

مولانا عبدالرشیدی

اور

ان کے ناقد

از

مولانا سعید احمد اکرم ایسے اکبر آبادی

سندھ ساکراکادمی - لاہور

عرض ناشر

v. IMP

مولانا عبید اللہ سندھی نام کی کتاب پر ستمبر ۲۰۲۲ء کے "معارف" میں مولانا سعید سلیمان ندوی کے قلم سے تنقید شائع ہوئی اور "معارف" کی اسی اشاعت میں مولانا سید سلیمان ندوی نے شذرات میں مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم کی وفات کا ذکر کرتے ہوئے تعزیت کی ایک دو سطریں بھی لکھیں۔ بے شک شذرات نگار کو اس بات کا پورا حق تھا کہ اگر وہ چاہتے تو مرحوم کے متعلق تعزیت کی یہ دو سطریں بھی نہ لکھتے، لیکن اس ضمن میں "معارف" میں جو تنقید چھپی، وہ نہ صرف یہ کہ انتہائی غضب آلود، اشتعال انگیز اور ہیجان پرور لب و لہجہ میں لکھی گئی تھی اور اسے ٹھیک اس مہینہ میں شائع کیا گیا تھا جب کہ مولانا سندھی کے انتقال پر طال سے ان کے ہزاروں عقیدت مندوں، دوستوں اور شاگردوں کے دل چھلنی ہو رہے تھے بلکہ یہ تنقید اپنے مطالب کے اعتبار سے بھی بڑی گمراہ کن تھی اور اس میں نہ تو ان علمی مسائل سے انصاف کیا گیا تھا، نہ پرکے تنقید نگار کو اعتراض تھا، اور نہ مرحوم کے افکار کی صحیح ترجمانی کی گئی تھی۔ ہم تنقید نگار کے خلوص نیت پر شبہ نہیں کرتے، لیکن بد قسمتی یہ ہے کہ مولانا سعید سلیمان ندوی کا انداز بیان علمی نہیں بلکہ خطیبانہ ہے اور دقیق علمی مسائل پر علمی سنجیدگی اور حکیمانہ نورد فکر کی بجائے منبر خطابت سے گفتگو کرنا ٹھیک نہیں ہوتا۔ اگر تنقید نگار مولانا مرحوم

کے افکار پر پھندے دل سے اور جذبات کی رو میں نہیں بلکہ علمی نقطہ نظر سے بحث کرتے اور
 مرحوم کی جو غلطیاں ہوتیں، ان کو آشکارا فرماتے تو نہ صرف اہل علم ان کی اس کوشش کو سراہتے
 بلکہ یہیں یقین ہے کہ خود مرحوم کی روح کو اس سے بڑی مسرت ہوتی، کیونکہ مرحوم کو زندگی
 میں جو چیز سب سے زیادہ عزیز تھی، وہ یہی حقائق تھی لہذا۔

”معارف“ کی اس تنقید کے جواب میں مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے ”بران میں تبصرہ“

پر تبصرہ کے عنوان سے مضامین کا ایک سلسلہ لکھا اور نقل اور عقل ہر دو جہت سے یہ
 ثابت کیا کہ اس تنقید کی عمارت کتاب و سنت کی بنیادوں پر نہیں جسے کہ تنقید نگار کا دعویٰ
 ہے بلکہ شخصی یا زیادہ سے زیادہ طائفی معیاروں پر قائم ہے۔ ان مضامین کو لکھنے میں جس
 وسعت علم عمق نظر صحت استدلال اور زبان اور بیان کے حسن و اثر آفرینی سے کام لیا گیا
 ہے، اس کو دیکھتے ہوئے اور مسائل زیر بحث کی غیر معمولی اہمیت کا خیال کرتے ہوئے ہم یقین ہے
 کہ اس دور کی فکری تاریخ میں مولانا سعید احمد کے ان مضامین کو آگے چل کر خاص حیثیت
 حاصل ہوگی، اور گوان مضامین میں جس بحث کو مولانا موصوف نے اٹھایا ہے، وہ بقول
 ان کے، ابھی ناتمام ہے، لیکن اس ناتمام بحث کا بھی محفوظ ہو جانا بے حد ضروری تھا
 خیاںچہ ہماری درخواست پر مولانا نے ہمیں یہ اجازت مرحمت فرمائی کہ ان مضامین کو کتابی
 شکل میں یکجا کر دیا جائے۔ ہم تہ دل سے مولانا موصوف کی اس کرم گسٹری کے شکر گزار ہیں۔
 کتاب کے آخر میں مولانا مستود عالم کا تبصرہ بھی شامل کر دیا گیا ہے تاکہ جواب تبصرہ
 کے ساتھ اصل تبصرہ بھی سامنے آجائے،

بہار
 سندھ ساگر اکادمی

فہرست مضامین

۱۷

۲۲

۲۸

۵۹

۷۰

۸۳

۸۸

۹۷

۱۰۶

۱۱۷

۱۲۹

پیش لفظ
زندگی اور شخصیت

ہندوستانی قومیت

وحدت انسانیت اور ادیان اور اسلام
قرآنی حکومت

رسوم مذاہب

دین اسلام کی عالمگیریت

وحدت الوجود

اسلام اور قومی رجحانات

عربوں کی فضیلت

کیا اسلام قومیت کا منکر ہے

تحویل قبلہ کی مثال

تشریح احکام اور بین الاقوامی خصوصیات

۱۳۵

قومی قانون

۱۴۱

فقہ حنفی

۱۴۷

فقہ حنفی کی خصوصیات

۱۷۸

سنت

۱۹۷

احکام قرآن کی ابدیت

۲۰۲

مسئلہ خلق قرآن

۲۱۶

اکبر کا دین الہی

۲۳۲

اشتراکیت

۲۴۹

معارف کی تنقید

۲۵۷

پیش لفظ

از محمد سرور

ہندوستان میں اٹھارہویں صدی کی ابتدائی دہائیوں کا زوال شروع ہو گیا تھا۔ ۱۷۵۷ء میں عالمگیر علیہ الرحمۃ کا انتقال ہوا اور اسکے فوراً بعد اٹھارہویں صدی شروع ہو جاتی ہے۔ دہلی کی مرکزی حکومت کے خلاف مرہٹوں، جاٹوں، اور سکھوں کا خروج تو ایک طرف رہا جو مسلمان امیر اس میں لڑنے لگے اور نتیجہ یہ نکلا کہ نہ صرف دہلی کی مرکزی حکومت کمزور ہو گئی، بلکہ صوبوں میں مسلمانوں کی جو خود مختار ریاستیں قائم ہوئی تھیں، ان میں سے اکثر مٹ گئیں، اور جو باقی رہیں، انکی آزادی چھین گئی۔ اس سے یہ ہوا کہ وہ مسلمان طبقے جن کا پیشہ سپاہ گری تھا، بے روزگار ہو گئے اور انکو کسب معاش کیلئے کمپنی بہادر کی فوجوں میں لینے کرنی پڑی۔ وہ علمی و تمدنی ادارے جو سلطنت کی مدد سے چل رہے تھے، بند ہو گئے اور اہل کمال اور طالبان علم رزق کی تلاش میں مارے مارے پھرنے لگے۔ یہ حالت تھی کہ ۱۷۵۷ء کا ہنگامہ گرم ہوا اور اسوقت مسلمانوں کی رہی سہی جو بھی جمعیت تھی، وہ اس ہنگامے کی نذر ہوئی اور اس طرح ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ کا ایک ورق اٹ ڈیا گیا۔

زندہ قومیں جب بے حال ہو چکی ہوتی ہیں تو وہ آسانی سے زمانے کے سامنے ہتھیار نہیں ڈالتیں۔ اس کشمکش میں ان میں اکثر غیر معمولی فکر و نظر اور بہت دارا دے والے افراد پیدا ہوتے ہیں جو جان توڑ کوشش کرتے ہیں کہ زوال کی روکو تھامیں اور قوم کی تقدیر کو بدل دیں! اور اگر ان بزرگوں کی کوشش کسی وجہ سے اسوقت بار آور نہیں ہوتی، تو اسکے یہ معنی نہیں کہ انکی کوششیں انکاں گئیں۔ اس سلسلہ میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب قوم زوال کا پورا چکر کاٹ کر نئے سرے سے زندگی کیلئے تگ و دو شروع کرتی ہے تو عہد زوال

نئی نئی قوم کے دماغوں میں نئی نئی حرکت اور ان کے دلوں میں نئے نئے ولولے پیدا ہوئے اور اس طرح نئی نئی زندگی ان نفس ہائے رمیدہ سے نئی زندگی حاصل کرتی ہیں۔

تیسرے سو برس کے ان زوال شروع ہوا، اسکی روک تھام کیلئے مسلمانوں کے حکمران طبقوں نے کوششیں کیں اور عوام نے بھی اسکے لئے جانیں لگائیں۔ حکمرانوں میں آصف جاہ ہید علی بہادر اور

پہلی نئی نئی نئی اور قومی زوال کے خلاف جمہور مسلمانوں میں جو حرکت پیدا ہوئی، اس کا سلسلہ سے ایک بزرگ اور عارف و شاعر ہوتا ہے شاہ ولی اللہ عالمگیری کی وفات کے چار سال پہلے پیدا

ہے۔ پندرہ سال کے بچے کہ اپنے والد کی مسند درس پر بیٹھے اور پھر ساری عمر درس و تدریس اور

تعمیر و تالیف کے ذریعہ اپنے افکار و تعلیمات کی تبلیغ فرماتے رہے، آپ کے بعد آپ کے صاحبزادے عبدالحق نے اس امانت کو سنبھالا۔ یہاں تک کہ یہ دینی اور فکری تحریک ایک سیاسی جمعیت کی

تعمیر اختیار کر گئی ہے اور سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید اور ان کی جماعت ہندوستان کی

ان کی سہ جد پر اپنی حکومت قائم کرتی ہے۔ پھر پنجاب کی سیکھ حکومت کے اس کی سر

کار یہ بزرگ شہید ہونے لگے ہیں۔ اور ان کے جاں نثاروں کی جماعت تتر بتر ہوتی

۱۸۳۱ء کا واقعہ ہے اور اس کے کچھ عرصہ بعد ۱۸۵۶ء میں ہندوستان انگریزوں کا پورا تسلط ہو جاتا ہے

۱۸۳۱ء میں بالاکوٹ کے مقام پر سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید کی شہادت اور ۱۸۵۶ء

ہندوستان کی پہلی جنگ آزادی کی ناکامی پر مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد کا ایک دور ختم ہوتا ہے۔ ان حوادث پر مسلمانوں کے فعال عناصر کا منتشر ہونا ایک فتنی امر تھا۔ لیکن طغور سے عرصہ بعد دیکھتے ہیں کہ ہماری قوم کے ان فعال عناصر میں پھر ایک حرکت پیدا ہوتی ہے چنانچہ ان کا

۱۸۶۳ء میں دیوبند میں اور دوسرا حصہ ۱۸۶۵ء میں علی گڑھ میں تعلیمی تحریکوں کے نام

تسلسلہ صحیح کو اپنا نصب العین بنایا۔ اور علی گڑھ کو اصولاً سلف صحیح کا منکر نہ تھا لیکن
 تلامذہ اس کی نظر ماضی پر بہت کم اور حال پر بہت یاد دہی۔ اس کی شاید ہی کسی کو انکار ہو کہ دیوبند
 اور علی گڑھ زندگی کے جن دور حجابوں کے حامل ہیں ہماری قوم کو اس وقت ان دونوں کی ضرورت
 تھی۔ اور دونوں کے صحیح امتزاج ہی میں ہماری قومی زندگی کا روشن مستقبل مضمر ہے۔ کیونکہ اکثر
 بیشتر محض قدامت پسندی پر چھوڑ دی جاتی ہے اور اگر جاضرستی ہی فکر و عمل کی ساری کی ساری بنانا
 ہے تو اس کی قومی زندگی کو کھڑی جانی ہے۔ قدامت پسندی اور تجدید میں صحیح توازن کا
 اس وقت بھی تصور نہ تھی کہ دیوبندی اور علی گڑھ کے کام کرنا اور علی گڑھ اپنی جگہ تجدید کی ضرورت
 چاہتا تھا اس لئے ان دونوں اصلاح پسند تلامذہ کی تحریکوں کا فکری ارتقا عمل میں آتا۔

کسی کو یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ دیوبند و محض ایک دارالعلوم کا نام ہے۔ یہ بات صحیح نہیں۔
 دیوبند ایک عمومی تحریک ہے اور تمام کتب پر پڑھنے اور پڑھانے تک ہی محدود نہیں رہتی۔ دیوبند
 ایک خاص فکر اور ایک خاص فلسفہ زندگی کی دعوت کے لئے وجود میں آیا تھا اور تقریباً پچھتر
 سال سے وہ یہ دعوت دے رہا ہے۔ اور روز بروز اس کی دعوت کا دائرہ وسیع ہوتا جا رہا ہے اس
 مدت میں ہزاروں اور لاکھوں افراد دیوبند سے تسلیم پا کر ملک کے ہر حصہ میں اور قومی زندگی
 کے ہر شعبہ میں پہنچ چکے ہیں۔ اور اس طرح دیوبندی فکر قوم کی معنوی اور جماعتی زندگی کا ایک مستقل ارکان
 بن گیا ہے۔ دیوبندی کی طرح علی گڑھ بھی محض ایک دیوبندی کا نام نہیں۔ علی گڑھ ایک مستقل تحریک ہے
 اور اس تحریک نے بھی ہماری نئی نسلوں کے ایک بہت بڑے حصے کو اپنے رنگ میں رنگ دیا ہے جو
 سطح میں جاضرستی نئے زمانے کے ہنگاموں کی متاثر ہو کر دیوبند کے دین کا انکار کرتا ہے وہ
 قوم کا بھی خواہ نہیں بلکہ دشمن ہے اور جو شخص علی گڑھ کی پچاس سالہ سرگرمیوں سے آنکھیں بند کر لیتا ہے
 وہ اپنی قوم کو روٹنی میں نہیں بلکہ اندھیروں میں سے جانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس مسئلہ میں صحیح راہ عمل
 ہے کہ دیوبند اور علی گڑھ دونوں ایک دوسرے سے فریب ہوں اور ایک دوسرے کی اہمیت و افادیت کو سمجھیں
 دیوبند اور علی گڑھ میں ہم آہنگی اور ایک دوسرے کی قربت کی اس ضرورت کو محض ہماری نرس نہیں

نہ سمجھا جائے بلکہ واقعات خود اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ بیشک شروع شروع میں تو دیوبند اور
 علی گڑھ میں ایک حد تک بعد اور منافرت رہی، لیکن جوں جوں یہ تحریکیں ترقی کے قدرتی مراحل طے
 کرتی آگے بڑھیں، تو انکی باہمی منافرت بتدریج کم ہوتی گئی اور انکے آپس کے روابط بڑھتے چلے گئے
 یہاں تک کہ ایک زمانہ ایسا آیا کہ علی گڑھ یونیورسٹی کے نوجوانوں نے دارالعلوم دیوبند کے صدر
 مدرس مولانا محمود حسن کو اپنا میر کارواں بنایا، اور ان کے مبارک ہاتھوں سے خود علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
 کی جامع مسجد کے اندر مسلم یونیورسٹی کا افتتاح کرایا۔ یہ کیسے ہوا؟ اس کی تفصیل بھی سن لیجئے۔
 علی گڑھ جب وجود میں آیا تو سرسید احمد خاں میں بہرے نئے کام کی بنیاد رکھنے والے کی طرح
 اپنے مشن کی فوری ضرورت اور اسکی غیر معمولی افادیت کے متعلق بڑبڑوش و خروش تھا۔ چنانچہ قدرتی
 بات تھی کہ وہ اس معاملہ میں حد اعتدال پر نہ رہتے۔ مانا سرسید مشرقیت کے پیرو تھے اور مغربیت کی
 محبت میں انکو بہت غلو تھا، لیکن انصاف سے دیکھا جائے تو سرسید کی مشرقیت سے یہ بیزاری اس بنا
 پر نہ تھی کہ وہ اپنی قوم کی علمی و تمدنی میراث سے بیگانہ تھے۔ آثار الصنادید کا مصنف، ابو الفضل کی
 آئین اکبری کا قدر داں اور صحیح، قرآن مجید اور انجیل و تورات کے مطالب کی مطابقت کی چھان
 بین کرنے والا محقق اور ابن رشد امام غزالی و رشاد ولی اللہ ایسے حکماء اسلام کی کتابوں کو اپنی
 عقلیت کی دعوت کے ثبوت میں دلائل و شواہد ڈھونڈ ٹھنڈے والا عالم مغربی تمدن کا پرستار تو ہو سکتا ہے
 لیکن اسے قومی میراث تمدنی کا منکر نہیں کہا جاسکتا۔ بات دراصل یہ ہے کہ سرسید مشرقی و مانع
 کے چھوڑ کر مشرقی و مانع کی فرسودگی کو نالاں کرے اور اسکی یقین تھا کہ اس کو ختم کئے بغیر قوم ترقی کی طرف ایک قدم نہیں
 اٹھا سکے گی۔ چنانچہ انہوں نے وہی کیا جو ہر تحریک کا بانی کرتا ہے، یعنی ایک غلو کا توڑ دوسرے غلو سے کرنا یا
 دوسری طرف دیوبند تھا جس کے بانی مشابہت میں مگر یوں دیکھتے تھے اور گواہ لڑائی میں
 انہیں شکست ہوئی، لیکن اس شکست کو انہوں نے تسلیم نہیں کیا، اور اگرچہ کھلم کھلا اب ہ اپنے دشمنوں کو
 نہیں کہہ سکتے تھے، لیکن انہوں نے علمی فکری، تمدنی اور سیاسی محاذ پر اپنی لڑائی برابر جاری رکھی۔ علماء دیوبند
 کی نسبت یہ سمجھنا کہ وہ انگریزی زبان کی تحصیل کو محض اس لئے ناجائز سمجھتے تھے کہ یہ کاغذ کی زبان پر بیشک

نہیں سوال دراصل اس وقت انگریزی پڑھنے کا نہ تھا، سر سید انگریزی کے ساتھ ساتھ قوم کو زندگی کی تمام مغربی قدروں کو بھی اختیار کرنی دعوت دے رہے تھے۔ دوسرے لفظوں میں اس کے معنی تھے کہ تازہ تازہ شکست کھائی ہوئی قوم فاتح دشمن کے سامنے بالکل تسلیم خم کرے، ظاہر ہے علماء اس کے کبھی تیار نہ ہوتے اور قوم کے متوسط اچھے طبقوں کو چھوڑ کر عوام مسلمان بھی اس کا یا پلٹ لینے اس وقت رہی نہ تھی۔ ان حالات میں یہ قدرتی بات تھی کہ علی گڑھ مغربیت کی طرف جتنا زیادہ جھکا، اسی قدر دیوبند والے مغربیت سے بدگمتے۔

یہ سب باتیں اس زمانے کی ہیں جب کہ دیوبند اور علی گڑھ کی ابتدا ہوئی تھی لیکن جوں جوں زمانہ گزرتا گیا اور دونوں کو نئے نئے حالات سے سابقہ پڑا تو آپس کی یہ معاشرت آہستہ آہستہ کم ہوتی چلی گئی اور باہمی تقارب اور توافق کی راہیں زیادہ نہ نکلنے لگیں۔ جن اتفاق سے سر سید کے بعد علی گڑھ کی کشتی کے ناخدا محسن الملک بنے، جو طبیعتاً اعتدال پسند اور زمانہ شناس تھے، انہوں نے علی گڑھ کی "نحریت" سے علماء کو جو بدگمانی پیدا ہو گئی تھی، اس کو دور کرنے کی کوشش کی، ان کے بعد وقار الملک و جن زمانے میں دیوبند اور علی گڑھ کے روابط اور برہم اور کوشش یہ کی جانے لگی کہ دیوبند کے فاعل تحصیل علی گڑھ میں انگریزی پڑھنے کے لئے جائیں، اور علی گڑھ کے گریجویٹوں کو دیوبند میں اسلامی علوم حاصل کرنے کے مواقع بہم پہنچائے جائیں۔

اوپر کے یہ تین رجحانات جو علی گڑھ تحریک میں بروئے کار نظر آتے ہیں، کم و بیش اس قسم کی رجحانات خود دیوبند تحریک میں بھی پایہ جاتے ہیں۔ بانیان دیوبند میں مولانا رشید احمد گنگوہی کی طبیعت کا یہ رنگ تھا کہ ایک دفعہ کوئی شیخی مولانا محمد قاسم کا مہمان ہوا۔ مولانا نے اس کی عزت و تکریم کی تو مولانا گنگوہی کو "شیخی" کی اس عزت و تکریم سے اندیشہ ہوا کہ عام لوگ اس جن سلوک کی وجہ سے "شیخی" کے بارے میں غلط فہمی میں نہ پڑ جائیں، اس کے برعکس بانیان دیوبند میں مولانا محمد قاسم تھے، جو علم دین کے ساتھ ساتھ فلسفہ و حکمت کا ذوق بھی رکھتے تھے، اور یہی وجہ ہے کہ انہیں نہ تو غیر مسلموں سے ملنے میں تامل ہوا تھا، اور نہ کسی شیخی کی مدارات میں کوئی خدشہ نظر آتا تھا۔ ان دونوں گروں کے بعد

شیخ الہند مولانا محمود حسن آتے ہیں، وہ نہ صرف یہ کہ پتھریوں سے ملنے میں، بلکہ اسلام اور ہندوستان کی آزادی کے لئے ان کو اپنا رفیق کار اور رازدار بناتے ہیں! اور پھر ایک وقت آتا ہے کہ وہ ہندوؤں کی طرف بھی تعاون کا ہاتھ بڑھاتے ہیں، تاکہ اس طرح دونوں میں مل کر ہندوستان کو اعلیٰ علمائی سے آزاد کرالیں۔

خدا نخواستہ اگر دیوبند سے مراد ایک ایسی مدت کی ہوتی جہاں عربی پڑھنے والے طلبہ آتے اور علیم پانچ گھروں کی راہ لیتے تو دیوبند کی زندگی میں یہ تبدیلیاں جو آپا پر دیکھ چکے ہیں، کبھی معرہ جو وہیں نہ آتیں! اور اسی طرح اگر علی گڑھ کا مقصد صرف یہ ہوتا کہ نوجوان وہاں انگریزی پڑھتے اور گریاں سے کرسرکاری نوکریاں حاصل کر سکیں، قابل ہو جاتے تو علی گڑھ میں جو انقلابات آئے ان کا میں نشان نہ ہوتا، تعلیم ہو یا مذہب فلسفہ و حکمت ہو یا ادب و فن، اگر یہ چیزیں زندگی کے بہتے بڑے دھارے سے تعلق ہو جائیں، تو یقینی طور پر بے روح ہو جاتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ دیوبند کا مقصد جس کتابی تعلیم نہ تھا یہ تعلیم تو ایک درجہ یعنی زندگی کی ان قدروں پر مسلمانوں کی زندگی کو تشکیل کرنے جن قدروں کی حقانیت پر ایمان دیوبند کو ایمان تھا۔ اس طرح سر سید نے سرکاری دفتروں کے محض کلرک فراہم کرنے کے لئے علی گڑھ کا یہ کھڑا کھڑا نہیں کیا تھا، ان کے سامنے بھی زندگی کی چند چیزیں تھیں جنکے متعلق ان کو یقین تھا کہ اگر مسلمانوں نے نئے زمانے میں ان پر اپنی زندگی کو نہ ڈھالا تو لوہاں کے نہ رہیں گے۔ قصہ مختصر دیوبند اور علی گڑھ کی تحریکوں کا وجود ہماری قومی زندگی کے شدید ضوں کا نتیجہ تھا یہی وجہ ہے جیسے جیسے زندگی بدلتی گئی، جب تک ان تحریکوں کی زندگی پر نظر نہ آئے، یہ بھی اس کے ساتھ ساتھ بدلتی گئیں! اور مجبوراً ان کو زمانے کے حالات اور گردش کی ضرورتوں کے ساتھ دنیا پڑا۔

خالص علمی لوگ اور اسی طرح خالص علمی دارے اکثر اسی دنیا آپ بنا لیتے ہیں، یہ دنیا عام نظر سے دیکھی جاتی ہے اور وہ دنیا جس میں خدا کی مخلوق چلتی پھرتی اور اپنی روزمرہ زندگی کی ضرورتیں پورا ہے، اس کی اس نظر سے دنیا کو بہت کم تعلق ہوتا ہے۔ اس طرح کے علمی لوگ اور علمی دارے زندگی سے

دورہ کر زندگی کو معیار بناتے اور انہی پر انسانوں کو ناپتے ہیں۔ اور صاف ظاہر ہے۔ ان معیاروں پر کسی انسان کا جو نظریہ بنایا نہیں، بلکہ ماویٰ بنی نہیں رہتا۔ پورا اترنا قریب قریب تک نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ ہوتا ہے کہ یہ ادارہ اور یہ لوگ قومی زندگی میں مدد و معاون ہونے کے بجائے اس کی ترقی کی راہ میں روک بن جاتے ہیں لیکن وہ علم یا وہ ادارہ جو زندگی سے اپنا تعلق نہیں توڑتا، اور بدلتے ہوئے حالات میں انسانوں کی منت نئی ضروریات پر خواہ وہ ضروریات وحانی ہوں، یا جسمانی، معاشی ہوں یا سیاسی، اس کی نظر تہی ہو، یا علم اور یا ادارہ قوم کی زندگی کا سب سے بڑا سہارا ہوتا ہے اور مشکل میں قوم کو اسی طرح کے ادارے کی رہنمائی ملتی ہے۔

سب سے یونینوں کے متعلق ہم نہیں کہتے، لیکن اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ ابتدا سے لیکر ایک یونین کا ایک ایسی سربراہ اور وہ جماعت رہی ہے جس کا ہاتھ ہتھ قوم کی نہیں پرہتا۔ اور اس نے قومی زندگی کی ضروریات پر پرانی زندگی

رہی۔ واقعہ یہ ہے کہ ہندستان بھر میں یونینوں کا ایک ادارہ ہے جسے ہم تعلیمی معنیوں میں بہرے کا ادارہ کہتے ہیں۔ بیشک یونینوں کا تعلیمی ادارہ ہے لیکن اسکے باوجود اس نے مجموعی طور پر قومی زندگی سے اپنا تعلق قطع نہیں کیا۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس نے ہمیشہ قوم کی ہر جگہ پر رہنمائی کی ہے۔ شہداء کے بعد ایک طرف مسلمانوں کی رہنمائی بنی اور دینی انحراف پھیل ہاتھا، اور دوسری طرف اریوں اور عیسائیوں نے اسلام پر مہ بول دیا تھا، مولانا شاہید گاندھی نے فقہ و حدیث کے درس و تدریس سے اور مولانا محمد قاسم نے اپنی بینظیر تقریروں، حکمت فرس کتابوں سے اس وقت ان خنہ اندازیوں کا تدارک کیا، اسکے بعد حزب کی خلافت پر دشمنی برپا کر کے ہے۔ اور اسلامی حکومت کا آخری نشان مٹانے کی کوششیں ہوتی ہیں تو یونینوں کے صدرین مولانا محمود حسن سپرانیہ سال کے باوجود انھوں نے ہیں۔ اس کے بعد ۱۹۱۴ء کی جنگ میں ترکی کو شکست ہوتی ہے اور مسلمانوں پر دنیا تک ہو جاتی ہے۔ اور ہر طرف مایوسی ہے مایوسی نظر آتی ہے کہ مولانا محمود حسن باٹا سے رہا ہو کر وہیں وطن آتے ہیں، دراپنی قوم کو بتاتے ہیں کہ اب اسلام اور ہندستان کو آزاد کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے چنانچہ قوم کے غیور اور بہت سے طبقے شیخ الہند کے ارشاد پر اٹھ اٹھ کر رہنے لگے ہیں، اور ان کے بتاؤ ہوئے راستے پر چل کھڑے ہوتے ہیں۔

اس واقعہ پر بیس سال گذر جاتے ہیں۔ اور اس میں ہندستان کے اندر اور باہر کی دنیا میں بڑی بڑی انقلابات ہوتے ہیں۔ روس میں بائیسویں فلسفہ اپنی اشتراکی حکومت بناتا ہے، اور اشتراکی انکار ایک سیاسی طریق

شرق و مغرب میں پھیلنے لگتے ہیں، یورپ میں اسکے خلاف نازیت اور فسطائیت کی تحریکیں اٹھی ہیں! دھڑلے لگتی
 لگوں میں فحش اور یورپی معیاروں پر افراد اور جماعت کی زندگی کو دھالنے کی کوششیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ زندگی
 ان توجہ کی لہریں ہندستان تک بھی پہنچتی ہیں۔ دوسری طرف خود ہندستان کے اندر کی دنیا اس برس سال
 عرصہ میں بہت کچھ بدل چکی ہے اور فکر و عمل کی وہ راہیں جو پہلے بڑی جاذب توجہ تھیں اب ہندلی ہونے لگی
 ہیں۔ بدے ہوئے حالات میں عوام زندگی کے پہلے دھڑے پر چل نہیں پاتے اور خواہیں حیران و سرگرداں ہیں
 نئے مسائل کے لئے نئے حل سوچیں۔ لیکن ملک کے کسی گوشے و شعاع امید نہیں چمکتی۔ ہماری زندگی کے اس
 پریشانی دیوبندی کا ایک فنڈ جو مولانا گنگوہی اور شیخ الہند کا ترتیب یافتہ اور مولانا محمد قاسم اور شاہ ولی اللہ کے
 حکمت و فیض یا ہوا تھا، ظاہر ہوتا ہے۔ وہ ان راہوں کی نشان دہی کرتا ہے جن پر چلے بغیر ہندستان
 نہ تو اسلام پیپ سکتا ہے اور نہ مسلمان عزت و وقار حاصل کر سکتے ہیں۔

مولانا عبید اللہ ہندی مرحوم جن کی شخصیت اور افکار زیر نظر کتاب کا موضوع ہیں، سب جانتے ہیں کہ
 علوم دیوبند کے فاعل و تحصیل تھے، مولانا گنگوہی کے انہوں نے حدیث پڑھی تھی اور شیخ الہند کے عزیز ترین
 لڑکوں میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ مرحوم نے دیوبندی طریقہ پر تعلیم پائی اور اسی طریقے پر ساری عمر طلبہ کو پڑھاتے
 اور آخر تک دیوبندی روح اور دیوبندی زندگی کے جو ضروری اعمال و آداب ہیں، انکو مرحوم نے برابر اپنا
 ملک سمجھا، ہو سکتا ہے کہ کسی دیوبندی کو مرحوم کے افکار سے اختلاف ہو۔ لیکن یہ کہ کوئی شخص مولانا کو دیوبندی
 نے سے انکار کرے، تو یہ ایک بہت بڑی جسارت ہوگی۔

یہ دیوبندی عالم جب ان علوم و فاعل ہوا تو اسے زندگی کی ایسی ایسی راہوں سے گزرنا پڑا کہ وہ مجبور تھا کہ ہر فکر
 سے بے اور ہر جماعت کے کاموں کو دیکھے۔ اس مانے میں اسے علی گڑھ کے نوجوانوں سے ملنا پڑتا، وہ انکی
 میں پڑھتا، انکے مذہبی شکوک و رہائشی اضطراب کو سمجھنے کی کوشش کرتا۔ علی گڑھ یونیورسٹی میں جا کر وہاں کی
 لی کامطالعہ کرتا ہے سلسلے میں کانگریس کے ہندو کارکنوں سے بھی اس کے تعلقات پیدا ہوئے اور اس نے
 دیوبند کی جماعت مجاہدین کو بھی جا کر دیکھا! الغرض ایک دیوبندی عالم ہندوستان میں رہ کر یہاں کی فکری
 سرگرمیوں کو جہاں تک جان سکتا تھا۔ وہ مرحوم نے جاننے اور انکو سمجھنے کی کوشش کی۔ اس کے بعد

۱۹۱۵ء میں قسمت بھری گئی لیجاتی ہے اور سات سال کے بعد وہاں سے وہ ماسکو پہنچے ہیں اور پھر ماسکو سے ترکی اور
 ترکی سے واپس ہو کر حجاز میں پناہ گزیں ہوئے ہیں جس شخص نے مرحوم کو ایک بھی دیکھا ہے وہ خوب بتا ہے کہ انکی آنکھیں
 کتنی تیز اور زور ہیں، ہمیں کس قدر وسعت پذیر اور رسا اور دل کنا برا تھا، ظاہر ہے وہ جہاں گئے ہونگے انہوں نے زندگی کو
 خوب دیکھا ہوگا اور اپنی تمام نظری و فکری صلاحیتوں کو گردش کی زندگی کا شیبہ فرما کر کچھ نہیں لے کر چلا گیا ہوگا۔
 مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے شاہ ولی اللہ کی مجددانہ تحریک کی کامی کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ لکھا ہے
 جس دور میں شاہ ولی اللہ صاحب، شاہ عبدالعزیز صاحب، اور شاہ اسماعیل شہید پیدا ہوئے، اسی دور میں یورپ
 قرون وسطیٰ کی عین بیدار ہو کر نئی طاقت کے ساتھ اٹھ کھڑا ہوا اور باطن علم و فن کے محققین و محققین اور موجدین
 اس کثرت پیدا ہوئے جنہوں نے ایک نیا کی دنیا بدل والی، اس کے بعد موصوف نے یورپ کے محققین کے نام گناہیں ہیں۔ اور
 انہوں نے جو اخلاقیات، ادب، قانون، مذہب، سیاسیات، اور تمام علوم عمران پر زبرد اثر ڈالا اور جس طرح انتہائی جرات اور
 بیابالی کے ساتھ دنیا قدیم پر تنقید کے نظریات و افکار کی ایک نئی دنیا کی بنا والی اس پر بحث کی ہے، اگلے چل کر بڑی
 تفصیل سے اس نئی دنیا کی خصوصیات بیان کی ہیں۔ اور آخر میں فرمایا ہے سید صاحب اور شاہ اسماعیل شہید جو عملاً
 اسلامی انقلاب برپا کر کے لڑے تھے، انہوں نے سارے انتظامات کی مگر اتنا نہ کیا کہ اہل نظر علماء کا ایک ڈیویژن
 بھجوتے اور تحقیق کرانے کہ یہ قوم جو طوفان کی طرح چھاتی چلی جا رہی ہے اور نئے آلات، نئے وسائل، نئے طریقوں اور
 نئے علوم و فنون سے کام لے رہی ہے، اسکی اتنی قوت اور اتنی ترقی کا راز کیا ہے اس کے گھر میں کس نوعیت کے ادارات
 قائم ہیں، اسکے علوم کس قسم کے ہیں ان تفصیلاً کو بیان کرنے کے بعد مولانا مودودی فرماتے ہیں کہ گھر سمجھ میں نہیں
 آتا کہ کس طرح ان بزرگوں کی نگاہ دور رس سے معاملہ کا یہ پہلو بالکل ہی اچھل رہا گیا اور آخر میں یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ
 "بہتر حال جہاں سے یہ چوک ہوئی تو اس عالم اسباب میں ایسی چوک کے نتائج سے وہ نہ بچ سکتے تھے۔"

بفرض محال اگر یہ مان لیا جائے کہ ان بزرگوں سے یہ چوک ہوئی، تو کیا انہی بزرگوں کے نقش قدم پر چلنے کے
 ایک صاحب نظر عالم نے اسکی تلافی نہیں دی مولانا عبدالعزیز سندھی نے وہ سب کچھ کیا، اسکی توقع مولانا مودودی
 شاہ ولی اللہ صاحب، شاہ اسماعیل صاحب اور سید صاحب رکھتے تھے لیکن اسکے باوجود تعجب یہ ہے کہ موصوف ہی
 آج اس زمانے میں جبکہ دنیا اتنی بدل چکی ہے مرحوم کے افکار کو جو یورپ کو اچھی طرح سے دیکھنے اور اسکے انقلاب کو
 غائر نظر سے سمجھنے کے بعد پیش کر گئے ہیں، بس سے زیادہ مخالفت ہے مولانا مودودی کو مرحوم سے شکایت یہ ہے کہ وہ یورپ

سے مرعوب ہو گئے تھے، لیکن ہر موصوف کی یہ شکایت بجا ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کو کوئی انکار نہیں کر سکتے گا کہ مولانا سندھی ہی پہلے صاحب نظر عالم ہیں، جنہوں نے یورپ کے انقلاب کو دیکھا اور جہان تک ممکن تھا اسی سمجھنے کی کوشش کی۔ بیشک مولانا مولوی کے نزدیک یہ یورپ سے مرعوب ہو گئے لیکن اب دیکھنا یہ ہے کہ کون سے اہل نظر علماء ایسے ہیں جو خیر سے یورپ چاہتے ہیں اور مسلمانوں کو بقول موصوف کی جس جامع اور عمدہ گیر اسلامی تحریک کی ضرورت ہے جو تمام علوم و فنکار، تمام قوتوں و عناصر اور تمام شعبہ ہائے زندگی پر اپنا اثر ڈالے اور تمام امکانی قوتوں سے اسلام کی خدمت کے لیے اس تحریک کیلئے وہاں کی نسیجہ عمل لائے۔ ہمارا اپنا یہ عقیدہ ہے کہ ایک صاحب نظر عالم دین جو یورپ چاہے گا اور یورپ کے انقلاب کو سمجھ کر یورپی غلوں اور دانشورانی جامع اور عمدہ گیر پیمانہ پر تجدید ملت کا کام کرنا چاہے گا، وہ کم و بیش وہی شاہراہ عمل اختیار کرے گا جو مولانا عبدالقادر سندھی نے تجویز فرمائی تھی۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ۱۹۳۹ء میں جب لینا واپس وطن آئے تو خود ان کے ذاتی حالات اور ملک کی عام فضا اس کام کیلئے زیادہ سازگار نہ تھی۔ مرحوم مجلس سال تک ایک دوسرے ماحول میں اور سخت محنت و مشق و روح و سماجی حالات میں زندگی گزار کر آئے تھے اور چونکہ انکو اپنی کام کی بڑی جلدی تھی اور انکی عمر کا چل چلا ہوا تھا، اس لیے کسی تحریک کی دعوت کیلئے لوگ جس سے کون کی توقع رکھتے تھے، وہ ممکن نہ تھا اور پھر مزید وقت یہ آپری کہ ان کی تعلیمات اور سیاسی اور کام کی ترجمانی ایک ایسے شخص کو کرنی پڑی، جو گو علماء دیوبند کا عقیدت مند تو ضرور تھا، لیکن جس علم اور بصیرت کی اس کام کے لیے ضرورت تھی، وہ یورپی طرح اس کا حامل نہ تھا۔ اس لیے ممکن ہے کہ مولانا مرحوم کی ترجمانی کا وہ یورپی ادوانہ کر سکا ہو۔ خدا کا ہزار ہا شکر ہے کہ ان سب کوتاہیوں کی تلافی برہان کے ان مضامین سے ہو گئی، ان مضامین کی لکھنے والے خود راہِ علم کے فاضل ہیں۔ اور پھر خدا کے فضل سے علوم حاضرہ میں بھی بھری دستگاہ رکھتے ہیں۔ انصاف یہ ہے کہ مولانا سعید احمد اکبر آبادی ایم ایس نے ان مضامین میں لینا مرحوم کی ترجمانی فرما کر یہ ثابت کر دیا ہے کہ واقعی ”حق باحق قرار رسید“۔

مولانا عبدالقادر سندھی دیوبندی تھے۔ ظاہر ہے، انکی ترجمانی ایک دیوبندی فاضل ہی بہتر ہو سکتی ہے اور پھر بات یہ ہے کہ مولانا سندھی میں ”ظفرہ“ کے قائل نہ تھے یعنی یہ نظریہ فکر کہ زمانے یا جسم کی حرکت متصل نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک اور ایک آنے دوسری آن میں نسبت کرتا ہے اسکے برخلاف مسلسل دیوبندی ترقی کو ہی صحیح معنوں میں ترقی سمجھتے تھے۔ اب حقیقت یہ ہے کہ مولانا کی فکری دعوت دیوبند کے تاریخی ارتقا کی ایک منزل ہے ضرورت ہے کہ دیوبند کے اہل نظر علماء اس فکری دعوت کو جانیں، لیں اور اپنی اپنی اور اس طرح جس فکری قیادت اور عملی رہنمائی کی دیوبند کی توقع کی جاتی ہے، وہ اس تاریخی فرض کو پورا کرے۔

یہ نظریہ اس شاہراہ فکر عمل کی قیادت کی طرف دیوبند کا پہلا قدم ہے۔

زندگی اور شخصیت

دنیا میں جو لوگ کسی عقیدہ پر ایمان رکھتے یا کسی مذہب کو سچا مانتے ہیں وہ ہمیشہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم تو ان لوگوں کی ہوتی ہے جو اپنے عقیدہ پر محض اس لئے ایمان رکھتے ہیں کہ خوش قسمتی یا بد قسمتی سے انھوں نے اس عقیدہ پر ایمان رکھنے والے گھرانے میں جنم لیا ہے۔ اس عقیدہ کو سچا مانتے والے لوگوں کی گودوں میں پرورش پائی ہے۔ اور ایک ایسی سوسائٹی اور ایسے ماحول میں ذہنی تربیت و تعلیم کے مختلف مدارج طے کئے ہیں جو اس عقیدہ کا یقین رکھتے ہیں۔ اس قسم کے لوگوں کا ایمان "ایمانِ کامل" سہی۔ لیکن اگر وہ صرف اسی پر قناعت کر کے بیٹھ جائیں تو ان میں اس بات کی صلاحیت کم ہوتی ہے کہ وہ اپنے عقیدہ کی سچائی اس کے مخالفوں اور دشمنوں سے بھی منوا سکیں۔

اس کے برخلاف دوسری قسم کے لوگ وہ ہوتے ہیں جو اس عقیدہ کا بلند نظریہ وسعت فکر اور تعمق خیال سے خود اپنے یا اپنے زمانہ کے طرز فکر کے ماتحت

پوری طرح جائزہ لیتے ہیں۔ عقل و فراست کی کسوٹی پر اس کو خوب اچھی طرح
 دیکھتے اور اس کا کھرا کھوٹا معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور جب ان کے
 دل و دماغ اپنی تمام بیداریوں کے ساتھ اس عقیدہ کی صحت کا متفقہ اور
 قطعی فیصلہ صادر کرتے ہیں تو اب وہ اس کو قبول کر لیتے ہیں اور خوش قسمتی سے
 قوت نظری کے ساتھ ان کی قوت عملی بھی تندرست اور پر جوش و سرگرم ہوتی
 ہے تو اب یہ لوگ عقیدہ اور عمل کی پختگی کا ایسا عظیم الشان مظاہرہ کرتے
 ہیں کہ پہلی قسم کے لوگوں سے بمراحل آگے نکل جاتے ہیں اور صداقت
 پرستی کے درجات و مراتب میں ان کا مرتبہ سب سے اونچا اور بلند ہوتا ہے۔

نبوت کی زبان حقیقت ترجمان نے

خیا رکہ فی الجاہلیۃ جو تم میں جاہلیت میں سب سے بہتر ہے

خیا رکہ فی الاسلام وہ اسلام میں بھی سب سے بہتر ہے۔

فرما کر اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ اور حضرت عمرؓ نے، الخطاب رضی اللہ
 عنہ کی فاروقیت کا راز بھی ایک اسی نکتہ میں پہنچا ہے۔ مولانا عبید اللہ
 سندھی رحمۃ اللہ علیہ اسی دوسرے گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔

اسلام جس کو رب السموات والارض کی بارگاہ اقدس سے رحمت لکھ
 لیا، اسلام دینا، کا طفرائے امتیاز و افتخار حاصل ہے۔ عقائد و اعمال کا ایک
 ایسا دلنواز و روح پرور مجموعہ جو نبی ہے کہ اس کو جس جہت سے دیکھئے حسن
 ہی حسن نظر آتا ہے اور اگر دیکھئے والا آئینہ ضمیر سے تو ناممکن ہے کہ اسکی
 نظر تجسس اس کی جلوہ پاشیوں میں گم ہو کر نہ رہ جائے۔

زفرق تا بقدم ہر کجا کہ می نگریم کرشمہ دامن ول می کشد کہ جا اینجا است
یہی وجہ ہے کہ عرب کے سادہ طبیعت مشرکین و اہل کتاب اسلام کی
سادہ تعلیمات سے متاثر ہوئے اور حلقہ بگوشش کلمہ توحید بنے۔ عجیبوں کو ان
تعلیمات کے اخلاقی اور عملی اثرات و نتائج نے رام کیا اور وہ اس کے صید زبوا
ہوئے۔ فلاسفہ کو اسلام نے کھینچا۔ بہادروں کے سخت دلوں کو عمر و خالد رضی
اللہ عنہما کی جانبازیوں نے موم بنایا۔ سلاطین و امراء۔ اسلام کے "سکندر و شاہ"
فقیروں اور درویشوں کی شان بے نیازی و استغنا کو دیکھ کر اس کے استاذ عقیدت
و ارادت پر بے ساختہ جھک پڑے اور دنیا کے مظلوم و مجبور اور بے کس و مقہور
انسان جن کے جسموں پر قیصریت و کسرویت کے دیوانہ شکار نے اپنے
دندان حرص و آرزو ہمارے کھے تھے۔ انہوں نے اسلام کی زبان سے انسانی حقوق
کے احترام اور مساوات و برابری کا نعرہ سنا تو وہ سب اس کے جھنڈے نیچے
جمع ہو گئے اور انہوں نے دعوت ربانی کو لبیک کہتے ہی اپنے سوکھے ہوئے
بازوؤں اور لاغر و نحیف جسموں میں ایک ایسی طاقت محسوس کی کہ انہوں نے
دیکھتے ہی دیکھتے قیصریت و کسرویت کے ناپاک جاہلیہ ظلم و ستم کی فضائے
آسمانی میں دھجیاں اڑادیں۔ غرض یہ ہے کہ ہر قوم اور ہر جماعت نے اسلام
کی صداقت کو اپنے اپنے نقطہ نظر اور رجحان ذہنی کی روشنی میں جانچا اور
پرکھا ہے اور اس کی سچائی پر ایمان لائی ہے۔ راہیں گو مختلف ہیں۔ منزل
بہر حالی ایک ہی ہے۔ عنوانات فہم و تعبیر میں رنگارنگی و گونا گونی ہے لیکن
"مُعْتَبَرُونَ" میں یکسانیت ہے۔

عبدالاشتی وحسن احمد

تاریخ اسلام کے ہر دور میں یہی ہوتا رہا ہے اور آئندہ بھی ایسا ہوگا۔ تاریخ انسانی کے طبعی ارتقاء کے ساتھ ساتھ انسان کا طریق فکر اور اس کا انداز فہم و تدبیر بھی ترقی پذیر ہوتا ہے اور وہ اپنے اسی طریق فکر کی روشنی میں ہر حقیقت کا جائزہ لیتا ہے۔ اسلام چونکہ عالمگیر اور آخری دین حق ہے اس لئے اس کو کوئی انسانی جماعت خواہ کسی طریق فکر سے چاہے۔ بہر حال اگر فطرت میں سلامتی ہے تو وہ ضرور اس کی صداقت کا اعتراف کرے گی۔ اسی بنا پر متکلمین کے نام سے علماء اسلام میں جو جماعت ہر دور میں رہی ہے اس نے اسی بات کی کوشش کی ہے کہ وہ اسلام کا پیغام اپنے زمانہ کے لوگوں تک ان کی استعداد فہم و فراست اور طریق فکر و تدبیر کے مطابق ہی پہنچائیں۔

آجکل اسلامی قدامت پرست کا ایک عجیب و غریب شعار یہ بھی ہو گیا ہے کہ اب متکلمین اسلام کی ان مخلصانہ کوششوں کا مذاق اڑایا جاتا ہے اور ان کے کارناموں کی وقعت کو کلم کرنے کے لئے سرے سے "عقلیت" ہی کی مخالفت شروع کر دی گئی ہے۔ حالانکہ اگر واقعہ ایسا ہی ہوتا تو امام شافعیؒ اور دوسرے علماء ایک مرتبہ علم کلام کی تحصیل کے متعلق عدم جواز کا فتوے دینے کے بعد پھر اس کے وجوب کا حکم نہ دیتے لہ

لہ ظاہر ہے کشتی میں جتنے نہ جیتنے سے کسی مذہب کی صداقت کا کیا تعلق ہو سکتا ہو لیکن اس کے باوجود رکاب نامی ایک عرب پہلوان نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کشتی لٹنے کی فرمائش کی اور اس میں جیت جانے کو اس نے دلیل صداقت قرار دیا تو آپ اس پر (باقی صفحہ ۲۱ پر)

ہمارے زمانہ میں مولانا عبید اللہ سندھی اسی نوع کے متکلم اسلام تھے۔ مزید برآں آپ کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ متکلم ہونے کے ساتھ عملاً عظیم و جلیل مجاہد بھی تھے۔

ہونا تو یہی چاہئے۔ لیکن بد نصیبی سے ہندوستان میں ایک ایسا طبقہ موجود ہے جو اسلام کی عالمگیر حیثیت سے شعوری یا غیر شعوری طور پر نا آشنا ہونے کے باعث دینِ قیم کی نسبت اجارہ دارانہ بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے، جاگیر دارانہ ذہنیت رکھتا ہے۔ اس طبقہ کو نئے عنوان و تعبیر کا اختلاف بھی ناقابل برداشت ہے۔ اور یہ کسی ایسی چیز کو کبھی گوارا نہیں کر سکتا جو ان کے اپنے محدود نقطہ فکری سے ذرا بھی منحرف ہو۔ چنانچہ ان حضرات سے مولانا

بقیہ حاشیہ ۲۱ بھی رضامند ہو گئے اور رکابہ کو بچھاڑ کر اس سے اپنی نبوت کا اقرار کر لیا۔ اسی طرح کارپاب اور واقعہ ہے۔ قبیلہ تمیم کے ایک اور وفد نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر سفارحہ اپنی فخر میں مقابلہ کرنے کی دعوت دی تو آپ اس پر رضامند ہو گئے اور آپ نے وفد کے خطیب کے مقابلہ میں اپنے خلیب ثابت بن قیس کو اور ان کے شاعر کے مقابلہ میں اپنے شاعر حسان بن ثابت کو اشارہ پڑھنے کا حکم دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سردارانِ تمیم نے خطیب اور اشعار سن کر کہا: "بیشک آپ نبی اور موبد من اللہ ہیں اور پھر سب مسلمان ہو گئے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی صداقت کو ثابت کر دکھانے کے لئے ایک مبلغ کو اپنے زمانہ کے تمام آلات اور ساز و سامان سے مسلح ہونا چاہئے اور اگر وہ ایسا کرتا ہے تو اس کا فعل سراسر اسلامی ہے۔ نہ کہ "تجدد"۔

علیہ السلام کی زندگی میں ہی تخریروں اور تقریروں میں اس کا علانیہ اظہار شروع کر دیا تھا۔ لیکن اگر اس سلسلہ کا ایک علمی شاہکار دیکھنا ہو تو دارالمصنفین اعظم گڑھ کے ماہوار رسالہ "معارف" کی اشاعت بابت ستمبر ۱۹۲۲ء میں مولانا مسعود عالم ندوی کی وہ تنقید ملاحظہ فرمائیے جو "مولانا سندھی پر ایک ناقدانہ جائزہ" کے عنوان سے چھپی ہے۔

۱۹۶۰ء

تنقید بڑی چیز نہیں۔ اور نہ مولانا علیہ السلام کے ساتھ ان حضرات کا یہ معاملہ تاریخ اسلام کا کوئی انوکھا اور نادر واقعہ ہے۔ پہلے ہی ایسا ہوتا رہا ہے۔ عورتیں، امام احمد بن حنبل کو "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق" کہنے کے جرم میں کن لوگوں نے درے لگوائے تھے، امام مالک بن انس کو طلاق المکرہ لیس واقعہ کا اعلان کرنے کی پاداش میں کن حضرات نے ذلیل و رسوا کرایا۔ پھر ابن رشد پر جو تباہی آئی وہ کن کے فتاویٰ کا صدارت تھا۔ امام ابن تیمیہ کو قید و حبس کی جو تکالیف برداشت کرنی پڑیں ان کے لئے سب سے بڑا جواز کا سامان کن حضرات کی تکفیر نے مہیا کیا۔

حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی کی نسبت جہاں گیر ایسے عادل بادشاہ کے اپنے تزک میں حد درجہ ناشائستہ الفاظ اور ان کو گوالیار کے زندان میں محبوس کرنا کس ذہنیت کا پتہ دے رہے ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ کی بدعت ترجمہ قرآن پر علماء کرام کے ایک طبقہ نے کیوں ہنگامہ برپا کیا تھا۔ یہاں تک کہ مسجد فتحپوری میں ان کے قتل تک کا پروگرام بنا لیا گیا تھا۔

مخربک اتحادِ اسلامی کے بانی سید جمال الدین افغانی پر علماء مصر کے ایک
گروہ نے کیوں عرصہٴ حیات تنگ کر دیا اور ان کے وہاں کے قیام کو ناممکن
بنا دیا تھا۔ یہ تو خیر! آپ فرمائیں گے اربابِ اغراض کے کارنامے تھے۔
لیکن اس کو کیا کہئے گا کہ امام ابن تیمیہؒ جیسا امامِ وقت اور حافظِ حدیث
غزالیؒ ایسے اعتراض کش امام کو معتزلہ بلکہ باطنیہ فرقہ کی صف میں لے جا کر
بٹھا دیتا ہے اور رئیس الطائفہ۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کو ملحد اور زنادق
کے خطاب سے نوازتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ اصحابِ عقل و نقل اور اربابِ اجتہاد و تنقید میں ہمیشہ کشمکش
رہی ہے۔ اور سب آپس میں ایک دوسرے سے برد آزار رہے ہیں۔ اس بنا
پر اگر آج بھی ایسا ہو تو اس میں نہ کوئی بُرا ناسننے کی بات ہے اور نہ جائے
حیرت و استعجاب ہے۔

لیکن اس بات کا سخت افسوس ہے کہ مولانا مسعود عالم نے مولانا سندھی
پر جو تنقید کی ہے۔ اس میں مولانا کے افکار کو بالکل توڑ موڑ کر پیش کیا گیا ہے
جس سے حقیقت کچھ سے کچھ ہو گئی ہے۔ اور کہیں کی بات کہیں جا پہنچی ہے۔
علاوہ بریں یہ تنقید فاضل نقاد کی ایک ایسی ذہنیت کا پردہ فاش کرنی ہے
جو ہمارے نزدیک خود تنقید کی مستحق ہے۔ اگر مولانا مرحوم حیات ہوتے تو وہ خود
اس کا جواب لکھتے لیکن یہ تنقید ایسے وقت شائع ہوئی ہے جبکہ اسکی اشاعت
کے ساٹھ ساٹھ معارف میں دو سطر کا مولانا کی وفات پر ایک تحریرتی نوٹ بھی
ہے۔ اس بنا پر ہم اس تبصرہ پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں اور چونکہ یہ بحث مولانا

کے افکار و آراء سے ہے جن میں آجکل موافقانہ اور مخالفانہ بڑی و چھپی لیجاری ہے اور جو عصر حاضر میں اسلام کی مشکلات کو حل کرنے سے متعلق ہیں۔ اس لئے ہم اس پر تفصیلاً گفتگو کریں گے۔ تاکہ مولانا کے افکار اپنی اصل شکل و صورت میں لوگوں کے سامنے آجائیں اور وہ ان پر صحیحیگی، ستائش، بلند نظری اور روشن و ماعنی کے ساتھ غور و خوض کر کے یہ معلوم کر سکیں کہ وہ مستقبل کی نئی دنیا میں جو ابھی انقلابات کی گود میں پرورش پا رہی ہے۔ مولانا کے دینی و سیاسی افکار سے اسلام کو سر بلند کرنے کی راہ میں کہاں تک اور کتنی روشنی حاصل کر سکتے ہیں۔

سأ شروع میں ہی اس کا ظاہر کر دینا بھی ضروری ہے کہ ہم خود مولانا مرحوم کے سب خیالات اور تمام افکار و آراء سے من و عن متفق نہیں ہیں۔ اور نیک مولانا

سے چنانچہ "برہان" میں کئی مرتبہ اس کا اظہار بھی ہو چکا ہے۔ اس سلسلہ میں اس واقعہ کا ذکر بھی بے محل نہیں ہوگا کہ یہاں دہلی میں جامع مسجد کے قریب مولوی محمد ادریس صاحب میرٹھی کا بڑا مکان ہے۔ جہاں جمعہ کی نماز کے بعد تقریباً وہ تمام ابنائے دارالعلوم دیوبند جو دہلی میں قیام پذیر ہیں جمع ہوتے ہیں اور مختلف مسائل و امور پر تبادلہ خیال کرتے ہیں مولانا عبد اللہ سندھی بھی قیام دہلی کے زمانہ میں ہر جمعہ کو اس مجلس میں پابندی سے شرکت فرماتے تھے اور ہم لوگوں کو جسٹہ جسٹہ مقامات سے نچتہ اللہ البانغہ کا درس دیتے تھے۔ مولانا کی عادت یہ تھی کہ وہ اصل مسئلہ کے متعلق خود پہلے ایک تقریر کر دیتے تھے اور پھر ہم لوگ نہایت آزادی اور بیباکی سے اپنے شکوک و شبہات (باقی صفحہ ۲۳ پر تلا ہیں)

سندھی کیا دنیا کا بڑے سے بڑا امام اور مجددِ وقت بھی کوئی ایسا نہیں کہ سب لوگوں نے اس کے سب خیالات سے اتفاق کیا ہو۔ اس بنا پر اس تحریر کا مقصد مولانا کی خواہ مخواہ طرفداری نہیں بلکہ ان کے افکار و آراء کی ٹھنڈے دل سے تحقیق و تنقیح مقصود ہے واللہ بھدی من یشاء۔

و عندی من اکخبار ما لو حکمنا ^۱ اذا قرع المغتاب من ندم سنا
چونکہ ہر کلام کے سمجھنے میں منکلم کی شخصیت کو سمجھ لینے سے بڑی مدد ملتی ہے اسلئے

(بقیہ ما شبہ صفحہ ۲۴) یا اعتراضات بیان کرتے تھے تو مولانا ان کے جوابات کی تقریر کرتے تھے۔ مولانا کی پابندی و منع کا یہ عالم تھا کہ محض اس مجلس میں شرکت کے لئے جامعہ نگر ابو کھلے سے جو دہلی سے سات میل کی مسافت پر ہے نماز جمعہ سے قبل تشریف لاتے تھے اور نماز عصر کے بعد یہاں سے فارغ ہو کر واپس چلے جاتے تھے۔ نہایت معتبر ذرائع سے معلوم ہوا ہے کہ متعدد بار ایسا بھی ہوا ہے کہ مولانا کے پاس موٹر بس کا کر ایہ ادا کرنے کے لئے پیسے نہیں ہوئے ہیں تو وہ گرمی کے دنوں میں جامعہ نگر سے پیدل ہل کر دہلی پہنچے ہیں اور پھر پاپیادہ ہی واپس گئے ہیں۔ لیکن کیا مجال کہ چہرہ کی بشاشت اور زور تقریر پر اس کا ذرا بھی اثر محسوس ہونے دیا ہو یا کسی سے اس کا ذکر کیا ہو۔ کیا آج بھی کوئی عالم دین ستین ہے جو اس طرح کی مجاہدانہ زندگی بسر کرنے کا خواہگر ہو۔ آہ! اب آنکھیں اس پیکرِ عزم کو ترستی ہیں۔

الہی اللہ اشکو الہی الناس انہنی

ازی الارض تبقی والاخلاء تذهب

مناسب ہے کہ مولانا سندھی کے افکار و آرا پر گفتگو کرنے سے پہلے موصوف کی شخصیت کا ایک اجمالی جائزہ لے لیا جائے۔

مولانا کے افکار پڑھتے وقت بنیادی طور پر اس حقیقت کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ یہ افکار ایک ایسے شخص کے ہیں جو پیدائشی مسلمان نہیں تھا۔ ایک سکھ گھرانے میں پیدا ہوا۔ دنیوی اعتبار سے ابھی خاصی آرام کی زندگی بسر کرنے کے باوجود اس نے مذہبی صداقت کی جستجو شروع کی اور جب اسلام کی صداقت اس پر روشن ہو گئی تو اب اس کے قبول کرنے اور اس کے اظہار و اعلان میں اس نے کسی کی ذرا پروا نہ کی اسلام اس کو اتنا عزیز تھا کہ اس کی خاطر اس نے بوڑھی ماں کو چھوڑا۔ بہن اور ماموں سے منہ موڑا۔ کنبہ قبیلہ کو الوداع کہا۔ یہاں تک کہ اپنا وطن بھی ترک کر دیا۔ پھر اس نے صرف مسلمان ہونے پر قناعت نہیں کی بلکہ اسلام کی اصل روح۔ اس کی تعلیمات اور اس کے اصول و فروع میں بصیرت پیدا کرنے کے لئے اس نے علوم دین کی تحصیل شروع کی اور اسی سلسلہ میں وہ دیوبند آیا۔ یہاں اس نے علوم عقلیہ و نقلیہ میں کمال درجہ پیدا کیا۔ ذہن بیدار تھا۔ اور ذوق جستجو صادق۔ استاد حضرت شیخ الہند جیسا ملا جو پتیل کو سونا، اور خاک سیاہ کو ہیرا بنا دے۔ پھر کمی کس چیز کی تھی اس نو مسلم نوجوان نے وہ آب و تاب پیدا کی کہ اپنے ساتھیوں سے گویا سبقت لے گیا۔ اس کے علم و عمل، اخلاص و دیانت اور فہم و فراست کے ثبوت کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ اہم کاموں میں اپنے استاد حضرت شیخ الہندؒ کا معتدترین دست و بازو بنا جو اپنے عہد

کے صرف ایک نامور محدث نہیں تھے بلکہ عالم اسلام کے بلند پایہ مفکر بھی تھے اور جن کا دل و دماغ اسلام کو دنیا کی عظیم ترین طاقت بنانے اور ہندوستان میں ایک اسلامی انقلاب برپا کرنے کی فکر میں ہر وقت غلغلہ و پچاں رہتا تھا۔ اسی غایت ^{لے} اعتماد کا نتیجہ تھا کہ اس نے اپنے اس نوجوان شاگرد کو اپنے سینہ کے راز ہائے سربستہ کا محرم و امین بنا کر کابل بھیج دیا۔ کابل میں چند سالہ قیام کے بعد آپ ماسکو آئے۔ یہاں اپنی آنکھ سے زار کی حکومت کے کھنڈروں پر سوویٹ روس کی جدید عمارت کو کھڑے ہوتے دیکھا۔ یہاں ایک سال تک قیام کرنے کے بعد آپ ٹرکی آئے۔ پھر حلب زینچے اور بارہ تیرہ سال یہاں کی خاکِ پاک میں بسر کرنے کے بعد ہندوستان آئے اور پانچ سال بعد بالآخر یہیں جان، جاں آفریں کے سپرد کر کے راہی عالم بقا ہو گئے۔ رحمۃ اللہ رحمۃ وسعۃ حق مغفرت کرے عجیب آزاد مرد تھا

یہ ظاہر ہے کہ مولانا ہندوستان سے کابل حضرت شیخ الہند کے بھیجے ہوئے تھے اور ان کے ایک خاص مشن کے سفیر و مبلغ بن کر پھر وہاں کیا حالات پیش آئے کہ مولانا کو آخر کار افغانستان کی اقامت

لے ہماری جماعت میں حضرت شیخ الہند کے نامور تلامذہ کی نسبت یہ مشہور ہے کہ مولانا عبد اللہ سندھی حضرت شیخ الہند کے دماغ تھے۔ مولانا شبیر احمد عثمانی آپ کی زبان اور مولانا حسین احمد اور مولانا عزیز گل وغیرہ آپ کے دست و پا تھے۔

بھی ترک کر دینی پڑی؟ اس سلسلہ میں ایک بات بالکل ظاہر ہے اور خود مولانا نے بھی اپنی تقریروں میں اس کا بار بار یاد کر لیا ہے کہ ان کو قیام افغانستان کی طویل مدت میں اس بات کا یقین ہو گیا تھا کہ حضرت شیخ الہند جس بین الاقوامی سلام کی بنیاد پر اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی عمارت قائم کرنا چاہتے تھے وہ اب ایک دیوانہ کا خواب ہو کر رہ گیا ہے۔ اور جن سے توقع تھی کہ وہ مسلمانان ہند کی خشکی اور جراثیمِ دل کی داؤدیں گے۔ وہ غریب خود ہندوستان کے بد نصیب مسلمانوں سے بھی زیادہ "خشتر تیغ ستم" ہیں اور سب کے سب اپنے اپنے ملکی و وطنی معاملات و مشکلات کے حل کرنے میں اس درجہ سرگرداں و پریشان ہیں کہ انہیں اپنے کسی دوسرے ملک کے برادرانِ ملت کے معاملات پر غور کرنے اور ان سے واپسی لینے کی فرصت ہی نہیں ہے، مولانا نے رٹ کی کے عزلِ خلافت سے پہلے ہی اس حقیقت کو روز روشن کی طرح محسوس کر لیا تھا۔ لیکن بعد کے تجربات نے خود ہندوستان کے بھولے بھالے مسلمانوں کو بھی آخر کار اس حقیقت کا یقین دلایا۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور رہائیت بردار و کرب سے محسوس کیا کہ انہوں نے ترکوں کی محبت میں اپنا سب کچھ کس طرح بے دریغ لٹایا اور خرچ کیا۔ لیکن ترکی کے نوجوان نے اس کا کیا جواب دیا۔ یہاں تک کہ ان فیاضیوں، قربانیوں اور ایثار و فداکاری کے جواب میں ان غریبوں نے خود "غلامی" کے طعنے سننے اور ان کو بدمسرت و افسوس کہنا پڑا۔

لو وہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بے ننگ نام ہے یہ جانتا اگر تو لٹا تانا گھر کو میں

مسلمانان ہند کے اس تلخ احساس کو ایک مرتبہ مولانا محمد علی مرحوم نے مصر میں تقریر کرتے ہوئے ایک نہایت تلخ فقرہ میں ظاہر کیا تھا۔ مولانا نے فرمایا "اے مصر وادی نیل کے مسلمانو! خوب یاد رکھو۔ تمہاری سرزمین کو فرعون سے بھی نسبت ہے اور حضرت موسیٰ سے بھی۔ پس اگر تم کو حضرت موسیٰ پر ناز و فخر ہے تو تم ہمارے بھائی ہو۔ لیکن اگر تم فرعون کو اپنے لئے سرمایہ افتخار سمجھتے ہو تو ہم کو تم سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ ترکی جس نیشلزم کا شکار ہوا۔ مصر، عراق و عرب اور ایران و افغانستان بھی اسی نیشلزم کے پتھر تھے۔ اور اب اتحاد اسلامی کی بنیاد پر کام کرنے کے تمام امکانات خاک مایوسی و ناامیدی میں دفن ہو چکے تھے۔ مولانا عید اللہ سندھی جس ذہن بیدار، دماغ روشن اور عبت بلند کے مالک تھے اس کے لئے یہ ناممکن تھا کہ وہ ان مایوسیوں میں ولولہ و عزم کار کے شعلوں کو سرد کر کے بیٹھ جاتا اور رول کو تسلی دینے کے لئے کسی خاتقاہ میں بیٹھ کر سوجہ گردانی پر قناعت کر لیتا۔ ایک سپاہی کا کام یہ ہے کہ وہ ایک مورچہ پر شکست کھاتا ہے تو اپنے لئے دوسرا مورچہ پسند کر لیتا ہے۔ اس کا اگر ایک ہتھیار کندا اور نا کارہ ہو جاتا ہے تو وہ جھٹ ڈوسرے ہتھیار سے کام لینا شروع کر دیتا ہے۔ اسے یقین ہوتا ہے کہ زندگی جدوجہد مسلسل کا ہی نام ہے اور موت سکون کے سوا اور کچھ نہیں۔

مولانا کو قدرت نے جو دیدہ بنیا اور چشم حقیقت نگر عطا فرمائی

تھی اس کا مطالبہ یہ تھا کہ دریا میں طغیان و سیلاب کا توجہ دیکھ کر لب
 ساحل آنکھیں بند کر کے بیٹھے رہنا اور سپرنوچ کی طرح اپنے ہاتھ پاؤں
 پر پھر وسا کر ناقین و انشمندی اور شیوہ مصلحت شناسی نہیں ہے۔
 مولانا نے محسوس کیا کہ جنگِ عظیم نے دنیا کی تہذیب و تمدن کے نقشے
 بدل دیئے ہیں۔ ایشیا پر یورپ کے سیاسی اقتدار کا بیخہ مضبوطی
 سے جم گیا ہے۔ نظامات کہن کی قبا پارہ پارہ ہو گئی ہے۔ پرانا فلسفہ
 پرانی روایات اور پرانا اندازِ تحلیل سب انقلاب کی طوفانی موجوں میں
 خس و خاشاک کی طرح بہتے چلے جا رہے ہیں۔ مولانا کی زندگی کا مشن
 صرف اعلاءِ کلمۃ اللہ اور دین حق کی سر بلندی و سرفرازی تھا اور اسی مقصد
 کو لے کر وہ ہندوستان سے روانہ ہوئے تھے۔ لیکن یہ مقصد حاصل ہو
 ا تو کس طرح؟ اس کا جواب آسان نہیں تھا۔ البتہ ایک بات بالکل صاف
 طور پر واضح ہو گئی تھی کہ اگر مادیت کے اس بے پناہ فروغ کے وقت مسلمانوں
 نے پرانا مورچہ بدل کر کوئی نیا مورچہ نہیں بنایا تو ان کی موت یقینی
 ہے۔ قدرت کا اٹل فیصلہ ہے ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا
 ما بانفسہم۔ یعنی

خدا نے آج تک اس قوم کی حالت نہیں بدلی

نہ ہو جس کو خیال آپ اپنی حالت کے بدلنے کا

قدرت کا یہ فیصلہ سب کے لئے ہے۔ اور ہمیشہ کے لئے۔ اس میں

مسلمان یہودی۔ عیسائی اور پارسی کسی کی تخصیص نہیں ہے۔ پھر ان

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ مبارکہ و حسنہ بھی آپ کے سامنے تھا کہ کس طرح آں حضرت نے تیرہ سال مکہ میں گزارے۔ پھر مدینہ کی طرف ہجرت کر کے اور وہاں مقیم ہو کر وہاں کے بااثر قبیلوں سے معاہدہ کر کے اسلام کی مخالف طاقتوں سے جنگ کی اور اس طرح مسلمانوں کو اس بات کا سبق دیا کہ کوئی عقیدہ خواہ کتنا ہی اچھا ہو اور اس پر ایمان رکھنے والے کتنے ہی مخلص اور فداکار ہوں بہر حال اسکو دنیا میں زندہ رکھنے اور طاقتور بنانے کے لئے پہلی شرط حسن تدبیر ہے۔ اگر کام حسن تدبیر کے ساتھ کیا گیا ہے تو پھر بدرو حنین کے معرکوں میں فرشتے بھی آتے ہیں۔ اور جہاد حقہ کی مدد کرتے ہیں۔ اور اگر تدبیر میں فرو گذاشت ہو جائے تو غزوہ احد کی طرح اس کا خمیازہ بھی برداشت کرنا پڑتا ہے۔

اس بنا پر مولانا نے اس بات کا تو فیصلہ قطعی طور پر کر لیا کہ آپ پرانے مورچوں پر جانا عقل و مصلحت اور خود اسلام کی تعلیم کے خلاف ہی لامحالہ دوسرا مورچہ بنانا ہے۔ اور اس پر ٹھٹھے ہو کر اسلام کی تمام مخالف طاقتوں کو دعوت مبارزت دینا ہے۔ لیکن یہ دوسرا مورچہ کیا ہو اور اس کی تشکیل کس طرح پر کی جائے؟ اس کے لئے ضرورت تھی کہ پہلے اسلام کی مخالف طاقتوں کا پوری حاضر حواسی کے ساتھ جائزہ لیا جائے اور ان تمام عوامل و موثرات کا دیدہ وری کے ساتھ مشاہدہ و مطالعہ کیا جائے جنہوں نے ان مخالف طاقتوں کے میگزین میں جادو کی سی تاثیر پیدا کر دی ہے اور حین کی وجہ سے وہ تمام دنیا پر چھائی جا رہی

ہیں اور ان کے بالمقابل "عراق و بہران" کا مسلمان مغرب نواز کے
سوختہ درگلو اور پریدہ رنگ درمیدہ ہو کر رہ گیا ہے۔

مولانا نے ان چیزوں سے واقفیت کے لئے آج کل کے ہمارے عام
منکرین و متکلمین اسلام کی طرح صرف اخبارات اور کتابوں کے پڑھ لینے کو
کافی نہیں خیال کیا اور نہ ان کی بہت مروانہ کبھی اس کو گوارا کر سکتی تھی۔ آپ
نے ضرورت محسوس کی کہ خود ان ملکوں میں جا کر جہاں نئے ماوی فکر کے اسلحہ
ڈھل رہے تھے قریباً ان کا مطالعہ کرنا چاہئے اور یہ معلوم کرنا چاہئے کہ ان ماوی افکار و
نظریات کی ساخت میں کتنے اجزائے صالحہ ہیں جن کو خود ہمیں اختیار کرنا
چاہئے اور کتنے اجزائے فاسدہ ہیں جن کو کاٹ کر ہم اپنے لئے امن و
حفاظت کا سامان بہا کر سکتے ہیں۔ مسلمانوں نے تاریخ کے گذشتہ ادوار
میں یہی کیا ہے اور اسی طرح وہ اپنی ہستی کو مختلف احوال و شئون میں برقرار
رکھنے میں کامیاب ہو سکے ہیں۔ حقیقتوں سے آنکھ بند کر لینا اور اپنے خیالات
کی تنگ اور محدود کوٹھڑی کو ہی کائنات کی وسیع فضا سمجھ لینا زندگی نہیں
بلکہ موت کا پیغام ہے

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ نظر

تیرا نہ جاچ ہو نہ سکے گا حریف تنگ

لیکن یہ وہ نکتہ ہے جو اسلام کی نسبت جاگیر دارانہ ذہنیت رکھنے

والوں اور "سچہ مسادہ" کو ہی عین اسلام سمجھنے والوں کے دماغ کی سائی

سے بہت بلند ہے۔

مسلمانوں نے پہلے بھی "قذافی صفا و ع" ماکدر پر عمل کیا ہے اور اب بھی اگر وہ اپنی ہستی قائم رکھنا چاہتے ہیں تو اس پر عمل کرنے سے مفر نہیں ہے۔ غرض یہ ہے کہ یہ جذبہ تھا جس نے مولانا کو ترک افغانستان پر مجبور کیا۔ اور آپ یہاں سے روانہ ہو کر ماسکو آئے۔ ترکی پہنچے اور دوسرے یورپین ملکوں میں کچھ دن رہے۔ ماسکو میں اس وقت انقلاب کے ہاتھوں سے ایک نئے نظام فکر و تمدن کی بنیاد پڑ رہی تھی۔ یہاں رہ کر ایک دیدہ درمغز اسلام کو غور کرنا تھا کہ وہ کیا کیا خرابیاں اور کمزوریاں تھیں جو زار کی شہنشاہیت کو گرد و غبار بنا کرے اٹریں اور وہ کیا اسباب و عوامل ہیں جن کی وجہ سے انقلاب کامیاب ہوا۔ نیز یہ کہ اس انقلاب کے عناصر ترکیبی کیا ہیں اور دنیا کے مختلف گوشوں پر اس کے اثرات کیا ہوں گے؟ اس کے محاسن کیا ہیں اور معائب کیا؟ پھر اس مفکر نے اس پر بھی غور کیا کہ اسی طرح کا اگر کوئی اسلامی انقلاب کسی ملک میں پیدا کیا جائے تو اس کی صورت حال کیا ہونی چاہیے اور بنیادی طور پر اس کا خاکہ کیا ہوگا؟ اس مقصد کے لئے مولانا نے ماسکو کا قیام ایک سال تک کے لئے وسیع کر دیا اور اس مدت میں وہاں کی ایک ایک چیز کا مشاہدہ کیا۔ جو لوگ اس انقلاب کے امام تھے ان سے ملاقاتیں کیں۔ ان کے افکار و خیالات سے واقف ہو کر اس انقلاب کے پس منظر کا علم حاصل کیا۔ ایک ایک چیز کو جانچا اور پرکھا۔ اس کا کھرا کھوٹ معلوم کیا۔ عصری رجحان و مہنی کا بلکالی دانشمندی جائزہ لیا۔ اور سب سے آخر میں اس کا کھوج لگایا کہ انقلاب کی اس عمارت میں

کہاں کہاں رہتے ہیں جن کو بند کر کے اس کو اپنا یا جاسکتا ہے اور اسلام کی حفاظت کے لئے اس کو ایک مضبوط و محفوظ قلعہ کی حیثیت سے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ تو کی جو مسلمانوں کی امیدیں کا ایک آخری سہارا تھا۔ مولانا نے اس کو بھی اسی نقطہ نظر سے دیکھا اور پھر ان سب تجربات اور افکار کو لئے ہوئے اسلام کے حرم محترم و حجاز میں آکر مقیم ہو گئے تاکہ جو کچھ بھی انہوں نے ان ملکوں میں دیکھا اور محسوس کیا تھا کہ ان سب کو پیش نظر رکھ کر مسلمانوں کی بحالی اور اسلام کی سر بلندی کے لئے ایک نکل خاکہ اور نظام فکر و عمل تجویز کریں جو نہ صرف کسی ایک ملک کے مسلمانوں کی حالت کو بدل دے۔ بلکہ اسلام کو دنیا کی عظیم شان طاقت بنا دے۔

اگر کوئی اور جلد باز اور سریع الانفعال شخص ہوتا تو وہ ان حالات میں اعتدال کی راہ پر مشکل سے ہی قائم رہ سکتا تھا۔ یورپ کی اوبیٹ کا فروغ ترکی کا جدید انقلاب روس میں اشتراکیت کی شاندار فتح یہ سب چیزیں ایک ایسے شخص کو مرعوب و متاثر و خیرہ کرنے کے لئے کافی تھیں جو نہ کسی عربی مدرسہ کا مدرس تھا نہ کسی خائف شاہ کا پیر طریقت تھا نہ کسی اسلامی جماعت کا امیر تھا اور نہ اس کے پیچھے فریدان باصفا کا ایک انبوه کثیر تھا۔ وہ ان تمام دینی اور مذہبی حیثیتوں سے بالکل الگ اور دور تھا۔ خود آزاد تھا اور اپنے دوش پر کسی کی مسولیت کا بار نہ رکھتا تھا۔ اس بنا پر بہت ممکن کیا بلکہ اغلب تھا کہ وہ عصر حاضر کے ان جھوٹے بگنیوں کی آب و تاب سے مرعوب ہو کر کوئی ایسا فیصلہ نہ کر پاتا جو سرسری غیر اسلامی

ہوتا۔ جو شخص اپنے فائدہ کی مذہب کو تمام عواقب و موانع کے باوجود تبدیل
 کر دینے کی جرأت کر سکتا ہے وہ یہ بھی کر سکتا تھا کہ نئے اختیار کر وہ مذہب
 کا طوق غلامی بھی اپنی گردن سے اتار کر پھینک دیتا علی الخصوص جب کہ دنیا بھرا
 کی خاک چھانسنے کے بعد اس پر یہ حقیقت بھی ^{طشکی} چھپی نہیں رہی تھی کہ اس
 مذہب کے پیچھے کوئی سیاسی طاقت بالکل نہیں ہے اور اب یہ صرف
 مسجد و خانقاہ کا مذہب بن کر رہ گیا ہے جس کی بنا پر شاعر ملت اقبال
 کو کہنا پڑا تھا

بندِ صوفی و ملا سیری حیات از حکمتِ قرآن گیری

ز آیتش ترا کارِ جزینیت کہ از سس او آساں بسیری

مولانا عبید اللہ ندوی کی سلامتِ فطرت و صحتِ ذوق اور استقامت

علی الاسلام کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ وہ ان تمام حالات و مشاہد

سے بنفسِ نفیس برابر راست و چار ہوتے ہیں اور پھر جو چیز قیام دیوبند

کے زمانہ میں ان کے فکر کا مرکز تھی یعنی قرآن و سنت اور حجۃ الہدٰی

وہی اب بھی مرکزِ فکر ہے۔ اس میں سرواخر انہیں کیا ہے۔ چنانچہ وہ جس

طرح حضرت شیخ الہند کے سامنے عقیدہ و عملاً مسلمان تھے اسی طرح اب بھی

مسلمان تھے۔ نماز روزہ کی پابندی اور روزانہ قرآن مجید کی تلاوت وغیرہ

کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ اپنی ظاہری شکل و صورت اور عالمانہ وضعِ قلب میں بھی

فرق نہیں آئیے دیا۔

یہ اس سلسلہ میں بیانات لائق ذکر ہے کہ مولانا ہندوستان میں آنے کے بعد باقی صفحہ

مولانا کے افکار و آراء کا مطالعہ کیجئے ان کی تحریروں اور تقریروں
 پڑھئے جلوت و خلوت میں ان کی گفتگو میں سُنئے، آپ دیکھیں گے کہ سیکل
 اور مارکس کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ لیکن طائستائی اور مسکیم کوری کا
 بی حوالہ نہیں ہے۔ اگر تذکرہ ہے تو قرآن و سنت کا ہی۔ ذکر و بیان پر
 حضرت شاہ ولی اللہ اور حضرت شیخ الہندی کا۔ وہی ایک مرکز ہے جس
 لے ارد گرد مولانا کے افکار گردش کرتے رہتے ہیں۔ وہی ایک سرچشمہ
 ہے جہاں سے ان تمام افکار کی سوتیلی پھوٹی ہیں۔ آپ مولانا کے استدلال
 استنتاج سے اختلاف کر سکتے ہیں۔ ان کے نتائج غور و فکر کو غلط
 روئے سکتے ہیں۔ لیکن یہ بہر حال ماننا ہی ہو گا کہ مولانا نے اپنے افکار
 بنیاد و غلط یا صحیح مغرب کے کسی فلسفی کے اقوال و آراء پر نہیں رکھی ہے بلکہ
 ان کا اصل منبع وہی ہے جو ایک مسلمان کا ہوتا چاہیے۔

مولانا نے یورپ کے جدید ذہنی رجحانات نئے انقلابی جذبات کا
 مطالعہ کیا ہے وہ ایک بالغ نظر نقاد کی حیثیت سے کیا ہے اور مولانا
 یورپ کے جن ملکوں میں رہے ہیں اور وہاں کی مادی ترقیات کا مشاہدہ

صفحہ ۳۵

میں سر رہتے تھے۔ یہاں تک کہ نماز بھی بسا اوقات اسی طرح پڑھتے تھے۔ ایک مرتبہ
 دہلی میں جامع مسجد کے قریب ہم میں سے ایک صاحب نے مولانا سے اس کے متعلق
 گفتگو کیا تو کچھ حسرت اور کچھ غصہ کے لہجہ میں فرمایا "میری ٹوپی تو اسی دن اتر گئی
 اور دن دہلی کا لال قلعہ مجھ سے چھین لیا گیا اب یہ بیلے غیرتی کی بات ہو کہ میں اپنا قلعہ ڈالیں
 بغیر سر پر ٹوپی رکھوں۔"

کیا ہے تو اس جاسوس کی طرح کیا ہے جو دشمن کے ملک میں اس کا انتفا
اور قلعہ بندیوں کا سراغ لینے آتا ہے تاکہ وہ اپنے ملک والوں کو ال
سے آگاہ کر کے ان کے خلاف اپنے آپ کو مضبوط اور محفوظ بنانے پر
آمادہ کر دے۔

مولانا نے حضرت شیخ الہند کی معیت و صحبت میں حضرت شاہ ولی
کی کتاب حجۃ الہدایۃ اور دوسری کتابوں کو بڑے تعمق نظر سے مطالعہ
کیا اور بعض جگہ ان کا درس بھی دیا تھا۔ اس لئے مولانا کو ان پر عبور
حاصل تھا۔ اور ان کتابوں سے خاص انس اور دلچسپی کی بڑی وجہ یہ بھی
تھی کہ حضرت شاہ صاحب کا عہد مسلمانوں کے انحطاط کا عہد تھا۔ برائے نام
مسلمانوں کی حکومت ضرور تھی۔ ورنہ دراصل شہنشاہیت اپنی تمام ہوننا
کے ساتھ اس وقت بھی قائم تھی اور مسلمانوں میں وہ تمام اعتقادی اور عملی
کمزوریاں پائی جاتی تھیں جو آج ان میں موجود ہیں۔ اس بنا پر ضروری
تھا کہ شاہ صاحب ایسے مجدد امت کی تصنیفات میں ان تمام خرابیوں کی
اصلاح اور ان کو دور کرنے کی تدبیروں کا تذکرہ ہوتا۔ چنانچہ مولانا نے
حضرت شاہ صاحب کی تصنیفات میں ان چیزوں کو پایا اور ان پر برابر
غور کرتے رہے۔ اب ماسکو، رٹ کی اور دوسرے یورپین ممالک میں تجربات
حاصل کرنے کے بعد قرآن کے مہبط اول (مکہ) میں آکر بیٹھے تو آپ نے
قرآن اور حجۃ الہدایۃ وغیرہ کی ہی رہنمائی میں موجودہ بین الاقوامی
عالات میں اسلام کی مشکلات کا جو حل سوچا تھا اس کو علمی اعتبار سے

مترتب کرنا شروع کر دیا۔ ان افکار کا تعلق چونکہ اولاً ہندوستان کے مسلمانوں
 سے تھا اس لئے جب آپ کو موقع ملا آپ ان کو سنے ہوئے ۱۹۳۹ء میں
 ہندوستان آ گئے اور یہاں ان کی تبلیغ و اشاعت کا دم آخر کرتے رہے۔
 بات ذرا طویل ہو گئی لیکن مولانا کے افکار و آراء پر بحث کرنے سے قبل
 مولانا کی شخصیت کو اجاگر کرنا ضروری تھا تاکہ قارئین کرام کو ان افکار کا
 پس منظر معلوم کرنے کے بعد خود افکار کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

مولانا کی شخصیت پر ایک نظر ڈالنے سے یہ بات صاف طور پر واضح
 ہو جاتی ہے کہ مختلف ملکوں میں پھرتے رہنے اور وہاں کے حالات کا کشمکش و
 مشاہدہ کرنے سے مولانا کے افکار میں جو اسلام کے اجیارے متعلق متحرک و متحرک
 وقتاً تبیلی ضرور پیدا ہوتی رہی لیکن ان کا بنیادی نقطہ فکر جس کی اساس
 قرآن مجید اور ائمہ اسلام کے افکار تھے کسی حالت میں نہیں بدلا۔ وہ عمر بھر
 اسلام کے لئے ہی زندہ رہے۔ اسی کے لئے مجاہدانہ وار دنیا بھر کے مصائب
 برداشت کئے اور اسی پر ان کی وفات ہو گئی۔

لیکن ہمارے دوستوں کے نزدیک وہ پھر بھی "یورپ کی مادیت کا
 لوہا مانتے واسے" "ہندوستانی قومیت کے پرستار" "وطن پرست" اور
 خدا جانے کیا کیا ہیں۔ مولانا مسعود عالم کے نزدیک مولانا سندھی کی عمر بھر
 تک دود و اور محنت و کاوش کا حاصل یہ ہے کہ "وہ اسلام اور ہندوستانی
 قومیت کا ایک سمجھون مرکب پیش کرنا چاہتے ہیں" (ص ۱۴۳) ۱۰
 کہتے ہیں تم کو ہوش نہیں ضرور اب میں سارے گلے تمام ہو کر اک جواب میں

جناب نے قد نے مولانا کو صرف ہی خطابات دینے پر کفایت نہیں کی ایک جگہ
 حص ۱۷۹ آپ ان کو ظالم اور اس بنا پر قرآن مجید کی وعید "وَالَّذِينَ ظَلَمُوا
 الَّذِينَ ظَلَمُوا أُولَئِكَ يَنْقَلِبُ قُلُوبُهُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِهِمْ" کا سرا اور بتاتے ہیں۔ تنقید کی ہدایت کے
 قاضی کا یہ فیصلہ بھی عجیب ہے کہ ایک طرف عبید اللہ نے ساری عمر اسلام
 کے لئے جہد و مشقتیں برداشت کیں "ظالم" اور دوسری طرف اقبال "عارف" کی ہوتی

(حص ۱۷۸)

پہنچ چکے

وَعَيْنِ الرَّضَا عَيْنِ كُلِّ عَجِيبٍ كَأَنَّهَا لَمَّا ان عَيْنِ السُّخُوطِ تَبْدِي الْمَسَادِ دِيَا
 مولانا اب اس دنیا میں نہیں ہیں اور اب ان کا معاملہ ان کے خدا کے ساتھ
 ہے۔ وہ بہتر جانتا ہے کہ مولانا ظالم ہیں یا ان کو ظالم کہنے والے خود ظالم
 ہیں۔ لیکن ہم یہ ضرور پوچھنا چاہتے ہیں کہ اگر "عارف" ہونے کے لئے عمل و رکاوٹ
 نہیں ہے اور صرف حکیمانہ اشعار کہہ دینا اور لکھنا ہی کافی ہے تو مرزا غالب نے
 نے کیا قصور کیا تھا کہ ہم ان کو باوصف "باوہ خوری" مسائل تصوف کے بیان
 کرنے پر "ولی" نہ مان لیں۔ یہ صحیح ہے کہ "جِبَاكُ الشَّيْءِ يَعْبَىٰ دِيصَمٌ" لیکن
 ایک عالم کو یہ نہ بھولنا چاہیے کہ قرآن کا حکم ہے
 لَا يَجْرِمُكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَنْ
 لَا تَعْدُوا
 کسی قوم کا بغض تم کو بے انصافی پر مجبور
 نہ کرے۔

یہاں تک مولانا کی شخصیت سے متعلق گفتگو تھی اب آئندہ صحبت میں
 ہم مولانا کے افکار سے مفصل بحث کریں گے۔

جہاں تک مولانا کے افکار کا تعلق ہے، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے۔ مجموعی طور پر وہ قرآن مجید، حضرت شاہ ولی اللہ کی تصانیف اور مولانا محمد قاسم نانوتوی کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بعض طبقوں میں ان سے جو توجش پایا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم لوگ متعدد اسباب وجوہ کی بنا پر قرآن مجید کو ایک خاص انداز ہی سے سمجھنے کے عادی ہو گئے ہیں۔

اب رہیں شاہ صاحب کی تصنیفات تو ان کا حال یہ ہے کہ اگرچہ آج شاید کوئی ہی مسلمان ہو جو حجۃ اللہ البالغہ کے نام سے نا آشنا ہو، لیکن حق یہ ہے کہ طبقہ علماء میں بھی آپ کو بہت کم ایسے افراد ملیں گے جنہوں نے شاہ صاحب کی دوسری تصنیفات کا تذکرہ ہی کیا ہے، حجۃ اللہ کو بھی از اول تا آخر سمجھ کر اور غور و فکر کے ساتھ پڑھا ہو۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ اگر ہمارے علماء شاہ صاحب کی تمام کتابوں کو پڑھیں اور حجۃ اللہ البالغہ کے ان ابواب کے علاوہ جو عبادات اور ان کے اسرار و حکم سے متعلق ہیں ان ابواب کا بھی بغور مطالعہ کریں جن میں اسلام کے اصول، شرائع اور بنیادی مسائل پر گفتگو ہو گئی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ اس کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ یا تو وہ اپنے اس محدود فکر کو چھوڑنے پر آمادہ ہو جائیں گے جس کی بنا پر مولانا عبید اللہ سندھی ایسے مفکر اسلام ان کی آنکھوں میں خاز کی طرح کھینکتے ہیں۔ اور یا ان کے دل میں حضرت شاہ صاحب کے متعلق بھی وہی جذبات پیدا ہوں گے جو وہ آج مولانا سندھی کی نسبت اپنے زہا نختہ

قلب میں محسوس کرتے ہیں۔ اور چونکہ مولانا ان کے معاصر ہیں اس لئے
 زبان سے ان جذبات کا بیجا کانہ اظہار بھی کر دیتے ہیں۔
 میں نے جو کچھ کہا ہے محض دعویٰ نہیں بلکہ ایک حقیقت ثابت ہے اور
 اب آئندہ آپ جو کچھ ملاحظہ فرمائیں گے، اس میں آپ کو اس دعویٰ کے
 ہی شواہد و نظائر بکثرت ملیں گے۔

ہندوستانی قومیت

جناب ناقد نے مولانا سندھی کے افکار کا جو بار ایک خط کے چار صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں خلاصہ یہ بتایا ہے کہ

مولانا سندھی اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجون مرکب پیش کرنا چاہتے ہیں تاکہ ہندوؤں کو اسلام سے وحشت نہ رہے اور مسلمان بھی خوشی خوشی ہندوستانی قومیت کا جز بن سکیں۔ (ص ۱۶۳)

اس سلسلہ میں گزارش یہ ہے کہ معلوم نہیں جناب ناقد کی مراد "ہندوستانی قومیت" سے کیا ہے؟ اگر مراد یہ ہے کہ مولانا متحدہ قومیت کے قائل ہیں اور وہ دو قوموں کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے ایک قوم بنانا چاہتے ہیں تو واقعہ یہ ہے کہ مولانا کی مراد یہ مرکز نہیں ہے۔ مولانا نے اس کتاب میں متعدد مواقع پر یہ ظاہر کیا ہے کہ وہ مسلمانوں کا قومی وجود الگ اور منفرد تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ وحدت انسانیت کے باوجود آپ انسانوں

قومی اور گروہی تقسیم کو ناگزیر بتاتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں۔
 "انسانوں کا، قوموں، گروہوں اور افراد میں بنا ہونا وحدت
 انسانیت کے منافی نظر نہیں آتا۔۔۔۔۔۔ فرد ایک مستقل اکائی ہی
 ہے، جماعت ایک اکائی ہے، جو افراد پر مشتمل ہے اس طرح ایک قوم
 اپنی جگہ مستقل وجود رکھتی ہے۔" (ص ۲۱)

جانا ندھی جی کے نظریہ متحدہ قومیت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔
 "جانا ندھی جی غلطی سے یہ سمجھ بیٹھے کہ وہ ہندوستان کو ہزار ہا سال
 پہلے کی جن میں بدستے میں کامیاب ہو جائیں گے انہوں نے اس کا مطلب
 خیال نہ کیا کہ۔۔۔ برس سے ایک اور قوم، ایک اور زبان، ایک نیا
 تمدن اور ایک نیا فکر اس وطن کو اپنا گھر بنا چکا ہے اور اس سرزمین
 پر اس کا بھی اتنا ہی حق ہے جتنا کہ گاندھی جی کی قوم ان کی زبان بولتی
 اور فلسفہ کا ہے" (ص ۱۶۳)

گے خیل کراچی صفحہ پر مسلمانوں کے حق حکومت خود اختیاری کو واجب اور
 بہت بتاتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"دو چیزیں بہت اہم تھیں جن کو نئے ہندوستان میں جگہ دینا سید
 ضروری تھا۔ ان میں سے ایک تو جمہوریت یعنی خود اپنی مرضی اور اپنی
 راستے سے اپنے اوپر حکومت کرنے کا حق ہے۔"

تباساتِ بالاستے یہ ظاہر ہے کہ مولانا "متحدہ قومیت" کے نظریہ کو صحیح مسلم
 میں کرتے۔ البتہ جیسا کہ آج کل ہر بالغ نظر مند و ستانی خواہ وہ ہندو ہو یا

مسلمان محسوس کرتا ہے، مولانا یہ ضرور سمجھتے ہیں کہ جب تک ہندوستان کی دونوں بڑی قومیں کسی ایک محاذ پر جمع نہیں ہوں گی ان کے سیاسی اور وطنی مسائل کی گتھی نہیں سلجھ سکے گی۔ اس مشترکہ محاذ کا نام مولانا ہندوستانی قومیت رکھتے ہیں جس کو ہم آج کل کی سیاسی اصطلاح میں دفاعی قومیت بھی کہہ سکتے ہیں۔ ارباب منطق کے عام مقولہ "لا مشاحۃ فی الاصطلاح" کے مطابق آپ اسکو ہندوستانی قومیت کہتے یا دفاعی قومیت سے اسے تعبیر کیجئے بہر حال اس کا مفاد اس سے زیادہ نہیں ہے کہ ہندو اور مسلمان باوجود اس ملک کی الگ الگ دو قوموں میں منقسم ہونے کے بہر حال ایک ملکی اور وطنی اشتراک رکھتے ہیں اور اس اشتراک کی بنا پر اس ملک اور وطن کا جو مطالبہ ہندوؤں سے ہے وہی مسلمانوں سے بھی ہے اور انھیں اس مطالبہ کا جواب دینا چاہئے۔ مولانا اس مقصد کے لئے جیسا کہ جناب ناقد نے لکھا ہے "اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجون مرکب بنانا نہیں چاہتے ہیں بلکہ ان کا مشاربہ ہے کہ

ہندو اور مسلمان دونوں مل کر کام کریں اور ان کی صرف ایک سیاسی تنظیم ہو، لیکن اس سیاسی تنظیم میں کسی مذہبی گروہ کا غلبہ نہ ہو" (ص ۳۶۲)

فقہہ کے آخری الفاظ خاص توجہ کے مستحق ہیں جن کا مطلب یہ ہے کہ دونوں قوموں کا مذہب الگ الگ رہے گا۔ اور اس مشترک تنظیم کی نوعیت محض سیاسی ہوگی یعنی اندرون ملک امن و امان قائم رکھنا جماعت

وقت کی ترقی ذرائع آمد و رفت اور ریل و رسائل کی تیاری اور ان کا انتظام
 ریفر و فی حملہ سے حفاظت کے اسباب وغیرہ ان چیزوں میں دونوں قوموں
 اشتراک ہوگا اور بس۔ مذہبی غلبہ کسی کا نہیں ہوگا۔ اس سے بعض تبلیغی
 فن رکھنے والے مسلمانوں کو تکدر ہو سکتا ہے۔ لیکن سوچنے اور غور کرنے
 بات یہ ہے کہ ہندو تعداد کے اعتبار سے مسلمانوں سے کہیں زیادہ ہیں
 بنا پر اگر آپ ان سے یہ شرط منواتے ہیں کہ مرکزی و قاق میں مذہبی غلبہ
 کا نہیں ہوگا تو خود سوچئے اس میں زیادہ بھلا کس کا ہے؟ ہندوؤں کا
 مسلمانوں کا؟ اسی میں مبنی کی بنا پر مولانا نے یہ شرط لگائی ہے۔

غالباً ہمارے فاضل نقاد ان مسلمانوں میں سے ہیں جو آجکل "وطنیت"
 نام سے کسی مسئلہ پر غور کرنا پسند نہیں کرتے۔ جی تو ہمارا بھی یہی چاہتا ہے
 اسے کاش ہمارے معاملات میں وطنیت کا قدم در میان میں آتا ہی نہیں
 رہم اس قابل ہوتے کہ جو بات سوچیں عالم اسلام کا ایک جز رہنے کی
 بیت سے ہی سوچیں۔ لیکن

يُرِيدُ الْمَلَأُ أَنْ تَعْطِيَ مَنَاةً وَيَا بِي اللَّهُ الْأَمَائِشَاءُ

اس وقت مسلمانان ہند کی جو حالت ہے وہ یہ ہے کہ تقریباً تمام
 نامی ممالک سے ان کا رشتہ منقطع ہو چکا ہے اور اب کوئی جگہ ایسی نظر
 میں آتی جو اس عالم یا اس و تاریکی میں ان کے شکستہ دلوں کے لئے مویانی
 کام دے۔ اس بنا پر اب انھیں جو کچھ کرنا ہے ہندوستانی مسلمان کی
 بیت ہی سے کرنا ہے اور یہاں کی دوسری قوموں کے ساتھ مل کر

ہی اپنی حالت کو سدھارنا ہے۔

اس بحث پر بہت کچھ لکھنے کو بھی چاہتا ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ
 غضبِ انش بالکل نہیں، البتہ اس قدر گزارش کر دینا اور ضروری ہے کہ
 مولانا ندوی کے متعلق جیسا کہ جناب ناظم نے بتی ظاہر کیا ہے۔ بعض لوگوں
 کا تاثر یہ ہے کہ مولانا اسلام سے ہندوؤں کی وحشت کو دور کرنے کے
 لئے ایسی باتیں کہتے ہیں جو اسلامی نہیں ہیں۔ ان حضرات کی خدمت میں
 عرض ہے کہ مولانا "کسی" باتیں کہتے ہیں جو اسلامی نہیں ہیں اس کی حقیقت
 تو آپ کو فقیر پر معلوم ہو جائے گی۔ البتہ یہ بات تقنی ہے کہ مولانا اسلام
 سے ہندوؤں کی وحشت کو ضرور دور کرنا چاہتے ہیں، ایسا کیوں چاہتے
 ہیں؟ اس کا ایک صاف جواب تو یہ ہے کہ ایک مولانا ہی کیا ہر مبلغ کو
 ایسا ہی کرنا چاہیے۔

حضرت قسلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت
 معاذ بن جبل کو مین تبلیغ کے لئے بھیجا تو آپ نے ان کو صاف صاف تاکید
 کر دی کہ "پستہ اولاً تصدیراً وبعثاً اولاً تصدیراً یعنی تم دونوں
 نرمی کرنا، سختی نہ کرنا، خوشخبری دینا، نفرت نہ دلانا۔"
 لیکن سوال یہ ہے کہ مولانا ہندوؤں پر ہی اس درجہ مہربان کیوں ہیں
 دنیا میں آخر اور بھی تو غیر مسلم قومیں آباد ہیں؟ اس کی وجہ درحقیقت مولانا
 پر حضرت شاہ ولی اللہ کی تصنیفات و لفظونات کا غیر معمولی اثر ہے۔
 بات دراصل یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے اپنی کتاب فیوض الحرمین

میں اشارہ و کنایہ اور تفہیمات الہیہ میں صراحت لکھا ہے کہ میرا اعتقاد ہے
 کہ اگر قلم ہندوستان پر ہندوؤں کا غلبہ عام اور مستقر ہو گیا تو اللہ
 کی حکمت میں یہ بات ضروری ہے کہ اللہ ہندوؤں کے بڑے بڑے لوگوں
 کو دین اسلام اختیار کر لینے کا الہام کرے۔

مولانا نے دیکھا کہ ہندو ہر شعبہ میں ترقی کر رہے ہیں اور رفتی طاقت
 رفتہ رفتہ انہیں سکے ہاتھوں میں منتقل ہو رہی ہے جیسا کہ ہر سیاسی مبصر جانتا ہے
 تو اب مولانا کے دل میں طبعی طور پر خواہش پیدا ہوئی کہ حضرت شاہ صاحب کے
 ارشاد کا دوسرا جزو جو شرط کے لئے جزا رکھتا ہے۔ صادق آنا چاہیے۔
 چنانچہ آپ نے اس کے لئے جدوجہد کی اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر
 حضرت شاہ صاحب کا یہ اعتقاد صحیح ثابت ہوا تو وہ یقیناً ایسے ہی مسلمان
 بزرگوں کی بدولت ہو گا جو ایک طرف ہندوؤں سے خلا ملتا رکھتے ہیں اور
 دوسری جانب وہ اسلامی اخلاق و فضائل، تقویٰ و طہارت اور پاکبازی
 و پاک باطنی کی ایسی زبردست روحانی طاقت کے مالک ہیں کہ بڑے
 سے بڑا کافر بھی انہیں دیکھ کر خدا کو یاد کرنے لگتا ہے ورنہ محض الگ تھلک
 رہنے اور دوسروں کا منہ چڑانے سے یہ مقصد بھی حاصل نہیں ہو سکتا۔
 جو دل تمار خانہ میں بت کر لگا چکے
 وہ کعبین چھوڑ کے کعبہ کو جا چکے

وحدتِ انسانیت، وحدتِ دین اور اسلام

ہندوستانی قومیت کا مسئلہ تو خیر پھر بھی ایک سیاسی حیثیت رکھتا ہے۔ جناب ناقد نے ستم تو یہ کیا کہ مولانا پر الزام تراشی کفر سے بھی باز نہیں رہے انہوں نے اگرچہ صاف طور پر مولانا کو کافر نہیں کہا لیکن غلط طور پر جو باتیں ان کی طرف منسوب کی ہیں ان کا حاصل اس کے سوا کوئی اور نہیں نکلتا کہ ان باتوں کے قائل کو کافر کہا جائے۔ مثلاً

”ہمارے مولانا تو دین حق کی برتری گویا مانتے ہی نہیں“ اے
”وہ اسلام کا قلاوہ بھی موجودہ انسان کی فلاح و بہبود کے لئے ضروری
نہیں سمجھتے۔“

پھر اس ضد کا کیا ٹھکانا ہے کہ محض مولانا کی پرغاش میں جناب ناقد

نے بعض ایسے حقائق سے انکار کر دیا ہے جو قرآن مجید کے مسلمہ حقائق ہیں اور جن کو امت ہر قرن اور ہر زمانہ میں تسلیم کرتی آئی ہے۔ مثلاً وحدت انسانیت اور وحدت ادیان۔

جناب ناقد کا ارشاد ہے

”قرآن مجید کے متعلق یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ مولانا کی وحدت انسانیت

کا شارح ہے اور نہ وہ وحدت ادیان کا قائل ہے۔

معلوم نہیں ”مولانا کی وحدت انسانیت“ سے لائق مقالہ نگاری کی مراد

کیا ہے کہ قرآن میں کا شارح نہیں ہے ”مولانا عبید اللہ سندھی“ نامی کتاب

کا باب ”وحدت انسانیت“ پڑھئے اور بتائیے کہ اس میں مولانا نے جو کچھ

فرمایا ہے کیا وہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے؟

سرور صاحب لکھتے ہیں۔

”قرآن کے اصولوں پر خالص انسانیت کا قیام مولانا کا عقیدہ

ہے، ان کے نزدیک خالص بے میل انسانیت ہی فطرۃ اللہ کی محفظ

ہے اور سچا دین اگر ہے تو یہی ہے۔“

پھر لکھتے ہیں۔

مولانا اپنے اس خیال کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے

مزدیک اسلام کی تعلیمات کا لب لباب قرآن کی آیت ”هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ

سُؤْلُهُ بِأَهْدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيَطْرُقَ عَلَىٰ الدِّينِ كَلْبٌ وَكَوْكَرَةٌ الْمَشْرِقِ كَوْنٌ هُوَ -

اس باب کے ختم پر سرور صاحب وحدت انسانیت سے متعلق مولانا کے خیالات کا خلاصہ ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں۔

اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ مولانا وحدت انسانیت کو مانتے ہیں اور قرآن مجید کو اسی وحدت کا شارح سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک ان کی تعلیمات کا مقصود یہی ہے کہ اس وحدت کا قیام عمل میں آئے اور لوگ عقیدۂ علما و علماء موحدين جائیں۔ (ص ۲۱)

اب فرمائیے! اس میں کوئی بات قرآن مجید کے خلاف ہے کیا قرآن مجید کے ارشاد

وما ارسلناک الا کافۃ للناس اور ہم نے آپ کو تمام انسانوں کیلئے ہی بھیجا ہے۔

کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام دنیا کے لئے مبعوث ہو کر آئے ہیں بلکہ انسانیت جن مختلف گروہ بندیوں میں مبتلا تھی آپ ان تمام گروہوں کو ایک ہی خیال اور ایک ہی عمل کے رشتہ میں منسلک کرنے آئے ہیں۔ اسی ایک خیال اور عمل پر کار بند ہو کر انسان موحد بنتا ہے اور قرآن مجید سب کا سب کیا اسی ایک نقطہ "توحید" کی شرح نہیں ہے یعنی کیا وہ یہ نہیں بتاتا کہ وہ کونسا ایک بلند فکر یا دستور ہے جس پر کار بند ہو کر تمام انسانیت ایک نقطہ وحدت پر جمع ہو جائے۔

گنجائش نہیں ورنہ قرآن پاک کی آیات بکثرت اسی مضمون کی پیش کی جاسکتی

ہیں۔ اور مولانا کا مقصد وحدت انسانیت سے بجز اس کے کوئی اور نہیں ہے۔

کہ تمام انسان رنگ و نسل و ملک و وطن اور اقلیم و بوم کے اختلاف کے باوجود صرف ایک فکر اور ایک نظام سے وابستہ ہو جائیں اور وہ فکر و نظام مولانا کے نزدیک بے شبہ وہی ہے جو قرآن کا فکر و نظام ہے جیسا کہ آپ نے متعدد مواقع پر اس کا صاف صاف اعتراف و ذکر کیا ہے۔ آئندہ اس کے حوالے آئیں گے۔

وحدتِ انسانیت کی طرح وحدتِ ادیان سے متعلق بھی یہ کہنا درست نہیں ہے کہ قرآن اس کا قائل نہیں۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ ”ادیان“ سے مولانا کی مراد وہ مذاہب ہیں جو اسلام سے قبل دنیا میں رائج تھے اور جن میں بنیادی طور پر خدا کو ایک مانا گیا ہے ورنہ جیسا کہ بعض لوگوں کو شبہ ہے مولانا کمیونزم اور سوشلزم وغیرہ کو دین نہیں مانتے چنانچہ سرور صاحب ”خدا پرستی“ کے زیر عنوان مولانا کے افکار کا آغاز اس فقرہ سے کرتے ہیں۔ مولانا کے نزدیک ساری سماںی کتابیں اسی وحدتِ انسانیت کی ترجمان ہیں اور حقیقت شناس حکیم بھی اسی منکر کے ترجمان تھے (ص ۴۲)

دیکھئے مولانا نے ”دین“ کے بارہ میں کوئی اہم باقی نہیں رکھا بلکہ صاف صاف ”آسمانی کتابوں“ کا لفظ فرما کر یہ واضح کر دیا ہے کہ وہ ادیان سے مراد وہ مذاہب لیتے ہیں جو آسمانی کتابوں پر مبنی ہیں۔ یہ گئی یہ بات کہ حقیقت شناس حکیم بھی اسی فکر کے ترجمان تھے ”تو خود حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی حکما کا ایک ایسا طبقہ مانا ہے جو اپنی عقل و

فراست، ریاضت و محنت، ترک لذات دنیوی اور عالم جبروت کی طرف
توجہ تام کے باعث اس سعادت کو حاصل کر لیتے ہیں جس کی اشاعت اور
تبلیغ کے لئے انبیاء کرام مبعوث ہوئے ہیں حضرت شاہ صاحب ان حکماء
کو متا لھون کا لقب دیتے ہیں اور اگرچہ ان کی تعداد بہت کم بتائے
ہیں تاہم ارشاد یہ ہے

فوصل بعضہم غایۃ عداہا لہ بعض بعض نے اس سعادت کا انتہائی مرتبہ حاصل کر لیا اور
دین سے مولانا کی مراد کے واضح ہو جانے کے بعد اب پھر اس پر غور
فرمائیے کہ کیا قرآن مجید اس بات کا داعی نہیں ہے کہ اصل دین تمام مذاہب
اور ادیان میں مشترک رہا ہے۔ دنیا میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلے
مختلف قوموں اور ملکوں میں وقتاً فوقتاً جو رسول آتے رہے ان کے پیغامات
بنیادی اعتبار سے بالکل ایک تھے یعنی یہی کہ خدا کو ایک مانو۔ اس کی بندگی
کرو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ اور اعمال صالحہ کرو، برے کاموں
سے بچو، بے شبہ قرآن اس حقیقت کا داعی ہے وہ اپنے آپ کو اپنے
سے پہلی کتب سماویہ کا مصدق بناتا ہے۔ تمام انبیاء اور ان کی کتابوں
پر ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے۔ اس کا ارشاد ہے۔

شرع لکم من الدین ما وصی بہ

نوحاً والذی اوحینا الیک وما

وصینا سابراہیم وموسیٰ وعیسیٰ

ان اقموا الدین ولا تنفروا فیہ

اس نے تمہارے لئے دین کی وہی راہ

مقرر کی ہے جس کی نصیحت اس نے نوح

کو اور ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ (علیہم السلام) پر بھی

کو کی تھی یعنی یہ کہ تم دین کو قائم کرو اور اس

ایک جگہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کر کے کہتا ہے۔
 وما ادسلنا من قبلک من رسول
 الا نوحی الیہ الذلالا الا انا
 اور اے محمد! ہم نے آپ سے پہلے جتنے
 پیغمبر بھیجے ہیں ان کی طرف ہم نے ہی وحی
 کی ہے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں
 فاعبدون

پس میری ہی عبادت کرو

مزید برآں قرآن کہتا ہے کہ دین الہی کسی ملک یا خاندان یا کسی قوم کے
 ساتھ مخصوص نہیں ہے وہ اپنی اصل حقیقت میں ایک ہے اور سب کے لئے
 ہے۔ یہود اور نصاریٰ کو اسی بنا پر زبرد تو بیخ کی گئی کہ وہ اہل کتاب ہونے
 اور کتب سماویہ کی تلاوت کرنے کے باوجود دین الہی کو اپنی ایک خاندانی
 یا جماعتی چیز سمجھ بیٹھے تھے اور دونوں ایک دوسرے کی تکذیب کرتے
 اور انہیں جھٹلاتے تھے۔

دین کی اس ایک اصل مشترک کے باوجود احکام و شرائع کے اعتبار
 سے یہ ادیان مختلف ضرور تھے لیکن یہ اختلاف منزل مقصود کا نہیں تھا بلکہ
 صرف ان راستوں کا اختلاف تھا جو منزل مقصود تک پہنچاتے ہیں۔ اس
 اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ احکام اور شرائع کا تعین ہر قوم کے مخصوص
 احوال و شئون کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے
 لکل جعلنا منکم شرعاً
 ومنہاجبا
 ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لئے
 ایک خاص طریقہ اور راستہ مقرر کر دیا۔

مولانا عبید اللہ سندھی اسی حقیقت کو یعنی اصل دین میں اشتراک کو

وحدت ادیان کہتے ہیں اور اس کا نام حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے
 اتباع میں فطرۃ اللہ رکھتے ہیں چنانچہ شاہ صاحب کا ارشاد ہے
 ففطرۃ فطر اللہ الناس علیہا
 ولئن تجد لفطرۃ اللہ تبدلہا
 لیس ذالک الا فی اصول البیرو
 والاثم وکلیا تھا دون فروعھا
 حد ودھا وھذہ الفطرۃ ھو
 الدین الذی لا یختلف باختلاف
 الاعصار والانبیاء کلہم
 یجمعون علیہ
 یہ ایک فطرت ہے جس پر اللہ نے لوگوں
 کو مفسور کیا ہے اور تم اشرفی فطرت
 میں تبدیلی نہیں پاؤ گے اور یہ فطرت
 کی یکسانیت نیکی اور گناہ کے اصول و
 کلیات میں ہی فروغ و جزئیات میں
 نہیں اور یہی فطرت وہ دین ہے جو
 زمانوں کے اختلاف سے نہیں بدلتا
 اور تمام انبیاء اس پر متفق ہیں۔

اب حضرت شاہ صاحب کی اس عبارت کے ساتھ مولانا سندھی کی
 مندرجہ ذیل عبارت پڑھئے جو وحدت ادیان سے متعلق مولانا کے اوکا
 کی غزل میں مقطع کا حکم رکھتی ہے اور دیکھئے کہ یہ عبارت کس طرح حضرت
 شاہ صاحب کے ارشاد کا ہی اردو ترجمہ معلوم ہوتی ہے۔ مولانا فرماتے
 ہیں۔

تاریخ کا مطالعہ کرو اور پھر پتہ لگاؤ کہ آخر مجموعی انسانیت کا طبعی تقاضہ
 کیا ہے۔ انسان کن باتوں سے فخر تنزل میں گرے اور کون سے اصول تھے
 جن پر عمل کر وہ باہم رفت بہت پیچھے۔ اس تلاش و تفحص کے بعد انسانوں کی اس
 طویل طویل تاریخ میں جو اصول سب قوموں میں آپس کو مشترک نظر آئیں گے وہ فطرۃ

اللہ ہے اور یہی الدین القیم ہے اور جو تعلیم مجموعی انسانیت کی فطرت کے مطابق ہوگی وہی حق ہے۔ (ص ۲۳)

علاوہ بریں حضرت شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں ایک مستقل باب باندھا ہے جس میں تمام ادیان کی اصل کے ایک ہونے اور شریعہ و مناسج کے اختلاف پر نہایت مفصل اور حکیمانہ بحث کی ہے۔ اس میں قرآن مجید کی جو آیت شرع لکم من الدین الایہ اوپر گزر چکی ہے اس کو نقل کر کے مشہور مفسر حضرت محباہر کی تفسیر لکھتے ہیں۔

اوصیناک یا محمد وایاھم دیناً
واحداً
اے محمد تم نے آپ کو اور ان پیروں کو ایک ہی دن کی وصیت کی ہے۔

اس کے بعد چند آیات اور ان کی تفاسیر لکھی ہیں۔ پھر فرماتے ہیں۔

اعلم ان اصل الدین واحد
جانوبے مشبہ دین کی اصل ایک

اتفق علیہا الانبیاء علیہم السلام
ہے۔ اس پر تمام انبیاء کا اتفاق ہے

وانما الاختلاف فی الشرائع والنہج
اور اختلاف صرف شریع اور مناسج کا ہے۔

یقین نہیں آتا کہ وحدت انسانیت اور وحدت ادیان ایسی اسلام کی

عام اور مسلمہ حقیقت سے ندوۃ العلماء کا ایک ممتاز فاضل اس طرح بے خبر ہو

یا باخبر ہونے کے باوجود کسی خاص وجہ سے اس کا انکار کر دے بہر حال

ان كنت لا قدری فتلك مصیبة

وان كنت قدری فامصیبة اعظم

مکن ہے فاضل نقاد کو مولانا کے کسی فقرہ سے یہ دہوکا ہوا ہو کہ مولانا وحدتِ ادیان سے پھر دیتے ہیں کہ دین دین سب برابر ہیں یہاں تک کہ اسلام کو بھی دین پر برتری حاصل نہیں ہے اور اس بنا پر ایک شخص کو اختیار ہے کہ وہ جس دین کو چاہے اختیار کرے۔ چنانچہ اوپر الزام کفر کے زیر عنوان ہم نے موصوف کا جو فقرہ نقل کیا ہے اس سے یہی متبادر ہوتا ہے۔ اگر واقعہ یہی ہے تو واضح رہنا چاہیے کہ مولانا سندھی دین کی اصل باتنے کے باوجود اسلام کو دنیا کا آخری دین برحق اور اس کی کتاب قرآن کو آخری آسمانی کتاب مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن ان تمام صد اقبول کا کامل مجموعہ ہے جو اسلام سے پہلے مختلف ادیان میں بکھری پڑی تھیں۔ قرآن کا قانون تمام انسانوں کے لئے ہے اور انسانیت کی بھلائی کا راز صرف اسی کے اتباع اور پیروی میں ہے۔ سرورِ صاحب لکھتے ہیں۔

مولانا کے نزدیک قرآن نے تمام اقوام ادیان اور مذاہب کے مرکزی نکات کو جو کل انسانیت پر منطبق ہو سکتے ہیں یکجا کیا اور ساری دنیا کو یہ دعوت دی کہ صرف یہی ایک اساس ہے جس پر صحیح انسانیت کی تعمیر ہو سکتی ہے۔ اگر یہودیوں کی قوم میں اس انسانیت کا فقدان ہے تو وہ خواہ اپنی منہ سے "تانباء اللہ و احیاءہ" نہیں، گمراہ ہیں۔ اگر عیسائی اس سے خالی ہیں تو ان کا ابن اللہ کا ماننا کسی کام نہ آئے گا اور اگر ہندوؤں میں انسانیت کی کمی ہے تو ان کا پوتر ہونا محض خام خیالی ہے۔ (ص ۳۷)

غور کیجئے کیا اس عبارت سے یہ صاف معلوم نہیں ہوتا کہ مولانا تمام غیر مسلم قوموں

کو انسانیت کے نام پر اسلام کی جھنڈی نیچے جمع ہو جانے کی دعوت دے رہی ہیں صفحہ ۳۶ پر فرماتے ہیں۔
قرآن کا مقصد اصلی سب دنیوں سے اعلیٰ دین سب فکروں کی بلند تر فکر
یا سب سے بلند بین الاقوامی نظریہ جو زیادہ سے زیادہ انسانیت پر جامع
ہو پیش کرنا اور اس پر عمل کرانا ہے۔

قرآن کی عالمگیری اور لازوالی پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔
”قرآن ابھی عالمگیر اور ناقابلِ تغیر اصولِ حیات کو پیش کرتا ہے۔ یہ قرآن
کارج صحیح مفہوم ہے اور یہی چیز ہے جو ازل سے ابد تک قائم رہے گی اور اس کا
کے بلنے میں تمام انسانوں کا بھلا ہے (ص ۴۲)“

مولانا اسلام کے پیغام کو تمام دنیا سے منوانے اور سارے جہاں کو اسی ایک
دین کا حلقہ بگوش بنانے کے لئے کس قدر بے چین ہیں اس کا اندازہ ذیل
کی عبارت سے ہوگا۔ فرماتے ہیں۔

”ہر قوم کے عقلمند طبقوں کا رجحان اب اس طرف ہو رہا ہے اور وہ کوشش
کر رہے ہیں کہ اپنے اپنے فکری نظریاتوں کو عالمگیر انسانیت کا ترجمان
بنا کر پیش کریں۔ لیکن کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ وہ دین جو صحیح معنوں میں
ساری انسانیت کا دین تھا اور وہ کتاب جو کل نوع انسانی کی ہدایت کی علمبردار
تھی اور وہ ملت جس نے سب قوموں کو ایک بنایا اور جس کا تمدن ساری انسانیت
کی باقیات صالحات کا مرقع تھا۔ وہ دین وہ کتاب اور وہ ملت ایک فرقہ
کی جاگیر بن گیا ہے اور وہ لوگ نہیں سمجھتے کہ اس وسعت پذیر دور میں جس
میں کہ کرہ زمین کی سب دُوریاں سکر ٹکئی ہیں اور ملکوں، قوموں اور برہمنوں

کی سرحدیں مٹی جا رہی ہیں۔ اور ریل جہاز، طیاروں، اور ریڈیو نے سب ناپوں
 کو اپنی کہنے اور دوسروں کی سننے کے لئے ایک انسانی برادری میں بدل دیا ہے
 اس زمانہ میں ایسی تسلیم کو جو صحیح معنی میں عالمگیر اور انسانی تھی ایک گروہ اور
 جماعت میں محدود کر دینا کتنا برا ظلم ہے۔ معلوم نہیں مسلمان اسلام کو کب سمجھیں
 گے اور قرآن کے اصل پیغام کو کب اپنائیں گے (ص ۹۸)

قرآنی حکومت

لائق تبصرہ نگار کا دعویٰ ہے کہ

مولانا دین حق کی والہی برتری گویا مانتے ہی نہیں۔ ان کے نزدیک اب قرآنی حکومت کا زمانہ گزر گیا اور گزری ہوئی چیز واپس نہیں آسکتی۔ اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے موصوف نے مولانا کی ایک عبارت نقل کی ہے جسے آپ بھی سن لیجئے۔

”جو زمانہ گزر گیا وہ پھر واپس نہیں آیا کرتا۔ جو پانی بہہ جاتا ہے وہ ٹوٹا نہیں۔ قرآن پر عمل کر کے خلافتِ راشدہ کے دورِ اول میں صحابہ نے جو حکومت بنائی اب بعینہ وہی حکومت نہیں بن سکتی۔ جو لوگ قرآن کو اس طرح سمجھتے ہیں وہ حکمتِ قرآنی کے صحیح مفہوم کو نہیں جانتے۔ خلیفہ خلافتِ راشدہ کی حکومت قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے۔ لیکن یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا۔“

مولانا کی یہ عبارت من وعین آپ کے سامنے ہے۔ بتائیے اس کے کس
نقطے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرآنی حکومت کا زمانہ گزر گیا۔ ہر باغ عاقل سمجھ سکتا
ہے کہ مولانا کا مقنا یہ ہے کہ خلافت راشدہ بے شبہ قرآنی حکومت کا
ایک نمونہ ہے اور بے شبہ یہ ایسا نمونہ ہے جس کی نظیر تاریخ عالم میں موجود
نہیں ہے۔ لیکن یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا۔ یعنی خلافت راشدہ
کے بعد تیرہ سو سال کی مدت میں مسلمانوں کی جو حکومتیں عالم کے مختلف گوشوں
میں قائم ہوئیں۔ مولانا کے نزدیک سب یا ان میں سے اکثر بھی قرآنی حکومت
کے طرز کی حکومتیں تھیں لیکن خلافت راشدہ نے قرآنی حکومت کا جو نمونہ پیش
کیا وہ اپنی مثال آپ تھا۔ اس جیسی کوئی حکومت قائم نہیں ہو سکی۔ مسلمان
عام طور پر اس کو اپنی بدیسی اور بدبختی سمجھتے ہیں۔ لیکن مولانا فرماتے ہیں
کہ یہ جو کچھ ہوا حکمت قرآنی کے ماتحت ہوا۔ یہ سمجھنا غلطی ہے کہ بس خلافت
راشدہ ہی قرآنی حکومت کا نمونہ تھا۔ اس کے بعد اس حکومت کا دور
بالکل ختم ہو گیا۔ نہیں بلکہ مولانا کو بنو امیہ، بنو عباس مصر کے بنو فاطمہ،
اندلس کے موحدین، عرقند و خبار کی دولت غزنویہ وغیرہ میں بھی
قرآنی حکومت کا نمونہ نظر آتا ہے۔ اگرچہ یہ نمونہ خلافت راشدہ کے نمونہ
سے کمتر ہے۔ مولانا کے نزدیک قرآنی حکومت کا زمانہ ختم نہیں ہوا۔ مسلمانوں
کی گذشتہ طویل تاریخ میں کم و بیش قرآنی حکومت جلوہ فرما رہی ہے اور
آج بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

”قرآن اب بھی اپنی حکومت قائم کر سکتا ہے۔ لیکن اس کیلئے ضروری

ہے کہ قرآن کو عقل اور تفقہ سے سمجھا جائے اور اس کی عالمگیریت کی

کہ معلوم کی جائے" (ص ۲۷)

یہاں اس بات پر متنبہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ آج کل پر جوش اور نوجوان مسلمانوں میں خود اپنی تاریخ سے ایک خاص قسم کی نفرت پیدا ہو رہی ہے۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کی عمر کل کچھ کم میں برس ہے خلافت راشدہ کے بعد دور ملوکیت شروع ہو گیا جو سراسر باظلم و ستم تھا بادشاہ مطلق العنان اور مستبد ہوتے تھے۔ عیاش اور شہوت پرست ہوتے تھے۔ اسلام اور قرآن کا نام ہی نام رہ گیا تھا اور اسی بنا پر اکبر الہ آبادی نے "در حدیث دیگران" سر دلیبراں" کا فتا اس طرح کیا تھا "بوسے خون آتی ہے اس قوم کے افسانوں سے"

میں سمجھتا ہوں ہم نوجوانوں میں اس قسم کی ذہنیت کے پیدا ہونے کے دو سبب تھے۔ ایک مستشرقین کا علمی رنگ میں ہماری روایات قومی کے خلاف زبردست پروپیگنڈہ! اور دوسرا خود ہمارے قدیم مورخین کا غیر محتاط طرز نگارش بہر حال اسباب خواہ کچھ ہوں حقیقت یہ ہے کہ ہم میں خود اپنے اسلاف سے اور خصوصاً مسلمان سلاطین سے نفرت کا شدید جذبہ پیدا ہو گیا۔ اور ہم یہ یقین کر بیٹھے کہ خلافت راشدہ کے بعد دراصل قرآنی دستور، حدود و احکام اسلامی آئین حیات سب کا سب معطل اور مفلوج و بیکار ہو گئے تھے۔

اب ذرا اور غور کیجئے تو معلوم ہو گا کہ اس ذہنیت کا ایک سبب اور ہے وہ یہ کہ ہم نے اسلامی اعمال۔ فضائل اخلاق اور اسلامی مکارم و

محاسن کا ایک ایسا اعلیٰ تمخّل قائم کر رکھا ہے کہ ہم کو ان کا مصداق صرف حضرت ابو بکر اور عمر اور حضرت عثمان و علی رضی اللہ عنہم کے کیر کٹر میں ہی نظر آتا ہے اور جب ان فضائل کا یہ اعلیٰ تصور ہم کو امیر معاویہ، عمرو بن العاص، مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہم، اور عبد الملک بن مروان، ہشام اور ولید میں نظر نہیں آتا تو ہم ان بزرگوں پر تبرا شروع کر دیتے ہیں اور اپنے دلوں میں ان سے ایک شتم کی پیزاری محسوس کرتے ہیں، حالانکہ ہم کو سمجھنا چاہیے کہ فضائل اخلاق میں سب انسان ایک ہی مرتبے اور درجے کے نہیں ہوتے بلکہ جو ”اچھا“ ہونے کے باہم فرق مراتب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ جس طرح ”کفر و دن کفر“ ہوتا ہے اسی طرح ایمان میں بھی درجات کا تفاوت ناگزیر ہے حضرت امیر معاویہ کا کیر کٹر بے شبہ خلفاء راشدین ایسا نہیں تھا یا زیادہ صحیح یہ ہے کہ ان جیسا نہیں ہو سکا۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ان کی حکومت کو غیر قرآنی اور غیر اسلامی حکومت کہا جائے۔ اس میں شبہ نہیں کہ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کا اختتام بحبل اللہ کمزور ہوتا چلا گیا۔ لیکن یہ باور کرنا ایک گھٹا ہوا فریب ہے کہ مسلمانوں نے اپنی سوائیرہ سو سال کی تاریخ میں قرآنی حکومت کو بالکل بھلائے رکھا اور وہ اس سے بالکل کنارہ کش رہے۔ بعض بعض سلاطین اپنے شخصی اعمال و افعال کے لحاظ سے خواہ کیسے ہی رہے ہوں لیکن اس کو بدلائل قاطعہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ مجموعی طور پر تاریخ کے ہر دور میں یہاں تک کہ مغلوں اور دولت عثمانیہ کے آخری تاجداروں میں بھی مسلمان حکومتوں کا دستوراً عمل قرآن ہی رہا ہے۔

پس مولانا عبید اللہ سندھی کی مذکورہ بالا عبارت دراصل آج کل کے
 پرچوش مسلمانوں کی اس غیر متوازن ذہنیت ہی کے خلاف ایک زبردست
 احتجاج ہے۔ مولانا کی مراد یہ ہے کہ قرآنی حکومت کا ایک ایسا اعلیٰ تصور
 قائم کرنا کہ وہ اپنے مصداق کے لحاظ سے صرف خلافت راشدہ میں محدود
 ہو کر رہ جائے صحیح نہیں۔ مولانا کے نزدیک قرآنی حکمت کا منشا یہ ہرگز
 نہیں ہے کہ مسلمان خلیفہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی انتہائی سادگی پائے جائے
 تو اس کو تو قرآنی حکومت کا ایک نمونہ کہا جائے اور عجمیوں کی شوکت و
 حشمت کا توڑ کرنے اور ان پر اپنا عرب قائم کرنے کے لئے امیر معاویہ
 تزک و احتشام سے رہیں تو ان کے اس فعل کو غیر قرآنی کہا جائے۔ مولانا
 کے نزدیک حکمت قرآنی کی رو سے حضرت عمر اور حضرت معاویہ دونوں کا
 فعل "حکومت قرآنی" کا نمونہ ہے۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جس ماحول میں رہتے
 تھے اس کا تقاضا یہ ہی تھا کہ اسلام کا خلیفہ ثانی اس طرح کی سادہ زندگی بسر
 کرے اسلامی فضائل اخلاق کا ایک اعلیٰ نمونہ پیش کرے۔ اور اس کے برخلاف
 حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ جس ماحول میں تھے اس کا مطالبہ یہ تھا کہ وہ شان و شوکت
 کے ذریعہ عجمیوں کے دلوں پر اسلامی حکومت کا عرب و ارباب رکھیں۔ چنانچہ
 یہی وجہ ہے کہ بعض تاریخوں کے بیان کے مطابق ایک مرتبہ حضرت عمر رضی
 اللہ عنہ نے امیر معاویہ سے ان کے رہنما نہ طرز پر بود و ماند سے متعلق سوال کیا اور
 امیر معاویہ نے جواب میں وہی بات کہی جو ہم اوپر لکھ چکے ہیں تو حضرت عمر رضی
 اللہ عنہ خاموش ہو گئے۔

بات طویل ہوتی جاتی ہے لیکن اتنا کہے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا
 کہ مثلاً آپ سلطان محمود غزنوی اور سلطان اورنگ زیب عالمگیر کے معاملہ
 پر غور کیجئے۔ ہمارا آج کل کا مسلمان نوجوان جو حکومت الہیہ کے تصور کے
 باوجود سر جوش سے سرشار ہے وہ ان دونوں بادشاہوں کی زندگی کا
 ایک نہایت بھیانک اور افسوسناک خاکہ پیش کرتا ہے۔ چنانچہ مسلم
 یونیورسٹی کے صدر شعبہ تاریخ پروفیسر محمد حبیب کی انگریزی کتاب "محمود
 آف غزنہ" ملاحظہ فرمائیے اس میں آپ دیکھیں گے کہ ایک غیر مسلم مورخ
 محمود غزنوی کی شان میں جو کچھ کہہ سکتا ہے وہ سب کچھ ہماری قومی رسگاہ
 کے مورخ نے اپنے زبان قلم سے بے تکلف کہہ ڈالا ہے۔ اور دیا چھپیں
 غدر یہ ہے کہ اسلام میں اصل چیز قرآن کا دستور ہے۔ اشخاص و افراد
 نہیں۔ لیکن محرم اسرار کن نکال، حجۃ اللہ علی اہل الزماں حضرت شاہ
 ولی اللہ اس نامور شخصیت کو کس نظر سے دیکھتے ہیں؟ اس کا اندازہ ان
 چند سطروں سے ہو گا جو آپ نے تفہیمات الہیہ جلد اول صفحہ ۲۲۶ پر اس
 شاہ بت شکن کی نسبت تحریر فرمائی ہیں۔ حضرت شاہ صاحب کا جو میلان
 ذہنی سلطان غزنوی کے متعلق ہے۔ مولانا عبداللہ سندھی دوسرے
 سلاطین اسلام کو بھی کم و بیش اسی نظر سے دیکھتے ہیں اور ان کا احترام
 کرتے ہیں۔

مولانا کا مطلب اسی سلسلہ کی ایک اور عبارت سے صاف ظاہر ہوتا

ہے۔ فرماتے ہیں۔

قرآن کی تعلیم کا نتیجہ ایک زمانہ میں ایک خاص منظر میں جلوہ گر ہوا۔ اب ضروری نہیں کہ دوسرے زمانہ میں وہ پھر بعینہ اسی صورت میں ظاہر ہو۔ صحابہ کے زمانہ میں تیر و کمان اور تلوار و ڈھال سے جہاد ہوتا تھا۔ اور جاہلین اونٹوں اور گھوڑوں پر سوار ہو کر جہاد کو نکلنے لگے تھے۔ اب قرآنی تعلیم نے اگر کبھی اچھے پیروؤں کو جہاد پر آمادہ کیا تو ضروری نہیں کہ پھر تلوار، ڈھال اور اونٹ اور گھوڑوں کی نوبت آئے اسی طرح خلافت راشدہ کے دور میں مساوات و انصاف کا اصول ایک خاص رنج پر نافذ ہوا۔ اب زندگی بہت کچھ بدل گئی ہے اور اس کے ساتھ زندگی کی ضرورتیں بھی بدل گئی ہیں۔ اس لئے مساوات اور انصاف کا حلقہ اثر بھی بہت وسیع ہوگا یعنی مقاصد تو وہی رہیں گے۔ لیکن ان کی عملی شکل حالات و اسباب کی تبدیلی کی وجہ سے پہلی سی نہ ہوگی

(ص ۷۷)

مولانا عملی شکل کی جو تبدیلی چاہتے ہیں اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر لیا جائے بلکہ جیسا کہ ان کی تمثیل سے صاف ظاہر ہے اس کا منشا یہ ہے کہ فقہاء جہاں جہاں گنجائش دیکھیں وہ اصول تشریح و تفسیر کی روشنی میں تبدیلی کر لیں۔ مثلاً غلام بنانا عہدِ فاروقی میں مباح تھا۔ لیکن اب بین الاقوامی حالات کی وجہ سے اگر مسلمانوں کا امام اس کو بند کر دے تو یہ جائز ہوگا اور نہ صرف یہ کہ جائز ہوگا بلکہ اسے ایسا کرنا ہی چاہیے۔ اسی طرح خلافت راشدہ میں مسلمانوں

کے دوسری قوموں سے سیاسی اور تجارتی تعلقات و روابط اس
 زمانہ کے حالات و مقتضیات کی بنا پر خاص خاص اصول و آئین پر مبنی
 تھے۔ لیکن آج چونکہ حالات دوسرے ہیں اس لئے مسلمانوں کو از سر نو
 غور کرنا ہوگا کہ وہ دنیا کی دوسری قوموں کے ساتھ اس نوع کے روابط
 قرآن و سنت کی روشنی میں کس طرح قائم رکھ سکتے ہیں اور اس کے دفعتاً
 و شرائعاً کیا ہوں گے؟ مولانا سندھی کے نزدیک عہد خلفاء راشدین میں
 جو کچھ ہوا وہ جس طرح قرآنی دستور پر عمل کا ایک نمونہ تھا۔ اسی طرح مسلمان
 زمانہ کے دیگر گوں حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب جو کچھ کریں گے وہ
 بھی قرآنی دستور و آئین کا ہی ایک نمونہ ہوگا۔ نہ کہ اس کا غیر! مولانا نے
 یہ خیال ظاہر کر کے کوئی نئی بات نہیں فرمائی بلکہ وہی بات کہی ہے جسے
 عام طور پر آج کل ہمارے روشن خیال علماء "فقہ کی جدید تدوین و ترتیب"
 کے نام سے کہتے رہتے ہیں۔

آپ نے دیکھا مولانا کا مقصد کیا ہے؟ کس درجہ حقیقت افزوں
 اور دل لگتی بات کہی ہے اور تاریخ اسلام کی حکومتی ادوار کا کتنا اچھا
 اور پاکیزہ تصور پیش کیا ہے۔ لیکن جناب ناقد کو ان عبارتوں میں مولانا
 کی کفر سامانی کا عفریت جاں شکار اپنی بھیانک شکل میں نظر آ رہا ہے
 اور وہ ان کا مفہوم یہ متعین کرتے ہیں کہ مولانا دین حق کی برتری کے
 قائل ہی نہیں، اور ان کے نزدیک قرآنی حکومت کا زمانہ گذر گیا۔
 یہ ہیں نقادوں کی رائے کہ جانتے تاجک

اقبال نے غالباً اسی قسم کے سخن فہمان عالم بالاکلی نسبت کہا ہے اور ٹھیک کہا ہے۔

باقی نہ رسی تیری وہ آئینہ ضمیری
اے کشتہ سلطانی و ملانی و پیری

جناب ناقد کو مولانا سندھی کی اس دعوت تجدید و اصلاح میں دین حق کی برتری سے انکار کا سامان نظر آتا ہے۔ لیکن شاید انھیں خبر نہیں ہے کہ ان کے عارف لاہوری اور ہمارے حکیم شرق ڈاکٹر اقبال مرحوم نے اپنے انگریزی زبان کے چھٹے لکچر میں جس کا عنوان ہے

*The principle of movement in the structure of
Islam*

جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ سندھی غریب کے افکار سے بھی زیادہ شدت رکھتے ہیں۔ یہ لکچر انگریزی میں ہے اور اردو میں اب تک اس کا ترجمہ نہیں ہوا۔

ناقد صاحب سے گزارش ہے کہ اگر اب تک یہ لکچر آپ کی نظر سے نہیں گذرا ہے تو اب دیکھ لیں اور پھر فرمائیں کہ جب حضرت شیخ الہند کے معنوی نخت جگر کی نسبت جناب کا وہ فتویٰ ہے تو اب اسلامیان ہند کے شاعر حکیم کے متعلق کیا حکم ہے؟

بڑا مزہ ہو جو محشر میں ہم کریں شکوہ
وہ فتوں سے کہیں چپ رہو ہندو کے سینے

اس کتاب کے بعض حوالے آگے آئیں گے

لیکن ہے بعض لوگوں کو مولانا سندھی کا یہ فقر اکھڑے کہ ”یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا“۔ یعنی خلافت راشدہ ایسی حکومت جو قرآنی دستور کا اعلیٰ نمونہ ہو اب قائم نہیں ہو سکتی۔ لیکن ان حضرات کو یقین کرنا چاہیے کہ کوئی حقیقت خواہ کتنی ہی تلخ اور ناگوار ہو۔ بہر حال حقیقت ہے! اور اسے انگریز کرنا ہی چاہیے۔ اگر یہ واقعہ ہی کہ حضرت ابو بکر و عمرؓ سے خلفاء اور حضرت سعد بن وقاص، ابو موسیٰ اشعری، مغیرہ بن شعبہ اور خالد بن ولید رضی اللہ عنہم جیسے عمال و دلاء اور صحابہ کرام و تابعین عظام جیسی رعایا جو مشکوٰۃ نبوت سے براہ راست یا ایک واسطے سے مستیئر ہو رہے تھے ایک مرتبہ پیدا ہونے کے بعد پھر پیدا نہیں ہو سکے اور نہ اب آئندہ پیدا ہوں تو ہمیں باور کرنا چاہیے کہ خلافت راشدہ ایسے طرز کی قرآنی حکومت بھی اب کبھی قائم نہیں ہو سکتی۔ اگر ایسا ممکن ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم ہی کیوں فرماتے کہ میرے بعد خلافت تیس سال ہوگی اور اس کے بعد ”ملکِ غضوض“ کا دور دورہ شروع ہو جائے گا۔

خلافت راشدہ کے بعد سے اب تک کی پوری تاریخ اسلام گراہ ہے کہ اس مدت میں وقت فوقتاً خلافت راشدہ کے طرز کی حکومتیں قائم کرنے کی کسی عظیم اشان اور مخلصانہ کوششیں ہوئی ہیں مگر ان کا انجام کیا ہوا۔ دور کیوں جائیے! پہلی صدی ہجری کے ختم پر ہی حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے اس سلسلہ میں کیا کچھ نہیں کیا۔ لیکن اربابِ خبر جانتے ہیں کہ خود ان کے گھر اور خاندان والوں

نے ان کی مخالفت میں کیا کمی کی۔ اور آخر کار دو سال کی خلافت کے بعد ہی انھیں مسموم ہو کر جام شہادت نوش کرنا پڑا جس جو چیز خیر القرون میں نہ ہو سکی وہ اب دورِ پر فتن میں کیوں کر ہو سکتی ہے۔

کتاب

رسوم مذاہب

فاضل ناقد کو مولانا کے متعلق جو مقالہ خلافتِ راشدہ والی مذکورہ
بالا عبارت سے ہوا۔ اسی قسم کا مقالہ ایک اور عبارت سے ہوا ہے جس
سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مولانا شاید اسلام کا قلاوہ بھی موجود وہ
انسان کی فلاح و بہبود کے لئے ضروری نہیں سمجھتے۔ وہ عبارت یہ ہے۔
میں دین کو اسی بنا پر انسانیت کے لئے ضروری سمجھتا ہوں کہ
اس پر چلنے سے ہر فرد انسان کی انسانیت بیدار ہوتی ہے۔ بد قسمتی سے
لوگوں نے خاص اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاص اور محدود
مذہب کو دین حق مان لیا اور جو ظاہری طور طریقوں میں ان سے مختلف
ہو اس کو کافر قرار دیا اور یہ نہ دیکھا کہ دین کا جو مقصود حقیقی ہے۔ وہ ان
کے ہاتھ آتا بھی ہے یا نہیں۔
جناب ناقد اس عبارت کو نقل کر کے لکھتے ہیں۔

”جانے ظاہری طور طریقوں سے مولانا کی مراد کیا ہے؟ کیا نماز پڑھنا، روزے رکھنا، زکوٰۃ کی ادائیگی، حج ادا کرنا یہ سب طور طریقے ہیں اور جو ان کا قائل نہ ہو وہ رب العالمین کی بارگاہ میں مقبول ہو سکتا ہے؟ اور پھر ہمیں بتایا جائے کہ محدود مذہب سے مراد کیا ہے کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب کی فہرست میں داخل ہے؟ (معارف ص ۱۷۴)

اصل مسئلہ پر بحث کرنے سے پہلے یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ مولانا جب اسلام کے بارے میں غیر مسلموں سے گفتگو کرتے تھے تو ان کا اس معاملہ میں ایک خاص اصول تھا۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ عصر جدید کا ذہن مذہب کو ان پرانے طریقوں سے سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ جن کے ذریعہ پہلے زمانہ میں مذہب کی حقیقت سمجھائی جاتی تھی۔ مثلاً اگر آج یورپ کے سائنس زدہ کسی آدمی کے سامنے مذہبی اور اخلاقی اقدار کا ذکر کر کے یوم آخرت کا تذکرہ کریں تو اس کا ذہن اس کے قبول کرنے سے انکار کر دے گا۔ اس کے برعکس وہ آج مذہب کو ایک انسانی نظام کی حیثیت سے سمجھنا چاہتا ہے یعنی اگر کوئی مذہب سچا ہے تو وہ انسانوں کی موجودہ زندگی کو بہتر بنانے کے لئے کیا کچھ کر سکتا ہے۔ اس مذہب کا پابند ہو کر ایک قوم کے تعلقات دوسری قوموں کے ساتھ کیسے ہوں گے؟ ان کی معاشی اور اقتصادی حالت کیا ہوگی؟ زندگی کے متعلق ان کا نقطہ نظر کیا ہوگا؟ اس بنا پر مولانا فرماتے تھے کہ جب تم کسی غیر مسلم سے گفتگو کرو تو بالکل غیر جانبدار ہو کر یعنی اس طرح کہ گویا دو غیر مسلم آپس میں گفتگو کر رہے

ہیں اور پھر اسلام کو بحیثیت ایک اعلیٰ ترین فکر و نظام کے پیش کر دوں
تم دیکھو گے کہ اس کے دو نتیجے ہوں گے ایک تو یہ کہ وہ تہا نہی باتوں کو
عقلی جو سکی اور معرفتِ قلبیہ کے ساتھ سمجھنے لگے گا۔ اور دوسرا یہ کہ جب اس
پر اسلام کی حقیقت بحیثیت ایک اعلیٰ اور مکمل اور بہرہ جہت تمام نظام کے روشن
ہو جائے گی۔ اور اس کو عقلمین ہو جائے گا کہ اسی نظام سے وابستہ ہو کر
دنیا کے لوگ امن و عین اور خوشحالی کی زندگی بسر کر سکتے ہیں تو وہ فوراً
اس کو قبول کرنے لگے گا اور اس نظام و فکر کی حقیقی عظمت اس کے دل میں پیدا
ہو جائے گی۔ اس کے بعد تہا رہے نئے موقع ہے کہ تم اسلام کی دوسری
تعلیمات سے اس کو آشنا کر دو۔ یہی وجہ ہے کہ چونکہ مولانا کا اصل مشن
اسلام کو حقیقتاً عالمگیر بنانا اور دنیا کی تمام قوموں کو اس کا حلقہ بگوش کرنا
ہے اس لئے وہ ہمیشہ اصولی اور بنیادی امور پر گفتگو کرتے ہیں۔ مسائل
جزئیہ، یا رسوم شرعیہ کا ذکر نہیں کرتے۔ ورنہ جو شخص خود رسوم کا اس قدر
پابند ہو کہ نماز باجماعت کو ترک نہ کرے، تہجد تک کی نماز بالا التزام ادا
کرے۔ اور اور وظائف کا پابند ہو، روزہ سفر میں بھی قضا نہ ہونے دیتا
ہو، حج کسی ایک لئے ہوں، قیام حجاز کے زمانہ میں کثرت طواف میں اس
کو لطف و مسرور ملتا ہو۔ اس کی نسبت یہ باور کرنا کہ وہ رسوم کو ظاہری طور
پر لقمہ سمجھ کر غیر اہم قرار دیتا ہے کیونکہ قرین صواب ہو سکتا ہے؟
یہاں یہ بھی واضح رہنا چاہیے کہ بظاہر عبادات اور شعائر دینیہ
کے لئے رسوم کا لفظ نامناسب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اصل یہ ہے کہ یہ

اصطلاح خود مولانا کی اپنی نہیں ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ الباقیہ اور تقہیمات میں اس لفظ کو اسی معنی میں متعدد مواقع پر استعمال کیا ہے؛ اب سنئے! رسوم کے متعلق مولانا کا کیا خیال ہے۔ اس سلسلہ میں لائق تبصرہ نگار کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ مولانا رسوم کو لازمی اور ضروری قرار نہیں دیتے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

”امام ولی اللہ تمام شرائع الہیہ کے اندر رسوم کو مرکز مانتے ہیں قرآن عظیم نے اس کو معروف کے لفظ سے تعبیر کیا ہے (ص ۳۹) ایک جگہ ان کا ارشاد ہے۔

”زندگی جب اس دنیا میں اسباب و حالات کا جامہ پہنتی ہے تو اس ممکن اور موجود ہونے کے لئے لامحالہ رسوم اختیار کرنی پڑتی ہیں۔ ان رسوم کے بغیر زندگی زمان و مکان کے دائرہ میں وجود پذیر نہیں ہو سکتی“

(ص ۳۸)

لیکن مولانا کا منشاء یہ ہے کہ ”در رسوم کو رسوم ہی سمجھا جائے لباس لباس ہی رہے۔ اسے صاحب لباس نہ مان لیا جائے“ (ص ۳۸) اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مذہب کی اصل روح اور رسوم ان دونوں میں فزق کرتے ہیں۔ مذہب کی غرض و غایت مولانا کے لفظوں میں یہ ہے کہ انسان کی انا نیت بیدار ہو۔ اس ”انانیت“ کے لفظ سے وہ کہ نہیں کھانا چاہیے۔ مولانا خود اس کی تشریح ایک اور جگہ اس طرح کرتے ہیں۔

جب انسان میں یہ باطنی شعور بیدار ہو جاتا ہے تو وہ اس وقت یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ "انا" کسی اور وجود پر ترکا پر تو ہے، یا یہ انسانی انا "کسی بڑے انا" کا فیضان ہے، یہ ہے انسان کا شعور خداوند تعالیٰ کے وجود کا سکندر نامہ میں نظاسی نے اس حقیقت کو یوں پیش کیا ہے "توئی آنکہ تا من منم بامنی"

(ص ۱۰۱)

مذہب کی اصطلاح میں مولانا کی اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ مذہب کا مقصد انسان کا رشتہ خدا سے جوڑنا اور ایک ماورائہستی کا تصور اس کے ذہن و دماغ میں پیدا کرنا ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس رشتہ کے حقوق و فرائض کیا ہیں؟ اور اللہ کا تقرب کس طرح حاصل ہو سکتا ہے؟ تو مذہب اس سوال کے جواب میں رسوم کی تعین کرتا ہے۔ جن کو مولانا لازمی اور ضروری قرار دیتے ہیں لیکن ساتھ ہی وہ اس حقیقت پر متنبہ کرنا چاہتے ہیں کہ رسوم محض ذرائع اور وسائل ہیں اصل مقصود و مطلوب تقرب الی اللہ ہے جو مذہب کی روح اور بنیادی حقیقت ہے۔ دونوں کی اس حیثیت کو فراموش نہ کرنا چاہیے ورنہ اگر خلط مبحث کر دیا جائے گا تو نتیجہ گمراہی اور فوت مقصد کے سوا کچھ اور نہ ہوگا۔ چنانچہ ارشاد ہے

لیکن جب لباس ہی پر زور دیا جائے اور رسوم ہی اصل مذہب کا

درجہ حاصل کر لیں اور اکثریت قبلہ کو قبلہ نہ سمجھنے سے عاری ہو جائے تو پھر

(ص ۳۸)

یہ رسوم بت بن جاتے ہیں

مولانا نے یہ جو کچھ کہا کوئی عجب بہ اور انوکھی بات نہیں ہے۔ آج ہر شخص

اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے کہ ہم میں کتنے ہیں جو نماز پڑھتے، روزہ رکھتے ہیں اور
 زکوٰۃ کرتے ہیں اور حج بھی کراتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان کی یہ عبادتیں
 مذہب کی اصل روح سے خالی ہونے کے باعث ان کے لئے فحشاء اور
 منکر سے باز رہنے کا سبب ثابت نہیں ہوتیں۔ ان کے نزدیک اصل دین
 یہی رسوم ہیں۔ اور انھیں کے بجالانے پر انہوں نے نجاتِ اخروی کا دار و
 مدار سمجھ رکھا ہے۔ وہ نماز پڑھتے ہیں اور ساتھ ہی بدکاری اور شرابخوری
 کا بھی شغل متمرکز رکھتے ہیں۔ زکوٰۃ ہر سال پابندی سے ادا کرتے ہیں۔ لیکن سودی
 کاروبار اور حرام تجارت کرتے ہوئے بھی شرم محسوس نہیں کرتے۔ حج کو جاتی ہیں
 لیکن حج کے بعد اپنے آپ کو تمام گناہوں سے سبکدوش تصور کر لینے
 کے باعث ان کو کسی گناہ کبیرہ کے ارتکاب میں ذرا تامل بھی نہیں ہوتا۔
 بقرعید پر بجائے ایک کے دس دن قربانیاں کرتے ہیں۔ لیکن اللہ کے راستہ
 میں ایک فنگلی شہید کرانے کے حوصلہ سے بھی یکسر محروم ہوتے ہیں۔ عبادات
 کر کے اللہ کی توحید کا زبان سے اقرار کرتے ہیں۔ لیکن ان کے دلوں
 میں حرص و طمع، خود غرضی، زرپرستی، جاہ پندی کے ہزاروں تکیوں
 آباد ہیں۔ غیر اللہ کے احکام و قوانین کی پوجا کرتے ہیں۔ چند قرصہ ہائے
 سیم و زر کے لئے امیروں اور رئیسوں کے دروازوں پر جیبہ سالی کرتے
 ہیں۔ اور ان کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنے کے بجائے ان کی شان
 میں مدحیہ قصائد پڑھتے ہیں اور نہیں جانتے کہ اس طرح وہ اللہ کے حقوق
 کو کس بیدروی سے پامال کر رہے ہیں۔ رکھی اور ظاہری طور پر نماز روزہ

کی پابندی کرنے کے باوجود نہ ان کا دل مسلمان ہوتا ہے اور نہ ان کی روح
 مذہب کی اصل حقیقت سے آشنا ہوتی ہے۔ ان کے اخلاق خراب
 ہوتے ہیں۔ معاملات میں دیانت اور راست بازی سے ان کا دور کا
 بھی کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ وہ زبان سے چاہے نہ کہیں مگر ان کا اندر
 جذبہ ہی ہوتا ہے کہ اگر محرکات کے ارتکاب، فواحش و منکرات پر اصرار
 اور ذائل اخلاق میں انہماک کے ساتھ ساتھ وہ روزہ ناز بھی کرتے رہے
 تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ

زندگی رند رہے ہاتھ سے جنت نہ گئی

کسی خاص طبقہ اور گروہ کی خصوصیت نہیں۔ آج ہر طبقہ اور ہر گروہ میں
 اس کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ تاجر عیاش اور شرابخور ہونے کے باوجود زکوٰۃ
 بھی ادا کر رہا ہے۔ سرکاری افسر نماز روزہ کی پابندی کے ساتھ غیر اللہ کو
 اپنا خدا بھی بنائے ہوئے ہے۔ صوفی وجد و مراقبہ اور ذکر و حال کے ساتھ
 اعلائے کلمۃ اللہ کے جذبہ سے بالکل محروم ہے۔ مولوی قال اللہ اور قال رسول
 اللہ کے باوجود حقوق العباد اور اسلامی جرأت و بیباکی اور ایک
 مومن کی پاک نظری سے کوئی سروکار نہیں رکھتا تو کیا یہ سب اللہ اور
 اس کے رسول کے مجرم نہیں ہیں۔ کیا انہوں نے خدا کو چھوڑ کر رسوم کو
 پوجنا شروع نہیں کر دیا ہے۔ کیا یہ اصل دین کے مقصد بلند سے بے بہرہ
 اور محروم و نا آشنا نہیں ہیں۔ دین کا اصل مقصد تھا تزکیہ نفس اور تصفیہ
 باطن۔ پھر اگر یہ نمازیں اور یہ روزے ہی اصل دین ہیں جو محض رسماً ادا

کرائے جائیں تو یہ تزکیہ کیوں نہیں ہوتا۔ دلوں پر کفر و شرک اور اعمالِ سیئہ کا تو بر تو زنگ کیوں چڑھا ہوا ہے اور یہ ظاہر و باطن کی خلافت کا سزاوار مسلمان کیوں شعلہ ہونے کے باوجود خس و خاشاک کی غلامی پر قناعت کر کے بیٹھ گیا ہے۔ اگر محض رسوم کی پابندی حزبِ اللہ میں داخل ہونے کے لئے کافی اور وافی ہے تو اللہ کے وعدہ کے مطابق آج اس بد نصیب قوم پر فلاح کے دروازے کیوں نہیں کھلتے اور انتم الاعلون کا تاج اس کے سر پر کیوں نہیں رکھا جاتا۔ آخر یہ کیا تہرہ ہے کہ آج وراثتِ ارضی کے سچے مستحق کے لئے شہرستانِ امن و عافیت میں ایک اینچ زمین بھی باقی نہیں رہی۔ حکومتِ ربانی کے علمبردار اور خازنِ دولت و نکتہ میں یوں وقفِ آلام و مصائب ہو کر جبیں خیر الامم کے طغرائے امتیاز سے سرفراز اور اس طرح زراغ و زرغنِ ظلم و ستم کے سبجوں میں گرفتار ہوں۔

فاہاتم اھاتم اھاتم اھاتم

اسے کون یاد کرے گا کہ کوئی محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کا غلام ہوا اور

پھر اس کا حال یہ ہو

برشم قبا خواجہ از محنت او

نصیب بخش جامہ تارتارے

تو پھر کیا اس کے صاف معنی یہ نہیں ہیں کہ ہم نمازیں پڑھتے ہیں مگر حقیقت

وہ نمازیں نہیں ہیں۔ روزہ رکھتے ہیں مگر دراصل وہ فاقہ ہیں روزہ نہیں

اور کیا یہ نمازیں اور یہ نمائشی روزے اس قابل نہیں کہ ان میں روح

پیدا کر کے انہیں سچی نمازوں اور حقیقی روزوں کی شکل میں منتقل کیا جائے جن میں مذہب کی اصل روح کارفرما ہو اور جن پر وہ نتائج مرتب ہوں جو ان پر مرتب ہونے چاہئیں۔ پس یہ ہے مولانا کا اصل مطلب اور یہ ہے ان کی حقیقی مراد۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

بے شک رسوم قابل احترام ہیں لیکن اس وقت تک جب تک وہ حقیقت اور حکمت سے بہرہ ور رہتی ہیں۔ لیکن جب رسوم کھولی ہوئی اور ان کے اندر صحیح روح باقی نہ رہے تو پھر ان کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے۔ (ص ۳۹)

صوفیاء کرام کے نزدیک جو نماز حضور قلب کے ساتھ ادا نہ ہو وہ نماز ہی نہیں ہے تو اگر مولانا نے یہ فرما دیا کہ جو نماز محض رسماً اور نمود و نمائش یا خود فریبی کے جذبہ کو تسکین دینے کے لئے ادا کی جائے وہ درحقیقت نماز نہیں تو فرماتے کیا قصور کیا!

اس موقع پر اس بات کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ ہم نے خود مولانا کی زبان سے مذہب و رسوم کے فرق پر جو تقریر سنی ہے۔ اوپر کا بیان اسی کی روشنی میں ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ہمارے خیال میں اس موقع پر سرور صاحب سے بیان میں غلطی ہوئی ہے۔ انہوں نے ترک رسوم کے ساتھ وحدت انسانیت کا جوڑ لگا کر اصل مسئلہ کو مغالطہ انگیز بنا دیا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں چیزیں بالکل الگ الگ ہیں۔ ہم اپنے نقیصین کی بنا پر کہتے ہیں کہ مولانا رسوم کے بالکل ترک کے قطعاً قائل نہیں ہیں بلکہ

وہ غیر ذی روح کی جگہ ذی روح اور نمائشی رسوم کی جگہ حقیقی رسوم چاہتے ہیں۔ چنانچہ ان کا یہ فقرہ "ان کا بدلنا اور ان کی تبدیلی لازمی ہو جاتی ہے" بھی اسی پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ تبدیلی میں اصل شے فنا نہیں ہوتی بلکہ متعدد اسباب سے اس کے اصل رُخ پر جو اوہام و ظنون کا گرد و غبار پڑ جاتا ہے۔ اس سے اس کو صاف اور منقح کر دیا جاتا ہے۔

فاضل ناقد پوچھتے ہیں کہ مولانا کی عبارت میں محدود مذہب سے کیا مراد ہے؟ کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب کی فہرست میں داخل ہے؟ "جو اباً عرض یہ ہے کہ محدود مذہب سے مولانا کی مراد اسلامی شریعت نہیں ہے اور نہ کبھی ہو سکتی ہے۔ بلکہ وہ فقہی مذاہب مراد ہیں جو اسلامی شریعت کی ہی شرح کا حکم رکھتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں۔

"بدقسمتی سے لوگوں نے اپنے قائدان یا صرف اپنے ملک کے خاں

اور محدود مذہب کو دین حق مان لیا اور جو ظاہری طور پر تقویٰ میں ان

سے مختلف ہوا اس کو کافر قرار دیا (ص ۱۷۲)

مگر کسی کو اس پر تعجب ہو۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ کسی ایک امام کی تقلید میں حد درجہ غالی ہوتے ہیں وہ اپنے امام کے مقلدین کے سوا دوسروں کو مسلمان بھی مشکل سے ہی باور کر سکتے ہیں۔ اب تو خیرہ چیز کم ہو گئی ورنہ گزشتہ زمانہ میں خود ہندوستان میں ہی تقلدوں اور غیر مقلدوں میں جو جنگ برپا رہتی تھی وہ ہر شخص کو معلوم ہے۔ یا ایک زمانہ میں مسلمانوں اور شافعیوں میں جو اکھاڑ بازی

ہوئی ہے۔ اس سے آریاب علم بانجبر ہیں۔ آج بھی آپ سرحد کے بعض علاقوں
 میں جا کر دیکھیں کہ شامی یا ایک اور کتاب کے علاوہ ناممکن ہے کہ
 آپ ان کے سامنے فقہ کی کسی اور کتاب کا نام بھی لے سکیں۔ مولانا
 اس ذہنیت کے برخلاف زبردست احتجاج کرتے ہیں اور فرماتے
 ہیں کہ اسلام عالمگیر مذہب ہے وہ کسی ایک فقہی مسلک (یا مذہب)
 میں محدود نہیں ہے۔ کسی ایک فقہی مذہب کی پیروی کی وجہ سے ظاہری
 طور طریقوں میں بعض لوگوں کو دوسرے لوگوں سے جو امتیاز پیدا ہو جاتا
 ہے۔ اس کی بنا پر اپنے آپ کو دین حق پر سمجھنا اور دوسرے فقہی مذہب
 کے پیروں کو کافر قرار دینا سراسر گمراہی ہے۔ خود میرے ساتھ واقعہ
 پیش آیا ہے کہ مسجد حرام میں ہندوستانیوں نے مالکی مذہب کے لوگوں
 کو ہاتھ چھوڑ کر نار پڑھتے دیکھا تو انہوں نے مجھ سے پوچھا کہ یہ کون لوگ
 ہیں؟ میں نے کہا "مالکی" وہ بولے تو کیا یہ بھی مسلمان ہیں؟ میں نے کہا "شاید
 آپ لوگوں سے زیادہ سچے" اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کس طرح
 ایک ملک کے لوگ اپنے ہی محدود مذہب کے ظاہری طور طریقوں کو
 عین اسلام سمجھتے ہیں۔ مولانا اسی پر متنبہ کر رہے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ الباقیہ میں فقہاء کے اسباب
 اختلاف پر بحث کرتے ہوئے آخر میں فقہی مذاہب کے پیروں کے
 باہمی جدل و نزاع اور تقلید جامد کے مضرات پر جو کچھ ارشاد فرمایا ہے
 وہ اس سے کم نہیں جو مولانا سندھی نے اس سلسلہ میں کہا ہے۔

فرماتے ہیں -

”ان لوگوں نے دین میں غور و خوض کرنا چھوڑ دیا ہے اور کافروں کی طرح یہ لوگ بھی یہی کہتے ہیں کہ ”ہم نے اپنے آباء و اجداد کو اسی طرح کرتے دیکھا ہے۔ ہم انھیں کے نقش قدم پر چلیں گے۔ جس خدا سے ہی فریاد ہی۔ اوداسی پر بھروسہ اور توکل ہے (ج ۱ ص ۱۲۳)“

رسوم کے معاملہ میں مولانا سندھی کس درجہ ”دقیانوس“ اور قدامت پسند تھے اس کا اندازہ اس ایک بات سے ہو سکتا ہے کہ ایک مرتبہ ہمارے فاضل دوست مولانا سید ابوالنظر رضوی کا برہان میں ایک مقالہ شائع ہوا تھا جس میں انہوں نے مولانا ابوالکلام آزاد کے ترجمان القرآن کے بعض حصوں پر جن رسوم کی عدم اہمیت مترشح ہوتی تھی، تکتہ چینی کی تھی۔ مولانا سندھی کی نظر سے جب یہ مقالہ گذرا تو آپ نے فوراً فاضل مقالہ نگار کو ایک خط لکھا اور اس میں اس مقالہ کی تحسین ان الفاظ میں کی :-

”کل برہان پہنچا، آپ کے مقالہ نے ترجمان القرآن کی غلطی پر متنبہ کر کے میرا بوجھ ہلکا کر دیا۔ مکہ معظمہ میں جب میں ترجمان القرآن ملا تو ہم نے اسی وقت سے اپنے حلقہ درس میں اس مسئلہ کی تفتیح اور تنقید شروع کر دی تھی۔ لیکن پریس میں یہ فرض آپ نے ادا کیا ہے۔ امام ولی اللہ کے تبعین کا فرض ہے کہ آپ کا شکر یہ ادا کریں فجزاکم اللہ خیراً عن الاسلام والہ“
(گوٹھ پیر چھٹا، حیدرآباد سندھ، سندھ ساگر انسٹیٹیوٹ، ۲۰ جولائی ۱۹۲۲ء ہندی)

۱۔ مولانا سندھی نے یہ ایک نیا سہ ایجاد کیا تھا جس کی ابتداء وہ سلطان محمود غزنوی کے ہندوستان پر حملہ کرتے تھے۔

خلط بحث نہ کیجئے۔ یہاں مقصد یہ نہیں ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد پر جو اعتراض کیا جاتا ہے وہ صحیح ہے یا نہیں اور خود مولانا سندھی جس کو ترجمان القرآن کی غلطی بتا رہے ہیں وہ دراصل غلطی تھی بھی یا نہیں۔ مدعا صرف یہ جانا ہے کہ مولانا ابوالکلام نے..... رسوم کے معاملہ میں ایک مقام پر جس ابہام سے کام لیا ہے مولانا سندھی کی طبیعت اسے بھی گوارا نہ کر سکی اور وہ اس سے اس قدر بیزار ہیں کہ اس پر نکتہ چینی کرنے والے کو اسلام اور اہل اسلام کی طرف سے جزائے خیر کا مستحق سمجھتے ہیں اور خود اپنے حلقہ درس میں اس کے خلاف تبلیغ کرتے ہیں۔ اب خود سوچئے کہ کیا ایسے شخص کی نسبت یہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ اسلامی رسوم کو کوئی اہمیت نہیں دیتا تھا۔

سچ پوچھئے تو ہمارے نزدیک مولانا سندھی کا سب سے بڑا کمال یہی ہے کہ وہ ایک طرف خیالات و افکار کے اعتبار سے نہایت شدید قسم کے انقلابی ہیں جو تمام موجودہ فاسد نظریاتوں کو توڑ پھوڑ کر ایک نئی دنیا کا تہذیب و تمدن کے اساس پر بنانا چاہتے ہیں اور دوسری جانب وہ دینی رسوم و نظموں کے بھی سختی سے پابند ہیں اور ان میں کسی قسم کے ادنیٰ تساہل کو بھی روا نہیں رکھتے۔

ذی المعالیٰ فلیعلون من تعالیٰ
ھکذا ھکذا او الّا فلا لا

لاکھ

دین اسلام کی عالمگیریت

پھر کیا عجیب بات ہے کہ اسلام کی عالمگیری پر جو مولانا کا ایمان و عقائد ہے اور جس کو دنیا سے منوانا ان کی زندگی کا ایک ایسا اہم مشن تھا جس کے لئے وہ عمر بھر جدوجہد کرتے رہے۔ ہمارے فاضل ناقد اس کو بھی شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ غالباً مولانا اسلام کو عالمگیر مذہب تسلیم کرتے ہی نہیں تھے۔ چنانچہ مولانا کی ایک عبارت کو نقل کر کے لکھتے ہیں

”گو یا اسلام کی حیثیت آپ کے (مولانا سندھی) نزدیک صرف ایک قومی اور ملی مذہب کی رہی وہ ایک عالمگیر دین نہیں رہا۔ (معارضہ)“

مولانا نے ایک جگہ نہیں متذکرہ بار اسلام کی عالمگیری کا اقرار و اعتراف کیا ہے۔ چنانچہ صفحہ ۲۲ پر ہے ”اسی کے (قرآن کے) ماننے میں تمام انسانوں کا بھلا ہے“ پھر صفحہ ۹۸-۹۹ اور ۳۷۵ پر بھی اسی عقیدہ کا اعادہ کیا ہے۔ قرآن کو آخری کتاب اور اسلام کو آخری دین بتاتے ہوئے

فرماتے ہیں۔

”قرآن اور اسلام کی حیثیت ایک کسوٹی اور میزان کی ہے کیونکہ

وہ آخرتین کتاب اور دین ہے“ (ص ۱۸۴)

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں۔

”بے شک قرآن قریش کی زبان اور ان کی ذہنیت کے مطابق نازل

ہوا لیکن تھا وہ خدا کا پیغام جو قریش کے واسطے سے ساری دنیا کو دیا

جا رہا تھا“ (ص ۱۸۸)

علاوہ بریں مولانا کی وہ طویل عبارت دوسری قسط میں گزر چکی ہے جس میں آپ نے مسلمانوں کو اس پر شدید ملامت کی ہے کہ وہ اسلام کو ایک خاص ملک یا طبقے کی ملکیت بنا کر بیٹھ گئے ہیں اور جدید آلات و وسائل نشر و شاعت و تبلیغ سے کام لے کر وہ اسلام کے پیغام کو دنیا میں پھیلائے نہیں۔

در اصل فاضل ناقد کے اس مغالطہ کا اصل باعث یہی ہے کہ انہوں نے مولانا کی نسبت یہ اعتقاد قائم کر رکھا ہے کہ مولانا وحدتِ ادیان کے بایں معنی قائل تھے کہ دین دین سب برابر ہیں کسی ایک دین کو دوسرے

لے یہاں ذہنیت کے لفظ سے دہوکہ نہیں کھانا چاہیے۔ اس سے مراد قریش کا اندازِ فہم اور اسلوبِ بیان ہے اور یہ عربی دان جانتا ہے کہ قرآن مجید قریش کے ہی اندازِ فہم اور ان کے ہی اسالیبِ بیان کے مطابق نازل ہوا ہے۔ اس کی مفصل بحث آگے آئیگی۔

دین پر مزیت و فضیلت حاصل نہیں ہے۔ اس بنا پر ہر شخص کو اختیار ہے کہ جس دین کو چاہے قبول کرے۔

ہم گذشتہ سطور میں بتا چکے ہیں کہ مولانا وحدتِ ادیان کی ہرگز یہ مراد نہیں لیتے اور اس کو خود مولانا کی عبارتوں سے ثابت کر چکے ہیں۔ کوئی شبہ نہیں کہ ایک صحیح العقیدہ مسلمان کی طرح مولانا کا بھی عقیدہ یہی ہے کہ اسلام دنیا کا آخری دین برحق ہے اور اب انسانیت کی نجات و نعت کا واحد راستہ ہی ہے۔ لیکن دوسری قوموں کو اس حقیقت کا یقین دلانے اور ان کو اس مقصد تک لانے کے لئے مولانا نے جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ ایک خالص منطقی استدلال کا طریقہ ہے۔

چنانچہ وہ پہلے اس بات کو یاد کراتے ہیں کہ ہر شخص کے لئے ایک مستقل دین کی ضرورت ہے جس سے وہ اعتقاداً اور عملاً دونوں حیثیتوں سے پورے طور پر وابستہ ہو۔ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں۔

”وحدتِ ادیان ان معنوں میں کہ چونکہ سب دین ایک ہی ہیں اس لئے کسی ایک دین کا ماننا اور اس کے قانون پر چلنا ضروری چیز نہیں

غلط چیز ہے“ (ص ۱۵۰)

پھر اسی کی مزید تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے۔

”وحدتِ ادیان کو اس طرح ماننا زاج اور نار کرم ہے بشریعتِ طریقیت پر مقدم ہے یعنی ایک شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ جس عبادت میں رہے اس کے اجتماعی قانون کو تسلیم کرے یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے

جی میں جو آئے وہ اسی کو اپنا قانون بنائے اور اسی پر چلنے کی کوشش کرے اس سے زندگی میں کوئی نظم پیدا نہیں ہو سکتا اور جماعتی زندگی کا سرے سے شیرازہ ہی بکھر جاتا ہے۔" (ص ۱۵۰)

یہ ہے منطق کے قاعدہ کے مطابق حجت کا مقدمہ صغریٰ اب اس کے ساتھ بطور کبریٰ مولانا کی وہ عبارتیں ملائے جن میں سے کچھ اس مضمون کی دوسری قسط میں اور دو تین ابھی گزری چکی ہیں اور جن میں مولانا نے پوری وضاحت و صراحت اور کامل و توفیق و اعتماد سے کہا ہے کہ انسانیت کی نجات قرآن کے قانون کے اتباع میں ہی منحصر ہے۔ "اسلام دنیا کا آخری مذہب، قرآن دنیا کی آخری آسمانی کتاب ہے" تو اب ان دونوں مقدموں کی ترتیب اس طرح ہوگی :-

(۱) وحدتِ ادیان کے باوجود ایک مستقل دین کا ماننا ضروری ہے

(۲) اسلام ہی دنیا کا سب سے اعلیٰ دین ہے۔

اب اگر کوئی شخص ان دونوں مقدموں کو صحیح تسلیم کرتا ہے یا آپ اس سے ان کی صداقت تسلیم کر لیتے ہیں تو بتائیے کہ اس کے بعد "حدِ اوسط" کو گرا کر جو نتیجہ نکلے گا وہ اس کے سوا کچھ اور ہو سکتا ہے کہ ہر شخص کا بہر قوم اور ہر ملک کا مستقل دین اسلام اور صرف اسلام ہی ہو سکتا ہے اور کرۂ ارض کے تمام بنے والوں کو رنگ و نسل کے اختلاف اور قومیتوں کے تفاوت و بتاین کے باوصف صرف دینِ تمیم اسلام کا ہی علماً و عملاً حلقہ بگوش ہونا چاہئے۔ وھذا هو المراد

اب ذرا مولانا کا وہ بیان بھی سن لیجئے، جس سے ہمارے لائق دوست
 مولانا مسعود عالم ندوی نے مولانا سندھی کی نسبت یہ سمجھا ہے کہ ”مولانا
 مرحوم کے نزدیک اسلام کی حیثیت صرف ایک قومی و ملی مذہب کی
 رہ گئی اور وہ (اسلام) ایک عالمگیر دین نہیں رہا۔ مولانا کا بیان من گھن
 حسب ذیل ہے۔

عقیدہ وحدت الوجود - وحدت ادیان اور ایک مستقل دین کی جو
 بالترتیب جدا جدا حیثیتیں ہیں ان کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ
 مولانا (سندھی) نے فرمایا کہ ان کی مثال انسانیت، بین الاقوامیت
 اور قوم کی ہے۔ میں انسانیت عامہ پر عقیدہ رکھتا ہوں اور اسی بنا
 پر میں بین الاقوامیت پر بہت زور دیتا ہوں لیکن انسانیت اور بین الاقوامیت
 پر عقیدہ رکھنے سے میرے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ قوم کے مستقل وجود کو نہ مانا
 جائے۔ قوم بین الاقوامیت اور انسانیت ایک سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں بعینہ
 میرا شخصی عقیدہ میرا قومی اور ملی مذہب وحدت ادیان اور وحدت الوجود دین
 کے ارتقائی منازل ہیں۔“

مولانا نے اس بیان میں تین چیزوں (وحدت الوجود، وحدت ادیان
 اور مستقل دین) کے باہمی رابطہ و نسبتی پر روشنی ڈالی ہے۔ اس لئے پہلے
 ان میں سے ہر ایک کی اصل حقیقت الگ الگ معلوم کر لیجئے اور پھر ملاحظہ
 فرمائیے کہ ان میں کونسا علاقہ ارتباط ہے۔

وحدت الوجود

ہم اس عالم میں دیکھتے ہیں کہ بہت سی چیزیں اپنی اصل حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ گھوڑا اور انسان دونوں مختلف النوع ہستیاں ہیں۔ لیکن اس کے باوجود جنس یعنی حیوانیت میں ایک ہیں۔ اس جنس کے ساتھ "ناطق" کی فصل لگائیے تو اس سے ایک نوع انسان کی حاصل ہوتی ہے اگر اسی جنس کے ساتھ "ضباہل" کی قید لگالیں تو اب ایک دوسری نوع یعنی گھوڑا اس سے پیدا ہوتی ہے۔ پھر ذرا اور آگے بڑھئے تو ہم دیکھتے ہیں کہ جڑی اور بوٹی، پھل پھول اور ترکاریاں۔ یہاں تک کہ عالم جمادات کی کوئی چیز مثلاً اینٹ پتھر، لعل و زمرد و زرد گوہر۔ ان سب کو ایک طرف رکھئے اور دوسری طرف انسان زید و عمر، بکر و خالدا ان کو رکھئے اور اب دیکھئے کہ ان سب میں صرف نوع کا اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ جنس کے مرتبہ میں بھی یہ باہم

متضاد و متناقض ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان میں بھی ایک ماہہ الاشتراک چیز موجود ہے جس کو جنسِ اعلیٰ کہتے ہیں اور جو جوہر یا وجود کہلا سکتا ہے۔ پھر عرضِ عام اور خاصہ میں جو فرق ہے اس کو بھی نہ بھولنا چاہیے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ذاتیات میں اتفاسق کے باوجود بعض چیزیں دوسری چیزوں سے اپنے اوصافِ عرضی یا صفاتِ لازمہ کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔

غرض یہ ہے کہ ماہہ الاشتراک اور ماہہ الاختلاف کا یہ ایک ایسا قدرتی قانون ہے جو کارگاہِ هست و بود کی تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے دنیا کی کوئی دو چیزیں ایسی لے لیجئے جو اپنی ماہیت و کنہہ کے اعتبار سے زیادہ سے زیادہ مختلف ہوں۔ آپ دیکھیں گے کہ ان میں کوئی چیز ماہہ الاشتراک ضرور ہوگی، یہاں تک کہ اگر جسمیت بھی نہیں ہوگی تو کم از کم وجود کے مرتبہ میں وہ بے شبہ مشترک ہوں گی۔ اشتراک کا یہی وہ اعلیٰ اور انتہائی ترقی یافتہ تصور ہے جس کی وجہ سے غالب نے کہا ہے۔

دلِ ہر قطرہ ہے سازِ انا البحر

ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھت کیا

اور ایک غالب کیا فارسی اور اردو کے تمام صوفی شاعر اس حقیقت کو بیان کرتے آئے ہیں لیکن میرے خیال میں غالب نے قطرہ اور سمندر کی مثال دے کر جس طرح وحدت الوجود کے مسئلہ کو سمجھایا ہے وہ زیادہ اقرب الی الفہم ہے۔

صوفیاء اسلام میں حضرت شیخ اکبر محی الدین بن عربی بعض علماء کے

نزدیک وحدت الوجود کے عقیدہ کی وجہ سے مورد الزام ہیں۔ لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ شیخ اکبر کے بعض شارحین نے حضرت شیخ کے عقیدہ کی تشریح اس انداز میں کی ہے کہ اس سے وحدت الوجود یعنی کا مضمون پیدا ہوتا ہے، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ کی تشریح کے مطابق حضرت شیخ وحدت الوجود ظلی کے قائل تھے اور یہ ایک ایسی حقیقت ثابت ہے جس کو ہر مجتہد اور انسان تسلیم کرے گا اور اس کے ماننے سے نہ کفر لازم آتا ہے اور نہ حق و باطل کا امتیاز فنا ہوتا ہے۔

مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہ نے اس حقیقت کو ایک نہایت دل پسند مثال سے اس طرح سمجھایا ہے کہ آپ ایک شمع لیجئے اور اس کے چاروں طرف مختلف رنگوں کے شیشے لگا دیجئے آپ دیکھیں گے کہ ہر شیشے پر اس کے رنگ کے مطابق ہی رنگین روشنی منعکس ہو رہی ہوگی۔ لیکن کیا یہ روشنی خود شیشے کی ہے؟ ہرگز نہیں بلکہ دراصل وہی ایک شمع کی روشنی ہے جو مختلف رنگ کے شیشوں سے منعکس ہو ہو کر باہر نمودار ہو رہی ہے۔ اگر ان شیشوں میں سے کسی ایک رنگ کا شیشہ وہاں سے ہٹا لیا جائے تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس رنگ کی روشنی بھی فنا ہو جاتی ہے۔ لیکن جب تک شمع جل رہی ہے اس وقت تک مطلق روشنی فنا نہیں ہو سکتی وہ بہر حال قائم رہے گی۔

پس یہی حال وجود کا ہے، وجود واجب کا آفتاب حقیقت ازل سے ضووقساں ہے۔ اور ابد تک رہے گا۔ اس میں نہ تغیر پیدا ہو سکتا ہے

اور نہ زوال، وہ ہر صفت و خاصہ حدوث سے منزہ ہے۔ اس کے علاوہ عالم موجودات میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ اس وجود کا عین نہیں بلکہ اسی کا پرتو۔ اسی کا ظلی نقش یا اور اسی کا ایک جلوہ گریزاں ہے اور یہ سب مختلف جلوے محض اس وجہ سے ہیں کہ اصل آفتاب حجاب غیب میں ہی ورنہ جس طرح شمع شیشوں کے حجاب سے باہر آ جائے تو تمام رنگین و شنیل ایک قلم فنا ہو جائیں۔ اسی طرح اگر اس آفتاب وجود حقیقی کی ایک اصل شعاع بھی پردہ غیب سے باہر آ جائے تو اس کا انخام وہی ہوگا جو دپ ڈارنی کے داعی کا طور پر اور خود طور کا ہوا۔ آسمان کی نیلگوں چھت پر تمام رات چاند اور تارے جگمگاتے رہتے اور اپنی روشنی کے تاروں پر بابِ مستی کے گیت گاتے رہتے ہیں لیکن جو پہلی مشرق کے تحت زریں پر خورشید خاور کے جلوہ افروز ہونے کا غلغلہ بلند ہوتا ہے اور صبح صادق کا نقیب اس کا اعلان کرتا ہے تو پھر یہ تمام تارے اور سیارے روپا ہو جاتے ہیں اور کہیں نظر بھی نہیں آتے۔ حالانکہ ان سب کی چمک مک اور روشنی و تابش جو کچھ بھی تھی وہ اسی آفتاب کی عطا بخشوں اور کرم پاشیوں کا نتیجہ تھی۔ سمندر کی سطح پر بلبلے اٹھ اٹھ کر رقص کرتے رہتے ہیں اور اس طرح دیکھنے والوں کو اپنی انفرادیت کے دم میں مبتلا کر لیتے ہیں لیکن جب اسی سمندر کی موجیں بھرتی اور اٹھلاتی ہوئی آتی ہیں تو یہ سب بلبلے اپنی انفرادیت کا جامہ مستعار اتار کر موجوں کی آغوش روانی و بقیراری میں آسودہ سکون ہو جاتے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے تفہیمات اور الخیر الکثیر میں اور حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ نے عقبات میں اس مسئلہ کو مختلف مقامات پر اس عجیب و غریب انداز سے سمجھایا ہے کہ پڑھ کر سرور حاصل ہوتا ہے اور طبیعت پر ایک وجد کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ میں نے اپنی بساط کے مطابق اسی کو اپنے لفظوں میں حتیٰ الوسع آسان تر پیرایہ بیان میں ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔

بہر حال مقصد یہ ہے کہ بعض لوگ جو وحدت الوجود کے عقیدہ کو اسلام کے خلاف یا اس کے لئے مفسر سمجھتے ہیں وہ بے شبہ غلطی پر ہیں۔ امام ربانی حضرت مجدد الف ثانیؒ شیخ اکبرؒ کے اس عقیدہ کے سخت مخالف تھے۔ لیکن شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے دونوں میں صلح صفائی کرا دی ہے۔ چنانچہ مولانا سندھی فرماتے ہیں۔

”شاہ صاحبؒ ابن عربیؒ کے عقیدہ وحدت الوجود کو صحیح مانتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی وہ امام ربانیؒ کے فکر کو بھی ٹھیک سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ دونوں بزرگوں میں اصولاً کوئی فرق نہ تھا۔ امام ربانی نے جس خیال کو وحدت الشہود سے تعبیر کیا ہے وہ ابن عربیؒ کے وحدت الوجود میں خود موجود ہے۔“ (ص ۳۲۱)

وحدت الوجود کی اس تعبیر کے بعد جس کی رو سے وہ وحدت الشہود کے ساتھ جمع ہو جائے۔ کائنات اور خالق کائنات کے مترادف کا خیال کبھی پیدا نہیں ہو سکتا جو تمام فسادوں کی جڑ ہے اور جس سے دین کی بنیاد بے شبہ منہدم ہو جاتی ہے۔ بلکہ اب اس صورت میں جب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ”من انا“ میں کون ہوں؟ تو اندر سے جواب ملتا ہے ”عبدک“ میں اس کا بندہ ہوں جو میرے وجود کا سرچشمہ

ہے۔ اس جواب کے بعد وہ اپنے اور اس سرچشمہ وجود کے تعلق پر غور کرتا ہے اور اس تعلق کے ذرائع و واجبات کو معلوم کرنے کے لئے اسے ایک دین کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح وحدت الوجود کا تصور اس کو دین سے ہٹاتا نہیں بلکہ دین کی ضرورت کو اور اس کے ذہن و دماغ میں مستحکم کر دیتا ہے اور وہ ایک دین قبول کر لیتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ وحدت الوجود کے عقیدہ کا کوئی تعلق مذہب سے اور خصوصاً ایسے مذہب سے ہرگز نہیں ہو سکتا جو دنیا کو مابعد الطبیعیاتی حقائق بتانے نہیں آیا۔ بلکہ انسانی زندگی کو عملی طور پر عمار و پر عافیت بنانے اور اس کے اصول و ضوابط کی تلقین کرنے آیا تھا۔ تاہم اس عقیدہ کا تعلق منطق اور فلسفہ سے اتنا نہیں ہے جتنا کہ انسان کے خود اپنے باطنی شعور و وجدان سے ہے۔

ومن العجائب ان افیاءہ بذكرها

ولقد اغار بانمیراً بخاطری

اور خود قرآن میں مجھ کو اس کی طرف اشارے ملتے ہیں۔ چنانچہ قرآن نے متعدد مواقع پر موت کو رجوع الی الرب سے تعبیر کیا ہے۔ لفظ رجوع اور رب ان دونوں میں اسی حقیقت کا سراغ ملتا ہے۔

بحث بڑی دلچسپ اور پر لطف ہے اور اس پر خوب سیر حاصل گفتگو کی جاسکتی ہے مگر یہاں اس کا موقع نہیں ہے۔ مدعا صرف یہ ہے کہ وحدت الوجود وجدانی طور پر ایک حقیقت ثابتہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود

اشیاء عالم میں تعینات و شخصیات کافرق و امتیاز ہے اور اس فرق کے مطابق ہی ان کے لئے جنسی نوعی اور صنفی احکام جدا جدا ہیں۔ دنیا کی مختلف قومیں رنگ و نسل اور ملکی آب و ہوا کے اختلاف کے باعث طبعی خصائل میں مختلف ہیں۔ لیکن چونکہ انسانیت میں ایک ہی اس بنا پر انسان ہونے کی حیثیت سے جو ایک قانون ایک قوم کے لئے فائدہ مند ہوگا وہ دوسرے کے لئے بھی ضرور ہوگا بس یہاں سے وحدت ادیان کا تخیل پیدا ہوتا ہے۔

لیکن یہ ظاہر ہے کہ قانون کا یہ اشتراک صرف اصول و کلیات کی حد تک ہو سکتا ہے۔ جزئی اور فروری تفصیلات میں لامحالہ اختلاف ہوگا۔ مثلاً کھانا پینا اور بدن ڈھانکنا تمام انسانوں کے لئے من حیث انسان یکساں ضروری ہے۔ لیکن ملکی آب و ہوا کے لحاظ سے کوئی قوم چاول زیادہ کھاتی ہے اور کوئی گہوں زیادہ۔ کسی قوم کے لئے گوشت لادبی ہے اور کسی کے لئے پھل اور ترکاریاں۔ اسی طرح کوئی قوم کسی خاص تراش و خراش کے کپڑے پہنتی ہے اور کوئی اور دوسری قسم کی وضع قطع اختیار کرتی ہے۔ اصولی معیشت میں سب متفق ہیں لیکن فروع میں اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے ہر قوم کو اس بات کی ضرورت ہے کہ اس کا ایک مجموعہ و تاثیرات یا زندگی کا ایک لائحہ عمل جدا ہو۔ بس یہ وہ چیز ہے جس کے باعث مستقل دنیا کی ہر قوم کو ضرورت ہے۔

اب وحدت الوجود کا عقیدہ۔ وحدت ادیان اور مستقل دین ان قیوں کو سامنے رکھتے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں بیک وقت جمع

ہو سکتے ہیں۔ ماہر الاشرک کے باعث وحدت الوجود اور وحدت ادیان کا تحقق ہوگا اور ماہر الاختلاف کے باعث ایک الگ مستقل دین کا۔

خواب ناقد اس سے یہ سمجھتے ہیں کہ اس طرح ہر قوم کا مستقل دین الگ ہو گیا اور اسلام عالمگیر دین نہیں رہا میں کہتا ہوں ہاں بیشک اگر مولانا سدھی صرف اتنی بات کہہ کر چپ ہو جاتے تو بے شبہ مولانا کی مندرجہ بالا عبارت سے یہ مضمون پیدا ہو سکتا تھا لیکن جب وہ بار بار اس حقیقت کا یقین دلا چکے ہیں کہ اسلام ہی تمام انسانوں کے لئے نجات و عافیت کا واحد راستہ ہے تو اب مولانا کی مذکورہ عبارت سے ہرگز یہ شبہ پیدا نہیں ہو سکتا اور نہ اس سے یہ نتیجہ کسی طرح اخذ کیا جا سکتا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ مولانا نے ہر قوم کے لئے ایک مستقل دین کی ضرورت کا جو تذکرہ کیا ہے وہ صرف محبت اور دلیل کے لئے مقدمہ صغریٰ کا حکم رکھتا ہے۔

پہلے مولانا ہر قوم سے یہ منوانا چاہتے ہیں کہ وہ اپنے لئے کسی ایک خاص دین کو منتخب کر لیں اس پر چلیں۔ اتنا رگزم یا عملی مزاج کو ترک کر دیں جب یہ قومیں اپنے اپنے لئے دین کی ضرورت کو تسلیم کر لیتی ہیں تو اب مولانا ان کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ اسلام کو اختیار کریں کیونکہ اسلام ہی صرف ایک ایسا مذہب ہے جو تمام قوموں کے لئے ایک مستقل دین بن سکتا ہے اور دنیا کی تمام قومیں اپنے طبعی افتاد و مزاج کے اختلاف کے باوجود اس کو اپنا سکتی ہیں۔ اس میں اتنی لچک ہے کہ ہر شخص اپنی ملکی آب و ہوا کے زیر اثر ہونے کے باوجود اس پر عمل کر سکتا ہے جس طرح عرب کا ایک جبہ پوش

دوستار بر مسلمان مسلمان ہے۔ اسی طرح یورپ کا ایک کوٹ پتلون پہننے والا بھی مسلمان ہو سکتا ہے، جس طرح چٹائی یا فرش پر کھانا کھانا اسلام پر رخصت نہیں داتا اسی طرح میز کرسی پر مٹھیکر کھانا کھانا بھی ناجائز نہیں ہے۔ گوشت کھانا جس طرح مباح اور جائز ہے۔ اسی طرح گوشت نہ کھانا کوئی معصیت اور گناہ نہیں ہے گھوڑوں و راوٹوں کی سواری کی طرح موٹروں میں سوار ہونا۔ ریلوں اور ہوائی جہازوں میں سفر کرنا بھی جائز اور درست ہے۔

پس جب اسلام ہر قوم کو اس بات کا حق دیتا ہے کہ وہ اس کے بتائے ہوئے اصول معاشرت کے ماتحت اپنی قومی اور ملکی و جغرافیائی ضرورتوں کے مطابق کھانے پینے اور رہن سہن کے جزئی طریقوں کی ایک خاص شکل و صورت متعین کر سکتے ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ اس دین کو اختیار نہ کیا جائے علی الخصوص جبکہ تمام ادیان کی صداقتیں اور سچائیاں اس کے اندر سما گئی ہیں وہ سب کچھ ہے اور کوئی اس جیسا نہیں جس بام و در پر سورج کی روشنی سے فیض حاصل کیا جاسکتا ہو وہاں چراغ جلا کر روشنی کرنے کی کوشش کرنا پرے درجہ کی حماقت اور بیوقوفی نہیں تو کیا ہے؟ آپ نے دیکھا عصر حاضر کے ذہن کو پہلے مذہب کی ضرورت جتاننا اور پھر اس کے سامنے اسلام کی صداقت پر زور دینا مولانا کا کس قدر عمدہ اور پسندیدہ و حکیمانہ طرز تبلیغ ہے۔

اسلام اور قومی رجحانات

ہمارے محترم دوست کو ”قومیت“ کے لفظ سے، خدا جانے، اس میں کیا بس بھرا ہوا ہے۔ بڑی چڑھے۔ وہ بار بار مولانا کو قومیت اور وطنیت کا طعنہ دیتے ہیں۔ اس جوش میں انھیں اسکی بھی خبر نہیں رہی کہ وہ کیا لکھ رہے ہیں اور اصل اسلام کس چیز کا داعی ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

”اسی قومیت اور وطن پرستی کے نشہ میں مولانا عربوں اور عربی

زبان اور عربی قرآن کے بارہ میں ایسی باتیں کہہ گئے ہیں جو ہمارے نزدیک

اسلام کی روح کے سراسر خلاف ہیں۔ ملاحظہ ہو بے شک قرآن کا

پیغام سب قوموں کے لئے تھا۔ لیکن آپ کی بعثت کا پہلا مقصد یہ تھا

کہ قریش کی اصلاح و تہذیب..... چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

کی دو حقیقتیں ہیں ایک قومی اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی (ص ۱۹)

آگے چل کر مولانا کی ایک اور عبارت نقل کرتے ہیں جو درج ذیل ہے۔

”اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ اس میں وہ صراح اور غیر صراح قومیت کا امتیاز کرتا ہے وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو وہ اس کے نزدیک بیشک مذہبوم ہے لیکن یہ کہ قوم کا وجود ہی سرے سے نہ رہے، مولانا کے خیال میں ناممکن ہے۔“

(ص ۱۹۶)

اسلام کی دعوت لا قومیت کی دعوت نہیں تھی بلکہ اس نے قریش کی قومیت کو ایسی شکل دے دی کہ وہ بین الاقوامیت کے مرکز بن گئے۔
 ”مولانا عبید اللہ سندھی“ نامی کتاب سے اوپر کی دو عبارتیں نقل کرنے کے بعد جناب ناقد فرماتے ہیں۔

”ایک مسلم کی حیثیت سے ہیں مولانا کے اس فکر کو قبول کرنے سے

انکار ہے۔ اسلام قومیتوں کی نقطہ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں۔ اسلام

قومیت کی تعمیر نہیں کرتا وہ حزب کی تشکیل کرتا ہے۔“ (معارف ص ۱۴۵-۱۴۶)

جناب ناقد کی جو عبارتیں ابھی گزر چکی ہیں ان سب کو پیش نظر رکھنے

سے چند مسائل زیر بحث آجاتے ہیں۔

۱۔ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی دو قسمیں تھیں ایک

عامہ اور دوسری خاصہ۔

۲۔ عربوں کو کیا دوسری قوموں پر فضیلت ہے اور کیا قرآن مجید

کی شان و شوکت میں کوئی بے جا تعریف ہے۔

۳۔ کیا اسلام قومیتوں کا بالکل منکر ہے؟

اب آئیے ان میں سے ہر ایک مسئلہ پر بالترتیب گفتگو کریں۔
 جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے ہمیں اس سلسلہ میں کچھ زیادہ عرض
 کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ”مولانا عبید اللہ سندھی“ نامی کتاب میں
 مولانا کا جو دعویٰ نقل کیا گیا ہے تو ساتھ ساتھ اس کی دلیل بھی حضرت
 شاہ ولی اللہ کی کتاب ”تہذیبات“ سے نقل کر دی گئی ہے۔ ہم اس موقع پر
 خورشاہ صاحب کی اصل عربی عبارت بقید صفحہ نقل کرتے ہیں۔

واعلم انہی صلی اللہ علیہ وسلم
 اجتمعت فیہ خصلتان احداهما
 النبوة والثانية سعادة قریش
 بسببہ فالنبوة عمت کل الامم
 صناف والا حسان والا اسود
 مستویان فیما یجمع الی الفیض
 الذی ضم من باب النبوة
 .. واما سعادة قریش
 فسببہا کانت حلا فتمم
 الی زمان طویل

اور جانو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 میں دو صفیں جمع ہو گئیں تھیں ایک
 نبوت اور دوسرے آپ کے ذریعہ
 قریش کا عزت و برتری حاصل کرنا
 نبوت تو تمام اقوام والوابع کے
 لئے لکھی اور کالے گورے اس فیض
 کے حاصل کرنے میں برابر تھے جو نبوت
 کے دروازہ سے پہنچ رہا تھا۔ اب
 یہی قریش کی سعادت تو اس کی ذر
 سے ان کی خلافت ایک طویل زمانہ

تک رہی

حضرت شاہ صاحب دہلوی اسی پر بس نہیں کرتے بلکہ اسی سلسلہ میں آگے

۱۰ تہذیبات النبویہ ج ۱ ص ۲۰۳

چل کر فرماتے ہیں۔

اور آنحضرت صلی علیہ وسلم کے لئے
مختلف اوقات ہیں۔ پس کبھی آپ
اپنی نبوت (عامہ) کی حیثیت کو
کلام فرماتے ہیں۔ اور کبھی آپ
قریش کے لئے منشا سعادت ہونے کی

واللہ صلی اللہ علیہ وسلم
تادات فشاۃ یتکلم من جہۃ
بنوہ وقادۃ یتکلم من جہۃ
کو نہ منشا سعادت
قریش لہ

حیثیت سے کلام کرتے ہیں

شاہ صاحب کی مراد جیسا کہ ہر شخص آسانی سمجھ سکتا ہے یہ ہے کہ بے شبہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین تھے تمام قوموں و ملکوں کی طرف مبعوث
ہوئے تھے لیکن آپ کی بعثت اولیٰ خود آپ کی قوم قریش کی طرف تھی۔ آپ
نے اس قوم کو سنوارا۔ اس کے فطری قوی کو بیدار کیا۔ اس میں جو ابھی
عادتیں تھیں ان کو چمکایا اور جلادی اور جو خصائل ذمیرہ اور رسوم قبیحہ
تھے ان سے ان کو باز رکھا۔ چونکہ آپ کی اولین بعثت عرب کی ہی طرف
تھی۔ اس لئے آپ خود عرب کے بہترین خاندان میں پیدا ہوئے۔ آپ
پر عربی زبان میں قرآن نازل ہوا اور عربوں کے ہی انداز فہم اور مزاج
مطابق کلام کے مطابق۔ پھر جب یہ قوم خیر امتیہ اور امتہ وسطا کا
مصدق ہوئی تو اب آپ نے اس قوم کو دنیا کے لئے بطور نمونہ کے پیش

کیا۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ کا اسوہ عمل تمام دنیا کے لئے دستورِ عمل ہے اور صحابہ سب کے سب "مثل ستاروں" کے ہیں، ان کی شان میں کوئی بے ادبی کا لفظ کہنا معصیت اور گناہ ٹہرا۔

چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام ایک عالمگیر پیغام تھا اور صحابہ اس کے عملی نمونہ تھے۔ اس بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی ایک صحابی کی تخصیص نہیں کی بلکہ فرمایا "باہم اقتدا یم اھتدیم" یعنی جس کسی کی تم اقتدا کرو گے ہر ایت پاؤ گے۔

غور کیجئے اس تقسیم میں نکتہ یہی ہے کہ اگر کوئی قوم کسی ایک خاص صحابی کی زندگی کو اسوہ نہیں بنا سکتی تو وہ کسی دوسرے صحابی کی زندگی کو اسوہ بنا لے۔ صحابہ میں مختلف مزاج اور طبیعت کے بزرگ تھے اور بحیثیتِ عمری ان کی زندگیوں میں ایسی گونا گونی ہے کہ ہر قوم کو اپنی طبعی ضرورتوں کے لئے ان میں روشنی مل سکتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے بعثت کی یہ دو قسمیں حجۃ اللہ البالغہ میں بھی بیان کی ہیں۔ چنانچہ ہم ذیل میں جو عبارت درج کرتے ہیں اس سے شاہ صاحب کا مطلب اور واضح ہو جاتا ہے بعثت کی ایک قسم بتانے کے بعد فرماتے ہیں۔

واعظم الانبیاء شاناً من لہ
لوع اخر من البعثہ ایضاً و
ذالک ان یكون مراد اللہ
اور تمام انبیاء میں سب سے عظیم
الشان وہ نبی ہوتا ہے جس کو ایک
اور بعثت بھی حاصل ہوتی ہے اس

کا سبب یہ ہے کہ یہ بنی لوگوں کے
ظلمت سے نور کی طرف نکل آنے کا
باعث ہوتا ہے اور اس کی قوم لوگوں
کے لئے پیش کی جاتی ہے اس بنا پر کہ
اس کی بعثت، بعثت کی ایک قسم
پر مشتمل ہوتی ہے چنانچہ پہلی بعثت
کی طرف قرآن مجید کی آیت **هُوَ الَّذِي**
بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ آيَاتٍ میں اشارہ کیا
گیا ہے اور دوسری بعثت کی طرف **كُنْتُمْ**
خَيْرَ أُمَّةٍ میں اشارہ ہے۔ علاوہ بریں
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم
لوگ آسانی کر نیوالے بنا کر مبعوث کئے
گئے ہو نہ کہ دشواری اور سختی کر نیوالے۔

تعالیٰ فیہ ان یکون سبباً للخروج
الناس من الظلمات الی النور
ان یکون قومہ اخرجت للناس
فیکون بعثہ یتناول بعثا خرو
الی الاول وقعت الاشارة فی
قوله تعالیٰ **هُوَ الَّذِي** بعث فی الایین
دوسری بعثت الایۃ والی الثانی
قوله تعالیٰ **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ**
اخرجت للناس وقوله صلی
اللہ علیہ وسلم **فَانَمَا**
بَعَثْتُمْ مِيسِرِينَ ولم یتبعثوا
معسرین

۱۰

اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مفسرین میں اس میں اختلاف ہے کہ **كُنْتُمْ**
خَيْرَ أُمَّةٍ میں خطاب عام اور تمام مسلمانوں کے لئے ہے یا خاص ان لوگوں کو
ہے جو براہِ راست مشکوٰۃ نبوت سے سرفراز ہو رہے تھے۔ جبرامت عبد اللہ
بن عباس سے دونوں قول مروی ہیں۔ حضرت عکرمہ سے جو روایت ہے

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خطاب عام مسلمانوں کو تو کیا، تمام صحابہ کو بھی نہیں ہر
بلکہ صرف چند مخصوص صحابہ کو ہے۔

پہر حال جو لوگ خطاب کو عام مانتے ہیں وہ بھی اسے تسلیم کرتے ہیں
کہ اولاً و بدایۃً تو یہ خطاب خاص صحابہ کرام کے لئے ہی ہے نہ ساری
عام مسلمانوں کو بھی ہے۔ لیکن اور حضرت شاہ صاحبؒ کی جو عبارت گزری
ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ تھمیس کے حق میں ہیں
اور وہ اس کا مخاطب صحابہ کرام ہی کو مانتے ہیں۔ اور غور کیجئے تو یہی صحیح
معلوم ہوتا ہے کیونکہ کنسٹنٹ جمع حاضر کا صیغہ ہے اس بنا پر اس آیت
کے نزول کے وقت جو لوگ مسلمان تھے وہی اس کے مخاطب ہو سکتے
ہیں پھر "خیر امیہ" ہونے کا جو سبب بتایا گیا ہے وہ امر بالمعروف اور
نہی عن المنکر ہے اور وہ بھی بصیغہ حاضر اس بنا پر "خیر امیہ" وہی
قوم ہوگی جو اس فرض کو ادا کرے کسی ملک کے لوگ اگر مسلمان ہیں، لیکن
اس فرض کو ادا نہیں کر رہے ہیں تو بے شبہ وہ خیر امت کے شرف
کے مستحق نہیں ہیں اور اسلامی تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ عہد صحابہ
کے بعد امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فرض مسلمانوں نے، اجتماعی
اور قومی حیثیت سے عملاً کبھی ادا نہیں کیا۔ پھر حضرت شاہ صاحب
نے آخر میں جو حدیث نقل کی ہے اس سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

ذرا سوچئے ارشاد نبویؐ ہے "بعثتم" تو کیا یہ مبعوثیت عہد اموی
 اسی کے، یا آج کے مسلمانوں کی صفت ہو سکتی ہے؟ ہرگز نہیں
 صرف اسی گروہ کی صفت ہو سکتی ہے جو اپنے عقیدہ اور عمل کے
 لحاظ سے دوسروں کے لئے ایک حقیقی شمع ہدایت کا کام کرے اور بے
 یہ وقف مجموعی اعتبار سے صحابہ کرام ہی کا تھا۔

حضرت شاہ صاحب بعثت کے ہی سلسلہ میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

و نبینا صلی اللہ علیہ وسلم اور سہارے بنی اقر علیہ وسلم

ستوجب جمیع فنون سمجھانے والوں کے تمام فنون

المشہین واستوجب الہم کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور

ابعدین لہ بعثتوں کی دونوں اہم قسموں پر وہی ہیں

کوئی شبہ نہیں کہ حضرت شاہ صاحب نے نہایت عمیق اور بڑی

حکیمانہ و دل پذیر بات کہی ہے آپ نے اور متعدد مواقع پر بھی اسی خیال

کا اظہار کیا ہے۔ لیکن ہم بخوف طوالت اسی پر بحث کرتے ہیں۔

مولانا سندھی نے حضرت شاہ صاحبؒ کے اتباع میں بعثت کی جو

دو قسمیں بیان کی ہیں تو انہوں نے کسی نئی بدعت کا ارتکاب نہیں کیا۔

مولانا شبلی نے الکلام میں (از صفحہ ۵۰ تا صفحہ ۱۱۱) اسی بات کو نہایت

بسط و تفصیل سے حضرت شاہ دہلوی کے علاوہ امام رازی اور ابن رشد

کے بیانات کی روشنی میں لکھا ہے۔ اسی سلسلہ میں انہوں نے حجۃ اللہ البالغہ کی ایک طویل عبارت نقل کی ہے۔ پوری عبارت کا نقل کرنا طوالت کا باعث ہوگا۔ اس لئے ہم ذیل میں صرف مولانا شبلیؒ کے لفظوں میں اس کا ترجمہ نقل کرتے ہیں وھو ھذا

”یہ امام جو تمام قوموں کو ایک مذہب پر لانا چاہتا ہے اس کو اور چند اصول کی جو اصول مذکورہ بالا کے علاوہ ہیں حاجت پڑتی ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو راہِ راست پر لاتا ہے۔ اس کی اصلاح کرتا ہے۔ اس کو پاک بنا دیتا ہے۔ پھر اس کو اپنا دست و بازو قرار دیتا ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ تو ہو نہیں ہو سکتا کہ یہ امام دنیا کی تمام قوموں کی اصلاح میں جان کھپائے۔ اس لئے ضروری ہوا کہ اس کی شریعت کی اصلی بنیاد تو وہ ہو جو تمام عرب و عجم کا فطری مذہب ہو۔ اس کے ساتھ خاص اس کی قوم کے عادات اور مسلمات کے اصول بھی لئے جائیں۔ اور ان کے حالات کا لحاظ بہ نسبت اور قوموں کے زیادہ تر کیا جائے۔ پھر تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی تکلیف دی جائے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہر قوم یا ہر پیشوائے قوم کو اجازت دیدی جائے کہ وہ اپنی شریعت آپ بنالیں۔ ورنہ تشریحِ محض بیفائدہ ہوگی۔ اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ہر قوم کی عادات اور خصوصیات کا جسس کیا جائے اور ہر ایک کے لئے الگ الگ شریعت بنائی جائے۔ اس بنا پر

اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں کہ شہسار، تعزیرات اور انتظامات
میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ رکھا جائے جن میں یہ امام پیدا
ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق
چنداں سخت گیری نہ کی جائے (حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۲۳)

حضرت شاہ صاحب کی عبارتوں کے جو اقتباسات اوپر نقل ہو چکے
ہیں ان کو بار بار پڑھئے اور بتائیے کہ کیا مولانا عبید اللہ سندھی کے لفظوں
میں ان کا صاف و صریح اور کھلا ہوا مطلب اس کے سوا بھی کچھ ہو سکتا ہے
”بیشک قرآن کا پیغام سب قوموں کے لئے تھا لیکن آپ کی بعثت کا
مقصد یہ تھا کہ قریش کی اصلاح و تہذیب ہو جائے“ تاکہ وہ اس پیغام
کو دوسری قوموں تک پہنچانے کا ذریعہ بن سکیں ”چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو
خیتیں ہیں ایک قومی اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی“ (ص ۱۹۱)
لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ ہمارے لائق دوست پھر بھی اس کو
”اپنے نزدیک اسلام کی روح کے سراسر خلاف“ سمجھتے ہیں۔ اور ساتھ ہی آپ
کا اعتقاد ہے کہ مولانا سندھی نے یہ جو کچھ فرمایا ہے ”قومیت اور وطن پرستی

۱۱۲ و ۱۱۵

۱۱۵ اس لفظ سے وہ کہ نہیں کھانا چاہتے۔ مراد اس سے عدوی اول ہے۔
۱۱۶ افسوس ہے کہ جناب تبصرہ نگار نے مولانا کی اس عبارت کو نقل کرتے وقت خط کشیدہ الفاظ
کو درمیان سے حذف کر کے تبصرہ نگارانہ دیانت کا کوئی اچھا ثبوت نہیں دیا۔

کے نشہ میں فرمایا ہے۔

وہاں گروہیں امر و زبور فرماتے

مولانا سندھی پر اس سے بڑھ کر اور کیا ظلم ہو سکتا ہے کہ مولانا ایک حقیقتِ واقعہ کا اظہار کرتے ہیں اور ایسے لفظوں میں اظہار کرتے ہیں کہ اگر ان کو حضرت شاہ صاحب کی عبارتوں کے متوازی رکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا سندھی نے اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہی بلکہ شاہ صاحب کی عبارتوں کا ہی اردو ترجمہ کر دیا ہے لیکن اس کے باوجود عقل و وجدان انصاف و دیانت۔ ان سب سے روگردانی کر کے مولانا کو "قومیت اور وطن پرستی" کے نشہ سے مست ہونے کی تہمت لگانی جا رہی ہے۔ اور اگر انصاف کا سررشتہ ہاتھ سے نہیں چھوٹتا تو پھر اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ہمارے آج کل کے وٹنکار علماء بھی اصولِ شریعہ و اویان سے کس قدر کم واقف ہیں۔

بات دراصل یہی ہے کہ جناب ناقد نے مولانا کے متعلق پہلے سے یہ خیال قائم کر رکھا ہے کہ مولانا اسلام کو بھی عالمگیر نہیں مانتے بلکہ فقط ایک قومی چیز یعنی عربوں کے لئے بلکہ شاید صرف اہل قریش کے لئے مخصوص سمجھتے ہیں۔ حالانکہ مولانا ایک مرتبہ نہیں بار بار، بالکل صاف صاف اور کھلے لفظوں میں فرماتے ہیں:-

قرآن کی تعلیمات انسانیت کی طرح عالمگیر، ہمہ گیر اور دائمی ہیں وہ ہر ملک کے لئے ہیں ہر قوم کے لئے ہیں اور ہر زمانہ کے لئے ہیں (ص ۲۲۶)

مولانا نے قومیت کا پردہ بھی اٹھا دیا ہے یعنی ان کے نزدیک قرآن
 ایسی تعلیمات کا حامل ہے جو عربوں کی طرح ایران و ہندوستان میں بننے
 والی قوموں کے لئے شمع ہدایت اور قابل قبول ہے۔ فرماتے ہیں۔
 ”قرآن کی حکمت میں جتنی عربیت ہے۔ اتنی ہی عجمیت اور ہندوستان
 بھی ہے ایک عرب اس حکمت سے جس قدر مستفید ہو سکتا ہے اسی قدر
 دوسری قوم کا آدمی بھی جس کی زبان عربی نہ ہو قرآنی حکمت سے فیض پاسکتا
 ہے (ص ۲۲۷)

ایک اور مقام پر کس قدر صاف لفظوں میں فرماتے ہیں۔
 ”بے شک قریش اور عرب کی تاریخی برتری اپنی جگہ مسلم ہے کہ وہ
 سب سے پہلے اسلام کی عمومی دعوت کا ذریعہ بنے لیکن جہاں تک بعثت
 محمدی کی عمومیت کا تعلق ہے سب مسلمان قومیں اس میں مساوی اور یکساں
 ہیں اور کسی کو دوسرے پر امتیاز نہیں۔ قریش اور عرب کی برتری استحقاق
 کی بنا پر تھی اس میں ذات یا نسل کو کوئی دخل نہیں۔ اسلام جتنا حجازی
 ہے اتنا وہ عجمی بھی ہے اور اتنا ہی وہ ہندی اور ترکی بن سکتا ہے۔“

(ص ۱۹۳)

عربوں کی فضیلت

ہمارے لائق دوست مولانا کو عربی برتری اور عربی تفوق کا منکر بتاتے ہیں (معارف ص ۱۷۵) حالانکہ دیکھتے ابھی اوپر جو عبارت گزری ہے اس میں مولانا کس قدر صاف صاف فرماتے ہیں "بے شک قریش اور عرب کی تاریخی برتری اپنی جگہ مسلم ہے" پھر ساتھ ہی یہ بھی ارشاد ہے کہ "قریش اور عرب کی برتری استحقاق کی بنا پر تھی۔"

علاوہ بریں مولانا کی طرف سے عربوں اور عربی کی فضیلت بر بنا رہا استحقاق کا اعتراف اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ مولانا عربوں کو ایک ایسی قوم

۱۵ میں نے یہ لفظ سنا نہیں لکھا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ مجھ کو عربی زبان و ادب کے ساتھ بچپن سے غیر معمولی محبت اور شوق ہے اور مولانا مسعود عالم ندوی عربی کے ایک خوش ذوق ادیب ہیں اس لئے میں صحیح مع ان کو اپنا دوست سمجھتا ہوں واکادوا ح جنود مجندا

ماتے ہیں جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی الہی تعلیمات کا ایک پیکر بنا کر
دنیا کے سامنے نوینہ کے طور پر پیش کیا اور یہی عرب (مولانا کے نزدیک بھی) دنیا
میں اسلام اور قرآن کے نشر و اشاعت اور عام تبلیغ کا ذریعہ بنے۔ مولانا کے
خود اپنے الفاظ یہ ہیں۔

”اسلام کے پہلے داعی عرب تھے۔ انہوں نے بڑے خلوص اور تہ دہی
سے اسلام کو پھیلا یا۔ پورے بائچ سو برس تک عرب پیغام اسلام کے محافظ
اور داعی رہے اس عرصہ میں اموی۔ عباسی اور فاطمی خلافتیں قائم ہوئیں اور
انہوں نے عربی سلطنت اور عربی زبان کے ذریعہ اسلام کو کہاں سے کہاں
پہنچا دیا“ (ص ۲۳۹)

لیکن ہاں! یہ بات ضرور ہے کہ مولانا میں شعوبیت نہیں ہے اس لیے
وہ اسلام کی عام تعلیم اور حجۃ الوداع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مشہور
ارنادرگرمی سے مطالباتی عرب کیا کسی ایک قوم کو کبھی کسی دوسری قوم کے مقابلہ میں محض
ذات اور نسل کی بنا پر افضل اور برتر ماننے سے انکار کرتے ہیں
اس انکار کی وجہ جیسا کہ جناب ناقد نے خیال کیا ہے، قومیت یا وطن
پرستی کا جذبہ نہیں ہے بلکہ یہ دراصل شدید احتجاج نے اس عربی عقیدت
کی نہایت تنگ ذہنیت کے خلاف جو خلافت راشدہ کے بعد ہی پیدا ہوئی
تھی اور جس کو عبد الملک بن مروان کے عہد خلافت اور حجاج بن محمد یوسف
القتنی کے عہد گورنری میں ہی اس درجہ فروغ ہوا کہ عربوں نے عجمیوں کے چرٹے
کے لئے موالی (غلام) کے لفظ کی اصطلاح مقرر کر لی۔ حجاج نے عجمیوں

کو اس ڈور سے شہر بدر کر دیا کہ وہ عربوں کے ساتھ رہ کر کہیں اچھی عربی نہ
 بولنے لگیں۔ ان لوگوں کے اسلام پر شک و شبہ کیا گیا کہ جزیہ کے ڈور سے
 مسلمان ہو گئے ہیں۔

آغانی لابی الفرج الاصفہانی کی روایت کے مطابق کسی ایک عجمی نے
 قبیلہ بنو سلیم کی ایک لڑکی سے شادی کر لی۔ ابراہیم بن ہشام اس زمانہ میں
 مدینہ کا گورنر تھا اس کو علم ہوا تو میاں بوی میں تفریق کرا دی اور ظالم نے
 اسی بیویس نہیں کیا۔ غریب شوہر کے دوسو کوڑے مارے۔ اس کا سر موڑا
 ڈاڑھی اور ابرو کا بھی صفایا کر آیا۔

سعید بن جبیر گرفتار ہو کر حجاج کے سامنے پیش ہوئے تو اس نے احسان
 جتاتے ہوئے کہا "سعید! جب تم کو فد میں آئے تو کیا وہاں عرب کے علاوہ
 کوئی اور شخص بھی امامت کر سکتا تھا؟ مگر میں نے تم کو اس کے باوجود امام بنایا
 لوگ کہتے تھے کہ قضا تو صرف ایک عرب کے لئے ہی سزاوار ہے مگر میں
 نے با اینہم تم کو وفد کا قاضی مقرر کیا"۔

یہ تنگ اور سر اسر خلافت اسلام و نہایت اس زمانہ کے عربوں میں کس
 درجہ رنج بس گئی تھی اس کا اندازہ اس عہد کے شعراء کے کلام سے بخوبی
 ہو سکتا ہے۔ جریر اموی دور کا مشہور شاعر اور فرزدق کا حریف ہے۔ ایک
 مرتبہ بنو العنبر کے قبیلہ میں مہمان ہوا مگر بد قسمتی سے کسی نے کھانے کی تیاض

نہیں کی۔ یہاں تک کہ بچارہ کو خود کھانا خرید کر کھانا پڑا۔ شاعر تھا پڑا تک
مزاج۔ اسے کب گوارا کر سکتا تھا۔ ذیل کے شعروں میں دل کی بھڑاس نکالی
یامالک بن طریف ان بیعکم
وقد القرى مفسداً للدين وحسب
قالوا نبيعکم بیعا نقلت لہم بیعوا الموالی واستحبوا من العرب
دوسرے شعر کا دوسرا مصرعہ اس ذہنیت کا پر وہ چاک کر رہا ہے ایک شاعر
تو یہاں تک کہہ بیٹھا۔

ان اولاد النبی اسری کثروا یادب فینا
وب ادخلنی بلاداً لا ادی فیہا ہجینا
واقعات ایک دوہوں تو بیان کئے جائیں عربی ادب و تاریخ کی کتابیں
ان سے ملو ہیں۔ اس ذہنیت کا رد عمل دوسری صدی ہجری میں تحریک شعوبیہ کی
صورت میں ہوا ہے جس نے درحقیقت عربی عصبیت کی شاندار عمارت میں لزلہ
پیدا کر دیا۔ دونوں طرف سے کتابیں لکھی گئیں۔ پروپیگنڈے ہوئے۔ حرب و ضرب
اور نکال و عقاب تک نوبت پہنچی لیکن سب سے خراب اثر یہ ہوا کہ عجمیوں کو
عربوں سے مسلمان ہونے کی بنا پر جو محبت ہونی چاہیے تھی وہ نہ ہو سکی اسلام
کی عالمگیری کو نقصان پہنچا اور وہ گویا صرف ایک عربوں کا مذہب سمجھا جانے
لگا حالانکہ وہ تمام انسانوں کا مذہب تھا اور اس پر تمام قومیں برابر کا حق
رہتی تھیں۔

ابن جریر طبری اور ابن اثیر میں ہے کہ امویوں کی عجمیوں پر اس سختی اور
ان کے ساتھ تحقیر و تذلیل کا معاملہ دیکھ کر کتنے ہی نو مسلم تھے جو پھر مرتد ہو گئے

لطف یہ ہے کہ ان عربوں کو مسلمان ہونے کے باوجود جزیرے سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا تھا۔

مولانا سندھی عربوں کی فضیلت اور جائز برتری سے انکار نہیں کرتے البتہ وہ اسی ذہنیت کے خلاف پر زور صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں اور اس بات کا شکوہ کرتے ہیں کہ عربی عصبیت کا یہ اثر عربوں کی حکومت کے ساتھ ہی ختم نہیں ہو گیا بلکہ پوری تاریخ اسلام پر چھایا ہوا نظر آتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں

”سیاسی لحاظ سے عربوں کو عجمی دولتوں کے خلاف سرکاری کی مجال نہ تھی۔ لیکن ذہنی اور فکری دنیا میں عربوں نے اپنی برتری کو قائم رکھنے کی برابر کوشش کی چنانچہ ان کے اہل قلم نے تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کو ہمیشہ زوال و نکبت اور بے دینی کا عہد ثابت کیا۔ اسلام کی تاریخ کا یہ تصور ٹھیک نہیں“ (ص ۲۴۰)

لائق ناقد مولانا کی اس عبارت پر ان لفظوں میں اظہار خیال کرتے ہیں۔

”اسی قومیت کا فیض ہے کہ مولانا سندھی کی آزاد طبیعت پر تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کی تنقید شان گذرتی ہے۔ بدقسمتی سے ہندوستان کے ممتاز مسلمان اہل قلم بھی عربیت کے دلدادہ میں مولانا ان سے بھی خوش نہیں“۔ (معارف ص ۱۷۶)

آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ مولانا فرما کیا رہے ہیں۔ اور ہمارے ناقد صاحب اس کا کیا مفہوم متعین کر رہے ہیں مولانا نے خود ملی طور پر عربی کے سوا کوئی

دوسری زبان نہیں سیکھی۔ عربی وہ بہت اچھی جانتے تھے اور کھتے تھے۔
اس لئے ان کی نسبت یہ دعویٰ کرنا کہ وہ "عربیت" سے ناخوش ہیں کس درجہ
بے بنیاد و دعویٰ ہے۔ اسی طرح اس موقع پر پھر اسی بدنام قومیت کا طعنہ دینا
کہاں تک حق و انصاف پر مبنی ہو سکتا ہے۔ حالانکہ مولانا نے سطور بالا میں جو
کچھ فرمایا ہے وہ قومیت کے جذبہ سے نہیں بلکہ "بین الاقوامیت" کے احساس
سے فرمایا ہے۔

گویا ناقد صاحب کے نزدیک عربی قومیت۔ عربی تہذیب و تمدن، عربی
کلچر اور عربی زبان کی نسبت جو کچھ کہا جائے وہ اسلامیت، عالمگیریت اور
صحیح معنی میں بین الاقوامیت ہے۔ اور اس کے برخلاف محبت کی حمایت
میں اگر کچھ کہا جائے تو وہ "قومیت" ہے، حالانکہ عرب تو ایک قوم ضرور ہے
مگر عجم ایک قوم نہیں۔ عرب اپنے ماسوا سب کو عجم کہتے تھے۔ اس میں سب
قومیں غیر عرب شامل ہیں۔ مولانا کا منشا تو "قومیت" کا اثبات نہیں بلکہ
اسلام کا عالمگیر ہونا اور بین الاقوامی ہونا ثابت کرنا ہے۔

مولانا کو بقول ناقد صاحب غیر عربی دور کی تاریخ پر تنقید شاق نہیں گزرتی
البتہ وہ اس کی عالمگیری کے نام پر اس عرب پرستارانہ ذہنیت کے
خلاف احتجاج کرتے ہیں جس کے باعث ہر عربی چیز کو مسلمان اچھا سمجھتے ہیں
اور اس کے بالمقابل ہر غیر عربی چیز کو وقعت نہیں دیتے۔

ناقد صاحب سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ ہوگی کہ بعض عجمی حکمرانوں جو بنو عباس
کے برائے نام سایہ میں عراقی عجم، خراسان، بخارا، مکرند و غزنین اور خود

ہندوستان میں قائم ہوئیں بے شبہ عباسی خلافت سے کہیں بہتر تھیں۔ پھر کیا یہ ظلم نہیں ہے کہ تاریخ میں عربی حکمرانوں کا ذکر تو طمطراق اور شان و شوکت کے ساتھ کیا جائے اور ان عجمی حکمرانوں کو محض عجمی ہونے کے باعث ان کے شایان شان اہمیت نہ دی جائے۔ اگر طغرل و سنجر اور محمود و غوری پر تنقید ہو سکتی ہے تو ہارون و مامون پر بھی ہو سکتی ہے۔ معائب اور محاکمات ان میں بھی تھے اور ان میں بھی مسلمان ہونے کی حیثیت سے سب برابر ہیں۔ اسلام چونکہ ہر قوم کے لئے ہے۔ عربوں کے لئے مخصوص نہیں اس لئے جب عرب اس قابل نہیں رہے کہ وہ اسلام کی حفاظت کر سکیں تو خدانے اس کی حفاظت کا کام بھی ایرانیوں سے کیا۔ اور کبھی تاتاریوں اور ترکوں سے کبھی افغانوں نے اس بار امانت کو اٹھایا اور کبھی غوریوں نے۔ اس بنا پر مولانا فرماتے ہیں کہ اگر عربوں میں حوالا آگیا تو یہ سمجھنا غلطی ہے کہ بس اسلام بھی اب زواہر سے نہیں نکل سکتا۔ چنانچہ ارشاد ہے۔

”بعض دفعہ ان کی (مورنین کی) باتیں پڑھ کر یہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ اسلام خالص عربی تھا اور صرف عربوں کے لئے تھا عربوں نے اسے بلند نام کیا وہ نہ رہے تو اسلام کو بھی زوال آگیا اور اگر اب اسلام کی قسمت میں کچھ اچھے دن لکھے ہیں تو اس کی صورت یہی ہے کہ عرب اٹھیں اور دوبارہ پھر اس میں جان ڈالیں“ (ص ۱۹۲)

ناقد صاحب خدا کے لئے ذرا انصاف کریں اور بتائیں کہ یہ فقرے مولانا نے قومیت کے نشے سے سرشار ہو کر کہے ہیں یا ان میں مولانا کے

اس جذبہ کی جھلک نظر آتی ہے کہ اسلام ہر قوم اور ہر ملک کا ہے۔ اور اس کی حفاظت دنیا کے تمام مسلمانوں کا یکساں فرض ہے۔ اگر آج عرب بدقسمتی سے اس کی حفاظت کے قابل نہیں رہے تو نہ رہیں۔ ہندوستان کے اور دوسرے ملکوں کے مسلمانوں پر بھی اسلام کا یکساں حق ہے۔ وہ کھڑے ہوں اور اس کی حفاظت کا فرض ادا کریں۔

اسی عرب پرستی کے خلاف احتجاج کے سلسلہ میں مولانا فرماتے ہیں کہ لوگ محض قرآن مجید کے عربی متن کی تلاوت کو ثواب اور عربی میں دُعا مانگنے کو اسرع الی الاجابہ سمجھتے ہیں۔ لیکن اس سے مراد یہ ہرگز نہیں کہ مولانا کے نزدیک قرآن مجید کی تلاوت ثواب نہیں ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ لوگ عربی زبان سیکھیں اور قرآن کی حکمت سے فائدہ اٹھائیں۔ بے سمجھے بوجھے تلاوت کا ثواب ضرور ہے مگر قرآن کا جو مقصد ہے وہ حاصل نہیں ہوتا۔ سابق صاف بتا رہا ہے کہ مولانا نے یہ فقرہ طنزاً کہا ہے۔

کیا اسلام قومیت کا منکر ہے

بعثت کی دو قسمیں اور عربوں کی فضیلت۔ ان دو مسئلوں پر گفتگو موجدانے کے بعد اب آئیے اس پر غور کریں کہ اسلام قومیت کا منکر ہے یا نہیں؟ لائق ناقد کو "قومیت" کے لفظ سے اس قدر شدید چڑھے کہ اس کو برا کہتے کہتے زبان کے ساتھ خود ان کا دہن بھی بگڑنے لگا ہے۔ کس جرات سے کہتے ہیں۔

اسلام قومیتوں کے نقطہ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں۔ "اسلام قومیت کی تعمیر نہیں کرتا۔ نسل اور جغرافیہ والی قومیت کا تصور بھی اس کے قریب نہیں پھٹکنے پاتا" (ص ۱۷۶)

گذشتہ ناقدانہ بیانات کی طرح قومیت کی نسبت یہ دعاوی بھی سر اسر غلط بے بنیاد اور قطعاً بچر ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ناقد صاحب نے کبھی اس پر غور ہی نہیں کیا کہ تشریح احکام میں کن چیزوں کی رعایت ہوتی

ہے اور نیز یہ کہ ایک شریعت کو عملاً دنیا میں رائج کرنے کے لئے اس میں کتنی لچک و رکار ہوتی ہے۔

گمگنہ جفائے وفانا جو حرم کو اہل حرم سے ہے

کسی تکدرہ میں بیاں کروں تو کہے صنم بھی ہری ہری

بغثت کے سلسلہ میں جو بحث اوپر گذر چکی ہے اسے ایک مرتبہ پھر

ملاحظہ فرمائیے۔ علاوہ بریں حضرت شاہ ولی اللہ نے حجۃ الوداع جلد

اول صفحہ ۲۱-۲۱-۸۳-۹۲ اور تہذیبات الہیہ ج ۲ ص ۲۳-۱۱۳ میں

اصلاً اور حجۃ الوداع ج ۱ ص ۲۰-۶۸ اور ج ۲ ص ۱ پر اس مسئلہ

کو نہایت تفصیل سے اور مختلف عنوانات کے ماتحت بیان کیا ہے۔ ان

سب کا استیغاب کیا جائے تو ایک کتاب درکار ہے۔

مذیل میں نہایت مختصر طور پر بعض حصے نقل کر کے ہیں یہ یاد رکھنا

چاہیے کہ اس مسئلہ کو امام رازی نے مطالب عالیہ میں اور ابن رشد

نے کشف الاولیاء میں اور حافظ ابن تیمیہ اور علامہ ابن خرم نے مختلف

کتابوں میں بھی بیان کیا ہے۔ لیکن چونکہ مولانا سندھی کے افکار کا ترجمہ

براہ راست شاہ دہلوی میں اس لئے ہم حضرت شاہ صاحب کے

بیانات سے تمسک و زہم نہیں کریں گے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

۱۱ مطبوعہ المطبعة الخیر ۱۲۲۲ھ ۱۸۰۷ء مطبوعہ مجلس علمی دہلی

”جو نبی تمام دنیا کی طرف مبعوث ہوتا ہے وہ یہ تو کر نہیں سکتا کہ تمام کے عادات و اطوار کا تحسین کرے اور ہر ایک کے لئے الگ الگ شریعت بنائی جائے۔ اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں ہوتا کہ شعائر، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا محسوس نظر رکھا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے اس کے ساتھ انہی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چیزاں سخت گیری نہ کی جائے۔“

شاہ صاحب کا بیان یہاں ختم ہو جاتا ہے۔ مولانا شبلی نے اس سے جو نتیجہ نکالا ہے اب ذرا وہ بھی سن لیجئے۔ لکھتے ہیں۔

”اس اصول سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعت اسلامی میں چوری، زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا محسوس نظر رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان کی سزاؤں کا بعینہا اور مخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے“

علاوہ بریں ہر زمانہ کی اور ہر قوم کی (اسلام سے پہلے) ایک الگ شریعت کی حکمت پر بحث کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

”اس میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ ”تمام کھانے بنو اسرائیل کے لئے حلال تھے سوائے ان کھانوں کے جن کو اسرائیل نے خود

اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ توراہ کے نازل ہونے سے پہلے پہلے
”اے محمد! آپ فرمائیے کہ تم لوگ توراہ لاؤ اگر تم بچے ہو۔“
اس آیت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

اس کی تفسیر یہ ہے کہ یعقوب علیہ السلام ایک مرتبہ سخت بیمار ہو گئے اور
انہوں نے نذر مانی کہ اگر خدا نے ان کو اچھا کر دیا تو وہ اپنے اوپر اپنا
محبوب ترین کھانا اور پینا حرام کر لیں گے۔ چنانچہ جب وہ اچھڑ ہو گئے
تو انہوں نے اپنے اوپر اونٹوں کا گوشت اور ان کا دودھ حرام
کر لیا۔ ان کے بعد ان کے بیٹوں نے بھی ان کی پیروی کی، اور اس
پر قرون گزر گئے۔ اب بنو اسرائیل نے انبیاء سے غداری کرنی چاہی
اور ان دونوں حرام چیزوں کے استعمال کا ارادہ کیا تو اس پر توراہ
نازل ہوئی اور ان چیزوں کی حرمت کا اعلان ہو گیا۔ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم ملتِ ابراہیم پر تھے، یہود نے اعتراض کیا کہ اونٹوں
کے گوشت اور دودھ کا استعمال کرنے کے باوجود آپ کس طرح ملتِ
ابراہیم پر ہو سکتے ہیں تو اس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی جس
کا مفاد یہ تھا کہ یہود کے لئے یہ چیزیں حرام تھیں تو ایک عارض کی وجہ
سے (یعنی یہ کہ انہوں نے خود اس کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا) بنو
اسماعیل میں جب نبوت منتقل ہوئی تو چونکہ یہ اس عارض سے محفوظ تھے
اس لئے ان کے لئے یہ چیزیں حلال رہیں۔
آگے چل کر حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

”انبیاء علیہم السلام کی شریعتیں اسباب و مصالح کے باعث مختلف ہیں۔ کیونکہ احکام و مقادیر کی تشریح میں مکلفین کا اور ان کے عادات کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ چونکہ حضرت نوحؑ کی قوم کے لوگ زیادہ مضبوط اور قوی الجثہ تھے۔ اس لئے ان پر دوام صیام فرض کیا گیا تاکہ ان کی شدت بہیمیت کی مقاومت ہو سکے۔ اس کے برخلاف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت کا مزاج ضعیف تھا۔ اس لئے اُن کو برابر روزہ رکھنے سے منع کیا گیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے عہدیت کو پہلے لوگوں کے لئے حلال نہیں کیا۔ لیکن ہم لوگوں کی کمزوری کے پیش نظر اس کو حلال کر دیا۔ انبیاء کرام کا مقصد چونکہ لوگوں کی عادات کی اصلاح ہوتی ہے اس بنا پر وہ موقوف عادتوں کا لحاظ رکھتے ہیں

اور ان سے الاما شاہ اشرفیہ کہیں ہی عدول کرتے ہیں“ لہ
شاہ صاحبؒ کی تمام تقریر کا استیعاب تو بہت مشکل ہے لیکن
یہاں صورت حال یہ ہے کہ جنات ناقد ”قومیت“ کے سرے سے منکر
ہی ہیں اور ”معارف“ کے پورے تبصرہ میں انہوں نے اسی کا سبب
زیادہ ماتم کیا ہے۔ اس کے برخلاف ہمارے نزدیک اسلام کی عالمگیری
کا راز ہی یہ ہے کہ عبادات کے علاوہ بقیہ احکام و مسائل کی تشریح
میں قومی عادات و خصائل کی رعایت رکھی گئی ہے۔ لیکن یہ مسئلہ

لہ حجتہ اللہ البالذج اص ۷۰

نہایت نازک ہے کیونکہ اس معاملہ میں شریعت نے نہ بالکل آزاد چھوڑا ہے کہ محض اصول کو سامنے رکھ کر ہر قوم ان کی جو عملی شکل چاہے اختیار کرے اور نہ اتنا پابند کیا ہے کہ اس نے اپنے ہر اصول کی ایک ایک جزئی تفصیل اور عملی شکل متعین کر کے ہر قوم اور ہر ملک کو اسی کا پابند رہنے کی دعوت دی ہو۔ اس بنا پر ہم اس مسئلہ پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کریں گے تاکہ بحث کے مختلف گوشے روشنی میں آسکیں۔ واللہ العالیٰ اعلم۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ قومیت سے ہماری مراد نیشنلزم نہیں ہے جس کی وجہ سے قومی عصبیت کا نشوونما ہوتا ہے اور ایک قوم اپنے مقابلہ میں دوسری قوموں کو حقیر و ذلیل سمجھتی ہے۔ کوئی شبہ نہیں کہ اس معنی کے اعتبار سے اسلام قومیت کا شدید دشمن ہے۔ اور خود مولانا سندھی بھی اس نیشنلزم کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ موصوف کے ان ارشادات سے واضح ہوتا ہے جو "وحدتِ انسانیت" کے زیر عنوان نقل ہوئے ہیں۔

قومیت سے مراد وہ عادات و خصائل ہیں جو کسی ایک جماعت کا شمار بن گئے ہوں، اور ان کی وجہ سے وہ جماعت دوسری جماعتوں یا قوموں کے مقابلہ میں ممتاز سمجھی جاتی ہو۔ دوسرے نظروں میں قومیت کو قومی مزاج سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ مولانا سندھی کا دعویٰ ہے اور بالکل بجا ہے کہ اسلام قومی مزاج کا لحاظ رکھتا ہے چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد

اور یہ بے شبہ درست ہے کہ قبیلہ
کی عادتوں اور شہر کے حالات کو
تشریح میں پورا دخل ہوتا ہے اور یہی
راز ہے اس قول عام کا کہ "تشریح تہذیب
و مکان کے اختلاف سے مختلف ہوتی
ہے" اسکی مثال بارش کی سی ہے جو اقلیم
سے بالکل صاف اور لطیف طبع ہو کر نازل
ہوتی ہے پھر زمین پر پڑنے کے بعد اس میں
ہوا اور زمین کا اثر سرایت کر جاتا ہے
اور اس وجہ سے اقلیم اول و ثانی کے
تالابوں کا پانی یکساں نہیں ہوتا۔

وقد صحح ان لغادات القبیلة
و اوضاع البلد و خلافا ما فی
التشریح و هذا من قول العامة
الشریعة تختلف باختلاف
الزمان و المكان و مثل ذلك
كمثل المطر ينزل من السماء
صافيا لطيفا الطبع ثم
تبدل اخل فيه بعد الوقوع
على الارض فلا يستوی ماء
غدير الاقلیم الاول و الثاني
له

اگر عرب قبل از اسلام کے قومی مزاج اور اسلامی احکام دونوں کا مطالعہ
ساتھ ساتھ کیا جائے تو یہ حقیقت اہم شرح ہو جاتی ہے کہ اسلامی احکام کی
تشریح میں عربوں کے قومی مزاج اور ان کے عادات و امیال کا کاغذ کہاں
تک رکھا گیا ہے۔ اس چیز کو لکھا تو اوروں نے لہی ہے۔ لیکن حضرت شاہ صاحب
دہلوی نے اس پر نہایت سیر حاصل بحث کی ہے جس کے جتہ جتہ اقتباسات
ہم ذیل میں نقل کرتے ہیں۔

۱۰ تفسیرات الہیج ۲ ص ۲۳۔

اسی وجہ سے کہانوں میں حلال و حرام
 کے عادات کے سپرد تھا اور ایسے
 سے بھانجی ہم لوگوں کے لئے حرام ہی
 یوں کے لئے حرام نہ تھی کیونکہ یہود
 بھانجی کو اسکے باپ کی قوم میں سمجھتے
 تھے اور اپنے اور اس کے درمیان کوئی
 ارتباط و علاقہ نہیں مانتے تھے وہ
 مثل اجنبی عورت کے ہوتی تھی بخلاف
 عربوں کے اسی طرح بچھڑے کا اس
 کی ماں کے دودھ میں پکانا یہود
 میں حرام تھا ہم پر نہیں۔

ایک اور جگہ اسلام اور یہودیت و نصراہیت کے اختلاف اور اس کے اسباب
 پر گفتگو کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں۔

ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ایک اور
 بعثت کو شامل ہے، آپ کی پہلی بعثت
 صرف بنو اسماعیل کی طرف تھی اور

ولذالك كان الطيب و
 الخبيث في المطاعم مفضوذاً
 الى عادات العرب ولذلك
 حرمت بنات الاخت علينا و
 اليهود فانهم كانوا يعدون
 نساء من قوم ابينا لامحاطة
 بينهم وبيننا ولا ارتباط ولا
 اصطحاب فنبى كالا جنبيه بخلاف
 العرب ولذالك كان طبع
 العجل في لبن امه حراماً
 عليهم دوننا۔

وصفا ان النبى صلى الله عليه وسلم
 بعث بعثة تضمن بعثة اخرى
 فالاولى انما كانت الى نبى اسماعيل
 وهو قوله تعالى هو الذى بعث

یہی مفاد ہے اللہ تعالیٰ کے قول کا
 وہ خدا وہ ہے جس نے امیوں میں
 انہیں میں سے ایک رسول مبعوث کیا
 نیز خدا کا ارشاد ہے "تا کہ آپ ان لوگوں
 کو ڈرائیں جن کے باپ دادا نہیں راہ
 گئے اور اس وجہ سے وہ غافل ہیں
 بشت کی یہ قسم اس بات کو واجب کرتی
 ہے کہ اس رسول کی شریعت کا مادہ
 وہی شعائر عبادت کے طریقے اور
 ارتفاقات ہوں جو اس رسول کی
 قوم میں رائج تھے کیونکہ شرع کا مقصد
 صرف لوگوں کی عادتوں اور طریقوں
 کی اصلاح ہوتا ہے کہ جن پر وہ مانوس
 ہوتے ہیں نہ یہ کہ ان کو ان امور کی تکلیف
 دی جائے جن کو وہ قطعاً جانتے نہ ہوں
 اسکی نظیر قرآن مجید کا ارشاد ہے ہم نے
 قرآن کو عربی زبان میں اتارا ہے تاکہ تم
 سمجھو نیز فرمایا گیا اگر ہم قرآن کو عجمی
 زبان میں اتار دیتے تو لوگ کہتے کہ آیات الہی

فی الاصلین رسولاً منهم و
 قوله تعالى لتندرقوماً
 ما انذرا باءهم فهم
 غافلون - وهذا البعثة
 تستوجب ان يكون ما رآه
 شريعتهما عندهم من شعائر
 دينهم العبادات ووجوه
 الارتفاقات اذا الشرع انما
 هو اصلاح ما عندهم كما
 تكليفهم بما لا يعرفونه
 اصلاً ونظيره قوله تعالى
 قراناً عربياً لعلكم تفقروا
 وقوله تعالى لو جعلنا
 قراناً اجمعياً لقالوا لولا
 فصلت آياته اجمعى و
 عربى وقوله تعالى وما
 ارسلنا من رسول الا
 بلسان قوم والثانية
 كانت الى جميع اهل

الارض عامۃ
کی تفصیل کیوں نہیں کی گئی یہ کیا بات ہے
کہ رسول عربی ہو اور قرآن مجید علاوہ

ہیں خدا کا ارشاد ہے "ہم جب بھی رسول کو بھیجتے ہیں تو اس کی قوم کی زبان
کے ساتھ ہی بھیجتے ہیں اور دوسری قسم بعثت کی یہ ہے کہ آپ تمام اہل زمین کی
طرف مبعوث کئے گئے ہیں۔"

پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے اقامۃ الارلقات و اصلاح الرسوم کے
عنوان سے حجۃ اللہ البالغہ میں جو باب باندھا ہے اس میں اسی مسئلہ کو نہایت
صاف لفظوں میں مفصلاً بیان کیا ہے چنانچہ پہلے تمام انبیاء کرام کے طریق
اصلاح و تشریح کا تذکرہ فرماتے ہیں کہ بنی اپنی قوم میں مبعوث ہو کر جائزہ لیتا
ہے کہ ان لوگوں کے ہاں کھانے پینے کے طور طریقے کیا ہیں۔ پہننے اور ٹھننے
کے آداب کیا ہیں زینت کن چیزوں سے کرتے ہیں نکاح اور زین و شوئی کے
تعلقات کیلئے کن باتوں پر عمل کرتے ہیں خرید و فروخت ہنر و مقدمات کا فیصلہ وغیرہ ان
معاملات میں کن اصول کیا ہیں؛ اگر یہ سب معاملات ٹھیک طریقہ پر ہو رہے
ہوں تو پھر ان میں سے کسی چیز کو اس جگہ سے ہٹانے کے معنی ہی کچھ نہیں اور
اب نہ اس کی ضرورت ہے کہ اس کو چھوڑ کر کسی دوسری چیز کو اختیار کیا
جائے۔ بلکہ اس کے برعکس اس صورت میں تو قوم کو اس پر برا بیختمہ کیا جائے
گا کہ وہ اپنے ہاں کی رسوم کو مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہیں۔ لیکن ہاں! اگر

یہ آداب و اطوار، اور یہ رسوم و معاملات درست نہ ہوں بلکہ فاسد ہوں اور ان سے کسی کو تکلیف پہنچتی ہو! بالذات دنیوی میں انہماک کا اور حسان سے اعراض کا باعث ہوں یا انسان کو ایسی چیزوں میں مبتلا کر دیں جو اس کو دنیا اور آخرت کی بھلائیوں سے غافل کر دے تو اب ان حالات میں قوم کے ان رسوم و آداب کو بدلنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن اس وقت نبی قوم کو ان چیزوں کی دعوت نہیں دیتا جو ان کی مالوف عادتوں سے بالکل متباہن ہو، بلکہ ان چیزوں کی طرف بلاتا ہے جو خود قوم کی یا ان کے مشہور مسلم صحابہ کی مالوف عادتوں سے ملتی جلتی اور ان کی نظیر ہوتی ہیں۔ ایک راسخ فی العلم جانتا ہے کہ نکاح، طلاق، معاملات، تحمل و زینت، لباس، قصا اور حدود اور تقسیم غنائم، ان سب میں شریعت کوئی ایسی بات نہیں کہتی جس کا لوگوں کو پہلے سے علم نہ ہو یا جب ان کو ان احکام کا مکلف کیا جائے تو وہ ان میں تردد کرنے لگیں۔

انبیاء کرام کے طریق دعوت سے متعلق یہ ایک اصولی بات بیان کرنے کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

”عند المطلب کے زمانہ میں خون بہا دس اونٹ تھا لیکن جب انہوں نے دیکھا کہ لوگ اس کے باوجود قتل سے باز نہیں آتے تو انہوں نے اونٹوں کی تعداد تو تک پہنچا دی، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے

تو آپ نے بھی دیت میں ہی تعداد باقی رکھی اسی طرح عرب میں قوم کے سردار کو لوٹ کے مال میں سے چوتھا حصہ ملتا تھا اس حضرت صاحب اللہ علیہ وسلم نے غنیمت کا پانچواں حصہ مقرر فرمایا، قباذ اور انوشیروان نے لوگوں پر خراج اور عشر مقرر کر رکھا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کو قائم رکھا۔ ہوا اسرائیل زانی کو رجم اور سارق کا ہاتھ قطع کرتے تھے، قاتل کو قتل کرتے تھے تو قرآن میں بھی یہی احکام نازل ہوئے اس کے بعد حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

وامثال هذه كثيرة جدا
لا تخفى على المتتبع له
پھر برسبیل ترقی ارشاد ہوتا ہے

بل لو كنت فطنا محيطا بحوائج
الاحكام لعلمت ايضا ان
الانبياء عليهم السلام لم ياتوا
في العبادات غير ما عندهم هوا
ونظيره لكنهم تقوا تحريفات
الجاهلية وضبطوا بالاقوات
والادكان ما كان مباحا له

بلکہ اگر تم مجھدار اور جوانب احکام کا احاطہ
کئے ہوئے ہو گے تو تم کو معلوم ہوگا کہ انبیاء کرام
عبادت میں بھی وہی چیزیں لاتے ہیں جو عینہما
خود موجود ہوتی ہیں یا ان کی مماثل ہوتی
ہیں، البتہ ہاں اوہ جاہلیت کی تحریفات
کی نفی کر دیتے ہیں در اوقات اور ارکان
جو مبہم ہوتے ہیں ان کو ضبط کرتے ہیں۔

تحويل قبلہ کی مثال

تحويل قبلہ کے باب میں اختلاف سہے کہ یہ دو مرتبہ ہوا تھا یا ایک مرتبہ۔ پھر حال ایک مرتبہ کی تحويل پر اوسب کا اتفاق ہے ہی حضرت شاہ صاحب اس کی حکمت بیان کرتے ہیں کہ :-

”ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام اور جنہوں نے ان کا دین قبول کر لیا تھا وہ سب کعبہ کو قبلہ مانتے تھے لیکن اسرائیل علیہ السلام اور ان کے صاحبزادے بیت المقدس کی طرف اپنا رخ کرتے تھے۔ پھر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے اور آپ کو اوس اور خزرج (مدینہ کے دو قبیلے) اور ان کے یہودی حلیفوں کی تالیف قلب منظور ہوئی اور یہی لوگ آپ کی امداد کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے اور یہ وہ اہمت بنے جو انسانوں کے لئے نمونہ کے طور پر بنائے گئے تھے اور ان کے برخلاف مضر کا قبیلہ اور ان کے دوسرے حلیف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سخت

ترین دشمن اور آپ سے سب سے زیادہ دور ہو گئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے اجتہاد کیا اور آپ نے بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا
 حکم دیا کیونکہ قربات (عبادات) کے اوضاع میں اصل یہ ہے کہ رسول
 اس قوم کے احوال کی رعایت کرے جس میں وہ مبعوث ہوا ہے اور جو
 قوم اس کی مدد کے لئے اٹھ کھڑی ہوئی ہے اور جو انسانوں کے لئے شہداء
 ہیں۔ اس وقت مدینہ میں ان صفات کے حامل اور اس اور خورج کے ہی
 لوگ تھے اس لئے ان کی رعایت رکھنی گئی۔ پھر اللہ نے اپنی آیات کو
 مستحکم کر دیا اور اپنے نبی کو اس چیز کی اطلاع دی جو اس مصلحت سے
 بھی عمدہ مصلحت کے ساتھ زیادہ موافق تھی اور اس کی صورت یہ کہ
 سب سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں استقبال کعبہ
 کے حکم کی تمنا پیدا کر دی۔ چنانچہ آپ آسمان کی طرف دیکھا کرتے تھے کہ
 شاید جبریل امین اس حکم کو لے کر آ رہے ہوں، اس کے بعد قرآن مجید
 میں تحویل قبیلہ کا حکم نازل ہوا اس میں حکمت یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم امیوں میں مبعوث ہوئے جو ملت اسماعیلیہ پر قائم تھے اور اللہ کے
 علم میں یہ بات تھی کہ یہی لوگ اس کے دین کی مدد کریں گے۔ اور آں حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کے بعد اللہ کے شہداء لوگوں کے حق میں ہی ہونگے اور یہی آپ کے خلفاء آپ کی
 امت میں ہونگے۔ ان کے برخلاف یہود میں سے بہت ٹھوڑے ہی لوگ ایمان
 لائیں گے پھر کعبہ عربوں کے نزدیک اللہ کے شہداء میں سے تھا۔ جس
 کی عظمت کا یقین قریب کے اور دور کے سب عرب کرتے تھے اور

ان کے ہاں پہلے سے کعبہ کے استقبال کا طریقہ رائج تھا۔ ان وجوہ
 کی بنا پر اس کے کوئی معنی ہی نہ تھے کہ کعبہ سے عدول کیا جاتا ہے
 گفتگو ایک نازک اور اہم مسئلہ پر مبنی ہے اس لئے آپ حضرات شاہ
 صاحب کی ان مذکورہ بالا عبارتوں کو بڑی احتیاط اور غور و توجہ سے پڑھنے
 اور پھر بتائیے کہ کیا ان کا صاف صاف اور کھلا مطلب یہ نہیں ہے کہ چونکہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اولیٰ عرب کی طرف تھی اور آپ اسی
 قوم کو ایک نمونہ بنا کر دنیا کے سامنے پیش کرنا چاہتے تھے تاکہ اس طرح آپ

۱۰ حجۃ اللہ البالغہ ج ۲ ص ۱۰۱

ایک عام خیال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے تو اس وقت
 عرب بالکل جاہل تھے دین اور مذہب سے ان کو کوئی واسطہ نہیں تھا۔ اعراب و
 ادب سے یہ بالکل نا آشنا اور نا بلد تھے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ محض عامیانہ خیال ہے حضرت
 شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ جلد اول میں ”ماکان علیہ حال اہل الجاہلیۃ فاصحہ
 البنی صلی اللہ علیہ وسلم کے زیر عنوان ایک مستقل باب باندھا ہے اور بڑی تفصیل
 سے بتایا ہے کہ بعثت سے پہلے ان کے ہاں عبادات بھی تھے اور معاملات کے لئے
 خاص خاص اصول اور آئین و آداب بھی مقرر تھے اس باب کا مطالعہ کیجئے اور
 اسلام کے ایک ایک حکم کو ان چیزوں پر منطبق کرتے چلے جائیے تو معلوم ہوگا کہ اسلام
 نے عربوں کی کتنی چیزوں کو نئی حالت میں قائم رکھا۔ کتنی چیزوں کو بالکل ساقط کیا اور
 کن کن رسوم و ارتفاقات میں کیا کیا اور کس کس طرح اصلاحیں کیں۔

کی بعثت عامہ کا مقصد پورا ہو۔ اس بنا پر عام انبیاء و رسل کے طریق دعوت و تشریح کے مطابق اسلام کے احکام و مسائل کی تشریح میں عربوں کے عادات و اطوار ان کے رسوم و ارتقاات اور ان کے قومی رجحانات و عوامد کا لحاظ رکھا گیا۔ یہاں تک کہ حدود و عقوبات، معاشرت کے آداب و اصول میں بھی انھیں کی رعایت کی گئی۔

قبلہ کا معاملہ ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن آپ نے دیکھا کہ اس میں بھی کس طرح ان لوگوں کی رعایت رکھی گئی جن کے درمیان سرور کائنات علیہ السلام و الصلوٰت اس وقت تشریف رکھتے تھے۔ چنانچہ اکثر علماء کے قول کے مطابق جب تک آپ مکہ میں رہے کعبہ کی طرف استقبال کرتے رہے پھر مدینہ کی سرزمین کو اپنے قدمِ سینت لزوم سے رشک فرودیں وغیرت خیاں بنا دیا تو راس اور خررج کی تالیفِ قلب کے لئے بیت المقدس کو قبلہ بنا لیا۔ اور جب بنو اسماعیل کو غلبہ حاصل ہو گیا تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تناکہ کے مطابق آخری اور قطعی طور پر کعبہ اللہ کے قبلہ ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔

علاوہ بریں قومی مزاج کی رعایت کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے کہ شراب خیاثتوں کی جڑ ہے اور اسلام میں قطعی حرام ہے لیکن اس کے باوجود چونکہ یہ کثرت ایک مرتبہ منہ کو لگنے کے بعد آسانی سے چھٹی نہیں ہے اور عرب کے لوگ اس کے صرف رسیا ہی نہیں تھے بلکہ شراب نوشی کو لازمہ سخاوت و شرافت سمجھتے تھے اس لئے اس کو یکایک حرام قرار

نہیں دیا گیا۔ یہاں تک کہ رفتہ رفتہ شہ میں یعنی وفات نبوی سے صرف دو سال پہلے اس کی قطعی حرمت کا اعلان کیا گیا۔ حالانکہ مردار چیز خون اور خنزیر کی حرمت کا اعلان اس سے بہت پہلے ہو چکا تھا کیونکہ یہ چیزیں خود عربوں کے قومی مزاج کے خلاف تھیں۔

پس اب اس حقیقت کے تسلیم کرنے میں کوئی تردد نہیں ہونا چاہیے کہ حد و قربات تحلیل و تحریم اطمینان اور اوضاع لباس وغیرہ میں عربوں کی قومیت یعنی ان کے قومی مزاج کی پوری رعایت کی گئی ہے۔ اب اس کے ساتھ آپ لائق ناقد کے اس بیان پر توجہ فرمائیے کہ "اسلام قومیتوں کے نقطہ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں" تو آپ کو خود بخود معلوم ہو جائے گا کہ یہ دعویٰ کس درجہ بے بنیاد اور اس بنا پر ناقابل قبول ہے۔ ارباب منطق جانتے ہیں کہ سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جز یہ ہوتی ہے نہ ہم نے جب یہ ثابت کر دیا کہ اسلام کے احکام کی تشریح میں عربوں کی قومیت کو بہت بڑا دخل ہے تو لائق ناقد کا دعویٰ جو سالبہ کلیہ کا حکم رکھتا ہے خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔ اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام نے عرب قومیت کو فنا نہیں کیا بلکہ اس قومیت کی ترکیب میں جو عناصر فاسدہ تھے ان کی اصلاح فرمائی۔ ان کو مہذب اور سائستہ بنایا اور جو عناصر کہ صالح تھے ان کو

لہ اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی وہ روایت بھی پیش نظر رہنی چاہیے جس میں آپ نے اس قدر تاخیر سے حرمت خمر کے اعلان کی حکمت بیان فرمائی ہے۔

قائم رکھا اور جن اجزاء میں عدم توازن پایا جاتا تھا ان کو متوازن کیا
 اور ان سب کا نتیجہ یہ ہوا کہ عرب بحیثیت ایک قوم کے دنیا کی سب
 سے بہتر قوم اور اعلیٰ انسانیت کا ایک پیکر انم بن گئے۔ یہاں تک کہ
 وہ آسمان انسانیت کے افق پر آفتاب و ماہتاب بن کر اس شان اور
 اس آن بان سے چمکے کہ تاریخ شرف و عہد کا صفحہ صفحہ ان کی صنوبریوں
 سے مطلع انوار بن گیا، ان کی عرب قومیت، عربی مزاج عربی افتاد طبع
 اور عربی خصوصیات مٹی نہیں بلکہ ایک بہترین شکل میں منتقل ہو کر اور
 قومیت صالحہ کے قالب میں ڈھل کر زندہ جاوید ہو گئیں۔

مہرگز خمیر و آنکہ دلش زندہ شد بعشق
 نسبت است بر حسب ریدہ عالم و دام ما

آج اگرچہ وہ خود اس دنیا میں نہیں ہیں اور مدین ہوئیں کہ ان کا جسم
 خاک کی پیوند زمین ہو گیا۔ لیکن تاریخ کے اوراق پر ایمان صدیقی، و بدیع فاروقی
 فقربو ذری، شجاعت حیدری اور ظلم و جبار عثمانی کے جو نقش ثابت ہیں
 اب بھی چشم تصور سے دکھو تو ان بزرگوں کی ارواح طیبہ ان نقوش کی طرف
 غیر محسوس و غیر مرئی اشارے کر کے پکار رہی ہیں۔

تلاک آثارنا قد دل علینا فانظر وابدنا الی الاثار

تباویہ سب نقوش کس کے ہیں؟ ایک بہترین عرب قوم کے ہی ہیں یا
 کسی اور کے؟ رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔

تشریح احکام اور قومی اور بین الاقوامی خصوصیات

لیکن یہ بحث یہیں ختم نہیں ہو جاتی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ تمام احکام عربوں کے عادات و خصائل کے مطابق ہی مشروع کئے گئے ہیں تو پھر یہ عالمگیر کیسے ہوئے۔ کیا یہ غیر انصافی نہیں ہے کہ چند احکام ایک خاص قوم کے مزاج کے مطابق بنائے جائیں اور تمام دنیا کو ان کو پیروی کی دعوت دی جائے؟ اس سوال کو اس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت بجائے عرب کے کسی اور ملک اور کسی اور قوم میں ہوتی تو کیا اس وقت بھی اسلام کے احکام کی نوعیت یہی ہوتی یا کوئی اور؟ اگر اس وقت بھی اسلام کے یہی احکام ہوتے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ تشریح احکام میں عرب قومیت کا تو ضرور لحاظ رکھا گیا ہے، لیکن اس کے علاوہ دوسری قومیت کی رعایت بالکل نہیں ہے۔

اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے لئے سب سے پہلے یہ طور مقدمہ یہ

جان لینا چاہیے کہ تشریح میں کسی قوم کے عادات و خصائل کو جو دخل ہوتا ہے تو اس سے مراد مطلق عادات و خصائل نہیں ہیں۔ حضرت شاہ صاحب کی عبارتوں سے کسی کو یہ مغالطہ نہیں ہونا چاہئے کہ آج مثلاً یورپ کی قوموں میں شراب نوشی خنزیر خوری، مردوں اور عورتوں کا مخلوط رقص اور ان کا مخلوط اجتماع اس قدر عام ہے کہ یہ سب چیزیں یورپین اقوام کے قومی مزاج کے عناصر ترکیبی بن گئے ہیں تو اب ان اقوام کے لئے تشریح احکام میں ان چیزوں کی بھی رعایت ہونی چاہئے، خوب اچھی طرح یاد رکھئے کہ حضرت شاہ صاحب جہاں قومی عادات و اطوار کو تشریح میں دخل مانتے ہیں تو ساتھ ہی ساتھ آپ نے یہ بھی تصریح کر دی ہے کہ ان عادات سے مراد ہر قسم کی بری بھلی عادات نہیں ہیں بلکہ عادات مختلف قسم کی ہوتی ہیں بعض شر محض ہوتی ہیں اور بعض خیر محض اور بعض ایسی ہوتی ہیں جن میں خیر اور شر دونوں کا امتزاج ہوتا ہے۔ اب جب ہی آتا ہے تو وہ شر محض عاداتوں کو یک قلم ترک کر دینے کی اور ان کے بالمقابل خیر محض عاداتوں کو مضبوطی اور پابندی سے اختیار کر لینے کی دعوت دیتا ہے اب رہیں تیسری قسم کی عادات تو ان میں جو حصہ خیر کا ہوتا ہے اس کو باقی رکھا جاتا ہے اور حصہ شر کی اصلاح کر دی جاتی ہے۔

۱۔ حضرت شاہ صاحب نے حجۃ اللہ بالذمہ میں متعدد مقامات پر اور خصوصاً ارتفاقات کے اقسام و انواع کی بحث کے ذیل میں ان عادات کا تذکرہ کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا ہے کہ تشریح میں جن عادات کا دخل ہوتا ہے۔ وہ بد معاشوں اور لہنگوں کی عادات نہیں (بقیہ صفحہ ۱۲۷ پر)

پہر حال یہ اصول جو کچھ تھا اسلام سے پہلے تک کے لئے تھا۔ اب اسلام نے آکر تمام اچھی اور بڑی چیزوں کا قطعی فیصلہ کر دیا ہے۔ حلال اور حرام دونوں کو صاف صاف بیان کر دیا گیا ہے اور جو حدود وغیرہ متعین کر دیئے گئے ہیں وہ سب کے لئے ہیں اور ہر زمانہ کے لئے ہیں۔ اسلام کا شارع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آخری شارع تھا۔ اب اس کے بعد کسی شخص کو حق تشریح حاصل نہیں ہے۔

لیکن ہاں یہ ضرور ہے کہ چونکہ شریعت اسلام ہر قوم اور ہر زمانہ کے لئے ہے اور اب بنی آخر الزمان کے بعد کوئی اور بنی کسی نئی شریعت کے ساتھ آئیوالا نہیں ہے اس بنا پر اس شریعت مصطفوی میں تمام قوموں کے عادات و خصائل کی رعایت پہلے سے ہی رکھی گئی ہے تاکہ ہر قوم اس کو آسانی سے اپنا سکے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت اسلام میں بعض چیزیں حلال ہیں اور بعض حرام، بعض مکروہ ہیں اور بعض مباح۔ اسی طرح کچھ فرائض و واجبات ہیں اور کچھ مستحبات و مندوبات، اب اگر ان تمام احکام کا تجزیہ کیا جائے اور ان کا نشانے حکم جس کو اصول فقہ کی اصطلاح میں مناط کہتے ہیں دریافت کیا جائے۔

(بقایا صفحہ ۱۳۶)

ہوتیں بلکہ اسی قوم کے صلحاء کی عادتیں ہوتی ہیں جو اس قوم میں شرافت و نیکی کا دار و مدار سمجھی جاتی ہیں۔ اگر بد معاشوں کا کوئی گروہ ان سے مجتنب ہوتا ہے تو وہ اپنی کثرت کے باوجود سب کی نظروں میں بد معاش ہی ہوتا ہے۔ انہیں چیزوں کو قرآن مجید نے اعمال صالحہ سے تعبیر کیا ہے اور ان اعمال کی فرداً فرداً تفصیل نہیں کی کیونکہ دنیا کے تمام اچھے آدمی جانتے ہیں کہ نیک اعمال کون سے ہیں۔

کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان احکام کی تشریح میں دو قسم کی عادتوں کا دخل ہے ایک وہ عادات ہیں جو تمام قوموں میں مشترکہ طور پر پائی جاتی ہیں، یا بالفاظ دیگر یوں کہتے ہیں کہ تمام قوموں کے صلحاً ان عادتوں کے متعلق یکساں رویہ رکھتے ہیں اور دوسری نوع کی عادات وہ ہیں جو عرب قوم کے ساتھ مخصوص تھیں۔ حضرت شاہ صاحب نے ان دونوں عادات کا تذکرہ کیا ہے پھر ان میں آگے چل کر جو فرق پیدا ہوا ہے اس کو بھی بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:-

واعلم ان کثیرا من العادات
والعلوم الکامنة بین فیہا
العرب والجمہ وجمیع سکان
الاقالیم المعتدلة واهل
الافزجة القابله للاخلاق
الفاضلة کالحزن علیہم و
استجاب الرق بہ الخ
ان کے بعد ارشاد حق بنیاد ہے۔

ذات العادات والعلوم حق

الاشیاء بالاعتبار

عادات کی یہ ایک قسم بیان فرمانے کے بعد دوسری قسم کا تذکرہ کرتے ہیں۔

ثم بعدہا عادات و

عقائد تختص بالبعوث

یہ عادات و احسانات تمام چیزوں

میں سب سے زیادہ قابل اعتبار ہوتے ہیں

پھر ان عادات کے بعد دوسری

عادتیں اور عقائد بھی ہوتے ہیں جو بعوث

الایہم فیعتبر تلک
ایضاً لہ

الایہم کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں ان
کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔

ایک اور مقام پر اور زیادہ وضاحت کے ساتھ فرماتے ہیں۔

واذا کان کذا لک وحب
ان تلکون مادۃ شریعتہ
ما ہو بمنزلۃ المذہب
الطبیعی الاہل الاقالم
الصالحۃ عنہم وعبہم
ثم ما عند قومہ من العلم
والارفاقات ویراعی فیہ
حالہم اکثر من غیرہم
یحمل الناس جمیعاً علی
اتباع تلک الشریعۃ لہ

اور جب صورت یہ ہو تو اب ضروری ہے کہ ایسے
نبی کی شریعت کی اساس وہ ہونی چاہئے
جو تمام اقالیم صالحہ کے لوگوں کیلئے بمنزلہ
مذہب طبیعی ہو پھر خود اس کی قوم
کے پاس جو علم اور ارفاقات ہوئے
ہیں وہ بھی اس نبی کی شریعت کا اساس
ہوتے ہیں اور اس میں نبی اپنی قوم
کے احوال کی رعایت دوسروں کی
بہ نسبت زیادہ کرتا ہے پھر تمام لوگوں
کو اس شریعت کی پیروی کی دعوت دیتا

اب آپ کہیں گے کہ حضرت شاہ صاحبؒ قدس سرہ و نور ضریحہ کے
مذکورہ بالا بیان کے مطابق جب شریعت اسلام کا قوام بین الاقوامی
عادات کے ساتھ ساتھ خاص عرب کے عادات سے بھی تیار ہوا ہے تو
جہاں تک پہلی عادات کا تعلق ہے اسلام کا عالمگیر ہونا مسلم! الیکین دوسری

نوع کے عادات کے پیش نظر جو احکام مشروع کئے گئے ہیں ان کو کس طرح تمام قوموں کے لئے لازم کیا جائے۔ تو یحییٰ حضرت شاہ صاحب نے خود ہی اس دغدغہ کو بھی رفع کر دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

فلا احسن ولا ایسر من ان
یعتبروا الشعائر والحدود
والارتفاقات عادات قومہ
المبعوث فیہم ولا یضیق
کل التضیق علی الاخرین
الذین یاتون بعد ویقی
علیہم فی الجملۃ لہ

اس سے اچھی اور آسان کوئی اور بات
نہیں ہوتی کہ شعائر اور حدود اور ارتفاقات
میں یہ بنی اپنی قوم کی عادات کا اعتبار
کر رہیں وہ مبعوث ہوا ہے اور ان چیزوں
میں دوسرے لوگ جو بعد میں آئیں اور جن
پر یہ احکام فی الجملہ باقی ہیں
گے ان پر زیادہ تنگی نہ کی جائے۔

ہر مسلمان جانتا ہے کہ حدود اور شعائر کا اسلام میں کیا مرتبہ ہے اور ان کو کیا اہمیت حاصل ہے لیکن اس کے باوجود حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ احکام اولین کی طرح آخرین پر بھی فی الجملہ قائم تو ضرور رہیں گے لیکن دوسرے لوگوں پر (جو خود اسی قوم کے ہوں یا کسی اور قوم کے) ان حدود و شعائر کے بارے میں حد سے زیادہ تنگی نہ کی جائے۔

اس حقیقت کی توضیح کے لئے چند مثالیں پیش کرنا مناسب نہ ہوگا۔ یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں چوری کی سزا قطعاً بیان کی گئی ہے ارشاد ہے

السارق والسارقة فـ چور مرد اور چور عورت دونوں

قطعوا ايديهما کے ہاتھ کاٹ دو۔

یہ حکم مطلق ہے کسی قید کے ساتھ مقید نہیں۔ پھر قطع ید کا جو حکم اس سے مستنبط ہو رہا ہے وہ عبارت النص سے مستنبط ہو رہا ہے جس میں کوئی ابہام اور اغلاق، اجمال اور گنجائش نہیں ہے لیکن با اینہما آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص خاص حالات میں سارق پر حد سرقہ فوراً جاری کرنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ میں قطع ید کرنے سے منع فرمایا ہے۔

مگر خیر! آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو شارع تھے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے تو محط سالی کے دنوں میں سرقہ کی حد بالکل ہی ساقط کر دی تھی! ارشاد ہوا۔

لا تقطع الیمن فی عذق و درخت کے بارہ میں اور بھوک کے

بإعمال سنۃ لہ دنوں میں چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے

امام احمد بن حنبل سے پوچھا گیا کہ کیا آپ بھی اس کے قائل ہیں؟ تو فرمایا،

ہاں! جب کوئی شخص ضرورت سے مجبور ہو کر چوری کرے اور لوگ سختی اور

بھوک سے دوچار ہوں تو چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ لہ

اور سنئے! حضرت عمرؓ نے یہی نہیں کیا بلکہ ایک دفعہ تو سارق پر حد سرقہ جاری

کرنے کے بجائے چوری کے مال کی دگنی قیمت ادا کرنے کا آپ نے حکم دیا۔

لہ اعلام المؤمنین ج ۲ ص ۸۰ لہ ایضاً ص ۸۰

اصل واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ عاقل بن ابی بلتعقہ کے غلاموں نے
 قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کی اونٹنی چرائی۔ ان غلاموں کو حضرت عمرؓ کے پاس
 لایا گیا تو انہوں نے چوری کا اقرار کر لیا۔ امیر المومنین نے کثیر بن اہدت کو حکم
 دیا کہ جاؤ اور ان غلاموں کے ہاتھ کاٹ ڈال۔ کثیر جب قطع ہد کے ارادہ سے
 غلاموں کے قریب ہوا تو حضرت عمرؓ نے ان غلاموں کو واپس لوٹا دیا اور فرمایا
 ”بچو! اگر مجھ کو یہ بات معلوم ہوتی کہ تم لوگ غلاموں کو بھوکا رکھتے
 ہو، یہاں تک کہ ان میں سے اگر کوئی غلام بھوک سے مجبور ہو کر کسی حرام چیز
 کو کھائے تو وہ اس کے لئے حلال ہو۔ تو البتہ میں ان غلاموں کے ہاتھ قطع کرتا
 مگر اب میں ایسا نہیں کروں گا اور اس چوری کی سزا میں اسے عاقل رحم
 کے غلاموں نے چوری کی تھی، اب میں تجھ سے ایک ایسا تان دلوؤں گا جو
 تجھ کو بڑا دکھ پہنچائے گا۔ اس تقریر کے بعد حضرت عمرؓ مزینہ میں کی اونٹنی چوری
 ہوئی تھی، اس کی طرف متوجہ ہوئے اور دریافت فرمایا کہ اونٹنی کی قیمت کا اندازہ
 کیا ہے؟ مزینہ بولا ”چار سو روپے“ اب امیر المومنین نے غلاموں کے آقا عاقل
 سے فرمایا ”جا! مزینہ کو آٹھ سو روپے دے اور اسے لے
 حد سرقہ کی طرح قرآن مجید میں زنا کی جو حد درجہ بیان کی گئی ہے وہ
 بھی اس معاملہ ایک نص قطعی ہے جس میں کوئی ابہام اور خفا نہیں ہے۔
 لیکن اس کے باوجود حضرت عمرؓ کے پاس چندا شخص ایک فریب انداز عورت
 کو بکرا لائے جو گدھے پر سوار تھی اور روٹی جاتی تھی، ان لوگوں نے تہات

لہ اعلام الموقعین حافظ ابن تیم ج ۳ ص ۸ -

دی کہ اس عورت سے زنا کا فعل صادر ہوا ہے۔ حضرت عمرؓ کے سوال پر عورت نے اقرار کر لیا کہ بے شک اس سے زنا کیا گیا ہے مگر اس طرح کہ وہ زانی کو پہچانتی تھی نہیں کہ وہ کون تھا حضرت عمرؓ نے یہ سن کر عورت کو بری کر دیا اور فرمایا۔

لو قتلت هذا

خشيت علي الا

خشين الناس

پھر آپ نے اسی پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ مختلف شہروں کے حاکموں اور امیروں کو ہدایت کر دی کہ

ان لا تقتل نفس دونہ

میری اجازت کے بغیر کوئی شخص قتل نہ کیا جائے

اب ایک طرف حدود کی اہمیت پیش نظر رکھئے اور یہ دیکھئے کہ قرآن مجید میں ان کا بیان کس قدر صاف و صریح ہے۔ اس باب میں نفس قطعی ہے۔ مطلق ہے، کسی قید سے مقید نہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی شخص پر لفظ سارق یا لفظ زانی کا اطلاق کیا جائے تو اس سے قطع نظر کہ اس نے جرم و سرقہ و زنا کا ارتکاب کن حالات میں کیا ہے۔ بہر حال اس پر سرقہ اور زنا کی حد جاری ہونی چاہیے اور دوسری ہجرت حضرت عمرؓ کے اس اجتہاد اور حکم کو ملحوظ خاطر رکھئے۔ اس کے ساتھ ہی فقہا کا یہ کلیہ کہ

الحمد و تشدیر بالشبہات حدود شہات ساقط ہوتی ہیں۔
 کو بھی فراموش نہ کیجئے تو آپ کو صاف معلوم ہوگا کہ حدود اللہ کے نص قطعی اور ناقابل
 تغیر ہونے کے باوجود ان کے اجراء اور تنفیذ کے معاملہ میں ایک امیر المؤمنین کے
 اختیارات کس درجہ وسیع ہیں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے جس طرح ایک خاص
 مصلحت کے باعث ان حدود کا اجرا نہیں کیا۔ اسی طرح اگر کوئی اور امیر المؤمنین
 اسی نوع کی یا اس سے بھی کسی اہم مصلحت کی بنا پر حد کو بالکل جاری نہ کرے یا
 اس کو موخر کر دے یا اس کی جگہ کوئی اور تعزیر دیکھائی اور وقتی طور پر مقرر
 کرے تو اسلام کی شریعت کی رو سے ان سب امور کا اس کو اختیار ہوگا۔
 یاد ہوگا حضرت شاہ صاحبؒ نے حدود و شعائر کے بیان کے بعد فرمایا

تھا کہ

”بد میں آنے والے لوگوں پر فی الجملہ یہ حدود باقی تو رہیں گے لیکن اس

معاملہ میں ان پر زیادہ تنگی نہ کی جائے۔“ لے

حضرت عمرؓ کے مذکورہ بالا احکام کی روشنی میں حضرت شاہ صاحبؒ کے اس
 ارشاد پر غور کیجئے تو صاف معلوم ہوگا کہ بعد میں آنیوالے لوگوں پر حدود کے معاملہ
 میں زیادہ تنگی نہ کرنے کا کیا مطلب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر ایک شخص اچھا خاصہ
 کھاتا پیتا ہے، خوشحال ہے، تندرست اور توانا ہے اور پھر اس کے باوجود
 لوگوں کا محفوظ مال ان کے گھروں میں نقب لگا کر چراتا ہے، یا ایک شخص شای

شدہ ہے اس کی بیوی تندرست ہے اور اس کے باوصف وہ زنا کرتا ہے اور
 اس بے حیائی سے کرتا ہے کہ چار معتبر اور ثقہ آدمی یکساں الفاظ میں اس کسبت
 کے متعلق زنا کی شہادت بہم پہنچا دیتے ہیں تو بے شبہ یہ دونوں شخص اتہا و رجبہ
 کے خبیث الفطرت ہیں، ان کا وجود سوسائٹی کے لئے سخت ضرر رساں ہے اب
 ان کے آپ ہاتھ کاٹیں، سنگسار کیجئے، یا تلوار سے ان کا سر قلم کر دیکھئے۔
 بہر حال کوئی شریف انسان ان کے ساتھ ہمدردی نہ کرے گا اور اس وقت
 ان حدود و اقدار کا نفسا ذ کسی غیر مسلم کے دل میں بھی اسلام سے توحش کا سبب
 نہ ہوگا، لیکن اگر صورت حال یہ نہیں ہے تو پھر امام کو غور کرنا چاہیے کہ جرم کا
 سبب کیا تھا؟ اس کی نوعیت کیا تھی؟ اس پر حد جاری کرنے سے دوسرے
 لوگوں پر اسلامی قانون کے متعلق کیا تاثر پیدا ہو سکتا ہے؟ ان سبب امور کو
 پیش نظر رکھ کر امام کو مجرم کے لئے کوئی سزا تجویز کرنی چاہیے۔ قرآن میں جو
 حدود اشرکاً بیان ہے تو حضرت عمرؓ کے حکم۔ اور حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد
 کی روشنی میں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب کسی شخص پر مطلقاً سارق یا زانی
 کا لفظ بولا جاسکے تو زمان و مکان کے احوال و مقتضیات کا جائزہ لئے بغیر
 اندھا دہند اس پر حد سرقہ و زنا جاری کر دی جائے۔ پس جب حدود میں
 بھی "چک" کا یہ عالم ہے تو دوسرے شعائرِ اکل و شرب، لباس و تزیین
 وغیرہ، اور اتفاقات میں اس کا کیا حال ہوگا آپ خود اس کا اندازہ کر سکتے ہیں۔
 یہی وجہ ہے کہ سنن میں ایک مستقل قسم سنن عادیہ کی ہے یعنی وہ
 اعمال جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اور آپ کی دیکھا دکھی بعض

صحابہ نے محض عادت کئے ہیں۔ یا حضرت شاہ صاحب کے لفظوں میں عرب اور عرب میں بھی قریش ہونے کی بنا پر کئے ہیں وہ تمام امت کے لئے لازم نہیں ہیں، حضرت شاہ صاحب دین کے احکام میں تحریف کے اسباب پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

تحریف کے اسباب میں سے ایک

سبب نعت ہے اس کی حقیقت یہ

ہے کہ شارع کسی امر کا حکم کرتا ہے

یا کسی چیز سے وہ منع کرتا ہے تو

ایک شخص اس کو سن کر اپنے ذہن

کے مطابق اس کا ایک مفہوم مستعمل کرتا

ہے اور اب وہ اس حکم کو اس سے

مطلق جلی چیز کی طرف متعدی کر دیتا ہے

یہ مخالفت بعض وجوہ کی بنا پر ہوتی

ہے بعض اجزاء علت کی بنا پر ہوتی

اور اس کے دواعی مقتضیات کی بنا پر

ہوتی ہے اور جب اس شخص پر معاملہ مشتبه

یا امر جاتا ہے روایات کے تقاضوں کی وجہ سے

تو یہ سب سے زیادہ شدید اور سخت

چیز کا التزام کر لیتا ہے اور مزید کام جو

ومن اسباب التحریف التعمق

وحقیقۃ ان یامر الشارح

بامر ویبھی عن شی فیسموہ

رجل من امتہ ویفہمہ

حسب ما یلین بدھنہ فیعدی

الحکم الی ما یشاکل الشی

بحسب بعض الوجوہ بعض

اجزاء العلة والی

اجزاء الشی ومطاندہ و

دواعیہ وکما اشتبه علیہ

الامر لتعارض الروایات

التزام الا بتدل وبحبلہ

واجبا وحبل کل ما فعلہ النبی

صلی اللہ علیہ وسلم علی

العبادۃ والحق انه فیصل شی

علی العادة فیظن ان الامر
 النہی شملا هذه الامور فبجھ
 بان الله تعالی امر بكذا ونہی
 عن كذا۔
 انہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہوں
 کو عبادت پر محمول کرتا ہے حالانکہ حق یہ ہے کہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد چیزیں
 پر سبیل عادت کی ہیں یہ شخص گمان کرتا ہے
 کہ امر اور نہی ان امور کو بھی شامل ہیں اور اب

وہ اعلان کرتا ہے کہ اللہ نے اس کا حکم کیا ہے اور اس کو
 روکا ہے۔

اب ذرا اس پر غور فرمائیے کہ قرآن مجید کا اساس تشریح کیا ہے؟ یعنی
 اس نے جو احکام مشروع کئے ہیں تو ان کی بنیاد کیا ہے؟ تاریخ التشریح الاسلامی
 کے مصنف محمد انحضری رقمطراز ہیں کہ اس تشریح کی اساس تین چیزیں ہیں۔
 (۱) تنگی میں نہ ڈالنا (۲) تکلیف یعنی فریض کا کم رکھنا (۳) تدریجی
 طور پر احکام کا مشروع کرنا۔ پہلی چیز کا ثبوت یہ ہے کہ قرآن مجید میں ہے
 یویدا اللہ ان ینخف عنکم
 وخلق الانسان ضعیفا
 ووسری جگہ ارشاد ربانی ہے۔
 لا یكلف الله نفسا الا
 وسعہا۔
 اللہ ارادہ کرتا ہے کہ تم پر تخفیف
 کرے اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے
 اللہ تعالیٰ ہر شخص کو اس کی وسعت
 کے مطابق ہی تکلیف دیتا ہے۔

تقلیل فرائض کی دلیل یہ ہے کہ ارشاد ربانی ہے۔

یا ایہا الذین آمنوا لا تسألوا
عن اشیاء ان تبدلکم

اسے ایمان لانے والوں چیزوں کے
متعلق سوال مت کر دو جو اگر ظاہر ہوں

تو تم کو بُری معلوم ہوں۔

تتوکم

اس کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

حج کی نسبت ایک سوال کا جواب دینے کے بعد ارشاد فرماتے ہیں کہ جن چیزوں
کو میں نے ذکر نہیں کیا ہے تم بھی ان کی نسبت سوال مت کرو کیونکہ تم سے پہلے
جو قومیں ہلاک ہوئی ہیں وہ کثرت سوال اور اپنے پیغمبروں کے ساتھ اختلاف
کی وجہ سے ہی ہوئی ہیں۔

حضرت شاہ صاحب نے بھی اس روایت کو نقل کیا ہے اور اس پر ایک

اور روایت کا بھی اضافہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

”مسلمانوں کے حق میں سب سے بڑا مجرم مسلمان وہ شخص ہے جس کے سوال

کی وجہ سے کوئی چیز حرام کی گئی ہو۔“

اس فرمان نبوی کے مطابق بہت سی چیزیں ہیں جن سے آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا ہے اور بعد میں علماء اسلام نے حسب موقع و

مصلحت ان کے متعلق احکام وضع کئے اور فتوے دیئے ہیں۔ فقہ کی اصطلاح

میں ان مسائل کو مضایح مرسلہ کہتے ہیں۔ امام مالک بن انس اس کے لئے خاص

تاریخ التشریح الاسلامی ص ۱۲۱ حجتہ اللہ الباقیہ ج ۲ -

طور پر مشہور ہیں۔

اس موقع پر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ تشریح جو کچھ ہونی تھی وہ ہو چکی
یعنی جو چیزیں حلال ہونی تھیں وہ حلال ہو گئیں اور جن کو حرام ہونا تھا وہ حرام
کروی گئیں۔ اب ایوم املت لکم دینکم کے اعلان اور شارع علیہ
الصلوٰۃ والسلام کی وفات کے بعد کسی شخص کو حق نہیں ہے کہ وہ کسی حلال کو
حرام یا حرام کو حلال کرے لیکن ہاں تبلیغ اور تنفیذ احکام کا معاملہ ہمیشہ مسلمانوں
کے امیر و امام کے ہاتھ میں رہے گا۔ اب امیر و امام کے لئے موقع ہے کہ جس
طرح تشریح احکام عرب قوم کے قومی رجحانات اور ان کے امیال و عواطف
کو ملحوظ رکھ کر کی گئی ہے اسی طرح وہ ان احکام کی تبلیغ و تنفیذ بھی اس قوم
کے عادات و خصائل کو پیش نظر رکھ کر کرے اور الاہمہ فالاہمہ کا اصول
مرعی رکھے۔

اس سلسلہ میں اس واقعہ کا ذکر کر دینا کافی ہو گا کہ مکہ کی فتح کے بعد آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ میں تغیر و تبدل کرنے اور اس کو وضع ابراہیمی
کے مطابق ہی کر دینے کا ارادہ فرمایا لیکن چونکہ اہل قریش نئے نئے مسلمان ہوئے
تھے، اندیشہ تھا کہ کہیں کوئی اور فتنہ نہ کھڑا ہو جائے۔ اس لئے آپ نے باوجود
چاہنے کے ایسا نہیں کیا۔

حافظ ابن قیم نے اپنے اتا و شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ کا ایک واقعہ
لکھا ہے کہ تاتاریوں کے زمانہ میں ایک مرتبہ شیخ الاسلام اپنے چند ساتھیوں
کے ساتھ ایسے لوگوں کے پاس سے گذرے جو شراب پی رہے تھے

لہ غالباً یہ لوگ غیر مسلم ہوں گے

شیخ الاسلام کے ساتھیوں میں سے بعض نے اُن کو روکنا چاہا تو آپ نے فرمایا
ایمانت کرو کیونکہ اشر نے شراب کو اس لئے حرام کیا ہے کہ وہ اللہ کی یاد
اور نماز سے روکتی ہے لیکن ان ظالموں کو تو شراب ہو گوں کو قتل کرنے بوٹ
مار کرنے اور عورتوں اور بچوں کو گرفتار کرنے سے غافل کر دیتی ہے اس لئے
ان کو اسی حالت میں رہنے دو۔

سبحان اللہ! امام عالی مقام حافظ ابن تیمیہ نے کیا خوب بات کہی ہے کہ
شراب جو ام الجحائم ہے اگر ایک ظالم و جابر شخص اس سے بدست ہو کر
ظلم اور سفاکی سے تھوڑی دیر کے لئے غافل ہو جاتا ہے تو کس طرح مظلوم اور
غریب انسانوں کے لئے وہی رحمت بن جاتی ہے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا
ہے کہ تشریح کی طرح احکام کی تبلیغ اور ان کی تنفیذ میں بھی کس طرح حکمت
علی کو کام میں لانا چاہئے، حافظ ابن قیم نے تو اپنی مشہور کتاب "اعلام میں
ایک مستقل اور نہایت طویل باب ہی باندھا ہے جس کا عنوان ہے "تغییر الفتویٰ
واختلافہا بحسب تغیر الاذمتہ والامکنۃ والاحوال والنیات والعوائد"
اور مندرجہ بالا واقعہ اسی باب میں نقل کیا ہے۔

خلاصہ بحث

اب ادراک گذشتہ میں آپ نے جو کچھ ملاحظہ فرمایا ہے اس سبب کو ایک
مرتبہ ذہن میں مستحضر کیجئے تو حاصل یہ نکلے گا۔
(۱) شعائر حدود اور اتفاقات کی تشریح میں خاص طور پر عادات عرب

کا اور عموماً بین الاقوامی عادات کا محسوس نظر رکھا گیا ہے۔
 (۲) جن چیزوں میں خاص عرب کی عادات اور ان کے ارتفاقات کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ اگرچہ لازم تو فی الجملہ سب پر ہیں لیکن ان کے اجراء اور تنفیذ میں زیادہ تنگی نہ کی جائے اور امام کو اختیار ہے کہ زمان و مکان کے اقتضائے کے مطابق ان کی تنفیذ کرے۔

(۳) بہت سی سنن سنن عادیہ ہیں جو تمام امت پر لازم نہیں ہیں۔
 (۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے امور سے سکوت فرمایا ہے اور علماء و فقہانے ان کے لئے حسب مصلحت شرعی احکام وضع کئے

ہیں۔
 (۵) جس قوم میں تبلیغ کی جائے اور جس پر احکام خداوندی نافذ کئے جائیں تشریح کی طرح اس تبلیغ اور تنفیذ دونوں میں اس قوم کے قومی مزاج کی رعایت ہونی چاہیے تاکہ وہ احکام الہی سننے ہی متوحش نہ ہوں بلکہ رفتہ رفتہ وہ ان کو اپنائے رہیں یہاں تک کہ آخر اللہ کے رنگ میں بالکل ہی رنگے جائیں۔

(۶) زبان و مکان اور احوال و عوائد کے اختلاف سے احکام اور فتاویٰ بھی متغیر ہو جاتے ہیں۔

ان تفصیلات سے کہ ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اسلام میں عبادات اور اس کے نظام اخلاق کے علاوہ نظام سلطنت اور نظام معاشرت میں کتنی لچک ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ خلیفہ کے انتخاب اور

سلطنت کی نوعیت کے لئے کوئی خاص اور مخصوص متعین طریقہ نہیں ہے۔
 خلیفہ اول حضرت ابو بکرؓ کو جمہور نے منتخب کیا۔ خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ کو خود
 خلیفہ اول نے تنہا چنا اور اپنا قائم مقام بنایا۔ اور خلیفہ سوم نے اپنی جانشینی
 کے لئے چھ بزرگوں کی ایک کمیٹی بنائی اور ان میں سے کسی ایک کو خلیفہ بنانے
 کی سفارش کی۔ پھر امیر معاویہؓ نے بزورِ شمشیر خلافت حاصل کی تو اسے بھی تسلیم
 کر لیا گیا اور اس کے بعد ولی عہدی کی داغ بیل ڈالی گئی ہے تو مسلمان اسے بھی
 برداشت کر گئے۔

یہی حال نظامِ معاشرت کا ہے۔ مسلمان عرب میں رہے تو عربی وضع
 قطع اور عربی لباس میں نظر آتے ہیں، پھر اس ملک سے قدم باہر نکالا اور ایرانیوں
 سے میل جول بڑھا تو اس شدت کے ساتھ ایرانی تہذیب و تمدن کو اپنایا کہ
 بغداد کے بہت سے محلات پر قصرِ نوشیروان و کاخِ مردان کا دھوکا ہونے
 لگا۔ ماموں رشید کے محل میں بے تکلف نوروز منایا جاتا تھا۔ اور خود بھی اس
 میں شریک ہوتا تھا۔ یہ اثر آج تک چلا آ رہا ہے۔ چنانچہ مسلمانوں کے نام جہاں
 عبداللہ اور عبدالرحمان ہوتے ہیں جمشید علی۔ فیروز تخت۔ فریدوں جاہ
 اور گلداد و گلزارِ رضا وغیرہ بھی ہوتے ہیں۔ پس جس طرح ایک ایران کا
 مسلمان مسلمان ہونے کے باوجود اپنی ملکی زبان (جو آتش پرستوں کی زبان ہی)
 میں بول سکتا ہے اپنا نام ایرانی ہی رکھ سکتا ہے۔ ایرانی طریقِ بود و ماند
 اور ایرانی معاشرت پر بشرطیکہ وہ اسلام کے کسی اخلاقی اصول سے متصادم
 نہ ہو قائم رکھ سکتا ہے، تو بے شبہ و دوسرے ملکوں کے مسلمانوں کے لئے بھی

یہ تمام گنجائشیں اور وسعتیں ہونی چاہئیں اور یہ ظاہر ہے کہ انہی وسعتوں اور گنجائشوں کے باعث ایک ملک کے مسلمان کی قومیت فنا نہیں ہوتی بلکہ قائم رہتی ہے مگر مذہب اور شائستہ اور اسلامی اخلاق کے سانچے میں ڈھل کر ہوا اور استوار اور صالح ہو کر قائم رہتی ہے۔ جب اسلام نے عربوں کو مسلمان ہونے کے بعد عرب قومیت سے خارج نہیں کیا بلکہ ان کی قومیت کو باقی رکھا چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک جگہ صحابہ کرام کا جو وصف بیان کیا ہے تو لکھا ہے کہ ان میں حمیت دینی کے ساتھ حمیت نسبی بھی تھی۔ ایرانیوں کو مسلمان ہونے کے با وصف ایرانیہ سے الگ نہیں کیا تو ہندوستان یا کسی اور ملک کے مسلمانوں کو مسلمان ہونے کے بعد کس طرح ان کی قومیت سے خارج کر سکتا ہے اگر ایسا ہوتا تو بتایا جائے کہ زبان و مکان کے اختلاف سے حدود میں عدم تضیق بنین عاویہ کا عدم لزوم مصالح مرسلہ کی فقہی اہمیت۔ یہ تمام چیزیں کیوں اور کس لئے ہیں؟ اب جب کہ نبوت ختم ہو چکی ہے اور کوئی نبی کسی نئی شریعت کو لے کر کسی ملک میں آنے والا نہیں ہے تو اس صورت میں اسلام تمام دنیا کا دین اور ایک عالمگیر مذہب اسی شکل میں ہو سکتا تھا کہ اس میں وہ تمام چیزیں ہوتیں جو آپؐ تعجباتِ سترہ میں ملاحظہ فرما چکے ہیں اور اس طرح اس میں اتنی لچک ہوتی کہ دنیا کی مختلف قومیں اپنی اپنی قومیت صالحہ پر قائم رہتے ہوئے اس کو اپنا لیں۔ ہم نے تشریح احکام اور قومی اور بین الاقوامی خصوصیات

۱۵ حجۃ الوداع ج ۱ ص ۹۲ - باب الحاجۃ الی دین بیخ الادیان -

کے زیر عنوان جو سوال قائم کیا تھا۔ اس تقریر سے خود بخود اس کا جواب بھی نکل آتا ہے اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ قومیتوں کی رعایت سے مذکورہ بالا امور میں کنجاش ہونا ہی درحقیقت اسلام کی عالمگیری کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس طویل بحث کے بعد قومیت سے متعلق مولانا عبدالقادر سندھی کے ارشادات پڑھتے تو آپ کو ماننا ہوگا کہ مولانا نے صرف اتنی ہی اور اسی قدر بات کہی ہے جو ہم اوپر لکھا آئے ہیں۔ اس سے تجاوز کر کے انہوں نے یہ مرکز نہیں کہا کہ کسی قوم کی رعایت سے اسلام کی ملال کی ہوئی چیز حرام یا حرام کی ہوئی شے ملال ہو سکتی ہے چنانچہ سب سے پہلے تو وہ قومیت کی تقسیم کرتے ہیں صحابہ اور غیر صحابہ۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے اس میں وہ صحابہ اور غیر صحابہ قومیت کا امتیاز کرتا ہے۔ (ص ۱۹۶)

پھر جیسا کہ ہم نے شروع میں ہی لکھا ہے اس کی بھی تصریح کر دیتے ہیں کہ قومیت سے مراد نیشکرزم نہیں ہے جس سے عصبیت پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔

”وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو وہ اس کے (اسلام کے)

نزدیک بیشک مذموم ہے۔“ (ص ۱۹۶)

بلکہ قومیت سے مراد یہ ہے کہ جس طرح اسلام قبول کرنے کے بعد ایک عرب عرب ہی رہتا ہے اور اسلام اس پر نکیر نہیں کرتا۔ ٹھیک اسی طرح ایک ترک ایک ایرانی۔ ایک افغانی ایک افریقی۔ ایک یورپین اور ایک ہندوستانی مسلمان ہونے کے بعد بھی ترکی افغانی افریقی یورپین اور ہندوستانی ہی رہتا ہے۔ کوئی

دوسری چیز نہیں بن جاتا۔ اسلام اس قومیت کو تسلیم کرتا ہے اور اس قومیت کے جو اجزائے صما کہ میں ان کی تہذیب کرتا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں۔

”لیکن یہ کہ قوم کا وجود بھی سرے سے نہ رہے یہ ناممکن ہے۔“ (ص ۱۹۶)

اب یہ بھی سن لیجئے کہ قومیت کی رعایت سے مولانا کے نزدیک اسلام اپنے اندر کتنی لچک رکھتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

”انسان کی جہلی استعداد اس کے خاص ماحول سے ہی بنتی ہے۔ مثلاً

ہندوستان میں فطرۃ ذبح حیوانات پسندیدہ نہیں۔ اس لئے اگر کوئی

ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے تو اس کا یہ فعل خلاف نبوت نہ ہوگا (ص ۲۵۵)

فرماتے! اس میں مولانا نے کونسی بیجا بات کہی ہے۔ کیا اسلام اس کا مطالبہ

کرتا ہے کہ آج اگر کوئی ہندو مسلمان ہو جائے تو کلمہ پڑھوانے کے بعد پہلا کام

یہ کیا جائے گا کہ گائے کے گوشت کی ایک بڑی بوٹی اس کے منہ میں ٹھونس دی

جائے۔ حاشا وکلا غور کیجئے ہندو مذہب چونکہ تنگ اور صرف ہندوستان کیلئے تھا۔ اس لئے

اس نے دوسری قوموں کے عادات کا لحاظ کئے بغیر صرف اپنے ملکی عادات کے پیش نظر گوشت

کو قطعاً حرام قرار دیا۔ لیکن اسلام عالمگیر مذہب ہے۔ ہر قوم کی اس میں رعایت رکھی گئی ہے۔

اس لئے اس نے ایک طرف گوشت کو حلال قرار دیا اور دوسری جانب اسکے نہ کھانے کو

معصیت نہیں کہا اور آج کل کے مسلمانوں کی تغلیظ کیلئے جو گوشت خوری اور ذبح حیوانات

کو ہی عین اسلام سمجھتے ہیں اور جن کے مسلمان ہونے کی آج کل یہی ایک نشانی رہ گئی

ہے یہ بھی اعلان کر دیا۔

لن ینال اللہ کھوھا ولا اللہ کو ہرگز ہرگز نہ ان قربانیوں کا گوشت

دعاء ہا و لکن ینالہ

بہت چاہیے اور نہ ان کا خون اس کو صرف

التقویٰ منکم

تہاری پرہیزگاری پہنچی ہے

افسوس ہے کہ فاضل ناقد نے اس موقع پر بھی تبصرہ نگارانہ دیانت کا کوئی

اچھا ثبوت نہیں دیا اور آپ مولانا کا فقرہ پڑھ آئے ہیں جس کے الفاظ صرف

یہ ہیں "اگر کوئی ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے" لیکن لائق ناقد معارف میں

اس فقرہ کو نقل کرنے کے بعد اپنی طرف سے یہ فقرہ اضافہ کرتے ہیں "یعنی اپنے

اور پر حیوانات کا گوشت حرام کرے" اور پھر ستم یہ ہے کہ اس فقرہ کو مولانا

کی عبارت کے ساتھ ضم کر دیتے ہیں "اب کوئی بتائے کہ" ذبح حیوانات کر کے

کے معنی "اپنے اور پر حیوانات کا گوشت حرام کر لینا" کس زبان اور کس قاعدہ کی

روسے درست ہیں؟ کتنے مسلمان ہیں جنہوں نے طبیعت کی کمزوری کے باعث

عمر بھر میں کبھی اپنے ہاتھ سے قربانی یا ایک مرغی بھی ذبح نہ کی ہوگی جس کی وجہ

سے ایک عربی شاعر انھیں خطاب کر کے کہہ سکتا ہے۔

کان دبت لم یخلق لخصیبتہ

سواہم من جمیع الناس انساناً

لیکن کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ گوشت بھی نہیں کھاتے یا اس کو انہوں

نے اپنے لئے حرام کر لیا ہے فشتان فایینھما

ہاں بیشک مولانا فرماتے ہیں۔

"اٹھ کی تکلیف اور تحریم بیشتر قومی پسندیدگی یا مزاج کے مطابق ہوتی ہے۔" ص ۲۵۰

حضرت شاہ صاحب کے مذکورہ بالا بیانات سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے

لیکن مولانا کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اب یہاں ہندوستان میں ہندوؤں کی خاطر از سر نو تحلیل و تشریح کا فیصلہ کیا جائے کیونکہ اسلامی احکام میں بذاتِ خود اتنی پچک ہے کہ اس کی قطعاً کوئی ضرورت ہی نہیں۔ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی امت بنو اسرائیل جیسی تنگ نظر نہ تھی جس کی وجہ سے تحلیل میں تنگی برتی جاتی۔ چنانچہ قرآن نے کہا۔

کل الطعام کان حلالاً
بنی اسرائیل الا ما حرم
اسرائیل علی انفسہ
تمام کھانے بنو اسرائیل کے لئے حلال تھے
سوائے ان کھانوں کے جن کو خود بنو اسرائیل
نے اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔

یہاں جب امتِ محمدیہ نے اپنے اوپر کوئی چیز حرام نہیں کی تو ان پر کیوں سختی کی جاتی۔

یہاں یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ حضرت یعقوب اور ان کی اولاد نے اونٹ کا گوشت اور دودھ اپنے اوپر حرام کر لیا تو خدا نے بھی اسے حرام کر دیا۔ لیکن اس کے برخلاف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے جلیل القدر پیغمبر نے ایک مرتبہ شہد نہ کھانے کی قسم کھالی، تو خدا نے اس کو حرام نہیں کیا بلکہ خود حضور کو خطاب کر کے فرمایا۔

یا ایھا النبی لہ تحریم
ما أحل اللہ لک
اے نبی آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں
جس کو خدا نے آپ کے لئے حلال کیا ہے۔

پھر اتنا ہی نہیں بلکہ آپ سے قسم توڑوائی جاتی ہے اور شہد کھلایا جاتا ہے
غور کیجئے! ان دونوں واقعات میں یہ فرق کیوں ہے؟ محض اس وجہ

سے کہ بنو اسرائیل کا مذہب صرف ان کے لئے تھا اور اس کے برخلاف اسلام
تمام عالم کا مذہب تھا اس میں قدرتی طور پر یہ وسعت اور گنجائش ہونی چاہئے
تھی۔

قرآن میں لے دے کے کل دو ہی چیزیں تو حرام ہیں اور وہ دونوں حُرْمَتِ
اتفاق سے حرفِ ح سے شروع ہوتی ہیں یعنی خمر اور خنزیر۔ ان میں سے مومن الذکر
کی نجاست اور نجاست اس درجہ ظاہر و باہر ہے کہ بے شمار انسان جو شراب پیتے
ہیں وہ بھی اس ملعون کے پاس بھٹکتے تک نہیں پھر اسلام جب ہر طیب و طیب
اور عمدہ سے عمدہ گوشت کی اجازت دیتا ہے تو اب کچھ خنزیر پر اصرار کرنا نسخ
اللفظت ہونے کی دلیل نہیں تو اور کیا ہے۔

رہا خمر کا معاملہ تو اسلام نے اس کا بدل بنیذ تجویز کیا ہے۔ چنانچہ ایک
مرتبہ ایک شخص نے حضرت عمرؓ کے مشکیزہ سے کچھ پی لیا اور اس کو نشہ ہو گیا تو حضرت
عمرؓ اس کو مارنے لگے اب یہ شخص بولا کہ حضرت میں نے آپ کے مشکیزہ سے ہی
تو پیا ہے؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا "میں پیئے کی وجہ سے نہیں بلکہ نشہ کی وجہ

لے ان کے علاوہ قرآن میں جن محرمات کا ذکر ہے وہ یا تو مردار جا اور ہے یا وہ زندہ جانور ہے جو غیر
طبعی طریقہ پر مر گیا ہو یا مارا گیا ہو مثلاً موقوۃ لطمیہ اور متردیہ بہر حال ان چیزوں میں حرمت نفس
سے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ایک خارجی سبب کے باعث ہے یا ان کے علاوہ احادیث صحیحہ کی رو
سے جو بعض جانور مثلاً ذرندے وغیرہ حرام ہیں وہ بذاتِ خود اتنی مکروہ اور صحت کے لئے اس درجہ
مضر چیزیں ہیں کہ کوئی مہذب اور فہمیدہ انسان ان کو کھانا پسند نہیں کریگا اور نہ وہ کسی تمدنِ قیوم میں
کھائی جاتی ہیں۔

سے مارتا ہوں" سبحان اللہ! حضرت عمرؓ نے کیا بیخ بات ارشاد فرمائی ہے! مقصد یہ ہے کہ مشرب ممنوع نہ تھا لیکن جب پینے والے میں ہی "حریف" سے مراد فگن ہونے کی تاب نہ ہو تو پھر وہ اسے پینے ہی کیوں؟ یعنی اگر شراب دشمن ہوش و حواس ہے تو کون عقلمند اسے گوارا کرے گا کہ وہ چند گھونٹ پی کر اپنے ہوش و حواس کھو دے۔ گویا اس طرح حضرت عمرؓ نے شراب کی حرمت کی وجہ تو بیان فرمائی ہی تھی ساتھ ساتھ یہ بھی بتا گئے کہ بنی حلال تو ہے مگر اس کے لئے جو عمرؓ رضی اللہ عنہما جیسا طرفِ وسیع بھی رکھتا ہو۔

پس مولانا نے کلیل و تحریم اطعمہ کے سلسلہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کے کسی فقرہ یا کسی لفظ کی زور اسلام پر نہیں پڑتی۔ البتہ مولانا ہندوؤں پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"ہندوستان میں قدیم الایام سے گائے کا گوشت نہیں کھایا جاتا اس کو ہم کہیں گے کہ گائے کا گوشت ہندو قوم کے مزاج میں مکروہ ہے۔ لیکن زیادتی یہ ہے کہ ہندوؤں نے گائے کے گوشت کو کل انسانیت کے لئے حرام سمجھ لیا۔" (ص ۲۵۷)

لیکن افسوس کہ اس کے باوجود گوشت سے متعلق مولانا کا مذکورہ بالا فقرہ نقل کرنے کے بعد ہمارے لائق ناقد مولانا سندھی کی نسبت ان الفاظ میں اظہار خیال کرتے ہیں۔

"یہ سب اسی سبذبہ وطن پرستی کے مظاہر ہیں جو مولانا کی رگ و

پے میں سرایت کئے ہوئے ہیں۔" (معارف ص ۱۷۷)

اب کوئی اخصاف کرے کہ یہ "جذبہ وطن پرستی" کا نتیجہ ہے یا اس جذبہ
 کا کہ مولانا اسلام کو ہر قوم کے لئے قابل قبول مانتے ہیں اور اسلام سے لوگوں
 کی وحشت کم کرنی چاہتے ہیں

کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا؟
 خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد
 جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

قومی قانون

قومیتوں کی رعایت سے اسلامی احکام میں جو چمک ہے جناب ناقد مولانا سندھی کی زبان سے اس کا ذکر سن کر صرف اتنا ہی نہیں فرماتے کہ یہ سب اسی جدید وطن پرستی کے مظاہر ہیں بلکہ آگے چل کر بڑی جرات سے مولانا پر یہ الزام بھی لگاتے ہیں کہ مولانا احکام قرآنی کی تبدیلی اور تغیر کو جائز رکھتے تھے چنانچہ لکھتے ہیں :-

”احکام قرآنی کی تبدیلی اور تغیر کے متعلق ایک اور ارشاد ملاحظہ ہو جو بالکل

واضح ہے اور کسی تبصرہ کا محتاج نہیں۔“ (معارف ص ۱۷۷)

اب ذرا یہ بالکل واضح بیان مولانا سندھی کا آپ بھی سن لیجئے ۔

”غیر عرب اقوام کے لئے اس پیغام کو جو بظاہر عربی شکل میں تھا اپنانے میں جو وقتیں پیش آئیں انھیں دو طرت سے حل کیا گیا۔ عربوں کو دوسری قوموں پر حکمرانی حاصل ہو گئی تھی ان قوموں کے عوام نے تو مشرعییت کو اس لئے مان

یہ کہ یہ حکمرانوں کا قانون..... البتہ دوسری قوموں کے خواص کے لئے اس قانون کو اپنانے میں جو رکاوٹ ہو سکتی تھی وہ یوں دور ہو گئی کہ اس قانون میں بچک تھی، غیر عرب اقوام کے خواص کو اجازت تھی اگر وہ چاہیں تو عربی قانون کو بجنہ قبول کر کے عرب بن جائیں یا اس کی روشنی میں ایک قومی قانون بنالیں (ص ۲۶۱)

مولانا کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد جناب تبصرہ نگار لکھتے ہیں۔

”ہم نہیں سمجھ سکتے کہ بچک سے مولانا کیا مراد لیتے ہیں؟ پھر اگر بچک کی

تاریخ بھی کر لی جائے تو قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔“ (معارف ص ۱۷۸)

میں ان لوگوں میں سے ہوں جو کسی کی نیت پر شبہ کرنے سے جہاں تک

ہو سکتا ہے بچتے ہیں لیکن اس موقع پر میرے لئے یہ گذارش کرنا ناگزیر ہو گیا ہے

کہ یا تو جناب ناقد نے اس سلسلہ کی مولانا کی پوری عبارت پر طبعی ہی نہیں ہے

اور اگر واقف ہی ہے تو جناب ناقد خود ہی فرمائیں کہ اس حالت میں مولانا

شدھی کی طرف اس قدر شدید جرم کا انتساب کیونکر و یا نیت و انصاف کا مقتضا

ہو سکتا ہے۔ اور اگر درحقیقت موصوف نے مولانا کی پوری عبارت کو پڑھ کر یہ

فیصلہ صادر کیا ہے تو پھر میں حیران ہوں کہ اس کو کیا کہوں۔ کیونکہ واقعہ یہ ہے

کہ چونکہ یہ منجست بڑا نازک تھا اور اس سے طرح طرح کی غلط فہمیاں پیدا

ہو سکتی تھیں۔ اس لئے مولانا نے اس معاملہ میں کسی قسم کے غصا اور ابہام سے

کام نہیں لیا بلکہ انہوں نے صاف صاف بتایا ہے کہ ”بچک“ سے مراد کیا ہے؟

اور نیز یہ کہ قومی قانون (ناقد صاحب کے نزدیک جس کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی)

سے غرض اور مطلب کیا ہے؟ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح آج ترکوں نے اسلامی قانون کو پس پشت ڈال کر سویٹزر لینڈ کے قانون کو اپنا دستور بنا رکھا ہے۔ اسی طرح مولانا بھی اس بات کے قائل ہیں کہ ہر ملک کے مسلمان قرآن کے احکام کو نظر انداز کر کے اپنے لئے کوئی اور قومی قانون پسند کر سکتے ہیں؟ حاشا وکلا! مولانا ایک لمحہ کے لئے بھی اس کو جائز نہیں رکھتے چنانچہ محترم ناقد نے مولانا کی مندرجہ بالا جو عبارت نقل کی ہے۔ مولانا مستصلاً اس کے بعد ہی فرماتے ہیں۔

”جو (یعنی قومی قانون) وہی مقصد پورا کرے جس کی دعوت عربی قانون دیتا تھا۔ یہ قوم (غیر عرب) اگر چاہے تو وہ اپنے اس قانون کو اپنی قومی بان اور قومی رسم و رواج میں منتقل کر کے اپنے ہر خاص و عام کے ذہن اور اس کی زندگی کے قریب کر سکتی تھی۔“ (ص ۲۶۱)

مولانا نے اس بیان میں تین باتیں صاف صاف کہی ہیں جو قومی قانون کے لئے جنس و فصل کا حکم رکھتی ہیں۔

(۱) ہر ملک کے مسلمانوں کے قومی قانون کو وہی مقصد پورا کرنا چاہیے جس کی دعوت عربی قانون دیتا ہے۔

(۲) یہ قومی قانون قومی زبان میں ہو۔

(۳) قومی رسم و رواج کی روشنی میں عربی قانون کو منتقل کیا گیا ہو۔

ان تینوں میں سے پہلی چیز تمام قومی قانونوں کے لئے جنس کا حکم رکھتی ہے یعنی خواہ ترکی کے مسلمان اپنے لئے قومی قانون بنائیں یا افغانستان اور

ہندوستان کے مسلمان ایسا کریں بہر حال ان سب کے قوانین کا مقصد ہی ہونا ضروری ہے جو عربی قانون کا تھا۔ اس کے علاوہ باقی دو چیزیں قومی قانون کے نئے فصل کے مرتبہ میں ہیں جو ایک قانون کو دوسرے قانون سے متمایز کرتی ہیں۔

ان میں سے پہلی چیز سے تو کسی مسلمان کو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔ البتہ دوسری چیز یعنی عربی قانون کو قومی رسم و رواج میں منتقل کرنا ممکن ہے کسی کو اس سے کوئی خلجان ہو، اس لئے مولانا نے اس کی تفصیل بھی کر دی ہے اور صاف صاف بتا دیا ہے کہ اس بارہ میں ان کا نقطہ نظر کیا ہے؟ چنانچہ مندرجہ بالا عبارت کے بعد ہی سرور صاحب لکھتے ہیں :-

”مولانا کے نزدیک اسلامی فتوحات کے بعد قرآن کے قانون کو چلانے کے لئے فقہاء کے مختلف مذاہب اسی مقصد کو پورا کرنے کے لئے معرین وجود میں آئے۔ ان میں حنفی فقہ خاص طور پر ممتاز ہے۔ اس فقہ میں عربوں کی وہ چیزیں جو غیر مسلمانوں کو کھلتی تھیں ان کا بدل تجویز کیا گیا۔ چنانچہ خلیفائے عباسیہ نے اسی کو اپنی مخالفت کا قانون بنا لیا۔ اور اس کے بعد مشرق میں جو بھی سلطنتیں برہمے کار آئیں سب نے فقہ حنفی کو ہی اپنا دستور بنایا۔ مختلف قوموں کے باہمی جھگڑوں اور آپس کی رقابتوں کا سمجھانے کا بہترین طریقہ تھا۔“

یہ بحث تو ابھی آگے آئے گی کہ مولانا نے فقہ حنفی کی نسبت جو کچھ فرمایا ہے وہ کس قدر صحیح اور درست حقیقت ہے۔ تاہم مولانا کے ان الفاظ سے یہ

بات تو دھکی چھپی نہیں رہتی کہ قومی قانون کی نسبت مولانا کا تخیل کیا ہے یعنی یہی کہ فقہ کے جو مختلف مذاہب ہیں وہ مختلف ملکوں کے مسلمانوں کے لئے قومی قانون کی حیثیت رکھتے ہیں چنانچہ اسی بات کی تشریح اس طرح کرتے ہیں۔

”عرب اقوام میں شافعی فقہ کا رواج ہوا اور ایرانی ترک اور ہندوستانی فقہ حنفی کے پیرو ہوئے۔ اسلام کے ابتدائی دور میں جب عرب مفتوحہ قوموں کے حاکم بنے تو ان میں ایک بڑا گروہ تو ایسا تھا کہ جو بھی غیر عرب مسلمان ہو جاتے یہ لوگ ان کو اپنی برادری میں شامل کر لیتے اور عرب اور غیر عرب مسلمانوں میں فرق روانہ رکھتے۔ یہ گروہ اس دور میں اسلام کی صحیح نمائندگی کرتا تھا۔ مگر عربوں کا ایک گروہ ایسا بھی تھا جو غیر عربوں پر حکومت کرنا اپنی قومی خصوصیت سمجھتا تھا۔ یہ عرب کی رحبت پسند طاقت تھی اور اسے ہم اسلام کی نمائندہ جماعت نہیں کہہ سکتے۔ اس قسم کے لوگوں کا ایک حصہ عجمی مالک میں آباد ہو گیا اور ان کی برابریہ کوشش رہی کہ وہ عجمیوں میں رہتے ہوئے عربیت کی نشانی فضیلت پر زور دیتے رہیں۔ یہ لوگ حنفی فقہ کے سخت دشمن تھے اور شافعی فقہ کو اسلام کے مرادف ثابت کرنے پر مصرتھے۔ حنفی ان سے اس طرح بازئی لے گئے کہ انہوں نے فقہ حنفی کا فارسی میں ترجمہ کر کے اسے دیہات میں عام کر دیا اور فقہ حنفی غیر عرب قوموں کا ایک لمانا سے قومی مذہب بن گیا۔ یہی فقہ ایران اور ترکستان میں پھیلی اور وہاں سے ہندوستان میں پہنچی اور بدلتوں تک قومی مذہب کے نام سے یہاں حکمراں رہی۔ الغرض

قرآن کے بین الاقوامی قانون کی مجازی تعبیر عربوں کے لئے قومی مذہب
 تھی اور اس کی حتمی تعبیر عجم کا قومی دین قرار پائی۔ اس طرح سے اسلام ایک
 قوم سے دوسری قوم تک پہنچا اور ہر قوم اسے اپنا مذہب ماننے پر راضی
 ہو گئی۔

مولانا کا یہ بیان اور خصوصاً اس کا خط کشیدہ حصہ تمام لوگوں اور
 غریبوں پر غصے کے قابل ہے۔ حق یہ ہے کہ مولانا نے چند اہم نکتوں کے کوزہ
 میں حقائق و معارف کا ایک دریا بند کر دیا ہے۔ جس سے مولانا کی وسعت
 مطالعہ اور وقت نظر کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس بیان کی صحیح قدر و قیمت اس
 وقت تک معلوم نہیں ہو سکتی جب تک کہ پہلے اس کا علم نہ ہو کہ حتمی فقہ کن
 حالات میں اور کیوں پیدا ہوا؟ اس کی خصوصیات کیا ہیں۔ اور اس نے اسلام
 کو عالمگیر بنانے اور دوسری قوموں کے لئے قبول اسلام کا دروازہ کھولا
 اور انھیں اپنانے میں کیا کچھ کیا ہے؟ اس بنا پر ہم ذیل میں مختصر آرا
 مسائل پر روشنی ڈالتے ہیں تاکہ مولانا سندھی کا مطلب زیادہ واضح
 ہو سکے۔

فقہ حنفی

اصل یہ ہے کہ پہلی صدی ہجری کے اخیر اور دوسری صدی کے اوائل کا زمانہ اسلام کے لئے تہذیبی و تمدنی بلکہ خود دینی اور مذہبی اعتبار سے ایسا زمانہ پر آشوب زمانہ تھا یہ وہ وقت تھا جب کہ اسلام کی برق سرعت فتوحات سے اپنے وسیع دامن میں ایرانی، رومی، کلدانی، حبشی، قبطی، ترکستانی اور سندھی جیسی دنیا کی مختلف قوموں کو ڈھانپ لیا تھا۔ یہ قومیں خود اپنا کلچر رکھتی تھیں اور خاص خاص تہذیب و تمدن کی مالک تھیں۔ اس بنا پر اب ان کے باہمی میل جول اور اختلاط و ارتباط سے نئے نئے مسائل پیدا ہونے شروع ہوئے جو تہذیب و حضارت کا لازمی نتیجہ ہوتے ہیں۔

اس وقت بڑی مشکلیں دو تھیں، ایک یہ جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں، عرب عجمیوں کے ساتھ بالعموم وہ معاملہ نہیں کرتے تھے جو مسلمان ہونے سے اعتبار سے انھیں کرنا چاہئے تھا۔ اس بنا پر اسلام ان لوگوں کے دلوں

میں یورپے طور پر راسخ نہیں ہو سکا اس کے علاوہ دوسری مشکل جو سب سے بڑی مشکل تھی یہ تھی کہ مختلف قوموں کے باہمی میل جول، تبادلہ افکار اور پھر یونانی علوم۔ ایرانی و رومی خیالات و آراء ان سب کے پھلنے اور ان کی عام اشاعت کے باعث مسلمانوں میں وہ سادہ اعتقادی باقی نہیں رہی تھی جو اب تک ان کا شعار تھی۔ اب انہوں نے اسلامی عقائد پر فلسفیانہ اور عقلیاتی طریق استدلال کی روشنی میں غور کرنا شروع کر دیا اور اس طرح کلامی مسائل معرض وجود میں آئے۔

ان حالات میں جو حضرات مسلمانوں کے لئے دینی پیشوا کا حکم رکھتے تھے وہ دو طبقوں پر منقسم تھے۔ ایک طبقہ اہل حدیث کہلاتا تھا جس کا مرکز حجاز تھا اور دوسرا طبقہ اہل الرائے کہلاتا تھا جس کا مرکز عراق تھا۔

اہل حدیث کا جو طبقہ تھا فقہائے اربعہ میں سے امام مالک بن انس اور امام احمد بن حنبل کو اس طبقہ کی زعامت و قیادت کا فخر حاصل ہے جہاں تک عمل باحدیث کا تعلق ہے یہ دونوں حضرات برابر اور بھرتہ ہیں۔ البتہ امام مالک اہل مدینہ کے تعامل کے مطابق عمل کرنے کے لئے زیادہ مشہور ہیں۔ اب راء اہل رائے کا طبقہ تو اگرچہ اس کے متعلق مشہور تو بھی تھا کہ یہ لوگ قیاس کو سنت پر مقدم رکھتے ہیں لیکن یہ سراسر لغو اور کھلا بہتان ہے اور آگے چل کر اس کی اور وضاحت ہو جائے گی۔ بہر حال یہ ضرور ہے کہ اہل الرائے جب روزمرہ نئے نئے مسائل دیکھتے تھے اور قرآن و حدیث میں کہیں ان کی بابت کوئی حکم نہیں پاتے تھے تو ان کا

انہیں قیاس سے کام لینا پڑتا تھا اور یہی وہ صحیح طریقہ تھا جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پسند فرمایا تھا۔ چنانچہ ابو داؤد اور ترمذی کی مشہور روایت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذ کو یمن کی طرف بھیجنے لگے تو آپ نے ان سے پوچھا "معاذ! تم کس چیز کے ساتھ حکم کرو گے؟ عرض کیا "قرآن سے" پھر ارشاد گرامی ہوا "اور اگر قرآن میں اس معاملہ کے لئے کوئی حکم نہ پاؤ تو پھر؟" معاذ بولے "سنت رسول اللہ ہے اب پھر سوال ہوا یمن اگر سنت رسول اللہ میں بھی اس کے لئے کوئی حکم نہ ہو؟ اس پر حضرت معاذ نے جواب دیا "فبوائی" اب میں اپنی رائے سے حکم کروں گا۔" اس کے بعد راوی کا بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر خوشی کے مارے اپنا سینہ مبارک پیٹ لیا اور فرمایا۔

"جمع حمد ثابت ہے اس خدا کے لئے جس نے رسول اللہ کے پیغام رسا

کو اس بات کی توفیق دی جس سے رسول اللہ راہی ہو۔" لہ

ایک زمانہ تھا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود جو فقہاء صحابہ میں ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ اپنی رائے سے کسی بات کا جواب دینا گوارا نہیں کرتے تھے لیکن جب وہ عراق آئے اور یہاں کی تمدنی اور تہذیبی زندگی سے دوچار ہوئے تو انہیں اس کے سوا کوئی چارہ کار نظر نہیں آیا کہ وہ مسائل کے متعلق فیصلہ کرنے کے لئے اپنی رائے سے کام لیں۔ چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ

لہ ابو داؤد باب اجتہاد الراکے فی القضا

میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا۔

ابن ماجہ نے کہا کہ تم حکم نہیں کرتے تھے اور ہم ان لوگوں پر نہیں آتے تھے۔ حالانکہ تم نے ہمارے لئے وہ چیز مقدر کر دی تھی جسے تم آج دیکھ رہے ہو پس آج کے بعد تم میں سے کسی شخص کو اگر حکم کرنے کی نوبت آئے تو اس کو کتاب اللہ کی روشنی میں حکم کرنا چاہیے لیکن اگر اس کو کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا حکم قرآن میں نہ ہو تو سنت میں تلاش کرنا چاہیے لیکن اگر کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا حکم نہ قرآن میں ہو اور نہ حدیث میں تو پھر قاصد کو اس چیز کا حکم کرنا چاہیے جس کا بیک لوگوں نے حکم کیا ہو اور یہ حکم کرتے وقت اسے یہ نہیں کہنا چاہئے کہ "میں ڈرتا ہوں یا" میری رائے یہ ہے۔

ابن ماجہ نے کہا کہ تم حکم نہیں کرتے تھے اور ہم ان لوگوں پر نہیں آتے تھے۔ حالانکہ تم نے ہمارے لئے وہ چیز مقدر کر دی تھی جسے تم آج دیکھ رہے ہو پس آج کے بعد تم میں سے کسی شخص کو اگر حکم کرنے کی نوبت آئے تو اس کو کتاب اللہ کی روشنی میں حکم کرنا چاہیے لیکن اگر اس کو کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا حکم قرآن میں نہ ہو تو سنت میں تلاش کرنا چاہیے لیکن اگر کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا حکم نہ قرآن میں ہو اور نہ حدیث میں تو پھر قاصد کو اس چیز کا حکم کرنا چاہیے جس کا بیک لوگوں نے حکم کیا ہو اور یہ حکم کرتے وقت اسے یہ نہیں کہنا چاہئے کہ "میں ڈرتا ہوں یا" میری رائے یہ ہے۔

حضرت عبدالعزیز بن مسعودؓ کی مراد ان آخری جملوں سے یہ ہے کہ جو کچھ کہو
پوری جرات اور بہت سے کہو بڑو اور تذبذب کے ساتھ کوئی فیصلہ نہیں
وینا چاہیے

حضرت عمرؓ نے بھی قاضی شریح کے نام جو ایک حکم بھیجا تھا اس میں تحریر
فرمایا تھا کہ اگر میں کوئی ایسا معاملہ پیش آجاسے جس کا حکم قرآن و سنت میں نہ
ہو تو یہ دیکھو کہ لوگوں کا معمول اور متفق علیہ کیا ہے؟ بس اس کو اختیار کر لو۔ اصل
الفاظ یہ ہیں۔ فالظہر ما اجمع علیہ الناس فجدیدہ

قیاس کی حجیت شرعی ہونے کے لئے اور بھی بہت سے دلائل اور روایات
ہیں جو اصول فقہ اور حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ یہاں قیاس کی حجیت کو
بحث کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ دکھانا صرف یہ ہے کہ یہ اسباب و وجوہ
تھے جن کی بنا پر علماء عراق نے نئے مسائل کا حل پیدا کرنے کے لئے قیاس
کی راہ اختیار کی اور قیاس بھی صرف وہ جو کتاب و سنت پر مبنی ہو۔ علمائے
عراق کے اس گروہ کے سرخیل حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔
امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا فقہ اگرچہ عرب میں روایت پذیر نہ ہو سکا
کیونکہ مدینہ میں امام مالکؒ اور کربلا میں دوسرے بلند پایہ ائمہ موجود تھے۔ لیکن
پچھلی جاگ ایران، ہندوستان، سندھ، بخارا، کابل وغیرہ میں ہر جگہ
اسی کا غلبہ ہو گیا۔ اس طرح گویا عرب اور عجم دونوں پر منقسم ہو گئے عرب
کا قانون مالکی فقہ تھا یا حنبلی یا شافعی اور عجم کا قانون حنفی فقہ بنا۔

اسی بات کو جیسا کہ مولانا سندھی فرماتے ہیں۔ ہم اس طرح بھی تعبیر کر سکتے

ہیں کہ اسلام ایک عالمگیر قانون تھا۔ ہر قوم اور ہر ملک کے لئے تھا لیکن اس کے نفاذ کی صورت یہی ہو سکتی تھی کہ ہر قوم اپنے احوال و ظروف کے مطابق اس کو مرتب و مستحسن قوانین کی شکل میں اختیار کیے۔ چنانچہ اہل حجاز میں بدعت تھی تو ان کے لئے امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اور امام شافعیؒ کا فقہ کافی ثابت ہوا۔ اس کے برخلاف عجمی ممالک کو نئی نئی ضرورتیں پیش آرہی تھیں عبادت کو چھوڑ کر معاملات و سیاست کے ہزاروں نئے مسائل پیدا ہو گئے تھے۔ ضرورت اس کی تھی کہ قومی اور ملکی رسم و رواج کی روشنی میں ان مسائل کا اسلامی حل پیش کیا جاتا۔ یہ ضرورت کس درجہ اہم تھی اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو گا کہ مصر میں خلیفہ مہدی کی طرف سے اسماعیل بن ایسیج الکوفی مصر کے قاضی مقرر ہو کر آئے تو انہوں نے یہاں دیکھا کہ مجربوں کو قید و بند کی سزا بھی دی جاتی ہے۔ انہوں نے یہاں کے مقامی حالات کا جائزہ لئے بغیر اس سزا کو غیر اسلامی کہا اور اس کی مخالفت کی۔ اہل مصر پر یہ بات شاق گذری۔ چنانچہ انہوں نے مہدی کو لکھا کہ قاضی اسماعیل نے یہاں چند احکام ایسے جاری کئے ہیں جو ہماری شہروں میں معروف نہیں ہیں۔ خلیفہ نے اس پر قاضی صاحب کو معزول کر دیا۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا تمام عالم اسلام پر بہت بڑا احسان ہے کہ انہوں نے غایت درجہ نکتہ شناسی حقیقت بینی اور وقت نگاہ سے

کام لے کر ان تمام مسائل جدیدہ کا اسلامی حل پیدا کیا اور چونکہ یہ حل ان قویوں کے مذاق تمدن کے مطابق تھا اس لئے انہوں نے فوراً اس کو قبول کر لیا فقہ حنفی اور دوسرے ائمہ کے فقہ میں جو یہ فرق واقف یا زہے اُسے خود علامہ ابن خلدون نے بھی بیان کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

فالبداوة كانت غالباً على
اهل المغرب والاندلس
ولم يكتو بوعانون الحضارة
التي لا اهل العراق فكانوا الى
اهل الحجاز اصيل لمناسبت
البداوة وهذا الميزان لمذا
المالكي غضا عندهم ولم يبا
خذ به تنقيح الحضارة وهذا
يجهل ما رجع في غيره من
المذاهب له

بداوت مغرباً واندلس کے لوگوں
پر غالب تھی اور یہ اس تمدن کو دوچار
نہیں ہوئے تھے جو عراق والوں کا
تمدن تھا۔ اس بنا پر بداوت کی
مناسبت سے یہ لوگ اہل حجاز کی
طرف مائل تھے اور اس وجہ سے امام
مالک کا مذہب ان کے اہل سرسبز
اور اس مذہب میں حضرات و
تمدن کی تنقیح اور تہذیب نہیں کی گئی
لکھتی جیسا کہ دوسرے مذاہب میں لگتی۔

اسی بات کو ایک اور مقام پر اس طرح بیان کرتے ہیں۔
قیاس چونکہ حنفیہ کے بہت سے فروعی مسائل کی اصل ہے اس لئے
یہ حضرات اہل نظر و بخت ہیں۔ ان کے برخلاف مالکی حضرات کا اعتماد

۱۶ مقدمہ ابن خلدون مطبوعہ المطبعة البیہیہ ص ۲۱۵۔

زیادہ تر آثار پر ہی ہے اور وہ اہل نظر نہیں ہیں پھر ایک بات یہ

بھی ہے کہ اکثر مالکی اہل مغرب میں اور یہ لوگ بدوی ہیں صنائع سے

الامام شافعی غافل ہیں۔

امام احمد بن حنبل کے مقلدین کی تعداد کی قلیل ہو نیکانہ ذکر کرنے ہوئے

کہتے ہیں۔

فاما احمد بن حنبل فمقلدو اب رہے امام احمد بن حنبل تو

قلیل بعد مذہب من ان کے مقلدین کی تعداد کم ہے

الاختراؤ وہ کیونکہ ان کا مذہب اجتہاد کی دور ہے۔

ابن رہے امام شافعی تو وہ شروع شروع میں امام مالک کے مذہب

پند کرتے تھے اور بہت سے مسائل میں ان سے اتفاق رکھتے تھے لیکن

جب وہ خود عراق آئے اور یہاں سے قسم کے واقعات و معاملات دیکھے

چونکہ ان میں نہ آئے تھے تو انہوں نے کبھی اپنی پہلی آرا سے رجوع کر لیا۔

اور امام اعظم سے متفق ہو گئے۔

امام مالک نے صاحب مذہب تھے اور نہایت بلند پایہ فقیہ و محدث

تھے لیکن وہ بھی اسے محسوس کرتے تھے کہ تمام دنیا ان کے مذہب کی پابند نہیں

ہو سکتی عرب کے علاوہ دوسری قوموں کے لئے ان کے خاص خاص

حالات کے پیش نظر دوسرے احکام کی ضرورت ہے۔ چونکہ خود بدینہ میں

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۳۲۰ مقدمہ کتاب الفقہ علی المذہب الاربعہ ص ۱۲

تشریف فرما تھے اس لئے دوسری قوموں کے لئے وضع احکام کا کام ان
 ائمہ کے لئے چھوڑ دیا جو براہ راست ان کاموں کا اور ان کے احوال و
 ظروف کا علم رکھتے تھے۔ چنانچہ ابو مصعب سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ
 خلیفہ ابو جعفر منصور نے امام مالک سے کہا کہ آج روئے زمین پر آپ سے
 بڑا کوئی عالم نہیں ہے آپ احکام کی ایک کتاب مرتب کر دیجئے جس
 میں نہ تو حضرت عبداللہ بن عمر کے سے تحت احکام ہوں اور نہ عبداللہ
 بن عباس کے سے نرم احکام ہوں اور نہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم کے
 شواذ ہوں۔ آپ ان سب سے بچ کر ایک درمیانی راہ اختیار کیجئے جس
 پر حسابہ اور ائمہ متفق ہوں۔ آپ ایسی کتاب مرتب کر دیں گے تو میں
 سب لوگوں کو بزرگ و شیریں رکروں گا کہ اسی پر عمل کریں۔ یہ سن کر امام غزالی
 مقام سب سے ارشاد فرمایا: صحابہ کرام متفرق شہروں میں جا کر آباد ہو گئے تھے
 اس بنا پر ہر ایک کے اپنے اپنے شہر میں وہاں کے مطابق فتوے سے
 وسیعے ہیں۔ چنانچہ مدینہ والوں کا کچھ قول ہے اور عراق والوں کا کچھ اور
 حران کے اپنے حالات کے مطابق ہے۔
 یہ روایت یہاں پر ختم ہو جاتی ہے لیکن اس کو حضرت شاہ ولی
 اللہ دہلوی نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں علامہ بیانی الدین سیوطی کے حوالہ
 سے نقل کیا ہے اس میں اتنا اور اضافہ ہے کہ امام مالک سے منصور نے

حج کے زمانہ میں کہا کہ میں نے اب اس بات کا عزم باجزم کر لیا ہے کہ آپ کی کتاب کا ایک ایک نسخہ تمام ممالک اسلامیہ میں پھیلوں گا اور انھیں حکم و ولنگا کہ آپ کی کتاب کے سوا کسی اور کتاب پر عمل نہ کریں تو امام عالی مقام نے فرمایا "نہیں ایسا نہ کہئے کیونکہ لوگوں کے پاس مختلف اقوال پہنچ چکے ہیں انہوں نے مختلف احادیث سنی ہیں اور مختلف روایات روایت کی ہیں اس بنا پر لوگوں کو چھوڑ دیجئے کہ ہر شہر کے لوگوں نے اپنے لئے جس چیز کو اختیار کر لیا ہے وہ اس پر عمل کریں" لہ

مولانا سندھی کی جو عبارت ہم نے اس بحث کے شروع میں نقل کی ہے اس میں مولانا نے یہ بالکل سب فرمایا ہے کہ غیر عربی ممالک میں جو عرب آکر آباد ہو گئے تھے ان میں کچھ ایسے لوگ ضرور تھے جو محض عربی نسل ہونے کے باعث امام اعظم ابو حنیفہؒ اور ان کے فقہ سے بغض رکھتے تھے اور اس بنا پر وہ برابر اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ اس فقہ کو فروغ نہ ہو۔ ان لوگوں نے کبھی امام صاحب اور ان کے رفقا کو چہیت کی طرف منسوب کیا۔ کبھی ان کو قیاس کہہ کر بدنام کیا گیا۔ یہ داستان نہایت درد انگیز ہے۔ میں پرانے زخموں کو پھر کھرج کر ہرا کرنا نہیں چاہتا صرف ایک واقعہ ذکر کر دینا کافی ہو گا جس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی نہایت محدود اور الماناک ذہنیت رکھنے والے عرب امام صاحبؒ

سے محض بر بنا، عجمیت تعصب رکھتے تھے۔

مقدسی نے احسن التقسام میں بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ اندلس کے سلطان کے روبرو حنفی اور مالکی دونوں گروہوں میں مناظرہ ہوا۔ اسی اثنا عشر میں سلطان نے دریافت کیا کہ ”ابو حنیفہؒ کہاں کے تھے؟ لوگوں نے جواب دیا ”کوفہ کے“ اس نے پھر پوچھا ”اچھا مالکؒ کہاں کے باشندہ تھے؟ حاضرین بولے ”مدینہ کے“ یہ سن کر سلطان نے کہا ”بس! ہم کو مدینہ کے عالم کافی ہیں۔ اور اس کے بعد حکم دیا کہ حنفی حضرات کو باہر نکال دیا جائے۔“

”تاہم قدرت کا فیصلہ ہو چکا تھا کہ اسلام عالمگیر ہوا اور دنیا کی تمام قومیں اس کو اپنائیں۔ اس لئے امام اعظم مختلف قوموں کے لئے ان کے خاص خاص احوال و ظروف کے پیش نظر وضع احکام کی جس راہ میں قدم اٹھا چکے تھے وہ راہیں گمان نہیں جاسکتا تھا۔ مخالفین نے اپنی کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ لیکن اس کے باوجود فقہ حنفی پھیلا اور مقبول ہوا۔ سلطنتوں نے اسے باظہور ہاتھ لیا۔ قوموں نے اسے لبیک کہا اور آج بارہ سو سال سے زیادہ ہوئے ہیں کہ یہی مذہب عالم اسلام کے ایک بڑے حصہ پر حکمراں ہے۔“

فقہ حنفی کے خصوصیات

اس عام مقبولیت اور وسعت پذیرائی کا سبب کیا ہے؟ مختصر لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا اصل سبب ہے اس چمک کی عملی اور قانونی تشکیل جو اسلام میں ایک عالمگیر مذہب ہونے کی حیثیت سے موجود ہے۔ فقط اتنا جو اب غلط فہمیوں کا باعث ہو سکتا ہے اس لئے ہم ذیل میں اس کی کسی قدر مناسب اور ضروری تفصیل کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں پہلے یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ اگر عورت سے دیکھا جائے تو اصحاب حدیث اور اصحاب رائے کا اختلاف حقیقی اختلاف نہیں تھا۔ کیونکہ اصحاب حدیث قیاس کے مطلقاً منکر نہیں تھے اور نہ ہو سکتے تھے اگر انھیں بھی کوئی ایسا معاملہ پیش آجاتا جس کے متعلق کوئی حکم نہ قرآن میں ہوتا اور نہ حدیث میں تو اب لامحالہ انھیں اس کا فیصلہ کرنے کے لئے قیاس سے ہی کام لینا پڑتا۔ چنانچہ امام مالک جو اس گروہ کے

امام ہیں وہ خود مصباح مرسلہ کے لئے مشہور ہیں۔ اسی طرح جو حضرات
 ارباب رائے کہلاتے تھے وہ قیاس کو کتاب و سنت پر مقدم نہیں کھتے
 تھے۔ اس بنا پر یہ سمجھنا کہ اصحاب حدیث قیاس کے بالکل منکر تھے اور
 ان کے برعکس اصحاب رائے کو سنت پر مقدم سمجھتے تھے اور اس بنا
 پر دونوں میں اختلاف حقیقی اختلاف تھا بالکل غلط اور بے معنی خیال ہے۔
 پس اصل اختلاف رائے اور حدیث کا نہیں تھا بلکہ واقعہ یہ تھا کہ اہل
 حدیث کا مرکز مدینہ تھا جہاں علامہ ابن خلدون کے بقول بدلتی تھی اور جہاں
 احادیث کا زیادہ ذخیرہ بھی محفوظ تھا اس بنا پر محدثین کرام کو اول تو
 ایسے مسائل ہی پیش نہ آتے تھے جن میں کوئی ندرت یا اچھوتا پن ہو۔ اور
 اگر وہیں کے حالات تمدن کے مطابق کوئی مسئلہ پیش آیا بھی تو انھیں اس کا
 جواب حدیث سے مل جاتا تھا۔ پھر چونکہ محدثین حدیث کو قبول کرنے کے معاملہ
 میں نرم بھی تھے اس لئے جب کوئی حدیث سننے لگتے تھے۔ فوراً قبول کر لیتے تھے
 لیکن عراق کا حال اس سے مختلف تھا۔ یہاں دوسری قوموں کے آباد ہونے
 کے باعث وضع احادیث کا چرچا ہو گیا تھا۔ اس بنا پر عراق کے علماء کو حدیث
 کے قبول کرنے کا معیار سخت کرنا پڑا۔ اور اصول روایت کے ساتھ روایت

لہ کسی زمانہ میں ممکن ہے اصحاب رائے کی نسبت یہ خیال کیا جاسکتا ہو لیکن یہ بالکل جبکہ علامہ جلال الدین
 زلیعی کی تخریج اور شیخ ابن ہمام کی فتح القدیر اور احناف کی مسائل میں بے شمار کتابیں اور رسائل
 موجود ہیں کوئی سلیم الطبع انسان یہ خیال کر ہی نہیں سکتا۔

کو بھی شامل کرنے کی ضرورت ہوئی۔ ورنہ عراق مدینہ کا ہسرنہ سہی حدیث سے
 تہی مایہ نہ تھا حضرت عبدالقادر بن مسعود، حضرت علی بن ابی طالب، سعد بن
 ابی وقاص، عمار بن یاسر اور ابو موسیٰ اشعری وغیر ہم رضی اللہ عنہم ایسے
 جلیل القدر صحابہ یہاں قیام گزریں رہ چکے تھے۔ اور ان بزرگوں کی
 وجہ سے تابعین کا ایک اچھا خاصہ گروہ پیدا ہو گیا تھا جو حدیث کے درس
 و تدریس کا مشغلہ رکھتا تھا۔

پس امام صاحب نے ایک طرف تو عراق کی مدینہ سے دوری ضعیف اعتقاد
 مسلمانوں کی کثرت، غیر قوموں کا خلا ملا سیاسی تخریب اور وضع حدیث کا
 چرچا۔ ان سب امور کے پیش نظر قبول حدیث کے لئے معیار سخت کر دیا اور
 دوسری جانب جب انہوں نے دیکھا کہ روایات باہم متعارض بھی ملتی ہیں
 تو اب ایسی صورت میں انہوں نے صحابہ کرام کے اور خصوصاً خلفائے راشدین
 کے عمل کو اپنا راہبر بنایا۔ پھر صحابہ کرام کا عموماً اور حضرت عمرؓ کا عمل خصوصاً
 اس عقیدہ کی گرہ کشائی کر رہا تھا کہ اگر اسناد صحیح سے یہ ثابت بھی ہو جائے
 کہ واقعی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی موقع پر ایسا عمل کیا تھا تو اس سے
 یہ نتیجہ نکالنا کہ اب وہ عمل ہمیشہ کے لئے تمام امت کے واسطے بعینہ اسی شکل و
 صورت میں لازمی ہے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے وہ عمل
 کسی خاص منگامی مصلحت کی بنا پر کیا ہو۔ اس بنا پر اب امام صاحب کے
 لئے لازمی ہو گیا کہ وہ ہر حکم کا مناظر اور اس کا اصل یہ معلوم کریں۔ پس
 یہی وہ مقام ہے۔ جہاں سے امام صاحب دوسرے مجتہدین سے الگ

ہو جاتے ہیں۔

فقہ حنفی میں کثرت سے ایسے مسائل و احکام ہیں جن سے امام صاحب کے اس اصول استنباط کا ثبوت ملتا ہے ہم اس کی وضاحت کے لئے صرف ایک مثال پر کفایت کرتے ہیں۔

اسلامی تاریخ و سیر کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ شہ ہجری میں خیبر فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زمین کو مجاہدین کی جماعت پر تقسیم کر دیا تھا۔ حضرت عمرؓ اس سے بخوبی واقف تھے لیکن اس کے باوجود عراق کی فتح پر آپ نے زمین کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ بعد کے لوگوں کے خیال سے اسے جوں کا توں رہنے دیا۔ اور مالکان زمین پر خراج مقرر فرما دیا۔ اور ساتھ ہی ارشاد ہوا کہ اگر مجھ کو ان مسلمانوں کا خیال نہ ہوتا جو بعد میں آئیں گے تو میں ہر مفتوحہ قریہ کو مسلمان مجاہدین پر اسی طرح تقسیم کر دیتا جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کو تقسیم کر دیا تھا۔

اب اس معاملہ میں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ایک طرف تو قرآن مجید کا حکم ہے کہ جو مال غنیمت بھی مسلمانوں کے ہاتھ آئے اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے نکالا جائے۔ یہ حکم بالکل واضح ہے اس میں کوئی خفا اور اجمال نہیں ہے۔ چنانچہ ارشادِ باری ہے۔

واعلموا انما غنمتم
اور جانو کہ تمہیں جو چیز بھی بطور غنیمت

لہ تاریخ خطیب بغدادی ج ۸

مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلْمُؤْمِنِينَ

طے پس بے شبہ اللہ کے لئے اس کا بخش ہوگا۔

اور پھر دوسری جانب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی ہو چکا ہے نے
 نفع خیر کے موقع پر کیا لیکن ان دونوں باتوں کے باوجود آپ ارض سواد کو
 تقسیم نہیں فرماتے اس کو زمین کے مالکوں کے قبضہ میں رہنے دیتے ہیں اور
 ان پر خراج مقرر کر دیتے ہیں۔

اس قسم کے حضرت عمرؓ کے اجتہادات کو دیکھ کر ہی امام ابوحنیفہؒ نے
 یہ اصول مستنبط کیا کہ ہمارے سامنے جب کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کا کوئی قول یا فعل آئے تو صحابہ کرام کے عمل کی روشنی میں ہمیں یہ غور کرنا
 چاہیے کہ اس کا مناط کیا ہے؟ وہ ہمیشہ کے لئے اور ہر حالت میں صاحب
 العمل ہے یا کسی خاص وقت اور کسی خاص موقع کے لئے ہے۔ چنانچہ
 اسی بنا پر مفتوحہ زمین کی تقسیم کے متعلق حضرت عمرؓ کے عمل کے پیش نظر
 امام صاحب نے حکم دیا کہ اس معاملہ میں پورا اختیار امام کو ہے وہ چاہے
 تو مفتوحہ زمین کو تقسیم کرے یا اس کو زمین والوں کے پاس ہی رہنے
 دے۔ امام صاحب کے برخلاف دوسرے ائمہ مثلاً امام مالک بن انس
 اور امام شافعیؒ چونکہ ان کی نگاہ اس نکتہ تک نہیں پہنچی، اس پر انہوں
 نے خلیفہ دوم کے عمل سے قطع نظر قرآن مجید کی آیت اور عمل نبویؐ کو
 ان کے ظاہری عمومی معنی پر قائم رکھتے ہوئے امام صاحب کا خلاف کیا
 اور فرمایا کہ امام کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسے ہر حال غنیمت کا پانچواں
 حصہ اللہ کے لئے مستثنیٰ کر کے باقی مجاہدین پر تقسیم ہی کرنا ہوگا۔

پس اصل مابہ اختلاف اصحابِ حدیث اور اہل الرائے کے درمیان یہ امر تھا کہ اصحابِ حدیث ہر حدیث کو زیادہ سخت جرح و تعدیل کے بغیر قبول کر لیتے تھے اور اس کو اس کے عام متبادر مفہوم پر ہی قائم رکھتے تھے۔ اور ان کے برخلاف اہل رائے روایت کے قبول کرنے میں بحد محتاط تھے اور پھر دوسری روایات و آثار سے اس کو منطبق کرنے کے لئے یہ معلوم کرنے کی بھی کوشش کرتے تھے کہ اس کا منشاء حکم کیا ہے؟ اصحابِ حدیث اہل الرائے کے اس طریقِ استدلال و استخراجِ حکم کو ایک خاص اصطلاح میں قیاس کہتے تھے اور اس پر اہل الرائے کو مطعون کرتے تھے درنہ جہاں تک نفسِ قیاس کا تعلق ہے۔ ظاہر یہ ہے علاوہ کوئی اس کا منکر نہیں تھا اور نہ ہو سکتا تھا۔

علاوہ بریں امام صاحب اور اربابِ روایت میں ایک فرق یہ بھی تھا کہ موخر الذکر حضرات سے اگر کوئی ایسا مسئلہ پوچھا جاتا جس کا حکم وہ صراحتاً قرآن یا حدیث میں نہیں پاتے تھے تو یا تو اس کے متعلق بالکل سکوت اختیار کرتے تھے یا جواب دیتے تھے تو وہ قطعی اور حتمی نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ نام احمد بن حنبل سے بہت سے مسائل میں دو دو روایتیں ملتی ہیں۔ ان کے برخلاف امام صاحب ایک حقیقی مقنن کی حیثیت سے اس نوع کے مسائل میں غور و خوض کرتے تھے۔ اور قرآن و سنت کے اشباہ و نظائر اور ان کے علل و مناسبات پر قیاس کر کے حتمی حکم بتاتے تھے۔ اس معاملہ میں ان کی جرأت و جہاد کا یہ عالم تھا کہ اگرچہ بعض مواقع پر خود امام صاحب سے بھی لاددی آئیں نہیں جانتا، کہنا ثابت ہے تاہم ایک مرتبہ کسی نے امام اعظم سے کہا کہ

حضرت کلا ادری کہنا تو ادا تھا علم ہے امام صاحب نے فوراً نہیں کر جواب دیا۔
تو بس! کہنے والے کو چاہیے کہ دو مرتبہ کلا ادری کہے تاکہ اس کا علم پورا ہی ہو جائے
اسی تشفی و تدقیق اور جرأت و دلیری کا نتیجہ ہے کہ احکام کی نوعیت کے اعتباراً
سے فقہ حنفی جس قدر وسیع ہے کوئی اور فقہ نہیں۔

اب ذرا غور کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت یہ اختلاف ایک اور
چیز کا شاخسانہ تھا۔ بات دراصل یہی تھی جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ امام صاحب
کو عراق میں مختلف قوموں کے درمیان رہنے کے باعث اس کا پورا احساس
تھا کہ اسلام کو کس طرح غیر عربی قوموں کے لئے اس قابل بنایا جائے کہ وہ
اس کو عربوں کی طرح اپنائیں اور اپنے خاص قومی مزاج اور پھر عربوں کے
تعصب کی وجہ سے اسلام سے جو ان کو لھوڑا بہت توحش یا احساس
بیگانگی ہے وہ بالکل فنا ہو جائے محدثین عظام ان امور کا پورا احساس
نہیں رکھتے تھے۔ ان کا واسطہ زیادہ تر عربوں سے تھا جو اسلام کے پیغام
کو بالکل اپنا چکے تھے اور جس کے طفیل وہ اپنے قدیم حرفیوں ایرانیوں اور
رومیوں پر حکومت کر رہے تھے۔ یہی مشکلات تھیں جن کا حل پیدا کرنے کیلئے
امام اعظمؒ نے غایت دقت نظر اور خدا وادبہم دینی کے باعث یہ راہ اختیار
کی۔ اور کوئی شبہ نہیں کہ یہی وہ راہ تھی جن کے غیر عربی قوموں کے لئے
اسلام کی دل پذیری کے دروازے کھول دیئے۔ بعض کوتاہ بین کہتے ہیں
کہ امام اعظمؒ وضع احکام میں غیر محتاط تھے۔ حالانکہ حق یہ ہے کہ عدم احتیاط
کی بناء پر نہیں بلکہ امام اعظمؒ نے جو کچھ کیا محض اس لئے کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے اسلام کے متعلق جو ”الداین پُسر“ فرمایا تھا۔ امام صاحب اسی کو
 عملی اور قانونی شکل میں ثابت کرنا چاہتے تھے چنانچہ شیخ عبدالوہاب
 شعرانی نے بالکل بجا فرمایا ہے۔

ثم ان ما سماه هذا
 المعترض قلة احتياط من
 الامام ابى حنيفة رضى الله
 عنه ليس هو قلة احتياط وانما
 هو تسير وتسهيل على الامة
 تبعالما بلغه عن الشارع صلى
 الله عليه وسلم فانه كان يقول
 يسرا ولا تعسر لاه

پھر یہ معترض امام صاحب پر جو
 بے احتیاطی کا اعتراض کرتا ہے تو یہ بے
 احتیاطی نہیں ہے بلکہ دراصل تمام امت
 پر سہولت اور آسانی کرنا ہے
 کیونکہ امام صاحب کو معلوم تھا
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے فرمایا ہے ”تم آسانی کرنا سختی
 نہ کرنا۔“

اسی سلسلہ میں حضرت سفیان ثوری اور بعض اور حضرات نے خوب فرمایا
 کہ ”علماء کے اختلاف کو اختلاف مرت کہو بلکہ تو سعة العلماء کہو“ یعنی
 جس کو اختلاف کہا جاتا ہے اس کی حقیقت اس کے سوا کچھ اور نہیں ہے
 کہ ایک عالم کسی مسئلہ میں کتنی وسعت اختیار کرتا ہے اور دوسرا کتنی حضرت
 سفیان اور دوسرے محدثین کے اس ارشاد کی روشنی میں غور کیجئے سبب
 سے زیادہ سہولت کس امام کے ہاں ہوگی؟ بے شبہ یہ اسی امام و مجتہد کے

احکام فقہیہ میں زیادہ ہوگی جو قیاس کو ایک مستقل محبت شرعی ماننا ہے اور جس نے اجتہاد عقلی کو استنباط احکام میں دخل مانا ہے۔ اس بنا پر جہاں تک احکام کے آسان ہونے کا تعلق ہے اس وصف میں کوئی امام اعظم کا ہم نہیں ہو سکتا۔

امام صاحب کے احکام کا دوسرے ائمہ کے احکام کے ساتھ موازنہ و مقابلہ کیا جائے تو یہ فرق صاف نظر آتا ہے اور ایک شخص بین طور پر معلوم کر سکتا ہے کہ فقہ حنفی میں کتنی "چمک" ہے جو دوسرے مذاہب میں نہیں ہے۔ علماء کے علاوہ جو اردو خواں حضرت اس سلسلہ میں مفصل معلومات حاصل کرنا چاہیں انھیں مولانا شبلی کی کتاب "سیرت النعمان" کا آخری باب پڑھنا چاہیے جس میں فقہ حنفی کی خصوصیات سے مفصل بحث کی گئی ہے۔ اسی کتاب میں مولانا ایک مقام پر فقہ حنفی کی مقبولیت پر گفتگو کرتے ہوئے کس مبلغ انداز میں فرماتے ہیں۔

”امام ابوحنیفہؒ میں اس قسم کی کوئی خصوصیت نہیں تھی۔ قریشی اور ہاشمی ہونا تو ایک طرف وہ عربی النسل بھی نہ تھے۔ خاندان میں کوئی شخص ایسا نہیں گذرا تھا جو اسلامی گروہ کا مرجع اور مقتدا ہوتا۔ آباؤی پیشہ تجارت تھا اور خود بھی تمام عمر اسی ذریعہ سے زندگی بسر کی۔ کوفہ جو ان کا مقام ولادت تھا گودار اسلام تھا۔ لیکن مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کا ہمسر کیونکر ہو سکتا تھا۔ بعض اتفاقی اور ناگزیر اسباب سے ارباب روایات کا ایک گروہ ان کی مخالفت پر مکر بستہ تھا۔ غرض جن قبول

اور عام اثر کے لئے جو اسباب درکار ہیں وہ بالکل نہ تھے۔ باوجود اس کے ان کی فقہ کا تمام ممالک اسلامیہ میں اس وسعت اور ترقی کے ساتھ رواج پانا یقیناً اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا طریق فقہ انسانی ضرورتوں کے نہایت مناسب اور موزوں واقع ہوا تھا اور بالخصوص تمدن کے ساتھ جس قدر ان کی فقہ کو مناسب اور موزوں واقع ہوا تھا اور بالخصوص تمدن کے ساتھ جس قدر ان کی فقہ کو مناسب ہوتی کسی فقہ کو نہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اورائمہ کے مذاہب کو زیادہ تر انہی ملکوں میں رواج ہوا جہاں تہذیب و تمدن نے زیادہ ترقی نہیں کی تھی۔" لے

پھر اسی صفحہ پر آگے چل کر لکھتے ہیں۔

”ایک باد کے زمانہ میں جس قدر کسی فن کی حالت ہو سکتی ہے وہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو امام ابوحنیفہ کے عہد میں فقہ کو حاصل ہو چکی تھی۔ اس مجموعہ میں عبادات کے علاوہ دیوانی، فوجداری، تعزیرات، لگان، مالگزار، شہادت، معاہدہ، وراثت، وصیت اور بہت سے قوانین شامل تھے اس کی وسعت اور خوبی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ہارون الرشید عظیم کی وسیع سلطنت جو سندھ سے ایشیائے کوچک تک پھیلی ہوئی تھی۔ انہی اصول پر قائم تھی اور اس عہد کے تمام واقعات و معاملات انہی قواعد کی بنا پر

پرفیصل ہوتے تھے۔

فقہ حنفی کی یہی وہ شاندار وبے مثال خصوصیت ہے جس پر مولانا عبدالرحمن
سندھی ایسا زبردست انقلابی مفکر بھی فریقہ ہے ورنہ آج کل تو انقلابی ہونے کا
پہلا زینہ یہ ہے کہ فقہ کی عظمت اور فقہاء کی جلالت شان کا انکار کیا جائے۔ دوسرے
مرحلہ پر انکار حدیث کی نوبت آتی ہے۔ پھر کچھ قرآن میں بھی شکوک و شبہات
پیدا ہونے لگتے ہیں اور رفتہ رفتہ اس طرح مذہب کا جو اہی گردن پر سے اتار
پھینکا جاتا ہے۔ اعاذنا اللہ من شرور انفسنا "مولانا نے جیسا کہ بارہا تقریریں
اور تحریروں میں اظہار کیا ہے اور خود اس مجموعہ افکار میں بھی سرور صاحب
نے لکھا ہے۔ مولانا کٹر قسم کے حنفی تھے اور اس پر انھیں فخر بھی تھا۔

اب اس طویل بحث کے بعد لائق ناقد نے مولانا کی نسبت جو کچھ فرمایا تھا
اور جسے ہم اس بحث کے آغاز میں ہی نقل کر چکے ہیں آپ اس کو ایک مرتبہ پھر
ذہن میں اجاگر کر لیجئے تو آپ یاد کریں گے کہ جناب ناقد نے اس سلسلہ میں
دو باتیں کہی ہیں۔

(۱) ہم نہیں سمجھ سکتے کہ مولانا پچک سے کیا مراد لیتے ہیں۔

(۲) پھر اگر پچک کی کوئی تاویل کر بھی لی جائے تو قومی قانون کی کوئی

توجیہ نہیں ہوتی۔

لیکن ہم نے اوپر جو کچھ کہا ہے اس کی روشنی میں ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ
پچک سے کیا مراد ہے۔ یعنی وہی جس کی تشکیل فقہ حنفی نے کی اور جس کا اعتراف
اپنے پرانے سب کو ہے۔ نیز یہ کہ قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی؟ تو آپ

کو معلوم ہو ہی گیا کہ اس سے مراد فقہ حنفی ہے جو درحقیقت عجم کے مسلمانوں کا ایک قومی قانون ہے۔ یہ خود ہم اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ خود مولانا نے اس کی صاف لفظوں میں تصریح بھی کر دی ہے اور یہ تصریح ٹھیک اسی صفحہ پر موجود ہے جہاں سے جناب ناقد نے مولانا کی عبارت نقل کی ہے۔ مگر اس کے باوجود فرماتے ہیں کہ قومی قانون کی تو کوئی توجیہ ہو ہی نہیں سکتی۔

سبحان اللہ!

وہ مجھ سے کہتے ہیں میری مان جائزہ اللہ تیری شان کے قربان جائزہ مولانا نے اس قومی قانون کی نسبت تین باتیں بیان کی ہیں۔

(۱) یہ قانون وہی مقصد پورا کرے جو عربی قانون کا ہے۔

(۲) یہ قانون قومی زبان میں ہو۔

(۳) عربی قانون قومی رسم و رواج میں منتقل کیا گیا ہو۔

پہلی دو باتیں تو ایسی ہیں کہ ان پر ہمارے کرم دوست کو بھی اعتراض نہ ہوگا۔ اب رہی تیسری بات تو اس کے متعلق گزارش یہ ہے کہ فقہ حنفی کے متعلق مولانا کا خیال یہی ہے کہ اس میں قومی رسم و رواج کا اثر پایا جاتا ہے لیکن اگر مولانا کا یہ فرمانا کوئی گناہ ہے تو میں کہوں گا کہ

اِس گناہست کہ در شہر شمانیز کنند

مولانا اس جرم کے تنہا مرتکب نہیں ہیں بلکہ آپ سے پہلے مصر اور ہندوستان کے جید علماء بھی یہی لکھ چکے ہیں۔ ہم ذیل میں تین علماء کی شہادت نقل کرتے ہیں۔ سب سے پہلے مشہور جلی مرحوم کی شہادت سنئے۔ فرماتے ہیں۔

لاحظہ فرمائیے مولانا کی وہ عبارت جو ہم نے شروع میں نقل کی ہے۔

ایک مقنن جب کسی ملک کے لئے قانون بناتا ہے تو ان تمام احکام اور رسم و رواج کو سامنے رکھ لیتا ہے جو اس ملک میں اس سے پہلے جاری تھے۔ ان میں سے بعض کو وہ بعینہ اختیار کرتا ہے۔ بعض میں ترمیم و اصلاح کرتا ہے۔ بعض کی بالکل مخالفت کرتا ہے۔ بے شبہ امام ابوحنیفہؒ نے بھی ایسا ہی کیا ہوگا۔ لیکن اس حیثیت سے وہ رومن لاکے بہ نسبت ایران کے قانون سے زیادہ مستفید ہوتے ہوں گے۔ کیونکہ اولاً تو وہ خود فارسی النسل تھے اور ان کی ماوری زبان فارسی تھی۔ دوسرے ان کا وطن کوفہ تھا اور وہ فارس کے اعمال میں داخل تھا۔ غرض یہ امر بہر حال قابل تسلیم ہے کہ امام صاحب کو فقہ کی توضیح میں ان قواعد اور رسم و رواج سے ضرور مدد ملی ہوگی جو ان میں رائج تھے۔ لے

شاہ فواد کے ایما سے مصر کے مستند علماء کی ایک جماعت نے کئی جلدوں میں مذاہب اربعہ کے فقہ کو مرتب کر کے شائع کیا ہے۔ اس کتاب کے حوالے اسی مضمون میں کیے جگہ آچکے ہیں۔ استاذ عبد الوہاب خلاف جنہوں نے اس کتاب کا مقدمہ لکھا ہے وہ تو اس عجیب اثر کو فقہ حنفی ہی نہیں بلکہ پورے فقہ اسلامی تک متدانتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں۔

”اسلام کی وسیع فتوحات کے باعث صحابہ کرام جن میں محدثین و فقہاء بھی تھے مختلف ملکوں میں پھیل گئے ان ملکوں میں سے ہر ایک ملک کی الگ

الگ اپنی عادات اور معاملات تھے جو جزیرہ العرب میں معروف نہیں تھے
 ان لوگوں کا ایک مستقل مالی اور سیاسی و معاشی نظام تھا، ایران میں جو
 عادات و نظامات تھے وہ ایرانی تہذیب اور ان کے قانون کا نتیجہ تھے
 اسی طرح شام اور مصر میں جو عادات و قوانین رائج تھے ان کی تخلیق میں
 رومن لا کا دخل تھا۔ اس کے برخلاف جزیرہ العرب کی زندگی بالکل سادہ
 اور اس قسم کے طمطراق سے الگ تھلگ تھی۔ صحابہ کرام ان ملکوں میں آ کر
 نئے حالات و معاملات سے دوچار ہوئے تو اب ان کو اس کے سوا
 کوئی چارہ نہیں تھا کہ جن مسائل کا ذکر صراحتاً قرآن و سنت میں نہیں تھا
 ان کے بارہ میں اجتہاد کریں اور اپنی رائے سے کام لیں۔ لیکن یہ رائے
 ہوئی نہیں تھی بلکہ وہ رائے ہوتی تھی جس کو قبول کرنے کی شہادت خود
 قرآن و حدیث نے دی ہو۔ بایںہمہ یہ ضرور ہے کہ مجتہدین کی آرا کسی حد تک
 اس ماحول سے متاثر ہوئی ہیں جس میں یہ حضرات تشریف فرما تھے چنانچہ
 علماء عراق مسائل مجتہد فیہا میں اہل عراق کی ان مالوف عادتوں سے
 متاثر ہوئے جو عرصہ دراز سے ان میں رواج پذیر تھیں۔ اسی طرح شام
 اور مصر کے مجتہدین ان ملکوں کے عادات و ارتقاات اور ان کے
 قومی و ملکی قوانین سے متاثر ہوئے جو رومن لا کا نتیجہ تھے اور ہونا بھی یہی
 چاہیے تھا۔ کیونکہ اسلام اس لئے نہیں آیا کہ وہ لوگوں کی ان تمام چیزوں کو
 یک قلم ساقط کر دے جو ان کے اخلاق اور تمدن سے تعلق رکھتی ہوں یا ان
 کے قومی رسم و رواج میں شامل ہو۔ اسلام کا عمل یہ ہے کہ وہ ایسے مواقع پر

وہاں کی تمام عادتوں اور رسومات کا جائزہ لیتا ہے اور پھر بعض چیزوں کو
بعینہا باقی رکھتا ہے۔ بعض کی بالکل مخالفت کرتا ہے اور بعض میں تہذیب
و تنقیح کر دیتا ہے۔“

اس کے بعد فاضل موصوف نے بہ طور استدلال وہی چیزیں لکھی ہیں
جو ہم حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے حوالے سے پہلے لکھ آئے ہیں اور اس
کے بعد پھر تحریر کرتے ہیں۔

وہذا یفسر لنا الصلۃ اللتی
وجدت بین القانون الرومانی
والفقہ الاسلامی فقد وجد
القانون الرومانی فی کثیر من
احکامہ متفقاً مع ما قالہ
الفقہاء

اور اس سے اس تعلق پر روشنی پڑتی
ہے جو رومن لا اور اسلامی فقہ کے
درمیان موجود ہے۔ کیونکہ رومن لا
کے بہترے احکام ایسے ہیں جو اقوال
فقہاء کے ساتھ متفق ہیں۔

اس بیان سے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہو سکتی تھی۔ اس لئے فاضل موصوف
نے اس کی بھی گنجائش باقی نہیں رکھی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

”بعض محققین کو اس بنا پر یہ خیال ہو گیا ہے کہ رومن لا بھی اسلامی
فقہ کا ایک ماخذ ہے حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ کیونکہ مجتہدین صحابہ و
تابعین اور دوسرے فقہاء اسلام کے سامنے قرآن و حدیث کے علاوہ
کوئی اور دوسری چیز نہیں تھی بلکہ دراصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکماء
نازل فرمادیئے ہیں جو ہر زمانہ اور ہر جگہ کے لئے قابل عمل ہیں لیکن ان

احکام میں سے بعض تو منصوص ہیں اور بعض قواعد عامہ ہیں جن پر کسی قوم کے قومی عادات و رسوم اور جمالات و ظروف کو منطبق کیا جاسکتا ہے۔

علاوہ بریں مصر کے مشہور فاضل الاستاذ احمد امین نے بھی یہی بات ذرا تفصیل سے بیان کی ہے۔ چنانچہ اسی سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں۔

”جب یہ مختلف قومیں اسلام میں داخل ہو گئیں اور ائمہ متفرق شہروں میں آباد ہو گئے تو اب ان قوموں کے ملکی و قومی عادات و خصائل اور رسم و رواج ان ائمہ پر پیش کئے گئے۔ چنانچہ عراق کے معاملات جن میں ایرانی اور منطقی وغیرہ عادات شامل تھے۔ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے ائمتہ پر پیش کئے گئے اسی طرح شام کے معاملات جن پر رومن لاکا اثر تھا امام اوزاعی اور یہاں کے دوسرے ائمہ اسلام پر۔ اور مصر کے معاملات جو رومی اور قانون مصر دونوں کے زیر اثر تھے حضرت لیث بن سعد اور امام شافعیؒ وغیرہ پر پیش کئے گئے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اس صورت میں ان ائمہ اسلام کا عمل یہ تھا کہ انہوں نے ان عوائد و عادات کو ”تسلیم“ کر لیا۔ یعنی قواعد اسلام کے پیش نظر ان امور و مسائل میں غور و خوض کیا۔ اور پھر بعض چیزوں کو باقی رکھا بعض کا باطل انکار کر دیا۔ اور بعض کو معتدل کر دیا۔ اور کوئی شے نہیں کہ یہ ایک وسیع دروازہ ہے جس سے شریعت بڑھتی اور چھو لتی پھلتی ہے۔“

مولانا شبلی اور علمائے مصر کے ان بیانات کو پڑھئے اور پھر مولانا ندوی نے قومی قانون کی تشریح میں جو کچھ کہا ہے اس کا مطالعہ کیجئے تو صاف معلوم ہوگا کہ مولانا بھی اس حد سے آگے نہیں بڑھے ہیں، ورنہ جس شخص کو ترکی اور ماسکو سے اس درجہ متاثر اور مرعوب بتایا جاتا ہے اس کے قلم اور زبان کو کبھی تو یہ نکلنا چاہیے تھا کہ ”ترکوں نے بہت اچھا کیا کہ سوئیز لینڈ کے قانون کو اپنا قانون بنا لیا“ بات دراصل یہی ہے کہ مولانا جب قومی قانون کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے ان کی مراد کوئی غیر قرآنی اور غیر اسلامی قانون نہیں ہوتا۔ بلکہ خصوصاً فقہ حنفی اور عموماً دوسرے مذاہب فقہ مراد ہوتے ہیں جن میں قومی و ملکی عادات و رسوم کو شریعت اسلام کے مطابق کیا گیا ہو چنانچہ صاف صاف فرماتے ہیں۔

”عربوں کے علاوہ غیر عرب قومیں بھی مسلمان ہوئیں تو قرآن کی عمومی تعلیم اور اس کی حجازی تعبیر کی روشنی میں فقہ کے دوسرے مذاہب وجود میں آئے۔ اب اسلام ایک قوم تک محدود نہ رہا تھا بلکہ دنیا کی دوسری بڑی قومیں بھی مسلمان ہو چکی تھیں۔ اس لئے ہر قوم اور ہر ملک میں وہاں کے خاص حالات اور طبی رجحانات کے مطابق فقہ کے مذاہب بنے۔“ (ص ۲۲۳)

اس موقع پر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ بے شبہ مولانا کو حنفی تھے لیکن ان میں جمود بالکل نہیں تھا۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ جس طرح دوسری صدی ہجری کے اوائل میں علمائے عراق اور دوسرے فقہانے اس زمانہ کے حالات کے پیش نظر قرآن اور سنت کی روشنی میں ایک مجموعہ احکام و مسائل

مرتب کیا۔ اسی طرح انھیں خطوط پر اب ہندوستان کے علماء کو جدید مسائل کو حل کرنے کے لئے ایک مجموعہ احکام مرتب کرنا چاہیے

بھی وجہ ہے کہ مولانا دہلی کو ہندوستان کا بغداد یا دمشق کہتے ہیں اور موجودہ زمانہ کے حالات کا جو مختلف قوموں کی باہمی معاشرت و یکجائی کی وجہ سے پیدا ہو گئے ہیں۔ اس عہد کے حالات سے مقابلہ کرتے ہیں۔ محترم ناقد نے مولانا کی یہ عبارت بھی (معارف ص ۱۸۰) نقل کی ہے اور اس پر بھی ان کا وہی ریمارک ہے جو وہ اندھا دھند مولانا کے ہر بیان پر کرتے آئے ہیں یعنی ”ایک قومی نعرہ اور سن لیجئے، نعرہ ہے تو وطن پرستانہ مگر زبان علم و حکمت کی اختیار کی گئی ہے“۔ یا اللعجب!

ہر ایک بات پر کہتے ہو تم کہ تو کیا ہے
تہیں کہو کہ یہ اندازہ گفتگو کیا ہے

”جدید تدوین احکام اسلام“ کے متعلق مولانا کا یہ خیال نیا نہیں۔ آج ہر ایک روشن خیال اور بیدار مغز عالم اس ضرورت کو بڑی شدت سے محسوس کر رہا ہے، حکیم شرق ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم اس کام کو اسلام کی سب سے زیادہ اہم خدمت سمجھتے تھے۔ چنانچہ ۱۹۲۷ء میں حضرت الشاذ مولانا سید محمد انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ دیوبند سے الگ ہوئے اور ڈاکٹر صاحب کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے خود مجھ سے لاہور میں فرمایا تھا کہ میں تو شاہ صاحب کی اس علیحدگی سے بہت خوش ہوا۔ کیونکہ اب وہ وہ کام کر سکیں گے جس کی اس زمانہ میں سب سے زیادہ ضرورت ہے

اس کے بعد فرمایا کہ ایک چیز میں جانتا ہوں، اسے شاہ صاحب نہیں جانتے اور ایک چیز شاہ صاحب جانتے ہیں اور میں اس میں دستگاہ نہیں رکھتا اب میں کوشش کروں گا کہ کسی طرح حضرت شاہ صاحب لاہور میں مستقل قیام فرمائیں۔ پھر میں ان کو تباؤں گا کہ موجودہ زمانہ کے مقتضیات و مسائل کیا ہیں؟ اس کے بعد شاہ صاحب کا کام ہو گا کہ وہ ان کا اسلامی حل بتائیں اس طرح میں اور شاہ صاحب دونوں مل کر کام کریں گے۔

ڈاکٹر صاحب مرحوم حضرت شاہ صاحب سے غایت درجہ عقیدت و ارادات رکھتے تھے۔ اور خود حضرت شاہ صاحب بھی ڈاکٹر صاحب کے علم و فضل اور ان کے اسلامی جذبات کی بڑی قدر کرتے تھے۔ دونوں میں باہمی خط و کتابت کا سلسلہ بھی جاری تھا اور کئی مرتبہ راقم الحروف کو بھی درمیان میں سفارت کا کام انجام دینا پڑا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اس ارشاد اور خواہش کے مطابق حتیٰ اوسع بڑی کوشش کی مگر حالات ایسے پیش آئے کہ حضرت شاہ صاحب لاہور کو اپنا مقام نہ بنا سکیں ڈاکٹر صاحب نے ان خیالات کا اظہار انگریزی کے چھٹے لکچر میں بھی کیا ہے اور اس میں مشورہ دیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے طریق اجتہاد کے مطابق ہی کام کرنا چاہیے۔

ہی کام کرنا چاہیے۔

Reconstruction of Religious Thoughts in Islam

161 و 162

سنت

اس بحث کے ذیل میں جناب ناقد نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ مولانا کے نزدیک سنت میں بھی تبدیلی ہو سکتی ہے" (ص ۱۷۷) حالانکہ یہ بھی ایک مغالطہ ہی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ مولانا بعض محدثین کی طرح اول تو حدیث اور سنت میں فرق کرتے ہیں اور پھر سنت میں بھی اس بات کا فرق کرتے ہیں کہ بعض سنن تشریحی ہیں اور بعض غیر تشریحی۔ مولانا نے یہ فرق و امتیاز قائم کر کے کسی بدعت کا ازکاب نہیں کیا بلکہ حضرت عمرؓ کے اجتہادات، امام ابو حنیفہؒ اور دیگر ائمہ کا طریق اجتہاد سب اسی بات کی دلیل ہیں۔ اسی بنا پر حضرت شاہ صاحبؒ دہلوی فرماتے ہیں۔

لہ ملاحظہ فرمائیے مقدمہ المسوی ص ۱۵۔

”بعض احادیث وہ بھی ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اعمال و اقوال کا ذکر ہے جو آپ سے عادتاً اور اتفاقاً صادر ہوئے ہیں عبادت اور قصداً نہیں ہوئے اور بعض وہ احادیث ہیں جن میں کسی مصلحتِ جزئی کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے۔ یہ تمام اُمت کے لئے لازم نہیں ہیں۔“

اس نوع کی سنن کے علاوہ جو اور سنن ہیں اور تشریحی ہیں ان میں بھی دو قسم کے سنن ہیں۔

(۱) ایک وہ جن کا حکم قرآن کے احکام کی طرح ابدی اور دائمی ہے یہ وہ سنن ہیں جن میں قرآن مجید کے مجمل احکام کی تبیین کی گئی ہے۔ مثلاً صلوٰۃ صوم۔ زکوٰۃ اور حج وغیرہ سے متعلق احادیث ان سنن کے حکام ہر زمانہ اور ہر مکان کے لئے ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص نماز، روزہ اور زکوٰۃ و حج کی حقیقت ان احادیث سے الگ ہو کر متعین کرے۔

(۲) ان کے علاوہ بعض سنن و احادیث وہ ہیں جن میں احکام تا بدی بیان نہیں کئے گئے ہیں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ سے اسیروں کو کبھی غلام بنایا، کبھی معاوضہ لے کر آزاد کر دیا اور کبھی انھیں یوں ہی آزادی دے دی تو ظاہر ہے کہ اس نوع کے احکام ابدی نہیں ہیں بلکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام کو اختیار ہے وہ اسیرانِ جنگ کے

ساتھ چاہے یہ معاظہ کرے یا وہ کسی ایک حکم کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بس وہی ہمیشہ قائم رہے گا۔

اس نتیجے کے بعد اب مولانا کے افکار سنت کے متعلق پڑھتے تو خود مولانا کے الفاظ میں مولانا کے نزدیک سنت کی حقیقت یہ ثابت ہوگی۔

(۱) "ہمارے نزدیک حدیث یا سنت اس زندگی کی تصویر پیش کرتی ہے جو قرآن کی تعلیمات کی بدولت وجود میں آئی۔ اب اگر قرآن کو اس کے عملی نتیجہ سے الگ کر کے پڑھتے تو ذمہ پریشانی اور انتشار کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا۔" (ص ۲۲۵)

(۲) "حدیث دراصل قرآن سے مستنبط ہے اور فقہ حدیث سے مستنبط کی گئی ہے۔" (ص ۲۲۳)

جیسا کہ گذر چکا ہے مولانا فقہ کے مذاہب اربعہ کو درست اور ٹھیک مانتے ہیں۔ لیکن اب سنئے کہ مولانا کے نزدیک بھی فقہ کے ان مذاہب کے اصل بنیاد حدیث پر ہی ہے فرماتے ہیں۔

"موظا امام مالک ایسی مرکزی کتاب ہے جس پر تمام فقہاء اور محدثین متفق ہیں" (ص ۲۲۴)

"یہی سارے فقہی مذاہب کی اصل ہے۔" (ص ۲۲۴)

ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"قرآن کی عمومی تسلیم اور اس کی حجازی تعبیر کی روشنی میں فقہ کے دوسرے مذاہب وجود میں آئے" (ص ۲۲۳)

پھر اور آگے چل کر فرماتے ہیں۔

”آگے چل کر جب دوسری قومیں مسلمان ہوئیں تو انہوں نے موطا کی مدد سے اپنے اپنے ملک کے لئے اور فقہی قوانین بنائے اور جہاں کہیں مناسب سمجھا اپنی قومی خصوصیات کی وجہ سے اس میں تبدیلیاں بھی کیں۔“ (ص ۲۲)

ان تمام متفرق بیانات سے یہ بالکل صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سنت من حیث المجموع مولانا کے نزدیک بھی حجت اور اصل دین و اساس تشریح ہی رہا مولانا کا یہ فرمانا کہ ”اس میں تبدیلیاں بھی کیں“ یا سنت کو تہیدی قانون کہنا تو کوئی شبہ نہیں کہ اس سے مراد تمام سنن نہیں ہیں بلکہ صرف وہ سنن ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کے خاص حالات کے پیش نظر کسی وقتی مصلحت کی بنا پر احکام ارشاد فرمائے تھے اور بعد میں حضرت عمرؓ وغیرہ وقتی النظر صحابہؓ نے اور ان کے بعد امام ابو حنیفہؒ ایسے مجتہدین نے نتیجہ کر کے ان کی اصل نوعیت بتا دی۔ مثلاً تقسیم ارض مفتوحہ غسل جمعہ، عورتوں کا مسجدوں میں عیدین کے لئے جانا۔ ام ولد کی بیع۔ نماز تراویح۔ تسبیح جزئیہ تخصیص خراج وغیرہ۔ اس نوع کی احادیث و سنن کے متعلق مولانا یہ فرماتے ہیں کہ یہ سب روایتیں صحیح ہیں۔ لیکن ان میں جو احکام بیان کئے گئے ہیں وہ ابدی نہیں ہیں۔ البتہ ان سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے قانون کو بنیاد قرار دے کر اس زمانہ کے حالات کے پیش نظر اس قرآنی قانون کو

کس طرح عملی شکل دی اور اس سے کس طرح ایک "حجازی" سوسائٹی قائم کی۔
 مولانا اسی کتاب میں صاف لفظوں میں فرماتے ہیں کہ جو شخص قرآن کو سنت
 کے بغیر سمجھنا چاہتا ہے وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اس طرح
 بجائے سمجھنے کے وہ داعی انتشار میں مبتلا ہو جائے گا۔

پس کوئی شبہ نہیں کہ مولانا سنت سے وہی عقیدت رکھتے ہیں جو ایک
 صحیح العقیدہ مسلمان کو ہونی چاہیے اور اسی بنا پر محدثین کی کوششوں کے بڑے
 شکر گزار اور مداح ہیں۔

البتہ سنت کے سلسلہ میں مولانا کی تقریب سے ایک یہ بات مترشح ہوتی
 ہے کہ مولانا کے نزدیک موطا امام مالک کا مرتبہ صحیح بخاری سے بھی اونچا
 ہے۔ تو اس میں شک نہیں کہ مولانا کا یہ خیال محدثین کرام کی اکثریت کے فیہما
 کے خلاف ضرور ہے۔ لیکن مولانا اس میں منفرد نہیں بعض جلیل القدر ائمہ حدیث
 بھی اسی کے قائل ہیں۔ لکھا لا یحییٰ علی من لہ بصیرۃ کافی علیہ الحدیث

پھر موطا امام مالک کی عزت و برتری کی جو وجہ مولانا نے بیان کی ہے وہ اسکی
 اسانید کا سلسلہ زریں ہونا ہے اور کوئی شبہ نہیں کہ یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ایک ایسا
 خاص حصہ ہے جس میں ارباب صحاح ستہ میں کوئی ان کا ہمسر نہیں ہو سکتا۔

بہر حال مولانا کے موطا امام مالک کو صحیح بخاری سے بھی فضیل و برتر ماننے سے ان
 دونوں کو ضرور عبرت ہونی چاہیے۔ جیوں کہتے ہیں کہ مولانا حنفی تھے مگر یہی تو عرض اپنی عجمیت
 پرستی کی وجہ سے یعنی اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ عربی نہیں بلکہ عجمی تھے انکو سوچنا چاہیے کہ امام بخاریؒ بھی
 تھے اور امام مالکؒ خالص عربی۔ پھر مولانا موطا امام مالکؒ کو صحیح بخاری پر کیوں فوقیت دیکر آیا۔

احکام قرآن کی ابدیت

محترم ناقد بر سبیل ترقی فرماتے ہیں۔

سنت مولانا کے نزدیک حجازی یا مدنی سوسائٹی کی ترجمان ہے اس لئے
اس میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔ یہ نظر عنایت سنت پر ہی بس نہیں کرتی بلکہ اس
کے بعد ایک قدم آگے بڑھ کر وہ قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالمگیر نہیں

مانتے۔ (معارف ص ۱۰۰)

یہ تو ہے ناقدانہ دعویٰ۔ اب اس کی دلیل سنئے۔ اس کے لئے ہم لے
لائق دوست سرور صاحب کی حسب ذیل عبارت نقل کرتے ہیں۔

”مولانا کے نزدیک بھی قرآن میں کہیں کہیں جو احکام ہیں وہ دراصل
ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں، ان احکام کو اپنی خاص شکل میں ابدی
اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں۔ عرب کے خاص حالات میں قرآن کے

عمومی پیغام کو صرف ان احکام کے ذریعہ ہی عملی صورت دی جا سکتی تھی۔ (ص ۲۵۲)

اس بحث میں پہلی بات ملاحظہ کے قابل تو یہ ہے کہ مولانا کے بیان میں صاف صاف ”کہیں کہیں“ کا لفظ موجود ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرآن کے بعض احکام اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر نہیں بھی ہیں تو وہ ”کہیں کہیں“ ہی ہیں۔ یعنی شاذ و نادر کا حکم رکھتے ہیں۔ اور ”النادر“ کا معنی وہ ”لیکن لائق ناقد نے اس کو عام اور مطلق کر دیا۔ اور یہ سمجھ بیٹھے کہ ”مولانا قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالمگیر نہیں مانتے“۔

اب رہی یہ بات کہ جناب ناقد کے بیان سے قطع نظر خود مولانا کا یہ بیان کہاں تک صحیح ہے؟ تو گزارش یہ ہے کہ مولانا نے ”کہیں کہیں“ کی تفصیل نہیں کی، اور نہ یہ بتایا کہ وہ احکام کون سے ہیں۔ البتہ احکام اور تفسیر و حدیث کی کتابوں کے مطالعہ سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے، کہ قرآن مجید میں بعض احکام ایسے یقیناً ہیں جن کا مفہوم اگرچہ عام ہے لیکن بائیں بعض بعض اہل صحابہؓ نے ان کو ایک خاص وقت اور ایک مخصوص حالت کے ساتھ مختص مانا ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں مصارفِ زکوٰۃ کے بیان میں

انما الصدقات للفقراء و

زکوٰۃ صرف حق ہے مفلسوں اور

المساکین و العملین علیہا و

محتاجوں کا اور زکوٰۃ کے کام پر جانے

المولفة قلوبہم

والوں کا اور جن کا دل پر جاننا منظور ہو۔

اس آیت میں غور کیجئے کلیہ حصر (انما) کے ساتھ جن لوگوں پر زکوٰۃ کی رقم خرچ ہونی چاہیے ان کی تسنین و تشخیص کی جاتی ہے اور اس فہرست میں مولفۃ القلوب کو بھی شامل رکھا جاتا ہے۔ جہاں تک قرآن مجید کے بیان و

سابق کا تعلق ہے اس معاملہ میں وقت اور زمان کی کوئی قید نہیں ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کے باوجود بعض خاص خاص صحابہ جن میں حضرت عمرؓ کو سرفہرست سمجھنا چاہیے۔ ان کی رائے یہی تھی کہ تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ کی رقم کا بعض لوگوں پر خرچ کرنا صرف اس وقت تک کے لئے جائز تھا جب تک مسلمان گنتی میں کم، اور طاقت میں کافروں کے بالمقابل کمزور تھے۔ لیکن فتح مکہ کے بعد جب اسلام کی عظمت اور مسلمانوں کی شوکت و قوت ناقابل زوال بنیادوں پر قائم ہو گئی تو اب اس کی اجازت نہیں ہو سکتی کہ زکوٰۃ کی رقم کا کوئی حصہ بھی تالیف قلب کی غرض سے کسی پر خرچ کیا جائے۔

حضرت عمرؓ اس معاملہ میں کس درجہ متشدد اور اپنی اس رائے میں کس قدر مضبوط تھے اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ عیینہ بن حصن اور اقرع بن حابس یہ دونوں شخص مولفۃ القلوب میں سے تھے جن کو ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ یا مال غنیمت میں سے ایک حصہ دلوا چکے تھے۔ جس پر قریش اور انصار کو ناگواری بھی ہوئی تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابو بکرؓ کے عہد خلافت میں ایک دفعہ یہ دونوں خلیفہ اولؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور درخواست کی کہ ہمارے نزدیک ایک شور زمین ہے جس میں نہ گھاس اگتی ہے اور نہ اس سے کوئی اور نفع حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اگر آپ مناسب خیال فرمائیں تو وہ زمین ہم دونوں کو دیدے۔ حضرت ابو بکرؓ نے اس درخواست کو قبول فرمایا اور زمین ان دونوں کے نام لکھ دی اور خود اپنی شہادت پر واٹہ جاگیر پر ثبت بھی فرمادی۔

اب یہ لوگ اس دستاویز کو لے کر حضرت عمرؓ کے پاس آئے تاکہ آپ بھی اس پر اپنی تصدیق ثبت کر دیں۔ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے دستاویز کا مضمون پڑھا تو فرط غضب سے ان لوگوں کے ہاتھ سے چھین لی پھر اس پر تھوکا اور اس طرح جو کچھ دستاویز میں لکھا تھا اسے حرف غلط کی طرح مٹا دیا۔ یہ لوگ سچے اور پکے مسلمان تو تھے نہیں حضرت عمرؓ کی اس حرکت پر برا فروختہ ہو گئے اور شانِ فاروقی میں بدلتیزی اور گستاخی سے پیش بھی آئے۔ لیکن احکام و نصوصِ اسلام کے محرم خاص کے سامنے ان کی کیا پیش جاسکتی تھی حضرت عمرؓ نے ان کو ڈانٹ پلاتے ہوئے فرمایا ”ہاں یہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تم دونوں کے قلب کی تالیف فرماتے تھے مگر اسلام اس وقت تک سرفراز نہیں ہوا تھا۔ اب اللہ نے اسلام کو اس طرح کی چیزوں سے بے نیاز کر دیا ہے۔ تم جاؤ اور اب جو کچھ تم کر سکتے ہو کر دیکھو“

یہ روایت یہیں پر ختم ہو جاتی ہے۔ ابو بکر جصاصؓ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ نے اپنے فیصلہ کے خلاف حضرت عمرؓ کے اس فعل پر غاموشی اختیار فرمائی اور آپ سے کوئی باز پرس نہیں کی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کا خیال بھی یہی تھا کہ اسلام کی سرفرازی اور سر بلندی کے بعد اب مولفۃ القلوب کو کوئی حصہ نہیں ملنا چاہیے۔ لیکن قرآن میں حکم عام تھا کسی خاص زمانہ سے اس کی تخصیص نہیں تھی۔ اس بنا پر آپ اجتہاد کی گنجائش نہیں پاتے تھے اور اسی وجہ سے آپ نے ان دونوں کی درخواست پر زمین ان کے نام لکھ دی تھی۔ لیکن بعد میں حضرت

عمر کا فعل دیکھ کر آپ کو تنبیہ ہو اور آپ حضرت عمرؓ کے ہم خیال و ہم رائے ہو گئے۔ ۱۵

اسی بنا پر جابر بن عامر کا بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں مولفۃ القلوب کو حصے و لائے جانتے تھے مگر

فلما استخلف ابو بکر انقطع
الرشاش۔ ۱۵
جب ابو بکر خلیفہ ہو گئے تو یہ پرچاری
رقموں کا سلسلہ ختم ہو گیا۔

اسی طرح قرآن مجید میں ایک آیت ہے

من كان يريد حرث الآخرة
نزد له في حرثه ومن كان
يريد حرث الدنيا نوبه
منها وما له في الآخرة من
نصيب۔
جو لوگ آخرت کی کھیتی کا ارادہ کرتے
ہیں ہم ان کے لئے اس کھیتی میں اضافہ
کردیتے ہیں اور جو لوگ دنیا کی کھیتی کا ارادہ
کرتے ہیں ہم ان کو وہ دیتے ہیں اور آخرت
میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔

۱۵ احکام القرآن ج ۳ ص ۵۳ ۱۵ ایضاً

ممکن ہے کسی کو یہ خیال ہو کہ آیت میں ذکر تو مصارفِ زکوٰۃ کا ہے اور حضرت عمرؓ کے فعل کا تعلق زکوٰۃ کی رقم سے ہے نہیں تو یہ واضح رہنا چاہیے کہ صاحب احکام القرآن نے حضرت عمرؓ کا یہ اثر اسی مصارفِ زکوٰۃ والی آیت کے ماتحت نقل کیا ہے اور اس روایت ان فقہاء کے استدلال میں پیش کیا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اب موافقۃ القلوب کو مصارفِ زکوٰۃ میں شامل نہیں مانتے۔

اس آیت کا عموم مفہوم اس بات کا اقتضاء کرتا ہے کہ نماز پڑھانے اور قرآن و حدیث کی تعلیم دینے پر معاوضہ لینا بالکل ناجائز ہونا چاہیے۔ چنانچہ اسی آیت سے استدلال کر کے علماء متقدمین نے اس کا فتویٰ دیا بھی ہوا ہے اور بکر جصاص اس آیت کو نقل کر کے لکھتے ہیں :-

ومن اجل ذلك قال سبحانه
لا يجوز الاستيحاء على الحج و
فعل الصلوة وتعليم القرآن
وسائر الافعال التي شرطها
نفع على وجه القربة له
اسی وجہ سے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ
حج نماز اور تعلیم قرآن اور دوسری افعال جنکی
شرط یہ ہے کہ ہم ان کو اللہ کا تقرب حاصل
کرنے کے لئے کریں ان میں سے کسی پر
ہجرت یعنی جائز نہیں ہے۔

لیکن جب متاخرین فقہانے دیکھا کہ اگر امامت نماز اور تعلیم قرآن پر ہجرت
لینے کو ممنوع کرنے سے سخت دشواری پیش آنے کا اندیشہ ہے اور اس کا بھی
ہے کہ اگر علماء دوسرے ذرائع سے روپیہ کمانے میں مصروف ہو گئے تو کہیں
یہ سلسلہ خیر بالکل منقطع نہ ہو جائے، تو اب ان حالات کے ماتحت ان کو تعلیم
قرآن وغیرہ پر ہجرت لینے کے جواز کا فتویٰ دینا پڑا۔ چنانچہ حافظ ابن قیم
نے (اعلام الموقعین ج ۳ میں) یہ اور اس قسم کے اور دوسرے مسائل پر
تفصیل سے بحث کی ہے۔

اگر احکام فقہیہ کا تتبع کیا جائے تو ایک دو نہیں اس قسم کے احکام

بکثرت ملیں گے کہ قرآن و حدیث سے ان کی عمومیت قباور ہوگی مگر فقہاء نے ان کو ایک خاص زمانہ اور وقت اور ایک مخصوص ماحول کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ عورتوں کو عید گاہ لے جایا کرو۔ لیکن حضرت عائشہؓ نے بعد میں فرمایا کہ عورتوں میں وفات نبوی کے بعد بن سنور کر باہر نکلنے کا جو شوق پیدا ہو گیا ہے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کو دیکھ لیتے تو ہرگز یہ حکم نہ دیتے۔ اس سے ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ایک خاص ماحول سے تعلق رکھتا تھا۔

اگر ہمارے لائق دوست مولانا کی عبارت ٹھنڈے دل سے اور مولانا کے خلاف سو رنن سے الگ ہو کر پڑھتے تو انہیں صاف نظر آتا کہ مولانا کا منشاء دراصل ناسخ و منسوخ کے مسئلہ پر روشنی ڈالنا ہے جیسا کہ فاضل ناقد کو معلوم ہو گا۔ نسخ کا مسئلہ ایک نہایت اہم اور پیچیدہ مسئلہ ہے در ائم ائم و نے یہم قرآن میں اس پر کسی قدر تفصیل سے بحث کی ہے بعض علماء تو اس معاملہ میں اس حد تک آگے بڑھ گئے ہیں کہ وہ نسخ کو ابدال حکم یا ابطال حکم کے معنی میں لیتے ہیں اور لطف یہ ہے کہ اس کے معنی کے اعتبار سے سنت کو بھی آیت کے لئے نسخ تسلیم کرتے ہیں حالانکہ حق یہ ہے جیسا کہ ابو مسلم صفہانی نے لکھا ہے اور امام رازی نے موصوف کی جو عبارتیں اس سلسلہ میں پیش کی ہیں، ان سے خود امام رازی کا رجحان بھی ادھر ہی نظر آتا ہے۔ قرآن میں نسخ بمعنی ابطال حکم بالکل نہیں ہے بلکہ بات دراصل یہی ہے کہ بعض احکام کسی آیت میں عمومی مفہوم رکھتے ہیں اور دوسری آیات میں ان کی تخصیص

کر دی گئی ہے۔ کہیں ایک حکم مطلق ہے اور دوسری جگہ اس کو مستقید کر دیا گیا ہے۔
 بہر حال اصول فقہ کا ایک مبتدی طالب علم بھی جانتا ہے کہ نسخ کی تین
 قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔ منسوخ اللادۃ و الحکم منسوخ التلاوۃ فقط اور
 منسوخ الحکم فقط۔

اب غور کرنے کی بات یہ ہے کہ جس آیت کو منسوخ الحکم کہا جاتا ہے اس
 کا مفہوم کیا ہے؟ کیا وہ حکم سرے سے اور ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جاتا ہے
 یا وہ چونکہ ایک خاص ماحول سے متعلق ہوتا ہے اس لئے جب وہ ماحول
 باقی نہیں رہتا تو وہ حکم بھی باقی نہیں رہتا اور اسکی جگہ کوئی اور دوسرا حکم آ جاتا ہے یا اسے
 نزدیک نسخ اسی دوسرے معنی کے اعتبار سے ہے اور اس اجہاد اور
 مصاحبت سے متعلق جو آیات ہیں اور جن میں علماء کرام نے نسخ مانا ہے
 وہ اسی قبیل سے ہیں۔ دونوں نوع کی آیات کے احکام اپنی جگہ پر باقی ہیں
 اس میں سے کسی ایک حکم کی آیت کو دوسری آیت کے لئے نسخ کہنا اس
 معنی کے اعتبار سے درست نہیں ہے کہ منسوخ آیت کا حکم اب بالکل باقی
 ہی نہیں رہا۔

اب اس تقریر کے بعد مولانا سندھی کا بیان پڑھئے تو صاف نظر آتا ہے
 کہ مولانا کا مطلب کچھ نہیں ہے اور اس سے تجاوز کر کے انہوں نے کوئی ایسی
 بات نہیں کہی ہے جو غیر اسلامی ہو۔ اور عقیدہ صحیحہ کے خلاف ہو، چنانچہ
 مولانا کے الفاظ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں اور اسی حقیقت
 کی غمازی کر رہے ہیں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مولفۃ القلوب

کو زکوٰۃ میں سے حصہ دلانا اور قرآن مجید کا مصارفِ زکوٰۃ میں اس گروہ کو شامل رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ اگرچہ مسلمانوں کی طاقت و قوت اور اسلام کی شوکت و حشمت کے زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں ہے کہ بیت المال میں سے تالیفِ قلب کے لئے کسی کو کوئی رقم دی جائے لیکن اگر مسلمانوں پر پھر کبھی کوئی ایسا وقت آجائے جب کہ وہ اپنی اجتماعی طاقت میں اضافہ کرنے کے لئے بعض لوگوں پر کچھ رقم بہ طور تالیفِ قلب خرچ کرنے کی ضرورت ہو تو اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل جو قرآن کے حکم کے لئے بمنزلہ بیان و تفسیر ہے۔ ایک مثال کا کام دیکھا اور بے شبہ اہم کو حق ہو گا کہ وہ اس مثال کی روشنی میں بیت المال کی کچھ رقم پر وینکنڈہ پر بھی خرچ کرے۔

محترم ناقد کو معلوم ہو گا کہ آج کی دنیا میں پروینکنڈہ کو کیا اہمیت حاصل ہے، شاید موجودہ ہولناک ترین آلات جنگ اتنے موثر نہیں ہیں جس قدر کہ یہ ایک حربہ ہے۔ اور اسی وجہ سے ہر متحارب قوم اس مدد پر بے تحاشا روپیہ خرچ کر رہی ہے۔ بس اگر مسلمانوں کو بھی اپنی ملی و قومی حفاظت کے لئے اس حربہ سے کام لینا ناگزیر ہو جائے تو بے شبہ انھیں اس سے کام لینا چاہیے۔

اسی بنا پر مولانا فرماتے ہیں کہ ان احکام کو اپنی شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں۔ یعنی یہ احکام ابدی اور عالمگیر تو ضرور ہیں لیکن اپنی خاص شکل میں نہیں بلکہ حالات اور ماحول کے اقتضائے سے ان کی عملی شکل

بدلتی رہے گی۔ اس بدلی ہوئی شکل کو پہلی شکل کا نقیض نہیں کہا جاسکتا کیونکہ
تناقض کے تحقق کے لئے وحدت موضوع و مکان ضروری ہے اور یہاں
جب موضوع اور مکان ہی مختلف ہو گئے تو پھر دونوں میں تناقض کہاں
رہا۔

اس موقع پر مولانا سندھی کی ایک ستم ظریفی کی داد دیتے بغیر آگے بڑھنے
کو جی نہیں چاہتا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مرحوم کو پہلے سے ہی اس کا
اندیشہ تھا کہ ان کی سب سے زیادہ مخالفت وہ حضرات کریں گے جو مولانا
شبلی کو ”حجۃ الاسلام“ لکھتے ہیں۔ اس بنا پر انہوں نے یہ کیا ہے کہ ان
مباحث میں وہ مولانا شبلی کا حوالہ دیتے چلے گئے ہیں اور بے تکلف ان
کی عبارتوں پر عبارتیں نقل کی ہیں۔ انتہا یہ ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی
کے علوم و حکم کا جامع و ماہر ہونے کے باوجود مولانا نے اس موقع پر حجۃ اللہ
الباقرہ کی جو عبارتیں نقل کی ہیں وہ بھی مولانا شبلی کے حوالہ سے اور ان کے
اردو ترجمہ کی شکل میں نقل کی ہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس جگہ جو کچھ مولانا
سندھی نے کہا ہے مولانا شبلی کی ہی زبان سے کہا ہے۔ خود اپنی طرف
سے بہت کم بوسے ہیں۔ اب اگر ان کے ناقدین کرام واقعی دیانت و
ہیں تو ان کو سب سے پہلے مولانا شبلی سے اپنی بیزاری کا اظہار کرنا
چاہیے۔

حدود و ارتقاات اور شعائر کی بحث میں حضرت شاہ ولی اللہ
دہلوی کی جو عبارت پہلے کہیں گزر چکی ہے۔ مولانا شبلی اس کو الکلام

میں نقل کر کے حسب ذیل نکتوں میں اپنا خیال ظاہر فرماتے ہیں۔

”اس اصول سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعت اسلامی میں چوری، زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور مخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے۔“

اس معاملہ میں مولانا شبلی کا جو رجحان اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مولانا مرحوم نے ”الکلام“ میں حضرت شاہ صاحب کی مذکورہ بالا جو عبارت نقل کی ہے اس کا آخری فقرہ انہوں نے ترک کر دیا ہے اور نہ کہیں اردو ترجمہ میں اس کا ذکر کیا ہے وہ آخری فقرہ یہ ہے:-

وَبَقِيَ عَلَيْهِمْ فِي
الْحَمَلَةِ
فِي الْجَمَلَةِ يَهُدُ وَيُغِيرُ آخِرِينَ بِرَبِّي بَانِي
اور برقرار رہیں گی۔

مولانا سندھی کو ”سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ ضَلَالٍ يَنْقَلِبُونَ“
کی وعید الہی کا مستحق بتانے والوں کو سوچنا چاہیے کہ حدود کے متعلق مولانا
شبلی کا یہ ارشاد کہیں آیت ذیل کے ماتحت تو نہیں آتا ہے۔

تَلَاكَ حُدُودَ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُ
هَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ
يَهُدُ وَيُغِيرُ آخِرِينَ

یہ اللہ کے حدود ہیں، ان سے تجاوزت
کرو اور جو لوگ اللہ کے حدود سے تجاوز
کرتے ہیں۔ پس وہی ظالم ہیں۔

فَاُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ
ہمارے دوست جس کو مولانا سندھی کا تجدد کہتے ہیں۔ اگر واقعی یہ کو

غیر اسلامی اور مذہبِ محمدی ہے تو میں بدلائل ثابت کر سکتا ہوں کہ مولانا شبلی اور ان حضرات کے مسلم "عارف" ڈاکٹر اقبال، عمل سے قطع نظر عقیدہ یہ دونوں بزرگ جن کا واقعی میں بڑا احترام کرتا ہوں اور جن کی علمی و ادبی تفصیلت اور بزرگی کا میں دل سے قائل ہوں، اس معاملہ میں مولانا سندھی سے بھی دو چار قدم آگے ہی ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ مولانا سندھی کا یہ تحبِ داکر "وطن پرستی" اور "قومیت پرستی" پر مبنی ہے تو ان دونوں کا تجددِ مغرب پرستی اور "مرد عوبیت افرنجیت" پر قائم ہے۔

لیکن اس مقالہ میں تفصیل سے اس پر گفتگو کرنا پسند نہیں کرتا۔ اگر خدا نخواستہ آئندہ کبھی اس ناگوار فرض کو اخبام دینے پر مجبور ہو گیا تو دل کی انتہائی کراہیت کے ساتھ مجھ کو یہ معرہ حل کرنا ہو گا کہ مولانا شبلی اور ڈاکٹر اقبال کو حجۃ الاسلام اور عارف ماننا اور عبید اللہ سندھی کو ملحد و زندیق بلکہ کافر تک ثابت کرنا اور اصل کس مکروہ ذہنیت پر مبنی ہے اور اس عمل میں "اقامتِ دین" کا جذبہ کہاں تک کار فرما ہے۔

سرایں فتنہ زجائست کہ من می بینم
 ورنہ اس قاوت قلب کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے کہ ٹھیک اسی مہینہ میں جب کہ مولانا سندھی کے انتقال پر ملال سے ان کے ہزاروں عقیدتمند دوستوں اور شاگردوں کے دل چھلنی ہو رہے تھے۔ انتہائی غضب آلود اشتعال انگیز اور ہیجان پرور لب و لہجہ میں یہ تنقید شائع کی جاتی ہے اور معلوم نہیں کیوں ڈیرٹھ سطرین تعزیرت کی بھی اسی میں لکھ دی گئی ہیں جس

پر مولانا سندھی کی روح کہہ سکتی ہے :-

”تمہارے دشمنوں کو کیا پڑی تھی میرے ماتم کی“

حالانکہ ہمیں معلوم ہے کہ اسی معارف میں بعض عقائد باطلہ رکھنے والے لوگوں کی وفات پر آٹھ آٹھ نو نو صفحات تعزیت کے لکھے گئے ہیں اور ان کی تعریف میں جس سے خود جناب تعزیت نگار کی تعریف کا بھی پہلو پیدا ہوتا ہے۔ زمین آسمان کے قلابے ملائے گئے ہیں۔

اتنی نہ بڑھا پائی داماں کی حکایت

دامن کو ذرا دیکھ ذرا بند قبا دیکھ

یہاں تک مولانا کے ان افکار سے بحث تھی جن پر ہمارے نزدیک کفر

اسلام کا دار و مدار ہے یعنی کیا واقعی مولانا سندھی وحدت ادیان کے

بائیں ممکنی قائل تھے کہ اب بھی دین دین سب برابر ہیں۔ نجات کے لئے اسلام

کا پابند ہونا ضروری نہیں ہے یا قرآنی احکام میں اول بدل ہو سکتا ہے۔

حدود اللہ کو ساقط کیا جاسکتا ہے۔ تحلیل و تحریم اطعمہ کا اب بھی کوئی فیصلہ ہو سکتا ہے

قرآنی قانون کے علاوہ مسلمان کوئی اور قومی قانون بھی اختیار کر سکتے ہیں اور اس کو اپنا قبول

نہا سکتے ہیں یا سنت حجت نہیں ہے اور وہ صرف حجاز والوں کے لئے تھی۔

اگر یہ سب باتیں مولانا کی نسبت صحیح ثابت ہو جائیں جس کی کہ جناب

ناقد نے کوشش کی ہے تو بے شبہ مولانا کو مسلمان کہنا دشوار ہوتا لیکن

ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ مولانا پر یہ تمام الزامات قطعاً غلط اور بے بنیاد

ہیں۔ ان سب مسائل میں مولانا کا عقیدہ وہی ہے جو ایک سچے اور

صَادِقِ الْعَقِيدَةِ مُسْلِمَانِ كَمَا هُوَ جَائِزٌ بِحَسْبِ عَقُولِهِمْ كِي حِكْمَتِ عَمَلِي كِے مَطَابِقِ طَرِزِ بَيَانِ اُوْر
 طَرِيقِ تَعْبِيرِ كِهِيں كِهِيں نِيَا ضَرُورِ هُوْ كِيَا هِي لِيكِن اِس كِي اَصْلِ اِسْپَرِٹِ بَاكُلِ اِسْلَامِي
 هِي اُوْر لَعْنُ جِكِه مَوْلَانَا نِيَا غِيروں كُو اِيَا نِيَا كِي لَعْنُ اِسْلَامِي تَعْلِيْمَاتِ كِي
 اِن پِهلوؤں كُو اِجَا كَر كِيَا هِي جُو عَامِ طُوْرِ پَرِ مُسْلِمَانُوں كِي نَظَرُوں سِي اُوْجِھلِ هِيں
 مَكْرُ جُو كُچھ كِهَا هِي اِسْلَام كِي مَحَبَّتِ هِيں اُوْر تَبْلِيغِ كِي جُو شِ هِيں كِهَا هِي كَا فِرُوں
 كُو مُسْلِمَانِ بِنَانِي اُوْر اُن كُو اِيْنِي سَاخِطِ شَاكِلِ كَر كِي اِسْلَامِي تَجْمِيْعِي كُو قَوْمِي اُوْر
 مَضْبُوْطِ بِنَانِي كِي لَعْنُ كِهَا هِي مُسْلِمَانُوں كُو نَا مُسْلِمِ كَر نِيَا كِي نِيْتِ سِي اِيك
 لَفْظِ زَبَانِ سِي نِهِيں لَكَا هِي ۔

اِي هِي اُن اَفْكَارِ سِي مَحَبَّتِ كَر تِي هِيں جُو تَارِيخِي اُوْر سِيَا سِي اِهْمِيْتِ رَكْھتِي
 هِيں اُوْر حِن كُو فَاضِلِ نَا قَدْنِي حَسْبِ عَادَتِ مَوْلَانَا كِي بِدْنَامِ "وَطْنِ پَرِ سْتِي"
 كَا هِي رَنگِ وِسِي كَرِي شِ كِيَا هِي اِس سَا سِلِ هِي سَب سِي پِهْلِي خَلْقِ قُرْآنِ
 كَا مَسْئَلِ سَا مَنِي آتا هِي ۔

مسئلہ خلق قرآن

اس بحث میں ہمارے نزدیک یہ کہنا تو صحیح نہیں ہے کہ محدثین قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق ماننے پر اس لئے مصر تھے کہ عربی الفاظ کو مخلوق ماننے پر عربی تفوق پر زور پڑتی تھی۔ بے شبہ محدثین کرام کا مقام اس سے بہت بلند تھا کہ وہ عربی غصبت کی وجہ سے اس پر اس قدر مصر ہوں لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ پیدا کیوں ہوا اور کب ہوا؟

عام طور پر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ مسئلہ ماموں کے عہد کی پیداوار ہے اور بعض اس کو اس سے بھی بعد کے ادوار کی پیداوار بتاتے ہیں حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ فتنہ خلافتِ نبی عباس سے بہت پہلے بنو امیہ کے زمانہ میں ہی پیدا ہو گیا تھا۔ چنانچہ ابن اثیر نے اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے عہد کے واقعات میں لکھا ہے کہ

”ہشام کے دور حکومت میں جو عدین درہم نے قرآن کے مخلوق ہونے کا

دعویٰ کیا تو ہشام نے اس کو عراق کے گورنر خالد القسری کے پاس بھیجا کہ اسے قتل کر دیا جائے۔ خالد نے دربار خلافت کے حکم کے برخلاف جعد کو قید تو کر دیا مگر قتل نہیں کیا۔ ہشام کو جب اس کی خبر ہوئی تو اس نے خالد کو سخت تہدید کی اور بتا لکھا کہ جعد بن درہم سپردِ تیغ کر دیا جائے۔ چنانچہ بقرعید کے دن خالد نے لوگوں سے کہا "مسلمانو! تم جاؤ قربانیاں کرو اللہ تعالیٰ قبول فرمائے، میں آج جعد کی قربانی کرتا ہوں، یہ شخص کہتا ہے کہ اللہ نے حضرت موسیٰ سے کلام نہیں کیا اور حضرت ابراہیم کو اس نے اپنا خلیل نہیں بنایا۔ اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے بلند و بالا ہے جن کو جعد کہتا ہے۔ یہ کہہ کر خالد اپنی سواری سے اُترا اور جعد کو ذبح کر دیا۔"

علاوہ بریں مروان بن محمد کے حالات میں بھی ابن اثیر نے لکھا ہے کہ مروان کو جعد بن درہم کی نسبت سے جعدی کہتے ہیں کیونکہ وہ خلقِ قرآن کا قاتل تھا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ نبو امیہ کے زمانہ میں ہی پیدا ہو گیا تھا۔ لیکن خلفاء کی سخت گیری اور تشددانہ پالیسی کے باعث اس زمانہ میں برگ و بالہ نہیں لاسکا اور سر اٹھاتے ہی اس فتنہ کو وبا دیا گیا۔ لیکن تیسری صدی ہجری کے اوائل میں یہ فتنہ پھر اٹھا اور اس زور شور سے اٹھا کہ قصرِ خلافت کے بام و در اس کی شورش سے گونج اٹھے اور بغداد میں گویا بھونچال سا آگیا۔ اگر اصل مسئلہ کی حقیقت پر غور کیا جائے تو نہی آتی ہے اور سخت افسوس ٹھی ہوتا ہے کہ بات کچھ بھی نہ تھی جسے ایک افسانہ بنا دیا گیا۔ سوال یہ تھا کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ محدثین کہتے تھے کہ

غیر مخلوق ہے اور معتزلہ کا قول تھا کہ مخلوق ہے لیکن اصل موضوع بحث کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ دونوں اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہیں۔ محدثین قرآن کو جو غیر مخلوق کہتے تھے تو اس سے مراد کلام نفس تھا نہ کہ کلام لفظی اور معتزلہ جسے مخلوق مانتے تھے وہ کلام لفظی تھا یعنی وہ الفاظ جنہیں ہم تلاوت کے وقت پڑھتے ہیں اس سے مراد کلام نفسی نہ تھا جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور جو بے شبہ ازلی اورابدی ہے اور غیر مخلوق چنانچہ امام بخاری سے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری کے مقدمہ میں تصریح کی ہے، یہی قول مروی ہے۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب بات صرف اتنی تھی اور درحقیقت یہ نزاع حقیقی نہیں بلکہ لفظی تھا تو اس نے اس قدر طول کیوں کھینچا اور تاریخ اسلام میں اسے کیوں اتنی اہمیت کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ یہ زمانہ وہ تھا جب کہ یونان اور روم کے علوم و فنون سیلاب کی طرح اسلامی ملکوں میں امنڈے چلے آ رہے تھے اور ان کے اثر سے مذہب کی سادہ حقیقتوں پر بھی عقلیت اور فلسف کے رنگ میں غور کیا جانے لگا تھا۔ اس عہد میں جو خلیفہ اسلام تھا یعنی ماموں رشید وہ خود اس رنگ میں ڈوبا ہوا تھا۔ نسائیہ خود ماں کی طرف سے فارسی تھا اور پھر جن لوگوں سے اس نے تعلیم پائی تھی ان میں وہ بھی تھے جو دراصل معتزلی تھے یا متہم بالاعتزال تھے۔ مثلاً یحییٰ بن مبارک الزیدی۔ اس بنا پر اس کو قدرتا اعتزال کی طرف میلان تھا۔ اور اس طبقہ کے لوگوں کو زیادہ پسند کرتا تھا۔

ثامتہ بن اشترس جو اس گروہ کا سرخیل تھا۔ ماموں اس کی بڑی قدر کرتا تھا۔ دو مرتبہ اس کو وزارت کا عہدہ بھی پیش کر چکا تھا۔ اس کے علاوہ ابوالہذیل الصلاف اور ابراہیم بن سیار وغیرہ بھی ماموں کے مزاج میں بڑے ذیل تھے ان مشائخ اعتزال کی صحبت اور اثر اور رطاطا میں وغیرہ کی کتابوں کے مطالعہ نے ماموں کو طبعاً عقائیت پسند بنا دیا تھا اور وہ ہر چیز کو جو دین کا جز ہو عقل اور فلسفہ کی کسوٹی پر پرکھنے کا جوگر ہو گیا تھا۔

اسی شوق میں وہ دربار خلافت میں مناظرہ اور مباحثہ کی مجلسیں منعقد کرتا تھا ایک مرتبہ اسی قسم کی مجلس میں ایک عیسائی نے تقریر کی اور اس نے حضرت عیسیٰ کو قدیم بتایا جب اس سے دلیل کا مطالبہ کیا گیا اس نے کہا کہ قرآن میں حضرت عیسیٰ کو کلمۃ اللہ کہا گیا ہے اور اللہ کا کلمہ ہمانوں کے عقیدہ کے مطابق غیر مخلوق یعنی قدیم ہے ہی۔ اس لئے حضرت مسیح بھی کلمۃ اللہ ہونے کے باعث قدیم اور غیر حادث ہوئے۔

عیسائی مقرر کا یہ عجیب و غریب استدلال ماموں کو بے چین کر گیا۔ اب اس نے خود قرآن مجید کے مخلوق ہونے پر غور کیا۔ ارباب علم سے اس کی نسبت رائے معلوم کی تو یہ ظاہر ہے کہ کلام کا لفظ سنتے ہی ذہن کلام لفظی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور کوئی کلام لفظی یہاں تک کہ خود قرآن بھی فلسفہ کی اصطلاح کے مطابق غیر مخلوق نہیں ہو سکتا مولانا سندھی نے یہ بالکل بجا فرمایا ہے کہ عجیبی دماغ کے لئے کسی

کلام کو غیر مخلوق باور کرنا ناممکن ہے۔ یہاں مولانا کی مراد ”عجمی دماغ“ سے
 ”عجمیت زدہ“ یعنی متفلسف دماغ ہے، ان کے برخلاف اہل عرب وہ
 اعتقاد تھے۔ یہاں تک کہ ان کے یہاں اگر کوئی غیر معمولی قسم کا شاعر
 ہوتا تھا تو یہ سمجھتے تھے کہ اس میں جن بولتا ہے اور وہ اسے اشعار کا
 الہام کرتا ہے چنانچہ ایک شاعر کا لقب ”دیک ابن جنون“ کا مرع
 اسی بنا پر تھا۔ عرب کسی مابعد الطبیعیاتی مسئلہ میں جس کو وہ مذہبی عقائد
 کی بنا پر پہلے سے سنتے چلے آ رہے تھے۔ شک کرنے کے عادی نہ تھے
 اسی بنا پر انہوں نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پیغمبران
 لیا تو اب اس کے بعد وہ آپ کی ہر چیز پر بے چون و چرا ایمان لے آئے۔
 خدا ایک ہے۔ وہی سب کام کرتا ہے قرآن مجید اس کا کلام ہے جبریل
 امین اس کو لے کر نازل ہوتے ہیں۔ یہ سب چیزیں وہ تھیں کہ عربوں
 نے ان کو جس طرح سنا اسی طرح مان لیا اور جیسا کہ اقبال نے کہا
 ہے اورین کا سیدھا راستہ بھی یہی ہے۔

عقل در سچاک اسباب و علل

عشق چو گان باز میدانِ عمل

یہی سادہ اعتقادی یا ”اعتقاد عجوزی“ ہے جس کے باعث ایک

انسان اپنے اندر عمل کلبے پناہ جذبہ محسوس کرتا ہے۔ اور کارزار جہاد

کو شمش میں مردانہ وار قدم رکھتا ہے۔ یہ حقیقت خواہ کتنی ہی

خوشگوار ہوتا ہم یہ تسلیم کرنا ناگزیر ہے کہ نفسیاتی طور پر علوم و فنون

یونان سے متاثر ہو جانے کے بعد یہ سادگی قائم نہیں رہ سکتی تھی اور اس
 تاثر سے جو شکوک و شبہات دین کے مسائل میں پیدا ہو گئے تھے
 ان کا حل اسی طرح ہو سکتا تھا کہ یا تو فن کے مسائل اور اس کے مسلمات
 سے بالکل صرف نظر کیا جاتا اور اس بحث سے کوئی سروکار ہی نہ رکھا
 جاتا کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ اور دوسری صورت یہ تھی کہ
 فن کے مسلمات کا جائزہ لیا جاتا۔ اور ربطِ حادثہ بالقدیم اور تعددِ قدما
 وغیرہ ایسے امور میں فلسفہ یونان نے جو کھٹو کر کھائی تھی اس کی نشان دہی
 کی جاتی۔ ان میں سے پہلا طریقہ وہ تھا جو محدثین کرام نے اختیار کیا۔ چنانچہ
 مورخ ابن جریر طبری کا بیان ہے کہ جب اسحاق بن ابراہیم نے ماموں شید
 کے فرمان کے مطابق محدثین کے ایک بڑے گروہ کو (جس میں امام حمزہ بن
 حنبل اور شبر بن ولید گل سرسبد کی حیثیت رکھتے تھے) فرداً فرداً
 بلایا اور ان کو خلیفہ وقت کا فرمان پڑھ کر سنانے کے بعد خلق قرآن
 سے متعلق ان کی رائے دریافت کی تو امام احمد بن حنبل نے صرف یہ
 فرمایا کہ

القرآن کلام اللہ

لا اذید علیہا

قرآن اللہ کا کلام ہے۔ میں

اس سے زیادہ نہیں کہوں گا

اس بحث کے سلسلہ میں ایک شخص ابن البکار اصغر نے امام سے
 دریافت کیا کہ اچھا! خدا اپنے آپ کو سمیع و بصیر کہتا ہے تو اس کے کیا
 معنی ہیں اور خدا کے سمیع و بصیر کی کیا حقیقت ہے؟ اس پر بھی امام خلد

مقام نے یہی فرمایا کہ

ہوگا و صف نفسہ یعنی وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اس نے خود اپنا وصف بیان کیا ہے
امام احمد بن حنبل کی طرح آپ کے چند اور ساتھیوں نے بھی یہی کہا کہ
قرآن اللہ کا کلام ہے اور بس! اس سے بحث نہیں کہ وہ مخلوق ہے یا
غیر مخلوق۔ اور اصل یہ جواب کا ایک صحیح طریقہ تھا جو ان اکابر امت نے
اختیار کیا ہے۔

یہاں دوسرا طریقہ یعنی یہ کہ فن پر براہ راست حملہ کیا جاتا اور اس کے
سلمات کی رکاکت کو ظاہر کیا جاتا تو اس کی جرأت افسوس ہے کہ اس زمانہ
میں کسی کو نہیں ہوئی۔ ایک مدت کے بعد امام غزالی نے تہافت الفلاسفہ
لکھ کر دراصل اس عمارت بگڑی کو منہدم کر دیا جو فلسفہ کی بنیاد پر کھڑی کی
گئی تھی۔ پھر جو فقوڑی بہت کسر رہ گئی تھی اسے حافظ ابن تیمیہ نے پورا
کیا۔ چنانچہ آپ نے ایک طرف الرد علی المنطقین لکھ کر یونانی منطق
کی رکاکت ظاہر کی اور دوسری جانب اپنے رسالہ صفة الکلام میں یہ ثابت
کیا کہ ذوات قدیم و واجب الوجود و محل حوادث ہو سکتی ہے۔ اگرچہ علماء نے
حافظ ابن تیمیہ کے اس دعویٰ کو ان منفردات میں شمار کر کے اس کا وزن
کم کر دیا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک امام ابن تیمیہ نے یہ دعویٰ کر کے اور
اس کو بدلائل ثابت کر کے بحث کا رخ ہی پلٹ دیا ہے اور ایک عجیب

اطمینان بخش راہ پیدا کی ہے۔

پس اعتراض کے جواب کے یہی دو صحیح طریقے تھے۔ لیکن مامون پر
اعتراض کا اس درجہ غلبہ تھا۔ یا عیسائی مقرر کی تقریر اس پر اس طرح کا جادو
کر گئی تھی کہ محدثین کرام بار بار فرماتے تھے کہ قرآن اشک کا کلام ہے اور
وہ اس سے زیادہ کچھ اور نہیں کہنا چاہتے تھے۔ لیکن خلیفہ اسلام کا
نمائندہ برابر مصر تھا کہ ”یہ بتاؤ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق“ ایک
طرف اعتراض کی یہ پورش اور اصرار۔ اور دوسری جانب محدثین کرام
کی یہ احتیاط کہ ”لفظی بالقرآن مخلوق“ سے بھی بالکل اجتناب۔ اس سرکشک
نے ایک عظیم فتنہ و ابتلا کی شکل اختیار کر لی۔

محدثین کی جلالت شان سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ تاہم کم از کم
کم نیری سمجھ میں آج تک یہ بات نہیں آئی کہ آخر ”لفظی بالقرآن
مخلوق“ کے نہ کہنے پر بھی انھیں اس قدر سخت اصرار کیوں تھا؟ انتہا
یہ ہے کہ امام بخاریؒ اس کے قائل تھے تو محدثین نے انھیں بھی برداشت
نہیں کیا اور وطن کی سر زمین تک ان پر تنگ کر دی۔

پھر اس گروہ کے بالمقابل جو لوگ اعتراض کے اثر سے قرآن مجید
کو مخلوق کہتے اور اس پر اصرار کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان کا طریقہ
تو غیر دینی تھا ہی کیونکہ جب یہ قول اکبر الہ آبادی کے خود خدا کی ذات
کا یہ عالم ہے کہ

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا بس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے

تو فلسفہ کی محدود اصطلاحات و نظریات کی روشنی میں اس کی صفات کی صحیح حقیقت کیونکر معلوم ہو سکتی ہے۔ ان سے کوئی پوچھتا کہ اچھا قرآن مجید کس الفاظ جن کی ہم تلاوت کرتے ہیں وہ تو مخلوق ہیں۔ لیکن جو قرآن خدا کی ذات کے ساتھ کلامِ نفسی کے مرتبہ میں قائم ہے اس کی نسبت تم کیا کہتے ہو۔ تو بحث وہیں ختم ہو جاتی اور آگے نہ بڑھتی۔

اس موقع پر ایک بات کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ قرآن مجید کو ”فی لوح محفوظ“ فرمایا گیا ہے۔ سوال ہو سکتا تھا کہ لوح میں قرآن کے ہونے کی کیا صورت ہے؟ حضرت شاہ ولی اللہ نے اس سوال کے جواب میں عجیب بات فرمائی ہے۔ ارشاد ہے کہ قرآن کا لوح محفوظ میں ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں حافظ کے دماغ میں قرآن ہے۔ حضرت شاہ صاحب کے اس ارشاد سے اس پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ جب ہم قرآن کو اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں تو اگرچہ ہم ٹھیک ٹھیک اس کی حقیقت متعین نہ کر سکیں، تاہم اس کو کسی ایک مادی اور جسمانی چیز پر تیس کر کے اس کے لئے مادی احکام ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔ حضرت شاہ صاحب کے اس ایک جملہ سے غور کیجئے تو صفاتِ باری کو ذاتِ باری سے جو تعلق ہے اس پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

اس تقریر سے مدعا یہ ہے کہ ”القرآن کلام اللہ“ سے آگے بڑھ کر مخلوق اور غیر مخلوق کی جو بحث پیدا ہوئی وہ صرف ایک نقلی بحث تھی، تاہم دونوں گروہوں نے اپنی بات کے منوانے کے لئے کوئی دقیقہ فرود گذاشت نہیں

کیا اور چونکہ مخلوق کہنے والوں کی پشت پر حکومت و سلطنت کی طاقت و قوت تھی اس بنا پر دوسرے گروہ کو شدید ترین مصائب اور آفات و بلاؤں کا سامنا کرنا پڑا۔ اگر موضوع نزاع کی تنقیح کی جاتی تو غالباً معاملہ آگے نہ بڑھتا لیکن ایسا نہیں ہوا اور پھر اس کا جو کچھ نتیجہ ہوا وہ ارباب نظر و خبر پر پوشیدہ نہیں ہے۔

اسی بنا پر مولانا سندھی غلط قرآن کی بحث میں کسی ایک گروہ کے ہی شاکی نہیں ہیں بلکہ وہ دونوں طرف سے زیادتی کے قائل ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:-

امام بخاریؒ نے یہ تفریق کی تھی کہ قرآن مجید کا جو تلفظ کیا جاتا ہے وہ عبادت اور مخلوق ہے لیکن محدثین نے اس کی یہی نکتہ لفظ کی اور ان کو اس کی یاداش میں مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ قرآن میں صورت میں ہو غیر مخلوق ہی اس کے خلاف دوسرے گروہ والوں نے بھی اپنی طرف سے غلو اور تشدد میں مدد کر دی۔ (ص ۲۶۷)

ظاہر ہے کہ یہ اختلاف کفر و اسلام کا اختلاف نہیں تھا جو لوگ قرآن مجید کو مخلوق مانتے تھے وہ بھی بہر حال اسے کلام الہی ہی تسلیم کرتے تھے محض ایک نفظی نزاع تھا جس کا سبب مولانا سندھی عربیت اور عجمیت کی کشمکش بتاتے ہیں۔

اگر عربیت اور عجمیت سے مراد نسلی خصوصیت ہے تو جیسا کہ ہم پہلے

کہہ آئے ہیں کم از کم محدثین کرام کی ذات اس سے بلند تھی کہ وہ محض اس
 بنیاد پر اس قدر ہنگامہ آرائی کرتے۔ البتہ اگر عربیت اور عجمیت سے
 عربی ذہنیت اور عجمی ذہنیت اور ان کی باہمی جھگڑا مراد ہے تو اس
 میں شبہ نہیں کہ خلق قرآن کے نزاع کی بنیاد و اصل انھیں دو ذہنیتوں
 کی جنگ تھی۔ عرب سادہ اعتقاد تھے وہ جس طرح خدا کی ذات و صفات
 پر فلسفیانہ موٹنگائی نہیں کرتے تھے اسی طرح کلام کے مسئلہ میں ان کے طینان
 کے لئے صرف یہ بات کافی تھی کہ قرآن کلام الہی ہے اور بس لیکن معتزلہ
 فلسفہ اور عقلیت پرستی کے باعث ہر بات کی مین میگہ نکالنے کے عادی
 تھے چنانچہ اس مسئلہ میں انہوں نے تنقیحات کرنی شروع کر دیں اور اس
 صورت نے ایک عظیم فتنہ کی شکل اختیار کر لی۔

یہ واضح رہنا چاہئے کہ اس نظریہ میں مولانا سندھی منفرد نہیں ہیں
 شیخ خضریٰ بک تاریخ التشریح الاسلامی میں لکھتے ہیں۔

”دولت عباسیہ دو عصبتوں پر مرکوز تھی۔ ایک عربی عصبت

اور ایک فارسی عصبت، عرب تو ان کے دوست تھے ہی
 عجمی عصبت اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ عجمیوں نے ہی بنو عباس
 کی خلافت کے لئے پروپیگنڈا کیا تھا اور ان لوگوں کا دربار میں
 بڑا اثر تھا۔ خلفاء بنو عباس کا معمول یہ تھا کہ ان کو جب کسی ایک
 فریق کی طرف سے کوئی ناگواری ہوتی تھی تو وہ دوسرے فریق
 کا سپہارا لیتے تھے۔ پھر جب ماموں رشید کا زمانہ آیا تو چونکہ اس

کی تربیت خالص فارسیانہ تھی اور انھیں اہل فارس کے ہاتھوں اس کو اپنے بھائی امین پر فتح ہوتی تھی۔ اس بنا پر ماموں نے اہل کارد کا کیا کہ وہ عربی عصبیت کو ختم کر دے اور دوسرے فرقہ کی عصبیت کو بھیسوں کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچائے۔

اسی صفحہ پر آگے چل کر لکھتے ہیں:-

”خلفای بنی عباس کی اس روش کا انجام یہ ہوا کہ ۳۳۰ھ کے آتے آتے

خلافت کا نام ہی نام رہ گیا اور قوت و طاقت عربوں کے ہاتھ سے نکل کر

دوسری قوموں ایرانی، دیلی ترک اور بربر کی جانب منتقل ہو گئی۔“

پھر خاص خلق قرآن کا ذکر اس طرح کرتے ہیں:-

ماموں رشید کو یونانی علوم فنون سے بڑا شغف تھا چنانچہ یہ کتابیں خوب پھیلیں

اور یہ بہت بڑا سبب تھا اس بات کا کہ اہل کلام کی بات بن آئی۔

اور انہوں نے ارباب حدیث و روایت کو اس مرتبہ بلند کرانے کی کوشش

کی جو انہیں حاصل تھا۔ ماموں رشید کو اسی طبقہ کی سرپرستی حاصل تھی۔ اسی کشمکش

کا نتیجہ خلق قرآن کے فتنہ کا آغاز و ظہور ہوا، اور ماموں نے اہل حدیث کو مجبور

کیا کہ وہ اپنا عقیدہ بدل دیں۔

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ اس کشمکش کی وجہ سے شکرانیہ شہو بہت بھی اس زمانہ میں

پیدا ہوئی تھی اور اس نے عربوں اور عجمیوں دونوں کو بری طرح متاثر کر دیا تھا۔ اس بنا پر

مولا امامت علی کا خیال اس بارہ میں باطل بنے اہل اور بے بنیاد نہیں ہو سکتے بلکہ اس کے

قرآن موجود ہیں، امام احمد بن حنبل کی ذات والا صفات کی نسبت تو اس خیال

لہ تاریخ التشریح الاسلامی ص ۱۰۵ و ۱۰۶

کا قائم کرنا بڑی جرات اور دلیری کا کام ہے تاہم اگر محدثین کی جماعت میں بھی بعض حضرات اس قسم کے ہوں جو اس ذہنیت سے متاثر ہوں اور جو شعوری یا غیر شعوری طور پر کسی اور فرقہ کے ماتحت اس تحریک میں حصہ لے رہے ہوں تو اس زمانہ کے عام حالات اور سیاسی کشمکش کے پیش نظر بعد از قیاس نہیں ہو چنانچہ امام ذہلی جو خود ایک بڑے محدث ہیں اور امام احمد بن حنبل کے تلمیذ ہیں جب امام بخاری نیشاپور شریف لائے اور خلق قرآن کے مسئلہ میں دونوں میں اختلاف ہوا جس کے نتیجے میں پھر امام بخاری کو نیشاپور چھوڑنا پڑا تو اس وقت امام بخاری نے امام ذہلی کی نسبت جو ارشاد فرمایا ہے وہ یاد رکھنے کے قابل ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں

”خدا گواہ ہے کہ میں نے نیشاپور میں قیام کا ارادہ کسی سرے سرے یا اگر کسی وجہ سے نہیں کیا ہے اور نہ مجھ کو یہاں کی ریاست اور رعایت مطلوب ہے بلکہ میں نے مخالفوں کے غلبہ کی وجہ سے وطن میں جا کر رہنا چاہا۔“

یہ وہاں کا ارادہ کیا تھا اور میں یہاں چلا آیا۔ لیکن اس کے باوجود یہ شخص ذہلی جو میرے پیچھے پڑ گیا ہے تو اس کی وجہ وہ علم ہے جو خدا نے مجھ کو عطا فرمایا ہے اور بس اس مخالفت کی وجہ

اس کے سوا کچھ بھی نہیں۔“

پس امام بخاری ایسا جلیل القدر محدث امام ذہلی ایسی شخصیت کی نسبت اس قسم کی بات کہہ سکتا ہے تو اگر مولانا سندھی نے بھی اس عہد

لے مقدمہ فتح الباری طبع منیری ص ۲۰۴

کے حالات و قرآن کے پیش نظر یہ فرمایا کہ خلق قرآن کی بحث کا مبنی عمومی
 حیثیت سے عربی اور عجمی ذہنیت کی باہمی پبرد آرمائی تھا تو کونسا گناہ
 کیا! بہت سی تحقیقاتیں ہوتی ہیں جو بلند پایہ شخصیتوں کی عظمت کے باعث
 مستبعد اور دراز کار معلوم ہوتی ہیں۔ مگر دراصل وہ ہوتی ہیں حقیقت
 ہی۔ محدثین اور ارباب رائے پھر فقہاء کے باہمی اختلافات اور ان
 کی معرکہ آرائیوں کی تاریخ کا اگر جائزہ لیا جائے تو اس قسم کی بہت
 سی حیرت انگیز مثالیں نظر آسکتی ہیں۔

قرآن مجید کے الفاظ و معانی کے باہمی ربط و تعلق کو کلام الہی کی حیثیت
 سے عقلی طور پر سمجھنا اور سمجھانا نہایت مشکل کام ہے۔ مولانا سندھی کے بعض الفاظ
 سے فاضل ناقد کو یہ شبہ ہو گیا ہے کہ مولانا غالباً فقط معانی کو ہی قرآن سمجھتے
 ہیں چنانچہ لکھتے ہیں:-

”وہ تو معانی کو ہی قرآن سمجھے گا۔ اس فقرہ سے شبہ ہوتا ہے

کہ کہیں کچھ اور تو نہیں مراد لیا جا رہا ہے“ (معارف ص ۱۸۰)

حالانکہ یہ شبہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا سندھی ایک سچے اور سچے مسلمان
 کی طرح قرآن مجید کے الفاظ اور معانی دونوں کو کلام الہی یقین کرتے ہیں۔
 لیکن اس کے باوجود الفاظ اور معانی میں ملبوس اور لباس کی جو نسبت
 ہے اس کا لحاظ رکھتے ہیں اور گویا اس طرح وہ ان علماء کے خلاف احتجاج
 کرتے ہیں جنہوں نے اسی توجہ کو زیادہ تر قرآن کے الفاظ پر ہی مرکوز رکھا
 ہے، یہاں تک کہ قرآن مجید میں قرآن کی کسی سورت کا مثل لائے گی جو

تحدی کی گئی ہے تو ان علماء کا اس بارہ میں خیال یہ ہے کہ یہ تحدی نظم قرآن کے اعتبار سے ہی ہے۔ مولانا سندھی کا اس معاملہ میں خیال یہ ہے کہ معانی مقدم ہیں اور الفاظ موخر۔ اس بنا پر تحدی میں بھی زیادہ زور معانی پر ہے اگرچہ قرآن کے الفاظ بھی کلام الہی ہونے کے باعث متحدی بہ ہیں۔ ہمارے استاذ مولانا سید محمد انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ بھی تحدی معانی و الفاظ دونوں کی حیثیت سے مانتے تھے اور یہی صحیح معلوم ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ اس قدر سنجیدہ اور نازک مسئلہ ہے کہ میں عقلی طور پر اس طور گفتگو کرنے کی ہمت نہیں رکھتا۔ ڈرتا ہوں کہ مبادا قلم سے کوئی ایسی بات نکل جائے جس میں آخرت میں پکڑ ہو، تاہم اپنے مکرم دوست سے درخواست کروں گا کہ وہ اس باب میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی تقریر اخیر الکثیر ص ۳۲ و ۳۳۔ اور پھر صفحہ ۱۰ اور تفہیمات الہیہ ۱۸۵ ملاحظہ فرمائیں ممکن ہے کہ اس طرح فکر میں کچھ وسعت پیدا ہو اور مولانا سندھی کے بعض الفاظ سے انھیں جو توجش پیدا ہو گیا ہے وہ کم ہو جائے۔ راقم الحروف نے وحی الہی کی تصنیف کے زمانہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کے ان ارشادات کی روشنی میں مہینوں اس پر غور کیا ہے اور خود اچھی طرح اس کو سمجھ کر متعدد بار لکھنے کی کوشش کی مگر جب کبھی اس ارادہ سے قلم اٹھایا دل کے اندر سے کسی نے فوراً کہا۔

تو کارِ زمیں رانگو ساختی

کہ با آسماں نیز پر ساختی

اور میں نے قلم و میں رکھ دیا۔ خود حضرت شاہ صاحبؒ بھی سب کچھ لکھنے
 کے بعد آخر میں فرماتے ہیں۔ اللہم انت اعلم بغیب السموات و
 الارض (انجیر الکثیر ص ۱۰۰)

مولا ناسدھی کا کمال یہ ہے کہ چونکہ حضرت شاہ صاحبؒ ان کے
 جسم و جان پر چھائے ہوئے ہیں اس لئے وہ ان مسائل پر بھی غور کرتے
 ہیں اور پھر اپنے یقین اور وثوق کی بنا پر جو سمجھتے ہیں وہ بے جھجکا
 کہہ بھی گزرتے ہیں۔

اکبر کا دین الہی

خلق قرآن کے علاوہ جس پر زیادہ سے سے کی جاتی ہے وہ
مولانا کا خیال دین الہی سے متعلق ہے۔ قبل اس کے اس پر گفتگو
کی جائے یہ عرض کرنا مناسب ہے کہ جب مولانا کا ایک نامہ سامقہ
جو بعد میں "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" کے نام سے چھپ
کر ہمارے پاس بغرض تبصرہ آیا تو اس خاکسار نے "برہان" بابت
جنوری ۱۹۱۵ء میں اس پر تبصرہ کرتے ہوئے دین الہی سے متعلق حسب
ذیل لفظوں میں اظہار خیال کیا تھا۔

”لیکن کتاب کے صفحہ ۵۰ پر مولوی نور الحق کا یہ جملہ ہماری
رائے میں جو کام اکبر نے شروع کیا وہ اسارا صحیح تھا۔ دیکھ کر
ہم کو نہ صرف تعجب بلکہ حد درجہ افسوس بھی ہوا۔ معلوم نہیں اکبر
کے اس کام میں مشرکہ عورتوں سے خود اپنی اور شہزادوں

کی شادی کرنا بھی داخل ہے یا نہیں۔ دین الہی سے متعلق ملا
 عبدالقادر بدایونی نے اپنی تاریخ میں جو کچھ لکھا ہے اگر اس سے
 صرف نظر کر لیا جائے تب بھی خود حضرت مجدد الف ثانی کے
 مکتوبات اور ابوالفضل کے رفات سے اس دین کے متعلق جو
 معلومات حاصل ہوتی ہیں، ان کے پیش نظر اکبر کے فعل کو اساساً
 صحیح کہنا تو کجا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اکبر مسلمان بھی تھا یا نہیں
 اگر اس جملہ کا انساب مولانا (سندھی) کی طرف صحیح ہے
 تو ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ ایک انتہائی مخلص اور زمین
 و طابع اور مجاہد ہونے کے باوجود مولانا کی چند اسی قسم کی
 ماوراء عقل باتیں ہیں جنہوں نے آج تک مولانا کو کسی جماعت
 کا قائد نہیں بننے دیا اور مسلمانان ہند اجتماعی حیثیت
 سے مولانا کے شمع افکار سے اپنے ظلمت خانہ قلب و دماغ کو
 روشن کرنے میں کامیاب نہ ہوسکے۔ (برہان جنوری ۱۹۲۱ء)

۱۔ مولانا سندھی "برہان" میں اس تبصرہ کے چھپنے کے وقت شکر ہو میں تشریف
 رکھتے تھے۔ کچھ دنوں بعد جب وہ دہلی آئے اور مجھ کو شرفِ ملاقات حاصل ہوا
 تو مولانا سے مجھے دیکھتے ہی سینہ سے لٹایا اور فرمایا کہ "برہان" میں تمہارا تبصرہ
 پڑھ کر تمہاری وقعت میری نظر میں دو چند ہو گئی کیونکہ تم کو مجھ سے جو اخلاص و
 محبت ہے اس کا مجھ کو پورا عالم اور احساس ہے۔ اس کے باوجود بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

وہ بات تو خیر آئی گئی ہو گی! لیکن یہ خلش ہمیشہ رہی کہ مولانا عین الدین نے
ایسا تبصرہ عالم حسن کا تھلب فی الدین مجھے روزِ روشن کی طرح معلوم تھا اور جو
حضرت مجدد الف ثانی ہو حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی دو دنوں کو اپنا
ایام بھی مانتا تھا وہ کیونکر اکبر کا اس معاملہ میں کسی حیثیت سے بھی مداح
ہو سکتا ہے۔

اکبر کے دین الہی اور اس عہد کے خاص حالات کے متعلق ابھی حال
میں جو تحقیقات انگریزی زبان میں ہوئی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ اکبر آخر
(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تم کو میرے جس خیال سے اختلاف تھا اس کو تم نے بر ملا ظاہر کر دیا۔ یہ تمہاری صاف گوئی
اور صاف باطنی کی دلیل ہے۔“

ہائے افسوس! کہ اب ایسے عالی جوصلہ شفیق بزرگ کہیں نظر نہیں آتے
ولیسیت عشیات الہی برواجع علیہ و لکن خل عینیک تد معاً
اس معاملہ میں اکبر کی طرف سے میرے دل میں جو شدید نفرت اور غم و غصہ ہے اس کا اندازہ ہی
سے ہو سکتا ہے کہ گذشتہ سال دہلی کے ایک کالج میں ایک جلسہ تھا میں اس میں ایک تاریخی
موضوع پر تقریر کرنے والا تھا مجھ سے پہلے خواجہ حسن نظامی کی تقریر ہوئی اور اس میں انہوں
نے کہا کہ اکبر اور دارا شکوہ تو اور رنگ زیب عالمگیر سے بھی زیادہ بکے مسلمان صوفی تھے میں یہ سن
کر غصہ کو ضبط نہ کر سکا اور کارکنان جلسہ سے صاف کہہ دیا کہ جس جلسہ میں اس قسم کی مہل باتیں
کہی جائیں میں اس میں کوئی تقریر نہیں کر سکتا اس پر مجمع میں سخت اضطراب پیدا ہو گیا
کارکنوں نے کھلے لفظوں میں معذرت کی اور سخت افسوس کا اظہار کیا تب میں نے تقریر کی

عمر میں تائب ہو گیا تھا اور اس نے مرتے وقت سورہ یس بھی سُنی تھی پھر
 خاص دین الہی کی نسبت بھی جیسا کہ مسٹر مکھن لال چودھری نے اپنی کتاب
 میں ثابت کرنی کوشش کی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ دین الہی
 دراصل اسلام کی ہی ایک "اجتہادی شکل" تھی۔
 پروفیسر سری رام شرمانے بھی اپنی کتاب میں

The Religious Policy of Great Mughals میں اکبرؒ کو مسلمان ثابت
 کیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ سب صحیح ہو اور اکبرؒ واقعی آخر میں اپنی لغو اور محکمہ
 انگیز حرکات سے تائب ہو گیا ہو، اور یہ بھی درست ہو کہ جیسا کہ اس نے
 عبدالقزلباش اور زیب والی توران کو ایک خط میں لکھا ہے، اس نے خدائی
 کا دعویٰ نہ کیا ہو، لیکن ان سب باتوں کے باوجود دین الہی کے متعلق کوئی
 صفائی پیش نہیں کی جاسکتی اور اس کا جو بیولی مجرد عن الصورۃ الجسمیہ ہمارے
 سامنے آتا ہے اسے کسی حیثیت سے بھی اسلام سے قرین نہیں کہا جاسکتا،
 ان وجوہ کی بنا پر دین الہی سے متعلق مولانا سندھی کا ارشاد براہِ ذل میں خا
 بن کر کھلتا رہا اور میں غور کرتا رہا کہ مولانا کے تخیل کا پس منظر سمجھ سکوں۔
 اس راہ میں سب سے بڑی مشکل یہ تھی کہ دین الہی سے متعلق تاریخی طور پر
 مجھ کو جو کچھ معلوم تھا میں اس میں اور مولانا کے ارشاد میں تطبیق کی کوشش
 کرتا تھا اور اس میں ناکامی ہوتی تھی۔ اب مولانا کے افکار کا یہ مجموعہ نظر
 سے گذرا اور اطمینان سے اس پر غور کرنے کا موقع ملا تو مولانا کا نقطہ
 خیال واضح ہوا جسے میں ذیل میں بیان کرتا ہوں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اور علوم کی طرح مولانا کا تاریخ کا مطالعہ بھی کافی وسیع اور عمدہ گیر ہے لیکن میرا اپنا ذاتی خیال یہ ہے کہ مولانا تاریخ کا مطالعہ ایک مورخ کی حیثیت سے نہیں کرتے ہر چیز کے متعلق ان کا ایک مخصوص مرتبہ اور منظم فکر ہے اور وہ اس فکر کی روشنی میں ہی تاریخ کا بھی جائزہ لیتے ہیں۔ پھر یہ جو چیزیں ان کو اس فکر کے لئے مددگار اور موید نظر آتی ہیں ان کو جن لیتے ہیں اور ان کو اپنے فکر کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ گویا اس طرح مولانا تاریخ سے ایک خادم یا مددگار کا کام لیتے ہیں۔ اسے مقصود بالذات سمجھ کر فنی اصول و قواعد کا زیادہ لحاظ نہیں رکھتے۔ رہا خود ان کا بنیادی فکر! تو اس کو وہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی تصنیفات و ارشادات پر قائم کرتے ہیں۔ چنانچہ دین الہی کے معاملہ میں بھی ایسا ہی ہوا ہے حضرت شاہ ولی اللہ سے انہوں نے وحدت الوجود اور وحدت ادیان کا تخیل لیا اور اس کے بعد انہوں نے ہندوستان کی تاریخ پر نظر ڈالی تو انہیں یہ محسوس ہوا کہ ہندوستان میں آکر مسلمان بادشاہوں کو یہاں کے لوگوں کے اختلاف مذہب اور اس مذہب میں ان کے تشدد اور سخت تنگ نظری کے باعث ہلکی انتظام و انصرام میں سخت دشواریاں پیش آتی تھیں۔ اکبر اپنی لاعلمی و نادانی اور مشیران کار کی بے راہ روی کی وجہ سے عظیم گمراہی کا شکار ہو گیا اس سے بہت پہلے قریب تھا کہ دوسرے مسلمان بادشاہ بھی شکار ہو جاتے۔ چنانچہ ضیاء الدین برنی کا سلطان

علاء الدین خلجی کے متعلق بیان کیا ہے کہ

سلطان علاء الدین خلجی ایک بادشاہ
 تھا جو نہ علم کی کچھ خبر رکھتا تھا اور نہ علماء
 کے ساتھ اس کا اٹھنا بیٹھنا تھا وہ
 جب بادشاہ ہوا تو اس کے دل میں یہ
 بات پیدا ہوئی کہ ملک داری اور جہان بانی
 ایک الگ کام ہے اور شریعت کے حکام
 اور روایت ایک جدا گانہ امر ہے۔
 بادشاہی کے معاملات بادشاہ ہی
 متعلق ہیں اور شریعت کے احکام فیوض
 اور منقولات کے سپرد ہیں۔ اس اعتقاد
 کی بنا پر ملک داری کے معاملات
 اس کی جو رائے ہوتی تھی اور جس میں
 وہ ملک کی جہان بانی دیکھتا تھا وہ نوا
 شریعاً بیان ہو یا ناجائز بہر حال
 کہ گزرتا تھا اور جہان داری کے معاملات
 میں کبھی وہ کوئی مسئلہ اور روایت
 نہیں پوچھتا تھا۔

سلطان علاء الدین خلجی بادشاہ

ہو کہ خبر از علم نہ داشت و با علماء اور

راویئے نشست و نشست نہ بود

است و چوں دربار شاہی رسید

در دل از پندش نقش بستہ کہ ملک

داری و جہان بانی علیحدہ کار ہے

است و روایت و احکام شریعت

علیحدہ امر نسبت و احکام بادشاہی

ببادشاہ متعلق است و احکام

شریعت بروایت قاضیان و

فتیان مفوض است و بر حکم

اعتقاد مذکور ہر چہ در کار ملک

داری اور اخراجم آمد کے و صلاح

ملک دران دید ہے ان کار خواہ

مشروع و خواہ نام مشروع

بکرو سے و ہرگز و راہور جہان داری

خود مسئلہ و روایتیہ پیر سید سے

وہ تو خدا کو ٹکروٹ کر دینا نصیب کرے قاضی منیث کو جنہوں نے
 افضل لکھا و کلمہ حق عند سلطان جائز پر عمل کرتے ہوئے علامہ الدین
 خلجی کو اس گمراہی پر بلا ٹوکا اور اس طرح ایک اسلامی سلطنت کو تباہ ہونے
 سے بچا لیا۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ اگر اس کے مشیران کا رہی ابوالفضل و فیضی
 اور اس کے مذہبی رہنما حاجی ابراہیم سرمندی، قاضی خاں بدخشان اور
 شیخ امان پانی پتی جیسے لوگ ہوتے تو کون کہہ سکتا ہے کہ سلطان علامہ الدین
 خلجی کا یہ جذبہ انانیت مذہب و تصوف کا غلاف اڑھ لیتا تو دین الہی جیسے
 کسی مضحکہ انگیز اور نہایت ملعون و نامعقول مشرب کی ایک باد کا سبب
 نہ بنتا۔

جہاں تک ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت و سلطنت کی توسیع
 اس کے استحکام اور دہریہ و جلال کا تعلق ہے سلطان علامہ الدین خلجی اور
 اکبر دونوں ایک ہی ترازو کے دو پلٹے نظر آتے ہیں لیکن اول الذکر علامہ حق
 کی جرات امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی بدولت اس افسوسناک گمراہی کو
 بچ گیا جس کا شمار ہمایوں ایسے فرشتہ خصلت باپ کا بیٹا اکبر ہوا جو اگرچہ
 بار بار خطوط میں عقل کو "نور خداوندی" کہتا ہے مگر اس کے باوجود عرفانی
 اور لال کپڑے پہن کر اور اپنے آپ کو "مرشد روحانی و جسمانی" کہلا کر اپنی
 بے عقلی کا نہایت افسوسناک مظاہرہ کرتا ہے اور ایک عالم کو اپنے
 اوپر ہنسنے کی دعوت دیتا ہے۔

رشتہ روی سے تری آیتہ ہر سو اتیرا

بعض لوگ علامہ الدین خلجی کی نسبت بھی یہ رائے رکھتے ہیں کہ اکبر کی طرح وہ بھی ملک رانی اور جہانداری میں مشروع و نامشروع کا لحاظ نہیں رکھتا تھا اور اسی بنا پر اس کی حکومت کو جاہ و جلال نصیب ہوا۔ حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ اکبر پر خود داری اور خود سبزی کا ایسا لہوت سوار تھا کہ اس کے سامنے کوئی دم نہیں مار سکتا تھا۔ چنانچہ قطب الدین خاں کو کہ اور شہباز خاں ایسے اس کی ناشائستہ حرکتوں اور فام خیالیوں پر ٹوکتے ہیں تو وہ ان دونوں کو حیلہ بہانہ سے کام لے کر مسطورہ عدم میں دفن کرا دیتا ہے۔ لیکن اس کے برخلاف فتوحات فیروز شاہ میں قاضی مغیث اور علامہ الدین خلجی کا مفصل مکالمہ اور اس کے علاوہ دوسرے علماء سے اس کی بات چیت پڑھئے تو معلوم ہو گا کہ یہ علماء کس جرأت اور بیباکی سے گفتگو کر کے ہیں یہاں تک کہ قاضی مغیث ایک دن بادشاہ سے گفتگو کرنے آئے تو مرنے کی پوری تیاریاں کر کے آئے تھے۔ گھر والوں سے رخصت ہوئے اور دستیں وغیرہ جو کچھ کرنی تھیں وہ بھی کرتے آئے تھے۔ لیکن اس کے باوجود بادشاہ صبر و تحمل سے ان کی گفتگو سنتا ہے اور پیشانی پر غنچو غضب کی ایک شکن تک ظاہر نہیں ہونے دیتا۔

یہ ہیں تفاوتِ رہ از کجاست تا کجا

بہر حال گذارش کا مقصد یہ ہے کہ ہندوستان میں امن و عافیت سے حکومت کرنے کی راہ میں مسلمان بادشاہوں کے لئے جو سب سے بڑی رکاوٹ تھی وہ ہندوؤں کا سخت مذہبی تعصب اور ان کی حدودِ

نورتن جس میں بھانت بھانت کے آدمی تھے وہ کب اسے چلنے سے روک سکتے تھے پھر چونکہ شروع شروع میں اکبر کو تصوف سے لگاؤ اور صوفیاء کو کام سے عقیدت تھی ہی۔ اس تقرب سے وحدت الوجود اور اس کے ذریعہ وحدت ادیان کا تصور بھی اس کے دماغ میں موجود ہو گا۔ اس بنا پر آگے دن کی خلفتار اور شب و روز کی حقیقتیں، باہمی عداوت و بغض قومی منافرت و استحقار ان سب چیزوں کو ختم کرنے کے لئے اس نے دوسرا راستہ اختیار کیا اور جس طرح قرآن مجید اہل کتاب کو کلمہ سوائے بینا و بینکم کی طرف آنے کی دعوت دیتا ہے اسی طرح اکبر نے اپنے مشیران کار کے مشورہ سے وحدت ادیان کی بنیاد پر مختلف ملتوں اور مذہبوں کے لوگوں کو صلح و آشتی کے ایک سلسلہ سے مربوط کر دینا چاہا اور درپردہ اس کا مقصد یہ تھا کہ اس طرح رفتہ رفتہ یہ لوگ مسلمان ہی ہو جائیں گے اور جو مسلمان نہیں بھی ہوں گے وہ کم از کم مسلمانوں سے بیگانوں یا "بلیچھوں" کا ساتھ ساتھ معاملہ نہیں کریں گے۔ ان لوگوں کے رویہ میں اتنی لچک کا پیدا ہو جانا بھی بہر حال مسلمانوں کے حق میں مفید ہو گا۔ کیونکہ تخت و تاج پر تو انھیں کا قبضہ ہے جب مسلمان جاہل گے اپنی قوت و اقتدار سے کام لے کر کسی غیر متوقع صورت حال کو اس کے ظاہر ہونے پر ختم کر سکیں گے۔

لہ اس موقع پر یہ یاد رکھئے کہ میں اپنے اندازہ کے مطابق مولانا سندھی کے تخیل کا پس منظر بیان کر رہا ہوں میرا اپنا جو نقطہ نگاہ ہے اسے اس کے ساتھ خلط ملط نہ کیجئے۔

پھر ممکن ہے اکبر اور اس کے مشیران کا رے اس خیال کو اس سے بھی تقویت ہوتی ہو، کہ وحدت الوجود اسلام کا کوئی بنیادی نظریہ یا عقیدہ نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے لیکن اس کے باوجود صوفیائے کرام نے اس کو اس درجہ فروغ دیا کہ وہ اسلامی ہندی تصوف کا ایک جزر لا ینفک ہو کر رہ گیا۔ اسی طرح بعض جو گیانہ اعمال و افعال اور بعض نظریات و معتقدات جن کا ذکر قرآن مجید اور سنت نبوی میں کہیں نہیں ہے اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ ان میں سے بعض بعض تو حافظ ابن تیمیہ کے قول کہ مطابقت شریعت اسلام سے فتناء و حکم کے بالکل خلاف ہیں۔ ان کو صوفیائے کرام نے اختیار کیا۔ اپنا یا اور اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مندوؤں میں تبلیغ اسلام کی کامیابی کا سہرا جہاں اسلام کی پاک و صاف تعلیمات کے سر پر کسی نہ کسی حد تک اس کامیابی میں وحدۃ الوجود کے عقیدہ کے فروغ اور مذکورہ بالا اعمال و افعال کو بھی دخل ہے۔ اس بنا پر عجیب نہیں کہ اکبر نے وحدت ادیان کی اساس پر لوگوں کو ایک چیز پر مجتمع ہو جانے کی دعوت کو انھیں آخر کار اسلام کی ہی طرف آنے کا بالواسطہ ذریعہ سمجھا ہو۔ اور اس مقصد کے لئے اس نے اسلامی تعلیمات کی سخت بندوبست کئے ڈھیلا اور نرم ہو جانے کو بھی گوارا کر لیا ہو۔

پس چونکہ دین الہی کی شریک سے متعلق مولانا کا نقطہ نظر یہی ہے کہ وہ دراصل وحدت ادیان کی آڑ میں بالواسطہ اسلام کی ہی دعوت تھی اس لئے مولانا سندھی اس کو اساساً صحیح مانتے ہیں لیکن ساتھ

یہی ان کو بھی تسلیم ہے کہ ان بانیانِ تحریک نے وحدتِ اویان کی جس طرح تشریح کی اور عملاً اس کو جس طرح مشکل اور مجسم کیا وہ سرسبز گراہی اور خاص مولانا کے لفظوں میں مذہبی انارکزم تھا۔ چنانچہ اس سلسلہ میں مولانا کی تقریر کے متفرق ٹکڑے پیش کیے جاتے ہیں جس سے اس نقطہ نظر کی وضاحت اور خود مولانا کے خیال میں دین الہی کی عملی تشکیل کی شاعرت و قباحت دونوں واضح ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ وحدت الوجود کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

”وحدت، ان وجود کے عقیدے کے یہ معنی ہیں کہ سارے مذاہب ایک ہی صداقت کی مختلف تعبیریں ہیں۔ فرق صرف شکلوں کا ہے۔ اصل دین ایک ہی ہے لیکن اس کا پتہ کیسے چلایا جاسکے کہ اصل دین کیا ہے؟ اور وہ کونسی صداقت ہے جس کی یہ سب تعبیریں ہیں اور وہ ہوں و مبادی کیا ہیں جو سب مذاہب میں مشترک ہیں ابن عربی اور ان کے پیروں کے نزدیک اسلام ہی اس سچائی کا معیار ہے یہی ایک کسوٹی ہے جس پر سب دین پرکھے جاسکتے ہیں اور تمام مذاہب میں اس کی حیثیت ایک میزان کی ہے، وحدت الوجود کو اس طرح ماننے سے نفوذِ باشر اسلام کی برتری کا انکار لازم نہیں آتا بلکہ اس سے اسلام کی حقانیت اسی کی برتری سے ہی وجہ ہے کہ ابن عربی جو مسلمانوں میں اس فکر کے بانی اور مبلغ ہیں ان کی اپنی زندگی اتباعِ حدیث کا نمونہ تھی۔ چنانچہ وہ خود فرماتے

ہیں کہ ہر حقیقت جو خلاف شریعت ہو گمراہی ہے۔
یہ ہے عقیدہ وحدت الوجود کی اصل حقیقت جس پر اکبر کے دین الہی کی

بنیاد رکھی گئی تھی "ص ۲۹۷

اس سے اندازہ ہو گا کہ دین الہی کی تحریک سے متعلق مولانا کا تخیل کیا
ہے اور وہ کس طرح اس کو دراصل ایک جدید عنوان سے اسلام کی ہی دعوت
سمجھتے ہیں اور یہی وہ بنیادی رشتہ ہے جس کی وجہ سے مولانا دین الہی کا
ذکر کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہؒ کا بھی نام لے گزرتے ہیں۔ لیکن
مولانا کو یہ تسلیم ہے کہ دین الہی نے جو عملی شکل اختیار کی وہ اس کے
چلائیاؤں کی سچ روی اور نالائقی کی وجہ سے اصل مقصد سے بہت دور
جا پڑی اور آخر گمراہی کا سبب ہوئی۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

وحدت الوجود کا عقیدہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے اور اس مولانا ہی

طور پر وحدت ادیان کا جو خیال پیدا ہوتا ہے وہ بھی ٹھیک ہے لیکن

وحدت ادیان ان معنوں میں کہ جو کہ سب دین ایک ہی ہیں اس

لئے کسی ایک دین کا ماننا اور اس کے قانون پر چلنا ضروری نہیں غلط

چیز ہے اکبر کے دین الہی کے مفکروں سے یہ جو کہ ہوئی، پایہ بھی

ممکن ہے کہ ان کے ذہنوں میں تو یہ حقیقت موجود ہو لیکن عمل

میں اس کا خیال نہ رکھا گیا ہو۔ وحدت ادیان کو اس طرح ماننا

نراج اور اتنا رکنم ہے۔ شریعت طریقت پر مقدم ہے۔ (ص ۱۵۰)

اس عبارت کا آخری فقرہ خاص طور پر غور کرنے کے قابل ہے اس

سے مولانا کا نقطہ خیال کس قدر واضح ہو جاتا ہے۔ اسی بیان کے سلسلہ میں آگے چل کر فرماتے ہیں۔

اکبر کے عہد میں وحدتِ ادیان کی اس غلط تعبیر سے نتیجہ یہ نکلا کہ دین الہی کے پیروؤں کے ذہن میں انتشار پیدا ہو گیا۔ اور مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے تہ و بالا ہونے کے آثار نظر آنے لگے۔ اسی کار و عمل امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی کا ٹھہرے (ص ۱۵۱) پھر اسی بیان کے سلسلہ میں اور صاف لفظوں میں فرماتے ہیں :-

وحدتِ الوجود کی غلط تعبیر سے اکبر کے عہد میں بے اعتدایاں پیدا ہوئیں اور شریعت اور شعارِ شریعت کا استہزا اور باری دین میں داخل ہو گیا۔ امام ربانی اس کی اصلاح کے لئے آئے تھے (ص ۱۵۲)

ایک اور مقام پر دین الہی کی تباہ کاریوں کا ذکر اس طرح کرتے ہیں

” مذہبی نزاع کو مٹانے کا یہ طریقہ لابدی طور پر مذہب کو سرے سے ختم کرنے کا سبب بنتا ہے اور مذہب کو انسانوں کی زندگی سے ناپید کر دینا ان کی مشکلات کو کم نہیں کرتا بلکہ ان مشکلات میں اور اضافہ کرتا ہے“ (ص ۲۹۹)

اس کتاب میں مولانا نے اور کئی مقامات پر بھی دین الہی کی اسی طرح مذمت کی ہے۔ اب اس سلسلہ میں مولانا کے چند فقرے اور سن لیجئے۔

اورنگ زیب کے پیش نظریہ تھا کہ وہ مسلمانوں کو بحیثیت ایک عجمت کے منظم کرے اور اکبر کے بین المللی یا انسانی تصورِ حیات سے جماعتی

زندگی یہ غلطی سے جو بے عنوانیاں پیدا ہو گئی تھیں ان کو قومی
زندگی کو پاک کرنے اور اس کا نام ربانی کے فیوض نے اس کی رہنمائی
کی۔ (ص ۳۲۵)

اس عبارت سے جہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مولانا اکبر کے بین المللی تصور
کو مسلمانوں کی اجتماعی اور قومی زندگی کے لئے کس قدر ضرور رساں سمجھتے ہیں۔
ساقی یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ آپ عالمگیر کے کیوں مداح ہیں یعنی اس
لئے کہ اس نے امام ربانی کی رہنمائی میں مسلمانوں کی قومی زندگی کو ان بے عنوانیوں
سے پاک کیا جو اکبر کے غلط تصور سے پیدا ہو گئی تھیں لیکن افسوس ہے ہمارے
مکرم دوست جنہوں نے قسم کھالی ہے کہ وہ ہر چار پانچ بسطروں کے بعد
مولانا کو وطنیت، قومیت اور ہندوستانیت کا لفظ دیکھتے بغیر لقمہ نہ
توڑیں گے وہ اس پر بھی خفا ہیں اور فرماتے ہیں۔

”مولانا کو جمع اضداد میں کمال حاصل ہے وہ اکبر اور عالمگیر
دونوں کے مداح ہیں۔ اکبر پر اس لئے فریفتہ ہیں کہ اس سے خالص قومی
ہندوستانی سلطنت کی بنیاد ڈالی اور عالمگیر کی یہ اوائلی تھیں بھائی
ہے کہ اس نے بیرون ہند میں ہندوستان کی عظمت کا جھنڈا

لہرایا۔ (معارف ص ۱۸۲)

اسے کاش انھیں کوئی بتا سکتا کہ

گرمی سہی کلام میں لیکن نہ اس قدر
کی جس سے بات اس نے شکایت ضروری

مولانا پر ایک بڑا اعتراض یہ بھی ہے کہ وہ دین الہی کی تحریک میں الہی فکر کی جھلک دیکھتے ہیں۔ لیکن یہ اعتراض بھی ایک شدید مغالطہ پر مبنی ہے۔ دین الہی کی تحریک کے اندرونی جذبہ سے متعلق مولانا کا جو نقطہ خیال ہے وہ اوپر گزر چکا ہے۔ سلسلہ میں حضرت شاہ صاحب کے فکر کے بارے میں مولانا کا جو خیال ہے اسے بھی سن لیجئے۔ فرماتے ہیں۔

حکومت اور شریعت کی یہ تفریق اور پھران میں اس طرح مطابقت کرنا شاہ صاحب کے فکر کا اصل اصول ہے۔ انہوں نے جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں سب سے پہلے مسلمانوں کے مختلف فرقوں اور متعارض افکار میں توافق پیدا کیا اور سب کو کتاب و سنت کے اصل مرکز کے نیچے جمع کر دیا، پھر اسلام عیسائیت اور یہودیت کو حنیفیت کی ذریعہ بنایا اور ایک جامع انسانیت تصور کے ماتحت حنیفی

اور غیر حنیفی یعنی صابئی دینوں کو یک جا کیا (ص ۱۲۲)

اس بیان سے اندازہ ہو گا کہ مولانا اکبر کے دین الہی کی تحریک کو حضرت شاہ صاحب کے فکر سے کیوں قریب سمجھتے ہیں۔ یعنی مولانا کا خیال یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے جس طرح دنیا کی تمام قوموں کو وحدت انسانیت کی بنیاد پر اسلام کی طرف بلا یا ہے اسی طرح دراصل اکبر بھی وحدۃ الوجود کے تصور کو قومی کر کے ہندوستان کو ایک وحدت غیر منقسمہ بنانا چاہتا تھا اور اگرچہ ظاہری طور پر عنوان وحدت ادیان اور وحدت الوجود تھا۔ تاہم اگر اس تحریک کو باقاعدہ اور نیک نیتی سے پلایا جاتا تو (مولانا کے خیال میں)

اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ سب مسلمان ہوجاتے، بہر حال وللناس فیما یعشقون
مذاہب۔

ہم نے دین الہی سے متعلق مولانا کے فکر کا لب لباب لکھ دیا ہے جس
میں دونوں پہلو سامنے آجاتے ہیں اب اس پر اباب تنقید کو تنقید کا حق ہے۔ لائق
ناقدر نے یہ کہا تھا کہ انہوں نے اس معاملہ میں مولانا کے فکر کا صرف ایک پہلو
ہی دکھایا تھا جو آداب تنقید کے شایان شان نہیں ہے اور اس سے بڑی
غلط فہمی یہ پیدا ہوتی ہے کہ جب مولانا دین الہی کو اس طرح سمجھتے ہیں تو
پھر اسلام کی حیثیت ان کی نظر میں کیا رہ جاتی ہے؟ سطور بالا میں جو کچھ عرض
کیا گیا ہے اس کا مقصد اسی غلط فہمی کو دور کرنا ہے اور بس!

اشتراکیت

ہمارے فاضل دوست نے مولانا کو اس جرم کا بھی مرتکب بتایا ہے کہ وہ اسلام اور اشتراکیت ان دونوں کو مماثل قرار دیتے ہیں حالانکہ یہ بھی بالکل غلط ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ مولانا انتہائی دقیقہ رسی اور زرف نگاہی سے ہر حقیقت کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیتے ہیں۔ اور ہر ایک پہلو کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھتے ہیں۔ پھر مجموعہ میں جو خرابیاں ہوتی ہیں ان کو بیان کرتے ہیں۔ اس میں جو اچھائیاں ہوتی ہیں ان کو الگ دکھاتے ہیں اور پھر ان دونوں کے امتزاج و اجتماع سے اس کے جو نتائج پیدا ہونے والے ہوتے ہیں ان کا اندازہ لگاتے ہیں، غور و فکر کی راہ میں کسی حقیقت کے مختلف اجزا اور پہلوؤں پر تحلیل کیما وی کا یہ عمل کرنا انتہائی مشکل کام ہے مگر مولانا اس مشکل کو سر کرتے ہیں اور بالآخر شیوہ کوہ کنی اختیار کر کے جوئے شیر نکال کر لاتے ہیں۔ لوگ ازراہ کوتاہ نظری اور ذہن بے بسک خسرو پرویزی

یہ سمجھتے ہیں کہ مولانا متضاد باتیں کہتے ہیں۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا ہر چیز کے
اچھے اور برے پہلو کو اس کا حق دیتے ہیں اور اس کی اپنی مخصوص حیثیت و قیمت
کے مطابق اس کے متعلق فیصلہ کرتے ہیں۔ انگریزی کے مشہور اخبار پر واز لیمپ کے
ایک جگہ بالکل ٹھیک کہا ہے کہ کسی غایت و وجہ مقصدل کام کو کرنا جس قدر مشکل ہے
اتنا ہی اس کو سمجھانا بھی مشکل ہوتا ہے۔ عام لوگ مختلف پہلوؤں کے ذرا ذرا
سے باریک فرق کو سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں اور افراط و تفریط میں مبتلا ہو جاتے
ہیں، ہمارے فکر کی یہی وہ بد قسمتی ہے جس کا نام اقبال نے اس طرح کیا ہے
عروہ لا وینی افکار سے انزنگ پر عیش عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں غلام
مولانا نے اور چیزوں کی طرح اشتراکیت کا جائز و بھی بڑے غور و خوض
اور وسعت نظر سے لیا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ اس تمام سفر میں ان کا رہنا
اسلامی فکر ہی رہا ہے۔ مولانا کے نزدیک اشتراکیت کا اچھا پہلو یہ ہے
کہ یہ ایک عالمگیر اور بین الاقوامی تحریک ہے جو کسی خاص قوم یا ملک کے فائدے
کے لئے شروع نہیں کی گئی ہے بلکہ اس کی بنیاد عام انسانی بہبودی اور مساوات
و برابری پر قائم ہے اس بنا پر اگر اس تحریک میں کوئی افادیت ہے تو وہ کسی
ایک ملک یا قوم تک محدود نہ رہے گی۔ بلکہ جہاں جہاں یہ تحریک پہنچے
گی اور اس کو کامیابی ہوگی وہاں کے لوگ اس سے فائدہ حاصل کریں گے
اب اس مرحلہ پر پہلی چیز جو جذب و کشش کا باعث بنتی ہے وہ اس تحریک
کا بین الاقوامی ہونا ہی ہے۔ کیونکہ آج کل کی خود غرض دنیا میں ہر قوم
جو معاشی یا سیاسی جدوجہد کر رہی ہے وہ صرف اپنے آپ کو فائدہ

پہنچانے کے لئے کر رہی ہے اور ان قوموں کی ہوس قائدہ اندوڑی اس
 اور جو خود غرض ہو گئی ہے کہ اگر کسی قوم کو اپنی تعمیر کے لئے دوسری کھڑی
 قوتوں کی بربادی و ہلاکت کی بھی ضرورت پیش آتی ہے تو وہ اس میں
 دراصل شامل نہیں کرتی اور اس کی تمام سائنس، تمام ایجادات و اختراعات
 اور اس کے تمام ملکی وسائل و ذرائع، علوم و فنون اور عورتوں اور بزرگوں
 سب کے سب صرف ایک مقصد کے لئے وقف ہو جاتے ہیں کہ کھڑی یا مختلف
 والی قوموں کو برباد کیا جائے اور ان کے گوشت پرست، شکستہ و خستہ بڑے بڑے
 زار و ناتواں بھائی ڈھانچوں پر اپنی عظمت و سلطنت کی شاندار تجارت کھڑی کی جائے
 ہوس ملک گیری اور شدید خود غرضی کے اس ہولناک دور میں اگر کوئی تحریک
 عام انسانیت کا دروے کر اٹھتی ہے تو بے شبہ اس کا خیر مقدم ہر اس شخص
 کو کرنا چاہیے جو عام انسانیت کا خواہ اور خیر اندیش ہے۔

لیکن دیکھنا یہ ہے کہ یہ تحریک انسانیت کے درد کا درماں بھی ہو سکے
 گی یا نہیں؟ مولانا اس موقع پر اشتراکیت کا تجزیہ کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اگر یہ
 چیزیں اچھی ہیں اور بعض بڑی ماس کاروشن پہلو تو یہ ہے کہ یہ تحریک اس جابرانہ نظام
 سرمایہ داری کو چلنے کے لئے معترض وجود میں آئی ہے جو اس وقت دنیا کی سب سے
 بڑی مصیبت ہو کر ہمارے سروں پر مسلط ہو گیا ہے۔ عام مساوات انسانی اس تحریک کا
 اصل اصول ہے اور جہاں تک اس مقصد کا تعلق ہے اس سب سے پہلے انسان کو اختلاف
 نہیں ہونا چاہیے جو تو میں کہ آج سرمایہ داری کا فضا رہی ہوئی ہیں ان کیلئے اس تحریک
 کی کامیابی اور قوت سنا ہے اندر ایک نئی تجربی اور پیغام رہائی رکھتی ہے اس اشتراکیت کا

یہی وہ پہلو ہے جسے مولانا بنظر استحسان و پسندیدگی دیکھتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں
 " بیشک اشتراکیت اصلاً ایک بین الاقوامی اور عالمگیر تحریک ہے... ایک طرف تو اس
 تحریک نے روسی قوم کو سر بلند کیا چنانچہ پچیس سال پہلے جو قوم انتہائی پستی، ذلت، استبداد اور
 بدمی اور جہالت کا شکار ہو رہی تھی وہ اس تحریک کی بدولت اپنی طاقتور منظم اور ترقی یافتہ
 ہو گئی کہ جرمنی جیسی زبردست سلطنت کی ہزار فوجوں کا جنکے سامنے دنیا کی بڑی بڑی
 طاقتیں نہ ٹھیر سکیں خم ٹھوک کر مقابلہ کر سکی۔ یہی اشتراکیت کی تحریک کا قومی پہلو۔
 دوسری طرف روسی قوم باقی دنیا کیلئے اشتراکیت کی ترجمان بنی اور انہوں نے اپنے عمل کر
 یہ بتا دیا کہ جب اشتراکیت کے اصولوں پر زندگی کی تنظیم کی جائے تو اس کے یہ نتائج برآمد
 ہوتے ہیں۔" (ص ۲۲۸)

لیکن ساتھ ہی اس تحریک کا جو ناقص پہلو ہے وہ بھی مولانا کی نظروں سے
 اوجھل نہیں ہے۔ چنانچہ سرور صاحب لکھتے ہیں۔

"مولانا اس تحریک کو نامکمل سمجھتے ہیں۔ انکے نزدیک انسان محض معاشی حیوان نہیں
 اشتراکیت نے انسانیت کی خارجی زندگی کی تنظیم کر کے بڑا کام کیا ہے لیکن انسان کی
 ایک معنوی زندگی بھی ہے بیشک اسلام اور اشتراکیت دونوں میں الاقوامی تحریکیں ہیں اور
 دونوں کا پیغام تمام نبی نوع انسان کیلئے ہے پھر دونوں کی دونوں انقلابی ہیں لیکن
 دونوں میں فرق یہ ہے کہ اشتراکیت صرف معاشی زندگی پر انحصار رکھتی ہے، اسلام معاشی
 زندگی کا انکار تو نہیں کرتا لیکن وہ زندگی کو محض معاشی دائرہ تک محدود بھی نہیں سمجھتا
 اسکے نزدیک زندگی دوام چاہتی ہے اور اس دنیا میں ہی ختم نہیں ہو جاتی۔" (ص ۲۲۹)
 دیکھئے مولانا نے کس طرح صفائی کے ساتھ دو دوہ کا دوہ اور پانی کا پانی کر دیا۔

ہے۔ مسلمان جس حد تک اشتراکیت کا ساتھ دے سکتے ہیں اسے تباہی دیا ہے اور انہیں اس تحریک میں کیا شدید اور بنیادی نقص نظر آتا ہے اسے بھی صاف صاف بیان کر دیا ہے۔ یہی مماثلت ہے تو اس معاملہ میں مولانا کا نقطہ نظر بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ اسلام جس طرح قومی بھی ہے کہ اس نے اول اول عربوں کی ہی تنظیم کی اور ان کو دنیا کے لئے خیر و امان بنا کر پیش کیا اور ساتھ ہی بین الاقوامی بھی ہے کہ اس کی دعوت کا فائدہ ناس کے لئے ہے۔ اسی طرح مولانا سمجھتے ہیں کہ اشتراکیت بدایہ ایک قومی تحریک کی حیثیت رکھتی اور اب وہ بین الاقوامی تحریک بنتی جا رہی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اسلام کی قومیت اور بین الاقوامیت کو جدید اصطلاحات کی روشنی میں اشتراکیت کی ان دو گانہ حیثیتوں کو سامنے رکھ کر سمجھا جا سکتا ہے بس یہ ہے وہ وجہ مماثلت جو مولانا اسلام اور اشتراکیت کے درمیان مانتے ہیں۔

ہمارے فاضل دوست غالباً ان لوگوں میں سے ہیں جو کسی حسین و جمیل عورت کو محض اس بنا پر خوبصورت نہیں کہتے کہ وہ خوش قسمتی یا بد قسمتی سے ان کی بیوی نہیں ہے یا اس بنا پر کہ اس کی اور بہنیں اور سہیلیاں بد صورت اور بد شکل ہیں اگر اشتراکیت میں بعض خوبیاں ہیں اور یقیناً ہیں تو ان کا انکار محض اس لئے کر دینا کہ ان اچھی باتوں کا نفاذ ہمارے ہاتھوں نہیں ہو رہا ہے یا ان اچھائیوں کے ساتھ برائیاں بھی ہیں کوئی معقول اور قرین نکتہ بات ہے۔ لائق ناقد مولانا سندھی کے متعلق فرماتے ہیں کہ

مولانا کے دل و دماغ پر روس اور اسٹالن چھائے ہوئے ہیں (معارف ص ۱۷۶)
لیکن شاید انہیں معلوم نہیں کہ حکیم مشرق ڈاکٹر محمد اقبال اشتراکیت کے بارہ میں فرماتے ہیں۔ لیکن حکیم نے ضرب حکیم میں لکھتے ہیں۔
قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
میسور نہیں روس کی یہ گرمی رفتار

اندیشہ ہوا شوخی افکار پر محسوس ہوا
انساں کی ہوس نے جنھیں کھاتھا چھپا کر
قرآن میں ہو غوطہ زن اسے ہر مسلمان
جو حرفِ قل الحق میں پوشیدہ وراثت تک
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا میرا
کھلتے نظر آئے ہیں بتدریج وہ اعداد
اندر کرے تجھ کو عطا ہدایت کردار
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نووارد

علاوہ بریں حکیم شرق اکثر اپنی مجلسوں میں کہتے تھے کہ اس وقت اسلام کی
تبلیغ کی جس قدر سخت ضرورت روس میں ہے کہیں اور نہیں ہے یہی خیال مولانا کا
بھی تھا۔ مولانا ایک عرصہ تک اس ملک میں رہ آئے تھے اس بنا پر اس تحریک کی
قوت و طاقت سے متعلق انہوں نے جو باتیں اب سے مدت پہلے کہیں تھیں وہ
اب حرفِ برفِ سچ ثابت ہو رہی ہیں۔ مولانا کا خیال تھا کہ یہ تحریک ابھی تجربہ
کی منزل سے گذر رہی ہے۔ اس بنا پر جوں جوں قدم آگے بڑھتا جائے گا اس
تحریک کے اصول و مبادی میں ترمیم و تیسخ ہوتی رہے گی۔ اس مرحلہ پر مسلمانوں
کے لئے بہترین موقع ہے کہ وہ اسلام کی تعلیمات حقہ ان لوگوں تک پہنچائیں
اگر اس طرح اسلام اور اشتراکیت میں صلح کی کوئی صورت نکل آتی ہے تو
اس کے معنی یہ ہوں گے کہ دنیا کی ایک عظیم ترین طاقت مسلمانوں کے ہاتھ جا
گی اور پھر وہ اس کے ذریعہ دنیا کا تختہ الٹا کر رکھ دیں گے، یہ سب اشتراکیت
سے متعلق مولانا کا اصل فکر۔ جسے ہمارے دوست نے کیا سے کیا کر پیش کیا۔

نکتہ چینی ہے غم دل اس کو سنائے نہ بنے

کیا بنے بات کہاں بات بنائے نہ بنے

اس سلسلہ میں لائقِ ناقد نے ایک عجیب بات کہی ہے آپ فرماتے

ہیں :-

”جس طرح اسٹالن اشتراکیت کے اصولوں میں ترمیم کر کے اسے
قومی رنگ دینے میں کامیاب ہو رہا ہے۔ اسی طرح ہمارے مولانا بھی اسلام
کو قومی لباس پہنانا چاہتے ہیں۔ اس لئے وہ ٹروٹسکی جیسے مومن
قانت اشتراکی کے مقابلہ میں اسٹالن جیسے ہوشیار اور زمانہ ساز کو پسند
کرتے ہیں۔“ (معارف ص ۱۷۶)

یہ ٹروٹسکی کے ”مومن قانت“ ہونے کی ایک ہی رہی اغالباً آپ کو یہ معلوم
نہیں ہے کہ اسٹالن اور ٹروٹسکی ان دونوں میں بنیادی اختلاف کس بات
میں تھا؟ اختلاف اس میں نہیں تھا کہ اشتراکیت ایک بین الاقوامی تحریک ہے
یا نہیں۔ اسے دونوں تسلیم کرتے تھے۔ البتہ اسٹالن کا خیال یہ تھا کہ ابھی
ہمارے حالات اس کی اجازت نہیں دیتے کہ ہم اس تحریک کو بین الاقوامی
اصول پر چلائیں اور دنیا کے دوسرے ملکوں اور قوموں میں اس کا پروپیگنڈہ
کریں۔ اگر ہم نے ایسا کیا تو خواہ مخواہ دوسری قومیں ہم سے کھٹک جائیں
گی اور ہم اطمینان سے اپنے گھر میں بھی کام نہیں کر سکیں گے۔ ٹروٹسکی
اس کا مخالف تھا اور شدید مخالف۔ ٹروٹسکی عزیز پر جو تشدد ہوا وہ ممکن
ہے بچا اور نامناسب ہوتا ہے۔ واقعات ما بعد نے یہ ثابت کر دیا کہ اس
مقابلہ میں اسٹالن کی ہی رائے صائب تھی۔

اب میں اسی پر یہ مقابلہ ختم کرتا ہوں۔ اگرچہ یہ کافی طویل ہو گیا ہے
تاہم مجھے اس کی تشنگی کا احساس ہے۔ انہوں نے کہ مضمون شروع کرتے

وقت جو ناخدا میرے ذہن میں تھی۔ چند در چند مشاغل اور گراں بار مشغولیتوں
 کے باعث ان میں سے اکثر کی مراجعت نہیں کر سکا۔ اتنا تحریر میں جو
 کتابیں سامنے آگئیں۔ انھیں کا حوالہ دے دیا ہے۔ ورنہ مولانا سندھی
 کا مطالعہ نہایت وسیع اور فکر حد درجہ عمیق تھا۔ نہ جانے وہ کہاں کہاں
 سے دانہ دانہ چین کر لاتے تھے اور ان سے ایک خرمن بناتے تھے
 جتنا بولتے تھے اس سے کہیں زیادہ ان کے دماغ اور حافظہ میں ہوتا
 تھا۔ یہ محض خوش اعتقاد ہی نہیں میرے ساتھ ایک جماعت کا شاگرد
 ہے۔ اسی بنا پر بہت کچھ لکھنے کے باوجود مولانا کے افکار کے ابھی
 بہت سے گوشے اور پہلو ہیں جو حرف و بیان سے آشنا نہیں ہو سکے۔

گماں میر کہ بیایاں رسید کارمغاں
 ہزار بادۂ ناخوردہ در درگ تاگست

مولانا عبد اللہ سندھی

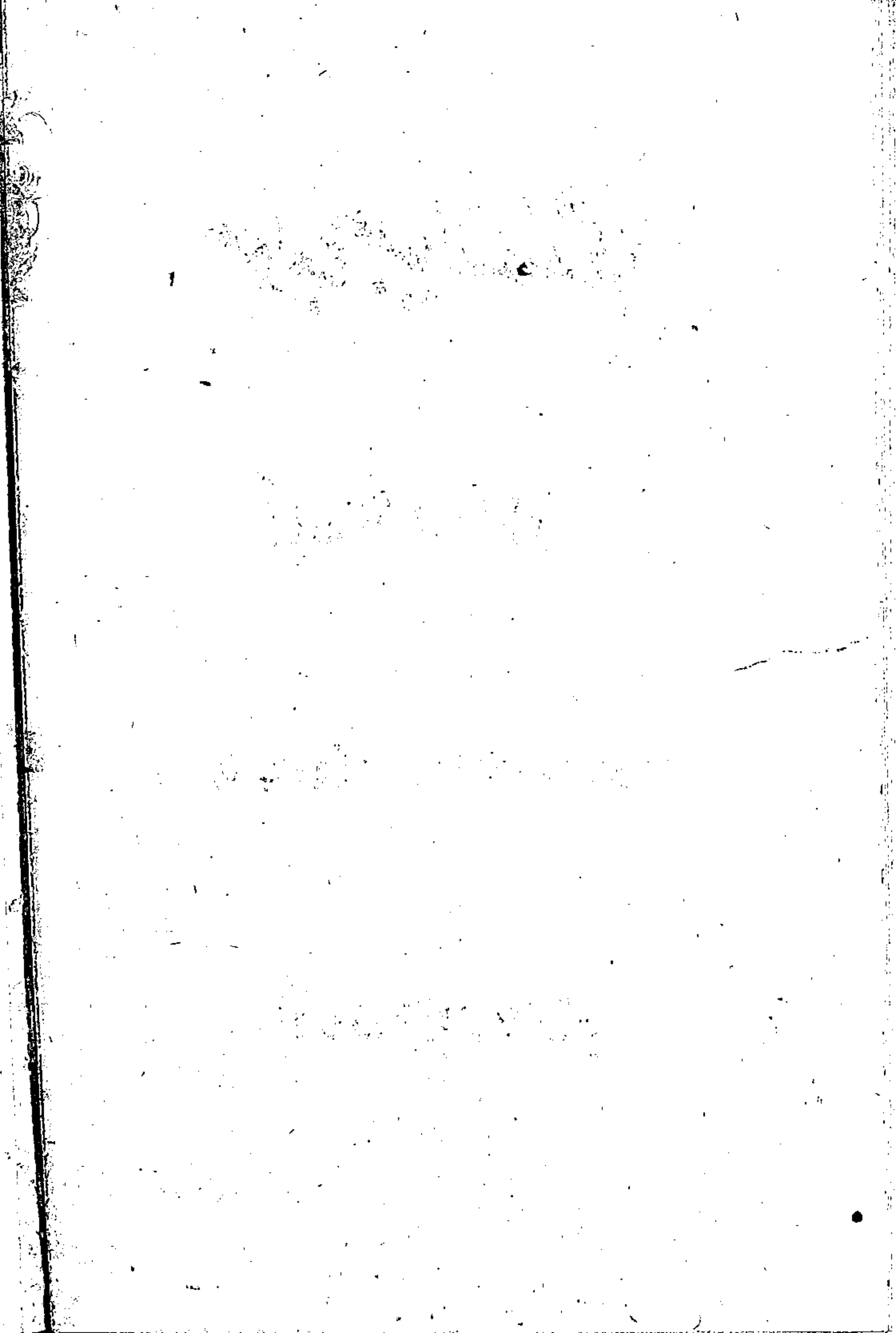
پر

ایک ناقدانہ جائزہ

از

جناب مولانا مسعود عالم صاحب ندوی

یہ تنقید معارف "ستمبر ۱۹۴۴ء میں چھپی



۱۴
 مولانا عبید اللہ سندھی کی شخصیت ایک عجیب و غریب شخصیت ہے، اور
 ان کے افکار ان کی شخصیت سے بھی زیادہ عجیب و غریب ہیں۔ ایک سکھ گھرانے
 میں پیدا ہوئے، اسلام قبول کیا، دیوبند میں تعلیم پائی، سیاسیات میں تحصیل
 ہوئے، اور اس طرح کہ ہندوستان چھوڑنا پڑا، جلا وطنی کی زندگی، کابل، ماسکو،
 انقرہ اور یورپ کے مختلف مقامات میں گزری۔ آخر میں حجاز آ گئے تھے، دس
 بارہ برس حرم کے سایے میں بھی رہے، اور اب پانچ سال ہوتے ہیں کہ وطن
 کی کشش پھر انہیں ہندوستان کھینچ لائی۔

مولانا کی زندگی کوئی پرسکون زندگی نہیں رہی ہے۔ دنیا کے تمام نشیب و فراز،

پہلے، شکم اور رنج و محن کی گھاٹیوں سے وہ کامیاب گزر چکے ہیں، اور اب کہ
سقیئہ عمر ساحل کے قریب آگاہ ہے وہ اپنے تجربات زندگی اور نصف صدی
کے مطالعہ کے نتائج سے ہمیں مستفید کرنا چاہتے ہیں،

ہندوستان آنے کے بعد پہلے پہل انہوں نے گلکتہ میں ایک تقریر کی، جس
سے ہمارے حسن ظن کو ایک جھٹکا لگا، اس میں انہوں نے انگریزی لباس زیب
تن کرتے اور لاطینی حروف اختیار کرنے کی تلقین کی تھی، ظاہر ہے کہ صرف
”صاحبوں کا لباس اختیار کر لینے سے انسان صاحب نہیں ہو جاتا، اور نہ
لاطینی حروف برت لینے سے سائنس و فلسفہ کے اسرار کھل جاتے ہیں، یہ ایک
سطحی اور مرعوب ذہنیت کی دعوت تھی، اور مولانا سندھی کی زبان سے ایسی باتیں
سن کر طبعی طور پر بڑا دکھ ہوا۔

اس کے بعد ”الفرقان“ ولی اللہ نمبر ۵۹ء میں انہوں نے امام ولی اللہ
کی حکمت کا اجمالی تعارف کرایا، گو اس میں بھی بہت سی باتیں قابل گرفت تھیں،
مگر دوستوں نے یقین دلایا کہ مولانا اپنے افکار کے اظہار پر قادر نہیں، اور ان کا
حال کچھ فرقہ ملائیت کا سا ہے، شروع شروع میں وحشت ہوتی ہے، پھر
انسان مانوس ہو جاتا ہے۔ ہم نے جی کڑا کر کے اس اجمالی تعارف کا بار بار
مطالعہ کیا، مگر یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے، کہ ہماری طبیعت اس سے مانوس نہ
ہو سکی۔ بیٹلرز ہم کی تبلیغ خواہ کتنے ہی معصومانہ انداز میں ہو ہمارے لئے ناقابل
برداشت ہے،

اس ”ہلکے سے متوج“ کے بعد مولانا نے شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی

تحریک لکھی ، اسلئے جس میں حضرت سید احمد شہید بریلوی ، اہل صادق پور اور ان کے عام ماننے والوں پر انہوں نے نہایت سخت اور ناروا حملے کئے ، ساتھ ساتھ سجد اور یمن کے مشہور اہل علم اور نامور محدثین کو بھی اس سلسلے میں دھر گھسیٹا ، اس کتاب پر ایک مفصل تنقید معارف کے چار نمبروں (فروری مارچ ، اپریل ، مئی ، ستمبر) میں شائع ہو چکی ہے ، جو اہل علم میں قبولیت کی نظروں سے دیکھی گئی ،

یہ کتاب اور "الفرقان" کا مقالہ ، دونوں اہل علم اور خواص کے لئے تھے ، عام اور معمولی لکھے پڑھے لوگ ان سے اچھی طرح فائدہ نہیں اٹھا سکتے ، اس لئے ان کا دائرہ اثر و نفوذ بہت محدود رہا ، ان کے برعکس زیر نظر کتاب مولانا کے ایک لائق شاگرد اور معتقد نے آسان زبان میں لکھی ہے ، جس میں ان کے تمام افکار یکجا اور پھیلا کر پیش کئے گئے ہیں ، طرز بیان دلچسپ اور موثر ہے۔ واقعات تاریخی تسلسل اور افکار سلجھاؤ کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں ، غرض جہاں تک مولانا کے افکار و آراء کا تعلق ہے ، یہ کتاب ان کے پیش کرنے میں یوری طرح کامیاب ہے ، اور ہمیں یہ معتبر ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ مولانا اس کتاب سے بالکل مطمئن ہیں ، یہ دوسری بات ہے کہ یہ افکار کتاب وسنت کی روشنی میں کہاں تک قابل قبول ہو سکتے ہیں ؟

کتاب تقریباً چار سو صفحوں پر پھیلی ہوئی ہے ، اور تقریباً پوری اسلامی تاریخ پر مولانا کا تبصرہ اس میں آگیا ہے ، وحدتِ انسانیت ، انقلاب ، اسلامی تصوف ، اسلامی افکار میں قومی اور ملکی رجحانات ، اسلامی ہندوستان ، اکبر اعظم ،

اوزنگ زیب، شاہ ولی اللہ اور ولی اللہی سیاسی تحریک، مختلف ابواب کے ماتحت مولانا کے خیالات و افکار کی تشریح کی گئی ہے۔

مصنفت کا مقدمہ بھی اچھا خاصا دلاویز اور دلچسپ ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہمارا نوجوان طبقہ اس وقت کیسی ذہنی کشمکش اور فکری الجھاؤ میں گرفتار ہے۔

مولانا کے افکار کی تنقید اور مکمل جائزہ کے لئے بڑی فرصت اور پھیلاؤ کی ضرورت ہے، افسوس کہ نہ اس وقت ہمیں اتنی فرصت نصیب ہے، اور نہ ایک رسالہ کے محدود صفحات میں اتنی گنجائش ہے، سرسری طور پر ہم اتنا عرض کر سکتے ہیں کہ مولانا سندھی اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک مہجوں مرکب پیش کرنا چاہتے ہیں تاکہ ہندوؤں کو اسلام سے وحشت نہ رہے، اور مسلمان بھی خوشی خوشی ہندوستانی قومیت کا جز بن سکیں، اسی اعتبار سے وہ وحدت انسانیت اور وحدت ادیان کے قائل ہیں، مولانا کے نزدیک قرآن مجید بھی اسی "بنیادی فکر" کا ترجمان ہے۔

اور یہ بنیادی فکر عالمگیر، ازلی، ابدی، اور لازوال ہے۔ قرآن

میں بیشک اس کا جامہ عربی ہے۔ (ص ۳۵)

لیکن یہ عربیت "مشاہدہ حق" کے بیان میں صرف ساعزو و میثاک کے طور پر ہے،

(ص ۳۵) اصل حقیقت تو وہی ہے، جو گیتا میں ہے، مولانا کے نزدیک گیتا حق ہے،

لیکن اس کی جو غلط تعبیر کی گئی ہے، وہ کفر ہے، گیتا کے متعلق تو گیتا والے جانیں

لیکن قرآن مجید کے متعلق یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ مولانا کی وحدت انسانیت کا نتائج

ہے، اور نہ وہ وحدت ادیان کا قائل ہے، اس کا حامل تو ایک "دین حق" اور "ہدیٰ"

لے کر آیا تھا، تاکہ ساری کائنات اس کی پابند ہو، اور اللہ کی زمین پر اسی کا قانون نافذ ہو، مولانا جن قوانین و مذہبی اقتدار کو رسوم کہتے ہیں، وہ صرف رسوم نہیں، ان میں حدود اللہ بھی ہیں، اور حدود اللہ سے تجاوز کرنے والے کے لئے قرآن مجید کا لہجہ سخت ہے،

لیکن ہمارے مولانا تو "دین حق" کی دائمی برتری کو یا مانتے ہی نہیں، ان کے نزدیک اب قرآنی حکومت کا زمانہ گزر گیا، اور گزری ہوئی چیز واپس نہیں آ سکتی۔

"جو زمانہ گزر گیا، وہ پھر واپس نہیں آیا کرتا، جو پانی بہ جاتا ہے،

وہ لوٹتا نہیں، قرآن پر عمل کر کے خلافت راشدہ کے دورِ اول میں

صحابہ نے جو حکومت بنائی، اب بعینہ ویسی حکومت نہیں بن سکتی،

جو لوگ قرآن کو اس طرح سمجھتے ہیں، وہ حکمت قرآنی کے صحیح مفہوم

کو نہیں جانتے، بیشک خلافت راشدہ کی حکومت قرآنی حکومت کا

ایک نمونہ ہے، لیکن یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا۔"

حکمت قرآنی سے مولانا کی جو بھی مراد ہو، مگر ہم اسے شریعت سے الگ نہیں

سمجھتے، جو حکمت شریعت سے بے نیاز کر دے، یا شریعت کو قرار واقعی اہمیت نہ دے،

قرآنی حکمت نہیں کہی جاسکتی،

مولانا کے افکار میں یہ چیز بڑی طرح کھٹکتی ہے، کہ وہ اسلام کا قلاوہ بھی

موجودہ انسان کی فلاح و بہبود کے لئے ضروری نہیں سمجھتے،

"مولانا نے فرمایا کہ میں دین کو اسی بنا پر انسانیت کے لئے ضروری

سمجھتا ہوں، کہ اس پر چلنے سے ہر فرد انسان کی انسانیت بیدار ہوتی ہے، بدقسمتی سے لوگوں نے خاص اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاص اور محدود مذہب کو دین حق مان لیا، اور جو ظاہری طور طریقوں میں ان سے مختلف ہوا، اس کو کافر قرار دیا، اور یہ نہ دیکھا، کہ دین کا جو مقصود حقیقی ہے وہ ان کے ہاتھ آتا بھی ہے یا نہیں؟

جانے ظاہری طور طریقوں سے مولانا کی مراد کیا ہے؟ کیا نماز پڑھنا، روزے رکھنا، زکوٰۃ کی ادائیگی، حج ادا کرنا، یہ سب طور طریقے ہیں، اور جو ان کا قائل نہ ہو، وہ رب العالمین کی بارگاہ میں مقبول ہو سکتا ہے، اور پھر ہمیں بتایا جائے کہ "محدود مذہب" سے مراد کیا ہے، کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب کی فہرست میں داخل ہے؟

اسلامی تصوف کے باب ص ۱۲۲-۱۶۳ میں مولانا کا بیان بہت دلچسپ، مفید اور سبق آموز ہے، یہ کون نہیں جانتا، کہ موجودہ ہندی تصوف کا بڑا حصہ ویدانت اور ہندو لوگیوں کے طریقوں سے ماخوذ ہے، اصل جذبہ تصوف جسے حدیث میں احسان کہا گیا ہے، یقینی خالص اسلامی چیز ہے، لیکن موجودہ فن تصوف، تزکیہ اور ریاضت کے نت نئے طریقے، بیرونی اثرات کی غمنازی کرتے ہیں، مولانا فرماتے ہیں:۔

"ہمارے بعض علماء اس سے بہت چڑتے ہیں، انھیں یہ گراں گزرتا ہے کہ مسلمان صوفیہ نے ہندوستان کے ویدانت سے استفادہ کیا، چنانچہ وہ ایسے تصوف کو غیر اسلامی قرار دیتے ہیں، ان ارباب علم و فضل

کی خدمت میں یہ گزراش ہے کہ ایک ہے جذبہ تصوف اور ایک ہے علم تصوف، اس جذبہ تصوف کو حریت شریف میں احسان کا نام دیا گیا ہے، اور جس طرح اور علوم کی تدوین میں دوسری قوموں کی تحقیقات اور تلاش و جستجو سے مسلمانوں نے فائدہ اٹھایا، اسی طرح تصوف کے طرق میں بھی دوسری قوموں سے استفادہ کیا گیا،

”اسلامی تصوف پر سب سے زیادہ اثر ہندو ویدانتی کا ہوا ہے۔“

”یہاں پر ہمیں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ اسلامی تصوف ویدانت کے فکر سے متاثر ہوا، اور ہندوستان کے مسلمان صوفیائے نفس باطنی کی اصلاح اور تصفیہ کے لئے ہندو یوگیوں سے ملتے جلتے طریقے اختیار کئے،“ (ص ۱۳۲)

بہر حال حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے، رہے ہمارے صوفی علماء تو انکی خفگی بجا ہے، یہ بزرگان دین، اور اللہ کے مرتاض بندے ان صوفیاناہ ریاضتوں کو خالص اسلامی چیز سمجھتے ہیں، جب آپ کہیں گے کہ یہ چیزیں ہندوؤں سے لی گئی ہیں، تو ان کا نفس طبعی طور پر اس تلخ حقیقت کے قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوگا۔

لیکن مولانا کا مطلب دوسرا ہے، وہ یہ فرماتے ہیں، کہ مسلمان صوفیوں نے ہندو یوگ کو منبج کیا، اس کی اصلاح کی، اور اسی کو پاکیزہ شکل میں ہندوؤں کے سامنے پیش کیا،

”یہی وجہ ہے کہ ہمارا تصوف ہر سمجھ دار ہندو کو اپنی طرف کھینچتا

ہے۔ مولانا کا خیال ہے کہ اگر فرقہ وارانہ تعصبات نہ ہوتے، اور ہندوؤں کے دلوں میں مسلمانوں کی ہر چیز سے نفرت نہ پیدا کر دی جاتی، تو کچھ بعید نہ تھا کہ مسلمان عارفین کے فیض سے ہر ہندو کے دل میں اسلامی تصوف گھر کر لیتا، اور ہندوستان کے سمجھدار طبقے اسلام کے گرویدہ ہو جاتے، (ص ۱۳۳)

مگر سب سے بڑی مشکل تو یہی ہے، کہ فرقہ وارانہ تعصبات شروع سے موجود ہیں، اور ہندوستانی قومیت سے میل کی کوئی کوشش بھی ہندوؤں کو اسلام سے قریب نہیں لاسکتی، البتہ ہو سکتا ہے کہ اس کھینچا تانی میں کچھ اسلام ہی کا رنگ پھیکا پڑ جائے، یہ کوئی خواہ مخواہ کا اندیشہ نہیں ہے، ایسا پہلے بھی ہو چکا ہے۔ اکبر اور دارا شکوہ کی نامبارک کوششوں کا کیا یہی انجام نہیں ہوا۔

”اسلامی تصوف کی طرح تاریخ اسلام کا بھی مولانا نے اپنے

نقطہ نظر سے نہایت گہرا جائزہ لیا ہے، ان کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ اسلام کو بین الاقوامیت کی دعوت ہے، مگر وہ قومیتوں کا انکار نہیں کرتا۔“ (ص ۱۹۶)

وہ انسانیت، بین الاقوامیت، اور قومیت تینوں کو تسلیم کرتے ہیں، عقیدہ وحدت الوجود ان کے انسانی فکر کا ترجمان اور مظہر ہے، بین الاقوامیت کی جگہ وہ وحدت ادیان کو دیتے ہیں، قومیت کی تعمیر وہ خاص دین یا شریعت سے کرتے ہیں، وہ بیک وقت ان تینوں چیزوں پر ایمان رکھتے ہیں۔

”عقیدہ وحدت الوجود، وحدت ادیان، اور ایک مستقل دین کی جو

بالترتیب جدا جدا حیثیتیں ہیں، ان کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا نے فرمایا، کہ ان کی مثال انسانیت، بین الاقوامیت، اور قوم کی ہے، میں انسانیت عامہ پر عقیدہ رکھتا ہوں، اور اسی بنا پر میں بین الاقوامیت پر بہت زور دیتا ہوں، لیکن انسانیت اور بین الاقوامیت پر عقیدہ رکھنے سے میرے نزدیک یہ لازم نہیں آتا، کہ قوم کے مستقل وجود کو نہ مانا جائے، قوم بین الاقوامیت، اور انسانیت، ایک سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں، بعینہ میرا شخصی عقیدہ میرا قومی اور ملی مذہب، وحدتِ ادیان، اور وحدتِ الوجود، ذہنی ارتقاء کے مراحل ہیں، (صفحہ ۱۵۱)

گو یا اسلام کی حیثیت آپ کے نزدیک صرف ایک قومی و ملی مذہب کی رہ گئی، وہ ایک عالمگیر دین نہیں رہا۔ لکھتے ہوئے جی کڑھتا ہے، پر کیا کیا جائے، کہ مندرجہ بالا اقتباس سے ایسا ہی کچھ سمجھ میں آتا ہے، ممکن ہے کہ یہ ہماری ناقص سمجھ کا تصور ہو۔

اسی قومیت اور وطن پرستی کے نشے میں مولانا عربوں اور عربی زبان اور عربی قرآن کے بارے میں ایسی باتیں کہہ گئے ہیں جو ہمارے نزدیک اسلام کی روح کے سراسر خلاف ہیں، ملاحظہ ہو :-

"..... بے شک..... قرآن کا پیغام سب قوموں کے لئے تھا، لیکن آپ کی بعثت کا پہلا مقصد یہ تھا، کہ قریش کی اصلاح و تہذیب ہو جائے،..... چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو

جیتتیں ہیں، ایک قومی، اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی (ص ۱۹۱)

..... اس ذہنیت کا نتیجہ یہ تھا کہ عربی زبان کو مقدس مان لیا گیا،

عربوں کو سب قوموں سے افضل بنایا گیا بے سوچے سمجھے قرآن کی عربی

متن کی تلاوت کرنا ثواب ٹھہرا....." (صفحہ ۱۹۲)

فہم قرآن پر زور دینا اور بات ہے، اور تلاوت کے ثواب سے محروم کرنا اور

بات ہے، غالباً مولانا تلاوت قرآن کے ثواب کے منکر نہیں، عربی برتری اور

عربی تفوق کی تردید میں شاید ان کی زبان سے نکل گیا ہو۔

۳۔ اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا۔ وہ قوموں کے مستقل وجود

کو تسلیم کرتا ہے، اس میں وہ صرف صالح اور غیر صالح قومیت کا امتیاز

کرتا ہے، وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو، وہ اس کے

نزدیک بے شک مذہب ہے، لیکن یہ کہ قوم کا وجود ہی سرے سے

نہ رہے، مولانا کے خیال میں یہ ناممکن ہے" (ص ۱۹۶)

"اسلام کی دعوت، قومیت کی دعوت نہیں تھی، بلکہ اس نے

قریش کی قومیت کو ایسی شکل دیدی کہ وہ بین الاقوامیت کے مرکز

بن گئے" (ص ۲۰۰)

ایک مسلم کی جیتت سے ہمیں مولانا کے اس "فکر" کے قبول کرنے سے

انکار ہے، اسلام قومیتوں کے نقطہ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں، اسلام قومیت کی

تعمیر نہیں کرتا، وہ حزب کی تشکیل کرتا ہے، اسلام نے چند "اصول و مبادی" پیش

کئے ہیں، جو انھیں قبول کرتا ہے، ان پر ایمان رکھتا ہے اور انھیں اپنی زندگی

کا دستور العمل بنانا ہے، وہ اس "حزب" کا رکن ہے، یا یوں کہئے کہ وہ اسلام کی بین الاقوامی برادری میں شامل ہو جاتا ہے، نسل اور جغرافیہ والی قومیت کا تصور بھی اس کے قریب نہیں پھٹکنے پاتا، اصل یہ ہے کہ مولانا کے دل و دماغ پر روس اور سٹالن چھائے ہوئے ہیں۔ جس طرح سٹالن، اشتراکیت کے اصولوں میں ترمیم کر کے اسے قومی رنگ دینے میں کامیاب ہو رہا ہے، اسی طرح ہمارے مولانا بھی اسلام کو قومی لباس پہناتا چاہتے ہیں، وہ ایسی قومی پارٹی بنانا چاہتے ہیں، جو بین الاقوامی رجحان رکھتی ہو، اسی لئے وہ ٹریڈ سکی جیسے "مومن قانت" اشتراکی کے مقابلے میں اسٹالن جیسے ہوشیار اور زمانہ ساز کو پسند کرتے ہیں، یہ سب کچھ ہم اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے ہیں، زیر نظر کتاب میں پورے نو صفحے ۲۲۰-۲۲۹ (ص) اسلام اور اشتراکیت کی مماثلت کے نذر کئے گئے ہیں، انہوں نے مضمون کی تنگ دامانی طویل طویل اقتباس کی اجازت نہیں دیتی، اس لئے صرف اس کا ابتدائی حصہ پیش کرتے پر اکتفا کرتے ہیں، جس میں اس مشابہت و مماثلت سے برأت ظاہر کی گئی ہے،

"حاشا و کلا! ہمارا مقصود یہاں کسی قسم کا مقابلہ کرنا نہیں ہے، اور نہ کسی طرح کی مشابہت ثابت کرنے کی غرض ہے، لیکن تاریخ اسلام کے ان ادوار کو سمجھنے میں اس زمانہ کی ایک اور بین الاقوامی تحریک سے بڑی مدد مل سکتی ہے، خوش قسمتی سے یہ تحریک ہمارے سامنے اٹھی، اکھبری اور پٹی، اور مختلف مراحل سے گزری ہے، ہماری مراد اشتراکیت کی تحریک سے ہے" (ص ۲۲۰)

غرض تو مشابہت ثابت کرنے کی نہیں ہے، لیکن اسلام کے تاریخی ادوار کو آپ دیکھتے ہیں اشتراکیت ہی کی تاریخ کی روشنی میں، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک میں بھی ایک موقع (ص ۱۶۳ حاشیہ) پر یہ مماثلت پیش کی گئی ہے، (بیرملاحظہ ہو معارف نارج سلسلہ ۲۳ ص ۲-۱۹۱، حاشیہ)

اسی قومیت کا فیض ہے کہ مولانا سندھی کی آزاد طبیعت پر تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کی تنقید بھی شاق گزرتی ہے، بد قسمتی سے ہندوستان کے ممتاز مسلمان اہل قلم بھی عربیت کے دلدادہ ہیں، اس لئے ان سے بھی ہمارے مولانا خوش نہیں، ان کے (یعنی عربوں کے) اہل قلم نے تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کو ہمیشہ زوال، نکیت اور بے دینی کا عہ ثابت کیا، اسلام کی تاریخ کا یہ تصور ٹھیک نہیں، ہماری بد قسمتی ہے کہ اس زمانے میں ہندوستان کے مسلمان اہل علم میں سے جن لوگوں نے بھی تاریخ اسلام پر کتابیں لکھیں، وہ عربی تصنیفات سے بہت متاثر ہوئے، اور چونکہ عربی زبان کو ہمارے ہاں مقدس سمجھا جاتا ہے، اور اس زبان میں جو کچھ بھی لکھا ہوا ہو تو اس کو الہام کا درجہ دیا جاتا ہے، اس لئے یہ خیال ہندوستان کے اہل قلم میں بھی عام ہو گیا، (ص ۲۲۰)

ہم مولانا کو یقین دلاتے ہیں کہ عربی زبان میں لکھی ہوئی ہر چیز کہیں بھی الہامی نہیں خیال کی جاتی، عربی زبان میں الہامی اور مقدس چیز صرف ایک ہے، اور وہ ہے کتاب اللہ، جس کے تقدس سے شاید ان کو بھی انکار نہ ہو، رہی تاریخ اسلام کے بعض غیر عربی ادوار کی تنقید و تنقیص تو اس کے ذمہ دار وہ بھی ہیں، جو

اسلام کی صراطِ مستقیم سے دُور جا پڑے ،

قومیت اور وطن پرستی کا جذبہ اچھے خاصے ہوشمند مفکر اور وسیع النظر عالم کو
راہِ اعتدال سے کتنا دُور لے جا سکتا ہے، اس کا اندازہ مولانا کے ان خیالات سے
ہو سکتا ہے، جو زیر نظر کتاب میں "اسلامی افکار میں قومی اور ملکی رجحانات کے عنوان
سے مرتب کئے گئے ہیں" (ص ۲۷۲-۲۷۳)

"یہ صحیح ہے کہ دین اسلام کسی ایک ملک، قوم یا زمانہ کے لئے

مخصوص نہیں، اسلام تمام انسانیت کا دین ہے اور قرآن کریم انسانیت

کے اسی دین کا ترجمان (اور قانون) ہے۔"

اس عالمگیر قانون کو حجاز میں عملی جامہ پہنایا گیا، یہ جامہ اس

عالمگیر قانون کی ایک تعبیر ہے، جو زمانہ ماحول، اور اہل حجاز کی طبیعت

کے مطابق کی گئی۔ اس تعبیر کو اصل قانون کی طرح عمومی اور ابدی سمجھنا

ٹھیک نہیں، (ص ۲۷۲)

آپ سمجھے یہ حجازی تعبیر کیا چیز ہے؟ ہم سیدھے سادے مسلمان تو اسے محض
"حجازی تعبیر" کہنے کی جرأت نہیں کر سکتے ہیں، اس کا اصل نام سنت ہے جو قرآن شریف

پر نازل تو نہیں، لیکن اس کی تفصیل و تشریح ضرور ہے، ائمہ اسلام، سنت کو کتاب

اللہ سے الگ نہیں قرار دیتے بلکہ اسی کا تتمہ سمجھتے ہیں، لیکن مولانا فرماتے ہیں:-

"دین صرف قرآن میں منحصر ہے، اور قرآن ہی دین کا قانون اساسی

ہے، اسلام کی اجتماعی اساسی تحریک قرآن شریف میں منضبط ہے،

اور وہ غیر متبدل رہے گی، لیکن جہاں کہیں کسی قانون پر عمل درآمد شروع

ہوتا ہے، ترجمان طبع کی حالت کے مطابق چند تہیدی قوانین بنائے جلتے ہیں، قانون اساسی تو غیر متبدل ہوتا ہے، لیکن تہیدی قوانین ضرورت کے وقت بدل سکتے ہیں، ہم سنت اخص تہیدی قوانین کو کہتے ہیں۔

”سنت“ مولانا کے نزدیک حجازی یا مدنی سوسائٹی کی ترجمان ہے، اس لئے اس میں ان کے نزدیک تبدیلی ہو سکتی ہے، یہ نظر عنایت سنت ہی پر بس نہیں کرتی، بلکہ اس کے بعد ایک قدم آگے بڑھ کر وہ قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالم گیر نہیں مانتے۔

”مولانا کے نزدیک بھی قرآن میں کہیں کہیں جو احکام ہیں، وہ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں، ان احکام کو اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالم گیر مانتا صحیح نہیں، عرب کے خاص حالات میں قرآن کے عمومی پیغام کو صرف ان احکام کے ذریعے ہی عملی صورت دی جاسکتی تھی“ (ص ۲۵۲)

ایک دوسرے انداز میں اس کی تشریح ملاحظہ ہو:-

”مولانا فرماتے ہیں کہ نبوت انسان کی جبلی استعداد کا انکار نہیں کرتی، اور انسان کی جبلی استعداد اس کے خاص ماحول ہی سے بنتی ہے، مثلاً ہندوستان میں فطرۃ ذبح حیوانات پسندیدہ نہیں، اس لئے اگر کوئی ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے، (یعنی اپنے اوپر حیوانات کا گوشت حرام کر لے) تو اس کا یہ فعل خلاف نبوت نہ ہوگا،“ (ص ۲۵۵)

یہ سب اسی جذبہ وطن پرستی کے مظاہر ہیں، جو مولانا کی رگ و پے میں سرایت

کئے ہوئے ہے، اور جس کی کھوج میں انھوں نے مسلمانوں کی پوری تاریخ کھنگال ڈالی ہے،

احکام قرآنی کی شدید اور تغیر کے متعلق ایک اور اشارہ ملاحظہ ہو، جو بالکل واضح اور کسی تبصرے کا محتاج نہیں :-

غیر عرب اقوام کے لئے اس پیغام (یعنی قرآن کریم) کو جو بظاہر عربی شکل میں تھا، اپنانے میں جو وقتیں پیش آئیں، دو طرح سے حل کیا گیا، عربوں کو دوسری قوموں پر حکمرانی حاصل ہو گئی تھی، ان قوموں کے عوام نے تو شریعت کو اس لئے مان لیا کہ یہ حکمرانوں کا قانون تھا... البتہ دوسری قوموں کے خواص کے لئے اس قانون کو اپنانے میں جو رکاوٹ ہو سکتی تھی، وہ یوں دور ہو گئی، کہ اس قانون میں لچک تھی، غیر عرب اقوام کے خواص کو اجازت تھی، اگر وہ چاہیں تو عربی قانون کو بجنسہ قبول کر کے عرب بن جائیں، یا اس کی روشنی میں اپنے لئے ایک قومی قانون بنالیں،" (ص ۲۶۱)

ہم نہیں سمجھ سکتے کہ "لچک" سے مولانا کیا مراد لیتے ہیں؟ پھر اگر لچک کی تاویل بھی کر لی جائے، تو قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی، رہ رہ کر خیال ہوتا ہے کہ سب اسی "وطنیت" کے جراثیم ہیں، جو مولانا سندھی جیسے دیدہ ور اور نکتہ رس عالم کو کعبہ سے ترکستان کی طرف لئے جا رہی ہے، ان کی ہڈیاں پھولوں میں رہیں، عمارت لاہوری نے کتنا سچ کہا تھا :-

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب وطن ہے، جو پیرزن اس کا ہے، وہ مذہب کا کفن ہے۔ (اقبال)

ہر چیز کی ایک حد ہوتی ہے ، راقم اپنی سادہ لوحی سے یہ سمجھتا تھا ، کہ جذبہ وطنیت کی بھی کوئی نہ کوئی حد ہوتی ہوگی ، مگر مولانا سمدھی کے افکار و سیاسی تعلیمات سے واقفیت کے بعد اس خیال کی عقلی آشکارا ہو گئی ، مسئلہ خلق قرآن اور اس کی قومی تشریح پر مولانا نے جو خیالات ظاہر فرمائے ہیں ، ان کو پڑھ کر یقین ہو گیا ، کہ اس جذبہ وطن پرستی کی کوئی حد نہیں ، اور نہیں کہا جاسکتا ، کہ اس کی قدرت سامانیا کہاں جا کر دم لیں گی ، ممکن ہے بعض سیدھے سادے عقیدت مندوں کو یہ جملے ناگوار معلوم ہوں ، مگر راقم ان سے ذرا صبر کی درخواست کرے گا ، آئیے ذرا جی کرا کر کے مسئلہ خلق قرآن کی قومی تعبیر سن لیجئے ، اس کے بعد آپ کو فیصلے کا حق ہوگا ، اب تک اشتراکیوں کی یہ خصوصیت مشہور تھی ، کہ وہ دنیا کی تاریخ کی تعبیر معاشی عوامل کے ذریعہ کیا کرتے ہیں ، مگر اب معلوم ہوا کہ وہ اس خط میں منفرد نہیں۔ ہمارے بعض ارباب فکر کا بھی یہ کمال ہے کہ اسلام کی پوری تاریخ کی تشریح و تعبیر قومی نقطہ نظر سے کر لیتے ہیں۔ ایک نمونہ ملاحظہ ہو ،

’مامون کے زمانہ میں خلق قرآن کا بھی مسئلہ اٹھا ، ایک گروہ کہتا تھا ، کہ کلام الہی جو خدا کی صفات قدیمہ سے ہے وہ تو قدیم ہے ، لیکن جو الفاظ آنحضرت پر نازل ہوتے تھے ، وہ مخلوق اور حادث تھے ، محدثین کہتے تھے کہ کلام الہی ہر حال میں قدیم ہے ، مامون نے پہلے گروہ کی حمایت کی ، اور اس خیال کو سلطنت کا اصولی مسئلہ بنا لیا اور محدثین کی قیادت امام حنبل (محمد بن حنبل) نے فرمائی ، خلق قرآن کے اس نزاع کے متعلق مولانا فرماتے ہیں ، کہ مامون کے زمانہ میں عربوں

کے ہاتھ سے سیادت کے سب ذرائع چھین چکے تھے، لے دے کے ایک زبان رہ گئی تھی، اور اب وہ اسے خاص الہی زبان منوانے پر مصر تھے، عجمی مسلمان قرآن کی تعلیم تو من جانب اللہ مانتے تھے، لیکن قرآن کے الفاظ کو وہ قرآن کے معانی یعنی اصل تعلیم کی طرح قدیم اور خیر فانی تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے، عربی الفاظ پر زور دیتے والے حقیقت میں عربی تفوق کے قائل تھے،.....

محدثین کا اصرار تھا کہ قرآن کریم کے الفاظ کو غیر مخلوق مانا جائے، اور پاپا اس مسئلہ کو گول مول ہی رکھا جائے، کیونکہ عربی الفاظ کو مخلوق ماننے سے عربی تفوق پر زور پڑتی ہے، (صفحہ ۲۶۹)

ان افکار زہدیں کو پڑھئے اور مولانا کی جووت طبع کی داد دیجئے، یا پھر مسلمانوں کی بد قسمتی کا ماتم کیجئے کہ ان کے اہل نظر و فکر راہ حق سے کس قدر دور ہوتے جا رہے ہیں؟ فتنہ خلق قرآن کی یہ تشریح بالکل غلط، اور واقعات کے خلاف ہے، بات اتنی تھی کہ مامون کو مناظرہ کا شوق تھا، عیسائیوں سے مناظرے میں کلام اللہ کو ادا نہ کیا، کہ عیسیٰ (علیہ السلام) کلمۃ اللہ ہو کر مخلوق ہوئے، تو پھر قرآن کلام اللہ ہوتے ہوئے کیوں مخلوق اور حادث نہ ہو؟ ادھر سے مطالبہ ہوا کہ تمہارے علماء قرآن کو مخلوق اور حادث نہیں کہتے، حکومت کا نشہ بڑھا ہوتا ہے، دیر کیا تھی، ربار میں علماء کی طلبی ہوئی، کمزور دل والے اور زمانہ ساز علماء کی کبھی کسی نہیں نہیں رہی..... لیکن انہی میں چند ایسے ارباب عزیمت و استقامت بھی تھے جنہوں نے پوری پامردی اور بہادری کے ساتھ اس فتنہ کا مقابلہ کیا، انہیں اذیتیں دی گئیں!

قید خانوں میں طرح طرح سے پریشان کیا گیا، لاکھوں کے مجمع میں بلا بلا کرتے مارے گئے، بدن زخموں سے چور ہو گیا، مگر یہ اللہ کے بندے راہِ حق سے نہ ہٹے، اور تاریخ پر ایک مستقل نشان چھوڑ گئے، آج پوری اسلامی تاریخ میں حسین بن علی رضی اللہ عنہ و عن والدیہ کے بعد احمد بن حنبل کا موقف اپنی نظیر نہیں رکھتا، دنیاوی اور مادہ پرست تحریکوں سے مقابلہ مقصود نہیں، مگر یہ سبیلِ تحقیق عرض کیا جاتا ہے، کہ اگر مولانا کا جی چاہے تو انقلاب روس، اور جدید ترکی کی تاریخ کھنگال کر دیکھ لیں، ابن حنبل کی استقامت اور برواشت کی مثال مشکل سے ملے گی:-

اُولَئِكَ اَبَانِي فَجَعَلَنِي بِسَلْمِهِمْ اِذَا جُمِعْنَا ياجرير المجمع

ذہانت اور اُتج سے ایک انوکھی بات کہہ دینا آسان ہے، مگر اُسے ثابت کرنا مشکل ہے، کہاں عربی تفوق کا جذبہ، اور کہاں ابن حنبل اور ان کے رفیقوں کا فضل الجہادستان ما بائع الارض والسماء مولانا سندھی نے زیادتی اور ظلم کی حد کر دی، ابن حنبل کا تو یہ عالم تھا کہ درے پڑے ہیں، تہ بند کھلا پڑتا ہے، بدن لہو لہان ہو رہا ہے، وقت کا سب سے بڑا شہنشاہ معتصم باللہ کہتا ہے، کہ اب بھی کہہ دو صرف زبان سے مخلوق کا لفظ ادا کر دو۔ گریب پر جاری ہوتا ہے، تو یہ مشہور و ماثور فقرہ:-

اعطوني شيئاً من كتاب الله عز وجل او سنة رسوله صلى الله

عليه وسلم حتى اقول به رجلاء العيين ص ۱۲۴-۱۲۶

مگر یہ یورپ کی مادیت کا ٹوٹا ماننے والے کہتے ہیں کہ وہ پیکرِ صداقت و عاشقِ سنت صرف عربی زبان اور عربی تفوق کی خاطر اپنی جان گنوائے پرتلا ہوا تھا، اللہ جانتا ہے کہ ان ائمہ صدق و صفا کے ایمان و اخلاص پر اس سے زیادہ بدنامستان

نہیں اٹھایا جاسکتا ، وسیع علم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون
 مولانا کہتے ہیں کہ محدثین کا اصرار تھا کہ قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق مانا جائے
 یا اسے گول مول رکھا جائے ، اس گول مول کی حقیقت یہ ہے کہ سلف کا ایک طبقہ
 صفات باری کے بارے میں بے انتہا محتاط تھا ، امام مالک کا مشہور قول ہے :-
 "لا ستواء معلوم والکلیف مجهول والسؤال عنہ بدعة"
 اسی طرح کلام الہی کے بارے میں ایک طبقہ کہتا تھا :-

القرآن کلام اللہ لا اعرف مخلوق او غیر مخلوق ،
 یہ گول مول ضرور ہے مگر ٹال مٹول کا گول مول نہیں ، اس اجمال کی یہ میں عقیدہ
 کی پاکیزگی اور ایمان کا راسخ ہے ، اور یہ چیز استہزاد کی بجائے رشک کی مستحق ہے ،
 اسی سلسلہ میں ایک بات اور مولانا فرماتے ہیں ،

"عجمی مسلمان قرآن کی تعلیم تو منجانب اللہ مانتے تھے ، لیکن قرآن کے
 الفاظ کو وہ قرآن کے معانی یعنی اصل تعلیم کی طرح قدیم اور غیر فانی
 تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے"

اس پر چند سوال پیدا ہوتے ہیں :-

(۱) دور عباسی کے وہ کون عجمی مسلمان تھے ، کیا عقیدہ خلق قرآن کے قائلین اور
 منکرین کی تقسیم نسل اور قومیت کی بنیادوں پر تھی ؟

(۲) قرآن کے الفاظ کو غیر فانی تسلیم کرنے کے معنی یہ تو نہیں کہ وہ من جانب اللہ
 بھی نہیں ، مولانا کے بعض بیانات سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے :-

"در اصل بات یہ ہے کہ ایک عجمی کی عقل یہ سمجھ ہی نہیں سکتی ، کہ اللہ

کی تعلیم جو تمام زمانوں اور سب دنیا کے لئے ہے، وہ عربی اسلوب بیان اور عربی نظم الفاظ کی پابند ہو، عجمی ذہن کے لئے قرآن کے الفاظ کا غیر مخلوق سمجھنا ناممکن ہے، وہ تو معانی کو قرآن سمجھے گا۔ (ص ۲۶۷) وہ تو معانی ہی کو قرآن سمجھے گا، اس فقرہ سے شبہ ہوتا ہے، کہ کہیں کچھ اور تو نہیں مراد لیا جا رہا ہے؟

مولانا یہ بھی فرماتے ہیں کہ

”مامون کے زمانے میں عربوں کے پاس لے دئے کے ایک زبان رہ گئی تھی، اور اب وہ اسے خالص الہی زبان منوانے پر مصر تھے۔ (ص ۲۶۷) دریافت یہ کرتا ہے کہ آپ عربی زبان کو کسی درجے میں الہی زبان مانتے بھی ہیں؟ خاص و عام کی بحث تو بعد کی چیز ہے، جہاں تک اسلام کا تعلق ہو مسلمان بالکل صاف ہے، قرآن مجید اللہ کا کلام ہے، جو اس میں شک کرے اس کے کفر میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں، یہ بھی واضح ہے کہ یہ اللہ کا کلام (قرآن مجید) عربی زبان میں ہے تو اب عربی زبان، الہی زبان ہوئی یا نہیں؟ مگر آپ کی عجمیت تو صرف معانی ہی کو قرآن سمجھتی ہے، اور آپ کے نزدیک اللہ کی تعلیم عربی اسلوب بیان اور عربی نظم الفاظ کی پابند ہو ہی نہیں سکتی۔

اب یہ باب ختم ہوتا ہے، آخر میں ایک قومی لغز اور سن لیجئے، لغز ہے تو وطن پرستانہ مگر زبان علم اور حکمت کی اختیار کی گئی ہے۔

”مولانا کے نزدیک دلی بھی دمشق و بغداد اور بخارا کی طرح مسلمانوں کے ایک مستقل مرکز کی حیثیت رکھتی ہے، جس طرح عرب مسلمان ایک مستقل

قوم تھے، اور ان کا سیاسی مرکز دمشق اور بغداد رہا، اور ایرانی مسلمان
 ایک مستقل قوم ہیں، اور انہوں نے بخارا کو اپنا مرکز بنایا، اسی طرح
 ہندوستانی ایک مستقل حیثیت رکھتے ہیں، ان کی اپنی زبان ہے، اپنا
 فقہی مذہب ہے، اپنا علم کلام اور خاص حکمت ہے، جس طرح ایرانیوں
 نے عربوں سے اپنی قومی شخصیت منبغائی، اور ایرانی زبان، ایرانی فقہ،
 ایرانی علم کلام، اور ایرانی تمدن، مسلمانوں کی بین الاقوامی برادری کا ایک
 مستقل جز بن گئے، اس طرح ہندوستانی مسلمان بھی ایک مستقل قوم ہیں،

رِص ۲۵۲

ایرانیوں نے جس طرح اپنی قومی شخصیت منبغائی، اس کی بڑی درونک داستان
 ہے، اس کا ذکر نہ چھیڑا جاتا، تو اچھا تھا، رہ مسلمان ہند کا اپنا فقہی مذہب تو بہر
 اس کا علم نہیں، ان کی اکثریت حقہ حنفی کی پابند ہے، جو صرف ہندوستان میں
 محدود ہیں، امام اعظم اور ان کے جانشینوں کی مرتب کردہ فقہ افغانستان، ترکستان
 اور عربی ملکوں میں بھی رائج ہے، نیز خود اہل ہند کی ایک بڑی تعداد اہل حدیث ہے
 جو محدثین کے طریقے پر چلنا اپنے لئے سرمایہ سعادت خیال کرتی ہے، ممکن ہے
 مولانا کا دماغ ان کا فکری وجود تسلیم نہ کرتی ہو، مگر ان کا وجود ہے، اور بہت نمایاں
 موجود ہندوستان کے بعض چوٹی کے علماء عقائد اور فقہ دونوں میں محدثین اور سلف
 کا مسلک رکھتے ہیں،

مولانا کا ارشاد ہے کہ ہندوستانی مسلمان ایک قوم ہیں، اب اسکی دلیل ملاحظہ

فرمائیے۔

”اکبر تغلقوں کی طرح نہ تو قاہرہ کے عباسی خلفاء کی دینی حاکمیت کو تسلیم کرتا تھا، اور نہ اُسے اپنے باپ ہمایوں کی تقلید میں ایران کے ضعیف بادشاہوں کی سرداری گوارا تھی، چنانچہ اس نے ہندوستان میں ایک مستقل صاحب اقتدار سلطنت کی بنیاد رکھی، یہ خالص ہندوستانی سلطنت کی ابتدا تھی۔“

یہ ہے مولانا کی ہندوستانی سلطنت کا نمونہ، جس کا وہ خواب دیکھ رہے ہیں، اکبری بدعات کے خلاف حضرت مجدد الف ثانی کے جہاد سے کون واقف نہیں، اس کی تازہ تشریح بھی ملاحظہ فرمائیے۔

”بدقسمتی سے ہندوستان کے حالات کچھ اس قسم کے تھے، کہ اس فکر سے ملک کی سیاسی زندگی میں خاطر خواہ نتائج نہ نکل سکے، بات یہ ہے کہ جس طرح مامون کے اقدام سے عربی ذہن کے تفوق پر زد پڑتی تھی..... اسی طرح اکبر کے زمانہ میں بھی ہندوستان کے مسلمان حکمران طبقوں نے محسوس کیا، کہ اکبری مسلک سے اسلام کی برتری کو صدمہ پہنچے گا، اور اس کے ساتھ ان کی سیادت بھی خطرہ میں پڑ جائیگی، چنانچہ یہاں بھی اکبری فکر کے خلاف بغاوت ہوئی، اور عالمگیر کے زمانہ میں امام ربانی مجدد الف ثانی کے رجحان کو حکومت کا اصول تسلیم کر لیا گیا۔“ (ص ۳۸۹)

گویا امام ربانی بھی مسلمان حکمران طبقوں کے جذبہ سیادت و تفوق کی تبلیغ کر رہے تھے، کہاں کی بات کہاں جا پہنچی ہے۔

ہندوستانی قومیت کے پرستاروں کے نزدیک اکبر اعظم سے زیادہ چہیتا کون ہو سکتا ہے؟ طبعی طور پر مولانا اس کے بڑے مداح ہیں۔

چنانچہ اکبر پہلا مسلمان فرمانروا ہے جس نے اس ملک میں آزاد اسلامی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد رکھی، جو نہ ایران کی حلقہ گروش تھی اور نہ عثمانی سلاطین کے تابع، یہ مسلمانوں کی قیادت میں ہندوستان میں قومی حکومت کی تشکیل تھی، اور اسلام کے اصول و قوانین کے اندر ہندوستانی قومیت اور ان کے تمدن اور تہذیب کو زندہ کرنے کی کوشش، (ص ۴۳) بالکل صحیح ایلقینی اکبر کی حکومت ہندوستانی قومیت اور ہندو تمدن و تہذیب کو زندہ کرنا چاہتی تھی، مگر سوال یہ ہے کہ کیا اسلام کے اصول و قوانین کے اندر رہ کر ایسا ممکن بھی ہے؟

مولانا کے نزدیک وحدۃ الوجود کا عقیدہ اکبر کے فکر کی اساس تھا، اور اسی پر اس کے دین الہی کی بنیاد رکھی گئی تھی، ۲۹۶-۲۹۷، معلوم نہیں وحدۃ الوجود کے ماننے والے مولانا کے اس نظریہ کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں، اس سلسلہ میں مزید ارشاد ہوتا ہے :-

”اکبری سیاست ایک دینی فکر کا نتیجہ تھا، جس کا اساس وحدۃ الوجود کا عقیدہ تھا..... جہانگیر کے زمانے میں امام ربانی نے ابن عربی کے عقیدہ وحدۃ الوجود کی تردید کی، اور اس پر جس سیاست کی بنا پڑی تھی، اسے غلیظ ٹھہرایا، امام ربانی کے مکتوبات سے معلوم ہوتا ہے، کہ سلطنت کے بڑے بڑے بااقتدار سرداروں سے ان کی خط و کتابت رہتی تھی،

اور یوں بھی مسلمانوں کے حکمران طبقوں کا ان کی طرف ناگہان ہونا ایک

طبعی امر تھا! (ص ۳۰۷)

دیکھنے وہی بات مولانا دوسرے انداز میں کہہ رہے ہیں، کتنا یہی چاہتے ہیں

کہ امام ربانی اس وقت کے مسلمان حکمران طبقوں کی نمائندگی کر رہے تھے اور پھر

اکبر کی بدعات اور اس کے بداندیش وزیروں کی یہودہ حرکت سے کوئی خاص

اصولی اختلاف نہیں تھا، ورنہ مولانا سے زیادہ اسے کون جانتا ہے کہ معاشرہ

ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کا نہیں تھا، معاشرہ دین کا تھا، اکبر نے اس

دین ہی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، جو حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم

دنیا میں لے کر آئے تھے، اگر حضرت امام ربانی مجاہدانہ میدان میں نہ آتے، تو

اورنگ زیب پیدا ہوتا، اور نہ ہم آپ اس حال میں ہوتے، لیکن ہمارے مولا

ہیں کہ اکبر کی شہنشاہیت کو ہندوستانی اسلامی حکومتوں کا نام دیے جا رہے ہیں

”اکبر کی حکومت حقیقت میں ہندوستانی اسلامی حکومت تھی، اسکے

سیاسی مسلک میں ہندوستانیت کو اسلامیت پر ترجیح دی گئی تھی، کیونکہ

ابتداء سے کار میں اسلامی حکومت کو ہندوستانی بنانے کے لئے لاہری

طور پر ہندوستانیت پر زیادہ زور دینا چاہئے تھا“ (ص ۲۰۹)

خاکسار عرض کرنا چاہتا ہے کہ اسلامی حکومت ہندوستان میں تھی کہاں ہے

اکبر اور اس کے حاشیہ نشین، ”ہندوستانی“ بنانا چاہتے تھے، مغلوں سے پہلے کی

حکومتوں کو کسی حال میں اسلام کی حکومت نہیں کہا جاسکتا، وہ مسلمانوں کی حکومتیں

جن میں بادشاہ اچھے بھی ہوتے تھے اور بُرے بھی، اکبر پہلا بادشاہ ہے جس

دور میں وہ مسلمانیت بھی ختم کر دی گئی اور صرف اسی پر بس نہیں کیا گیا، بلکہ دین ہی کے زرخ دین سے اکھاڑ دینے کی مہم شروع کر دی گئی، اور ایک نئے دین الہی کی بنیاد ڈالی گئی۔ ممکن ہے مولانا کے نزدیک یہ ہندوستانیت ہو، مگر کتابِ سنت رسول پر ایمان رکھنے والا اسے اتحاد و زندہ سمجھنے پر مجبور ہے،

اورنگ زیب کی دینداری اور مذہبی پالیسی کی توجیہ بھی مولانا نے اپنے مخصوص انداز میں کی ہے جو سننے کے لائق ہے، ہمیں اب تک نہیں معلوم تھا کہ عالمگیر حجاز پر بھی اپنا اقتدار چاہتا تھا اور اس کی سیاست کی تہ میں اسلامی دنیا کی قیادت کا جذبہ کام کر رہا تھا، ہم مولانا کو جھٹلانے کی جرأت تو نہیں کر سکتے، البتہ یہ عرض کرنا چاہیے ہیں کہ تاریخ سازی کے لئے بھی کچھ قرآن کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔

بہر حال مولانا کی توجیہ ملاحظہ ہو:-

”اکبر کی سلطنت ہندوستانی اسلامی سلطنت تھی، اورنگ زیب چاہتا تھا کہ وہ اس ہندوستانی اسلامی سلطنت کے دائرہ اثر کو اتنی وسعت دے کہ اس کے اندر خیر پار کے ملک بھی آجائیں، اور حجاز پر بھی اس کا اقتدار ہو، اور یہ اس وقت ممکن نہ تھا، جب تک وہ اپنی حکومت کو اسلامی رنگ نہ دیتا..... اورنگ زیب کے پیش نظر ہندوستان کے علاوہ اسلامی دنیا کی قیادت تھی، اس لئے (اس) نے اسلامیت کو مقدم جانا۔ مولانا کو جمع اصناف میں کمال حاصل ہے، وہ اکبر اور عالمگیر دونوں کے مداح ہیں، اکبر پر اس لئے فریفتہ ہیں کہ اس نے خالص قومی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد ڈالی، عالمگیر کی یہ ادا نہیں بھاتی ہے کہ اس نے بیرون ہند میں ہندوستان

کی عظمت کا چھنڈا بلند کیا۔

”دوسرے لفظوں میں اشوک سے ہزار ہا سال کے بعد ایک بار پھر ہندوستانی اس قابل ہوئے کہ وہ دوسروں کی سیاسی اور فکری ترکتازیوں کی آماجگاہ بننے کی بجائے اپنا پیغام باہر کی دنیا کو سنائیں، گو اشوک کے زمانہ میں یہ پیغام بدھ مت کا تھا، اور عالمگیر کے عہد میں یہ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ کا پیغام متحدہ اسلام تھا“ (ص ۳۱۶)

فکری ترکتازیوں کا فقرہ قابلِ غور ہے، شاید مولانا کے نزدیک اسلام اور متقدمین ائمہ اسلام کے اثرات بھی ترکتازیوں میں داخل ہوں۔

مولانا سندھی ہندوستان میں حکمتِ ولی اللہی کے داعی ہیں، اور انھیں شاہِ صفا کی کتابوں میں لے نظیر عبور حاصل ہے، مگر وہ شاہ صاحب کے افکار جس طرح پیش کرتے ہیں اس سے خود شاہ صاحب سے بدگمانی ہونے لگتی ہے، مولانا فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب بھی اکبر اور عالمگیر دونوں کے قائل تھے، شاہ صاحب اکبر کے قائل ہوں، اس کی سیاست کے تناخواں ہوں، یہ بات ناقابلِ قبول ہے، جب تک صریح شہادت نہ پیش کی جائے، پھر حال مولانا کا بیان ملاحظہ ہو،

..... ”اہل فکر کی یہ جماعت سلطنت کے ان لوگوں سے واقف تھی وہ اکبر کے سیاسی اعمال کے حامی نہ تھے، لیکن جس بیج پر اکبر نے مختلف ملتوں کو ہم لونا کرنے کی کوشش کی تھی، وہ اصولاً اس سے متفق تھے، اسی طرح وہ عالمگیر کی اسلام پرستی کے قائل تھے، لیکن اسلام پرستی نے امور سلطنت میں جو سخت گیری کی روش اختیار کی تھی ان

کے خلاف تھے، شاہ ولی اللہ کے والد شاہ عبدالرحیم اور ان کے
ہو بہار فرزند امام ولی اللہ ان کے افکار کے مرتب کرنے والے

ہیں۔ (ص ۳۱۹)

کیا یہ بات سمجھ میں آئی ہے کہ حجۃ اللہ البالغۃ کا مصنف اسس پنچ
سے اصولی طور پر متفق ہو، جو اکبر نے مختلف ملتوں کو ایک کرنے کے لئے اختیار
کیا تھا،

زیر نظر کتاب میں ایک باب ولی اللہی سیاسی تحریک پر بھی ہے (ص ۳۲۰-
۳۳۱) یہ گویا مولانا کی کتاب 'شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک' کا خلاصہ ہے۔
اس خلاصہ میں بھی سجد و بین کے محدثین، عام اہل حدیث اور بدنام و مظلوم
وہابیوں پر نظر عنایت منبذول ہوئی ہے (ص ۳۳۵) جسے ہم یہاں نظر انداز کرتے
ہیں، کہ ان پر تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے، (معارف: فروری، مئی ۱۹۲۳ء)

کانگریس پر بھی مولانا کے افکار قابل دید ہیں (ص ۳۴۲-۳۴۱) مگر ہمیں انکی
توجیہ و تشریح سے اتفاق نہیں، کہ ہم وطنیت اور قومیت کو اسلام کے لئے
زہر قاتل سمجھتے ہیں، اور مولانا اس کے سرگرم داعی ہیں، وہ ہر تحریک اور ہر فکر
میں وطن پرستی کا سراغ لگا لیتے ہیں، البتہ انھوں نے گاندھی جی اور کانگریس کی
ہندوانہ قومیت سے متعلق بڑی معقول باتیں کہی ہیں، اسی سلسلے میں انھوں نے

مولانا حسین احمد صاحب کی سیاست پر بھی دلچسپ انداز میں نکتہ چینی کی ہے :-

"مولانا نے فرمایا کہ تعجب ہے مولانا حسین احمد، مصطفیٰ کمال کی ترکی

تحریک کے تو خلاف ہیں، لیکن حکومت برطانیہ کی عداوت میں اس پر

کبھی غور نہیں کرتے، کہ گاندھی جی ہندوستانی تحریک چلا رہے ہیں، اس سے ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی شخصیت کو کس قدر نقصان پہنچنے کا امکان ہے۔ (ص ۵۹) ۳

اس تحریر کے ختم کرنے سے پہلے جی چاہتا ہے کہ مولانا کا ایک اور وطن پرستانہ رجز ناظرین کی صنیافت طبع کے لئے پیش کر دیا جائے، خوبی یہ ہے کہ اس رجز کی تصنیف کا سہرا بڑے بڑے بزرگوں کے سر باندھا گیا ہے۔

دیوبندی اسکول ہند کو کیا سمجھتا ہے، اس کے لئے سچۃ المر جان نام کی عربی تاریخ ہند پڑھئے، قدیم مذاہب ہند کے متعلق ان کے نظریات مرزا منظر جانچانان اور امام عبدالعزیز دہلوی کے مکتوبات میں ملیں گے، میں ان کی ترجمانی مختصر الفاظ میں یہاں کرتا ہوں، ہمارا ہندوستان، دنیا کی تاریخ میں عظیم الشان رفعت کا مالک ہے، پہلے دور میں اس نے سنسکرت جیسی زبان پیدا کی، کلید و دمنہ جیسی حکمت کی کتاب لکھی، فوجی تمرین کا کھیل شطرنج ایجاد کیا، ریاضی میں یونان کا ہمسربتا، الہیات میں ویدانت فلاسفی سکھانے میں جگت گرویتا، اس سے ویدک دھرم اور بدھ دھرم دنیا میں پھیلے، اس نے ہمارا جبہ اشوک جیسے حکمران پیدا کئے، دوسرے دور میں قدیم انسانیت کی علمبردار سوسائٹی کو اسلام جیسے انٹرنیشنل پروگرام سے آشنا کرنے والا جلال الدین اکبر پیدا کیا، مشرقی ایشیا کی زبانوں کو ملا کر اردو جیسی انٹرنیشنل زبان پیدا کی۔ محی الدین عالمگیر جیسا پیدا کیا، جو تمام ممالک

ہند کو ایک قانون کا پابند بنانا سکھا گیا۔ امام ولی اللہ جیسا فلاسفر پیدا
کیا؟ (ص ۹-۱۳۲۸)

اس رجز کے اور مصرعے جیسے بھی ہوں، مگر اکبر والا مصرعہ تو یقیناً غیر موزون
ہے، کہاں مولانا کا چہیتا اکبر اعظم اور کہاں اسلام کی دعوت !! اللہ اکبر لوٹنے
کی جاتے ہے۔

امادہ ایک مختصر تبصرہ لکھنے کا تھا، مگر کوشش کے باوجود یہ تحریر کچھ نہ کچھ
طویل ہو ہی گئی، پھر بھی نقد کا حق ادا نہ ہوا، ضرورت ہے کہ کوئی صاحب نظر
عالم پوری کتاب پر سبب و شرح کے ساتھ گہری تنقید کرے۔ راقم نے اپنی بساط
کے مطابق صرف نمایاں اور زیادہ قابل اعتراض حصوں کی نشان دہی کر دی ہے۔

مولانا سعید احمد

اور

ان کے ناقد

از

مولانا سعید احمد اکرم ایسے اکبر آبادی

سندھ سکر اکادمی لاہور