت اور آئین پاکستان کے موضوع پر لاہور، کراچی اور اسلام آباد جیسے بڑے شہروں میں متعدد علمی و فکری مذاکروں کا اہتمام کیا اور ملک بھر سے مختلف حلقہ ہائے فکر سے تعلق رکھنے والے اہل فکر و دانش کو موضوع کے مختلف پہلوؤں پر اظہار خیال کے لیے جمع کیا۔ ان نشستوں کے انعقاد کا مقصد یہ تھا کہ نائن الیون جیسے واقعات کے تناظر میں جدید جمہوری اصولوں پر قائم نظم حکومت کو خلاف شریعت قرار دے کر ریاستی نظام کو بزور قوت تبدیل کرنے کی جو سوچ پیدا ہوئی ہے، اس کے فکری مقدمات اور اہم اعتراضات کا جائزہ لیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ نفاذ اسلام کے لیے جمہوری اصولوں کے تحت پر امن جدوجہد پر یقین رکھنے والے مذہبی طبقات اس ساری صورت حال کو کس نظر سے دیکھتے ہیں۔ اگرچہ منتظمین کی طرف سے اس کی بھی کوشش کی گئی کہ ان مذاکروں میں مسلح جدوجہد پر یقین رکھنے والے عناصر کی بھی نمائندگی ہو اور دونوں نقطہ ہائے نظر کو باہمی مکالمہ کے لیے ایک پلیٹ فارم مہیا کیا جائے، تاہم اس میں زیادہ کامیابی نہیں ہوئی اور منعقدہ مذاکروں میں زیادہ تر بین اسٹریٹیم کے نمائندہ مذہبی اسکالر نے ہی حصہ لیا۔ کچھ عرصہ قبل مذکورہ ادارے نے جدید مسلم ریاستوں کے خلاف مسلح جدوجہد کے موضوع پر بھی اسی نوعیت کے مذاکروں کی ایک سیریز منعقد کی تھی جس میں بڑی وقیع اور اہم بحثیں سامنے آئیں، تاہم اس موقع پر بھی عمومی صورت حال یہی رہی اور جمہوری نظم ریاست سے اختلاف رکھنے والے عناصر کی نمائندگی نہ ہونے کے برابر رہی۔

بہر حال اسلام، جمہوریت اور آئین پاکستان کے موضوع پر حالیہ سلسلہ مجالس کی آخری نشست ۲۲ ستمبر ۲۰۱۴ء کو اسلام آباد میں منعقد ہوئی جس میں ڈاکٹر قبلدایاز، خورشید احمد ندیم، صاحبزادہ امانت رسول، مولانا احمد بنوری، مولانا اعجاز احمد صدیقی، مولانا محمد شفیع چترالی، ڈاکٹر رشید احمد، مولانا یاسین ظفر، جناب ثاقب اکبر، مولانا عبدالحق ہاشمی اور راقم الحروف نے شرکت کی۔ منتظمین کی طرف سے راقم کو ان تمام مذاکروں کی روشنی میں ابھر کر سامنے آنے والے متفقہ نکات مرتب کرنے کی ذمہ داری سونپی گئی اور آخری اجلاس میں راقم کے مرتب کردہ درج ذیل نکات کو ”متفقہ سفارشات“ کی حیثیت سے منظور کیا گیا:

۱۔ اسلام کے سیاسی نظام میں حاکمیت اعلیٰ اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔ مسلمان ریاست میں کوئی قانون شریعت کے خلاف نہیں بنایا جاسکتا۔ الہیہ اجتہادی امور میں اجتماعی بصیرت اور غور و فکر سے قانون سازی کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ مجلس قانون ساز کا تصور بنیادی طور پر اسلام کے خلاف نہیں ہے۔

۲۔ اسلام کا سیاسی نظام شوراہیت کے اصول پر مبنی ہے۔ مطلق العنان بادشاہی اور آمریت کا طرز حکومت اسلامی تصورات کے خلاف ہے۔

۳۔ حکمرانوں کو رائے عامہ کا اعتماد حاصل ہونا چاہیے۔ تاہم حکمران کے انتخاب کا کوئی لگا بندھا ضابطہ شریعت میں نہیں بتایا گیا۔ خلفائے راشدین کا انتخاب الگ الگ طریقوں سے کیا گیا۔ اس لیے بدلتے ہوئے حالات میں اس مقصد کے لیے کوئی بھی موزوں طریق کار اختیار کیا جاسکتا ہے۔

۴۔ اسلام کی رو سے امیدوار کا انتخاب ایمان، عمل صالح، اہلیت و صلاحیت اور دیانت و امانت کی بنیاد پر ہونا چاہیے، جیسا کہ آئین پاکستان کی شق ۶۲ و ۶۳ میں بھی اس کی ضمانت دی گئی ہے۔ پاکستان میں نظام انتخابات کی اصلاح کے ضمن میں اقدامات و تجاویز کو قومی سطح پر موضوع بحث بنایا جائے اور مروجہ طریق کار کے ساتھ دیگر متبادل طریقہ ہائے کار مثلاً متناسب نمائندگی وغیرہ کو بھی زیر غور لایا جائے۔

۵۔ ریاستی سطح پر طے ہونے والے اجتماعی معاملات میں اختلافات و نزاعات کے تصفیے کے لیے اکثریت کی رائے کو بنیاد بنائے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ اقلیت کو یہ حق نہیں دیا جاسکتا کہ وہ اپنے تصورات اکثریت پر مسلط کرے۔ یہی اصول شریعت کی تعبیر و تشریح کے باب میں بھی لاگو ہوگا اور اس کا فیصلہ منتخب پارلیمان کی سطح پر ہوگا۔

۶۔ اسلام اگرچہ مختلف سیاسی گروہوں کے وجود کی نفی نہیں کرتا، لیکن وہ اس پر اصرار کرتا ہے کہ حکمرانوں پر تنقید یا ان سے اختلاف کا مقصد نظام حکومت کی بہتری، انسانی حقوق کا تحفظ اور رفلاح عامہ ہونی چاہیے۔ اسلام دھڑے بندی اور اختلاف برائے اختلاف کے بجائے باہمی تعاون اور خیر خواہانہ محاسبہ و تنقید کو حکمرانوں اور رعایا کے باہمی تعلقات کی بنیاد تصور کرتا ہے۔

۷۔ پاکستان کا آئین ایک اسلامی آئین ہے جو علماء کی تائید سے مرتب کیا گیا ہے۔ اس میں قرارداد مقاصد بنا چنے کے طور پر موجود ہے، قوانین کو قرآن و سنت کے تابع رکھنے کی ضمانت دی گئی ہے اور خلاف شریعت قوانین کی تبدیلی کے لیے پورا طریق کار وضع کیا گیا ہے۔ اس کی حیثیت قومی اتفاق کی ہے جسے تمام نمائندہ طبقات کا اعتماد حاصل ہے۔

۸۔ آئین میں دی گئی ضمانتوں اور یقین دہانیوں کے باوجود ملک کے عملی نظام سے متعدد غیر اسلامی امور کا خاتمہ نہیں کیا جاسکا۔ اس پہلو پر خاص توجہ دینی چاہیے، کیونکہ یہ آئین میں کیے گئے عہد کا بھی تقاضا ہے اور حکومتوں کی طرف سے عملی کوتاہی اور تساہل کی وجہ سے فی نفسہ آئین اور دستور کے متعلق بھی منفی رجحانات جنم لے رہے ہیں۔

۹۔ ملکی قوانین کی شریعت کی روشنی میں اصلاح کے لیے آئین ادارے اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کو غور و خوض اور بحث کے لیے پارلیمنٹ میں پیش کیا جائے اور اس بات کو یقینی بنایا جائے کہ دستوری طور پر کونسل کی سفارشات

کا پارلیمان کے سامنے پیش کیا جانا ضروری ہو۔

۱۰۔ دستور پاکستان کی حیثیت ایک قومی معاہدے کی ہے جس کی پاس داری اسلامی تعلیمات کی رو سے تمام فریقوں پر ضروری ہے۔ البتہ دستور کی ہیئت میں کسی تبدیلی یا متبادل تجاویز کے حوالے سے بحث و مباحثہ کا دروازہ کھلا رکھنا چاہیے۔ نہ تو دستور کی کسی شق سے نظری اختلاف کو غداری قرار دینا چاہیے اور نہ عملی طور پر دستور سے ہٹ کر بزور قوت ملکی نظام میں کوئی تبدیلی لانے کی کوشش کرنی چاہیے۔

۱۱۔ بعض طبقات کی طرف سے اسلامی اقدار کے منافی غیر ذمہ دارانہ رویوں کی وجہ سے رد عمل پیدا ہوتا ہے جو بسا اوقات تشدد پر منتج ہوتا ہے۔ اس رجحان کے سدباب کے لیے غیر اسلامی تصورات اور سرگرمیوں کی حوصلہ شکنی کی جانی چاہیے اور مثبت اقدار کے فروغ کے لیے ریاست کے ساتھ ساتھ ذرائع ابلاغ کو بھی اپنا کردار ادا کرنا چاہیے۔

۱۲۔ مسلمان معاشروں میں جمہوریت کا وہی تصور قابل قبول ہو سکتا ہے جو اسلامی نظام اقدار اور ضابطہ حیات سے ہم آہنگ ہو۔ مغربی قوتوں کو چاہیے کہ وہ مسلمان معاشروں کی مذہبی و ثقافتی حساسیتوں اور ترجیحات کو پیش نظر رکھیں اور معاشرت کی تشکیل یا انتقال اقتدار کے حوالے سے مسلم رائے عامہ کے اکثریتی و جمہوری فیصلوں کا احترام کریں۔

۱۳۔ ایک نظریاتی اسلامی ریاست اور ایک قومی ریاست کی ترجیحات میں فرق کے حوالے سے پاکستان کے مختلف طبقات میں فکری ابہامات پائے جاتے ہیں جنہیں فکری سطح پر موضوع بنانے کی ضرورت ہے۔ اس ضمن میں علمی و تحقیقی اداروں کو اپنا کردار ادا کرنا چاہیے۔

۱۴۔ نفاذ اسلام کے لیے غیر جمہوری اور عسکری جدوجہد پر یقین رکھنے والے طبقات کے ساتھ اسلام اور جمہوریت نیز جہاد اور غلبہ دین جیسے اساسی تصورات کے حوالے سے براہ راست مکالمے کا اہتمام کرنا وقت کی اہم ضرورت ہے تاکہ اس ضمن میں موجود غلط فہمیوں اور ابہامات کا ازالہ کیا جاسکے۔“

مذکورہ سفارشات کا آخری نکتہ خاص طور پر راقم الحروف نے اپنی گفتگو میں اٹھایا تھا اور یہ عرض کیا تھا کہ جو ذہن ’جہاد‘ کے تصور کے زیر اثر پاکستان کے ریاستی نظام کے خلاف برسر پیکار ہے، اس کے ساتھ مکالمے کے لیے بنیادی سوالات وہ نہیں ہیں جن کا مذکورہ سفارشات میں جواب دیا گیا ہے۔ اس ذہن کے فکری مقدمات اور اس طرز جدوجہد کے محرکات کو درست طور پر سمجھنے اور اس کے ساتھ مکالمہ کرنے کے لیے محدود سطح کی آئینی و قانونی یا فقہی بحثیں غیر موثر اور غیر متعلق ہیں۔ اس کے لیے اعلیٰ فلسفیانہ اور فکری سطح پر تاریخ و تہذیب سے متعلق چند اساسی سوالات کو موضوع بحث بنانا ہوگا اور ایسی بحثیں اٹھانا ہوں گی جو مذہبی ذہن کو تاریخ انسانی میں اسلام کے کردار اور غلبہ دین جیسے تصورات پر نئے پہلوؤں سے غور کرنے میں مدد دیں۔ راقم نے اس ضمن میں غور و فکر اور مکالمہ کے لیے جن سوالات و مباحث کی طرف توجہ دلائی، وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ دنیا میں تہذیبی و سیاسی غلبے سے متعلق سنت الہی کیا ہے؟ کیا یہ معاملہ سرتاسر انسانی تدبیر سے متعلق ہے یا اس میں تکوینی فیصلے کا رفرما ہوتے ہیں؟ اس ضمن میں تکوینی مشیت الہی اور انسانی تدبیر میں سے اصل اور اساس کی حیثیت کس کو

حاصل ہے؟

۲۔ سنت الہی کی رو سے کسی قوم کو دنیا میں غلبہ و اقتدار حق و باطل کے ساتھ وابستگی کی بنیاد پر دیا جاتا ہے یا اس کی بنیاد کسی دوسرے اصول پر ہے؟ پوری انسانی تاریخ میں جن جن قوموں اور تہذیبوں کو دنیا میں عالمی اقتدار حاصل رہا ہے، کیا وہ سب کی سب حق کی پیروکار تھیں؟ نیز ان قوموں کو یہ سیادت و اقتدار کسی تکوینی سنت الہی کے تحت ملا تھا یا وہ مشیت الہی کے علی الرغم اس پر قابض ہو گئی تھیں؟

۳۔ کسی قوم کو سنت الہی کے تحت غلبہ و اقتدار دیا جائے اور پھر وہ رو بہ زوال ہو جائے تو قانون الہی کے تحت اس کی بنیادی ذمہ داری کس پر عائد ہوتی ہے؟ اس کے اسباب اصلاً داخلی ہوتے ہیں یا خارجی؟ کیا کوئی مخالف گروہ محض اپنی سازشوں کے ذریعے سے کسی سر بلند قوم کو زوال سے ہم کنار کر سکتا ہے؟ (اس ضمن میں ذالک بآن اللہ لَمْ یَلُکْ مَعَیْرًا اَنْعَمَهَا عَلٰی قَوْمٍ حَتّٰی یُعَیْرُوْا مَا بَانْفُسِہِمُ کے اصول پر خاص توجہ کی ضرورت ہے۔)

۴۔ اگر کسی قوم کی، منصب سیادت سے معزولی کا فیصلہ اخلاقی اصولوں کے تحت تکوینی سطح پر ہوتا ہے تو کیا اس کو محض انسانی تدبیر سے بدلا جاسکتا ہے؟

۵۔ اگر کوئی قوم صدیوں کے عمل کے نتیجے میں زوال کا شکار ہوئی ہے تو کیا اس صورت حال کو سالوں کی جدوجہد سے بدلا جاسکتا ہے؟ دوسرے لفظوں میں انسانی تاریخ کی سطح پر رونما ہونے والے کسی ہمہ گیر اور جوہری تغیر کو محدود وقتی نوعیت کی حکمت عملی (short term strategy) کے ذریعے سے تبدیل کیا جاسکتا ہے؟

۶۔ اگر حق کی حامل کوئی قوم سنت الہی کے مطابق غلبہ و سیادت کے لیے مطلوبہ اوصاف سے محرومی کے بعد زوال سے ہم کنار کر دی جائے تو کیا محض 'جہاد' شروع کر دینے سے اسے دوبارہ غلبہ حاصل ہو جائے گا؟ دوسرے لفظوں میں 'جہاد' غلبہ و سیادت کی ایک مکمل اسکیم کا جزو اور حصہ ہے یا محض یہ ایک نکاتی ایجنڈا ہی مطلوبہ نتیجے تک پہنچانے کا ضامن ہے؟

۷۔ کیا کسی قوم کو اس کے تہذیبی و سیاسی غلبے کے دور عروج میں طاقت کے زور پر شکست دی جاسکتی ہے؟ اس ضمن میں انسانی تاریخ کے مسلسل واقعات ہماری کیا راہ نمائی کرتے ہیں؟

۸۔ مسلح تصادم کو بطور حکمت عملی اختیار کرتے ہوئے نفع و نقصان کے تناسب اور طاقت کے توازن کے سوال کی اہمیت کتنی ہے؟ اس حوالے سے قرآن و سنت اور فقہ اسلامی ہماری کیا راہ نمائی کرتے ہیں؟

۹۔ روحانی سطح پر امت میں ایمان، یقین، اعلیٰ کردار اور بلند اخلاق کے اوصاف اجتماعی سطح پر پیدا کیے بغیر کیا محض عسکری جدوجہد سے مغرب کے غلبہ کو امت مسلمہ کے غلبے سے تبدیل کر دینا ممکن ہے؟

۱۰۔ امت مسلمہ میں داخلی سطح پر مذہبی، سیاسی اور نسلی تفریقات کی موجودگی میں اور ٹھوس سیاسی و عمرانی بنیادوں پر ان کا کوئی حل نکالے بغیر کیا بطور امت، مسلمانوں میں وہ وحدت پیدا ہو سکتی ہے جو بطور ایک تہذیب کے، مغرب کی سیادت کو چیلنج کرنے کے لیے درکار ہے؟

۱۱۔ کیا دنیا پر مغرب کا استیلاء محض عسکری اور سیاسی و اقتصادی ہے یا اس کے پیچھے فکر و فلسفہ کی قوت بھی کار فرما ہے؟

حیات و کائنات اور انسانی معاشرت سے متعلق مغرب نے مذہب کی نفی پر مبنی جو افکار و نظریات پیش کیے اور متنوع انسانی علوم و فنون کی مدد سے انہیں ایک طاقتور متبادل فلسفہ حیات کے طور پر منوالیا ہے، ان کا سحر توڑے بغیر کیا محض عسکری میدان میں نبرد آزمائی سے مغرب کے استیلا کا خاتمہ کیا جاسکتا ہے؟

۱۲۔ اگر حق کا حامل گروہ مخصوص حالات میں مغلوب ہو جائے تو انسانی تاریخ کی روشنی میں، کیا حق کے، باطل پر غالب آنے کی یہی ایک صورت ممکن ہے کہ مغلوب گروہ کو دوبارہ غلبہ حاصل ہو جائے یا اس سے مختلف صورتیں بھی ممکن ہیں؟ مثلاً یہ کہ باطل کا پیروکار گروہ طاقت کے میدان میں غالب رہتے ہوئے دعوتِ حق سے مغلوب ہو کر اس کی پیروی اختیار کر لے؟ (جیسے مسیحیت کی تاریخ میں رومۃ الکبریٰ کے مسیحی مذہب کو اختیار کر لینے سے اور اسلامی تاریخ میں تاتاریوں کے حلقہ گروش اسلام ہو جانے کی صورت میں ہوا)

۱۳۔ دنیا میں اسلام کو دوبارہ غلبہ حاصل ہونے کے ضمن میں ظہور مہدی اور نزول مسیح علیہ السلام سے متعلق جن پیشین گوئیوں کی بنیاد پر ایک تصور مستقبل قائم کیا جاتا ہے، کیا وہ علمی و شرعی طور پر کسی حکمت عملی کا ماخذ بن سکتی ہیں؟ یعنی کیا اس چیز کو حکمت عملی کی بنیاد بنایا جاسکتا ہے کہ دنیا میں ایسے حالات پیدا کرنے کی سعی کی جائے جس میں مذکورہ شخصیات کا ظہور ہونا ہے؟ ان شخصیات کے ساتھ بلکہ ان سے پہلے دجال کے ظہور کی بات بھی روایات میں بیان ہوئی ہے جس سے تمام انبیاء پناہ مانگتے آئے ہیں۔ ایسی صورت میں ظہور دجال کے لیے حالات کو ہموار کرنے کی شعوری کوششوں کی دین و شریعت کے نقطہ نظر سے کیا حیثیت ہوگی؟

۱۴۔ مذکورہ واقعات سے متعلق روایات کیا اتنی واضح، مربوط اور مفصل و منضبط ہیں کہ ان سے کسی مخصوص تاریخی دور کے ظہور اور واقعات کی ترتیب کا ایک واضح نقشہ اخذ کیا جاسکے؟ کیا تمام متعلقہ روایات علم حدیث کی رو سے اس درجے کی ہیں اور ان میں بیان ہونے والے تمام تراجز اور ان کی زمانی و واقعاتی ترتیب اتنی قطعی اور واضح ہے کہ ان پر باقاعدہ ایک حکمت عملی کی بنیاد رکھی جاسکے؟

۱۵۔ کسی بھی صورت حال میں دینی جدوجہد کی ذمہ داری کی نوعیت اور اہداف طے شدہ ہیں یا اضافی؟ یعنی کیا اہل ایمان ہر طرح کی صورت حال میں پابند ہیں کہ ایک ہی طرح کے اہداف کے حصول کے لیے جدوجہد کو اپنی ذمہ داری تصور کریں یا یہ کہ اس کا تعلق حالات و ظروف سے ہے؟ اس ضمن میں انبیاء سابقین میں سے، مثال کے طور پر، حضرت یوسف علیہ السلام اور حضرت مسیح علیہ السلام نے جو طریقہ اختیار فرمایا، وہ اسی طرح کے حالات میں امت محمدیہ کے لیے بھی قابل استفادہ ہے یا نہیں؟ نیز کسی بھی صورت حال میں کسی ہدف کے حصول کے لیے جدوجہد کے لیے حکمت عملی کا مسئلہ منصوص، متعین اور بے لچک ہے یا اجتہادی؟

۱۶۔ کسی بھی صورت حال میں بحیثیت مجموعی پوری امت کے لیے یا کسی مخصوص خطے میں اس علاقے کے مسلمانوں کے لیے حکمت عملی متعین کرنے کا حق کس کو حاصل ہے؟ کیا یہ اہل ایمان کا اجتماعی حق ہے یا اس میں کسی مخصوص گروہ کو باقی امت کے مقابلے میں زیادہ فضیلت اور اختیار حاصل ہے؟ دوسرے لفظوں میں، کیا کسی گروہ کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے

خاطرات

تین کسی ایسی حکمت عملی کا تعین کر کے اس پر عمل شروع کر دے جس کے نتائج عمومی طور پر مسلمانوں کو بھگتنا پڑیں، حالانکہ اقدام کرنے والے گروہ کو عمومی طور پر مسلمانوں کا اعتماد یا ان کی طرف سے امت کے اجتماعی فیصلے کرنے کا اختیار نہ دیا گیا ہو؟

راقم نے یہ تجویز دی کہ مذکورہ سوالات پر غور و فکر اور مباحثہ کے لیے ایک مستقل سلسلہ مجالس کا انعقاد کیا جائے اور اس میں ہر دو نقطہ ہائے نظر کے حامل اہل علم و دانش کو باہمی مکالمہ کا موقع فراہم کیا جائے۔ مجھے امید ہے کہ قومی سطح کے علمی و فکری ادارے اور ان کے علاوہ ہماری جامعات ان سوالات کو غور و فکر اور تحقیق کا موضوع بنانے کی ضرورت کا ادراک کریں گی، اس لیے کہ ان سوالات سے متعلق اپنے تصورات کو واضح اور یکسو کیے بغیر امت مسلمہ کے لیے دور جدید میں عالمی سطح پر کوئی کردار ادا کرنا تو درکنار، اپنے لیے کوئی اجتماعی سمت اور رخ متعین کرنا بھی ناممکن دکھائی دیتا ہے۔

سہ ماہی ”جی“

مدیر: محمد دین جوہر ۵ نائب مدیر: نادر عقیل انصاری

عنوانات: ۵ سرسید احمد خان (محمد دین جوہر) ۱۰ استعماریات اور شبلی کی سیرت نگاری (نادر

عقیل انصاری) ۵ ساختیاتی مباحث اور محمد حسن عسکری (عزیز ابن الحسن) ۵ حیات عیسیٰ علیہ

السلام (مولانا محمد ایوب دہلوی) ۱۰ اسباق (احمد جاوید)

(تازہ شمار مکتبہ امام اہل سنت پر دستیاب ہے)

تذکار بگویہ

متحدہ پنجاب کے ایک علمی و روحانی خاندان کے حالات و تعلیمات

مولف: ڈاکٹر صاحب زادہ انوار احمد بگویہ

جلد اول: ۱۶۵۰ء تا ۱۹۴۵ء۔ جلد دوم: ۱۹۴۵ء تا ۱۹۷۵ء

جلد سوم: برصغیر کے علماء و مشاہیر کے خطوط

صفحات: ۲۴۱۴۔ ہدیہ: ۲۵۰۰ روپے (علاوہ ڈاک خرچ)

ناشر: مجلس حزب الانصار، شارع بگویہ، بھیرہ، ضلع سرگودھا۔ 048-6690847

ماہنامہ المشریعہ (۴۸) دسمبر ۲۰۱۴

مکاتیب

(۱)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

لندن ۲۶ اکتوبر ۲۰۱۲ء

بخدمت گرامی مرتبت مولانا زاہد الراشدی دامت الطافہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

راقم نے آپ کے جواب باصواب کی رسید دیتے ہوئے عرض کیا تھا کہ رسید کے علاوہ مجھے کچھ اور بھی کہنا ہے جو ذرا ٹھہر کر۔ یہ عریضہ اسی سلسلہ کا ہے۔ عرض یہ کرنا تھا کہ اپنا روزنامہ اسلام والا محولہ کالم ذرا دوبارہ ملاحظہ فرمائیں۔ میری نظر میں تو وہ اوج صاحب کو واضح طور علمی اعتبار عطا کرتا تھا۔ اسی کے باعث تو مجھے اندیشہ ہوا تھا کہ میں نے اپنی تنقید میں کہیں جہالت کا ثبوت تو نہیں دے دیا۔

اس گزارش کا مقصد اوج صاحب کے مسئلہ سے بحث نہیں ہے، بلکہ عرض کرنا ہے کہ آپ اس طرح کے لوگوں کے معاملہ میں جس درجہ وسعت قلبی کا سلوک اپنے اخلاق عالیہ کے زیر اثر کرتے ہیں، وہ ہم جیسے حُجین کی نظر میں بھی نظر ثانی کا متقاضی ہے۔ مولانا سلیم اللہ خاں صاحب سے آپ کو انتہاء پسندی کی شکایت ہو سکتی ہے (اور میں فی الجملہ اتفاق کروں گا) لیکن اس اوج صاحب ہی کے معاملہ کو سامنے رکھ کر غور فرمائیے کہ اس وقت کے سب سے بزرگ دیوبندی شیخ کی حیثیت سے (یہ الفاظ ملحوظ رہیں) ان پر اگر آپ کے اس طرح کے ”فی الجملہ“ انتہا پسندانہ رویہ کا رد عمل سخت ہوا تو کچھ ذمہ داری اس کی دوسری طرف بھی ہے کہ نہیں؟ اوج صاحب نے اپنے مضمون میں جس چیز کے خلاف داؤد تحقیق دی تھی، وہ موقفِ جمہور ہی نہیں، امر منصوص تھا۔ مگر آپ کے جواب سے ظاہر ہوتا ہے کہ وسعتِ قلب اس کی سمائی کے لیے بھی تنگ نہ تھی۔

مولانا! مجباً عرض ہے کہ ذرا نظر ثانی کی ضرورت سمجھیں۔ ہم تو خود اچھے خاصے آزاد خیال ہیں جس کا آپ کو ضرور اندازہ ہوگا، مگر پھر بھی آپ کے معاملہ میں ایسا محسوس کریں تو کچھ توجہ ہونی چاہیے۔ کوئی بات اپنی حد سے بڑھ کر لکھ دی ہو تو درگزر فرمائیے گا۔ گزارش کا محرک ”الدین النصیحة“ کے سوا کچھ نہیں۔ والسلام

نیاز مند، عتیق سنہلی

(۲)

باسمہ سبحانہ

محترمی حضرت مولانا عتیق الرحمن سنبھلی صاحب دامت فیوضکم

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ مزاج گرامی؟

مکرریا دفرائی اور خیر خواہی کا صمیم قلب سے شکریہ!

آپ کا ارشاد میرے لیے مشورہ کا نہیں، بلکہ راہ نمائی کا درجہ رکھتا ہے جس کا آئندہ ان شاء اللہ لحاظ رکھا جائے گا۔ البتہ اس سے ہٹ کر اس حوالہ سے بھی راہ نمائی کا طالب ہوں کہ کیا گمراہی کی طرف جانے والوں کو جانے دینے کی بجائے واپس لانے کی کوشش زیادہ بہتر حکمت عملی نہیں ہے؟ تاریخ کے طالب علم کے طور پر میرے ذہن میں ایک بات مسلسل اٹکی ہوئی ہے کہ واصل بن عطا کو اگر امام التاہلین حضرت حسن بصریؒ کی بجائے حضرت امام ابوحنیفہؒ کی مجلس میسر آجاتی اور بحث و مباحثہ کا کھلا ماحول مل جاتا تو شاید اعتراف عنایہ کی نوبت نہ آتی، جبکہ ہم نے اپنے دور میں اس کا مشاہدہ بھی کیا ہے کہ غلام احمد پرویز کو فتوؤں کا سامنا تھا، اس لیے دوسری طرف لڑھک گئے جبکہ ڈاکٹر غلام جیلانی برق مرحوم کو براہ راست فتوے کی جائے کسی حد تک مکالمہ کا ماحول میسر آ گیا تو رجوع کی صورت بن گئی۔

مجھے فقہاء عظام کے اس ارشاد کے حوالے سے بھی کبھی کبھی الجھن ہونے لگتی ہے کہ ایک شخص مرتد ہو جائے اور اس کا ارتداد ثابت ہو جانے کے بعد سزا دین کا فیصلہ ہو جائے، تب بھی اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہے کہ اسے توبہ کے لیے تین دن کی مہلت دی جائے اور اس کے شکوک و شبہات دور کرنے کے لیے اہل علم ماہرین فراہم کیے جائیں، مگر ہمارا حال یہ ہے کہ کسی کو اس سمت جانا دیکھ کر ہی ”خس کم جہاں پاک“ کے نعرے لگانا شروع کر دیتے ہیں۔

بہر حال آپ کی راہ نمائی کا شکر گزار ہوں، اس امید کے ساتھ کہ آئندہ بھی نظر رکھیں گے اور اس قسم کی کوتاہیوں سے آگاہ فرماتے رہیں گے۔ شکریہ! والسلام

ابوعمار زاہد الراشدی

۷ نومبر ۲۰۱۴ء

(۳)

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ

قدر افزائی کے لیے شکر گزار ہوں۔ میں تو اصولی طور پر آپ کا ہم خیال ہوں۔ بات حدود کی ہے اور اس میں ظاہر ہے میرا اور آپ کا من و عن ہم رائے ہونا ضروری نہیں۔

میرے یہاں ابھی الشریعہ نہیں آیا ہے۔ جعفر سلمہ نے انٹرنیٹ پر دیکھ کر خبر دی تھی اور اس سے پتہ چلا تھا کہ میرا آخری عریضہ شاید دیر سے ملا جو شامل نہیں ہوا۔ غالباً مع آپ کے جواب کے آئندہ آجائے گا۔

نیاز مند، عتیق

گذشتہ ماہ راولپنڈی میں تبلیغی جماعت کے بزرگ قاضی عبدالحمید صاحب کی نماز جنازہ میں شرکت کی سعادت حاصل ہوئی۔ اس کا وسیلہ یوں بنا کہ حافظ صفوان محمد چوہان صاحب نے ملتان سے اسلام آباد جاتے ہوئے راستے میں ہمیں ایک شب کے لیے شرفِ مصاحبت و خدمت بخشا۔ اسی دوران قاضی صاحب کے انتقال کی خبر بھی ملی۔ حافظ صاحب کو اب ان کے جنازے میں بھی شریک ہونا تھا، ہمارا بھی ارادہ بن گیا۔ جامعہ امدادیہ کے پڑوسی اور فاضل حنظلہ شاہ صاحب اپنے بھائی حمزہ شاہ اور ایک دوست و قاص صاحب کا جنازے میں شرکت کا ارادہ بن گیا، بلکہ شاہ صاحبان نے اپنی گاڑی بھی پیش کر دی۔

اسی کے ساتھ ایک حسن اتفاق یہ بھی ہوا کہ حافظ صاحب کی جنازے کے وقت سے پہلے جناب جاوید احمد غامدی صاحب سے ملاقات طے تھی جو مختصر عرصے کے لیے پاکستان آئے ہوئے تھے۔ میری پہلے بھی غامدی صاحب سے باقاعدہ ملاقات نہیں ہوئی تھی، نہ ہی براہِ راست کوئی رابطہ تھا۔ حافظ صاحب نے یہ بھی بتلایا کہ جب انہوں نے میزبان جناب عامر عبداللہ صاحب (جن سے فیس بک کے ذریعے شناسائی ہے) سے براستہ فیصل آباد آنے کا ذکر کیا تو انہوں نے اس خواہش کا اظہار کیا ہے کہ یہ طالب علم بھی حافظ صاحب کے ساتھ حاضر ہو جائے۔ جناب عامر عبداللہ صاحب کی اس محبت کے لیے شکر گزار ہوں۔ بہر حال غامدی صاحب سے مختصر سی ملاقات ہوئی۔ ایک بات جو میں نے راستے میں بھی احباب سے عرض کی تھی، اور مواقع پر بھی عرض کرتا رہتا ہوں، وہ جناب جاوید صاحب اور وہاں موجود ان کے حلقہ فکر کے چند احباب سے بھی عرض کی کہ دینی تعبیر کے حوالے سے مختلف الخیال حلقوں میں ایشوز اور مسائل پر بات چیت سے ہٹ کر محض سماجی روابط اور میل جول کا سلسلہ اگر شروع ہو جائے، بغیر کسی طے شدہ موضوع بحث اور ایجنڈے کے بس اکٹھے چائے پی لی جائے۔ سب نے، خصوصاً غامدی صاحب نے اس بات کو پسند بھی فرمایا۔ بعض سابقہ کوششوں اور عملی مشکلات کا بھی ذکر ہوا (مثلاً اہل علم کی مصروفیات، اور بڑے شہروں میں ایک دوسرے کے ہاں آنے جانے کی مشکلات بذات خود ایک مسئلہ ہیں)۔ بہر حال اس کی افادیت پر سب کا اتفاق تھا۔ مثلاً مولانا محمد تقی عثمانی اور جاوید صاحب جیسے حضرات اکٹھے کچھ دیر کے لیے بھی بیٹھ جائیں گے تو امت کے لیے خیر ہی کا کوئی پہلو نکلے گا۔ اسی طرح اس سطح سے نیچے کے حضرات۔ ویسے بھی کہیں بعض سلف کا یہ مقولہ پڑھا تھا کہ العلم رحم بین اہلہ، یعنی خیالات میں فرق اور اختلاف کے باوجود علم بذات خود ایک رشتہ داری ہے، اور اہل علم ایک دوسرے کے رشتہ دار ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ رشتے داروں کو ایک دوسرے سے ملتے جلتے رہنا چاہیے۔ خیال ہوا کہ اپنی یہ خواہش یہاں بھی شیئر کر دوں۔

باقی اس مختصر ملاقات کا احوال موقع ملا تو پھر کہہ سہی۔
(فیس بک پر مولانا مفتی محمد زاہد (جامعہ امدادیہ، فیصل آباد) کی ایک پوسٹ)

باقیاتِ فتاویٰ رشیدیہ

نادرونایاب چیزوں کے حصول پر بے پناہ خوش ہونا ایک فطری بات ہے، پھر اگر وہ نایاب خزانے علم کی دولت سے مالا مال ہوں اور ان کی نسبت ایسے اہل علم کی طرف ہو جن سے وابستگی کو انسان اپنے لیے باعثِ فخر اور آخرت کا سرمایہ شمار کرتا ہو تو خود اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ایسے نایاب خزانے کے حصول پر ہم جیسے اکابر کی نسبتوں کو اپنے لیے سرمایہ سمجھنے والے کس قدر خوش ہوئے ہوں گے!

ایسی ہی ایک خوشی کی بات خاص اُس وقت حاصل ہوئی جب ابوحنیفہؒ عصر، قطب الاقطاب حضرت اقدس مولانا رشید احمد محدث گنگوہی قدس سرہ کے اب تک نادرونایاب اور غیر مطبوعہ، گوشہ گمنامی میں دبے رہنے والے فتاویٰ پر مشتمل تازہ علمی سوغات میرے ہاتھوں میں آئی اور میں کبھی اُس کے سرورق کو بغور دیکھتا تو کبھی اندرونی صفحات التناہل پلٹتا ہوا اُس میں کھوجاتا۔ ایسا کیوں نہ؟ کیوں کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ وہ عظیم شخصیت ہیں جن سے ہماری تمام نسبتیں خواہ وہ علمی ہوں یا جہادی، فقہی ہوں یا صوفیانہ، سب انہیں سے جڑی ہوئی ہیں، ان کی ذات ہماری محبتوں اور عقیدتوں کا محور، ان کی فکر و نظر ہمارے لیے بدعات کی تاریک اندھیروں میں رہنما قندیل، ان کی خلصانہ، زاہدانہ اور بے لوث دینی خدمات میں ہمارے لیے آگے بڑھنے کے لیے مفید سبق آموز باتیں، ان کی اصلاحی اور جہادی خدمات میں دینی غیرت و حمیت کی روشن کرنیں آج بھی ایسی تاثیر رکھتی ہیں جن کے پڑھنے اور سننے سے ذوقِ علم کو آبیاری اور شوقِ عمل کو ہمیز ملتی ہے۔

عجیب اتفاق یہ بھی ہے کہ یہ کتاب اُس وقت منظر عام پر آئی جب کہ حضرت کی وفات پر ایک صدی پوری ہو رہی ہے، گویا نئی صدی کے آغاز پر دوبارہ حضرت گنگوہی قدس سرہ کے فیض کا آفتاب طلوع ہوا ہے۔ حضرت گنگوہی قدس سرہ کی خدمات کے حوالے سے یہ بات بلا تردید کہی جاسکتی ہے کہ برصغیر ہندو پاکستان میں حضرت شاہ محمد اسماعیل شہید کے بعد اتباع سنت اور رسوم و بدعات کی تردید میں کوئی اور آواز اس قدر طاقتور اور بلند بانگ نہیں تھی، جیسی حضرت مولانا گنگوہی کی تھی، حضرت مولانا نے اسی انداز و آہنگ میں، اس پیام کی تجدید کی اور اس پیغام کو، جس پر زمانہ گزرنے کے ساتھ، کچھ میل سا آنے لگا تھا، اس شان سے زندہ کیا، کہ وہ پھر ایک نئی قوت، نئی طاقت اور مسلسل تحریک بن کر، متحرک اور رواں ہو گیا۔

حضرت مولانا گنگوہی اپنے وقت کے عظیم محدث بھی تھے اور بلند پایہ شیخ طریقت بھی، اسی لیے آپ کے حلقہ

تربیت سے جو افراد اُٹھے، ان میں سے ایک بڑی تعداد ایسے علماء اور اصحابِ معرفت کی تھی، جنہوں نے اس دعوت و پیام کو اپنا نصب العین بنا کر، اپنی زندگیاں اس کی جدوجہد اور اس کی تبلیغ و ترویج کے لئے وقف کر دی تھیں اور اپنی سادگی، بے نفسی اور بے غرض کوشش سے، اسکی جڑیں بہت دور تک اور اس طرح گہرائی تک پہنچا دی تھیں، کہ ان سے خود بخود نئی نئی کونپلیں، نئے نئے پودے، پھوٹتے اور پروان چڑھتے رہتے ہیں، فکر و عمل کے نئے گلستان آباد ہوتے رہتے ہیں، جس میں ایسی شادابی تازگی اور مہک ہوتی ہے، کہ اُمت کا ایک بڑا طبقہ اس کے فیض سے آراستہ ہو کر، ان خوشبوؤں سے اپنا دامن بھر لینا چاہتا ہے اور اس چمنستان سے ملنے تحفوں کو دوسروں تک پہنچانا، اپنی سعادت و خوش بختی خیال فرماتا ہے، یہ نئے افراد اس تحریک کے ایسے ہی پر جوش خادم بنتے ہیں اور راہ شریعت و سنت پر اس طرح قدم بہ قدم چلنے کی کوشش کرتے ہیں جس طرح ان کے بزرگوں اور اس خانوادہ کے اکابر علماء نے چلنے کی کوشش کی تھی۔

حضرت مولانا نے اپنی زندگی کا ایک ایک لمحہ، دین کی خدمت، تعلیم و تدریس، اصلاح و ارشاد اور معاشرہ کی برائیوں کو ختم کرنے میں گزارا، عقائد اور معاملات کے بگاڑ کو دور کرنے کی کوشش کی، فقہی مسائل و مباحث میں عوام و خواص کی رہنمائی، ان کے سوالات کے جوابات لکھنا، ان کے علمی و قلبی سوالات و مشکلات کے حل کی جستجو اور بھٹکے ہوئے آہو کو بہتر سے بہتر طریقے اور عمدہ سے عمدہ ترین تدبیر کے ذریعہ سے، صحیح راستہ پر لانے کی دن رات بلکہ تمام عمر متواتر جدوجہد کی، جو حضرت مولانا کا طغرائے امتیاز ہے۔ دارالعلوم دیوبند اور مدارس اسلامیہ کی تاسیس کی جو روایت، قاسم العلوم حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی کی مبارک شخصیت سے شروع ہوئی تھی، اُس کی سب سے زیادہ آبیاری اور سرپرستی حضرت مولانا گنگوہی سے ہوئی، ان مدارس کے ذریعہ سے علم و کمال اور خدمت قرآن و حدیث اور فقہ و شریعت کا جو دریا جاری ہوا اور اتباع دین و شریعت کی جو فضا قائم ہوئی اور جو بادِ بہاری چلی، اس میں بھی حضرت والا کے رسوخ فی العلم اور دعوت و اتباع سنت کے گہرے اثرات میں، بہت بڑا بلکہ غیر معمولی حصہ ہے۔

حضرت مولانا کی ذات گرامی سے، جو بے شمار دینی منافع امت کو حاصل ہوئے، خصوصاً برصغیر پاک و ہند بلکہ افغانستان و ماوراء النہر کی ملت اسلامیہ کو جو رہنمائی ملی اور فکر و بصیرت کا جو خزانہ ہاتھ آیا، اس میں حضرت کی تصانیف و مؤلفات اور تحریرات و فتاویٰ کے ساتھ، حضرت مولانا کے عالی مرتبت شاگردوں کا بھی، بہت بڑا حصہ ہے، یہ شاگرد اور تربیت یافتہ اصحاب کئی قسم کے تھے۔ بعض اصحاب حدیث شریف کی گرہ کشائی میں ماہر تھے، تو بہت سے حضرات سلوک و طریقت میں کامل اور دینی شرعی مسائل کی واقفیت اور جواب دہی میں منفرد، ان میں سے کچھ تو ایسے ہیں کہ ان میں سے کسی ایک فن میں یگانہ روزگار تھے، کچھ ایسے جن کو دو چیزوں میں کمال اور بصیرت حاصل تھی اور بیشتر ایسے جو ان میں سے ہر ایک منزل کے رہ نورد، ہر ایک دریا کے غواص اور حدیث و فقہ، یا سلوک و معرفت، ہر ایک کی، اعلیٰ درجہ کی بصیرت و نظر سے سرفراز اور ہر ایک کی گرہ کشائی میں، اپنے عصر کے لئے نشانِ راہ اور مینارہ نور تھے۔

یوں تو حضرت مولانا کے شاگردوں اور مستفیدین کی ایک بڑی تعداد ہے مگر یہاں صرف ان حضرات کے نام ذکر کئے جاتے ہیں، جنہوں نے حضرت مولانا کی خدمت میں قیام کر کے یا ان سے استفادہ کر کے ایک مدت تک فقہ و

فتاویٰ کی تعلیم حاصل کی، فتاویٰ نویسی کے اصول جانے، اسکی عملی مشق کی، اور بعد میں خود ایسے ثابت ہوئے، کہ ان اب کے نام اور ان کے کام (عظیم الشان خدمات کے علاوہ) اور فقہ و فتاویٰ کی دنیا میں ان کا ایسا بلند مرتبہ ہے کہ ان میں سے بعض کے فتاویٰ اور فقہی ہدایات کا ایک پورا دبستان قائم ہو چکا ہے۔ ان شاگردوں کے کارناموں سے ہی حضرت گنگوہی قدس سرہ کے علوم و فیوض کا ادراک ہو جاتا ہے:

۱: مولانا حافظ احمد (خلف حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی)

۲: حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی:

۳: حضرت علامہ محدث العصر محمد انور شاہ کشمیری:

۴: حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب عثمانی دیوبندی

۵: حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری، مہاجر مدنی

۶: حضرت مولانا صدیق احمد کاندھلوی

۷: حضرت مولانا عبدالغفار صاحب اعظمی

۸: حضرت مولانا مفتی عبدالکریم پنجابی

۹: حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن عثمانی دیوبندی

۱۰: حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلوی (حوالہ: مقدمہ متذکرہ بالا کتاب)

الغرض حضرت گنگوہی قدس سرہ نے تقریباً پینتالیس سال تک تخریر فتاویٰ میں بسر کئے اور آپ کے فتاویٰ اپنے زمانے میں نمایاں استنادی حیثیت رکھتے تھے مگر چونکہ اس وقت ان فتاویٰ کو جمع رکھنے کا کوئی انتظام نہ تھا اس لیے بلاشبہ ایک بہت بڑا ذخیرہ زمانے کی دست برد کا شکار ہو کر ضائع ہو گیا۔

مگر اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے کاندھلہ کے علمی خانوادے کے عالم باعمل صاحب تحقیق عالم دین حضرت مولانا نور الحسن راشد کاندھلوی صاحب کو جنہوں نے ہندوستان کے اجڑتے علمی خزانوں کو جمع کیا، انہوں نے اپنی زندگی کا بردیوبند اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے علمی خانوادے کی نادر و نایاب اور غیر مطبوعہ تحریرات جمع کرنے کے لیے وقف کر رکھی ہے۔ اس وقت پورے ہندوپاک میں اکابر کی نادر و نایاب علمی تحقیقات کا جس قدر ضخیم ذخیرہ مولانا کے پاس جمع ہے شاید ہی کسی اور شخص کے پاس ہو، پھر مولانا نے ان خزانوں کو صرف تلاش کرنے اور جمع کرنے پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ ان پر دن رات کی محنت صرف کر کے ان پر تحقیقی کام کیا، ان پر مفید توشیحی حواشی لکھے، اور انہیں مختلف اہل علم کی نظروں سے گزار کر افادہ عام کے لیے ان کی اشاعت کا انتظام کیا۔

زیر تذکرہ کتاب جس کا نام ”باقیات فتاویٰ رشیدیہ“ ہے ایک ایسی ہی علمی اور تاریخی سوغات ہے جو ہندوستان میں چھپنے کے بعد اب پاکستان میں شائع ہو چکی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب اکابر دیوبند سے وابستگی رکھنے والے تمام اہل علم عموماً اور اصحاب فقہ و فتاویٰ کے لیے خصوصاً ایک بڑی خوش خبری اور نادر تحفہ ہے۔ اس میں حضرت گنگوہی قدس

سرہ کے تقریباً ایک ہزار کے قریب ایسے فتاویٰ جمع کیے گئے ہیں جو پہلے سے موجود فتاویٰ رشیدیہ میں شامل نہیں تھے اور اب تک غیر مطبوعہ یا ناپید تھے۔ دارالعلوم دیوبند کے شیخ الحدیث و صدر المدرسین مفتی سعید احمد پالین پوری مدظلہ نے ان تمام فتاویٰ کو لفظ بلفظ ملاحظہ فرمایا ہے اور ان پر توضیحی حواشی بھی تحریر فرمائے ہیں اور بہت سے مقامات پر اصل تحریروں سے ان کا تقابل بھی کیا ہے اور اسناد محترم حضرت مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی کی تقریظ نے اس کتاب کو مزید قابل اعتناء اور لائق استناد بنا دیا ہے۔ ہمارے ماحول میں عمومی طور پر اکابر سے وابستگی کے بلند بانگ نعروں کے باوجود ان کے خزان علم سے بے رنجی اور بے اعتنائی کی فضا طاری ہے اور تحقیق طلب کاموں کی طرف رغبت کا جو فقدان ہے، اس ماحول میں ایسی کاوش یقیناً نئے فضلاء اور علمی لگن رکھنے والوں کے لیے ایک بہترین نشان منزل ہے۔ اللہ تعالیٰ اس کتاب کی تیاری اور منظر عام پر لانے میں کاوش کرنے والے تمام اصحاب علم و فضل کو جزائے خیر عطا فرمائے اور ان کی اس کاوش کو اپنی بارگاہ میں مقبول و منظور اور حضرت گنگوہی قدس سرہ کے لیے صدقہ جاریہ بنائے۔ آمین

(تبصرہ نگار: مدرثر جمال تونسوی۔ بشکریہ مفت روزہ ’القلم‘)

قرآن پاک کے منظوم تراجم یا کلام اللہ کے ساتھ کھلواڑ

نام مصنف: ڈاکٹر رئیس احمد نعمانی

ناشر: گوشہ مطالعات فارسی علی گڑھ (ہند)

ڈاکٹر رئیس احمد نعمانی کا تعلق علی گڑھ (ہندوستان) سے ہے، مگر پاک و ہند اور ایران کے علمی و ادبی حلقے نہ صرف یہ کہ آپ کے نام سے شناسا ہیں بلکہ آپ کے علمی و تخلیقی شہ پاروں کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ اُردو اور فارسی میں درجن سے زائد نثری و شعری تخلیقات زیور طبع سے آراستہ ہو کر نذر قارئین ہو چکی ہیں۔ اس وقت راقم سطور کے پیش نظر ۲۴ صفحات پر مشتمل کتابچہ بہ عنوان ”قرآن پاک کے منظوم تراجم یا کلام اللہ کے ساتھ کھلواڑ“ ہے۔ جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے، یہ کتابچہ قرآن مجید کے منظوم اُردو تراجم پر نقد ہے۔ ڈاکٹر رئیس نعمانی جہاں کہیں دینی حوالے سے کوئی منفی قلمی سرگرمی دیکھتے ہیں تو آپ کی دینی حمیت بے دار ہو جاتی ہے اور ہر قسم کی روادری کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اُس کے خلاف قلمی جہاد کو اپنے اوپر فرض قرار دیتے ہیں۔ برصغیر پاک و ہند کے علمی و تحقیقی مجلات کے ان گنت صفحات پر آپ کے تنقیدی مضامین و مکاتیب اس بات کا بین ثبوت ہیں۔ راقم الحروف کے پیش نظر کتابچہ بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔ اس مختصر مضمون میں آپ نے مولانا محمد حسن کے منظوم ترجمہ بہ عنوان ”اُردو منظوم ترجمہ قرآن مجید“، عطا قاضی کے منظوم ترجمہ ”مفہوم القرآن“، پروفیسر سمیع اللہ اسد کے ”قرآن منظوم“ اور جناب انجم عرفانی کے ”منظوم القرآن“ پر نقد کیا ہے۔ اول الذکر کے ماسوا بقیہ تینوں تراجم راقم سطور کی ذاتی لائبریری میں موجود ہیں۔

جناب رئیس نعمانی نے اپنے کتابچہ میں ان چاروں تراجم کے صرف سورہ فاتحہ اور سورہ بقرہ کے اول رکوع کے منظوم ترجمے کا تجزیہ پیش کیا ہے اور بقیہ ترجمہ قرآن کو اسی پر قیاس کرنے کا کہا ہے۔ منظوم ترجمے کا تجزیہ کرتے ہوئے

جناب نعمانی نے تین چیزوں کا خاص طور پر خیال رکھا ہے:

نمبر ۱۔ کیا منظوم ترجمہ متن قرآن کی ترجمانی کرتا ہے یا نہیں؟

نمبر ۲۔ ترجمہ زبان و بیان کے اعتبار سے درست ہے یا نہیں؟

نمبر ۳۔ ترجمہ اوازن و بحور کے میزان پر پورا اترتا ہے یا نہیں؟

اس تجزیے کے بعد مصنف اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ قرآن پاک کو نظم کرنا اور ذہنی ورزش کے لیے سامانِ مشق بنانا قرآن پاک کے ساتھ کھلواڑ کے مترادف ہے۔ فاضل مصنف سے بعض مقامات پر اختلافی رائے کے باوجود یہ کتابچہ تنقیدی ادب میں بہت اہمیت کا حامل ہے۔

نثر میں ترجمہ قرآن بہت احتیاط کا متقاضی ہے، نظم میں تو احتیاط کی اور زیادہ ضرورت ہوتی ہے؛ ایک طرف متن قرآن کے مفہوم کی پاسداری تو دوسری طرف وزن و بحر اور ردیف و قافیہ کی کڑی پابندی۔ ذرا سی لغزش بہ جائے اجر و ثواب کے ضلالت و گمراہی اور ذلت و ذلالت کا باعث بن سکتی ہے۔ اس لیے منظوم تراجم کی وادی میں صرف اُن صاحبانِ علم و دانش کو قدم رکھنا چاہیے جو ایک طرف تو علوم قرآنیہ پر مہارت تامہ رکھتے ہوں تو دوسری طرف فنِ شاعری پر کامل دستگاہ رکھتے ہوں؛ جہاں وہ اُردو زبان و بیان سے مکمل آگاہ ہوں وہاں عربیت سے بھی مکمل شناسائی رکھتے ہوں۔ بہ صورت دیگر انہیں قرآن مجید کے منظوم ترجمے کی جسارت سے گریز کرنا چاہیے۔

(تبصرہ نگار: محمد سعید شیخ۔ شعبہ اسلامیات

گورنمنٹ شالیمار کالج، باغبان پورہ، لاہور)

حدیث اور علوم حدیث پر مشتمل علمی و تحقیقی مجلہ

تحقیقات حدیث

شمارہ ۶ (صفر ۱۴۳۴ھ / جنوری ۲۰۱۳ء)

مدیر اعلیٰ: سید عزیز الرحمن / نائب مدیر: محمد سعید شیخ

عنوانات: ۱۔ حدیث غزوہ روم۔ ایک تحقیقی تجزیہ (ڈاکٹر یاسین مظہر صدیقی) ۲۔ منج وضعی اور

مختلف متن الحدیث کا مسئلہ۔ استثنائی اور جدید فکر کا منجی جائزہ (سید متین احمد شاہ) ۳۔ امام بھصاؒ

بطور محدث ۴۔ اردو شاعری میں احادیث کی تلمیحات (ڈاکٹر حافظ منیر احمد خان)

ناشر: زاویہ علم و تحقیق، جامعہ خیر العلوم، خیر پور ٹاؤن، ضلع بہاول پور (062-2261018)

الشريعة اکادمی کی سرگرمیاں

☆ ۲۵ اکتوبر کو دعوت اکیدمی، اسلام آباد سے آرمی کے خطباء پر مشتمل ۴۵ علماء کے وفد نے ”الشريعة اکیدمی کا دورہ کیا۔ اس موقع پر اکادمی کے سربراہ علامہ زاہد الراشدی مدظلہ نے فکر انگیز اور دل سوز بیان فرمایا۔

☆ ۶ نومبر ’الشريعة اکیدمی‘ کے ۲۳ طلباء اور چار اساتذہ کا قافلہ رائے ونڈ کے سالانہ اجتماع میں شرکت کے لیے روانہ ہوا۔

☆ ۸ نومبر کو ’الشريعة اکیدمی‘ کے سربراہ علامہ زاہد الراشدی نے سالانہ عالمی اجتماع، رائے ونڈ میں شرکت فرمائی اور وہاں چند اہم شخصیات سے ملاقات کے علاوہ ’جامعہ نصرت العلوم‘ کے کیمپ کا دورہ بھی فرمایا۔

☆ ۱۰ نومبر کو پندرہ روزہ فکری نشست میں علامہ زاہد الراشدی مدظلہ نے ”قادیانی مسئلہ اور دستوری فیصلہ“ کے عنوان پر گفتگو فرمائی۔

☆ ۲۰ نومبر کو عربی بول چال کورس کے اختتام پر طلباء کا امتحان لیا گیا اور کامیاب طلباء میں اسناد تقسیم کی گئیں۔

☆ ۲۳ نومبر کو اکادمی کی مجلس تعلیمی کی میٹنگ میں طے کیا گیا کہ آئندہ ربیع الاول کے دوران میں دینی مدارس اور کالجز کے طلبہ کے مابین ”عہد نبوی میں بیت المال کا معاشرتی کردار“ کے موضوع پر ایک تحریری مقابلہ منعقد کروایا جائے گا جس میں اول، دوم اور سوم آنے والے طلبہ کو ایک خصوصی تقریب میں انعامات دیے جائیں گے۔

حکیم محمد عمران مغل صاحب گر کر چوٹ لگنے کی وجہ سے علییل ہیں۔
قارئین سے ان کے لیے دعائے صحت کی درخواست ہے