فہرست

شذرات	سانحۂ ''جتوئی'' اور زنا کی سزا	منظور الحسن	۲
قرآنیات	البقرہ (۲: ۲۱۹-۲۲۱)	جاوید احمد غامدی	۵
معارفِ نبوی	اخلاص نیت	زاویۂ فراہی	۹
	آدم اور ان کی نسل۔ ہدایت کی روشنی	طالب محسن	۱۳
دین و دانش	قانون معاشرت (۱۲)	جاوید احمد غامدی	۱۹
نقد و نظر	مولانا فراہی کی تفسیر سورۂ فیل پر اعتراضات کا جائزہ	مولانا نسیم ظہیر اصلاحی	۲۳
اصلاح و دعوت	متفرق مضامین	طالب محسن۔ محمد اسلم نجمی ساجد حمید۔ سلیم صافی محمد وسیم اختر مفتی۔	۴۵
تبصرۂ کتب	''احیائے ملت اور دینی جماعتیں''	ریحان احمد یوسفی	۵۷
	''پاکستان میں فوجی حکومتیں''	عبدالرؤف	۶۵
ادبیات	غزل	جاوید احمد غامدی	۶۹

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

سانحۂ ''جتوئی'' اور زنا کی سزا

اخبارات کی رپورٹنگ کے مطابق گزشتہ دنوں پنجاب کے ایک گاؤں جتوئی میں بعض انسان نما درندوں نے برسر عام اجتماعی زنا بالجبر کا اقدام کیا۔ قومی اور بین الاقوامی حلقوں میں اس سانحے پر شدید رنج والم کا اظہار کیا گیا اور مجرموں کو جلد از جلد قرار واقعی سزا دینے کا مطالبہ کیا گیا۔ پاکستان کے چیف جسٹس نے اس واقعے کا از خود نوٹس لیتے ہوئے حکومت کے کار پرداز عناصر کو فوری کارروائی کا حکم دیا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اگر اخباری روایت درست ہے تو مجرمین نہایت عبرت انگیز سزا کے مستحق ہیں۔ یہ عفت وعصمت کی ان بنیادوں کے تحفظ کا معاملہ ہے جن پر ہمارے معاشرے کی عمارت استوار ہے۔ معاشرے کے ارکان کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ مجرموں کے مواخذے کے لیے مقدور بھر دباؤ قائم رکھیں۔ ایسا ہرگز نہیں ہونا چاہیے کہ ہمارے عدالتی نظام کے اسقام اس موقع پر بھی مجرموں کے لیے حقیقی سزا سے چھٹکارے کا باعث بن جائیں۔ اس موقع پر یہ سوال بھی لوگوں کے سامنے آیا ہے کہ شریعت کی رو سے اس جرم کی قرار واقعی سزا کیا ہونی چاہیے؟

ہمارے بعض احباب نے اس واقعے کے حوالے سے زنا کی سزا کے بارے میں استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کے نقطۂ نظر کو جاننا چاہا ہے۔ اس ضمن میں ہم یہاں چند اصولی باتیں بیان کرنے پر اکتفا کریں گے۔

زنا کی سزا کے بارے میں استاذ گرامی نے اپنا نقطۂ نظر اپنی تصانیف ''میزان'' اور ''برہان'' میں بہت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ان کا موقف سورۂ نور کی حسب ذیل آیت پر مبنی ہے:

> ''زانی مرد ہو یا عورت، دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔ اور اللہ کے اس قانون کو نافذ کرنے میں اُن کے ساتھ کسی نرمی کا جذبہ تمھیں دامن گیر نہ ہونے پائے، اگر تم اللہ اور قیامت کے دن پر فی الواقع ایمان رکھتے ہو۔ اور اِن کی اِس سزا کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت وہاں موجود رہنی چاہیے۔ یہ زانی نکاح نہ کرنے پائے، مگر زانیہ اور مشرکہ کے ساتھ اور اس زانیہ کے ساتھ نکاح نہ کرے، مگر کوئی زانی یا مشرک۔ اہلِ ایمان پر یہ بہر حال حرام ٹھیرایا گیا ہے۔'' (النور ۲۴: ۲۔۳)

استاذ گرامی کے نزدیک یہی سو کوڑے کی سزا ہے جو قرآن مجید نے جرم زنا کے لیے مقرر کر دی ہے۔ اس سے زائد کوئی سزا قرآن مجید میں اس جرم کے حوالے سے مذکور نہیں ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر زنا عام جرم سے آگے بڑھ کر زنا

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

بالجبر یااس سے بھی بدتر شکل اختیار کر لے جیسا کہ سانحۂ جتوئی کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے تو کیا اس صورت میں بھی یہی سو کوڑے کی سزا قائم رہے گی اور کیا جرم کی شدت اور شناعت میں فرق کی وجہ سے سزا میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوگا؟ ہم سمجھتے ہیں کہ ہو بہو یہی سوال اس کے علاوہ چوری اور قتل کی سزا میں بھی پیدا ہوتا ہے۔ چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے اور قتل عمد کی سزا موت ہے۔ مگر چوری جب عام طریقے کے بجائے ڈاکے اور قتل دہشت و بربریت کی شکل اختیار کر لے تو کیا اس صورت میں بھی ان جرائم کی عام سزائیں ہی نافذ کی جائیں گی؟ ہماری فقہ ایسے سوالوں کے جواب میں خاموش ہے۔ استاذ گرامی کے نزدیک قرآن مجید اس بارے میں نہایت واضح رہنمائی سے فیض یاب کرتا ہے۔ اس نوعیت کے جرائم کو وہ محاربہ اور فساد فی الارض سے تعبیر کرتا اور ان کے مجرمین کے لیے چار سزائیں تجویز کرتا ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:

''وہ لوگ جو اللہ اور رسول سے لڑتے اور ملک میں فساد برپا کرنے کے لیے تگ و دو کرتے ہیں، اُن کی سزا بس یہ ہے کہ عبرت ناک طریقے سے قتل کیے جائیں یا سولی چڑھائے جائیں یا اُن کے ہاتھ پاؤں بے ترتیب کاٹ ڈالے جائیں یا وہ جلاوطن کر دیے جائیں۔ یہ اُن کے لیے اس دنیا میں رسوائی ہے اور آخرت میں اُن کے لیے بڑی سزا ہے، مگر جو لوگ توبہ کر لیں، اِس سے پہلے کہ تم ان پر قابو پاؤ تو سمجھ لو کہ اللہ مغفرت فرمانے والا ہے، اس کی شفقت ابدی ہے۔'' (المائدہ ۵: ۳۳-۳۴)

استاذ گرامی اس آیت کی وضاحت میں اپنی کتاب ''میزان'' میں لکھتے ہیں:

''محاربہ اور فساد فی الارض، یعنی اللہ اور رسول سے لڑنے اور ملک میں فساد برپا کرنے کے معنی ان آیات میں یہی ہو سکتے ہیں کہ کوئی شخص یا گروہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لینے اور پوری جرأت و جسارت کے ساتھ اس نظامِ حق کو درہم برہم کرنے کی کوشش کرے جو شریعت کے تحت کسی خطۂ ارض میں قائم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک اسلامی حکومت میں جو لوگ زنا بالجبر کا ارتکاب کریں یا بدکاری کو پیشہ بنا لیں یا کھلم کھلا اوباشی پر اتر آئیں یا اپنی آوارہ منشی، بدمعاشی اور جنسی بے راہ روی کی بنا پر شریفوں کی عزت و ناموس کے لیے خطرہ بن جائیں یا اپنی دولت و اقتدار کے نشے میں غریبوں کی بہو بیٹیوں کو سرعام رسوا کریں یا نظم حکومت کے خلاف بغاوت کے لیے اٹھ کھڑے ہوں یا قتل و غارت، ڈکیتی، رہزنی، اغوا، دہشت گردی، تخریب، ترہیب اور اس طرح کے دوسرے سنگین جرائم سے حکومت کے لیے امن و امان کا مسئلہ پیدا کر دیں، وہ سب اسی محاربہ اور فساد فی الارض کے مجرم قرار پائیں گے۔ ان کی سرکوبی کے لیے یہ چار سزائیں اس آیت میں بیان ہوئی ہیں:

تقتیل،

تصلیب،

ہاتھ پاؤں بے ترتیب کاٹ دینا،

نفی۔'' (۲۸۴)

تقتیل سے مراد عبرت انگیز طریقے سے قتل کرنا ہے، تصلیب سے مراد مجرم کے ہاتھوں اور پاؤں میں میخیں ٹھونک کر اسے سولی پر لٹکانا اور سسک سسک کر مرنے کے لیے چھوڑ دینا ہے، ہاتھ پاؤں بے ترتیب کاٹ دینے سے مراد ایک طرف کا ہاتھ

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

اور دوسری طرف کا پاؤں کاٹ کر اسے نمونۂ عبرت بنا کر زندہ رہنے دینا ہے اور نفی سے مراد مجرم کو جلاوطن کر دینا ہے۔ عدالت کو اس بات کا اختیار رہے کہ وہ جرم کی نوعیت اور شناعت کے لحاظ سے جو سزا مناسب سمجھے، اسے نافذ کر دے۔

''یہ ان کے لیے اس دنیا میں رسوائی ہے'' کے الفاظ سے محاربہ اور فساد فی الارض کی سزا کا ایک لازمی پہلو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مجرم کو دنیا میں رسوا کر دیا جائے۔ اس سے مقصود یہ ہے کہ یہ مجرم باقی لوگوں کے لیے عبرت بن جائیں اور ان کے لیے ایسے جرم کے ارتکاب کی جرات ہی باقی نہ رہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ سزا دیتے ہوئے رحم اور ہم دردی کا کوئی جذبہ دامن گیر نہیں ہونا چاہیے۔ مولانا امین احسن اصلاحی اس بارے میں لکھتے ہیں:

''دنیا میں ان کی یہ رسوائی دوسروں کے لیے ذریعۂ عبرت و بصیرت ہوگی اور اس کے اثر سے اُن لوگوں کے اندر بھی قانون کا ڈر اور احترام پیدا ہوگا جو یہ صلاحیت نہیں رکھتے کہ مجرد قانون کی افادیت اور عظمت کی بنا پر اس کا احترام کریں۔ موجودہ زمانے میں جرم اور مجرمین کے لیے فلسفہ کے نام سے جو ہم دردانہ اور رحم دلانہ نظریات پیدا ہو گئے ہیں، یہ انھی کی برکت ہے کہ انسان بظاہر جتنا ہی ترقی کرتا جاتا ہے، دنیا اتنی ہی جہنم بنتی جا رہی ہے۔ اسلام اس قسم کے مہمل نظریات کی حوصلہ افزائی نہیں کرتا۔ اس کا قانون ہوائی نظریات پر نہیں، بلکہ انسان کی فطرت پر مبنی ہے۔'' (تدبر قرآن ۲/ ۵۰۷)

اس بحث کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ جتوئی میں ہونے والا جرم اگر اخباری تفصیلات کے عین مطابق ہے تو اس پر عام جرم زنا کا اطلاق نہیں ہوگا۔ یہ اپنی اصل کے اعتبار سے محاربہ اور فساد فی الارض کا جرم ہے۔ قرآن مجید کی رو سے اس کی سزا ''تقتیل''، یعنی عبرت ناک طریقے سے قتل بھی ہے۔ رجم یا سنگ ساری کی سزا اسی تقتیل ہی کی ایک صورت ہے جس میں لوگ مجرم کو پتھر مار مار کر ہلاک کر دیتے ہیں۔ عدالت اگر چاہے تو فساد فی الارض کے مجرم پر رجم کی یہ سزا بھی نافذ کر سکتی ہے۔

ہم سب یہ چاہتے ہیں کہ عدالت سانحۂ جتوئی کے مجرموں کو بلا تاخیر بدترین سزا دے کر دنیا کے لیے نمونۂ عبرت بنا دے۔ ایسا نمونۂ عبرت کہ آیندہ کوئی ایسے گھناؤنے اقدام کا تصور بھی نہ کر سکے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ان مجرموں پر یہ سزا ضرور نافذ ہونی چاہیے اور انھیں کیفر کردار تک پہنچا کر چھوڑنا چاہیے۔ مگر کیا اس بنا پر یہ توقع قائم کی جا سکتی ہے کہ آیندہ کے لیے اس طرح کے جرائم کا سلسلہ رک جائے گا؟ ہر شخص اس سوال کا جواب نفی میں دے گا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سزا کا خوف انسان کو جرم سے باز رہنے پر آمادہ رکھتا ہے، مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ جب انسان ظلم و جبر، اخلاق باختگی اور انتقام پر اتر آئے تو وہ اپنی جان و مال اور عزت و آبرو کی پروا کیے بغیر بدترین جرم کرنے سے بھی گریز نہیں کرتا۔ چنانچہ ہمارے نزدیک سزاؤں کے ساتھ ساتھ، بلکہ اس سے بڑھ کر اس امر کی ضرورت ہے کہ افراد معاشرہ کی تعلیم و تربیت کا اہتمام کیا جائے۔ ان کے اندر اعلیٰ اخلاق اور قانون پسندی کا شعور بیدار کیا جائے۔ جرائم کی روک تھام کا اصل راستہ یہی ہے۔

ـــــ منظور الحسن

---

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

جاوید احمد غامدی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورۃ البقرۃ

(۴۴)

(گزشتہ سے پیوستہ)

يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ، قُلْ: فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ، وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا۔ وَيَسْـَٔلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ، قُلِ: الْعَفْوَ۔

وہ تم سے جوئے اور شراب کے بارے میں پوچھتے ہیں، (اِس لیے کہ یہ بھی اِن کے ہاں غریبوں کی مدد کا ایک ذریعہ ہیں[۵۷۷])۔ کہہ دو کہ اِن دونوں کا گناہ بہت بڑا ہے اور (اِس میں شبہ نہیں کہ) لوگوں کے لیے اِن میں کچھ فائدے بھی ہیں، لیکن اِن کا گناہ اِن کے اِن فائدوں سے کہیں بڑھ کر ہے[۵۷۸]۔ اور پوچھتے ہیں کہ (اچھا، یہ

[۵۷۷] عرب جاہلی کی روایات میں اس کی جو صورت بیان ہوئی ہے، وہ یہ تھی کہ جب سرما کا موسم آتا، شمال کی ٹھنڈی ہوائیں چلتیں اور ملک میں قحط کی سی حالت پیدا ہو جاتی تو لوگ مختلف جگہوں پر اکٹھے ہوتے، شراب کے جام لنڈھاتے اور سرور و مستی کے عالم میں کسی کا اونٹ یا اونٹنی پکڑتے اور اسے ذبح کر دیتے۔ پھر اس کا مالک جو کچھ اس کی قیمت مانگتا، اسے دے دیتے اور اس کے گوشت پر جوا کھیلتے۔ اس طرح کے موقعوں پر غربا و فقرا پہلے سے جمع ہو جاتے تھے اور ان جوا کھیلنے والوں میں سے ہر شخص جتنا گوشت جیتتا جاتا، ان میں لٹاتا جاتا۔ عرب جاہلی میں یہ بڑی عزت کی چیز تھی اور جو لوگ اس قسم کی تقریبات منعقد کرتے یا ان میں شامل ہوتے، وہ بڑے فیاض سمجھے جاتے تھے اور شاعر ان کے جود و کرم کی داستانیں اپنے قصیدوں میں بیان کرتے تھے۔ اس کے برعکس جو لوگ ان تقریبات سے الگ رہتے، انھیں برم کہا جاتا جس کے معنی عربی زبان میں بخیل کے ہیں۔ جوئے اور شراب کی یہی منفعت تھی جس کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوا ہے۔

[۵۷۸] اصل الفاظ ہیں: 'اثمهما اكبر من نفعهما'۔ قرآن کے اس جواب سے واضح ہے کہ دین میں حرمتوں

www.javedahmadghamidi.org
www.al-mawrid.org

كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْاٰيٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُوْنَ ﴿۲۱۹﴾ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ
وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى ـ قُلْ : اِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ، وَاِنْ تُخَالِطُوْهُمْ

تو واضح کیجیے کہ) کیا خرچ کریں؟ کہہ دو کہ وہی جو ضرورت سے زیادہ ہے۔[579] اللہ اسی طرح تمھارے لیے اپنی آیتوں کی وضاحت کرتا ہے تاکہ تم دنیا اور آخرت، دونوں کے معاملات میں غور کرتے رہو۔[580] اور پوچھتے ہیں کہ (جنگ ہوئی اور لوگ مارے گئے تو اُن کے) یتیموں کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے؟ کہہ دو: جس میں اُن کی بہبود ہو، وہی بہتر ہے۔ اور اگر تم (اُن کی ماؤں سے نکاح کر کے) اُنھیں اپنے ساتھ شامل کر لو تو وہ تمھارے بھائی

کی بنیاد اخلاقی مضرت ہے۔ اسے اشیا یا اعمال کے دوسرے فوائد اور نقصانات سے براہ راست کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس آیت میں 'نفع' کے بالمقابل 'اثم' کا لفظ استعمال کر کے قرآن نے یہی بتایا ہے۔ مادی یا طبی فوائد اور نقصانات کا تقابل پیش نظر ہوتا تو اس کے بجائے ضرر کا لفظ استعمال کیا جاتا۔

[۵۷۹] یعنی بار بار پوچھتے ہو تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ حال اور مستقبل کی ذاتی اور کاروباری ضرورتوں کے علاوہ جو کچھ تمھارے پاس موجود ہے، وہ معاشرے کا حق ہے۔ اللہ کی راہ میں انفاق کے تمام مطالبات اسی سے متعلق ہیں۔ دین و شریعت کی رو سے انفاق کی جو ذمہ داری ایک مسلمان پر عائد ہوتی ہے، یہ اس کی آخری حد ہے۔ اس سے آگے کوئی مطالبہ اللہ تعالیٰ نے اس سے نہیں کیا ہے۔

[۵۸۰] یہ کسی بات کو مجمل چھوڑ کر بعد میں لوگوں کے پوچھنے پر اس کی وضاحت کا فائدہ بتایا ہے کہ اس سے لوگوں کو دنیا اور آخرت کے معاملات میں غور وفکر کی تربیت حاصل ہوتی ہے۔ استاذ امام اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

> ''اوپر کے سارے سوالات پر غور کیجیے تو معلوم ہو گا کہ یہ سوالات جو پیدا ہوئے تو محض اس وجہ سے پیدا ہوئے کہ لوگوں کی نگاہوں میں عام طور پر وہ توازن نہیں ہوتا جو دین اور دنیا، دونوں کے فوائد و مصالح کو صحیح صحیح تول سکے۔ اس عدم توازن کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اگر دین داری کی طرف میلان ہوا تو لوگ دین کو نری رہبانیت بنا کر رکھ دیتے ہیں، یہاں تک کہ جنگ و جہاد، خواہ کسی حالت میں بھی ہو، ان کے ہاں خلاف تقویٰ قرار پا جاتا ہے۔ اور اگر دنیا داری کی طرف میلان ہو گا تو جوئے اور شراب جیسی چیزوں کو بھی محض اس خیال کی بنا پر نیکی قرار دینے کی کوشش کریں گے کہ آخر ان میں بھی تو کچھ پہلو فائدے کے ہیں۔ قرآن نے فکر انسانی کی تربیت کی جو راہ اختیار کی ہے، وہ اس عدم توازن کو دور کر کے اس کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ دنیا اور آخرت، دونوں کا حق صحیح صحیح پہچان سکے۔'' (تدبر قرآن ۱/ ۵۱۷)

[۵۸۱] یعنی اس معاملے میں اصل مقصود یتیموں کی بہبود ہے، اسے ہر حال میں پیش نظر رہنا چاہیے۔ یہ مقصد اگر ان کے

فَـاِخْوَانُكُمْ ، وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ، وَلَوْشَآءَ اللّٰهُ لَاَعْنَتَكُمْ ، اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ﴿۲۲۰﴾

وَلَاتَـنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ ، وَلَاَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَّلَـوْ اَعْجَبَتْكُمْ ، وَلَاتُنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوْا ، وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ

ہیں[581]،اور اللہ جانتا ہے کہ کون بگاڑنے والا ہے اور کون اصلاح کرنے والا[582]۔ اور اگر اللہ چاہتا تو (اِس کی اجازت نہ دے کر) تمھیں مشقت میں ڈال دیتا۔ بے شک، اللہ زبردست ہے، وہ بڑی حکمت والا ہے[583]۔ ۲۱۹۔۲۲۰

اور (یتیموں کی بہبود کے مقصد سے بھی) مشرک عورتوں[584] سے نکاح نہ کرو، جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں۔ اور (یاد رکھو کہ) ایک مسلمان لونڈی کسی مشرک شریف زادی سے بہتر ہے، اگرچہ وہ تمھیں پسند ہو۔ اور اپنی عورتیں بھی مشرکوں کے نکاح میں نہ دو، جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں۔ اور (یاد رکھو کہ) ایک

معاملات کو الگ رکھ کر حاصل ہوتا ہے تو یہی کرو اور اگر اپنے ساتھ شامل کر کے زیادہ بہتر طریقے پر اسے حاصل کر سکتے ہو تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔ جس چیز میں ان کی بہتری ہو، وہی بہتر ہے۔

[۵۸۲] یہ تنبیہ کا جملہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تم میں سے ہر شخص کو معلوم ہونا چاہیے کہ لوگوں کی نیت اور ارادے اللہ تعالیٰ سے مخفی نہیں رہ سکتے۔ وہ جانتا ہے کہ اس اقدام سے کس کے پیش نظر یتیم کی بہبود ہے اور کون اس پردے میں کوئی دوسرا مقصد حاصل کرنا چاہتا ہے۔ لہٰذا کوئی اس اجازت سے غلط فائدہ اٹھانے کی کوشش نہ کرے۔

[۵۸۳] یعنی اگر یتیموں کو ساتھ شامل کیے بغیر ان کی اور ان کے معاملات کی دیکھ بھال کا مطالبہ کیا جاتا تو تم ایک بڑی مشقت میں پڑ جاتے، لیکن اللہ تعالیٰ حکیم ہیں، انھوں نے بڑا اکرم فرمایا کہ تمھارے لیے سہولت کے ساتھ نیکی اور خدمت کی ایک راہ کھول دی۔ اس پر تمھیں اپنے پروردگار کا شکرگزار ہونا چاہیے۔ اس سے کوئی غلط فائدہ اٹھانے کی کوشش کرو گے تو یاد رکھو کہ وہ عزیز بھی ہیں۔ ان کی پکڑ سے کوئی تمھیں بچا نہ سکے گا۔

[۵۸۴] اس سے مراد مشرکین عرب ہیں۔ قرآن میں یہ لفظ خاص انھی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ دنیا کی کوئی دوسری قوم اگر ان کی طرح شرک کو بحیثیت دین اختیار کیے ہوئے ہو تو اس کو بھی اسی کے تحت سمجھنا چاہیے۔ یہود و نصاریٰ بھی شرک جیسی نجاست سے آلودہ ہیں، لیکن وہ چونکہ اصلاً توحید ہی کے ماننے والے ہیں اور شرک سے برأت کا اظہار کرتے ہیں، اس لیے یہ حکم ان سے متعلق نہیں ہے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

مِّنۡ مُّشۡرِكٍ وَّلَوۡ اَعۡجَبَكُمۡ ۔ اُولٰٓئِكَ يَدۡعُوۡنَ اِلَى النَّارِ ، وَاللّٰهُ يَدۡعُوۡٓا اِلَى الۡجَنَّةِ وَالۡمَغۡفِرَةِ بِاِذۡنِهٖ ، وَ يُبَيِّنُ اٰيٰتِهٖ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُوۡنَ ﴿۲۲۱﴾

مسلمان غلام کسی مشرک شریف زادے سے بہتر ہے، اگرچہ وہ تمھیں پسند ہو۔[۵۸۵] یہ (مشرک لوگ تمھیں) دوزخ کی طرف بلاتے ہیں اور اللہ اپنی توفیق سے جنت اور مغفرت کی دعوت دیتا ہے،[۵۸۶] اور لوگوں کے لیے اپنی آیتوں کی وضاحت کرتا ہے تا کہ وہ یاددہانی حاصل کریں۔ ۲۲۱

---

[۵۸۵] یہ وضاحت اس لیے فرمائی ہے کہ ایمان لانے کے بعد آدمی کی پسند اور ناپسند کے معیارات میں جو تبدیلی لازماً ہونی چاہیے، وہ لوگوں پر واضح ہو جائے۔ استاذ امام امین احسن اصلاحی نے اس کی تفسیر میں لکھا ہے:

> ’’اسلام میں پسند اور ناپسند کے لیے معیار نہ ظاہری شکل وصورت ہے، نہ نسل ونسب اور نہ آزادی اور غلامی، بلکہ ایمان اور عمل صالح ہے۔ اس وجہ سے اب تمھارے رشتے ناتے ذاتوں اور برادریوں کے پابند نہیں رہ گئے، بلکہ عقیدے اور عمل کے تابع ہو گئے ہیں۔ قریش کی ایک مہ جبین شہزادی تمھارے لیے دو کوڑی کی ہے، اگر وہ ایمان کے زیور سے آراستہ نہیں ہے اور سواحل افریقہ کی ایک کالی کلوٹی لونڈی تمھارے لیے حور جنت ہے، اگر اس کا دل جمال ایمان واسلام سے نورانی ہے۔‘‘
>
> (تدبر قرآن ۱/۵۱۹)

[۵۸۶] یہ اس ممانعت کی حکمت بتائی ہے کہ مشرکوں کے ساتھ اس طرح کا تعلق پیدا کرو گے تو گویا اپنے گھر کو جہنم کی دعوت کا مخاطب بناؤ گے، اس لیے کہ شرک پر اصرار کرنے والوں کے لیے نہ خدا کی مغفرت میں کوئی حصہ ہے اور نہ ان کے لیے اس کی جنت کے دروازے کبھی کھل سکتے ہیں۔ یہ اپنا گھر جلانے کے لیے آگ خریدنا ہے۔ اس طرح کی حماقت کوئی شخص ہوش وحواس کے ساتھ نہیں کر سکتا۔

[باقی]

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

اخلاص نیت

[اس روایت کی ترتیب وتدوین اور شرح ووضاحت جناب جاوید احمد غامدی کی رہنمائی میں زاویۂ فراہی کے رفقا معز امجد، منظور الحسن، محمد اسلم نجمی اور کوکب شہزاد نے کی ہے۔]

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

روی[1] انه قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: إنما الاعمال بالنیات[2]۔ وإنما لکل إمری ما نوی[3]، فمن کانت هجرته الی اللّٰه ورسوله فهجرته الی اللّٰه ورسوله، ومن کانت هجرته الی دنیا یصیبها او امراة یتزوجها فهجرته الی ما هاجر الیه[4]۔

روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (نیک) عمل[1] (کا اجر[2] تو عمل کرنے والوں کے) ارادوں ہی پر منحصر ہے۔ (آخرت میں) انسان کے لیے وہی (عمل باعث اجر) ہے جس کا وہ ارادہ کرے۔ چنانچہ جس شخص نے اللہ اور اس کے رسول[3] کی رضا[4] کے لیے ہجرت[5] کی، اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لیے قرار پائے گی (اور آخرت میں اِسی بنا پر اُس کے لیے بڑے اجر کا باعث ہو گی)، اور جس نے (اس کے برخلاف) دنیا (کے کسی مقصد) کو پانے یا کسی خاتون سے شادی کرنے کے لیے ہجرت کی تو اس کی ہجرت اسی (مقصد) کے لیے ہو گی[6] جس کی خاطر اس نے ہجرت کی (اور

آخرت میں وہ اس کا کوئی اجر نہ پا سکے گا)۔

---

[۱] روایت کے اسلوب اور ہجرت جیسے خالص صالح عمل کی مثال سے واضح ہے کہ یہاں اعمالِ صالحہ مراد ہیں۔عمل صالح سے مراد، قرآن کی اصطلاح میں، ہر وہ عمل ہے جو خدا کی اس حکمت کے موافق ہو جس پر اس عالم کی تخلیق ہوئی اور جس کے مطابق اب اس کی تدبیر امور کی جاتی ہے۔اس کی تمام اساسات عقل وفطرت میں ثابت ہیں اور خدا کی شریعت اسی عمل کی طرف انسان کی رہنمائی کے لیے نازل ہوئی ہے۔

[۲] یہاں اخروی اجر مراد ہے۔''انسان کے لیے وہی ہے جس کا وہ ارادہ کرے'' کے الفاظ سے یہی بات معلوم ہوتی ہے۔مزید براں ہجرت کی مثال بھی اسی مفہوم پر دلالت کرتی ہے۔سورۂ آل عمران میں اسی ہجرت اور اس جیسے بعض دوسرے دینی اعمال کا ذکر کر کے اللہ نے وعدہ فرمایا ہے کہ وہ قیامت میں انھیں ضائع نہیں کرے گا اور ان کا بہترین بدلہ دے گا:

> ''تو ان کے پروردگار نے ان کی (قیامت کے دن بخشش کی) دعا قبول فرمائی کہ میں تم میں سے کسی عمل کرنے والے کے عمل کو ضائع نہیں کروں گا۔مرد ہو یا عورت، تم سب ایک دوسرے سے ہو۔سو جنھوں نے ہجرت کی اور جو اپنے گھروں سے نکالے اور ہمارے راہ میں ستائے گئے اور لڑے اور مارے گئے ہیں، ان سے ان کے گناہ دور کر دوں گا اور ان کو ایسے باغوں میں داخل کروں گا جن کے نیچے نہریں جاری ہوں گی۔یہ اللہ کے پاس ان کا بدلہ ہو گا اور بہترین بدلہ تو اللہ ہی کے پاس ہے۔'' (۳:۱۹۵)

[۳] پیغمبر زمین پر اللہ کا فرستادہ اور اپنی قوم کے لیے ہدایت الٰہی کا ماخذ ہوتا ہے۔اس لیے دینی امور میں پیغمبر کی اطاعت درحقیقت اللہ کی اطاعت ہے۔یہی وجہ ہے کہ قرآن وحدیث کے اکثر مقامات پر اللہ اور رسول کے احکام کو یکساں طور پر واجب التعمیل قرار دیا گیا ہے۔دیکھیے، سورۂ نسا (۴) کی آیت ۱۰۰ میں ہجرت ہی کے حوالے سے اللہ اور رسول کا اکٹھے ذکر آیا ہے: 'و من یخرج من بیته مهاجرا الی اللّٰه و رسوله'۔(اور جو اپنے گھر سے اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کر کے نکلے گا)۔

[۴] یعنی اخروی کامیابی کے لیے اچھے اعمال کا انجام دینا ہی کافی نہیں ہے، یہ بھی ضروری ہے کہ وہ رضائے الٰہی کے لیے انجام دیے جائیں۔اچھے کام کرتے ہوئے اگر کسی کے پیش نظر شہرت، دولت، اقتدار یا ان جیسے دوسرے دنیوی مقاصد ہوں تو ان کی بنا پر آخرت میں کسی اجر کی توقع ہرگز نہیں رکھنی چاہیے۔سورۂ شوریٰ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

> ''اور جو آخرت کی کھیتی کا طالب ہوتا ہے، ہم اس کی کھیتی میں افزونی دیتے ہیں اور جو دنیا کی کھیتی کا طالب ہوتا ہے، ہم اس کو اس میں سے کچھ دیتے ہیں اور آخرت میں اس کے لیے کوئی حصہ نہیں۔'' (۴۲:۲۰)

[۵] ہجرت ایک خالص دینی عمل ہے۔دین میں اس کی دو ہی صورتیں ہیں:

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

ایک صورت یہ کہ بندۂ مومن کے لیے اگر کسی جگہ اپنے پروردگار کی عبادت پر قائم رہنا جان جوکھم کا کام بن جائے؛ اسے دین کے لیے ستایا جائے، یہاں تک کہ مسلمان کی حیثیت سے کھلا رہنا ہی اس کے لیے ممکن نہ رہے تو اس کا یہ ایمان اس سے تقاضا کرتا ہے کہ اس جگہ کو چھوڑ کر کسی ایسے مقام کی طرف منتقل ہو جائے جہاں وہ علانیہ اپنے دین پر عمل پیرا ہو سکے۔قرآن مجید نے اپنے ایمان کو خطرے میں دیکھ کر اس سے گریز کرنے والوں کو جہنم کی وعید سنائی ہے۔سورۂ نساء میں ہے:

''جن لوگوں کی روحیں فرشتے اس حال میں نکالیں گے کہ (دوسروں کے ڈر سے اپنے ایمان واسلام کو چھپا کر) وہ اپنی جانوں پر ظلم ڈھائے ہوئے تھے، ان سے وہ پوچھیں گے: یہ تم کس حال میں پڑے رہے؟ وہ جواب دیں گے: ہم اس ملک میں مجبور اور بے بس تھے۔فرشتے کہیں گے: کیا اللہ کی زمین وسیع نہ تھی کہ تم اس میں ہجرت کر جاتے؟ یہی لوگ ہیں جن کا ٹھکانا جہنم ہے اور وہ بڑا ہی برا ٹھکانا ہے۔'' (۴: ۹۷)

دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ کے پیغمبر جب تبلیغ کا حق بالکل آخری درجے میں ادا کر دیتے ہیں اور حجت تمام ہو جاتی ہے تو ہجرت و برأت کا مرحلہ آ جاتا ہے۔اس میں قوم کے سرداروں کی فرد قرار دادِ جرم بھی پوری وضاحت کے ساتھ انھیں سنا دی جاتی ہے اور یہ بات بھی بتا دی جاتی ہے کہ ان کا پیمانۂ عمر لبریز ہو چکا۔لہٰذا اب ان کی جڑیں اس زمین سے لازماً کٹ جائیں گی۔اس کے ساتھ پیغمبر کو بھی بشارت دی جاتی ہے کہ نصرتِ خداوندی کے ظہور کا وقت آ پہنچا۔وہ اور اس کے ساتھی اب نجات پائیں گے اور جس سرزمین میں وہ کمزور اور بے بس تھے، وہاں انھیں سرفرازی حاصل ہو جائے گی۔اس لیے اپنی قوم کی تکفیر اور اس کے عقیدہ و مذہب سے بے زاری کا اعلان کر کے وہ اب اسے چھوڑنے کے لیے تیار ہو جائیں۔اس کے بعد پیغمبر کو ہجرت کا حکم دے دیا جاتا ہے۔قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ہجرت کا حکم اللہ تعالیٰ ہی دیتے ہیں، اس کا فیصلہ کوئی پیغمبر اپنے اجتہاد سے نہیں کر سکتا۔اس موقع پر اہل ایمان کو بھی پیغمبر کے ساتھ ہجرت کا حکم دیا جاتا ہے۔

صاف واضح ہے کہ یہاں ہجرت کی دوسری قسم ہی مراد ہے۔گویا یہ روایت اس زمانے سے متعلق ہے جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب نے مکہ سے مدینہ ہجرت کی۔نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی مثال یہاں تفہیم مدعا کے لیے دی ہے۔یہ عمل اپنے ظاہر کے اعتبار سے اللہ اور اس کے رسول ہی کے لیے خاص ہو سکتا ہے۔آپ نے واضح فرمایا ہے کہ اس جیسا سرتاسر دینی عمل بھی اگر دنیوی مقصد کے لیے کیا جائے تو وہ اللہ کے ہاں قابل قبول نہیں ہوگا۔

[۶] اس بات کا ایک پہلو تو یہ ہے کہ انسان اگر کوئی اچھا عمل آخرت کے بجائے دنیا کے لیے کرتا ہے تو اسے آخرت میں اس کا کوئی صلہ نہیں ملے گا۔اس کا ایک دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ انسان اگر آخرت کے بجائے دنیا کو اپنا مقصود بنا لے، یعنی اس کا ہر عمل دنیا کے حصول کے لیے خاص ہو جائے تو اس کا انجام جہنم ہوگا۔جنت کے انعام کا وہی مستحق ہے جس کا اصل مطمح نظر آخرت ہے۔ارشاد ہے:

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

’’جو دنیا ہی کا طالب بنتا ہے، ہم اس کے لیے اسی میں جس قدر چاہتے ہیں، جس کے لیے چاہتے ہیں، آگے بڑھا دیتے ہیں۔ پھر ہم نے اس کے لیے جہنم رکھ چھوڑی ہے جس میں وہ خوار اور راندہ ہو کر داخل ہو گا۔ اور جو آخرت کا طالب بنتا ہے اور اس کے شایان شان کوشش بھی کرتا ہے اور وہ مومن بھی ہے تو درحقیقت یہی لوگ ہیں جن کی سعی مقبول بھی ہو گی۔‘‘

(بنی اسرائیل ۱۷: ۱۸۔۲۰)

متن کے حواشی

۱۔ اپنی اصل کے اعتبار سے یہ بخاری کی روایت رقم ۶۱۹۵ ہے۔

۲۔ روایت میں یہاں ’انما الاعمال بالنیة ‘ کے الفاظ تھے، ان کی جگہ بخاری رقم ۱ کا جملہ ’انما الاعمال بالنیات ‘ شامل کیا گیا ہے۔

۳۔ یہاں ’وانما لا مری ما نوی ‘ کے الفاظ تھے، ان کی جگہ بخاری، رقم ۱ کا جملہ ’وانما لکل امری مانوی ‘ شامل کیا گیا ہے۔

۴۔ یہ روایت معمولی فرق کے ساتھ درج ذیل کتابوں میں نقل ہوئی ہے:

بخاری، رقم ۱، ۵۴، ۲۳۹۲، ۳۶۸۵، ۴۶۸۲، ۶۱۹۵، ۶۴۳۹۔ مسلم، رقم ۳۵۳۰۔ ترمذی، رقم ۱۵۷۱۔ نسائی، رقم ۷۴، ۳۳۸۳، ۳۴۳۷۔ ابوداؤد، رقم ۱۸۸۲۔ ابن ماجہ، رقم ۴۲۱۷۔ احمد بن حنبل، رقم ۱۶۳، ۲۸۳۔ ابن خزامہ، رقم ۱۴۲، ۱۴۳، ۴۵۵۔ ابن حبان، رقم ۳۸۸، ۳۸۹، ۴۸۶۸۔ بیہقی، رقم ۱۸۱، ۱۸۲، ۹۷۲، ۱۳۲۱، ۲۰۸۷، ۱۶۲۷، ۷۸۹۷، ۸۷۷۴، ۱۲۶۸۶، ۱۴۷۷۳۔ دار قطنی، رقم ۱۔ حمادیہ، رقم ۱۲۸۔ بخاری، رقم ۶۱۹۵۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

طالب محسن

آدم اور ان کی نسل

(مشکوٰۃ المصابیح حدیث: ۱۰۰۔۱۰۱)

عن أبی موسیٰ قال : سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم یقول: إن اللّٰہ خلق آدم من قبضة قبضها من جمیع الأرض، فجاء بنو آدم علی قدر الأرض ، منهم الأحمر والأبیض والأسود وبین ذلك ، والسهل والحزن ، والخبیث والطیب۔

''حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو ایک مٹھی (مٹی) سے پیدا کیا ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے تمام زمین سے لیا تھا۔ پھر زمین (کی خصوصیات) کے مطابق نسل آدم (ظہور میں) آئی۔ ان میں کچھ سرخ، کچھ سفید، کچھ کالے، اور کچھ ان کے بیچ کے ہیں۔ اسی طرح کچھ نرم، کچھ سخت اور کچھ برے اور کچھ اچھے ہیں۔''

لغوی مباحث

من قبضة : ایک مٹھی سے۔ یہ مجاز کا اسلوب ہے۔ مراد اس سے مٹھی بھر مٹی ہے۔ شارحین کے نزدیک یہ ترکیب اس

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

تصور کی غماز ہے کہ تخلیق آدم کے لیے مٹی کا پتلا بنایا گیا تھا۔ جبکہ قرآن مجید میں موجود اس واقعے سے متعلق آیات سے یہ تاثر نہیں ہوتا۔

والسھل و الحزن: یہ مٹی یا زمین کی صفات ہیں۔ 'سھل' سے مراد نرم مٹی والی ہموار زمین ہے، یعنی جس پر رہنا بسنا آسان ہوتا ہے۔ 'حزن' سے مراد پتھریلی زمین یعنی چٹانی علاقہ ہے۔ ظاہر ہے کہ اس میں گزر بسر دشوار ہے۔ لیکن آگے بڑھ کر یہ الفاظ خلیق اور اجڈ انسانوں کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں۔

الخبیث و الطیب : 'خبیث' کے معنی ناپاک، گھٹیا اور برے کے ہیں۔ 'طیب' کا لفظ اس کے بالکل برعکس پاک، عمدہ اور اچھے کے معنی میں آتا ہے۔ یہ دونوں اسماے صفت اشیا کے لیے بھی آتے ہیں اور اشخاص کے لیے بھی۔

متون

ظاہری اعتبار سے انسان رنگ و روپ میں مختلف ہے۔ چنانچہ روایت میں گورے کالے اور سرخ کا ذکر ہے۔ ظاہر ہے، یہ تین رنگ تمام انسانی نسلوں کے احاطے کے لیے ناکافی ہیں۔ لہٰذا اس کے بعد 'بین ذلك' کا اضافہ کر کے یہ کمی پوری کر دی گئی ہے۔ باطنی اعتبار سے انسان مزاج اور کردار میں مختلف ہے۔ روایت میں مزاج کے بیان کے لیے 'السھل و الحزن' کی تعبیر اختیار کی گئی ہے اور کردار کے لیے 'الخبیث و الطیب' کی۔ واضح ہے، یہ بھی بڑے عنوانات ہیں۔ احاطے کے لیے یہاں بھی 'بین ذلك' کی ضرورت ہے۔ اس روایت کے دوسرے متون میں یہاں بھی 'بین ذلك' ہے۔ ابن حبان نے ایک چوتھا رنگ 'الأصفر' بھی روایت کیا ہے۔ بیہقی میں یہ چوتھا رنگ 'الأسمر' مروی ہے۔ مزید برآں اس روایت میں 'من قبضة قبضھا......' کے بجائے 'من أدیم الأرض کلھا' (ساری سطح زمین سے) روایت ہوا ہے۔ اسی طرح 'فجاء بنو آدم علی قدر الأرض' کی جگہ 'فخرجت ذریته علی حسب ذلك' درج ہے۔ ایک روایت میں 'فجاء' کا فعل رنگوں کے ذکر کے ساتھ بھی دہرایا گیا ہے۔ اس تفصیل سے واضح ہے کہ اس روایت کے متون کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں۔

معنی

اس روایت کا مطلب شارحین کے نزدیک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مٹی کی مختلف انواع لے کر ایک مرکب تیار کیا۔ اس

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

مرکب میں جہاں مٹی کے رنگوں کی آمیزش تھی وہاں اس کے دوسرے خصائص بھی شامل تھے۔ چنانچہ یہ دونوں چیزیں انسانوں کے رنگ وروپ اوراخلاق وکردار کے فرق میں ظاہر ہوئی ہیں۔اس بات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس طرح آدمی کا اپنے رنگ وروپ میں کوئی تبدیلی لانا ممکن نہیں ،اسی طرح اس کے کردار کی خوبی وناخوبی بھی اس کا لازمی حصہ ہے۔

اسی نتیجے کے پہلو سے اس روایت کوتقدیر کے باب میں لیا گیا ہے۔اس باب کی پچھلی احادیث کی وضاحت کرتے ہوئے ہم یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ جن اعمال کا آخرت کے اجروثواب سے تعلق ہے، وہ مقدرنہیں کیے گئے۔ چنانچہ اس روایت کے الفاظ کی دلالت کے باوجود اس نتیجہ کو ماننا ممکن نہیں ہے۔اس کے علاوہ کوئی بات کہنا ممکن نہیں ہے کہ الفاظ کا یہ انتخاب راوی کے فہم کا مرہون منت ہے۔

جو بات ماننے کے لائق ہے، وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح انسانوں کومختلف رنگ اور شکل وصورت اور دے کر آزمایا ہے،اسی طرح انھیں مختلف مزاج دے کربھی ان کا امتحان کیا ہے۔جس طرح وہ مختلف صورتوں کے باوجود نیکی اور بدی کے ردوقبول میں پوری طرح آزاد ہیں ،اسی طرح مختلف مزاج کے ہوتے ہوئے بھی نیکی اور بدی کے ردوقبول میں آزاد ہیں۔جس طرح شکل، خاندان اور علاقے کے فرق سے آزمایش کی صورت بدل جاتی ہے،اسی طرح مزاج کے اختلاف سے بھی آزمایش کی نوعیت میں تبدیلی آجاتی ہے۔البتہ ایک فرق ہے۔رنگ اور شکل کے معاملے میں آدمی زیادہ مجبور ہے۔ مزاج پر قابو پانے کی ہمیں زیادہ قدرت دی گئی ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ مزاج کا خوب وناخوب اخلاق سے براہ راست متعلق ہے۔اس تفصیل سے واضح ہے کہ کردار کے معاملے میں آدمی ہرگز مجبور محض نہیں ہے۔

اس روایت میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے کہ تخلیق آدم کے لیے کیا طریقہ اختیار کیا گیا اور اس کے وجود پزیر کرنے کے لیے کس مواد کو کام میں لایا گیا۔ یہ بات اصلاً عالم غیب سے متعلق ہے۔ ابھی تک یہ معاملہ سائنس کی گرفت میں بھی نہیں آیا۔لہٰذا اس سلسلے میں کوئی بات کہنا حدود سے تجاوز ہے۔قرآن مجید میں اس حوالے سے جو کچھ آیا ہے،اس سے اس روایت کے اس پہلو کی تائید نہیں ہوتی۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

کتابیات

ترمذی ، رقم ۲۸۷۹۔ابوداؤد، رقم ۴۰۷۳۔ مسند احمد، رقم ۱۸۷۶۱، ۱۸۸۱۳۔ ابن حبان، رقم ۶۱۶۰۔ سنن بیہقی کبریٰ ۹/۳۔مسند البزار، رقم ۳۰۲۶۔مسند الرویانی، رقم ۵۴۷۔مسند عبد بن حمید، رقم ۵۴۹۔

ہدایت کی روشنی

عن عبد اللّٰہ بن عمرو رضی اللّٰہ عنہ قال: سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: إن اللّٰہ خلق خلقه فی ظلمة ۔ فألقی علیهم من نوره ۔ فمن أصابهم من ذلك النور اهتدی ۔ ومن أخطأه ضل ۔ فلذلك أقول: جف القلم علی علم اللّٰہ ۔

''حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو تاریکی میں پیدا کیا۔ پھر ان پر اپنے نور (کا پرتو) ڈالا۔ چنانچہ جسے یہ نور پہنچا، وہ راہ یاب ہوا۔ اور جسے یہ نور نہ پہنچا وہ گمراہ ہوا۔ اسی وجہ سے میں کہتا ہوں: اللہ کے علم پر (تقدیر کا) قلم خشک ہو چکا ہے۔''

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

لغوی مباحث

ظلمة : تاریکی۔ یہاں اس سے مراد تاریک جگہ یا علاقہ بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن تمام شارحین نے اسے معنوی تاریکی کے معنی میں لیا ہے۔ سیاق وسباق اسی کے حق میں ہے۔

نور : روشنی۔ یہاں اس سے ہدایت کی روشنی مراد ہے۔

متون

اس روایت کے ایک متن میں 'من ذلك النور' کی جگہ 'من نوره' آیا ہے۔ علاوہ ازیں اس روایت میں اس جملے میں 'یومئذ' کا اضافہ بھی ہے۔ اس روایت کے متون کے تمام اختلافات محض لفظی ہیں۔ مسند احمد میں اس روایت کا ایک جامع

متن روایت ہوا ہے۔ ہم یہاں اس کا پورا متن درج کر رہے ہیں۔ اس کے بعد کسی اختلاف کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہتی:

سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: إن اللّٰہ خلق خلقہ۔ ثم جعلھم فی ظلمۃ۔ ثم أخذ من نورہ ما شاء، فألقاہ علیھم۔ فأصاب النور من شاء أن یصیبہ۔ وأخطأ من شاء۔ فمن أصابہ النور یومئذ فقد اھتدی۔ ومن أخطأ یومئذ ضل۔ فلذلک قلت: جف القلم بما ھو کائن۔

''میں نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے: اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق پیدا کی۔ پھر اسے ایک تاریکی میں رکھا۔ پھر اپنے نور میں سے جو چاہا لیا۔ پھر اسے اس پر ڈالا۔ چنانچہ جس تک اس نے چاہا کہ یہ نور پہنچے، اس تک وہ نور پہنچا۔ اور جس تک چاہا (کہ یہ نور نہ پہنچے) اس تک نہیں پہنچا۔ لہٰذا اس روز جس تک یہ نور پہنچا، وہ راہ یاب ہوا اور جس تک اس روز یہ نور نہیں پہنچا، وہ گمراہ ہوا۔ اسی لیے تو میں کہتا ہوں: ہر ہونے والی چیز پر قلم خشک ہو چکا ہے۔''

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

معنی

اس روایت کے بارے میں پہلا سوال یہ ہے کہ آیا یہ کوئی واقعہ ہے؟ اسے واقعہ ماننے میں سب سے بڑی رکاوٹ قرآن مجید میں تخلیق آدم اور عہد الست کے واقعات کا تفصیلی بیان ہے۔ یہ دونوں بیانات اس بات کو پوری طرح واضح کر دیتے ہیں کہ انسان نے اپنی تاریخ کا آغاز کامل روشنی میں کیا ہے۔ البتہ بعد کے ادوار میں انسان نے اس روشنی سے منہ موڑ لیا اور وہ انحرافات کا شکار ہو گیا۔ چنانچہ اسے اس انحراف سے نکالنے اور اس کی غلطیوں کو واضح کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبروں کے ذریعے سے بار بار حق واضح کیا۔ گویا نہ صرف یہ کہ انسان نے اپنا آغاز روشنی میں کیا ہے، بلکہ بعد میں بھی اس کے لیے روشنی کا اہتمام کیا گیا ہے۔

چنانچہ اس روایت سے نکلنے والا ظاہری مطلب ہر لحاظ سے ناقابل قبول ہے۔ ہمارے نزدیک یہ پیغمبر کی بعثت سے پیدا ہونے والی صورت حال کا تمثیلی بیان ہے۔ انسان اپنے انحرافات کے باعث تاریکیوں کا شکار ہو چکا ہوتا ہے۔ پیغمبر آتے ہیں یہ روشنی پھیلتی ہے۔ ہر ایک کے لیے موقع ہے کہ اس سے مستنیر ہو۔ لیکن کچھ اس سے فائدہ اٹھاتے اور کچھ اس سے منہ موڑ لیتے ہیں۔ منہ موڑنے والے بعض افراد اس قدر سرکشی اور عناد کا مظاہرہ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کے دلوں پر مہر لگا دیتے اور ان کے کانوں اور آنکھوں پر پردہ ڈال دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ حق سے ہمیشہ کے لیے محروم ہو جاتے ہیں۔ یہ صورت حال ہے جسے

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حالات سے مجرد تمثیلی انداز میں بیان کیا ہے۔لیکن بیان کرنے والوں نے اسے خدائی جبر کے معنی کا حامل بنا دیا ہے۔

متون کی بحث میں ہم نے جو مکمل روایت نقل کی ہے، وہ ہماری اس توجیہ کو موکد کرتی ہے۔اس میں تخلیق آدم ایک الگ مرحلہ ہے اور نسل آدم کا تاریکی کا شکار ہونا اس سے اگلی بات ہے۔

شارحین نے اس روایت کی وضاحت کرتے ہوئے ظلمت اور نور کی مختلف توجیہات کی ہیں۔کچھ کے نزدیک ظلمت سے مراد نفس امارہ، شہوات وخواہشات ہیں اور نور سے مراد ایمان ومعرفت اور احسان اور اطاعت وایقان ہے۔

بعض کی رائے یہ ہے کہ نور سے مراد ہدایت خداوندی اور ظلمت سے مراد حق سے بے خبری ہے۔اور بعض کے خیال میں ظلمت سے مراد حرص، ہوس اور کبروغیرہ ہیں اور نور سے مراد نور ہدایت ہے۔ہم نے اس روایت کی جو تاویل کی ہے، اس کی روشنی میں دوسری رائے ہی قابل قبول ہے۔

روایت کے آخر میں جف القلم والا جملہ ہے۔اس جملے کا مطلب یہاں صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں کوئی واقعہ نیا نہیں ہوتا۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

کتابیات

ترمذی، رقم ۲۵۶۶۔مسند احمد، رقم ۶۳۵۶، ۶۵۵۹۔ابن حبان، رقم ۶۱۶۹۔۶۱۷۰۔مسند الشامیین، رقم ۵۳۲۔مسند الطیالسی، رقم ۲۲۹۱۔

جاوید احمد غامدی

قانون معاشرت

(۱۲)

(گزشتہ سے پیوستہ)

شوہر کی وفات

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا ۔ فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ ، فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا فَعَلْنَ فِيْٓ اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ، وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ ۔ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا عَرَّضْتُمْ بِهٖ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَآءِ اَوْ اَكْنَنْتُمْ فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ ، عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ سَتَذْكُرُوْنَهُنَّ، وَلٰكِنْ لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا اِلَّآ اَنْ تَقُوْلُوْا قَوْلًا مَّعْرُوْفًا، وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتٰبُ اَجَلَهٗ ، وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوْهُ ، وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ حَلِيْمٌ ۔ (البقرہ ۲: ۲۳۴۔۲۳۵)

’’اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑیں تو وہ اپنے آپ کو چار مہینے دس دن انتظار کرائیں۔ پھر جب اُن کی عدت پوری ہو جائے تو اپنے بارے میں جو کچھ دستور کے مطابق وہ کریں، اُس کا تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ اور جو کچھ تم کرتے ہو، اللہ اُسے خوب جانتا ہے۔ اور اِس میں بھی کوئی گناہ نہیں جو تم اشارے کنایے میں نکاح کا پیغام اُن عورتوں کو دو یا اُسے دل میں چھپائے رکھو۔ اللہ کو معلوم ہے کہ عنقریب یہ بات تو تم اُن سے کرو گے ہی۔ (سو کرو)، لیکن (اِس میں) کوئی وعدہ اُن سے چھپ کر نہ کرنا۔ ہاں، دستور کے مطابق کوئی بات، البتہ کہہ سکتے ہو۔ اور عقد نکاح کا فیصلہ اُس وقت تک نہ کرو، جب تک قانون اپنی مدت پوری نہ کر لے۔ اور جان رکھو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ تمھارے دلوں میں ہے، اِس لیے اُس سے ڈرتے رہو اور جان رکھو کہ اللہ بخشنے والا ہے، وہ بڑا بردبار ہے۔‘‘

سورۂ بقرہ کی ان آیات میں بیواؤں کی عدت کا حکم بیان ہوا ہے۔

اس میں پہلی بات یہ فرمائی ہے کہ بیوہ کی عدت چار مہینے دس دن ہے[۴۶]۔ عام مطلقہ کی نسبت سے یہ اضافہ اس لیے ہوا ہے کہ اس کو تو ایسے طہر میں طلاق دینے کی ہدایت کی گئی ہے جس میں شوہر سے اس کی ملاقات نہ ہوئی ہو، لیکن بیوہ کے لیے اس طرح کا کوئی ضابطہ بنانا چونکہ ممکن نہیں ہے، اس لیے احتیاط کا تقاضا یہی تھا کہ دن بڑھا دیے جاتے۔ قرآن نے یہی کیا ہے اور مطلقہ کی نسبت سے اس کی عدت ایک ماہ دس دن زیادہ مقرر کر دی ہے۔

دوسری بات یہ فرمائی ہے کہ عدت گزر جائے تو اس کے بعد وہ آزاد ہے اور اپنے معاملے میں جو قدم مناسب سمجھے اٹھا سکتی ہے۔ معاشرے کے دستور کی پابندی، البتہ اسے کرنی چاہیے، یعنی ایسا کوئی کام نہیں کرنا چاہیے جس سے متعلق خاندانوں کی عزت، شہرت، وجاہت اور اچھی روایات کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ یہ ملحوظ رہے تو اس پر یا اس کے اولیا پر پھر کوئی الزام عائد نہیں ہوتا۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

> ''مطلب یہ ہے کہ غیر شرعی رسوم کو شریعت کا درجہ دے کر خواہ مخواہ ایک دوسرے کو مورد طعن و الزام نہیں بنانا چاہیے۔ نہ شوہر کے وارثوں اور عورت کے اولیا کو یہ طعنہ دینا چاہیے کہ عورت اپنے شوہر کا پورا سوگ بھی نہ منا چکی کہ وہ اس سے تنگ آ گئے اور نہ عورت کو یہ طعنہ دینا چاہیے کہ ابھی شوہر کا کفن بھی میلا نہ ہونے پایا تھا کہ یہ شادی رچانے اٹھ کھڑی ہوئی۔ خدا نے جو حدود مقرر کر دیے ہیں، بس انھی کی پابندی کرنی چاہیے اور اس بات کو یاد رکھنا چاہیے کہ اللہ بندوں کے ہر عمل سے باخبر ہے۔''
>
> (تدبر قرآن ۱/۵۴۶)

تیسری بات یہ فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص بیوہ سے نکاح کرنا چاہتا ہو تو عدت کے دوران میں وہ یہ تو کر سکتا ہے کہ اپنے دل میں اس کا ارادہ کر لے یا اشارے کنایے میں کوئی بات زبان سے نکال دے، لیکن اس کے لیے ہرگز جائز نہیں ہے کہ ایک غم زدہ خاندان کے جذبات کا لحاظ کیے بغیر عورت کو نکاح کا پیغام بھیجے یا کوئی خفیہ عہد و پیمان کرے۔ اس طرح کے موقعوں پر جو بات بھی کی جائے، اسے ہم دردی اور تعزیت کے اظہار تک ہی محدود رہنا چاہیے۔ چنانچہ تنبیہ فرمائی ہے کہ اللہ خوب جانتا ہے کہ تم اپنا یہ ارادہ ظاہر کرو گے، مگر اس طرح نہیں کہ نکاح کی پینگیں بڑھانا شروع کر دو، قول و قرار کرو یا چھپ کر کوئی عہد باندھ لو۔ اس کا انداز وہی ہونا چاہیے جو ایسے حالات میں پسندیدہ اور دستور کے موافق سمجھا جاتا ہے۔ عدت گزر جائے تو ان عورتوں سے نکاح کا فیصلہ، البتہ کر سکتے ہو۔ اس کے بعد تم پر کوئی الزام نہیں ہے۔

۴۶؎ مطلقہ اور بیوہ کے لیے عدت کا حکم چونکہ ایک ہی مقصد سے دیا گیا ہے، اس لیے جو مستثنیات اوپر طلاق کی بحث میں بیان ہوئے ہیں، وہ بیوہ کی عدت میں بھی اسی طرح ملحوظ ہوں گے۔ چنانچہ بیوہ غیر مدخولہ کے لیے کوئی عدت نہیں ہوگی اور حاملہ کی عدت وضع حمل کے بعد ختم ہو جائے گی۔ بخاری کی روایت (رقم ۵۳۲۰) ہے کہ ایک حاملہ خاتون، سبیعہ رضی اللہ عنہا نے جب اپنا معاملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا تو آپ نے یہی فیصلہ فرمایا۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ زمانۂ عدت میں عورت کا رویہ بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بنا پر عورتوں کو ہدایت فرمائی کہ وہ اگر اپنے مرحوم شوہر کے گھر میں اس کے لیے عدت گزار رہی ہیں تو سوگ کی کیفیت میں گزاریں اور زیب وزینت کی کوئی چیز استعمال نہ کریں۔ ارشاد فرمایا ہے:

المتوفی عنها زوجها لاتبس المعصغر من الثیاب ولا المحشة ، ولا الحلی ، ولا تحنقب ولا تکتحل ۔

(ابوداؤد، رقم ۲۳۰۴)

''بیوہ عورت رنگین کپڑے نہیں پہنے گی، نہ زرد، نہ گیرو سے رنگے ہوئے۔ وہ زیورات استعمال نہیں کرے گی اور نہ مہندی اور سرمہ لگائے گی۔''

لیکن اس عرصے میں عورت کے نان ونفقہ اور سکونت کا کیا ہوگا؟ قرآن نے اسی سورہ میں آگے وضاحت فرمائی ہے کہ شوہروں کے لیے اللہ کا حکم ہے کہ وہ اپنی بیواؤں کے لیے ایک سال کے نان ونفقہ اور اپنے گھروں میں سکونت کی وصیت کر جائیں، الا یہ کہ وہ خود اپنی مرضی سے شوہر کا گھر چھوڑ دیں یا اس نوعیت کا کوئی دوسرا اقدام اٹھالیں[۷۷]۔

وَالَّذِیۡنَ یُتَوَفَّوۡنَ مِنۡکُمۡ وَ یَذَرُوۡنَ اَزۡوَاجًا، وَّصِیَّۃً لِّاَزۡوَاجِہِمۡ مَّتَاعًا اِلَی الۡحَوۡلِ ، غَیۡرَ اِخۡرَاجٍ ، فَاِنۡ خَرَجۡنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَیۡکُمۡ فِیۡ مَا فَعَلۡنَ فِیۡۤ اَنۡفُسِہِنَّ مِنۡ مَّعۡرُوۡفٍ ، وَاللّٰہُ عَزِیۡزٌ حَکِیۡمٌ ۔

(البقرہ۲: ۲۴۰)

''اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ رہے ہوں تو وہ اپنی اُن بیویوں کے لیے سال بھر کے نان ونفقہ کی وصیت کر جائیں، اور یہ بھی کہ اُنھیں گھر سے نکالا نہ جائے۔ پھر اگر وہ خود گھر چھوڑیں تو جو کچھ اپنے معاملے میں دستور کے مطابق کریں، اُس کا تم پر کوئی گناہ نہیں ہے، اور اللہ عزیز وحکیم ہے۔''

(باقی)

۷۷؎ عام طور پر لوگ اس حکم کو سورۂ نساء میں تقسیم وراثت کی آیات سے منسوخ مانتے ہیں، لیکن صاف واضح ہے کہ عورت کو نان ونفقہ اور سکونت فراہم کرنے کی جو ذمہ داری شوہر پر اس کی زندگی میں عائد ہوتی ہے، یہ اسی کی توسیع ہے۔ عدت کی پابندی وہ شوہر ہی کے لیے قبول کرتی ہے۔ پھر اپنے مستقبل کا فیصلہ کرنے کے لیے بھی اسے کچھ مہلت لازماً ملنی چاہیے۔ یہ حکم ان مصلحتوں کے پیش نظر دیا گیا ہے، تقسیم وراثت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

مولانا نسیم ظہیر اصلاحی

مولانا فراہی کی تفسیر سورۂ فیل پر اعتراضات کا جائزہ

[قارئین آگاہ ہوں گے کہ سورۂ فیل کی تفسیر میں امام حمید الدین فراہی کی رائے مفسرین کی عام رائے سے مختلف ہے۔ مفسرین کا عام نقطۂ نظر یہ ہے کہ اصحاب فیل ابابیل کے کنکر گرانے سے نیست و نابود ہوئے تھے۔ اس کے برعکس امام فراہی یہ سمجھتے ہیں کہ یہ معاملہ قریش مکہ کی سنگ باری کے بعد اللہ تعالیٰ کی طرف سے ساف و حاصب کے طوفان سے وقوع پزیر ہوا تھا۔ مولانا فراہی کی رائے کے بارے میں ''اشراق'' کے شعبۂ تحریر کے ایک رکن جناب ریحان احمد یوسفی نے خط کے ذریعے سے بعض اشکالات کا اظہار کیا ہے۔ ان میں سے بیشتر اشکال وہی ہیں جنھیں ہندوستان کے ایک عالم مولانا شبیر احمد صاحب میرٹھی نے پیش کیا تھا اور جن کا جواب مولانا نسیم ظہیر صاحب اصلاحی نے تحریر کیا تھا۔ یہاں ہم افادۂ عام کے لیے یہ جواب شائع کر رہے ہیں۔ ادارہ]

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

مولانا حمید الدین فراہی کے اجزائے تفاسیر میں تفسیر سورۂ فیل بھی ہے۔ اس میں انھوں نے بڑے مدلل طور پر اس عام خیال کی تردید فرمائی ہے کہ ابرہہ کے لشکر کی بربادی سمندر کی جانب سے آئی ہوئی چڑیوں کی سنگ باری سے ہوئی تھی، اور قریش اور دوسرے اہل مکہ، ابرہہ اور اس کے لشکر جرار کے خوف کی وجہ سے دامن کوہ میں بھاگ کر چھپ گئے تھے۔ حضرت مولانا کی تحقیق کے مطابق قریش، اہل مکہ اور اس وقت باہر سے زیارت کعبہ کے لیے آئے ہوئے حاجیوں نے ابرہہ کے لشکر کا نہایت جم کر مقابلہ کیا تھا اور ان کی شدید سنگ باری اور خدا کی نصرت اور تائید سے ابرہہ کا پورا لشکر تتر بتر ہو گیا۔ اس میں شدید بھگدڑ مچ گئی اور یہ یہاں گرا وہ وہاں گرا، یہ یہاں مرا وہ وہاں مرا کا عالم تھا۔

مولانا فراہی کی اس تحقیق سے جو بڑے غور و فکر کا نتیجہ اور قطعی دلائل و شواہد پر مبنی ہے، بعض اہل علم کو اتفاق نہیں ہے۔ انھی لوگوں میں مولانا شبیر احمد صاحب از ہر میرٹھی بھی ہیں۔ موصوف نے ماہنامہ ''جامعۃ الرشاد'' اعظم گڑھ کے اکتوبر، نومبر ۱۹۸۵ء کے شمارہ میں مولانا فراہی کے مذکورہ بالا خیالات پر بعض اعتراضات کیے ہیں۔ سطور ذیل میں انھی اعتراضات کا

جائزہ لیا جائے گا۔

پہلا اعتراض

مولانا شبیر احمد صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''طیر' سے مردار خور پرندے مراد سمجھنا محض بے دلیل بات ہے۔ بعض شعراے عرب نے فخریہ اشعار میں یہ مضمون باندھا ہے کہ جنگ میں ہماری فتح مندی و ظفر یابی یقینی ہے۔ ہم جب اپنے بہادر شہ سواروں کو لے کر دشمن کی طرف روانہ ہوتے ہیں تو ہمارے ساتھ گدھوں کی ٹولی بھی فضا میں سرگرم پرواز ہو جایا کرتی ہے، کیونکہ انھیں یقین ہوتا ہے کہ ہم دشمنوں کو قتل کر ڈالیں گے تو انھیں کھانے کے لیے لاشیں نصیب ہوں گی۔ مولانا فراہی نے اس شاعرانہ مبالغہ آرائی کو حقیقت واقعہ سمجھ لیا کہ فی الواقع کسی کو کوچ کرتا ہوا دیکھ کر گدھ اس کے ساتھ ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ عرب و عجم میں، ملک ملک میں، لاکھوں جنگیں ہوئی ہیں، فوج کشیاں کی گئی ہیں، لیکن آج تک کسی چھوٹی بڑی فوج کو کوچ کرتی ہوئی دیکھ کر گدھ اس کے ساتھ نہیں ہوئے۔''

یہ اعتراض بہت مبہم ہے کہ 'طیر' سے مردار خور پرندے مراد سمجھنا محض بے دلیل بات ہے۔ اس کا اگر مطلب یہ ہے کہ لفظ 'طیر' مردار خور پرندوں کے معنی میں آتا ہی نہیں ہے تو یہ بجائے خود بے دلیل ہے۔ آخر اس سے مردار خور پرندے کیوں مراد نہیں ہو سکتے؟ لفظ 'طیر' 'طار، یطیر' کا مصدر ہے جس کے معنی ہوا میں دونوں بازو سے اڑنے کے ہیں۔ پھر اسی سے منقول ہو کر پرندوں کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔ عام اس سے کہ پرندہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ علاوہ ازیں قرآن مجید اور کلام عرب، دونوں میں یہ لفظ مردار خور پرندوں کے معنی میں صراحۃً استعمال ہوا ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

وَاَمَّا الْاٰخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَاْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَّاْسِهٖ۔ (یوسف ۱۲:۴۱)

''اور دوسرے کو سولی دی جائے گی اور اس کے سر کو پرندے کھائیں گے۔''

دوسری جگہ ارشاد ہے:

وَ مَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَاَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ۔ (الحج ۲۲:۳۱)

''اور جو شخص اللہ کے ساتھ شرک کرتا ہے تو گویا وہ آسمان سے گر پڑا پھر پرندوں نے اس کی بوٹیاں نوچ لیں۔''

ان دونوں آیتوں میں لفظ 'طیر' مردار خور پرندوں کے معنی میں صراحۃً استعمال ہوا ہے۔ کلام عرب میں بھی اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں، پھر آیت میں 'طیر' کی صفت 'ابابیل' آئی ہے جو گھوڑوں کی جماعت یا بڑی چڑیوں کے لیے بولا جاتا ہے۔ چنانچہ زہیر ابن ابی سلمیٰ کا شعر ہے:

وبالفوارس من ورقاء قد علموا فرسان صدق علی جرد ابابیل

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

''اور ورقاء کے ان شہ سواروں کے ساتھ جو اصیل غول در غول گھوڑوں پر سوار تھے اور جن کی شجاعت مسلم تھی۔''

اعشیٰ کا شعر ہے:

طریق و جبار رواء اصوله　　　　علیه ابابیل من الطیر تنعب

''کھجوروں کے چھوٹے اور بڑے درخت جن کی جڑیں سیراب تھیں اور جن پر کووں کے غول چیخ رہے تھے۔''

ان تمام شواہد کی موجودگی میں کیسے کہا جا سکتا ہے کہ لفظ 'طیر' گدھ یا دوسرے مردار خور پرندوں کے معنی میں نہیں آیا ہے یا اس معنی میں آتا ہی نہیں ہے۔ اگر مولانا محترم کا مطلب یہ ہے کہ یہاں سیاق وسباق کے اعتبار سے 'طیر' کو مردار خور پرندوں کے معنی میں لینا بے دلیل ہے تو اس کے جواب میں صرف یہی عرض کیا جا سکتا ہے کہ مولانا فراہی نے اس کے متعلق عقلی و نقلی دلائل و شواہد کا انبار لگا دیا ہے۔ مولانا میرٹھی صاحب نے انھیں یکسر نظر انداز کر دیا ہے، حالانکہ جب تک ان دلائل کی تردید نہ ہو، مولانا کا اعتراض بے معنی ہوگا۔ یہاں مولانا فراہی کے دلائل کا ذکر موجب طوالت ہوگا، البتہ سورۂ فیل میں مذکورہ چڑیوں کے متعلق بعض روایتوں کے الفاظ نقل کیے جاتے ہیں جن سے مولانا فراہی کے خیال کی تصدیق ہوتی ہے اور جن پر انھوں نے اعتماد کیا ہے اور جنھیں مولانا میرٹھی صاحب بغیر دلیل رد کر رہے ہیں۔ ان چڑیوں کے بارے میں حضرت عکرمہ سے روایت ہے:

کانت طیرا خضرا خرجت من البحر لھا رؤس کرؤس السباع۔

''یہ چڑیاں سیاہی مائل خاکی رنگ کی تھیں جو سمندر سے آئی تھیں اور ان کے سر درندوں کے سر کی طرح تھے۔''

(تفسیر ابن جریر ۳۰/۲۹۸)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

لھا خراطیم کخراطیم الطیر واکف کاکف الکلاب[1]۔ (تفسیر ابن جریر ۳۰/۲۹۸)

''ان کے چڑیوں کی طرح کے سونڈ اور کتے کے پنجوں کے مانند چنگل تھے۔''

حضرت سعید بن جبیر سے مروی ہے:

طیر خضر، لھا مناقیر صفر تختلف علیھم۔ (تفسیر ابن جریر ۳۰/۲۹۸)

''یہ چڑیاں سیاہی مائل خاکی رنگ کی تھیں اور زرد گوں چونچوں سے ان کا گوشت کھاتی تھیں۔''

مولانا میرٹھی صاحب فرماتے ہیں کہ: ''کسی جنگی ٹولے کو کوچ کرتا ہوا دیکھ کر مردار خور چڑیوں کا ان کی کامیابی کا یقین کر کے

---

[1] یہ روایت متعدد طریق سے مروی ہے۔ اس میں 'خرطوم' کا لفظ استعمال ہوا ہے جو شکاری چڑیوں کے لیے مستعمل ہے۔ چنانچہ امراؤالقیس کا شعر ہے:

کانھا لقوة طلوب　　　　کان خرطومھا منشال

''وہ اونٹنی جھپٹنے والے پرغاب کی طرح ہے، جس کی چونچ کرچھے کی مانند ہے۔'' (تفاسیر فراہی ۳۹۰)

ان کے ساتھ ہو لینا محض شاعرانہ مبالغہ آرائی ہے۔''ممکن ہے کہ ''چڑیوں کا یہ یقین کرنا کہ لشکر ضرور کامیاب اور فتح مند ہو گا،'' شاعرانہ مبالغہ آرائی ہو۔لیکن کسی فوج کو کوچ کرتے ہوئے دیکھ کر گدھ وغیرہ مردار خور پرندوں کا اس کے ساتھ ہو جانا کوئی مستبعد نہیں ہے۔آج بھی ہم دیکھتے ہیں کہ جب کسی کھیت میں ہل بیل یا ٹریکٹر سے جوتائی شروع ہوتی ہے تو چھوٹے چھوٹے پرندے ان کے پیچھے ہو لیتے ہیں، اس لیے کہ انھیں یقین ہوتا ہے کہ زمین جوتے جانے پر اس کے اندر سے کیڑے مکوڑے نکلیں گے جو ان کی غذا بنیں گے۔اسی طرح ہمارے یہاں دیہاتوں میں کسی گڑھے یا تالاب میں مچھلی کا شکار کرنے کے لیے جب لوگ جمع ہوتے ہیں تو ان کی بھیڑ بھاڑ اور شور و شغب کے ساتھ ہی اس تالاب کے ارد گرد چیل، کوے اور گدھ وغیرہ مختلف چڑیاں منڈلانے لگتی ہیں۔جب آج مچھلی کا شکار شروع ہونے سے پہلے محض اس کی تمہید کا منظر دیکھ کر چڑیوں کا یہ حال ہوتا ہے تو پھر چودہ پندرہ سو سال پہلے جب کہ دنیا اتنی زیادہ مہذب اور ترقی یافتہ نہیں تھی اور جنگ کے میدانوں میں لاشیں سڑتی گلتی رہتی تھیں۔کسی جنگی لشکر کو کوچ کرتے ہوئے یا لڑائی ہوتے ہوئے دیکھ کر مردار خور پرندوں کا وہاں منڈلانا یا لشکر کے ساتھ ہو جانا کون سی مستبعد بات ہے؟

ایک حماسی شاعر کہتا ہے:

كم تركنا هناك من بطل   تسفي عليها الرياح في لمعه

''ہم نے وہاں میدان میں بہت سے بہادروں کو اس حال میں چھوڑ دیا کہ ہوائیں ان کے بالوں کے جوڑوں پر خاک اڑاتی تھیں۔''

اس شعر کے بارے میں مولانا میرٹھی صاحب یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ صرف شاعرانہ مبالغہ آرائی ہے، کیونکہ شاعر حمیری ہے اور یہ جس جنگ کا واقعہ ہے، اس میں قبیلۂ حمیر کو بنو عبد مناف نے شکست فاش دی تھی اور بہت سوں کو قتل کیا تھا۔اسی جنگ کی تصویر کشی شاعر نے اپنے اشعار میں کی ہے۔چنانچہ مولانا مفتی اعزاز علی صاحب شرح حماسہ میں لکھتے ہیں:

وفيه يقول شاعر من حمير و انصف فيما قال ولذاعدت هذه الابيات من المنصفات۔	''اسی جنگ کے بارے میں حمیر کا شاعر کہتا ہے کہ اور جو کچھ اس نے کہا ہے، بالکل صحیح کہا ہے۔اس لیے اس کے ان اشعار کو ''منصفات'' میں سے قرار دیا گیا ہے۔''

دوسرا اعتراض

مولانا میرٹھی صاحب اپنے دوسرے اعتراض کے تحت لکھتے ہیں:

''پہاڑ کے اوپر سے کسی گروہ پر سنگ باری اس صورت میں ہو سکتی ہے جب کہ وہ گروہ پہاڑ کے دامن میں ہو۔اس صورت

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

میں پہاڑ کے اوپر سے جو پتھر پھینکے یا لڑھکائے جائیں گے، ان سے اس گروہ کو نقصان پہنچے گا، لیکن ابرہہ کی فوج کو وادی محسر میں تباہی کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ جن لوگوں نے وادی محسر دیکھی ہے، وہ جانتے ہیں کہ اس کے دائیں طرف یا بائیں طرف کے پہاڑ اتنے نزدیک نہیں کہ ان کے اوپر سے پھینکے ہوئے پتھر ان لوگوں کو ہلاک یا زخمی کر ڈالیں جو وادی محسر میں ہوں۔ مولانا فراہی نے اپنی آنکھوں سے وادی محسر دیکھی ہوتی تو ہرگز یہ تاویل نہ کرتے۔''

یہ تسلیم ہے کہ ابرہہ کی فوج کو وادی محسر میں تباہی کا سامنا کرنا پڑا جو ایک لمبی چوڑی وادی ہے اور بائیں جانب پہاڑ دوری پر واقع ہیں، اس لیے اس وادی میں ٹھیرے ہوئے لشکر پر پہاڑ کے اوپر سے پتھر مارنا یا لڑھکانا بہت مشکل تھا، مگر یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا عربوں کے سامان جنگ میں ایسے ہتھیار نہیں تھے جن سے دور دراز تک پتھر مارے جا سکتے ہیں؟ ہمارے خیال میں مولانا میرٹھی صاحب نے اس پہلو پر غور نہیں فرمایا، ورنہ وہ ایسی بے وزن بات ہرگز نہ تحریر فرماتے۔ منجنیق، قذاف، قذافہ، فلاخن اور گوپھن وغیرہ عربوں کے خاص ہتھیار تھے جن کے ذریعہ سے وہ دور ہی سے ایسی شدید سنگ باری کرتے تھے کہ مقابل لشکر کو منٹوں میں تتر بتر ہو جانے پر مجبور کر دیتے تھے۔ جن کتابوں[2] میں جاہلی عربوں کی لڑائیوں (ایام العرب) کا مفصل تذکرہ ہے، ان میں ان ہتھیاروں کے استعمال کا بھی جگہ جگہ ذکر آیا ہے۔ ''لسان العرب'' میں بھی ہے کہ:

قیل الاعرابی کیف کانت حروبکم؟ فقال کانت بیننا حرب عون، تفقا فیھا العیون فتارۃ نجنق و اخری نرشق۔ (۳۷/۱۰)

''کسی اعرابی سے پوچھا گیا کہ تمھارے جنگیں کیسی ہوتی تھیں؟ تو اس نے کہا کہ ہمارے درمیان بڑی سخت جنگ ہوتی تھی، اس میں آنکھیں پھوٹ جاتی تھیں، کبھی ہم منجنیق سے پتھر مارتے تھے تو کبھی تیر چلاتے تھے۔''

جنگ احزاب کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی منجنیق نصب کرنے کا حکم فرمایا تھا اور اس حکم کی تعمیل ہی نہیں کی گئی، بلکہ اس سے کام بھی لیا گیا تھا۔

ابرہہ کا لشکر بہت بڑی تعداد میں تھا اور ہر طرح مسلح تھا۔ اس لیے ضروری تھا کہ اس سے گوریلا جنگ کی جائے۔ (جس کے عموماً عرب عادی تھے) پھر منجنیق اور قذاف وغیرہ سے سنگ باری کرنے کے لیے یہ ضروری بھی ہوتا ہے کہ مد مقابل لشکر کچھ دوری پر ہو۔ اس لیے وادی محسر کے بیچ میں ابرہہ کے لشکر کا پڑنا جنگی اعتبار سے عربوں کے حق میں تھا، نہ کہ ان کے خلاف۔ چنانچہ انھوں نے دونوں طرف سے ان کو گھیر کر اپنی منجنیقوں کے ذریعے سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔

عرب کی تاریخ و جغرافیہ پر مولانا فراہی کی بڑی گہری نظر تھی۔ خصوصاً ان جگہوں کا انھیں بخوبی علم تھا جن کا کسی حیثیت سے قرآن پاک سے تعلق تھا۔ مولانا کو بیت اللہ کی زیارت کا بھی شرف حاصل تھا۔ اس لیے انھوں نے بچشم خود ان تمام مقامات کا مشاہدہ فرمایا ہوگا۔ اس اعتراض میں ان پر وادی محسر نہ دیکھنے کا طنز سراسر ناروا اور غیر ذمہ دارانہ ہے۔

---

۲ مثلاً ابوعبیدہ کی ''شرح النقائض'' اور میدانی کی ''مجمع الامثال'' وغیرہ۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

تیسرا اعتراض

مولانا میرٹھی صاحب مزید تحریر فرماتے ہیں:

''تاریخ عالم میں ایسے بہت سے واقعات ملتے ہیں کہ دامن کوہ سے گزرتے ہوئے کسی لشکر کو فریق مقابل کے آدمیوں نے پہاڑ کے اوپر سے وزنی پتھر لڑھکا لڑھکا کر سخت نقصان پہنچایا ہے اور وزنی پتھر لڑھکائے ہی جاتے ہیں، ہاتھوں میں لے کر دور نہیں پھینکے جا سکتے۔ پس اگر لشکر ابرہہ کی تباہی بھی اسی طرح ہوئی ہوتی تو آیت میں لڑھکانے کا ذکر ہوتا، حالانکہ آیت میں 'رمی' یعنی پھینکنے کا ذکر ہے۔''

اس کا جواب اس سے پہلے والے اعتراض میں گزر چکا ہے کہ عربوں کے سامان جنگ میں منجنیق، قذافہ اور گوپھن وغیرہ بھی تھے جن سے وہ شدید سنگ باری کرتے تھے۔ ان ہتھیاروں کے ذریعے سے بڑے بڑے پتھر اوپر سے لڑھکائے نہیں جاتے تھے، بلکہ اوٹ سے چھپ کر یا سامنے ہی سے دشمنوں پر پھینکے جاتے تھے، منجنیق اور قذاف وغیرہ کے جنگی استعمال کا غالباً مولانا کو علم نہیں ہے۔ یہاں ائمۂ لغت کے بعض اقوال پیش کیے جاتے ہیں:

منجنیق : الة حربیه ترمی بها القذائف۔ ''منجنیق ایک ایسی جنگی مشین ہے جس کے ذریعے سے پتھر پھینکے جاتے ہیں۔'' (الافصاح ۱۹۹)

القذاف : الذی یرمی بها الشئی فیبعد۔ ''قذاف ایک مشین ہے جس کے ذریعے سے کوئی چیز دور پھینکی جاتی ہے۔'' (لسان العرب ۹/۲۷۷)

صاحب ''لسان العرب'' نے یہ اشعار نقل کیے ہیں:

لما اتانی الثقفی الفتان   فنصبوا قذافة بل ثنتان

''جب ثقفی نوجوان ہمارے پاس آئے تو انھوں نے ایک نہیں، بلکہ دو پتھر مارنے کی مشین نصب کی۔'' (۹/۲۷۷)

مزاد کا شعر ہے:

قذیفة شیطان رجیم رمی بها   فصارت ضواة فی لهازم ضرزم

یہ وہ اوزار ہیں جن سے عرب پتھر مارا کرتے تھے، صرف ہاتھوں سے نہیں مارتے تھے جیسا کہ مولانا میرٹھی صاحب کا خیال ہے۔ شمشیر زنی اور سنگ باری ان کا روزانہ کا معمول تھا۔ وہ ان سب کے بڑے ماہر تھے۔ پھر یہ کیسے باور کر لیا جائے کہ انھوں نے نہتے ہو کر اس لشکر جرار کا مقابلہ کرنے کا فیصلہ کر لیا ہوگا؟ بلاشبہ انھوں نے جبکہ وہ حالت احرام میں بغیر تیر اور تلوار کے تھے، ان ہتھیاروں کو ضرور استعمال کیا ہوگا جو اس وقت ممکن الحصول تھے اور انھیں ہتھیاروں کے لیے، جیسا کہ پہلے مثالوں سے ثابت ہو چکا ہے 'رمی' کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ اس لیے آیت میں لفظ 'ترمی' واقعہ اور اقتضائے حال کے عین مطابق ہے۔

اس پر سرے سے کوئی اعتراض ہی وارد نہیں ہوتا۔لڑھکانے کی بات تو محض مولانا شبیر احمد صاحب میرٹھی کی اپج اور اختراع ہے۔مولانا فراہی نے لڑھکانے کی کوئی بات ہی نہیں لکھی ہے کہ اس پر کوئی اعتراض وارد ہو۔

چوتھا اعتراض

مولانا میرٹھی صاحب کا چوتھا اعتراض یہ ہے:

''اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمائی ہے کہ وہ پھینکے ہوئے پتھر 'سجیل' کی جنس کے پتھر تھے۔مولانا فراہی کو بتانا چاہیے تھا کہ اگر ابرہہ کی فوج پر اہل مکہ نے سنگ باری کی تھی تو سجیل کے سنگ ریزے کہاں سے لائے تھے، جب کہ مکہ اور نواح مکہ، بلکہ تمام حجاز کی سرزمین میں سجیل کے پتھر پائے ہی نہیں جاتے۔''

مولانا میرٹھی صاحب کا یہ اعتراض بھی بالکل بے سروپا ہے کہ مکہ اور نواح مکہ، بلکہ تمام سرزمین حجاز میں سجیل کے پتھر پائے ہی نہیں جاتے۔ کیونکہ انھوں نے اس بے بنیاد دعویٰ کی کوئی دلیل نہیں دی ہے۔ایسے بے ثبوت دعویٰ کی موجودگی میں کون مان سکتا ہے کہ پوری سرزمین حجاز میں کنکر (سجیل) پائے ہی نہیں جاتے۔کنکر ایک معمولی چیز ہے۔اس کا ہر جگہ ہونا ممکن ہے۔جن لوگوں نے اس وادی کو دیکھا ہے اور جو لوگ مکہ اور حجاز میں رہ چکے ہیں، ان سے دریافت کرنے پر یہی معلوم ہوا کہ یہاں کنکر پائے جاتے ہیں۔خصوصاً وادی محسر کا علاقہ تو کنکروں سے بھرا پڑا ہے۔

قرآن مجید میں دو جگہ اور لفظ سجیل آیا ہے:

۱۔ وَاَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهَا حِجَارَةً مِّنۡ سِجِّيۡلٍ مَّنۡضُوۡدٍ۔ (ہود ۱۱:۸۲) ''اور اس سرزمین پر ہم نے کنکر کے پتھر برسانا شروع کیے۔جو لگاتار گرتے رہے۔''

۲۔ وَاَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ حِجَارَةً مِّنۡ سِجِّيۡلٍ۔ (حجر ۱۵:۷۴) ''اور ہم نے ان پر سجیل کے پتھر برسائے۔''

ایک دوسری جگہ سجیل کی تعبیر اس طرح کی گئی ہے:

لِنُرۡسِلَ عَلَيۡهِمۡ حِجَارَةً مِّنۡ طِيۡنٍ۔ (الذاریات ۵۱:۳۳) ''تاکہ ہم ان پر کنکر برسائیں۔''

ان آیتوں میں عرب بائدہ کا ذکر ہے جن کو ایسی شدید اور تباہ کن آندھی کے ذریعے سے ہلاک کیا گیا تھا جو اپنے ساتھ سجیل کی قسم کے پتھر لیے ہوئے آئی تھی اور مسلسل کئی روز تک چلتی رہی۔یہ قومیں عرب تھیں اور سرزمین حجاز میں آباد تھیں انھیں ہلاک کرنے والی آندھی کہیں دور دراز سے کنکر پتھر لے کر نہیں آئی تھی، بلکہ وہ جن راستوں سے گزری تھی، انھی میں پڑے

ہوئے کنکر پتھر اپنے ساتھ اڑاتے ہوئے چلی تھی۔ اب اگر اس علاقہ میں سجیل کی قسم کے پتھر پائے ہی نہیں جاتے، جیسا کہ مولانا میرٹھی صاحب کا دعویٰ ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ آندھیاں بھی اپنے ساتھ سجیل کے پتھر کہاں سے لائی تھیں؟

مولانا ان آیات پر بھی ذرا ٹھیر کر غور فرما لیتے تو یہ عجیب و غریب اعتراض ہر گز نہ فرماتے۔ اگر بالفرض مولانا کی یہ بات تسلیم ہی کر لی جائے کہ سجیل کے پتھر حجاز میں پائے ہی نہیں جاتے تو یہ بات کس طرح مانی جا سکتی ہے کہ 'بحجارہ من سجیل' سے مراد وہی پتھر ہے ''جس کو جلا کر پیس کر عمارتی چونا بنایا جاتا ہے[۳]؟'' حالانکہ ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

قال ابن عباس، سجیل معناہ سنك و کل یعنی بعضہ حجر و بعضہ طین۔ (تفسیر رازی ۱۰۱/۳۲)

''حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سجیل کا معنی سنگ اور گل ہے۔ یعنی اس کا کچھ حصہ پتھر اور کچھ مٹی ہے۔''

کیا اس کے بعد بھی مولانا میرٹھی صاحب کو اپنے اخذ کردہ مفہوم پر اصرار ہوگا۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

پانچواں اعتراض

اب مولانا کا اس سے بھی زیادہ دلچسپ اعتراض ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں:

''سجیل کی قسم کے سنگریزے مار کر تین چار ہزار آدمی، ساٹھ ہزار آہن پوش فوج کو کوئی خاص گزند نہیں پہنچا سکتے۔ سب کو ہلاک کر ڈالنے اور کھائے ہوئے بھس کی طرح بنا دینے کا ذکر ہی کیا۔''

یہ اعتراض بڑا مضحکہ خیز ہے۔ کیونکہ سجیل (سنگریزے) برسانے والے خواہ عرب ہوں یا چڑیاں، دونوں ہی صورتوں میں یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اپنے گھر کی حفاظت کرنے اور اس کی عظمت کو برقرار رکھنے کے لیے چڑیوں کے پھینکے ہوئے چنے اور دال کے برابر سنگریزوں میں اتنی قوت دے سکتا ہے کہ وہ گولیوں اور بموں کا کام کریں تو کیا وہی خدا اس بات پر قادر نہیں ہے کہ اس موقع پر نصرت فرمائے جب اس کے چند ہزار کمزور بندے کفن بردوش اس کے گھر کی حفاظت کے لیے ایک جہاد عظیم میں مصروف ہوں اور ان کا سردار (عبدالمطلب) خانۂ کعبہ کے دروازے پر کھڑا ہو کر اپنے خدا کے حضور یہ پر درد دعا کر رہا ہوں:

لاھم ان المرء یمنع رحلہ فامنع رحالك

''اے اللہ آدمی اپنے اہل کی حفاظت کرتا ہے پس تو بھی اپنے لوگوں کی حفاظت کر۔''

---

[۳] مولانا میرٹھی صاحب نے اپنی تفسیر میں سجیل سے مراد اسی پتھر کو لیا ہے اور واوین میں انھی کا جملہ ہے۔

لا یغلبن صلیبھم ومحالھم ابدا محالك

''ان کی صلیب اور قوت تیری قوت پر غالب نہ ہو۔''

ان کنت تارکھم و قبلتنا فامر مابدا لك

''اگر تو ہمارے قبلہ کو ان کے زیرنگیں کرنا چاہتا ہے تو وہی کر جو تیری مرضی ہو۔''

یا رب لا ارجولھم سواك یا رب فامنع عنھم حماك

''اے اللہ میں ان کے بارے میں تیرے سوا کسی اور سے امید نہیں رکھتا۔ پس تو اپنے گھر کی ان سے حفاظت کر تو ان کے پھینکے ہوئے کنکروں اور پتھروں میں ایسی قوت رکھ دے کہ ساٹھ ہزار نہیں، بلکہ لاکھوں کی تعداد پر مشتمل فوج ان کی سنگ باری کی وجہ سے تباہ و برباد ہو جائے؟ جبکہ ان کی سنگ باری کے ساتھ تائید غیبی کے طور پر آسمان سے بھی سنگ باری ہو رہی ہو؟''

ہم اپنی بات کی مزید وضاحت کے لیے مولانا فراہی کی تفسیر سورۂ فیل کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں:

''اس کی سب سے پہلی مثال غزوۂ بدر میں ملتی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مٹھی بھر کنکریاں لیں اور قریش کی طرف رخ کر کے فرمایا: 'شاھت الوجوہ' ''خدایا یہ چہرے بگڑ جائیں''۔ اس کے بعد کنکریاں ان کی طرف پھینکیں اور صحابہ سے فرمایا: ''بڑھو''۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تمام کفار کو آنکھوں کی پڑ گئی۔ اسی کی نسبت سورۂ انفال میں فرمایا: 'وما رمیت اذ رمیت و لکن اللّٰہ رمی'۔ (۱۷) ''جب تم نے کنکریاں ماریں تو تم نے نہیں ماریں، بلکہ اللہ نے ماریں''۔ دیکھو اللہ تعالیٰ نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی رمی کو اپنی رمی کے لیے سبب ظاہر اور پردہ بنایا ہے۔ گو اس موقع پر دو طرف سے کنکریاں پھینکی گئیں۔ ایک پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے جس کو کفار نے دیکھا اور ایک خدا کی طرف سے جس کو وہ نہ دیکھ سکے۔ لیکن اس کے اثر کو انھوں نے محسوس کیا۔ اسی لیے آیت میں نفی اور اثبات، دونوں ساتھ ساتھ آئے ہیں۔ بعینہٖ یہی صورت واقعۂ فیل میں بھی نظر آتی ہے۔ قریش سنگ باری کے زور سے ابرہہ کی فوج کو کعبہ سے دفع کر رہے تھے۔ خداوند تعالیٰ نے اسی پردہ میں، ان پر آسمان سے سنگ باری کر دی۔ چنانچہ جس طرح غزوۂ بدر کی رمی کو اپنی طرف منسوب کیا (ولکن اللّٰہ رمی) اسی طرح یہاں بھی کفار کو کھانے کے بھس کی طرح بنا دینا، اپنی قوت قاہرہ کی طرف منسوب کیا (فجعلھم کعصف ماکول)۔ ظاہر ہے کہ یہ عظیم الشان معجزہ ہے۔ کیونکہ قریش کے لیے ابرہہ کے لشکر گراں کو پارہ پارہ کر دینا تو درکنار، اس کو شکست دے دینا بھی آسان نہ تھا۔'' (تفاسیر فراہی، ۳۸۸)

چھٹا اعتراض

مولانا میرٹھی کا چھٹا اعتراض یہ ہے:

''عربیت کا صحیح ذوق قطعاً یہ گوارا نہیں کرتا کہ 'ترمیھم' میں خطاب سنگ باری کرنے والے شخص سے ہو۔ بریں تقدیر،

’ترمو نھم‘ لانا ضروری تھا۔ اور اللہ تعالیٰ ’ترمیھم‘ کے بجائے ’ترمو نھم‘ فرمانے سے عاجز نہ تھا۔‘‘

مولانا فراہی کو عربی ادب کا ذوق تھا یا نہیں، اس سے یہاں بحث نہیں ہے، البتہ اس قدر عرض کرنے کو جی چاہتا ہے کہ خود مولانا میرٹھی نے صحیح ذوق کا مظاہرہ نہیں کیا ہے۔ قرآن مجید کی یہ آیت ملاحظہ فرمائیے:

اَلَمۡ تَعۡلَمۡ اَنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیۡءٍ قَدِیۡرٌ ۔ اَلَمۡ تَعۡلَمۡ اَنَّ اللّٰہَ لَہٗ مُلۡکُ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ وَمَا لَکُمۡ مِّنۡ دُوۡنِ اللّٰہِ مِنۡ وَّلِیٍّ وَّلَا نَصِیۡرٍ۔ (البقرہ ۲: ۱۰۶۔۱۰۷)

’’کیا تم نہیں جانتے کہ بے شک اللہ ہر چیز پر قادر ہے؟ کیا نہیں جانتے کہ اللہ ہی کے لیے ہے آسمانوں اور زمین کی بادشاہی؟ اور اللہ کے سوا تمھارا کوئی یار و مددگار نہیں۔‘‘

ان آیات میں خطاب صیغۂ واحد ’الم تعلم‘ سے شروع ہوا اور دوبارہ پھر واحد ہی کا صیغہ ’الم تعلم‘ ہی استعمال ہوا ہے۔ اور اس کے بعد ’ما لکم‘ میں جمع کی ضمیر آ گئی ہے۔ عربی ادب کا ذوق رکھنے والے جانتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اوپر کے دونوں واحد کے صیغوں میں مخاطب جماعت کا ایک ایک فرد علیحدہ علیحدہ مراد ہے۔ پھر اس کے بعد پوری جماعت کو جمع کے صیغہ سے خطاب کیا گیا۔ کیا یہاں بھی کہا جا سکتا ہے کہ عربیت کے صحیح ذوق کے مطابق ’الم تعلم‘ کے بجائے ’الم تعلموا‘ ہونا چاہیے تھا۔ جیسا کہ ’الم تر‘ کے بارے میں مولانا میرٹھی صاحب نے فرمایا ہے۔

دراصل یہ طریقۂ استعمال عربی زبان کا ایک خاص اسلوب ہے۔ اس کی تھوڑی سی تفصیل خود مولانا فراہی کے الفاظ میں ہم یہاں پیش کرنا چاہتے ہیں۔ مولانا فراہی لکھتے ہیں:

’’یہ زبان کا مخصوص اسلوب ہے جس میں واحد کا اطلاق جمع پر ہوتا ہے۔ گویا واحد کا لفظ ایک ایک کر کے پوری جماعت کو مخاطب کرتا ہے۔ کلام عرب اور قرآن مجید میں اس کی مثالیں بہت ہیں۔ تورات میں جہاں کہیں خدا نے بنی اسرائیل کو واحد کے صیغہ سے خطاب کیا ہے، وہاں یہی اسلوب ملحوظ ہے۔ مفصل بحث ’’کتاب الاسالیب[۴]‘‘ میں ملے گی۔ یہاں ہم صرف قرآن مجید سے بعض مثالیں نقل کریں گے۔

فرمایا ہے:

اَلَمۡ تَرَ اَنَّ الۡفُلۡکَ تَجۡرِیۡ فِی الۡبَحۡرِ بِنِعۡمَتِ اللّٰہِ لِیُرِیَکُمۡ مِّنۡ اٰیٰتِہٖ۔ (لقمان ۳۱: ۳۱)

’’نہیں دیکھتے کہ کشتیاں سمندر میں چلتی ہیں اللہ کے فضل سے تاکہ تم کو اپنی نشانیوں کا مشاہدہ کرائے۔‘‘

اس آیت میں کلام، واحد کے صیغہ ’الم تر‘ سے شروع ہوا، لیکن پھر ’لیریکم‘ میں جمع کی ضمیر آ گئی، کیونکہ واحد سے مقصود درحقیقت جمع ہی تھی۔

---

[۴] یہ مولانا فراہی رحمہ اللہ علیہ کی ایک معرکۃ الآرا تصنیف ہے۔ جس میں قرآن مجید کے بیشتر اسالیب اور ان کی خصوصیات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ یہ کتاب ’’اسالیب القرآن‘‘ کے نام سے چھپ چکی ہے۔

دوسری جگہ ہے:

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ اِنْ يَّشَاْ يُذْهِبْكُمْ وَيَاْتِ بِخَلْقٍ جَدِيْدٍ۔ (ابراہیم ۱۴: ۱۹)

''نہیں دیکھتے کہ خدا نے آسمانوں اور زمین کو ایک غایت کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ اگر وہ چاہے تو تمھیں فنا کر دے اور تمھاری جگہ نئی مخلوق بسائے۔''

اس آیت میں وہی اصول ملحوظ ہے۔ کبھی اس کے برعکس جمع سے کلام شروع ہوتا ہے اور پھر واحد کی ضمیر آ جاتی ہے۔ لیکن اس سے مقصود وہی جمع ہوتی ہے۔ مثلاً:

هَلْ اُنَبِّئُكُمْ عَلٰى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيٰطِيْنُ ۔ تَنَزَّلُ عَلٰى كُلِّ اَفَّاكٍ اَثِيْمٍ ۔ يُّلْقُوْنَ السَّمْعَ وَاَكْثَرُهُمْ كٰذِبُوْنَ ۔ وَالشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ ۔ اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فِىْ كُلِّ وَادٍ يَّهِيْمُوْنَ۔ (شعرا ۲۶: ۲۲۱۔ ۲۲۵)

''میں تمھیں بتاؤں کہ شیاطین کن پر اترتے ہیں؟ وہ لپاٹیوں اور گنہ گاروں پر اترتے ہیں، وہ کان لگاتے ہیں، حالانکہ اکثر جھوٹے ہوتے ہیں۔ اور شعرا کی پیروی تو گمراہ لوگ کرتے ہیں۔ نہیں دیکھتے کہ وہ ہر وادی میں بھٹکتے پھرتے ہیں۔''

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

کلام شروع ہوا 'انبئکم' ضمیر خطاب جمع سے اور پھر 'الم تر' واحد کا صیغہ آ گیا۔'' (تفاسیر فراہی ۳۶۹)

اگر بالفرض یہ مان بھی لیا جائے کہ 'رمی' کا لفظ 'طیر' کے لیے عربی زبان اور کلام مجید میں کہیں اور بھی استعمال ہوا ہے، مگر ہمارے محدود مطالعے کی حد تک کلام عرب میں اس کی کوئی اور مثال موجود نہیں ہے کہ 'طیر' کے لیے 'رمی' کا لفظ استعمال ہوا ہو۔ 'رمی' کے معنی کسی چیز کو طاقت سے دور پھینکنے کے آتے ہیں۔ چنانچہ لسان العرب میں ہے:

قال المبرد معناه مارميت بقوتك اذ رميت ولكن بقوة اللّٰه رميت۔ (۴/ ۳۳۵)

''مبرد نے کہا کہ 'مارمیت اذ رمیت' کا معنی یہ ہے کہ تم نے اپنی قوت سے کنکری نہیں پھینکی، بلکہ اللہ کی قوت سے پھینکی۔''

ظاہر ہے کہ رمی چھوٹی چھوٹی چڑیوں کی چونچ اور چنگل سے نہیں ہو سکتی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ جن روایتوں میں اس کا ذکر ہے کہ چڑیوں کے چونچ اور چنگل میں چنے کی دال کے برابر سنگ ریزے تھے۔ خود ان میں بھی ان کے کنکریاں پھینکنے کے لیے 'رمی' کے بجائے 'القت' اور 'ارسلت' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ اور 'رمت' کا لفظ نہیں استعمال ہوا ہے۔ خود بہت سے قدیم مفسرین کو بھی یہ لفظ کھٹکا ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس کی عجیب وغریب تاویل کی ہے کہ چڑیاں مڑ کر اور عجیب ڈھنگ سے اپنی چونچ اور چنگل کو گھما کر دانوں کے برابر سنگ ریزے گراتی تھیں۔ پس عربیت کا ذوق اس سے قطعاً ابا کرتا ہے کہ چڑیوں کے لیے 'رمی' کا لفظ استعمال ہوا اور 'ترمی' کا فاعل انھیں مانا جائے۔

ساتواں اعتراض

اب مولانا میرٹھی کا ساتواں اعتراض ملاحظہ ہو:

''مولانا فراہی نے ابرہہ کے لشکر کا بے مثال شجاعانہ دفاع کرنے کا تمغہ اہل مکہ کے علاوہ ان حاجیوں کو بھی عطا فرما دیا جو اس سال حج کے لیے آئے تھے، حالانکہ اس وقت مکہ میں باہر سے آئے ہوئے کسی حاجی کے رہنے کی بات کرنے کے لائق نہیں ہے۔ باہر سے آئے ہوئے حاجی تو تیرھویں، چودھویں ذی الحجہ کو اپنے اپنے وطن کو واپس ہو جاتے تھے اور ابرہہ کا لشکر ماہ محرم میں وادی محسر پہنچا تھا۔''

مولانا کے اس اعتراض کا وزن اس وقت تسلیم کیا جا سکتا ہے جب قطعی طور پر یہ ثابت ہو جائے کہ واقعۂ فیل ماہ محرم ہی میں پیش آیا تھا، جبکہ اس سلسلے میں متعدد اقوال منقول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت سے چالیس روز قبل یہ واقعہ پیش آیا۔ ایک قول پچاس روز قبل کا ہے۔ ان کے علاوہ پندرہ سال قبل، دس سال قبل، تئیس سال قبل، تیس سال قبل یہاں تک کہ چالیس سال اور ستر سال قبل ولادت تک کے اقوال موجود ہیں[5]۔ انھی میں سے ایک کو ترجیح دے کر مولانا فراہی بڑے وثوق و اعتماد کے ساتھ لکھتے ہیں کہ: ''علمائے سیر کے بیان کے مطابق ابرہہ کا حملہ موسم حج میں پیش آیا تھا۔'' گو اس موقع پر انھوں نے اس کے لیے کوئی حوالہ نہیں دیا ہے، لیکن ان سے ہرگز یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ کوئی بے سروپا اور بے بنیاد بات لکھیں گے۔ ممکن ہے کہ مولانا کے ذہن میں حوالہ موجود رہا ہو، لیکن اپنی یادداشت کے اعتماد کے سبب اس کو درج نہ کر سکے ہوں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ مولانا نے مختلف اقوال و قرائن سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہو کہ واقعۂ فیل حج کے موسم میں پیش آیا۔ جیسا کہ خود اہل عرب کے بیانات سے اس کا اشارہ ملتا ہے جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

تاریخ و سیر کی کتابوں میں تلاش و جستجو کے باوجود سر دست ہمیں مولانا فراہی کے اس قول کا کوئی حوالہ تو دستیاب نہیں ہو سکا، مگر جن لوگوں نے واقعۂ فیل کا زمانہ ماہ محرم بتایا ہے، ان کا ماخذ صرف محمد بن اسحاق کی بیان کردہ روایات ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے اہم اور عظیم الشان واقعہ کے ثبوت کے لیے تنہا ایک شخص کی روایات کافی نہیں ہو سکتیں۔ وہ بھی ایسے شخص کی جس کی بہت سے اہل فن نے تضعیف بھی کی ہو۔ چنانچہ علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ محمد بن اسحاق کے بارے میں ''تہذیب التہذیب'' میں لکھتے ہیں:

١۔ وقال مالك، دجال من الدجا جله ۔ (۹/۴۱)	''امام مالک نے فرمایا کہ (محمد بن اسحاق) دجالوں میں سے ایک دجال ہے۔''

---

[5] روح المعانی ۳/۲۳۳، تفسیر خازن ۷/۲۴۵، الدر المنثور ۶/۳۹۵۔

۲۔ وقال البخاری، ایضا محمد بن اسحاق ینبغی ان یکون له الف حدیث ینفرد بھا۔ (۴۲/۹)

''اور امام بخاری نے فرمایا ہے کہ محمد بن اسحاق تقریباً ایک ہزار احادیث میں منفرد ہیں۔''

۳۔ وقال یعقوب بن شعبه سمعت ابن نمیر یقول ...... وانما اتی انه یحدث عن المجھولین احادیث باطله ۔ (۴۲/۹)

''یعقوب بن شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن نمیر سے سنا، وہ کہتے تھے کہ...... محمد بن اسحاق مجہول لوگوں سے باطل اور بے بنیاد روایتیں بیان کرتے تھے۔''

٤۔ وقال احمد بن حنبل کان محمد بن اسحاق یدلس ۔ (۴۳/۹)

''امام احمد نے فرمایا کہ محمد بن اسحاق تدلیس کیا کرتے تھے۔''

۵۔ وقال عباس الدوری عن ابن معین محمد بن اسحاق ثقة ولیس بحجة۔ (۴۴/۹)

''عباس دوری ابن معین سے نقل کرتے ہیں کہ محمد بن اسحاق ثقہ تو ہیں، مگر حجت نہیں۔''

٦۔ وقال ابن المدینی ثقة لم یضعه عندی الا روایته عن اهل الکتاب ۔ (۴۵/۹)

''ابن مدینی نے کہا کہ محمد اسحاق ہیں تو ثقہ، مگر میرے نزدیک ان کا کوئی درجہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ اہل کتاب سے روایتیں لیتے ہیں[٦]۔''

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

یہی وجہ ہے کہ محتاط علما و مفسرین اور ارباب سیر و تاریخ اس مسئلہ میں بالکل خاموش ہیں اور جن لوگوں نے اس کا ذکر بھی کیا ہے تو انھوں نے مہینا کی کوئی صراحت نہیں کی۔ مثلاً امام فخر الدین رازی وغیرہ لکھتے ہیں:

لم یکن بین عام الفیل و مبعث الرسول الانیف و اربعون سنة۔ (۹۷/۳۲)

''عام الفیل اور بعثت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین چالیس سال اور کچھ مہینا کا وقفہ تھا۔''

اس کے مقابلہ میں مولانا فراہی کے خیال کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ عکرمہ بن ہاشم بن عبد مناف نے صراحۃً اپنے شعر میں کہا ہے کہ ابرہہ کے آدمی قربانی کے کچھ اونٹ بھی ہنکا کر لے گئے تھے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

لاھم اخزالاسود بن مقصود الاخذ الھجمه فیھا التقلید

٦۔ ہم نے یہ چند اقوال اس لیے نقل کر دیے ہیں تا کہ یہ ذہن میں رہے کہ واقعۂ فیل میں چڑیوں کے پتھر مارنے کی تمام روایتیں انھی محمد بن اسحاق کی بیان کردہ ہیں۔ اور ان سے پہلے کسی راوی کا پتا نہیں۔ ویسے اس کتاب میں ان کے غیر معتبر ہونے کے اور بھی بہت سے اقوال ہیں۔ اور ساتھ ہی ان کی ثقاہت کے بھی بہت سے اقوال موجود ہیں۔ مگر امام بخاری اور دوسرے ائمۂ حدیث انھیں بالکل ناقابل اعتماد سمجھتے ہیں۔

''خداوندا اسود بن مقصود کو رسوا کرے جو قربانی کے اونٹوں کو جن کی گردنوں میں قلادے تھے ہنکا لے گئے۔''

بیـــن حـــرا ثبیـــر فـــالبیـــد یـحبسهـا وھی اولات التـطـریـد

''حرا شبیر اور بید کے درمیان ان کو روکا اور وہ ہنکالے جانے کے لیے تھے۔''

فـضــمهــا الا طـمــاطـم سـود اخـضـره یـا رب وانـت مـحمـود

''پھر ان کو حبشی غلاموں کے حوالے کیا، خداوندان کو اپنی ماں سے محروم کردے، تو سزاوار حمد ہے۔''

ابن جریر طبری اور بعض دوسرے مورخین کے بیان میں بھی یہ صراحت ملتی ہے:

ولـمـا نـزل ابـرھة المغمس ...... وھمت قـریش و کنانه و ھذیل ومن کان معھم بالحرم من سائر الناس بقتاله ۔ (۳۰۱/۳۰)

''اور جب ابرہہ وادی مغمس میں خیمہ زن ہوا ...... اور قریش، قبیلۂ کنانہ، قبیلۂ ہذیل اور وہ تمام لوگ جو اس وقت ان کے ساتھ حرم میں موجود تھے، سب نے ابرہہ سے مقابلہ کی ٹھان لی۔''

روایت کے الفاظ 'ومـن کـان معھم بالحرم من سائر الناس' خاص طور پر غور طلب ہیں۔ قرینہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اطلاق دس بیس آدمیوں کے بجائے ایک جم غفیر ہی پر ہو سکتا ہے۔ اگر یہ واقعہ ماہ محرم کا ہے، جبکہ موسم حج ختم ہو چکا تھا اور مکہ اور اس کے قریب بازار، عکاظ اور ذی المجنہ وغیرہ بھی بند ہو گئے تھے، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کون لوگ اس وقت حرم میں آ گئے تھے ظاہر سی بات ہے کہ یہ حجاج کرام ہی ہو سکتے تھے، دوسرے نہیں۔ ورنہ پھر من سائر الناس کا کیا مطلب ہو گا؟

ایک اور پہلو بھی قابل غور ہے۔ سورۂ فیل میں ہے: 'الـم یجعل کید ھم فی تضلیل' یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کی مخفی چالوں کو ناکام بنا دیا۔ اب یہاں پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ مخفی چال کیا تھی؟ اس کا جواب مولانا فراہی کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیے:

''قرآن مجید میں تصریح ہے کہ اصحاب فیل نے ایک مخفی تدبیر (کید) کی تھی۔ لیکن روایات میں اس کے حملہ کے جو وجوہ بیان کیے گئے ہیں، ان میں مخفی تدبیر کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ وہ قوت کی نمایش اور عرب کی تذلیل کی ایک کھلی ہوئی کارروائی ہے۔ البتہ قابل اعتماد روایات[۷] سے استنباط کرنے کے بعد 'کید' (مخفی تدبیر) کے چند پہلو سامنے آتے ہیں۔ مثلاً:

۱۔ اس نے اشہر حرم میں حملہ کیا، کیونکہ اس کو خیال تھا کہ عرب ان مہینوں میں جنگ و خون ریزی سے احتراز کرتے ہیں۔

۲۔ اس نے مکہ میں ایسے وقت داخل ہونا چاہا جب تمام اہل مکہ دوسرے عربوں کے ساتھ حج میں ہوتے ہیں۔

۷؎ دیکھیے اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ کی عام کتابوں میں جو واقعات بیان کیے ہیں، مولانا فراہی نے ان پر اعتماد نہیں کیا ہے، بلکہ دوسری روایتوں پر اعتماد کیا ہے۔ اور وہیں سے یہ بات لی ہے کہ واقعۂ فیل موسم حج میں پیش آیا تھا۔ تحقیق کے بعد اگر اس ماخذ کا پتا چل گیا تو ان شاء اللہ ہم اس پر الگ سے لکھیں گے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

۳۔اس نے خاص طور پر ایام تشریق میں حملہ کرنا چاہا کہ عرب یا تو منی میں مقیم ہوں گے یا سفر کے تھکے ہارے گھر کو واپس آ رہے ہوں گے۔

ان باتوں کو پیش نظر رکھ کر اب غور کرو کہ خداوند تعالیٰ نے ان کی چالوں کو کس طرح برباد کر دیا۔

۱۔ان کی فوج کو بطن محسر ہی میں روک دیا۔

۲۔محسر کے پتھروں سے عربوں نے اسلحہ کا کام لیا۔

۳۔خدا نے آسمان سے سنگریزے برسانے والی آندھی بھیجی۔'' (تفاسیر فراہی ۳۸۶)

ان تفصیلات سے ظاہر ہوتا ہے کہ واقعۂ فیل کا موسم حج میں پیش آنا زیادہ قرین قیاس ہے۔ کیونکہ اس سے زیادہ بہتر اور موزوں توجیہ کوئی اور نہیں بنتی۔ مولانا میرٹھی صاحب کی نظر 'کید' کے نکتہ کی جانب نہیں گئی، اس لیے انھوں نے اس کی مراد سے کوئی بحث نہیں کی۔ چنانچہ ان کی بیان کردہ تفصیلات میں اس مخفی تدبیر کا کہیں نام و نشان نہیں ملتا۔ مولانا نے کید کا ترجمہ منصوبہ کیا ہے۔ اس کے باوجود ہمارا سوال اپنی جگہ برقرار ہے۔ کیونکہ منصوبہ بھی دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک پوشیدہ اور ایک ظاہر اور جب اس کے لیے 'کید' استعمال کیا جائے گا تو اس سے پوشیدہ منصوبہ ہی مراد ہو گا نہ کہ ظاہر۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

آٹھواں اعتراض

مولانا شبیر احمد صاحب میرٹھی اپنے آٹھویں اعتراض کے تحت تحریر فرماتے ہیں:

''مولانا فراہی نے سنا ہے کہ جاہلیت کے شعرا و خطباء کے کلام کا بڑا گہرا مطالعہ فرمایا تھا اور عربی زبان سے کماحقہ واقفیت کے لیے اس کا مطالعہ بلاشبہ نہایت مفید ہے، لیکن اس مطالعہ کی وجہ سے مولانا کے ذہن میں جاہلیت کے عربوں کی جو اخلاقی تصویر مرتسم ہو گئی تھی، وہ صحیح نہ تھی۔ مولانا فراہی کے گمان میں اہل عرب شجاعت، سخاوت، خودداری و عزت نفس میں دیگر ممالک کے باشندوں سے فائق و ممتاز تھے، یہ سراسر غلط ہے۔ کسی قبیلہ میں اکا دکا اشخاص ایسے بلند اخلاق ہوں تو ہوں عام اہل عرب ایسے نہ تھے۔ وہ بہادر تھے، آپس میں قتل و غارت کرنے کے لیے۔ لیکن عجمی اقوام یعنی ایرانیوں اور رومیوں، حبشیوں اور مصریوں سے ایسے ہی مرعوب تھے جیسے انگریزوں کے دور میں ہندوستان کے باشندے انگریزوں سے مرعوب رہا کرتے تھے۔ وہ حد درجہ لالچی اور کنجوس تھے۔ اپنے یتیموں پر بھی انھیں رحم نہیں آتا تھا۔ دیگر مسکینوں کا ذکر ہی کیا، ان کے شعرا نہایت جھوٹے ہوتے تھے ......پس یہ کہنا سراسر غلط ہے کہ اہل مکہ نے ابرہہ کے لشکر پر سنگ باری کرنے کی جرات کی تھی۔''

ہمیں پھر افسوس کے ساتھ عرض کرنا پڑ رہا ہے کہ مولانا میرٹھی کا یہ اعتراض بھی عربوں کی صحیح عادات و خصائل سے بالکل عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔ یا پھر مولانا اپنے مخصوص نظریات کی تائید و حمایت میں جاہلی عربوں سے متعلق تاریخی حقائق اور

واقعات سے بالارادہ چشم پوشی کر رہے ہیں۔

جاہلی عربوں کی جو تاریخ محفوظ ہے، اس کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ قریش اور بنو اسماعیل کا تمام تر سرمایۂ فخر و نیاز ہمیشہ شہ سواری، شمشیر زنی، قدر اندازی اور فیاضی اور مہمان نوازی رہی ہے۔ یہاں تک کہ غیروں نے بھی اعتراف کیا ہے کہ اسی جوہر کی بدولت انھوں نے کبھی اپنی آزادی پر آنچ نہ آنے دی۔ ان کے اس مسلم شرف کو معقول دلیل وشہادت کے بغیر نہ ماننا، ان کو گیدڑوں سے تشبیہ دینا اور حد درجہ لالچی اور کنجوس پکارنا بڑی جرأت کی بات ہے۔ ہم مولانا کے اس اعتراض کو تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

۱۔ یہ سراسر غلط ہے کہ عام اہل عرب شجاعت، سخاوت، خودداری وعزت نفس میں دیگر ممالک کے باشندوں سے فائق و ممتاز تھے، وہ ایرانیوں، رومیوں، حبشیوں اور مصریوں سے ایسے ہی مرعوب تھے جیسے انگریزوں کے دور میں ہندوستان کے باشندے انگریزوں سے مرعوب رہا کرتے تھے۔

۲۔ وہ حد درجہ لالچی اور کنجوس تھے، اپنے یتیموں پر بھی انھیں رحم نہ آتا تھا۔

۳۔ ان کے شعرا نہایت جھوٹے ہوتے تھے۔

ان میں سے ہر دعویٰ کے بالمقابل ہم علماے محققین اور نامور مورخین کی شہادتیں پیش کرتے ہیں۔ سب سے پہلے ہم مشہور مستشرق عالم ڈاکٹر گستاوَلیبان کی شہرۂ آفاق کتاب ''تمدن عرب'' سے دو اقتباسات نقل کرتے ہیں جو علی الترتیب پہلے اور دوسرے اعتراضات کو رد کرنے اور عربوں کے اصل روپ کو سامنے لانے کے لیے کافی ہیں۔

''یونانی چوتھی صدی قبل مسیح سے بھی پہلے سے عربستان سے واقف تھے اور اس ملک کی دولت نے اسکندر کو اس کے فتح کرنے پر آمادہ کیا۔ نیارکس (سکندر کا سپہ سالار) نے جزیرہ نماے عرب کے گرد جو بحری فوج کشی کی، اس کا نتیجہ عنقریب ظاہر ہونے والا تھا، لیکن اسکندر کی وفات نے اسے روک دیا......لیکن جس وقت اینٹگون (اسکندر کا سپہ سالار) شام اور فینیہ پر قابض ہو گیا تو اس نے اپنے ایک سر برآوردہ سپہ سالار کو نبطیوں کے مقابلہ میں بھیجا۔ یہ سپہ سالار حملۂ ناگہانی کر کے پٹرا پر قابض ہو گیا، لیکن اس کی ساری فوج جس کی تعداد چار ہزار چھ سو تھی بالکل برباد ہو گئی۔ اس کے بعد اینٹگون نے اپنے بیٹے ڈمٹریس کو ان کے مقابل بھیجا۔ ہر دوط لکھتا ہے کہ جس وقت ڈمٹریس پٹرا میں پہنچا تو عربوں نے اسے یہ کہا: اے شاہ ڈمٹریس تو ہم سے کیوں لڑتا ہے، ہم ایک ایسے بیابان کے رہنے والے ہیں جہاں شہر والوں کو مایحتاج مطلق نہیں مل سکتیں۔ ہم نے ایک اس قسم کے بے پیداوار ملک میں رہنا اسی وجہ سے اختیار کیا ہے کہ ہم ہرگز غلام بننا نہیں چاہتے۔......اگر تو محاصرہ کو طول دینا چاہتا ہے تو بہت جلد تجھے ہر قسم کی تکالیف کا سامنا کرنا پڑے گا اور تو ہرگز ہمیں مجبور نہیں کر سکے گا......ڈمٹریس نے اس صلح کے پیغام کو غنیمت جانا اور خوشی خوشی تحائف لے کر ایک ایسی لڑائی کو ختم کر دیا جس میں اسے سخت مشکلات معلوم ہو رہی تھیں......

ان (عربوں) کی لوٹ مار اور ان کی چڑھائیوں پر روم کے شہنشاہوں کو جن کا ملک دریاے فرات پر پہنچ گیا تھا۔ سخت غصہ

آیا اور انھوں نے ان کی گوشمالی کے لیے عربستان کوہستانی پر کئی لشکر کشیاں کیں۔ لیکن اس کا نتیجہ اسی قدر رہا کہ یا تو چند روزہ خراج وصول ہوا یا چند روز کے لیے جنگ وجدل موقوف ہوگئی۔ یہ بدوی اقوام اس وقت بھی اسی طرح جنگ کرتی تھیں جیسے اب کرتی ہیں۔

شہنشاہ آگسٹس[۸] نے اس دولت کے لالچ میں جو سال ہا سال سے یونانی اور ادمی مورخین کے متخیلوں میں بھری ہوئی تھی ایک چڑھائی یمن پر کی، لیکن یہ مطلق سرسبز نہ ہوئی اور شہنشاہ ٹائی بیرس[۹] کے زمانہ میں البتہ اتنا ہوا کہ عربستان کا ایک چھوٹا سا گوشہ جہاں اکثر بدوی اقوام رہتی تھیں، چند روز کے لیے فتح ہوگیا۔

جس وقت رومیوں کا دارالسلطنت قسطنطنیہ میں آیا اس وقت عربوں نے دریائے فرات کی حکومت کے لیے ایرانیوں اور یونانیوں کا مقابلہ کیا۔

اس مختصر کیفیت سے ثابت ہوتا ہے کہ باستثنائے سرحدات شمالی عربستان بالکل غیر اقوام کی فتوحات سے محفوظ رہا۔ وہ بڑے بڑے مصری، یونانی، رومی اور ایرانی وغیرہ ملک گیر جنھوں نے تمام دنیا کو تہ وبالا کر ڈالا، عربستان کا کچھ بھی نہ کر سکے اور اس عظیم الشان جزیرہ نما کا دروازہ مطلق بند رہا...... کہا جاتا ہے کہ دنیا کے تمام مہذب ملکوں میں عربستان ہی کا ملک ہے جس کا بڑا حصہ غیر اقوام کی حکومت سے بچا رہا۔'' (۸۰۔۸۳)

''دیورژے لکھتا ہے کہ عربوں کے خصائص میں شاید وہ خاصیت سب سے نمایاں ہے جو لوٹنے کے ولولہ اور مہمان نوازی کے جوش سے مل کر پیدا ہوئی ہے۔ غارت گری کا اشتیاق اور اس کے ساتھ فیاضی شدید بے رحمی اور پھر کشادہ دلی وہ خاصیتیں ہیں جو ان کے اوصاف اضداد کو ہمارے سامنے لاتی ہیں اور ایک ہی تقریر میں ایک ہی شخص کی نسبت بیس مرتبہ ہم سے آفریں اور نفریں کہلواتی ہے...... ہمیں ایسے خصائص قبیحہ کے ساتھ ہرگز ہمدردی نہ ہوتی اگر انھی کے مقابل میں اعلیٰ درجے کے اوصاف بھی نہ ہوتے۔ وہی شخص جس کے ہاتھ سے لوٹ کے، اشتیاق یا غیرت کے، شدید سے شدید بے رحمی کے افعال سرزد ہوتے ہیں، جس وقت اپنے خیمہ میں بیٹھتا ہے تو ایک مہربان میزبان بن جاتا ہے اور اعلیٰ تواضع سے پیش آتا ہے۔ جو کوئی مصیبت زدہ ان کی پناہ میں آ گیا، جس نے ان کی حمیت پر بھروسا کیا تو پھر اس کی مدارات دوستوں کی سی نہیں ہوتیں، بلکہ عزیزوں اور قرابت داروں کی سی۔ اس مہمان کی جان مقدس ومحترم ہو جاتی ہے اور میزبان کو اس کی حفاظت خود اپنی جان پر کھیل کر بھی واجبات سے ہوتی ہے۔ اگرچہ اس پر یہ کیوں نہ ثابت ہو جائے کہ جو شخص اس کی پناہ میں بیٹھا ہے، یہ وہ دشمن جانی ہے جس کی تباہی کی وہ سو بار آرزو کر چکا ہے۔ اسے شاید اس میں بھی تامل نہ ہوگا کہ مراسم مہمان داری کو عمدہ طور پر اور کشادہ دلی سے ادا کرنے کے لیے اپنے ہمسایہ کا اونٹ بزور چھین لائے یا حسن تقریر سے مانگ لائے۔''

(تمدن عرب ۵۷۔۵۸)

۸۔ آگسٹس سب سے پہلا شہنشاہ روم تھا۔ اس کے وقت میں روم کی سلطنت جمہوری کا خاتمہ ہوا اور بادشاہت قائم ہوئی۔

۹۔ ٹائی بیرس دوسرا شہنشاہ روم اور آگسٹس کا بیٹا تھا۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

ان دونوں بیانات کو پیش نظر رکھ کر مولانا کے دونوں الزامات کا جائزہ لیجیے اور خود فیصلہ کیجیے کہ کیا مولانا کا بیان صحیح ہے یا ان مورخین کا اعتراف حقیقت جن کا مقصد ہی یہ ہے کہ وہ عربوں، مسلمانوں اور اسلام کی ایسی تصویر کشی کریں کہ ساری دنیا ان سے متنفر ہو جائے اور انھیں حقیر، ذلیل اور رسوا سمجھنے لگے؟ غیروں کے یہ دونوں اقتباسات نمونہ کے طور پر پیش کیے گئے ہیں۔ ورنہ تاریخ عرب کی تمام کتابیں عربوں کی غیرت وحمیت وعزت وخودداری، حلم و بردباری، ہمت و دلیری، شجاعت و بہادری، شہ سواری اور شمشیر زنی اور حریت پسندی نیز ان کی فیاضی اور مہمان نوازی، پڑوسیوں کی حفاظت اور غریبوں اور مسکینوں کی اعانت کے تذکرے سے بھری پڑی ہیں۔

اب ڈاکٹر یحییٰ جبوری استاذ جامعۂ قطر کی اہم تصنیف ''الشعر الجاہلی'' کی ایک عبارت کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے:

''اشعار کو عربوں کے یہاں بڑی اہمیت حاصل تھی، کیونکہ یہ عربوں کے مفاخر، مآثر، اور ان کے اوصاف میں شامل تھے۔ اشعار صاحب کلام کی نفسیات، مناقب، بہادری، دلیری، جنگ جوئی، غم وغصہ، خوشی ومسرت، جود وسخا اور عدل و وفا جیسے جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں اور اچھی بری عادتوں کو واضح کرتے ہیں۔ صاحب کلام کی زندگی اور ان کے گرد و پیش کے واقعات، حادثات اور ان کے حسب ونسب اور ان کی زندگی کے مختلف ادوار اور واقعات کی معرفت انھی اشعار سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے یہ عربوں کا دیوان (تاریخ)، ان کی حکمت کا مخزن اور ان کے علم وادب کا گنجینہ ہیں۔ جب کبھی وہ عزت و رفعت اور نصرت وظفر مندی سے ہم کنار ہوتے یا کوئی اہم واقعہ پیش آتا تو فوراً اسے اپنے قصیدہ میں نظم کر لیتے تھے۔ کیونکہ قصیدہ ہی ان کے نزدیک سب سے زیادہ دیرپا اور محفوظ رہنے والی چیز تھی۔ ان کے نزدیک اپنے کارناموں کو محفوظ رکھنے کا یہی طریقہ تھا۔'' (کتاب الصناعتین ۱۳۸)

جاحظ کی کتاب الحیوان میں ہے:

''دنیا کی ہر قوم اپنے مآثر ومحاسن اور کارناموں کی بقا اور حفاظت کے لیے کوئی نہ کوئی طریقہ ضرور اختیار کرتی ہے۔ دور جاہلیت کے عرب اپنے کارناموں کی حفاظت کے لیے موزوں کلام پر اعتماد کرتے تھے۔ چنانچہ ان کا کلام ہی دیوان ہے۔''
(کتاب الحیوان ۱/۷۱-۷۲)

ابن عبدالسلام کا بھی یہی خیال ہے کہ:

''شعر ہی دور جاہلیت کا دیوان، ان کے علم وحکمت کا منتہا اور ان کی معلومات کا خزانہ تھا۔ اور جب باہم مفاخرت کا موقع آتا تھا تو اسی کی طرف مراجعت کرتے تھے۔''

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ:

''شعر ایک ایسی قوم کا علم ہے جس کے یہاں اس سے زیادہ صحیح کوئی دوسرا علم نہیں تھا۔'' (طبقات الشعر ۲۲)

یہ ہیں اشعار جاہلیت کے متعلق علما وادبا کے بیانات اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان۔ اب آپ خود مولانا شبیر احمد صاحب کے اس دعویٰ کی صداقت کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ان کے شعرا نہایت جھوٹے ہوتے تھے۔

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

ان بیانات کے نقل کرنے سے ہمارا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ عربوں کے اندر کوئی برائی تھی ہی نہیں۔ بلاشبہ ان خوبیوں کے ساتھ ساتھ ان کے اندر بہت سی خراب قسم کی خصلتیں بھی پائی جاتی تھیں۔ جنھیں اسلام نے آ کر دور کیا اور پھر اپنی برکت اور ان کے جوہر ذاتی کی بدولت ان سے دنیا کی سیادت وقیادت اور حق کی رہنمائی کا کام لیا۔ فطرت کی اسی صالحیت اور ذاتی ذہانت وقابلیت کی بنیاد پر ہی دنیا کی تمام متمدن اقوام کے بالمقابل انھی عربوں کو اسلام جیسی عظیم تحریک کی امانت سونپی گئی۔ اس لیے کہ وہی دراصل اس کے اہل تھے۔ عربوں کے محاسن ومثالب کا اگر طالب علمانہ طور پر فکر ونظر کے ساتھ مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت نہایت واضح طور پر معلوم ہو جائے گی کہ ان کے مصائب کا بڑا حصہ درحقیقت ان کو صحیح تربیت نہ ملنے کی وجہ سے تھا۔ اور یہ کوئی عجیب بات نہیں ہے کہ اگر کسی صالح اور زرخیز زمین کا کوئی ہوشیار مالی نہ ہو جو اس کی دیکھ بھال کرتا رہے تو اس میں گل ولالہ کے ساتھ بے گانے پودے بھی بہت اگ آتے ہیں۔

نواں اعتراض

مولانا میرٹھی اپنے آخری اعتراض کے تحت رقم طراز ہیں:

''اگر اہل مکہ نے یہ عظیم الشان کارنامہ انجام دیا ہوتا تو شعراے قریش نہایت فخر ومباہات کے ساتھ اس کا ذکر کرتے اور قریش کی شجاعت وبسالت کا اپنے قصیدوں میں وہ صور پھونکتے کہ کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی، حالانکہ اس دور کے کسی بھی قریشی یا غیر قریشی شاعر نے لشکر ابرہہ کی تباہی کو انسانی شجاعت کا ثمرہ نہیں بتایا۔ جس شاعر نے بھی اس واقعے کا ذکر کیا ہے۔''

یہ صحیح ہے کہ شعراے قریش نے فخر ومباہات کے طور پر لشکر ابرہہ سے اپنی معرکہ آرائی کا بہت زیادہ ذکر نہیں کیا ہے، لیکن اس کے علاوہ عین وقت پر غول درغول چڑیوں کا نمودار ہونا اور مخصوص جماعت[۱۰] پر ہی پتھر مارنا اور ان کو کھائے ہوئے بھس کی طرح بنا دینا بھی کوئی معمولی واقعہ نہ تھا، مگر عرب شعرا نے اس کا بھی کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔ لیکن ابرہہ کا لشکر چڑیوں کی تباہی سے تباہ ہوا ہوتا تو عرب شعرا جہاں اس واقعہ کو محض اللہ کی آیت وقدرت اور اس کی غیبی مدد کے طور پر ذکر کرتے، وہیں چڑیوں کے اس عجیب وغریب اور غیر متوقع عمل کا بھی ذکر ضرور کرتے، مگر ایسا نہیں ہے۔ مولانا میرٹھی صاحب نے جو اشعار نقل کیے ہیں۔ یا جو دوسری کتابوں میں مذکور ہیں، ان میں شعرا نے چڑیوں اور پتھروں کا ساتھ ساتھ ذکر کیا ہے، لیکن یہ کہیں نہیں ہے کہ یہ پتھر چڑیوں نے پھینکے، بلکہ انھوں نے اس سنگ باری کو 'حاصب' اور 'ساف' کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ چنانچہ ابوقیس کہتا ہے:

فارسل من ربهم حاصب   يلفهم مثل لف القزم

''پھر اللہ کی طرف سے ان پر حاصب چلی جو خس وخاشاک کی طرح ان کو لپیٹ لیتی تھی۔''

۱۰؎ تفسیر ابن کثیر میں ہے 'فجاء ت حتی صفت علی رؤسهم' ۹۵۱/۴، اسی طرح کے الفاظ روح المعانی میں بھی ہیں۔

www.javedahmadghamidi.org www.al-mawrid.org

ابوقیس بن اسلت یثربی کہتا ہے:

فلما اجاز و ابطن نعمان ردھم جنود الا لہ بینہ ساف و حاصب[11]

''جونہی وہ بطن نعمان سے آگے بڑھے، خدا کی فوجوں نے ساف اور حاصب کے درمیان نمودار ہوکر ان کو پسپا کر دیا۔''

ان اشعار میں چڑیوں کی سنگ باری کو نہ بیان کرنے کی وجہ اس کے علاوہ اور کیا ہوسکتی ہے کہ یہ واقعہ سرے سے ہوا ہی نہیں۔

ایسا نہیں ہے کہ عربوں نے اپنی معرکہ آرائی کا بالکل ہی ذکر نہیں کیا۔ دراصل ابرہہ کے ساتھ ان کی معرکہ آرائیوں کا ہر جگہ چرچا تھا۔ بعض شعرا نے اس پر فخریہ اشعار بھی کہے ہیں۔ غالباً مولانا ان سے ناواقف ہیں۔ اسی وجہ سے انھوں نے ایک بے بنیاد دعویٰ کر ڈالا ہے۔ قدیم اسلامی شاعر ذوالرمہ کہتا ہے:

وابرھة اصطادت صدور ماحنا جھارا وعثنون العجاجة اکدر

''اور ہمارے نیزوں نے علانیہ ابرہہ کا شکار کیا۔ اور فضا میں کثیف غبار کا ستون قائم تھا۔''

تنحی لہ عمرو وشك ضلوعہ نبا فذة بخلاء والخیل تبصر[12]

''عمر نے اس کی طرف لپک کر نیزے کے کاری زخم سے اس کی پسلیاں توڑ دیں اور شہ سوار ثابت قدم تھے۔''

دیکھیے ان شعروں میں صراحت ہے کہ اس کی قوم کے ایک آدمی نے ابرہہ کو نیزہ بھی مارا اور یہ واقعہ بہت زیادہ ذکر اس لیے نہیں ہے کہ دراصل ان کی سنگ باری کے پردہ میں سخت آندھی اور طوفان کے ذریعے سے ایسی شدید خدائی سنگ باری ہوئی کہ وہ بھاگنے پر مجبور ہو گئے اور جو نہ بھاگ سکے، وہ وہیں چبائے ہوئے بھس کی طرح ہو گئے۔ یہ خدا کی قدرت کاملہ کا ایک عظیم الشان معجزہ تھا۔ قریش کے لیے ابرہہ کے لشکر جرار کو پارہ پارہ کر دینا تو درکنار اس کو شکست دے دینا بھی آسان نہ تھا۔ اس لیے شعراے عرب نے اس واقعہ کو محض اللہ کی آیت وقدرت اور اس کی غیبی مدد کے طور پر ہی ذکر کیا ہے۔ یہ عربوں کی بلند ظرفی، ان کے اعلیٰ اخلاق اور حقیقت پسندی کی وہ کھلی ہوئی دلیل ہے جس کی بلاثبوت مولانا تردید کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔

اگر طوالت کا خوف دامن گیر نہ ہوتا تو ہم مولانا فراہی کی تفسیر سے ان اسباب کو بھی بیان کرتے جن کے باعث لوگوں کو

---

11 حاصب کا لفظ قرآن مجید میں بھی آیا ہے۔ مفسرین نے اس کے معنی ایسی تند ہوا کے لیے ہے جو زور اور شدت کی وجہ سے زمین سے کنکریاں اور سنگریزے اٹھا لیتی ہے۔ اور لفظ ساف تو چڑیوں کے لیے کسی طرح بھی صحیح نہیں ہوسکتا۔ 'سافی' اس ہوا کو کہتے ہیں جو گرد و غبار، خس و خاشاک اور درختوں کی پتیاں اڑاتی ہوئی چلتی ہے۔

12 تفاسیر فراہی ۳۸۴۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

’ترمیھم بحجارۃ من سجیل ‘ کی تفسیر میں غلط فہمی پیدا ہوگئی اور انھوں نے اس کی تاویل میں ان روایتوں پر اعتماد کرلیا جو بقول مولانا فراہی:

’’یک قلم بے بنیاد ہیں۔ از روے سند ان میں سے ایک روایت بھی قابل اعتماد نہیں۔ یہ تمام روایات ابن اسحاق تک منتہیٰ ہوتی ہیں اور اہل فن کے نزدیک یہ طے شدہ ہے کہ یہ یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت کرتے ہیں۔‘‘ (تفاسیر فراہی ۳۸۳)

(بشکریہ ماہنامہ ’’حیات نو‘‘)

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

حق کی حفاظت

قرآن مجید میں برائی کے جواب میں بھلائی کو غیرمعمولی نیکی قرار دیا گیا ہے۔ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

''اور بھلائی اور برائی، دونوں یکساں نہیں ہیں۔تم برائی کو اس چیز سے دفع کرو جو زیادہ بہتر ہے تو تم دیکھو گے کہ وہی جس کے اور تمھارے درمیان عداوت ہے، گویا وہ ایک سرگرم دوست بن گیا ہے۔اور یہ دانش نہیں ملتی، مگر انھی کو جو ثابت قدم رہنے والے ہوتے ہیں اور یہ حکمت نہیں عطا ہوتی، مگر انھی کو جو بڑے نصیبہ ور ہیں۔'' (حم السجدۃ ۴۱: ۳۴-۳۵)

یہ تعلیم غیر معمولی اجر کی ضمانت دیتی ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اس پر عمل بہت مشکل ہے۔اس مشکل کے کئی سبب ہیں۔ایک سبب یہ ہے کہ جب ہمارے خلاف برائی ہوتی ہے تو ہمارے جذبات کو ٹھیس پہنچتی ہے۔ہماری طبیعت میں اشتعال پیدا ہو جاتا ہے۔چنانچہ اس اشتعال پر قابو پانا اور پھر صحیح الفاظ اور مناسب اسلوب میں بات چیت کو جاری رکھنا یا اپنے آپ کو کسی اقدام سے روکنا مشکل ہو جاتا ہے۔دوسرا سبب یہ ہے کہ بالعموم یہ برائی نیکی کے جواب میں ہوتی ہے۔آدمی یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ احسان ناشناسی ہے۔اور اس طرح کے آدمی کو سبق سکھانا ضروری ہے۔تیسرا سبب یہ ہے کہ ہمارے ہاں نرمی کے رویے کو فرد کی کمزوری پر محمول کیا جاتا ہے۔اندیشہ محسوس ہوتا ہے کہ اگر برائی کے جواب میں اچھائی کا رویہ اختیار کیا گیا تو دوسرا اس سے ناجائز فائدہ اٹھائے گا۔چوتھا سبب یہ ہے برائی کے باعث ہمارے وقار کو دھچکا لگتا اور ہماری حیثیت عرفی مجروح ہوتی ہے۔وقار کے معاملے میں ہماری دفاعی حس زیادہ فعال ہو جاتی ہے۔یہ اور اس طرح کے بہت سے اسباب ہیں جن کے تحت ہم برائی کے جواب میں برائی کا رویہ اختیار کرتے اور اپنے اس عمل پر اپنے ضمیر کی خلش کو دور کرنے کے لیے اسی نوع کے استدلال کا سہارا لیتے ہیں۔

برائی کے بدلے میں نیکی کا آغاز عفو و درگزر سے ہوتا ہے اور آدمی پھر آگے بڑھ کر اچھے سلوک کا اظہار کرتا ہے۔اس رویے کو اختیار کرنے کے لیے اپنے اندر ایک وصف پیدا کرنا ضروری ہے اور وہ ضبطِ نفس اور نیکی پر استقلال کا وصف ہے۔اسی وصف کو قرآنِ مجید کی اس آیت میں 'صبر' کے لفظ میں بیان کیا گیا ہے۔صبر ایک مثبت رویے کا نام ہے جس میں آدمی اپنے

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

جذبات کو قابو میں رکھتا اور اپنے آپ کو منفی اقدام سے روک لیتا ہے۔ اس منزل کو طے کر لینے کے بعد ہی آدمی کے لیے یہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ برائی کے جواب میں نیکی کرے اور قرآن مجید کے الفاظ 'ذو حظ عظیم' کا مستحق قرار پائے۔

ہمارا معاشرہ، خاندان، محلے، اور ملک کی سطح پر انتشار اور خلفشار کا شکار ہے۔ اس خلفشار کے بہت سے اسباب میں سے ایک معاشرے کے افراد کی بڑی اکثریت کا صبر کی مذکورہ خوبی سے محروم ہونا ہے۔ معاملہ گھروں کے جھگڑوں کا ہو یا مذہبی یا سیاسی اختلافات کا ہر ایک دوسرے پر چڑھ دوڑنے کے لیے آمادہ نظر آتا ہے۔ دراں حالیکہ قرآن مجید نے واضح کر دیا ہے کہ اتحاد، اتفاق اور دوستی کا راستہ برائی کے جواب میں نیکی ہے۔

_____طالب محسن

بندۂ مومن کا رویہ

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

''حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے اس بات کی گواہی دی کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں، وہ تنہا ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے بندے اور رسول ہیں اور (اس نے) اس بات کی گواہی دی کہ حضرت عیسیٰ (علیہ السلام) اللہ کے رسول ہیں، وہ اس کی بندی کے بیٹے ہیں، وہ اللہ کا وہ کلمہ ہیں جسے اس نے مریم (علیہا السلام) کی طرف القا فرمایا اور وہ اس کی روح ہیں۔ اور (وہ یہ بھی مانتا ہے کہ) جنت اور دوزخ حق ہیں (یعنی موجود ہیں) تو اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو (جو ان عقائد کا حامل ہوگا) جنت میں داخل کریں گے، اس کا عمل جو کچھ بھی رہا ہو۔'' (مشکوٰۃ، رقم ۲۷)

اس حدیث میں بحیثیت مجموعی معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں بندے سے اصل مطلوب چیز اس کا رویہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اس نے اپنے آپ کو خدا کا بندہ سمجھا، وہ خدا کا بندہ بن کر جینے کے عہد کے ساتھ زندہ رہا اور زندگی کے آخری سانس تک اس نے بندگی کے حدود سے تجاوز نہ کیا۔

دنیا کی آزمایش دراصل انسان کی فکر اور اس کے علم اور رویے کا امتحان ہے۔ اس میں اس کی آزمایش دو پہلوؤں سے ہوتی ہے:

۱۔ اس نے صحیح بات جاننے کے لیے کتنی اور کس درجے میں کوشش کی اور دنیا میں جو وسائل اسے میسر تھے، ان میں سے اس نے اس مقصد کے لیے کیا کچھ صرف کیا اور کیا کچھ داؤ پر لگایا۔

۲۔حق جان لینے کے بعد اسے ماننے اور قبول کر لینے کے بارے میں اس کا رویہ کیا تھا۔کہیں ایسا تو نہیں ہوا کہ موروثی عقائد، گروہی تعصّبات اور مسلکی اعتقادات قبول حق کے راستے کی رکاوٹ بن گئے ہوں۔

دنیا میں آدمی جب زندگی کی تگ و دو کے لیے باہر نکلتا ہے تو اس کا جسم اور کپڑے دونوں آلودہ ہوتے ہیں۔ دن بھر کی مشقت اور جدوجہد کے بعد وہ جب واپس گھر آتا ہے تو سب سے پہلے اپنے جسم اور کپڑوں کی آلودگی کو دور کرنے کے لیے فکر مند ہوتا ہے۔ اعمال کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ زندگی کی سرگرمیوں میں بندے سے کوئی گناہ سرزد ہی نہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کے تمام تر اخلاص، خشیت اور تقویٰ کے باوجود اس سے گناہ صادر ہو جاتے ہیں۔ یہ گناہ روح کی غلاظت ہیں۔ جسم اور کپڑوں کی آلودگی کی طرح گناہوں کے بارے میں سچے مومن کی خواہش ہوتی ہے کہ اس کا دامن دل اگر گناہوں سے آلودہ ہو گیا ہے تو جتنی جلدی ممکن ہو، وہ اسے توبہ کے پانی سے دھو ڈالے۔ غلطیوں کا شعور اور گناہوں کی ندامت اسے اعتراف جرم کے ساتھ خدا کی بارگاہ میں حاضر ہو کر مغفرت طلب کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ اس اعتبار سے دیکھیے تو توبہ گناہوں کا غسل ہے۔ دین گناہوں سے دل کی طہارت اور خطاؤں سے روح کی پاکیزگی کا نام ہے۔ یہی پاکیزگی اسے آخرت میں خدا کی جنت کا حق دار بناتی ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ دین کوئی مجموعۂ احکام نہیں ہے، بلکہ یہ انسانوں کو پاکیزہ بنانے کی دعوت ہے۔ شریعت کے احکام خیالات، علم اور عمل ہی کی پاکیزگی کے لیے دیے گئے ہیں۔ ایسی پاکیزگی کی ضرورت اس لیے ہے کہ خدا کی جنت پاکیزہ لوگوں کا ٹھکانا ہے۔ لہٰذا اس کی جنت میں آباد ہونے کے لیے پاکیزگی شرط ہے اور یہ دنیا ایسے ہی پاکیزہ لوگوں کے انتخاب کے لیے بنائی گئی ہے۔

بندہ اگر یہ حقیقت سمجھ لے تو پھر اس کا اللہ ہی کو الٰہ ماننا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خدا کا بندہ اور رسول تسلیم کرنا ایک حسی واقعہ بن جاتا ہے پھر اس کے قول و فعل ہر وقت اور ہر جگہ پر خدا کی الوہیت اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی شہادت دیتے ہیں۔ پھر وہ خدا کو ہر جگہ اور ہر وقت موجود پاتا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اور اتباع اس کا شب و روز کا وظیفہ بن جاتی ہے۔

حدیث کے آخر میں 'علی ما کان من العمل' (اس کا جو کچھ عمل بھی رہا ہو) کے الفاظ آئے ہیں۔ اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ حدیث میں عقائد و ایمانیات کے اقرار کے بعد اسے ہر برا بھلا کام کرنے کی آزادی حاصل ہو جاتی ہے اور یہ کہ محض اقرار کے بعد اس سے اعمال کی پرسش نہیں ہو گی، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ اوپر بیان ہوا اسے اختیار کر لینے کے بعد ایسا شخص خدا اور آخرت کے بارے میں یقین اور اعتماد کے اس درجے میں ہوتا ہے کہ وہ حتی الوسع نافرمانی سے بچنے کی کوشش میں رہتا ہے اور انسان ہونے کے ناتے جو گناہ اس سے سرزد ہو جاتے ہیں، وہ ان کے فوراً بعد توبہ

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

واستغفار کا راستہ اختیار کرتا ہے۔ یہ جملہ خدا کے اپنے بندے پر اعتماد کا اظہار ہے۔ یہ تو ہو سکتا ہے کہ ایسے مخلص شخص سے بڑے سے بڑا گناہ سرزد ہو جائے، مگر یہ ناممکن ہے کہ وہ گناہ کے باوجود خدا سے بے پروا اور آخرت سے نچنت ہو کر زندہ رہے۔ وہ لازماً توبہ کر کے گناہوں سے پاک ہو گا۔

اس حدیث کے آخری حصے میں حضرت عیسیٰ اور حضرت مریم علیہا السلام کے بارے میں کچھ باتیں بیان ہوئی ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ باتیں وہاں ارشاد فرمائیں جہاں کچھ عیسائی بھی موجود تھے اور انھیں بھی دین کی دعوت دینا پیش نظر تھا۔

اس حدیث سے یہ اصول معلوم ہوتا ہے کہ کسی غیر مسلم کے دائرۂ اسلام میں داخل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے سابقہ مذہب کے مخصوص باطل عقائد سے برأت کا اظہار کرے۔

اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب کی رعایت اور موقع محل کے اعتبار سے اپنی بات بیان کرتے تھے۔

—— محمد اسلم نجمی

حسن کارکردگی

دنیا میں آدمی کو اپنے کام پر ستایش اور پزیرائی ملتی ہے۔ لیکن اس کے پیچھے مسلسل محنت، استقامت اور اپنی جگہ بنانے کی محنت کی تاریخ ہوتی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے معاشرے میں ایسے لوگ موجود ہیں جو بڑے کامیاب ڈاکٹر ہیں۔ زمانہ ان کی لیاقت اور صلاحیت کا معترف ہے۔ کچھ لوگ غیر معمولی انجینئر ہیں۔ جہاں کوئی بڑی فنی مشکل یا غیر معمولی منصوبہ بندی پیش نظر ہو لوگ ان سے رجوع کرتے ہیں۔ بعض غیر معمولی صنعت کار ہیں۔ انھوں نے بہت بڑی صنعتی ایمپائر کھڑی کر دی ہے۔ چند عظیم فن کار ہیں۔ لوگ ان کے فن کے دل دادہ ہیں اور فن کی دنیا میں ان کی بہت مانگ ہے۔

لیکن کیا یہ محض ان اصحاب کی لیاقت ہے، جس کا نتیجہ انھیں حاصل ہو گیا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ہونہار طالب علم اپنی تعلیم کے آخری سال میں کسی حادثے کا شکار ہو جاتا ہے اور موت اسے اس دنیا سے لے جاتی ہے۔ اسی طرح دوسرے شعبوں کا حال ہے۔ کچھ لوگ غیر معمولی نظر آ رہے ہوتے ہیں لیکن وقت انھیں مساعی دکھانے کی مہلت نہیں دیتا۔ ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں جو اپنی صلاحیتوں کو بیان کرتے ہیں، کوئی بڑا کاروباری بن سکتا ہے، لیکن اسے سرمایہ دستیاب نہیں۔ کسی میں پڑھنے کی بڑی صلاحیت ہے، لیکن اس کے والدین اسے تعلیم نہیں دلا سکتے۔

غرض یہ کہ یہاں کامیابی اور ناکامی سرتا سر ذاتی لیاقت پر مبنی نہیں ۔اس کے لیے موافقت کرنے والے حالات درکار ہیں اور یہ حالات صرف قدرت مہیا کرتی ہے ۔اس میں شبہ نہیں کہ ہماری سعی کا ہونا ضروری ہے ۔لیکن کوئی سعی کتنی کامیاب ہوگی اور کتنے نتائج پیدا کرے گی ،اس کا اصل انحصار پروردگار کائنات کی حکمت و مصلحت پر ہے ۔

اس دنیا میں حسن کارکردگی کا معاملہ یہی ہے ۔لیکن اس دنیا میں حسن کارکردگی کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے ۔ وہاں کے لیے اٹھایا گیا ایک قدم ، وہاں کے لیے خرچ کی گئی ایک دمڑی اور وہاں کے لیے بولا گیا ایک لفظ اپنی پوری پوری قیمت پائے گا ۔حالات نا مساعد تھے ، قیمت بڑھ جائے گی ۔ جدوجہد جاں گسل تھی ، اجر میں غیر معمولی اضافہ ہو جائے گا ۔ وہاں ستایش اور پزیرائی نہ ملنے کا کوئی امکان نہیں ۔

ــــــ طالب محسن

اولئك علىٰ هدى من ربهم

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

سورۂ بقرہ کی ابتدا ہی میں صحابہ رضوان اللہ علیہم کے ایمان لانے کا بیان ان الفاظ پر ختم ہوا ہے: 'اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون' (یہی لوگ اپنے رب کی ہدایت پر ہیں اور یہی فلاح پائیں گے)۔

اس آیت میں سب سے بڑی بات جس پر غور کرنا چاہیے وہ 'هدى من ربهم ' کے الفاظ میں ہے ،یعنی رب کی ہدایت ۔ سب الہامی مذاہب کی تاریخ اس اعتبار سے یکساں ہے کہ وہ ''اپنے رب کی ہدایت'' سے شروع ہوتے رہے اور پھر اپنے ماننے والوں کے ہاتھوں سے لکھے ہوئے فتووں کی نذر ہو کر ''اپنے رب کی ہدایت'' ہونے کے اعزاز سے محروم ہو جاتے رہے ہیں ۔یہودیت پر ہم سے پہلے قرآن کا یہی تبصرہ ہے: '...يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون : هذا من عند الله '...فتویٰ اپنے ہاتھ سے لکھتے اور پھر کہتے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے ۔(البقرہ ۲:۷۹)

ہماری امت نے بھی کچھ ایسا ہی کیا ۔ چنانچہ آج ساری امت اپنی اپنی لکھی اور اکٹھی کی ہوئی باتوں میں مگن ہے ۔اور اپنے ہاتھوں سے کیے ہوئے اس کام کو اللہ کا دین سمجھتے ہیں ۔اگر قرآن آج نازل ہوتا تو شاید اس کا ہم پر بھی تبصرہ یہی ہوتا کہ ... يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون : هذا من عند الله... فتویٰ اپنے ہاتھ سے لکھتے اور پھر کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے ۔

اس ''اپنے لکھے ہوئے دین'' سے محبت کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ آج اصلاح امت کے لیے قرآن اور سنت ثابتہ پر مبنی کوئی بات بلند ہوتی ہے تو وہ صرف اس وجہ سے رد کر دی جاتی ہے کہ یہ ان کے مسلک (ہاتھ سے لکھے ہوئے دین) کے خلاف ہے، حالانکہ وہ 'ھدی من ربھم' ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم اپنی اس روش کی وجہ سے 'اولئك علی ھدی من ربھم' کے اعزاز سے محروم ہو جاتے ہیں۔ اس لیے کہ صحابہ نے یہ اعزاز حاصل ہی اس وجہ سے کیا تھا کہ وہ سب گروہی، نسلی اور مذہبی تعصب سے بلند ہو کر اس دین پر ایمان لائے تھے جو محمدِ عربی صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے۔ انھوں نے متعصب لوگوں کے برعکس یہ نہیں کہا کہ ہم نے اپنے آبا و اجداد کو جس دین پر پایا ہے، بس اسی کو تسلیم کریں گے۔ صحابہ نے جس حق کو خدا کا دین سمجھا، اسے قبول کر لیا۔

صحابہ اسی وجہ سے اس اعزاز کے مستحق ٹھیرے کہ ''وہ اپنے رب کی ہدایت پر ہیں''۔ صحابہ رضوان اللہ علیہم کے اس عمل کی روشنی میں اگر ہم نے بھی یہ اعزاز حاصل کرنا ہے تو یہ ضروری ہے کہ قرآن اور سنتِ ثابتہ کی طرف ہر تعصب کو بھول کر صرف اس وجہ سے لوٹ جائیں کہ یہ ''ہمارے رب کی ہدایت'' ہے۔ دیکھیے اسی رویے کے ساتھ آخرت کی کامیابی کی نوید بھی ہے کہ 'واولئك ھم المفلحون'، ''اور یہی فلاح پائیں گے''۔ اس کے برعکس اس وقت کے یہود نے اپنے گروہی اور نسلی تعصب کی وجہ سے جب ''رب کی اس ہدایت'' کو جھٹلا دیا تو ان کے مقابلے میں صحابہ کی یہ شان بیان کی گئی اور ظاہر ہے کہ یہود کے خلاف یہ بات آپ سے آپ ثابت ہو گئی کہ وہ نہ اپنے رب کی ہدایت پر ہیں اور نہ فلاح پائیں گے۔

اب ہمارے سامنے قرآنِ مجید کے اس مقام کے حوالے سے دو مثالیں ہیں۔ ایک صحابہ کی جو صرف اس لیے جیتے ہیں کہ اپنے رب کی ہدایت پر رہیں اور دوسرے یہود ہیں جو تعصب کی وجہ سے اپنے فقہا اور صوفیوں کو نہیں چھوڑتے، مگر خدا کی ہدایت کا انکار کر دیتے ہیں۔ ہمیں اپنے طرزِ عمل کو انھی پر پرکھ کر دیکھنا چاہیے کہ آیا ہم صحابہ کی طرح ہیں یا اس زمانے کے یہود کی طرح؟

ـــــ ساجد حمید

تکبر

عام طور پر تکبر بھی فطرت انسانی کو لاحق بیماریوں میں سے ایک بیماری تصور کی جاتی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ بہت

ساری خباثتوں میں سے ایک خباثت نہیں، بلکہ ام الخبائث ہے۔ اس مرض میں مبتلا ہو جانے کے بعد انسان، انسان نہیں رہتا۔ یہی وہ لعنت ہے جو خون کے ایک لوتھڑے سے بنے ہوئے اس بے بس انسان کو اپنے رب کے مقابلے میں لا کھڑا کرتی ہے۔ آدم کے آگے سجدہ کرنے سے ابلیس کے انکار کی وجہ اس کے تکبر کے سوا کچھ نہ تھی اور یہی لعنت تھی، جو اسے اللہ کے مقابلے میں لے آئی اور یہی تکبر تھا جس کی وجہ سے فرعون رہتی دنیا تک کے لیے نمونۂ عبرت بن گیا۔

تکبر کی بیماری جتنی زیادہ تباہیوں کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے، اس قدر انسان کو اس کے لگ جانے کا احتمال بھی ہمہ وقت موجود رہتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ قرآن بار بار اس سے بچنے کی تلقین کر کے انسان کو اس کی اصل حیثیت بتا تا رہتا ہے۔ انسان کو اس بیماری کے لگ جانے کے زیادہ سے زیادہ امکان کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ خودی (انا) اور تکبر کے بیچ ایک انتہائی باریک پردہ حائل ہے اور بسا اوقات خودداری کے تکبر میں بدلتے دیر نہیں لگتی۔ بہر حال یہ مرض جس بھی راستے سے داخل ہو، وہ انسان کو حیوان بنا کر رکھ دیتا ہے۔ یہ وہ مرض ہے جو عقل پہ پردہ ڈال دیتا ہے اور جو آنکھ، کان رکھنے والے انسان کو اندھا اور بہرہ بنا دیتا ہے۔ ابوجہل کی مثال لے لیجیے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم جیسی ہستی سامنے ہے، لیکن اس کے تکبر نے اس کی عقل پر پردہ ڈالے رکھا۔ وہ مجسم حق کو دیکھ سکا نہ اس کے کانوں کو حق سننے کی توفیق نصیب ہوئی۔ اس کے برعکس ابوبکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم نے اس بیماری کو اپنے قریب نہ آنے دیا تو دنیا و آخرت میں عزت و تکریم کی علامت قرار پائے۔ آپ تاریخ کے اوراق کی جتنی بھی گردان کریں گے، وہ تکبر کے بارے میں انھی حقائق کی یاد دلاتی رہے گی۔

تکبر کی کئی اقسام ہیں۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ صرف طاقت و اختیار کی بنیاد پہ تکبر کیا جاتا ہے، لیکن یہ تکبر کی صرف ایک قسم ہے۔ یہ جو دعوے ہو رہے ہیں کہ میں یہ کر دوں گا اور ایسا نہیں کرنے دوں گا۔ یہ سب اسی نوع کے تکبر کے مظاہر ہیں۔ لیکن تکبر کی اور بھی بہت ساری قسمیں ہیں۔ تکبر کے مرض میں وہ لوگ بھی مبتلا ہیں جنھیں طاقت و اقتدار حاصل نہیں۔ مثلاً بعض لوگ عوامی مقبولیت کے تکبر میں مبتلا ہیں۔ بعض لوگوں کو اللہ نے لکھنے پڑھنے کی اچھی صلاحیت دے رکھی ہوتی ہے تو وہ اس پر تکبر کا اظہار کر رہے ہیں۔ ہمارے بعض شاعر اور ادیب حضرات کو خصوصاً تکبر کا یہ عارضہ لاحق ہے۔ بعض لوگ اپنی ذہنی صلاحیتوں کی بنا پر تو بعض تعلقات کی کثرت کی وجہ سے تکبر کے مرض کا شکار ہو جاتے ہیں۔ بعض لوگوں میں یہ بیماری ان کے خاندان یا ذات کی وجہ سے سرائیت کر جاتی ہے۔ تکبر کی اسی طرح کی اور بھی سیکڑوں بنیادیں بیان کی جا سکتی ہیں، لیکن اس کی ایک انتہائی بھیانک شکل مذہبی اور علمی تکبر ہے۔ یہ جو روش چل نکلی ہے کہ دین کی صرف وہی تعبیر و تشریح درست ہے جس کو میں بیان کر رہا ہوں۔ یہ جو کہا جا رہا ہے کہ میں یا میری جماعت ہی مسلمان ہے اور دوسروں کو حقارت کی نظروں سے دیکھا جا رہا ہے۔ یہ جو اپنی کسی دینی یا سیاسی رائے سے اختلاف کرنے والوں کے ایمانوں کو مشکوک قرار دیا جا رہا ہے۔ یہ جو اپنی رائے کی غلطی کو تسلیم نہیں کیا جا رہا اور اپنی پالیسیوں پہ نظر ثانی کی ضرورت محسوس نہیں کی جا رہی ہے۔ یہ سب اسی علمی اور مذہبی تکبر کے مظاہر ہیں۔ بہر حال تکبر جیسا بھی ہو اور جس بھی شکل میں ہو، انسان کے روحانی اور اخلاقی وجود کے لیے زہر

قاتل ہے۔ اس کا محرک قوت واختیار ہو، ذہنی وجسمانی صلاحیت ہو، خاندانی پس منظر ہو، شکل وصورت ہو، تعلقات کی کثرت ہو، عوام میں مقبولیت ہو۔ دین کا علم وفہم ہو یا کچھ اور، ہر صورت میں یہ انسان کو اپنے رب کے مقابلے میں لا کھڑا کر دیتا ہے اور اس سے ہر وقت اپنے رب کی پناہ مانگنی چاہیے۔ اس سے بچنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ آدمی اللہ کے آگے اپنے عجز کا ادراک اور اعتراف کرلے۔ یہ نماز، یہ روزے، یہ حج، یہ عبادات سب اس عجز کی یاددہانی کے لیے ہیں۔ انسان ایک لمحے کے لیے رحم مادر اور قبر کو خیال میں لے آئے تو وہ ''میں میں ہوں'' کی بجائے پکار اٹھے گا کہ ''میں اللہ کا عاجز بندہ ہوں اور بس۔'' لیکن مصیبت یہ ہے اور یہ واقعی ایک بڑی مصیبت ہے کہ تکبر کی بیماری سب سے پہلا وار دماغ وعقل پر کرتی ہے۔ یہ انسان کو دیوانہ بنا دیتی ہے اور جس طرح دیوانے کو اپنے دیوانہ ہونے کا نہ احساس ہوتا ہے اور نہ کبھی وہ اس کا اقرار کرتا ہے۔ بعینہٖ تکبر کے مرض میں مبتلا لوگ اپنے آپ کو متکبر سمجھتے ہیں۔ وہ یہ تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے کہ وہ تکبر کے مرض میں مبتلا ہیں۔ یہ وہ مرض ہے جو بڑھتا جاتا ہے، لیکن مریض کو اپنی علالت کا احساس ہوتا ہے، نہ وہ اس کے اثرات کو محسوس کرسکتا ہے۔ ہاں، البتہ ایک چیز ایسی ہے جو مریض کو اس مرض کا احساس دلا بھی سکتی اور اس کا علاج بھی کرا سکتی ہے۔ وہ ہے اللہ کی پاک کتاب قرآن مجید۔ اس سے رجوع کرکے ہر شخص اس بیماری سے نجات پا سکتا ہے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

——— سلیم صافی

صحرا میں چاول کی کاشت، کیسے؟

کیا آپ نے کبھی شیشم کے درخت سے سے فروٹ حاصل کرنے کی مشق دیکھی ہے؟ کیا آپ کو کبھی لق ودق اور بے آب وگیاہ صحرا میں چاول کاشت کرنے اور ان سے اعلیٰ قسم کے چاول حاصل کرنے کی کوشش میں مگن لوگوں کو دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے؟ یا کیا آپ کو کسی ایسے شخص سے ملنے کا اتفاق ہوا ہے جو بھینس کے بطن سے بکرے کی پیدایش کا منتظر ہو؟ اگر آپ نے ابھی تک شیشم کے درخت سے فروٹ حاصل کرنے کی مشق نہیں دیکھی، اگر آپ کو بے آب وگیاہ صحرا میں چاول کی کاشت کو دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا۔ یا اگر آپ ابھی تک بھینس کے بطن سے بکرے کی پیدایش کے منتظر شخص سے نہیں ملے تو پھر آپ کو اپنی آنکھوں اور اپنے کانوں کی صلاحیت پر شک کرلینا چاہیے۔ یہ شیشم کے درخت سے فروٹ حاصل کرنے، یہ بے آب وگیاہ صحرا میں چاول کاشت کرنے، اور یہ بھینس کے بطن سے بکرا پیدا کرنے کی مشق اس ملک میں چاروں طرف گزشتہ ایک عرصے سے جاری ہے۔ ٹیلی وژن پر اس مشق کا چرچا ہے۔ اخبارات اس سے بھرے پڑے ہیں۔ سیمیناروں اور کانفرنسوں میں اس کا

تذکرہ ہے اور اعلیٰ سطحی اجلاسوں میں ہمارے حکمران روز وشب انھی کے بارے میں غور وخوض کر رہے ہیں ۔ یہ احتساب ، ممبران پارلیمنٹ کے لیے گریجویشن کی شرط ، یہ خواتین کے لیے سیاسی مناصب میں تیس اور پچاس فی صد کوٹہ ، یہ سب کچھ اور کیا ہے؟ کیا یہ شیشم کے درخت سے فروٹ حاصل کرنے کی مشق نہیں؟ وہ ملک جس میں دولت ، گاڑی اور بنگلہ ہی عزت وتکریم کا معیار ہو ، وہ ملک جس میں میڈیا پر روز وشب نفس پرستی اور دولت پرستی کی تلقین جاری ہو ، وہ ملک جس کا نظام تعلیم انسان کو خدا پرست کی بجائے مادہ پرست بنا رہا ہو ، وہ ملک جس کے چپڑاسی سے لے کر استاد تک ہر طبقے کی اکثریت کرپٹ ہو ، وہ ملک جس کے حاکم جج اور منصف بن کر خود احتساب اور حساب کتاب سے مبرا ٹھیرے ہوں ، اس ملک میں اگر آپ چند سو لوگوں کو گرفتار کر کے نیب آرڈیننس جیسے قوانین کے ذریعے سے احتساب کرنا چاہتے ہیں تو کیا یہ شیشم کے درخت سے فروٹ حاصل کی مشق نہیں؟ کیا یہ لق ودق صحرا میں چاول کاشت کرنے کی سوچ نہیں اور کیا یہ بھینس کے بطن سے بکرے کی پیدایش کا خواب نہیں؟

قوم ان پڑھ اور جاہل ہے ۔ کروڑوں بچوں کو پرائمری تعلیم کی سہولت میسر نہیں ہے ۔ شرح خواندگی چودہ فی صد ہے ۔ اس میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جو انڈر میٹرک ہیں یا صرف دستخط کرنا جانتے ہیں ۔ گریجویٹ تو کیا میٹرک پاس لوگوں کی تعداد بھی چند فی صد ہے ۔ وہ المیہ اپنی جگہ کہ ایم اے پاس لوگ بھی اتنے نالائق ہیں کہ میٹرک پاس نہیں لگتے ۔ تعلیم کا بجٹ ، جی ڈی پی کا دس بیس فی صد تو کیا ، تین فی صد بھی نہیں ۔ عالم یہ ہے اور ادھر یہ حضرات ملک کو تعلیم یافتہ قیادت دینے میں مگن ہیں ۔ ممبر پارلیمنٹ کے لیے شرط لگائی تو وہ بھی مڈل یا میٹرک نہیں ، بلکہ بی اے یعنی چودہ جماعتیں پاس ۔ اب آپ ہی بتائیے کیا یہ شیشم کے درخت سے فروٹ حاصل کرنے کی مشق نہیں؟ کیا یہ لق ودق صحرا میں چاول کاشت کرنے کی کوشش نہیں؟ اور کیا یہ بھینس کے بطن سے بکرے کی پیدایش کا انتظار نہیں؟

آج کا اخبار میرے سامنے ہے ۔ اخبار ایک ہے ، لیکن ایک موضوع سے متعلق اس میں بہت ساری خبریں ہیں ۔ ایک خبر کی سرخی ہے : ''سیاسی جماعتیں زیادہ ٹکٹ خواتین امیدواروں کو دیں ۔ اسمبلیوں میں خواتین کی نمائندگی پچاس فی صد ہونی چاہیے ۔'' ایک اور سرخی ہے : ''خواتین کو ہر شعبے میں مردوں کے مساوی مواقع دیں گے ۔'' ایک سیاسی لیڈر کے بیان کی سرخی بھی ہے : ''خواتین سے امتیازی سلوک ختم کر کے برابر کے حقوق دیے جائیں ۔'' اب ایک اور رخ ملاحظہ کر لیجیے : ''غیرت کے نام پر ہلاکت قتل قرار دے دی گئی ۔ تمام ناخواندہ کونسلرز کو ۲۰۰۳ء تک خواندہ بنا دیا جائے گا ۔ کاروکاری کے نام پر قتل کو بھی قتل کیس تصور کیا جائے گا ۔ پہلی خواتین پالیسی کا اعلان ۔'' یہ سب سرخیاں بتا رہی ہیں کہ پارلیمنٹ میں خواتین کو پچاس فی صد نمائندگی دینے کی باتیں اس ملک میں ہو رہی ہیں اور ان کو ہر شعبۂ زندگی میں مردوں کے برابر حصہ دینے کا خواب اس ملک میں دیکھا جا رہا ہے ، جہاں غیرت کے نام پر قتل ہو رہے ہیں ۔ جہاں کاروکاری ایک روایت کے طور پر موجود ہے ۔ جہاں کی منتخب کونسلرز بھی ناخواندہ ہیں ۔ جہاں کے بیشتر علاقوں میں خواتین کو تعلیم دینے کا کوئی رواج نہیں ہے ۔ جہاں خواتین کا مرد

کے بغیر گھر سے نکلنا جرم ہی نہیں ناممکن بھی ہے۔ جہاں بھیڑ بکری سمجھ کر شادی جیسے اہم فیصلے میں اس کی مرضی کا نہ صرف یہ کہ خیال نہیں رکھا جاتا، بلکہ ''سورہ'' کی صورت میں اسے دشمنوں کے تصفیوں کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ایسے عالم میں خواتین کو پارلیمنٹ میں پچاس فی صد نمائندگی کے خواب دیکھنا کیا شیشم کے درخت سے فروٹ حاصل کرنے کی کوشش نہیں؟ کیا یہ لق ودق صحرا میں چاول کاشت کرنے کی مشق نہیں؟ اور کیا یہ بھینس کے بطن سے بکرے کی پیدایش کا انتظار نہیں؟

کاش ہمارے حکمرانوں کی سمجھ میں آ جائے کہ خواتین کو پہلے زندگی کے میدان میں آگے بڑھنے کے قابل بنایا جائے اور پھر فطری انداز میں ان کو آگے آنے کے آزادانہ مواقع دیے جائیں۔کاش انھیں کوئی سمجھا سکے کہ بی۔اے کی شرط لگا کر منظور نظر لوگوں کو آگے لانے سے کام نہیں چلے گا؟ قیادت کو تعلیم یافتہ بنانے کے لیے ضروری ہے کہ قوم کو تعلیم یافتہ بنادیا جائے۔قوم تعلیم یافتہ بنے گی تو خود بخود قیادت بھی تعلیم یافتہ سامنے آ جائے گی۔

____ سلیم صافی

---

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

جنت کی آرزو

بعض لوگوں میں یہ خیال عام ہو گیا ہے کہ ہمارے نیک اعمال کی بنیاد اللہ سے ملاقات کا جذبہ ہونا چاہیے۔رویت باری تعالیٰ ہی ہمارا منشاے اصلی ہونا چاہیے۔اعمال کے صلے میں جو جنت اور اس کی نعمتیں ملیں گی، اگر ان کو اپنا مقصود بنالیا جائے تو یہ حجاب بن جاتی ہیں اور اعمال میں اخلاص باقی نہیں رہتا، بلکہ اس کی جگہ غرض آ جاتی ہے۔لہٰذا اصلاً ان نعمتوں کی تمنا نہیں کرنا چاہیے، بلکہ محبوب حقیقی کا وصل ہی ہمارے اعمال کا جذبۂ محرکہ ہونا چاہیے۔دیکھنا یہ ہے کہ انسانی عمل (Practical Life) میں کیا ہوتا ہے؟ کیا ان لوگوں کا یہ خیال محض خیال ہی ہے یا فی الواقع اسے بروئے کار لانا ممکن ہے؟

جب کوئی بندہ ایمان لاتا ہے تو اسے حرام اشیا ترک کرنا پڑتی ہیں اور صرف حلال ذرائع ہی پر اکتفا کرنا پڑتا ہے۔اسے اپنے گردوپیش میں گوناگوں مزاحمتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔کئی رنج اور تکلیفیں برداشت کرنا پڑتی ہیں۔ایسے میں اللہ سے تعلق اس کا سہارا بنتا ہے۔دنیا کی محرومیوں کے مقابلے میں جنت کی ابدی نعمتیں ملنے کی امید اس کا حوصلہ بڑھاتی ہے۔ایک مادی وجود اپنی بقا کے لیے کھانے پینے، سانس لینے اور بدن کو راحت پہنچانے کا محتاج ہوتا ہے۔وہ ان بندھنوں سے آزاد نہیں ہو سکتا۔یہ لوگ ان مادی ضرورتوں کو کم کر کے ان سے آزاد ہونے کا تصور ضرور دیتے ہیں، لیکن عملی طور پر ایسا ہو نہیں پاتا۔پھر یہ بھی ہے کہ انبیاء علیہم السلام اپنے پیروکاروں کو جنت کی نعمتوں کی ترغیب دیتے آئے ہیں اور راہ حق کے مصائب کے مقابلے

میں فردوس کی راحتوں کو پانے کی آرزو پیدا کرتے آئے ہیں۔ قرآن مجید ان نعمتوں کے بیان سے پر ہے۔ اس لیے یہ نظریہ کہ علائق مادیہ سے اٹھ کر محض رویت باری تعالیٰ کو اپنا مقصود بنایا جائے، بشری سطح پر نا قابل عمل نظر آتا ہے۔ سب سے بڑا مقصود، البتہ یہی ہونا چاہیے کہ اللہ کی خوش نودی حاصل کی جائے اور اس کی ناراضی سے بچا جائے۔ لیکن چونکہ اللہ نے خود ان نعمتوں کی طمع دلائی ہے، اس لیے ہم ان کے حصول کی خواہش ترک نہیں کر سکتے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں ایسے کام کرنے کی ترغیب دیتے تھے جو ہمیں جنت میں لے جائیں۔ ایمان اور عمل صالح ہی جنت کی ضمانت دے سکتے ہیں۔ اس جنت کو پانے کی دعا کرنا اور اس کی خواہش رکھنا جائز ہی نہیں، بلکہ محمود بھی ہے۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ بتاتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

''جو اللہ سے تین بار جنت مانگتا ہے، جنت کہتی ہے، اے رب اس آدمی کو جنت میں بھیج دیجیے اور جو شخص دوزخ سے تین بار پناہ مانگتا ہے، دوزخ کہتی ہے، اسے دوزخ سے پناہ دیجیے۔'' (ترمذی، رقم ۲۵۷۲)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی ایک اور روایت ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''جنت مشکلات سے گھیر دی گئی ہے اور دوزخ خواہشات ولذات سے گھری ہوئی ہے''۔ (مسلم، رقم ۱۳۰۷)

مشکلات کا مطلب نفس پر قابو پانا اور اسے ہمت والے کاموں پر آمادہ کرنا ہے، جبکہ خواہشات کے پیچھے بے سوچے سمجھے چل پڑنا، دوزخ تک پہنچا دیتا ہے۔

اگر جنت کے حصول کی خواہش پسندیدہ نہ ہوتی تو اس کو مشکلات سے گھیر کر رکھنا اور ایمان و اعمال صالحہ کی شرط سے مقید کرنا ضروری نہ تھا۔ بنی آدم کو دوزخ سے بچنے کا ٹارگٹ دیا گیا اور اس کا طریقہ یہ بتایا گیا کہ تکمیل خواہشات میں من مانی نہ کرو اور سوچ سمجھ کر اپنی لذات وخواہشات کو حاصل کرو، کیونکہ اگر انسان خواہشات کو پورا کرنا اور اپنی مرضی کرنے ہی کو اپنا وطیرہ بنا لے تو اس کے دوزخ میں جانے کا امکان بہت بڑھ جاتا ہے۔ ایک دفعہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا اور فرمایا:

''اہل جنت تین قسم کے ہوں گے۔ پہلا وہ صاحب اقتدار جو انصاف کرتا ہو، صدقہ وخیرات کرتا ہو اور جسے بھلائی کے کاموں کی توفیق ہو، دوسرا رحم دل رشتہ دار اور ہر مسلمان کے لیے رقت قلب رکھنے والا شخص اور تیسرا بچ بچا کر چلنے والا اور گناہوں سے گریزاں عیال دار آدمی۔'' (مسلم، رقم ۷۲۰۷)

ہمارا مقصود ومطلوب ہر حال میں خدا کی رضا ہی ہونی چاہیے۔ رضا کی بات حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے بخوبی سمجھ میں آجاتی ہے جو مسلم میں بیان ہوئی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''اللہ تعالیٰ اہل جنت کو مخاطب کرے گا۔ اے جنت کے باسیو۔ وہ کہیں گے لبیک اور خوش آمدید، سب بھلائی آپ کی قدرت ہی میں ہے۔ اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ کیا تم راضی ہو؟ اہل جنت جواب دیں گے: اے رب، ہمارے راضی نہ ہونے کی کوئی وجہ ہی نہیں رہی۔ تو نے ہمیں وہ کچھ عطا کر دیا ہے جو اپنی مخلوق میں سے کسی کو نہ دیا۔ اللہ فرمائے گا، کیا تمھیں اس سے

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

بہتر عطا نہ کروں؟ وہ پوچھیں گے، اے رب ان سے بہتر کیا شے ہے؟ اللہ فرمائے گا، میں تم پر اپنی رضا نازل کرتا ہوں پھر اس کے بعد میں تم سے کبھی ناراض نہ ہوں گا۔'' (مسلم، رقم ۷۱۴۰)

گویا اللہ کی خوشنودی حاصل کرنا اور اس کی رضا پالینا ہی اعلیٰ ترین مقصد ہوگا جو جنتی حاصل کریں گے۔ ہم جنت کی نعمتوں کو اللہ کی رضا کا لازمی نتیجہ کہہ سکتے ہیں، کیونکہ جن سے ناراض ہوا جاتا ہے، انھیں دھتکارا جاتا ہے عطا نہیں کیا جاتا اور جنھیں عطا کیا جاتا ہے، یہ عطا ان سے راضی ہونے کی بڑی علامت بن جاتی ہے۔ یہ ارشاد نبوی قرآن مجید کے لفظ رضوان کا مصداق ہے جو جنت کی نعمتوں کے بیان کے ساتھ بالعموم آتا ہے، یعنی اہل جنت کو جنت کے ساتھ، اللہ کی رضوان یا خوشنودی بھی ملے گی۔ سورۂ توبہ کی آیت ۷۲ میں فرمایا: ''اللہ کی خوش نودی سب (نعمتوں) سے بڑھ کر ہے۔''

اہل ایمان کا بھی یہ وصف بیان ہوا ہے کہ وہ اللہ کی رضوان کی طلب رکھتے ہیں۔ سورۂ فتح میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رضوان اللہ علیہم کے بارے میں ارشاد ہوا:

''اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں، وہ کفار پر سخت ہیں اور آپس میں رحم دل ہیں۔ تم ان کو اللہ کے فضل اور اس کی خوشنودی کی طلب میں رکوع و سجود میں سرگرم پاؤ گے۔'' (۴۸:۲۹)

ان میں سے مہاجرین کا ذکر کرتے ہوئے یہ وصف بیان ہوا:

''وہ اللہ کا فضل اور اس کی خوشنودی چاہتے ہیں۔'' (الحشر ۵۹:۸)

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

یہ خوشنودی یا ''رضوان'' اللہ اور اس کے پیغمبر کے بتائے ہوئے طریق کار (Methodology) ہی کو اختیار کر کے حاصل کی جا سکتی ہے۔ خود اپنے پاس سے نیا طریق یا سلوک وضع کر لینا یا وحی کے علاوہ کسی دوسرے ذریعے (Source) کو معرفت کا رستہ سمجھ لینا گمراہی کا باعث بن جاتا ہے۔ یہ معاملہ نصاریٰ کا ہوا۔ انھوں نے خوش نودی کا مطلب دنیا سے کٹ کر ہمہ وقت دھیان اور گیان میں مشغول رہنا سمجھ لیا۔ چنانچہ سورۂ حدید میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

''اور رہبانیت انھوں (حضرت عیسیٰ کے پیرو کاروں) نے خود ایجاد کر لی۔ ہم نے ان کے اوپر صرف اللہ کی خوش نودی کی طلب فرض کی تھی، مگر انھوں نے آپ ہی یہ بدعت نکالی اور پھر اس کی پابندی کرنے کا جو حق تھا اسے ادا نہ کیا۔''

(حدید ۵۷:۲۷)

ہمیں بھی کتاب و سنت کے بیان کردہ لائحہ عمل کو بعینہٖ اختیار کرنا ہے اور حق کی طلب میں بھی آگے بڑھ کر از خود کوئی عمل اختیار نہیں کرنا۔ یہی ہماری عافیت اور ہمارے حسن انجام کا ضامن ہو سکتا ہے۔

______ محمد وسیم اختر مفتی

ریحان احمد یوسفی

''احیائے ملت اور دینی جماعتیں''

تصنیف: مولانا الطاف احمد اعظمی،

ضخامت: ۵۲۰،

قیمت: ۲۵۰،

ناشر: دارلتذکیر، رحمان مارکیٹ، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

''احیائے ملت اور دینی جماعتیں'' نامی کتاب کے مصنف الطاف احمد اعظمی صاحب ہیں۔ یہ کتاب، جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، دینی جماعتوں کی اس جدوجہد سے متعلق ہے جو انھوں نے عصر حاضر میں برصغیر پاک و ہند میں کی ہے۔ کتاب اصلاً تنقیدی نوعیت کی ہے۔ اس میں تین دینی جماعتوں جماعت اسلامی، تبلیغی جماعت اور جمعۃ العلماء ہند کے افکار، اعمال اور نمائندہ شخصیات کے خیالات پر تنقید کی گئی ہے۔

اس سے قبل کہ ہم کتاب پر گفتگو کا آغاز کریں، یہ بات واضح کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کسی تنقید پر تمام لوگ یک رائے نہیں ہو سکتے۔ جس فکر، جماعت یا شخصیت پر تنقید کی جاتی ہے، اس سے متعلق لوگ ہمیشہ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ تنقید بدنیتی پر مبنی ہے۔ وہ اس پر سنجیدگی سے غور کرنے کی کوشش ہی نہیں کرتے۔ وہ ہر ایسی بات کو سازش قرار دے کر اسے رد کر دیتے ہیں۔ جبکہ مخالفین اس تنقید کو ہاتھوں ہاتھ لیتے ہیں۔ وہ اسے ایک ہتھیار کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ تاہم ایک اچھے ناقد کی طرح کسی تنقید کے قاری کا بھی یہ فرض ہے کہ وہ غیر جانب داری کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑے اور ہر قسم کے منفی و مثبت تعصب سے بے نیاز ہو کر تنقید کا مطالعہ کرے۔ جو چیز اس میں میرٹ کی بنیاد پر درست ہے، اسے قبول کرے اور جو غلط محسوس ہو اسے چھوڑ دے۔ ہم اس تبصرہ میں کوشش کریں گے کہ اس تنقید کی اصابت کو زیر بحث نہ لائیں اور خود کو کتاب کے تعارف تک محدود رکھ کر تنقید کی صحت کا فیصلہ قارئین پر چھوڑ دیں۔

پیش نظر کتاب تین ابواب اور ایک مقدمہ پر مشتمل ہے۔ مقدمہ میں مصنف نے کتاب کی وجہ تصنیف بیان کی ہے۔ ایک فکر انگیز تمہید سے مقدمہ کا آغاز ہوتا ہے اور پھر مصنف تینوں جماعتوں کا تعارف کراتے ہیں۔ ساتھ ساتھ مختصراً اپنی تنقید بھی بیان کرتے ہیں۔ ان تین جماعتوں کے ساتھ ساتھ مقدمہ میں اقبال کو بھی ہدف تنقید بنایا گیا ہے۔ گو ان پر کتاب میں کوئی تنقید نہیں کی گئی، مگر مصنف نے اپنی ایک دوسری تصنیف کا ذکر کیا ہے جس میں اقبال پر تصوف کے حوالے سے تنقید کی گئی ہے۔ دوران تنقید میں مصنف نے اپنے نقطۂ نظر کے مطابق درست قرآنی فکر کو بھی بیان کیا ہے جس سے ان کے خیال میں دوسرے صرف نظر کر گئے اور جس کے نتیجے میں امت میں اختلاف و انتشار کا دروازہ کھل گیا۔ آخر میں مصنف نے اپنی تنقید اور دوسری تنقیدوں میں فرق واضح کیا ہے جو اس سے قبل ان جماعتوں پر کی جا چکی ہیں۔

کتاب میں زمانی ترتیب کے بجائے، بقول مصنف، تینوں جماعتوں پر ان کی تحریکی اہمیت کے اعتبار سے ان کا مقام متعین کر کے تنقید کی گئی ہے۔ پہلا باب جماعت اسلامی سے متعلق ہے۔ کتاب کے نصف سے ذرا کم صفحات پر جماعت اسلامی کو موضوع سخن بنایا گیا ہے۔ بحث کا آغاز بانی جماعت مولانا مودودی کے شخصی و فکری تعارف سے ہوتا ہے۔ مگر یہ تذکرہ تعارف تک محدود نہیں رہتا، بلکہ ایک بھرپور تنقید کے روپ میں قاری کے سامنے آتا ہے۔ جس میں وہ مولانا کی مختلف کتابوں کے اقتباسات لے کر ان کی فکر کے مختلف گوشوں پر جرح و تنقید کرتے ہیں۔ تاہم یہ تنقید مولانا کے دینی تصورات پر اتنی نہیں جتنی ان کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر ہے۔ مثال کے طور پر درج ذیل تبصرہ ملاحظہ ہو جو مصنف نے مولانا کے کچھ اقتباسات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

''ان کی سیاسی انتہا پسندی نے تو وہ گل کھلائے کہ الامان الحفیظ...... مولانا انتہا پسند ہی نہیں، بلکہ عینیت پسند بھی تھے۔ اور یہ چیز انتہا پسندی اور خطیبانہ رنگ گفتار سے کہیں زیادہ مضرت رساں ہے۔ اور یہ چیز اگر ایک مذہبی داعی کے یہاں ہو تو اس کی دعوت کی ناکامی یقینی ہے۔ مذہبی تاریخ میں اس کی بکثرت مثالیں موجود ہیں۔ عینیت پسندی کے معنی یہ ہیں کہ داعی میں حقیقت پسندی کا جوہر بہت کم یا نایاب ہے۔ اس سے پہلے ان کی انتہا پسندی کے ذکر میں ان کی تحریروں سے جو اقتباسات نقل کیے گئے ہیں۔ ان میں ان کے عینیت پسند ذہن کا عکس صاف نظر آتا ہے۔ ان کی تحریروں کو پڑھ کر ہر شخص یہی کہے گا کہ وہ سنہرے خواب دیکھنے والے داعی دین اور خطیب اسلام تھے۔'' (۳۲۔۳۳)

مولانا پر تنقید کے بعد وہ ایک ایک کر کے جماعت کے فکر کے مختلف پہلوؤں کو لے کر ان پر تنقید کرتے ہیں۔ تقریباً ڈیڑھ سو صفحات میں وہ کم و بیش تمام اہم اعتبارات سے جماعت کی فکر پر اپنی تنقید مکمل کرتے ہیں۔ فکر سے فارغ ہو کر وہ عمل کے میدان میں آتے ہیں اور یہاں بھی ایک ایک کر کے عنوان باندھتے ہیں اور میدان عمل میں جماعت اسلامی کے مختلف اقدامات کو ہدف تنقید بناتے ہیں۔ آخر میں وہ جماعت اسلامی کی ناکامی کے اسباب پر بحث کرتے ہیں اور اختتام بحث میں

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

ارباب جماعت کی خدمت میں کچھ مشورے پیش کرتے ہیں۔

جماعت اور بانی جماعت کی فکر پر کی گئی اس طویل تنقید میں یہ بات صاف طور پر محسوس ہوتی ہے کہ مصنف کو اس فکر کی بنیاد ہی سے شدید اختلاف ہے۔ جس کے اظہار میں مصنف نے کسی بخل سے کام نہیں لیا۔ اس کے ساتھ ساتھ مصنف نے براہ راست مولانا مودودی کی شخصیت پر قطعیت کے ساتھ بعض فیصلے دیے ہیں مثلاً انتہا پسندی، عینیت پسندی اور عجلت پسندی وغیرہ۔ گو کہ ان مقامات پر مصنف نے ان کی تحریروں سے حوالے بھی دیے ہیں، مگر مناسب یہ تھا کہ مصنف خود کو فکر پر تنقید تک محدود رکھتے اور شخصیت پر تبصرہ کرنے سے پرہیز کرتے۔ نیز مصنف نے مولانا کی سیرت کے وہ پہلو بھی بعض حوالوں سے بیان کیے ہیں جن کا کوئی فائدہ نہیں۔ مثلاً مولانا ابتداءً بے ریش تھے یا پھر دو تین مرتبہ دوسروں کے کہنے پر سینما دیکھنے گئے۔ گو مصنف کہتے ہیں کہ وہ اس طرح کی چیزوں کو اہمیت نہیں دیتے، مگر اس طرح کی چیزوں کا تذکرہ اپنے اندر دینی اعتبار سے فائدے سے زیادہ نقصان کا پہلو رکھتا ہے۔

اس طویل تنقید میں ایسا نہیں ہوا کہ مصنف نے صرف اور صرف تنقید کے نشتر کو ہاتھ میں اٹھا رکھا ہو، بلکہ بعض موقعوں پر وہ شان دار الفاظ میں مولانا مودودی کی خدمات کو خراج تحسین بھی پیش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ وہ لکھتے ہیں:

''مولانا نے تقسیم ہند سے پہلے جس طور پر متحدہ قومیت کے نظریے کے طلسم کو توڑا اس کے لیے برصغیر کے مسلمان ہمیشہ ان کے احسان مند رہیں گے۔ اس کے علاوہ انھوں نے مادیت، الحاد اور اشتراکی نظریہ کے خلاف جس طرز پر مدلل اور منظم جہاد قلمی کیا اس طرز جامعیت کے ساتھ اس دور کے کسی عالم نے یہ کام نہیں کیا اور نہ کر سکتا تھا۔ اس لیے کہ مولانا قدیم علوم کے ساتھ جدید علوم سے بھی آشنائی رکھتے تھے۔ اس پر مستزاد ان کا بے مثل اسلوب نگارش جس نے ان کی تحریروں کو بے حد موثر بنا دیا تھا۔ ان کا منطقی اسلوب بیان دلوں میں بآسانی گھر کر جاتا تھا۔ اس دور میں ان کی تحریریں بلاشبہ دینی لٹریچر میں ادب عالیہ کا درجہ رکھتی ہیں...... مزید براں مولانا نے اسلامی عقائد اور اسلام کے تمدنی افکار و نظریات پر مخالفین کی طرف سے کیے جانے والے اعتراضات کے دندان شکن، مگر عالمانہ جواب دیے اور اسلامی نظریات کی صحت افادیت کو واضح کیا۔ میں بلا مبالغہ کہتا ہوں کہ اس میدان میں مولانا شبلی کے بعد اگر کسی عالم دین کی خدمات وقیع اور ناقابل فراموش ہیں تو وہ مولانا مودودی کی ذات باکمال ہے۔'' (۲۳۰۔۲۳۱)

جماعت اسلامی کے بعد دوسری جماعت جو کتاب میں موضوع بحث بنی ہے، وہ تبلیغی جماعت ہے۔ تاہم مولانا مودودی کے برعکس انھیں بانی جماعت مولانا الیاس کی فکر سے بنیادی اور اصولی اختلاف نہیں ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''مولانا محمد الیاس نے اصلاح امت کی جو تدبیر بتائی ہے اور جس طریقۂ تعلیم کی طرف رہبری کی ہے وہ بلاشبہ مفید بھی ہے اور حکیمانہ بھی۔ لاریب کلمۂ طیبہ کی درستی، نماز کی حقیقی اقامت اور امتزاج علم و ذکر سے مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی

زندگی کی آراستگی ہے اور اسی پر دین قیم کا قیام اور اس کا استحکام منحصر ہے۔ مسلمانوں کی اصلاح و تربیت کا نقطۂ آغاز اس کے سوا کوئی دوسری چیز ہو ہی نہیں سکتی۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ مولانا نے جو دعوت دی ہے وہ ہر پہلو سے مکمل ہے۔ اس میں بعض نقائص بھی ہیں۔ مثلاً صلوٰۃ و زکوٰۃ اور ایمان و عمل میں تفریق وغیرہ۔ اس کے علاوہ مولانا نے تبلیغ دین کا جو طریقہ وضع کیا ہے وہ قرآن حکیم کے طریقۂ تبلیغ کے خلاف ہے۔ زندگی کے آخری ایام میں مولانا کو ان نقائص کا احساس ہو گیا تھا اور ان کے تدارک کی انھوں نے کوششیں بھی کیں، لیکن عمر نے وفا نہ کی اور جلد ہی اپنے مالک حقیقی سے جا ملے۔ اس لیے یہ کام مکمل نہ ہو سکا اور ہنوز تشنۂ تکمیل ہے۔''

تبلیغی جماعت کے حوالے سے مصنف کی تنقید کا اصل ہدف مولانا الیاس کے جانشین ہیں۔ وہ مقدمہ میں لکھتے ہیں:

''......اس مرد مومن (مولانا الیاس) کے انتقال کے بعد تبلیغی جماعت مولانا محمد زکریا کے زیر اثر آ گئی اور یہیں سے اس کا فکری اور عملی انحراف شروع ہوا۔ جس دعوت کو بانی جماعت نے دین کی 'الف، ب، پ' کہا تھا اس کو کل دین قرار دے دیا گیا اور آج تک تبلیغی جماعت اسی راہ میں گامزن ہے۔

اس سے بڑا ستم یہ ہوا کہ دین کے بعض بنیادی امور میں افراط و تفریط کے رجحان کو جس کا آغاز بانی جماعت کی زندگی میں ہی ہو گیا تھا، فروغ ملا اور وہ کافی پختہ ہو گیا۔ مثلاً ایمان و عمل میں تفریق اور نماز و زکوٰۃ میں تفریق وغیرہ۔ پہلی تفریق نے انھیں کردار سازی سے غافل کیا اور دوسری تفریق نے بندگان خدا کی خدمت کے تصور سے بے گانہ بنایا۔ اس کے علاوہ توکل کے غیر قرآنی تصور کا بھی اس جماعت میں رواج ہے۔ اور اس سے بڑھ کر پیر پرستی کی بیماری ہے جس میں اس جماعت کے خاص و عام سب مبتلا ہیں۔ اس جماعت کی فکری رہنما تبلیغی نصاب ''فضائل اعمال'' نامی کتاب ہے جس میں بے شمار موضوع اور ضعیف روایتیں اور بے سروپا حکایتیں بھری ہوئی ہیں جیسا کہ زیر نظر کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہو گا۔ لیکن اس کے باوجود اہل تبلیغ میں اس کتاب کو وہ ہر دلعزیزی حاصل ہے کہ اس کی کوئی دوسری نظیر تاریخ امت میں کم از کم مجھے نہیں ملی۔ اس مقبولیت کی وجہ مولف کتاب سے اہل تبلیغ کی اندھی عقیدت ہے جو پیری مریدی کا لازمی نتیجہ ہے۔ مگر افسوس ہے کہ مسلمان اس حقیقت سے اب تک غافل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب امت مسلمہ کے حق میں ایک بہت بڑا فتنہ ہے، لیکن افسوس کہ مسلمان اس حقیقت کے ادراک سے اب تک قاصر ہیں۔

تبلیغی جماعت کو جو عوام میں مقبولیت حاصل ہے اس کو دیکھ کر بہت سے لوگ یہ گمان رکھتے ہیں کہ وہ بالکلیہ حق پر ہے۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ عوام میں تبلیغی جماعت کی مقبولیت ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ عام مسلمانوں کی جو ذہنی اور فکری سطح ہے وہ جماعت کی فکری اور ذہنی سطح سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ اس کے علاوہ عبادت کے چند اعمال و رسوم کی ظاہری پیروی کو کل دین کی حیثیت دے دی گئی ہے۔ جس کی وجہ سے عام مسلمان بآسانی اس سے وابستہ ہو جاتے ہیں، لیکن یہ ایک تلخ

حقیقت ہے کہ اعمال و اخلاق کی جن خرابیوں میں غیر تبلیغی مسلمان مبتلا ہیں ان خرابیوں میں تبلیغی جماعت کے افراد بھی مستثنیات سے قطع نظر ملوث نظر آتے ہیں ۔ اس کی وجہ بالکل ظاہر ہے ۔ جب ذکر لسانی، درود شریف، تبلیغی گشت، نصاب خوانی اور نوافل کا اہتمام کرنے والے کے لیے جنت میں ہزاروں محلوں کی تعمیر کا مژدہ سنایا جارہا ہو تو پھر کسی مسلمان کو کیا پڑی ہے کہ وہ اعمال صالحہ کی گھاٹی عبور کرنے کی مشقت اٹھائے ۔ تعمیر سیرت سے مکمل طور پر بے اعتنائی کرنے کی وجہ سے تبلیغی جماعت کی افادیت اس کے وسیع حلقۂ اثر کے باوجود بہت تھوڑی ہے اور اس سے پیدا ہونے والی مضرت کہیں زیادہ ہے ۔

حقیقت یہ ہے کہ موجودہ تبلیغی جماعت نے ظاہری مذہبیت اور اس میں غلو اور شخصیت پرستی کے علاوہ اور کچھ نہیں دیا اور نہ آیندہ کچھ دے سکتی ہے ۔ جس جماعت کی فکری رہنما فضائل اعمال جیسی کتاب ہو اس سے خیر وصلاح کی توقع زمین شور سے روئیدگی کی توقع کے ہم معنی ہے ۔'' (۸،۷)

تبصرہ گرچہ بے حد تلخ ہے، مگر جیسا کہ مصنف نے ایک جگہ اشارہ کیا، اس کے تفصیلی دلائل کتاب میں دیے گئے ہیں ۔ تبلیغی جماعت پر تبصرے کا آغاز مصنف نے مولانا محمد الیاس کے شخصی وفکری تعارف سے کیا ہے ۔ مولانا الیاس کے تذکرہ کے بعد انھوں نے تبلیغی جماعت کے بنیادی اصول بیان کیے ہیں ۔ پھر یہ بتایا ہے کہ کس طرح مولانا الیاس کے جانشینوں نے ان کی ابتدائی دعوت سے منہ موڑ لیا اور ان کی تعلیمات میں تحریف کر دی ۔ پھر ایک ایک کر کے ان چیزوں کو لیا جن میں انھیں تبلیغی جماعت سے اصولی طور پر اختلاف ہے ۔ آخر میں تبلیغی نصاب پر تبصرہ کیا ہے ۔ اس میں مولانا محمد زکریا صاحب کا تعارف کرایا گیا ہے ۔ صاحب کتاب پر گفتگو کے بعد انھوں نے تبلیغی نصاب کی سات کتابوں یعنی فضائل نماز، فضائل قرآن، فضائل رمضان، فضائل تبلیغ، فضائل درود شریف، فضائل ذکر اور حکایات صحابہ کا تعارف کرایا ہے ۔ اس کے بعد ایک بڑی اہم بحث بانی جماعت کی جانشینی سے متعلق ہے ۔ اوپر کا تبصرہ جن لوگوں کو زیادتی پر مبنی لگا ہو وہ اگر اس ساری تفصیل کو ٹھنڈے دل اور غیر جانب داری کے ساتھ پڑھ لیں تو امید ہے کہ ان کی رائے بدل جائے گی اور وہ فاضل مصنف کی رائے کا وزن محسوس کر لیں گے ۔ مصنف نے اپنی تنقید کو تبلیغی جماعت کے ایک بزرگ مولانا احتشام کاندھلوی جو کہ مولانا الیاس کے برادر نسبتی اور خصوصی معتمد تھے کے تبصرہ سے موید کیا ہے جو انھوں نے تبلیغی جماعت سے علیحدہ ہونے کے بعد کیا تھا ۔ آخر میں مصنف نے تبلیغی جماعت کو بھی کچھ مشورے پیش کیے ہیں ۔

تیسرا باب جمعیۃ العلماء ہند سے متعلق ہے ۔ یہ جماعت علماے دیو بند نے ۱۹۱۹ء میں قائم کی ۔ یہ ایک سیاسی جماعت تھی ۔ مذہبی سیاسی جماعتوں کی اصطلاح جس سے اہل پاکستان بخوبی واقف ہیں ، یہ اس نوعیت کی پہلی جماعت تھی ۔ گو اس کے مقاصد میں ایک اہم مقصد مسلمانوں کی مذہبی نقطۂ نظر سے سیاسی امور پر رہنمائی تھی ، مگر عملاً یہ مسلم لیگ اور کانگریس کے سیاسی تنازع میں کانگریس کی حلیف بن گئی جو آزادی ہند کی جدوجہد میں وہ غیر مشروط طور پر کانگریس کے ساتھ مل کر رہی تھی

۔مصنف کے نزدیک جمعیۃ العلماء ہند کی سب سے بڑی سیاسی غلطی یہ تھی کہ اس نے انگریز دشمنی میں آ کر غیر مشروط طور پر کانگریس کا ساتھ دینے کا فیصلہ کر لیا اور بعد از آزادی مسلمانوں کے حقوق سے متعلق کانگریس سے کوئی تحریری معاہدہ کیے بغیر اپنا تمام وزن کانگریس کے پلڑے میں ڈال دیا۔ آزادی کے بعد یہ ایک نیم سیاسی اور نیم مذہبی جماعت بن گئی۔ اس کی موجودہ صورت حال کے بارے میں تبصرہ کرتے ہوئے مصنف لکھتے ہیں:

''حقیقت یہ ہے کہ اس جماعت کے پاس حقیقی معنی میں اب نہ کوئی دینی لائحۂ عمل ہے اور نہ کوئی مثبت اصلاحی اور سماجی پروگرام۔''(۹)

مصنف نے جمعیۃ کے ذکر میں مولانا آزاد کو بھی موضوع بحث بنایا ہے اور ان پر شدید تنقید کی ہے۔ وہ مقدمہ میں رقم طراز ہیں۔

''جمعیۃ العلماء کا تعارف نامکمل رہے گا اگر یہاں مولانا آزاد کا ذکر نہ کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ جمعیۃ العلماء کی مذہبی اور سیاسی فکر کی تشکیل میں مولانا آزاد کی فکر کو نمایاں مقام ہے متحدہ قومیت کا مسئلہ یا جنگ آزادی میں مسلمانوں کی شرکت اور کانگریس کی حمایت کا معاملہ، جمعیۃ العلماء نے مولانا کے نقوش قدم کی پیروی کی ہے۔ اور انھی کے چشمۂ فکر سے اپنے جام و ساغر بھرے ہیں۔ اس کتاب میں مولانا آزاد کی سیاسی، مذہبی اور قرآنی فکر پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے تا کہ جمعیۃ العلماء کے ساتھ خود مولانا آزاد کے افکار و خیالات کی غلطی واضح ہو جائے۔''(۹)

کتاب میں جمعیۃ العلماء پر بحث اس کے قیام کے تاریخی پس منظر سے شروع ہوتی ہے۔ اس کے قیام کی بنیاد تحریک خلافت کے دوران میں رکھی گئی تھی، لہٰذا وہ تحریک خلافت اور اس میں مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کے کردار کو بھی زیر بحث لاتے ہیں۔ اس کے بعد وہ جمعیۃ العلماء کے سیاسی کردار اور غلطیوں پر بحث کرتے ہیں۔ یہیں سے مولانا آزاد کا تفصیلی تذکرہ شروع ہوتا ہے اور ان کی مذہبی و سیاسی فکر اور قرآنی بصیرت زیر بحث آتی ہے۔ پچاسی صفحوں پر پھیلی یہ تنقید پڑھنے کے قابل ہے۔ اس کے بعد مولانا حسین احمد مدنی اور ان کے افکار پر گفتگو کی گئی ہے۔ آخر میں موجودہ جمعیۃ العلماء ہند کے حالات پر تبصرہ ہے۔

یہ کتاب اپنے اندر جامعیت کا بڑا غیر معمولی پہلو رکھتی ہے۔ اور متعلقہ جماعتوں کے کم و بیش تمام یا اکثر پہلوؤں کو اس میں زیر بحث لایا گیا ہے۔ ہم قارئین کو پھر یاد دلا دیں کہ یہ کتاب تنقیدی نوعیت کی ہے۔ تنقید کرتے وقت کچھ اصول پیش نظر رہنے چاہییں۔ اچھی تنقید عیب جوئی نہیں ہوتی۔ اس کا کام کیڑے نکالنا نہیں ہوتا، بلکہ وہ دردمندی کے احساس کے تحت کی جاتی ہے۔ اس میں نیت پر حملہ کرنے سے پرہیز کیا جاتا ہے۔ تنقید کرتے وقت اس بات کا خیال رکھا جاتا ہے کہ اس کی دلیل بھی ساتھ بیان کی جائے۔ پھر یہ دلیل بھی نکتہ آفرینی کی نوعیت کی نہ ہو۔ نہ کسی کی طرف ایسی بات منسوب ہو جو وہ کرنا ہی نہیں

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

چاہتا، مگر ناقد سیاق وسباق سے کاٹ کر اس کی بات پیش کر دے۔ مجموعی طور پر جس تنقید میں یہ پہلو غالب ہوں، وہ اچھی تنقید کہلاتی ہے۔ ان اعتبارات سے دیکھا جائے تو مصنف نے بیشتر جگہوں پر تنقید کے اصولوں کو ملحوظ رکھا ہے۔ گو اس تنقید پر بھی تنقید کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور ضروری نہیں کہ ایک قاری تمام معاملات کو اسی نگاہ سے دیکھے جس سے فاضل مصنف نے دیکھا ہے۔

یہاں ہم کچھ ایسے گوشے واضح کرنا چاہیں گے جن میں ہمیں مصنف سے اختلاف ہے۔ مثلاً یہ حقیقت ہے کہ مصنف کا قلم بار ہا بہت تلخ ہو گیا ہے۔ اس بات کا احساس بالعموم تنقید کرنے والے کو نہیں ہوتا، مگر جو لوگ کسی فکر یا جماعت سے وابستہ ہوتے ہیں، لہجے کی ترشی ان کی دل آزاری کا سبب بن جاتی ہے اور وہ مصنف کے بارے میں بدگمانی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ تنقید کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں کر پاتی۔ اگرچہ مصنف نے یہ بات مقدمہ میں خود تسلیم کی ہے کہ کہیں کہیں ان کے انداز بیان میں تھوڑی سی شدت پیدا ہو گئی ہے، انھوں نے اس کا عذر بھی پیش کیا ہے، لیکن مقصود اگر اصلاح ہے تو خیر خواہانہ انداز گفتگو اس کا لازمی تقاضا ہے۔

دوسرے یہ کہ مقدمہ میں مصنف نے اپنے متعلق یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان کی یہ تنقید دوسروں کی تنقید سے مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں غیر جانب داری کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ جبکہ دوسری تنقیدیں ان لوگوں نے لکھی ہیں جنھوں نے ان جماعتوں کو چھوڑا اور پھر ان پر اظہار رائے کیا اس بنا پر ان کی تنقید میں غیر جانب داری تقریباً ناممکن تھی اور ان میں معروضی نقطۂ نظر کی خاصی کمی ہے۔ مصنف نے ایک اور فرق اپنی اور دوسری تنقیدوں میں یہ بیان کیا ہے کہ دوسری کتابوں میں کیا گیا حق کی بازیافت کا دعویٰ محل نظر ہے۔ اس کی دلیل مصنف کے نزدیک یہ ہے کہ پہلے وہ لوگ ان جماعتوں میں رہے اور حق ان کی نگاہوں سے اوجھل رہا۔ اچانک ان کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ اب تک وہ جماعت جس کے ساتھ وہ رہے سر تا سر ناحق ہے۔ پھر اس کی کیا ضمانت ہے کہ جس حق تک اب ان کی رسائی ہوئی ہے، آنے والے کل میں ناحق نہیں ہو جائے گا۔ فاضل مصنف نے یہ تبصرہ کسی ایک آدھ تنقید پر کیا ہوتا تو ہم اس سے صرف نظر کر جاتے، مگر انھوں نے یہ بات بالکلیہ تمام تنقیدوں کے بارے میں کہی ہے۔ اس لیے اس بات کی وضاحت کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

جہاں تک پہلی بات کا سوال ہے تو اس سلسلے میں ہم صرف ایک مثال پیش کرنا کافی سمجھتے ہیں۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کا شمار عالم اسلام کے عظیم علما میں کیا جاتا ہے۔ وہ ابتدائی دور میں جماعت اسلامی میں شامل رہے، مگر تھوڑے عرصے میں اس سے علیحدگی اختیار کر لی۔ انھوں نے مولانا مودودی کی کتاب ''قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں'' جو مولانا کے فکر کی اساس ہے، پر تنقید لکھی۔ مگر جماعت چھوڑتے وقت نہیں، بلکہ اس واقعہ پر کئی دہائیاں گزرنے کے بعد۔ ان کی یہ تنقید ''عصر حاضر میں دین کی تفہیم وتشریح'' کے نام سے شائع ہوئی۔ الطاف صاحب نے پہلے نکتہ کے تحت جو کچھ فرمایا یہ کتاب اس کی کھلی ہوئی تردید ہے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

جہاں تک دوسرے نکتے کا تعلق ہے تو یہ بات اصلاً یاد رہنی چاہیے کہ پہلے دن سے حق صرف انبیاء علیہم السلام کے پاس ہوتا ہے۔ ہر دوسرا شخص حق کی دریافت ایک فکری سفر کے بعد کرتا ہے۔ اور اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ ہمیشہ حق ہی دریافت کر لے۔ اس سے صرف یہ مطلوب ہے کہ زندگی کے جس مرحلے پر اسے جو کچھ دیانت داری کے ساتھ حق محسوس ہو، بلا جھجک وہ اسے اختیار کر لے۔ یہ عین ممکن ہے کہ اسے کچھ عرصہ بعد یہی ناحق لگنے لگے۔ اس میں کوئی حرج نہیں۔ حرج اس بات میں ہے کہ انسان باطل کو باطل جان لے اور پھر بھی اس سے چمٹا رہے۔

مصنف کا تعلق ہندوستان سے ہے۔ اس حوالے سے ممکن ہے کہ کتاب کے بعض پہلو، بالخصوص تیسرے باب میں ایک پاکستانی قاری کو کچھ باتیں اجنبی لگیں، تاہم جن جماعتوں، افکار اور شخصیات پر بحث کی گئی ہے وہ، برصغیر پاک و ہند کے دینی اور علمی حلقوں میں اتنی معروف ہیں کہ بحیثیت مجموعی یہ کتاب پاکستان و ہندوستان میں یکساں دلچسپی سے پڑھی جانے کے قابل ہے۔ ویسے بھی مذہبی اعتبار سے دونوں ملکوں میں ہر مکتب فکر اور جماعت کا جو کچھ کام بھی ہوتا نظر آتا ہے، وہ نصف صدی قبل ایک ہی سرچشمہ سے پھوٹا تھا۔ تنقید اگر اسی سرچشمہ پر کی جارہی ہے تو پھر دونوں ملکوں کی سیاسی علیحدگی تنقید کی افادیت میں مانع نہیں ہوتی۔

یہ ایک اعلیٰ علمی نوعیت کی کتاب ہے جس کے مندرجات سے اختلاف تو ممکن ہے، مگر اس کی افادیت اپنی جگہ مسلم ہے۔ مجموعی طور پر یہ ایک فکر انگیز کتاب ہے اور جو شخص مندرجہ بالا تینوں جماعتوں کا مطالعہ علمی بنیادوں پر کرنا چاہے، اس کے لیے یہ ایک بہترین رہنما ہے۔

---

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

''پاکستان میں فوجی حکومتیں''

مصنف: مرتضیٰ انجم،

ضخامت: ۴۴۸،

قیمت: ۲۰۰ روپے،

ناشر: دارالشعور، لاہور۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

معاشرتی زندگی میں حکومت کے ادارے کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں ہے۔ جدید دور میں فلاحی مملکت کے تصور نے اس اہمیت کو اور بڑھا دیا ہے۔ کسی ملک میں کس قسم کی حکومت ہونی چاہیے، حکومت اور عوام کا آپس میں کیا تعلق ہونا چاہیے، اور حکومت کا اور اس کے مختلف اداروں کا آپس میں کیا تعلق ہو گا؟ یہ اور اس قسم کے دوسرے سوالات مغربی ترقی یافتہ ممالک نے کم و بیش طے کر دیے ہیں۔ بدقسمتی سے پاکستان ان ترقی پزیر ممالک کی صفت میں شامل ہے جن میں ابھی تک ایک طرز حکومت پر اتفاق نہیں ہو سکا۔ پاکستان تیسری دنیا کے ان ممالک میں سے ایک ہے جہاں بار بار فوج نے اقتدار پر قبضہ کیا۔

پاکستانی سیاست میں فوج کے کردار کے موضوع پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ اس موضوع پر تحریر کی گئی کتابوں میں اکثر فوجی مداخلت کے لیے معروضی حالات کا تذکرہ بھی کیا جاتا ہے۔ تحقیقی اداروں نے اس موضوع پر بہت سارے تحقیقی مقالے بھی لکھے ہیں۔ اہل قلم نے عام قاری کے لیے بھی کافی پڑھنے کا مواد مہیا کیا ہے۔ زیر نظر کتاب ایسی ہی ایک کوشش ہے جو عام قاری کے مطالعہ کی غرض کے لیے لکھی گئی ہے۔ مصنف نے جو بنیادی طور پر افسانہ نگار ہے، اپنے پس منظر کے لحاظ سے پاکستان میں ایوب خان سے لے کر پرویز مشرف تک کی فوجی حکومتوں کی داستان کو حوالۂ قلم کیا ہے۔

مصنف کے نزدیک پاکستانی سیاست میں فوج کی مداخلت کی ابتدا اس وقت ہوتی ہے جب ایوب خان کو وزیر دفاع کی حیثیت سے گورنر جنرل محمد علی بوگرہ کی کابینہ میں شمولیت کی دعوت دی جاتی ہے۔ جنرل ایوب خان نے اس بات پر اصرار کیا کہ وہ فوج کا سربراہ بھی رہے گا۔ اس کے بعد پھر آہستہ آہستہ فوج کا سیاسی کردار بڑھتا گیا۔ حتیٰ کہ اکتوبر ۱۹۵۸ میں سکندر مرزا

نے حکومت برطرف کر کے مارشل لا لگا دیا۔ تین ہفتے کے بعد ان کے اپنے ساتھ یہی معاملہ پیش آ گیا۔ جنرل ایوب مارشل لا ایڈمنسٹریٹر کے ساتھ ساتھ صدر پاکستان بھی بن گئے۔

مصنف نے ایوب خان کے دور حکومت کے ان تمام اقدامات کا ذکر کیا ہے جن میں زرعی اصلاحات، آئین اور آئینی کمیشن، روس اور بھارت کے ساتھ تعلقات، بھارت کے ساتھ جنگ، معاہدۂ شملہ شامل ہیں۔ آخر میں ایوب خان کی اقتدار سے رخصتی کو بیان کیا ہے۔ مصنف کے نزدیک ایوب خان کے تمام سیاسی اقدامات کی بنیاد یہ تھی کہ حکومت سازی میں عوام کی شرکت ممکن نہیں اور بعض اہم شعبوں مثلاً مالیات، قانون اور سائنسی ترقی جیسے معاملات پر عوام رائے رکھنے کے اہل نہیں ہیں۔ مصنف نے جنرل ایوب کے سیاسی نظریات اور اقدامات میں منظور قادر اور ذوالفقار علی بھٹو کے عمل دخل کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔

سقوط ڈھاکہ کے حالات وواقعات کا تذکرہ کرتے ہوئے مصنف نے یحییٰ خان کی رنگین مزاجی کا بالخصوص ذکر کیا ہے۔ یہ ہماری تاریخ کا ایک سیاہ باب ہے کہ کس طرح ناعاقبت اندیش حکمرانوں کی غلط پالیسیوں کی وجہ سے پوری قوم کو دنیا کے سامنے شرمندہ ہونا پڑا۔ حال ہی میں شائع ہونے والی تاریخی اہمیت کی حامل حمود الرحمان کمیشن رپورٹ نے بھی جنرل یحییٰ خان کے اسی کردار کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پاکستانی تاریخ کے اس دردانگیز حادثے پر غور کرتے ہوئے ذہن اس طرف ضرور جاتا ہے کہ مسلمانوں کی کامیابی وناکامی میں کارفرما دنیوی تدبیروں کے ساتھ ساتھ اخلاقی اصولوں کا بھی ایک اہم کردار ہے۔ اگر ان کا لحاظ نہ رکھا جائے تو پھر مسلمان خود ناکامی کو دعوت دیتے رہے ہوتے ہیں۔

ذوالفقار علی بھٹو کے مختصر جمہوری دور کے بعد ضیاالحق کے مارشل لا کا گیارہ سالہ طویل دور شروع ہوتا ہے۔ زیرنظر کتاب میں اس دور کے اہم واقعات کو بھی زیر بحث لایا گیا ہے۔ ضیاالحق اسلام کا نام لے کر اقتدار پر قابض ہوئے اور ملک ایک دفعہ پھر جمہوریت کی پٹڑی سے اتر گیا۔ نواز شریف اور بےنظیر دونوں کے دور حکومت میں سیاسی عدم استحکام رہا اور اسمبلیوں کو رخصت کرنے کا سلسلہ جاری رہا اور بالآخر ۱۲ اکتوبر کو پرویز مشرف ایک فوجی حکمران کی حیثیت سے اقتدار پر قابض ہوئے۔

مصنف نے یہ کتاب لکھ کر پاکستانی سیاست میں فوج کے کردار کے موضوع پر پہلے سے موجود مواد میں اضافہ کیا ہے۔ پاکستان کی تاریخ کو دیکھ کر جس میں زیادہ عرصہ فوجی حکومت ہی رہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ پاکستان کی فوج کی سیاسی تاریخ کی کتاب ہے۔ اقتدار کے حصول کے لیے ہمارے رہنماؤں نے جو محلاتی سازشیں کیں، ان کی طرف بھی مصنف نے اشارہ کر دیا ہے۔ تاہم اس کتاب کو بغور پڑھنے کے بعد مندرجہ ذیل چیزوں کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے۔

کتاب کے مندرجات ابواب کے نمبر دے کر بیان نہیں کیے گئے ہیں جیسے مختلف فوجی حکومتوں کو پہلی، دوسری فوجی حکومتوں کے نام دے کر بیان کیا گیا ہے، مگر ساتھ ہی پہلی دوسری اور تیسری فوجی بغاوت کے عنوانات بھی درج کر دیے گئے۔ اگر ان سب کو ترتیب اور مختلف ابواب کو ان کے نمبرز کے تحت لایا جاتا تو بہت اچھا ہوتا۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

کتاب میں پاکستان کی تاریخ میں علاقائی مسائل جیسے مشرقی پاکستان اور صوبہ سرحد کی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن بعض جگہوں پر بات کرتے ہوئے مصنف نے مسئلے کی نوعیت اور حقیقت کو جانے بغیر مبالغہ آرائی سے کام لیا ہے۔ جبکہ اس قسم کی اہم بات کے لیے ثبوت بہت ضروری ہوتے ہیں۔ مثلاً مصنف نے لکھا ہے کہ ''سرحدی گاندھی'' (خان عبدالغفار خان) پاکستان کی شکست و ریخت کے سارے منصوبوں میں دہلی اور کابل کے ہم نوا تھے جن کا مقصد بالآخر پاکستان کی سالمیت کو ختم کرنا تھا۔ اس قسم کی باتیں حقائق کو مسخ کر دیا کرتی ہیں اور ان سے انتہا پسندی کی بو آتی ہے۔

جہاں تک مصنف کے انداز تحریر کا تعلق ہے، وہ عام فہم ہے، لیکن بعض جگہوں پر انگریزی کا بے جا استعمال انداز تحریر کو متاثر کر رہا ہے۔ کتاب کے صفحات کے برابر غلطیاں کتاب میں موجود ہیں اور ان کو پروف ریڈنگ کی غلطیاں ہرگز قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بعض جگہوں پر اہم شخصیات کے ناموں کی تصحیح کی بھی ضرورت ہے۔

کتاب موضوع کے لحاظ سے سنجیدہ ہے، مگر مصنف نے بعض مقامات پر ناشایستہ الفاظ بھی استعمال کرنے سے گریز نہیں کیا۔ جس سے کتاب کا معیار متاثر ہو رہا ہے۔ کتاب چونکہ پاکستان کی تاریخ سے متعلق ہے اور اس میں بعض اہم مباحث بھی شامل ہیں۔ اس لیے یہ ضروری تھا کہ اگر تمام مقامات پر نہیں تو کم از کم اہم واقعات کے حوالے دینے چاہییں تھے تاکہ تحقیقی ذہن رکھنے والے قارئین کو دقت کا سامنا نہ کرنا پڑتا۔

امید ہے کہ مصنف کتاب کے اگلے ایڈیشن میں مندرجہ بالا نکات کا لحاظ رکھیں گے۔ مصنف سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ اس مضمون سے متعلق دوسرے موضوعات پر بھی طبع آزمائی کریں گے۔ کتاب مطالعۂ پاکستان سے دلچسپی رکھنے والے عام قارئین کے لیے مفید ہے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

—— جاوید

O

حضورِ عشق بھی روشن ہے علم کی قندیل   اٹھا سکا نہ جہاں میں کوئی حجابِ دلیل
مرے وجود کی آتش میں رحمت باراں   وہی کلام کہ ہے نغمۂ دمِ جبریل
تری نگاہ حقیقت شناس ہو تو کہوں   کہ مال و دولت دنیا ہے اک متاعِ قلیل
خطا کہیں تو ہوئی ہے، اسے بھی دیکھ ذرا   نہیں ہے مردِ مسلماں اگر جلیل و جمیل
نویدِ فتح کہاں اب کہ تیرے ہاتھوں میں   نہ کوئی تیر ہدف ہے، نہ کوئی تیغ اصیل
نہ مصطفٰے ، نہ مسیح و کلیم کے پیرو   یروشلم میں یہ آزردہ خواہشوں کے قتیل
خدا کا دین نہیں قیل و قال، جنگ و جدال   یہ ہے نیاز و گدازِ خلیل و اسمٰعیل
ہوئی ہے جس کی منادی زمیں پہ شام و سحر   میں سن رہا ہوں دمادم وہی صداے رحیل

مرے ندیم ، یہ رستہ اسی دیار کا ہے
نگاہِ شوق نے دیکھا ہے پھر ہجوم نخیل

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org