بیاد
شیخ الحدیث حضرت مولانا
محمد سرفراز خان
صفدرؒ

بیاد
شیخ الحدیث حضرت مولانا
صوفی عبد الحمید
خان سواتیؒ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا

(الجاثیۃ ۱۸)

مجلہ الشریعہ

گوجرانوالہ، پاکستان

جلد 37، شمارہ 11 — نومبر 2026ء

مؤسس ومدیر مولانا ابو عمار زاہد الراشدی

سرپرستی ومشاورت	مجلس تحریر	الشریعہ اکادمی	تعلقات عامہ	معاونین
قاضی محمد رویس خان ایوبی	ڈاکٹر محمد مشتاق احمد	ڈاکٹر محمد عمار خان ناصر	مولانا حافظ فضل الہادی	مولانا حافظ کامران حیدر
مولانا حاجی فیاض خان سواتی	ڈاکٹر عطریف شہباز ندوی	ڈاکٹر حافظ محمد رشید	مولانا حافظ امجد محمود معاویہ	حافظ عمر فاروق بلال پوری
ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی	مولانا مفتی سید انور شاہ	مفتی محمد عثمان جتوئی	بابر رضوان باجوہ	مولانا حافظ شیراز نوید
پروفیسر غلام رسول عدیم	مولانا محمد طارق نعمان گڑنگی	مولانا محفوظ الرحمٰن	مولانا حافظ خرم شہزاد	مولانا حافظ فضل اللہ راشدی
ڈاکٹر شہزاد اقبال شام	ڈاکٹر محمد زاہد صدیق مغل	مولانا حافظ عامر حبیب	مولانا نصر الدین خان عمر	مولانا حافظ دانیال عمر
ڈاکٹر سید متین احمد شاہ	مولانا سمیع اللہ سعدی	مولانا محمد اسامہ قاسم	حافظ عبد الجبار	حافظ شاہد الرحمٰن میر
مولانا مفتی محمد نعمان	مولانا عبد الغنی محمدی	مولانا طبیب الرحمٰن	عبد القادر عثمان	حافظ ہلال خان ناصر

WWW.ALSHARIA.ORG

مدیر منتظم: ناصر الدین خان عامر editor@alsharia.org

فہرست

قرآن وسنت

"خطباتِ فتحیہ: احکام القرآن اور عصرِ حاضر" (۱۷)..... 5

مولانا ابو عمار زاہد الراشدی

مرتب: مولانا ڈاکٹر محمد سعید عاطف

امتِ مسلمہ کی تعمیر وتشکیل کا نبوی منہج (۴)..... 8

مولانا ڈاکٹر محمد ابوبکر فاروقی

حدیث میں بیان کی گئی علاماتِ قیامت کی تاریخی واقعات سے ہم آہنگی (۷)..... 12

ڈاکٹر محمد سعد سلیم

علم وفقہ

محاضراتِ فقہ (۵)..... 17

ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ

حنفی اصولی منہج (۶)..... 22

ڈاکٹر محمد مشتاق احمد

کلام والٰہیات

کیا مذہب پر سوال اٹھانا الحاد ہے؟..... 28

مولانا ابو عمار زاہد الراشدی

ڈاکٹر عمیر محمود صدیقی

انٹرویو: عامر احمد عثمانی

کیا قدیم علمِ کلام دورِ حاضر میں ایک غیر متعلق روایت بن چکا ہے؟ (۱۱)... 39

ڈاکٹر مفتی ذبیح اللہ مجددی

"اسلام اور ارتقا: الغزالی اور جدید ارتقائی نظریات" کا جائزہ (۱۹)..... 43

ڈاکٹر شعیب احمد ملک

مترجم: محمد یونس قاسمی

سائنس کا قبلہ..... 54

فرحت علی بیگ

علم وفکر

فکری انحراف اور علماء کرام کی ذمہ داری..... 58

مولانا مفتی محمد تقی عثمانی

تلخیص: مفتی شاد محمد شاد

اوّلیاتِ برصغیر..... 60

ڈاکٹر فضل الرحمٰن محمود

تاریخ کا ایک ورق..... 66

اسرار الرحمٰن

مرتب: ڈاکٹر سید راشد علی

ریاست ونظم

بنیادی مذہبی تعلیم..... 70

مولانا قاری محمد طیب قاسمیؒ

اسلام کا سیاسی نظام: ایک قانونی تجزیہ (۲)..... 75

ڈاکٹر محمد مشتاق احمد

اسلام اور شخصی آزادی (۳)..... 78

ڈاکٹر محمد عمار خان ناصر

انٹرویو: ذیشان ہاشم

دستور و قانون

عدالتی خلع کے مسائل.....82
ڈاکٹر محمد امین

ملت و عالَم

Pakistan and the Muslim World: Where We Stand, Where We Go.....86
Maulana Fazal-ur-Rehman

Human Rights: Five Key Differences Between Islamic & Western Perspectives.....91
Abu Ammar Zahid-ur-Rashdi

امتِ مسلمہ کا انتشار اور بڑی طاقتوں کا کردار.....94
محمد محسن اقبال

عرب حکومتوں کا مستقبل: بحران، خطرات اور امکانات.....97
تبصرات

خبر و نظر

مولانا راشدی کے خطابات و بیانات اور مصروفیت.....104
ادارہ

قرآن و سنت



عدالت و قانون

معاشرے میں جرائم کو روکنے کے لیے قانون ہوتا ہے اور قانون کے نفاذ کے لیے عدالتیں ہوتی ہیں۔ یہ مستقل شعبہ ہے ہر ملک اور ہر سوسائٹی میں۔ حضور ﷺ نے قانون بھی بنایا، ان پر عمل بھی کیا اور ان پر عمل کرنے کے اصول بھی بتائے ہیں۔ قرآن پاک نے بہت سے اصول بیان کیے ہیں۔ آپ کی معلومات کے لیے عرض کر دیتا ہوں کہ شریعت کی اصطلاح کتاب اللہ کے قوانین کے لیے صرف ہماری نہیں ہے، یہودیوں کی اصطلاح بھی یہی ہے اور عیسائیوں کی اصطلاح بھی یہی ہے، یہ الگ بات ہے کہ وہ عملاً دستبردار ہو گئے ہیں۔

خطبۂ حجۃ الوداع میں جناب نبی اکرم ﷺ نے جب اپنی امت کو یہ تلقین فرمائی تھی کہ اپنے حکمران کی اطاعت کرو خواہ وہ حبشی غلام ہی کیوں نہ ہو:

"ما قادکم بکتاب اللہ" (سنن ابن ماجہ، باب طاعۃ الامام، حدیث نمبر: 2861)

(جب تک وہ تمھارے معاملات کو قرآن کریم کے مطابق چلاتا رہے۔)

تو یہ قرآن کریم کی اسی حیثیت کا اعلان تھا کہ وہ اسلامی ریاست کا دستور ہے اور ریاست و حکومت کے تمام معاملات کا اسی دستور کے دائرے میں رہنا ضروری ہے۔

جناب نبی اکرم ﷺ کے جانشین اور خلیفۂ اول حضرت سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے خلافت کا منصب سنبھالنے کے بعد اپنے پہلے خطبے (Policy Address) میں فرمایا تھا کہ میں تم سے کتاب و سنت کے مطابق چلنے کا وعدہ کرتا ہوں، جب تک میں کتاب و سنت کے مطابق حکمرانی کروں، تم پر میری اطاعت واجب ہے، اور اگر میں قرآن و سنت کی اطاعت سے ہٹ جاؤں تو تم پر میری اطاعت ضروری نہیں ہے۔ خلیفۂ اولؓ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر میں قرآن و سنت کے مطابق چلوں تو میرا ساتھ دو اور اگر اس سے ٹیڑھا ہونے لگوں تو مجھے سیدھا کر دو۔

[الا وراعونی بابصارکم، فان استقمت فاتبعونی، وان زغت فقوموني، وان اطعت اللہ فاطیعونی، وان عصیت اللہ فاعصونی۔ (المعجم الاوسط، باب من اسمہ منتصر، حدیث نمبر: 8597)]

ہم سمجھتے ہیں کہ خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا یہ اعلان قرآن و سنت کی دستوری حیثیت کا اعلان تھا، خلافت راشدہ کا آغاز قرآن و سنت کو اپنا دستور اور بالاتر قانون تسلیم کرنے کے ساتھ ہوا تھا۔ خلیفۂ ثانی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے پہلے خطبے میں یہی اعلان کیا تھا اور اس میں یہ اضافہ فرمایا تھا کہ میں قرآن و سنت کے ساتھ ساتھ اپنے پیشرو خلیفہ کی روایات بھی قائم رکھوں گا۔ جبکہ خلیفۂ ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کا فیصلہ کرتے وقت اس کی مجاز اتھارٹی حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے امیر المؤمنین کی حیثیت سے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے خلیفہ ہونے کا اعلان اور ان کی بیعت ہی اس شرط پر کی تھی کہ:

ابایعک علیٰ سنۃ اللہ ورسولہ، والخلیفتین من بعدہ (صحیح بخاری، باب کیف یبایع الامام الناس، حدیث نمبر:

(7207

(یعنی میں آپ کی بیعت اس شرط پر کرتا ہوں کہ آپ کتاب و سنت کی پیروی کریں گے اور نبی اکرم ﷺ کے بعد دونوں خلفاء حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی روایات کی پاسداری کریں گے۔)

ان کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی اپنی حکومت کی بنیاد اسی اصول کو قرار دیا تھا۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن و سنت اور خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے فیصلوں کو اسلامی ریاست میں صرف رہنما اصول یا مآخذ قانون (Sources of Law) کا درجہ حاصل نہیں ہے، بلکہ یہ خود قانون اور دستور کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور قرآن و سنت کی اسی اصولی حیثیت سے انکار آج کے دستور سازوں اور قانون سازوں کے ہاتھ میں قرآن و سنت سے انحراف کا سب سے بڑا ہتھیار ہے۔

ہمارے ہاں قیامِ پاکستان کے بعد سے یہ بحث جاری ہے کہ قرآن و سنت خود قانون ہیں یا انھیں صرف مآخذ قانون کی حیثیت حاصل ہے؟ لیکن جب ہم بانیٔ پاکستان قائداعظم جناب محمد علی جناح کے ان بیانات واعلانات کی طرف رجوع کرتے ہیں جو انہوں نے قیامِ پاکستان کے مقاصد کو واضح کرتے ہوئے ارشاد فرمائے تھے، تو ان میں ہمیں اس قسم کا کوئی ابہام نظر نہیں آتا۔ چنانچہ انہوں نے اگست 1944ء میں کانگریسی راہنما جناب گاندھی کو جو تفصیلی خط تحریر کیا، اس میں کہا کہ:

"قرآن مسلمانوں کا ضابطۂ حیات ہے۔ اس میں مذہبی اور مجلسی، دیوانی اور فوجداری، عسکری اور تعزیری، معاشی اور معاشرتی، غرضیکہ سب شعبوں کے احکام موجود ہیں۔ وہ مذہبی رسوم سے لے کر روزانہ امورِ حیات تک، روح کی نجات سے جسم کی صحت تک، جماعت کے حقوق سے لے کر فرد کے حقوق و فرائض تک، اخلاق سے لے کر انسدادِ جرم تک، زندگی میں سزا و جزا سے لے کر عقبیٰ کی جزا و سزا تک، ہر ایک فعل، قول، حرکت پر مکمل احکام کا مجموعہ ہے۔"

جبکہ اس سے قبل 1943ء میں آل انڈیا مسلم اسٹوڈنٹس فیڈریشن کے جلسے سے خطاب کرتے ہوئے قائداعظم یہ فرما چکے تھے:

"مجھ سے پوچھا جاتا ہے کہ پاکستان کا طرزِ حکومت کیا ہوگا؟ پاکستان کا طرزِ حکومت متعیّن کرنے والا میں کون ہوں؟ یہ کام پاکستان کے رہنے والوں کا ہے، اور میرے خیال میں مسلمانوں کا طرزِ حکومت آج سے تیرہ سو سال قبل قرآن حکیم نے فیصلہ کر دیا تھا۔"

قائداعظم کے بیان کردہ دونوں نکات پر غور کر لیجیے:

- مسلمانوں کا طرزِ حکومت تیرہ سو سال قبل قرآن کریم نے طے کر دیا تھا۔
- پاکستان کا طرزِ حکومت طے کرنا پاکستان میں رہنے والوں کا کام ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ قرآن کریم کی یہ دستوری حیثیت قائداعظم کے ذہن میں بے غبار اور واضح تھی، اور پاکستان کے رہنے والوں نے طویل دستوری جدوجہد کے بعد 1973ء کے دستور کی صورت میں یہ بات طے کر دی تھی کہ حاکمیتِ اعلیٰ اللہ تعالیٰ کی ہے، قرآن و سنت کو ملک میں بالاتر حیثیت حاصل ہوگی، اور دستور و قانون دونوں کو ان کے دائرے میں رہنا ہوگا۔ (ماہنامہ الشریعہ، جون 2010ء)

ایک موقع پر قائداعظم سے پوچھا گیا کہ پاکستان کا دستور کیا ہوگا، تو انہوں نے واضح طور پر کہا کہ: "پاکستان کا دستور ہمارے پاس پہلے سے قرآن کریم کی شکل میں موجود ہے اور وہی ہمارے دستور و قانون کی بنیاد ہوگا۔" اس کے ساتھ انہوں نے یہ بھی واضح کیا کہ قرآن کریم جس طرح تیرہ سو سال قبل سیاسی و معاشرتی حوالہ سے قابلِ عمل تھا، اسی طرح وہ آج بھی قابلِ عمل ہے اور ہماری رہنمائی کرتا ہے۔

قرآن کریم کے ساتھ پاکستان کا دوسرا تعلق یہ ہے کہ دستورِ پاکستان میں حاکمیتِ اعلیٰ عوام یا کسی گروہ و خاندان کی نہیں تسلیم کی گئی، بلکہ اللہ تعالیٰ کی حاکمیتِ اعلیٰ کو دستور کی اساس قرار دیا گیا ہے؛ جو قرآن کریم کے ارشاد:

"ان الحکم الا للہ" (سورۃ یوسف: 12، آیت: 40)

(حاکمیت اللہ کے سوا کسی کو حاصل نہیں ہے۔)

کا ترجمہ ہے اور دستورِ پاکستان کی بنیاد ہے۔ دستورِ پاکستان کے حوالہ سے یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ وہ جمہوریت کے اس معروف تصور کو قبول نہیں کرتا کہ حاکمیتِ اعلیٰ عوام کی ہے اور پارلیمنٹ مکمل طور پر خود مختار ہے۔ بلکہ ہمارے دستور کی تین بنیادیں بالکل واضح ہیں:

۱. ایک یہ کہ حاکمیتِ اعلیٰ اللہ تعالیٰ کی ہے۔
۲. دوسری یہ کہ حکمرانی کا حق کسی گروہ یا خاندان کا نہیں بلکہ عوام کے منتخب نمائندے حکومت کریں گے۔
۳. تیسری یہ کہ پارلیمنٹ اور حکومت مکمل خود مختار نہیں بلکہ قرآن و سنت کی پابند ہیں۔

یہ پاکستان اور قرآن کریم کے تعلق کا دوسرا پہلو ہے۔ مگر قرآن کریم اور پاکستان کے تعلق کے ایک تیسرے پہلو کی طرف بھی توجہ دلانا چاہتا ہوں۔ وہ یہ کہ دنیا بھر میں قرآن و سنت کے حفظ اور فہم دونوں حوالوں سے پاکستان کو جو امتیاز اس وقت حاصل ہے، وہ اللہ تعالیٰ کا خصوصی فضل ہے۔ بتایا جاتا ہے کہ حفظِ قرآن کریم کا سب سے مضبوط نیٹ ورک پاکستان میں ہے اور حفاظ کی تعداد بھی آبادی کے تناسب کے لحاظ سے پاکستان میں زیادہ ہے۔ جبکہ دنیا کے دوسرے بہت سے ممالک میں قرآن کریم کے حفظ کی تدریس کی خدمات میں بھی پاکستان کے قراء و حفاظ سب سے نمایاں ہیں۔ میں نے دنیا کے مختلف علاقوں میں پاکستانی قراء کو حفظِ قرآن کریم کی تدریس

کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ امریکہ، برطانیہ، جنوبی افریقہ، ہانگ کانگ، اور کینیا جیسے ممالک میں حفظِ قرآن کریم کے ایسے مدارس موجود ہیں جن میں پاکستانی قراء کرام خدمات سرانجام دے رہے ہیں۔

یہ بات یقیناً آپ حضرات کے لیے تعجب انگیز خوشی کا باعث ہوگی کہ حرمِ مکہ (یعنی مسجد حرام) میں حفظِ قرآن کریم کا پہلا مدرسہ ہمارے ایک پاکستانی مخیر بزرگ الحاج محمد یوسف سیٹھی کی توجہ اور محنت سے قائم ہوا تھا، جن کا تعلق ایک نومسلم خاندان سے تھا اور گکھڑ کے قریب راہوالی میں ان کی مشہور گتہ فیکٹری تھی۔ حرمِ مکہ کے اس پہلے مدرسے کے استاد پاکستانی قاری الشیخ خلیل احمد تھے، اور ان کے شاگردوں میں امام الحرمین الشیخ عبد اللہ بن سبیل بھی شامل ہیں۔ خود میرے حفظِ قرآن کریم کے استاذ محترم حضرت قاری محمد انورؒ نے پینتیس برس تک مدینہ منورہ میں حفظِ قرآن کریم کی تدریسی خدمات سرانجام دی ہیں۔

مختصر یہ کہ مدارس کا نیٹ ورک اپنے بنیادی مقاصد کے حوالے سے کامیاب اور نتیجہ خیز رہا ہے۔ اس کے تیار کردہ افراد نے تعلیم و تدریسِ دین سے لے کر صحافت و سیاست سمیت زندگی کے دیگر شعبوں کو بھی اپنی محنتوں کے ثمر سے فیضیاب کیا ہے۔ رکاوٹیں، مخالفتیں اور مخاصمتیں اس راہ کا معمول ہیں۔ اب مدارس کی غیر معمولی خدمات کا اعتراف عالمی سطح پر بھی کیا جا رہا ہے۔ دنیا کا سب سے بڑا دینی تعلیم و تربیت کا نظام اللہ کے فضل کے ساتھ ساتھ عوام الناس کے تعاون کی بدولت خالصتاً غیر سرکاری بنیادوں پر چل رہا ہے۔ اس کی وجہ صرف اخلاص اور للّٰہیت ہے۔

احکام القرآن اور آج کے ملکی و عالمی تناظر میں یہ چند گوشے تھے جو میں نے پندرہ نشستوں میں اہل دین اور اہلِ دانش کے سامنے رکھے ہیں۔ عصرِ حاضر کی معروضی صورتحال میں قرآنی حقائق عالمی دانش سے بھی اپنی صداقت کا اعتراف کروا رہے ہیں۔ اہلِ دین کی ذمہ داری ہے کہ آج کی زبان اور اسلوب میں قرآن پاک کے احکام کو حکمت اور فراست و تدبر کے ساتھ انسانیت کے سامنے رکھیں۔

حاشیہ:

مرتب کو بھی 2001ء میں حضرت قاری صاحب نے حرمِ نبوی میں سماعتِ قرآن کے بعد اجازت عطا فرما کر اپنے تلامذہ میں شامل فرمایا۔ جامعہ فتحیہ کے ایک فاضل حضرت مولانا قاری عبد المالک صاحب چوتھائی صدی سے زائد حرمِ نبوی میں تدریس قرآن فرما رہے ہیں۔ ان کے تلامذہ میں امام کعبہ عبد اللہ الجہنی اور دیگر شیوخ شامل ہیں۔

(مکمل)



امت کی فکرِ اجتماعی کے بنیادی خدوخال

ماقبل میں جو کچھ بیان ہوا اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ امور اور احکامِ شرعیہ — چاہے وہ اوامر ہوں یا نواہی، یعنی ان میں کسی کام کے کرنے کا حکم ہو یا کسی کام سے رکنے کا کہا گیا ہو — تمام کے تمام چند مقاصدِ شرعیہ سے متعلق ہیں۔ پھر ان احکام اور امورِ شرعیہ کی تین بنیادی سطحیں اور درجے ہیں: (۱) ضروریات، (۲) حاجیات، (۳) تحسینیات۔ مقاصد سمیت یہی چار عنوانات نظامِ شریعت کے بارے میں امتِ مسلمہ کی فکرِ اجتماعی کے بنیادی خدوخال ہیں۔ تمام نظامِ شریعت انہی چار دائروں میں بند ہے۔ پھر ضروریاتِ دین، حاجیاتِ دین اور تحسینیاتِ دین کے ان تین بنیادی دائروں میں احکام و امورِ شرعیہ کی چند ذیلی تقسیمات بھی ہیں۔ دراصل ان تین بنیادی اور چند ذیلی تقسیمات کی بنیاد دو چیزوں پر ہے: (۱) شریعتِ مطہرہ کے تفصیلی دلائل، (۲) حکمتِ تشریع کے اصول۔

شریعت کے تمام امور و احکامِ شریعت کے تفصیلی دلائل یعنی قرآن، سنت، اجماع، قیاسِ شرعی، مصالحِ مرسلہ وغیرہ سے حکمتِ تشریع کے اصول کے مطابق ثابت ہوتے ہیں۔ اور انہی دونوں چیزوں سے احکامِ شرعیہ کی تعیین ہوتی ہے کہ آیا وہ ضروریاتِ دین سے تعلق رکھتے ہیں، یا حاجیاتِ دین سے، یا تحسینیاتِ دین سے؟ آیا وہ فرائض میں سے ہیں، یا واجبات میں سے ہیں، یا سنن سے ہیں؟ مستحب ہیں یا مباحات، حرام ہیں یا مکروہات ہیں؟ آیا وہ احکام یا امورِ شرعیہ کسی اور حکمِ شرعی کے لیے ارکان ہیں یا شرائط، اسباب ہیں یا اوصاف؟ وغیرہ وغیرہ۔

آپ امور اور احکامِ شرعیہ کی ان بنیادی اور ذیلی تقسیمات سے بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ شریعت کے متعلق لاکھوں کروڑوں امور اور احکام اور ان پر دلالت کرنے والی ہزاروں اصطلاحات کس طرح سمیٹ کر ان تین بنیادی اور تیس چالیس کے درمیان ذیلی تقسیمات میں سما جاتی ہیں۔ جن کے نام ہی نہ صرف ان کے مابین پائے جانے والے گہرے معنوی ربط، ترتیب اور توازن پر دلالت کرتے ہیں؛ بلکہ نظامِ شریعت میں ان کے صحیح حجم، مقام اور مرتبے کی شہادت بھی دیتے ہیں۔ امورِ شریعت کی یہی وہ بنیادی اور ذیلی تقسیمات ہیں جو امتِ مسلمہ کی فکرِ اجتماعی میں نظامِ شریعت کی مکمل تصویر کشی کرتی ہیں۔

یہاں یہ حقیقت ہمیشہ یاد رکھنی چاہیے کہ نظامِ شریعت کوئی بے جان تصویر نہیں ہے جسے فریم کروا کر دیواروں پر چسپاں کر لینا کافی ہے، اور نہ ہی محض کتابوں میں لکھے اصولوں کا نام ہے جنہیں رٹ لینا کافی ہے؛ بلکہ نظامِ شریعت تو حرکت اور عمل سے بھرپور ایک ایسے ابدی نظام کا نام ہے جو اپنی حرکت اور عملیت کی بناء پر ہر دور کے تقاضوں کا سامنا کرنے کی طاقت رکھتا ہے۔ اس کی حرکت کا سب سے بڑا مظہر یہ ہے کہ نظامِ شریعت ہر تہذیب، ہر تمدن اور ہر کلچر کے صالح اور بہترین اجزاء کو اپنے اندر جذب کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کی یہی وہ خصوصیت ہے جس کی بناء پر اسے مکمل ضابطۂ حیات کہا جا سکتا ہے۔

جہاد فی سبیل اللہ

نظامِ شریعت کی عملیت کا سب سے بڑا مظہر "جہاد فی سبیل اللہ" ہے۔ کیونکہ جہاد فی سبیل اللہ ہی مسلمانوں میں اسلام کی عملی تطبیق کا واحد راستہ، نظامِ شریعت کے عملی نفاذ کا واحد منہج، مقاصدِ شریعت اور جمیع انسانیت کے اجتماعی مفادات کے حصول

کا واحد طریقہ ہے۔

جہاد فی سبیل اللہ کے مفہوم و معنی کی اصل وسعت اور جامعیت کو سمجھنے میں موجودہ دور کے بعض علماء سے تسامح ہوا ہے۔ چنانچہ ایک طبقے نے جہاد سے مراد صرف ''جہاد بالنفس'' لیا ہے، جبکہ دوسرے طبقے نے جہاد سے مراد محض ''جہاد بالسیف'' کو قرار دیا ہے۔ پھر ان دونوں طبقوں کو جہاد بالنفس اور جہاد بالسیف کی تشریح و تفہیم میں بھی تسامح ہوا۔ اگرچہ نصوصِ شرعیہ میں جہاد فی سبیل اللہ کے جزوِ اکبر ہونے کے اعتبار سے لفظِ جہاد کا اطلاق جہاد بالنفس پر ہوا ہے، اور جزوِ اعظم ہونے کے اعتبار سے بارہا جہاد بالسیف اور قتال کو مطلقاً جہاد کہا گیا، لیکن جہاد فی سبیل اللہ کی کامل حقیقت محض اتنی نہیں ہے۔ جو لوگ تمام نصوصِ شرعیہ اور مکمل نظامِ شریعت کا گہرا ادراک رکھتے ہیں، نیز صرف جزئیاتِ شرعیہ ہی نہیں بلکہ شریعت کی کلیات پر بھی مکمل نظر رکھتے ہیں، وہ جانتے ہیں کہ فریضۂ جہاد کی اصل وسعت، مکمل مفہوم، جامعیت اور ہمہ گیریت کا کیا عالم ہے۔

برِ صغیر کے نامور ترین عالمِ دین، مدبر سیاستدان، عظیم صحافی اور بے باک مجاہد مولانا ابو الکلام آزادؒ — جنہوں نے دین کے بہت سے شعبوں میں مسلمانوں کی رہنمائی فرمائی — نے انگریز کے خلاف اعلانِ بغاوت کیا۔ انہوں نے تمام باشندگانِ برِ صغیر کو اس بغاوت پر آمادہ کیا اور اعلانِ جہاد بلند کیا۔ ان کے مایہ ناز جریدوں ''الہلال'' اور ''البلاغ'' میں سے ایک مستقل اور مسلسل مضمون ہمیشہ ''جہاد فی سبیل اللہ'' کے نام سے شائع ہوتا رہا۔ انگریز کا بے انتہا جبر اور استبداد بھی انہیں اعلانِ جہاد سے باز نہ رکھ سکا۔ بابِ جہاد میں ان کی مجتہدانہ بصیرت اور عالمانہ نظر کا اعتراف اس وقت کے سب سے بڑے عالمِ دین حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندیؒ نے کیا اور انہیں ''امام الہند'' کا لقب عطا فرمایا۔ مولانا ابو الکلام آزادؒ نے ''الہلال'' کے ایک مضمون میں جہاد فی سبیل اللہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ:

> ''اسلام اور جہاد ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔ جہاد کے بغیر اسلام ایسے ہی ہے جیسے کوئی جسم بلا روح کے ہو۔ کوئی مسلمان اس وقت تک مسلمان نہیں ہو سکتا جب تک کہ مجاہد نہ ہو۔''

اسلام اور جہاد کی حقیقت کے ایک ہونے کا مطلب وہی ہے جسے ہم نے سادہ الفاظ میں یوں بیان کیا ہے کہ جہادِ اسلام کی عملی تطبیق، نظامِ شریعت کے عملی نفاذ، مقاصدِ شریعت اور جمیع انسانیت کے مشترکہ مفادات کے حصول کی عملی جدوجہد کا نام ہے۔ جہاد کے اس وسیع تر تصور اور جامع ترین مفہوم کی سب سے بڑی دلیل خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا تئیس سالہ دورِ نبوت اور سیرتِ طیبہ ہے۔ کیونکہ آپؐ کی حیاتِ مبارکہ کا یہ تئیس سالہ دور اور سیرتِ طیبہ کا ہر پہلو اعلائے کلمۃ اللہ، اسلام کی عملی تطبیق، نظامِ شریعت کے عملی نفاذ، مقاصدِ شریعت اور جمیع انسانیت کے مشترکہ مفادات کے حصول کی عملی جدوجہد سے عبارت ہے۔

کون کہہ سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت، تعلیم، تبلیغ، تربیت، تزکیہ، ہجرت، ریاست کا قیام، حکومت سازی، عدالتی انصاف کی فراہمی، منافقین اور کفار سے مقابلہ، خارجہ و داخلہ پالیسیاں اور سفارت کاری وغیرہ میں سے کسی ایک پہلو یا شعبے کا مقصد ان مذکورہ بالا مقاصد کے علاوہ کچھ اور تھا؟ اور نہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ سیرت النبیؐ کے جملہ پہلوؤں میں سے ہر پہلو دوسرے پہلوؤں سے جدا اور بے نیاز ہو کر ان تمام مقاصد کی تکمیل کر سکتا ہے کہ باقی شعبے ہوں یا نہ ہوں، اکیلا کوئی سا بھی ایک سیرت کا شعبہ اسلام کی عملی تطبیق اور نفاذِ شریعت کے لیے کافی ہے؟

حقیقت جو قرآن و سنت اور سیرتِ طیبہ سے واضح ہے وہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام کی تمام سیرت اعلائے کلمۃ اللہ کی عملی جدوجہد سے عبارت ہے، اور کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ پہلو یا جزو بھی اس مقصد سے خالی نہیں۔ آپؐ کے کردار و سیرت کے تمام پہلو اور دین کے تمام شعبے باہم دیگر ایسے وابستہ ہیں کہ ان میں سے کوئی ایک بھی مقاصدِ شریعت کے حصول کے لیے دوسرے شعبوں سے بے نیاز نہیں، اور ان کی وحدت ہی حصولِ مقاصد کی ضامن ہے۔

چنانچہ یہ تصور کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کا ایک پہلو تو جہاد ہے اور دوسرے جہاد نہیں ہیں، گویا یہ تصور کرنا ہے کہ آپؐ کی سیرت کا مذکورہ پہلو تو اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے تھا اور دوسرے پہلوؤں کا کوئی اور مقصد تھا۔ نعوذ باللہ من ذالک۔ جب ثانی الذکر تصور غلط ہے تو یہ تصور بھی غلط ہے کہ صرف قتال ہی جہاد ہے، یا صرف جہاد بالنفس ہی جہاد ہے؛ یا یہ سب تو جہاد ہیں لیکن ایک دوسرے سے بے نیاز ہیں۔ آج جہاد کے بارے میں امتِ مسلمہ کی مجموعی عملی صورت کیا ہے، اس کا اندازہ آپ میری اس بات سے کر سکتے ہیں۔ لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ساری کی ساری سیرتِ طیبہ جہاد فی سبیل اللہ سے عبارت ہے، اور یہی مطلب ہے مولانا آزادؒ کے اس قول کا کہ ''اسلام اور جہاد ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں''۔

بالفاظِ صریح، جہاد فی سبیل اللہ اپنے کامل و وسیع، جامع اور صحیح مفہوم میں آپؐ کی سیرتِ طیبہ کے ایک یا دو شعبوں یا پہلوؤں میں محدود نہیں بلکہ پوری سیرت النبیؐ پر محیط ہے اور سیرت کے تمام شعبے اس کے مفہوم اور حقیقت میں شامل ہیں۔ اور نہ صرف یہ کہ شامل ہیں، بلکہ اس طرح شامل ہیں کہ کسی ایک کے نکال دینے سے یا کسی ایک سے بے نیاز ہو کر جہاد مکمل نہیں ہوتا۔ ان تمام شعبوں کے درمیان کامل ربط، توازن اور ترتیب ہے اور تمام شعبوں کی بہترین کارکردگی ایک دوسرے کی محتاج ہے۔ اگر ان میں سے کوئی ایک شعبہ بھی کمزور ہو گیا یا مٹ گیا تو باقی تمام شعبوں کی کارکردگی کو ناقابلِ تلافی نقصان برداشت کرنا پڑے گا اور منزلِ مقصود تک پہنچنا ناممکن ہو جائے گا۔

چنانچہ جہاد فی سبیل اللہ اپنے کامل مفہوم میں سیرتِ طیبہ اور اسلام کے مترادف ہے اور سیرتِ طیبہ اور دین کے تمام شعبے جہاد فی سبیل اللہ کے شعبے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ سورۃ الاحزاب میں — جو غزوۂ خندق کے بعد نازل ہوئی — نبی کریم

صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام سیرت کو تمام مسلمانوں کے لیے اسوۂ حسنہ اور کامل نمونہ قرار دیا گیا۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ لمن کان یرجوا اللہ والیوم الاٰخر۔ (الاحزاب ۲۱)

"تمہارے لیے (اجتماعی و انفرادی زندگی کے ہر شعبے میں) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ طیبہ کامل نمونہ ہے، (اس کا فائدہ) ہر اس شخص کے لیے ہے جو اللہ تعالیٰ (کی رحمت) اور روزِ قیامت کی ملاقات کی امید رکھتا ہے۔"

اس آیتِ مبارکہ کا سورۃ الاحزاب میں ہونا نہ تو اتفاقی ہے اور نہ ہی اس کا مفہوم یہ قرار دیا جا سکتا ہے کہ آپؐ کی سیرت صرف قتال کے شعبے میں مسلمانوں کے لیے نمونہ ہے، باقی شعبوں میں نہیں۔ بہرحال جہاد فی سبیل اللہ سیرت النبیؐ کے تمام شعبوں پر مشتمل دین کا اہم ترین فریضہ اور قطعی ضرورت ہے؛ جو اسلام کی عملی تطبیق، نظامِ شریعت کے عملی نفاذ، مقاصدِ شریعت اور تمام انسانیت کے مشترکہ مفادات کے حصول کا واحد راستہ اور منہج ہے۔

جہاد فی سبیل اللہ کے مراحلِ اربعہ

سیرتِ طیبہ اور جہاد فی سبیل اللہ کے تمام شعبے جو باہم مربوط اور بے حد منظم ہیں، نصوصِ شرعیہ کی روشنی میں ان کے چار بڑے مراحل ہیں: (۱) جہاد بالنفس (۲) جہاد بالشیطان (۳) جہاد بالکفار والمنافقین (۴) اہلِ ظلم اور بدعت کے خلاف جہاد۔ جہاد فی سبیل اللہ کے ان مراحلِ اربعہ کی تفصیل بجائے خود ایک نہیں کئی کتابوں کی متقاضی ہے، اس لیے ہم یہاں صرف اشاروں پر اکتفا کرنے پر مجبور ہیں۔

۱- جہاد بالنفس

نفس کے ساتھ جہاد کے چار مراتب ہیں:

(۱) علم کا حصول،

(۲) علم کے مطابق تربیت کا حصول،

(۳) دعوت و تبلیغ کرنا،

(۴) اس دوران راستے میں آنے والے کٹھن حالات کا مقابلہ تحمل، حلم، وقار اور برداشت کے ساتھ کرنا۔

۲- جہاد بالشیطان

شیطان کے ساتھ جہاد کے دو مراتب ہیں، یعنی شیطان اور اس کے حواری دو طرح سے انسان سے دشمنی کرتے ہیں:

(۱) فتنۂ شبہات کا مقابلہ

دین کے مسلّمہ عقائد و ایمانیات اور ثابت شدہ اصول و قواعد کے بارے میں طرح طرح کے شکوک و شبہات پیدا کرتے ہیں۔ ان کے اس عمل کو فتنۂ شبہات کہا جاتا ہے۔ جہاد بالشیطان کا پہلا مرتبہ یہ ہے کہ اس فتنۂ شبہات کا مقابلہ کیا جائے، جو دین پر یقینِ محکم کے ساتھ ہی ممکن ہے۔

(۲) فتنۂ شہوات کا مقابلہ

شیطان اور اس کے ساتھیوں کا دوسرا کام یہ ہے کہ وہ انسان کی نفسیاتی کمزوریوں سے کھیلتے ہیں، اس کی خواہشات اور شہوات بھڑکا کر اسے صراطِ مستقیم سے ہٹاتے ہیں اور غلط راستے پر چلنے پر مجبور کرتے ہیں۔ ان کے اس عمل کو فتنۂ شہوات کہا جاتا ہے۔ اس فتنۂ شہوات کا مقابلہ کرنا جہاد بالشیطان کا دوسرا مرحلہ اور مرتبہ ہے، اور یہ صبر، تحمل، برداشت اور استقامت علی الدین کے ساتھ ہی ممکن ہے۔

۳- کفار اور منافقین کے خلاف جہاد

منافقین اور کفار کے خلاف جہاد کے چار مراتب ہیں:

(۱) جہاد بالقلب

کفار اور منافقین کی ریشہ دوانیوں، سازشوں اور مکارانہ چالوں کے خلاف دل و دماغ، سوچ و تدبر، فراست و بصیرت اور تمام فکری قوتوں کے ساتھ جہاد کرنا۔

(۲) جہاد باللسان

کفار اور منافقین کی میڈیا وار کا مقابلہ میڈیا، بیانات، تقریروں، تحریروں اور صحافت کے ذریعے کرنا۔

(۳) جہاد بالمال

کفار اور منافقین کے خلاف دولت اور مال خرچ کیے بغیر جدوجہد کرنا اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کے مترادف ہے۔ اسی لیے جہاد بالمال کا حکم دیا گیا، جو انفاق فی سبیل اللہ کا ایک اہم ترین حصہ ہے۔

(۴) جہاد بالسیف

کفار اور منافقین اگر اسلام اور مسلمانوں کے خلاف قوت اور طاقت استعمال کرنے کا سوچیں، منصوبہ بندی کریں، افواج کی تیاری کریں، اسلحہ سازی کریں اور اسلام کی دعوت، تعلیم اور آزادی میں رکاوٹ بنیں تو مسلمانوں کا فرض ہے کہ ان

کے خلاف طاقت اور قوت کا استعمال کریں۔ اسے جہاد بالسیف یعنی قتال کہا جاتا ہے۔ چنانچہ اسلحہ بنانا، دشمن کی سیاسی و معاشی و عسکری طاقت پر نظر رکھنا، اور ان میدانوں میں مسلم امہ کو کفار پر غالب رکھنا قتال کے مفہوم میں شامل ہے۔

۴- اہلِ ظلم اور اہلِ بدعت کے خلاف جہاد

اہلِ ظلم اور اہلِ بدعت کے خلاف جہاد کے تین مراحل ہیں:

(۱) جہاد بالید

اہلِ ظلم یعنی چور، ڈاکو، جرائم پیشہ افراد، اختیارات کا ناجائز استعمال کرنے والے افسران، سیاستدان وغیرہ؛ اور اصحابِ بدعت یعنی دین میں نئی نئی باتیں ایجاد کرنے والے، شرعی اصطلاحات سے غیر شرعی معانی مراد لینے والے، یا غیر شرعی اور غیر اسلامی تصورات کو اسلام اور شریعت کا لبادہ اوڑھا کر پیش کرنے والے؛ اور نظامِ شریعت کے کسی بھی مسئلے کو مقاصدِ شریعت کے خلاف اپنے خود ساختہ مقاصد کے لیے استعمال کرنے والے تمام لوگوں کے خلاف ہر سطح پر سختی کے ساتھ نمٹنا "جہاد بالید" کہلاتا ہے۔ ان کے خلاف قانون، عدلیہ، انتظامیہ اور ریاستی اداروں کے ذریعے کارروائی عمل میں لانا اس کی صورتیں ہیں۔

(۲) جہاد باللسان

اگر ریاستی ادارے اہلِ ظلم اور اہلِ بدعت کے حامی ہوں تو ظلم اور بدعت کے خلاف بیانات، تقریروں، تحریروں، میڈیا اور صحافت کے ذریعے رائے عامہ ہموار کرنا، معاشرتی دباؤ پیدا کرنا؛ اور تعلیمی اداروں اور درسگاہوں کے ذریعے عوام میں ظلم، استبداد، جبر، لوٹ مار، بدعت اور دین میں تحریف کے خلاف شعور پیدا کرنا "جہاد باللسان" ہے۔

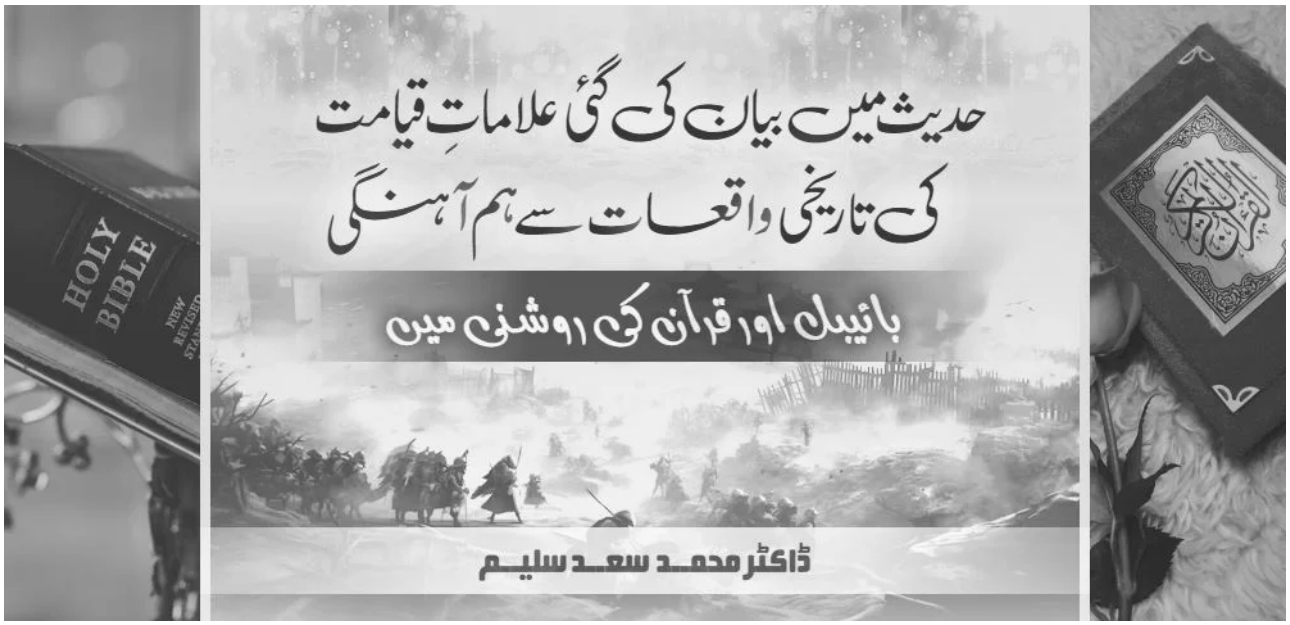
(۳) جہاد بالقلب

اگر ریاستی جبر و تشدد کی بنا پر اہلِ ظلم اور اہلِ بدعت کے خلاف جہاد باللسان بھی ممکن نہ ہو تو پھر کم از کم دلوں میں حق اور باطل کا امتیاز باقی رکھنا؛ نیز ذہنی غلامی، اندھی تقلید، فکری انتشار، عقلی بے راہ روی، کم علمی اور جہالت سے خود کو محفوظ رکھنا "جہاد بالقلب" ہے۔ یہ حالت مسلمانوں کی کمزوری، کسمپرسی اور ضعف کی انتہا ہے کہ مسلمان اسلامی ریاست میں انصاف، عدل اور حق کی پیروی سے محروم ہو جائیں اور باطل کے خلاف آواز تک نہ اٹھا سکیں۔ یہ ان کے ایمانی ضعف کا آخری درجہ ہے۔

حضرت ابو سعید خدریؓ کی یہ حدیث اسی بارے میں ہے:

> "حضرت ابو سعید خدریؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم میں سے جو کوئی کسی برے کام کو دیکھے تو اسے طاقت سے بدل دے، اگر اس کی استطاعت نہ رکھے تو اپنی زبان سے بدلنے کی کوشش کرے، اور اگر اس کی بھی طاقت نہ رکھے تو اپنے دل میں اسے برا سمجھے، اور یہ ایمان کا ضعیف ترین درجہ ہے۔"

سیرتِ طیبہ اور جہاد فی سبیل اللہ کے یہ کل تیرہ (۱۳) بنیادی شعبے اور پہلو ہیں۔ ہم سیرتِ طیبہ کے آئینے میں دیکھ سکتے ہیں کہ ان تمام مراتبِ جہاد کا آپس میں ربط، تعلق، ترتیب اور توازن کیا تھا؛ کیسے یہ تمام شعبہ ہائے جہاد ایک دوسرے کے ساتھ مربوط اور جڑے ہوئے تھے؛ اور وقت و حالات کے تقاضوں کے مطابق شارع علیہ السلام نے ان میں کیا ترتیب قائم فرمائی تھی۔ اگر ان میں سے کسی ایک شعبے کو کوئی خطرہ درپیش ہوتا تو کیسے دوسرا شعبہ نمودار ہو کر اس کی حفاظت کے لیے آگے بڑھتا تھا۔ اور یہی وہ حکمتِ عملی ہے جو نفاذِ شریعت، تطبیقِ اسلام، حصولِ مقاصدِ شرعیہ، اور جمیع انسانیت کے مجموعی مفادات کے تحفظ کی بنیاد ہے۔ اسی کو جہاد فی سبیل اللہ کہا جاتا ہے اور یہی سیرت النبیؐ کا وہ اسوۂ حسنہ ہے جس کی پیروی ہر مسلمان پر فرض ہے۔



بنی اسرائیل کی ارضِ مقدس میں واپسی: اللہ کا وعدہ اور اُس کی شرائط

یہود کی ارضِ مقدس کی طرف واپسی سابق صحیفوں کی واضح ترین پیش گوئیوں میں سے ایک ہے، اور بیسویں صدی میں یہ پوری ہو چکی ہے۔ مسلمانوں کے لیے یہ اِس بات کی نشانی ہے کہ تاریخ اللہ کے حکم کے تابع ہے۔ لیکن انبیا نے اِس واپسی کے ساتھ بنی اسرائیل کی جن نعمتوں کا ذکر کیا تھا، اُن میں سے بیش تر حاصل نہیں ہوئیں، اور اِس کی وجہ خود اُن کے صحائف بیان کرتے ہیں۔

انبیا کا وعدہ

حضرت اِشعیاء علیہ السلام آٹھویں صدی قبل مسیح میں یروشلم میں مبعوث ہوئے۔ اُس وقت اسور (Assyria) دنیا کی سب سے بڑی طاقت تھا۔ اُنھوں نے اسور کو ایک گھنے جنگل سے تشبیہ دی، جسے اللہ ہمیشہ کے لیے کاٹ ڈالے گا (اِشعیاء ۱۰: ۳۳-۳۴)۔ اِس کے برعکس، حضرت داؤد علیہ السلام کا شاہی خاندان کٹ کر ایک ٹھنٹھ رہ جانے کے باوجود پھر سے پھوٹے گا: "اور یسّی کے تنے سے ایک کونپل نکلے گی" (۱۱:۱)۔ یسّی حضرت داؤد علیہ السلام کے والد تھے، اور اُن کی جڑ سے نکلنے والا یہ شخص "اپنے لبوں کے دم سے شریروں کو فنا کر ڈالے گا" (۱۱:۴)۔ انجیل کے مطابق، حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی حضرت داؤد علیہ السلام کی نسل سے تھے (متی ۱:۱)۔

اِسی شخص کے دور میں اللہ بنی اسرائیل کو "دوسری بار" جمع کرے گا (۱۱:۱۱)، اور یہ واپسی مصر سے خروج کی طرح آسان ہوگی:

> "تب خداوند بحرِ مصر کی خلیج کو بالکل نیست کر دے گا، اور اپنی بادِ سموم سے دریائے فرات پر ہاتھ چلائے گا، اور اُس کو سات نالے کر دے گا، اور ایسا کرے گا کہ لوگ جوتے پہنے ہوئے پار چلے جائیں گے۔ اور اُس کے باقی لوگوں کے لیے، جو اسور میں سے بچ رہیں گے، ایک ایسی شاہراہ ہوگی جیسی بنی اسرائیل کے لیے تھی جب وہ ملکِ مصر سے نکلے..." (اِشعیاء ۱۱:۱۵-۱۶)

مزید یہ کہ قومیں خود جلاوطن اسرائیلیوں کو اُن کے وطن پہنچائیں گی: "وہ تیرے بیٹوں کو اپنی گود میں لائیں گے، اور تیری بیٹیوں کو اپنے کندھوں پر بٹھا کر پہنچائیں گے" (۴۹:۲۲)۔

اِس کے ایک صدی سے زیادہ عرصے بعد، حضرت حزقی ایل علیہ السلام نے بابل میں جلاوطن یہود کے درمیان نبوت کی۔ اُنھوں نے جوج (Gog) کی رؤیا کو "آخری برسوں" سے متعلق قرار دیا (حزقی ایل ۳۸: ۸)۔ اِس رؤیا میں جوج دُور شمال سے قوموں کا ایک لشکر لے کر بنی اسرائیل پر چڑھ آتا ہے (۳۸:۱۶)۔ یہ بنی اسرائیل کی ایک ہی قوم ہے، جو "بہت سی قوموں میں سے جمع کی گئی" ہے، مگر ابھی پوری جمع نہیں ہوئی؛ کیونکہ رؤیا اُسی وقت مکمل ہوتی ہے جب قوموں میں اُن کا کوئی فرد باقی نہ رہے (۳۹:۲۸)۔ جوج کا مقصد بنی اسرائیل کے مال و اسباب لوٹنا ہے (

۳۸:۸–۱۲)۔

جوج بالآخر آسمان سے برسنے والی آگ سے، اور باہمی لڑائی سے تباہ ہو جاتا ہے: ”ہر ایک کی تلوار اُس کے بھائی پر چلے گی“ (۳۸:۲۱–۲۲)۔ یہ فتح اللہ کی طرف سے ہے؛ حزقی ایل علیہ السلام اِسے اسرائیل کی قوتِ بازو کا نتیجہ قرار نہیں دیتے۔ اِس کے بعد بنی اسرائیل ”اپنے لوٹنے والوں کو لوٹیں گے“، مُردوں کو دفن کریں گے اور دشمن کے ہتھیار جلائیں گے۔ یوں واپسی مکمل ہو جاتی ہے، اور اللہ فرماتا ہے کہ اُس نے ”اُن میں سے کسی کو وہاں باقی نہ چھوڑا“ (۳۹:۹–۱۲، ۲۸)۔

قرآن و حدیث میں یہی دور

اِس سلسلے کے گذشتہ مضامین (حدیث میں بیان کی گئی علاماتِ قیامت کی تاریخی واقعات سے ہم آہنگی)، جو ماہنامہ الشریعہ جون تا اکتوبر ۲۰۲۵ء میں شائع ہوئے، اِس بات کو واضح کرتے ہیں کہ قیامت کی جو نشانیاں حدیث میں بیان ہوئی ہیں، وہ بیسویں صدی میں پوری ہو چکی ہیں۔ اُن میں سے تین نشانیاں براہِ راست اِس واپسی سے متعلق ہیں:

- **یاجوج و ماجوج:** حدیث میں بیان کی گئی یاجوج و ماجوج کی آخری جنگ دوسری عالمی جنگ (۱۹۳۹–۱۹۴۵ء) ہے۔ اِس جنگ میں نازی جرمنی نے بنی اسرائیل کو شدید نقصان پہنچایا، مگر اُسے ختم نہیں کیا۔
- **دجال:** اِس سے مراد ملحد سوویت یونین (۱۹۱۷–۱۹۹۱ء) ہے، جو زمین پر جنت بنانے کا جھوٹا دعوے دار تھا۔
- **حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول:** اِن سے مراد سرد جنگ کا امریکا ہے، جو اِس جھوٹی نجات کے مقابلے میں ڈٹا رہا۔ حضرت عیسیٰ کا بابِ لُدّ پر دجال کو قتل کرنا (صحیح مسلم، رقم ۲۹۳۷ الف) ۱۹۸۹–۱۹۹۱ء میں سوویت کمیونزم کا خاتمہ ہے۔

بیسویں صدی میں بنی اسرائیل کی ارضِ مقدس میں واپسی: کیا پورا ہوا اور کیا نہیں

حزقی ایل علیہ السلام کی رؤیا کی طرح بیسویں صدی میں بھی یہ ایک ہی یہودی قوم کی داستان ہے۔ یہی یہودی قوم دوسری عالمی جنگ سے پہلے واپس آنا شروع ہوئی، جنگ کے دوران ہولوکاسٹ (Holocaust) کا شکار ہوئی، اور جنگ کے بعد اِسے اسرائیل کی ریاست مل گئی۔ اِن میں سے ہر مرحلہ قوم کے الگ الگ حصوں پر گزرا، مگر مجموعی طور پر یہ سب ایک ہی قوم کے ساتھ پیش آیا۔

پیش گوئیوں کو تاریخ کے سامنے رکھا جائے تو تصویر بالکل واضح ہو جاتی ہے: قوم اور سرزمین کا بنیادی وعدہ، اور حملہ آوروں سے متعلق پیش گوئیاں پوری ہوئیں؛ لیکن نجات کے بعد بنی اسرائیل کو ملنے والی مشروط نعمتیں حاصل نہیں ہوئیں۔

انبیا کا بیان	نتیجہ	تاریخ میں کیا ہوا
جوج بنی اسرائیل پر حملہ کرتا ہے جو ابھی جمع ہو رہی ہے (حزقی ایل ۳۸:۸؛ ۳۹:۸؛ ۲۸:۳۹)	پوری ہوئی	یہود کی واپسی ارضِ مقدس میں ۱۸۸۰ء کی دہائی میں شروع ہوئی۔ ۱۹۳۹ء میں، دوسری عالمی جنگ کے آغاز تک، یہودی قوم کا ایک قابلِ ذکر حصہ مختلف ممالک سے آکر اِس سرزمین میں آباد ہو چکا تھا۔ حدیث میں یاجوج و ماجوج کا بیت المقدس کے پہاڑ جبل الخمر تک پہنچنا (صحیح مسلم، رقم ۲۹۳۷ ب) نازی جرمنی کے یہودی قوم پر اِسی حملے کی علامت ہے۔
قوم بغیر فصیل کی بستیوں میں امن اور خوش حالی سے رہتی ہے، اور جوج اُس کا مال لوٹنے آتا ہے (حزقی ایل ۳۸:۱۱–۱۲)	پوری ہوئی	یورپ میں قانونی مساوات (Emancipation) کے بعد یہودی محلوں (Ghettos) کی دیواریں گر چکی تھیں، اور یہودی معاشرے میں گھل مل کر خوش حال مگر بے دفاع زندگی گزار رہے تھے۔ نازیوں نے اپنے حملے کا آغاز ہی اُن کے کاروبار، گھروں اور جمع پونجی پر قبضے سے کیا۔
ویران زمین پھر سے پھل دیتی ہے، اور ”ویران اور اجڑے ہوئے اور مسمار شہر“ پھر سے تعمیر اور آباد ہوتے ہیں (حزقی ایل ۳۶:۸، ۳۵)	پوری ہوئی	واپس آنے والے یہودیوں نے دلدلیں خشک کیں، زمین کو پھر سے کاشت کیا، اور پورے ملک میں قصبے اور شہر آباد کیے۔

قومیں جلاوطن یہودیوں کو گھر پہنچاتی ہیں، اور دریا اُن کے آگے خشک ہو جاتے ہیں (اِشعیاء ۴۹: ۲۲:۱۱:۱۵–۱۶)	پوری نہیں ہوئی	قومیں جلاوطنوں کو گھر پہنچانے کے بجاے اُن کے لیے دروازے بند کرتی رہیں۔ ۱۹۳۸ء میں فرانس کے شہر ایویان (Évian) میں ۳۲ ملکوں کی کانفرنس ہوئی، مگر تقریبًا کوئی ملک جرمنی سے بھاگنے والے یہودیوں کو لینے پر تیار نہ ہوا۔ ۱۹۳۹ء میں برطانیہ نے ایک سرکاری اعلان (White Paper) کے ذریعے فلسطین میں یہودیوں کی آمد کو پانچ سال میں صرف ۷۵ ہزار تک محدود کر دیا۔ ۱۹۴۷ء میں ہولوکاسٹ سے بچ جانے والوں کا جہاز "ایکسوڈس" (Exodus) فلسطین پہنچا تو برطانیہ نے اُسے واپس لوٹا دیا، اور مسافروں کو جرمنی بھیج دیا گیا۔ بعد میں یمن، عراق اور ایتھوپیا کے یہودیوں کو خاص کارروائیوں کے ذریعے ہوائی جہازوں سے نکالنا پڑا۔
جوج کا لشکر آسمانی آگ اور باہمی خوں ریزی سے تباہ ہوتا ہے: ہر ایک کی تلوار اپنے بھائی پر چلتی ہے (حزقی ایل ۳۸: ۲۱–۲۲)	پوری ہوئی	نازی جرمنی، یورپی طاقتوں کی باہمی جنگ اور فضائی بمباری سے تباہ ہوا۔ قرآنِ مجید کے مطابق اُس دن یاجوج وماجوج لہروں کی طرح ایک دوسرے سے ٹکرائیں گے (الکھف ۱۸: ۹۹)۔ دوسری عالمی جنگ میں یورپی طاقتیں اِسی طرح آپس میں ٹکرائیں۔
جوج یہود کی قوم پر چڑھ آتا ہے، لیکن وہ محفوظ رہتی ہے (حزقی ایل ۳۸–۳۹)	پوری نہیں ہوئی	یہودی قوم محفوظ نہیں رہی: تقریبًا ساٹھ لاکھ یہودی قتل کیے گئے۔
بنی اسرائیل اپنے لٹیروں کو لوٹتے ہیں، مُردوں کو دفن کرتے ہیں اور اُن کے ہتھیار جلاتے ہیں (حزقی ایل ۳۹: ۹–۱۲)	پوری نہیں ہوئی	یہود کی تلافی سست رفتاری سے اور صرف جزوی طور پر ہوئی۔ خاص طور پر مشرقی یورپ میں بہت سی جائیدادیں کبھی واپس نہیں ملیں، اور بہت سے بچ جانے والے اپنے دعووں کا فیصلہ ہونے سے پہلے ہی وفات پا گئے۔ مُردوں کی تدفین اور ہتھیاروں کو تلف کرنے کا کام بچ جانے والوں نے نہیں، اتحادی افواج نے کیا۔
قوموں میں اُن کا کوئی فرد باقی نہیں رہتا (حزقی ایل ۳۹: ۲۸)	پوری نہیں ہوئی	جنگ کے خاتمے کے تین سال کے اندر اسرائیل کی ریاست قائم ہو گئی، لیکن یہودی قوم کا ایک بڑا حصہ آج بھی دوسرے ملکوں میں آباد ہے۔
مسیح اپنے لبوں کے دم سے شریروں کو ہلاک کرتا ہے (اِشعیاء ۱۱: ۴)	پوری ہوئی	مسیحی اکثریت کا ملک امریکا، جس کی علامت حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں، سرد جنگ کے چار عشروں تک ملحد سوویت یونین، یعنی دجال کے مقابلے میں ڈٹا رہا۔ سوویت بلاک حیرت انگیز طور پر بہت کم تشدد کے ساتھ گرا، اور یہ جنگ — جو ریڈیو، چوری چھپے لائی گئی کتابوں، خطبات، دستخط شدہ معاہدوں اور تقریروں کے ذریعے لڑی گئی — اِس میں مرکزی حیثیت رکھتی تھی۔ اِسی کو حدیث میں اِس طرح بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی سانس جس کافر تک پہنچے گی، وہ زندہ نہیں بچے گا (صحیح مسلم، رقم ۲۹۳۷ الف)۔ سوویت طاقت کے زوال کے ساتھ ہی ۱۹۹۰ء کی دہائی میں سابق سوویت یونین سے تقریبًا دس لاکھ یہودی اسرائیل منتقل ہوئے۔
بنی اسرائیل کے دونوں حصے، یہوداہ اور اسرائیل،	پوری نہیں ہوئی	اِن میں سے کچھ بھی نہیں ہوا۔ اسرائیل میں منقسم سیاست اور ہر دہائی میں جنگ کا خطرہ معمول رہا ہے۔

پھر سے ایک قوم بنیں گے۔ اُن پر ایک ہی بادشاہ ہوگا، اللہ اُن سے امن کا ہمیشہ کا عہد کرے گا، اور اُس کا گھر (ہیکل) ہمیشہ اُن کے درمیان رہے گا (حزقی ایل ۳۷:۲۲–۲۸)		

کچھ پیش گوئیاں کیوں پوری ہوئیں اور کچھ کیوں نہیں

یہ تقسیم وہی ہے جو خود عہد میں موجود ہے: عہد کے وعدے ٹوٹ نہیں سکتے، لیکن اُن کی نعمتوں سے فیض یاب ہونا عمل سے مشروط ہے۔ کتابِ احبار کے باب ۲۶ میں دونوں باتیں موجود ہیں: اِس میں تنبیہ ہے کہ بنی اسرائیل کے لیے نافرمانی کا نتیجہ جلاوطنی ہوگا، لیکن یہ بھی کہا گیا ہے کہ جلاوطنی میں بھی اللہ ”اُن سے اپنا عہد نہیں توڑے گا“ (احبار ۲۶:۴۴)۔ گویا تعلق قائم رہتا ہے، مگر نعمتیں فرماں برداری پر موقوف ہیں۔

یرمیاہ کی کتاب میں یہ اصول صاف بیان ہوا ہے: اگر اللہ کسی قوم سے بھلائی کا وعدہ کرے اور وہ قوم نافرمانی پر اتر آئے، تو وہ اُس بھلائی پر نظرِ ثانی کرتا ہے جس کا اُس نے وعدہ کیا تھا (یرمیاہ ۱۸:۱۰)۔ قرآنِ مجید نے یہی حد ابراہیمی عہد کی بنیاد میں رکھ دی ہے: ﴿لَا یَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِینَ﴾، یعنی ’میرا یہ عہد اُن لوگوں تک نہیں پہنچے گا جو ظالم ہوں گے‘ (البقرۃ ۲:۱۲۴)۔ اِسی طرح فرمایا کہ اگر اہلِ کتاب اُس ہدایت پر قائم رہتے جو اُن پر نازل کی گئی تھی، تو وہ اوپر سے بھی کھاتے اور پاؤں کے نیچے سے بھی (المائدۃ ۵:۶۶)۔

اوپر بیان کی گئی پیش گوئیوں کے پورے ہونے اور نہ ہونے میں نظر آنے والی تقسیم کی وجہ یہی ہے۔ یاجوج و ماجوج کی شکست کا وعدہ بنی اسرائیل کے عمل سے مشروط نہیں تھا، اِس لیے وہ پورا ہوا؛ جبکہ بنی اسرائیل کی نعمتیں اللہ سے وفاداری سے مشروط تھیں، اِس لیے وہ حاصل نہیں ہوئیں۔ حزقی ایل علیہ السلام جب کہتے ہیں کہ اللہ بنی اسرائیل کو ”اپنے قدوس نام کی خاطر“ بحال کرے گا (۳۶:۲۲)، تو اُس بحالی سے مراد خود قوم کا اجتماع ہے، اور وہ ہو چکا ہے۔

ایک سابقہ مثال

یہ صورتِ حال پہلے بھی پیش آ چکی ہے، اور وہ بھی خود حزقی ایل علیہ السلام کے وعدے کے ساتھ۔ اُن کی بحالی کی پیش گوئیوں کے اولین مخاطب بابل کے جلاوطن تھے۔ جب ۵۳۸ قبل مسیح میں شاہِ فارس خورس (Cyrus) کے دور میں وہ واپس آئے تو بنیادی وعدہ پورا ہوا اور ہیکل دوبارہ تعمیر ہوا، لیکن مشروط نعمتیں حاصل نہیں ہوئیں: نیا ہیکل حزقی ایل علیہ السلام کی رؤیا کے مقدس سے اِس قدر کم تر تھا کہ سلیمان علیہ السلام کا ہیکل دیکھنے والے بوڑھے اُس کی بنیاد رکھے جانے پر رو پڑے (عزرا ۳: ۱۲)۔ حزقی ایل علیہ السلام نے اِس ہیکل کو بھی ایک شرط سے مشروط کیا تھا: ”اگر وہ اپنے سب کاموں سے شرمندہ ہوں“ (۴۳:۱۱)۔

خلاصہ

یہود کی ارضِ مقدس کی طرف واپسی ایک پیش گوئی کی تکمیل بھی ہے اور ایک تنبیہ بھی۔ جو کچھ غیر مشروط تھا، وہ پورا ہوا: قوم کا اجتماع، اور یاجوج و ماجوج اور شریر (دجال) کا زوال۔ اور جو کچھ عہد سے مشروط تھا، وہ حاصل نہیں ہوا: واپسی کی آسانی، حملے کا نشانہ بننے والوں کی حفاظت، اور اُس کے بعد آنے والا امن، بادشاہی اور مقدس ہیکل۔

مسلمانوں کے لیے اِس میں وہی سبق ہے جو گذشتہ مضامین ہر نشانی سے اخذ کرتے رہے ہیں: تاریخ اللہ کے حکم سے آگے بڑھتی ہے، اور اُس کے وعدے اُنھی شرائط کے مطابق پورے ہوتے ہیں جو اُس نے خود مقرر کی ہیں۔

علم وفقہ



شریعت کی پانچویں خصوصیت یا فقہِ اسلامی کا پانچواں امتیازی وصف ”اعتدال“ ہے۔ اعتدال سے مراد یہ ہے کہ انسانی زندگی کے جتنے تقاضے ہیں، ان سب کے درمیان اس طرح ہم آہنگی رکھی گئی ہو کہ کوئی تقاضا مجروح نہ ہونے پائے، کسی ایک تقاضے کی قیمت پر دوسرے تقاضے کی تکمیل کا سامان نہ کیا گیا ہو۔ اس باب میں دنیا کی کوئی قوم فقہِ اسلامی یا اسلامی شریعت کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

سیکولر نظاموں نے انسانوں کی مادی اور جسمانی ضروریات پر زور دیا اور روحانی تقاضوں کو چھوڑ دیا۔ بعض قدیم مذاہب نے روحانی تقاضوں پر زور دیا اور جسمانی و مادی تقاضوں کو نظر انداز کر دیا۔ بعض اقوام نے محض اخلاقی ہدایات کو کافی سمجھا اور تعلق مع اللہ اور روحانیات کو غیر ضروری سمجھا۔ کچھ لوگوں نے محض روحانیات اور تعلق مع اللہ کو کافی سمجھا اور بقیہ تفصیلات کو چھوڑ دیا۔

عیسائیت اور بدھ ازم کی مثالیں سامنے ہیں۔ بدھ ازم کے علمبرداروں نے یہ محسوس کیا کہ اگر انسان کو اخلاقی ہدایات دے دی جائیں اور اخلاقی اصولوں پر عملدرآمد کی تربیت دے دی جائے، تو پھر باقی کسی چیز کی ضرورت نہیں۔ ان کے ہاں نہ آخرت کا تصور ہے، نہ کسی خالق کا یا کسی باریِ کائنات کا تصور ہے۔ اصل بدھ کے ہاں (یہ تصور) تھا کہ نہیں تھا، ہم نہیں جانتے، لیکن جو آج چیزیں ان سے منسوب ہیں اس میں یہ تصور موجود نہیں ہے۔ صرف اخلاق کا نظام دینے پر انہوں نے اکتفا کیا۔ اخلاق میں بھی اگر شریعت کی رہنمائی ہوتی، تو شاید یہ عدمِ اعتدال کا مظاہرہ نہ ہوتا۔

آج سے کئی سال پہلے مجھے ایک ایسے ملک میں جانے کا موقع ملا جہاں بدھسٹوں کی اکثریت ہے۔ تو بدھسٹوں کے ایک گروہ نے کہا کہ آپ ہم سے ایڈریس (خطاب) کریں۔ میں ان سے ایڈریس کرنے کے لیے گیا۔ تو جب پوری گفتگو ہو گئی، غالباً سیرت پر بات کروانا چاہتے تھے، سیرت پر تقریر ہو گئی تو ایک صاحب نے سوال کیا جس میں ـــ بعض اوقات لوگ سوال کرتے ہیں جس میں اپنا تبصرہ پنہاں ہوتا ہے، اپنا تبصرہ سنانا مقصود ہوتا ہے، سوال مقصود نہیں ہوتا ـــ تو اپنا تبصرہ یہ کیا کہ بدھ ازم میں جو اعلیٰ اخلاقی اقدار ہیں، مسلمانوں میں وہ اقدار موجود نہیں ہیں؛ اور مسلمانوں کا جو مذہبی ڈسکورس ہے، یعنی جو مذہبی بیان یا جو مذہبی مباحث ہیں، ان میں اخلاق کو وہ مقام حاصل نہیں ہے جو بدھسٹوں کے یہاں حاصل ہے۔ یہ گویا ان کے سوال کا بنیادی حصہ تھا۔

میں نے ان سے عرض کیا ـــ خیر، سوال کا جو جواب میں نے دینا تھا وہ دے دیا ـــ میں نے کہا کہ آپ نے جس اخلاقی تصور کا ذکر کیا ہے، جس پر آپ نے اظہارِ فخر بھی کیا ہے، وہ اخلاقی تصور ایک شکست خوردہ انسان کا اخلاقی تصور تو ہو سکتا ہے، ایک کامیاب و کامران انسان کا اخلاقی تصور نہیں ہو سکتا۔ دوسرے یہ کہ، یہ اخلاقی تصور اگر آج انسان اپنا لے، تو اس کے نتیجے میں اس روئے زمین پر سے انسانی آبادی ختم ہو جائے گی اور تہذیب و تمدن کی ہر چیز کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اگر آپ کو یہ منظور ہے کہ تہذیب و تمدن کا خاتمہ ہو جائے، روئے زمین سے انسانی آبادی مٹ جائے، تو پھر آپ ضرور مہاتما بدھ سے منسوب اخلاق کو فروغ دیں۔

اس پر انہوں نے حیرت سے میری طرف دیکھا کہ یہ بات کس بنیاد پر میں نے کہی! میں نے کہا کہ آپ کی کتابوں میں لکھا ہوا ہے کہ مہاتما بدھ کپل وستو کی ریاست کے ایک ہندو راجہ کے بیٹے تھے۔ یہ بہت بڑی ریاست تھی، اس ریاست میں لوگ انتہائی خوشحال تھے، لوگوں کو تمام وسائل میسر تھے، عدل و انصاف تھا۔ آپ یہ سب بیان کرتے ہیں کہ سب موجود تھا۔ مہاتما بدھ ایک مرتبہ ایک نوجوان شہزادے کے طور پر اپنے گھر سے نکلے اور ایک غریب، غالباً بیوہ خاتون کو دیکھا جو

ایک چھوٹے بچے کو گود میں لیے ہوئے تھی اور بہت پریشان تھی۔ ان کی نازک طبیعت پر اور حساس ذہن پر اس منظر کا بڑا اثر ہوا اور وہ آئے، اپنے گھر آئے، اپنی نوجوان بیوی کو اور چھوٹے بچے کو چھوڑا اور ترکِ دنیا کر کے جنگل میں چلے گئے۔ پھر پوری زندگی انہوں نے جنگل میں گزار دی۔

ان کی نظر میں بہترین خوبی — اخلاقی اور روحانی — یہ ہے کہ انسان ہر قسم کی مادی آسائشوں سے اور نعمتوں سے دور رہے، کم سے کم لباس پہنے، صرف ایک تہبند باندھ لے، اور بھیک مانگ کر روزانہ دو وقت یا ایک وقت کھانا کھایا کرے۔ کچھ کمانے کی ضرورت نہیں ہے۔ آپ جائیں، بھیک مانگیں، اس سے آپ کا نفس مرے گا، نفس میں تعلی اور تکبر پیدا نہیں ہوگا۔ بھیک مانگنے سے یہ خوبی — ان کی نظر میں — پیدا ہوتی ہے کہ تکبر نہیں پیدا ہوگا، اور تکبر ہی سے ساری خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ تو تکبر مٹانے کا ذریعہ یہ ہے کہ انسان بھیک مانگا کرے، بھیک مانگ کے پیٹ بھر لے اور ایک تہبند باندھے، اس سے کام لے۔

اگر یہ انسانیت کا مطمحِ نظر ہے، اور فرض کیجیے آج دنیا کے چھ ارب انسان اس کو اختیار کر لیں، تو ہر مرد کو چاہیے کہ گھر چھوڑ کے چلا جائے، ہر خاتون کو چاہیے کہ پھر بیوگی کی زندگی گزارے۔ اور جس طرح وہ عورت بے سہارا پھر رہی تھی، اس طرح سے ساری عورتیں بے سہارا پھرا کریں۔ اور یہ بچے، جب تک ان کی زندگی ہے، یہ مر جائیں، پھر آئندہ نہ کسی کی متاہلانہ (ازدواجی) زندگی ہوگی، نہ عائلی زندگی ہوگی، نہ آئندہ نسلیں چلیں گی۔ اور موجودہ انسان پچاس سو برس میں مر جائیں گے۔ اور چونکہ ہر شخص بھیک مانگ کے کمائے گا، لہٰذا نہ کاروبار ہوگا، نہ تجارت ہوگی، نہ زندگی کی کوئی معاشی سرگرمی ہوگی۔ لوگ جنگلوں میں رہا کریں گے، تو نہ مکانوں کی، نہ سڑکوں کی، نہ پلوں کی، نہ فیکٹریوں کی، نہ بینکوں کی، کچھ ضرورت نہیں ہوگی! تو نہ تہذیب رہے گی، نہ تمدن رہے گا، نہ انسان رہیں گے۔

تو جب آپ یہ طے کریں، یا انسانیت یہ طے کرے کہ آئندہ سو برس میں انسانیت کو تباہ ہو جانا چاہیے، تو پھر وہ آپ کا مسلک قبول کر لیں۔ لیکن اگر انسانیت کو ابھی یہ فیصلہ نہیں کرنا اور اس نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ اسے ابھی رہنا ہے، اور اخلاق اور روحانیت کے ساتھ رہتے ہوئے تمدن کو بھی چلانا ہے، تو اس کے سامنے صرف محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کے علاوہ کوئی اور راستہ نہیں ہے۔ وہ روحانیت اور اخلاق کو رکھتے ہوئے تہذیب و تمدن کو فروغ اگر دے سکتے ہیں، تو صرف آپؐ کے اسوہ کے ذریعے دے سکتے ہیں، کسی اور اسوہ کے ذریعے نہیں دے سکتے۔

یہ اعتدال ہے جس کی آج انسانیت کو عملاً ضرورت ہے۔ انسانیت زبان سے جو بھی کہتی ہو — عیسائی اور بدھسٹ اور ہندو اور جین مت والے زبان سے جو بھی کہتے ہوں — عملاً وہ جس چیز کو جائز و درست سمجھ رہے ہیں، عملاً جس حل کو انسانیت کے لیے واحد کامیاب حل سمجھ رہے ہیں، وہ وہی حل ہے جو شریعتِ اسلامی نے دیا ہے "فی الدنیا حسنة وفی الآخرة حسنة" (البقرۃ ۲۰۱) کہ دنیا کی کامیابیاں اور آخرت کی کامیابیاں، دونوں کو ایک ساتھ لے کر چلنا ہے۔ اصل اور حقیقی کامیابی آخرت کی ہے، لیکن دنیوی کامیابی کو چھوڑنے کا حکم اسلام نے نہیں دیا۔ رہبانیت جو عیسائیوں نے اختیار کی، اس کے بارے میں قرآنِ مجید نے کہا ہے "ورہبانیة ابتدعوہا" کہ انہوں نے رہبانیت کی بدعت کو اختیار کر لیا تھا، "ما کتبناہا علیہم" ہم نے رہبانیت ان کے لیے نہیں لکھی تھی، انہوں نے اپنی دانست میں اللہ کی رضا رہبانیت میں سمجھی، "فما رعوہا حق رعایتہا" (الحدید ۲۷) انہوں نے جو چیز خود اختیار کی تھی اس کی رعایت بھی نہیں رکھی، اس کے تقاضوں کو بھی پورا نہیں کر سکے۔

گویا جب توازن اور اعتدال سے ہٹ کر کسی راستے کو اختیار کیا جائے گا، تو انسان اس کے تقاضوں کی تکمیل نہیں کر سکے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی شریعت نے ہر معاملے میں اعتدال اور توازن کا حکم دیا ہے: "ان ھذا الدین یسر" یہ دین ایک آسان دین ہے، "فاوغلوا فیہ برفق" اس میں نرمی اور آسانی کے ساتھ داخل ہو۔ پھر جو آپ نے بات ارشاد فرمائی وہ بڑی اہم ہے: "ولن یشاد الدین احد الا غلبہ" تم میں سے کوئی شخص دین کے بارے میں سخت رویہ نہیں اپنا سکتا، جس کا یہ نتیجہ نہ نکلے کہ دین اس پر غالب ہو جائے۔ جو سخت رویہ اس نے اپنایا ہے وہ اس پر خود غالب آجائے گا اور وہ اس سخت رویے کو نبھا نہیں سکے گا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو اس کی تربیت فرمائی کہ وہ اسلام کے معتدلانہ اور متوازن مزاج کو اپنی زندگی کا حصہ بنائیں۔ صحابہ کرامؓ سے — نعوذ باللہ — اس کا امکان تو نہیں تھا کہ ان میں حبِ دنیا پیدا ہو، حبِ جاہ پیدا ہو، لیکن اس کا امکان پیدا ہوا کہ ان میں ایک للّٰہیت کا جذبہ اتنی شدت سے پیدا ہو جائے کہ وہ دنیاوی تقاضوں کو بھول جائیں، اس کا امکان موجود تھا۔ تعلق مع اللہ اتنا قوی ہو جائے کہ اس تعلق کی شدت میں وہ ظاہری اور مادی تقاضوں کو بھول جائیں، اس کا امکان موجود تھا۔ چنانچہ اس کی ایک دو مثالیں بھی سامنے آئیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے دولت خانے پر تشریف فرما تھے، بعض صحابہ کرامؓ مسجدِ نبوی میں بیٹھے ہوئے تھے۔ وہ کس روحانی کیفیت میں تھے، تعلق مع اللہ کے کس عالم میں تھے، کیا جذبات اور احساسات تھے، اللہ ہی کو بہتر معلوم ہے، یقیناً غیر معمولی احساسات میں اس وقت ہوں گے۔

ان میں سے ایک صاحب نے کہا کہ میں نے تو یہ سوچا ہے کہ میں پوری زندگی نماز میں گزار دوں گا، اور میں نے ایک جگہ تلاش کی ہے، وہ پہاڑوں میں ایک غار ہے، بڑی پر سکون جگہ ہے، میں وہاں جا کے بیٹھ جاؤں گا اور اپنا پیٹ بھرنے کے لیے کوئی جنگلی پھل وغیرہ کھا لیا کروں گا، لیکن پوری زندگی میں عبادت میں گزار دوں گا۔ ایک دوسرے صاحب نے فرمایا کہ میرا ذوق تو یہ ہے کہ میں ساری زندگی

روزے رکھوں گا، اور اپنی ازدواجی زندگی سے لاتعلق ہو جاؤں گا، پوری زندگی عبادت میں گزار دوں گا۔ اس طرح کی مختلف باتیں مختلف حضرات نے آپس میں ایک دوسرے کو بتائیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ باتیں سن رہے تھے۔ جب آپؐ باہر تشریف لائے تو آپؐ نے پوچھا کہ یہ باتیں کون لوگ کر رہے تھے؟ ان میں سے جو حضرات یہ باتیں کر رہے تھے انہوں نے کہا کہ یا رسول اللہ! ہم لوگ تھے۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ یہ یاد رکھو کہ میں تم میں سب سے زیادہ شریعت کو جاننے والا ہوں، تم میں سب سے زیادہ تقویٰ کرنے والا ہوں، اور تم میں سب سے زیادہ اللہ کو یاد کرنے والا ہوں۔ اس مفہوم کے آپؐ نے دو تین جملے فرمائے۔ میں ازدواجی زندگی بھی گزارتا ہوں، اللہ کی عبادت بھی کرتا ہوں، رات کو سوتا بھی ہوں اور عبادت بھی کرتا ہوں، میں روزے رکھتا بھی ہوں اور روزے کھولتا بھی ہوں، بعض دنوں میں نہیں رکھتا اور بعض دنوں میں رکھتا ہوں، میں دنیاوی معاملات سے دلچسپی بھی لیتا ہوں۔ میرا طریقہ یہ ہے جو میں نے اپنایا ہے۔ پھر آپؐ نے وہ جملہ ارشاد فرمایا جو اکثر آپ نے نکاح کے خطبے میں سنا ہوگا: ''فمن رغب عن سنتی فلیس منی'' جس نے میری سنت سے روگردانی کی، اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔

گویا اعتدال اور توازن پر آپؐ نے اتنا زور دیا، اتنا زور دیا کہ اپنے صحابہ کرامؓ کو، جن میں وہ صحابیؓ بھی شامل تھے — ابھی ان کا واقعہ ذہن آیا میں عرض کرتا ہوں — جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو انتہائی محبوب تھے۔ ان کو بھی آپؐ نے اس کی اجازت نہیں دی کہ وہ اپنی زندگی صرف عبادتِ الٰہی کے لیے وقف کر سکیں۔ عبادتِ الٰہی کے لیے زندگی وقف کرنا اور دنیاوی تقاضوں کو چھوڑ دینا، یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے طریقے کے خلاف قرار دیا، اور اس طریقے کو اختیار کرنے والوں سے لاتعلقی ظاہر فرمائی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ تو یقیناً اس کے تقاضوں کو پورا کرتے، اگر وہ ایسا کرتے، لیکن صحابہ کرامؓ کے بعد آنے والے جب صحابہ کرامؓ کو دیکھ کر اس طریقے کو اختیار کرتے تو وہ اس کے تقاضوں کو پورا نہ کر سکتے، اور وہ انہی خرابیوں کا شکار ہوتے جن خرابیوں کا شکار عیسائی ہوئے، جنہوں نے رہبانیت کی بدعت ایجاد کی۔

رہبانیت کی بدعت کے نام پر اس وقت دنیا میں کیا ہو رہا ہے، وہ بیان کرنے کی بات نہیں، ایسی ایسی اخلاقی خرابیاں پیدا ہوئی ہیں، ایسے ایسے جرائم کا ارتکاب ہوا ہے رہبانیت اور ترکِ دنیا کے نام پر، جس کی مثالیں آدمی دے نہیں سکتا۔

آپ میں سے جو بہنیں پڑھنا چاہیں، ایک کتاب ایک شخص نے لکھی تھی، لیکی (W.E.H. Lecky) ایک شخص تھا، اس نے یہ کتاب دو جلدوں میں لکھی تھی: History of European Morals۔ یہ کتاب پچھلی صدی میں، 1880ء وغیرہ میں لکھی گئی تھی، اس کا اردو ترجمہ مولانا ظفر علی خانؒ نے کیا تھا، جو اردو زبان کے مشہور صحافی، شاعر اور ادیب تھے، ''تاریخِ اخلاقِ یورپ'' کے نام سے یہ اردو ترجمہ ملتا ہے۔ یہ کتاب پڑھ لیں، اندازہ ہو جائے گا کہ مغرب کے عیسائیت کے مذہبی طبقے، ان کے مذہبی قائدین اور پادری اخلاق کے کس معیار پر تھے، اس کتاب سے معلوم ہو جائے گا جو انہی کے ایک آدمی کی لکھی ہوئی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے صرف وہ چار صحابہؓ نہیں تھے جو یہ بات ارشاد فرما رہے تھے۔ وہ صحابہؓ اگر اس طرزِ عمل کو اختیار کرتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی اجازت دیتے، تو آئندہ ایسے ہزاروں یا شاید لاکھوں واقعات پیش آتے کہ مسلمان ایک وقتی مذہبی جذبے میں اس طرزِ عمل کو اختیار کر لیتا، پھر اس کو نبھا نہ سکتا۔ نبھا نہ سکنے کی یہ بات دوسروں کے سامنے بڑی سبکی کا باعث بنتی کہ بڑے ذوق سے گئے تھے کہ میں جنگل میں ساری عمر رہوں گا، روزہ رکھا کروں گا، دو مہینے بعد چلے آئے۔ جی کہاں گئی آپ کی مذہبیت؟ اس طرز کے خوف سے لوگ (واپس) نہ آتے، وہیں رہتے، کہیں اور چلے جاتے، پھر وہاں جا کے کیا گل کھلاتے اور کیا کیا ہوتا، کوئی نہیں کہہ سکتا۔ صرف اللہ کے رسولؐ ہی کو اس کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ کیا ہوتا۔

یہ ہم میں سے ہر ایک کی زندگی میں ہوتا ہے، آپ کے ساتھ بھی ہوا ہوگا، ہر ایک کے ساتھ ہوتا ہے کہ بعض اوقات کسی خاص ماحول میں — آپ حج میں گئے ہیں، عمرہ پہ گئے ہیں، بیت اللہ میں بیٹھے ہوئے ہیں، کوئی درس ہے، کوئی اچھی دینی بات ہے، کوئی کتاب پڑھی ہے، اور بہت شدید جذبہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ (دنیاداری) سب بیکار ہے، سب چھوڑ دینا چاہیے اور یہی کام کرنا چاہیے۔ اس طرح کا جذبہ وقتی بھی ہوتا ہے، کبھی دو چار دن میں ختم ہو جاتا ہے، سال میں ختم ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ کمی تو اس میں ضرور آجاتی ہے۔

آپ نے حضرت حنظلہ کا واقعہ سنا ہوگا۔ حضرت حنظلہؓ مشہور صحابی ہیں جو غسیلِ ملائکہ (فرشتوں کے غسل دیے ہوئے) کہلاتے ہیں — غالباً وہی ہیں — وہ ایک مرتبہ اپنے گھر سے انتہائی پریشانی کے عالم میں نکلے ہوئے جا رہے تھے اور چہرے پر ہوائیاں اڑ رہی تھیں۔ راستے میں سیدنا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نظر آئے، پوچھا: کہاں جا رہے ہو؟ کہنے لگے: حنظلہ تو منافق ہو گیا ہے! تو میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جا رہا ہوں، میں تو منافق ہوں۔ (پوچھا:) بھئی کیا ہوا؟ کہنے لگے کہ جب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بیٹھتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان کی جو کیفیت ہے وہ غیر معمولی ہے، اس سے بڑھ کر کوئی کیفیت نہیں ہو سکتی، گویا جنت بھی سامنے ہے، دوزخ بھی سامنے ہے اور دنیا سے کوئی تعلق نہیں معلوم ہوتا اور بالکل خالص روحانیت اور اللہ کے باب میں حضوری معلوم ہوتی ہے۔ جب واپس اپنے گھر جاتا ہوں، بیوی بچوں میں بیٹھتا ہوں، کاروبار کو دیکھتا ہوں، تو وہ کیفیت نہیں معلوم ہوتی۔ یہ تو غلط بات ہے کہ وہاں حضورؐ کے سامنے کوئی کیفیت، حضورؐ کی عدم موجودگی میں کوئی کیفیت، یہ تو نفاق ہے! تو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا کہ یہ تو مجھے بھی معلوم ہوتا ہے، میں بھی

محسوس کرتا ہوں یہ فرق۔ چلیں! تو دونوں نے جاکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں یہ بات پیش کی، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تسلی دی کہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے، بعض اوقات ایسا ہوتا ہے۔ حضورؐ نے ہاتھ سے اشارہ فرمایا کہ کبھی یہ ہوتا ہے، کبھی یہ ہوتا ہے۔ اور اگر وہ کیفیت رہتی جو میرے سامنے محسوس ہوتی ہے، تو فرشتے گلیوں میں تمہارے ہاتھ چوما کرتے! اس لیے وہ کیفیت (مستقل) نہیں رہ سکتی۔

اس لیے یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ کیفیت اللہ کی نعمت ہے، اللہ کا ایک انعام ہے، اگر ہے تو قدر کرنی چاہیے، لیکن اس کیفیت کی وجہ سے آدمی وہ ذمہ داری لے لے جو بعد میں نہ نبھا سکے، اللہ کی شریعت نے اس کو اعتدال کے خلاف سمجھا اور اس اعتدال کے خلاف رویے کی اجازت نہیں دی۔

اعتدال کی مثالیں اتنی ہیں اور اتنے پہلو ہیں کہ شریعت کا کوئی شعبہ ایسا نہیں ہے، اسلام کی تعلیم کا کوئی حصہ ایسا نہیں ہے جہاں یہ اعتدال کی شان نہ پائی جاتی ہو۔ اعتدال کی یہ شان عقائد میں بھی ہے، احسان اور تزکیے کے باب میں بھی ہے، لیکن سب سے زیادہ جس باب میں ہے وہ فقہ اور شریعت کا باب ہے۔ فقہ میں پوری انسانی زندگی ایک مربوط کُل کا حصہ ہے۔ اس مربوط کُل کے اجزا آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہیں، ایک دوسرے کے ساتھ متعارض نہیں ہیں، ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ تکمیل تب ہو سکتی ہے جب سب میں اعتدال پایا جاتا ہو، جس چیز کو جہاں رکھنا ہے وہیں رکھا گیا ہو، اس کی حیثیت سے آگے بڑھ کر نہ رکھا گیا ہو۔ یہ وہ چیز ہے جس کو عربی زبان میں ''عدل'' بھی کہتے ہیں، ''اعتدال'' بھی کہتے ہیں۔ اس کے مخالف کیفیت کو عربی زبان میں ''ظلم'' کہتے ہیں۔ ظلم کے معنی محض پرسیکیوشن (جبر وستم) کے نہیں ہیں، اگرچہ ظلم کی ایک قسم پرسیکیوشن بھی ہے۔ ظلم کے معنی عربی زبان میں ہیں: ''وضع الشیء فی غیر محلہ'' کسی چیز کو اس کی جگہ کے علاوہ کہیں رکھ دینا۔ (مثلاً) اس گلاس کی جگہ یہ میز کا درمیانی حصہ ہے اور اس پلیٹ کے اندر ہے۔ میں اس گلاس کو اس پلیٹ کے کونے پر رکھ دوں گا تو یہ گلاس کے ساتھ ظلم ہو گا، اس لیے کہ وہ اس کی جگہ نہیں ہے، بے خیالی میں ٹھوکر لگ کے گرے گا، یہ گلاس کے ساتھ ظلم ہے۔ یہ ہے ''وضع الشیء فی غیر محلہ'' آپ کو گھر کی کوئی چیز کہیں رکھنی ہے، چمچہ اور برتن کچن کی الماری میں رکھنا ہے، آپ اسے لے جاکے کتابوں کی الماری میں رکھ دیں، یہ اس کے ساتھ ظلم ہے۔ کتاب اٹھا کے کچن میں نیچے جہاں برتن دھوئے جاتے ہیں، سنک کے نیچے رکھ دیں گے، یہ کتاب کے ساتھ ظلم ہے۔ یہ عربی زبان میں ظلم کہلاتا ہے۔

جب قوت کا بے جا استعمال ہو گا، وہ ظلم ہو گا۔ جہاں قوت استعمال نہیں کرنی وہاں کی جائے گی، وہ ظلم ہو گی۔ جس کے ساتھ سختی نہیں کرنی اس کے ساتھ سختی کریں گے، ظلم ہو گا۔ جس کے ساتھ نرمی نہیں کرنی، نرمی کریں گے تو ظلم ہو گا۔ گویا ظلم ایک وسیع اصطلاح ہے اور یہ استعمال ہوتی ہے ''وضع الشیء فی غیر محلہ'' آدمی یہ طے کر لے کہ اسے ظلم نہیں کرنا، ظلم سے بچنا ہے، یعنی جس چیز کی جو جگہ ہے اس کو وہاں رکھنا ہے، جو کام جس وقت میں کرنا ہے اسی وقت میں کرنا ہے، جو کام جس کیفیت میں کرنے کا حکم ہے اسی کیفیت میں کرنا ہے، تو انسان اعتدال کے راستے پر خود بخود چل پڑے گا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ جب قرآنِ پاک میں آیا: ''الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانھم بظلم اولئک لھم الامن'' (الانعام ۸۲) جو لوگ ایمان لائے اور ان کا ایمان ظلم سے ذرا برابر ملوث نہیں ہوا، ظلم کا ذرہ برابر چھینٹا نہیں پڑا، ظلم مس ہو کے نہیں گزرا، تو ''اولئک لھم الامن'' انہی کے لیے روزِ آخرت امن ہو گا اور وہی ہدایت یافتہ ہیں۔

تو صحابہ کرامؓ تو ظلم کے اس مفہوم سے مانوس تھے کہ ظلم یہ بھی ہے کہ اس پلیٹ کو میں میز کے نیچے رکھ دوں، یہ اس کے ساتھ ظلم ہے۔ تو انہوں نے پوچھا: یا رسول اللہ! ایسا کون ہے جس نے کبھی کسی قسم کے ظلم کا ارتکاب نہ کیا ہو؟ آپؐ نے فرمایا کہ نہیں، یہاں ظلم سے مراد شرک ہے، ''ان الشرک لظلم عظیم'' (لقمان ۱۳) ظلم کی سب سے بڑی قسم شرک ہے۔ چھوٹے چھوٹے ظلم ہزاروں قسم کے ہو سکتے ہیں۔ گویا یہ شریعت کی پانچویں خصوصیت ہے۔

شریعت کی چھٹی خصوصیت ہے ''مرونت'' یعنی نرمی۔ نرمی شریعت کے ہر حکم میں پائی جاتی ہے۔ فقہ کے جتنے احکام ہیں، وہ نرمی پر مبنی ہیں۔ نرمی سے مراد یہ ہے کہ شریعت کے احکام میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس پر عملدرآمد کرنے میں انسان کو ایسی ناگزیر مشکل یا ناقابلِ برداشت صورتحال پیش آجائے جس سے وہ عہدہ برآ نہ ہو سکے۔ گویا ہر نئی آنے والی صورتحال میں شریعت کے احکام اس طرح سے رہنمائی کر دیتے ہیں کہ انسان کامیابی سے اپنا راستہ نکال لیتا ہے۔ اس کو مرونت کہتے ہیں۔

اس کی مثالیں بہت ہیں، ایک چھوٹی سی مثال آپ کو دیتا ہوں۔ شریعت نے حکم دیا کہ فلاں فلاں قسم کی نجاستِ غلیظہ ہیں، اگر وہ بدن یا جسم یا کپڑے پر لگ جائیں تو کپڑا ناپاک ہو جاتا ہے۔ یہ نجاستِ غلیظہ ہر مسلمان جانتا ہے کہ کیا کیا ہیں، کپڑا اور بدن کس سے ناپاک ہوتا ہے۔ ایک صحابیؓ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! میں جب گلی میں جا رہا ہوتا ہوں تو بعض اوقات جانور بھی وہاں سے گزرتے ہیں، وہ جانور بھی گزرتے ہیں جن کی نجاست غلیظہ ہے، وہ بھی گزرتے ہیں جن کی نجاست خفیفہ ہے، بعض اوقات کپڑے پر بھی لگ جاتا ہے، جوتے پر بھی لگ جاتا ہے اور پاؤں پر بھی لگ جاتا ہے، تو ایسے میں کیا کرنا چاہیے؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ ''یطھرہا ما بعدہا'' جو بعد والا حصہ ہے زمین کا وہ اس کو پاک کر دیتا ہے۔ جوتے پر نجاست لگ گئی، خشک اور پاک زمین پر چلو گے، تھوڑا چلنے سے نجاست کا اثر مٹ جائے گا، یہ چیزیں بھی پاک ہو جاتی ہیں۔

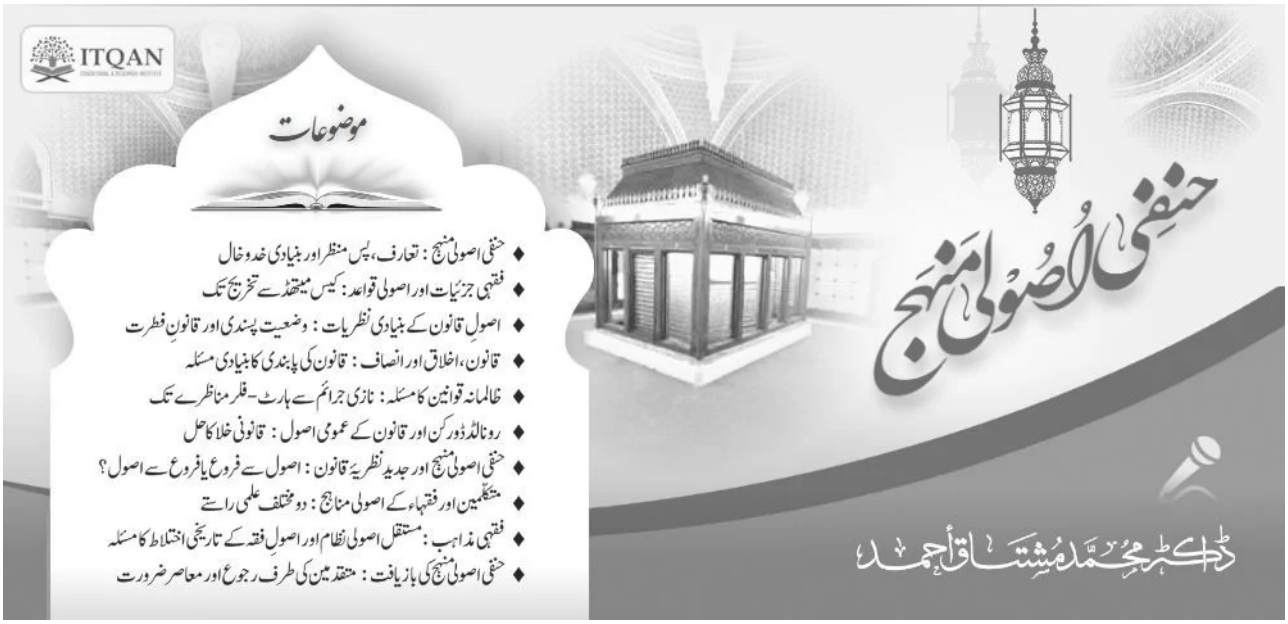
اس طرح کے مختلف سوالات کی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس

طرح کے جوابات دیے۔ اس سے فقہاء اسلام نے بالاتفاق ایک اصول نکالا: ”عمومِ بلویٰ“۔ یعنی وہ چھوٹی موٹی کمزوری یا وہ معمولی درجے کی برائی، جو اتنی پھیل جائے کہ اس سے بچنا عام آدمی کے لیے ممکن نہ رہے، یہ چیز عمومِ بلویٰ کہلاتی ہے، اور شریعت میں اس میں تخفیف واقع ہو جاتی ہے۔ (مثال کے طور پر) کوئی شخص جانوروں کی رکھوالی کرتا ہو، جانوروں کو پالتا ہو، آپ نے ملازم رکھا ہوا ہے، بھینسیں آپ نے پالی ہوئی ہیں، گھوڑے رکھے ہوئے ہیں، اصطبل ہے، اس میں ملازم رکھے ہوئے ہیں۔ وہ ملازم، ظاہر ہے اس کے کپڑوں پر کبھی چھینٹ پڑے گی، کبھی جانور کے جسم کو ہاتھ لگانے کا موقع ملے گا، اب پتا نہیں کہ وہاں گندگی تو نہیں لگی، یقین نہیں ہے لیکن شبہہ تو ہوتا ہے۔ شریعت نے اس طرح کے شبہات کو معاف قرار دیا ہے: ”الیقین لا یزول بالشک“۔ اگر کوئی شک ہے کہیں کہ یہ چیز ناپاک ہے کہ پاک ہے، اور آپ کو یقین ہے کہ صبح آپ نے گھوڑے کو غسل دیا تھا، شام تک ممکن ہے اس نے گندگی لگا دی ہو، ثبوت کوئی نہیں ہے لیکن امکان ہے، تو اس اِمکان سے یا اس شک سے وہ آپ کا یقین جو صبح کے غسل کا ہے، وہ ختم نہیں ہو گا۔

اس طرح کی درجنوں مثالیں ہیں جس سے پتا چلتا ہے کہ شریعت کے احکام میں ایک نرمی ہے اور مختلف حالات اور مختلف صورتحال کے لحاظ سے شریعت کے احکام اس طرح رہنمائی کر دیتے ہیں کہ آپ مشکل سے نکل کر آسانی کی طرف جا سکیں۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی ناگزیر صورتحال میں شریعت اپنے حکم میں خود نرمی کر دیتی ہے۔ رخصت اور عزیمت کی مثالیں کل میں نے دی تھیں۔ بعض معاملات میں عزیمت کا حکم ایک ہے اور رخصت کا حکم ایک ہے۔ اگر کوئی شخص یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ رخصت پر عمل کرنے پر مجبور ہے، یا عزیمت پر عمل کرنے کی اس میں ہمت نہیں ہے یا استطاعت نہیں ہے، وہ رخصت پر عمل کر سکتا ہے۔ یہ ساری چیزیں مرونت کی مثالیں ہیں۔

(جاری)

https://youtu.be/pYFb_79RgUI



تعارض اور رفعِ تعارض پر حنفی منہج

حنفی فقہاء کا جو امتیازی کنٹریبیوشن سمجھا جاتا ہے عام طور پر، وہ قیاس کی بات کی جاتی ہے کہ حنفی قیاس میں بڑے ماہر ہیں؛ اور بہت سارے واقعات بھی امام ابوحنیفہؒ کے لوگوں نے روایت کیے ہوئے ہیں کہ فلاں موقع پر یہ کیا، فلاں موقع پر یہ کیا۔ اس قیاس کو بہت سارے لوگوں نے تنقید کا بھی نشانہ بنایا اور یہ بھی اعتراض کیا کہ آپ تو حدیث کو چھوڑ کر قیاس لے رہے ہیں، وغیرہ۔ لیکن خود امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد یہ کہتے ہیں کہ ہم امامؒ کے ساتھ بحث تو کرتے تھے، جب تک قیاس پر بات ہوتی تھی، لیکن جب وہ کہتے تھے ''استحسن'' تو خاموشی چھا جاتی۔

استحسان اور قیاس کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ کافی ساری تفصیلات اس میں بھی موجود ہیں، لیکن ایک بات جو اس موضوع سے متعلق میں یہاں آپ کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ استحسان کے ذریعے اصل میں امامؒ ان کو بتا دیتے تھے کہ آپ جس اصول پر بات کر رہے ہیں، مسئلہ اُس اصل کے تحت نہیں آ رہا، وہ تو کسی اور اصل کے تحت ہے جو آپ کی نظر سے خفی ہے، لیکن مؤثر وہ ہے۔ تو خاموشی چھا جاتی کہ اچھا! ہم تو کہیں اور بھٹک رہے تھے، یہ تو کوئی اور اصول اِدھر کارفرما ہے۔

اگر مجھ سے پوچھیں، تو حنفی منہج کی امتیازی خصوصیت قیاس نہیں، استحسان ہے۔ جب قیاس پر کبھی بات کریں گے تو اس نقطے کو مزید واضح کریں گے، لیکن اسے نوٹ کر لیجیے، کبھی اللہ نے موقع دیا تو بات کریں گے کہ حنفی منہج کی اصل جو امتیازی خصوصیت ہے وہ قیاس نہیں بلکہ استحسان ہے۔

تو میں رچرڈ پوزنر کی بات کر رہا تھا، اس نے کہا کہ ایک اینالوجیکل میتھڈ (قیاس) ہوتا ہے اور ایک اینالیٹیکل میتھڈ (تحلیلی منہج) ہوتا ہے۔ تحلیلی منہج کیا ہوتا ہے؟ وہ یہ ہوتا ہے کہ آپ تمام رولز کا جائزہ لینے کے بعد ایک عمومی اصول بنا لیتے ہیں، جس کے تحت اگر مثال کے طور پر دس اصول ہیں، دس جزئیات ہیں، دس مقدمات ہیں، دس مسائل ہیں، تو ان میں سے زیادہ تر اس ایک اصول کے تحت آ جاتے ہیں، جبکہ ایک دو آپ کو اس اصول سے ہٹ کر نظر آتے ہیں، تو آپ کہتے ہیں کہ یہ تو جنرل رُول ہوا اور یہ ایکسیپشن ہوا، یعنی یہ عام اصول ہوا اور یہ اس سے استثناء ہوا۔ پھر اس استثناء کی آپ وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ کس اصول کے تحت آ رہا ہے۔

اس طرح قانون میں جو آپ کو بظاہر تعارض نظر آتا ہے کہ یہاں ایک چیز کی اجازت دی ہے اور وہاں نہیں دی ہے، تو اس کا حل آپ کو سمجھ میں آ جاتا ہے کہ قانون کے اندر تضاد یا تعارض نہیں ہے؛ یہ عمومی اصول ہے اور یہ اس سے مستثنیٰ ہے، اور اس استثناء کے پیچھے یہ اصول ہے جس کے تحت وہ آ رہا ہے۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے ''والذہب بالذہب ... مثلًا بمثل، سواءً بسواء، یدًا بید''، جو عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مشہور روایت ہے کہ سونے کا سونے کے ساتھ تبادلہ ہو، چاندی کا چاندی کے ساتھ ہو، چھ اصناف جو ذکر کرتے ہیں۔ تو اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ جب سونے اور سونے کا تبادلہ ہو، چاندی اور چاندی کا تبادلہ ہو، تو وہ ''مثلًا بمثل'' بھی ہو اور ''یدًا بید'' بھی ہو۔ تو اس کا نتیجہ تو یہ ہونا چاہیے کہ جیسے مثال کے طور پر درہم ہیں، تو وہ تو چاندی سے بنتے تھے، تو درہم کا درہم کے ساتھ تبادلہ ہو تو وہ ''مثلًا بمثل'' بھی ہو اور ''یدًا بید''

بھی ہو، نہ اس میں اضافہ ہو اور نہ اس میں تاخیر ہو، اور "تقابض فی المجلس" ضروری ہے کہ مجلس کے اندر دونوں آپس میں ایکسچینج کریں۔ تو اس کا نتیجہ تو یہ ہونا چاہیے کہ جس کو ہم قرضِ حسن کہتے ہیں وہ تو اس اصول کے تحت ناجائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس میں کیا ہوتا ہے، اختتام پر قرض کیا بن جاتا ہے؟ آپ نے دراہم دیے، پھر کچھ دنوں بعد وہ آپ کو اتنے ہی دراہم لوٹائے گا جتنے آپ نے دیے ہیں۔ لیکن "یصیر بیع الدراہم بالدراہم نسیئۃ وہو ربوٰا"۔ یہ ہدایہ کے الفاظ ہیں کہ "دراہم بالدراہم نسیئۃ" تو ربا ہے۔

علامہ بابرتیؒ یہاں حاشیہ چڑھاتے ہیں اور بالکل درست جگہ پر، ان کو معلوم ہے کہ یہاں سے لوگوں کے ذہن میں مسئلہ پیدا ہوگا، تو وہ کہتے ہیں: "وہذا یقتضی فساد القرض" اس سے تو قرض کا فاسد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ "ولکن ندب الشرع الیہ واجمعت الامۃ علیٰ جوازہ فقلنا بجوازہ بلا لزوم"۔ لیکن شریعت نے قرض پر ثواب کا وعدہ کیا ہے، حدیث موجود ہے، امت کا اس کے جواز پر اجماع ہے، اس لیے قرض کو ہم جائز مانتے ہیں، لیکن بلا لزوم۔ کیونکہ پیچھے ہدایہ میں ہی ہے کہ قرض ابتدا میں کیا ہے؟ اعارہ ہے، تبرع ہے، اپنی جانب سے آپ اپنے بھائی کی مدد کر رہے ہیں۔ جیسے میری کتاب ہے، آپ پڑھ کر لوٹا دیں گے؛ میری گاڑی ہے، آپ نے صدر تک جانا ہے پھر واپس دے دیں گے۔ میں اس کی اجرت بھی لے سکتا ہوں، میں اس اجرت کو چھوڑ کر آپ کے ساتھ تبرع بھی کر سکتا ہوں، تو یہ اعارہ ہے۔ انتہا میں بیع بن جاتا ہے کیونکہ لوٹانا اس کا مثل ہے جو لازم ہے۔ مثل اس لیے کیونکہ عین تو آپ لوٹا نہیں سکتے۔ اعارہ میں تو آپ عین لوٹاتے ہیں، جبکہ قرض میں تو آپ کو اس کا مثل لوٹانا ہے کیونکہ پیسوں کا تو مسئلہ یہ ہے کہ جب تک جیب میں ہیں وہ آپ کو کوئی فائدہ نہیں دیتے، جب خرچ ہو جائیں تو آپ کو فائدہ ہوتا ہے۔ جب خرچ ہو جائیں تو آپ کو اس کا مثل لوٹانا ہے۔

اب اگر ابتدا کو دیکھیں تو اعارہ ہے، اس اصول پر اس کو ہم جائز مانتے ہیں۔ انتہا کو دیکھیں تو ناجائز ہوگا۔ لیکن چونکہ دیگر نصوص سے ہمیں معلوم ہوا کہ جائز ہے بلکہ باعثِ ثواب ہے، تو ہم اعارہ کے اصول پر اس کو جائز مانیں گے۔ لیکن اب جب ہم نے اعارہ کے اصول پر اس کو جائز مان لیا تو اب اعارہ کے جو دیگر نتائج ہیں وہ بھی ماننے ہوں گے۔ ہدایہ کے الفاظ ہیں: "فلا یملکہ من لا یملک التبرع" کہ جو بندہ تبرع نہیں کر سکتا، وہ کسی کو قرض بھی نہیں دے سکتا۔ "کالوصی والصبی" جیسے وصی ہے، جس کو قاضی نے مقرر کیا ہے کہ یہ یتیم کا مال ہے، آپ نے اس کی حفاظت کرنی ہے اور اس کے اِن اِن حقوق کا خیال رکھنا ہے۔ تو اس کے مال میں وہ یہ یہ تصرفات کر سکتا ہے اور یہ یہ نہیں کر سکتا۔ تو جو کچھ وہ نہیں کر سکتا اس میں ایک صدقہ خیرات ہے جو وہ نہیں کر سکتا، تبرع نہیں کر سکتا، قرض بھی نہیں دے سکتا۔ نابالغ بچہ ہے، تبرع نہیں کر سکتا تو قرض بھی نہیں دے سکتا۔ اور اسی طرح جو مدت کی قید ہے وہ اس میں لازم نہیں ہو سکتی، کیونکہ ہدایہ کے الفاظ ہیں: "لا جبر فی التبرع" کہ تبرع پر آپ کسی کو مجبور نہیں کر سکتے۔

ہماری بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں نیا کیمپس جنوری 2002ء میں بنا جس میں ہم منتقل ہوئے، اب مئی 2025ء ہے، ابھی تک اس میں مرکزی جامع مسجد نہیں بنی۔ وہاں منتقل ہونے سے پہلے بننی چاہیے تھی لیکن نہیں تھی، بعد میں مسجد بنانے کے لیے کبھی یہ وعدہ کبھی وہ وعدہ۔ تو ایک دن ایسے ہوا کہ صدر جامعہ کی جانب سے پوری یونیورسٹی میں ایک نوٹیفکیشن آیا کہ مسجد کی تعمیر کے لیے آپ کی تنخواہ سے ایک دن کی تنخواہ کاٹ لی جائے گی، اور جس کو اس پر اعتراض ہو تو وہ لکھ کر دے دے۔ تو میں نے لکھا کہ مسجد کی تعمیر کے لیے ہم پوری مہینے کی تنخواہ بھی دے سکتے ہیں، جو دینا چاہیں وہ دے لیں گے، لیکن ہم سے پوچھے بغیر آپ ایک دن کی تنخواہ بھی نہیں کاٹ سکتے، کیونکہ "لا جبر فی التبرع" آپ کسی کو تبرع پر مجبور نہیں کر سکتے۔ اور اگر آپ نے یہ کام ہماری تنخواہ سے ہی کرنا ہے تو آپ اس طرح لکھیں کہ "جو لوگ مسجد کے لیے اپنی تنخواہ سے ایک دن، دو دن، یا جتنے دن کی بھی تنخواہ کٹوانا چاہیں وہ لکھ کر دیں"، بجائے اس کے کہ "جو نہ کٹوانا چاہیں وہ لکھ کر دیں"۔ آپ ان کو خوامخواہ کیوں شرمندہ کرنا چاہتے ہیں؟ یہ آپ کا حق نہیں ہے۔

اچھا، جب یہ میں نے لکھا، تو ڈاکٹر منیر صاحب ہمارے ڈیپارٹمنٹ کے چیئرمین تھے — اسحاق عالم صاحب ان سے بخوبی واقف ہیں — میرے استاد محترم بھی ہیں اور ظاہر ہے تیس سال پر محیط پرانی دوستی بھی ہے، تو ویسے ہی میرے دل میں خیال آیا اور میں نے ان کے سامنے رکھا کہ سر! میں یہ بھیجنا چاہتا ہوں۔ میرا خیال تھا کہ وہ تھوڑی ڈانٹ ڈپٹ کریں گے کہ وہ ڈانٹتے بھی ہیں۔ میں نے ان کے سامنے رکھا تو انہوں نے کہا کہ اِدھر میرا نام بھی شامل کرو، اور انہوں نے بھی سائن کیے۔ اتنے میں ایک اور ٹیچر آئے، ان کے سامنے رکھا کہ یہ دیکھیں، مشتاق نے یہ لکھا ہے، میں نے بھی سائن کیے ہیں، آپ کرنا چاہتے ہیں؟ انہوں نے کہا میں بھی کرتا ہوں۔ پھر ہم نے پورے ڈیپارٹمنٹ آف لاء کی جانب سے وہ ڈرافٹ کیا اور دستخط کر کے بھیج دیا۔ اس کے بعد وہ معاملہ ٹھپ ہوا۔ صدر جامعہ نے ایک بڑی میٹنگ میں بہت شکوہ کیا کہ ہم مسجد تعمیر کرنا چاہتے ہیں اور لاء والے اس کی راہ میں رکاوٹ بن گئے ہیں۔ میں نے کہا کہ لاء والے مسجد کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنے، وہ ایک اصول کی پاسداری کر رہے ہیں۔

مثال سے میں یہ واضح کرنا چاہ رہا تھا، جو چرڈ پوزنر کی بات تھی، کہ جب آپ نے ان رولز کا جائزہ لیا اور ایک عمومی اصول دریافت کیا، اس سے اتنے سارے مسائل تو اس میں کور ہو گئے، اور جو دو تین نہیں ہو رہے تو اس کی آپ نے وجہ تلاش کرنی ہے کہ یہ کس اصول کے تحت آئیں گے؟ ان کو پھر اس پہلے والے اصول سے الگ سمجھیں گے۔ تو یہ جنرل رُول ہوا اور وہ ایکسیپشن ہوا۔ اس ایکسیپشن کے پیچھے دوسرا اصول ہے جس کی کارفرمائی یہاں ہوگی۔ تو اس سے جو تعارض ہے وہ دور ہو

جاتا ہے۔ یہ استحسان کا طریقہ ہے، جہاں بظاہر آپ کو چیزیں اِدھر یوں نظر آتی ہیں اور اُدھر یوں نظر آتی ہیں، آپ بتا دیتے ہیں کہ اِدھر یوں کیوں ہے اور اُدھر یوں کیوں ہے، اس کو استحسان کہا جاتا ہے۔

اسی کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ نصوص کے درمیان جو تعارض ہمیں نظر آتا ہو، اس کو کیسے رفع کیا جائے؟ اب یہ عبارت جو میں نے آپ کے سامنے رکھی ہے یہ "مسلم الثبوت" کی عبارت ہے۔ یعنی کچھ دیر پہلے جو میں نے اصولِ فقہ کی معاصر نصابی کتب کا حوالہ دیا، تو یہ بات صرف وہاں نہیں ہے، بلکہ یہ متاخرین کی جو اصول کی کتب ہیں ان میں بھی یہ لکھی ہوئی موجود ہے۔ "مسلم الثبوت" بہت اہم کتاب ہے اور اس میں تعارض کا حکم یہ بتایا گیا ہے: "وحکمہ ان نسخ ان علم المتقدم والا فالترجیح ان امکن والا فالجمع بقدر الامکان وان لم یکن تساقطا"۔

"وحکمہ ان نسخ" جب تعارض ہو تو کیا کریں گے؟ مانیں گے کہ ایک ناسخ ہے، ایک منسوخ ہے۔ "ان علم المتقدم" اگر معلوم ہو کہ کونسا متقدم ہے، کونسا متاخر ہے۔ "و اِلا" اور اگر معلوم نہ ہو کہ کون سا متقدم ہے اور کونسا متاخر ہے تو "فالترجیح ان امکن" پھر ترجیح کریں گے۔ اچھا، اب معلوم تو نہیں ہو رہا کہ یہ پہلے ہے یا وہ پہلے ہے، لیکن اب ترجیح کریں گے کہ ان میں سے یہ راجح ہے یا وہ راجح ہے۔ ترجیح وہاں کی جاتی ہے جہاں اصلاً تو دونوں برابر ہیں لیکن کسی وصف میں ایک اوپر ہے اور ایک تھوڑا نیچے ہے۔ اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو "و اِلا فالجمع بقدر الامکان" اب ممکن حد تک ہم ان دونوں پر عمل کی کوشش کریں گے، اس طرح کہ تھوڑا اِس میں بھی کم ہو جائے گا، تھوڑا اُس میں بھی کم ہو جائے گا، اِس پر یہاں عمل کریں گے، اُس پر وہاں عمل کریں گے۔ جیسے سنن ابن ماجہ کی ایک روایت ہے: "لیس فی المال حق سوی الزکوٰۃ" کہ مال میں کوئی حق نہیں سوائے زکوٰۃ کے۔ اور اسی باب میں اگلی روایت ہے: "ان فی المال حقًا سوی الزکوٰۃ" کہ مال میں زکوٰۃ کے سوا بھی حق ہے۔ تو اب ایک طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہ حق اِس کا، یہ حق اُس کا۔ اس کے علاوہ بھی کئی طریقے ہو سکتے ہیں، تو بقدر الامکان۔ "وان لم یکن" اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو، یعنی دونوں پر عمل، "تساقطا" تو پھر دونوں دلیلیں ساقط ہو جائیں گی اور ہم اگلی دلیل کی طرف جائیں گے۔

لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا، فقہی کتب میں ہمیں فقہاء یہ طریقہ اپناتے ہوئے نظر نہیں آتے۔ ہدایہ میں ہی دیکھ لیجیے، "کتاب الطہارۃ" سے ہی شروع کیجیے، رفع یدین کے باب میں جائیے، وہ نصوص کی کیا تعبیر کرتے ہیں اور کس طرح کرتے ہیں؟ نسخ کی طرف جاتے ہیں لیکن بہت کم، ایسا نہیں کہ نسخ کو سرے سے آؤٹ کر دیتے ہیں۔ اور نسخ کی طرف کب جاتے ہیں؟ یہاں آ کر ظاہر ہے ایک سوال ہمارے سامنے یہ آتا ہے کہ تعارض کا رکن کیا ہے؟ رکن سے مراد یہ ہے کہ اس کے بغیر تعارض کا تصور ہی نہ ہو۔

تو یہ "اصولِ بزدوی" سے ہے: "ورکن المعارضۃ تقابل الحجتین علی السواء لا مزیۃ لاحدھما فی حکمین متضادین"۔ ایک ایک لفظ پر غور کیجیے۔ دو حجتیں ہیں، وہ ایک دوسرے کے آمنے سامنے آ گئی ہیں اور بالکل برابر کی سطح پر، اور وہ دونوں حجتیں ایسی ہیں: "لا مزیۃ لاحدھما" ایک کو دوسرے پر کوئی فوقیت، کوئی ترجیح حاصل نہیں، دونوں برابر کی سطح پر ہیں۔ اور ان کا تقابل آپس میں آ گیا ہے "فی حکمین متضادین" کہ اِس سے ایک حکم معلوم ہوتا ہے اور اُس سے اس کے بالکل برعکس دوسرا حکم معلوم ہوتا ہے۔ تو دونوں برابر کی سطح پر آمنے سامنے آ گئی ہیں، ایک کو دوسرے پر کوئی ترجیح حاصل نہیں، اور اِس سے جو حکم معلوم ہوتا ہے وہ اُس کے بالکل برعکس ہے۔ تو یہ ہوا تعارض کا رکن۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر ہم تعارض اس کو کہتے ہیں کہ دو دلیلیں ایک دوسرے کے آمنے سامنے اس صورت میں آ گئی ہیں کہ ایک کو دوسرے پر کوئی مزیت حاصل نہیں ہے، اور دونوں سے جو حکم ثابت ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے کے بالکل برعکس ہیں، تو اس صورت میں نسخ یا تساقط الدلیلین کے سوا تیسرا راستہ ہو کیا سکتا ہے؟ اس میں تو اس کے علاوہ کوئی راستہ ممکن نہیں ہے، کیونکہ:

- دونوں برابر ہیں تو ترجیح کو تو آپ نے نکال باہر کیا،
- اور دونوں سے جو حکم معلوم ہوتا ہے وہ متضاد ہے، تو جمع کو بھی نکال باہر کیا۔
- تو آپ کے پاس رہا کیا؟ نسخ، اگر تاریخ معلوم ہو۔
- اور وہ بھی معلوم نہ ہو تو دونوں ہی چھوڑ کر اگلی دلیل پر جائیں گے۔

تو اگر تعارض اس کو کہتے ہیں تو اس صورت میں تو ترجیح یا جمع خارج از بحث ہیں، ان کا تو سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ متاخرین کی کتابیں پڑھ کر — جو بعض مثالیں وہ ذکر کرتے ہیں، وہ کسی اور چیز کی ذکر کرتے ہیں؛ اور جب ہم وہی مثال متقدمین کے ہاں دیکھیں تو وہ کسی اور چیز کی نظر آتی ہے۔ جسے وہ یہاں ترجیح کی مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں، وہ متقدمین کے ہاں ہمیں نسخ کی مثال کے طور پر مذکور نظر آتی ہے۔

دلیلِ اباحت اور دلیلِ حرمت کے درمیان تعارض ہے، باقی ساری دلیلیں ختم ہو گئی ہیں، لیکن اب یہ ہے کہ ایک سے حرمت معلوم ہوتی ہے اور ایک سے اباحت معلوم ہوتی ہے۔ تو آگے ہم امام سرخسیؒ کی عبارت پڑھیں گے، وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم یہاں دلیلِ اباحت کو ترجیح دیتے ہیں تو یہاں ہمیں دو نسخ ماننے ہوں گے:

۱. ایک اباحتِ اصلیہ تھی — اس کی بھی وضاحت کریں گے کہ کیا چیز ہے — اس کو دلیلِ حرمت نے منسوخ کر دیا؛
۲. پھر اس دلیلِ حرمت کو اس دلیلِ اباحت نے منسوخ کر دیا۔

اور اگر ہم کہیں کہ نہیں، دلیلِ حرمت کو ترجیح حاصل ہے، تو جو اصلی اباحت تھی اور یہ دلیلِ اباحت ایک چیز ہوگئی، اس کو دلیلِ حرمت نے منسوخ کر دیا۔ تو دو نسخوں کے بجائے ایک نسخ کو ہم لے لیتے ہیں۔ اس کو امام سرخسیؒ اور امام بزدویؒ "نسخِ غیر صریح" کہتے ہیں۔ لیکن "مسلم الثبوت" میں اسی مثال کو ترجیح کی مثال کے طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ چلیں، آپ کہہ سکتے ہیں: "لا مشاحۃ فی الاصطلاح" کہ انہوں نے اس بنا پر اس کا نام یہ رکھ دیا۔ لیکن یہ صرف اصطلاح کا مسئلہ نہیں ہے، یہ تصور کا مسئلہ ہے کہ ان کے نزدیک ترجیح کیا ہے، اور آگے ابھی ہم ذکر کریں گے۔ جب امام سرخسیؒ اور امام بزدویؒ ترجیح بتاتے ہیں تو وہاں ترجیح سے ان کی مراد کیا ہوتی ہے؟ یہاں جس تصور کو انہوں نے ترجیح کا عنوان دیا ہے وہ کچھ اور چیز ہے، اور جس کو امام سرخسیؒ اور امام بزدویؒ ترجیح کہتے ہیں وہ کچھ اور چیز ہے۔ یہ اسی طرح ہے جیسے غامدی صاحب "سنت" کی بات کرتے ہیں حالانکہ جس کو وہ سنت کہتے ہیں وہ تو کچھ اور سنت ہے۔

یہ جو پچھلی سلائیڈ تھی، اس پر میں آپ کو بتاؤں کہ یہ جو متاخرین کی کتابیں ہیں، اس میں جو تعارض سے نکلنے کا طریقہ بتایا گیا ہے: پہلے نسخ، پھر ترجیح، پھر جمع، پھر تساقط الدلیلین، تو اس میں:

۱. ایک مسئلہ ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ فقہی کتب میں ایسے نہیں ہوتا، ایسے نظر نہیں آتا کہ فقہاء یہ کرتے ہیں۔

۲. دوسرا مسئلہ یہ کہ تعارض کی جو تعریف متقدمین بتاتے ہیں، اس کا جو رکن وہ ذکر کرتے ہیں، اس میں تو ترجیح یا جمع کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، کیونکہ اس میں تو دونوں بالکل برابر کی سطح پر کھڑے ہیں اور متضاد حکم ان کا معلوم ہو رہا ہے۔

۳. اور تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ بعض اوقات یہ جس کو ترجیح کہہ رہے ہوتے ہیں، وہ اُن کے نزدیک ترجیح نہیں بلکہ کچھ اور ہے؛ اور جو اُن کے نزدیک ترجیح ہے وہ اِن کے نزدیک نہیں بلکہ کچھ اور ہے۔ گویا لفظ ایک استعمال کر رہے ہیں اور اس کا اطلاق الگ الگ مفاہیم پر ہو رہا ہے۔

اس لیے اب ہم مسئلے میں پھنس گئے ہیں: ایک implicit (مضمر/شامل) ہے، ایک implied (مراد/مفہوم) ہے۔ تو یہاں میں دو اصولی باتیں ان کتب کے متعلق عرض کرنا چاہتا ہوں:

(۱) — ایک تو وہی بات جو کل ہم نے تفصیل سے ڈسکس کی ہوئی ہے کہ جو حنفی مذہب کے ہمارے اصول ہیں، وہ مستخرج کیے گئے ہیں ظاہر الروایہ کی جزئیات سے۔ اس میں ممکن ہے استنباط کی غلطی ہوئی ہو، اگر کوئی بندہ کہے کہ اس جزئیے سے یہ اصول نہیں معلوم ہوتا۔ ہمارے محترم دوست ہیں زاہد مغل صاحب، ایک دن ان کے ساتھ گپ شپ اور ڈسکشن ہو رہی تھی ایک مسئلے پہ، وہ کہتے ہیں: مشتاق بھائی! اگر ہم یہ کہیں کہ ان جزئیات سے امام سرخسیؒ جو اصول بتا رہے ہیں، اس کے بجائے اس سے کچھ اور اصول معلوم ہوتا ہے؟ میں نے کہا: کر کے دیکھ لیں! یعنی میں ہائپو تھیٹیکل لیول پر، مفروضے کی سطح پر تو انکار نہیں کرتا، ممکن ہے کہ استنباط کی غلطی ہوئی ہو، ان تین چار جزئیات سے اِس اصول کے بجائے وہ اصول معلوم ہوتا ہو، لیکن کر کے دکھائیں! اِن تین چار جزئیات سے اور اُن تین چار جزئیات سے اس کے بجائے کچھ اور اصول مستخرج کر کے بتائیں۔ یعنی جو امام سرخسیؒ نے یا دیگر اصولیین نے بتایا ہے اس کی غلطی واضح کریں۔ مولانا مودودیؒ نے کہا تھا — ان پر یہ تھا کہ آپ مجدد ہونے کا دعویٰ کر رہے ہیں — تو انہوں نے کہا کہ تجدید دعوے کی چیز نہیں، کر دکھانے کی چیز ہے۔ میں نے جب پڑھا تو میں نے کہا کہ اس کے اندر بھی دعویٰ موجود تو ہے، ملفوف، لیکن بات ان کی درست ہے کہ کر دکھانے کی چیز ہے۔ تو اگر آپ کہتے ہیں کہ اصول کے استخراج میں یا استنباط میں کوئی غلطی ہوئی ہے، تو نہ گھوڑا دور ہے نہ میدان؛ یہ جزئیات ہیں، ان سے انہوں نے یہ اصول مستخرج کیے ہیں، آپ بتائیے کہ ان سے اس کے بجائے وہ اصول معلوم ہوتا ہے۔

(۲) — دوسرا مسئلہ یہ ہو سکتا ہے، اور یہ اصول کی کتب میں امام سرخسیؒ خصوصاً بتاتے رہتے ہیں کہ استقراء کا مسئلہ ہو سکتا ہے کہ آپ سے پہلے جو گزرے — کل ہم نے امام کرخیؒ کی ایک مثال ذکر کی کہ انہوں نے یہ یہ کہا ہے، امام سرخسیؒ بتاتے ہیں کہ ان کی نظر مثال کے طور پر اِن اِن جزئیات پر نہیں پڑی۔ آگے بھی ایک مثال ہم ذکر کریں گے کہ نافی اولیٰ ہے یا مثبت اولیٰ ہے۔ امام کرخیؒ یہ کہتے ہیں، امام عیسیٰ بن ابانؒ یہ کہتے ہیں۔ امام کرخیؒ ان جزئیات کا حوالہ دیتے ہیں، امام عیسیٰ بن ابان ان جزئیات کا حوالہ دیتے ہیں۔ امام سرخسیؒ کہتے ہیں کہ دونوں جزئیات کا جو مجموعہ ہے وہ ہمارے لیے اصول ہیں۔ تو اب کیا کریں؟ تو وہ بتاتے ہیں کہ اگر ایسی صورت ہو تو مثبت اولیٰ ہے، اور اگر ویسی صورت ہو تو نافی اولیٰ ہے۔ یہ کیسے ہے؟ ابھی ہم آگے ڈسکس کریں گے۔

تو یہ طریقہ ہو سکتا ہے کہ آپ بتائیں کہ وہ جزئیہ رہ گیا ہے اور اس کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جو اصول آپ بتا رہے ہیں، یہ اِن حالات میں تو ہے، اُن میں نہیں ہے۔ اس کو قانون کی اصطلاح میں ہم distinguishing کہتے ہیں کہ جب آپ کے سامنے سپریم کورٹ کے پچھلے نظائر بیان کیے جائیں کہ فلاں میں سپریم کورٹ نے یہ کہا ہے، فلاں میں ہائی کورٹ نے یہ کہا ہے۔ تو آپ کہتے ہیں کہ ہاں وہ ٹھیک ہے، سپریم کورٹ کا فیصلہ ماننا مجھ پر لازم ہے، لیکن وہ اُس معاملے میں ہے، ہمارا معاملہ اس سے مختلف ہے، یہ اُس کے تحت نہیں آتا۔ The art of distinguishing cases

اچھا، یہ تو ایک بات ہوئی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم کہیں کہ یہ جو اصول بتا رہے ہیں یہ درست ہے، یا وہ جو اصول بتا رہے ہیں وہ درست ہے، تو فیصلہ کیسے کیا جائے گا؟ واپس آئیے اصل بات کی طرف۔ ظاہر الروایہ کی جزئیات سے ہی بتائیں گے۔ عام قطعی ہے یا ظنی ہے؟ اس میں ہم شخصیت کو نہیں دیکھیں گے کہ کس نے کیا

کہا ہے۔ شخصیت کا بھی اپنا اثر ہوتا ہے۔ وہ جو مشہور قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف منسوب ہے، اس کا اپنا مقام ہے کہ ”یہ نہ دیکھو کہ کون کہہ رہا ہے، یہ دیکھو کہ کیا بات کہی جا رہی ہے“۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہے لیکن بعض اوقات کہنے والے سے بھی بات کے مفہوم پر اثر پڑتا ہے۔ اگر آپ کسی بندے کے بارے میں جانتے ہوں کہ وہ اس طرح کی غلط بات نہیں کہہ سکتا، تو ایک بات اس نے کسی موقع پر ایسی کوئی غلط کہہ دی، تو آپ اس کا کوئی اچھا محل تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ نہیں، اس کا مطلب یہ ہو گا۔ اگر وہی بات کسی اور بندے نے کہی، جس کا سابقہ ریکارڈ یہی کچھ بتاتا ہے، تو آپ کہتے ہیں کہ وہ تو ہے ہی ایسا۔ تو فرق پڑتا ہے، ایسا نہیں کہ بالکل ہی نہیں پڑتا۔

بہرحال ایک معاملے میں ہم نے اگر یہ بتانا ہو کہ اِس اصولی کی بات درست ہے یا اُس اصولی کی بات درست ہے، تو بتانے کے لیے معیار کیا ہو گا؟ ظاہر ہے کہ ظاہر الروایہ کی طرف جائیں گے اور وہاں سے کوئی جزئیہ بتائیں گے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ درست ہے یا وہ درست ہے۔

ان اصولی بنیادوں کے بعد اب ہم اپنے لیے کچھ سوالات رکھتے ہیں۔

https://youtu.be/DKwbdEHIIcs

کلام والٰہیات



عامر احمد عثمانی:

تعریفیں تمام اس ربِ دو جہان کے نام جو تمام جہانوں کا پالنے والا ہے۔ درود و سلام آقائے نامدار رسالت مآب، سرکار ختمِ مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر۔ عزیزانِ من، جی ٹی وی کے پروگرام ''ال م'' سے اپنے میزبان عامر عثمانی کا سلام قبول کیجیے۔

ناظرین، آج کا نوجوان سوال کر رہا ہے خدا کے وجود پر، مذہب کی ضرورت پر، زندگی کے مقصد پر، اور سزا و جزا کے دن پر۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ اس نوجوان کا محض ایک ذہنی تجسس ہے یا ایک بہت بڑا گہرا فکری بحران ہے جس دلدل میں وہ نوجوان دھیرے دھیرے چلا جا رہا ہے؟ کیا وجہ ہے کہ الحاد آج کے نوجوان کو خدا سے انکار پر مجبور کر رہا ہے؟ کیا وجہ ہے کہ ملحدین کے اعتراضات اور سوشل میڈیا پر چلنے والے چند منٹ کے کلپس اور پوڈکاسٹس کے حوالے سے چلنے والی چیزیں نوجوان کو مذہب سے دور کر رہی ہیں؟ وہ نوجوان کو سزا و جزا کے دن پر اعتراض کے لیے کھڑا کر رہی ہیں۔ وہ نوجوان کو اس سوال پر ابھار رہی ہیں کہ کیا قبر میں سوال و جواب ہوگا؟ کیا وہ جو چیزیں قرآن میں بتائی گئی ہیں، احادیث میں بتائی گئی ہیں، دینِ اسلام جو ہمیں بتاتا ہے، شریعت جو ہمیں راستہ دکھاتی ہے، کیا یہ ساری چیزوں کا حقیقت میں کوئی وجود ہے، یا یہ صرف افسانے ہیں؟ کیا جنت اور جہنم واقعتاً کسی چیز کا نام ہے، یا یہ ایک کہانی ہے جو سنا دی گئی ہے؟ وہ کسی نے کہا کہ آج کے بچے یہ سوال کر رہے ہیں کہ ہم نے اپنے بڑوں سے جب یہ سوال کیا کہ جنت اور جہنم کا کیا تصور ہے؟ آپ نے، آپ کے باپ نے، دادا نے، آپ کی نسلوں میں سے کسی نے وہ چیز دیکھی ہے جس کی طرف آج آپ ہمیں دعوت دے رہے ہیں؟ تو جواب نفی میں ہوتا ہے۔

یہ ساری چیزیں مل کر آج کے بچے کو اور اس کے بعد نوجوان کو اور پھر جوان کو الحاد کی طرف لے جا رہی ہیں۔ اور المیہ یہ ہے کہ پڑھے لکھے لوگ بھی اس دلدل میں دھنستے چلے جا رہے ہیں۔ آج ہم نے خاص طور پر اس موضوع پر بات کرنی ہے اور سوال کرنا ہے کہ وجہ کیا ہے؟ کیا یہ نوجوان عالمِ دین کے پاس آ رہا ہے اور اس کو وہاں سے تشفی بخش جواب نہیں مل رہا؟ کیا اس کو منبر و محراب سے وہ رہنمائی فراہم نہیں کی جا رہی جس رہنمائی کی آج کے نوجوان کو ضرورت ہے؟

ناظرین، خوش قسمتی یہ ہے کہ پاکستان کے بہت معروف اور مفکر عالمِ دین آج کی نشست میں مجھے جوائن کر رہے ہیں۔ میں اس پروگرام ''ال م'' کی بھی خوش قسمتی سمجھتا ہوں اور اپنی ذاتی حیثیت میں بھی۔ تعلیمی خدمات پر آپ کو حکومتِ پاکستان نے تمغہ امتیاز سے نوازا؛ آپ ڈائریکٹر ہیں الشریعہ اکیڈمی کے، ۱۹۸۹ء میں جس کا قیام عمل میں لایا گیا؛ آپ پنجاب بورڈ (حکومتِ پنجاب) کے اہم رکن بھی ہیں؛ اور ساتھ ساتھ آپ ماہنامہ الشریعہ رسالے کے مدیرِ اعلیٰ بھی ہیں، جناب علامہ مولانا زاہد الراشدی صاحب مجھے آج کے پروگرام میں جوائن کر رہے ہیں۔ بہت شکریہ علامہ صاحب۔

جس موضوع پر آج ہم نے بات کرنی ہے وہ موضوع بہت زیادہ اہم ہے، اور اس طرح کے موضوعات پر عموماً ٹی وی چینلز پر یا ٹاک شوز کے اندر گفتگو نہیں ہوتی۔ اور ظاہر ہے آپ کا ایک فکری میدان رہا ہے، تعلیمی خدمات ہیں، اور اس حوالے سے ایک وسیع تجربہ بھی آپ رکھتے ہیں۔ تو میں گفتگو کا آغاز یہاں سے کرنا

چاہوں کہ الحاد کی جب بات کی جاتی ہے، تو اگر ہم اس کو سمجھ لیں کہ الحاد بنیادی طور پر کیا صرف خدا کے انکار کا نام ہے؟ اگر خدا کا انکار کر دیا جائے اس کو الحاد کہیں گے؟ یا پھر مذہب سے دوری، مذہب سے لاتعلقی، یہ ساری چیزیں بھی الحاد کی تعریف اور ڈیفینیشن کے اندر آتی ہیں؟

مولانا زاہد الراشدی:

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ میں سب سے پہلے تو جی ٹی وی کے اس پروگرام ''ال م'' کا شکر گزار ہوں کہ اس اہم موضوع پر گفتگو میں مجھے شرکت کا موقع فراہم کیا۔ اللہ پاک قبول فرمائیں اور ہمیں نئی نسل کی رہنمائی کے لیے صحیح اور مثبت باتیں کہنے کی توفیق عطا فرمائیں۔

میں گزارش کرنا چاہوں گا کہ الحاد لفظی طور پر تو اس معنی میں نہیں ہے جس میں ہم بولتے ہیں۔ بہر حال مذہب سے دوری، مذہب سے نئی نسل کا دور ہونا، میں اس حوالے سے پہلے بات کروں گا۔ مذہب سے دوری کی بات تو ہم تب کریں جب ہم نے انہیں مذہب کے قریب کیا ہو۔ مذہب سے قُرب پیدا ہوا ہو، مذہب سے متعارف ہوں، اور پھر مذہب سے دور ہو جائے تو یہ مذہب سے دوری ہے۔ لیکن ہمارا حال یہ ہے؛ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ذمہ داری ماں باپ کی بیان فرمائی ہے: ''کل مولود یولد علی الفطرۃ، ابواہ یہودانہ او ینصرانہ او یمجسانہ''، ہر پیدا ہونے والا بچہ فطرتِ سلیمہ پر پیدا ہوتا ہے، یہ ماں باپ کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کو یہودی بنا دیں، عیسائی بنا دیں، مجوسی بنا دیں، مسلمان بنا دیں۔ گویا بچے کا رُخ متعیّن کرنا ماں باپ کی ذمہ داری ہے اور اس کا مدار گھر کے ماحول پر ہے۔ میں اس کو یوں تعبیر کیا کرتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ تو خالی سی ڈی بھیجتے ہیں، اس پر ماں باپ کی مرضی ہے کہ وہ جو بھی فیڈ کر دیں۔ اور ماں باپ سے مراد ماحول ہے۔

میرا سوال یہ ہے کہ بچہ پیدا ہوتا ہے تو ہم اس بات کا اہتمام کرتے ہیں کہ بچے کو نہلا دھلا کے صاف ستھرا کر کے اس کے ایک کان میں اذان دیتے ہیں اور دوسرے کان میں تکبیر کرتے ہیں، بس؛ اس کے بعد ماں باپ کا کوئی کردار بچے کو مذہب سے واقف کرانے کا، مذہب کے ماحول سے مانوس کرنے کا، اور اس کا مذہبی رُخ متعیّن کرنے میں ماں باپ کا کوئی سنجیدہ عملی کردار ہمارے ہاں ہے؟ جب ماحول کا رُخ متعیّن کرنے میں ماں باپ کا کوئی کردار نہیں ہے، گھر کے ماحول کا کوئی کردار نہیں ہے، اور اس نے اپنا رُخ خود متعیّن کرنا ہے اور پھر آگے جا کر اس کے ہاتھ میں موبائل آ جانا ہے، تو وہ مذہب کے قریب کب آیا تھا کہ ہم اس پر مذہب سے دور ہونے کا الزام لگاتے ہیں؟ پہلی بات تو یہ ہے۔

ہمارے تین دائرے ہیں۔ پہلا دائرہ گھر کا ماحول ہے۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کسی بھی بچے کے ذہنی رُخ کے متعیّن ہونے میں بنیادی کردار گھر کے ماحول کو قرار دیتے ہیں۔ پھر سوسائٹی اور تعلیمی ادارے ہیں، وہاں ہمارے ہاں کون سی سنجیدہ محنت ہے کہ ہم بچوں کو اپنے دین سے، خدا سے، اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے متعارف کرائیں۔ ہم نے اپنے بچوں کو سنجیدگی کے ساتھ خدا اور رسولؐ سے متعارف ہی نہیں کرایا، تو اب ان کے پاس جو بات بھی آئے گی وہ ان کے ذہن میں بیٹھ جائے گی۔ اس پر بچوں کو موردِ الزام ٹھہرانے کی بجائے ہمیں اپنی غلطیوں کا اعتراف کرنا چاہیے اور اس خلا کو پر کرنے کی کوشش کرنی چاہیے جو خلا ہماری کوتاہیوں کی وجہ سے رہ گیا ہے، اور وہ ہے بے خبری کا خلا، ہمیں اس پر غور کرنا چاہیے۔

الحاد کی کئی شکلیں ہیں۔ مثلاً ہم اس کو الحاد کہتے ہیں کہ خدا کا انکار، رسول کا انکار، قیامت کا انکار؛ اور یہ بھی الحاد ہے کہ خدا اور رسول کو مان کر تعبیرات اور تشریحات اپنی کرنا۔ لیکن اس کی وجہ کیا ہے؟ میرے نزدیک اس کی سب سے پہلی وجہ بے خبری ہے کہ وہ قرآن سے، اللہ سے، رسول سے متعارف ہی نہیں ہے، جس کو ہم بنیاد بنا سکیں۔ اور اس کے بعد اگلے مرحلے پر پھر اس کو جو کچھ بھی سوسائٹی میں ملتا ہے وہ اس کا ذہن متعیّن کرتا ہے۔ اور تیسرے نمبر پر پھر جب اس کے ہاتھ میں موبائل آتا ہے تو عالمی سوسائٹی اس کے ذہن پر سوار ہو جاتی ہے۔

عامر احمد عثمانی:

یہ مذہب کی حضرت آپ نے بات کی، یہ بھی ایک سوال ہے کہ کیا مذہب صرف عقیدے کا نام ہے؟ یا عقل کے ذریعے بھی اس چیز کی گواہی دی جا سکتی ہے کہ واقعتاً اس کائنات کے اندر خدا کا وجود ہے؟

مولانا زاہد الراشدی:

یہ دونوں باتیں ہیں۔ ایک ہے انسان کی اپنی عقل، لیکن محض اپنی عقل کافی نہیں ہے۔ اس کے ساتھ عقل کے ان پہلوؤں کو اجاگر کرنا، یہ ماحول کی اور ماں باپ کی ذمہ داری ہے۔ بچے کا ذہن خالی ہوتا ہے اور اس کو مختلف اطراف سے رہنمائی ملتی ہے، غلط ملے یا صحیح ملے، وہ رہنمائی اس کی معلومات کا رُخ متعیّن کرتی ہے۔ میں ایک بات درمیان میں کروں گا کہ عقل خود کچھ بھی نہیں دیتی۔ عقل محض کمپیوٹر ہے، جو فیڈ ہوتا ہے بس اسی کا نتیجہ دیتی ہے۔

عامر احمد عثمانی:

عقل کچھ بھی نہیں دیتی؟ آج جو یہ اتنی بڑی دنیا عقل پر کھڑی ہوئی ہے؟

مولانا زاہد الراشدی:

عقل کمپیوٹر ہے، اس میں جو پروگرام فیڈ کریں گے وہ اس کے مطابق نتیجہ دے گی، اپنی طرف سے عقل کچھ نہیں دیتی، معلومات اس میں سوسائٹی فیڈ کرتی ہے۔ دیکھیں، کامن سینس کی بات ہم کرتے ہیں، امریکہ میں کامن سینس اور ہے، افریقہ میں اور ہے، ہمارے ہاں اور ہے۔ اُس کی فیڈنگ اور ہے، اُس کی فیڈنگ اور ہے، اِس کی فیڈنگ اور ہے۔ عقل فیڈنگ کا نتیجہ دیتی ہے، جو پروگرام کمپیوٹر میں فیڈ کریں گے اس کے مطابق وہ جواب دے گا، پروگرام چینج کر دیں گے تو جواب چینج ہو جائے گا۔

عامر احمد عثمانی:

ڈاکٹر صاحب، بہت شکریہ جوائن کرنے کے لیے، آپ مجھے سن پا رہے ہوں گے یقیناً، مولانا زاہد الراشدی صاحب فرما رہے ہیں کہ عقل تو کچھ بھی نہیں دیتی، اور ظاہر ہے آج آدھی دنیا عقل کے اوپر کھڑی ہوئی ہے اور وہ اپنی عقل کو بنیاد بنا کر فیصلے کر رہی ہے، مذہب سے دوری اختیار کر رہی ہے، بہت ساری لاجیکل چیزیں ہمارے سامنے آتی ہیں، آپ کیسے دیکھتے ہیں اس سٹیٹمنٹ کو؟

ڈاکٹر عمیر محمود صدیقی:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔

عامر، بہت شکریہ آپ کا، ایک بہت اہم موضوع پر آج ایک مرتبہ پھر آپ نے پروگرام رکھا ہے۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ جب آپ ایتھیزم کی یا نیو ایتھیزم کی بات کرتے ہیں؛ یا بہت سے نوجوان اگناسٹسزم کی طرف جا رہے ہیں، جسے تشکیک کی کیفیت کہا جاتا ہے، اور قرآن نے کہا: ''ومن الناس من یعبد اللہ علی حرف'' (الحج ۱۱)۔ یعنی بعض لوگ ایسے ہیں جو ایک کنارے پر کھڑے ہو کر اللہ تبارک و تعالیٰ کی عبادت کر رہے ہیں، اور کیفیت یہ ہے کہ نہ اِدھر کے رہتے ہیں نہ اُدھر کے رہتے ہیں۔ اور قرآن کا فلسفہ تو فلسفۂ لاریب ہے، جو بغیر کسی ریب، قلق، اضطراب اور ڈاؤٹ کے ہمیں ایمان کی دولت عطا کرتا ہے۔

دیکھیں، جہاں تک تعلق ہے حتمی حقیقت تک پہنچنے کا، تو اس کے لیے ہمارے سامنے تین مختلف لوگ ہیں، تین مختلف جہات آپ کہہ سکتے ہیں، یا علوم کہہ سکتے ہیں، جو ہمیں رہنمائی کرنے کا دعویٰ کرتی ہیں: ایک فلسفہ ہے، ایک سائنس ہے، اور ایک مذہب ہے۔ جب آپ فلاسفی یا سائنٹیفک میتھوڈولوجی کی بات کرتے ہیں، تو یہ تمام کا تمام، آپ غور کیجیے کہ وہ انڈکٹیو لاجک ہو یا ڈیڈکشن کی آپ بات کریں، ان تمام طرح کے امور میں یہ بات پیش نظر رہے کہ انسانوں نے اور بالخصوص مغرب نے یہ بات سیکھ لی ہے کہ انسان اگر محض اپنی عقل کی بنیاد پر چیزوں کو پرکھنے کی کوشش کرے گا تو خطا کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فرد سے فرد، زمانہ سے زمانہ، قوم سے قوم چیزیں بدلتی رہتی ہیں۔ آپ آبزرور کو بدلیں، آبجیکٹ کو بدلیں، انوائرنمنٹ کو بدلیں، نتائج مختلف ہو سکتے ہیں۔ اسی لیے آپ غور کیجیے کہ آنکھوں کا دیکھا ہوا غلط ہو جاتا ہے، آپ کو روڈ پر پانی نظر آتا ہے (لیکن حقیقت میں نہیں ہوتا)۔ مولانا صاحب نے بہت عمدہ بات کہی ہے — عقل فی نفسہ — آپ غور کیجیے کہ جو آبزرویشنز آپ کی ہوتی ہیں، جس چیز کو آپ ایکسپیرینس کرتے ہیں، اور جو ڈیٹا آپ کے برین تک جاتا ہے، آپ کی عقل تک جاتا ہے، تو اسی کی بنیاد پر ہماری جو ریزن ہے وہ کسی چیز کے صحیح اور غلط ہونے کا فیصلہ کرتی ہے، کسی چیز کے ہونے اور نہ ہونے کا فیصلہ کرتی ہے۔

آپ دیکھیے کہ میرے ہاتھ پر جو مائیکروسکوپک ورلڈ ہے، جو جراثیم کی پوری دنیا آباد ہے، تو جب تک مائیکروسکوپ ایجاد نہیں ہوئی تھی تو کیا یہ مائیکروسکوپک ورلڈ کا وجود نہیں تھا؟ جب تک ٹیلی سکوپ کا وجود نہیں تھا، تو یہ دور جن ستاروں اور سیاروں کا آج ہم مشاہدہ کر رہے ہیں، تو کیا ان کا وجود نہیں تھا؟ لہٰذا کسی چیز کا ہمارے مشاہدے میں نہ آنا، ہماری عقل میں نہ آنا، یہ اس کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہوتی۔ تو یہ بات سمجھ لیجیے کہ فلسفہ ہو یا سائنٹیفک میتھوڈولوجی ہو، آپ عقل اور حواس دونوں کو جمع کر لیں، تو یہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے وجود کے اثبات تک آپ کی کسی حد تک رہنمائی کر سکتے ہیں، لیکن جو ایمان ہے وہ اسی وقت نصیب ہوگا کہ جب ''قل ہو اللہ احد'' ہوگا۔ یعنی ''ہو اللہ احد'' نہیں کہا قرآن نے، ''قل ہو اللہ احد'' کہا ہے۔ تو جب تک بزبانِ رسالت آپ تک توحید کا کامل پیغام نہیں پہنچے گا، اس وقت تک آپ اس نتیجے پر نہیں پہنچ سکتے کہ وہ ذاتِ بابرکت واحد اور یکتا ہے۔

لہٰذا میں آپ کی بات کو یوں کنکلیوڈ کرنا چاہوں گا کہ اسلام میں جو علمیات کی بحث ہے، نظریۂ علم کی بحث ہے، تو ہم ترتیب یوں رکھتے ہیں کہ سب سے پہلے اللہ تبارک و تعالیٰ کی وحی ہے، پھر علم بالعقل اور علم بالحواس کو ہم اس کے تابع رکھتے ہیں۔ یا آپ اگر ان دونوں کو جوڑ کر کوئی سائنٹیفک میتھڈ ڈیولپ کر لیتے ہیں تو ہم سائنس کو، علم بالحواس کو، علم بالعقل کو وحی کے ماتحت رکھتے ہیں۔ تو لہٰذا یقیناً ایسا ہی ہے کہ آپ اگر ایمان کی تصدیق کے ساتھ آگے بڑھنا چاہتے ہیں تو پھر یہ وحی کے ساتھ نصیب ہوگا۔ اور عقل کے ذریعے سے حاصل ہونے والا علم، حواس کے ساتھ حاصل ہونے والا علم، اس میں غلطی کا امکان ہوتا ہے، خطا کا احتمال ہوتا ہے، یہ ارتقا پذیر رہتا ہے۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ یہ ہمیں یقینی علم فراہم نہیں کرتے۔ جبکہ وحی الٰہی کی طرف سے جو علم آ رہا ہے وہ ہمیں یقینی علم عطا کر رہا ہے۔

آپ دیکھیے کہ تین طرح سے لوگ آج الحاد کا ارتکاب کر رہے ہیں: نعوذ باللہ من ذالک، یا تو خدا کے وجود کا فی نفسہ انکار کر دیا جاتا ہے کہ خدا کا کوئی وجود نہیں، اور کسی بھی مذہب کی تصورِ خدا کو نہیں مانا جاتا۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں الحاد ہو رہا ہے۔ الحاد کا مطلب ہی انحراف ہے۔ تو آپ غور کیجیے کہ جو لوگ

شرک کا ارتکاب کر رہے ہیں یا کسی کو خدا کا بیٹا یا بیٹی قرار دے رہے ہیں، تو وہ خدائی صفات مان لیتے ہیں، تو یہ بھی الحاد فی الصفات کی قسم ہے۔ لیکن الحاد فی الآیات — یعنی قرآن مجید کی آیات اور وحی میں الحاد، انکار اور اعراض — آج یہ صورت ہمیں بہت بڑھتی ہوئی دکھائی دے رہی ہے۔

اور میں سمجھتا ہوں کہ جب سے ٹیکنولوجیکل ریوولوشن برپا ہو رہا ہے تو نئے چیلنجز کا اہلِ علم سامنا بھی کر رہے ہیں۔ آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ دنیا میں اس وقت اے آئی گاڈز بنائے جا چکے ہیں۔ انبیاء کرامؑ کے اے آئی مجسمے ڈیجیٹل وجود کے ساتھ بنائے جا رہے ہیں، جن میں سارا ڈیٹا اس مذہب کا فیڈ کیا جا رہا ہے، یہ شرک کی ایک نئی قسم ہے جو اس وقت چلنا شروع ہوئی ہے۔ دورِ جدید کا ایک اور بڑا مسئلہ آپ دیکھیے کہ چیٹ جی پی ٹی کے ذریعے، یا کسی اور اے آئی ٹول کے ذریعے، کوئی اپنی مذہبی کتاب جیسی کتاب بنانے کا دعویٰ کر دیتا ہے۔ تو کیا ہمارے پاس ایسے اہلِ علم ہیں جو آج بھی علم البدیع، معانی اور بیان، علم الصرف اور علم النحو کی روشنی میں یہ بتانے کی اہلیت رکھتے ہوں کہ کس طرح قرآن اللہ تبارک وتعالیٰ کا معجزانہ کلام ہونے کی حیثیت سے تمہارے اس لکھے ہوئے عربی کے جملوں سے زیادہ بالا ہے؟

اب نوجوانوں کی طرف سے اس طرح کے سوالات سامنے لائے جا رہے ہیں، اور بہت سی باتیں جو مختلف علماء کی طرف سے کی جاتی رہی ہیں، ظاہر ہے کہ اب ٹیکنولوجیکل ریوولوشن کے پیش نظر آپ کو سمجھنا پڑے گا۔ دیکھیے، دلائل تو وہ ہی ہیں جو ہمارے اکابرین نے بیان کر دیے ہیں، بس ان کی پریزنٹیشن جب تک سائنٹیفک فارم آف نالج کے ساتھ — اقبالؒ کے کہنے کے مطابق — آپ نہیں کریں گے تو میں سمجھتا ہوں کہ آپ اس جدید الحاد کا سامنا نہیں کر سکیں گے۔

عامر احمد عثمانی:

بہت شکریہ ڈاکٹر عمیر صاحب۔ ناظرین، میں نے آج کے دور کے بھی سوالات رکھنے ہیں مہمان علماء کے سامنے۔ ظاہر ہے یہ سوال کیے جاتے ہیں اور میں کروں گا، بڑے عام سے ذہن کے سوالات ہیں۔ اگر خدا کا وجود ہے اس کائنات کے اندر تو پھر مسلمانوں پر تکلیفیں کیوں آتی ہیں؟ جنگیں کیوں ہو رہی ہیں؟ معصوم بچوں کو ذبح کیوں کیا جا رہا ہے؟ اتنی تکالیف اور مصائب، یہ ساری چیزیں کیا ہیں؟ میں یہ بھی سوال کروں گا اور اس سے متعلق دیگر بھی وہ تمام سوالات جو آج سوشل میڈیا پر مختلف ویڈیوز کو سننے اور سمجھنے کے بعد نوجوان کے ذہن میں آ رہے ہیں۔

مولانا زاہد الراشدی صاحب، ایک سوال یہ بھی بہت زیادہ کیا جاتا ہے اور نوجوان ذہن میں ظاہر ہے یہ سوالات آ سکتے ہیں۔ کہا یہ جاتا ہے کہ دنیا کے اندر ناانصافی ہو رہی ہے، بچوں پر ظلم و زیادتی ہو رہی ہے، معصوموں کی زندگیوں کو اجیرن بنایا جا رہا ہے، مسلمانوں پر تکلیفیں ہیں، دعائیں قبول نہیں ہو رہیں۔ اگر خدا کا وجود ہے تو پھر وہ خدا اپنے ان بندوں کی مدد کے لیے آتا کیوں نہیں ہے؟

مولانا زاہد الراشدی:

اللہ تبارک تعالیٰ نے قرآن پاک میں خود بیان کیا ہے کہ میں یہ باتیں آزمائش کے لیے کرتا ہوں: ”ولنبلونکم بشیء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات“ (البقرۃ ۱۵۵) یہ ساری باتیں میں ایک پلاننگ کے تحت کرتا ہوں، آزمائش کے لیے کرتا ہوں۔ دنیا جزا کا گھر نہیں ہے، دنیا آزمائش کا گھر ہے، ہم امتحان کے لیے آئے ہیں۔ ”لتبلون فی اموالکم وانفسکم“ (آل عمران ۱۸۶) یہ اللہ پاک کے نظام کا حصہ ہے کہ دنیا کی زندگی میں آدمی آزمائشوں سے گزرے، اس میں جو ثابت قدم ہو گا وہ جنت میں جائے گا، جو ثابت قدم نہیں رہے گا وہ دوسری طرف جائے گا۔ یہ سارا سسٹم آزمائش کا اللہ پاک نے خود بنایا ہے، اور اللہ پاک نے خود کہا ہے کہ دنیا راحت کی جگہ نہیں ہے۔ یہ آزمائش کی جگہ ہے جہاں آزمائشیں اللہ کی طرف سے آتی رہتی ہیں۔ اس کے لیے اللہ پاک نے ضابطے بھی بیان فرمائے ہیں کہ یوں کرو گے تو یوں ہو گا، یوں کرو گے تو یوں ہو گا۔ اس میں ہمارے امتحان بھی ہیں، ہم اس کے مطابق نہیں چلتے تو آزمائشوں میں اضافہ ہوتا ہے، ہم اس کے مطابق چلتے ہیں تو کمی بھی ہو جاتی ہے، لیکن یہ کمی ضروری نہیں ہے، یہ آزمائش کا حصہ ہے، امتحان میں یہ ساری باتیں ہوتی ہیں۔ اور یہ قرآن پاک نے واضح کہا کہ دنیا میں تم آزمائش اور امتحان کے لیے آئے ہو، ”الذی خلق الموت والحیاۃ لیبلوکم ایکم احسن عملا“ (الملک ۲)۔

عامر احمد عثمانی:

اسی بات کو اگر ہم عقلی طور پر سمجھنا چاہیں؟ ظاہر ہے کہ ایسے لوگ ہیں جو قرآن کی آیات کا تو انکار کر رہے ہیں، نہیں مان رہے ہیں، تو ان کو یہی بات ہم نے لاجیکلی سمجھانی ہے۔

مولانا زاہد الراشدی:

ایسے لوگ اپنی آمد کا مقصد کیا سمجھتے ہیں کہ کس نے بھیجا ہے اور کیوں بھیجا ہے؟

عامر احمد عثمانی:

وہ تو کہہ رہے ہیں کہ ایک دھماکہ ہوا اور دنیا بنی۔

مولانا زاہد الراشدی:

لیکن آج کی سائنس کیا اس مقام پر نہیں آ گئی کہ وہ اس کے پیچھے تلاش کر رہی ہے کہ اس کے اسباب کیا تھے اور اس کے نتائج کیا ہیں؟ آج سائنس تو خود اس مقام پر آ گئی ہے۔ اور اللہ پاک نے یہ قرآن پاک میں فرمایا ہے کہ ہم اپنی آیات دکھاتے

رہیں گے۔ میں سمجھتا ہوں کہ وہ مرحلہ آگیا ہے کہ سائنسی حقائق اور سائنسی تجربات کے نتیجے میں اللہ کے وجود کو ماننا پڑ رہا ہے۔ کوئی چیز بھی کیا بغیر بنانے والے کے بنتی ہے؟ ایک بچے کی عقل بھی کہتی ہے کہ کوئی چیز بغیر بنانے والے کے کیسے وجود میں آتی ہے؟ وہ باتیں جو وحی نے کہی ہیں، سائنس آہستہ آہستہ ان کی تصدیق کرتی جا رہی ہے۔

عامر احمد عثمانی:

اور یہ جو بات کہی جاتی ہے کہ سائنس نے بھی ایک درجہ میں خدا کے وجود کو غیر ضروری قرار دے دیا ہے۔

مولانا زاہد الراشدی:

اب سائنس اس مقام پر آ رہی ہے کہ پیچھے کوئی ہے، اور وہ مذہبی حقائق کی تصدیق کرتی جا رہی ہے۔ میں ایک چھوٹی سی مثال دوں گا۔ ایک بچے نے مجھ سے سوال کیا کہ فرشتے ہیں؟ میں نے کہا، بالکل ہیں۔ پوچھا، کہاں ہیں؟ میں نے کہا، دو تیرے کندھے پر، دو میرے کندھے پر۔ کہا، محسوس نہیں ہوتے، نظر نہیں آتے۔ میں نے کہا، موجود ہونے کے لیے محسوس ہونا اور نظر آنا ضروری نہیں ہے۔ بہت سی چیزیں ہمارے اردگرد موجود ہیں جو ہم استعمال کرتے ہیں، وہ نہ محسوس ہوتی ہیں اور نہ نظر آتی ہیں۔ میں نے کہا، یہ موبائل کے جو میسجز دنیا بھر میں جاتے ہیں، کون لے جاتا ہے، سورس کیا ہے؟ میری بات تو دیوار کے پیچھے کوئی نہیں سنتا۔ لیکن میں واشنگٹن بات بھی کر رہا ہوں، سن بھی رہا ہوں، دیکھ بھی رہا ہوں، تصدیق بھی کر رہا ہوں، تو اس کا سورس کیا ہے؟ اس نے کہا کہ یہ لہریں ہیں جو پیغام کو لے جاتی ہیں اور پیغام کو لے آتی ہیں۔ میں نے کہا کہ لہریں کام کر رہی ہیں اور ہم بھی استعمال کرتے ہیں لیکن نہ نظر آتی ہیں اور نہ محسوس ہوتی ہیں، یعنی لہروں کا ایک پورا سسٹم زمین کے گرد گھوم رہا ہے جو نہ محسوس ہوتی ہیں اور نہ نظر آتی ہیں، تو اسی طرح فرشتے بھی کام کر رہے ہیں اور وہ نظر نہیں آتے۔ اس لیے کسی چیز کے موجود ہونے کے لیے اس کا نظر آنا اور محسوس ہونا ضروری نہیں ہے، اور سائنسی تجربات نے یہ بات ثابت کر دی ہے۔

عامر احمد عثمانی:

حضرت، اگر یہ ساری چیزیں اتنی لاجیکل ہیں اور اتنی عام فہم ہیں تو پھر یہ الحاد کا نظریہ کیوں اتنا بڑھ رہا ہے؟ لوگ خدا کے وجود کا انکار کیوں کر رہے ہیں؟ اتنے عام فہم انداز میں آپ نے یہ بات سمجھا دی ہے، اُن لوگوں کو یہ بات سمجھ کیوں نہیں آ رہی؟

مولانا زاہد الراشدی:

ہم ان تک بات پہنچاتے ہی نہیں ہیں۔ میرے نزدیک نوجوان نسل کی بے خبری ہی ساری بیماریوں کی جڑ ہے۔ میں دو باتیں عرض کیا کرتا ہوں: (۱) نوجوان سے بات کرو لیکن اس کو قصوروار سمجھ کر نہیں بلکہ بے خبر سمجھ کر بات کرو۔ ہم گھور کر بات شروع کرتے ہیں تو وہ کنفیوژ ہو جاتا ہے۔ (۲) اور اس کی ذہنی سطح پر بات کرو، جس فریکوئنسی میں وہ بات سمجھے گا اس فریکوئنسی میں بات کرو۔ ہم اس کو قصوروار سمجھ کر ڈانٹتے ہیں اور ساری ذمہ داری اس پر ڈالتے ہیں۔ میں آج کے نوجوان کو کسی بات میں ذمہ دار نہیں سمجھتا۔ ہمارا طرزِ عمل اور اس کی بے خبری، یہ سب سے بڑی وجہ ہے۔ اس بے خبری کو دور کر دیں اور سادہ طریقے سے بات کریں، آج کا نوجوان بات سننے اور سمجھنے کو تیار ہے۔

عامر احمد عثمانی:

یعنی آپ کو یہ لگتا ہے کہ منبر و محراب کی جو ذمہ داری تھی وہ ادا نہیں ہوئی ہے۔

مولانا زاہد الراشدی:

ہم کر رہے ہیں لیکن پوری طرح نہیں کر رہے۔ ہمیں آج کے ان تقاضوں کو سمجھنا چاہیے۔ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ایک ارشاد نقل کروں گا، بخاری شریف میں ہے، وہ فرماتے ہیں: ”[کلموا الناس علیٰ قدر عقولهم]، حدثوا الناس بما یعرفون، اتحبون ان یکذب اللہ ورسولہ“۔ یعنی لوگوں سے ان کے معروف لہجے میں بات کرو۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں، کیا تم یہ پسند کرو گے کہ اللہ اور رسول کی بات کا انکار اس لیے ہو گیا ہے کہ تم انہیں سمجھا نہیں سکے؟

اس کو میں کہتا ہوں کہ ان کی فریکوئنسی میں بات کرو، ہم کسی اور فریکوئنسی میں بات کر رہے ہوتے ہیں، جبکہ وہ اور سطح کا آدمی ہے۔ جس لہجے کو اور جس اسلوب کو لوگ پہچانتے ہیں، اس میں بات کرنی ہے۔ ہمارا پہلا قصور یہ ہے کہ ہم نوجوان تک پہنچتے نہیں ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہم جب پہنچتے ہیں تو اپنے لہجے میں بات کرتے ہیں، اس کی ذہنی سطح کو ملحوظ رکھے بغیر، تو وہ مزید کنفیوژ ہو جاتا ہے۔

عامر احمد عثمانی:

ڈاکٹر عمیر صاحب، آج کل کے بچے اپنے والدین سے یہ سوال کرتے ہیں کہ آپ لوگوں نے یہ چیزیں دیکھی ہیں؟ جنت اور جہنم کا جو تصور آپ ہمیں بتا رہے ہیں، تو آپ نے کبھی خود اس کو دیکھا ہے، محسوس کیا ہے کہ یہ چیز ہے؟ اور جو قبر کے بارے میں آپ بات کر رہے ہوتے ہیں کہ وہاں سوال و جواب ہو گا، تو آپ نے جا کر کبھی آواز سنی ہے کہ کسی مردے سے سوال ہو رہا ہو؟ ان بچوں کو کیسے سمجھایا جائے کہ یہ بات حقیقت ہے، قرآنی آیات ہیں، احادیث ہیں، نصوص ہیں، یہ ساری چیزیں ہیں،

یہ افسانے نہیں ہیں؟

ڈاکٹر عمیر محمود صدیقی:

میں دو چیزوں پر پہلے بات کرنا چاہتا ہوں۔ دیکھیں، الحاد کا جو سب سے بڑا سوال ہے نا، وہ problem of evil ہے، جسے مسئلۂ خیر و شر کہا جاتا ہے، اور اسی سے متعلق آپ نے ایک سوال بھی کیا کہ دنیا میں لوگ شہید ہو رہے ہیں، قتل ہو رہے ہیں، مسلمانوں پر جنگیں برپا ہو رہی ہیں اور بڑے پیمانے پر کشت و خون ہو رہا ہے۔ تو پہلی بنیادی بات سمجھ لیں کہ جو مسئلہ تقدیر ہے، خیر اور شر دونوں من جانب اللہ ہیں۔ اور تقدیر جڑی ہوئی ہے تدبیر کے ساتھ، کیونکہ تقدیر کا علم اللہ تعالیٰ نے بندوں کو نہیں دیا، تو اسی لیے تدبیر کا حکم ہے۔ اور یہ تدبیر جڑی ہوئی ہے احکامِ الٰہیہ کے ساتھ۔ پوری مسلم دنیا میں جہاں کہیں بھی مسلمانوں کا کشت و خون ہو رہا ہے، بچے شہید ہو رہے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے اللہ کے حکم پر عمل نہیں کیا اور جہاد نہیں کیا، یہ وہ بنیادی سبب ہے۔ مجھے آپ بتائیے کہ اللہ رزاق ہے، علیم ہے، حکیم ہے...

عامر احمد عثمانی:

ڈاکٹر صاحب، غزہ کا ماحول آپ دیکھیں، وہاں تو جہاد بھی ہوا، ساری زندگی ہوا، اس کے باوجود بھی معصوم بچوں کی جانیں گئیں۔

ڈاکٹر عمیر محمود صدیقی:

دیکھیے، شرعی حکم کیا ہے؟ کیا وہاں پر پوری مسلم دنیا نے مسجد اقصیٰ کی حرمت، عزت اور اس کے تقدس کے لیے جو شرعی تقاضا تھا، کیا مسلمانوں نے وہاں اللہ کے حکم پر عمل کرنے کی کوشش کی ہے؟ اس کا جواب ہے: ہرگز نہیں۔ جن لوگوں نے اس خطے میں رہتے ہوئے اللہ کی راہ میں بیت المقدس کے لیے اپنی جانوں کا نذرانہ پیش کیا ہے، حدیث کے مطابق وہ افضل الشہداء ہیں کہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کے لیے بشارت دی ہے، لیکن گرفت ان لوگوں کی تو یقیناً ہوگی جو اللہ تعالیٰ کے احکام کے مطابق ان لوگوں کی مدد و نصرت کے لیے نہیں جا رہے، اور نتیجتاً مغربی کنارے میں اس وقت یہ صورتحال ہے، اور وہ تو میڈیا کی نظر سے بھی اس وقت پوشیدہ رکھی گئی ہے۔

لہٰذا خیر و شر کے مسئلے کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کو تدبیر اور احکامِ الٰہیہ کے ساتھ سمجھا جائے۔ سانپ آپ کو ڈسے گا، آپ کو تکلیف ہوگی، اور ہو سکتا ہے کہ جس کو سانپ نے ڈسا ہے اس کی موت بھی واقع ہو جائے۔ اب کوئی کہے گا کہ جناب، یہ تو اللہ تعالیٰ کی تقدیر تھی۔ لیکن تقدیر کا علم تو ہمارے پاس نہیں ہے، تو تدبیر کرنے کا اور شرعی حکم کو بجا لانے کا حکم تھا کہ اس موذی جانور سے اپنے آپ کو بچایا جائے۔ تو چونکہ اللہ تعالیٰ نے free will دی ہے، تو جو سوال ہے وہ اس بارے میں نہیں ہوگا جس میں انسان مجبورِ محض ہے؛ سوال جو کیا جائے گا وہ آپ سے بنیادی طور پر آپ کی free will کے بارے میں کیا جائے گا۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ جتنے بھی لوگوں سے میرا واسطہ پڑتا ہے، یونیورسٹیز میں، کالجز میں، یا بین الاقوامی سطح پر، میں سمجھتا ہوں کہ جو نظریاتی الحاد ہے وہ بہت کم رہ گیا ہے۔ الحاد کا جو سب سے بڑا سبب ہے وہ فحاشی اور عریانیت ہے، وہ سیکولر لائف اسٹائل ہے، اور بے حیائی کی وجہ سے بہت تیزی کے ساتھ، بالخصوص مسلم ممالک کے جو نوجوان ہیں، وہ الحاد کے راستے کی طرف جا رہے ہیں۔ اس میں ایک اور اہم بات کہ جو مسلمانوں کا رویہ ہے، وہ بھی بعض اوقات ان لوگوں کو دین سے دور کرنے کا سبب بنتا ہے۔

سائنس کے بارے میں بات ہوئی، بگ بینگ تھیوری کا ذکر ہوا، تو یاد رکھیں کہ دنیا کے سارے سائنسدان ملحد نہیں۔ ڈاکٹر فرانسس کولن کی کتاب ہے The Language of God، اور یہ دنیا میں ہیومن جینوم ڈیپارٹمنٹ کا سب سے بڑا سائنسدان ہے، یہ پہلے کرسچیئن تھا اور پھر ملحد ہوا، لیکن جب اس نے ڈی این اے پر ریسرچ کی، آپ اس کی کتاب "دی لینگویج آف گاڈ" پڑھ کر دیکھ لیں، اس نے ڈی این اے کے بارے میں تفصیلات دینے کے بعد یہ نتیجہ لکھا ہے کہ یہ جو Book of Life اللہ تعالیٰ نے انسانی وجود میں ایک سیل کے اندر رکھ دی ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ خود بخود ہو ہی نہیں سکتا، اس کا خالق خدا ہے۔ وہ پھر آگے کہتا ہے کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک شخص کٹر سائنسدان ہو اور ساتھ میں ایک مذہبی شخص بھی ہو۔ لہٰذا جو تضاد دکھانے کی کوشش کی جاتی ہے سائنس اور ریلیجن کے مابین، تو تمام سائنسدان ملحد نہیں ہوتے۔ ہاں، ہوتا یہ ہے کہ جس کی تربیت اس انداز سے ہوئی ہوتی ہے، تو ظاہر ہے کہ جس نے مذہب کو اصلاً اسلام کی صورت میں نہیں دیکھا، اس نے مذہب کی صورت میں مسیحیت کو دیکھا، بدھ مت کو دیکھا، یہودیت کو دیکھا...

عامر احمد عثمانی:

ڈاکٹر صاحب، یہ تو ظاہر ہے، آپ جس تھیوری اور فلسفے کی بات کر رہے ہیں، یہ تو بڑا واضح ہے۔ میں سوال یہ کر رہا ہوں کہ آج کا نوجوان اس تھیوری اور اتنے مشکل فلسفے کو سمجھ نہیں پا رہا، یعنی جو گفتگو آپ ابھی الحاد کے موضوع پر کر رہے ہیں، نوجوان یہ پروگرام دیکھ رہا ہے، اس کو یہ بات سمجھ نہیں آ رہی۔ میں نے آپ سے بڑے عام سے ذہن کا ایک سوال کیا ہے کہ اگر بچہ یا کوئی نوجوان یہ سوال کرتا ہے، اس کے ذہن میں یہ چیز آتی ہے، اس کو کیسے مطمئن کریں گے؟

ڈاکٹر عمیر احمد صدیقی:

جی، میں اسی طرف آ رہا ہوں۔ دیکھیں، جنت اور جہنم کا تعلق غیب سے ہے، اور جس طرح پہلے بھی گفتگو ہو رہی ہے کہ ہر وہ چیز جو آپ کی عقل اور حواس سے غائب ہے، ظاہر ہے کہ وہ غیب ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ جب آپ کسی چیز پر یقین کر کے اور تصدیق کر کے مان لیتے ہیں، تو کیا لازماً بہر صورت آپ اسے ایکسپیرینس کرتے ہیں اور خود مشاہدہ کرتے ہیں؟ ہرگز نہیں۔ آپ کو آج تک کسی بچھو نے ڈنگ نہیں مارا، لیکن جس کو ڈنگ مارا تھا اس کو دیکھنے سے آپ نے ایک مشاہداتی علم حاصل کر لیا کہ اس سے بچنا چاہیے۔

عامر احمد عثمانی:

یہی تو سوال ہے نا کہ وہاں آپ کو مشاہداتی علم مل جاتا ہے، لیکن یہاں سوال یہ ہوتا ہے کہ مشاہداتی علم بھی نہیں مل رہا۔

ڈاکٹر عمیر احمد صدیقی:

بات آگے تو سنیے! لیکن کیا دنیا میں ہم صرف اسی چیز کو مانتے ہیں جس کا مشاہداتی علم ہوتا ہے یا تجربہ ہوتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ آپ مخبرِ صادق کی بات کو بھی مانتے ہیں۔ مجھے بتائیں کہ کتنے لوگ ہیں جنہوں نے امریکہ اور برطانیہ اور کینیڈا کو عملاً جا کر دیکھا ہے؟ لیکن آپ کے جانے والے چند رشتہ دار جو وہاں ان ممالک کو دیکھ کر آئے ہیں، آپ تصدیق کر دیتے ہیں کہ جناب، یہ مخبرِ صادق ہے۔

کرونا کا وائرس کتنے لوگوں نے دیکھا تھا؟ لیکن صرف چند سائنسدانوں کے کہنے پر پوری دنیا کو لاک ڈاؤن کا شکار کر دیا گیا اور کہا گیا کہ جناب، ہم ان کے سچا ہونے پر یہ مان لیتے ہیں کہ کرونا کا کوئی وائرس ہے جو دنیا کے اندر پھیل رہا ہے اور لوگوں کو نقصان پہنچا رہا ہے۔ تو ہم نے لوگوں کی اموات کے ذریعے اور علامات کے ذریعے جان لیا کہ کوئی نہ کوئی بیماری ضرور ہے جس کے سبب سے لوگ مر رہے ہیں۔

تو لہٰذا یہ بات سمجھ لیجیے کہ جنت اور جہنم کا تعلق غیب سے ہے، انسان پر سے غیب کا پردہ مرنے کے بعد ہی اٹھے گا، اور یہاں اہم ترین بات یہ ہے کہ کیا دنیا میں ہم صرف چیزوں کو تجربے اور مشاہدے کے بعد ہی جانتے ہیں؟ ہرگز نہیں۔ ہم کسی مخبر کے کہنے پر بھی، اگر وہ سچا ہے، اس بات کو مان لیتے ہیں۔ میں نے آپ کو ابھی کرونا کی مثال دی۔

عامر احمد عثمانی:

کرونا میں بھی تو آپ خود کہہ رہے ہیں کہ علامات تھیں، اموات ہوئیں، ان ساری چیزوں نے بتایا کہ کچھ ہے۔

ڈاکٹر عمیر محمود صدیقی:

کائنات کا نظام، یہ پوری دنیا میں چرندے، پرندے، درندے، یہ پہاڑوں کی صلابت اور ان کی رفعت، آسمان کی بلندی اور پرندوں کا چہچہانا، سمندر کی لہریں، دریاؤں کی طغیانی، سمندروں کی روانی، یہ ذرہ ذرہ اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلیل ہے، کیونکہ cause and effect کی تھیوری کو سب مانتے ہیں۔ لوگ کہتے ہیں کہ خود بخود کوئی چیز وجود میں نہیں آتی، تو یہ پوری کائنات از خود وجود میں کیسے آ سکتی ہے؟ لہٰذا قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ یہ کائنات کے دروازے پر جو divine knock ہو رہی ہے، یہ جو آپ روزانہ پوری کائنات کے نظام میں universality اور eternity دیکھ رہے ہیں، یہ اس بات کی علامتیں اور دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ اس لیے حضرت علیؓ کا ایک فرمان ہے، ”عرفت ربی بفسخ العزائم“ میں نے اپنے ارادوں کے ٹوٹنے سے (اپنے رب کو پہچانا) جب میرے ارادوں پر کسی اور کا ارادہ غالب آیا، تو پتہ چلا کہ اللہ تعالیٰ ہمارے ارادوں پر غالب ہے۔ تو کسی اور کے منصوبے کا ہمارے منصوبے پر غالب آ جانا، یہ کائنات کے نظام میں universality اور eternity کا ہونا، یہ اس بات کی علامت ہے، سائن ہے کہ خدا موجود ہے۔ اور اب تو دنیا کے غیر مسلم سائنسدان بھی intelligent design کے قائل ہیں۔ میں یہ بات بار بار دہرا رہا ہوں کہ علی الاطلاق پوری دنیا کے سائنسدان ملحد نہیں ہیں، ہر دفعہ سائنس کا نتیجہ الحاد نہیں ہوتا۔ بلکہ علامہ اقبالؒ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ جیسے جیسے دنیا مزید ترقی کرے گی تو آپ دیکھیں گے کہ سائنس اور مذہب میں harmony (ہم آہنگی) پیدا ہو جائے گی۔

لہٰذا تجربہ، مشاہدہ اور خبرِ صادق — جب آپ کسی بھی سائنسدان کی بات کو مان لیتے ہیں، تو ایک لاکھ چوبیس ہزار انبیاءؑ جو دنیا کے مختلف خطوں میں تشریف لائے، ان کا بظاہر نسبی کوئی تعلق اور رشتہ نہیں ہے، زمان و مکان میں بے تحاشا بُعد موجود ہے، اس کے باوجود وہ سب ایک بات کہہ رہے ہیں: ”لا الٰہ الا اللہ“، تو یہ ان کے پیغام کی یکسانیت اور directive principles میں ان کا ایک ہونا، اس میں کبھی کوئی تضاد بنیادی عقائد میں نہیں رہا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ مخبرِ صادق ہمیں بتا رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وحدہٗ لاشریک ہے۔

عامر احمد عثمانی:

ناظرین، گفتگو بڑے اہم موڑ پر آ گئی ہے اور یہاں سے کچھ مزید ایسے سوالات بھی جنم لے رہے ہیں جن پر میں گفتگو کرنا چاہوں گا۔ مولانا زاہد الراشدی صاحب، ایک سوال یہ بھی ذہن میں آتا ہے اور کیا جاتا ہے کہ اگر ایک شخص ہے، وہ دیانتدار بھی ہے، امانتدار بھی ہے، ہمدرد بھی ہے، قانون کی پیروی کرنے والا بھی ہے، لیکن وہ خدا کے وجود پر ایمان نہیں رکھتا، تو یہاں پر ہم ان اخلاقیات اور مذہب کے باہمی جوڑ کو کیسے ڈیفائن کریں گے، کیسے سمجھیں گے؟

مولانا زاہد الراشدی:

ایک آدمی ملک میں رہتا ہے اور سارے قوانین کی پابندی کرتا ہے لیکن دستور کو نہیں مانتا تو کیسے ڈیل کریں گے؟ کام سارے ٹھیک ہیں لیکن اتھارٹی کو مانے بغیر کر رہا ہے۔

عامر احمد عثمانی:

لیکن ظاہر ہے دستور میں یہی ساری چیزیں لکھی ہوئی ہیں۔ وہ یہ کہے کہ میں عملی طور پر وہی تو سارے کام کر رہا ہوں۔

مولانا زاہد الراشدی:

سارے کام دستور کے مطابق کر رہا ہے لیکن دستور کا زبان سے انکار کر رہا ہے، تو کیا کریں گے ہم؟ یہ سارے کام کس کے کہنے پر کر رہا ہے؟ اتھارٹی کو مانے تب بات ہے۔ ایک چھوٹی سی بات کہ آپ کی گفتگو میں ایک جملہ آپ نے فرمایا تھا کہ ''نئی نسل کیوں سمجھ نہیں پا رہی؟'' میں اس کو تھوڑا سا تبدیل کرنا چاہوں گا کہ ''ہم نئی نسل کو سمجھا کیوں نہیں پا رہے؟'' ہم نے نئی نسل کو خدا سمجھانے کی ضرورت کب محسوس کی ہے؟ مذہب کی ضرورت کا احساس کب دلایا ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منوانے کا طریقہ ہم نے کب اختیار کیا ہے؟ اس لیے دو باتیں ہیں: ایک یہ کہ میں نئی نسل کو سمجھا کیوں نہیں پا رہا، میرے سمجھانے میں کہاں کہاں خلا ہے؟ اور دوسری بات وہی جو میں نے عرض کی ہے کہ ایک اتھارٹی کا انکار کر کے آپ سارے کام صحیح کریں، تو کون سی اتھارٹی ہے جو اس کے سارے اعمال کو تسلیم کرے گی؟

عامر احمد عثمانی:

اہم سوال ہے۔ آپ مجھے اجازت دیں، میں اسی پر ایک سوال کر لوں۔ آپ کہہ رہے ہیں کہ ہم سمجھا نہیں پا رہے نئی نسل کو۔ لیکن وہ نسل جو یہ ساری چیزیں سمجھ چکی ہے، انہوں نے سبقاً اس کو پڑھا ہے، آٹھ دس سال ان اداروں میں گزارے کہ جہاں پر یہ چیزیں انہیں بتائی گئیں، سمجھائی گئیں، اور اس کے بعد انہوں نے خود عمل کیا، خود جا کر انہوں نے آگے باقی نسل کو بھی سمجھایا، آج وہ فکری الحاد کی اس دلدل میں چلے گئے، اس کی کیا وجہ ہے؟ وہ علماء ہیں، جن دینی اداروں میں انہوں نے پڑھا ہے، کیا وہاں ان کو یہ مقدمہ نہیں سمجھایا گیا؟ یہ سوال تو پھر نظام تعلیم پر بنتا ہے۔

مولانا زاہد الراشدی:

میری ساری بات کا خلاصہ یہی ہے کہ صرف نظامِ تعلیم نہیں بلکہ گھر کا ماحول، سوسائٹی، تعلیمی ادارے، یہ تینوں قصوروار ہیں اپنی نوجوان نسل کو صحیح بات نہ سمجھانے پر اور خدا رسول سے متعارف نہ کروانے پر، یہ تینوں ذمہ دار ہیں۔

عامر احمد عثمانی:

ڈاکٹر عمیر صاحب نے اپنی گفتگو میں ایک یہ بات بھی کی ہے کہ آج نظریاتی الحاد موجود نہیں ہے، وہ کہہ رہے ہیں کہ الحاد کے اسباب بے حیائی، فحاشی، عریانی اور یہ ساری چیزیں ہیں، اس کو دیکھتے ہوئے نوجوان الحاد میں جا رہے ہیں۔ آپ اس کو درست سمجھتے ہیں؟

مولانا زاہد الراشدی:

میں اس کو اسباب نہیں بلکہ نتیجہ سمجھتا ہوں۔ بے حیائی اور عریانی وغیرہ کے پیچھے الحاد سبب کے درجے میں ہے۔

عامر احمد عثمانی:

کسی نوجوان کے دل و دماغ میں کسی مذہبی چیز کے حوالے سے کوئی شک اگر پیدا ہوتا ہے تو اس کو الحاد کی علامت سمجھا جائے گا؟

مولانا زاہد الراشدی:

شک، الحاد نہیں ہے۔ شک تو اُس کا حق ہے۔ اعتراض کرنا اور سوال کرنا اُس کا حق ہے۔ اسے اس کی فریکوئنسی میں جواب دینا میری ذمہ داری ہے۔ یہ ذمہ داری اگر پوری ہو رہی ہے تو اُس کا قصور ہے، اگر نہیں پوری ہو رہی تو میرا قصور ہے۔

عامر احمد عثمانی:

تو آپ کو کیوں لگتا ہے کہ آج مذہبی طبقہ نوجوان کے سوال سننے کے لیے تیار نہیں ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟

مولانا زاہد الراشدی:

سوال سنتے ہیں لیکن جواب الٹا دیتے ہیں۔ میں یہ کہتا ہوں کہ اس کو قصوروار سمجھ کر جواب نہ دیں۔ میری ایک عام بات ہوتی ہے کہ نئی نسل کو مسلم سمجھ کر ڈیل کریں۔

عامر احمد عثمانی:

آپ سارا بار داعی کے اوپر ڈال رہے ہیں۔ دوسری طرف کو آپ بالکل کلین چٹ دے رہے ہیں۔

مولانا زاہد الراشدی:

بالکل، یہی بات حضرت علیؓ فرماتے ہیں "اتحبون ان یکذب اللہ ورسولہ" کہ تم سمجھا نہ پاؤ اور اللہ و رسول کی بات کا انکار ہو جائے۔ یہ سمجھانے والے کا قصور ہے۔

عامر احمد عثمانی:

بہت بڑا مسئلہ پیدا ہو جائے گا، کتنا بڑا نظام ہے، کتنے علماء ہیں، کتنے مدارس ہیں، کتنی منبر و محراب سے چیزیں جا رہی ہیں۔

مولانا زاہد الراشدی:

ریاست کا نظام اس سے کہیں زیادہ بڑا ہے۔ کیا ریاست کا نظام اپنی ذمہ داری پوری کر رہا ہے؟

عامر احمد عثمانی:

تو اگر وہ نہیں کر رہا، پھر ہم بھی نہیں کریں گے؟

مولانا زاہد الراشدی:

ہم کر رہے ہیں، لیکن آج کے تقاضوں کو نظر انداز کر رہے ہیں۔ میرا سوال یہ نہیں کہ ہم کر نہیں رہے، کر تو رہے ہیں، خطیب بھی کر رہا ہے، استاد بھی کر رہا ہے، مدرس بھی کر رہا ہے، امام بھی کر رہا ہے، لیکن آج کی فریکوئنسی میں نہیں کرتا، یہ میرا سوال ہے۔

عامر احمد عثمانی:

آج کی فریکوئنسی کیا ہے؟

مولانا زاہد الراشدی:

لوگوں کی ذہنی سطح کے مطابق بات کریں؛ ان کو قصوروار سمجھ کر نہیں، بے خبر سمجھ کر بات کریں؛ ڈانٹ کر نہیں، ہمدردی اور محبت سے بات کریں؛ اور ان کے شکوک و شبہات کا ازالہ کریں۔ یہ ہماری ذمہ داری ہے، مدارس کی بھی، مساجد کی بھی، خطباء کی بھی، ہم اس کو صحیح طریقے سے پورا نہیں کر پا رہے ہیں۔

مولانا زاہد الراشدی:

اگر آپ کے پاس کوئی نوجوان آتا ہے اور وہ آپ سے یہ عرض کرتا ہے کہ میں خدا کے وجود کا انکار کرتا ہوں اور میرے یہ چند سوالات ہیں، مجھے ان کے سچے اور منطقی جوابات چاہئیں، قرآن و حدیث اور نصوص سے نہیں، بلکہ لاجیکل جوابات چاہئیں۔ آپ اپنی بات کا آغاز کہاں سے کریں گے؟

مولانا زاہد الراشدی:

لاجک سے ہی کروں گا۔ اس لیے کہ پہلے اس کو قرآن پر لاؤں گا تو پھر قرآن کا حوالہ دے سکوں گا۔

عامر احمد عثمانی:

قرآن پر لانے کا طریقہ ہو گا؟

مولانا زاہد الراشدی:

آخر وہ زندگی کے کسی مسئلے پر ہی بات کر رہا ہو گا۔ ایک سوال میں عرض کر دیتا ہوں آج کے اسلوب کے حوالے سے۔ مجھ سے یونیورسٹی کے پروگرام میں ایک لڑکی نے سوال کیا کہ خدا کی ضرورت کیا ہے؟ میں نے کہا، بیٹی تمہاری ضرورت کیا ہے، تمہیں اپنے وجود کی ضرورت محسوس ہوتی ہے؟ اس نے کہا، جی ہاں۔ تو میں نے کہا کہ تمہاری موجودگی کی ضرورت ہے، تو کیا تمہارے بنانے والے کی موجودگی ضروری نہیں ہے، تم کسی کے بنائے بغیر دنیا میں آ گئی ہو؟

یہ جواب پورا ہے یا نہیں، لیکن آج کا اسلوب یہ ہے کہ اس سے کامن سینس میں بات کریں، لاجک میں بات کریں، دلیل سے سمجھائیں۔ قرآن کا حوالہ تو میں تب دوں گا جب قرآن پر لے آؤں گا، اس کی ایک پوری ترتیب ہے۔ میرا بنیادی مقدمہ ہی یہ ہے کہ ہم آج کی نوجوان نسل کو آج کی فریکوئنسی میں محبت اور پیار کے ساتھ سمجھانے کے انداز میں بات کریں۔ یہی میں عرض کرتا ہوں اور میری اپنی کوشش بھی یہی ہوتی ہے۔

عامر احمد عثمانی:

ڈاکٹر عمیر صاحب، آپ اس حوالے سے کیا کہیں گے؟ میں تو اس بات پر تھوڑا سا پریشان بھی ہو گیا ہوں، اتنا بڑا نظام ہے، اور علامہ زاہد الراشدی صاحب اس طرف کی بات کر رہے ہیں، اور ظاہر ہے ان کا یہ مقدمہ ہے، وہ کہہ رہے ہیں کہ میں ہر جگہ جا کر یہی مقدمہ رکھتا ہوں۔ کیا آپ کا بھی اس حوالے سے کوئی مقدمہ ہے، اتفاقی یا اختلافی؟

ڈاکٹر عمیر محمود صدیقی:

میں اس بات میں تھوڑا سا اضافہ کرنا چاہوں گا۔ پہلی بات یہ ہے کہ ہمیں قاضی اور مفتی بن کر اور جلاد بن کر گفتگو نہیں کرنی چاہیے۔ ہمارا کام یہ ہے کہ ہم بطور داعی اور بطور اسلام کے مبلغ لوگوں تک دین کی بات پہنچائیں اور کوشش کریں کہ جو قرآن و سنت کا منہج ہے ہم اس کے مطابق انہیں اسلام کی طرف مائل بھی کریں اور قائل بھی کریں۔ اس میں جو چیز ناپید ہے وہ ہے spiritual experience (روحانی کیفیت)، کیونکہ اب علم جو ہے وہ صرف علمِ ظاہر رہ گیا ہے، لوگوں نے علم پر عمل کرنا چھوڑ دیا ہے، تو اس عمل کے نتیجے میں جو زبان میں تاثیر پیدا ہوتی ہے، اس تاثیر سے لوگ دور ہو گئے۔ اب ظاہر ہے کہ جنہوں نے خود "انا جلیس من ذکرنی" کی کیفیت کو حاصل نہیں کیا، اور جن کو یہ تجربہ نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی محبت کیا ہے، اس کا قُرب کیا ہے، تو وہ لوگوں کو بھی اپنے کلام سے اور اپنے تجربے سے اس قُرب کا احساس نہیں دلوا سکتے۔

دیکھیں، اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے: "لا تدرکہ الابصار" (الانعام ۱۰۳)، وہاں ادراک کی نفی کی گئی، اور خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ "ولا یحیطون بشیء من علمہ الا بما شاء" (البقرۃ ۲۵۵)، اللہ تعالیٰ کے علم کا آپ احاطہ نہیں کر سکتے۔ مسئلہ کہاں پیدا ہوتا ہے کہ جو ملحدین ہوتے ہیں، وہ الحاد کے دعوے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی پوری کُلی حکمت کا احاطہ کرنے کی بھی کوشش کر رہے ہوتے ہیں۔ تو ہم اگر اس سمجھانے کی کیفیت میں اس کُلی علم کا احاطہ اور ادراک کروانے کی کوشش کریں گے تو ہم یقیناً کبھی بھی اپنی بات کو ان تک ڈیلیور نہیں کر سکتے۔ یہاں پر ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم علم کے ساتھ ساتھ جو عمل کا پہلو ہے (اس کی طرف بھی توجہ دیں) جس کی وجہ سے انسان کی زبان میں تاثیر پیدا ہوتی ہے، اخلاقی اقدار پیدا ہوتی ہیں؛ اور ایک روحانی کیفیت کے ذریعے، اندرونی کیفیت کے ذریعے آپ کی صحبت اور مجلس میں بیٹھنے والے لوگوں کو بھی ایک اندرونی کیفیت حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ بہت بڑا خلا ہے۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ میں محض علماء کو قصوروار نہیں سمجھتا؛ علماء ضرور قصوروار ہیں، میں علامہ زاہد الراشدی صاحب کی بات سے سو فیصد متفق ہوں، کیونکہ جس انداز سے ہمارے نوجوانوں کو بعض اوقات دھتکار دیا جاتا ہے، ان کے سوالوں کا جواب نہیں دیا جاتا؛ اور سب سے بڑی بات یہ جو فرقہ وارانہ اختلافات ہوتے ہیں، اس کی وجہ سے سوشل میڈیا پر جو طوفانِ بدتمیزی مچا ہوا ہے، تو نوجوانوں میں کنفیوژن پیدا ہو جاتی ہے، نتیجتاً وہ ان تمام تر مذہبی ایشوز سے لاتعلق رہنے میں ہی اپنی عافیت سمجھتے ہیں۔ لیکن قصور اس نوجوان کا بھی ہے، اس سائل کا بھی ہے، جو ایک اچھا سکول تلاش کرنے کے لیے بڑا سروے کرتا ہے، انٹرنیٹ پر تحقیقات کرتا ہے، اچھے کالج میں داخلہ لینے کے لیے، اپنا کیریئر بنانے کے لیے، یونیورسٹیز میں داخلے کے لیے، سکالرشپس کے لیے، وہ رات دن ایک کرنے کے بعد اپنے فوری مسائل کو حل کرنے کے لیے، کھانا پینا، رہائش، تعلیم وغیرہ، وہ بڑی محنت کر رہا ہے، لیکن جو دیرپا مسائل ہیں کہ میں کہاں سے آیا ہوں، میری منزل کیا ہے، میٹافزکس سے متعلق سوالات ہیں، غیب سے متعلق سوالات ہیں؛ یہ کیا بات ہوئی کہ محض کسی ایک شخص سے اگر سوالات کے جوابات نہ مل سکے تو اتنے بڑے بڑے سوالات کے جوابات کے لیے اس نے نعوذ باللہ الحاد کا راستہ اختیار کر لیا؟ تو بالکل، وہ بھی قصوروار ہے، کیونکہ اس نے علم کا وہ طریقہ اختیار نہیں کیا جو بطور ملحد بھی کسی شخص کو اختیار کرنا چاہیے، کیونکہ جو لوگ الحاد میں صادق ہوتے ہیں، میں نے یہ دیکھا ہے کہ...

عامر احمد عثمانی:

یعنی آپ یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ ہمیں ملحدین بھی اچھے نہیں ملے؟

ڈاکٹر عمیر محمود صدیقی:

میں یہ کہتا ہوں کہ پاکستان میں نظریاتی الحاد بہت کم ہے۔ آپ دیکھیں کہ علامہ صاحب یہاں موجود ہیں، ایک زمانے میں جب religion is the opium for people یعنی مذہب کو افیون کہا گیا، اس زمانے میں شاید کچھ نظریاتی مباحث لوگوں کے سامنے رہتے تھے۔ اب تو جو ہے وہ زیادہ تر internal critique کی ایک صورت لوگ پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ تو میں یہ سمجھتا ہوں کہ ضرورت اس بات کی ہے کہ آپ scientific form of religious knowledge کو استعمال کریں، آپ جو spiritual experience ہے، اس کو کرنے کی کوشش کریں۔

اور میں بار بار دوہراؤں گا، کیونکہ اس وقت تفصیل کا موقع نہیں کہ نظریاتی الحاد کم ہے، لیکن ایک بہت بڑا سبب جو لوگوں کے ملحد ہونے کا، پاکستانی سطح پر، میں آپ سے یہ عرض کر رہا ہوں کہ جو پورنوگرافک کانٹینٹ ہے، فحاشی پر مبنی مواد ہے، دیکھتے دیکھتے بعض اوقات لوگ اس قدر عادی ہو جاتے ہیں کہ مزید ایسے مواد تک پہنچنے کے لیے کوئی ایسا شخص ٹکرا جاتا ہے جو ان سے الحادی کاموں کا مطالبہ کرتا ہے، نعوذ باللہ من ذالک، اور وہ اپنی اس lust اور خواہش کی ناجائز تکمیل کے لیے الحاد کا راستہ اختیار کرتے ہیں، کیونکہ خدا کا تصور حلال اور حرام کے فرق کے مابین ایک رکاوٹ بن جاتا ہے۔

بس آخر میں ایک بات کہنا ضروری سمجھتا ہوں کہ آپ اگر غور کیجیے، جو غلطی میں سمجھتا ہوں کہ مجموعی طور پر ہم سے ہو رہی ہے، وہ یہ ہے کہ ہم نے قرآن کا منہج اختیار نہیں کیا۔ یعنی ایک دلیل وہ ہے جو ایک فلسفی دیتا ہے، ایک عالم دیتا ہے، ایک متکلّم دیتا ہے؛ لیکن خدا نے اپنے وجود کی خود کیا دلیل عطا فرمائی، ہم نے قرآن مجید کی طرف کبھی اس حوالے سے غور نہیں کیا۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ اگر علم بالعقل —

rationalization اور empirical evidence — کے ساتھ وحی کی طرف آپ توجہ کریں، صرف ایک آیت کے ساتھ میں بات کو ختم کروں گا، اللہ تعالیٰ ملحدین کو مخاطب کرتا ہے اور فرماتا ہے: ''یا ایہا الناس ضرب مثل فاستمعوا لہ ان الذین تدعون من دون اللہ لن یخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا لہ'' (الحج ۷۳)۔ ایک مثال دی جا رہی ہے، فرمایا کہ تم ایک مکھی نہیں بنا سکتے، اگرچہ پوری کائنات کے سائنسدان مل جائیں، جس مکھی کے سر سے بڑی اس کی دو آنکھیں ہیں، دو کمپاؤنڈ آنکھوں میں چار ہزار سے زیادہ لینز جو 360 ڈگری پر مکھی کو مختلف اطراف میں دیکھنے کا موقع دے رہے ہیں، اور وہ مکھی اڑتی بھی چلی جا رہی ہے، اس میں پورا ایک نظامِ حیات موجود ہے۔ اور شہد کی مکھی کا تو سبحان اللہ کیا کہنا، جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں پوری ایک سورت نازل کر دی۔ تو میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ اگر ہم قرآن کے منہج کو دیکھیں تو آیاتِ قرآن کو کتابِ کائنات کی آیات کے ذریعے سمجھانا پڑے گا۔ خود شناسی سے خدا شناسی کا تصور، اور آیاتِ کتابِ کائنات سے کتاب اللہ کی آیات کی تفہیم، یہی قرآن مجید کا منہج ہے۔

عامر احمد عثمانی:

بہت بہت شکریہ ڈاکٹر عمیر محمود صدیقی صاحب۔ بہت شکریہ مولانا زاہد الراشدی صاحب، آپ کی تشریف آوری کا، قیمتی ترین وقت کا، اور اس پروگرام میں ہونے والی مؤثر ترین گفتگو کا۔ ناظرین آپ کا بہت شکریہ۔ میں نے بڑے عام اور بڑے سنجیدہ قسم کے سوالات رکھنے کی کوشش کی ہے آج، مجھے اندازہ ہے کہ پروگرام نامکمل ہے، مگر ظاہر ہے کہ ایک وقت ہے، ایک باؤنڈری ہے، اس کے اندر رہتے ہوئے ہم نے اس پروگرام کو نتیجہ خیز بھی بنانا ہوتا ہے۔ مجھے احساس ہے اس بات کا کہ آپ کے ذہن میں بہت سارے سوالات آ رہے ہیں، مگر میں یہ چاہوں گا کہ آپ کامنٹ باکس کو بھر دیں سوالات سے۔ اگر محسوس ہوتا ہے کہ اس موضوع پر بات ہونی چاہیے تو ہم اس پر بات کریں گے، ہم اس کی دوسری قسط بھی کریں گے، تیسری بھی کریں گے، چوتھی بھی کریں گے، لیکن اگر آپ کے سوالات سنجیدہ ہوئے تب۔

عموماً ہوتا یہ ہے کہ اس طرح کے موضوعات کو لیا نہیں جاتا، یہ تھوڑے سے انٹلیکچوئل قسم کے موضوعات ہیں، مگر ایک وہ خاص طبقہ بھی پایا جاتا ہے جو ایسے موضوعات پر بات کرنا بھی چاہتا ہے، سننا بھی چاہتا ہے، اور دلائل سے بات کو سمجھنا بھی چاہتا ہے، تو اگر آپ بھی اسی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں تو آپ نے اپنے سوالات بھیجنے ہیں، کامنٹ باکس میں اپنی رائے کا اظہار کرنا ہے، اور اس پروگرام کو آپ نے ان لوگوں تک بھی ضرور پہنچانا ہے جو الحاد، اور new atheism کی جو بدلتی ہوئی شکلیں ہیں، اس پر بات کرنا جانتے ہیں۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ ان شاء اللہ اس موضوع پر ہم مزید بھی بات کریں گے مگر آپ کا فیڈبیک بہت زیادہ اہم ہے۔ فی الوقت اس پروگرام سے اپنے میزبان عامر عثمانی کو اجازت دیجیے۔ ان شاء اللہ اگلے پروگرام میں ملاقات ہوتی ہے۔ اللہ کی امان میں۔

https://youtu.be/JknnBL_OEjo



الحاد کی تاریخ اور فکری ارتقاء: قرونِ وسطیٰ سے عصرِ حاضر تک

قرونِ وسطیٰ کا دور (تقریباً 5ویں سے 15ویں صدی عیسوی) مغربی دنیا میں چرچ کے مطلق اختیار کا دور تھا۔ اس دور میں الحاد کی فضا بہت محدود تھی، کیونکہ خدا کے وجود سے انکار پر سزائے موت دی جاتی تھی۔ تاہم، اس دور میں بھی کچھ فکری رجحانات پیدا ہوئے جو بعد میں الحاد کی بنیاد بنے۔ یہ رجحانات براہ راست خدا کے انکار سے زیادہ چرچ کے سیاسی اور فکری جمود کے خلاف تھے۔

چرچ اور مذہب کے خلاف لاحق ہونے والے اعتراضات

قرونِ وسطیٰ میں چرچ کی بالادستی کے خلاف جو فکری بغاوت سامنے آئی، اس کی کئی وجوہات تھیں:

فکری جمود اور قدامت پرستی

چرچ نے یونانی فلسفے اور سائنسی نظریات کو اپنے عقائد کے خلاف سمجھا۔ گیلیلیو گیلیلی (Galileo Galilei) کی مثال اس کی واضح دلیل ہے۔ جب گیلیلیو نے یہ ثابت کیا کہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے، تو چرچ نے اسے مذہبی عقائد کے خلاف قرار دیا اور اس کے نظریات کو رد کر دیا۔ اس رویے نے لوگوں میں مذہب اور سائنس کے درمیان ایک گہری خلیج پیدا کر دی۔

عقائد پر عقلی اعتراضات

کچھ مفکرین نے چرچ کے عقائد، جیسے تثلیث (Trinity)، پر عقلی اعتراضات اٹھائے۔ ان کا کہنا تھا کہ یہ عقائد منطق کے خلاف ہیں اور انہیں محض ایمان کی بنیاد پر قبول کرنا مشکل ہے۔

سیاسی طاقت کا غلط استعمال

چرچ نے اپنی سیاسی طاقت کا استعمال لوگوں پر ظلم اور جبر کرنے کے لیے کیا۔ انکوزیشن (Inquisition) کی عدالتوں کے ذریعے لوگوں کو اذیتیں دی گئیں اور ان کی جان لی گئی، جس سے لوگ مذہب سے متنفر ہو گئے۔ یہ ظلم لوگوں میں مذہب کے خلاف شدید نفرت کا سبب بنا، جس کا فائدہ بعد میں آنے والے ملحدین نے اٹھایا۔

مالی بدعنوانیاں

اس دور میں پوپ کے اختیارات کا بے دریغ استعمال اور مالی بدعنوانیاں عروج پر تھیں۔ سب سے زیادہ قابلِ ذکر "Indulgence" (انڈلجنس) کا فروخت تھا۔ انڈلجنس وہ خط تھا جسے خرید کر لوگ اپنے گناہوں کی بخشش کروا سکتے تھے۔ اس عمل نے چرچ کی روحانی ساکھ کو شدید نقصان پہنچایا اور لوگوں کو یہ یقین دلایا کہ یہ ادارہ صرف مالی فائدہ حاصل کر رہا ہے [1]۔ نتیجہ یہ ہوا کہ چرچ کے ان اقدامات نے مذہب کی بنیاد کو کمزور کر دیا، اور جب روشن خیالی کے فلاسفہ نے عقل اور منطق کو

اپنایا، تو ان کے لیے مذہب اور چرچ کو تنقید کا نشانہ بنانا آسان ہو گیا۔ یہ وہ تاریخی اور سماجی پس منظر تھا جس نے جدید الحاد کو پھلنے پھولنے کا موقع دیا۔

روشن خیالی کے فلاسفہ اور الحادی رجحانات

قرونِ وسطیٰ کے بعد، جسے روشن خیالی (Enlightenment) کا دور بھی کہا جاتا ہے، چرچ کے اختیار کو چیلنج کیا گیا۔ اس دوران کچھ ایسے فلسفی بھی سامنے آئے جن کے نظریات نے الحاد کے لیے زمین ہموار کی۔

باروخ اسپینوزا (Baruch Spinoza) (1632-1677)

اسپینوزا کا فلسفہ "توحیدِ وجود" (Pantheism) کہلاتا ہے۔ اس نے خدا کو کائنات سے الگ ایک ہستی کے بجائے کائنات کی روح قرار دیا۔ اس کا کہنا تھا کہ خدا اور کائنات ایک ہی حقیقت کے دو مختلف نام ہیں۔ یہ نظریہ براہ راست الحاد نہیں تھا، لیکن اس نے ایک ایسے شخصی خدا (Personal God) کے تصور کو رد کر دیا جو انسانوں سے مخاطب ہوتا ہے، وحی بھیجتا ہے، اور کائنات میں براہ راست مداخلت کرتا ہے۔ اس طرح، اس کے نظریات نے روایتی مذہبی تصورات کو ختم کر کے الحاد کے لیے ایک فکری بنیاد فراہم کی[2]۔

ڈیوڈ ہیوم (David Hume) (1711-1776)

ڈیوڈ ہیوم ایک سکاٹش فلسفی تھا جو شک پرستی (Skepticism) کے لیے مشہور ہے۔ اس نے معجزات اور وحی پر عقلی اعتراضات اٹھائے۔ اس نے اپنی کتاب "An Enquiry Concerning Human Understanding" میں معجزات کو اس لیے ناممکن قرار دیا کہ وہ فطرت کے قوانین کے خلاف ہوتے ہیں، اور فطرت کے قوانین کو توڑنے والا کوئی بھی واقعہ کبھی نہیں ہوتا۔ ہیوم کے نظریات نے مذہب اور ایمان پر شک کو فروغ دیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ معجزات کو سائنسی اصولوں پر پرکھنا چاہیے۔ اس کے نظریات نے بعد میں آنے والے بہت سے ملحدین کو ایک مضبوط ہتھیار فراہم کیا[3]۔

دیگر فلاسفہ

ژاں ژاک روسو (Jean-Jacques Rousseau) اور والٹیئر (Voltaire) جیسے مفکرین نے بھی مذہب اور چرچ کے جبر پر شدید تنقید کی۔ انہوں نے روشن خیالی (Enlightenment) کی تحریک کو فروغ دیا، جس کا مقصد عقل کو ہر چیز پر فوقیت دینا تھا۔ ان کی تحریروں نے چرچ کے سیاسی اثر و رسوخ کو ختم کرنے میں اہم کردار ادا کیا اور الحاد کے لیے ایک فکری راستہ ہموار کیا۔

یہ تمام فکری تحریکیں اس بات کا ثبوت ہیں کہ الحاد کوئی یکدم پیدا ہونے والا نظریہ نہیں تھا، بلکہ یہ صدیوں کی فکری کشمکش، چرچ کے جبر اور مذہبی عقائد پر اٹھنے والے سوالات کا نتیجہ تھا۔

روشن خیالی کے دور میں الحاد

روشن خیالی (Enlightenment) اور الحاد کا کیا تعلق ہے؟ ایک بہت اہم اور فکری نکتہ ہے۔ یہ وہ دور تھا جب مغربی معاشرہ مذہب اور چرچ کی صدیوں پرانی بالادستی سے باہر نکل کر عقل اور منطق کو اپنا رہنما بنانے لگا۔ اسی فکری انقلاب نے الحاد کے لیے زمین ہموار کی۔ روشن خیالی کا دور براہ راست الحادی نہیں تھا، لیکن اس نے ایک ایسا فکری ماحول پیدا کیا جہاں خدا، مذہب اور چرچ کے اختیار پر آزادانہ طور پر سوال اٹھائے جا سکتے تھے۔

1. اس دور میں ہر چیز کو عقل کی کسوٹی پر پرکھا جانے لگا۔ جو چیز عقل کے خلاف تھی، اسے مسترد کر دیا جاتا تھا۔
2. چرچ کے ظلم اور جبر نے لوگوں کو اس سے متنفر کیا، جبکہ سائنسی دریافتوں نے معجزات اور روایتی عقائد کو کمزور کر دیا۔

روشن خیالی ایک ایسا فکری اور ثقافتی انقلاب تھا جو 17ویں اور 18ویں صدی میں یورپ میں آیا۔ اس تحریک کا مقصد عقل، منطق، اور سائنس کی بنیاد پر معاشرتی، سیاسی، اور مذہبی مسائل کو سمجھنا اور ان کا حل تلاش کرنا تھا۔ اس نے چرچ کے روایتی اختیار کو چیلنج کیا اور انسانیت کو فکری آزادی کی ایک نئی راہ دکھائی۔ اس کا الحاد سے کیا تعلق تھا، اسے ہم درج ذیل نکات میں سمجھ سکتے ہیں:

1. مذہب پر سوالات اور چرچ کے خلاف اعتراضات

روشن خیالی کے مفکرین نے سب سے پہلے چرچ کی مذہبی تعلیمات پر سوالات اٹھائے۔ یہ سوالات الحاد کے لیے ایک راستہ ہموار کر گئے۔

والٹیئر جیسے مفکرین نے چرچ کے سیاسی جبر اور مذہبی عدم رواداری پر شدید تنقید کی۔ اس کے مشہور قول "Ecrasez l'infame" (اس بدنام چیز کو کچل دو) کا اشارہ چرچ کے ظلم کی طرف تھا۔ چرچ کی طرف سے سزائے موت اور انکوزیشن جیسی کارروائیوں نے لوگوں کو مذہب سے متنفر کیا اور یہ سوچنے پر مجبور کیا کہ کیا یہ واقعی خدائی احکام ہیں یا محض انسانی جبر۔

اس دور میں آئزک نیوٹن جیسے سائنسدانوں نے فطرت کے ایسے قوانین دریافت کیے جو مذہبی معجزات کے روایتی تصور کو چیلنج کرتے تھے۔ کائنات کو ایک گھڑی کی طرح سمجھا جانے لگا جو ایک دفعہ چلنے کے بعد خود کار طریقے سے کام کرتی ہے۔ اس نے خدا کے اس تصور کو کمزور کیا جو ہر لمحہ کائنات میں مداخلت کرتا ہے۔

2. دیزم (Deism) اور الحاد کی طرف پہلا قدم

روشن خیالی کے دوران الحاد کا ایک اہم پیشرو دیزم (Deism) کا نظریہ تھا۔

دیزم کے پیروکار یہ مانتے تھے کہ خدا نے کائنات کو بنایا ہے، لیکن اس کے بعد اس میں کوئی مداخلت نہیں کی۔ یہ خدا ایک "گھڑی ساز" (Watchmaker) کی طرح تھا جس نے گھڑی (کائنات) کو بنایا اور اسے چلتا ہوا چھوڑ دیا۔ دیزم اگرچہ خدا کے وجود کو تسلیم کرتا تھا، لیکن یہ اس کے شخصی، زندہ اور فعال ہونے کا انکار کرتا تھا۔ اس نے وحی، معجزات، اور الہامی کتب کی اہمیت کو رد کیا۔ یہ نظریات براہ راست الحاد نہیں تھے، لیکن انہوں نے روایتی مذہبی تصورات کی بنیادوں کو کھوکھلا کر دیا اور بعد میں الحاد کو قبول کرنے کا راستہ کھولا۔

3. ڈیوڈ ہیوم اور شک پرستی (Skepticism)

ڈیوڈ ہیوم (1711-1776) روشن خیالی کا ایک اہم فلسفی تھا جس کے نظریات نے مذہب پر گہرے شکوک پیدا کیے۔ ہیوم نے اپنی مشہور کتاب "An Enquiry Concerning Human Understanding" میں معجزات کو عقلی طور پر ناممکن قرار دیا۔ اس کا کہنا تھا کہ معجزہ فطرت کے قوانین کی خلاف ورزی ہے، اور ہمارے پاس فطرت کے قوانین کے درست ہونے کے زیادہ شواہد ہیں بہ نسبت کسی معجزے کے وقوع پذیر ہونے کے۔ ہیوم نے مذہب کی بنیاد کو محض دلیل کے بجائے انسانی جذباتی رویوں پر قرار دیا، جس نے مذہب کو عقلی طور پر کمزور ثابت کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

4. اسپینوزا اور توحیدِ وجود (Pantheism)

باروخ اسپینوزا (1632-1677) کا فلسفہ بھی روشن خیالی کے دوران ابھرا، جس نے روایتی خدا کے تصور کو ایک نئی شکل دی۔ اسپینوزا کا کہنا تھا کہ خدا اور کائنات ایک ہی حقیقت ہیں۔ یعنی خدا کوئی ایسی ہستی نہیں جو کائنات سے باہر ہو، بلکہ وہ ہر چیز میں موجود ہے۔ یہ نظریہ اگرچہ خالص الحاد نہیں تھا، لیکن اس نے ایک شخصی خدا کے تصور کو مکمل طور پر رد کر دیا جو انسانوں کی دعائیں سنتا ہے یا انہیں وحی بھیجتا ہے۔ یہ نظریہ بعد میں آنے والے دہریوں اور ملحدین کے لیے ایک فکری اساس بنا[4]۔

اس دور نے لوگوں کو فکری آزادی دی۔ یہ وہ بنیاد تھی جس پر کھڑے ہو کر بعد کے فلاسفہ نے خدا کے وجود کا صریح انکار کیا۔

جدید الحاد کے معمار اور چرچ کا کردار

جدید الحاد، جس نے 19ویں اور 20ویں صدی میں مذہب کے خلاف ایک فکری محاذ کھولا، ان تین عظیم مفکرین کے نظریات پر کھڑا ہے: کارل مارکس، فریڈرک نیتشے، اور سگمنڈ فرائیڈ۔ ان فلاسفہ نے مذہب کو خدا کے بجائے سماجی، اقتصادی اور نفسیاتی عوامل کا نتیجہ قرار دیا۔

1. کارل مارکس: مذہب کو "عوام کی افیون" قرار دینے کا نظریہ

کارل مارکس (1818-1883) ایک جرمن فلسفی اور ماہرِ معاشیات تھا، جس کا مذہب پر تنقیدی نظریہ اس کے معاشی اور سیاسی فلسفے سے گہرا تعلق رکھتا ہے۔ مارکس کا مشہور قول ہے کہ "مذہب ایک مظلوم مخلوق کی آہیں ہے، ایک بے دل دنیا کا دل ہے، اور بے روح حالات کی روح ہے۔ یہ عوام کی افیون ہے۔" وہ اس نظریے کے ذریعے یہ کہنا چاہتا تھا کہ مذہب ایک ایسا نشہ ہے جو غریب اور مظلوم طبقے کو ان کی حقیقی حالت اور استحصال سے بے خبر رکھتا ہے۔ یہ انہیں یہ امید دلاتا ہے کہ اس دنیا کی مشکلات کے بدلے انہیں آخرت میں سکون اور خوشی ملے گی۔

مارکس کا نظریہ مذہب کو محض ایک سماجی ڈھانچے کا حصہ قرار دیتا ہے جو معاشرتی ناہمواری کو برقرار رکھتا ہے۔ اس کے خیال میں مذہب انسانی شعور کو بیدار ہونے نہیں دیتا، جس کے نتیجے میں وہ اپنے حقوق کے لیے لڑنے کی بجائے صبر و شکر کی تلقین کرتا ہے۔ اس نظریے نے بعد میں کمیونسٹ اور سوشلسٹ تحریکوں کو فکری بنیاد فراہم کی اور مذہب کو سیاسی اور سماجی تبدیلی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ قرار دیا[5]۔

2. فریڈرک نیتشے: "خدا مر چکا ہے" کی فکری تشریح

فریڈرک نیتشے (1844-1900) ایک جرمن فلسفی تھا جس کے نظریات نے مغربی تہذیب پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ اس کا سب سے مشہور اور متنازعہ قول ہے کہ "خدا مر چکا ہے۔" نیتشے کا یہ قول براہ راست خدا کی ہستی کے خاتمے کا اعلان نہیں تھا، بلکہ یہ اس بات کا اعلان تھا کہ مغربی تہذیب نے اپنے روایتی مذہبی اور اخلاقی تصورات سے ایمان کھو دیا ہے۔ اس نے یہ پیشین گوئی کی کہ خدا کی موت کے بعد ایک اخلاقی بحران پیدا ہو گا کیونکہ اب خیر و شر کا تعین کرنے والی کوئی واحد ہستی باقی نہیں رہی۔

نیتشے نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ جب ہم نے خدا کے وجود سے انکار کر دیا ہے، تو ہمیں اس کے ساتھ جڑی ہوئی اخلاقیات سے بھی دستبردار ہو جانا چاہیے۔ اس کے مطابق، جدید سائنس اور عقلیت پرستی نے خدا کے تصور کو بے معنی کر دیا ہے۔ اس نظریے نے 20ویں صدی کی فکری دنیا میں بہت سے سوالات پیدا کیے اور وجودیت (Existentialism) اور مابعد جدیدیت (Postmodernism) جیسے فلسفوں کی بنیاد رکھی[6]۔

3. سگمنڈ فرائیڈ: مذہب کو ایک "اجتماعی وہم" قرار دینے کا نفسیاتی تجزیہ

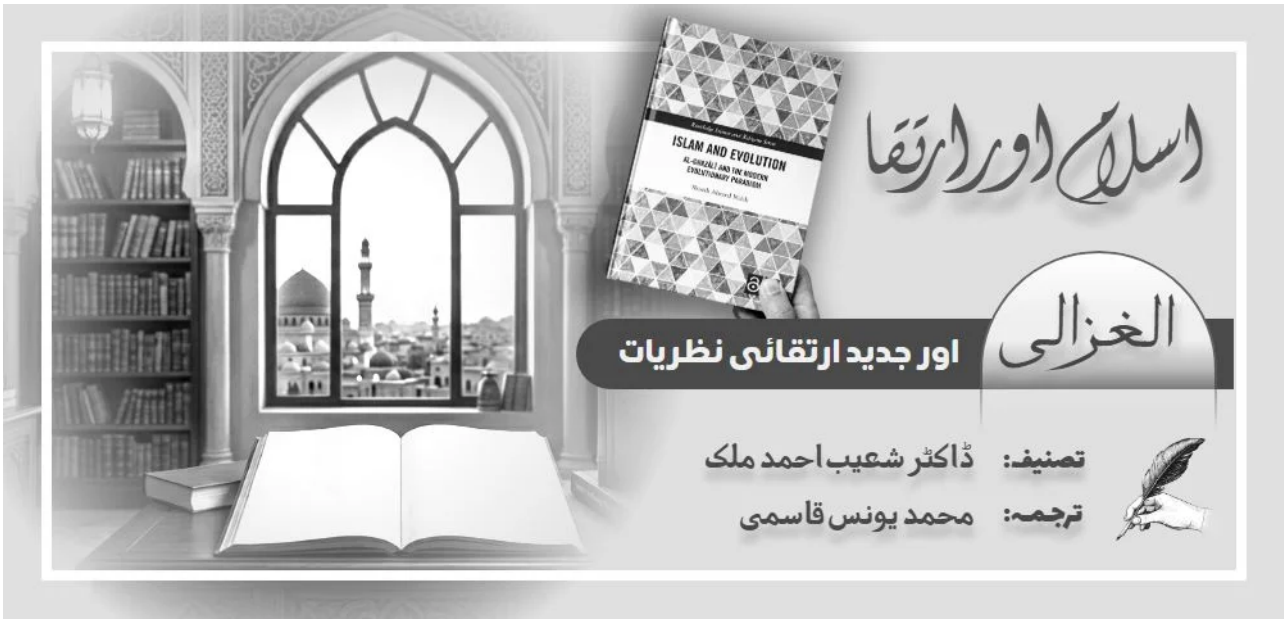
سگمنڈ فرائیڈ (1856-1939) آسٹریا کا ایک اعصابی سائنسدان اور ماہرِ نفسیات تھا جسے نفسیاتی تجزیہ (Psychoanalysis) کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ اس نے مذہب کو نفسیاتی بنیادوں پر پرکھا۔ اپنی کتاب "The Future of an

"Illusion" میں فرائیڈ نے مذہب کو ایک "اجتماعی وہم" (Collective Illusion) قرار دیا۔ وہم ایک ایسی چیز ہوتی ہے جسے انسان حقیقت سمجھتا ہے، لیکن حقیقت میں وہ اس کے اپنے لاشعور کی پیداوار ہوتی ہے۔ فرائیڈ کے مطابق، جب انسان بچپن میں بے بسی اور لاچاری محسوس کرتا ہے تو وہ اپنے والدین میں پناہ لیتا ہے۔ اسی طرح، بڑے ہو کر جب انسان کائنات کی طاقتوں کے سامنے خود کو بے بس پاتا ہے، تو وہ ایک والد کی شکل میں خدا کا تصور کرتا ہے جو اسے تحفظ دے سکے۔

فرائیڈ کا نظریہ مذہب کی حقیقت کے بجائے اس کے نفسیاتی عوامل پر زور دیتا ہے۔ اس نظریے نے جدید نفسیات میں مذہب پر ہونے والی بحثوں کو ایک نئی سمت دی، جہاں مذہب کو انسان کی نفسیاتی ضرورتوں کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے۔ تاہم، اس نظریے پر یہ تنقید بھی کی گئی کہ یہ مذہب کی مکمل حقیقت کو بیان نہیں کرتا اور اسے محض ایک نفسیاتی مرض قرار دیتا ہے[7]۔

References

1. The Cambridge History of Christianity, vol. 5, Eastern and Western Christendom, edited by Michael Angold (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 153.
2. Baruch Spinoza, Ethics, Part 1, Proposition 15.
3. David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, Section X, "Of Miracles."
4. Spinoza, Ethics, Part 1, Proposition 15. (Note: If this immediately follows the first Spinoza reference in your text, you can also use Ibid., Proposition 15).
5. Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right," in Early Writings, trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton (London: Penguin Classics, 1975), 244.
6. Friedrich Nietzsche, The Gay Science, Book 3, Aphorism 125.
7. Sigmund Freud, The Future of an Illusion, in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. 21 (1927–1931) (London: Hogarth Press, 1961), 431.



بشر اور انسان کے درمیان امتیاز

دوسرا طریقۂ کار بشر اور انسان کے درمیان امتیاز پر قائم ہے، جس کا جائزہ ہم باب 4 میں لے چکے ہیں۔ نضال گیسوم اور ڈاکٹر اسرار احمد اس موقف کو اختیار کرتے ہیں۔ اس دعوے کو بہتر طور پر سمجھنے کے لیے مناسب ہوگا کہ گیسوم کی اس جامع توضیح کو دوبارہ نقل کیا جائے، جسے انہوں نے محمد شحرور کے موقف سے اخذ کیا ہے:

> شحرور ابتدا ہی میں یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ عربی/قرآنی الفاظ انسان، جسے عموماً 'آدمی' کے معنی میں لیا جاتا ہے، اور بشر، جس کا ترجمہ عموماً 'انسانی وجود' کیا جاتا ہے، کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے، کیونکہ ان کے نزدیک یہ دونوں انسانی ارتقا کے دو بالکل مختلف مراحل کی نمائندگی کرتے ہیں۔ (Guessoum 2011b, 313–314) قرآن میں حضرت آدم کے واقعے کا جائزہ لیتے ہوئے وہ یہ دکھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ جب بھی لفظ انسان استعمال ہوا ہے تو اس میں 'فہم و ادراک'، 'تجریدی تصور' خصوصاً مابعد الطبیعیاتی حقائق کے ادراک اور 'ذہانت' کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس لفظ بشر صرف تخلیق کے اس مرحلے کے لیے استعمال ہوا ہے جب وہ ابھی انسان کے درجے تک ارتقا پذیر نہیں ہوا تھا اور ذہنی و شعوری صلاحیتوں کا حامل نہیں بنا تھا۔ سادہ الفاظ میں کہا جائے تو محمد شحرور بشر کے مرحلے کو قدیم انسان نما مخلوقات (hominid)، بلکہ ہومو (Homo)، سے اور انسان کو جدید انسان سے منسلک کرنا چاہتے ہیں۔ وہ اپنے اس موقف کے حق میں اس بات سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ قرآن میں اس انسان نما وجود میں 'خدا کی روح پھونکے جانے' کا ذکر آیا ہے۔ شحرور اس پورے تصور کو دو نکات میں سمیٹتے ہیں:

(1) حضرت آدمؑ سے پہلے بہت سے انسان نما/Homo افراد موجود تھے؛

(2) پھر خدا نے حضرت آدمؑ کو 'منتخب' کیا اور ان میں اپنی روح پھونکی۔ یہی وہ فیصلہ کن تبدیلی تھی جس نے حیوانی حالت سے انسانی حالت کی طرف انتقال پیدا کیا۔

اس موقف پر خاصی تفصیلی تنقید کی گئی ہے (Ayoub 2005; Elshahat et al. 2019; Saeed 2019)۔ ناقدین نے اس طریقۂ کار کے خلاف دو بنیادی اعتراضات پیش کیے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ بشر اور انسان کے الفاظ کو اس مخصوص مفہوم میں استعمال کرنا ایک غیر معمولی اور شخصی تعبیر معلوم ہوتی ہے (Ayoub 2005, 188)۔ لغات سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں الفاظ عمومی طور پر انسان یا نوعِ انسانی کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ تاہم اصل سوال یہ ہے کہ آیا ان الفاظ کا اطلاق جدید انسان کے ارتقائی پیش رووں پر بھی کیا جا سکتا ہے یا نہیں (Principle 1)۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بشر اور انسان کے درمیان یہ نیا امتیاز پورے قرآن میں یکساں طور پر قائم نہیں رہتا (Principle 2)۔ مثال کے طور پر سورہ التغابن کی آیت 6، سورہ الاسراء کی آیت 90 تا 93 اور سورہ مریم کی آیت 26 اس تعبیر کے لیے مشکلات پیدا کرتی ہیں۔

سورہ التغابن کی آیت 6 میں خدا ان لوگوں کا اعتراض نقل کرتا ہے جنہوں نے اپنے پاس بھیجے گئے انبیا کو اور ان میں رسول اللہ ﷺ کو بھی اس بنا پر ماننے سے انکار کیا کہ وہ ایک انسان تھے، نہ کہ کوئی "برتر" مخلوق۔ ان کا یہ اعتراض اس سوال میں ظاہر ہوتا ہے: "کیا بشر ہمیں ہدایت دیں گے؟"

سورہ الاسراء کی آیت 90 تا 93 میں خدا نے رسول اللہ ﷺ کو حکم دیا کہ وہ اپنی بشریت کا اعلان کریں، کیونکہ منکرین نے ان سے ایسے نامعقول مطالبات کیے تھے جنہیں پورا کرنا ان کے اختیار میں نہیں تھا۔ یہ آیات گیسوم، شحرور اور احمد کے موقف کے لیے مشکل پیدا کر سکتی ہیں، کیونکہ یہاں رسول اللہ ﷺ کو بشر کہا گیا ہے۔ پہلی آیت میں بالواسطہ اور دوسری میں صراحت کے ساتھ۔ اگر لفظ بشر کو صرف ان انسان نما ارتقائی پیش روؤں کے لیے مخصوص مانا جائے جو انسان بننے سے پہلے نسبتاً کم ذہنی و شعوری صلاحیت رکھتے تھے، تو رسول اللہ ﷺ کے لیے اس لفظ کا استعمال ان کے دعوے سے کسی حد تک متصادم معلوم ہوتا ہے (Principle 2)۔

مزید یہ کہ سورہ مریم کی آیت 26 میں حضرت مریم کے ہاں حضرت عیسیٰ کی معجزانہ ولادت کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ ولادت کے بعد ان کی تکلیف کم کرنے کے لیے انہیں کھانے پینے کا انتظام دیا گیا، پھر خدا نے انہیں ہدایت کی کہ کسی شخص سے گفتگو نہ کریں۔ یہاں خاص بات یہ ہے کہ نوعِ انسانی یا انسانوں کے لیے بشر اور انسان، دونوں کے مشتقات ایک ہی سیاق میں استعمال ہوئے ہیں۔ اسی وجہ سے بعض اہلِ علم نے یہ احتمال ظاہر کیا ہے کہ یہ دونوں الفاظ بنیادی طور پر ہم معنی یا قریب المعنیٰ ہو سکتے ہیں، اور ان کے درمیان وہ گہرا مفہومی فرق موجود نہیں جسے گیسوم کے نقل کردہ موقف میں بیان کیا گیا ہے (Saeed 2019, 128–129; Elshahat et al. 2019; Principle 2)۔

اگرچہ پہلا اعتراض کسی حد تک وزن رکھتا ہے، لیکن دوسرا اعتراض اصل نکتے کو پوری طرح نظر انداز کر دیتا ہے۔ بشر کو صرف ماقبل انسان مخلوقات اور انسان کو صرف موجودہ انسانوں کے لیے مخصوص سمجھنے کے بجائے، یعنی دونوں کو ایسے جداگانہ زمروں کے طور پر دیکھنے کے بجائے جن میں کوئی باہمی اشتراک نہ ہو، انہیں باہم مربوط زمروں کے طور پر بھی سمجھا جا سکتا ہے۔

گیسوم اور ان سے اتفاق رکھنے والے اہلِ فکر بشر کو ایک وسیع تر زمرہ سمجھتے ہیں، جس میں ہر وہ وجود شامل ہو سکتا ہے جسے Homo سے متعلق قرار دیا جا سکے، جبکہ انسان، بشر کی ایک ذیلی قسم ہے جو ان ہستیوں کے لیے استعمال ہوتی ہے جنہیں باقاعدہ انسان کہا جا سکتا ہے۔ اس لحاظ سے ہر انسان بشر ہے، لیکن ہر بشر انسان نہیں۔

اگر اس فرق کو اس انداز میں سمجھا جائے تو اوپر بیان کیے گئے بعض مسائل سے بچا جا سکتا ہے۔ مثلاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ جہاں بشر کا لفظ استعمال ہوا ہے وہاں انسان کے عقلی یا شعوری پہلو کے بجائے اس کے جسمانی اور حیاتیاتی پہلو پر زور دینا مقصود ہے۔

تاہم اس تجویز کے باوجود ایک ممکنہ مشکل یہ ہے کہ بشر، انسان کے امتیاز کے قائل خود اس باہمی نسبت کی ترتیب پر متفق دکھائی نہیں دیتے۔ مثال کے طور پر حسن حمد عطیہ بھی اسی بیانیے کو اختیار کرتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک وسیع تر زمرہ انسان ہے، جبکہ بشر انسانوں کی ایک ذیلی قسم ہے۔ (Ḥasan Ḥamad ʿAṭiyya 1999, 109–111)

اگر کچھ اور نہیں تو کم از کم اس سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں الفاظ کے مخصوص معنوی مفہوم کے بارے میں کوئی واضح اتفاق موجود نہیں۔ اور جب الفاظ کے معانی میں اس درجے کی لچک ہو تو یہ استدلال اپنی قوت کھو دیتا ہے۔

اس تجویز کا زیادہ بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ یہ سورہ النساء کی آیت 1 اور آل عمران کی آیت 59 کو نظر انداز کرتی ہے جو تخلیقیت اور ارتقا کے باہمی اختلاف سے زیادہ براہِ راست متعلق ہیں۔ جیسا کہ باب 3 میں ذکر ہوا، ان دونوں آیات سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ حضرت آدم خدا کی ایک خصوصی تخلیق تھے اور ان کی تخلیق کسی سابقہ حیاتیاتی عمل کے ذریعے نہیں ہوئی، بلکہ براہِ راست اور فوری طور پر ہوئی (Majid 2015)۔

تاہم یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اگرچہ گیسوم ان آیات کا براہِ راست جائزہ نہیں لیتے، لیکن داؤد سلیمان جلاجل کی کتاب Islam and Biological Evolution: Exploring Classical Sources and Methodologies پر اپنے تبصرے میں وہ حضرت آدم کی معجزانہ تخلیق کے تصور پر ضرور گفتگو کرتے ہیں۔ جلاجل کی کتاب پر ان کی بعض تنقیدیں اس ضمن میں خاصی معنی خیز ہیں۔ ہماری موجودہ بحث سے خاص طور پر متعلق گیسوم کا معجزات کو قبول نہ کرنا ہے (Guessoum 2011c, 303–341)۔

جلاجل (Jalajel 2009, 149–156) کلاسیکی اسلامی تفاسیر کا جائزہ لینے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ تمام کلاسیکی مفسرین اس بات پر متفق ہیں کہ حضرت آدمؑ کی پیدائش میں کسی والدین کا دخل نہیں تھا۔ وہ کلاسیکی مسلم متکلّمین کے منہج کو اختیار کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ حضرت آدمؑ کی تخلیق ایک معجزانہ واقعہ تھی۔ جلاجل (Jalajel 2009, 123–131) وضاحت کرتے ہیں کہ کلاسیکی مفسرین اور متکلّمین کے لیے یہ نتیجہ قبول کرنا بالکل دشوار نہ تھا، کیونکہ ان کے فکری نظام میں معجزات ممکن حقائق تھے۔ چنانچہ قرآن میں مذکور معجزات ان کے لیے کوئی مسئلہ پیدا نہیں کرتے تھے اور انہیں ان کے ظاہری معنی پر قبول کیا جاتا تھا۔ اس نکتے کے بارے میں گیسوم لکھتے ہیں:

> [جلاجل] اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ آدم کو ایک معجزانہ تخلیق سمجھا جائے۔ ان کے 'روایتی' نقطۂ نظر کے مطابق، اول یہ کہ ہم

> دنیا میں خدا کے افعال کے صرف عمومی نمونے دیکھتے ہیں، فطرت کے کوئی ایسے سخت اور اٹل قوانین نہیں؛ اس لیے خدا جب چاہے انہیں توڑ یا معطل کر سکتا ہے۔ دوم، سائنس کبھی بھی یہ طے کرنے کی امید نہیں کر سکتی کہ ایک مخصوص انسان، آدم... کو کس طرح خصوصی طور پر پیدا کیا گیا... مقدس نصوص حضرت آدم کی تخلیق کے بارے میں جو کچھ کہتی ہیں، اس کی بنیاد پر کلاسیکی علما اس نتیجے پر پہنچے کہ ان کی تخلیق منفرد، بلکہ معجزانہ تھی... [وہ مزید کہتے ہیں] یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ حضرت آدم کی تخلیق لازماً اسی طریقے پر ہوئی ہو جس طریقے سے دوسری انواعِ حیات وجود میں آئیں۔ یہ کہنا شاید ضروری بھی نہیں کہ یہ موقف نہ صرف اس موضوع سے متعلق پورے سائنسی نقطۂ نظر سے متصادم ہے، بلکہ بے شمار تجربی شواہد سے بھی (Guessoum 2011c, 478)۔

گیسوم کے اس تبصرے کے بارے میں دو باتیں کہی جا سکتی ہیں۔ اولاً، یہ واضح نہیں کہ سائنس انسانی استثنائیت (human exceptionalism) کے اس موقف سے کیسے متصادم ہو سکتی ہے جسے یاسر قاضی نے پیش کیا ہے، یا آدمی استثنائیت (Adamic exceptionalism) کے اس موقف سے جس کی وکالت جلاجل کرتے ہیں۔

پہلی صورت میں، اگر حضرت آدم واقعی زمین پر اس طرح آئے ہوں کہ ان میں وہ تمام حیاتیاتی خصوصیات موجود ہوں جو ارتقائی عمل کے نتیجے میں متوقع ہوتی ہیں، اور یوں ان کا ظہور انسانی ارتقا کے ایک مسلسل سلسلے ہی کا حصہ دکھائی دے، پھر یہی خصوصیات ان کی تمام اولاد میں منتقل ہو گئی ہوں، تو گیسوم ایسا کون سا تجرباتی ثبوت پیش کر سکتے ہیں جس کی بنیاد پر اس امکان کو سائنسی طور پر رد کیا جا سکے؟

اسی طرح آدمی استثنائیت کے موقف میں ایسا کون سا سائنسی تجربہ کیا جا سکتا ہے جو یہ ثابت کر دے کہ ماضی میں کسی وقت آدم نامی کوئی فرد، بلا سابقہ حیاتیاتی وجود، معجزانہ طور پر زمین پر ظاہر نہیں ہوا تھا، خصوصاً جبکہ اس کا وجود نہ مشترک نسب (common ancestry) کی نفی کرتا ہو اور نہ انسانی حیاتیات میں کوئی ایسا قابلِ شناخت اثر چھوڑتا ہو جسے سائنسی طور پر الگ کیا جا سکے؟

ان دونوں امکانات میں سے کوئی بھی بظاہر انسانی ارتقا کی سائنسی توضیح سے لازماً متصادم نہیں۔

ثانیاً، یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ بعض معجزات کی ایسی تعبیر ممکن ہے جو سائنسی تقاضوں سے بھی ہم آہنگ رہے۔ مثال کے طور پر قرآن کی ایک معروف آیت میں چاند کے شق ہونے کا ذکر آیا ہے (القمر، 1)، جس پر گیسوم نے اپنی کتاب میں بھی بحث کی ہے (Guessoum 2011b, 9-13)۔ اس آیت کی دو تعبیرات ممکن ہیں: ایک یہ کہ یہ واقعہ ماضی میں پیش آ چکا ہے، اور دوسری یہ کہ یہ قیامت کے دن پیش آنے والے واقعے کی خبر ہے (Mourison 2002, 130)۔ دوسری تعبیر سائنس سے متصادم نہیں ہوگی، جبکہ پہلی تعبیر سائنسی شواہد کی عدم موجودگی کی وجہ سے مسئلہ پیدا کر سکتی ہے۔ اصولِ تعبیر کے لحاظ سے دونوں امکانات موجود ہیں۔

> عربی متن میں صیغۂ ماضی استعمال ہوا ہے، گویا وہ دن پہلے ہی آ پہنچا ہو، تاکہ قاری یا سامع اس منظر کو اپنے ذہن میں محسوس کر سکے۔ بعض روایتی مفسرین اسے رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں پیش آنے والا حقیقی واقعہ سمجھتے ہیں، لیکن یہ واضح طور پر دنیا کے اختتام کی طرف اشارہ کرتا ہے (Haleem 2005, 350)۔

اس کے برعکس اسلامی نصوص میں مذکور بعض دوسرے نبوی معجزات، مثلاً حضرت موسیٰ کے لیے سمندر کا پھٹ جانا، زبان کی حدود کے اندر رہتے ہوئے کسی بالکل مختلف معنی میں سمجھنا خاصا مشکل ہوگا (الشعراء، 63)۔

گیسوم اور غزالی کے درمیان الٰہیاتی اور تعبیری اختلافات سے قطع نظر، اسلامی نصوص میں خدا، فرشتوں، شیاطین، جنت اور جہنم کا ذکر بھی موجود ہے، اور یہ سب مشاہدہ پذیر طبیعی دنیا کا حصہ نہیں ہیں۔ اگر سائنس ہی وہ فیصلہ کن زاویہ قرار پائے جس کے ذریعے نصوص کی تعبیر کی جانی چاہیے، تو یہ سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ ان ہستیوں اور حقائق کو کس طرح قبول کیا جائے گا، حالاں کہ یہ اسلامی عقیدے کے بنیادی اجزا میں شامل ہیں۔

یوں ایک طرف گیسوم کا سائنس کے تابع اصولِ تعبیر معجزات کو قبول نہیں کرتا، اور دوسری طرف ان کے طریقۂ کار کے سامنے یہ مستقل سوال باقی رہتا ہے کہ خدا، فرشتوں، شیاطین، جنت اور جہنم جیسے مافوق الطبیعی حقائق کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے۔ اگرچہ گیسوم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نصوص کی ہر بات استعارہ نہیں، لیکن اگر زبان، موضوعاتی سیاق اور تاریخی پس منظر کی فراہم کردہ حدود کو نظر انداز کر دیا جائے تو پھر ایسا کوئی واضح اور غیر من مانا اصول باقی نہیں رہتا جو یہ طے کر سکے کہ کسی خاص بیان کو کہاں مجازی سمجھنا ہے اور کہاں نہیں۔ ایسی صورت میں اصولاً ہر چیز کو استعارہ قرار دینے کا دروازہ کھل جاتا ہے (Bigliardi 2014, 175; Principle 1; Principle 2; Principle 3)۔

گیسوم کے اختیار کردہ عدمِ تعارض کے اصول پر ایک اور تنقید بھی کی جا سکتی ہے۔ اس اصول میں پہلے ہی سے یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ سائنس اور مذہبی نصوص کے درمیان تعارض کا امکان سرے سے موجود نہیں۔ یہ بات درست ہے کہ فطرت اور وحی دونوں خدا ہی کی طرف سے ہیں، اس لیے اصولی طور پر ان کے درمیان کوئی حقیقی تعارض نہیں ہونا چاہیے۔ لیکن ان دونوں تک ہماری رسائی انسانی تصورات، تعبیرات اور طریقۂ کار کے ذریعے ہوتی ہے، اور چونکہ یہ انسانی

ذرائع خطا سے پاک نہیں، اس لیے ان کے درمیان ظاہری یا ممکنہ تعارض پیدا ہو سکتا ہے (Haarsma 2010, 112–114)۔

مزید یہ کہ گیسوم کا موقف ان دو ممکنہ علمی رویّوں کو نظر انداز کرتا ہے: ایک یہ کہ جہاں سائنس اور مذہبی نص کے درمیان بظاہر تعارض سامنے آئے وہاں تفویضِ معنی اختیار کرتے ہوئے حتمی فیصلہ مؤخر کر دیا جائے؛ اور دوسرا یہ کہ جہاں نص کسی مسئلے پر بالکل خاموش ہو، یعنی تعبیر کے لیے کوئی نصی بیان ہی موجود نہ ہو، وہاں توقف اختیار کیا جائے (Principle 5; Principle 6; Principle 7)۔ اگرچہ بعض لوگوں کو یہ دونوں رویّے مکمل طور پر اطمینان بخش نہ لگیں، لیکن فیصلہ مؤخر کرنا یا کسی مسئلے پر رائے قائم کرنے سے گریز کرنا بہرحال معتبر علمی امکانات ہیں۔ جیسا کہ ہم باب 4 اور باب 9 میں دیکھ چکے ہیں، خود مذہبی نصوص کی تعبیر کے دائرے میں مسلم علما نے بعض مواقع پر، جہاں نصوص کے درمیان بظاہر تعارض محسوس ہوا، حتمی فیصلہ دینے کے بجائے توقف یا تفویض کا راستہ اختیار کیا ہے۔

چنانچہ اگر نصوص کی تعبیر کے اندر ہی بعض مواقع پر فیصلہ مؤخر کرنا قابلِ قبول رہا ہے، تو سائنس اور مذہبی نصوص کے باہمی تعلق میں اس امکان کو اختیار کرنے کی گنجائش اور بھی زیادہ ہونی چاہیے، کیونکہ یہاں ایسے بہت سے عوامل، احتمالات اور پہلو موجود ہو سکتے ہیں جو کسی ایک تجزیے میں ہماری نظر سے اوجھل رہ جائیں۔

یہ بات اس صورت میں اور بھی زیادہ واضح ہے جب کوئی سائنسی مسئلہ ایسا ہو جس کے بارے میں مذہبی نص سرے سے خاموش ہو۔ ایسی صورت میں توقف زیادہ مناسب ہے، کیونکہ جب نص کوئی دعویٰ ہی نہیں کر رہی تو کسی سائنسی دعوے سے اس کے تعارض کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا۔

گیسوم کے عدمِ تعارض کے اصول کے بارے میں اصل تشویش یہ ہے کہ سائنس اور نص کے درمیان ہر حال میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کہیں ہمیں سائنس یا اصولِ تعبیر، دونوں میں سے کسی ایک کے منہجی اصولوں یا متعلقہ حقائق کو نظر انداز کرنے پر مجبور نہ کر دے۔ گیسوم کی اپنی تجویز میں یہ مسئلہ دیکھا جا سکتا ہے، جہاں کسی نہ کسی درجے کی مطابقت پیدا کرنے کے لیے متعدّد تعبیری تقاضوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

مزید برآں، اگر ہم پہلے ہی سے ہم آہنگی کو لازم مان لیں تو شاید خود گیسوم کے لیے بھی یہ نتیجہ باعثِ اطمینان نہ ہو اس کے بالکل برعکس صورت بھی پیدا کی جا سکتی ہے۔ مثلاً کوئی تخلیقیت پسند متکلّم یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ سائنس دراصل تخلیقیت ہی کی تائید کرتی ہے، اور اس مقصد کے لیے وہ سائنسی نتائج کی نئی تعبیر کرے یا غیر معروف سائنسی نظریات، بلکہ حتیٰ کہ شبہ سائنس، پر انحصار شروع کر دے۔ دونوں نتائج مسائل پیدا کرتے ہیں۔ اسی لیے فیصلہ مؤخر کرنے یا رائے محفوظ رکھنے کے امکانات کو پہلے ہی سے خارج نہیں کر دینا چاہیے۔

واضح رہے کہ یہاں عدمِ تعارض کے اصول پر اس لیے تنقید نہیں کی جا رہی کہ وہ ایک علمی آدرش کے طور پر غلط ہے، بلکہ تنقید اس کے اس اطلاق پر ہے جس میں سائنس یا مذہبی نص، کسی ایک کے منہجی تقاضوں کو نظر انداز یا پس پشت ڈال دیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں، جس طرح سائنس دان یہ توقع رکھتے ہیں کہ غیر سائنس دان سائنس کی باریکیوں اور پیچیدگیوں کو سمجھیں، اسی طرح ایک متکلّم بھی یہ توقع رکھتا ہے کہ غیر متکلّم علم کلام اور مذہبی تعبیر کی باریکیوں اور پیچیدہ مناہج کا لحاظ رکھیں۔

قرآن میں ارتقا کی براہِ راست قابلِ اخذ تعبیرات

اس زمرے میں آنے والے اہلِ فکر نہ تو حضرت آدم کی تخلیق کے بیان کو لازماً مجازی معنی میں لیتے ہیں اور نہ ضروری طور پر بشر اور انسان کے درمیان امتیاز کو بنیاد بناتے ہیں۔ اس کے بجائے وہ دوسرے طریقوں سے یہ دکھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ قرآن میں ایسی تعبیرات کی گنجائش موجود ہے جنہیں نسبتاً براہِ راست ارتقا کے حق میں پڑھا جا سکتا ہے۔

ان میں سے بعض اہلِ فکر پر وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جو اس سے پہلے گیسوم کے موقف پر کیا گیا تھا، یعنی وہ ان اہم آیات کو نظر انداز کر دیتے ہیں جو تخلیقیت اور ارتقا کے اختلاف سے زیادہ براہِ راست تعلق رکھتی ہیں۔ مثال کے طور پر باسل الطائی انسانی تخلیق کے تین ایسے مراحل بیان کرتے ہیں جنہیں ارتقائی عمل سے ہم آہنگ سمجھا جا سکتا ہے (Altaie 2018)۔ تاہم ان کا استدلال سورۃ النساء کی آیت 1 اور سورۃ آل عمران کی آیت 59 کو بالکل زیرِ بحث نہیں لاتا، حالاں کہ تخلیقیت پسندوں اور ارتقا پسندوں کے درمیان اصل اختلاف بڑی حد تک انہی آیات کے گرد گھومتا ہے (Principle 2)۔

بعض دوسرے اہلِ فکر الطائی کے عمومی طریقۂ کار کو اختیار کرتے ہوئے ان دونوں میں سے ایک یا دونوں آیات سے بھی بحث کرتے ہیں۔ مثلاً ٹی۔ او۔ شناواس سورۃ النساء کی آیت 1 میں مذکور نفسٍ واحدۃٍ کو کسی جسمانی فرد کے بجائے ایک روحانی وجود کے طور پر سمجھتے ہیں (Shanavas 2005, 156)۔ اس تعبیر کے ذریعے وہ اس نتیجے سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں کہ نوعِ انسانی کی جسمانی ابتدا حضرت آدمؑ ہی سے ہوئی تھی؛ یوں ان کے نزدیک یہ آیت انسانی ارتقا سے متصادم نہیں رہتی۔

اسی تعبیر کی بنیاد پر شناواس یہ بھی کہتے ہیں کہ حضرت آدم کی تخلیق کا قرآنی بیان دراصل ایک ذہنی اور مسرت آمیز کیفیت کا بیان ہے۔ مجموعی طور پر ان کا موقف روح پھونکے جانے کی ایک ایسی تعبیر کی طرف جاتا ہے جو کسی حد تک ڈاکٹر اسرار احمد کے موقف سے مشابہ ہے۔

سورۃ النساء کی آیت 1 میں آنے والا لفظ نفس، جس کا ترجمہ یہاں "جان" کیا گیا

ہے، کسی غیر مادی وجود کے معنی میں لیا جا سکتا ہے، لیکن یہ لفظ کسی فرد یا شخص، نیز انسان کی داخلی اور جذباتی کیفیات کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے (Badawi and Haleem 2008, 954)۔ اس اعتبار سے صرف لفظ نفس کو دیکھا جائے تو شناواس کی تعبیر کے لیے کسی حد تک گنجائش نکل سکتی ہے۔

لیکن پوری آیت کو سامنے رکھا جائے تو یہ کہنا مشکل ہے کہ یہاں کسی خالص روحانی وجود کی بات ہو رہی ہے۔ باب 3 میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ حضرت آدم اور حوا کے حوالے سے سورۃ النساء کی اس آیت کی کم از کم دو معروف تعبیرات ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت حوا کو حضرت آدم کے کسی حصے سے پیدا کیا گیا، اور دوسری یہ کہ آدم اور حوا ایک ہی نوع یا ایک ہی اصل سے پیدا کیے گئے (Haleem 2011, 135)۔ اس لیے یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ آیت کی صرف ایک ہی تعبیر نہیں۔ تاہم آیت کو پورے سیاق کے ساتھ پڑھا جائے تو نفس سے کسی روحانی وجود کو مراد لینا اس کے اگلے حصے سے پوری طرح ہم آہنگ دکھائی نہیں دیتا، کیونکہ وہاں واضح طور پر جسمانی مردوں اور عورتوں کا ذکر ہے:

> اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا، اور اسی سے اس کا جوڑا پیدا کیا، پھر ان دونوں سے بہت سے مردوں اور عورتوں کو پھیلا دیا... (النساء، 1)

اس آیت میں مردوں اور عورتوں کے لیے استعمال ہونے والے الفاظ واضح طور پر جسمانی انسانوں کے لیے ہیں۔ اس صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کسی واضح اور غیر من مانے اصول کے بغیر آیت کے پہلے حصے کو روحانی موجودات اور دوسرے حصے کو جسمانی انسانوں کے بارے میں کیسے قرار دیا جا سکتا ہے۔ مزید برآں، قرآن میں ایسی دوسری آیات بھی ہیں جو انسانی نسل کے آغاز کو ایک مرد اور ایک عورت سے وابستہ کرتی ہیں:

> اے لوگو! ہم نے تمہیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمہیں قوموں اور قبیلوں میں تقسیم کیا تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچانو... (الحجرات، 13)

ان نکات کو مجموعی طور پر دیکھا جائے تو سورۃ النساء کی آیت 1 کے بارے میں شناواس کی تعبیر کسی قدر تکلف پر مبنی محسوس ہوتی ہے (Principle 2)۔

یہ تاثر اس وقت مزید مضبوط ہوتا ہے جب وہ دوسری آیات سے بھی ارتقا کے قطعی مفاہیم اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثلاً وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں:

> حالاں کہ اس نے تمہیں مختلف مراحل میں پیدا کیا ہے۔ (نوح، 14)

اس پر شناواس لکھتے ہیں:

> یہ آیت دوٹوک انداز میں بیان کرتی ہے کہ نوعِ انسانی کی تخلیق کوئی جادوئی، فوری اور عدم سے یکایک وجود میں آنے والا واقعہ نہیں تھی، بلکہ یہ مرحلہ بہ مرحلہ تبدیلی کا عمل تھا (Shanavas 2010, 135)۔

تاہم اس آیت میں آنے والے لفظ أَطْوَارًا کا ترجمہ صرف "مراحل" ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اس لفظ میں حالات، کیفیات اور مختلف صورتوں کے معانی بھی پائے جاتے ہیں (Badawi and Haleem 2008, 575–576; Lane 2010a, 1890)۔ اس معنوی وسعت کی بنا پر یہ لفظ زمانی تدریج کی طرف بھی اشارہ کر سکتا ہے اور ایسی مختلف حالتوں اور صورتوں کی طرف بھی جن کا کسی زمانی ترتیب سے تعلق ضروری نہیں (Principle 1)۔ مزید یہ کہ اگر زمانی تدریج کی تعبیر ہی اختیار کر لی جائے تو پھر بھی یہ ثابت کرنا باقی رہتا ہے کہ یہاں جس تدریج کی بات ہو رہی ہے، اس سے مراد جدید مفہوم میں حیاتیاتی ارتقا ہے یا انسان کی انفرادی تخلیق کے وہ تدریجی مراحل جن میں وہ جنین سے مکمل انسان بنتا ہے، جیسا کہ قرآن کے دوسرے مقام پر بیان ہوا ہے (المؤمنون، 12–14)، (Principle 2)۔

اس آیت سے پہلے کی آیات میں خدا کی نعمتوں، مثلاً بارش، اولاد اور مال، کا ذکر ہے (نوح، 11–13)، جبکہ بعد کی آیات میں آسمانوں کی تہوں، اجرامِ فلکی اور زمین کا بیان آتا ہے (نوح، 15–20)۔ اس موضوعاتی سیاق میں دیکھا جائے تو یہ آیت زیادہ قرینِ قیاس طور پر تخلیق کی مختلف حالتوں اور مراحل کا ایک عمومی بیان معلوم ہوتی ہے۔ اس کے باوجود یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ آیت میں اس نوع کی مرحلہ وار تبدیلی بھی شامل ہو سکتی ہے جس کی طرف شناواس اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن اسے اس قطعیت یا اس درجے کے قوی احتمال کے ساتھ پیش نہیں کیا جا سکتا جس طرح شناواس کرتے ہیں (Principle 2)۔ مزید یہ کہ شناواس سورۃ النساء کی آیت 1 سے تو بحث کرتے ہیں، لیکن سورۃ آل عمران کی آیت 59 کو زیرِ بحث نہیں لاتے (Principle 2)۔

داؤد عبد الفتاح بیچلر ان دونوں آیات سے ایک نہایت منفرد تعبیر اخذ کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک سورۃ آل عمران کی آیت 59 سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ چونکہ حضرت عیسیٰ حضرت مریم سے پیدا ہوئے، یعنی حضرت مریم ان کی حقیقی والدہ تھیں، اس لیے حضرت آدم کی بھی ایک حقیقی والدہ رہی ہوگی، اگرچہ وہ حضرت آدم سے پہلے موجود کسی مخلوق سے تعلق رکھتی ہوں (Batchelor 2018, 496)۔

یہ تعبیر باب 3 میں بیان ہونے والی معروف تعبیر کو تقریباً الٹ دیتی ہے۔ مفسرین نے حضرت آدم اور حضرت عیسیٰ کے درمیان متعدّد وجوہِ مماثلت بیان کی ہیں۔ ایک تفسیر میں پندرہ مماثلتیں ذکر کی گئی ہیں، اور یہ سب ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتی ہیں (Al-Gharnāṭī 2020a; Al-Gharnāṭī

:(2020b

1. ساخت اور ہیئت میں مماثلت؛
2. اس مادی اصل کے اعتبار سے جس سے خدا نے ان دونوں کی صورت بنائی؛
3. بندگی میں؛
4. نبوت میں؛
5. آزمائش میں: حضرت عیسیٰ کو یہود کے ذریعے اور حضرت آدم کو شیطان کے ذریعے آزمائش پیش آئی؛
6. کھانے پینے میں؛
7. خدا کے محتاج ہونے میں؛
8. اوصاف میں؛
9. آسمان کی طرف اٹھائے جانے اور وہاں سے زمین پر اترنے میں؛
10. الہام میں؛
11. حضرت آدم نے چھینک آنے پر الہام کے ذریعے "الحمد للہ" کہا، جبکہ حضرت عیسیٰ نے اپنی والدہ کے بطن سے نکلتے ہی کہا: "میں اللہ کا بندہ ہوں"؛
12. علم میں: حضرت آدم کے بارے میں فرمایا گیا: "اس نے آدم کو تمام نام سکھائے"، اور حضرت عیسیٰ کے بارے میں: "وہ اسے کتاب اور حکمت سکھائے گا"؛
13. روح پھونکے جانے میں: حضرت آدم کے بارے میں "میں نے اس میں اپنی روح پھونکی"، اور حضرت عیسیٰ کے بارے میں "ہم نے اس میں اپنی روح پھونکی"؛
14. موت میں؛
15. باپ نہ ہونے میں۔

اس فہرست سے واضح ہے کہ حضرت آدم کے لیے کسی ماں کا ہونا حضرت عیسیٰ کے ساتھ مشترک مماثلت کے طور پر کہیں مذکور نہیں۔ یاد رہے کہ خود قرآن واضح کرتا ہے کہ حضرت مریم نے حضرت عیسیٰ کو کسی مرد کے تعلق کے بغیر، یعنی باپ کے بغیر، جنم دیا۔ سورۃ مریم میں یہ واقعہ یوں بیان ہوا ہے:

> اور کتاب میں مریم کا ذکر کیجیے، جب وہ اپنے گھر والوں سے الگ ہو کر مشرقی جانب ایک جگہ چلی گئیں اور ان سے پردہ کر لیا۔ پھر ہم نے اپنی روح کو ان کے پاس بھیجا، جو ان کے سامنے ایک مکمل انسان کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ مریم نے کہا: اگر تم خدا سے ڈرتے ہو تو میں تم سے رحمٰن کی پناہ مانگتی ہوں۔ اس نے کہا: میں تو تمہارے رب کا بھیجا ہوا ہوں تاکہ تمہیں ایک پاکیزہ بیٹے کی بشارت دوں۔ مریم نے کہا: میرے ہاں بیٹا کیسے ہوگا جبکہ کسی مرد نے مجھے چھوا تک نہیں اور میں بدکار بھی نہیں ہوں؟ اس نے کہا: ایسا ہی ہوگا۔ تمہارے رب نے فرمایا ہے: یہ میرے لیے آسان ہے۔ اور ہم اسے لوگوں کے لیے ایک نشانی اور اپنی طرف سے رحمت بنائیں گے۔ (مریم، 16–21)

اس واقعے میں مذکور "روح" سے عموماً مراد حضرت جبرائیل لیے جاتے ہیں، جو حضرت مریم کے سامنے ایک انسان کی صورت میں ظاہر ہوئے تھے (Nasr 2015, 768)۔ خود حضرت مریم کا قرآن میں منقول بیان پوری وضاحت سے بتاتا ہے کہ حضرت عیسیٰ بغیر باپ کے پیدا ہوئے: "میرے ہاں بیٹا کیسے ہوگا جبکہ کسی مرد نے مجھے چھوا تک نہیں اور میں بدکار بھی نہیں ہوں؟"

لہٰذا اگر والدین کے حوالے سے حضرت عیسیٰ اور حضرت آدم کے درمیان کوئی مماثلت قائم کرنی ہو تو اس نکتے کی روشنی میں مماثلت یہ بنتی ہے کہ دونوں کا کوئی باپ نہیں تھا۔ تاہم صرف اس دلیل کی بنیاد پر ابھی یہ امکان قطعی طور پر خارج نہیں ہوتا کہ حضرت آدم کی کوئی ماں رہی ہو۔

لیکن سورۃ آل عمران کی آیت 59 کے موضوعاتی اور تاریخی سیاق کو سامنے رکھا جائے تو یہ امکان خاصا کمزور پڑ جاتا ہے۔ جیسا کہ باب 3 میں ہم دیکھ چکے ہیں، جس سورت میں یہ آیت واقع ہوئی ہے اس کا ایک اہم موضوع مسیحی عقائد، بالخصوص حضرت عیسیٰ کو الوہیت میں شریک قرار دینے کے تصور، کی تردید ہے۔ اسی سیاق میں بعد کی آیات اس بات پر زور دیتی ہیں کہ الوہیت صرف خدا کے لیے ہے (آل عمران، 62)، یعنی کوئی انسان یا نبی خدا کی الوہیت میں شریک نہیں۔ اسی طرح اس سے پہلے حضرت عیسیٰ کا اپنے ان حواریوں کو پکارنا مذکور ہے جو خدائے واحد پر ایمان رکھتے تھے (آل عمران، 52)۔

قرآن کو مجموعی طور پر اور حضرت آدم کی تخلیق سے متعلق دوسری آیات کو سورۃ آل عمران کی آیت 59 کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو بظاہر یہاں ایک تقابل مقصود ہے: حضرت عیسیٰ کی معجزانہ ولادت، جو باپ کے بغیر ہوئی، حضرت آدم کی والدین کے بغیر تخلیق کے مقابلے میں کم غیر معمولی ہے۔

آیت کے آخری الفاظ، "پھر اس سے کہا: 'ہو جا'، تو وہ ہو گیا"، قرآن میں بار بار آنے والے ایک معروف مضمون کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس سے خدا کی قدرتِ مطلقہ واضح کرنا مقصود ہے: خدا قوانینِ فطرت کا پابند نہیں اور جو چاہے کر سکتا ہے۔ اس لیے آیت کے موضوعاتی سیاق میں حضرت آدم کے لیے کسی ماں کا اثبات کرنا زیادہ موزوں تعبیر معلوم نہیں ہوتی۔

البتہ جو لوگ اس نوع کی معجزانہ تخلیق کو سرے سے قبول نہیں کرتے، ان کے لیے ظاہر ہے کہ یہ تعبیر قابلِ قبول نہیں ہوگی۔

تاریخی پس منظر بھی اس تقابل کو مزید واضح کرتا ہے۔ ایک مسیحی گروہ حضرت

عیسیٰ کی معجزانہ، یعنی باپ کے بغیر، ولادت کو ان کی الوہیت کی دلیل سمجھتا تھا۔ اس پس منظر کو مجموعی طور پر سامنے رکھا جائے تو آیت کا بلاغی استدلال یہ بنتا ہے کہ اگر حضرت عیسیٰ کو محض اس وجہ سے الوہی قرار دیا جائے کہ ان کا کوئی باپ نہیں تھا، تو حضرت آدم کی تخلیق تو اس سے بھی زیادہ غیر معمولی تھی، کیونکہ ان کے نہ باپ تھے اور نہ ماں (Principle 2)۔

تاہم یہ وضاحت ضروری ہے کہ اس آیت کا یہ تاریخی پس منظر ایک حدیثِ آحاد سے معلوم ہوتا ہے، اور محدثین کی اصطلاح میں یہ روایت بالخصوص مرسل ہے (العوني، 1997، 452–453)۔ مرسل روایت وہ ہوتی ہے جس میں تابعی رسول اللہ ﷺ سے براہِ راست روایت نقل کرتا ہے اور درمیان میں صحابی کا واسطہ مذکور نہیں ہوتا۔ محدثین نے عمومی طور پر ایسی روایات کی حجیت کے بارے میں احتیاط برتی ہے (Brown 2009, 91–92)۔

غزالی اپنی اصولِ فقہ کی کتاب "المستصفی" میں، جس کا مختصر ذکر باب 9 میں ہو چکا ہے، بیان کرتے ہیں کہ بعض شرائط کے تحت مرسل روایت قبول کی جا سکتی ہے (Al-Ghazālī 1987, 650–656)۔ اگرچہ احادیثِ آحاد بذاتِ خود کسی عقیدے کو قطعی اور لازم نہیں بناتیں، لیکن ان کی تائید متواتر نصوص سے ہو سکتی ہے۔ اس لیے اگر قرآن سے حضرت آدم کی معجزانہ تخلیق ثابت سمجھی جائے تو یہ روایت سورۃ آل عمران کی آیت 59 کے تاریخی پس منظر کی وضاحت کے لیے استعمال کی جا سکتی ہے۔ تاہم اگر اس روایت کو قابلِ اعتماد نہ بھی مانا جائے تو آیت کے موضوعاتی سیاق سے پیدا ہونے والا اعتراض اپنی جگہ باقی رہتا ہے۔

ان تمام نکات کی روشنی میں بیچلر کی تعبیر خاصی تکلف آمیز معلوم ہوتی ہے۔

سورۃ آل عمران کی آیت 59 کے علاوہ، بیچلر سورۃ النساء کی آیت 1 کی بھی ایک نہایت منفرد تعبیر پیش کرتے ہیں اور اسے حضرت آدم سے پہلے موجود ایک "ماں" کے تصور سے جوڑتے ہیں (Batchelor 2018, 496–497):

> اس آیت میں نفسٍ واحدۃٍ کا استعمال اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ پہلے حضرت آدم کا زائیگوٹ، یعنی بار آور بیضہ، وجود میں آیا اور پھر حوا، بطور زوجہ، اس سے الگ ہوئیں۔ تخلیق سے متعلق اس بنیادی آیت میں خدا جس طرح ان ارحام کا لحاظ رکھنے کی تلقین کرتا ہے جنہوں نے تمہیں جنم دیا، اس سے بظاہر یہ اشارہ ملتا ہے کہ آدم اور حوا دونوں کسی رحم کے اندر پیدا ہوئے تھے۔ مصنف اس بات کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ نفسٍ واحدۃٍ قواعدی طور پر مؤنث ہے، اور منھا اور زوجھا دونوں میں مؤنث ضمیر ھا استعمال ہوئی ہے...

روایتی اسلامی تعلیمات اور اہلِ علم کے اجماع کے مطابق نفسٍ واحدۃٍ سے مراد آدم ہیں۔ لفظ نفس کو مؤنث رکھنے اور اس کے ساتھ مؤنث ضمیر ھا کے استعمال کی مجوزہ توضیح یہ ہے کہ نفسٍ واحدۃٍ ابھی مکمل انسان نہیں تھا؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ابھی زائیگوٹ کے مرحلے میں تھا۔ خدا نے بعد کے ایک ترقی یافتہ مرحلے میں اس میں روح پھونکی ہوگی، جس سے وہ ایک مکمل روحانی وجود بنا۔ یہی سب سے زیادہ منطقی توضیح معلوم ہوتی ہے۔

بیچلر کے موقف کا حاصل یہ ہے کہ نفسٍ واحدۃٍ، جس کا ترجمہ "ایک جان" کیا جاتا ہے، ان کے نزدیک دراصل ایک بار آور بیضہ (fertilised egg)، یعنی زائیگوٹ (zygote) ہے۔ پھر وہ یہ کہتے ہیں کہ نوعِ انسانی کے "ایک جان" سے وجود میں آنے کی بہترین سائنسی توضیح یہ ہے کہ حضرت آدم اور حوا کسی ماقبلِ آدمی وجود کے اندر یک زائیگوٹی جڑواں (monozygotic twins) کی صورت میں بنے۔ بعض دوسرے اہلِ فکر نے بھی اس سے ملتے جلتے خیالات پیش کیے ہیں۔

تاہم یہاں ایک بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ بیچلر نے لفظ نفس کو جس طرح "زائیگوٹ" کے مفہوم میں تبدیل کیا ہے، اس کی لسانی بنیاد خاصی کمزور ہے۔ عربی میں اسماء مذکر یا مؤنث ہوتے ہیں، اور اس تذکیر و تانیث کی مختلف نوعیتیں ہیں، جن میں معنوی جنس (semantic gender)، صرفی جنس (morphemic gender) اور قواعدی جنس (grammatical gender) شامل ہیں (The Qurʾānic Arabic Corpus 2009)۔

کسی لفظ کا مذکر یا مؤنث ہونا کبھی حقیقی جنس کی بنا پر ہوتا ہے اور کبھی محض زبان کی ساخت کا تقاضا ہوتا ہے (Principle 1)۔ مثلاً عربی میں کسی خاتون کے لیے صفت استعمال کی جائے تو وہ مؤنث صیغے میں آئے گی، کیونکہ متعلقہ شخص واقعی عورت ہے۔ لیکن عربی میں بہت سی ایسی اشیا بھی قواعدی طور پر مؤنث ہیں جن کی کوئی حیاتیاتی جنس نہیں۔ مثال کے طور پر شمس یعنی سورج مؤنث ہے، حالاں کہ سورج میں کوئی حقیقی نسوانی خصوصیت نہیں۔ اس کے باوجود عربی میں اس کے ساتھ مؤنث صیغے ہی استعمال ہوتے ہیں۔

لفظ نفس کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ عربی زبان میں یہ لفظ مؤنث شمار ہوتا ہے۔ اس کے عمومی معنی "جان" یا "شخص" کے ہیں، لیکن بذاتِ خود یہ لفظ کسی حیاتیاتی جنس کی نشان دہی نہیں کرتا (Badawi and Haleem 2008, 954–955; Lane 2010b, 2826)۔

اسی قواعدی مناسبت کی بنا پر اس کے ساتھ مؤنث ضمیر ھا استعمال ہوتی ہے۔ عربی میں جب کسی اسم کی قواعدی جنس متعیّن ہو تو اس کی طرف لوٹنے والی ضمیریں بھی اسی کے مطابق آتی ہیں۔ چنانچہ منھا اور زوجھا میں مؤنث ضمیر کا استعمال اس لیے ہے کہ نفس عربی میں مؤنث ہے؛ اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ یہاں کوئی حیاتیاتی طور پر مؤنث وجود یا زائیگوٹ مراد ہے۔

لہٰذا صرف عربی زبان کے قواعدی تذکیر و تانیث کی بنیاد پر نفس اور روح کے درمیان ایسا فرق قائم کرنا، اور پھر نفسٍ واحدۃٍ سے زائیگوٹ مراد لینا، بیچلر کی نسبتاً

کمزور دلیل معلوم ہوتی ہے۔ یہ تعبیر لفظ نفس کے معروف اور معمول کے استعمال سے بھی مطابقت نہیں رکھتی (Principle 1)۔

توقفِ حکم

باب 4 میں ہم نے دیکھا تھا کہ جانز تسلمان اور ڈیوڈ سلیمان جلاجل کا طریقۂ کار بڑی حد تک ایک دوسرے سے ملتا جلتا ہے۔ دونوں اس اصول پر اعتماد کرتے ہیں کہ اگر کسی مسئلے کی تفصیلات مذہبی نصوص میں موجود نہ ہوں اور ان کی بنیاد پر ارتقا کے حق یا مخالفت میں کوئی قطعی موقف اختیار نہ کیا جا سکے تو توقف اختیار کرنا چاہیے۔ البتہ دونوں کے درمیان ایک اہم فرق ہے۔ جلاجل کے نزدیک حضرت آدم کی معجزانہ تخلیق کو نص کے ظاہری مفہوم کے مطابق قبول کیا جانا چاہیے، جبکہ جانز تاسلمان کا رجحان یہ ہے کہ حضرت آدم کی تخلیق کی بھی ایسی توضیح ممکن ہے جس میں معجزے کا سہارا لینا ضروری نہ ہو۔ جانز تسلمان اپنے موقف کے حق میں بنیادی طور پر دو طریقے اختیار کرتے ہیں۔

پہلا یہ کہ معجزات کے بارے میں حتمی فیصلہ دینے کے بجائے ایک طرح کا لاادری موقف اختیار کیا جائے۔ ان کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ ممکن ہے خدا نے ایسے قوانینِ فطرت کے ذریعے معجزات ظاہر کیے ہوں جو اس زمانے کے لوگوں کے علم میں نہ تھے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ خدا نے قوانینِ فطرت کو معطل کر دیا ہو۔ دونوں صورتیں ممکن ہیں، اس لیے ہمارے پاس اس معاملے میں کوئی قطعی موقف اختیار کرنے کی بنیاد نہیں۔ جانز تسلمان لکھتے ہیں:

> یہ سوال کہ قوانینِ فطرت معطل کیے گئے تھے یا نہیں، ایک فلسفیانہ بحث ہے۔ اس سوال کا درست جواب دینے کے لیے کہ کیا خدا قوانینِ فطرت کو معطل کرتا ہے؟ ضروری ہے کہ ہمیں قوانینِ فطرت کا مکمل علم ہو، جبکہ ہم ابھی ایسے مکمل علم سے بہت دور ہیں۔ مذہبی لوگ اس بات سے اتفاق کر سکتے ہیں کہ خدا کی مداخلت قوانینِ فطرت کو معطل کر کے بھی ہو سکتی ہے اور انہیں معطل کیے بغیر بھی۔ ان دونوں میں سے کوئی ایک موقف اختیار کیا جائے تو دوسرا امکان پھر بھی باقی رہتا ہے (Taslaman 2020, 93)۔

کوئی مسلمان معقول طور پر یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ 'خدا قوانینِ فطرت کو معطل کر کے انواع کو پیدا نہیں کر سکتا'، اور نہ ہی یہ معقول دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ 'خدا قوانینِ فطرت کو معطل کیے بغیر انواع کو پیدا نہیں کر سکتا۔' دونوں امکانات موجود ہیں، اور چونکہ خدا کے ارادوں تک ہماری علمی رسائی نہیں، اس لیے ہمیں اس بارے میں فیصلہ معلق رکھنا چاہیے کہ حقیقت میں ان دونوں میں سے کون سی صورت واقع ہوئی۔ قرآن کا متن ہمیں ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے پر مجبور نہیں کرتا۔

تسلمان کے اس نکتے کو کسی حد تک تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ خدا نے ایسے معجزات ظاہر کیے ہوں جنہیں اس زمانے کے لوگ اپنے محدود سائنسی علم کی وجہ سے قوانینِ فطرت کے دائرے میں سمجھنے سے قاصر رہے ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ خدا ایسے واقعات ظاہر کرے جو انتہائی غیر معمولی اور بہت کم احتمال کے حامل ہوں۔

لیکن اشعری الٰہیات میں خدا ایسے معجزات بھی ظاہر کر سکتا ہے جو ہمارے موجودہ سائنسی تصورات اور احتمالات کی حدود سے بالکل باہر ہوں۔ باب 6 میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اشاعرہ کے نزدیک خدا ہر وہ کام کر سکتا ہے جو منطقی طور پر ممکن ہو، اور منطقی امکانات کا یہ دائرہ سائنسی طور پر ممکن امور سے کہیں وسیع ہے۔

اس لیے اگر سائنس مستقبل میں اس قدر ترقی بھی کر جائے کہ ہمیں فطرت کے بارے میں ایک نہایت جامع، بلکہ بقول تسلمان "مکمل فہم" حاصل ہو جائے، تب بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ خدا ایسے معجزات نہیں کر سکتا جو اس سائنسی دائرے سے باہر ہوں۔ معجزے کا بنیادی مقصد ہی خدا کی قدرتِ مطلقہ کو اس طرح ظاہر کرنا ہے کہ ایسا واقعہ رونما ہو جو فطرت کے معمول کے تسلسل سے مختلف ہو۔ جس طرح خدا ماضی کی تہذیبوں کے سائنسی علم سے ماورا معجزات ظاہر کر سکتا تھا، اسی طرح وہ ہمارے موجودہ علم سے بھی ماورا معجزات ظاہر کر سکتا ہے، خواہ ہمارا علم کتنا ہی ترقی یافتہ کیوں نہ ہو۔

معجزات کا یہ مسئلہ تسلمان کے اصولِ تعبیر سے گہرا تعلق رکھتا ہے، اور یہی ہمیں ان کی دوسری حکمتِ عملی کی طرف لے جاتا ہے۔

تسلمان کا دوسرا طریقہ یہ دکھانا ہے کہ قرآن اشیا کی تخلیق کی تفصیلی کیفیت بیان نہیں کرتا، حتیٰ کہ حضرت آدم اور نوعِ انسانی کی تخلیق کے طریقۂ کار کی بھی مکمل تفصیل فراہم نہیں کرتا۔ جلاجل کے آدمی استثنائیت (Adamic exceptionalism) کے موقف کے مطابق حضرت آدم کی تخلیق معجزانہ طور پر ہوئی، لیکن تسلمان کے نزدیک ضروری نہیں کہ ایسا ہی ہوا ہو۔

اس سلسلے میں وہ سورۃ النساء کی آیت 1 کے بارے میں چند نکات پیش کرتے ہیں۔ سب سے پہلے وہ اس تعبیر کو رد کرتے ہیں کہ حضرت حوا کو حضرت آدم کے کسی حصے، بالخصوص ان کی پسلی، سے پیدا کیا گیا تھا۔ وہ لکھتے ہیں:

> بعض مسلم متکلّمین اس آیت اور بعض دوسری آیات میں آنے والی تعبیر 'ایک جان/ایک نوع' کو اس معنی میں لیتے ہیں کہ حوا کو آدم کی پسلی سے پیدا کیا گیا اور پوری نوعِ انسانی اسی جوڑے کی اولاد ہے۔

تاہم قرآن میں کہیں یہ نہیں کہا گیا کہ حوا کو آدم کی پسلی سے پیدا کیا گیا تھا۔ یہ تصور یہودی و مسیحی روایت سے مسلم دنیا میں داخل ہوا۔ مسلم علما خود تسلیم کرتے ہیں کہ اسرائیلیات میں بہت سی غیر مستند روایات پائی جاتی ہیں؛ اس لیے مسلمانوں کو تخلیق کے بارے میں اپنے مذہبی تصورات کی بنیاد ایسی روایات پر نہیں رکھنی چاہیے (Taslaman 2020, 65)۔

مختصراً یہ کہ تسلمان ان روایات پر تنقید کرتے ہیں جن کے مطابق حضرت حوا کو حضرت آدم کی پسلی سے پیدا کیا گیا تھا۔ ان کے نزدیک یہ روایات ان یہودی و مسیحی حکایات کے زمرے سے تعلق رکھتی ہیں جنہیں اسرائیلیات کہا جاتا ہے اور جن کے اعتبار کے بارے میں تحفظات پائے جاتے ہیں۔ بعض دوسرے اہلِ علم نے بھی اس تنقید سے اتفاق کیا ہے (Nasr 2015, 189)۔ لیکن اس دلیل سے بذاتِ خود یہ تعبیری امکان ختم نہیں ہوتا کہ حضرت حوا کو حضرت آدم کے کسی حصے سے پیدا کیا گیا ہو، خواہ وہ پسلی ہو یا کچھ اور۔

تسلمان اس سے آگے بڑھتے ہوئے اخلاقی بنیاد پر بھی حضرت حوا کو حضرت آدم کے کسی حصے سے پیدا کیے جانے کے تصور پر اعتراض کرتے ہیں:

> اس روایت کو عورت کی تحقیر کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے۔ یہ تصور کہ عورت مرد سے اور مرد کے لیے پیدا کی گئی، عورت کی وجودی کم تری ثابت کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ بعض لوگ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ چونکہ عورت ایک ٹیڑھی پسلی سے پیدا ہوئی ہے، اس لیے اس میں پیدائشی طور پر راہِ راست سے ہٹنے کا رجحان موجود ہے۔ ایک بار پھر، قرآن نہ ایسی صنفی امتیاز پر مبنی دلیل پیش کرتا ہے اور نہ اسے قبول کرتا ہے (Taslaman 2020, 65–66)۔

یہ بات اپنی جگہ درست ہو سکتی ہے، لیکن یہ بنیادی طور پر ایک سماجی و سیاسی اعتراض ہے، تعبیری یا تفسیری دلیل نہیں۔ حضرت حوا کو حضرت آدم سے پیدا کیے جانے کی تعبیر کے بعض صنفی تعصب پر مبنی استعمالات ممکن ہیں، لیکن اس سے بذاتِ خود اس تعبیر کی صحت یا امکان ختم نہیں ہوتا۔

اس کے بعد تسلمان سورۃ النساء کی آیت 1 کی ایک ایسی تعبیر پیش کرتے ہیں جس میں نفسٍ واحدۃٍ سے مراد کسی ایک شخص کے بجائے ایک مشترک جوہر یا نوعِ طبیعی لی جاتی ہے:

> اگر ہم 'ایک نوع/وجود سے تخلیق' کی تعبیر کو اسی طرح سمجھیں جس طرح اوپر کی دو آیات میں سمجھا گیا ہے، یعنی ایک ہی انسانی نوع کے افراد کے طور پر، تو ساری الجھن دور ہو جاتی ہے... ان آیات کا خطاب پوری نوعِ انسانی سے ہے؛ یہ آیت 'اے انسانو!' کے خطاب سے شروع ہوتی ہے اور پھر کہتی ہے کہ خدا نے تمہیں ایک جان/نوع سے پیدا کیا۔ چنانچہ 'تم' سے مراد پوری نوعِ انسانی ہے، جس میں پہلا انسان، یعنی آدم، بھی شامل ہے (Taslaman 2020, 65–66)۔

باب 3 میں ہم نے اس آیت کی جس دوسری تعبیر کا ذکر کیا تھا، اس میں "ایک ہی اصل یا جوہر" کا مفہوم صرف حضرت حوا تک محدود تھا؛ یعنی حضرت حوا کو اسی نوع یا جوہر سے پیدا کیا گیا جس سے حضرت آدم پیدا ہوئے تھے۔ لیکن تسلمان اسی استدلال کو پوری نوعِ انسانی تک پھیلا دیتے ہیں۔

یہ تعبیر کسی قدر تکلف پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ اس کی بنیادی مشکل یہ ہے کہ آیت کا دوسرا حصہ بالکل واضح طور پر بیان کرتا ہے کہ مردوں اور عورتوں کی کثرت ایک جوڑے سے وجود میں آئی:

> اور ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں پھیلا دیں۔ (النساء، 1)

یہ کہنا کہ یہاں پوری نوعِ انسانی کے لیے محض کسی مشترک "جوہر" یا "نوع" کا ذکر ہے، نہ کہ کسی ابتدائی فرد یا جوڑے کا، آیت کے ظاہری مفہوم سے خاصا دور معلوم ہوتا ہے۔ تسلمان کو یہ واضح کرنا ہوگا کہ پھر آیت میں حضرت آدم اور حوا کے جوڑے سے مردوں اور عورتوں کے پھیلنے کا کیا مفہوم ہوگا (Principle 1; Principle 2)۔

آخر میں تسلمان ایک نحوی استدلال بھی پیش کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر آیت میں واقعی حضرت آدم ہی مراد ہوتے تو عربی عبارت کی نحوی صورت موجودہ صورت سے مختلف ہونی چاہیے تھی۔ وہ لکھتے ہیں:

> اگر، جیسا کہ بعض لوگوں نے دعویٰ کیا ہے، ایک جان/وجود سے صرف آدم مراد ہوتے تو عربی لفظ کے آغاز میں حرفِ تعریف "ال" ہونا چاہیے تھا (Taslaman 2020, 67)۔

یعنی تسلمان کا کہنا یہ ہے کہ اگر آیت میں کسی ایک متعیّن فرد کی طرف اشارہ ہوتا تو نفس معرفہ ہونا چاہیے تھا، تاکہ معنی "وہ مخصوص ایک جان" کے ہوں۔ لیکن یہ دعویٰ قواعدی اعتبار سے مشکل پیدا کرتا ہے، کیونکہ آیت میں موجود تعبیر اپنے معروف مفہوم کو ادا کرنے کے لیے بالکل درست ہے۔ اس میں ایسی کوئی نحوی کمی نہیں جو تسلمان کی مجوزہ تبدیلی کی متقاضی ہو۔ موجودہ عبارت کسی ایک فرد اور کسی ایک مشترک اصل، دونوں کے مفہوم کی گنجائش رکھتی ہے:

> جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا۔

اگر عبارت معرفہ ہوتی تو مفہوم بنتا:

جس نے تمہیں اس ایک جان سے پیدا کیا۔

ایسی صورت میں یا تو یہ مفہوم پیدا ہوتا کہ وجود میں صرف ایک ہی جان یا ایک ہی جوہر تھا، نہ کہ صرف وہ جان جس سے انسانیت کو پیدا کیا گیا، یا پھر اس سے مراد کوئی ایسی جان یا اصل ہونا ضروری تھی جس کا ذکر اس سے فوراً پہلے ہو چکا ہوتا۔

مزید یہ کہ تسلمان کی تجویز کردہ ترکیب خود نحوی اعتبار سے مسئلہ پیدا کرتی ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ محض صفت و موصوف کی ترکیب نہیں رہتی، بلکہ ایک مستقل جملے جیسی ساخت اختیار کر لیتی ہے۔ اگر اسی ساخت کو انگریزی مفہوم میں منتقل کیا جائے تو عبارت کچھ یوں بنے گی:

> اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو، جس نے تمہیں 'وہ جان ایک ہے' سے پیدا کیا، اور اسی سے اس کا جوڑا پیدا کیا، پھر ان دونوں سے بہت سے مردوں اور عورتوں کو پھیلا دیا۔

اس طرح تسلمان کی تجویز قواعدی اعتبار سے درست معلوم نہیں ہوتی اور نتیجتاً آیت کی ایک پیچیدہ اور غیر فطری تعبیر سامنے آتی ہے (Principle 1)۔

جہاں تک سورۃ آل عمران کی آیت 59 کا تعلق ہے، تسلمان اس آیت کی معروف تعبیر کو بالکل الٹ دیتے ہیں۔ ان کے استدلال کو واضح کرنے کے لیے ان کی عبارت نسبتاً تفصیل سے نقل کرنا مناسب ہوگا:

> بعض لوگ دعویٰ کرتے ہیں کہ 'عیسیٰ کی نوعیت آدم کی نوعیت جیسی ہے' کا مطلب یہ ہے کہ آدم کی تخلیق بھی بغیر باپ کے ہوئی؛ چونکہ عیسیٰ والدین کے بغیر پیدا ہوئے، اس لیے آدم بھی والدین کے بغیر پیدا ہوئے، اور نتیجتاً وہ کسی پہلے سے موجود نوع سے ارتقا پذیر نہیں ہوئے۔

لیکن قرآن کے مطابق عیسیٰ کی ماں موجود تھیں اور وہ حمل اور ولادت کے معمول اور فطری مراحل کے ذریعے پیدا ہوئے۔ اگر آدم ہر اعتبار سے عیسیٰ جیسے ہیں تو آدم کو بھی ایک ماں سے، معمول کے فطری طریقے سے، پیدا ہونا چاہیے تھا۔ اس لیے آدم اور عیسیٰ کی مماثلت کا مطلب محض یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی عمل کے بغیر وجود میں آئے۔

مزید یہ کہ عیسیٰ اور مسیحیوں سے متعلق اس آیت کے سیاق کو سامنے رکھا جائے تو آیت کا اصل موضوع آدم نہیں بلکہ عیسیٰ ہیں، اور مقصد عیسیٰ سے متعلق غلط عقیدے کی اصلاح ہے۔ اسلامی عقیدے کے مطابق عیسیٰ کے بارے میں بنیادی غلطی انہیں الوہی حیثیت دینا ہے۔ چنانچہ آیت کا مفہوم یہ بنتا ہے: 'تم عیسیٰ کو الوہیت دیتے ہو، حالاں کہ ان کی اصل بھی آدم ہی کی طرح مٹی ہے؛ آدم کی طرح عیسیٰ بھی کوئی خدائی فطرت نہیں رکھتے۔'

اس لیے آیت اپنے سیاق میں حضرت آدم کی والدین کے بغیر تخلیق کے بارے میں کچھ نہیں کہتی۔ اس کا مقصد حضرت عیسیٰ کی حقیقت کے بارے میں ایک غلط تصور کی اصلاح ہے۔ لہٰذا آدم کا ذکر ان کی بغیر باپ کے تخلیق کی دلیل نہیں، بلکہ اس سے یہ بتایا گیا ہے کہ عیسیٰ کی تخلیق بھی مٹی ہی سے ہوئی اور اس اعتبار سے ان کی فطرت کوئی غیر معمولی یا خدائی فطرت نہیں۔

مختصراً، تسلمان کا موقف یہ ہے کہ خود قرآن بتاتا ہے کہ حضرت عیسیٰ کی پیدائش فطری مراحل کے ذریعے ہوئی۔ اگر ایسا ہے تو سورۃ آل عمران کی آیت 59 میں حضرت عیسیٰ اور حضرت آدم کے درمیان مماثلت کا پہلو یہ بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ حضرت آدم بھی کسی ماں سے پیدا ہوئے ہوں۔

تاہم اس استدلال میں ایک بنیادی مسئلہ ہے۔ جیسا کہ ہم سورۃ مریم کی آیات 16–21 کے ضمن میں پہلے دیکھ چکے ہیں، حضرت مریم کا حمل اور ولادت بظاہر معمول کے جسمانی مراحل سے گزرے ہوں گے، لیکن اصل معجزہ حضرت عیسیٰ کا استقرارِ حمل ہے، یعنی ان کا بغیر باپ کے وجود میں آنا۔ یہی پہلو یہاں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، حضرت عیسیٰ کی تخلیق اس اعتبار سے معجزانہ ہے کہ وہ معمول کی انسانی جنسی تولید کے بغیر، یعنی باپ کے بغیر، پیدا ہوئے، اور انسانوں میں ایسا ہونا فطری طور پر ممکن نہیں (Nasr 2015, 769)۔

خود حضرت مریم کے الفاظ اس پر واضح دلیل ہیں:

> میرے ہاں بیٹا کیسے ہو سکتا ہے جبکہ کسی مرد نے مجھے چھوا تک نہیں اور میں بدکار بھی نہیں ہوں؟ (مریم، 20)

اگر تسلمان یہ دعویٰ نہیں کرنا چاہتے کہ حضرت مریم کا یہ بیان حقیقت کے خلاف تھا، تو پھر انہیں حضرت عیسیٰ کی ولادت کے اس معجزانہ پہلو کو یا تو غلط سمجھنا پڑے گا یا نظر انداز کرنا پڑے گا (Principle 2; Principle 3)۔

جیسا کہ بیچلر کے موقف کا جائزہ لیتے ہوئے پہلے بیان ہوا، سورۃ آل عمران کی آیت 59 میں دراصل ایک تقابل کیا گیا ہے: اگر مسیحی حضرت عیسیٰ کی معجزانہ تخلیق یعنی باپ کے بغیر پیدائش کی وجہ سے ان کے لیے الوہیت کے قائل ہوتے ہیں، تو حضرت آدم کی تخلیق تو اس سے بھی زیادہ غیر معمولی تھی، کیونکہ وہ نہ ماں سے پیدا ہوئے اور نہ باپ سے۔

ان دو نکات کو سامنے رکھا جائے تو تسلمان کے سامنے دو ہی راستے رہ جاتے ہیں۔ اگر وہ معجزات اور ارتقا کے بارے میں اعتقادی لاادریت کا موقف برقرار رکھنا چاہتے ہیں تو انہیں یہ واضح کرنا ہوگا کہ انسان میں بغیر باپ کے تولید سائنسی طور پر کس طرح ممکن ہے، اور ساتھ ہی حضرت مریم کے کنوارا نہ ہونے کی کوئی معتبر تعبیری قراءت بھی پیش کرنا ہوگی۔ اگر وہ ایسا نہیں کر سکتے تو ارتقا کے بارے میں ان

کا اعتقادی لاادریت کا دعویٰ اپنی بنیاد کھو دیتا ہے (Principle 2; Principle 3)۔

جلاجل اس مشکل کا شکار نہیں ہوتے۔ ان کے نزدیک حضرت آدم کی معجزانہ تخلیق کو تسلیم کرنا ضروری ہے، کیونکہ ان کی رائے میں مذہبی نصوص اس معاملے میں واضح ہیں۔ وہ صرف حضرت آدم سے پہلے یا ان کے ساتھ ساتھ موجود انسانی مخلوقات کے امکان کے بارے میں توقف اختیار کرتے ہیں۔ نہ قرآن میں اور نہ، جیسا کہ اگلے حصے میں ہم دیکھیں گے، احادیث میں کوئی ایسی صریح بات موجود ہے جو اس امکان کی قطعی نفی یا اثبات کرتی ہو۔

اسی لیے جلاجل اسی مخصوص نکتے پر فیصلہ معلق رکھتے ہیں۔ اس طرح وہ ایک طرف حضرت آدم کی معجزانہ تخلیق کو برقرار رکھتے ہیں اور ان کا نسب جدید انسانوں سے جوڑتے ہیں، اور دوسری طرف اس امکان کو بھی کھلا رکھتے ہیں کہ آج زمین پر موجود انسانوں کے نسب میں حضرت آدم سے پہلے کے انسان بھی شامل رہے ہوں۔ تسلمان اور جلاجل کے ان دونوں طریقوں میں سے غزالی کا فریم ورک توقف کے اطلاق کے معاملے میں جلاجل کے موقف سے زیادہ ہم آہنگ ہے (Principle 7)۔



انسانوں میں سے بعض گمان رکھتے ہیں کہ ”سائنس“ انسانی تجربات اور مشاہدات پر مبنی علم ہے۔ اسی غلط فہمی کی بنیاد پر وہ بڑے فخر سے اس علم کو خدا کے درجے پر فائز سمجھے ہوئے ہیں۔ آئیے اس آدھی بات اور آدھے سچ کو پوری بات اور پورے سچ تک بڑھاتے ہیں تاکہ بعض انسانوں اور سائنس دونوں کا قبلہ درست ہو جائے۔

سائنس انسانی تجربات اور مشاہدات کا ہی علم ہے لیکن کیا کبھی آپ نے اس بات پر بھی غور کیا ہے کہ انسان کس ہستی کی بنائی اشیاء پر یہ تجربات اور مشاہدات کرتا رہا ہے؟ انسان اللہ کی بنائی ہوئی مادی و غیر مادی اشیاء اور ان سے متعلق اللہ کے قوانین پر اپنے مشاہدات اور تجربات کے نتیجے میں ہونی والی دریافتوں کو اپنے قوانین کے نام سے موسوم کرتا رہا ہے اور یہ تاثر دیا جاتا رہا ہے کہ یہ سب سائنس کے قوانین ہیں، جبکہ درحقیقت وہ اللہ کے قوانین اور انسانوں کے حوالے سے محض ان کی دریافتیں تھیں۔

نیوٹن کے قوانینِ حرکت میں سے ایک کو لے لیں۔ ہر لگائی گئی قوت کا ردِعمل برابر مگر مخالف سمت میں ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا نیوٹن نے اپنے تجربات اور مشاہدات کے بعد یہ اصول طے کر کے کائنات میں رائج کیا تھا؟ یا اس نے پہلے سے رائج شدہ اللہ کے اس قانون کو دریافت کیا ہے؟

سائنس کے مطابق کرنٹ دراصل الیکٹرونز کے بہاؤ کو کہا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا سائنس نے الیکٹرونز کے اس بہاؤ کو جاری کیا ہے یا دریافت کیا ہے؟

کیا کائنات میں پھیلی گیسز اس لئے ایک ایسے طریقے سے ردِعمل دیتی ہیں کہ جو بوائلز اور چارلز کے تجربے اور مشاہدے کے مطابق ہے؟ نہیں، بلکہ یہ گیسز اس نظم و ضبط اور حساب کتاب کے مطابق ردِعمل دیتیں ہیں جو اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے متعیّن کیا ہے، جبکہ بوائلز اور چارلز نے اس حساب کتاب اور نظم کو اپنے مشاہدے اور تجربے کی بنیاد پر صرف دریافت کیا ہے۔

اللہ کی کائنات اور اس کائنات میں موجود اللہ کی تمام مادی و غیر مادی اشیاء کے متعلق سائنسدان صرف مشاہدات اور تجربات کی بنیاد پر اپنے اپنے نتائج اخذ کر سکتے ہیں، جبکہ اس کائنات اور اس میں موجود تمام اشیاء کے متعلق قوانین، نظم اور حساب کتاب کا نفاذ صرف اور صرف اللہ کے اختیار میں ہے۔ انسان کے حصے میں قوانین کی دریافت ہے، ان کا نفاذ نہیں۔

سورہ فرقان آیت 2 میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اور ہر چیز کو اس نے پیدا کر کے ایک اندازہ ٹھہرا دیا ہے۔ سورہ مرسلت آیت 23 میں اللہ فرماتے ہیں: پھر ہم نے ایک اندازہ مقرر کیا اور ہم کیا ہی خوب اندازہ مقرر کرنے والے ہیں۔

انسانوں نے اللہ کی پیدا کردہ مادی اور غیر مادی اشیاء میں یہی اندازہ دریافت کیا ہے، نہ کہ نافذ اور متعیّن کیا ہے، ورنہ تو یہ کائناتی امور میں سائنسدانوں کی شرکت کے برابر متصور کیا جائے گا۔ اور یقیناً ایسا ہرگز نہیں ہے۔

میڈیکل سائنس کہتی ہے کہ انسانی جسم میں خون کا ایک بہاؤ موجود ہے اور اس کی انسان دوست سطح 120/80 ہے۔ تو سوال ہے کہ کیا سائنس نے انسان کے اندر خون کے اس بہاؤ اور اس بہاؤ کی انسان دوست سطح کو نافذ کیا ہے یا صرف دریافت کیا ہے؟ مزید یہ کہ میڈیکل سائنس کے مطابق انسانی دل چار خانوں پر مشتمل ہے، تو کیا سائنس کے اس مشاہدے کو نفاذ کہا جائے یا دریافت؟ حقیقت یہ ہے کہ انسانی خون کی انسان دوست بہاؤ کی مقدار اور دل کے چار خانوں کی تعداد کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے نافذ و متعیّن کیا ہے۔

انسان کا علمِ فلکیات کہتا ہے کہ زمین پر کششِ ثقل 9.8m/s ہے اور چاند پر

کششِ ثقل 1.6m/s ہے۔ تو کیا علمِ فلکیات نے یہ دونوں کششِ ثقل نافذ اور متعیّن کی ہیں یا انہیں محض دریافت کیا ہے؟

کیا انسان کے ایٹمی علم کی شاخ نے ایٹم کے اندر الیکٹرونز، پروٹونز اور نیوٹرونز کو نیوکلیس کے گرد مدار میں گردش کرنے پر متعیّن کیا ہے؟ یا اس علم کے ذریعے ان ایٹمی اجسام اور ان کی گردش کو محض دریافت کیا گیا ہے؟

یہ تصور بہت عام سننے کو ملتا ہے کہ آج انسان نے جتنی بھی ترقی کی ہے وہ سب سائنس کے مرہونِ منت ہے۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ سب سمجھ میں آ جانے والے اللہ کے قائم کردہ اس نظم و ضبط اور حساب کتاب کی وجہ سے ہے جو اللہ نے اپنی بنائی ہوئی ہر ایک مادی و غیر مادی آیت میں رکھ دیا ہے۔ اس حوالے سے صرف کرنٹ یعنی الیکٹرونز کے بہاؤ کی مثال پیشِ خدمت ہے:

- اگر ان الیکٹرونز میں اللہ تعالیٰ نے بہاؤ نہ رکھا ہوتا تو انسان کے کروڑوں برقی آلات کیسے کام کرتے؟
- اور پھر صرف بہاؤ پر ہی بات موقوف نہیں ہے، اگر الیکٹرونز کا سائز ایک پنگ پونگ بال جتنا بڑا ہو جاتا تو ہم اپنے برقی آلات کے سائز کو چھوٹا کیسے کرتے؟

اللہ نے اپنی مادی آیات میں نہ صرف یہ کہ انسانی سمجھ آ جانے والا نظم اور حساب کتاب رکھا ہے بلکہ اسے انسان کے لئے قابلِ تسخیر بھی کر دیا ہے۔ سورہ لقمان آیت 20 میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ نے زمین و آسمان کی تمام چیزوں کو تمہارے کام میں لگا رکھا ہے اور تمہیں اپنی باطنی اور ظاہری تمام نعمتیں بھرپور عطا کر رکھی ہیں۔ اس پیش کردہ آیت مبارکہ کی سچائی کا ثبوت یہ ہے کہ پوری کائنات میں صرف انسان کو اللہ کی مادی و غیر مادی اشیاء کے علم پر دسترس نصیب ہوئی اور اسی نے اس دسترس کا سب سے زیادہ فائدہ اٹھایا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کی ہر مادی و غیر مادی چیز کو اس قدر نپے تلے حساب کتاب اور ناپ تول کے ساتھ بنایا ہے کہ اللہ کا قائم کردہ یہ حساب کتاب فزکس، کیمسٹری اور حساب کے علم میں حسابی مساواتوں کی صورت ہمارے سامنے ہے۔

اللہ تعالیٰ نے علم کو اپنی مادی و غیر مادی آیات میں پنہاں کر کے انسان کو بے یار و مددگار چھوڑ نہیں دیا تھا بلکہ اللہ نے انسان کو ہر زمانے میں، درجہ بہ درجہ اس علم سے روشناس کرایا ہے۔ آیت الکرسی میں اللہ کا ارشاد ہے: اور وہ اس کے علم میں سے کسی چیز کا احاطہ نہیں کر سکتے مگر جتنا وہ چاہتا ہے معلوم کرا دیتا ہے۔

اور معلوم اس لئے کرایا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور کائنات اللہ کا فعل ہے۔ لہٰذا جب کبھی بھی انسان اپنے آس پاس شعور کی نظر دوڑائے تو اسے اللہ کے کلام اور فعل میں تضاد نہ مل سکے اور وہ جان لے کہ قرآن اور کائنات ایک ہی ہاتھ کی تحریر ہیں اور یوں وہ زبردستی نہیں بلکہ خالصتاً علمی بنیادوں پر اللہ کی ذات کا شعور اور ادراک حاصل کر سکے۔

سورہ مائدہ کے مطابق قابیل جب اپنے بھائی کی لاش کو اٹھائے اٹھائے پھر رہا تھا تو اللہ نے کوے کو بھیج کر اسے قبر کھودنے کا علم سکھایا اور اللہ کی مادی آیت قبر کے متعلق صراطِ مستقیم کی طرف ایک غیر محسوس طریقے سے رہنمائی کی۔

سورہ قریش میں اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو مختلف موسموں سے مانوس کرنے کی صلاحیت عطاء کرنے کا ذکر کیا۔ سورہ سبا آیت 11 میں حضرت داؤد علیہ السلام کو اللہ کی طرف سے زرہ بنانے کا حکم ہے، ظاہر ہے کہ جب حکم دیا ہوگا تو طریقہ بھی بتایا ہوگا، جیسے ہمیں نماز کا حکم دیا ہے تو نماز کا طریقہ بھی سکھایا۔ سورہ ہود میں حضرت نوح علیہ السلام کو ممکنہ سیلاب سے بچاؤ کے لئے کشتی بنانے کا حکم ہے۔ سورہ یوسف میں اللہ کے عطاء کردہ زراعت کے علم کے ذریعے ممکنہ قحط کا حل کرنا۔ سورہ کہف کے مطابق حضرت ذوالقرنینؑ کے ذریعے انسانوں کو یاجوج ماجوج سے بچاؤ کے لیے لوہے اور تانبے کی دھاتوں کے استعمال کے علم کی طرف راہنمائی کی اور اس سے وہ دیوار بنائی گئی کہ جو آج تک انسانیت کے لئے یاجوج ماجوج سے بچاؤ کی ضامن ہے۔

نبی آخر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے تیر بنانے، تیر اندازی سیکھنے اور تیر کو بہترین ہتھیار قرار دینا، جنگِ خندق میں خندق کی ٹیکنالوجی کو بطور دفاع استعمال میں لانا، قرآن مجید میں سورہ الانفال آیت 60 میں گھوڑوں کو تیار رکھنے کا حکم، یہ سب اللہ کی مادی آیات کے حوالے سے اشیاء سازی کے لیے صراطِ مستقیم کی رہنمائی ہی تو تھی۔ یوں اس بات کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے طے فرما دیا گیا کہ انسانی فلاح کے لئے اللہ کی مادی و غیر مادی آیات کا علم اختیار کر کے ٹیکنالوجی ڈیویلوپمنٹ یعنی اشیاء سازی، اللہ کی رحمت ہے۔ (سورہ کہف آیت 98)

صراطِ مستقیم صرف عباداتی اور اعتقاداتی تناظرات کی اصطلاح نہیں ہے۔ اللہ کی مادی و غیر مادی آیات کے حوالے سے صراطِ مستقیم کی اصطلاح کو اس تناظر میں دیکھا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں دشمن سے جنگ کے لئے گھوڑوں کو تیار رکھنے کا حکم دیا ہے تو اس حوالے سے مسلمانوں کا اٹھایا ہر قدم صراطِ مستقیم ہوگا۔ اس کے علاوہ سورہ کہف میں انسانیت کی فلاح کے لئے اللہ کی مادی آیات کو بنانے اور ان کے استعمال کرنے کو اللہ کی رحمت کہا گیا ہے۔ البتہ اللہ کی مادی آیات کے حوالے سے انسانیت کے خلاف ناجائز طور پر عام اور ایٹمی اسلحہ کا استعمال شیطانی اور حیوانی رستہ ہے۔

مندرجہ بالا نکات دینِ محمدؐ کو ایک دینِ مکمل ثابت کرنے کو کافی ہیں کہ جو نہ صرف عبادات و اعتقادات کے حوالے سے ہی نہیں بلکہ سائنس و ٹیکنالوجی کے حوالے سے بھی ایک کامل صراطِ مستقیم کی ہدایت کرتا ہے۔ یوں ان مستشرقین کا بھی منہ بند ہوتا ہے کہ جو کہتے ہیں کہ دینِ اسلام وہ کھنڈر ہے جو عصرِ حاضر سے بالکل بھی مطابقت نہیں رکھتا۔

حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے قابیل سے لے کر آج تک کے تمام انسانوں کو ٹیکنالوجی ڈیویلوپمنٹ کے صراطِ مستقیم کی راہنمائی اللہ فرمائے؛ اپنی مادی و غیر مادی

آیات میں نظم و حساب کتاب کو انسانوں کے لئے قابلِ فہم اور قابلِ استعمال اللہ بنائے؛ سوچنے سمجھنے کی صلاحیتیں، آنکھیں، کان اور دماغ اللہ عطاء کرے؛ اور ہم ہر روز سکولوں، کالجوں، یونیورسٹیوں اور مدرسوں میں حرکت کے قوانین کو نیوٹن کے قوانینِ حرکت کے نام سے پڑھائیں، تو کیا یہ اللہ کے حق میں ایک علمی خیانت نہیں ہے؟ ضرور جس نے دریافت کیا ہے اس کا نام بھی لیا جانا چاہئے، لیکن جس نے بنایا ہے اس کا نام تک بھی لینا گوارا نہیں کیا جاتا؟ کیا انسان کے خلاف یہ مقدمہ بنتا ہے یا نہیں کہ قوانین تو اللہ کے ہوں اور نام صرف نیوٹن کا لیا جائے؟ یہ سیدھا سادھا کاپی رائیٹ کا مقدمہ بنتا ہے۔

انسان کے سائنسی علم کو انسان کا علم تو تب مانا جائے کہ جب وہ بغیر اللہ کی تخلیق میں سے کچھ لئے کلوننگ کا کمال کر دکھائے۔ جب وہ اللہ کی طرف سے انسانوں میں پہلے سے فراہم کردہ جینز کے بغیر ہی جینیٹک انجینئرنگ کر دکھائے۔ کششِ ثقل کو 9.8m/s کے بجائے اپنی مرضی کے ہندسوں میں تبدیل کر دکھائے، جب اللہ کی یورینیم استعمال کرنے کے بجائے (اپنی بنائی ہوئی) مٹی کی اینٹ میں سے تابکاری کا عمل جاری کر دکھائے۔ جب انسان سورہ رحمٰن آیت 33 میں اللہ کے فرمان کے برعکس — کہ اے جن وانس! اگر تم اس زمین و آسمان کے کناروں سے باہر نکلنا چاہو تو اس کے لئے بڑا زور چاہیے اور بغیر زور کے تم نہیں نکل سکتے — انسان صرف اپنے سائنسی کے علم کی طاقت سے زمین کے مدار سے نکل کر دکھا دے۔ انسان کا سائنسی علم یہ چیلنج کبھی بھی قبول نہیں کرے گا کیونکہ انسان ان حدود و قیود کا پابند ہے جو اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس کے لئے مقرر کر دیں ہیں۔ اللہ کی مادی و غیر مادی آیات میں پنہاں اللہ تعالیٰ کا حساب کتاب اور نظم وہ حدود ہیں کہ جن کی پاسداری انسان کی سائنس نے ہر صورت کرنی ہے۔

لہٰذا یہ کہنا کہ سائنس صرف انسانی تجربات اور مشاہدات کا علم ہے، ایک آدھی ادھوری بات ہے۔ لیکن جب ہم یہ کہیں کہ سائنس انسانی تجربات اور مشاہدات کا ہی علم ہے مگر یہ تجربات اور مشاہدات اللہ کے اس نظم اور حساب کتاب سے متعلق ہوتے ہیں جو اس نے اپنی کائنات کی ہر شے میں جاری و ساری کر دیا ہے۔ اس زاویے سے دیکھا جائے تو سائنس دراصل — سورہ فرقان اور سورہ مرسلت کی روشنی میں — اشیاء میں اللہ کے قائم کردہ نظم اور حساب کتاب کو تجربات اور مشاہدات کے ذریعے جاننے کا علم ہے۔ لہٰذا اگر "بعض انسان" اپنی سائنس کو اس زاویے پر لے آئیں تو ان انسانوں اور ان کی سائنس کا قبلہ درست ہو جائے گا۔

اس حوالے سے دو مزید وضاحتوں کا ذکر بھی ضروری ہے کہ:

۱. ایک یہ کہ اللہ کی مادی و غیر مادی آیات ارتقاء پذیر نہیں ہیں بلکہ انسان کا سائنسی علم ارتقاء پذیر ہے۔ انسان شروع ہی سے انسان ہی ہے اور باقی سب جاندار بھی اسی ڈھب پر ہیں، یعنی اسی نظم اور حساب کتاب پر ہیں جو اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے طے کر دیا ہے، اس لئے کہ اللہ کی مادی و غیر مادی آیات اللہ کے علم کا نتیجہ ہیں اور اللہ کا علم ارتقاء پذیر نہیں ہے۔

۲. دوسرا یہ کہ علم دراصل اللہ کی علمی و مادی آیات کی صورت اپنی کلیت میں ایک اکائی ہی ہے، ہماری نیت اسے دینی یا دنیاوی بناتی ہے۔ اللہ کی علمی آیات قرآن مجید اور مستند ترین احادیث پر مشتمل ہیں؛ جبکہ اللہ کی مادی آیات کا علم فزکس، کیمسٹری، اناٹومی، بیالوجی اور حساب وغیرہ کی صورت فی زمانہ میسر کر دیا گیا ہے۔

آج امتِ مسلمہ کو اللہ نے اپنی علمی آیات کا بہترین علم عطاء کیا ہے لیکن مسلمان آپس کی ضد کے باعث انتشار کا شکار ہیں، جبکہ دوسری طرف اہلِ مغرب اور یہودیوں کو اللہ نے اپنی مادی آیات کا بہترین علم عطاء کیا ہے لیکن انہوں مسلمانوں کے ساتھ ضد کی وجہ سے اسلام کا انکار کر رکھا ہے۔ سورہ جاثیہ آیت 17 کے مطابق پھر انہوں نے اپنے پاس علم آچکنے کے بعد آپس کی ضد کے باعث اختلاف برپا کر دیا۔

علم و فکر



”المؤتمر الدولي لجهود المملكة العربية السعودية في مواجهة الانحرافات الفكرية“ کے عنوان سے ایک بین الاقوامی کانفرنس ۲۷ اور ۲۸ ستمبر ۲۰۲۶ء کو مدینہ منورہ کے مرکز الملک سلمان الدولی للمؤتمرات میں منعقد ہوئی، جس کا اہتمام جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ نے کیا تھا۔ کانفرنس کا مقصد فکری انحرافات اور انتہا پسندی کے اسباب و اثرات کا جائزہ لینا، ان کے تدارک کے لیے مؤثر حکمتِ عملی وضع کرنا، اور فکری و سماجی تحفظ کے سلسلے میں سعودی عرب کے تجربات اور کوششوں کو اجاگر کرنا تھا۔ اس علمی اجتماع میں مختلف ممالک سے ممتاز علماء، مفتیانِ کرام، محققین اور ماہرین نے شرکت کی۔ کانفرنس کے پہلے روز ”أثر الفتوىٰ في مواجهة الانحرافات الفكرية“ کے عنوان سے ایک اہم علمی اجلاس منعقد ہوا جس میں فکری انحرافات کی روک تھام، فتویٰ کے درست شرعی ضوابط، اور معاشرے بالخصوص نوجوان نسل کے فکری تحفظ میں اس کے کردار پر گفتگو کی گئی۔ اس اجلاس میں حضرت شیخ الاسلام نے بھی خطاب کیا جس کا خلاصہ مولانا مفتی شاد محمد شاد کے شکریہ کے ساتھ قارئین کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے۔ (ادارہ)

گزشتہ کل جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں منعقد کانفرنس بعنوان "أثر الفتوىٰ في مواجهة الانحرافات الفكرية" میں استاذ محترم حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ایک مختصر محاضرہ پیش کیا۔ اس محاضرہ کا خلاصہ اردو میں پیش خدمت ہے۔

انحراف کیا ہے؟

حمد و صلوٰۃ کے بعد حضرت نے کانفرنس کی انتظامیہ کا شکریہ ادا کیا اور پھر سب سے پہلے اس سوال کو ڈسکس کیا کہ انحراف ہے کیا؟

انحراف جادۂ حق سے ہٹ جانے، یعنی صراطِ مستقیم سے عدول کرنے کا نام ہے۔ انسان جب بھی صراطِ مستقیم سے دائیں یا بائیں مڑ جائے، وہ منحرف ہے۔

اور صراطِ مستقیم وہ ہے جو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے کلامِ مجید میں یا اپنے نبی کریم ﷺ کی سنت میں بیان فرما دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سورۃ الشوریٰ میں رسول اللہ ﷺ کے حق میں گواہی دی: ﴿وانک لتھدی الی صراط مستقیم﴾ (اور بلاشبہ آپ سیدھے راستے کی طرف رہنمائی فرماتے ہیں)۔

پھر رسول اللہ ﷺ نے خبر دی کہ اس شاہراہ سے بہت سے انحرافات پیدا ہوں گے، لیکن ساتھ ہی قیامت تک کے لیے ہم سب کو یہ رہنمائی بھی دے دی کہ صراطِ مستقیم وہی ہے جس پر میں اور میرے صحابہ ہیں۔ چنانچہ صراطِ مستقیم قرآنِ کریم اور سنتِ نبویہ ہے، اسی فہم کے مطابق جو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اور سلفِ صالحین نے سمجھا۔ جو شخص اس طریقے سے ہٹے، وہ منحرف ہے۔

انحرافات کا پس منظر

یہ انحرافات صحابہ کے زمانے سے شروع ہو گئے تھے۔ خوارج آئے، پھر معتزلہ، جہمیہ، کرامیہ جیسے فرقے پیدا ہوئے، جو برسوں عوام پر اثر انداز رہے۔ لیکن اللہ سبحانہ وتعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿فاما الزبد فیذہب جفاء واما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض﴾ (جھاگ تو سوکھ کر ضائع ہو جاتا ہے، اور جو چیز لوگوں کو نفع دیتی ہے وہ زمین میں ٹھہری رہتی ہے)۔ چنانچہ یہ سارے منحرف نظریات آخر کار مٹ گئے اور اب کتابوں اور تاریخ کے صفحات کے سوا کہیں نہیں ملتے۔

اسی طرح موجودہ دور کے انحرافات بھی، خواہ کتنے ہی عام اور پھیلے ہوئے ہوں،

ان شاء اللہ مسلمانوں اور علماء کی کوششوں سے ختم ہو جائیں گے۔

انحراف کی جڑ اور دو قسمیں

ان سب انحرافات کی جڑ نصوص کی غلط تاویل ہے۔ آج کے دور میں یہ دو صورتوں میں سامنے آتا ہے:

پہلی قسم: غلو

صحیح اور گہرے علم کے بغیر نصوص کی تعبیر کرنا، جس نے بہت سے لوگوں کو انتہا پسندی تک پہنچایا۔ وہ مسلمانوں کی تکفیر، تبدیع اور تضلیل کرنے لگے، خصوصاً مسلم ممالک کے حکمرانوں کو گمراہ اور مرتد قرار دے کر یہ فتویٰ دینے لگے کہ عام لوگوں پر ان کے خلاف ہتھیار اٹھانا واجب ہے، اور اسے "جہاد" کا نام دے دیا۔ حضرت کے بقول اسے نہ قرآن قبول کرتا ہے نہ سنت۔ یہ نصوص کو غلط طریقے سے پڑھنے کا نتیجہ ہے، اور اسی کی طرف نبی ﷺ نے غلو کرنے والوں کی تحریف اور جاہلوں کی تاویل کہہ کر اشارہ فرمایا۔

دوسری قسم: نصوص سے انحلال

یعنی نصوص کی پابندی سے آزادی اختیار کرنا۔ ایک طبقہ ایسا ہے جس نے اپنے آپ کو مغربی نظریات کے حوالے کر دیا، اور یہ اعتقاد بنا لیا کہ حق سارا کا سارا وہی ہے جو اہلِ مغرب فلسفے اور علوم میں مانتے ہیں۔ چنانچہ یہ لوگ چاہتے ہیں کہ نصوص کی گردنیں مروڑ کر انہیں اپنی ان خواہشات کے مطابق ڈھال لیں جو مغربی نظریات پر قائم ہیں۔ یہ بھی اسی فکری انحراف کا حصہ ہے جس میں ہم اپنے دور میں مبتلا ہیں۔ کچھ لوگ اسی بات پر اڑے ہوئے ہیں کہ سارا کا سارا حق مغرب ہی کے نظریات، فلسفے، آراء اور افکار میں ہے، اور وہ نصوص کی گردنیں اپنی خواہشات اور آراء کے مطابق موڑنا چاہتے ہیں۔

آج کے دور کے فکری انحرافات کی یہی دو قسمیں ہیں: ایک طرف غلو، دوسری طرف نصوص سے بے قیدی۔

علماء کی ذمہ داری اور کردار

حضرت نے فرمایا: دنیا بھر کے علماء پر لازم تھا کہ وہ قطعی دلائل کے ساتھ ان دونوں انحرافات کا مقابلہ کرتے، ایسے دلائل سے جو عوام اور خصوصاً نوجوانوں کو مطمئن کر دیں۔ اس میں مملکتِ سعودی عرب کا بڑا کردار ہے، اور یہ اس کی حیثیت کے مطابق ہی تھا، کیونکہ وہ حرمین شریفین اور جزیرۃ العرب کی محافظ ہے۔ اس نے فکری اور عملی دونوں سطح پر سنجیدہ اقدامات کیے۔

اس سلسلے میں انہوں نے خاص طور پر جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کا ذکر کیا، جس نے قرآن و سنت کے علوم سلفِ صالحین کے منہج پر پڑھائے، اور مشرق و مغرب میں پھیلی ہوئی مسلمانوں کی ایک ایسی نسل تیار کی جو غلو اور بے قیدی دونوں سے دور ہے اور صحیح منہج پر قائم ہے۔ اس پر انہوں نے ان کا شکریہ ادا کیا۔

فتویٰ کا کردار

پھر حضرت نے فتویٰ کے کردار کی بات کی، کیونکہ منحرف افکار کے مقابلے میں فتویٰ کا گہرا اثر ہوتا ہے۔ انہوں نے سعودی عرب کے ان اداروں کا نام لیا: ہیئۃ کبار العلماء، اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء، رابطۃ العالم الاسلامی کی مجمعِ فقہی، اور مجمع الفقہ الاسلامی الدولی، جسے سعودی عرب کی سرپرستی حاصل ہے۔ ان اداروں نے افتاء، گہری علمی تحقیق اور افراط و تفریط کے درمیان اعتدال کے ذریعے عصری مسائل حل کیے، اور ایسے ٹھوس فتاویٰ جاری کیے جو پورے عالمِ اسلام میں پھیلے اور ہر قسم کی انتہا پسندی، چاہے غلو کی ہو یا نصوص سے بے قیدی کی، کا مؤثر جواب بنے۔

انہوں نے یہ بھی کہا کہ دوسرے ممالک میں بھی ایسے علماء موجود ہیں جنہوں نے ان باطل افکار کا مقابلہ کیا، کتابیں لکھیں، خطبات دیے اور صراطِ مستقیم کی دعوت دی، اور امت ان شاء اللہ راسخ العلم اور معتدل علماء سے کبھی خالی نہیں ہوگی۔ لیکن چونکہ اسلام کا سرچشمہ مکہ اور مدینہ ہیں، اس لیے ذمہ داری اس سرزمین پر دوسروں کی نسبت زیادہ ہے۔

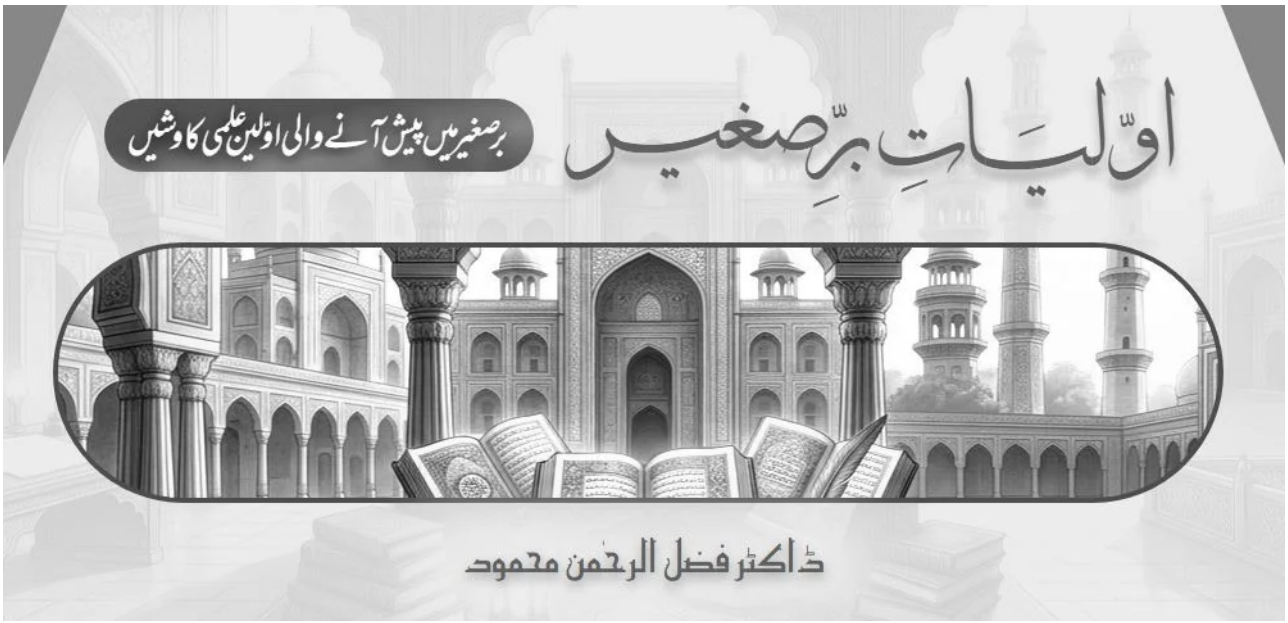
سوال: مذاہب کے بارے میں جمود اور تعصب

نظامت کرنے والے نے درخواست کی کہ آخر میں ایک اور بات مختصراً بیان فرما دیں کہ بعض اوقات فقہی مذاہب کے بارے میں جمود اور تعصب بھی فکری انحراف کو ہوا دیتا ہے۔

جواب:

حضرت نے فرمایا کہ: تمام فقہی مذاہب معتبر ہیں۔ صحابہ کے درمیان بھی اختلاف رہا، مگر کسی صحابی سے یہ منقول نہیں کہ اس نے کسی مختلف رائے رکھنے والے کے پیچھے نماز پڑھنے سے انکار کیا ہو۔ یہ مذاہب فقہی مذاہب ہیں، الگ دین نہیں۔ اس لیے سب مذاہب اور ان کے پیروکاروں کا احترام کرنا چاہیے، ان کے درمیان اتحاد کی فضا قائم رکھنی چاہیے، اور فقہی اختلافات کو مسلمانوں کے درمیان تفرقے اور دوری کا سبب نہیں بننے دینا چاہیے۔ منحرف افکار کا مقابلہ کرنے کے لیے یہ بھی ضروری ہے۔

https://fb.com/share/p/19YTNbqCtM



"اوائل" یا "اولیات" کے موضوع پر کئی علما نے قلم اٹھایا ہے، ان میں امام سیوطی، سلیمان بن احمد الطبرانی، اور ابن ابی عاصم شیبانی (علیہم الرحمہ) کے نام قابل ذکر ہیں۔ اردو زبان میں اس موضوع پر انھی علما کی کتب سے قابل اعتماد معلومات کا انتخاب کر کے ترمیم و اضافے کے ساتھ "سب سے پہلے کون" کے عنوان سے شیخ عظیم حاصل پوری نے کتاب لکھی ہے۔ اوائل یا اولیات عربی کے لفظ "اول" کی جمع ہے، جس کے معنی "پہلی چیز" کے آتے ہیں۔ ہر وہ کام جو سب سے پہلے سرانجام پائے "اول" کہلانے کا مستحق ہے۔ درج ذیل مضمون میں خاص طور پر "برصغیر" کے حوالے سے پیش آنے والی "اولیات" کو جمع کیا گیا ہے۔

برصغیر میں سب سے پہلے عوامی سطح پر درسِ قرآن شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمہ اللہ نے شروع کیا، اس سے پہلے عوامی سطح پر درسِ قرآن نہیں ہوا کرتا تھا، محدود درسِ قرآن کا آغاز شاہ عبدالعزیز کے دادا شاہ عبدالرحیم نے شروع کیا تھا، پھر شاہ ولی اللہ نے اس کو جاری رکھا، لیکن عام سطح پر درسِ قرآن، جس میں ہزاروں لوگ شریک ہوا کرتے تھے، وہ شاہ عبدالعزیز کا درسِ قرآن تھا، جو ہفتہ میں دو بار ہوا کرتا تھا[1]۔

سر عبدالرحیم جو ایک مسلمان قانون دان تھے، ان کا تعلق کلکتہ سے تھا، انہوں نے اسلام کے نقطۂ نظر کو ایک نئے انداز میں پیش کیا۔ انہوں نے اسلام کے اصول قانون پر ایک کتاب لکھی جو انگریزی زبان میں اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہے (Principles of Muhammadan Jurisprudence) اور یہ انگریزی زبان میں اصول الفقہ پر پہلی کتاب ہے۔ کتاب کے مصنف عربی زبان سے کسی حد تک، اور فارسی اور اردو سے بڑی حد تک واقف تھے۔ اور فقہ اسلامی سے مصنف کو اچھی خاصی واقفیت تھی، انگریزی زبان پر مکمل دسترس حاصل تھی، انگریزی قانون کے بڑے ماہر تھے، اس لیے انھوں نے انگریزی زبان میں، انگریزی اصطلاحات اور انگریزی اسلوب بیان میں اصول فقہ کو پہلی مرتبہ مغربی دنیا کے سامنے رکھا[2]۔

پاکستان میں بنکاری کے نظام کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کا کام ۱۹۸۰ء میں شروع ہوا۔ ۱۹۸۰ء میں اسلامی نظریاتی کونسل نے ایک رپورٹ پیش کی، جو اس اہم موضوع پر ایک متفق علیہ رپورٹ تھی۔ اس رپورٹ کی تیاری میں ماہرین بنکاری بھی شامل تھے، پاکستان کے تمام بڑے بنکوں کے سربراہ یا سینئر نمائندے اس رپورٹ کی تیاری میں شریک تھے۔ پاکستان کی تمام یونی ورسٹیوں کے شعبہ ہائے اکنامکس کے اس وقت کے سربراہان اس رپورٹ کی تیاری میں شریک تھے، علما میں دیوبندی، بریلوی، شیعہ، اہل حدیث اور کوئی مسلک نہ رکھنے والے سب علما نے اس کے ساتھ اتفاق کیا۔ یہ رپورٹ ایک خالص فقہی مسئلہ کے بارے میں تھی کہ پاکستان سے سود کا خاتمہ کس طرح کیا جائے؟ اور کن مراحل میں ختم کیا جائے؟ یہ رپورٹ ماہرین معاشیات، ماہرین قانون، علماے شریعت سب کی متفقہ طور پر تیار کردہ تھی۔ یہ دنیاے اسلام کی تاریخ میں پہلی مرتبہ ہوا کہ ایک فقہی اور قانونی مسئلہ پر دنیاے اسلام میں دستیاب تمام مہارتوں نے اور مختلف نقطۂ نظر رکھنے والے لوگوں نے ایک متفقہ رائے پیش کی[3]۔

ہندیات کے مشہور محقق ابوریحان بیرونی کے حوالہ سے یہ بات نقل کی گئی ہے کہ جس زمانے میں بیرونی ہندوستان آیا تھا، اس کی آمد سے کچھ دن پیشتر ایک کشمیری پنڈت نے پہلے پہل ویدوں کو کتابی قالب عطا کیا، ورنہ اس سے پہلے ویدوں کا سارا دارومدار ان پنڈتوں کے حافظہ پر تھا جو نسلا بعد نسل اس کے اشلوکوں کو زبانی یاد کرتے آرہے تھے۔ اس کشمیری پنڈت سے پہلے زبانی یادداشت کی شکل میں کم از کم

دو ہزار سال تک ہندو دھرم کی یہ بنیادی کتاب کاغذ، سیاہی اور قلم و دوات کی منت کشی سے آزاد رہی[4]۔

عالم اسلام میں علم جرح و تعدیل پر پہلی مستقل کتاب مولانا عبد الحی لکھنوی نے لکھی[5]۔

ابتدا میں برصغیر کے نصاب میں حدیث اور تفسیر کی کتابیں یا تو سرے شامل نہیں تھیں یا محض برائے نام شامل تھیں۔ شیخ عبد الحق محدث دہلوی جب حج کے لیے تشریف لے گئے تو پہلی بار مشکوۃ کا نسخہ ساتھ لائے، اس کے بعد ہی برصغیر میں اسلامی تاریخ میں غالباً پہلی بار باقاعدہ طور پر علم حدیث کی درسی کتاب کے طور پر مشکوۃ شریف مروج ہوگئی[6]۔

عوام کو دینی باتوں کے سمجھانے کے لیے عام فہم، سلیس اور ٹھیٹ اردو میں مختصر رسالے لکھنے کی داغ بیل سب سے پہلے سید احمد شہید نے ڈالی، انھی کی روش ان کے خلفا اور مریدان با اخلاص شاہ اسماعیل شہید، مولانا خرم علی بلہوری اور اولاد حسن قنوجی رحمہم اللہ نے اختیار کی اور روزمرہ کی سادہ اردو میں مفید رسالے لکھے[7]۔

برصغیر میں پہلی مرتبہ تصحیح و تعلیق اور تحقیق کے بعد بخاری شریف کو مولانا احمد علی سہارن پوری نے شایع کیا[8]۔

دور جدید میں ایک نئے علم الکلام کی ضرورت کا احساس پیدا ہو چلا ہے۔ علم کلام نو جس میں یونانیوں کی غیر ضروری عقلیات، از کار رفتہ دلائل، اور غیر علمی خرافات سے جان چھڑا کر رائج الوقت اسلوب استدلال اور رائج الوقت علمیات کے اصول مسلمہ کے مطابق احکام قرآن کی وضاحت اس طرح کی جائے کہ اس میں نئے استدلال اور نئے اسلوب سے کام لیا گیا ہو۔ یہ بات ہمارے لیے بڑی خوش آئند ہے کہ اس ضرورت کا احساس سب سے پہلے برصغیر میں ہوا[9]۔

عالم اسلام میں علامہ اقبال نے سب سے پہلے اسلامی قوانین پر از سر نو غور و خوض کی ضرورت کا احساس کیا۔ انھوں نے صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام ایک خط میں، جو غالباً ۱۹۲۵ء کی کسی تاریخ میں لکھا گیا تھا، کہا تھا کہ مسلمانوں پر اس وقت جو وقت آیا ہے یہ بڑا نازک دور ہے۔ مذہب اسلام زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے۔ اس وقت یا تو مسلمان اپنی آزادی یا بقا کی جنگ لڑ رہے ہیں یا اسلامی قوانین پر غور کر رہے ہیں۔ پھر علامہ اقبال نے لکھا کہ میرے خیال میں اس زمانے میں ضرورت اس بات کی ہے کہ دور جدید کے اصول قانون پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام اسلام کی ابدیت کو ثابت کیا جائے، جو شخص اس کام کو کرے گا اور احکام اسلامیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا، وہ میرے نزدیک اس دور کا مجدد ہوگا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کی نظر میں پاکستان بننے سے تقریباً ۲۵/۳۰ سال پہلے اسلامی قوانین پر غور و فکر اور تحقیقی کام کتنا اہمیت رکھتا تھا اور وہ برصغیر کے مسلمانوں کی آزادی کے بعد پیش آنے والے مسائل اور معاملات پر کتنی گہرائی سے غور کر رہے تھے۔ علامہ اقبال کی مختلف تحریروں اور بیانات میں ان خطوط کی طرف بھی اشارات ملتے ہیں جن کی بنیاد پر وہ اسلامی قوانین پر غور کرنا چاہتے تھے۔ آج ہماری من حیث القوم یہ ذمہ داری ہے کہ ہم علامہ اقبال کے افکار و تجاویز سامنے رکھتے ہوئے ایک ایسا نقشۂ کار وضع کریں جس سے کام لے کر اسلامی قوانین کا نفاذ کیا جا سکے اور دور جدید کے انسانی ساختہ قوانین پر ان کی برتری ثابت کی جا سکے۔ چناں چہ آج ضرورت اس بات کی ہے کہ دور جدید کے وہ مسلم دانش ور اور محققین جو اسلامی قانون اور فقہ سے واقفیت رکھتے ہیں اور جن کو اللہ نے یہ صلاحیت دی ہے کہ وہ دور جدید کے اصول قانون اور تصورات قانون پر نگاہ ڈال سکیں، ان کی یہ ملی اور اجتماعی ذمہ داری ہے کہ وہ احکام اسلامیہ کی ابدیت کو ثابت کریں اور دور جدید کے تصورات کی روشنی میں دنیا کو یہ بتائیں کہ اسلام کے قوانین ہی انسان کے درد کا مداوا ہیں۔ ایک صحیح الخیال مسلمان جس کو اس بات کا مکمل یقین ہے کہ اسلام ہی اللہ تعالیٰ کا آخری پیغام ہے، جس کو اس بات پر شرح صدر حاصل ہے کہ اسلام کا قانون ہی انسان کے انفرادی اور اجتماعی مسائل کا حل ہے اور جو ہر دور میں اسلامی شریعت کی معنویت اور صلاحیت پر کامل ایمان رکھتا ہے، اس کے لیے تو معاملہ اتنا زیادہ مشکل نہیں۔ علامہ اقبال نے جو توجہ دلائی ہے وہ ان لوگوں کو قائل کرنے اور مطمئن کرنے کے لیے ہے جن اسلام پر یا تو ایمان ہے ہی نہیں یا کم زور ہو چکا ہے، کو اسلام پر یا تو کاربند نہیں ہیں یا اسلام سے ان کی وابستگی بہت کم زور ہو چکی ہے، ایسے لوگوں کے لیے اسلام کے تصور حیات، تعلیمات اور قوانین کو اس انداز میں پیش کرنا کہ ایسے سب لوگ دور جدید میں احکام اسلامیہ کی ابدیت پر پوری طرح مطمئن ہو جائیں، وقت کی سب سے بڑی علمی اور فکری ضرورت ہے۔ یہ درحقیقت ایک مجددانہ کام ہے جو پوری دنیا کے مسلمانوں کا بالعموم اور پاکستانیوں کا بالخصوص ایک اجتماعی فریضہ ہے، کیوں کہ پاکستان ہی کے مصور اور پاکستان ہی کے فکری بانی اور مؤسس نے اس کی اہمیت کو سب سے پہلے محسوس کیا تھا اور اس کی طرف توجہ دلائی تھی[10]۔

مسلم امہ کی چودہ سو سالہ تاریخ میں دینی مدرسے کا تصور سب سے پہلے برصغیر میں انگریز گورنر جنرل ہیسٹنگز نے ۱۷۸۱ء میں کلکتہ مدرسہ کھول کر پیدا کیا۔ اس سے قبل بغداد کے دار الحکومت سے شروع ہونے والی مدارس کی تحریک دنیا بھر کے علوم کی قائد بنی، اس کے زیر اثر قائم ہونے والے تمام مدارس علوم دینیہ اور دنیویہ میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے۔ ان کے نزدیک سید الانبیا صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے مصداق علم مؤمن کی گم گشتہ متاع تھا۔ اس امت کے تمام مدارس میں قرآن و سنت اور فقہ کے علاوہ جو علوم پڑھائے جاتے تھے، ان میں علم طب، علم کیمیا، علم فلسفہ، علم تاریخ، اور دیگر کئی علوم بھی شامل تھے[11]۔

1810ء میں کلکتہ میں پہلا مشنری سکول کھولا گیا جس کے نصاب میں بائیبل کی اخلاقیات اور عیسائی تعلیم کے ساتھ تمام دنیوی علوم پڑھائے جاتے تھے، انگریزی کو ذریعۂ تعلیم بنایا گیا اور تمام نوکریوں کے لیے انگریزی لازمی قرار دے دی گئی[12]۔

قرآن مجید کا سب سے پہلا بامحاورہ ترجمہ شاہ عبدالقادر دہلوی رحمہ اللہ نے کیا[13]۔ یہ ترجمہ نہ صرف اردو زبان کا پہلا بامحاورہ ترجمہ ہے؛ بلکہ صحت کے اعتبار سے اردو کا بہترین ترجمہ بھی ہے۔ اس سے استفادے کے دوران میں اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن مجید کے بہت سے مشکل مقامات جہاں مفسرین نے لمبی لمبی بحثیں کی ہیں اور بہت سے سوالات اٹھائے ہیں، وہاں شاہ صاحب ترجمہ اس طرح کر دیتے ہیں کہ کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوتا؛ بلکہ خود بخود ترجمہ سے ہی مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ ترجمہ اگرچہ پرانا ہے اور اس کا اسلوب بھی اب متروک ہو چکا ہے؛ لیکن اردو زبان میں اس سے بہتر ترجمہ کرنا ممکن نہیں ہے[14]۔

احادیثِ نبویہ کو سب سے پہلے کمپیوٹرائز ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمی نے کیا[15]۔

ہماری تراث کی چند اہم کتابیں ایسی ہیں جو برصغیر کے علما کی ہی کوششوں سے پہلی بار منظر عام پر آئیں۔ ان میں سے صحیح ابن خزیمہ جو صحیح بخاری و صحیح مسلم کے علاوہ احادیثِ صحیحہ پر مشتمل ایک اہم کتاب ہے، چار جلدوں میں اس کی اشاعت ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمی کی تخریج و تحقیق کے بعد ہی ممکن ہو سکی۔

محدثین کے اسلوب نقد حدیث پر سب سے پہلے ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمی نے قلم اٹھایا۔ اس موضوع پر آپ نے ایک کتاب ''منہج النقد عند المحدثین نشاتہ، تاریخہ'' کے نام سے لکھی[16]۔

''الکفایۃ فی علم الروایۃ''، یہ خطیب بغدادی کی مشہورِ زمانہ کتاب ہے، پہلی بار دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد، دکن کے ذریعے سامنے آئی۔

''لسان المیزان'' اور ''تہذیب التہذیب''، جو علم رجال پر حافظ ابن حجر عسقلانی کی انتہائی مشہور اور مستند کتابیں ہیں، پہلی بار اسی ادارے نے شائع کیں۔

''المؤتلف والمختلف''، حافظ ابن ماکولا کی بڑی جامع کتاب ہے اور کئی جلدوں پر مشتمل ہے، پہلی بار اسی ادارہ سے شائع ہوئی۔

کتاب ''الجمع بین کتابی ابی نصر الکلاباذی و ابی بکر الاصفہانی فی رجال البخاری و مسلم''، صحیح بخاری اور مسلم کے مشترک رجال پر یہ کتاب سب سے پہلے اسی ادارہ سے شائع ہوئی[17]۔

برصغیر میں من گھڑت اور موضوع احادیث پر پہلی جامع اور مستند کتاب شیخ طاہر پٹنی کے قلم سے وجود میں آئی، انھوں نے ''تذکرۃ الموضوعات'' کے نام سے کتاب لکھی۔ یہ انتہائی جامع اور ضخیم کتاب ہے، اس کے کئی ایڈیشن پاکستان، ہندوستان اور عرب دنیا میں شائع ہوئے اور عام طور مشہور و معروف ہیں 18۔

برصغیر میں سب سے پہلے موطا امام مالک کا درس شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے شروع کیا[19]۔

مصنف عبد الرزاق ایک بڑی جامع کتاب ہے، اتنی جامع کہ حدیث کے چند جامع ترین مجموعوں میں اس کا شمار ہوتا ہے، صحابہ اور تابعین کے اقوال اور فتاوی کا بہت بڑا ماخذ ہے، فقہ حنفی کے لیے مفید ذخیرہ ہے؛ لیکن اس کے مخطوطے بہت محدود تھے کہیں کہیں پائے جاتے تھے، مولانا حبیب الرحمن اعظمی رحمہ اللہ نے اسے ایڈٹ کیا اور بھارت کے سملک (صوبہ گجرات) سے چھپوا کر پوری دنیا میں تقسیم کرا دیا۔

''مسند الحمیدی''، ابوبکر عبد اللہ بن زبیر حمیدی کی تالیف ہے، جو امام بخاری کے استاذ ہیں، یہ کتاب عام طور پر نہیں ملتی تھی، کہیں کہیں اس کے مخطوطے اور نسخے موجود تھے، مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے اس کو بھی ایڈٹ کیا، اور صوبہ گجرات کے شہر سملک سے ہی شائع کرا دیا، آج وہ دنیا کی ہر لائبریری میں موجود ہے۔

''سنن سعید بن منصور''، امام سعید بن منصور کی تالیف ہے، جو امام مسلم، امام ابوداود، ابوزرعہ دمشقی، ابوزرعہ الرازی اور امام احمد بن حنبل کے استاذ اور شیخ تھے۔ اس کے اجزا کی اولین دریافت، تحقیق و تعلیق اور ترتیب ڈاکٹر حمید اللہ نے کی اور مجلس علمی، ڈابھیل سے چھپوا کر دنیا میں عام کیا[20]۔

امام ابوبکر بزار کی کتاب مسند بزار، اس کے زوائد پر ایک پرانی کتاب چلی آ رہی تھی جس کا نام تھا ''کشف الاستار عن زوائد البزار''، یہ بھی پہلی مرتبہ مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے ایڈٹ کروا کر شائع کروا دی[21]۔

جدید علم اقتصاد پر اردو زبان میں سب سے پہلی کتاب علامہ اقبال نے لکھی[22]۔

حضور ﷺ کے مکاتیب اور دستاویزات پر پہلی کتاب شیخ ابو جعفر محمد بن ابراہیم الدبیلی نے لکھی۔ دبیل بعض لوگوں کے خیال میں کراچی کا پرانا نام تھا۔ بعض لوگوں کے خیال میں ٹھٹہ کے قریب کسی بستی کا نام تھا۔ بہرحال یہ سندھ ہی کی کوئی بستی تھی اور علامہ ابو جعفر الدبیلی سندھ ہی کی کسی علاقے سے تعلق رکھتے تھے۔ چوتھی صدی ہجری میں ان کا انتقال ہوا۔ انھوں نے مکاتیب نبوی پر ایک کتاب لکھی۔ یہ مکاتیب نبوی پر قدیم ترین کتاب ہے، جس کا اردو ترجمہ بھی ڈاکٹر عبد الشہید نعمانی نے شائع کیا ہے اور آج کل دستیاب ہے[23]۔

شیخ عبد الحق دہلوی رحمہ اللہ برصغیر میں علم حدیث کے امام گزرے ہیں۔ حدیث کے علاوہ سیرت پر بھی ان کا کام بہت بلند پایہ ہے۔ برصغیر میں سیرت پر جو بہترین اور ابتدائی کتابیں لکھی گئیں، وہ شیخ عبد الحق محدث دہلوی کے قلم سے سامنے آئیں۔ مدارج النبوہ ان کی دو جلدوں میں بارہ سو صفحات پر مشتمل ایک ضخیم کتاب ہے۔ کئی مرتبہ چھپ چکی ہے۔ یہ برصغیر کی سب سے پہلی اور مستند کتاب سیرت ہے۔ سیرت کے ہر گوشے سے بحث کرتی ہے[24]۔

قرآن مجید کو پہلی مرتبہ نصابی متن کے طور پر شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے متعارف کرایا۔ شاہ صاحب سے پہلے تک قرآن مجید خود بطور درسی متن کے نصاب میں شامل نہ تھا۔ بعض تفسیروں کا انتخاب پڑھا دیا جاتا تھا؛ لیکن یہ بھی وہ تفسیریں تھیں جو کلامی اور فلسفیانہ نقطۂ نظر سے لکھی گئی تھیں یا ادبی اور بلاغتی نقطۂ نظر سے لکھی گئی تھیں۔ ایسی تفاسیر کے کچھ حصے برائے نام یا کچھ نمونے، نصاب میں شامل تھے۔ اس کے علاوہ قرآن پاک براہ راست نہیں پڑھایا جاتا تھا[25]۔

امام ترمذی کی ''شمائل'' کا سب سے پہلا اردو ترجمہ مولانا کرامت علی جون پوری نے کیا، یہ سید احمد شہید کے تلامذہ میں سے تھے، اور ان کے خاص شاگردوں اور مریدین میں شامل تھے۔ ان کے اصلاحی اور جہادی کارناموں سے برصغیر کی تاریخ کا ایک باب روشن ہے۔ انھوں نے مشرقی ہندوستان بہار، اڑیسہ اور بنگال کے علاقوں میں جہاد اور اصلاح کی شمع روشن کی اور سیرت و حدیث کے مضامین کو مقبول بنایا۔ ان کا یہ ترجمہ ''انوار محمدی'' کے نام سے ۱۲۱۲ھ میں مکمل ہوا تھا[26]۔

ڈاکٹر حمید اللہ مرحوم نے سیرت نبوی کے بعض ایسے پہلو نمایاں کیے جو ان سے پہلے کسی سیرت نگار کے سامنے نہیں تھے، انھوں نے دریافت کیا کہ مکہ ایک ''شہری ریاست'' یعنی سٹی اسٹیٹ تھا۔ انھوں نے قدیم مآخذ سے یہ ساری معلومات جمع کیں۔ اس پر اردو، انگریزی، فرانسیسی، عربی اور جرمن زبانوں میں متعدد تحقیقی مقالات لکھے، اور پہلی مرتبہ انھوں نے ہی مکہ مکرمہ کے بارے میں ''سٹی اسٹیٹ'' ہونے کی بات کی۔

اسی طرح ڈاکٹر حمید اللہ نے ہی پہلی مرتبہ مدینہ منورہ میں ''سٹی سٹیٹ'' کے آغاز کی بات کی۔

ڈاکٹر حمید اللہ پہلے مسلمان محقق اور سیرت نگار تھے جنھوں نے میثاقِ مدینہ پر اس نقطۂ نظر سے غور کیا کہ ''میثاق مدینہ'' اسلام کی تاریخ تو کیا بلکہ پوری انسانیت کی تاریخ کا پہلا تحریری دستور ہے۔ انھوں نے اس پر کتاب لکھی (The First Written Constitution of the World)، یہ انگریزی میں ایک چھوٹی سی کتاب ہے۔

سیرت کے بعض مآخذ کی ایڈیٹنگ بھی پہلی مرتبہ ڈاکٹر حمید اللہ کے قلم سے سامنے آئی، واقدی کی ''کتاب الردۃ'' کی انھوں نے ایڈیٹنگ کی۔

سیرت ابن اسحاق کی اولین دریافت، ایڈیٹنگ اور اشاعت کا سہرا بھی ڈاکٹر حمید اللہ مرحوم کو جاتا ہے[27]۔

بلاذری کی کتاب الانساب کی سب سے پہلی ایڈیٹنگ اور اشاعت بھی ڈاکٹر حمید اللہ کے ذریعے لوگوں کے سامنے آئی[28]۔

ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے مسلمانوں کے قانون بین الممالک کو ۱۹۳۰ کے لگ بھگ اپنی تحقیق کا موضوع بنایا۔ کئی سال کی طویل تحقیق اور عرق ریزی کے بعد ڈاکٹر صاحب نے اس موضوع پر اپنا تحقیقی کام مکمل کیا جس پر آپ کو عثمانیہ یونی ورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری بھی ملی۔ ڈاکٹر صاحب کا یہ مقالہ پہلی بار ۱۹۴۱ میں لاہور سے مسلم کنڈکٹ آف سٹیٹ کے نام سے شائع ہوا، اب تک اس کے کم و بیش ایک درجن ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں اور ہر ایڈیشن میں مصنف نے حتی الامکان اپنی تازہ ترین تحقیقات و معلومات کو سمونے اور مقالے کے مندرجات میں ضروری ترامیم و اصلاحات کرنے کی کوشش کی۔ ڈاکٹر حمید اللہ کی یہ کتاب مسلم ''کنڈکٹ آف سٹیٹ'' (انگریزی) کسی مغربی زبان میں اسلام کے قانون بین الممالک پر لکھی جانے والی پہلی جامع اور تحقیقی کتاب ہے[29]۔

اردو زبان کی صَرف و نحو پر برصغیر میں سب سے پہلے اردو کے مشہور شاعر میر انشاء اللہ خان انشا دہلوی نے قلم اٹھایا، ان کی کتاب دریائے لطافت ۱۸۰۲ء/۱۲۲۲ھ میں بہ عہد نواب سعادت علی خان بہادر لکھی گئی۔ اس میں علاوہ قواعد صرف و نحو کے عورتوں کے محاورات، مختلف قوموں کی بولیاں اور گفتگوئیں اور طرح طرح کی نظم و نثر بھی شریک ہے۔ بعض محاورات و الفاظ کی تحقیق بھی خوب کی ہے[30]۔

نواب کریم خان کا ''سیاحت نامہ'' اردو زبان کی پہلی ڈائری ہے۔ اس ڈائری کے مرتب ڈاکٹر عبادت بریلوی مقدمے میں لکھتے ہیں:

> ''برٹش میوزیم لندن کے شعبۂ مشرقی کے کتب خانے میں نواب کریم خان کے سیاحت نامے کا ایک قلمی نسخہ، جس کا ذکر بلوم ہارٹ نے برٹش میوزیم کے اردو مخطوطات کی فہرست میں کیا ہے، لیکن صرف بلوم ہارٹ کے بیان سے اس کی صحیح اہمیت کا اندازہ نہیں ہوتا۔ اس نے تو صرف اتنی معلومات فراہم کی ہے کہ سیاحت نامی نواب کریم خان کی ڈائری ہے، جس میں انھوں نے اپنے قیام لندن کے حالات کی تفصیل پیش کی ہے۔ نواب کریم خان ریاست جھجھر کے رہنے والے تھے اور آخری تاج دار ہندوستان ابوظفر سراج الدین بہادر شاہ ظفر نے انھیں اپنے سفیر خاص کی حیثیت سے لندن بھیجا تھا۔ وہ یکم دسمبر ۱۸۳۹ء کو کشتی کے ذریعے دلی سے کلکتہ روانہ ہوئے اور وہاں سے ۱۴ مارچ ۱۸۴۰ء کو بحری جہاز میں سوار ہو کر ۲۷ جولائی ۱۸۴۱ء کو لندن پہنچے۔ اس سفر کی تفصیل اور لندن کی روزانہ مصروفیتوں کا حال انھوں نے اس کتاب میں لکھا ہے۔ یہ نسخہ خود مصنف کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ یہ کسی طرح گارساں دی تاسی کے پاس پہنچا اور اس نے اس کے پہلے حصے (یعنی اس کے سفر ہندوستان کے حالات) کا ترجمہ فرانسیسی زبان میں کر کے REVUE DL'ORIENT FOR 1865 میں شائع کیا تھا۔ دی تاسی نے اپنے مختصر سے پیش لفظ میں اس بات کی وضاحت بھی کی تھی کہ نواب کریم خان کے تعلقات ڈاکٹر ڈکنکن فوربس سے بڑے گہرے تھے اور ڈاکٹر فوربس نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ نواب کریم خان غیر معمولی ذہانت کے انسان تھے اور انھیں یورپ کے نظام سیاست اور طرز حکومت کے بارے میں زیادہ سے زیادہ معلومات حاصل کرنے کا بہت شوق تھا۔ اس نسخے کے شروع میں کچھ فارسی نظمیں اور شیخ سعدی کی گلستان کے چند اقتباسات بھی شامل ہیں۔
>
> میں نے اپنے قیام انگلستان کے زمانے میں بلوم ہارٹ کے اس

بیان کو پڑھ کر جب نواب کریم خان کی اس ڈائری کے اس قلمی نسخے کو نکلوایا، تو مجھے یہ اردو نثر کی بڑی ہی اہم کتاب معلوم ہوئی۔ مجھے یہ خیال آیا کہ یہ تو اردو کی باقاعدہ پہلی ڈائری ہے، جو ایک اہم شخص نے انگلستان میں بیٹھ کے لکھی ہے۔ پھر میں نے سوچا کہ اس سے قبل اردو میں ڈائری لکھنے کا کوئی تصور نہیں تھا اور میرے ذہن میں یہ بات بھی آئی کہ اس میں جس طرح ہندوستان کے حالات، بحری جہاز کے سفر کی روداد اور انیسویں صدی کے وسط میں لندن کی سیاسی، معاشرتی اور ثقافتی زندگی کی تفصیلات اور سات سمندر پار سے آئے ہوئے ایک اہم غریب الوطن ہندوستانی مسلمان کے تاثرات اور تجربات کو جس طرح پیش کیا گیا ہے، اس کی مثال کہیں اور نہیں ملتی[31]۔

چوتھی صدی ہجری میں برصغیر میں سندھ کے علاقہ میں علم حدیث کی خدمات اپنے عروج کو پہنچی ہیں۔ اس صدی میں خدمت حدیث کے سلسلہ میں دیبل اور منصورہ کو خصوصی و امتیازی مقام حاصل ہے۔ اسی صدی کے آخر میں یہ خدمات وسیع ہو کر ملتان اور لاہور تک پھیل گئیں۔ چناں چہ چوتھی صدی کے آخری دہائی ۳۶۵ھ۔۱۰۰۴ء میں سادات بخارا میں سے ایک محدث شیخ محمد اسماعیل بخاری، بخاری سے ہجرت کر کے لاہور سکونت پذیر ہو گئے۔ یہ سلطان محمود غزنوی کا زمانہ تھا اور اس وقت لاہور فتح نہ ہوا تھا۔

لاہور میں سب سے پہلے درس حدیث کی شمع روشن کرنے والے شیخ محمد اسماعیل ہی ہیں، جن کے وعظ و درس کے ذریعے ہزاروں لوگ رشد و ہدایت پا کر آپ کے دست مبارک پر مشرف باسلام ہوئے۔ درس تدریس اور وعظ و ارشاد کی یہ مجالس وفات تک جاری رہیں۔ آپ کو لاہور سے اس قدر محبت و موانست ہو گئی تھی کہ آپ بخاری کے بہ جائے اپنے آپ کو لاہوری کہنے لگے[32]۔

میر سید عبدالاول، برصغیر کے کبار محدثین میں سے تھے۔ ۹۶۸ھ/۱۵۶۰ء میں وفات پائی اور قلعۂ دہلی کے اندر کشک نرور کے نزدیک قبرستان میں دفن ہوئے۔ درس و تدریس کے علاوہ آپ کی زندگی تصنیف و تالیف میں گزری۔ آپ کا سب سے بڑا علمی کارنامہ وہ ہے، جس کی بنا پر آپ برصغیر میں ایک محدث کی حیثیت سے معروف ہوئے۔ ''فیض الباری'' کے نام سے آپ نے شرح بخاری تالیف کی اور اس شرح کو برصغیر کی پہلی شرح بخاری ہونے کا شرف حاصل ہے[33]۔

اردو زبان کی سب سے پہلی آپ بیتی مولانا محمد جعفر کی کتاب ''کالا پانی'' ہے۔ حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی اس کے پڑھنے کی ترغیب دیتے تھے[34]۔

حوالہ جات

1. محاضرات حدیث، محمود احمد غازی، ص ۴۲۷، الفیصل ناشران، اردو بازار لاہور، اشاعت ہفتم، مئی، ۲۰۱۲ء
2. محاضرات فقہ، ص: ۵۲۳۔
3. محاضرات فقہ، محمود احمد غازی ص: ۵۳۴۔
4. تدوین حدیث، مولانا مناظر احسن گیلانی، ص: ۸۹۔
5. لمحات من تاریخ السنۃ وعلومہا، عبدالفتاح ابوغدۃ، ص: ۹۸۔
6. نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع والنواظر ۵/۵۵۴، عبدالحی بن فخر الدین بن عبدالعلی الحسنی الطالبی، دار النشر: دار ابن حزم - بیروت، لبنان، الطبعۃ الاولی: ۱۴۲۰ھ، ۱۹۹۹م۔
7. سید احمد شہید کی اردو تصانیف و اردو ادب پر ان کی تحریک کا اثر اور سید شہید کا فقہی مسلک، عبد الحلیم چشتی، ص: ۱۳، الرحیم اکیڈمی کراچی، تاریخ طبع: ۱۹۸۶ء۔
8. الاتجاہات الحدیثیۃ فی القرن الرابع عشر الہجری، محمود سعید ممدوح، ص: ۳۲، دار البصائر، الطبعۃ الاولی: ۲۰۰۹م-۱۴۳۰ھ۔
9. عصر حاضر اور شریعت اسلامی، محمود احمد غازی، ص: ۳۱۱، طبع اول، ۲۰۰۹ء، ناشر: انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی سٹڈیز، اسلام آباد۔
10. اسلام کا قانون بین الممالک، محمود احمد غازی، ص: ۱۸ و ۱۹، شریعہ اکیڈمی، اسلام آباد، ۲۰۱۴ء۔
11. ماہنامہ تعمیر افکار، کراچی، مدارس نمبر، مقالہ: اوریا مقبول جان ص: ۱۴۵۔
12. ماہنامہ تعمیر افکار، کراچی، مدارس نمبر مقالہ: اوریا مقبول جان ص: ۱۴۷۔
13. حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن رحمہ اللہ اپنے ترجمہ قرآن کے مقدمے میں فرماتے ہیں: ''اسی کے ساتھ یہ امر بھی اچھی طرح سمجھ میں آگیا کہ جو لوگ زبان عربی سے ناواقف ہیں، ان کے لیے اگرچہ ترجمہ تحت لفظی میں بعض مخصوص فائدے ہیں، جو بامحاورہ ترجمے میں نہیں ہیں، مگر ترجمہ سے جو بڑی غرض یہ ہے کہ عام اہل اسلام ہند کو قرآن مجید کا سمجھنا سہل ہو جاوے، یہ غرض جس قدر بامحاورہ ترجمہ سے حاصل ہو سکتی ہے، تحت لفظی سے ممکن نہیں۔ چناں چہ شاہ عبدالقادر دہلوی جو کہ بامحاورہ اردو ترجمے کے بانی اور امام ہیں، انھوں نے ترجمہ تحت لفظی کو چھوڑنے اور بامحاورہ ترجمے کو اختیار کرنے کی یہی وجہ بیان فرمائی ہے۔ (قرآنی ترجمہ نگاری کی اہمیت اور اصول و قوانین، عبدالخالق آزاد،

ص:۸۴، رحیمیہ مطبوعات لاہور، ۲۰۱۶ء)۔

14. محاضرات قرآنی، محمود احمد غازی، ص:۲۱۹، الفیصل ناشران و تاجران کتب، اردو بازار لاہور، اشاعت پنجم: ۲۰۰۹ء۔

15. الحاسب الآلی واستخدامہ فی علوم السنۃ، احمد معبد عبد الکریم، انظر ہذا المقال فی "موسوعۃ علوم الحدیث الشریف"، ص:۳۳۸۔

16. اس کتاب میں موصوف نے دلائل سے ثابت کیا ہے کہ محدثین کرام نے احادیث کے علمی ذخیرہ کو صحیح قرار دینے کے لیے جو اسلوب اختیار کیا ہے، اس کی کوئی نظیر حتی کہ ہمارے زمانہ میں بھی نہیں ملتی ہے۔ نیز اس کتاب میں تدوین حدیث کے ابتدائی دور میں محدثین کے حقیقی طریق کار پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ کتاب عربی زبان میں ہے اور ۲۳۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۹۷۵ء میں ریاض سے، دوسرا ایڈیشن ۱۹۸۲ء میں ریاض سے اور تیسرا ایڈیشن ۱۹۸۳ء میں ریاض سے شائع ہوئے ہیں، اس کے بعد بھی اس کتاب کے شائع ہونے کا سلسلہ جاری ہے۔ یہ کتاب جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے نصاب میں داخل ہے۔ (ماہنامہ دار العلوم، شمارہ ۵، جلد: ۹۸، رجب ۱۴۳۵ ہجری مطابق مئی ۲۰۱۴ء، الحدیث: مجلۃ علمیۃ محکمۃ نصف سنویۃ۔ السنۃ الرابعۃ، ص:۲۱۹، العدد الثامن، صفر ۱۴۳۶ھ دیسمبر ۲۰۱۴م)

17. محاضرات حدیث، محمود احمد غازی، ص:۴۳۵۔

18. محاضرات حدیث، محمود احمد غازی، ص۴۱۸۔

19. محاضرات تعلیم، محمود احمد غازی، ص: ۲۵۹، زوار اکیڈمی پبلی کیشنز، کراچی، طبع دوم ۲۰۱۴ء۔، محاضرات حدیث، ص:۴۲۶

20. مقالہ بعنوان: المجلس العلمی: برصغیر میں خدمت و اشاعت حدیث کا قدیم ادارہ، نثار احمد، ص:۱۳۳، مجلہ فکر و نظر، اسلام آباد، جلد: ۴۲۔ ۴۳، شمارہ:۴، ۱۔

21. محاضرات حدیث، ص:۴۴۷۔

22. اسلام اور مغرب تعلقات، محمود احمد غازی، ص:۳۴۷۔

23. محاضرات سیرت، محمود احمد غازی، ص:۸۵، الفیصل ناشران، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور، اشاعت پنجم: ۲۰۱۵ء

24. محاضرات سیرت، محمود احمد غازی، ص:۵۹۸۔

25. محاضرات سیرت، محمود احمد غازی، ص:۶۰۵۔

26. محاضرات سیرت، محمود احمد غازی، ص:۶۱۴۔

27. مقالہ بعنوان: ڈاکٹر محمد حمید اللہ بطور سیرت نگار، محمد اکرم رانا، مجلہ فکر و نظر، جلد:۴۰۔۴۱، شمارہ:۴، ۱۔

28. محاضرات سیرت، محمود احمد غازی، ص:۶۷۶۔

29. اسلام کا قانون بین الممالک، ص:۲۰۶۔

30. قواعد اردو، مولوی عبد الحق، الناظر پریس واقع خیالی گنج لکھنؤ، (۱۹۱۴ء) ص:۲۵

31. سیاحت نامہ، نواب عبد الکریم خان، مرتب: ڈاکٹر عبادت بریلوی، ادارہ ادب و تنقید لاہور، ص:۷۔۸

32. علم حدیث اور پاکستان میں اس کی خدمت، ڈاکٹر سعد صدیقی، شعبۂ تحقیق، قائداعظم لائبریری، لاہور، طبع اول: ۱۹۸۸ء، ص:۲۰۰

33. علم حدیث اور پاکستان میں اس کی خدمت، ڈاکٹر سعد صدیقی، ۲۳۴

34. ندوہ کا ایک دن، ڈاکٹر اکرم ندوی، مجلس نشریات اسلام، ناظم آباد کراچی، ص۵۵



۱۹ شعبان ۱۳۱۱ ہجری، بروز دوشنبہ، بعد نماز صبح شہر ویلور (مدراس) میں درگاہ قطب ویلور کے روبرو میدان میں ایک جلسہ گاہ میں ہزاروں نفوس جمع ہیں۔ علماء، مشائخ، امراء اور ارکان مدرسہ لطیفیہ ویلور موجود ہیں۔ چہرے فرط محبت علم سے نورانی ہیں۔ آج مدرسہ کا اجتماع بعنوان "دستار بندی" ہے۔ فضا مئے عرفان کی پھوار سے ارغوانی ہے۔ ہندوستان کا دور دراز علاقہ ہے، اکابرین قوم رونق افروز ہیں کہ حسب پروگرام ایک جواں سال، قوی الجثہ عالم، جو قرآنی اصطلاح "بسطۃ فی العلم والجسم" کا مصداق تھا، پانچ فارغ التحصیل طلبہ کے جلو میں تشریف لائے، جن کے سر پر فضیلت کے عمامے باندھنے کا ارادہ تھا۔ عالم مذکور موضع طورو، ضلع مردان، صوبہ سرحد کا باشندہ حضرت مولانا حافظ سید عبدالجمیل ابن مولانا حافظ سید حفیظ اللہ تھا۔ آپ حضرت مولانا مفتی لطف اللہ علی گڑھی کے فخر روزگار شاگرد تھے، اور بقول علامہ سید انظر شاہ دیوبندی، علامہ سید انور شاہ کشمیری کے اساتذہ میں سے تھے (بحوالہ "نقش دوام"، مطبوعہ ملتان)۔ ان کے پیچھے حافظ قاری قادر حسین صاحب تھے، جو اپنے پانچ شاگردوں کے ہمراہ آئے۔ یہ شاگرد حفظ قرآن کا تمغۂ امتیاز پانے والے تھے۔

فارغ التحصیل حضرات: مولوی محمد محی الدین حسین صاحب مدراسی، مولوی عبدالرحیم صاحب مدراسی، مولوی محمد عبدالشکور صاحب عظیم آبادی، مولوی کنجی احمد صاحب ملیباری اور مولوی میر محی الدین صاحب بنگلوری تھے؛ اور حفاظ مدرسہ: حافظ سید مودود ویلوری، حافظ سید محمود بنگلوری، حافظ سید ابراہیم کلیکوٹی، حافظ غوث محی الدین ویلوری اور حافظ اصغر حسین ویلوری تھے۔

جلسہ کی صدارت شمس العلماء حاجی رکن الدین سید شاہ محمد قادری نے فرمائی۔ آپ نے ارشاد فرمایا:

خود آنکس چہ فرخ بدوران بود
کہ آن دین شاہ را نگہبان بود

ترجمہ: وہ شخص اپنے زمانے میں کتنا خوش نصیب ہے جو اس شاہ (شاہِ دوعالم یعنی نبی کریم ﷺ) کے دین کا نگہبان ہو۔

"حضارِ مجلس! فقیر آپ صاحبوں کا تہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہے کہ اس دینی کام میں اپنی شرکت سے مجلس کی رونق اور اسلام کی شوکت ظاہر فرمائی۔" آپ نے مزید فرمایا: "علم وہ عمدہ نعمت ہے کہ جس سے دین و دنیا دونوں حاصل ہوتے ہیں۔" صدر محترم نے اسلام اور مسلمانوں کی زبوں حالی پر افسوس کرتے ہوئے ایک شکست خوردہ بادشاہ اور چیونٹی کی کہانی سنائی اور فرمایا: "اگر ہم کمر ہمت کو چست کریں اور حوصلہ کو بلند رکھیں تو کیا اسلام اور اسلامیوں کی ترقیات میں کامیاب نہیں نکلیں گے؟" صدر جلسہ نے "ہندی، اردو، ملیباری زبانوں میں تعلیم دینے کا عندیہ ظاہر کیا" اور مختلف علوم و فنون — انگریزی، عربی، فارسی، طب، جدید ڈاکٹری اور مختلف ہنر — کی تعلیم دینے کی ضرورت واضح کی۔

یہاں ایک جملۂ معترضہ پڑھ لیجیے: ہم ۱۴۲۲ھ میں جی رہے ہیں، ایٹمی پاور ہیں، کمپیوٹر کے ہنر میں آگے بڑھ رہے ہیں اور ابھی تک اپنی مادری زبانوں کا گلا گھونٹ رہے ہیں۔ پشتو، پنجابی، سندھی اور بلوچی پاکستانی زبانیں ہیں۔ پشتو افغانستان کی قومی اور سرکاری زبان ہے، صوبہ سرحد کے ڈیڑھ کروڑ عوام کی زبان ہے۔ انگلینڈ، روس، بھارت، امریکہ، جرمنی وغیرہ ممالک کے ذرائع ابلاغ سے پشتو زبان میں پروگرام نشر ہوتے رہتے ہیں، لیکن یہاں پاکستان براڈ کاسٹنگ کارپوریشن اسلام آباد سے پشتو یونٹ ختم کرنے کی افواہ گرم ہے۔

۱۳۱۱ھ میں ایک مدراسی پیر فقیر کی حقیقت پسندانہ رائے ملاحظہ کیجیے کہ درسِ

نظامی کے لیے ملیباری زبان کے اساتذہ کی تلاش میں ہے، اور ہمارے پاک وطن کے یرقان زدہ افلاطونوں کو داد دیجیے کہ اپنی قوم کی زبان کاٹ رہے ہیں اور پھر بھی انہیں I-T۔ کلچر میں ایڈوانس کرنے کا دعویٰ ہے۔

مقررین میں جناب ابوالبرکات مولوی سید شاہ درویش پیر صاحب قادری میسوری بھی تھے، جنہوں نے فرمایا: ”اس مبارک جلسہ کو دیکھتے ہوئے مجھے روئیداد مدرسہ نظامیہ بغداد، جو تاریخوں میں پڑھی ہے، یاد آتی ہے۔“ فرمایا: ”وزیر نظام الملک نے بغداد میں مدرسہ نظامیہ قائم کیا... دہم ذیقعدہ سنہ ۴۵۹ھ کو اس کا افتتاح ہوا... امام غزالی، طبری، خطیب تبریزی کو اسی مدرسہ کی بدولت عالمگیر شہرت اور مقبولیت عامہ کی دستار فضیلت نصیب ہوئی... سعدی شیرازی نے یہاں سے تعلیم پائی...“ آگے فرمایا: ”مدرسۂ نظامیہ کی جیب میں سلطنت بغداد کا خزینہ تھا، اور بانیٔ مدرسۂ لطیفیہ کے خرقۂ خلافت میں توکل کا گنجینہ۔“ پیر صاحب نے تقریر کرتے ہوئے فرمایا: ”طلبۂ فارغ التحصیل مدرسہ لطیفیہ ہمارے حواس خمسہ ہیں۔ اس جلسہ کو دیکھو، ہجوم اہل جلسہ کو دیکھو، شان و شوکت کو دیکھو، صرف زر و ہمت کو دیکھو، سعی جمیل کو دیکھو، اور ان پانچ طلبۂ فارغ التحصیل کو دیکھو، تو حواس خمسہ ششدر ہو جاتے ہیں۔“

(سعیِ جمیل: یہاں ”جمیل“ سے لطیف اشارہ مولانا حافظ سید عبدالجمیل طوروی کی طرف ہے۔ مصنف کا حاشیہ)

پیر صاحب میسوری نے تجویز پیش کی کہ ”اس مدرسہ میں ایک شاخ تعلیم انگریزی کی بھی بڑھا دیں... اس کے علاوہ ایک مدرسۂ فنون بھی قائم کریں، تاکہ طلبہ علم کے ساتھ ہنر بھی سیکھ لیں اور تحصیل علوم سے فارغ ہونے کے بعد بزور بازو کسب و ہنر سے وجہ معاش بھی پیدا کر لیا کریں۔“ آپ نے فرمایا: ”ہارون رشید نے جو ایک گھڑی بطور تحفہ شارلین بادشاہ فرانس کو بھیجی تھی، اور جس کا ذکر ہچن ہارڈ نے کیا ہے، مسلمانوں کی دستکاری کا بڑا ثبوت ہے۔“

آپ کے بعد سید شاہ محمد نظام الدین صاحب نقوی القادری الفخری نے عربی زبان میں تقریر فرمائی: «ولا یمکن تہذیب النفوس الا بالعلم، وہو کالقمر المنیر فی اللیالی الظلم، فلا شیء انفع من العلم» ترجمہ: ”نفوس کی تہذیب علم ہی سے ممکن ہے، اور علم رات کے اندھیروں میں چمکتا چاند ہے، پس علم سے زیادہ نفع بخش کوئی شے نہیں۔“ مزید فرمایا: «العلم للانسان کالروح للابدان» کہ علم انسان کے جسم میں روح کی طرح ہے۔

آپ کے بعد منشی غلام محمود صاحب مدراسی نے تقریر کی اور ایک نظم سنائی۔

بعد ازاں حاجی حافظ مولوی شاہ محمد ولی اللہ صاحب قادری شاہ نوری کی باری تھی۔ فرمایا: ”کیا میری زبان کو یہ یارا بھی ہے کہ کچھ بھی اس محفل مینو مشاکل کی فضیلت کے ادائے حق توصیف میں لب ہلا سکے۔“ مزید فرمایا:

اور کہہ رہی ہے نزاکت طبع

کچھ لطف سخن تو سوچیے گا
بلبل جو ترانہ سنج ہیں یوں
کس گل نے کیا ہے ان کو شیدا

اب مولوی محمد محی الدین حسین النور آئے اور اتفاق و اتحاد کے عنوان سے گلدستہ افکار پیش فرمایا: ”کتب اخلاق میں انسان کو مدنی الطبع لکھا ہے، یعنی محتاج اتفاق۔“ آگے فرمایا: ”اب میں اپنے پیر و مرشد مدظلہ اور معلم نازک خیال، نردبان معارج کمال، حلال مشکلات علوم، کشاف معاقد فنون، مولانا و استاذنا صاحب مقامات جلیلہ مولوی عبدالجمیل دام فیوضہ اور بانیان مدرسہ کا، جن کی حسن کوشش اور نیک نیتی و جانفشانی سے اس جلسہ کا ظہور ہوا، شکریہ ادا کرتا ہوں۔“

ازاں بعد منشی مرزا محمد مہدی انسپکٹر نے قصیدہ سنایا جو 42 اشعار پر مشتمل تھا:

شنیدہ مژدہ کہ در عین بلدۂ ویلور
عجیب مدرسۂ علم و فن گرفتہ قرار
چہ طرفہ درس و چہ طرفہ عبور استعداد
کہ دوش ابجد و امروز قابل دستار

منظوم ترجمہ از مرتبہ:

سنی نوید کہ ویلور کے عین دامن میں
عجب سا مدرسۂ علم و فن ہوا آباد
نرالا درس ہے، حیرت فزا کمال ہنر
جو کل تھا ابجد خواں، آج ہے دستار نہاد

اب احمد میسوری کی باری تھی۔ انہوں نے فارسی میں اشعار پڑھے:

علم پیدا شد و پوشید لباسی از نور
کرد ذات احدیت ز لبس پردۂ ظہور
علم را خاصیتی ہست بہر جا کہ رسید
گر بود خاک سیہ مثل زرش باشد نور

منظوم ترجمہ از مرتبہ:

علم جب جلوہ نما ہو کے لباس نور میں آیا
ذات یکتا نے اسی پردے میں اپنا رخ دکھایا
علم کا وصف یہی ہے کہ جہاں بھی پہنچا
خاک تیرہ کو بھی سونے کی طرح چمکایا

علمائے کرام نے دین و دنیا کے علوم کے حصول پر زور دیا۔ ایک صاحب نے فرمایا: ”دین کیا ہے؟ یہی نا کہ پیغمبر علیہ السلام نے جو قاعدے بتا دیے ہیں، ان کے مطابق دنیا کو برتنا، اسی کا نام دین ہے۔“

دنیا نہ ہو تو دین کی رونق کہاں سے ہو
اعلائے شان قادر مطلق کہاں سے ہو

مولوی سید فخرالدین نے فرمایا: ”اگلے غیر مروج علم کے حاصل کرنے سے بہتر یہ ہے کہ دنیوی علوم حاصل کرنے میں ہمیں زمانہ کی رفتار اور ضرورتوں پر بہت کچھ نظر رکھنا چاہیے۔“ مولوی صاحب نے تمام علوم و فنون اور ہر قسم کی کاریگری کو ضروری سمجھا، اور مدارس میں ان کے اہتمام و انصرام پر زور دیا، اور طلبائے علوم دین کو انگریزی سیکھنے کی ترغیب دی۔ فرمایا: ”جب تک یہ طلباء انگریزی نہ جانیں گے، مخالفان اسلام پر عرض اسلام نہیں کر سکتے ہیں۔“

دیکھیے! ”مدرسہ لطیفیہ ویلور مدراس“ کے اراکین علمائے دین آج سے ۱۱۳ سال قبل، یعنی ۱۳۱۱ھ میں، مسلمانوں کو کس قدر ترقی پسندانہ تجاویز سے نوازتے رہے۔ ان حضرات نے تعلیمِ نسواں کو بھی ضروری سمجھا۔

اور آخر میں مولوی سید فخرالدین صاحب نے تحصیل یافتہ پنج تن کو نصیحت کی: ”اپنی فضیلت کے جامہ کو آپس کے اختلاف کی کشمکش میں تار تار اور برباد نہ ہونے دیں... اختلافات میں ہرگز نہ پھنسیں، بلکہ اس کی مسموم ہوا تک سے بھی اپنے کو محفوظ اور مصوؤن رکھیں۔ سب مسلمانوں کو ایک ہی نظر سے دیکھیں، گو وہ حنفی ہوں یا شافعی، مالکی ہوں یا حنبلی، اہل حدیث ہوں یا اہل تصوف، سنی ہوں یا شیعہ، معتزلی ہوں یا فطرتی۔ آپ کی دعوت الی الحق، خواہ لسانی ہو یا تقریری، حکمت اور موعظۂ حسنہ کی حدود سے باہر نہ ہو۔ آپ کی سعی ہمیشہ مسلمانوں میں اتفاق قائم کرنے میں مبذول رہے، آپ کی ہمت ہمیشہ اسی میں مصروف ہو کہ اسلام اور اسلامیوں کو ترقی ہو۔“

اختتام تقریب پر مولوی سید محمد فخرالدین نقوی فخری نے دعا فرمائی:

یا رب تو ہمیں علم دے، جاہ و خرد دے
تہذیب دے، اخلاق دے، مال و زر دے
اوروں کی طرح جملہ مسلمانوں کو
تعلیم کی جانب متوجہ کر دے

مصنف کا تعارف

اس مضمون کے مصنف اسرار الرحمٰن، قلمی نام اسرار طوروی (۱۹۳۹ء – ۲۰۲۵ء)، گاؤں طور ضلع مردان سے تعلق رکھتے تھے۔ آپ حضرت مولانا حافظ سید عبدالجمیل (۱۸۶۴ء–۱۹۴۶ء) کے پوتے ہیں، جن کا تذکرہ اسی مضمون میں ہے۔ آپ ادیب و شاعر، بیسیوں کتابوں کے مصنف اور سینکڑوں مضامین کے لکھنے والے تھے۔ تقریر و بیان کے ماہر ہونے کے ساتھ ساتھ طبیعت کے اعتبار سے نہایت عاجز اور فقیر منش انسان تھے۔ ۱۸ فروری ۲۰۲۵ء کو صبح کی اذان سے کچھ پہلے اللہ کو پیارے ہو گئے۔ اسی رات چار بجے، موت سے چند لمحے پہلے، انہوں نے اپنی ڈائری میں پشتو زبان میں آخری دو جملے لکھے، جن کا مفہوم ہے: ”اے اللہ! مجھے صحت دے، مجھے ایمان دے۔“ اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت فرمائے اور درجات بلند فرمائے۔ آمین۔

یہ مضمون ”روئیداد جلسہ دستار بندی مدرسہ لطیفیہ ویلور، واقع مکان قطب ویلور مدراس“ (۱۳۱۱ھ، مطبوعہ مطبع سعیدیہ مدراس) سے ماخوذ ہے۔ یہ نادر روئیداد اصلاً حضرت مولانا حافظ سید عبدالجمیل طوروی (۱۸۶۴ء–۱۹۴۶ء) کے کتب خانے کا حصہ تھی۔ آپ خود اس جلسے میں شریک تھے اور فارغ التحصیل طلبہ کے استاد کی حیثیت سے دستار بندی کی تقریب میں تشریف لائے تھے۔ بعد ازاں یہ قیمتی دستاویز خاندانی ورثے کے طور پر آپ کے پوتے جناب اسرار الرحمٰن (اسرار طوروی) کے کتب خانے میں منتقل ہوئی اور اب وہیں محفوظ ہے۔

ڈاکٹر سید راشد علی ابن اسرار طوروی

ریاست و نظم



انسانی دل و دماغ کی تعمیر اور اس کی ذہنی قوتوں کے نشو و ارتقاء کا واحد ذریعہ تعلیم و تربیت ہے۔ پند و نصیحت، وعظ و تلقین، اور تذکیر و موعظت بلاشبہ نافع اور ضروری ہیں، لیکن ان سے ذہن نہیں بنایا جا سکتا۔ یہ چیزیں بنے بنائے ذہن میں صرف انبساط، شگفتگی اور وسعت پیدا کر سکتی ہیں۔ اس لیے کسی قوم کے ذہن بنانے اور دل و دماغ کسی خاص سانچے میں ڈھالنے کے لیے صرف تعلیم ہی ایک مؤثر اور پائیدار ذریعہ ثابت ہوئی ہے جس نے تاریخی طور پر ہمیشہ ہی ذہن سازی کا اثر دکھلایا ہے۔

مسئلہ تعلیم کی اہمیت اور اولیت کا اندازہ صرف اسی ایک بات سے ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ نے خلافت کا مسئلہ اٹھا کر تخلیقِ آدم کے بعد سب سے پہلے جس مسئلہ کی طرف توجہ منعطف فرمائی وہ مسئلہ تعلیم تھا۔ اور وہ بھی اس شان سے کہ آدم کو سکھانے پڑھانے کا ذمہ بلا واسطہ خود ہی لیا۔ خود ہی انہیں تعلیم دی اور پھر خود ہی انہیں امتحانِ مقابلہ میں بٹھلا کر کامیاب ہونے کا موقع عطا فرمایا، جس سے خلافت اور تنظیمِ عالم کا مسئلہ خود بخود حل ہو گیا۔

پھر انسانوں سے دنیا آباد ہو جانے پر تمام انسانی حلقوں میں، ہر ملت میں اور ہر قوم میں انبیاء علیہم السلام مبعوث فرمائے اور کم و بیش ایک لاکھ چوبیس ہزار مقدسین کا یہ قافلہ دنیا کے اِس سرے سے اُس سرے تک گھمایا گیا جو اپنے نقطۂ آغاز سے لے کر نقطۂ انتہا تک کے ہزارہا سالہ سفر میں وقتاً فوقتاً انسانی جتھوں میں پہنچتا رہا۔ کیا اُس کی غرض تعلیم و تربیت کے سوا بھی کچھ تھی؟ نہیں، بلکہ اس پاک گروہ کے آخری فرد اکمل محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کی اس بنیادی غرض و غایت (تعلیم و تربیت) پر اپنی مہرِ تصدیق ان الفاظ میں ثبت فرما دی کہ ”انما بعثت معلما“ میں بھیجا ہی گیا ہوں معلم بنا کر۔ اور ”بعثت لاتمم مکارم الاخلاق“ میرے بھیجے جانے کی غرض و غایت ہی تکمیلِ اخلاق ہے۔

پس اگر بعثتِ انبیاءؑ کی غرض و غایت ہی تعلیم و تربیت تھی، اور بلاشبہ یہی تھی، تو اندازہ کیجیے کہ رب العالمین نے مکتبِ عالم میں سوا لاکھ سچے معلّموں اور پاکباز استادوں کو بھیج کر مسئلہ تعلیم کو کس درجہ اہم بنایا، اور کس حد تک اس مسئلہ پر اپنی مخصوص عنایت و عطوفت مبذول فرمائی۔ پھر اس اہتمام و توجہ کا عالم یہ ہے کہ ان سارے معصوم استادوں کی تعلیم کی کفالت بھی حق تعالیٰ نے بذاتِ خود ہی فرمائی۔ اور بلا توسطِ کتاب و استاد بنفس کریم خود انہیں سکھا پڑھا کر دنیا کی تعلیم گاہ میں بھیجا تاکہ وہ انسانوں کی جبلی جہالت کو مٹا کر انہیں تعلیم یافتہ بنائیں۔ اسی پر بس نہیں کی گئی، بلکہ ان کی سیرتوں کو بھی اپنے ہی اخلاق کا نمونہ بنا کر بھیجا تاکہ وہ تعلیمِ بنی آدم کے ساتھ ان ہی اخلاق پر ان سارے انسانوں کی سیرتوں کو بھی ڈھالنے کی جدوجہد فرمائیں، اور اس طرح تعلیم و تربیت کا نظام اِس عالم میں تا ابد چلتا رہے۔

یہ نفوسِ قدسیہ ہر خطۂ زمین اور ہر ملتِ انسانی میں آفتاب و ماہتاب بن کر نمایاں ہوئے اور کسی خطۂ زمین کو اپنے نور کی بارش سے محروم نہیں فرمایا۔ بتصریح حافظ ابن کثیر محدث: عراق میں حضرت ابراہیم، حجاز میں حضرت ہود و صالح، شام میں حضرت عیسیٰ و یحییٰ، مصر میں حضرت موسیٰ و یوسف، مغربی دمشق میں حضرت الیاس، عبقہ و معان میں حضرت شعیب، روم میں حضرت ایوب، انطاکیہ میں حضرت صادق و صدوق و شلوم، آذربائیجان میں حضرت حنظلہ ابن صفوان، موصل و نینویٰ میں حضرت یونس، اردن کے علاقوں میں حضرت شمویل، سبا و یمن کے لیے حضرت سلیمان، ہند میں حضرت آدم و شیث، سدوم وغیرہ کے علاقوں میں حضرت لوط، اور آخر میں پورے عالم کے لیے حضرت محمد صلوٰۃ اللہ وسلامہ علیہم اجمعین آئے، علمی کمالات اور عمل و اخلاق کی پاکیزہ سیرتوں کے ساتھ آئے، اور ہر

نوع کے اخلاقی، طبیعی، ریاضی، عقلی اور الٰہیاتی علوم سے دنیا کو نوازتے ہوئے آئے۔ جنہوں نے بنی نوع انسان کی فطری صلاحیتوں کو ابھار کر انہیں سعادت و خلافت کے بلند مقامات تک پہنچایا، جس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ اندھیری دنیا کا اجالا صرف مسئلہ تعلیم ہی سے وابستہ ہے۔ اگر علم کا آفتاب ان انبیاء مقدسینؑ کے آفاق سے طلوع نہ ہوتا اور یہ مقدسین روم و شام، مصر و عراق، ہند و سندھ، فارس و ایران اور دنیا کی سمت سمت میں نہ چمکتے، تو دنیا کی فطرتوں میں بھی چاند نانہ ہوتا اور یہ انسانوں کی بھیڑ ڈھوروں اور ڈنگروں کا گلّہ ہو کر رہ جاتی۔

غور کریں، خود انبیاء مقدسینؑ کی عظمت اور تمام عالم بشریت بلکہ تمام جہانوں پر فوقیت و فضیلت کا راز بھی اسی علم ہی میں پوشیدہ ہے، کیونکہ نبی کو غیر نبی پر فضیلت وحی الٰہی سے ہے، اور وحی کا حاصل بجز القاءِ علم کے اور کیا ہے؟ اس علم ہی سے ان کی فطری صلاحیتیں عقیدہ و عمل اور خلق و سیرت کے روپ میں چمکتی ہیں اور دنیا اس چمک سے راہِ مستقیم پاتی ہے جس کا حاصل وہی علم اور تعلیم ہے۔

بہرحال مقامِ نبوت سے لے کر بارگاہِ اُلوہیت تک علم و تعلیم کا ایک غیر منقطع نظام ہے جو مختلف صورتوں سے اپنے کو نمایاں کرتا رہا ہے۔ جس سے واضح ہے کہ بارگاہِ الٰہی کی جو توجہ اور ازلی عنایت، نیز انبیاء علیہم السلام کی جو عطوفت و سعی مسئلہ تعلیم و تربیت پر منعطف رہی ہے وہ کسی اور مسئلہ کے حصہ میں نہیں آسکی ہے۔ اس لیے آج کے دور میں جو جماعتیں اور جو جمعیتیں مسئلہ تعلیم کو مرکزِ توجہ بنائے ہوئے ہیں اور ان میں خصوصیت سے جمعیۃ العلماء ہماری ہر جہتی تبریک و تہنیت کی مستحق ہے جس نے اِس دور میں ـــ جبکہ مسلمانانِ ہندوستان دین و علم کے لحاظ سے بظاہر اسباب پسماندہ اور بے بس محسوس ہو رہے ہیں ـــ علم اور دین کو سہارا لگا کر اپنے حقیقی فرض کو ادا کیا ہے، یا بالفاظِ دیگر منشاءِ خداوندی اور منشاءِ نبوت کے تقاضوں کو پورا کرنے پر اپنی ہمتیں اور مساعی مرکوز کر دی ہیں، حتیٰ کہ عروس البلاد بمبئی میں تعلیمی کنونشن کے نام سے اوروں کی ہمتوں اور مساعی کو بھی اس مسئلہ پر جمع کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ کوئی شبہ نہیں کہ یہ حق کی مخفی آواز پر علانیہ لبیک ہے جس کے لیے وہ تمام ملک کی طرف سے شکریہ و تحسین کی مستحق ہے۔

اگر ۱۸۵۷ء کے انقلاب پر دینی نبض شناسوں نے قوم کے دل و دماغ کی تعمیر کے لیے تعلیمی مدارس کا سلسلہ جاری کر کے قوم کو سنبھالا تھا کہ اس کے بغیر اس کے سنبھلنے اور پنپنے کی کوئی دوسری صورت نہ تھی، تو آج کے دور میں انہی بانیانِ مدارس کے اخلافِ رشید کا بھی بلاشبہ یہی فریضہ ہونا چاہیے تھا کہ وہ ۱۹۴۷ء کے دورِ انقلاب میں بھی قوم کی بے بسی اور ناتوانی کا مداوا اسی علم و تعلیم کی قوت سے کریں جو ہر قوت کا سرچشمہ اور ہر طاقت کا میگزین ہے۔

یہ ضرور ہے کہ ۱۸۵۷ء میں تعلیم نے نفسِ اسلام کو سنبھالا تھا جسے چہار طرف سے خطرات نے گھیر لیا تھا، اور آج ۱۹۴۷ء میں اسلام کے نونہالوں کو سنبھالنے اور اسلام پر باقی رکھنے کے لیے یہ جدوجہد کی جا رہی ہے جن کے علم و دین پر تعلیمی لائنوں سے یلغار کا سلسلہ جاری ہے۔ تاہم دونوں مساعی جبکہ وقت کے تقاضوں کے عین مطابق ہیں تو عینی شکریہ کی مستحق ہیں جن میں کفایت کافی نہیں ہو سکتی۔

بمبئی کے اس ۸ جنوری والے کنونشن کا اساسی مقصد اور واحد نصب العین ”بنیادی مذہبی تعلیم“ کے نصاب اور اس کے طریق کار پر غور ہے۔ مگر ایسے انداز سے کہ ہندوستان کے تمام مسلم فرقوں اور تمام مکاتیبِ خیال کے افراد کے لیے وہ یکساں قابلِ قبول اور قابل عمل ہو۔ اور ہو بھی اس جامعیت کے ساتھ کہ جہاں اس میں محبتِ الٰہ و رسول، خدا پرستی، اطاعتِ نبویؐ، پیروئ اسوۂ حسنہ اور اُخروی فلاح و بہبود کا سامان ہو، وہیں تمدنی تقاضوں، وقت کی ضرورتوں اور ملک کی مصالح کے ساتھ ہم آہنگی کے مواد بھی فراہم ہوں۔ یعنی اس میں دین و دنیا دونوں کی کامیابی کی راہ کھلی ہوں۔ نہ وہ انقطاع پسند، متقشف قسم کے دیندار بنائے، اور نہ بے دین اور بے قید قسم کے دنیادار تیار کرے، بلکہ دینی فکر و عمل کے ساتھ دنیوی زندگی کے تمام گوشوں سے گزرنے اور ان میں کام کرنے کی اہلیت پیدا کر دے؛ یا بالفاظِ دیگر دیندار اور دنیادار کی تقسیم مٹا کر دین و ملک دونوں کا سچا حامل اور سچا خادم بنا سکے۔

ظاہر ہے کہ ایسی ہمہ گیر اور مقبول الکل تعلیم اُصول و کلّیات ہی کے رنگ میں ہو سکتی ہے، ورنہ جزئیات اور فروع میں پہنچ کر بہرحال اختلافات کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لیے:

۱. نصاب کی تیاری کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ اعتقادات، عبادات، معاملات، معاشرات، قومیات، اور سیاسیات میں فروعی اور اختلافی جزئیات سے بالاتر صرف وہی حصے زیر تعلیم آئیں جو اصولی اور کلّیاتی ہوں۔

۲. اور پھر اسی کے لازم معنی کے طور پر اس نصاب کے لیے لٹریچر اور کتابیں بھی وہی ہوں جنہیں سارے فرقوں کا کلّی اعتماد حاصل ہو۔ ان کے مصنفوں پر سب کے سب مطمئن ہوں اور بلا تفریقِ مشرب و مسلک سارے ہی انہیں بلا جھجک قبول کر لیں۔

ظاہر ہے کہ ایسا لٹریچر کتاب و سنت کے سوا دوسرا نہیں ہو سکتا، جس کے سامنے سب کی گردنیں بھی جھکی ہوئی ہوں اور جو کامل یکسانی کے ساتھ دین و دنیا دونوں کی بہبودی اور فلاح کی راہیں بھی کھولتا ہو۔ اس لیے بنیادی مذہبی تعلیم کے نصاب کا مطلب یہ ہوگا کہ دین کے تمام شعبوں، اعتقادات، عبادات، اخلاق، معاشرات اور تمام قومی، سیاسی اور ملکی معاملات کا تعلیمی ڈھانچہ کتاب و سنت کے اُس منصوص حصہ سے تیار کیا جائے جو ان ضروریات کے بارے میں اصولاً شعلِ راہ ہے۔

گویا نصاب بنانے کی ضرورت نہیں بلکہ بنے بنائے قدرتی نصاب میں سے ضروریات کے مطابق اجزاء کا انتخاب کر کے انہیں فصول و ابواب اور عنوانات پر ترتیب دے دیا جائے اور ان کے نیچے سادہ مگر جامع ترجمہ کر دیا جائے جس سے مدلول نص کی مطلب خیز وضاحت ہو۔ معلّم کا کام اتنا ہی ہوگا کہ وہ اپنے سادہ بیان

کے ساتھ ان اصول وکلیات کو مثالوں سے واضح کر کے بچوں کے ذہن میں اتار دے اور ان نصوص کے مدلولات کو الفاظ پر منطبق کرتے ہوئے بچہ کے دل ودماغ میں پیوست کر دے۔

البتہ یہ احتمال پھر بھی رہتا ہے کہ ان نصوص ہی کی تشریح میں دو خیال ہو جائیں اور کوئی فرقہ اپنے ذہن میں ان کی کوئی دوسری شرح لیے ہوئے ہو، جس سے نصاب میں پھر اسی اختلافی بنیاد کے قائم ہو جانے کا خطرہ سامنے آجائے۔ تو اس کا حل اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہر فرقہ وگروہ ان آیات وروایات کی وہی شرح کرے جو اس کے مسلک اور مشرب کے مطابق ہو، مادۂ نصاب تو کم از کم ایک اور یکساں رہے گا۔

اور ظاہر ہے کہ ایک ایسی قوم میں ـــ جس میں اس وقت گروہ بندیوں کی کمی نہیں ـــ نصابِ تعلیم میں اتنی وحدت اور یکسانیت کا منظرِ عام پر آجانا کہ مادۂ نصاب سب کا ایک کہلائے اور سب اس پر جمع شدہ اور متفق دیکھے جائیں، کوئی معمولی کامیابی نہیں ہے۔ وحدتِ نصاب کا عنوان خود ایک وزن رکھتا ہے، جس کا اثر مسلمانوں کے مستقبل پر بھی پڑے گا اور ان کی سیاسی پوزیشن بھی اس سے اچھا اثر لے گی، بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اتنا ہی قدرِ مشترک باہمی ربط واختلاط کا ذریعہ بن کر آئندہ اس تشریحی اختلاف کو بھی کم اور معتدل بنا دے۔

اس مرحلہ پر غور طلب بات یہ ہے کہ منصوصاتِ قرآن وحدیث کے اس مجموعی نصاب سے دین کا ایک ڈھانچہ تو یقیناً بچہ کے ذہن میں بیٹھ جائے گا، لیکن اس ڈھانچے میں رنگ بھرا جانا اور اس کے خدوخال کو مشخص بنا کر نمایاں کیا جانا بغیر تاریخ کے ممکن نہیں، یعنی جب تک دین کے ساتھ سیرت کا پہلو شامل نہ ہو اُس وقت تک دین کا حقیقی تعارف نہیں ہو سکتا۔ اس لیے بنیادی مذہبی نصاب کا ایک اہم جزو یہ بھی ہونا چاہیے کہ شریعت کے ساتھ سیرت بھی متعلموں کے ذہن میں اتاری جائے، جس میں اولین مرتبہ سیرتِ نبوی اور تعاملِ رسالت کا ہے جس سے کلیاتِ دین کی جزئی تشخیص ہوتی ہے، اور ثانوی درجہ میں صحابہؓ اور تابعینؒ کی سیرتیں ہیں جن سے دین کے ڈھانچے کا رنگ وروغن بھی سامنے آسکتا ہے۔

اس کی مروّجہ صورت تو یہ ہے کہ سیرت کی کوئی بڑی یا چھوٹی کتاب داخلِ نصاب کر دی جائے، لیکن میرے خیال میں شاید اس سے یہ زیادہ بہتر ہو گا کہ اس آیات وروایات کے نصاب میں ہر باب اور ہر فصل سے متعلق سیرتِ نبوی کا حصہ ان ہی نصوص کے تحت لایا جائے، یعنی آپؐ کے کلماتِ طیبہ، افعالِ طاہرہ اور آپ کا پاکیزہ کردار ہر ہر تعلیمی جزو کے ساتھ پیش کیا جائے۔ اور پھر اسی باب سے متعلق اس سیرتِ مقدسہ کے نیچے صحابہ وتابعین، آئمہ مجتہدین اور صلحائے امت کے چیدہ چیدہ واقعات بھی بطور نظائر وشواہد کے جزوِ نصاب ہوں۔

حاصل یہ ہے کہ سیرتِ نبویؐ اور اولیائے امت کی یہ سیرتیں استقلالی شان سے نہیں بلکہ کتاب وسنت کے آثار ولوازم کے طور پر بطور تابع کے سامنے لائی جائیں جس میں اصل موضوع وہ آیات اور روایات ہی رہیں۔ اس سے جہاں دین کے عملی نقشہ کی پوری ہیئتِ کذائی سامنے آجائے گی، وہیں دین کی تاریخ بھی اپنے اپنے موقعہ پر مستفید کے ذہن میں بیٹھ جائے گی۔ اور اسی کے ساتھ بچہ کے ذہن پر یہ بھی اثر پڑے گا کہ اہل اللہ نے اگر اس تعلیم کو اپنا کر جزوِ نفس بنایا تو آج اُن کی زندگی اُس کی بدولت ایک مثالی سیرت بن گئی جو نمونہ کے طور پر دنیا کے سامنے پیش کی جا رہی ہے۔ تعلیمِ کتاب وسنت کا ایک انقلابی تعلیم ہونا ذہن نشین ہو کر اس کا یہ انقلابی اثر ذہنوں میں بھی پیوست ہو جائے گا۔

یہ تعلیم بلاشبہ اردو میں ہو گی اور تفہیم کا سارا بار بھی اسی مادری زبان پر رہے گا، لیکن جب اصل نصاب کی تمام تر بنیاد کتاب وسنت پر رکھی گئی ہو، جو عربیت کا مغز ہیں، تو ضروری ہو گا کہ اسی ذیل میں بہت ہی لطیف اور ہلکے پیرایہ میں بچوں کو عربیت آشنا بھی بنا دیا جائے۔ اور ایسا طریقۂ تعلیم اختیار کیا جائے جس سے کم سے کم وقت میں بلا کسی خاص محنت وجانفشانی کے ضمناً عربیت سے لگاؤ اور گونہ مناسبت پیدا ہو جائے جس سے بچہ کتاب وسنت کے ترجمہ کو کسی قدر باضابطہ بھی سمجھنے لگے۔ اس کے لیے اس قسم کا کوئی ایک آدھ رسالہ بھی جزوِ نصاب بنا دیا جائے جو کافی ہو جائے گا۔

ظاہر ہے کہ عربیت آشنائی یا عربیت کے مواد کی فراہمی کوئی اختلافی مسئلہ نہیں ہے جس میں فرقہ واریت کا احتمال ہو۔ بالخصوص جبکہ اس میں عربیت کے تمام قواعد کی امثلہ اور نظائر وشواہد بھی کتاب وسنت ہی سے پیش کیے جائیں، تو ایک طرف عربیت کی تمرین ہو جائے گی اور دوسری طرف علومِ کتاب وسنت بھی خود بخود ذہنوں میں بیٹھتے رہیں گے، جو اصل مقصود ہیں۔

ہاں، اس مادۂ نصاب کی ترتیب وانتخاب میں ـــ جو کتاب وسنت سے فراہم کیا جائے ـــ یہ بھی ضروری ہے کہ حکومت کی بنیادی ”بیسک تعلیم“ کے نصاب کو بھی سامنے رکھا جائے:

۱. اولاً اس لیے کہ اُس میں جو امور ملکی بہبود وفلاح کے سامنے آئیں، جو عقلاً اور تجربۃً قابلِ قبول ہوں، تو انہیں اس نصاب میں قبول کرتے ہوئے ان کے مآخذ بھی کتاب وسنت سے پیش کر دیے جائیں تاکہ وہ ”کلمۃ الحکمۃ ضالۃ المؤمن“ کے مصداق بن کر جزوِ نصاب ہوں،

۲. اور ثانیاً اس لیے کہ جن امور سے کسی بھی مذہبی عقیدہ وعمل پر زد پڑتی ہو اس کے زہر کا تریاق کتاب وسنت سے اس نصاب میں شامل ہو جائے۔

حاصل یہ کہ نفیاً اور اثباتاً ”بیسک تعلیم“ کے نصاب سے فائدہ اٹھانے کی پوری پوری کوشش کی جائے، اُس میں قومی اور ملکی معاملات کے سلسلہ کے بہت سے عنوانات اور شقوق وجوانب ایسے مل جائیں گے جو انفرادی طور پر سوچنے سے نہیں مل سکتے تھے، اور جبکہ ان تمام اصولی شقوق وجوانب کے بارے میں شرعی مآخذ مہیا کر کے شاملِ نصاب کر دیے جائیں گے تو نصاب کا معاملاتی حصہ کافی جامع اور

بصیرت افروز ہو جائے گا اور ملکی معاملات کے سمجھنے میں آئندہ نسلوں کو بہت کچھ کام دے گا۔

ساتھ ہی یہ بھی ضروری ہے کہ اس نصاب کو بالکل آخری چیز نہ سمجھا جائے اور نصاب خواں کو یہ باور نہ ہونے دیا جائے کہ اس نے دینی تعلیم مکمل کر لی اور اب اسے کسی بڑے دینی ادارہ میں پہنچ کر کسی استفادہ کی ضرورت نہیں رہی ہے۔ ورنہ اِن ابتدائی مکاتب کی اِس ابتدائی تعلیم کو انتہائی باور کر لینے کا نتیجہ مدارسِ دینیہ سے استغناء اور تکمیلِ علوم سے بے نیازی کی صورت میں نکلے گا جو مدارس کی تخریب اور علماء کی پیداوار بند ہو جانے پر منتج ہوگا، اور یہ یقیناً ایک خطرناک نتیجہ ہے۔ اس لیے اس بنیادی مذہبی تعلیم کے نصاب کا ایک جزو تکمیلِ علوم، تحصیلِ فضائل و کمالات کی ترغیب، اور تعلیم کے ابتدائی حصہ کو تشنۂ تکمیل باور کرانا ہو، تاکہ نئے ابتدائی مکاتب پرانے بنے بنائے مدارس کی بے رونقی کا باعث نہ بن جائیں۔

اس جدید تعلیمی سسٹم کے سلسلہ میں یہ بات بھی کافی توجہ طلب ہے کہ ان جدید مکاتب سے جبری تعلیم کے بعض نقائص اور مضرات کا تدارک ضرور ہو جائے گا، لیکن حفظِ قرآن کے شخصی، خانگی اور جماعتی مکاتب کو جو دھکا لگے گا اُس کا کوئی علاج اِس جدید نصاب سے نہیں ہو سکتا۔ ۶ سے ۱۲ ہی سال تک کی عمر حفظِ قرآن کی ہے، اس عمر میں جبری تعلیم میں پورا وقت دے کر اور پھر خارج میں ایک دو گھنٹے بنیادی مذہبی تعلیم میں لگا کر ناممکن ہے کہ بچہ حفظِ قرآن کی محنت بھی برداشت کر سکے، جس کا حاصل حفظِ قرآن کا انقطاع اور حفاظ کی پیداوار کا انسداد ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا علاج نہ بنیادی مذہبی تعلیم کا اجراء ہے، اور عمر اور وقت کا بڑھا دیا جانا بھی دائرۂ امکان میں نہیں ہے، اس لیے یہ مسئلہ مستقلاً غور و فکر کا مستحق ہے۔ بجز اس کے کہ خصوصی طور پر حفظِ قرآن کرنے والے بچوں کو اگر کلیۃً بیسک تعلیم سے مستثنیٰ نہیں کرایا جا سکتا تو کم از کم ان کے ان ۶ سالہ وقت ہی کو مستثنیٰ کرنے کی جدوجہد کی جائے تاکہ حفظِ قرآن کے بعد — جس کا سرٹیفکیٹ بچہ کے پاس ہونا چاہیے — بارہ سالہ عمر میں اسے بیسک تعلیم میں داخل کیا جائے۔ اب اگر اس حفظِ قرآن کی مدت میں اس کا ایک گھنٹہ یومیہ لے کر اس کی بنیادی مذہبی تعلیم ہی جاری رکھی جائے تو حفظِ قرآن کے بچوں کی حد تک یہ دونوں رہے۔ بیسک تعلیم سے پہلے پہلے نمٹ سکتے ہیں۔ اندریں صورت اگر یہ مخصوص بچے بارہ سالہ عمر میں بیسک تعلیم میں لیے جائیں تو اس میں نہ تو کوئی قانونی پیچیدگی پیدا ہوتی ہے اور نہ قانون کی خلاف ورزی ہی لازم آتی ہے، جبکہ حکومت سے ایسی رعایتیں ان خاص بچوں کے بارے میں حاصل کر لی جائیں۔

اب جہاں تک بنیادی مذہبی تعلیم کا تعلق ہے، جس کی تفصیلات ابھی عرض کی گئی ہیں، اس سے تعلیم کا مسئلہ تو حل ہو سکتا ہے لیکن تربیت اور ذہن سازی کا منصوبہ حل طلب باقی رہ جاتا ہے۔ کیونکہ ذہن کاغذ اور اس کے سیاہ نقوش سے نہیں بنتا بلکہ استاد کے ذہن سے بنتا ہے۔ تعلیم کی راہ سے درحقیقت استاد ہی اپنا ذہنی نقشہ شاگرد کے ذہن میں فٹ کرتا ہے۔ اس لیے نصاب سے زیادہ استاد کی شخصیت کو دیکھا گیا ہے۔ بقول ابن سیرین:

ان هذا العلم دين فانظروا عمن تاخذون دينكم۔

"یہ علم ہی تمہارا دین ہے، اس لیے پہلے اُسے دیکھ بھال لو جس سے یہ دین حاصل کرو گے۔"

اور سب جانتے ہیں کہ فرقوں اور گروہوں کی لائن میں معلم کی ذہنیت اپنے گروہ اور فرقہ کی امانت اور نمائندہ ہوتی ہے جسے وہ خود سے کبھی تبدیل نہیں کر سکتا۔ ظاہر ہے کہ اِس صورت میں بھی فرقہ وارانہ مختلف ذہنیتیں انتخابِ معلم میں نزاع و اختلاف کا سبب بن سکتی ہیں، اور وحدتِ نصاب مان لیے جانے کے باوجود بھی یہ بنیادی مذہبی تعلیم کا مسئلہ بدستور ایک اختلافی مسئلہ باقی رہ جاتا ہے، اور وہی نزاعی صورت جوں کی توں قائم رہ سکتی ہے جس کے مٹانے کے لیے یہ ساری جدوجہد کی جا رہی ہے۔

سو اس کے حل کی صورت یہ ہے کہ جو جو فرقے اس مشترک نصاب کو اپنائیں وہی اس کی معلّمی کے لیے اپنے اپنے حلقوں کے لیے اپنے گروہ میں سے ایسے افراد کا انتخاب کریں جو قابل و مستعد ہونے کے ساتھ معقول پسند، تحقیق دوست، اور اُن کے خیال میں کتاب و سنت کا فہم رکھتے ہوں، اور اسی کے ساتھ ان کا کردار بھی قابلِ اعتماد ہو۔

پھر اس انتخابِ معلمین کو سہل اور نافذ العمل بنانے کی موزوں تدبیر مدارسِ دینیہ ہیں، جن میں فارغ التحصیل طلبہ کا ایک جمِ غفیر ہر وقت رہتا ہے جو قرآن و حدیث اور دینیات کی تعلیم سے فارغ ہو کر تکمیلِ فنون کے لیے مدارس میں قیام پذیر رہتے ہیں۔ یوں بھی فضلائے مدارس کی فہرستیں اور ملازمتوں کی امیدوارانہ درخواستیں مدارس میں ہر وقت جمع رہتی ہیں جن میں سے ہونہار اور قابل افراد کا انتخاب بآسانی کیا جا سکتا ہے، جو مدارس کے لیے غیر تعلیمی اداروں کی نسبت زیادہ سہل ہے، اور ایسے مدارس یقیناً ہر گروہ اور ہر فرقہ کے یہاں موجود ہیں۔

اس لیے انتخابِ معلمین کا مسئلہ ہر فرقہ و گروہ اور اس کے مدارس کے ہاتھ میں رہ کر بلا اختلاف و نزاع چل سکتا ہے، لیکن تدوینِ نصاب، قواعدِ تعلیم و ضوابط، انتخابِ معلمین وغیرہ کی مہمات، اور پھر اصولی اور ہنگامی حالات کو پیش نظر رکھ کر آیات و روایات اور اجزائے سیرت و سوانح کا انتخاب بلاشبہ چند مفکر علماء کے اجتماع ہی سے حل ہو سکتا ہے۔ اس لیے ایسے افراد کی ایک کمیٹی بنا دیا جانا ضروری ہوگا جو عصری حالات اور شرعی روایات پر پورا پورا عبور رکھتے ہوں، اور ان میں واقعات سامنے رکھ کر ان شرعی ماخذوں کے تلاش کرنے کا جوہر اور سلیقہ بھی موجود ہو۔ نیز ان ماخذوں کو ایک طبعی ترتیب سے ابواب و فصول پر تقسیم کر کے ایسا جامع اور مختصر مجموعہ تیار کر دیں جو کم از کم وقت میں زیرِ تعلیم لایا جا سکے۔

امید ہے کہ مذکورہ بالا عرضداشتوں کی روشنی میں یہ مسئلہ بلا اختلاف یا کم سے کم

غیر معتدبہ اختلاف کے ساتھ طے ہوجائے گا اور اس تعلیمی وحدت کے منظرِ عام پر آنے سے یکجہتی میں ہر جہتی اضافہ ہوگا۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ:

۱. بنیادی مذہبی تعلیم کے لیے مادۂ نصاب محض کتاب وسنت ہو۔

۲. دین کے تمام شعبوں کے لیے یہ مادۂ نصاب اصولی رنگ میں تیار کیا جائے۔

۳. اس کی تشریح وتوضیح میں ہر فرقہ آزاد رہے گا، لیکن نصاب سب کا ایک ہو گا۔

۴. مسائل کے ہر باب میں اس کی متعلقہ سیرتِ نبویؐ اور سوانحِ صلحاء جزوِ نصاب ہو۔

۵. تعلیم کے ساتھ فی الجملہ عربیت کا ذوق پیدا کرانے کی گنجائش بھی نصاب کے ساتھ رکھی جائے۔

۶. ترتیبِ نصاب کے سلسلہ میں 'بیسک تعلیم' کا نصاب بھی پیشِ نظر رکھا جائے۔

۷. اس ابتدائی تعلیم کو انتہائی تعلیم سے غفلت و بے نیازی کا ذریعہ نہ بننے دیا جائے۔

۸. حفظِ قرآن کی راہیں مسدود ہونے سے بچائی جائیں۔

۹. انتخابِ معلمین کا تعلق مدارسِ دینیہ سے قائم کیا جائے۔

۱۰. تدوین وترتیبِ نصاب کے لیے چند مفکر علماء کی کمیٹی بنائی جائے۔ ''تلک عشرۃ کاملۃ''۔

اگر بمبئی کے حوصلہ مند اور اصحابِ وسائل مسلمان بنیادی مذہبی تعلیم کے سلسلہ میں دلچسپی کا اظہار کر رہے ہیں تو وہ بلاشبہ اس کے اہل ہیں اور ان کا روایتی جوشِ عمل کو لیے ہوئے حزم واحتیاط کے ساتھ آگے بڑھ جائیں گے، اور ان کا یہ اقدام مسلمانانِ ہند کے لیے ایک مثالی نمونہ ہو گا جس کے لیے وہ یقیناً امام کہلائے جانے کے مستحق ہوں گے۔ وباللہ التوفیق۔

(ماہنامہ دار العلوم دیوبند — مارچ ۱۹۵۵ء)



جہاں تک مولانا مودودی کے نظریے کا تعلق ہے، اس کے متعلق کئی پیچیدگیاں ہیں۔ سب سے پہلے تو یہ مسئلہ ہے کہ اس معاملے کے مختلف پہلوؤں پر انھوں نے مختلف ادوار میں کام کیا ہے اور ان کاموں کا باہمی ربط معلوم کرنا اور ان کے درمیان تطبیق، یا عدمِ تطبیق کی صورت میں ناسخ کا تعین، ضروری ہے۔

اس ضمن میں اولین کام تو "الجہاد فی الاسلام" ہے جس میں مولانا نے "مصلحانہ جہاد" کی تعبیر اختیار کرتے ہوئے قرار دیا کہ "فتنہ" اور "فساد" کے خاتمے کے لیے اس نوعیت کا جہاد کیا جاتا ہے۔ مولانا نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ غیر اسلامی حکومت فتنے کا بنیادی سبب ہے۔

ایک اور اہم کام "سود" پر مولانا کی کتاب کا تیسرا ضمیمہ ہے جس میں مولانا نے "دار الحرب میں ربا" کے مسئلے پر مولانا مناظر احسن گیلانی کے موقف پر تفصیلی تنقید کی ہے اور اس ضمن میں دار الحرب، دار الکفر اور دار الاسلام کی اصطلاحات کی بہترین توضیح پیش کی ہے۔ اس ضمیمے میں مولانا نے فقہی اور قانونی تجزیہ نگاری کا حق ادا کیا ہے۔

1930ء کی دہائی کے اواخر میں مولانا نے مضامین کا ایک سلسلہ شروع کیا جس کے نتیجے میں بالآخر "جماعتِ اسلامی" کی تشکیل بھی ہوئی اور اس نے ہندوستان کے سیاسی مسئلے پر ایک مخصوص موقف بھی اپنا لیا۔ ان مضامین کا سلسلہ آزادی تک جاری رہا اور ابتدا میں انھیں "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش" کے عنوان سے اور بعد میں "مسلمان اور آزادیِ ہند" کے عنوان سے شائع کیا گیا۔

پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد اس کے اسلامی تشخص کے سلسلے میں مولانا نے "اسلامی ریاست" پر کام کیا اور اس کے علاوہ بعض مضامین The Islamic Law and Constitution کے عنوان سے پروفیسر خورشید صاحب کے ترجمے اور تدوین کے ساتھ سامنے آئے۔

پاکستان اور بھارت کے تعلقات اور بالخصوص مسئلۂ کشمیر پر انھوں نے ایک خاص موقف اپنایا جسے انھوں نے "ترجمان القرآن" میں 1948ء میں شائع کیا لیکن مولانا شبیر احمد عثمانی صاحب کے ساتھ مکالمے کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے وہ موقف give up کیا۔

تقسیمِ ہند کے بعد خاندان بھی تقسیم ہوئے۔ سرحد کے آر پار خاندانوں اور مسلمانوں کا آپس میں تعلق کس بنیاد پر اور کس نوعیت کا ہوگا؟ اس موضوع پر مولانا کے موقف پر مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب نے نقد کیا اور پھر دونوں حضرات کے درمیان تفصیلی مکالمہ ہوا جو "رسائل و مسائل" میں موجود ہے۔

اس سب کے بعد اور موضوع سے براہِ راست متعلق وہ مضامین ہیں جن میں مولانا نے مسئلۂ خلافت اور مسئلۂ خروج میں امام ابوحنیفہ کے موقف کے متعلق اپنی تحقیق پیش کی ہے۔ یہ مضامین ابتداءً 1963-64ء میں "ترجمان القرآن" میں شائع ہوئے۔ بعد میں یہ "تفہیمات" میں شامل ہوئے اور پھر "خلافت و ملوکیت" کا بھی حصہ بنے۔ ان مضامین میں مولانا نے جو موقف اختیار کیا اس پر جب یہ اعتراض اٹھایا گیا کہ فقہِ حنفی کا موقف اس سے مختلف ہے، تو ابتدا میں مولانا نے اپنے موقف کے دفاع کی کوشش کی لیکن آخر میں یہ موقف اختیار کیا کہ ان کا بیان کردہ موقف امام ابوحنیفہ کا موقف ہے جبکہ معترض کی جانب سے فقہِ حنفی کا موقف پیش کیا جا رہا ہے اور دونوں مواقف ہمیشہ یکساں نہیں ہوتے۔

اس ضمن میں اہم بات یہ بھی ہے کہ خود مولانا نے تصریح کی ہے کہ امام ابوحنیفہ کا موقف جو انھوں نے پیش کیا تو اس کے ذریعے اصل میں وہ مستشرقین کے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں جو کہتے ہیں کہ اسلام کے پاس ظالم حکمران کی تبدیلی کا کوئی حل

نہیں ہے:

"یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ 1957ء کے اواخر میں جو بین الاقوامی مجلسِ مذاکرہ لاہور میں ہوئی تھی اس میں انگلستان کی ایک مستشرقہ نے باقاعدہ یہ اعتراض کیا تھا کہ اسلامی نظامِ حکومت اگر ایک دفعہ بگڑ جائے تو پھر اس کی تبدیلی کی کوئی صورت اسلام میں نہیں ہے۔ اس اعتراض کے حق میں اشاعرہ اور فقہاے اہلِ سنت کے اقوال پیش کرتے ہوئے اس نے کہا تھا کہ بگاڑ رونما ہونے کی صورت میں فقہاء کی ان تصریحات کے مطابق صرف انفرادی طور پر کلمۂ حق تو بلند کیا جا سکتا ہے مگر کوئی اجتماعی سعی نہیں ہو سکتی۔ ہمارے پاس اس کا کوئی جواب مسلکِ ابی حنیفہ کو پیش کرنے کے سوا نہ تھا۔ اب اگر یہ بھی غلط ہو تو پھر اس اعتراض کا کوئی جواب آپ ہمیں بتائیں۔"
(تفہیمات۔ ج 3، ص 320)

یہ بھی واضح کر دوں کہ امام ابو حنیفہ کے سیاسی مسلک کے متعلق مولانا مودودی کا یہ موقف جو "تفہیمات" اور "خلافت و ملوکیت" میں پایا جاتا ہے، بنیادی طور پر مولانا مناظر احسن گیلانی کی گراں قدر تحقیق "حضرت امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی" سے ماخوذ ہے جو 1949ء میں شائع ہوئی تھی۔

مولانا مودودی کا نظریہ سمجھنے کے لیے ان کتب اور مضامین کے علاوہ دو مزید اہم مصادر ہیں: ایک ان کی تفسیر تفہیم القرآن کے وہ مقامات جہاں سیاسی نظم کے متعلق انھوں نے بحث کی ہے؛ اور دوسرا "خلافت و ملوکیت" کے عنوان سے ان کی کتاب جن میں مذکورہ بالا مضامین کے علاوہ تاریخی واقعات کے متعلق مولانا مودودی کی تعبیر بھی مل جاتی ہے۔

چونکہ ہم اس مضمون میں "قانونی تجزیے" تک محدود رہنا چاہتے ہیں، اس لیے ہم مولانا مودودی کی ان تحریرات پر ہی فوکس کریں گے جہاں انھوں نے فقہی مسائل پر اپنا موقف پیش کیا ہے، بالخصوص "سود" کا تیسرا ضمیمہ اور "تفہیمات" کے مضامین جو "خلافت و ملوکیت" کا بھی حصہ بنے۔

اب ہم اس مقام پر پہنچ چکے ہیں کہ اسلام کے سیاسی نظام کے قانونی مآخذ پر بات کر سکیں۔

ایک پچھلی پوسٹ میں واضح کیا تھا کہ اس مقصد کے لیے مستشرقین نے فقہ اور فقہ اکبر کی کتب کو نظر انداز کر کے ان کتب پر فوکس کیا ہے جن کے مصنفین خواہ فقیہ ہوں لیکن وہ کتبِ فقہ بہر حال نہیں تھیں اور انھیں زیادہ سے زیادہ "سیاسی نظریے" کی کتب قرار دیا جا سکتا ہے، جیسے امام ماوردی کی "الاحکام السلطانیۃ" اور امام ابن تیمیہ کی "السیاسۃ الشرعیۃ"۔ سوال یہ ہے کہ مستشرقین نے فقہی ذخیرے کو نظر انداز کیوں کیا ہے؟ یہ سوال ہمیں اسلامی قانون کے متعلق مستشرقین کے بنیادی مفروضات کی طرف لے جاتا ہے۔

اسلامی قانون کے متعلق مستشرقین کے بنیادی مفروضات

یہ مفروضات مستشرقین کی تمام تحقیقات میں، اور بالخصوص اسلام کے سیاسی نظام کے متعلق ان کے نظریے میں کارفرما ہیں۔

"استشراق" ایک مخصوص پس منظر کے ساتھ، اور مخصوص مفروضات اور اصولوں کے ساتھ، "مشرق" کے مطالعے کی تحریک تھی جس کا خصوصی تعلق استعماری سیاست کے ساتھ رہا۔ (مابعد استعمار دور میں "استشراق" کی جگہ "علمی مطالعے" academic study نے لے لی ہے۔) استشراق کی اس تحریک کے تحت کئی نامی گرامی لوگوں نے مختلف اسلامی علوم کا مطالعہ کیا۔ بالخصوص اسلامی قانون پر کام کرنے والوں میں چار نام بہت اہم ہیں: اگناز گولڈ زیہر، جوزف شاخٹ، مارشل ہوجسن اور نوئیل کولسن۔ ان کی اہم کتابوں کی فہرست یہاں دی جا رہی ہے:

Ignaz Goldziher, The Zahiris; and Introduction to Islamic Law and Theology.

Joseph Schacht, Origins of Muhammadan Jurisprudence; and An Introduction to Islamic Law.

Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a Civilization of the World.

Noel J. Coulson, A History of Islamic Law; and Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence.

اس میں کوئی شک نہیں کہ مغرب میں پچھلے کچھ عرصے سے نام نہاد "علمی مطالعے" (academic study) کی روایت نے بظاہر استشراق (Orientalism) کی جگہ لے لی ہے لیکن کیا اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسلامی قانون کے بارے میں مستشرقین کے نظریات اب غیر متعلق ہو چکے ہیں۔ یہاں صرف مثالیں پیشِ خدمت ہیں۔

1. گولڈ زیہر نے The Zahiris میں "اہل الظاہر" اور "اہل الرای" کے اختلاف کے متعلق جو وضاحت پیش کی اور "رائے" کو جیسے "ذاتی فیصلہ" (personal judgment) بنا دیا، آج بھی مغربی "علمی محققین" (academic writers) اسی پر آمنا و صدقنا کہتے آ رہے ہیں اور ان کے مشرقی مقلدین اس بات کو آنکھیں بند کر کے مانے جا رہے ہیں۔
2. جوزف شاخٹ نے قرار دیا کہ اسلامی قانون، جیسا کہ وہ آج ہمارے سامنے ہے، اپنی تمام تر خصوصیات اور تفصیلات کے ساتھ 132ھ (اموی خلافت کے خاتمے) سے قبل وجود میں آ چکا تھا۔ پھر شاخٹ ہی کا

کہنا ہے کہ امام شافعی اصول فقہ کے بانی ہیں۔ وہ انھیں "master architect" قرار دیتے ہیں۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام شافعی تو 150ھ میں پیدا ہوئے جبکہ اسی سال امام ابوحنیفہ کا انتقال ہوا تھا؛ تو اگر ان ماسٹر آرکیٹیکٹ نے اصولِ فقہ کی تشکیل 180ھ کے لگ بھگ کی، تو کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ فقہ کا اصولِ فقہ سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے؟ یہی شاخٹ کا بنیادی دعویٰ ہے اور اسی کی تائید و توثیق مغربی علمی محققین اور ان کے مشرقی مقلدین کرتے آرہے ہیں۔

3. ہوجسن نے تفصیل سے واضح کیا کہ فقہاے کرام نے وقت کی حکومت کے لیے حزبِ مخالف (opposition party) کا کردار ادا کیا۔ شاخٹ نے کہا کہ فقہاے کرام نے فقہ کی کتابوں میں جو کچھ لکھا ہے وہ صرف کتابوں میں ہی تھا اور محض نظری تھا (theory) جبکہ عملاً حکومتی نظام اور عدالتیں جس قانون پر چلتی تھیں (practice) وہ کچھ اور ہی تھا۔ حکمرانوں اور فقہاے کرام کے درمیان تناو کی اس کیفیت کی مزید تفصیل کولسن نے دی۔ انھوں نے جو بچ کچھ کہا مغربی علمی محققین کی عمارت ابھی تک انھی بنیادوں پر قائم ہے اور ان کے مشرقی مقلدین کے پاس یہی کچھ ماننے کے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہے۔

اب ذرا ایک لمحے کے لیے ٹھہر کر غور کریں کہ اگر فقہ کا اصول کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے؛ اگر فقہ اہل الراے نے "ذاتی راے" پر بنائی؛ اگر فقہاء کا مستنبط کردہ قانون صرف کتابوں میں ہی رہا اور کاروبارِ حکومت ایک "غیر مذہبی"/سیکولر قانون پر، جسے وہ "سیاسہ" کا نام دیتے ہیں، چلتا رہا اور اسی بنا پر فقہاے کرام کا کام "حزبِ مخالف" کا تھا، تو اسلام کا سیاسی نظام کہاں باقی رہتا ہے؟ نہ صرف یہ بلکہ اس کے بعد جب دیکھا جاتا ہے کہ ہارون الرشید کی جانب سے قاضی ابویوسف کی بطور قاضی القضاۃ تعیناتی کے بعد خلافتِ عباسیہ کے تحت قاضیوں نے بالعموم فقہِ حنفی پر فیصلے سنانے شروع کیے، تو اس کے نتیجے یہ نظریہ بھی مان لیا جاتا ہے کہ "فقہ تو ملوکیت کی پیداوار ہے!"

اس مضمون میں ہم فقہ اور اصولِ فقہ کے تعلق پر یا "راے" کی حقیقت پر بحث نہیں کر سکتے۔ تاہم "نظریے" اور "عمل" کی دوئی یا "فقہ" اور "سیاسہ" کے تعلق پر ضرور گفتگو کرنا چاہیں گے کیونکہ اس کے بغیر یہ گتھی نہیں سلجھ سکتی۔

نوٹ: بچوں نے اچانک گھر کے "سیاسی نظام" کے خلاف بغاوت کر دی ہے۔ اب انھیں سیر و تفریح کے لیے لے جانا ضروری ٹھہرا ہے۔ اس لیے یہ سلسلہ فی الحال یہیں رک گیا ہے۔ بعد میں، اللہ نے چاہا تو، اسے تکمیل تک پہنچائیں گے۔ تب تک کے لیے اللہ حافظ!

https://fb.com/share/p/1CPyh7HhMU
https://fb.com/share/p/1HoXJobzGa
https://fb.com/share/p/1Cd9dFx1LP



ذیشان ہاشم:

اگلا جو سوال ہے، میرے خیال میں اس کو مختصراً یوں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ ہم کافی اس پر بات کر چکے ہیں، کہ جس طرح لبرل ازم اور سوشل ازم ایک دوسرے سے مختلف اور کسی حد تک متصادم سیاسی اور معاشی نظام ہیں، تو کیا ایسا ہی فکر کا ایک مکمل سیٹ اپ سیاست میں اور معیشت میں اسلام مہیا کرتا ہے؟ یعنی اگر مختصراً کہا جائے کہ اسلام سیاسی اور معاشی نظام ایک مکمل پیکج کے ساتھ دیتا ہے؟

عمار خان ناصر:

میرا خیال ہے کہ سیاسی یا معاشی، یا کوئی بھی چیز جس کو ہم سسٹم کہتے ہیں، سسٹم کی طرح کی کوئی چیز اسلام ــــ اسلام سے مراد یہ کہ جس کو ہم کہیں کہ خدا نے شریعت کی صورت میں مکمل شکل میں دیا ہو، اور وہ ساری جو عملی ضرورتیں اور انتظامی ضرورتیں ہیں ان کو وہ پورا کرتا ہو ــــ تو ایسا تو کوئی سسٹم اسلام نے یعنی شریعت نے نہیں دیا۔ شریعت نے ہر معاملے میں دو تین چیزیں کی ہیں:

ایک تو، جیسے میں نے عرض کیا کہ، ذمہ داریاں اور حقوق کیا ہیں، ان کا تعین کیا ہے؟ خاص طور پر ایسی جگہوں میں جہاں پر انسان ایک دوسرے کے حق پر دست درازی کرنے کا رجحان رکھتا ہو۔ ایک تو شریعت نے یہ کیا ہے۔ دوسرا، اجتماعی زندگی میں جو بڑے مقاصد ہیں کہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں یہ یہ اخلاقی اقدار ہیں جو زندہ رہنی چاہئیں اور ان کو حاصل کرنا چاہیے، شریعت نے وہ متعیّن کر دی ہیں۔ وہ سیاسی نظام کی کچھ بنیادی اخلاقی دینی اجتماعی ذمہ داریاں ہیں۔ اس طرح معاشی نظام جو ہے وہ ان اخلاقی حدود کا پابند ہو گا اور اس کے تحت ہو گا۔ تو مقاصد اس نے بتا دیے ہیں، وہ اقدار بتا دی ہیں جو روح کے طور پر اُن کے اندر سرایت کی ہوں گی، اور بہت ضروری چیزوں میں حقوق و فرائض کی تعیین اس نے کر دی ہیں۔

اب ان قوانین کو، یا ان اقدار کو، یا ان مقاصد کے حصول کو ایک سسٹم کی شکل کیسے دینی ہے، یہ تو ایک تاریخی چیز ہے، انسانی تجربے سے متعلق ہے، اور یہ اجتہاد کے دائرے سے متعلق ہے۔ یعنی شریعت مکمل نہیں ہوتی جب تک اس کے ساتھ اجتہاد شامل نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں پکی پکائی ہنڈیا نہیں بنا کر دے دی کہ بیٹھ کر کھاؤ، اس نے سبزیاں پیدا کر دی ہیں، اس نے گوشت دے دیا ہے، اب اس کو پکا کر کھانا، اور اپنے ذائقے اور ضرورت کے مطابق ڈشز بنانا، یہ انسانوں کا کام ہے۔ تو شریعت بھی بنیادی طور پر بڑے دائرے متعیّن کر دیتی ہے، اقدار بتا دیتی ہے، اور کچھ ضروری حقوق و فرائض متعیّن کر دیتی ہے، اس کی بنیاد پر سسٹم جو بھی بنے ہیں، جن کو ہم اسلامی کہتے ہیں، وہ تاریخ میں مسلمانوں کی کوششیں اور تجربات ہیں، اور ان میں بہت تنوع بھی رہا ہے اور تاریخی ارتقا بھی ہوتا رہا ہے۔ تو سسٹم طرح کی کوئی چیز میرے فہم کے مطابق اسلام نہیں دیتا۔

سسٹم ہم بنا سکتے ہیں، دنیا میں جو دوسرے سسٹمز بنے ہیں، ان سے ہم فائدہ اٹھا سکتے ہیں، بہت سی چیزیں اسلامی مقاصد کو سامنے رکھتے ہوئے ہم لبرل ازم سے سیکھ سکتے ہیں، بہت سی چیزیں شاید ہم سوشل ازم سے لے سکتے ہیں، جو اسلام کے ان مقاصد کو پورا کرنے میں مدد دیتی ہوں۔ تو یہ سب تجربات ہیں۔ یہ لبرل ازم یا سوشل ازم یا دوسرے، یہ بھی تو انسانی تجربات ہیں، اس میں بہتری، اس میں self critisism، اس میں سارا کچھ ہوتا رہتا ہے۔ اس دائرے میں مسلمان بھی اسی

طرح شریک ہو سکتے ہیں اور اپنا کوئی سسٹم بنا سکتے ہیں یا اُن کو موڈیفائی کر کے اپنا سکتے ہیں۔ تو سسٹم طرح کی کوئی چیز کسی بھی دائرے میں اسلام نہیں دیتا۔

ذیشان ہاشم:

یعنی مطلب یہ کہ دنیا میں جو دو نظام موجود ہیں، سوشل ازم اور لبرل ازم، ان میں سے کسی ایک کو لے کر یا دونوں کو لے کر ان کے اندر کسٹمائزیشن سے — اسلام نے جو اصول و ضوابط دیے ہیں، یا جو مطالبات دیے ہیں، ان کے ساتھ مطابقت پیدا کر کے — اسی طرح سے ایک سسٹم بنایا جائے گا اور پھر مسلمان معاشرے ہی طے کریں گے کہ وہ اس سماجی بندوبست کو کیسے قائم کرتے ہیں۔

عمار خان ناصر:

یہ بھی ہو سکتا ہے — یہ تو اس صورتحال میں بات کر رہے ہیں کہ جو سیاسی طاقت ہے اور اقتصادی طاقت ہے اور دنیا میں جو تہذیبی (طاقت ہے) وہ اِس وقت مسلمانوں کے پاس نہیں ہے، فرض کریں کہ مسلمان کسی وقت اس مقام پر آجاتے ہیں کہ وہ دنیا کو نئی سولائزیشن دے سکیں، تو وہ کچھ اور تجربات کر سکیں گے، ہو سکتا ہے تب وہ کچھ اور سسٹم ڈیویلپ کریں جو دنیا کے لیے بھی کارآمد ہو۔ تو یہ سارا کچھ تجربے اور تاریخ کا عمل ہے، تو اس میں نہ تو کوئی تعصب ہونا چاہیے کہ ہم نے کسی اور سے کچھ نہیں سیکھنا، اور نہ اس میں یہ رجحان ہو کہ تاریخ میں ہمارے پاس جو کچھ ہے بس وہی حتمی اور آخری ہے، ایسی چیز نہیں ہے، تو ایک دائرے میں سارے انسان شریک ہیں اور ایک دوسرے کے تجربات سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

ذیشان ہاشم:

آخری سوال، اسلام کا پاکستانی ریاست میں جو کردار ہے، اس سے متعلق ہے۔ پاکستان کے اندر تقریباً پچانوے ستانوے فیصد مسلمان رہتے ہیں، اور جو اجتماعی معاشرہ موجود ہے اس کے اندر بھی جو اقدار موجود ہیں وہ مسلمانوں کی قائم کردہ اقدار ہیں، چاہے اس کے اندر اسلام کتنا موجود ہے کتنا نہیں موجود، ہم یہ دیکھتے ہیں کہ سماجی طور پر مسلمانوں کے معاشرے کی ایک آئیڈیل مثال ہم نہیں پیش کرتے۔ دوسری طرف اگر ہم سیاسی طور پر دیکھیں تو پاکستان کے اندر ایک حلقہ موجود ہے جو یہ کہتا ہے کہ ریاست اسلام کو اپنے فاشسٹ مقاصد کے لیے — ان لوگوں کے بقول — بطور ہتھیار کے استعمال کرتی ہے، اور خاص طور پر جمہوریت اور انسانی حقوق اس کا نشانہ ہیں۔ تو ایسے کیونکر ہو رہا ہے؟ کون استعمال ہو رہے ہیں؟ اور یہ پورا میکانزم کیا ہے کہ ایک پورا کا پورا مذہب اور اس کے علماء کرام کا ایک طبقہ ریاست کے لیے بطور ڈھال استعمال ہو رہا ہے، صرف پاکستان میں نہیں، اگر ہم عرب ممالک میں دیکھیں یا باقی ممالک میں بھی دیکھیں تو ایک آسان سا ہتھیار موجود ہے، تو اس کی کیا وجہ ہے؟

عمار خان ناصر:

دیکھیں، پہلی بات جو آپ نے کہی کہ پاکستان میں مذہب کو ریاست استعمال کر رہی ہے، یا مذہبی طبقے کو ریاست استعمال کر رہی ہے، تو اس کو اگر تاریخی طور پر ہم دیکھیں تو مجھے لگتا کہ یہ ریاست نے آہستہ آہستہ سیکھا ہے۔ بہت ابتدا میں اور کافی عرصے تک ریاست شاید مذہبی معاملات کو یا مذہبی ایشوز کو یا مذہبی شناخت کو اپنانے میں بہت زیادہ دلچسپی نہیں رکھتی تھی۔ لیکن جو مذہبی حلقے ہیں، علماء ہیں، مذہبی جماعتیں ہیں، جو کہ ہمارا معاشرہ تاریخی طور پر اسلام سے تعلق رکھتا ہے اور وہ شناخت کا حصہ ہے، تو مذہبی طبقوں نے کوشش کر کے دباؤ ڈال کر ریاست کو مجبور کیا کہ وہ مذہب کو اور مذہبی چیزوں کو خاص طور پر شناخت کا حصہ بنائے اور ایسے اقدامات کرے جس سے یہ نظر آئے کہ یہ ایک اسلامی ریاست ہے۔ تو اس سے مجھے ایسا لگتا ہے کہ آہستہ آہستہ ریاست کو وہ پریشر لینا پڑا، ریاست نے وہ دباؤ لیا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس نے پھر آہستہ آہستہ یہ بھی سیکھ لیا کہ اگر ان کے ساتھ معاملہ کرنا ہے تو یہ یکطرفہ نہ ہو، تو ریاست نے بھی پھر مذہبی طبقوں کو manipulate کرنا سیکھا ہے اور اس کے بعد سے وہ اب تک ایسا کر رہی ہے، اور اس میں پھر جہاں جہاں وہ کام دے سکتے ہیں، وہ کوئی خارجہ پالیسی کے مقاصد ہوں وہاں وہ کام لے رہی ہے، وہ معاشرے کے اندر ایک طرح کا خوف یا اس طرح کی کیفیت پیدا کرنے میں کام لے رہی ہے، وہ شخصی آزادیوں کو روکنے کے لیے کام لے رہی ہے، مثال کے طور پر جمہوری آزادیاں یا لبرل ازم کی ایسی آوازیں جو شاید اقتدار کو یا طاقتوں کو پسند نہیں ہیں، تو ان کے خلاف بھی وہ کام لے رہی ہے۔ تو ایک تو تاریخی طور پر مجھے یہ لگتا ہے کہ اب ریاست نے بہت اچھی طرح سیکھ لیا ہے کہ وہ مذہبی طبقوں کو اور ان کے ذریعے سے مذہب کو وہ کیسے استعمال کر سکے۔

مسلمان معاشروں کی عمومی صورتحال، اس میں مجھے لگتا ہے کہ دو تین چیزیں ہیں کہ ہماری جو تاریخی میراث ہے، جو legacy ہمیں ملی ہے، تو اگرچہ ہم جدید سیاسی تصورات اور سسٹم وغیرہ سے متعارف ہو رہے ہیں لیکن ہمارا جو اجتماعی مزاج ہے اور نفسیات ہے، وہ وہی ہے۔ مثلاً آج زیادہ تر مسلمان ملکوں میں سیاسی طاقت کو legitimacy (جواز) کا سوال درپیش ہے، یعنی سیاسی طاقت جو ہے وہ ماڈرن سٹینڈرڈز پر، جدید تصورات کے مطابق وہ legitimit نہیں ہے۔ اور جن طبقوں کی حکمرانی ہے وہ چاہتے ہیں کہ وہ قائم رہے۔ تو اس کے لیے انہیں معاشروں میں اظہارِ خیال کی آزادی، سیاسی تنقید کی آزادی، اور نئے اسٹرکچرز بنانے کی آزادی، جو وہ نہیں دے سکتے، تو ایک بڑا مسئلہ سیاسی طاقت کے جواز کا ہے، وہ یہ تقاضہ کرتا ہے کہ معاشرے بند رہیں اور ان میں آزادیاں نہ ہوں۔

دوسری چیز یہ کہ ہمارے جو معاشرے ہیں وہ بنیادی طور پر نوآبادیاتی طاقتوں کے ذریعے سے متعارف ہوئے ہیں، جمہوریت سے بھی، جدید ریاستی مشینری سے بھی، اور جو سسٹمز ہیں ان سے بھی۔ یعنی ہم نفسیاتی طور پر بھی — جیسے ایک فرد کی عادتیں بنی ہوتی ہیں جو آسانی سے نہیں بدلتیں، تو معاشرے تو بہت ہی پیچیدہ ہوتے ہیں — تو ان کے جو بنے ہوئے سانچے ہیں، رویے ہیں، وہ آہستہ آہستہ بدل رہے ہیں، ٹوٹ پھوٹ بھی پیدا ہو رہی ہے، کچھ فرسٹریشن بھی اس سے پیدا ہو رہی ہے، اور ساتھ ساتھ تبدیلی کے ردعمل میں تھوڑا مزاحمت کا رویہ بھی ہے۔ تو میرا خیال ہے کہ چونکہ ہماری تاریخی صورتحال اس طرح کی ہے، تو اس پہ شاید وقت لگے گا کہ یہ دونوں چیزیں، معاشرتی سانچے جو بدل رہے ہیں تو ساتھ ساتھ ہمارے رویے بھی ان سے ہم آہنگ ہوں، اس کے لیے کچھ وقت چاہیے۔ اور ہماری جو سیاسی طاقت کے جواز کا مسئلہ ہے، وہ کسی طریقے سے اس سطح پہ آئے کہ وہ جمہوریت کے مطابق ہو جائے اور جمہوری اصولوں کے مطابق وہ مان لیں کہ یہاں یہ کام معاشرے کو اور سوسائٹی کو کرنا ہے۔ تو اس کی خواہش یا اس کی آمادگی پیدا ہونے میں، یا اتنا دباؤ بننے میں کہ وہ طاقتیں پھر پیچھے ہٹیں، یہ ایک عمل ہے، دیکھیں کہ یہ کب اور کس مرحلے پہ جا کے مکمل ہوتا ہے۔

ذیشان ہاشم:

اس پر میرے خیال میں ضروری ہے کہ ہم علیحدہ سے نشست رکھیں جس میں ہم اسلام اور جمہوریت، مسلمان معاشروں میں جمہوریت، اس پر تفصیل سے بحث کی جا سکتی ہے۔ وقت کی کمی ہے ورنہ اور بھی بہت سارے سوالات تھے، گفتگو ہم طویل کر سکتے تھے، آپ کا بہت شکریہ کہ آپ نے ٹائم دیا، اور میں ناظرین کا بھی شکرگزار ہوں کہ آپ نے یہ پروگرام دیکھا۔ اللہ حافظ۔

عمار خان ناصر:

بہت شکریہ، میری طرف سے بھی آپ کا مکرر شکریہ، اسی طرح کے موضوعات پر آپ اہلِ علم کے ساتھ (یہ سلسلہ جاری رکھیں) فی امان اللہ۔

https://youtu.be/Dyezox5yAZ4

(مکمل)

دستور و قانون



مرحلہ 1: دائرۂ اختیار، سمن کی تعمیل اور غائبانہ کارروائی
Jurisdiction and Service of Summons

کیا فیملی کورٹس ایکٹ 1964ء کی دفعہ 7 کے تحت عورت کو حاصل یکطرفہ دائرۂ اختیار کی چھوٹ (جعلی یا عارضی رہائش پر دعویٰ) خاوند کے بنیادی دفاعی حقوق کو سلب نہیں کرتی، اور کیا اس دائرۂ اختیار کو نادرا کے بائیو میٹرک تصدیق شدہ مستقل پتے سے مشروط نہیں ہونا چاہیے؟

جب مروجہ قانون میں خلع محض ناپسندیدگی پر مل سکتی ہے، تو دعویٰ خلع میں شوہر کی کردار کشی اور غیر مصدقہ الزامات کی قانونی اجازت کیوں ہے؟ کیا جھوٹے الزامات پر خلع کے بعد قذف یا ہتکِ عزت کی فوری کارروائی کا قانونی نفاذ لازم نہیں ہونا چاہیے؟

جدید ڈیجیٹل دور میں سمن کی تعمیل کو نادرا ڈیٹا، بائیو میٹرک سم رجسٹرڈ نمبر پر فوری SMS، اور ای میل کے ذریعے یقینی بنائے بغیر عدالتی اہلکار کا نوٹس چسپاں کرنا یا غیر معروف اخبار اشتہار کو مکمل تعمیل ماننا کس حد تک نظامِ عدل کی کمزوری ہے؟

شوہر کو سنے بغیر یکطرفہ (Ex-Parte) خلع کی ڈگری جاری کرنا آئین کے آرٹیکل 10-A (منصفانہ سماعت کا حق) اور شرعی اصولِ عدل کے منافی کیوں نہیں؟ کیا ناقص تعمیل ثابت ہونے پر عدالتی اہلکار/تعمیل کنندہ اور مدعیہ پر تادیبی و فوجداری کارروائی کا قانون موجود نہیں ہونا چاہیے؟

مرحلہ 2: مصالحت، قرآنی تحکیم اور دورانیہ
Reconciliation and Quranic Tahkeem

فیملی کورٹس ایکٹ کی دفعہ 10 اور 12 کے تحت پری ٹرائل مصالحت محض چند رسمی سوالات تک کیوں محدود ہے؟ کیا اس رسمی کارروائی کے بجائے خاندانی سطح پر مستند مصالحتی بورڈ (Arbitration Board) کی شمولیت لازمی نہیں ہونی چاہیے؟

کیا قرآن کے واضح حکمِ تحکیم (سورۃ النساء: 35 کے تحت دونوں خاندانوں سے حکمین کی تقرری) کے بغیر عدالت کو شادی ختم کرنے کا یکطرفہ شرعی حق حاصل ہے؟ کیا اس مصالحتی عمل کے لیے کم از کم 60 سے 90 دن کا وقت قانوناً طے نہیں ہونا چاہیے؟

مرحلہ 3: شرعی حیثیت، ولایتِ طلاق اور اصطلاحی التباس
Shariah Status and Annulment

کیا پاکستانی خاندانی عدالتوں کے ذریعے شوہر کی رضامندی اور ایجاب وقبول کے بغیر صادر کردہ ڈگری جمہور فقہاء کے طے کردہ "خلع" کے شرعی مفہوم پر پوری اترتی ہے، یا یہ عملاً "فسخِ نکاح" ہے جسے غلط طور پر خلع کا نام دیا گیا ہے؟

[ضمیمہ/Annex الف]:

اگر شوہر طلاق پر راضی نہ ہو مگر نباہ عملاً ناممکن اور رشتہ عورت کے لیے مستقل اذیت بن چکا ہو، تو کیا عدالت کو عورت کو باوقار رہائی دینے کا مؤثر اختیار حاصل ہونا چاہیے، تاکہ نکاح کسی ایک فریق کے لیے قید نہ بنے؟

اگر یہ عدالت کی جانب سے تفریقِ قضائی یا "فسخِ نکاح" ہے، تو شریعت کے طے کردہ فسخ کے واضح اسباب (مثلاً مستقل نامردی، نان نفقہ کا تعطل، شدید ضرر رسانی) کا

کڑی شرائط کے ساتھ ثبوت طلب کیے بغیر محض ایک بیان پر نکاح توڑنا کن شرعی اصولوں کے تحت جائز ہے؟

[ضمیمہ/Annex ب]:

اگر شوہر کی جانب سے ظلم، عدمِ نفقہ یا لاپتا ہونا باقاعدہ ثابت ہو جائے تو عدالتیں اسے 'فسخِ نکاح' کا واضح نام دینے کے بجائے خلع کی مد میں ڈال کر عورت کے شرعی حقوق کو کیوں خلط ملط کرتی ہیں؟

کیا لفظ "نسخِ نکاح" اور "فسخِ نکاح" کے درمیان پائے جانے والے عوامی و قانونی التباس کو ختم کرنے کے لیے قانون میں صرف اور صرف "فسخِ نکاح" کی اصطلاح کو اس کے شرعی قواعد و شرائط کے ساتھ باقاعدہ واضح نہیں کیا جانا چاہیے؟

مرحلہ 4: طلاق کی نوعیت، طلاق کے حقوق اور تجدیدِ نکاح
Nature of Divorce and Remarriage

عدالتی خلع یا فسخِ نکاح کے نتیجے میں واقع ہونے والی تفریق شرعاً اور قانوناً ایک طلاقِ بائن ہے یا تین طلاقیں (مغلظہ)؟ کیا اس ڈگری سے شوہر اپنے طلاق کے تینوں حقوق کھو بیٹھتا ہے یا اس کے پاس باقی دو طلاقوں کا حق محفوظ رہتا ہے؟

یونین کونسل کی جانب سے خلع کی عدالتی ڈگری کے بعد جاری کردہ سرٹیفکیٹ پر مبہم انداز میں محض "طلاق سرٹیفکیٹ" یا "ڈائیورس سرٹیفکیٹ" درج کرنا کیا عوام میں یہ غلط فہمی پیدا نہیں کرتا کہ نکاح قطعی طور پر ختم ہو چکا ہے اور رجوع ممکن نہیں؟

جب عدالتی خلع یا فسخ کے بعد دونوں فریقین باہمی رضامندی سے دوبارہ ازدواجی تعلق قائم کرنا چاہیں تو بغیر حلالہ کے نئے مہر اور نئے ایجاب و قبول کے ساتھ تجدیدِ نکاح کی مکمل شرعی گنجائش موجود ہے، تو کیا اس امر کی باقاعدہ صراحت عدالتی ڈگری اور یونین کونسل کے سرٹیفکیٹ میں شامل نہیں ہونی چاہیے تاکہ غیر شرعی حلالہ کے مطالبات کا سدباب ہو سکے؟

اگر شوہر نے عدالتی خلع کو شرعاً تسلیم نہ کیا ہو اور نہ ہی شرعی فسخ کا کوئی سبب ثابت ہوا ہو، تو ایسی صورت میں عورت کے آگے دوسرے نکاح اور اس سے پیدا ہونے والے بچوں کے نسب کی شرعی حیثیت پر فقہی و مسلکی نزاع کا مستقل قانونی حل کیا ہے؟

مرحلہ 5: بدلِ خلع اور مالیاتی تصفیہ
Financial Consideration and Return of Mehr

کیا خلع کی ڈگری کے فوری نفاذ کو بدلِ خلع (حقِ مہر، زیورات یا طے شدہ مالی مراعات کی واپسی) سے الگ رکھنا فقہی اصول "الغرم بالغنم" (نفع کے بدلے تاوان) کی خلاف ورزی نہیں؟

[ضمیمہ/Annex الف]:

کیا مہر کی واپسی میں یکساں فارمولے کے بجائے یہ تخصیص لازم نہیں ہونی چاہیے کہ اگر علیحدگی شوہر کے ثابت شدہ ظلم یا عدمِ نفقہ کے باعث ہو تو عورت پر مہر کی واپسی کا مالی بوجھ ساقط ہو، اور صرف عورت کی یکطرفہ طبعی ناپسندیدگی کی صورت میں مہر کی واپسی کا اطلاق ہو؟

کیا قانون میں ایسی ترمیم ناگزیر نہیں کہ جب تک عورت کی طرف سے وصول شدہ مہر یا بدلِ خلع عدالت میں عملاً جمع نہ کروایا جائے، تب تک خلع کی ڈگری معلق رہے اور نافذ العمل قرار نہ دی جائے، تاکہ مرد کو وصولی کے لیے الگ سے دیوانی عدالتوں میں دھکے نہ کھانے پڑیں؟

مرحلہ 6: بچوں کی حوالگی، ملاقات اور خرچہ
Child Custody, Visitation and Maintenance

خلع کی ڈگری جاری ہوتے ہی بچوں کو والد سے مکمل کاٹ دینے اور والد کو محض ماہانہ ایک یا دو گھنٹے کی کچہری میں تضحیک آمیز ملاقات تک محدود کرنے کے موجودہ نظام کا سدباب کیسے ممکن ہے؟

[ضمیمہ/Annex الف]:

کیا اس قانونی اصول کو واضح اور غیر متنازع نہیں بنایا جانا چاہیے کہ میاں بیوی کے تنازع کے اثرات سے بچوں کو مکمل آزاد رکھا جائے اور باپ کی اولاد کے متعلق مالی کفالت (تعلیم، صحت، نفقہ) کی ذمہ داری برقرار رہے؟

کیا خلع کے حتمی فیصلے کے ساتھ ہی بچوں کی مشترکہ سرپرستی (Shared Parenting) اور باعزت ملاقات کا مکمل نظام طے کرنا فیملی کورٹ کے لیے لازمی نہیں ہونا چاہیے؟

والد پر خرچۂ نان نفقہ کا فوری قانونی بوجھ ڈالنے کے ساتھ ساتھ ملاقات کے عدالتی احکامات کی خلاف ورزی پر توہینِ عدالت کی سخت سزائیں نہ ہونا کس قانونی و اخلاقی توازن کے تحت درست ہے؟

مرحلہ 7: قانونی و ادارتی اصلاحات
Structural and Legislative Reforms

کیا فیملی کورٹس ایکٹ 1964ء اور مسلم فیملی لاز آرڈیننس 1961ء میں فوری ترمیم کر کے خلع کے مقدمے میں شوہر کی ذاتی یا ورچوئل (آن لائن) موجودگی اور مکمل مؤقف کے اندراج کو حتمی فیصلے کے لیے قانونی شرط قرار نہیں دیا جانا چاہیے؟

کیا ہر فیملی کورٹ کے ساتھ شریعہ اسکالرز، تربیت یافتہ ماہرینِ نفسیات اور فیملی کاؤنسلرز پر مشتمل ایک لازمی "میڈی ایشن سیل" قائم نہیں کیا جانا چاہیے جس کی تفصیلی رپورٹ کے بغیر عدالت خلع کی کارروائی آگے نہ بڑھا سکے؟

الگ خصوصی ضمیمہ: نکاح نامہ، تفویضِ طلاق اور مہرِ معجل کی دستاویزی شرائط Nikkahnama Reforms

(یہ وہ بنیادی نکات ہیں جو مقدمے سے قبل نکاح کے وقت سے تعلق رکھتے ہیں اور جنہیں آخر میں شامل کیا گیا ہے)

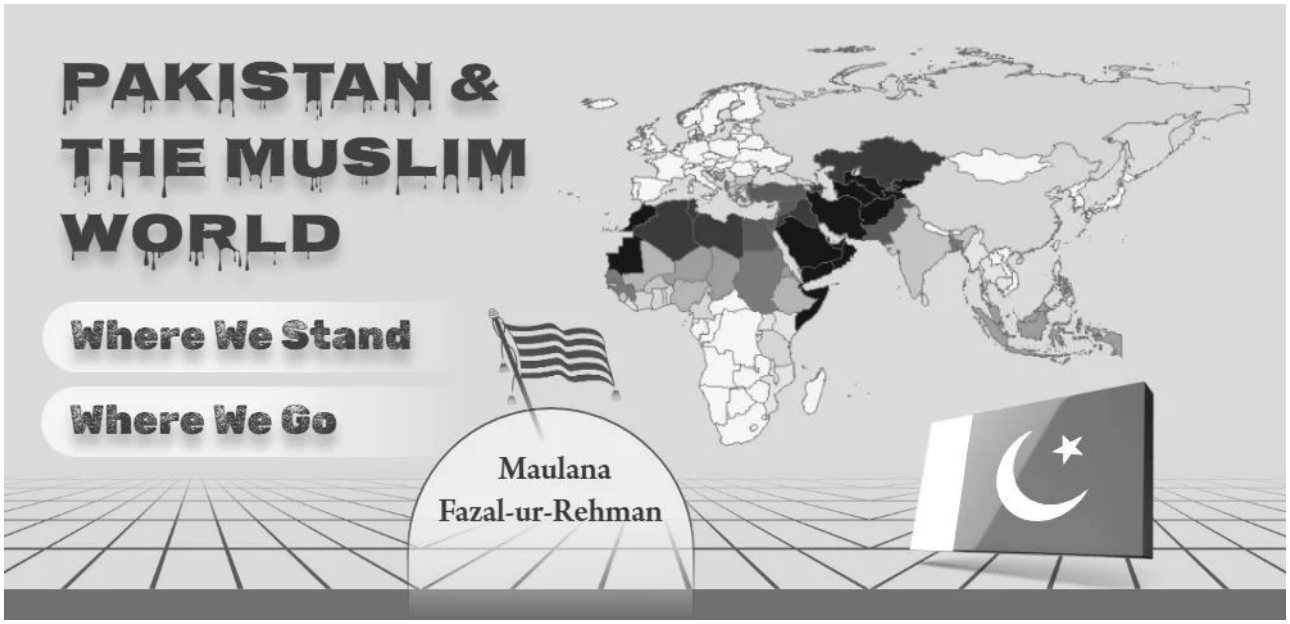
نکتہ 1 (مہرِ معجل کی ادائیگی کا ثبوت)

کیا محض نکاح نامے میں مہرِ معجل کی رقم کے اندراج کو ادائیگی کا قطعی ثبوت ماننے کے طریقہ کار کو بدل کر، اس کے ساتھ باقاعدہ بینک ٹرائل، الگ دستخطی رسید، یا دو گواہوں کی موجودگی میں بیوی کا الگ تصدیقی بیان منسلک کرنا قانونی طور پر لازمی نہیں ہونا چاہیے تاکہ بعد میں ادائیگی کے انکاری بیانات اور نزاعات کا سدباب ہو؟

نکتہ 2 (تفویضِ طلاق اور نکاح رجسٹرار کی جوابدہی)

نکاح نامے کے کالم نمبر 18 (حقِ طلاقِ تفویض) اور خصوصی شرائط کو غیر ضروری طور پر کاٹ دینے کی روک تھام کے لیے کیا نکاح رجسٹراروں پر یہ قانونی پابندی عائد نہیں ہونی چاہیے کہ وہ فریقین کو ان تمام شقوں کے شرعی و قانونی اثرات سمجھا کر باقاعدہ توثیق کروائیں؟

ملت وعالَم



This article presents the thoughts Maulana Fazlur Rehman shared with journalists in a press conference held in Dera Ismail Khan on 27 March 2026, taken from his opening speech and the questions that followed.

I thank you for giving me this opportunity through this press conference, and after a long period of time, we are once again gathered here in Dera Ismail Khan.

Pakistan's Law and Order Situation

Certainly, the most sensitive issue here is the law and order situation. Whether it is Tank, Waziristan, Dera Ismail Khan, Lakki Marwat, or Bannu — the rural areas are being emptied, and settled people are migrating away because their lives are not safe, and the writ of the government is nowhere to be seen.

Then, where the government appears unable to deal with this entire situation, Pakistan has become entangled in war on both the eastern and western borders, which has left the country besieged. China is also not satisfied with Pakistan; we have caused great harm to China's investment within Pakistan and have damaged its trust. Iran is also not in a position to be of any help to Pakistan or to conduct any trade or dealings with us.

Therefore, in my view, this is no longer a matter for any single party — that we can simply criticize and consider ourselves absolved of responsibility, or hold any one party responsible. This is a national issue. And we have already proposed on the floor of Parliament that there should be an in-camera session of Parliament, in which this representative institution of the people should be informed of the situation, where Pakistan stands should be made clear, and then, through national consultation, a way out of this difficulty should be found.

Whether it is the Peoples Party, the Muslim League-N, or the MQM, they all claim that this is our government and a coalition government. Although sometimes reservations arise in between, they call it their shared government. Why today, in the presence of the military leadership, a joint sitting of the leaderships of both parties became necessary? I think this is not enough. This is again giving further signals — perhaps matters will move more toward negative signals. The need is that the entire Parliament should be taken into confidence.

And just as the Prime Minister had given us hope that he would consider it and then decide, but so far he has not come into a position to decide. We must decide on this quickly.

Afghanistan is More Than a Government

Regarding Afghanistan, there are two conflicting narratives in Pakistan. The KP government says one thing on one side, and federal government statements are different. Why have we not been able to formulate a clear Afghanistan policy for seventy years? What would I advise? Until this "worm" does not leave our minds — that we have to keep Afghanistan subjugated, and that no government in Afghanistan will run without our consent — until then, matters cannot be set right. We must focus on an independent Afghanistan, a sovereign Afghanistan, an autonomous Afghanistan. And our past sacrifices in this regard must be brought to some successful conclusion. We believe that our diplomatic efforts of seventy or seventy-eight years in Afghanistan — why have they failed so far? This is a persistent question. It is not enough to say: "We tried hard and the Afghans don't agree; we tried hard and the Afghans don't agree." That is not the issue. The issue is: why don't they agree? Are all the mistakes of seventy years on their side? And is there absolutely no mistake on our side? This too we must think about at the national level.

Afghanistan is not just the name of a government. Afghanistan is not just the name of the Islamic Emirate there. Afghanistan is also the name of its people, the name of the Afghan nation. The Afghan nation has ties with us, has relations with us, their tribes are shared with us, and their way of life is shared with us. Keeping all these relations in view, we must think about Afghanistan. This constant talk of regime change, regime change, regime change — this will perhaps become an endless series. We supported the revolution against Zahir Shah. Then after that came the communist revolution, then we waged jihad against them — when America came at that time, we joined too. Then it was the same America that switched sides, so in Musharraf's time we were again fighting America's war. Today we are once again acting according to America's wishes.

For the resolution of the Pak-Afghan conflict, I appear to be in favor of negotiations. Before the question of whether or not to negotiate with them, we must see what is the obstacle between Afghan-Pakistan relations. Whether we make it a direct part of negotiations or not, it will have to be addressed; without addressing it, Afghan-Pakistan relations will perhaps face difficulties in returning to normal. So, at what level this is addressed is itself a separate question.

Pakistan and the Muslim World

Pakistan today — Pakistan versus India, Pakistan versus Afghanistan, Pakistan-China relations, Pakistan-America relations, where does Pakistan stand regarding Israel, where does Pakistan stand on the Palestine issue, we have relations with Arab countries, where do the Arabs stand today, where do we stand? In this entire international and regional situation, we must clarify our country's position. We are heading into very ambiguous circumstances, and we are not in a position to adopt any clear policy.

So, there too, our thinking is that whether it is a century of Arab history or fifty years of it — the way they made their politics, their economy, and their diplomacy dependent on America and the Western world; and the way, in the name of security and the prospect of security, we gave bases to America and Europe, handed over the seas to them, their naval fleets are stationed everywhere, with the idea that these would become a source of peace and security for this region — today they have become a source of insecurity there.

What has the Islamic world gained? In Afghanistan, continuous war and war for fifty-five years, and international powers intervening in

Afghanistan. What happened to Iraq? What happened to Libya? What is happening with Iran today? One by one, isolating each and bringing the Muslim world up against them — the results with which we are being led today, the Islamic community must rethink this. There should be an Islamic conference, and past international relations must be reviewed. We must move toward an Islamic bloc — political relations among the Islamic world, economic relations among the Islamic world, trade links, and defense agreements among the Islamic world — we must move in that direction.

Our mutual divisions — at least now the Islamic world is coming to understand, because since the war with Iran began, in the Arab world, despite attacks on American or European bases there, the Arab world and the Islamic world are showing restraint; they do not want to become part of the war; they are not taking it emotionally. This is a change in the thinking of the Islamic world at the international level. And this should become the foundation for us to think about the future regarding the Islamic world, regarding the Muslim community, regarding the interests of the Islamic world, and to find common ground in our interests and adopt a joint strategy for it.

This is our message at this time — for the Islamic world, for Pakistan, for the Pakistani state — and that the demands of the situation must be understood. Making decisions in closed rooms, keeping the people uninformed, having dissatisfaction among the people — this is perhaps not a good thing. We must take the people into confidence at every level.

In the past, during Bhutto's era and King Faisal's era, a unity was formed, a summit conference was called. We have seen its results — that then they were picked off one by one and made an example. So can we now bear to unite everyone again? In my view, the situation is not the same now. America is no longer a superpower; it is doing all this to maintain a facade. Rather, it is even being said that perhaps Trump is doing all this for his own personal defense, not even for America's defense. And there, America does not have public support at this time. The big question is that the person who contested the election saying he would end wars in the world has, upon coming to power, imposed war on the world. This is a question mark in the eyes of Americans and the American public themselves.

So, at this time, the whole world is rethinking. And obviously, after the breakup of the Soviet Union, we have been saying from the beginning that global change and transformations will come. So at this time, the whole world — from America to Russia to China — is under the impact of global transformations. And we must sit ourselves and, with self-confidence, carve out our own future.

Pakistan's Role in the Iran-Israel-America War

We are seeing that in the Iran-Israel-American war, Pakistan's role is unclear. Although there is talk of mediation as well. This is the same question — that at this time there is talk of mediation; is Pakistan in a position to mediate? And the fact that Trump tweeted in response to a tweet by a ruler like Shehbaz Sharif is itself a reflection of Trump's weakness and the weakness of American policy. So, we must think about this. Pakistan is, after all, under siege, and other than a mediatory role, what other path do we have?

This war that is ongoing, and in which they have closed the Strait of Hormuz, has put America itself and the whole world in difficulty. Now obviously this is the route for oil supply to South Asia and East Asia, which has been badly affected. This is what is called a contradiction — that sometimes America increases India's tariffs on the grounds of why are you buying oil from Russia, and if you become Russia's buyer then we will increase taxes on you, increase tariffs. And then days have come when America itself is telling India to buy oil from Russia. From this, estimate how many weaknesses have emerged at the global level.

Is Islamic unity possible with American bases present? At this time, regional blocs are being formed in the world. I am also a proponent of an Asian Federation. And three hundred years ago, when the center of the economy was Asia, and then it became a colony and the West and Europe seized our entire economy — today the world economy is again turning, and the center of the economy is once again becoming Asia, whose leadership China is certainly providing. So relations with China, and the unity of Asia under its leadership, is the demand of the coming time. And we must keep an eye on regional relations in this regard.

The Malice of American Policy

What kind of America is this — that if Pakistan has a fight with India, it takes credit for having stopped the war; and if there is a fight with Afghanistan, it says Pakistan is going in the right direction. This must be pondered. These things indicate their malice. And we must not fall into anyone's trap. They have now fallen into the trap themselves; they are stuck, afflicted with difficulties, and unable to achieve successes. Pakistan must take every step with caution and must take Parliament into confidence.

Regarding the Islamic world, my own personal influence is also very great, in Arab countries, in the Islamic world. But diplomacy is the work of governments, of states — it is not the work of parties. We can help in public-to-public relations. The people — we are all Muslims, we are all brothers, we depend on one another — but keeping in view the needs and desires of the people, states should decide. They should not decide subject to international powers. They should decide subject to the desires and needs of their own country's people.

India's Occupation on Kashmir

India says what it says at the state level — for seventy-eight years it has committed terrorism in Kashmir, state terrorism; the Kashmiri people have been victims of their oppression and tyranny, and still are. And then, after the removal of Article 370 of India's constitution, their idea was that Hindu population would come here, that a demographic change would occur here. But you saw that despite everything, Modi suffered a historic defeat there, and the Kashmiri people rejected him. I think Pakistan is in difficulty. And the terrorism that Pakistan is a victim of — Pakistan's own position is that India is also behind our difficulties. Therefore, neither is Bangladesh satisfied with India, nor is Pakistan satisfied, nor are other countries of the region satisfied; even a great country like China is not safe from Indian aggression.

So India must look into its own collar and see its own face in its own mirror; throwing mud at others does not perhaps suit them. There is a very large Muslim population there — Muslims there have grown to over three hundred million; the Muslim community there has a very large role. And Narendra Modi is practicing sectarianism of hatred to the utmost extreme in his enmity toward Islam and Muslims, and his politics stands on the sectarianism of hatred. So he was punished in one election. How he will go toward the next election is a matter for the Indian people. But in any case, he should end his terrorist reputation in the region, so that a peaceful environment can be created within the region. Today, because of India's policies, SAARC has become ineffective. ASEAN has become ineffective. And we must move anew toward an Asian Federation, including China — for that, the ground must be prepared. And in that, obviously, Pakistan and India will have a very large role.

Pakistan's Foreign Policy

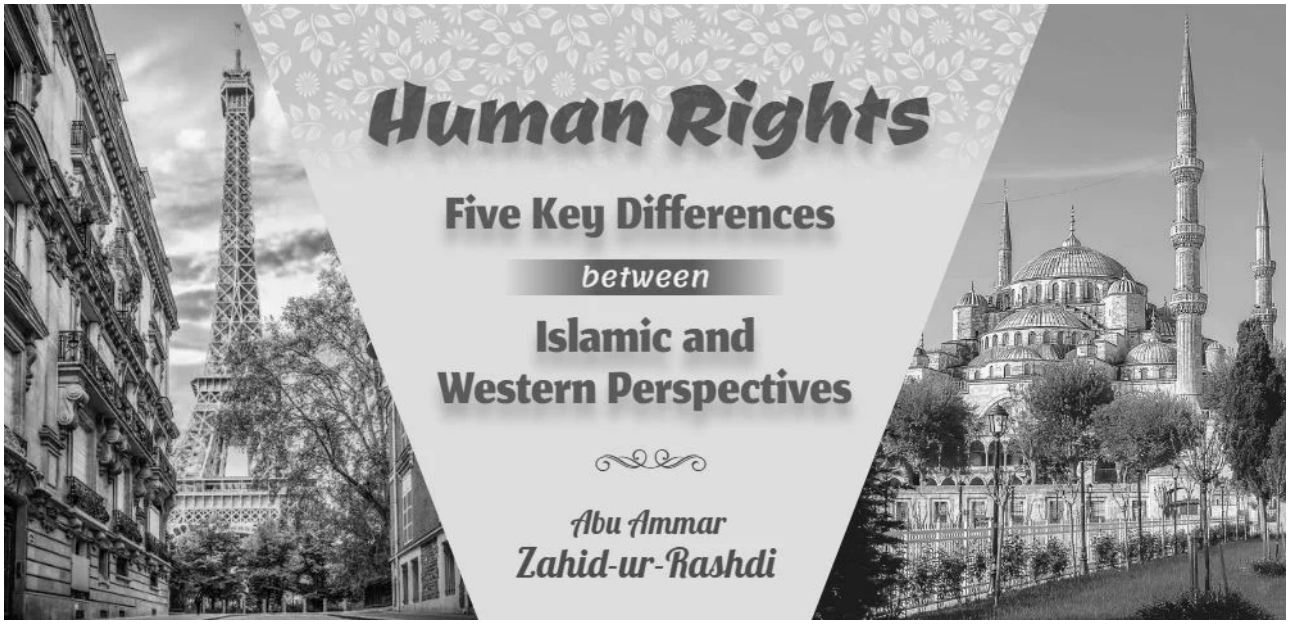
We do not have any foreign policy at all. We only have a GHQ policy. There is no government here at all. It is just a toy, running. We do not even want a war against terrorism, and we also stand with the army — such contradictory kinds of thinking do not work. We must move toward a clear line.

We become isolated in the region by becoming followers of global powers. Today we have become isolated regarding Afghanistan, isolated regarding India, isolated regarding Iran, isolated regarding China — and the countries of Asia that are behind are under India's influence, and the countries of Central Asia are under Afghanistan's influence. Who is under our influence? Who will we deal with, who will we talk to? We must come out of this, and we must develop thinking at a grand national level. A single party, or only the ruler's thinking, will perhaps not be enough for a permanent solution.

The Economy Situation

At this time there is talk of a smart lockdown, but it is also being said that a complete lockdown may be imposed. So with the situation at the global level due to inflation, and petroleum product prices rising day by day in Pakistan, the people's back is already broken. If a complete lockdown is imposed, will the people not be completely confined to their homes? As far as Pakistan is concerned, this current smart lockdown has little to do with it. It has been more than a decade that our economy has been sitting down. Where has the value of the rupee gone against the dollar? Compare with Afghanistan, with Iran, with India, with Nepal, with Bangladesh — in the entire region, it is only Pakistan's economy that is going down, and this is not due to today's new situation, but due to our continuous wrong policies.

Thank you very much.



Human rights is an important topic in today's world, and it is perhaps the subject most discussed. There are many aspects of discussing human rights in the context of Islamic teachings that need to be addressed. However, in today's gathering, I would like to present some remarks on just one aspect: what is the difference between the contemporary philosophy of human rights and the Islamic philosophy of human rights?

As far as human rights are concerned, the Holy Quran has also discussed its numerous aspects, and the Noble Prophet (peace be upon him) has explained dozens of its dimensions. However, there are several fundamental and principled differences between the contemporary philosophy of human rights and the teachings of the Quran and Sunnah in this regard that must be understood.

(1) The first difference in this context is terminological: the mutual rights of human beings, which are referred to in today's modern philosophy as "human rights", have been mentioned in Islam under the title of "Huquq al-Ibad" (the rights of people). Regarding Huquq Allah (the rights of God) and Huquq al-Ibad (the rights of people), there exists a vast body of guidance and commands in the Holy Quran and the Prophetic Sunnah, and it is so organized and coherent that perhaps no other system presents the details and priorities of human rights that the Quran and Sunnah have indicated.

(2) The second difference is that today's philosophy of rights confines the list of rights to human society alone and does not discuss the rights of the Creator and Owner who created man, provides sustenance, and bestows countless blessings. It has no concern whatsoever with whether God exists at all, whether belief in Him is necessary, and whether, as Creator and Owner, He has any rights over His servants. Islam, on the contrary, not only considers belief in Allah's existence necessary but also deems acknowledgment of His Oneness and then His rights indispensable.

Therefore, Islam speaks of both Huquq Allah and Huquq al-Ibad and establishes the balance between them as the foundation of the religion. Islam has negated both extremes in this regard:

On one hand, there is the extreme of being engrossed solely in the worship of Allah and paying no attention to the rights of human beings. Islam has termed this "monasticism" and the Holy Quran has clearly negated it.

On the other hand, there is the extreme of

devoting all attention solely to the rights of people and dealings with human beings, while considering the worship and obedience of Allah unnecessary. Islam has termed this worldliness and has also negated it. Islam's teaching in this regard is clear: belief in Allah as Creator and Owner, following the teachings of His prophets, acknowledging Allah's Oneness, and His worship and obedience are all necessary, and fulfilling the rights of fellow human beings living in human society is also necessary.

The Quran and Sunnah have presented a coherent system of balance and priorities between them, and in this regard, the statement of Hazrat Salman Farsi (may Allah be pleased with him) holds the status of a foundational principle, which he said while advising Hazrat Abu Darda (may Allah be pleased with him), and according to the narration in Bukhari, the Noble Prophet (peace be upon him) confirmed and endorsed it:

"Your Lord has a right over you, your own self has a right over you, your eyes have a right over you, your wife has a right over you, and your Muslim brother has a right over you. Therefore (this is what religion means:) give every rightful person their right."

(3) The third fundamental difference between Islamic teachings and today's philosophy regarding human rights is that — in Islam, rights are determined on the basis of heavenly teachings and divine revelation. Whereas the new philosophy has only the desires of human society as the basis for determining them. Whatever the majority of human society declares as a right becomes part of the list of rights, and whatever it removes from the list of rights becomes excluded. Democracy and voting are the means of ascertaining the desire of human society; the actual basis is the desires of human society. And we see that since the desires of human society have no boundary and no brake is applied anywhere, this list of rights keeps changing. Rather, it even happens that an act that was once counted among crimes moves out of the list of crimes and becomes included in the list of rights in another era. I would like to clarify this with two examples:

One is that a man and a woman living together without marriage, establishing sexual relations, and having children was considered a crime in one era. According to the Bible, it is still a crime today, but in today's era, this act has not only been removed from the list of crimes but has been included in the list of rights by numerous Western countries through laws recognizing its legitimacy.

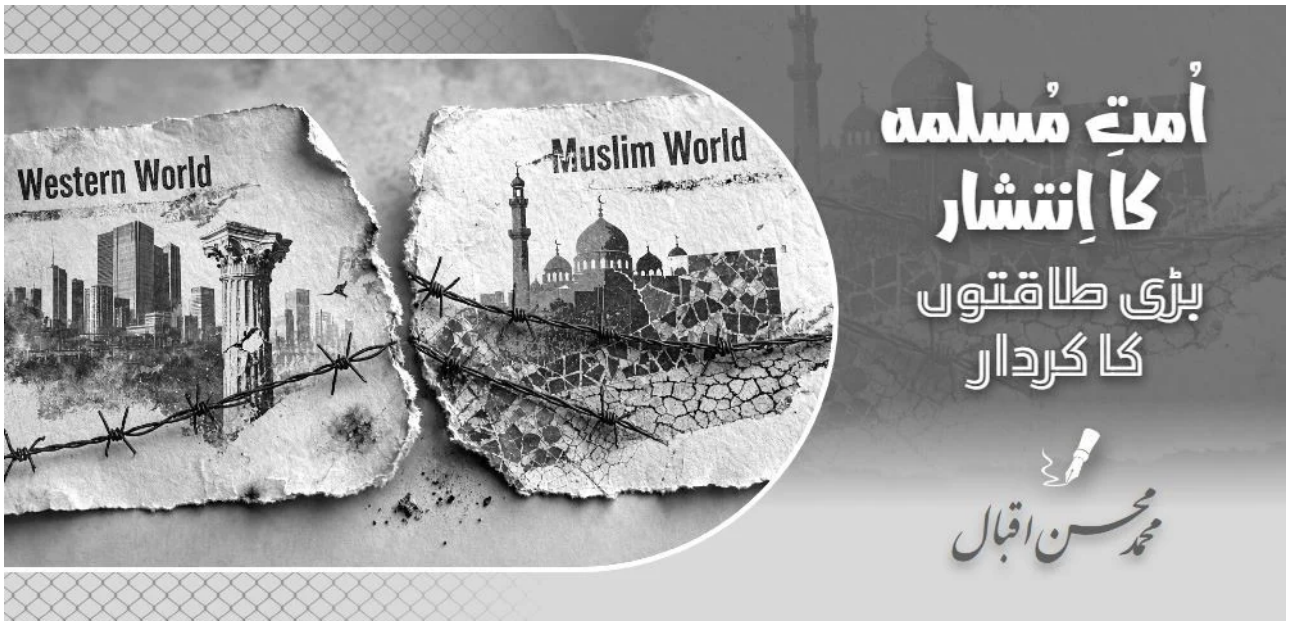
Similarly, homosexuality was considered a crime until some time ago, and the verses condemning it along with severe punishment for it are still present in the Bible today. But with the change in society's collective thinking, it has been removed from the list of crimes and included in the list of rights, and Western countries' assemblies are continuously legislating in this regard. Whereas Islam does not accept this, and its position is that the principles established in divine revelation and heavenly teachings, and the boundaries definitively determined regarding rights, dealings, and the lawful and unlawful, human society has no right to cross them, and it has the authority to settle its affairs only within these boundaries. Similarly, Islam is not prepared to include in the list of human rights those matters that human society has come to regard as rights by crossing divine revelation and heavenly teachings.

(4) The fourth important difference between Islamic teachings and today's modern philosophy regarding human rights is that Islam places greater emphasis on fulfilling the rights of others and presents a long list: you have this right of God upon you, this right of the Prophet, this right of parents, this right of wife and children, this right of relatives, this right of neighbors, etc. And the predominant tendency of Islamic teachings is in this direction: if you fulfill the rights of others, your rights will automatically be fulfilled. Whereas the tendency and style of the new philosophy and system appears to be: these are your rights upon others — it presents before a person a list of their rights and instills in them that they should obtain

these rights.

The difference in outcome between these two is not hidden from the wise. When this human being comes to fulfilling the rights of others, they will also receive their own rights, and along with that, an atmosphere of mutual love, trust, and brotherhood will be created in society. But when every person is preoccupied with obtaining their rights from others, such an atmosphere of mutual conflict will be created that a climate of every-man-for-himself will emerge, and that atmosphere of mutual connection and love will not be able to be established which is necessary for sharing in one another's pain and sorrow.

https://zahidrashdi.org/4729



تاریخ ایک سخت گیر استاد ہے، مگر جو قومیں اس کے اسباق سے سیکھنے سے انکار کر دیتی ہیں، وہ اپنے ماضی کے المیوں کو بار بار دہرانے پر مجبور ہو جاتی ہیں۔ عالمِ اسلام، جسے قدرت نے بے پناہ قدرتی وسائل، تزویراتی اہمیت کے حامل جغرافیے، مشترکہ عقیدے اور ایسی تہذیب سے نوازا جس نے کبھی علم و حکمت کے چراغ سے پوری دنیا کو منور کیا تھا، بدقسمتی سے اکثر باہمی انتشار، کمزوری اور طاقت ور اقوام کے عزائم کا ہدف بنتا رہا ہے۔ غور طلب سوال یہ ہے کہ آیا یہ تمام مصائب محض ہماری داخلی کوتاہیوں کا نتیجہ ہیں یا بیرونی طاقتیں بھی اپنے تزویراتی مفادات کی تکمیل کے لیے مسلم دنیا کے اختلافات اور باہمی تنازعات سے مسلسل فائدہ اٹھاتی رہی ہیں۔

قرآنِ حکیم اہلِ ایمان کو ایک ایسی تنبیہ کرتا ہے جس پر سنجیدگی سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ سورۃ المائدہ کی آیت 51 میں ارشاد فرماتا ہے:

> ”اے ایمان والو! یہود و نصاریٰ کو اپنا دوست اور سرپرست نہ بناؤ؛ وہ آپس میں ایک دوسرے کے دوست اور سرپرست ہیں۔ اور تم میں سے جو کوئی انہیں اپنا سرپرست بنائے گا، تو وہ انہی میں سے ہو گا۔ بے شک اللہ ظالم لوگوں کو ہدایت نہیں دیتا۔“

یہ آیت مسلمانوں کو اس امر کی طرف متوجہ کرتی ہے کہ وہ اپنے تعلقات اور اتحاد کے معاملات میں بیدار مغز رہیں اور ایسے اتحادوں سے محتاط رہیں جو امتِ مسلمہ کے اجتماعی مفادات اور اس کی خود مختاری کو نقصان پہنچا سکتے ہوں۔

مشرقِ وسطیٰ کی رقابتی تاریخ

مشرقِ وسطیٰ کی تاریخ اس حقیقت کی گواہ ہے کہ علاقائی رقابتوں، بیرونی مداخلتوں اور سیاسی غلط فہمیوں نے بارہا مسلم معاشروں کو تباہی کے دہانے پر پہنچایا ہے۔ ستمبر 1980ء میں عراق کے ایران پر حملے سے شروع ہونے والی ایران عراق جنگ آٹھ برس تک جاری رہی، جس میں دونوں ممالک کو انسانی جانوں اور معاشی وسائل کی صورت میں ناقابلِ تلافی نقصان اٹھانا پڑا۔ اس کے بعد 1990ء میں عراق کے کویت پر حملے نے خلیجی خطے کو ایک اور تباہ کن تصادم سے دوچار کر دیا۔ ان واقعات کے پس منظر میں مخصوص علاقائی عزائم اور سیاسی فیصلے کارفرما تھے، لیکن اس دوران بیرونی طاقتوں نے بھی پیدا ہونے والے عدمِ استحکام میں اپنے مفادات کی راہیں تلاش کیں۔ اس سارے المیے کا سب سے افسوس ناک پہلو یہ تھا کہ مسلم ممالک ایک دوسرے کے خلاف لڑتے ہوئے اپنے وسائل کھوتے رہے، جبکہ ان کے عوام نے اپنے پیاروں کی جدائی، بے گھری اور معاشی تباہی کا بوجھ اٹھایا۔

سعودی عرب اور ایران کے درمیان رقابت نے بھی خطے کے سیاسی منظرنامے کو مزید پیچیدہ بنا دیا۔ مسلکی اختلافات، علاقائی بالادستی کی خواہشات اور بالواسطہ جنگوں نے بیرونی مداخلت کے لیے راستے ہموار کیے۔ امریکہ اور دیگر مغربی طاقتوں نے خلیجی بادشاہتوں کے ساتھ وسیع تر دفاعی اور سلامتی کے تعلقات قائم کیے، جبکہ مشرقِ وسطیٰ میں اسرائیل کی سلامتی امریکی پالیسی کا ایک مرکزی جزو رہی۔ ان انتظامات کو اگرچہ تحفظ کی ضمانت قرار دیا جاتا ہے، تاہم ان کے نتیجے میں تزویراتی انحصار بھی جنم لیتا ہے اور بیرونی طاقتوں کو علاقائی معاملات پر نمایاں اثرانداز ہونے کا موقع ملتا ہے۔ کسی بھی قوم کو یہ حقیقت فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ جو طاقت اس کی محافظ بننے کا دعویٰ کرتی ہے، اس کے اپنے مفادات بھی ہو سکتے ہیں، جو لازماً اس کے اتحادیوں کے مفادات سے ہم آہنگ نہیں ہوتے۔

یمن کی اذیت ناک صورتِ حال بھی ایک اہم تنبیہ ہے۔ حوثیوں، یمن کی بین الاقوامی طور پر تسلیم شدہ حکومت اور سعودی قیادت میں قائم اتحاد کے درمیان

تنازعے نے عام شہریوں کو شدید مصائب سے دوچار کیا اور بارہا علاقائی سلامتی کو خطرے میں ڈالا۔ حوثیوں نے سعودی سرزمین کو بھی حملوں کا نشانہ بنایا۔ یہ صورتِ حال ظاہر کرتی ہے کہ مقامی تنازعات، بیرونی سرپرستی اور علاقائی بالادستی کی کشمکش مل کر پوری پوری آبادیوں کی زندگی اجیرن بنا سکتی ہیں۔ اس کا حل انتقام اور جوابی انتقام کے لامتناہی سلسلے میں نہیں، بلکہ ایسے منصفانہ سیاسی تصفیے میں پوشیدہ ہے جو شہریوں کی جانوں کا تحفظ کرے اور قومی خود مختاری کا احترام یقینی بنائے۔

عرب عوامی بیداری اور عالمی طاقتوں کا کردار

"عرب سپرنگ" کے بعد رونما ہونے والے واقعات نے بھی کئی تلخ اسباق چھوڑے۔ 2010ء میں شروع ہونے والی عوامی تحریکوں نے عرب دنیا کے متعدّد ممالک میں برسوں سے قائم سیاسی نظاموں کو چیلنج کیا۔ مصر کے منتخب صدر محمد مرسی کو جولائی 2013ء میں فوج نے اقتدار سے ہٹا دیا۔ لیبیا میں معمر قذافی کی حکومت کے خاتمے میں معاون ثابت ہونے والی مداخلت کے بعد طویل بدامنی نے جنم لیا، جبکہ شام اندرونی دھڑوں اور متعدّد بیرونی طاقتوں کے مابین ایک تباہ کن میدانِ جنگ بن گیا۔ دیانت داری کا تقاضا ہے کہ ان تمام واقعات کو کسی ایک مرکز سے چلائی جانے والی سازش کا نتیجہ قرار نہ دیا جائے؛ ان کے اسباب میں آمرانہ طرزِ حکومت، عوامی محرومیاں، داخلی رقابتیں اور بین الاقوامی مداخلت سب شامل تھے۔ تاہم ان کے نتائج نے اس خدشے کو تقویت ضرور دی کہ بیرونی مداخلت، خواہ اسے کتنے ہی خوش نما مقاصد کے ساتھ پیش کیا جائے، مسلم معاشروں کو پہلے سے زیادہ منقسم اور کمزور بنا سکتی ہے۔

عراق اس امر کی شاید سب سے واضح مثال ہے کہ بڑی طاقتوں کی یقین دہانیوں کو آزادانہ تحقیق اور تنقیدی جائزے کے بغیر قبول کرنا کس قدر خطرناک ہو سکتا ہے۔ 2003ء میں امریکہ کی قیادت میں عراق پر حملے کا ایک بنیادی جواز بڑے پیمانے پر تباہی پھیلانے والے ہتھیاروں کی موجودگی کو قرار دیا گیا تھا۔ بعد کی تحقیقات میں وہ ذخائر برآمد نہ ہو سکے جنہیں جنگ کے جواز کے طور پر نمایاں کیا گیا تھا۔ اس حملے نے عراق کے موجودہ سیاسی نظام کو تباہ کر دیا، برسوں پر محیط تشدد کو جنم دیا اور ایسے نتائج مرتب کیے جن کے اثرات عراق کی سرحدوں سے کہیں آگے تک پھیل گئے۔ یہ واقعہ اس حقیقت کا سبق دیتا ہے کہ طاقت ور حکومتوں کے اعلانات کو بھی تنقیدی نگاہ سے پرکھنا ضروری ہے، کیونکہ اندھے اعتماد کی قیمت بعض اوقات پوری پوری نسلوں کو ادا کرنا پڑتی ہے۔

تصفیہ مسئلہ فلسطین کے بغیر پائیدار امن کی کوشش

2020ء میں اعلان کردہ ابراہیمی معاہدوں نے اسرائیل اور متعدّد عرب ممالک کے درمیان تعلقات کے قیام یا معمول پر لانے کے ذریعے علاقائی سفارت کاری میں ایک نئے مرحلے کا آغاز کیا۔ ان معاہدوں کے حامیوں نے انہیں امن اور تعاون کے ایک نئے امکان کے طور پر پیش کیا، جبکہ ناقدین کو خدشہ تھا کہ مسئلۂ فلسطین کے منصفانہ حل کے بغیر تعلقات کو معمول پر لانے سے تنازعے کی بنیادی وجہ بدستور برقرار رہے گی۔ فلسطینی ریاست کے قیام کی جانب ایک قابلِ اعتبار پیش رفت پر سعودی عرب کا اصرار علاقائی سفارت کاری کا ایک اہم پہلو رہا ہے۔ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ کسی مقبوضہ قوم کے حقوق اور امنگوں کو نظر انداز کر کے پائیدار امن کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔

پاکستان کا عدمِ استحکام اور اندیشے

پاکستان کو بھی اپنی سلامتی کے گرد پھیلے ہوئے خطرات سے پوری طرح باخبر رہنا چاہیے۔ بھارت کے ساتھ پیچیدہ تعلقات، افغانستان سے جنم لینے والا عدمِ استحکام اور سرحد پار سرگرم عسکریت پسند گروہوں کا خطرہ مسلسل چوکسی، دانش مندانہ سفارت کاری اور مؤثر دفاعی صلاحیت کا تقاضا کرتا ہے۔ پاکستان کی مسلح افواج پر ملک کے دفاع کی آئینی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، لیکن دیرپا سلامتی کے لیے سیاسی ہم آہنگی، معاشی استحکام اور مسلم ممالک کے درمیان تعاون بھی ناگزیر ہیں۔ اگر انتہا پسندی کو جنم دینے والے حالات اور اسباب کا تدارک نہ کیا جائے تو محض فوجی کارروائیوں کے ذریعے عسکریت پسندی کا مکمل خاتمہ ممکن نہیں۔

وقت کا تقاضا کیا ہے؟

آج وقت کا سب سے اہم تقاضا یہ ہے کہ امتِ مسلمہ کے اتحاد کو محض نعروں کے بجائے عملی تعاون کی بنیاد پر از سرِ نو استوار کیا جائے۔ خلیجی ممالک، پاکستان، ایران، ترکیہ اور دیگر مسلم ریاستوں کو باہمی مشاورت کو فروغ دینا، معاشی شراکت داریوں کو مضبوط بنانا، اپنے تنازعات کو مذاکرات کے ذریعے حل کرنا اور بیرونی طاقتوں کی رقابتوں کو اپنے باہمی تعلقات پر حاوی ہونے سے روکنا ہوگا۔ انہیں مسئلۂ فلسطین کے منصفانہ حل کے لیے مؤثر کردار ادا کرنا، بے گناہ انسانوں کی جانوں کا تحفظ یقینی بنانا اور یہ حقیقت تسلیم کرنا ہوگی کہ ایک مسلمان کا خون دوسرے مسلمان کے ہاتھوں بہایا جائے، تب بھی اس کی حرمت کم نہیں ہو جاتی۔

اللہ تعالیٰ سورۃ الانفال کی آیت 46 میں اہلِ ایمان کو حکم دیتا ہے کہ وہ آپس میں اختلاف اور نزاع نہ کریں، ورنہ ان کے حوصلے پست ہو جائیں گے اور ان کی قوت جاتی رہے گی۔ یہ تنبیہ ایسے دور میں غیر معمولی اہمیت رکھتی ہے جب باہمی انتشار امتِ مسلمہ کی تزویراتی کمزوری بن چکا ہے۔ مسلم دنیا کو اس سے پہلے بیدار ہونا ہوگا کہ بداعتمادی، بالواسطہ جنگیں اور بیرونی سرپرستی پر انحصار اس کے اجتماعی اثر و رسوخ کو

مزید کمزور کر دیں۔ کسی بھی بیرونی طاقت سے یہ توقع نہیں رکھی جا سکتی کہ وہ اپنے قومی مفادات پر مسلم دنیا کے مفادات کو ترجیح دے گی۔

آگے بڑھنے کا راستہ ایمان کے ساتھ حکمت، عدل کے تابع قوت اور باہمی احترام سے مستحکم ہونے والے اتحاد میں پوشیدہ ہے۔ قرآنِ حکیم مسلمانوں کو تصادم پرستی نہیں بلکہ اخوت و اتحاد، اندھی دشمنی نہیں بلکہ بیداری و بصیرت، اور انتقام نہیں بلکہ انصاف کی راہ دکھاتا ہے۔ اگر مسلم ممالک دوسروں کو اپنے اختلافات سے فائدہ اٹھانے کا موقع دینے سے پہلے اپنے تنازعات خود حل کرنا سیکھ لیں تو ان کے بے پناہ وسائل تباہی اور کشمکش کا سبب بننے کے بجائے خوش حالی، ترقی اور استحکام کا وسیلہ بن سکتے ہیں۔ بصورتِ دیگر عالمِ اسلام کی مسلسل تقسیم ان قوتوں کے لیے ایک نعمت بنی رہے گی جو اس کے انتشار سے فائدہ اٹھاتی ہیں، جبکہ اس کا خمیازہ آنے والی نسلوں کو بھی بھگتنا پڑے گا۔



★ سعودی عرب: علاقائی طاقت سے سلامتی کے بحران تک
★ یمن کی جنگ: سعودی حکمتِ عملی کا طویل مدتی امتحان
★ جدید جنگ کا بنیادی مسئلہ: حملہ سستا، دفاع مہنگا
★ امریکی سرپرستی کی حدود اور خلیجی سلامتی کا مستقبل
★ سعودی عرب کی داخلی سلامتی اور حکمران خاندان کا مستقبل
★ عرب عوام میں حوثی مقبولیت کا سوال اور سیاسی جواز کا بحران
★ کویت اور بحرین: علاقائی جنگ سے داخلی بحرانوں کا خدشہ
★ آبنائے ہرمز، تیل کی ترسیل اور معاشی دباؤ
★ بڑھتے ہوئے تصادم کے بے قابو ہونے کا خطرہ
★ تاریخی ریاستیں اور مصنوعی سرحدوں کا نظریہ
★ کیا اسرائیل اور امریکہ کے علاقائی کردار میں بھی تبدیلی آسکتی ہے؟
★ ترکی، پاکستان اور علاقائی دفاعی اتحادوں کی حدود
★ عرب بادشاہتوں کا ممکنہ سقوط: حقیقت، امکان یا مبالغہ؟
★ خلیجی نظام کے لیے اصل امتحان

مشرقِ وسطیٰ میں جاری کشمکش اور خلیجی عرب بادشاہتوں کے مستقبل کے حوالے سے معروف امریکی عسکری تجزیہ کار ڈگلس میک گریگر، ایرانی نژاد امریکی تجزیہ کار ڈاکٹر ٹریٹا پارسی اور ممتاز امریکی ماہرِ سیاسیات پروفیسر جان میئرشائمر کے تبصرے خطے میں بدلتے ہوئے تزویراتی حالات کی اہم جہات کو نمایاں کرتے ہیں۔ ان کے تجزیوں میں سعودی عرب اور یمن کے حوثیوں کے درمیان تصادم، خلیجی ریاستوں کے دفاعی نظام کی حدود، امریکی سرپرستی کی افادیت اور مشرقِ وسطیٰ میں طاقت کے بدلتے ہوئے توازن جیسے اہم موضوعات زیرِ بحث آتے ہیں۔ ان تبصروں کی روشنی میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا موجودہ بحران محض علاقائی کشیدگی کا ایک عارضی مرحلہ ہے یا اس کے نتیجے میں خلیجی بادشاہتوں کے سیاسی استحکام اور پورے خطے کی موجودہ جغرافیائی و سیاسی ترتیب کو بھی بنیادی نوعیت کے چیلنجوں کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے۔ مذکورہ مبصرین کی زیرِ مطالعہ تین گفتگوؤں میں اس صورتحال کو مختلف زاویوں سے دیکھا گیا ہے:

۱. پہلی میں ڈگلس میک گریگر نے سعودی عرب اور دیگر خلیجی بادشاہتوں کے ممکنہ زوال کو تاریخی اور تہذیبی تناظر میں پیش کیا ہے۔
۲. دوسری میں ڈاکٹر ٹریٹا پارسی نے یمن کی جنگ، حوثیوں کی پیش قدمی، خلیجی ریاستوں کی داخلی کمزوریوں، اور امریکہ کی علاقائی بالادستی میں کمی کی طرف توجہ دلائی ہے۔
۳. تیسری میں پروفیسر جان میئرشائمر نے دفاعی ٹیکنالوجی کی بنیادی حدود کا جائزہ لیتے ہوئے یہ استدلال پیش کیا ہے کہ جدید میزائلوں اور ڈرونز کے مقابلے میں انتہائی مہنگے دفاعی نظام بھی کسی ملک کو مکمل تحفظ فراہم نہیں کر سکتے۔

ان تجزیوں کو یکجا کرنے سے جو مجموعی تصور سامنے آتا ہے وہ مختصراً اس طرح سے ہے کہ عرب بادشاہتوں کے لیے خطرہ محض کسی بیرونی حملے میں نہیں ہے بلکہ ان پر بڑھتا ہوا جنگی دباؤ، دفاعی کمزوریاں، سیاسی جواز کا بحران، اور بیرونی سرپرستی پر انحصار کے عوامل ایک دوسرے کو تقویت دینے لگے ہیں۔ تاہم، ان عوامل سے لازماً بادشاہتوں کے خاتمے کا نتیجہ اخذ کرنا شاید درست نہ ہو کیونکہ سقوط کی پیشگوئی، ممکنہ اسباب، اور بظاہر امکانات، یہ الگ الگ سوالات ہیں جنہیں ایک دوسرے سے ممتاز رکھنا ضروری ہے۔

سعودی عرب: علاقائی طاقت سے سلامتی کے بحران تک

سعودی عرب طویل عرصے سے خلیجِ فارس کی اہم ترین عرب ریاستوں میں شمار ہوتا ہے۔ تیل کے وسیع ذخائر، مالی وسائل، مذہبی اہمیت، جدید اسلحے کی خریداری، اور امریکہ کے ساتھ طویل تزویراتی تعلقات نے اسے خطے میں غیر معمولی اثر و رسوخ عطا کیا ہے۔ لیکن یہ طاقت اپنی نوعیت کے اعتبار سے کئی ایسے مفروضوں پر قائم رہی ہے جنہیں موجودہ تنازعات نے سوالیہ نشان بنا دیا ہے۔ ان مفروضوں میں سب سے بڑا یہ ہے کہ مالی وسائل اور جدید مغربی اسلحہ کسی ریاست کو بیرونی خطرات سے مؤثر طور پر محفوظ رکھ سکتے ہیں۔ سعودی عرب نے اپنے دفاع پر خطیر رقوم خرچ کی ہیں اور امریکہ سے جدید جنگی طیارے، میزائل شکن نظام، اور دوسرے دفاعی آلات حاصل کیے ہیں، اس کے باوجود اگر مخالف قوتیں مسلسل میزائل اور ڈرون حملے کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں تو دفاعی برتری برقرار رکھنا مشکل ہو سکتا ہے۔

ڈگلس میک گریگر نے سعودی ولی عہد محمد بن سلمان کے مستقبل اور سعودی

ریاست کے استحکام کے بارے میں نہایت سخت پیشگوئیاں کی ہیں۔ ان کے مطابق یمن میں حوثیوں کے خلاف طویل جنگ سعودی قیادت کی ایک بنیادی تزویراتی غلطی ثابت ہوئی ہے، جس کے نتائج اب خود سعودی عرب کی سلامتی تک پہنچ سکتے ہیں۔ انہوں نے سعودی نظام کے مستقبل کے بارے میں نہایت سنگین خدشات ظاہر کیے اور اس کے ممکنہ زوال کو قریب الوقوع خطرے کے طور پر پیش کیا۔ اس تجزیے کا زیادہ قابلِ غور پہلو یہ ہے کہ ایک ریاست کی عسکری اور مالی قوت کے باوجود اس کی سلامتی کمزور پڑ سکتی ہے، یعنی اگر اس کی جنگی حکمتِ عملی اسے ایسے تنازعے میں پھنسا دے جس سے نکلنے کا راستہ محدود ہوتا جائے۔ سعودی عرب کے لیے یمن کا مسئلہ اسی نوعیت کا چیلنج بن کر سامنے آتا ہے۔

یمن کی جنگ: سعودی حکمتِ عملی کا طویل مدتی امتحان

مبصرین نے یمن کی جنگ کو سعودی عرب کے لیے ایک فیصلہ کن چیلنج کے طور پر پیش کیا ہے۔ ایک تجزیے میں کہا گیا ہے کہ سعودی قیادت نے 2014ء میں انصار اللہ یعنی حوثیوں کے خلاف فوری عسکری کامیابی حاصل کرنے کی کوشش کی تھی، لیکن یہ مہم ایک طویل اور پیچیدہ تنازعے میں تبدیل ہو گئی۔ ایک دوسرے تجزیے میں بھی اس امر پر زور دیا گیا ہے کہ سعودی عرب نے حوثیوں کے خلاف کارروائیوں اور یمن کی ناکہ بندی کو جاری رکھ کر اپنے لیے مشکلات بڑھائی ہیں۔

اس جنگ کی پیچیدگی کا ایک سبب یہ ہے کہ حوثیوں کے مخالف محاذ میں شامل مختلف گروہ ضروری نہیں کہ ایک دوسرے کے ساتھ مکمل طور پر متفق ہوں۔ یمن میں حوثیوں کے مخالف عناصر کے درمیان اختلافات اس حد تک گہرے ہیں کہ ان سب کو ایک متحد اور مؤثر عسکری قوت سمجھنا مشکل ہے۔ اس صورتحال میں محض زیادہ اسلحہ یا بیرونی مدد کے ذریعے حوثیوں کو فیصلہ کن طور پر شکست دینا آسان نہیں ہوگا۔

یہ امکان بھی بیان کیا گیا ہے کہ حوثیوں نے بعض علاقوں میں کامیابیاں حاصل کرنے کے لیے صرف عسکری طاقت پر انحصار نہیں کیا، بلکہ مختلف مقامی گروہوں اور فوجی اہلکاروں کے ساتھ مذاکرات اور مفاہمت سے بھی فائدہ اٹھایا۔ اس طرزِ عمل نے ان کی پیش قدمی میں اہم کردار ادا کیا اور مخالف قوتوں کی صورتحال کے بارے میں بیرونی انٹیلیجنس کی معلومات کی حدود بھی نمایاں کیں۔

یہاں بنیادی مسئلہ صرف یہ نہیں کہ کون سا فریق زیادہ طاقتور ہے، بلکہ یہ بھی ہے کہ کون اپنے مخالف کی داخلی تقسیم، سیاسی مشکلات، اور جنگ جاری رکھنے کی صلاحیت کو بہتر طور پر سمجھتا ہے۔ طویل جنگوں میں بعض اوقات نسبتاً کم وسائل رکھنے والا فریق بھی اپنے حریف کو مسلسل اخراجات، غیر یقینی صورتحال، اور سیاسی دباؤ میں مبتلا کر کے اہم نتائج حاصل کر سکتا ہے، اور اس حوالے سے افغانستان میں بیس سالہ امریکی قبضے کے خلاف افغان طالبان کی جدوجہد کی مثال بھی پیش کی گئی۔

اسی پس منظر میں ڈاکٹر ٹریٹا پارسی نے سعودی عرب کو مشورہ دیا ہے کہ وہ ناکہ بندی ختم کرنے اور جنگ سے نکلنے کے لیے کسی معاہدے پر سنجیدگی سے غور کرے۔ ان کا استدلال ہے کہ اگر جنگ جاری رکھنے کی قیمت مسلسل بڑھ رہی ہو اور فیصلہ کن کامیابی کا امکان کم ہوتا جائے تو سابقہ پالیسی پر اصرار ریاستی مفادات کے خلاف جا سکتا ہے۔

جدید جنگ کا بنیادی مسئلہ: حملہ سستا، دفاع مہنگا

سعودی عرب کے ممکنہ بحران کو سمجھنے کے لیے امریکی ماہرِ سیاسیات جان میئرشائمر کا تجزیہ خاص اہمیت رکھتا ہے جس میں وہ جدید جنگ کے ایک بنیادی مسئلے کی نشاندہی کرتے ہیں کہ حملہ آور میزائلوں اور ڈرونز کے مقابلے میں مؤثر دفاع قائم کرنا مشکل اور مہنگا ہوتا جا رہا ہے۔ سعودی عرب نے امریکہ سے جدید دفاعی نظام حاصل کیے ہیں لیکن اس کے باوجود میزائلوں اور ڈرونز کے خطرے کو مکمل طور پر ختم کرنا ممکن نہیں ہو سکا۔ اس تجزیے میں یہی نکتہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے کہ جدید دفاعی نظاموں کی موجودگی مکمل دفاع کی ضمانت نہیں۔ حملہ آور فریق کم لاگت پر بڑی تعداد میں ڈرونز اور بعض اقسام کے میزائل تیار کر سکتا ہے، جبکہ ان حملوں کو روکنے کے لیے دفاع کرنے والے ملک کو مہنگے انٹرسیپٹر میزائل استعمال کرنا پڑتے ہیں۔ اگر حملے مسلسل جاری رہیں تو دفاعی ذخائر کم ہونے لگتے ہیں، دوبارہ اسلحہ حاصل کرنے پر مزید اخراجات آتے ہیں اور اہم تنصیبات کی حفاظت ایک مستقل چیلنج بن جاتی ہے۔ اس صورتحال کو یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ اگر کسی گھر پر بار بار نسبتاً سستے پتھر پھینکے جائیں تو گھر کے مالک کو ہر پتھر روکنے کے لیے مہنگا حفاظتی انتظام کرنا پڑے، تب بھی وہ اس بات کی ضمانت نہیں دے سکتا کہ کوئی پتھر اندر نہیں آئے گا۔ ریاستی سطح پر معاملہ کہیں زیادہ پیچیدہ ہے، کیونکہ اس میں توانائی کی تنصیبات، ہوائی اڈے، فوجی اڈے، مواصلاتی نظام اور شہری بنیادی ڈھانچہ بھی شامل ہوتے ہیں۔

پروفیسر جان میئرشائمر اس دلیل کو اسرائیل اور یوکرین کی مثالوں سے بھی واضح کرتے ہیں۔ اسرائیل کو امریکی مدد اور جدید دفاعی نظام میسر ہونے کے باوجود ایرانی میزائلوں اور ڈرونز کے حملوں سے مکمل تحفظ حاصل نہیں ہوا۔ جبکہ یوکرین کو روسی حملوں کے مقابلے میں دفاعی میزائلوں کی قلت کا سامنا کرنا پڑا۔ ان مثالوں کی مدد سے وہ یہ عمومی نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ جدید میزائل اور ڈرون جنگ میں حملہ آور قوت کو بعض اہم عملی فوائد حاصل ہو سکتے ہیں۔

اس استدلال کا سعودی عرب کے مستقبل سے براہِ راست تعلق ہے۔ اگر کوئی ریاست اپنی سلامتی کے لیے مہنگے دفاعی نظاموں پر انحصار کرتی ہو، لیکن اس کے مخالف مسلسل حملے کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں، تو اس کی مالی طاقت اور اسلحے کی فراوانی بھی اسے غیر محدود تحفظ فراہم نہیں کر سکتی۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ دفاعی نظام بیکار ہیں، بلکہ یہ ہے کہ ان کی صلاحیت، لاگت اور دستیاب ذخائر کی حدود کو

سامنے رکھنا ضروری ہے۔ پروفیسر جان میئر شائمر کے مطابق، سعودی عرب کے دفاعی مسائل کو صرف امریکہ کی عدم دلچسپی، دونوں ملکوں کے تعلقات میں خرابی، یا سعودی مالی وسائل کی کمی سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

امریکی سرپرستی کی حدود اور خلیجی سلامتی کا مستقبل

خلیجی بادشاہتوں کے سیاسی وعسکری نظام کی ایک اہم بنیاد امریکہ کے ساتھ ان کے دفاعی تعلقات ہیں۔ سعودی عرب اور امریکہ کے درمیان اسلحے کی خریداری، دفاعی تعاون، اور علاقائی مفادات پر مبنی قریبی تعلقات رہے ہیں۔ خلیجی ریاستوں نے اسی وسیع تر سلامتی کے نظام کے تحت اپنی دفاعی پالیسیاں تشکیل دی ہیں۔ اس حوالے سے ان تجزیات میں چند پہلو نمایاں ہو کر سامنے آتے ہیں۔

اگر امریکہ اپنے قریبی اتحادیوں کو بھی میزائلوں اور ڈرونز کے حملوں سے مکمل طور پر محفوظ نہیں رکھ سکتا تو خلیج میں امریکی فوجی اڈوں اور اتحادی ریاستوں کے تحفظ کی عملی حدود کیا ہوں گی؟ اگر مخالف قوتوں کے پاس بڑی تعداد میں جدید میزائل اور ڈرون موجود ہوں تو امریکہ کے لیے اپنے فوجی اڈوں اور خلیجی اتحادیوں کو مؤثر طور پر محفوظ رکھنا زیادہ مشکل ہو سکتا ہے۔ خطے میں امریکی دفاعی سرپرستی کی حدود نمایاں ہونے کی صورت میں علاقائی ریاستوں کو اپنے مفادات، خطرات اور دفاعی حکمتِ عملی کا از سرِ نو جائزہ لینا پڑ سکتا ہے۔

البتہ ان تجزیات کے مطابق امریکی دفاعی صلاحیت کی حدود کو امریکی سرپرستی کے مکمل خاتمے کے مترادف سمجھنا شاید قبل از وقت ہو گا۔ کسی اتحادی کو ہر حملے سے محفوظ نہ رکھ پانا؛ اور اس کی دفاعی، سفارتی یا عسکری مدد کرنے سے قاصر ہونا؛ یہ دو مختلف باتیں ہیں۔ چنانچہ اہم سوال یہ ہے کہ کیا خلیجی ریاستیں بدلتی ہوئی جنگی صورتحال میں اپنی سلامتی کی حکمتِ عملی کو نئے حالات کے مطابق ڈھال سکتی ہیں؟ اگر وہ ایسا کرنے میں کامیاب رہیں تو دفاعی مشکلات کے باوجود اپنا سیاسی نظام برقرار رکھ سکتی ہیں، لیکن اگر ان کا انحصار ایسے دفاعی انتظامات پر برقرار رہے جو بڑھتے ہوئے خطرات کا مؤثر جواب نہ دے سکیں تو ان کی کمزوریاں زیادہ نمایاں ہو سکتی ہیں۔

سعودی عرب کی داخلی سلامتی اور حکمران خاندان کا مستقبل

یمن میں طویل جنگ اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے خطرات سعودی قیادت کے لیے سنگین مسئلہ بن سکتے ہیں۔ ڈگلس میک گریگر نے یہاں تک کہا ہے کہ محمد بن سلمان کا زوال ناگزیر ہے۔

بہرحال یہ ایک سیاسی پیشگوئی ہے، البتہ اس تجزیے کا اہم پہلو یہ ہے کہ ریاستی سلامتی اور حکمران خاندان کی سلامتی ایک دوسرے سے وابستہ ہونے کے باوجود یکساں نہیں ہوتیں۔ کوئی حکومت بیرونی حملوں کے باوجود برقرار رہ سکتی ہے، اور کسی حکمران کو داخلی سیاسی وجوہات سے بھی مشکلات پیش آ سکتی ہیں۔ اسی طرح، کسی حکمران کی اپنی مشکلات کا مطلب لازماً ریاست کا خاتمہ نہیں ہوتا۔

اس سلسلے میں سعودی عرب کی معاشی اور ترقیاتی پالیسیوں کا سوال بھی سامنے آتا ہے۔ سعودی وژن 2030ء کے مستقبل پر جنگ کے منفی اثرات کا ذکر کیا گیا ہے۔ اگر مسلسل عسکری خطرات، توانائی کی ترسیل میں رکاوٹیں، اور دفاعی اخراجات بڑھتے رہیں تو ترقیاتی منصوبوں، سرمایہ کاری اور معاشی تنوع کی کوششوں پر دباؤ پڑ سکتا ہے۔ معاشی ترقی کے بڑے منصوبوں کے لیے سیاسی استحکام، سرمایہ کاروں کا اعتماد، اور بنیادی ڈھانچے کی حفاظت اہم شرائط ہیں۔ اگر ان شرائط کو مسلسل خطرات لاحق رہیں تو حکومت کے لیے اپنے معاشی اہداف حاصل کرنا مشکل ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس اگر ریاست اپنے دفاع کو مؤثر بنائے، جنگ سے نکلنے کا راستہ تلاش کرے، اور معاشی سرگرمیوں کو تحفظ فراہم کرے تو یہی دباؤ مؤثر حکمتِ عملی کا محرک بھی بن سکتا ہے۔

چنانچہ سعودی قیادت کے مستقبل کا جائزہ صرف حوثیوں کی عسکری پیش قدمی سے نہیں لیا جا سکتا۔ اس کے لیے یہ بھی دیکھنا ہو گا کہ سعودی حکومت داخلی استحکام، معاشی کارکردگی، عوامی اعتماد اور علاقائی سفارتکاری کے درمیان توازن قائم رکھنے میں کس حد تک کامیاب ہوتی ہے۔

عرب عوام میں حوثی مقبولیت کا سوال اور سیاسی جواز کا بحران

ڈاکٹر ٹریٹا پارسی نے حوثیوں کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کا ایک سیاسی پہلو بھی بیان کیا ہے کہ عرب دنیا اور وسیع تر مسلم معاشروں کے بعض حلقوں میں حوثیوں کو اس لیے حمایت مل رہی ہے کہ وہ امریکہ اور اسرائیل کے خلاف مزاحمت کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں، جبکہ بعض دوسری عرب حکومتوں کے رویے کو اسرائیل کے مقابلے میں کمزور یا مفاہمت پسند سمجھا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ڈاکٹر پارسی نے اردن کی فوج کی بعض سرگرمیوں اور اسرائیل کے ساتھ عرب ریاستوں کے تعلقات پر تنقید کی ہے۔

خلیجی بادشاہتوں کے مستقبل کے حوالے سے یہ نکتہ اہم ہے کیونکہ کسی حکومت کی طاقت صرف اس کے اسلحے، دولت اور بیرونی اتحادیوں سے متعیّن نہیں ہوتی۔ عوامی تاثر، سیاسی جواز اور حکمرانوں کے فیصلوں کے بارے میں معاشرتی ردِعمل بھی اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ تاہم، اس دعوے کو فی الحال عرب عوام کی مجموعی رائے کا نمائندہ سمجھنا شاید درست نہ ہو۔ بہرحال اس بحث سے ایک اہم سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی عرب حکومت کی خارجہ پالیسی اور اس کے عوام کے ایک حصے کے سیاسی واخلاقی تصورات میں نمایاں فاصلہ پیدا ہو جائے تو اس کے داخلی استحکام پر کیا اثر پڑ سکتا ہے؟ اگر عوام کا کوئی حصہ یہ محسوس کرے کہ اس کے حکمران قومی یا

علاقائی مفادات کے تحفظ میں ناکام ہیں، یا فلسطین جیسے اہم مسئلے پر ان کا رویہ عوامی توقعات سے مطابقت نہیں رکھتا، تو حکومت کے سیاسی جواز پر سوالات اٹھ سکتے ہیں۔ لیکن ایسے عدمِ اطمینان کا نتیجہ لازماً بغاوت یا بادشاہت کا خاتمہ نہیں ہوتا۔ اس کے نتائج کا انحصار داخلی سیاسی حالات، ریاستی اداروں، عوامی تنظیموں اور حکومت کے ردِعمل پر بھی ہوتا ہے۔

اسی طرح حوثیوں کی اس قدر مقبولیت کو پورے عرب معاشرے کی یکساں رائے قرار دینا بھی شاید مجموعی صورتحال کی عکاسی نہ ہو۔ البتہ یہ بات درست ہے کہ اب خلیجی بادشاہتوں کے لیے چیلنج صرف بیرونی دشمنوں کا مقابلہ کرنا نہیں، بلکہ یہ بھی ہے کہ وہ اپنے عوام کے سامنے اپنی پالیسیوں کا جواز کس طرح پیش کرتی ہیں۔

کویت اور بحرین: علاقائی جنگ سے داخلی بحرانوں کا خدشہ

سعودی عرب کے علاوہ کویت اور بحرین کے مستقبل کے بارے میں بھی تشویش ظاہر کی گئی ہے۔ اس امکان کا ذکر کیا گیا ہے کہ عراق میں موجود بعض مسلح گروہوں کی پیش قدمی کویت کے لیے خطرہ بن سکتی ہے، جب کہ بحرین میں داخلی مخالفت اور بیرونی مسلح گروہوں کی حمایت مل کر عدمِ استحکام پیدا کر سکتی ہے۔

یہ امکانات اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ خلیجی ریاستوں کو درپیش خطرات کی نوعیت یکساں نہیں۔ سعودی عرب کے لیے یمن سے متعلق عسکری دباؤ اور وسیع جغرافیائی حدود کے دفاع کا مسئلہ اہم ہے، جبکہ کویت اور بحرین کے حوالے سے ان کی جغرافیائی صورتحال، داخلی سیاسی ماحول اور علاقائی مسلح گروہوں کے ساتھ ممکنہ تعلقات زیرِ بحث آتے ہیں۔ تاہم یہ ضروری ہے کہ ان خدشات کو ثابت شدہ واقعات یا طے شدہ مستقبل کے طور پر نہ لیا جائے۔ کسی مسلح گروہ کی ممکنہ پیش قدمی، کسی ملک میں داخلی مخالفت، اور کسی ریاست پر حقیقی قبضے کے درمیان کئی مراحل اور رکاوٹیں ہوتی ہیں۔ ان کے وقوع پذیر ہونے کے لیے سیاسی، عسکری اور داخلی حالات کا ایک خاص انداز میں جمع ہونا ضروری ہے۔

ان امکانات کا ذکر ایک وسیع تر مسئلے کو نمایاں کرتا ہے۔ اگر کسی خطے میں متعدّد تنازعات بیک وقت شدت اختیار کر جائیں، دفاعی وسائل پر دباؤ بڑھے اور بیرونی سرپرستی کی قابلِ اعتماد حیثیت پر سوال اٹھنے لگیں، تو نسبتاً چھوٹی ریاستوں کے لیے اپنے استحکام کو برقرار رکھنا مشکل ہو سکتا ہے۔ یہی وہ صورتحال ہے جس میں کسی ایک ملک کا بحران دوسرے ملک کے لیے بھی خطرہ بن سکتا ہے۔ یمن میں جنگ کی شدت، عراق میں مسلح گروہوں کی سرگرمیاں، اور خلیج میں توانائی کی ترسیل کے راستوں کی سلامتی، یہ سب الگ الگ مسائل ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے مربوط ہو سکتے ہیں۔

آبنائے ہرمز، تیل کی ترسیل اور معاشی دباؤ

خلیجی بادشاہتوں کی طاقت کا ایک اہم حصہ ان کے توانائی کے وسائل اور ان وسائل کو عالمی منڈیوں تک پہنچانے کی صلاحیت سے وابستہ ہے۔ اسی لیے آبنائے ہرمز اور تیل کی ترسیل کے دوسرے راستوں کی سلامتی پورے خطے کے لیے غیر معمولی اہمیت رکھتی ہے۔ سعودی عرب کی مشرق سے مغرب جانے والی تیل کی پائپ لائن کو آبنائے ہرمز میں پیدا ہونے والی رکاوٹوں کے مقابلے میں ایک متبادل راستے کے طور پر اہمیت حاصل رہی ہے۔ اس پائپ لائن پر حملے نے سعودی عرب کی تیل کی ترسیل کے متبادل انتظامات کو متاثر کیا ہے۔

چنانچہ توانائی کے وسائل کی فراوانی بذاتِ خود معاشی تحفظ کی ضمانت نہیں۔ اگر تیل کی پیداوار، پائپ لائنوں، بندرگاہوں یا سمندری راستوں کو خطرات لاحق ہو جائیں تو ایک دولت مند ریاست کو بھی اپنی آمدنی اور عالمی تجارتی روابط کے تحفظ کے لیے مشکلات پیش آ سکتی ہیں۔ نیز توانائی کی ترسیل میں خلل صرف متعلقہ ملک کو متاثر نہیں کرتا، بلکہ عالمی منڈیوں میں تیل کی قیمتیں، نقل و حمل کے اخراجات، انشورنس اور دوسرے معاشی عوامل بھی اس سے متاثر ہو سکتے ہیں۔ یوں خلیج میں محدود جغرافیائی دائرے کا کوئی عسکری تصادم عالمی معاشی اثرات پیدا کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خلیجی بادشاہتوں کے مستقبل پر بحث کرتے ہوئے دفاعی نظاموں کے ساتھ ساتھ توانائی کے بنیادی ڈھانچے، متبادل راستوں اور علاقائی اقتصادی روابط کو بھی مدنظر رکھنا ضروری ہے۔

بڑھتے ہوئے تصادم کے بے قابو ہونے کا خطرہ

مبصرین کی گفتگوؤں کے مجموعی مطالعے سے ایک اور اہم مسئلہ سامنے آتا ہے۔ وہ یہ کہ علاقائی تنازعات ایک دوسرے پر اس طرح سے اثرانداز ہونے لگ جائیں کہ تصادم کی شدت کو قابو میں رکھنا مشکل ہو جائے۔ یعنی محدود اور منصوبہ بند کارروائیاں کرنے والے فریق کسی مرحلے پر طیش میں آ کر ایسے اقدامات کر گزریں کہ جن کے نتائج ان کے اپنے قابو سے باہر نکل جائیں۔ ایک فریق اگر اپنے مخالف کی تنصیبات یا توانائی کے نظام کو نشانہ بنائے تو مخالف فریق بھی اسی نوعیت کے جوابی حملے کر سکتا ہے۔ اس طرح محدود کارروائیوں کا سلسلہ وسیع جنگ میں تبدیل ہونے کا خطرہ پیدا کرتا ہے۔

ایران کے خلاف اقتصادی پابندیوں اور ممکنہ جوابی کارروائیوں کے تعلق پر بھی بحث کی گئی ہے۔ اگر پابندیاں کسی حکومت کے فیصلوں کو تبدیل نہ کر سکیں تو ان کی سیاسی افادیت محدود رہ سکتی ہے۔ دوسری طرف اگر یہ پابندیاں بہت زیادہ دباؤ پیدا کریں تو متاثرہ حکومت جوابی اقدامات کی طرف بڑھ سکتی ہے۔ اسی طرح توانائی کے بنیادی ڈھانچے پر حملوں کے جواب میں دوسرے ممالک کی تنصیبات کو نشانہ بنانے کا امکان عالمی معیشت کے لیے شدید خطرات پیدا کر سکتا ہے۔ ایسے تصادم میں نقصان صرف براہِ راست جنگ کرنے والے ممالک تک محدود نہیں رہتا، بلکہ عالمی

تجارت، تیل کی فراہمی اور علاقائی استحکام بھی متاثر ہو سکتے ہیں۔ عرب بادشاہتوں کے لیے یہ صورتحال اس لیے اہم ہے کہ ان کی معاشی اور سیاسی قوت کا ایک بڑا حصہ علاقائی استحکام سے وابستہ ہے۔ اگر خطہ مسلسل وسیع ہوتے ہوئے تنازعات میں گھرا رہے تو ریاستوں کو بیک وقت دفاعی، معاشی، سفارتی اور داخلی مسائل کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے۔

تاریخی ریاستیں اور مصنوعی سرحدوں کا نظریہ

ڈگلس میک گریگر نے خلیجی بادشاہتوں کے ممکنہ زوال کو ایک وسیع تاریخی تناظر میں پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ پہلی عالمی جنگ کے بعد مشرقِ وسطیٰ میں برطانیہ اور فرانس کی سرپرستی میں قائم ہونے والی سرحدوں کو از سرِ نو جانچنے کا وقت آ سکتا ہے۔ انہوں نے سائیکس پیکو معاہدہ، جنگِ عظیم اول کے بعد کے سیاسی فیصلوں، اور اردن جیسی ریاستوں کی تشکیل کا ذکر کرتے ہوئے یہ دعویٰ کیا ہے کہ بعض موجودہ ریاستیں گہری تاریخی بنیادوں کے بجائے بیرونی طاقتوں کے سیاسی فیصلوں سے وجود میں آئی تھیں، اس لیے اگر امریکی اثر و رسوخ میں کمی واقع ہوتی ہے تو اس خطے کی سیاسی ترتیب بھی تبدیل ہو سکتی ہے۔ اسی تناظر میں ایران، ترکی اور مصر کو ایسی بڑی ریاستوں کے طور پر پیش کیا گیا ہے جن کی تہذیبی اور تاریخی جڑیں بہت گہری ہیں، چنانچہ یہ ریاستیں مستقبل میں مشرقِ وسطیٰ کے سیاسی نظام پر زیادہ اثر انداز ہو سکتی ہیں، جبکہ بعض خلیجی ریاستوں کا موجودہ انتظام کمزور پڑ سکتا ہے۔ اس تصور کو تاریخی انتقام یا تاریخ کی واپسی کے عنوان سے بیان کیا گیا ہے۔

مبصر کی اس تاریخی تعبیر میں یہ اہم نکتہ موجود ہے کہ خطے کی موجودہ سیاسی ترتیب کو ہمیشہ کے لیے غیر متغیر نہیں سمجھنا چاہیے، طاقت کے توازن میں بڑی تبدیلیاں، بیرونی سرپرستی میں کمی، اور علاقائی تنازعات کی شدت ریاستوں کے باہمی تعلقات اور سیاسی کردار کو تبدیل کر سکتی ہیں۔ البتہ یہ ضروری نہیں کہ جدید ریاستوں کی بقا صرف ان کی تہذیبی قدامت اور بنیادوں پر منحصر ہو؛ ریاستی اداروں کی مضبوطی، قومی شناخت، معاشی نظام، سیاسی قیادت اور داخلی مفاہمت بھی اہم عوامل ہیں۔ چنانچہ ایران، ترکی اور مصر کی طویل تاریخ ان کے علاقائی اثر و رسوخ کو سمجھنے میں مدد ضرور دیتی ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ خود بخود اخذ نہیں ہوتا کہ یہ ریاستیں پورے مشرقِ وسطیٰ پر غالب آ جائیں گی یا موجودہ عرب بادشاہتیں لازماً ختم ہو جائیں گی۔

کیا اسرائیل اور امریکہ کے علاقائی کردار میں تبدیلی آ سکتی ہے؟

مشرقِ وسطیٰ کے مستقبل کے حوالے سے اسرائیل کے وجود اور علاقائی کردار پر بھی سوال اٹھایا گیا ہے۔ اسرائیل کو جدید سیاسی تاریخ میں قائم ہونے والی ریاست قرار دیتے ہوئے یہ سوال زیرِ بحث لایا گیا ہے کہ اگر امریکہ خطے سے اپنا کردار کم کرے تو اسرائیل سمیت دیگر ممالک کی سلامتی اور سیاسی حیثیت پر کیا اثرات مرتب ہوں گے؟ امریکہ کے سابقہ جنگی تجربات بالخصوص ویتنام سے انخلا کی مثال دے کر یہ خیال پیش کیا گیا ہے کہ امریکہ مشرقِ وسطیٰ میں بھی اپنے موجودہ کردار کو محدود کر سکتا ہے، اور اس صورت میں خطے کی بڑی تاریخی ریاستوں کو زیادہ اہمیت حاصل ہو سکتی ہے۔

تاہم اس امکان کو اس طرح سے دیکھنا شاید زیادہ بہتر ہو گا کہ امریکہ کے علاقائی کردار میں کمی کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں:

- براہِ راست عسکری مداخلت میں کمی، فوجی اڈوں کی پالیسی میں تبدیلی، اتحادیوں سے زیادہ ذمہ داریاں اٹھانے کا مطالبہ، یا سفارتی ترجیحات کی تشکیلِ نو۔ ان میں سے ہر صورت کے نتائج مختلف ہوں گے۔
- اسی طرح، اسرائیل کے مستقبل کا سوال صرف امریکی موجودگی یا غیر موجودگی سے طے نہیں ہو گا، بلکہ اس کی اپنی عسکری صلاحیت، داخلی سیاست، علاقائی تعلقات اور دوسرے ممالک کے ساتھ تصادم یا مفاہمت کی صورتیں بھی اہم ہوں گی۔
- جبکہ خلیجی بادشاہتوں کے لیے اس بحث کا تعلق اس امر سے ہے کہ اگر خطے کی بڑی طاقتیں اپنے مفادات اور سلامتی کی حکمتِ عملی تبدیل کرتی ہیں تو موجودہ اتحادوں اور علاقائی انتظامات کو بھی نئے دباؤ کا سامنا ہو سکتا ہے۔

ترکی، پاکستان اور علاقائی دفاعی اتحادوں کی حدود

سعودی عرب کے دفاع اور علاقائی استحکام کے حوالے سے ترکی اور پاکستان کا ذکر کیا گیا ہے۔ اگر حوثیوں کی کارروائیاں سعودی سرزمین تک پھیل جاتی ہیں تو ترکی اور پاکستان کو ایک مشکل صورتحال کا سامنا ہو سکتا ہے، کیونکہ انہیں سعودی عرب کے ساتھ تعلقات، اپنے قومی مفادات، اور ممکنہ وسیع تر جنگ کے خطرات کے درمیان توازن قائم کرنا ہو گا۔

یہ نکتہ علاقائی دفاعی معاہدوں کی عملی حدود کو سمجھنے کے لیے اہم ہے۔ کسی ملک کے ساتھ دفاعی تعاون یا سیاسی معاہدہ ہونا اس بات کی ضمانت نہیں کہ ہر ممکنہ جنگ میں تمام فریق یکساں طور پر شریک ہوں گے۔ عملی فیصلہ خطرے کی نوعیت، معاہدے کی شرائط، داخلی سیاسی حالات، اور جنگ کے ممکنہ نتائج کو دیکھ کر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ترکی اور پاکستان کا ایران کے خلاف براہِ راست جنگ میں شریک ہونا ایک غیر یقینی سی بات لگتی ہے، اور موجودہ حالات میں ایسی جنگ دونوں ممالک کے لیے سنگین پیچیدگیاں پیدا کر سکتی ہے۔

اس تجزیے سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ کسی اتحاد کی حقیقی قوت کا اندازہ صرف سیاسی اعلانات سے نہیں لگایا جا سکتا، بلکہ اس کے لیے عملی ذمہ داریوں،

مشترکہ حکمتِ عملی، اور بحران کی صورت میں فریقین کے ممکنہ فیصلوں کو سمجھنا ضروری ہے۔ چنانچہ سعودی عرب کی سلامتی کا انحصار اس کے اپنے دفاعی وسائل کے ساتھ ساتھ علاقائی تعلقات اور اتحادیوں کے ممکنہ ردِعمل پر بھی ہے۔

عرب بادشاہتوں کا ممکنہ سقوط: حقیقت، امکان یا مبالغہ؟

اب بنیادی سوال کی طرف واپس آتے ہیں: کیا سعودی عرب اور دیگر عرب بادشاہتیں واقعی سقوط کی طرف بڑھ رہی ہیں؟

- ڈگلس میک گریگر نے اس سوال کا جواب اثبات میں دیتے ہوئے کہا ہے کہ خلیجی بادشاہتوں کی موجودہ سیاسی ترتیب تاریخی طور پر کمزور بنیادوں پر قائم ہے اور امریکی اثرورسوخ میں کمی کے بعد اس کے برقرار رہنے کی ضمانت نہیں۔
- ڈاکٹر ٹریٹا پارسی نے حوثیوں کی پیش قدمی، خلیجی ریاستوں کی ممکنہ داخلی کمزوریوں، اور علاقائی دفاعی نظام کے بحران کو اس خدشے کی بنیاد بنایا ہے۔
- پروفیسر جان میئرشائمر نے جدید دفاعی ٹیکنالوجی کی حدود کی نشاندہی کرتے ہوئے بتایا ہے کہ سعودی عرب جیسے دولت مند ملک کے لیے بھی میزائل اور ڈرون حملوں سے مکمل تحفظ حاصل کرنا دشوار ہو سکتا ہے۔

ان تجزیوں کے مجموعی مطالعے سے یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ خلیجی ریاستوں کی سلامتی کو غیر مشروط یا ناقابلِ شکست سمجھنا درست نہیں۔ مالی وسائل، جدید اسلحہ اور بیرونی اتحاد اہم اثاثے ہیں، لیکن ان کی افادیت کی حدود بھی ہیں۔ اگر ریاستی قیادت غلط تزویراتی فیصلے کرے، طویل جنگ میں پھنس جائے، اپنے بنیادی ڈھانچے کا تحفظ نہ کر سکے، اور داخلی سیاسی جواز بھی کمزور پڑنے لگے، تو لامحالہ اس کی مشکلات ایک دوسرے کو بڑھا سکتی ہیں۔ لیکن ان عوامل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ سعودی عرب، کویت، بحرین، یا متحدہ عرب امارات کا خاتمہ طے شدہ بات ہے۔ ریاستوں کے پاس بحرانوں سے نکلنے کے کئی راستے ہوتے ہیں، جن میں سفارتی مفاہمت، جنگ کا خاتمہ، دفاعی حکمتِ عملی کی اصلاح، معاشی پیشکش اور علاقائی تعلقات کی از سرِ نو تشکیل شامل ہیں۔

چنانچہ بادشاہت کے سیاسی نظام میں تبدیلی، اور ریاست کے جغرافیائی وجود کا خاتمہ، یہ دو مختلف نتائج ہیں۔ کسی ملک میں حکمران خاندان کی پوزیشن کمزور ہو سکتی ہے، سیاسی اداروں میں اصلاحات آ سکتی ہیں، حتیٰ کہ حکومت تبدیل ہو سکتی ہے، لیکن ریاست بطور سیاسی اکائی برقرار رہ سکتی ہے۔ اس لیے ممکنہ سقوط کی بحث میں یہ واضح ہونا چاہیے کہ بات حکمران خاندانوں کے مستقبل کی ہو رہی ہے، موجودہ سیاسی نظام کی، یا خود ریاستوں کی جغرافیائی وحدت کی؟

خلیجی نظام کے لیے اصل امتحان

زیر مطالعہ گفتگوؤں کا مرکزی پیغام اس طرح سے پیش کیا جا سکتا ہے کہ مشرقِ وسطیٰ میں طاقت کا موجودہ توازن دباؤ کی زد میں ہے۔ یمن کی جنگ نے سعودی عرب کے لیے سلامتی کے پیچیدہ مسائل پیدا کیے ہیں، جدید میزائلوں اور ڈرونز نے دفاعی نظاموں کی حدود واضح کر دی ہیں، امریکی سرپرستی کی عملی صلاحیت پر سوال اٹھے ہیں، اور علاقائی سیاست میں عوامی جذبات اور تاریخی شناخت کے کردار کو دوبارہ اہمیت حاصل ہوئی ہے۔ اس صورتحال میں عرب بادشاہتوں کا مستقبل محض ان کے مالی وسائل یا خریدے گئے اسلحے سے متعیّن نہیں ہوگا، بلکہ ان کا اصل امتحان یہ ہے کہ وہ

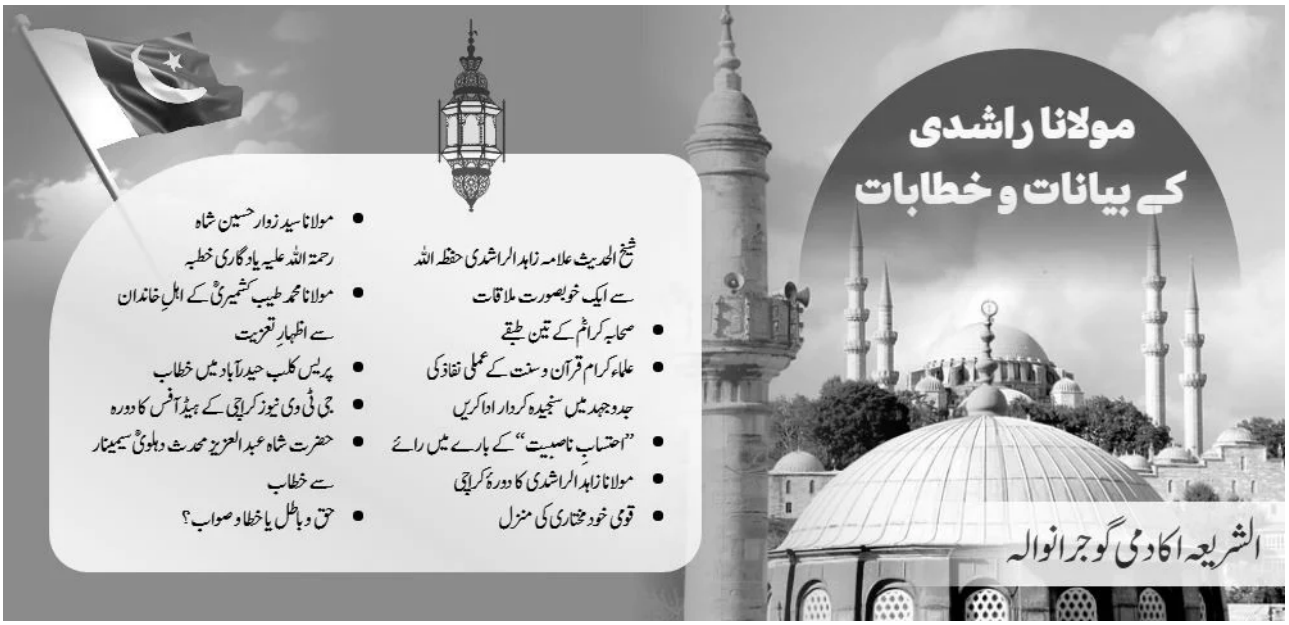
- بدلتے ہوئے عسکری حالات کے مطابق اپنی دفاعی حکمتِ عملی کیسے تبدیل کرتی ہیں؟
- غیر ضروری جنگوں سے نکلنے کے لیے کتنی سیاسی بصیرت کا مظاہرہ کرتی ہیں؟
- اپنے معاشی بنیادی ڈھانچے کو کس حد تک محفوظ رکھتی ہیں؟
- اور اپنی داخلی و علاقائی پالیسیوں کے لیے عوامی اعتماد کیسے برقرار رکھتی ہیں؟

اگر یہ ریاستیں ان چیلنجوں کا مؤثر جواب دینے میں ناکام رہیں تو ان کی سلامتی، سیاسی استحکام، اور علاقائی حیثیت کو سنگین خطرات لاحق ہو سکتے ہیں۔ اس کے برعکس اگر وہ سفارتکاری، داخلی استحکام، اور دفاعی اصلاحات کے ذریعے ان چیلنجوں کا مؤثر جواب دے سکیں تو موجودہ بحران ان کے خاتمے کے بجائے انہیں جدید تقاضوں سے ہم آہنگ ہونے کا موقع فراہم کر سکتا ہے۔

چنانچہ جہاں تک عرب بادشاہتوں کے ممکنہ سقوط کا سوال ہے، اس کا تزویراتی امکان تو ہے، مگر اسے ایک طے شدہ تاریخی انجام قرار دینا قبل از وقت ہوگا۔ زیادہ سنجیدہ سوال یہ ہے کہ کیا خلیجی ریاستیں اس بدلتے ہوئے مشرقِ وسطیٰ میں اپنے تحفظ اور سیاسی استحکام کے لیے نئے راستے اختیار کر سکتی ہیں، یا وہ ایسے تنازعات میں مزید الجھتی جائیں گی جو ان کی موجودہ طاقت اور حکمرانی کے ڈھانچے کو کمزور تر کرتے ہوئے بالآخر خاتمے کا سبب بن جائیں؟

https://youtu.be/u3-5iFcANgs
https://youtu.be/hdjoF_ptrI8
https://youtu.be/akuGly0rSgI

خبر و نظر



شیخ الحدیث علامہ زاہد الراشدی حفظہ اللہ سے ایک خوبصورت ملاقات

از قلم: محمد ابرار ظہیر — چیف ایڈیٹر ہفت روزہ اہلِ حدیث لاہور

۱۳ اکتوبر ۲۰۲۶ء: شیخ الحدیث علامہ زاہد الراشدی حفظہ اللہ بلاشبہ عالمی سطح پر شہر گوجرانوالہ کی پہچان ہیں۔ وطنِ عزیز میں برپا ہونے والی تمام اسلامی تحاریک میں ہمیشہ کبھی صفِ اول کے سپاہی رہے اور کبھی قائد۔ آپ کی مجلس سے سیکھنے کو بہت کچھ ملتا ہے۔ آپ ایک مجسم تحریک ہیں۔ وسیع المشرب بھی ہیں۔ جب بھی آپ کی مجلس میں بیٹھنے کا اتفاق ہوا شیخ الحدیث مولانا اسماعیل سلفی، حکیم الامت حکیم محمود سلفی، مولانا عبد الواحد، شیخ الحدیث مولانا سرفراز خان صفدر رحمہم اللہ سمیت دیگر اکابرینِ امت کے تذکار جانفزا سے دل باغ باغ ہوا۔ آج بھی برادر عزیز مولانا حافظ محمد امتیاز محمدی حفظہ اللہ کی رفاقت میں اپنی کتاب "خامہ بیدار" پیش کرنے کی سعادت کے لئے حاضرِ خدمت ہوئے تو مجلس کا آغاز ہی شیر اسلام علامہ ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ کے تذکرہ جمیلہ سے ہوا۔ ان کی کتاب "اسلام اور برٹش لاء" کے بارے پوچھا، ان کا ذکرِ خیر کرتے ہوئے فرمانے لگے کہ ہم نے مولانا ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ کو ان کی خدمات کا صلہ ہی نہیں دیا۔ ان کی شخصیت کا ایک ہی پہلو "مناظرانہ" نمایاں رہا۔ حالانکہ آپ بیک وقت ایک محدث، مفسر، مدبر سیاسی راہنما اور اسلام کے حقیقی ترجمان تھے۔ جمعیت علمائے اسلام (ہند) ان کی تحریک پر ان کے گھر میں قائم ہوئی۔

علامہ زاہد الراشدی حفظہ اللہ نے حالیہ بہت سے اندرونی و بیرونی تنازعات پر بھی خوبصورت گفتگو فرمائی۔ استخفافِ حدیث کی سازشوں سے لے کر احتساب کے نام پر صحابہ کرام و اہل بیت رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے زبان درازیوں پر تاسف کا اظہار کیا۔ مسلکی ہم آہنگی، باہمی تعلقات میں توسع اور فکری و نظریاتی اتفاقات میں وسعتِ ظرفی اختیار کرنے کی ضرورت پر بھی زور دیا۔ خود اپنے خلاف چلنے والی مہم کے حوالے سے بھی مخالفین بارے انتہائی محتاط انداز میں تبصرہ فرمایا۔

ہم نے "خامہ بیدار" پیش کی تو خوشی کے اظہار کے ساتھ حوصلہ افزائی کے کلمات سے نوازتے ہوئے فرمایا کہ "آپ کو پڑھتا رہتا ہوں اور آپ کی سرگرمیوں سے بھی شناسا ہوں۔ خوشی ہوتی ہے کہ آپ کچھ کر رہے ہیں"۔ حضرت کے یہ کلمات یقیناً ہمارے لئے ایک اثاثہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

حضرت ہماری کتاب وصول کر کے خود اپنے تین کتب عنایت فرمائیں۔ یہ ان کی ذرہ نوازی تھے۔ اللہ پاک انہیں جزائے خیر عطا فرمائے۔

صحابہ کرامؓ کے تین طبقے

تلخیص: قاری محمد عثمان رمضان — پاکستان شریعت کونسل

۱۶ اکتوبر ۲۰۲۶ء کو مرکزی جامع مسجد گوجرانوالہ میں پاکستان شریعت کونسل کے امیر مولانا زاہد الراشدی کا ہفتہ وار درس کا خلاصہ۔

صحابہ کرام اور اہل بیت عظام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے کسی ایک بزرگ کی توہین بھی ایمان کے لئے خطرہ ہے۔ اللہ رب العزت نے قرآن کریم میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا بہت سے مقامات پر تذکرہ فرمایا ہے، اور ان کے ساتھ اپنی رضامندی کا اظہار کیا ہے۔ ان میں سب سے جامع آیت سورہ التوبہ کی

آیت 100 ہے، جس میں اللہ نے صحابہ کے تین طبقے بیان فرما کر آخر میں اپنی رضا کا اعلان فرمایا: ”رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ“ یعنی وہ اللہ سے راضی ہیں اور اللہ ان سے راضی ہے۔

1۔ مہاجرین (السابقون الاولون من المہاجرین)

یہ وہ صحابہ ہیں جنہوں نے مکہ مکرمہ میں کفار کے ظلم وستم کے باوجود ایمان قبول کیا۔ کفار کے تنگ کرنے پر پہلے حبشہ کی طرف ہجرت کی، پھر مدینہ کی طرف ہجرت کی۔ یہ ہجرت کا سلسلہ فتح مکہ تک آٹھ سال تک جاری رہا۔ اس کے بعد لا ہجرت بعد الفتح کا اعلان ہوا۔

2۔ انصار (السابقون الاولون من الانصار)

یہ اہل مدینہ ہیں جنہوں نے مہاجرین کو اپنایا، ان کو جگہ دی، کھانے پینے کی جگہ بنائی، ان کی خدمت کی اور ان کو ٹھکانہ فراہم کیا۔ ان کی ایمانی و ایثاری صفت قرآن میں بھی بیان ہوئی ہے۔

3۔ تابعین اور ان کی پیروی کرنے والے (والذین اتبعوہم باحسان)

یہ وہ لوگ ہیں جو صحابہ کے بعد آئے۔ قیامت تک آنے والے تمام مسلمان جو ان کی پیروی کرتے ہیں، ان سے محبت رکھتے ہیں اور ان کے نقش قدم پر چلتے ہیں، وہ اسی طبقے میں شامل ہیں۔ سورہ الحشر میں ان کی خاص صفت یہ بیان ہوئی ہے کہ وہ دعا کرتے ہیں:

ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا۔

”اے اللہ! ہمیں اور ہم سے پہلے ایمان لانے والے ہمارے بھائیوں کو بخش دے، اور ہمارے دلوں میں ان کے بارے میں کوئی کینہ نہ رہنے دے۔“

ائمہ اہل سنت کا عقیدہ

ان تینوں طبقوں کے ساتھ محبت رکھنا، ان کے ساتھ عقیدت کا اظہار کرنا، اور اللہ کی رضا پر راضی ہونا لازم ہے۔ اگر اللہ ان سے راضی ہے تو ہمیں بھی ان سے راضی ہونا چاہیے۔ کسی بھی صحابی کے بارے میں دل میں کینہ، بغض یا میل رکھنا اسی رضا کے خلاف ہے۔

امام زین العابدین رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ

حضرت شاہ عبد العزیز محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے تحفہ اثنا عشریہ میں نقل کیا ہے کہ امام زین العابدین رحمہ اللہ کی مجلس میں ایک شخص نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں نامناسب لہجے میں سوال کیا۔ امام صاحب نے اس سے پوچھا: تم مہاجر ہو یا انصاری ہو؟ اس نے دونوں کا انکار کیا۔ امام صاحب نے فرمایا: تیسرے طبقے کی صفت تو یہ ہے کہ پہلوں کے لیے دعا کرتے ہیں، ان کے لیے دلوں میں محبت رکھتے ہیں۔ تم اس صفت سے بھی خالی ہو، تو تم حضرت عثمانؓ کے بارے میں بات کرنے کے اہل ہی نہیں ہو۔

انبیاء کرام سے تقابل کی ممانعت

بخاری شریف کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے موسیٰ علیہ السلام پر فضیلت مت دو، مجھے یونس علیہ السلام پر فضیلت مت دو۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ فضیلت نہیں ہے، بلکہ یہ ہے کہ دو عظیم شخصیات کو مقابلہ کر کے نہ تولو، کیونکہ جب آپس میں مقابلہ کریں گے تو کسی نہ کسی کی توہین ہوگی۔ اسی طرح صحابہ کرام بھی ہر پھول کی طرح ہیں، ہر ایک کا اپنا رنگ اور اپنی خوشبو ہے، ان میں تقابل نہ کرو، محبت سب سے رکھو۔ صحابہ کرام اور اہل بیت عظام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے کسی ایک بزرگ کی توہین بھی ایمان کے لیے خطرہ ہے۔

علماء کرام قرآن وسنت کے عملی نفاذ کی جدوجہد میں سنجیدہ کردار ادا کریں

منجانب: حافظ شاہد الرحمٰن میر — سیکرٹری مالیات پاکستان شریعت کونسل

۱۲ اکتوبر ۲۰۲۶ء: پاکستان شریعت کونسل کے امیر مولانا زاہد الراشدی نے گزشتہ روز جامعہ فاروقیہ چوک امام صاحب سیالکوٹ میں درسِ قرآن کریم کی ایک نشست سے خطاب کرتے ہوئے کہا ہے کہ معاشرہ میں امن اور فلاح کے لیے قرآن وسنت کے احکام وقوانین کا نفاذ اور عملداری ضروری ہے جس سے مسلسل گریز کے باعث ہم دن بدن مشکلات میں الجھتے جا رہے ہیں۔ انہوں نے علماء کرام پر زور دیا کہ وہ قرآن وسنت کے احکام اور شریعت اسلامیہ کی برکات بیان کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے عملی نفاذ کی جدوجہد میں بھی سنجیدہ کردار ادا کریں۔

اس سے قبل سیالکوٹ کے سرکردہ علماء کرام کی ایک خصوصی نشست سے خطاب کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ ملک میں افسوسناک افراتفری کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ ایک طرف دستور کو چیلنج کرنے والے عناصر مختلف حوالوں سے دہشت گردی کے ذریعہ ریاست کو کمزور کر رہے ہیں اور دوسری طرف بیرونی مداخلت ہماری قومی خود مختاری کے لیے مستقل روگ بن گئی ہے۔ جبکہ دستور کی وفاداری کا حلف اٹھانے والے کچھ عناصر دستور کی بالادستی اور عملداری کے لیے سنجیدگی کا مظاہرہ نہیں کر رہے جس کی وجہ سے ملک کا امن خطرے میں پڑ گیا ہے اور معاشرہ میں ہر طرف افراتفری کا پریشان کن ماحول دکھائی دے رہا ہے۔

مولانا زاہد الراشدی نے کہا کہ دستور کی بالادستی، قومی خود مختاری کی بحالی اور شریعت اسلامیہ کا عملی نفاذ ہمارے بنیادی مسائل ہیں جن سے صرفِ نظر نہیں کیا جا

سکتا اور اس سلسلہ میں قوم کو آگاہ کرنے اور بیدار رکھنے کی ذمہ داری علماء کرام اور دینی جماعتوں پر ہے۔ انہوں نے دینی جماعتوں کی قیادتوں سے اپیل کی کہ وہ باہم مشاورت اور ہم آہنگی کے ساتھ اس نازک مرحلہ میں قوم کی راہنمائی اور مشترکہ قیادت کا اہتمام کریں۔

ان تقریبات سے مولانا حماد انذر قاسمی صاحب نے بھی خطاب کیا۔

''احتسابِ ناصیت'' کتاب کے بارے میں رائے

از: قاری محمد عثمان رمضان — سیکرٹری جنرل پاکستان شریعت کونسل پنجاب

پاکستان شریعت کونسل کے امیر مولانا زاہد الراشدی نے ایک سوال کے جواب میں کہا کہ میری گزارش ہر ساتھی سے یہی ہے کہ شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب اس سلسلہ میں جو کوشش فرما رہے ہیں اسے مکمل توجہ اور خاموشی کے ساتھ سپورٹ کیا جائے اور اللہ رب العزت کی بارگاہ میں اس کی کامیابی کے لیے دعاؤں کا اہتمام کیا جائے۔

مولانا زاہد الراشدی کا دورۂ کراچی

منجانب: مولانا قاری خبیب احمد عامر — سیکرٹری جنرل پاکستان شریعت کونسل ضلع گوجرانوالہ

۱۷ اکتوبر ۲۰۲۶ء: پاکستان شریعت کونسل کے امیر مولانا زاہد الراشدی ایک ہفتہ کے دورہ پر آج کراچی پہنچ گئے ہیں۔ وہ آج شام معہد الخلیل بہادر آباد میں شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندیؒ کی تحریک فہم قرآن کریم کو آگے بڑھانے کے سلسلے میں سیمینار میں شرکت کے علاوہ اگلے تین روز کے دوران کراچی کے نصف درجن کے لگ بھگ مدارس کی مختلف دینی و علمی تقریبات سے خطاب کریں گے اور بدھ کو حیدر آباد اور ٹنڈو الہ یار میں حرمین شریفین اور بیت المقدس کے حوالے سے ایک کنونشن سے خطاب کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ پاکستان شریعت کونسل گوجرانوالہ کے راہنما قاری خبیب احمد عامر اور حافظ حمزہ انصاری بھی ان کے ہمراہ ہیں۔

قومی خود مختاری کی منزل

منجانب: مولانا حافظ خرم شہزاد — امیر جمعیت علماء اسلام کامونکی

۱۸ اکتوبر ۲۰۲۶ء: پاکستان شریعت کونسل کے امیر حضرت مولانا زاہد الراشدی نے آج کراچی میں پاکستان شریعت کونسل کے صوبائی امیر مولانا قاری اللہ داد صاحب سے ملاقات کی اور ان کی بیمار پرسی کے ساتھ مختلف امور پر ان سے گفتگو کی۔ مولانا مفتی محمد مدنی، حافظ خرم شہزاد، قاری محمد خبیب عامر اور حافظ حمزہ انصاری ان کے ہمراہ تھے۔ انہوں نے محمود آباد میں جمعیت علمائے اسلام کے بزرگ راہنما مولانا عبد القیوم نعمانی سے بھی ملاقات کی اور مختلف امور پر ان سے تبادلہ خیال کیا۔

مولانا زاہد الراشدی نے جامعہ مصباح العلوم میں حفاظ ایجوکیشن سسٹم کے تحت منعقد ہونے والے تقریبی مسابقہ میں شرکت کی اور خطاب کرتے ہوئے علماء کرام اور طلبہ پر زور دیا کہ وہ آزادی کی تحریک میں اپنے اکابر کی جدوجہد کا بغور مطالعہ کریں اور ان کی روایات کے مطابق آزادی کی تکمیل اور قومی خود مختاری کے حصول کے لیے محنت کریں۔ انہوں نے کہا کہ آزادی کا ٹائٹل تو ہم نے قیامِ پاکستان کے ساتھ حاصل کر لیا تھا مگر قومی خود مختاری کی منزل ابھی آگے ہے اور اس کے لیے تحریک آزادی کے جذبہ کے ساتھ ہی محنت کرنے کی ضرورت ہے۔

مولانا سید زوار حسین شاہ رحمۃ اللہ علیہ یادگاری خطبہ

از قلم: ڈاکٹر سید عزیز الرحمٰن

دعوت نامہ

دار العلم والتحقیق کے قیام کا اعلان اور اس کی افتتاحی تقریب ہی مولانا سید زوار حسین شاہ رحمۃ اللہ علیہ یادگاری خطبے پر مشتمل تھی۔ یہ خطبہ ڈاکٹر محمود احمد غازی رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا تھا اور 2007ء سے 2010ء تک ابتدائی چار خطبے وہی ارشاد فرماتے رہے۔ آخری خطبہ انہوں نے انتقال سے دو ماہ سے بھی قلیل عرصے قبل ارشاد فرمایا تھا۔ یہ چاروں خطبے "خطباتِ کراچی" جلد اول کے عنوان سے شائع ہو چکے ہیں۔

پانچویں خطبے سے لے کر آٹھویں خطبے تک کا سفر بھی اسی طرح طے ہوا۔ یہ خطبات مولانا ڈاکٹر سید سلمان ندوی (ساؤتھ افریقہ)، مولانا زاہد الراشدی اور ڈاکٹر یاسین مظہر صدیقی رحمہ اللہ نے ارشاد فرمائے۔ یہ چاروں خطبے بھی، جن میں 2011ء سے لے کر 2014ء تک کے خطبات شامل ہیں، "خطباتِ کراچی" جلد دوم کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔

یہ سلسلہ الحمد للہ جاری ہے اور تسلسل کے ساتھ جاری ہے۔ اللہ تعالیٰ کا کرم و احسان یہ ہے کہ کرونا کے دوران بھی یہ سلسلہ جاری رہا۔ اس سال اس سلسلے کا بیسواں خطبہ اتوار کے روز (16 اکتوبر 2026ء) مولانا زاہد الراشدی مدظلہ العالی ارشاد فرما رہے ہیں، جس کا عنوان ہے: دعوت کی نبوی حکمت عملی اور عملی مشکلات

ضرور شرکت فرمائیے اور وقت کا خاص خیال رکھتے ہوئے مغرب کی نماز ادارے میں ہی جماعت سے ادا کرنے کا اہتمام فرمائیے، تاکہ نماز مغرب کے متصل تقریب کا آغاز کیا جا سکے۔ شرکت کی عام دعوت ہے۔ اس پیغام کو آگے بڑھا سکتے ہیں۔

شرکاء کا شکریہ

آج ۱۸ اکتوبر ۲۰۲۶ء بہ روز اتوار دار العلم والتحقیق، ناظم آباد میں بیس ویں مولانا سید زوار حسین شاہ رحمۃ اللہ علیہ یادگاری خطبے کا انعقاد ہوا، اور مولانا زاہد الراشدی مدظلہ نے "دعوت کی نبوی حکمتِ عملی اور عملی مشکلات" کے عنوان پر خطاب فرمایا۔ اس نشست میں مختلف طبقاتِ زندگی سے تعلق رکھنے والے حضرات نے بڑی تعداد میں شرکت کی۔ مہمان گرامی کے ساتھ تمام حاضرین کا شکریہ۔

مولانا محمد طیب کشمیریؒ کے اہلِ خاندان سے اظہارِ تعزیت

منجانب: حافظ حمزہ انصاری

پاکستان شریعت کونسل کے امیر مولانا زاہد الراشدی نے کراچی کی مسجد سبیل میں اپنے پرانے ساتھی اور دوست مولانا محمد طیب کشمیریؒ فاضل نصرت العلوم کی وفات پر ان کے فرزندوں مولانا منیب الرحمٰن، مولانا مجیب الرحمٰن اور دیگر اہلِ خاندان سے تعزیت کی اور مرحوم کی دینی خدمات پر خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے ان کے لیے دعائے مغفرت کی۔ مولانا مفتی محمد مدنی، حافظ خرم شہزاد، قاری محمد خبیب عامر اور حافظ حمزہ انصاری بھی ان کے ہمراہ تھے۔

فلسطین اور سعودی عرب میں جارحیت پر تشویش واضطراب

منجانب: حافظ عبد الجبار — سیکرٹری اطلاعات سیٹیزن پروٹیکشن کونسل، گوجرانوالہ

پاکستان شریعت کونسل کے مرکزی امیر شیخ الحدیث مولانا زاہد الراشدی نے ۲۱ اکتوبر کو پریس کلب حیدر آباد میں پریس کانفرنس سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ اس وقت عالمِ اسلام بالخصوص اسلامی جمہوریہ پاکستان جس صورتحال سے دوچار ہے وہ دنیا کے ہر مسلمان اور ہر پاکستانی کے لیے باعثِ تشویش واضطراب ہے۔

امتِ مسلمہ کو اس ذہنی خلفشار اور سیاسی افراتفری سے نکالنے کے لیے سنجیدہ محنت کی ضرورت ہے۔ بیت المقدس اور فلسطین میں اسرائیل کی مسلسل جارحیت اور دہشت گردی نے پوری دنیا کے امن کو خطرے میں ڈال رکھا ہے۔ اس کے ساتھ مشرقِ وسطیٰ میں جاری مسلسل کشمکش اس خطے کے ممالک کی سلامتی اور عالمی امن و معیشت کے لیے دن بدن خطرات میں اضافے کا باعث بن رہی ہے۔ سب سے بڑھ کر حرمین شریفین مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے لیے خطرات میں اضافے اور ان کے خلاف جارحانہ کارروائیوں نے پوری امتِ مسلمہ کو پریشانی اور اضطراب سے دوچار کر رکھا ہے۔

اس صورتحال میں پاکستان شریعت کونسل امتِ مسلمہ کے تمام طبقات خصوصاً اسلامی جمہوریہ پاکستان کی دینی اور سیاسی قوتوں سے درخواست گزار ہے کہ دینی، علمی اور سیاسی حلقوں کے درمیان امتِ مسلمہ کے وسیع تر تناظر میں باہمی مشاورت کا از سرِ نو اہتمام کیا جائے۔ بیرونی مداخلت سے بچتے ہوئے ملی اور اسلامی بنیادوں پر اجتماعی مشاورت کے ساتھ امتِ مسلمہ کی رہنمائی وقت کی سب سے اہم ضرورت ہے، جس کا ہر سطح پر اہتمام ضروری ہے۔

پاکستان کے داخلی ماحول میں باہمی سیاسی اور فکری خلفشار انتہائی تکلیف دہ اور اذیتناک صورتحال اختیار کر چکا ہے۔ اس سے قوم کو نجات دلانے کے لیے دستورِ پاکستان کی بالادستی اور عملداری سب سے پہلی ضرورت ہے۔ تمام سیاسی و دینی جماعتوں، ریاستی اداروں اور معاشرتی طبقات کو اس کا اہتمام کرنا چاہیے۔

ملک کے مختلف حصوں میں ریاست اور دستور کی رِٹ کو چیلنج کرتے ہوئے امنِ عامہ کو درہم برہم کرنے کی ہر قسم کی کارروائیوں کا سدِباب اور روک تھام ضروری ہے۔ اس فکری اور عسکری دہشت گردی کے خلاف پوری قوم کو متحد اور منظم ہونا چاہیے۔

ملک میں نظریۂ پاکستان اور دستورِ پاکستان کے مطابق شریعتِ اسلامیہ کے عملی نفاذ سے مسلسل گریز معاملات کو مزید بگاڑنے کا باعث ہے۔ متعلقہ حکام اور اداروں کو اس پر نظرِ ثانی کرنی چاہیے۔

دینی و قومی مقاصد اور مسائل کے لیے دینی اور سیاسی جماعتوں کی مشترکہ جدوجہد ناگزیر ہے۔ اس مقصد کے لیے ماضی کے کئی مواقع کی طرح مشترکہ دینی اور سیاسی فورمز کا قیام وقت کا تقاضا ہے۔

ہم ملک کے تمام سیاسی و دینی حلقوں اور ریاستی اداروں سے گزارش کرتے ہیں کہ وہ بیرونی مداخلت سے نجات، قومی خود مختاری کی بحالی، دستور کی بالادستی و عملداری اور دستور کے مطابق نظامِ شریعت کے نفاذ کو ترجیحی بنیادوں پر آگے بڑھائیں اور ملک و قوم کو خلفشار سے نجات دلانے کے لیے سنجیدہ کوششوں کا اہتمام کریں۔

پریس کانفرنس کے موقع پر پاکستان شریعت کونسل سندھ کے جنرل سیکریٹری مولانا ڈاکٹر سیف الرحمٰن آرائیں، عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت حیدر آباد کے امیر مولانا ڈاکٹر عبد السلام قریشی، پاکستان شریعت کونسل کے ڈپٹی سیکریٹری اطلاعات حافظ ارمان احمد چوہان، بزم شیخ الہندؒ گوجرانوالہ کے مدیر مولانا خرم شہزاد و دیگر افراد بھی موجود تھے۔

جی ٹی وی نیوز کراچی کے ہیڈ آفس کا دورہ

۲۲ اکتوبر ۲۰۲۶: علم و دانش کی معتبر آواز، ممتاز عالمِ دین اور ڈائریکٹر شریعہ اکیڈمی علامہ زاہد الراشدی نے کراچی میں جی ٹی وی نیوز ہیڈ آفس کا دورہ کیا۔ انھوں نے پروگرام "الف لام میم" میں شرکت کی اور مینجنگ ڈائریکٹر جی ٹی وی نیوز نثار سید سے خصوصی ملاقات بھی کی۔

دینی و فکری حلقوں کی ممتاز شخصیت علامہ زاہد الراشدی کا کراچی میں جی ٹی وی

نیوز ہیڈ آفس کا دورہ۔ علامہ زاہد الراشدی نے جی ٹی وی نیوز کے دینی و فکری پروگرام ''الف لام میم'' میں شرکت کی۔ پروگرام کے میزبان عامر عثمانی سے الحاد اور اس کی بدلتی شکلوں کے اہم موضوع پر گفتگو کی۔ انہوں نے اس موقع پر کہا:

''قوم کو باخبر رکھنا اور قومی و ملی مسائل پر بریف کرنا، یہ ہماری بنیادی ذمہ داری ہے اور جی ٹی وی ماشاء اللہ بہت اچھا کردار ادا کر رہا ہے۔ میں دعا گو ہوں اللہ رب العزت ان خدمات کو بڑھانے کی توفیق عطا فرمائے اور اس میں زیادہ سے زیادہ افادیت اور برکت کا پہلو عطا فرمائے۔''

علامہ زاہد الراشدی نے جی ٹی وی نیوز کے مینجنگ ڈائریکٹر نثار سید سے ملاقات کی، اس موقع پر کنٹرولر نیوز مصطفیٰ حسین بھی موجود تھے۔ ملاقات میں ملکی موضوعات اور ذرائع ابلاغ کے کردار کے حوالے سے تبادلہ خیال کیا گیا۔

حکومتِ پاکستان کی جانب سے تمغۂ امتیاز حاصل کرنے والی علمی شخصیت کی جی ٹی وی نیوز آمد کو علمی و فکری مکالمے کے حوالے سے خصوصی اہمیت حاصل رہی۔ انھوں نے جی ٹی وی نیوز کی پیشہ ورانہ صحافتی خدمات کو سراہتے ہوئے کہا: ''جی ٹی وی نیوز عوام کی آواز اعلیٰ ایوانوں تک پہنچا رہا ہے۔''

fb.com/reel/1125392913298828

حضرت شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ سیمینار

جاری کردہ: شعبہ نشر و اشاعت پاکستان شریعت کونسل، لاہور

۲۲ اکتوبر ۲۰۲۶ء: کارکنانِ جمعیت علماء اسلام شاہدرہ لاہور کے زیر اہتمام حضرت شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ سیمینار حسن شادی ہال نزد شاہدرہ موڑ لاہور میں منعقد ہوا۔ سیمینار سے امیر پاکستان شریعت کونسل مفکر اسلام مولانا زاہد الراشدی صاحب نے خصوصی خطاب فرمایا۔ آپ نے حضرت شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ کی علمی و ملی خدمات اور تحریکِ آزادی میں کردار پر روشنی ڈالی اور اہم نکات کی طرف متوجہ کیا۔ فتویٰ دار الحرب کا از سر نو مطالعہ اور اس کے اسباب پر غور و فکر کی دعوت دیتے ہوئے حالات حاضرہ سے اس کا تقابلی جائزہ لینے کے لیے متوجہ کیا۔

پروفیسر امجد علی شاکر صاحب اور مولانا مفتی عبد الحفیظ صاحب نے بھی اس اجتماع سے خطاب کیا۔ پروگرام میں مولانا عبد الودود شاہد، مولانا عبد المنان انبالوی، پروفیسر حافظ مدثر سلیم گجر، مولانا قاری محمد عثمان رمضان، مولانا حافظ زبیر جمیل، مفتی سیف اللہ ربانی، مفتی زاہد حسین، مولانا عبد العزیز ندیم، جناب افضل خان، رانا منظور منج، حافظ شفیق، بلال احمد میر کے علاوہ کارکنان کی بڑی تعداد نے شرکت کی۔

حق و باطل یا خطا و صواب؟

منجانب: مولانا محمد خبیب عامر — سیکرٹری جنرل پاکستان شریعت کونسل ضلع گوجرانوالہ

۲۴ اکتوبر ۲۰۲۶: استاذ محترم مولانا زاہد الراشدی سے ایک مجلس میں ''احتسابِ ناصبیت'' کے حوالے سے سوال ہوا تو انہوں نے کہا کہ ہم لوگ تو آج کل اس عنوان سے ''باہمی احتساب'' میں مصروف ہیں اور وہ بھی فری اسٹائل دنگل کی طرح کسی قاعدہ ضابطہ کے بغیر مسلسل جاری ہے۔ ہمارے چند بزرگوں نے اسے بریک لگانے کی کوشش فرمائی ہے مگر بریک لگتی نظر نہیں آتی، اللہ پاک ہمارے حال پر رحم فرمائیں، آمین یارب العالمین۔

ایک اور سوال پر انہوں نے کہا کہ خطا و صواب کے معاملات کو حق و باطل کے دائرے سے الگ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اختلافات و تنازعات خطا و صواب کے دائرہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کی مثال قرآن کریم میں بھی موجود ہے کہ ایک مقدمہ کے فیصلے میں حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کی رائے مختلف ہوگئی تو اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کی رائے کو صواب قرار دیتے ہوئے دونوں کے بارے میں فرمایا: ''وکلاً اٰتینا حکماً و علما''۔ ہم نے دونوں کو حکم اور علم عطا کیا تھا اور دونوں کو ''محسنین'' میں شمار فرمایا ہے۔ اس کی تعبیر بخاری شریف کی روایت کے مطابق حضرت حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ نے یوں فرمائی ہے: ''حمد سلیمان و لم یلم داؤد''۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کے فیصلہ پر ان کی تعریف کی ہے مگر حضرت داؤد علیہ السلام کی رائے پر انہیں کوئی ملامت نہیں فرمائی۔ چنانچہ ہمیں بھی صواب و خطا کے معاملات کو اسی پس منظر میں دیکھنا چاہیے۔