وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَۃَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا
(البقرۃ: ۲۶۹)

سہ ماہی حکمت قرآن لاہور

جلد ۴۵ شمارہ ۱

رجب المرجب۔ رمضان المبارک ۱۴۴۷ھ جنوری۔ مارچ ۲۰۲۶ء

بیاد:
ڈاکٹر محمد رفیع الدین ۔ ڈاکٹر اسرار احمد رحمۃ اللہ علیہما

مدیر مسئول: ڈاکٹر عارف رشید

مدیر:
ڈاکٹر ابصار احمد

نائب مدیر:
حافظ خالد محمود خضر

مجلس ادارت:
حافظ عاکف سعید۔ حافظ عاطف وحید
پروفیسر حافظ قاسم رضوان۔ مؤمن محمود

یکے از مطبوعات
مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور
36 کے ماڈل ٹاؤن لاہور۔ فون 3-35869501
ویب سائٹ : www.tanzeem.org
ای میل: publications@tanzeem.org
سالانہ زرِ تعاون: 600 روپے، فی شمارہ: 150 روپے

اِس شمارے میں

حرفِ اوّل

مرکزی انجمن کا ۵۳واں سالانہ اجلاسِ عام	ادارہ	3

تذکّر و تدبّر

مِلاکُ التأویل (۴۳)	ابوجعفر احمد بن ابراہیم الغرناطی	9

فہم القرآن

ترجمۂ قرآن مجید، مع صرفی ونحوی تشریح	پروفیسر حافظ احمد یارؒ	25

حاصلِ مُطالعہ

فلسفۂ نعمت و مصیبت	ڈاکٹر محمد رشید ارشد	39

فکر و فلسفہ

مبادیٔ علمِ کلام (۳)	سعید عبداللطیف فودہ/مکرم محمود	57

ایمانیات

مباحثِ عقیدہ (۲۵)	مؤمن محمود	63

دعوتِ فکر

کیا حضرت عثمان ؓ بھی انٹرپرینیور تھے؟	محمد عثمان عباس	77

تعلیم و تعلّم

تعلیم کے اوّلین اُصول (۲)	از: ڈاکٹر محمد رفیع الدین مترجم: پروفیسر ڈاکٹر محمد آصف اعوان	80

کتاب نما

تعارف و تبصرہ	حافظ محبوب احمد	99

بیانُ القرآن

MESSAGE OF THE QURAN	Dr. Israr Ahmad	112

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ○

مرکزی انجمن خدّام القرآن کا ۵۳واں سالانہ اجلاس عام

(منعقدہ ۲۱ دسمبر ۲۰۲۵ء)

یہ اجلاس قرآن آڈیٹوریم میں ۲۱ دسمبر ۲۰۲۵ء کو منعقد ہوا جس میں انجمن کے اراکین نے شرکت کی۔ صبح ساڑھے ۱۰ بجے چائے اور دیگر لوازمات سے مہمانوں کی تواضع کی گئی۔ پروگرام کا آغاز ۱۱ بجے ہوا۔ ناظم اعلیٰ جناب حافظ عاطف وحید نے سٹیج سیکرٹری کے فرائض انجام دیے۔ تلاوتِ قرآن مجید کی سعادت جناب قاری احمد ہاشمی نے حاصل کی۔

ناظم اعلیٰ نے اپنے افتتاحی کلمات میں فرمایا کہ ۱۹۷۲ء میں صدرِ مؤسس ڈاکٹر اسرار احمدؒ کی سرکردگی میں کُل ۱۳ افراد نے بطور مؤسّسین اس سفر کا آغاز کیا تھا۔ ان حضرات کی مخلصانہ کوششوں کے باعث آج ۵۳ برس کے بعد بھی یہ قافلہ اپنی منزل کی جانب دامے درمے قدمے سخنے گامزن ہے۔ ان ۱۳ مؤسّسین میں سے ۱۲ حضرات بشمول میر کارواں اپنی حقیقی منزل کو پہنچ چکے ہیں۔ رجوع اِلی القرآن کی اس تحریک سے ہماری نسبت ڈاکٹر صاحبؒ کے ذریعے قائم ہوئی ہے۔ مرکزی انجمن کے قیام سے قبل کئی برس لاہور میں ان کے دروسِ قرآن کا سلسلہ جاری رہا‘ جس کے بعد ۱۹۷۲ء میں انہوں نے یہ انجمن قائم کی۔ انجمن کے دستور اور اغراض و مقاصد کے مطابق ڈاکٹر صاحب رحمہ اللہ نے تعلیم و تعلّمِ قرآن کا سلسلہ تاحیات جاری رکھا اور آخری دم تک بطور صدر مؤسس کام کرتے رہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے درجات بلند فرمائے اور انہیں اعلیٰ علیین میں مقام عطا فرمائے۔ آمین!

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور سوسائٹی رجسٹریشن ایکٹ ۱۸۶۰ء کے تحت جوائنٹ سٹاک کمپنیز میں ایک ناٹ فار پرافٹ آرگنائزیشن کے طور پر رجسٹرڈ ادارہ ہے۔ گزشتہ سال کے دوران ایف بی آر کے تقاضا کرنے پر ایک آزاد نیم سرکاری ادارے پاکستان سینٹر فار فلانتھراپی نے ہمارے ادارے کی کارگزاری اور شفافیت کی تفصیلی جانچ پڑتال کی۔ ہمارے ہر ہر کام‘ ہر ہر شعبے کا جائزہ لیا اور پائی پائی کا حساب چیک کیا۔ بحمد اللہ‘ ان کی طرف سے

Certificate for demonstrating excellence and leadership
as per NPO evaluation standards notified by FBR

جاری ہوا۔ اسی طرح رجسٹرار جوائنٹ سٹاک کمپنیز کی طرف سے بار بار تقاضا کیا جاتا رہا کہ ہم پنجاب چیریٹی کمیشن (PCC) کے پاس بھی لازماً رجسٹر ہوں۔ سرکاری اداروں میں گوناگوں تقاضے پورا کرنے کے لیے فائلوں کو پہیے لگانے پڑتے ہیں‘ اور یہ آپشن ہمیں میسر نہیں ہے۔ چنانچہ ہمیں مشکلات کا بھی زیادہ سامنا کرنا پڑا۔ اللہ کے فضل و

کرم سے اور خاص طور پر ہمارے اکاؤنٹنٹ عمران صابر صاحب کی محنتوں سے یہ کوہ ہمالیہ بھی سر ہو گیا اور پنجاب چیرٹی کمیشن سے بھی رجسٹریشن سرٹیفکیٹ موصول ہو گیا ہے۔ اس پر میں تمام اراکین انجمن کو مبارک باد دیتا ہوں۔ انہوں نے مزید فرمایا کہ مرکزی انجمن کی ۵۳ سالہ تاریخ میں یہ پہلا سالانہ اجلاس ہے جس میں سابقہ صدرِ انجمن اور حالیہ مدیر حکمت قرآن جناب ڈاکٹر ابصار احمد اپنی شدید علالت کے باعث شریک نہیں ہیں۔ ان کی کمی آج ہر شخص محسوس کر رہا ہے۔ مزید برآں' مدیر عمومی جناب محمود عالم میاں بھی خرابیٔ صحت کی بنا پر آج حاضر نہیں ہیں۔ ناظم اعلیٰ نے حاضرینِ مجلس سے استدعا کی کہ اِن دونوں بزرگوں کی صحت یابی کے لیے خصوصی دعا کا اہتمام کریں۔ اللہ تعالیٰ اپنے خاص فضل و کرم سے انہیں شفائے کاملہ' عاجلہ و مستمرہ عطا فرمائے اور تاحینِ حیات دینِ متین کی خدمت کی توفیق بخشے' آمین!

اس کے بعد نائب مدیر عمومی جناب محمد یونس نے گزشتہ اجلاس کی کارروائی پڑھ کر سنائی جس کی تمام اراکین نے توثیق فرمائی۔

ناظم اعلیٰ نے مختلف شعبہ جات کا خاکہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ اس وقت انجمن میں تین عنوانات کے تحت کام ہو رہا ہے' یعنی نشر و اشاعت' تعلیم و تربیت اور اکیڈمک ورک۔ نشر و اشاعت کے ضمن میں آج کل کے دور میں پرنٹ و الیکٹرانک میڈیا کے ساتھ سوشل میڈیا بھی ہے۔ پرنٹ میڈیا کے لیے مواد ہمارے شعبہ مطبوعات میں تیار ہوتا ہے جس میں کتابیں اور جرائد شامل ہیں۔ میثاق' حکمتِ قرآن' ندائے خلافت اور ایک خبر نامہ انجمن شائع ہوتے ہیں۔ خبر نامہ صرف اراکین انجمن کو ارسال کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ کتابوں کی ایک طویل فہرست ہے۔ ان کی ری پرنٹنگ بھی ہوتی ہیں اور نئی کتابیں بھی منصۂ شہود پر لائی جا رہی ہوتی ہیں۔ الیکٹرانک میڈیا سے متعلق کام ہمارا شعبہ سمع و بصر جناب آصف حمید کی نگرانی میں سر انجام دیتا ہے۔ ڈاکٹر صاحبؒ کی تمام تقاریر اور خطابات کا ریکارڈ موجود ہے۔ اس کو ڈیجیٹلائز کرنا اور مختلف انداز سے لوگوں کے سامنے پیش کرنا اس شعبے کا کام ہے۔ سوشل میڈیا کا میدان نہایت وسیع ہو گیا ہے اور روز بروز نئے سے نئے معاملات سامنے آ رہے ہیں۔

ناظم شعبہ سمع و بصر جناب آصف حمید نے اپنے شعبہ کی کارگزاری بیان کرتے ہوئے کہا کہ بانی و صدر مؤسس کے خطابات کی ڈیجیٹائزیشن کا کام تکمیل کے قریب ہے۔ ان کے شارٹ کلپس بنانا کافی چیلنجنگ اور محنت طلب ہے۔ سوشل میڈیا کے مختلف پلیٹ فارمز پر کام ہو رہا تھا۔ کئی چینلز اور پیجز بنائے ہوئے تھے۔ تین سال پہلے یوٹیوب پر ہمارا ایک بہت بڑا چینل جو ۳۰ لاکھ سبسکرائبرز کا تھا' اسرائیلی لابی نے ٹرمینیٹ کروا دیا' اس لیے کہ اس پر اینٹی سیمٹک (anti-semitic) مواد تھا۔ ہم نے درخواست کی کہ یہ تو سارا ایجوکیشنل کنٹینٹ ہے لیکن انہوں نے انکار کر دیا۔ جیسے جیسے سوشل میڈیا ترقی کر رہا ہے اسی طرح پس پردہ ان کا ایلگوریدم کام کر رہا ہوتا ہے۔ آرٹیفیشل انٹیلی جنس بھی بڑی خطرناک حد تک ترقی کر رہی ہے اور اب اس قابل ہو چکی ہے کہ کسی انسانی مدد کے بغیر وہ خود کھوج لگا لیتی ہے کہ اسرائیل یا یہودیوں کے خلاف کہیں پر بھی کوئی مواد ہے تو اس کی نشان دہی کر کے اسے حذف کر دیا جائے۔ اس وقت یوٹیوب کے علاوہ انسٹا گرام' فیس بک' ٹویٹر' ٹک ٹاک' ساؤنڈ کلاؤڈ اور

پن ٹرسٹ کے اوپر ہمارے ماہانہ ویورز تقریباً چھ کروڑ سے اوپر ہیں۔ ڈاکٹر صاحبؒ کو تمام طبقات کے لوگ سن رہے ہیں۔ نقشبندیہ سلسلہ کے ایک بڑے پیر ڈاکٹر اویس احمد مرحوم سے ایک دفعہ ملاقات ہوئی تھی تو انہوں نے کہا تھا کہ اب ہمیں ڈاکٹر صاحب کو سننے کا موقع ملتا ہے تو افسوس ہوتا ہے کہ ہم پہلے کیوں ان سے استفادہ نہیں کر سکے۔ اس وقت چیلنجز یہ ہیں کہ یوٹیوب نے سب سے زیادہ ہمیں پریشان کیا ہوا ہے۔ ۲۰۲۵ء میں ہمارے پندرہ چینلز کو سٹرائیک ڈاؤن کر دیا گیا۔ ہم نے نئے چینل بنانے شروع کیے۔ اب ہم ان پر مواد اَپ لوڈ کر رہے ہیں۔ ایک ویب سائٹ بنائی گئی ہے drisrar.com جس کے اوپر سارا مواد ڈال دیا ہے۔ دوسرا چیلنج یہ ہے کہ مصنوعی ذہانت کے ذریعے فیک ویڈیوز بننی شروع ہوگئیں کیونکہ ڈاکٹر صاحب کی ویڈیوز میں ایڈورٹائزمنٹ کا ریٹ بہت زیادہ ہے۔ ہم فیک ویڈیوز بنانے والے بہت سے چینلز کو سٹرائیک ڈاؤن کرتے تھے لیکن اس کے باوجود وہ چالاکی سے فیک ویڈیوز بنا رہے ہیں۔ ہم نے پی ٹی اے سے بھی رابطہ کیا ہے اور ایف آئی اے سائبر کرائم کو بھی درخواست دی ہوئی ہے کہ ان چینلز کے خلاف کارروائی کی جائے۔

شعبہ مطبوعات کے مدیر جناب حافظ خالد محمود خضر ناسازیٔ طبع کے باعث اجلاس میں شریک نہیں ہو سکے۔ انہوں نے اس موقع کے لیے یہ تحریر مرتب کر رکھی تھی:

شعبہ مطبوعات کے زیر انتظام تین جرائد ماہنامہ میثاق، سہ ماہی حکمت قرآن اور ہفت روزہ ندائے خلافت شائع ہوتے ہیں۔ ان تینوں جرائد کے ادارتی امور مثلاً مضامین کی تالیف اور ایڈیٹنگ، داعی رجوع الی القرآن محترم ڈاکٹر اسرار احمدؒ کے دروس و خطابات کے علاوہ امیر تنظیم اسلامی اور دیگر حضرات کے اہم خطابات کو صفحۂ قرطاس پر منتقل کر کے تحریری شکل میں مرتب اور مدوّن کرنا اور ان میں مذکور احادیث کی تخریج وغیرہ، نیز قابلِ اشاعت مضامین کی ایڈیٹنگ، کمپوزنگ، پروف ریڈنگ اور اس نوعیت کے دیگر بہت سے امور اس شعبہ کی ذمہ داریوں میں شامل ہیں۔ مسودات کو علمی، ادبی، لسانی، واقعاتی اعتبار سے جانچنے کے لیے خود کو موجودہ رجحانات اور حالات سے بھی باخبر رکھنا پڑتا ہے۔

مکتبہ خدام القرآن کے زیرِ اہتمام شائع ہونے والی جملہ کتب (نئی یا پرانی) کی تیاری اور ان کی اشاعت کی تمام تر ذِمہ داری بھی اسی شعبے پر ہے۔ چنانچہ شعبہ مطبوعات نئی کتابوں کی ترتیب و تدوین، ان میں شامل قرآنی آیات اور احادیث کے متون، تراجم اور حوالہ جات کی صحت کے اہتمام، پرانی کتابوں کی حسبِ ضرورت نظرِ ثانی اور ایڈیٹنگ کے بعد نئی کمپوزنگ اور نئے ایڈیشنز کی اشاعت کے وقت ان کی اغلاط کی ممکنہ تصحیح کے بعد ان کے نئے دیدہ زیب سرورق بنانے جیسے جملہ امور بحسن و خوبی انجام دے رہا ہے۔ اس وقت شعبہ مطبوعات کے زیر اہتمام ۲۰۰ سے زائد کتب شائع ہو رہی ہیں۔

شعبہ مطبوعات کا سب سے اہم تالیفی اور طباعتی کام داعی رجوع الی القرآن ڈاکٹر اسرار احمدؒ کے شہرۂ آفاق دورۂ ترجمہ قرآن کو تسوید و تبییض، ترتیب و تدوین اور تحقیق و تدقیق کے مراحل سے گزار کر ''بیان القرآن'' (ترجمہ مع مختصر تشریح) کی کتابی صورت میں اشاعت ہے، جسے دعوت رجوع الی القرآن کے انتہائی اہم سنگ میل کی حیثیت

حاصل ہے۔ دراصل ڈاکٹر صاحبؒ کے مشن اور اس کی ترویج میں جو مرکزیت قرآن حکیم کو حاصل ہے بعینہ وہی مرکزی اور امتیازی حیثیت ہماری مطبوعات میں ''بیان القرآن'' کی ہے۔ ڈاکٹر صاحب مرحوم کے الفاظ میں ''پہاڑ جیسا یہ کام'' الحمدللہ ۲۰۱۵ء میں سات حصوں میں پایہ تکمیل کو پہنچا۔ ۲۰۲۱ء میں ''بیان القرآن'' کو ایک نئی ترتیب و تقسیم کے ساتھ تقریباً برابر ضخامت کی چار جلدوں میں ''طبع جدید'' کے طور پر پیش کیا گیا' جو متعدد ظاہری و باطنی خوبیوں کا حامل ہے۔ اس ''طبع جدید'' کے اب تک آٹھ ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں' جب کہ سات حصوں پر مشتمل ''بیان القرآن'' کا مکمل سیٹ بیس سے زائد مرتبہ شائع ہو چکا ہے۔

''بیان القرآن'' کی غیر معمولی مقبولیت کے پیش نظر یہ ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ حواشی کو مختصر کر کے اسے ایک جلد میں مرتّب کیا جائے۔ چنانچہ فروری ۲۰۲۵ء میں ''بیان القرآن'' ہی کے ترجمہ اور منتخب حواشی کے ساتھ ''مختصر بیان القرآن'' نذرِ قارئین کیا گیا۔ حواشی کے انتخاب میں ڈاکٹر صاحبؒ کے قرآنی فکر کو مقدّم رکھا گیا ہے۔ اس ''مختصر بیان القرآن'' کو اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے اس قدر مقبولیت اور پذیرائی حاصل ہوئی ہے کہ دو سال کے عرصے میں اس کے دس (۱۰) ایڈیشن طبع ہو چکے ہیں اور گیارہواں ایڈیشن پریس میں زیر طبع ہے۔

محترم ڈاکٹر صاحبؒ کے مفصّل دروسِ قرآن کی تسوید و تدوین کا کام بھی شروع کر دیا گیا ہے۔ سورۃ الفاتحہ کی تکمیل کے بعد سورۃ البقرۃ کی قسط وار اشاعت ماہنامہ ''میثاق'' میں تسلسل کے ساتھ جاری ہے۔ آئندہ کے طباعتی منصوبوں میں ڈاکٹر صاحبؒ کے مفصل دروسِ قرآن میں سے چار سورتوں (اللیل' الشمس' الضحیٰ اور الم نشرح) کی تشریح پر مشتمل کتاب ''چہار سورۂ نور و ظلمت'' کے عنوان سے تیاری کے مراحل میں ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین مرحوم کی مشہور و معروف تصنیف ''حکمتِ اقبال'' پر کام اختتامی مراحل میں ہے۔ متن میں ضروری اصلاح کے بعد اسے نئی کمپوزنگ اور ظاہری خوبیوں کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے۔

شعبہ مطبوعات کی یہ ذمہ داری بھی قابلِ توجہ ہے کہ تمام کتب خصوصاً ''بیان القرآن'' سیریز کی ہر نئی طباعت میں گزشتہ اشاعت میں رہ جانے والی اغلاط کی تصحیح ایک مسلسل عمل ہے۔ کسی کتاب میں بھی کسی غلطی کی نشان دہی کی جائے تو اس کا ریکارڈ رکھا جاتا ہے اور اگلی اشاعت میں اس کی تصحیح یقینی بنائی جاتی ہے۔ تصحیحِ عبارت اور زبان و بیان کی سلاست کے اعتبار سے ہماری کتابوں اور رسائل و جرائد کا ایک خاص معیار ہے جس کی بنا پر ہمارا ادارہ ملک کے دوسرے اشاعتی اداروں سے ایک ممتاز مقام رکھتا ہے۔ فللّٰہ الحمد والمنّۃ!

ناظمِ اعلیٰ جناب حافظ عاطف وحید نے مزید شعبہ جات کی کارگزاری کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا کہ مکتبہ خدام القرآن کا کام الحمدللہ بہت بڑھ گیا ہے جس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ اب ای کامرس کے کچھ ٹولز بھی استعمال کیے جا رہے ہیں۔ مکتبہ کی سیل کے اعداد و شمار بہت عمدہ ہیں۔ ۲۰۲۲۔۲۳ء میں دو کروڑ ۶۷ لاکھ کی سیل ہوئی تھی۔ ۲۳۔۲۰۲۴ء میں یہ بڑھ کر ۳ ملین کو پہنچ گئی اور اب ۲۴۔۲۰۲۵ء میں یہ چار کروڑ ۴۰ لاکھ ہے۔ الحمدللہ!

تعلیم و تربیت کا کام شعبہ تحقیق کے تحت ہوتا ہے' جس کے کئی گوشے ہیں۔ ان میں سے ایک قرآن کالج

ہے۔ ۱۸-۲۰۱۷ء میں ایک قطعہ زمین شرق پور میں خرید ا گیا تھا۔ اس وقت یہ جگہ ایل ڈی اے کے تحت تھی۔ ان کے کچھ ریونیوز کے ایشوز ہوتے ہیں' لہٰذا ہم نے اس کے لیے این او سی کی ایک درخواست دائر کر دی۔ پھر پتہ چلا کہ ایل ڈی اے اور ڈسٹرکٹ کونسل شرق پور (شیخوپورہ) کے درمیان جھگڑا چل رہا ہے اور یہ واضح نہیں ہو رہا تھا کہ کس نے این او سی جاری کرنا ہے۔ اب ہمیں یہ اطلاع ملی ہے کہ یہ علاقہ مستقلاً ضلع شیخوپورہ کی تحصیل شرق پور کے تحت ہے اور ڈسٹرکٹ آفیسر نے این او سی جاری کرنا ہے۔ انہوں نے بتایا کہ ہماری فائل پرانی ہو چکی ہے' لہٰذا اب نئے سرے سے درخواست دائر کرنی پڑے گی۔ ہم کوششوں میں لگے ہوئے ہیں اور مختلف لوگوں سے تعاون کی درخواست بھی کی گئی ہے۔ سردست تقریباً پونے آٹھ کروڑ کے قریب ہم نے فنڈ ریزنگ کی تھی۔ پہلے مرحلے میں ہاسٹل بلاک کا ایک فلور تعمیر کرنا ہے اور میس کی بلڈنگ بنائیں گے۔ اس کے لیے تقریباً ۱۳ کروڑ کی رقم درکار ہے۔

رجوع القرآن کورسز پارٹ ون' پارٹ ٹو کا سلسلہ بھی بغیر کسی تعطل کے جاری ہے۔ موجودہ batch میں ۳۵ کے قریب مرد اور تقریباً ۳۰ خواتین ہیں۔ شام کے اوقات میں فہم دین کورس اور تعلیم الاسلام کورس بھی چل رہے ہیں۔

خط و کتابت کورسز کے ناظم جناب آصف شیخ بہت دلچسپی اور محنت کے ساتھ اس کام کو بڑھا رہے ہیں۔ اس سال تقریباً چار ہزار افراد نے رابطہ کیا اور ۱۹۴۰ افراد نے ان کورسز میں داخلہ لیا ہے۔ الحمد للہ!

شعبہ تحقیق کے تحت ''تنظیم ڈیجیٹل لائبریری'' قائم ہے۔ اس کی ویب سائٹ بھی ہے اور ایپ بھی۔ اس پر ڈاکٹر صاحبؒ کا سارا مواد ڈیجیٹل فارم میں موجود ہے' جسے سرچ بھی کیا جا سکتا ہے۔

حافظ احمد یارؒ کی ''لغات و اعراب قرآن'' کو کتابی صورت میں مکتبہ الفیصل نے شائع کیا ہے۔ ''حافظ احمد یار ڈاٹ کام'' پر ان کے مکمل دروس موجود ہیں۔

ہر اتوار کو ڈاکٹر عارف رشید درس قرآن اور ڈاکٹر رشید ارشد درس حدیث دیتے ہیں۔

اس سال بھی رمضان المبارک میں دورۂ ترجمہ قرآن منعقد ہوا' جس کی ذمہ داری محترم حافظ عاطف وحید نے ادا کی۔ خواتین کا شعبہ بھی الحمد للہ بہت متحرک ہے اور ان کے ہفتہ وار' ماہانہ تعلیمی و تربیتی پروگرامز جاری ہیں۔

ناظم بیت المال جناب عمر شکیل نے حسابات کی سمری پیش کی۔

قرآن اکیڈمی ملتان کے ناظم جناب شکیل اسلم نے انجمن خدام القرآن ملتان کی کارگزاری بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اس وقت ملتان میں تین کیمپس کام کر رہے ہیں۔ صبح اور شام کے اوقات میں کورسز چل رہے ہیں۔ اتوار کے دن بچوں کے لیے مطالعہ قرآن حکیم کی کلاس ہوتی ہے۔ مین کیمپس میں رجوع الی القرآن کورس کا پارٹ ون کروایا جا رہا ہے۔ بہاؤالدین زکریا کیمپس میں قائم شعبہ حفظ میں اس وقت ۳۸ بچے تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔ یہ مدرسہ وفاق المدارس کے ساتھ رجسٹرڈ بھی ہو چکا ہے۔ گزشتہ سال دورہ ترجمہ قرآن تینوں کیمپسز میں ہوا تھا۔ ملتان سے تقریباً ۹۰ کلومیٹر دور میاں چنوں شہر میں بھی ایک قرآن اکیڈمی کی تعمیر کا کام شروع ہوا ہے۔ ڈاکٹر اسد

(آئی سپیشلسٹ) نے چار کنال اراضی وقف کی اور ڈیڑھ کروڑ کی اعانت بھی دی۔

انجمن خدام القرآن جھنگ کے رکن شوریٰ جناب ابراہیم مختار فاروقی نے ادارے کی کارگزاری بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ دروسِ قرآن چل رہے ہیں اور ۲۵ روزہ مختصر کورسز بھی ہو رہے ہیں۔ ماہنامہ ''حکمت بالغہ'' بھی باقاعدگی سے شائع ہو رہا ہے۔

انجمن خدام القرآن سرگودھا کے نمائندے جناب مہر مقبول حسین نے اپنی انجمن کی کارگزاری بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رمضان المبارک کے دوران جامع القرآن میں دورہ ترجمہ قرآن، نماز تراویح اور اعتکاف کا کامیاب انعقاد کیا گیا۔ ۲۰۲۴ء میں دو ''فہمِ دین کورسز'' منعقد کیے گئے، جن میں مجموعی طور پر ۴۳ شرکاء نے شرکت کی۔ ہفتہ وار درس قرآن ہر جمعہ بعد از مغرب جامع القرآن میں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ روزانہ نمازِ عصر کے بعد درس حدیث کا سلسلہ بھی جاری ہے۔ مکتبہ و لائبریری بھی فعال ہے۔ لوگوں کی خواہش پر محلے کی ایک مسجد میں ڈاکٹر اسرار احمدؒ کے ''بیان القرآن'' (ترجمہ و مختصر تفسیر) کا مطالعہ شروع کیا گیا ہے۔

مرکزی انجمن کے صدر جناب ڈاکٹر عارف رشید نے اپنے صدارتی خطاب میں فرمایا کہ انجمن خدام القرآن کی بنیاد دروسِ قرآن حکیم ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قرآن کریم کی دعوت کو والد محترم ڈاکٹر اسرار احمدؒ نے جس طرح اس شہر لاہور میں پھیلایا ہے اس کی کوئی اور مثال پیش نہیں کی جا سکتی۔ انجمن کی بنیاد مارچ ۱۹۷۲ء میں پڑی تھی اور ایک دستاویز تیار کی گئی تھی کہ ہم اعلیٰ علمی اور عوامی سطح پر قرآن کی بات کو لوگوں کے سامنے پیش کریں گے۔ نومبر ۱۹۷۲ء میں مزید ۱۱۳ افراد شامل ہوئے اور ۱۲۰ افراد پر مشتمل مؤسّسین کا کیڈر وجود میں آیا۔ ان بیس مؤسّسین میں سے اب صرف ایک ہی ہمارے سینئر ساتھی ڈاکٹر یقین صاحب حیات ہیں، جو خرابی صحت کی وجہ سے آج نہیں آ سکے۔ گزشتہ سال کے دوران ہمارے دو محسنین ہمیں داغِ مفارقت دے گئے: ایک میرے چچا وقار احمد صاحب اور دوسرے قمر سعید قریشی صاحب۔ میں بھی ۷۰ سال کی عمر پار کر چکا ہوں۔ دعا کیجیے کہ وہ کام جس کی بنیاد والد محترم نے رکھی تھی اللہ ہمیں اسے جاری رکھنے کی توفیق دے۔ آج کئی شہروں میں قرآن اکیڈمیز قائم ہو گئی ہیں، صرف کراچی میں پانچ اکیڈمیز موجود ہیں۔ والد محترم قرآن اکیڈمی لاہور کو تمام اکیڈمیوں کی ماں کہا کرتے تھے کہ بقیہ اکیڈمیز نے اسی کے بطن سے جنم لیا ہے۔ اگلے سال کے لیے بھی میں آپ سے تائید چاہتا ہوں کہ ہمارے جو ایکسٹرنل آڈیٹر ہیں (رحمان سرفراز رحیم اقبال رفیق چارٹرڈ اکاؤنٹنٹس) جو ابتدا سے اب تک خالصتاً اعزازی طور پر یہ خدمات انجام دے رہے ہیں، انہی کو برقرار رکھا جائے۔ آپ تمام حضرات کا بہت شکریہ جو یہاں تشریف لائے۔ آخر میں صدر انجمن نے دعا کروائی اور پروگرام کا اختتام ہوا۔ ۞۞۞

قارئین نوٹ فرمالیں کہ زیر نظر شمارے سے حکمتِ قرآن کی قیمت اور صفحات میں اضافہ کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ ماہ رواں سے فی شمارہ قیمت 150 روپے اور سالانہ زرِتعاون 600 روپے ہے، جبکہ صفحات کی تعداد 112 ہے۔

مِلاکُ التأوِیل (۴۳)

تالیف: ابوجعفر احمد بن ابراہیم بن الزبیر الغرناطی
تلخیص وترجمانی: ڈاکٹر صہیب بن عبدالغفار حسن

سُورۃُ القَصَص

(۲۷۸) آیت ۲۰

﴿وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنۡ اَقۡصَا الۡمَدِیۡنَۃِ یَسۡعٰی ۫﴾

''اور ایک آدمی شہر کے پرلے کنارے سے دوڑتا ہوا آیا''

اور سورۃ یٰسٓ میں ارشاد فرمایا:

﴿وَجَآءَ مِنۡ اَقۡصَا الۡمَدِیۡنَۃِ رَجُلٌ یَّسۡعٰی قَالَ یٰقَوۡمِ اتَّبِعُوا الۡمُرۡسَلِیۡنَ ﴿۲۰﴾﴾

''اور آیا شہر کے پرلے کنارے سے ایک آدمی دوڑتا ہوا اور اُس نے کہا: اے قوم رسولوں کی پیروی کرو!''

سوال یہ ہے کہ سورۃ القصص میں تو فاعل (یعنی رَجُلٌ) کا ذکر فعل کے فوراً بعد آ گیا ہے لیکن سورۃ یٰسٓ میں مجرور (مِنۡ اَقۡصَا الۡمَدِیۡنَۃِ) پہلے لایا گیا اور فاعل بعد میں۔ تو اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سورۃ القصص میں تو کوئی اشکال نہیں ہے' کیونکہ فاعل اپنی جگہ پر آیا ہے اور یہ تقاضا بھی ہے کہ فعل کے فوراً بعد فاعل کو لایا جائے اور اگر اسے بعد میں لایا گیا ہے تو اس کی کوئی خاص وجہ ہونی چاہیے' چاہے وہ لفظ کی بنا پر ہو یا معنی کی بنا پر۔ اور بعض دفعہ بغیر کسی وجہ کے صرف کلام کو پھیلانے کے لیے اگر فاعل کو مؤخر کیا جائے تو اسے خلافِ اولیٰ (یعنی بہتر طریق کے مخالف) شمار کیا جاتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ سورۃ یٰسٓ میں اس کے مؤخر کیے جانے کی کیا وجہ ہوسکتی ہے!

میرے نزدیک (اور اللہ بہتر جانتا ہے) اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ ''مِنۡ اَقۡصَا الۡمَدِیۡنَۃِ'' کو فاعل سے پہلے ذکر کرنے میں ایک انتہائی حکمت کی بات پوشیدہ ہے' اور وہ یہ کہ بعض دفعہ وہ لوگ جو داعیٔ اسلام کے بالکل قریب ہوتے ہیں' انہیں ہدایت کی توفیق نہیں ملتی' لیکن اس کے مقابلے میں کچھ ایسے سلیم الطبع لوگ بھی ہوتے ہیں' جو داعیٔ اسلام سے بہت دُور رہتے ہوئے بھی حق کی آواز پر لبیک کہہ اٹھتے ہیں' یعنی سبقت کی فضیلت اسی کو حاصل ہوتی ہے جسے اس کی توفیق ہوتی ہے۔

ان آیات میں کفّارِ قریش اور انصارِ مدینہ کے احوال کی طرف بھی اشارہ ہے کہ لیڈرانِ قریش نسبی لحاظ سے

بھی اللہ کے رسول ﷺ کے قریب تھے اور رہائش کے اعتبار سے بھی‘ لیکن انہیں ایمان لانے کی توفیق نہیں ہوئی۔ اس کے مقابلے میں انصارِ مدینہ ایک دور دراز علاقے میں ہونے کے باوجود ایمان لانے میں سبقت لے گئے۔

اس بات کی مزید وضاحت کیے دیتے ہیں کہ سورۂ یٰسین مکی سورت ہے‘ آغاز ہی میں قومِ قریش کی طرف ان الفاظ سے اشارہ ہو گیا:

﴿لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَّآ اُنْذِرَ اٰبَآؤُهُمْ فَهُمْ غٰفِلُوْنَ ⑥﴾

’’تاکہ تم ان لوگوں کو ڈراؤ کہ جن کے آباء واَجداد کو نہیں ڈرایا گیا تھا تو پھر وہ غافل رہے۔‘‘

اور پھر بعد کی آیات جن میں بتایا گیا کہ ڈرانا‘ نہ ڈرانا انہیں کوئی کام نہ دے گا کہ یہ لوگ ایمان لانے والے نہیں ہیں۔

﴿وَسَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ ⑩﴾

’’ان کے لیے سب برابر ہے کہ تم انہیں ڈراؤ یا نہ ڈراؤ‘ یہ ایمان لانے والے نہیں۔‘‘

تو یہ قریش کا حال بیان ہوا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿اِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمٰنَ بِالْغَيْبِ ۚ﴾ (آیت ۱۱)

’’تم تو انہی لوگوں کو ڈرا سکتے ہو جو نصیحت کی پیروی کرتے ہیں اور بن دیکھے رحمٰن سے ڈرتے ہیں۔‘‘

یعنی وہ لوگ جو چاہے دور رہتے ہوں جیسے انصارِ مدینہ‘ لیکن وہ بات کو دھیان سے سنتے بھی ہیں اور پھر اسے قبول بھی کرتے ہیں۔

اس کے بعد اگلے الفاظ کے ساتھ ایک بستی کا حال سنایا:

﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلًا اَصْحٰبَ الْقَرْيَةِ ۘ﴾ (آیت ۱۳)

’’اور انہیں مثال کے طور پر ایک بستی کے لوگوں کا حال سناؤ۔‘‘

یعنی ان دونوں فریقین کا حال کہ ان میں سے ایک پیغمبروں کے قریب تھے لیکن پھر بھی انکار کرتے رہے اور دوسرے وہ جو دور تھے لیکن ایمان کی دولت سے مالا مال ہوئے۔ پھر یہ بتایا کہ انہوں نے پیغمبروں کے ساتھ کیا سلوک کیا۔ پہلے دو رسول آئے تھے تو ان کی بات نہیں مانی‘ پھر جب تیسرے رسول کو بھی بھیج دیا تو یہ کہہ کر ان کی بات ماننے سے بھی انکار کر دیا:

﴿مَآ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا ۙ﴾ (آیت ۱۵) ’’تم تو ہماری طرح کے آدمی ہی تو ہو۔‘‘

بالکل ایسے ہی قریش نے بھی کہا تھا:

﴿مَالِ هٰذَا الرَّسُوْلِ يَاْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِيْ فِي الْاَسْوَاقِ ۭ﴾ (الفرقان: ۷)

’’اس رسول کو ہو کیا گیا ہے کہ وہ کھانا بھی کھاتا ہے اور بازاروں میں چلتا پھرتا بھی ہے۔‘‘

پھر اللہ تعالیٰ نے رسولوں کے جواب کو نقل کرتے ہوئے فرمایا:

﴿رَبُّنَا يَعْلَمُ اِنَّآ اِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ ⑯ وَمَا عَلَيْنَآ اِلَّا الْبَلٰغُ الْمُبِيْنُ ⑰﴾

''ہمارا رب جانتا ہے کہ ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں۔ اور ہمارے ذمے تو صرف واضح طور پر پہنچا دینا ہے۔''

پھر ان لوگوں کا یہ کہنا: ﴿ اِنَّا تَطَیَّرۡنَا بِکُمۡ ۚ ﴾ (آیت ۱۸) ''ہم تمہیں منحوس خیال کرتے ہیں۔'' اور اس سوال و جواب کے بعد بتایا گیا کہ شہر کے دور دراز کنارے سے ایک آدمی دوڑتا ہوا آیا۔ وہ ان لوگوں کے نہ ساتھ تھا' نہ ہی اس سوال و جواب کے وقت حاضر تھا' اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اسے ہدایت بھی نصیب ہوئی' اور وہ انہیں اس بات کو کہنے پر قادر رہا: ﴿ یٰقَوۡمِ اتَّبِعُوا الۡمُرۡسَلِیۡنَ ۙ﴿۲۰﴾ ﴾ ''اے میری قوم! رسولوں کی پیروی کرو۔''

پھر وہ باتیں کہیں جن کا تذکرہ بعد کی آیات میں ہے۔ اس کا دور دراز سے آنا ایسے شخص کی مثال ہے کہ بُعدِ مکانی اس کے لیے ہدایت میں رکاوٹ نہیں بنا' لیکن اس کے بالمقابل بستی والے قریب بھی تھے' رسولوں سے بلاواسطہ مخاطب بھی تھے لیکن اپنے انکار پر ڈٹے رہے' ان کا قریب ہونا اُن کے کام نہ آیا۔ چونکہ سورۂ یٰسین میں دونوں فریقین کے اس حال کو ظاہر کرنا تھا تو جار اور مجرور (یعنی ''مِنۡ اَقۡصَا الۡمَدِیۡنَۃِ'') کو فاعل سے پہلے لایا گیا تاکہ اس بات کی اہمیت اجاگر ہو سکے کہ دیکھو دور دراز علاقے سے ایک آدمی آ کر ان کو سمجھا رہا ہے جب کہ یہ لوگ قریب ہو کر بھی راندۂ درگاہ رہے۔

یہ نکتہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے جب ہم نے سیبویہ کا حوالہ دیتے ہوئے یہ شعر تحریر کیا تھا: ؎

لَتَقۡرَبُنَّ قَرَبًا جلذیًّا مَا دَامَ فِیۡهِنَّ فَصِیلٌ حَیًّا

''تمہیں پانی کی تلاش میں تیز تیز بھاگنا ہوگا' جب تک کہ ریوڑ میں ایک اونٹ کا بچہ بھی باقی ہے۔''

یہاں ''فِیۡهِنَّ'' کہہ کر ضمیر کی تقدیم سے وہ زور پیدا ہوا ہے جو اس کی تاخیر سے پیدا نہ ہوتا۔ (حوالہ کے طور پر نمبر ۲۶۵' سورۃ المؤمنون آیت ۲۴ کو دیکھا جائے۔)

سورۃ القصص کی آیت میں ایسی کسی تقدیم کی ضرورت نہ تھی' اس لیے وہاں فاعل کا ذکر پہلے آیا جو کہ عام طور پر کیا جاتا ہے۔ اس وضاحت کے بعد معلوم ہوا کہ ہر دو آیات اپنی اپنی جگہ پر پوری مناسبت رکھتی ہیں۔ واللہ اعلم!

(۲۷۹) **آیت ۶۰**

﴿وَمَاۤ اُوۡتِیۡتُمۡ مِّنۡ شَیۡءٍ فَمَتَاعُ الۡحَیٰوۃِ الدُّنۡیَا وَزِیۡنَتُهَا ۚ وَمَا عِنۡدَ اللّٰهِ خَیۡرٌ وَّاَبۡقٰی ؕ اَفَلَا تَعۡقِلُوۡنَ ﴿۶۰﴾﴾

''اور جو کچھ تمہیں عطا کیا گیا ہے تو یہ دنیوی زندگی کا ساز و سامان اور اس کی زینت ہے' اور جو اللہ کے پاس ہے وہ بہتر بھی ہے اور باقی رہنے والی بھی ہے۔ تو کیا تم سمجھ نہیں پا رہے؟''

اور سورۃ الشوریٰ میں ارشاد فرمایا:

﴿ فَمَاۤ اُوۡتِیۡتُمۡ مِّنۡ شَیۡءٍ فَمَتَاعُ الۡحَیٰوۃِ الدُّنۡیَا ۚ وَمَا عِنۡدَ اللّٰهِ خَیۡرٌ وَّاَبۡقٰی لِلَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا وَعَلٰی رَبِّهِمۡ یَتَوَکَّلُوۡنَ ﴿۳۶﴾﴾

''تو جو کچھ تمہیں دیا گیا ہے وہ دنیوی زندگی کا ساز و سامان ہے' اور جو کچھ اللہ کے پاس ہے وہ بہتر بھی ہے اور

باقی رہنے والا بھی ہے ایمان والوں کے لیے‘ اور وہ جو اپنے رب پر بھروسا کرتے ہیں۔‘‘

سوال یہ ہے کہ پہلی آیت میں ’’زِیۡنَتُهَا‘‘ کا اضافہ ہے‘ اور آیت کے آخر میں ’’اَفَلَا تَعۡقِلُوۡنَ‘‘ کہا گیا ہے۔ دوسری آیت میں ’’زِیۡنَتُهَا‘‘ کا لفظ ساقط ہے اور آیت ’’لِلَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا وَعَلٰی رَبِّهِمۡ یَتَوَکَّلُوۡنَ‘‘ پر ختم کی گئی ہے تو اس کا کیا سبب ہے؟

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ سورۃ القصص میں قارون کا قصہ بیان کیا گیا ہے اور اس کی مال و دولت جو کہ اس کے لیے زینت بن چکی تھی‘ کا تذکرہ کیا گیا ہے‘ فرمایا:

﴿وَاٰتَیۡنٰهُ مِنَ الۡکُنُوۡزِ مَاۤ اِنَّ مَفَاتِحَهٗ لَتَنُوۡٓاُ بِالۡعُصۡبَةِ اُولِی الۡقُوَّةِ﴾ (آیت ۷۶)

’’اور ہم نے اسے خزانوں میں سے اتنا کچھ دیا تھا کہ کئی طاقتور لوگ اس کی کنجیاں بمشکل اٹھا سکتے تھے۔‘‘

اس کے بعد پھر اس کے غرور‘ تکبر اور مال کی نمائش کا ذکر کیا اور اس کے اس خیال کا بھی کہ یہ سب اس کا حق تھا۔ فرمایا: ﴿فَخَرَجَ عَلٰی قَوۡمِهٖ فِیۡ زِیۡنَتِهٖ﴾ (آیت ۷۹) ’’پھر وہ اپنی تمام زیبائش اور آرائش کے ساتھ اپنی قوم کے سامنے نکلا۔‘‘ یہاں تک کہ کچھ لوگوں نے جو کہ اپنی آخرت سے غافل تھے اور نہیں جانتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے مؤمنوں کے لیے کیا کچھ تیار کر رکھا ہے‘ یہ الفاظ تک کہہ دیے: ﴿یٰلَیۡتَ لَنَا مِثۡلَ مَاۤ اُوۡتِیَ قَارُوۡنُ﴾ (آیت ۷۹) ’’اے کاش! ہمارے پاس بھی وہ سب کچھ ہوتا جو قارون کے پاس ہے!‘‘

یہاں اللہ تعالیٰ نے وہ کچھ بیان کر دیا جو مؤمنوں کے لیے باعثِ عبرت ہو‘ غافلوں کے لیے باعثِ تنبیہ ہو اور ان خوش قسمت لوگوں کے لیے باعثِ سلامتی ہو جو اس آزمائش سے محفوظ رہے جس میں قارون کو مبتلا کیا گیا تھا۔ یعنی وہ آیت جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے کہ یہ جو کچھ تمہیں دیا گیا ہے وہ صرف اس دنیاوی زندگی کا ساز و سامان ہے اور دنیا کی زیبائش و آرائش ہے‘ لیکن تمہارے لیے جو کچھ آخرت میں تیار کیا گیا ہے وہ بہتر بھی ہے اور باقی رہنے والا بھی ہے۔ کئی دوسری جگہوں پر یہ بھی بتایا کہ دنیا ایک دھوکا ہے‘ اور آخرت ہی دارِ قرار ہے۔ پھر جب ان تمام تنبیہات کے بعد قارون کا قصہ ذکر کیا گیا تو اس عارضی دنیا کی‘ قصہ قارون کے ذریعے پوری تصویر کشی ہو گئی۔ اس کا قوم کے سامنے اپنی پوری زینت کے ساتھ نکلنا اس تصویر کو مکمل کر دیتا ہے‘ اور پھر کون ہے جو اس عارضی زینت و نمائش پر فریفتہ ہو کر ہلاک ہونا چاہے گا اور کون ہے جو اللہ تعالیٰ کے موعود انعام کی طرف لپکے گا؟ یوں اس آیت میں ’’زینت‘‘ کا ذکر کرنا بالکل مناسب تھا۔

سورۃ الشوریٰ میں ’’زینت‘‘ کا ذکر نہیں آیا تو وہاں دنیوی زندگی کے ساتھ ’’زینت‘‘ کا اضافہ بھی نہیں کیا گیا۔ ساری سورت میں کسی ایک خاص شخص کی دنیوی زندگی کو موضوع نہیں بنایا گیا بلکہ عمومی طور پر دنیوی زندگی کے حقیر ہونے‘ یہاں کے رزق کے محدود ہونے بلکہ بعض حالات میں تنگ ہونے کا عندیہ دیا گیا جو کہ اکثر لوگوں کا حال ہے۔ فرمایا:

﴿وَلَوۡ بَسَطَ اللّٰهُ الرِّزۡقَ لِعِبَادِهٖ لَبَغَوۡا فِی الۡاَرۡضِ وَلٰکِنۡ یُّنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا یَشَآءُ﴾ (الشوریٰ: ۲۷)

’’اور اگر اللہ اپنے بندوں کے لیے رزق میں فراخی عطا کر دیتا تو وہ زمین میں سرکشی اختیار کر لیتے لیکن وہ

اندازے کے مطابق رزق کو اتارتا ہے جیسے چاہتا ہے۔‘‘

اور جو لوگ دنیا کو پسند کرتے ہیں ان کے بارے میں فرمایا:

﴿مَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الْاٰخِرَةِ نَزِدْ لَهٗ فِيْ حَرْثِهٖ ۚ وَمَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهٖ مِنْهَا وَمَا لَهٗ فِي الْاٰخِرَةِ مِنْ نَّصِيْبٍ ۝۲۰﴾ (الشوریٰ)

’’اور جو شخص آخرت کی کھیتی کو چاہتا ہے تو ہم اس کی کھیتی کو بڑھاتے ہیں‘ اور جو شخص صرف دنیا کی کھیتی چاہتا ہے تو ہم اسے اس میں سے دے دیتے ہیں‘ لیکن آخرت میں اسے کوئی حصہ نہیں ملتا۔‘‘

’’مِنْهَا‘‘ کہہ کر اشارہ کر دیا کہ اس میں سے کچھ دیا جاتا ہے۔ چونکہ یہاں زینتِ مال کا کوئی تذکرہ نہیں تھا اس لیے زینت کے لفظ کا لانا مناسب نہ تھا‘ واللہ اعلم!

دوسرے سوال میں پوچھا گیا ہے کہ سورۃ القصص کی آیت کے اختتام پر ’’اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ‘‘ کہا گیا ہے اور سورۃ الشوریٰ کی آیت میں اہلِ ایمان کا تذکرہ ہے۔

جواباً ہم عرض کریں گے کہ سورۃ القصص میں یہ کہا گیا کہ جو کچھ اللہ کے پاس ہے وہ بہتر ہے اور باقی رہنے والا بھی ہے‘ تو اس کے بعد جب یہ کہا گیا: ﴿اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ﴾ ’’کیا تم سمجھتے نہیں ہو‘‘ تو اس کے فوراً بعد یہ آیت لائی گئی:

﴿اَفَمَنْ وَّعَدْنٰهُ وَعْدًا حَسَنًا فَهُوَ لَاقِيْهِ كَمَنْ مَّتَّعْنٰهُ مَتَاعَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ مِنَ الْمُحْضَرِيْنَ ۝۶۱﴾ (القصص)

’’کیا وہ شخص کہ جس سے ہم نے ایک اچھا وعدہ کیا ہے اور جو اسے ملنے والا ہے‘ تو وہ ایسے شخص جیسا ہوسکتا ہے جسے ہم نے دُنیوی زندگی کے ساز و سامان سے نواز دیا اور پھر وہ قیامت کے دن (پکڑا باندھا) حاضر کیا جائے گا۔‘‘

تو یہاں ’’اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ‘‘ کہہ کر توجہ دلائی گئی تھی کہ دونوں حالتوں پر غور کیوں نہیں کرتے۔ ایمان والوں کے حال پر جن کے لیے دائمی خیر ہی خیر ہے اور قارون جیسے دنیا دار لوگوں پر جو دنیوی زندگی پر قناعت کر گئے اور آخرت میں مجرموں کی طرح لائے جائیں گے۔

اب آیئے سورۃ الشوریٰ کی مذکورہ آیت کی طرف اور اس سے قبل کی آیات ملاحظہ کیجیے‘ ہم ان آیات کی طرف اشارہ کیے دیتے ہیں:

﴿وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيْهِ ۭ فَرِيْقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيْقٌ فِي السَّعِيْرِ ۝۷﴾

’’اور انہیں یومِ محشر سے ڈراؤ کہ جس میں کوئی شک نہیں۔ وہاں ایک گروہ جنت میں ہوگا اور ایک گروہ جہنم میں ہوگا۔‘‘

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا ......﴾ (آیت ۱۳)

’’اور اللہ نے تمہارے لیے وہی دین مقرر کیا ہے جس کی وصیت نوحؑ کو کی تھی ......‘‘

اور پھر آیت ۱۵ تک پڑھتے جایئے جہاں فرمایا:

﴿فَلِذٰلِكَ فَادۡعُ ۚ وَاسۡتَقِمۡ كَمَاۤ اُمِرۡتَ ۚ﴾ (آیت ۱۵)

''تو اسی لیے انہیں (اللہ کی طرف) بلاتے رہیں اور جیسے حکم دیا گیا' مضبوطی سے (دین پر) قائم رہیں۔''

پھر ارشاد فرمایا:

﴿اَلَاۤ اِنَّ الَّذِیۡنَ یُمَارُوۡنَ فِی السَّاعَةِ لَفِیۡ ضَلٰلٍۭ بَعِیۡدٍ ﴿۱۸﴾﴾

''یادرکھو! جو لوگ قیامت کے بارے میں لڑ جھگڑ رہے ہیں وہ دور کی گمراہی میں پڑے ہوئے ہیں۔''

آگے فرمایا:

﴿تَرَى الظّٰلِمِیۡنَ مُشۡفِقِیۡنَ مِمَّا كَسَبُوۡا وَهُوَ وَاقِعٌۢ بِهِمۡ ؕ﴾ (آیت ۲۲)

''تم دیکھو گے کہ ظالم اپنے اعمال سے خوف زدہ ہیں اور (جس کا نتیجہ) ان پر پڑنے والا ہے۔''

اور پھر واضح کر دیا:

﴿وَمَا لَكُمۡ مِّنۡ دُوۡنِ اللّٰهِ مِنۡ وَّلِیٍّ وَّلَا نَصِیۡرٍ ﴿۳۱﴾﴾

''اور تمہارے لیے اللہ کو چھوڑ کر نہ کوئی دوست ہے اور نہ کوئی مددگار۔''

یہاں جو کچھ منکرینِ خالقِ ارض و سماء کو کہا گیا اور جیسے جیسے انہیں ڈرایا گیا تو مناسب تھا کہ اللہ کی جزائے حُسنیٰ کے ذکر کے ساتھ ذکر کر دیا جاتا کہ یہ سب کچھ نعمتیں ایمان والوں کے لیے ہیں جو اپنے ربّ پر بھروسا کرتے ہیں' یعنی وہ اہلِ ایمان جو ان سب باتوں کی تصدیق کرتے ہیں' جانتے ہیں کہ اللہ ہی خالق ہے' وہی حکم دینے والا ہے تو پھر اسی پر بھروسا کرنا چاہیے۔ یوں واضح ہو گیا کہ ہر دو آیات کا آخری حصہ اپنی اپنی جگہ انتہائی مناسبت رکھتا ہے۔ واللہ اعلم!

(۲۸۰) آیت ۷۱

﴿قُلۡ اَرَءَیۡتُمۡ اِنۡ جَعَلَ اللّٰهُ عَلَیۡكُمُ الَّیۡلَ سَرۡمَدًا اِلٰی یَوۡمِ الۡقِیٰمَةِ مَنۡ اِلٰهٌ غَیۡرُ اللّٰهِ یَاۡتِیۡكُمۡ بِضِیَآءٍ ؕ اَفَلَا تَسۡمَعُوۡنَ ﴿۷۱﴾﴾

''کہہ دیجیے: کیا تم نے دیکھا کہ اگر اللہ قیامت تک تمہارے اوپر رات ہی کو رہنے دے تو سوائے اللہ کے کوئی (دوسرا) معبود تمہارے لیے روشنی لا سکے گا؟ کیا تم سنتے نہیں ہو!''

اور اس کے بعد اگلی آیت میں ارشاد فرمایا:

﴿قُلۡ اَرَءَیۡتُمۡ اِنۡ جَعَلَ اللّٰهُ عَلَیۡكُمُ النَّهَارَ سَرۡمَدًا اِلٰی یَوۡمِ الۡقِیٰمَةِ مَنۡ اِلٰهٌ غَیۡرُ اللّٰهِ یَاۡتِیۡكُمۡ بِلَیۡلٍ تَسۡكُنُوۡنَ فِیۡهِ ؕ اَفَلَا تُبۡصِرُوۡنَ ﴿۷۲﴾﴾

''کہہ دیجیے: کیا تم نے دیکھا کہ اگر اللہ قیامت تک تمہارے اوپر دن ہی کو رہنے دے تو سوائے اللہ کے کیا کوئی (دوسرا) معبود تمہارے لیے رات لا سکے گا جس میں تم سکون پا سکو؟ کیا تم دیکھتے نہیں ہو!!''

یہاں سوال کرنے والا یہ سوال کر سکتا ہے کہ رات کو پہلے ذکر کیا اور دن کو بعد میں' اور دوسرا یہ کہ پہلی آیت کا اختتام ''اَفَلَا تَسۡمَعُوۡنَ'' پر ہو رہا ہے اور دوسری آیت کا ''اَفَلَا تُبۡصِرُوۡنَ'' پر' تو اس کی کیا وجہ ہے؟

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ رات کا ذکر دن سے پہلے آنا عربوں کی روایت کے مطابق ہے۔ وہ مہینوں کا حساب کرتے وقت رات کا ذکر پہلے کرتے تھے اور دن کو اس کے تابع شمار کرتے تھے۔ کتاب اللہ میں بھی جہاں کہیں رات دن کا ذکر کیا گیا ہے‘ ایسا ہی آیا ہے۔

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ رات کے ذکر کے بعد سماعت کا ذکر کرنا اس لیے مناسب تھا کہ رات کو اندھیرے کی بنا پر بصارت کام نہیں کرتی ہے لیکن سماعت کا عمل جاری رہتا ہے‘ اسی لیے ’’اَفَلَا تَسْمَعُوْنَ‘‘ کہا گیا۔ اس کے مقابلے میں جب دن کا ذکر آیا تو دیکھے جانے کا ذکر کیا‘ یعنی رات کے مقابلے میں‘ کہ چیزیں رات کو دکھائی نہیں دیتیں بلکہ دن کو دکھائی دیتی ہیں۔ اس لحاظ سے دونوں آیات کا اختتام اپنی اپنی جگہ پوری مناسبت رکھتا ہے‘ واللہ اعلم!

سُوْرَۃُ الْعَنْکَبُوْت

(۲۸۱) آیت ۸

﴿وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا ؕ وَاِنْ جَاهَدٰكَ لِتُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ؕ اِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَاُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ۝۸﴾

’’اور ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت کی ہے۔ اور اگر وہ تمہیں مجبور کریں کہ تم میرے ساتھ ایسا کوئی شریک ٹھہراؤ کہ جس کا تمہیں کوئی علم نہیں تو پھر ان کی بات نہ مانو۔ میری طرف ہی تمہیں لوٹ کر آنا ہے تو پھر میں تمہیں بتاؤں گا کہ تم کیا کچھ کرتے رہے تھے۔‘‘

اور سورۂ لقمان میں ارشاد فرمایا:

﴿وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ ۚ حَمَلَتْهُ اُمُّهٗ وَهْنًا عَلٰى وَهْنٍ وَّفِصٰلُهٗ فِيْ عَامَيْنِ اَنِ اشْكُرْ لِيْ وَلِوَالِدَيْكَ ؕ اِلَيَّ الْمَصِيْرُ ۝۱۴ وَاِنْ جَاهَدٰكَ عَلٰٓى اَنْ تُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ ۙ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا ۡ وَّاتَّبِعْ سَبِيْلَ مَنْ اَنَابَ اِلَيَّ ۚ ثُمَّ اِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَاُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ۝۱۵﴾

’’اور ہم نے انسان کو اُس کے والدین کے بارے میں وصیت کی۔ اس کی ماں نے حمل کے ایام کمزوری در کمزوری کے ساتھ گزارے‘ اور اس کا دودھ چھڑانا دو سال میں جا کر پورا ہوا‘ تو پھر میرا شکر یہ ادا کر اور اپنے والدین کا بھی‘ کہ میرے پاس ہی آ پہنچنا ہے۔ اور اگر وہ تجھے مجبور کریں کہ تُو میرے ساتھ کوئی شریک ٹھہرائے کہ جس کا تجھے کوئی علم نہ ہو تو ان کی بات نہ مان‘ لیکن دنیا میں ان کے ساتھ اچھا سلوک روا رکھ‘ اور پیروی اُس کی کر جو میری طرف جھکتا ہو۔ پھر تم سب نے میری طرف ہی لوٹنا ہے تو میں تمہیں بتاؤں گا وہ سب کچھ جو تم کیا کرتے تھے۔‘‘

اور پھر سورۃ الاحقاف میں ارشاد فرمایا:

﴿وَوَصَّيۡنَا الۡاِنۡسَانَ بِوَالِدَيۡهِ اِحۡسٰنًا ؕ حَمَلَتۡهُ اُمُّهٗ كُرۡهًا وَّوَضَعَتۡهُ كُرۡهًا ؕ وَحَمۡلُهٗ وَفِصٰلُهٗ ثَلٰثُوۡنَ شَهۡرًا ؕ حَتّٰۤى اِذَا بَلَغَ اَشُدَّهٗ وَبَلَغَ اَرۡبَعِيۡنَ سَنَةً ۙ قَالَ رَبِّ اَوۡزِعۡنِىۡۤ اَنۡ اَشۡكُرَ نِعۡمَتَكَ الَّتِىۡۤ اَنۡعَمۡتَ عَلَىَّ وَعَلٰى وَالِدَىَّ وَاَنۡ اَعۡمَلَ صَالِحًا تَرۡضٰٮهُ وَاَصۡلِحۡ لِىۡ فِىۡ ذُرِّيَّتِىۡ ؕ اِنِّىۡ تُبۡتُ اِلَيۡكَ وَاِنِّىۡ مِنَ الۡمُسۡلِمِيۡنَ ۞﴾

’’اور ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ حسنِ سلوک کی وصیت کی۔ اس کی ماں نے تکلیف کے ساتھ حمل کے ایام گزارے اور تکلیف کے ساتھ ہی اسے جنا۔ اور اس کے حمل اور دودھ چھڑانے کا عرصہ تیس ماہ تک دراز ہوتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ جب وہ اپنی پوری قوت کو پہنچتا ہے اور چالیس برس کا ہو جاتا ہے‘ وہ کہتا ہے: اے میرے پروردگار! مجھے توفیق دے کہ مَیں شکر کرسکوں تیرے انعامات کا جو تُو نے مجھ پر اور میرے والدین پر فرمائے‘ اور یہ کہ مَیں ایسے اعمال کروں جنہیں تُو پسند کرے‘ اور میرے لیے میری اولاد میں بھی اصلاح فرما دے۔ یقیناً مَیں تیری جناب میں توبہ کرتا ہوں اور یقیناً مَیں (تیرے) فرماں برداروں میں سے ہوں۔‘‘

ان تینوں سورتوں میں والدین کے حقوق اور ان کے ساتھ حسنِ سلوک کا حکم دیا گیا۔ مضمون ایک ہی ہے لیکن الفاظ میں کہیں کہیں اختلاف واقع ہوا ہے اور اس لحاظ سے یہاں نو سوالات جنم لیتے ہیں:

(۱) سورۃ العنکبوت اور سورۃ الاحقاف میں ’’حُسۡنًا‘‘ اور ’’اِحۡسٰنًا‘‘ کے الفاظ آئے ہیں جو کہ سورۂ لقمان میں نہیں لائے گئے۔

(۲) سورۃ العنکبوت اور سورۂ لقمان میں کہا گیا کہ اگر وہ شرک کرنے کا مطالبہ کریں تو ان کی بات کو نہ مانو‘ جبکہ سورۃ الاحقاف میں ایسا کوئی ذکر نہیں ہے۔

(۳) سورۃ العنکبوت میں ﴿لِتُشۡرِكَ بِىۡ﴾ اور سورۂ لقمان میں ﴿عَلٰۤى اَنۡ تُشۡرِكَ﴾ کے الفاظ ہیں‘ یعنی لام اور عَلٰی کا اختلاف ہے۔

(۴) سورۂ لقمان میں ﴿وَصَاحِبۡهُمَا فِى الدُّنۡيَا مَعۡرُوۡفًا﴾ کا اضافہ ہے جو باقی دونوں سورتوں میں نہیں ہے۔

(۵) سورۂ لقمان میں ﴿حَمَلَتۡهُ اُمُّهٗ وَهۡنًا عَلٰى وَهۡنٍ﴾ ہے اور سورۃ الاحقاف میں ﴿حَمَلَتۡهُ اُمُّهٗ كُرۡهًا وَّوَضَعَتۡهُ كُرۡهًا﴾ کے الفاظ ہیں۔

(۶) سورۂ لقمان میں ﴿وَفِصٰلُهٗ فِىۡ عَامَيۡنِ﴾ لایا گیا اور سورۃ الاحقاف میں ﴿وَحَمۡلُهٗ وَفِصٰلُهٗ ثَلٰثُوۡنَ شَهۡرًا﴾ کہا گیا۔

(۷) سورۂ لقمان اور سورۃ الاحقاف میں ’’اُمُّهٗ‘‘ کہہ کر ماں کا خصوصی ذکر کیا گیا لیکن سورۃ العنکبوت میں عمومی طور پر ’’والدین‘‘ کا ذکر ہے۔

(۸) سورۃ العنکبوت اور لقمان میں اللہ کی طرف لوٹنے کا ذکر ہے‘ لیکن سورۃ الاحقاف میں ایسا نہیں ہے۔

(۹) ہر سورت میں جو الفاظ آئے ہیں‘ وہ اسی سورت سے کیسے کیسے مناسبت رکھتے ہیں؟ اگرچہ اس کا جواب پچھلے

تمام سوالوں کے جواب میں ضمناً آ جانا چاہیے۔

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ سورۃ العنکبوت کی وصیت حضرت سعد بن ابی وقاص ؓ کے قصے پر مبنی ہے۔ ان کی والدہ نے قسم کھائی تھی کہ نہ وہ کھائیں گی، نہ پئیں گی، نہ سائے میں بیٹھیں گی، جب تک کہ سعد دین اسلام کو چھوڑ کر اپنے پرانے دین میں واپس نہ آ جائے۔ یہ قصہ چونکہ مشہور تھا اس لیے یہاں اتنی تنبیہ کر دی گئی کہ ان کے ساتھ حسنِ سلوک کرتے رہو جب تک وہ دونوں یا ان میں سے کوئی ایک تم سے اللہ کے ساتھ شرک کرنے کا مطالبہ نہ کرے۔ چونکہ یہ حکم ایک عمومی نوعیت کا ہے، اس کا تعلق ماں باپ میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص نہیں ہے، اس لیے ان میں سے کسی ایک کے خصوصی تذکرے کی حاجت نہ تھی، تو یہاں حسنِ سلوک کے لیے صرف ''حُسْنًا'' پر اکتفا کیا گیا۔ نحوی اعتبار سے ''حُسْنًا'' حال کی بنا پر منصوب ہے۔ سیبویہ نے یہ بات کہی ہے کہ اگر مصدر محذوف ہو اور صرف صفت لائی گئی ہو تو اسے حال سمجھا جائے گا اور اس لحاظ سے وہ منصوب ہو گا۔ سورۃ الاحقاف میں چونکہ آیات میں کچھ طوالت ہے تو ''اِحْسَانًا'' کا لفظ لایا گیا جس کی مزید تشریح ساتویں سوال کے ضمن میں آ جائے گی۔

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ سورۃ العنکبوت کا آغاز ہی فتنے بمعنی ابتلاء (آزمائش) سے کیا گیا ہے، اور یہ ابتلاء اسلام لانے پر مشرکین کی طرف سے مسلمانوں پر مسلّط کیا جاتا ہے۔ جبکہ سورۂ لقمان میں تو ان آیات سے قبل حضرت لقمان کی اپنے بیٹے کو نصیحت کے ضمن میں شرک سے بچنے کا ذکر صراحتاً آ چکا تھا۔ فرمایا:

﴿ يٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ ؕ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ ۝۱۳ ﴾

''اے میرے بیٹے! اللہ کے ساتھ شریک نہ ٹھہرا، بے شک شرک ایک ظلم عظیم ہے۔''

لیکن سورۃ الاحقاف میں خطاب اہلِ ایمان کی طرف ہے، جہاں شرک کا کوئی دخل نہیں ہے۔ فرمایا:

﴿ رَبِّ اَوْزِعْنِيْٓ اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِيْٓ اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلٰي وَالِدَيَّ وَاَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضٰىهُ وَاَصْلِحْ لِيْ فِيْ ذُرِّيَّتِيْ ؕ اِنِّيْ تُبْتُ اِلَيْكَ وَاِنِّيْ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ ۝۱۵ ﴾

''اے میرے ربّ! مجھے اس بات کی توفیق عطا کر کہ مَیں تیری اس نعمت کا شکر یہ ادا کرتا رہوں جو تُو نے مجھ پر اور میرے والدین پر نچھاور کی ہے، اور یہ کہ مَیں وہ نیک اعمال کرتا رہوں جس سے تُو راضی ہے، اور (اے اللہ!) میری اولاد کو اصلاح (نیکی) کی توفیق عنایت کر۔ مَیں تیری ہی طرف لوٹتا ہوں اور (اقرار کرتا ہوں کہ) یقیناً مَیں مسلمانوں میں سے ہوں۔''

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مضمون سورۃ العنکبوت میں اختصار کے ساتھ بیان ہوا ہے، اس لیے ''لِتُشْرِكَ بِيْ'' (یعنی تُشْرِكَ سے پہلے صرف لام لایا گیا) اور چونکہ سورۂ لقمان میں یہ مضمون تفصیل کے ساتھ بیان ہوا ہے اس لیے وہاں ''تُشْرِكَ بِيْ'' سے قبل ''عَلٰي'' (سہ حرفی کلمہ) لانا مناسب تھا۔

چوتھا سوال کہ صرف آیت سورۂ لقمان میں ﴿ وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا ﴾ کے الفاظ لائے گئے ہیں جو کہ باقی دونوں سورتوں میں نہیں لائے گئے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ سورۂ لقمان میں عمومی حکم دیا گیا ہے کہ والدین کے ساتھ نرمی کے ساتھ پیش آؤ اور ان کے پورے حقوق ادا کرتے رہو، اِلا یہ کہ وہ معصیت پر مجبور کریں،

اور اس لحاظ سے کہا کہ ’’دنیا میں ان کے ساتھ اچھائی سے پیش آتے رہو‘‘۔ لیکن سورۃ العنکبوت کے پس منظر میں وہ بات مضمر ہے جس کا تذکرہ پہلے آ چکا ہے کہ والدین کی طرف سے (یا ان میں سے کسی ایک کی طرف سے) دوبارہ کفر اور شرک کی طرف لوٹنے کا مطالبہ کیا جا رہا تھا' اور ظاہر ہے کہ اس بات کی کسی طرح اجازت نہیں دی جا سکتی' نہ ظاہری طور پر اور نہ ہی باطنی طور پر' اور یہ وہ صورت حال نہیں ہے کہ اپنی جان بچانے کے لیے صرف ظاہری طور پر کلمہ کفر کہہ دیا جائے کہ جس کی سورۃ النحل کی اس آیت میں اجازت دی گئی ہے: ﴿اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ﴾ (آیت ۱۰۶) یعنی اس کی اجازت صرف اُس شخص کے لیے ہے ’’جو اس پر مجبور کیا جائے مگر اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو‘‘۔ لیکن یہاں صورتِ حال مختلف ہے کہ کفر اور شرک اختیار کرنے کا مطالبہ کیا جا رہا ہے ظاہری اور باطنی دونوں طرح' تو یہاں ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا﴾ کہنے کا کوئی جواز نہ تھا۔

دوسری طرف سورۃ الاحقاف کی آیت کا مخاطب تو ایک مردِ مؤمن ہے جسے والدین کے بارے میں وصیت کی جا رہی ہے اور ایک مؤمن شخص خوب جانتا ہے کہ والدین کے کیا حقوق ہیں' بلکہ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ سورۂ لقمان میں جو حقوق بیان ہوئے ہیں' اس سے بھی زیادہ ایک مسلمان کے لیے مطلوب ہیں۔

پانچواں سوال یعنی سورۂ لقمان میں ماں کے بارے میں ﴿وَهْنًا عَلٰى وَهْنٍ﴾ کے الفاظ ہیں اور سورۃ الاحقاف میں ﴿حَمَلَتْهُ كُرْهًا وَّوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ کے الفاظ لائے گئے ہیں تو جواباً عرض ہے کہ یہاں کوئی تعارض نہیں پایا جاتا۔ پہلی آیت میں بزبانِ حمل کمزوری کے اوپر کمزوری کا ذکر ہے اور دوسری آیت میں بتایا گیا ہے کہ حمل اور وضع حمل دونوں میں شدید مشقت پائی جاتی ہے جو بہر صورت ناپسندیدہ ہے' لیکن اس سے مفر نہیں ہے۔

چھٹے سوال کے جواب میں ہم کہیں گے کہ یہاں حمل اور رضاعت کی مدّت کا بیان ہو رہا ہے' اس لیے یہاں بھی کوئی تعارض نہیں ہے۔ حمل کی اپنی مدّت ہے اور رضاعت کی اپنی۔ سورۂ لقمان میں رضاعت کی کُل مدّت دو سال ذکر کی گئی ہے اور سورۃ الاحقاف میں حمل اور رضاعت دونوں کی مدت تیس مہینے بتائی گئی ہے۔

ساتویں سوال کا جواب ضمناً آ چکا ہے کہ ان دونوں سورتوں میں ’’ماں‘‘ کا خاص طور پر ذکر کیوں کیا گیا ہے۔

آٹھواں سوال کہ سورۃ العنکبوت اور سورۂ لقمان میں ’’اِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ‘‘ (پھر میری طرف ہی لوٹ کر آنا ہے) کا اضافہ ہے جو سورۃ الاحقاف میں نہیں ہے' تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں سورتوں میں والدین کی طرف سے شرک کے ارتکاب کے مطالبے کا ذکر ہے' تو ’’اِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ‘‘ کہہ کر یہ واضح کر دیا گیا کہ یہ وہ صورتِ حال نہیں جس کا ذکر سورۃ النحل میں ہے' یعنی مجبوری کی حالت میں جان بچانے کے لیے کلمۂ کفر کہہ دینا جب کہ دل ایمان سے بھرپور ہو' اس لیے والدین کے اس ناجائز مطالبے کو نہ مانو اور یاد رکھو کہ ایک دن میرے پاس ہی لوٹ کر آنا ہے کہ میں اس کے بارے میں سوال کروں گا۔ چونکہ سورۃ الاحقاف اہلِ ایمان کے بارے میں ہے کہ جو یہ جانتے ہیں کہ ربّ ہی کی طرف لوٹ کر جانا ہے تو یہاں اس کی یاددہانی کی ضرورت نہ تھی۔

نویں سوال کا جواب پچھلی تمام باتوں سے بخوبی سمجھا جا سکتا ہے کہ ہر سورت کا پس منظر مختلف ہے۔ سورۃ العنکبوت' سعد بن ابی وقاصؓ کے قصے کے تناظر میں ملاحظہ کی جائے۔ سورۂ لقمان میں لقمان حکیم کی اپنے بیٹے کو

وصیت کا آغاز ہی شرک کی تردید سے ہوتا ہے:

﴿وَاِذْ قَالَ لُقْمٰنُ لِابْنِهٖ وَهُوَ يَعِظُهٗ يٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ ۭ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ ۝﴾

’’اور جب لقمان نے اپنے بیٹے سے کہا اور وہ اسے نصیحت کر رہے تھے: اے میرے بیٹے! اللہ کے ساتھ شریک نہ ٹھہرانا۔ بے شک شرک ایک بہت بڑا ظلم ہے۔‘‘

اور سورۃ الاحقاف کے بارے میں بار بار بیان ہو چکا کہ وہاں مخاطب اہلِ ایمان ہیں اور اس پس منظر کی روشنی میں ہر سہ آیات‘ اپنی اپنی جگہ پوری مناسبت رکھتی ہیں‘ واللہ اعلم!

(۲۸۲) آیت ۲۲

﴿وَمَآ اَنْتُمْ بِمُعْجِزِيْنَ فِي الْاَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاۗءِ ۡ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ ۝﴾

’’اور نہ تم زمین میں اللہ کو عاجز کر سکتے ہو اور نہ آسمان میں‘ اور نہ ہی اللہ کے سوا تمہارا کوئی دوست ہے اور نہ مددگار۔‘‘

اور سورۃ الشوریٰ میں ارشاد فرمایا:

﴿وَمَآ اَنْتُمْ بِمُعْجِزِيْنَ فِي الْاَرْضِ ښ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ ۝﴾

’’اور تم اللہ کو زمین میں عاجز نہیں کر سکتے‘ اور نہ ہی اللہ کے سوا تمہارا کوئی دوست ہے نہ مددگار۔‘‘

یہاں ایک ہی سوال ہے کہ سورۃ العنکبوت میں ’’وَلَا فِي السَّمَاۗءِ‘‘ کا اضافہ ہے‘ جو کہ سورۃ الشوریٰ میں نہیں ہے تو اس کی کیا توجیہہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت ۴ میں اس سے قبل ایک شدید وعید آ چکی ہے‘ فرمایا:

﴿اَمْ حَسِبَ الَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّاٰتِ اَنْ يَّسْبِقُوْنَا ۭ﴾

’’کیا ان لوگوں نے جو بُرائی کرتے ہیں یہ سمجھ رکھا ہے کہ وہ بھاگ کر ہم سے آگے نکل جائیں گے!‘‘

یعنی وہ یہ گمان نہ رکھیں کہ وہ ہمارے قابو سے باہر جا سکتے ہیں۔ مناسب تھا کہ یہ کہا جاتا کہ زمین ہو یا آسمان‘ تم کہیں بھی اللہ سے بے قابو نہیں ہو سکتے۔ اسے مزید وضاحت کے ساتھ یوں بیان کیا:

﴿اَيْنَ مَا تَكُوْنُوْا يَاْتِ بِكُمُ اللّٰهُ جَمِيْعًا ۭ﴾ (البقرۃ:۱۴۸)

’’تم جہاں کہیں بھی ہو‘ اللہ تم سب کو لے آئے گا۔‘‘

اس کے مقابلے میں سورۃ الشوریٰ میں ایسی کوئی وعید نہیں دی گئی تھی کہ اُسے مزید تاکید سے بیان کیا جاتا۔ اس لیے صرف اتنا کہنا کافی تھا کہ تم اللہ کو زمین میں عاجز نہ کر پاؤ گے۔ واللہ اعلم!

(۲۸۳) آیت ۲۴

﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهٖٓ اِلَّآ اَنْ قَالُوا اقْتُلُوْهُ اَوْ حَرِّقُوْهُ فَاَنْجٰىهُ اللّٰهُ مِنَ النَّارِ ۭ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ ۝﴾

’’تو اُس کی قوم کا جواب بجز اس کے کچھ نہ تھا کہ اسے قتل کر دو یا جلا دو‘ تو اللہ نے اسے آگ سے نجات

دی۔ اس میں بے شک نشانیاں ہیں اس قوم کے لیے جو ایمان رکھتے ہیں۔''

اور پھر آیت ۴۴ میں ارشاد فرمایا:

﴿خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ ؕ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِّلْمُؤْمِنِيْنَ ﴿۴۴﴾﴾

''اللہ نے آسمانوں اور زمین کو حق کے ساتھ پیدا کیا ہے' بے شک اس میں مؤمنوں کے لیے ایک نشانی ہے۔''

سوال یہ ہے کہ زمین و آسمان کا پیدا کرنا تو ایک عظیم الشان کام ہے' فرمایا:

﴿لَخَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ (غافر:۵۷)

''آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنا لوگوں کے پیدا کرنے سے بڑا (عمل) ہے۔''

تو یہاں ''اٰيَةً'' (ایک نشانی) لایا گیا اور پچھلی آیت میں جہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ سے نجات دینے کا تذکرہ کیا گیا ہے' وہاں ''اٰيٰت'' (نشانیاں) صیغہ جمع کے ساتھ لایا گیا' تو اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے (واللہ اعلم) کہ پہلی آیت میں جہاں ''اٰيٰت'' بصیغۃ الجمع لایا گیا وہاں صرف ایک بات بیان نہیں ہوئی ہے بلکہ قصہ ابراہیمؑ اور آگ سے بچائے جانے کا واقعہ بیان ہوا اور اس سے قبل کئی عبرت کی باتوں کا بیان ہوا' جیسے حضرت نوح علیہ السلام کا اپنی قوم میں نوسو پچاس برس پیغامِ دعوت دینا' انہیں اللہ کی نشانیاں دکھانا' ان پر بہت کم لوگوں کا ایمان لانا' پھر طوفان کا ان سب کفّار کو اپنی لپیٹ میں لے لینا' زمین کے تمام لوگوں کا اس میں غرق ہونا' صرف کشتی والوں کا بچایا جانا اور اسے تمام جہانوں کے لیے ایک نشانی بنایا جانا' اور اس کے علاوہ پچھلی قوموں کے واقعات سے عبرت پکڑنے کا تذکرہ۔ فرمایا:

﴿وَاِنْ تُكَذِّبُوْا فَقَدْ كَذَّبَ اُمَمٌ مِّنْ قَبْلِكُمْ ؕ﴾ (آیت ۱۸)

''اور اگر تم جھٹلاتے ہو تو تم سے قبل بھی کئی اُمتوں نے جھٹلایا تھا۔''

ایسے ہی ابراہیم علیہ السلام کا اپنی قوم کو دعوتِ حق دینا' معبودانِ باطلہ کے عجز پر دلائل دینا (آیات ۱۶۔۱۷) اور آخر میں یہ کہ مزید غور وخوض کا مطالبہ کرنا:

﴿اَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللّٰهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ ؕ﴾ (آیت ۱۹)

''کیا وہ نہیں دیکھتے کہ اللہ کس طرح مخلوق کو شروع میں پیدا کرتا ہے' پھر وہ اس کا اعادہ بھی کرے گا۔''

اب اتنا کچھ بیان ہوا تو اس کی مناسبت سے ''اٰيٰت'' بصیغۃ الجمع لانا بالکل مناسب تھا۔

اب رہی دوسری آیت جس میں صرف ''اٰيَةً'' لایا گیا وہاں ﴿خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ ؕ﴾ کہا گیا تھا تو یہاں ایک چیز یعنی مصدر ''خلق'' کا بیان ہوا ہے' گو فعل ''خَلَقَ'' لایا گیا لیکن مراد اس سے خود عمل خَلْق (پیدائش) ہے کہ جس کی طرف یہ کہہ کر اشارہ کیا گیا: ''اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً'' - یہ ایسے ہی ہے جیسے سورۃ المائدۃ میں کہا گیا: ﴿ اِعْدِلُوْا ۟ هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۡ﴾ (آیت ۸) ''انصاف کرو' وہ تقویٰ سے زیادہ قریب ہے۔'' تو ''هُوَ'' کی ضمیر ''اِعْدِلُوْا'' کے مصدر ''عَدْل'' کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ کلامِ عرب میں ضمیر اور اسمِ اشارہ دونوں میں یہ طرزِ بیان معروف و مشہور ہے۔ اس لیے یہاں کوئی اشکال نہیں ہے۔ واللہ اعلم!

(۲۸۴) آیات ۴۷ تا ۴۹

﴿وَمَا يَجۡحَدُ بِاٰيٰتِنَاۤ اِلَّا الۡكٰفِرُوۡنَ ۝۴۷﴾ ”اور ہماری آیات کا انکار نہیں کرتے مگر کفّار۔“

﴿وَمَا كُنۡتَ تَتۡلُوۡا مِنۡ قَبۡلِهٖ مِنۡ كِتٰبٍ وَّلَا تَخُطُّهٗ بِيَمِيۡنِكَ اِذًا لَّارۡتَابَ الۡمُبۡطِلُوۡنَ ۝۴۸﴾

”اور اس سے قبل آپ تو کوئی کتاب نہ پڑھتے تھے اور نہ ہی کسی کتاب کو اپنے ہاتھ سے لکھتے تھے (اور اگر ایسا ہوتا تو) یہ باطل پرست لوگ شک میں پڑ جاتے۔“

﴿بَلۡ هُوَ اٰيٰتٌۢ بَيِّنٰتٌ فِىۡ صُدُوۡرِ الَّذِيۡنَ اُوۡتُوا الۡعِلۡمَ ؕ وَمَا يَجۡحَدُ بِاٰيٰتِنَاۤ اِلَّا الظّٰلِمُوۡنَ ۝۴۹﴾

”بلکہ وہ تو کھلی کھلی آیات ہیں ان لوگوں کے سینوں میں جن کو علم دیا گیا۔ اور ہماری آیات کا انکار نہیں کرتے سوائے ظالم لوگ۔“

یہاں سوال کرنے والا یہ سوال کر سکتا ہے کہ انکار کرنے والوں کو پہلے ”کافر“ کا لقب دیا گیا اور پھر آخر میں انہیں ”ظالم“ کہا گیا۔ چونکہ ظلم کا اطلاق کفر اور وہ اعمال جو کفر سے کم تر درجے کے ہوں‘ دونوں پر ہوتا ہے تو یہ خیال آ سکتا ہے کہ مناسب تھا اگر پہلے ظلم کا تذکرہ ہوتا اور پھر کفر کا‘ تو اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہ بات درست ہے کہ ظلم کا اطلاق کفر پر بھی ہوتا ہے اور اس سے کم تر اعمال پر بھی۔ ارشاد فرمایا: ﴿وَالۡكٰفِرُوۡنَ هُمُ الظّٰلِمُوۡنَ ۝۲۵۴﴾ (البقرة) ”اور کافر لوگ وہی ظالم ہیں۔“ تو اگر پہلے کفر کا ذکر ہو اور پھر ظلم کا تو یہ سمجھانا مقصود ہوتا ہے کہ یہ شخص کفر بلکہ کفر سے زائد کا بھی مرتکب ہو رہا ہے‘ جیسے سورۃ النساء میں ارشاد فرمایا:

﴿اِنَّ الَّذِيۡنَ كَفَرُوۡا وَظَلَمُوۡا لَمۡ يَكُنِ اللّٰهُ لِيَـغۡفِرَ لَهُمۡ وَلَا لِيَهۡدِيَهُمۡ طَرِيۡقًا ۝۱۶۸ اِلَّا طَرِيۡقَ جَهَنَّمَ﴾

”بے شک جن لوگوں نے کفر کیا اور ظلم کیا‘ اللہ نہ ہی ان کی مغفرت کرنے والا ہے اور نہ ہی انہیں کوئی راستہ دکھانے والا ہے‘ سوائے جہنم کے راستہ کے۔“

تو قرآن میں کفر اور ظلم اس ترتیب سے بھی بیان ہوئے ہیں اور اس لحاظ سے یہاں کوئی اشکال نہیں۔

(۲۸۵) آیت ۶۱

﴿وَلَئِنۡ سَاَلۡتَهُمۡ مَّنۡ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضَ وَسَخَّرَ الشَّمۡسَ وَالۡقَمَرَ لَيَقُوۡلُنَّ اللّٰهُ ۚ فَاَنّٰى يُؤۡفَكُوۡنَ ۝۶۱﴾

”اور اگر تم ان سے سوال کرو کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا ہے اور سورج اور چاند کو کس نے مسخّر کر رکھا ہے تو وہ کہیں گے: اللہ نے!! تو پھر کہاں سے اُلٹے جانے لگتے ہیں؟“

اور سورۂ لقمان میں ارشاد فرمایا:

﴿وَلَئِنۡ سَاَلۡتَهُمۡ مَّنۡ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضَ لَيَقُوۡلُنَّ اللّٰهُ ؕ قُلِ الۡحَمۡدُ لِلّٰهِ ؕ بَلۡ اَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُوۡنَ ۝۲۵﴾

”اور آپ اگر ان سے پوچھیں کہ کس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے تو وہ کہیں گے اللہ نے! کہہ دیجیے: تمام تعریفیں اللہ ہی کے لیے ہیں لیکن ان میں سے اکثر نہیں جانتے۔“

اور سورۃ الزخرف میں ارشاد ہوا:

﴿وَلَئِنۡ سَاَلۡتَهُمۡ مَّنۡ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضَ لَيَقُوۡلُنَّ خَلَقَهُنَّ الۡعَزِيۡزُ الۡعَلِيۡمُ ۝۹﴾

’’اور اگر تم ان سے سوال کرو کہ کس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا تو وہ کہیں گے کہ انہیں ایک غالب اور دانا نے پیدا کیا ہے۔‘‘

اور سورۃ العنکبوت میں اسی نوع کی ایک دوسری آیت بھی لائی گئی۔ فرمایا:

﴿وَلَئِنۡ سَاَلۡتَهُمۡ مَّنۡ نَّزَّلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَحۡيَا بِهِ الۡاَرۡضَ مِنۡۢ بَعۡدِ مَوۡتِهَا لَيَقُوۡلُنَّ اللّٰهُ ؕ قُلِ الۡحَمۡدُ لِلّٰهِ ؕ بَلۡ اَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُوۡنَ ۝۶۳﴾

’’اور اگر تم ان سے سوال کرو کہ کس نے آسمان سے پانی اتارا اور جو زمین مردہ ہو چکی تھی تو اُسے اس پانی سے زندہ کر دیا تو کہیں گے: اللہ نے! کہہ دیجیے: تمام تعریفیں اللہ ہی کے لیے ہیں لیکن ان میں سے اکثر عقل نہیں رکھتے۔‘‘

اب سوال یہ ہے کہ ان تمام آیات کا مضمون ایک ہی ہے لیکن ہر آیت کا آخری حصہ علیحدہ علیحدہ بتایا گیا ہے تو اس کی کیا وجہ ہے؟

جواباً عرض ہے کہ آیات کا مضمون یقیناً ایک جیسا ہے لیکن ہر آیت کا مقصود الگ الگ ہے۔ پہلی تین آیات میں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت‘ تخلیق میں اس کی انفرادیت‘ علم اور قدرت سے اس کا متصف ہونا‘ جو عظیم تخلیق اس نے کی ہے اس کا متناسب ہونا‘ انتہائی مضبوط اور بے مثال ہونا‘ اس میں کسی خلل یا نقص کا نہ ہونا بیان کیا گیا ہے۔ یہ سب وہ حقائق ہیں کہ اگر ان مشرکین سے بھی پوچھا جائے کہ انہیں کس نے بنایا تو وہ بھی اللہ ہی کا نام لیں گے۔ جہاں تک سورۃ العنکبوت کی دوسری آیت کا تعلق ہے تو اس کا تعلق موت کے بعد دوبارہ زندہ کرنے سے ہے‘ اور جو تمثیل اس آیت میں دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان سے پانی نازل کرتے ہیں اور پھر اس سے ایک مُردہ زمین کو زندگی بخشتے ہیں تو ایسے ہی انسان کو بھی موت کے بعد دوبارہ زندہ کیا جائے گا۔ اسے صراحت کے ساتھ سورۃ الاعراف میں بیان کیا گیا‘ جہاں ایسی ہی تمثیل کے بعد فرمایا:

﴿كَذٰلِكَ نُخۡرِجُ الۡمَوۡتٰى لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُوۡنَ ۝۵۷﴾

’’اور ایسے ہی ہم مُردوں کو بھی نکالیں گے‘ شاید کہ تم نصیحت حاصل کرو۔‘‘

یہاں آیت سے جو مقصود تھا وہ پچھلی تین آیات کے مقصود سے مختلف ہے‘ اور سورۃ العنکبوت میں اس کا بیان کرنا اس لیے بھی مناسب تھا کہ اس سورت میں جابجا اُخروی زندگی میں لوٹائے جانے کا تذکرہ ہے‘ کوئی دس سے زائد مقامات میں اس کی تفصیل ملتی ہے۔ ان میں سب سے پہلی آیت ملاحظہ ہو:

﴿مَنۡ كَانَ يَرۡجُوۡا لِقَآءَ اللّٰهِ فَاِنَّ اَجَلَ اللّٰهِ لَاٰتٍ ؕ وَهُوَ السَّمِيۡعُ الۡعَلِيۡمُ ۝۵﴾

’’اور جو شخص اللہ سے ملنے کی اُمید رکھتا ہے تو اللہ کی طرف سے دی گئی مدت آنے والی ہے۔ اور وہ سننے والا ہے‘ علم رکھتا ہے۔‘‘

اور اس سلسلے کی آخری آیت ہے:

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ ۫ ثُمَّ اِلَيْنَا تُرْجَعُوْنَ ﴿٥٧﴾﴾

''اور ہر نفس موت کو چکھنے والا ہے' پھر تم ہماری طرف ہی لوٹائے جانے والے ہو۔''

اس ضمن میں سب سے زیادہ صریح آیت جس میں اس مقصود کو واضح کیا گیا ہے' وہ یہ دو آیات ہیں:

﴿اَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللّٰهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ ؕ اِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ ﴿١٩﴾﴾

''کیا وہ یہ نہیں دیکھتے کہ اللہ نے مخلوق کو کیسے پہلے پیدا کیا' پھر وہ اسے دوبارہ لوٹاتا ہے۔ بے شک یہ اللہ کے لیے بہت آسان ہے۔''

﴿قُلْ سِيْرُوْا فِى الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللّٰهُ يُنْشِئُ النَّشْاَةَ الْاٰخِرَةَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيْرٌ ﴿٢٠﴾﴾

''کہہ دیجیے: زمین میں چلو پھرو اور دیکھو کہ اس نے کیسے مخلوق کو پہلی مرتبہ پیدا کیا' پھر اللہ اسے اُخروی زندگی سے نوازے گا۔ بے شک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔''

چونکہ باقی دونوں سورتوں میں یہ مضمون اس طرح وارد نہیں ہوا جیسے سورۃ العنکبوت میں تکرار کے ساتھ وارد ہوا ہے' تو وہاں اس مثال پر مشتمل آیت کا لایا جانا مناسبت نہیں رکھتا تھا۔

اب ذرا اس نکتے کا بیان ہو جائے کہ ہر آیت کا آخری جملہ مختلف کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تینوں آیات جس ترتیب کے ساتھ کتاب اللہ میں آئی ہیں' اسی طرح ان میں سے ہر آیت کا آخری حصہ اس ترتیب کی حکمت کے مطابق ہے۔ اصل مضمون تینوں آیات میں آسمانوں اور زمین کی خِلقت کے بارے میں ہے کہ جسے اللہ کی توفیق حاصل ہو تو اس کے لیے تو کوئی اشکال نہیں ہے' لیکن منکرین کے لیے پہلی آیت میں کہا گیا: ﴿فَاَنّٰى يُؤْفَكُوْنَ﴾ یعنی دلائل کے واضح ہو جانے کے بعد تم کس بہکاوے کا شکار ہو۔ پھر سورۂ لقمان کی آیت میں ان کے بارے میں کہا: ﴿بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ ﴿٢٥﴾﴾ تو اگر دونوں آیات کو سامنے رکھا جائے تو یہ معنی ظاہر ہوگا کہ تم اس بہکاوے میں کیسے آ سکتے تھے' لیکن چونکہ علم سے بھاگتے تھے اس لیے ان کی عقل پلٹا کھا گئی' جیسا کہ سورۃ الکہف میں ارشاد فرمایا تھا: ﴿اِنَّا جَعَلْنَا عَلٰى قُلُوْبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَّفْقَهُوْهُ﴾ (آیت ۵۷) ''ہم نے ان کے دلوں پر پردے ڈال دیے کہ وہ سمجھ نہ پائیں۔''

سورۃ الزخرف کے اختتام پر ارشاد فرمایا: ﴿لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ ﴿٩﴾﴾ یہاں وہ یہ اعتراف کرتے نظر آتے ہیں کہ اللہ ہی قادر ہے' اللہ ہی علیم ہے اور اس اعتراف کے باوجود پھر اُن کا ایمان نہ لانا صرف ان کے عناد کی بنا پر ہے۔

اگر ان تینوں آیات کو اس ترتیب کے ساتھ سمجھا جائے تو حاصل یہ ہوگا کہ اگر ان لوگوں کے ساتھ پوری تحقیق کی جائے' ایک کے بعد دوسرا سوال کیا جائے تو وہ حقیقۃ الامر کا اعتراف کریں گے' لیکن پھر بھی ان کا کفر پر قائم رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ جانتے بوجھتے خواہش اور گمراہی کے پیروکار ہیں۔ اس طرح ان تینوں آیات کی مضمون سے مناسبت واضح ہو جاتی ہے۔

اب رہی سورۃ العنکبوت کی دوسری آیت جس میں سوال یہ تھا کہ آسمان سے پانی کس نے نازل کیا کہ جس سے مُردہ زمین لہلا اٹھی تو وہ کہیں گے: اللہ نے! اور پھر آخر میں ارشاد فرمایا: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ ؕ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ ﴿٦٣﴾﴾ اس آیت میں ان کا وصف یہ بتایا گیا ہے کہ وہ عقل سے عاری ہیں۔ اس کی توجیہہ یہ ہوسکتی ہے کہ یہ لوگ اپنی ناسمجھی میں اس حد تک جا چکے تھے کہ حیوانات کی سطح پر جا پہنچے کہ جو خطاب کے اہل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ انسان تو عقل سے پہچانا جاتا ہے‘ عقل ہی سے وہ حیوانات سے جدا نظر آتا ہے۔ اسے مکلّف بھی اسی وقت بنایا جاتا ہے جب وہ عقل سے متصف ہو‘ کیونکہ عقل ہوگی تو علم کو حاصل کر سکے گا۔ متکلّمین کے نزدیک عقل ضروری علوم سے باخبر ہونا ہے‘ اور ضروری نہیں کہ اسے سارے علوم حاصل ہوں۔ بہر حال اس بات سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ وہ نہ ہو تو نہ ہی انسان مکلّف قرار دیا جاتا ہے اور نہ ہی وہ علم کا سزاوار قرار دیا جاسکتا ہے‘ اور جو چیز بھی علم کی ضد ہے وہی عقل کی بھی ضد ہے‘ چاہے عام ہو یا خاص۔ عربی میں کہا جاتا ہے: ’’عَقَلْتُ الْبَعِيْرَ‘‘ میں نے اونٹ کو عقال (یعنی رسّی) سے باندھ کر رکھا۔ چنانچہ جس کے پاس یہ نہ ہو تو وہ جانوروں کی مانند ہوگیا۔

مزید ہم یہ کہیں گے کہ ذرا غور تو کیجیے‘ آسمان سے پانی ایک جیسا نازل ہوتا ہے لیکن اس سے طرح طرح کے پودے‘ درخت اور پھل پیدا ہوتے ہیں‘ حالانکہ سب کا مادہ بالکل ایک جیسا ہے۔ جسے یہ بات سمجھ میں آگئی‘ وہ اب یہ بھی سمجھ سکتا ہے کہ انسان بھی آسمان سے برسائے جانے والے پانی کی طرح ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوا ہے‘ لیکن اس سے پیدا ہونے والے انسان بھی شکل‘ خِلقت اور دوسرے اوصاف میں جدا جدا نظر آتے ہیں‘ حالانکہ سب کا مادہ ایک ہی ہے۔

دونوں طرح کے پانی میں اس طرح کی مشابہت اور معانی کی مناسبت‘ عقل مند شخص کے لیے بالکل واضح ہے۔ جو شخص یہ سب دیکھتا ہو وہ کیسے اس بات کا انکار کرتا ہے کہ انسان مرنے کے بعد دوبارہ پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ موت کے بعد زندگی کو اس مثال کے ساتھ قرآن مجید میں بار بار ذکر کیا گیا ہے۔ سورۃ الروم (آیت ۲۴) میں ارشاد فرمایا:

﴿وَمِنْ اٰيٰتِهٖ يُرِيْكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَّطَمَعًا وَّيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَيُحْيٖ بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ؕ﴾

’’اور اُس کی نشانیوں میں سے ہے کہ وہ تمہیں بجلیاں دکھاتا ہے جس سے تم خوف زدہ بھی ہوتے ہو اور امید بھی رکھتے ہو‘ اور وہ آسمان سے پانی برساتا ہے اور اس سے مُردہ زمین کو زندگی بخشتا ہے۔‘‘

جسے تفکّر و تدبّر کی توفیق ہو تو وہ اس بات کو بخوبی سمجھ سکتا ہے۔ ایسے ہی ارشاد فرمایا: ﴿كَذٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتٰى﴾ ’’ایسے ہی ہم مُردوں کو نکال باہر کریں گے۔‘‘

سورۂ فاطر کی اس آیت (آیت ۹) پر ہم اس بحث کا خاتمہ کرتے ہیں:

﴿وَاللّٰهُ الَّذِيْٓ اَرْسَلَ الرِّيٰحَ فَتُثِيْرُ سَحَابًا فَسُقْنٰهُ اِلٰى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَاَحْيَيْنَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ؕ﴾

’’اور وہی اللہ ہے جو ہوائیں بھیجتا ہے جو بادلوں کو دھکیلتی ہیں اور پھر ہم انہیں ایک مُردہ زمین کی طرف ہنکا دیتے ہیں اور زمین کو اُس کی موت کے بعد زندہ کر دیتے ہیں۔‘‘

❁❁❁

ترجمۂ قرآن مجید

مع صرفی ونحوی تشریح

افادات: حافظ احمد یار مرحوم

ترتیب وتدوین: لطف الرحمٰن خان مرحوم

سُورۃُ بَنِیۡۤ اِسۡرَآءِیۡل

آیات ۱ تا ۵

﴿سُبۡحٰنَ الَّذِیۡۤ اَسۡرٰی بِعَبۡدِہٖ لَیۡلًا مِّنَ الۡمَسۡجِدِ الۡحَرَامِ اِلَی الۡمَسۡجِدِ الۡاَقۡصَا الَّذِیۡ بٰرَکۡنَا
حَوۡلَہٗ لِنُرِیَہٗ مِنۡ اٰیٰتِنَا ؕ اِنَّہٗ ہُوَ السَّمِیۡعُ الۡبَصِیۡرُ ۝۱ وَ اٰتَیۡنَا مُوۡسَی الۡکِتٰبَ وَ جَعَلۡنٰہُ ہُدًی
لِّبَنِیۡۤ اِسۡرَآءِیۡلَ اَلَّا تَتَّخِذُوۡا مِنۡ دُوۡنِیۡ وَکِیۡلًا ۝۲ ذُرِّیَّۃَ مَنۡ حَمَلۡنَا مَعَ نُوۡحٍ ؕ اِنَّہٗ کَانَ عَبۡدًا
شَکُوۡرًا ۝۳ وَ قَضَیۡنَاۤ اِلٰی بَنِیۡۤ اِسۡرَآءِیۡلَ فِی الۡکِتٰبِ لَتُفۡسِدُنَّ فِی الۡاَرۡضِ مَرَّتَیۡنِ وَ لَتَعۡلُنَّ
عُلُوًّا کَبِیۡرًا ۝۴ فَاِذَا جَآءَ وَعۡدُ اُوۡلٰىہُمَا بَعَثۡنَا عَلَیۡکُمۡ عِبَادًا لَّنَاۤ اُولِیۡ بَاۡسٍ شَدِیۡدٍ فَجَاسُوۡا
خِلٰلَ الدِّیَارِ ؕ وَ کَانَ وَعۡدًا مَّفۡعُوۡلًا ۝۵﴾

ج و س

جَاسَ یَجُوۡسُ (ن) جَوۡسًا : لوٹ مار کے لیے کسی جگہ گھس جانا۔ زیر مطالعہ آیت ۵۔

ترکیب

(آیت ۱) لَیۡلًا ظرفِ زمان ہونے کی وجہ سے حالتِ نصب میں ہے۔ اَلۡاَقۡصٰی کو اَلۡاَقۡصَا لکھنا قرآن مجید کا مخصوص املا ہے۔ لِنُرِیَہٗ کے لام کا تعلق بٰرَکۡنَا سے نہیں‘ بلکہ اَسۡرٰی سے ہے۔ (آیت ۳) ذُرِّیَّۃَ مضاف ہے اور مَنۡ اس کا مضاف الیہ ہے۔ ذُرِّیَّۃَ کے حالتِ نصب میں ہونے کی متعدد وجوہات بیان کی گئی ہیں۔ ہماری ترجیح یہ ہے کہ اس کو منادیٰ مضاف مانا جائے‘ یعنی اس سے پہلے حرفِ ندا ’’یا‘‘ محذوف ہے اور اس کا تعلق لَا تَتَّخِذُوۡا سے ہے۔

ترجمہ

سُبۡحٰنَ الَّذِیۡۤ : اُس کی پاکیزگی ہے جو	اَسۡرٰی : لے گیا
بِعَبۡدِہٖ : اپنے بندے کو	لَیۡلًا : رات کے کسی وقت
مِّنَ الۡمَسۡجِدِ الۡحَرَامِ : مسجد حرام سے	اِلَی الۡمَسۡجِدِ الۡاَقۡصَا : اُس مسجد اقصیٰ تک
الَّذِیۡ بٰرَکۡنَا : جس کو ہم نے برکت دی	حَوۡلَہٗ : اس کے اردگرد کو
لِنُرِیَہٗ : تاکہ ہم دکھائیں اس کو	مِنۡ اٰیٰتِنَا : اپنی نشانیوں میں سے
اِنَّہٗ ہُوَ السَّمِیۡعُ : بے شک وہی سننے والا ہے	الۡبَصِیۡرُ : دیکھنے والا ہے
وَاٰتَیۡنَا مُوۡسَی : اور ہم نے دی موسیٰؑ کو	الۡکِتٰبَ : کتاب
وَجَعَلۡنٰہُ : اور ہم نے بنایا اس کو	ہُدًی : ہدایت
لِّبَنِیۡۤ اِسۡرَآءِیۡلَ : بنی اسرائیل کے لیے	اَلَّا تَتَّخِذُوۡا : کہ تم لوگ مت بناؤ
مِنۡ دُوۡنِیۡ : میرے علاوہ	وَکِیۡلًا : کوئی کارساز
ذُرِّیَّۃَ : (اے) ان کی اولاد	مَنۡ حَمَلۡنَا : جن کو ہم نے سوار کیا
مَعَ نُوۡحٍ : نوحؑ کے ساتھ	اِنَّہٗ کَانَ : بے شک وہ تھا
عَبۡدًا شَکُوۡرًا : بہت شکر گزار بندہ	وَقَضَیۡنَاۤ : اور ہم نے فیصلہ کیا
اِلٰی بَنِیۡۤ اِسۡرَآءِیۡلَ : بنی اسرائیل کی طرف	فِی الۡکِتٰبِ : اُس کتاب میں
لَتُفۡسِدُنَّ : (کہ) تم لوگ لازماً نظم بگاڑو گے	فِی الۡاَرۡضِ : زمین میں
مَرَّتَیۡنِ : دو مرتبہ	وَلَتَعۡلُنَّ : اور تم لوگ لازماً عروج پاؤ گے
عُلُوًّا کَبِیۡرًا : ایک بڑا عروج	فَاِذَا جَآءَ : پھر جب آیا
وَعۡدُ اُوۡلٰىہُمَا : ان دونوں (باری) کی پہلی کا وعدہ	بَعَثۡنَا عَلَیۡکُمۡ : تو ہم نے بھیجا تم لوگوں پر
عِبَادًا لَّنَاۤ : اپنے کچھ ایسے بندوں کو جو	اُولِیۡ بَاۡسٍ شَدِیۡدٍ : شدید جنگ والے تھے
فَجَاسُوۡا : تو وہ گھس گئے	خِلٰلَ الدِّیَارِ : گھروں کے درمیان
وَکَانَ : اور وہ تھا	وَعۡدًا مَّفۡعُوۡلًا : ایک کیا ہوا وعدہ

نوٹ: آیت نمبر ایک میں واقعۂ معراج کا ذکر ہے۔ یہ واقعہ ہجرت سے ایک سال قبل پیش آیا۔ حدیث کی کتابوں میں صحابہؓ سے اس کی تفصیلات بکثرت مروی ہیں، جن کی تعداد ۲۵ تک ہے۔ آیت کے الفاظ کہ ’’ایک رات اپنے بندے کو لے گیا‘‘ جسمانی سفر پر صریحاً دلالت کرتے ہیں۔ خواب کے سفر یا کشفی سفر کے لیے یہ الفاظ کسی طرح موزوں نہیں ہو سکتے۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ یہ محض ایک روحانی تجربہ نہیں تھا بلکہ ایک جسمانی سفر اور عینی مشاہدہ تھا جو اللہ تعالیٰ نے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کرایا۔ ممکن اور ناممکن کی بحث تو صرف اس صورت میں پیدا ہوتی

ہے جب کسی انسان کے اپنے اختیار سے خود کوئی کام کرنے کا معاملہ زیر بحث ہو۔ لیکن جب ذکر یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے فلاں کام کیا، تو پھر امکان کا سوال وہی شخص اٹھا سکتا ہے جسے اللہ کے قادر مطلق ہونے کا یقین نہ ہو۔ (تفہیم القرآن سے ماخوذ)

آیات ۶ تا ۱۰

﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَاَمْدَدْنٰكُمْ بِاَمْوَالٍ وَّبَنِيْنَ وَجَعَلْنٰكُمْ اَكْثَرَ نَفِيْرًا ۞٦
اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ ۗ وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا ۭ فَاِذَا جَاۗءَ وَعْدُ الْاٰخِرَةِ لِيَسُوْۗءٗا
وُجُوْهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوْهُ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَّلِيُتَبِّرُوْا مَا عَلَوْا تَتْبِيْرًا ۞٧ عَسٰى
رَبُّكُمْ اَنْ يَّرْحَمَكُمْ ۚ وَاِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا ۘ وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكٰفِرِيْنَ حَصِيْرًا ۞٨ اِنَّ هٰذَا
الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِيْنَ الَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ اَجْرًا
كَبِيْرًا ۞٩ وَّاَنَّ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ اَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا اَلِيْمًا ۞١٠﴾

ترکیب

(آیت ۶) جَعَلْنَا کا مفعولِ اوّل کُمْ کی ضمیر ہے اور اَكْثَرَ مفعول ثانی ہے، جبکہ نَفِيْرًا تمیز ہونے کی وجہ سے حالتِ نصب میں ہے۔ (آیت ۷) فَلَهَا میں هَا کی ضمیر اَنْفُس کے لیے ہے۔ وَعْدُ الْاٰخِرَةِ کے بعد آیت ۶ کا پورا جملہ بَعَثْنَا سے بَاْسٍ شَدِيْدٍ تک محذوف ہے۔ لِيَسُوْۗءٗا دراصل يَسُوْءُوْنَ تھا، لَامِ کَی داخل ہونے کی وجہ سے نون گرا تو يَسُوْءُوْا باقی بچا۔ اس کو يَسُوْۗءٗا لکھنا قرآن کا مخصوص املا ہے۔ (آیت ۹) لِلَّتِيْ هِيَ کے بعد اَقْوَمُ مذکر کا استعمال بتا رہا ہے کہ اس کا مضاف الیہ محذوف ہے جو کہ اَلسُّبُلِ ہو سکتا ہے اور یہ تفضیل کُل ہے۔ (دیکھیں آسان عربی گرامر، پیراگراف: ۶۲:۷)

ترجمہ

ثُمَّ رَدَدْنَا: پھر ہم نے لوٹا دیا
لَكُمُ الْكَرَّةَ: تمہارے لیے اس باری کو
عَلَيْهِمْ: ان لوگوں پر
وَاَمْدَدْنٰكُمْ: اور ہم نے مدد دی تم کو
بِاَمْوَالٍ: مالوں سے
وَّبَنِيْنَ: اور بیٹوں سے
وَجَعَلْنٰكُمْ: اور ہم نے کر دیا تم کو
اَكْثَرَ نَفِيْرًا: زیادہ بطور جتھے کے
اِنْ اَحْسَنْتُمْ: اگر تم لوگ بھلائی کرتے ہو
اَحْسَنْتُمْ: تو بھلائی کرتے ہو
لِاَنْفُسِكُمْ: اپنی جانوں کے لیے
وَاِنْ اَسَاْتُمْ: اور اگر تم برائی کرتے ہو
فَلَهَا: تو ان کے لیے
فَاِذَا جَاۗءَ: پھر جب آیا
وَعْدُ الْاٰخِرَةِ: آخری (باری) کا وعدہ
لِيَسُوْۗءٗا: (تو ہم نے بھیجا جنگجو بندوں کو) کہ وہ بگاڑ دیں

وُجُوۡهَكُمۡ :تمہارے چہروں کو
الۡمَسۡجِدَ :مسجد میں
اَوَّلَ مَرَّةٍ : پہلی مرتبہ
مَا عَلَوۡا :اس کو جس پر وہ غالب ہوں
عَسٰى رَبُّكُمۡ :بعید نہیں تمہارے ربّ سے
وَاِنۡ عُدۡتُّمۡ :اور اگر تم واپس ہوئے (گناہ کی طرف)
وَجَعَلۡنَا :اور ہم نے بنایا
لِلۡكٰفِرِيۡنَ :کافروں کے لیے
اِنَّ هٰذَا الۡقُرۡاٰنَ :یقیناً یہ قرآن
لِلَّتِىۡ :اس کے لیے جو کہ
وَيُبَشِّرُ :اور وہ بشارت دیتا ہے
يَعۡمَلُوۡنَ :عمل کرتے ہیں
اَنَّ لَهُمۡ :کہ ان کے لیے ہے
وَّاَنَّ الَّذِيۡنَ :اور (بشارت دیتا ہے) کہ وہ لوگ جو
بِالۡاٰخِرَةِ :آخرت پر
عَذَابًا اَلِيۡمًا :ایک دردناک عذاب

وَلِيَدۡخُلُوا :اور تاکہ وہ داخل ہوں
كَمَا دَخَلُوۡهُ :جیسے کہ وہ داخل ہوئے اس میں
وَّلِيُتَبِّرُوۡا :اور تاکہ وہ برباد کریں
تَتۡبِيۡرًا :جیسے کہ برباد کرتے ہیں
اَنۡ يَّرۡحَمَكُمۡ :کہ وہ رحم کرے تم پر
عُدۡنَا :تو ہم واپس ہوں گے (سزا کی طرف)
جَهَنَّمَ :جہنم کو
حَصِيۡرًا :ایک قید خانہ
يَهۡدِىۡ :ہدایت دیتا ہے
هِىَ اَقۡوَمُ :وہی سب سے سیدھی (راہ) ہے
الۡمُؤۡمِنِيۡنَ الَّذِيۡنَ :ان ایمان لانے والوں کو جو
الصّٰلِحٰتِ :نیکیوں کے
اَجۡرًا كَبِيۡرًا :ایک بڑا اجر
لَا يُؤۡمِنُوۡنَ :ایمان نہیں لاتے
اَعۡتَدۡنَا لَهُمۡ :ہم نے تیار کیا ہے ان کے لیے

نوٹ: تورات میں کہہ دیا گیا تھا کہ بنی اسرائیل دو بار شرارت کریں گے۔ (اپنے عروج کے نشہ میں بدمست ہو کر۔ مرتب) اس کی جزا میں دشمن ان کے ملک پر غالب ہوں گے۔ اسی طرح ہوا۔ ایک بار جالوت غالب ہوا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس کو حضرت داؤد علیہ السلام کے ہاتھ سے ہلاک کیا اور بنی اسرائیل نے دوبارہ عروج حاصل کیا جس کی انتہا حضرت سلیمان علیہ السلام کی حکومت تھی۔ دوسری بار بخت نصر غالب ہوا اور اس کے بعد سے ان کی سلطنت نے قوت نہیں پکڑی۔ بعض علماء نے پہلے وعدہ سے بخت نصر کا حملہ، جو ۵۸۷ قبل مسیح ہوا تھا، اور دوسرے وعدہ سے طیطوس (Titus) رومی کا حملہ، جو رفعِ مسیح کے ستّر سال بعد ہوا تھا، مراد لیا ہے، کیونکہ ان دونوں حملوں میں مقدس ہیکلِ سلیمانی کو برباد کیا گیا۔ (تفسیرِ عثمانی)۔ طیطوس رومی کے حملے کے وقت یہودیوں کی حکومت نہیں تھی بلکہ اس وقت فلسطین سلطنت روم کا ایک صوبہ تھا جس میں یہودیوں کو کچھ صوبائی خودمختاری حاصل تھی۔ البتہ وہ اپنی حکومت قائم کرنے کے لیے روم کے خلاف بغاوت کرتے رہتے تھے۔ اس کی سزا دینے کے لیے طیطوس نے حملہ کیا تھا۔

آیات ۱۱ تا ۱۵

﴿وَيَدۡعُ الۡاِنۡسَانُ بِالشَّرِّ دُعَآءَهٗ بِالۡخَيۡرِ ؕ وَكَانَ الۡاِنۡسَانُ عَجُوۡلًا ⑪ وَجَعَلۡنَا الَّيۡلَ وَالنَّهَارَ
اٰيَتَيۡنِ فَمَحَوۡنَاۤ اٰيَةَ الَّيۡلِ وَجَعَلۡنَاۤ اٰيَةَ النَّهَارِ مُبۡصِرَةً لِّتَبۡتَغُوۡا فَضۡلًا مِّنۡ رَّبِّكُمۡ وَلِتَعۡلَمُوۡا
عَدَدَ السِّنِيۡنَ وَالۡحِسَابَ ؕ وَكُلَّ شَىۡءٍ فَصَّلۡنٰهُ تَفۡصِيۡلًا ⑫ وَكُلَّ اِنۡسَانٍ اَلۡزَمۡنٰهُ طٰٓئِرَهٗ فِىۡ
عُنُقِهٖ ؕ وَنُخۡرِجُ لَهٗ يَوۡمَ الۡقِيٰمَةِ كِتٰبًا يَّلۡقٰىهُ مَنۡشُوۡرًا ⑬ اِقۡرَاۡ كِتٰبَكَ ؕ كَفٰى بِنَفۡسِكَ
الۡيَوۡمَ عَلَيۡكَ حَسِيۡبًا ⑭ مَنِ اهۡتَدٰى فَاِنَّمَا يَهۡتَدِىۡ لِنَفۡسِهٖ ۚ وَمَنۡ ضَلَّ فَاِنَّمَا يَضِلُّ
عَلَيۡهَا ؕ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزۡرَ اُخۡرٰى ؕ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيۡنَ حَتّٰى نَبۡعَثَ رَسُوۡلًا ⑮﴾

ن ش ر

نَشَرَ يَنۡشُرُ (ن) نَشۡرًا : کسی چیز کو بکھیرنا، پھیلانا۔ ﴿وَيَنۡشُرُ رَحۡمَتَهٗ﴾ (الشوریٰ:۲۸) ''اور وہ پھیلاتا ہے اپنی رحمت کو۔''

نُشُوۡرًا : جی اٹھنا، دوبارہ زندہ ہونا، دوبارہ اُٹھنا۔ ﴿كَذٰلِكَ النُّشُوۡرُ ⑨﴾ (فاطر) ''اس طرح دوبارہ زندہ ہونا ہے۔''

نَاشِرٌ (اسم الفاعل) : پھیلانے والا۔ ﴿وَّالنّٰشِرٰتِ نَشۡرًا ③﴾ (المرسلات) ''اور پھیلانے والیاں جیسا کہ پھیلانے کا حق ہے۔''

مَنۡشُوۡرٌ (اسم المفعول) : پھیلایا ہوا، کھولا ہوا۔ زیر مطالعہ آیت ۱۳۔

اَنۡشَرَ (افعال) اِنۡشَارًا : دوبارہ زندہ کرنا، دوبارہ اٹھانا۔ ﴿ثُمَّ اَمَاتَهٗ فَاَقۡبَرَهٗ ㉑ ثُمَّ اِذَا شَآءَ اَنۡشَرَهٗ ㉒﴾ (عبس) ''پھر اُس نے موت دی اس کو، پھر اُس نے قبر دی اس کو۔ پھر جب بھی وہ چاہے گا وہ دوبارہ زندہ کرے گا اس کو۔''

مُنۡشَرٌ (اسم المفعول) : زندہ کر کے اٹھایا جانے والا۔ ﴿وَمَا نَحۡنُ بِمُنۡشَرِيۡنَ ㉟﴾ (الدخان) ''اور ہم نہیں ہیں دوبارہ اٹھائے جانے والے۔''

نَشَّرَ (تفعیل) تَنۡشِيۡرًا : خوب پھیلانا، کھولنا۔

مُنَشَّرٌ (اسم المفعول) : پھیلایا ہوا، کھولا ہوا۔ ﴿اَنۡ يُّؤۡتٰى صُحُفًا مُّنَشَّرَةً ﴿۵۲﴾﴾ (المدثر) ''کہ ان کو دیے جائیں کھولے ہوئے صحیفے۔''

اِنۡتَشَرَ (افتعال) اِنۡتِشَارًا : پھیل جانا، بکھر جانا۔ ﴿وَمِنۡ اٰيٰتِهٖۤ اَنۡ خَلَقَكُمۡ مِّنۡ تُرَابٍ ثُمَّ اِذَاۤ اَنۡتُمۡ بَشَرٌ تَنۡتَشِرُوۡنَ ⑳﴾ (الروم) ''اور اُس کی نشانیوں میں سے ہے کہ اُس نے پیدا کیا تم لوگوں کو ایک مٹی سے، پھر جب تم لوگ ایک بشر ہوتے ہو تو پھیل جاتے ہو۔''

اِنۡتَشِرۡ (فعل امر) : تُو پھیل جا، بکھر جا۔ ﴿فَاِذَا طَعِمۡتُمۡ فَانۡتَشِرُوۡا ﴾ (الاحزاب:۵۳) ’’پھر جب کھا چکو تو منتشر ہو جاؤ۔‘‘

مُنۡتَشِرٌ (اسم الفاعل) : پھیلنے والا۔ ﴿یَخۡرُجُوۡنَ مِنَ الۡاَجۡدَاثِ کَاَنَّھُمۡ جَرَادٌ مُّنۡتَشِرٌ ۷﴾ (القمر) ’’وہ لوگ نکلیں گے قبروں سے گویا کہ وہ پھیلنے والی ٹڈی ہیں۔‘‘

ترکیب

(آیت ۱۱) یَدۡعُ مضارع مجزوم نہیں ہے بلکہ یہ مضارع معروف یَدۡعُوۡ ہے۔ یہ قرآن کا مخصوص املا ہے کہ اس کو یہاں یَدۡعُ لکھا جاتا ہے۔ (آیت ۱۲) اَلۡحِسَابَ کی نصب بتا رہی ہے کہ یہ عَدَدَ کا مضاف الیہ نہیں بلکہ لِتَعۡلَمُوۡا کا مفعول ثانی ہے۔ کُلَّ شَیۡءٍ میں کُلَّ کی نصب بتا رہی ہے کہ یہ کسی فعل محذوف کا مفعول ہے۔ یہ فَصَّلۡنَا کا مفعول مقدم نہیں ہو سکتا کیونکہ ضمیر مفعولی ہٗ اس کا مفعول ہے۔ (آیت ۱۳) کُلَّ اِنۡسَانٍ بھی فعل محذوف کا مفعول ہے۔

ترجمہ

وَیَدۡعُ الۡاِنۡسَانُ : اور دعوت دیتا ہے انسان	بِالشَّرِّ : برائی کو
دُعَآءَہٗ : (جیسے) اس کا دعوت دینا ہو	بِالۡخَیۡرِ : بھلائی کو
وَکَانَ الۡاِنۡسَانُ : اور ہے انسان	عَجُوۡلًا : بہت جلد باز
وَجَعَلۡنَا : اور ہم نے بنایا	الَّیۡلَ وَالنَّھَارَ : رات کو اور دن کو
اٰیَتَیۡنِ : دو نشانیاں	فَمَحَوۡنَآ : پھر ہم نے مٹایا
اٰیَۃَ الَّیۡلِ : رات کی نشانی کو	وَجَعَلۡنَآ : اور ہم نے بنایا
اٰیَۃَ النَّھَارِ : دن کی نشانی کو	مُبۡصِرَۃً : دکھانے والی
لِّتَبۡتَغُوۡا : تاکہ تم لوگ تلاش کرو	فَضۡلًا : کچھ فضل
مِّنۡ رَّبِّکُمۡ : اپنے ربّ سے	وَلِتَعۡلَمُوۡا : اور تاکہ تم لوگ جان لو
عَدَدَ السِّنِیۡنَ : برسوں کی گنتی کو	وَالۡحِسَابَ : اور حساب کو
وَکُلَّ شَیۡءٍ : اور ہر ایک چیز کو	فَصَّلۡنٰہُ : ہم نے تفصیل سے بتایا اس کو
تَفۡصِیۡلًا : جیسے کھول کھول کر بتاتے ہیں	وَکُلَّ اِنۡسَانٍ : اور ہر ایک انسان کو
اَلۡزَمۡنٰہُ : ہم نے چپکا دی اس سے	طٰٓئِرَہٗ : اس کی شامتِ عمل
فِیۡ عُنُقِہٖ : اس کی گردن میں	وَنُخۡرِجُ لَہٗ : اور ہم نکالیں گے اس کے لیے
یَوۡمَ الۡقِیٰمَۃِ : قیامت کے دن	کِتٰبًا : ایک ایسی کتاب
یَّلۡقٰہُ : وہ ملے گا (یعنی پائے گا) جس کو	مَنۡشُوۡرًا : کھولی ہوئی

اِقْرَاْ كِتٰبَكَ : تُو پڑھ اپنی کتاب

کَفٰی بِنَفْسِكَ : کافی ہے تیرا نفس

اَلْیَوْمَ : آج کے دن

عَلَیْكَ : تجھ پر

حَسِیْبًا : بطور حساب لینے والے کے

مَنِ اھْتَدٰی : جس نے ہدایت پائی

فَاِنَّمَا : تو کچھ نہیں سوائے اس کے کہ

یَھْتَدِیْ : وہ ہدایت پاتا ہے

لِنَفْسِهٖ : اپنے نفس کے لیے

وَمَنْ ضَلَّ : اور جو گمراہ ہوا

فَاِنَّمَا : تو کچھ نہیں سوائے اس کے کہ

یَضِلُّ : وہ گمراہ ہوتا ہے

عَلَیْھَا : اس پر

وَلَا تَزِرُ : اور نہیں اٹھائے گی

وَازِرَةٌ : کوئی اٹھانے والی (جان)

وِّزْرَ اُخْرٰی : کسی دوسری کا بوجھ

وَمَا كُنَّا : اور ہم نہیں ہیں

مُعَذِّبِیْنَ : عذاب دینے والے

حَتّٰی نَبْعَثَ : یہاں تک کہ ہم بھیجیں

رَسُوْلًا : کوئی رسول

آیات ۱۶ تا ۲۲

﴿وَاِذَآ اَرَدْنَآ اَنْ نُّھْلِكَ قَرْیَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِیْھَا فَفَسَقُوْا فِیْھَا فَحَقَّ عَلَیْھَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنٰھَا
تَدْمِیْرًا ﴿۱۶﴾ وَكَمْ اَھْلَكْنَا مِنَ الْقُرُوْنِ مِنْۢ بَعْدِ نُوْحٍ ؕ وَكَفٰی بِرَبِّكَ بِذُنُوْبِ عِبَادِهٖ خَبِیْرًاۢ
بَصِیْرًا ﴿۱۷﴾ مَنْ كَانَ یُرِیْدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهٗ فِیْھَا مَا نَشَآءُ لِمَنْ نُّرِیْدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهٗ جَھَنَّمَ ۚ
یَصْلٰھَا مَذْمُوْمًا مَّدْحُوْرًا ﴿۱۸﴾ وَمَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَةَ وَسَعٰی لَھَا سَعْیَھَا وَھُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ
كَانَ سَعْیُھُمْ مَّشْكُوْرًا ﴿۱۹﴾ كُلًّا نُّمِدُّ ھٰٓؤُلَآءِ وَھٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ؕ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ
مَحْظُوْرًا ﴿۲۰﴾ اُنْظُرْ كَیْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَھُمْ عَلٰی بَعْضٍ ؕ وَلَلْاٰخِرَةُ اَكْبَرُ دَرَجٰتٍ وَّاَكْبَرُ
تَفْضِیْلًا ﴿۲۱﴾ لَا تَجْعَلْ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُوْمًا مَّخْذُوْلًا ﴿۲۲﴾﴾

ح ظ ر

حَظَرَ یَحْظِرُ (ض) حَظْرًا : منع کرنا، روک لینا۔

مَحْظُوْرٌ (اسم المفعول) : منع کیا ہوا، روکا ہوا۔ آیت زیر مطالعہ ۲۰۔

اِحْتَظَرَ (افتعال) اِحْتِظَارًا : اہتمام سے روکنا، باڑ بنانا۔

مُحْتَظِرٌ (اسم الفاعل) : روکنے والا، باڑ بنانے والا۔ ﴿كَھَشِیْمِ الْمُحْتَظِرِ ﴿۳۱﴾﴾ (القمر) ''باڑ بنانے والے کی خشک ٹہنی کی مانند۔''

ترجمہ

وَاِذَآ اَرَدْنَآ : اور جب ہم ارادہ کرتے ہیں

اَنْ نُّھْلِكَ : کہ ہم ہلاک کریں

قَرْيَةً : کسی بستی کو
مُتْرَفِيْهَا : اس کے خوش حال لوگوں کو
فَحَقَّ : تو ثابت ہو جاتی ہے
فَدَمَّرْنٰهَا : تو ہم اس کو اُجاڑ دیتے ہیں
وَ كَمْ اَهْلَكْنَا : اور کتنی ہی ہم نے ہلاک کیں
مِنْۢ بَعْدِ نُوْحٍ : نوحؑ کے بعد
بِذُنُوْبِ عِبَادِهٖ : اپنے بندوں کے گناہوں سے
بَصِيْرًا : دیکھنے والا ہونے کے لحاظ سے
الْعَاجِلَةَ : دنیا کو
لَهٗ فِيْهَا : اس (دنیا) میں
لِمَنْ : جس کے لیے
ثُمَّ جَعَلْنَا : پھر ہم بناتے ہیں
يَصْلٰىهَا : وہ گرے گا اس میں
مَّدْحُوْرًا : کھدیرا ہوا ہوتے ہوئے
الْاٰخِرَةَ : آخرت کو
لَهَا : اس کے لیے
وَهُوَ : اس حال میں کہ وہ
فَاُولٰٓئِكَ : تو وہ لوگ ہیں
مَّشْكُوْرًا : قدر کی ہوئی
هٰٓؤُلَاۗءِ : اِن کی (بھی)
مِنْ عَطَاۗءِ رَبِّكَ : آپؐ کے ربّ کے عطیہ سے
عَطَاۗءُ رَبِّكَ : آپؐ کے ربّ کا عطیہ
اُنْظُرْ : آپؐ دیکھیں
بَعْضَهُمْ : ان کے بعض کو
وَلَلْاٰخِرَةُ : اور یقیناً آخرت
دَرَجٰتٍ : درجوں کے لحاظ سے
تَفْضِيْلًا : فضیلت دینے کے لحاظ سے

اَمَرْنَا : تو ہم حکم دیتے ہیں
فَفَسَقُوْا فِيْهَا : پھر وہ نافرمانی کرتے ہیں اس میں
عَلَيْهَا الْقَوْلُ : اس (بستی) پر بات
تَدْمِيْرًا : جیسا کہ اُجاڑنے کا حق ہے
مِنَ الْقُرُوْنِ : قوموں میں سے
وَ كَفٰى بِرَبِّكَ : اور کافی ہے آپؐ کا ربّ
خَبِيْرًا : باخبر ہونے کے لحاظ سے
مَنْ كَانَ يُرِيْدُ : جو چاہتا رہتا ہے
عَجَّلْنَا : تو ہم جلدی کر دیتے ہیں
مَا نَشَاۗءُ : وہ (چیز) جو ہم چاہتے ہیں
نُّرِيْدُ : ہم چاہتے ہیں
لَهٗ جَهَنَّمَ : اس کے لیے جہنم
مَذْمُوْمًا : مذمت کیا ہوا
وَمَنْ اَرَادَ : اور جو چاہتا ہے
وَسَعٰى : اور وہ بھاگ دوڑ کرتا ہے
سَعْيَهَا : جیسا اس کی بھاگ دوڑ کا حق ہے
مُؤْمِنٌ : ایمان لانے والا ہے
كَانَ سَعْيُهُمْ : جن کی بھاگ دوڑ ہے
كُلًّا نُّمِدُّ : سب کی ہم مدد کرتے ہیں
وَهٰٓؤُلَاۗءِ : اور اُن کی (بھی)
وَمَا كَانَ : اور نہیں ہے
مَحْظُوْرًا : روکا ہوا
كَيْفَ فَضَّلْنَا : کیسے ہم نے فضیلت دی
عَلٰى بَعْضٍ : بعض پر
اَكْبَرُ : سب سے بڑی ہے
وَّاَكْبَرُ : اور سب سے بڑی ہے
لَا تَجْعَلْ : تُو مت بنا

مَعَ اللّٰہِ : اللہ کے ساتھ　　　　اِلٰـھًا اٰخَرَ : کوئی دوسرا اِلٰہ

فَتَقْعُدَ : ورنہ تُو بیٹھ رہے گا　　　　مَذْمُوْمًا : مذمت کیا ہوا

مَّخْذُوْلًا : بےبس کیا ہوا

نوٹ ۱: اللہ تعالیٰ جب کسی قوم پر ناراض ہوتا ہے اور اس کو عذاب میں مبتلا کرنا چاہتا ہے تو اس کی ابتدائی علامت یہ ہوتی ہے کہ اس قوم کے حاکم ایسے لوگ بنا دیے جاتے ہیں جو عیش پسند ہوں‘ یا اگر حاکم نہ بھی بنائے جائیں تو اس قوم میں ایسے لوگوں کی کثرت کردی جاتی ہے۔ دونوں صورتوں کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ لوگ دنیا میں مست ہوکر اللہ کی نافرمانیاں خود بھی کرتے ہیں اور دوسروں کے لیے بھی اس کی راہ ہموار کرتے ہیں۔ پھر ان پر اللہ کا عذاب آجاتا ہے۔(معارف القرآن)

نوٹ ۲: زیر مطالعہ آیات ۱۸‘۱۹ میں دنیا اور آخرت کے طالب اور ان کی جزا کا ذکر ہے۔صرف دنیا کے طلب گاروں کے لیے ﴿مَنْ کَانَ یُرِیْدُ الْعَاجِلَۃَ﴾ کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں جس میں ہیشگی کا مفہوم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جہنم کی سزا صرف اس صورت میں ہے کہ اس کے عمل میں ہر وقت صرف دُنیا ہی کی غرض چھائی ہوئی ہو اور آخرت کی طرف کوئی دھیان ہی نہ ہو۔ جبکہ آخرت کے طلب گاروں کے لیے ﴿مَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَۃَ﴾ کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔اس کا مطلب یہ ہے کہ مومن جس وقت‘ جس عمل میں آخرت کا ارادہ اور نیت کرے گا اس کا وہ عمل مقبول ہوجائے گا‘ خواہ کسی دوسرے عمل کی نیت میں دنیا کی طلب بھی شامل ہو۔ پھر اسی آیت میں سعی کے ساتھ لفظ سَعْیَھَا بڑھا کر یہ بتا دیا گیا کہ آخرت کے لیے ہر عمل اور ہر کوشش نہ مفید ہوتی ہے اور نہ عند اللہ مقبول‘ بلکہ کوشش وہی معتبر ہے جو مقصدِ آخرت کے مناسب ہو۔ کسی کوشش کا آخرت کے مناسب ہونا یا نہ ہونا صرف رسول اللہ ﷺ کے بیان سے ہی معلوم ہوسکتا ہے۔اس لیے جو نیک اعمال اپنی رائے اور مَن گھڑت طریقوں سے کیے جاتے ہیں‘ خواہ وہ دیکھنے میں کتنے ہی بھلے اور مفید نظر آئیں‘ وہ نہ اللہ کے نزدیک مقبول ہیں اور نہ ہی آخرت میں کارآمد ہوں گے۔(معارف القرآن)

نوٹ ۳: آیت ۲۱ کو اگر آیت ۱۹ کے تناظر میں پڑھا جائے تو بات یہ سمجھ میں آتی ہے کہ آخرت کے لیے کوشش کرنا مطلوب بھی ہے اور محمود بھی۔ جنت میں داخلہ کا پروانہ مل جانا ہی ایک عظیم کامیابی ہے‘ لیکن بات یہاں ختم نہیں ہوجاتی۔ اس کے آگے پھر جنت کی سوسائٹی میں status یعنی درجات کا مسئلہ بھی ہے۔اس کی طرف توجہ دلانے کے لیے ہم سے کہا گیا کہ اس دنیا میں status کے جو فرق ہیں ان پر غور کرو اور اس حوالہ سے یہ حقیقت ذہن نشین کرلو کہ دنیا میں status کا جو فرق ہے‘ وہ تو محض ایک نمونہ ہے۔اس کا تھان تو آخرت میں کھلے گا۔ جنت کی سوسائٹی میں درجات کا فرق تعداد کے لحاظ سے بھی بہت زیادہ ہے اور ایک درجے کی دوسرے درجے پر فضیلت کے لحاظ سے بھی بہت زیادہ ہے۔

ہمیں ایمان داری سے سوچنا چاہیے کہ ہم اس دنیا کے عارضی اور فانی status کے لیے کتنی جان مارتے ہیں

اور جنت کے status کی ہمیں کتنی فکر ہے۔ جو لوگ آخرت کے لیے کوشاں ہیں ان کی بھی اکثریت کے ذہن میں جنت کے status کا مسئلہ نہیں ہے‘ پھر اس کی فکر کرنے کا کیا سوال ہے۔ ہم لوگ مرحومین کے لیے بلندیٔ درجات کی دعا تو مانگتے ہیں لیکن جنت میں اپنے درجات کی اپنی زندگی میں فکر نہیں کرتے۔ اِلّا ماشاء اللہ!

آیات ۲۳ تا ۳۰

﴿ وَقَضٰی رَبُّکَ اَلَّا تَعۡبُدُوۡۤا اِلَّاۤ اِیَّاہُ وَبِالۡوَالِدَیۡنِ اِحۡسَانًا ؕ اِمَّا یَبۡلُغَنَّ عِنۡدَکَ الۡکِبَرَ اَحَدُہُمَاۤ
اَوۡ کِلٰہُمَا فَلَا تَقُلۡ لَّہُمَاۤ اُفٍّ وَّلَا تَنۡہَرۡہُمَا وَقُلۡ لَّہُمَا قَوۡلًا کَرِیۡمًا ﴿۲۳﴾ وَاخۡفِضۡ لَہُمَا جَنَاحَ
الذُّلِّ مِنَ الرَّحۡمَۃِ وَقُلۡ رَّبِّ ارۡحَمۡہُمَا کَمَا رَبَّیٰنِیۡ صَغِیۡرًا ﴿۲۴﴾ رَبُّکُمۡ اَعۡلَمُ بِمَا فِیۡ
نُفُوۡسِکُمۡ ؕ اِنۡ تَکُوۡنُوۡا صٰلِحِیۡنَ فَاِنَّہٗ کَانَ لِلۡاَوَّابِیۡنَ غَفُوۡرًا ﴿۲۵﴾ وَاٰتِ ذَا الۡقُرۡبٰی حَقَّہٗ
وَالۡمِسۡکِیۡنَ وَابۡنَ السَّبِیۡلِ وَلَا تُبَذِّرۡ تَبۡذِیۡرًا ﴿۲۶﴾ اِنَّ الۡمُبَذِّرِیۡنَ کَانُوۡۤا اِخۡوَانَ الشَّیٰطِیۡنِ ؕ
وَکَانَ الشَّیۡطٰنُ لِرَبِّہٖ کَفُوۡرًا ﴿۲۷﴾ وَاِمَّا تُعۡرِضَنَّ عَنۡہُمُ ابۡتِغَآءَ رَحۡمَۃٍ مِّنۡ رَّبِّکَ تَرۡجُوۡہَا فَقُلۡ
لَّہُمۡ قَوۡلًا مَّیۡسُوۡرًا ﴿۲۸﴾ وَلَا تَجۡعَلۡ یَدَکَ مَغۡلُوۡلَۃً اِلٰی عُنُقِکَ وَلَا تَبۡسُطۡہَا کُلَّ الۡبَسۡطِ
فَتَقۡعُدَ مَلُوۡمًا مَّحۡسُوۡرًا ﴿۲۹﴾ اِنَّ رَبَّکَ یَبۡسُطُ الرِّزۡقَ لِمَنۡ یَّشَآءُ وَیَقۡدِرُ ؕ اِنَّہٗ کَانَ بِعِبَادِہٖ
خَبِیۡرًۢا بَصِیۡرًا ﴿۳۰﴾ ﴾

ء ف ف

اَفَّ یَؤُفُّ (ن) وَاَفَّ یَئِفُّ (ض) اَفًّا : تکلیف یا بے قراری میں اُف اُف کہنا۔

اُفٍّ (اسم فعل) : بمعنی مَیں ناپسند کرتا ہوں‘ بیزار ہوتا ہوں۔ زیر مطالعہ آیت ۲۳۔

ب ذ ر

بَذَرَ یَبۡذُرُ (ن) بَذۡرًا : (۱) کسی بات کو پھیلانا‘ اشاعت کرنا۔ (۲) مال کو بکھیرنا‘ فضول خرچی کرنا۔

بَذَّرَ (تفعیل) تَبۡذِیۡرًا : نام و نمود اور نمائش میں مال اڑانا۔ زیر مطالعہ آیت ۲۶۔

مُبَذِّرٌ (اسم الفاعل) : نمائش میں مال اڑانے والا۔ زیر مطالعہ آیت ۲۷۔

ترجمہ:

وَقَضٰی : اور فیصلہ کیا	رَبُّکَ : تیرے ربّ نے
اَلَّا تَعۡبُدُوۡۤا : کہ تم لوگ بندگی مت کرو	اِلَّاۤ اِیَّاہُ : مگر اس کی ہی
وَبِالۡوَالِدَیۡنِ : اور والدین کے ساتھ	اِحۡسَانًا : حسنِ سلوک کرنے کا
اِمَّا : جب کبھی بھی	یَبۡلُغَنَّ : پہنچ جائیں
عِنۡدَکَ : تیرے پاس	الۡکِبَرَ : بڑھاپے کو

اَحَدُهُمَآ: دونوں کا ایک

اَوْ كِلٰهُمَا: یا دونوں کے دونوں

فَلَا تَقُلْ: تو تُو مت کہہ

لَّهُمَآ: ان دونوں سے

اُفٍّ: اُف (بھی)

وَّلَا تَنْهَرْهُمَا: اور تُو مت جھڑک ان دونوں کو

وَقُلْ لَّهُمَا: اور تو کہہ ان دونوں سے

قَوْلًا كَرِيْمًا: شریفانہ بات

وَاخْفِضْ لَهُمَا: اور تو بچھا دونوں کے لیے

جَنَاحَ الذُّلِّ: تابعداری کا پہلو

مِنَ الرَّحْمَةِ: رحمت سے

وَقُلْ: اور تُو کہہ

رَّبِّ: اے میرے ربّ

ارْحَمْهُمَا: تُو رحم کر دونوں پر

كَمَا: جیسے کہ

رَبَّيٰنِيْ: ان دونوں نے تربیت کی میری

صَغِيْرًا: چھوٹا ہوتے ہوئے (یعنی بچپن میں)

رَبُّكُمْ: تمہارا ربّ

اَعْلَمُ: سب سے زیادہ جاننے والا ہے

بِمَا: اس کو جو

فِيْ نُفُوْسِكُمْ: تمہاری طبیعتوں میں ہے

اِنْ تَكُوْنُوْا: اگر تم لوگ ہو گے

صٰلِحِيْنَ: نیک

فَاِنَّهٗ كَانَ: تو بے شک وہ ہے

لِلْاَوَّابِيْنَ: بار بار رجوع کرنے والوں کے لیے

غَفُوْرًا: بے انتہا بخشنے والا

وَاٰتِ: اور تُو دے

ذَا الْقُرْبٰى: قرابت والے کو

حَقَّهٗ: اس کا حق

وَالْمِسْكِيْنَ: اور مسکین کو

وَابْنَ السَّبِيْلِ: اور مسافر کو

وَلَا تُبَذِّرْ: اور تُو بے جا مال مت اُڑا

تَبْذِيْرًا: جیسا بے جا مال اُڑانا ہے

اِنَّ الْمُبَذِّرِيْنَ: بے شک بے جا مال اُڑانے والے

كَانُوْٓا: ہیں

اِخْوَانَ الشَّيٰطِيْنِ: شیطانوں کے بھائی

وَكَانَ الشَّيْطٰنُ: اور ہے شیطان

لِرَبِّهٖ: اپنے ربّ کا

كَفُوْرًا: انتہائی ناشکرا

وَاِمَّا: اور جب کبھی

تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ: تُو اعراض کرے ان سے

ابْتِغَآءَ رَحْمَةٍ: ایسی رحمت کی تلاش کرنے میں

مِّنْ رَّبِّكَ: اپنے ربّ سے

تَرْجُوْهَا: تو اُمید کرتا ہے جس کی

فَقُلْ لَّهُمْ: تب تُو کہہ ان سے

قَوْلًا مَّيْسُوْرًا: نرم کی ہوئی بات

وَلَا تَجْعَلْ: اور تُو مت بنا

يَدَكَ: اپنے ہاتھ کو

مَغْلُوْلَةً: باندھا ہوا

اِلٰى عُنُقِكَ: اپنی گردن کی طرف

وَلَا تَبْسُطْهَا: اور تُو مت کھول اس کو

كُلَّ الْبَسْطِ: جیسے بالکل کھولنا ہے

فَتَقْعُدَ: نتیجتاً تُو بیٹھ رہے

مَلُوْمًا: ملامت کیا ہوا

مَحۡسُوۡرًا: تھکا ہارا ہوتے ہوئے
اِنَّ رَبَّكَ : بے شک تیرا رب
یَبۡسُطُ الرِّزۡقَ : کشادہ کرتا ہے روزی کو
لِمَنۡ : جس کے لیے
یَّشَآءُ: وہ چاہتا ہے
وَیَقۡدِرُ : اور وہ اندازہ لگاتا ہے (یعنی ناپ تول کر دیتا ہے جسے چاہتا ہے)
اِنَّهٗ كَانَ : یقیناً وہ ہے
بِعِبَادِهٖ : اپنے بندوں سے
خَبِیۡرًا : ہر حال میں باخبر رہنے والا
بَصِیۡرًا : ہر حال میں دیکھنے والا

نوٹ: معارف القرآن جلد ۵ کے صفحات ۴۵۱ تا ۴۵۷ میں والدین کے حقوق پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ ہم اس کے چند اقتباسات ذیل میں نقل کر رہے ہیں:

(۱) امام قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے والدین کے ادب و احترام اور ان کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کو اپنی عبادت کے ساتھ ملا کر واجب کیا ہے۔ جیسا کہ سورۂ لقمان (آیت ۱۴) میں اپنے شکر کے ساتھ والدین کے شکر کو ملا کر لازم فرمایا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کے شکر کی طرح والدین کا شکر گزار ہونا واجب ہے۔ (میرے خیال میں یہ بات ہمیں اس طرح سمجھنا چاہیے کہ اللہ کی اطاعت کے ساتھ والدین کی اطاعت اور اللہ کے شکر کے ساتھ والدین کا شکر لازم و ملزوم ہیں۔ مرتب)

(۲) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص اللہ کے لیے اپنے ماں باپ کا فرمانبردار رہا اس کے لیے جنت کے دو دروازے کھلے رہیں گے‘ اور جو اُن کا نافرمان ہوا اس کے لیے جہنم کے دو دروازے کھلے رہیں گے‘ اور اگر ماں باپ میں سے کوئی ایک ہی تھا تو ایک دروازہ۔ اس پر ایک شخص نے سوال کیا کہ یہ جہنم کی وعید اس صورت میں بھی ہے کہ ماں باپ نے اس پر ظلم کیا ہو؟ تو آپؐ نے تین مرتبہ فرمایا: ((وَاِنْ ظَلَمَا، وَاِنْ ظَلَمَا، وَاِنْ ظَلَمَا)) ”اگرچہ ان دونوں نے ظلم کیا ہو۔“ اس کا حاصل یہ ہے کہ اولاد کو ماں باپ سے انتقام لینے کا حق نہیں ہے۔ اگر انہوں نے ظلم کیا تو اسے اجازت نہیں ہے کہ وہ ان کی خدمت اور اطاعت سے ہاتھ کھینچ لے۔

(۳) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ کی رضا باپ کی رضا میں ہے اور اللہ کی ناراضی باپ کی ناراضی میں ہے۔ (ایک حدیث میں ماں کے حق کو باپ کے حق سے تین گنا فوقیت دی گئی ہے۔ اس کے حوالہ سے مَیں نے ایک عالم دین سے پوچھا تھا کہ ماں اور باپ میں سے کس کا حق زیادہ ہے تو انہوں نے فرمایا کہ خدمت گزاری میں ماں کا حق باپ سے زیادہ ہے اور اطاعت میں باپ کا حق ماں سے زیادہ ہے۔ مرتب)

(۴) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ باقی سب گناہوں کی سزا تو اللہ تعالیٰ جس کو چاہتے ہیں قیامت تک مؤخر کر دیتے ہیں بجز والدین کی حق تلفی اور نافرمانی کے کہ اس کی سزا آخرت سے پہلے دنیا میں بھی دی جاتی ہے۔

(۵) اس پر علماء و فقہاء کا اتفاق ہے کہ والدین کی اطاعت صرف جائز کاموں میں واجب ہے۔ ناجائز یا گناہ کے

کام میں واجب تو کیا جائز بھی نہیں ہے۔ (کیونکہ) حدیث میں ہے کہ ''خالق کی نافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں۔''

(۶) ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں جہاد میں شریک ہونے کی اجازت لینے کے لیے حاضر ہوا۔ آپؐ نے اس سے دریافت کیا کہ کیا تمہارے والدین زندہ ہیں؟ اس نے کہا: ہاں زندہ ہیں۔ آپؐ نے فرمایا: ((فَفِيْهِمَا فَجَاهِدْ)) ''تو پھر تم ان دونوں میں جہاد کرو''۔ مطلب یہ ہے کہ ان کی خدمت میں ہی تمہیں جہاد کا ثواب مل جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب تک جہاد فرضِ کفایہ کے درجے میں ہے اس وقت تک کسی کے لیے والدین کی اجازت کے بغیر جہاد میں شریک ہونا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح جب تک کوئی کام فرضِ کفایہ کے درجے میں ہو تو اولاد کے لیے وہ کام ماں باپ کی اجازت کے بغیر کرنا جائز نہیں ہے۔ جس کو بقدرِ فرض دین کا علم حاصل ہے، وہ عالم بننے کے لیے سفر کرے یا لوگوں کو تبلیغ و دعوت کے لیے سفر کرے تو یہ والدین کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔

(۷) ایک شخص نے سوال کیا: یارسول اللہ (ﷺ) ماں باپ کے انتقال کے بعد بھی ان کا کوئی حق میرے ذمہ باقی ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''ہاں! ان کے لیے دعاءِ مغفرت و استغفار کرنا، جو عہد انہوں نے کسی سے کیا تھا اس کو پورا کرنا، ان کے دوستوں کا احترام کرنا اور ان کے ایسے رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی کرنا جن کا رشتہ صرف ان ہی کے واسطے سے ہے۔ والدین کے یہ حقوق ہیں جو ان کے بعد بھی تمہارے ذمہ باقی ہیں۔''

(۸) والدین اگر مسلمان ہوں تو ان کے لیے رحمت کی دعا ظاہر ہے، لیکن اگر وہ مسلمان نہ ہوں تو ان کی زندگی میں یہ دعا ﴿رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيٰنِيْ صَغِيْرًا﴾ اس نیت سے جائز ہوگی کہ ان کو دنیا کی تکالیف سے نجات ہو اور ایمان کی توفیق ہو، لیکن مرنے کے بعد ان کے لیے یہ دعاءِ رحمت جائز نہیں ہے۔

(۹) ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور شکایت کی کہ میرے باپ نے میرا مال لے لیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا: اپنے باپ کو بلا کر لاؤ۔ اسی وقت حضرت جبرائیل علیہ السلام تشریف لائے اور کہا کہ جب اس کا باپ آجائے تو آپؐ اس سے پوچھیں کہ وہ کلمات کیا ہیں جو اُس نے دل میں کہے ہیں اور خود اس کے کانوں نے بھی ان کو نہیں سنا۔ جب وہ اپنے والد کو لے کر آیا تو آپ ﷺ نے اس سے کہا کہ تمہارا بیٹا شکایت کرتا ہے کہ تم یہ چاہتے ہو کہ اس کا مال چھین لو۔ والد نے کہا کہ آپؐ اس سے پوچھیں کہ میں اس کی پھوپھی، خالہ یا اپنی جان کے سوا کہاں خرچ کرتا ہوں؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''اِيْه'' اس کا مطلب یہ تھا کہ بس حقیقت معلوم ہوگئی، اب اور کچھ پوچھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے بعد اس کے والد سے پوچھا کہ وہ کلمات کیا ہیں جن کو ابھی تک خود تمہارے کانوں نے بھی نہیں سنا۔ اس نے کہا: یارسول اللہ (ﷺ) اللہ تعالیٰ ہر معاملہ میں آپؐ پر ہمارا ایمان بڑھا دیتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ مَیں نے چند اشعار دل میں کہے تھے جن کو میرے کانوں نے بھی نہیں سنا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ ہمیں سناؤ۔ اس نے وہ اشعار سنائے جن کا

ترجمہ یہ ہے:

''مَیں نے تجھے بچپن میں غذا دی اور جوان ہونے کے بعد بھی تیری ذمہ داری' تیرا سب کھانا پینا میری ہی کمائی سے تھا۔ جب کسی رات میں تجھے کوئی بیماری پیش آ گئی تو مَیں نے تمام رات بے داری اور بے قراری میں گزاری۔ گویا کہ تیری بیماری مجھے ہی لگی ہے جس کی وجہ سے تمام شب روتا رہا۔ میرا دل تیری ہلاکت سے ڈرتا رہا' حالانکہ مَیں جانتا تھا کہ موت کا ایک دن مقرر ہے جو آگے پیچھے نہیں ہوسکتا۔ پھر جب تم اس عمر کو پہنچ گئے جس کی مَیں تمنا کیا کرتا تھا تو تم نے میرا بدلہ سخت کلامی بنا دیا۔ گویا کہ تُو ہی مجھ پر احسان کر رہا ہے۔ کاش اگر تجھ سے میرے باپ ہونے کا حق ادا نہیں ہوسکتا تو کم از کم ایسا ہی کر لیتا جیسا ایک شریف پڑوسی کیا کرتا ہے۔''

رسول اللہ ﷺ نے یہ اشعار سن کر بیٹے کا گریبان پکڑ لیا اور فرمایا: ((اَنْتَ وَمَالُکَ لِاَبِیْکَ)) ''تو بھی اور تیرا مال بھی تیرے باپ کے لیے ہے۔'' (ڈاکٹر غلام مرتضیٰ مرحوم نے اپنے ایک خطاب میں فرمایا تھا کہ لوگ مجھ سے پوچھتے ہیں کہ بیوی بچوں کا خرچ پورا نہیں ہوتا تو والدین کو کہاں سے دیں؟ مَیں ان سے کہتا ہوں کہ میرے بھائی آپ کا سوال غلط ہے۔ اگر آپ مجھ سے پوچھتے کہ والدین کا خرچ پورا نہیں ہوتا تو بیوی بچوں کو کہاں سے دیں؟ پھر مَیں آپ کو بتاتا کہ آپ کو کیا کرنا چاہیے۔ مرتّب)

نوٹ ۲: فضول خرچی کے معنی کو قرآن حکیم نے دو لفظوں سے تعبیر فرمایا ہے' ایک تبذیر اور دوسرا اسراف۔ تبذیر کی ممانعت تو زیر مطالعہ آیت ۲۶ سے واضح ہے جبکہ اسراف کی ممانعت ﴿وَلَا تُسْرِفُوْا ۚ﴾ (الاعراف:۳۱) سے ثابت ہے۔ بعض حضرات نے یہ تفصیل کی ہے کہ کسی گناہ میں یا بالکل بے موقع اور بے محل خرچ کرنے کو ''تبذیر'' کہتے ہیں اور جہاں خرچ کرنے کا جائز موقع تو ہو مگر ضرورت سے زیادہ خرچ کیا جائے تو اس کو ''اسراف'' کہتے ہیں۔ اس لیے تبذیر بہ نسبت اسراف کے زیادہ سخت ہے اور مبذّرین کو شیطان کا بھائی قرار دیا ہے۔ (معارف القرآن) ۞

مرکزی انجمن خدّام القرآن لاہور کی ویب سائٹ

www.khuddamulquran.org

پر ملاحظہ کیجیے:

☆ مرکزی انجمن خدام القرآن کے قیام کے مقاصد اور ان کے حصول کا طریقہ کار
☆ ادارے کے تحت جاری مختلف علمی و تعلیمی کورسز کی تفصیل
☆ صدرِ مؤسس کے مختلف آڈیو/ ویڈیو خطابات
☆ صدرِ انجمن کے دروسِ قرآن اور ڈاکٹر محمد رشید ارشد کے دروسِ حدیث
☆ صدرِ انجمن اور امیر تنظیم اسلامی کے خطاباتِ جمعہ
☆ صدرِ مؤسس کی شائع شدہ کتابوں کے ای ایڈیشن
☆ حکمتِ قرآن' میثاق اور ندائے خلافت کے تازہ اور سابقہ شمارے

فلسفۂ نعمت و مصیبت

قاری محمد طیب قاسمیؒ کی کتاب کا تحقیقی و تنقیدی مطالعہ

ڈاکٹر رشید ارشد

قاری محمد طیب قاسمیؒ (۱۸۹۷-۱۹۸۳ء) کی کتاب ''فلسفۂ نعمت و مصیبت'' اُن دیر پا' گہرے اور وجودی سوالات سے نبرد آزما ہونے کی ایک علمی و دینی کوشش ہے' جو اپنی نوع میں تقدیری نوعیت کے سوالات ہیں۔ ان کے جوابات مولانا قاری طیب قاسمیؒ نے نہایت فکری انداز میں پیش کیے ہیں۔ یہ کتاب دو وجوہات کی بنا پر اس طالب علم کے خصوصی مطالعے اور تبصرے کا مرکز بنی۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ہم اپنے زمانے میں فکری سطح پر ایک عجیب کشمکش کا شکار ہیں۔ ایک طرف روزمرہ کے معاشی' سیاسی اور سماجی مسائل ہیں جن میں ہم اُلجھے رہتے ہیں' اور دوسری طرف وہ وجودی سوالات ہیں جن کا تعلق انسان کے بنیادی تجربات سے ہے' جیسے مصائب' دکھ' اذیت' موت' خیر و شر اور انسانی بے بسی۔ معروف فرانسیسی شاعر بودلئیر (Baudelaire) نے جدیدیت کی تعریف ان الفاظ میں کی تھی:

> " *Modernity is the transient, the fleeting, the contingent, and the eternal immutable.*"

یعنی جدیدیت کا چہرہ بظاہر لمحاتی' عارضی اور تغیّر پزیر ہے' مگر اس کے اندر ایک ابدی اور غیر متغیّر روح کارفرما ہے۔ اسے علامہ اقبال نے بھی اپنی نظموں میں بڑی خوبی سے سمویا ہے۔ بالِ جبریل کی ایک نظم میں مرید ہندی کی فریاد اور مرشد رومی کا جواب ہماری اس کشمکش کی علامت ہے جو زمین و آسمان کے درمیان پھنسی ہوئی انسانی روح کی کیفیت ہی کا بیان ہے۔ کتاب کے انتخاب کی دوسری اہم وجہ یہ ہے کہ یہ ہمارے اپنے علمی و تہذیبی سیاق سے جنم لینے والی تصنیف ہے۔ مصنف مولانا قاری طیب قاسمیؒ کوئی مغرب پلٹ دانشور یا مغربی جامعات کے تربیت یافتہ مفکّر نہیں تھے' بلکہ ہمارے اپنے علمی تمدن سے جڑے ہوئے ایک مذہبی آدمی تھے۔ انہوں نے مغربی فکر سے مرعوب ہوئے بغیر سنجیدہ سوالات پر قلم اٹھایا اور ان کے بھرپور جواب فراہم کرنے کی سعی کی۔

مابعد نوآبادیاتی ماحول میں رہنے والے مسلم معاشروں میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ ایک خاص طرح کا احساسِ کمتری ان میں رچ بس گیا ہے۔ اگر ہم کسی بھی پاکستانی شہر کے اردو بازار میں علومِ اسلامیہ پر دستیاب لٹریچر کا مشاہدہ کریں تو اندازہ ہوگا کہ علمی زوال کس حد تک سرایت کر چکا ہے۔ ایک بھارتی نژاد سنگاپورین مفکّر کشور محبوبانی نے کچھ عرصہ پہلے سوال اٹھایا تھا کہ Can the Asians think? اور ایرانی نژاد امریکی صاحبِ فکر حامد دباشی

نے سوال اٹھایا کہ ?Can non-European think۔ اسی نوعیت کا سوال مشہور مابعد استعماری مصنفہ گائتری اسپیواک نے اٹھایا تھا کہ ?Can the Subaltern speak۔ ''فلسفۂ نعمت ومصیبت'' ایک ایسی کتاب ہے جسے پڑھ کر فخر محسوس ہوتا ہے۔ اس کتاب کو سامنے لانے کا ایک مقصد یہ بھی ہے تاکہ اس سوال کا جواب yes میں دیا جاسکے۔

Yes, they can think. And they have thought profoundly.

مولانا قاری محمد طیب قاسمیؒ محض ایک عالم دین یا مدرسے کے معلم نہیں تھے' بلکہ دارالعلوم دیو بند جیسے قدیم اور موقر مدرسے کے مہتمم بھی رہے اور ایک ایسے خانوادے سے تعلق رکھتے تھے جس نے برصغیر کے دینی' فکری اور تحریکی افق پر گہرا اثر ڈالا۔ آپ مولانا قاسم نانوتویؒ کے پوتے تھے' جنہیں برصغیر کا غیر معمولی علمی دماغ قرار دیا جاسکتا ہے۔ مولانا نانوتویؒ کی اردو تحریریں اس قدر بلند فکری سطح کی حامل ہیں کہ آج مدارس کے اکثر فضلاء ان کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ مولانا قاری محمد طیب قاسمیؒ کے اندر وہ حکمت اور توازن نمایاں نظر آتا ہے جس کی جھلک مولانا اشرف علی تھانویؒ جیسے بزرگوں میں ملتی ہے۔ قاری صاحبؒ کے مزاج میں یہی حکمت' وسعت اور فکری توازن ان کی تحریروں کو محض واعظانہ یا فقہی نہیں رہنے دیتا' بلکہ ان میں ایک ایسا فلسفیانہ رنگ بھر دیتا ہے جو عام دینی لٹریچر میں ناپید ہے۔ ''فلسفۂ نعمت ومصیبت'' ان کی فکری وسعت کا مظہر اور ان کی شخصیت اور اسلوبِ نگارش کا مظہر ہے۔

خیر وشر کا معمہ: عقل' ایمان اور انسانی تجربہ

مسئلۂ خیر وشر نے تاریخِ انسانی کے ہر دور میں انسان کو الجھائے رکھا۔ چاہے وہ سقراط اور افلاطون ہوں' سینٹ آگسٹائن اور تھامس ایکوئنس ہوں' یا پھر ہمارے ہاں کے قریب کے اصحابِ فکر یعنی علامہ اقبال' سب نے اس سوال پر غور کیا ہے کہ آخر ''شر'' اگر خدا کی مخلوق ہے تو وجود میں کیوں آیا! انسان اس دکھ' اذیت' اور ظلم کو کیسے سمجھے؟ مولانا قاری طیب قاسمیؒ نے مذکورہ کتاب میں اسی سوال اور اس سوال سے جنم لینے والے ضمنی سوالات اور ان کے ادھورے جوابات جو کہ انکارِ وجودِ خدا پر منتج ہوتے ہیں' کا دینی اور فلسفیانہ تجزیہ پیش کیا ہے۔ مسئلۂ شر فلسفے میں صدیوں سے چلا آرہا ہے۔ یہ مسئلہ فلسفے اور علمِ کلام تک محدود نہیں بلکہ ہر اُس شخص کا سوال ہے جو کرب' اذیت اور انسانی دکھوں کا مشاہدہ اور تجربہ کرتا ہے۔ خاص طور پر یہ سوال اس وقت بہت اہمیت اختیار کر جاتا ہے جب جدید انسان دکھ' اذیت' جنگ' عسکری شدت پسندی اور انسانی ظلم کو دیکھ کر خدا کے وجود ہی پر سوال اٹھاتا ہے۔

ایک مقامی دانشور نے الحاد کے اسباب پر بات کرتے ہوئے تین بڑی وجوہات بیان کی تھیں:

۱) خدا کا انکار ممکن ہے یعنی یہ امکان خود خدا نے رکھا ہے۔

۲) دنیا میں دکھ والم' اذیت' مصائب اور شر کا مسئلہ

۳) خدا کے ماننے والے یعنی ان کا کردار' متشدد رویّے' تنگ نظری اور مذہب کے نام پر فساد

یہ بات بالکل درست ہے کہ الحاد کی نئی لہر یعنی نیو ایتھیزم جیسی تحریکوں کا پس منظر کو نیاتی یا مابعد الطبیعی نہیں

بلکہ سیاسی اور سماجی تھا۔ نائن الیون کے بعد جو مذہبی دہشت گردی پھیلی اس نے مغرب ہی نہیں‘ خود مسلم معاشروں کے کئی نوجوانوں کو بھی الحاد کی طرف مائل کیا۔ پاکستان میں‘ خاص طور پر جنرل پرویز مشرف کے دور میں‘ سینکڑوں نوجوانوں کو اس داخلی سوال نے جھنجھوڑا کہ: کیا واقعی مذہب کا خدا امن و رحمت کا نمائندہ ہے یا تشدد کا جواز؟ اس تناظر میں مسئلۂ خیر و شر کا فکری اور دینی تجزیہ بہت اہم ہے۔ مصنف کی یہ کاوش مغرب کے فلسفیوں کے قائم کردہ سوالات کے مقابلے میں ایک مقامی‘ دینی اور فکری زاویے سے جواب پیش کرتی ہے۔ وہ نہ تو مسئلے سے فرار اختیار کرتے ہیں‘ نہ ہی محض اخلاقی موشگافیوں میں الجھتے ہیں‘ بلکہ اس سوال کو وجودی‘ ایمانی‘ اور الٰہیاتی سیاق میں رکھ کر بات کرتے ہیں۔ اس لیے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ آج جب نوجوان نسل فکری بے یقینی‘ وجودی بحران اور مذہبی الجھنوں کا شکار ہے‘ ہمیں ایسے ہی اہلِ حکمت کی ضرورت ہے‘ جو اپنی روایت سے جڑے ہوئے ہوں‘ مگر عہدِ حاضر کے سوالات سے بھی بے نیاز نہ ہوں۔

مسئلۂ شر کا تصور ہمیشہ سے انسانی فکر کا ایک بنیادی سوال رہا ہے۔ اس کی فلسفیانہ جڑیں ہمیں یونانی فلسفی اپیکیورس (Epicurus) کے ایک سوال میں ملتی ہیں۔ اس نے خدا کی صفات‘ یعنی Omnipotent (عَلٰی کُلِّ شَیۡءٍ قَدِیۡرٌ)‘ Omniscient (بِکُلِّ شَیۡءٍ عَلِیۡمٌ) اور Omnibenevolent (الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ) کو تسلیم کرتے ہوئے یہ اشکال پیش کیا کہ اگر خدا ان صفات کا حامل ہے‘ تو پھر دنیا میں شر اور دکھ کیوں موجود ہے؟ اگر وہ جانتا ہے کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے‘ اگر وہ چاہے تو اسے روک سکتا ہے‘ اور اگر وہ اپنی مخلوق سے محبت کرتا ہے تو پھر وہ مصائب میں کیوں مبتلا کرتا ہے؟ اس سوال کا ایک عام جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ضرور اس کے پیچھے کوئی حکمت یا سبب ہوگا‘ جسے ہم نہیں سمجھ سکتے۔ مگر یہی جواب آگے چل کر ایک نئے سوال کی بنیاد بن جاتا ہے‘ جسے Evidential Problem of Evil کہا جاتا ہے۔ اسی کے ساتھ ایک اور پہلو سامنے آتا ہے‘ جسے Existential Problem of Evil کہا جاتا ہے۔ یہ محض ایک فلسفیانہ مسئلہ نہیں‘ بلکہ ایک گہری انسانی کیفیت ہے۔ یہ کیفیت اس وقت جنم لیتی ہے جب انسان کسی شدید ذاتی دکھ‘ صدمے یا حادثے سے گزرتا ہے اور خدا کو پکارنے کے باوجود اسے خاموش پاتا ہے۔ یہ کیفیت نہایت ذاتی ہوتی ہے اور اس کا جواب دینا سب سے مشکل امر ہے‘ بلکہ سچ یہ ہے کہ اس کا کوئی فیصلہ کن جواب سرے سے موجود ہی نہیں۔ مرزا غالب نے کہا تھا: ؎

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں!

سینٹ آگسٹائن کا ایک جملہ قابلِ غور ہے کہ:

"God had one son on earth without sin, but never one without suffering."

یہ ایک عجیب تضاد (paradox) ہے کہ جس ہستی کو گناہ سے نجات دلانے والا مانا گیا‘ یعنی حضرت مسیحؑ‘ وہی سب سے زیادہ اذیت سے گزرے۔

مسئلۂ شر کا یہی وجودی پہلو انسان کو کہیں کہیں الحاد کی طرف بھی دھکیلتا ہے۔ الحاد کی کہانیوں میں بھی ہمیں ایسے ہی واقعات اور جذبات کا تذکرہ ملتا ہے: کسی کو کوئی دکھ پہنچا' کسی کی دعا قبول نہ ہوئی' یا خدا سے بار بار مانگنے کے باوجود کوئی جواب نہ ملا۔ اس خلا اور خاموشی نے انسان کو خدا سے دور کر دیا۔ جیسے ہمارے ہاں اسلام لانے کی داستانیں ملتی ہیں' ویسے ہی ترکِ دین یا الحاد اختیار کرنے والوں کی داستانیں بھی کسی درجے میں انسانی کرب اور بے بسی کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان سب کا مرکزی سوال یہی ہوتا ہے: میں نے اتنا پکارا' مگر اس نے جواب کیوں نہ دیا؟ اس بابت کئی اقوال اور کئی کتب اپنے مشہور عنوان کے ساتھ سامنے آتی ہیں۔ مثال کے طور پر Where was God in Auschwitz? جیسے سوالات اور When Bad Things happen to Good People جیسی کتب۔ یعنی جب بُرے لوگوں کے ساتھ بُرا ہوتا ہے تو ہم اسے مکافاتِ عمل یا Karma کہہ کر تسلی دے لیتے ہیں' مگر جب اچھے لوگوں' نیکوکاروں اور صالحین کے ساتھ برا ہوتا ہے تو پھر کیا جواز بچتا ہے؟

فلسفۂ آفات و مصائب: مذہبی و الحادی فکر کے مکالمے میں قاری محمد طیب کا نقطۂ نظر

زیرِ نظر کتاب دراصل اسی سوال کے مختلف جہات سے جائزے پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب ۱۹۳۸ء میں لکھی گئی۔ اس کی تحریک ایک مخصوص لٹریچر سے ہوئی جو دہریہ فکر کے حامل افراد کی جانب سے شائع ہوا تھا۔ اس میں کچھ سوالات درج تھے' جنہیں قاری محمد طیب صاحب نے بڑی دیانت داری سے اولاً ترتیب دیا' یعنی بکھرے ہوئے سوالات کو باقاعدہ منظم کیا' اور پھر ان کا مفصل علمی و فکری جواب دیا۔ یہ ایک بڑی خوبی ہے کہ وہ جس فکر پر تنقید کر رہے تھے' پہلے اس کا مقدمہ پورے انصاف سے بیان کیا۔ وہ رسالہ جس پر کتاب کی بنیاد رکھی گئی' وہ اتنا منتشر اور بے ترتیب تھا کہ عام قاری اسے ایک طرف پھینک دیتا۔ قاری محمد طیب قاسمی صاحب نے ان سوالات کو سنجیدگی سے لیا' ان کی تہ میں جھانکا' اور پھر ان سے پیدا ہونے والے اعتراضات کا موزوں انداز میں ردّ کیا۔ یہی خوبی اس کتاب کو غیر معمولی بناتی ہے۔ راقم جب یہ کتاب پڑھ رہا تھا تو سوچ رہا تھا کہ اس کی عظمت اور گہرائی کو قاری کے سامنے کیسے پیش کیا جائے' کیونکہ اس کتاب کا خلاصہ کرنا ایک انتہائی دشوار عمل ہے۔ البتہ میں اس کوشش میں ہوں کہ کم از کم اس کی اہمیت واضح کر سکوں۔ ایک پرانے مفکّر کا جملہ پڑھا جو اس مشکل کو خوب صورتی سے بیان کرتا ہے:

> *"I am a firm believer in the distance between the hand that writes and the eye that reads. And this distance cannot be augmented, because hand and eye are not located in the same body."*

اگر خدا کو رحیم و کریم مانا جائے' اور اگر وہ ماں باپ سے بھی زیادہ شفیق اور مہربان ہے' تو پھر یہ سوال اُبھرتا ہے کہ وہ مصائب اور آفات کیوں نازل کرتا ہے؟ کیوں بے گناہ انسانوں کو ایسی تکالیف میں مبتلا کرتا ہے جن میں اُن کا کوئی عمل دخل بھی نہیں ہوتا؟ عام طور پر شر کی دو اقسام بیان کی جاتی ہیں: اخلاقی شر (Moral Evil)

اور فطرتی شر (Natural Evil)۔ اخلاقی شر میں قتل، ظلم، چوری، فساد جس میں انسانی ایجنسی شامل ہو، شمار ہوتے ہیں۔ اس کا دفاع نسبتاً آسان ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ انسان کو آزاد ارادہ (Free Will) دیا گیا ہے، اور چونکہ آزادی بذاتِ خود ایک خیر (Good) ہے، اس لیے اگر انسان اس آزادی کا غلط استعمال کرتا ہے تو اس کا ذمہ دار خود انسان ہے نہ کہ خدا۔ طبیعی، قدرتی یا فطرتی شر میں زلزلے، طوفان، سیلاب، بیماری، طاعون، جو بظاہر انسانی عمل سے آزاد ہوتے ہیں، جیسے مصائب اور عذاب شامل ہیں۔ ان کا دفاع زیادہ مشکل ہوتا ہے، کیونکہ یہاں خدا کی براہِ راست مداخلت واضح ہوتی ہے۔ اکثر ایسے مواقع دیکھنے کو ملتے ہیں جب بظاہر خدا کے فعل سے پورے گھر اجڑ جاتے ہیں۔ مثلاً اگر کشمیر میں آنے والے زلزلے میں سینکڑوں بچے ایک ہی وقت میں مر جائیں، تو یہ سوال اُٹھتا ہے کہ ان بچوں کا کیا قصور تھا! وہ تو ابھی فہم و تمیز کی عمر میں بھی نہیں پہنچے تھے۔ اسی طرح بے شمار بے زبان جانور بھی ان آفات کا شکار ہوتے ہیں۔ یہ واقعات بظاہر خدا کی رحمت کے تصور سے مطابقت نہیں رکھتے۔ فلاسفہ اس کے دفاع میں مختلف نقطہ ہائے نظر پیش کرتے ہیں۔ ایک معروف موقف Soul-Making Theodicy ہے۔ اس کے مطابق انسان کی روحانی ترقی اور کمال کی راہ انہی آزمائشوں اور مصائب سے ہو کر گزرتی ہے۔ اگر دنیا میں کوئی دکھ یا رکاوٹ نہ ہو، تو انسان کے اندر چھپی صلاحیتیں کیسے ظاہر ہوں گی؟ مگر اس نقطہ نظر پر بھی اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ کیا یہی مقصد حاصل کرنے کے لیے کوئی کم تکلیف دہ طریقہ نہیں اختیار کیا جا سکتا تھا!

اسی طرح آزادیٔ ارادہ کے بارے میں بھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر خدا چاہتا، تو انسان کو ارادہ تو دے دیتا مگر اس ارادے کی عملی تکمیل کو روک دیتا، یعنی بدی کے ارادے کو actualize نہ ہونے دیتا۔ یا پھر بعض لوگ کہتے ہیں کہ اگر خدا پہلے سے سب کچھ جانتا ہے، اور ہم سب ایانِ ثابتہ (یعنی خدا کے علم میں پہلے سے موجود ممکنات) کی صورت میں اس کے علم میں موجود تھے، تو اس سب کو عمل کی دنیا میں لانے کی کیا ضرورت تھی؟ کیا یہ سب کچھ صرف خدا کے ذہن میں موجود رہ کر ہی کافی نہیں تھا؟

مولانا قاری محمد طیب قاسمیؒ اس مسئلے کو فلسفیانہ سطح پر سینٹ آگسٹائن اور ابن عربیؒ کے نظریات کی روشنی میں بیان کرتے ہیں۔ وہ وجود (Being) اور عدم (Non-being) کے فرق کو بنیاد بناتے ہیں۔ سینٹ آگسٹائن کے مطابق Evil دراصل کوئی موجود شے نہیں بلکہ خیر (Good) کی غیر موجودگی ہے۔ جیسے کپڑے میں ''پھٹا ہوا'' حصہ دراصل کوئی موجود شے نہیں بلکہ کسی موجود شے (کپڑے) میں پیدا ہونے والا شگاف ہے۔ شر بھی اسی طرح عدم ہے، یعنی خیر کے فقدان کا نام۔ مولانا قاری محمد طیب قاسمیؒ کے بقول، لوگ اس مسئلے کو اس لیے نہیں سمجھ پاتے کیونکہ وہ ''ربطِ حادث بالقدیم'' کو نہیں سمجھتے، یعنی مخلوق (حادث) اور خالق (قدیم) کے تعلق کو۔ جب تک یہ تعلق درست طریقے سے نہ سمجھا جائے، شر اور خیر کا مسئلہ انسانی ذہن میں الجھتا ہی رہے گا۔ فلسفے کی ابتدا ہی ان بنیادی سوالات سے ہوئی تھی کہ ''کیا ہے؟''، ''کیا ہمیشہ سے ہے؟'' اور ''کیا ہمیشہ رہے گا؟'' یونانیوں سے مسلم فلاسفہ تک اور آج کے جدید مفکرین تک، یہ سوالات فکر کا مرکز رہے ہیں۔ ان ہی سوالات سے ایک بنیاد قائم ہوئی جسے

فلسفۂ اولیٰ (First Philosophy) یا مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کہا گیا۔ اسی میں ہم نے یہ تقسیم پائی کہ ایک ''قدیم'' ہے جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا' جبکہ باقی تمام چیزیں ''حادث'' ہیں' یعنی کبھی نہ تھیں' پھر ہوئیں' اور دوبارہ نہ ہوں گی۔ اسلامی فلسفے میں واجب الوجود کی اصطلاح اسی قدیم کے لیے استعمال ہوئی' وہ ذات جس کا نہ ہونا محال ہے' جو ہر شے کی علّتِ اولیٰ ہے' اور جس کے سوا جو کچھ بھی ہے وہ محض ممکن الوجود ہے۔ انسان' کائنات' وقت' حرکت' سکون' زندگی' موت' سب اسی ممکنات میں آتے ہیں' جن کا ہونا بھی ممکن ہے اور نہ ہونا بھی۔ اس ناپائیداری کی گواہی ہم اپنی زندگی میں لمحہ بہ لمحہ پاتے ہیں۔ ہماری ذات ''عدم'' کے گارے سے بنی ہے۔ اس لیے ہمارے وجود میں ہمیشہ ایک خلا' ایک نارسائی' ایک کجی اور اضطراب موجود رہتا ہے۔ کبھی بدن ٹوٹتا ہے' کبھی روح بکھرتی ہے' کبھی رشتے' کبھی خواب۔ انسان کا وجود گویا لمحہ لمحہ عدم کی طرف لڑھکتا ہوا وجود ہے۔ یہی وہ نقطۂ آغاز ہے جس سے خدا کا تصور ابھرتا ہے' ایک ایسا وجود جو عدم سے پاک ہے' جو قائم بالذّات ہے' جو فنا سے محفوظ ہے' اور جو ہمیں وجود عطا کرتا ہے۔

شام آئے اور دل کے لیے کوئی گھر نہ ہو

آج کے انسان کو مذہب سے جتنی شکایتیں ہیں' اتنی شاید کسی اور نظامِ فکر سے نہ ہوں۔ اسے فرسودہ' غیر عقلی اور جبر کا نمائندہ قرار دیا گیا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر مذہب کو رد کر دیا جائے تو اس کے نعم البدل کے طور پر کیا باقی رہ جاتا ہے؟ جن لوگوں نے خدا کے وجود کو مسترد کیا' انہوں نے اکثر ''مادہ'' یا ''طبیعی علّتوں'' کو مطلق مانا۔ لیکن کیا مادے کے پاس معنیٰ ہیں؟ کیا ایک اندھے' بہرے' بے حس نظام سے انسان کو وہ دلاسا' وہ سہارا' وہ حوصلہ مل سکتا ہے جو مذہب عطا کرتا ہے؟

مشہور سوئس مفکّر ایلن ڈی بوٹون (Alain de Botton) جو ایک دہریہ ہیں' اپنی کتاب Religion for Atheists میں تسلیم کرتے ہیں کہ مذہب کی جو تسلی بخش قوت (consoling power) ہے' وہ کوئی دوسرا نظام فراہم نہیں کر سکا۔ اب جو لوگ اندھے مادے کو مانتے ہیں وہ کس طرف کو جائیں گے؟ ان کے پاس کون سا دلاسا ہے؟ ہم پر دنیاوی مصائب آن پڑتے ہیں تو تسلی ہوتی ہے کہ چلو بعد از موت کچھ ہو جائے گا' لیکن جو اس کو مانتا ہی نہیں اس کا کیا؟ اختر عثمان کا کیا خوب صورت شعر ہے: ؎

شام آئے اور گھر کے لیے دل مچل اٹھے
شام آئے اور دل کے لیے کوئی گھر نہ ہو!

یہاں تک کہ مارکس' جسے مذہب کا سب سے شدید ناقد سمجھا جاتا ہے' جب کہتا ہے کہ مذہب عوام کی افیون ہے تو وہ طنز سے نہیں' بلکہ ہمدردی سے کہتا ہے۔ مذہب' انسان کی اس ٹوٹی ہوئی کیفیت کا واحد مرہم ہے جس کا بدل نہ الحاد دے سکا' نہ مادیت' نہ سائنس۔

کتاب کا بنیادی مقدّمہ وجود اور عدم کی بحث پر قائم ہے۔ مخزنِ وجود خدا کی ذات ہے جب کہ منبع عدم مخلوق

ہے یعنی وجود خدا کی طرف سے آتا ہے اور عدم مخلوق کی طرف سے۔ وجود خیر ہے جب کہ عدم شر۔ ہر موجود شے وجود رکھتی ہے اور اس کا وجود ممکن ہے۔ طوفان بھی مخلوق ہے' حیات اور موت بھی مخلوق ہیں۔ اگر صحت مخلوق ہے تو بیماری بھی۔ اگر تونگری مخلوق ہے تو غربت بھی۔ اگر غلبہ مخلوق ہے تو مغلوبیت بھی۔ ان سب کی موجودگی محض حادثاتی نہیں' بلکہ وہ بھی وجود کے دائرے میں آتے ہیں۔ چونکہ سب ما سوا اللہ یعنی ممکن الوجود ہیں' اس لیے ان کا زوال' ان کی ناپائیداری' ان کا بکھرنا' یہ سب لازمی ہے۔ انسانی تاریخ میں جو مشکلات' آفات اور سزائیں آتی ہیں' انہیں فطرت کی تعزیرات بھی کہا جاتا ہے۔ ان کا ایک دوسرا فہم یہ بھی ہے کہ یہ ہماری اپنی بے اعتدالیوں کا نتیجہ ہیں۔ جیسا کہ فلسفۂ اخلاق میں Evil کا مسئلہ پیش آتا ہے' خاص طور پر قدرتی آفات کا شر' تو بعض مفکّرین اس کی توجیہہ یہ کرتے ہیں کہ یہ شر درحقیقت انسانی غلطیوں کا مظہر ہے' نہ کہ خدا کی زیادتی۔ یہی بات ہمیں بعض صوفیاء اور متکلّمین کے ہاں بھی ملتی ہے کہ جو کچھ ہماری طرف آتا ہے' وہ ہمارے اپنے اعمال کا نتیجہ ہے' کیونکہ ہمارا وجود خود کسی توازن پر قائم نہیں بلکہ ایک ناپائیدار ممکن الوجود ہے' جو ہمیشہ عدم کی سرحد پر کھڑا رہتا ہے۔ موجودہ دور میں انسانیت کو درپیش سب سے بڑے مسائل یعنی موسمیاتی تبدیلی' سر پہ منڈلاتے ایٹمی جنگ کے خطرات اور انسان کی آپسی بیگانگیت کی جڑ تک پہنچیں تو مخلوق یعنی انسان کا عمل دخل ہی نظر آئے گا۔ یہ سامنے کی بات ہے کہ معمولی سے معمولی مسئلہ ہو یا کوئی گھمبیر معاملہ' اس پر جب غیر جانب داری سے غور کیا جائے تو بات ایسے اسباب تک جا پہنچتی ہے جو ہمارے اپنے ہی پیدا کیے گئے ہوتے ہیں۔

مولانا قاری محمد طیب قاسمیؒ نے مذکورہ کتاب میں لکھا ہے کہ مصائب تین طرح کے ہیں۔ ایک غیر اختیاری مصائب جن میں انفسی بھی ہیں اور آفاقی بھی' دوسرے اختیاری مصائب جو انسانی اعمال کی بدولت سامنے آتے ہیں' اور تیسرے ایسے ہیں جو شرعی مسائل کی وجہ سے منظر عام پر آتے ہیں۔ ایک اور اہم بات جو سامنے رکھی گئی ہے وہ یہ ہے کہ آپ مصائب اور آلام کو انکارِ خدا کی دلیل کے طور پر تو پیش کرتے ہیں لیکن آپ نے نعمتوں پر کبھی غور کیوں نہیں کیا! اگر ایک مصیبت ہے تو اس کے مقابل میں کئی نعمتیں بھی تو ہیں۔ اگر مصیبت کو انکارِ خدا کا سبب بنایا جاتا ہے تو نعمت کو اثباتِ خدا کا سبب کیوں نہیں بنایا جاتا؟ جہاں تک وجودی مصائب' دکھ والم اور غم کا تعلق ہے' ان کا انسانی زندگی میں بہر حال ایک اہم کردار بھی ہے۔ اکبر نے کہا ہے: ؎

ان مصائب سے کام لے اکبر
غم بڑا مدرکِ حقائق ہے!

کتاب کے مندرجات کا خلاصہ

مذکورہ کتاب دراصل ایک دہریہ جماعت کے رسالے ''مذہب کے آنسو'' میں پیش کیے گئے چند ایسے شکوک وشبہات کا جواب ہے جو کہ انکارِ خدا پر منتج ہوتے ہیں۔ ان شکوک وشبہات میں قدرتی آفات اور آسمانی مصائب و آلام کو بنیاد بنا کر خدا کے وجود پر اعتراض اٹھائے گئے۔ مصنف کے مطابق یہ شبہات ایسے تھے کہ اوّلاً ان میں کوئی

معقول بات نہیں تھی۔ دوسرا یہ کہ محض اوہام وتخیلات کا مجموعہ تھے جن کا واحد مقصد بے جا تشکیک اور وسوسہ اندازی کو فروغ دینا تھا۔ مزید یہ کہ دہریہ جماعت کا یہ مقالہ اس قدر بے ربط اور بے ترتیب تھا کہ اس سے ان کا اصولی نتیجہ اخذ کرنا مشکل تھا۔ یہ پتا لگانا آسان نہ تھا کہ یہ منکروں کی جماعت آیا وجودِ صانع کی منکر ہے؟ یا اس کی صفات کی؟ یا افعال کی؟ اور پھر اس انکار کا منشا کیا ہے؟

زیرِ نظر کتاب کی خوبی یہ ہے کہ گو یہ ایک مذہبی عالم کی طرف سے لکھی گئی ہے لیکن اس میں جواب کی صورت فقط معتقدانہ نہیں بلکہ محققانہ اور فلسفیانہ نوعیت کی ہے۔ نقلی اور روایتی طرز کی بجائے عقلی اور برہانی ضوابط کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ایک جوابی تحریر لکھی گئی ہے تا کہ سوال کرنے والے اس جواب پر بھی معترض نہ ٹھہریں۔ جواب کی معقولیت چونکہ سوال کی معقولیت پر منحصر ہے اس لیے پہلے مرحلہ میں بے ربط' بے ترتیب اور غیر معقول سوالات' شکوک وشبہات کو با ربط' با ترتیب اور معقولیت کے سانچے میں ڈھالا گیا۔ پیش کردہ جوابات کی فلسفیت میں نقل و روایت کا نچوڑ اور کتاب وسنّت کا لُبِ لُباب موجود ہے کیونکہ اس کی پشت پر مذہب کارفرما ہے۔ حوالے کے طور پر قرآن کی آیات کو ان کی بصیرت کے ساتھ پیش کر کے اس بات کی تاکید کی گئی ہے کہ قرآنی آیات کو اندھے بہروں کی طرح قبول کرنے کی بجائے بصیرت کے ساتھ قبول کرنا ہی معقولیت پسند انسان کا شیوہ ہے۔

چونکہ منکرین کی جماعت نے کئی اسباب کے باعث آفات ومصائب کے غیر مختتم سلسلہ سے گھبرا کر انہیں خدا کے انکار کا ذریعہ بنایا' اس لیے جوابی تحریر میں اولاً فلسفۂ نعمت ومصیبت سے پردہ اٹھایا گیا۔ دوسرا اُس حاصل کردہ حقیقت کی روشنی میں ان مذکورہ شبہات کی بنیادیں منہدم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ پیدا شدہ ان اوہام وشبہات کی بنیادی وجہ ایک اور حقیقت سے جہالت و ناواقفیت ہے اور وہ مسئلۂ ربط حادث بالقدیم ہے کہ حادث کو قدیم سے کیا علاقہ ہے! عدم اور وجود میں کیا نسبت ہے؟ ان وجود پانے والے معدومات کو سرچشمہ وجود سے کیا ربط ہے؟

مصنف کے مطابق اس علاقہ کی صحیح دریافت پر مذاہب وشرائع کی بنیاد قائم ہے جبکہ اس کے غلط تصور سے مختلف جاہلانہ اور باطل فرقے رونما ہوئے۔ اس مسئلے کے غلط تصور سے دہریہ انکارِ خدا کے فتنے کا شکار ہوئے' قدریہ وجبریہ انکارِ صفات کی راہ چل پڑے' معتزلہ انکارِ افعال کی راہ ہو لیے۔ اس طرح تکوین وتشریع کا فرق اوجھل ہونے سے تقدیر وتدبیر کی درمیانی نسبت حل نہ ہو سکی۔ اسی مسئلے کی ناواقفیت سے موجودہ ادوار کے دہریہ حوادث وآفات کا صحیح علاقہ ذاتِ باری تعالیٰ سے نہ جوڑ سکے۔

کتاب کے اساسی عنوانات میں سے اہم عنوانات یہ ہیں: ''کائناتِ عالم کی حقیقت اور ربِّ عالم سے اس کا تعلق''، ''آفات ومصیبت کا سرچشمہ کہاں ہے؟''، ''آفات ومصائب کے ظہور کی کیفیت'' اور ''انسانی مصائب کی تین انواع' یعنی تکوینی تغیرات' اکتسابی آفات اور انتقامی تعزیرات۔'' یہ تمام مباحث دراصل اس حقیقت کو واضح کرتے ہیں کہ مصائب وآلام محض اتفاقی یا بے معنیٰ واقعات نہیں بلکہ نظامِ تخلیق اور سُنّتِ الٰہی کے گہرے اصولوں سے مربوط ہیں۔

سوالات

ذیل میں دہریوں کے سوالات مختصراً درج کیے جا رہے ہیں:

(۱) اگر خدا رحیم و کریم ہے‘ ماں باپ سے زیادہ شفیق ہے تو مصائب کو آسمان سے برسا کر انسانوں کو کیوں تکلیف میں رکھا جاتا ہے؟

(۲) کچھ ایسی آفات بھی ہیں جن میں انسان کا عمل دخل ہوتا ہے۔ تاہم اکثر آفات ایسی ہیں جو کہ خالص خدا کا فعل کہلاتی ہیں؛ ان سے انسان زیادہ دکھ پاتا ہے اور جو انسانوں کے بھرے گھر اُجاڑنے پر تُلی رہتی ہیں۔ کیا یہ خدا کے رحیم و شفیق ہونے کی علامتیں ہیں؟ اگر ایسا ہے تو پھر رحم و کرم اور ظلم و ستم میں کیا فرق رہا؟

(۳) معصوم بچوں اور بے گناہ انسانوں کا کیا قصور کہ وہ بھی ان آفات کی زد میں بالغ‘ عاقل اور گناہ گار لوگوں کی طرح پھنس جاتے ہیں؟ اس کے علاوہ بے چارے بے زبان جانوروں کا کیا قصور؟

(۴) اگر مصائب کا مقصد انسان کی فلاح ہے تو وہ خدا جو قادرِ مطلق بھی ہے‘ کوئی آسان ذریعہ کیوں نہیں اپناتا؟ اس طرح خدا کا مالکِ مطلق‘ قادرِ مطلق اور رحیمِ مطلق ہونا مشکوک ٹھہرتا ہے۔

(۵) اگر انسان پر بلائیں نازل کرنے کا مقصد اس کی جانچ اور آزمائش کرنا ہے تو سوال یہ اٹھتا ہے کہ خدا تو انسان کی جبلت و فطرت کا خالق ہونے کے باعث اس سے ہر لحہ واقف ہے‘ تو پھر از سرِ نو جانچ سے کیا حاصل کرنا چاہتا ہے؟ اس طرح سے اس کی علیمی و خبیری مشتبہ ٹھہرتی ہے۔

(۶) جانچ پڑتال کا کوئی ایک وقت نہیں۔ یہ کیسی آزمائش ہے جو ازل سے انسان کے گلے پڑی ہوئی ہے۔ ان مصائب کے غیر مختتم سلسلہ سے کسی صورت بھی چھٹکارا ممکن نظر نہیں آتا۔ مزید یہ کہ اس سے خدا کے عدل و انصاف اور حکمت پہ بھی دھبا آ جاتا ہے۔

(۷) دنیا میں پھیلے ہوئے مصائب‘ دکھ‘ آلام کی چھان بین کی جائے تو کوتاہی انسان ہی کی نکلتی ہے۔ ایسی صورت میں یہ کہا جاسکتا ہے ان مصائب کا اصلی سبب نہ تو خدا کی ذات ہے‘ نہ اس کی صفات اور نہ ہی اس کا کوئی فعل۔ خدا کو اپنے اوپر حاکمِ مطلق ماننے کی بجائے انسان کی اپنی ہی خوش تدبیری‘ قوتِ ارادی اور مستعدیٔ عمل اس کے مصائب کے رفع دفع کا سبب بنتی ہیں۔

حسبِ بالا سوالات کے جوابات:

حسبِ بالا سوالات کے جوابات کے سلسلے میں مصنف نے دو پہلو اختیار کیے ہیں: الزامی اور تحقیقی۔

الزامی جوابات

(۱) مصائب انکارِ خدا کا ذریعہ نہیں بن سکتے: دنیا میں جہاں ایک طرف مصیبتوں کا سلسلہ ہے وہیں بے انتہا نعمتوں کا سلسلہ بھی تو موجود ہے۔ ہر مصیبت کے برعکس کئی نعمتیں موجود ہیں جن کو جھٹلایا نہیں جاسکتا۔ ہر مصیبت کی مقابل اضداد گنوائی جاسکتی ہیں۔ دنیا کی ہر نوع اپنے اندر مصیبت بھی رکھتی ہے اور نعمت بھی۔

اگر ایک دہریہ کے لیے مصائب انکارِ خدا کی دلیل ہیں تو کیا وہی دہریہ ان ہی مصائب کی اضداد پر خداوند کا شکریہ ادا کرنے کا جواز نہیں رکھتا؟ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ دہریوں کے ہاں انکارِ خدا کی کوئی عقلی دلیل موجود نہیں بلکہ اس انکار کی بنیاد فقط جذباتِ نفس پر ہے۔ بہرحال ان کا یہ انکار کسی اصول پر مبنی نہیں‘ ورنہ ظاہر ہے کہ جب ان ہی کے طریقہ کے مطابق انکارِ خدا کی وجہ جیسی ہی وجہ اقرارِ خدا کی بھی موجود ہے تو ایک وجہ کو سامنے رکھ کر انکار کر دینا اور اس جیسی دوسری وجہ سے آنکھیں بند کر کے اقرار نہ کرنا سوائے ہٹ دھرمی کے اور کیا ہوسکتا ہے؟ اگر دہریوں کے نزدیک نعمتیں کسی وجہ سے وجودِ خداوندی کے اقرار کے لیے کافی نہیں ہیں تو مصیبتیں بھی خدا کے انکار کے لیے کافی نہیں ہوسکتیں۔ بہ ہر دو صورت دہریوں کا نظریہ باقی نہیں رہتا۔ اگر انکار کے ساتھ اقرار بھی کریں تو انکارِ خالص باقی نہیں رہتا‘ اور اگر اقرار سے ہٹ کر انکار سے بھی ہٹ جائیں تو انکارِ خدا سرے سے باقی ہی نہیں رہتا۔

(۲) مصیبت مادہ کی حرکت کا نام نہیں: دہریوں کے مطابق مصیبت چونکہ مادہ کی حرکت ہی ہے اس لیے مادیات کا درست اور دانش مندانہ استعمال کیا جائے تو یہ مصائب بھی ٹل سکتے ہیں۔ جواباً عرض ہے کہ خدا کے وجود کے اقرار کی بجائے مادیات کی طرف رجوع کرنے سے کیا آفات ختم ہوسکتی ہیں؟ مصیبتیں ہمیشہ کے لیے دنیا سے رخصت ہو جاتی ہیں؟ ہرگز ایسا نہیں‘ کیونکہ مادہ جاہل ہے اور وہ یہ عذاب جاری وساری رکھے گا۔ مادہ کے خلاف کوئی بھی طاقت نہیں جاسکتی‘ یہاں تک کہ عقل بھی۔ اس طرح مصائب سے گھبرا کر جو انکارِ خدا کی راہ لی گئی تھی اور ان کو مادے کی حرکت گردانا گیا مگر پھر بھی آسودگی نہ ہوئی بلکہ دوہری مصیبت کا شکار ہو گئے۔ اگر مصیبت کا ماخذ مادہ ہے‘ انسان مادہ سے بنا ہے تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان مرتے دم تک مصائب سے پیچھا نہیں چھڑا سکتا۔ مادے کی ترقی یافتہ صورتوں نے دنیا کا سکون اور زیادہ غارت کر دیا ہے۔ اب انفسی و آفاقی مصائب کئی طرح کی انواع کے ساتھ وارد ہوتی ہیں۔ عبدیت کے مذہب کو خیر باد کہہ کر دہریت کا مذہب اختیار کرنے سے بھی خاتمہ مصائب کے سلسلے میں کوئی مدد حاصل نہ ہوسکی۔ مزید یہ کہ انکار کسی مثبت یا وجودی شے کا ہوتا ہے‘ لاشیء کے بارے حق و باطل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ انکار کوئی مذہب نہیں ہے کہ نہ وہ خود وجودی شے ہے اور نہ وجودی اشیاء کا پتا دیتا ہے۔ اس لیے اس کا ابطال بھی غیر ضروری ہے۔

چونکہ جواب کی یہ پوزیشن الزامی ہے جس سے مخالف کا مذہب تو قابلِ اعتراض یا باطل ثابت ہوسکتا ہے لیکن اس سے مذہبِ حق کا اثبات نہیں ہوتا‘ لہٰذا اگلے حصہ میں تحقیقی رنگ میں فلسفۂ نعمت و مصیبت سے پردہ اٹھایا جائے گا۔

تحقیقی جوابات

اس سلسلے میں حسبِ ذیل نکات سمجھنا اہم ہیں:

عالَم کے حادث ہونے پر اجماع: سوائے دہریوں کے‘ تمام ملّتوں کا اجماعی دعویٰ ہے کہ یہ عالَم ناپائیدار اور حادث ہے جو کہ معدوم سے وجود میں آیا۔ یہ عالَم نہ تو وجودیِ محض ہے اور نہ ہی عدمیِ محض‘ کہ وجودیِ محض ہوتا تو

ہمیشہ سے موجود ہوتا اور عدمی محض اس لیے نہیں کہ بہ ہر حال تخلیق کے بعد وجود اور موجودگی لیے ہوئے ہے۔

وجود و عدم اور حدوث و قدم: یہ عالمِ وجود و عدم کا مرکب ہے کہ جس میں عدم کی حالت میں وجود کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے اور وجود کی حالت میں فنا عدم کی قابلیت رکھتا ہے۔ چونکہ اس نے معدوم سے موجود میں قدم رکھا ہے اس لیے اس کی اصلیت عدمی ہے۔ اس میں عارضی وجود کے اثرات بھی ظاہر ہوتے ہیں اور عدم اصلی کی خصوصیات بھی باقی ہیں۔

اس عالم کی خاصیت بے ثباتی و بے استقراری ہے: چونکہ یہ عالمِ وجود اور عدم سے مخلوط ہے اس لیے اس میں دونوں کی کشمکش جاری ہے۔ کبھی وجود کی کیفیات غلبہ پاتی ہیں تو کبھی عدمی خصوصیات ابھر آتی ہیں۔ ساری کائنات میں اضداد ہیں جس سے یہ سکون و قرار کی ایک حالت نہیں پکڑ سکتی اور نہ اس کے اجزاء کو ایک حال میسر آ سکتا ہے۔

کائنات کا وجود محدود اور عدم غیر محدود ہے: وجود و عدم کا مرکب ہونے کے باوجود کائنات میں اُن دونوں کی حالتیں مساوی نہیں ہیں۔ عدم اصلی اور وجود عارضی ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ عدم ازل سے ہے جس پر لامحدود زمانے گزر چکے ہیں جبکہ وجود ایک خاص وقت سے نمود میں آیا۔ عدم کی کوئی حد نہیں جبکہ وجود کی ایک حد ہے۔ کائنات چونکہ عارضی الوجود ہے اس لیے امکان ہے کہ مستقبل میں بھی ماضی کی طرح معدوم ہو جائے۔ اس کائنات کے ازل اور ابد میں عدم ثابت نکلتا ہے جبکہ وجود کی نمود کی عارضی صورت درمیان میں پائی جاتی ہے۔ اس سے یہ بآسانی باور ہوتا ہے کہ اس عالم کا وجود محدود اور قلیل ہے جبکہ عدم غیر محدود اور کثیر ہے۔

کائنات کے خود وجود میں انواع عدم کی آمیزش: زمانے کے لحاظ کے علاوہ بھی وجود پر چند حد بندیاں ہیں جن میں وہ گھرا ہوا ہے۔ اُن حدود کے اندر اندر تو وجود ہے مگر باہر نہیں۔ گویا ہر محدود الوجود شے حدود سے باہر اپنا عدم چاہتی ہے۔ مزید اہم بات یہ ہے کہ ان محدود الوجود اشیاء کی حدود میں داخل ہو کر کوئی دوسری شے موجود نہیں کہلا سکتی۔ یعنی یہاں کی ہر محدود الوجود شے اپنی حدودِ وجود میں دوسری شے کا عدم چاہتی ہے۔ جیسے پانی ہونا اس کے آگ نہ ہونے کی دلیل اور آگ ہونا اس کے پانی نہ ہونے کی دلیل۔ ورنہ اگر پانی' پانی رہتے ہوئے بھی آگ رہے تو پانی اور آگ کو دو حقیقتیں شمار کرنا خلافِ حقیقت ہو جائے گا۔ اشیائے کائنات اپنی اندرونی حدود میں غیر کا عدم چاہتی ہیں جبکہ بیرونِ حدود اپنا عدم چاہتی ہیں' یعنی موجود ہو کر بھی پوری طرح موجود نہیں۔ گویا ان کا وجود بھی ہم رنگِ عدم ہو گیا ہے۔ ایسا عالَم جو اپنے وجود سے پہلے بھی عدم رکھتا ہو اور وجود کے بعد بھی معدومیت میں جا چھپے تو اس کی ذوات' صفات' افعال اور تمام احوال سے وجودی خاصیتیں تو نہایت ہی قلیل و علیل ظاہر ہوں گی جبکہ عدمی اثرات کا چار طرف غلبہ ہو گا۔

آثارِ وجود و عدم: ہر شے کا وجود خیر ہے اور عدم شر ہے۔ ہونا کمال اور ہنر جبکہ نہ ہونا عیب و نقص ہے۔ انسان کے ہونے کی مثال لی جا سکتی ہے جو اس کے حق میں کمال ہے۔ اسی طرح انسانی اخلاقیات' اوصاف' افعال اور احوال و کیفیات کے سلسلے میں علم' عدل' سمع' بصر' کلام' قدرت اور اقتدار' سخاوت' شجاعت' حلم' مروت' حیا' ضبطِ نفس اور صبر

وتحمل، ایثار واحسان، تقویٰ وطہارت اور عبادت، صحت وتندرستی، بشاشت وانبساط، دل جمعی اور پختگی کا ہونا تو کمال ہے جبکہ نہ ہونا ان کی عدمی جانبین جن کا نام ظلم، جہل، بہرہ پن، اندھا پن، گونگا پن، عجز اور پستی، اعدامِ ضبطِ نفس، عدم صبر و تحمل، بخل اور جزع وفزع، کذب، خود غرضی، کدورت و غلاظت، اور بغاوت وسرکشی، مرض، گھٹن، پراگندگی اور تذبذب، عیب ونقص ہیں۔

مخزنِ وجود خدا کی ذات جب کہ منبع عدم مخلوق ہے: نو پید عالم کا وجود ذاتی نہیں بلکہ حادث ہے۔ حادث کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا وجود کہیں اور سے آیا ہے، لیکن ایک بات طے شدہ ٹھہرتی ہے کہ جہاں سے بھی یہ وجود آیا ہے وہاں وجود عارضی نہیں بلکہ ذاتی اور اصلی ہونا چاہیے۔ ایک ایسا وجود جو ذاتی اور خانہ زاد وجود رکھتا ہو، اپنی ہستی میں کسی غیر کا دست نگر نہ ہو، پھر اس کا وجود اصلی اور کامل ہو، اس پر عدم کا شائبہ تک نہ ہو۔ موجود مطلق عارضی پن اور ناقص پن سے بَری ہے۔ غرض کہ ایسا واجب الوجود جس میں کوئی جہت بھی عدم کی نہ ہو، اور یہ خدا اور مالک الملک کی ذات ہے۔ مخلوق کی ذات اور صفات عدم جبکہ خالق کی ذات وجودِ خالص ہے۔ معطیٔ وجود کی ذات جو کہ ازل سے وجود کی مالک تھی اس نے اپنے وجود سے معدومات کو وجود عطا کیا۔

مخلوق کے لیے استکمال اور خالق کے لیے استغنا لازم: موجودِ اصلی کے وجودی اثرات تو معدوم تک آ سکتے ہیں مگر معدومات کے عدمی اثرات واجب الوجود ذات تک کسی صورت بھی نہیں جا سکتے۔ تاثیر وتصرف ایک فعل ہے اور فعل موجود کا ہو سکتا ہے نہ کہ معدوم کا۔ مخلوق کا وجود چونکہ اس کی تخلیق ہے اس لیے مخلوق کی کوئی عدمی شر اس تک نہیں پہنچ سکتی۔ معدوم الاصل تو موجود ہو سکتا ہے لیکن موجود الاصل معدوم نہیں ہو سکتا۔ معدوم چونکہ موجود کا محتاج ہے اس لیے معدوم تو موجود کی طرف رجوع کر سکتا ہے جبکہ وجود کے شایانِ شان یہ قدم نہیں۔

تغیّر مخلوق ہی کی شان ہو سکتی ہے نہ کہ خالق کی: وجود کی درآمد برآمد یا وجود کا آنا جانا ایسی شے میں ہوتا ہے جس کا وجود اپنا ذاتی نہ ہو بلکہ کسی اور وجود کا عطا کردہ ہو، تو ایسی شے ہی میں تغیّر ممکن ہے۔ جبکہ واجب الوجود کا وجود اصلی اور ذاتی ہونے کے سبب وجود کی درآمد برآمد یا آمد ورفت کی کوئی صورت نہیں پائی جاتی کہ جس سے تغیّر کی جھلک نظر آئے۔

مخلوقاتی تغیّر کی حقیقت: مخلوق میں وجود کی آمد ورفت کی وجہ سے ظاہراً تغیّر کی دو صورتیں نظر آتی ہیں۔ عدم سے وجود میں آنا یعنی آمدِ وجود، اور وجود سے پھر عدم میں چلے جانا یعنی رفتِ وجود، لیکن بغور دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تغیّر درحقیقت عدم کی طرف لوٹ جانے کا نام ہے۔ گویا رفتِ وجود یا سلبِ وجود تو تغیّر ہے مگر عطاءِ وجود یا آمدِ وجود تغیّر نہیں۔ تغیّر کے لیے ضروری ہے پہلے کوئی شے موجود بھی ہو اور ایسا عدم کی صورت میں تو ممکن نہیں ہے۔ موجود میں تغیّر کی یہ صورت ہے کہ اس سے وجود چھن جائے یا سلب کر لیا جائے۔ وجودِ ذات، وجودِ صفات یا وجودِ افعال کے سلب ہونے سے شے اپنا وجود کھو بیٹھتی ہے۔ جیسے پہلے عرض ہوا کہ وجود نام ہی کمال کا ہے جبکہ نقصان وعیب عدم کا نام ہے۔ وجودی آثار کھونا گویا تغیراتِ عالم کی حقیقت ہے۔ یہ عالم محض گزرگاہِ وجود ہے، مالکِ وجود نہیں، ورنہ

وجودِ محض ہوتے ہوئے وجود چھنتے رہنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔

کائنات کے تکوینی تغیرات (یعنی غیر اختیاری مصائب): ہر وجودی چیز سے وجود چھنتے رہنے سے عالَم کے حوادث و تغیرات ثابت ہیں۔ صحت پر عدمِ صحت‘ راحت پر عدمِ راحت وغیرہ‘ یعنی اصول پر اضداد کا تسلط رہتا ہے۔ عالَمِ انفس کی طرح عالَمِ آفاق بھی عدمی اثرات میں رہتا ہے۔ گویا یہ تغیرات عالَم کی ذاتیات ہیں۔ ذاتیات کے بغیر ذات ممکن ہی نہیں۔ عالَم کے ہوتے ہوئے تغیرات ہوں گے۔ سو وجود پر آفات کا آنا جبلی خاصیت ہے۔

مصیبت کے انسانی جبلت ہونے کی چند مثالیں: ہمیشہ خیر و خوبی کے لیے محنت درکار ہوتی ہے جبکہ شر اور خرابی کے لیے چنداں ضرورت نہیں۔ خیر و خوبی کی وجودی حیثیت ہے جبکہ شر اور خرابی عدمی چیز ہے۔ خیر کے دباؤ سے عدمی شر چھپا ہوا ہوتا ہے۔ جیسے ہی خیر کا دباؤ کم ہوگا‘ شر خود بخود اُبھر آئے گا۔ عالَم میں جتنی بھی اشیاء ہیں اگر ان میں عدمِ اصلی کی حقیقت دبی ہوئی موجود ہے‘ جوں ہی وجودی نعمتوں کی تحصیل موقوف ہو جاتی ہے وہ اصلیت اُبھر آتی ہے۔

انسانی مصیبت آتی نہیں‘ اندر سے اُبھرتی ہے: متغیر کائنات کا جزوِ اہم ہونے کی وجہ سے انسان میں بھی عدم اصل ہے۔ اس لیے جبلی طور پر اس میں بھی نقائص و آفات اور شر و عیوب اصل ہیں۔ انسان میں جبلی طور پر بسی عدمی آفات بخشی ہوئی وجودی نعمتوں سے دبی رہتی ہیں‘ سو نعمت کے چلے جانے کے بعد وہ خود بخود اندر سے ابھر آتی ہیں۔ جیسے وجود عارضی ہے ویسے ہی نعمت بھی عارضی ہوئی۔

مصیبت کو ظلم کہنا حماقت و غباوت ہے: ثابت ہوا کہ مصیبت آتی نہیں ہے بلکہ اصلاً نعمت چلی جاتی ہے اور نعمت کے چلے جانے کو ہم مصیبت سمجھ لیتے ہیں۔ آمد و رفت تو صرف وجود کی شان ہے جب کہ وجود و عدم سے مخلوط مخلوق اس کی آمد و رفت کا رستہ بنی ہوئی ہے۔ نعمت ہر شے میں باہر سے آتی ہے جبکہ مصیبت اس کے اندر سے ابھرتی ہے۔ پس جن حوادث کو ہم متغیرات اور سلبِ وجود کہتے ہیں‘ دہریت نوازوں کے نزدیک وہ آفات و مصائب ہیں۔ مصیبت کی حقیقت بجز تغیّر اور سلبِ وجود کے اور کچھ نہیں۔ تغیّر ہی اس عالم کون و فساد کی تمام تر حقیقت ہے جو اس کے خمیر میں پیوست ہے۔ نتیجتاً مصیبت و آفت ہی اس جہان کی تمام حقیقت یا حقیقت کا جزوِ اہم ہے جو اس سے کسی حال زائل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اندر سے ابھرنے والی چیز ہے نہ کہ باہر سے آنے والی۔

عالَم میں غلبہ دوام مصیبت ہی کو ہونا چاہیے: عدم اصل کائنات کی حقیقت ہونے کے سبب کائنات کی ہر کس و ناکس شے مصیبت زدہ ہے۔ عدمی آفات ہر لحہ ہجوم کی صورت پیش پیش رہتی ہیں جبکہ وجودی نعمتیں غیر مستقل مزاج رکھتی ہیں۔ وجودی کمالات آتے جاتے رہتے ہیں۔ معدوم الاصل ہونے کے سبب کائنات کا ذرّہ ذرّہ وجود کی آمد و رفت کا رستہ بنا ہوا ہے جس میں انسان ہی کے شیر خوار بچے اور بے زبان جانور بھی شامل ہیں۔

ضمناً ردِّ تناسخ: پس دہریوں کا یہ اعتراض کہ مصائب بچوں اور جانوروں پر کیوں آتے ہیں‘ بے محل ہے اور جہل پر مبنی ہے۔ مصائب دراصل جبلت کے تغیرات اور سلبِ وجود کا قدرتی نتیجہ ہیں اور اس میں سب کے سب برابر کے

شریک ہیں۔ یہ تکالیف و مصائب ان اشیاء کے عدمی مزاجوں اور عدمی اصلیت کا خاصہ ہیں۔ دہریہ مصائب و آفات کی حقیقت کو نہ سمجھنے کے سبب وجودِ خدا کا انکار کرتا ہے' اور کائنات کے ذرہ ذرہ کو ازلی و ابدی کہنے سے یا واجب الوجود مان لینے سے خدا کا ہم سر ٹھہراتے ہوئے اَن گنت خداؤں کو تسلیم کر بیٹھتا ہے۔ حقیقتاً یہ ''ربطِ حادث بالقدیم'' کے مسئلے سے ناواقفیت اور بے خبری کا نتیجہ ہے۔

مصائب خلافِ عدل و کرم نہیں ہو سکتے: دہریوں کا یہ سوال کہ: ''خدا کے ہاں کائنات کو ترتیب دینے کے لیے راحت پر مشتمل طریقہ موجود نہیں تھا؟'' مہمل ہے' کیونکہ خدا نے تو کائنات کو وجود دیا ہے جو کہ نعمت ہے۔ مصائب اور ہلاکتیں تو اس کی عدمی خاصیات ہیں اور عدم خدا کے یہاں سے نہیں آیا۔ راحت والے طریقوں کی ایک صورت تھی کہ ان میں عدم کی آمیزش نہ ہوتی یعنی اشیائے کائنات واجب الوجود کے ہم مرتبہ وجودی محض ہوتیں اور عدمی الاصل نہ ہوتیں جو کہ محال ہے۔ اگر کسی شے کے لیے ہم کُلّی راحت و سکون کا سامان تیار کرنے کا کہتے ہیں تو اس نتیجے پر جا پہنچتے ہیں کہ اس کا وجود ہی باقی نہیں رہتا' یعنی اس شے ہی کو ختم ہونا پڑتا ہے جس کی راحت کے لیے بحث ہو رہی تھی۔ اگر انسان مرکب وجود و عدم ہونے کی بجائے مفرد ہوتا تو اس پر مصائب نہ ٹوٹتے لیکن ساتھ ہی وہ انسان بھی نہ ہوتا۔ پس' قدرت کو اپنی حکیمانہ ربوبیت اور تربیت سے ہر نوع کو اس کی حدِ کمال تک پہنچانا مقصود ہے جو عدلِ حقیقی ہے نہ کہ کسی شے کو اس کی جبلت و ماہیت سے ہٹانا اور اس کی طبیعت ہی اس سے کھینچ لی جائے۔ مصائب کے خاتمے کی خواہش دراصل اپنی ذات کے خاتمے کی خواہش ہے۔ تو کسی چیز کو مصلحت آمیز اور ناگزیر تکلیف دے کر حدِ کمال تک پہنچانا گوارا ہے' نہ کہ تکمیل کی غرض سے اس کو سرے سے ختم کر دینا۔

عدمی آفات بغیر ایجادِ خداوندی ظاہر نہیں ہو سکتیں: آفات کا ظہور عدمِ محض سے نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے ساتھ وجود نہ لگ جائے اور واجب الوجود کی مرضی کے بغیر عدم کو وجود عطا نہیں ہو سکتا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ بغیر خدا کے فعل و تصرف اور ایجاد و تخلیق کے عدمی آفات کا ظہور ناممکن ہے۔ ہمارے عدمی آثار یعنی شرور و عیوب میں اپنے عدم کو سمجھوانے کی صلاحیت نہیں ہے جب تک وجود ان کی مدد نہ کرے۔

عدمی آثار کی دو انواع

درج بالا بحث سے آفات کی دو انواع ثابت ہوتی ہیں:

(الف) عدمی آفات

ب) سلبی آفات

عیوب کا منبع عدمِ اصلی ہے جو باوجود ہمارے وجود ہونے کے ہم میں موجود رہتا ہے۔ ہمارا عدمی مزاج وجود کو قبول تو کر لیتا ہے لیکن اس کو تھام نہیں سکتا' جس سے سلبِ وجود ہوتا رہتا۔

نعمت نام ہے وجود آنے کا اور مصیبت نام ہے وجود چھن جانے کا' اور وجود وہی چھین سکتا ہے جو عطا کرتا ہے۔ مزید یہ کہ عطاءِ وجود اور سلبِ وجود کو خدا ہی کا فعل و تصرف کہا جا سکتا ہے نہ کہ مادے کا۔

مصائب وشرور کا ظہور خدا کی نسبت سے عین عدل وکرم ہے: عدمی ظرف کا خاصہ ہونے کے باوجود آفات ومصائب ایجادِ خداوندی اور وجود کی آمد سے ہی کھلتی ہیں۔ عطاءِ وجود سے معدوم کے موجود ہوجانے کو کوئی دانش مند ظلم وستم یا بے رحمی نہیں کہہ سکتا۔ اشیائے کائنات کی مختلف الانواع عدمی اور سلبی آفات تو خود ان کے عدمی مزاج کا ماحصل ہیں اور یہ خدا کی طرف سے کوئی ظلم نہیں۔ خدا کی طرف سے فقط عطاءِ وجود ہے جو کہ ایک نعمت ہے اور اظہارِ خاصیات ہے جو کہ عدل وکرم ہے۔ اس عالم کے کمال کا دارو مدار اس پر ہے کہ یہاں کی ہر چیز اپنے وجودی اور سلبی اثرات دکھلا کر اپنی زندگی کا ثبوت دے۔

خدا نے ہر کس وناکس شے کو وجود دے کر اپنی طبعی خاصیتیں دکھلانے کا موقع بخشا ہے۔ اگر کسی شے کے لیے سرے سے عطاءِ وجود ہی نہ ہوتا یا ذات کو وجود دے کر اس کی ذاتیاتِ صفات وخواص کو وجود نہ دیا جاتا بلکہ اسی طرح معدوم اور محروم رکھا جاتا تو اس کا وجود وعدم برابر ہوتا اور اس کے پیدا کیے جانے کے کوئی معنی ہی نہ ہوتے۔

کائنات کے متعدی مصائب

- قدرتی طور پر سلبی آفات ایک سے چل کر دوسری تک پہنچتی ہیں کیونکہ دنیا کی ہر چیز اشتراکِ وجود کے باعث ایک دوسرے سے منسلک ہے۔ ہر ایک کے نوعی اثرات ایک دوسرے کے منافی اور مخالف بھی ہیں۔ اس لیے ایک کا اثر دوسرے کے لیے خلافِ طبیعت ہوگا اور اُس کے حق میں مصیبت کہلایا جائے گا۔
- کائنات کے اجزاء نہ صرف ذاتی خاصیات کی حد تک ایک دوسرے کے مخالف ہیں بلکہ ان کے افعال میں بھی بیر ہے۔ ہر ایک کی بقا دوسرے کی فنا میں مضمر ہے۔ دیکھا جائے تو ہر آفت ہر شے کے انفس ہی سے پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ ہر شے کی انفسی آفت اشتراکِ وجود کے باعث دوسری شے کے حق میں مصیبت بن جاتی ہے اس لیے اسے اضافی یا آفاقی مصیبت کہہ دیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر زمین پر زلزلے کا آنا انسان کے لیے تو آفاقی ہے مگر زمین کے حق میں انفسی ہے۔
- دہریہ کے اصول کے مطابق کائنات کے عناصر اگر ہوتے مگر ان موالید عناصر یعنی نباتات‘ حیوانات اور جمادات وغیرہ کا وجود نہ ہوتا‘ اور نہ ہی کائنات مختلف عناصر کا مرکب ہونی چاہیے تھی‘ نہ ہی عناصر ایک دوجے کے قریب ہوتے کہ ایک کا اثر دوسرا لیتا اور نہ مصائب کا دروازہ کھلتا۔ لیکن اس صورت میں خدائے برتر کی فیاضی‘ عدلِ لامحدود اور حکمت پر شبہ ہوتا۔ آخر طوفان کا کیا قصور ہے کہ وہ معدوم رہے جب کہ اس میں موجود ہونے کی استعداد موجود ہے۔
- اگر ہم ان کی موجودگی کا شکوہ کر سکتے ہیں تو باقی مخلوقاتِ کائنات بھی شکوہ کا جواز رکھتی ہیں کیونکہ انسان کا ہونا ان کے ہونے کے لیے خطرہ‘ مصیبت اور ان کے معدوم ہونے کا سبب بنتا ہے۔ اگر ایک دہریہ ان متعدی آفات کا شکوہ کرتا ہے تو دراصل وہ وجودِ کائنات پر کاری ضرب لگاتا ہے جس سے اس شکوہ کی بے فطرتی اور بے مائیگی کھل جاتی ہے۔

o کائنات کے جزوی عیوب کو سامنے رکھ کر مجموعی حسنِ کائنات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ المختصر یہی ثابت ہوتا ہے کہ آفات وجودِ خدا کی محکم دلیلیں ہونے کے ساتھ ساتھ خالقِ کائنات کی حکمتوں‘ خیر و عدل اور بے مثال صناعیوں کا ثبوت بھی ہیں۔

o اگر اشیائے کائنات میں نہ تاثیر ہوتی‘ نہ تصرف‘ نہ فعل ہوتا‘ نہ انفعال‘ نہ فاعل و مفعول اور نہ فعلی عجائبات کا ظہور ہوتا‘ اور چونکہ ان کے عدمِ اصلی کے ساتھ عارضی وجود بھی تو لگا ہوا ہوتا ہے لیکن اس کا اثر ظاہر نہ ہوتا‘ نہ نفع کا سوال ہوتا نہ ضرر کا‘ نہ افادہ ہوتا نہ استفادہ‘ تو ایسی بے کار اور معطّل کائنات کے بنائے جانے اور ان معترض دہریوں کے پیدا کرنے کی آخر کیا حکمت ہو سکتی تھی؟ حقیقتاً دہریوں کا آفات سے بچنے کا نظریہ بے ہودہ اور لغو ہے۔

مصائب کے بغیر ترقی نہیں ہو سکتی

اس موقع پر دہریہ کی طرف سے یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ بالآخر قدرت نے اشیاء میں تزاحم و تصادم ہی کیوں رکھ دیا! یہ سوال اس وجہ سے مہمل ثابت ہوتا ہے کیونکہ اشیاء میں عدم اصل تھا نہ کہ وجود۔ اگر وجود ہی وجود ہوتا تو تبھی خیر ہوتا‘ لیکن اشیاء کا واجب الوجود محال ٹھہرا۔ مزید گہرائی میں دیکھا جائے تو یہ سوال ابھر ہی نہیں سکتا کیونکہ وجود و عدم اور خواص و آثار کے ٹکرانے ہی سے عالَم کی ترقیات وابستہ ہیں۔ اس تصادم و تزاحم ہی سے عالَم میں حوادث کا ظہور ممکن ہے۔ اگر سارا عالَم یکسانیت میں ڈھل جائے تو کائنات کی زیب و زینت اور رنگ برنگ ختم ہو جائیں گے۔

گلہائے رنگ رنگ سے ہے زینتِ چمن
اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

پس یہ دکھ‘ مصائب و تکالیف خدا کے وجود کی ایک مستقل دلیل ثابت ہوتی ہیں نہ کہ انکارِ صانع کی۔

عالَم کی اکتسابی آفات: اختیاری مصائب

هر نوع کی مصیبت اس کے حسبِ حال ہے: ساری کائنات کی انواع سے ایک ہی قسم کی عدمی آفات کا ظہور نہیں ہو سکتا بلکہ ایسے عدمی نقائص نکلیں گے جو اس کے عدمی طبیعت سے مطابقت رکھتے ہوں گے۔ جس شے میں وجودی کمالات ترقی یافتہ حالت میں موجود ہیں اس میں عدمی اثرات سے وابستہ آفات بھی کئی انواع و اقسام کی ظاہر ہوتی ہیں۔ وجودی درجہ کی کم ترین سطح پر جمادات ہیں جن میں اعلیٰ درجہ کا کوئی وجودی کمال نہیں۔ اس لیے ان سے منسوب عدمی مصائب بھی چند گنے چنے ہی ملتے ہیں۔ نباتات وجودی درجہ کے اعتبار سے جمادات سے افضل ہیں۔ ان میں جمادات کی نسبت زیادہ وجودی کمالات پائے جاتے ہیں۔ نباتی نوعیت کا کوئی بھی نقص اس کی نباتی عدمی الاصل طبیعت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ حیوانات کو وجودی کمالات کے حصول کے اعتبار سے جمادات و نباتات دونوں سے زیادہ درجہ حاصل ہے۔ حیوانی آفتیں کئی اقسام کی ہیں اور وہ حیوانی عدم الاصل طبیعت ہی سے

منسوب کی جائیں گی۔

انسان کے اختیاری مصائب اور اس کی دونوعیں: انسان ساری کائنات کی مخلوقات سے وجودی کمالات کے بل بوتے پہ اشرف ہے۔ جمادی، نباتی اور حیوانی کمالات کے علاوہ مخصوص کمالات بھی ہیں جو شعوری اور اختیاری رنگ کے ہیں۔

علمی اور عملی

نوعی طور پر انسانی کمالات دو قسم کے ہیں: علمی اور عملی۔ علمی کمالات کا واسطہ انسان کے عقل و شعور سے ہے جس کا مقصد اصل علم (صحتِ فکر) ہے جبکہ عملی کمالات کا تعلق انسان کے اکتساب سے ہے جس کا منشا اعتدالِ اخلاق (طاقتِ عمل) ہے۔ اس طرح سے انسان کے تمام نوعی کمالات کا سرچشمہ اشیائے کائنات کا علم اور عدلِ اخلاق نکل آتا ہے۔ انسان اپنے ارادہ و اختیار کو بروئے کار لاتے ہوئے دونوں کمالات کی تکمیل کی تگ و دو کرتا ہے، لیکن انسان میں یہ اختیاری کمالات اصلی نہیں ہیں۔ یہ وجودی کمالات ہیں اور وجود انسان میں اصلی نہیں بلکہ عدم اصلی ہے۔ پس انسان کی جبلت علم و عدل ہونے کی بجائے ظلم و جہل ہے۔ جاہلانہ اور ظالمانہ طبیعت مکمل طور پر کسی صورت تبدیل نہیں ہوسکتی۔ علم کے وفور کے بعد بھی جہل ہی رہتا ہے، اعتدال کامل آنے کے باوجود بھی ظلم یک سرختم نہیں ہوتا۔ انسان کے علم پر عدمِ علم اور عدلِ اخلاق پر عدمِ اخلاق کا غلبہ زیادہ ہے۔

انسان کے ارادی افعال کی تین قسمیں: اگر افعال حسی ہوں جن کا منشا طبع انسانی، بشری عقل ہو تو اس سے آفات تکوینی یا عادی رنگ میں نکلیں گی جبکہ شرعی افعال جن کا واسطہ قانونِ خداوندی سے ہو تو اس کے نتیجے میں آفات کا ظہور تعزیری اور انتقامی رنگ میں ہوگا۔ اس حوالے سے انسانی افعال تین قسم کے نکلے: افعالِ طبعیہ، افعالِ عقلیہ اور افعالِ شرعیہ جن کے محرکات بالترتیب طبیعت، عقل اور شریعتِ خداوندی ہیں۔ افعالِ طبعیہ انسان کے انفرادی، ذاتی اور طبعی تقاضوں کے تابع ہوتے ہیں۔ طبعیات افراد کی شخصی خواہش کا نام ہے۔ امورِ عقلیہ بھی دراصل امورِ طبعیہ ہی ہیں لیکن عقلیات افراد کی اجتماعی خواہش کا نام ہے۔ یہ دونوں حسّی امور انسان کے اندر سے ابھرتے ہیں۔ طبع اور عقل تو انسان کے جوہر ہوسکتے ہیں لیکن علم جو عقل سے بالاتر چیز ہے انسان کا ذاتی نہیں بلکہ واجب الوجود ذات کی دَین ہے۔ طبیعت اور عقل کے انفرادی اور ذاتی تقاضے یا امورِ طبعیہ، امورِ عقلیہ یا امورِ وجدانیہ جب علم اور اس کے امر و نہی کے ماتحت ہوجائیں ان کے مجموعہ کا نام امورِ شرعیہ ہوگا۔ امورِ طبعیہ یا امورِ عقلیہ وغیرہ کی بے اعتدالیوں سے برپا ہونے والے مصائب جزوی نوعیت کے ہوتے ہیں اور عموماً شخصیات یا افراد سے متعلق رہتے ہیں کیونکہ ان میں کسی قانونِ بالا کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ مصائب ان پر انتقامی نہیں ہوسکتے۔ اس کے برعکس امورِ شرعیہ میں قانونِ خداوندی کی خلاف ورزی اور افعالِ شرعیہ کی بے اعتدالیاں انتقامی مصائب کا سبب بنتی ہیں۔

انسانی شرور کی دو انواع

پہلی نوع ذاتی کمزوریوں یعنی عیوب اور دوسری نوع شرعی خلاف ورزیوں یعنی ذُنوب کی ہے۔ عیب عدمی جبلت کا ثمرہ ہے جبکہ ذنب (گناہ) عدمی حرکت کا ثمرہ ہے۔ جیسا کہ حدیث پاک میں اشارہ ہے:

اَللّٰهُمَّ اسْتُرْ عُيُوبِي، وَاغْفِرْ لِي ذُنُوبِي

''اے اللہ! میرے عیبوں کو چھپالے اور میرے گناہوں کو بخش دے۔''

تکوینی مصائب اور عادی آفتیں

ذاتی کمزوریوں سے نفس کو اپنے اندرونی مصائب کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ انسان چونکہ وجودی کمالات کے حصول کی بنا پر جمادات' نباتات اور حیوانات سے زیادہ درجہ رکھتا ہے اور اشیائے کائنات اور قدرت کے خزانوں میں کئی وجوہات سے زیادہ تصرّف کرتا ہے اس لیے ان کے ارادی ردِّعمل بھی اس کے حق میں زیادہ ہوتے ہیں۔ انسان شعوری سطح پر جتنا زیادہ کائنات کی موجودات کو اپنے حق میں استعمال کرتا ہے اتنا ہی زیادہ موجوداتِ کائنات اس کے حق میں اپنا ردِعمل ظاہر کرتی ہیں اور اس کو مبتلائے مصیبت رکھنے کی کوشش کرتی ہیں۔ اگر انسان اعتدال سے کام لے تو ردِّعمل بھی اعتدال کی صورت برداشت کرے گا۔ جدید دنیا میں انسان کے افعال کے تیز رفتار تصرف کے نتائج ہماری آنکھوں کے سامنے ہیں۔ نت نئے مصائب کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

کتاب کے دیباچے میں مصنف کے صاحب زادے حضرت مولانا محمد سالم قاسمیؒ نے خوب صورت انداز میں اس مقدّمے کو پیش کیا ہے جس کی چند ایک سطور بطور نتیجہ درج کرنا چاہتا ہوں:

''مرکب موجودات پر ایک عدم تو وہ آتا ہے کہ جس میں ان کی ترکیب ہی ختم ہوجاتی ہے جو ان کے وجودِ اصلی کا سبب تھا' اور کبھی کبھی ان مرکبات کی ترکیب میں اضمحلال اور ضعف کے ذریعہ صفاتی عدم لایا جاتا ہے۔ اس صفاتی عدم سے وہ فنا تو نہیں ہوتے لیکن ان کا وجود نقصان کا شکار ہوجاتا ہے۔''

''مذہبِ فطرت اپنی تعلیمات میں مصائب ومشکلات کے حل کی بنیاد خود مادے میں تلاش کرنے پر مامور نہیں کرتا بلکہ محل ادراک قلب کے ہونے کی وجہ سے حقیقتاً محل مصیبت قلب ہی ہے۔ وہ اس کی صحت کی برقراری کے دو اُصول تسلیم کرتا ہے: پہلا یہ کہ قلب کا علاقہ آلام و مصائب سے نہیں بلکہ خالق آلام و مصائب سے قائم رکھا جائے۔ دوسرا یہ کہ اس کا دفاع اسباب میں نہیں' مسبّب الاسباب کی جانب رجوع میں تلاش کیا جائے۔''

''بہرحال آج کے آلام ومصائب انسان کی مادیت میں غیر معمولی انہماک کا لازمی نتیجہ ہیں اور غلطی بالائے غلطی یہ ہے کہ ان کا دفاع بھی اسی مادیت سے کیے جانے کی سعی کی جارہی ہے کہ جو ان مصائب وآلام کا سرچشمہ ہے' اور الم زدہ انسانیت ہر روز کسی نئے فتنے کا شکار ہورہی ہے۔''

❁❁❁

مبادیٔ علمِ کلام (۳)

سعید عبداللطیف فودہ

ترجمہ: مکرم محمود

’’حکمتِ قرآن‘‘ کے شمارہ بابت جولائی۔ستمبر ۲۰۲۵ء میں سعید عبداللطیف فودہ کی کتاب ’’بحوث فی علم الکلام‘‘ سے ایک حصہ کا ترجمہ ’’مبادیٔ علمِ کلام (۲)‘‘ کے عنوان سے دیا گیا تھا۔اس شمارے میں اسی سے آگے کا کچھ حصہ کا ترجمہ دیا جارہا ہے‘ جو بہت سے اہم مباحث کا احاطہ کرتا ہے۔مثلاً عقل کی حدود اور اس کا دین میں معتبر ہونا‘ عقل ونقل میں تعارض وتقدیم کا سوال‘ دلیل اجمالی کا فرض عین ہونا اور کشف کا مقام‘ واضع علم کلام امام ابوالحسن الاشعری کا مختصر تعارف وغیرہ۔پچھلی دفعہ بات یہاں ختم ہوئی تھی کہ عقل کے ذریعے عقائد سے متعلق بعض احکام کی معرفت ممکن ہے لیکن انسان عقائد کا مکلف شریعت کی بنیاد پر ہی ہوتا ہے۔بریکٹ میں بعض جگہوں پر کچھ تشریحی اضافے راقم الحروف کے ہیں۔

یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ وہ انسان جو اس علم میں غور وخوض کو اپنی راہ بنائے اس کے لیے شعوری وسعتوں کا حامل اور مختلف علوم کا ماہر ہونا ضروری ہے۔یہیں سے اس انسان کے قول کا باطل ہونا بھی واضح ہو جاتا ہے جو یہ کہتا ہے کہ (متکلّمین) اہلِ سُنّت صرف عقل پر ہی اعتماد کرتے ہیں۔یہ محض جھوٹ ہے اور ان پر بے بنیاد الزام ہے۔اس معاملے کے ساتھ ہی اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ عقائد کے معاملے میں عقل کو خادم بنانا سرے سے درست ہی نہیں تو یہ بات بھی غلط ہے‘ اور اس کا ردّ ہم کر چکے ہیں۔جو یہ بات کرتا ہے وہ ضعیف العقل ہے۔عقل اسلام میں معتبر ہے اور اس کا ایک متعین دائرہ کار ہے۔کسی انسان کی تعریف کرنے کے لیے یہ بات کافی ہے کہ اسے عاقل قرار دیا جائے۔اس بات میں کوئی شک نہیں کہ عقل قابلِ تعریف صفت ہے۔ہمارا مدّعا یہ ہے کہ علمِ توحید میں عقل کام کرتی ہے‘ مگر وہ کچھ امور تک محدود ہے جن کا بیان اہلِ سُنّت کے بڑے علماء نے کیا ہے۔عقل کی حدود کا بیان ان کی طرف سے عقل پر کوئی زبردستی کا نتیجہ نہیں بلکہ جب انہوں نے عقل کی فعلیت پر غور کیا تو یہ جان لیا کہ اس کی حدود ہیں اور اس کی فعلیت کچھ خاص جہات میں ہی ہو سکتی ہے‘ جس سے آگے جانا اس کے بس میں نہیں۔اس معرفت کے بعد انہوں نے عقل کی ان حدود کو بیان کیا جن کو وہ پھلانگ نہیں سکتی۔ان کی جانب سے عقل کی یہ تحدید خود موازین عقل کی بنیاد پر ہی کی گئی ہے۔

جو لوگ نظر عقلی اور غور وفکر کا انکار کرتے ہیں ان کے مختلف گروہ ہیں۔بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ دین کا عقل

سے کوئی سروکار نہیں اور دین میں عقل کو خادم بنانا مطلقاً جائز نہیں۔ ان کا تصورِ دین کچھ ایسا ہے جس میں نہ عقل کو دین سے کوئی تعلق ہے نہ دین کو عقل سے (ان لوگوں کے ہاں ایمان اور علم میں ایک کُلّی مغائرت ہے اور ان دونوں کی مجال اور دائرۂ کار بالکل الگ ہے۔ ظاہر میں یہ بات درست لگتی ہے مگر درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ ایمان اور علم میں ایک گہرا تعلق ہے۔ تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے مگر ایمان وعلم میں کُلّی مغائرت کے اس موقف کے بعض لوازمات بہت خطرناک ہیں)۔ یہ لوگ عقل کی اس حد تک تحقیر کرتے ہیں کہ لوگوں کو اس معاملے میں شبہ میں ڈال دیا ہے۔ جو لوگ دین پر باہر سے نظر ڈالتے ہیں ان کو تشکیک میں مبتلا کر دیا ہے اور ان لوگوں کو دین پر بیزاری سے نظر ڈالنے کی ایک بنیاد فراہم کر دی ہے۔ حق بات جس پر اہلِ سُنّت قائم ہیں وہ یہی ہے کہ عقل یقیناً معتبر ہے مگر محدود ہے۔ یہ محدودیت عقل کی اپنی ساخت اور طبیعت کی وجہ سے ہے۔ شریعت اور عقل میں درحقیقت کوئی تعارض نہیں ہے۔ نہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ہم نقل کو عقل پر مقدم رکھتے ہیں اور نہ یہ کہنا کہ ہم عقل کو نقل پر مقدم رکھتے ہیں' کیونکہ یہ دونوں اقوال اس غلط بات کو تسلیم کر لینے کے نتائج ہیں کہ عقل ونقل میں تعارض ممکن ہے۔ عاقل پر اس قول کی غلطی بالکل واضح ہے۔ جب تعارض ہی ممکن نہیں ہے تو فوقیت یا مقدم ہونے کا سوال بھی پیدا نہیں ہوگا۔

یہی وہ مقام ہے کہ جہاں سے دورِ حاضر کے مجسمہ' ماضی کے مجسمہ کی طرح اس بحث میں داخل ہوتے ہیں اور ایک عامی سے پوچھتے ہیں کہ کیا عقل کو نقل پر ترجیح دی جائے گی یا نقل کو عقل پر! اصل میں یہ سوال ہی باطل ہے' مگر عام اور سطحی علم رکھنے والے اس سوال سے دھوکا کھا جاتے ہیں اور فوراً یہ جواب دیتے ہیں کہ ہم نقل کو عقل پر فوقیت دیتے ہیں۔ جب مجسم یہ جواب حاصل کر لیتا ہے تو وہ اس وقت اس مسکین کے دماغ میں اپنی فاسد آراء اور بے بنیاد افکار انڈیلنا شروع کر دیتا ہے اور اس کو اپنی عقل سے مرعوب کرتا اور اپنے جال میں پھانس لیتا ہے۔ اس غافل مسکین کے سامنے آیات کی من مانی تفاسیر کرتا ہے۔ اس پر ایک عرصہ گزر جاتا ہے اور وہ مسکین ان کے ساتھ اُٹھتا بیٹھتا ہے' کھاتا پیتا ہے تو وہ انہی میں سے ہو جاتا ہے اور انہی کو اہلِ حق سمجھتا ہے۔ اس کے بعد اصل بات اس کو سمجھانا مشکل ہو جاتا ہے' کیونکہ اپنی عقل کو اس نے برباد کروانے کے لیے ان کے پاس گروی جو رکھوا دیا ہے۔ وہ اس بات پر راضی ہے اور سمجھتا ہے کہ بہت اچھا کر رہا ہے۔ اس کو نہیں معلوم کہ وہ لوگ (سطحیت کی) کن وادیوں میں گھوم رہے ہیں اور (جہالت کے) کن سمندروں میں غوطہ کھا رہے ہیں۔ وہ (ان لوگوں کے ساتھ رہنے کی وجہ سے) مجسّم تعصب' حماقت' جہالت اور کبر بن جاتا ہے اور اہلِ علم میں شمار نہیں کیا جاتا۔ کچھ دوسرے حد سے گزرے ہوئے لوگ اس سوال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہم عقل کو نقل پر فضیلت دیتے ہیں۔ پھر وہ اپنی قاصر عقلوں اور ظلم و جور پر مبنی احکامات کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیتے ہیں۔ یہاں سے افتراق اور ایک دوسرے کو گمراہ قرار دینے کا دروازہ کھلتا ہے اور ہر کوئی دوسرے کو بدعتی قرار دیتا اور براءت کا اظہار کرتا ہے۔

ان کے بالمقابل ہم اصحابِ عرفان اور وحدۃ الوجود کے قائلین کو عقل اور کشف کے مابین یہی سوال اٹھاتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ یہ حضرات دعویٰ کرتے ہیں کہ جو عقل سے علم حاصل کرتا ہے وہ اس کے درجے تک نہیں پہنچ سکتا

جو کشف کے ذریعے علوم و معارف حاصل کرتا ہے۔علم کو بلاواسطہ خالق سے الہام کے ذریعے حاصل کرنا' ان کے ہاں کشف کہلاتا ہے۔ یہ حضرات عقلی غور و فکر والوں کو حقارت سے دیکھتے ہیں (غالی صوفیاء کے ہاں اس طرح کا معاملہ ہوتا ہے۔ محقّقین صوفیاء ہر شے کو اس کے مقام پر رکھتے ہیں اور کشف سے حاصل شدہ علم کو قطعی اور حُجّت نہیں سمجھتے) اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جب بھی عقل اور کشف میں تعارض ہوگا' ہم کشف کو عقل پر ترجیح دیں گے۔اسی بنیاد پر وحدت الوجود اور اس سے ملحق نظریات پر ان کا تعصب جڑ پکڑتا ہے۔ان کے خیالات کا نفوذ عام عقلوں میں ہوتا ہے کہ جب ایک عامی دیکھتا ہے کہ ایک طرف علوم براہِ راست اللہ تعالیٰ سے حاصل کیے جارہے ہیں اور دوسری جانب عقل سے تو وہ لازماً پہلے کو ہی ترجیح دیتا ہے۔البتہ وہ یہ بات بھول جاتا ہے کہ کیا انبیاء کے علاوہ کوئی واقعی براہِ راست خدا سے (غلطی سے پاک) علم حاصل کرتا ہے! جو اس کا دعویٰ کرتے ہیں کیا وہ واقعی براہِ راست اللہ سے علم حاصل کرتے ہیں؟ حق بات یہ ہے کہ اگر ایسا ہو بھی جائے تو بھی اس کے لیے اپنے ان حاصل کردہ علوم کو کسی دوسرے تک اس کے محسوسات یا وہ جو پہلے سے جانتا ہے (یا زبان جو وہ استعمال کرتا ہے) سے تعرض کیے بغیر ممکن نہیں۔اس کے اور جس تک وہ بات پہنچانا چاہ رہا ہے یا حُجّت تمام کرنا چاہ رہا ہے' کے بیچ میں جس خبر کا واسطہ ہے وہ خبر واحد ہی ہے' کوئی قطعی برہانی حُجّت نہیں ہے۔خاص طور پر اس صورت میں جب یہ خبر ظاہری نصوص اور عقلی قطعیات کی مخالفت کرے۔اس کے بعد بس دلیل نقلی ہی ہے جو اس کشف اور عرفان پر اعتماد کرنے والوں کو بظاہر ایک گونہ سہارا فراہم کرتی ہے' مگر وہ اس استدلال کو جو وہ اپنے اوپر اور دوسروں پر قائم کرتے ہیں' کوئی صحیح اور ٹھوس جواز فراہم نہیں کرتی۔اگر ہم ان کی یہ بات تسلیم کر بھی لیں کہ ان کو براہِ راست خدا سے علم واقعی حاصل ہو جاتا ہے تب بھی ان کی دلیل نامکمل ہی رہتی ہے۔ وہ لوگ اس بنیادی بات ہی سے واقف نہیں ہیں کہ ہم (متکلّمین اہلِ سُنّت) تو خبر رسولؐ سے بھی تب ہی حُجّت پکڑتے ہیں جب اس پر دلیل قائم ہو چکی ہو یعنی معجزہ۔ان حضرات کے کلام کے اتباع کے لازمی ہونے پر کون سی قطعی دلیل قائم ہے؟

حضرات متکلّمین کا طریقہ جو عقلی غور و فکر کا طریقہ ہے' یہی بلاشبہ درست اور صحیح ہے۔اسی کے ذریعے تعصب اور گمراہیوں کا خاتمہ ممکن ہے۔لوگ جب اس کی طرف آتے ہیں تو گویا ایک واضح اور قطعی طریقے کی طرف آتے ہیں۔زندگی میں ٹھوس علم اور ہدایت پر قائم ہو جاتے ہیں۔اس بات کا کوئی امکان ہی باقی نہیں رہتا کہ کوئی ان کے ساتھ اپنے ان اوہام جن کو وہ شرعی نصوص یا الٰہی مکشوفات بنا کر پیش کرے' کی بنیاد پر کوئی کھیل کھیل سکے۔

جمہور اہل سُنّت کی رائے کے مطابق علم توحید میں دلیل اجمالی کا حصول فرض عین ہے۔دلیل اجمالی سے مراد دلیل حقیقی کی اجمالی معرفت ہے۔مثال کے طور پر خدا کے وجود پر ایک دلیل عالم کا حادث ہونا ہے۔عالم کا حدوث یعنی عدم کے بعد اس کا موجود ہونا' اس بات کی تفصیل میں عام طور پر درجات کا اختلاف ہوتا ہے کیونکہ لوگ کلام کی تفصیل اور فہم پر قدرت میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔اس وجہ سے ان کی معرفت میں درجات کا تفاوت واقع ہو جاتا ہے۔یہ بات علم الکلام کی تفصیلی کتابوں میں بیان کی جاتی ہے۔

دلیل اجمالی سے مقصود کسی معیّن عقیدہ کے صحیح ہونے پر جو بنیادی استدلال کیا جاتا ہے اس پر ایک انسان کا قادر ہو جانا ہے۔ یعنی وہ بنیادی معرفت جس کا حصول کسی بھی انسان کے لیے تھوڑی سی کوشش کے بعد ممکن ہے۔ اتنی معرفت ہر مکلّف مرد و عورت پر فرض عین ہے اور جو اس کو حاصل نہیں کرتا وہ گناہ گار ہے (مگر جمہور کے نزدیک اس کا ایمان مقبول ہوگا)۔ مثال کے طور پر خدا کے وجود پر استدلال کرنا عالم کے مخلوق ہونے سے یا عالم میں جو استحکام پایا جاتا ہے اس سے یا عالم کے ایک خاص ہیئت اور ترتیب میں ہونے سے کہ عالم کا اس خاص ہیئت اور ترتیب میں ہونا ممکن نہیں جب تک کہ کوئی صاحب قدرت و ارادہ ہستی اس کی باعث نہ ہو۔ بس اس بنیادی معرفت کا ہر انسان مکلّف ہے۔ اسی طرح عقائد اسلام میں جتنے بھی عقائد ہیں' سب کی بنیادی معرفت ضروری ہے۔ اس بات سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا کہ وہ منکرین کے سوالات' اعتراضات اور شک پیدا کرنے والوں کے شک کا جواب نہ دے سکے (کیونکہ یہ ان لوگوں کا یعنی حضرات متکلّمین کا کام ہے جو اس علم میں مہارت پیدا کرتے ہیں اور دلیل تفصیلی کو بیان کرنے اور شبہات و اعتراضات کے جوابات پر قادر ہوتے ہیں)۔

جہاں تک دلیل تفصیلی کا معاملہ ہے تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ ابن تِلمسانی سے اس کا فرض کفایہ ہونا نقل ہوا ہے جبکہ ابنِ رشد مندوب ہونے کے قائل ہیں۔ (الفواکہ الدوانی [۱'۴۴]؛ شرح رسالہ ابی زید القیروانی' للنفراوی)۔ ان دونوں اقوال میں تطبیق اس طرح ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ تحقیقی قول یہی ہے کہ یہ فرضِ کفایہ ہے' کیونکہ اُمّت کو اس حالت میں چھوڑ دینا جائز نہیں کہ اہلِ اھواء اور تشکیک پیدا کرنے والے اس اُمّت کے ساتھ کھیل کھیلتے رہیں اور کوئی ایسا انسان ہی نہ ہو جو ان کے شبہات کے ردّ پر قادر ہو۔ ایسی حالت پر راضی رہنا تو حماقت ہے اور یہ گویا دین کے معاملے میں شک پر راضی رہنا ہے' جو کفر ہے۔ اس لیے کسی ایسے عالم کا وجود لازمی ہے جو عقائد کے دفاع اور عوام اور علماء کے سینے میں اس کو راسخ کرنے پر قدرت رکھتا ہے۔ اگر ایک آدمی ہی اس کام کو کرنے کے لیے کافی ہے تو باقیوں پر سے فرض ساقط ہو جائے گا۔ اگر اس کام کو کرنے کے لیے ایک جماعت مطلوب ہو تو ایسی جماعت کی تیاری کے لیے جو کام بھی ضروری ہیں ان کو انجام دینا لازمی ہے' یہاں تک کہ مطلوب تعداد حاصل ہو جائے۔ ہر بستی میں کسی ایسے آدمی کا ہونا لازم ہے جو شریعتِ مطہرہ سے بدعتیوں اور کافروں کے شر کو دور کرنے پر قادر ہو۔ کچھ علماء نے ایک قصر کی مسافت میں ایسا آدمی ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ میں اس رائے کی طرف رجحان رکھتا ہوں کہ ایک ایسے فرد کا ہونا واجب ہے جو اس کام پر قدرت رکھتا ہو اور اس تک عوام کی رسائی آسان ہو مگر اس زمانے میں مسافت کا تعین نہیں کیا جا سکتا۔ اس معاملے میں آسانی اور مشکل کا تعین عرف سے ہوگا۔ اگر رسائی مشکل ہو تو اکثر یہ معاملہ لوگوں کو اس آدمی تک جانے سے روک دیتا ہے۔ کچھ علماء نے ایک دن کی مسافت میں ایسے شخص کا ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ ایک دن کی مسافت سے مراد یہ ہے کہ اگر آدمی فجر کے بعد اپنے گھر سے نکلے تو اطمینان سے مغرب تک اپنی منزل سے ہو کر گھر واپس پہنچ سکے۔ اس طرح کی تعیین اگر مسلمانوں کے ضرور کا باعث نہیں بنتی تب تو ٹھیک ہے' ورنہ مسافت کی حد بندی مسلمانوں کی مصلحتوں کو سامنے رکھ کر کی

جائے گی۔ اصل ضرورت تو ایسے لوگوں کی ہے جو دینِ حنیف سے شکوک وشبہات کو دور کرنے کا فریضہ انجام دیں۔ اتنے لوگ جب مہیا ہو جائیں کہ فرضِ کفایہ ساقط ہو جائے تو باقی مسلمانوں میں اس علم کی اہلیت رکھنے والوں کے لیے مستحب کا حکم ہے۔

اس تفریق کو نظر انداز کر کے اگر مطلقاً دیکھا جائے تو اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ علم عقیدہ واجب ہے' کیونکہ دین اپنے ستون اس علم توحید کی مدد سے قائم کرتا ہے۔ اس علم کے زوال پر راضی رہنا کفر ہے کیونکہ یہ گویا دین کے زوال پر اپنی رضا کا اظہار کرنا ہے۔

یہ معاملہ صرف مسلمانوں کے ساتھ نہیں ہے بلکہ تمام ملل و ادیان اس علم کو واجب قرار دیتے ہیں کہ جو ان کے دین وملت کے ستونوں کی مضبوطی کا باعث ہو۔ یہ درست بات تو مسلمانوں کے حق میں بالاولیٰ ثابت ہوتی ہے (کیونکہ مسلمان حاملین حق ہیں)۔ بدقسمتی سے ہم ایسے لوگوں کو دیکھتے ہیں جو اپنے آپ کو اس دین کی طرف منسوب تو کرتے ہیں لیکن اس علم سے گویا ایک جنگ کی حالت میں رہتے ہیں۔ بعض لوگوں میں تو اس کی وجہ جہالت اور اندھا پن ہے جبکہ کچھ عقیدہ کی بدعات سے ایک تعصب کا تعلق رکھتے ہیں اور یہ علم ان کی حقیقت لوگوں پر کھول دیتا ہے' اس لیے وہ اس علم کے خلاف ہو جاتے ہیں۔ کچھ لوگ تو تحریم کا فتویٰ تک صادر کر دیتے ہیں۔ اس معاملہ میں نہ تو ان کی باتوں کا کوئی وزن ہے اور نہ ان کی طرف التفات کیا جانا چاہیے۔

اس علم کو تفصیلی طور پر وضع کرنے والے امام ابوالحسن الاشعریؒ ہیں۔ انہی کی طرف اہلِ سُنّت والجماعت منسوب کیے جاتے ہیں اور اشاعرہ کہلاتے ہیں۔ محقّق امام ابن السبکی ان کے تعارف میں فرماتے ہیں:

> ''علی بن اسماعیل بن اسحاق بن سالم بن اسماعیل بن عبداللہ بن موسیٰ بن بلال بن ابی بردۃ جو بیٹے ہیں صحابی رسول ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کے' شیخ ابوالحسن الاشعری جو اہلِ سُنّت والجماعت کے طریقہ کے شیوخ میں سے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سفر میں ہمارے لیے نمونہ ہیں۔ متکلّمین کے امام ہیں۔ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سُنّت کے حامی و ناصر ہیں۔ دین سے شکوک و شبہات کو دور کرنے والے ہیں' مسلمانوں کے عقائد کی حفاظت میں دوڑ دھوپ کرنے والے ہیں' ایسی سعی وکوشش جس کے اثرات قیامت تک جاری رہیں گے۔ روشنائی وقلم کے استاد ہیں۔ نیک اور صالح ہیں۔ جھوٹے لوگوں کی باتوں سے شریعت کی حفاظت کرتے ہیں۔ ملّتِ اسلام کی مدد کرنے کے لیے کھڑے ہوئے اور ایسی نصرت کی کہ دنیا نے دیکھا۔ بقول شاعر ''اس کی ہمت کا بیان یہ ہے کہ ثریا پر جوتوں کے نشان ہیں اور عزم ایسا ہے کہ تھکاوٹ اور بوریت پاس سے بھی نہیں گزرتیں' وہ ہمیشہ ہر وقت محنت کرتا رہا اور اس راہ پر چلتا رہا۔ کمر کو کس لیا اور آستینیں چڑھا لیں یہاں تک کہ سینوں کو شبہات سے پاک کر دیا جیسے سفید کپڑے پر سے میل کو صاف کیا جاتا ہے۔ اس نے کہا اور اگلوں کے لیے کہنے کو کچھ نہ چھوڑا۔ باطل کو دور کیا اور حق باطل بے بنیاد کو دفع ہی کرتا ہے۔ شیخ کی پیدائش ۲۶۰ھ میں ہوئی۔'' (طبقات الشافعیہ الکبریٰ ۳/ ۳۴۷)

پھر امام ابن السبکی ذکر کرتے ہیں کہ آغاز میں امام اشعری نے ابوعلی الجبائی المعتزلی سے علوم حاصل کیے اور

وہ اعتزال میں اس کے پیرو کار تھے۔ قاضی عیاض اس بات کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں:

''کہا جاتا ہے کہ امام اشعری آغاز میں معتزلی تھے' پھر اہلِ سُنّت کی طرف مائل ہوئے۔ یہ بات اگر درست بھی ہو تو ان کے مرتبہ میں کسی کمی کا باعث نہیں بنتی کیونکہ امام سے بھی افضل ایسے لوگ ہیں جو پہلے کافر تھے پھر اسلام لائے۔ بلکہ یہ سُنّت کے راستے پر ان کی ثابت قدمی اور یقین کی گہرائی کی دلیل ہے کہ جس عقیدہ پر ان کی اٹھان ہوئی وہ اسی پر جمے نہیں رہے بلکہ صرف اسی عقیدہ کو قبول کیا جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے ان کے دل کو کھول دیا' ہدایت اور رُشد کی طرف ان کی رہنمائی اور اپنی خاص عنایت اور نصرت سے ان کی حفاظت کی۔ ابوعبداللہ الازدی ذکر کرتے ہیں کہ امام اشعری پہلے معتزلی تھے' شحام اور عطوی سے انہوں نے علوم حاصل کیے اور اپنے ہم عصروں سے آگے نکل گئے۔ پھر حق یعنی مذہب اہل سُنّت کی طرف رجوع کیا۔ بہت سے لوگ اس بات پر متعجب ہوئے۔'' (ترتیب المدارک فی اعلام مذہب امام مالک ۵/۲۷)

مشہور یہ ہے چالیس سال تک مذہب اعتزال پر رہے۔ امام ابن السبکی نے اس کا ذکر شک کے ساتھ کیا ہے۔ کہتے ہیں:

''کہا جاتا ہے کہ وہ چالیس سال تک معتزلی رہے' یہاں تک کہ ان کا شمار ان کے ائمہ میں ہونے لگا۔ جب اللہ تعالیٰ نے دین کی نصرت کا ارادہ کیا اور ان کے سینے کو حق کے لیے کھول دیا تو امام اشعری پندرہ دن تک لوگوں سے غائب رہے اور اپنے گھر میں ہی مقیم رہے۔ پھر نکلے اور جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر کہنے لگے کہ:''لوگو! میں اتنے دن اس لیے غائب رہا کہ غور وفکر کر رہا تھا' مگر میں نے دلائل کو دونوں طرف برابر پایا اور کسی مسلک کو دوسرے پر ترجیح نہ دے سکا۔ پھر میں نے اللہ تعالیٰ سے ہدایت طلب کی تو اللہ نے مجھے اس اعتقاد کی راہ دکھائی جس کو میں اپنی کتابوں میں غلط ثابت کیا کرتا تھا۔ میں اپنے تمام گزشتہ عقائد کو چھوڑتا ہوں' جیسے میں اپنے اس کپڑے کو اُتار رہا ہوں۔'' انہوں نے اپنے اوپر والے کپڑے اُتار کر پھینک دیے اور اپنی وہ کتابیں بھی پھینک دیں جو اہل سُنّت کے خلاف لکھی گئی تھیں۔''

(طبقات الشافعیہ الکبریٰ ۳/۳۴۷)

اصل بات یہ ہے کہ آپ چالیس سال مذہب اعتزال پر نہیں رہے بلکہ چالیس سال کی عمر تک رہے۔ ان دونوں باتوں میں واضح فرق ہے۔ مشہور ہے کہ مذہب اہلِ سُنّت سے آپ کا تعلق ۳۰۰ء کے آغاز میں ہوا اور آپ کی پیدائش ۲۶۰ء کی ہے۔ وفات کے بارے میں راجح قول ہے کہ ۳۲۴ء کی ہے۔ اس بات کی تائید میں کہ آپ چالیس سال مذہب اعتزال پر نہیں رہے بلکہ چالیس کی عمر تک رہے' بہت سے دلائل ہیں جن کا ذکر ہم الگ سے امام اشعری پر کتاب میں کریں گے' ان شاء اللہ۔ یہاں ہم ان چند بنیادی باتوں پر ہی اکتفا کر رہے ہیں جن کو جاننا ہمارے خیال میں تحقیق کی خواہش رکھنے والے کے لیے مفید ہے۔ (جاری ہے)

قرآن حکیم کی مقدس آیات اور احادیث نبویؐ آپ کی دینی معلومات میں اضافے اور دعوت وتبلیغ کے لیے شائع کی جاتی ہیں۔ ان کا احترام آپ پر فرض ہے۔ لہٰذا جن صفحات پر یہ آیات درج ہیں ان کو صحیح اسلامی طریقے کے مطابق بے حرمتی سے محفوظ رکھیں۔

مباحثِ عقیدہ (۲۵)

مؤمن محمود

صفاتِ متشابہات اور مسلکِ سلف

گزشتہ درس میں امام غزالی علیہ الرحمہ کی ایک کتاب ''إلجام العوام عن علم الکلام'' کا مطالعہ شروع کیا گیا تھا جس میں یہ بنیادی موضوع زیر بحث تھا کہ آیات متشابہات کے حوالے سے سلف کا مسلک کیا ہے۔ الٰہیات کے مباحث میں سب سے پہلے ہم نے دیکھا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حق میں واجب صفات کون سی ہیں (یعنی جن کا ہونا ضروری ہے) اور اب ہم ان صفات کا مطالعہ کر رہے ہیں کہ جن کا وجود اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات میں مستحیل ہے (یعنی جن کا نہ ہونا ضروری ہے)۔ اس حوالے سے امام سنوسی علیہ الرحمہ کی ایک کتاب کے چند اقتباسات سے یہ بنیادی بات سامنے آئی کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ جسمانیت سے ماوراء ہے اور زمان و مکان کی قید سے منزّہ ہے۔ اب اسی حوالے سے ہم سلف کا مسلک إلجام العوام عن علم الکلام سے دیکھ رہے ہیں۔

اس کتاب کے شروع میں امام صاحب علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگوں کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ مسلک سلف کے پیروکار ہیں، لیکن اس کے باوجود وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لیے ان صفات کا اثبات کرتے ہیں کہ جن کے نہ ماننے پر سلف متفق ہیں۔ چنانچہ مصنف نے مسلک سلف کی وضاحت کی اور اس کو سات جامع وظائف میں بیان کیا۔ ایسی آیاتِ صفات یا احادیثِ صفات جو عوام الناس کے لیے تجسیم کا وہم پیدا کرنے والی ہوں ان کے متعلق ہر آدمی پر سات وظائف لازم ہیں۔

پانچ وظائف کا خلاصہ

گزشتہ درس میں پانچ وظائف کا تفصیلی مطالعہ کیا جا چکا ہے۔ ان کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) اللہ کی مطلق تقدیس کی جائے۔ یعنی اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو جسمانیت، اس کے لواحق، اس کے توابع اور اس کے متعلقات سے مطلقاً ماوراء سمجھا جائے۔

(۲) اس بات کی تصدیق کی جائے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے جو بیان کیا ہے وہ بھی حق ہے، اور جو معنی مراد لیے ہیں وہ بھی برحق ہیں۔ اور یہ کہ اللہ کے نبی ﷺ اپنے ہر قول میں سچے ہیں۔ اس میں گویا فلاسفہ کا ردّ بھی مقصود تھا کہ جن کے مطابق اللہ تعالیٰ اور اُس کے نبی عوام الناس کے لیے مصلحتاً (نعوذ باللہ) جھوٹ بھی بول سکتے ہیں۔

(۳) اپنی کوتاہی کا اعتراف کیا جائے اور یہ مانا جائے کہ ہم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی حقیقی معرفت حاصل نہیں کر سکتے اور

اُس کی صفات کی کنہ نہیں جان سکتے۔ یہ اعترافِ عجز ہے۔

(۴) اس کے بعد سکوت اختیار کیا جائے۔ یعنی ان موہم الفاظ کے متعلق کھود کرید نہ کی جائے‘ کسی سے سوال نہ پوچھا جائے‘ لوگوں کو ان معاملات میں غور کرنے پر ابھارا نہ جائے اور ان مسائل کو لوگوں کے امتحان کا ذریعہ نہ بنایا جائے۔ جیسا کہ سیدنا امام مالک علیہ الرحمہ سے جب استواء علی العرش کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے منجملہ باتوں میں یہ بھی فرمایا کہ: والسؤال عنه بدعة ’’اس کے متعلق سوال کرنا بدعت ہے۔‘‘

(۵) پانچواں وظیفہ امساک ہے‘ یعنی الفاظ میں بھی کوئی تصرف نہ کیا جائے۔ قرآن وحدیث میں لفظ جس صیغے میں وارد ہوا ہو بس اتنا ہی بیان کیا جائے اور اس پر کچھ بھی اضافہ نہ کیا جائے۔

الفاظ میں تصرف کی چھ اقسام کا خلاصہ

امام صاحب علیہ الرحمہ نے ان تصرفات کی چھ اقسام بیان کی ہیں:

(۱) تصرفات کی پہلی قسم ’’تفسیر‘‘ ہے۔ اس سے مراد لفظ کو عربی زبان سے کسی اور لغت میں منتقل کرنا ہے۔ اگرچہ امام غزالی علیہ الرحمہ نے یہاں تفسیر کی شرائط بیان نہیں کیں لیکن دوسرے علماء اس شرط کے ساتھ ’’تفسیر‘‘ کو جائز کہتے ہیں کہ کسی اور لغت میں ترجمہ کرتے ہوئے حاشیے میں اس بات کی وضاحت کر دی جائے کہ جو غلط معنی اس ترجمے سے پیدا ہونے کا امکان ہے وہ یہاں مراد نہیں ہے۔

(۲) لفظ کی ’’تاویل‘‘ نہ کی جائے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ کے ظاہری معنی (جو موہم تشبیہ ہوں) کی نفی کرنے کے بعد بھی اس کا معنی بیان نہ کیا جائے۔ فرماتے ہیں کہ عام آدمی کے لیے تو یہ حرام ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ایسے شخص کے لیے سمندر میں غوطہ زنی حرام ہے جس کو تیراکی نہیں آتی۔ اسی طرح عوام الناس پر ان مسائل میں غور وخوض کرنا اور اپنے ذہن سے تاویلات ڈھونڈنا سب حرام ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ عوام الناس سے کیا مراد ہے؟ چنانچہ فرماتے ہیں کہ چاہے کوئی شخص ادیب ہو‘ مفسّر ہو‘ نحوی ہو‘ لغوی ہو یہاں تک کہ متکلّم بھی ہو‘ سب عوام الناس میں شمار ہوں گے‘ سوائے اس عالم کے کہ جس نے اپنے آپ کو دنیا سے متجرد کر لیا ہے‘ دنیا کی محبت سے اس کا دل پاک ہو چکا ہے‘ اور وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی محبت کے سمندر میں غوطہ زن ہو چکا ہے۔ بس یہ وہ شخص ہے کہ جو اس سمندر میں غوطہ زنی کرنے کا اہل ہے لیکن یہ بھی خطرے میں ہے۔ ان اشخاص میں سے بھی کہ جو تجرد للہ سبحانہ وتعالیٰ کے مرتبے پر فائز ہو چکے ہیں‘ وہ بھی اگر اللہ کی معرفت اور کنہہ جاننے کے سلسلے میں پڑ جائیں گے تو ان کے بھی ڈوبنے کا امکان ہے اور ان میں سے بھی دس میں سے ایک آدمی بچتا ہے۔ لہٰذا سورہ آلِ عمران میں آیاتِ متشابہات کے حوالے سے راسخون فی العلم کا جو طرزِ عمل بیان فرمایا گیا‘ وہ یہ ہے کہ:

﴿وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِہٖ ۙ کُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا یَذَّکَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ ۝۷﴾

’’اور جو لوگ علم میں راسخ ہیں وہ یوں کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے اس (کتاب) پر‘ یہ کُل کا کُل ہمارے ربّ کی طرف سے ہے۔ اور نصیحت حاصل نہیں کر سکتے مگر وہی جو ہوش مند ہیں۔‘‘

رسوخ سے مراد ہے کسی شے میں گہرائی تک اتر جانا۔ یعنی جو علماء علم کی گہرائی میں اترے ہوئے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم سب پر ایمان لے آئے کیوں کہ سب آیات محکمات اور متشابہات اللہ کی طرف سے ہیں۔ تو گویا اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے علماء کا طرزِ عمل یہ بتایا کہ وہ محکمات کے پیچھے چلتے ہیں اور متشابہات کے پیچھے نہیں چلتے۔

﴿فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِيْلِهٖ ۚ﴾

(آل عمران:۷)

''تو وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہوتی ہے وہ پیچھے لگتے ہیں ان آیات کے جو ان میں سے متشابہ ہیں' فتنے کی تلاش میں اور ان کی حقیقت و ماہیت معلوم کرنے کے لیے۔''

متشابہات کے پیچھے وہی چلتا ہے کہ جس کے دل میں کوئی ٹیڑھ ہے۔ اس سے مراد ایسا شخص ہے جس نے اپنے دل کو اللہ کے لیے خالص نہیں کیا' لیکن اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات وصفات اور آیات کی تاویل میں غور وخوض کر رہا ہے۔

(۳) علم صَرف کی رو سے اشتقاق نہ کیا جائے۔ یعنی نصوص میں اِسْتَوٰی آیا ہے جو کہ ماضی کا صیغہ ہے تو اس سے مضارع کا صیغہ نہ بنایا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''اِسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ'' تو یہ نہ کہا جائے کہ ''یَسْتَوِی عَلَی الْعَرْشِ۔'' اسی طریقے پر اس سے اسم الفاعل بھی نہ بنایا جائے کہ ''ھُوَ مُسْتَوٍ عَلَی الْعَرْشِ۔'' جتنا اللہ نے فرمایا ہے اسی پر اکتفا کیا جائے کیونکہ ماضی کے صیغے کی دلالت اور معنی مضارع کے صیغے اور اسم الفاعل سے مختلف ہے۔ اس تصریف سے معنی بدل جاتا ہے اور جو معنی اللہ تعالیٰ نے مراد لیا ہے اس میں تبدیلی واقع ہو جاتی ہے۔

(۴) ''تفریع'' نہ کی جائے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ بیان کردہ اصل سے فروعات نکالی جائیں۔ مثلاً یہ قیاس نہ کیا جائے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے چونکہ اپنے لیے لفظ ''ید'' استعمال کیا ہے تو پھر نعوذ باللہ پانچ انگلیاں بھی ہوں گی۔ یا یہ کہ ہمارے مشاہدے میں ہاتھ بغیر بازو کے نہیں ہوتا تو پوری جسمانی ہیئت کا بیان شروع کر دیا جائے۔ ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

(۵) نصوص میں جو موہم الفاظ متفرق آئے ہیں ان کو جمع نہ کیا جائے۔ اللہ کے نبی ﷺ نے کسی موقع پر اگر لفظ ''ساق'' بولا' کسی موقع پر ''ضحک'' بولا' تو یہ مختلف مواقع ہیں کہ جس میں سیاق وسباق سے ایسے قرائن جمع تھے کہ جس سے حقیقی معنی تک لوگ پہنچ جاتے تھے۔ جب سیاق وسباق سے کاٹ کر اور مختلف عبارتوں میں سے صرف یہ موہم الفاظ لے کر ان کو ایک جگہ جمع کر دیا جائے گا تو یقیناً ایسے معنی پیدا ہو جائیں گے جو اللہ کے نبی ﷺ نے مراد نہیں لیے۔

(۶) جس طرح متفرق کو جمع کرنا ٹھیک نہیں ہے' اسی طرح جو مجتمع (جمع) ہے اس کو متفرق کرنا بھی درست نہیں ہے۔ امام غزالی علیہ الرحمہ نے اس کی بہت خوب صورت مثال دی ہے:

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ﴾ (الانعام:۱۸)

''اور وہ اپنے بندوں پر پوری طرح غالب ہے۔''

یہاں محسوس ہوتا ہے کہ تفسیر پر بھی وہ بہت گہری نگاہ رکھتے ہیں۔ جو لوگ اپنے آپ کو مسلک سلف کا پیروکار کہتے ہیں، وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیتِ مکانی بھی ثابت ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں صرف ''فوق'' کا لفظ نہیں آیا بلکہ ''قاھر'' کا لفظ بھی آیا ہے اور ''عبادہ'' کا لفظ بھی آیا ہے۔ ''قاھر'' اور ''عبادہ'' کے بیچ میں جب ''فوق'' آیا تو یہ ایک خاص معنی دے رہا ہے کہ جو کسی بھی صورت میں فوقیت مکانی نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر آپ ''قاھر'' اور ''عبادہ'' نکال کر صرف یہ کہیں کہ ''فوق'' کی صفت اللہ کے لیے ثابت ہے تو معنی کچھ اور ہو جائے گا۔

لفظ میں یہ پانچوں تصرفات حرام ہیں اور عوام الناس کے لیے کسی بھی صورت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہ گزشتہ درس کا خلاصہ تھا۔ اب ہم بقیہ دو وظائف کا مطالعہ کرتے ہیں۔

چھٹا وظیفہ: الکفّ

کفّ کا لفظی مطلب بھی رک جانا ہے۔ امساک سے مراد یہ تھا کہ لفظ پر تصرف سے آپ رُک جائیں اور کفّ سے مراد یہ ہے کہ لفظ پر غور و فکر سے اپنے باطن کو بھی روکیں۔ اس بات کا امکان ہے انسان اپنے آپ کو ان امور میں گفتگو سے روک دے لیکن اس کا باطن ان امور میں مشغول رہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ عامی کے لیے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی معرفت کے اس سمندر میں غوطہ زنی کرے، چیزوں کے حقائق تک پہنچنے کی کوشش کرے اور متشابہات کے پیچھے پڑ جائے۔ اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ کی معرفت تو اصل مقصود ہے اور اگر غور و فکر نہیں کیا جائے گا تو معرفت کیسے حاصل ہو گی؟ امام صاحب اس کا جواب دیتے ہیں کہ تم نے یہ غلط سمجھا ہے کہ لفظوں پر غور و فکر کر کے، کتابیں پڑھ کے اور لغت کے مباحث حل کر کے تم اللہ کی ذات وصفات کی معرفت حاصل کر لو گے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی معرفت حاصل کرنے کا طریقہ یہ نہیں ہے۔

معرفتِ ربّانی کا اصل طریقہ

اس کا طریقہ یہ ہے کہ تم اپنے آپ کو عبادت، نماز، قراءتِ قرآن اور ذکر میں مشغول کرو۔ یعنی اس کا طریقہ کتابیں پڑھنا اور علم الکلام اور فلسفے کے مسائل کھنگالنا نہیں ہے، بلکہ یہ کہ اللہ کی راہ پر چلنا شروع کر دو۔ جب تم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی راہ پر چلو گے تو وہ تمہیں علم و معرفت بھی دے دیں گے:

﴿وَاتَّقُوا اللّٰہَ ۭ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّٰہُ ۭ﴾ (البقرۃ:۲۸۲)

''اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ اور اللہ تمہیں تعلیم دے رہا ہے۔''

امام صاحب فرماتے ہیں:

ان یشغل نفسہ بعبادۃ اللّٰہ وبالصلاۃ وقراءۃ القرآن والذکر

''(اسے چاہیے) کہ اپنے آپ کو اللہ کی عبادت، نماز، قراءت اور ذکر میں مشغول کرے۔''

امام صاحب نے کئی دوسری جگہوں پر بھی اس کا ذکر کیا ہے اور یہاں بھی فرماتے ہیں کہ جس کو ذوقِ عبادت حاصل نہیں‘ جس کو ذوقِ تلاوت اور ذوقِ ذکر حاصل نہیں‘ وہ ان مسائل میں محض کچھ ذہنی باتیں یا معلومات جاننے کے سوا کچھ حاصل نہیں کرے گا۔ اللہ کی معرفت اسے حاصل نہیں ہوسکتی کہ جس کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی عبادت کا والہانہ ذوق نہیں ہے۔ اگر کوئی انسان ایسا ہے جو عبادت وتلاوت میں مشغول نہیں ہو پاتا اور کہتا ہے کہ میں نے تو غور وفکر ہی کرنا ہے اور ان چیزوں میں میرا دل نہیں لگتا‘ تو اسے چاہیے کہ کچھ اور چیزوں میں دل لگا لے۔ لغت میں‘ نحو میں‘ خطابت میں‘ طب میں یا فقہ میں مشغول ہو جائے۔ اگر اس میں بھی مشغول نہ ہو سکے تو دنیا کی صناعات جیسے کھیتی باڑی یا پارچہ بافی وغیرہ میں مشغول ہو جائے۔ اگر اس میں بھی دل نہ لگے تو کھیل کود میں پڑ جائے لیکن ان مسائل میں پھر بھی غور وفکر نہ کرے۔ اس لیے کہ کھیل کود میں مشغول ہوگا تو زیادہ سے زیادہ وقت ضائع ہوگا اور جنت میں اعلیٰ مراتب حاصل نہیں کر سکے گا‘ لیکن اگر ذات وصفات میں غور وفکر شروع کر دیا تو کفر تک کا اندیشہ ہے۔ پھر اس سے بھی آگے بڑھ کر فرماتے ہیں کہ اگر کھیل کود میں بھی مشغول نہ ہو پائے تو گناہوں میں مشغول ہو جائے۔

بل لو اشتغل العامي بالمعاصي البدنية، ربما كان اسلم له من ان يخوض في البحث عن معرفة الله سبحانه وتعالىٰ

’’اگر ایک عامی جسمانی گناہوں میں مشغول ہو جائے تو شاید یہ اس کے لیے زیادہ محفوظ ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ اللہ کی معرفت کے سمندر میں غوطہ زنی کی کوشش کرے۔‘‘

یہاں ’’المعاصي البدنية ‘‘ کی قید بہت اہم ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ صرف جسمانی گناہ ہوں‘ دل کے گناہ نہ ہوں (مثلاً تکبرّ‘ عجب وغیرہ) کیونکہ دل کے گناہوں کا انجام بھی فسق سے بڑھ کر کفر و شرک تک پہنچ سکتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

فان غايته الفسق وغاية ذاك الشرك

’’اس کی (جسمانی گناہوں میں مبتلا ہونے کی) غایت فسق ہے اور ان کی اس کوشش (بحارِ معرفت میں غوطہ زنی) کی غایت شرک ہے۔‘‘

آج کے زمانے میں یہ سب باتیں کیسے سمجھ میں آسکتی ہیں جبکہ ہر ایک کو یہ زعم ہے اور ہر ایک کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ ہر مسئلے کو جان بھی سکتا ہے اور اس میں غور وفکر بھی کر سکتا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ہم اپنی حدود نہیں پہچانتے۔ لہٰذا روکا جا رہا ہے کیونکہ یہ سمندر گہرا ہے اور موتی تک تم نہیں پہنچ سکو گے۔ موتی تک پہنچتے پہنچتے تمہارا سانس اکھڑ جائے گا اور تم ڈوب جاؤ گے۔

عامی کا قرآنی دلائل کے صرف ظاہر پر اکتفا

اس کے بعد ایک خوب صورت بحث ہے۔ فرماتے ہیں کہ پھر اس کا تو مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت عامی کو بغیر دلیل کے حاصل ہوگی! اگر دلیل میں بھی غور وفکر کرے گا تو اس سے روکا جا رہا ہے۔ فرماتے ہیں کہ نہیں‘

میں یہ نہیں کہہ رہا۔ غور وفکر کرنا چاہیے' لیکن میں ایک عام آدمی کے لیے یہ سمجھتا ہوں کہ وہ قرآن کے بیان کردہ دلائل پر ایک فطری طریقے سے غور کرے اور اس سے زیادہ نہ بڑھے؛ اسی پر اکتفا کرے۔ علم الکلام کے دقیق مباحث جن میں جوہر' عرض' حادث کی صفات اور اللہ تک پہنچنے کے مختلف راستے جیسے دلیل امکان اور دلیل حدوث وغیرہ ہیں' یہ سب مسائل عوام الناس کو سمجھ میں نہیں آئیں گے بلکہ ان کو شک میں مبتلا کر سکتے ہیں۔ مثلاً ایک عامی ان مباحث کو سرسری طور پر جاننے کے بعد اس نتیجے پر بھی پہنچ سکتا ہے کہ اللہ تک پہنچنا اور اس کی معرفت حاصل کرنا تو بہت مشکل کام ہے۔ پہلے یہ ثابت کرو' پھر وہ ثابت کرو' تو گویا معاملات کافی شک وشبہ والے ہیں۔

ایک واقعہ ہے کہ امام رازی رحمہ اللہ نے علم الکلام پر ایک بڑی کتاب لکھی (''نهاية العقول'' یا کوئی دوسری کتاب)' تو نیشاپور میں اس کا جشن منایا جا رہا تھا۔ وہاں ایک بڑھیا گزری تو اس نے کسی سے پوچھا کہ یہ کیا ہو رہا ہے! انہوں نے کہا کہ امام رازی نے کتاب لکھی ہے جس میں خدا کے وجود پر سو دلائل دیے ہیں۔ بڑھیا نے کہا کہ اچھا اس کو سو شک تھے تو سو دلائل کی ضرورت پیش آئی۔ ہمیں تو کوئی شک ہی نہیں' لہٰذا ہمیں تو دلیل کی ضرورت ہی نہیں۔ یہی امام صاحب فرمانا چاہ رہے ہیں کہ جب تم یہ دلائل سنو گے اور ان میں اتنا گنجلک اور پیچیدہ معاملہ ہو گا تو ممکن ہے کہ ایک عام آدمی کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو جائے کہ شاید معاملہ اتنا سادہ نہیں اور شاید خدا کے وجود میں کچھ مسئلہ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا فرما رہے ہیں کہ یہ کام نہ کرو۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی معرفت کے حوالے سے جو فطری دلائل قرآن نے دیے ہیں' عوام الناس کو انہی پر روکے رکھو۔

اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ امام صاحب علم الکلام کے فوائد کا انکار کر رہے ہیں۔ وہ بتا رہے ہیں کہ یہ بات اس وقت ہے جب شبہات ذہن میں پیدا نہ ہوئے ہوں۔ اگر بالفرض عام آدمی کے ذہن میں بھی کچھ خارجی اثرات کی وجہ سے شبہات پیدا ہو چکے ہوں تو اب اس کا علمی طور پر دلیل سے جواب دینا ضروری ہے۔ یہ اس کیفیت میں بتا رہے ہیں جب ایک عام سلیم الفطرت آدمی جو اللہ کو ماننے کو تیار ہے' قرآن کی آیت سنے گا تو اس کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو جائیں گے اور وہ فوراً مان لے گا۔ جس طرح حبشہ سے کچھ لوگ آئے جو ابھی مسلمان نہیں تھے' بس چند آیات سنیں اور حق کو پہچان لیا۔

﴿وَاِذَا سَمِعُوۡا مَاۤ اُنۡزِلَ اِلَى الرَّسُوۡلِ تَرٰۤى اَعۡيُنَهُمۡ تَفِيۡضُ مِنَ الدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُوۡا مِنَ الۡحَـقِّ‌ۚ يَقُوۡلُوۡنَ رَبَّنَاۤ اٰمَنَّا فَاكۡتُبۡنَا مَعَ الشّٰهِدِيۡنَ ۝۸۳﴾ (المائدة)

''اور جب انہوں نے سنی وہ چیز جو کہ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) پر نازل کی گئی تھی تو تم دیکھتے ہو کہ حق کی جو پہچان انہیں حاصل ہوئی اس کے زیر اثر اُن کی آنکھوں سے آنسو رواں ہو گئے۔ (اور) وہ کہہ رہے ہیں: اے ہمارے ربّ! ہم ایمان لے آئے' پس تُو ہمیں لکھ لے گواہی دینے والوں میں سے۔''

ان حضرات کو سلامتِ فطرت (سلیم الفطرت ہونے) کی وجہ سے چند آیات سننے کے بعد حق کی معرفت حاصل ہو گئی۔

عامی کے لیے چار ضروری حقائق کی معرفت

چار چیزیں ہیں کہ جن کی معرفت عامی کے لیے ضروری ہے: اللہ کی معرفت (معرفۃ الخالق)‘ اُس کی وحدانیت کا علم‘ رسول کے سچے ہونے کا علم اور یومِ آخرت کا علم۔ پھر انہوں نے مختصراً بتایا کہ ہر موضوع پر قرآن نے خوب صورت دلائل دیے ہیں اور ان میں سے چند دلائل نقل بھی کیے۔ مثال کے طور پر معرفۃ الخالق کے باب میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿قُلْ مَنْ يَّرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ اَمَّنْ يَّمْلِكُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَمَنْ يُّخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُّدَبِّرُ الْاَمْرَ ؕ فَسَيَقُوْلُوْنَ اللّٰهُ ۚ فَقُلْ اَفَلَا تَتَّقُوْنَ ۝۳۱﴾ (یونس)

’’(اے نبی ﷺ! ان سے) پوچھیے کہ کون ہے جو تمہیں رزق پہنچاتا ہے آسمان اور زمین سے‘ یا کون ہے جس کے قبضہ قدرت میں ہیں تمہارے کان اور تمہاری آنکھیں؟ اور کون ہے جو نکالتا ہے زندہ کو مُردہ سے اور مُردہ کو زندہ سے‘ اور کون ہے تدبیر اَمر کرنے والا؟ تو وہ کہیں گے اللہ! تو آپؐ فرمایئے کہ کیا پھر تم (اُس اللہ سے) ڈرتے نہیں ہو؟‘‘

﴿اَفَلَمْ يَنْظُرُوْۤا اِلَى السَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنٰهَا وَزَيَّنّٰهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوْجٍ ۝۶﴾ (قٓ)

’’تو کیا انہوں نے دیکھا نہیں اپنے اوپر آسمان کی طرف کہ ہم نے اسے کیسے بنایا ہے اور کیسے اسے مزیّن کیا ہے اور اس میں کہیں کوئی رخنہ نہیں ہے۔‘‘

یعنی اگر کسی شخص کو سلامتِ فطرت حاصل ہے تو وہ سورۂ قٓ ختم کرنے سے پہلے یہ جان چکا ہوگا کہ یہ اللہ کا کلام ہے۔ اللہ کے نبی ﷺ کا معمول تھا کہ اکثر جمعہ میں سورۂ قٓ کی تلاوت فرماتے تھے۔ ایک صحابیہ فرماتی ہیں کہ میں نے جمعہ کو منبر پر اللہ کے نبی ﷺ سے مستقل یہ سورت سُن سُن کے یاد کر لی۔ آپ ﷺ اس سورۃ کے ذریعے تذکیر فرماتے تھے کیونکہ اسی سورۃ میں حکم ہے:

﴿فَذَكِّرْ بِالْقُرْاٰنِ مَنْ يَّخَافُ وَعِيْدِ ۝۴۵﴾

’’پس آپ تذکیر کرتے رہیے اِس قرآن کے ذریعے سے ہر اُس شخص کو جو میری وعید سے ڈرتا ہے۔‘‘

امام غزالی علیہ الرحمہ اس کے بعد مزید آیات بھی لے کر آتے ہیں:

﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً مُّبٰرَكًا فَاَنْۢبَتْنَا بِهٖ جَنّٰتٍ وَّحَبَّ الْحَصِيْدِ ۝۹ وَالنَّخْلَ بٰسِقٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيْدٌ ۝۱۰ رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ ۙ وَاَحْيَيْنَا بِهٖ بَلْدَةً مَّيْتًا ؕ كَذٰلِكَ الْخُرُوْجُ ۝۱۱﴾ (قٓ)

’’اور ہم نے آسمان سے اُتارا برکت والا پانی‘ تو ہم نے اُگایا اس کے ذریعے سے باغات کو اور ان فصلوں کو جو کٹ جاتی ہیں اور کھجوروں کے بلند و بالا درخت جن کے خوشے ہیں تہ بر تہ۔‘‘

﴿فَلْيَنْظُرِ الْاِنْسَانُ اِلٰى طَعَامِهٖۤ ۝۲۴ اَنَّا صَبَبْنَا الْمَآءَ صَبًّا ۝۲۵ ثُمَّ شَقَقْنَا الْاَرْضَ شَقًّا ۝۲۶ فَاَنْۢبَتْنَا فِيْهَا حَبًّا ۝۲۷ وَّعِنَبًا وَّقَضْبًا ۝۲۸ وَّزَيْتُوْنًا وَّنَخْلًا ۝۲۹ وَّحَدَآئِقَ غُلْبًا ۝۳۰ وَّفَاكِهَةً وَّاَبًّا ۝۳۱ مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِاَنْعَامِكُمْ ۝۳۲﴾ (عبس)

’’تو انسان ذرا اپنے کھانے ہی کو دیکھ لے‘ کہ ہم نے آسمان سے پانی برسایا جیسے کہ برسایا جاتا ہے۔ پھر ہم نے زمین کو پھاڑا جیسے کہ وہ پھٹتی ہے۔ پھر ہم نے اُگا دیے اِس میں اناج اور انگور اور مختلف ترکاریاں اور زیتون اور کھجوریں اور بڑے گھنے باغات اور میوے اور چارہ۔ ضرورت کا سامان تمہارے لیے بھی اور تمہارے مویشیوں کے لیے بھی۔‘‘

یہ سب آیات جب ایک سلیم الفطرت انسان پڑھے گا تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی وحدانیت اور اس کے وجود پر اسے دلیل حاصل ہو جائے گی۔ کسی قسم کے تکلّفاتِ کلام اور متکلّمین کی حاجت نہیں رہے گی۔ امام صاحب کی ان باتوں سے کچھ لوگ غلط استدلال کر لیتے ہیں کہ وہ گویا علم الکلام کا کُلّی ردّ کر رہے ہیں‘ لیکن صرف اس کتاب کا عنوان ہی دیکھ لیں تو بات واضح ہو جاتی ہے: ’’إلجام العوام عن علم الكلام۔ ‘‘اس میں علم الکلام کا انکار نہیں ہے بلکہ عوام الناس کو اس سے دور رکھنے کی تجویز دی جا رہی ہے۔ پھر انہوں نے وحدانیت پر اور آخرت کے وقوع پر الگ آیات جمع کی ہیں اور فرماتے ہیں کہ اگر یہ ساری باتیں دیکھنا چاہو تو ہم نے کتاب ’’جواهر القرآن‘‘ میں تقریباً پانچ سو آیات جمع کر کے بتایا ہے کہ کس طریقے پر اللہ سبحانہ وتعالیٰ یہ استدلالات فرماتے ہیں۔

قرآنی دلائل مثلِ غذا اور کلامی دلائل مثلِ دوا

اس کے بعد فرماتے ہیں:

فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان، و أدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به احاد الناس و تستضر به الأكثرون

’’قرآن کے دلائل غذا کے مانند ہیں اور ہر انسان اس سے فائدہ اٹھاتا ہے‘ جبکہ متکلّمین کے دلائل دوا کے مانند ہیں جن سے کچھ لوگ فائدہ حاصل کرتے ہیں لیکن اکثریت کے حق میں وہ مضر ہیں۔‘‘

اس میں آپؒ کلام اور متکلّمین کا ردّ نہیں کر رہے بلکہ اس کا صحیح محل بیان کر رہے ہیں۔ دوا بھی انسان کے لیے ضروری ہوتی ہے‘ لیکن اسی وقت دی جاتی ہے جب انسان مریض ہو (جسے شکوک وشبہات لاحق ہوں)۔ ظاہر ہے کہ ایک صحت مند آدمی کو دوا نہیں دی جاتی۔ مراد یہ ہے کہ صحت مند آدمی کو غذا دی جائے گی‘ یعنی قرآن کے دلائل اس کے لیے کفایت کریں گے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ متکلّمین کے دلائل میں چونکہ تکلّف اور پیچیدگی ہوتی ہے تو یہ مناسب نہیں ہے کہ کسی صحت مند آدمی کو (جسے کوئی شک وشبہ نہیں ہے) کلامی دلائل پڑھانا شروع کر کے اسے یہ باور کرایا جائے کہ اگر تم نے اس طریقے پر اللہ کو نہیں مانا تو گویا تم خدا کے وجود کو ہی نہیں مانتے۔ ایک عامی کے لیے یہ یقیناً باعثِ تشویش ہوگا۔ پھر آگے کہتے ہیں:

بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به صبي الرضيع والرجل القوى، و سائر الأدلة كالأطعمة

’’بلکہ قرآن کے دلائل تو پانی کے مانند ہیں جس سے دودھ پینے والا بچہ بھی فائدہ اٹھاتا ہے اور قوی نوجوان بھی‘ اور باقی دلائل (قرآن کے سوا) کھانے کے مانند ہیں۔‘‘

یہاں بھی امام صاحب متکلّمین کے دلائل کا انکار نہیں کر رہے بلکہ اسی تمثیل کی مزید وضاحت کر رہے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ کھانے سے قوی لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں لیکن کبھی اس کی وجہ سے انسان مریض بھی ہو جاتا ہے۔ چھوٹے بچوں کو تو کھانا کھلایا ہی نہیں جاتا' ان کا گزارا صرف دودھ اور پانی پر ہوتا ہے۔ گویا ادلۂ قرآن سب کے لیے ہیں لیکن ادلۂ متکلّمین سب کے لیے نہیں ہیں۔ لہٰذا انسان کو چاہیے کہ ان مسائل میں زیادہ تدقیقِ فکر کی کوشش نہ کرے۔ یعنی علم الکلام کو معاشرے میں عمومی ترویج نہیں دی جائے گی کہ سب بیٹھ کر اسے پڑھ رہے ہوں' بلکہ عام ترویج تو قرآن ہی کو دی جائے گی۔ قرآن کے ذریعے تذکیر کی جائے گی' قرآن پڑھایا اور سمجھایا جائے گا' اور اللہ کے نبی ﷺ کی سیرت اور سُنّت بیان کی جائے گی۔

کلامی دلائل: مناظرے کے ماحول کا باعث

کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ہم روایت پر چلنے والے ہیں لیکن ان کی بعض باتیں روایت کے بالکل برعکس ہیں۔ یہ لوگ امام غزالی کا ذکر بھی بہت کرتے ہیں اور ان سے استدلال بھی کرتے ہیں۔ یہاں امام صاحب ایک ایسی بات فرما رہے ہیں جو آج کل کے بہت سے لوگوں کو ہضم نہیں ہو سکتی۔ فرماتے ہیں کہ متکلّمین کے دلائل قائم کر کے دوسروں کو سمجھانے سے اکثر لوگوں کو سمجھ کچھ نہیں آئے گی اور وہ نہیں مانیں گے' بس مناظرے کا ایک ماحول پیدا ہو جائے گا۔ اصل میں جسے قرآن کی دلیل نہ سمجھا سکے' اسے تلوار ہی سمجھائے گی (یعنی ان مناظروں کا کچھ فائدہ نہیں ہوگا)۔

ومن لا يقنعه أدلة القرآن لا يقمعه الا السيف و السنان

''جس کو ادلۂ قرآنی قائل نہ کر سکیں اس کو تو تلوار اور نیزے ہی سمجھائیں گے۔''

یہ نہ سمجھ لینا کہ ہم نے دلیل سے ہر بات سمجھا دینی ہے اور اسلام کو ایسا بنا کر پیش کرنا ہے کہ سب کو ہضم ہو جائے اور وہ دلیل کے سامنے سر جھکا دیں۔ آخر کون دلیل کے سامنے سر جھکاتا ہے؟ اکثر لوگ تو دلیل کی پیروی نہیں کر رہے ہوتے بلکہ وہ خواہشاتِ نفس اور ہوائے نفس کی پیروی کر رہے ہوتے ہیں۔ یہ نہ سمجھو کہ دلائل ہمیشہ کام کر لیں گے۔ ہاں قرآنی دلیل ایسی ہے کہ واقعی اس کے سامنے جھک جانا چاہیے' اور جو قرآن کے سامنے نہیں جھکتا اسے تلوار ہی سیدھا کرے گی۔ لہٰذا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے متعلق یہ تصور کہ ایک ہاتھ میں تلوار ہے اور ایک ہاتھ میں قرآن' یہ بالکل درست ہے:

رُهْبَانٌ بِاللَّيْلِ وَفُرْسَانٌ بِالنَّهَارِ

''رات کے راہب ہیں (یعنی قرآن کی تلاوت کے ساتھ تہجد میں رات گزرتی ہے) اور دن کے گھڑسوار ہیں (شہسوار ہیں اور تلوار اٹھائے ہوئے ہیں)۔''

اس کے بعد فرماتے ہیں:

طريق السلف فى الكفّ والسكوت والعدول الى الدرة والسوط والسيف

''سلف کا طریقہ (قرآنی دلائل پیش کرنے کے بعد) اپنے آپ کو (ان مناظرانہ دلائل سے) روکنا اور

خاموشی اختیار کرنا ہے‘ اور (اس کے بعد جو نہیں مانتا) اس کے لیے درّہ ہے‘ کوڑا ہے اور تلوار ہے (اس سے اس کو سمجھا دیا جائے گا)۔‘‘

اکثر لوگوں کو دلائل قائل نہیں کر سکیں گے۔ بہت تھوڑے لوگ ایسے ہوتے ہیں جنہیں دلائل قائل کرتے ہیں۔ پھر مثال دیتے ہیں کہ بہت سے لوگ ایسے تھے جو جنگی قیدی بن کر آئے اور پھر مسلمان ہو گئے۔ ان کا ایمان بھی مضبوط ہوا اور ان میں سے محدّثین‘ فقہاء اور علماء پیدا ہوئے۔ اسی لیے حدیث میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر تعجب فرماتے ہیں جنہیں زنجیروں میں جکڑ کر جنت کی طرف لایا جا رہا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہیں تلوار کے زور پر قیدی بنایا گیا‘ پھر وہ مسلمان ہو گئے‘ پھر علم میں ترقی کی اور علماء بن گئے۔ جب یہ لوگ تلوار کے زور پر لائے گئے تو اس کے بعد انہوں نے اہلِ دین کو دیکھا اور ان میں ایمان پیدا ہو گیا۔ اصلاً یہی فطری طریقہ ہے۔ دلائل تو دوا ہیں جو شبہات کو دور کرنے کے لیے ہیں۔

ذلك بمشاهدة اهل الدين والمؤانسة بهم و سماع كلام الله و رؤية الصالحين وخبرهم

’’انہوں نے اہلِ دین (نیک لوگوں) کو دیکھا اور ان سے انہیں انس پیدا ہوا۔ پھر اللہ کا کلام انہوں نے سن لیا اور رویۃ الصالحین (صحبتِ صالحین) انہیں حاصل ہو گئی اور ان کے اخبار انہوں نے سنے۔‘‘

یہ طریقہ ہے جس کے ذریعے ان کے اندر ایمان پیدا ہوا اور وہ قوی ایمان تھا۔ یعنی کلام اللہ اور رجال اللہ (صحبتِ صالحین) ہی ایمان کے حصول کے فطری اسباب ہیں۔

امام صاحب ایک اہم بات فرما رہے ہیں کہ یہ نہ سمجھو کہ محض کوئی ذہنی لڑائی چل رہی ہے کہ انہوں نے دلیل دی‘ تم نے دلیل دے دی اور فوراً مسئلہ حل ہو جائے گا۔ اللہ کے نبی ﷺ سے بڑھ کر حق بات کو حُجّت کے ساتھ بیان کرنے والا کوئی نہیں ہے‘ لیکن پھر بھی مکہ میں آپ ﷺ پر تھوڑے ہی لوگ ایمان لائے۔ اگر دلیل اور حُجّت کی بنا پر اکثریت مان لیتی تو پھر یا تو اللہ کے نبی ﷺ (نعوذ باللہ) ناکام ہوئے یا پھر آپ ﷺ نے دلیل اور حُجّت کے ساتھ بات بیان نہیں کی (نعوذ باللہ)۔ ان میں سے کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ دلیل اور حُجّت سے اکثر لوگ نہیں مانتے‘ انہیں کچھ اور چاہیے ہوتا ہے۔ بہت سے لوگ کسی صورت نہیں مانیں گے اور انہیں تلوار ہی سکھائے گی۔ جیسے صنادیدِ قریش کو میدانِ بدر میں تلوار ہی نے ٹھکانے لگایا۔ چنانچہ اپنے دل کو بھی روک کر رکھنا ہے۔ کلامی مباحث میں غور و فکر نہیں کرنا بلکہ ادلۂ قرآنی پر غور و فکر کرو اور یہی ایک عامی سے مطلوب ہے۔

ساتواں وظیفہ: تسلیم

یہ سارا کچھ کرنے کے بعد بھی مان لو کہ تم عامی ہو۔ یہ ماننا ضروری ہے کہ تم عامی ہو اور اپنے اوپر غیر عامیوں (انبیاء‘ اولیاء‘ عرفاء) کو قیاس نہ کرو۔ یعنی یہ نہ سمجھ لینا کہ جو معرفت جس درجے پر تمہیں حاصل ہو جاتی ہے‘ اتنی ہی انہیں حاصل ہوئی ہے۔

پھر بلاتشبیہ ایک مثال دیتے ہیں کہ جیسے ایک بادشاہ کا محل ہوتا ہے۔ محل کے اندر اس کا خاص حرم بھی ہوتا ہے‘

دربار بھی ہوتا ہے‘ باہر ایک بڑا صحن بھی ہوتا ہے اور پھر فصیل کے باہر عوام الناس کے لیے بھی جگہ ہوتی ہے۔ کچھ خواص ہوتے ہیں اور ان سے پیچھے عوام کھڑے ہوتے ہیں جو بادشاہ کو دور سے دیکھتے ہیں۔ تم لوگ تو اصل میں فصیل کے باہر کھڑے ہو اور وہاں سے بادشاہ کو دیکھ رہے ہو‘ لیکن یہ نہ سمجھو کہ بادشاہ کے مقربین نہیں ہوتے۔ بادشاہ کچھ لوگوں کو فصیل کے اندر بھی بلا لیتا ہے‘ کچھ خاص لوگوں سے کھڑے ہو کر ملاقات کر لیتا ہے‘ کچھ کو اپنی مجلس میں بلا لیتا ہے جو مقربین ہیں‘ اور کچھ ایسے خاص ہیں جنہیں حرم میں جانے کی بھی اجازت ہوتی ہے۔ بلاتشبیہ بات یہ ہے کہ سارے لوگ ایک جیسے نہیں ہوتے۔ یہاں امام صاحب نے وہ تصور بیان کیا ہے جسے آج کل نہیں مانا جاتا کہ لوگ معادن کی طرح ہیں‘ سب ایک جیسے نہیں ہوتے۔ کچھ سونا ہے‘ کچھ چاندی ہے‘ کچھ پیتل ہے‘ کچھ لوہا ہے۔ لوہے کو صیقل کر کے چاندی نہیں بنایا جاسکتا اور چاندی کو صیقل کر کے سونا نہیں بنایا جاسکتا۔ لوگ ایک سطح پر نہیں ہوتے۔ کسی کو اللہ نے زیادہ صلاحیتیں دی ہیں‘ کسی کو کم دی ہیں۔ کسی کو کسی شے میں فضیلت دی ہے اور کسی کو کسی اور شے میں۔

﴿وَاللّٰهُ فَضَّلَ بَعۡضَكُمۡ عَلٰى بَعۡضٍ فِى الرِّزۡقِ‌ۚ﴾ (النحل:۷۱)

’’اور اللہ نے تم میں سے بعض کو بعض پر رزق میں فضیلت دی ہے۔‘‘

یہاں بعض علماء نے رزق سے مراد عموم میں لیا ہے کہ ہر ایک کو کسی دوسرے پر کسی اعتبار سے فضیلت ہوتی ہے۔ یعنی ایسا کوئی شخص نہیں ہوتا جو تمام اعتبارات سے مفضول ہو اور کسی اعتبار سے بھی فاضل نہ ہو بلکہ وہ مفضول بھی ہوگا اور کسی نہ کسی اعتبار سے فاضل بھی ہوگا۔ انبیاء‘ اولیاء‘ عرفاء اور علمائے راسخین کو جو علوم حاصل ہیں وہ یقیناً عوام سے بڑھ کر ہیں‘ لیکن کنہہ اور حقیقت تو انہیں بھی معلوم نہیں ہوسکی۔ بے شک انہیں عوام کے مقابلے میں بہت زیادہ معرفت حاصل ہے لیکن جتنی انہیں حاصل ہے وہ اس سے کوئی نسبت نہیں رکھتی جو انہیں حاصل نہیں ہے‘ کیونکہ وہ لامحدود ہے۔ اللہ تعالیٰ ان سے بھی حجاب میں ہیں‘ یہاں تک کہ جو فرشتے عرش کے گرد موجود ہیں وہ بھی اللہ پر ایمان بالغیب ہی رکھتے ہیں۔

فرشتوں کو بھی ایمان بالغیب ہی حاصل ہے

یہ ایک عجیب نکتہ ہے جو امام زمخشری نے سورۃ المومن کی اس آیت کی تفسیر میں بیان کیا ہے:

﴿اَلَّذِيۡنَ يَحۡمِلُوۡنَ الۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهٗ يُسَبِّحُوۡنَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُوۡنَ بِهٖ﴾ (آیت ۷)

’’وہ (فرشتے) جو عرش کو اُٹھائے ہوئے ہیں اور وہ جو اس کے اردگرد ہیں وہ سب تسبیح کر رہے ہوتے ہیں اپنے رب کی حمد کے ساتھ اور اُس پر پورا یقین رکھتے ہیں۔‘‘

امام زمخشری فرماتے ہیں کہ یہاں ایمان کا ذکر کیوں کیا گیا‘ یعنی فرشتے عرش کے گرد کھڑے ہیں اور تسبیح بھی کر رہے ہیں‘ لیکن ’’يُؤۡمِنُوۡنَ بِهٖ‘‘ کیوں کہا‘ تو اس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ ان کا ایمان بھی ایمان بالغیب ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان سے بھی حجاب میں ہیں اور وہ بھی اللہ کو بن دیکھے مانتے ہیں۔ اس پر امام رازی رحمہ اللہ نے تبصرہ

کیا کہ اگر تفسیر زمخشری (کشاف) میں اس نکتے کے سوا اور کوئی نکتہ نہ بھی ہوتا تو صرف یہ بات ہی اس تفسیر کی فضیلت کے لیے کافی ہے۔ یہ بہت بڑی اور سچی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ پر جو بھی ایمان رکھتا ہے‘ چاہے وہ مقربین ہوں یا ملأاعلیٰ‘ سب کا ایمان بالغیب ہے۔ ایمان بالغیب صرف ہمارے لیے نہیں بلکہ سب کے لیے ہے‘ اور ایمان بالغیب ہی رہے گا۔ جنت میں رؤیت حاصل ہو گی لیکن اس سے پہلے جو امتحان ہے وہ ایمان بالغیب ہی کا ہے۔

یہ سات وظائف ہی امام غزالی رحمہ اللہ کے نزدیک مسلکِ سلف ہے: تقدیس‘ تصدیق‘ اعترافِ عجز‘ سکوت (خاموشی)‘ اِمساک (لفظ کو پھیرنے سے رک جانا)‘ کف (باطن کو غور وفکر سے روکنا) اور تسلیم (جو جانتے ہیں ان کا حق ماننا اور اس کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دینا)۔

اس کے بعد بھی اس کتاب میں بہت خوبصورت مباحث ہیں جن میں سے ایک عقیدۂ قدر ہے۔ اس کا تعلق استحالہ کی بحث سے یوں ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی مراد کے سوا کچھ ہونا محال ہے۔ یعنی پوری کائنات میں اللہ کا ارادہ‘ مشیت اور علم جاری وساری ہے اور اسی کو ہم عقیدۂ قدر کہتے ہیں کہ اللہ کے علم‘ مشیت اور ارادے کے سوا کچھ بھی نہیں ہوتا۔ اس ضمن میں پہلے چند احادیث دیکھیں گے جن سے عقیدۂ قدر کی اہمیت واضح ہو جائے گی کہ سلف اور صحابہ کے ہاں اسے ماننا کتنا ضروری ہے۔ اللہ کے نبی ﷺ نے اگرچہ اس میں بحث ومباحثے سے منع فرمایا لیکن اس کا بیان پورے طریقے پر کیا ہے۔ پھر مختصراً یہ دیکھیں گے کہ عقیدۂ تقدیر کیا ہے‘ کیا ماننا ہے اور کیا نہیں ماننا‘ اور اس میں اہلِ سُنّت کی درمیانی راہ کیا ہے۔ آخر میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی کتاب ’’الانتباھات المفیدہ عن الاشتباھات الجدیدۃ‘‘ سے مسئلۂ قدر کا مختصر بیان پڑھیں گے۔

نصوص میں موہم الفاظ کے استعمال کی وجہ

اِلجام میں سے آخری مبحث ہم یہ دیکھیں گے کہ اگر یہ سب مسلکِ سلف ہے تو امام صاحب سے سوال کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے الفاظ کیوں بولے ہیں جن سے عوام الناس کو ایہام پیدا ہوتا ہے! یعنی ’’ید‘‘ کا لفظ کیوں بولا؟ ’’ساق‘‘ کا لفظ کیوں بولا؟ ’’استواء‘‘ کا لفظ کیوں بولا؟ جو اصل مراد ہے وہی کیوں نہ بیان کر دی؟ کیا رسول اللہ ﷺ صحیح بیان نہیں کر سکتے تھے (نعوذ باللہ!) یا اللہ تعالیٰ صحیح طریقے پر بیان کرنے پر قادر نہیں تھے (نعوذ باللہ)؟ اللہ تعالیٰ تو الفصیح ہیں اور اللہ کے نبی ﷺ افصح العرب ہیں۔ لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان تاویلوں میں کچھ مسئلہ ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سوچنے سمجھنے والوں پر یہ اشکال واقع نہیں ہوتا‘ صرف کچھ عوام پر ہوتا ہے اور یہ تلبیس ہے جو ان پر کر دی جاتی ہے۔ اس کا حل بہت آسان ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے یہ تمام الفاظ (جو چند ہی ہیں‘ بہت کم احادیث میں ایسے الفاظ وارد ہوئے ہیں) ۲۳ سال کے عرصے میں متفرق اوقات اور مختلف سیاق و سباق میں بولے ہیں‘ قرائنِ لفظیہ اور قرائنِ حالیہ کے ساتھ بولے ہیں‘ لہٰذا وہاں معنی بالکل متعین ہو رہے ہوتے ہیں۔ اشکال تو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ان تمام سیاق و سباق اور قرائن سے نکال کر لفظ کو الگ کر کے پوچھا

جائے کہ اس کا کیا مطلب ہے!

اس کی ایک خوب صورت مثال یہ ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے کعبہ کو ’’بیت اللّٰہ‘‘ کہا ہے۔ ہم میں سے کسی کے ذہن میں یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ بیت اللہ کیوں کہا۔ کیا اللہ تعالیٰ وہاں رہتے ہیں؟ اگرچہ بچوں کے ذہن میں یہ سوال آ سکتا ہے کہ شاید اللہ تعالیٰ وہاں رہتا ہو‘ لیکن ان کے علاوہ کسی کو یہ اشکال لاحق نہیں ہو گا۔ لوگ اتنی نصوص سن چکے ہیں کہ ان کے ذہن میں بیت اللہ سے یہ تصور پیدا ہونے کے امکانات ہی نہیں رہتے کہ یہ وہ جگہ ہے جہاں خدا تعالیٰ رہتے ہوں گے‘ بلکہ فوری طور پر ان کے ذہن میں یہ آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اس مقام کو شرف دیا ہے‘ عزت دی ہے اور اس کو بلند فرمایا ہے تو اس کی نسبت اپنی طرف کر دی۔

اسی طرح جب رسول اللہ ﷺ سیاق و سباق میں الفاظ بول رہے ہوتے تھے اور نصوصِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ بالکل واضح ہوتی تھیں کہ اللہ تعالیٰ کسی کے مانند نہیں ہیں‘ تو جب صحابہ کوئی ایسا لفظ سنتے تھے (خاص سیاق و سباق میں) تو ان کے ذہن میں یہ بات وارد نہیں ہوتی تھی کہ جب قرآن میں اللہ کے لیے لفظ ’’ید‘‘ آیا ہے تو پانچ انگلیاں اور ہاتھ مراد ہے۔ جس طرح بیت اللہ سننے سے کبھی یہ تصور نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ (نعوذ باللہ) کسی مکان میں رہتے ہیں‘ بالکل اسی طرح دیگر نصوص میں بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ البتہ جب اس سیاق و سباق اور دیگر محکم نصوص سے ہٹ کر ایک لفظ پر غور کیا جائے تو ذہن میں تشبیہ پیدا ہو جاتی ہے۔

اسی طرح امام صاحب فرماتے ہیں کہ جیسے کوئی متکلّم یا فقیہہ کہے کہ ’’صورة المسئلة كذا وكذا‘‘ (اس مسئلے کی صورت یہ اور یہ ہے) تو اگر کوئی بچہ سن رہا ہو تو ہو سکتا ہے وہ سمجھ لے کہ ’’صورتِ مسئلہ‘‘ کا مطلب یہ ہے کہ اس مسئلے کے ہاتھ‘ پاؤں اور کوئی شکل ہو گی لیکن جو علوم کو سمجھتا ہے وہ کبھی اعتراض نہیں کرے گا کہ صورت کا لفظ کیوں بولا‘ کچھ اور بولتے۔ دراصل یہ استعارہ ہے اور سمجھنے والے جانتے ہیں کہ جب مسئلہ کہہ دیا‘ اور مسئلہ علمی چیز ہوتی ہے‘ تو علمی شے کی وہ صورت نہیں ہوتی جیسی کسی جسم کی ہوتی ہے۔ یہ بات سب سمجھ لیں گے اور کسی کو اشکال نہیں ہو گا۔ چنانچہ جب اللہ تعالیٰ کے لیے مثلاً لفظ ’’ید‘‘ آ گیا اور صحابہؓ یہ بات جان چکے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے مانند کوئی نہیں ہے اور وہ جسمانیت سے ماوراء ہے‘ تو ان کے ذہن میں تشبیہ یا تجسیم کا تصور کبھی پیدا نہیں ہو سکتا تھا۔ لہٰذا یہ کہنا بے معنی ہے کہ لفظِ صورت کیوں آیا‘ جس طرح یہ کہنا بے معنی ہے کہ فقیہ ’’صورة المسئلة‘‘ کیوں بولتا ہے۔

اسی طرح فرماتے ہیں کہ بچے کے سامنے کہا جائے: ’’اَلبَغدَادُ فِي يَدِ الخَلِيْفة‘‘ (بغداد خلیفہ کے ہاتھ میں ہے) تو وہ شاید غلط معنی سمجھے کہ خلیفہ بہت بڑا ہے اور اس نے پورا شہر اپنے ہاتھ سے پکڑا ہوا ہے۔ جو بغداد کو جانتا ہے اور خلیفہ کو جانتا ہے اسے فوراً پتہ چل جائے گا کہ ہاتھ میں ہونے سے مراد قبضے میں‘ قدرت میں یا غلبے میں ہونا ہے۔ کبھی بھی وہ دوسرا معنی نہیں لے گا اور کوئی یہ اعتراض نہیں کرے گا کہ لفظ ’’ید‘‘ کیوں بولا۔ اردو کے عام محاورے میں بھی کہا جاتا ہے کہ یہ سارے معاملات فلاں کے ہاتھ میں ہیں‘ اور کوئی اعتراض نہیں کرتا کہ لفظ ہاتھ

سے غلط تصور آتا ہے تو کوئی اور لفظ بولو۔

پھر یہ کیوں کہا جائے کہ خدا کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ لفظ کیوں استعمال کیا' لہٰذا اس کا معنیٰ ''ید'' (ہاتھ) ہی ہوگا! یہ غلط بات ہے۔ جس طرح ''اَلْبَغْدَادُ فِي يَدِ الْخَلِيْفَة'' سے مراد یہ ہے کہ بغداد خلیفہ کے قبضہ قدرت میں ہے' اسی طرح اللہ تعالیٰ اور اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی خاص سیاق وسباق میں الفاظ بولے ہیں جہاں قرائن موجود ہوتے ہیں۔ مثلاً اس جملے میں قرائن کیا ہیں جس سے مجازی معنیٰ متعین ہوتا ہے؟ ایک قرینہ بغداد ہے اور دوسرا خلیفہ ہے۔ بغداد چونکہ ایک شہر ہے اور خلیفہ ایک انسان ہوتا ہے اور یہ ممکن نہیں کہ کوئی انسان اپنی انگلیوں سے پورے شہر کا احصا کر لے' لہٰذا یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہاں ''ید'' سے مراد ہاتھ نہیں لیا جا سکتا۔

روایتِ أَطْوَلُكُنَّ يَدًا

اسی طرح ایک مشہور حدیث کا حوالہ دیتے ہیں کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی ازواجِ مطہرات سے فرمایا: ''أَطْوَلُكُنَّ يَدًا''یعنی جس کا ہاتھ لمبا ہوگا وہ جلدی مجھ سے ملے گی۔ بعض ازواجِ مطہرات چونکہ سادہ فطرت کی تھیں' ان میں سے بعض نے یہ بھی دیکھا کہ کس کا ہاتھ لمبا ہے۔ بعد میں ان پر واضح ہوا کہ ہاتھ لمبا ہونے سے مراد یہ ہے کہ کون زیادہ خرچ کرنے والی ہے' یعنی سخاوت کس میں زیادہ ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ سب کلام کا حسن ہوتا ہے۔ یہ کلام کی خوب صورتی ہے کہ استعارہ اور مجاز استعمال کیا جائے۔ کلام کی خوب صورتی تب ختم ہوتی ہے جب استعارہ یا مجاز بغیر قرینے کے استعمال کیا جائے۔ پھر مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ حقیقی معنیٰ مراد ہے یا مجازی۔ اگر الفاظ اور احوال کا قرینہ موجود ہو' یعنی کوئی ایسی دلیل موجود ہو جس کی موجودگی میں پتہ چل رہا ہو کہ یہاں حقیقی معنیٰ مراد نہیں بلکہ یہ استعارہ ہے' تو پھر یہ کلام کا حسن ہے اور یہ اعتراض بالکل باطل ہو جاتا ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسے الفاظ کیوں استعمال کیے۔ اگر ان مسائل پر اس جہت سے غور کیا جائے تو بات واضح ہو جاتی ہے۔

قرآن میں ''اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ'' جہاں بھی آتا ہے ایک خاص سیاق میں آتا ہے اور وہ سیاق تدبیرِ امر کا ہوتا ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ فلاں بادشاہ تخت پر ہے یا اُس نے اپنی کرسی سنبھالی ہوئی ہے' تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ بے توجہ نہیں بیٹھا بلکہ مملکت چلا رہا ہے اور تدبیر کر رہا ہے۔ تو ''اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ'' کی ایک تاویل جو علماء نے کی ہے اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کائنات بنا کر چھوڑ نہیں دی بلکہ وہ مستوی علی العرش ہیں اور تدبیرِ امر فرما رہے ہیں۔ سیاق وسباق میں مسائل بالکل واضح ہو رہے ہوتے ہیں۔ اگر سیاق وسباق اور قرائن چھوڑ دیے جائیں اور وہاں سے لفظ نکال کر سامنے لے آیا جائے اور کہا جائے کہ ''اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ'' کا لغت میں یہ مطلب ہوتا ہے اور اسْتَوٰى کا مطلب استقرار ہے' تو یہ بالکل باطل طریقہ ہے۔ جو ان مسائل کو اس طریقے پر سمجھ لے گا' ان شاء اللہ بات واضح ہو جائے گی کہ آیاتِ صفات یا متشابہات میں اللہ تعالیٰ کے لیے جسمانی صفات کا اثبات نہیں کیا گیا۔ یہاں إلجامُ العَوام کی بحث ختم ہوئی۔

❁❁❁

کیا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ بھی انٹرپرینیور تھے؟

محمد عثمان عباس

آج کل موٹیویشنل سپیکرز‘ کاروباری حضرات اور نوجوانوں میں یہ بات رواج پکڑتی جا رہی ہے کہ مالدار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو کامیاب تاجر یا entrepreneur جیسے القابات دینا اور پھر ان اولیاءُ الرحمٰن کو اپنے ذاتی رجحانات پر قیاس کر کے بطور دلیل پیش کرنا۔ اس کی ایک جیتی جاگتی مثال بعض دینی چینلز چلانے والے جدید یوٹیوبرز کا عوام الناس کو یہ تاثر دینا ہے کہ جیسے حضرت عثمان‘ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور اُمّ المومنین حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہم سب انٹرپرینیور تھے۔ آئے دن اس طرح کا مواد سامنے آتا ہے‘ مگر بہت کم ہی ایسا دیکھنے کو ملا کہ کوئی اس مسئلہ پر کلام کر رہا ہو۔ جو لوگ اس پر بات کر رہے ہیں‘ عوام میں ان کی رسائی زیادہ نہیں ہے‘ جس کی ایک وجہ شاید یہ ہو سکتی ہے کہ وہ زیادہ پاپولر نہیں ہیں۔ آج کل وہی کانٹینٹ بکتا ہے جس کی ڈیمانڈ ہو۔ المیہ یہ ہے کہ بعض سمجھدار لوگ بھی وہی بات کرتے نظر آتے ہیں جو عوامی بیانیہ ہو۔ کچھ سال پہلے سوشل میڈیا پر ایک محترمہ جو کہ ینگ وومن انٹرپرینیور ہیں‘ کی کچھ پوسٹس نظر سے گزریں جس میں ان کا سلوگن تھا: I'm inspired by Amma Khadijah۔ اس کے بعد راقم تمہید میں مزید کچھ لکھنے سے قاصر ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ ان ہستیوں کی سیرت پر تدبّر کا یہ کیسا زاویہ نظر ہے جو ان کی زندگی سے دولت کمانے (wealth building) کی تکنیک ڈھونڈ نکالتا ہے اور پھر اسے اپنی کاروباری حکمت عملی (business strategy) کے طور پر متعارف کرواتا ہے۔

اگر ہم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ہی کی زندگی کا مطالعہ کریں تو یہ واضح ہوگا کہ ان کی سخاوت کوئی تشہیراتی مہم (campaign) یا ایسی کاروباری حکمت عملی نہیں تھی جو آج ہم جدید سرمایہ دارانہ نظام میں دیکھ رہے ہیں۔ سیدنا ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت میں بارش رُک گئی تو لوگ امیر المؤمنین رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: بارش نازل نہیں ہوئی‘ فصلیں نہیں اُگیں‘ لوگ سخت بحران و پریشانی کا شکار ہیں۔ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”آپ لوگ جائیں اور صبر سے کام لیں‘ شام تک اللہ تعالیٰ تمہاری اس پریشانی کو دور فرما دے گا“۔ اتنے میں سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کا تجارتی قافلہ سو اونٹوں پر گندم لادے شام سے مدینہ پہنچ گیا۔ اس کی خبر سن کر لوگ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دروازے پر پہنچ گئے۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ گھر سے باہر تشریف لائے اور فرمایا: ”آپ حضرات کیا چاہتے ہیں؟“ لوگوں نے کہا: آپؓ جانتے ہیں یہ وقت قحط سالی کا ہے۔ بارش نازل نہیں ہوئی اور فصلیں نہیں اُگیں‘ لوگ انتہائی پریشانی کا شکار ہیں۔ ہمیں یہ اطلاع ملی ہے کہ آپؓ کے پاس گندم ہے۔ آپؓ اسے ہمیں فروخت کر دیں تاکہ ہم اسے فقراء و مساکین تک پہنچا دیں“۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ

نے فرمایا: ''بہت خوب! اندر تشریف لائیں اور خرید لیں۔'' تجار آپؓ کے گھر میں داخل ہوئے' دیکھا گندم رکھی ہوئی ہے۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے تاجروں سے کہا: ''آپ لوگ شام سے میری خرید و قیمت پر کتنا منافع دیں گے؟'' انہوں نے کہا: دس کا بارہ دیں گے۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا: ''مجھے اس سے زیادہ مل رہا ہے۔'' تاجروں نے کہا: دس کا پندرہ لے لیجیے۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''مجھے اس سے زیادہ مل رہا ہے۔'' تاجروں نے عرض کیا: اے سیدنا ابوعمروؓ! مدینہ میں تو ہمارے علاوہ اور کوئی تاجر ہے نہیں' تو کون آپؓ کو زیادہ دے رہا ہے؟ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''اللہ تعالیٰ ہمیں زیادہ دے رہا ہے۔ ایک درہم کا دس درہم دے رہا ہے۔ کیا آپ حضرات اس سے زیادہ دے سکتے ہیں؟'' لوگوں نے کہا: نہیں ہوسکتا۔ اس کے بعد سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''میں اللہ تعالیٰ کو گواہ بناتا ہوں' اس غلے کو میں نے مسلمانوں کے فقراء پر صدقہ کر دیا ہے۔'' (الرقۃ والبکاء' ابنِ قدامۃ: ص ۱۹۰۔ الخلفاء الراشدون' حسن ایوب: ص ۱۹۱۔ شہید الدار' احمد الخروف: ص ۲۱)

سیدنا ابنِ عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: ''میں نے رات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خواب میں دیکھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم چتکبرے گھوڑے پر سوار ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نور کا جوڑا ہے' پیروں میں نور کی جوتیاں ہیں اور ہاتھ میں نور کا گچھا ہے' اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جلدی میں ہیں۔ میں نے عرض کیا: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! میں' آپؐ کا اور آپؐ کی گفتگو کا بے حد مشتاق ہوں' آپؐ اتنی جلدی میں کہاں تشریف لے جا رہے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: اے ابن عباسؓ! عثمانؓ نے ایک صدقہ کیا ہے اور اللہ نے اس کو قبول فرمالیا ہے۔ جنت میں ان کی شادی کی ہے اور ہمیں ان کی شادی میں شرکت کی دعوت دی گئی ہے۔'' (الرقۃ والبکاء: ص ۱۹۰)

یہاں کوئی فقہی حکم نہیں بتایا جا رہا اور نہ ہی راقم اس کا اہل ہے' مگر یہ تھی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی سوچ! جدید انٹرپرینیوز سے تو ہم یہ سیکھتے ہیں کہ کس طرح لوگوں کو پہلے بازاری چیزوں سے ڈرا کر آرگینک کا شوق دلانا ہے اور پھر اپنا آرگینک برانڈ لانچ کر دینا ہے۔ پنساری کی دکان پر دستیاب سستی اشیاء خوب صورت پیکنگ میں ''ویلیو ایڈیشن'' کے نام پر انتہائی مہنگے داموں فروخت کرنا ہے۔ نتیجتاً ان سستی اشیاء کی قیمتیں بھی آسمانوں پر چلی جاتی ہیں۔ ''انٹرپرینیور'' یا اس طرح کے اور القابات ان عظیم شخصیات کو کوئی کیسے دے سکتا ہے جو اللہ کے ولی' اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سچے ساتھی' اور ایسے مومن تھے جن کا ہر کام اللہ کی رضا اور اُخروی نجات کے لیے تھا!

یہاں استاد محترم رشید ارشد کے الفاظ یاد آتے ہیں جو انہوں نے رجوع الی القرآن کورس پارٹ ٹو میں ریاض الصالحین کی کلاس میں فرمائے: ''انٹرپرینیور تو وہ شخص ہوتا ہے جس کے پیش نظر پیسے کو پیسے سے ضرب دینا ہوتا ہے۔'' ظاہر ہے حکم الاکثر حکم الکل' باقی استثناء تو ہر جگہ ہوتا ہے۔ اگر رشید ارشد صاحب کے الفاظ مستعار لوں تو بہت سے کاروباری حضرات مختلف خیراتی مدوں میں کروڑوں خرچ کریں گے مگر اپنے غریب ملازمین اور مزدوروں پر اضافی خرچ کرنا تو دور کی بات' حکومتی قوانین کے مطابق تنخواہ بھی نہیں دیں گے' کیونکہ جدید سرمایہ دارانہ نظام میں یہ خرچ (expense) تصور ہوتا ہے۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ تو ہر جمعہ ایک غلام آزاد کیا

کرتے تھے‘ اگر کسی جمعہ نہ کر پاتے تو اگلے جمعہ کو دو غلام آزاد کرتے۔

سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے مسلمانوں کے لیے متعدد انفاق کیے جن میں بئر رومہ کا خریدنا‘ غزوۂ تبوک کے لیے مال خرچ کرنا‘ مدینہ میں کئی کنویں وقف کرنا‘ مسجد نبوی کی توسیع کے لیے زمین خریدنا شامل ہیں۔ دوسری طرف عبادات کا یہ حال تھا کہ شہادت والی رات بھی اپنے معمول کے مطابق ایک رکعت میں مکمل قرآن کریم تلاوت فرمایا۔ آپ رضی اللہ عنہ روزے بھی بکثرت رکھا کرتے تھے‘ یہاں تک کہ جس دن آپ کو شہید کیا گیا اس دن بھی روزے سے تھے۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کثرت سے صدقہ وخیرات فرمایا کرتے تھے۔ تاریخ طبری میں آپؓ سے روایت موجود ہے کہ جس وقت میں خلیفہ بنایا گیا‘ عرب میں سب سے زیادہ اونٹوں اور بکریوں کا مالک تھا اور آج میرے پاس سوائے ان دو اونٹوں کے کچھ بھی نہیں جو میں نے حج کے لیے رکھے ہوئے ہیں۔ آپ نے مسلسل دس حج ادا فرمائے۔ خشیتِ الٰہی اس قدر تھی کہ جب کسی قبر پر کھڑے ہوتے تو رونے لگتے یہاں تک کہ ڈاڑھی تر ہو جاتی۔ ان سے پوچھا گیا: آپ جنت اور جہنم کا ذکر کرتے ہوئے تو نہیں روتے جبکہ قبر کو دیکھ کر روتے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا ہے: ’’قبر آخرت کی پہلی منزل ہے‘ اگر کوئی اس منزل پر نجات پا گیا تو اس کے بعد کی منزلیں آسان ہوں گی‘ اور اگر یہاں اس نے نجات نہ پائی تو اس کے بعد کی منزلیں اس سے سخت ہیں۔‘‘

راقم کی اس مختصر تحریر کا موضوع سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کی سیرت کا بیان تو نہیں لیکن اس جدید سرمایہ دارانہ نظام میں پھیلتی ہوئی سوچ کا نقد ضرور ہے جس نے ان مبارک شخصیات کو کہاں لا کر کھڑا کر دیا ہے۔ زیادہ رنج اس وقت ہوتا ہے جب مذہبی پس منظر رکھنے والی کاروباری شخصیات یا یوٹیوبر اس طرح کی باتیں کرتے نظر آئیں۔ راقم ایک مبتدی طالب علم ہے اور جدیدیت پر کچھ زیادہ لکھنے کا اہل بھی نہیں‘ لیکن شاید یہ تحریر اہلِ علم کے لیے غذائے فکر (food for though t) بنے! ❁❁❁

ایک اہم اطلاع

❁ مکتبہ خدام القرآن لاہور سے کتب اور جرائد کی خریداری کے لیے یا کسی قسم کی شکایت کی صورت میں ان واٹس ایپ نمبرز پر رابطہ کیجیے:

ہفت روزہ ندائے خلافت‘ ماہنامہ میثاق‘ سہ ماہی حکمت قرآن : 0341-4941212

کتب : 0301-1115348

❁ ادائیگی کے لیے صرف درج ذیل بینک اکاؤنٹ ہی میں رقم ارسال فرمائیں اور سکرین شاٹ کے ذریعے اس کی اطلاع بھی ضرور کیجیے کہ اسے کس مد میں ارسال کیا گیا ہے:

Dubai Islamic Bank

Account Title : Markazi Anjuman Khuddam Ul Quran (Maktaba)
Branch Code : 010
Branch Name : Peco Road,Lahore
IBAN : PK17DUIB0000000062871003

از: مینجر‘ مکتبہ خدام القرآن‘ قرآن اکیڈمی‘ لاہور

تعلیم کے اوّلین اُصول (۲)

First Principles of Education

از: ڈاکٹر محمد رفیع الدین

مترجم: پروفیسر ڈاکٹر محمد آصف اعوان

جان ڈیوی کا تعلیمی فلسفہ (Educational Philosophy of John Dewey)

ڈاکٹر ڈیوی کا معاملہ بھی ملتا جلتا ہی ہے۔ وہ بجا طور پر یقین رکھتا ہے کہ تعلیم ایک ایسا عمل ہے جس کے ذریعے ایک سماجی طبقہ اپنا وجود برقرار رکھنے کے قابل ہوتا ہے۔ کسی سماجی طبقے کی صحیح ماہیت کیا ہوتی ہے؟ نیز اُس عمل کی نوعیت کیا ہے جس کے ذریعے یہ (طبقہ) اپنے آپ کو قائم رکھتا ہے؟ اُس کی کتاب ''جمہوریت اور تعلیم'' (Democracy and Education) کے چند اقتباسات سے اِس اہم سوال کے متعلق اُس کے جواب (جو اُس کے عمومی نظریۂ تعلیم کے لب لباب کی حیثیت رکھتا ہے) کا اندازہ ہو جائے گا۔ وہ رقم طراز ہے:

ا: ''لوگ اُن اُمور کے باعث ایک برادری (کی صورت) میں رہتے ہیں جو اُن میں مشترک ہوتے ہیں اور ابلاغ وہ طریقہ ہے کہ جس کے ذریعے وہ مشترکہ اُمور سے واقف ہوتے ہیں۔ ایک برادری یا معاشرہ تشکیل دینے کے لیے جو باتیں اُن میں لازماً مشترک ہونا چاہئیں اُن میں، جیسے کہ ماہرین عمرانیات کا کہنا ہے، مقاصد، عقائد، اُمنگیں، علم، مشترکہ بصیرت اور ہم خیالی شامل ہیں۔ ابلاغ جو مشترکہ بصیرت میں شرکت یقینی بناتا ہے ایک ایسی شے ہے جو یکساں ذہنی و جذباتی میلان کو مستحکم کرتا ہے، جیسے کہ توقعات و حاجات کے حوالے سے تاثر کا اظہار کرنے کے طریقے۔''

ب: ''مشین کے پُرزے مشترکہ نتیجے کے لیے حد درجہ کام کرتے ہیں مگر وہ کسی برادری کی شکل اختیار نہیں کرتے، تاہم اگر وہ مشترکہ مقصد سے آگاہ ہوتے اور سب کی اِس میں دلچسپی ہوتی اور وہ اِس کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اپنی مخصوص سرگرمی کو ترتیب دیتے تو پھر وہ ایک برادری کی صورت اختیار کر لیتے، مگر اِس کے لیے تو ابلاغ کی ضرورت ہوگی (کیوں کہ) اتفاقِ رائے ابلاغ کا متقاضی ہے۔''

ج: ''ایک برادری یا سماجی گروہ مسلسل خود تجدیدی (Self-renewal) کے ذریعے اپنے آپ کو قائم رکھتا ہے اور خود تجدیدی کا یہ عمل گروہ کے (ذہنی نشوونما کے لحاظ سے) ناپختہ ارکان کی تعلیمی نشوونما کے ذریعے وقوع پذیر

ہوتا ہے۔ معاشرہ غیر ارادی یا قصداً قائم کیے جانے والے مختلف اداروں کے ذریعے نا آشنا اور بظاہر اجنبی افراد کو خود اپنے وسائل اور نصب العینوں کے طاقت وَر متولیوں میں بدل دیتا ہے۔ چنانچہ تعلیم (شخصیت کی) نشوونما میں اعانت کرنے‘ تربیت کرنے اور (اُسے) بنانے سنوارنے کا عمل ہے۔ اِن تمام الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ یہ نشوونما کے احوال کی طرف توجہ کرنے کا مفہوم رکھتی ہے۔ ہمارا تعلق اُس طریقۂ کار کے عمومی خدوخال سے ہے کہ جس کے ذریعے ایک سماجی گروہ اپنے ناپختہ ارکان کی تربیت کرتے ہوئے انہیں ایک سماجی ہیئت میں بدل دیتا ہے۔‘‘

د: ’’اس لیے کہ جس اَمر کی ضرورت ہے وہ تجربے کے معیار کی تبدیلی ہے یہاں تک کہ یہ (نئی نسل) سماجی گروہ میں مروجہ دل چسپیوں‘ مقاصد اور نصب العینوں میں حصہ لینا شروع کر دے۔ بہ ظاہر مسئلہ محض مادی صورت گری کا نہیں ہے۔‘‘

ہ: ’’معاشرہ بھی بالکل اُسی طرح ترسیلی عمل کے وسیلے سے وجود برقرار رکھتا ہے جس طرح حیاتی نظام پر مشتمل زندگی (توارث کے وسیلے سے اپنا) وجود برقرار رکھتی ہے۔ بڑوں سے چھوٹوں کی طرف ترسیل کا عمل کام کرنے‘ سوچنے اور محسوس کرنے کی عادات کے ابلاغ کے ذریعے واقع ہوتا ہے۔ معاشرے کے اُن ارکان کی طرف سے جو گروہ میں چراغِ سحری کی حیثیت رکھتے ہیں اُن ارکان کی طرف جو اِس گروہ میں آ رہے ہیں۔ نصب العینوں‘ اُمیدوں‘ توقعات‘ معیارات‘ اور خیالات کے ابلاغ کے بغیر سماجی زندگی برقرار نہیں رہ سکتی۔‘‘

و: ’’زندگی رواجوں‘ اداروں‘ عقائد‘ کامیابیوں اور ناکامیوں‘ تفریحات اور پیشوں (سب) کا احاطہ کرتی ہے۔‘‘

ز: ’’عضویاتی زندگی (Physiological Life) کے لیے جو حیثیت غذا اور تولیدی عمل کی ہے وہی سماجی زندگی کے لیے تعلیم کی ہے۔‘‘

مگر وہ کیا طریقہ ہے جس کے ذریعے بڑوں کے عقائد اور نصب العینوں کو کسی سماجی طبقے کی ایک قوم نئی نسل کو منتقل کیا جاتا ہے؟ ڈیوی کہتا ہے:

ح: ’’عقائد یا آرزوؤں کو جسمانی طور پر الگ کیا یا ٹھونسا نہیں جا سکتا تو پھر اُن کا ابلاغ کیسے کیا جا سکتا ہے؟ ہمارا مسئلہ اُس طریقۂ کار کو دریافت کرنا ہے کہ جس سے نوجوان بڑوں کے نقطۂ نظر کو اپنا لیتے ہیں یا بڑے نوجوانوں کو اپنا ہم خیال بنا لیتے ہیں۔ عمومی صورت میں جواب یہ ہے: ماحول کے اثر سے پیدا ہونے والے بعض ردِّعملوں کو پرکھنے کے ذریعے مطلوبہ عقائد کو جبراً ٹھونسا نہیں جا سکتا۔ ضروری رویوں کو (کسی پر) چسپاں نہیں کیا جا سکتا‘ تاہم فرد جس مخصوص ماحول میں زندگی بسر کرتا ہے یہ (ماحول) اُسے کسی اور کی بجائے ایک ہی شے کو محسوس کرنے اور دیکھنے پر مائل رکھتا ہے۔ یہ (ماحول) اُسے بعض رویوں (کو اختیار کرنے) کی ترغیب دیتا ہے تاکہ وہ دوسروں کے ساتھ (مل کر) کامیابی سے کام کر سکے۔ یہ (ماحول) دوسروں کی خوشنودی حاصل کرنے کی شرط کے طور پر بعض عقائد کو مضبوط کرتا ہے اور بعض دیگر عقائد کو کمزور کرتا ہے۔ وہ اُمور جن سے انسان بدل جاتا ہے اُس میں اُس کا حقیقی ماحول شامل ہے۔‘‘

سماجی ماحول کس طرح فی الواقع اپنے ناپختہ ارکان کو پروان چڑھاتا ہے؟ وہ لکھتا ہے:

ط: ’’ایسا شخص جس کی سرگرمیاں دوسروں کے ساتھ منسلک ہوتی ہیں‘ ایک سماجی ماحول کا حامل ہوتا ہے۔ جو وہ کرتا ہے

اور جو وہ کرسکتا ہے اس کا انحصار دوسروں کی توقعات‘ مطالبات‘ پسندیدگیوں اور ملامتوں پر ہوتا ہے۔‘‘

ی: ’’مسرت حاصل کرنے یا ناکامی کی اذیت سے بچنے کے لیے اُسے ایک ایسے انداز میں عمل کرنا پڑتا ہے جو دوسروں کے لیے دل پذیر ہو۔ اِس صورت میں اُس کی اصل قوتِ محرکہ میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ فرض کریں ایک جنگجو قبیلہ ہے۔ یہ جن کامیابیوں کے لیے جدوجہد کرتا ہے اور جن کارہائے نمایاں کو اہمیت دیتا ہے اُن کا تعلق تو لڑائی اور فتح کے ساتھ ہے۔ اس ماحول کی موجودگی ایک نوعمر لڑکے کو (بھی) جنگ جویانہ اظہار کی ترغیب دیتی ہے۔ پہلے کھیلوں میں اور پھر جب خاصا طاقت وَر ہو جاتا ہے تو حقیقی صورت میں جب وہ لڑتا ہے تو ترقی و خوش نودی حاصل کرتا ہے‘ اور جب وہ (اِس سے) احتراز کرتا ہے تو اُس کو ناپسند کیا جاتا ہے‘ اُس کی تضحیک کی جاتی ہے۔ اُسے اُس کے حق میں پیدا ہونے والی تعریف و تحسین سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ یہ اَمر حیران کن نہیں ہے کہ اُس کے اصل جنگ جویانہ میلانات و احساسات قوی ہو جاتے ہیں اور اُس کے خیالات کا رخ جنگ سے منسلک معاملات کی طرف مُڑ جاتا ہے (اور) صرف اِس صورت میں (ہی) وہ اپنے گروہ کا مکمل طور پر ایک پسندیدہ رکن بن سکتا ہے۔ یوں اُس کے ذہنی میلانات آہستہ آہستہ گروہ کے ذہنی میلانات میں ضم ہو جاتے ہیں۔ جیسے ہی گروہ کا جذباتی رویّہ اُس پر غالب ہوگا تو وہ اُن خصوصی مقاصد کے سامنے سرِتسلیم خم کرنے کے لیے چوکس ہو جائے گا جو اس (جذباتی رویّے) کا ہدف ہیں۔ مزید برآں اُن ذرائع سے بھی واقف ہو جائے گا جو کامیابی کے حصول کے لیے کام میں لائے جاتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اُس کے عقائد و خیالات گروہ کے دوسرے لوگوں کے عقائد و خیالات سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ وہ کافی حد تک اُسی طرح کے علم کا ذخیرہ بھی حاصل کر لے گا کیوں کہ وہ علم اُس کے روزمرہ مشاغل کا ایک جزوِ ترکیبی ہے۔‘‘

مصنف اِس نکتے کو مزید واضح کرتا ہے:

ک: ’’گروہ کے مفادات اور مشاغل سے ہم آہنگ رہتے ہوئے بعض چیزیں بہت تکریم جب کہ دیگر کراہت کا ہدف بن جاتی ہیں۔ رفاقت (association) محبت و نفرت کی انگیختیں پیدا نہیں کرتی‘ تاہم یہ (رفاقت) اُن اہداف کو فراہم کرتی ہے جن کے ساتھ وہ (محبتیں اور نفرتیں) اپنے آپ کو منسلک کرتی ہیں۔ جس طریقے سے ہمارا گروہ یا جماعت کام کرتی ہے اُس سے اُس کی توجہ کے خاص اہداف کا تعین ہو جاتا ہے اور یہ بھی طے ہو جاتا ہے کہ حافظہ و مشاہدہ کی حدود اور رخ کیا ہیں۔ جو چیز بھی اجنبی یا نامانوس (یوں کہیے کہ گروہ کی سرگرمیوں سے باہر) ہوتی ہے اخلاقی طور پر ممنوعہ اور علمی طور پر مشکوک معلوم ہوتی ہے۔ طبیعت کا اصل تار و پود‘ مدرسی اثرات سے آزاد رہتے ہوئے‘ اِسی نوع کے اثرات سے صورت پذیر ہوتا ہے۔ واقفِ حال اور دانستہ تدریس جو کچھ کرسکتی ہے وہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ یوں صورت پذیر ہونے والی صلاحیتوں کو مزید کام میں آنے کے لیے آزاد کرے۔ انہیں اِن کی کچھ تھوڑی بہت ناشائستگی سے پاک کرے اور ایسے اہداف بہم پہنچائے جو اُن کی سرگرمی کو زیادہ معنی خیز بنائیں۔‘‘

ل: ’’کسی چیز کی قدر و قیمت کو پرکھنے کے زیادہ گہرے معیارات اُن حالات سے تشکیل پاتے ہیں کہ جن سے ایک شخص کو عادتاً واسطہ پڑتا رہتا ہے۔ ہم شاذونادر ہی اِس اَمر کا اعتراف کرتے ہیں کہ ہمارے یہ اندازے کہ کون سی چیز قابلِ قدر ہے اور کون سی چیز قابلِ قدر نہیں ہے‘ اُن معیارات پر مبنی ہوتے ہیں کہ جن کے

بارے میں ہم ہرگز آگاہ نہیں ہوتے۔ تاہم عموماً یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایسی اشیاء جنہیں ہم غور وفکر اور چھان بین کے بغیر فرض کر لیتے ہیں‘ ہی ہمارے سنجیدہ افکار کا تعین کرتی ہیں اور ہمارے نتائج فکر کا فیصلہ کرتی ہیں۔غور وفکر کی سطح سے نیچے رہنے والے یہ میلانات دوسروں کے ساتھ مسلسل لین دین کے تعلق سے تشکیل پاتے ہیں۔‘‘

نوجوان نسل کے عقائد اور طبائع کو کسی خاص سانچے میں ڈھالنے کے حوالے سے معاشرے کا غیر شعوری اثر اسکول کی صورت میں شعوری اور ارادی بن جاتا ہے:

م: ’’جس نوع کی تعلیم ناپختہ ذہن رکھنے والے افراد حاصل کرتے ہیں‘ بڑوں کے لیے اُس (تعلیم) کی شعوری طور پر نگرانی کرنے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ اُس ماحول کو قابو میں رکھا جائے کہ جس میں وہ عمل آرا ہوتے ہیں اور جس کے حوالے سے وہ سوچتے اور محسوس کرتے ہیں۔ ہم کبھی براہِ راست تعلیم نہیں دیتے بلکہ ماحول کی وساطت سے بالواسطہ تعلیم دیتے ہیں۔ اِس اَمر سے بہت فرق پڑتا ہے کہ آیا ہم موجودہ ماحول کو کام کرنے کے لیے اتفاقی طور پر رہنے دیتے ہیں یا اِس مقصد کے لیے ماحول کا ارادی طور پر خاکہ بناتے ہیں۔ جہاں تک اِس کے تعلیمی اَثر کا تعلق ہے‘ کوئی بھی ماحول اتفاقی ماحول ہوتا ہے تاوقتیکہ اِس میں تعلیمی سرگرمی کی مناسبت سے جان بوجھ کر حسبِ ضرورت ترمیم نہ کی جائے۔ بلاشبہ اسکول ماحولیات کی ایسی مخصوص مثال بن کر رہتے ہیں جس کی تشکیل ہی ان کے طلبہ کی ذہنی واخلاقی طبع پر اثر انداز ہونے کے واضح حوالے سے ہوتی ہے۔‘‘

اِس کا واضح مطلب یہ ہے کہ کسی معاشرے میں تعلیم کے معیار کا انحصار اُس معاشرے کے ’’سماجی نصب العین‘‘ یا ’’سماجی زندگی کے طرزِ عمل‘‘ کے معیار پر ہوتا ہے۔ڈاکٹر ڈیوی رقم طراز ہے:

ق: ’’تعلیم کا تصور ایک سماجی طریق عمل اور تفاعل کے طور پر کوئی واضح معنی ومطلب نہیں رکھتا جب تک ہم معاشرے کی اُس ماہیت کا تعین نہ کر لیں جو ہمارے ذہن میں ہے۔چوں کہ تعلیم ایک سماجی طریق عمل ہے اور معاشروں کی بہت سی اقسام ہیں اِس لیے تعلیمی تنقید وتشکیل کا ایک معیار ایک ہی مخصوص سماجی نصب العین پر دلالت کرتا ہے۔‘‘

س: ’’یہ کہنا کہ تعلیم ایک ایسا سماجی عمل ہے جو ناپختہ افراد کی رہنمائی اور نشوونما کو اُن کی اُس گروہ کی زندگی میں شرکت سے جس سے وہ تعلق رکھتے ہیں یقینی بناتا ہے‘ درحقیقت یہ کہنے کے مترادف ہے کہ تعلیم زندگی کے اُس معیار کے ساتھ بدلتی رہے گی جو گروہ میں رائج ہوتا ہے۔‘‘

ع: ’’کسی گروہ کی طرف سے دی جانے والی کوئی بھی تعلیم اپنے ارکان میں معاشرتی راہ ورسم پیدا کرنے کا میلان رکھتی ہے۔ اِس معاشرتی عمل کے معیار اور قدر وقیمت کا انحصار گروہ کے مقاصد اور عادات پر ہوتا ہے۔ یوں ایک مرتبہ پھر احساس ہوتا ہے کہ کسی معاشرتی زندگی میں مروّج طرزِ عمل کی قدر وقیمت جاننے کے لیے کسی پیمانے کی ضرورت ہے۔‘‘

ف: ’’جمہوری معاشرے میں اور جمہوری معاشرے کے لیے تعلیم کے بنیادی مسائل میں سے ایک مسئلہ قومی اور وسیع تر سماجی مقصد کے تصادم سے پیدا ہوتا ہے۔ کیا کسی تعلیمی نظام کے لیے ممکن ہے کہ اِس کا اہتمام ایک قومی ریاست کرے اور پھر بھی تعلیمی عمل کے بھرپور سماجی مقاصد میں نہ کمی آئے‘ نہ کسی قدغن کا شکار ہوں اور نہ (اُن میں) کوئی

خرابی واقع ہو؟''

اِن اقتباسات کی مدد سے ڈیوی کے عمومی نظریۂ تعلیم کے نمایاں نکات کو درج ذیل صورت میں پیش کیا جا سکتا ہے:

(۱) تعلیم ایک ایسا سماجی طریق کار ہے کہ جس کے ذریعے ایک سماجی گروہ اپنے (ذہنی نشوونما کے لحاظ سے) ناپختہ ارکان کی تربیت کرتے ہوئے انہیں اپنے سماجی سانچے میں ڈھال لیتا ہے۔

(۲) جو شے ایک سماجی گروہ یا برادری کو بحیثیت گروہ یا برادری پیدا کرتی اور قائم رکھتی ہے اور جو شے ایک سماجی گروہ کے طور پر افراد کی ایک بڑی تعداد کو اکٹھا رکھتی ہے وہ اِس کے ارکان کی ہم خیالی ہے یعنی اُن کے عقائد ونظریات، مفادات، مشاغل، اُمیدوں، توقعات، عادات واطوار، مقاصد، تمنّاؤں نیز معیارات اور آراء کی مماثلت۔

(۳) کسی برادری کے تمام عقائد ونظریات اُس کے اِس تصور پر منحصر ہوتے ہیں کہ کون سی شے تعریف وتوصیف اور دل لگانے کے قابل ہے اور کون سی اِس قابل نہیں ہے بلکہ اِس کے برعکس ناپسندیدگی، کراہت اور مذمت کی مستحق ہے۔ کون سی شے اخلاقی طور پر اچھی اور از روئے دانش معتبر ہے اور کون سی شے اخلاقی طور پر ممنوع اور از روئے دانش ناقابلِ اعتبار۔ بالفاظِ دیگر یہ بات ایک ایسے تصور کی طرف رخ پھیر دیتی ہے جسے برادری بحیثیت مجموعی واقعی عمدہ، خوب صورت اور درست مانتی ہے۔

(۴) برادری کے تمام ارکان اپنے مشترکہ مقصد سے باخبر ہوتے ہیں۔ اِس میں دلچسپی محسوس کرتے ہیں اور اِس کی روشنی میں اپنی مخصوص سرگرمیوں کو منضبط کرتے ہیں۔

(۵) ہر برادری ایک سماجی یا نفسیاتی ماحول بنا لیتی ہے جو اِس کے عقائد ونظریات، اِس کے کام کرنے، سوچنے یا محسوس کرنے کی عادات اور نسل در نسل اِس کے ذخیرۂ علمی کی شعوری یا غیر شعوری، ارادی یا غیر ارادی منتقلی کے لیے وسیلہ بن جاتا ہے۔ منتقلی کا یہ عمل تعلیم کا عمل ہے اور اِس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہر نسل اپنی پیش رَو نسل کے عقائد ونظریات اور مقاصد وعزائم کو اپنا لیتی ہے۔

(۶) بڑوں کے عقائد ونظریات کو حاصل کرنا (جو کہ ڈیوی کے مطابق تعلیمی عمل کا مقصد ہے) نوجوانوں کے لیے اور ناپختہ ذہن کے حامل لوگوں کے لیے ایک سماجی ضرورت ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو ہر صورت اِن عقائد ونظریات کو اپنانا پڑتا ہے قطع نظر اِس بات کے کہ اِن کی اخلاقی قدر وقیمت اور جواز کیا ہے، تاکہ ناکامی کی اذیت سے بچا جائے، دوسروں کے لیے قابلِ قبول بنا جائے، اور ناپسندیدہ ہونے، مذاق کا نشانہ بننے یا دادو تحسین سے محروم ہونے سے خود کو بچایا جائے، اور اُس خوشی کو حاصل کرنے کے لیے بھی جو اپنے بڑوں کی خوشنودی حاصل کرنے اور اپنے گروہ کا مکمل طور پر ایک مسلّمہ رکن بننے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یوں اُن عقائد و نظریات کی توثیق سے جو برادری کے مشترکہ مقصد یا نصب العین سے مربوط ہیں اور اُن عقائد ونظریات کے استرداد سے جو اِس سے مربوط نہیں ہیں، یہ وہ دو عوامل ہیں جن سے کوئی برادری اپنے نوجوان اور ناپختہ ذہن کے حامل ارکان کی تربیت کرتی ہے اور انہیں اپنے سماجی سانچے میں ڈھال لینے کا اہتمام کرتی ہے۔

(۷) تعلیمی عمل کا سب سے زیادہ نتیجہ خیز حصہ عقائد ونظریات کی منتقلی کا وہ عمل ہوتا ہے جس کا اسکول کی تعلیم سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور دوسروں کے ساتھ مسلسل لین دین کے تعلق سے متشکل ہوتا ہے۔ اگرچہ تعلیم کا یہ حصہ غیر شعوری اور غیر ارادی ہوتا ہے تاہم یہ ہماری شعوری سوچ کا تعین کرتا ہے اور ہمیں اپنے نتائجِ فکر کا فیصلہ کرنے کے قابل بناتا ہے۔ شعوری اور ارادی تعلیم جو کچھ کر سکتی ہے وہ زیادہ سے زیادہ یہی ہے کہ یوں صورت پذیر ہونے والی استعدادوں کو مزید کارفرمائی کے لیے آزاد کرے' انہیں اُن کے کچھ تھوڑے بہت بھدے پن سے پاک کرے اور ایسے اہداف مہیا کرے جو اُن کی سرگرمی کو مزید معنی خیز بنائیں۔

(۸) کسی برادری میں تعلیم کا معیار اُس برادری میں عقائد ونظریات کے معیار کے ساتھ بدلتا ہے۔ یہ اَمر واضح ہے کہ بہترین تعلیم وہی ہوتی ہے جو ایک ایسی برادری میں رائج ہوتی ہے جو بہترین عقائد ونظریات رکھتی ہے۔

(۹) قومی ریاست کے تحت دی جانے والی تعلیم کے بنیادی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ کیسے اِس اَمر کو یقینی بنایا جائے کہ تعلیمی عمل کے مکمل سماجی اہداف میں قومی نظریہ کی محدود اغراض کے باعث کوئی کمی' کوتاہی اور خرابی نہ آئے گی۔

یہاں تک تو ڈاکٹر ڈیوی مکمل طور پر درست ہے اور کسی کے پاس اُس کے ساتھ اختلاف کرنے کا کوئی جواز نہیں ہوسکتا' تاہم بدقسمتی سے اپنے ذہنی اُلجھاؤ کو ظاہر کرتے ہوئے وہ جلد ہی خود اپنی تردید کرنا شروع کر دیتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ:

''ایسا سوچنا ترقی اور نشوونما کا غلط تصور ہے کہ نشوونما متعینہ مقصد کی جانب پیش قدمی ہے۔ نشوونما کے متعلق یہ تصور کیا جاتا ہے کہ وہ (خود) ایک مقصد ہونے کے بجائے ایک مقصد رکھتی ہے۔ بڑوں کے ماحول کو بچے کے لیے ایک معیار کے طور پر قبول کیا جاتا ہے۔ اُس کی پرورش اُس کے مطابق کی جاتی ہے۔''

اِس طرح تو وہ خود اپنے اُس اصلی نقطۂ نظر کے خلاف ہو جاتا ہے جس کے مطابق تعلیم کا فطری نتیجہ یہ ہے کہ نوجوانوں کے عقائد ونظریات گروہ میں دوسروں کے عقائد ونظریات کی سی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ نشوونما کے معنوں میں تعلیم ہر متفرق برادری کے لیے ایک متعینہ مقصد رکھتی ہے اور اِس کا مقصد گروہ کے ''سماجی سانچے'' میں ڈھالنے کے لیے نوجوانوں کی تربیت کرنا ہے' انہیں اپنے بڑوں کا ہم خیال بنانے کے لیے' اُن کے وسائل اور نصب العینوں کا مضبوط محافظ بنانے کے لیے اور گروہ کے موجودہ مفادات' مقاصد اور نظریات میں حصہ دار بنانے کے لیے۔ اِن ساری باتوں کا مطلب یہ تھا کہ بڑوں کا ماحول بچے کے لیے ایک معیار ہے اور اُس کی اِس معیار ہی پر تربیت کرنا ہے۔ وہ اپنے اصلی نقطۂ نظر سے اِس عجیب وغریب انحراف پر مزید زور دیتا ہے جب وہ کہتا ہے:

''تعلیمی عمل کا اپنے آپ سے ماوراء کوئی مقصد نہیں ہے۔ یہ بجائے خود مقصد ہے۔ تعلیمی عمل مسلسل تنظیمِ نَو' تعمیرِ نَو' تشکیلِ نَو کے عملوں میں سے ایک عمل ہے (بجائے اِس کے کہ نئی نسل میں گروہ کے سماجی سانچے کی تخلیق وبقا کے لیے تنظیمِ نَو' تعمیرِ نو اور تشکیلِ نو کا عمل: مصنف)۔ چوں کہ حقیقت میں نشوونما کا مزید نشوونما کے

سوا کسی شے سے تعلق نہیں ہے اِسی طرح تعلیم مزید تعلیم کے سوا کسی شے کے تابع نہیں ہے۔ چوں کہ حیات کا مطلب نشوونما ہے اس لیے ایک ذی حیات ایک مرحلۂ حیات پر اتنے ہی سچے دل کے ساتھ اور مثبت طریقے سے زندگی بسر کرتا ہے جتنا کہ (وہ) دوسرے مرحلۂ حیات پر فی نفسہٖ اُسی بھرپور انداز میں اور اُسی کامل دعاوی کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے۔ چنانچہ تعلیم کا مطلب ایسے حالات بہم پہنچانا ہے جو قطعِ نظر عمر کے زندگی کی نشوونما یا خود پروری کو یقینی بنائیں۔"

اُس نے اپنے عمومی نظریۂ تعلیم کی حمایت میں ایک ذی حیات کی حیاتیاتی نشوونما سے تعلیمی نشوونما کی مشابہت کو دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔ تاہم اُس نے اِس اَمرِ واقعہ کو نظرانداز کر دیا کہ کوئی ذی حیات غیر معین انداز میں نشوونما نہیں پاتا۔ ہر ذی حیات ایک مخصوص حیاتی شکل کے رخ پر نشوونما پاتا ہے اور یہ اُس نوعِ حیات کی شکل ہوتی ہے جس سے یہ تعلق رکھتا ہے۔ اُس کی نشوونما کی رفتار بھی اُس کی زندگی کے تمام مراحل پر ایک سی نہیں ہوتی۔ جیسے جیسے ایک ذی حیات اپنی نوع کی مکمل حیاتی شکل پاتا جاتا ہے اُس کی (نشوونما کی رفتار) بتدریج کم ہوتی جاتی ہے' یہاں تک کہ جب یہ پوری طرح وہ شکل حاصل کر لیتا ہے تو یہ مزید نشوونما پانا چھوڑ دیتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اُس کے جسم کے وہ حیاتیاتی عمل جن کی وجہ سے اُس نے قبل ازیں نشوونما پائی تھی' اَب بھی جاری رہتے ہیں' مگر جہاں تک کسی ایک ذی حیات کا تعلق ہے اُن (کے عملوں) کا نتیجہ مزید کسی نشوونما کی صورت میں نہیں نکلتا۔ اُن کا صرف ایک ہی حاصل ہے کہ وہ ذی حیات کو اُس حیاتیاتی شکل کے قائم رکھنے میں مدد دیتے ہیں جو اُس نے پہلے ہی اپنی مکمل قوت اور استعداد سے حاصل کر لی ہے۔ تاہم ذی حیات کی بڑھتی ہوئی عمر کے ساتھ یہ استقرار بھی کم سے کم مؤثر ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ (ذی حیات) مَر جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ نشوونما اور استقرار یکساں تصوّرات نہیں ہیں۔

جس طرح ایک جانور کی حیاتیاتی نشوونما اِس کی نوع کی حیاتیاتی صورت تک محدود ہوتی ہے اِسی طرح ایک فرد کی سماجی اور نفسیاتی نشوونما' جسے ہم تعلیم کہتے ہیں' اُس برادری کی نفسیاتی و سماجی صورت تک محدود رہتی ہے جس سے وہ تعلق رکھتا ہے۔ فرض کریں ایک فرد نے اُس سماجی طبقے کے عقائد و تصورات کو جس سے وہ تعلق رکھتا ہے' اپنا لیا ہے اور اُس کی تعلیمی نشوونما ابھی جاری ہے۔ اِس کا فرد پر کیا اَثر ہوگا؟ کیا یہ چیز اُس کے عقائد و تصورات میں مزید تبدیلی لائے گی یہاں تک کہ وہ اُس کے سماجی طبقے کے عقائد و تصورات سے مختلف ہو جائیں؟ ایسا خود ڈاکٹر ڈیوی کے اصول کے مطابق نہیں ہو سکتا' کیوں کہ اِس اَمر کو ممکن بنانے کے لیے سرے سے کوئی ایسا سماجی ماحول ہی نہیں ہے۔ ڈاکٹر ڈیوی کے بقول' اِس نوع کا تغیر ماحول کی اُس کارروائی کے ذریعے ہی ممکن ہوتا ہے جو ردِّ عمل کو دعوتِ مبارزت دیتا ہے۔ کیا یہ چیز اُن عقائد و نظریات کو عملی جامہ پہنانے میں اُس کی راہنمائی کرے گی؟ اگر ایسا ہے تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ وہ سماجی طبقے کے سماجی ڈھانچے میں پہلے ہی ڈھل چکا ہے اور اِس کے قاعدے کے مطابق اپنا کام کاج چلا رہا ہے۔ وہ پہلے سے حاصل شدہ سماجی سانچے کو قائم رکھے ہوئے ہے اور رفتہ رفتہ کسی نئے (سماجی سانچے) کی طرف نہیں بڑھ رہا ہے۔ یوں تعلیم کے باعث فرد کو حاصل ہونے والی نشوونما اُسے کسی بھی سماجی

سانچے کی حدود سے تجاوز نہیں کرنے دے گی۔ تاہم ڈاکٹر ڈیوی ایک مرتبہ پھر اپنے اس موقف کی تردید کر دیتا ہے جب وہ اِس اَمر پر زور دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ تعلیم کا ایک مقصد ہونا ضروری ہے۔

''مقصد پیشِ نگاہ ہدف کے طور پر سرگرمی کو ایک سمت عطا کرتا ہے۔ یہ محض ایک تماشائی کا بے کار خیال نہیں ہے بلکہ یہ ہدف تک پہنچنے کی خاطر لیے جانے والے اقدامات پر اثر انداز ہوتا ہے۔ یہ دیکھنے کے لیے کہ ہدف تک پہنچنے کے لیے کون سے وسائل مہیا ہیں' نیز اِس کے راستے میں درپیش رکاوٹیں معلوم کرنے کے لیے عاقبت اندیشی حالاتِ حاضرہ کا بغور جائزہ لیتی ہے۔ یہ وسائل کے استعمال کی ترتیب کا مناسب نظم تجویز کرتی ہے۔ یہ (وسائل کے) کفایت شعارانہ انتخاب و انتظام میں آسانی پیدا کرتی ہے۔ یہ متبادل امکان کا انتخاب کرتی ہے۔ قصہ مختصر یہ کہ مقصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے عمل کرنا ہی سمجھ داری سے عمل آرا ہونے کا واحد راستہ ہے۔ عمل کی آخری حد کی پیش بینی کر لینا ایک (ایسی) بنیاد پا لینا ہے کہ جس پر مشاہدہ کیا' انتخاب کیا اور اشیاء کو ترتیب دیا جا سکتا ہے' نیز اپنی صلاحیتوں کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ایک شخص اُسی حد تک احمق' عقل کا اندھا اور کند ذہن ہوتا ہے کہ جس حد تک کسی بھی سرگرمی کو انجام دیتے ہوئے وہ یہ نہیں جانتا کہ اُس کا مقصد کیا ہے یعنی اُس کے عمل کے ممکنہ نتائج کیا ہیں! کسی خود کار مشین کے برخلاف مقصد کا حامل ہونا با معنی عمل انجام دینا ہے۔ اِس کا مطلب مقصد کی روشنی میں کوئی کام کرنا اور اشیاء کے معنی کا ادراک کرنا ہے۔''

تاہم تعلیم کا مقصد کیا ہے' ڈاکٹر ڈیوی لکھتا ہے:

''تعلیم کا مقصد افراد کو اپنی تعلیم جاری رکھنے کے قابل بنانا ہے۔''

''کوئی غایت ایسی نہیں کہ جس کے تعلیم تابع ہو سوائے مزید تعلیم کے۔''

تعلیم کے مقصد کے حوالے سے اِس قسم کے بیانات سے شاید ہی کوئی شخص یہ جاننے کے قابل ہو سکتا ہے کہ تعلیم کا مقصد کیا ہے! جب ہم سوال کرتے ہیں کہ تعلیم کا مقصد کیا ہے تو اِس سے ہم درحقیقت جو جاننا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ وہ کون سی احتیاج ہے جو تعلیم پورا کرتی ہے۔ کون سی اَچھائی یا فائدہ (حاصل کرنا) اِس کا مقصد ہے؟ یہ کہنا کہ تعلیم کا مقصد مزید تعلیم ہے' اِس سوال کا جواب نہیں ہے۔ یہ تو ایسے ہی ہے کہ جیسے یہ کہا جائے کہ کھیتی باڑی کا مقصد مزید کھیتی باڑی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیوں نہ ہمیں کھیتی باڑی کو (اِس کے مزید کھیتی باڑی کے مطالبے سمیت) مکمل طور پر موقوف ہی کر دینا چاہیے اور اپنے آپ کو اُن پریشانیوں سے بچانا چاہیے جن کا یہ باعث بنتی ہے؟ تاہم کھیتی باڑی کا مقصد تو خوراک حاصل کرنا ہے' اِسے موقوف نہیں کیا جا سکتا۔ اِسے زیادہ سے زیادہ حسنِ عمل کے ساتھ ہمیشہ جاری رہنا چاہیے' کیوں کہ یہ ایک ضرورت پورا کرتی ہے اور اِس کا مطمح نظر ایک بھلائی ہے۔ کیا یہی بات ہم تعلیم کے متعلق کہہ سکتے ہیں؟ اگر کہہ سکتے ہیں تو کن بنیادوں پر؟ کیا ہمیں تعلیم کو موقوف نہیں کر دینا چاہیے؟ یہ ہماری زندگی میں کیا فرق پیدا کرتی ہے؟ اِس کا مطمح نظر کون سی بھلائی ہے؟ کون سی ضرورت ہے جو یہ پورا کرتی ہے؟ کسی بھی سرگرمی کا مقصد ہمیشہ کوئی نہ کوئی تصور ہوتا ہے جس کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اِسے لازمی طور پر شروع کیا اور جاری رکھا جائے گا۔ یہ اَمر کہ تعلیم مزید تعلیم کے لیے راستہ ہموار کرتی ہے' اِسے جاری رکھنے کی کوئی

وجہ نہیں ہے۔ اِس میں کوئی شک نہیں کہ سیکھنے کا عمل ایک آدمی کو اِس قابل بنا دیتا ہے کہ مزید سیکھے اور سیکھنے میں سبقت لے جائے مگر یہ خوبی سیکھنے کے عمل کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ ہر انسانی سرگرمی چاہے اَچھی ہو یا بُری‘ جیسے جیسے آگے بڑھتی ہے زیادہ آسان اور زیادہ حسنِ عمل کی حامل ہو جاتی ہے۔ جب ایک آدمی کسی بیہودہ عمل کا مرتکب ہوتا ہے تو اَسے دوبارہ کرنے کا اُسے چسکا لگ جاتا ہے۔ جب وہ جھوٹ بولتا ہے تو اُس کے لیے دوسرا جھوٹ بولنا زیادہ آسان ہو جاتا ہے۔ جب وہ ایک چوری کرتا ہے تو وہ (اپنے اندر) زیادہ بہتر طریقے سے ایک اور چوری کرنے کی صلاحیت پیدا کر لیتا ہے۔ یہ بات اِن سرگرمیوں میں سے کسی سرگرمی کو جاری رکھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کسی بھی انسانی سرگرمی کا مقصد بذاتہٖ سرگرمی نہیں ہو سکتا۔ یہ یقیناً ہمیشہ اِس سے خارجی سطح پر ہوتا ہے۔ بصورتِ دیگر سرگرمی فراست سے محروم‘ بے معنی اور بے مقصد ہو گی۔ کسی بھی معاملے میں جب ہم کسی سرگرمی کے مقصد کو بذاتہٖ سرگرمی کے معنوں میں بیان کریں گے تو یہ مقصد سرگرمی کے رخ کو متعین کرنے اور اِسے قابو میں رکھنے میں ہمارے کسی کام نہیں آ سکتا۔

ڈاکٹر ڈیوی کے بیان کے مطابق معلّم کے لیے تعلیم کے مقصد کا کوئی معنی و مفہوم نہیں ہو سکتا‘ کیوں کہ یہ مقصد کے اُن مناصب میں سے کسی منصب کو پورا نہیں کر سکتا جن کا اُس نے خود اُو پر تعین کیا ہے۔ یہ کوئی پہلے سے دیکھا بھالا منتہا یا ہدف نہیں ہے۔ یہ اپنے کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے لیے معلّم کی جانب سے لیے جانے والے اقدامات پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ نہ تو یہ اُن حالات و وسائل کو بروئے کار لا سکتا‘ انتخاب کر سکتا اور فراہم کر سکتا ہے جو اِس کی تکمیل کے لیے ضروری ہیں اور نہ ہی اُن رکاوٹوں سے آگاہ ہو سکتا ہے جو اِس کا راستہ روکتی ہیں۔ ڈاکٹر ڈیوی لکھتا ہے:

> ’’قائم کردہ مقصد لازماً حالاتِ حاضرہ کی پیداوار ہونا چاہیے۔ اِسے لازمی طور پر اس سوچ کا حامل ہونا چاہیے کہ فی زمانہ وسائل اور مشکلات کے حوالے سے پہلے سے کیا ہو رہا ہے۔‘‘

مگر مقصد سے عاری تعلیم میں کس طرح ’’حالاتِ حاضرہ‘‘ یا ’’پہلے سے جاری‘‘ کسی شے کے ہونے کا تصور ہو سکتا ہے؟ کس طرح ہم کسی سرگرمی کے تسلسل کے حوالے سے وسائل یا مشکلات کے بارے میں سوچ سکتے ہیں بجز اس کے کہ سرگرمی کا دانش مندی کے ساتھ رخ متعین کیا گیا ہو‘ یعنی یہ ممکن (ہی) نہیں ہے بجز اِس کے کہ اِس کا پہلے سے کوئی مقصد ہو۔ مشکلات کو صرف اِس لیے مشکلات کہا جاتا ہے کیوں کہ وہ کسی مقصد کی تکمیل کے راستے میں حائل ہوتی ہیں اور وسائل کو صرف اِس لیے وسائل کہا جاتا ہے کیوں کہ ہم انہیں کسی مقصد کی تکمیل میں معاون سمجھتے ہیں۔ ہم پہلے ہی ڈاکٹر ڈیوی کے اِس نقطۂ نظر سے آگاہ ہو چکے ہیں کہ پیش بیں ہدف کے طور پر تعلیم کا مقصد تعلیمی سرگرمی کو ایک سمت فراہم کرتا ہے اور ہمیں اِس کے احوال‘ وسائل اور مشکلات سے مناسب انداز میں نمٹنے کے قابل بناتا ہے۔ بااین ہمہ وہ اِس بیان میں کچھ ایسی بات کرتا ہے جو اِس سے بالکل الٹ ہے یعنی یہ ہماری تعلیمی سرگرمی اور احوال‘ وسائل اور مشکلات ہی ہیں جو تعلیم کے مقصد پر حاوی ہوتی ہیں۔ اُس نے سچائی کو اوندھا کر دیا ہے۔ یہ بات اُس مشہور مارکسی مغالطے سے مشابہ ہے کہ یہ ہمارے نصب العین نہیں جو ہماری معاشی سرگرمی پر حاوی ہوتے ہیں

بلکہ یہ ہماری معاشی سرگرمی ہوتی ہے جو ہمارے نصب العین پر حاوی ہوتی ہے۔ وہ دوبارہ لکھتا ہے:

''مقصد کو یقیناً لچک دار ہونا چاہیے۔ اِسے حالات سے نبرد آزما ہونے کے لیے لازماً بدلنے کی استعداد کا حامل ہونا چاہیے۔ مختصر یہ کہ مقصد تجربی ہوتا ہے اور اِسی لیے جیسے جیسے عملی صورت میں آزمائش سے گزرتا ہے' مسلسل نمو پذیر رہتا ہے۔''

کیا ڈاکٹر ڈیوی کا یہ بیان اُس کے اِس بیان سے نہیں ٹکراتا کہ ''پیش بین ہدف کے طور پر مقصد سرگرمی کو سمت فراہم کرتا ہے۔'' کیا وہ یہاں ہمیں یہ نہیں بتا رہا کہ مقصد سرگرمی کو سمت فراہم نہیں کرتا بلکہ سرگرمی مقصد کو سمت فراہم کرتی ہے؟ ظاہر ہے دونوں بیانات درست نہیں ہو سکتے۔ سرگرمی مقصد سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے صرف اِس صورت میں بدلے گی اگر مقصد طے شدہ ہے اور مقصد سرگرمی سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے صرف اس صورت میں بدلے گا اگر سرگرمی کو پہلے سے مقررہ راستے پر چلنا ہے۔ تاہم کیا یہ (سرگرمی) طے شدہ مقصد کے بغیر مقررہ راستہ اختیار کر سکتی ہے؟

سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک مقصد کو اختیار کرنے کا جواز ہی کیا ہے اگر اِسے حالات کو بدلنا اور قابو میں نہیں کرنا ہے بلکہ خود اِسے بدلنا اور اُن کے قابو میں آنا ہے؟ ظاہر بات ہے کہ یہ ہمارا مقصد ہی ہے جو ہماری کامیابیوں یا ناکامیوں کو پرکھتا اور تولتا ہے۔

اگر ہم کسی مقصد کی جانچ یہ جاننے کے لیے کریں کہ آیا یہ اَچھا ہے یا برا' تو ایسا ہم صرف ایک اور زیادہ بڑے حتمی مقصد کی روشنی ہی میں کر سکتے ہیں' اور اگر ایک مقصد بتدریج ترقی کرتا اور تغیر پذیر ہوتا ہے تو ایسا یہ صرف زیادہ بڑے حتمی مقصد سے مزید شدت کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کے لیے ہی کر سکتا ہے۔ یہ محض بات کا دوسرا انداز ہے کہ ہمارا حتمی مقصد (ہی) جانچ کرتا ہے اور پھر ہماری سرگرمی کے نتائج کو ایک رخ پر چلاتا ہے۔ ڈاکٹر ڈیوی اِس نقطۂ نظر کی مخالفت کرتے ہوئے رقم طراز ہے:

''ہم نے محض مقصدِ تعلیم قائم کرنے کی کوشش کے بے سود پن کی نشان دہی کی ہے — کوئی ایسا حتمی مقصد جو دیگر تمام (مقاصد) کو اپنے ماتحت کر لیتا ہے۔ ہم نے مختصراً بیان کر دیا ہے کہ چوں کہ عمومی مقاصد متوقع نقطہ ہائے نظر ہوتے ہیں جن سے حالاتِ حاضرہ کا جائزہ لیا جاتا ہے اور اُن کے امکانات کا اندازہ کیا جاتا ہے اِس لیے وہ سب ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہمارے پاس کسی بھی تعداد میں ہو سکتے ہیں۔''

آخری جملے میں ادا شدہ بیان شاید ہی قابلِ تفہیم ہو۔ اگر ہم بڑی تعداد میں ممکنہ مقاصد یا متوقع (ایسے) نقطہ ہائے نظر رکھتے ہیں جن سے ہم حالاتِ حاضرہ کا جائزہ لیتے ہیں اور اُن کے امکانات کا اندازہ کرتے ہیں تو ہم لازماً (اِن مختلف مقاصد یا نقطہ ہائے نظر کے) ناگزیر تقابل کے نتیجے میں بالآخر ایک ایسے مقصد یا ایک ایسے متوقع نقطۂ نظر کو پا لیں گے جو حالاتِ حاضرہ کی روشنی میں سب سے زیادہ اور سب سے قوی امکانات کا پتا دیتا ہے۔ یوں یقینی طور پر اُس مقصد یا نقطۂ نظر کو اپنے حتمی مقصد کے طور پر چنیں گے جس کے تحت اِن حالات کو کام میں لانا چاہیے۔ اِس کا مطلب ہے کہ جب ہم کام کرنا شروع کرتے ہیں تو ہم یا تو لازمی طور پر ایک کے سوا تمام مقاصد یا

نقطہ ہائے نظر کو مسترد کر دیتے ہیں یا اُن سب کو اِس کے ماتحت اور تابع بنا دیتے ہیں‘ کیوں کہ اُن میں سے کوئی بھی ہمارے حتمی مقصد کے طور پر اِس کے برابر نہیں ہوگا۔

یہ بات کسی بھی شخص کی سمجھ سے بالاتر ہے کہ کیسے بہت سے مختلف مقاصد ایک زیادہ بڑے حتمی مقصد کے ماتحت ہوئے بغیر باہم ہم آہنگ ہو سکتے ہیں۔ اگر واقعی کوئی ایسا معیار ہے کہ جس سے اُن کی ہم آہنگی کو پرکھا جا سکتا ہے یا اگر وہ کوئی ایسا مشترکہ وصف رکھتے ہیں کہ جس سے وہ ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں تو یقیناً وہی معیار یا وصف بالادست مقصد ہوگا یعنی ہماری سرگرمی کے تمام مقاصد کا حتمی مقصد۔

ڈاکٹر ڈیوی نے تعلیمی سرگرمی سے خارجی سطح کے مقصد اور اِس کے اندر سے جنم لینے والے داخلی مقصد کے مابین اپنے قائم کیے ہوئے امتیاز پر بہت زیادہ اور مختلف انداز میں زور دیا ہے اور وہ خارجی مقصد کو ضرر رساں قرار دے کر مسترد کر دیتا ہے‘ تاہم اِس امتیاز کی قطعاً کوئی بنیاد نہیں ہے۔ سرگرمی کا مقصد ہمیشہ اُس سے خارجی سطح پر ہوتا ہے اور اِسی وجہ سے یہ سرگرمی کو جنم دیتا اور اُس پر غالب رہتا ہے۔ چنانچہ ہماری تعلیمی سرگرمی یا کوئی بھی دوسری سرگرمی شروع ہی نہیں ہو سکتی (اور اِسی لیے اپنے اندر سے مقصد یا کوئی دوسری شے پیدا نہیں کر سکتی) جب تک ہم اِس کے مقصد سے پوری طرح باخبر نہیں ہو جاتے ہیں۔ ہماری سرگرمی مقصد سے پھوٹتی ہے نہ کہ اس کے برعکس۔ یہ سچ ہے کہ جب ہمیں کسی مقصد کو حاصل کرنا ہوتا ہے اور ہم اِسے حاصل کرنے کے لیے سرگرمی کا آغاز کرتے ہیں تو ہم بہت سے کم اہمیت کے حامل مقاصد بناتے ہیں یا (یوں کہیے کہ اُن سے ہمارا) واسطہ پڑتا ہے۔ اُن میں سے کسی ایک کا بھی حصول ہمیں ایک قدم حتمی مقصد کے قریب تر کر دیتا ہے۔ یہ سب مقاصد اتفاقیہ طور پر ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہیں ہوتے بلکہ اِس لیے کہ اُن کا تعین اُس واحد مقصد سے ہوتا ہے جو کہ حتمی (مقصد) ہے۔

جب کبھی اِن کم اہمیت کے حامل مقاصد میں سے کسی مقصد کا تعاقب کسی ایسی سرگرمی کو جنم دیتا ہے جس کے نتائج حتمی مقصد کے حوالے سے ناموافق ہوتے ہیں تو اِس کم اہمیت کے حامل مقصد کو بدلنا پڑتا ہے‘ کیوں کہ اِس کے نتائج حتمی مقصد سے اِس کے غیر مربوط ہونے کا انکشاف کرتے ہیں اور اِس کی جگہ ایک نیا مقصد‘ حتمی مقصد سے مربوط ہونے کے لحاظ سے پرکھا ہوا‘ قائم کیا جاتا ہے۔ تاہم اِس معاملے میں (یہ اَمر واضح رہے کہ) یقیناً یہ ہماری سرگرمی نہیں کہ جس نے کم اہمیت کے حامل مقصد کے ناپسندیدہ نتائج کی پرکھ کی ہے بلکہ یہ ہمارا حتمی مقصد ہے جس نے ایسا کیا ہے۔ سرگرمی کسی چیز کا معیار نہیں ہو سکتی بلکہ یہ خود کسی معیار کی پیروی ہوتی ہے اور سرگرمی کا وہ (معیار) حتمی مقصد ہوتا ہے۔

ڈیوی ہمیں بتاتا ہے کہ تعلیم کو بغیر کسی مقصد کے بھٹکنے کے لیے نہیں چھوڑ دینا چاہیے۔ اِسے ایک ایسے وسیلے کی صورت میں ہونا چاہیے کہ جو بڑی ذہانت کے ساتھ اُن امکانات کی نشوونما کو بھی ایک سمت فراہم کرے جو معمولی نوعیت کے تجربے میں ہوتے ہیں۔ وہ تعلیم کا واضح مقصد رکھنے کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے لکھتا ہے:

”اَچھی طرح سوچے سمجھے فلسفے سے اثر پذیر تعلیمی طور طریقوں اور اُن (تعلیمی) طور طریقوں کے مابین جو اِس طرح اَثر پذیر نہیں ہوتے یہ فرق ہے کہ ایک تعلیم وہ ہے جس کا اہتمام اہداف کے ایک ایسے واضح تصور

کے ساتھ کیا جاتا ہے کہ جس میں خواہش اور مقصد کے اُن حاوی رویّوں کی صورت ہوتی ہے کہ جنہیں پیدا کرنا ہے اور ایک تعلیم وہ ہے جو بغیر سوچے سمجھے رسوم و رواج کے زیرِ اثر فوری سماجی دباؤ کے نتیجے میں دی جاتی ہے اور جس کی پرکھ پرچول نہیں کی جاتی۔‘‘

تاہم وہ اُس وقت اپنے موقف کی تردید کر دیتا ہے جب وہ کہتا ہے:

’’فلسفۂ تعلیم کا مطلب بنے بنائے تصورات کا خارجی سطح سے ایک ایسے نظامِ عمل پر اطلاق نہیں کہ جو کلیتاً مختلف مبدأ و مقصد کا حامل ہو۔ یہ تو محض عصری سماجی زندگی کی مشکلات کے حوالے سے درست ذہنی اور اخلاقی میلانات کی تشکیل کے راستے میں حائل مسائل کے حل کا ایک واضح ضابطہ ہے۔‘‘

کسی سرگرمی کا کوئی مقصد نہیں ہوتا اگر یہ پہلے سے سوچا سمجھا ہوا اور کسی شے کا ایسا بنا بنایا تصور نہ ہو کہ جس کی قدر و قیمت اِس اَمر کی مستحق ہو کہ اُس کے لیے جدوجہد کی جائے اور اُسے نتیجہ خیز بنایا جائے۔ خوب غور و فکر کے حامل فلسفے کو جو روایت پر اثر انداز ہوتا ہے، روایت کے شروع ہونے سے پہلے ہی تیار شدہ ہونا چاہیے، ورنہ یہ اَچھی طرح غور و فکر کا حامل فلسفہ نہیں ہو سکتا اور ہرگز روایت پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ نیز ہم کسی ایسے مقصد کا واضح تصور کیسے رکھ سکتے ہیں کہ جو ہر دم متغیر ہو اور یوں سرے سے مقصد ہی نہ ہو۔ آئیں! درج بالا جملے میں ڈیوی کی طرف سے استعمال شدہ ’’معاصر سماجی زندگی کی مشکلات‘‘ کی ترکیب کے معنی و مفہوم پر غور کریں۔

سماجی زندگی کی مشکلات کو مشکلات نہ سمجھیں تو وہ اپنا وجود برقرار نہیں رکھ سکتیں، یعنی جب تک ہم سماجی زندگی کے منتہا و مقصود یا مقصد کا پہلے سے سوچا سمجھا تصور نہ رکھتے ہوں اور اِس اَمر پر تیقّن کا احساس نہ ہو کہ سماجی زندگی کچھ رکاوٹوں کے باعث اُس منتہا و مقصود یا مقصد کی طرف حرکت نہیں کر رہی ہے۔ لفظ ’’مشکلات‘‘ میں کسی ایسے مقصد کا تصور مضمر ہے جو کہ پہلے سے معلوم اور مطلوب ہوتا ہے اور رکاوٹوں کا تصور بھی مضمر ہے جو مقصد کے حصول کے راستے میں حائل ہوتی ہیں۔ اگر ہم اِن رکاوٹوں یا مشکلات پر غالب آنے اور مقصد تک پہنچنے کی کوشش کا آغاز کریں تو ہم کامیاب نہیں ہو سکتے بجز اِس کے کہ ہم کوشش کی پیشگی منصوبہ بندی کریں اور مقصد تک لے جانے والی اپنی کوشش کی مکمل راہِ عمل کا پہلے سے سوچا سمجھا تصور (اپنے ذہن میں) رکھیں۔ اگر ذہنی و اخلاقی رجحانات کی ایک خاص صورت کی تحصیل کے لیے سماجی طبقے کی نئی نسل کی تربیت کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے تو پھر ہمیں پہلے سے معلوم ہونا ضروری ہے کہ وہ رجحانات کیا ہیں اور کیسے بہترین طریقے سے انہیں پیدا کیا جا سکتا ہے تاکہ ہم اُن کی تخلیق کے لیے کامیابی سے منصوبہ بندی کرنے کے قابل ہو سکیں۔ ہماری کامیابی کے لیے اِس قدر ضروری مطلوبہ رجحانات کا پیشگی علم ہمارے اُس مقصد کی نوعیت ہی سے اَخذ ہو سکتا ہے جس کا پہلے سے معلوم ہونا ضروری ہے اور صرف یہی علم فلسفۂ تعلیم کی شکل اختیار کر سکتا ہے۔ دریں حالات ہم کیسے کہہ سکتے ہیں کہ فلسفۂ تعلیم بنے بنائے تصورات کا مجموعہ نہیں ہے۔ بلاشبہ اپنے ماحول کے حوالے سے خود اپنی ذات کے بارے میں ہمارے علم میں اضافے کے ساتھ فلسفۂ تعلیم نظرِ ثانی اور اصلاح کی زد میں رہتا ہے۔ تاہم کیا یہ بات ہر شعبۂ علم کے حوالے سے درست نہیں ہے؟ فلسفۂ تعلیم تمام تر نظرِ ثانیوں اور اصلاحات کے باوجود عملی نفاذ کے منتظر بنے بنائے تصورات کی

ایک دستاویز ہی رہے گا۔ جس حد تک ایک فلسفۂ تعلیم نظر ثانی اور اصلاح کا ضرورت مند ہوتا ہے اُسی حد تک وہ ایک درست فلسفۂ تعلیم نہیں ہوتا اور کچھ ایسے غلط تصورات پر مشتمل ہوتا ہے جنہیں ضروری ہے کہ جس قدر جلدی ہو سکے دور کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اِسے نظر ثانی اور اصلاح کی ضرورت ہے۔

اگر ہم متفق ہیں کہ تعلیم حقیقتاً فرد کی قدرتی اور مسلسل نشوونما کا عمل ہے جیسے کہ ڈیوی کو یقین ہے کہ ایسے ہی ہے تو تعلیم کے معاملے میں نظریہ نتائجیت (Pragmatism) خارج از بحث ہو جاتا ہے اور تعلیمی نتائجیت (Educational pragmatism) ایک بے معنی اصطلاح بن کر رہ جاتی ہے' کیوں کہ اِس صورت میں اہم معاملہ یہ نہیں کہ کس وقت ہم تعلیم میں کس چیز کو مفید سمجھتے ہیں' بلکہ اہم معاملہ یہ ہے کہ تعلیم کا فطری رخ کس طرف ہے! کیا یہ اِس وقت ہمارے لیے مفید ہے یا نہیں؟ اِس طرح کے معاملے میں بحیثیت معلّم جس اَمر کی ہمیں فکر ہونا چاہیے وہ یہ نہیں ہے کہ متعلّم کو کس رخ پر نشوونما پانا چاہیے تاکہ ہمارے سماجی مسائل کے حل میں' جو بظاہر ہمیں دکھائی دیتے ہیں' (وہ) ہمارے لیے فائدہ مند ہو' بلکہ (جس اَمر کی ہمیں فکر ہونا چاہیے وہ یہ ہے کہ) اپنی فطرت کو نظر میں رکھتے ہوئے وہ کس رخ پر نشوونما پا سکتا ہے' چاہے وہ اِن مسائل کے حل میں ہماری مدد کر سکتا ہے یا نہیں۔ یہ فرد نہیں کہ جس کو ہمارے مقاصد سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے بدلنا ہوگا بلکہ یہ مقاصد ہیں کہ جنہیں لازماً فرد سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے ہر سمت میں اُس کی فطری نشوونما کے موافق ہونے کے لیے بدلنا ہوگا۔ اہم نکتہ یہ ہے کہ فرد اُس سمت میں سود مند طریقے سے نشوونما نہیں پائے گا جو اُس کی فطرت سے مطابقت نہیں رکھتا' چاہے ہم اپنی معاصر سماجی زندگی کی مفروضہ مشکلات کو نظر میں رکھتے ہوئے اِس کے لیے کتنی ہی خواہش کریں۔ ہم انسانوں کو ایک ایسے طریقے پر نشوونما پانے پر مزید مجبور نہیں کر سکتے جو اُن کی فطرت سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔ تاہم جس کے متعلق ہم سوچتے ہیں کہ وہ طریقہ ہمارے سماجی مسائل کو حل کرے گا (اگر ایسا کر سکتے ہوتے) تو اِس صورت میں ہم گیہوں کے پودوں کو خاردار جھاڑیوں کی صورت میں اُگنے پر مجبور کرتے' کیوں کہ مؤخر الذکر کم یاب ہیں اور باڑیں بنانے کے لیے اُن کی ضرورت ہے۔ اگر تعلیم واقعی ایک فطری اور مسلسل نشوونما کا عمل ہے تو (اِس صورت میں) ہم اپنے خود غرضانہ اور لااُبالی مقاصد کے لیے اِس عمل میں بے دھڑک دخل اندازی نہیں کر سکتے۔ جیسے ہی ہم تعلیم کا استعمال اپنے وقتی خیالات اور فوری مقاصد کی بجا آوری کے لیے کرنا شروع کرتے ہیں تو تعلیم تعلیم نہیں رہتی اور بجائے اِس کے غلط تعلیم بن جاتی ہے۔ تعلیم ہمارے حقیقی سماجی مسائل اور دراصل تمام حقیقی مسائل کے حقیقی اور مستقل حل کی طرف صرف اِس صورت میں رہنمائی کر سکتی ہے اگر اِس کا رخ اپنے فطری ہدف کی جانب کیا جائے' بلکہ صرف اسی ہدف کی طرف رخ اختیار کرنے کی اجازت دی جائے' کیوں کہ صرف اِسی صورت میں یہ اصلی تعلیم ہوگی۔

ڈیوی کے مذکورہ بالا بیان سے یہ پہلو اَخذ ہوتا ہے کہ اُس کے مطابق تعلیم کا ہدف فرد میں کسی نوع کے مقصد اور خواہش کے غالب رجحانات کی تخلیق ہے' مگر بدقسمتی سے وہ ہمیں واضح طور پر نہیں بتاتا کہ مقصد اور خواہش کے وہ غالب رجحانات کیا ہیں کہ جنہیں معلّم کو فرد میں پیدا کرنا چاہیے۔ جب تک اِن رجحانات کا تعین نہیں ہوتا' معلّم

انہیں تخلیق کرنے کے لیے سرگرم نہیں ہو سکتا۔ چوں کہ اِس طرح کے معاملے میں وہ حاصل کیے جانے والے اہداف کا واضح تصور نہیں رکھتا ہوگا (اِس لیے) اُس کی تعلیمی سرگرمی بے سوچے سمجھے انجام پائے گی اور بغیر کسی مقصد کے اِدھر اُدھر بھٹکتی رہے گی۔

وہ بجا طور پر یقین رکھتا ہے کہ تعلیم کو تجربے پر مبنی ہونا چاہیے اور اِسے معمولی نوعیت کے تجربے میں پوشیدہ ذہانت سے نشوونما پانے کے امکانات کو کام میں لانا چاہیے۔ تاہم وہ ہمیں پلٹ کر یہ نہیں بتاتا کہ معمولی نوعیت کے تجربے میں مضمر وہ کون سے امکانات ہیں جنہیں ترقی دی جانا چاہیے۔ اُن کی دانش مندانہ ترقی کا اہتمام کس طرح ممکن ہے؟ کس قسم کا فرد —— آیا ایک مکمل طور پر جمہوریت کا حامی‘ ایک مکمل طور پر اشتمالیت کا حامی‘ ایک کامل مسیحی‘ ایک کامل قومی اشتراکیت پسند‘ ایک کامل فسطائی‘ ایک ماہر ڈاکو یا ایک ماہر راہزن —— حاصل ہوگا اگر اُن کے امکانات کی دانش کے ساتھ صحیح سمت میں رہبری کی جائے اور انہیں ترقی دی جائے۔ صریحاً یہی وہ امکانات ہیں جو ڈیوی کے کہنے کے مطابق نشوونما پانے پر مقصد و خواہش کے وہ غالب رویے عطا کرتے ہیں جن کا اُس نے اِس سے پہلے دیے گئے اپنے اقتباس میں حوالہ دیا ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ مختلف نصب العینوں‘ نظریات‘ عقائد و اعتقادات کے حامل اعلیٰ تعلیم یافتہ اشخاص کے معاملے میں مقصد و خواہش کے غالب رویے مختلف ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ (اپنے نصب العینوں اور اعتقادات کے مناسب حال) اخلاقی‘ سیاسی‘ معاشی‘ سماجی‘ قانونی اور تعلیمی معاملات پر مختلف رائے رکھتے ہیں۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ اُن کے معاملے میں عمومی تجربے میں مضمر امکانات اُن کے نصب العینوں اور اعتقادات سے مناسبت رکھتی ہوئی نشوونما کی مختلف سمتیں اختیار کر لیتے ہیں۔ مزید برآں اِس کا مطلب ہے کہ ہر صورتِ حال میں اُن کی نشوونما دانش مندانہ انداز سے نہیں ہوئی ورنہ یہ لازماً ایک ہی سمت اختیار کرتیں اور ایک سے نتائج پیدا کرتیں اور ہر صورتِ حال میں مقصد و خواہش کے یکساں رویے تخلیق کرتیں۔ ڈیوی محسوس کرتا ہے کہ تمام تجربات تعلیم دینے کے حقیقی معنی میں یا یکساں طور پر استعداد نہیں رکھتے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے:

> ’’اِس یقین کا کہ ساری کی ساری اصلی تعلیم تجربے کے ذریعے واقع ہوتی ہے‘ مطلب یہ نہیں کہ جملہ تجربات حقیقی طور پر اور یکساں طور پر علم آموز ہوتے ہیں۔ تجربہ اور تعلیم کو براہِ راست ایک دوسرے کے مساوی نہیں گردانا جا سکتا۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ بعض تجربات گمراہ کن (بھی) ہوتے ہیں۔‘‘

بایں ہمہ تعلیم دینے والے اور تعلیم نہ دینے والے تجربات کے مابین کیا فرق ہے؟ اُس کے مطابق:

> ’’ایسا تجربہ مخربِ علم ہے جو مزید تجربے کی نشوونما کو معطل کرنے یا مسخ کر دینے کا اثر رکھتا ہو۔‘‘

> ’’ایسی تعلیم کا جو تجربے پر مبنی ہو‘ نہایت اہم مسئلہ موجود تجربات میں سے اِس قسم کے تجربات کا انتخاب ہے جو بعد میں آنے والے تجربات میں ثمر بخش اور تخلیقی انداز میں زندہ رہتے ہیں۔‘‘

اِس کا مطلب یہ ہے کہ معلم کو لازمی طور پر پہلے سے معلوم ہونا چاہیے:

(ا) مسخ شدہ اور تعطل کا شکار تجربہ کون سا ہوتا ہے؟ کون سی علامتیں ہیں (جو یہ ظاہر کرتی ہیں) کہ ایک موجودہ تجربہ

مستقبل میں بگاڑ یا تعطل کا شکار ہو جائے گا؟

(ب) کسی تجربے کی ثمر آوری یا تخلیقیت سے کیا مراد ہے؟ کون سی علامتیں ہیں (جو یہ ظاہر کرتی ہیں) کہ موجودہ تجربہ مستقبل میں ثمر آور اور تخلیقی ثابت ہوگا؟

اگر وہ تعلیمی عمل شروع کرنے سے پہلے اِن سوالات کے جواب نہیں جانتا تو وہ اپنے شاگردوں کی ایسے تجربات حاصل کرنے کے لیے رہنمائی کرنے کے قابل نہ ہوگا کہ جو حقیقتاً تخلیقی ہوں۔ اِس کے برخلاف اگر وہ اِن کے جوابات پہلے سے جانتا ہو تو (اِس صورت میں) وہ اطلاق کرنے کے لیے اپنے پاس پہلے سے بنے بنائے تصورات پر مشتمل ایک فلسفۂ تعلیم رکھتا ہوگا۔

ڈاکٹر ڈیوی خود (بھی) اُن سوالات کے جواب نہیں دیتا اور یوں ایک ایسے مسئلے کے حل میں حصہ نہیں ڈالتا جو اُس کی رائے میں تجربے پر مبنی ایک ایسی تعلیم میں مرکزی اہمیت رکھتا ہے جس کا وہ خود حامی ہے۔ یقینی طور پر لوگوں کی اِس اَمر میں رائے مختلف ہو سکتی ہے کہ ایک ''مسخ شدہ'' یا ''ساکت'' یا ''ثمر آور'' یا ''تخلیقی تجربہ'' کیا ہے۔ بحیثیت ماہرِ تعلیم یہ اُس کا فرض تھا کہ وہ خود اپنے بیان سے اُٹھنے والے سوال کا واضح جواب دے اور یوں اُلجھن کو رفع کرے۔

ظاہر ہے معلّم کی رائے میں کوئی تجربہ فی الواقع مسخ شدہ یا معطل ہے یا نہیں ہے' کوئی تجربہ حقیقتاً مستقبل میں ثمر آور یا تخلیقی ہونے والا ہے یا نہیں ہے' اس اَمر کا انحصار یقینی طور پر اُس حتمی ہدف یا نصب العین پر ہوگا جس کے حوالے سے وہ ارادہ رکھتا ہے کہ تجربہ کام آئے۔ یوں یہ اُس کا نصب العین ہے جو اِس اَمر کا تعین کرتا ہے کہ آیا کوئی تجربہ علم آموز ہوگا یا نہیں۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ مختلف النوع تجربات کی نسبتی تعلیمی قدر و قیمت کے متعلق واضح آراء قائم کرنے کے لیے اور یوں اپنے فرائض مناسب طریقے سے انجام دینے کے لیے معلم پر لازم ہے کہ تعلیم کے ایک نصب العین کا حامل ہو۔

ایک تجربہ مزید تجربات کی جانب رہنمائی کر سکتا ہے اور اِس کے باوجود ہو سکتا ہے کہ فہمِ عامہ کے نقطۂ نظر سے وہ تجربہ علم آموز نہ ہو۔ یہ اُس وقت ہوتا ہے کہ جب یہ تجربہ ایک ایسے ہدف یا نصب العین کے رخ پر نشوونما پاتا ہے جو مطلوب نہ ہو۔ اِس کی وجہ یہ ہے' جیسے کہ ڈاکٹر ڈیوی نے خود اشارہ کیا ہے کہ ہو سکتا ہے کوئی آدمی ایک چور کے طور پر' ایک بدمعاش کے طور پر یا ایک بدعنوان سیاست دان کے طور پر مہارت میں ترقی پالے۔ ڈاکٹر ڈیوی خود اپنے نقطۂ نظر پر اِس اعتراض کا جواب حسبِ ذیل دیتا ہے:

> ''تاہم نشوونما بحیثیت تعلیم اور تعلیم بحیثیت نشوونما کے نقطۂ نظر سے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا اِس (غلط) رخ پر نشوونما میں بالعموم اضافہ ہوتا ہے یا کمی واقع ہوتی ہے۔ کیا نشوونما کی یہ صورت مزید نشوونما کے حالات پیدا کرتی ہے یا ایسے حالات بنا دیتی ہے جو اُس شخص پر جس نے اِس مخصوص رخ پر نشوونما پائی ہے' نئی سمتوں پر مسلسل نشوونما پانے کے محرکات و مواقع کی راہ مسدود ہو جاتی ہے؟ اِس صورت میں کہ جب صرف ایک مخصوص سمت میں نشوونما ہی مزید نشوونما کا باعث بنتی ہے تو کیا یہ (غلط رخ پر ہونے والی) نشوونما اُس کو وقت

اور صرف اسی وقت جب کسی مخصوص سمت میں آگے بڑھنا مسلسل نشوونما کے لیے ممد ہو‘ یہ (نشوونما) اُس معیار پر پورا اُترتی ہے جس میں تعلیم کو بطور نشوونما لیا جاتا ہے؟‘‘

تاہم یہ جواب کافی نہیں ہے۔ یہ اَمر پھر بھی معلم کے لیے ایک مسئلہ بنا رہتا ہے کہ اُس کو پہلے سے کیسے معلوم ہو کہ آیا کسی مخصوص سمت میں نشوونما مسلسل نشوونما کے لیے ممد ہوگی یا نہیں! وہ کون سی سمت ہے کہ جس میں بغیر انجام کو پہنچے مسلسل نشوونما ہوسکتی ہے؟ بدقسمتی سے ڈاکٹر ڈیوی اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیتا۔ نہ ہی وہ وضاحت کرتا ہے کہ ’’عمومی طور پر نشوونما‘‘ اور ’’نئے رخوں پر نشوونما‘‘ کی تراکیب سے اُس کی کیا مراد ہے؟ ہوسکتا ہے کہ ایک کامیاب چور دولت میں اضافہ کرتا چلا جائے یا یہ (بھی) ہوسکتا ہے کہ وہ اپنی ترقی کی سمت تبدیل کر لے اور وافر دولت اکٹھی کر لینے کے بعد ایک بدعنوان سیاست دان یا ایک رہزن بن جائے اور اِسی طرح دائم ترقی کرتا رہے۔ یہ کہنا کن معنوں میں درست ہے کہ اُس نے حسبِ معمول ترقی نہیں کی یا نئی سمتوں میں ترقی نہیں کی ہے؟

کیا بحیثیت مجموعی ترقی کا کوئی ایسا مقصد ہے جسے معلم کو اپنی نگاہ میں رکھنا چاہیے؟ اگر ترقی کا کوئی مقصد نہیں جس کی معلم کو نگہداری کرنا ہے تو پھر تعلیم ایسے عمل کے طور پر ممکن نہیں کہ جس کے پیچھے کوئی دانش کارفرما ہو۔ کیا نئی سمتوں کی کوئی تعداد ہے جن کے حوالے سے معلم کو اِس اَمر کا اہتمام کرنا چاہیے کہ ترقی کو اپنی نگرانی میں جاری رکھے؟ اگر کسی حوالے سے معلم کا ارادہ ترقی کو لازمی طور پر ایک خاص سمت میں جاری رکھنے کا ہے (نہ کہ تمام نئی سمتوں میں) اور اُس خاص مقصد تک پہنچنے کا ہے جس کا تعلق ایک خاص قسم کے فرد کے ساتھ ہے تو پھر ضروری ہے کہ ہم کوئی وجہ بتائیں کہ کیوں ہم کسی شخص کے ایک ماہر چور یا ایک کامیاب بدعنوان سیاست دان بننے کے ہدف کی جانب بڑھنے پر اعتراض کرتے ہیں۔ ایک چور یا ایک بدعنوان سیاست دان تو کہہ سکتا ہے کہ اُس کی ترقی مطلوبہ ہدف تک پہنچ چکی ہے اور مزید ترقی ضروری نہیں ہے‘ تاہم ایک ایمان دار اور قانون کی پابندی کرنے والے شہری کی ترقی مکمل طور پر اور مستقل طور پر قانون کے غیر فطری دباؤ کے سامنے جھکنے کے باعث بندش اور بگاڑ کا شکار ہو جاتی ہے۔

اس الجھن کو اُس وقت تک دور نہیں کیا جاسکتا جب تک معلم اپنے شاگردوں کی ترقی کی سمت اور مقصد کا تعین نہیں کرتا یعنی جب تک وہ اُن کے سامنے ایک ایسا مخصوص نصب العین نہیں رکھتا جس کی طرف اُس کے خیال میں اُن کی ترقی ہوسکتی ہے اور جاری رہنا چاہیے۔ ڈاکٹر ڈیوی رقم طراز ہے:

’’تجربے کے تسلسل کا اصول (یوں بھی) عمل آرا ہوسکتا ہے کہ کسی شخص کی ترقی کو ابتدائی سطح پر اِس طرح روک دیا جائے کہ آئندہ ترقی کی اہلیت محدود ہو جائے۔‘‘

اِس بیان کا کوئی معنی ومفہوم نہیں ہوسکتا جب تک ہمیں یہ نہ بتایا جائے کہ ایک فرد کی ترقی کی وہ بلند ترین سطح کیا ہے کہ جس کے حوالے سے ترقی کی دیگر سطحوں کو پست سطحوں کے طور پر بیان کیا جاسکتا ہے۔ وہ آگے بڑھتا ہے:

’’اِس کے برعکس اگر ایک تجربہ تجسس پیدا کرتا ہے‘ پہل کرنے کی صلاحیت کو تقویت بخشتا ہے اور ایسی خواہشات و مقاصد کا باعث بنتا ہے جو اس قدر شدید ہوں کہ کسی شخص کو مستقبل کی موہوم منزلوں تک لے

جائے تو (ایسے تجربے کا) تسلسل ایک بہت ہی مختلف انداز میں آگے بڑھتا ہے۔ ہر تجربہ ایک حرکی قوت ہے۔ اِس کی قدر و قیمت کی پرکھ صرف اِس بنیاد پر ہو سکتی ہے کہ یہ کس جانب حرکت کرتا اور کہاں پہنچنا چاہتا ہے۔ تجربے کی نسبتاً زیادہ پختگی جو کہ بحیثیت معلّم کسی ذی شعور فرد کے پاس ہونا چاہیے' اُسے اُس مقام پر فائز کر دیتی ہے کہ نوجوانوں کے ہر تجربے کو اِس انداز میں پرکھے جس انداز میں تجربے کی کم پختگی کا حامل شخص نہیں پرکھ سکتا۔ اُس کی ذات میں زیادہ پختہ ہونے کا کوئی پہلو نہیں ہے اگر وہ اپنی برتر فہم و فراست کی بدولت ناپختہ لوگوں کے تجربے کے لیے سازگار ماحول کا اہتمام کرنے میں معاونت نہیں کرتا اور اپنی فہم و فراست کو ضائع کر دیتا ہے۔ تجربے کی محرک قوت کو اِس لیے زیرِ غور رکھنا چاہیے کہ جس بنیاد پر یہ حرکت کر رہی ہے اُس کا جائزہ لیا جائے اور اُس کی رہنمائی کی جائے۔ اس اَمر میں ناکامی خود تجربے کے اصول سے روگردانی ہے۔ یہ رُوگردانی دو سمتوں میں ہے۔ معلم اُس فہم و فراست کے برخلاف ہے جو اُسے خود اپنے ماضی کے تجربے سے حاصل کر لینا چاہیے تھی۔ وہ اِس اَمرِ واقعہ سے بھی روگردانی کرنے والا ہے کہ تمام انسانی تجربے ربط و ابلاغ کے حامل ہونے کے ناطے بنیادی طور پر سماجی (نوعیت کے) ہوتے ہیں۔"

سب سے پہلے تو یہ بات کہ تعلیمی تجربے کی جتنی نشانیاں' مثلاً یہ کہ تعلیمی تجربہ تجسّس پیدا کرتا ہے' پہل کرنے کی اہلیت کو تقویت دیتا ہے نیز شدید خواہشات اور مقاصد تخلیق کرتا ہے' ڈاکٹر ڈیوی نے گنوائی ہیں اُتنی ہی کسی بھی تجربے میں ہو سکتی ہیں۔ مثال کے طور پر ایک ایسے بدعنوان سیاست دان کے کیریئر (career) میں بھی اِن خصوصیات کے حامل بہت سے تجربات ہوتے ہیں جو یہ مقصد بنا لیتا ہے کہ برے ہتھکنڈوں کو بہترین فنکارانہ مہارت کے ساتھ کام میں لاتے ہوئے اپنے آپ کو ریاست کے کسی بہت بلند مرتبے پر براجمان کر دے اور (وہ) آخر کار کامیاب (بھی) ہو جاتا ہے۔ اِس طرح ہمارے پاس ابھی بھی تعلیمی تجربات اور گمراہ کن تجربات کے مابین امتیاز کرنے کے لیے کوئی معیار نہیں ہے۔

دوسری بات یہ کہ جو کچھ ڈاکٹر ڈیوی نے یہاں کہا ہے اُس کا واضح مطلب یہ ہے کہ ایک بالغ نظر معلم کے ذہن میں (اپنے) تجربے کی بدولت تعلیم کا مقصد پہلے ہی سے ہونا چاہیے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس کے نقطۂ نظر کی رو سے معلم لازمی طور پر اِس اَمر کا جائزہ لے گا کہ تجربہ کس رُخ پر جا رہا ہے۔ وہ یقیناً تجربے کے لیے (موافق) ماحول مہیا کرے گا' اسے ہر صورت پرکھتا رہے گا' اِس کا جائزہ لے گا اور اِس کے رخ کا تعین کرے گا تاکہ اِس قابل ہو سکے کہ متعلّم کے ذہنی و فکری رویوں کو (اپنے سابقہ تجربے کی بنیاد پر) اِس طرح بدل دے کہ جس طرح بدلنا اُس کے خیال میں تعلیمی لحاظ سے قابلِ قدر ہے۔ تاہم تجربے کو کسی رخ پر نہیں ڈالا جا سکتا اور نہ ہی اُس کے بارے میں کوئی رائے دی جا سکتی ہے جب تک اقدار اور معیارات پہلے سے موجود نہ ہوں۔ دوسرے لفظوں میں (یہ کہا جا سکتا ہے کہ) معلّم اپنے شاگردوں پر اپنی اقدار اور معیارات تھوپ دے گا۔ اُن پر اپنے ذہنی و اخلاقی رویوں کی چھاپ لگائے گا اور اُن (شاگردوں) میں سے ہی اپنے (ذہن و خیال کے حامل مثالی) نمونے تخلیق کرے گا' گو وہ ایسا اپنے تجربے کے لیے (موافق) حالات کا اہتمام کرتے ہوئے بالواسطہ طور پر کرے گا۔ بدقسمتی سے ڈاکٹر

ڈیوی نے یہاں اِس حقیقت کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا کہ تمام معلّمین ایک جیسی اَقدار اور معیارات اور یکساں ذہنی و اخلاقی رویوں کے حامل نہیں ہوتے اور یہ کہ کسی معلّم کے اَقدار و معیارات نیز ذہنی و اخلاقی رویے ہمیشہ اطمینان بخش بھی نہیں ہو سکتے۔ مثال کے طور پر ایک اشتراکی اور ایک جمہوریت پسند ایک ہی سطح کے اچھے معلم نہیں ہو سکتے۔ ڈاکٹر ڈیوی کا تعلیم بالتجربہ کا نقطۂ نظر ہماری کوئی رہنمائی نہیں کرتا جب تک کہ وہ ہمیں یہ نہیں بتاتا کہ تعلیمی لحاظ سے کون سے رویے ایسے ہیں جن کا معلم اور متعلّم دونوں کو حامل ہونا چاہیے۔ کس سمت میں تجربے کو آگے بڑھنا چاہیے‘ نیز اِس کا مقصد کیا ہونا چاہیے۔ مختلف نظریات پر یقین رکھنے والے معلّمین کسی تجربے کی قدر و قیمت کے حوالے سے مختلف خیالات کے حامل ہوتے ہیں‘ نیز اُس مقصد کے حوالے سے بھی (اُن کے خیالات مختلف ہوتے ہیں) جن کی طرف تجربے کا ارتقا رہنمائی کرتا ہے۔ ہمیں اُن اقدار و معیارات کے بارے میں پہلے سے معلوم ہونا چاہیے جن کی رہنمائی میں معلم (طلبہ پر) اثر انداز ہوتا ہے۔

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ ڈاکٹر ڈیوی یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ تعلیم کا رخ متعین کرنے اور رہنمائی کے لیے پہلے سے سوچے سمجھے معیارات اور اَقدار کا ہونا لازمی ہے‘ تاہم وہ معیارات اور اقدار کیا ہونے چاہئیں‘ اِس بارے میں وہ خاموش رہتا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں ''ایک سماجی طبقے میں تعلیم کا مقصد کیا ہونا چاہیے'' تو درحقیقت ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ''ایک سماجی طبقے کا مقصد‘ نصب العین یا عقیدہ کیا ہونا چاہیے۔'' اِس کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم ایک ایسے طبقے کے بارے میں سوچ رہے ہیں جو پہلے ہی سے ایک مخصوص سماجی نصب العین کی اساس پر قائم شدہ ہے اور اُس اساس کو بدلنا نہیں چاہتا تو پھر یہ سوال ہی نہیں اُٹھتا کہ اِس کی تعلیم کا مقصد کیا ہونا چاہیے! اِس کا مقصد تعلیم تو وہ اصول پہلے ہی طے کر چکے ہیں جن پر اِس کا قیامِ عمل میں آیا تھا اور وہ مقصد اِس کے نوجوانوں اور ناپختہ ارکان کی تربیت ہے تاکہ اُن کے عقائد‘ خیالات اور ذخیرۂ علم کو‘ جو تربیت کے کام کے لیے ضروری ہیں‘ معاشرتی رنگ میں رنگا جائے۔ وجہ یہ ہے کہ کسی طبقے کا سماجی ماحول اپنا مقصد پانے کے لیے تعلیم کے طاقت وَر ترین آلہ کار کو‘ جس کا وہ عَلم بَردار ہے‘ صرف معاشرتی طبقے کی متفقہ سماجی ہیئت کی سمت میں ہی آگے بڑھنے کی اجازت دے سکتا ہے۔ ڈیوی خود اِس رائے کی تائید کرتا ہے جب وہ تعلیم کا خوراک اور عملِ تولید سے تقابل کرتا ہے۔ جس طرح ایک کم عمر جانور کے لیے لازم ہے کہ جس نوع (species) سے اُس کا تعلق ہے اُسی نوع کی حیاتیاتی ہیئت میں نشوونما پائے اِسی طرح ایک کمسن فرد یعنی بچے کے لیے لازم ہے کہ وہ جس طبقے سے تعلق رکھتا ہے اُس کی نفسیاتی و سماجی ہیئت میں نشوونما پائے۔

اِس سے یہ نتیجہ اَخذ ہوتا ہے کہ معلم کا اصل مسئلہ یہ معلوم کرنا ہے کہ اپنے سماجی طرزِ حیات اور سماجی نصب العین کی بنا پر کس قسم کا معاشرہ اپنے افراد کو بہترین تعلیم دینے کی اہلیت رکھتا ہے۔ باالفاظِ دگر (اصل مسئلہ) یہ معلوم کرنا ہے کہ کون سا سماجی نصب العین بہترین اور بلند ترین درجے کا ہے اور اِس بنا پر ایک ایسا سماجی ماحول تخلیق کرنے کی اہلیت رکھتا ہے کہ جس کی ایک بہترین اور اعلیٰ ترین معیار کی تعلیم کے لیے ضرورت ہے۔ یہ بات

کہ ڈیوی اِس حقیقت کو محسوس کرتا ہے (یا نہیں) درج ذیل اُن حوالوں سے ظاہر ہو جائے گی جو اُس کی کتاب ’’جمہوریت اور تعلیم‘‘(Democracy and Education) سے لیے گئے ہیں۔

’’ایک سماجی طریق عمل اور فعل کے طور پر تعلیم کا تصور اُس وقت تک کوئی خاص معنی و مفہوم نہیں رکھتا جب تک ہم اپنے پیشِ نظر سماج کے طور طریق کی وضاحت نہ کریں۔ چوں کہ تعلیم ایک سماجی طریق عمل ہے اور سماج طرح طرح کے ہیں اِس لیے تعلیمی انتقاد اور تعمیر کے لیے کسی معیار کے ہونے کے معنی کے اندر ایک مخصوص سماجی نصب العین کے معنی مضمر ہیں۔‘‘

’’یہ کہنا کہ تعلیم ایک ایسا سماجی عمل ہے جو نوجوانوں کی اُس طبقے کی زندگی میں شرکت کے ذریعے جس سے وہ تعلق رکھتے ہیں‘ اُن کی نشوونما کے رخ کو یقینی بناتا ہے‘ یہ کہنے کے مترادف ہے کہ تعلیم کسی مخصوص طبقے میں رائج معیارِ حیات کے مطابق بدل جاتی ہے۔‘‘

’’کوئی طبقہ جو بھی تعلیم دیتا ہے اُس کے اندر اپنے افراد کو اپنے رنگ میں رنگنے کا رجحان ہوتا ہے۔ اِس سماجی عمل کی اہمیت اور معیار کا انحصار اُس طبقے کے نصب العین اور اَطوار پر ہوتا ہے۔ چنانچہ (یہ اَمر) بارِ دگر کسی ایسے پیمانے کا مقتضی ہے کہ جس سے کسی سماجی زندگی کے معلوم طور طریقے کی قدر و قیمت کا اندازہ ہو سکے۔‘‘

بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی‘ ڈاکٹر ڈیوی تعلیمی نقطۂ نظر سے کسی سماجی نصب العین کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لیے فی الواقع ایک پیمانہ فراہم کرتا ہے۔ تاہم اِس سے پہلے کہ ہم اُس کے پیمانے پر کوئی رائے زنی کریں‘ ہمارے لیے کسی سماجی نصب العین کی نوعیت کا جاننا ضروری ہے اور اِس اَمر کا تیقن سماج میں (نصب العین کے) اُن عملی مظاہرات سے کیا جا سکتا ہے جس کا یہ (سماج گاہے بگاہے) اہتمام کرتا رہتا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم کسی نصب العین کی نوعیت سے واقف ہوں تو تب ہی ہم اِس (نصب العین) کی قدر و قیمت کے مجوزہ پیمانے کی اہمیت پر رائے دے سکتے ہیں۔ (جاری ہے) ❁❁❁

مجلّہ حکمت قرآن کے 44 سال پر محیط

اشاریہ حکمتِ قرآن

☆ مارچ ۱۹۸۲ء سے دسمبر ۲۰۲۴ء تک ۳۳۰ شماروں کی ایک منظم رہنمائی
☆ موضوع وار (عنوانات) اور مصنف وار دونوں طرح سے مرتب کردہ
☆ تمام مضامین‘ مکتوبات، خطابات کی مختلف موضوعات میں تقسیم
☆ عمومی محققین‘ طلبہ اور علم دوست قارئین کے لیے یکساں کارآمد

☆ دیدہ زیب ٹائٹل | ☆ صفحات: 168 | ☆ قیمت: 400 روپے

مکتبہ خدام القرآن 36-K ماڈل ٹاؤن، لاہور

تعارف وتبصرہ

نام کتاب : طاغوت اور فرعون

مصنّف : خلیل الرحمٰن چشتی

صفحات: 246 ‘ قیمت: 1000 روپے

ناشر: خلیل الرحمٰن چشتی‘ 347,Street72,G-11/2 اسلام آباد (فون: 0300-5560900)

فرعون انسانی تاریخ کا وہ کردار ہے جس کے جسم اور نظریات کو اللہ تعالیٰ نے رہتی دنیا تک محفوظ کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام علیہم السلام کو دنیا میں ’’اقامتِ دین‘‘ کا ہدف دے کر بھیجا۔ انبیاء کے پیروکاروں کو کُندن بنانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے ان کی مدّمقابل قوتوں کو آلاتِ حرب وضرب سے لیس کیا۔ حضرت نوح علیہ السلام کے مدِّمقابل ساڑھے نو سو سال تک کشمکش رزم گاہ کو آباد کرتے اور اپنے مذہبی نظریات کا دفاع کرتے نظر آتے ہیں۔ حضرت صالح اور حضرت ہود علیہما السلام کے معجزات کو دیکھنے کے باوجود بھی ان کی قوم نافرمانی کی روش اختیار کیے رکھتی ہے۔ تہذیب وتمدن کے ابتدائی درجات میں معاملہ نظریاتی کشمکش تک ہی محدود رہا ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام وہ ہستی ہیں جنہوں نے اس نظریاتی کشمکش کو بالفعل نظام کے مدِّمقابل لا کھڑا کیا‘ جب انہوں نے بت شکنی کا ارتکاب کیا۔ ان کا سامنا نماردہ خاندان کے باجبروت بادشاہ ’’نمرود‘‘ سے ہوا۔ یہ پہلا مرحلہ ہے جہاں انبیاء کرام علیہم السلام کی جِدّوجُہد عوام سے نکل کر اقتدار کے ایوانوں سے ٹکراتی ہے۔

اصلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام کی جِدّوجُہد کے بعد آنے والے انبیاء نے اپنی دعوت میں توحیدِ باری تعالیٰ کے علاوہ تہذیب وتمدن میں در آنے والی دو بڑی خرابیوں معیشت اور معاشرت کو بھی شامل کیا۔ گویا دعوتِ انبیاء انفرادی دائروں سے نکل کر اپنے بڑے اجتماعی ہدف یعنی ’’اقامتِ دین‘‘ کی جانب تیزی سے سفر کرنے لگتی ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ہمیں نظر آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انبیاء کرام علیہم السلام کی تربیت بھی نئے اسلوب سے کرتا ہے۔ ایک جانب حضرت یوسف علیہ السلام مصر کے محل میں تربیتی مراحل سے گزرتے نظر آتے ہیں جبکہ آپ اس نظام سے ٹکراؤ کی پالیسی نہیں اپناتے۔ بنی اسرائیل مصر کی جانب سفر کرتے ہیں اور ’’جوشن‘‘ کے علاقے میں رہائش پزیر ہوتے ہیں۔ اس وقت وہاں عربی النّسل عمالقہ کی حکومت تھی جنہیں چرواہے بادشاہ (Hyksos Kings) کہا جاتا تھا۔ وہ حضرت عیسو جو حضرت یعقوب علیہ السلام کے جڑواں بھائی تھے‘ کی اولاد میں سے تھے۔ حضرت یوسف علیہ السلام اور عمالقہ کی زبان ایک ہی تھی۔ ان کا دارالحکومت منف تھا۔ ۴۰۰ سال تک ان کی حکومت رہی اور اس کے بعد مصر

میں ایک قوم پرست تحریک نے جنم لیا‘ جس نے بالآخر اقتدار پر قبضہ کرلیا۔ انہوں نے بہت سے عمالقہ کو جلاوطن کر دیا اور بنی اسرائیل کو اپنا غلام بنا لیا۔ فرعون رعمسیس ثانی کے اس دور میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پیدائش ہوتی ہے‘ اور آپؑ تیس سال تک اسی کے محل میں تربیت پاتے ہیں۔ اس تربیتی مرحلے کے گزرنے کے بعد دوسرے انبیاء کے برعکس جنہیں ’’قوم‘‘ کی طرف بھیجا گیا تھا‘ آپ کو براہِ راست اعلائے کلمۃ اللہ کی صدا بلند کرنے کے لیے ’’اِذۡهَبۡ اِلٰی فِرۡعَوۡنَ اِنَّهٗ طَغٰی ‘‘ کا حکم ہوتا ہے‘ جہاں پر مجسم طاغوت کی شکل میں فرعون منفتاح براجمان ہے۔

اقامتِ دین کی جِدّوجُہد میں سخت ترین مرحلہ وہ ہوتا ہے جب مروّجہ نظام اس دعوت کے خلاف پورے لاؤلشکر کے ساتھ سامنے آتا ہے اور اہلِ حق کو اپنے جان و مال کے ساتھ کڑی آزمائش سے گزرنا پڑتا ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مدِّمقابل فرعون نے حق کی دعوت کو دبانے اور مٹانے کے لیے جبر واستبداد کے جو سیاسی نظریات و اقدامات اختیار کیے انہوں نے فرعون کو رہتی دنیا تک ہر آنے والے آمر کے لیے آئیڈیل بنا دیا۔ فرعونی نظریات میں استعلاء علی الارض‘ قوم پرستی‘ نسلی بنیادوں پر طبقاتی تقسیم‘ اشرافیہ کو جنم دینا جبکہ اہلِ حق کو ’’انتشاری‘‘ قرار دے کر پوری طاقت سے کچلنا‘ اپنے خودساختہ ’’مثالی تہذیب وتمدن‘‘ کی دہائی دے کر پوری ریاست کو اہلِ حق کے مدِّمقابل لاکھڑا کرنا‘ اپنی رائے کو صائب قرار دے کر پورے معاشرے کو اندھیروں میں دھکیل دینا‘ ایسے اقدامات شامل ہیں۔ یہ آنے والے انسانوں کو تاریک سے تاریک دور میں لے گئے۔ ہر آنے والا آمر بلاتفریق رنگ ونسل اس تاریکی میں اضافہ کرتا چلا گیا۔ ’’دمشق کا ابوالہول‘‘ حافظ الاسد ہو‘ جس نے حماۃ شہر میں ہزاروں الاخوان کو قتل کیا‘ یا رابعہ عدویہ میں بہنے والا خون‘ یہ ذہنیت اور کردار آج بھی پوری آب وتاب سے جگمگا رہا ہے۔

اقامتِ دین کی جِدّوجُہد کرنے والے اس شدید ترین مرحلے کے لیے خود کو تیار رکھیں۔ ان کو بھی ان مرحلوں سے گزرنا پڑے گا جب وہ اس نظام کو بالفعل چیلنج کریں گے۔ دنیا میں حق و باطل کی یہ کشمکش جاری رہے گی یہاں تک کہ اللہ اپنے دین کو پوری طرح غالب کر دے۔ تاہم‘ اس کے باوجود ع ’’بہار ہو کہ خزاں‘ لا الٰہ اِلّا اللہ‘‘ کے مصداق اہلِ حق کا یہ سفر جاری وساری ہے اور جاری رہے گا۔

زیرِنظر کتاب کا پہلا حصہ ’’طاغوت‘‘ کی لغوی واصطلاحی اور تفسیری وضاحت پر مشتمل ہے جبکہ دوسرے حصے میں ’’فرعون‘‘ کی شخصیت پر بحث کی گئی ہے جو ’’مجسّم طاغوت‘‘ ہے۔

کتاب ظاہری اور باطنی خوبیوں سے آراستہ ہے۔ مصنف نے قابلِ دید اور قابلِ داد مواد اس میں جمع کر دیا ہے۔ جو لوگ ’’اقامتِ دین‘‘ کی جِدّوجُہد سے وابستہ ہیں‘ ان کے لیے یہ کتاب خاص طور پر قابلِ مطالعہ ہے۔

(تبصرہ نگار: حافظ محبوب احمد)

میثاق‘ حکمت قرآن اور ندائے خلافت کے انٹرنیٹ ایڈیشن
تنظیم اسلامی کی ویب سائٹ www.tanzeem.org پر ملاحظہ کیجیے۔

MESSAGE OF THE QUR'AN

Translation and Brief Elucidation

By

Dr.Israr Ahmad

Surah At-Tawbah (9)

سُوْرَةُ التَّوْبَةِ

Ayāt 7 to 16

كَيْفَ يَكُوْنُ لِلْمُشْرِكِيْنَ عَهْدٌ عِنْدَ اللّٰهِ وَ عِنْدَ رَسُوْلِهٖٓ اِلَّا الَّذِيْنَ عٰهَدْتُّمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ
فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِيْمُوْا لَهُمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِيْنَ ۝٧ كَيْفَ وَ اِنْ يَّظْهَرُوْا عَلَيْكُمْ لَا
يَرْقُبُوْا فِيْكُمْ اِلًّا وَّ لَا ذِمَّةً ؕ يُرْضُوْنَكُمْ بِاَفْوَاهِهِمْ وَ تَاْبٰى قُلُوْبُهُمْ ۚ وَ اَكْثَرُهُمْ فٰسِقُوْنَ ۝٨
اِشْتَرَوْا بِاٰيٰتِ اللّٰهِ ثَمَنًا قَلِيْلًا فَصَدُّوْا عَنْ سَبِيْلِهٖ ؕ اِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ۝٩ لَا يَرْقُبُوْنَ فِيْ
مُؤْمِنٍ اِلًّا وَّ لَا ذِمَّةً ؕ وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُوْنَ ۝١٠ فَاِنْ تَابُوْا وَ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّكٰوةَ
فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ ؕ وَ نُفَصِّلُ الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ ۝١١ وَ اِنْ نَّكَثُوْٓا اَيْمَانَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ
وَ طَعَنُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ فَقَاتِلُوْٓا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ ۙ اِنَّهُمْ لَآ اَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ ۝١٢ اَلَا تُقَاتِلُوْنَ
قَوْمًا نَّكَثُوْٓا اَيْمَانَهُمْ وَ هَمُّوْا بِاِخْرَاجِ الرَّسُوْلِ وَ هُمْ بَدَءُوْكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ ؕ اَتَخْشَوْنَهُمْ ۚ فَاللّٰهُ
اَحَقُّ اَنْ تَخْشَوْهُ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ۝١٣ قَاتِلُوْهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّٰهُ بِاَيْدِيْكُمْ وَ يُخْزِهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ
عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُوْرَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِيْنَ ۝١٤ وَ يُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوْبِهِمْ ؕ وَ يَتُوْبُ اللّٰهُ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ ؕ وَ
اللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝١٥ اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تُتْرَكُوْا وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ جٰهَدُوْا مِنْكُمْ وَ لَمْ يَتَّخِذُوْا
مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ لَا رَسُوْلِهٖ وَ لَا الْمُؤْمِنِيْنَ وَلِيْجَةً ؕ وَ اللّٰهُ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ ۝١٦

Before the conquest of Makkah, many Muslims felt uncertain and hesitant about launching an attack on the sacred city. Some had family members in Makkah, while many vulnerable Muslims who had been unable to migrate remained trapped there. A widespread fear persisted that such an attack might lead to severe bloodshed, putting these Muslims in grave danger. Although events ultimately unfolded without the need for battle, these concerns weighed heavily on the minds of many. Hypocrites further exacerbated the situation by stoking fears and spreading anxiety among the believers. Under these circumstances, these ayāt were revealed to prepare and motivate the Muslims for an attack on Makkah.

Ayah 7:

كَيْفَ يَكُوْنُ لِلْمُشْرِكِيْنَ عَهْدٌ عِنْدَ اللّٰهِ وَ عِنْدَ رَسُوْلِهٖٓ

How can such polytheists have a treaty with Allah and His Messenger

It is essential to revisit the historical context in which these ayāt were revealed. Earlier, a peace treaty—known as the Treaty of Hudaybiyyah—had been established between the Muslims and the polytheists of Makkah. However, the Quraysh violated this agreement when one of their allied tribes broke the terms of the treaty. Realizing their mistake and the gravity of the situation, the Quraysh sent their leader, Abu Sufyān, to Madinah to request a renewal of the treaty from the Prophet ﷺ. Upon his arrival, Abu Sufyān sought the intercession of `Ali رضي الله عنه and his own daughter, Umm Habībah رضي الله عنها, who was one of the Mothers of the Believers. However, neither offered him any support.

A particularly striking incident occurred at Umm Habībah رضي الله عنها's home. When Abu Sufyān entered, the Prophet ﷺ's bedding was laid out. As he moved to sit on it, Umm Habībah رضي الله عنها stopped him, saying, "Wait, Father!" Standing still, he watched as she folded the bedding and then said, "Now, Father, you may sit." For Abu Sufyān, this was no small matter. He was the chief of the Quraysh, and the one denying him the seat was his own daughter. Taken aback, he asked, "Daughter, was the bedding unworthy of me, or was I unworthy of the bedding?" She replied firmly, "Father, you are unworthy of this bedding. It belongs to the Messenger of Allah ﷺ, and you are a polytheist."

Abu Sufyān was left speechless. Having come with the hope of seeking his daughter's intercession, he instead found himself facing rejection and humiliation. The situation had turned entirely against him, likely leaving him too disheartened to even voice his intended request.

Abu Sufyān eventually approached the Prophet ﷺ to seek a renewal of the treaty, but his request was declined. In such circumstances, some might have whispered, "Behold, the leader of the Quraysh himself has come, humbly pleading for peace. Wouldn't it be better to agree to a treaty? Why is the Prophet ﷺ refusing reconciliation?" In response, it was declared that no treaty could remain valid for these polytheists. How could any agreement still hold in the sight of Allah and His Messenger ﷺ? How could any responsibility for such pacts rest with Allah and His Messenger ﷺ, given the polytheists' betrayals?

إِلَّا الَّذِينَ عٰهَدْتُّمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ

Except those you have made a treaty with at the Sacred Mosque?

The treaty referred to here is the Treaty of Hudaybiyyah.

فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِيْمُوْا لَهُمْ ۗ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِيْنَ ۝

So, as long as they are true to you, be true to them. Indeed Allah loves those who are mindful ˹of Him˺.

This means that as long as the polytheists upheld the terms of the treaty, you also honored it fully. However, now that they have broken it themselves, you are no longer under any moral obligation to renew the agreement.

The Prophet ﷺ was aware that the polytheists no longer possessed the strength to oppose the Muslims. Renewing the agreement under such circumstances would have effectively granted disbelief and polytheism a fresh lease of existence—an opportunity to continue their reprehensible activities unchecked. For this reason, the Prophet ﷺ declined to renew the treaty.

Ayah 8:

كَيْفَ وَإِنْ يَّظْهَرُوْا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوْا فِيْكُمْ إِلًّا وَّلَا ذِمَّةً ۗ

How ⌜can they have a treaty⌝? If they were to have the upper hand over you, they would have no respect for kinship or treaty.

How can any agreement be upheld with people whose conduct is such that, if they were to gain dominance over you, they would neither honor the bonds of kinship nor respect the sanctity of any agreement?

يُرْضُوْنَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ

They only flatter you with their tongues

Now that they have come seeking the renewal of the treaty, they resort to flattery and appeasement in an attempt to win your favor.

وَتَأْبٰى قُلُوْبُهُمْ ۚ وَاَكْثَرُهُمْ فٰسِقُوْنَ ۝٨

But their hearts are in denial, and most of them are rebellious.

The words they speak do not reflect their true intentions. In their hearts, they remain unwilling to genuinely commit to peace.

Ayah 9:

اِشْتَرَوْا بِاٰيٰتِ اللّٰهِ ثَمَنًا قَلِيْلًا

They chose a fleeting gain over Allah's revelations

They disregarded Allah's ayāt and traded them for insignificant worldly gains. Although they recognized Muhammad ﷺ as Allah's Messenger and knew the truth, they rejected it solely to safeguard their positions of authority. Yet, they will soon come to realize the enormity of their loss in making such a ruinous bargain.

فَصَدُّوْا عَنْ سَبِيْلِهٖ ۭ اِنَّهُمْ سَاۗءَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ۝٩

Hindering ⌜others⌝ from His Way. Evil indeed is what they have done!

The verb صَدَّ يَصُدُّ صَدًّا encompasses both meanings: to hinder others and to refrain oneself.

Ayah 10:

لَا يَرْقُبُوْنَ فِيْ مُؤْمِنٍ اِلًّا وَّلَا ذِمَّةً ۭ

They do not honour the bonds of kinship or treaties with the believers.

وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُوْنَ۝۱۰

It is they who are the transgressors.

Ayah 11:

فَاِنْ تَابُوْا وَ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ ؕ

But if they repent, perform prayer, and pay alms-tax, then they are your brothers in faith.

Allah has left the door of repentance open for them even now. If they embrace Islam and adhere to its practices, they can still become a part of your religious community.

وَ نُفَصِّلُ الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ۝۱۱

This is how We make the revelations clear for people of knowledge.

Ayah 12:

وَ اِنْ نَّكَثُوْٓا اَيْمَانَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ

But if they break their oaths after making a pledge and attack your faith

فَقَاتِلُوْٓا اَىِٕمَّةَ الْكُفْرِ ۙ اِنَّهُمْ لَآ اَيْمَانَ لَهُمْ

Then fight the champions of disbelief—who never honour their oaths

This is a critical and noteworthy point. While there were many disbelievers and polytheists in the Arabian Peninsula, the command here specifically targets the leaders of *kufr* and *shirk*. The term "ائمّة الكُفر" (leaders of disbelief) primarily referred to the Quraysh, who were the custodians of the Ka`bah and the caretakers of idols worshipped by various tribes. Additionally, Makkah, due to its political, economic, and social centrality, held the prestigious status of *Umm al-qura* (the mother of all settlements) and was firmly under their control.

Although the Arabian Peninsula lacked a centralized government or formal capital at that time, Makkah, being the focal town, served as its symbolic capital. Unfortunately, the Quraysh had turned this sacred city and the House of Allah into a hub of polytheism.

As long as the Quraysh maintained their dominance and Makkah remained steeped in disbelief and *shirk*, the establishment of Islam's sovereignty across the Arabian Peninsula was inconceivable. For this reason, the Quran issued the clear command: "فَقَاتِلُوْٓا اَىِٕمَّةَ الْكُفْرِ"—" Then fight the champions of disbelief." This directive underscores the necessity of defeating the leaders of disbelief and dismantling the central hub of *shirk* to pave the way for the complete establishment of the Deen in the Arabian Peninsula.

لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ﴿۱۲﴾

So perhaps they will desist.

They may only relent if dealt with firmly; they are unlikely to respond to gentleness.

Ayah 13:

اَلَا تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا نَّكَثُوْٓا اَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوْا بِاِخْرَاجِ الرَّسُوْلِ

Will you not fight those who have broken their oaths, conspired to expel the Messenger ˹from Mecca˺

O Muslims, it was the polytheists of Makkah who breached the Treaty of Hudaybiyyah, while you honored the agreement without any violation on your part. These are the very people who forced the Messenger of Allah ﷺ into exile from Makkah. So why, now that you are commanded to fight them, are some of you hesitant and uncertain?

وَهُمْ بَدَءُوْكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ ۭ

And attacked you first?

Whether it was their persecution of Muslims in Makkah, their instigation of the Battle of Badr, or their violation of the Treaty of Hudaybiyyah, in every act of injustice and breach of principles, they were always the ones to initiate wrongdoing.

اَتَخْشَوْنَهُمْ ۚ

Do you fear them?

This is a searching question, prompting self-reflection: Look within yourselves and examine your hearts—are you truly afraid of them? Has cowardice overtaken you? Why are you hesitant and apprehensive about taking action against the Quraysh?

فَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنۡ تَخۡشَوۡهُ اِنۡ كُنۡتُمۡ مُّؤۡمِنِيۡنَ۝۱۳

Allah is more deserving of your fear, if you are ˹true˺ believers.

Now, the final command to take action is being issued in clear and unequivocal terms.

Ayah 14:

قَاتِلُوۡهُمۡ يُعَذِّبۡهُمُ اللّٰهُ بِاَيۡدِيۡكُمۡ وَيُخۡزِهِمۡ وَيَنۡصُرۡكُمۡ عَلَيۡهِمۡ وَيَشۡفِ صُدُوۡرَ قَوۡمٍ مُّؤۡمِنِيۡنَ۝۱۴

˹So˺ fight them and Allah will punish them at your hands, put them to shame, help you overcome them, and soothe the hearts of the believers.

Ayah 15:

وَيُذۡهِبۡ غَيۡظَ قُلُوۡبِهِمۡ ؕ

Removing rage from their hearts.

Through this action, Allah will soothe the anguish and resentment in the hearts of the Muslims, bringing them relief and comfort. Many Muslims in Makkah were still enduring the oppression of the Quraysh, with children, women, and the elderly subjected to ongoing persecution. Therefore, when these oppressors are brought to justice as a result of your attack, the pain and bitterness felt by the oppressed Muslims will be alleviated to some extent.

وَيَتُوۡبُ اللّٰهُ عَلٰى مَنۡ يَّشَآءُ ؕ وَاللّٰهُ عَلِيۡمٌ حَكِيۡمٌ۝۱۵

And Allah pardons whoever He wills. For Allah is All-Knowing, All-Wise.

Three ayāt in the Quran begin with "اَمۡ حَسِبۡتُمۡ", all sharing a distinctive tone and style. Two of these ayāt have appeared earlier, with this being the third instance. In Surah Al-Baqarah, Allah says: ﴿اَمۡ حَسِبۡتُمۡ اَنۡ تَدۡخُلُوا الۡجَنَّةَ وَلَمَّا يَاۡتِكُمۡ مَّثَلُ الَّذِيۡنَ خَلَوۡا مِنۡ قَبۡلِكُمۡ﴾(Al-Baqarah: 214) "Do you think you will be admitted into Paradise without being tested like those before you?" In Surah Āl-Imrān, He poses the question: ﴿اَمۡ حَسِبۡتُمۡ اَنۡ تَدۡخُلُوا الۡجَنَّةَ وَلَمَّا يَعۡلَمِ اللّٰهُ الَّذِيۡنَ جٰهَدُوۡا مِنۡكُمۡ﴾(Āl-Imrān: 142) "Do you think you will enter Paradise without Allah proving which of you ˹truly˺ struggled ˹for His cause˺."

And here, He states: ﴿اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تُتْرَكُوْا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ جٰهَدُوْا مِنْكُمْ﴾ (At-Tawbah: 16). These three ayāt, which revolve around the same theme, not only share similar wording but also exhibit an intriguing numerical pattern: the sum of the digits in each ayah's number is 7.

Ayah 16:

اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تُتْرَكُوْا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ جٰهَدُوْا مِنْكُمْ

Do you ˹believers˺ think that you will be left without Allah proving who among you ˹truly˺ struggles ˹in His cause˺

Engaging in battle against other nations is one matter, but undertaking jihād against one's own people is a significantly greater trial. Allah, the Almighty, intends to test you even in this.

وَلَمْ يَتَّخِذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلَا رَسُوْلِهٖ وَلَا الْمُؤْمِنِيْنَ وَلِيْجَةً ؕ

And never takes trusted allies other than Allah, His Messenger, or the believers?

Unless these alluring bonds of worldly relationships are severed by the sword of faith, how can the sincerity of your devotion to Allah and His Deen be genuinely proven?

وَاللّٰهُ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ ﴿١٦﴾

And Allah is All-Aware of what you do.

Ayāt 17 to 24

مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِيْنَ اَنْ يَّعْمُرُوْا مَسٰجِدَ اللّٰهِ شٰهِدِيْنَ عَلٰۤى اَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ ؕ اُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ
اَعْمَالُهُمْ ۚۖ وَفِي النَّارِ هُمْ خٰلِدُوْنَ ﴿١٧﴾ اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَاَقَامَ
الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ وَلَمْ يَخْشَ اِلَّا اللّٰهَ فَعَسٰۤى اُولٰٓئِكَ اَنْ يَّكُوْنُوْا مِنَ الْمُهْتَدِيْنَ ﴿١٨﴾ اَجَعَلْتُمْ
سِقَايَةَ الْحَآجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَجٰهَدَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ؕ لَا
يَسْتَوٗنَ عِنْدَ اللّٰهِ ؕ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ ﴿١٩﴾ اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجٰهَدُوْا فِيْ سَبِيْلِ
اللّٰهِ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ ۙ اَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللّٰهِ ؕ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَآئِزُوْنَ ﴿٢٠﴾ يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ
بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ وَّجَنّٰتٍ لَّهُمْ فِيْهَا نَعِيْمٌ مُّقِيْمٌ ﴿٢١﴾ خٰلِدِيْنَ فِيْهَاۤ اَبَدًا ؕ اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗۤ اَجْرٌ
عَظِيْمٌ ﴿٢٢﴾ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْۤا اٰبَآءَكُمْ وَاِخْوَانَكُمْ اَوْلِيَآءَ اِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى

الْاِيْمَانِ ؕ وَ مَنْ يَّتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ﴿۲۳﴾ قُلْ اِنْ كَانَ اٰبَآؤُكُمْ وَ اَبْنَآؤُكُمْ وَ
اِخْوَانُكُمْ وَ اَزْوَاجُكُمْ وَ عَشِيْرَتُكُمْ وَ اَمْوَالُ اِقْتَرَفْتُمُوْهَا وَ تِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَ مَسٰكِنُ
تَرْضَوْنَهَآ اَحَبَّ اِلَيْكُمْ مِّنَ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَ جِهَادٍ فِيْ سَبِيْلِهٖ فَتَرَبَّصُوْا حَتّٰى يَاْتِيَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ ؕ وَ اللّٰهُ
لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِيْنَ ﴿۲۴﴾

Ayah 17:

مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِيْنَ اَنْ يَّعْمُرُوْا مَسٰجِدَ اللّٰهِ شٰهِدِيْنَ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ ؕ

It is not for the polytheists to maintain the mosques of Allah while they openly profess disbelief.

These mosques are the houses of Allah, and the Ka`bah is His House—the ultimate center of *tawhīd*. Yet, the Quraysh persist openly in disbelief while arrogantly claiming custodianship of Allah's House. How can such enemies of Allah hold any rightful claim over His mosques?

اُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ ۚۖ وَ فِي النَّارِ هُمْ خٰلِدُوْنَ ﴿۱۷﴾

Their deeds are void, and they will be in the Fire forever.

The maintenance of the Ka`bah and the service of pilgrims—acts over which the polytheists of Makkah proudly boast—hold no value in the sight of Allah without faith. Due to their disbelief, Allah has rendered all their deeds null and void.

Ayah 18:

اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ اَقَامَ الصَّلٰوةَ وَ اٰتَى الزَّكٰوةَ
وَ لَمْ يَخْشَ اِلَّا اللّٰهَ

The mosques of Allah should only be maintained by those who believe in Allah and the Last Day, establish prayer, pay alms-tax, and fear none but Allah.

فَعَسٰٓى اُولٰٓئِكَ اَنْ يَّكُوْنُوْا مِنَ الْمُهْتَدِيْنَ ﴿۱۸﴾

It is right to hope that they will be among the ⌜truly⌝ guided.

Ayah 19:

اَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَآجِّ وَ عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ
الْاٰخِرِ وَ جٰهَدَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ؕ

Do you ⌜pagans⌝ consider providing the pilgrims with water and maintaining the Sacred Mosque as equal to believing in Allah and the Last Day and struggling in the cause of Allah?

The polytheists of Makkah take great pride in maintaining the Ka`bah and performing acts of service, such as providing water to pilgrims. Yet, can these deeds ever compare to faith in Allah, belief in the Hereafter, and jihād in the path of Allah?

لَا يَسْتَوٗنَ عِنْدَ اللّٰهِ ؕ وَ اللّٰهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ ۟ۘ﴿۱۹﴾

They are not equal in Allah's sight. And Allah does not guide the wrongdoing people.

Ayah 20:

اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ هَاجَرُوْا وَ جٰهَدُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِهِمْ وَ اَنْفُسِهِمْ ۙ اَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللّٰهِ ؕ

Those who have believed, emigrated, and strived in the cause of Allah with their wealth and their lives are greater in rank in the sight of Allah.

وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَآئِزُوْنَ ﴿۲۰﴾

It is they who will triumph.

Ayah 21:

يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَ رِضْوَانٍ وَّ جَنّٰتٍ لَّهُمْ فِيْهَا نَعِيْمٌ مُّقِيْمٌ ۟ۙ﴿۲۱﴾

Their Lord gives them good news of His mercy, pleasure, and Gardens with everlasting bliss.

Ayah 22:

خٰلِدِيْنَ فِيْهَاۤ اَبَدًا ؕ اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗۤ اَجْرٌ عَظِيْمٌ ﴿۲۲﴾

To stay there for ever and ever. Surely with Allah is a great reward.

The next two ayāt hold immense significance in terms of their subject matter and the philosophy of the Deen. As previously noted, some Muslims were hesitant about the campaign against Makkah. A key reason for this reluctance was the close familial bonds many of the Muhājirūn shared with the polytheists of Makkah. There remained a glimmer of hope that these relatives might embrace faith. However, it had now

become evident that an assault on Makkah would inevitably mean confronting their own kin—brothers, sons, and fathers—even to the extent of taking their lives. On a human level, this was an extraordinarily difficult trial. Yet, Allah, the Almighty, intended to test the Muslims with this ultimate challenge. These ayāt, therefore, decisively and unambiguously articulate Allah's will and the core principle of the true Deen in this matter.

Ayah 23:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْۤا اٰبَآءَكُمْ وَ اِخْوَانَكُمْ اَوْلِيَآءَ اِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ
عَلَى الْاِيْمَانِ ؕ

O believers! Do not take your parents and siblings as trusted allies if they choose disbelief over belief.

If any of you still harbors even a trace of affection for your disbelieving relatives, it signifies that his connection with faith remains weak. Such a person lacks the fervor and devotion for Allah, His Deen, and *tawhīd*.

وَ مَنْ يَّتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ۝۲۳

And whoever of you does so, they are the ˹true˺ wrongdoers.

Now comes the ayah that stands as the most significant on this subject in the Quran.

Ayah 24:

قُلْ اِنْ كَانَ اٰبَآؤُكُمْ وَ اَبْنَآؤُكُمْ وَ اِخْوَانُكُمْ وَ اَزْوَاجُكُمْ وَ عَشِيْرَتُكُمْ وَ اَمْوَالُ
اقْتَرَفْتُمُوْهَا وَ تِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَ مَسٰكِنُ تَرْضَوْنَهَاۤ اَحَبَّ اِلَيْكُمْ مِّنَ اللّٰهِ
وَ رَسُوْلِهٖ وَ جِهَادٍ فِيْ سَبِيْلِهٖ فَتَرَبَّصُوْا حَتّٰى يَاْتِيَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ ؕ

Say, ˹O Prophet,˺ "If your parents and children and siblings and spouses and extended family and the wealth you have acquired and the trade you fear will decline and the homes you cherish—˹if all these˺ are more beloved to you than Allah and His Messenger and struggling in His Way, then wait until Allah brings about His Will."

وَ اللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِيْنَ۝۲۴

"Allah does not guide the rebellious people."

In this ayah, eight attachments have been enumerated, and it has been emphatically declared that if the love for any one of these—or all of them—exceeds the love for Allah, His Messenger ﷺ, and jihād in His cause, then such a person should await Allah's judgment. The tone is severe, one that sends shivers down one's spine. Each of us should set up a scale within our hearts: place these eight attachments on one side and the love for Allah, His Messenger ﷺ, and jihād on the other. Then ask yourself—where do I truly stand? As a man is well aware of the condition of his self: ﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾(Al-Qiyāmah 14), through sincere introspection, he will inevitably uncover the reality of his inner state. Every Muslim must recognize this: if all his desires, affections, and obligations—whether toward his spouse, children, or even himself—are subordinate to the love for Allah, His Messenger ﷺ, and jihād, then his faith is genuine and firmly rooted. However, if the love for even one of these eight attachments rises above, it signals the disintegration of tawhīd and the emergence of *shirk*. Allāma Iqbal expresses this philosophy in his verse as follows:

یہ مال و دولتِ دنیا، یہ رشتہ و پیوند
بتانِ وہم و گماں، لَا اِلٰہَ اِلاَّ اللہ!

> These riches of the world, these ties of blood and connection,
> Are mere idols of delusion—there is none worthy of worship but Allah!

The eight attachments mentioned in this ayah can be categorized into two groups: the first five relate to "ties of blood and connection," while the last three represent "worldly wealth" in its various forms. Allama Iqbal insightfully remarks that these attachments hold no true essence; they are merely idols born of our illusions and misconceptions. Until these idols are shattered by the sword of لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ, the banner of tawhīd cannot be raised in the depths of a believer's heart.

The discourse spanning the second and third sections, revealed before Ramadhan in 8 AH, concludes here. With the commencement of the fourth section, the narrative reconnects with the surah's opening six ayāt.