بیاد: شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ / شیخ التفسیر حضرت مولانا صوفی عبدالحمید سواتیؒ

ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ

جلد: ۳۲/ شمارہ: ۵ ○ مئی ۲۰۲۱ء مطابق رمضان المبارک/شوال المکرم ۱۴۴۲ھ

مؤسس: ابوعمار زاہد الراشدی ○ مدیر مسئول: محمد عمار خان ناصر

خاطرات	عقل اور مذہب کی بحث: چند مزید معروضات	محمد عمار خان ناصر	۲
آرا و افکار	اردو تراجم قرآن پر ایک نظر-۷۶	ڈاکٹر محی الدین غازی	۷
	مطالعہ جامع ترمذی (۱)	محمد عمار خان ناصر/سید مطیع الرحمٰن	۱۴
	آئین، اسلام اور بنیادی حقوق	جسٹس قاضی فائز عیسیٰ	۲۷
حالات و واقعات	معاہدات: ذمہ داری یا ہتھیار؟	ابوعمار زاہد الراشدی	۳۶
	قائداعظم کا اسلام	خورشید احمد ندیم	۳۹
اخبار و آثار	الشریعہ اکادمی کی تعلیمی سرگرمیاں	محمد اسامہ قاسم	۵۳

مجلس مشاورت: قاضی محمد رویس خان ایوبی-ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی-پروفیسر غلام رسول عدیم-سید متین احمد شاہ

مجلس تحریر: زاہد صدیق مغل-سمیع اللہ سعدی-محمد یوسف ایڈووکیٹ-حافظ محمد رشید-عبدالغنی محمدی

انتظامیہ: ناصر الدین خان عامر-عبدالرزاق خان-حافظ محمد طاہر

دفتر انتظامی: مکتبۃ الحسنین، جامع مسجد شیرانوالہ باغ گوجرانوالہ-0306-6426001

خط کتابت کے لیے: ماہنامہ الشریعہ، پوسٹ بکس 331 گوجرانوالہ

ای میل: aknasir2003@yahoo.com ویب سائٹ: www.alsharia.org

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

خاطرات

محمد عمار خان ناصر

عقل اور مذہب کی بحث: چند مزید معروضات

مسلم معاشروں میں عقل اور مذہب کی بحث کے حوالے سے بعض معروضات میں (مارچ ۲۰۲۱ء) یہ بنیادی نکتہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ عقل اور مذہب پر گفتگو کے سلسلے کو تاریخی سیاق میں اور تہذیبی سطح پر منظم کرنے کی ضرورت ہے۔ انفرادی سطح پر اور مختلف مسائل کے حوالے سے تاثرات اور ججمنٹس کے اظہار کا سلسلہ پہلے سے موجود ہے اور آئندہ بھی جاری رہے گا، لیکن دو تہذیبی مواقف کے مابین مکالمے کی نوعیت، شرائط اور تقاضے کافی مختلف ہوتے ہیں اور دراصل اسی سطح پر ہمارے معاشرتی تناظر میں اس بحث کی علمی تفہیم کا ماحول پیدا کرنے کی ضرورت ہے جس میں اہل دانش کا کردار اور ذمہ داری بہت بنیادی ہے۔

اس ضمن میں گفتگو کا بنیادی محور، ہماری طالب علمانہ رائے میں، درج ذیل تین سوالات کو ہونا چاہیے:

۱۔ انکار خدا کے موقف کا عقلی امکان اور جزوی سطح پر اس کا وقوع انسانی تاریخ میں ہمیشہ سے موجود رہا ہے۔ خاص طور پر مسلمانوں کی فکری روایت کے لیے دہریت اور عقلی بنیادوں پر انکار نبوت وغیرہ کے مواقف نامانوس نہیں ہیں اور ان موضوعات پر تفصیلی بحثیں اسلامی روایت میں موجود ہیں۔ جدید دور کی غالب تہذیب نے انسانی فکر واحساس کے لیے اس کی قبولیت کے ذرائع ووسائل پیدا کرنے میں غیر معمولی محنت کی ہے اور یوں اس کو اسی طرح ایک تہذیبی طاقت حاصل ہو گئی ہے جیسے اس سے پہلے مختلف مشرکانہ مذاہب کو اور توحید پر مبنی ابراہیمی روایت کو حاصل رہی ہے۔ اس پہلو سے دنیا کے دیگر معاشروں میں بھی الحاد کی مختلف سطحوں اور صورتوں کے لیے فکر واحساس میں قبولیت کا پیدا ہونا نہ تو کوئی اچنبھے کی بات ہے اور نہ تاریخی عمل کے لحاظ سے کوئی بہت خلاف معمول یا غیر متوقع معاملہ ہے۔ تاہم بحث طلب سوال یہ ہے کہ دنیا کی موجودہ غالب تہذیب نے اپنے خاص تاریخی سیاق میں جس تصور وجود کو اپنے لیے اختیار کیا ہے اور اب اسے تاریخی تحدیدات سے ماورا قرار دیتے ہوئے ایک آفاقی سچائی رکھنے والے تصور وجود کا درجہ دینے کا فطری داعیہ رکھتی ہے، کیا اس سے مختلف تصور وجود رکھنے والی تہذیبوں اور بالخصوص مسلم

معاشروں سے اس بات کی توقع یا مطالبہ کسی بھی اصول کے لحاظ سے روا ہے کہ وہ اس موقف کو من وعن قبول کر لیں اور اپنی تاریخ اور اپنی تہذیبی روایت سے متعلق اس حکم کے سامنے سر تسلیم خم کر دیں کہ وہ ایک نابالغ، ناپختہ اور مبتدی انسانی شعور کے مظاہر ہیں؟

جدید الحادی عقل کی طرف سے مذہب کی یہ توجیہ کہ یہ انسان میں خوف کے جذبے سے پیدا ہوا ہے، کوئی منطقی استدلال نہیں، بلکہ اس کی نوعیت تعلی کی ایک خاص نفسیاتی پوزیشن سے کسی موقف پر حکم لگانے کی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ "استدلال" سرے سے نفس مسئلہ کو موضوع ہی نہیں بناتا۔ اگر کسی تجرباتی یا منطقی دلیل سے خدا کا موجود نہ ہونا ثابت کیا جا چکا ہو، تب تو مذہب کی توجیہ کرتے ہوئے مذکورہ حکم لگایا جا سکتا ہے، لیکن اصل دعوے کے بارے میں بڑے بڑے ملحدین (فلسفی اور سائنٹسٹ) یہ اعتراف کر رہے ہیں کہ خدا کے وجود کی حتمی طور پر نفی ممکن نہیں۔ ایسی صورت میں یہ دعوی کہ انسانوں نے خوف کے جذبے کے زیر اثر تخیل کی مدد سے مذہب کو ایجاد کیا ہے، منطقی طور پر کوئی وزن نہیں رکھتا۔ یہ محض ایک "حکم" ہے جو منطقی دلیل کی غیر موجودگی میں، ایک مفروضے کو درست مان کر مخالف موقف پر لگا دیا جاتا ہے۔

ذرا غور کیجیے تو اسی طرح کا نفسیاتی حکم، مفروضاتی پوزیشن کو تبدیل کر کے جدید الحاد پر بھی لگایا جا سکتا ہے۔ اگر وجود باری کی نفی ثابت نہیں، اور یہ مفروضہ قبول کر لیا جائے کہ خدا موجود ہے تو جدید الحادی رویے کی یہ نفسیاتی توجیہ بآسانی کی جا سکتی ہے کہ یہ انسان کے "misplaced علمی تکبر" سے پیدا ہوا ہے۔ انسان نے کائنات کے لا محدود نامعلوم حقائق کی ایک معمولی سی تجلی دیکھ لی اور کچھ طبیعی قوانین دریافت کر کے زندگی کی کچھ مشکلات کو آسان بنانے کی صلاحیت حاصل کر لی تو ایک تھڑدلے انسان کی طرح اس زعم میں مبتلا ہو گیا کہ اس نے کائنات کی حتمی حقیقت جان لی ہے اور اب اسے خدا کو ماننے کی ضرورت نہیں رہی۔

جدید الحاد کی تہذیبی جائے پیدائش بھی اس توجیہ کی پوری تائید کرتی ہے۔ مغرب میں، جو جدید الحاد کی اصل جنم بھومی ہے، جدید علم اور طاقت سے پرورش پانے والا تعلی اور تکبر کا رویہ تو اب خود مغربی علوم میں طشت از بام کیا جا رہا ہے۔ جس تہذیب نے اپنے علاوہ باقی ساری دنیا کے معاشروں اور تاریخ کا مطالعہ تکبر اور تعلی کے جذبے سے سرشار ہو کر کیا ہو، اس کے بارے میں اس کی ضمانت کیسے اور کس اعتماد پر دی جا سکتی ہے کہ کائنات کی حقیقت طے کرتے ہوئے علم اور طاقت کے نشے سے اس کا دماغ خراب نہیں ہوا ہو گا اور ماضی کی ساری انسانی تاریخ پر یہ حکم کہ وہ جہالت اور خوف کی وجہ سے مذہب کے زیر اثر رہی، تکبر کی نفسیاتی کیفیت سے آزاد ہو کر لگایا ہو گا؟

۲۔ عقل اور مذہب کے باہمی تعلق کے حوالے سے مغربی روایت اپنے تاریخی تجربے کی روشنی میں جس موقف

تک پہنچی ہے، وہ تاریخی تجربہ غیر مغربی معاشروں کا نہیں ہے۔ تاہم ایک خاص تہذیب کا تاریخی تجربہ ہونے کے باوجود جدید مغربی فکر میں ایک یونیورسل اپیل بھی پائی جاتی ہے۔ یہاں غور وفکر اور بحث کا طلب گار نکتہ یہ ہے کہ اگر تہذیبی سطح پر یہ پوزیشن ہمارے لیے قابل قبول نہیں تو کیا ہمیں یہ سمجھنے کی بھی ضرورت نہیں کہ غالب تہذیب کے موقف کی تاریخی تشکیل کیسے ہوئی ہے اور وہ اپنے اندر ایک یونیورسل اپیل پیدا کرنے میں کیونکر کامیاب ہے؟ کیا ان سوالات کا ایک گہرا تہذیبی فہم ہمارے لیے کوئی معنویت رکھتا ہے یا نہیں کہ عالم غیب سے بے اعتنائی اور پھر اس کی نفی کا موقف اختیار کرنے والی عقل نے کائنات، حیات وشعور اور انسان کی تفہیم کی کیا متبادل فکری اساسات مہیا کی ہیں؟ عالم غیب کے اثبات پر مبنی تفہیم کائنات کو قبول کرنے میں جدید عقل کے کیا تحفظات ہیں اور مذہبی تفہیم پر اس کی مختلف الجہات تنقید کیا ہے؟ عقل جدید نے انسانی معاشرت کی تشکیل کے لیے درکار اہم اخلاقی وفلسفیانہ تصورات کو، جن کی تشکیل انسانی تاریخ میں مذہبی اعتقاد اور عقلی تصور سازی کے اشتراک سے ہوئی تھی، کیسے غیر مذہبی اساسات پر استوار کر کے اپنے لیے کارآمد بنالیا ہے؟ جدید سائنس، حیات وکائنات اور انسان کی اس نئی تفہیم کو کیسے اور کن پہلوؤں سے براہ راست یا بالواسطہ تقویت فراہم کرتی ہے؟ اور کائنات کی تفہیم کے غیر مذہبی سانچے میں رہتے ہوئے جدید عقل انسانی معاشروں کی تنظیم اور اجتماعی سرگرمی کے نظام قائم کرنے میں کیسے بالفعل کامیاب ہے؟

بحالت موجودہ یہ سب سوالات مذہبی فکر کے سنجیدہ غور وفکر کا موضوع نہیں ہیں اور وہ عقل جدید کی فکری، عملی اور تاریخی طاقت کا کماحقہ اندازہ کیے یا جائزہ لیے بغیر جزوی حوالوں سے اس کے نقائص، کمزوریوں یا داخلی تضادات کا حوالہ دینے پر عموماً اکتفا کیے ہوئے ہے۔ بالفاظ دیگر، ہمارے ہاں ابھی تک جدید تصور وجود اور اس سے متفرع ہونے والے تصور عقل کو، جس کی قوت اور نتیجہ خیزی تاریخ میں مشہود ومحسوس ہے، فکری سطح پر اہم سمجھنے اور اس کی قوت وتاثیر کے منابع کا علمی وعقلی فہم حاصل کرنے کی ضرورت کا احساس پیدا نہیں ہو سکا اور ہم اس کے غیر فطری ہونے کی ججمنٹ کے ساتھ اس اطمینان کو اپنے لیے کافی سمجھتے ہیں کہ یہ تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرلے گی، کیونکہ جو آشیانہ شاخ نازک پر بنایا جاتا ہے، وہ ناپائدار ہوتا ہے۔

۳۔ قرون وسطیٰ کے یورپی معاشروں کو چھوڑ کر، جہاں مسیحی تہذیب نے کلی مذہبی یک رنگی کی صورت پیدا کر دی تھی، تمام تاریخی معاشروں اور تہذیبوں میں مذہبی یا غیر مذہبی مواقف کا تنوع اور مختلف اعتقادی مواقف رکھنے والے افراد اور گروہوں کا وجود قبول کیا جاتا رہا ہے اور آج بھی کیا جاتا ہے۔ تاہم یہ توسع اپنی تہذیبی شناخت سے دستبردار ہو کر یا اس کی قیمت پر اختیار نہیں کیا جاتا۔ ہر تہذیب اپنی نظریاتی اور سیاسی حاکمیت کو قائم رکھتے ہوئے ہی یہ توسع پیدا کرتی ہے اور اسی شرط پر اس توسع کو برقرار بھی رکھ سکتی ہے۔ اگر توسع، اس کی شناخت اور حاکمیت کے

لیے خطرہ بن رہا ہو تو نہ صرف یہ کہ اس کا جواز باقی نہیں رہتا، بلکہ عملاً بھی اسے برقرار رکھنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہ بنیادی بات سمجھنے کے لیے موجودہ غالب تہذیب کو ہی دیکھ لینا کافی ہے۔ عقل اور مذہب کی تقسیم اور مذہب کی ایک خاص دائرے میں تحدید اس تہذیب کی بنیادی شناخت ہے اور اس کی ساری رواداری، توسع، غیر جانب داری اور اپنے شہریوں کے ساتھ مساوی برتاو وغیرہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ تہذیبی شناخت کو چیلنج نہیں کیا جائے گا، یعنی اس کو تبدیل کرنے کے لیے سماجی یا سیاسی طاقت کو منظم نہیں کیا جائے گا۔ مسلمانوں کے، مغربی معاشروں میں دن بدن نمایاں ہوتے ہوئے وجود کو اسی پہلو سے ایک مسئلے کے طور پر دیکھا جاتا ہے کہ وہ ان معاشروں کی غالب مذہبی شناخت اور سیکولر تہذیبی شناخت، دونوں کے لیے امکانی مشکلات پیدا کرتے ہوئے دکھائی دے رہے ہیں۔

ہمارے تناظر میں اس حوالے سے قابل بحث سوال یہ بنتا ہے کہ کیا مسلمان معاشرے اپنی تہذیبی شناخت کو قائم رکھنے اور اپنی سیاسی حاکمیت کو تہذیبی شناخت کے ساتھ وابستہ کرنے کا حق نہیں رکھتے؟ اگر نہیں رکھتے تو کیوں؟ اور اگر رکھتے ہیں تو یہاں سیکولرزم کی بحث کا کیا مطلب ہے؟ کیا ہمارے ہاں یہ بحث محض ایک نظری تحلیل وتجزیہ کا عنوان ہے یا اس کی نوعیت موجودہ تہذیبی شناخت پر حکم لگانے اور اس شناخت کو عملاً ختم یا کمزور کرنے کی ایک باقاعدہ سیاسی جدوجہد ہے؟ اگر یہ بحث دوسری نوعیت کی ہے تو اس میں اور یورپ میں خلافت اسلامیہ کے قیام کی جدوجہد منظم کرنے میں کیا بنیادی فرق ہے؟

ہمارے نزدیک یہ وہ بنیادی سوالات ہیں جن کو تہذیبی تناظر اور تاریخی سیاق میں موضوع بنانا ازبس ضروری ہے اور مسلم معاشروں کی تعمیر واستحکام کی خواہش رکھنے والے تمام اہل دانش کو، چاہے ان کے فکری وتہذیبی رجحانات کچھ بھی ہوں، ان سوالات پر ایک مسلسل اور سنجیدہ علمی مکالمے کا حصہ بننا چاہیے۔

ہماری نوجوان نسل اس وقت مختلف حوالوں سے ایک وجودی اضطراب اور شناخت کے بحران مختلف حوالوں سے دوچار ہے۔ آپ کسی بھی تقسیم کے حوالے سے دیکھ لیں، خط تقسیم کے دونوں طرف بڑی تعداد میں انتہائی مضطرب اور "مرو یا مار دو" قسم کی ذہنی کیفیت کا شکار نوجوان ملیں گے جو اپنے کرب، اضطراب اور غصے کے اظہار کے لیے کسی نہ کسی سیاسی، معاشرتی یا مذہبی تقسیم کا حصہ بن گئے ہیں اور سوشل میڈیا کے پلیٹ فارم پر اس تقسیم کو وسیع اور گہرا کرنے میں متحرک کردار ادا کر رہے ہیں۔

مثلاً مذہب اور مذہبی عقائد واحساسات کے حوالے سے اس تقسیم کو دیکھ لیجیے جو پچھلی ایک دہائی میں بہت ابھر کر سامنے آئی ہے۔ ایک طرف مذہبی نوجوانوں کا ایک جم غفیر نظر آئے گا جس کو قطعی طور پر اندازہ نہیں اور نہ انھیں اس کی کوئی تفہیم بہم پہنچائی گئی ہے کہ جدید دور میں عالمی سطح پر مذہب کے حوالے سے کیا سوچ مستحکم ہو چکی ہے، اس کی فکری

و تاریخی بنیادیں کیا ہیں اور وہ مسلمان معاشروں کے اندر کیسے اور کس پیمانے پر سرایت کر رہی ہے۔ صورت حال کا اندازہ نہ ہونے کی وجہ سے ان نوجوانوں کے لیے مذہب پر اٹھایا جانے والا کوئی بھی سوال، خاص طور پر جب اس کا پیرایہ اظہار کچھ نامناسب ہو، ایک وجودی خطرے کے طور پر دیکھا جاتا ہے جو، ظاہر ہے، اسی سطح کے ردعمل کا تقاضا کرتا ہے۔

خط تقسیم کی دوسری جانب بھی اسی طرح disgruntled نوجوانوں کی ایک بڑی تعداد ہے جو اس بیانیے کی قائل ہو گئی ہے کہ تمام تر یا زیادہ تر سیاسی و سماجی اور اخلاقی مسئلوں کی جڑ دراصل مذہب ہے اور معاشرے کی منصفانہ اور عقلی تشکیل مذہب کو اسی طرح حاشیے تک محدود کیے بغیر ممکن نہیں جیسے مغربی معاشروں میں عموماً کی گئی ہے۔ چونکہ منصفانہ اور عقلی سماج کی خواہش فوری اور بے تاب ہے، جبکہ اس آئیڈیل کا حصول سردست مسلم معاشروں میں ممکن نظر نہیں آتا، اس لیے ان نوجوانوں کے ہاں ردعمل کی غالب شکل وہ بن جاتی ہے جو ہمارے سامنے ہے، یعنی مذہبی عقائد واحساسات کی تحقیر اور ان سے متعلق تمسخر واستہزا کا اظہار۔

گویا دونوں طرف ذہنی رویوں میں جس چیز کا فقدان ہے، وہ ہے ایک تاریخی صورت حال کو سمجھنے کی صلاحیت اور اس بات کو ذہنی ونفسیاتی طور پر قبول کرنا کہ تاریخ اور معاشرہ اس کے پابند نہیں کہ وہ ہماری توقعات اور خواہشات کے مطابق پہلے سے بنے ہوئے موجود ہوں اور ہم اس میں کسی رکاوٹ کا سامنا کیے بغیر اپنے آئیڈیلز کے مطابق زندگی کے سفر کو آگے بڑھا سکیں۔ اس رویے کو پختہ کرنے کی خدمت پھر کچھ ایسے اہل قلم انجام دیتے ہیں جن کی تاریخ اور انسانی معاشرے کے فہم کی صلاحیت جیسی بھی ہو، کچھ پڑھ لکھ لینے اور اظہار کی صلاحیت حاصل کر لینے کی بدولت وہ ایک عصبیت کے ترجمان کے طور پر پہچان بنا لینے میں کامیاب ہیں۔

اس سارے منظر میں، ذمہ دار اور تعمیر معاشرہ سے دلچسپی رکھنے والے اہل دانش کے سامنے سوال یہ ہے کہ اس پوری نسل کو، جس کا بنیادی مسئلہ، فکری وابستگیاں مختلف اور متضاد ہونے کے باجود، اصلاً ایک ہی ہے، کیسے یہ سکھایا جائے اور ان میں ایسی نفسیاتی اور فکری پختگی کیسے پیدا کی جائے کہ وہ ایک ایسے ماحول میں جو ان کے تصورات کے لحاظ سے سخت ناپسندیدہ ہے، حقیقت پسندانہ رویے کے ساتھ رہ سکیں، صورت حال کے ساتھ بطور ایک امر واقعہ ذہنی ہم آہنگی پیدا کر سکیں، اور معاشرے میں اپنے لیے کوئی تعمیری کردار تلاش کریں؟ ان کے جوش وجذبہ کا رخ کیسے اس طرف موڑا جا سکتا ہے کہ ان کی توانائی موجود صورت حال پر شکایت اور اظہار نفرت تک محدود رہ جانے کے بجائے کسی مثبت اور تعمیری مصرف میں صرف ہو؟

ڈاکٹر محی الدین غازی

اردو تراجم قرآن پر ایک نظر

مولانا امانت اللہ اصلاحی کے افادات کی روشنی میں-۷۶

(248) ائتِیَا کا ترجمہ

ثُمَّ اسۡتَوٰیٓ اِلَی السَّمَآءِ وَہِیَ دُخَانٌ فَقَالَ لَہَا وَلِلۡاَرۡضِ ائۡتِیَا طَوۡعًا اَوۡ کَرۡہًا قَالَتَاۤ اَتَیۡنَا طَآئِعِیۡنَ۔(فصلت:11)

"پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا جو اُس وقت محض دھواں تھا اُس نے آسمان اور زمین سے کہا "وجود میں آ جاو، خواہ تم چاہو یا نہ چاہو" دونوں نے کہا: ہم آ گئے فرمانبر داروں کی طرح"۔(سید مودودی، جب وجود ہی نہیں تھا تو حکم کیسے دیا جائے گا؟)

"پھر اس نے آسمان کی طرف توجہ فرمائی اور وہ اس وقت دھوئیں کی شکل میں تھا، پس اس کو اور زمین کو حکم دیا کہ تم ہمارے احکام کی تعمیل کرو طوعا یا کرہا۔ وہ بولے کہ ہم رضامندانہ حاضر ہیں"۔(امین احسن اصلاحی، ائتیا کا مطلب 'احکام کی تعمیل کرو' نہیں ہو گا)

اس آیت میں نہ تو وجود میں آنے کا حکم دیا ہے نہ احکام کی تعمیل کا، بلکہ حاضر ہونے کا حکم دیا ہے، درست ترجمہ یہ ہے:

"پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا جب کہ وہ دھواں تھا تو اس نے اس سے اور زمین سے کہا کہ دونوں آو (خواہ) خوشی سے خواہ ناخوشی سے۔ انہوں نے کہا کہ ہم خوشی سے آتے ہیں"۔(فتح محمد جالندھری)

(249) فَقَضٰہُنَّ سَبۡعَ سَمٰوَاتٍ فِیۡ یَوۡمَیۡنِ کا ترجمہ

فَقَضٰہُنَّ سَبۡعَ سَمٰوَاتٍ فِیۡ یَوۡمَیۡنِ۔(فصلت:12)

"پس ان کے سات آسمان ہونے کا فیصلہ فرمایا دو دنوں میں"۔(امین احسن اصلاحی)

یہاں سوال یہ ہے کہ فیصلہ کرنے میں دو دن کیوں لگیں گے۔ درست ترجمہ ہے: "پس ان کو سات آسمان بنا دیا دو دن میں"۔

(248) وَاُمِرتُ لِاَعدِلَ بَینَکُم کا ترجمہ

عدل کے معنی انصاف کرنے کے بھی ہوتے ہیں اور صحیح وحق بات کہنے کے بھی ہوتے ہیں۔ درج ذیل آیت میں عام طور سے انصاف کرنا ترجمہ کیا گیا ہے:

فَلِذَٰلِکَ فَادعُ وَاستَقِم کَمَا اُمِرتَ وَلَا تَتَّبِع اَہوَاءَہُم وَقُل آمَنتُ بِمَا اَنزَلَ اللّٰہُ مِن کِتَابٍ وَاُمِرتُ لِاَعدِلَ بَینَکُمُ اللّٰہُ رَبُّنَا وَرَبُّکُم لَنَا اَعمَالُنَا وَلَکُم اَعمَالُکُم لَا حُجَّۃَ بَینَنَا وَبَینَکُمُ اللّٰہُ یَجمَعُ بَینَنَا وَاِلَیہِ المَصِیرُ۔(الشوری:15)

”تو اسی لیے بلاؤ اور ثابت قدم رہو جیسا تمہیں حکم ہوا ہے اور ان کی خواہشوں پر نہ چلو اور کہو کہ میں ایمان لایا اس پر جو کوئی کتاب اللہ نے اتاری اور مجھے حکم ہے کہ میں تم میں انصاف کروں اللہ ہمارا اور تمہارا سب کا رب ہے، ہمارے لیے ہمارا عمل اور تمہارے لیے تمہارا، کیا کوئی حجت نہیں ہم میں اور تم میں، اللہ ہم سب کو جمع کرے گا اور اسی کی طرف پھرنا ہے“۔(احمد رضا خان)

”اور مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تم میں انصاف کرتا رہوں“۔(محمد جوناگڑھی)

”مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں تمہارے درمیان انصاف کروں“۔(سید مودودی)

”اور مجھے یہ حکم ہے کہ میں تمہارے درمیان فیصلہ کر دوں“۔(امین احسن اصلاحی، عدل کا مطلب صرف فیصلہ کرنا تو نہیں ہوتا ہے۔)

وَاُمِرتُ لِاَعدِلَ بَینَکُمُ کا عام طور سے ترجمہ کیا گیا ’مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں تمہارے درمیان انصاف کروں‘۔ یہ ترجمہ اس جملے کو سیاق کلام میں اجنبی سا بنا دیتا ہے۔ یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ انصاف کرنے یا فیصلہ کرنے کا یہاں کیا محل ہے؟ خطاب تو مکہ میں وہاں کے مشرکین سے ہے جو رسالت کے منکر ہیں اور اپنی پوری قوت سے آپ کی مخالفت کر رہے ہیں۔

مولانا امانت اللہ اصلاحی اس جملے کا ترجمہ اس طرح کرتے ہیں:

”مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمہارے بیچ صحیح بات واضح کر دوں“۔

یہ ترجمہ سیاق کلام کے ساتھ بالکل مطابق ہو جاتا ہے۔ اور وہ صحیح بات کیا ہے وہ اس جملے کے فورا بعد واضح بھی کر دی گئی ہے۔

عدل کے معنی انصاف کرنے کے علاوہ صحیح بات کہنے کے بھی ہوتے ہیں، قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا: وَاِذَا قُلتُم فَاعدِلُوا (انعام:152) ’اور جب بولو تو سچ بات کہو‘ اس کی تفسیر جلالین میں اس طرح ہے: وَاِذَا قُلتُم فِی

حُكم او غَيره فاعدِلُوا بِالصِّدقِ۔

(249) اُستُجِیبَ لَہُ کا ترجمہ

استجاب لہ کا مطلب ہوتا ہے کسی کی بات مان لینا یا اس کی طلب قبول کر لینا۔

زمخشری کہتے ہیں: المراد بالاستجابة- الطاعة والامتثال۔(الکشاف)

ابن عاشور کہتے ہیں: الِاستِجابَة: الاجابَة، فالسِّينُ والتّاءُ فِيها لِلتَّاكِيدِ، وقَد غَلَبَ استِعمالُ الِاستِجابَةِ فی اجابَةِ طَلَبٍ مُعَیَّنٍ او فی الاعَمِّ۔(ابن عاشور)

قرآن مجید میں یہ لفظ مختلف صیغوں سے کئی جگہ آیا ہے اور اسی مفہوم میں آیا ہے۔ البتہ درج ذیل آیت میں اُستُجِیبَ لَہُ کا ترجمہ بعض لوگوں نے 'اسے مان لیا گیا' کیا ہے۔ یہ ترجمہ اس لفظ کے مطابق نہیں ہے۔ صحیح ترجمہ ہوگا: 'اس کی بات مان لی گئی'۔ تراجم ملاحظہ فرمائیں:

وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِن بَعدِ مَا استُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُم دَاحِضَة عِندَ رَبِّهِم وَعَلَيهِم غَضَب وَلَهُم عَذَاب شَدِيد۔(الشوری:16)

"اور جو لوگ اللہ کے باب میں حجت کر رہے ہیں بعد اس کے کہ اس کو مانا جا چکا ہے، ان کی حجت ان کے رب کے آگے بالکل پسپا ہے"۔(امین احسن اصلاحی)

"اور جو لوگ خدا (کے بارے) میں بعد اس کے کہ اسے (مومنوں نے) مان لیا ہو جھگڑتے ہیں ان کے پروردگار کے نزدیک ان کا جھگڑا لغو ہے"۔(فتح محمد جالندھری)

"اور جو لوگ اللہ تعالیٰ کی باتوں میں جھگڑا ڈالتے ہیں اس کے بعد کہ (مخلوق) اسے مان چکی ان کی کٹ حجتی اللہ کے نزدیک باطل ہے"۔(محمد جوناگڑھی)

"اللہ کی دعوت پر لبیک کہے جانے کے بعد جو لوگ (لبیک کہنے والوں سے) اللہ کے دین کے معاملہ میں جھگڑے کرتے ہیں، اُن کی حجت بازی اُن کے رب کے نزدیک باطل ہے"۔(سید مودودی)

"اور وہ جو اللہ کے بارے میں جھگڑتے ہیں بعد اس کے کہ مسلمان اس کی دعوت قبول کر چکے ہیں ان کی دلیل محض بے ثبات ہے ان کے رب کے پاس"۔(احمد رضا خان)

اول الذکر تینوں ترجموں میں وہ غلطی موجود ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔

(250) يَنظُرُونَ مِن طَرفٍ خَفِيٍّ کا ترجمہ

درج ذیل آیت کے ترجمے ملاحظہ فرمائیں:

وَتَرَاہُم یُعرَضُونَ عَلَیہَا خَاشِعِینَ مِنَ الذُّلِّ یَنظُرُونَ مِن طَرفٍ خَفِیٍّ۔(الشوری:45)

"اور تم انہیں دیکھو گے کہ آگ پر پیش کیے جاتے ہیں ذلت سے دبے لچے چھپی نگاہوں دیکھتے ہیں"۔(احمد رضا خان)

"اور تم ان کو دیکھو گے کہ دوزخ کے سامنے لائے جائیں گے ذلت سے عاجزی کرتے ہوئے چھپی (اور نیچی) نگاہ سے دیکھ رہے ہوں گے"۔(فتح محمد جالندھری)

"اور تو انہیں دیکھے گا کہ وہ (جہنم کے) سامنے کھڑے کیے جائیں گے مارے ذلت کے جھکے جا رہے ہوں گے اور کنکھیوں سے دیکھ رہے ہوں گے"۔(محمد جوناگڑھی)

"اور تم دیکھو گے کہ یہ جہنم کے سامنے جب لائے جائیں گے تو ذلت کے مارے جھکے جا رہے ہوں گے اور اُس کو نظر بچا بچا کر کن آنکھیوں سے دیکھیں گے"۔(سید مودودی)

آخر الذکر ترجمے میں ایک محل نظر بات یہ ہے کہ یَنظُرُون کا ترجمہ 'اس کو دیکھیں گے' کیا ہے، 'اس کو' کے لیے یہاں کوئی لفظ موجود نہیں ہے، یہاں مطلق 'دیکھنے' کی بات ہے، 'کسی خاص چیز کو دیکھنے' کی بات نہیں ہے۔ دوسری محل نظر بات یہ ہے کہ من طرف خفی کا ترجمہ 'نظر بچا بچا کر کن آنکھیوں سے' کیا ہے۔ من طرف خفی کا مطلب 'کن آنکھیوں سے' ہے۔ لیکن 'نظر بچا بچا کر' کے لیے یہاں کوئی لفظ نہیں ہے۔

(251) مِن اَولِیَاء کا ترجمہ

قرآن مجید میں متعدد مقامات پر من ولی (واحد کے صیغے میں) کہہ کر نفی کی گئی ہے۔ بعض مقامات پر مِن اَولِیَاء (جمع کے صیغے میں) کہہ کر نفی کی گئی ہے۔ دونوں اسلوبوں میں کچھ معنوی فرق ضرور ہے، اور ترجمے میں اس فرق کا اظہار ہونا چاہیے۔ درج ذیل تین مقامات میں سے پہلے دونوں مقامات پر ترجمہ کرتے ہوئے اس کی رعایت نہیں کی گئی ہے، جبکہ تیسرے مقام پر عام طور سے مترجمین نے اس کا لحاظ کرتے ہوئے ترجمہ کیا ہے، اس کی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ تیسرے مقام پر آگے یَنصُرُونَہُم بھی آگیا ہے۔

(1)وَمَا كَانَ لَهُم مِّن دُونِ اللّٰہِ مِن اَولِیَاء۔(ہود:20)

"اور نہ اللہ کے سوا ان کا کوئی مددگار ہے"۔(امین احسن اصلاحی)

"اور نہ اللہ کے مقابلہ میں کوئی ان کا حامی تھا"۔(سید مودودی)

"اور نہ ان کا کوئی حمایتی اللہ کے سوا ہوا"۔(محمد جوناگڑھی)

"اور نہ خدا کے سوا کوئی ان کا حمایتی ہے"۔(فتح محمد جالندھری)

”اور نہ اللہ سے جدا ان کے کوئی حمایتی“۔(احمد رضا خاں)

(2)وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللّٰهِ مِن اَولِيَاء۔(ہود:113)

”اور تمہارے لیے اللہ کے سوا کوئی حامی نہیں“۔(امین احسن اصلاحی)

”اور خدا کے سوا تمہارے اور دوست نہیں ہیں“۔(فتح محمد جالندھری)

”اور اللہ کے سوا اور تمہارا مددگار نہ کھڑا ہو سکے گا“۔(محمد جوناگڑھی)

”اور اللہ کے سوا تمہارا کوئی حمایتی نہیں“۔(احمد رضا خان)

”اور تمہیں کوئی ایسا ولی و سرپرست نہ ملے گا جو خدا سے تمہیں بچا سکے“۔(سید مودودی)

آخر الذکر ترجمے میں جو اضافہ کیا گیا ہے وہ غیر ضروری ہے اور اس عموم کو متاثر کر رہا ہے جو اس جملے میں پایا جاتا ہے۔ اسلوب کلام تو یہ ہے کہ ایسے لوگوں کے کسی بھی طرح کے اولیاء ہوں گے ہی نہیں۔

درست ترجمہ:

”اور اللہ کے سوا تمہارے اولیاء نہیں ہوں گے“۔

(3)وَمَا كَانَ لَهُم مِّن اَولِيَاءَ يَنصُرُونَهُم مِّن دُونِ اللّٰهِ۔(الشوری:46)

”اور ان کے کوئی حامی و سرپرست نہ ہوں گے جو اللہ کے مقابلے میں ان کی مدد کو آئیں“۔(سید مودودی)

”ان کے کوئی مددگار نہیں جو اللہ تعالیٰ سے الگ ان کی امداد کر سکیں“۔(محمد جوناگڑھی)

”اور خدا کے سوا ان کے کوئی دوست نہ ہوں گے کہ خدا کے سوا ان کو مدد دے سکیں“۔(فتح محمد جالندھری)

”اور وہاں ان کے اولیاء میں سے کوئی بھی نہیں ہوگا جو خدا کے مقابل میں ان کی کوئی مدد کر سکے“۔(امین احسن اصلاحی)

اس آیت کا آخر الذکر ترجمہ درست نہیں ہے۔ کیوں کہ اس سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ ان کے اولیاء میں سے وہاں کوئی ان کی مدد کے لیے نہیں موجود ہوگا، گویا ان کے اولیاء ہونے کا اثبات ہے، مگر ان میں سے کسی کے وہاں موجود ہونے کی نفی ہے۔ حالاں کہ وَمَا كَانَ لَهُم مِّن اَولِيَاءَ (مانافیہ اور اس کے بعد من برائے استغراق) کا مفہوم یہ ہے کہ ان کے اولیاء ہی نہیں ہوں گے۔ دوسرے لفظوں میں اولیاء ہونے کی مکمل نفی کی گئی ہے۔

درست ترجمہ: ”اور وہاں ان کے اولیاء نہیں ہوں گے جو خدا کے مقابل میں ان کی کوئی مدد کر سکیں“۔

(252) ملجا اور نکیر کا ترجمہ

درج ذیل آیت میں ملجا اور نکیر دونوں الفاظ کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔

اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُم مِّن قَبلِ اَن يَاتِيَ يَوم لَّا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللّٰهِ مَا لَكُم مِّن مَّلجَاٍ يَومَئِذٍ وَمَا لَكُم مِّن نَّكِيرٍ۔(الشوری:47)

"مان لو اپنے رب کی بات قبل اس کے کہ وہ دن آئے جس کے ٹلنے کی کوئی صورت اللہ کی طرف سے نہیں ہے اُس دن تمہارے لیے کوئی جائے پناہ نہ ہو گی اور نہ کوئی تمہارے حال کو بدلنے کی کوشش کرنے والا ہو گا"۔(سید مودودی)

"اس دن تمہارے لیے نہ کوئی پناہ ہو گی اور نہ تو کسی چیز کو رد کر سکو گے"۔(امین احسن اصلاحی)

"اس دن تمہیں کوئی پناہ نہ ہو گی اور نہ تمہیں انکار کرتے بنے"۔(احمد رضا خان)

"اس دن تمہارے لیے نہ کوئی جائے پناہ ہو گی اور نہ تم سے گناہوں کا انکار ہی بن پڑے گا"۔(فتح محمد جالندھری)

"تمہیں اس روز نہ تو کوئی پناہ کی جگہ ملے گی نہ چھپ کر انجان بن جانے کی"۔(محمد جوناگڑھی)

ملجا اسم ظرف ہے اور اس کا درست ترجمہ پناہ گاہ ہے نہ کہ صرف پناہ۔ جبکہ نکیر کا مطلب اظہار ناگواری ہے، قرآن مجید میں متعدد مقامات پر یہ اسی معنی میں آیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس دن نہ تو بھاگ کر کہیں پناہ لے سکو گے، اور نہ اظہار ناگواری کے ساتھ سامنا کر سکو گے۔

زیر نظر جملے کا ترجمہ یوں ہو گا:

"اس دن تمہارے لیے نہ کوئی پناہ گاہ ہو گی اور نہ تمہارے لیے اظہار ناگواری کا موقعہ ہو گا"۔(امانت اللہ اصلاحی)

(253) وَلَولَا كَلِمَةٌ سَبَقَت مِن رَّبِّكَ اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى کا ترجمہ

قرآن مجید میں چار مقامات پر وَلَولَا كَلِمَةٌ سَبَقَت مِن رَّبِّكَ آیا ہے۔ جب کہ درج ذیل ایک مقام پر اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى کا اضافہ ہے:

وَلَولَا كَلِمَةٌ سَبَقَت مِن رَّبِّكَ اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَينَهُم۔(الشوری:14)

اس جملے کا ترجمہ اس طرح کیا گیا ہے:

"اور اگر تمہارے رب کی طرف سے ایک بات ایک معین مدت کے لیے طے نہ پا چکی ہوتی تو ان کے درمیان فورا فیصلہ کر دیا جاتا"۔(امین احسن اصلاحی)

"اگر تیرا رب پہلے ہی یہ نہ فرما چکا ہوتا کہ ایک وقت مقرر تک فیصلہ ملتوی رکھا جائے گا تو ان کا قضیہ چکا دیا گیا ہوتا"۔(سید مودودی)

"اور اگر تمہارے رب کی ایک بات گزر نہ چکی ہوتی ایک مقرر میعاد تک تو کب کا ان میں فیصلہ کر دیا ہوتا"۔(احمد

رضاخان)

"اور اگر تمہارے پروردگار کی طرف سے ایک وقت مقرر تک کے لیے بات نہ ٹھہر چکی ہوتی تو ان میں فیصلہ کر دیا جاتا"۔(فتح محمد جالندھری)

"اور اگر آپ کے رب کی بات ایک وقت مقرر تک کے لیے پہلے ہی سے قرار پا گئی ہوئی نہ ہوتی تو یقیناان کا فیصلہ ہو چکا ہوتا"۔(محمد جوناگڑھی)

دراصل اس جملے میں اِلَی اَجَل مُّسَمًّی، کَلِمَة سَبَقَت مِن رَّبِّک کی غایت نہیں ہے، بلکہ کَلِمَة کی وضاحت ہے۔یعنی متعین مدت تک کے لیے کسی بات کا طے پانا مراد نہیں ہے، بلکہ متعین مدت ہی وہ طے شدہ بات ہے۔ترجمہ ہو گا:

"اور اگر تمہارے رب کی طرف سے ایک مدت معین کا فیصلہ نہ ہو چکا ہو تا تو ان کا فیصلہ کر دیا جاتا"۔(امانت اللہ اصلاحی)

گویا جو بات باقی چار آیتوں میں کہی گئی ہے وہی بات یہاں بھی کہی گئی ہے، البتہ یہاں زیادہ وضاحت کے ساتھ کہی گئی ہے۔

آرا و افکار

محمد عمار خان ناصر / ڈاکٹر سید مطیع الرحمن

مطالعہ جامع ترمذی (۱)

(جامع ترمذی کے اسلوب تصنیف اور مختلف احادیث کے مضمون کے حوالے سے سوالات وجوابات)

مطیع سید: صحاح ستہ امت میں بڑی مشہور ہوئیں، ان کو پہلے پڑھا جاتا ہے اور ان پر فوکس بھی کیا جاتا ہے، حالانکہ ان سے پہلے بھی حدیث کی کتب لکھی گئیں۔ غالباً مسند احمد اور موطا امام محمد ان سے پہلے کی ہیں۔ کیا اہم خصوصیات تھی یا کیا ایسا معیار تھا جس کی وجہ سے ان کو قبول عام حاصل ہوا؟

عمار ناصر: صحاح ستہ کی دو چیزیں اہم ہیں۔ ایک تو یقینی طور پر ان کا معیارِ صحت ہے، کیوں کہ ان تک آتے آتے تنقیح کا کام کافی ہو چکا تھا۔ پھر ان مصنفین نے کچھ اپنے بھی معیارات وضع کیے اور اس میں مہارت پیدا کی۔ دوسرا پہلو حسنِ ترتیب ہے۔ اس میں ہر کتاب کی اپنی خصوصیات ہیں جس کی وجہ انہیں وہ قبولِ عام حاصل ہوا جو باقی کو نہیں ہوا۔

مطیع سید: امام مالک کی موطا کو بہت شہرت ملی، لیکن موطا امام محمد کو وہ شہرت نہ مل سکی؟

عمار ناصر: اصل موطا تو امام مالک ہی کی ہے۔ امام محمد کی موطا کو آپ دیکھ لیں، اس کے بارے میں بحث بھی ہے کہ کیا یہ ان کی اپنی موطا ہے یا امام مالک کی موطا کا ایک نسخہ یا ایک روایت ہے۔ اس میں بہت زیادہ روایتیں انہوں نے امام مالک سے لی ہیں۔ کچھ روایتیں اپنی سند سے بھی لی ہیں۔ اس میں اصل حیثیت کی بحث چلتی ہے۔ کچھ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ امام مالک کی موطا کی ہی ایک روایت ہے۔ تاہم اس کے اندرونی جو شواہد ہیں، ان سے یہ لگتا ہے کہ انہوں نے اسے نسخے کی روایت کے طور پر مرتب نہیں کیا، بلکہ ایک مستقل تصنیف لکھی ہے۔ جو روایتیں انھوں نے امام مالک سے لی ہیں، وہ بھی اس میں شامل کی ہیں، اپنی روایتیں بھی شامل کی ہیں اور اپنی فقہی آراء کے حوالے سے اس سارے مواد کو مرتب کیا ہے۔ بہر حال مدینہ میں مقیم ہونے اور ایک محدث کی حیثیت سے امام مالک کا جو مقام اور تعارف ہے، وہ

ظاہر ہے امام محمد کا نہیں ہے، اسی لیے محدثین کی روایت میں موطا امام مالک ہی توجہ کا مرکز رہی ہے۔

مطیع سید: جو روایات انھوں نے امام مالک سے لی ہیں، کیا وہ ان کو بعینہ لے لیتے ہیں یا پھر اس پر کوئی حکم بھی لگاتے ہیں؟

عمار ناصر: اگر ان کا موقف اس کے مطابق ہے تو ظاہر ہے، وہ اس کو لے لیتے ہیں۔ کہیں وہ اس پر تبصرہ بھی کرتے ہیں، کہیں تعارض ہو تو اپنی ترجیح بیان کر دیتے ہیں کہ ہم اس کو نہیں، بلکہ اس روایت کو لیتے ہیں۔

مطیع سید: اسی طرح کتاب الآثار ہے؟

عمار ناصر: کتاب الآثار کے نام سے امام ابو یوسف نے بھی اپنی مرویات مرتب کی ہیں اور امام محمد نے بھی۔ دونوں مجموعوں میں وہ مرویات ہیں جو ان حضرات نے کوفہ میں اپنے شیوخ سے نقل کی ہیں۔

مطیع سید: یعنی یہ امام ابو حنیفہ کی نہیں ہے؟

عمار ناصر: زیادہ تر سندوں میں ان کا ذکر آتا ہے۔ اس حوالے سے کہا جاتا ہے کہ یہ ان کی مرویات ہیں، لیکن تصنیف بہر حال امام ابو حنیفہ کی نہیں ہے۔

مطیع سید: مسند امام اعظم کے بارے میں کیا رائے ہے کہ یہ ان کی ہے یا ان کی طرف صرف منسوب ہے؟

عمار ناصر: ان کی اپنی مرتب کردہ تصنیف تو ظاہر ہے کہ نہیں ہے۔ ان کی مرویات ہیں جو مختلف لوگوں نے مختلف عنوان سے جمع کی ہیں۔ بعد میں خوارزمی نے ان سب کو جمع کر کے جامع المسانید بنا دیا۔ حال میں امام ابو حنیفہ کی مرویات کو کتب حدیث سے جمع کر کے مرتب کرنے کے حوالے سے مزید بھی کئی علمی کوششیں کی گئی ہیں۔

مطیع سید: جامع الترمذی میں ایک چیز بڑی خاص ہے، یعنی جو وہ حدیث پر حکم لگاتے ہیں حسن یا غریب ہونے کا۔ پھر اس کے Combinations تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ مثلاً یہ حدیث حسن صحیح ہے، یہ حسن ہے، یہ غریب ہے۔

عمار ناصر: یہ باقاعدہ ان کی اصطلاحات ہیں اور بعض اصطلاحات کا مفہوم متعین کرنے میں کافی اختلاف بھی ہے کہ ان سے ان کی مراد کیا ہوتی ہے۔ یہ ایک مستقل بحث ہے۔ ان میں سے بعض اصطلاحات کی انہوں نے کتاب العلل میں وضاحت کی ہے۔

مطیع سید: کتاب العلل میں انہوں نے صرف حسن اور غریب کا ذکر کیا ہے۔ اس Combination کا ذکر نہیں کیا۔

عمار ناصر: ترمذی کے شارحین مقدمے میں ان چیزوں کی وضاحت کرتے ہیں۔ کسی حد تک ابن حجر نے شرح نخبۃ

الفکر میں بھی وضاحت کی ہے۔ حسن امام ترمذی کے ہاں خاص چیز ہے۔ حسن سے کیا مراد ہے، وہ کس کے ساتھ جمع ہوتی ہے، کس کے ساتھ نہیں، اس میں کچھ بحثیں بھی ہیں۔ بہتر ہے کہ کسی اچھی شرح کو دیکھ لیا جائے، اس کے مقدمے میں انہوں نے اس پر بحث کی ہوتی ہے۔

مطیع سید: جو غریب حدیث لاتے ہیں، تو کیا اس سے استدلال کیا جا سکتا ہے؟

عمار ناصر: ان کی اصطلاح کے لحاظ سے غریب، ضعف کے درجے میں نہیں۔ غریب وہ روایت ہے جو ایک ہی سند سے مروی ہو، کسی اور سند سے مروی نہ ہو۔ تو غریب صحت کے منافی نہیں ہے۔

مطیع سید: کچھ روایات ہیں، کافی کم، جن کے آگے انہوں نے منکر بھی لکھا ہے۔

عمار ناصر: وہ صحت کے منافی ہیں۔

مطیع سید: تو پھر کیوں ایک محدث ایک روایت نقل کر دیتا ہے جبکہ اسے پتہ بھی ہے کہ یہ منکر ہے؟

عمار ناصر: روایت نقل کر کے ساتھ اس کا حکم بیان کر دینا بھی تو ایک کام ہے، یعنی اس موضوع سے متعلق یہ روایت موجود ہے، لیکن اس کا درجہ یہ ہے۔

مطیع سید: کیا یہ بھی ان کے ذہن میں ہو سکتا ہے کہ ہم تک تو یہ ضعیف پہنچی ہے، شاید اس کا کوئی اور طریق بھی موجود ہو؟

عمار ناصر: ظاہر ہے۔ یہی تو ہمارے محدثین کی خوبی ہے کہ انہوں نے جو بھی مواد ہم تک پہنچایا ہے، وہ چھانٹ کر اور باقی کو دریا برد کر کے آپ کو صرف نتیجہ نہیں دے دیا بلکہ مواد کو بھی محفوظ کیا ہے۔

مطیع سید: جس روایت کے بارے میں انہوں نے کوئی حکم نہیں لگایا، اس کو کیا سمجھیں گے؟

عمار ناصر: اس پر بھی بحث آپ کو کسی شرح کے مقدمے میں مل جائے گی کہ ما سکت عنہ الترمذی، اس کا حکم کیا ہے۔ مجھے اس وقت بحث مستحضر نہیں ہے۔

مطیع سید: امام ابو حنیفہ کا نام پوری کتاب (جامع ترمذی) میں کہیں نظر نہیں آیا۔

عمار ناصر: کہیں کہیں انہوں نے قسم توڑی ہے (مثلاً کتاب الطہارۃ میں جرابوں پر مسح کی بحث میں)۔ امام ابو حنیفہ کے بارے میں محدثین کی رائے اچھی نہیں ہے۔

مطیع سید: امام اوزاعی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ اپنے وقت کے بہت بڑے امام تھے، لیکن ان کو ان شاگردوں نے ضائع کر دیا۔ اس سے کیا مراد ہے؟ کیا ان کو اچھے شاگرد نہیں مل سکے؟

عمار ناصر: ہمارے جو معروف ائمہ فقہاء ہیں، ان میں امام شافعی خود مصنف ہیں۔ امام احمد نے حدیثیں جمع کر دیں، لیکن اپنی علمی و فقہی آراء انہوں نے خود نہیں لکھیں، ان کے شاگردوں نے لکھیں۔ امام مالک نے خود بھی کتاب لکھی ہے اور ان کے شاگردوں نے بھی مسائل جمع کیے ہیں۔ امام اوزاعی خود مصنف نہیں ہیں۔ بظاہر ان کے کسی شاگرد نے بھی ان کی آراء کو محفوظ نہیں کیا۔ جیسے امام محمد کو دیکھیں کہ انہوں نے بڑا کام کیا، امام ابو حنیفہ کا سارا علم محفوظ کر دیا۔ تو اس جملے کا یہی مفہوم ہوتا ہے کہ کوئی ایسے شاگرد جو امام اوزاعی کے علم کو محفوظ کرتے، وہ میسر نہیں آسکے۔

مطیع سید: حدیث مرسل سے استنباط کیا جا سکتا ہے؟

عمار ناصر: امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے ہاں ذرا توسع ہے، وہ استنباط کر لیتے ہیں۔ امام شافعی وغیرہ کے ہاں کچھ مزید شرائط لگائی جاتی ہیں، مثلاً یہ کہ دو تین طرق سے وہ روایت ہو یا بعض ایسے تابعین راوی ہوں جن کی ثقاہت ثابت ہے، ورنہ نہیں۔

مطیع سید: آپ اپنی کتاب براہین میں ایک روایت کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ مرسل ہے، اس لیے اس سے استنباط نہیں کیا جا سکتا۔

عمار ناصر: نہیں، وہ محض مرسل ہونے کی وجہ سے نہیں ہوگا۔ دیکھنا پڑے گا کہ اس کی مزید کیا وجہ ہے۔

مطیع سید: عموماً یہی کہا جاتا ہے کہ مرسل سے لوگ استنباط کرتے تھے، امام شافعی نے آکر کہا کہ اسے ہم ایسے ہی قبول نہیں کریں گے۔

عمار ناصر: یہ صحیح ہے۔ طبری نے لکھا ہے کہ دو سو سال تک علما مرسل روایت کرتے رہے۔ امام شافعی نے آکر پہلی دفعہ یہ بحث اٹھائی۔ لیکن امام شافعی کی بات غلط نہیں ہے۔ دیکھیں، پہلے دور میں لوگ بعض دفعہ سند نہیں پوچھتے تھے، ایک اعتماد کا ماحول تھا۔ پھر جب بداعتمادی ہونے لگی تو زیادہ اہتمام سے سند کی تحقیق کی ضرورت پیش آئی۔ تو اس اعتماد کے دور میں تابعی نے اگر بات کی ہے اور راوی قابل اعتماد ہے تو روایت قبول کی جا رہی ہے۔ امام شافعی نے دیکھا کہ اعتماد کے ماحول میں کئی ایسی چیزیں بھی نقل ہو رہی ہیں جو تحقیق کر کے دیکھیں تو اوپر تک نہیں پہنچتیں۔ تب انہوں نے یہ مسئلہ اٹھایا اور کہا کہ نہیں، اتصال سند کی ہمیں تحقیق کرنی چاہیے۔

مطیع سید: امام شافعی کی فقہ کو دیکھیں تو محدثین انہیں بہت پسند کرتے ہیں۔ جتنے بڑے محدث کو دیکھیں گے تو وہ شافعی ہوگا۔

عمار ناصر: اس پر بعض محدثین کا بڑا دلچسپ تبصرہ ہے کہ امام شافعی نے آکر محدثین کی پوزیشن کو ذرا مضبوط کیا۔

محدثین کو تو سندیں اور روایتیں آتی تھیں، لیکن جو علمِ مجادلہ تھا وہ ان میں نہیں تھا۔ اہل کوفہ اس میں تیز تھے اور بحث مباحثہ میں بازی لے جاتے تھے۔ امام شافعی نے آ کر توازن قائم کیا اور انہیں سکھایا کہ اس طرح علمی مجادلہ کیا جاتا ہے۔

مطیع سید: یہاں پر ایک اور چیز میرے ذہن میں پیدا ہوتی ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ صحاح ستہ کی کافی احادیث احناف کے موقف کے خلاف ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ حدیثیں بعد میں مدون ہوئیں، اس سے پہلے جو روایتیں فقہاء تک پہنچی تھیں، انھوں نے اسی کے مطابق رائے قائم کی۔ لیکن امام شافعی کے پاس احادیث کہاں سے آ گئیں؟ امام شافعی 150ھ میں پیدا ہوتے ہیں، امام شافعی کا محدثین کے ساتھ اختلاف بہت کم ہے حالانکہ دور کا اتنا اختلاف بھی نہیں۔

عمار ناصر: امام ابو حنیفہ کا اعتنا بنیادی طور پر علمِ حدیث کے جمع اور استقصا سے نہیں تھا۔ وہ کوفہ میں تھے اور وہیں رہے اور اپنے اساتذہ کے توسط سے کوفے میں جو ذخیرہ پہنچا ہوا تھا، بنیادی طور پر ان کا انحصار اس پر ہے۔ اس لیے آپ دیکھیں گے کہ جب امام محمد سفر کر کے مدینہ جاتے ہیں تو بہت سے معاملات میں اپنی رائے بدل لیتے ہیں۔ امام شافعی نے تو باقاعدہ سارے مراکزِ علم گھومے ہیں۔ امام محمد سے استفادہ کیا، امام مالک سے استفادہ کیا اور انہوں نے بڑی محنت سے ان دونوں علموں کو جمع کیا۔ اُدھر سے فقہ سیکھی، اِدھر سے روایتیں لیں اور اس طرح حدیث اور رائے کا امتزاج تیار کیا۔ اس لیے ان کے ہاں اس کی مثالیں نسبتاً بہت کم ہیں کہ ان تک روایت نہ پہنچی ہو۔

مطیع سید: کیا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ احناف کی فقہ کا انداز ہی یہی ہے کہ وہ ہر صحیح حدیث کو لازماً قبول نہیں کرتے، جیسا کہ امام مالک بھی اہل مدینہ کے عمل کو احادیث پر ترجیح دیتے ہیں؟

عمار ناصر: احناف کے ہاں یقیناً یہ عنصر ہے، لیکن غور کرنے سے یہ اتنا زیادہ فیصلہ کن نہیں لگتا۔ یہ جو منہج کا اختلاف ہے یا جو فقہی نتائج کا اختلاف ہے، اس میں یہ عنصر مجھے کم لگتا ہے۔ محدثین کے ہاں جو اصولی موقف ہے، وہ بڑے مضبوط طریقے سے احناف کے ہاں بھی موجود ہے کہ اثر آ گیا ہے یا حدیث آ گئی ہے تو قیاس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ یہ اصولاً بھی ان کے ہاں واضح ہے اور اس کی مثالیں بھی موجود ہیں۔ اصل میں جہاں فرق پڑتا ہے، وہ یہی ہے کہ ذخیرہ روایت اس طرح سے پوری تنقیح کے ساتھ ان کے ہاں نہیں پہنچا۔ جب نہیں پہنچا تو پھر جتنا ذخیرہ پہنچا، اس میں انھوں نے تعامل، قیاس اور آثار صحابہ وغیرہ کی روشنی میں ایک معیار بنایا کہ ہم اس طرح کی روایت لیں گے اور اس طرح کی نہیں لیں گے۔ یہ ظاہر ہے کہ ان کا حق ہے۔ جس صورت حال میں وہ کھڑے ہیں، اس میں انہوں نے اپنے لیے احتیاط پر مبنی ایک طریقہ اختیار کیا ہے۔ ورنہ میرے خیال میں جس طرح ساری روایتیں بعد کے ادوار میں اہل

علم تک زیادہ منقح ہو کر پہنچی ہیں، ان تک بھی پہنچ جاتیں تو اختلاف بہت کم رہ جاتا۔

مطیع سید: امام شافعی 150ھ میں پیدا ہوئے اور 200ھ تک ان کی ایک فقہ ہے۔ پھر 200ھ سے 204ھ تک ان کی ایک نئی فقہ مرتب ہوئی۔ ان کے قولِ جدید اور قولِ قدیم پر مبنی بہت سے اختلافات ہیں۔ اس کا سبب کیا تھا؟

عمار ناصر: بنیادی سبب تو یہی ہے کہ انہوں نے پہلے اپنے علاقے میں بیٹھ کر آراء قائم کیں۔ اس کے بعد ان کے علمی اسفار شروع ہوتے ہیں۔ پھر جب آخری عمر میں وہ مصر پہنچتے ہیں تو اس سارے غور وفکر پر نظر ثانی کرتے ہیں۔ اپنے علمی سفر میں انہوں نے بہت سی چیزیں سیکھی ہیں۔

مطیع سید: یہاں ایک بڑا اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ فقہ کی جہاں بحثیں ہوتی ہیں، وہاں امام ترمذی اپنی جامع میں ائمہ کا ذکر کرتے ہیں، امام شافعی، امام احمد وغیرہ سب کا ذکر کرتے ہیں لیکن امام جعفر کا کہیں بھی ذکر نہیں کرتے۔ فقہ جعفری پوری مدون ہمارے سامنے موجود ہے۔ اور امام جعفر امام ترمذی سے پہلے گزر چکے ہیں بلکہ امام ابو حنیفہ کے اساتذہ میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ ان کا کہیں کوئی قول درج نہیں اور اہل بیت کی روایات بہت ہی کم ہیں۔

عمار ناصر: اس کے اسباب سیاسی ہیں۔ اصل میں ائمہ اہل بیت کو شروع سے ہی جس گروہ نے گھیر لیا، اس نے انہیں اہل سنت کے مرکزی دھارے سے ہٹا دیا۔ اس سے رویہ بدل جاتا ہے۔ آپ دیکھیں گے کہ اس گروہ نے ملاوٹ بھی بڑی کی ہے لیکن ان ائمہ کے اقوال کو بنیادی طور پر محفوظ بھی انہوں نے ہی کیا ہے۔

مطیع سید: جی انہوں نے ہی محفوظ کیا اور پوری فقہ مدون کی۔ آپ نے اپنی کتاب "حدود وتعزیرات" میں اس کا ذکر بھی کیا ہے۔

عمار ناصر: اس لیے ان کا شروع سے ہی ایک الگ سیاسی تشخص بھی بن گیا اور الگ علمی تشخص بھی بن گیا۔

مطیع سید: ائمہ اہل بیت کو اس بات کا احساس تھا؟

عمار ناصر: ظاہر ہے، ائمہ اہلِ بیت کو احساس تو تھا، لیکن اس وقت بنیادی طور پر کشمکش سیاسی تھی جس میں تھوڑا سا مذہبی عنصر شامل ہونا شروع ہو گیا تھا۔ شاید اس طرح علمی طور پر الگ مکتبہ فکر امام جعفر تک نہیں بنا تھا۔

مطیع سید: حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے تو امام ترمذی روایت لیتے ہیں تو کیا اس گروہ نے حضرت علی کو نہیں گھیرا تھا؟

عمار ناصر: حضرت علی تک یہ صورتحال نہیں تھی۔ حضرت حسن اور حضرت حسین تک بھی نہیں تھی۔ لیکن مثلاً امام زید بن علی بہت بڑے امام ہیں۔ ان کے ساتھ بھی جو گروہ وابستہ ہوا، اس نے ان کا الگ تشخص بنا دیا۔

مطیع سید: تو اس وجہ سے امام ترمذی نے ان سے کوئی چیز نہیں لی۔

عمار ناصر: بظاہر، ایسے ہی لگتا ہے۔

مطیع سید: یہ صورتحال تو اب بھی ایسی ہے کہ ہم ان کے ایک الگ گروہ ہونے کی وجہ سے ان کی بہت سی چیزوں سے استفادہ نہیں کرتے۔

عمار ناصر: جی بالکل۔

مطیع سید: منی کو خشک ہو جانے کے بعد کپڑے سے کھرچ دینے سے متعلق جو روایت آتی ہے (جامع الترمذی، کتاب الطہارۃ، باب فی المنی یصب الثوب، حدیث نمبر ۱۱۶) میرے خیال سے تو اس طرح کپڑا صاف نہیں ہوتا، کیوں کہ وہ اس میں جذب ہوئی ہوتی ہے، لیکن روایت میں ہے کہ کھرچ لی جائے تو ٹھیک ہے۔

عمار ناصر: بس ٹھیک ہے، یہی کفایت کرے گا۔ خشک ہو گئی تو جب اسے کھرچ دیں گے تو اس کے اوپر جو تہہ ہے، وہ اتر جائے گی اور جو اندر جذب ہو گئی تھی، وہ بھی کسی حد تک زائل ہو جائے گی، تو اس کو کافی سمجھ لیا گیا ہے۔ طہارت کے باب میں آپ کو احادیث میں جو عمومی رویہ نظر آئے گا، وہ یسر اور آسانی کا ہے۔

مطیع سید: میں نے کہیں پڑھا تھا کہ اس دور میں یہ گاڑھی ہوا کرتی تھی اور اب چونکہ پتلی ہوتی ہے، اس لیے اسے دھونا ضروری ہے۔

عمار ناصر: یہ بعد میں جو ایک تکنیکی فقہی ذہن بنا ہے، وہ اس طرح کی تاویل کرتا ہے۔ ہمارے ایک استاذ بھی یہی کہا کرتے تھے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ گاڑھی ہو یا پتلی، جو کپڑے کے اندر جذب ہو گئی ہے، وہ تو وہیں ہے۔ اسی سے پھر وہ بحث بھی پیدا ہو جاتی ہے کہ کیا منی نجس ہے؟ کیوں کہ بہت سے صحابہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ نجس نہیں ہے، صرف نظافت کے پہلو سے اس کو زائل کرنے کی ہدایت دی گئی ہے۔

مطیع سید: جرابوں پر مسح کے حوالے سے فقہا نے جو شرائط عائد کی ہیں، وہ کس بنیاد پر عائد کی ہیں؟

عمار ناصر: جرابوں پر مسح کے بارے میں بظاہر فقہا کے دور میں آ کر ہی بحث پیدا ہوئی ہے۔ صحابہ کے ہاں تو آپ کو روایتیں مل جائیں گی۔ نبی ﷺ کے متعلق جو جرابوں پر مسح کی روایت امام ترمذی نے نقل کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے (کتاب الطہارۃ، باب فی المسح علی الجوربین والنعلین، حدیث نمبر ۹۹) اس پر کافی بحث ہے۔ وہ روایت شاید اتنی معیاری نہیں ہے۔ البتہ صحابہ کے ہاں آثار مل جاتے ہیں۔ فقہا نے بعد میں احتیاط کے پہلو سے یہ موقف اختیار کیا کہ چونکہ ہم نے پاؤں دھونے کے بجائے موزوں پر مسح کی ایک رخصت پہلے ہی لے لی ہے، اس لیے اب موزوں سے آگے اس رخصت کو جرابوں تک وسیع نہیں کرنا چاہیے۔

مطیع سید: یہ جو ہمارے ہاں جرابیں ہیں، ان پر مسح ٹھیک ہے؟

عمار ناصر: میں ذاتی طور پر تو کرلیتا ہوں۔

مطیع سید: ایک صحابی نے ایک موقع پر یہ کلمات کہے: حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ۔ آپ ﷺ نے بڑے پسند فرمائے۔ (کتاب مواقیت الصلاۃ، باب ما جاء فی الرجل یعطس فی الصلاۃ، حدیث نمبر ۴۰۴) یہ ایک وقتی سی بات تھی، لیکن اب ہم نے اسے نماز میں شامل ہی کر لیا ہے۔

عمار ناصر: ترمذی کی روایت میں یہ واقعہ اس طرح آیا ہے کہ اس صحابی کو چھینک آئی تھی جس پر انھوں نے یہ کلمات کہے۔ البتہ حدیث کی دیگر کتابوں میں ہے کہ صحابی نے رکوع سے اٹھنے پر سمع اللہ لمن حمدہ کے جواب میں یہ کلمات کہے تھے۔ بہرحال، رسول اللہ ﷺ نے یہ کلمات اگرچہ مقرر نہیں فرمائے لیکن پسند تو کیے ہیں۔ تو آپ ﷺ کی پسند سے اگر ہم اسے اپنے معمول کا حصہ بنالیں تو یہ صحیح ہے۔

مطیع سید: سورۃ النجم میں سجدے کا جو واقعہ پیش آیا، وہ مکی دور کا ہے۔ جن وانس اور مسلمانوں اور مشرکوں، سب نے سجدہ کیا۔ (ابواب السفر، باب ما جاء فی السجدۃ فی النجم، حدیث نمبر ۵۷۵) کیا کیفیت تھی، یہ کس موقع پر ہوا؟ پھر یہ بھی ملتا ہے کہ ایک بوڑھے نے سجدہ نہیں کیا اور اس نے مٹی اٹھا کر اپنی پیشانی پر لگا دی کہ یہی کافی ہے۔ کیا وجہ تھی، کیا یہ منافق تھا؟ منافقین تو مکی دور میں نظر نہیں آتے۔

عمار ناصر: تفصیل تو ظاہر ہے، اس میں بیان نہیں ہوئی۔ بظاہر ایسے لگتا ہے کہ کسی مشترک مجلس میں یہ آیت پڑھی گئی اور سب لوگ سجدے میں شریک ہو گئے۔ اس موقع پر جو وہاں جنات ہوں گے، انہوں نے بھی سجدہ کر دیا اور جو مشرک وہاں موجود تھے، ظاہر ہے اللہ کو تو وہ مانتے تھے، تو یہ سوچ کر کہ اللہ کو سجدہ کرنے کی بات ہو رہی ہے، انہوں نے بھی کر دیا مگر ایک بوڑھے نے نہ کیا۔ اصل میں اس وقت ایک مخلوط ماحول تھا۔ مکے میں مخلوط ماحول تھا، مدینے میں بھی مخلوط ماحول تھا۔ آج شاید اس طرح کے ماحول کا تصور کرنا ذرا مشکل ہے۔

مطیع سید: لیکن منافقت کے آثار ہمیں مکے میں نہیں ملتے۔

عمار ناصر: مکے میں منافقت کے آثار موجود تھے۔ قرآن نے اس کا ذکر کیا ہے۔ نفاق ایک رویے کا نام ہے، وہ مکے میں بھی تھا، مکی سورتوں میں بھی اس کا ذکر ہے۔ سورۃ العنکبوت آپ پڑھیں۔ سورۃ عنکبوت کا پہلا رکوع سارا اسی کا بیان ہے۔ کچھ لوگ ایمان تو لے آئے ہیں اور سمجھ تو گئے ہیں کہ یہ حق ہے، لیکن اس میں جو آزمائش کے لئے تیار ہونا ہے، وہ نہیں کر پا رہے، فوراً گھبرا جاتے ہیں۔ ان کو بھی قرآن نے منافقین ہی قرار دیا ہے۔

مطیع سید: ایک اعرابی کی چاند دیکھنے کی گواہی پر آپ ﷺ نے رمضان کے روزے شروع فرما دیے۔ (کتاب الصوم، باب ماجاء فی الصوم بالشہادۃ، حدیث نمبر ۶۹۱) فقہاء تو ایک شخص کی گواہی کو نہیں مانتے۔

عمار ناصر: وہ بعض حالتوں میں مانتے ہیں، لیکن عام حالات میں نہیں مانتے۔ فقہا کا موقف بھی ٹھیک ہے۔ اصل میں جو اس طرح کا اکیلا واقعہ ہوتا ہے، اس سے کوئی کلی قاعدہ اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ فقہائے احناف کے ہاں قبول شہادت کی مختلف شکلیں ہیں اور وہ Common Sense (فہم عامہ) پر پورا اترتی ہیں۔ مثلاً اگر تو ایسا ہے کہ مطلع صاف ہے اور سب لوگ دیکھ سکتے ہیں، پھر تو زیادہ لوگوں کی گواہی ہونی چاہیے۔ ہاں اگر مطلع ابر آلود ہے یا اس طرح کی کوئی صورتحال ہے تو پھر ایک آدمی بھی اگر دیکھ لے اور وہ قابل اعتماد ہو اور قرائن بھی ہوں کہ ہاں یہ ہو سکتا ہے تو اس کی گواہی قبول کی جا سکتی ہے۔

مطیع سید: یہ جو شعبان کی پندرھویں شب کی فضیلت کی روایت ہے، امام بخاری نے اسے ضعیف کہا ہے۔ (کتاب الصوم، باب ماجاء فی لیلۃ النصف من شعبان، حدیث نمبر ۷۳۹)

عمار ناصر: پندھوریں شب کی فضیلت سے متعلق مختلف روایتیں ہیں اور انفراداً ان میں ضعف ہے۔ بعض میں زیادہ ہے، بعض میں کچھ کم ہے۔ اس صورت میں پھر ظاہر ہے، محدث کے لیے گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔ مجھے ایسے یاد پڑتا ہے کہ شاید علامہ البانی وغیرہ نے مجموعے کے لحاظ سے اس کی صحت کو تسلیم کیا ہے۔

مطیع سید: انفرادی سطح پہ تو ٹھیک ہے لیکن یہ جو اجتماع کی شکل میں عبادات کی جاتی ہیں؟

عمار ناصر: وہ تو ایک فقہی مسئلہ ہو گیا کہ نوافل کے لیے اس طرح کا اگر اہتمام کیا جائے تو اس کا کیا حکم ہے۔

مطیع سید: آپ ﷺ نے ہجرت سے پہلے بھی حج کیا تھا؟

عمار ناصر: کیے ہوں گے، لیکن ان کا کوئی خاص ذکر نہیں ملتا۔ آپ جب ہر سال حج کے موسم میں قبائل کے پاس جاتے تھے تو حج بھی کرتے ہوں گے۔

مطیع سید: حضرت عمر حج تمتع سے کیوں منع فرماتے تھے؟ (کتاب الحج، باب ماجاء فی التمتع، حدیث نمبر ۸۲۳، ۸۲۴) آپ ﷺ نے تو حجۃ الوداع کے سفر میں واضح طور پر اس کا حکم دیا تھا۔ پھر حضرت عمر کیوں منع فرماتے تھے، کیا وجہ تھی؟

عمار ناصر: اصل میں آپ ﷺ نے حجۃ الوداع میں ایک خاص مصلحت کے تحت یا خاص ضرورت کے تحت لوگوں کو ہدایت فرمائی کہ وہ عمرے کی نیت کر لیں اور عمرہ کر کے احرام کھول لیں۔ مقصد اس تصور کی اصلاح کرنا تھا

کہ حج کے مہینوں میں عمرہ نہیں کیا جا سکتا۔ لوگوں کے ہاں یہ تصور تھا کہ حج میں آپ آئے ہیں تو عبادت مکمل کرنے تک آپ احرام کی پابندیوں پر قائم رہیں، یہ تقویٰ اور نیکی کے زیادہ قریب ہے۔ اگر آپ تمتع کر لیتے ہیں اور احرام سے نکل آتے ہیں تو اس دوران آپ ظاہر ہے کہ پابندیوں سے نکل جائیں گے اور مباحات سے فائدہ بھی اٹھا سکیں گے۔ حضرت عمر کا اس سے منع کرنا کچھ دوسرے پہلوؤں سے ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک پہلو تو ان کے ذہن میں یہ ہو سکتا ہے کہ ایک عبادت کے لیے ایک ہی سفر ہونا چاہیے اور دوسری عبادت کے لیے الگ سفر کیا جائے۔ اگر تفصیلاً روایتوں کو دیکھا جائے تو شاید بات زیادہ واضح ہو سکے گی۔

مطیع سید: بجو تو بظاہر درندوں میں لگتا ہے، لیکن آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ ایک شکار ہے، یعنی اس کا گوشت کھانا جائز ہے۔ (کتاب الحج، باب ماجاء فی الضبع یصیبہ المحرم، حدیث نمبر ۸۵۱) احناف اس کو حرام کہتے ہیں۔

عمار ناصر: اصل میں یہ جو جانور ہیں، ان میں حلال اور حرام کے درمیان ایک کیٹگری ہے جس میں اشتباہ رہتا ہے۔ اگر درندہ آپ ان معنوں میں لیں کہ وہ باقاعدہ کسی پر حملہ کرے تو بجو یہ نہیں کرتا۔ اور اگر آپ اس کی گوشت خوری کو دیکھیں تو درندہ لگتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ ایک مشتبہ زمرے میں آ جاتا ہے۔ اس پہلو سے احناف نے شاید اس کی ظاہری ہیئت کو دیکھ کر حرام قرار دیا ہے اور وہ ایک اور حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جو سند کے لحاظ سے نسبتاً کمزور ہے۔

مطیع سید: لیکن یہاں وہی اعتراض بن رہا ہے کہ احناف صحیح حدیث کو چھوڑ رہے ہیں۔

عمار ناصر: ظاہر ہے، وہ اس حدیث کی کوئی توجیہ کرتے ہوں گے۔ اجتہادی مسائل میں تحقیق و تاویل کی بڑی گنجائش ہوتی ہے۔

مطیع سید: ٹڈیوں کے بارے میں صحابہ نے کہا کہ ہم نے لاٹھیوں سے مارا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کھاؤ، یہ سمندر کا شکار ہے، (کتاب الحج، باب ماجاء فی صید البحر للمحرم، حدیث نمبر ۸۵۰) حالانکہ ٹڈی تو سمندر کا شکار نہیں ہے۔ کیا مراد تھی رسول اللہ ﷺ کی؟

عمار ناصر: صید البحر کہہ کر اصل میں اشارہ اس طرف ہے کہ اس کا حکم وہی ہے جو دریا کے شکار کا ہے۔ یعنی جس طرح پانی کے جانور کو ذبح کر کے ان کا خون نہیں نکالنا پڑتا، اسی طرح ٹڈی کو بھی ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔ یہ ویسے ہی حلال ہے۔

مطیع سید: حدیث میں نماز کے مکروہ اوقات کا بڑے اہتمام سے ذکر آیا ہے۔ (کتاب مواقیت الصلاۃ، باب ماجاء فی

کراہیۃ الصلاۃ بعد العصر وبعد الفجر، حدیث نمبر ۱۸۳) کہا جاتا ہے کہ ان اوقات سے اس لیے منع کیا گیا کہ ان میں سورج کی پوجا ہوتی ہے، حالانکہ جزیرہ عرب میں عام طور پر سورج کی پوجا نہیں ہوتی تھی۔

عمار ناصر: ذکر تو نہیں ملتا لیکن مجوسیوں کے ہاں ممکن ہے، سورج پرستی بھی ہو۔ اسی طرح صابیوں کا ذکر ملتا ہے کہ وہ کواکب پرست تھے۔ روایات میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دور کا ایک واقعہ ملتا ہے کہ کچھ ایسے لوگ پکڑے گئے تھے جو سورج کی پوجا کرتے تھے۔ بعض دفعہ اگرچہ ایسا کوئی گروہ بالفعل موجود نہیں ہوتا، لیکن ایک تصور لوگوں کے سامنے ہوتا ہے کہ سورج کے ساتھ بھی عبادت کا تصور وابستہ ہے۔ وہ تصور بھی بعض دفعہ بنیاد بن جاتا ہے کہ اس سے منع کر دیا جائے۔

مطیع سید: یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کیوں کہ یہ عالمی دین تھا اور اسے دیگر تہذیبوں سے بھی واسطہ پڑنا تھا، اس لیے بھی اس تصور کی نفی کر دی گئی؟

عمار ناصر: کہہ سکتے ہیں، اگرچہ زیادہ تر احادیث میں جو فوری تناظر ہوتا ہے، اسی میں بات کہی جا رہی ہوتی ہے۔ تاہم شارحین بعض اوقات انہیں ذرا وسیع تناظر میں بھی دیکھ لیتے ہیں۔

مطیع سید: حجۃ الوداع کے سفر میں آپ ﷺ اپنے ٹھکانے سے تشریف لے گئے تو خوش تھے، واپس آئے تو غمگین تھے۔ حضرت عائشہ نے وجہ پوچھی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کاش میں کعبے میں داخل نہ ہوتا، میں نے امت کو تکلیف میں ڈال دیا۔ (کتاب الحج، باب ماجاء فی دخول الکعبۃ، حدیث نمبر ۸۷۳)

عمار ناصر: اس لیے کہ اب لوگ بھی یہ اہتمام کریں گے کہ وہ کعبے کے اندر جائیں اور ظاہر ہے کہ ایسا ہر ایک کے لیے ممکن نہیں۔

مطیع سید: قربانی کا جانور ہدی جو حاجی ساتھ لے کر جاتے تھے، وہ اگر راستے میں مرنے کے قریب ہو تو اس کے متعلق کہا گیا کہ اسے ذبح کر دیں اور لوگوں کے لیے چھوڑ دیں، خود اس میں سے نہ کھائیں۔ (کتاب الحج، باب ماجاء اذا عطب الہدی مایصنع بہ، حدیث نمبر ۹۱۰) کیا وجہ ہے؟ قربانی ہے تو پھر آدمی خود کیوں نہیں کھا سکتا؟

عمار ناصر: اس کیفیت میں تو وہ صدقہ بن گئی اور صدقہ آدمی کو خود نہیں کھانا چاہیے۔ اگر آپ وہاں جا کر جانور کو ذبح کریں، پھر تو وہ قربانی ہے۔ لیکن راستے میں اگر جانور کو ذبح کرنا پڑے تو گویا آپ نے اسے صدقے کی حیثیت سے چھوڑ دیا ہے۔

مطیع سید: حج کے اعمال میں جو تقدیم و تاخیر ہو جاتی ہے، اس پر فقہا دم کو واجب کہتے ہیں، لیکن آپ ﷺ تو حجۃ

الوداع میں ہر ایک کو لاحرج لاحرج فرماتے جارہے ہیں۔(کتاب الحج، باب ما جاء فی من حلق قبل ان یذبح، حدیث نمبر ۹۱۶) پھر فقہانے دم کا وجوب کہاں سے اخذ کیا ہے؟

عمار ناصر: احناف کے ہاں اس معاملے میں زیادہ سختی ہے۔ ایک تو وہ بعض دوسرے قرائن سے یہ اخذ کرتے ہیں کہ یہ ترتیب مقصود ہے اور اہم ہے، اس کو ملحوظ رکھنا لازم ہے۔ جب لازم ہے تو اس کو خراب کرنے پر دم آنا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ چونکہ تعلیم کا موقع تھا اور آپ ﷺ لوگوں کو حج کے مسائل واحکام سکھا رہے تھے، اس لیے اس ابتدائی مرحلے پر آپ ﷺ لوگوں کو تھوڑی رعایت دے رہے تھے تاکہ لوگ تنگی میں نہ پڑیں۔

مطیع سید: النعی یعنی موت کا اعلان کرنے سے آپ ﷺ نے منع کیا ہے۔(کتاب الجنائز، باب ما جاء فی کراہیۃ النعی، حدیث نمبر ۹۸۴) مجھے لگ رہا ہے کہ اس کا کوئی خاص پس منظر تھا، ورنہ کسی کی موت کا اعلان کرنے میں کیا حرج ہے؟

عمار ناصر: ہاں، وہ ایک خاص طریقہ تھا جس میں واویلا کرنا، گریبان پھاڑنا، سر پیٹنا شامل تھا اور خاص طریقے سے بین کر کے لوگوں کو کسی کی موت کی اطلاع دی جاتی تھی۔ اس سے منع کیا گیا ہے۔ عام طریقے سے موت کی اطلاع دینا، ظاہر ہے منع نہیں ہے۔

مطیع سید: آج کے ہمارے اعلان سے تو اس سے بالکل مختلف ہیں۔

عمار ناصر: ہاں یہ تو اطلاع ہیں۔ اطلاع دینا منع نہیں ہے۔ اس کو ایک ڈرامہ بنانا، یہ منع ہے۔

مطیع سید: یہ جو حدیث بڑی مشہور ہے کہ جس نے لا الہ کہہ دیا، وہ جنت میں جائے گا، اس کے کیا معنی ہیں؟

عمار ناصر: یہ ایک عمومی بات نہیں ہے۔ یہ تو کامن سینس کی بات ہے کہ اس سے مقصود یہ کہنا نہیں ہے کہ عمل وغیرہ کی کوئی ضرورت نہیں، صرف کلمہ پڑھ لینا کافی ہے۔ مختلف شارحین اپنے اپنے انداز میں اس کی تاویل کرتے ہیں۔ مجھے زیادہ مناسب بات یہ لگتی ہے کہ جو آپ ﷺ کے ارد گرد سچے اور مخلص لوگ ہیں، جو بہت زیادہ خوف خدا بھی رکھتے ہیں، ڈرتے بھی ہیں، فکر مند بھی ہیں، آپ مختلف مواقع پر کوشش کرتے ہیں کہ ایسے لوگوں کی فکر مندی کم ہو، اور ان کو تھوڑا حوصلہ ہو۔ اگر آپ ان لوگوں کے بارے میں کہہ رہے ہیں جن کے بارے میں آپ ﷺ کو پتہ ہے کہ یہ محض لا الہ کہہ کر رکنے والے نہیں ہیں، اپنی حد تک عمل کی بھی کوشش کر رہے ہیں تو اس بات کا ایک محل سمجھ میں آتا ہے۔ گویا اس حدیث کا مدعا کسی الہیاتی مسئلے کا بیان نہیں، بلکہ مخلص اور فکر مند اہل ایمان کو ان کی نجات کے متعلق تسلی دینا ہے۔

مطیع سید: اور کسی صحابی نے ایسا کیا بھی نہیں کہ محض اسی پر تکیہ کر لے، نہ اس حدیث سے یہ مطلب لیا ہے۔

عمار ناصر: بالکل۔ وہ تو بعد میں مرجئہ نے اس طرح کی روایتوں سے فائدہ اٹھایا اور اس کو ایک کلامی اور الہیاتی مسئلے کی نوعیت دے دی۔

مطیع سید: حدیث میں قبروں پر لکھنے کی کی ممانعت کی گئی ہے۔ (کتاب الجنائز، باب ماجاء فی کراہیۃ تجصیص القبور والکتابۃ علیہا، حدیث نمبر ۱۰۵۲) آج کل ہم جو کتبے لگا رہے ہیں، کیا یہ درست ہے؟

عمار ناصر: میرے خیال میں وہ ممانعت بھی سد ذریعہ کے پہلو سے ہے۔ اگر قبر کی شناخت محفوظ رکھنے کے لیے سادگی سے نام وغیرہ لکھ دیا جائے تو اس میں کوئی بنیادی خرابی معلوم نہیں ہوتی۔

مطیع سید: جو پیٹ کی بیماری میں مرا، اسے عذاب قبر نہیں ہوگا۔ (کتاب الجنائز، باب ماجاء فی الشہداء من ہم، حدیث نمبر ۱۰۶۴) حدیث غریب ہے۔ کیا مراد ہے؟

عمار صاحب: اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ پیٹ کی بیماری بھی گناہوں کا کفارہ بنتی ہے، جس طرح شہادت کی موت کی دوسری شکلیں کفارہ بنتی ہیں۔ اس کا صلہ اللہ تعالیٰ یہ دیتے ہیں کہ قبر کے عذاب سے محفوظ رکھتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح کی ہر بشارت کے ساتھ دیگر کئی شرائط لگی ہوتی ہیں کہ اگر ایسا ہو تو ایسا ہو گا۔ (جاری)

جسٹس قاضی فائز عیسیٰ

آئین، اسلام اور بنیادی حقوق

(9 اپریل 2021ء کو اسلام آباد ہائی کورٹ بار ایسوسی ایشن سے خطاب)

ہمارے آئین کی بنیاد اس اعتراف اور تصدیق پر رکھی گئی ہے کہ پوری کائنات پر اقتدار اعلیٰ اللہ تعالیٰ کا ہے اور اختیارات کا استعمال ایک مقدس امانت ہے؛ اور ریاستی طاقت اور اختیار کا استعمال عوام کے منتخب نمائندوں کے ذریعے کیا جائے گا۔ آئین کا دیباچہ مزید یہ کہتا ہے کہ ریاستِ پاکستان میں جمہوریت، آزادی، مساوات، رواداری، برداشت اور سماجی انصاف کا اطلاق اسلامی اصولوں کے مطابق ہوگا۔ اسی طرح اس میں کہا گیا ہے کہ اقلیتوں کو اپنے مذاہب کی پیروی کرنے، ان پر عمل کرنے اور اپنی ثقافتوں کی ترویج کے لیے مناسب مواقع دیے جائیں گے۔

آئین 280 دفعات پر مشتمل ہے مگر ان میں تقریباً دو درجن دفعات ایسی ہیں جو عوام کے حقوق کے تحفظ کے متعلق ہیں اور ان پر اثرانداز ہوتی ہیں۔ آئین کی دفعہ 3 استحصال کی تمام صورتوں کے خاتمے کو یقینی بناتی ہے۔ یہ دفعہ قرآن شریف کی سورۃ البقرۃ (2)، آیت 279 کے عین مطابق ہے جس میں فرمایا گیا ہے:

لَا تَظلِمُونَ وَلَا تُظلَمُونَ

تم ظلم / استحصال نہ کرو اور تم پر ظلم / استحصال نہ کیا جائے۔

دفعہ 4 یہ یقینی بناتی ہے کہ سب کے ساتھ قانون کے مطابق یکساں سلوک ہو، اور بالخصوص زندگی، آزادی، جسم، ساکھ اور جائیداد کے خلاف کوئی ایسا اقدام نہیں کیا جائے گا جس کی اجازت قانون نے نہ دی ہو۔ یہ دفعہ بھی اسلام سے بالکل مطابقت رکھتی ہے۔ ایک بہت مشہور حدیث ہے:

المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ المُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ [1]

[1] صحیح البخاری، کتاب الایمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ۔

مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ ہوں۔

اس دفعہ میں مزید یہ کہا گیا ہے کہ وہ کام جس کی کوئی قانونی ممانعت نہ ہو، اسے ہر شخص کر سکتا ہے اور کسی کو ایسے کام پر مجبور نہیں کیا جا سکتا جس کا مطالبہ قانون نے اس سے نہ کیا ہو۔ یہی اصول سورۃ مریم (19)، آیت 64 کے آخری ٹکڑے میں موجود ہے:

وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّا

اور تمھارا رب بھولنے والا نہیں ہے۔

سورۃ الاعراف (7)، آیت 32 سے بھی یہ اصول معلوم ہوتا ہے:

قُل مَن حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزقِۚ

کہہ دو کہ کس نے حرام کر دیا اللہ کی اس زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کی، اور پاک رزق کو؟

رسول اللہ ﷺ کی زندگی سے بھی یہ اصول اخذ ہوتا ہے۔ آپ نے غزوۂ بدر، جو 17 رمضان 2 ہجری (13 مارچ 624ء) کو ہوئی تھی، کے بعد قیدیوں کو اختیار دیا کہ وہ چاہیں تو دس بچوں کو لکھنا پڑھنا سکھا کر آزادی حاصل کر سکتے ہیں۔[2] یہ کام جبراً بھی لیا جا سکتا تھا لیکن آپ نے ان سے ایک طرح کا سمجھوتا کیا۔

لوگوں کے بنیادی حقوق کے تحفظ کے بارے میں اگلی اہم دفعہ 9 ہے جو کہتی ہے کہ قانون کی اجازت کے بغیر کسی کو زندگی اور آزادی سے محروم نہیں کیا جائے گا۔ یہ دفعہ سورۃ المآئدۃ (5)، آیت 32 کے عین مطابق ہے:

مَن قَتَلَ نَفسَا بِغَيرِ نَفسٍ أَو فَسَاد فِي ٱلأَرضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعا وَمَن أَحيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعا

جس نے کسی انسان کو قتل کیا، سوائے اس کہ جان کے بدلے میں یا زمین میں فساد کی وجہ سے ہو، تو گویا اس نے تمام انسانوں کو قتل کیا، اور جس نے کسی کی جان بچائی تو گویا اس نے تمام انسانوں کو زندگی بخش دی۔

اور جہاں تک آزادی کی بات ہے تو اس کی عکاسی سورۃ البقرۃ (2)، آیت 256 میں نظر آتی ہے:

لَآ إِكرَاهَ فِي ٱلدِّينِ

دین میں کوئی زبردستی نہیں ہے۔

[2] مستدرک حاکم، ج2، ص152۔

اس کے بعد ہم دفعہ 10 کی طرف آتے ہیں جس میں کہا گیا ہے کہ کسی کو وجہ بتائے بغیر گرفتار نہیں کیا جائے گا اور تحویل میں بھی نہیں لیا جائے گا اور جب ایسا کیا جائے گا تو اسے 24 گھنٹوں کے اندر حاکمِ فوجداری کے سامنے پیش کیا جائے گا۔ اس کے ساتھ ایک بہت اہم دفعہ 10-الف کا اضافہ اٹھارویں آئینی ترمیم 2010ء کے ذریعے کیا گیا جو ہر شخص کو منصفانہ سماعت اور مناسب عمل کا حق دیتی ہے۔ قرآن شریف کی سورۃ المائدۃ (5)، آیت 8 میں فرمایا گیا ہے:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ

اے ایمان والو!، کھڑے ہو اللہ کے لیے انصاف کی گواہی دیتے ہوئے، اور کسی قوم کی دشمنی تمھیں اس پر مجبور نہ کردے کہ تم انصاف نہ کرو۔ انصاف کرو کہ یہ تقویٰ سے قریب تر ہے۔ اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ یقیناً اللہ جانتا ہے جو تم کر رہے ہو۔

دفعہ 11 جبری مشقت اور غلامی کو ممنوع قرار دیتی ہے۔ جہاں تک غلامی کا تعلق ہے، قرآن شریف کے نزول کے وقت غلامی کا عام رواج تھا لیکن اسلام نے غلاموں کو آزاد کرنے کے لیے کئی مواقع دیے، مختلف گناہوں کے کفارے کے لیے غلام کو آزاد کرانے کا حکم دیا اور ثواب کمانے کے لیے بھی غلام آزاد کرنے کی ہدایت دی۔ اس لیے غلامی جلد ہی ختم ہوگئی۔ قرآن شریف نے آزاد انسان کو غلام بنانے کی اجازت نہیں دی۔ ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تین لوگوں کا ذکر کیا جن کے خلاف آپ خود قیامت کے دن استغاثہ کریں گے۔ ان میں ایک وہ ہے جس نے آزاد انسان کو غلام بنا کر بیچا۔[3]

اسی طرح اسلام میں جبری مشقت کی کوئی اجازت نہیں ہے اور، جیسا کہ پہلے کہا گیا، کہ جنگی قیدیوں سے بھی جبری مشقت نہیں لی گئی۔ مزدوروں کے حقوق کے تحفظ پر اسلام نے خصوصی زور دیا۔ یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ مزدور کی اجرت اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے ادا کرو۔[4]

دفعہ 12 ایسے فعل پر سزا کے خلاف تحفظ دیتی ہے جو اس وقت جرم نہیں تھا جب اس کا ارتکاب کیا گیا مگر بعد میں اسے جرم قرار دیا گیا۔ کئی آیات اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصول اسلام کا بھی ہے۔ مثلاً سورۃ بنی اسرائیل (17)، آیت 15 میں فرمایا گیا:

---

[3] صحیح البخاری، کتاب الامور المنھی عنھا، باب تحریم الغدر۔

[4] سنن ابن ماجہ، کتاب الرھون، باب اجر الاجراء۔

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبعَثَ رَسُولا

اور ہم عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک ہم رسول نہ بھیجیں۔

آئین کی اس دفعہ سے ایک بہت اہم استثنا سنگین غداری کے جرم کا ہے۔ چنانچہ یہ دفعہ 23 مارچ 1956ء سے نافذ ہونے والے کسی آئین کی منسوخی یا معطل کرنے کو قانون کے ذریعے جرم قرار دینے سے نہیں روکتی۔

دفعہ 13 کسی ایک جرم پر ایک سے زائد دفعہ سزا دینے کے خلاف تحفظ دیتی ہے اور یہ بھی قرار دیتی ہے کہ کسی ملزم کو اپنے خلاف گواہی دینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ قدرت کا نظام بھی ایسا ہی ہے کہ اگر کسی شخص کو کسی جرم کی سزا اس دنیا میں ملے تو پھر اسے آخرت کی سزا نہیں دی جائے گی، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ دنیا میں کسی کو سزا دی جائے تو یہ اس کے لیے آخرت کی سزا سے کفارہ بن جاتی ہے۔[5] کسی جرم کا اقرار کرنا کسی شخص کا رضاکارانہ عمل ہے اور اس پر اسے آخرت کی سزا سے نجات مل سکتی ہے لیکن اسے اقرار پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

دفعہ 14 انسان کی عظمت اور گھر کی رازداری کو تحفظ دیتی ہے۔ یہ دفعہ بھی قرآن کے عین مطابق ہے۔ قرآن شریف کی سورۃ التین (95)، آیت 4 انسان کو أَحسَنِ تَقوِيم کا خطاب دیتی ہے اور سورۃ بنی اسرائیل (17)، آیت 70 وَلَقَد كَرَّمنَا بَنِيٓ ءَادَمَ کا اعلان کرتی ہے۔ اسی طرح گھر کی رازداری کے متعلق کئی آیات اور احادیث ہیں، جیسا کہ سورۃ الحجرات (49)، آیت 12 میں فرمایا گیا: وَ لَا تَجَسَّسُواْ (اور مت کرو جاسوسی)۔ اسی طرح حدیث ہے:

إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ وَلاَ تَحَسَّسُوا وَلاَ تَجَسَّسُوا وَلاَ تَنَافَسُوا وَلاَ تَحَاسَدُوا وَلاَ تَبَاغَضُوا وَلاَ تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللهِ إِخْوَانًا -[6]

بدگمانی سے بچو کیونکہ بدگمانی جھوٹی بات ہے۔ اور عیب مت تلاش کرو، اور جاسوسی مت کرو، اور ایک دوسرے کو نیچا دکھانے کی کوشش مت کرو، اور ایک دوسرے سے حسد نہ کرو، اور ایک دوسرے کے ساتھ بغض نہ رکھو، اور ایک دوسرے سے منہ مت موڑو، اور اے اللہ کے بندو، سب آپس میں بھائی بن جاؤ۔

دفعہ 15 نقل و حرکت اور پاکستان میں کہیں بھی رہنے کی آزادی کا حق دیتی ہے۔ قرآن شریف کی کئی آیات، جیسے سورۃ آل عمران (3) کی آیت 137، سورۃ النحل (16)، آیت 36، سورۃ النمل (27)، آیت 69 میں حکم دیا گیا ہے:

---

[5] صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب الحدود کفارات لاھلھا۔

[6] صحیح مسلم، کتاب الآداب، باب تحریم التجسس۔

فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ

تو زمین میں چلو پھرو۔

اسی طرح دفعہ 16 قانون کی حدود کے اندر اجتماع کی آزادی کا حق دیتی ہے، جبکہ دفعہ 17 انجمن سازی اور سیاسی پارٹی بنانے کا حق دیتی ہے، مگر ساتھ ہی ایک اہم بات دفعہ 17 کی شق 3 میں سیاسی پارٹیوں کے متعلق یہ کہی گئی ہے کہ وہ قانون کے مطابق اپنے ذرائع آمدن ظاہر کریں گی۔ اسلام نے بھی مسلمانوں کو اجتماعیت کا درس دیا ہے۔ سورۃ الشوری (42) کی آیت 38 میں فرمایا گیا ہے:

وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ

اور ان کے کام ایک دوسرے کے ساتھ مشورے سے ہوتے ہیں۔

مسلمانوں کے گروہوں، جیسے انصار اور مہاجرین، کو رسول اللہ ﷺ نے نہ صرف تسلیم کیا بلکہ ان کے ایک دوسرے پر حقوق بھی مقرر فرمائے۔ اسی طرح قانونی ذمہ داریوں کی پابندی کا اسلام نے حکم دیا۔ قرآن شریف کی سورۃ المائدۃ (5)، آیت 1 میں آیا ہے:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِالۡعُقُودِ

اے ایمان والو! اپنے معاہدات کی پابندی کرو۔

مالیاتی امور میں شفافیت، بالخصوص سرکاری عہدیداروں کے لیے، اسلام کا بنیادی ستون ہے۔ خود رسول اللہ ﷺ سے طائف کے محاصرے کے موقع پر، جو 8ھ (630ء) میں ہوا تھا، غنیمت کے متعلق سوال کیا گیا اور آپ نے اس کا برا ماننے کے بجائے اس کی وضاحت دینی ضروری سمجھی۔[7] اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مشہور واقعہ ہے کہ ان کو خطبے کے دوران میں ٹوک دیا گیا اور انھوں نے واضح کیا کہ اضافی چادر ان کو ان کے بیٹے نے دی تھی۔[8] رسول اور خلیفۂ وقت سے ایک عام شخص نے معلومات کا مطالبہ کیا تو اس کے خلاف کوئی کارروائی نہیں ہوئی بلکہ تسلیم کیا گیا کہ اس کا حق ہے کہ اسے یہ معلومات مہیا کی جائیں۔ یوں ان واقعات سے دفعہ 19-الف میں مذکور معلومات کے حق کے بارے میں بھی اسلام کا تصور واضح ہو جاتا ہے۔

دفعہ 18، تجارت، کاروبار اور پیشہ اختیار کرنے کا حق دیتی ہے۔ قرآن شریف کی سورۃ النسآء (4) کی آیت 29

---

[7] سنن الترمذی، کتاب التفسیر، باب ومن سورۃ آل عمران۔

[8] شبلی نعمانی، الفاروق

میں فرمایا گیا:

إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمۡ

مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی رضامندی سے۔

رسول اللہ ﷺ نے شادی کی حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا سے، جو ایک کاروباری خاتون تھیں، اور آپ نے ان کے لیے تجارتی سفر بھی کیے۔ مدینہ کے انصار زراعت پیشہ تھے، جبکہ مکہ سے آنے والے مہاجرین عام طور پر تجارت کرتے تھے۔ کئی صحابہ مختلف پیشوں اور فنون کے ساتھ وابستہ تھے اور کسی بھی پیشے کو حقیر نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اس کے برعکس کئی صدیوں بعد بھی یورپ میں سرجری کو حقیر سمجھا جاتا تھا اور اس وجہ سے کئی قسائی سرجن بن گئے تھے۔

دفعہ 19 اظہارِ رائے کی آزادی کا حق دیتی ہے۔ اسلام کا مسلمانوں سے مطالبہ ہے کہ وہ ہمیشہ حق بات کہیں۔ سورۃ الاحزاب (33) کی آیت 70 میں فرمایا گیا:

وَقُولُواْ قَولا سَدِيدا

اور کہو سیدھی بات

سورۃ المآئدۃ (5)، آیت 8 میں فرمایا گیا:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِالقِسطِ

اے ایمان والو!، کھڑے ہو اللہ کے لیے انصاف کی گواہی دیتے ہوئے

مشہور واقعہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ وہ چوری کرتا ہے، شراب پیتا ہے، جوا کھیلتا ہے اور جھوٹ بھی بولتا ہے اور وہ آپ کی خاطر ان میں کسی ایک کام کو چھوڑنا چاہتا ہے، تو آپ نے فرمایا کہ جھوٹ بولنا چھوڑ دو۔ اس نے جھوٹ بولنا چھوڑ دیا تو باقی برائیاں بھی خود بخود چھوٹ گئیں۔[9]

قرآن شریف کی کئی آیات، جیسے سورۃ النسآء (4)، آیت 114، سورۃ الانبیآء (21)، آیت 3، سورۃ الزخرف (43)، آیت 80 اور سورۃ المجادلۃ (58)، آیات 7 تا 10 میں معلومات چھپانے پر، بالخصوص جن سے عوامی مفاد وابستہ ہو اور جن کا جاننا عوام کا حق ہو، سخت ناراضگی کا اظہار کیا گیا ہے اور کہیں تو اسے شیطانی عمل بھی قرار دیا گیا ہے۔

دفعہ 23 جائیداد خریدنے اور بیچنے کا حق دیتی ہے۔ مال اور جائیداد کی ملکیت کے حق کے بارے میں قرآن شریف

[9] المبرد، الکامل فی الادب، ج2، ص156۔

میں بہت سی آیات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو اپنے مال کو استعمال کرنے، اس سے فائدہ اٹھانے، اسے صدقہ کرنے، ہبہ کرنے، بیچنے، اس کے بارے میں وصیت کرنے اور اس طرح کے دیگر تمام مالکانہ حقوق حاصل ہیں اور اسی طرح اس کی موت کے بعد مال پر ورثا کی ملکیت کے بارے میں بھی آیات میں تفصیل دی گئی ہے۔

دفعہ 24 یہ تحفظ فراہم کرتی ہے کہ کسی کو اس کی مرضی کے بغیر اس کے مال سے زبردستی محروم نہیں کیا جائے گا اور اگر کہیں عوامی مفاد کی خاطر ایسا کرنا ضروری ہو جائے تو یہ عمل قانون کی حدود کے اندر رہ کر کیا جائے گا اور اسے اس کے مال کا پورا معاوضہ ادا کیا جائے گا۔ مشہور واقعہ ہے کہ مسجد نبوی کی تعمیر کے لیے زمین کی ضرورت پڑی تو دو یتیم بھائیوں، سہل اور سہیل، کے ولی کے ساتھ بات کی گئی اور ان کو زمین کا معاوضہ ادا کیا گیا حالانکہ وہ زمین معاوضے کے بغیر دینا چاہتے تھے۔[10]

سارے شہری برابری کے مستحق ہیں اور کسی کے ساتھ امتیازی سلوک نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ دفعہ 25 پابند کرتی ہے۔ آخری تین دفعات (26، 27 اور 28) امتیازی سلوک کے مختلف پہلوؤں کی ممانعت کرتی ہیں اور ان کے خلاف تحفظ فراہم کرتی ہیں۔ یہ دفعہ بھی اسلام کے عین مطابق ہے۔ قرآن شریف کی سورۃ الحجرات (49)، آیت 13 میں فرمایا گیا ہے:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ

اے لوگو! یقیناً ہم نے تمھیں ایک مرد اور عورت سے پیدا کیا اور تمھارے خاندان اور قبیلے بنائے تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو۔ یقیناً تم میں اللہ کے نزدیک زیادہ عزت والا وہ جو تم میں اللہ کا زیادہ فرمانبردار اور پرہیزگار ہو۔ یقیناً اللہ سب کچھ جانتا ہے اور اسے ہر چیز کی خبر ہے۔

کئی دیگر آیات سے اس بات کے دیگر پہلوؤں پر بھی روشنی پڑتی ہے، جیسے سورۃ الانعام (6)، آیت 164 میں فرمایا گیا:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ

اور کوئی بوجھ اٹھانے والی جان کسی دوسری جان کا بوجھ نہیں اٹھائے گی۔

[10] ڈاکٹر رمضان البوطی، فقہ السیرۃ، ص 253۔

معاشرے کے کمزور طبقات اور افراد کے تحفظ کے لیے کیے جانے والے اقدامات کو امتیازی سلوک نہیں کہا جاسکتا اور یہ بھی اسلامی احکام کے عین مطابق ہے کہ بچوں اور کمزور لوگوں پر ذمہ داریوں کا بوجھ کم کیا جائے۔ اس وجہ سے جہاد فی سبیل اللہ کے حکم سے بھی عورتوں اور ضعیف اور بیمار لوگوں کو مستثنیٰ کیا گیا، نماز اور روزے کے احکام میں مریضوں اور مسافروں کے لیے تخفیف کی گئی اور حج کا فریضہ بھی صرف ان لوگوں پر عائد کیا گیا جو حج کے لیے جانے کی استطاعت رکھتے ہوں۔

ایک بہت اہم شق جو اٹھارویں ترمیم کے ذریعے آئی، دفعہ 25–الف ہے جو ریاست پر ذمہ داری عائد کرتی ہے کہ پانچ سال سے سولہ سال تک کی عمر کے بچوں اور بچیوں کو مفت اور لازمی تعلیم فراہم کرے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پر انسانیت کے لیے جو پہلا حکم نازل کیا، وہ حکم تھا، اَقرَأ: پڑھو (فعل امر)۔ اسی سورۃ العلق (96) کی چوتھی آیت میں قلم کا ذکر ہے: ٱلَّذِي عَلَّمَ بِالقَلَمِ (وہ جس نے قلم کے ذریعے تعلیم دی)؛ اور پانچویں آیت میں تعلیم کا ذکر ہے: عَلَّمَ ٱلإِنسَٰنَ مَا لَم يَعلَم (انسان کو اس کی تعلیم دی جو وہ نہیں جانتا تھا)۔ یوں جو پہلی وحی ہے وہ پڑھنے، لکھنے اور پڑھانے پر مشتمل ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے بھی تعلیم کی اہمیت پر بہت زور دیا اور، جیسا کہ میں نے پہلے ذکر کیا، جنگی قیدیوں کو بھی کہا کہ ہر قیدی رہائی حاصل کرنے کے لیے دس بچوں کو لکھنا پڑھنا سکھائے۔

دفعات 20، 21 اور 22 کسی مذہب کے ماننے، اس پر عمل کرنے اور اس کی تبلیغ کرنے کا حق دیتی ہیں اور اپنے مذہب کے علاوہ کسی اور مذہب کے لیے محصول ادا کرنے یا زبردستی اس کی تعلیم دینے کے خلاف تحفظ کرتی ہیں۔ یہ دفعات بھی اسلامی تعلیمات کے مطابق ہیں۔ سورۃ البقرۃ (2)، آیت 256 میں فرمایا گیا:

لَآ إِكرَاهَ فِي ٱلدِّينِ

دین میں کوئی زبردستی نہیں ہے۔

اسی طرح سورۃ یونس (10)، آیت 99 میں فرمایا گیا:

وَلَو شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلأَرضِ كُلُّهُم جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤمِنِينَ

اور اگر تمہارا رب چاہتا تو زمین کے سارے لوگ مل کر ایمان لے آتے۔ تو کیا تم لوگوں کو مجبور کروگے کہ وہ ایمان لے آئیں؟

سورۃ الحج (22)، آیت 40 میں تو جہاد کا مقصد ہی یہ بیان کیا گیا ہے کہ مختلف مذاہب کی عبادت گاہوں کا تحفظ کیا جائے:

وَلَولَا دَفعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعضَهُم بِبَعض لَّهُدِّمَت صَوَٰمِعُ وَبِيَع وَصَلَوَٰت وَمَسَٰجِدُ يُذكَرُ فِيهَا ٱسمُ ٱللَّهِ كَثِيرا

اور اگر اللہ بعض لوگوں کے ذریعے بعض دوسرے لوگوں کو دفع نہ کرتا تو خانقاہیں، گرجا، مَعبَد اور مسجدیں، جن میں اللہ کے نام کا کثرت سے ذکر کیا جاتا ہے، ڈھادی جاتیں۔

اس ساری تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ آئین میں دیے گئے بنیادی حقوق اسلام کے عین مطابق ہیں اور آئین کی ان دفعات اور اسلامی احکام میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ جب لوگوں کو یہ حقوق میسر ہوں تو ان کا عملی نفاذ یقینی بنانے کی ذمہ داری بالخصوص عدالت عالیہ اور عدالت عظمی کے ججز پر عائد ہوتی ہے جنھوں نے اس بات کی بھی قسم کھائی ہے کہ وہ بلا تفریق وامتیاز اور کسی خوف یا لالچ کے بغیر ہر شخص کو انصاف مہیا کریں گے جس میں ذکر کیے گئے بنیادی حقوق بھی شامل ہیں۔ یہ بات بھی قرآن شریف کے عین مطابق ہے۔

سورۃ المآئدۃ (5)، آیت 8 میں فرمایا گیا ہے:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلقِسطِ وَلَا يَجرِمَنَّكُم شَنَـَٔانُ قَومٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعدِلُواْ ٱعدِلُواْ هُوَ أَقرَبُ لِلتَّقوَىٰ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُ بِمَا تَعمَلُونَ

اے ایمان والو! کھڑے ہو اللہ کے لیے انصاف کی گواہی دیتے ہوئے، اور کسی قوم کی دشمنی تمھیں اس پر مجبور نہ کردے کہ تم انصاف نہ کرو۔ انصاف کرو کہ یہ تقوی سے قریب تر ہے۔ اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ یقیناً اللہ جانتا ہے جو تم کر رہے ہو۔

اسی سورۃ کی آیت 42 میں حکم دیا گیا ہے:

فَٱحكُم بَينَهُم بِٱلقِسطِ

تو ان کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔

سورۃ النسآء (4)، آیت 135 میں فرمایا گیا:

وَإِن تَلوُۥٓاْ أَو تُعرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعمَلُونَ خَبِيرا

اور اگر تم بات کو بگاڑو یا انصاف کرنے سے منہ موڑو، تو یاد رکھو کہ جو کچھ تم کرتے ہو اللہ کو اس کی خبر ہے۔

ابو عمار زاہد الراشدی

معاہدات: ذمہ داری یا ہتھیار؟

امریکہ کے صدر مسٹر جو بائیڈن نے افغانستان سے فوجوں کے انخلا میں یکطرفہ طور پر چار ماہ کی توسیع کا اعلان کر دیا ہے اور کہا ہے کہ معاہدہ کی مدت کے دوران انخلا مشکل ہے اس لیے اب افغانستان سے امریکی فوجوں کا انخلا مئی کی بجائے ستمبر کے دوران مکمل ہو گا اور وہ بھی چند شرائط کے ساتھ مشروط ہو گا۔ اس کے ساتھ جرمنی کے وزیر دفاع نے بھی کہا ہے کہ افغانستان سے نیٹو افواج کا انخلا ستمبر میں ہو گا۔

افغان مسئلہ کا تاریخی تناظر یہ ہے کہ افغانستان میں ۱۹۷۹ء کے آخر میں روسی افواج کی آمد پر افغان قوم مزاحمت کے لیے اٹھ کھڑی ہوئی اور افغانستان کی آزادی و خودمختاری کے ساتھ ساتھ اسلامی شناخت کے تحفظ اور شرعی نظام کے عملی نفاذ کے لیے جہاد کے عنوان سے سوویت یونین کی مسلح یلغار کے سامنے سینہ سپر ہو گئی۔ جہاد اور نظام شریعت کے حوالہ سے پاکستان سمیت دنیا بھر کی مسلم اقوام و ممالک نے افغان عوام کی اس جدوجہد کا ساتھ دیا، جبکہ امریکہ اور سوویت یونین کے درمیان ایک عرصہ سے جاری کولڈ وار کے پس منظر میں امریکہ اور اس کے حامی ممالک بھی "جہاد افغانستان" کے پشت پناہ بن گئے جس کے نتیجے میں افغان قوم افغانستان سے روسی افواج کی واپسی کے مشن میں سرخرو ہوئی۔ مگر اس کے بعد افغانستان کے مستقبل کی تشکیل میں راستے الگ ہو گئے:

- افغان مجاہدین اور ان کے دنیا بھر کے دینی پشت پناہوں کا موقف یہ تھا کہ افغان قوم کی تہذیب و روایات اور روس کے خلاف جنگ کے شرعی عنوان "جہاد" کے باعث افغانستان میں ایک اسلامی شرعی حکومت کا قیام اس تمام تر جدوجہد کا فطری اور منطقی تقاضہ ہے۔
- جبکہ امریکہ سمیت ان تمام حلقوں کی، جو اسے محض سوویت یونین کے خلاف ایک جنگ تصور کرتے ہوئے شریک ہوئے تھے، مسلسل یہ کوشش ہے کہ افغانستان سوویت یونین کیمپ سے نکلنے کے بعد ایک اسلامی نظریاتی ریاست بننے کی بجائے عالمی سطح پر ان کے کیمپ کا حصہ بن جائے اور ان کے بین الاقوامی مقاصد کے لیے استعمال ہوتا رہے۔ اس ہدف کو سامنے رکھتے ہوئے افغانستان سے سوویت افواج کے انخلا کے موقع پر افغانستان کو

ایک مستحکم قومی اور نظریاتی حکومتی ڈھانچہ فراہم کرنے سے جنیوا معاہدہ کے ذریعے عمداً گریز کیا گیا جس کے نتیجے میں افغانستان خانہ جنگی کا شکار ہو گیا۔

اور پھر اس نئی صورتحال کے رد عمل میں جہادِ افغانستان کے نظریاتی کارکن "طالبان" کے عنوان سے سامنے آئے جو مسلسل جدوجہد کے بعد افغانستان پر کنٹرول حاصل کر کے "امارت اسلامیہ افغانستان" کے نام سے حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ طالبان نے افغانستان کو خانہ جنگی سے پاک کر کے کچھ عرصہ کامیابی کے ساتھ حکومت کی مگر گیارہ ستمبر کے واقعہ کے بعد وہ امریکی عتاب کا شکار ہوئے اور امریکہ کی قیادت میں نیٹو افواج نے اس خطہ میں وہی محاذ سنبھال لیا جس کی کمان اس سے قبل سوویت یونین نے کی تھی۔ گویا بیرونی حملہ آوروں کو ملک سے نکالنے کے لیے افغان قوم کی وہی جنگ لوٹ آئی جو روسی افواج کے خلاف تھی، صرف اس فرق کے ساتھ کہ اب مدمقابل روس نہیں بلکہ امریکہ تھا۔ البتہ جہاد افغانستان کے اس نئے راؤنڈ کے اہداف اور مقاصد بھی وہی تھے کہ افغانستان کو بہرحال ایک خودمختار، آزاد اور اسلامی ریاست بنایا جائے۔

تاریخ نے اس کے بعد یہ منظر دیکھا کہ افغان قوم کی حریت پسندی اور اسلامیت کو زیر کرنے میں روس کی طرح امریکہ کو بھی کامیابی حاصل نہ ہوئی اور بالآخر اسے افغان طالبان کے ساتھ مذاکرات کی میز پر آنا پڑا جس کے مختلف مراحل کے بعد یہ طے پایا کہ امریکہ اور نیٹو افواج یکم مئی ۲۰۲۱ء تک افغانستان سے نکل جائیں گی اور اس دوران بین الافغان مذاکرات کے ذریعے افغانستان کے مستقبل کی نقشہ گری کر لی جائے گی۔ مگر اب امریکہ کی طرف سے اس میں چار ماہ کی توسیع کا اعلان کیا گیا ہے جبکہ افغان طالبان کا یہ موقف سامنے آیا ہے کہ معاہدہ کے بعد سے اب تک کی مدت میں امریکہ اور اس کے سہولت کاروں کا ٹال مٹول کا جو طرز عمل مسلسل چلا آ رہا ہے اس کے پیش نظر اس توسیعی مدت کا استعمال بھی وقت گزاری اور "امارت اسلامی افغانستان" کا راستہ روکنے کے اقدامات میں صرف ہوتا نظر آتا ہے، اس لیے وہ توسیع کو مسترد کرتے ہیں اور اگر یکم مئی تک امریکی افواج نے افغانستان سے انخلا مکمل نہ کیا تو وہ معاہدہ سے آزاد ہوں گے اور جو شرائط انہوں نے قبول کی تھیں وہ ان کے پابند نہیں رہیں گے۔ ہمارے خیال میں اس صورتحال میں دو باتیں خاص طور پر قابل توجہ ہیں:

1. ایک یہ کہ اصل مسئلہ مدت کا نہیں اعتماد کا ہے، اگر امریکہ اب تک معاہدہ پر عملدرآمد میں سنجیدہ دکھائی نہیں دیا تو اس نے اپنا اعتماد خود خراب کیا ہے، اس کا فائدہ اسے نہیں دوسرے فریق کو ملنا چاہیے اور امریکہ کے سہولت کاروں کو یہ بات بہرحال ملحوظ رکھنی چاہیے۔

2. دوسری بات یہ کہ مسلسل مشاہدات و تجربات سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ انسانی حقوق کی طرح بین

الاقوامی معاہدات بھی ذمہ داری کی بجائے ہتھیار کی حیثیت اختیار کرتے جا رہے ہیں، جو آسمانی تعلیمات سے انحراف اور سارے معاملات انسانی عقل و دانش کے دائرے میں طے کرنے کے فلسفہ کا منطقی نتیجہ ہے کہ عقل کے ساتھ طاقت اور فریب کاری کا جوڑ اپنے لیے ہر بات کا جواز فراہم کر لیتا ہے، جبکہ طاقت سے محروم اقوام و ممالک اس کے رحم و کرم پر رہ جاتی ہیں، آج کے عالمی فلسفہ کے تناظر میں دنیا بھر میں ہر سطح پر یہی کچھ ہو رہا ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ بین الاقوامی سطح پر گزشتہ ایک صدی کے دوران ہونے والے معاہدات اور ہمارے ہاں پاکستان میں بھی بالخصوص نفاذ شریعت کے سلسلہ میں کیے جانے والے معاہدات جس کی تازہ ترین مثال "تحریک لبیک پاکستان" کے ساتھ کیا جانے والا معاہدہ ہے، کو موضوع بحث بنا کر ان کا تجزیہ کیا جائے تو یہ بات نکھر کر سامنے آئے گی کہ آسمانی تعلیمات کی بنیاد پر انسانی اخلاقیات ہی اقوام و ممالک کو کسی بات کا پابند بنا سکتی ہیں، ورنہ محض انسانی عقل و دانش طاقت اور فریب کاری کے زور پر اسی قسم کے مناظر دنیا کو مسلسل دکھاتی رہے گی، اللہ تعالیٰ ہم سب کو ہدایت کا راستہ نصیب فرمائیں، آمین یارب العالمین۔

مولانا وحید الدین خانؒ کا انتقال

مولانا وحید الدین خانؒ کی وفات اہلِ دین کیلئے باعث صدمہ ہے، اناللہ وانا الیہ راجعون۔ وہ ایک صاحب طرز داعی تھے جن کی ساری زندگی اسلام کی دعوت کو عام کرنے اور اپنی فکر کے مطابق دعوت کے ناگزیر تقاضوں کو اجاگر کرنے میں گزری۔ وہ دعوتِ اسلام کے روایتی اسلوب کے بعض پہلوؤں سے اختلاف رکھتے تھے اور اس حوالہ سے کچھ تفردات کے حامل بھی تھے مگر مجموعی طور پر ان کی محنت (۱) دعوتِ دین کے عصری تقاضوں کی نشاندہی (۲) نوجوان نسل کے ذہنوں میں پیدا ہونے والے شکوک و شبہات کے ازالہ (۳) اور افہام و تفہیم کی عصری ضروریات کو سامنے لانے کے لیے ہوتی تھی، اور یہی ان کی وسیع تر پذیرائی کا باعث تھی۔

برطانیہ کے ایک سفر کے دوران مجھے ان سے ملاقات و گفتگو کا موقع ملا تو ان کے خلوص و سادگی نے بہت متاثر کیا۔ ان کی گفتگو اور تحریر دونوں عام فہم اور مخاطبین کی ذہنی سطح اور نفسیات کو سامنے رکھ کر ہوتی تھیں جو میرے نزدیک آج کے دور میں دعوتِ دین کا سب سے بڑا تقاضا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کی حسنات قبول فرمائیں، سیئات سے درگزر کریں اور عفو و فضل کے ساتھ انہیں جنت الفردوس میں جگہ عطا فرمائیں، آمین یارب العالمین۔

حالات وواقعات

خورشید احمد ندیم

قائداعظم کا اسلام

قائداعظم ایک امیر آدمی تھے۔ اتنے امیر کہ 1926ء میں ان کا شمار جنوبی ایشیا کے دس سب سے بڑے سرمایہ کاروں میں ہوتا تھا۔ ان کے چار مکانات کی قدر اگر آج کے حساب سے متعین کی جائے تو 1.4 سے 1.6 ارب ڈالر بنتی ہے۔ قائداعظم کے پاس اتنا پیسہ کہاں سے آیا؟

ڈاکٹر سعد خان کی کتاب "محمد علی جناح... دولت، جائیداد اور وصیت" اس سوال کا جواب دیتی ہے۔ یہی نہیں، ان کی دولت اور جائیداد کی مکمل تفصیل بھی۔ قائد کا تمام سرمایہ، آمدن، جائیداد سب دستاویزی ہیں۔ ان کی شخصیت کی طرح، شفاف ریکارڈ کے ساتھ۔ یہ کتاب پڑھے کئی ماہ گزر چکے لیکن ہنوز سرہانے دھری ہے۔ اس کتاب نے مجھے بعض ایسے سوالات پر غور کے لیے مجبور کیا جن کا تعلق کتاب کے موضوع سے نہیں لیکن قائد کی شخصیت سے ضرور ہے۔ ایک موضوع "قائداعظم کا اسلام" ہے۔

مذہب کے باب میں قائداعظم کے خیالات ہمارے ہاں مدت سے زیرِ بحث ہیں۔ ان کا مسلک کیا تھا اور وہ مذہب و ریاست کے باہمی تعلق کو کیسے دیکھتے تھے؟ ان سوالات کے ہمیں جو جواب ملے وہ مختلف ہیں۔ قائداعظم کو ان معنوں میں سیکولر ماننے والے بھی کم نہیں جو سیکولرازم کو مذہب مخالف سیاسی تصور قرار دیتے ہیں۔ ایسے لوگ بھی بہت ہیں جو قائد کی اسلام پسندی کے حق میں ان کے خطبات سے اقتباسات کے ڈھیر لگا دیتے ہیں۔ وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ شخصی زندگی سے لے کر سیاسی زندگی تک، ہر شعبۂ حیات میں مذہب کی بالادستی کے قائل تھے۔

ڈاکٹر سعد خان نے موضوع کی رعایت سے قائداعظم کے مسلک اور مذہب کا بھی ذکر کیا ہے۔ ایک پیراگراف بہت دلچسپ ہے۔ اسی نے مجھے قائد کے تصورِ اسلام پر مزید غور پر مجبور کیا۔ پہلے یہ پیراگراف دیکھیے: "بیگم جناح کا قبولِ اسلام سنی مسلک کے مطابق ہوا جبکہ اگلے روز ان کا نکاح شیعہ روایت کے مطابق ہوا۔ جناح کی سرکاری نمازِ جنازہ سنی مسلک کے مطابق ادا کی گئی جبکہ ان کی وصیت اسماعیلی روایت کے مطابق تھی۔ جناح صاحب زندگی بھر بمبئی

کی اثنا عشری جماعت کو چندہ ادا کرتے رہے لیکن کبھی مجلسِ عاشورہ میں دکھائی نہیں دیے۔ دوسری طرف وہ عید میلاد کی تقریب میں ضرور دکھائی دیے جو کہ بنیادی طور پر سنی مسلک کی سرگرمی سمجھی جاتی ہے۔ انہوں نے مسلکی وابستگیوں سے بالاتر ہو کر اپنی ہمشیرگان کی شادیاں کرائیں۔ ان کا ایک بہنوئی سنی تھا اور دوسرا شیعہ…"(صفحہ 89)

ایک اور بات جو اس کتاب کے متن میں تو نہیں لیکن میں نے بین السطور پڑھ لی۔ اتنا امیر آدمی ہونے کے باوجود، قائد اعظم نے حج نہیں کیا۔ ان کے سوانح میں کہیں اس کی خواہش کا اظہار بھی نہیں ملتا۔ اپنی وصیت میں، وہ اپنی وراثت کا بڑا حصہ تعلیمی اداروں کے نام کر گئے۔ گویا وہ خلقِ خدا کو نہیں بھولے۔ مذہبی تعلیم کے مطابق حج ان پر فرض تھا جو خدا کا حق ہے۔ اگر وہ ایک مذہبی آدمی تھے تو اتنے اہم مذہبی فریضے سے غافل کیسے رہے؟

اسلام کے ساتھ ان کا لگاؤ ان کے بہت سے خطبات سے واضح ہے۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ وہ قرآن مجید پڑھتے تھے۔ یقیناً وہ جانتے ہوں گے کہ نماز، روزہ، حج کے بارے میں قرآن مجید میں کیا لکھا ہے اور مذہب کے ساتھ کسی فرد کے تعلق کو ماپنے میں، ان پیمانوں کی کیا اہمیت ہے؟ اس کے باوجود ایسا کیوں ہے کہ حج کی خواہش پیدا نہیں ہوئی؟ ایک طرف یہ احساس کہ خدا کے حضور پیش ہوں تو شاباش ملے کہ Well done Jinnah اور دوسری طرف فرائض سے یہ لاتعلقی؟ میں نے اس سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔

مذہب کسی واحد تعبیر کا نام نہیں۔ مسلمانوں میں، کم از کم چھ تعبیرات کے ماننے والے بکثرت تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ ایک یہ تعبیر کہ مذہب چند عقائد کو ماننے اور چند مناسک و رسوم پر عمل کرنے کا نام ہے۔ کاروبارِ زندگی سے اس کا زیادہ گہرا تعلق نہیں۔ سیاست، کاروبار اور معاشرت کے معاملات ایک سماجی روایت کے مطابق ہوتے آئے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔ یہ مذہب کا براہ راست موضوع نہیں۔ سماج کی اپنی ڈگر ہے اور مذہب کی اپنی جو سراسر انفرادی معاملہ ہے۔

دوسری یہ کہ مذہب ایک فکری نظام (discourse) ہے جیسے اشتراکیت، سرمایہ داری اور بہت سے دوسرے نظام ہیں۔ مذہب کے ساتھ ہمارا تعلق فکری (intellectual) ہے۔ یہ ایک فکری سرگرمی کا موضوع ہے۔ ہمیں اس دنیا کو سنوارنے کیلئے اس سے مدد لینی چاہیے۔ پیغمبر انسانی تاریخ کی بلند و بالا شخصیات ہیں اور ہمیں ان کی تعلیمات سے استفادہ کرنا چاہیے۔ مذہبی کتب کو بھی اسی زاویے سے دیکھنا چاہیے۔ مذہب فرد اور خدا کا معاملہ ہے۔ اس معاملے میں کسی دوسرے ادارے کا کردار، چاہے وہ کلیسا ہو یا ریاست قابلِ قبول نہیں۔ کلیسا یا مذہبی طبقے نے ایک خود ساختہ شریعت ایجاد کر رکھی ہے اور یوں ابنِ آدم کو چند رسوم میں جکڑ دیا ہے۔ مذہب کو ان رسوم و مناسک سے ماورا، اس

کے مقاصد کی روشنی میں سمجھنا چاہیے۔

تیسری تعبیر یہ ہے کہ مذہب ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے۔ یہ زندگی کے ہر شعبے کو محیط ہے۔ اس کا مقصود انسانی معاشرے میں خدا کی حاکمیت کا بالفعل قیام ہے۔ مذہب کا اصل مطالبہ یہی ہے۔ نماز، روزہ اور حج جیسی عبادات اور مناسک بھی ضروری اور مذہب کا حصہ ہیں لیکن ان کی حیثیت ایک تربیتی نظام کی ہے تاکہ ان پر عمل کر کے وہ لوگ تیار ہوں، جو دنیا میں اسلام کے غلبے کو امر واقع بنا سکیں۔

چوتھی تعبیر کے مطابق، مذہب ایک عصبیت ہے جیسے رنگ و نسل کی عصبیت۔ ہم جس خاندان یا مذہب میں پیدا ہوتے ہیں، اس کے ساتھ ہماری جذباتی وابستگی ہوتی ہے۔ اس جذباتی وابستگی کا ہمیں زندگی بھر دفاع کرنا اور اس عصبیت کو زندہ رکھنا ہے۔ جس طرح غیرت کے نام پر مرنا مارنا ایک اعزاز ہے، اسی طرح مذہب کے نام پر قتل ہونا اور قتل کرنا بھی ایک اعزاز ہے۔ اس تعبیر میں یہ بات غیر اہم ہے کہ مذہب زندگی گزارنے کا کوئی ڈھنگ سکھاتا ہے یا کسی رسم یا عبادت کا مطالبہ کرتا ہے۔ اگر مذہب کی کسی رسم پر عمل کیا جاتا ہے تو وہ بھی اسی عصبیت کو زندہ رکھنے کے لیے۔ ہم ویسے حجاب کے بارے میں حساس نہیں لیکن اگر کوئی ہمیں بالجبر اس سے روکے گا تو پھر اس کے لیے جان پر کھیل جائیں گے۔

مذہب کی پانچویں تعبیر یہ ہے کہ یہ کارخانہ قدرت ایک واہمہ یا عکس ہے جس کی اپنی کوئی حقیقت نہیں۔ اس کائنات میں ایک ہی حقیقت ہے اور وہ خدا کی ذات ہے۔ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں، اسی کے تنزلات ہیں۔ انسان بھی اسی سمندر کا ایک قطرہ ہے۔ اس کی سعی وجہد کا حاصل یہ ہونا چاہیے کہ وہ قطرہ پھر سمندر میں مل جائے۔ مذہب کا مطلوب بھی یہی ہے۔

چھٹی تعبیر کے مطابق، انسان خدا کی مخلوق اور اس کا بندہ ہے۔ اسے ایک دن خدا کے حضور میں پیش ہونا ہے۔ وہاں اس کے مستقل ٹھکانے کا فیصلہ ہونا ہے: جنت یا جہنم۔ اس کا فیصلہ اس پر منحصر ہے کہ ایک انسان نے اس دنیا میں خود کو کتنا پاکیزہ بنایا۔ یہ پاکیزگی اس دین پر عمل سے حاصل ہوتی ہے جو پیغمبر لے کر آتے ہیں۔ اس میں کچھ غیر اہم نہیں۔ یہ ذہنی و جسمانی طہارت نماز، روزہ اور حج، زکوۃ کے بغیر نہیں مل سکتی، اس لیے یہ مقصود بالذات ہیں۔ امورِ دنیا میں مذہبی تعلیمات فرد کی سماجی حیثیت کے مطابق، اس سے متعلق ہوتی ہیں اور وہ اسی حد تک جواب دہ ہے۔

مجھے ان تعبیرات میں غلط اور صحیح کا فیصلہ نہیں کرنا۔ میں نے بطور امر واقعہ، ان کو بیان کیا ہے۔ ان سب کو ماننے والے کسی نہ کسی درجے میں 'مذہبی' ہیں۔ سوال یہ ہے کہ قائداعظم ان میں سے کس تعبیر کے قائل تھے؟

تفہیمِ مذہب ایک مسلسل عمل ہے۔ ارتقا اس کا خاصہ ہے اور تعبیرات کا تعدد نتیجہ۔

ان تعبیرات سے ایک "تاریخی مذہب" وجود میں آتا ہے۔ تاریخی مذہب، مذہب کے بنیادی ماخذ اور اس کی تفہیم کا مجموعہ ہوتا ہے۔ ہر مذہب کی تاریخ میں، کچھ وقفے کے بعد، تجدید واحیائے دین کی ایک تحریک اٹھتی ہے۔ یہ تحریکیں اس دعوے کے ساتھ برپا ہوتی ہیں کہ اصل مذہب انسانی تعبیرات سے بوجھل ہو گیا ہے، اس لیے لازم ہے کہ اب حقیقی دین کی بازیافت کی جائے۔ اس کے لیے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ حقیقی مذہب کو تعبیر کے تاریخی عمل سے الگ کیا جائے۔

اسلام کی تاریخ بھی اسی طرح آگے بڑھی ہے۔ اس سے دو نقطہ ہائے نظر وجود میں آئے۔ ایک وہ جو تجدید واحیا کی تحریکیں اپناتی ہیں۔ اس کے مطابق دین اصلاً قرآن اور سنت کا نام ہے ؛ہمیں ان کے ساتھ براہ راست تعلق پیدا کرنا اور انہیں سمجھنا ہے۔ مذہب کا وہ فہم ہمارے لیے حجت نہیں جو انسانی کاوش اور تاریخی عمل کا حاصل ہے۔ اس میں سے اگر کچھ قبول کیا جائے گا تو نقد وجرح کے اس پیمانے پر جو ہر احیائی تحریک از خود طے کرتی ہے۔ دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ مذہب کو اسلاف کی تعبیر سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اصل ماخذات کے ساتھ یہ تعبیر بھی مذہب کا حصہ ہے۔ دونوں کے مجموعے کا نام اسلام ہے۔ یہ نقطہ نظر دین کو اس عملی وعلمی روایت میں رکھ کر دیکھتا ہے، اس لیے روایتی کہلاتا ہے۔

یہ نکتہ مزید شرح کا متقاضی ہے۔ احیائی تحریکوں کے مطابق، مذہب صرف قرآن وسنت کا نام ہے۔ قرآن کو ہم اصولوں کی روشنی میں سمجھیں گے جو کسی بھی متن کی تفہیم کے لیے فطری طور پر اختیار کیے جاتے ہیں۔ جیسے عربی زبان اور اسالیبِ کلام۔ اس عمل میں لازم نہیں کہ اُس تفسیر کو بھی قبول کیا جائے جو ہم سے پہلے ادوار میں ہوتی آئی ہے۔ اسی طرح احادیث کو بھی ہم سمجھیں گے اور اس میں بھی ضروری نہیں کہ قدیم لوگوں کی رائے کو حتمی سمجھا جائے جو روایت یا درایت کے باب میں اختیار کی گئی ہے۔

روایتی موقف یہ ہے کہ قرآن مجید کو اسلاف کی تفسیر سے الگ کر کے نہیں سمجھا جا سکتا۔ اسی طرح نبی ﷺ سے کسی روایت کو اگر قدیم محدثین نے سنداً صحیح قرار دے دیا تو اسے اب صحیح مانا جائے گا۔ یا ایک حدیث کا جو مفہوم اختیار کیا جا چکا، اسے ہی قبول کیا جائے گا۔ یہی معاملہ استنباطِ احکام کا بھی ہے جس سے فقہ کی روایت وجود میں آئی۔ مزید یہ کہ کسی تعبیر پر اگر اجماع وجود میں آ گیا تو اس کی مخالفت جائز نہیں؛ چنانچہ اہلِ سنت نے یہ موقف اپنا لیا کہ اصولِ فقہ میں ائمہ اربعہ کے دائرے سے باہر نہیں نکلا جا سکتا۔

انسانی سماج مسلسل حرکت میں ہے۔ اس لیے کوئی جامد سوچ اس کا ساتھ نہیں دے سکتی۔ مذہب کو اگر زندہ رہنا

ہے تو اسے متحرک ہونا پڑے گا۔ وقت کا یہ بہاؤ احیائی تحریکوں کو جواز بخشتا ہے۔ مذہب کا مزاج مگر روایتی ہے۔ اس کی صحت کا انحصار نقل پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ میں روایتی نقطہ نظر غالب رہا جو مذہب کی اس فطری ضرورت کو پورا کرتا ہے؛ تاہم تاریخی دباؤ کے نتیجے میں، وہ اس روایت کو مسلسل متحرک رکھنے پر مجبور ہے۔ یوں روایت پسند بادلِ نخواستہ تبدیلی کو قبول کرنے پر مجبور ہوتے ہیں لیکن حیلے کے ساتھ۔ وہ کوشش کرتے ہیں کہ اگر نئی راہ اختیار کرنا پڑے تو یہ تاثر قائم رہے کہ دراصل یہ قدیم روایت ہی کا تسلسل ہے۔

ارتقا کا ایک ناگزیر نتیجہ یہ بھی ہے کہ ایک وقت کی احیائی تحریک، جب ماضی کا قصہ بنتی ہے تو اکثر روایت میں شامل ہو جاتی ہے۔ اگر اس کے متاثرین ایک قابلِ ذکر تعداد میں موجود ہوں یا وہ مسلمانوں کے اعیان و اشرافیہ کو متاثر کرنے میں کامیاب ہو جائے تو روایت کا مستند حصہ سمجھی جاتی ہے۔ یہ بھی دیکھنے میں آیا کہ وہ احیائی تحریکیں جو سب کچھ بدل دینے کے عزم سے اٹھیں، وقت کے ساتھ روایت کو اپنے فکری نظام میں جگہ دینے پر مجبور ہوئیں۔ یوں یہ ایک دوطرفہ عمل ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے اس حقیقت کو ایک بار ازراہ تفنن بیان کیا۔ ان سے کسی نے کہا کہ فلاں معاملے میں آپ نے جو رائے اپنائی ہے، متقدمین میں سے تو کسی نے اختیار نہیں کی۔ مولانا نے جواب دیا: آپ ہمارے مرنے کا انتظار کیجیے' کچھ وقت کے بعد ہم بھی متقدمین میں شامل ہو جائیں گے۔

حاصل یہ ہے کہ احیائی اور روایتی نقطہ نظر ساتھ ساتھ چلتے رہے ہیں اور تعبیرات کے تعدد کو گوارا کیا گیا ہے۔ یہ تعبیرات چھ سات کے عدد میں مقید نہیں ہیں؛ تاہم قبولیتِ عامہ چند ہی کو ملتی ہے۔ بیسویں صدی تک آتے آتے، مسلمانوں میں ایک طویل عرصہ ایسا گزرا ہے جب زندگی اور سماج کی صورت گری میں ان کا کوئی کردار نہیں تھا۔ اس نے ایک فکری جمود کو جنم دیا۔ بیسویں صدی میں ایسی سیاسی تبدیلیاں آئیں جن کے نتیجے میں مسلمان انفعالی حالت سے نکلے اور مختلف خطوں میں زمامِ کار ان کے ہاتھ میں آ گئی۔ اب انہیں اپنے اجتماعی وجود کو جدید دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ بنانا تھا۔ بقائے تعبیر کا تقاضا کرتی تھی لہٰذا نئی تعبیرات اختیار کرنے کے علاوہ ان کے پاس کوئی راستہ نہیں تھا۔ یہی وہ دور ہے جب قائداعظم کی فکری تشکیل ہوئی۔

قائداعظم کے لیے اس بات کی اہمیت، اس وقت بہت بڑھ گئی جب ان کی عملی زندگی کا آغاز ہوا اور انہوں نے وکالت کو پیشہ کیا۔ اس کے ساتھ وہ سیاست میں آئے اور مسلمانوں کے ترجمان بنے۔ نجی زندگی کے حوالے سے مذہب کا معاملہ ان کے لیے زیادہ اہمیت کا حامل نہیں رہا۔ ذاتی سطح پر، جب مذہب کی ضرورت پیش آئی تو روایتی دینی تعبیر کو انہوں نے کافی سمجھا۔

اصل مسئلہ سیاسی زندگی میں پیش آیا۔ تجربات نے انہیں سمجھایا کہ مسلمانوں کی تہذیبی اور سماجی بنت ہندوئوں سے مختلف ہے۔ ہندووں کے اعیانی طبقے کے رویے نے انہیں اس رائے پر مستحکم کیا؛ تاہم چونکہ وہ اسلام کے کوئی سکالر نہیں تھے، اس لیے اپنے تئیں اس کا کوئی حل تلاش نہیں کر سکتے تھے، اگرچہ وہ اس کی ضرورت کو محسوس کر رہے تھے۔

مسلمانوں کو درپیش اس عملی مسئلے کے حل کی طرف علامہ اقبال نے انہیں متوجہ کیا۔ خطبہ الٰہ آباد کے وقت وہ سیاسی طور پر فعال نہیں تھے لیکن یہ ممکن نہیں کہ یہ خطبہ ان کی نظر سے نہ گزرا ہو۔ وہ ہندی مسلمانوں کے حالات سے مایوس ہو کر انگلستان جا چکے تھے۔ اقبال نے ان کے نام اپنے خطوط میں مسلمانوں کے مسائل اور ان کے حل کی نشاندہی کی۔ اس باب میں قائداعظم علامہ اقبال کو اپنا فکری قائد مانتے ہیں، جس طرح اقبال قائداعظم کو اپنا سیاسی راہنما قرار دیتے ہیں۔ کیا قائد، اقبال کی اس فکری قیادت کو تعبیرِ مذہب کے عموم میں بھی قبول کرتے تھے؟ میں اس سوال کو آگے چل کر مخاطب بناؤں گا۔

اسلام پر قائداعظم نے وقتاً فوقتاً جو گفتگو کی، اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اسلام کو اپنے طور پر سمجھنا شروع کر دیا تھا، بالخصوص تہذیبی اور سیاسی حوالے سے۔ جب وہ مسلمان قوم کا سیاسی مقدمہ لڑ رہے تھے تو لازم تھا کہ وہ اس کے علمی مقدمات اور تہذیبی امتیازات سے واقف ہوں۔ بایں ہمہ بطور وکیل بھی انہیں اسلام کے عائلی قوانین کو سمجھنا تھا کہ انہیں عدالت کے سامنے اپنے موکل کا مقدمہ پیش کرنا پڑتا تھا جو شخصی احوال میں ان سے رجوع کرتا تھا۔ جب انہوں نے وقف کا بل (مارچ 1911) پیش کیا، تب بھی انہوں نے یقیناً اسلام کا مطالعہ کیا ہوگا۔

سوال یہ ہے کہ اس مطالعے اور غور و فکر سے وہ کن نتائجِ فکر تک پہنچے؟ تعبیرِ مذہب کے پہلو سے، ہم ان کا شمار کس طبقے میں کریں گے؟

قائداعظم کے تصورِ اسلام کو ان کے تصورِ پاکستان سے بے نیاز ہو کر نہیں سمجھا جا سکتا تھا۔ یہ تصور دو نکات پر مشتمل ہے۔

ایک یہ کہ پاکستان اسلام کے اصولوں پر قائم ایک مملکت ہے۔ یہ بات انہوں نے اتنے اصرار کے ساتھ، اس کثرت سے اور اتنے اسالیب میں کہی کہ اس کا انکار عقلاً محال ہے۔ کبھی انہوں نے شریعت کو پاکستان کے دستور کی بنیاد کہا (25 جنوری 1948ء) اور کبھی اسے 'اسلامی ریاست' قرار دیا (فروری 1948)۔ دیانتداری کا تقاضا ہے کہ ان کی 11 اگست 1947ء کی تقریر کو ان کی دیگر تقاریر کے سیاق و سباق میں پڑھا جائے یا دیگر تقاریر کو مجلسِ دستور ساز کے اِس خطاب کے تناظر میں سمجھا جائے۔

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ پاکستان اصلاً مسلمانوں کیلئے بنا ہے۔ یہ بات بھی قائد اعظم نے اتنی تکرار کے ساتھ کہی کہ اس کا انکار تاریخ کا انکار ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ مسلمان اگر اپنے تہذیبی وجود کا اظہار کرنا چاہیں تو کوئی دوسرا عقیدہ یا نظریہ ان کی اس خواہش کے راستے میں مزاحم نہ ہو؛ تاہم اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ کوئی دوسرا مذہبی یا تہذیبی گروہ مذہبی آزادی کے فطری حق کو استعمال کرنا چاہے تو اس کو روک دیا جائے۔ اس سے البتہ یہ واضح ہوتا ہے کہ ریاست کا غالب رنگ اسلامی ہو گا۔

قائد اعظم کا تصورِ اسلام، ان کے تصورِ پاکستان اور سیاسی کردار کے زیرِ اثر متشکل ہوا۔ بطور وکیل، تفہیمِ اسلام ان کی پیشہ ورانہ زندگی کی ضرورت بھی تھی لیکن جیسے جیسے ان کا سیاسی کردار بڑھتا گیا، اسلام ان کیلئے ایک عقیدے یا فقہی قضیے سے زیادہ ایک سیاسی نظام اور تہذیبی قوت کے طور پر اہم ہوتا گیا۔ انہوں نے اسلام کو معاصر سیاسی افکار اور تبدیلیوں کے تناظر میں سمجھنا چاہا۔ یہ اسلام کی تفہیم کا عقلی منہج ہے۔

قائد نے جہاں جہاں اور جب جب اسلام کو موضوع بنایا، ان کی گفتگو کا کم و بیش پچانوے فیصد حصہ اسلام کے بارے میں ایک اصولی یا عمومی موقف کا بیان ہے۔ ان کی طرف سے اس کی کوئی توضیح و تشریح نہیں کی گئی۔ جیسے "قرآن کریم مسلمانوں کا عمومی ضابطہ حیات ہے"۔ اس طرح کے بیانات سے کوئی تصورِ اسلام اخذ کرنا ممکن نہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ قائد اسلام کے سکالر نہیں تھے، اس لیے اُن سے یہ توقع بھی نہیں کرنی چاہیے۔ یہ عذر قابلِ قبول ہے اور اس سے ان کی عظمت میں بھی کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ مسلم تاریخ میں ان کا مقام ایک سیاسی رہنما کے طور پر ہے نہ کہ ایک سکالر کے طور پر۔ اس سے لیکن یہ بنیادی مقدمہ قائم رہتا ہے کہ ان کے بیانات سے کوئی مستقل بالذات تصورِ اسلام کشید کرنا ممکن نہیں۔

قائد اعظم کے خطبات و ارشادات میں موجود اس خلا نے مختلف گروہوں کو یہ موقع فراہم کر دیا کہ وہ قائد اعظم کے بیانات کی تشریح اپنے اپنے تصورِ اسلام کی روشنی میں کریں۔ اب اگر کوئی ان کے کسی انٹرویو میں موجود "اسلامی ریاست" کی اصطلاح کو مولانا مودودی کے تصورِ اسلامی ریاست کی روشنی میں پیش کرنا چاہے تو آپ اس کا قلم یا زبان نہیں روک سکتے۔ اسی طرح اگر کوئی سردار شوکت حیات اور سبطِ حسن کی طرح قائد اعظم کو غیر مذہبی (سیکولر) ثابت کرنا چاہے تو آپ اس پر بھی کوئی قدغن نہیں لگا سکتے۔ کوئی ان کی تقریر سے 'اسلامی سوشلزم' (چٹاگانگ، 26 مارچ 1948ء) کی اصطلاح لے کر انہیں 'سوشلسٹ' قرار دینا چاہے تو قائد اعظم کے ارشادات کی روشنی میں اس کی تردید نہیں کی جا سکتی۔

میں نے قائداعظم کی تقاریر، بیانات اور اقدامات سے بلاواسطہ ان کے فہمِ اسلام تک رسائی کی کوشش کی ہے۔ اس سے بڑی حد تک اُس ریاست کے خدوخال نمایاں ہوتے ہیں جوان کے نزدیک ایک اسلامی ریاست ہے۔ اس کوشش میں کسی دوسرے کی تشریح یا توضیح شامل نہیں۔ میں اس فہم کو چند نکات کی صورت میں بیان کر رہا ہوں:

1۔ پاکستان کی ریاست اپنے سیاسی و معاشی نظام کی تشکیل میں اسلام کی تعلیمات کو بنیاد بنائے گی۔(25جنوری 1948ء)

2۔ قرآن مجید کے مطابق انسان زمین پر خدا کا خلیفہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے دوسروں انسانوں کے ساتھ اُسی طرح معاملہ کرنا ہے جس طرح خدا اپنے بندوں کے ساتھ کرتا ہے۔ یہ محبت اور تحمل و برداشت سے عبارت ہے۔ ہمیں خدا کی مخلوق سے یہی رویہ رکھنا ہے۔ اس کو سمجھنے کیلئے قرآن مجید کی ایک عقلی تفسیر و تشریح کی ضرورت ہے۔ اسلامی عبادات دراصل اسی رویے کی تشکیل کیلئے ہیں۔(نومبر 1939ء'عید کا پیغام)

3۔ اسلام انسانوں کے درمیان امتیاز نہیں کرتا۔ بطور نظام، تہذیب اور تمدن، اسلام انسانی برابری، بھائی چارے' آزادی اور مساوات کا قائل ہے اور پاکستان کا نظام اسی تصورِ اسلام کی اساس پر بنے گا۔(25جنوری1948ء،26مارچ 1948ء)

4۔ ہندوئوں سے مختلف ہونے کا بنیادی سبب نظام ہائے معاشرت کا اختلاف ہے۔ اسلام وحدتِ آدم پر یقین رکھتا ہے اور ہندومت معاشرتی سطح پر انسانوں کو طبقات میں تقسیم کرتا ہے۔(22مارچ،1940)

5۔ پاکستان کی ریاست میں، مذہب کی بنیاد پر شہریوں میں تفریق نہیں کی جائے گی۔ وہ اپنے مذہبی وجود کے اظہار میں آزاد ہوں گے اور ریاست کا اس میں کوئی کردار نہیں ہوگا۔(11اگست1947ء)

6۔ پاکستان کی ریاست ان معنوں میں کوئی مذہبی ریاست (Theocracy) نہیں بن رہی جس میں مذہبی پیشواؤں (priests) کا ایک طبقہ کسی خدائی مشن کے ساتھ حکومت کرے گا۔)فروری1948ء(

7۔ پاکستان میں بسنے والے ہندوئوں، مسیحیوں اور پارسیوں کو وہی حقوق اور مراعات حاصل ہوں گی جو کسی دوسرے شہری کو میسر ہیں۔(فروری1948ء)

8۔ پاکستان کی ریاست میں کلیدی عہدوں کیلئے مسلمان ہونے کی شرط نہیں ہوگی۔ پاکستان کا کوئی شہری کسی اہم ترین منصب پر فائز ہو سکتا ہے۔

9۔ خواتین کو معاشرت اور سیاست میں متحرک کردار ادا کرنا ہوگا، تاہم اس کا مطلب مغرب کی نقالی نہیں۔

یہ نکات قائداعظم کی تقاریر سے ماخوذ ہیں۔ اس میں کسی دوسرے کی تفہیم و تشریح شامل نہیں۔ یہ اسلام کو سیاسی وسماجی سطح پر سمجھنے کا ایک عقلی منہج ہے۔ اس لیے میں اس کا شمار تعبیرِ اسلام کے دوسرے طبقے میں کرتا ہوں۔ (ان طبقات کا ذکر میں نے اس سلسلے کے پہلے کالم میں کیا ہے)۔ کوئی فرد جب کسی مذہب کو عقلی سطح پر سمجھتا ہے تو ایک ناگزیر نتیجے کے طور پر ان مسلکی اور فرقہ وارانہ تعبیرات سے بلند ہو جاتا ہے جو اسے خاندان یا معاشرے سے وراثتاً منتقل ہوتی ہیں۔ فقہ پھر اس کے نزدیک نکاح و طلاق یا تجہیز و تدفین جیسے معاملات تک محدود ہو جاتی ہے۔ قائد اعظم کا معاملہ بھی یہی تھا۔ وہ وقت کے ساتھ مسلکی تقسیم سے بلند ہو گئے۔

میں جب قائد کے ارشادات سے ابھرنے والی اس تعبیر کو سامنے رکھتا ہوں تو مجھے ان اخبارِ آحاد پر زیادہ اعتماد نہیں رہتا جو اسلام کے ساتھ ان کے وابستگی کی ایک جذباتی تصویر پیش کرتے ہیں، جیسے حسرت موہانی سے منسوب ایک روایت۔ اسی طرح خوابوں کا معاملہ بھی، اگر سچ مان لیا جائے تو لاشعوری سطح پر خوش گمانیوں کے اظہار سے زیادہ کچھ نہیں۔

کیا قائداعظم اور علامہ اقبال ایک ہی تعبیرِ اسلام کے قائل تھے؟ مولانا شبیر احمد عثمانی کے ساتھ قائد کے تعلق کی نوعیت کیا تھی؟ اس بحث میں یہ سوالات اہم ہیں۔ ضرورت ہے کہ ان کو الگ سے موضوع بنایا جائے۔

قائداعظم کا تصورِ اسلام، کیا کلی طور پر فکرِ اقبال سے مستعار ہے؟

علامہ اقبال ایک عالم تھے اور قائداعظم ایک عملی سیاست دان۔ تعبیرِ دین کے باب میں دونوں کا تقابل خوش ذوقی نہیں اور نہ ہی یہاں مطلوب ہے۔ قائد نے اقبال کے علمی تبحر کا بارہا ذکر کیا اور انہیں ایک طرح سے اپنا فکری رہنما بھی قرار دیا۔ اس سے یہ تاثر قائم ہوا کہ قائد کے تمام تر افکار، فکرِ اقبال سے ماخوذ ہیں۔ اس لیے قائد کے فہمِ دین تک رسائی کیلئے ضروری ہے کہ اس سوال کا موضوع بنانا جائے۔

اقبال، اس میں کیا شبہ ہے کہ نادرِ روزگار شخصیت تھے۔ ایک عبقری۔ ان کے اقلیمِ فکر اور مطالعے کی وسعت وہمہ گیری کا احاطہ آسان نہیں۔ مذہب، فلسفہ، تصوف، تاریخ، سماجی علوم، ادب... علم و فضل کون سا شعبہ ہے، جس کی امہاتِ کتب تک ان کی رسائی نہیں تھی۔ 'جاوید نامہ' میں انہوں نے جس طرح مختلف افلاک پر اقامت کیلئے شخصیات کا انتخاب کیا ہے، صرف یہی یہ جاننے کے لئے کافی ہے کہ علمی اعتبار سے وہ کس درجے کے آدمی تھے۔ اس پہ مستزاد علم کی مشرقی و مغربی روایات سے براہ راست استفادہ۔

قائداعظم علامہ اقبال کی اس حیثیت سے واقف تھے۔ اس لیے انہوں نے اقبال کی آرا اور تجزیوں کو ہمیشہ بہت

اہمیت دی۔ اس سے بڑھ کر، اس بات کی کیا دلیل ہو گی کہ علامہ نے خطبہ الٰہ آباد میں جس منزل کی نشاندہی کی تھی، قائد نے اس تک پہنچنے کو اپنا مقصدِ حیات بنالیا۔ اس کے باوصف، میرا تاثر یہ ہے کہ قائد اعظم کا فہمِ اسلام، کلی طور پر علامہ اقبال کی تعبیرِ دین سے ماخوذ نہیں تھا۔ ان کا اتفاق جزوی تھا۔

اس کی وجہ 'شاکلہ' کا فرق ہے۔ علامہ اقبال کی شخصیت پر جذبات کا غلبہ تھا۔ قائد پر عقل کا۔ اقبال دل سے سوچتے تھے، قائد دماغ سے۔ شخصیت پر جب ایک پہلو کا غلبہ ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ دوسرے کی کلی نفی ہو گئی ہے۔ جذبات کے غلبے سے یہ مراد نہیں کہ عقل کا کردار ختم ہو گیا یا عقلی شخصیت کا یہ مفہوم نہیں کہ ایسے آدمی کے پاس دل نہیں ہوتا۔ غلبے کا مطلب یہ ہے کہ دل و دماغ میں تصادم ہو جائے تو ترجیح کسے دی جاتی ہے یا زندگی کے بارے میں سوچتے ہوئے، کون سا پہلو زیادہ اہم شمار ہوتا ہے۔

علامہ اقبال کے بارے میں رشید احمد صدیقی نے لکھا ہے کہ انہیں اسلام کے آفاقی پیغام سے زیادہ رسالت مآب ﷺ کی شخصیت نے متاثر کیا۔ گویا اسلام تک ان کی رسائی دل کے راستے سے ہوئی۔ ظاہر ہے کہ یہ دل تک محدود نہیں رہا، ان کے لئے عقلی سرگرمی کا بھی سب سے بڑا موضوع بنا۔ اسلام کو پیش کرنے والی شخصیت جیسی بلند و بالا تھی، اس کا پیغام بھی اُسی شان کا تھا۔ اقبال اصلاً شاعر تھے۔ جو دل کی حاکمیت کا قائل نہ ہو وہ شاعر نہیں بن سکتا۔ ان کے دیگر امتیازات ان کی شاعرانہ طبیعت کے تابع ہیں۔

قائد اعظم سیاستدان تھے اور سیاستدان ہمیشہ عملی آدمی ہوتا ہے۔ عملی آدمی عقل کی حاکمیت کا قائل ہوتا ہے۔ وہ رزم گاہ میں کھڑا ہو کر فیصلے کرتا ہے، ایک سپہ سالار کی طرح۔ کبھی ہزاروں اور کبھی لاکھوں افراد کی زندگی اس کے ایک فیصلے سے بندھی ہوتی ہے۔ وہ خود کو دل کے حوالے نہیں کر سکتا۔ قائد اعظم نے ہمیشہ عقلی فیصلے کیے۔ کبھی اپنی باگ دل کے ہاتھ میں نہیں دی۔ ان کی تمام سیاسی زندگی اس پر گواہ ہے۔ جیسے قیامِ پاکستان کیلئے یکسو ہونے کے باوجود، کیبنٹ مشن کی سفارشات کو تسلیم کر لیا تھا۔

میں اس فرق کو ایک مثال سے واضح کرتا ہوں۔ علامہ اقبال اور قائد اعظم دونوں نے حج نہیں کیا لیکن دونوں کے حج نہ کرنے کے اسباب مختلف تھے۔ اقبال ہمیشہ اس خواہش میں جیتے رہے۔ عمر کے آخری حصے میں تو ٹریول ایجنٹ تک سے رابطہ کر لیا تھا کہ سفر کی تفصیلات طے کریں۔ گفتگو کے دوران میں سفر حجاز کا ذکر آ جاتا تو وہ ایک دوسری کیفیت میں چلے جاتے۔

حج اصلاً مکہ کا سفر ہے۔ اقبال دین کے عالم تھے، اس بات سے بہتر واقف تھے۔ اس کے باوجود جب بھی سفر حجاز کی

بات ہوئی، ان کا دل مدینہ میں اٹکا دکھائی دیا۔ شاعری اور نثر دونوں کا یہی معاملہ ہے۔ 13 جون 1937ء کو سر اکبر حیدری کے نام خط میں لکھا "ایک ہی خواہش، جو ہنوز میرے دل میں خلش پیدا کرتی ہے، یہ رہ گئی ہے کہ اگر ممکن ہو تو حج کیلئے مکہ جاؤں اور وہاں سے اس ہستی کی تربت پر حاضری دوں، جس کا ذاتِ الٰہی سے بے پایاں شغف میرے لیے وجہ تسکین اور سرچشمہ الہام رہا ہے"۔

عمر کے اس آخری حصہ میں جذباتی اور روحانی طور پر وہ حجاز کے سفر پر روانہ ہو چکے تھے۔ 'حضورِ رسالت' کے عنوان سے فارسی رباعیات اور قطعات لکھے جا رہے تھے کہ

به ایں پیری رہِ یثرب گرفتم

نواخواں از سرورِ عاشقانہ

اس ذوق و شوق کی کہانی، اقبال نے جس والہانہ انداز میں، اپنی نثر اور شاعری میں لکھی ہے، چشمِ تر کے ساتھ ہی پڑھی اور بیان کی جا سکتی ہے۔ مجھے لگتا ہے کہ اقبال اگر مدینہ پہنچ جاتے تو شاید واپس نہ آسکتے۔ وہ 'پہنچی وہیں پہ خاک جہاں کا خمیر تھا' کا مصداق بن جاتے۔

دوسری طرف قائداعظم کے ہاں کہیں جذبات کا ایسا اظہار نہیں ملتا۔ وہ حج پر نہ جا سکے اور کبھی اعلانیہ اس خواہش کا اظہار بھی نہیں کیا۔ قائد نے خود اس کی کوئی وجہ بیان نہیں کی۔ میرا اقیاس یہ ہے کہ ان دو رویوں کا فرق دراصل شاکلہ کا فرق ہے۔ رسالت مآب ﷺ اور اسلام سے اقبال کے تعلق کی بنیاد جذباتی تھی، جس کا ظہور حج کے معاملے میں بھی ہوا۔ قائد کی رسول اللہ ﷺ اور اسلام سے تعلق اصلاً عقلی تھا، اس لیے اس کا اظہار جذباتی سطح پر نہیں ہوا۔ اس فرق کی وجہ سے قائد نے فکرِ اقبال کے اس پہلو سے تو اثر قبول کیا جس کا تعلق اسلام کے سیاسی و سماجی تعلیمات کی عقلی توجیہ اور تشریح سے تھا لیکن وہ اقبال کی کلی تعبیر سے کوئی مناسبت نہ پیدا کر سکے۔

قائداعظم اسلام کو عصری نظریات کے تقابل میں، عقلی اور فکری سطح پر ایک سیاسی و سماجی نظام کے طور پر دیکھ رہے تھے۔ تاریخ یہ کہتی ہے کہ جنہوں نے دین کو صرف اس پہلو سے سمجھا، ان کے ہاں، مذہب کا وہ پہلو پس منظر میں چلا گیا جو تعلق باللہ یا شخصی عبادات سے متعلق ہے۔ اس تعبیر کے مطابق یہ پہلو ایک فرد کے لیے اہم ہو سکتا ہے لیکن مقصود بالذات نہیں۔ اس تعبیر میں مقاصدِ شریعت اہم ہوتے ہیں، شریعت نہیں۔ اقبال نے جب مذہب کی عقلی توجیہ کی تو ان کا رجحان بھی اسی جانب دکھائی دیتا ہے۔ خطبات میں جب وہ اجتہاد کو موضوع بناتے اور شرعی سزاؤں کے آفاقی پہلو پر گفتگو کرتے ہیں تو اسے مقاصدِ شریعت ہی کی روشنی میں حل کرنا چاہتے ہیں۔

تاہم، اقبال چونکہ ایک عالم تھے، اس لیے اس عقلی توجیہ کے باوجود، وہ عبادات اور شریعت کی اہمیت سے صرفِ نظر نہیں کر سکتے تھے' اس لیے وہ دونوں میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ اس میں کتنے کامیاب رہے، یہ اس وقت میرا موضوع نہیں۔ مجھے تو یہاں علامہ اقبال اور قائد اعظم کے نظام ہائے فکر کے باہمی تعلق تک محدود رہنا ہے۔ میرا تاثر ہے کہ تعبیرِ دین کے حوالے سے قائد سید امیر علی سے قریب تر ہیں۔ شاید ان کی کتاب 'سپرٹ آف اسلام' قائد کے پیش نظر رہی ہو۔

فکرِ قائد کی تشکیل میں، کیا مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا شبیر احمد عثمانی کا بھی کوئی حصہ تھا' جنہوں نے ایک غیر معمولی قدم اٹھاتے ہوئے، اپنے حلقے سے علیحدگی اختیار کی اور قائد کا ساتھ دیا؟

متحدہ قومیت کے مسئلے پر مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا شبیر احمد عثمانی کی اپنے حلقۂ فکر سے بغاوت، مسلم برصغیر کا ایک غیر معمولی واقعہ ہے۔ اس نے تاریخ کا رخ متعین کرنے میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ یہ داستان ابھی تک اُس طرح لکھی نہیں جا سکی جیسے لکھی جانی چاہیے تھی۔ میری دلچسپی بھی اس کے صرف ایک پہلو سے ہے کہ کیا مولانا تھانوی کے سیاسی افکار قائد اعظم کے فہمِ اسلام پر اثر انداز ہوئے؟

مسلم برصغیر کی علمی و تہذیبی تشکیل میں مولانا اشرف علی تھانوی کا مقام پیشِ نظر رہے تو اس سوال کی اہمیت دوچند ہو جاتی ہے۔ علمِ تفسیر سے فقہ تک، تصوف سے کلام تک، نفسیات سے سماجی علوم تک، علم کا شاید ہی کوئی شعبہ ہو جس پر مولانا تھانوی کا اثر نہ ہو۔ ہماری تاریخ میں علامہ اقبال کے بعد وہ واحد شخصیت ہیں جنہیں حکیم الامت کہا گیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ وہ اس اعزاز کے مستحق تھے۔ مولانا تھانوی اکابر علمائے دیوبند میں سے ہیں۔ دارالعلوم دیوبند اپنے جن فرزندوں پر ناز کرتا ہے، وہ ان میں سے ایک تھے۔ اس کے باوجود انہوں نے متحدہ قومیت کے مسئلے پر اپنے مسلک کے سوادِ اعظم سے اختلاف کیا۔ مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا تھانوی ہی کا فکری و سیاسی تسلسل ہیں۔ ان کا انتقال 1943ء میں ہوا جب تحریکِ پاکستان برپا ہو چکی تھی اور مسلم لیگ کو ان لوگوں کی شدت کے ساتھ ضرورت تھی جو اس کا مقدمہ دینی و مذہبی بنیادوں پر پیش کر سکیں۔ یہ کام مولانا شبیر احمد عثمانی نے سرانجام دیا۔

مولانا اشرف علی تھانوی نے مسلم لیگ کا ساتھ کیوں دیا؟ مولانا عملی سیاست میں علما کی شرکت کے خلاف تھے؛ تاہم وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ ملی سیاست علما کے اثر سے باہر نہ رہے تاکہ وہ صراطِ مستقیم پر رہے۔ اس کا حل انہوں نے یہ تجویز کیا کہ مسلمانوں کی دو جماعتیں ہونی چاہئیں۔ ایک سیاسی جو عملاً بروئے کار آئے اور ایک علما کی جماعت جو اس کی فکری رہنمائی اور تبلیغ (انذار) کا کام کرتی رہے۔ سیاسی جماعت اس کے زیرِ اثر رہے۔ اسی خیال کے تحت انہوں نے

مسلم لیگ کی طرف دستِ تعاون بڑھایا۔

مسلم مفاد کے حوالے سے مولانا تھانوی مسلم لیگ اور کانگرس دونوں کو مثالی نہیں سمجھتے تھے؛ تاہم مسلم لیگ کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس ترجیح کی دو وجوہات تھیں۔ پہلی' یہ مسلم لیگ مذہب کو قومیت کی اساس قرار دیتی تھی اور مولانا تھانوی کے نزدیک یہی موقف درست تھا۔ دوسری یہ کہ کانگرس کے مقابلے میں مسلم لیگ کی اصلاح کے امکانات زیادہ تھے۔

مولانا کے پیش نظر یہ خا کہ تھا کہ مسلم لیگ مولانا تھانوی (یا علما) سے فکری رہنمائی لے۔ اس ضمن میں مولانا کی مسلم لیگ کی قیادت کے ساتھ خط وکتابت رہی، بالخصوص نواب محمد اسماعیل خان کے ساتھ جو مسلم لیگ یوپی کے صدر تھے۔ نواب صاحب سے انہوں نے استفسار کیا کہ تعاون کی صورت میں مسلم لیگ میں علما کا کردار کیا ہو گا؟ ان کا جواب تھا: وہی جو ایک مسلم سماج میں ہوتا ہے۔ مولانا تھانوی کے ساتھ قائد کی کوئی ملاقات نہیں ہوئی۔ براہ راست رابطے کا واحد ثبوت قائد اعظم کا ایک خط ہے جو انہوں نے مولانا تھانوی کے ایک خط کے جواب میں لکھا۔

1937ء تک مولانا تھانوی مسلم لیگ کے ساتھ اتحاد میں یکسو نہیں تھے۔ اس سال ہونے والے انتخابات سے پہلے جب جھانسی کے لوگوں نے مولانا کی رائے معلوم کرنا چاہی تو ان کا جواب واضح نہیں تھا۔ انہوں نے مسلم لیگ کے بارے میں اپنی ترجیح کا ذکر کیا لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ مسلم لیگ زمین داروں کی جماعت ہے' اس لیے یہ امر مشتبہ ہے کہ وہ جیت کر اسلامی نظام نافذ کر سکے گی؛ تاہم مولانا ظفر احمد عثمانی کی تجویز پر انہوں نے مسلم لیگ کی حمایت کا اعلان کیا۔ مسلم لیگ بحیثیت مجموعی یہ انتخابات ہار گئی لیکن مولانا کی نصرت کے باعث جھانسی میں کامیاب رہی۔

6جون 1938ء کو پٹنا میں مسلم لیگ کا ایک اہم اجلاس ہوا۔ اس میں مولانا تھانوی کی طرف سے چار رکنی وفد نے شرکت کی۔ اجلاس میں مولانا تھانوی کا ایک خط پڑھا گیا جس میں انہوں نے یہ بیان کیا کہ وہ مسلم لیگ سے کیا چاہتے ہیں۔ ایک یہ کہ مسلم لیگ کو اب جند اللہ' اللہ کے لشکر میں تبدیل ہو جانا چاہیے۔ اس کیلئے وہ اللہ پر ایمان کو مضبوط کریں۔ دوسرے یہ کہ مغربی تہذیب کے اثرات سے نکلیں۔ تیسرے غیر مسلموں کے ساتھ مشابہت سے بچیں اور داڑھی رکھیں۔ چوتھا یہ کہ نماز روزہ اور زکوۃ کا اہتمام کریں۔ 1943ء میں مولانا تھانوی کا انتقال ہوا' 1944ء میں ان کے سیاسی جانشین مولانا شبیر احمد عثمانی مسلم لیگ میں شامل ہو گئے۔ 1945ء میں جمعیت علمائے ہند سے الگ ہو کر علمائے دیوبند کے ایک طبقے نے جمعیت علمائے اسلام کی بنیاد رکھی، جس نے مسلم لیگ کی اعلانیہ حمایت کر دی۔ مولانا عثمانی کلکتہ میں ہونے والے تاسیسی اجلاس میں خود شریک نہ ہو سکے۔ ان کی غیر حاضری میں ان کا خطبہ صدارت پڑھ کر سنایا گیا۔

اس اجلاس میں کم و بیش پانچ ہزار علما شریک ہوئے۔ انہوں نے 'گاندھی ازم، اشتراکیت اور کمال ازم کی ملحدانہ سیاست' سے اظہارِ لاتعلقی کیا اور قائد اعظم کو یقین دلایا کہ علما اور مشائخ انتخابات میں مسلم لیگ کا ساتھ دیں گے۔ مسلم لیگ کی طرف سے نواب محمد اسماعیل کا پیغام بھی سنایا گیا' جنہوں نے وعدہ کیا کہ پاکستان میں شریعت اور مذہب کے معاملات میں علما کی قیادت کو تسلیم کیا جائے گا۔

اجلاس میں مختلف قراردادوں کی صورت میں جمعیت نے اسلامی ریاست کا خاکہ بھی پیش کیا۔ ان قراردادوں کے مطابق، چونکہ پاکستان ایک اسلامی ریاست ہوگا لہٰذا اس میں علما کا کردار اہم ہونا چاہیے۔ اس کے لیے تجویز کیا گیا کہ پاکستان میں 'شیخ الاسلام' کا منصب ہو۔ ایک مفتیٔ اعظم ہو جو عدالتوں اور فقہی مسائل میں رہنما ہو جہاں مسلمانوں کے امور کے فیصلے ان کی فقہ کے مطابق ہوں۔ زکوٰۃ و صدقات کے لیے بیت المال ہو اور 'نظاماتِ اوقافِ اسلامیہ' ہو۔

مولانا تھانوی علما کے عملی سیاست میں حصہ لینے کے خلاف تھے لیکن ان کی رائے کے برعکس، مولانا عثمانی نے مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کی اور عوامی سطح پر بھرپور انداز میں مسلم لیگ کا مقدمہ پیش کیا۔ انہوں نے متحدہ قومیت کے تصور کو شدت کے ساتھ رد کیا جو جمعیت علمائے ہند پیش کر رہی تھی۔ اسے غیر اسلامی کہا۔ نبی ﷺ کی آمد کے بعد ان کے خیال میں اب صرف ایک تقسیم باقی ہے: مومن اور کافر۔ انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ شیخ الہند بھی ہندو اور مسلمان کو دو الگ قومیں سمجھتے تھے جس کا اظہار انہوں نے اپنی وفات سے نو دن پہلے کیا۔ انہوں نے مدینہ اور پاکستان کو مترادف کہا اور یہ تعبیر پیش کی کہ رسالت مآب ﷺ نے مدینہ میں ایک پاکستان قائم کیا (جمعیت کے لاہور اجلاس میں خطاب) ان کا کہنا تھا کہ جس طرح مدینہ کی ہجرت اور وہاں ایک اسلامی مرکز کا قیام ہمہ گیر اسلامی ریاست کی طرف پہلا قدم تھا، اسی طرح پاکستان کا قیام بھی اس سمت میں پہلا قدم ہے۔

پاکستان بننے کے بعد 13 جنوری 1848ء کو مولانا عثمانی کی رہائش گاہ پر جمعیت علمائے اسلام کا اجتماع ہوا جس میں شیخ الاسلام کے منصب کی بحالی کا مطالبہ دہرایا گیا۔ مولانا تھانوی اور مولانا عثمانی جمہوریت کے مخالف تھے اور اسے غیر اسلامی سمجھتے تھے۔

اس تجزیے سے واضح ہے کہ مولانا تھانوی اور مولانا شبیر احمد عثمانی' دونوں قائد اعظم کی طرح مسلمانوں کو ایک الگ قوم سمجھتے تھے؛ تاہم 'اسلامی ریاست' اور سیاسی تصورات کے باب میں دونوں کا نقطہ ہائے نظر مختلف تھے۔ اس بات کا مجھے کوئی ثبوت نہیں ملا کہ ان علما کے کردار کی تحسین کے باوجود، قائد اعظم نے ان سے کوئی فکری اثر لیا ہو۔

(بشکریہ روزنامہ دنیا)

الشریعہ اکادمی کی تعلیمی سرگرمیاں

الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ کے زیر انتظام مدرسہ الشریعہ ومسجد خدیجۃ الکبریٰ ہاشمی کالونی، کنگنی والا میں اور مدرسہ طیبہ ومسجد خورشید، کوروٹانہ میں سرگرم عمل ہیں۔ الشریعہ اکادمی کے ڈائریکٹر مولانا زاہد الراشدی اور ڈپٹی ڈائریکٹر مولانا محمد عمار خان ناصر ہیں، جبکہ مولانا محمد عثمان جتوئی، مولانا عبد الرشید، مولانا طیب الرحمٰن، مولانا محفوظ الرحمٰن، مولانا عبد الوہاب، ، مولانا سفیر اللہ ، مولانا کامران حیدر ،مولانا اسامہ قاسم، قاری عمر فاروق اور ڈاکٹر محمود احمد پر مشتمل اساتذہ ومنتظمین کی ٹیم ان کے ساتھ مصروف کار ہے۔ اور معاونین میں حاجی عثمان عمر ہاشمی، جناب محمد معظم میر ، جناب محمد مبشر چیمہ ، جناب محمد طیب، جناب یحییٰ میر ، جناب عاصم بٹ، جناب ڈاکٹر عمران رفیق، جناب دلشاد ، جناب زبیر اور جناب حاجی بشیر نمایاں ہیں۔

اکادمی کے شعبہ جات:

درس قرآن وحدیث:

مسجد خدیجۃ الکبریٰ میں مولانا زاہد الراشدی روزانہ نماز فجر کے بعد درس قرآن وحدیث ارشاد فرماتے ہیں جس سے اہل محلہ واہل علاقہ مستفید ہوتے ہیں۔

ناظرہ قرآن کریم:

اکادمی میں روزانہ صبح وشام ناظرہ قرآن کریم کی کلاس ہوتی ہے جس میں اب تک تقریباً چالیس طلبہ مکمل قرآن کریم کی تعلیم حاصل کر چکے ہیں۔

شعبہ حفظ:

الحمد للہ الشریعہ اکادمی کے زیر اہتمام حفظ قرآن کریم کی کلاس باقاعدہ تسلسل کے ساتھ جاری ہے جس میں اب

تک تقریباً بیس طلبہ مکمل حفظ قرآن کریم کی سعادت حاصل کر چکے ہیں۔

شعبہ درس نظامی مع عصری تعلیم:

شعبہ درس نظامی کے تحت درج ذیل درجات میں تعلیم جاری ہے:

اعدادیہ، پری نہم	(ایک سال)
درجہ اولیٰ بمع میٹرک (آرٹس)	(دو سال)
درجہ ثانیہ وثالثہ بمع ایف اے	(دو سال)

الحمد للہ اس شعبے کے تحت 20 سے زائد طلباء درس نظامی کی تعلیم کے ساتھ ہائی فرسٹ ڈویژن میں میٹرک اور ایف اے کی تعلیم حاصل کر چکے ہیں اور میٹرک میں طالب علم دانیال عارف نے 990، احمد فداء نے 930، فرمان اللہ نے 925، اسامہ وارث نے 893، طلحہ معاذ نے 887، عبد الوہاب نے 877، کامران حیدر نے 871 اور امان اللہ نے 854 نمبر لے کر، جبکہ ایف اے میں احمد فداء نے 924، دانیال عارف نے 899 نمبر لے کر اسکالر شپ کا اعزاز حاصل کیا۔

درجہ ثانیہ کا کورس اور میٹرک کا نصاب تین سالوں میں پڑھایا جاتا ہے اور میٹرک کا امتحان گوجرانوالہ بورڈ سے دلوایا جاتا ہے، جس میں طلبہ کی کارکردگی الحمد للہ ہر آنے والے سال میں گزشتہ سالوں سے بہتر ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اکادمی میں ابتدائی طلبہ کے لیے ایک بنیادی درجہ ہے جس میں طلبہ کو مڈل تک کا نصاب پڑھا کر میٹرک کرنے کی استعداد پیدا کی جاتی ہے۔

مدرسۃ للبنات:

اکادمی سے متصل مدرسۃ للبنات میں مقامی بچیوں کے لیے ناظرہ قرآن کریم کی کلاس جاری ہے، اور خواتین کی دینی تعلیم وتربیت کے لیے "ترجمہ قرآن وضروریات دین" کی کلاس بھی جاری ہے نیز ہفتہ وار درس کا بھی اہتمام کیا جاتا ہے اس شعبہ میں مستقل طور پر تین معلمات تدریس کے فرائض سرانجام دے رہی ہیں۔

تین سالہ آن لائن کورس:

اکادمی کے زیر اہتمام زندگی کے مختلف شعبہ جات سے وابستہ خواتین وحضرات کیلئے ہفتہ وار قرآن وحدیث کی بنیادی تعلیمات کے ساتھ ساتھ دیگر عربی فنون پر مشتمل تین سالہ تعلیمی پروگرام جاری ہے، جس کے تحت تین

کلاسیں چل رہی ہیں۔ جس میں ملک کی معروف علمی شخصیات کے لیکچرز بھی کرائے جاتے ہیں۔

ایم فل/پی ایچ ڈی کی سطح پر تحقیقی رہنمائی:

الشریعہ اکادمی کے مقاصد میں علماء وطلبہ کو ایسا پلیٹ فارم مہیا کرنا بھی ہے، جس سے ان کو ان کے علمی میدان میں رہنمائی مل سکے۔ اس مقصد کے لیے جہاں اکادمی میں وقیع لائبریری کا قیام عمل میں لایا گیا، وہیں علماء وطلبہ کو علمی رہنمائی کے لیے افراد بھی مہیا کئے گئے جن سے وہ اپنے موضوعاتِ تحقیق پر منہج وتحقیق ومواد سے متعلقہ معلومات حاصل کر سکیں۔ اکادمی کی طرف سے یہ سہولت فراہم کی گئی ہے کہ وہ یونیورسٹی میں ایم فل / پی ایچ ڈی میں داخلہ لیں اور ان کی رہائش واخراجات کا ایک معتدبہ حصہ اکادمی کی طرف سے ادا کیا جائے۔ اگرچہ یہ سلسلہ ابھی محدود سطح پر ہے لیکن متعدد احباب اس سہولت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ایم فل اور پی ایچ ڈی کی ڈگریاں مکمل کر چکے ہیں اور کچھ کے مقالات جاری ہیں۔

کوئز مقابلہ جات:

اکادمی کے زیر انتظام دینی مدارس کے طلبا کی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے کے لیے کسی نہ کسی موضوع پر مقابلے کا انعقاد کیا جاتا ہے۔ تحریری مقابلوں کے علاوہ گزشتہ تین سال سے کوئز مقابلے کا اہتمام کیا جا رہا ہے جس میں کامیابی حاصل کرنے والے طلبہ کو نقد رقم اور دینی کتب انعام میں دی جاتی ہیں۔ ہر سال اس مقابلے کا موضوع طلباء کی دلچسپی کو مد نظر رکھتے ہوئے منتخب کیا جاتا ہے۔ اب تک درج ذیل موضوعات پر کوئز مقابلہ جات کا اہتمام کیا جا چکا ہے۔

☆سیرت النبی ﷺ

☆سیرت خلفاء راشدین، حضرات حسنین، حضرت امیر معاویہ، حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ

☆خلافت بنو امیہ وخلافت بنو عباس

☆خلافت بنو امیہ اندلس وخلافت عثمانیہ

ان مقابلہ جات میں شرکاء کو ساٹھ ہزار سے زائد رقم، سینکڑوں کتب اور شیلڈز انعامات دیے جا چکے ہیں۔

فہم دین کورس:

سکول وکالج کے طلبہ واہل علاقہ کی دینی رہنمائی کے لیے وقتاً فوقتاً عربی گرامر، ترجمہ قرآن کریم اور بنیادی تعلیم کا انتظام کیا جاتا ہے۔

لائبریری:

الشریعہ اکادمی کے زیر انتظام دینی، علمی اور تاریخی موضوعات پر مشتمل ایک وقیع لائبریری قائم کی گئی ہے جس میں اسلامی علوم، تاریخ، فلسفہ، ادب اور دیگر موضوعات پر اردو، عربی، انگریزی زبانوں میں ہزاروں کتابیں موجود ہیں، جن سے دینی وعصری اداروں کے طلباء واساتذہ اور علم وتحقیق سے دلچسپی رکھنے والے حضرات استفادہ کرتے ہیں۔ لائبریری میں نئی کتب کا اضافہ تسلسل کے ساتھ کیا جارہا ہے۔ اس کے علاوہ مدرسہ طیبہ میں بھی طلبہ واہل علاقہ کے ادبی ذوق اور مطالعہ کے پیش نظر لائبریری کا آغاز کیا گیا ہے۔

شعبہ نشر واشاعت:

شعبہ نشر واشاعت کے تحت ماہنامہ الشریعہ کی اشاعت 1989ء سے باقاعدگی سے جاری ہے جو علمی حلقوں کے مطابق ملک کے علمی وتحقیقی جرائد میں معروف وممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ نیز اس شعبہ کے تحت مولانا زاہد الراشدی، مولانا عمار خان ناصر اور دیگر اہل قلم کی اب تک دو درجن کے لگ بھگ کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔

فلٹرڈ پانی کی فراہمی:

الشریعہ اکادمی کے دونوں کیمپسز میں طلباء اور عوام الناس کیلئے صاف اور فلٹر شدہ پانی کا انتظام کیا گیا ہے۔

علمی وفکری نشستیں، سیمینار:

اکادمی میں وقتاً فوقتاً مختلف علمی وفکری موضوعات پر اہل علم کی نشستوں، سیمینارز اور تربیتی ورک شاپس کا اہتمام کیا جاتا ہے جن میں معروف اربابِ علم وفکر اظہار خیال فرماتے ہیں۔

نقشبندی محفل:

مدرسہ طیبہ کوروٹانہ میں تعلیمی سال کے دوران بروز سوموار بعد از نماز عصر امام اہل سنت مولانا سرفراز خان صفدر رحمۃ اللہ علیہ کے سلسلہ کے مطابق "نقشبندی محفل" کے زیر عنوان اصلاحی نشست ہوتی ہے جس میں حضرت مولانا زاہد الراشدی درس قرآن وحدیث ارشاد فرماتے ہیں اور مسنون اذکار کا وِرد کیا جاتا ہے۔

نقشبندی اجتماع:

گزشتہ دو سال سے الشریعہ اکادمی کی شاخ مدرسہ طیبہ میں سالانہ نقشبندی اجتماع کا انعقاد کیا جارہا ہے، جس میں

دیگر علماء، صلحاء اور نعت خوان حضرات کے علاوہ خصوصی طور پر حضرت مولانا خواجہ خلیل احمد سجادہ نشین خانقاہ سراجیہ (کندیاں شریف) تشریف لاتے ہیں۔

دورہ تفسیر قرآن کریم اور محاضراتِ علومِ قرآنی:

2011ء سے الشریعہ اکادمی میں ہر سال شعبان کی تعطیلات میں دورہ تفسیر قرآن اور محاضرات علوم قرآن کا انعقاد کیا جاتا ہے جو اَب تک الحمدللہ کامیابی کے ساتھ جاری ہے۔

محاضراتِ علوم قرآن کے تحت درج ذیل عنوانات پر لیکچرز ہوتے ہیں:

"اصولِ تفسیر، اصولِ ترجمہ، مشکلات القران، جغرافیہ قرآنی، قرآنی شخصیات و مقامات کا تعارف، علوم القرآن اور تفاسیر کی متداول کتب کا تعارف اور امام شاہ ولی اللہؒ سے مولانا عبید اللہ سندھیؒ تک اکابرین و علماء کی تفسیری خدمات کا تعارف" وغیرہ۔

اس کے شرکاء میں مدارس، سکول و کالج کے اساتذہ اور منتہی درجات کے طلباء شامل ہیں۔ اور اب تک 400 سے زائد حضرات اس میں شرکت کر چکے ہیں۔

الشریعہ اکادمی، مدرسہ طیبہ کی ضروریات:

- طلبہ کے لئے ہر سال درسی کتب
- طلبہ کے قیام وطعام کے اخراجات
- نامکمل تعمیرات کی تکمیل (1) مدرسۃ البنات میں طالبات کی تعداد بڑھ جانے کے پیش نظر فوری طور پر مزید دو کمروں کی تعمیر (2) مدرسہ طیبہ کی چار دیواری اور اساتذہ کی رہائش گاہیں۔
- اساتذہ اور انتظامی عملے کی تنخواہیں
- لائبریری کے لئے کتب کی فراہمی اور دینی رسائل و جرائد کا اجراء
- شرکائے دورہ تفسیر کا قیام وطعام، وظائف اور کتب
- بجلی اور گیس وغیرہ کے بل