بیاد
شیخ الحدیث حضرت مولانا
محمد سرفراز خان
صفدرؒ

بیاد
شیخ الحدیث حضرت مولانا
صوفی عبد الحمید
خان سواتیؒ

ماہنامہ

الشریعہ

گوجرانوالہ، پاکستان

مؤسس و مدیر
حضرت مولانا ابو عمار
زاہد الراشدی

مدیر منتظم
ناصر الدین خان عامر

جلد ۳۶۔ شمارہ ۱۱۔ نومبر ۲۰۲۵ء

مجلسِ مشاورت

قاضی محمد رویس خان ایوبی۔ ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی۔ پروفیسر غلام رسول عدیم۔
ڈاکٹر سید متین احمد شاہ۔ ڈاکٹر محمد عمار خان ناصر۔

مجلسِ تحریر

ڈاکٹر محمد زاہد صدیق مغل ۔ مولانا سمیع اللہ سعدی۔ ڈاکٹر حافظ محمد رشید۔ مولانا عبد الغنی محمدی۔
مولانا فضل الہادی۔ مولانا حافظ خرم شہزاد۔ مولانا محمد اسامہ قاسم۔ ہلال خان ناصر۔

معاونین

مولانا حافظ کامران حیدر۔ مولانا حافظ شیراز نوید۔ مولانا حافظ دانیال عمر۔ حافظ شاہد الرحمٰن میر۔

الشریعہ اکادمی، ہاشمی کالونی، کنگنی والا، گوجرانوالہ، پاکستان

www.alsharia.org — editor@alsharia.org

ناشر: حافظ محمد عبد المتین خان زاہد۔ طابع: مسعود اختر پرنٹرز، میکلوڈ روڈ، لاہور۔

فہرست

مسئلہ کشمیر کا مختصر جائزہ اور ممکنہ حل 5

مولانا ابوعمار زاہد الراشدی

غزہ کی جنگ بندی / تحریک لبیک کا معاملہ 8

ڈاکٹر محمد امین

”خطباتِ فتحیہ: احکام القرآن اور عصرِ حاضر“ (۵) 10

مولانا ابوعمار زاہد الراشدی / مرتب: مولانا ڈاکٹر محمد سعید عاطف

کلامِ الٰہی کو سمجھنے کا ایک اُصول 24

الشیخ متولی الشعراوی

قرآن سے راہنمائی کا سوال 26

ڈاکٹر محمد عمار خان ناصر

حدیثِ نبوی ﷺ: شُبہات اور دِفاع کے درمیان، مسلمانوں پر کیا لازم ہے؟ 28

الدکتور محمد طلال لحلو / ترجمہ و ترتیب: طارق علی عباسی

مروّجہ نعت خوانی اور ہمارے نعت خواں 32

سید سلمان گیلانی

محمد نام رکھنے کے متعلق فضائل کی حقیقت 36

مفتی سید انور شاہ

محمد نام کے فضائل 43

جامعۃ العلوم الاسلامیۃ

”اسلام اور ارتقا: الغزالی اور جدید ارتقائی نظریات کا جائزہ“ (۹)..46
ڈاکٹر شعیب احمد ملک / مترجم: ڈاکٹر ثمینہ کوثر

فارغینِ مدارس کے معاشی مسائل و مشکلات اور حل..64
ڈاکٹر محمد غطریف شہباز ندوی

اقوام عالم کی تہذیبوں کا تقابلی جائزہ..80
مولانا حافظ واجد معاویہ

متاعِ مطیع..82
پروفیسر میاں انعام الرحمٰن

حقوق الإنسان: فروق أساسية بين المنظور الإسلامي والغربي..84
مولانا ابوعمار زاہد الراشدی / مترجم: مولانا حافظ فضل الہادی سواتی

88.................The Kashmir Issue: A Brief Overview and Possible Solution
Abu Ammar Zahid-ur-Rashdi

(جامعہ اسلامیہ محمدیہ فیصل آباد میں ہونے والی ایک گفتگو کا خلاصہ)

مسئلہ کشمیر کیا ہے، اس کا پس منظر کیا ہے، اور اس کا ممکنہ حل کیا ہو سکتا ہے، ہماری نئی پود کی اکثریت اس کے بارے میں کچھ نہیں جانتی اور مسئلہ کشمیر کے ساتھ اس کی وابستگی محض جذباتی ہے۔ میں آپ کے سامنے آج مسئلہ کشمیر کا مقدمہ پیش کرنا چاہتا ہوں تاکہ ہم یہ دیکھ سکیں کہ موجودہ صورتحال کیا ہے اور اس حوالے سے ہماری ذمہ داری کیا بنتی ہے۔

بین الاقوامی دستاویزات کے مطابق کشمیر ایک متنازعہ خطہ ہے۔ اس خطے کا حدود اربعہ کچھ اس طرح ہے کہ اس میں: جموں کی ریاست ہے۔ وادیٔ کشمیر ہے۔ گلگت، بلتستان اور سکردو وغیرہ ہیں جنہیں ہم شمالی علاقہ جات کہتے ہیں۔ اور چین کی سرحد پر لداخ کا علاقہ ہے۔ یہ پورا خطہ کشمیر کہلاتا ہے۔

کشمیر پر پاکستان اور بھارت کے درمیان تنازعہ کا آغاز ۱۹۴۷ء میں ہوا تھا۔ اس سے پہلے پاکستان، بھارت، بنگلہ دیش وغیرہ پر مشتمل یہ سارا خطہ متحدہ ہندوستان کہلاتا تھا اور یہاں انگریزوں کی حکومت تھی۔ انگریزوں نے ایک سو نوے سال پہلے ۱۷۵۷ء میں مغلوں سے حکومت چھیننا شروع کی تھی اور ۱۸۵۷ء تک قبضہ مکمل کر لیا تھا۔ اس کے بعد نوے سال تک تاجِ برطانیہ نے یہاں براہ راست حکومت کی ہے۔ جب انگریز ہندوستان سے رخصت ہونے لگے تو مسلمانوں کی ایک بڑی اکثریت نے یہ کہہ کر الگ ملک کا مطالبہ کیا کہ ہم تہذیبی اور ثقافتی طور پر ہندوؤں کے ساتھ مل کر نہیں رہ سکتے۔ اس پر تحریکِ پاکستان چلی اور بالآخر یہ ملک دو حصوں میں تقسیم ہو گیا۔

اس تقسیم میں ایک اصول یہ طے ہوا تھا کہ جن علاقوں میں مسلم اکثریت ہے وہ پاکستان میں شامل ہوں گے اور جن علاقوں میں غیر مسلم اکثریت ہے وہ ہندوستان میں رہیں گے۔ موجودہ بنگلہ دیش چونکہ مسلم اکثریت کا علاقہ تھا تو اس تقسیم میں وہ مشرقی پاکستان کے نام سے پاکستان کا حصہ بنا تھا اور ۱۹۷۱ء تک اس کی یہ حیثیت رہی۔ اسی طرح سندھ، بلوچستان،

سرحد (خیبر پختونخوا)، اور مغربی پنجاب مسلم اکثریت کے علاقے ہونے کی وجہ سے پاکستان میں شامل ہوئے۔ پنجاب کا معاملہ یہ تھا کہ مغربی پنجاب تو مسلم اکثریت کا صوبہ تھا جبکہ مشرقی پنجاب میں ہندو سکھ سب ملے جلے تھے، چنانچہ پنجاب کی تقسیم کا فیصلہ ہوا۔ مغربی پنجاب جس میں لاہور، سیالکوٹ، نارووال، شکرگڑھ وغیرہ ہیں، یہ پاکستان کے حصے میں آئے۔ اور مشرقی پنجاب جس میں امرتسر، لدھیانہ اور ہریانہ وغیرہ ہیں، یہ بھارت کے حصے میں آئے۔

متحدہ ہندوستان میں سینکڑوں چھوٹی بڑی ریاستیں تھیں۔ ایسی ریاستیں بھی تھیں جن پر انگریزوں کی براہ راست حکومت تھی، اور ایسی ریاستیں بھی تھیں جو نیم خود مختار ریاستیں کہلاتی تھیں جن کے ساتھ انگریزوں کے معاہدے تھے۔ ان معاہدوں کی عمومی نوعیت یہ تھی کہ داخلی خود مختاری ریاست کے نواب یا مہاراجہ کی، جبکہ وفاقی اختیارات مثلاً کرنسی، خارجہ پالیسی، مواصلات، دفاع وغیرہ انگریز حکومت کے ذمے تھا۔ پاکستان میں جو چند ریاستیں شامل ہوئیں ان میں بہاولپور، سوات، قلات، خیرپور، چترال اور دیر وغیرہ شامل ہیں، جن میں انگریزوں کے زمانے میں بھی شرعی عدالتی نظام نافذ تھا جیسے سوات، بہاولپور، اور دیر کی ریاستیں وہ ہیں جن میں قضاء کا نظام رائج تھا۔ متحدہ ہندوستان کی تقسیم کے وقت یہ طے ہوا کہ ان ریاستوں کے سربراہ پاکستان یا بھارت میں سے جس کے ساتھ الحاق کرنا چاہیں کر لیں۔ پاکستان کے ساتھ جن علاقوں کا الحاق ہوا وہ اسی اصول کے تحت ہوا۔

کشمیر کا معاملہ کچھ مختلف تھا جہاں اکثریت تو مسلمانوں کی تھی لیکن حکومت ڈوگرا ہندو خاندان کی تھی۔ کشمیر کا پورا خطہ جو اَب مختلف حصوں میں تقسیم ہے، اس پر ڈوگرا خاندان کی حکومت تھی، تو مہاراجہ ہری سنگھ نے تقسیمِ ہند کے وقت کشمیر کی مسلم اکثریت کے رجحانات کے برعکس بھارت کے ساتھ الحاق کا اعلان کر دیا اور بھارتی فوج نے کشمیر میں داخل ہو کر قبضہ جما لیا۔ اس پر کشمیر کے مسلمانوں نے حکومت کے خلاف بغاوت کا اعلان کر دیا۔ ڈوگرا حکمران پہلے بھی بہت ظلم کرتے آ رہے تھے جس کی لمبی داستان ہے، لیکن ڈوگرا مہاراجہ کے بھارت کے ساتھ الحاق نے مسلمانوں میں بغاوت پیدا کر دی جس سے تحریکِ آزادی کا نیا سلسلہ شروع ہوا۔ سب سے پہلے گلگت والوں نے لڑائی کا آغاز کیا جس میں علماء اور عوام سب شریک ہوئے۔ اسی طرح وادئ کشمیر کے علاقوں میں بھی علماء نے جہاد کے فتوے پر جدوجہدِ آزادی کا آغاز کیا، یہاں بھی علماء کرام اور قومی سرداروں نے مل کر جہاد میں حصہ لیا۔ اس کے علاوہ قبائلی علاقوں کے مجاہدین اور پاکستان فوج نے بھی اس لڑائی میں حصہ لیا اور اس کے نتیجے میں مجاہدینِ آزادی سری نگر کے دروازے تک جا پہنچے۔ موجودہ آزاد علاقے میرپور، مظفر آباد، راولاکوٹ وغیرہ، یہ سب ڈوگرا حکومت کے خلاف اسی بغاوت کے دوران آزاد ہوئے تھے۔

سری نگر جب فتح ہونے کے قریب تھا تو ہندوستان کے وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو جنگ بندی کے لیے اقوامِ متحدہ جا پہنچے اور یہ وعدہ کیا کہ اقوام متحدہ جو فیصلہ کرے گی ہم اسے منظور کریں گے۔ چنانچہ اقوامِ متحدہ نے پاکستان پر دباؤ

ڈال کر جنگ بند کروا دی اور اپنی قراردادوں کے ذریعے یہ وعدہ کیا کہ کشمیر کا فیصلہ کشمیر کے عوام استصوابِ رائے کے ذریعے کریں گے۔ اس سلسلہ میں مختلف وقتوں میں اقوامِ متحدہ کی قراردادیں سامنے آتی رہی ہیں لیکن پون صدی گزرنے کے باوجود یہ رائے شماری آج تک نہیں ہو سکی جس کی بڑی وجہ بین الاقوامی سطح پر بھارت کا اثر ورسوخ اور دباؤ ہے۔

مسئلہ کشمیر کے حوالے سے ایک بات یہ کہی جاتی ہے کہ اِس دور میں آپ مذہبی بنیادوں پر خطے کی تقسیم کی بات کیسے کر رہے ہیں۔ اس پر میری گزارش ہوتی ہے کہ اسرائیل کی تقسیم کس بنیاد پر ہوئی ہے اور کس نے کی ہے؟ اقوام متحدہ نے ہی کی ہے نا۔ اسی طرح انڈونیشیا کے جزیرے تیمور کے مشرقی خطے کو الگ عیسائی ریاست کس نے بنوایا ہے؟ اور پھر جنوبی سوڈان میں عیسائی اکثریت کے علاقے کو الگ ریاست کا درجہ کس نے دیا ہے؟ یہاں کشمیر میں آپ کہتے ہیں کہ مذہب کی بنیاد پر کیسے تقسیم ہوگی، جبکہ پاکستان تو بنا ہی مذہب کی بنیاد پر ہے۔

مسئلہ کشمیر کے متعلق اقوامِ متحدہ کا کردار تو ہمارے سامنے ہے لیکن مسلمان حکومتوں کی مشترکہ تنظیم او آئی سی (اسلامی تعاون تنظیم) نے بھی اب تک کوئی کردار ادا نہیں کیا اور فلسطین، کشمیر، اراکان، سنکیانگ وغیرہ خطوں میں بھی مسلمانوں پر ظلم اور جبر رکوانے میں او آئی سی کا کردار نہ ہونے کے برابر ہے۔

یہ کشمیر کا مقدمہ ہے جو مختصراً میں نے آپ کے سامنے رکھ دیا ہے۔ اس سلسلہ میں پہلی گزارش تو میں اپنی ریاست سے کرنا چاہوں گا کہ اس مقدمہ میں پاکستان کا کردار محض ایک حمایتی کا نہیں ہے بلکہ اقوامِ متحدہ میں بھارت کے مقابلے میں پاکستان ایک فریق ہے اور ہمیں اسی کردار کا تسلسل قائم رکھنا ہے۔ دوسری گزارش آزاد کشمیر کے علماء کرام اور وہاں کی حکومت سے کرنا چاہوں گا کہ کشمیر کے جو خطے اس وقت آزاد کشمیر میں شامل ہیں وہ جہاد کے فتوے اور جہاد کے عمل کے نتیجے میں آزاد ہوئے ہیں۔ تو میرا سوال جہاد کے اس فتویٰ کے متعلق ہے کہ اس وقت اس کی کیا حیثیت ہے؟ اگر وہ قائم ہے تو اس کو آگے بڑھانے کی ذمہ داری کس کی ہے؟ میں آزاد کشمیر کی حکومت اور وہاں کے علماء کرام سے یہ گزارش کروں گا کہ وہ اس حوالے سے اصولی موقف اور لائحہ عمل طے کریں، اور سلسلہ میں پاکستان کے حکومتی اداروں کو بھی اعتماد میں لیں اور انہیں نظر انداز نہ کریں۔

تفصیلی خطاب: https://zahidrashdi.org/5736

ملّی مجلس شرعی پاکستان کا موقف

غزہ کی جنگ بندی
تحریک لبیک کا معاملہ

ڈاکٹر محمد امین

غزہ: مسلم ممالک کو حماس کی حمایت کرنی چاہیے

ملی مجلس شرعی، جو تمام دینی مکاتب فکر کی مشترکہ مجلسِ علمی ہے، اس کا ایک اجلاس ۲۷ اکتوبر ۲۰۲۵ء کو صدر مجلس مولانا زاہد الراشدی صاحب کی زیر صدارت ۱۲۷-علی ٹاؤن، ٹھوکر نیاز بیگ، لاہور میں ہوا۔ اجلاس میں راقم کے علاوہ مفتی ڈاکٹر محمد کریم خان، مولانا فرقان احمد، حافظ ڈاکٹر حسن مدنی، حافظ محمد نعمان حامد، صاحبزادہ محمد فاروق قادری، مولانا مزمل بھکر، مولانا مبشر اقبال، مولانا محمد عمران طحاوی، حافظ عثمان رمضان اور دیگر موجود تھے جبکہ مولانا حافظ عبد الغفار روپڑی، مولانا عبد الرؤف فاروقی اور مولانا ڈاکٹر عطاء الرحمٰن صاحب سے آن لائن مشاورت ہوئی۔ شرکا نے بحث و مناقشے کے بعد مندرجہ ذیل قرارداد منظور کی:

> غزہ میں جنگ بندی قابل ستائش ہے۔ جو امور طے ہوئے تھے حماس کی تحریک اس کی پابندی کر رہی ہے لیکن اسرائیل ہمیشہ کی طرح وعدہ خلافی کرتے ہوئے اب بھی وقتاً فوقتاً حملے کر کے معاہدے کی خلاف ورزی کر رہا ہے جس سے اسے پرہیز کرنا چاہیے۔ مصر، قطر، ترکیہ جنھوں نے امریکہ کے ساتھ مل کر جنگ بندی کا معاہدہ طے کیا تھا اور دیگر مسلم ممالک کو امریکی صدر ٹرمپ کی غیر مشروط حمایت کرنے کی بجائے حماس کو اعتماد میں لینا چاہیے اور اس سے مشورے کے بعد اپنا مؤقف طے کرنا چاہیے۔ انہیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ صدر ٹرمپ غیر جانبدار نہیں ہیں بلکہ اسرائیل کے حمایتی ہیں لہٰذا مسلم ممالک کا فرض ہے کہ وہ فلسطین کاز کی حمایت کریں، حماس کو اعتماد میں لیں اور آنکھیں بند کر کے صدر ٹرمپ پر اعتماد نہ کریں کہ الكفر ملة واحدة۔

تحریک لبیک: عدالتی کمیشن بنایا جائے

ملی مجلس شرعی، جو تمام دینی مکاتب فکر کی مشترکہ مجلسِ علمی ہے، اس کا ایک اجلاس ۱۲ اکتوبر ۲۰۲۵ء کو صدر مجلس مولانا زاہد الراشدی صاحب کی زیر صدارت ۱۲۷-علی ٹاؤن، ٹھوکر نیاز بیگ، لاہور میں ہوا۔ اجلاس میں راقم کے علاوہ مفتی ڈاکٹر محمد کریم خان، مولانا فرقان احمد، حافظ ڈاکٹر حسن مدنی، حافظ محمد نعمان حامد، صاحبزادہ محمد فاروق قادری، مولانا مزمل بھکر، مولانا مبشر اقبال، مولانا محمد عمران طحاوی، حافظ عثمان رمضان اور دیگر موجود تھے جبکہ مولانا حافظ عبد الغفار روپڑی، مولانا عبد الرؤف فاروقی اور مولانا ڈاکٹر عطاء الرحمٰن صاحب سے آن لائن مشاورت ہوئی۔ شرکا نے بحث و مناقشے کے بعد مندرجہ ذیل قرارداد منظور کی:

۱۔ مجلس "تحریک لبیک" کے احتجاج کے دوران مریدکے میں جو کچھ ہوا اس پر تحفظات کا اظہار کرتی ہے۔ چونکہ افواہوں کا بازار گرم ہے، بے یقینی کی فضا ہے اور مصدقہ اطلاعات میسر نہیں لہٰذا مجلس حکومتِ پنجاب سے مطالبہ کرتی ہے کہ فی الفور ایک اعلیٰ عدالتی کمیشن قائم کیا جائے تاکہ صورتحال واضح ہو سکے اور صحیح حالات سامنے آسکیں۔

۲۔ مجلس نے انتہا پسندی کی مذمت کی خواہ وہ کسی مذہبی جماعت کی طرف سے ہو یا ریاست کی طرف سے۔ اس طرح کے سانحات سے بچنے کے لیے دونوں طرف سے تحمل، برداشت اور اعتدال کا مظاہرہ ہونا چاہیے اور تصادم کی بجائے گفت و شنید اور ڈائیلاگ سے مسائل حل کرنے کی ہر ممکن کوشش کی جانی چاہیے۔

ڈاکٹر محمد امین

جنرل سیکرٹری

غلامی سے متعلق اسلام کا تصور

خطبہ نمبر 4: مؤرخہ 23 اکتوبر 2016ء

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ جمیع الانبیاء و المرسلین خصوصاً علیٰ سید الرسل و خاتم النبیین وعلیٰ آلہ واصحابہ و اتباعہ اجمعین اما بعد!

حضرات علمائے کرام! محترم بزرگو، دوستو اور عزیز طلباء!

ہماری گفتگو اسلام کے خاندانی نظام کے حوالے سے ہو رہی ہے۔ کسی زمانے میں غلام لونڈی موجود تھے، تصور بھی تھا، قرآن پاک اور احادیث میں بھی ان کا ذکر ہے۔ فقہائے کرام نے بھی جزئیات کا ذکر کیا ہے۔ آج کے عالمی فکری و تہذیبی تنازعات میں اور اسلام کے بارے میں سیکولر حضرات کے اعتراضات میں سے ایک بڑا اعتراض یہ ہے کہ اُس دور میں غلامی کی نوعیت کیا تھی اور اب کیا ہے؟ اور اب تک غلامی کی کیا شرعی پوزیشن رہی ہے؟ اس موضوع پر تعارفی انداز میں گفتگو ہوگی۔

غلامی کا وجود قبل از اسلام سے جاری ہے

یہ بات تو تسلیم شدہ ہے کہ لونڈی، غلام، جناب خاتم النبیین ﷺ کے زمانے میں بھی تھے۔ حضور ﷺ کے گھر میں بھی تھے، عام معاشرے میں تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جو خریدے جاتے تھے، بیچے جاتے تھے اور گھروں میں رہتے، خدمت کے کام کرتے تھے۔ آغاز کیسے ہوا اور غلام بنتے کیسے تھے اور غلام بننے کے جو اسباب تھے ان اسباب میں اسلام کا

کیا دخل ہے؟

پہلی بات عرض کرنا چاہوں گا کہ اس کا آغاز اسلام سے نہیں ہوا، اسلام کو یہ نظام پہلے سے موجود ملا ہے۔ پہلی بات یہ ذہن میں رکھیں کہ ہم نے آغاز نہیں کیا۔ پہلے ایک سسٹم موجود تھا، چلا آرہا تھا، ہمارے ہاں بھی چلتا رہا۔ جناب خاتم النبیین ﷺ جب مبعوث ہوئے، تشریف لائے، تو خود حضور ﷺ کے گھر میں بھی غلام تھے۔ حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ حضور ﷺ کے غلام تھے جن کو آپؐ نے آزاد کر کے متبنٰی (منہ بولا بیٹا) بنا لیا تھا۔ حضور ﷺ کی انّا (آپ کو دودھ پلانے والی) حضرت ام ایمن برکہ رضی اللہ عنہا بھی باندی تھیں، انھوں نے حضور ﷺ کو اپنی گود میں کھلایا ہے۔

غلام بنانے کے چند ذرائع

غلام بنتے کیسے تھے؟ یہ بات عرض کرنا چاہوں گا کہ ایک آزاد اچھا خاصا انسان ہے، یہ غلام کیسے بن گیا؟ غلام بنانے کے اس زمانے میں تین ذریعے تھے جن سے لوگ غلام ہو جاتے تھے۔

پہلا ذریعہ، آزاد آدمی کو پکڑ کر غلام بنانا

ایک تو تھا بردہ فروشی جو کہ طویل عرصہ تک دنیا میں جاری رہی ہے اور امریکہ کی پوری تاریخ غلاموں کے خریدنے بیچنے کی اور غلاموں کی منڈیوں کی ہے۔ غلام بیچے جاتے تھے، منڈیاں لگتی تھیں۔ کسی کمزور آدمی کو طاقتور آدمی پکڑ کر بیچ دیتا تھا اور وہ غلام ہو جاتا تھا، یہ عام چلن تھا عام رواج تھا۔ حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ جو حضور ﷺ کے غلام تھے، آزاد ہوئے، پھر حضور ﷺ کے منہ بولے بیٹے بنے۔ یہ غلام خاندان کے نہیں تھے، راہ چلتے کچھ طاقتور لوگوں نے پکڑا پھر بیچ دیا تھا، یوں یہ مکہ پہنچ گئے۔ اس کو آج کل بردہ فروشی کہتے ہیں اور یہ آج بھی دنیا میں ہے۔ طاقتور کمزور آدمی کو پکڑ کر بیچتے تھے، پیسے کھرے کرتے تھے۔ بلکہ حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہوا تھا۔

وشروه بثمن بخس دراهم معدودة (سورۃ یوسف:4، آیت:20)

(پھر) اُنھوں نے یوسف علیہ السلام کو بہت کم قیمت میں بیچ دیا جو گنتی کے چند درہموں کی شکل میں تھی۔

حضرت یوسف علیہ السلام آزاد تھے، آزاد خاندان کے فرد تھے۔ کنویں میں بے یار و مددگار پڑے ہوئے تھے، بے سہارا تھے۔ قافلہ آیا، انھوں نے پکڑا، آگے بیچ دیا۔ کسی بھی بے سہارا شخص کو پکڑ کے یا کمزور کو پکڑ کر بیچ دینا غلامی کا ذریعہ تھا اور قدیم سے چلا آرہا تھا۔

حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ فارس کے رہنے والے تھے آزاد خاندان کے فرد تھے۔ اپنا مذہب چھوڑا، عیسائی ہوئے، راستے میں کسی نے پکڑا اور بیچ دیا۔ کہتے ہیں کہ اسلام قبول کرنے سے پہلے میں دس سے زیادہ مالک بھگت چکا تھا۔

ایک نے بیچا، دوسرے نے بیچا، تیسرے نے بیچا، اس طرح مدینہ منورہ کے یہودی خاندان میں پہنچ گئے اور یہ غلامی ان کے لیے رحمت بن گئی۔ میں دو آدمیوں کے بارے میں کہا کرتا ہوں کہ اگر غلام نہ ہوتے تو یہ مقام نہ ملتا: عالمِ اسباب میں حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ وہ خوش نصیب صحابی ہیں جن کا نام قرآن پاک میں موجود ہے، جن کو حضور ﷺ نے منہ بولا بیٹا بنایا۔ غلامی ان کے لیے نعمت بن گئی، کچھ لوگوں نے پکڑ کر بیچ دیا، بکتے بکاتے مکہ مکرمہ میں حضور ﷺ کے گھر آئے۔ یہ ان کے لیے تھی تو غلامی لیکن اللہ کی نعمت کا بہت بڑا ذریعہ بن گئی۔ یہی معاملہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے ساتھ ہوا۔ بکتے بکاتے حضور ﷺ کے در تک پہنچے، بالآخر اسلام کی دولت سے مالا مال ہوئے۔

ایک طریقہ یہ تھا کہ کمزور کو پکڑ کر بیچ دیتے تھے، وہ بے چارہ کمزور ہوتا بے سہارا ہوتا کچھ نہ کر سکتا تھا۔

دوسرا ذریعہ، مقروض و مفلس کو غلام بنانا

ایک طریقہ اور تھا جو قدیم دور سے چلا آرہا تھا۔ کوئی آدمی تاوان میں، قرض میں پھنس گیا، قرضہ ادا کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہے، تاوان پڑ گیا اس پر، ادا کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہے، یہ اتنا زیادہ ہے کہ وہ ادا نہیں کر سکتا۔ پھر دو صورتیں ہوتیں تھیں: ایک صورت یہ ہوتی تھی کہ وہ خود کہتا تھا کہ میں تمھارا غلام ہوں۔ خود پیشکش کر کے غلام ہو جاتا تھا۔ میں تاوان نہیں دے سکتا، قرضہ نہیں دے سکتا، میں تمھارا غلام ہوں۔ وہ گلے میں رسی ڈال لیتا تھا۔ یہ بھی ایک طریقہ عام رائج تھا۔ اس کی دوسری صورت یہ تھی کہ قرضہ ہے، تاوان ہے، پیسے دینے ہیں۔ پنچایت بیٹھتی تھی، عدالتیں لگتیں، وہ اس کے خلاف فیصلہ کر دیتی تھیں کہ یہ قرضہ ادا کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہے اس کو غلام بنا لو۔ اس سلسلے میں ایک دلچسپ واقعہ ابوداؤد شریف میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے حوالے سے مذکور ہے۔

[اہمیت کے پیش نظر مکمل روایت درج کی جارہی ہے۔ قال ما کان لہ شیء کنت انا الذی الی ذلک منہ منذ بعثہ اللہ الی ان توفی وکان اذا اتاہ الانسان مسلما فرآہ عاریا یامرنی فانطلق فاستقرض فاشتری لہ البردۃ فاکسوہ واطعمہ حتی اعترضنی رجل من المشرکین فقال یا بلال ان عندی سعۃ فلا تستقرض من احد الا منی ففعلت فلما ان کان ذات یوم توضات ثم قمت لاؤذن بالصلاۃ فاذا المشرک قد اقبل فی عصابۃ من التجار فلما ان رآنی قال یا حبشی قلت یا لباہ فتجھمنی وقال لی قولا غلیظا وقال لی اتدری کم بینک وبین الشھر قال قلت قریب قال انما بینک وبینہ اربع فآخذک بالذی علیک فاردک ترعی الغنم کما کنت قبل ذلک فاخذ فی نفسی ما یاخذ فی انفس الناس حتی اذا صلیت العتمۃ رجع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اہلہ فاستاذنت علیہ فاذن لی فقلت یا رسول اللہ بابی انت وامی ان

المشرک الذی کنت اتدین منہ قال لی کذا وکذا ولیس عندک ما تقضی عنی ولا عندی وہو فاضحی فاذن لی ان آبق الی بعض ہؤلاء الاحیاء الذین قد اسلموا حتی یرزق اللہ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یقضی عنی فخرجت حتی اذا اتیت منزلی فجعلت سیفی وجرابی ونعلی ومجنی عند راسی حتی اذا انشق عمود الصبح الاول اردت ان انطلق فاذا انسان یسعی یدعو یا بلال اجب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانطلقت حتی اتیتہ فاذا اربع رکائب مناخات علیہن احمالہن فاستاذنت فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابشر فقد جاءک اللہ بقضائک ثم قال الم تر الرکائب المناخات الاربع فقلت بلی فقال ان لک رقابہن وما علیہن فان علیہن کسوۃ وطعاما اہداہن الی عظیم فدک فاقبضہن واقض دینک ففعلت فذکر الحدیث ثم انطلقت الی المسجد فاذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد فی المسجد فسلمت علیہ فقال ما فعل ما قبلک قلت قد قضی اللہ کل شیء کان علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یبق شیء قال افضل شیء قلت نعم قال انظر ان تریحنی منہ فانی لست بداخل علی احد من اہلی حتی تریحنی منہ فلما صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العتمۃ دعانی فقال ما فعل الذی قبلک قال قلت ہو معی لم یاتنا احد فبات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی المسجد وقص الحدیث حتی اذا صلی العتمۃ یعنی من الغد دعانی قال ما فعل الذی قبلک قال قلت قد اراحک اللہ منہ یا رسول اللہ… (سنن ابی داؤد، کتاب، باب الامام یقبل ھدایا، رقم الحدیث 3055)]

مدینہ منورہ میں ہجرت کے بعد جناب نبی اکرم ﷺ کے گھر کے اخراجات اور معاملات کے انچارج حضرت بلال رضی اللہ عنہ ہوا کرتے تھے۔ گھر کا نظام، سارا لین دین، خرچہ، قرضہ، ادائیگی، یہ سارے معاملات حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے سپرد تھے۔ گھر کے افراد کو خرچہ پہنچانا ہے، کوئی مہمان آ گیا تو اس کو سنبھالنا ہے، حضورؐ کا کوئی لین دین ہے، یہ سارے معاملات حضرت بلال رضی اللہ عنہ کیا کرتے تھے۔ حضور ﷺ کے امورِ خانہ داری کے معاملات بھی ان کے ہاتھ میں تھے۔ حضور ﷺ ان میں اس حوالے سے فارغ تھے کہ یہ بلال کی ذمہ داری ہے، گھر میں خرچہ دینا ہے، پاس ہے تو دے دیں، وگرنہ قرضہ لے کر دے دیں اور بعد میں یہ حساب کتاب کرتے رہیں کہ ذمہ داری ان کی تھی۔

حضرت بلال رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہمارے محلے میں یہودی تھا میں اس سے قرضہ لے لیا کرتا تھا۔ کوئی مہمان آ گیا ہے کسی کو دینا ہے تو میں اس سے قرض لے لیا کرتا تھا اور وہ دے دیا کرتا تھا۔ بعد میں جب کہیں سے پیسے وغیرہ آتے تو ادا کر دیتا تھا۔ ایک دفعہ قرضہ لیتے لیتے بہت قرضہ چڑھ گیا۔ ادائی کی کوئی صورت نہیں بن رہی تھی، اس نے کہا کہ پیسے دے دو

وگرنہ تین دن بعد گلے میں رسی ڈال دوں گا۔ مطلب یہ کہ اپنے پیسوں کے بدلے میں تمھیں غلام بنا کر بیچ دوں گا۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ جناب خاتم النبیین ﷺ کی خدمت میں آئے، یا رسول اللہ! اس یہودی نے آج یہ دھمکی دے دی ہے اور میرے پاس رقم نہیں ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا میرے پاس بھی نہیں ہے۔

ایک دن گذرا، دو دن، تین دن گذرے، پیسوں کا کوئی انتظام نہیں ہو رہا تھا، نہ حضورؐ کے پاس نہ حضرت بلالؓ کے پاس۔ تین دن پورے ہو گئے۔ تیسرے دن شام کو حضرت بلالؓ نے کہا، کچھ کیجیے یا رسول اللہ! میں دوبارہ گلے میں رسی ڈلوانے کے لیے تیار نہیں ہوں۔ حضور ﷺ نے فرمایا، کوئی صورت نہیں بن رہی۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کہا، یا رسول اللہ! اجازت دیجیے میں شام کو کہیں چلا جاتا ہوں جب انتظام ہو گا تو آ جاؤں گا۔ حضور ﷺ نے فرمایا، ٹھیک ہے۔ حضرت بلالؓ کو اجازت مل گئی۔

حضرت بلال رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میرے پاس سواری کے لیے خچر تھا، رات کو ساری تیاری مکمل کی، سامان تیار کر کے لیٹ گیا کہ آدھی رات کے بعد جب لوگ تہجد کے لیے اٹھیں گے تب خاموشی سے اٹھوں گا اور چپکے سے نکل جاؤں گا۔ میں ابھی سامان تیار کر کے لیٹا ہی تھا اس خیال سے کہ دو تین گھنٹے سوتا ہوں پھر چلا جاؤں گا۔ اتنے میں کسی نے آواز دی بلال! رسول اللہ ﷺ یاد فرما رہے ہیں۔ میں حاضر ہوا۔ چار اونٹ ساز و سامان سمیت کھڑے تھے، ان پر غلہ وغیرہ لدا ہوا تھا، کپڑے، غلہ غرض پورا سامان تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، بلال! نظر ڈالو اور دیکھ کر بتاؤ کہ قرضہ ادا ہو جائے گا؟ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! اس سامان میں سے کچھ بچ بھی جائے گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: جاؤ یہ لے جاؤ۔ یہ مجھے فلاں قبیلے کے سردار نے ہدیہ بھیجا ہے یہ چار اونٹ ساز و سامان سمیت۔ اب جاؤ اپنا قرضہ پورا کرو۔ اللہ پاک نے تمھیں جانے سے بھی بچا لیا، غلام ہونے سے بھی بچا لیا۔ اگر قرضہ ادا ہونے کے بعد کچھ بچ جائے تو میرے گھر نہ لانا، تقسیم کر دینا۔

اس زمانے میں غلام بننے بنانے کا یہ بھی ایک طریقہ تھا۔ تاوان میں، قرضے میں، یا زبردستی، یا پنچایت کے ذریعے غلام بنا دیے جاتے تھے۔

تیسرا ذریعہ، جنگی قیدی کو غلام بنانا

تیسرا طریقہ اس زمانے میں غلام بنانے کا یہ تھا کہ جنگ ہوئی اور اس میں جنگی قیدی بنا لیے جاتے۔ اس دور کا عمومی عرف اور رواج یہ تھا کہ جنگوں کے قیدی کے لیے چار طریقے با اختیار (Options) ہوتے تھے:

- قتل کر دیں۔
- ویسے چھوڑ دیں۔
- قیدیوں کا تبادلہ کر لیں۔

- فدیہ لے لیں۔
- آخری آپشن (اختیار) یہ تھا کہ ان کو قیدی بنالیں۔

پہلے دو آپشن، کہ چھوڑ دیں، اگر ضروری سمجھتے ہوں تو قتل کر دیں۔ خاتم النبیین ﷺ نے بڑے مجرم قسم کے جنگی قیدی قتل بھی کیے ہیں، کچھ ویسے بھی چھوڑے ہیں، فدیہ لے کر بھی چھوڑے ہیں، غلام بھی بنائے ہیں۔ چاروں آپشن خاتم النبیین ﷺ کے زمانے میں استعمال ہوئے ہیں۔

بدر کے قیدی فدیہ لے کر چھوڑے تھے جس کا ذکر قرآن پاک میں بھی ہے (سورۃ الانفال: 8، آیت: 67)۔ مشورہ ہوا تھا فدیہ لے کر چھوڑے تھے۔ غزوہ بنی مصطلق کے قیدی صحابہ کرام ﷺ نے ویسے ہی چھوڑ دیے تھے۔ ہوا یوں کہ قیدی آئے، جنگ ہوئی، فتح ہوئی، قیدی بنے۔ خاتم النبیین ﷺ نے بنی مصطلق کے سردار کی بیٹی حضرت جویریہ رضی اللہ عنہا سے نکاح فرمالیا۔ جب شادی کر لی تو صحابہ کرامؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ اب تو آپؐ نے شادی کر لی ہے، اب جتنے بھی قیدی آپؐ کے سسرالی خاندان میں سے ہیں ہم انھیں آزاد کرتے ہیں۔ تو اس شادی کی برکت سے سارے قیدی چھوڑ دیے گئے۔

[ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد تزوج جویریۃ، فارسلوا ما فی ایدیھم من السبی، (سنن ابی داؤد، باب فی بیع المکاتب اذا فسخت الکتابۃ، حدیث نمبر 3931)]

جبکہ بنو قریظہ کے لوگ عہد شکنی اور فتنہ پروری کے سبب قتل بھی کیے ہیں (صحیح بخاری، باب اذا نزل العدو علی حکم رجل، حدیث نمبر: 3043)۔ ویسے بھی چھوڑے ہیں، ایک دلچسپ واقعہ ابوداؤد شریف میں ہے (سنن ابی داؤد ، باب الرخصۃ فی المدرکین یفرق بینہ، حدیث نمبر: 2699)۔ قیدیوں کے تبادلے کے حوالہ سے ایک معرکہ میں ایک عورت گرفتار ہو کر آئی، بڑی خوبصورت عورت تھی، وہ سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ کے حصے میں آئی تھی۔ حضور ﷺ نے دیکھا تو فرمایا، اے سلمہ! یہ مجھے دے دو۔ اب وہ پریشان کہ وہ کیوں مانگ رہے ہیں؟ حضور ﷺ نے فرمایا، یہ مجھے دے دو۔ انھوں نے دے دی۔ حضور ﷺ نے اس عورت کے عوض اپنے بعض قیدیوں کا تبادلہ کروایا۔ کفار سے کہا کہ قیدی چھوڑ دو اور اپنے قیدی لے جاؤ۔ قیدیوں کا تبادلہ بھی حضور ﷺ نے کیا۔

ایک طریقہ یہ بھی تھا کہ جنگ میں جو قیدی آئے ہیں ان قیدیوں کو اگر اور کوئی آپشن موجود نہیں کوئی اور صورت موجود نہیں ہے، قیدی ہی رکھنا ہے، تو قیدی رکھنے کے لیے قید خانے موجود نہیں ہوتے تھے، جیلیں نہیں ہوتی تھیں۔ جب قیدی ہی رکھنے ہیں تو ان کا کیمپ بنانے کی بجائے تقسیم کر دو۔ یہ ہوتے تھے اس دور کے غلام۔

اب اگلے مراحل میں جناب خاتم النبیین ﷺ نے اس آپشن کو باقی رکھا۔ میں یہ بات کہہ رہا ہوں اور یہ حکم نہیں ہے آپشنز ہیں۔ ان آپشنز میں سے ایک آپشن کو باقی رکھا لیکن اس میں بھی اصلاحات کیں۔ پھر ان کا معاشرتی مقام طے کیا، معاشرتی حیثیت باقی رکھی۔ اس کے دو حوالے موجود ہیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا، یہ بھی تمھاری طرح انسان ہیں۔ تقدیر کے تحت تمھارے قبضے میں آ گئے ہیں۔

اخوانکم خولکم، جعلہم اللہ تحت ایدیکم (صحیح بخاری، باب المعاصی من امر الجاہلیۃ، حدیث نمبر:30)

(تمھارے بھائی ہیں جو اللہ نے تمھارے قبضے میں دے دیے۔)

ان کے ساتھ معاشرتی معاملہ وہی کرنا ہے جو آپس میں کرتے ہو۔ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ اور حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ جناب خاتم النبیین ﷺ نے ہدایات جاری کر دیں کہ اگر کسی کے ماتحت غلام ہو تو جو خود کھاتے ہو ان کو بھی کھلاؤ، جو خود پہنتے ہو ان کو بھی پہناؤ۔ ان کی طاقت اور حیثیت سے زیادہ ان پر بوجھ مت ڈالو، جو کام خود نہیں کر سکتے ان کے کھاتے میں مت ڈالو بلکہ خود ساتھ مل کر ان سے تعاون کرو۔

ایک دفعہ ایک صاحب آئے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے پاس۔ جیسا لباس حضرت سلمان فارسیؓ نے خود پہنا ہوا ہے ویسا ہی غلام نے پہنا ہوا ہے۔ آنے والے نے پوچھا کہ حضرت، غلام کو بھی یہی پہنایا ہوا ہے، اچھا لباس تھا کام آ سکتا تھا۔ فرمایا، نہیں۔ اور حدیث سنائی کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ یہ تمھارے بھائی ہیں تقدیر کی وجہ سے تمھارے ماتحت آ گئے ہیں۔

جعلہم اللہ تحت ایدیکم۔

(اللہ نے تمھارے قبضے میں دے دیے۔)

نبی ﷺ نے یہ حکم دیا کہ اپنے گھر کے ماحول میں انھیں گھر والوں کی طرح رکھو، وہ کھلاؤ جو خود کھاتے ہو، وہ پہناؤ جو خود پہنتے ہو۔ ان کی صلاحیت اور استعداد سے زیادہ کام مت ڈالو۔ اگر کوئی کام ان کی طاقت سے زیادہ ہے تو خود ان کے ساتھ مل کر کام کرو۔

حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں، میں پہاڑ پر جا رہا تھا جہاں میری ایک لونڈی بکریاں چراتی تھی، میرے دیکھتے دیکھتے ایک بھیڑیا آیا، اس نے بکری ٹانگ سے پکڑی اور کھینچ کے لے گیا، میں جلدی سے گیا اور جا کر اس لونڈی کو تھپڑ لگایا کہ تو یہاں کیا کر رہی ہے، بھیڑیا بکری لے گیا۔ کہتے ہیں کہ میں نے زور سے تھپڑ مارا اس کوتاہی پر کہ تمھارے ہوتے ہوئے بھیڑیا بکری کیوں لے گیا ہے؟ اچانک پیچھے سے آواز آئی، ابو مسعود (رضی اللہ عنہ)!

اعلم، ابا مسعود، ان اللہ اقدر علیک۔ (صحیح مسلم، باب صحبۃ المالیک، حدیث نمبر:35)

(جان لے ابو مسعود! تو اس لونڈی پر جو قدرت رکھتا ہے اللہ تعالیٰ تجھ پر اس سے زیادہ قدرت رکھتے ہیں۔)

اس بڑی قدرت والے کو بھی دیکھ۔ میں نے پیچھے مڑ کر دیکھا، آواز دینے والے جناب نبی اکرم ﷺ تھے۔ آپؐ نے فرمایا، اس کو تھپڑ کیوں مارا ہے؟ عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اس سے غلطی ہوئی ہے۔ آپؐ نے فرمایا، ہوگئی غلطی لیکن تھپڑ کیوں مارا ہے؟ حضرت ابو مسعودؓ کہتے ہیں کہ میں نے کہا، اس معاملے میں مجھ سے غلطی ہو گئی، یا رسول اللہ! اللہ کے لیے اس کو آزاد کرتا ہوں، تھپڑ کی وجہ سے اللہ کی رضا کے لیے اس کو معاف کرتا ہوں۔ خاتم النبیین ﷺ نے فرمایا، اگر تم اسے آزاد نہ کرتے تو (للفحتک النار) جہنم کی آگ تمھیں گھیرے میں لے لیتی۔ حضور ﷺ نے اس قدر اہتمام کے ساتھ لونڈی، غلام کے معاشرتی مقام کا تعین کیا، ان کی حدود متعیّن کیں۔

میں موضوع کے حوالے سے عرض کروں گا کہ یہ قیدی کو عزت سے گھر رکھنے کا آپشن حضور ﷺ نے باقی رکھا ہے۔ حضور ﷺ کے زمانے میں بھی تھا، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے میں بھی تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والا کون تھا؟ ابو لؤلو مجوسی۔ یہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کا غلام تھا۔ جس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تبصرہ بھی کیا۔ حضرت عمرؓ مدینہ میں غلاموں کو زیادہ رکھنے کے حق میں نہیں تھے۔

غلامی کے تین طریقے میں نے عرض کیے: (1) کمزور آدمی کو پکڑ کے بیچ دینا (2) آزاد آدمی کو قرضے یا تاوان میں غلام بنالینا (3) جنگی قیدیوں کو اگر قیدی رکھنا ہے تو تقسیم کر دینا، یہ تین طریقے تھے۔

جناب خاتم النبیین ﷺ نے پہلے دو طریقے تو مکمل طور پر منع فرما دیے۔ دو کھڑکیاں ہمیشہ کے لیے بند کر دیں۔ وہ راستے جو باقی دنیا نے ہزار سال بعد بند کیے ہیں، حضور ﷺ نے اسی وقت بند فرما دیے۔ فرمایا: ”ثلاثة انا خصمهم یوم القیامة ... و رجل باع حرا فاکل ثمنه“ (قیامت کے دن تین آدمیوں کا فریقِ مخالف میں ہوں گا... ایسا آدمی جو کسی آزاد کو بیچ کر اس کی قیمت کھالے)۔

[مکمل روایت یہ ہے: عن النبی قال: قال اللہ تعالیٰ: ثلاثة انا خصمهم یوم القیامة، رجل اعطی بی ثم غدر، ورجل باع حرا فاکل ثمنه۔ ورجل استاجر اجیرا فاستوفی منه و لم یعط اجره (صحیح بخاری، باب اثم من منع اجر الاجیر، حدیث نمبر 2270)]

کسی آزاد کو بیچنا یا کسی آزاد آدمی کی قیمت لینا کسی بھی حوالے سے حرام ہے۔ یہ پہلا طریقہ حضور ﷺ نے مکمل طور پر حرام کر دیا۔ اور تاوان و قرضے میں بھی کسی کو غلام بنانے کی اجازت نہیں ہے۔ جناب نبی اکرم ﷺ کے اعلان کے ساتھ یہ دونوں راستے بند ہو گئے۔ اس کے بعد نہ حضور ﷺ کے زمانے میں، نہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے زمانے میں، اور آج تک اسلامی تاریخ میں اس کی کوئی مثال نہیں ملی کہ آزاد کو پکڑ کر بیچنا اور قرضے اور تاوان کے بدلے میں غلام بنا لینا، اس کے بعد سے یہ دونوں راستے اب تک بند ہیں۔

تیسرا راستہ جنگی قیدیوں کے حوالے سے تھا، یہ کب تک باقی رہا؟ اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ گذشتہ دو صدیوں میں اسلام کے نام پر جہاد کے عنوان سے جتنی باضابطہ جنگیں لڑی گئی ہیں۔ جمہور علماء کی تائید کے ساتھ، فلسطین کا جہاد ہو، افغانستان کا جہاد ہو، کشمیر کا جہاد ہو، ہندوستان کا جہادِ آزادی ہو۔ یہ سب تقریباً گذشتہ ڈیڑھ صدی میں جمہور علماء کی تائید کے ساتھ لڑے گئے ہیں۔ نہ کسی کو غلام بنایا ہے نہ کسی کو لونڈی۔ آج بھی جو شرعی مسلّمہ جہاد ہے ان میں نہ کسی کو غلام بنایا جاتا ہے نہ کسی کو لونڈی، آخر اس کی وجہ کیا ہے؟

ایک اعتراض کا جواب

حیران ہوں کہ آج مغرب ہم پر یہ اعتراض کر رہا ہے۔ اس کا اعتراض یہ ہے کہ عملاً تو تم نے تسلیم کر لیا کہ غلامی نہیں، غلامی کا وجود نہیں ہے، کتابوں میں کیوں پڑھاتے ہو؟ پھر قرآن میں ہے، قرآن تبدیل کرو، حدیثیں بدلو، فقہی احکام میں ترمیم کرو۔

ہمارے دینی مدارس کے نصاب پر مغرب کے جو اعتراض ہیں ان میں ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ "تحریر رقبہ" کا ذکر ہے، "فتحریر رقبة مؤمنة" کا ذکر ہے "ما ملکت ایمانکم" (سورۃ النساء: 4، آیت: 92) کا ذکر ہے، "ولا تکرھوا فتیٰتکم علی البغآء" (سورۃ النور: 24، آیت: 33)

(اپنی باندیوں کو دنیوی زندگی کا ساز و سامان حاصل کرنے کے لیے بدکاری پر مجبور نہ کرو۔)

بیسیوں آیات ہیں جو ہم پڑھاتے ہیں۔ مغرب کا ایک جھگڑا ہمارے ساتھ یہ ہے کہ جب عملاً تم غلام نہیں بناتے تو علماء کو کیوں پڑھاتے ہو؟ اس پر ہمارے ہاں یہ سوال ہے کہ اگر یہ شرعی تھا تو اب کیوں نہیں ہے؟ اگر نہیں ہے تو پھر پہلے کیوں تھا؟ دونوں بڑے مستقل سوال ہیں۔ اگر یہ شرعاً درست ہے جائز ہے تو اب کیوں نہیں کر رہے ہے؟ اور حقیقت ہے کہ کوئی بھی نہیں کر رہا، نہ فلسطینی کر رہے ہیں، نہ ہم کر رہے، نہ افغانی کر رہے ہیں۔ ہم نے آزادی کی جتنی جنگیں لڑی ہیں اس میں کیوں نہیں کیا، یہ بہت بڑا سوال ہے۔ جب ایک شرعی ضابطہ تھا تو کیوں نہیں کیا، کسی نے منسوخ کیا ہے اس کو؟

تو میں عرض کیا کرتا ہوں کہ یہ حکم نہیں آپشن تھا۔ قرآن پاک کا یہ حکم نہیں ہے، چار پانچ آپشنز میں سے ایک آپشن ہے کہ یہ بھی کر سکتے ہو۔ حکم کی نوعیت اور ہوتی ہے، آپشن کی نوعیت اور ہوتی ہے۔

۱. آزاد کر دو۔

۲. قتل کرنا ہے قتل کر دو۔

۳. فدیہ لے لو۔

۴. قیدی بنا لو۔ اور قیدی بنانے کے آپشن بھی دو ہیں: اجتماعی قید خانے یا پھر تقسیم کرنا۔

اب ہم اس لیے نہیں کر رہے کہ اُس زمانے کا عالمی عُرف یہ تھا کہ قیدی تقسیم کر دیے جاتے تھے۔ اب دنیا میں قیدیوں کے بارے میں اقوام کا آپس میں سمجھوتا ہو چکا ہے کہ قیدیوں کے ساتھ کیا معاملہ کرنا ہے۔ بین الاقوامی معاہدات کے بارے میں ایک اصولی بات یاد رکھیں۔ بہت سے معاہدات کے بارے میں، میں بھی عرض کروں گا کہ ہمیں معاہدات میں کیا کیا نقصان ہیں اور کیا کیا فائدے ہیں۔

بین الاقوامی معاہدات کے بارے میں شرعی نقطۂ نظر

یہ بات ذہن میں رکھیں کہ اس وقت دنیا میں حکومت معاہدات کی ہے، حکومتوں کی نہیں ہے۔ ستائیس معاہدات بتائے جاتے ہیں جو پوری دنیا پر حکومت کر رہے ہیں، نہ آپ خلاف ورزی کر سکتے ہیں، نہ کوئی اور کر سکتا ہے (معاہدات کی بات اپنے مقام پر تفصیل سے عرض کروں گا)۔ اصولی بات ذہن میں رکھیں کہ بین الاقوامی معاہدات میں ہمارے لیے اصول یہ ہے کہ نصِ صریح اور نصِ قطعی کے خلاف کوئی بات ہو گی تو ہم اس کے پابند نہیں ہیں۔ لیکن اجتہادی معاملات میں جہاں ہمیں اجتہادی طریقے سے معاملات کو سیٹ کرنے کا اختیار ہے وہاں ہم بین الاقوامی معاہدات کی پابندی کریں گے۔

بین الاقوامی معاہدات کی حدود

قرآن پاک کی نصِ صریح کے خلاف کوئی بات ہوئی تو وہاں ہم ضرور آواز اٹھائیں گے کہ ایسا نہیں ہونا چاہیے۔ لیکن جو معاملات اجتہادی ہیں جہاں آپس میں حالات کے تغیر کی وجہ سے تبدیلی کر سکتے ہیں وہاں بین الاقوامی معاہدات کو قبول کر لیں گے۔ بین الاقوامی معاہدات کا احترام خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کیا ہے۔ یہ فرق ضرور ذہن میں رکھیں کہ یہ قرآن پاک کی نصِ صریح اور نصِ قطعی کے خلاف تو نہیں ہے۔ وہاں ہم اپنے تحفظ کا اظہار کریں گے اور اپنے احکام پر عمل کا راستہ نکالیں گے۔ اور ایک بات پر ایک عرصے سے زور دے رہا ہوں کہ ہمارے علمی اداروں کو آج کے بین الاقوامی معاہدات کا

تجزیہ کرنا چاہیے اور معاہدات کو سامنے رکھ کر یہ تعیین کر دینی چاہیے کہ یہ باتیں ہمارے لیے قابلِ قبول نہیں ہیں کیونکہ یہ نصوص کے خلاف ہیں، اور یہ باتیں ہمارے لیے قابلِ قبول ہیں۔ یہ فرق ہمیں واضح کر دینا چاہیے جو ہم نہیں کر رہے۔ اصول میں نے عرض کر دیا کہ نصوصِ قطعیہ کے خلاف بات نہیں مانیں گے، البتہ اجتہادی معاملات کوئی اعتراض کی بات نہیں ہے۔

بین الاقوامی معاہدات کا احترام خود حضور ﷺ نے کیا ہے، اس کی اجازت دی ہے۔ دو حوالے ہیں، بخاری شریف میں مذکور ہیں۔ جناب خاتم النبیین ﷺ نے جب دنیا کے مختلف بادشاہوں کو خطوط لکھنے کا ارادہ کیا تو حضور ﷺ کو بتایا گیا کہ آج کا طریقہ یہ ہے کہ سادہ خط قبول نہیں کرتے، مہر کے بغیر خط قابلِ اعتنا نہیں سمجھے جاتے۔ حضور ﷺ تم نے قیصر روم کو، کسریٰ فارس کو، نجاشی کو، مختلف بادشاہوں کو خطوط لکھے، تاریخ میں موجود ہے۔

حضور ﷺ کو بتایا گیا تھا کہ مہر کے ساتھ خط قبول ہوتا ہے سادہ خط نہیں لیتے۔ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ تفصیل سے بیان کرتے ہیں (صحیح بخاری، باب نقش الخاتم، حدیث نمبر: 5534)۔ جناب خاتم النبیین ﷺ نے اس تقاضے کو پورا کرنے کے لیے انگوٹھی بنوائی، انگوٹھی میں مہر کندہ تھی، وہ مہر حضور ﷺ استعمال کرتے تھے۔ سرکاری مہر کے طور پر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ وہی مہر استعمال کرتے تھے جو سرکاری ہونے کی دلیل ہوتی تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی وہی مہر استعمال کرتے تھے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ بھی چھ سال وہی مہر استعمال کرتے رہے اور چھ سال کے بعد ان کے ہاتھ سے کہیں گری تو پھر نہیں ملی۔ غرض یہ کہ اس زمانے کا جو عالمی عُرف تھا، اس میں کسی قسم کی کوئی شرعی خلاف ورزی نہیں تھی، اس سے دینی امور میں کوئی حرج نہیں ہو رہا تھا، حضور ﷺ نے اس کو قبول کیا۔ آپ ﷺ نے مہر بنوائی اور مہر مدت تک آپ کے استعمال میں رہی۔ بین الاقوامی معاہدات اور بین الاقوامی عُرف میں وہ باتیں جن سے ہمارے اصول متاثر نہیں ہوتے، ان کو قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور حضور ﷺ نے بھی قبول کیے ہیں۔ ایک بات مہر کی عرض کی، ایک بات اور عرض کرتا ہوں، بخاری شریف کی روایت ہے۔ (صحیح بخاری، باب قصة الاسود العنسی، حدیث نمبر: 4378)

مسیلمہ کذاب نے حضور ﷺ کے زمانے میں نبوت کا دعویٰ کیا۔ حضور ﷺ کو نبی مانتا تھا۔ خود بھی نبوت کی بات کی۔ اس نے حضور ﷺ کی نبوت کا انکار نہیں کیا تھا، وہ پہلے حضورؐ کی نبوت کا اقرار کرواتا تھا، پھر کہتا تھا ''انی رسول اللہ''۔ اس پر بے شمار شواہد ہیں۔ اذان بھی اسی طرح دلواتا تھا، پہلے ''اشهد ان محمدا رسول الله'' پھر ''ان مسیلمة رسول الله''۔ مسیلمہ کے پاس جو آدمی جاتا تھا پہلے پوچھتا: ''اتشهد ان محمدا رسول الله؟'' (سنن دارمی، باب فی النهی عن قتل الرسل، حدیث نمبر: 2545)۔

حضرت حبیب بن زید انصاری رضی اللہ عنہ پہلے صحابی ہیں جو ختمِ نبوت کے لیے شہید ہوئے۔ مسیلمہ کی فوج کے ہاتھوں پکڑے گئے، مسیلمہ کے سامنے پیش ہوئے، ان سے پوچھا گیا: ”اتشهد ان محمدا رسول الله“۔ انھوں نے کہا: میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔ پھر اس نے کہا: ”اتشهد انی رسول الله“۔ حضرت حبیب رضی اللہ عنہ نے جواب دیا، نہیں، میں تمھیں اللہ کا رسول نہیں مانتا۔ پہلے حضور ﷺ کا پوچھا، پھر اس نے اپنا پوچھا کہ مجھے بھی اللہ کا رسول مانتے ہو؟ انھوں نے بڑا پُر حکمت جواب دیا: میرے یہ کان تمھاری یہ آواز نہیں سن رہے۔ ورنہ سادہ سا جواب ہو سکتا تھا کہ نہیں مانتا۔ اس پر شہید کر دیے گئے۔

میں یہ بتا رہا ہوں کہ وہ حضور ﷺ کی نبوت کا اقرار کرتا تھا، حضورؐ کی نبوت میں حضورؐ کی پیروی میں اپنی نبوت کا دعوے دار تھا۔ پہلے حضور ﷺ کا اقرار کرواتا، اس نے نبی اکرم ﷺ کے نام اپنے خط میں بھی یہی لکھا۔

قادیانی مغالطہ

ایک بات درمیان میں عرض کردوں کہ قادیانی حضرات مغالطہ دیتے ہیں کہ مرزا صاحب، حضور ﷺ کے مقابلے کے نہیں حضور ﷺ کے تابعدار نبی ہیں۔ یہ بہت بڑا مغالطہ ہے۔ ہم مقابلے پر تھوڑی ہیں، ہم حضور ﷺ کو نبی مانتے ہیں، بس اپنی بات بھی کرتے ہیں۔ مسیلمہ بھی یہی کہتا تھا۔ مرزا قادیانی کے مؤقف میں اور مسیلمہ کے مؤقف میں کوئی فرق نہیں تھا۔ مسیلمہ بھی یہی کہتا تھا، محمد اللہ کے رسول ہیں، میں بھی ہوں۔ اس کے خط کا متن یہ ہے:

فان اشركت فى الامر معك فلى نصف الارض ولك نصفها، ولكن قريشا يعتدون (شعب الایمان، فصل فی بیان النبی ﷺ، حدیث نمبر: 1370)

(مجھے نبوت میں آپ کے ساتھ شریک کیا گیا ہے اور لیکن قریشی سخت لوگ ہیں بات نہیں مانا کرتے۔)

اس نے یہی پیش کش کی اور کہا کہ آپ کے ساتھ میری کوئی جنگ نہیں ہے، اپنے بعد مجھے اپنا خلیفہ نامزد کر دیں۔ یا یہ کر دیں کہ شہروں کے نبی آپ، دیہاتوں کا نبی میں، تو اس طرح نبوت کو تقسیم کر دیں۔

یہ ساری بات اس لیے کی کہ مسلیمہ کذاب کا دعویٰ حضور ﷺ کے مقابل نبی کا نہیں تھا، امتی نبی کا تھا، پیروکار اور تابع نبی کا تھا، شریک نبی کا تھا۔ قادیانی یہ مغالطہ دیتے ہیں کہ ہم مقابل نبی نہیں بلکہ تابع نبی ہیں۔ دونوں جھوٹوں کی ایک ہی قسم کی دجالی نفسیات ہے۔

مسیلمہ کے دو قاصد خط لے کر آئے: ”مسیلمہ رسول اللہ کی طرف سے محمد رسول اللہ کے نام“۔ مجھے آپ کے ساتھ نبوت میں شریک کیا گیا ہے مگر قریش مانتے نہیں ہیں۔ آپ ایسا کریں کہ مجھے اپنا خلیفہ بنا دیں، یا پھر شہر اور دیہات کی تقسیم کر

دیں۔"

یہ خط جناب خاتم النبیین ﷺ نے پڑھا اور ان دونوں قاصدوں سے پوچھا: "اتشھد انی رسول اللّٰہ" مجھے اللہ کا رسول مانتے ہو؟ انھوں نے کہا، مانتے ہیں۔ پھر آپ نے پوچھا: "اتشھد ان مسیلمة رسول اللّٰہ" مجھے رسول ماننے کے بعد مسیلمہ کو بھی رسول مانتے ہو؟ انھوں نے کہا، مانتے ہیں۔ اس پر حضور ﷺ نے ایک جملہ ارشاد فرمایا۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

اما واللّٰہ لو لا ان الرسل لا تقتل لضربت اعناقکما (سنن ابی داؤد، باب فی الرسل، حدیث نمبر 2761)

(اگر یہ ضابطہ نہ ہوتا کہ سفیروں کو قتل نہیں کیا جاتا تو میں تم دونوں کی گردن اڑا دیتا۔)

عام دنیا کا قاعدہ ہے کہ سفیروں کو قتل نہیں کیا جاتا اور سفیروں کا قتل اعلانِ جنگ تصور ہوتا ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا، ہمارے ضابطے کے مطابق تم قتل کے مستحق تھے لیکن یہ بین الاقوامی ضابطہ تمھیں بچا رہا ہے کہ سفیروں کو قتل کرنا درست نہیں، اگر جائز ہوتا تو میں تم دونوں کی گردنیں اڑا دیتا۔ یعنی سفیروں کا قتل کرنا جائز نہیں ہے، تو حضور ﷺ نے اس ضابطے کا خیال رکھا۔ جو بین الاقوامی ضوابط جن سے ہمارے اصولوں پر کوئی فرق نہ پڑے، حضور ﷺ ان ضوابط کا خیال فرماتے تھے۔

اُس زمانے میں قیدیوں کو تقسیم کرنے کا رواج تھا، ہم نے اس کو قبول کیا۔ اب عالمی عُرف بدل گیا ہے، قیدیوں کے بارے میں قوانین ہیں کہ قیدیوں کو کیسے سنبھالنا ہے، مکمل نظام موجود ہے۔ ہمیں اس کو مسترد کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ ہماری نصوص کے خلاف نہیں ہیں۔ ہم نے بحیثیت امت اس کو قبول کر لیا ہے۔ قیدیوں کے بارے میں جو آج کا عُرف ہے اس سسٹم کو ہم نے قبول کر رکھا ہے، اس لیے اِس زمانے میں غلام نہیں ہیں۔

میں اگلے سوال کا جواب دے رہا ہوں کہ پڑھاتے کیوں ہو؟ اس لیے پڑھاتے ہیں کہ وہ احکام منسوخ نہیں ہوئے۔ کل اگر وہ ماحول پھر آجائے گا تو قوانین موجود ہیں۔ قوانین منسوخ کسی نے نہیں کیے۔ اس کی ایک مثال دوں گا، بڑا پیچیدہ مسئلہ ہے، سمجھنا ضروری ہے۔

مَحل پائے جانے پر حکم کے لوٹ آنے کا اصول

ایک ہے حکم، ایک ہے حکم کا مَحل۔ قرآن کریم میں صلاۃ الخوف کا ذکر ہے:

"واذا کنت فیھم فاقمت لھم الصلوٰۃ فلتقم طآئفۃ منھم معک (سورۃ النساء: 4، آیت: 102)

(اور (اے پیغمبرؐ) جب آپ ان کے درمیان موجود ہوں اور انھیں نماز پڑھائیں تو (دشمن سے مقابلے کے وقت اس کا طریقہ یہ ہے کہ) مسلمانوں کا ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہو جائے۔)

قرآن کریم نے جنگ کی حالت میں نماز کی ترتیب بیان کی ہے۔ یہ ترتیب علماء کرام کے ذہن میں آگئی ہوگی کہ ایک گروہ وہاں الگ کھڑا ہو، ایک جنگ کرے۔ ایک رکعت پڑھے، دو رکعت پڑھے۔ یہ ترتیب قرآن پاک نے بیان کی ہے۔ لیکن کیا آج اس ترتیب سے میدانِ جنگ میں نماز پڑھیں گے؟ اب صفوں کی جنگ نہیں مورچوں کی جنگ ہے۔ سب کو مورچوں سے بلا کر دس بارہ ہزار فوجیوں کو سامنے کھڑا کریں گے؟ قرآن پاک کہتا ہے کہ صف میں کھڑا کرو! تو کیا یہ حکم منسوخ ہو گیا ہے؟ حکم بھی منسوخ نہیں ہوا، آپ کریں گے بھی نہیں۔ حکم آج بھی ہے لیکن محل نہیں ہے۔ کل اگر دوبارہ صفوں کی جنگ لوٹ آئی پھر وہی حکم ہے۔ حکم اپنی جگہ محل اپنی جگہ، فی الحال اس حکم کا محل نہیں ہے۔

صلاۃ الخوف کا حکم منسوخ نہیں ہوا۔ آج بھی ہم اس کے احکام پڑھتے پڑھاتے ہیں، حدیثوں میں، فقہ میں بھی پڑھاتے ہیں۔ البتہ محل نہ ہونے کی وجہ سے ہم حکم پر عمل نہیں کریں گے۔ لیکن منسوخ اس لیے نہیں کر رہے اور نہ کر سکتے ہیں کہ کل اگر سابقہ ماحول بحال ہو گیا تو حکم تو باقی ہے۔

غلامی کے حوالے سے بھی میں عرض کروں گا کہ آج کے حالات غلامی کے ان قوانین کا محل نہیں ہیں۔ جس طرح صلاۃ الخوف کا محل نہیں ہے ایسے ہی غلامی کے احکام کا محل نہیں ہے۔ آج ہم اسی طرح عالمی عرف کی پابندی کریں گے جس طرح بہت سے معاملات میں جناب خاتم النبیین ﷺ نے عالمی عُرف کی پابندی کی ہے۔ غلامی اپنے زمانے میں تھی، آج اس کی شرائط موجود نہیں ہیں، اب اس پر عمل نہیں ہو رہا۔ کل وہ ماحول پیدا ہو گیا تو احکام باقی ہیں، احکام منسوخ نہیں ہوئے۔

یہ غلامی ہم نے نہیں شروع کی بلکہ ہم نے غلامی کے دو آپشن بالکل بند کر دیے: بردہ فروشی بھی اور تاوان بھی۔ ایک کو بطور آپشن کے باقی رکھا، اگر باقی آپشن پر عمل ہو سکتا ہے تو اس آپشن پر عمل کی ضرورت نہیں ہے، یعنی تبادلے پر، رہائی پر۔ اس لیے گذشتہ ڈیڑھ دو صدی سے اس پر عمل نہیں ہو رہا۔ احکام بھی منسوخ نہیں ہوئے، اس لیے کل اگر دوبارہ وہ ماحول آجائے گا تو احکام ویسے کے ویسے موجود ہیں تو اس ماحول کے مطابق اس پر عمل کیا جائے گا۔ یہ میں نے مختصر وضاحت کی ہے کہ غلامی کا مسئلہ ہے کیا، اور اس وقت اس کی موجودہ صورت حال کیا ہے۔

سوال

قرآن مجید کی وہ عظیم آیت ہے جس میں ارشاد ہوتا ہے: ”بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، قل یا عبادی الذین اسرفوا علیٰ انفسہم لا تقنطوا من رحمۃ اللہ، ان اللہ یغفر الذنوب جمیعا، انہ ہو الغفور الرحیم“۔ حضرت! کیا یہاں ذنوب (گناہوں) سے مراد بڑے گناہ ہیں یا چھوٹے؟

جواب

اللہ تعالیٰ کے کلام کو سمجھنے کا ایک اصول یہ ہے کہ جب ہم کسی آیت کو دیکھیں تو اس کے ساتھ دوسری آیات کو بھی دیکھیں، شاید کوئی اور آیت اس کے معنی کو واضح کرے، اس کی تحدید یا تخصیص کر دے۔ یہ آیت کہتی ہے: ”اے میرے بندو! جنہوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی، اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہو، بے شک اللہ تمام گناہوں کو بخش دیتا ہے“۔ اب یہاں لفظ ”الذنوب جمیعا“ (تمام گناہ) آیا ہے، مگر اس میں شرک شامل نہیں ہے۔ کیوں؟ اس لیے کہ شرک دراصل گناہ نہیں، یہ اس سے کہیں بڑھ کر چیز ہے۔ گناہ تو یہ ہے کہ انسان کسی ایسے عمل کا ارتکاب کرے جس کے بارے میں ایمان کے دائرے میں رہتے ہوئے اسے سزا کا علم ہو۔ لیکن شرک تو ایمان ہی سے خارج کر دیتا ہے؛ یہ دراصل خیانتِ عظمیٰ ہے۔

قرآن مجید کی دوسری آیت میں خود وضاحت موجود ہے: ”ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ، ویغفر ما دون ذٰلک لمن یشاء“ یعنی اللہ شرک کو نہیں بخشتا، مگر اس کے سوا جو کچھ ہے، جس کے لیے چاہے معاف کر دیتا ہے۔ لہٰذا جب فرمایا گیا کہ ”اللہ تمام گناہوں کو بخش دیتا ہے“ تو اس سے مراد وہ سب گناہ ہیں جنہیں قرآن گناہ کہتا ہے، لیکن شرک

اس میں شامل نہیں، کیونکہ شرک گناہ سے بڑھ کر جرم ہے۔ گناہ کا مفہوم یہ ہے کہ بندہ اللہ کے بتائے ہوئے طریقے پر ایمان رکھتا ہے، مگر اس کی نافرمانی کرتا ہے۔ لیکن جب بندہ خود اللہ کے وجود یا اس کے حقِ عبادت ہی کو نہیں مانتا، تو وہ اس دائرے سے باہر نکل جاتا ہے، اور ایسی حالت آیت کے معنی میں داخل نہیں۔ اسی لیے تمام مفسرین کا اتفاق ہے کہ ''ان اللہ یغفر الذنوب جمیعا'' کا مطلب ہے: اللہ تمام گناہوں کو، سوائے شرک کے، بخش دیتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ مغفرت صرف اللہ کی مشیت (مرضی) پر موقوف ہے؟ آیت کے اگلے حصے میں خود جواب موجود ہے۔ اللہ فرماتا ہے: ''وانیبوا الیٰ ربکم واسلموا لہ'' یعنی اپنے رب کی طرف رجوع کرو اور اس کے آگے جھک جاؤ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ محض اس امید پر نہ بیٹھ جاؤ کہ اللہ سب کچھ معاف کر دے گا، بلکہ توبہ کرو، اس کی طرف پلٹو، اور اپنے آپ کو اس کے حوالے کرو، قبل اس کے کہ اچانک عذاب آجائے اور تمہیں خبر بھی نہ ہو۔ آگے فرمایا: ''ان تقول نفس یا حسرتیٰ علیٰ ما فرطت فی جنب اللہ...'' یعنی ایسا نہ ہو کہ کوئی جان پکار اٹھے: ہائے افسوس! میں نے اللہ کے حق میں کوتاہی کی۔ پس جب اللہ فرماتا ہے کہ وہ تمام گناہوں کو معاف کرتا ہے، اور ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے ''وانیبوا الیٰ ربکم'' تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مغفرت توبہ کے ساتھ مشروط ہے۔ اگر بندہ توبہ کرے تو توبہ اس کے پچھلے گناہوں کو مٹا دیتی ہے، لیکن اگر توبہ نہ کرے تو پھر مغفرت کی ضمانت نہیں۔

لہٰذا بندے کو محض آیت کے ظاہر پر بھروسہ نہیں کرنا چاہیے، بلکہ اس کے پورے مفہوم کو سمجھنا چاہیے: اے میرے بندو جنہوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی، اگر تم نے گناہ کیے ہیں تو مایوس نہ ہو، کیونکہ گناہ تمہارے ساتھ چمٹ نہیں جاتے، بلکہ توبہ انہیں مٹا دیتی ہے۔ اور نیکی، بدی کو بدل دیتی ہے؛ برائی کو نیکی میں تبدیل کر دیتی ہے۔

مگر اگر کوئی شخص گناہوں پر اصرار کرتا رہے، توبہ نہ کرے، نیکیوں کے ذریعے انہیں مٹانے کی کوشش نہ کرے، اور صرف امیدوں پر ٹکا رہے کہ اللہ سب کچھ معاف کر دے گا، تو ایسا (اعتقاد رکھنا) ممنوع ہے۔

https://youtu.be/0D1igWKa-Ag

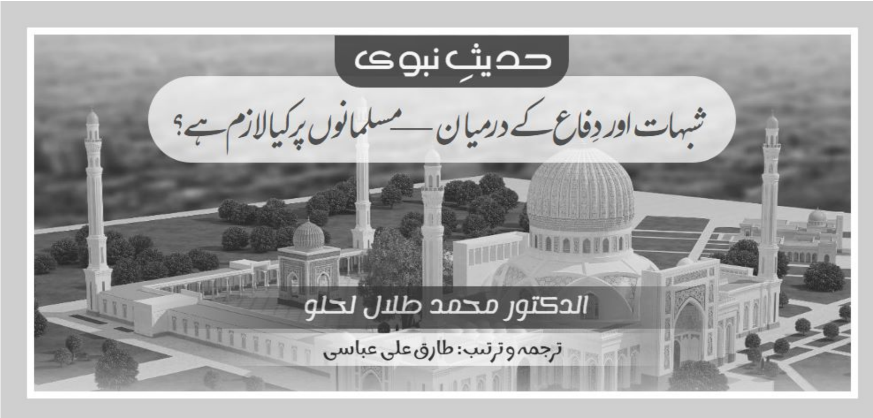
ایک صاحب دانش سے، جو سیکولر انداز فکر رکھتے ہیں، کل تفصیلی گفتگو ہوئی۔ گفتگو کا ایک بڑا محور یہ سوال تھا کہ آج کے دور میں ہم سماجی اخلاقیات اور قانون وغیرہ کے باب میں قرآن سے کیوں راہنمائی حاصل کریں جب کہ قرآن کی ہدایات واضح طور پر اس دور کے تمدن میں embedded دکھائی دیتی ہیں اور ادھر انسانی سماج اور سیاست ومعیشت کے ارتقا کے ساتھ آج ہمارے پاس سماج کی تنظیم کے لیے اس سے بہتر اور ترقی یافتہ اخلاقی اصول موجود ہیں۔

سیکولر فریم ورک میں یہ سوال درست ہے۔ مولانا وحید الدین خانؒ نے غالباً نہرو کے حوالے سے بھی اسی قسم کا سوال کہیں نقل کیا ہے۔ اس سوال میں قوت پیدا کرنے کا کام دو طرح کے مذہبی مواقف بھی کرتے ہیں۔ ایک، ''اسلامی نظام'' کا بیانیہ جو یہ باور کراتا ہے کہ تاریخ اور تمدن کے تغیرات سے پیدا ہونے والے ہر سوال اور ہر مسئلے کا ایک ریڈی میڈ حل پہلے سے اسلامی نظام میں موجود ہے، اور بس اس کو اختیار کر لینے کی ضرورت ہے۔ اور دوسرا، قرآن کی ہدایات کو دیکھنے کا وہ مذہبی زاویہ جو یہ کہتا ہے کہ جو معاملہ ''نص'' میں آ گیا ہے، وہ تو گویا متحجر ہو گیا ہے اور اس میں انسانی فہم وبصیرت کے لیے کرنے کا کوئی کام باقی نہیں رہا۔ تاہم یہ تو مذہبی فکر کی ایک داخلی بحث ہے۔

سیکولر انداز فکر کے حاملین کے لیے غور وفکر کا اصل سوال یہ ہے کہ ایک مذہبی معاشرے اور مذہبی تہذیب سے اپنے عقیدے، عبادات، اور انفرادی اخلاقیات کا ماخذ اپنی دینی روایت کو اور اجتماعی وسماجی اخلاقیات کا ماخذ سیکولر عقلی روایت کو بنانے کا مطالبہ کس بنیاد پر کیا جا سکتا ہے؟ یہاں اصل سوال اطلاقی اور تطبیقی نہیں بلکہ اصولی ہے، یعنی سوال یہ نہیں کہ دینی روایت، جدید دور کے ''ترقی یافتہ'' اخلاقی اصولوں اور اقدار کے ساتھ حسب ضرورت ہم آہنگی پیدا کر سکتی ہے یا نہیں۔ بنیادی سوال اصولی ہے، یعنی دینی روایت خود اپنے معیارات پر ہم آہنگی پیدا کرنے یا نہ کرنے کا عمل چھوڑ کر سیکولر فکر کا یہ مطالبہ کیوں تسلیم کرے کہ اجتماعی اخلاقیات کا اصل مصدر اسے ہی تسلیم کیا جائے؟ اور ایسا کرتے ہوئے دینی فکر اور

روایت اپنی داخلی وحدت کو کیسے برقرار رکھے جو ہدایت الٰہی کو صرف فرد سے نہیں، بلکہ اجتماع سے بھی متعلق مانتی ہے؟ اس سوال پر کوئی سنجیدہ غور و فکر مجھے سیکولر اہل فکر کے ہاں دکھائی نہیں دیتا جو مذہبی فکر کے ساتھ کوئی بامعنی مکالمہ کرنا چاہتے ہوں۔

یہ سوال نہرو اٹھا سکتے ہیں، کیونکہ وہ دینی روایت کے ساتھ کوئی مکالمہ کر ہی نہیں رہے۔ کسی موقع پر دیکھیں گے کہ فکری سفر کی ابتدا میں قائداعظم کے ہاں بھی یہی رجحان تھا، لیکن جیسے جیسے وہ مسلم تشخص اور مسلم شناخت کے نمائندہ بنتے چلے گئے اور جدید دور میں مسلمانوں کی تہذیبی شناخت کے سوال نے ان کے ذہن میں ایک واضح شکل اختیار کرنا شروع کی، ان کا انداز فکر اس سوال کے حوالے سے بھی تبدیل ہوتا چلا گیا۔ وہ زاویہ فکر کیا تھا اور مذہبی فکر کے مذکورہ دونوں رجحانات سے (یعنی ”اسلامی نظام ہر مسئلے کا حل ہے“ اور ”نص میں زیر بحث معاملہ تاریخ میں متحجر ہو گیا ہے“) کیسے مختلف تھا، اس پر بھی بات کریں گے۔



حدیث نبوی ﷺ جو کہ شریعتِ اسلام کا دوسرا بنیادی مصدر و ماخذ ہے، اسے آج بعض مدعیانِ جدت اپنی تنقید اور شکوک و شبہات کا نشانہ بنا رہے ہیں۔ اس سے پہلے بھی تاریخ کے مختلف ادوار میں کچھ لوگ، دین کے احکامات سے جان چھڑانے اور شہرت حاصل کرنے کی خواہش میں حدیث کی بنیادی ضرورت کو ختم کرنے کی کوششیں کرتے رہے ہیں۔ ہر دور کی طرح آج بھی ایسے لوگ پُرفریب عنوانات کے تحت اپنے مکروہ خیالات و نظریات پھیلاتے ہیں، جس سے معاشرے میں فکری اور علمی افراتفری پھیلتی ہے۔

تشکیک پھیلانے کی وجوہات

غور کیا جائے تو منکرینِ حدیث کے اس رجحان کے پیچھے کئی محرکات ہیں، جن میں بنیادی وجہ ان کی علم سے دوری ہے۔ تشکیک پیدا کرنے والوں میں شاید ہی کوئی ایسا ہو جو علمِ حدیث کی اصطلاحات، فلسفہ یا طریقہ کار کو جانتا ہو۔ گویا علم ان کے ہاتھوں سے نکل چکا ہے۔

- مثلاً: منکرین حدیث کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ کے پاس چھ لاکھ احادیث نہیں ہو سکتیں، جب کہ وہ یہ نہیں جانتے کہ روایت کی سند بدلنے سے حدیث بدل جاتی ہے، چاہے متن ایک ہی ہو۔
- مثلاً: وہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ حدیث کو نبی اکرم ﷺ کی رحلت کے دو سو سال بعد جمع کیا گیا، حالانکہ کتاب المغازی، صحیفۂ حضرت علیؓ، صحیفۂ حضرت ابوہریرہؓ اور صحیفۂ ہمام بن منبہؒ پہلی صدی ہجری میں موجود تھے۔

منکرینِ حدیث کو مادیت پسندی نے بھلا ڈالا، انہیں معلوم ہی نہیں کہ کچھ علوم بغیر لکھے بھی محفوظ کیے جاتے ہیں، قرآن مجید کے حفظ کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ منکرین غلط سمجھتے ہیں کہ محدثین حدیث کے متن پر توجہ نہیں دیتے، حالانکہ اس موضوع پر بڑی بڑی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ یہاں تک کہ ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ کیا ہی خوب کہا ہے کسی کہنے

والے نے: ہر وہ حدیث، جسے تم عقل کے خلاف، نقل کے برخلاف اور اصولِ شریعت سے متناقض پاؤ تو جان لو کہ وہ موضوع ہے۔(کتاب الوسیط فی علوم و مصطلح الحدیث: ۳۳۷)

بیرونی دباؤ اور مغربی اثرات

جہالت کے بعد دیگر وجوہات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کچھ مخصوص مراکز اور بیرونی رپورٹس (جیسے ۲۰۰۷ء کی رینڈ رپورٹ) مخالفینِ حدیث کے لیے بجٹ مختص کرنے کی سفارش کرتی ہیں۔ مزید یہ کہ یہی لوگ مادی کامیابی ہی کو معیار بنا کر مغربی ترقی سے متاثر ہوتے ہیں اور دین کی ان چیزوں کو باطل کرنا چاہتے ہیں جو ان کی نظر میں ترقی کی راہ میں رکاوٹ ہیں۔ یہ بقول ابن خلدونؒ: مغلوب کا غالب سے مرعوب ہونا ہے۔(تاریخ ابن خلدون: ج:۱ص:۱۸۴)

منکرین صرف شہرت حاصل کرنے کے لیے عجیب و غریب آراء اپناتے ہیں۔ اس کے علاوہ اپنی ذاتی خواہشات کو جائز قرار دینے کے لیے دین میں کمزوریاں ڈھونڈتے ہیں اور شرعی احکام کو واضح کرنے والی احادیث کو کمزور بتاتے ہیں۔ جب کہ منکرین کی طرف سے حدیث کو رد کرنے کے تمام دعوے عقلی اصولوں کے خلاف ہیں۔ آج ہم جس دنیا میں رہ رہے ہیں، فلسفیانہ طور پر اسے Postmodernism یعنی مابعد جدیدیت کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ ہر چیز قابلِ تغیر ہے، کوئی مضبوط معیار باقی نہیں رہا۔ تمام آراء کا احترام ضروری ہے۔ (کیا تسلیم شدہ عقائد کے مقابلہ و مخالفت میں اس باطل فلسفہ پر مبنی نظریات و ہفوات کو معیاری اور قابلِ احترام مانا جا سکتا ہے؟ جواب ہے کہ ہر گز نہیں۔ مگر افسوس کہ یہ باطل فلسفہ اسی نقطۂ نظر پر کھڑا ہے)

تخصص اور مہارتِ فن کا احترام

عقل کہتی ہے کہ ہمیں متخصصین و ماہرینِ فن کا احترام کرنا چاہیے۔ اس بنا پر دیکھیے تو محدثین نے اپنی پوری زندگیاں احادیث کی تصحیح، تحقیق اور جانچ میں لگا دیں۔ (کسی نے اپنی بصارت کھو دی، کسی نے اپنا گھر بار چھوڑا تو کسی نے اپنی جان تک قربان کر دی)۔ اگر ہم ڈاکٹر یا انجینئر کے لیے ماہر کی تلاش کرتے ہیں تو دین کے معاملے میں بھی تخصص کا احترام ضروری ہے۔ مگر منکرینِ حدیث کی طرف سے یہاں تخصصات کے احترام میں تضاد پایا جاتا ہے۔ موضوع احادیث کی جانچ پڑتال کے لیے حضرت عبداللہ بن المبارکؒ سے پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: اس کے لیے جہابذہ یعنی ماہرین موجود ہیں۔ (الوسیط فی علوم و مصطلح الحدیث، ۳۵۸)

منکرینِ حدیث نے اپنی عقلوں کو معطل کر رکھا ہے، ان کی باتیں اور دعوے ان کی اپنی ذاتی خواہشات پر مبنی آراء ہیں، لیکن یہ عوام کے بنیادی اصولوں کو ہلا دیتے ہیں، وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہم عقلیت چاہتے ہیں، لیکن جب تحقیق کی جاتی ہے

توان کے ہاں کوئی عقل نظر نہیں آتی، ان کی اس (جھوٹی عقلیانہ) دعوت میں بہت زیادہ تضادات کیوں ہیں؟ اس لیے کہ عقل اپنے ماحول کی پیداوار ہوتی ہے۔

قرآن و حدیثِ رسول ﷺ کا باہمی تعلق

اس متعلق ام یعقوب کا واقعہ پڑھنا چاہیے جس میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمانِ رسول ﷺ کی اطاعت کا درس؛ قرآن مجید کی آیت: وما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتھوا (الحشر: ۷) جو کچھ تمہیں رسول دے اسے لے لو اور جس سے منع کرے اس سے باز رہو؛ سے دیا۔ (صحیح البخاری/کتاب تفسیر القرآن/حدیث: ۴۸۸۶)

جن سندوں سے قرآن ہم تک پہنچا ہے، تقریباً انہی سندوں سے حدیث بھی ہم تک پہنچی ہے۔ لہٰذا حدیث کو رد کرنے سے بالواسطہ طور پر قرآن کو بھی زد پہنچتی ہے اور یہ راستہ اکثر لوگوں کو الحاد یعنی دین سے مکمل انکار کی طرف لے جاتا ہے۔ جب آپ کسی منکرینِ حدیث سے کہیں کہ آپ قرآن میں کوئی خاص قرأت کیسے پڑھتے ہیں، تو وہ خاموش ہو جائے گا، کیونکہ اس کے پاس وہ وسائل نہیں ہیں، وہ اسانید کو نہیں سمجھتا، وہ قرأتوں کو نہیں سمجھتا۔ علماء کا اجماع ہے کہ جو شخص صرف قرآن کو لے (اور حدیث کو رد کر دے) وہ کافر ہے، جیسا کہ ابن حزمؒ نے فتویٰ دیا تھا (الاحکام فی اصول الاحکام، ج: ۲، ص: ۸۰) یہ ایمان و عقیدہ کے لیے انتہائی خطرناک بات ہے۔ یہ "معلوم من الدین بالضرورۃ" کا انکار ہے۔

احکاماتِ قرآنی کی وضاحت، احادیثِ رسول ﷺ سے

اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا ہے: انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم (النحل: ۴۴) ہم نے تیری طرف قرآن نازل کیا تاکہ لوگوں کے لیے واضح کر دے جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے۔ سنت کی اہمیت بتاتے ہوئے حضرت عمرؓ بن خطاب نے فرمایا: عنقریب تمہارے پاس ایسے لوگ آئیں گے جو تم سے قرآن کے شبہات کے متعلق بحث کریں گے، تم ان سے سنت کے ذریعہ حجت قائم کرو، کیونکہ سنت کے حامل لوگ اللہ کی کتاب کے بارے میں زیادہ علم رکھتے ہیں۔ (الابانۃ الکبری لابن بطۃ، ۲۵۱)

حدیث کے بغیر مسلمان اپنے بنیادی فرائض ادا نہیں کر سکتے:

- مثلاً: قرآن میں صرف نماز قائم کرو کا حکم ہے، لیکن دن میں کتنی نمازیں ہیں؟ رکعات کتنی ہیں؟ اور ان کا طریقہ کیا ہے؟ یہ صرف حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔
- مثلاً: قرآن میں مال میں مقررہ حق کا ذکر ہے، لیکن سونے جیسی چیزوں کا نصاب اور مقدار صرف حدیث ہی واضح کرتی ہے۔

- مثلاً: اگر حدیث کو نہ مانا جائے تو قرآن کی ایک آیت کی بنیاد پر غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے کہ روزہ رکھنے یا فدیہ دینے کا اختیار ہے؟

چونکہ حدیث قرآن کے معانی کی وضاحت کرتی ہے، اس لیے قرآن کے معانی کی حفاظت کے لیے حدیث کا محفوظ رہنا بھی ضروری ہے، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: انی اوتیت الکتاب ومثلہ معہ (سنن ابی داؤد: ۴۶۰۴) مجھے کتاب (قرآن) اور اس کے ساتھ اس کی مثل چیز دی گئی ہے۔

(حوالہ و اصل ماخذ: ۱۶ ستمبر ۲۰۲۵ء الجزیرۃ AJ360-360 یوٹیوب چینل پر عربی میں "السنة النبوية بين التشكيك والدفاع وما واجب المسلم نحوها؟" عنوان کی مکمل گفتگو ملاحظہ فرمائیں)

https://youtu.be/Fb_FgwCZl5Q

مروّجہ نعت خوانی اور ہمارے نعت خواں

سیدّ سلمان گیلانی

”مجھے تو آج تک کسی عالم یا کسی مفتی نے نہیں روکا، بلکہ مجھ سے مکرر مکرر یہ نعتیں سنی جاتی ہیں۔ علماء ان نعتوں کی فرمائش کرتے ہیں۔ آپ کون ہوتے ہیں اِن نعتوں کے پڑھنے سے روکنے والے؟ آپ تو عالم بھی نہیں ہیں۔ اور پھر اگر اصلاح ہی مقصود ہے تو جلسہ عام میں سب کے سامنے سرزنش کوئی صحیح طریقہ ہے؟“

یہ ہیں ایک نوجواں نوآموز نعت خواں کے الفاظ جس کو عرصہ تین چار سال سے میں اسٹیج پر نعت خوانی کے جوہر دکھاتے ہوئے دیکھ رہا ہوں۔ کئی مرتبہ سوچا کہ عزیزم کو اُس کے اس انداز سے روکوں لیکن اس کی ناراضگی کے ڈر سے نہ روک سکا۔ سوچا کہ کوئی مفتی صاحب یا کوئی عالم دین خود روک دے گا کہ میاں نعت کا ایک تقدس ہوتا ہے، حمد کا ایک مقام ہوتا ہے، ایسا کلام معروف گانوں کی طرز میں پڑھنا ممنوع اور ناجائز ہے۔ آوازوں کی لہروں سے موسیقی کے سُر پیدا کرنا یا سانس کی صدا اور اُس کے زیروبم سے موسیقی کی دُھن پیدا کر کے حمد و نعت گناہ اور فسق؛ لیکن وائے افسوس ہے کہ آج علماء کی خاموشی اس کے لیے وجہ جواز بن گئی ہے۔

اور طرہ یہ کہ علماء کا مکرر مکرر کہہ کر سننا اور ایسے نعت خوانوں کو اپنے جلسوں اور محافلِ نعت میں بلانا اُن کے لیے سند کا درجہ ہو گیا ہے۔ انتہا تو یہ کہ نعت میں قرآن کی آیات یا آیات کے ٹکڑے گانوں کی طرز میں پڑھے جانے لگے۔ ”وتعز من تشاء وتذل من تشاء“ اور ”ورفعنا لک ذکرک“ کے الفاظ موسیقی کی صدا اور روم پیدا کر کے پڑھنا نعت کی مقبولیت کا سبب بن گیا ہے۔

ان محافل کے سامعین جو خود ابھی مدارس کے طالب علم ہیں اور تربیت سے محروم ہیں وہ اِن نعتوں کو سنتے اور سر دھنتے ہیں، اِن نعت خوانوں کو پسند کرتے ہیں۔ بزرگ کہتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بال مبارک کو اگر اِسم تصغیر سے

بالڑا کہہ دیا تو دانستہ کہنے والا کافر ہو جائے گا، اور نادانستہ کہنے والا بھی توبہ کرے اور کثرت سے درود شریف پڑھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم راضی کرلے۔

گزشتہ پندرہ بیس سال سے ہمارے ملک میں حمد و نعت کی محافل عروج پر ہیں۔ پہلے یہ رواج صرف بریلوی فکر کے ماحول میں دیکھا جاتا تھا لیکن اب ہر مکتبہ فکر اس کو پذیرائی بخش رہا ہے۔ علماء دیوبند کے اسٹیج پر جذبہ حریت کی بیداری، تحفظِ ختمِ نبوتؐ، ناموسِ صحابہؓ، توحید و سنت کا پرچار، اور اصلاحِ معاشرت جیسے موضوعات پر تقاریر ہوتی تھیں۔ علماء خطباء ایک سے بڑھ کر ایک تشریف لاتے تھے۔ ان کے ساتھ ایک یا دو شاعر جذبے اور سرشاری کے ساتھ نظریاتی و فکری شاعری کرتے تھے، پانچ یا سات شعر پڑھ کر جلسہ کا رنگ بدل دیتے تھے۔ بسا اوقات خطباء کو موضوع شعراء کے کلام سے مل جاتا تھا۔

آج معاملہ الٹ ہو گیا ہے۔ اسٹیج پر نعت خوانوں کی کثرت ہوتی ہے، ایک ایک گھنٹہ ہر نعت خواں نعت پڑھتا ہے۔ اور خطیب صاحب طفیلی ہوتے ہیں، درمیان میں کہیں کوئی تقریر وزنِ بیت کے طور پر رکھی جاتی ہے، مقرر بھی اگر سر ہلائے تو فبھا ورنہ لوگ اُکتا جاتے ہیں اور مجمع سے اُٹھنا شروع کر دیتے ہیں اور پھر جب کوئی نعت خواں آتا ہے تو دوبارہ جلسہ گاہ میں آجاتے ہیں۔

میں چونکہ کافی عرصہ سے اسٹیج سے وابستہ ہوں، میری تربیت بڑے بڑے بزرگوں نے کی ہے، حضرت حافظ الحدیث حضرت مولانا عبد اللہ درخواستیؒ، حضرت بنوریؒ، حضرت نور الحسن بخاریؒ، حضرت دین پوریؒ، حضرت دوست محمد قریشیؒ، حضرت لعل حسین اخترؒ، حضرت نفیس شاہؒ، مولانا محمد علی جالندھریؒ، حضرت مولانا عبید اللہ انورؒ، مولانا غلام غوث ہزارویؒ، حضرت سعد، مولانا غلام اللہ خانؒ، مولانا مفتی محمودؒ، مولانا سرفراز خان صفدرؒ، حضرت مولانا خواجہ خان محمدؒ، مولانا حکیم محمد اختر صاحبؒ جیسے بزرگوں کی توجہات رہی ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ والد محترم مرحوم سید امین گیلانی، جو امیر شریعتؒ کے تربیت یافتہ اور حضرت لاہوریؒ کی چشمِ معرفت سے فیض یافتہ تھے، نے مجھے خوب نکھارا اور سنوارا۔

اس لیے مجھے چند ایک نعت خوانوں کو چھوڑ کر باقی سب پر افسوس ہے، کوئی تربیت نہیں، کوئی اصلاح نہیں، کوئی محنت کا جذبہ نہیں، کوئی سیکھنے کا شوق نہیں، غیر معیاری انتخابِ کلام، معروف گانوں کی طرز میں پڑھنا، سانس لے کر رِدھم پیدا کر کے تک دِھن تک دِھن کی آواز نکالنا سامعین کے ذوقِ سماعت کی تسکین بنتا جا رہا ہے۔ ہر چند کہ سنجیدہ سامعین یہ سب کچھ سن کر دل میں کڑھ رہے ہوتے ہیں، کبھی کبھی کہیں کہیں اس سے اعلانِ بیزاری بھی کر لیتے ہیں، لیکن نعت خواں مست ہیں، اکثر اوقات حمد اور نعت کے مضامین نہایت سطحی اور ہلکے ہوتے ہیں کہ توہین اور ذم کا پہلو نکلتا ہے، کچھ مثالیں عرض کرتا ہوں۔

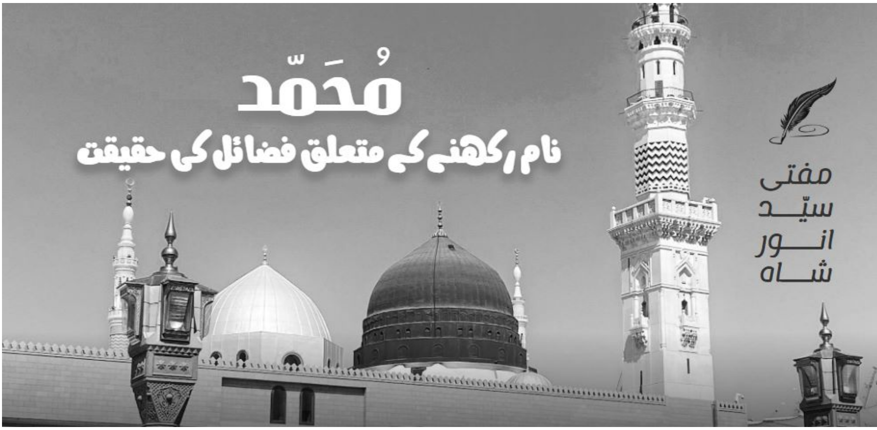
- ہمارے اکثر نعت خواں آج کل ایک لوری پڑھتے ہیں: ”حلیمہ میں تیرے مقدراں تو صدقے، نبی دا تو جھولا جھلیندی وی ہوسیں۔“ اس نظم میں مضامین خیالی ہیں۔ ایسے بھی ہوتا ہوگا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے جب کوئی چیز منسوب کرنی ہو تو پہلے اس کی تحقیق کی جانی چاہیے۔ کیا معروف سیرت نگاروں نے یہ لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ناراض بھی ہوتے تھے اور حلیمہ مناتی تھیں، لبوں میں لب ملاتی تھیں، بکریاں چرا کر جب حضورؐ آتے تھے تو ٹانگیں دباتی تھیں، وغیرہ وغیرہ۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی بات کو منسوب کرنا جہنم میں ٹھکانا بنانے کے مترادف ہے تو واقعات کو منسوب کرنا کیسا ہے؟ ”فاعتبروا یا اولی الابصار“۔
- ایک نعت خواں کو ”ورفعنا لک ذکرک“ کی نظم پتہ نہیں کہاں سے مل گئی، اس کو وہ ہر محفل میں سنانا واجب سمجھتا ہے۔ اس میں ایسے کئی الفاظ ہیں جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ اقدس کے منافی ہیں۔ مثلاً: تیرے تیور مراز یور، تیرے ذرے میرے دیپک۔ نہ اُس ٹُک بند کو پتہ ہے کہ دیپک کسے کہتے ہیں، نہ اِس نعت خواں کو معلوم ہے۔ بھلے مانس! دیپک ایک راگ ہے، یا ایک چھوٹے سے دیے کو کہتے ہیں، بڑا دیا (دیوا) دیپ ہوتا ہے۔ اب اللہ پاک تو سراجِ منیر کہیں اور ہمارے ٹُک بند دیپک کہیں۔ پھر ذرے کا تعلق سورج سے ہے دیے سے تو نہیں۔ ”میں تو ہے سورج“ تو کہا جا سکتا ہے لیکن دیپک ہرگز جائز نہیں۔
- اکثر نعت خواں سنے گئے کہ اللہ تعالیٰ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نعتیں پڑھتا ہے، اللہ عزوجل حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام پڑھتا ہے۔ حالانکہ وہ درود و سلام بھیجتا ہے پڑھتا نہیں۔ اللہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عشق میں بہت بے قرار دیکھا (معاذ اللہ) اللہ کو عام دنیاوی عاشق بنا دیا، حالانکہ معاملہ الٹ تھا، حضورؐ بے قرار تھے۔ اللہ تعالیٰ بے قراری سے پاک ہیں۔ میں نے وہیں اُٹھ کر اس کی تردید کی۔
- ایک نعت خواں کہہ رہے تھے کہ اللہ پاک سوچتا رہا کہ اپنے محبوب کو کیسا بناؤں، حتیٰ کہ اللہ پاک نے اپنا پورا ٹل (زور) لگایا تب جا کر سمجھ میں آیا کہ اپنا محبوب کیسا بناؤں (استغفر اللہ) علماء اسٹیج پر بیٹھے تھے لیکن انہوں نے غور نہ کیا کہ کیا کفر اور ہذیان یہاں بیان ہوا ہے۔ میں چونکہ میں نے اُٹھ کر اُس نعت خواں کی سرزنش کی تو وہ کہنے لگے یہ تو فلاں شاعر صاحب کا کلام ہے۔ یعنی جیسے وہ صاحب کوئی علمی اتھارٹی کا درجہ رکھتے ہیں۔
- ایک حمد خواں نے ایک حمد میں یہ جملہ استعمال کیا کہ ”کوچہ میں بازار میں اللہ، اکتارے کے تار میں اللہ“۔ نعوذ باللہ کفر یا فسق نہیں تو کیا ہے؟ اِکتارہ موسیقی کا آلہ ہے اُس کو چھیڑیں تو سُر نکلتا ہے۔ اُس سُر میں اللہ ہے! نعت خواں صاحب نے پڑھ دیا، سننے والوں نے سبحان اللہ کہہ دیا۔ انہیں بھی معلوم نہیں ہم نے سبحان اللہ کہاں کہنا ہے استغفر اللہ کہاں کہنا ہے۔

- ہمارے نعت خوانوں میں ایک پنجابی نعت بڑی مقبول ہوئی ہے: ”سونا ایہو جیا جگ وچ لبھدا ای نئیں۔ آکھے آپ خدا، جبریل تو جا، جا کے سوہنے نو لیا۔ تیرے بنا عرش سجدا ای نہیں“۔ عرش تو اللہ کی تجلیات اور انوار کا مرکز ہے، اس پر اللہ تعالیٰ کی کرسی ہے جس پر وہ اپنی شان کے مطابق جلوہ فرما ہے۔ عرش مرکزِ حاکمیت ہے، مرکزِ حاکمیت پر احکم الحاکمین کے سوا کون بیٹھ سکتا ہے۔ ایک لمحہ کے لیے بھی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے شریکِ اقتدار نہیں رہے۔ اور گویا واقعہ معراج سے قبل اور آپؐ کی وہاں سے تشریف آوری کے بعد عرش بے زینت تھا اور آج پھر بے زینت ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اب تو عرش پر نہیں ہیں۔

قارئین کرام! یہ چند نمونے پیش کیے گئے ہیں۔ آپ انصاف سے بتائیں کیا یہ محافل باعثِ ثواب ہیں یا مستوجبِ گناہ۔ ان نعت خوانوں کو اگر بغرضِ اصلاح منع کریں تو ناراض ہو جاتے ہیں حالانکہ ضابطہ یہ ہے کہ اگر جلسہ میں کوئی ایسا کلمہ کہا گیا ہے تو اس کی اصلاح جلسہ اور مجمع میں کی جائے، اور اگر تنہائی میں کہا گیا ہو تو خلوت میں کی جائے۔ اپنی اَنا کا تو اتنا کرب محسوس کرتے ہیں، یہ نہیں دیکھتے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ناموس کا معاملہ ہے اُن کو کتنی تکلیف ہوئی ہوگی۔

آخر میں یہی عرض ہے کہ آپ ضرور ایسی محفلیں منعقد کروائیں لیکن لِلّٰہ ایسے نعت خوانوں کی حوصلہ شکنی کریں جو یہ شعور نہیں رکھتے کہ نعت کس کو کہتے ہیں، نعت اور حمد کیسے پڑھتے ہیں۔ اپنے اکابر شعراء کا کلام پڑھا کریں۔ جناب سید نفیس الحسینی شاہ صاحبؒ، سید امین گیلانیؒ، حفیظ تائبؒ، حافظ لدھیانویؒ، قاری محمد طیب صاحبؒ، ذکی کیفی صاحب، جناب اقبال عظیم صاحب مرحوم؛ جن کا بے شمار کلام پڑھا جا سکتا ہے، اس میں سے انتخاب کریں۔ اللہ توفیق نصیب فرمائے، آمین، وما علینا الا البلاغ۔

(پاکستان نعت کونسل کے تعارفی کتابچہ سے ماخوذ)



اس میں کوئی شک نہیں کہ جس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس اعلیٰ، ارفع اور ممتاز ہے ایسے ہی آپ کا نام نامی اور اسمِ گرامی بھی اعلیٰ، افضل، ارفع، اشرف اور ممتاز ہے۔ اور بچوں کے لئے آپ کا نام مبارک ''محمد'' رکھنا باعثِ خیر و برکت ہے اور آپ سے عشق و محبت کا اظہار ہے۔ مگر لوگوں میں محمد نام رکھنے کے متعلق مختلف فضائل اور باتیں مشہور ہیں۔ اسی طرح بعض کتابوں میں محمد نام تجویز کرنے کے فضائل پر متعدّد روایات نقل کی گئی ہیں۔ ان میں سے اکثر روایات کو حضرات محدثین نے موضوع قرار دیا ہے۔ اس سلسلے میں چند مشہور روایات ملاحظہ فرمائیے:

محمد نام رکھنے والا باپ اور بیٹا جنت میں جائیں گے

محمد نام رکھنے کی فضیلت میں ایک روایت جو لوگوں میں بھی مشہور ہے اور بعض کتابوں میں بھی نقل کی گئی ہے کہ جس شخص کے ہاں لڑکا پیدا ہوا اور وہ میری محبت کی وجہ سے اور میرے نام سے برکت حاصل کرنے کے لئے اس بچے کا نام ''محمد'' رکھے تو وہ شخص اور اس کا بچہ دونوں جنتی ہوں گے۔ اس حدیث کو محدثین نے من گھڑت اور موضوع قرار دیا ہے۔ چنانچہ ملاعلی قاریؒ فرماتے ہیں:

وحديث من ولد له مولود فسماه محمدا تبركا كان هو ووالده فى الجنة وحديث ما من مسلم دنا من زوجته وهو ينوى ان حبلت منه ان يسميه محمدا الا رزقه الله ولدا ذكراوفى ذلک جزء كله كذب۔ (الاسرار المرفوعة فى الاخبار الموضوعة: ١/٤٣٥/ دارالامانه بيروت)

اللؤلؤالمرصوع میں ہے:

حديث: من ولد لہ مولود فسماہ محمدا تبركا كان ہو وولدہ فی الجنة۔ موضوع۔ (اللؤلؤالمرصوع: ۱/۲۰۲/حرف المیم)

لہٰذا مذکورہ روایت کو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہے۔

پیٹ میں بچے کا نام محمد رکھنے سے لڑکا پیدا ہو گا

ما من مسلم دنا من زوجتہ وہو ینوی ان حبلت منہ یسمیہ محمدا الا رزقہ اللہ ولدا ذکرا۔

جو کوئی مسلمان اپنی بیوی سے ہمبستری کرتے وقت یہ نیت کر لے کہ اگر اس ہمبستری سے حمل ٹھہر گیا تو اس کا نام محمد رکھا جائے گا۔ ایسا کرنے سے اللہ تعالیٰ اس کو بیٹا عطاء فرمائیں گے۔

اس روایت کو ملا علی قاریؒ اور علامہ محمد بن خلیل بن ابراہیمؒ، ابو المحاسن القاوقجی الطرابلسی الحنفی نے موضوع قرار دیا ہے۔

ما من مسلم دنا من زوجتہ وہو ینوی ان حبلت منہ یسمیہ محمدا الا رزقہ اللہ ولدا ذکرا۔ موضوع قال ابن قیم الجوزیۃ: وفی ذلک جزء کلہ کذب۔ (اللؤلؤ المرصوع:۱/۱٦٤حرف المیم) (الموضوعات الکبری : ۳۱/رقم ۱۱۹۳)

علامہ حافظ ذہبیؒ مذکورہ روایت کے متعلق لکھتے ہیں:

حدیث موضوع و سندہ مظلم۔ (تنزیہ الشریعۃ المرفوعۃ عن الاخبار الشنیعۃ الموضوعۃ:۱/۱۷٤)

اس سلسلے میں ایک اور موضوع روایت کے الفاظ یہ ہیں:

ما سمی مولود فی بطن امہ محمدا الا اذکر۔

جس بچے کا نام اس کی ماں کے پیٹ میں محمد رکھا جائے تو وہ بچہ بیٹا ہی پیدا ہو گا۔

علامہ سخاویؒ نے اس روایت کو بے سند کہہ کر مردود قرار دیا ہے۔

ہل ورد انہ من اراد ان یکون حمل زوجتہ ذکرا فلیضع یدہ علی بطنہا ولیقل: ان کان ہذا الحمل ذکرا سمیتہ محمدا، فانہ یکون؟

فالجواب: لا اصل لہ فی المرفوع۔ نعم، روینا فی جزء ابی شعیب عبد اللہ بن حسن الحرانی عن عطاء الخراسانی انہ قال: ما سمی مولود فی بطن امہ محمدا الا اذکر۔ (الاجوبۃ المرضیۃ: ۱/۳۸۱)

محمد نام کی برکت کی وجہ سے جنت سے نہیں روکا جائے گا

اذا كان يوم القيامة نادى مناد: يا محمد قم فادخل الجنة بغير حساب فيقوم كل من اسمه محمد ويتوهم ان النداء له، فلكرامة محمد لا يمنعون۔

قیامت کے دن ایک پکارنے والا پکارے گا! اے محمد! اٹھ جائیے اور جنت میں بغیر حساب کے تشریف لے جائیں، اس پر محمد نامی ہر شخص اس وہم کی بناء پر اٹھ جائے گا کہ اس کا نام بھی محمد ہے۔ لہٰذا ان کو محمد نام کی برکت کی وجہ سے جنت جانے سے نہیں روکا جائے گا۔

علامہ ابن عراق کنانی اس روایت کے متعلق لکھتے ہیں: ھذا حدیث موضوع۔ بلاشک، اس حدیث کے من گھڑت ہونے شک وشبہ نہیں۔

اذا كان يوم القيامة نادى مناد: يا محمد قم فادخل الجنة بغير حساب فيقوم كل من اسمه محمد ويتوهم ان النداء له، فلكرامة محمد لا يمنعون (ابو المحاسن عبد الرزاق ابن محمد الطبسى) فى الاربعين بسند معضل سقط منه عدة رجال۔ (قلت) قال بعض اشياخى: هذا حديث موضوع بلا شك والله اعلم۔ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الاخبار الشنيعة الموضوعة: ١/٢٢٦)

علامہ سیوطیؒ نے بھی مذکورہ روایت کو مردود قرار دیا ہے۔

احمد بن ابى القرانى، سمعت ابا الحسن محمد بن يحيي بن محمد الخطيب يقول سمعت جدى محمد بن سهل بن اسحاق الفرايضى يقول اخبرنا ابى يرفع الحديث الى النبى انه قال: اذا كان يوم القيامة نادى مناد يا محمد قم فادخل الجنة بغير حساب فيقوم كل من اسمه محمد فيتوهم ان النداء له فلكرامة محمد لا يمنعون۔ هذا معضل سقط منه عدة رجال والله اعلم۔ (اللآلىء المصنوعة فى الاحاديث الموضوعة:١/٩٧/ كتاب المبتدء)

محمد نام رکھنے سے گھر نقصان سے محفوظ ہوگا

ما ضر احدكم لو كان فى بيته محمد ومحمدان وثلاثة۔

اگر تم میں سے کسی کے گھر میں ایک، دو یا تین محمد نام سے آدمی ہوں تو تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔

ما ضر احدكم لو كان فى بيته محمد ومحمدان وثلاثة۔ (فيض القدير: ٥/٤٥٣/ صرف الميم)

اس کو روایت کو بھی محدثین نے مردود قرار دیا ہے۔ (الطبقات الکبری لابن سعد:۴۰/۵/ط: دارالکتب العلمیہ، بیروت)

محمد نام کے کچھ خاص فضائل کے متعلق اہلِ علم کی تصریحات

جیسے کہ ماقبل میں یہ بات تفصیل کے ساتھ گزر چکی کہ انبیاء کرامؑ کے نام سب سے افضل اور عمدہ نام ہیں تو ظاہر سی بات ہے کہ سید الانبیاء والمرسلین کا نام کتنا ہی اشرف و برتر ہے۔ مگر محمد نام رکھنے کے متعلق بعض خاص فضائل اور فوائد بعض روایات میں منقول اور لوگوں میں مشہور ہیں، محدثین نے ان روایات کو موضوعات (من گھڑت احادیث) میں شمار کیا ہے۔ چنانچہ حافظ ابن الجوزیؒ لکھتے ہیں:

وقد روی فی ہذا الباب احادیث لیس فیہا ما یصح۔

یعنی اس باب میں بیان کئے جانے والے روایات صحیح نہیں ہیں۔

حدیث آخر: انبانا ابن ناصر قال انبانا ابو القاسم بن مندہ قال انبانا محمد ابن محمد بن المہتدی قال حدثنا الحسین بن احمد بن بکیر قال حدثنا احمد بن عبد اللہ بن الفتح قال حدثنا صدقۃ بن موسی بن تمیم قال حدثنی ابی عن حمید الطویل عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یوقف عبدان بین یدی اللہ تعالی فیامر بہما الی الجنۃ۔

فیقولان ربنا بما نستاہل الجنۃ ولم نعمل عملا تجازینا؟ فیقول لہما: عبدی ادخلا الجنۃ فانی آلیت علی نفسی ان لا یدخل النار من اسمہ احمد ولا محمد۔

ہذا حدیث لا اصل لہ۔

قال ابن حبان صدقۃ بن موسی لا یحتج بہ لم یکن الحدیث من صناعتہ کان اذا روی قلب الاخبار۔

حدیث آخر: انبانا ابو بکر محمد بن عبد الباقی البزاز، وابو محمد یحیي بن علی المدبر قالا انبانا ابو الحسن محمد بن احمد بن المہتدی باللہ قال حدثنا الحسین ابن احمد بن عبد اللہ بن بکیر قال حدثنا حامد بن حماد بن المبارک العسکری، قال حدثنا اسحاق بن سیار ابو یعقوب النصیبی قال حدثنا حجاج بن المنہال قال حدثنا حماد بن سلمۃ عن برد بن سنان عن مکحول عن ابی امامۃ الباہلی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " من ولد لہ مولود فسماہ محمدا تبرکا بہ کان ہو ومولودہ فی الجنۃ " فی اسنادہ ہذا الحدیث من قد تکلم فیہ۔

حدیث آخر: انبانا ابن ناصر قال انبانا عبد الرحمن بن ابی عبد اللہ بن مندہ قال انبانا عبد الصمد بن محمد العاصمی قال انبانا ابراہیم بن احمد المستملی قال حدثنا محمد بن احمد بن شبیب قال حدثنا محمد بن عتاب قال حدثنا سلیمان ابن داود قال حدثنا عبثر بن الحسن قال حدثنا یحیی بن سلیم الطائفی عن ابن ابی نجیح عن مجاہد عن المسور بن مخرمۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول " ما من مسلم دنا من زوجتہ وہو ینوی ان حملت منہ یسمیہ محمدا الا رزقہ اللہ تعالی ذکرا، وما کان اسم محمد فی بیت الا جعل اللہ تعالی فی ذلک البیت برکۃ" وہذا لا یصح۔

قال ابو حاتم الرازی: یحیی بن سلیم لا یحتج بہ وسلیمان مجروح وعبثر مجہول۔

وقد روی فی ہذا الباب احادیث لیس فیہا ما یصح۔ (الموضوعات لابن جوزی: کتاب المبتدء/۱/۱۵۸)

حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں: وهذه الاحاديث مكذوبة۔ یہ تمام روایتیں جھوٹ پر مبنی ہیں۔ (میزان الاعتدال: ۱/۱۲۹)

حافظ ابن قیم الجوزیؒ لکھتے ہیں: وفی ذالک جزء، کلہ کذب۔ ان روایات کے متعلق ایک کتابچہ لکھا گیا ہے جو سارا جھوٹ کا پلندہ ہے۔ وکحدیث "آلیت علی نفسی ان لا یدخل النار من اسمہ احمد ولا محمد"۔

وکحدیث "من ولد لہ مولود فسماہ محمدا تبرکا بہ کان ہو والولد فی الجنۃ"۔

وکحدیث "ما من مسلم دنا من زوجتہ - وہو ینوی ان حبلت منہ ان یسمیہ محمدا- الا رزقہ اللہ ولدا ذکرا" وفی ذلک جزء کلہ کذب۔ (المنار المنیف فی الصحیح و الضعیف: ۱/۶۱/ الناشر: مکتبۃ المطبوعات الاسلامیۃ، حلب)

علامہ زرقانیؒ لکھتے ہیں:

وذکر بعض الحفاظ انہ لم یصح فی فصل التسمیۃ بمحمد حدیث۔ (شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیۃ: ۷/۳۰۷)

بعض حفاظ حدیث فرماتے ہیں کہ محمد نام رکھنے کی فضیلت کے متعلق کوئی روایت صحیح نہیں ہے۔

علامہ ابن عراق کنانی لکھتے ہیں:

لم یصح فی فضل التسمیۃ بمحمد حدیث، بل قال الحافظ ابو العباس تقی الدین الحرانی: کل ما ورد فیہ فہو موضوع۔

محمد نام رکھنے کی فضیلت میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے، بلکہ حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں بیان کی جانے والی روایات من گھڑت ہیں۔

[حديث] "لا يدخل الفقر بيتا فيه اسمي" (عد) من حديث ابى هريرة، ولا يصح فيه عثمان بن عبد الرحمن ومحمد بن عبد الملك الانصارى۔

[حديث] "ما اجتمع قوم فى مشورة فيهم رجل اسمه محمد لم يدخلوه فى مشورتهم الا لم يبارك لهم فيه" (عد) من حديث على وفيه عثمان الطرائفى (قلت) عثمان الطرائفى وثقه ابن معين، وروى له ابو داود والنسائى وابن ماجه، وقال الحافظ ابن حجر فى التقريب صدوق اكثر من الرواية عن الضعفاء والمجهولين فضعف بسبب ذلك، والحديث قال الحافظان الذهبى وابن حجر: انه كذب، لكنهما ذكراه فى ترجمة احمد بن كنانة الشامى شيخ الطرائفى وقضيته اتهام احمد به، لا الطرائفى والله اعلم، قال السيوطى: وجاء من حديث على مرفوعا: "ما من قوم كانت لهم مشورة فحضر معهم من اسمه احمد ابو محمد فشاوروه الا خير لهم، "اخرجه الديلمى لكنه من طريق ابى بكر المفيد فلا يصلح شاہدا، قلت واخرجه ابن بكير من طريق احمد بن عامر، فلا يصلح ايضا شاہدا والله اعلم۔

[حديث] "ما من امتى من احد رزقه الله ولدا ذكرا فسماه محمدا وعلمه {تبارك الذى بيده الملك} الا حشره الله على ناقة من نوق الجنة مدبجة الجنبين خطامها من اللؤلؤ الرطب على راسها تاج من نور واكليل يفتخر به فى الجنة" (ابن الجوزى) من حديث انس وقال لا يصلح فيه محمد بن محمد بن سليمان المعدانى وهو المتهم به، وقال السيوطى: قال الذهبى فى الميزان: موضوع [حديث] "يوقف عبدان بين يدى الله تعالى فيامر بهما الى الجنة فيقولان ربنا بم استاہلنا الجنة ولم نعمل عملا تجازينا به، فيقول لهما عبدى ادخلا الجنة فانى آليت على نفسى ان لا يدخل النار من اسمه محمد ولا احمد" (ابن بكير) فى جزء من اسمه محمد واحمد من حديث انس، وفيه صدقة بن موسى، وقال السيوطى: قال الذهبى والآفة فيه من شيخ ابن بكير، وهو الدارع راويه عن صدقة بن موسى وصدقة وابوه لا يعرفان، ومثله ما رواه صاحب مسند الفردوس من طريق ابى نعيم عن اللكى عن احمد بن اسحق بن ابراہيم ابن نبيط بن شريط مرفوعا: "يا محمد لا اعذب بالنار من سمى باسمك، "وہى نسخة قال الذهبى سمعناہا من طريق ابى نعيم عن اللكى عنه، لا يحل الاحتجاج به لانه كذاب انتهى واقره فى اللسان، قال الابى: لم يصح فى فضل التسمية بمحمد حديث،

بل قال الحافظ ابو العباس تقی الدین الحرانی: کل ما ورد فیه فهو موضوع۔

(تنزیہ الشریعۃ المرفوعۃ عن الاخبار الشنیعۃ الموضوعۃ: الفصل الاول/١/١٧٤/ دار الکتب العلمیۃ - بیروت)

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب اس قسم کی روایات کے متعلق قاموس الفقہ میں لکھتے ہیں: تاہم رسول اللہ ﷺ کے نام پر رکھنے سے متعلق جو روایات بعض کتب احادیث میں نقل کی گئی ہیں، وہ حد درجہ ضعیف اور نامعتبر ہیں۔ مثلاً:

اذا سمیتم الولد محمدا فعظموہ و وقروہ و بجلوہ ولا تذلوہ ولا تحقروہ۔

جب بچہ کا نام محمد رکھو تو اس کی توقیر اور تعظیم و احترام کرو اور اس کی تحقیر و تذلیل نہ کرو۔

یہ حدیث محققین کے نزدیک موضوع اور بالکل ساقط الاعتبار ہے۔

یا حضرت انسؓ کی روایت: اذا سمیتم الولد محمدا فلا تضربوہ ولا تحرموہ۔ اہل علم کے نزدیک سند کے اعتبار سے یہ بھی ضعیف ہے۔

اسی طرح وہ روایت کہ جس کے تین بچے ہوں اور کسی کا نام محمد نہ رکھے، اس نے جہالت کا ثبوت دیا۔

غایت درجہ ضعیف بلکہ بعض اہلِ فن کے نزدیک موضوعات میں سے ہے اور کیوں ضعیف نہ ہو کہ خود سید عمر فاروقؓ کے تین صاحبزادے ہوئے اور کسی کو "محمد" سے موسوم نہیں فرمایا، یہی حال اس روایت کا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ جو صاحبِ اولاد بنے اور وہ اس کو از راہ تبرک "محمد" سے موسوم کر دے تو وہ اور اس کا وہ بچہ دونوں جنتی ہوں گے۔ (قاموس الفقہ: ۱/۴۲۶۔۔۔۴۲۷)

سوال

بچے کا نام محمد رکھنے کی فضیلت کس حدیث سے ثابت ہے؟

جواب

امام نوویؒ نے احادیث کی روشنی میں یہ بات لکھی ہے کہ "محمد" نام اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر والوں (دادا وغیرہ) کو الہام کیا گیا تھا، گویا کہ یہ اللہ کا منتخب کردہ نام ہے، اس نام کی فضیلت کے لیے یہی ایک بات کافی ہے کہ اس نام کا انتخاب اللہ تعالی نے فرمایا۔

1- "شرح مسلم للنووی" میں ہے:

"قال اہل اللغة یقال رجل محمد ومحمود اذا كثرت خصاله المحمودة وقال بن فارس وغیرہ وبہ سمی نبینا صلی اللہ علیہ وسلم محمدا واحمد ای الهم اللہ تعالی اہلہ ان سموہ بہ لما علم من جمیل صفاتہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم"۔ (کتاب الفضائل، باب فی اسمائہ، ج:15، ص:104،ط: داراحیاء التراث العربی)

2- اسی طرح حضور ﷺ نے محمد نام رکھنے کی ترغیب دی، جیسا کہ حدیث شریف میں ہے:

"سموا باسمی، ولا تکنوا بکنیتی"۔ (صحیح مسلم، کتاب الآداب، ج:3، ص: 1682، ط: داراحیاء التراث العربی)

"میرے نام پر نام رکھو، البتہ میری کنیت اختیار نہ کرو"۔

3- آپ ﷺ نے خود بھی کئی بچوں کا نام "محمد" رکھا ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں جب نومولود بچے لائے جاتے تھے تو آپ ﷺ تحنیک (گھٹی) کے بعد ان کا نام بھی تجویز فرماتے، چناں چہ ان میں سے کئی بچوں کا نام آپ ﷺ نے "محمد" رکھا۔ اسی طرح آپ ﷺ کا معمول تھا کہ نومسلموں میں سے بھی اگر کسی کا نام صحیح نہ ہوتا تو آپ ﷺ اس کا نام تبدیل فرمادیتے، چناں چہ کچھ صحابہ کا نام آپ ﷺ نے خود تبدیل کر کے "محمد" رکھا۔

"الاصابۃ فی تمیز الصحابۃ" میں ہے:

محمد بن الجد بن قيس الانصاری۔

"ذكره ابن القداح، وقال: سماه النبی صلی الله عليه وسلم محمدا، وشهد معه فتح مكة، حكاه ابن ابی داود عنه، واخرجه ابن شاهين، واستدركه ابو موسى، وذكر محمد بن حبيب فی كتابه «المحبر» انه اول من سمی محمدا فی الاسلام من الانصار"۔ (محمد بن الجد، ج:6، ص:6، ط:العلمية)

4- ایک حدیث شریف میں آپ ﷺ نے امت کو "محمد" نام رکھنے کی ترغیب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"ما ضر احدكم لو كان فی بيته محمد ومحمدان وثلاثة"۔ (فيض القدير، ج:5، ص: 435، حرف الميم، ط: المكتبة التجاريه الكبرى، مصر)

ترجمہ: تم میں سے کسی کا کیا نقصان ہے (یعنی کوئی نقصان نہیں) اس بات میں کہ اس کے گھر میں ایک، دو یا تین محمد (نام والے) ہوں۔

کتابوں میں "محمد" نام رکھنے کے فضائل پر متعدّد روایات نقل کی گئی ہیں، لیکن چوں کہ ان پر شدید جرح ہوئی ہے اور بعض روایات کو موضوع اور بعض کو کذب بھی لکھا گیا ہے؛ اس لیے یہاں صرف چند ایسی احادیث ذکر کی جارہی ہیں جو بعض محدثین کے یہاں صحیح یا ثابت ہیں:

5- "العرف الشذی" (جو کہ حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تقریر درس ترمذی ہے) میں "معجم الطبرانی" کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے کہ "جس نے اپنے بیٹے کا نام محمد رکھا، میں اس کی شفاعت کروں گا"۔

" وفی رواية فی المعجم للطبرانی: "من سمی ولده محمدا، انا شفيعه۔ وصححها احد من المحدثين وضعفه آخر"۔ (كتاب الآداب، باب ما جاء يستحب من الاسماء، ج:4، ص:181، ط: داراحياء التراث العربی، بيروت)

6- "سیرت حلبیہ" میں ایک اور معضل روایت نقل کی گئی ہے کہ "قیامت کے دن ایک پکارنے والا پکارے گا کہ اے محمد! اٹھیے اور بغیر حساب کتاب کے جنت میں داخل ہو جائیے، تو ہر وہ آدمی جس کا نام "محمد" ہوگا یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ اسے کہا جارہا ہے وہ (جنت میں جانے کے لیے) کھڑا ہو جائے گا تو حضرت محمد ﷺ کے اکرام میں انہیں جنت میں جانے

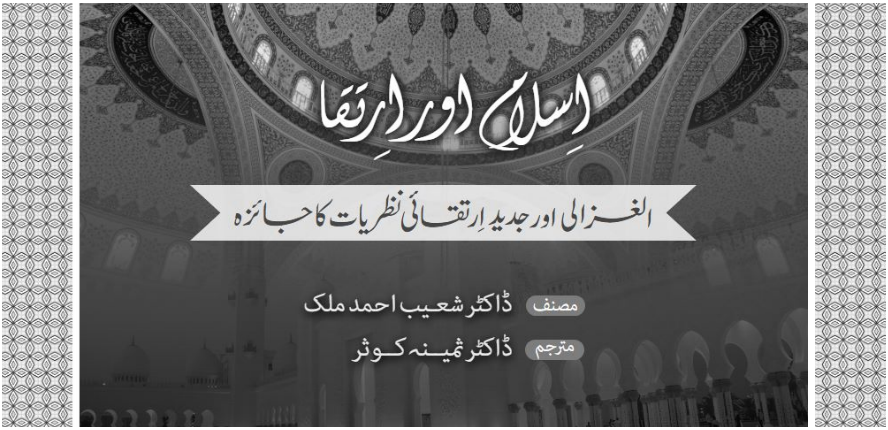
سے نہیں روکا جائے گا۔"

"وفی حدیث معضل: "اذا کان یوم القیامة نادی مناد: یا محمد! قم فادخل الجنة بغیر حساب! فیقوم کل من اسمه محمد، یتوہم ان النداء لہ؛ فلکرامة محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعون"۔ (باب تسمیتہ ﷺ محمدا واحمد، ج:1، ص:121، ط: دارالکتب العلمیة)

7- امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "میں نے اہلِ مکہ سے سنا ہے کہ جس گھر میں "محمد" نام والا ہو تو اس کی وجہ سے ان کو اور ان کے پڑوسیوں کو رزق دیا جاتا ہے۔"

"سمعت اہل مکة یقولون: ما من بیت فیہ اسم محمد الا نمی ورزقوا ورزق جیرانہم"۔ (کتاب الشفاء، الباب الثالث، الفصل الاول، ج:1، ص:176، ط: دارالفکر)

فقط واللہ اعلم



اختصاصِ آدم
(Adamic Exceptionalism)

داؤد سلیمان جلاجل (David Solomon Jalajel) وہ واحد مفکر ہیں جنہوں نے اختصاصِ آدم (Adamic exceptionalism) کی اصطلاح پر مبنی موقف پیش کیا ہے۔ ان کی یہ تجویز نہایت باریک بینی کے ساتھ وضاحت کی متقاضی ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، مالک (2018؛2019) اور گیسوم (2011b؛2016) کا خیال تھا کہ جلاجل کو تخلیق پسند (creationist) مکتبِ فکر میں شامل کیا جانا چاہیے، مگر جلاجل کا کہنا ہے کہ ایک مسلمان بیک وقت اسلام اور نظریہ ارتقا کے مابین تطابق پر ایمان رکھ سکتا ہے۔ تاہم، مالک (2020) نے بعد میں جلاجل کی تجویز سے متعلق اپنی سابقہ رائے واپس لے لی۔ جلاجل واضح طور پر بیان کرتے ہیں کہ وہ اپنی رائے اہلِ سنت کے کلامی مکاتبِ فکر، یعنی اشعریت، ماتریدیت اور اثریت کے منہجی اصولوں سے ماخوذ کر رہے ہیں (جلاجل 2009، ص 3–8)۔ اگر انہی مکاتبِ فکر کو بحث کا زاویہ نظر بنایا جائے تو جلاجل کے مطابق ہم ایک ایسے نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں جو ارتقا کی اس قدر سخت اور بظاہر غیر ضروری تردید کا تقاضا نہیں کرتا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آدمؑ کے معاملے میں کیا کہا جائے؟

جلاجل کے مطابق اہلِ سنت کے تاویلی اصول جو وہ زیرِ بحث لاتے ہیں، اس بات کی کوئی گنجائش فراہم نہیں کرتے کہ آدمؑ کو والدین کے ساتھ تصور کیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں، آدمؑ ایک معجزانہ تخلیق ہیں اور ان کی پیدائش والدین کے بغیر ہوئی ہے۔ یہ موقف اہلِ سنت کے ہاں غیر متنازع ہے، کیونکہ وہ اس بات پر ایمان رکھتے ہیں کہ معجزات ممکن ہیں اور اللہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ اب یہاں یہ سوال سامنے آتا ہے کہ اگر آدمؑ ماں باپ کے بغیر پیدا ہوئے، تو اسے ارتقا کے ساتھ کیسے ہم آہنگ کیا جائے؟ یہی وہ مرحلہ ہے جہاں جلاجل اپنی اصل علمی جدت یعنی توقف کو بروئے کار لاتے ہیں۔

لفظ توقف کے معنی ہیں ”فیصلہ یا عقیدہ معطل رکھنا“۔ مثال کے طور پر، جب کسی شخص کے سامنے کوئی ایسا سوال آئے جس کے متعدّد ممکنہ جوابات ہوں اور وہ یقینی علم نہ ہونے کے باعث کسی ایک کا انتخاب نہ کرے، تو یہ عمل توقف کہلاتا ہے۔ اسلامی متون کے تناظر میں توقف کے دو بنیادی استعمالات ہیں:

(1) فقہ اور علمِ حدیث میں،

(2) عقائد اور کلام میں۔

فقہ اور حدیث کے تنقیدی مباحث میں توقف کا مطلب ہے کسی مسئلے پر فیصلہ نہ دینا جب تک متعارض دلائل میں ترجیح نہ مل جائے۔ یہ عارضی حالت ہے، یعنی فیصلہ موخر رکھا جاتا ہے تاکہ بعد میں کوئی قوی دلیل یا نیا محقق اسے حل کر سکے (فرحات 2019، ص 177)۔

مثلاً، اگر دو احادیث ایک دوسرے کے متضاد معلوم ہوں اور محدث فوری طور پر فیصلہ نہ کر سکے کہ کس کو ترجیح دی جائے، تو وہ توقف اختیار کرتا ہے۔ تاہم، ممکن ہے بعد میں کوئی دوسرا عالم اس تضاد کو رفع کر دے۔ اس کے برعکس، کلامی توقف ایک مستقل اور واجب علمی رویہ ہے، یعنی کسی ایسے معاملے کو ”نامعلوم“ قرار دینا جس پر وحی خاموش ہے (غامدی 2016، ص 32)۔ مثال کے طور پر، ڈائنوسارز (dinosaurs) کا معاملہ لے لیجیے۔ قرآن و سنت میں ان کے وجود یا عدمِ وجود پر کوئی دعویٰ نہیں کیا گیا۔ لہٰذا شریعت کی رو سے کسی مسلمان کے لیے یہ کہنا کہ ”اسلام ڈائنوسارز کو رد کرتا ہے“ یا ”ان پر ایمان لانا واجب ہے“ دونوں غلط اور گناہ کے زمرے میں آتے ہیں، کیونکہ یہ اللہ کی طرف وہ بات منسوب کرنا ہے جو اللہ نے خود نہیں کہی۔

یہ اصول واضح کرتا ہے کہ اگر کسی معاملے میں وحی خاموش ہو، تو اس کی بابت اثبات یا نفی دونوں حرام ہیں۔ یعنی ڈائنوسارز پر ایمان لانا بھی شرعاً لازم نہیں اور انکار بھی لازم نہیں۔ ایسے معاملات میں تمام ممکنہ آرا برابر طور پر درست اور قابلِ قبول ہیں کیونکہ وہ قرآن و سنت سے متعارض نہیں۔ اسی اصولی تصورِ توقف کو جلاجل اپنی بنیادی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ چونکہ وحی آدمؑ کے سوا دیگر انواعِ انسانی کی تخلیق کی تفصیلات پر خاموش ہے، اس لیے مسلمان کے لیے ارتقا کو تسلیم کرنا یا نہ کرنا دونوں موقف دینی طور پر ممکن اور قابلِ قبول ہیں۔ یوں جلاجل کے نزدیک اسلام اور نظریہ ارتقا کے مابین کوئی حقیقی تصادم نہیں رہتا، اور یہی ان کے تصورِ اختصاصِ آدم کی علمی بنیاد ہے۔

کلامی توقف کو تفویضِ معنی سے بھی الگ سمجھنا چاہیے۔ تفویضِ معنی اُس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب کسی نص کا ظاہری مفہوم کسی وجہ سے محلِ اشکال ہو اور اسے قابلِ قبول مفہوم تک پہنچانے کے لیے دوبارہ تعبیر یا تاویل کی ضرورت پیش آئے۔ ایسی صورت میں مفسر دو راستے اختیار کر سکتا ہے: یا تو وہ ایک معقول اور غیر متعارض تاویل تجویز کرے جو اشکال کو دور کر دے، یا پھر وہ نص کے ظاہری معنی کو رد کرتے ہوئے، اس کے حقیقی معنی کو اللہ کے سپرد کر دے اور ایمان رکھے کہ

جو مفہوم اللہ نے مراد لیا، وہی درست ہے۔ یہ طرزِ عمل اُن متشابہ یا پیچیدہ نصوص کی تعبیر کے لیے اختیار کیا جاتا ہے جن کا ظاہری مفہوم کسی عقلی یا ایمانی اشکال کا باعث بن سکتا ہو۔ اس کے برعکس، توقفِ کلامی (جسے یہاں اختصاراً توقف کہا گیا ہے) کا مطلب یہ ہے کہ کسی ایسے معاملے میں بالکل بھی رائے قائم نہ کی جائے جس پر نصوصِ شرعیہ مکمل طور پر خاموش ہوں۔ یعنی یہاں توقف تاویل یا تفویض کا متبادل نہیں بلکہ ایک لاعلمی پر مبنی ایمانی احتیاط ہے کہ جب وحی کسی امر کے بارے میں کچھ نہیں کہتی، تو انسان بھی اس بارے میں کچھ نہ کہے۔ (اس تفریق کی مزید وضاحت آئندہ ابواب 9 اور 10 میں آئے گی۔)

ان بنیادی تصورات کی روشنی میں اب ہم سمجھ سکتے ہیں کہ جلاجل اپنی علمی جدت کو کس طرح پیش کرتے ہیں۔ زیادہ تر مسلمان یہ مفروضہ رکھتے ہیں کہ حضرت آدمؑ ہی پہلے انسان تھے، چنانچہ انسانی نسل کی ابتدا بھی ان ہی سے ہوئی۔ یہی تصور مالک کیلر (2011)، اور یاسر قاضی و نذیر خان (2018) جیسے مفکرین کے ہاں پایا جاتا ہے، جنہیں ہم پہلے زیرِ بحث لا چکے ہیں۔ یہ سب دراصل اختصاصِ آدم کے قائل ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک آدمؑ کی پیدائش معجزانہ تھی اور اسی لیے انسانوں کا ارتقائی ماخذ تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

جلاجل (2018) اس روایت سے ہٹ کر ایک منفرد موقف پیش کرتے ہیں۔ وہ حضرت آدمؑ کی تخلیق اور انسانی نسل کی ابتدا کے مابین لازم تعلق کو منقطع کر دیتے ہیں۔ ان کے مطابق، جب آدمؑ آسمان سے زمین پر اُتارے گئے (جیسا کہ اکثر علما کا موقف ہے)، تو قرآن نے نہ یہ کہا کہ زمین پر اُس وقت انسان موجود نہیں تھے، اور نہ ہی یہ کہا کہ موجود تھے۔ یعنی قرآن اس معاملے میں خاموش ہے۔ لہٰذا اگر نصوص میں کوئی صریح بیان نہیں، تو اس موضوع پر توقفِ کلامی لازم ہے، یعنی دونوں امکانات یکساں طور پر ممکن ہیں۔ یہ بھی کہ آدمؑ کے نزول سے قبل زمین پر انسان موجود تھے، اور یہ بھی کہ نہیں تھے۔ چونکہ وحی اس بارے میں خاموش ہے، اس لیے دونوں امکانات شرعاً درست اور قابلِ قبول ہیں۔

اگر اس استدلال کو مانا جائے، تو ایک قابلِ تصور مفروضہ یہ ہو سکتا ہے کہ آدمؑ زمین پر اُترے اور وہاں پہلے سے ارتقائی عمل سے پیدا ہونے والے انسان موجود تھے۔ آدمؑ کی نسل نے ان انسانوں سے اختلاط کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس پر بھی توقف واجب ہے، کیونکہ قرآن و سنت میں اس بارے میں کوئی تصریح نہیں۔ پہلی صورت میں یہ ممکن ہے کہ بعد کی تمام نسلِ انسانی بیک وقت دو نسبتوں کی حامل ہو۔ یعنی ایک نسبت آدمؑ سے (بطور معجزانہ تخلیق)، اور دوسری نسبت مشترکہ حیاتیاتی ارتقا سے، جو تمام جانداروں کو ایک ارتقائی زنجیر میں جوڑتا ہے۔ اہم نکتہ یہ ہے کہ آدمؑ کا معجزہ وحی کی بنیاد پر یقینی ہے لیکن قرآن اس امکان کی نفی نہیں کرتا کہ آدمؑ کے نزول کے وقت زمین پر ارتقائی عمل سے پیدا شدہ انسان موجود رہے ہوں۔ لہٰذا جلاجل کے موقف کو تخلیقیت نہیں کہا جا سکتا کیونکہ وہ غیرِ انسانی ارتقا کے قائل ہیں۔ اسی طرح اسے "انسانی استثنائیت" (human exceptionalism) بھی نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ وہ اس امکان کو مانتے ہیں کہ آج کے تمام

انسانوں کی ایک حیاتیاتی نسبت ایسی بھی ہو سکتی ہے جو آدمؑ سے پہلے تک جاتی ہو۔

تاہم، اسے "کلی ارتقا پسندی" (no exceptions camp) بھی نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ آدمؑ کی تخلیق ایک معجزانہ استثنا ہے۔ اسی لیے جلاجل کے موقف کو اختصاصِ آدم کہنا زیادہ درست اور جامع ہے۔ یعنی ایسا نظریہ جو آدمؑ کی معجزانہ تخلیق کو تسلیم کرتے ہوئے ارتقا کے دیگر پہلوؤں سے ہم آہنگی کی گنجائش فراہم کرتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ جلاجل کے نزدیک حضرت آدمؑ سائنسی تحقیق کا نہیں بلکہ ایمان کا موضوع ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ نہیں کہ وہ ایک معجزانہ وجود ہیں، بلکہ اس لیے بھی کہ وہ ماقبل تاریخ کی ایک ایسی منفرد شخصیت ہیں جن کا ذکر صرف وحی کے ذریعے ہوا ہے۔ لہٰذا ان کے وجود کو سائنسی ذرائع سے ثابت نہیں کیا جا سکتا، اور نہ ہی ان کی معجزانہ تخلیق کو ارتقائی نظریے کے سائنسی دعووں پر اثرانداز ہونا چاہیے۔ آدمؑ کی تخلیق ایک ایماناً مسلم معجزہ ہے، مگر اس کا انسانی ارتقا سے سائنسی طور پر کوئی تصادم نہیں، کیونکہ ان کے اولین ذریت کے نکاح یا ارتقائی ملاپ کے بارے میں وحی خاموش ہے، اور اسی وجہ سے یہاں توقف اختیار کرنا لازم ہے۔ چنانچہ جلاجل کے مطابق مسلمان انسان کے ارتقائی نظریے کو اس کے سائنسی شواہد کی بنیاد پر قبول یا رد کر سکتے ہیں، لیکن اسے آدمؑ کی داستان سے جوڑنا نہ ضروری ہے، نہ واجب۔

اس مکتبِ فکر کے حامی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ارتقائی عمل سے کسی کو استثنا حاصل نہیں۔ ان کے نزدیک غیرِ انسان، انسان اور کم از کم اُن لوگوں کے لیے جو حضرت آدمؑ کے تاریخی وجود کے قائل ہیں، آدمؑ بھی مشترک نسب (common ancestry) کا حصہ ہیں۔ یوں یہ گروہ سائنسی نظریات کو بنیادی طور پر درست تسلیم کرتا ہے، جو تخلیقیت پسند مکتب کے برعکس موقف ہے۔ البتہ انہیں یہ چیلنج درپیش ہوتا ہے کہ باب سوم میں بیان کردہ قرآنی تخلیقی بیانیے کے ساتھ اپنے اس نظریے کو ہم آہنگ کس طرح کیا جائے۔

کچھ مفکرین اس چیلنج کا جواب استعاراتی یا تمثیلی قرات (metaphorical interpretation) کے ذریعے دیتے ہیں۔ اردن کی حیاتیاتی ماہر اور محقق رنا دجّانی اس طرزِ فکر کی نمایاں نمائندہ ہیں۔ وہ اپنی بات دو بنیادی اصولوں پر قائم کرتی ہیں:

(الف) قرآن سائنس کی کتاب نہیں بلکہ زندگی کے اصولوں کی رہنمائی کرنے والی کتاب ہے۔

ان کے الفاظ میں:

قرآن سائنسی نظریات کے ثبوت فراہم کرنے کے لیے نہیں اترا بلکہ یہ اس بات کی ہدایت دیتا ہے کہ انسان اپنی زندگی کیسے گزارے۔ لہٰذا ہر سائنسی دریافت کے لیے ہم قرآن میں ثبوت تلاش کرنے کے پابند نہیں۔ (Dajani 2016, 146)

(ب) انسان کی تفسیری صلاحیت محدود ہے۔ چونکہ تفسیر ایک انسانی عمل ہے اور انسان زمان و مکان کے دائرے میں مقیّد ہے، اس لیے وہ ہمیشہ خطا کا امکان رکھتا ہے۔ وقت کے ساتھ علم میں اضافہ نئی بصیرتیں پیدا کرتا ہے، لہٰذا تفسیر میں جمود نہیں ہونا چاہیے۔ وہ اجتہاد کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے نبی اکرم ﷺ کی یہ حدیث نقل کرتی ہیں:

"جب قاضی فیصلہ کرے اور اجتہاد کرے، پھر درست ثابت ہو تو اسے دو اجر ملیں گے، اور اگر اجتہاد میں غلطی کرے تو بھی اسے ایک اجر ملے گا۔" (Bukhārī 7352)

ان اصولوں سے دجانی یہ نتیجہ اخذ کرتی ہیں کہ قرآن میں بیان کردہ آدمؑ کا قصہ اور دیگر کہانیاں لفظی طور پر نہیں لی جانی چاہییں۔ یہ محض تمثیلیں ہیں جن کے ذریعے اخلاقی اور فکری اسباق دیے گئے ہیں۔ انسانی ارتقا ایک تدریجی عمل تھا جو مختلف انسانی گروہوں میں وقوع پذیر ہوا، جو سابقہ نسلوں سے ارتقا کے ذریعے وجود میں آئے۔ (Dajani 2016, 146)

اپنے نظریے کے حق میں وہ دو مزید لسانی نکات پیش کرتی ہیں جن کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ اگر درست طور پر سمجھے جائیں تو ارتقا اور اسلام کے درمیان موجود بظاہر تنازع ختم ہو جاتا ہے۔

(1) لفظ "خَلَقَ" (خلق)

دجانی کے مطابق "خلق" کا مطلب ہمیشہ "فوری تخلیق" نہیں ہوتا، بلکہ اسے "تدریجی ارتقا" کے مفہوم میں بھی لیا جا سکتا ہے۔ ان کے مطابق

"لفظ 'خلق' لازماً دفعی تخلیق کے لیے نہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ تخلیق ایک طویل زمانی مدت میں انجام پائی ہو۔ مسلمانوں کو یہ ماننے میں تو کوئی مسئلہ نہیں کہ سورج اور ستاروں کو بننے میں اربوں سال لگے، مگر جب جانداروں خاص طور پر انسان کے ارتقائی عمل کی بات آتی ہے تو وہ اعتراض کرتے ہیں۔ وقت ایک جہت ہے اور اللہ تمام جہات سے بلند ہے، اس لیے وہ وقت کے تابع نہیں۔ لہٰذا کسی شے کی تخلیق میں طویل عرصہ لگنا اللہ کے اختیار کے خلاف نہیں۔ (دجانی 2016، ص 145–146) ان کے مطابق لفظ "خلق" کا مفہوم وسیع ہے، جو فوری تخلیق اور ارتقائی عمل دونوں کو محیط کر سکتا ہے۔

(2) لفظ "أَحْسَنَ" (احسن)

وہ دو قرآنی آیات کی مثال دیتی ہیں: جس نے ہر چیز کو جو اُس نے پیدا کی، احسن بنایا: اُس نے انسان کی تخلیق کی ابتدا مٹی سے کی۔ (السجدہ 32:7)

بیشک ہم نے انسان کو احسنِ تقویم میں پیدا کیا۔ (التین 95:4)

دجانی کے نزدیک یہاں "احسن" کا مطلب سب سے زیادہ مناسب ہے، نہ کہ "سب سے اعلیٰ"۔ وہ لکھتی ہیں:

اللہ نے تمام مخلوقات کو ان کے ماحول کے لیے سب سے زیادہ مناسب حالت میں پیدا کیا۔ انسان بھی مٹی سے بنا، جو تمام مخلوقات کی اصل ہے۔ احسنِ تقویم کا مطلب یہ نہیں کہ انسان تمام مخلوقات سے افضل ہے، بلکہ یہ کہ وہ اپنے ماحول کے لیے بہترین موزونیت رکھتا ہے۔ یہ دراصل ارتقائی موافقت (evolutionary adaptation) کی قرآنی تائید ہے۔ (Dajani 2012, 349)

اسی طرزِ فکر کے ایک اور حامی مشہور پاکستانی شاعر اور فلسفی علامہ محمد اقبال ہیں۔ وہ دیگر تہذیبوں کی مثالوں سے رہنمائی لیتے ہیں اور قرآن مجید میں مذکور واقعہ آدم کو ایک تاریخی یا لفظی واقعہ سمجھنے کے بجائے علامتی اور استعاراتی معنی میں تعبیر کرتے ہیں (اقبال 2012، ص 65)۔

اقبال لکھتے ہیں:

لیکن ہمارے مسئلے کی بہتر تفہیم کی کنجی اُس روایت میں پوشیدہ ہے جسے سقوطِ انسان (Fall of Man) کہا جاتا ہے۔ اس روایت میں قرآنِ مجید نے اگرچہ قدیم علامات کے بعض اجزا کو برقرار رکھا ہے، مگر اس میں بنیادی تبدیلی کرکے اس کو بالکل نیا معنوی رخ عطا کیا گیا ہے۔ قرآن کا یہ طریقہ کہ وہ بعض روایات و اساطیر کو جزوی یا کلی طور پر نئے فکری معانی سے ہمکنار کرتا ہے تاکہ انہیں زمانے کی ترقی یافتہ روح کے مطابق ڈھال سکے، یہ نہایت اہم نکتہ ہے جسے عموماً مسلم اور غیر مسلم دونوں محققینِ اسلام نے نظر انداز کیا ہے۔ درحقیقت، قرآن کا مقصد ان روایات کو بیان کرنا تاریخی نہیں ہوتا، بلکہ وہ ہمیشہ انہیں اخلاقی یا فلسفیانہ معنویت دینے کی کوشش کرتا ہے تاکہ وہ ہر زمانے کے انسان کے لیے آفاقی پیغام بن جائیں۔ (Iqbal 2012, 65)

وہ مزید لکھتے ہیں:

قرآن جب انسان کی تخلیق کا ذکر کرتا ہے تو وہاں بشر یا انسان کے الفاظ استعمال کرتا ہے، نہ کہ 'آدم'۔ 'آدم' قرآن میں دراصل انسان کی خلافتِ ارضی کی علامت ہے، نہ کہ کسی ایک تاریخی فرد کا نام۔ (Iqbal 2012, 66)

کچھ مفکرین صرف استعاراتی تعبیر پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ انہیں قرآن میں ارتقائی مفاہیم کی جھلک بھی دکھائی دیتی ہے۔ ان کے نزدیک قرآن کی بعض آیات میں انسان اور حیات کی تدریجی تخلیق کے ایسے اشارات موجود ہیں جنہیں نظریۂ ارتقا کے ساتھ ہم آہنگ طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔

الجزائری ماہرِ فلکیات نضال قسوم (Nidhal Guessoum) اس طرزِ فکر کی ایک نمایاں مثال ہیں۔ وہ اسلام اور نظریۂ ارتقا کے درمیان تطبیق کے لیے تین بنیادی تفسیری اصول پیش کرتے ہیں۔ سب سے پہلے وہ ابنِ رشد کے "عدمِ تعارض" (no possible conflict) کے اصول کو اختیار کرتے ہیں۔ یہ اصول کہتا ہے کہ وحی اور حقیقت کے درمیان کسی بھی قسم کا تصادم ممکن نہیں۔ یعنی اگر کوئی سائنسی حقیقت ثابت ہو جائے، تو اس کی تردید دین کی نفی نہیں بلکہ فہمِ

دین میں خامی کی نشاندہی کرتی ہے۔ دوسرے اصول میں وہ حرفی (Literal) سوچ سے گریز پر زور دیتے ہیں۔ ان کے مطابق تخلیق پر ظاہری یا حرفی انداز میں یقین رکھنے والی ذہنیت ہی اصل رکاوٹ ہے، جو ہر بات کو صرف لفظی مفہوم میں محدود کر دیتی ہے اور قرآن کو نئی علمی تاویلات سے روک دیتی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

آج مسلمانوں کے لیے ارتقا کا سب سے بڑا مسئلہ آدمؑ کی ذات ہے۔ بہت سے علما یہ ماننے کو تیار نہیں کہ آدمؑ سے پہلے بھی کوئی مخلوق ہو سکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ارتقا کو یکسر ردّ کر دیتے ہیں، حالانکہ یہ صرف ایک حرفی ذہنیت کا نتیجہ ہے جو تخلیق کو ایک سادہ تاریخی واقعہ سمجھتی ہے۔(Guessoum 2010, 828)

تیسرے اصول میں وہ مختلف قراتوں کے امکان کو تسلیم کرتے ہیں۔ نضال قسوم کے نزدیک قرآن کی ایک سے زیادہ علمی و فکری تعبیرات ممکن ہیں، بشرطیکہ وہ عقلی اور سائنسی بنیادوں پر استوار ہوں۔

ان کے الفاظ میں:

میں انتہا پسندانہ فکری رویّوں کے خلاف ہوں۔ میں ہمیشہ قرآن کی متعدّد اور تہہ دار تعبیرات کی حمایت کرتا ہوں تاکہ انسان مختلف علمی ذرائع، بشمول سائنس، سے مدد لے کر متن کو بہتر طور پر سمجھ سکے۔(Guessoum 2011a, 64)

نضال قسوم کے مطابق بعض احادیث مثلاً آدمؑ کے ساٹھ ہاتھ قد والی روایت سائنسی حقائق سے بظاہر متصادم دکھائی دیتی ہیں، مگر ان کی تمثیلی تعبیر ممکن ہے۔ جہاں روایت اور علم میں تضاد محسوس ہو، وہ یہی طرزِ عمل وہ تجویز کرتے ہیں کہ اگر کسی حدیث کا ظاہری مفہوم سائنس سے متصادم لگے،

تو اس کی تاویل علامتی طور پر کرنی چاہیے۔ بشرطیکہ روایت صحیح ہو۔ کیونکہ یہ وہی طریقہ ہے جو مسلمانوں نے ہمیشہ نص و عقل کے ظاہری تعارض میں اختیار کیا ہے۔(Guessoum 2010, 829) اسی طرح وہ قرآن میں بشر اور انسان کے الفاظ کے درمیان ایک ارتقائی درجہ بندی کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جو انہوں نے محمد شحرور سے اخذ کی ہے۔ شحرور کے مطابق: "'بشر' ارتقا کے اس مرحلے کی نمائندگی کرتا ہے جب انسان حیاتیاتی اعتبار سے موجود تو تھا مگر ذہنی و روحانی بیداری سے محروم تھا، اور 'انسان' اُس مرحلے کو ظاہر کرتا ہے جب اللہ نے اُس میں اپنی روح پھونکی اور وہ شعور و ادراک کا حامل بنا۔"(Guessoum 2011a, 313–314)

یوں شحرور اور قسوم کے نزدیک قرآن میں بشر اور انسان کے درمیان واضح فرق پایا جاتا ہے، اور یہی فرق ارتقا کے حق میں ممکنہ ہم آہنگ قرات مہیا کرتا ہے۔

ان تمام مفکرین دجانی، اقبال اور قسوم کا اتفاق اس بات پر ہے کہ قرآن کو جامد یا محض لفظی انداز میں نہیں بلکہ عصرِ حاضر کی علمی و فکری بصیرتوں کی روشنی میں سمجھنا چاہیے۔ ان کے نزدیک قرآن کا مقصد تخلیق کے سائنسی مراحل بیان کرنا نہیں، بلکہ انسانی وجود کے اخلاقی، فکری اور روحانی پہلوؤں کو اجاگر کرنا ہے۔ چنانچہ قرآن کو نظریہ ارتقا سے متصادم سمجھنا

دراصل نصوص کے محدود فہم کا نتیجہ ہے، نہ کہ مذہب اور سائنس کے درمیان کسی حقیقی تضاد کی علامت۔

پاکستان سے تعلق رکھنے والے معروف مفسر قرآن ڈاکٹر اسرار احمد بھی بشر و انسان کی قرآنی تفریق کو قبول کرتے ہیں (Arien 2019)۔ ان کے نزدیک انسان دراصل روحِ غیر مادی (immaterial soul) اور جسمِ انسانی (physical body) کا مجموعہ ہے۔ ڈاکٹر اسرار احمد اس تصور کو قرآنِ مجید کے الفاظ "بشر" اور "انسان" کے عین مطابق قرار دیتے ہیں۔ ان کے نقطہ نظر کے مطابق، "بشر" کا اطلاق حیاتیاتی اعتبار سے کسی بھی نوع (species) پر ہو سکتا ہے جو جنسِ "ہومو (Homo)" سے تعلق رکھتی ہو جس میں ہوموسیپیئنز (Homo sapiens) یعنی موجودہ انسان بھی شامل ہیں۔ جبکہ "انسان" اس بشر پر بولا جاتا ہے جس میں روح پھونک دی گئی ہو، یعنی جو حیوانی وجود سے ماورائی شعور کی سطح پر پہنچ گیا ہو۔ اس مفہوم کی تائید میں وہ درج ذیل آیات پیش کرتے ہیں:

اور یاد کرو جب تمہارے رب نے فرشتوں سے فرمایا: میں مٹی سے ایک بشر پیدا کرنے والا ہوں۔ (القرآن 38:71)

اور یاد کرو جب تمہارے رب نے فرشتوں سے فرمایا: میں خشک بجتی ہوئی مٹی، جو سیاہ گارے سے بنی ہے، سے ایک بشر پیدا کرنے والا ہوں۔ (القرآن 15:28)

ڈاکٹر اسرار احمد ان آیات کی تفسیر میں یوں تبصرہ کرتے ہیں:

ان آیات میں آنے والا لفظ "بشر" عام طور پر انسانی نوع کے لیے استعمال ہوتا ہے، اور اسے "ہومو (Homo)" نسل کے طور پر بھی سمجھا جا سکتا ہے، یعنی جانداروں کا وہ حیاتیاتی خاندان جس سے آج کا انسان، ہوموسیپیئنز (Homo sapiens)، تعلق رکھتا ہے۔ ماہرینِ حیاتیات کے مطابق ہومو نسل کم از کم بیس لاکھ سال سے زمین پر موجود ہے، جبکہ جدید انسان (modern humans) سب سے پہلے بالائی عہدِ حجری (Upper Palaeolithic) دور میں ظاہر ہوئے۔ اسی بنیاد پر "بشر" کا لفظ ہومینڈِ (hominid) یا ہومینائیڈ (hominoid) مخلوق کے لیے بھی بولا جا سکتا ہے، یعنی ایسے جانداروں کے لیے جو حیاتیاتی طور پر انسانوں سے قریبی تعلق رکھتے ہیں، جن میں انسان (بطور جسمانی وجود، روحِ الٰہی کے نفخ سے پہلے) انسانوں کے فوسل شدہ آبا و اجداد، اور دیگر دو پاؤں پر چلنے والے جاندار (bipeds) شامل ہیں۔ (Ahmad 2013, 46)

ڈاکٹر اسرار احمد اس مفہوم کو مزید واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ایک "بشر" کو منتخب کیا گیا اور اسی میں روح پھونک کر اسے "آدم" بنایا گیا:

قرآن میں اس بات کا نہایت واضح اشارہ موجود ہے کہ آدمؑ دراصل ایک منتخب بشر تھے، اور جب اللہ تعالیٰ نے اپنی روح اُن میں پھونک دی تو وہ آدم بن گئے۔ یہی وہ بنیادی اور ازلی حقیقت ہے جسے ملحد ارتقائی مفکرین دانستہ طور پر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ (Ahmad 2013, 46–47)

ڈاکٹر اسرار احمد اپنے موقف کو قرآن کی ان آیات سے تقویت دیتے ہیں جن میں "بشر" کی نوع میں سے بعض مخصوص افراد کے قدرتی انتخاب کا ذکر ہے، یعنی وہ افراد جنہیں نبوت کے لیے چنا گیا:

بے شک اللہ نے آدم، نوح، آلِ ابراہیم اور آلِ عمران کو تمام جہان والوں پر برگزیدہ کیا۔ (القرآن 3:33)

ہم نے تمہیں پیدا کیا، تمہاری ساخت بنائی، پھر فرشتوں سے کہا: آدم کو سجدہ کرو، تو سب نے سجدہ کیا، سوائے ابلیس کے، جو سجدہ کرنے والوں میں شامل نہ تھا۔ (القرآن 7:11)

ڈاکٹر اسرار احمد اپنے موقف کو ان الفاظ پر سمیٹتے ہیں:

اللہ تعالیٰ کی جانب سے آدمؑ کا منتخب کیا جانا، اور اسی طرح انسانی نوع کے متعدّد حیوانی جانداروں کی تخلیق کے بعد ایک مخصوص فرد کو 'آدم' کا لقب اور مقام عطا کیا جانا، نہایت معنی خیز اور بنیادی واقعہ ہے۔ یہ امتیاز دراصل روحِ الٰہی کے نفخ سے پیدا ہوا۔ یعنی انسان کے حیوانی وجود میں ایک نیا اور بلند ترین مابعدالطبیعی عنصر شامل کیا گیا، جسے روحِ انسانی کہا جا سکتا ہے۔ یہ وہ لمحہ تھا جب اللہ تعالیٰ نے آدمؑ میں اپنی روح پھونکی اور یوں ان کے وجود میں روحانی عنصر سرایت کر گیا۔ اسی زاویے سے ہم اس قرآنی تعبیر کو بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں جہاں اللہ فرماتا ہے کہ اُس نے آدمؑ کو اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا۔ یہ غالباً اس لطیف اشارے کی طرف اشارہ ہے کہ آدمؑ کا وجود دراصل دو مختلف حقیقتوں، ایک مادی جسمانی قالب اور دوسرا روحانی و معنوی حقیقت کا حسین امتزاج ہے۔ (Ahmad 2013, 47)

بعض مفکرین نہ تو بشر اور انسان کی قرآنی تفریق کو مانتے ہیں اور نہ ہی تمثیلی یا استعاراتی تعبیر اختیار کرتے ہیں۔ اس کے برعکس، وہ قرآنِ مجید کو اس طرح پڑھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اس میں ارتقائی فہم کی گنجائش نکل آئے۔

بھارتی نژاد امریکی ماہرِ اطفال ٹی۔ او۔ شناوس (T. O. Shanavas) اس سلسلے میں ایک مختلف نقطہ نظر پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان کی تخلیق کے بارے میں روایتی تصور، یعنی اس بات کا کہ پوری انسانیت ایک ہی جوڑے آدم اور حوا سے پیدا ہوئی، جینیاتی اصولوں کے لحاظ سے مسئلہ پیدا کرتا ہے۔ وہ اس سائنسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اگر انسانیت کا آغاز صرف ایک جوڑے سے ہوا ہوتا تو جینیاتی تنوع (genetic diversity) ممکن نہ رہتا، جس کے نتیجے میں نسلوں میں کمزوری اور بیماریوں کا پھیلاؤ یقینی تھا۔ اسی بنا پر وہ اس تصور کو مسترد کرتے ہیں کہ انسانیت کی ابتدا ایک ہی جوڑے سے ہوئی۔ شناوس کے نزدیک قرآن کا قصہ آدمؑ دراصل ایک ذہنی و روحانی حالت کی وضاحت کرتا ہے، نہ کہ ایک حیاتیاتی واقعہ کی۔ ان کے مطابق زمین پر انسان پہلے ہی موجود تھے، اور انہی میں سے اللہ تعالیٰ نے ایک شخص کو اپنی خاص عنایت سے منتخب کیا۔ یہی منتخب فرد آدمؑ کہلایا۔ اس مفہوم میں آدمؑ پہلے روحانی باپ (spiritual father) ہیں، نہ کہ حیاتیاتی اعتبار سے پہلے انسان (Shanavas 2010, 153160)۔ وہ اس مؤقف کی تائید اس بات سے بھی کرتے ہیں کہ قرآن میں جنت کو ایک زمینی مقام کے طور پر بیان کیا گیا ہے، اور ان کے نزدیک یہ "آدم کے زمین سے

اخراج" کے مادی مفہوم کے بجائے ایک شعوری تبدیلی کا استعارہ ہے۔ اسی طرح وہ آیت "اور اس نے تمہیں پیدا کیا اور تمہیں تدریجی مراحل سے گزارا (القرآن 71:14) کو ارتقائی تسلسل کی طرف اشارہ سمجھتے ہیں۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ شناوس کا نتیجہ کسی حد تک ڈاکٹر اسرار احمد کے نظریے سے مشابہ ہے۔ دونوں کے نزدیک انسان کی ابتدا ایک روحانی انتخاب کے ساتھ جڑی ہے، البتہ فرق یہ ہے کہ ڈاکٹر اسرار احمد بشر اور انسان میں واضح امتیاز قائم کرتے ہیں، جبکہ شناوس کے نزدیک یہ مرحلہ زیادہ علامتی اور نفسیاتی نوعیت رکھتا ہے۔

اسی موضوع پر ایک اور جدید مفکر، عراقی ماہرِ طبیعیات باسل الطائی (Basil Altaie)، بھی قرآن میں انسانی ارتقا کے اشارے تلاش کرتے ہیں۔ وہ تخلیقِ آدم کے قرآنی بیانیے کو لفظی طور پر لیتے ہیں لیکن اسے تین ارتقائی مراحل میں تقسیم کرتے ہیں۔

پہلا مرحلہ اس وقت کا ہے جب انسان کی تخلیق کے بنیادی اجزا یعنی مٹی، پانی اور دیگر عناصر زمین میں طویل عرصے سے موجود تھے۔ الطائی (2018، 131) کے مطابق قرآن میں مٹی اور گارے جیسے الفاظ کا ذکر اس حقیقت کی علامت ہے کہ انسان انہی قدرتی عناصر کے طویل کیمیائی و حیاتیاتی ارتقا سے وجود میں آیا۔ دوسرا مرحلہ انسان کی جسمانی ساخت کے ارتقا سے متعلق ہے، جس میں حیاتیاتی تشکیل اور مادی جسم کی تکمیل ہوئی (Altaie 2018, 132)۔ تیسرا اور آخری مرحلہ وہ ہے جب اللہ تعالیٰ نے اپنی روح پھونکی، جس کے نتیجے میں انسان کو شعور، ارادہ اور اخلاقی آگہی عطا ہوئی۔ الطائی کے نزدیک یہی لمحہ انسانی تہذیب کی ابتدا اور حیوانی وجود سے روحانی انسان بننے کا فیصلہ کن موڑ تھا۔ وہ لکھتے ہیں:

انسان کی تخلیق کے تیسرے مرحلے میں جب اللہ نے اپنی روح پھونکی تو یہ ارتقائی عمل کا نقطہ انقلاب تھا۔ اس وقت انسان ایک غیر مہذب، غیر باشعور مخلوق سے ایک فہم رکھنے والی، سوچنے اور سمجھنے والی ہستی میں بدل گیا۔ یہ عقل اور شعور دراصل اللہ کے روحانی نفخ کا نتیجہ ہے۔ اسی سانس نے انسان کو محض ایک بلند درجہ حیوان سے ایک مکمل انسان میں تبدیل کر دیا۔ اس کے بعد فرشتوں کو، جو دراصل قوانین فطرت کی علامت ہیں، انسان کے تابع کر دیا گیا تاکہ وہ دنیا کو سمجھے، دریافت کرے اور اسے اپنی بھلائی کے لیے مثبت طور پر استعمال کرے۔ (Altaie 2018, 134)

یوں شناوس اور الطائی دونوں اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ قرآنِ مجید میں انسان کے مادی اور روحانی دونوں ارتقا کے اشارے موجود ہیں۔ شناوس کے نزدیک آدمؑ ایک روحانی طور پر منتخب انسان ہیں، جبکہ الطائی کے نزدیک نفخِ روح وہ مرحلہ ہے جب انسان شعور و ارادہ کی سطح پر حیوانی ارتقا سے آگے بڑھ گیا۔ دونوں کے نزدیک اسلام اور نظریہ ارتقا میں کوئی حقیقی تضاد نہیں، بلکہ قرآن کا بیانیہ ارتقائی تسلسل اور روحانی انقلاب دونوں کو ایک وحدت کے طور پر پیش کرتا ہے، یعنی انسان ایک حیوانی نوع سے ابھرتا ہے، مگر انسان بنتا ہے جب اس میں روحِ الٰہی پھونکی جاتی ہے۔ تاہم، باسل الطائی اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ آدمؑ کی تخلیق کے بارے میں قرآن وسنت میں ایسے پہلو بھی موجود ہیں جو مخفی یا ماورائی (

(mystical / metaphysical) نوعیت رکھتے ہیں، اور جنہیں پوری طرح سمجھنا ممکن نہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

میں یہ دعویٰ نہیں کر رہا کہ قرآن میں آدمؑ کی تخلیق کی جو تصویر پیش کی گئی ہے، ہم اسے پوری طرح سمجھ چکے ہیں۔ اس کے برعکس، اس میں لازماً ایک نامعلوم اور مابعد الطبیعی (metaphysical) پہلو بھی شامل ہے، جو جنت میں آدمؑ کی تخلیق کے مرحلے سے متعلق ہے۔ یہ بات حتمی طور پر نہیں کہی جا سکتی کہ آدمؑ کا جنت سے زمین پر اتارا جانا صرف ایک روحانی علامت تھا۔ دراصل قرآن کے ان غیر واضح اور پیچیدہ مقامات پر مزید غور و فکر اور علمی تحقیق کی ضرورت ہے، تاکہ ان میں پوشیدہ حکمتوں کو سمجھا جا سکے اور ان کے راز و اسرار کی عقدہ کشائی ہو سکے۔ (Altaie 2018, 135)

ملیشیا سے تعلق رکھنے والے ایک مفکر داؤد عبد الفتاح بیچلر (Daud Abdul-Fattah Batchelor) نے درجِ ذیل آیت کی ایک نہایت نئی اور بصیرت افروز تعبیر پیش کی ہے:

اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو، جس نے تمہیں ایک جان (نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) سے پیدا کیا، اور اسی سے اس کا جوڑا بنایا، اور ان دونوں سے بہت سے مردوں اور عورتوں کو پھیلا دیا۔ اور اللہ سے ڈرو، جس کے نام پر تم ایک دوسرے سے سوال کرتے ہو اور رشتہ داریوں کو مت توڑو۔ بے شک اللہ تم پر نگرانی کرنے والا ہے۔ (القرآن، 4:1)

بیچلر کے نزدیک اس آیت کا مفہوم محض آدم اور حوّا کی تخلیق تک محدود نہیں، بلکہ یہ انسانی وحدت کے ایک گہرے روحانی اصول کی نشاندہی کرتی ہے۔ ان کے مطابق "نفس واحدۃ" کسی ایک مادی فرد کے بجائے انسانی نوع کی مشترکہ روحانی اصل کی علامت ہے۔ یعنی قرآن یہاں انسانیت کے مشترکہ ماخذ اور باہمی ربط کی طرف متوجہ کرتا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تمام انسان ایک ہی روحانی سرچشمے سے پیدا ہوئے ہیں، خواہ ان کی حیاتیاتی تخلیق مختلف زمانی مراحل سے گزری ہو۔

بیچلر (Batchelor 2017, 496–497) کے مطابق، سورۃ النساء کی آیت "نفس واحدۃ" میں مذکور "ایک جان" سے مراد کسی ایک شخص (یعنی آدمؑ) کے بجائے ایک ہی نطفے یا بارور شدہ بیضے (fertilised egg) سے پیدا ہونے والے جڑواں بچے ہو سکتے ہیں۔ وہ اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ ممکن ہے وہ ابتدائی زائیگوٹ (zygote) ایک نادر جینیاتی تبدیلی (rare genetic mutation) سے گزرا ہو، جس کے نتیجے میں ایک جڑواں لڑکا اور ایک لڑکی پیدا ہوئے، یعنی آدم اور حوّا۔ بیچلر کے نزدیک یہ تعبیر سائنسی طور پر ممکن ہے اور قرآن کے بیان سے مطابقت رکھتی ہے۔ یوں وہ اس آیت کو اس طرح سمجھتے ہیں کہ آدم اور حوّا دراصل ایسے دو جڑواں بچے تھے جو پہلے سے موجود انسانی سلسلے سے تعلق رکھتے تھے، نہ کہ بالکل مافوق الفطرت طور پر پیدا کیے گئے۔

یہ موقف بیچلر کو دوسرے جدید مسلم مفکرین سے ممتاز بناتا ہے، کیونکہ وہ پہلی بار قرآن میں آدم اور حوّا کے والدین کی موجودگی کی صریح تائید دیکھتے ہیں۔ جبکہ دیگر مفکرین، جو ارتقا کو اسلام کے ساتھ ہم آہنگ مانتے ہیں، صرف اشارۃً (

(implicitly) یہ امکان تسلیم کرتے ہیں کہ آدم اور حوّا ایک ارتقائی سلسلے کے تسلسل سے آئے تھے اور ان کے حیاتیاتی والدین موجود تھے۔

ترک مفکر کانر تسلیمان (Caner Taslaman) ایک منفرد نقطہ نظر پیش کرتے ہیں جسے وہ "الٰہیاتی لاادریت" (theological agnosticism) کا نام دیتے ہیں۔ یہ تصور دراصل وہی ہے جسے پہلے ڈیوڈ سلیمان جلاجل نے توقف (tawaqquf) کے اصول کے طور پر پیش کیا تھا، البتہ تسلیمان اس تصور کو ایک قدم آگے بڑھاتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ جلاجل کے نزدیک توقف صرف اُن انسانوں کے بارے میں ہے جو آدمؑ سے پہلے یا اُن کے ساتھ زمین پر موجود ہو سکتے تھے، یعنی وہ اس بات پر فیصلہ معطل رکھنے کا کہتے ہیں کہ آدمؑ سے پہلے انسانی نوع موجود تھی یا نہیں۔ جبکہ تسلیمان کے نزدیک توقف خود آدمؑ کی تخلیق پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، تسلیمان کا کہنا ہے کہ اسلامی وحی میں کوئی ایسی حتمی بات موجود نہیں جو ارتقا کو مکمل طور پر تسلیم یا رد کرتی ہو، بلکہ یہ اصول خود حضرت آدمؑ پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ اپنے مؤقف کے حق میں وہ تین نکات پیش کرتے ہیں۔

پہلا نکتہ احادیثِ ارتقا سے متعلق ہے۔ ان کے مطابق، وہ تمام روایات جن میں کائنات یا جانداروں کی تخلیق کے بارے میں ایسے بیانات ملتے ہیں

جو سائنسی یا ارتقائی مباحث سے متعلق ہیں، وہ تمام روایات موضوع (fabricated) ہیں۔ تسلیمان لکھتے ہیں:

احادیث کا وہ ذخیرہ جس میں نبی اکرم ﷺ کے اقوال و افعال جمع کیے گئے ہیں، اس میں کائنات اور جانداروں سے متعلق بعض ایسے اقوال بھی شامل ہو گئے ہیں جو دراصل من گھڑت ہیں اور انہیں غلط طور پر رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کیا گیا۔ یہ جھوٹی روایات زیادہ تر اس وقت اسلامی ذخیرے میں شامل ہوئیں جب مسلمانوں کا یہودی و عیسائی روایات (اسرائیلیات و مسیحیات) سے اختلاط ہوا اور ان کے بیانیے اسلامی لٹریچر میں شامل ہو گئے۔ (Taslaman 2020, 29–30)

تسلیمان احادیث کے حوالے سے ایک نہایت اہم فقہی و کلامی امتیاز بھی قائم کرتے ہیں، یعنی متواتر احادیث اور آحاد احادیث کے درمیان فرق۔

ان دونوں کی تفصیل باب 9 میں بیان ہوگی، لیکن یہاں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ متواتر حدیث مضبوط اور یقینی روایت کہلاتی ہے، جبکہ آحاد حدیث نسبتاً کم درجے کی اور ظنّی روایت ہوتی ہے۔ یہ فرق تسلیمان کے نزدیک اس لیے فیصلہ کن ہے کہ اس کے عقیدے پر براہِ راست اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

ان کے مطابق، ایمان اور عقائد کے بنیادی اصول صرف قوی (متواتر) احادیث پر قائم کیے جا سکتے ہیں، جبکہ کمزور یا آحاد روایات کو اس درجے کی حیثیت حاصل نہیں۔ چونکہ تخلیقِ کائنات، غیرِ انسانی حیات اور انسان کی ابتدا سے متعلق تمام

تفصیلات زیادہ تر آحاد روایات پر مبنی ہیں، اس لیے تسلیمان کے نزدیک احادیث کا یہ ذخیرہ ارتقا کے مسئلے میں کوئی حتمی اہمیت نہیں رکھتا۔ وہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

ارتقا کے بارے میں اسلامی عقائد سے مطابقت یا عدمِ مطابقت کا فیصلہ کرنے کے لیے قرآن کا متن ہی کافی ہے، کیونکہ اس باب میں احادیث اپنی کمزور سند اور غیر متواتر نوعیت کی وجہ سے اعتقادی بنیاد فراہم نہیں کر سکتیں۔ (Taslaman 2020, 30)

کانر تسلیمان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآنِ مجید میں تخلیقِ انسان اور ارتقا سے متعلق آیات صریح نہیں بلکہ قابلِ تاویل ہیں، یعنی ان کے معنی مختلف زاویوں سے سمجھے جا سکتے ہیں۔

مثلاً وہ آیت جس میں ارشاد ہے کہ "اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو، جس نے تمہیں ایک جان (نفس واحدۃ) سے پیدا کیا" (القرآن، 4:1) اس آیت میں "نفس واحدۃ" کے بارے میں بیچلر نے کہا تھا کہ اس سے مراد ایک زائیگوٹ (zygote) یعنی بارور شدہ بیضہ ہے، لیکن تسلیمان (Taslaman 2020, 66) کے نزدیک یہاں مراد کوئی ایک شخص نہیں بلکہ ایک نوع یا جماعت (genus) ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ یہ نہیں فرما رہے کہ انسان کسی ایک فرد سے پیدا کیے گئے، بلکہ یہ کہ تمام انسان ایک ہی نسلی ماٰخذ یا حیاتیاتی نوع سے پیدا ہوئے۔ یوں آیت کا مطلب یہ بنتا ہے کہ "جس نے تمہیں ایک ہی نوع (ایک ہی مخلوقی صنف) سے پیدا کیا"۔ اس تعبیر کے مطابق، قرآن انسانیت کو کسی ایک فرد (یعنی آدمؑ) سے منسوب نہیں کرتا بلکہ ایک ہی حیاتیاتی نوع سے پیدا ہونے والی مخلوق کے طور پر بیان کرتا ہے۔ مزید برآں، تسلیمان (2020, 72–75) کے مطابق، قرآن میں آدمؑ کی جنت کوئی ماورائی جگہ نہیں بلکہ زمین پر ایک باغ تھی۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ واقعہ زمین پر ہی پیش آیا، اور اس کا مقصد روحانی تربیت اور اخلاقی آزمائش کا بیان تھا، نہ کہ کسی آسمانی جنت سے نزول کا۔ اسی طرح وہ اس آیت کی بھی نئی تعبیر پیش کرتے ہیں، جس میں عیسیٰؑ اور آدمؑ کے درمیان تشبیہ دی گئی ہے: بے شک عیسیٰ کی مثال اللہ کے نزدیک آدم کی مثال کی مانند ہے۔ (القرآن، 3:59) عام طور پر مفسرین اس آیت سے آدمؑ کی معجزانہ تخلیق پر استدلال کرتے ہیں کہ جیسے عیسیٰؑ باپ کے بغیر پیدا ہوئے، ویسے ہی آدمؑ بغیر والدین کے پیدا ہوئے۔ لیکن تسلیمان اس تعبیر کو الٹ زاویے سے دیکھتے ہیں۔ ان کے مطابق قرآن خود بیان کرتا ہے کہ: "عیسیٰؑ کی ماں تھیں اور وہ حمل اور ولادت کے عام انسانی عمل کے ذریعے پیدا ہوئے۔" (Taslaman 2020, 63) لہٰذا، اگر قرآن نے عیسیٰؑ اور آدمؑ کو ایک دوسرے سے تشبیہ دی ہے، تو اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آدمؑ کی پیدائش بھی فطری عمل کے ذریعے ہوئی ہو، یعنی وہ بھی ایک ماں سے پیدا ہوئے ہوں اور حیاتیاتی اعتبار سے ارتقائی سلسلے کا حصہ ہوں۔

یوں تسلیمان عام قرآنی فہم کے برعکس یہ رائے پیش کرتے ہیں کہ قرآن نہ تو آدمؑ کی معجزانہ تخلیق کا اثبات کرتا ہے، اور نہ ہی اسے قطعی طور پر رد کرتا ہے، بلکہ وحی اس معاملے میں خاموش ہے، اور یہی الٰہیاتی توقف (theological

(agnosticism) کا اصول ہے، جو ان کے نزدیک اسلام اور نظریہ ارتقا میں ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔

تسلیمان کا تیسرا اور آخری استدلال معجزات کے بارے میں ایک لاادری (agnostic) مؤقف اختیار کرنے سے متعلق ہے۔ ان کے مطابق قرآنِ مجید معجزات کی نوعیت کے بارے میں خاموش ہے۔ یعنی یہ واضح نہیں کرتا کہ معجزات قدرت کے قوانین کو معطل کر کے پیش آتے ہیں یا انہی قوانین کے دائرے میں رونما ہوتے ہیں۔ تسلیمان کا کہنا ہے کہ چونکہ اللہ کی نیت یا طریقہ عمل ہمارے لیے براہِ راست معلوم نہیں، اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ تعالیٰ نے معجزہ ظاہر کرتے وقت قدرتی قوانین کو منسوخ کیا یا نہیں کیا۔ وہ لکھتے ہیں کہ جو چیزیں ماضی میں ماورائی یا غیر معمولی سمجھی جاتی تھیں، ممکن ہے وہ دراصل قدرتی قوانین کے تحت ممکن ہوں، بس اُس وقت انسان ان قوانین سے واقف نہیں تھا (Taslaman 2020, 92)۔

ان تمام نکات کو جمع کر کے تسلیمان (2020, 93) اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ معجزات کے بارے میں ایک غیر یقینی مگر کھلا موقف اختیار کرنا ہی سب سے معقول ہے۔ وہ کہتے ہیں: اہلِ ایمان اس بات پر تو متفق ہو سکتے ہیں کہ اللہ کی مداخلت یا تو قدرت کے قوانین کو معطل کر کے ہو سکتی ہے یا انہی قوانین کے اندر رہتے ہوئے۔ دونوں امکانات درست اور قابلِ قبول ہیں۔ کوئی مسلمان یہ نہیں کہہ سکتا کہ اللہ قدرت کے قوانین کو معطل کیے بغیر نئی انواع پیدا نہیں کر سکتا، اور نہ ہی یہ کہہ سکتا ہے کہ اللہ ان قوانین کو معطل کر کے نئی انواع پیدا نہیں کر سکتا۔ دونوں صورتیں ممکن ہیں، اور چونکہ ہمیں اللہ کی نیت یا طریقہ تخلیق تک علم کی رسائی حاصل نہیں، اس لیے ہمیں کسی ایک امکان کو قطعی نہیں مان لینا چاہیے۔ قرآن کا متن ہمیں کسی ایک موقف کو اختیار کرنے پر مجبور نہیں کرتا۔ اسی طرح معجزات کے معاملے میں بھی ہمیں الٰہیاتی لاادریت (theological agnosticism) کا رویہ اپنانا چاہیے۔

کمزور احادیث کے انکار، ارتقا سے متعلق قرآنی آیات کے تاویلی امکانات، اور معجزات کے بارے میں لاادری رویے، ان تینوں پہلوؤں کو یکجا کرتے ہوئے کانر تسلیمان اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ قرآن و سنت کے دائرے میں نظریہ ارتقا کوئی عقیدہ شکن مسئلہ نہیں۔ ان کے نزدیک یہ تمام دلائل اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ ارتقا کا نظریہ اسلامی وحی کے کسی بنیادی تصور سے متصادم نہیں، کیونکہ قرآن نے تخلیق کے تفصیلی طریقے پر خاموشی اختیار کی ہے۔ یہی خاموشی اس امر کی دلیل ہے کہ مسلمان کے لیے اس بارے میں کسی ایک موقف پر اصرار ضروری نہیں۔ تسلیمان اس موقف کو "الٰہیاتی لاادریت" (theological agnosticism) کا نام دیتے ہیں۔ ان کے مطابق، جب وحی کسی مسئلے پر قطعی حکم نہیں دیتی، تو انسان کو چاہیے کہ وہ توقف اختیار کرے، نہ اسے ایمان کا جزو بنائے اور نہ انکار کا۔ اسی اصول کی روشنی میں وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ارتقا کا نظریہ قرآن کے کسی بیانیے کو چیلنج نہیں کرتا، لہٰذا اس کی اسلام سے فکری ہم آہنگی ممکن ہے۔ یوں "No Exceptions Camp" یعنی وہ گروہ جو ارتقا کو کسی استثنا کے بغیر تسلیم کرتا ہے، اپنی فکری بنیاد مکمل کرتا

ہے۔ یہ جائزہ ظاہر کرتا ہے کہ جیسے تخلیق پسند مکتبِ فکر میں مختلف جہتوں سے دلائل موجود ہیں، ویسے ہی اس کی دوسری انتہا پر موجود مفکرین جو ارتقا کو مکمل طور پر قابلِ قبول سمجھتے ہیں، بھی نہایت متنوع اور فکری طور پر پیچیدہ دلائل پیش کرتے ہیں۔

آئندہ باب میں اس بات کا جائزہ لیا جائے گا کہ ان مختلف آرا میں سے کون سی آرا امام غزالی کے تفسیری و تاویلی منہج سے مطابقت رکھتی ہیں، اور وہ علمی و کلامی بنیادیں کیا ہیں جن کے تحت غزالی کا فہمِ قرآن جدید سائنسی مباحث سے ہم آہنگ ہو سکتا ہے۔

References

1. Al-Jāḥiẓ. 1938a. Kitāb Al Ḥayawān. Volume 4. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī. Al-Jāḥiẓ.

2. 1938b. Kitāb Al Ḥayawān. Volume 1. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

3. Bayrakdar, Mehmet. 1983. “Al-Jāḥiẓ and the Rise of Biological Evolutionism.” Islam Quarterly, 21: 149–155.

4. Chittick, William C. 2013. “The Evolutionary Psychology of Jalal al-Dīn Rumī.” In Peter J. Chelkowski, ed. Crafting the Intangible: Persian Literature and Mysticism. University of Utah Press: Salt Lake City, 70–90.

5. Chittick, William C. 2017. “RUMĪ, JALĀL-AL-DĪN vii. Philosophy,” Encyclopædia Iranica. Accessed 5th February 2019. Available at: http://www.iranicaonline.org/ articles/rumi-philosophy.

6. Cook, Michael. 1999. “Ibn Qutayba and The Monkey.” Studia Islamica, 89: 43–74.

7. Dajani, Rana. 2016. “Evolution and Islam: Is There a Contradiction?” Paper Presented at Islam and Science: Muslim Responses to Science’s Big Questions, London and Islamabad.

8. de Boer, Tjitze J. 1903. The History of Philosophy in Islam. London: London Luzac. Draper, John William. 1875. History of the Conflict between Religion and Science. New York, NY: D. Appleton and Company.

9. Egerton, Frank N. 2002. “A History of the Ecological Sciences, Part 6: Arabic Language Science: Origins and Zoological Writings.” Bulletin of the Ecological Society of America, 83(2): 142–146.

10. Old texts, new masks 175 El-Bizri, Nader. 2014. The Ikhwan al-Safa and Their Rasail. Oxford: Oxford University Press.

11. Elshakry, Marwa. 2014. Reading Darwin in Arabic, 1860–1950. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

12. Fakhry, Majid. 2004. A History of Islamic Philosophy. New York, NY: Columbia University Press.

13. Futuyma, Douglas J., and Mark Kirkpatrick. 2017. Evolution. Sunderland: Sinauer Associates, Inc.

14. Ghafouri-Fard, Soudeh, and Seyed Mohammad Akrami. 2011. "Man Evolution: An Islamic Point of View." European Journal of Science and Theology 7(3), 17–28.

15. Goodman, Lenn E., and Richard McGregor. 2012. The Case of Animals Versus Man: Before the King of the Jinn – A Translation from the Epistles of the Brethren of Purity. Oxford: Oxford University Press.

16. Guessoum, Nidhal. 2011. Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science. London: I.B. Tauris.

17. Hakim, Khalifa Abdul. 1959. The Metaphysics of Rumi: A Critical and Historical Approach. Lahore: The Institute of Islamic Culture.

18. Hamad, Mawieh. 2007. "Islamic Roots to the Theory of Evolution: The Ignored History." Rivista di Biologia, 100(2): 173–178.

19. Hameed, Salman. 2011. "Evolution and Creationism in the Islamic World." In Thomas Dixon, Geoffrey Cantor, and Stephen Pumfrey, eds. Science and Religion: New Historical Perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 133–154.

20. Hameed, Salman. 2014. "Evolution of Species, Islamic Ideas." In Amils R. et al. eds. Encyclopedia of Astrobiology. Berlin: Springer.

21. Ibn Khaldūn, Abū Zayd ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Muḥammad. 2005. The Muqaddimah. trans. by Franz Rosenthal. New Jersey, NY: Princeton University Press.

22. Iqbal, Muzaffar. 2003."Biological Origins: Traditional and Contemporary Perspectives." Islamic Herald. Accessed 1st of October 2019. Available at: http://saif_ w.tripod.com/curious/evolution/muz/biological_origins.htm.

23. Iqbal, Muhammad. 2012. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. New Delhi: Kitab Bhavan.

24. Kartenegara, Mulyadhi. 2016. "Rumi on the Living Earth: A Sufi Perspective." In Mohammad Hashim Kamali, Osman Bakar, Dauf Abul-Fattah Batchelor, and Rugayah Hashim, eds. Islamic Perspectives on Science and Technology: Selected Conference Papers. Singapore: Springer.

25. Kaya, Veysel. 2011. "Can the Quran Support Darwin? An Evolutionist Approach by Two Turkish Scholars after the Foundation of the Turkish Republic." The Muslim World, 102: 357–370.

26. Kruk, Remke. 1995. "Traditional Islamic Views of Apes and Monkeys." In

Frank Spencer, Raymond Corbey, and Bert Theunissen, eds. Ape, Man, Apeman: Changing Views Since 1600. Leiden: Leiden University.

27. Lovejoy, Arthur Oncken. 2009. The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea. New Jersey, NY: Transaction Publishers.

28. Malik, Amina H., Janine M. Ziermann, and Rui Diogo. 2017. "An Untold Story in Biology: The Historical Continuity of Evolutionary Ideas of Muslim Scholars From the 8th Century to Darwin's Time." Journal of Biological Education, 52(1): 1–15.

29. Mansūr, Saʿīd H. 1977. The Worldview of al-Jāḥiẓ in Kitāb al-Ḥayawān. Alexandria: Dār al-Maʿārif.

30. Mojaddedi, Jawid. 2017. The Masnavi: Book Four. Oxford: Oxford University Press.

31. Montgomery, James E. 2013. Al-Jāḥiẓ: In Praise of Books. Edinburgh: Edinburgh University Press.

32. Morewidge, Parviz. 1992. "The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines." In Parviz Morewedge, ed. Neoplatonism in Islamic Thought. Albany, NY: State University of New York Press.

33. Nasr, Seyyed Hossein. 1978. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Bath: The Pitman Press.

34. Netton, Ian R. 1991. Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity. Edinburgh: Edinburgh University Press.

35. Netton, Ian R. 2003. "The Brethren of Purity (Ikhwān Al-Ṣafā)." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds. The History of Islamic Philosophy. New York, NY: Routledge.

36. Pollock, Sheldon. 2009. "Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World." Critical Inquiry, 35(4): 931–961.

37. Principe, Lawrence M. 2016. "Scientism and Religion of Science." In Richard N. Williams and Daniel N. Robinson, eds. Scientism: The New Orthodoxy. London: Bloomsbury, 41–62.

38. Rūmī, Jalāl ad-Dīn. 2003. The Mathnawi. Volume IV. trans. by Reynold A. Nicholson. Karachi: Darul Ishaat.

39. Russel, Colin A. 2002. "Conflict of Science and Religion." In Gary B. Ferngren, ed. Science and Religion: A Historical Introduction. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, 3–12.

40. Shah, Muhammad Sultan. 2010. Evolution and Creation: Islamic Perspective. Mansehra: Society for Interaction of Religion, Science and Technology.

41. Shanavas, T. O. 2010. Islamic Theory of Evolution: The Missing Link

between Darwin and the Origin of Species. USA: Brainbow Press.

42. Stearns, Stephen C., and Rolf F. Hoekstra. 2005. Evolution: An Introduction. Oxford: Oxford University Press. Stott, Rebecca. 2012. Darwin's Ghost's: The Secret History of Evolution. New York, NY: Spiegel and Grau.

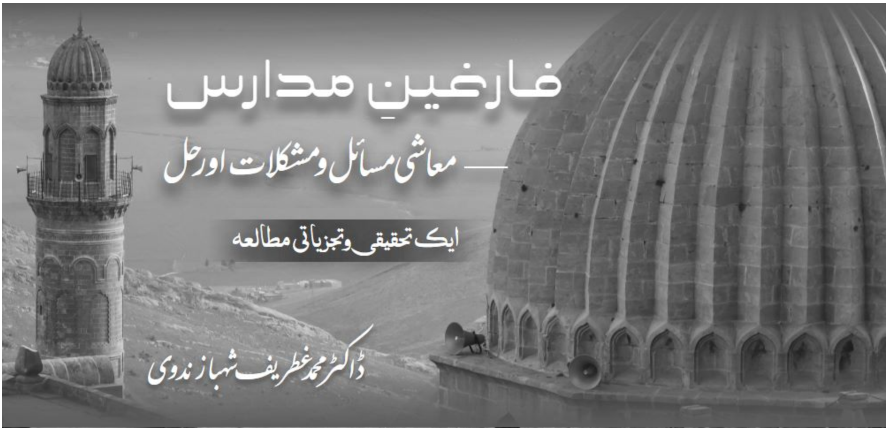
43. Twetten, David. 2017. "Arabic Cosmology and the Physics of Cosmic Motion." In Richard C. Taylo, and Luis Xavier López-Farjeat, eds. The Routledge Companion to Islamic Philosophy. Abingdon: Routledge, 156–167.

44. Ungureanu, James C. 2019. Science, Religion, and the Protestant Tradition: Retracting the Origins of the Conflict. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.

45. Wehr, Hans, and Cowan, J. Milton. 1976. A Dictionary of Modern Written Arabic. New York: Spoken Language Services, Inc.

46. Wilczynski, Jan Z. 1959. "On the Presumed Darwinism of Alberuni Eight Hundred Years Before Darwin." History of Science Society, 50(4): 459–466.

47. Wildberg, Christian. 2016. "Neoplatonism." The Stanford Encyclopaedia of Philosophy. Accessed 3rd of November 2020. Available at: https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/neoplatonism/.



(نوٹ: اِس مقالہ میں زیادہ تر بحث ہندوستانی مدارس کے تناظر میں کی گئی ہے۔ غ)

تمہید

برصغیر کے دینی مدارس نے صدیوں سے امتِ مسلمہ کی فکری، علمی اور روحانی قیادت کا فریضہ انجام دیا ہے۔ اِن مدارس نے اسلامی تہذیب کے تسلسل، مسلمانوں کی مذہبی وثقافتی شناخت کی بقا، دین کے تحفظ، اور قرآنی وحدیثی علوم کے فروغ میں جو کردار ادا کیا ہے، وہ ناقابلِ انکار حقیقت ہے 1۔ پہلے فارغین مدارس کے سامنے اتنے معاشی چیلنج نہیں ہوتے تھے اور مسلم معاشرہ میں ان کی کھپت کسی نہ کسی طرح ہو جاتی تھی۔ تاہم عصرِ حاضر میں جب دنیا کی معیشت، تعلیم، اور روزگار کے ڈھانچے میں بنیادی تبدیلیاں آچکی ہیں، تو مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ ایک نئے بحران سے دوچار ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ مدارس سے فارغ ہونے کے بعد اکثریت کو آگے کے لیے گائیڈ کرنے والا کوئی نہیں ہوتا اس لیے فارغین کی اکثریت پریشان رہتی ہے۔ ان میں سے چند ہی ایسے ہوتے ہیں جو جدید تعلیم کا رخ کر پاتے ہیں، زیادہ تر نئے مکتب و مدرسے کھول لیتے ہیں یا مساجد میں مؤذنی و امامت کے مناصب سنبھال لیتے ہیں۔ جس کی وجہ سے مساجد و مکاتب معاشرہ کی ضرورت سے کہیں زیادہ تناسب میں وجود پذیر ہو جاتے ہیں اور معاشرہ ان کی اچھی طرح کفالت کرنے میں ناکام ہے۔ اس مقالہ میں ہم اس بات کا جائزہ لیں گے کہ فارغینِ مدارس کی اصل صورت حال کیا ہے اور اس سے نمٹنے کے لیے کن واقعی اقدامات کی ضرورت ہے جن سے مستقبل میں خوش آئند نتائج کی توقع کی جا سکتی ہے۔

فارغین کے اس معاشی بحران پر بات کرنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ ہم یہ جائزہ لیں کہ مدرسہ کے فارغین سماج میں کیا کردار کرتے رہے ہیں اور اب کیا کر سکتے ہیں۔

فارغینِ مدرسہ کا سماج کی تعمیر و ترقی میں کردار
مختصر تاریخی جائزہ

مدارسِ اسلامیہ کا تعلق محض مذہبی تعلیم یا عبادتی زندگی تک محدود نہیں رہا، بلکہ تاریخ گواہ ہے کہ ان اداروں کے فارغ التحصیل علما نے ہر دور میں علمی، فکری، سماجی اور سیاسی سطح پر امتِ مسلمہ اور انسانی معاشرے کی رہنمائی میں فعال کردار ادا کیا۔

ابتدائی دور: علم و تہذیب کی بنیاد

اسلام کے ابتدائی صدیوں میں جب بغداد، نیشاپور، قرطبہ، قاہرہ، دہلی، سمرقند و بخارا جیسے علمی مراکز وجود میں آئے، تو یہ ہی "مدارس" تھے جنہوں نے انسانی فکر و علم کو سمت دی۔ امام غزالی، امام رازی، ابن تیمیہ، ابن خلدون، نظام الملک طوسی اور دیگر مفکرین انہی دینی مدارس کے تربیت یافتہ تھے۔ ان کی علمی و فکری خدمات نے اسلامی تہذیب کو ایک مضبوط فکری بنیاد فراہم کی۔

برصغیر میں مدارس کا احیائی کردار

برصغیر ہند میں مدارس نے صرف دینی تعلیم ہی نہیں دی بلکہ قوم کی فکری اور سیاسی بیداری میں بھی مرکزی کردار ادا کیا

:2

- ازہرِ ہند دارالعلوم دیوبند (1866ء) نے انگریز سامراج کے خلاف فکری و سیاسی مزاحمت کی قیادت کی۔ اس کے نمایاں فارغین میں مولانا محمود حسن (شیخ الہند)، مولانا عبیداللہ سندھی، اور مولانا حسین احمد مدنی جیسے رہنما شامل ہیں جنہوں نے آزادی کی تحریک میں عملی حصہ لیا3۔
- دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ (1894ء) نے دین و دنیا کے امتزاج اور جدید تعلیم کے ساتھ دینی فہم کو ہم آہنگ کرنے کی تحریک اٹھائی، جس کے نتیجے میں مولانا شبلی نعمانی، سید سلیمان ندوی، ابوالحسن علی ندوی وغیرہ نیز اسی دبستانِ فکر کے گلِ سرسبد ابوالکلام آزاد وغیرہ جیسے علماء و مفکرین سامنے آئے جنہوں نے مسلم سماج کی فکری تشکیل نو میں نمایاں کردار ادا کیا۔

سماجی و اصلاحی خدمات

مدرسہ کے علماء نے تعلیم، اصلاحِ معاشرہ، اور خدمتِ خلق کے میدان میں بھی نمایاں کام کیے:

- مولانا اشرف علی تھانوی نے اصلاحِ نفس اور اخلاقی تربیت کی تحریک چلائی 4۔
- مولانا ابوالکلام آزاد نے تعلیمِ عامہ اور آزادی کی جدوجہد میں رہنمائی کی 5۔
- مولانا شبلی نے مدارس کے نظام و نصاب میں جدید مناہج داخل کیے اور سیرت و تاریخ اسلام کو جدید انداز میں پیش کیا6۔

اور بہت سے علماء و مفکرین نے فکری و سیاسی میدان میں اسلامی نظام کے عملی تصور کو پیش کیا۔ بعض نے نئے تعلیمی افکار پیش کیے اور بعض نے سماجی خدمات انجام دیں:

- اپنی تعلیم کے لحاظ سے علی گڑھ تحریک اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے بانی سرسید احمد خان بھی ایک مولوی ہی تھے جنھوں نے مسلمانوں کو جدید تعلیم کی طرف بڑے پیمانہ پر راغب کیا7۔
- موجودہ دور میں دین اور سائنس، اسلام کی پُرامن دعوت اور امنِ عالم کے سلسلہ میں سب سے زیادہ کام کرنے والے مولانا وحید الدین خاں بھی اپنی تعلیم و تربیت کے لحاظ سے صرف ایک مولوی تھے جنھوں نے مدرسۃ الاصلاح سے تقریباً فضیلت کے درجہ تک تعلیم پائی تھی، اس کے بعد انھوں نے خود مطالعہ کیا اور سیلف میڈ مصنف و مفکر بنے 8۔

جدید دور: سماجی تنظیمات اور رفاہی کام

آج کے دور میں بھی مدرسہ کے فارغین صرف مساجد یا مدارس تک محدود نہیں رہے، بلکہ وہ تعلیمی، سماجی، رفاہی اور بین المذاہب مکالمے کے میدانوں میں سرگرم ہیں۔

- کئی مدارس نے سوشل ورک، صحت، تعلیمِ عامہ، اور امن کے فروغ کے پروجیکٹس شروع کیے۔ پاکستان میں جامعۃ الرشید کراچی اس سلسلہ میں بہت ممتاز ہے۔ ہندوستان میں اکل کوا (مہاراشٹر) کے جامعہ اشاعۃ العلوم کو مثال میں پیش کیا جاسکتا ہے۔
- جدید تعلیم یافتہ علماء نے میڈیا، اکیڈمک ریسرچ، اور پالیسی سازی میں بھی قدم رکھا اور بہت سوں نے مختلف تنظیمات کے ذریعے علمی مکالمہ فروغ دیا۔ مثلاً جماعت اسلامی ہند کے تعلیمی و رفاہی اداروں میں، یا جمعیۃ علماء ہند کی شاخوں میں، یا دہلی کے آئی او ایس اور اسلامی فقہ اکیڈمی، اور دوسرے مقامی علمی اداروں کے ذریعہ بہت سے علماء متحرک ہیں اور مختلف میدانوں میں اپنی خدمات انجام دے رہے ہیں۔

یعنی کل ملا کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ تاریخ کا مطالعہ واضح کرتا ہے کہ مدارس کے فارغین نے ہمیشہ حالات کے مطابق اپنی ذمہ داریوں کو سمجھا اور سماج کے ارتقا میں فعال کردار ادا کیا۔ وہ صرف پیشوا ہی نہیں بلکہ اصلاحی، تعلیمی، اور فکری رہنما بھی

رہے ہیں۔ آج کے نوجوان علماء کے لیے ضروری ہے کہ وہ اسی روایت کو جدید تقاضوں کے ساتھ آگے بڑھائیں تاکہ مدرسہ، ماضی کی طرح مستقبل میں بھی سماجی ترقی کا محور بن سکے۔

موجودہ دور کی معاشی صورتحال: وجوہات اور ممکنہ حل

موجودہ صورتِ حال بہت مخدوش ہے کہ مدارس کے ہزاروں فارغین ہر سال میدانِ عمل میں آتے ہیں لیکن ان کے لیے خاص طور پر ہندوستان میں معاشی امکانات نہ ہونے کے برابر ہیں۔ مدارس کے نصاب میں چونکہ عصری تعلیم، سائنسی علوم، یا جدید اقتصادی نظام کے تقاضے شامل نہیں ہوتے، اس لیے فارغ التحصیل طلبہ کے لیے روزگار کے دروازے محدود ہو جاتے ہیں۔

فارغین کے لیے میسر شعبے

چنانچہ موجودہ وقت میں اکثر فارغین درج ذیل شعبوں تک محدود رہتے ہیں:

- امامت و خطابت۔
- تدریس (مدارس یا مساجد کے ذیلی اداروں یعنی مکاتبِ دینیہ میں)۔ اس کا ایک سائیڈ ایفیکٹ یہ ہے کہ ہر سال بہت سے چھوٹے مدارس کھل جاتے ہیں جن کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، ان کی وجہ سے جو مدارس مختلف علاقوں میں مرکزیت رکھتے ہیں وہ متاثر ہوتے ہیں۔ ان کی فنڈنگ بٹ جاتی ہے، مختلف گروہی اور شخصی نزاعات الگ جنم لیتے ہیں کیونکہ یہ شخصی مدرسے ذاتی مسابقت کی دوڑ کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔
- فتویٰ نویسی یا دینی تصنیف۔
- محدود دینی تنظیمی خدمات۔ یعنی مسلمانوں میں جو فرقہ وارانہ یا علمی و تبلیغی تنظیمیں و تحریکیں موجود ہیں، ان کو افراد کارا نہی مدارس سے ملتے ہیں۔

یہ شعبے نہ صرف محدود ہیں بلکہ معاشی طور پر بھی غیر مستحکم۔ چنانچہ فارغ التحصیل عالم کو اکثر معمولی تنخواہ پر گزارہ کرنا پڑتا ہے، جو کہ جدید معاشی تقاضوں کے مقابلے میں بالکل ناکافی ہے۔

بنیادی معاشی مسائل

کم آمدنی اور عدمِ استحکام

اکثر مدارس میں اساتذہ کی تنخواہیں 20/15 اور حد سے حد 25 ہزار روپے ماہانہ سے زیادہ نہیں ہوتیں۔ بعض علاقوں

میں اس سے بھی کم۔ اس صورتحال میں فارغین کے لیے شادی، رہائش، علاج، یا بچوں کی تعلیم کے اخراجات برداشت کرنا ایک مسلسل جدوجہد بن جاتا ہے۔

محدود روزگار کے مواقع

مدارس کے نصاب میں عصری مضامین کی عدم شمولیت فارغین کو دوسرے شعبوں میں مقابلہ کرنے کے قابل نہیں چھوڑتی۔ بینکنگ، معاشی مشیر، کارپوریٹ سیکٹر، یا سول سروس جیسے میدان ان کے لیے تقریباً بند ہیں۔

سماجی تفاوت

معاشرتی سطح پر بھی مدارس کے فارغ التحصیل علماء کو کمتر نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ عام معاشرہ کو تو چھوڑیے خود مسلم سماج میں جدید تعلیم یافتہ طبقہ فارغینِ مدارس کے علمی سرمایہ کی قدر نہیں کرتا، اور انہیں "غیر مفید" سمجھتا ہے۔ اس ذہنی فاصلے نے بھی ان کی معاشی حیثیت کو مزید کمزور کیا ہے۔

تنظیمی و ادارہ جاتی غفلت

اکثر دینی ادارے اپنے فارغین کے لیے Career Guidance یا Placement کا کوئی نظام نہیں رکھتے۔ نہ ہی کوئی ایسا فنڈ یا اسکیم ہے جو بے روزگار علماء کو معاشی سہارا دے سکے۔

معاشی بحران کی وجوہات

نصابِ تعلیم کا جمود

مدارس کا نصاب درسِ نظامی صدیوں پرانا ہے جس میں فقہ و نحو کی بھرمار تو ہے، رٹا لگوایا جاتا ہے، اس وجہ سے عربی زبان کو دسیوں سال پڑھتے رہنے کے باوجود زیادہ تر مدارس کے فارغین آج کی اچھی عربی لکھنے، بولنے اور سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس پر مستزاد سیاسیات، معاشیات، نفسیات، تاریخ، سماجیات اور جدید زبانوں کے علم کا فقدان ہے۔ درس نظامی کی تاریخ دیکھیں تو پہلے یہ درس بہت متحرک اور فعال تھا۔ خود دارالعلوم دیوبند میں باقاعدہ طب پڑھائی جاتی تھی 9۔ قدیم قاسمی لوگوں میں بہت سے اطباء اور حکیم ملتے ہیں۔ ان سب نے یہیں طب پڑھی تھی۔ اس کے علاوہ دارالعلوم میں دارالصنائع بھی قائم کیا گیا تھا جس کی تفصیل تاریخ دارالعلوم از محبوب رضوی ص ۳۱۲ میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ بعد میں اس پہلو میں زبردست زوال آیا اور درس نظامی خود ایک جامد اور غیر مفید منہج تعلیم بن کر رہ گیا۔

نظامِ فنڈنگ کی کمزوری

مدارس عوامی عطیات وصدقات پر چلتے ہیں۔ اس غیر مستحکم نظام کے باعث وہ اپنے اساتذہ اور عملے کو معقول اجرت دینے سے قاصر رہتے ہیں۔

ذہنی اور فکری تنہائی

مدارس نے خود کو معاشرے کے عمومی دھارے سے الگ کر رکھا ہے۔ اس علیحدگی نے ان کے طلبہ کو عملی زندگی کی مشکلات کے لیے غیر تیار رکھا ہے۔

ریاستی عدمِ توجہ

حکومتیں مدارس کو قومی ترقی کے منصوبوں میں شامل نہیں کرتیں۔ نتیجتاً مدارس کے فارغین کے لیے روزگار کے سرکاری مواقع ناپید ہیں۔ اس وجہ سے خاص طور پر ہندوستان میں فارغین مدارس کو بڑے معاشی چیلنجوں کا سامنا ہے۔ بنگلادیش اور پاکستان میں غالباً صورتِ حال کچھ بہتر ہو۔ اس کی ایک وجہ اہلِ مدارس اور ملی قیادت کی عمومی زود حسی ہے، وہ گورنمنٹ سے کوئی مراعات لینے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ کیونکہ اس طرح سے ان کے نزدیک حکومت مدارس کے معاملات میں دخیل ہوجائے گی اور ان کے نصاب ونظام میں مداخلت کرے گی۔ اسی لیے حکومتِ ہند نے ابھی تک جتنے بھی مرکزی یا ریاستی مدرسہ بورڈ بنائے ان کی ملت کی طرف سے شدید مزاحمت ہوئی۔ اس کے باوجود چھوٹے مدارس کی ایک معتدبہ تعداد ان سرکاری مدرسہ بورڈوں سے جڑگئی ہے اور سرکاری مراعات سے فائدہ اٹھارہی ہے۔ البتہ ان میں تعلیمی معیار یقیناً بہت سطحی ہے۔

ممکنہ حل اور تجاویز

نصابِ تعلیم میں اصلاح

جدید تعلیم (انگلش، کمپیوٹر، سیاسیات، اکنامکس، سوشیالوجی) کو دینی تعلیم کے ساتھ شامل کیا جائے۔ آج دارالعلوم دیوبند، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ، جامعۃ الفلاح و مدرسۃ الاصلاح، جامعہ سلفیہ و جامعہ اشرفیہ مبارکپور اور جامعۃ الہدایہ وغیرہ نے ان میں سے بعض مضامین کو کسی نہ کسی حد تک اپنے نصابوں میں جگہ دے دی ہے۔ لیکن ان بڑے اداروں کی ہزاروں شاخوں میں ابھی ان کا بندوبست کرنا باقی ہے۔ فارغ علماء کو عصری دنیا کے تقاضوں سے ہم آہنگ کیا جائے تاکہ وہ میدانِ عمل میں باعزت طور پر داخل ہوسکیں۔

تربیتی و پیشہ ورانہ کورسز

فارغین کے لیے ایک یا دو سالہ Skill Development کورسز متعارف کرائے جائیں جیسے: ترجمہ و تفسیر، میڈیا ورک، صحافت، تدریس، اور آن لائن فتویٰ سروسز۔

مالیاتی تعاون و مائیکروفنانس

زکوٰۃ و وقف فنڈز کے ذریعے علماء کے لیے چھوٹے کاروبار یا اسٹارٹ اَپس کے مواقع پیدا کیے جائیں۔ "علماء ویلفیئر فنڈ" کے تحت ان کے لیے بلا سود قرضے فراہم کیے جائیں۔

ادارہ جاتی سطح پر اقدامات

- بڑے مدارس اپنے فارغین کے لیے Alumni Networks بنائیں جو ایک دوسرے کو روزگار اور مواقع فراہم کریں۔ اس کے لیے رابطۃ المدارس الاسلامیہ، جمیعۃ علماء ہند کی جمیعۃ اسکولنگ اسکیم اور بعض اور دوسری جماعتوں کی کوششیں کافی نہیں ہیں۔
- مدارس کو "دینی و عصری" ماڈل پر اپ گریڈ کیا جائے۔ جیسا کہ بنگلہ دیش کے بعض مدارس نے اس کا تجربہ کیا ہے اور ہندوستان میں کیرالا کے مدارس کر رہے ہیں مثلاً جامعہ الثقافہ السنیہ، جامعہ اسلامیہ ملاپورم اور دارالہدیٰ اسلامک یونیورسٹی کیرالہ۔ اور وہ تجربہ اچھا ثابت ہوا ہے۔ جامعہ دارالہدیٰ جو پہلے ایک مدرسہ تھا، نے اپنے آپ کو ایک منی یونیورسٹی میں ڈھال دیا ہے جس میں اپنے کور اسلامی اور عربی علوم کو باقی رکھتے ہوئے بی اے تک نئے علوم کی فیکلٹیاں قائم کر دی ہیں۔ اور وہاں سے فارغ ہو کر طلبہ اب مختلف عام یونیورسٹیوں سے ایم اے اور پی ایچ ڈی کر رہے ہیں۔ راقم نے کئی سال پہلے اس پر ایک انگریزی مضمون لکھا تھا جو مسلم مرر میں شائع ہوا تھا10۔ جنوبی ہند کے اس تجربہ کو شمالی ہند کے بڑے مدارس دارالعلوم دیوبند، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ، جامعۃ الفلاح و مدرسۃ الاصلاح، جامعہ سلفیہ و جامعہ اشرفیہ مبارکپور اور جامعۃ الہدایہ جے پور بھی اپنا سکتے ہیں۔ ان کے پاس اس کے لیے زمین بھی ہے اور مالی وسائل بھی، بس قوتِ ارادہ کی کمی ہے۔

ذہنی و سماجی تبدیلی

علماء کو خود بھی پیشہ ورانہ کام کو عیب سمجھنے کی ذہنیت بدلنی ہوگی۔ انہیں یہ احساس پیدا کرنا ہوگا کہ خدمتِ دین صرف مدرسے یا مسجد میں نہیں، بلکہ میڈیا، علمی و تحقیقی اور سماجی میدانوں میں بھی ممکن ہے۔ مدرسہ فارغین کا معاشی بحران صرف ان کا ذاتی مسئلہ نہیں بلکہ ایک قومی و فکری چیلنج ہے۔ اگر مدارس اصلاحِ نصاب، تربیت، اور مالیاتی منصوبہ بندی کی

سمت میں قدم نہیں اٹھاتے تو آنے والے وقت میں یہ طبقہ علمی وقار کے باوجود معاشی غلامی کا شکار ہو جائے گا۔ اسلامی معاشرت کی تعمیر میں علماء کا کردار کلیدی ہے، اس لیے ان کی معاشی آزادی اور وقار کی بحالی دراصل امت کے فکری احیاء کی بنیاد ہے۔

فارغینِ مدارس کے لیے برج کورس کے فوائد

مدارسِ اسلامیہ نے صدیوں سے امتِ مسلمہ کے علمی و دینی تشخص کو محفوظ رکھا ہے۔ تاہم آج کے جدید دور میں جہاں سائنس، ٹیکنالوجی، سوشل سائنسز، اور لسانیات جیسے مضامین کی اہمیت بڑھ گئی ہے، وہاں مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ کو عصری میدانوں میں قدم رکھنے کے لیے ایک پل کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اسی مقصد کے لیے "برج کورس" (Bridge Course) کا تصور سامنے آیا، یعنی ایک ایسا تربیتی و تعلیمی پروگرام جو دینی تعلیم اور عصری علوم کے درمیان رابطہ کا کام کرے۔

برج کورس کے بنیادی اہداف

۱. مدرسہ اور یونیورسٹی کے تعلیمی نظاموں کے درمیان فاصلہ کم کرنا۔

۲. فارغین مدارس کو عصری زبانوں (انگریزی، ہندی وغیرہ) میں مہارت دینا۔

۳. کمپیوٹر، ابلاغیات، اور سوشل میڈیا کے استعمال کی عملی تربیت فراہم کرنا۔

۴. فارغین کو اعلیٰ تعلیم (بی اے، بی یو ایم ایس، ایل ایل بی، ایم اے، پی ایچ ڈی) میں داخلے کے قابل بنانا۔

۵. پیشہ ورانہ میدان میں داخل ہونے کے لیے اعتماد اور فکری وسعت پیدا کرنا۔

علمی و فکری فوائد

۱. **علمی وسعت:** برج کورس فارغین کو جدید علوم جیسے سوشیالوجی، پولیٹیکل سائنس، اکنامکس، اور تاریخ سے روشناس کراتا ہے، جس سے اُن کی سوچ محدود نہیں رہتی بلکہ ہمہ گیر بنتی ہے۔

۲. **تحقیقی شعور:** تحقیق کے اصول، ریفرنس لکھنے کا طریقہ، اور جدید علمی اصطلاحات کی سمجھ پیدا ہوتی ہے، جو آگے چل کر یونیورسٹی یا ریسرچ کیریئر میں بہت مددگار ثابت ہوتی ہے۔

۳. **زبان و بیان کی بہتری:** انگریزی، ہندی اور اردو تحریر و تقریر دونوں میں بہتری آتی ہے، جس سے طلبہ علمی و صحافتی دنیا میں اعتماد کے ساتھ اظہار کر سکتے ہیں۔

معاشی و پیشہ ورانہ فوائد

۱. **روزگار کے نئے مواقع:** برج کورس مکمل کرنے والے طلبہ مختلف پیشوں میں جا سکتے ہیں، جیسے:

- قانون و وکالت
- ترجمہ و تحقیق (خاص کر فارن لینگویجز فرنچ، اسپانوی، چائنیز وغیرہ میں)
- میڈیا، صحافت، اور تدریس
- این جی اوز اور سماجی ادارے
- بین الاقوامی اداروں میں مذہبی و ثقافتی مشیر بن سکتے ہیں۔
- اے آئی (AI) یا مصنوعی ذہانت نے بھی بہت سے مواقع پیدا کر دیے ہیں، ان سے استفادہ کی ضرورت ہے۔

۲. **خود روزگاری کا رجحان:** فارغین کو فری لانسنگ، آن لائن تدریس، اور تحریری و تحقیقی کاموں کے ذریعے خود کفیل بننے کا موقع ملتا ہے۔

۳. **اعتماد اور پیشکش کی صلاحیت:** کورس کے دوران سیمینارز، پریزنٹیشنز اور مکالماتی سیشنز طلبہ میں اعتماد، قیادت، اور پبلک اسپیکنگ کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں۔

سماجی و فکری انضمام

۱. بین المذاہب و بین الثقافتی مکالمہ: برج کورس طلبہ کو مختلف معاشرتی اور فکری گروہوں کے ساتھ مکالمہ کرنے کی تربیت دیتا ہے تاکہ وہ تعصب سے بالاتر ہو کر مؤثر انداز میں اسلام کا پیغام پیش کر سکیں۔

۲. قوم و ملت کی رہنمائی: فارغینِ مدارس میں جدید دنیا کے مسائل جیسے معیشت، سیاست، ماحولیاتی بحران، اور سماجیات کے بارے میں شعور بیدار کیا جاتا ہے تاکہ وہ صرف مساجد کے نہیں بلکہ معاشرت کے بھی رہنما بن سکیں۔

۳. تعلیمی نظام میں شمولیت: برج کورس کے بعد فارغین آسانی سے اوپن یونیورسٹیوں یا عام یونیورسٹیوں میں داخلہ لے سکتے ہیں (جیسے IGNOU، Jamia Millia Islamia، AMU، مولانا آزاد قومی اردو یونیورسٹی وغیرہ)۔

مثالیں اور کامیاب ماڈلز

برج کورس کی سب سے بڑی مثال علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے پیش کی جہاں یہ کورس سنہ 2013ء میں اس وقت کے وائس چانسلر ضمیر الدین شاہ کی سرپرستی اور پروفیسر راشد شاز کی رہنمائی میں شروع ہوا تھا اور اب تک اس نے کوئی دس بیچ فارغ کر دیے ہیں۔ اور اس کے فارغین انگریزی، لا، سوشل سائنسز کے علاوہ فارن لینگویجز میں بھی گئے ہیں 11۔

اس کے بعد جامعہ ملیہ اسلامیہ (Jamia Millia Islamia) نے مدرسہ فارغ التحصیل طلبہ کے لیے "بیسک برج کورس" کا آغاز کیا، جس سے ہر سال سینکڑوں طلبہ یونیورسٹی کے مختلف شعبوں میں داخلہ لیتے ہیں۔ اور مولانا آزاد اردو قومی یونیورسٹی، حیدرآباد میں بھی ایسے کورسز کامیابی سے چل رہے ہیں جن میں ذریعۂ تعلیم بھی اردو ہے۔

مدرسہ فارغ التحصیل طلبہ کے لیے برج کورس دراصل ایک علمی و فکری انقلاب کا دروازہ ہے۔ یہ کورس انہیں ماضی کی روایتی فضا سے نکال کر جدید دنیا کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرتا ہے۔ یوں وہ صرف عالمِ دین نہیں بلکہ فکر و سماجی ترقی و تعلیم کے جدید نمائندے بن کر ابھرتے ہیں جو امت کی فکری و معاشی تعمیر میں مؤثر کردار ادا کر سکتے ہیں۔

فارغینِ مدرسہ کے لیے لائحہ عمل

یہ جتنی معروضات پیش کی گئی ہیں ان کا انطباق کیسے ہو گا یہ ایک نہایت اہم اور دور اندیشانہ سوال ہے۔ کیونکہ آج کے دور میں مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ (Madrasa Passouts) امتِ مسلمہ ہی نہیں بلکہ پوری انسانیت کے لیے ایک قیمتی سرمایہ بن سکتے ہیں، اگر اُن کی صلاحیتوں کو صحیح سمت میں ترقی دی جائے۔ ذیل میں ایک جامع، عملی اور دورِ جدید کے تقاضوں کے مطابق تفصیلی خاکہ پیش کیا جا رہا ہے۔

اپنی شناخت کو مسجد سے آگے بڑھانا

مدارس کا بنیادی مقصد علما، خطبا اور ائمہ، دین کے معلم اور مدرس تیار کرنا تھا، جو آج بھی نہایت اہم ہے۔ لیکن آج کے زمانے میں فارغین مدارس کو اپنی خدمت کے دائرے کو وسعت دینی چاہیے:

- روحانی و اخلاقی مشیر (Counsellor) بن کر نوجوان نسل کو ذہنی و اخلاقی راہنمائی دیں۔ آج عملاً بہت سے علماء اپنے یوٹیوب چینلوں کے ذریعہ یہ کام کر رہے ہیں خاص طور پر مغربی معاشروں میں۔ جبکہ برصغیر کے علماء یوٹیوبرز کے مضامین اور مواد بہت تنگ نظری اور محدود افق لیے ہوئے ہوتے ہیں اور وہ زیادہ تر فروعی مسائل پر گفتگو کرتے ہیں۔ اگر ان کی اپروچ امتی ہو اور بین الاقوامی ہو تو اس سے وہ اپنے سماج اور معاشرہ کے لیے زیادہ مفید بن سکیں گے۔

- سماجی مصلح اور ثالث بن کر کمیونٹی کے جھگڑے انصاف سے حل کریں۔
- اخلاقی رہنما اور اثر انگیز شخصیت بن کر سوشل میڈیا پر دین کی خوبصورت تصویر پیش کریں۔

یعنی "میں صرف تفسیر پڑھاتا ہوں"، "میں صرف فقہ پڑھاتا ہوں" یا "صرف حدیث پڑھاتا ہوں" کے بجائے "میں تفسیر، حدیث یا فقہ کے ذریعے انسانیت کی خدمت کرتا ہوں" کا مطمحِ نظر اپنائیں۔

عصری علوم اور جدید مہارتوں کا حصول

دین کے ساتھ دنیا کی زبان بھی آنی چاہیے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ فارغین:

- عالمی زبانیں سیکھیں: انگلش، عربی (یعنی ماڈرن عربی)، ہندی یا فرنچ، جرمن، اسپانوی وغیرہ اور مقامی زبانیں بھی۔
- کمپیوٹر اور انٹرنیٹ کا بنیادی استعمال سیکھیں: تحقیق، تحریر، ڈیجیٹل کمیونیکیشن وغیرہ۔
- سوشیالوجی، سائیکالوجی اور ایجوکیشن جیسے مضامین کا مطالعہ کریں تاکہ انسان، اس کی نفسیات اور معاشرے کی سمجھ پیدا ہو۔
- پبلک اسپیکنگ اور کمیونیکیشن اسکلز سیکھیں تاکہ وہ مؤثر انداز میں پیغام پہنچا سکیں۔

ایک ایسا عالم جو نوجوانوں کے لیے ذہنی صحت یا تعلیم پر ورکشاپس کرے، وہی آج کا مؤثر داعی ہے۔

موجودہ دور میں برصغیر کے مسلمانوں نے درس نظامی اور ندوۃ العلماء یا سلفی مدارس کے منہاجِ درس کے پہلو بہ پہلو ایک اور تجربہ مختلف اوقات میں اور مختلف پیرایوں میں کیا۔ جو گرچہ بڑے چھوٹے پیمانے پر ہوا مگر اس کے نتائج حیرت انگیز طور پر بڑے مثبت نکلے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ابتداء میں عصری تعلیم دینے کے بعد ذہین طلبہ و نوجوانوں کو دین کی اعلیٰ تعلیم دی جائے، عربی زبان کی بنیادی تعلیم اور قرآن و حدیث و فقہ وغیرہ کی تحقیقی تعلیم۔ اس میدان میں کہیں تو بعض اداروں اور جماعتوں نے یہ تجربہ کیا اور کہیں پر بعض طلبہ و نوجوان خود اپنے شوق سے اس تجربہ سے گذرے۔ اس تجربہ سے گذر کر جن لوگوں نے خدمتِ دین کو اپنا مطمحِ نظر بنایا وہ روایتی فارغینِ مدارس کے مقابلہ میں زیادہ کارگر ثابت ہوئے، اور عصر حاضر کے تقاضوں کے پیش نظر انہوں نے کہیں زیادہ بہتر طور پر دین کی خدمت انجام دی ہے۔ اس تجربہ سے بڑے اچھے رجال کار پیدا ہوئے اور مسلمانوں کے مختلف مکاتب فکر میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ اس میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، ڈاکٹر نجات اللہ صدیقیؒ، ڈاکٹر عبدالحق انصاری، استاد جاوید احمد غامدی، مولانا طارق جمیل، ڈاکٹر ذاکر نائک، ڈاکٹر اسرار احمد، جناب خالد مسعود مرحوم و شہزاد سلیم غیرہم کی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں16۔

فکر و تحقیق کے میدان میں جدت

مدارس کو علم و تحقیق کے مراکز ہونا چاہیے، المیہ یہ ہے کہ ان کے اکثر فارغین اور طلبہ تقلیدِ جامد کے دائرے سے باہر نہیں نکل پاتے۔ ضرورت ہے کہ وہ:

- قدیم متون کو جدید تناظر میں سمجھیں۔
- بین المذاہب اور بین المسالک مکالمہ (Interfaith and Intra-faith) کا سلیقہ سیکھیں۔
- تحقیق و تحریر کے میدان میں آئیں۔ مضامین، بلاگز یا وڈیوز کے ذریعے عصری مسائل (ماحولیاتی بحران، ڈیجیٹل اخلاقیات، انسانی حقوق وغیرہ) پر اسلامی زاویہ نظر پیش کریں۔

امت کو ایسے علماء کی ضرورت ہے جو "مسائلِ زمانہ" پر دینی بصیرت کے ساتھ بات کریں۔ آج کل مغرب میں ایسے بہت سے علماء اور یوٹیوبرز موجود ہیں جو اس بصیرت کے ساتھ اپنے سننے والوں کی رہنمائی کر رہے ہیں۔ مثال کے طور پر شیخ حمزہ یوسف، شیخ یاسر قاضی، جاوید احمد غامدی اور استاد نعمان علی خاں وغیرہ۔

سماجی خدمت اور عملی اصلاح

ایمان کا اصل مظہر خدمت ہے۔ مدرسہ فارغین ان کاموں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیں:

- غریب بچوں کے لیے مفت ٹیوشن یا خواندگی مراکز قائم کریں۔
- ماحولیاتی مہمات (درخت لگانا، صفائی مہم، پانی بچاؤ) کو دینی جذبے سے چلائیں۔
- فلاحی اداروں کے ساتھ مل کر تعلیم، صحت، اور معاشی مدد کے منصوبے شروع کریں۔
- خواتین اور نوجوانوں کے لیے اخلاقی و تعلیمی آگاہی پروگرامز چلائیں۔

جب لوگ علماء کو سماج کی بھلائی کے لیے متحرک دیکھیں گے تو دین پر ان کا اعتماد بڑھے گا۔

عالمی فہم اور بین المذاہب ہم آہنگی

دنیا ایک عالمی گاؤں بن چکی ہے، لہٰذا مفتیان و علماء اور نئے فارغین کو چاہیے کہ وہ:

- بین المذاہب مکالمے میں حصہ لیں اور اسلام کی امن و انصاف کی تعلیمات کو عام کریں۔
- دیگر مذاہب و نظریات کے لوگوں کے ساتھ انسانی بنیادوں پر تعاون کریں۔
- اسلامی اخلاقیات کو ایسی زبان میں پیش کریں جو عالمگیر ہو۔ جس میں محبت، انصاف، اور ماحولیات جیسے پہلو شامل ہوں۔

- اور عالمِ دین کو "اسلامی امن کا سفیر" بننا چاہیے، نہ کہ صرف مناظرے کا ماہر۔

معاشی خود مختاری اور کاروباری شعور

علماء کی خدمت کا دائرہ تبھی پھیل سکتا ہے جب وہ معاشی طور پر خود مختار ہوں۔ اس کے لیے:

- کاروبار اور انٹرپرینیور شپ کی بنیادی تعلیم حاصل کریں۔ بڑے مدارس اس کے لیے کچھ ماڈل قائم کر سکتے ہیں۔
- اسلامی مالیات (Islamic Finance) کے اصول سیکھ کر مائیکرو بزنسز کی راہ دکھائیں۔
- آن لائن تدریس، ترجمہ، تحریر یا مشاورت کے ذریعے آمدنی کے ذرائع پیدا کریں۔
- ڈیجیٹل پلیٹ فارمز (یوٹیوب، پوڈکاسٹ، بلاگ) کے ذریعے علمی و دعوتی خدمات انجام دیں۔

خود کفیل عالم زیادہ با اعتماد اور آزاد ہوتا ہے۔ اور مصنوعی ذہانت سے استفادہ کے ذریعہ آج کے علماء خود کفیل بن سکتے ہیں۔

سیرتِ نبوی سے عملی رہنمائی

نبی اکرم ﷺ صرف مذہبی رہنما نہیں بلکہ معلم، مصلح، سیاستدان، تاجر، اور انسان دوست بھی تھے 17۔ فارغینِ مدارس کو چاہیے کہ اسی ہمہ گیر سیرت کو اپنا ماڈل بنائیں۔

عملی منصوبے جنہیں مدارس کے فارغین شروع کر سکتے ہیں

1. **کمیونٹی اسٹڈی سرکلز:** نوجوانوں کے لیے دین و عصری علوم پر گفتگو۔
2. **سائنس و ایمان فورمز:** قرآن و سائنس کے ربط پر مباحثے۔
3. **ڈیجیٹل دعوتی پلیٹ فارم:** شارٹ ویڈیوز، پوڈکاسٹس، بلاگز۔
4. **اسلامی اخلاقیات پر سیمینارز:** ٹیکنالوجی، انسانی حقوق، ماحولیات جیسے موضوعات پر۔
5. **انسانی فلاح کے منصوبے:** تعلیم، صحت یا قدرتی آفات کے موقع پر امدادی سرگرمیاں۔

ذہنیت کی تبدیلی — "فارغ التحصیل" سے "تبدیلی لانے والا"

سب سے بڑی تبدیلی سوچ میں لانے کی ضرورت ہے: "میں نے تعلیم مکمل کر لی" کے بجائے "میں معاشرے میں علم و اخلاق سے انقلاب لانے جا رہا ہوں" کا شعور پیدا ہو۔

اکیسویں صدی کا مثالی عالم

ایسا عالمِ دین جو: قرآن و سنت کا عمیق فہم رکھتا ہو۔ دنیا اور زمانے کی نبض پہچانتا ہو۔ مصنوعی ذہانت اور کمیونیکیشن ٹولز کی جانکاری رکھتا ہو۔ نرمی، محبت، اور بصیرت سے بات کرتا ہو۔ عدل و خیر کے لیے کام کرتا ہو۔ اپنی زندگی سے دوسروں کو امید دیتا ہو۔ فرقہ وارانہ اور محدود سوچ سے اوپر اٹھ گیا ہو۔

خلاصہ

مدرسہ کے فارغین کے معاشی مسائل کا حل محض نوکری یا مالی امداد سے نہیں نکل سکتا، بلکہ اس کے لیے خود اہلِ مدارس کو سوچ کے ایک نئے زاویے سے کام لینا ہوگا۔ آج کے زمانے میں معیشت تیزی سے بدل رہی ہے۔ ٹیکنالوجی، ڈیجیٹل اکانومی، اسٹارٹ اَپس، فری لانسنگ، اور سماجی کاروبار جیسے نئے میدان سامنے آچکے ہیں۔ اگر مدرسہ کے فارغین اپنی علمی اور فکری قوت کو ان جدید میدانوں سے جوڑ لیں تو وہ نہ صرف اپنے لیے روزگار کے نئے مواقع پیدا کر سکتے ہیں بلکہ امت کے لیے بھی فائدہ مند ثابت ہو سکتے ہیں۔

اہلِ مدارس کو چاہیے کہ وہ محض روایتی تدریسی یا خطابت کے دائرے میں محدود نہ رہیں۔ انہیں چاہیے کہ وہ اختراع (Innovation) کا راستہ اختیار کریں یعنی اپنے علمِ دین کو عصرِ حاضر کی ضروریات کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کریں۔ مثال کے طور پر اسلامی تعلیمات پر مبنی جدید آن لائن پلیٹ فارم بنائے جائیں جو نوجوان نسل کو دین سے جوڑیں۔ اسلامی فنانس، حلال بزنس، اور ایتھیکل انویسٹمنٹ جیسے موضوعات پر ریسرچ سینٹرز قائم کریں۔

نئے فارغین اکیسویں صدی کے مثالی عالم بننے کی کوشش کریں۔ فارغینِ مدارس نبی ﷺ کی ہمہ گیر سیرت کو اپنا ماڈل بنائیں۔ وہ خود کفیل عالم اور یوں با اعتماد اور آزاد ہونے کی کوشش کریں۔ دنیا ایک عالمی گاؤں بن چکی ہے۔

نئے فارغین کو چاہیے کہ وہ بین المذاہب مکالمے میں حصہ لیں اور اسلام کی امن و انصاف کی تعلیمات کو عام کریں۔ نیز دیگر مذاہب و نظریات کے لوگوں کے ساتھ انسانی بنیادوں پر تعاون کریں۔

وہ عالمی زبانیں سیکھیں: انگلش، عربی (ماڈرن عربی)، ہندی یا فرنچ، جرمن، اسپانوی وغیرہ اور مقامی زبانیں بھی۔ وہ کمپیوٹر اور انٹرنیٹ کا بنیادی استعمال سیکھیں: تحقیق، تحریر، ڈیجیٹل کمیونیکیشن، مصنوعی ذہانت سے کام لینا وغیرہ۔ اسی طرح سوشیالوجی، سائیکالوجی اور ایجوکیشن جیسے مضامین کا مطالعہ کریں تاکہ انسان اور معاشرے کی سمجھ پیدا ہو۔ انہیں یہ احساس پیدا کرنا ہوگا کہ خدمتِ دین صرف مدرسے یا مسجد میں نہیں، بلکہ میڈیا، علمی و تحقیقی اور سماجی میدانوں میں بھی ممکن ہے۔

حواشی

1. وارث مظہری، مدارس کا آغاز وارتقا اور ان کی معنویت مشمولہ جے ایس راجپوت، ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیم (Education of Indian Muslims)(ترجمہ غطریف شہباز ندوی شایع شدہ قومی کونسل) ص149
2. مظفر عالم، جدید دور میں مدرسوں کی معنویت ایضًا مشمولہ جے ایس راجپوت، ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیم،(Education of Indian Muslims)صفحہ 187
3. ملاحظہ ہو محبوب رضوی، تاریخ دارالعلوم دیوبند شایع کردہ المیزان لاہور اشاعت 2005ء
4. مولانا اشرف علی تھانوی کی خدمات کے لیے دیکھیں: عبدالماجد دریابادی، حکیم الامت نقوش و تاثرات ایم شمس الدین تاجرانِ کتب مسلم مسجد لاہور
5. مولانا ابوالکلام آزاد کی خدمات کے لیے دیکھیے: غطریف شہباز ندوی، عالم اسلام کے مشاہیر شایع کردہ فاؤنڈیشن فار اسلامک اسٹڈیز نئی دہلی طبع مارچ 2014ص 276
6. وارث مظہری؛ مدارس کا آغاز وارتقا اور ان کی معنویت مشمولہ جے ایس راجپوت، ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیم صفحہ 175-174
7. دیکھیے غطریف شہباز ندوی، سرسید کے تعلیمی و تہذیبی افکار شایع شدہ فاؤنڈیشن فار اسلامک اسٹڈیز نئی دہلی اشاعت 2023
8. تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو شاہ عمران حسن، اوراق حیات (مولانا وحید الدین خان کی تحریروں پر مشتمل سوانح حیات) رہبر سروس نئی دہلی۔
9. دیکھیے محبوب رضوی، تاریخ دارالعلوم دیوبند، المیزان لاہور ص ۱۸۸
10. تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: Could Darul Huda Islamic University be a model for other big Madrasas in India? https://muslimmirror.com/could-darul-huda-islamic-university-be-a-model-for-other-big-madrasas-in-india/
11. اس کی مفصل رپورٹ کے لیے دیکھیے: دستک، مرتب غطریف شہباز ندوی شایع کردہ مرکز فروغ تعلیم و ثقافت مسلمانان ہند علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)
12. Ismail Raji al-Faruqi, Islam and Other Faiths (Islamic Foundation,

.1998)

13. محمد ارشد، ہندوستان میں صوفی خانقاہیں اور جدید تعلیم، مشمولہ جے ایس راجپوت، (Education of Indian Muslims) ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیم، ترجمہ غطریف شہباز ندوی شایع شدہ قومی کونسل ص 397)

14. بین المذاہب اور بین المسالک مذاکرات کا موضوع آج نہ صرف علمی سطح پر دنیا بھر میں پڑھا پڑھایا جاتا ہے اور یونیورسٹیوں میں اس پر کورس کیے جاتے ہیں بلکہ عملی سطح پر بھی مختلف الخیال انسانوں کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے میں اس کا بڑا رول ہے۔

15. ملاحظہ ہو راقم کا مقالہ، اسلامی تہذیب مذاکرات کی داعی ہے۔ مطالعات، انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو اسٹڈیز نئی دہلی جلد ششم (مشترکہ شمارہ برہند اسلامی تہذیب و ثقافت ص 75)

16. ملاحظہ ہو اشراق اردو امریکہ شمارہ ستمبر 2025

17. دیکھیے سیرت کی کتابیں، خاص کر غطریف شہباز ندوی، محمد ﷺ سب کے لیے (انگریزی کتاب: Follow Me God Will Love You: by Hamid Muhsin کا اردو ترجمہ شایع کردہ مکتبہ قاسم العلوم اردو بازار لاہور پاکستان)

اقوامِ عالم کی تہذیبوں کا تقابلی جائزہ

مولانا حافظ واجد معاویہ

اسلامی ثقافت و تہذیب اسلامی معاشرت کے وہ جزو لاینفک ہیں جو عالم انسانیت میں انسانی فطرت و طبیعت کے تقاضوں کے حسین امتزاج ہیں۔ جہاں بھر میں اس وقت کئی تہذیبیں متعارف و آباد ہیں جو بزعم خود ترقی یافتہ ہیں۔ لیکن ان کی ظاہری ترقی و ترویج کے باوجود ان میں ایسے مہلک عناصر موجود ہیں جو نہ صرف اطراف عالم میں ان کی بدنامی کا سبب بنتے ہیں بلکہ انہی بنیادوں پر یہ نام نہاد تہذیبیں انسانی فطرت و جبلت کے بھی خلاف ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان تہذیبوں کے سکان و علم بردار شعوری یا لاشعوری طور پر ان عناصر کا شکار ہونے کی وجہ سے فطرت انسانی کی مخالف سمت پر رواں رہتے ہیں اور وہ اس بے راہ روی کو دورِ جدید کا تقاضہ قرار دیتے ہیں۔

مغربی تہذیب اس وقت اپنے غلبے اور عروج کے زمزمے گا رہی ہے لیکن یہ حقیقت اظہر من الشمس ہے کہ ان کی تہذیب انسانی فطرت کا امتزاج نہیں بلکہ انسانی خواہشات کا شاہکار ہے۔ وہاں مذہب و خدا پرستی سے بے زار نفس پرستی کے وہ چوراہے موجود ہیں جہاں سے مرد و زن اپنی خواہشات کے طبلے بجاتے ہوئے انسانی معاشرت میں چاروں اوڑ پھیلتے جاتے ہیں اور وہاں مذہب پسندوں کی آزادانہ خدا پرستی کو سامان طنز و مزاح بنایا جاتا ہے۔

اگر ہندو تہذیب پر نظر ڈالی جائے تو وہاں خدائے برتر و بالا کے سوا متعدّد معبودانِ باطلہ کی پرستش کے رواج پر مذہبی لیبل چسپاں ہے اور بدعات و خرافات کی وہ شاہراہیں متعارف ہیں جن کی وسعتیں فطرت انسانی کی مخالف سمت پر دور تک پھیلی ہوئی ہیں۔ ذات پات کے نظام نے اتحاد انسانیت کا شیرازہ بکھر کے اسے مختلف ذاتوں میں تقسیم کیا ہوا ہے۔

یہودی تہذیب تو مظلوم انسانیت کے خون سے سینچی ہوئی وہ تہذیب ہے جس کے بارے میں تاریخ انسانیت کی شہادت یہ ہے کہ اس تہذیب نے مذہبی انتہاء پسندی اور قومیت پرستی کے لیے انسانیت کو تہہ تیغ کیا ہے۔ جناب موسیٰ و عزیز علیہم السلام کے نظریہ توحید سے یوں انحراف کیا کہ اپنے پیشواؤں کو ہی ابنیت خدا کا درجہ دے دیا جو حقیقت میں ان

کی تعظیم نہیں بلکہ مذہبی لبادے میں بدترین توہین ہے۔

اور پھر عیسائی تہذیب بھی اپنی اخوات تہذیبوں سے پیچھے نہ رہ سکی۔ اس نے بھی نسل پرستی کا وہ بازار گرم کیا جو خود ان کے لیے مہلک ثابت ہوا۔ الف ثانی کے اواخر میں نوآبادیاتی نظاموں کے قیام کے دوران دیگر ادیان واقوام پر ظلم و تعدی پر مبنی قائم کردہ تسلط بھی تاریخ کا سیاہ ترین باب ہے۔ عبادت گاہوں اور کلیساؤں میں نفس پرستی کا مداوا ملنا اور مذہبی پیشواؤں کی خداکاریوں میں مداخلت بھی کسی سے مخفی نہیں۔

دوسری جانب تہذیب اسلام کا جائزہ لیجیے جہاں اگرچہ فرقہ واریت کا عنصر بظاہر ایک مہلک عنصر ہے لیکن وہیں یہ بات بھی مخفی نہیں کہ اس فرقہ واریت کی اصولیات متحد ہیں اور انہی متحدہ اصولیات اور حقائق تک پہنچنے کے لیے ان کی تعبیر وتشریح میں مختلف شخصیات وگروہوں کا باہمی اختلاف پیدا ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ اسے "اختلاف العلماء رحمة" کہا گیا اور اختلاف کا یہ رخ ہر دور میں ممدوح رہا ہے اور فطرت انسانی اس کی متقاضی بھی ہے۔ اور یہی اختلاف اتباع مذہبیت کی دلیل بھی ہے کہ ایک شخص دوسرے سے بڑھ کر مذہب کا پیروکار بننا چاہتا ہے۔ ہاں! یہ بات بجا ہے کہ فروعی اختلافات کو رواج دے کر انہیں مذہبیت کا درجہ دینا غلط ہے۔ ماسوائے اس عنصر کے اسلامی تہذیب میں اسلامی اصولوں اور تعلیم وتربیت کا رواج اس کی امتیازیت کو دوبالا کرتا ہے۔

یہاں فن وثقافت اور فقہ وشریعت بھی حیات انسانی کو صحیح نہج پر گزارنے کے لیے بنیادی رہنمائی فراہم کرتی ہیں۔ اور اسلام کا امتیازی نظام عدالت ومعیشت بھی اسلامی تہذیب کے وہ عناصر ہیں جنہوں نے امیر وغریب، حکمران وگداگر کی تفریق کو ختم کر کے انسانیت کو ایک ہی قالب میں یکجان ہونے کا تصور دیا۔ اور اسی پر مزید اتفاق واتحاد کا تصور اسلامی تہذیب کا وہ عظیم عنصر ہے جس نے انسانیت کی انفرادیت کا لحاظ رکھنے کے ساتھ ساتھ اجتماعیت کے فروغ کی وہ مثالیں پیش کیں جو کوئی اور تہذیب نہ کر سکی۔ اس کی بنیاد "انما المؤمنون اخوة" اور "المسلم أخ المسلم" جیسے عظیم ارشادات ربانی وپیغمبری ہیں اور اس کا نتیجہ ہے۔

ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز\
نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز

یہاں خواتین کو مختلف حیثیتوں کے ساتھ وہ حقوق مہیا کیے گئے جو تاریخ عالم میں آج تک کہیں مہیا نہ ہوئے۔ جنہوں نے عورت کو سامانِ تلذذ وخواہش قرار دینے کے بجائے کہیں ثقف جنت درجہ دیا تو کہیں اس کی پرورش باپ کے لیے ذریعہ نجات ٹھہری اور کہیں اس کا تعاون واشتراک ایک مرد کے کامیابیوں کا راز بنا اور اسے جنتی حوروں کی سربراہی کا مقام ملا۔

اسلام کے مطابق زندگی بسر کرنے کے لیے دینِ اسلام پر گہرے غور و فکر اور اس کے معانی و مفاہیم کی تہ در تہ پرتوں کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ لیکن یہ تفکیری و تدبیری عمل تقریبًا بے معنی ہو جاتا ہے اگر دنیا اور اس کے متعلقات دھیان میں نہ رہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ دنیا کی گہری تیکھی تفہیم کے بغیر دین کے منشائے حقیقی کی تحصیل تو دور کی بات، اس کی مطلوب و مقصود تنقیح بھی نہیں ہو پاتی۔ اس لیے عالم وہ نہیں جو مخصوص دینی علوم کا درک رکھتا ہو اور اس بنیاد پر فضل و مرتبت کا دعویدار ہو۔ فرد، معاشرہ، ثقافت، مسائل، وسائل، جذبات، نفسیات وغیرہ سینکڑوں دنیاوی امور ہیں جو انسانی زندگی کی ٹھوس حقیقتیں ہیں۔ کوئی دین یا کسی دین کا کوئی عالم ان حقیقتوں سے بے خبر ہے یا انھیں خاطر میں نہیں لاتا تو نہ اس دین کی کوئی وقعت ہے اور نہ ہی اس کے عالم کی کوئی توقیر باقی رہ جاتی ہے۔

ہمارا معاشرہ دینی معاشرہ ہے لیکن ہمارے ہاں دین کی معروف و رائج تعبیر، زندگی کے ٹھوس زندہ مظاہر سے بالکل الگ تھلگ کھڑی ہے۔ روزہ مرہ امور، خاندانی مسائل، نیز متغیّر معاشرتی تقاضے کچھ اور ہیں، اور دین کے عالموں کے غور و فکر اور تحریر و تقریر کے موضوعات کچھ اور۔ اس لیے ایک منافقانہ فضا ہے جس میں گزر بسر ہو رہی ہے۔ کہنے میں دکھانے میں دین، لیکن عملی طور پر بے دینی۔ زندگی کی ٹھوس حقیقتوں سے چوں کہ مفر نہیں اور دوسری طرف دین کا لپکا بھی ہے، تو خواہی نخواہی کھینچ تان کر اپنے اعمال کو دینی جواز دینا عام ہو گیا ہے۔ یہ طور طریقہ خود فریبی ہے یا نفسیاتی تسکین۔

اس سنگین صورتِ حال کی بنیادی وجہ دنیاوی امور سے لاعلمی، کم علمی، یا معاملاتِ دنیوی کی غیر حقیقی غیر واقعی تفہیم ہے۔ ہم یہ سامنے کی بات سمجھ نہیں پا رہے کہ ثمر آور دینی تعبیر، دنیا کی ناقدانہ درست تفہیم سے مشروط ہے۔ اسی وجہ سے دین اصلاً غیر متعلق ہو گیا ہے اور اس کے اثرات کہیں دکھائی نہیں دیتے۔ اس کے برعکس وہ معاشرے جن پر بے دینی کا ٹیگ لگا ہوا ہے، دنیاوی امور کے عادلانہ ناقدانہ تجزیے کی بدولت ایسے بیشتر فوائد سمیٹ رہے ہیں۔

”حرز: قرآنِ حکیم سے راہ یابی کے چند اسفار“ —اس اعتبار سے لائقِ صد تحسین اور قابلِ توجہ ہے کہ اس میں دینی تفہیم کے ضمن میں قرآنی اساس کا پورا لحاظ کرتے ہوئے معاصرانہ مسائل کو دھیان میں رکھا گیا ہے۔ حرز کے بالاستیعاب مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر مطیع الرحمٰن سید نے رواروی میں لکھنے کے بجائے اپنے اردگرد کے ماحول کو قرآنی آئینے میں دیکھنے اور پاک صاف کرنے کی جو مخلصانہ کوشش کی ہے، اس میں وہ کامیاب ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر مطیع کے ہاں عمدہ زبان وبیان تو ہے ہی، اس پر طرہ تحقیقی متانت اور اسلوب کی ندرت۔ موصوف نے نہایت خوبی سے نشان دہی کی ہے کہ عرفانِ دین کی مسافت طے کرنی ہو یا معرفتِ الٰہی کے سفر پر روانہ ہونا ہو، راستہ بہرحال زمین اور زمین زادوں سے ہو کر گزرتا ہے۔ جس ذوق وشوق، صبر واستقامت اور محنت لگن سے اس کتاب کو آراستہ کیا گیا ہے اس کا اعتراف کرتے ہوئے اس قابلِ قدر وقیع وصبیح کاوش کو متاعِ مطیع قرار دینا مبالغہ نہ ہوگا۔

ينظم معهد الصفّة بكوجرانوالا خلال شهر رمضان المبارك، بعد صلاة الفجر يوميًا، محاضرات تحت عنوان "دورة هدى للناس" حول موضوعات متنوعة، يشارك فيها عدد كبير من الرجال والنساء، ويعبّر فيها علماء وأصحاب فكر من مختلف المدارس الفكرية عن آرائهم. وفي 28 أكتوبر، دُعيتُ لتقديم بعض الملاحظات تحت عنوان "حقوق الإنسان والتعاليم الإسلامية"، وأقدم هنا ملخص ما عرضته في تلك المناسبة.

بعد الحمد لله والثناء له والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه...

يُعدّ حقوق الإنسان موضوعًا مهمًا في عالم اليوم، وربما يكون الموضوع الأكثر طرحًا للنقاش، وهناك العديد من الجوانب المتعلقة بحقوق الإنسان في ضوء التعاليم الإسلامية التي يحتاج النقاش حولها. ولكن في هذا المجلس، أود أن أقدّم ملاحظات حول جانب واحد فقط، وهو: ما الفرق بين فلسفة حقوق الإنسان اليوم وفلسفة حقوق الإنسان الإسلامية؟

أما فيما يتعلق بحقوق الإنسان، فقد تطرق القرآن الكريم إلى العديد من جوانبه، ووضح رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرات الجوانب المتعلقة به، ولكن هناك بعض الفروق الأساسية والمبدئية بين فلسفة حقوق الإنسان في العصر الحاضر وبين تعاليم القرآن والسنة في هذا الشأن، والتي من الضروري فهمها.

(1) الفرق الأول في هذا الصدد هو الاصطلاح؛ فالحقوق المتبادلة بين البشر، التي يُعبّر عنها في

الفلسفة الحديثة بـ "حقوق الإنسان" أو "Human Rights"، قد ذكرها الإسلام تحت عنوان "حقوق العباد". فهناك نطاق واسع من التوجيهات والأحكام في القرآن الكريم والسنة النبوية فيما يتعلق بحقوق الله وحقوق العباد، وهو نطاق منظم ومترابط بحيث قلّما يوجد نظام آخر يوضح تفاصيل وأولويات حقوق الإنسان كما أشار إليها القرآن والسنة.

(2) الفرق الثاني هو أن الفلسفة المعاصرة تحصر قائمة الحقوق في إطار المجتمع البشري فقط، ولا تناقش حقوق الخالق والمالك الذي خلق الإنسان ورزقه ومنحه نعمًا لا تحصى. فهي لا تهتمام أصلًا بمسألة وجود الله من عدمه، أو وجوب الإيمان به من عدمه، أو ما إذا كان له كخالق ومالك أي حق على عباده. بينما الإسلام على العكس من ذلك، لا يقر فقط بضرورة الإيمان بوجود الله تعالى، بل يعدّ الإقرار بتوحيده ثم الاعتراف بحقوقه أمرًا لا مفر منه. لذلك يتحدث الإسلام عن كل من حقوق الله وحقوق العباد، ويجعل التوازن بينهما أساسًا للدين. وقد نفى الإسلام في هذا الصدد الطرفين المتطرفين:

فالتطرف الأول هو الانشغال الكلي بعبادة الله تعالى وعدم الالتفات إطلاقًا لحقوق البشر. وقد عبّر الإسلام عن هذا بـ "الرهبانية" ونفاه القرآن الكريم صراحة.

أما التطرف الثاني فهو تركيز الاهتمام بالكامل على حقوق العباد وتعاملات البشر، واعتبار عبادة الله تعالى وطاعته غير ضروريين. وقد وصف الإسلام هذا بـ "الانشغال بالدنيا" ونفاه أيضًا. تعاليم الإسلام في هذا الشأن واضحة؛ فالإيمان بالله تعالى كخالق ومالك، واتباع تعاليم رسله، والإقرار بوحدانيته، وعبادته وطاعته كلها ضرورية، كما أن مراعاة حقوق البشر الذين يعيشون معنا في المجتمع البشري ضرورية أيضًا.

لقد قدم القرآن والسنة نظامًا متكاملًا للتوازن والترتيب في الأولويات بينهما، وفي هذا الصدد فإن قول سلمان الفارسي رضي الله عنه الذي نصح به أبا الدرداء رضي الله عنه - والذي وفقًا للرواية في صحيح البخاري صدّقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقره - يعد أساسًا وقاعدة:

"إن لربك عليك حقًا، ولنفسك عليك حقًا، ولأهلك عليك حقًا، فأعط كل ذي حق حقه."

(3) الفرق الثالث الأساسي بين التعاليم الإسلامية وفلسفة العصر الحالية فيما يتعلق بحقوق الإنسان هو أن الإسلام يحدد الحقوق على أساس التعاليم السماوية والوحي الإلهي. بينما الأساس الوحيد لتحديدها في الفلسفة الحديثة هو رغبات المجتمع البشري. فما تعتبره أغلبية المجتمع البشري حقًا يُدرج في قائمة الحقوق، وما تستبعده تُستبعد من القائمة. والديمقراطية والتصويت هما وسيلة لمعرفة رغبة المجتمع البشري، فالأساس هو رغبات المجتمع البشري. ونحن نرى أنه بما أن رغبات المجتمع البشري لا تتوقف وليس لها كابح، فإن قائمة الحقوق هذه في تغير مستمر. بل يحدث أن أمرًا ما كان يُعد في الماضي من الجرائم، يصبح في عصر آخر خارجًا عن قائمة الجرائم ويدخل في قائمة الحقوق. أود أن أوضح هذا بمثالين:

الأول: أن عيش الرجل والمرأة معًا بدون زواج، وإقامة علاقة جنسية وإنجاب الأطفال، كان يُعتبر في الماضي جريمة. وما يزال يعتبر جريمة في نظر الإنجيل، ولكن في عصرنا هذا لم يُخرج هذا الفعل من قائمة الجرائم فحسب، بل إن العديد من القوانين في الدول الغربية قد اعترفت بمشروعيته وأدرجته في قائمة الحقوق.

وبالمثل، فإن المثلية الجنسية كانت حتى عهد قريب تعتبر جريمة، ولا تزال الآيات التي تذمها وتقرر عقوبة شديدة لها موجودة في الإنجيل. ولكن مع تغير الفكر الجمعي في المجتمع، أُخرجت من قائمة الجرائم وأُدرجت في قائمة الحقوق، وتقوم برلمانات الدول الغربية باستمرار بتشريع القوانين في هذا الشأن. بينما الإسلام لا يعترف بذلك، وموقفه هو أن المبادئ التي حددها الوحي الإلهي والتعاليم السماوية في هذا الشأن، والدوائر التي حددت قطعياً فيما يتعلق بالحقوق والمعاملات والحلال والحرام، لا يحق للمجتمع البشري تجاوزها، وله فقط الصلاحية لترتيب أموره ضمن إطار هذه الحدود. وبالمثل، فإن الإسلام ليس مستعداً لإدراج تلك الأمور في قائمة حقوق الإنسان التي اعتبرها المجتمع البشري حقوقاً وهو يتجاوز الوحي الإلهي والتعاليم السماوية.

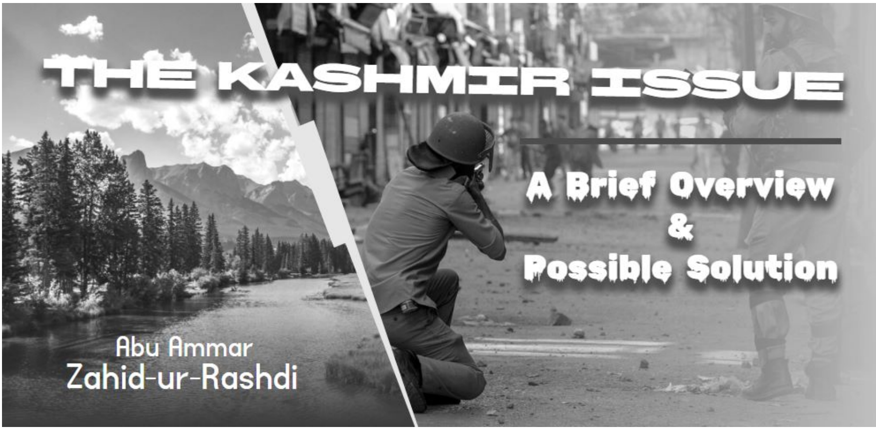
(4) الفرق الرابع المهم بين التعاليم الإسلامية والفلسفة الحديثة حول حقوق الإنسان هو أن الإسلام يركز أكثر على أداء حقوق الآخرين، ويذكر قائمة طويلة بأن عليك لله هذا الحق، وللرسول

هذا الحق، وللوالدين هذا الحق، وللزوجة والأولاد هذا الحق، وللأقارب هذا الحق، وللجيران هذا الحق، وغير ذلك. ويتجه معظم تعاليم الإسلام نحو أنك إذا أديت حقوق الآخرين فإن حقوقك سوف تؤدى تلقائياً. بينما يبدو أن اتجاه وأسلوب الفلسفة والنظام الحديثين هو أن حقوقك على الآخرين هي كذا وكذا، فهو يعرض على الإنسان قائمة بحقوقه ويحثه على المطالبة بها.

لا يخفى على أهل البصيرة الفرق في النتيجة بين هذين المنهجين. عندما يوجه الإنسان همته لأداء حقوق الآخرين، فإنه سينال حقوقه أيضاً، وفي نفس الوقت ستتولد في المجتمع أجواء المحبة المتبادلة والثقة والأخوة. ولكن عندما يكون كل شخص مشغولاً بالمطالبة بحقوقه من الآخرين، ستسود أجواء من التنافس والصراع تؤدي إلى حالة من "الأنانية" (الفوضى والتنافس السلبي)، ولن تتحقق تلك الأجواء من الترابط والمحبة الضرورية للتوحد في مشاركة الآلام والمصاعب.

هناك مجال وحاجة للحديث عن العديد من جوانب حقوق الإنسان والتعاليم الإسلامية، ولكن نظراً لقصر الوقت سأكتفي بهذه الملاحظات الأساسية. نسأل الله تعالى أن يوفقنا جميعاً للعمل بها، آمين ثم آمين.

(جريدة "باكستان"، لاهور – 31 أكتوبر 2005م)



"What is the Kashmir issue, what is its background, and what could be its possible solution? The majority of our new generation knows little about it, and their connection with the Kashmir issue is merely emotional. Today, I want to present the case of Kashmir before you so that we can understand the current situation and what our responsibilities are in this regard.

According to international documents, Kashmir is a disputed territory. The boundaries of this region are such that it includes: the state of Jammu, the Kashmir Valley, Gilgit, Baltistan, and Skardu, etc., which we call the Northern Areas, and the Ladakh region on the Chinese border. This entire region is called Kashmir.

The dispute between Pakistan and India over Kashmir began in 1947. Before that, this entire region comprising Pakistan, India, Bangladesh, etc., was known as 'India' (Muttahida Hindustan) and was ruled by the British. The British had begun to seize power from the Mughals 190 years earlier in 1757 AD and completed their occupation by 1857 AD. After that, the British Crown ruled directly here for ninety years. When the British began to leave India, a large majority of Muslims demanded a separate country, arguing that they could not live together with Hindus due to cultural and civilizational differences. This led to the Pakistan Movement, and eventually, the country was divided into two parts.

In this partition, one principle was agreed upon: the areas with a Muslim majority would join Pakistan, and the areas with a non-Muslim majority would remain in India. Since present-day Bangladesh was a Muslim-majority area, it became a part of Pakistan named East Pakistan in this partition and maintained this status until 1971. Similarly, Sindh, Balochistan, the Frontier (Khyber Pakhtunkhwa), and West Punjab joined Pakistan because they were Muslim-majority areas. The situation with Punjab was such that, West Punjab was a Muslim-majority part of the province, while East Punjab had a mixed population of Hindus and Sikhs, so the division of Punjab was decided. West Punjab, which includes Lahore, Sialkot, Narowal, Shakargarh, etc., came to Pakistan's share. And East Punjab, which includes Amritsar, Ludhiana, and Haryana, etc., came to India's share.

United India had hundreds of small and large princely states. There were states directly ruled by the British and those called semi-autonomous states with which the British had treaties. The general nature of these treaties was that internal autonomy belonged to the Nawab or Maharaja of the state, while federal powers such as currency, foreign policy, communications, defense, etc., were the responsibility of the British government. The few states that joined Pakistan included Bahawalpur, Swat, Kalat, Khairpur, Chitral, and Dir, among others. In

some of the joining states a Sharia judicial system was also in force even during the British era, such as in the states of Swat, Bahawalpur, and Dir, where the Qada (Islamic justice) system was prevalent. At the time of the partition of United India, it was decided that the rulers of these states could choose to accede to either Pakistan or India. The accession of the areas to Pakistan took place under this very principle.

The case of Kashmir was somewhat different, where the majority was Muslim, but the government was that of a Dogra Hindu family. The entire region of Kashmir, which is now divided into different parts, was ruled by the Dogra dynasty. Thus, Maharaja Hari Singh, against the inclination of Kashmir's Muslim majority, announced accession to India at the time of the partition, and the Indian army entered Kashmir and occupied it. This led to the Muslims of Kashmir declaring a rebellion against the government. The Dogra rulers had been committing much cruelty even before, which is a long story, but the Dogra Maharaja's accession to India sparked a rebellion among the Muslims, which started a new phase of the freedom movement. The people of Gilgit were the first to begin the fighting, in which scholars (Ulama) and the general public all participated. Similarly, in the areas of the Kashmir Valley, scholars initiated the struggle for freedom based on the Fatwa (religious decree) of Jihad. Here too, scholars and tribal chiefs collectively participated in the Jihad. Besides this, Mujahideen (freedom fighters) from the tribal areas and the Pakistan Army also participated in this fighting, and as a result, the freedom fighters reached the gates of Srinagar. The current liberated areas like Mirpur, Muzaffarabad, Rawalakot, etc., were all liberated during this rebellion against the Dogra government.

When Srinagar was close to being conquered, the Indian Prime Minister, Pandit Jawaharlal Nehru, went to the United Nations for a ceasefire and promised that they would accept whatever decision the United Nations made. Consequently, the United Nations put pressure on Pakistan to stop the fighting and, through its resolutions, promised that the decision regarding Kashmir would be made by the people of Kashmir through a plebiscite. UN resolutions in this regard have appeared at various times, but despite three-quarters of a century having passed, this plebiscite has not yet been held, the main reason being India's influence and pressure at the international level.

One thing often said about the Kashmir issue is, "How can you talk about the division of a region on religious grounds in this era?" To this, my submission is: on what basis was the division of Israel done, and who did it? The United Nations did, didn't it? Similarly, who orchestrated the separation of the Eastern region of the Indonesian island of Timor into a separate Christian state? And who later granted separate statehood to the Christian-majority area in South Sudan? Yet, here in Kashmir, you ask how the division can be based on religion, while Pakistan itself was created on the basis of religion.

The role of the United Nations regarding the Kashmir issue is before us, but the common organization of Muslim governments, the OIC (Organization of Islamic Cooperation), has also played virtually no role in preventing oppression and tyranny against Muslims in regions like Palestine, Kashmir, Arakan, Xinjiang, etc.

This is the case of Kashmir that I have briefly presented to you. In this regard, the first request I would make is to our own state: Pakistan's role in this case is not merely that of a supporter; rather, Pakistan is a party against India in the United Nations, and we must maintain the continuity of this role. My second request is to the scholars and the government of Azad Kashmir: the regions of Kashmir that are currently part of Azad Kashmir were liberated as a result of the Fatwa of Jihad and the act of Jihad. So, my question concerns the status of that Fatwa of Jihad today. If it still holds, whose responsibility is it to carry it forward? I would request the government and scholars of Azad Kashmir to formulate a principled stance and a plan of action in this regard, and to take the government institutions of Pakistan into confidence and not overlook them."