جلد: ۷ شمارہ: ۳-۴
جولائی تا دسمبر 2016ء

سہ ماہی

سماجی/دینی تحقیقی مجلّہ

مسلسل شمارہ
33-34

نورِ معرفت

سائنس اور فلسفہ
واقعہ کربلا کا عبادی پہلو
اسلام اور بچوں کے حقوق
انسان کی خلقت کا مطالعہ
محاربہ اور افساد فی الارض
دہشت گردی اور اس کا سدِّ باب
مغربی تہذیب اور اسلامی معاشرہ
عبقات الانوار فی امامۃ الائمۃ الاطہار
فکری اور معنوی مالکیت (کاپی رائٹ)

نور الہدیٰ مرکز تحقیقات
(اسلام آباد)

کلام الامام، امام الکلام

شیطان کی دشمنی سے ہوشیار رہنے کی تلقین

فَاحْذَرُوا عِبَادَ اللهِ عَدُوَّ اللهِ أَنْ يُعْدِيَكُمْ بِدَائِهِ وَ أَنْ يَسْتَفِزَّكُمْ بِنِدَائِهِ وَ أَنْ يُجْلِبَ عَلَيْكُمْ بِخَيْلِهِ وَ رَجِلِهِ فَلَعَمْرِي لَقَدْ فَوَّقَ لَكُمْ سَهْمَ الْوَعِيدِ وَ أَغْرَقَ إِلَيْكُمْ بِالنَّزْعِ الشَّدِيدِ وَ رَمَاكُمْ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ فَقَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ قَذْفاً بِغَيْبٍ بَعِيدٍ وَ رَجْماً بِظَنٍّ غَيْرِ مُصِيبٍ صَدَّقَهُ بِهِ أَبْنَاءُ الْحَمِيَّةِ وَ إِخْوَانُ الْعَصَبِيَّةِ وَ فُرْسَانُ الْكِبْرِ وَ الْجَاهِلِيَّةِ حَتَّى إِذَا انْقَادَتْ لَهُ الْجَامِحَةُ مِنْكُمْ وَ اسْتَحْكَمَتِ الطَّمَاعِيَّةُ مِنْهُ فِيكُمْ فَنَجَمَتِ الْحَالُ مِنَ السِّرِّ الْخَفِيِّ إِلَى الْأَمْرِ الْجَلِيِّ اسْتَفْحَلَ سُلْطَانُهُ عَلَيْكُمْ.

امام علی علیہ السلام فرماتے ہیں:

"اللہ کے بندو! اللہ کے دشمن (شیطان) سے ڈرو کہ کہیں وہ تمہیں اپنا روگ نہ لگا دے، اپنی پکار سے تمہیں بہکا نہ دے اور اپنے سوار و پیادے لے کر تم پر چڑھ نہ دوڑے۔ اس لئے میری جان کی قسم! اس نے شر انگیزی کے تیر کو چلہ کمان میں جوڑ رکھا ہے اور قریب کی جگہ سے تمہیں اپنے نشانہ کی زد پر رکھ کر کمان کو زور سے کھینچ لیا ہے۔ جیسا کہ اس نے (خدا کی بارگاہ سے دھتکارے جانے کے وقت) کہا تھا کہ اے میرے پروردگار! چونکہ تو نے مجھے بہکا دیا ہے تو اب میں بھی ان کے سامنے زمین پر گناہوں کو سجا کر پیش کروں گا اور ان سب کو گمراہ کروں گا؛ حالانکہ اس نے یہ بڑی دور کی خیالی بات کہی اور غلط گمان کی بنا پر (اندھیرے میں) تیر چلایا، لیکن فرزندان رعونت، برادرانِ عصبیّت اور شہسواران غرور و جاہلیت نے اس کی بات کو سچ کر دکھایا۔ یہاں تک کہ جب تم میں سے سرکش اور منہ زور لوگ اس کے فرمانبردار ہوگئے، اور تمہارے بارے میں اس کی ہوس و طمع قوی ہو گئی اور صورت حال پردہ خفا سے نکل کر کھلم کھلا سامنے آ گئی تو اس کا پورا پورا تسلّط تم پر ہو گیا۔"

(نہج البلاغہ: خطبہ ۱۹۰ سے اقتباس)

بسم الله الرحمن الرحیم

"نمت" ایک نظر میں

"نور الہدیٰ مرکز تحقیقات" (NMT) کا نصب العین (Vision) "مملکتِ خداداد پاکستان میں اسلامی تہذیب کی حاکمیّت ہے۔" لہٰذا "اسلامی تہذیب کی حاکمیّت کے قیام کے لئے اسلام کی حقیقی تعلیمات کی ترویج اور پاکستانی قوم میں دینی آگہی کا فروغ"، "نمت" کا مشن (Mission) ہے۔ "نمت" کی فعالیت محض تعلیمی اور تحقیقی میدان میں محدود ہے اور یہ ادارہ اپنے اہداف کے حصول کے لئے اتحاد امّت، بین المسالک ہماہنگی، تعمیری تنقید، درکِ متقابل اور تضاربِ آراء کا قائل ہے اور ہر اُس تحقیقی کاوش کو اپنے دامنِ نشر واشاعت میں جگہ دینے کا عہد کیے ہے جو اِس کے مشن سے ہماہنگ ہو۔

"نمت" کے تحقیقی منہج میں اسلامی تعلیمات کے اخذ واستخراج کے لئے قرآن کریم اور سنّت نبوی، اساسی منابع ہیں۔ لیکن یہ سنّت نبوی کے اُس طریق پر اعتماد کرتا ہے جو ائمہ اہل بیت اطہار علیہم السلام کا طریق ہے۔ نیز ان منابع سے اسلامی تعلیمات کے اخذ و استخراج میں "نمت" اُس روش کا علمبردار ہے جو عقلی برہان، منطقی قیاس اور اجتہادی تتبّع اور تفحّص سے عبارت ہے۔

اب تک یہ ادارہ مختلف موضوعات پر 13 کتابیں اور سہ ماہی مجلّہ "نور معرفت" کے 32 شمارے پیش کر چکا ہے۔ تاہم اسے اپنے مشن کو جاری رکھنے کے لئے دانشوروں، علماء اور اہلِ قلم کے قلمی اور فکری تعاون کے ساتھ، علم دوست احباب کا مالی تعاون بھی درکار ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمارے کرم فرماؤں کو ادارے کے لئے بہتر سے بہتر تحقیقات اور وسائل فراہم کرنے کے توفیق عطا فرمائے! (آمین!)

ڈائریکٹر "نمت"

ڈاکٹر شیخ محمد حسنین

Declaration No: 7334
ISSN 2221-1659

جلد: ۷
شمارہ: ۳-۴
جولائی تا دسمبر
2016
بمطابق
شوال
تا
ربیع الاول
۱۴۳۸ھ

سہ ماہی
علمی و تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

مدیر اعلی
سید حسنین عباس گردیزی

مدیر
سید رمیز الحسن موسوی

مجلس ادارت

- ڈاکٹر شیخ محمد حسنین
- ڈاکٹر سید راشد عباس
- ڈاکٹر علی رضا طاہر
- ڈاکٹر کرم حسین ودھو
- ڈاکٹر روشن علی
- ڈاکٹر سکینہ حسین

مجلس مشاورت

- ڈاکٹر ساجد علی سبحانی
- سید علی مرتضی زیدی
- ڈاکٹر محمد ریاض
- ڈاکٹر سید نثار علی ہمدانی
- سید عقیل حیدر زیدی
- سید ثمر علی نقوی

رجسٹریشن

پاکستان، انڈیا: **500** روپے
مڈل ایسٹ: **70** ڈالرز
یورپ، امریکہ، کنیڈا: **150** ڈالرز

کمپوزنگ/ڈیزائننگ بابر عباس

پرنٹرز: پکٹوریل پریس، آبپارہ، اسلام آباد

نوٹ: ادارے کا مقالہ نگار کی تمام آراء سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔

فہرست

نمبر شمار	موضوع	مؤلف	صفحہ
۱	اداریہ	مدیر	۵
۲	واقعہ کربلا کا عبادی پہلو	ڈاکٹر ساجد علی سبحانی	۱۱
۳	سائنس اور فلسفہ	ڈاکٹر شیخ محمد حسنین	۳۳
۴	اسلام اور بچوں کے حقوق (ایک عمرانی تجزیہ)	ڈاکٹر محمد ریاض	۶۱
۵	انسان کی خلقت کا مطالعہ (نہج البلاغہ کی روشنی میں)	روشن علی ڈاکٹر ناہید	۷۷
۶	محاربہ اور افساد فی الارض	سید رمیزالحسن موسوی	۹۵
۷	دہشت گردی اور اس کا سدِّ باب	غلام محمد جعفری	۱۱۱
۸	فکری اور معنوی مالکیت (کاپی رائٹ) (ایک فقہی تحقیق)	فرہنگ طہماسبی	۱۲۹
۹	مغربی تہذیب اور اسلامی معاشرہ	ڈاکٹر سید سکندر عباس زیدی	۱۵۱
۱۰	عبقات الانوار فی امامۃ الأئمۃ الاطہار (کتاب شناسی)	سید رمیزالحسن موسوی	۱۶۵
۱۱	حجیّۃ قول غیر الأعلم	الشیخ جعفر علی الیعسوبی	۱۸۵

اداریہ

اسلامی تعلیمات کا سب سے بڑا سرچشمہ قرآن مجید ہے اور اس کے بعد سنّت رسول ﷺ، جس کی حکایت سیرت اور فرامین رسول ﷺ سے ہوتی ہے اور اُس کے سب سے بڑے مبلّغ و مفسّر آل رسول ﷺ ہیں جو حدیث ثقلین کے مطابق قرآن مجید کے ہم پلہ ہیں اور جن کی سیرت اور روش، قرآن کی عملی تفسیر ہے۔ اسلام کے ان دونوں سرچشموں کو دیکھا جائے تو ان کے مطابق اسلام مؤمنین و مسلمین کے درمیان اتحاد و یکجہتی اور اُخوت و محبت کو خصوصی اہمیت دیتا ہے۔ قرآن میں اُمت مسلمہ کے درمیان اتحاد کی تاکید اور تفرقہ سے پرہیز پر متعدد آیات موجود ہیں۔ جیسا کہ قرآن، سورۂ حجرات کی آیت نمبر ۱۰ میں رسول خدا ﷺ کی رسالت پر ایمان رکھنے والوں کو برادری کی دعوت دیتے ہوئے فرماتا ہے: ''إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ''۔ ترجمہ: ''بیشک مؤمنین آپس میں بھائی بھائی ہیں، پس اپنے بھائیوں کے درمیان صلح کرو اور خدا کا تقویٰ اختیار کرو، شاید خدا کی رحمت تمہارے شامل حال ہو جائے۔''

اس آیہ شریفہ میں مؤمنین کو برادری کی دعوت دی گئی ہے اور آپس میں تفرقہ سے بچنے کا کہا گیا ہے تاکہ قرآنی اصول ''أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُم '' کے مطابق اسلام کے سایہ تلے محبت اور الفت کے ساتھ مؤمنین مل جل کر زندگی گزار سکیں اور پھر سورہ آل عمران کی آیت نمبر ۱۰۳ میں واضح الفاظ میں تفرقہ سے بچنے کی تاکید فرمائی ہے: ''وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَ لَا تَفَرَّقُوا''۔ ترجمہ: ''اور اللہ کی رسّی کو مضبوطی سے پکڑے رہو اور آپس میں تفرقہ پیدا نہ کرو۔ مفسرین اس آیہ شریفہ کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ خدا کی رسی کو تھامنے سے مراد خدا کی آیات اور رسول ﷺ اور آل رسولؑ سے تمسک ہے کہ اُمت اگر ایسا کرے گی تو ہدایت و نجات پا جائے گی۔ کیونکہ قرآن اور رسول اکرم ﷺ کی ہدایت ہی سے انسان خدا تک پہنچ سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ ان ہدایت کے ان وسیلوں سے دور رہے گا تو نتیجتاً آپس میں تفرقہ پیدا ہوگا اور جس کے نتیجے میں دین خدا کمزور ہو جائے گا۔

اسی مطلب کو ایک دوسرے انداز میں قرآن نے سورۂ انفال کی آیت ۴۶ میں نے کچھ اس طرح بیان کیا ہے: ”وَ أَطيعُوا اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ لا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ ريحُكُم“۔ ترجمہ: ”اور خدا اور اس کے رسولؐ کے حکم پر چلو اور آپس میں جھگڑا نہ کرو (اگر ایسا کروگے تو) تم بزدل ہو جاؤگے اور تمہارا رعب و دبدبہ ختم ہو جائے گا۔“

پس ان آیات قرآنی سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ہر وہ کام کہ جو اخوت اور بھائی چارگی کے خلاف ہو، وہ قرآن کے احکامات کے منافی ہے اور قرآنی احکام کی مخالفت اور نافرمانی گناہان کبیرہ میں سے ہے۔ وحدت اور بھائی چارگی قائم کرنے والے اہم ترین کاموں میں سے ایک کام، ایک دوسرے کے دینی مقدسات اور محترم ہستیوں کا احترام کرنا اور ان کا نام احترام سے لینا ہے۔ اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہمارے مذہبی رہنماؤں اور علماء کی بے احترامی نہ ہو تو دوسرے بھی ایسا ہی چاہتے ہیں۔ قرآن کریم کی سورۂ انعام کی آیت ۱۰۸ میں اس اصول کو حتیٰ بت پرستوں کا تذکرہ کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے:

”وَ لا تَسُبُّوا الَّذينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْم“

ترجمہ: ” گالی مت دو ان لوگوں کو جو غیر اللہ کو پکارتے ہیں، مبادا وہ عداوت اور نادانی میں اللہ کو برا کہنے لگیں۔“

قرآن مجید نے اُن تمام کاموں سے منع فرماتا ہے جن سے تفرقے کا راستہ ہموار ہوتا ہے اور وحدت و یکجہتی کی بنیادیں کمزور ہوتی ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید نے ایسی باتوں سے شدت اور سختی سے منع فرمایا ہے جن سے دلوں میں نفرت پیدا ہو اور مسلمانوں کے درمیان پھوٹ کا خطرہ ہو۔ اگر چند لوگ الگ ہو کر ایک دوسرے کے ساتھ کانا پھوسی کرنے لگیں تو اس سے شیطان دلوں میں بدگمانی پیدا کر سکتا ہے۔ اس سے منع فرمایا گیا اور اس کو شیطانی کام بتایا گیا۔ جیسا کہ سورۂ مجادلہ کی آیت ۱۰ میں فرمایا:

”إِنَّمَا النَّجْوىٰ مِنَ الشَّيْطانِ لِيَحْزُنَ الَّذينَ آمَنُوا وَ لَيْسَ بِضارِّهِمْ شَيْئاً إِلاَّ بِإِذْنِ الله“

ترجمہ: ”(منفی اور تخریبی) سرگوشی محض شیطان ہی کی طرف سے ہوتی ہے تاکہ وہ ایمان والوں کو پریشان کرے حالانکہ وہ (شیطان) اُن (مومنوں) کا کچھ بگاڑ نہیں سکتا مگر اللہ کے حکم سے۔“

اسی طرح سورۂ حجرات کی آیت ۱۱ میں تحقیر اور استہزاء اور تمسخر سے منع فرمایا گیا:

''لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ''

ترجمہ : ''کوئی قوم کسی قوم کا مذاق نہ اڑائے ممکن ہے وہ لوگ اُن (تمسخر کرنے والوں) سے بہتر ہوں۔''

اس سے بھی منع فرمایا گیا کہ دوسرے کی کوئی برائی جو معلوم نہ ہو اس کو تجسّس کرکے معلوم کیا جائے اور اگر کسی کی کوئی برائی معلوم ہو جائے تو اس کو دوسروں کے سامنے ذکر نہ کیا جائے۔ لہٰذا غیبت کو حرام کیا گیا۔ غیبت سے مراد یہ ہے کہ اگر کسی میں واقعی کوئی برائی ہو تو وہ کسی اور کے سامنے بیان کی جائے۔ لہٰذا اسی سورۂ کی آیت ۱۲ میں فرمایا:

''وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا''

ترجمہ : ''اور (کسی کے عیبوں اور رازوں کی) جستجو نہ کیا کرو اور نہ پیٹھ پیچھے ایک دوسرے کی برائی کیا کرو۔''

یہ تحقیر اور تمسخر اور غیبت ہی وہ چیزیں ہیں جو آپس میں تفرقہ پیدا کرکے دلوں کو توڑتی ہیں اور اُمت میں تفرقے کا سبب بنتی ہیں، اسی لئے ان سب کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ اور ایک دوسرے کا اکرام و احترام کرنا جس سے اُمت جڑتی ہے اس کی تاکید فرمائی گئی اور دوسروں سے اکرام چاہنے سے منع کیا گیا۔ کیونکہ اس سے امت بنتی نہیں بگڑتی ہے۔

حدیث ثقلین کے دوسرے اہم رکن یعنی آل رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بھی متعدد ایسی احادیث منقول ہیں، جن میں تفرقہ انگیز باتوں سے اجتناب کرنے کا حکم ملتا ہے اور مسلمانوں میں وحدت و اخوت کا جذبہ پیدا کرنے کی تاکید کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں فریقین کی کتب حدیث کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

نور معرفت کا یہ شمارہ ماہ ربیع الاول کے مہینے میں مرتّب کیا جا رہا ہے کہ جب ہفتۂ وحدت اور میلاد النبیؐ کے ایام منائے جا رہے ہیں۔ انقلاب اسلامی ایران کی برکت سے ان ایّام کو اُمت مسلمہ کے درمیان وحدت و یکجہتی کے ایام سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ۱۹۷۹ء میں اسلامی حکومت کی تاسیس کے بعد سے ۱۲ ربیع الاول سے لے کر ۱۷ ربیع الاول کا ہفتہ، مسلمانوں کے درمیان '' ہفتۂ وحدت '' کے طور پر منایا جاتا ہے۔ اسی مناسبت سے ہر سال کی طرح امسال بھی تہران میں عظیم الشان عالمی وحدت

کانفرنس منعقد ہوئی ہے جس کے اختتام پر رہبر انقلاب آیت اللہ سید علی خامنہ ای مدظلہ العالی نے پوری دنیا سے آئے ہوئے علمائے اسلام اور زعمائے اُمت سے خطاب فرمایا۔ آپ نے موجودہ حالات میں اُمت کے درمیان وحدت کے بارے میں بہت ہی غور طلب نکات کی طرف سامعین کی توجہ مبذول کرائی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ رہبر انقلاب آیت اللہ العظمیٰ سیّد علی خامنہ ای مدظلہ العالی عالم اسلام کی ایک ایسی شخصیت ہیں جنہوں نے ہمیشہ اُمت مسلمہ کی یکجہتی اور وحدت کے لئے لازوال خدمات انجام دی ہیں۔

جس پر اُن کے وہ فتاوٰی اور بیانات شاہد ہیں جو اُنھوں نے تمام اسلامی مسالک کے مقدسات کے احترام میں دیئے ہیں اور اپنے پیروکاروں پر واجب قرار دیا ہے کہ وہ کسی بھی مسلک کی توہین اور ہتک حرمت سے اجتناب کریں اور اُمت کی یکجہتی کے لئے بڑی سے بڑی قربانی دینے کے لئے ہمیشہ تیار رہیں۔

رہبر معظم نے اس سال اپنے خطاب میں مسلمانوں کے درمیان تفرقہ پھیلانے والے گروہوں کی طرف خصوصی توجہ مبذوال کرائی ہے۔ آپ کے مطابق یہ تفرقہ پیدا کرنے والے گروہ شیعوں میں بھی موجود ہیں اور اہل سنّت کی صفوں میں بھی پائے جاتے ہیں جو دشمنان اسلام کی ایماء پر مسلمانوں کو کافر قرار دے کر اُمت اسلام میں تفرقہ ایجاد کر رہے ہیں۔ اس سلسلے میں یہاں رہبر معظم کے حکیمانہ بیانات سے چند اقتباس پیش کئے جاتے ہیں جو یقیناً باایمان قلوب کی تقویت اور یکجہتی کے لئے اکسیر کی حیثیت رکھتے ہیں:

> ”آج خطے میں دو طرح کے ارادے ایک دوسرے کے مدِّمقابل صف بستہ ہیں، ”ارادہ وحدت“ اور ”ارادہ فرقہ واریت“؛ اور اس نازک صورتحال میں ”قرآن کریم اور پیغمبر اعظم ﷺ کی الٰہی تعلیمات“ پر تکیہ، وحدت بخش معالجے کے طور پر دنیائے اسلام کی تمام تر مشکلات کے لئے راہ حل ہے۔“

حضرت آیت اللہ خامنہ ای، رسول اللہ ﷺ کے بارے میں قرآن کریم کی اصطلاح ”رحمۃ للعالمین“ پر استناد کرتے ہوئے، پیغمبر اکرم ﷺ کی تعلیمات کو تمام بنی نوع انسان کے لئے نجات راہ قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ”انسانیّت کے دشمن اور دھونس و دھمکی جمانے والی (طاقتیں) ان باسعادت تعلیمات کی مخالف ہیں اور اسی وجہ سے خداوند تعالیٰ قرآن کریم میں حکم دیتا ہے کہ ان کی پیروی اور کفار و مشرکین کی سازشوں سے اجتناب کرتے ہوئے ان سے جہاد کرو اور سختی سے پیش آؤ۔“

رہبر انقلاب اسلامی نے استعمار اور استکبار کی جانب سے مسلمانوں کے درمیان فرقہ واریت کو فروغ دینے اور انہیں کمزور کرنے کے لئے روزافزوں کوششوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

"عالم اسلام آج بے تحاشہ رنج والم اور مشکلات کا شکار ہے اور ان مشکلات اور مسائل سے نجات کا تنہا راستہ یہ ہے کہ اتحاد، ایک دوسرے سے تعاون، اور مذہبی اور کثیر تعداد میں موجود اسلام کے مشترکات کے سائے میں نظریاتی اختلافات کو فراموش کر دیا جائے۔"

حضرت آیت اللہ خامنہ ای نے فرمایا کہ اسلامی حکومتوں اور اُمت مسلمہ کے درمیان وحدت کے نتیجے میں امریکی اور صیہونی، ہرگز مسلمانوں پر اپنی خواہشات مسلط نہیں کر پائیں گے اور فلسطین کے مسئلے کو فراموشی کے سپرد کرنے کی سازش ناکام ہو جائے گی۔

آپ نے مشرقی ایشیا میں میانمار کے مسلمانوں کے قتل عام سے لے کر مغربی افریقہ میں نائجیریا اور مغربی ایشیا جیسے اہم علاقے میں مسلمانوں کے تصادم کو فرقہ واریت پھیلانے کے لئے مستکبرین کی سازشوں کا نتیجہ قرار دیا اور فرمایا کہ ایسی صورتحال میں برطانوی تشیع (غلو پسند شیعہ) اور امریکی اہل سنت (تکفیری وناصبی) گروہ، دودھاری تلوار کی مانند اختلافات پھیلانے اور آگ بھڑکانے میں مشغول ہیں۔

رہبر انقلاب اسلامی نے فرقہ واریت کے شیطانی ارادے سے وحدت کے عزت بخش ارادے کے تصادم کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ برطانیہ کی پرانی سیاست یعنی اختلافات پیدا کرو اور حکمرانی کرو اس وقت اسلام دشمن طاقتوں کا ایجنڈا بنا ہوا ہے۔ رہبر انقلاب اسلامی نے اسلامی انقلاب کی کامیابی کے بعد استکباری طاقتوں کی جانب سے اسلام مخالف سرگرمیوں میں اضافے کو طاقتور، ترقی پذیر اور مثالی اسلامی نظام کے مسلسل باقی رہنے سے خوف کھانے کی واضح علامت قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ اگر دشمن مطمئن اور ظاہری طور پر آراستہ ہو کر بھی سامنے آئے تو وہ باطنی طور پر وحشی اور درندہ ہے اور اقوام عالم کو چاہیئے کہ وہ ان بے ایمان، بے اخلاق اور بے دین دشمنوں کا سامنا کرنے کے لئے آمادہ و تیار ہو جائیں۔

حضرت آیت اللہ خامنہ ای نے اتحاد کو عالم اسلام کی آمادگی کا اہم ترین محرک گردانتے ہوئے فرمایا کہ تمام اسلامی فرقے چاہے سنی ہوں یا شیعہ، اختلاف پیدا کرنے سے گریز کریں اور پیغمبر اکرم ﷺ کے وجود مبارک، قرآن مجید اور کعبہ شریف کو وحدت اور بھائی چارے کا محور قرار دیں۔

آج رہبر انقلاب آیت اللہ خامنہ ای جیسے اُمت مسلمہ کے ہمدرد اور دین دار تمام علمائے دین کا فریضہ ہے کہ وہ مسلمانوں کے درمیان تفرقہ پیدا کرنے والی قوتوں کو بے نقاب کریں خواہ وہ کسی بھی نقاب میں ہوں۔ خواہ ان کے چہروں پر غلو پسند تشیع کا نقاب ہو یا ناصبیت و تکفیریت کا نقاب ہو، ان کو اُمت کے سامنے بے نقاب کرنا پوری اُمت کا شرعی فریضہ ہے۔ خصوصاً اسلام کے حقیقی علمائے دین پر لازم ہے کہ وہ اپنی یہ شرعی ذمہ داری پوری کریں تاکہ تفرقے کے ہتھیار سے لاکھوں بے گناہوں کے خون کی حفاظت کی جاسکے۔

اُمت کی وحدت اور یکجہتی کی دیرینہ آرزو کے ساتھ نور معرفت کا یہ شمارہ قارئین کی خدمت میں پیش کیا جارہا ہے۔ یہ شمارہ بھی کافی تاخیر کے بعد قارئین کی خدمت میں پیش کیا جارہا ہے جس کی وجہ شرائط کے حامل علمی مقالات کی کمی اور اہل قلم کی کم توجہی ہے۔ البتہ اس تاخیر کی وجہ سے دو شماروں کو ایک ساتھ شائع کیا جارہا ہے جس کے لئے ہم اپنے قارئین سے معذرت خواہ ہیں۔ اس شمارے میں اُردو مقالات کے علاوہ ایک علمی و تحقیقی عربی مقالہ بھی پیش کیا جارہا ہے۔ جو یقیناً عربی زبان سے آشنا قارئین کے علمی ذوق کی تسکین کا باعث ہوگا۔

*****

واقعہ کربلا کا عبادی پہلو

ڈاکٹر ساجد علی سبحانی *
sajidsubhani@yahoo.com

کلیدی کلمات: کربلا، عبادت، عبودیت، عبادالرحمٰن کی صفات، سیرت ائمہؑ

خلاصہ

کربلا ایک ذوالابعاد واقعہ ہے جس کا ایک پہلو عبادی ہے۔ عبادت اتنا اہم موضوع ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خلقت انسان کی غرض اوّلی اسی کو قرار دیا ہے۔ عبادت کربلا کا ایک آفاقی پیغام ہے اسی لئے واقعہ کربلا کو دوام اور تقدس حاصل ہے اور اسی اعتبار سے یہ انسانیت کے لئے اسوہ ہ۔ اس واقعہ میں نماز، حج، جہاد و ہجرت، خدمت خلق، تلاوت اور دعا واستغفار میں خاص طور سے عبادی پہلو نہایت جلوہ گر ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ اس عظیم قربانی سے کربلا والوں کا کچھ مقصود نہ تھا سوائے رضا پروردگار کے۔ یہ نظریہ عبادت وبندگی کی معراج ہے۔ امام عالی مقام حضرت امام حسینؑ اور آپؑ کے اعزاوانصار شہداء اور اسراء سب کے اقوال وافعال اس واقعہ کے عبادی پہلو کو روشن کرتے ہیں۔

بندگی پروردگار انسان کے لئے زینت ہے یہ اسے دنیا کی ہر قسم کی غلامی سے نجات دیتی ہےغلامی انسان کے لئے ننگ و عار ہے۔ مسلمان واقعہ کربلا سے حریت کا درس لیں۔ اکثر مسلمان ممالک بھی غلامی کا طوق گلے میں ڈالے ہوئے ہیں۔ کربلا کے وارث وہ پاکیزہ انسان ہیں جو صرف اللہ تعالیٰ کی بندگی اختیار کریں اور ہر قسم کے طاغوت سے اجتناب کریں۔ یزید کا دور امت مسلمہ کے لئے غلامی کا دور تھا۔ امام حریت حسین بن علیؑ نے اپنے ساتھیوں کے ہمراہ عظیم قربانی دے کر طاغوت زمانہ کو پاش پاش کردیا۔ کربلا حریت وآزادی کا درس دیتی ہے اسی لئے مسلم اور غیر مسلم تمام حریت پسند شہید انسانیت امام حسین بن علیؑ اور آپؑ کے جانثاروں کو خراج عقیدت پیش کرتے ہیں۔

---

*۔ مدیر واستاد جامعۃ الرضا، بارہ کہو، اسلام آباد

مقدمہ

واقعہ کربلا ایک ذوالابعاد واقعہ ہے۔ جس کا ایک پہلو عبادی ہے۔ یہ ایک ایسا پہلو ہے جو اس واقعہ کو تقدس اور دوام بخشتا ہے ۔ عبادت کا حسین پہلو اس واقعہ کے تمام جزئیات و واقعات کو انسانیت کے لئے اُسوہ قرار دیتا ہے۔ یہ عہد ساز واقعہ ہے انسانوں میں بندگی پروردگار کا جذبہ پیدا کرنے والا ہے۔ عبادیت کا پہلو اس واقعے کے تمام جزئیات و واقعات میں نہایت احسن انداز سے جلوہ گر ہے۔

واقعہ کربلا کے عبادی پہلو کی اہمیت

انسان جسم اور روح سے مرکب ہے یہ دونوں غذا اور خاص طریقہ سے دیکھ بھال چاہتے ہیں جسم کی غذا مادی جیسے پانی روٹی وغیرہ ہے اور اس کی تندرستی کے لئے ورزش، مناسب جگہ، ہوا اور نیند کی ضرورت ہے اسی طرح روح کی غذا عبادت وپرستش اور علم و معرفت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو تکامل کے لئے پیدا کیا ہے اور تکامل عبادت و بندگی کے علاوہ کسی اور چیز سے ممکن نہیں ہے بندگی پروردگار انسان کو زندگی عطا کرتی ہے۔ جو زندگی عبادت خدا سے خالی ہو وہ حقیقی زندگی نہیں، بلکہ موت ہے اور اللہ کی بندگی میں جان دینے والے مرنے کے بعد زندہ ہوتے ہیں۔ البتہ عام انسانوں کی عبادت سے ان کے اندر تکامل حاصل ہوتا ہے جبکہ انبیاء عظامؑ، وارثان انبیاء اور ائمہ اہل بیتؑ چونکہ کامل ہی اس دنیا میں تشریف لاتے ہیں لہٰذا ان کی عبادت عشق خداوندی اور خلوص سے لبریز ہوتی ہے۔ وہ اپنے لئے عبادتِ پروردگار کو اسی طرح ضروری سمجھتے ہیں جس طرح ہم اپنے لئے غذا اور پانی کو ضروری سمجھتے ہیں۔ عبادت اتنا اہم اسلامی موضوع ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خلقت انسان کی غرض اوّلی عبادت کو قرار دیا ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (1)

ترجمہ: "اور میں نے جنوں اور آدمیوں کو صرف اپنی عبادت کے واسطے پیدا کیا۔"

اس سے ثابت ہوا کہ جو انسان اس غرض پر پورا اترتے ہیں اور پروردگار کی حقیقی بندگی اختیار کرتے ہیں وہی خالق دوجہان کے نزدیک عظمت رکھتے ہیں۔ بقول استاد معظم علامہ حسن زادہ آملی مدظلہ العالی: ”تا عبدالله نشوی، عند الله نمی شوی“ یعنی جب تک انسان اللہ کا بندہ نہ بنے، اسے اللہ تعالی کا قرب حاصل نہیں

ہوتا۔ مقام عبدیت اتنا عظیم ہے کہ اللہ تعالی نے معراج نبی کا تذکرہ کرتے ہوئے آپ ﷺ کے اوصاف میں سے وصف عبدیت کا انتخاب فرمایا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:

سُبْحَانَ الَّذِی أَسْرَی بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى (2)

ترجمہ: "وہ خدا پاک و پاکیزہ ہے جس نے اپنے بندہ کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصی (آسمانی مسجد) تک سیر کرائی۔"

نماز کے تشہد میں بھی پہلے رسول خدا ﷺ کی عبدیت اور پھر آپؐ کی رسالت کی گواہی کی تعلیم دی گئی ہے۔ اس تناظر میں شہداء کربلا کی مدحت میں یہی کہنا کافی ہے کہ وہ عباد صالحین یعنی اللہ تعالیٰ کے صالح، مخلص اور لائق فخر بندے تھے، بلکہ قیامت تک کے لئے انسانیت کے نام اپنے خون سے یہ پیغام دے کر گئے کہ بندگی صرف اللہ کی کریں اور طاغوت زمانہ کے سامنے ہر گز نہ جھکیں چاہے وہ یزید کی شکل میں مجسم ہو یا کسی اور کی شکل میں۔ عبادی پہلو کی عظمت کے سلسلے میں ارشاد ربانی ہے:

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي (3)

ترجمہ: "اے نفس مطمئنہ اپنے رب کی طرف پلٹ آ اس حال میں کہ تو اس سے راضی اور وہ تجھ سے راضی ہو پھر میرے بندوں میں شامل ہو جا اور میری جنت میں داخل ہو جا۔"

حضرت امام جعفر صادقؑ سے روایت ہے کہ اس آیت سے امام حسینؑ مراد ہیں۔ (4) مقصد یہ کہ اس آیت میں ویسے تو عمومیت ہے، لیکن از باب جری و تطبیق امام حسینؑ اس آیت کے واضح مصداق ہیں۔ تو اس آیت کریمہ میں پروردگار عالم صاحب نفس مطمئنہ کو اپنے بندوں میں شامل ہونے کے بارے میں فرمارہا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ عبادِ خدا میں شامل ہونا بڑی عظمت کی بات ہے۔

وارثان رسول اکرم ائمہ اہل بیتؑ نے بھی اپنے اپنے دور میں انسانوں کو عبادت پروردگار اور طاغوت سے اجتناب کا قولاً و فعلاً درس دیا ہے۔ اور یہ ان کی سیرت مشترکہ کا ایک اہم حصہ ہے چاہے وہ عبادت کے معروف اعمال جیسے نماز، روزہ، حج اور زکوۃ ہوں یا اخلاق و معاملات اور خدمت خلق جیسے امور ہوں۔ اس ضمن میں شہید مطہری فرماتے ہیں کہ ائمہ اطہارؑ کی سیرت میں دو معمولات واضح نظر آتے ہیں:

پہلا، عبادت پروردگار و خوف خدا، ایمان بخدا۔ ایسا ایمان کہ خوف خدا سے گریہ کرتے ہوئے لرزتے ہیں گویا خدا کو دیکھ رہے ہیں قیامت نظر آرہی ہے۔ امام موسیٰ کاظمؑ کے بارے تاریخ کی گواہی ہے: "حلیف السجدۃ الطویلۃ و الدموع الغزیرۃ "(5) یعنی: "آپؑ طویل سجدہ کرنے اور کثرت سے آنسو بہانے والے ہیں۔ دیگر ائمہ اطہارؑ کی طرح امام حسینؑ کے بارے میں لکھا ہے کہ وضو کرتے وقت امام عالی مقامؑ کا رنگ متغیر ہو جاتا اور اعضاء پر کپکپی طاری ہوتی تھی۔(6) اس طرح نماز کے وقت رنگ زرد پڑ جاتا تھا۔(7)

دوسرا، کمزوروں، محروموں اور بیماروں سے ہمدردی، ہم دلی ہے گویا کمزوروں اور ناداروں کی مدد ائمہؑ کی سیرت میں شامل ہے۔ پھر یہ نہیں کہ کسی کو حکم دیں بلکہ بذات خود ان کی مدد کرتے ہیں۔(8)

عبادت کربلا کا ایک آفاقی پیغام

اللہ تعالیٰ نے تمام انبیاء عظام کو یہ پیغام دے کر بھیجا کہ انسان کائنات کی ہر شئ کی پوجا پرستش اور عبادت سے اجتناب کریں اور صرف خدائے وحدہ لاشریک کی عبادت اختیار کریں، کیونکہ عبادت کے لائق صرف وہی ہے کوئی اور نہیں۔ ارشاد الٰہی ہے:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ(9)

ترجمہ: "اور (اے رسولؐ) ہم نے تم سے پہلے جب کبھی کوئی رسول بھیجا تو اس کے پاس ہم یہ وحی بھیجتے رہے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں تو میری عبادت کیا کرو۔"

اسی طرح ارشاد ربانی ہے:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ(10)

ترجمہ: " اور ہم نے ہر امت میں ایک رسول بھیجا (کہ وہ لوگوں سے کہے) کہ خدا کی عبادت کرو اور طاغوت (بتوں) کی (عبادت) سے بچے رہو۔"

لہٰذا تمام انبیاء عظام نے انسانوں کو خدائے واحد کی عبادت کرنے اور طاغوت سے اجتناب کا پیغام دیا۔ بلکہ سورہ انبیاء آیت نمبر 58 کے مطابق خلیل خدا حضرت ابراہیمؑ نے تو بتوں کو پاش پاش کر دیا تاکہ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری۔ خلیل کربلا نے بھی طاغوت زمانہ یزیدیت کو ہمیشہ کے لئے صفحہ ہستی سے مٹا دیا۔

مذکورہ آیت میں عبادت کے بارے میں دونوں پہلوؤں کو بیان کیا گیا ہے ایک مثبت یعنی اللہ کی عبادت کریں اور دوسرا منفی کہ طاغوت کی عبادت سے اجتناب کریں۔ راغب اصفہانی نے طاغوت کی وضاحت میں لکھا ہے: الطاغوت عبارۃ عن کل معبود من دون اللہ"(11) یعنی: "اللہ کے علاوہ جس کی بھی پرستش کی جائے وہ طاغوت ہے۔" لفظ طاغوت طغیان (سرکشی) سے ہے۔ جو فرد یا افراد یا نظام انسان میں خدا کے مقابلے میں سرکشی کا جذبہ ابھارے وہ طاغوت کا مصداق ہے جس کی اطاعت و عبادت کسی بھی شکل میں قرآنی حکم کے مطابق حرام ہے اور جو لوگ طاغوت سے اجتناب کریں اور اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کریں ان کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے بشارت ہے۔ چنانچہ ارشاد الٰہی ہے:

وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ (12)

ترجمہ: "اور جو لوگ بتوں کو پوجنے سے بچے رہے اور خدا ہی کی طرف رجوع کرتے رہے ان کے لئے جنت کی خوشخبری ہے تو (اے رسول) تم میرے (خالص) بندوں کو خوشخبری دے دو۔"

واقعہ کربلا کے عبادی پہلو کی وضاحت

عبادت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ عمل اس کی رضا کی خاطر بجالایا جائے جیسے نماز اللہ تعالیٰ کے ہاں ایک پسندیدہ عمل ہے جبھی تو اس نے قرآن مجید میں متعدد مقامات پر اس کا حکم دیا ہے۔ اب اگر کوئی اللہ کی رضا کے لئے نماز بجالائے تو یہ عمل عبادی ہے۔ اور اگر اس نیت سے نماز نہ پڑھی جائے تو یہ عمل عبادی ہوگا نہ اس پر ثواب ملے گا اور نہ نماز کے اثرات اس پر مترتب ہوں گے۔ اس ضمن میں ارشاد خداوندی ہے:

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ(13)

ترجمہ: " (اے رسول) تم ان سے کہہ دو کہ میری نماز میری عبادت میرا جینا میرا مرنا سب خدا کے لئے ہی ہے جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں اور مجھے اسی کا حکم دیا گیا ہے اور میں سب سے پہلے اسلام لانے والا ہوں۔"

یہ کمال بندگی کا نظریہ ہے کہ زندگی کے تمام اعمال خدائے وحدہ لاشریک کے لئے ہوں اور کسی کو اس میں شریک نہ کیا جائے۔ جس طرح شرک فی الذات حرام ہے، اسی طرح شرک فی العبادۃ بھی حرام، گناہ کبیرہ

اور ظلم عظیم ہے۔اس آیت کریمہ کی تفسیر میں علامہ طباطبائی فرماتے ہیں۔ نسک مطلق عبادت ہے اور اس کا استعمال ذبح یا ذبیحہ میں زیادہ ہے۔ اس آیت مجیدہ میں اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم ﷺ کو حکم دیا ہے کہ آپ لوگوں کو اس بات کی خبر دیں کہ آپ کی نماز بلکہ مطلق عبادت اللہ کے لئے ہے عبادات میں سے نماز کا ذکر اہمیت کی وجہ سے آیا ہے۔ عبادت کے علاوہ فرمایا کہ جینا اور مرنا اللہ کے لئے ہے اس بات کی صرف خبر نہیں، بلکہ آپ لوگوں کو بتادیں کہ اللہ نے مجھے اس بات کا حکم دیا ہے کہ میرا یہ سب کچھ اللہ کے لئے ہو۔ کمال عبودیت یہ ہے کہ جینا اور مرنا ان میں بھی بندگی نظر آئے۔ حیات میں تمام اوصاف، افعال اور تروک شامل ہیں۔ مقصد یہ کہ آپ تمام امور میں عبودیت کا اعتراف کریں۔ (14)

یہ آیت اس امر کی بھی رہنمائی کرتی ہے کہ عبودیت کا تقاضا عمل کی کثرت نہیں بلکہ کیفیت ہے یعنی عمل اگر کم ہی ہو لیکن اس سے غرض الٰہی یعنی رضا پروردگار ہو تو وہ عبادت ہے۔ خروج از مدینہ منورہ سے لے کر شہادت تک امام حسینؑ اور آپ کے اعزا و انصار نے اس کا عملی ثبوت فراہم کیا ہے کہ ان کی یہ عظیم قربانی اللہ کے لئے ہے کسی اور غرض کے لئے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ لقاء پروردگار کے شوق میں ان کے لئے مرنا، جینے سے زیادہ آسان اور شیرین تھا۔ چنانچہ شہزادہ حضرت قاسم سے جب امام عالی مقام نے سوال کیا کہ کیف الموت عندك موت کا مزہ تیرے نزدیک کیسا ہے؟ تو شہزادے نے جواب میں فرمایا : "احلی من العسل"؛ یعنی: ”موت کا مزہ شہد سے زیادہ میٹھا ہے۔“ امام حسینؑ نے تاوقت شہادت متعدد بار اس حقیقت کا اظہار کیا ہے کہ وہ حصول دنیا کے لئے نہیں، بلکہ اللہ کے لئے نکلے ہیں اور ان کی یہ عظیم قربانی اللہ کے لئے ہے۔ بنت علی حضرت زینب (ع) نے بھی جب گیارہویں محرم کو مقتل میں اپنے بھائی کی بے گور و کفن لاش دیکھی تو فرمایا: "الٰهی تقبل منا هذا القربان" یعنی: "خداوندا ہماری یہ قربانی قبول فرما!"

مذکورہ آیت میں طاغوت یعنی غیر خدا کی پرستش سے اجتناب کا حکم دیا گیا ہے۔ غیر خدا چاہے فرد ہو یا نظام اور کلچر کسی کی پرستش جائز ہے نہ عبادت لہٰذا عبادت کی طرح اطاعت کے لائق بھی اولیٰ بالذات صرف اللہ تعالیٰ ہے، البتہ جن کی اطاعت کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے ان کی اطاعت در حقیقت اللہ کی اطاعت ہے۔ لہٰذا وہ بھی بندگی پروردگار کا مصداق ہے۔ ان کے علاوہ غیر خدا کی عبادت جائز ہے نہ اطاعت۔

جناب رسالتمابؐ کا فرمان ہے: "لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق" (15) یعنی: "خالق کی معصیت میں مخلوق کی اطاعت (جائز) نہیں ہے۔"

حقیقت عبادت اور واقعہ کربلا

عبادت لغت کے اعتبار سے عَبَدَ کا مصدر ہے اس کا لغوی معنی انتہائی عاجزی ہے اور یہ عبودیت سے بلیغ تر ہے، جس کا معنی عاجزی وانکساری کا اظہار ہے۔ عبادت کا معنی اطاعت اور فرمانبرداری بھی ہے۔ (16) قرآن اور سنت کی روشنی میں عبد کی چار اقسام ہیں۔

(الف) احکام شرعیہ میں عبد یعنی وہ غلام جس کی خرید وفروخت جائز ہے۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

عَبْدًا مَّمْلُوكًا لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ (17)

ترجمہ: "ایک مثل خدا نے یہاں فرمائی ہے کہ ایک غلام ہے جو دوسرے کی ملکیت ہے اور کچھ بھی اختیار نہیں رکھتا۔"

(ب) عبد تکوینی کہ کائنات کی ہر شیئ خداوند عالم کے آگے سر تسلیم خم کیے ہوئے ہے۔ارشاد ربانی ہے:

إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا (18)

ترجمہ: "سارے آسمان وزمین میں جتنی چیزیں ہیں سب کی سب خدا کے سامنے بندہ ہی بن کر آموجود ہوتی ہیں۔"

(ج) دنیا کا غلام۔ امام حسینؑ فرماتے ہیں: "ان الناس عبید الدنیا" (19) یعنی: "لوگ دنیا کے غلام ہیں۔"

(د) عبادت وپرستش کے اعتبار سے عبد۔ انسانوں میں سے خدائے واحد کی بندگی اختیار کرنے والے عباد الرحمٰن کہلاتے ہیں اور قرآن مجید نے ان کے درج ذیل اوصاف ذکر کیے ہیں:

1) زمین پر عاجزی کے ساتھ چلتے ہیں۔
2) جب جاہل ان سے جہالت کی بات کرتے ہیں تو کہتے ہیں سلام۔
3) یہ لوگ پروردگار کے واسطے سجدہ اور قیام میں رات کاٹ دیتے ہیں۔
4) پروردگار سے عذاب جہنم سے بچنے کی دعا کرتے ہیں۔

5) جب خرچ کرتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ تنگی۔
6) خدا کے ساتھ دوسرے معبود کی پرستش نہیں کرتے ہیں۔
7) نفس محترمہ کو ناحق قتل نہیں کرتے ہیں اور نہ زنا کرتے ہیں۔
8) یہ لوگ فریب کے پاس ہی نہیں کھڑے ہوتے اور جب یہ کسی بیہودہ کام کے پاس گزرتے ہیں تو بزرگانہ انداز سے گزر جاتے ہیں۔
9) ان لوگوں کو جب پروردگار کی آیتیں یاد دلائی جاتی ہیں تو بہرے اندھے ہو کر گر نہیں پڑتے بلکہ جی لگا کر سنتے ہیں۔
10) یہ پروردگار سے عرض کرتے ہیں ہمیں ہماری بیویوں اور اولاد کی طرف سے ٹھنڈک عطا فرما۔
11) یہ دعا کرتے ہیں کہ ہم کو پرہیزگاروں کے لئے امام بنا۔ (20)

اس مقالہ میں ہمارے مد نظر عبد کی چوتھی قسم ہے اور وہ پرستش اور بندگی ہے۔ جس کے لائق خدائے وحدہ لاشریک ہے قرآن مجید اور انبیاء عظام کی طرح کربلا صرف خدائے واحد کی پرستش و بندگی اور اطاعت پروردگار کا درس دیتی ہے۔ اسی واسطے حضرت امام حسینؑ کو وارث انبیاء کہا گیا ہے۔ کربلا کے وارث بھی وہ پاکیزہ صفت انسان ہیں جو یزید وقت، طاغوت زمانہ کی نفی اور صرف خدائے وحدہ لاشریک کے لئے سر تسلیم خم کرتے ہیں۔ غلامی کا طوق گلے میں ڈالنے والے ہرگز کربلا کے وارث نہیں ہیں۔

لفظ عبادت سے عام طور پر بعض معروف اعمال جیسے نماز، روزہ اور قربانی وغیرہ مراد لئے جاتے ہیں۔ لیکن دین اسلام نے عبادت کے مفہوم کو بہت وسعت دی ہے۔ عبادت معبود برحق کے حضور انتہائی عاجزی و انکساری کا اظہار ہے۔ جیسا کہ راغب اصفہانی نے لکھا ہے: "العبادة ابلغ منها لا نها غاية التذ لل (21)؛ یعنی: "عبادت عاجزی و فروتنی کی انتہا کا نام ہے۔" اس اعتبار سے ہر وہ عمل عبادت کا مصداق ہے جو اطاعت پروردگار کے زمرہ میں آئے اور جس کے ذریعہ اس کی بارگاہ میں عاجزی و انکساری کا اظہار کیا جائے۔

اس بیان کے مطابق نماز، روزہ، حج، زکوۃ و خمس اور جہاد کی طرح اخلاقی معاملات، خدمت خلق اور ہدایت کا عمل بھی عبادت کا درجہ رکھتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ نماز جو کہ عبادت بالمعنی الاخص ہے اگر رضا پروردگار کے قصد سے نہ بجالائے تو صحیح نہ ہوگی جبکہ خدمت خلق اس قصد کے بغیر بھی صحیح ہے البتہ ثواب تب ملے گا جب رضا پروردگار کے قصد سے بجالائے۔ جس طرح نماز کے لئے نجس کپڑے کو پاک کرنا۔ اس

میں قصد قربت ضروری نہیں ہے اس کے بغیر شرائط کے ساتھ اگر کپڑا دھویا جائے تو پاک ہو جائے گا البتہ ثواب تب ملے گا جب قصد قربت کیا جائے۔ یہ عبادت کا فقہی واصولی تصور ہے۔ اور اس کا عرفانی و فلسفی تصور دقیق تر ہے۔

علامہ طباطبائی حقیقت عبادت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "فحقيقة العبادة هي الغرض الاقصى من الخلقة و هي ان ينقطع العبد عن نفسه و عن كل شيء و يذكر ربه" (22)؛ یعنی: "حقیقت عبادت خلقت کی انتہائی غرض ہے اور وہ یہ ہے کہ عبد اپنے آپ اور ہر چیز سے کٹ جائے اور اپنے رب کی یاد میں رہے۔" اس تفسیر کے مطابق عبادت کے تکوینی عناصر دو ہیں ایک انقطاع عن کل شی دوسرا توجہ الی الرب۔ شہداء کربلا میں یہ دونوں عناصر نمایاں نظر آتے ہیں۔ ہر شہید نے جان و مال اولاد یہاں تک کہ اہل و عیال سے انقطاع اختیار کیا اور خدائے وحدہ لاشریک کی طرف متوجہ ہوئے۔

یہی وجہ ہے کہ چاہنے والوں نے جب امامؑ کو مشورہ دیا کہ آپ اس سفر میں اہل و عیال کو ساتھ لے کر نہ جائیں تو آپؑ نے جواب میں ارشاد فرمایا: "ان الله شاء ان يراني مقتولاً وقد شاء ان يرى حرمي و نسائي مشردين مقيدين" (23) یعنی: "خدا کی مشیت یہی ہے کہ وہ مجھے شہید دیکھے اور میرے اہل و عیال کو وطن سے دور قید و بند میں مبتلا دیکھے۔" اسی طرح جناب حبیب ابن مظاہر اہل و عیال کو کوفہ میں چھوڑ کر خود امامؑ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ انقطاع کی ایک اور عظیم مثال حضرت ابوالفضل عباسؑ نے پیش کر دی کہ جب شمر بن ذی الجوشن ابن زیاد سے حضرت ابوالفضل عباسؑ اور ان کے تین بھائیوں کے لئے امان نامہ لکھوا کر لایا تو آپؑ نے یہ فرما کر اسے ٹکرا دیا کہ تیرے ہاتھ ٹوٹ جائیں تو کس قدر برا امان نامہ لایا ہے کیا تو یہ کہتا ہے کہ ہم اپنے بھائی اور سردار حسینؑ بن فاطمہؑ کو چھوڑ دیں اور لعین یزید کی اطاعت قبول کر لیں (24) حضرت ابوالفضل عباسؑ کی شخصیت میں مقام عبدیت مجسم تھا جبھی نے ان کی زیارت میں امام صادقؑ نے فرمایا ہے:

"السلام عليك ايها العبد الصالح المطيع الله والرسوله" (25) یعنی: "سلام تم پر اے عبد صالح اللہ اور رسول کے اطاعت گزار!"

واقعہ کربلا میں عبادت کی تجلی

شہداء کربلا نے عبادات کی اعلی مثالیں قائم کی ہیں۔ امام صادقؑ نے اس سلسلہ میں امام حسینؑ کی زیارت میں فرمایا ہے:

اشھد انك قدا قمت الصلاۃ و آتیت الزکاۃ و امرت بالمعروف و نھیت عن المنکر و عبدت اللہ مخلصا (26)

ترجمہ: میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے نماز قائم کی اور زکوۃ دی نیکی کا حکم دیا برائی سے روکا اور خلوص سے اللہ کی بندگی کی۔

ملاحظہ فرمایئے کہ اس زیارت میں صادق آل محمدؑ نے حضرت سید الشہداء کی نماز اور دیگر عبادات کی بجاآوری کی گواہی دی ہے۔ نیز فرمایا کہ آپؑ اللہ تعالیٰ کے مخلص عبد تھے۔ متعدد مقامات پر ائمہ اطہارؑ نے کربلا والوں کے مقام عبدیت کی گواہی دی ہے۔ حضرت حر نے بھی فوج یزید کو نصیحت کرتے ہوئے خطاب کیا کہ اے کوفہ والو! تم نے اس عبد صالح کو بلایا اور جب وہ آیا تو تم نے اسے دشمن کے حوالے کردیا۔ (27)

(الف) نماز

عبادت جس کی روح عجز و انکساری ہے اس کے مظاہر میں سے نماز نہایت واضح مظہر ہے۔ سجدہ اور رکوع کے ذریعہ بندہ ذات کبریا کی بارگاہ میں دن میں کئی مرتبہ اپنی عاجزی، انکساری اور خشوع و خضوع کا اظہار کرتا ہے۔ شہداء کربلا نے اس واقعہ میں نماز کو اتنی اہمیت دی ہے کہ گویا اس بات کا عملی ثبوت پیش کردیا ہے کہ ان کی عظیم قربانی اقامۂ نماز کے لئے تھی۔

تاریخ میں روز عاشور شہداء کربلا کی نماز ظہر ثبت ہے۔ زوال آفتاب کے قریب جنگ مغلوبہ کے نتیجہ میں لشکر امام کی تعداد کم ہوچکی تھی جبکہ لشکر یزید کی تعداد بھاری جانی نقصان اٹھانے کے باوجود زیادہ تھی اس وقت جناب ابو ثمامہ الصیداوی نے امام کی خدمت میں عرض کیا اے ابا عبداللہ! میری جان آپ پر نثار۔ یہ اشقیاء اب ہمارے قریب پہنچ گئے ہیں خدا کی قسم جب تک میں زندہ ہوں یہ آپ کو قتل نہیں کرسکتے اے ابا عبداللہؑ میں چاہتا ہوں کہ یہ آخری نماز جس کا وقت قریب ہے آپ کے ساتھ پڑھ کر اپنے رب کی بارگاہ میں حاضر ہوں۔

فرزند رسول (ع) نے پہلے تو دعا دی کہ تو نے ایسے وقت میں نماز کو یاد کیا ہے۔ خدا تجھے نماز گزاروں کے ساتھ محشور کرے۔ پھر فرمایا نعم ھذا اول وقتھا ہاں! یہ نماز ظہر کا اول وقت ہے۔ امام عالی مقامؑ نے فرمایا کہ جا کر ان سے کہو کہ اتنی دیر جنگ بند کر دیں کہ ہم نماز پڑھ لیں۔ اس درخواست کے نتیجہ میں حصین بن نمیر نے کہا کہ تمھاری یہ نماز قبول نہیں ہو گی۔ اس بیان سے ثابت ہوا کہ نماز سے روکنے والوں کا ہرگز کربلا والوں سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ بندگی خدا سے روکنے والے لشکر امام حسین سے خارج ہیں۔ الغرض شہداء کربلا نے یہ نماز تلواروں کے چھاوں میں ادا کی۔

ع نماز عشق ادا ہوتی ہے تلواروں کے سائے میں

جناب سعید بن عبداللہ اور جناب زھیر بن قین بحکم امام آگے کھڑے رہے۔ دشمن کی طرف سے تیر برستے رہے اور یہ دونوں آگے بڑھ کر تیروں کا استقبال کرتے رہے ادھر یہ بے مثال نماز مکمل ہوئی ادھر ان مجاہدوں نے جام شہادت نوش کیا گویا یہ دو عظیم مجاہد شہیدان نماز شمار ہوتے ہیں۔ یہ واقعہ جہاں نماز کی اہمیت کو ثابت کرتا ہے وہاں اول وقت نماز کی ادائی کا درس دیتا ہے۔

کربلا اور نماز کا آپس میں بہت گہرا تعلق ہے چنانچہ طفلان حضرت مسلمؑ کے بارے مورخین لکھتے ہیں کہ جب حارث ملعون نے شہزادوں کی کوئی درخواست قبول نہ کی اور انہیں قتل کیے جانے کا یقین ہو گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اے شیخ اگر ہمیں قتل ہی کرنا ہے تو ہمیں چند رکعات نماز پڑھنے دو۔ چنانچہ اجازت ملنے پر شہزادوں نے چار چار رکعات نماز پڑھی۔ حالانکہ یہ دونوں بچے نابالغ تھے۔ (28)

اسی طرح واقعہ کربلا میں چونکہ مرد و زن پیر و جوان میں سے ہر صنف نے بے مثال کردار ادا کیا ہے لہٰذا عبادت کے باب میں خواتین کے واقعات سے بھی تاریخ کے اوراق مزین ہیں۔ چنانچہ صدیقہ صغری شریکۃ الحسین حضرت زینب سلام اللہ علیہا کی شان عبادت کے بارے امام زین العابدینؑ گواہی دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میری پھوپھی زینبؑ نے سفر شام میں مصائب و شدائد کے باوجود نماز تہجد ترک نہیں کی۔ حالانکہ نماز تہجد ایک تاکیدی مستحب عبادت ہے۔ (29)

(ب) حج

دین اسلام میں حج ایک عظیم اجتماعی عبادت ہے۔ائمہ اطہارؑ نے اپنے قول اور فعل سے حج کی اہمیت کو واضح کیا ہے۔اور پیدل حج بجالانے کی بہت فضیلت بیان کی گئی ہے۔ حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور اکرم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو شخص پیدل حج بجالائے اس کے لئے اللہ تعالیٰ حرم کی نیکیوں میں سے سات ہزار نیکیاں لکھ دیتا ہے اور آپؐ نے فرمایا پیدل حج بجالانے والوں کی فضیلت سواروں پر اس طرح ہے جس طرح چودھویں کی رات ستاروں پر ماہتاب کی فضیلت ہے۔ (30)امام عالی مقام حسین بن علیؑ کے بارے میں مورخین لکھتے ہیں کہ آپ نے پیدل پچیس حج بجالائے ہیں۔(31)

زندگی کا آخری حج آپؑ نے اس وقت کرنا چاہا جب اہل حرم بھی آپ کے ہمراہ تھے۔اور یزید کی بیعت سے انکار کرنے کے بعد مدینہ منورہ چھوڑ کر آپؑ مکہ مکرمہ تشریف لا چکے تھے۔ عمل حج میں صرف دو دن باقی تھے۔ امامؑ کو خبر ملی کہ یزید نے تیس درندہ صفت آدمی حاجیوں کی لباس میں بھیجے ہیں تاکہ حسینؑ کو مکہ میں ہی شہید کردیں۔امام عالی مقامؑ نے اس غرض سے کہ خانہ خدا کی ہتک حرمت نہ ہو اپنے عمرہ حج کو عمرہ مفرد میں بدل دیا اور محل ہو کہ 8 ذی الحجہ 60 ہجری کو مکہ مکرمہ ترک کرنے پر مجبور ہوگئے۔ (32)

(ج) جہاد و ہجرت

عبادات میں سے جہاد اور ہجرت بھی انتہائی اہمیت اور فوائد کے حامل ہیں ان دونوں کا فلسفہ دین اسلام کا دفاع، ایمان کی حفاظت اور معاشرے سے ظلم کا خاتمہ ہے۔ حضور اکرم ﷺ کی سیرت طیبہ میں بھی جہاد اور ہجرت شامل ہیں، ہجرت مدینہ نے اسلامی حکومت کے قیام کی بنیاد فراہم کی اور اسلام کا پیغام عام کرنے کے لئے راہ ہموار کی اور جہاد کی برکت سے اس مقدس مشن کا بچاؤ ممکن ہوا۔

60 ہجری میں مسند ملوکیت پر بیٹھ کر یزید نے پیغمبر اسلام ﷺ کے اس مقدس مشن کو تباہ کرنے کی ناکام کوشش کی، اس کے لئے اس نے ضروری سمجھا کہ نواسہ رسولؐ سے بیعت کا مطالبہ کرے۔ امام سلسلہ امامت وخلافت کی نمائندگی کر رہے تھے۔ لہٰذا آپؑ نے صراحت، شہامت اور شجاعت کے ساتھ بیعت کرنے سے انکار کردیا۔امام عالی مقامؑ نے اہل وعیال کے ہمراہ مدینہ منورہ سے مکہ مکرمہ کی طرف

ہجرت کی۔ وہاں سے آپ نے عراق کی طرف رخت سفر باندھا اور کربلا میں امامؑ اور آپؑ کے اعزا و انصار نے پیغمبر اسلام کے مقدس مشن کی حفاظت میں جہاد کے اعلیٰ نمونے پیش کرکے جام شہادت نوش کیا۔
اگر شہداء کربلا یہ عظیم قربانی نہ دیتے تو آج یزیدی اسلام کا دور دورہ ہوتا اسلام محمدی کا نام ونشان ہوتا نہ عبادت اور بندگی پروردگار کا تصور ہوتا، نہ کوئی عبادت گاہ ہوتی اور نہ ہی مقدساتِ اسلام کا وجود ہوتا۔
شہدا کربلا نے حفاظت اسلام کی خاطر جہاد بالسیف کا فریضہ انجام دیا اور اسیران اہل بیتؑ نے جہاد باللسان کے ذریعہ مشن امام عالی مقامؑ کی تکمیل کی۔ حضور اکرم ﷺ فرماتے ہیں: "ان افضل الجهاد كلمة عدل عند امام جائر" (33)؛ یعنی: "افضل جہاد ظالم کے سامنے کلمہ عدل اور کلمہ حق کا اظہار ہے۔" شریکۃ الحسین حضرت زینبؑ، حضرت ام کلثومؑ اور امام زین العابدینؑ نے شام و کوفہ کے بازاروں اور ابن زیاد اور یزید کے درباروں میں ایسے خطبات دیئے جو اطاعت و بندگی پروردگار اور طاغوت وظالم سے اجتناب جیسے اسلامی معارف سے لبریز تھے۔
حیرت انگیز پہلو یہ ہے کہ کربلا سے کوفہ وشام اور پھر مدینہ تک اس پورے کٹھن سفر میں خواتین اور بچوں سے بھی کوئی ایک جملہ یا واقعہ بھی تاریخ میں نہیں ملتا جو عبادت و بندگی پروردگار کے منافی ہو۔ بلکہ اس پورے سفر میں ان سب نے احکام خداوندی کی مکمل طور سے پابندی کی ہے۔ میری رائے میں واقعہ کربلا کی انفرادیت کا ایک نکتہ یہی ہے کہ کربلا والوں نے کئی مہینوں اور مختلف حالات پر مشتمل اس واقعہ کے تمام جزئیات میں احکام خداوندی کی مکمل اطاعت کی ہے اور سر مو کسی حکم خداوندی سے انحراف نہیں کیا ہے۔

(د) خدمت خلق

خدمت خلق بھی ایک عظیم عبادت ہے۔ مشہور حدیث نبوی ﷺ ہے خير الناس من ينفع الناس۔ بہترین انسان وہ ہے جو لوگوں کو فائدہ پہنچائے۔

درد دِل کے واسطے پیدا کیا انسان کو　　　　ورنہ طاعت کے لئے کچھ کم نہ تھے کروبیاں

فائدہ مادی بھی ہوسکتا ہے اور معنوی بھی۔ حضرت امام حسینؑ نے انسانوں کو مادی فوائد بھی پہنچائے ہیں اور معنوی بھی۔ مادی فوائد میں آپ کے ایثار اور جود وسخا کی کئی مثالیں موجود ہیں۔

ایثار کے سلسلہ میں مشہور واقعہ ہے کہ حسنین شریفینؑ بچپن میں مریض ہوگئے تو حضور اکرمؐ کی فرمائش پر جناب علی بن ابی طالب، حضرت فاطمہؑ، جناب فضہ اور شہزادوں نے صحت یابی کے بعد تین دن نذر کے روزے رکھے۔ پہلے دن جب افطار کے لئے پانچوں دستر خوان پر بیٹھے تو دروازہ پر ایک مسکین آیا اور کھانا مانگا تو سیدہ کونین نے تیار کردہ طعام مسکین کو اللہ کی راہ میں دے دیا اور سب نے پانی سے افطار کیا۔ دوسرے روز جب افطار کے لئے دستر خوان بچھایا تو در اہل بیتؑ پر ایک یتیم نے صدا دی اور کھانے کا مطالبہ کیا۔ اہل بیت نے اپنا طعام یتیم کو دے کر خود پانی سے افطار کیا۔ تیسرے روز جب افطار کا وقت ہوا تو مشرکین میں سے ایک اسیر آیا اور اس نے غذا کا مطالبہ کیا اہل بیتؑ نے اپنا حصہ اسے دے دیا اور خود پانی سے افطار کیا۔ اللہ تعالیٰ کو اہل بیتؑ کا یہ ایثار اور خدمت خلق کا عمل اتنا پسند آیا کہ ان کی شان میں سورہ دھر نازل فرمادی (34)

امامؑ کے جود وسخا اور خدمت خلق کا ایک اور نمونہ ملاحظہ فرمایئے۔ ایک مسلمان کا مالک یہودی تھا وہ اس سے آزادی چاہتا تھا مگر اس کے پاس کچھ نہ تھا۔ جب امامؑ کو اطلاع ہوئی تو آپ اس کی قیمت دو سو دینار لے کر یہودی کے پاس تشریف لے گئے اور اس سے قیمت کے بدلہ آزادی غلام کا مطالبہ کیا۔ یہودی نے عرض کیا۔ غلام آپ کے قدموں کا صدقہ ہے اور یہ باغ اس کا ہے اور آپ کی رقم میں آپ کو واپس کرتا ہوں۔ امامؑ نے فرمایا: میں یہ رقم تم کو ہبہ کرتا ہوں یہودی نے کہا میں اسے قبول کرکے غلام کو ہبہ کرتا ہوں امامؑ نے فرمایا میں غلام کو آزاد کرکے یہ سب مال اسے بخشتا ہوں۔ فرزند رسولؐ کے اس مثالی کردار کو دیکھ کر غلام کی بیوی مسلمان ہوئی اور اپنا حق مہر اسے معاف کردیا اور وہ یہودی بھی مسلمان ہوا اور اس نے گھر نو مسلمہ کو دے دیا (35)

یہ تو خدمت خلق سے متعلق واقعہ کربلا سے پہلے کے واقعات تھے اور واقعہ کربلا میں بھی ایثار، خدمت خلق اور جود وسخا کے کئی واقعات تاریخ میں ملتے ہیں۔ چنانچہ مکہ مکرمہ سے عراق جاتے ہوئے منزل ذو حسم پر جب حر اور اس کے ایک ہزار سپاہوں نے آپؑ کا راستہ روکا اور آپؑ نے دیکھا کہ شدت پیاس سے حر، اس کا لشکر اور ان کی سواریاں نڈھال ہیں تو کریم ابن کریم امامؑ کے حکم پر حر کے لشکر اور اُن کے گھوڑوں کو اچھی طرح سیراب کردیا گیا۔ (36)

اس سلسلہ میں ایک حیرت انگیز واقعہ شب عاشور کا ہے۔ کہ آپؑ کے ایک صحابی محمد بن بشیر حضرمی کو پتہ چلا کہ اس کے بیٹے کو ریّ کے قریب گرفتار کر لیا گیا ہے تو اس نے کہا کہ مجھے یہ گوارا نہیں کہ میرا بیٹا گرفتار ہو اور میں زندہ ہوں۔ اس کا یہ جملہ امام حسینؑ نے سنا تو آپؑ نے فرمایا کہ اللہ کی رحمت تیرے شامل حال ہو تو میری بیعت سے آزاد ہے اور جا کر اپنے بیٹے کی رہائی کے لئے کوشش کرنا۔ اس نے آپؑ کی خدمت میں عرض کیا کہ مجھے درندے زندہ کھا جائیں اگر میں آپؑ سے جدا ہوا۔ آپؑ نے فرمایا کہ یہ کپڑے اور چادریں لے کر اپنے بیٹے کو دو تاکہ وہ اپنے بھائی کی رہائی کے لئے ان سے مدد لے۔ آپؑ نے پانچ کپڑے دیئے جن کی قیمت ایک ہزار دینار تھی۔ (37)

ان مادی فوائد کے علاوہ امام حسینؑ نے رہتی دنیا تک انسانیت کو بے شمار فوائد پہنچائے ہیں جن میں ہدایت، تعلیم و تربیت، حق اور باطل کی پہچان، انسانی اقدار کا تحفظ، معنویت و روحانیت، ظلم و ستم کا مقابلہ، حق کا دفاع، درس حریت وغیرہ شامل ہیں۔ یقیناً حسین ابن علیؑ رہتی دنیا تک انسانیت کے لئے چراغ ہدایت ہیں۔ چنانچہ ارشاد نبویﷺ ہے: "ان الحسین مصباح الھدیٰ وسفینۃ النجاۃ" (38) "یعنی: "بے شک حسینؑ ہدایت کا چراغ اور نجات کی کشتی ہے۔"

(ھ) دعا، تلاوت قرآن کریم اور استغفار:

عبادت اور بندگی پروردگار کے مظاہر میں سے دعا، تلاوت اور استغفار بھی اہم ہیں۔ دعا صرف عبادت نہیں بلکہ عبادت کا مغز ہے جیسا کہ حضور پاکﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "الدعاء مخ العبادۃ" (39) "یعنی: دعا عبادت کا مغز ہے۔" یعنی دعا عبادت کی روح ہے پس اگر عبادت میں دعا نہ ہو تو وہ بے جان ہے۔ تلاوت قرآن کریم بھی ایک عظیم عبادت ہے۔ ارشاد نبویﷺ ہے: "میری امت کی بہترین عبادت تلاوت قرآن ہے۔" (40)

استغفار یعنی اللہ تعالیٰ سے طلب مغفرت بھی ایک بہترین عبادت ہے چنانچہ ارشاد رسول اکرمﷺ ہے: "خیر العبادۃ الاستغفار" (41) "یعنی: بہترین عبادت استغفار ہے۔" حضرت امام حسینؑ کو دعا، تلاوت اور استغفار سے بھی بہت محبت اور شوق تھا جس کا واضح ثبوت کربلا میں لشکر مخالف سے شب عاشور کی مہلت لینا ہے۔ آپؑ نے اپنے بھائی حضرت ابوالفضل عباسؑ کو یہ فرما کر دشمن کی طرف بھیجا کہ اگر

ہو سکے تو ان کو کہو جنگ کل تک روک دیں تا کہ ہم آج رات اپنے پروردگار کے لئے نماز پڑھ لیں۔ خدا جانتا ہے کہ مجھے نماز پڑھنے اور تلاوت قرآن کرنے سے کس قدر محبت ہے۔ (42)
زندگی کی یہ آخری شب شہداء کربلا نے کس طرح گزاری، حیرت یہ ہے کہ نہ جان کی پرواہ نہ مال نہ دنیا کی کسی چیز کی۔ انقطاع عن الدنیا اور توجہ الی الرب بعبارت دیگر عبادت و بندگی کی اس سے بہتر مثال نہیں مل سکتی۔
جناب امام حسینؑ نے یہ رات نماز، استغفار، دعا اور تضرع میں گزاری اور اصحاب امامؑ بھی نماز، دعا اور استغفار میں مشغول رہے۔ مورخین کے مطابق خیام حسینی سے تسبیح و تحلیل کی یوں بھنبھناہٹ سنائی دیتی تھی جیسے شہد کے چھتہ سے بھنبھناہٹ کی آواز آتی ہے کوئی سجود میں تھا کوئی قیام میں تھا اور کوئی قعود میں۔ (43)
جہاں تک تلاوت قرآن کا تعلق ہے تو یہ عبادی عمل شہادت کے بعد بھی امام حسینؑ سے جدا نہ ہوا۔ چنانچہ زید بن ارقم کہتے ہیں کہ بازار کوفہ میں جب امام حسینؑ کا سر اقدس نیزہ پر میرے قریب پہنچا تو میں نے اسے یہ آیت تلاوت کرتے ہوئے سنا: أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا (44) یعنی: "(اے رسول) کیا تم یہ خیال کرتے ہو کہ اصحاب کہف ورقیم ہماری (قدرت کی) نشانیوں میں سے ایک عجب نشانی تھے۔" (45) شہادت کے بعد سر اقدس سے تلاوت ہونا کوئی بعید نہیں ہے کیونکہ مشہور حدیث ثقلین میں رسول گرامی ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ قرآن اور اہل بیتؑ ہرگز جدا نہ ہوں گے یہاں تک کہ حوض کوثر پر میرے پاس دونوں پہنچ جائیں۔ (46)

کربلا اور درس حریت

عبادت و بندگی پروردگار ایک اختیاری عمل ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے۔ لہٰذا یہ عمل مطلوب پروردگار ہے اور جو عمل پروردگار عالم کو مطلوب ہو وہ مصلحت پر مشتمل ہوتا ہے۔ اگر وہ مصلحت ملزمہ (الزامی) ہے تو اللہ تعالیٰ اس عمل کا حکم دیتا ہے جس طرح نماز جو کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہت پسندیدہ عمل ہے جبھی اس نے مختلف اسالیب سے اس کا حکم دیا ہے اور یہ انسان کے لئے مصلحت ملزمہ رکھتی ہے لہٰذا اللہ نے اسے واجب قرار دیا ہے۔ چنانچہ جب اللہ یہ چاہتا ہے کہ اس کی برگزیدہ مخلوق یعنی انسان برائی اور بے حیائی سے دور رہے تو نماز میں چونکہ یہ تاثیر پائی جاتی ہے اس لئے اس نے نماز کو واجب قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ بھی نماز کے اولی

وثانوی آثار نصوص شرعیہ میں بیان کیے گئے ہیں۔ الغرض عبادت وبندگی کے کچھ آثار تو عمومی ہیں اور کچھ آثار ہر عبادت کے خصوصی ہیں بندگی پروردگار کا عمومی اثر انسانی اقدار کا حصول ہے اللہ تعالیٰ کا عبد خالص انسان کامل کو Represent کرتا ہے انسانیت کا راز بندگی پروردگار میں مضمر ہے۔

عبادت خدا کا عمومی اثر حریت یعنی حقیقی آزادی ہے۔ بندگی پروردگار اختیار کرنے سے انسان کو معبود برحق خدائے وحدہ لا شریک کے علاوہ دنیا کی ہر چیز مال و دولت جاہ وسلطنت، زر، زمین اور تمام خواہشات نفسانیہ کی غلامی سے آزادی نصیب ہوتی ہے انسان جو کہ اشرف المخلوقات ہے اس کے لئے خلاق کائنات کی بارگاہ میں سر تسلیم خم کرنا تو ضروری اور باعث زینت و کمال ہے مگر دنیا کی کسی چیز کے آگے جھکنا عبادت وپرستش کے جذبہ سے اس کے لئے ننگ وعار ہے۔

انسان کو اللہ تعالیٰ نے حریت سے نوازا ہے تو یہ کتنا غیر عقلائی ہے کہ حریت سلب کرکے اپنے آپ کو غلامی کی زنجیر سے باندھے۔ غلامی ایک تو جسمانی ہے جس میں آقا اپنے مملوک وغلام کے جسم کا مالک ہوتا ہے اور وہ کوئی ایسا جسمانی کام نہیں کرسکتا ہے جو حقِ مولیٰ کے منافی ہو۔ دوسری قسم فکری غلامی ہے کہ جو جسمانی غلامی سے سخت ہے فرد کے علاوہ ایک ملک اور ایک نظام بھی اس غلامی کی زد میں آسکتا ہے۔ جیسا کہ استعماری ممالک دوسرے ملکوں کو اپنا غلام بنانے کے لئے ہر قسم کی کوشش کرتے ہیں اور کئی ممالک مجبوری یا رضا و رغبت سے غلامی کو قبول کرلیتے ہیں۔ افسوس ہے کہ اسلامی ممالک بھی کفار کی غلامی کا طوق گلے میں ڈالے ہوئے ہیں۔

دین اسلام جس نے کرامتِ انسانی کا شعار بلند کیا ہے اور فضیلت وبرتری کا معیار رنگ ونسل اور زبان نہیں بلکہ تقویٰ کو قرار دیا ہے۔ لہٰذا اس نے انسان کو بندگی پروردگار کے علاوہ ہر قسم کی غلامی سے آزادی کا درس دیا ہے۔ امیر المؤمنین حضرت علی علیہ السلام فرماتے ہیں: "لاتکن عبد غیرك فقد جعلك الله حراً" (47)؛ یعنی: "کسی کی غلامی اختیار نہ کر کہ اللہ نے تجھے آزاد خلق کیا ہے۔"

یزید کا دور امت مسلمہ کے لئے یقیناً غلامی کا دور تھا۔ اس کے اقوال وافعال سراسر غیر اسلامی تھے۔ وہ اسلامی خلافت کا دعویدار تھا۔ اس لئے زبان سے فرعون کا جملہ انا ربکم الاعلی نہیں کہہ سکتا تھا۔ مگر عملاً اس میں فرعونیت مجسم تھی۔ امت کی غلامی کا یہ حال ملاحظہ فرمایئے کہ پورے عالم اسلام میں اس وقت کسی میں

کلمہ حق کہنے کی جرات نہ تھی زبانوں پر تالے لگ چکے تھے۔ مساجد اور اسلامی مراکز تک سے کوئی اس کے خلاف آواز بلند کرنے والا نہ تھا۔ ہاں! یہ خصوصیت کربلا والوں کو حاصل ہے جنہوں نے امامِ حریت سید الشہداء حضرت امام حسینؑ کی سربراہی میں کلمہ علم جہاد بلند کر دیا اور ہر قسم کی قربانی دے کر یزید کی فرعونیت کو پاش پاش کر دیا اور انسانیت کو ہمیشہ کے لئے حریت و آزادی کا درس دے دیا۔

واقعہ کربلا اور عبادت کا الٰہی انگیزہ و محرک:

اللہ تعالیٰ کی بندگی و عبادت ایک تو تکوینی اور غیر اختیاری ہے۔ جس کے تحت کائنات کی ہر چیز خالق کی بندگی میں مصروف عمل ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا (48)

ترجمہ: "سارے آسمان و زمین میں جتنی چیزیں ہیں سب کی سب خدا کے سامنے بندہ ہی بن کر آموجود ہوتی ہیں۔"

لیکن انسان سے جو عبادت اللہ تعالیٰ کو مطلوب ہے وہ اختیاری عبادت ہے کہ اپنے اختیار، شوق اور ارادہ سے اللہ کی عبادت کرے اور ہر اختیاری فعل کا کوئی انگیزہ اور محرک ہوتا ہے۔ لہٰذا عبادت پروردگار کا انگیزہ اور محرک تین چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہو سکتی ہے: 1) بہشت کی طمع ؛ 2) جہنم کا خوف؛ 3) اللہ کو لائق عبادت سمجھنا۔ جب تیسرا محرّک عبادت کا موجب بنے تو یہ خالص اور حقیقی عبادت اور بندگی کی معراج ہے۔ تمام انبیا عظام، وارثان انبیاء اور ائمہ اہل بیتؑ کی عبادت میں یہی محرک کارفرما ہوتا ہے۔ مولی الموحدیں حضرت علی ابن ابی طالبؑ فرماتے ہیں:

"الھی ما عبدتك طمعا لجنتك ولا خوفا من نارك بل وجدتك اھلا للعبادة فعبدتك" (49)

یعنی: "اے میرے معبود میں نے تیری عبادت نہ جنت کی طمع میں کی اور نہ جہنم کے خوف سے بلکہ تجھے لائق عبادت سمجھا تو تیری عبادت کی۔"

اس ضمن میں حضرت امام حسینؑ فرماتے ہیں: "ان قوما عبدوا االله رغبه فتلك عبادة التجار و ان قوما عبدو الله رهبة فتلك عبادة العبيد و ان قوما عبدوالله شكرا فتلك عبادة الا حرار وهى افضل العبادة" (50)؛ یعنی: "بے شک ایک قوم نے جنت کی رغبت و طمع میں عبادت کی تو وہ تاجروں کی

عبادت ہے اور ایک قوم نے جہنم کے خوف میں عبادت کی تو وہ غلاموں کی عبادت ہے اور ایک قوم نے اللہ کا شکر ادا کرتے ہوئے عبادت کی تو یہ آزاد لوگوں کی عبادت ہے اور یہ افضل ترین عبادت ہے۔" احرار کی عبادت جذبہ عشق سے ہوتی ہے۔ اور یہی عبادت حقیقی ہے جس میں خدا وسیلہ نہیں بلکہ ہدف ہوتا ہے۔ اسی طرز عبادت کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (51)

ترجمہ: "اور انہیں تو بس یہ حکم دیا گیا تھا کہ دین کو اس کے لئے خالص رکھ کر اللہ کی عبادت کریں۔"

ایسی عبادت ہر قسم کے شرک یعنی جلی اور خفی سے پاک ہوتی ہے۔ اسی عبادت کے بارے میں ارشاد نبوی ہے: "افضل الناس من عشق العبادۃ فعانقها و احبها بقلبه" (52)؛ یعنی: "افضل ترین لوگ وہ ہیں جو عبادت سے عشق کرتے ہیں لہٰذا اسے گلے لگاتے ہیں اور دل سے اسے چاہتے ہیں۔" شہداء کربلا عشق الٰہی کے جذبہ سے سرشار تھے ان کی عبادت خلوص اور عشق کے انگیزہ سے تھی۔ عظیم قربانیوں سے ان کا ہدف اللہ تعالیٰ کی رضا تھی۔ اس حقیقت کی گواہی حضرت علی ابن ابی طالبؑ نے زمین کربلا کی شان بیان کرتے ہوئے دی ہے اور فرمایا: "مناخ رکاب و مصارع عشاق" (53)؛ یعنی: "ترجمہ: یہاں سواروں کے اترنے کی جگہ اور (خدا سے) عشق رکھنے والوں کی قتل گاہ ہے۔

*****

حوالہ جات

1۔ الذاریات:56

2۔ الاسراء:1

3۔الفجر:27-30

4۔المجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، موسسۃ الوفاء، بیروت ج44، ص219

5۔قمی، شیخ عباس، منتھی الامال ج2ص 222

6۔جامع الاخبار:76

7۔شہید ثالث، نور اللہ، احقاق الحق، ج11، ص422

8۔شہید مطہری، سیری در سیرت ائمہ ص: 162

9۔انبیاء:25

10۔نحل:36

11۔راغب اصفہانی، مفردات القرآن، ج2، ص631

12۔زمر:17

13۔انعام:162-163

14۔علامہ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن ج7ص418

15۔مجلسی، باقر، بحار الانوار ج: 43ص: 297

16۔ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص273

17۔نحل:75

18۔مریم:93

19۔الحرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، ص245

20۔القرآن:63۔74

21۔راغب اصفہانی، مفردات القرآن، ج2، ص662

22۔طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن ج۷ ۲ص۴۲۰

23۔ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، 44، ص331

24۔ سید ابن طاوس، لہوف: ص؛106

25۔ مجلسی، محمد باقر، بحار: ج98ص 277

26۔ مجلسی، محمد باقر،، بحارلانوار، ج98ص163

27۔ شیخ مفید، محمد بن محمد، الارشاد، منشورات مطبعتہ حیدریۃ، 381ھ، ص235

28۔ شیخ صدوق، امالی، ص220

29۔ الحاج حسین الشاکری، العقیلۃ والفواطم، ص50

30۔ حر عاملی، وسائل الشیعہ، کتاب الحج باب: 32 استحباب اختیار المشی فی الحج علی الرکوب، ح9

31۔ تاریخ ابن عساکر (ترجمہ امام الحسین) حدیث 92

32۔ الطبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک، ج8، 276

33۔ صدوق، محمد بن علی، خصال، ج:1، ص:6

34۔ صدوق، امالی، ص:212، ح11

35۔ بحار الانوار، ج44، ص194

36۔ شیخ عباس قمی، وقایع کربلا، ص:66

37۔ ابوالفرج الاصفہانی، مقاتل الطالبین، دار المعرفۃ، بیروت، ص:116

38۔ شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا، ج:2، ص62

39۔ جامع ترمذی، کتاب الدعوات، باب ماجاء فضل الدعا، ح3371

40۔ الحر العاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعہ، کتاب الصلوۃ، ابواب قراءۃ القرآن، باب:1، ح10

41۔ الاصول من الکافی، کتاب الدعاء، باب من قال لا الہ الا اللہ، ح1

42۔ سید ابن طاووس، لہوف ص:108

43۔ سید ابن طاووس، لہوف، ص:112

44۔ کہف: 9

45۔ شیخ مفید، الارشاد، ص245

46۔الترمذی، محمد بن عیسیٰ، جامع الترمذی، باب مناقب اہل بیت النبی، ح3788،3786

47۔ نہج البلاغہ من وصیۃ الامام علی للامام الحسن، 31

48۔ مریم:93

49۔ بحارالانوار ج: 41 ص14

50۔ حرانی، تحف العقول، ص246

51۔ بینہ:5

52۔الشیخ الکلینی، الاصول من الکافی، کتاب الایمان والکفر، باب العبادۃ، ح:3

53۔ شیخ عباس قمی، نفس المھموم ص206

e-sources for this research paper

1) www.farzali.parsiblog.com

2) www.wikifeqh.ir

3) www.farsi.khamenei.ir

4) www.ghadeer.org

سائنس اور فلسفہ

ڈاکٹر شیخ محمد حسنین*
Sheikh.hasnain26060@gmail.com

کلیدی کلمات: سائنس، فلسفہ، تجربہ، طبیعیات، مابعد الطبیعیات، مادہ پرست، زندگی، ذہن، خود۔

خلاصہ

مادہ پرستوں اور مابعد الطبیعیات کے قائلین کے درمیان یہ تنازعہ چل رہا ہے کہ آیا حقیقت وہی ہے جسے سائنسی تجربہ ثابت کرے یا فلسفہ اور دین بھی حقائق ہستی کے اثبات کا وسیلہ ہیں۔ اس تنازعہ کا فیصلہ دینے کے لئے ایک طرف سائنسی تجربہ کی حقیقت کا تجزیہ اور دوسری طرف سائنس، فلسفے اور دین کی ماہیت کا ادراک ضروری ہے۔ اس مقالہ میں سائنس اور فلسفے کا تقابل، نیز مادہ پرستوں کے نظریات کا تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔
مقالہ نگار کے مطابق "تجربہ" کی اصطلاح مختلف علوم و فنون میں استعمال ہوتی ہے اور اس کا جامع مفہوم: "علم کے حصول کا ذریعہ" ہے۔ علم ایک مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا نام ہے۔ لہٰذا مابعد الطبیعیات کے انکار کا لازمہ طبیعیات کا انکار ہے۔ پس طبیعیات پر مابعد الطبیعیات کو اور سائنس پر فلسفے کو برتری حاصل ہے۔ نیز اگرچہ فلسفہ حسی مفاہیم میں سائنسی تجربے کا محتاج ہے لیکن ہمارے تمام ادراکات حسی نہیں ہیں۔ کیونکہ ہر حسی ادراک، ایک خاص "حالت"، "سمت" اور "مکان" میں امکان پذیر ہے، جبکہ "ہدف اور غرض" نیز "زندگی اور ذہن" جیسے حقائق میں یہ مادی خصوصیات نہیں پائی جاتیں۔ ان حقائق کو دماغ کے مادی تحوّلات قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح مصنوعی ذہانت کو بھی ذہن کے مادی ہونے کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ اس میں شعور ذات، "وحدت"، "عینیّت" اور "بساطت" نہیں پائے جاتے۔

---

*۔ ڈائریکٹر نمت، استاد فلسفہ و علوم اسلامی، بارہ کہو اسلام آباد۔

مقدمہ

سائنس دانوں اور فلسفیوں کی باہمی چپقلش ہو یا منطقیوں اور ادیبوں کی کھینچا تانی، صوفیوں اور عارفوں کی باہمی رقابت ہو، یا فقیہوں اور اہل عرفان و تصوّف کی فتوے بازی، یہ ایک پرانی داستان ہے جس میں قابل غور نکتہ یہ ہے کہ اربابِ علوم و فنون کے ان تنازعات کو خود علوم کا تنازعہ شمار نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ علوم کی طبیعت میں باہمی چپقلِش، کھینچاتانی، گومگو، حسادت اور فتوے بازی نہیں۔ ہر علم اپنے آپ کو ثابت کرتا ہے، غیر کی نفی نہیں کرتا۔ یہ تو علم کے کچھ دعویداروں کا طریق ہے کہ وہ اپنے اثبات پر کم، غیر کی نفی پر زیادہ زور لگاتے ہیں۔

علمی دنیا میں پائے جانے والے اس قبیل کے تنازعات میں سے ایک تنازعہ، سائنس کے پوجاریوں اور فلسفے کے حواریوں کے درمیان چل رہا ہے۔ لیکن اس سے پہلے کہ ہم اس تنازعہ کی ماہیت پر کچھ بات کریں، اس نکتے کی طرف اشارہ بہت ضروری ہے کہ جو لوگ علمی مہارت، وسیع احاطے اور عملی ریاضت کے نتیجے میں ایک ایسے مقام پر جا پہنچتے ہیں کہ ان کی طبیعت میں خود علم کی خو آ جاتی ہے، وہ کبھی غیر کی نفی کے درپے نہیں، بس اپنے اثبات کی فکر میں رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ جھگڑا ہمیں حقیقی اہل علم کے ہاں نظر نہیں آتا۔ سائنس اور فلسفے کا تو کوئی باہمی جھگڑا، تنازعہ ہے ہی نہیں اور منجھے سائنس دان اور فلسفی بھی ایک دوسرے سے نہیں الجھتے۔

لیکن جو لوگ نہ سائنس دان ہیں، نہ فلسفی، وہ تجربے اور فلسفے کے مورچوں سے ایک دوسرے پر گولہ باری کرتے رہتے ہیں۔ سائنس کے پوجاریوں کے رویوں میں یہ گھمنڈ واضح نظر آتا ہے کہ گویا اس کائنات کی ہر بگڑی، سائنس ہی سنوار سکتی ہے۔ نہ جانے اُن لوگوں کے Attitude میں جو سائنس میں کوئی قابل ذکر ڈگری بھی نہیں رکھتے، یہ رسم کہاں سے آ جاتی ہے کہ جب تک کسی چیز کو تجربہ کی چاقو سے چیر پھاڑ نہ لیا جائے، اس کی تصدیق و تائید نہیں کی جا سکتی۔ کیوں سائنسی تجربات و انکشافات اور سائنسی ترقی ان کے اندر اتنی کجروی ایجاد کر دیتی ہے کہ ایسے لوگ تجربے کی آڑ میں، فلسفے، مابعد الطبیعت، دین، وحی اور خدا کا انکار کرنا بالکل درست اور بجا سمجھتے ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ ایسے لوگوں

کو خود تجربے اور سائنس کی حقیقت کا ادراک نہیں ہے، وگرنہ سائنس اور تجربہ بھی باقی علوم کی مانند، شیخیاں بگھارنے اور دوسرے علوم کی نفی کے قائل نہیں ہیں۔

بہر صورت، کسی پارک کے کونے میں، کسی کالج، یونی ورسٹی کے لان میں یا کسی چیٹ گروپ اور سوشل میڈیا پر جب ہم ان مباحث پر ایک نظر ڈالتے ہیں جو ہمارے ملک و معاشرے میں نام نہاد دانشوروں نے چھیڑ رکھی ہیں تو ان کی ساری کوشش یہی نظر آتی ہے کہ سائنس کو کائنات کا خدا بنا کر پیش کر دیں۔ ایسے میں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ محکم دلائل کی روشنی میں "سائنس اور فلسفہ"، "فلسفہ اور دین" اور "دین اور سائنس" جیسے عناوین پر قلم اٹھایا جائے اور یہ واضح کر دیا جائے کہ یہ عناوین جن علوم و فنون کی طرف اشارہ کرتے ہیں ان کے مشترکات کیا ہیں اور اگر ان میں کوئی اختلاف پایا جاتا ہے تو اس کی ماہیت کیا ہے؟ زیر نظر مقالہ میں "سائنس اور فلسفہ" یا "تجربہ اور تعقّل" کے عنوان سے سائنس اور فلسفہ کے مشترکات اور اختلافات کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ نیز یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی اڑان کا دائرہ واضح اور اُن کے اقتدار کی سلطنت معین کر دی جائے۔

تجربہ کی تعریف

اگر ہم مختلف علوم کے ماہرین کی طرف سے "تجربہ" کی پیش کردہ تعریفیں بیان کرنے سے پہلے اس اصطلاح کے اُن عام فہم اور عرفی معانی پر غور کریں جو ہمارے ذہنوں میں پائے جاتے ہیں، تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس اصطلاح کا سب سے پہلا معنی جو ہمارے ذہن میں اُبھرتا ہے، وہی ہے جو سائنس اور ٹیکنالوجی کی دنیا میں اس سے مراد لیا جاتا ہے؛ یعنی لیبارٹریز، فیکٹریز اور مختلف فیلڈ ز میں بروئے کار لائی جانے والی وہ روش اور آزمائشات جن کے نتیجے میں ایک سائنس دان کسی چیز کی ساخت، اس کی کارکردگی یا Function کو کشف کرنے اور یہ جاننے کی کوشش کرتا ہے کہ آیا اس چیز کی ساخت اور فعالیت مختلف شرائط (Conditions) میں بعینہٖ یکساں رہتی یا بدل جاتی ہے۔ یا وہ روش بھی تجربہ کہلاتی ہے جس کے تحت ایک کارخانہ دار اپنی مصنوعات کی کوالٹی بہتر بناتا ہے اور فیلڈ ورک میں مختلف آلات کے کارآمد یا ناکارہ ہونے کا پتا چلاتا ہے۔ اگر بار بار کے تجربات کسی فرضیہ کی تائید کریں، مصنوعات کی کوالٹی کو ثابت کریں اور آلات کی کارآمدی کی

گواہی دیں تو یہ یقین کر لیا جاتا ہے کہ فلاں فرضیہ، عینِ حقیقت، فلاں پروڈکٹ، معیاری اور فلاں آلات، کارآمد ہیں۔اسلحہ سازی کی صنعت میں جدید ایٹمی اور کیمیاوی ہتھیاروں کی تیاری کے بعد انجام دیے جانے والے نت نئے تجربات کی خبروں سے بھی ہمارے ذہن میں تجربے کا جو مفہوم ابھرتا ہے، وہ یہی ہے کہ ان تجربات کا ایک اہم مقصد، یہ یقین حاصل کرنا ہے کہ جو ہتھیار جس فاصلے اور جس ہدف کو ٹارگٹ کرنے کے لئے بنایا گیا ہے، وہ اس فاصلے اور ہدف تک بالکل درست مار کرتا ہے۔ دراصل، سائنس، صنعت اور ٹیکنالوجی وہ علوم وفنون ہیں جو ہمیشہ تجربات کے سہارے آگے بڑھتے ہیں۔ ”تجربہ“ وہ ہتھیار ہے جس کی مدد سے ایک سائنس دان کسی فرضیے کو درست یا غلط ثابت کرتا ہے۔

اس کے مقابلے میں ایک فلسفی اپنے فرضیات کو ثابت کرنے کے لئے جو ہتھیار استعمال کرتا ہے، اس کا نام ”تعقّل“ (Reasoning) ہے۔ فلسفے کا دعویٰ یہ ہے کہ کائنات کے حقائق کو ”تعقّل“ کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے اور ”تعقّل“ ہی کی کسوٹی پر پرکھ کر کسی حقیقت کی تائید یا تردید کی جا سکتی ہے۔ اگرچہ فلسفہ سائنسی تجربے کو حقائقِ ہستی کی تائید و تردید میں کارگر سمجھتا ہے، لیکن اسے کائنات کے حقائق کے فہم وادراک میں نہائی اختیار (Final Authority) نہیں دیتا۔ دوسری جانب، سائنس کے پوجاریوں نے یہ تاثر قائم کر رکھا ہے کہ حقائقِ ہستی کا شکار فقط ”تجربے“ کے ہتھیار ہی سے کیا جا سکتا ہے۔ ستم بالائے ستم یہ کہ ان کے گمان میں تجربے کا ہتھیار فقط سائنس کے پاس موجود ہے، کسی اور علم و فن کے پاس نہیں۔ یہ تأثر سراسر غلط ہے اور ہمیں اس کی نادرستی ثابت کرنے کے لئے سب سے پہلے یہ دیکھنا ہے کہ ”تجربہ“ کیا ہے؟ آیا ”تجربہ“ فقط سائنس کی ملکِ طِلق ہے؟ یا اس میں دیگر علوم وفنون کا بھی کوئی حصہ ہے؟

یقیناً تجربہ کی اصطلاح، فقط سائنس و صنعت میں نہیں، بلکہ کئی دیگر انسانی علوم وفنون میں بھی رائج ہے اور ایک عام انسان کے ذہن میں بھی اس اصطلاح کے چند ایسے معانی قابل تصوّر ہیں، جو سائنس کی دنیا میں اس کے مروّجہ معانی سے مختلف ہیں۔ مثال کے طور پر ”تجربہ“ کی اصطلاح سے بعض اوقات ہمارے ذہن میں اُن اچھے، بُرے واقعات کا تصوّر بھی ابھرتا ہے جن سے ہم عمر بھر گذرتے ہیں۔ جو شخص زندگی کے نشیب و فراز میں جتنے زیادہ تلخ و شیرین حوادث سے گذرا ہو، ہم اسے اتنا بڑا ”تجربہ کار“ انسان قرار دیتے ہیں اور ایک

دوسرے کو نصیحت کرتے ہیں کہ ایسے شخص کے تجربات سے فائدہ اٹھایا جائے۔ درحقیقت، یہاں تجربے کا معنی، عالم طبیعت کے کسی جزو کا مائیکروسکوپ تلے تجزیہ و تحلیل نہیں، بلکہ یہاں انسانی رویّوں کے دقیق مطالعہ کے بعد کامیاب زندگی گزارنے کے سنہری اصولوں تک پہنچنے کا نام "تجربہ" ہے۔ اس حوالے سے ایک تجربہ کار والد کی حیثیت سے حضرت علی علیہ السلام کی اپنے بیٹے حضرت امام حسن علیہ السلام کے نام ایک وصیت کا درج ذیل جملہ قابل غور ہے۔ آپ علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں:

"أی بنیّ إنّی وإن لم أکن عُمّرت عمر من کان قبلی، فقد نظرت فی أعمالهم و فکّرت فی أخبارهم و سرت فی آثارهم، حتّی عدت کأحدهم بل کأنّی بما انتهی إلیّ من أمورهم، قد عمّرت مع أوّلهم إلی آخرهم." (1)

یعنی: "اے میرے بیٹے! اگرچہ مجھے اپنے سے سابقہ لوگوں جتنی زندگی نہیں ملی، لیکن میں نے ان کے اعمال میں غور و فکر، ان کے واقعات میں سوچ و بچار اور ان کی سرگذشت میں گردش کی (جس کے نتیجے میں) گویا میں خود اُن میں شامل ہوگیا، بلکہ ان کے احوال میں غور و فکر کے نتیجے میں مجھے ایسی آگہی ملی کہ گویا میں ان کے پہلے سے لے کر آخری شخص تک کے ساتھ ساتھ رہا۔"

اس فرمان میں ایک ایسے تجربہ کی روشنی میں یہ وصیت کی جارہی ہے جس کا مفہوم، سائنس و صنعت کی دنیا میں کیے جانے والے تجربات کے مفہوم سے کافی حد تک مختلف ہے۔ اگر ہم تجربہ کے اِس مفہوم کو اُس کے سائنسی مفہوم سے الگ کرنا چاہیں تو ہم اسے "تاریخی تجربہ" کا نام بھی دے سکتے ہیں۔ اسی طرح انسان کے بعض تجربات کو "دینی تجربات" کا نام بھی دیا جاتا ہے جن پر علمی دنیا میں کئی صدیوں پر محیط بڑی عمیق ابحاث موجود ہیں۔ انسان کے بعض تجربات کو جمالیاتی یا شاعرانہ تجربات اور بعض کو فلسفی تجربات کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ بنابریں، "تجربہ" کی اصطلاح کے استعمال پر توجہ دینے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصطلاح فقط سائنس میں نہیں، بلکہ کئی علوم و فنون میں استعمال ہوتی ہے۔

البتہ یہاں ہمیں اس سوال کے جواب پر بھی غور کرلینا چاہیے کہ آیا مختلف علوم و فنون میں استعمال ہونے والی اس اصطلاح کے معانی ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں یا ان میں کوئی مشترک قدر بھی پائی جاتی ہے؟ اس سوال کا جواب جہاں "تجربہ" کی اصطلاح کے ایک جامع مفہوم تک پہنچنے میں ہماری مدد کرے گا، وہاں یہ

جواب سائنس اور فلسفے کے فرق اور ان کی حدود معیّن کرنے میں بھی معاون مددگار ثابت ہوگا۔ اس سوال کے جواب میں اگر ہم "تجربہ" کے اُن تصوّرات اور معانی پر غور کریں جن کا اوپر ذکر ہوا، تو جواباً یہی عرض کیا جا سکتا ہے کہ مختلف علوم و فنون اور معانی و مفاہیم میں استعمال ہونے کے باوجود، تجربہ کی اصطلاح میں ایک جامع مفہوم پایا جاتا ہے۔ کیونکہ خواہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی دنیا کے تجربات ہوں، یا صنعت، سیاست اور معاشرت کی دنیا کے تجربات، خواہ تاریخی تجربات ہوں، خواہ دینی۔۔۔ بہر صورت، ہر تجربے میں ایک مشترکہ بنیادی عنصر پایا جاتا ہے جس کا نام "یقین"، "تائید" اور "تصدیق" ہے۔ کیونکہ سائنس کی دنیا میں ہم تجربہ کے ذریعے اس یقین تک پہنچتے ہیں کہ فلاں فرضیہ درست ہے۔ صنعت کی دنیا میں ہم تجربہ کے ذریعے یہ "تائید" کرتے ہیں کہ فلاں مصنوعات معیاری ہیں۔ اسلحہ سازی کی دنیا میں تجربات کے بعد ہم "تصدیق" کرتے ہیں کہ فلاں ہتھیار کامیاب ہے۔

اس کے برعکس، تجربات ہی کی روشنی میں ہم یہ "یقین" حاصل کر پاتے ہیں کہ فلاں فرضیہ نادرست، فلاں مصنوعات غیر معیاری اور فلاں ہتھیار بے کار ہیں۔ اسی طرح تاریخی تجربات سے گذر کر بھی ہم "یقین" کی اِس منزل پر پہنچتے ہیں کہ فلاں روّیہ، ایک فرد یا قوم کی کامیابی کا سبب اور فلاں طور طریقہ، افراد اور اقوام کی تباہی اور ناکامی کا سبب ہے۔ دینی تجربات کے نتیجے میں بھی کسی دینی حقیقت کے وجود یا عدم کا "یقین" حاصل کیا جاتا ہے۔ پس تجربے کا تعلق خواہ کسی بھی علم و فن سے ہو، اس میں "یقین"، "تائید" اور "تصدیق" کا عنصر، ایک بنیادی عنصر ہے جو کہ علم کی اعلیٰ ترین قسم کا نام ہے۔ اگر ہم تجربہ کی عام رائج اصطلاحی تعریف پر غور کریں تو یہ بھی اسی حقیقت کی ترجمانی کرتی ہے:

"The Process of gaining knowledge or skill, over a period of time, through seeing and doing things rather than through studying."(2)

"اشیاء کے مطالعہ سے زیادہ، ان کے مشاہدے اور کام کے ذریعے ایک مخصوص مدّت میں علم یا ہنر سیکھنے کے عمل کا نام 'تجربہ' ہے۔"

اگرچہ تجربہ کی یہ تعریف،اس کے سائنسی مفہوم کی ترجمانی کرتی ہے،تاہم اس میں بھی "علم" کے حصول کو تجربے کا ماحصل بتایا گیا ہے۔ "علم"، علم ہے،خواہ through seeing and doing things حاصل ہو، خواہ through studying، خواہ ان دونوں کے علاوہ کسی تیسرے ذریعے سے حاصل ہو۔اور جہاں تک ہنر کا تعلق ہے تو وہ بھی علم کے بغیر ممکن نہیں۔کیونکہ اگرچہ "ہنر" کسی کام کے انجام دینے کی مہارت اور ٹیکنیک کا نام ہے، لیکن ہر مہارت کی بنیاد، علم پر استوار ہوتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ جان لاک (John Lake) اور ڈیویڈ ہیوم (David Hume) نے "کائنات کے بارے میں حواس کے ذریعے حاصل کردہ **معلومات** کو تجربہ قرار دیا ہے۔"(3) یہ **معلومات** وہی "علم" ہیں۔

کانٹ (Immanuel Kant) اور اس کے پیروکاروں نے "تجربہ" کے جامع مفہوم کو اجاگر کیا ہے۔کیونکہ ان کا خیال یہ ہے کہ کائنات کے بارے میں حاصل شدہ فقط "حسی معلومات" کا نام تجربہ نہیں، بلکہ تجربہ، "اس محصول کا نام ہے جو حسی مواد (حسی ادراک) اور عقل کے ذریعے اس کی تفسیر کے اشتراک سے تحقق پاتا ہے۔"(4) ژان فسطے (Johann Gottlieb Fichte) نے تجربہ کی اصطلاح کو کانٹ اور اس کے پیروکاروں سے بھی زیادہ وسیع تر مفہوم میں استعمال کیا ہے۔کیونکہ اس کے مطابق،انسان کو جس روش (Process) کے تحت بھی جدید آگاہی حاصل ہو،اس روش کا نام تجربہ ہے۔البتہ فسطے کے بقول کوئی تجربہ اس وقت تک تحقق نہیں پا سکتا جب تک انسان ایک صاحب عقل و شعور فاعل کی حیثیت سے تجربے کے عمل میں شریک نہ ہو:

Actual experience is always experience of something by an experiencer: consciousness is always consciousness of an object by a subject or, as Fichte sometimes puts it, intelligence. (5)

لیکن انسان کا علم و آگاہی دو طرح کا ہے:

1. آزادی کے احساس کے ہمراہ: *(Accompanied by the feeling of freedom)*
2. جبر یا ضرورت کے احساس کے ہمراہ: *(Accompanied by the feeling of necessity)*

فسطے کے مطابق اگر ایک شخص اپنے ذہن میں سونے کے پہاڑ کا تصوّر کر لے تو یہ پہلی قسم کی آگاہی ہے جس میں فاعل (Subject) کو مکمل آزادی حاصل ہے۔ لیکن اگر وہ لندن شہر کے کسی گلی کوچے میں گھومتے ہوئے چند چیزوں کو دیکھنے، سننے کے نتیجے میں کوئی علم و آگاہی حاصل کرے تو یہ دوسری قسم کی آگاہی ہے جو فقط فاعل کے اختیار میں نہیں، بلکہ مفعول (Object) کے بھی تابع ہے۔ لیکن سونے کے پہاڑ کا تصوّر ہو یا لندن کے کسی روڈ کا کوئی منظر، ان دونوں کے بارے میں انسان کی آگاہی کے حصول کا ذریعہ ''تجربہ'' کہلائے گا۔

دوسرے الفاظ میں انسانی آگاہی کی تخلیق میں ''شعور'' (Subject) اور شئے (Object) دونوں شریک ہوں یا شعور، بغیر کسی مادی اور خارجی شئے کی شراکت کے خود سے کوئی آگاہی تخلیق کر لے، دونوں صورتوں میں اس سرگرمی اور عمل (Process) کو ''تجربہ'' کہا جائے گا۔ بہر صورت فسطے کے مطابق نفس کی ادراکی قوتیں جس قسم کی آگاہی کو بھی نفس کی بارگاہ میں پیش کر دیں، اس پیشی کا نام ''تجربہ'' ہے:

The whole system of these presentations is called by Fichte 'experience' (6)

بنابریں، یہ کہا جا سکتا ہے کہ مختلف علوم و فنون میں استعمال ہونے والی ''تجربہ'' کی اصطلاح کا جامع مفہوم: ''علم کے حصول کا ذریعہ'' ہے۔ ہاں! سائنسی علوم میں اس وسیلہ کی ماہیت، تاریخ، فلسفے اور دین میں اس کی ماہیت سے قدرے مختلف ہے۔ لیکن تجربے کا تعلق کسی علم و فن سے ہو، اس کا تحفہ ''علم'' ہے۔

کون سند، سائنس یا فلسفہ؟

یہاں ہم بجا طور پر سائنس کے پوجاریوں اور تجربہ کے حامیوں سے یہ پوچھ سکتے ہیں کہ ''علم'' یا وہ چیز جس کا نام ''یقین''، ''تائید'' یا ''تصدیق'' ہے اور جس کے حصول کی خاطر تجربات کے جتن کیے جاتے ہیں، آیا آپ اس کا سائنسی تجربہ بھی کر سکتے ہیں؟ وہ کونسی لیبارٹری یا فیلڈ ہے جس میں آپ تجربہ کے سائنسی معنی میں ''یقین''، ''تائید'' یا ''تصدیق'' کا ٹیسٹ کر سکتے ہیں؟ نیز یہ کہ آپ کن سائنسی بنیادوں پر یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہمیں یقین حاصل ہو گیا یا ہم تائید و تصدیق کرتے ہیں؟ اگر کوئی چیز تجربہ کے سائنسی معیار پر تجربہ شدہ نہ ہو تو آپ کے بقول اُسے حقیقت مانا جا سکتا ہے، نہ اس کی تائید و تصدیق کی جا سکتی ہے تو سوال یہ

ہے کہ آپ نے "یقین"، "تائید" یا "تصدیق" کی حقیقت کو کس مائیکروسکوپ تلے دیکھا ہے؟ اُسے کن کانوں سے سُنا، کن ہاتھوں سے چھوا اور کس زبان سے چکھا ہے؟

اگر ہم یہ دیکھنا چاہیں کہ سائنس سند (Authority) ہے یا فلسفہ، سائنسی تجربہ معیار (Criteria) ہے یا تعقّل، تو اس سوال کا دارومدار مذکورہ بالا سوالات کے جواب پر ہے۔ یقیناً سائنس اور تجربے کو حقیقت کی دنیا کا تنہا جبرائیل ماننے والوں کے پاس مذکورہ بالا سوالات کا کوئی سائنسی جواب نہیں ہے۔ اس منزل پر اُن کے پاس الزام تراشی اور دشنام دہی کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ یہاں پہنچ کر سائنس کے نام پر مادہ کی پوجا پاٹ کرنے والے فلسفیوں کو Dogmatist کا لقب دے کر جان چھڑانے کی کوشش کرتے نظر آئیں گے۔ لیکن یہ کوئی جواب نہیں۔ کیونکہ:

اوّلاً، اہل جزم و یقین Dogmatist ہونا کوئی عیب نہیں۔ کیا Materialist اپنی Materialism میں Dogmatist نہیں ہیں؟ کیا سائنس دان تجربات کے بعد کسی جزم و یقین پر نہیں پہنچتے؟ یقیناً پہنچتے ہیں۔ پس وہ کسی صورت، فلسفی کو Dogmatist کہہ کر فلسفے کی سائنس پر بالادستی کا انکار نہیں کر سکتے۔ باقی رہا Idealist بمقابلہ Dogmatist کا معاملہ تو یہ ایک الگ داستان اور الگ عنوان ہے جس پر الگ سے بحث درکار ہے۔

ثانیاً، کوئی منصف مزاج اور حقیقت پسند انسان یہ نہیں کہہ سکتا کہ "یقین"، "تائید" یا "تصدیق" حقیقت نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر "یقین" حقیقت نہ ہو، تو پھر تجربات کا جال کس ہرن کا شکار کرنے کے لئے بچھایا جاتا ہے؟ اور اگر یقین، اپنی ذات میں ایک روشن حقیقت ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو تجربہ سے ماوراء اور سائنس کا تنہا سہارا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ سائنسی تجربے کا یتیم اس وقت تک اپنے پاؤں پر کھڑا نہیں ہو سکتا جب تک اسے "یقین"، "تائید" یا "تصدیق" کا فلسفی عصا میسر نہ ہو۔ کیونکہ:

"ہماری محسوسات کی یہ دنیا، اپنے سے ایک بڑی دنیا میں غوطہ ور ہے۔ ایک ایسی دنیا جو مجرد صورتوں اور معانی سے تشکیل پائی ہے اور ہماری محسوس و ملموس دنیا کو اعتبار اور حقیقی معنی عطا کرتی ہے۔ یہ تصورات و معانی اپنے تمام تر تجرد کے باوجود، ہمارے فکری افق کو تشکیل دیتے ہیں، یہ ہمارے تمام معاملات کی اساس اور اُن تمام ممکنات کا سرچشمہ ہیں جنہیں ہم ادراک کرتے ہیں۔" (7)

پس ایک فلسفی بجاطور پر یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ سائنس اور تجربہ کی ساری دنیا(طبیعیات)، فلسفے کی دنیا(مابعد الطبیعیات) کے سہارے قائم ہے۔ اگر فلسفہ، سائنس کی انگلی نہ تھامے، سائنس قد علم نہیں کر سکتی۔ طبیعیات جب تک ''یقین'' کے گھاٹ پر نہ اترے، طبیعیات نہیں اور ''یقین''، مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا نام ہے۔ اس لئے کہ ''یقین'' علم کی اعلیٰ ترین قسم کا نام ہے اور علم، نفس کی ایک کیفیت ہے؛ علم، مادے پر عارض نہیں ہوتا اور نہ اسے مادے کی دنیا میں ڈھونڈا جا سکتا ہے؛ یہ تو نفس کا لباس ہے اور نفس، مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہے۔ یہ عالمِ ناسوت میں پابند بھی ہو، پھر بھی طائرِ لاہوت ہے۔ لہذا سائنس کو فلسفے کا سہارا اور تجربے کو تعقّل سے سند لینا ہو گی۔

سائنس کی محدودیّت

جیسا کہ اوپر اشارہ ہوا، سائنس اور تجربے کو حقیقت کی دنیا کا تنہا جبرائیل ماننا اور یہ طے کر لینا کہ حقیقت وہی ہے جس کی سائنس تائید کر دے، ایک غلط نظریہ اور خام خیالی ہے۔ کیونکہ سائنس، اکیلا حقیقت تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا۔ دراصل، سائنس کی روش اور تجربے کی ماہیت میں یہ بات پوشیدہ ہے کہ سائنس کا ہر شعبہ، عالمِ ہستی کی حقیقت کا اپنی پہنچ (Approach) کے مطابق شکار کرتا ہے۔ سائنس جب تک کائنات کے کسی جزو کو کائنات کے کل سے کاٹ کر نہ دیکھے، وہ جزو، اس کے تجربے اور مشاہدے میں نہیں آتا۔ لیکن سائنس اِن ٹوٹے اجزاء کو آپس میں جوڑنے میں ناکام ہے۔ سائنس توڑنا جانتی ہے، جوڑنا نہیں جانتی۔ بقول ڈاکٹر علامہ محمد اقبال:

But we must not forget that what is called science is not a single systematic view of Reality. It is a mass of sectional views of Reality-fragments of a total experience which do not seem to fit together. Natural Science deals with matter, with life, and with mind; but the moment you ask the question how matter, life, and mind are mutually related, you begin to see the sectional character of the various sciences that deal with them and the inability of these sciences, taken singly, to furnish a complete answer to your question.

In fact, the various natural sciences are like so many vultures falling on the dead body of Nature, and each running away with a piece of its flesh. Nature as a subject of science is a highly artificial affair, and this artificiality is the result of that selective process to which science must subject her in the interests of precision." (8)

"لیکن ہمیں یہ بات نہیں بھولنا چاہیے کہ جسے سائنس کہا جاتا ہے وہ واقعیت کا ایک واحد منظم نظارہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ تو واقعیت کے بارے میں الگ الگ بکھرے نظریات کا نام ہے جو اپنی جگہ سب ایک کلی تجربہ کے ایسے ٹکڑے ہیں کہ جو آپس میں میل کھاتے نظر نہیں آتے۔ نیچرل سائنس کا سروکار، مادے، حیات اور فکر سے ہے لیکن جب آپ یہ پوچھتے ہیں کہ مادہ، حیات اور فکر ایک دوسرے سے کیسے مربوط ہیں؟ تو آپ کو ان موضوعات پر بحث کرنے والے سائنسی علوم کی انشعابی خصوصیت نظر آنے لگتی ہے اور جب انہیں الگ الگ لیا جائے تو ان میں یہ لیاقت نہیں کہ آپ کے سوال کا مکمل جواب دے سکیں۔

دراصل، نیچرل سائنسز کی مثال ان گِدھوں کی سی ہے جو طبیعت کے لاشے پر اترتی اور ہر ایک اپنے نوک، پنجوں میں اپنے حصے کا گوشت نوچتی، اڑ جاتی ہیں۔ طبیعت جب سائنس کا موضوع قرار پاتی ہے تو بہت مصنوعی شکل اختیار کر لیتی ہے اور یہ نتیجہ ہے اس انتخابی عمل کا جو سائنس کو دقّت کی خاطر اپنانا چاہیے۔"

نیچرل سائنسز کی جس خصوصیت کی طرف علامہ اقبال نے اشارہ کیا ہے، ہم اُسے "ایک پھول، چھ آدمی" کی تمثیل کے ذریعے واضح کر سکتے ہیں۔ فرض کر لیں کہ ایک جگہ چھ آدمی موجود ہیں جن میں سے فقط ایک شخص ذہنی اور بدنی لحاظ سے مکمل صحیح و سالم ہے لیکن باقی افراد میں سے ایک کے پاس حواس پنجگانہ میں سے فقط آنکھیں، دوسرے کے پاس، فقط کان، تیسرے کے پاس فقط ناک، چوتھے کے پاس فقط زبان اور پانچویں کے پاس فقط ہاتھ ہیں۔ جب آپ ان افراد میں سے اس شخص کو گلاب کا پھول دیتے ہیں جس کے پاس حواس خمسہ میں سے فقط آنکھیں ہیں، ناک، ہاتھ اور زبان نہیں تو اس کی نظر میں یہ پھول محض خوبصورت رنگ ہے۔ یہی

پھول جب آپ اس شخص کو پیش کرتے ہیں جس کے پاس فقط سونگھنے کی حس ہے، دیکھنے، چھونے اور چکھنے کی حس نہیں، تو اس کی نظر میں یہ پھول فقط ایک بھینی خوشبو ہے۔ یہی پھول اس شخص کے لئے جس کے پاس فقط چھونے کی حس ہے، تازگی، لطافت اور نرمی و نزاکت کے تصور کے سوا کچھ نہیں۔ اور جس شخص کے پاس فقط چکھنے کی حس ہے اس کی نظر میں یہ پھول سوائے پھیکے پن کے کچھ نہیں۔

پھول کی حقیقت کو جس قالب میں ان لوگوں نے پایا وہ، مصنوعی ہے۔ لہٰذا ان کے سامنے "پھول" کا حقیقی تصور نہیں آسکتا، ہاں! پھول کا تصور فقط اس شخص کے لئے اجاگر ہو سکتا ہے جس کے پاس پانچوں حواس بھی صحیح و سالم موجود ہوں اور وہ عقلی سلامتی کا بھی حامل ہو۔ نیچرل سائنسز کی مثال انہی ناقص الحواس اشخاص کی ہے اور جب یہ طبیعت کا مطالعہ کرنے بیٹھتے ہیں تو طبیعت مصنوعی رنگ اختیار کر لیتی ہے۔ لہذا نیچرل سائنس نہ حقیقت کی جامع تصویر دیکھ سکتی ہے، نہ پیش کر سکتی ہے۔ بقول علامہ اقبال:

Natural Science is by nature sectional; it can not, if it is true to its own nature and function, set up its theory as a complete view of Reality.(9)

سائنس کے برعکس، فلسفہ، نہ فقط طبیعت، بلکہ پوری کائنات کو بطور مجموعی *As a whole* اپنے مطالعے کا موضوع قرار دیتا ہے۔ لہذا اس کی مثال ایک ایسے شخص کی سی ہے جس کے پانچوں حواس سالم اور عقل سلیم ہو۔ یقیناً یہ حقیقتِ ہستی کی جامع تصویر دیکھ بھی سکتا ہے اور پیش بھی کر سکتا ہے۔ فلسفے کی اسی برتری کی طرف ملا صدرا شیرازی نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

"ولا شئ من المحسوسات بحيث يكون جامعا لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات والصفات التي يقع الاحساس بها فان المبصر غير المسموع والرائحة غير الطعم فهكذا يجب ان يكون مدارك هذه الكيفيات والكمالات ومشاعرها الجزئية مختلفه وهذا بخلاف وجود الأشياء في العقل حيث يجوز ان يكون هناك شئ واحد بحسب وجود واحد عقلي شما وذوقا ورائحة وصوتا ولونا وحرارة وبرودة وغير ذلك من الصفات على وجه أعلى وأشرف" (10)

یعنی: ”محسوسات میں سے کوئی ایک محسوس بھی ایسا نہیں جو ایک واحد وجود کی حیثیت سے اپنی ذات میں ان تمام کیفیات اور صفات کو یکجا کر سکے جن کے ذریعے احساس تحقق پاتا ہے؛ کیونکہ دیکھے جانے کی کیفیت، سنے جانے کی کیفیت کا غیر ہے اور خوشبو، ذائقے کا غیر ہے، پس اسی طرح ان کیفیات اور کمالات کے مدارک اور ان کے جزئی مشاعر کو بھی مختلف ہونا چاہیے۔ لیکن عقل میں اشیاء کا وجود اس طرح تحقق نہیں پاتا، کیونکہ عقل کی سلطنت میں ایک ہی چیز ایک ہی عقلی وجود کے حسب حال اعلیٰ اور اشرف طریقے پر بیک وقت خوشبو بھی ہو سکتی ہے، ذائقہ بھی، آواز بھی، رنگ بھی اور حرارت اور ٹھنڈک وغیرہ جیسی دیگر صفات بھی۔“

یہاں ممکن ہے یہ کہا جائے کہ فلسفہ، سائنس کا محتاج ہے؛ کیونکہ سائنسی ادراک (حسی تجربہ) فلسفے کو فکر کا بنیادی سامان فراہم کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کہا گیا ہے: ”من فقد حسا، فقد علما“(11) پس فلسفہ، سائنس پر برتری رکھتا ہے، نہ سائنس کا دائرہ کار محدود ہے۔ لیکن یہ بات درست نہیں؛ کیونکہ:

1. فلسفہ محض ابتداء میں حسی ادراک کا محتاج ہے، لیکن انتہاء میں اس کا محتاج نہیں، مستقل ہے اور فلسفے کی حسی تجربہ کی طرف یہ احتیاج، سائنس کی فلسفے پر برتری یا مجرد مفاہیم وادراکات کی نفی کا موجب نہیں ہے۔ اس امر کی وضاحت یہ ہے کہ جب ہم کسی چیز کو حواس خمسہ کی مدد سے درک کرتے ہیں تو اس شئے کی حسّی صورت ہمارے ذہن میں اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک وہ ہماری حس سے جڑی رہتی ہے۔ مثال کے طور پر جب تک ایک پھول ہمارے سامنے رہتا ہے اور ہماری نظریں اس پر جمی رہتی ہیں، تب تک اس کا ادراک حسی ہوتا ہے۔ لیکن جب یہ پھول ہماری نظروں سے اوجھل ہوتا ہے یا ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو اب نہ پھول ہے، نہ آنکھیں اسے دیکھنے میں مصروف ہیں اور نہ پھول کا حسی ادراک موجود ہے۔ یہاں پھول کا حسی تجربہ ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حسّی ادراک میں حواس کا خارج کے ساتھ رابطہ شرط ہے۔ جب تک یہ رابطہ برقرار رہے، یہ ادراک باقی رہتا ہے، جونہی یہ رابطہ ختم ہوا، یہ ادراک دَم توڑ دیتا ہے۔

لیکن حسی ادراک (سائنسی تجربہ) کے ختم ہو جانے کے بعد بھی ہمارے ذہن میں پھول کا ادراک باقی رہ جاتا ہے اور باقی رہ جانے والا یہ ادراک حسی نہیں، مجرد ہے۔ کیونکہ اس میں حسی ادراک کی خصوصیات نہیں پائی جاتیں۔ اس لئے کہ ہر حسی ادراک ہمیشہ ایک خاص "حالت"، "سمت" اور "مکان" میں امکان پذیر ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جس پھول کا ذکر ہوا، اس کے حسی تجربہ کے دوران ضروری ہے کہ ہم اس پھول کو ایک خاص وضع، جہت، اور مکان میں دیکھیں، لیکن اس پھول کے خیالی، وہمی اور عقلی ادراک میں جب خود پھول نہیں تو اس کا ادراک بھی کسی خاص حالت (وضع)، سمت (جہت) اور مکان میں نہیں ہے۔

ممکن ہے سائنس دان اور بعض فلسفی خیالی اور وہمی ادراک کے لئے دماغ کے خاص حصّے معین کریں جس سے ان کے مکانی ہونے کا تصّور ابھرے لیکن ملا صدرا جیسے بعض اہم فلسفی خیالی ادراک کو بھی مجرد قرار دیتے ہیں۔ خیالی اور وہمی ادراک مجرد ہوں یا نہ، کم از کم عقلی ادراک جو کہ کلی اور ایک سے زیادہ افراد پر صادق آسکتا ہے، نہ خارج کا محتاج ہے، نہ کسی وضع، جہت اور مکان میں ہے۔

پس یہ درست ہے حسی تجربہ، فلسفے کو فکر کا بنیادی سامان فراہم کرتا ہے اور فلسفی بھی سائنس کی اس اہمیت کے منکر نہیں۔ وہ اس حقیقت کے بھی منکر نہیں ہیں کہ حسی ادراکات بہت سے عقلی ادراکات کی پیدائش کی علّت ہیں۔ کوئی فلسفی یہ نہیں کہتا کہ عقلی ادراکات مادے سے بالکل کٹے ہوئے ہیں اور ذہن اور بدن کے درمیان دیوارِ چین حائل ہے۔ بلکہ عظیم مسلمان فلسفی، صدر المتالٰہین اور ان کے بعد کے فلاسفر ز نے تو یہاں تک کہا ہے کہ روح، خود مادہ کی تکامل یافتہ عالی ترین صورت ہے۔ لیکن ذہنی مفاہیم، روحی امور اور عقلی ادراک کو تنہا اعصابی فعالیت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ ان میں مادہ کے عمومی خواص نہیں پائے جاتے۔ پس عقلی ادراک کے دوران حسی تجربہ کا تحقق اور دماغ و اعصاب کی سرگرمیاں اس کے مادی ہونے کی دلیل نہیں ہیں۔ خلاصہ یہ کہ فلسفہ، سائنسی تجربہ کو ایک جال اور سواری کے طور پر استعمال کرتا ہے، لیکن جب یہ شکار کر لے تو جال کو چھوڑ دیتا ہے اور جب منزل پر پہنچ جائے تو سواری کا محتاج نہیں رہتا۔ بقول ملا صدرا شیرازی:

"فان البدن و الحواس و ان احتيج إليها في ابتداء الامر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتى تستنبط النفس من الخيالات المعاني المجردة وتتفطن بها وتتنبه إلى عالمها و مبدئها و معادها إذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف الا بواسطة الحواس ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما فالحاسة نافعه في الابتداء عائقة في الانتهاء كالشبكة للصيد والدابة المركوبة للوصول إلى المقصد ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطا و معينا شاغلا ووبالاً ." (12)

یعنی: "اگرچہ ابتداء میں بدن اور حواس ضروری ہیں تاکہ ان کی مدد سے صحیح خیالات حاصل ہو سکیں کہ نفس ان خیالات سے مجرد معانی کا استنباط کر سکے اور انہیں سمجھ سکے اور ان کی مدد سے اپنے عالم، مبداء اور معاد کی طرف توجہ کر سکے؛ کیونکہ ابتداء میں نفس کے لئے ممکن نہیں کہ وہ حواس کا واسطہ استعمال کیے بغیر معارف کی سوجھ بوجھ حاصل کر سکے۔ اسی لئے تو کہا گیا ہے کہ جس کے پاس حس نہ ہو، اس کے پاس علم نہیں ہوتا۔ پس حواس (پنجگانہ) میں سے ہر حس، ابتداء میں نافع ہے، لیکن انتہاء میں مانع ہے؛ جیسے شکار کا جال اور منزل تک پہنچنے کی سواری؛ کہ یہ شکار کرنے اور منزل تک پہنچنے تک تو شرط اور معاون و مددگار ہیں، لیکن بعد میں یہ، شکار اور منزل سے غفلت کا موجب اور وبال جان بن جاتے ہیں۔"

2. جیسا کہ اوپر گذرا، ضروری نہیں کہ فلسفے کا ہر ادراک محض سائنسی معلومات کی بنیاد پر استوار ہو۔ کیونکہ فلسفی تجربہ میں تعقل کا موضوع (Object) مادی (Natural) بھی ہو سکتا ہے، غیر مادی اور مابعد الطبیعی (Supernatural) بھی ہو سکتا ہے۔ لہذا جب Object مابعد الطبیعی ہو تو عقل حواس کی محتاج نہیں ہے اور فلسفہ، سائنسی تجربے کا محتاج نہیں۔ بلکہ اگر ہم علم و عمل کی دنیا میں انسانی ترقی اور عروج کی منازل کو ملاصدرا کی نظر سے دیکھیں تو انسان اپنے فکری تکامل اور عملی سیر و سلوک میں ایک ایسی منزل پر جا پہنچتا ہے کہ وہاں مادی ادرکات اور سائنسی تجربات، اس کی راہ میں آڑے آنے لگتے ہیں اور ان سے دوری اور انقطاع میں انسانیت کا کمال پوشیدہ ہوتا ہے۔ بقول ملاصدرا:

"اعلم أن النفس الإنسانية إذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعّال بمزاولة أعمال علمية وحركات فكرية ورياضات لطيفة شوقية وآنست بالاتصال به والإلف معه على الدوام انقطعت حاجته من النظر إلى البدن ومقتضى الحواس ولكن لا يزال يجاذبها ويشغلها ويمنعها عن تمام الاتصال وروح الوصال فإذا انحط عنه شغل البدن ووسواس الوهم ودعابة المتخيلة بالموت ارتفع الحجاب وزال المانع ودام الاتصال"(13)

یعنی: "جان لیں کہ جب انسانی نفس میں علمی تمرین، فکری سیر و سلوک اور لطیف عشقی ریاضت کے سبب فعّال عقل کے فیض کے قبول کی استعداد آجائے اور وہ عقلِ فعّال کے اتصال اور اس کے ساتھ ہمیشہ رہنے سے مانوس ہو جائے تو اسے بدن اور حواس کے تقاضوں کی طرف دیکھنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ لیکن یہ بدن اسے مسلسل اپنی طرف جذب کرتا، مشغول رکھتا اور اتصال کے کمال اور وصال کی روح سے روکتا ہے۔ لہذا جب موت کے ذریعے نفس سے بدن کا بوجھ، وہم کی قوت کا وسوسہ اور قوّۂ خیال کا نیرنگ ختم ہو جاتا ہے تو حجاب اٹھ جاتا اور مانع زائل ہو جاتا ہے اور اتصال دائمی ہو جاتا ہے۔"

3. اگرچہ یہ بات درست ہے کہ سائنسی ادراک، فلسفے کو فکر کا بنیادی سامان فراہم کرتا ہے لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جس کے پاس عقل نہ ہو، تمام حواس کے ہوتے ہوئے بھی وہ کوئی علم حاصل نہیں کر سکتا۔ لہذا یہ کہنا بالکل درست ہے کہ: "من فقد عقلا، فقد علما" یعنی: "جس کے پاس عقل نہ ہو، اُس کے پاس علم ہوتا ہی نہیں۔" بنابریں، جہاں عقل اپنے بعض ادراکات میں سائنسی تجربات کا سہارا لیتی ہے، وہاں سائنس اپنے تمام ادراکات میں عقل کی محتاج ہے۔ اس مطلب کی وضاحت یہ ہے کہ حواس کی مدد سے انسان فقط جزئیات کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ مثال کے طور پر جب ایک انسان اپنے ہاتھ پر دھکتا انگارا اٹھاتا ہے تو چھونے کی حس اُسے بس اتنا بتاتی ہے کہ یہ انگارا جلاتا ہے۔ اسی طرح جب وہ ایک کچا پھل کھاتا ہے تو زبان کی حس یہ بتاتی ہے کہ جو پھل اِس وقت اُس کے منہ میں ہے وہ کھٹا

ہے۔ باقی حواس کی مدد سے حاصل ہونے والے حسی تجربات کا عالم بھی یہی ہے۔ حالانکہ ہم تمام سائنسی علوم میں جو احکام صادر کرتے ہیں وہ جزئی نہیں، بلکہ عمومی اور کلی ہوتے ہیں۔

مثال کے طور پر ہم یہ کہتے ہیں کہ ہر آگ جلاتی ہے۔ کچے پھل کھٹے ہوتے ہیں اور ہر انسان کے سینے میں ایک دل ہوتا ہے۔ حالانکہ ہم نے فقط ایک یا چند ایک انگارے ہاتھ پر لئے، فقط ایک یا چند ایک کچے پھل کھائے اور محض چند ہزار یا چند لاکھ انسانوں کا آپریشن کیا اور ان کے بدن کی تشریح کے سائنسی تجربہ میں ہم نے ان کے سینے میں دھڑکتا دل دیکھا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ کلی علم اور عمومی احکام کہاں سے آ گئے کہ "ہر آگ جلاتی ہے"، "کچے پھل کھٹے ہوتے ہیں" اور "ہر انسان کے سینے میں ایک دل ہوتا ہے"؟ یقیناً سائنسی تجربہ ہمیں یہ تحفہ نہیں دے سکتا کیونکہ ہم نے ہر آگ، تمام کچے پھلوں اور سب انسانوں پر تجربات کیے ہی نہیں۔ پس سائنسی علوم کے یہ عمومی احکام، سائنسی تجربات کے پس پردہ کارفرما عقلی فہم و ادراک کا نتیجہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ہم سائنسی تجربات میں عقلی احکام کا سہارا نہ لیں تو ہمارا کوئی سائنسی تجربہ تحقق نہیں پا سکے گا۔ بقول علامہ محمد حسین طباطبائیؒ:

فلو اقتصرنا فی الاعتماد والتعویل علی ما یستفاد من الحس والتجربة فحسب من غیر رکون علی العقلیات من رأس لم یتم لنا ادراک کلی ولا فکر نظری ولا بحث علمی، فکما یمکن التعویل أو یلزم علی الحس فی مورد یخص به کذلك التعویل فیما یخص بالقوة العقلیة، ومرادنا بالعقل هو المبدأ لهذه التصدیقات الکلیة والمدرك لهذه الأحکام العامة [14]

یعنی: "اگر ہم فقط حس اور تجربہ کے ذریعے حاصل شدہ معلومات پر بھروسہ کریں اور عقلیات کا بالکل سہارا نہ لیں تو ہمیں کوئی کلی ادراک اور نظری علم حاصل نہ ہوگا اور نہ ہی کوئی علمی بحث مکمل ہو پائے گی۔ تو جہاں حس پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے یا ضروری ہے کہ ہم حس پر بھروسہ کریں، وہاں عقلی امور میں عقل کی قوت پر بھروسہ کرنا بھی ضروری ہے۔ اور عقل سے ہماری مراد اِن کلی تصدیقات کا سرچشمہ اور عام احکامات کے فہم کی قوّت ہے۔"

خلاصہ یہ کہ درست ہے سائنسی ادراک، فلسفے کو فکر کا بنیادی سامان فراہم کرتا ہے لیکن جب تک عقل نہ ہو، سائنسی تجربات سے بھی کوئی علم حاصل نہیں ہوتا۔

اب تک کی بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ مادہ پرستوں کا یہ گمان کہ نیچرل سائنس اور تجربہ ہی عالمِ ہستی کی حقیقت کو دریافت کرنے کا اکیلا وسیلہ ہیں،ایک باطل گمان ہے۔کیونکہ نیچرل سائنس مادی اشیاء کے باہمی روابط کو کشف کرنے تک محدود ہے۔یہ مادے کی حد تک تو بتا سکتی ہے کہ فلاں حادثے یا واقعے کا عامل (Cause) کیا ہے۔مثال کے طور پر نیچرل سائنسز یہ بتا سکتے ہیں کہ فلاں جگہ آگ کیوں لگی ہے یا فلاں بیماری کے پھیلنے کا سبب فلاں وائرس ہے۔ لیکن عالمِ ہستی کے حقائق فقط مادے اور مادیات میں منحصر نہیں ہیں۔ بلکہ انسانیت کی دنیا میں ہر انسان کے اندر **"زندگی اور ذہن"** ایسی حقیقت ہیں جنہیں مادی قرار نہیں دیا جاسکتا اور نہ ہی سائنسی تجربہ کی بنیاد پر زندگی اور ذہن سے مربوط تمام مسائل کی گتھیاں سلجھائی جاسکتی ہیں۔کیونکہ ڈاکٹر علامہ محمد اقبال کے بقول:

*"When we rise to the level of life and mind the concept of <u>cause</u> fails us, and we should stand in need of concepts of a different order of thought. The action of living organisms initiated and planned in view of an <u>end</u>, is totally different to causal action. The subject-matter of our inquiry, therefore, demands the concepts of '**end**' and '**purpose**', which act from within, unlike the concept of cause which is external to the effect and acts from without."(15)*

یعنی: "جب ہم <u>زندگی اور ذہن</u> کی سطح تک ارتقاء پاتے ہیں تو علّت (سبب) کا مفہوم ہمارے کام نہیں آتا اور ہمیں مختلف نوع کے فکری مفاہیم کی ضرورت پیش آتی ہے۔اُن زندہ موجودات کا عمل جن کی سرشت میں ہدف نہفتہ اور وہ اس تک پہنچنے کے لئے بنائے جاتے ہیں، سببی عمل سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔لہذا یہاں ہماری تحقیق کا موضوع "ہدف" اور "غرض" کے مفاہیم کا محتاج ہے جو اندر سے عمل کرتے ہیں؛ برخلاف علّت کے مفہوم کے، جو "معلول" کی نسبت خارجی اور باہر سے عمل کرتا ہے۔"

اس اقتباس کی توضیح یہ ہے کہ انسان کے لئے اس کائنات کے مسلمہ حقائق میں سے ایک انتہائی اہم حقیقت، خود انسان کی "زندگی اور ذہن" ہیں۔ کیونکہ اگر زندگی و ذہن نہ ہوں، تو نہ نیچرل سائنس تحقق پائے گی، نہ کوئی دوسرا علم۔ نہ سائنسی تجربات کی لیبارٹریز قائم ہوں گی، نہ جمالیاتی، فلسفی اور دینی تجربات کا بازار گرم ہو سکے گا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ آیا نیچرل سائنس مادی امور پر حاکم "قانونِ علیّت" (Rule of Causality) کی بنیاد پر "زندگی اور ذہن" کی حقیقت کی توضیح پیش کر سکتی ہے۔ ہر گز نہیں! کیونکہ زندگی اور ذہن، مادی حقائق نہیں کہ انہیں سائنسی تجربہ کی بنیاد پر پرکھا جاسکے۔

ذرا غور فرمائیں! کوئی عقل سلیم کا مالک انسان ایسا ہوگا جس کے ذہن میں آرزوں، تمناؤں اور ارادوں کی دنیا نہ بسی ہو؟ ہر انسان کے اندر یہ دنیا آباد ہے۔ اگر انسان کے اندر، آرزو، تمنا اور ارادے کے محرّکات نہ ہوں تو زندگی کا کاروبار ٹھپ ہو جائے اور انسان یہ زندگی "جہدِ مسلسل" کے ساتھ نہ کاٹے۔ یہ آرزوئیں، تمنائیں اور ارادے "ہدف" یا "غرض" کا فلسفی مفہوم تشکیل دیتے ہیں۔ لیکن "ہدف" کا فلسفی مفہوم، ہر انسان کی حرکت اور فعالیت کی علّت اور سبب ہے۔ "ہدف" ایک انسان کو اس وقت تک متحرک رکھتا ہے جب تک وہ اپنا مقصود نہ پالے اور جب انسان منزل تک پہنچ جاتا ہے تو "ہدف" یا "غرض" کا مفہوم باقی نہیں رہتا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ آیا "اہداف" انسانی زندگی کی حقیقت ہیں یا نہیں؟

یقیناً اہداف و اغراض کا وجود واقعی ہے، وگرنہ انسانی زندگی کا سفر جاری نہ ہوتا۔ اور جب ایسا ہے تو سوال یہ ہے کہ آیا سائنسی تجربہ "ہدف" اور "غرض" کی حقیقت کی تائید یا تردید کر سکتے ہیں؟ یقیناً نہیں۔ کیونکہ سائنسی تجربہ کی بنیاد پر اس وقت تک کسی چیز کی تائید نہیں کی جا سکتی جب تک وہ نیچر کا لبادہ نہ اوڑھ لے۔ پس "ہدف" اور "غرض" کے ذہنی مفاہیم، وہ مسلمہ حقائق ہیں جن تک نیچرل سائنس کو رسائی حاصل نہیں۔ پس مادہ پرستوں سے یہی کہا جاسکتا ہے کہ "زندگی اور ذہن" کے مفاہیم وہ حقائق ہیں جنہیں سائنسی تجربہ کے جال میں شکار نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر سائنس کسی حقیقت کی تائید نہ کر سکے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نہیں کہ اس کے عدم کا فتوا جاری کر دیا جائے۔

عالم ہستی کے حقائق کے ادراک کے حوالے سے نیچرل سائنس کی محدودیّت کو علامہ محمد حسین طباطبائی کی "لکڑہارے" کی تمثیل کی روشنی میں بہتر سمجھا جا سکتا ہے۔([16]) فرض کریں ایک لکڑہارا کلہاڑا اٹھائے ایندھن جمع کرنے کی غرض سے ایک پہاڑی کا رخ کرتا ہے۔ راستے میں ایک شخص اس سے کہتا ہے: "کچھ نہیں، مت جاؤ۔" یہاں اگر لکڑہارا یہ سمجھ لے کہ اُس طرف پہاڑی، پتھر، چٹانیں، سبزہ، ندّی، نالے اور کوئی چرند، پرند۔۔۔ کچھ بھی نہیں ہے تو یہ اُس کی نادانی ہے۔ کیونکہ کہنے والے کے جملے "کچھ نہیں" کا مطلب محض "ایندھن" کی نفی تھا، نہ پہاڑی، گل و گیاہ، پتھروں، چٹانوں اور حیوانوں کی نفی۔ مادہ پرستوں کی مثال اس نادان لکڑہارے کی ہے جو مابعد الطبیعت کی دنیا میں مادہ ڈھونڈنے نکلا ہے۔ نیچرل سائنس اسے کہتی ہے "کچھ نہیں، مت ڈھونڈو۔" یعنی طبیعت کی دنیا کے اُس پار کوئی مادی چیز موجود نہیں ہے۔ لیکن مادہ پرست یہ سمجھتا ہے کہ مادے کی دنیا کے اُس پار نہ زندگی ہے، نہ ذہن ہے، نہ فکر ہے، نہ فلسفہ ہے، نہ جمال ہے، نہ دین۔۔۔ کچھ بھی نہیں ہے۔ فلسفی، مادہ پرست کے اسی فہم کو نادانی قرار دیتا ہے۔

مادہ پرستوں کی چارہ جوئی کا سدّباب

میٹیریالسٹس نے ہمیشہ "میں نہ مانوں" کی رَٹ لگائی اور Materialism کا پرچار کیا ہے۔ انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ "زندگی اور ذہن" "مادی حقائق" ہیں اور انسانی فکر و سوچ، دماغ کے مادی تحوّلات سے عبارت اور ذہنی تفکرات مادی علل و اسباب کا نتیجہ ہیں۔ جیسا کہ آج کل مادہ پرستوں کے بعض حلقوں میں مصنوعی ذہانت (Artifical Intelligence) کو اس دعوے کی دلیل کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ زندگی اور ذہن کو دماغی تحوّلات قرار نہیں دیا جا سکتا ہے اور نہ ہی مصنوعی ذہانت، ذہن کے مادی ہونے کی دلیل بن سکتی ہے۔ کیونکہ سابقہ بحث میں ذہنی مفاہیم، بالخصوص عقلی ادراک کے غیر مادی اور مجرد ہونے پر یہ دلیل بیان کی جا چکی ہے کہ اگر یہ ادراکات مادی ہوتے تو ان میں مادہ کی خصوصیات پائی جاتیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ پس یہ مادی نہیں۔ تاہم مادہ پرستوں کی اس چارہ جوئی کا مکمل سدّباب ہمیں علامہ محمد حسین طباطبائی کی کتاب "اصول فلسفہ و روش رئالیسم" اور اس کتاب پر استاد مرتضیٰ مطہری کے حواشی میں ملتا ہے۔ اس کتاب میں عقلی ادراک، نیز زندگی و ذہن اور روحی امور کے غیر مادی اور مجرد ہونے پر انتہائی

تفصیلی اور ٹھوس دلائل پیش کیے گئے ہیں۔(17) ذیل میں ہم اپنے قارئین کی سہولت کے لئے ان دلائل میں سے بعض کا خلاصہ اپنے الفاظ میں پیش کر دیتے ہیں۔

1. اس میں شک نہیں کہ ہم اپنے حسی تجربہ کے دوران، دسیوں کلومیٹرز کے رقبے پر پھیلا منظر، اپنے تمام اجزاء اور وسعت سمیت اپنے ذہن میں موجود پاتے ہیں۔ یقینا عالم طبیعت کا یہ وسیع و عریض منظر ہمارے دماغ کی انتہائی محدود تنگری میں نہیں سما سکتا۔ یہ دعویٰ سائنس بھی قبول نہیں کر سکتی کہ اتنا بڑے منظر کا عکس اپنی تمام وسعتوں سمیت ہمارے اعصاب کے ایک ناچیز مادے یا ہمارے مغز کے انتہائی متراکم اجزاء میں سما جائے۔ دوسری طرف یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ مثال کے طور پر ۱۵/ کلومیٹر کے رقبے پر پھیلا منظر ہمیں ایک سینٹی میٹر کا نظر آتا ہے۔ نہیں ہم ۱۵/ کلومیٹر کے رقبے پر پھیلا منظر، ۱۵/ کلومیٹر ہی کی وسعت کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ اب اگر ہمارا یہ دیکھنا (ادراک) مادی ہوتا تو اس کے لئے ذہن اور دماغ کی دنیا میں ۱۵/ کلومیٹر کا رقبہ درکار تھا، جو کہ موجود نہیں ہے۔ پس یہ ادراک مادی نہیں، کیونکہ اس میں مادہ کی خصوصیات نہیں ہیں؛ یہ مجرد اور غیر مادی ہے۔

ممکن ہے یہاں یہ سائنسی توضیح پیش کی جائے کہ دیکھنے کے عمل میں دیکھے جانے والے منظر سے نور کی تمام شعاعیں آنکھ کے ایک زرد نقطہ میں جمع ہوتی ہیں؛ ہم اُسی نقطہ کو دیکھتے ہیں اور اس سے ہمارا ذہن پورے منظر کے بارے میں تخمینہ لگاتا اور اس کی وسعتوں کا اندازہ لگا لیتا ہے۔ لیکن یہ بات کسی طور ایک فلسفی کے سوال کا جواب نہیں ہے۔ کیونکہ جس چیز کا نام آپ نے "تخمینہ" اور "اندازہ" رکھا ہے، یہی تو "ادراک" ہے جس میں مادہ کے عمومی خواص نہیں، نہ اس کے لئے کسی مکان کی ضرورت ہے، نہ کسی سمت و سو کی، نہ اسے تقسیم کیا جا سکتا ہے اور نہ دماغ کے خلیوں میں ڈھونڈا جا سکتا ہے۔ پس یہ غیر مادی اور مجرد ہے۔

2. ہمارے علم کی ایک قسم حضوری ہے جس کی پیدائش میں سائنسی تجربہ کوئی دخالت نہیں رکھتا، نہ ہی اس میں مادی ادراک کی کوئی خصوصیت پائی جاتی ہے۔ جیسے ہمارا ارادہ، محبت اور نفرت۔ پس ہمارے ہر ادراک کو مادی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر جب ہم یہ ارادہ کرتے ہیں کہ ہمیں کوہ ہمالیہ کی چوٹی سر کرنا ہے تو ہو سکتا ہے ہم نے کوہ ہمالیہ اپنی آنکھوں سے دیکھا اور اس کا حسی تجربہ کیا ہو، ہم نے

کچھ کوہ پیماؤں کو یہ چوٹی سر کرتے بھی دیکھا ہو، لیکن ہم نے کبھی کسی ارادے کو نہیں دیکھا، نہ سنا، نہ چھوا، نہ چکھا، نہ سونگھا۔ پس یہ ارادہ جس کا ہمیں خوب ادراک ہے، ایک مجرد حقیقت ہے۔

3. جب ہم ایک ایسے شخص کو دیکھتے ہیں جسے ہم نے آج سے دس سال قبل دیکھا تھا تو ہمیں یاد آ جاتا ہے کہ یہ وہی شخص ہے جسے ہم نے دس سال قبل دیکھا تھا۔ یہاں یہ "یاد" (Recognition) ایک مستقل علم و ادراک ہے، لیکن یہ کوئی مادی امر نہیں ہے اور نہ ہی اِس میں مادے کی عمومی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ کیونکہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ دس سال پہلے اس شخص کو دیکھنے کا عمل، آنکھ کے عدسوں اور دماغ کے خلیوں کے مادی تحوّلات سے عبارت تھا اور دس سال بعد بھی اُسے دیکھنے کا عمل اِسی مادی عمل کا نتیجہ ہے، تب بھی ہمارا یہ کہنا کہ: "یہ وہی شخص ہے جسے ہم نے دس سال قبل دیکھا تھا"، ایک ایسا علم اور حکم ہے جو کسی طرح آنکھ کے عدسوں اور دماغ کے خلیوں کی کارکردگی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ پس "**یہ وہی ہے**" کا ادراک، کوئی مادی امر نہیں ہے۔ اسے صوتی تصویری (Audio/Video) کیسٹ پر ریکارڈ شدہ آواز اور تصویر سے بھی تشبیہ نہیں دی جا سکتی ہے۔ کیونکہ ہماری آنکھ نے (دس سال پہلے) "وہ" دیکھا ہے اور (دس سال بعد) "یہ" دیکھا ہے؛ لیکن کبھی "یہ وہی ہے" نہیں دیکھا۔ لہٰذا ہمارے دماغ کے خلیوں پر "یہ وہی ہے" کا حکم کبھی ریکارڈ ہی نہیں ہوا کہ اسے اسے صوتی تصویری (Audio/Video) کیسٹ پر ریکارڈ شدہ آواز اور تصویر سے تشبیہ دی جائے۔ پس "یاد" ایک مجرد ادراک ہے اور اسے دماغ کے خلیوں میں آنے والی تبدیلیاں قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ہاں! اگر یہ کہا جائے کہ ہر "یاد" کے تحقق پانے کی شرط یہ ہے کہ انسان کا دماغ سالم ہو، وہ نسیان کا مریض نہ ہو اور اس کے دماغ میں چند مادی تحوّلات انجام پائیں، تو فلسفہ بھی اِس بات کا منکر نہیں ہے۔ کیونکہ فلسفی نقطۂ نظر سے "یاد"، نفس کا "**فعل**" ہے اور نفس جب تک اس مادی دنیا میں ہے، اپنے **فعل** میں مادے، بدن اور سالم مغز کا محتاج ہے۔

انسانی نفس کے غیر مادی ہونے پر مذکورہ بالا جو دلیل "اصول فلسفہ" میں بیان ہوئی ہے، علامہ محمد اقبال نے بھی اسی کی طرف ہماری توجہ ان الفاظ میں مبذول کروائی ہے:

My recognition of you is possible only if I persist unchanged between the original perception and the present act of memory. (18)

یعنی: "میرا آپ کو یاد میں لانا تنہا اسی صورت میں ممکن ہے جب ابتدائی ادراک اور یاد کے موجود عمل کے درمیان میرے اندر کوئی تبدیلی رونما نہ ہو۔"

اس بیان کی وضاحت یہ ہے کہ "یاد" کا عمل، درحقیقت، انسانی نفس کے "بسیط" (*Immutable*) اور "ناقابل تقسیم" (*Indivisible*) ہونے کی دلیل ہے۔ دراصل، مادی امور میں کبھی بساطت اور عینیّت نہیں پائی جاتی۔ دوسرے الفاظ میں تمام مادی اشیاء ہمیشہ قابل تجزیہ و تقسیم ہوتی ہیں اور مکان و زمان سے وابستگی انہیں مکانی اور زمانی حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام مادی اشیاء "مکان و زمان وابستہ" (*Space & Time bounded*) ہیں؛ جبکہ انسانی نفس، زمانہ گذرنے اور مکان بدلنے سے حصوں بخروں میں تقسیم نہیں ہوتا۔ اور "یاد" کا عمل اسی دعویٰ کی بہترین دلیل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ محمد اقبال کے مطابق انسانی نفس میں جو "وحدت" پائی جاتی ہے، وہ مادی چیزوں کی وحدت سے یکسر مختلف ہے۔ ان کے الفاظ میں:

It fundamentally differs from the unity of a material thing; for the parts of a material thing can exist in mutual isolation. Mental unity is absolutely unique. We cannot say that one of my beliefs is situated on the right or left of my other belief. Nor is it possible to say that my appreciation of the buity of the Taj varies with my distance from Agra... (19)

یعنی: "نفس کی وحدت ایک مادی چیز کی وحدت سے یکسر مختلف ہے؛ کیونکہ ایک مادی چیز کے اجزاء ایک دوسرے سے جدا رہ سکتے ہیں۔ لیکن ذہن کی وحدت بالکل بے نظیر ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ میرا ایک عقیدہ، دوسرے عقیدے کے دائیں یا بائیں جانب جاگزین ہے اور نہ ہی یہ کہنا ممکن ہے کہ اگر "آگرا" سے میرا فاصلہ بڑھتا جائے تو میرا تاج محل کی خوبصورتی کا ادراک بھی بدلتا جاتا ہے۔۔۔"

مذکورہ بالا مطلب سے علامہ اقبال یہ نتیجہ لیتے ہیں کہ انسانی بدن مادی ہے اور مکان و زمان کی قید میں اسیر ہے۔ لیکن انسانی نفس یا "خود" ایک غیر مادی اور مکان و زمان کی قید سے آزاد حقیقت کا نام ہے:

The ego, therefore, is not space-bound in the sense in which body is space bound... The duration of physical event is stretched out in space as a present fact; the ego s' duration is concentrated within it and linked with its present and future in a unique manner. (20)

یعنی: "لہٰذا "خود" اُس طرح مکان وابستہ نہیں جس طرح بدن مکان وابستہ ہے۔۔۔ ایک مادی واقعہ کا دورانیہ ایک موجودہ حقیقت کے طور پر مکان کے ظرف میں پھیلا ہوا ہوتا ہے ، لیکن "خود" کا دورانیہ اُس کے اپنے اندر متمرکز اور اس کے حال اور استقبال سے ایک بے نظیر طریقے سے جڑا ہوا ہے۔"

خلاصہ یہ کہ مکان اور زمان کی قید میں گھرا ہونا، مادی امور کی ایک اہم خصوصیت ہے جبکہ انسانی نفس مکان و زمان کی قید سے بالاتر ہے اور یہی اس کے غیر مادی ہونے کی دلیل ہے۔

4. "اصول فلسفہ و روش ریالیسم" میں عقلی ادراک، نیز زندگی و ذہن اور روحی امور کے غیر مادی اور مجرد ہونے پر چوتھی دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ ہر انسان اپنی ذات سے جُڑا ہوا ہے اور اپنے وجود سے آگاہی رکھتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو ایک مستقل موجود اور دیگر موجودات سے جدا سمجھتا ہے۔ ہر شخص کے اندر ایک "خود" ہے جس کا وہ ادراک رکھتا ہے اور بہت سے اثاثوں کو "اپنا" مال قرار دیتا ہے۔ لیکن آیا یہ ممکن ہے کہ یہ "خود" اور "اپنے آپ" کا ادراک، مادی ہو؟ یقینا نہیں۔ کیونکہ نہ "خود" میں، نہ خود کے ادراک میں، کسی میں بھی مادی خصوصیات نہیں پائی جاتیں۔ پس یہ مجرد حقائق ہیں۔

یہاں بعض مادہ پرستوں کا دعویٰ ہے کہ "میں"، احساسات، خیالات، اور افکار کے اُس مجموعے کا نام ہے جن سے انسان عمر بھر گذرتا ہے۔ لیکن اگر ہم اپنے وجدان کی دنیا میں غور کریں تو یہ دعویٰ سراسر غلط ہے۔ کیونکہ اگر یہ دعویٰ درست ہوتا تو میرے جتنے احساسات گذر چکے، مجھے بھی اتنا ہی گذر چکا ہونا چاہیے تھا۔ حالانکہ "میں" ماضی و حال پر محیط، ایک ہی شخص ہوں اور میری یہ "وحدت"، "عینیّت" اور "بساطت" میرے احساسات کی "کثرت" کے مترادف نہیں ہے۔ میرے احساسات "میرے" ہیں۔ "میں" نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسان اپنے وجدان میں ان احساسات کو "اپنا" قرار دیتا ہے، اپنی طرف نسبت دیتا ہے، "میں" قرار نہیں دیتا۔ لہٰذا بالفرض احساسات مادی ہوں، تب بھی "خود" کی حقیقت، مادی نہیں، بلکہ مجرد ہے۔

علامہ محمد اقبال نے بھی انسانی نفس کی حقیقت کے غیر مادی ہونے پر بہت زور دیا ہے۔ ان کے مطابق ہماری خود آگاہی ہمارے سامنے ہمارے "خود" کی حقیقت کی ترجمانی ایک "شئے" (Thing) کے طور پر نہیں، بلکہ ایک "ارشادی طاقت" (Directive Energy) کے طور پر کرتی ہے۔ اور قرآن کریم نے درج ذیل آیت میں انسانی نفس کی اسی ماہیت کی ترجمانی کی ہے:

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (21)

یعنی: " اور یہ آپ سے روح کے متعلق سوال کرتے ہیں، فرمادیجئے: روح میرے رب کے اَمر سے ہے اور تمہیں بہت ہی تھوڑا سا علم دیا گیا ہے۔"

علامہ اقبال ہماری توجہ اس مطلب پر دلاتے ہیں کہ قرآن کریم نے "خلق" (Creation) اور "امر" (Direction) میں فرق ڈالا ہے۔ اور انسانی نفس کو "خلق" نہیں، "امر" قرار دیا ہے۔ اُن کے بقول:

Khalq *is creation;* ***Amr*** *is direction… The verse quoted above means that the essential nature of the soul is directive, as it proceeds from the directive energy of God, though we do not know how Divine Amr functions as ego-unities. The personal pronoun used in the expression* ***Rabbi*** *(My Lord) throws further light on the nature and behavior of the ego. It is meant to suggest that the soul must be taken as something individual and specific, with all the variations in the range, balance and effectiveness of its unity… Thus my real personality is not a thing; it is an act… My whole reality lies in my directive attitude. You cannot perceive me like a thing in space, or a set of experiences in temporal order… (22)*

یعنی: " **خلق**، ایجاد ہے؛ **امر**، ارشاد ہے۔۔۔ اوپر بیان شدہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ روح کی ذاتی ماہیت ارشادی ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی ہدایت کے فیض کے طفیل آگے بڑھتی ہے؛ ہاں! ہمیں یہ نہیں معلوم کہ امر الٰہی نفوس کے طور پر کیسے عمل کرتا ہے۔ "ربّی" (میرا پالنے والا) کے کلمہ میں استعمال ہونے والی متکلم وحدہ کی ضمیر "خود" کی ماہیت اور اس کے کردار پر مزید روشنی ڈالتی ہے۔ میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ نفس کو اس کے رتبہ، تعادل اور وحدت کی کارآمدی میں آنے والی تمام تبدیلیوں کے باوجود ایک واحد اور بسیط چیز لینا چاہیے۔۔۔ یوں میری حقیقی شخصیت ایک "شئے" نہیں، بلکہ "عمل" کے طور پر سامنے آتی ہے۔۔۔ میری ساری حقیقت، میرے ارشادی

کردار میں پوشیدہ ہے۔آپ مجھے مکان وابستہ چیز کے طور پر درک کر سکتے ہیں، نہ زمانی ترتیب میں قرار دیے گئے تجربات کے ایک مجموعہ کی صورت میں۔"

یہاں "خلق" اور "امر" کے باہمی فرق کے حوالے سے علامہ طباطبائی کا بیان بھی قابل غور ہے:

فلأمر هو وجود الشيء من جهة استناده إليه تعالى وحده؛ و الخلق هو ذلك من جهة استناده إليه مع توسط الأسباب الكونية فيه... فظهر بذلك كلّه أنّ الأمر هو كلمة الإيجاد السماويّة وفعله تعالى المختصّ به الّذي لاتتوسّط فيه الأسباب، و لا يتقدّر بزمان أو مكان وغير ذلك (23)

یعنی: "**امر**، کسی چیز کا ایسا وجود ہے جو فقط اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو اور **خلق**، اسی چیز کا ایسا وجود ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی تکوین میں موثر اسباب کے ذریعے منسوب ہو۔۔۔اس پوری بحث سے واضح ہوا کہ **امر**، ایجاد کا آسمانی کلمہ اور اللہ تعالیٰ کا وہ مخصوص فعل ہے جس میں اسباب واسطہ نہیں بنتے اور نہ ہی اسے زمان ومکان وغیرہ کے (مادی) پیمانوں میں ناپا جاسکتا ہے۔"

اس بحث کا خلاصہ یہی ہے کہ "خود" کی حقیقت غیر مادی ہے کیونکہ اس میں مادہ کی ایک اساسی خصوصیت (مکان وزمان سے وابستگی) نہیں پائی جاتی اور نہ اسے مادی مکان وزمان کے پیمانوں میں ناپا، تولا جاسکتا۔

نتیجہ:

اب تک کی بحث کا نچوڑ یہ ہے کہ عالم ہستی کے حقائق کو محض نیچر کی دنیا میں محدود نہیں کیا جاسکتا اور سائنس حقائق کے فہم کا تنہا وسیلہ نہیں ہے۔اس دنیا میں سائنسی حقائق کے ہمراہ دیگر حقائق بھی موجود ہیں جن کے فہم کے لئے سائنسی تجربہ کی بجائے فلسفی، عرفانی اور دینی تجربات ضروری ہیں۔

*****

حوالہ جات

1. نہج البلاغہ، ترجمہ دکتر سید جعفر شہیدی، چاپ ہشتم، تہران، شرکت انتشارات علمی و فرہنگی، 1374 ھ، ش، ص297 - 298۔

2. *Oxford Advanced Learners Dictionary.*

3. *Encyclopedia Britannica; Vol: 26, p 579.*

4. *Ibid, p 579.*

5. *Frederick Copleston; A History of Philosophy ; Vol # 7;* IMAGE BOOKS DOUBLEDAY New York London Toronto Sydney Auckland*; P # 38.*

6. Ibid, p.38.

7. جیمز، ولیام، دین و روان، ترجمہ مہدی قائنی، چاپ اوّل، تہران، بنگاہ ترجمہ و نشر، 1343ھ، ش، ص34.

8. *Allama Muhammad Iqbal; The Reconstruction of Religious Thought in Islam; Iqbal Academy Pakistan; Lahore, May 1984; pp: 33-34.*

9 . *Ibid.p.34.*

10 ۔ صدر الدین محمد الشیرازی؛ الحکمۃ المتعالیۃ فی الأسفار العقلیۃ الأربعۃ؛ دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱؛ ج ۹، صص ۳۲۷-۲۸۔

11 ۔ المظفر، الشیخ محمد رضا، المنطق، مرکز المصطفیٰ العالمی، للترجمہ والنشر؛ اسلام آباد؛ ج ۳، ص ۱۶۔

12 ۔ صدر الدین محمد الشیرازی؛ الحکمۃ المتعالیۃ فی الأسفار العقلیۃ الأربعۃ؛ ج ۵، ص ۱۲۶۔

13 ۔ صدر الدین محمد الشیرازی؛ المبدا والمعاد؛ مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ھ، ش؛ قم، صص: ۲۷۴-۲۷۳۔

14 ۔ طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، منشورات جامعۃ المدرسین، فی الحوزۃ العلمیۃ، قم المقدسۃ، ج1، ص48۔

15 . Allama Muhammad Iqbal; p.34.

16 ۔ طباطبائی، سید محمد حسین، اصول فلسفہ و روش ریالیسم، انتشارات صدرا، قم، ج1، مقالہ اوّل۔ (اس کتاب کی پہلی جلد کا اردو ترجمہ مقالہ نگار کے قلم سے انجام پا چکا ہے اور یہ کتاب "جامعۃ المصطفیٰ العالمیہ" کے توسط سے زیر طباعت ہے۔)

17 ۔ایضا، ج1، مقالات 1اور3۔

18 . Allama Muhammad Iqbal; p.80.
19 . Ibid; p.79.
20 . Ibid.

21۔الاسراء: ۸۵۔

22 . Allama Muhammad Iqbal; p.82.

23 ۔طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۹۷۔

اسلام اور بچوں کے حقوق
(ایک عمرانی تجزیہ)

ڈاکٹر محمد ریاض*
dr.riazrazee@gmail.com

کلیدی کلمات: بنیادی حقوق، اخلاقی حقوق، اسلامی تعلیمات، تعلیم و تربیت، آداب زندگی

خلاصہ

سماجی نظام کا تعلق انسانی چہل پہل سے ہے۔ جب تک کہ انسان حالتِ تحرک میں نہ ہو اُس کی اجتماعی معاشرت کی نشاندہی نہیں ہو سکتی۔ یہ انسان جب چل پھر کر آس پڑوس اور قرب و جوار تک رسائی حاصل کر لیتا ہے تو اُس کی انفرادیت سماج میں بدل جاتی ہے۔ یہی سماج دراصل انسانی معاشرت کی مکمل تصویر ہوتی ہے اور اسی سے نظامِ زندگی کے اصول بھی منصۂ شہود میں آتے ہیں۔ انسانی معاشرت میں مرد اور عورت کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ ان دونوں کے بغیر نہ تو معاشرہ وجود میں آسکتا ہے اور نہ آئندہ نسل کو پروان چڑھایا جاسکتا ہے۔ جب بات نسل کی ہو تو پھر ہمارا اشارہ یقینی طور پر بچوں کی طرف ہی ہے۔ بچے انسانی معاشرے کی بقاء کے ضامن ہوتے ہیں۔ ان کی صحیح تعلیم و تربیت ہی دراصل ایک اچھے معاشرے کی تشکیل کی طرف اولین قدم ہوتا ہے۔ دینِ اسلام چونکہ دینِ فطرت ہے لہٰذا اس کے سماجی نظام میں جس طرح دیگر تمام مخلوقات کے حقوق متعین کر دیئے گئے ہیں اسی طرح بچوں کے حقوق بھی واضح ہیں۔ اسلام نے بچوں کے حقوق کے حوالے سے کسی بھی پہلو کو تشنہ لب نہیں چھوڑا۔ بچوں کی پیدائش سے لے کر بلوغت تک کے تمام حقوق کی نشاندہی فرداً فرداً کی گئی ہے اور یہ باور کرایا گیا ہے کہ معاشرتی ارتقاء کا تمام تر دارومدار بچوں کی درست نگہداشت پر منحصر ہے۔ زیر نظر مقالہ اسی گفتگو کے تناظر میں لکھا گیا ہے۔

*۔پی ایچ ڈی علومِ اسلامی، جامعہ کراچی

اسلام نے حیاتِ انسانی کو متوازن نظامِ فکر و عمل دیا ہے۔ اس میں مستحکم معاشرتی زندگی کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ یہ استحکام اس اخلاقی تعلیم کا مرہون منت ہے جو قرآن و سنت نے مہیا کی ہے۔ اس نظام میں معاشرے کی تمام اکائیاں ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور اخلاقی ماحول کو قائم رکھنے کا ذریعہ ہیں۔ اسلامی تعلیمات میں جہاں والدین کی اطاعت اور ان کے ساتھ حسن سلوک کی اہمیت بیان کی گئی ہے وہاں بچوں کے حقوق بھی واضح کیے گئے ہیں۔ اسلام کی معاشرتی زندگی یک رُخی نہیں، بلکہ ہمہ گیر ہے۔ اس لئے والدین اگر اصلاحی معاشرے میں بنیادی اکائی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تو بچے اس اکائی کا نتیجہ ہیں۔ یہ دونوں مل کر معاشرے کی صورت گری کرتے ہیں۔ بچے تو اور بھی زیادہ اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ وہ نہ صرف والدین کی شخصی توسیع ہیں بلکہ وہ معاشرے کے ارتقاء اور اس کی متحرک زندگی کا عکس ہیں۔ آج کی اولاد کل کے والدین ہوتی ہے اور آج کے بچے کل کے جوان اور بزرگ ہوتے ہیں، لہٰذا اسلام نے بچوں کے بارے میں خصوصی ہدایات دی ہیں۔

کوئی معاشرہ بچوں کے بارے میں جو رویہ اختیار کرتا ہے وہ ہی اس کا معاشرتی معیار قرار پاتا ہے۔ اگر ان کے ساتھ حسن سلوک کے بجائے بے اعتدالی روا رکھی گئی تو اس سے نہ صرف یہ کہ معاشرے کا ارتقائی مزاج مجروح ہوگا بلکہ مستقبل کے والدین بھی خطرناک حد تک اولاد کش ثابت ہوں گے۔ ایک معاشرے میں بچوں اور بڑوں کا تعلق سب سے اہم مسئلہ ہے کیونکہ بڑوں کا احترام اور بچوں کے ساتھ شفقت اس معاشرے کے مجموعی رویوں کی عکاسی کرے گی۔ بڑوں کے ساتھ حسن سلوک اور بچوں کے ساتھ مشفقانہ رویہ ایک رحم دل معاشرے کی تشکیل کا باعث ہوگا۔ حسن سلوک ادب و احترام، ایثار شفقت اور عزت و وقار اسلامی معاشرے کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے:

''لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُوَقِّرْ كَبِيْرَنَا وَيَرْحَمْ صَغِيْرَنَا''۔ (1)

یعنی: ''جو بڑوں کی عزت نہیں کرتا، چھوٹوں پر رحم نہیں کرتا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔''

قرآنی نقطہ نظر سے بچے کی اہمیت

اسلامی معاشرہ اولاد کو انسانی اقدار کی بقاء اور تحفظ کا ذریعہ سمجھتا ہے اور اسے نعمت عظمیٰ قرار دیتا ہے۔ قرآن کی تعلیمات سے اولاد کے نعمت عظمیٰ ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ اولاد انسانی شخصیت کی توسیع اور اس کی خصوصیات کا بہترین مظہر ہوتی ہے۔ اس لئے ہر انسان جبلی طور پر اولاد کی خواہش رکھتا ہے اور محسوس کرتا ہے کہ اولاد نہ صرف رنج و آلام میں ہمدرد اور غم خوار ہوگی بلکہ اس کے مقصد حیات کی تکمیل میں ممد و معاون ہوگی۔ بچوں کی موجودگی میں ذاتی تسکین کا بڑا سامان موجود ہے۔ بچے جہاں مادی طور پر ایک سہارا ہوتے ہیں وہاں روحانی طور پر تسکین کا باعث ہوتے ہیں۔ قرآن مجید میں اس نعمتِ عظمیٰ کی طرف یوں اشارہ کیا گیا ہے:

"وَاللهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ... "(2)

ترجمہ: "اور اللہ نے تم ہی میں سے تمہارے لئے جوڑے پیدا فرمائے اور تمہارے جوڑوں (یعنی بیویوں) سے تمہارے لئے بیٹے اور پوتے/ نواسے پیدا فرمائے اور تمہیں پاکیزہ رزق عطا فرمایا۔۔"

قرآن مجید کے مطابق بچے دینوی زندگی کی زینت ہیں اگرچہ آخرت کیلئے اعمال صالح ہی باقی رہنے والے ہیں لیکن دینوی زندگی کی رونق بچوں ہی کے دم سے ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

" الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا... "۔(3)

ترجمہ: "(اے رسولؐ) مال اور اولاد دُنیوی زندگی کی زینت ہیں۔"

بنی اسرائیل پر اپنی نعمتوں کا ذکر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"وَأَمْدَدْنَاكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا" (4)

ترجمہ: "اور مال سے اور بیٹوں سے تمہاری مدد کی اور ہم نے تمہیں افرادی قوت میں (بھی) بڑھا دیا۔"

حضرت ہود علیہ السلام نے اپنی قوم کو اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا احساس دلاتے ہوئے بچوں کا ذکر اس طرح کیا ہے:

" وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ ، أَمَدَّكُم بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ" (5)

ترجمہ: ''اور اس (خدا) سے ڈرو جس نے تمہاری ان چیزوں سے مدد کی جنہیں تم خوب جانتے ہو (اچھا سنو) اس نے تمہاری چار پایوں اور لڑکے بالوں اور باغوں اور چشموں سے مدد کی۔''

حضرت نوح علیہ السلام اپنی قوم کو اللہ تعالیٰ کی طرف بلاتے ہوئے اس کے انعامات کا ذکر کرتے ہیں اور اس میں مال و اولاد کا خصوصی تذکرہ کرتے ہیں:

'' وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَارًا'' (6)

ترجمہ: ''اور مال اور اولاد میں ترقی دے گا اور تمہارے لئے باغ بنائے گا اور تمہارے لئے نہریں جاری کرے گا۔''

قرآن مجید نے بچوں کے نعمت ہونے پر شاید اس لئے زور دیا ہے کہ اس سے رویوں کی اصلاح ہو گی۔ قرآنی نقطہ نظر سے بچے اللہ تعالیٰ کی نعمت ہیں ان کی قدر کرنی چاہیے۔ انہیں زحمت سمجھ کر ان سے نجات حاصل کرنا نہ صرف کفرانِ نعمت ہے بلکہ انسانی معاشرے کیلئے بے حد نقصان دہ ہے۔ ان سے بدسلوکی کرنا، ان کی پرورش میں کوتاہی برتنا اور ان کی تعلیم و تربیت کا انتظام نہ کرنا نسل انسانی کی بقاء اور اس کے استحکام کیلئے مضر ہے۔

اسلام میں بچوں کے عمومی حقوق

اسلامی تعلیمات کی رو سے بچوں کی حفاظت و نگہداشت بہت ضروری ہے۔ اسلام نے بچوں کے حقوق کے سلسلے میں خصوصی ہدایات دی ہیں۔ ان ہدایات پر نظر ڈالنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حقوق دو طرح کے ہیں:

(1) بنیادی حقوق (2) اخلاقی حقوق

(1) بنیادی حقوق

اسلام نے اولاد کے معاملے کو صرف والدین کی صوابدید پر ہی نہیں چھوڑا اور نہ ہی معاشرے کے رویے پر انحصار کیا ہے بلکہ بچوں کو قانونی تحفظ فراہم کیا ہے اور ان کے ساتھ روا رکھے جانے والے غلط رویہ کو قابل سزا قرار دیا ہے۔ دور حاضر میں بچوں کی نگہداشت کی صورت میں جو سرگرمیاں دکھائی دیتی ہیں اور اقوام متحدہ کے ذیلی اداروں میں اس سلسلے میں جو اقدامات کیے جا رہے ہیں وہ انسانی معاشروں کی کوتاہیوں اور غفلتوں کا ہی ردِ عمل ہے۔ اسلام نے اپنی معاشرتی تنظیم میں پہلے دن سے ہی بچوں کے

حقوق کے بارے میں واضح موقف اختیار کیا ہے اور یہ اس عظیم اصلاح کا حصہ ہے جسے اسلام نے معاشروں کی تشکیل میں اختیار کیا ہے۔ بنیادی حقوق میں مندرجہ ذیل حقوق کے بارے میں اسلامی تعلیمات پائی جاتی ہیں:

۱) حقِ حیات ۲) حقِ پرورش ۳) حقِ تربیت

۴) حقِ میراث ۵) حقِ نکاح

۱) حقِ حیات

بچے کا سب سے پہلا بنیادی حق، حق زیست ہے۔ مرد اور عورت کا جائز جنسی تعلق صرف تفریح اور حصول لذت کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ یہ تعلق نسل انسانی کے تسلسل کا ذریعہ ہے۔ للذا اس تعلق کے نتیجے میں جو بچہ جنم لیتا ہے اس کا یہ حق ہے کہ اس کی زندگی کو محفوظ بنایا جائے۔ چونکہ وہ اپنی حفاظت نہیں کرسکتا اس لئے والدین اور معاشرے کی ذمہ داری ہے کہ اس کی زندگی کو یقینی بنائیں۔ بعض انسانی معاشروں میں اولاد کو قتل کردیا جاتا تھا۔ معاشی تنگی کی وجہ سے یا مذہبی عقیدہ کی بناء پر انہیں معبودوں کے لئے قربان کردیا جاتا تھا۔اسلام نے قتلِ اولاد کو قانونی جرم قرار دیا ہے خواہ معاشی عوامل کی وجہ سے ہو یا مذہبی عقیدہ کی بناء پر، زمانہ جاہلیت میں بعض عرب قبائل لڑکیوں کو زندہ در گور کردیتے تھے، قرآن نے اسے ممنوع قرار دیا۔ قرآن نے کسی بھی نوع کی مجبوری خواہ وہ معاشی ہو مذہبی یا قبائلی عصبیت کی بناء پر ہونے والے قتل کو نسلِ انسانی کا قتل قرار دیا۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

" وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا " (7)

ترجمہ: "اور تم اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشے سے قتل نہ کرو ہم انہیں بھی رزق دیں گے اور تمہیں بھی۔ بے شک ان کا قتل گناہِ کبیرہ ہے"

ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے:

" قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا وَبِالْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُواْ الْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِى حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ " (8)

ترجمہ: " اے پیغمبر (ﷺ) آپ ان سے فرما دیجئے کہ آؤ میں پڑھ کر سناؤں کہ تمہارے رب نے کن کن چیزوں کو تمہارے لئے حرام قرار دیا ہے یہ کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ بناؤ اور ماں باپ کے ساتھ اچھا سلوک کرو اور مفلسی کے خوف سے اپنی اولاد کو قتل نہ کرو۔ ہم تمہیں رزق دیتے ہیں اور انہیں بھی رزق عطا کریں گے اور بے حیائی کی باتوں کے قریب بھی نہ جاؤ خواہ وہ ظاہر ہو یا پوشیدہ اور کسی ایسے نفس کو قتل نہ کرنا جسے اللہ نے حرام قرار دیا ہے مگر یہ کہ تمہارا کوئی حق ہو۔ ان باتوں کی اس نے تمہیں تلقین کی ہے تاکہ تم عقل سے کام لو۔"

مشرکانہ دور میں دیوی دیوتاؤں کی نذر میں اولاد کی قربانی کی جاتی تھی۔ بعض مشرکانہ معاشروں میں اب بھی یہ رسم باقی ہے۔ قرآن اس قبیح رسم کی مذمت کرتا ہے اور اسے احمقانہ عمل قرار دیتا ہے۔ اسلامی تعلیمات نے اس رسم کو ختم کرنے میں اہم کردار ادا کیا جیسا کہ اس آیت سے آشکار ہوتا ہے:

" قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوٓا۟ أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا۟ مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَآءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا۟ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ " (9)

ترجمہ: "یقیناً وہ لوگ خسارے میں رہے جنہوں نے اپنی اولاد کو جہالت اور نادانی کی بنا پر قتل کرڈالا اور اللہ نے انہیں جو رزق عطا کیا تھا اللہ پر افترا پردازی کرکے اسے حرام ٹھہرایا۔ وہ گمراہ ہوگئے اور وہ ہدایت پانے والے نہیں تھے۔"

کئی معاشروں میں لڑکیوں کو پیدائش کے فوراً بعد قتل کردیا جاتا تھا۔ بعض قبائل ایسے تھے جو لڑکیوں کو زندہ درگور کردیتے تھے۔ قبائلی معاشروں میں بالعموم لڑکی کو ایک بوجھ سمجھا جاتا چونکہ شادی کے بعد اسے کسی دوسرے قبیلے یا خاندان میں جانا ہوتا تھا اس لئے وہ قبیلہ اور خاندان کے لئے مدد و معاون ثابت ہونے کے بجائے بوجھ سمجھی جاتی۔ (10) آج بھی اس نام نہاد ترقی یافتہ دور میں لڑکیاں جہیز کم لانے کی وجہ سے قتل ہورہی ہیں اور بعض عورتیں (Scanning) کے بعد یہ معلوم کرکے کہ اس کے ہاں لڑکی پیدا ہوگی، اسقاط کرادیتی ہیں۔ لڑکی معاشی بوجھ اور معاشرتی ذمہ داری سمجھی جاتی ہے۔ اس لئے اس سے نجات کے راستے تلاش کیے جاتے ہیں۔ بعض عربوں کے ہاں یہ عقیدہ تھا کہ فرشتے خدا کی بیٹیاں ہیں اور

ان کی سفارش سے مشکلات حل ہوتی ہیں۔ دوسری طرف وہ اپنی بیٹیوں سے نجات حاصل کرتے یا انہیں شدید دباؤ میں رکھتے۔ قرآن مجید نے عربوں کے اس رویئے کی نشاندہی یوں کی ہے:

" وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ O يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ " (11)

ترجمہ: " اور جب ان میں سے کسی کو بیٹی کی خبر دی جاتی ہے تو مارے غصے کے اس کا منہ سیاہ ہو جاتا ہے۔ اس بری خبر کی وجہ سے وہ لوگوں سے چھپتا پھرتا ہے (اور سوچتا ہے) کیا اسے ذلت کے ساتھ زندہ رہنے دے یا اسے زیر خاک دبا دے؟ دیکھو! کتنا برا فیصلہ ہے جو یہ کر رہے ہیں؟"

ایک اور آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

" وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ " (12)

ترجمہ: "حالانکہ جب ان میں سے کسی ایک کو بھی اس (بیٹی) کا مژدہ سنایا جاتا ہے جو اس نے خدائے رحمٰن کی طرف منسوب کی تھی تو اندر ہی اندر غصے سے پیچ و تاب کھا کر اس کا چہرہ سیاہ ہو جاتا ہے۔"

اسلام نے ان تینوں اقسام کے قتل کو ممنوع فرمایا اور اولاد کی نعمت کو پہچاننے کا سلیقہ سکھایا۔ اس طرح کے اقدامات کو قانونی طور پر جرم قرار دیا اور قابل سزا بنایا۔ کتب حدیث میں وہ تفصیلی واقعات موجود ہیں جو قتلِ اولاد کی سنگینی پر دلالت کرتے ہیں۔ اولاد اللہ تعالیٰ کا عطیہ ہے اور اسے کسی طرح بھی ختم کرنا درست نہیں۔ اولاد کی محبت اللہ تعالیٰ کی رحمت کا مظہر ہے اور اس سے ہی نوعِ انسانی کی بقاء ہے۔

۲) حقِ پرورش

بچے کا دوسرا حق پرورش ہے۔ پرورش سے مراد وہ طریقہ کار ہے جو بچے کی زندگی اور اس کی نشوونما کا ضامن ہو۔ اسلام نے والدین کو اپنے بچوں کی بقاء اور نشوونما کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے اور اس کے لئے وہ اللہ تعالیٰ کے سامنے جوابدہ ہوں گے۔ ایک بچہ اپنی زندگی کے ابتدائی ایام میں خطرات و حوادث سے اپنا دفاع نہیں کر سکتا۔ اپنے وجود کی حفاظت تو بعد کی بات ہے وہ تو خورد و نوش کے لئے بھی دوسروں کا محتاج ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ نے والدین کو اس امر کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے کہ وہ اپنے بچے کی خوراک کا انتظام کریں۔ انہیں بیماریوں سے بچائیں اور حادثات سے محفوظ رکھیں۔ قرآن و سنّت نے والدین پر فرض عائد

کیا ہے کہ وہ بچے کی عمر کے مطابق خوراک اور لباس کا انتظام کریں۔ حضور اکرم ﷺ کے ایک ارشاد سے اس ذمہ داری کا عمومی تصور یوں ملتا ہے:

"والرجل راع فی اهله وهو مسئول عن رعيته والمراة راعية فی بيت زوجها و مسئولة عن رعيتها والخادم راع فی مال سيده و مسئوول عن رعيته والرجل راع فی مال ابيه و مسئول عن رعيته و كلكم راع و مسئوول عن رعيته" (13)

ترجمہ: "انسان اپنے گھر کا نگراں ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال ہوگا۔ عورت اپنے شوہر کے گھر کی نگراں ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال ہوگا۔ خادم اپنے آقا کے مال کا نگراں ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال ہوگا۔ انسان اپنے باپ کے مال کا نگراں ہے اور اس کی رعیت کے بارے میں اس سے سوال ہوگا اور تم میں سے ہر شخص نگراں ہے اور سب سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال ہوگا۔"

والدین کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ بچوں کی پرورش پر توجہ دیں اور ان کی ضروریات پوری کریں۔ ان کی غذا کا خیال رکھنا ان کو گرمی سردی سے محفوظ رکھنا اور بیماریوں سے بچاؤ کا اہتمام کرنا ان کے فرائض میں شامل ہے۔ والدین کی غفلت سے بچے شدید جسمانی و نفسیاتی عوارض کا شکار ہو جاتے ہیں۔ بچے اپنی ابتدائی عمر میں بہت زیادہ توجہ کے محتاج ہوتے ہیں اور والدین کی لاپرواہی سے کئی نفسیاتی، روحانی امراض کا شکار ہو سکتے ہیں۔ پرورش کے ضمن میں خوراک، لباس، صاف ستھرا ماحول اور محبت و شفقت کا رویہ جیسے اُمور شامل ہیں۔ بچہ اپنی ابتدائی زندگی میں جس خوراک کا محتاج ہوتا ہے، اللہ تعالی نے اس کا انتظام ماں کے دودھ کے طور پر کر دیا ہے۔ قرآن مجید نے خصوصیت کے ساتھ اس کا ذکر کیا ہے:

" وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لاَ تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُواْ أَوْلاَدَكُمْ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ" (14)

ترجمہ: ”مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلاتی ہیں (یہ) اس کے لئے ہے جو دودھ پلانے کے دور کی تکمیل کرنا چاہے اور اُس (باپ) کے لئے جس کے ہاں بچہ پیدا ہوا ہے ضروری ہے وہ ان (ماؤں) کو (دودھ پلانے کی مدت میں) مناسب طریقے سے خوراک اور لباس دے (اگرچہ وہ طلاق دے چکی ہوں) کسی شخص کی ذمہ داری اس کی قوت و طاقت سے زیادہ نہیں ہے۔ نہ ماں بچے کو اس کے باپ سے (اختلاف کی وجہ سے) ضرر پہنچانے کا حق رکھتی ہے اور نہ باپ اور اُس کے وارث پر ایسا کرنا لازم ہے (کہ دودھ پلانے کی مدت میں ماں کے اخراجات مہیا کرے) اور اگر وہ دونوں باہمی رضامندی اور مشورے سے بچے کا دودھ (زیادہ جلدی) چھڑوادیں تو ان پر کوئی گناہ نہیں ہے اور اگر (طاقت نہ رکھنے یا ماں کے موفق نہ ہونے سے) اپنے بچوں کے لئے کوئی آیا لے آؤ تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ بشرطیکہ ماں کا گذشتہ حق شائستہ اور مناسب طریقے سے ادا کرو اور خدا سے ڈرو اور جان لو کہ جو کچھ تم انجام دیتے ہوئے خدا اُسے دیکھنے والا ہے۔“

اس آیت کی رو سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ماں کیلئے یہ مناسب نہیں کہ وہ بچے کو اپنے دودھ سے محروم رکھے۔ دودھ پلانے کی مدت دو سال ہے اس سے کم مدت میں دودھ چھڑاتے ہوئے یہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ بچے کی صحت اور پرورش پر بُرا اثر تو مرتب نہیں ہوگا۔ اس آیت نے واضح کیا کہ دودھ پلانے والی ماں کے حقوق کا خیال رکھا جائے، باپ کی ذمہ داری ہے کہ وہ بچے اور اس کی ماں کی نگہداشت کا پورا انتظام کرے۔ والدین کی علیحدگی کی صورت میں بچے کی رضاعت (دودھ پلوانے) کا انتظام کرنا ضروری ہے۔ ماں کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ بلاوجہ بچے کو دودھ کی نعمت سے محروم کردے کیونکہ یہ اس کی پرورش میں رکاوٹ ڈالنے کے مترادف ہے۔

بچہ ذرا بڑا ہوتا ہے تو اسے مناسب غذا اور لباس کی ضرورت ہوتی ہے۔ والد کی ذمہ داری ہے کہ وہ خوراک اور لباس کا انتظام کریں۔ والدین کی ذمہ داری ہے کہ وہ رزقِ حلال سے اولاد کی پرورش کریں۔

پرورش میں مساوی سلوک

غذا، لباس اور رہن سہن میں بچوں کے ساتھ مساوی رویہ اختیار کرنا اسلام کا تقاضا ہے۔ اسلام سے قبل عرب معاشرے میں لڑکوں کو ترجیح دی جاتی تھی اور خوراک اور لباس میں امتیازی رویہ رکھا جاتا تھا۔

آنحضرت ﷺ نے اس امتیازی رویہ کو ناپسند فرمایا اور اُمت کو ایک طرح کی ہدایت ہے کہ وہ مساوات کی روش اپنائیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

”بہشت میں ایک خاص درجہ ہے کہ اس درجے تک سوائے تین آدمیوں کے اور کوئی پہنچ نہیں سکتا۔ اول امام عادل، دوسرے وہ جو اپنے عزیزوں کے ساتھ نیک سلوک کرے، تیسرے وہ جو اپنے بال بچوں کے اخراجات کا تحمل کرے اور ان سے جو تکلیفیں اسے پہنچیں صبر سے اُن کو برداشت کرے۔“ (15)

امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے:

”جس شخص کے ذمہ دو بیٹیوں یا دو بہنوں یا دو پھوپھیوں یا دو خالاؤں کا خرچ ہو یہ خرچ اُسے آتشِ جہنم سے بچانے کو کافی ہے۔“ (16)

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

” سب اولاد کے ساتھ مساوات اور برابری کا معاملہ کرو اگر میں اس معاملہ میں کسی کو ترجیح دیتا تو عورتوں کو ترجیح دیتا۔“ (17)

پرورش میں تمام مادی سہولتوں کی فراہمی شامل ہے۔ جب تک بچوں کو احتیاج رہتی ہے اس وقت تک والدین کی ذمہ داری ہے کہ وہ وسائل مہیا کریں اور ان کو تحفظ فراہم کریں۔

۳) حقِ تربیت

اگرچہ پرورش میں تربیت شامل ہے لیکن پرورش میں جسمانی نشوونما اور تحفظ کو نمایاں حیثیت حاصل ہے جبکہ تربیت کا تعلق ذہنی اور روحانی نشوونما سے ہے۔ والدین جس طرح بچے کے لئے جسمانی آسودگی اور مادی آسائشوں کا اہتمام کرتے ہیں۔ اسی طرح ذہنی آسائش اور سکون فراہم کرنا بھی ان کی ذمہ داری ہے۔ بچے کی متوازن شخصیت کی نشوونما کیلئے ذہنی و روحانی سہولتیں بے حد ضروری ہیں۔ تربیت میں سب سے زیادہ اہم دو چیزیں ہیں: (۱) تعلیم اور (۲) آداب زندگی

(۱) تعلیم: تعلیم انسانی شخصیت کا زیور ہے۔ بچے کی شخصی نشوونما کے لئے تعلیم بے حد اہم ہے۔ کتبِ روایات کے مطابق بچوں کی تعلیم زمانے کے مطابق دی جانی چاہیے یعنی حال کو دیکھ کر بچوں کی تربیت دی جانی چاہیے نہ کہ صرف ماضی کو ہی حرفِ آخر سمجھنا چاہیے۔ پیغمبر اسلام ﷺ کی زندگی میں علمی اشتیاق

کے کئی نمونے اور مثالیں ملتی ہیں۔ جیسا کہ جنگِ بدر کے قیدیوں میں سے کچھ لوگ ایسے تھے جن کے پاس زر فدیہ نہ تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا فدیہ یوں قرار دیا کہ وہ اُن صحابہ کو جو لکھنا پڑھنا نہیں جانتے فن کتابت تعلیم کریں اور تعلیم کتابت پوری کر دینے کے بعد وہ رہا کر دیئے جائیں گے۔(18)

علم کی فضیلت کے بارے میں کئی احادیث موجود ہیں، جیسا کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

"طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِیضَۃٌ عَلَی کُلِّ مُسْلِمٍ أَلَا وَإِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ بُغَاۃَ الْعِلْمِ" (19)

ترجمہ: "علم کا طلب کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ آگاہ رہو کہ اللہ طالبانِ علم کو دوست رکھتا ہے۔"

امیر المؤمنین علیہ السلام نے فرمایا:

"أَیُّهَا النَّاسُ اعْلَمُوا أَنَّ کَمَالَ الدِّینِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَ الْعَمَلُ بِهِ أَلَا وَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ أَوْجَبُ عَلَیْکُمْ مِنْ طَلَبِ الْمَالِ إِنَّ الْمَالَ مَقْسُومٌ مَضْمُونٌ لَکُمْ قَدْ قَسَمَهُ عَادِلٌ بَیْنَکُمْ وَ ضَمِنَهُ وَ سَیَفِی لَکُمْ وَ الْعِلْمُ مَخْزُونٌ عِنْدَ أَهْلِهِ وَ قَدْ أُمِرْتُمْ بِطَلَبِهِ مِنْ أَهْلِهِ فَاطْلُبُوهُ" (20)

امیر المؤمنین (ع) نے فرمایا: لوگو سمجھ لو کہ کمالِ دین طلبِ علم اور اس پر عمل کرنے میں ہے۔ آگاہ ہو کہ علم کا طلب کرنا تمہارے لئے مال کے طلب کرنے سے زیادہ واجب ہے کیونکہ مال تمہارے لئے تقسیم شدہ ہے اور خدا اس کا ضامن ہے۔ (یعنی رزق) وہ تم تک ضرور پہنچے گا اور علم محفوظ ہے اس کے اہل کے پاس اور اس کی طلب کا تم کو حکم دیا گیا ہے پس جو اس کے اہل ہیں (ائمہ طاہرین علیہم السلام) ان سے طلب کرو۔

علم کو عام کرنے کی پالیسی اور اسے بلا امتیاز سب کیلئے مہیا کرنا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا انسانیت پر احسان عظیم ہے۔ مختلف مذاہب نے علم کو مخصوص طبقوں تک محدود کر رکھا تھا اور جاہلیت جدیدہ میں بھی بڑی طاقتیں عام انسان کو تھوڑی سی واقفیت پر مبنی تعلیم کی اہمیت پر شد و مد کے ساتھ زور دیتی ہیں اور نادان لوگ اس کو حسنِ معاشرت کا ذریعہ قرار دیتے ہیں جبکہ اعلیٰ تعلیم اور بالخصوص اختصاص کے دروازے مسلمانوں پر بند کئے جا رہے ہیں۔ تعلیم میں دینی معلومات کے ساتھ دنیوی زندگی میں کام آنے والے علوم بھی شامل ہیں۔ اسلام اس بات کی حوصلہ افزائی کرتا ہے کہ سب کچھ حاصل کیا جائے جسے دماغ اور حواس علم کے طور پر حاصل کر سکیں اور جس سے انسان اپنی معلومات میں وسعت پیدا کر سکے۔

گویا تعلیم میں دینی و دنیوی دونوں علوم ضروری ہیں اور بچوں کو قرآن و حدیث اور شریعت و عقیدہ کے ساتھ مروجہ سائنسی و عمرانی علوم کا سکھانا والدین کی ذمہ داری ہے۔

(۲) آداب زندگی: تعلیم کے ساتھ جو چیز بے حد ضروری ہے وہ اسلامی آداب کی آبیاری ہے۔ بچے کو نظم وضبط سکھانا اس میں اچھی عادتیں اور اعلیٰ اخلاق پیدا کرنا والدین کا فرض ہے۔ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے:

"باپ جو اپنی اولاد کو بہترین چیز عطا کر سکتا ہے وہ اچھا ادب اور نیک تربیت ہے"۔ (21)

مغرب نے بچوں کی تربیت کے حوالے سے آزادی و خود مختاری کا جو نظریہ پیش کیا ہے اس کے نتیجہ میں ایک آزاد بے ادب، غیر منظّم اور بدلحاظ افراد کا گروہ وجود میں آیا ہے۔ جنہیں اپنی ذات کے سوا کچھ دکھائی نہیں دیتا۔ اسلام اس کے مقابلے میں ایک ذمہ دار منظّم اور دوسروں کے لئے خیر خواہی رکھنے والے افراد کی تشکیل کرتا ہے۔ اسلام نے اچھی تربیت کو ثواب سے منسلک کیا ہے۔ وہ والدین کی حوصلہ افزائی کرتا ہے کہ وہ اپنے بچوں کی صحیح تعلیم وتربیت کا انتظام کریں حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

"اپنے بچوں کی تکریم کرو اور انہیں ادب و تمیز سکھاؤ۔" (22)

اسلام نے بچے کی تعلیم و تربیت دونوں پر زور دیا ہے اور اسے آزاد اور بے مہارا نہیں چھوڑا حضور اکرم ﷺ نے تربیت کے حوالے سے بنیادی اصول بیان فرمایا ہے:

"کل مولود یولد علی الفطرة، فابواہ یھودانه أو ینصرانه أو یمجسانه..." (23)

ترجمہ: "ہر بچے کی پیدائش فطرت پر ہوتی ہے پھر اس کے ماں باپ اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنادیتے ہیں..."

علامہ شیخ صدوق علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"و اما حق ولدك فان تعلیم انه منك، و مضاف الیك فی عاجل الدنیا بخیره و شره، و انك مسئول عما ولیته من حسن الادب و الدلالة علی ربه عزوجل و المعونة علی طاعته، فاعمل فی أمره عمل من یعلم انه مثاب علی الاحسان الیه، معاقب علی الاسائة الیه" (24)

ترجمہ: "اور بیٹے کا حق تو تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ وہ اس دنیائے فانی میں اپنی ہر نیکی اور بدی کے ساتھ تمہاری طرف منسوب ہوگا اور جو کچھ بھی تم نے اس کو ادب سکھایا ہے اور اس کے

رب کی طرف اس کی رہنمائی کی ہے یا اللہ کی اطاعت پر اس کی معاونت کی ہے ان کے تم ذمہ دار ہو لہٰذا اس کے معاملہ میں اس شخص کی طرح کام کرو جو جانتا ہو کہ اگر ہم اس کے ساتھ نیکی کریں گے تو ثواب ملے گا اور بدی کریں گے تو سزا ملے گی۔"

اسلام نے آداب زندگی کے بارے میں مفصل ہدایات دی ہیں کہ والدین بچوں کی عمر اور ان کے مزاج کے مطابق آہستہ آہستہ اسلامی آداب سکھاتے رہیں۔ کھانا پینا، گفتگو کرنا، والدین اور بڑوں کے ساتھ عزت سے پیش آنا، پاکیزگی اور نظافت کا خیال رکھنا۔ یہ وہ چیزیں ہیں جن کی طرف والدین توجہ دے سکتے ہیں۔

۴) حقِ میراث

اولاد کے بنیادی حقوق میں سے ایک اہم حق میراث کا ہے۔ اسلام نے اولاد کو باپ کی جائیداد میں نہ صرف شریک کیا بلکہ ان کے حصے بھی متعین کر دیئے ہیں تاکہ کوئی ظلم نہ ہو سکے۔ بعض معاشروں میں صرف بڑے بیٹے وارث ہوتے ہیں۔ قدیم معاشروں میں بیٹیوں کو حصہ نہیں ملتا تھا۔ قرآن نے ان کا حصہ متعین کیا اور سنت نبوی ﷺ نے اس کے ساتھ ساتھ اس بات کی وضاحت کر دی کہ باپ کو کسی جائز وجہ کے بغیر قانونی طور پر اولاد کو جائیداد سے محروم کرنے کا کوئی حق نہیں۔ وہ کوئی ایسا اقدام نہ کرے جس سے ان کے حق تلفی ہو۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

"یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِی أَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ" (25)

ترجمہ: "اللہ تمہاری اولاد کے بارے میں تمہیں ہدایت فرماتا ہے، ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے حصے کے برابر ہے۔"

قرآن نے لڑکی کا حصہ متعین کیا ہے جبکہ دوسرے معاشروں میں کچھ بھی نہیں تھا۔ پھر لڑکی کئی اور طریقوں سے بھی اپنا حق وصول کرتی ہے۔ بیٹی کی حیثیت سے اور بیوی کی حیثیت سے اس کے حصے متعین ہیں۔ پھر مہر ہے، نان نفقہ کی ذمہ داری خاوند کی ہے۔ اسے کئی پہلوؤں سے رعایت دی گئی ہے جو اس کے نصف حصہ کی کمی پوری کرنے کا باعث بنتی ہے۔ چونکہ اولاد میں بیٹے اور بیٹیاں دونوں شامل ہیں اس لئے ان کے حق وراثت کو قانونی حیثیت دی گئی ہے اور والدین کو یہ حق نہیں کہ وہ انہیں محروم کر دیں۔

۵) حقِ نکاح

اولاد کا ایک حق یہ بھی ہے کہ والدین ان کے نکاح کا انتظام کریں۔ بحثیت مجموعی معاشرہ اور والدین اس بات کے پابند ہیں کہ وہ اپنے جوان بچوں کی زندگی کی تنظیم کے لئے مناسب قدم اٹھائیں۔ قرآن و سنت میں نکاح کے متعلق واضح احکام موجود ہیں۔ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا:

"اولاد کا حق یہ ہے کہ اس کا نام اچھی طرح لے، قرآن کی تعلیم دے، تیراکی سیکھائے، اگر لڑکی ہے تو اسے جلد اس کے شوہر کے گھر رخصت کرے۔" (26)

اولاد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے ساتھی کا انتخاب کرے لیکن والدین پر راہنمائی کرنے، وسائل مہیا کرنے اور انتخاب میں سہولت پیدا کرنے کی ذمہ داری ہے۔ اسلام آزاد جنسی اختلاط کو معاشرے کے اخلاقی وجود کے لئے خطرناک سمجھتا ہے۔ عفت و عصمت اور غیرت و حیا کو بنیادی اجتماعی اقدار قرار دیتا ہے۔ اس لئے نکاح کو آسان بنانے اور جنسی بے راہ روی کو روکنے میں والدین اور معاشرے کو مل کر کردار ادا کرنا چاہیے۔

(2) اخلاقی حقوق

اخلاقی حقوق سے مراد وہ حقوق ہیں جن کا ادا کرنا اخلاقی اعتبار سے ضروری ہو، لیکن ادا نہ کرنے کی صورت میں قانونی گرفت نہ ہو۔ اخلاقی حقوق میں اولین بات یہ کہے کہ مسلمان گھرانے میں پیدا ہونے والے بچے کا نام ایسا رکھا جائے جو مسلم عقائد اور مسلم اخلاق کا آئینہ دار ہو۔ اچھا نام انسان کو احساس تشخص دیتا ہے۔ بُرا نام شر مساری کا باعث بنتا ہے۔ انبیاء کرام، اہلبیت عظام، اصحاب کرام، اولیاء اللہ اور سلف صالحین کے ناموں پر نام رکھنا پسندیدہ ہے۔ ناموں میں شرکیہ عنصر نہیں ہونا چاہیے والدین اگر اچھا نام نہ رکھیں یا کسی وجہ سے پسند نہ آئے تو لوگ تبدیل کرتے ہیں۔

اخلاقی حقوق میں شامل روحانی تربیت دوسرا اہم فرض ہے۔ ظاہری اور جسمانی نشو و نما تو یقیناً والدین کی طرف سے اچھی طرح کی جاتی ہے لیکن روحانی تربیت دراصل وہ اہم اَمر ہے کہ جس کی طرف توجہ دینا ہر ماں باپ کی ذمہ داری ہے۔ گویا یہ ایک اخلاقی حق ہے، لیکن یہ بنیادی حقوق سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے کیونکہ اسی سے وہ صحیح معنوں میں انسان بنے گا اور اسی سے وہ معاشرے کا مفید رکن سمجھا جائے گا۔ قرآن پاک میں کم از کم ایک ارشاد تو ایسا ملتا ہے جو اسے قانونی حق بنا دیتا ہے۔ یا فرض کی حد تک پہنچا دیتا ہے۔

بطور خلاصہ ہم یہ نتیجہ اخذ کرسکتے ہیں کہ اسلام کے سماجی نظام میں جس طرح دیگر شعبہ ہائے زندگی کے لئے رہنمائی موجود ہے اسی طرح بچوں کے حقوق کے حوالے سے بھی کافی رہنمائی فراہم کی گئی ہے۔ خاص طور پر آج کے عمرانیاتی ماحول میں جہاں دُنیا ایک گاؤں کی شکل اختیار کرچکی ہے وہاں اسلام کی تعلیمات سے استفادہ کیا جانا اور بھی ضروری ہو جاتا ہے۔ جدید معاشرتی زندگی میں اسلام ہی ایک ایسا محرک ہے جو ہر پہلو سے انسانیت کی نجات کا سامان فراہم کرسکتا ہے۔

*****

حوالہ جات

1۔ محمد بن یعقوب الکلینی،اصول الکافی، کتاب الایمان والکفر، باب اجلال الکبیر، حدیث:2،ج2،دارالمرتضیٰ، بیروت، 1426ھ بمطابق 2004ء، ص:537

2۔ نحل، آیت:72، مترجم: سید فرمان علی، چاند کمپنی، لاہور، 1390ھ، ص:328

3۔الکہف، آیت:46، مترجم: سید فرمان علی، چاند کمپنی، لاہور، 1390ھ، ص:357

4۔اسراء، آیت:6، مترجم: سید فرمان علی، چاند کمپنی، لاہور، 1390ھ، ص:337

5۔الشعراء، آیت:132،133، مترجم: سید فرمان علی، چاند کمپنی، لاہور، 1390ھ، ص:445

6۔نوح، آیت:12، مترجم: سید فرمان علی، چاند کمپنی، لاہور، 1390ھ، ص: 684

7۔ بنی اسرائیل، آیت:31،(ملا فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج4، مترجم: مولانا سید تلمیذ حسنین رضوی، ادارہ نشرِ دانش، نیوجرسی، 1435ھ، بمطابق 2014ء، ص:515)

8۔انعام، آیت:151،(ایضاً ص:176)

9۔انعام، آیت:140،(ایضاً، ص:158)

10۔ مولانا صفی الرحمٰن مبارکپوری، الرحیق المختوم، المکتبۃ السلفیۃ، لاہور، 1421ھ بمطابق 2000ء، ص:70

11۔ نحل،آیت:58،59،ترجمہ قرآن مجید، شیخ محسن علی نجفی

12۔زخرف،آیت:17، ترجمہ قرآن مجید، شیخ محسن علی نجفی

13۔ابو عبداللہ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، کتاب الجمعہ ، باب: فرض الجمعۃ، حدیث:893،(مترجم: مولانا محمد داؤد راز) مرکزی جمعیت اہل حدیث، ہند،2004ء، ص:70،71

14۔بقرہ،آیت:233، (تفسیر نمونہ، ج2، زیر نظر: ناصر مکارم شیرازی، مترجم: سید صفدر حسین نجفی، ص:108،109)

15۔محمد باقر مجلسی، تہذیب الاسلام، (مترجم: مولانا سید مقبول احمد)،افتخار بک ڈپو، لاہور،1438ھ، ص:170

16۔ایضاً، ص:170

17۔نورالدین علی بن ابی بکر الھیثمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، کتاب البیوع، باب: الھبۃ للولد، ج4، دارالمامون للتراث، بیروت، س ن، ص:272

18 ۔ سید اولاد حیدر فوق بلگرامی، اُسوۃ الرسول، ج2، مصباح القرآن ٹرسٹ، لاہور، 2011ء، ص:354

19۔الشیخ محمد بن یعقوب الکلینی، اصول الکافی، ج1، کتاب فضل العلم، باب: فرض العلم و وجوب طلبہ والحث علیہ، حدیث:5، منشورات الفجر، بیروت،1428ھ بمطابق 2008ء، ص:16

20۔ایضاً، حدیث:4

21۔نورالدین علی بن ابی بکر الھیثمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج8، دار لمامون للتراث، بیروت، س ن، ص:159

22۔ابی عبداللہ محمد بن یزید ابن ماجہ القزوینی، سنن ابن ماجہ (مترجم: مولانا محمد قاسم امین)، حدیث:3871، مکتبۃ العلم، لاہور، س ن

23۔ابوعبداللہ بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ج2، (مترجم: مولانا محمد داؤد راز) کتاب الجنائز، باب ماقیل فی اولاد المشرکین، حدیث:1385، مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند، 2004ء، ص:424

24۔الصدوق، ابی جعفر محمد بن علی ابن بابویہ، من لایحضرہ الفقیہ، ج2، باب الحقوق، موسسۃ الاعلمی للمطبوعات، بیروت، 1606ھ بمطابق 1986ء، ص:395

25۔نساء،آیت:11ترجمہ قرآن مجید، شیخ محسن علی نجفی

26۔محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعہ، ج15، کتاب النکاح، (مترجم: شیخ محمد حسین نجفی)، مکتبۃ السبطین، سرگودھا، 1432ھ، بمطابق 2011ء، ص:168

انسان کی خلقت کا مطالعہ
(نہج البلاغہ کی روشنی میں)

ڈاکٹر روشن علی*
ڈاکٹر ناہید*
roshanali007@yahoo.com

کلیدی کلمات: خلقت، تخلیقی مراحل، اعضاوجوارح، عقل، رحم مادر، جنین، علقہ، مضغہ۔

خلاصہ

اللہ تعالیٰ نے جب انسان کو پیدا کیا تو اپنے آپ کو احسن الخالقین کہا۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی اس احسن تخلیق کی خلقت کے متعلق اس مقالہ میں کلام امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام نہج البلاغہ سے چند اقتباسات پیش کئے جائیں گے۔ اس طرح کہ نہج البلاغہ سے خلقت انسان کے تخلیقی مراحل کو بیان کیا جائے گا تاکہ اولین انسان کی تخلیق میں جو اشیا کارفرما ہوئی ہیں وہ واضح ہو جائیں۔ اس کے بعد باقی تمام انسانوں کی تخلیق کے متعلق بیان کیا جائے گا۔ اس طرح کہ رحم مادر کے اندر انسانی وجود کی تشکیل اور اس کے ارتقاء کے مختلف مرحلے بیان کیے جائیں گے، جن سے پتہ چلتا ہے کہ رب کائنات کا نظامِ ربوبیت اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ بطنِ مادر کے اندر بھی جلوہ فرما ہے۔ ماں کے پیٹ میں بچے کی زندگی کے نقطہ ءآغاز سے لے کر اس کی تکمیل اور تولد کے وقت تک پرورش کا ربانی نظام انسان کو مختلف تدریجی اور ارتقائی مرحلوں میں سے گزار کر یہ ثابت کر دیتا ہے کہ انسانی وجود کی داخلی کائنات ہو یا عالمِ ہست و بود کی خارجی کائنات، ہر جگہ ایک ہی نظام ربوبیت یکساں شان اور نظم و اصول کے ساتھ کارفرما ہے۔ نہج البلاغہ کے بیان کردہ ارتقاء کے مراحل کی تصدیق بھی آج جدید سائنسی تحقیق کے ذریعے ہو چکی ہے۔ اس کے ساتھ ثبوت کے طور پر قرآن مجید سے آیات بھی پیش کی جائیں گی۔

---

*۔ اسٹنٹ پروفیسر اسلام آباد ماڈل کالج برائے طلبا، F-10/3، اسلام آباد۔
*۔ اسسٹنٹ پروفیسر یونیورسٹی آف سندھ، جامشورو سندھ

پہلے انسان کی خلقت

اللہ تعالیٰ نے پہلے انسان کو مٹی سے پیدا کیا۔اس بارے میں حضرت علی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا:

''ثُمَّ جَمَعَ سُبْحَانَهُ مِنْ حَزْنِ الْأَرْضِ وَ سَهْلِهَا وَ عَذْبِهَا وَ سَبَخِهَا تُرْبَةً سَنَّهَا بِالْمَاءِ حَتَّى خَلَصَتْ وَ لَاطَهَا بِالْبَلَّةِ حَتَّى لَزَبَتْ- فَجَبَلَ مِنْهَا صُورَةً ذَاتَ أَحْنَاءٍ وَ وُصُولٍ وَ أَعْضَاءٍ وَ فُصُولٍ أَجْمَدَهَا حَتَّى اسْتَمْسَكَتْ وَ أَصْلَدَهَا حَتَّى صَلْصَلَتْ لِوَقْتٍ مَعْدُودٍ وَ أَمَدٍ مَعْلُومٍ۔'' (1)

ترجمہ: ''پھر اللہ نے سخت و نرم اور شیریں و شورہ زار زمین سے مٹی جمع کی، اسے پانی سے اتنا بھگویا کہ وہ صاف ہو کر نتھر گئی اور تری سے اتنا گوندھا کہ اس میں لیس پیدا ہو گیا۔اس سے ایک ایسی صورت بنائی، جس میں موڑ ہیں اور جوڑ، اعضا ہیں اور مختلف حصے۔اسے یہاں تک سکھایا کہ وہ خود تھم سکی اور اتنا سخت کیا کہ وہ کھنکھنانے لگی۔ایک وقت معین اور مدت معلوم تک اسے یونہی رہنے دیا۔''

امیر المؤمنین علیہ السلام کے ان کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے انسان کو مٹی سے پیدا کیا گیا اور اس کی مٹی سے پیدا کرنے کے کچھ مراحل تھے، جن میں سے:

۱۔تربت (خشک مٹی یا زمین)، ۲۔پانی، ۳۔طین یعنی گارا (یعنی مٹی اور پانی کو ملا کر گوندھا گیا جس سے گارا بن گیا)، ۴۔طین لازب (لیسدار مٹی)، ۵۔اس کے بعد مٹی کو خشک کیا، ۶۔ٹھیکری مٹی بن گئی، ۷۔ایک مدت تک اسی طرح رکھنے کے بعد اس کے اندر ایک قسم کا نکھار پیدا ہو گیا جس کو قرآن کی زبان میں سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ کا نام دیا گیا ہے۔ان تمام مراحل کی وضاحت ذیل میں دی جا رہی ہے اور ہر ایک مرحلے کے لئے قرآن کریم سے دلیل بھی پیش کی جا رہی ہے۔

۱۔تراب (خشک مٹی)

''وَالَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ'' (2)

ترجمہ: ''وہی تو ہے جس نے تمہیں مٹی سے پیدا کیا۔''

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے انسان کی مٹی سے پیدائش کو ذکر فرمایا ہے۔

۲۔ پانی

''وَهُوَ الَّذِی خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا'' (3)

ترجمہ: '' اور وہی ہے جس نے پانی (کی مانند ایک نطفہ) سے آدمی کو پیدا کیا پھر اسے نسب اور سسرال (کی قرابت) والا بنایا، اور آپ کا رب بڑی قدرت والا ہے۔''

۳۔ طین/ طین لازب

''هُوَ الَّذِی خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ'' (4)

ترجمہ: ''اسی نے تمہیں مٹی سے پیدا کیا پھر ایک مدت کا تعین کیا اور ایک مقررہ مدت اس کے پاس ہے، پھر بھی تم تردد میں مبتلا ہو۔''

''إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ'' (5)

ترجمہ: ''ہم انسان کو لیس دار گارے سے پیدا کیا۔''

۴۔ صلصال (گارا)

''وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ'' (6)

ترجمہ: ''بتحقیق ہم نے انسان کو سڑے ہوئے گارے سے تیار شدہ خشک مٹی سے پیدا کیا۔''

۵۔ صلصال کالفخار (ٹھیکری)

''خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ'' (7)

ترجمہ: ''اس نے انسان کو ٹھیکری کی طرح کے خشک گارے سے بنایا۔''

۶۔ سلالۃ (مٹی کے جوہر)

''وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ'' (8)

ترجمہ: ''اور بتحقیق ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصے سے بنایا۔''

انسان میں روح پھونکنا

اللہ تعالیٰ نے انسان کو بنانے کے بعد اس کے اندر روح پھونک دی، اس کے متعلق امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں:

''ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ فَمَثُلَتْ إِنْسَاناً ذَا أَذْهَانٍ يُجِيلُهَا وَ فِكَرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا وَ جَوَارِحَ يَخْتَدِمُهَا وَ أَدَوَاتٍ يُقَلِّبُهَا '' (9)

ترجمہ: ''پھر اس میں روح پھونکی، تو وہ ایسے انسان کی صورت میں کھڑی ہو گئی جو قوائے ذہنی کو حرکت دینے والا۔ فکری حرکات سے تصرف کرنے والا۔ اعضا و جوارح سے خدمت لینے والا اور ہاتھ پیروں کو چلانے والا ہے۔''

اسی طرح قرآن کریم میں بھی ارشاد ہے:

''إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خالِقٌ بَشَراً مِنْ طينٍ۔ فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحی فَقَعُوا لَهُ ساجِدينَ'' (10)

ترجمہ: ''جب آپ کے رب نے فرشتوں سے فرمایا میں مٹی سے ایک بشر بنانے والا ہوں۔ پس جب میں اسے درست بنالوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو اس کے آگے سجدہ میں گر پڑنا۔''

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ انسان کی خلقت درست کی یہاں تک کہ وہ انسان بن کر کھڑا ہو گیا جس کے اندر قوت فکر موجود ہے اور اس کے اندر اپنی روح پھونکی اور اسے ایسی عظمت سے نوازا جس سے کسی اور مخلوق کو نہیں نوازا تھا۔ پھر اپنی پاکیزہ مخلوق (ملائکہ) کو اس کے سامنے سجدہ ریز ہونے کا حکم دیا اور اس نے سجدہ کیا۔

حق و باطل میں تمیز کرنے والا

اللہ تعالیٰ نے انسان کو حق و باطل میں فرق کرنے والا بنایا ہے:

''وَ مَعْرِفَةٍ يَفْرُقُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ وَ الْأَذْوَاقِ وَ الْمَشَامِّ وَ الْأَلْوَانِ وَ الْأَجْنَاسِ'' (11)

ترجمہ: ''اور ایسی شناخت کا مالک ہے، جس سے حق و باطل میں تمیز کرتا ہے اور مختلف مزوں، بوؤں، رنگوں اور جنسوں میں فرق کرتا ہے۔''

اس جملے میں امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام انسان کی عظمت کو بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ایک ایسی قوت عطا فرمائی ہے کہ جس کے ذریعے وہ حق اور باطل میں فرق پیدا کر سکتا ہے اور اسی طرح انسان اسی خداداد قوت کے ذریعے مختلف قسم کے مزوں میں فرق کرتا ہے کہ کس چیز کے اندر

مٹھاس، کھٹاس، کڑواہٹ وغیرہ ہے اسی طرح مختلف قسم کی خوشبوئیں اور بدبو وغیرہ میں فرق محسوس کرتا ہے اور اسے رنگوں اور جنسوں میں بھی فرق کرنے کی صلاحیت عطا کی گئی ہے۔

متضاد چیزوں کا مجموعہ

انسان کو اللہ تعالیٰ نے متضاد چیزوں سے بنایا ہے۔

''مَعْجُوناً بِطِينَةِ الْأَلْوَانِ الْمُخْتَلِفَةِ وَ الْأَشْبَاهِ الْمُؤْتَلِفَةِ وَ الْأَضْدَادِ الْمُتَعَادِيَةِ وَ الْأَخْلَاطِ الْمُتَبَايِنَةِ مِنَ الْحَرِّ وَ الْبَرْدِ وَ الْبَلَّةِ وَ الْجُمُودِ'' (12)

ترجمہ: ''خود رنگا رنگ کی مٹی اور ملتی جلتی ہوئی موافق چیزوں اور مخالف ضدوں اور متضاد خلطوں سے اس کا خمیر ہوا ہے۔ یعنی گرمی، سردی، تری خشکی کا پیکر ہے۔''

مسجود ملائکہ

اللہ نے اس پہلے انسان کو مسجود ملائکہ بنایا ہے، جس کے متعلق امیر المؤمنین علی علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں:

''وَ اسْتَأْدَى اللهُ سُبْحَانَهُ الْمَلَائِكَةَ وَدِيعَتَهُ لَدَيْهِمْ وَ عَهْدَ وَصِيَّتِهِ إِلَيْهِمْ فِي الْإِذْعَانِ بِالسُّجُودِ لَهُ وَ الْخُنُوعِ لِتَكْرِمَتِهِ۔ فَقَالَ سُبْحَانَهُ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ'' (13)

ترجمہ: ''پھر اللہ نے فرشتوں سے چاہا کہ وہ اس کی سونپی ہوئی ودیعت ادا کریں اور اس کے پیمان وصیت کو پورا کریں۔ جو سجدہ آدم کے حکم کو تسلیم کرنے اور اس کی بزرگی کے سامنے تواضع و فروتنی کے لئے تھا۔ اس لئے اللہ نے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو۔ ابلیس کے سوا سب نے سجدہ کیا۔''

اسی طرح قرآن مجید میں بھی موجود ہے:

''فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ'' (14)

ترجمہ: ''چنانچہ تمام کے تمام فرشتوں نے سجدہ کیا۔''

پھر ایک اور مقام پر قرآن مجید میں ارشاد ہے:

''وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ'' (15)

ترجمہ: ''اس (اس وقت کو یاد کرو) جب ہم نے فرشتوں سے کہا سجدہ کرو تو ان سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے، اس نے انکار اور تکبر کیا اور وہ کافروں میں ہو گیا۔''

ابلیس نے سجدہ نہیں کیا

حضرت آدم علیہ السلام کو تمام فرشتوں نے سجدہ کیا لیکن ابلیس نے تکبر و غرور میں آکر سجدہ نہیں کیا تھا اس بارے میں امام علیہ السلام فرماتے ہیں:

"اعْتَرَتْهُ الْحَمِيَّةُ وَ غَلَبَتْ عَلَيْهِ الشِّقْوَةُ وَ تَعَزَّزَ بِخِلْقَةِ النَّارِ وَ اسْتَوْهَنَ خَلْقَ الصَّلْصَالِ فَأَعْطَاهُ اللهُ النَّظِرَةَ اسْتِحْقَاقاً لِلسُّخْطَةِ وَ اسْتِتْمَاماً لِلْبَلِيَّةِ وَ إِنْجَازاً لِلْعِدَةِ فَقَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ" (16)

ترجمہ: "اسے عصبیت نے گھیر لیا۔ بد بختی اس پر چھا گئی۔ آگ سے پیدا ہوانے کی وجہ سے اپنے کو بزرگ و برتر سمجھا۔ اور کھنکھناتی ہوئی مٹی کی مخلوق کو ذلیل جانا۔ اللہ نے اسے مہلت دی تاکہ وہ پورے طور پر غضب کا مستحق بن جائے اور (بنی آدم) کی آزمائش پایہ تکمیل تک پہنچے اور وعدہ پورا ہو جائے۔ چنانچہ اللہ نے اس سے کہا کہ تجھے وقتِ معین کے دن تک کی مہلت ہے۔"

اسی طرح قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے:

"قالَ يا إِبْلِيسُ ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعالِينَ۔ قالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ" (17)

ترجمہ: "فرمایا اے ابلیس جسے میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا ہے اسے سجدہ کرنے سے تجھے کس چیز نے روکا ہے؟ کیا تو نے تکبر کیا ہے یا تو اونچے درجے والوں میں سے ہے؟ اس نے کہا میں اس سے بہتر ہوں، مجھے تو نے آگ سے پیدا کیا ہے اور اسے مٹی سے بنایا ہے۔"

آدم علیہ السلام کی پہلی رہائش گاہ اور مکار دشمن کا سامنا

اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو جنت میں ٹھہرایا اور اس کو اپنے مکار دشمن سے آگاہ بھی کیا، جس کے بارے میں حضرت علی علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں:

"ثُمَّ أَسْكَنَ سُبْحَانَهُ آدَمَ دَاراً أَرْغَدَ فِيهَا عَيْشَهُ وَ آمَنَ فِيهَا مَحَلَّتَهُ وَ حَذَّرَهُ إِبْلِيسَ وَ عَدَاوَتَهُ فَاغْتَرَّهُ عَدُوُّهُ نَفَاسَةً عَلَيْهِ بِدَارِ الْمُقَامِ وَ مُرَافَقَةِ الْأَبْرَارِ فَبَاعَ الْيَقِينَ بِشَكِّهِ وَ الْعَزِيمَةَ بِوَهْنِهِ وَ

اسۡتَبۡدَلَ بِالۡجَذَلِ وَجَلًا وَ بِالِاغۡتَرَارِ نَدَماً ثُمَّ بَسَطَ اللهُ سُبۡحَانَهُ لَهُ فِي تَوۡبَتِهِ وَ لَقَّاهُ كَلِمَةَ رَحۡمَتِهِ وَ وَعَدَهُ الۡمَرَدَّ إِلَى جَنَّتِهِ وَ أَهۡبَطَهُ إِلَى دَارِ الۡبَلِيَّةِ وَ تَنَاسُلِ الذُّرِّيَّةِ" (18)

ترجمہ: "پھر اللہ نے آدم کو ایسے گھر میں ٹھہرایا۔ جہاں ان کی زندگی کو خوش گوار رکھا۔ انہیں شیطان اور اس کی عداوت سے بھی ہوشیار کر دیا۔ لیکن ان کے دشمن نے ان کے جنت میں ٹھہرنے اور نیکو کاروں میں مل جُل کر رہنے پر حسد کیا اور آخر کار انہیں فریب دے دیا۔ آدم نے یقین کو شک اور ارادے کے استحکام کو کمزوری کے ہاتھوں بیچ ڈالا۔ مسرت کو خوف سے بدل لیا اور فریب خوردگی کی وجہ سے ندامت اٹھائی۔ پھر اللہ نے آدم کے لئے توبہ کی گنجائش رکھی۔ انہیں رحمت کے کلمے سکھائے، جنت میں دوبارہ پہنچانے کا ان سے وعدہ کیا اور انہیں دارِ ابتلا و محل افزائشِ نسل میں اتار دیا۔"

اسی طرح قرآن کریم میں بھی ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"وَ قُلۡنا يا آدَمُ اسۡكُنۡ أَنۡتَ وَ زَوۡجُكَ الۡجَنَّةَ وَ كُلا مِنۡها رَغَداً حَيۡثُ شِئۡتُما وَ لا تَقۡرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونا مِنَ الظَّالِمينَ" (19)

ترجمہ: "اور ہم نے کہا اے آدم تم اور تمہاری زوجہ جنت میں قیام کرو اور اس میں جہاں سے چاہو فراوانی سے کھاؤ اور اس درخت کے قریب نہ جانا ورنہ تم دونوں زیادتی کا ارتکاب کرنے والوں میں سے ہو جاؤ گے۔"

"فَأَزَلَّهُمَا الشَّيۡطانُ عَنۡها فَأَخۡرَجَهُما مِمَّا كانا فيهِ وَ قُلۡنَا اهۡبِطُوا بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمۡ فِي الۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرٌّ وَ مَتاعٌ إِلى حينٍ" (20)

ترجمہ: "پھر شیطان نے انہیں اس جگہ سے ہلا دیا اور انہیں اس (راحت کے) مقام سے جہاں وہ تھے الگ کر دیا، اور (بالآخر) ہم نے حکم دیا کہ تم نیچے اتر جاؤ، تم ایک دوسرے کے دشمن رہو گے۔ اب تمہارے لئے زمین میں ہی معیّنہ مدت تک جائے قرار ہے اور نفع اٹھانا مقدّر کر دیا گیا ہے۔"

باقی انسانوں کی تخلیق پانی سے ہے

پہلے انسان کو اللہ تعالیٰ نے مٹی سے پیدا کیا اس کے بعد تمام انسانوں کو اللہ تعالیٰ نے پانی (ایک نطفے) سے پیدا کیا۔ اس کے متعلق حضرت علی علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں:

''أَمْ هٰذَا الَّذِي أَنْشَأَهُ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْحَامِ وَ شُغُفِ الْأَسْتَارِ نُطْفَةً دِهَاقاً وَ عَلَقَةً مِحَاقاً وَ جَنِيناً وَ رَاضِعاً وَ وَلِيداً وَ يَافِعاً'' (21)

ترجمہ: '' پھر اسے دیکھو، جسے (اللہ نے) ماں کے پیٹ کی اندھیاریوں اور پردے کی اندرونی تہوں میں بنایا۔ جو ایک (جراثیم حیات) سے چھلکتا ہوا نطفہ اور بے شکل و صورت منجمد خون تھا۔ (پھر انسانی خط و خال کے سانچے میں ڈھل کر، جنین بنا اور (پھر) طفلِ شیر خوار اور (پھر حد رضاعت سے نکل کر، طفل (نوخیز) اور (پھر) پورا پورا جوان ہوا۔''

ماں کے پیٹ میں مختلف مراحل طے کرنا

نہج البلاغہ میں انسان کے رحم مادر میں کچھ مراحل کا تذکرہ اس طرح بیان کیا گیا ہے:

''أَيُّهَا الْمَخْلُوقُ السَّوِيُّ وَ الْمُنْشَأُ الْمَرْعِيُّ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْحَامِ وَ مُضَاعَفَاتِ الْأَسْتَارِ۔ بُدِئْتَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ وَ وُضِعْتَ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ وَ أَجَلٍ مَقْسُومٍ تَمُورُ فِي بَطْنِ أُمِّكَ جَنِيناً لَا تُحِيرُ دُعَاءً وَ لَا تَسْمَعُ نِدَاءً ثُمَّ أُخْرِجْتَ مِنْ مَقَرِّكَ إِلَى دَارٍ لَمْ تَشْهَدْهَا وَ لَمْ تَعْرِفْ سُبُلَ مَنَافِعِهَا فَمَنْ هَدَاكَ لِاجْتِرَارِ الْغِذَاءِ مِنْ ثَدْيِ أُمِّكَ وَ عَرَّفَكَ عِنْدَ الْحَاجَةِ مَوَاضِعَ طَلَبِكَ وَ إِرَادَتِكَ هَيْهَاتَ إِنَّ مَنْ يَعْجِزُ عَنْ صِفَاتِ ذِي الْهَيْئَةِ وَ الْأَدَوَاتِ فَهُوَ عَنْ صِفَاتِ خَالِقِهِ أَعْجَزُ وَ مِنْ تَنَاوُلِهِ بِحُدُودِ الْمَخْلُوقِينَ أَبْعَدُ'' (22)

ترجمہ: ''اے وہ مخلوق کہ جس کی خلقت کو پوری طرح درست کیا گیا ہے اور جسے شکم کی اندھیریوں اور دوہرے پردوں میں بنایا گیا ہے اور ہر طرح سے ان کی نگہداشت کی گئی ہے۔ تیری ابتدا مٹی کے خلاصہ سے ہوئی اور تجھے جانے پہچانے ہوئے وقت اور طے شدہ مدت تک ایک جماؤ پانے کی جگہ میں ٹھہرایا گیا کہ تو جنین ہونے کی حالت میں ماں کے پیٹ میں پھرتا تھا

نہ تو کسی پکار کا جواب دیتا تھا اور نہ کوئی آواز سنتا تھا۔ پھر تو اپنے ٹھکانے سے ایسے گھر میں لایا گیا کہ جو تیرا دیکھا بھالا ہوا نہ تھا اور نہ اس سے نفع حاصل کرنے کے طریقے پہچانتا تھا کس نے تجھ کو ماں کی چھاتی سے غذا حاصل کرنے کی راہ بتائی اور ضرورت کے وقت طلب مقصود کی جگہ پہنچوائیں۔ بھلا جو شخص ایک صورت و اعضاء والی کے پہچاننے سے بھی عاجز ہو وہ اس کے پیدا کرنے والے کی صفات سے کیسے عاجز و درماندہ نہ ہوگا اور کیونکر مخلوقات کی سی حد بندیوں کے ساتھ اسے پالینے سے دور نہ ہوگا۔"

اسی طرح ایک اور مقام پر امیر المؤمنین علی علیہ السلام نہج البلاغہ میں ارشاد فرماتے ہیں:

"أَمْ هَذَا الَّذِي أَنْشَأَهُ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْحَامِ وَ شُغُفِ الْأَسْتَارِ نُطْفَةً دِهَاقاً وَ عَلَقَةً مِحَاقاً وَ جَنِيناً وَ رَاضِعاً وَ وَلِيداً وَ يَافِعاً" (23)

ترجمہ: "پھر اسے دیکھو، جسے (اللہ نے) ماں کے پیٹ کی اندھیریوں اور پردے کی اندرونی تہوں میں بنایا۔ جو ایک (جراثیم حیات) سے چھلکتا ہوا نطفہ اور بے شکل و صورت منجمد خون تھا۔ (پھر انسانی خط و خال کے سانچے میں ڈھل کر، جنین بنا اور (پھر) طفلِ شیر خوار اور (پھر حد رضاعت سے نکل کر، طفل (نوخیز) اور (پھر) پورا پورا جوان ہوا۔"

اسی طرح قرآن کریم میں بھی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ۔ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ۔ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ۔ وَ نُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى۔ ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ۔ وَ مِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ۔ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا" (24)

ترجمہ: "اے لوگو اگر تمہیں موت کے بعد زندگی کے بارے میں شبہ ہے تو سوچو ہم نے تمہیں مٹی سے پیدا کیا پھر نطفہ سے، پھر خون کے لوتھڑے سے، پھر گوشت کی تخلیق شدہ اور غیر تخلیق شدہ بوٹی سے تاکہ ہم اس کی حقیقت کو تم پر واضح کریں اور ہم جس کو چاہتے ہیں ایک مقررہ وقت تک رحموں میں ٹھہرائے رکھتے ہیں پھر تمہیں ایک طفل کی شکل میں نکال لاتے ہیں تاکہ

تم جوانی کو پہنچ جاؤ اور تم میں سے کوئی فوت ہو جاتا ہے تو کوئی تم میں نکمّی عمر کو پہنچا دیا جاتا ہے تاکہ وہ جاننے کے بعد بھی کچھ نہ جانے۔"

اس آیت کریمہ کی تفسیر کرتے ہوئے شیخ محسن علی نجفی لکھتے ہیں: فانا خلقناکم من تراب: اس میں زیادہ وضاحت کی ضرورت نہیں ہے کہ انسان کی ساخت و بافت میں جتنے عناصر کار فرما ہیں وہ ارضی عناصر ہیں۔ثم من نطفة: انسان کے جسم میں موجود جسمانی خلیے کا مرکز ۴۶ کروموزوم پر مشتمل ہوتا ہے جو ایک مستقل سیل (Cell) ہے لیکن جنسی سیل کے مرکزہ میں ۲۳ کروموسومز ہوتے ہیں جو جسمانی خلیہ کا نصف ہے۔ چنانچہ انسانی تخلیق کے لئے ایک مستقل سیل (نطفہ) تشکیل دینے کے لئے مرد وزن میں سے ہر ایک ۲۳ کروموسومز فراہم کرتے ہیں۔ یعنی جرثومہ پدر میں ۲۳ کروموسومز ہوتے ہیں اور تخم مادر میں ۲۳ کروموسومز ہوتے ہیں۔یہ دونوں مل کر ایک کامل سیل تشکیل دیتے ہیں جسے قرآن نے نطفۃ امشاج (مخلوط نطفہ) کہا ہے۔ثم من مضغة: سیلز کی تعداد ۱۲۵ سے زائد ہونے کی صورت میں سیلز آپس میں تقسیم کار کرتے ہیں۔اس تقسیم کار کے بعد ہر سیل اپنے حصے میں آنے والے تخلیقی امور کا ذمے دار ہوتا اب ہر سیل سے ایک مکمل انسان تخلیق نہیں ہو سکتی۔ مثلاً اگر اس سیل کے ذمے مغز بنانا آیا ہے تو اب یہ صرف مغز بناتا ہے۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ یہ سیلز تقسیم کے مرحلے سے پہلے تمام تر خاصیت میں ایک جیسے ہیں لیکن تقسیم کار عمل میں آتی ہے تو یہی سیلز صرف اپنے ڈیپارٹمنٹ کی خاصیت کے ہوتے ہیں۔ اب یہ سیلز دوسرے سیلز سے اپنی خاصیت میں مختلف ہوتے ہیں۔ مثلاً مغز بنانے والے سیلز اپنی خاصیت اور کارکردگی میں ہڈی بنانے والے سیلز سے مختلف ہوتے ہیں حالانکہ یہ دونوں قسم کے سیلز اس تقسیم سے پہلے ایک ہی خاصیت کے تھے۔اگر سیلز میں شعور و ارادہ نہ ہوتا تو وہ مغز بنانے کے حکم کے تابع فرمان نہ ہوتے۔ تمام سیلز کا رشتہ ایک ہے، سب ایک قسم کا کام کرتے ہیں۔یہ بات واضح ہو چکی ہے مضغۃ مخلقۃ کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ بچے کے اعضا بنائے جبکہ غیر مخلقۃ کا کام یہ ہے کہ اسے اپنے حفظ و امان میں رکھے اور اس کے لئے غذا کا انتظام کرے۔ چنانچہ ظلمات ثلاث میں بند اس نازک مخلوق کے لئے شش جہت سے غذا بہم پہنچائی جاتی ہے۔(25)

انسان کے اعضا بدن

حضرت علی علیہ السلام انسان کے چند اعظائے بدن کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

"اِعْجَبُوا لِهَذَا الْإِنْسَانِ يَنْظُرُ بِشَحْمٍ وَ يَتَكَلَّمُ بِلَحْمٍ وَ يَسْمَعُ بِعَظْمٍ وَ يَتَنَفَّسُ مِنْ خَرْمٍ" (26)

ترجمہ: "یہ انسان تعجب کے قابل ہے کہ وہ چربی سے دیکھتا ہے اور گوشت کے لوتھڑے سے بولتا ہے اور ہڈی سے سنتا ہے اور ایک سوراخ سے سانس لیتا ہے۔"

اعضائے بدن کا فلسفہ

انسان کے اعضائے بدن کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

"جَعَلَ لَكُمْ أَسْمَاعاً لِتَعِيَ مَا عَنَاهَا وَ أَبْصَاراً لِتَجْلُوَ عَنْ عَشَاهَا وَ أَشْلَاءً جَامِعَةً لِأَعْضَائِهَا مُلَائِمَةً لِأَحْنَائِهَا فِي تَرْكِيبِ صُوَرِهَا وَ مُدَدِ عُمُرِهَا بِأَبْدَانٍ قَائِمَةٍ بِأَرْفَاقِهَا وَ قُلُوبٍ رَائِدَةٍ لِأَرْزَاقِهَا" (27)

ترجمہ: "اس نے تمہارے لئے کان بنائے تاکہ ضروری اور اہم چیزوں کو سن کر محفوظ رکھیں، اور اس نے تمہیں آنکھیں دی ہیں تاکہ وہ کوری و بے بصری سے نکل کر روشن و ضیاء بار ہوں اور جسم کے مختلف حصے جن میں سے ہر ایک میں بہت سے اعضاء ہیں جن کے پیچ و خم ان کی مناسبت سے ہیں اپنی صورتوں کی ترکیب اور عمر کی مدتوں کے تناسب کے ساتھ ساتھ ایسے بدنوں کے ساتھ جو اپنے ضروریات کو پرا کر رہے ہیں اور ایسے دلوں کے ساتھ ہیں جو اپنی غذائے روحانی کی تلاش میں لگے رہتے ہیں۔"

اسی خطبہ میں ایک اور مقام پر تخلیق انسان کے مراحل کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

"ثُمَّ مَنَحَهُ قَلْباً حَافِظاً وَ لِسَاناً لَافِظاً وَ بَصَراً لَاحِظاً لِيَفْهَمَ مُعْتَبِراً وَ يُقَصِّرَ مُزْدَجِراً حَتَّى إِذَا قَامَ اعْتِدَالُهُ وَ اسْتَوَى مِثَالُهُ نَفَرَ مُسْتَكْبِراً وَ خَبَطَ سَادِراً مَاتِحاً فِي غَرْبِ هَوَاهُ" (28)

ترجمہ: "اللہ نے اسے نگہداشت کرنے والا دل اور بولنے والی زبان اور دیکھنے والی آنکھیں دیں تاکہ عبرت حاصل کرتے ہوئے کچھ سمجھے بوجھے اور نصیحت کا اثر لیتے ہوئے برائیوں سے باز رہے مگر ہوا یہ کہ جب اس (کے اعضاء) میں توازن اور اعتدال پیدا ہو گیا اور اس کا قد و قامت اپنی بلندی پر پہنچ گیا تو غرور و سرمستی میں آ کر (ہدایت سے) بھڑک اٹھا، اور اندھا دھند بھٹکنے لگا۔"

سردی اور گرمی کا اثر انسانی صحت پر

انسان کے جسم پر موسم کی سردی اور گرمی کے اثرات مرتب ہوتے ہیں، اس کے بارے میں حضرت علی علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں:

" تَوَقَّوُا الْبَرْدَ فِي أَوَّلِهِ وَ تَلَقَّوْهُ فِي آخِرِهِ فَإِنَّهُ يَفْعَلُ فِي الْأَبْدَانِ كَفِعْلِهِ فِي الْأَشْجَارِ أَوَّلُهُ يُحْرِقُ وَ آخِرُهُ يُورِقُ" (29)

ترجمہ: "شروع سردی میں سردی سے احتیاط کرو اور آخر میں اس کا خیر مقدم کرو, کیونکہ سردی جسموں میں وہی کرتی ہے, جو وہ درختوں میں کرتی ہے کہ ابتدا میں درختوں کو جھلس دیتی ہے، اور انتہا میں سرسبز وشاداب کرتی ہے۔"

اس قول کی وضاحت کرتے ہوئے مفتی جعفر حسین لکھتے ہیں:

"موسم خزاں میں سردی سے بچاؤ اس لئے ضروری ہے کہ موسم کی تبدیلی سے مزاج میں انحراف پیدا ہو جاتا ہے, اور نزلہ وزکام اور کھانسی وغیرہ کی شکایت پیدا ہو جاتی ہے۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ بدن گرمی کے عادی ہو چکے ہوتے ہیں کہ ناگاہ سردی سے دوچار ہونا پڑتا ہے جس سے دماغ کے مسامات سکڑ جاتے ہیں, اور مزاج میں برودت و یبوست بڑھ جاتی ہے چنانچہ گرم پانی سے غسل کرنے کے بعد فوراً ٹھنڈے پانی سے نہانا اسی لئے مضر ہے کہ گرم پانی سے مسامات کھل چکے ہوتے ہیں جس کی وجہ سے وہ پانی کے اثرات کو فوراً قبول کر لیتے ہیں اور نتیجہ میں حرارت غریزی کو نقصان پہنچتا ہے۔

البتہ موسم بہار میں سردی سے بچاؤ کی ضرورت نہیں ہوتی اور نہ وہ صحت کے لئے نقصان دہ ثابت ہوتی ہے کیونکہ پہلے ہی سے سردی کے عادی ہو چکے ہوتے ہیں اس لئے بہار کی معتدل سردی بدن پر ناخوشگوار اثر نہیں ڈالتی، بلکہ سردی کا زور ٹوٹنے سے بدن میں حرارت و رطوبت بڑھ جاتی ہے جس سے نشوونما میں قوت آتی ہے, حرارت غزیری ابھرتی ہے اور جسم میں نمو طبیعت میں شگفتگی اور روح میں بالیدگی پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح عالم نباتات پر بھی موسم کی تبدیلی کا یہی اثر ہوتا ہے چنانچہ موسم خزاں میں برودت و یبوست کے غالب آنے سے پتے مرجھا

جاتے ہیں روح نباتاتی افسردہ ہو جاتی ہے, چمن کی حسن و تازگی مٹ جاتی ہے اور سبزہ زاروں پر موت کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے اور موسم بہار ان کے لئے زندگی کا پیغام لے کر آتا ہے او ربار آور ہواؤں کے چلنے سے پتے اور شگوفے پھوٹنے لگتے ہیں اور شجر سرسبز و شاداب اور دشت و صحرا سبزہ پوش ہو جاتے ہیں۔" (30)

انسانوں کے مختلف مزاج اور اس کے اسباب

امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام انسان کے مختلف مزاج اور ان کے اختلاف کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں:

"إِنَّمَا فَرَّقَ بَيْنَهُمْ مَبَادِءُ طِينِهِمْ وَ ذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا فِلْقَةً مِنْ سَبَخِ أَرْضٍ وَ عَذْبِهَا وَ حَزْنِ تُرْبَةٍ وَ سَهْلِهَا فَهُمْ عَلَى حَسَبِ قُرْبِ أَرْضِهِمْ يَتَقَارَبُونَ وَعَلَى قَدْرِ اخْتِلَافِهَا يَتَفَاوَتُونَ فَتَامُّ الرُّوَاءِ نَاقِصُ الْعَقْلِ وَ مَادُّ الْقَامَةِ قَصِيرُ الْهِمَّةِ وَ زَاكِي الْعَمَلِ قَبِيحُ الْمَنْظَرِ وَ قَرِيبُ الْقَعْرِ بَعِيدُ السَّبْرِ وَ مَعْرُوفُ الضَّرِيبَةِ مُنْكَرُ الْجَلِيبَةِ وَ تَائِهُ الْقَلْبِ مُتَفَرِّقُ اللُّبِّ وَ طَلِيقُ اللِّسَانِ حَدِيدُ الْجَنَانِ" (31)

ترجمہ: "ان کے مبدأ طینت نے ان میں تفریق پیدا کر دی ہے اور یہ اس طرح کہ وہ شورہ زار و شیرین زمین اور سخت و نرم مٹی سے پیدا ہوئے ہیں لہذا وہ زمین کے قرب کے اعتبار سے متفق ہوئے اور اختلاف کے تناسب سے مختلف ہوئے ہیں (اس پر کبھی ایسا ہوتا ہے کہ) پورا خوش شکل انسان عقل میں ناقص اور بلند قامت آدمی پست ہمت ہو جاتا ہے اور نیکوکار ، بدصورت اور کوتاہ قامت ، دور اندیش ہوتا ہے اور طبعاً نیک سرشت کسی بری عادت کو پیچھے لگا لیتا ہے اور پریشان دل والا پراکندہ عقل اور چلتی ہوئی زبان والا ہوشمند دل رکھتا ہے۔"

ایک اور مقام پر ارشاد فرماتے ہیں:

"ثم جمع سبحان من حزن الارض و سھلھا و عذبھا و سبخھا" (32)

ترجمہ: "پھر اللہ نے سخت و نرم اور شیرین و شورہ زار زمین سے مٹی جمع کی۔"

ان جملات میں امام علیہ السلام یہ بیان کر رہے ہین کہ کیونکہ ہر انسان کی مٹی میں فرق تھا اسی لئے سب ایک جیسے نہیں ہیں آج کے سائنس نے بھی انسانوں کے طینت کی چار قسم بتائی ہے جسے اخلاط اربعہ کہتے ہیں:

۱۔ صفراء اخلاط (صفراوی مزاج)، ۲۔ سودا اخلاط (سوداوی مزاج)، ۳۔ بلغم اخلاط (بلغمی مزاج)، ۴۔ خون اخلاط (دموی مزاج)۔ ان مزاجوں میں فرق بھی پایا جاتا ہے اور ان کی خصوصیت ایک جیسی نہیں رہتی جیسا کہ امام نے فرمایا ہے۔

انسان اور بیماریاں

امام علی علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں:

"لَقَدْ عُلِّقَ بِنِيَاطِ هَذَا الْإِنْسَانِ بَضْعَةٌ هِيَ أَعْجَبُ مَا فِيهِ وَ ذَلِكَ الْقَلْبُ وَ ذَلِكَ أَنَّ لَهُ مَوَادَّ مِنَ الْحِكْمَةِ وَ أَضْدَاداً مِنْ خِلَافِهَا فَإِنْ سَنَحَ لَهُ الرَّجَاءُ أَذَلَّهُ الطَّمَعُ وَ إِنْ هَاجَ بِهِ الطَّمَعُ أَهْلَكَهُ الْحِرْصُ وَ إِنْ مَلَكَهُ الْيَأْسُ قَتَلَهُ الْأَسَفُ وَ إِنْ عَرَضَ لَهُ الْغَضَبُ اشْتَدَّ بِهِ الْغَيْظُ وَ إِنْ أَسْعَدَهُ الرِّضَى نَسِيَ التَّحَفُّظَ وَ إِنْ غَالَهُ الْخَوْفُ شَغَلَهُ الْحَذَرُ وَ إِنِ اتَّسَعَ لَهُ الْأَمْرُ اسْتَلَبَتْهُ الْغِرَّةُ وَ إِنْ أَفَادَ مَالاً أَطْغَاهُ الْغِنَى وَ إِنْ أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ فَضَحَهُ الْجَزَعُ وَ إِنْ عَضَّتْهُ الْفَاقَةُ شَغَلَهُ الْبَلَاءُ وَ إِنْ جَهَدَهُ الْجُوعُ قَعَدَ بِهِ الضَّعْفُ وَ إِنْ أَفْرَطَ بِهِ الشِّبَعُ كَظَّتْهُ الْبِطْنَةُ فَكُلُّ تَقْصِيرٍ بِهِ مُضِرٌّ وَ كُلُّ إِفْرَاطٍ لَهُ مُفْسِدٌ۔ (33)

ترجمہ: "اس انسان سے بھی زیادہ عجیب وہ گوشت کا ایک لوتھڑا ہے جو اس کی ایک رگ کے ساتھ آویزاں کر دیا گیا ہے اور وہ دل ہے جس میں حکمت و دانائی کے ذخیرے ہیں اور اس کے برخلاف بھی صفتیں پائی جاتی ہیں۔ اگر اسے امید کی جھلک نظر آتی ہے تو طمع اسے ذلت میں مبتلا کرتی ہے اور اگر طمع ابھرتی ہے، تو اسے حرص تباہ و برباد کر دیتی ہے۔ اگر ناامیدی اس پر چھا جاتی ہے، تو حسرت و اندوہ اس کے لئے جان لیوا بن جاتے ہیں۔ اور اگر غضب اس پر طاری ہوتا ہے، تو غم و غصہ شدت اختیار کرلیتا ہے۔ اور اگر خوش و خوشنود ہوتا ہے، تو حفظ ماتقدم کو بھول جاتا ہے۔ اور اگر اچانک اس پر خوف طاری ہوتا ہے، تو فکر و اندیشہ دوسری قسم کے تصورات سے اسے روک دیتا ہے۔ اگر امن امان کا دور دورہ ہوتا ہے تو غفلت اس پر قبضہ کرلیتی ہے۔ اور اگر مال دولتمندی اسے سرکش بنادیتی ہے اور اگر اس پر کوئی مصیبت پڑتی ہے تو بے تابی و بے قراری اسے رسوا کر دیتی ہے۔ اور اگر فقر و فاقہ کی تکلیف میں مبتلا ہو، تو مصیبت و ابتلاء اسے جکڑ لیتی ہے اور اگر بھوک اس پر غلبہ کرتی ہے، ناتوانی اسے اٹھنے نہیں دیتی اور اگر شکم پرستی بڑھ جاتی ہے تو یہ اس

کے لئے کرب واذیت کا باعث ہوتی ہے۔ کوتاہی اس کے لئے نقصان رساں اور حد سے زیادتی اس کے لئے تباہ کن ہوتی ہے۔"

زیادہ کھانے کے نقصانات

"وَإِنْ أَفْرَطَ بِهِ الشِّبَعُ كَظَّتْهُ الْبِطْنَةُ" (34)

ترجمہ: "اگر شکم بڑھ جاتے ہیں تو یہ شکم پروری اس کے لئے کرب واذیت کا باعث ہوتی ہے۔"

امام نے اس جملہ میں بتایا ہے کہ شکم پروری انسان کے لئے مضر ہے اور اس سے بہت سی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں۔آج کے ڈاکٹروں نے بھی شکم پروری کے بہت سے نقصانات بیان کیے ہیں مثال کے طور پر:

1. سوء ہاضمہ اور پیٹ کا بڑا ہونا۔
2. قلب میں جلن کیونکہ جب معدہ حد سے زیادہ بھر جاتا ہے تو اس کا اثر قلب پر ضرور آتا ہے۔
3. بدن کا فربہ ہونا جو خود بہت سے امراض کا باعث ہے۔
4. رگوں کا بند ہونا۔
5. نقرس کی بیماری کہ جس میں انسان کے جوڑ جوڑ میں درد اٹھتا ہے (یہ بیماری گوشت کھانے میں زیادہ روی سے پیدا ہوتی ہے۔
6. گردہ میں پتھری کی بیماری۔

جلدی دوائی لینے کی ممانعت

امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام معمولی سی بیماری ہو جائے تو جلدی میں ڈاکٹر کے پاس جانے سے منع کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"امْشِ بِدَائِكَ مَا مَشَى بِكَ" (35)

ترجمہ: "مرض میں، جب تک ہمت ساتھ دے، چلتے پھرتے رہو۔"

اس قول کی وضاحت کرتے ہوئے مفتی جعفر حسین اس طرح لکھتے ہیں:

”مقصد یہ ہے کہ جب تک مرض شدت اختیار نہ کرے اسے اہمیت نہ دینا چاہیے کیونکہ اہمیت دینے سے طبعیت احساس مرض سے متاثر ہو کر اس کے اضافہ کا باعث ہو جایا کرتی ہے۔اس لئے چلتے پھرتے رہنااور اپنے کو صحت مند تصور کرنا تحلیل مرض کے علاوہ طبعیت کی قوت مدافعت کو مضمحل ہونے نہیں دیتا اور اس کی قوت معنوی کو برقرار رکھتا ہے اور قوت معنوی چھوٹے موٹے مرض کو خود ہی دبا دیا کرتی ہے۔بشرطیکہ مرض کے وہم میں مبتلا ہو کر اسے سپر انداختہ ہونے پر مجبور نہ کیا جائے۔“ (36)

پس امام علی علیہ السلام یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر مرض کم ہو اور تم اسے تحمل کر سکتے ہو تو اسے تحمل کرو کیونکہ اس میں فایدہ ہے۔آج کے ڈاکٹروں کا بھی یہی نظریہ ہے کہ ایک چھوٹے سے درد کو اہمیت دینے سے طبیعت ،احساس مرض سے متاثر ہو کر اس میں اضافے کا باعث بن جاتی ہے۔ اور ثابت شدہ بات ہے کہ ایک چھوٹی سی بیماری کے لئے دوا کھانے سے مرض بڑھ جاتا ہے کیونکہ، جراثیم کو مرض کے پہلے مرحلے میں دوا کھانے کے ذریعے قوت حاصل ہوتی ہے۔

*****

حوالہ جات

1۔ مفتی جعفر حسین مترجم: نہج البلاغۃ، خطبہ: اول، صفحہ ۶۲، پبلشر: معراج کمپنی اردو بازار لاہور، طبع سوم، سال ۲۰۱۳

2۔ غافر: 67

3۔ الفرقان: 54

4۔ انعام، آیت ۲

5۔ الصافات: 11

6۔ الحجر: 26

7۔ الرحمان: 14

8۔ المومنون: 12

9۔ نہج البلاغۃ، خطبہ: اول، صفحہ ۶۲

10۔ ص: 71، 72

11۔ نہج البلاغۃ، خطبہ: اول، صفحہ ۶۲

12۔ نہج البلاغۃ، خطبہ: اول، صفحہ ۶۲

13۔ نہج البلاغۃ، خطبہ: اول، صفحہ ۶۲

14۔ ص: 73

15۔ البقرہ: 34

16۔ نہج البلاغۃ، خطبہ: اول، صفحہ ۶۳

17۔ ص: 75، 76

18۔ نہج البلاغہ خطبہ اول، صفحہ ۶۳

19۔ البقرہ: 35

20۔ ایضا: 36

21۔ نہج البلاغہ، خطبہ ۸۱ الغرا، صفحہ ۱۸۹

22۔ ایضا خطبہ ۱۶۱، صفحہ ۳۳۸

23۔ ایضا خطبہ الغرا: ۸۱، صفحہ ۱۸۹

24۔ الحج، آیت ۵

25۔ شیخ محسن علی نجفی، الکوثر فی تفسیر القرآن، جلد ۵، صفحہ ۳۶۷۔۳۶۸
26۔ نہج البلاغہ، قول نمبر ۷، صفحہ ۶۲۹
27۔ نہج البلاغہ، خطبۃ الغرا۸۱، صفحہ ۱۸۶
28۔ ایضا، خطبہ الغرا۸۱، صفحہ ۱۸۹
29۔ نہج البلاغہ، قول ۱۲۸، صفحہ ۶۵۷
30۔ مفتی جعفر حسین، مترجم نہج البلاغہ، صفحہ ۶۵۷
31۔ ایضا، خطبہ ۲۳۳، صفحہ ۴۹۱۔۴۹۲
32۔ ایضا خطبہ ا، صفحہ ۶۲
33۔ قول نمبر ۱۰۸، صفحہ ۶۵۱۔۶۵۲
34۔ ایضا، خطبہ ا، صفحہ ۶۲
35۔ ایضا، قول: ۲۶، صفحہ ۶۳۳
36۔ مفتی جعفر حسین مترجم، نہج البلاغہ، صفحہ ۶۳۳

محاربہ اور افساد فی الارض

(لغوی واصطلاحی مفہوم اور باہمی نسبت)

سید رمیز الحسن موسوی *

srhm2000@yahoo.com

کلیدی کلمات: فساد، اصلاح، حرب، محاربہ، حدّ، قتال، جنگ، خون خرابہ۔

خلاصہ

معاشرے کی اصلاح اور امنیت کی خاطر تمام مصلحین نے کوششیں کی ہیں اوراس کی خاطر قوانین وضوابط وضع کیے ہیں ۔ دین اسلام نےاس مسئلے پر دوسروں سے زیادہ توجہ دی ہےاور حدود، تعزیرات ، قصاص اور دیات جیسے قوانین وضع کئے ہیں۔"محاربہ "اور"افساد فی الارض" اسلامی فقہ کاایک اہم ترین عنوان ہے کہ جس کے بارے میں قرآن کریم کی سورۂ مائدہ کی آیت ۳۳ میں حد مقرر کی گئی ہے۔در حقیقت یہ آیت قتل نفس کے بارے میں حکم شریعت بیان کررہی ہے۔فقہائے اسلام نے قرآن مجید کی اسی آیت سے استنباط کرتے ہوئے محاربہ اور افساد فی الارض کے مصادیق کو اپنی فقہی کتب میں ذکر کیا ہے اور اس کے احکام ذکر کئے ہیں ۔البتہ ان دونوں عناوین کے درمیان ترادف اور عدم ترادف کے بارے میں فقہا کے درمیان اختلاف نظر پایا جاتا ہے ۔اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف نظر پایا جاتا ہے کہ کیا محاربہ ،افساد فی الارض کے مقابلے میں ایک مستقل جرم ہے یا نہیں ؟ اس مقالے میں ان دونوں دینی مفاہیم کی لغوی واصطلاحی وضاحت کی جائے گی اور ان کے درمیان رابطے اور نسبت کے متعلق فقہا کی آراء کو نقل کیا جائے گا۔

---

*۔مدیر مجلّہ سہ ماہی نور معرفت، نور الہدیٰ مرکز تحقیقات (نمت)، بارہ کہو، اسلام آباد

مقدمہ

معاشرے کی اصلاح اور امنیت ایک ایسا مسئلہ ہے کہ جس کے بارے میں انبیائے کرام اور اولیائے عظام سے لے کر اجتماعی مفکرین تک سبھی ہمیشہ فکر مند رہے ہیں۔ اس کی خاطر تمام مصلحین نے طاقت فرسا کوششیں کی ہیں اور معاشروں میں امنیت برقرار کرنے اور جرائم، غیر فطری رویوں کی اصلاح کرنے کے لئے قوانین وضوابط وضع کیے ہیں۔ دین اسلام نے کہ جس کے نزدیک انبیائے کرام کے مبعوث ہونے کا سب سے بڑا فلسفہ انسانوں کا تزکیہ اور تعلیم وتربیت ہے، اس مسئلے پر دوسروں سے زیادہ توجہ دی ہے۔ اسلام اس مقدس مقصد کی خاطر فساد اور اجتماعی جرائم کے خلاف جدوجہد کو خصوصی اہمیت دیتا ہے اور معاشروں کو جرائم سے پاک کرنے کے لئے حدود، تعزیرات، قصاص اور دیات جیسے قوانین وضع کرنے میں دوسرے تمام ادیان و مذاہب کے مقابلے میں سرفہرست نظر آتا ہے۔

لہٰذا قرآن مجید اور شریعت اسلامیہ نے معاشروں کی امنیت برقرار رکھنے کے لئے خاص قوانین مقرر کرتے ہوئے معاشرے کے نظم و ضبط کو خراب کرنے اور اجتماعی امنیت کو نقصان پہنچانے والے تمام عناصر کا سدِّ باب کیا ہے۔ اس سلسلے میں قوانین وضع کرنے کے علاوہ جو اہم ترین اقدامات کئے گئے ہیں اُن میں ایک انسانوں کے طرز تفکر کی اصلاح اور اُنہیں آداب معاشرت کی تعلیم دینے پر خصوصی توجہ دی گئی ہے اور اسلامی حکام کا اہم فریضہ قرار دیا گیا ہے کہ وہ عوام الناس کی تربیت کرکے اُن کو آداب معاشرت سے آگاہ کریں اور اُن پر اسلامی آداب کے مطابق زندگی گزارنے کا راستہ ہموار کریں اور معاشرے کی اصلاح کو ہمیشہ مدنظر رکھیں۔ "محاربہ" اور "افساد فی الارض" اسلامی فقہ کا ایک اہم ترین عنوان ہے کہ جس کے بارے میں قرآن کریم کی سورۂ مائدہ کی آیت ۳۳ میں حد مقرر کی گئی ہے۔ چنانچہ سورۂ مائدہ کی آیت میں محاربین اور مفسدین کے بارے میں آیا ہے:

"إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ"

ترجمہ: ''بیشک جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد انگیزی کرتے پھرتے ہیں (یعنی مسلمانوں میں خونریز رہزنی اور ڈاکہ زنی وغیرہ کے مرتکب ہوتے ہیں) ان کی سزا یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا پھانسی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ اور ان کے پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹے جائیں یا (وطن کی) زمین (میں چلنے پھرنے) سے دور (یعنی ملک بدر یا قید) کر دیئے جائیں۔ یہ (تو) ان کے لئے دنیا میں رسوائی ہے اور ان کے لئے آخرت میں (بھی) بڑا عذاب ہے۔'' (1)

اس آیت کے شان نزول کے بارے میں آیا ہے کہ مشرکین کی ایک جماعت خدمت رسول صلى الله عليه وآله وسلم میں پہنچی اور یہ لوگ مسلمان ہو گئے، لیکن مدینہ کی آب و ہوا انھیں راس نہیں آئی، اُن کے رنگ زرد ہو گئے اور وہ بیمار پڑ گئے۔ رسول اللہ صلى الله عليه وآله وسلم نے ان کی صحت کے پیش نظر حکم دیا کہ وہ مدینہ سے باہر ایک صحت افزا صحرائی علاقے میں چلے جائیں، جس میں زکوۃ کے اُونٹوں کو چرایا جاتا تھا، تاکہ اُونٹنیوں کا تازہ دودھ بھی اُنھیں میسر آ سکے۔ وہ صحت مند ہو گئے، لیکن پیغمبر اکرم صلى الله عليه وآله وسلم کا شکریہ ادا کرنے کی بجائے اُنھوں نے مسلمان چرواہوں کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے، ان کی آنکھیں نکال دیں، اُنھیں قتل کرنا شروع کر دیا، زکوۃ کے اُونٹ لوٹ لئے اور اسلام سے خارج ہو گئے۔ پیغمبر اکرم صلى الله عليه وآله وسلم نے حکم دیا کہ اُنھیں گرفتار کر لیا جائے اور جو سلوک اُنھوں نے چرواہوں سے کیا ہے، قصاص کے طور پر وہی ان سے بھی کیا جائے، لہٰذا اُن کی آنکھیں نکال دی گئیں، ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالے گئے اور اُنھیں قتل کر دیا گیا۔ تاکہ دوسرے لوگ ان سے عبرت حاصل کریں اور پھر کوئی اور ایسے انسانیت کش افعال کا ارتکاب نہ کرے۔ مذکورہ آیت ایسے ہی لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی جس میں ان کے بارے میں شریعت کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ (2)

محاربین اور مفسدین کی سزا

درحقیقت یہ آیت قتل نفس کے بارے میں حکم شریعت بیان کر رہی ہے۔ اس میں مسلمانوں کے خلاف مسلح ہو کر دھمکیاں دینے والوں بلکہ انھیں قتل کر کے ان کے مال و اسباب لوٹنے والوں کی نہایت سخت سزا بیان کی گئی ہے۔ لہٰذا اس آیت کے مطابق جو لوگ خدا اور پیغمبرؐ کے خلاف جنگ کے لئے اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں، ان کو ان چار سزاؤں میں سے کوئی ایک سزا دی جائے گی:

اول: وہ قتل کر دیئے جائیں۔ **دوم:** اُنھیں سولی پر لٹکا دیا جائے، **سوم:** ان کے اُلٹے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے جائیں اور **چہارم**، وہ جس علاقے میں رہتے ہوں اُنھیں وہاں سے جلاوطن کر دیا جائے۔

فقہائے اسلام نے قرآن مجید کی اسی آیت سے استنباط کرتے ہوئے محاربہ اور افساد فی الارض کے مصادیق کو اپنی فقہی کتب میں ذکر کیا ہے اور اس کے احکام ذکر کئے ہیں۔ البتہ ان دونوں عناوین ''محاربہ'' اور ''افساد فی الارض'' کے درمیان ترادف اور عدم ترادف کے بارے میں فقہاکے درمیان اختلاف نظر پایا جاتا ہے۔ اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف نظر پایا جاتا ہے کہ کیا محاربہ، افساد فی الارض کے مقابلے میں ایک مستقل جرم ہے یا نہیں؟ اس مقالے میں ان دونوں دینی مفاہیم کی لغوی و اصطلاحی وضاحت کی جائے گی اور ان کے درمیان رابطے اور نسبت کے متعلق فقہا کی آراء کو نقل کیا جائے گا۔

لغوی اور اصطلاحی مفہوم

محاربہ اور افساد فی الارض دونوں دینی اور قرآنی مفاہیم ہیں جن کے بارے میں فقہی اور شرعی بحث سے پہلے ان کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم جاننا ضروری ہے۔

ا۔ محاربہ

عربی زبان میں محاربہ، باب مفاعلہ سے مصدر ہے۔ جس کا مجرد مادہ ''حرب'' سے ''حارَبَ'' بروزن فاعَلَ ہے۔ جس کا معنیٰ جنگ و مقاتلہ اور قتل و غارت ہے۔ جیسا کہ المنجد میں ہے: '' حرب الرجل ای سلبه المال و ترکه بلاشئ۔''(3)

لسان العرب میں بھی حرب کے مقابلے میں سلم کو قرار دیا گیا ہے۔(4) فاضل مقداد کنز العرفان میں لکھتے ہیں:

''اصل الحرب السلب و منه حرب الرجل ماله ای سلبه فهو محروب و حریب۔۔۔''۔ لہٰذا لغت میں حرب کا معنیٰ قتل و غارت کرنا اور جنگ و ستیز کرنا ہے۔(5)

راغب اصفہانی لکھتے ہیں: ''الحرب معروف والحرب السلب فی الحرب، ثم قد سمی کل سلب حرباً ۔۔۔''(6) یعنی: حرب، جنگ میں غنائم کے تاراج و غارت گری کرنے کے لئے معروف ہے اور پھر ہر قسم کی غارت گری کو حرب کہا جانے لگا ہے۔

فقہی نقطہ نظر

فقہی نقطہ نظر سے فقہاء نے محاربہ کی بہت سی تعریفیں کی ہیں۔ لہٰذا فقہاء کی نظر میں جو شخص دوسروں کے ساتھ جنگ کرنے یا اُنہیں ڈرانے کے لئے اسلحہ نکالے تو اُسے محارب کہا جاتا ہے چونکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دوسروں کی جان یا مال لینے کا ارادہ رکھتا ہے اور اُن کی امنیت کو ختم کرنا چاہتا ہے۔ کبھی محاربہ، تجرید سلاح (یعنی اسلحہ نکالنے)، کبھی اسلحہ اُٹھا کر چلنے اور کبھی اسلحے کی نمائش کرنے سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے اور ان سب تعبیرات سے مراد ایک ہی ہے کہ انسان اسلحہ نکال کر دوسروں کو ڈرائے دھمکائے خواہ یہ کام کرنے والا کوئی تنہا شخص ہی کیوں نہ ہو البتہ وہ کھلے عام اسلحہ نکالے اور اس کی نمائش کرتا پھرے، محارب ہی سمجھا جائے گا۔ بعض کے نزدیک ہر اسلامی و شرعی حکم کی مخالفت اور ظلم و ستم اور تجاوز سے مراد محاربہ ہے۔ چنانچہ مشہور فقیہ جناب شیخ محمد حسن، صاحب جواہر، نے افساد فی الارض کی ”تجرید سلاح“ سے تفسیر کی ہے اور محارب کی تعریف میں لکھا ہے:

”و بالجملہ: فالمدار علی التجاهر بالسعی فی الارض بالفساد بتجرید السلاح و نحوہ للقتل او سلب المال و الاسر و نحو ذلك ماھو بعینہ محاربہ للہ و رسولہ؛“ (7)

جیسا کہ اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ نے افساد فی الارض کی سعی کرنے والے کو خدا اور رسولؐ سے محاربہ کرنے والے سے تعبیر کیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا اور رسولؐ سے محاربہ کرنے والا ہی بندگان خدا سے محاربہ کرتا ہے اور اُن سے محاربہ کرنے سے مراد تجرید سلاح یعنی اسلحہ نکالنا ہے اور اُنہیں ڈرانا ہے۔ اسی طرح امام خمینیؒ لکھتے ہیں:

”المحارب ھو کل من جرد سلاحه أو جهزہ لاخلافة الناس و ارادة الافساد فی الارض، فی بر کان او ر فی بحر ،فی مصر او غیرہ لیلاً او نهاراًولا یشترط کونه من أهل الريبة مع تحقق ما ذکر،ویستوی فیه الذکر وأنثی ---“ (8)

یعنی: ”محارب ہر اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنا اسلحہ برہنہ کرے یا اسے لوگوں کو ڈرانے اور زمین میں فساد پھیلانے کے لئے آمادہ کرے چاہے خشکی میں ہو یا سمندر میں، شہر میں ہو یا اس کے

علاوہ دن میں ایسا کرے یا رات کے وقت مذکورہ چیزیں اس میں پائی جانے کے بعد ضروری نہیں کہ وہ مشکوک افراد میں سے ہو، اس میں مرد اور عورت برابر ہیں۔"

قرآن مجید میں محاربہ کا استعمال

قرآن میں کلمہ حرب اور محاربہ چند معانی میں استعمال ہوا ہے:

الف: کافر ہو جانا: اللہ تعالیٰ سورۂ بقرہ کی آیت ۲۷۹ میں فرماتا ہے:

فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ

ترجمہ: "پھر اگر تم نے ایسا نہ کیا (سود خوری کو ترک نہ کیا) تو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے اعلانِ جنگ پر خبردار ہو جاؤ، اور اگر تم توبہ کر لو تو تمہارے لئے تمہارے اصل مال (جائز) ہیں، نہ تم خود ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔"

در حقیقت خدا اور رسول ﷺ کے ساتھ اعلان جنگ اور محاربہ کا معنی کفر اختیار کرنا ہے۔ علامہ طبرسی نے اس آیت کے ذیل میں "حرب" سے مراد خدا اور رسول ﷺ کے ساتھ دشمنی کو قرار دیا ہے۔ (9)

ب: جنگ و قتال: جیسا کہ سورۂ انفال آیت ۵۷ میں آیا ہے: "فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ" ترجمہ: "اگر آپؐ انہیں (میدانِ) جنگ میں پا لیں تو ان کے عبرت ناک قتل کے ذریعے ان کے پچھلوں کو (بھی) بھگا دیں تاکہ انہیں نصیحت حاصل ہو۔"

اسی طرح سورۂ مائدہ کی آیت ۶۴ میں آیا ہے:

كُلَّمَا أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

ترجمہ: "جب بھی یہ لوگ جنگ کی آگ بھڑکاتے ہیں اللہ اسے بجھا دیتا ہے اور یہ (روئے) زمین میں فساد انگیزی کرتے رہتے ہیں، اور اللہ فساد کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔"

اسی طرح سورۂ توبہ کی آیت ۱۰۷ میں بھی منافقین کی جانب سے مسجد ضرار کی تاسیس کو خدا اور رسول ﷺ کے ساتھ جنگ کے مترادف قرار دیا گیا ہے:

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِن قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

ترجمہ: "اور (منافقین میں سے وہ بھی ہیں) جنہوں نے ایک مسجد تیار کی ہے (مسلمانوں کو) نقصان پہنچانے اور کفر (کو تقویت دینے) اور اہلِ ایمان کے درمیان تفرقہ پیدا کرنے اور اس شخص کی گھات کی جگہ بنانے کی غرض سے جو اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) سے پہلے ہی سے جنگ کر رہا ہے، اور وہ ضرور قسمیں کھائیں گے کہ ہم نے (اس مسجد کے بنانے سے) سوائے بھلائی کے اور کوئی ارادہ نہیں کیا، اور اللہ گواہی دیتا ہے کہ وہ یقیناً جھوٹے ہیں۔" (10)

پھر سورۂ محمد کی آیت ۴ میں کفار کے ساتھ جنگ و پیکار کے سلسلے میں بھی کلمہ حرب جنگ و پیکار کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے: " حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا"۔

ج: **محراب مسجد:** سورۂ ص کی آیت ۲۱ میں "وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ" یعنی: "اور کیا آپ کے پاس جھگڑنے والوں کی خبر پہنچی؟ جب وہ دیوار پھاند کر (داؤد علیہ السلام کی) عبادت گاہ میں داخل ہو گئے۔"

اور سورۂ مریم کی آیت ۱۱ میں فرمایا: "فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا" ترجمہ: "پھر (زکریا علیہ السلام) حجرۂ عبادت سے نکل کر اپنے لوگوں کے پاس آئے تو ان کی طرف اشارہ کیا (اور سمجھایا) کہ تم صبح و شام (اللہ کی) تسبیح کیا کرو۔"

یہاں کلمہ محراب، مادۂ "حرب" سے اخذ ہوا ہے۔ جس کا معنیٰ عبادت گاہ ہے، جس کی مختلف وجوہات راغب نے مفردات میں ذکر کی ہیں۔

۲۔افساد

"افساد" مادۂ "فسد" سے لیا گیا ہے۔"فسد" لغت کی کتابوں میں تباہ ہونے، نابود ہونے، ختم ہونے، خراب ہونے کے معنیٰ استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا تباہی، آشوب، خرابی، شرارت اور بدکاری کو فساد ہی کہا جاتا ہے۔(11)

راغب اصفہانی نے مفردات میں فساد کا معنیٰ اس طرح ذکر کیا ہے: ''الفساد خروج الشئی من الاعتدال قلیلاً کان الخروج عنه او کثیراً یضاده الصلاح۔۔۔'' (12) یعنی: ''فساد سے مراد حد اعتدال سے نکلنا ہے خواہ کم ہو یا زیادہ اور اس کی ضد صلاح ہے۔''

فقہی نقطہ ٔ نظر

فقہاء نے افساد فی الارض کے عنوان سے کوئی مستقل باب منعقد نہیں کیا اور نہ ہی اس کی کوئی تعریف کی ہے۔ فقط بعض فقہی کتب کے کچھ حصوں خصوصاً حدود کے باب میں اس کے کچھ مصادیق ذکر کئے ہیں۔ منجملہ دوسروں کے گھر کو آگ لگانے (13) کفن چوری کرنے (14) آزاد شخص کو اغوا کر کے فروخت کرنے (15) غلاموں اور ذمیوں کو قتل کرنے کی عادت اپنانے کسی شخص کے مال کو دھوکہ دہی کے ذریعے ہتھیانے (16) وغیرہ کو افساد فی الارض کا مصداق قرار دیا گیا ہے۔ بعض فقہی کتب میں آیا ہے: ''الفساد ضد الصلاح وکل مایخرج عن وضعه الذی یکون به صالحا نافعاً یقال انه فسد'' یعنی: ''فساد صلاح کی ضد ہے اور جب کوئی چیز اپنی اصلی حالت سے نکل جائے کہ جس میں وہ ایک صالح اور نافع چیز تھی تو اُسے کہتے ہیں کہ یہ چیز فاسد ہو گئی ہے۔'' (17)

خصوصاً ''فی الارض'' کا معنیٰ واضح ہونے کے باوجود اس کے بارے میں دو احتمال پائے جاتے ہیں: پہلا یہ کہ فساد کے ارتکاب کا مقام یہی کرۂ ارض ہے اور اسی زمین پر ہی تمام فساد برپا ہوتا ہے۔ اس احتمال کی بناپر زمین پر فساد کا عنوان اُن تمام مفاسد کو شامل ہے جو اس زمین پر انجام پاتے ہیں۔ خواہ وہ چھوٹا سا گناہ ہی کیوں نہ ہو اور لوگوں کی نظر سے چھپ کر ہی کیوں نہ کیا جائے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''فی الارض'' کی قید اس فعل کا ارتکاب کرنے والے کے عمل کی وسعت سے کنایہ ہے یعنی؛ وہ پوری زمین پر فساد برپا کرنا چاہا رہا ہے۔ یہ احتمال مفسرین اور فقہا کے نظریئے کے ساتھ زیادہ مطابق رکھتا ہے۔

قرآن مجید میں کلمہ ٔ فساد کا استعمال

قرآن مجید میں کلمہ فساد چھ معنوں میں استعمال ہوا ہے:

الف: نافرمانی: ''وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ'' ترجمہ: ''اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ زمین میں فساد بپا نہ کرو، تو کہتے ہیں: ہم ہی تو اصلاح کرنے والے ہیں۔'' (18)

اس آیت میں منافقین سے خطاب ہے اور یہاں فساد سے مراد خدا اور رسولؐ کی اطاعت نہ کرنا ہے اور اصلاح کے مقابلے میں استعمال ہوا ہے۔ لہٰذا اصلاح سے مراد خدا اور اُس کے رسولؐ کی پیروی اور اطاعت ہے۔ پس مفسد وہ ہے جو خدا کی نافرمانی کرتا ہے اور مصلح وہ ہے جو امر مولا کا مطیع ہے۔

ب: ہلاک کرنا اور خون خرابہ کرنا: سورۂ اسراء کی ایک آیت میں آیا ہے: ''وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ''۔ یعنی: ''اور ہم نے کتاب میں بنی اسرائیل کو قطعی طور پر بتادیا تھا کہ تم زمین میں ضرور دو مرتبہ فساد کروگے اور (اطاعتِ الٰہی سے) بڑی سرکشی برتوگے۔'' (19)

اسی طرح سورۂ مومنون میں فرمایا: ''وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ'' یعنی: ''اور اگر حق (تعالیٰ) ان کی خواہشات کی پیروی کرتا تو (سارے) آسمان اور زمین اور جو (مخلوقات و موجودات) ان میں ہیں سب تباہ و برباد ہو جاتے۔'' (20)

ج: بارش کی کمی اور قحط:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

ترجمہ: ''بحر و بر میں فساد ان (گناہوں) کے باعث پھیل گیا ہے جو لوگوں کے ہاتھوں نے کما رکھے ہیں تاکہ (اللہ) انہیں بعض (برے) اعمال کا مزہ چکھا دے جو انہوں نے کئے ہیں، تاکہ وہ باز آجائیں۔'' (21)

د: قتل و غارت: ''وَقَالَ الْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ'' ترجمہ: ''اور قومِ فرعون کے سرداروں نے (فرعون سے) کہا: کیا تو موسیٰ اور اس کی (انقلاب پسند) قوم کو چھوڑ دے گا کہ وہ ملک میں قتل و غارت کرتے پھریں؟'' (22)

اسی طرح سورۂ مومن میں فرمایا: ''وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ '' ترجمہ: ''اور فرعون بولا: مجھے چھوڑ دو میں موسیٰ کو قتل کر دوں اور اسے چاہیے کہ اپنے رب کو بلا لے۔ مجھے خوف ہے کہ وہ تمہارا دین بدل دے گا یا ملک (مصر) میں فساد (قتل و غارت) پھیلا دے گا۔'' (23)

اور پھر سورہ کہف میں فرمایا: "إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ" ترجمہ: "بیشک یاجوج اور ماجوج نے زمین میں فساد (قتل وخون خرابہ) بپا کر رکھا ہے۔" (24)

ھ: ظلم وتجاوز اور فساد:

قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ

ترجمہ: "ملکہ صبا نے کہا: بیشک جب بادشاہ کسی بستی میں داخل ہوتے ہیں تو اسے تباہ و برباد کر دیتے ہیں اور وہاں کے باعزت لوگوں کو ذلیل و رسوا کر ڈالتے ہیں اور یہ (لوگ بھی) اسی طرح کریں گے۔" (25)

ی: جادو گری:

فَلَمَّا أَلْقَوْا قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُم بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ

ترجمہ: "پھر جب انہوں نے (اپنی رسیاں اور لاٹھیاں) ڈال دیں تو موسٰی (علیہ السلام) نے کہا: جو کچھ تم لائے ہو (یہ) جادو ہے، بیشک اللہ ابھی اسے باطل کر دے گا، یقیناً اللہ مفسدوں (جادو گروں) کے کام کو درست نہیں کرتا۔" (26)

ان آیات کے مطابق مفسد وہ شخص ہے کہ جو کسی شئی کو سلامتی اور اصلاح کی حالت سے نکال دے۔ لہٰذا سب سے بڑا مفسد وہ ہے جو لوگوں میں رعب اور وحشت پیدا کر دے اور اُن کی امنیت کو سلب کرنے کے لئے اسلحہ ہاتھ میں لے کر قتل و غارت اور جنگ و خون ریزی کرنا شروع کردے۔ جو لوگ معاشروں میں قتل و غارت کے ذریعے لوگوں کا سکون و چین چھین لیتے ہیں وہ ہی مفسد فی الارض ہیں اور معاشرے کے اعتدال کو ختم کرنے والے ہیں۔ لہٰذا ہر وہ جرم جو معاشرے کے اعتدال کو ختم کردیتا ہے فساد کہلاتا ہے۔ مثلاً معاشرے میں فحاشی و عریانی کے ذریعے اجتماعی اخلاق میں بگاڑ پیدا کرنا، رشوت اور کرپشن کے ذریعے معاشی نظام کو تباہ کرنا، دھوکہ فراڈ، اسمگلینگ، منشیات فروشی، لوگوں کو بے عفتی و فحاشی کی طرف ترغیب وغیرہ جیسے اعمال فساد فی الارض کہلاتے ہیں۔

محاربہ اور افساد کے درمیان نسبت

سورہٗ مائدہ کی ۳۳ ویں آیت میں ''محاربہ'' اور ''افساد فی الارض'' دو عنوان استعمال ہوئے ہیں کہ جو جرم محاربہ کی بنیادی دلیل ہے۔ جس کی وجہ سے یہ بحث شروع ہوئی ہے کہ آیا یہ دو الگ عناوین ہیں یا ایک ہی عنوان ہے؟ دوسرے الفاظ میں اس سے مراد یہ جاننا ہے کہ افساد اور محاربہ کے درمیان نسبت کیا ہے؟ کیا یہ نسبت تساوی ہے یا عموم و خصوص مطلق ہے؟ یعنی ہر محارب مفسد ہے، لیکن بعض مفسدین محارب نہیں ہیں، بنابریں ان دونوں کا موضوع جدا ہے۔ درحقیقت مسئلہ افساد فی الارض کی یہ اہم ترین بحث ہے۔ کیونکہ ان دونوں عناوین کے درمیان نسبت معلوم ہو جانے کے بعد ہی اس بات کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ مفسد کون ہے اور اس کی سزا کیا ہے؟

اس کے علاوہ ہم ان دونوں مفاہیم کے درمیان نسبت یا عدم نسبت کی دلیل قائم کرنے کے علاوہ یہ بھی جاننا چاہیں گے کہ فقہاء کے نزدیک ان دونوں کے درمیان تساوی یا عدم تساوی کا ملاک و معیار کیا ہے۔ کیونکہ فقہی کتب میں افساد فی الارض کے عنوان سے کوئی جدا باب قائم نہیں کیا گیا۔ لہٰذا ہم بطور کلی یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر فقہائے کرام '' افساد فی الارض'' کی بحث کو ''محاربہ'' کی بحث سے جدا انجام دیتے ہیں اور افساد فی الارض کے لئے کوئی قاعدہ معین کرتے ہیں تو اس سے پتا چلے گا کہ ان کی نظر میں افساد فی الارض اور محاربہ میں فرق ہے۔ لیکن اگر اُنھوں نے افساد کی بحث کو محاربہ کے عنوان کے تحت ہی ذکر کیا ہے تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ دونوں عنوان ایک ہی جرم کے ہیں اور یہ دو الگ جرم نہیں ہیں۔ لیکن ہمیں یہ بات بھی فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ ہم اپنے آپ کو ہر اُس چیز کا پابند نہیں کر سکتے کہ جس کے قدیم فقہاء معتقد تھے، بلکہ شرعی احکام کے مفاسد و مصالح واقعی، زمان و مکان کے تقاضوں کے تابع ہونے کی وجہ سے بعض اوقات ایسی شرائط اور حالات پیدا ہو جاتے ہیں کہ فقہاء کو قرآن و سنت سے اور دوسری شرعی ادلہ سے جدید احکام استنباط کرنا پڑتے ہیں تاکہ اسلامی معاشرے کو اجتماعی مشکلات سے نجات دلائی جاسکے۔

اس سلسلے میں بظاہر قدیم و جدید فقہاء کے نقطۂ نظر میں فرق ہے۔ قدیم شیعہ فقہی کتب میں سے کسی میں بھی ''افساد فی الارض'' کے بارے میں ''محاربہ'' سے جدا کسی مستقل عنوان کے تحت

کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ لٰہذا کچھ شیعہ فقہاء بعض جرائم کو افساد فی الارض قرار دیتے ہیں اور ان کے لئے سزائے موت تجویز کرتے ہیں مثلاً:

۱۔ شیخ مفیدؒ کتاب "المقنعۃ فی الاصول والفروع" میں لکھتے ہیں: اگر کوئی شخص کفن چوری کرنے میں مشہور ہو چکا ہو اور کم از کم تین بار اس فعل کا ارتکاب کرے اور حاکم کے چنگل سے بھاگ جائے تو حاکم اُسے قتل بھی کرسکتا ہے اور اس کے ہاتھ پاؤں بھی کاٹ سکتا ہے۔(27)

شیخ مفید کی جانب سے یہ حکم جرم کے تکرار کی سزا کے طور پر نہیں ہے، کیونکہ جرم کے تکرار کی سزا اس وقت قتل ہوتی ہے کہ جب مجرم کو پہلے دو بار سزا دی جا چکی ہو۔ حالانکہ وہ کہتے ہیں: جب کفن چور سزا سے فرار کرچکا ہو اور تیسری بار پکڑا گیا ہو۔ اسی طرح اُن کے نزدیک جو شخص زور اور طاقت کا مظاہرہ کرے اور حاکم کے چنگل سے بھاگ جائے تو وہ مفسد ہے اور وہ سزائے موت کا مستحق ہے۔

۲۔ شیخ طوسیؒ کتاب "النھایہ" میں لکھتے ہیں: انسان کو اغوا کرنا، افساد فی الارض ہے نیز کفن چوری کرنا بھی افساد فی الارض ہے اور اس کے لئے سزائے موت ہے۔(28)

۳۔ مشہور فقیہ جناب سلار کتاب "المراسم العلویہ" میں زہر بیچنے کے عادی شخص کو سزائے موت کا حقدار سمجھتے ہیں۔ البتہ خود زہر بیچنے میں کوئی ہرج نہیں ہے۔ ان کی جانب سے یہ حکم اُن کے زمانے کے خاص حالات کی نشاندہی کرتا ہے گویا اس دور میں لوگ زہر بیچنے والوں کی طرف سے ضرر اور نقصان اُٹھارہے تھے۔

۴۔ معاصر فقہاء میں سے آیت اللہ فاضل لنکرانیؒ لکھتے ہیں:

"کما أنّه یستفاد منه أنّ العناوین الموجبة للقتل کالزنا المقرون بالإحصان والزنا بالمحارم، واللواط مع الإیقاب، بل العناوین التی یکون القتل فیها فی المرتبة الثالثة أو الرابعة کلّها من مصادیق الفساد فی الأرض؛ لحکمه بانحصار القتل المشروع فی غیر القصاص بما إذا کان منطبقاً علیه عنوان الفساد فی الأرض، والوجه فیه واضح، فإنّه إذا کان مجرّد تجرید السلاح لإخافة الناس إفساداً، فلم لایکون الزنا المذکور واللواط وأمثالهما کذلك۔"

یعنی: "سورۂ مائدہ کی آیہ مجیدہ ۳۲ سے استفادہ ہوتا ہے کہ قتل کے موجب بننے والے تمام مجرمانہ عناوین زمین میں فساد کے مصادیق میں سے ہیں مثلاً زنائے محصنہ، محارم کے ساتھ زنا، لواط

وغیرہ اسی طرح وہ جرائم کہ جن کے مرتکبین کی تیسری یا چوتھی بار سزا قتل ہے۔ چونکہ آیت کا حکم ہے کہ فقط قصاص اور افساد کی صورت میں ہی قتل جائز ہے۔ اس قسم کے حکم کی دلیل واضح ہے چونکہ جب فقط لوگوں کو ڈرانے دھمکانے کی غرض سے اسلحہ اُٹھانا افساد فی الارض ہے تو زنائے محصنہ اور لواط وغیرہ کی وجہ سے افساد فی الارض کیوں نہیں ہو سکتا۔" (29)

۵۔آیت اللہ مؤمن کتاب "کلمات السدیدہ" میں لکھتے ہیں: یہ کہ مفسد فی الارض کی سزا جائز ہے چونکہ عقلی ارتکاز کے مطابق زمین سے مفسدین کے فساد کو دفع کرنے کے لئے اُن کو قتل کرنا ضروری ہے خصوصاً جب دفع فساد اسی قتل پر موقوف ہو۔(30)

اہل سنت کی فقہی کتابیں بھی شیعہ کتب فقہ کی طرح "افساد فی الارض" کے بارے میں مستقل بحث سے خالی ہیں۔ تمام کتب اہل سنت میں محاربہ یا قطع الطریق کے بارے میں بحث ملتی ہے۔ نیز اثبات محاربہ یا اس کی سزا یا محارب کی توبہ کی صورت میں اس کی سزا ختم ہونے کے متعلق بحث کی گئی ہے۔ البتہ بعض اوقات بہت جزئی صورت میں افساد فی الارض کے متعلق بھی اشارہ ملتا ہے اور کبھی ایک کلی قاعدے کی شکل میں افساد فی الارض کی بات کی جاتی ہے۔ (31)

البتہ بعض معاصر فقہاء محاربہ اور افساد فی الارض میں فرق کے قائل ہیں۔ اُن کی بعض عبارات واضح طور پر اس فرق کو ظاہر کرتی ہیں۔ جس سے کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہتا کہ اُن کے نزدیک جرم افساد اور محاربہ میں فرق ہے بلکہ افساد کا مفہوم محاربہ سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ پس ان کے نزدیک جرم افساد، محاربہ سے الگ ایک مستقل مفہوم رکھتا ہے۔ اس سلسلے میں معاصر مراجع تقلید سے کچھ استفتائات بھی کئے گئے ہیں جن کے جواب میں وہ واضح طور پر اس فرق کے قائل ہوئے ہیں۔ مثلاً ایک سوال یہ کیا گیا کہ آیا فقہی نقطۂ نگاہ سے محارب کے مفہوم اور مفسد فی الارض کے مفہوم میں فرق ہے؟ یا یہ سوال کہ مفسد فی الارض میں فی الارض سے کیا مراد ہے اور اس کا ملاک کیا ہے؟

ان دونوں سوالوں کے جواب میں آیت اللہ مکارم شیرازی لکھتے ہیں: محارب اُس شخص کو کہتے ہیں جو اسلحہ کے ساتھ لوگوں کو ڈرائے دھمکائے اور لوگوں کی جان، مال یا ناموس کے درپے ہو جائے اور معاشرے میں ناامنیت پیدا کرے اور مفسد فی الارض وہ شخص ہے کہ جو کسی معاشرے میں وسیع پیمانے پر فساد کا باعث بنے خواہ بغیر اسلحے ہی کے کیوں نہ ہو۔ جیسا کہ منشیات کے سوداگر اور فحشا پھیلانے والے مراکز ہیں۔(32)

محاربہ اور افساد فی الارض کے نقاط اشتراک و افتراق

جیسا کہ گزر چکا ہے کہ بعض فقہاء ان دونوں مفاہیم میں ترادف کے قائل ہیں اور بعض افتراق کے یعنی؛ ان دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت قرار دیتے ہیں۔ اسی فرق کو مد نظر رکھتے ہوئے ہر ایک نے ان دونوں مفاہیم کا اصطلاحی مفہوم ذکر کیا ہے اور ان کی تعریف کی ہے۔ لہٰذا اسی بنا پر ہم عنوان محاربہ اور افساد فی الارض کے نقاط اشتراک و افتراق کو مشخص کر سکتے ہیں۔

نقاط اشتراک

الف: ہر دو جرائم کا ارتکاب اسلامی نظام کی امنیت کو خراب کرنے کے لئے کیا جاسکتا ہے۔

ب: دونوں جرائم کا انفرادی طور پر بھی ارتکاب کیا جاسکتا ہے اور اجتماعی و گروہی شکل میں بھی۔

ج: دونوں جرائم کے ارتکاب میں مسلمان اور غیر مسلمان ہونے میں کوئی فرق نہیں۔

د: افساد فی الارض کا جرم بھی اسلحہ نکالنے، خوف اور وحشت ایجاد کرنے اور معاشرے کے امن عامہ کو ختم کرنے کے ذریعے انجام پاسکتا ہے۔

نقاط افتراق

الف: محاربہ کی شرط اسلحے سے استفادہ کرنا ہے، لیکن افساد فی الارض بغیر اسلحے کے بھی انجام پاسکتا ہے۔

ب: محاربہ میں ڈرانا و دھمکانا یا بعض فقہاء کے مطابق فقط ڈرانے دھمکانے کی نیت شرط ہے۔ لیکن افساد فی الارض میں ڈرانا یا ڈرانے کی نیت و قصد شرط نہیں ہے۔

ج: محاربہ میں ایک بار کا ارتکاب بھی کافی ہے، لیکن افساد فی الارض وسیع پیمانے پر انجام پانے کی صورت میں ہی جرم شمار ہوتا ہے۔

د: محاربہ میں مادی عنصر فقط اسلحہ اُٹھانا یا اُسے استعمال کرنا ہے جس کی وجہ سے محاربہ و قوع پذیر ہو جاتا ہے اور پھر اسلحہ کی یہ نمائش علنی بھی ہونی چاہیے۔ جبکہ افساد فی الارض میں مادی عنصر کبھی تو فعل کی صورت میں مادی کہلائے گا جیسا کہ جعلی نوٹ چھاپنا اور منشیات کی پیداوار اور اُسے پھیلانا ہے اور کبھی فعل ایک معنوی عنصر ہے مثلاً جنگ کی حالت میں افواج کو فرار کرنے اور دشمن کے سامنے ہتھیار رکھنے کی ترغیب و تشویق کرنا اسی طرح افساد فی الارض علنی ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔

ھ: محاربہ کا مقصد خوف اور وحشت پیدا کرنا اور لوگوں کی امنیت اور آزادی کو سلب کرنا ہے جبکہ افساد فی الارض کی تعریف میں وسیع پیمانے پر افساد کی شرط رکھی گئی ہے لہٰذا یہ جرم کی نوعیت سے تعلق رکھتا ہے کہ مفسدین کس قسم کا افساد کرنا چاہتے ہیں۔

*****

حوالہ جات

1۔ مائدہ، آیت ۳۳

2۔ شیرازی، آیت اللہ مکارم، تفسیر نمونہ، ج ۴، ص ۳۶۲، انتشارات دار الکتب الاسلامیہ، طبع ہفتم

3۔ المنجد فی اللغۃ، انتشارات اسماعلیان، مادہ حرب

4۔ علامہ ابن منظور، لسان العرب، ج ۳ ص ۱۰۰

5 ۔ فاضل مقداد، کنز العرفان، ج ۲، ص ۳۵۱ کتاب الحدود

6 ۔ راغب اصفہانی، مفردات، مادہ حرب

7۔ نجفی، شیخ محمد حسن، جواہر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۷۰

8۔ امام خمینی، تحریر الوسیلۃ، ج ۴، ص ۲۳۹، کتاب حدود، چھٹی فصل حد محارب مسئلہ :۱)

9۔ طبرسی، مجمع البیان، ج ۱۔۲، ص ۶۷۳

10۔ توبہ، آیت ۱۰۷

11 ۔ فرہنگ معین، فیروز اللغات مادہ فسد

12 ۔ مفردات راغب۔ مادہ فسد

13۔ طوسی، النھایہ، ج ۱۸۹۳، ۴، حلی، مختلف الشیعہ ج ۹، ص ۳۶۴
14 ۔الحلی ابن ادریس، السرائر، ج ۳، مطبعۃ موسسۃ النشر الاسلامی، قم ۱۴۱۰ھ
15۔ حلبی، الکافی فی الفقہ، ص ۴۱۲
16۔ طوسی، النھایہ، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۹۸۰ء ج ۴، ص ۲۴۳
17۔ محمد علی صابونی، روائع البیان، دار الاحیاء التراث العربی جلد اول، ص ۵۴۶
18۔ بقرہ، آیت ۱۱
19۔ بنی اسرائیل، آیت ۴
20۔ منون، آیت ۷۱
21۔ روم، آیت ۴۱
22۔ اعراف، آیت ۱۲۷
23۔ مومن، آیت ۳۶
24۔ کہف، آیت ۹۴
25۔ نمل، آیت ۳۴
26۔ یونس، آیت ۸۱
27۔ مروارید، علی اصغر، سلسلۃ الینابیع الفقہیۃ، ج ۲۳، ص ۴۲، موسسہ فقہ الشیعۃ، بیروت، ۱۴۱۰ھ
28۔ ایضاً، ص ۴۴
29۔ لنکرانی، آیت اللہ فاضل، تفصیل الشریعۃ، کتاب الحدود، ج ۶، ص ۶۳۹، مرکز فقہ الائمۃ الاطھار، قم، ۱۳۸۱ شمسی
30۔ قمی، آیت اللہ مومن، کلمات السدیدۃ فی مسائل جدیدہ، ص ۴۰۹، جامعۃ المدرسین، نشر اسلامی، ، ۱۴۱۵ھ
31۔ حسن مجیدی، فصلنامہ علمی پژوہشی مطالعات تفسیری شمارہ ۱۶، مقالہ: رابطہ "افساد فی الارض" با "محاربہ"
32۔ شیرازی، آیت اللہ مکارم، استفتاتات جدیدہ، ج ۳، ص ۳۵۶، سوال: ۹۸۶

دہشت گردی اور اس کا سدّ باب

غلام محمد جعفری *

ghulammuhammadphd@gmail.com

کلیدی کلمات: دہشت گردی، ارہاب، دین اسلام، یورپ

خلاصہ

زمانہ قدیم سے آج تک دہشت گردی کی کوئی متفقہ علمی تعریف سامنے نہیں آسکی۔ البتہ دہشت گردی کی تعریف کرنا اگر ناممکن نہیں تو کم از کم مشکل ضرور ہے۔ اس لفظ کی لغوی تشریح یوں ہوسکتی ہے کہ "خوف و ہراس پیدا کرکے اپنے مقاصد کے حصول کی خاطر ایسا طریقہ کار اختیار کرنا جس سے قصوروار اور بے قصور کی تمیز کے بغیر، وسیع پیمانے پر دہشت اور رعب واضطراب پھیلایا جائے۔ دنیا کے کسی بھی مذہب میں دہشت گردی کی کوئی گنجائش نہیں۔ عالمی سطح پر دہشت گردی کے فروغ کا سب سے بڑا محرک سیاسی ناانصافی ہے۔ قرآن مجید جس عہد اور جس معاشرے میں نازل ہوا اس کا سب سے تکلیف دہ پہلو دہشت گردی، لوٹ مار اور قتل و غارتگری تھی۔ عربی زبان میں دہشت گردی کو "ارہاب" کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ عصر حاضر کے نازک حالات میں اسلام ہی وہ واحد مذہب نظر آتا ہے جو اپنے دامن میں امن و سلامتی کا پیغام لئے ہوئے ہے؛ لیکن بسا اوقات اسلام کی صحیح ترجمانی نہ ہونے کی وجہ سے فرقہ وارانہ فسادات رونما ہونے لگتے ہیں۔ اسی بہانے سے دہشت گردی کو رواج ملنے لگتا ہے، اس کے سد باب کے لئے اسلام کی حقیقی تعارف کروانا ضروری ہے۔

---

*۔ ریسرچ اسکالر، شعبہ علوم اسلامی، جامعہ کراچی

دہشت گردی کیا ہے؟

زمانہ قدیم سے آج تک دہشت گردی کی کوئی متفقہ علمی تعریف سامنے نہیں آ سکی۔ ہر ایک کی نظر میں اس کی مختلف تشریح ہو سکتی ہے۔ دہشت گردی کی کوئی ایسی تعریف کرنا اگر ناممکن نہیں تو کم از کم مشکل ضرور ہے۔ اس لفظ کی لغوی تشریح یوں ہو سکتی ہے کہ "خوف وہراس پیدا کر کے اپنے مقاصد کے حصول کی خاطر ایسا طریقہ کار یا حکمت عملی اختیار کرنا جس سے قصوروار اور بے قصور کی تمیز کے بغیر، (عام شہریوں سمیت) ہر ممکنہ ہدف کو نشانہ بناتے ہوئے، وسیع پیمانے پر (جسمانی و نفسیاتی) دہشت اور رعب و اضطراب پھیلایا جائے۔" میرے خیال میں جب کوئی فرد، گروہ، ادارہ یا حکومت دوسروں کے بنیادی حقوق کا احترام کئے بغیر ان پر ماوٗرائے قانون اپنی مرضی، سوچ، نظریہ، پالیسی یا عقیدہ، دھونس دھمکی یا تشدد کے ذریعے زبردستی مسلط کرے اور بے جرم وخطاء کسی انسان کو قتل کرے، ظلم ڈھائے، خوف وہراس پھیلائے اور نہتے لوگوں پر حملہ کرے تو اسی کا نام دہشت گردی ہے۔

انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں دہشت گردی کی تعریف یوں کی گئی ہے دہشت گردی: "کسی سیاسی مقصد کے حصول کے لئے حکومت، عوام یا کسی فرد کے خلاف منظّم طور پر خوف وہراس یا ناقابل تصدیق تشدد کا نام ہے۔" (1)

نام سے ہی ظاہر ہے کہ دہشت گردی کا مطلب ڈرانا، دھمکانا اور خوفزدہ کرنا ہے۔ دہشت گردی کا مفہوم بہت وسیع ہے اور یہ اس وقت جنم لیتی ہے جب صبر و تحمل اور برداشت کے جذبات اور احساسات ناپید ہو جائیں۔ عملی شکل میں یہ ذہنی بھی ہوتی ہے اور جسمانی بھی۔ دہشت گردی عالمی بھی ہوتی اور مقامی بھی۔ اس میں ایک فرد بھی ملوث ہو سکتا ہے اور سینکڑوں لوگوں پر مشتمل گروہ بھی۔ جب ایک معاشرے کا طاقتور طبقہ یا گروہ جو مذہبی بھی ہو سکتا ہے، لسانی بھی ایک دوسرے کو زیر کرنے کے لئے دہشت گردی کا ہتھکنڈہ استعمال کرتا ہے تو اسے مقامی دہشت گردی کہتے ہیں۔ ایک ملک کی دوسرے کے خلاف جارحیت کو بھی دہشت گردی سے گردانا جا سکتا ہے۔ اسی طرح بعض طاقتور ممالک جب کمزور اور ترقی پذیر ممالک کے خلاف جارحیت کا ارتکاب کرتے ہیں تو اسے عالمی دہشت گردی قرار دیا جا سکتا ہے۔

جہاں تک مذہبی دہشت گردی کا تعلق ہے تو دنیا کے کسی بھی مذہب میں دہشت گردی کی کوئی گنجائش نہیں۔ خاص طور پر اسلام میں تو یہاں تک کہا گیا ہے کہ جس نے ایک شخص کی جان لی گویا اس نے پوری

انسانیت کو قتل کر ڈالا۔ اسلام تو برداشت اور تحمل کے اظہار کا دوسرا نام ہے۔ اور جہاں تک عالمی دہشت گردی کا سوال ہے تو اس سلسلے میں مغربی طاقتوں اور امریکہ کی جانب سے مسلمانوں کو شدید خطرات لاحق ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ عالمی سطح پر دہشت گردی کے فروغ کا سب سے بڑا محرک سیاسی ناانصافی ہے۔ فلسطین اور کشمیر کے علاوہ عراق اور افغانستان پر امریکی قبضہ نے مسلمانوں میں امریکہ اور یورپ کے خلاف نفرت کے جذبات پیدا کئے اور پھر پچھلی صدی میں برطانیہ نے ناانصافی سے کام لیتے ہوئے فلسطین اور کشمیر کے مسائل کھڑے کر کے دنیا کے امن وامان کو تہہ و بالا کر دیا۔

عصر حاضر میں تمام اقوام بالاخص مسلمان کئی قسم کی دہشت گردی کا شکار ہیں۔ جس میں مسلح دہشت گردی، سیاسی دہشت گردی، معاشی دہشت گردی، نظریاتی و فکری دہشت گردی نمایاں ہیں۔ ہمیں دہشت گردی کی ہر قسم کی نہ صرف بیخ کنی کرنا ہو گی بلکہ ان اسباب و ذرائع کا بھی خاتمہ کرنا ہوگا جو ان دہشت گردیوں کو پروان چڑھاتے ہیں۔

قرآن مجید جس عہد اور جس معاشرے میں نازل ہوا اس کا سب سے تکلیف دہ پہلو دہشت گردی، لوٹ مار اور قتل و غارتگری تھی۔ دہشت گردی، لوٹ مار اور لاقانونیت کا اندازہ اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ جزیرۃ العرب میں باضابطہ کسی حکومت کا وجود نہیں تھا، ایسے ماحول میں اللہ کی آخری کتاب قرآن کریم کے نزول کا آغاز ہوا، اس کی پہلی آیت میں علم اور قلم کی اہمیت کو اُجاگر کیا گیا اور یہ بھی بتایا گیا کہ تمام انسانوں کا مادۂ تخلیق ایک ہی ہے۔ علم انسان کو قانون کا پابند بناتا ہے۔ جہاں لوٹ مار، قتل و غارت اور دہشت گردی نے قانون کا درجہ حاصل کر لیا تھا، اسلام نے اس کو امن و سلامتی سے ہمکنار کیا۔

عربی زبان میں دہشت گردی کو ''ارھاب'' کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ قرآن نے ہر مسلمان کو یقیناً اس بات کی تعلیم دی ہے کہ ان کے پاس ایسی طاقت موجود رہنی چاہیئے کہ ان کے دشمنوں کو ظلم وجور کے ارتکاب کی ہمت نہ ہو اور وہ مرعوب رہیں، اس کو قرآن نے ''قوت مرہبہ'' سے تعبیر کیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: ''ان کے لئے جس قدر ممکن ہو طاقت اور گھوڑے تیار کر کے رکھو، تاکہ تم اس کے ذریعہ اللہ اور اپنے دشمن اور دوسرے لوگ جنہیں تم نہیں جانتے لیکن اللہ انہیں جانتا ہے مرعوب رکھ سکو۔'' قرآن کے اس بیان سے واضح ہے کہ طاقت دشمنوں کو مرعوب رکھنے اور ان کو ظلم وجور سے باز رکھنے کے لئے ہے نہ کہ بے قصور لوگوں کو نشانہ بنانے اور تباہی و بربادی پھیلانے کے لئے۔

اور جو لوگ مسلمانوں سے برسرِ پیکار نہ ہوں اور جن لوگوں نے ان کو گھر سے بے گھر اور شہر سے شہر بدر نہیں کیا، قرآن ان کے ساتھ حسن سلوک اور عدل و احسان کا حکم دیتا ہے، دہشت گردی میں اس بات پر توجہ نہیں دی جاتی کہ اصل ظالم کون ہے؟ بلکہ جو ہاتھ آ جائے اسے تشدد کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ اسلام نے اس کو قطعاً غیر اصولی اور غیر انسانی حرکت قرار دیا ہے۔ قرآن نے قاعدہ مقرر کر دیا ہے کہ ایک شخص کی غلطی کا بوجھ اور اس کی ذمہ داری دوسرے پر نہیں ڈالی جا سکتی۔

انسان جب غور کرتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ کسی معاشرہ میں دہشت گردی کے پنپنے کے اسباب میں ایک سبب ظلم و ناانصافی ہے، مظلوم اگر ظالم کا مقابلہ نہ کر سکے اور انصاف کے حصول سے محروم رہے تو اس میں انتقامی جذبات پیدا ہوتے ہیں اور جب وہ دیکھتا ہے کہ قانونی راستے بند ہیں تو غیر قانونی راستہ اختیار کر لیتا ہے اس لیے دہشت گردی کو روکنے کا سب سے مؤثر طریقہ یہ ہے کہ معاشرہ میں ظلم و جور کا دروازہ بند کیا جائے اور عدل و انصاف کو پوری طرح غیر جانبداری کے ساتھ نافذ کیا جائے تاکہ دہشت گردی پر آمادہ کرنے والے عوامل باقی نہ رہیں، اسی لئے اللہ تعالیٰ عدل وانصاف کا حکم دیتا ہے (2)

قرآن نے تاکید کی ہے کہ کسی قوم سے عداوت تم کو اس کے ساتھ ظلم و ناانصافی پر کمر بستہ نہ کر دے اور جادۂ عدل سے ہٹا نہ پائے۔ (وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا) (3) قرآن نے ان اسباب کو بھی روکنے کی کوشش کی ہے جو دہشت گردی کا موجب بنتے ہیں، زیادہ تر دہشت گردی کا سبب یہ بات ہوتی ہے کہ لوگ دوسروں کو جبراً اپنے مذہب و عقیدہ کا تابع بنانا چاہتے ہیں۔ قرآن نے صاف اعلان کر دیا ہے کہ دین کے معاملہ میں جبر و اکراہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے "لا اکراہ فی الدین" (4) اور دوسروں کے مذہبی مقتدا اور پیشواؤں کو برا بھلا کہنے سے بھی سختی کے ساتھ منع کیا ہے چونکہ کہ اس سے جذبات مشتعل ہوتے ہیں۔ (5)

اس وقت عالم اسلام اور مسلمانوں کے خلاف نہایت شدت کے ساتھ دہشت گرد ہونے کا پروپیگنڈہ کیا جارہا ہے حالانکہ خود مسلمان ملکی اور عالمی دہشت گردی کا نشانہ بنے ہوئے ہیں۔ مسلمان اگر اپنے ممالک میں اپنی مرضی سے اسلامی نظام حیات کو نافذ کرنا چاہتے ہیں تو اس کو شدت پسندی کا نام دے کر مداخلت کی راہ ہموار کی جاتی ہے۔

اسلام میں لوٹ مار، قتل وغارتگری اور دہشت گردی کی کوئی گنجائش نہیں بلکہ قتل و غارتگری اور دہشت گردی کے سدِّباب پر زور دیا گیا ہے۔ہاں یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ اسلامی معاشرے میں لوٹ مار، قتل و غارتگری اور دہشت گردی کا آغاز عہد رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں گستاخی رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہوا تھا یعنی دوسرے الفاظ میں قرآنی معاشرے میں قتل و دہشت گردی کا آغاز فتنہ خوارج سے ہوا۔

قرآنی معاشرے میں دہشت گردی اور قتل عام کے ذمہ دار بھی یہی لوگ ہیں آج بھی اسلامی ممالک میں لوٹ مار، قتل و غارتگری اور دہشت گردی جیسے جرائم میں ملوث افراد بھی خارجی ذہنیت رکھنے والے اور انہی کے پیروکار ہیں۔

قرآن کا بغور مطالعہ کیا جائے تو کئی مقامات پر ان خوارج کی علامات و بدعات ، فتنہ پرور روش ، سازشی کاروائیوں اور مسلح بغاوت کے بارے میں واضح ارشادات ملتے ہیں۔

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ (6)

ترجمہ: ”وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے اس (قرآن) میں سے صرف متشابہات کی پیروی کرتے ہیں۔۔۔“

حافظ ابن کثیر نے اس آیت کی تفسیر میں جو حدیث بیان کی۔اس میں فرمان رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مطابق اہل زیغ سے مراد ”خوارج“ ہیں۔(7)

يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (8)

ترجمہ: ”جس دن کئی چہرے سفید ہوں گے اور کئی سیاہ، تو جن کے چہرے سیاہ ہوں گے (ان سے کہا جائے گا) کیا تم نے ایمان لانے کے بعد کفر کیا؟ تو جو کفر تم کرتے رہے تھے سو اس کے عذاب کا مزہ چکھ لو۔“

امام ابن ابی حاتم، حافظ ابن کثیر، امام سیوطی وغیرہ نے سیاہ چہرے والوں اور ایمان کے بعد کفر کرنے والے (مرتدین) سے مراد فرمانِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مطابق ”خوارج“ لیا ہے۔(9)

وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ (10)

ترجمہ: ''اور زمین میں فساد انگیزی کرتے ہیں، انہی لوگوں کے لئے لعنت ہے اور ان کے لئے برا ٹھکانہ ہے۔

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ فرماتے ہیں:

''اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ فساد انگیزی کرنے والوں سے مراد الحروریہ (خوارج) ہیں۔'' (11)

اس آیہ کریمہ سے واضح ہے جو زمین میں فساد انگیزی کرتے ہیں، لعنت انہی لوگوں کے لئے ہے۔ جو زمین میں (یعنی مسلمانوں میں خونریزی، رہزنی و ڈاکہ زنی وغیرہ سے) فساد انگیزی کرتے ہیں ان کی سزا کے بارے میں ارشاد الٰہی ہے:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (12)

ترجمہ: ''بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور زمین میں (یعنی مسلمانوں میں خونریزی، رہزنی و ڈاکہ زنی وغیرہ سے) فساد انگیزی کرتے ہیں ان کی سزا یہی ہے کہ وہ قتل کیے جائیں یا پھانسی چڑھا دیے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹ دیے جائیں یا وطن کی زمین سے دور ملک بدر یا قید کر دیے جائیں۔ یہ (سزا تو) ان کے لئے دنیا میں ہے اور ان کے لئے آخرت میں (بھی) بڑا عذاب ہے۔''

امام طبری اس آیت کی تفسیر میں حضرت ابن عباس (رض) سے نقل کرتے ہیں:

''جس نے مسلم آبادی پر ہتھیار اٹھائے اور راستے کو اپنی دہشت گردی کے ذریعے غیر محفوظ بنایا اور اس پر کنٹرول حاصل کرکے لوگوں کا پرامن طور پر گذرنا دشوار بنا دیا تو مسلمان حاکم کو اختیار ہے چاہے تو ایسے فساد انگیزوں کو قتل کرے، چاہے پھانسی دے یا چاہے تو حسبِ قانون ہاتھ پاؤں کاٹ کر کوئی اذیت ناک سزا دے''۔(13)

پس اس قرآنی آیت کے مطابق اسلامی معاشرے میں لوٹ مار، قتل و غارتگری اور دہشت گردی کے سدِّ باب اور روک تھام کے لئے مفسدین کے قتل، پھانسی، حسبِ قانون ہاتھ پاؤں کاٹنے سے بھی گریز نہ کیا جائے۔

حضرت ابو سعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ بارگاہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں ذوالخویصرہ تمیمی نامی گستاخ شخص کی گستاخی بھی دراصل اس بدترین فتنے کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔

”عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: بَيْنَا النَّبِيُّ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم يَقْسِمُ ذَاتَ يَوْمٍ قِسْمًا فَقَالَ ذُوالْخُوَيْصِرَةِ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيْمٍ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، اعْدِلْ، قَالَ: وَيْلَكَ مَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ؟ ۔۔۔ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.“

یعنی: ”حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا: کہ ایک روز حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مالِ (غنیمت) تقسیم فرما رہے تھے تو ذوالخویصرہ نامی شخص جو کہ بنی تمیم سے تھا، نے کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! انصاف کیجئے۔ آپؐ نے فرمایا: تو ہلاک ہو، اگر میں انصاف نہ کروں تو اور کون انصاف کرے گا؟ حضرت عمرؓ نے عرض کیا: مجھے اجازت دیں کہ اس کی گردن اڑا دوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: نہیں، کیونکہ اس کے ساتھی بھی ہیں کہ تم ان کی نمازوں کے مقابلے میں اپنی نمازوں کو حقیر جانو گے اور ان کے روزوں کے مقابلہ میں اپنے روزوں کو حقیر جانو گے۔ وہ دین سے اس طرح نکلے ہوئے ہوں گے جیسے کمان سے تیر نکل جاتا ہے، پھر اس کے پیکان پر کچھ نظر نہیں آتا، اس کے پٹھے پر بھی کچھ نظر نہیں آتا، اس کی لکڑی پر بھی کچھ نظر نہیں آتا اور نہ اس کے پروں پر کچھ نظر آتا ہے، وہ گوبر اور خون کو بھی چھوڑ کر نکل جاتا ہے۔ وہ لوگوں میں فرقہ بندی کے وقت (اسے ہوا دینے کے لئے) نکلیں گے۔ ان کی نشانی یہ ہے کہ ان میں ایک آدمی کا ہاتھ عورت کے پستان یا گوشت کے لوتھڑے کی طرح ہلتا ہوگا۔“

حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ:

”میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے یہ حدیث پاک حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنی ہے اور میں (یہ بھی) گواہی دیتا ہے کہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھا جب ان

لوگوں سے جنگ کی گئی، اس شخص کو مقتولین میں تلاش کیا گیا تو اس وصف کا ایک آدمی مل گیا جو حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیان فرمایا تھا۔" (14)

حافظ ابن حجر عسقلانی میں لکھتے ہیں کہ اسی ذوالخویصرہ تمیمی کا ہم خیال گروہ ہی بعد میں خوارج کی صورت میں ظاہر ہوا۔(15)

امام بدرالدین العینی نے عمدۃ القاری۔۱۵: ۶۲ میں یہی مفہوم بیان کیا۔ بعد ازاں عہد عثمانی میں خوارج زیادہ کھل کر سامنے آئے اور عہد علوی میں باقاعدہ خوارج کی تحریک کا آغاز ہوگیا اور پھر قرآنی معاشرے میں دہشت گردی، لوٹ مار اور قتل و عام کا بازار گرم کیا گیا۔ دوسری طرف اسلام تو دنیا کے کسی بھی انسانی معاشرے میں بھی دہشت گردی، لوٹ مار اور قتل وغارتگری کی ہرگز اجازت نہیں دیتا۔ اسلام تو یہ ہے کہ خود قرآن میں اللہ فرماتا ہے:

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا (16)

ترجمہ: "اسی وجہ سے بنی اسرائیل کو یہ فرمان لکھ دیا تھا کہ جو کوئی کسی کو قتل کرے جب کہ یہ قتل نہ کسی اور جان کا بدلے لینے کے لئے ہو اور نہ کسی کے زمین میں فساد پھیلانے کی وجہ سے ہو تو یہ ایسا ہے جیسے اس نے تمام انسانوں کو قتل کر دیا اور جو شخص کسی کی جان بچالے تو یہ ایسا ہے جیسے اس نے تمام انسانوں کی جان بچالی۔"

بہر حال اللہ تعالیٰ نے ایک شخص کے قتل کو پوری انسانیت کا قتل قرار دیا ہے کیونکہ کوئی شخص قتل ناحق کا ارتکاب اسی وقت کرتا ہے جب اس کے دل سے انسان کی حرمت کا احساس مٹ جائے، نیز اگر کسی کو ناحق قتل کرنے کا چلن عام ہو جائے تو تمام انسان غیر محفوظ ہو جائیں گے، لہٰذا قتل ناحق کا ارتکاب چاہے کسی کے خلاف کیا گیا ہو، تمام انسانوں کو یہ سمجھنا چاہیئے کہ یہ جرم ہم سب کے خلاف کیا گیا ہے۔ حمران کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد باقر علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ کے اس قول (مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا... قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا) کے بارے میں سوال کیا کہ اس کے کیا معنی ہیں؟ تو امام علیہ السلام نے فرمایا: "اسے جہنم کے ایسے مقام میں رکھا جائے گا جہاں جہنمیوں کے عذاب کی آخری حد ہو گی گویا اگر وہ ساری انسانیت ہی کو قتل کر

ڈالے گا تو بھی اسی جگہ اسے عذاب ملے گا۔" میں نے عرض کیا: "اگر ایک اور انسان کو قتل کر ڈالے تو پھر؟ "آپؑ نے فرمایا: "اسے اس کا دوگنا عذاب ملے گا" (17)

قتل کی حرمت کے متعلق ایک اور جگہ فرمان الٰہی ہے:

"وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ" (18)

ترجمہ: "جس جان کو اللہ نے حرمت عطا کی ہے اسے قتل نہ کرو"۔

اسی طرح سورۃ الفرقان میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ (19)

ترجمہ: "اور نہ (ہی) کسی ایسی جان کو قتل کرتے ہیں جسے بغیرِ حق مارنا اللہ نے حرام فرمایا ہے۔"

ان آیتوں میں صرف مسلمانوں کے قتل کی ممانعت نہیں ہے بلکہ ہر اُس شخص کے قتل کی ممانعت ہے جس کی جان کو اللہ تعالیٰ نے حرمت بخشی ہے۔

حجۃ الوداع کے موقع پر آپ ﷺ نے اپنے عظیم خطبہ میں اس بات پر بھی زور دیا کہ کسی کا خون نہ بہایا جائے، چنانچہ ارشاد فرمایا:

"تمہارے خون، تمہارے مال اور تمہاری آبروئیں ایک دوسرے کے لئے ایسی ہی حرمت رکھتی ہیں جیسے تمہارے اس مہینے (ذی الحجہ) میں تمہارے اس شہر (مکہ مکرمہ) اور تمہارے اس دن کی حرمت ہے یعنی کسی شخص کو ناحق قتل کرنا کافروں اور گمراہوں کا کام ہے نیز ایک دوسرے کو کافر یا گمراہ کہہ کر قتل نہ کرنا" (20)

عصر حاضر کے نازک حالات میں اسلام ہی وہ واحد مذہب نظر آتا ہے جو اپنے دامن میں امن و سلامتی کا پیغام لئے ہوئے ہے ' لیکن بسا اوقات اسلام کی صحیح ترجمانی نہ ہونے کی وجہ سے فرقہ وارانہ فسادات رونما ہونے لگتے ہیں, حالانکہ دین اسلام فساد اور فسادیوں کی سختی سے مذمت کرتا ہے۔

اسلام میں قتل کی حرمت کی وجہ بیان کرتے ہوئے امام رضا علیہ السلام فرماتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ نے انسان کے قتل کو اس لئے حرام قرار دیا ہے کہ اگر اس کا قتل حلال ہوتا تو مخلوق میں فساد پیدا ہو جاتا، دنیا تباہ ہو جاتی اور سارا نظام بگڑ جاتا۔" (21)

مذکورہ مطالب کے بیان کا مقصد یہ نہیں کہ مسلمان ہی دہشتگرد ہیں؟ بالکل ایسا نہیں ہے کیونکہ 1790ء میں فرانسیسی انقلاب کے دوران 1793ء اور 1794ء کو دہشت کے سال قرار دیا گیا فرانسیسی انقلاب کے ان سالوں میں میکس ملن رابسپیری نے 5 لاکھ سے زائد افراد کو گرفتار کیا، جن میں سے چالیس ہزار کو قتل کیا گیا اور دو لاکھ سے زائد کو بھوکا رکھ کر مارا گیا تھا اس لئے ان سالوں کو دہشت کے سال قرار دیا گیا۔ یہ صرف ایک واقعہ نہیں ہے، اس جیسے مزید کئی واقعات ہیں جن کی طرف نہ تو ہمارا میڈیا دیکھتا ہے نہ ہی کسی کی توجہ جانے دی جاتی ہے۔ میڈیا مسلمانوں کے حق میں صرف اتنا کہتا ہے کہ "سارے مسلمان دہشت گرد نہیں لیکن سارے دہشت گرد مسلمان ہیں"۔

1880ء میں ثار الیکسزینڈر، سینٹ پیٹرزبرگ میں ایک بلٹ پروف گاڑی میں سفر کر رہا تھا اور وہاں دو دھماکے ہوئے پہلے دھماکے میں آس پاس کھڑے 21 افراد ہلاک ہوئے، دوسرے دھماکے میں ثار الیکسزینڈر خود ہلاک ہوا۔ ان دھماکوں کا ذمہ دار ایگناسی گرینویتسکی تھا جس کا تعلق روس سے تھا اور وہ مسلمان نہیں تھا۔

1886ء میں ہے مارکیٹ شکاگو میں ایک لیبر ریلی کے دوران دھماکا ہوا جس میں 12 افراد موقع پر ہلاک ہوئے، یہ حملہ تخریبیوں نے کیا تھا جن میں کوئی مسلمان نہیں تھا۔

6 ستمبر 1901ء کو امریکی صدر ولیم میکنلے لیون فرینک نامی ایک شخص کے ہاتھوں قتل ہوا، وہ مسلمان نہیں تھا۔

یکم اکتوبر 1910ء کو لاس اینجلس میں ٹائمز اخبار کی عمارت میں دھماکے میں 21 افراد ہلاک ہوئے، یہ دھماکہ دو عیسائیوں جیمز اور جازف نے کیا تھا وہ عیسائی تھے اور عیسائی، مسلمان نہیں ہوتے۔

28 جون 1914ء کو آسٹریا کے شہزادے اور اس کی بیوی کو قتل کیا گیا یہ کاروائی باسنیا کے کچھ لوگوں نے کی جو مسلمان نہیں تھے۔ 16 اپریل 1925ء کو بلگاریا کے صدر مقام صوفیا کی ایک چرچ میں دھماکہ ہوا جس میں دس ہزار اور پچاس افراد ہلاک ہوئے اور پانچ سو افراد زخمی ہوئے۔ یہ دھماکہ بلگاریا کی کیمونسٹ پارٹی نے کیا تھا اور وہ مسلمان نہیں تھے۔ 1934ء میں یوگوسلاویا کے بادشاہ کو قتل کیا گیا اور قاتل مسلمان نہیں تھا۔ 1961ء میں پہلا امریکی جہاز اغواء ہوا جس کا ذمہ دار ایک روسی تھا اور وہ مسلمان نہیں تھا۔ 1995ء میں اوکلاہوما کی وفاقی بلڈنگ میں 500 پاؤنڈ دھماکہ خیز مواد سے بھرا ایک ٹرک ٹکرایا جس کے نتیجے میں 500 سے زائد افراد زخمی ہوئے، اس دھماکے کے پیچھے عیسائی تھے، مسلمان نہیں۔

دوسری جنگِ عظیم کے بعد 1941ء سے لے کر 1948ء تک یہودیوں نے 259 سے زائد دہشت گرد کاروائیاں کیں اور جیسا کہ آپ جانتے ہیں یہودی سب کچھ ہو سکتے ہیں مسلمان تو بالکل نہیں ہو سکتے۔ 16 جولائی 1946ء کو کنگ ڈیوڈ ہوٹل میں کاروائی کی گئی جس میں 91 افراد قتل ہوئے جس میں 28 برطانوی، 41 عرب، 17 یہودی اور 5 دوسرے افراد شامل تھے۔ یہ حملہ مناخم بگین کی سربراہی میں ہوا تھا جسے بعد میں برطانیہ کا دہشت گرد نمبر ون کہا گیا، بعد میں اسی دہشتگرد نمبر ایک کو امن کا نوبل انعام ملا اور یہی دہشت گرد نمبر ایک اسرائیل کا وزیرِ اعظم بھی بنا۔ حیرت ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ مسلمان تھا؟

ہٹلر نے 60 لاکھ یہودیوں کو قتل کیا، فلسطینی مسلمانوں نے ان کو پناہ دی جس کا صلہ یہ ملا کہ یہودیوں نے فلسطینیوں کو ان کی اپنی سرزمین سے نکال باہر کیا اور اب جب وہی فلسطینی اپنا گھر واپس مانگتے ہیں تو وہ دہشت گرد اور شدت پسند ہیں۔ اسپین میں، جہاں اللہ اکبر کا نعرے کے ساتھ حملہ کرنے والوں کو مسلمان کہا جا رہا ہے، وہیں ای ٹی اے نامی ایک دہشت گرد تنظیم نے دہشت گردی کے 36 حملے کئے وہ مسلمان نہیں تھے۔ افریقہ میں مشہور دہشت گرد تنظیم جس کا نام لارڈز آف سیلویشن آرمی ہے جو نو عمر بچوں کو دہشت گرد کاروائیوں کے لئے استعمال کرتی ہے اور وہ سب عیسائی ہیں۔

آج مسلمانوں پر خود کش حملوں کا نام آتا ہے جبکہ سری لنکا کے تامل ٹائیگرز نے اس کا رواج عام کیا اور انہوں نے چھوٹے بچوں کو خود کش حملوں کے لئے استعمال کرنا شروع کیا تھا۔ 1984ء میں بھارتی سکیورٹی فورسس نے سکھوں کے گولڈن ٹیمپل میں کاروائی کی جس میں 100 سے زائد افراد کو قتل کیا گیا جس کے نتیجے میں بھارتی وزیرِ اعظم اندرا گاندھی کا قتل ہوا۔

ان تمام واقعات میں کہیں مسلمانوں کا نام نہیں، یہ وہ واقعات ہیں جو نائن الیون سے پہلے واقع ہوئے، اس کے بعد اسلام کو بدنام کرنے کی سازش شروع کی گئی، مسلمانوں کو مارا جاتا ہے، جب وہ اس کے خلاف آواز اٹھائیں تو ان کو دہشت گرد اور شدت پسند کہا جاتا ہے، فریڈم آف ایکسپریشن کا نام لے کر ان کی عزت کی دھجیاں اڑائی جاتی ہیں اور اگر وہ اسی فریڈم آف ایکسپریشن کا نام لے کر احتجاج کریں تو ان کو دہشت گرد کہا جاتا ہے۔ قوانین موجود ہیں لیکن ان کا استعمال اگر مسلمان کریں تو وہ شدت پسند ہیں۔

ہٹلر، ساٹھ لاکھ یہودیوں کا قاتل، وہ ایک عیسائی تھا، جوزف سٹالن نے 2 کروڑ افراد کو قتل کیا جن میں سے ڈیڑھ کروڑ کو بھوکا رکھ کر مارا گیا، یہ مسلمان نہیں تھا، چینی ماؤزے تنگ نے ڈیڑھ سے دو کروڑ افراد کا قتل

کیا وہ بھی مسلمان نہیں تھا، اٹلی کے موسّولینی نے چار لاکھ افراد کو قتل کیا، فرانسیسی انقلاب کے دوران دو لاکھ افراد کو ایک ایسے انسان نے قتل کیا جو مسلمان نہیں تھا۔

عراقی سابق صدر صدام حسین کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے لاکھوں افراد کو قتل کیا جبکہ امریکہ کے جارج بش نے اس کے خلاف کاروائی میں پانچ لاکھ بچوں کو قتل کر ڈالا کیا جارج بش مسلمان تھا؟ دہشت گردی کے خلاف جنگ میں صرف ایک اسامہ بن لادن کو لے کر لاکھوں افراد کو افغانستان میں قتل کیا گیا اور اب تک یہ سلسلہ جاری ہے، کیا امریکی، برطانوی اور نیٹو افواج مسلمانوں کے ہاتھ میں ہیں؟ لیبیا، مصر، عراق میں کتنے بے گناہ افراد کا قتل کیا گیا؟ آج کونسی طاقتیں داعش کے ذریعے مسلمانوں کا بے دریغ قتل و عام کر رہی ہے اور وہ کونسی مخفی طاقت ہے جو مسلمان ملک حجاز (سعودی عربیہ) کو ابھار کر اس کے ذریعے اسلامی ملک یمن پر آئے دن حملہ کیا جا رہا ہے اور ہزاروں مسلمان قتل ہو رہے ہیں۔ پاکستان میں آئے دن کتنے ڈرون حملے ہوتے ہیں۔

فرانس کے دارالحکومت پیرس میں 13 نومبر 2015ء کو خودکش حملہ آوروں نے پرامن شہریوں کو دہشت گردی کا نشانہ بنایا جس کے نتیجے میں 129 افراد جاں بحق اور تقریباً ساڑھے چار سو افراد شدید زخمی ہیں۔ یہ واقعہ افسوس ناک اور قابل مذمت ہے، اسے اسلام سے منسوب کرنا اور مساجد و مدارس کو اس کا ذمہ دار قرار دے کر انتقامی کارروائیوں کا ہدف بنانا ہرگز قرین انصاف نہیں ہے۔

اسلام امن و آشتی اور بنیادی انسانی حقوق کے تحفظ کا ضامن ہے۔ قرآن و سنت میں ہر متنفس کی جان کو محترم قرار دیا گیا ہے۔ قرآن نے ایک انسان کا ناحق قتل پوری انسانیت کے قتل کے مترادف قرار دیا ہے۔ کسی کا مذہب اور عقیدہ کوئی بھی ہو جب تک وہ کوئی ایسا جرم نہ کرے جس پر عقوبت، حد اور تعزیر لازم آتی ہے تو وہ بالکل بے گناہ شمار ہو گا۔ البتہ جب کوئی جرم کا مرتکب ہو تو ایسی صورت میں بھی کسی فرد یا تنظیم کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اسے سزا دے۔ قانون کو ہاتھ میں لینے کی اجازت اسلام نے کسی صورت نہیں دی۔ یہ حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے قوانین کے مطابق جرائم کو ختم کرنے کے لئے فیصلے صادر کرے۔ اسلام کے مطابق دوسرے مذاہب کے خداؤں کو کچھ نہ کہا جائے۔

جو لوگ اسلام کو اور مسلمانوں کو دہشت گرد کہتے ہیں ان کو چاہئے اسلام اور قرآن کا مطالعہ کریں۔ مسلمان اس نبیؐ کی اُمت ہیں کہ جنہوں نے جنگ کے دوران بھی انسانی حقوق کو پوری طرح ملحوظ رکھا۔

آج مغرب میں مساجد کو نشانہ بنایا جا رہا ہے اور قرآن کی توہین دل کی بھڑاس نکالنے کا ذریعہ بن چکی ہے۔
نبی اکرم ﷺ نے ہر جنگ کے موقع پر صحابہؓ کو یہ تلقین فرمائی کہ مقدسات یعنی کسی بھی مذہب کی عبادت گاہوں، ان کی کتب اور ان کے تمام دینی شعائر کو جنگی دستبرد سے محفوظ رکھا جائے۔ فی الحقیقت انسانیت کو تہذیب تو ملی ہی انبیائے کرامؑ سے ہے اور اس تہذیب واخلاق کی تکمیل، نبوت کی تکمیل کی طرح محمد رسول اللہ ﷺ پر ہوئی ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے جب خیبر کے قلعوں پر فتح پائی تو جو مالِ غنیمت ملا اس میں بڑی تعداد میں تورات کے نسخے بھی تھے، ہر چند کہ تورات تحریف شدہ کتاب ہے اور اس زمانے میں بھی یہود کے پاس جو تورات تھی، اس کا حقیقی تورات سے برائے نام ہی تعلق تھا۔ قرآنِ مجید میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ یہودیوں نے اللہ کے کلام کو خواہشاتِ نفس کے تحت اس حد تک بدل دیا تھا کہ حقیقت مکمل طور پر خرافات میں کھو گئی۔ اس کے باوجود چونکہ یہودیوں کے نزدیک تورات ان کی کتاب مقدس ہے اس لئے تورات کی کسی مسلمان نے کوئی بے حرمتی نہ کی۔
مسلمانوں کی پوری تاریخ میں کبھی بھی کسی مذہب کے مقدسات اور عبادت خانوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا گیا۔ اس کے مقابلے میں دیگر مذاہب کے پیروکاروں نے مقدسات اور عبادت خانوں کے علاوہ دیگر مذاہب کی کتبِ مقدسہ کی ہمیشہ بے حرمتی کی ہے۔ خیبر کے یہودیوں نے جب آنحضور ﷺ سے درخواست کی کہ تورات کے تمام نسخے انہیں واپس دے دیئے جائیں تو آپؐ نے ان کے مطالبے پر بلا تامل تمام نسخے ان کے حوالے کر دیئے۔
دہشت گردی اس وقت جنم لیتی ہے جب طاقتور ممالک اور قومیں اپنی قوت کے زعم میں دوسروں کے بنیادی حقوق پامال کرنا شروع کر دیتی ہیں۔ اس دہشت گردی کے ناسور کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنا اسی صورت میں ممکن ہے جب پوری دنیا میں مذہب، رنگ، نسل اور زبان سے بالاتر ہو کر انسان کو بطور انسان اس کے حقوق کی ضمانت دی جائے۔ جرم کوئی فرد کرے یا تنظیم، کوئی ریاست اس کی مرتکب ہو یا حکومت، اس کا سدِّ باب کرنا پوری انسانیت کی ذمہ داری ہے۔
نبی اکرم ﷺ نے اسلام کے بنیادی اصول بیان کرتے ہوئے واضح طور پر یہ فیصلہ سنایا کہ اسلامی ریاست میں ہر غیر مسلم کو اس کے بنیادی حقوق اور مذہبی آزادی حاصل ہے۔ اگر کوئی مسلمان حکمران یا شہری کسی غیر مسلم کا حق مارے گا تو میں قیامت کے دن اس مظلوم کی طرف سے ظالم کے خلاف اللہ کے دربار

میں استغاثہ کروں گا۔ ہم درد دل کے ساتھ اہل یورپ سے یہ کہتے ہیں کہ دہشت گرد کا کوئی مذہب نہیں ہوتا۔ وہ خواہ ناروے کا انتہا پسند قومیت پرست ہو یا امریکہ و یورپ کا شہری ہو، وہ نام نہاد مسلمان ہو یا کسی اور مذہب کا پیروکار ہو، اس کی پہچان بطور دہشت گرد ہونی چاہیے، نہ کہ وہ جس مذہب سے تعلق کا دعویٰ کرتا ہو، اس کو مورد الزام ٹھہرایا جائے۔

یورپ کے ہر ملک میں یہ مساجد اور ان کے ذمہ دار ملکی قوانین کے پوری طرح پابند اور وفادار ہیں۔ اگر کہیں جرائم کے جراثیم پروان چڑھ رہے ہوں تو ان کا ثبوت فراہم کرنا چاہیے اور عدالتی کارروائی کے ذریعے حقائق سامنے آنا چاہیں۔ ہمیں دہشت گردی اور قتل عام سے ڈر کر خاموشی اختیار کرنے کے بجائے اس ظلم کے خلاف ہر فورم پر آواز بلند کر کے اپنے زندہ ہونے کا ثبوت دینا ہو گا۔ اسی طرح اپنے ہمسایوں سے تعلقات بہتر بنانے ہونگے اور ایک دوسرے کے دکھ درد میں عملاً شریک ہونا ہوگا۔

بہر حال ہمیں مذہبی شدت پسندی کی حوصلہ شکنی کرنی ہوگی اور ایسے عناصر کا راستہ روکنا ہوگا جو معاشرے کو منافرت اور عدم برداشت کی طرف لے جارہے ہیں اور قرآنی معاشرے میں دہشت گردی، لوٹ مار اور قتل و غارتگری کے سدِّباب کے لئے تمام اہل دانش مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ فرقہ واریت اور دہشت گردی کے خلاف شعوری بیداری کی خصوصی مہم چلاتے ہوئے اہل اسلام کی فکری و عملی راہنمائی کریں اور ہر خاص و عام کو تلقین کریں کہ وہ جنونی انتہا پسندوں کے جھوٹے دعوؤں کو اسلام کی حقیقی تعلیمات کے آئینے میں دیکھتے ہوئے باہمی اتحاد و یگانگت جو ایک اسٹریٹیجی و حکمتِ عملی کے علاوہ شرعی ضرورت بھی ہے کو فروغ دینے کے لئے تبلیغ و تلقین کا فریضہ سرانجام دیں اور اسلامی تعلیمات کی گمراہ کن تشریح کر کے فتنہ فساد برپا کرنے والے افراد اور گروپوں کے باطل نظریات کے خلاف عوام الناس کو آگاہ کریں اور نوجوان نسل کو سمجھائیں کہ ہمارا مقدس دین اسلام امن و سلامتی کا پیغام دینے والا دین ہے جو کہ فتنہ فساد برپا کرنے کی سختی سے ممانعت کرتا ہے۔ موجودہ دور میں میڈیا بھی اصلاح معاشرہ اور دہشت گردی کے سدِّباب کے لئے اہم کردار ادا کر سکتا ہے۔ اسلامی ممالک کے میڈیا کو انتہا پسندی اور فرقہ واریت کے خلاف رائے عامہ کو بیدار اور منظّم کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

قرآنی معاشرے میں دہشت گردی، لوٹ مار اور قتل و غارتگری کے سدِّباب کے لئے عملی طور پر مسلمانوں کو متحد ہو کر تفرقہ و اختلاف سے بچنا ہوگا جیسا کہ سورہ نحل میں ارشاد ہوتا ہے:

'' وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا'' (22)

ترجمہ:''خبر دار اس عورت کی مانند نہ ہو جائے کہ جس نے اپنا سوت مضبوط کاتنے کے بعد پھر اُسے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا۔''

دوسری جگہ زجر و توبیخ کرتے ہوئے فرماتا ہے:

''وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ'' (23)

ترجمہ:''اور آپس میں جھگڑو نہیں ورنہ تمہارے اندر کمزوری پیدا ہو جائے گی اور تمہاری ہَوا اُکھڑ جائے گی۔''

دہشت گردی کے تاریخی پس منظر اور ان دہشت گردوں کی کاروائیوں کو بیان کرنے کا مقصد یہ تھا کہ ہمارے لئے یہ واضح ہو جائے کہ دہشت گردی کا یہ سلسلہ کئی صدیوں پر محیط ہے اور یہ کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بھی کسی حد اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس مسئلے کے حل کے لئے کس پیمانے اور کس نوعیت کے اقدامات کی ضرورت پڑ سکتی ہے۔

جہاں تک قرآنی معاشرے میں دہشت گردی کے سدِّ باب کرنے کی بات ہے تو اس سلسلے میں مندرجہ ذیل اقدامات کی ضرورت ہے۔

میدان جنگ ہو یا پُرامن حالات، عسکریت پسندی اور اس کے پروپیگنڈے کے خلاف ملکی اور بین الاقوامی سطح کے اقدامات کی ضرورت ہے۔ Pro-active approach کے ذریعے دہشت گردوں کا قلع قمع کرنے کے لئے فوجی آپریشن نہایت ضروری ہے۔ ماضی میں ان دہشت گردوں کو بنانے کے لئے بین الاقوامی سطح پر جس طرح کئی ممالک مشترکہ طور پر فنڈز اور اسلحہ مہیا کرتے تھے آج اُنہی ممالک پر مشتمل فوجی اتحاد تشکیل دے کر ان دہشت گردوں کے خلاف فوجی آپریشن کیا جا رہا ہے۔ اس سلسلے میں اُن کی پالیسی کے دو نہایت اہم پہلو ہیں۔

ایک پہلو یہ ہے کہ ان دہشت گردوں کو جڑ سے اکھاڑ کر نہ پھینکا جائے بلکہ صرف اُنہی دہشت گردوں کے خلاف فوجی آپریشن کیا جائے جو بین الاقوامی سطح پر اُن کے مفادات کو زک پہنچانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اس پالیسی کا علمبردار اور حمایتی سعودی عرب ہے جو اس بات کا خواہش مند ہے کہ دہشت گردوں کو صرف اُسی قدر نقصان پہنچایا جائے جس سے اس کی بین الاقوامی سطح پر سرگرمیاں ختم ہو سکیں

تاکہ یہ دہشت گرد علاقائی سطح پر اپنے مخالف مکاتب فکر کے خلاف دہشت گردی کی اپنی سرگرمیاں جاری رکھ سکیں۔اس طرح ایک زخمی سانپ کو اپنا غصہ علاقائی سطح پر اپنے مخالف مکاتب فکر کے خلاف نکالنے کے لئے چھوڑ دیا جائے۔

جبکہ اس پالیسی کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ بین الاقوامی سطح پر تمام ممالک چاہتے ہیں اگر اُن کے مخالف ممالک میں دہشت گردی ہو رہی ہے تو اُسی طرح جاری رہنی چاہیے لیکن اگر اس دہشت گردی کا رُخ اُن کے اپنے ملک کی طرف ہوتا ہے تو اس وقت اُنہیں تشویش لاحق ہو جاتی ہے۔اگر میں یہ دعویٰ کروں تو بیجا نہ ہوگا کہ اس وقت تمام ممالک اس پالیسی پر عمل پیرا ہیں اور اسی لئے سب مل کر ان دہشت گردوں کو قلع قمع کرنے کے لئے مشترکہ طور پر کوئی اقدام نہیں کرتے۔

ہر شخص اس حقیقت سے باخبر ہے کہ امریکہ نے جب مشرق وسطیٰ کی مذہبی دہشت گرد تنظیم داعش پر حملے کا فیصلہ کیا تو اُس سے پہلے صدر بارک اوباما نے سعودی فرمانروا کو فون کر کے اُس کی رضا مندی حاصل کی تو سعودی عرب نے بعض شرائط کے تحت اس فوجی آپریشن کے لئے گرین سگنل دیا، جس میں ایران کو اس اتحاد میں شامل نہ کرنا، جبکہ شام میں حکومت مخالف جنگجوؤں کو امریکی فنڈز اور اسلحہ ملنے کی شرط بھی شامل تھی اور ہم نے دیکھ لیا کہ ایک طرف امریکہ نے عراق میں حملے کا حتمی فیصلہ کیا تو دوسری طرف فوراً شامی حکومت کے مخالف جنگجوؤں کے لئے کانگریس نے امریکی امداد منظور کرلی۔

اگرچہ امریکی تزویراتی و دفاعی دانشوروں نے بین الاقوامی میڈیا میں سخت تنقیدی لہجہ اپناتے ہوئے صاف طور پر کہا کہ جب تک داعش کے خلاف عراق اور شام میں یکساں طور پر فوجی کاروائیاں نہیں کی جائے گی امریکہ اور اُس کے اتحادی اس عفریت کو مکمل طور پر شکست نہیں دے سکیں گے۔اس پالیسی کے پیچھے اُن کی یہی خواہش اور کوشش کار فرما ہے کہ جب تک یہ دہشت گرد اُن کے مخالف ملک یا ممالک کے مفادات کے خلاف ہیں تو یہ صورتحال جوں کی توں رہے۔

اسی طرح ملکی قوانین میں ضروری قانون سازی نہایت اہم ہے جس کے ذریعے ان دہشت گردوں کو گرفتار کر کے قرار واقعی اور فوری نوعیت کی سزائیں دی جا سکیں۔

تیسرے اقدام کے طور پر بِلا تخصیص تمام مذہبی مدارس کے نصاب میں بعض تبدیلیاں لانا ناگزیر ہے۔اسی طرح بِلا تخصیص تمام غیر ملکی فنڈز جو ان مذہبی مدارس کے لئے آ رہے ہیں ان پر نظر رکھی جائے۔ لیکن

یہاں اس نکتے کی وضاحت ضروری ہے کہ اس ملک میں یہ تمام اقدامات اب ناممکن نہیں تو نہایت مشکل ضرور ہیں۔ کیونکہ کئی ایسے مدارس ہیں جو اس وقت ایک ایمپائر کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔ وہ اقتصادی، دفاعی اور انتظامی طور پر خود کفیل ہو گئے ہیں۔ اگر اُن کے غیر ملکی فنڈز کو روکا بھی جائے جو بجائے خود ایک مشکل کام ہے تو پھر بھی ان مدارس کے لئے کوئی بڑی پریشانی کی بات نہیں۔ جب صورتحال یہ ہو کہ دہشت گرد بین الاقوامی طاقتور ممالک اور ملکی سطح پر حکومتوں کو اپنے مطالبات منظور کرنے پر مجبور کر رہے ہوں تو پھر دہشت گردی کا سدِّ باب موجودہ قوانین اور اقدامات کے ساتھ ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔

*****

حوالہ جات

1۔انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا، ص:۶۵۰

2۔ان اللہ یامر بالعدل والاحسان)　(النحل 90)

3۔المائدہ:۸

4۔البقرہ، آیت ۲۵۶

5۔الانعام ۱۰

6۔آل عمران۔۷

7۔ابن کثیر۔ تفسیر القرآن العظیم، ج ۱: ص ۳۴۷

8۔آل عمران۔۱۰۶

9۔ابن ابی حاتم۔ تفسیر القرآن العظیم، ج ۲: ص ۵۹۴

10۔الرعد: ۲۵

11۔ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۱: ص ۳۴۷

12۔المائدہ۔۳۳
13۔قرطبّی، الجامع الاحکام القرن، ج ۹: ص ۳۱۴
14۔طبری۔ جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج۶: ص ۲۱۴
15۔الاصابہ فی تمیز ،ج ۲: ص ۴۹
16۔المائدہ ۳۲
17۔فروع کافی جلد ۷ ص ۲۷۱
18۔الاسراء ۳۳
19۔الفرقان آیت ۶۸ اور ۶۹
20۔ صحیح بخاری۔ باب حجۃالوداع، صحیح مسلم۔ باب القسامۃ
21۔وسائل الشیعہ جلد ۱۹ ص ۶
22۔ نحل آیت نمبر ۹۲
23۔انفال، آیت :۴۶

فکری اور معنوی مالکیت (کاپی رائٹ)
(ایک فقہی تحقیق)

فرہنگ طہماسبی*
مترجم: سید حسنین عباس گردیزی*
hasnain.gardezi@gmail.com

کلیدی کلمات: ادبی و ہنری مالکیت، تجارتی، صنعتی مالکیت، فکری و معنوی مالکیت

خلاصہ

موجودہ مقالہ فکری یا معنوی ملکیت کے بارے میں ایک تحقیق ہے۔اس قسم کی ملکیت پر عام طور پر دو لحاظ سے گفتگو کی جاتی ہے اور ان میں سے ہر ایک کے مختلف نمونے ہیں جس میں سے ایک ادبی و ہنری ملکیت، اور دوسری صنعتی اور تجارتی ملکیت۔ اس مقالے میں کلی طور پر فکری و علمی ملکیت مد نظر ہے اور اس عنوان کے تحت زیادہ تر ادبی اور ہنری ملکیت یعنی حق نشر (Copy Right) پر بحث کی گئی ہے۔ مجموعی طور پر مقالے میں اس موضوع کا تاریخی پس منظر، فقہی اور قانونی نظریات پر توجہ دی گئی ہے۔ مغربی دنیا میں اس موضوع کے وسیع پہلوؤں پر توجہ دی گئی ہے۔ زیر بحث مسئلہ متقدمین کی فقہی کتب میں بالکل ذکر نہیں ہوا ہے اور سب متاخرین نے بھی اس مسئلہ پر گفتگو نہیں کی ہے۔اس لئے ضروری ہے استدلالات کو مضبوط بنانے کے لئے چند بنیادی اور کلیدی اصطلاحات کو بیان کیا گیا ہے جن میں حق، مال، ملکیت، معنوی یا فکری حق جیسی اصطلاحات شامل ہیں۔اس کے بعد ان حقوق کی خصوصیات ذکر کی گئی ہیں اور پھر ان کی اقسام کو بیان کیا گیا ہے۔

*۔فاضل ایرانی ریسرچ اسکالر۔
*۔مدرس جامعۃ الرضا، مدیر اعلیٰ مجلّہ نور معرفت، بارہ کہو، اسلام آباد

تمہید

موجودہ مقالہ فکری یا معنوی ملکیت کے بارے میں ایک تحقیق ہے اس قسم کی ملکیت پر عام طور پر دو لحاظ سے گفتگو کی جاتی ہے اور ان میں سے ہر ایک کے مختلف نمونے ہیں۔

ا۔ادبی و ہنری ملکیت، جو کہ صوتی (آڈیو) تصویری (ویڈیو) اور مکتوب و غیر مکتوب صورت میں ہو۔

۲۔ صنعتی اور تجارتی ملکیت۔جس میں تجارتی کمپنیوں اور اداروں کے نام، ان کے ٹریڈ مارک صنعتی ڈائزین، فنی ٹیکنیشین اور پیداواری فارمولے وغیرہ شامل ہیں۔

دور حاضر میں حقوق (Rights) کے باب میں بطور مختصر ہی سہی مگر بڑے دقیق انداز میں ان کی جزئیات کو بیان کیا گیا ہے اور ان میں سے ہر ایک جداگانہ تحقیقی مقالے کا عنوان بن سکتا ہے۔ اس مقالے میں کلی طور پر فکری و علمی ملکیت مدِّ نظر ہے اور اس عنوان کے تحت زیادہ تر ادبی اور ہنری ملکیت یعنی حق ناشر (Copy Right) پر بحث کی گئی ہے۔ مجموعی طور پر مقالے میں اس موضوع کا تاریخی پس منظر، فقہی اور قانونی نظریات پر توجہ دی گئی ہے۔ مغربی دنیا میں اس موضوع کے وسیع پہلوؤں پر توجہ دی گئی ہے۔

سابقہ: خلقت کی ابتداء سے ہی انسان اپنی فطرت اور مزاج کی بناء پر اپنی تھوڑی یا زیادہ محنت اور کوشش کی اہمیت کا قائل تھا اور جو کچھ وہ حاصل کرتا تھا وہ اپنے تصرف میں لاتا تھا اور دوسروں کو اس میں تصرف سے روکتا تھا۔ اس طرح سے یہ انسانی جبلت ذاتی ثروت و جمع پونجی اور اس سے متعلق احساس کے وجود میں آنے کا سبب بنی۔ یہ احساس فقط اس کے مادی اثاثوں تک محدود نہ تھا، بلکہ انسان نے جو اشعار کہے، جو مصوری اور نقاشی کی یا جو کچھ اس نے تحریر کیا، سب سے اس کا تعلق تھا۔ بعض افراد کے نظریے کے مطابق جب سے انسان نے قلم ہاتھ میں لینا سیکھا ہے، اس وقت سے اس میں یہ احساس اور جذبہ موجود تھا۔ اس بارے میں قدیم زمانے کے متعدد نمونے موجود ہیں؛ بطور مثال: افلاطون کے شاگرد ہوموڈور نے اپنے استاد سے استفادہ کرنے کے بعد اپنی یادداشت اور نوٹس کو سیسیل لے جاکر فروخت کردیا۔ یہ عمل افلاطون کی اجازت کے بغیر انجام دیا گیا۔ لہٰذا یہ نہ صرف اہل علم و ادب کی طرف سے قابل مذمت قرار پایا، بلکہ لوگوں کے غم و غصے کا بھی باعث بھی بنا۔(1)

یورپ میں یہ بحث و گفتگو نشأۃ ثانیہ (Renaissance) کے دور میں اُس فکری صنعتی انقلاب کے ساتھ شروع ہوگئی تھی جو خصوصی طور پر پرنٹنگ کی صنعت میں آیا تھا اور پہلی بار تحریروں کی حمایت کے آثار

ہمیں ان مراعات میں تلاش کرنے چاہیں جو یورپی حکمرانوں نے سولھویں (16) صدی عیسوی میں ناشرین اور کتب فروشوں کو دیں۔ جو ناشرین اور چھاپہ خانوں کے مالکین کی طرف سے موٗلفین کے حقوق پر ڈاکہ ڈالنے کا ذریعہ بن گئیں۔ یہ صورتحال یورپ میں دو صدیوں تک جاری رہی یہاں تک کہ 1709ء میں پہلی بار انگلستان میں ملکہ نے ایک قانون پاس کیا جس میں موٗلفین اور مصنفین کے حقوق کو تسلیم کیا گیا۔ اسی صدی کے اوائل میں فرانس میں بھی اسی طرح کا قانون منظور ہوا۔ پھر آہستہ آہستہ دیگر یورپی ممالک، لاطینی امریکہ اور ایشیا میں بھی اس طرح کے قوانین پاس کیے گئے۔ انیسویں صدی کے اواخر میں ذرائع ابلاغ میں وسعت اور علوم و فنون میں ترقی کی وجہ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قومی قوانین جامع اور کامل ہونے کے باوجود موٗلفین اور مخترعین کے معنوی اور فکری حقوق کی حفاظت نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ملکی سرحدوں سے باہر سوء استفادہ کرنے والے افراد مختلف ذرائع ابلاغ سے ادبی، فنی اور صنعتی چوری کے مرتکب ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس بارے دو طرفہ اور چند طرفہ اور آخر کار بین الاقوامی سطح پر صنعتی ملکیت اور مخترعین کے حقوق پر توجہ دی گئی اور صنعتی ملکیت (Industrial Property) کی حمایت میں 1883ء میں پیرس میں (Paris Convention for the Protection of Industrial Property) منعقد ہوئی۔ 1996ء میں اس کے اراکین کی تعداد 140 تھی۔ اسی طرح ادب و فنون کو وجود میں لانے والے موٗلفین اور فنکاروں کے حقوق کے بارے میں سوئٹزلینڈ میں 1886ء میں کنونشن کا انعقاد عمل میں لایا گیا۔ (Bern Convention for the Protection of Literary and Artistic work)۔ 1893ء میں مذکورہ دو بین الاقوامی کنونشن کے دفاتر کو آپس میں ادغام کر دیا گیا اس طرح فکری ملکیت (Intellectual Property) ادارے کا سنگ بنیاد رکھا گیا۔

اسلامی تہذیب و تمدن کی تاریخ میں تعلیم و تعلم اور پڑھنا لکھنا، ایمان اور عقیدے کے تحت لازمی قرار پایا ہے۔ پیغمبر اسلام ﷺ نے اپنی نبوت کے آغاز میں ہی دعوت علم کو ایک قابل قدر چیز قرار دیا۔ البتہ عالم اسلام میں خاص طور پر کتاب کی پیدائش کا کتابت حدیث سے گہرا تعلق ہے۔ جو کہ شریعت کی نظر میں بہت عظیم ذمہ داری تھی اور اس کا معتبر ہونا نقل کرنے والے کی دیانتداری سے وابستہ تھا۔ لہٰذا ہر کسی سے ہر کتاب قابل قبول نہ تھی، بلکہ اس میں موٗلف کی شخصیت کا اہم کردار تھا۔

دوسری صدی کے آخر میں جب علوم و فنون کے ترجمے کے تحریک وجود میں آئی جس کے ذریعے یونان، روم، ایران، ہندوستان اور دیگر مفتوحہ ممالک کے عقلی اور دیگر علوم پر مشتمل کتابوں کے عربی زبان میں ترجمے کیے گئے۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ تالیف، کتابت، نقل نویسی اور تذہیب (طلائی ملمع کے کام) ترقی یافتہ اور بہت زیادہ آمدنی والے پیشوں میں بدل گئے۔ اس طرح نقل نویسی (کسی کتاب کی نقول تیار کرنا) کے وقت تحریف، جعل اور دوسروں کے ترجمے کو اپنے نام سے لکھنے کی راہ ہموار ہو گئی۔ لیکن حکومت کی طرف سے مترجمین کی حمایت اور ملک کے مختلف حصوں میں کتابوں کی نقول بھیجنے کے لئے بہت سارے نسخہ برداروں کے حکومت کی خدمت میں ہونے کی وجہ سے یہ بات کافی حد تک زیر کنٹرول رہی اور ایسے واقعات بہت کم رونما ہوئے۔

دوسری طرف اس عقیدے کی بنا پر کہ دینی علوم و فنون کو پھیلانا ایک شرعی فریضہ ہے، اکثر مترجمین اور موٴلفین اُس سے حاصل ہونے والی آمدنی کو یا تو اہمیت نہیں دیتے تھے یا پھر حکومت کی طرف سے جو وظیفہ ملتا تھا اسی پر قناعت کر لیتے تھے اور اپنی تالیف یا ترجمے کے حق کو اپنے لئے محفوظ سمجھتے تھے اور بعض افراد تو اسے صراحت سے بیان کرتے تھے۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے نامور اور مشہور موٴرخ علی بن حسین مسعودی اپنی کتاب "مروج الذہب والمعادن الجواہر" کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

> "جو شخص میری کتاب کے کسی حرف کو تبدیل کرے یا اس کے کسی حصے کو حذف کرے یا واضح اور معلوم نکتے کو مٹا دے یا کسی کے حالات زندگی کو تبدیل کرے اور بالکل بدل دے یا اپنی طرف سے اس میں کچھ داخل کر دے یا میری تالیف کو کسی اور کی طرف منسوب کرے یا میرے کام میں کسی اور کو شریک کرے تو اللہ تعالیٰ اس پر اپنا غضب نازل فرمائے۔" (2)

ایران میں ادبی ملکیت کا سب سے پہلا معاہدہ 1309 ہجری شمسی میں ایران اور جرمنی کے درمیان طے پایا۔ اس کا پہلا قانونی اثر فصل نمبر 11 قانون سزا میں ذریعہ معاش میں دھوکا دہی اور جعل سازی کے باب میں بل نمبر 1310 کی صورت میں سامنے آیا۔ اسی طرح 1348 ہجری شمسی میں مولفین، مصنفین اور فنکاروں کے حقوق کی حمایت کا قانون منظور ہوا۔ پھر 1352 شمسی میں ترجمہ کتب کی اشاعت اور نشریات کے حقوق کا قانون مجلس شوریٰ ملی (قومی اسمبلی) سے پاس ہوا اور 1337 شمسی میں صنعتی ملکیت کے حوالے سے ایران پیرس کنونشن سے وابستہ ہو گیا۔

اسلامی انقلاب کی کامیابی کے بعد مؤلفین اور مخترعین کے حقوق کا مسئلہ پیچیدہ بحث کی شکل اختیار کر گیا۔ اس کی وجہ تحریر الوسیلہ میں امام خمینیؒ کا وہ فتویٰ تھا جس میں کہا گیا تھا کہ شریعت میں اس قسم کے حقوق ثابت نہیں ہیں۔ محکمۂ عدالت کے بعض قاضی صاحبان پہلے سے موجود قوانین کی بناء پر اس قسم کے معاملات میں ان کے حقوق کے ثابت ہونے کا حکم دیتے تھے اور بعض دوسرے امام خمینیؒ کے فتویٰ کی بنیاد پر ایسے حقوق کے عدم ثبوت کا فیصلہ دیتے تھے۔ اس طرح معنوی ملکیت (ادبی، فنی اور صنعتی حقوق) ایک جدید مسئلہ کے عنوان سے حکومت اور فقہا کی توجہ کا مرکز بن گئی۔

فقہی بحث میں وارد ہونے سے پہلے اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ زیر بحث مسئلہ متقدمین کی فقہی کتب میں بالکل ذکر نہیں ہوا اور سب متاخرین نے بھی اس مسئلہ پر گفتگو نہیں کی۔ اس لئے ضروری ہے استدلالات کو مضبوط بنانے کے لئے چند بنیادی اور کلیدی اصطلاحات کو بیان کیا جائے۔

حق (Right): اس کا لغوی معنی ثبوت ہے اور اصطلاح میں کسی عمل کو انجام دینے کے لئے قانون جو قدرت و طاقت افراد کو دیتا ہے اُسے حق کہتے ہیں۔ لہٰذا عمل کی آزادی حق کا بنیادی رکن ہے۔ اس کے برعکس، ہر حق ایک ذمہ داری اور مسؤلیت کو وجود میں لاتا ہے۔ مثلاً ملکیت کے مسئلہ میں مالک کو حق ملکیت حاصل ہے، دیگر افراد اس کے سامنے مکلّف اور ذمہ دار ہیں۔ (3)

ایک اعتبار سے حق کی دو قسمیں ہیں: مادی حق اور معنوی حق۔

اگر وہ چیز جو کسی کا حق ہے، مادی ہو یا مادی چیزوں کے فوائد میں سے کوئی فائدہ ہو، یا ان سے استفادہ کرنے (انتفاع) سے مربوط حق ہو، ان تمام صورتوں میں حق، مادی حق کہلاتا ہے اور اس کے علاوہ باقی حقوق کو معنوی حق کہا جاتا ہے۔ یہ تمام حقوق شرعی ہیں ان کے شرعی نہ ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے نہ کہ شرعی ہونے کے لئے۔ (4)

مال: قاموس اللغۃ میں اس کی یوں تعریف کی گئی ہے: المال ما ملکته من کل شیئ (5) یعنی: مال سے مراد ہر وہ چیز ہے جو کسی کی ملکیت ہو۔ اصطلاح میں اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جو قیمت رکھتی ہو اور عوض قرار پا سکتی ہو۔ اصولی طور پر ہر چیز کی ملکیت اس کے مفید ہونے پر منحصر ہے۔ اس کا مادی ہونا شرط نہیں ہے۔ پس ملکیت کا معیار اور پیمانہ یہ ہے کہ عقلا اس کے برابر عوض اور قیمت قرار دیتے ہوں۔

مالکیت: فقہ میں ملک کا مطلب قانونی قدرت اور تسلط ہے اور ملکیت صنعتی اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے(6) جو کہ حقیقت میں اعتبار عقلائی ہے یعنی جسے عقلاء معتبر قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی چیز کسی کے ہاتھ میں ہو اور وہ اس سے تعلق رکھتی ہو تو عقلاء اس کے اور اس کے ہاتھ میں جو چیز ہے، کے درمیان ایک تعلق اور رابطے کو معتبر سمجھتے ہیں اور یہ رابطہ اور تعلق اس چیز پر اس کے تسلط اور قبضے کا موجب بنتا ہے۔(7) بعض فقہا قبضے اور تسلط کے حق کو ملکیت کے احکام میں سے ایک قرار دیتے ہیں۔

معنوی یا فکری حق: یہ مادی، عینی اور ذمی حق کے علاوہ ایک قانونی اور غیر مادی(8) خصوصیت ہے جو مؤلف اور موجد کو حاصل ہوتی ہے اور اس کی حمایت اور فائدہ کے لئے ہوتی ہے۔(9) جو اس شخص کو اپنی فکری فعالیت اور ابتکار و ایجاد(Innovation) سے استفادے کا خصوصی بلاشرکت غیر اختیار دیتا ہے۔(10)

فکری و معنوی ملکیت

اس تمہید کے بعد اب ہم اصل بحث شروع کرتے ہیں: کوئی شخص ایک کتاب تالیف کرتا ہے یا کسی موضوع پر قلم فرسائی کرتا ہے یا کسی کتاب کا ترجمہ یا تصحیح کرتا ہے یا کوئی سافٹ وئیر بناتا ہے یا کسی سائنسی یا عقلی مسئلہ میں کوئی تحقیقی خاکہ یا منصوبہ تیار کرتا ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سب انسان ان امور کا احترام کرتے ہیں اور ان کاموں کو کرنے والا بطور مسلم اپنے کام کے بدلے میں اپنا عوض دریافت کرسکتا ہے۔ اختلاف وہاں پیدا ہوتا ہے جب تألیف اور اشاعت کے حق (کاپی رائٹ) کی بات درمیان میں آتی ہے۔ کیونکہ عامل یہ سمجھتا ہے کہ مذکورہ کام اس کی فکری کوشش کا نتیجہ ہے لہٰذا اس کی اشاعت یا عدم اشاعت یا اشاعت اور چھاپ کے طریقہ کار یا کتنی دفعہ اشاعت ہو اس بارے میں صرف وہی فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ پس اُسے یہ حق حاصل ہے کہ ان میں سے کوئی بھی چیز کسی دوسرے کے سپرد کرنے کے بدلے میں قیمت یا عوض وصول کرسکتا ہے۔ امام خمینیؒ تحریر الوسیلہ میں جدید مسائل کے باب میں زیر بحث مسئلہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"لوگوں کے درمیان جو حق ناشر کے عنوان سے مشہور ہے اس کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے اور کسی قید اور شرط کے بغیر لوگوں کا اپنے اموال پر تسلط اور قبضہ کا زائل ہونا جائز نہیں ہے اور صرف "جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں" کا جملہ لکھنے سے کوئی حق پیدا نہیں ہوتا اور اس سے دوسروں پر کوئی ذمہ داری عائد

نہیں ہوتی۔ پس دوسرے لوگ اسے چھاپ اور کاپی کر سکتے ہیں اور کوئی انہیں اس عمل سے منع نہیں کر سکتا۔ نیز یہ جو ایجاد کرنے والوں کے لئے "ثبت اختراع" مشہور ہے اور دوسروں کے لئے اس کی کاپی کرنا اور اس اختراع اور ایجاد کی پروڈکشن کو ممنوع قرار دیا گیا ہے، اس کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے اور لوگوں کو اس کی کاپیاں کرنے، خرید و فروخت کرنے اور اس سے کمائی کرنے سے نہیں روکا جا سکتا۔ کسی کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ دوسرے کو اپنے اموال پر تسلط و کنٹرول سے منع کرے۔ اسی طرح یہ جو مشہور ہے کہ "ایک جنس یا کئی اجناس کی تجارت کا کسی خاص کمپنی، ادارہ یا چند تاجروں سے مخصوص ہونے یا اس قسم کی دوسری اشیاء کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے لہٰذا دوسروں کو حلال تجارت اور صنعت سے روکنا اور اُسے چند افراد میں منحصر کر دینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اجناس کی قیمت مقرر کرنا اور اس سے زیادہ قیمت پر فروخت کرنے پر پابندی لگانا بھی جائز نہیں ہے۔ البتہ مسلمانوں کے والی اور امام کو یہ اختیار ہے کہ مسلمانوں کے امور میں مصلحت کے پیش نظر اجناس کی قیمتیں مقرر کر سکتا ہے، صنعت و تجارت کو چند افراد سے مخصوص اور منحصر قرار دے سکتا ہے۔ اس کے علاوہ جو بھی معاشرے کے نظم و انضباط اور مصلحت میں ہو اُسے انجام دے سکتا ہے۔"(11)*

آیت اللہ صافی گلپائیگانی اپنی رائے اس طرح بیان کرتے ہیں: حق طبع (اشاعت) حق تألیف اور حق اختراع جیسے مفاہیم اور اصطلاحات جن کی جدید بنائے گئے قوانین میں تعریف کی گئی ہے، کو میں اسلامی احکام پر تطبیق نہیں دے سکا ہوں اور یہ امور "معاملات" میں سے بھی نہیں ہیں کہ "اوفوبالعقود" جیسی عمومی ادلہ سے استدلال اور تمسک کیا جا سکے اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ ایک عرفی حق ہے (لوگوں کے درمیان رائج اور عام ہے) جیسے حق تحجیر اور حق السبق عرفی حقوق ہیں۔ ان سے شارع مقدس نے منع نہیں فرمایا جس سے شارع کی رضا منکشف ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارع کی عدم ممنوعیت

---

* ۔ مؤلف نے امام خمینی کی جس کتاب کا حوالہ دیا ہے، اس میں یہ بحث موجود نہیں ہے۔ لیکن اس فتویٰ کا امام خمینی کی طرف اسناد ظاہرا درست ہے جیسا کہ بعد میں حضرت آیۃ اللہ فاضل لنکرانی کے بیانات کے ضمن میں بھی امام خمینی کی طرف اس فتوی کو منسوب کیا گیا ہے۔ تاہم ہمیں امام کے فتویٰ کا حوالہ میسر نہیں آ سکا۔ (مترجم)

صرف ان عرفی حقوق کے بارے میں شرعی ہونے کی سند اور دلیل بن سکتی ہے جو شارع کے دور میں متعارف تھے، لیکن اس سے ادلہ لفظیہ اطلاق اور عموم کی طرح کا استفادہ نہیں ہو سکتا۔ شارع مقدس کے زمانے میں بھی تألیف، تخلیق ایجاد اور دریافت تھی، لیکن موئف، محقق، موجد اور مخترع کے لئے کوئی حق محسوب نہیں ہوتا تھا اور شارع نے بھی اُسے معتبر نہیں سمجھا۔ دوسرے الفاظ میں "عدم اعتبار" پر بنا تھی خواہ اس معنی میں ہی کیوں نہ تھی کہ اس مسئلہ کی طرف توجہ اور التفات نہیں تھی اور اس پر مترتب ہونے والے حقوق کی کوئی معاشرتی حیثیت نہیں تھی اور شارع مقدس نے بھی عرف کی عدم تشریع کی روش کو برقرار رکھا۔ پس مذکورہ باتوں کی روشنی میں ذکر شدہ حقوق کی مشروعیت ثابت نہیں ہوتی۔ اگرچہ ان حقوق پر مترتب ہونے والے چند احکام اور اثرات کو عقد (شرعی معاملہ اور معاہدہ) کے ضمن میں حاصل کیا جاسکتا ہے، لیکن وہ اہم مقاصد جن کا دعویٰ ان حقوق کے مدعیان کرتے ہیں صرف شرط کرنے سے پورے نہیں ہوتے۔ ان میں بعض صحیح اغراض و مقاصد جو ان حقوق کے ثابت کرنے میں مدِّ نظر ہیں، کے حصول کا راستہ یہ ہے کہ جامع الشرائط فقیہ اپنی ولایت کے بل بوتے پر عمومی مفادات اور مصلحتوں کو نظر میں رکھتے ہوئے ہر تخلیق یا اشاعت یا تألیف اور نشر واشاعت یا اس تخلیق کی کاپی کرنے یا اس تالیف کو چھاپنے کو الگ الگ دیکھے اُسے معین مدت تک محدود کرے یا پابندی لگائے۔ بدیہی ہے کہ اس سے "حقوق" میں مدِّ نظر مقاصد پورے نہیں ہوتے، بلکہ یہ عام مشاغل میں شامل ہو جاتے ہیں اور یہ سب ولایت فقیہ کے دائرہ اختیار میں آتے ہیں۔ (12)

آیت اللہ شہید مطہری کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ صنعتی مالکیت بالخصوص ایجادات اور تخلیقات کے حوالے سے اشتراکی مالکیت کے قائل نظر آتے ہیں۔ اپنے نظریے کی وہ یوں وضاحت کرتے ہیں:

"پیداواری مشینریز معاشرے کی ترقی کا مظہر ہیں اور ان کی پیداوار کو سرمایہ کی غیر مستقیم پیداوار حساب نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یہ موجد کے شعور و علم اور اعلیٰ ذہانت کی بالواسطہ پیداوار ہے اور شعور و علم اور اعلیٰ ذہانت کے ماحصل کا کوئی ایک شخص مالک نہیں ہو سکتا۔ اس کا تعلق اشخاص سے نہیں ہو سکتا بلکہ خاص موارد میں یہ مالکیت اشتراکی ہے جو یہ تقاضا کرتی ہے کہ مذکورہ موارد میں بھی مشترکہ اور اجتماعی ملکیت ہو نہ کہ انفرادی ملکیت۔" (13)

اس بناء پر موجد اور مخترع کا حق وہی معاوضہ ہے نہ کہ دیگر اموال کی طرح ایجاد اور تخلیق کی ملکیت اس کا حق ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس چیز کو اکیلا یہ شخص وجود میں نہیں لایا بلکہ طبیعت اُسے وجود میں لائی ہے یا معاشرہ سبب بنا ہے نیز یہ دو عوامل بھی کسی خاص شخص کے لئے ان کو وجود میں نہیں لائے یعنی اس ایجاد سے ایک فرد کا نہ تو فاعلی تعلق ہے اور نہ ہی اس سے غائی رابطہ ہے۔(14)

آیت اللہ سید محمد صادق روحانی کا نظریہ ہے کہ مالکیت حقوقی کا مطلب یہ ہے کہ کسی فرد کا ایسی چیز پر کنٹرول اور قبضہ جسے معاشرے کی ضرورت کے اعتبار سے عقلاء نے حقیقی (انفرادی) اور حقوقی (قانونی) اشخاص کے لئے معتبر قرار دیا ہے۔ لہٰذا جو بھی شخص کوئی بھی تالیف یا تصنیف کرتا ہے کیونکہ یہ اس کے فکری کام کا نتیجہ ہے لہٰذا وہ اس کا مالک اور صاحب اختیار ہے البتہ اس کی ملکیت مطلق نہیں ہے اور اس سے معنوی استفادہ اور تصرفات کی حرمت اور ان کے ممنوع ہونے پر دلیل نہیں ہے جو چیز جائز نہیں ہے وہ موئف مصنف کی اجازت کے بغیر اس کی کاپی کرنا اور شائع کرنا ہے، ایسی صورت میں مؤلف مصنف اپنے حق کا مطالبہ کرسکتا ہے۔(15)

بعض دیگر افراد اس طرح کی مالکیت (فکری اور معنوی مالکیت) پر اس دلیل کی بناء پر اعتراض کرتے ہیں کہ معنوی حقوق کو قانونی شکل دینے کا اثر یہ ہوگا کہ ادبی، ثقافتی اور علمی شاہکار اور فن پارے تخلیق کرنے والے پیسوں کے بغیر معاشرے کے حوالے نہیں کریں گے۔ اس طرح معاشرے کو نقصان اٹھانا پڑے گا۔ مثلاً بجلی کی طرح کوئی چیز ایجاد ہوتی ہے اور اس کا موجد اُسے بہت زیادہ قیمت کے عوض دینا کے حوالے کرنا چاہے تو ظاہر ہے کہ معاشرے کا ایک بہت بڑا حصہ اس سے استفادہ اور بہرہ مند ہونے کی طاقت و توانائی نہیں رکھتا، نتیجہ کے طور پر امیر اور غریب کے درمیان فرق روز بروز بڑھتا چلا جائے گا اور اس بات پر شارع مقدس ہر گز راضی نہیں ہوگا اور درج ذیل آیت کے مصداق قرار پائیں گے:

"إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَـٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ"(16)

ترجمہ: "بیشک جو لوگ ہماری نازل کردہ کھلی نشانیوں اور ہدایت کو چھپاتے ہیں اس کے بعد کہ ہم نے اسے لوگوں کے لئے (اپنی) کتاب میں واضح کردیا ہے تو انہی لوگوں پر اللہ لعنت بھیجتا ہے (یعنی انہیں اپنی رحمت سے دور کرتا ہے) اور لعنت بھیجنے والے بھی ان پر لعنت بھیجتے ہیں۔"

پیغمبر اکرم ﷺ نے بھی فرمایا ہے: جو شخص بھی کسی چیز کا علم رکھتا ہو اور وہ اُسے چھپائے تو قیامت کے دن آگ کی لگام ڈال کر اُسے لایا جائے گا۔(17)

یہ تھے حقوق معنوی کی مشروعیت کے مخالفین یا اس نظریے پر اعتراض اور تنقید کرنے والوں کے نظریات اور آراء جنہیں اجمالی طور پر بیان کیا گیا ہے۔ یہاں پر مذکورہ بالا آراء میں سے ہر ایک کے جواب دینے کی بجائے مذکورہ حقوق کی شرعی حیثیت (مشروعیت) کی بنیادوں (مبانی) کو بیان کیا جائے اور مندرجہ بالا اعتراضات کے جواب خود بابصیرت قارئین پر چھوڑ دیتے ہیں۔

الف: عقل کا حکم اور بنائے عقلاء

بعض افراد کی رائے کے مطابق پوری تاریخ میں مالکیت کا سرچشمہ "طاقت" رہا ہے، قدرت و طاقت اور زور "مالکیت" کی پیدائش کا باعث بنی ہے لیکن اگر ہم عقل سلیم کی طرف رجوع کریں تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ زور و طاقت کے مالکیت ایجاد کرنے سے پہلے فطرت اور ضمیر اس کو ناقابل انکار امر سمجھتا ہے۔(18) اس بنا پر مالکیت کی بنیاد فطرت انسانی میں موجود ہے اور عقلاء عقلی تقاضوں کی بنا پر اِسے معتبر قرار دیتے ہیں۔ باالفاظ دیگر مالکیت مادی دنیا (علم مادہ) میں وجود نہیں رکھتی بلکہ ایک شخص کی کسی شئی سے نسبت اور منسوب ہونا، ملکیت ہے اور وہ چیز جس سے شخص کی نسبت قرار پائی ہے اس لحاظ سے وہ مملوک کہلاتی ہے۔

بنابریں ملکیت عالم حقیقت کی بجائے عالم اعتبار میں موجود ہے کبھی وہ ایک عینی چیز ہوتی ہے اور اُسے مادی مالکیت کہتے ہیں اور کبھی اس کا تعلق ذہنی دنیا سے ہوتا ہے اور وہ فکری انسانی کی پیداوار ہوتی ہے اُسے معنوی یا فکری ملکیت کہتے ہیں۔(19)

فکری اور معنوی حقوق کے بارے میں عقلاء کی روش یہی رہی ہے کہ اس کی قدر قیمت اور حیثیت کو انہوں نے معتبر سمجھا ہے آج دنیا کے تمام قانونی نظاموں میں اور تمام عقلانی معاشروں میں یہ مسئلہ ایسے حقوق میں شمار ہوتا ہے جو قابل اہمیت ہے اور یہ صاحب حق سے مخصوص ہے اس طرح سے کہ اس کے علاوہ کوئی اس سے استفادہ کرنے کا حق نہیں رکھتا اور اگر کوئی اس کی اجازت کے بغیر اس سے استفادہ کرے تو عرف کی نظر میں اس نے غلط کام اور ناپسندیدہ عمل انجام دیا ہے اور وہ سزا کا مستحق ہے۔(20)

عقلی دلیل بھی اسی سیرت عقلاء سے حاصل ہوتی ہے جس پر عرف عمل کرتا ہے وہ سیرت عقلاء بن جاتی ہے۔ یہاں پر اس غلط فہمی کی بالکل گنجائش نہیں ہے کہ عرف اور عقل کے حکم میں اختلاف ہے۔ اس

کی وجہ یہ ہے کہ عقل کے حکم کے مقابلے میں عرف کا کسی قسم کا کوئی حکم نہیں ہے بلکہ یہ عقلی حکم کا ایک نمونہ اور درجہ ہے، عرف سے مراد وہی عقلاء کا عرف ہے۔ (21) لہٰذا بعض فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ ہر وہ کام یا عمل جو عرف اور عقلاء کے نزدیک استحقاق ایجاد کرتا ہے اس کی پابندی کرنا لازم ہے اور اس کو پائمال کرنا ظلم ہے اور شرعی لحاظ سے حرام ہے۔ (22)

آیت اللہ فاضل لنکرانی مرحوم نے مؤلف/مصنف کے حقوق کے بارے میں ایک استفتاء کے جواب میں مرقوم کیا ہے: اگرچہ امام خمینیؒ نے ان حقوق کے شرعی ہونے کی نفی کی ہے، لیکن حقیر کی رائے یہ ہے کہ وہ حقوق جنہیں عقلاء حق سمجھتے اور گردانتے ہیں اور ان پر احکام بھی مترتب کرتے ہیں، جب تک ان کے حق ہونے کی نفی پر دلیل شرعی قائم نہ ہو ان کی نفی نہیں کی جا سکتی اور ان پر مترتب ہونے والے اثرات سے منع نہیں کیا جا سکتا اور "الناس مسلطون علی اموالھم" جیسی ادلہ ان کے حق ہونے کی نفی کی دلیل نہیں بن سکتی۔ جیسا کہ ملکیت کے باب میں ضروری نہیں کہ اس کے ثبوت پر دلیل قائم ہو، بلکہ صرف عدم ملکیت پر دلیل کا ثابت نہ ہونا ہی شرعی لحاظ سے ثبوت کے لئے کافی ہے اسی طرح عقلاء ہیں۔ (23)

آیت اللہ مکارم شیرازی نے ایک استفتاء کے جواب میں یوں کہا ہے: ہمارا نظریہ ہے کہ حق تالیف، اشاعت اور تخلیق اور اس جیسے دیگر حقوق، ایک شرعی اور قانونی حق ہے، اسلامی نکتہ نگاہ سے اس کا احترام کرنا چاہیے۔ اس بارے میں ہماری دلیل یہ ہے کہ ہم ہمیشہ موضوعات کو عرف سے لیتے ہیں اور احکام کو شریعت سے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں جواء حرام ہے، لفظ حرام قرآن اور احادیث سے لیا گیا ہے، لیکن عنوان جواء کیا ہے؟ اس کی تشخیص عرف پر موقوف ہے۔ فکری ملکیتوں کے بارے میں بھی مسئلہ یونہی ہے۔ اسلام کہتا ہے دوسروں پر ظلم و ستم اور ان کے حقوق، غصب یا پائمال کرنا حرام ہے۔ یہ حکم اسلام سے لیا گیا ہے لیکن موضوع اور عنوان یعنی ظلم و ستم اور حقوق کی پائمالی عرف سے لیا گیا عنوان ہے اور آج کی دنیا میں تقریباً تمام دنیا کے عقلاء نے اس موضوع کو بعنوان حق جانا اور سمجھا ہے اور اسے سلب کرنے کو ظلم گردانا ہے۔ (24)

پس عرف وہ اصلی عنصر ہے جو وقت اور معاشرے کی واقعیات کے ساتھ ساتھ چلتا ہے۔ فقط عرف رائج کے ساتھ قریبی رابطہ ہی ہے جس پر فقہاء اپنے اجتہاد کی بنیادیں استوار کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں جو چیز سودمند اور مفید ہے یا وہ مال ہے یا حق ہے، یہ موضوع کی تشخیص سے متعلق ہے جس کی ذمہ داری مکلّف پر ہے یہ نہ نبی کی ذمہ داری ہے اور نہ ہی امام اور فقیہ کی۔ بلکہ اصولی طور پر فقہی احکام کی دو بنیادی شرائط ہیں۔

ا۔ کلی ہیں ۲۔ شرطی ہیں۔اس کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ کسی موضوع پر منطبق ہوتے ہیں تو حکم جاری ہو جاتا ہے اور اس پر تمام فقہاء کا اتفاق نظر ہے۔اس کے باوجود بہت سارے مقامات پر فقہاء موضوعات کے متعلق بھی اظہار نظر فرماتے ہیں جو کہ فقہ کے دائرہ کار سے باہر ہے۔۔۔ مصادیق، حق، مال، عادل ہونا، ظلم، جوا، ملکیت، بیع، ہتک وغیرہ کا معین اور مشخص کرنا فقیہ کے اختیارات میں نہیں آتا۔اس کی ذمہ داری مکلفین کے اوپر ہے۔ بعض موارد میں فقہاء کا اظہار رائے کرنا قابل احترام ماہرین کی گواہی کے عنوان سے ہوتا ہے۔ کلی طور پر ان امور میں خود فقہاء کو بھی عرف کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔اس بات کا امکان موجود ہے کہ بعض مواقع پر فقہاء کی طرف سے جو احکام صادر ہوں ان پر عرف کی طرف سے اعتراضات کیے جائیں۔اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے تحت شعور میں اس موضوع کو جس پر حکم لگا رہا ہے، حکم کے دائرے سے خارج سمجھے، لیکن فقیہ نے اُسے موضوع کے دائرے میں اندر سمجھ کر اس پر حکم لگایا ہو۔

امام خمینیؒ فرماتے ہیں: کتاب و سنت میں بیان شدہ شرعی احکام اور عملی فرائض عمومی اور معمول کی ذہنی سطح اور سادہ انداز میں ہیں اور لوگوں میں سے ہر شخص ان کی حقیقت تک پہنچ سکتا ہے۔اس لئے ایک فقیہ پر لازمی ہے کہ روز مرہ کے محاورات سے مانوس ہوں اور ان مسائل سے آگاہ ہو جو عرف میں رائج ہیں اور عقلی و فلسفی مسائل اور بازاری باتوں سے اجتناب کرے۔ سچ یہ ہے کہ ہم بزرگوں کی ایسی غلطیوں کو جانتے ہیں جو عرف اور عام لوگوں کے محاورات اور ثقافت سے دوری کی وجہ سے واقع ہوئیں۔(25)

بعض افراد یہ اعتراض کرتے ہیں کہ عرف اور سیرت عقلاء پر شارع کی طرف سے مہر تصدیق ثبت ہونی چاہیے اور جتنی عرف کی تصدیق ہوئی ہے اتنا ہی وہ حجیت رکھتا ہے۔ لہٰذا جدید عرف کے بارے میں شارع کی طرف سے نہی تصدیق اور تائید اور نہ ہی رد اور ممنوعیت صادر ہوئی ہے۔(26) جبکہ بعض دیگر فقہاء عرف اور سیرت عقلاء کو جیسا بھی ہو اُسے معتبر جانتے ہیں اور ان کی رائے اور نظریہ، یہ ہے کہ آراء محمودہ (عرف کے پسندیدہ اور قابل قبول امور) تادیبات صلاحیہ کے بارے میں فارابی اور بوعلی سینا کے دور سے لے کر اب تک تفصیل سے بحث ہو چکی ہے ہم دیکھتے ہیں کہ عقلاء بحیثیت عقلاء مذہب، جذبات، عادات اور رسوم سے قطع نظر بعض امور کے بارے میں کہتے ہیں "نہیں ہونا چاہیں" عقلاء کے اس حکم کا سرچشمہ ان کی فطرت ہے (کل مولود یولد علی الفطرۃ) اور یہ فطرت اللہ تعالیٰ کے ارادہ تکوینی کا معلول ہے (فطرۃ اللہِ الّتی فَطَرَ النَّاسِ عَلَیْھا) اور اللہ تعالیٰ کا ارادہ تشریعی اس کے ارادہ تکوینی کے مخالف

نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا جہاں فطرت کہتی ہے باید یعنی ہونا چاہیے تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ تشریعی بھی "باید" کہتا ہے لہٰذا کہا جا سکتا ہے "کلما حکم بہ العقل، حکم بہ الشرع" (27) یعنی: جہاں پر عقل کوئی حکم دیتی ہے وہیں شریعت کا بھی حکم ہوتا ہے۔

مالکیت کی ایک لحاظ سے دو قسمیں ہیں: ذاتی و تکوینی مالکیت اور عارضی و اعتباری مالکیت۔ اعتباری مالکیت بیرونی عوامل (انسان کی ذات سے ہٹ کر) کے ذریعے حاصل ہوتی ہے انسان اور بیرونی (ذات انسان کے علاوہ) اشیاء کے درمیان عقلاء ایک تعلق اور رابطہ کو معتبر سمجھتے ہیں اس بناپر مالک اور مملوک کے درمیان ایک حقیقی و ذاتی تعلق اور رابطہ موجود نہیں ہوتا۔ اس کے مقابلے میں تکوینی یا حقیقی مالکیت میں تعلق اور ربط کسی کے مقرر کرنے سے نہیں ہوتا بلکہ اس کا ذاتی جوہر اور خاصیت ہوتی ہے۔

جیسا کہ انسان اپنے اعضاء وجوارح کا مالک ہوتا ہے انسان کی اپنے پاؤں یا ہاتھ پر ملکیت اعتباری (کسی کے مقرر کرنے سے) نہیں بلکہ ذاتی ہے اور خود بخود ہے۔ دوسری طرف وہ کام جو اعضاء وجوارح انجام دیتے ہیں اور ان کے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں خواہ وہ دستی ہوں یا فکری یا انسان کی تخلیق وایجادات، یہ کوئی مصنوعی یا جعلی وبناوٹی نہیں، بلکہ ایک امر ذاتی و تکوینی ہے فطر اور خمیر انسانی لازمی طور پر اس کا حکم لگاتے ہیں کہ اس کا تعلق اسی انسان کے ساتھ ہے۔ کیونکہ انسان اپنے اعمال اور نفس پر مسلط ہے اس بناپر جو شخص کوئی کتاب تالیف کرتا یہ تحریر اس کے فکر و عمل کا نتیجہ ہے اور اس کی مملوک ہے اور اس کے زیر قبضہ و کنٹرول ہے۔ پس اس کا حق ہے کہ دوسروں کو اس کے تصرف سے روکے۔ اس بارے میں روایت منقول ہے جس کے مطابق امام زمان علیہ السلام توقیع شریف میں فرماتے ہیں: فلا یحل لِاَحَدٍ ان یتصرف من مال غیرہ بغیر اذنہ" (28) کسی کے لئے حلال اور جائز نہیں ہے کہ وہ دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرے۔

البتہ اس طرز استدلال (مالکیت تکوینی کی بنیاد پر انسان کے حقوق معنوی کی ملکیت پر استدلال) پر اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ مالکیت محدود ہے اس وقت تک انسان اپنے اعضاء اور اعمال کا مالک ہے جب تک وہ اس سے جدا نہ ہوں، جب انسان سے علیحدہ ہوگئے تو بیرونی اشیاء میں شمار ہوتے ہیں اگرچہ ان کا طریقہ اور روش عقلاء کے قرار دینے سے ہی کیوں نہ ہو۔

بعض علماء نے معنوی خسارے و نقصان کے ازالے کے لازمی ہونے (اور ان حقوق کے معتبر ہونے پر بطریق اولی) پر "قاعدہ لاضرر" کو اہم ترین دلیل قرار دیا ہے۔

اس قاعدے کے فقہی دلائل آیات اور روایات کی شکل میں بہت زیادہ ہیں۔ ان میں سے بعض کے صادر ہونے کی وجہ اور سبب صرف مادی ضرر ہے۔ مثال کے طور پر عقبہ بن خالد کی روایت ہے جو اس نے امام صادق علیہ السلام سے نقل کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مشترکہ زمین اور گھروں میں شریک افراد کے درمیان شفعہ کا حکم دیتے تھے اور فرماتے تھے "لاضرر ولا ضرار فی الاسلام" اور فرمایا: جب تقسیم انجام پا جائے تو پھر شفعہ کا حق نہیں ہے۔(29) لیکن بعض ادلہ کا شان صدور معنوی اور مادی ضرر باہم ہے۔ جیسا کہ حسن بن زیاد کی امام صادق علیہ السلام سے منقولہ روایت ہے: کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے کہ مرد اپنی بیوی کو طلاق دے اور پھر دِلی رغبت کے بغیر رجوع کرے، دوبارہ پھر طلاق دے یہ وہی ضرر ہے جس نے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے مگر یہ کہ طلاق کے بعد اُسے بسانے اور گھر آباد کرنے کے لئے اس سے رجوع کرے۔(30)

اس روایت میں دِلی رغبت کے بغیر مرد کا رجوع کرنا عورت پر نفسیاتی دباؤ ہے لہٰذا اسے معنوی نقصان اور خسارہ شمار کیا گیا اور ممکن ہے یہ وجہ ہو کہ جب اس سے رجوع نہیں کیا جائے گا تو اسے حق مہر ادا کرنا پڑے گا صرف اس بچنے کے لئے رجوع کیا جائے گا تو یہ عورت کا مادی نقصان ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں چیزیں مدِّنظر ہوں اس طرح سے معنوی اور مادی دونوں نقصان شمار ہوں گے۔

البتہ بعض مستند روایات کے صادر ہونے کا پس منظر صرف اور صرف معنوی خسارہ ہے۔ لیکن ان کی دلالت، مادی اور معنوی خسارے سے اہم ہے یعنی دونوں کو شامل ہے۔ جیسا کہ سمرہ بن جندب کے واقعہ سے متعلق روایت ہے۔ کم از کم اس روایت کے مستفیض ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ اس میں آیا ہے کہ سمرہ بن جندب کا ایک درخت ہمسائے کے گھر میں تھا اور یہ درخت کے بہانے وقت بے وقت اس کے گھر میں آ جاتا تھا۔ آخر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اُسے اکھاڑنے کا حکم دے دیا۔(31)

اس بارے میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ کسی کے درخت کا گھر میں ہونا اس کی مالیت میں کمی کا سبب بنتا ہے اسی لئے اس قسم کی روایات معنوی اور مادی دونوں قسم کے نقصان اور خسارے کے متعلق ہیں۔ لیکن توجہ کرنا چاہیے کہ روایت بغیر اجازت کے گھر میں داخل ہونے کی بات کر رہی ہے جو کہ معنوی نقصان ہے جس

کی روایت میں نفی کی گئی ہے۔ اس لحاظ سے ہماری رائے یہ ہے کہ جس واقعہ کے بارے میں یہ روایت ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ صرف حق معنوی جو کہ گھر کے ماحول کا محفوظ ہونا ہے، کے بارے میں بیان ہوئی ہے لہٰذا اسلامی قوانین بنانے والا نہ صرف یہ کہ وہ اس معنوی حق سے غافل نہیں تھا بلکہ اس نے مادی نقصان جو سمرہ کو درخت اکھاڑنے سے ہوا، اس پر معنوی حق کو ترجیح دی اور اسے لاگو کیا۔ (32)

مذکورہ دلائل کے علاوہ بعض علماء نے حیازت کے فقہی حکم سے بھی اپنے مزاج کے مطابق نتائج اخذ کیے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص بیابان سے جنگلی جڑی بوٹیاں اکٹھی کرتا ہے تو وہ ان کا مالک بن جاتا ہے، اسی طرح اگر کوئی بنجر زمین کو آباد کرتا تو وہ اس کا مالک جاتا ہے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ فکری تخلیق و ایجادات بھی ایک قسم کی حیازت اور بنجر زمین کو آباد کرنا ہے انسان کا ذہن بھی غیر آباد زمین کی طرح ہے جسے تعلیم و تربیت کے ذریعے آباد اور زندہ کیا جاسکتا ہے، اور اس کی استعداد کو عملی صورت میں تبدیل کیا جاسکتا ہے وہ اشخاص جو اپنے ذہن کی صلاحیتوں کو پروان چڑھاتے ہیں اور نشوونما کرتے ہیں وہ ان لوگوں کی طرح ہیں جو مردہ اور بنجر زمین کو آباد اور زرخیز بنادیتے ہیں، فقط وہی افراد ہی اس کے ثمرات سے بہرہ مند ہونے کا حق رکھتے ہیں۔ وہ افراد جو اعلیٰ درجے کی ذہانت کے حامل ہیں ان کے اخلاق ذہن کو فکری تخلیق اور ایجادات میں زیادہ کوشش بھی نہیں کرنا پڑتی، یہ ایک نعمت اور تحفہ الٰہی ہے جو صرف ان کی دسترس میں ہے وہ اس کے ثمرات اور فوائد کو سمیٹ کر حیازت کر سکتے ہیں۔

فکری حقوق کے شرعی ہونے کی دلائل کو بیان کرنے کے بعد اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ آج کی دنیا میں یہ حقوق انسان کے اہم ترین حقوق کے عنوان سے پہنچانے جاتے ہیں جو مختلف پہلوؤں سے استعمال کیے گئے۔ علمی، ادبی، فنی کتب کے مؤلفین اور مصنفین، سوفٹ وئیرز کے بنانے والوں انٹرنیٹ سروس کے پروگرامز بنانے والوں، ایجادات، نئی نئی مشینری بنانے والوں کے حقوق سب کے سب اس عظیم خداداد حق ہی کے مصادیق ہیں۔ لہٰذا ان حقوق کو قانونی حیثیت دینے سے اور بین الاقوامی کنونشنوں سے وابستہ ہونا درحقیقت انسانی عقلوں کا احترام ہے اور انسان کو عزت و اکرام اور اہمیت دینے کے مترادف ہے۔ فقہاء کے برخلاف قانون دانوں اور قانونی ماہرین کے درمیان مالکیت فکری کے قانونی ہونے میں کوئی خاص اختلاف نہیں پایا جاتا تقریباً وہ سب اس قسم کی مالکیت پر متفق نظر آتے ہیں۔ اگرچہ فکری اور معنوی حقوق کی تعاریف میں کچھ اختلاف ضرور نظر آتا ہے۔ بیان شدہ تمام تعاریف میں تحقیق اور غور و فکر سے جامع ترین تعریف یوں پیش کی جاسکتی ہے

فکری یا معنوی حق وہ حق ہے جو عینی اور ذمی حق کے علاوہ ہے بلکہ ایک غیر مادی خصوصیت (مزیت) ہے جو کسی چیز کو وجود میں لانے والے سے تعلق رکھتی ہے اور اس کی حمایت میں پیش نظر رکھی جاتی ہے اور جو اس کے مالک کو اپنے فکری فعالیت اور نوآوری میں تصرف اور استفادہ کا پورا اختیار دیتی ہے۔اس کی قانونی تعریف اور حقوق کے مشروعیت کے دلائل کے واضح ہونے کے بعد اب ہم فکری فعالیت اور اس کی پیداوار کے خصوصیات، شرائط اور ان پر مترتب ہونے والے مادی اور معنوی حقوق کو ذکر کرتے ہیں۔

الف خصوصیات

1۔ تخلیق کا مجسم ہونا

مسلم بات ہے کہ افکار و نظریات جب تک ذہن سے باہر نہ آئیں۔ محسوس شکل و صورت اختیار نہ کریں ان کی حمایت اور انہیں قبول نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے الفاظ میں کوئی بھی تخلیق اس وقت قانونی حمایت کے دائرے میں آتی ہے جب وہ کسی شکل و صورت میں مجسم ہو اور اس کے خالق کی شخصیت کسی طرح سے اس میں تجلی کر رہی ہو، فکر کا مجسم ہونا عملی سرمائے سے تعلق رکھتا ہے اور سب اس سے مستفید ہوں۔ جو چیز فنکار، ہنر مند، مؤلف یا موجد سے متعلق ہے وہ بیان کرنے کا طریقہ یا ذاتی افکار یا دوسروں کے افکار پیش کرنے کا انداز ہے۔

2۔اصلی اور حقیقی ہو

وہ تخلیق حمایت کے قابل ہے جو اصلی ہو اور نوآور ہو اس معنی میں کہ وہ اس کے خالق کی صلاحیتوں کا آیئنہ دار ہو اور اس کے افکار کو منعکس کرنے والا ہو۔ البتہ وہ اثر جدید ہو یہ شرط نہیں ہے۔ (33)

3۔مالکیت

یہ بات قابل توجہ ہے کہ صرف تخلیق کا قابل معاوضہ اور اقتصادی اہمیت کا حامل ہونا اس کی ملکیت ہونے کا معیار نہیں ہے بلکہ معاشرے میں اس کا کردار اس کا معاشرتی نظم وضبط اور اخلاق حسنہ سے مطابقت رکھنا بھی ضروری ہے پھر قانونی حمایت اور تحفظ بھی اسے حاصل ہونا چاہیے۔

4۔مادی حقوق

مادی حقوق سے مراد اس کسی موجد کی ایجاد یا تخلیق میں ایسا تصرف اور اس کو یوں استعمال کرنا ہے کہ جس سے کوئی مالی استفادہ حاصل ہوتا ہو۔

مادی حقوق کی خصوصیات

1۔ نقل وانتقال کے قابل ہوتا ہے۔ یہ انتقال دو صورتوں میں واقع ہوتا ہے۔

الف: اختیاری انتقال جو خود تین شکلوں میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔

(i) خود موجد یا پروڈیوسر کی طرف سے کسی دوسرے شخص کے سپرد کردے

(ii) کسی صاحب منصب اور اختیار کے کہنے پر وہ پروڈکشن (تخلیق) تیار کی گئی ہو۔

اس صورت میں ایک معین مدت تک اس کے حقوق اس کو تیار کروانے یا حکم دین والے سے متعلق رہیں گے۔

(iii) وصیت کے ذریعے جس میں کوئی شخص اپنے مال میں تیسرے حصے کی وصیت کرتا ہے وہ اپنے فکری حقوق میں سے کسی حق کو کسی اور شخص کی ملکیت قرار دیتا ہے۔

ب: خود بخود یا جبراً انتقال: یہ بھی دو صورتوں میں انجام پاتا ہے۔

(i) فکری حقوق کے حامل شخص کے فوت ہونے سے یہ حقوق اس کے وارثوں یا اس کے قانونی نائبکی طرف منتقل ہو جائیں گے۔

(ii) وقف کرنے اور اجرت وظیفہ کے مطالبہ پر یہ حقوق دوسروں کی طرف خود بخود منتقل ہو جائیں گے البتہ جب تک وہ علمی کاوش پرنٹ نہ ہو جائے اور لوگوں کی دسترس میں نہ ہو تو اس وقت مادی حقوق کا وقف کرنا یا پورا کرنا کوئی معنی نہیں بنتا۔ کیونکہ ابھی تک مالی حقوق وجود میں ہی نہیں آئے اگرچہ ذاتی طور پر اس کی بہت زیادہ اہمیت ہی کیوں نہ ہو اس بات پر بھی توجہ رہے کہ اجرت کے تقاضے یا وقف کرنے سے موجد یا مصنف و محقق پر یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ اسے پرنٹ کرائے اور پھر حقدار اس سے اپنے مالی حقوق کے پورا کرنے کا مطالبہ کریں۔

(iii) عارضی (Temprary) ہونا

مادی حقوق کی دوسری خصوصیت ان کا مقررہ وقت تک محدود ہونا ہے جس کا تعلق ہر ملک کے قانون سے ہے مثلاً انگلستان اور ایران کے قانون میں ایجادات اور علمی آثار کا خصوصی حق زیادہ سے زیادہ بیس سال تک

مقرر کیا گیا ہے جبکہ امریکہ کے قانون میں اس کی مدت سترہ سالم معین کی گئ ہے۔ مادی حقوق کا عارضی (موقت) ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ادب علم و ہنر اور سائنس وغیرہ کی تخلیق اور ایجادات عام لوگوں کے استفادے اور فائدے کے لئے وجود میں آئی ہیں اور وہ تمام معاشرے کے ادبی و ہنری تخلیقات اور سرمایہ قرار پاتے ہیں۔ اس بناپر ایک مدت کے بعد مادی حقوق معاشرے کے حقوق کے مفاد میں ساقط (ختم) ہو جائیں اور اس سے سب بطور یکساں مستفید ہوں۔ مادی حقوق کی درج ذیل اقسام ہیں۔

- چھاپنے اور تعداد بڑھانے کا حق
- ترجمہ کرنے کا حق
- خلاصہ کرنے، تبدیلی کرنے اور اقتباس لینے کا حق
- مارکیٹ میں لانے اور جاری کرنے کا حق
- معاوضے اور قیمت سے استفادہ کرنے کا حق
- نگرانی کرنے کا حق

موجد کے معنوی حقوق

ا۔ان کا تعلق انسان کی ذات سے ہوتا ہے۔ اس کے منصب یا ذمہ داری سے نہیں ہوتا ہے (مثلاً کوئی کس ادارے کا صدر ہے تو یہ اس کا تعلق اس کی صدارت سے نہیں ہے بلکہ اس کی حقیقی شخصیت سے ہوتا ہے) ممکن ہے کسی ادبی فن پارے یا فن و ہنر کے شاہکار کا خالق ایک شخص ہو یا چند افراد ہوں لیکن ایک قانونی شخصیت کبھی بھی خالق اور موجد نہیں ہو سکتی اگرچہ اس فن پارے کے فوائد سے بہرہ مند ہونے والوں میں یہ بھی شامل ہو۔ لہٰذا معنوی ملکیت معنوی حقوق کے حامل ہونے کے اعتبار سے ایک مجموعہ کے عنوان سے کسی دوسرے کی طرف منتقل ہو جائے بلکہ ہمیشہ اس کے خالق کے نام سے پہچانا جائے گا۔

۲۔ ناقابل انتقال ہونا

کسی معاہدہ کے تحت اس تخلیق (علمی پروڈکشن) کے یہ حقوق یعنی معنوی حقوق کسی دوسرے شخص یا صاحب منصب کو منتقل نہیں ہو سکتے۔ اس کی وجہ بھی ان حقوق کی ماہیت اور طبیعت میں موجود ہے جس کی بناء پر یہ حقوق غیر کے سپرد نہیں کیے جا سکتے۔ وارث اگرچہ اس حق پر عملدر آمد کر سکتے ہیں۔ لیکن

اصلی حق اس کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے جس طرح مصنف اپنی تحریر یا کتاب کو بالکل تبدیل کر سکتا ہے۔ گذشتہ نظریات کے بر عکس نظریات پیش کر سکتا ہے یا انہیں ختم کر سکتا ہے اس قسم کا اختیار اور حق اس کے لواحقین کو حاصل نہیں ہوتا۔

۳۔ دائمی ہونا

محقق یا موجد (پروڈیوسر) کے معنوی حقوق زمان اور مکان میں محدود نہیں ہوتے اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ختم نہیں ہو جاتے اس بنا پر ایران کی قوت مقنّنہ نے مادی حقوق کی حمایت اور مدد کو ان چیزوں سے مختص کیا گیا ہے۔ جو پہلی بار ایران میں چھپی ہوں لیکن معنوی حقوق کے حوالے سے تمام تخلیق شدہ اشیاء کے بارے میں مکمل طور پر مدد اور حمایت پر تاکید کرتا ہے اور ان کے پائمال ہونے کی قطعاً اجازت نہیں دیتا۔

معنوی حقوق کی اقسام

- پہلی مرتبہ اشاعت کا حق
- کتاب یا دیگر ادبی چیزوں کا مؤلف سے منسوب کرنے کا حق۔
- تفسیر و تبدل کی صورت میں اقدام کرنے یا اسے ممنوع قرار دینے کا حق

اب اسلامی جمہوریہ ایران صنعتی ملکیت سے مربوط حقوق کے بارے میں معنوی ملکیت کے عالمی ادارہ کے پاریس کنونشن سے ملحق ہو گیا ہے اور اس الحاق کی 1377ھ ش میں شورای نگہبان منظوری بھی دے چکا ہے، لیکن ادبی اور ہنری ملکیت سے متعلق حقوق، فقہاکے فتاویٰ میں اختلاف کے باوجود، ملک کے اندر یہ رواج پاچکے ہیں اور ملک میں لازم الاجرا قوانین وجود رکھتے ہیں کہ جن کا تعلق انقلاب سے پہلے ہے۔ لیکن بین الاقوامی لحاظ سے ایران ابھی تک برن کنونشن کا حصہ نہیں بنا ہے۔ ایران کا اس کنونشن کا حصہ نہ بننا اس بات کی وجہ بنی ہے کہ اندرونی مصنفین، مترجمین اور محققین آزادانہ اور بغیر کسی بھی قیمت کے یا اصلی مصنف کی اجازت کے بغیر کسی بھی تصنیف کو چاہے لکھی ہوئی ہو، الیکٹرونک ہو یا پھر کمپیوٹرائزڈ ہو میں اضافہ، اقتباس، تحریف یا حتی کہ اپنے نام سے ترجمہ اور اشاعت کریں اور البتہ دوسرے ممالک کے بہت سے لوگ بھی ہماری قیمتی علمی، ادبی، ہنری اور تحقیقاتی تصانیف کا اسی انداز سے استعمال کر رہے ہیں

کہ جس کے لئے کئی بار پبلک جلسوں میں اس کے ذمہ دار افراد کی سرزنش بھی کی گئی ہے۔اس کنونشن سے عدم الحاق کی وجہ اس استفتا کا جواب ہے جو اس وقت کے وزیر فرہنگ و ارشاد اسلامی نے مقام معظم رہبری سے کیا ہے۔ جو اس صورت میں تھا:

"اکثر ممالک نے مؤلف کے حق کے بارے میں قومی قانون رکھنے کے علاوہ ایک دوسرے کے ساتھ بین الاقوامی معاہدوں کی شکل میں یہ تعہد دیا ہے کہ دوسروں ممالک کے شہریوں کے علمی، ادبی اور ہنری کاموں سے اپنے شہریوں کے فائدہ اُٹھانے اور استفادہ کرنے کی صورت میں اُن کے حقوق کی رعایت کریں گے۔ کیا جمہوری اسلامی ایران کے لئے بھی جائز ہے کہ وہ بھی دوسرے ممالک کے ساتھ اس دو طرفہ معائدے کو قبول کرلے؟ رہبر معظم انقلاب نے اس کے جواب میں لکھا ہے: ملک کے اندر مؤلفین اور مصنفین کا حق التالیف (Copy Right) ایک منطقی اور شرعی چیز ہے۔ لیکن اس حق (Copy Right) کے بارے میں دوسرے ممالک کے ساتھ معائدہ منعقد کرنا میں فی الحال مفید اور مصلحت نہیں سمجھتا، بلکہ نقصان دہ اور خلاف مصلحت جانتا ہوں۔" (34)

رہبر معظم کی جانب سے مذکورہ مسئلے کے بارے میں اس سوال اور تمام دوسرے سوالات کے جواب سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آپ بھی ان حقوق کو عقلاً و شرعاً جائز سمجھتے ہیں اور ان کی رعایت کرنے کو ضروری جانتے ہیں، لیکن (اس سلسلے میں) دوسرے ممالک کے ساتھ معائدے کو عدم مصلحت کی وجہ سے جائز نہیں جانتے۔ درحقیقت تمام ممالک کے بارے میں ان حقوق کی رعایت کے مشروع ہونے کے حکم شرعی کو معظم لہ نے موقتاً حکم ثانوی کے طور پر ترک کیا ہے کہ جو ان کے اختیارات میں سے ہے۔ جس کی وجہ بھی واضح ہے۔ کیونکہ ہمارا ملک فی الحال ترقی پذیر ہے اور ترقی یافتہ ممالک کے علمی میدان میں حاصل ہونے والی نت نئی تحقیقات کا محتاج ہے اور دوسری جانب بڑی طاقتوں کی پوشیدہ اور آشکارا دشمنیوں کی وجہ سے اس بات کی کوئی ضمانت نہیں کہ ایران کے مذکورہ بالا کنونشن کے ساتھ الحاق کی صورت میں ہمارے دانشوروں اور محققین کو علمی کتابوں، سافٹ ویئرز اور انٹرنیٹ سے علمی معلومات لینے میں کسی قسم کی مشکل پیش نہیں آئے گی اور وہ معلومات آسانی کے ساتھ اور معمولی اخراجات کے ساتھ ہمارے حوالے کی جائیں گی۔ لہٰذا رہبر معظم اس مسئلے کے شرعی پہلوؤں کو مدّ نظر رکھنے کے باوجود عدم الحاق کی وجہ سے ہونے والے اخراجات کو زیادہ قابل تحمل سمجھتے ہیں اور دوسری جاب ملک کے اندر

کام کرنے والے محققین اور مصنفین کی حمایت کرتے ہوئے ان حقوق کو رسمی حیثیت دی گئی ہے تاکہ ان (حقوق) کے محدود ہونے کی وجہ سے محنت کرنے والے ان لوگوں کے لئے کسی قسم کی تشویق پیدا نہ ہو۔

*****

حوالہ جات

1۔ کیوان آذری، حقوق معنوی پدید آورندہ، نشریہ دانشکدہ حقوق وعلوم سیاسی دانشگاہ تہران، شمارہ 22، ص 4 و 5

2۔ علی بن حسین مسعودی مروج الذہب والمعادن الجواہر بیروت دارالاندلس 1385ھ.ق 1965م، ج 1، ص 27

3۔ دکتر سید حسن امامی، حقوق مدنی، ج 1، ص 25

4۔ دکتر ابوالقاسم گرجی، مشروعیت حق، باتاکید بر حق معنوی، ص 122

5۔ دکتر محمد جعفر لنگرودی، ترمینولوژی، حقوق تہران، گنج دانش، 1378، ص 599

6۔ سید محمد کاظم یزدی، حاشیہ بر مکاسب ج 2، ص 53

7۔ امام خمینی (رہ)، کتاب بیع، ج 1، ص 25، ان الملکیہ اعتبار عقلایی من احکامہا السلطنہ علی التقلیب والتقلب

8۔ دکتر محمد جعفر لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، تہران، گنج دانش، 1378، ص 227، باکمی تصرف

9۔ دکتر سید حسین صفایی، حقوق مالکیت ادبی و بررسی قانون ح ح م م وہ، نشریہ دانشکدہ حقوق وعلوم سیاسی دانشگاہ تہران، شمارہ 6، ص 56

10۔ دکتر ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی، اصول مالکیت، تہران، دادگستری بیزان، 1378، ص 9

11۔ امام خمینی (رہ)، تحریر الوسیلہ، قم، دار المکتبہ العلمیہ، 1408، ج 2، صص 625 و 626۔

12۔ لطف اللہ صافی، فصلنامہ رہنمون، مدرسہ عالی شہید مطہری، شمارہ 2 و 3، صص 207-209

13۔ مرتضی مطہری، نظری بہ نظام اقتصادی اسلام، صدرا، 1370 ش، صص 58 و 59

14۔ ایضاً، ص 146

15۔ سید محمد صادق روحانی، المسائل المستحدثہ، قم دار الکتاب 1414ھ ق، ص 225

16۔ بقرہ، آیہ 159
17۔ نوادر راوندی، عوالی اللئالی، ج 4، ص 71، مسند احمد بن حنبل ج 2، ص 499، بہ نقل از فصلنامہ کتاب ہای اسلامی، مقالہ حق مولف در اندیشہ ہای فقہای معاصر امامیہ، عباس یزدانی، ص 50
18۔ سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، بیروت، ص 433
19۔ آیت اللہ سید محمد موسوی بجنوردی، میز گرد روزنامہ ہمشہری پیرامون کپی رایت، 24 آبان 1373 با تصرف
20۔ آیت اللہ سید محمد موسوی بجنوردی، فصلنامہ رہنمون، مدرسہ عالی شہید مطہری، شمارہ 2 و 3، 1371، ص 211
21۔ شیخ انصاری، مطارح الانظار، صص 150 و 151
22۔ آیت اللہ جعفر سبحانی، فصلنامہ رہنمون، مدرسہ عالی شہید مطہری، شمارہ 2 و 3، 1371، ص 207
23۔ آیت اللہ فاضل لنکرانی، ایضاً ص 210
24۔ آیت اللہ مکارم شیرازی، ایضاً ص 211
25۔ عباس یزدانی، حق مولف در اندیشہ ہای فقہای معاصر امامیہ، فصلنامہ کتاب ہای اسلامی، شمارہ 9، 1381، ص 40
26۔ آیت اللہ جعفر سبحانی، تہذیب الاحکام، ص 510
27۔ آیت اللہ سید محمد موسوی بجنوردی، فصلنامہ رہنمون، مدرسہ عالی شہید مطہری، شمارہ 2 و 3، 1371، ص 212
28۔ دکتر مرتضی چیت سازیان، رسالہ دکترا در موضوع حقوق مالکیت ہای فکری، دانشکدہ الہیات، دانشگاہ تہران، 1375
29۔ محمد بن یعقوب کلینی، فروع کافی، کتاب شفعہ، باب 5
30۔ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعہ، باب 24 از ابواب اقسام طلاق کتاب طلاق
31۔ ہمان، باب 12 کتاب احیاء موات
32۔ دکتر سید ابوالقاسم نقیبی، فصلنامہ کتاب ہای اسلامی، شمارہ 9، 1381، ص 13 و 14
33 ۔ دکتر سید حسین صفایی، مالکیت ہای ادبی- ہنری نشریہ دانشکدہ حقوق وعلوم سیاسی دانشگاہ تہران، شمارہ 7، ص 116
34 ۔ پاسخ دفتر مقام معظم رہبری بہ نامہ وزیر ارشاد کہ حاوی فتوای معظم لہ بود. 1373/10/2 بہ نقل از دکتر مرتضی چیت سازیان رسالہ دکترا در موضوع حقوق مالکیت ہای فکری دانشکدہ الہیات، دانشگاہ تہران، 1375 ش

مغربی تہذیب اور اسلامی معاشرہ
(علامہ محمد اقبال اور شہید مرتضی مطہری کی نظر میں)

ڈاکٹر سید سکندر عباس زیدی *
dr.sikandar.zaidi@gmail.com

کلیدی کلمات: مغربی تہذیب، اسلامی معاشرہ، سائنسی علوم، علامہ اقبال، مرتضٰی مطہری۔

خلاصہ

یورپ کی موجودہ تہذیب نے ہسپانیہ سے نکل کر یورپ میں بسنے والے لاطینی اور یونانی علوم کے ماہر مسلمان دانشوروں کی علمی کاوشوں کے نتیجے میں جنم لیا۔ اس کے بعد یہاں سائنسی ترقی کا آغاز ہوا اور نئی نئی ایجادات سامنے آئیں۔ تب یورپی اقوام نئی منڈیوں کی تلاش میں نکل کھڑی ہوئیں۔ ان کی حریصانہ نظریں ایشیا اور افریقہ کے ممالک پر تھیں اور انہوں نے محکوم ممالک کا حتی المقدور گلا گھونٹنے کی کوشش کی۔ وہاں کے عوام بھی صدیوں تک یورپی تہذیب اثر سے باہر نہ آسکے۔ اسلامی ممالک کی یورپ کے ہاتھوں بربادی پر علامہ محمد اقبال اور شہید مرتضی مطہری جیسے مسلمان رہنماؤں کا دل بہت کڑھتا تھا۔ انہیں سب سے زیادہ دکھ اس بات پر تھا کہ سیاسی غلامی کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے دل و دماغ پر یورپی تہذیب اپنی گرفت قائم کرچکی ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے کلام میں اس تہذیب کی خامیوں کو آشکار کرکے اس کے کمزور پہلوؤں کو واضح کیا اور مغربی تہذیب کے مقابلے میں مسلمانوں کے درخشاں علمی ماضی کو یاد دلاتے ہوئے مسلمانوں کو بیدار کرنے کی بھرپور سعی کی۔ اس مقالے میں انہی دونوں اسلامی شخصیات کے افکار کا جائزہ لیا گیا ہے۔

*۔ شعبہ فارسی، گورنمنٹ شجاع خان زادہ شہید ڈگری کالج، حضرو

مغرب کی ترقی

مغربی تہذیب و تمدن سے مراد وہ تہذیب ہے جو گذشتہ چار سو سال کے دوران یورپ میں ابھری۔ اس کا آغاز سولھویں صدی عیسوی میں اس وقت ہوا جب مشرقی یورپ پر ترکوں نے قبضہ کیا۔ یونانی اور لاطینی علوم کے ماہر وہاں سے نکل بھاگے اور مغربی یورپ میں پھیل گئے۔ یورپ جو اس سے قبل جہالت کی تاریکی میں بھٹک رہا تھا ان ماہرین علوم اور ہسپانیہ کے قبضہ کے بعد مسلمانوں کے علوم کے باعث ایک نئی قوت سے جاگ اٹھا۔ اس دوران یورپ میں سائنسی ترقی کا آغاز ہوا۔ نئی نئی ایجادات و اختراعات ہوئیں یورپی اقوام نئی منڈیوں کی تلاش میں نکل کھڑی ہوئیں۔ ان کی حریصانہ نظریں ایشیا اور افریقہ کے ممالک پر تھیں سائنسی ایجادات اور مشینی و مادی ترقی نے اس تہذیب کو اتنی طاقت بخش دی تھی کہ محکوم ممالک کا اس نے حتی المقدور گلا گھونٹنے کی کوشش کی وہاں کے عوام کی نظروں کو اپنی چکاچوند مادی ترقی سے خیرہ کر دیا اور وہ صدیوں تک اس کے حلقہ اثر سے باہر نہ آسکے۔

مغربی تہذیب اور اسلامی معاشرہ اقبالؒ کی نظر میں

اسلامی ممالک کی یورپ کے ہاتھوں بربادی پر اقبال کا دل بہت کڑھتا تھا سب سے زیادہ دکھ ان کو اس بات پر تھا کہ سیاسی غلامی کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے دل و دماغ پر یورپی تہذیب اپنی گرفت قائم کر چکی ہے چنانچہ انہوں نے اس تہذیب کی خامیوں کو آشکار کرکے اس کے کمزور پہلوؤں کو واضح کرنے کی کوشش کی۔ مغربی تہذیب اپنی معنوی وسعت کے لحاظ سے صرف ایک دائرے میں محدود نہیں رہتی بلکہ دو تین اور دائروں میں بھی حرکت کرتی ہے۔ یہ دائرے فرنگ یا فرنگی مدنیت نئی تہذیب اور دورِ حاضر و سیاسیات حاضرہ پر مشتمل ہیں اقبال کہتے ہیں:

دیار مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زر کم عیار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا۔(1)

اقبال مغرب کے جنگ جویانہ جنون کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ وہاں کے علوم و فنون ملحدانہ اور بے مقصد ہیں۔ تعلیم کی بے مقصدیت اقوامِ مغرب کا ایک بڑا المیہ ہے سائنسی علوم ہمارے وجود کے لئے اکسیر ہیں

مگر افسوس مغرب میں ان کی تاثیر دوسری ہے مغربی انسان کی عقل و فکر، خوب و زشت کے معیاروں سے بے نیاز ہے اس کی آنکھ بے نم اور دل پتھر کا ہے جبریلؑ علم کو اس کی صحبت نے ابلیس بنا دیا مغربی علوم و تہذیب شمشیر کندھے پر اٹھائے نوع انسانی کی ہلاکت و نابودی کے لئے سخت کوشاں نظر آتی ہے۔ اقبالؒ کو مغرب کی تمام کوششوں میں کچھ نہ کچھ خلل نظر آتا ہے خود مغرب کے مفکرین اور مصلحین بھی ان خرابیوں سے بخوبی آگاہ ہیں اقبال نے جو تنقید مغرب پر کی ہے اس سے کہیں زیادہ مغربی مفکرین نے اپنے عیوب گنوائے ہیں۔

ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی لکھتے ہیں: ”اقبالؒ کا یہ قول کہ یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان کر دیا اس ذہنی انقلاب کے ایک خاص مفہوم کی طرف اشارہ کرتا ہے جب انہوں نے مغربی وطنیت اور قومیت کے مقابلے میں ملت کے بلند انسانی و آفاقی تصور کا جائزہ لیا تو ان کی نگاہوں کے سامنے اسلام کی عظمت پوری تابانی سے آشکار ہو گئی سفر مغرب سے پہلے بھی اقبالؒ جانتے تھے کہ اسلام نے قبائلی عصبیتوں کو مٹا کر اور رنگ و نسل کے بتوں کو توڑ کر محض ایک کلمہ حق کی بنیاد پر دنیا بھر کے مسلمانوں کو متحد کر دیا ہے لیکن جب انھوں نے مغرب وطنیت کے گھناؤنے چہرے کے مقابلے میں ملتِ بیضا کے رخ روشن کا مشاہدہ کیا تو قلبی طور پر اسلام کی حقیقی روح سے آشنا ہو گئے اقبال نے محسوس کیا کہ دنیا کو وطنیت کی تخریب کاری اور مادہ پرست تہذیب کی لعنتوں سے اسلام ہی نجات دلا سکتا ہے۔“ (2)

مری نگاہ میں ہے یہ سیاست لادین کنیز اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر
ہوئی ہے ترک کلیسا سے حاکمی آزاد فرنگیوں کی سیاست ہے دیو بے زنجیر (3)

اقبال نے مغربی دانشوری کی تہ میں موجود مادیت کا طوفان دیکھا تھا جن پر اس تہذیب کی اساس ہے مغربی استعماری ذہنیت نے تہذیب کے محاذ پر یہی جراثیم اقوام مشرق میں پھیلائے اور خود فراموش عالمِ مشرق ان سے متاثر ہوتا ہے۔ اقبالؒ اس صدی کے واحد مسلمان مفکر ہیں جنہوں نے اسلام کو ایک مربوط فکر کے لباس میں اس دعوے کے ساتھ پیش کیا کہ یہ خود زمانہ حاضر کے خیالات، میلانات اور رجحانات کے لئے معیار تنقید ہے ان کی صائب رائے یہ تھی کہ اگر مسلمان دانش ور اسلامی فکر میں کوئی قابل قدر اضافہ نہیں کر سکتے تو کھو کھلی تجدد پسندی پر صحت مند تنقید تو کی جائے تا کہ استعماری تجدد پسندی کے سیلاب کے آگے بند باندھا جا سکے۔

حقیقت یہ ہے کہ جب دنیائے اسلام تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کے لحاظ سے بامِ عروج تک پہنچ چکی تھی اس وقت یورپ جہالت اور بربریت کے سمندر میں غوطہ زن تھا یورپ کے طلباء بلادِ اسلامیہ میں جا کر اپنی علمی تشنگی بجھایا کرتے تھے اس وقت مسلمانوں ہی نے ان کی تہذیب و تمدن اور اعلیٰ اقدار حیات کی ابجد سے آشنا کرکے انہیں انسانیت اور ترقی کا طالب بنایا تھا یورپ کی موجودہ ذہنی ترقی اور علمی کمالات کافی حد تک مسلمانوں کے مرہونِ منت ہیں علامہ اقبال یورپ کی مادی ترقی کے مخالف نہیں البتہ وہ اس کے تن مردہ میں روحانی اقدار کی ذریعے زندگی کی روح پھونکنا چاہتے ہیں تاکہ انسانی زندگی میں افراط و تفریط باقی نہ رہے۔

ضمیر اس مدنیت کا دین سے ہے خالی　　　فرنگیوں میں اخوت کا ہے نسب پہ قیام
بلند تر نہیں انگریز کی نگاہوں میں　　　قبول دین مسیحی سے برہمن کا مقام (4)

اس میں کچھ شک نہیں کہ مغربی تہذیب نے معاشرتی اقدار کے اظہار میں مبالغہ آرائی کی مغرب کا ثقافتی رویہ اقبال کی شاعری کی زبان میں بے ذوق ہے اور دل بیدار عطا کرنے سے محروم ہے۔

بقول ڈاکٹر حسن اختر:

"اقبال نے مشرق اور مغرب دونوں کو دیکھا ہے اور ان کی ہر چیز کا بغور مطالعہ کیا ہے دونوں کی خوبیوں اور خامیوں پر ان کی نظر ہے مشرق اس لئے پستی میں گرا ہوا ہے کہ ان کی عقل بے رابط افکار کا شکار ہے اور مغرب کی تباہی اس لئے یقینی ہے کہ وہاں عشق لادینی افکار سے مردہ ہو چکا ہے۔" (5)

اقبال کی نگاہ میں ایک بڑا قومی المیہ تھا کہ ہندوستان کی سرزمین پر سینکڑوں سال تک پوری شان و شوکت اور طوت و عظمت سے قابض و فرمارواں رہنے والی قوم انگریز کی مکاری کا شکار ہو گئی اس کے علاوہ انگریز نے معاشرے کی گرفت کو کمزور کرنے اور قوت مدافعت کو ضعیف کرنے کے لئے ہندو اور مسلم کے درمیان نظریاتی اختلافات کو پوشیدہ طور پر ہوا دی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ خود ہندوستان کے عوام میں نفاق پیدا ہوا۔ تاریخ بتاتی ہے کہ سوسائٹی کی ساری ترقی کا دار و مدار انفرادی شعور اور فرد کی سعی و عمل کا مرہون منت رہا ہے۔ علامہ اقبال اپنی ذات اور فلسفہ و فکر کے حوالے سے انسانیت کے کرب اور اس کرہ

ارض کے ہر ذی ہوش کی آرزوؤں اور تمناؤں کے نمائندہ تھے وہ پوری انسانیت کی بقااور فلاح کے متمنی تھے ان کا فکری اور شعری اسلوب منفرد تھااور اردوزبان کو نئی اسلوب اور فصاحت سے انھوں نے نوازا۔

اقبال ایک ریاست کا خواب دیکھتے ہیں کہ جس میں اسلامی نظام میں پائی جانے والی وہ جمہوریت موجود ہو جہاں معاشی اور معاشرتی مساوات، بنیادی ضروریات کی فراہمی حریتِ فکر اور آزادی ضمیر، رفاہی مملکت کے قیام، رنگ و نسل سے بالاتری دولت کا چند ہاتھوں میں مرتکز نہ ہونا حاکموں کا عوام کی مرضی سے منتخب ہونا اور عوام کے سامنے جوابدہ ہونا اور اسی قسم کے تمام جمہوری تقاضوں کی ضمانت موجود تھی اس لئے اقبال کا یہ خیال بالکل درست ہے کہ جمہوریت کو اس کی حقیقی روح کے ساتھ صرف اسلام نے نافذ کیا اس طرح دنیا کا کوئی اور نظام حیات اب تک ایسا نہیں کر سکا ہے۔ اقبال ساری دنیا کو ایک عالمگیر برادری کی شکل میں امن اور سکون کی زندگی عطا ہونے کے خواہشمند ہیں لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب قومی اور نسلی تعصّبات اور خود غرضانہ مفادات سے اقوام عالم دست کش ہو جائیں ایسا کرنے کے لئے دنیا کو ایک انتہائی منصفانہ اور عادلانہ نظام سے متعارف کرانے کی ضرورت ہے جو بلا شبہہ صرف اسلامی نظام ہو سکتا ہے۔ اقبال کی خواہش ہے کہ کوئی ایسی ریاست موجود ہو جو اس نظام کو نافذ کرکے دنیاکے سامنے مثال پیش کرے اور صحیح راہ کی جانب انسانیت کی رہنمائی کا فرض انجام دے:

ملک وآئینش خدا داداست و بس بندہ حق مردوآزاداست و بس (6)

ڈاکٹر مظفر حسن ملک کے مطابق:

"مسلم معاشرے کے لئے علامہ نے حکومت الہیٰ کا نام بھی تجویز کیا حکومت الٰہیہ میں علامہ کسی قسم کی غلامی کے وجود کے قائل نہیں کوئی بھی معاشرت جو آمریت اور استحصال پر قائم ہو ایک صحت مند معاشرت کہلانے کی حقدار نہیں اور غیرت مند معاشرت کہلانے کی حقدار نہیں اور غیر صحت مند معاشرے میں ایک متوازن تہذیب و ثقافت کا وجود محال ہے جہاں آمریت وجود میں آجائے اور معاشرہ استحصال کا شکار ہو جائے تو اس کا آخری نتیجہ یہ نکلے گا کہ مختلف طبقات میں مساوات و ہم آہنگی ختم ہو جائے گی اور ایک طبقاتی اور غیر صحت مند معاشرے کا ظہور ہو گا جسے علامہ ملوکیت کا نام دیتے ہیں۔" (7)

مسلم معاشرے کے حوالے سے اقبال فرماتے ہیں کہ جس طرح توحید لامکاں ہے اس طرح مسلم معاشرہ حدود مکانی کا پابند نہیں پھر کہتے ہیں کہ اللہ نے اسلام کی حفاظت کا وعدہ کر رکھا ہے جب اسلام تا قیامت زندہ ہے تو جو قوم اس کی حامل ہے وہ کیونکر مٹ سکتی ہے پس مسلم معاشرہ حدود زمانی کا بھی پابند نہیں۔ پیغام محمد مصطفی ﷺ ساری نسل انسانی کے لئے ہے اس لئے نئے مسلم معاشرے کا نصب العین روئے زمین پر انسانوں میں یکجہتی ، مساوات اور آزادی کا احساس پیدا کرکے اتحاد آدم کو وجود میں لاتا ہے۔ نئے مسلم معاشرے میں اقبال فقہ اسلامی کی تدوین نو پر زور دینے کے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ جب قوم کی صفوں میں انتشار کا اندیشہ ہو تو اجتہاد کا راستہ اپنانا اشد ضروری ہے نئے مسلم معاشرے کی کردار سازی کے لئے اقبال تاریخ کے مطالعے کو بڑی اہمیت دیتے ہیں اقبال کے نزدیک:

" وہ دن ددور نہیں کہ مذہب یعنی اسلام اور سائنس میں ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو جو سردست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہے"۔(8)

حکومت کا تو کیا رونا کہ وہ اک عارضی شے تھی
نہیں قدرت کے آئین مُسلم میں کوئی چارا
مگر وہ علم کے موتی، کتابیں اپنے آباء کی
جو دیکھو ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارا(9)

تہذیب مغرب اور اسلامی معاشرہ شہید مطہریؒ کی نظر میں

اسلام ایک ایسا مکتب ہے جو ہمہ گیر اور حقیقت پسند ہے۔ دنیاوی اخروی جسمانی و روحانی، عقلی فکری، حساسی و جذباتی انفرادی و اجتماعی انسانی ضرورتوں کے تمام پہلوؤں پر اسلام نے توجہ دی ہے ہر مسلمان فرد کو چاہیے کہ اپنے آپ کو ان صفات اور خوبیوں سے آراستہ کرے اور ان سے متضاد و متصادم امور سے اپنے آپ کو بچائے خود سازی اور نفس کی نگہداری کرے جو اسلامی ثقافت کی روح ہیں۔ قرآن مجید میں آیا ہے:

"ان کی مثال انجیل میں اس طرح سے ہے کہ گویا وہ ایک کھیتی ہیں پہلے پہل اس میں بڑی نازک کونپل پھوٹتی ہے یہ نازک کونپل اسی طرح برقرار نہیں رہتی بلکہ آہستہ آہستہ نشو و نما پا

کر باریک تنے کی صورت اختیار کر لیتی ہے اور اس میں دوسری صفت آ جاتی ہے پھر تدریجاً اس میں ضخامت پیدا ہونے لگتی ہے پھر وہ اپنے تنے پر قائم ہو جاتا ہے۔"(10)

اتفاق سے دنیا کو حیرت میں مبتلا کرنے والی چیزوں میں ایک چیز یہی مسلمانوں کی اس تیزی کے ساتھ ترقی و استقلال ہے جسے قرآن پیش کرتا ہے۔ شہید مرتضی مطہری کے بقول:

"اسلامی معاشرے کی نشو و نما، تنزاید، تکامل استقلال کا تعلق اسلام سے ہے اسلام پر ایمان اور اسلامی تعلیمات کی پیروی اس کا سرچشمہ ہے اسلام معاشرے کو جامد کرنے کے لئے نہیں آیا ہے کہ ایک ہی جگہ کھڑے اسے مارچ کراتا رہے یہ نشو و نما پانے والا ترقی پذیر دین ہے اس نے ظاہر کر دکھایا کہ وہ عملی طور پر اپنے معاشرے کو آگے لے جا سکتا ہے۔"(11)

اگر معاشرے میں بعض ناہمواریاں ہیں اگر بعض لوگ نعمتوں میں زندگی بسر کر رہے ہیں اور ان کے پاس نعمتوں کی فراوانی ہے جبکہ بعض لوگ غریب، مفلس ہیں اور سخت محنت و مشقت کرنے پر مجبور ہیں تو اس کی ذمہ دار قضائے الہیٰ نہیں بلکہ اس نامساوی اور ناہموار صورتحال کی ذمہ داری آزاد خود مختار و ذمہ دار انسان پر عائد ہوتی ہے۔ شہید مرتضی معاشرتی ماحول کے بارے میں لکھتے ہیں:

"انسان کی روحانی اور اخلاقی خصوصیات کے تکامل میں اس کے معاشرتی ماحول کا بھی ایک خاص کردار ہوتا ہے۔ انسان کی زبان، معاشرتی آداب دینی اور مذہبی آداب، رسوم وغیرہ وہ چیزیں ہیں جو اس کو اپنے معاشرتی ماحول سے ملتی ہیں۔"(12)

پیغمبر کے تربیت یافتہ انسانوں اور اس کے معاصر معاشروں کے روشن خیال لوگوں کے تربیت یافتہ انسانوں میں زمین آسمان کا فرق ہوتا ہے ان دونوں کے درمیان بنیادی ترین فرق یہ ہوتا ہے کہ پیغمبر ﷺ اپنی کوششوں سے انسان کی فطری طاقتوں کو بیدار کرتا ہے اور انسانوں کے وجود کے مخفی شعور اور عشق کو متحرک کرتا ہے۔ وہ انسانوں میں پوری کائنات کے مقابلے میں ایک احساس پیدا کرتا ہے۔ لیکن ایک روشن خیال انسان زیادہ سے زیادہ لوگوں کے اجتماعی شعور کو بیدار کرتا ہے۔ معاشرہ کے وجود کے سلسلے میں شہید مرتضی نے چار نظریات پیش کئے ہیں جن میں ایک یہ ہے کہ معاشرہ اور فرد دونوں کو اصالت دیتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ معاشرے کے اجزاء، کے وجود کو معاشرے میں حل شدہ نہیں جانتا اور معاشرے کے لئے کیمیائی مرکبات کی طرح الگ سے کسی وجود کا قائل نہیں مرتضی مطہری کے مطالب

قرآن کی آیات اس نظریۓ کی تائید کرتی ہیں قرآن سائنس یا فلسفے کی کتاب کی طرح مسائل کو پیش نہیں کرتا بلکہ اس کا انداز کچھ اور ہے قرآن تمام امتوں کے لئے مشترک سرنوشت، مشترک نامہء عمل، فہم و شعور عمل اور اطاعت و عصیان کا قائل ہے۔''حقیقت یہ ہے کہ منصفانہ اور متوازن معاشرہ وہی ہے جس میں مساوات کا قانون حکم فرما ہو جس میں سب کے لئے مسساوی مواقع موجود ہوں جس میں افراد کے ساتھ ایک جیسا سلوک کیا جاتا ہو عملاً علمی اور جسمانی مقابلہ ہوتا رہے۔ شہید مرتضی مطہری کے نزدیک:

"یہ مسلّم ہے کہ اسلام ایک اجتماعی مذہب ہے وہ اس امر کا قائل ہے کہ معاشرے کی اپنی شخصیت ہے معاشرہ پیدا ہوتا ہے اور مرتا ہے معاشرہ بنتا ہے اور بگڑتا ہے اس میں خوبیاں بھی ہوتی ہیں اور خرابیاں بھی وہ یہ بھی مانتا ہے کہ معاشرے کا مفاد فرد کے مفاد پر مقدم ہے۔ لیکن ان سب باتوں کے باوجود اسلام کے معاشرتی نظام میں افراد کے حقوق اور ان کے واقعی امتیازات کو نظر انداز نہیں کیا گیا ہے اسلام فرد کو شخصی لحاظ سے معاشرے کے مقابلے میں بے حقیقت نہیں سمجھتا بعض دوسرے مفکرین کی طرح وہ یہ نہیں کہتا کہ فرد بیکار محض ہے جو کچھ ہے معاشرہ ہی ہے حق صرف معاشرے کا ہے فرد کا کوئی حق نہیں مالک معاشرہ ہے فرد نہیں۔" (13)

اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام شخصی حقوق کا قائل ہے فرد کی اہمیت اور آزادی کا قائل ہے وہ اس بات کو انصاف نہیں سمجھتا کہ فرد معاشرے میں گم ہو کر رہ جائے اس کے نزدیک انصاف یہ ہے کہ معاشرے میں مکمل مقابلے کے حالات پیدا کئے جائیں اور اس مقابلے کے نتیجے میں جو کام کی لگن فرائض کی بجاآوری اور فضیلت و شرف کے میدان میں ہوتا ہے اور افراد کو خاص حقوق اور امتیاز دیے جائیں۔ شہید مرتضی مطہری کے بقول اسلامی معاشرے کے غیر طبقاتی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معاشرہ فرضی اور بے بنیاد امتیازات کا قائل نہیں لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ اس فرق کو بھی زبردستی نظر انداز کر دیتا ہے جس کی اساس اہلیت، لیاقت، اور اکتساب علم و ہنر پر ہو۔ استاد شہید مرتضی لکھتے ہیں:

"انسانی معاشرہ نے بھی فرد انسان کی طرح باوجود اس کے کہ ایک مرکب حقیقی ہے اور مرتب کئے ہوئے قوانین قاعدے اور دستور العمل رکھتا ہے اور معاشرہ بحثیت کل معاشرہ پوری تاریخ میں کبھی کسی خاص فرد کے ارادہ کا تابع نہیں رھا ہے ان متضاد عناصر کی وجہ سے جو انسانی معاشرہ

کی تعمیر میں استعمال ہوئے ہیں یعنی فکری سیاسی، اقتصادی گروہ اپنے تشخص کو بالکل ختم نہیں ہونے دیتے۔" (14)

معاشرہ اپنے اچھے سلوک اور اخلاق سے پہچانا جاتا ہے اور وہی معاشرہ اچھا کہلاتا ہے جس نے اخلاقی نظام پر اپنے نظام حیات کی بنیاد رکھی ہو دوسرے یہ کہ قرآن مختلف قوموں کے بارے میں جب ذکر کرتا ہے تو جہاں اعلیٰ مدارج پہنچنے والی قوموں کی مثال دیتا ہے وہاں ساتھ ساتھ پست اور گری ہوئی قوموں کی تصویر کشی بھی کرتا ہے قرآنی نقطہ نظر سے مثالی معاشرہ وہی ہے جو اخلاقی اور اقتصادی پہلو کے سوا دوسرا پہلو اختیار نہ کرے اور یہی وجہ ہے کہ مومنوں کو اس سے آراستہ ہونے کی دعوت دیتا ہے۔

قرآن حکیم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

" اے ایمان والو! شراب ،جوا، جمے ہوئے بت اور ریا شیطان کے ناپاک اعمال ہیں ان سے اجتناب کرو" (15)

مرتضی مطہری لکھتے ہیں کہ:

"اسلام ایک ایسا معاشرہ چاہتا ہے جس کی دنیا میں عزت ہو جو آزادی و استقلال سے بہرور ہو اور جس کو خود اپنے آپ پر اعتماد ہو۔ اسلام ہر گز یہ پسند نہیں کرتا کہ مسلمان کسی غیر مسلم قوم کے دست نگر یا محکوم ہو۔ اسلام نہیں چاہتا کہ مسلمان ہمیشہ کا سئہ گدائی ہاتھ میں لئے دوسری قوموں سے قرض یا امداد کی بھیک مانگتے پھریں اسلام چاہتا ہے کہ اسلامی معاشرے کو معاشی اور معاشرتی آزادی حاصل ہو۔ اسلام میں حق کا احترام کیا جاتا ہے حقوق العباد کا خاص خیال رکھنا بہت ضروری ہے انصاف کو غیر معمولی تقدس حاصل ہے حقوق میں خیانت خصوصاً عوام کے حقوق میں اسلام کی نظر میں بدترین خیانت ہے۔ ابتدا میں راہ اسلام کی ترقی میں کانٹا یہودی تھے۔ ابتداء ہی سے افکارِ اسلامی کے خلاف ان کی تبلیغات ایسی شروع ہوئیں کہ جو اب تک باقی ہیں اس کے بعد نوبت ایک ایسے گروہ کی آئی جو یہودیوں سے بھی بدتر تھے انھوں نے گذشتہ تین سو سال یا کچھ زیادہ مدت سے اسلامی حکومتوں میں اپنے اثر و رسوخ کا استعمال شروع کیا جس کا مقصد روح اسلامی کو فنا کرنا ہے۔ یہ گروہ لوگوں کو اسلام سے اس لئے دور نہیں کرنا چاہتا تھا کہ عیسائیت کی جڑیں مضبوط ہو جائیں بلکہ حقیقت میں ان کو نہ تو اسلام سے کوئی عقیدت تھی اور نہ

ہی عیسائیت سے کوئی لگاؤ تھا۔ انہیں صلیبی جنگوں کے بعد اس بات کا ضرور احساس ہو گیا تھا کہ ان کے مادی منافع اور سیاسی اقتدار کے اثر و نفوذ میں سب سے بڑی رکاوٹ اسلام اور اس کے احکام ہیں لہذا اسلام کے خلاف تبلیغات اور سیہ کاری شروع کر دی۔"

علامہ موسوی لاری لکھتے ہیں:

"عیسائی مبلغین نہ تو یہودیوں سے خوف زدہ ہیں نہ ہندوؤں سے اور نہ بدھ مذہب سے ڈرتے ہیں کیونکہ یہ سب دین ایک ایسی محدود قوم سے تعلق رکھتے ہیں جو اپنے دائرہ عمل سے آگے نہیں بڑھ سکے عیسائی مبلغین صرف اسلام سے خطرہ محسوس کرتے ہیں جس کے طرز فکر اور مخصوص خیالات سے دوست دشمن سب ہی واقف ہیں۔" (16)

شہید مرتضی مطہری لکھتے ہیں:

"انسانی حقوق کا منشور دوسروں سے زیادہ بڑھ چڑھ کر خود اہل یورپ نے ٹھکرایا جو فلسفہ اہل مغرب نے عملی زندگی میں اپنا رکھا ہے اس کے بعد خود اہل یورپ کے لئے سوائے منشور حقوق انسانی غلط قرار دینے کے سوا کوئی راستہ نہیں۔" (17)

اسلام حق و عدالت کے خوگر مجاہدین کا دین ہے استعماری قوتوں کے خلاف جنگ کرنے والوں کا دین ہے مغرب نے اسلام کا تعارف دوسری طرح سے کرایا اور اب بھی کرا رہے ہیں مغرب نے جو تصورِ اسلام پیش کیا اس کا مقصد اسلام کی انقلابی و روحانی خاصیت کو چھین کر مسلمانوں کے جذبہ حریت و آزادی کو ختم کرنا ہے۔ شہید مرتضی مطہری کے لکھتے ہیں:

"حقیقت میں یورپ کی فضاؤں میں سب کچھ ہوتے ہوئے بھی کچھ نہیں کیونکہ جہاں کے لوگ سنگدل و بے رحم ہوں وہاں سے پیار، محبت اور ہمدردی کی کیا توقع کی جا سکتی ہے بلکہ وہ خود اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ محبت اور پیار کی کوئی چیز ہے تو وہ مشرق میں ہے یورپ میں نہ ماں باپ اپنی اولاد سے محبت کرتے ہیں اور نہ اولاد اپنے والدین کی پرواہ کرتی ہے نہ بھائی بہن کا خیال کرتا ہے اور نہ بہن بھائی کے رشتہ کا لحاظ کرتی ہے یورپ کی سرزمین میں آپ کو ہر قسم کی رنگینی و شادابی اور رعنائی مل سکے گی لیکن ان لوگوں میں ہمدردی اور محبت کے نام کی کوئی چیز نہیں ملے گی نفسا نفسی کے عالم میں ہر شخص دوسرے سے بے نیاز نظر آتا ہے۔" (18)

مغرب نے روحانی قدر و قیمت کا کوئی لحاظ نہیں رکھا مغرب مشینوں کا غلام بن گیا ہے مگر عقل سعادت و خوش بختی کو نہیں ایجاد کر سکتی کیونکہ یہ عقل کا کام نہیں مغربی تمدن جہاں بشریت کے لئے قیمتی تحائف لے کر آیا ہے اسی کے ساتھ ساتھ ایک ایسا مہلک و بے مہار نظام بھی لایا ہے جو اپنے دامن میں ہزاروں ہولناک جرائم و مفاسد لئے ہوئے ہے۔ بے لگام خواہشات نفس نے روح کے تار و پود بکھیر دیئے ہیں لوگوں سے آسائش فکری اور روحی اور اطمینان قلب چھین لیا ہے۔ اہل یورپ میں سے کسی نے یہ بات کہی ہے کہ اگر ہم تین چیزوں پر غور کریں تو ہمیں یہ اعترف کرنا پڑے گا کہ دنیا میں محمد ﷺ کی طرح کوئی بشر نہیں ہے۔ یعنی: ان جیسا کوئی رہنما پوری عالم بشریت میں نہیں ہے ان میں سے پہلی چیز مقصد کی عظمت و اہمیت ہے ان کا مقصد عظیم تھا۔ یورپی سیاست یہ ہے جہاں دوسری قوموں کا استحصال کرنے کے لئے انسانی حقوق کا نعرہ لگایا جاتا ہے اور جوں ہی ان کا مقصد پورا ہوتا ہے۔ کہتے ہیں یہ سب کہنے کی بات ہے۔ آیت اللہ مطہری شہید جیسی اسلام اور تعلیمات اسلامی سے عشق و ولولہ رکھنے والی شخصیت کے دماغ میں حکومت اسلامی کی تشکیل کی سوچ بیدار تھی۔ وہ سالہا سال سے مسلمانوں کے انحطاط اور زوال پذیری کے اسباب و علل پر غور کرتے رہے تھے انہوں نے ہر پہلو سے اس موضوع پر تحقیق کی اور تمام مشکلات پر غور کیا اور ان کے حل کے لئے راستوں کا تعین کیا ان مشکلات میں جنہیں انہوں نے حل کیا مادہ پرستی کا زور، اسلام کی کمزوری اسلام میں دوسرے نظاموں کے پیوند یا ان میں ملاوٹوں اور بدعتوں کا وجود میں آنا اس کے نتیجے میں معاشرتی برائیوں کا وجود میں آ جانا مثلاً بے پردگی و عریانی و مغرب پرستی اور ثقافت اسلامی سے دوری نیز قرآنی ثقافت سے فاصلہ پیدا ہو جانا وغیرہ شامل ہیں وہ دیکھ رہے تھے کہ مسلمانوں نے اغیار سے امیدیں وابستہ کر لی ہیں۔

شہید مرتضی مطہری لکھتے ہیں:

"مغربی دانشوروں کے درمیان تربیت کے بارے میں ایک جدید نظریہ پیدا ہوا ہے اور اس کا لازمہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر تربیت محض پرورش ہے اور چونکہ ان کا موضوع اخلاقی تربیت تھا لہٰذا انہوں نے زیادہ عقل اور ارادے پر بحث کی ہے نہ کہ دین اور زیبائی کی حسوں کے متعلق۔ ان لوگوں نے کہا کہ تربیت فقط اور فقط عقلی توانائی اور اخلاقی ارادے کی پرورش کا نام ہے اور بس اور انسان کو کسی بھی چیز خواہ اچھی اور خواہ بری کا عادی نہیں بنانا چاہیے کیونکہ عادت ہر حالت میں

بری چیز ہے چونکہ جیسے ہی کوئی چیز انسان کی عادت بن جائے تو وہ انسان پر حاکم ہو جاتی ہے اگر یہ اسے انجام نہ دے تو پریشان ہو جاتا ہے۔" (19)

شہید کے نزدیک وہ تنہا مکتب جو انسان کی راہنمائی کی صلاحیت رکھتا ہے وہ اسلام ہے مغرب کو اپنی تمام تر صنعتی اور سائنسی ترقی کے ہمراہ زندگی کے فلسفے کو مشرق سے سیکھنا چاہیے وہ لکھتے ہیں کہ انسان مغربی تہذیب کے ذریعے "دنیا شناس" تو ہو جاتا ہے لیکن وہ جتنا زیادہ دنیا شناس ہوتا ہے اتنا ہی زیادہ خود کو بھول بھی جاتا ہے مغرب میں انسانیت کی پستی کا اصل راز یہی ہے۔ استعمار کے اداروں کا مقابلہ کرنے کے لئے استاد شہید نے ۱۹۴۸ء میں حسینیہء ارشاد جیسے علمی و تحقیقی مرکز کی بنیاد رکھی جس میں نوجوانوں کی فکری تربیت ہوتی تھی۔ نیز اسلام میں بدعتوں اور گمراہیوں کے خاتمے کے لئے انہوں نے تحقیقات کا کام بھی اسی ادارے سے لیا اس ادارے میں ان کی تقریروں کو کتابی شکل میں بھی تدوین کیا گیا۔ ان کتابوں سے اسلامی نظریئے کی تعمیر ہوئی اور یہ استعمار شکن کاروائی ثابت ہوئی وہ لکھتے ہیں کہ مغربی تہذیب نے اگر اہل مغرب کو شراب خوری اور جنسی اختلاط میں مبتلا کیا ہے تو اس لئے کہ وہ بجائے اس کے کہ اپنے آپ کو تلاش کریں اپنی ذات سے غفلت اور اسے بھلا دینے کے درپے ہیں اکثر ان کے بہت بڑے کام حتی کہ ان کے نیک اعمال کا نتیجہ بھی خود فراموشی اور بے ہودگی ہے۔ ان کی تمام قوت عمل ایجادات اختراعات اور جنگی وسائل کے مہیا کرنے پر صرف ہوتی ہے جس کی بنیاد اپنے آپ سے فرار ہے نہ اپنے آپ پر حکومت اور اپنے نفس پر تسلط جب انسان اپنی روح کو گم کر دے تو دنیا کو فتح کر لینا کس کام کا؟

استاد شہید لکھتے ہیں:

"اسلام کے نقطہ نظر سے اخلاق میں کامل انسان وہ لوگ ہیں جنھوں نے اپنے آپ کو دوسروں سے بہتر پہچانا ہے اور مشرف و کرامت کا اپنی ذات میں دوسروں سے زیادہ احساس کیا جبکہ مغرب تہذیب کے ماننے والے لوگ جو شرافت انسانی کے منکر ہیں آخر کار انھیں بھی مجبور ہو کر ایک منزل پر انسانیت کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ حالانکہ ان کا فلسفہ کسی صورت میں بھی شرافت انسانی کی تائید و توجیہ نہیں کر سکتا۔" (20) چند ممالک کو چھوڑ کر دنیا میں پسماندہ ترین اور بے حیثیت ترین ملک اسلامی ممالک ہیں۔ یہ نہ صرف علم و ہنر، صنعت و ٹیکنالوجی میں پیچھے ہیں بلکہ اخلاق، انسانیت اور روحانیت میں بھی پسماندہ ہیں شہید مرتضی مطہری نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ

ہمارے ذہن و روح میں اسلام کی اصل صورت موجود نہیں جو کچھ ہمارے ذہن میں موجود ہے وہ محض اسلام کی مسخ شدہ صورت ہے۔ ہماری توحید کا تصور مسخ شدہ ہمارا نبوت کا تصور بھی مسخ شدہ ہے اسلام کے تمام اصول ہمارے ذہن میں محض ایک بدلی ہوئی شکل میں موجود ہیں۔

*****

حوالہ جات

1۔ محمد اقبال، بانگ درا، ص: ۱۵۰

2۔افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروج اقبال، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص: ۳۲۵

3۔ محمد اقبال، ضرب کلیم، ص: ۱۵۴

4۔ محمد اقبال، ضرب کلیم، ص: ۶۲۵۲۴

5۔ حسن اختر، ڈاکٹر، اطراف اقبال، مکتبہ میری لائبریری، لاہور، ۱۹۷۲ء، ص: ۹۰

6۔ محمد اقبال، جاوید نامہ، ص: ۷۸

7۔ مظفر حسن ملک، اقبال اور ثقافت، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص: ۳۱

8۔ محمد اقبال، تشکیل جدید اردو، مترجم، سید نذیر نیازی، بزم اقبال لاہور، ۱۹۵۸ء، ص: ۲۱۰

9۔ محمد اقبال، بانگ درا، ص: ۱۹۹

10۔قرآن، سورۃ فتح، آیت: ۲۹

11۔ مرتضی مطہری، اسلام اور وقت کے تقاضے، ادارۂ احیاتراث اسلامی، کراچی، مترجم، سید محمد موسیٰ رضوی، اگست ۱۹۷۸ء، ص: ۵۱

12۔ مرتضی مطہری، اسلامی تصور کائنات پر ایک تمہید، ۱۹۹۷ء، ص: ۳۵۱

13۔ مرتضی مطہری، سخن، ص: ۴۵۸

14۔ مرتضیٰ مطہری، اسلامی تصور کائنات پر ایک تمہید (وحی و نبوت)، ۱۴۰۷ھ، ص: ۹۹
15۔ قرآن، سورۃ المائدہ، آیت: ۹
16۔ مجتبیٰ موسوی لاری، مغربی تمدن کی ایک جھلک، مترجم روشن علی، سازمان تبلیغات اسلامی، تہران، ۱۴۰۷ھ، ص: ۳۸
17۔ مرتضیٰ مطہری، اسلام اور وقت کے تقاضے، ۱۹۸۷ء، ص: ۵۰
18۔ مرتضیٰ مطہری، انسان کامل، قیام پبلی کیشنز، لاہور، مترجم، عابد عسکری، محرم ۱۹۹۳ء، ص: ۲۱۹
19۔ مرتضیٰ مطہری، اسلام میں تعلیم و تربیت، اپریل ۱۹۹۷ء، ص: ۷۶
20۔ مرتضیٰ مطہری، فلسفہ اخلاق، مترجم، مولانا مسرور حسین مبارکپوری، مکتبۃ الرضا، لاہور، ص: ۷۹

کتاب شناسی

عبقات الانوار فی امامۃ الائمۃ الاطہار

مؤلف: علامہ سید حامد حسین موسوی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ

سید رمیز الحسن موسوی*
srhm2000@yahoo.com

مؤلف کا مختصر تعارف

سید مہدی المعروف میر حامد حسین موسوی لکھنوی نیشاپوری ۵ محرم ۱۲۴۶ھ کو لکھنو میں پیدا ہوئے۔ اُن کی کنیت ابوالظفر ہے اور حامد حسین کے نام سے مشہور ہیں۔(1) اُن کا شمار برصغیر میں تیرہویں صدی کے سادات اور شیعہ علماء میں ہوتا ہے۔ اُن کا تعلق لکھنو کے ایک علمی اور مذہبی گھرانے سے تھا۔ اُن کے دادا سید محمد حسین جو سید اللہ کرم موسوی کے نام سے مشہور تھے، اپنے دور کے علماء اور زاہدوں میں سے تھے۔ میر حامد حسین کے والد ماجد سید محمد قلی بن سید محمد حسین ۱۱۸۸ ھ میں پیدا ہوئے۔وہ علامہ سید دلدار علی نقوی کے شاگردوں میں سے تھے۔اُنھوں نے بہت زیادہ کتابیں تحریر کی ہیں۔ عبدالعزیز دہلوی کی شیعوں کے خلاف لکھی گئی کتاب "تحفہ اثنا عشریہ" کے جواب میں لکھی گئی کتاب "تشیید المطاعن" آپ کی مشہورترین کتاب ہے۔(2) اسی طرح آیات الاحکام کی تفسیر میں لکھی گئی کتاب "تقریب الافہام" بھی آپ کی تحریر ہے۔(3) سید محمد قلی کی وفات محرم الحرام ۱۲۶۰ھ میں ہوئی ہے۔(4)

*۔مدیر مجلّہ سہ ماہی "نور معرفت" نور الہدیٰ مرکز تحقیقات (نمت) بارہ کہو، اسلام آباد

میر حامد حسین موسوی کا شجرہ نسب ۲۷ پشتوں سے امام موسیٰ کاظم علیہ السلام سے ملتا ہے۔آپ کا خاندان ایران کے شہر نیشا پور کا رہنے والا تھا، لیکن ایران پر مغلوں کے حملے کی وجہ سے اُن کے خاندان کو ساتویں صدی ہجری میں ایران سے ہندوستان کی طرف ہجرت کرنی پڑی، جس کے بعد وہ وہیں قیام پذیر ہو گئے تھے۔سید میر حامد حسین کو چھ سال کی عمر میں شیخ کرم علی کے مکتب خانے میں داخل کرادیا گیا، جہاں اُنھوں نے ابتدائی تعلیم حاصل کی، لیکن کچھ ہی عرصے بعد اُنھوں نے اپنے والد گرامی سے پڑھنا شروع کر دیا اور ۱۴سال کی عمر تک مقدمات عربی اور علم کلام کی ابتدائی کتابیں پڑھ لی تھیں۔۱۵سال کی عمر میں والد گرامی کی وفات کے بعد اُنھوں نے مزید تعلیم حاصل کرنے کے لئے دوسرے اساتیذ کی طرف رجوع کیا اور علمی مدارج طے کیے۔

آپ نے ”مقامات حریری“ اور”دیوان متنبّی“ جیسی نصابی کتابیں مولوی سید برکت علی اور” نہج البلاغہ “ مفتی سید محمد عباس تستری سےپڑھی۔ علوم شرعیہ کو سلطان العلماء سید محمد بن دلدار علی اور اُن کے بھائی سید العلماء سید حسین بن دلدار علی سے حاصل کیا.یہ دونوں ہستیاں ہندوستان کے بزرگ شیعہ علماء میں سے تھیں اور علوم عقلیہ کی تعلیم سید العلماء سید مرتضی کے فرزند، ملقب بہ خلاصۃ العلماء سے لی۔(5)

اپنے اُستاد سید العلماء کی تصنیف ”مناہج التدقیق“ پر حاشیہ لکھا اور پھر کئی سال تحصیل علم کے بعد تحقیقی کام سے منسلک ہو گئے اور سب سے پہلے اپنے والد سید محمد قلی کی تصنیف ”رسالہ تقیہ“ اور ”تشیید المطاعن“ کی نقد و تصحیح کی اور اس کتاب کے متن کا اصلی منابع کے ساتھ موازنہ کیا۔

مولوی حیدر علی فیض آبادی کی شیعوں کے خلاف لکھی گئی کتاب” منتہی الکلام “کے منظر عام پر آنے کے بعد اس کے جواب میں آپ نے ” استقصاء الافحام“ نامی کتاب لکھی۔ ایک طرف مخالفین یہ دعویٰ کر رہے تھے کہ شیعہ اس کتاب کے مطالب کا جواب دینے کی قدرت نہیں رکھتے، یہاں تک کہ کتاب کے مؤلف کے بقول اگر شیعوں کے اولین اور آخرین بھی جمع ہو نگے تو بھی میری کتاب کا جواب نہیں دے سکیں گے۔ دوسری طرف سے ہندوستان کےبزرگ علماء جیسے سلطان العلماء، سید العلماء، مفتی سید محمد عباس تستری وغیرہ خاص حکومتی حالات کے پیش

نظر اس طرح کے کتابوں کے جواب نہیں دے سکتے تھے ایسے میں سید میر حامد حسین صاحب کا جواب نہایت ہی تعریف کے لائق قرار پایا۔

اس کے بعد کتاب" شوارق النصوص" لکھی اور پھر عظیم المرتبت کتاب " عبقات الانوار" کئی جلدوں کی تألیف کا سلسلہ شروع کیا اور عمر کے آخر تک اسی طرح تحقیق و تصنیف میں مصروف رہے۔

۱۲۸۲ھ میں حج اور اس کے بعد عتبات عالیات کی زیارت سے مشرف ہوئے۔حرمین شریفین سے نادر کتابوں سے کچھ نمونہ برداری کی اور عراق میں علماء کی علمی محافل میں شرکت کی، جہاں آپ کی نہایت قدردانی کی گئی اور آپ کو شاندار خراج تحسین پیش کیا گیا۔اس سفر سے واپس آکر اس سفر کی علمی روداد کو "اسفار الانوار عن حقائق افضل الاسفار" نامی کتاب کی صورت میں پیش کیا۔

میر حامد حسین نہایت ہی محنتی اور زمان شناس عالم دین تھے۔اپنی ساری زندگی دینی اعتقادات میں تحقیق و تصنیف اور دینی اعتقادات کے دفاع میں صرف کی۔زیادہ لکھنے کی وجہ سے آپ کے دائیں ہاتھ نے کام کرنا چھوڑ دیا تھالہٰذا عمر کے آخری ایام میں بائیں ہاتھ سے لکھنے لگے تھے۔(6) اور بعض اوقات آپ بولتے تھے اور دوسرے لکھتے تھے۔(7)

اُنھوں نے زندگی کے آخری ایام تک دین کے دفاع کا یہ سلسلہ جاری رکھااور اس میدان میں بہت زیادہ مشکلات برداشت کیں،یہاں تک کہ مریض ہو گئے۔ جس کی بنا پر بیٹھنا بھی مشکل ہو گیا تھا اور آپ پشت کے بل لیٹے رہتے تھے اور اس حالت میں بھی اپنے سینے پر کتاب رکھ کر مطالعہ کرتے اور لکھتے رہتے تھے۔(8)

وفات

ماہ صفر ۱۳۰۶ھ کی ۱۸ تاریخ کو آپ کی وفات واقع ہوئی اور آپ کو آپ کے امام بارگاہ میں ہی دفن کیا گیا۔آپ کے وفات کی خبر کے بعد عراق میں مختلف مقامات پر آپ کے سوگ میں مجالس منعقد ہوئیں۔لکھنو میں آپ کی لائبریری میں شیعہ اور غیر شیعہ کتابوں کا ذخیرہ موجود

ہے۔ سید محسن امین صاحب "اعیان الشیعہ" نے اس لائبریری میں کتابوں کی تعداد کو 30 ہزار سے زیادہ ذکر کیا ہے جس میں خطی نسخے بھی ہیں اور مطبوعہ کتابیں بھی۔(9)

میر حامد حسین موسویؒ کی تالیفات

علامہ میر حامد حسین موسویؒ نے مختلف موضوعات پر کئی کتابیں لکھی ہیں۔آپ کی بعض کتابیں مذہب تشیع کے خلاف لکھی گئی کتابوں کے رد میں لکھی گئی ہے۔آپ نے کلام، فقہ، سفرنامہ، شعر وغیرہ میں کتابیں لکھی ہیں۔آپ کی سب سے زیادہ مشہور کتاب "عبقات الانوار" ہے۔اس کتاب کے علاوہ میر سید حامد حسین موسویؒ کی تالیفات کی تفصیل کچھ یوں ہے:

1) استقصاء الافحام واستیفاء الانتقام فی رد منتهی الکلام: حیدر علی فیض آبادی حنفی کی کتاب منتہی الکلام کا جواب ہے۔ یہ کتاب فارسی میں ہے۔اس میں عدم تحریف قرآن کے بارے میں مفصل بحث کی گئی ہے۔اہل سنت کی بعض علماء کی حالات زندگی کے علاوہ اصول دین اور فروع دین کے بعض مسائل جن میں شیعہ اور سنیوں کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، اس کتاب میں بحث ہوئی ہے۔

2) افحام اهل المین فی رد ازالة الغین؛

3) الشریعة الغرّاء، فقہ کامل

4) الشعلة الجوالة، خلیفہ سوم کے دور میں مصاحف کے جلائے جانے کے بارے میں

5) شمع المجالس، سیدالشداء کی مصیبت میں ایک مرثیہ

6) شمع و دمع، شعر فارسی

7) الطارف، پہیلیوں کا مجموعہ

8) صفحة الالماس فی حکم الارتماس: غسل ارتماسی کے متعلق

9) العشرة الکاملة، دس مشکل مسئلوں کا حل

10) شوارق النصوص: ۵ جلد علم کلام میں

11) اسفار الانوار عن حقایق افضل الاسفار: مکہ و مدینہ اور عتبات عالیات میں ائمہ اطہارؑ کا زیارتی سفر نامہ

12) کشف المعضلات فی حل المشکلات

13) النجم الثاقب فی مسألة الارث: یہ بھی فقہی کتاب ہے۔

14) الدرر السنیة فی المکاتیب و المنشأت العربیة

15) الذرایع فی شرح الشرایع

16) شوارق النصوص فی مطاعن اللصوص

17) زین المسائل الی تحقیق المسائل: فقہی اور متفرق مسائل میں۔

18) درة التحقیق

19) الظل الممدود و الطلح المنضود

20) الغصب البتار فی مبحث آیة الغار (10)

عبقات کی تالیف کا سبب اور موضوع

جب مولوی عبد العزیز دہلوی نے خواجہ نصر اللہ کابلی کی کتاب "صواقع" سے سرقت کرتے ہوئے "تحفۂ اثنا عشریہ" لکھی اور ساتھ یہ دعویٰ بھی کیا گیا کہ اس کتاب کا جواب کوئی نہیں دے سکتا تو اس شیعہ مخالف کتاب کے ہر باب کے جواب میں دسیوں کتابیں منظر عام پر آنے لگیں۔ جن میں سے ایک "عبقات الانوار" بھی تھی۔ جو "تحفۂ اثنا عشریہ" کے ساتویں باب کے جواب میں لکھی گئی ہے۔ چونکہ "تحفہ اثنا عشریہ" کے اس باب میں شیعہ اثنا عشریہ کے عقیدہ امامت وولایت کو نشانہ بنایا گیا ہے اور بے

بنیاد تہمتوں اور غیر علمی دلائل کے ساتھ علم کلام کے مطابق عقلی و نقلی ادلہ کا انکار کیا گیا ہے۔اس کتاب میں جہاں محدث دہلوی نے امیر المؤمنین حضرت علی علیہ السلام کی امامت پر دلالت کرنے والی مستند احادیث کا انکار کیا ہے وہاں بہت سی بے بنیاد باتیں بھی مکتب اہل بیتؑ کے ساتھ منسوب کی ہیں۔ لہٰذا''عبقات الانوار'' کے مؤلف اس کتاب میں فلسفہ امامت کو روشن کرکے یہ سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ حقیقی اسلام وہ نہیں ہے جو مخالفین اہل بیت اطہارؑ پیش کرتے ہیں، بلکہ حقیقی دین وہی ہے جس کے راوی خود ائمہ اہل بیتؑ ہیں۔ مؤلف اس کتاب میں محدث دہلوی کے ایک ایک حرف کا کامل جواب دیتے ہوئے نظر آتے ہیں۔اس لحاظ سے دیکھا جائے تو''عبقات الانوار'' علم کلام میں مسئلہ امامت وولایت پر لکھی جانے والی مدلل کتابوں میں سے ایک ہے۔جو اپنی منفرد علمی روش اور اسلوب کی وجہ سے بے نظیر کتاب سمجھی جاتی ہے۔

روش تالیف

مؤلف نے ابتداء میں احادیث کی سند کو صرف اہل سنت کے ہاں متواتر اور قطعی الصدور ہونے کی حیثیت سے بحث کی ہے۔اس حوالے سے انہوں نے اہل سنت کے ہاں معتبر ترین مدارک کے ذریعے پیغمبر اکرمﷺ کے زمانے سے لے کر خود محدث دہلوی کے زمانے تک پہلے بلا واسطہ راویوں کی صحابہ کے ذریعے توثیق اور تعدیل کی ہے پھر اس توثیق کرنے والے صحابہ کی تابعین کے ذریعے توثیق کی ہے اس کے بعد غیر مستقیم راویوں کی خود دہلوی کے زمانے تک توثیق کو کتب رجال اور تراجم اور جوامع حدیثی کے ذریعے توثیق کی ہے۔ اس کے بعد حدیث کے مضامین کی تجزیہ و تحلیل کرتے ہوئے انہیں شیعہ نظریے کے ساتھ مطابقت رکھنے اور اس پر دلالت کرنے کی کیفیت کو بیان فرمایا ہے۔ اور آخر میں اہل سنت کی طرف سے وارد تمام اعتراضات کو ایک ایک کرکے نقل کرتے ہوئے سب کا مدلل جواب دیا ہے اور چہ بسا ان جوابات کیلئے بھی خود اہل سنت کی کتابوں سے دلائل پیش کئے ہیں۔

عبقات کے عناوین اور ابواب

یہ کتاب فارسی میں لکھی گئی ہے اور دو منہج (روشن طریقوں) پر مشتمل ہے اور ہر منہج چند جلدوں پر مشتمل ہے۔

پہلا منہج امامت اور ولایت کے بارے میں قرآن مجید کی چند آیات پر مشتمل ہے۔

دوسرا منہج اثبات امامت کے متعلق اُن بارہ احادیث کے بارے میں ہے کہ جن کی اصل کا یا تواتر کا محدث دہلوی نے تحفہ اثنا عشریہ میں انکار کیا ہے اور ان پر اعتراضات کئے ہیں۔ ''عبقات الانوار'' کا احادیث امامت سے متعلق یہ منہج ۳۰ جلدوں پر مشتمل ہے کہ جن میں سے تقریباً ۱۲ جلدیں ہندوستان اور ایران میں چھپ چکی ہیں۔ ان بارہ احادیث میں ہر ایک کے بارے میں ایک جلد یا چند جلدیں ہیں۔ ان میں سے بعض قدیم طباعت کے ساتھ شائع ہوئی ہیں اور اب جدید انداز میں چھپ رہی ہیں۔

دوسرے منہج کے ابواب کی تفصیل کے مطابق:

پہلا باب: ''حدیث غدیر'' کے بارے میں ہے اور یہ دو حصوں پر مشتمل ہے:

1. ۔ایک لاکھ سے زیادہ صحابہ، تابعین، تابع تابعین، حفّاظ اور اہل سنت کے علم حدیث کے ماہرین تا خود دہلوی کے زمانے تک کا نام ان کی مختصر حالات زندگی اور ان کی توثیق کے ساتھ بیان کیا ہے۔
2. ۔حدیث کے مضمون کا تجزیہ و تحلیل اور اس کا حضرت علی علیہ السلام کی امامت پر دلالت کرنے کی کیفیت کو بیان کرتے ہوئے محدث دہلوی کے اعتراضات کا مدلل جواب دیا ہے۔

پہلا حصہ ۱۲۵۱ صفحات پر مشتمل ایک جلد میں مرتب کیا ہے جبکہ دوسرا حصہ ہزار صفحات کے دو جلدوں پر مشتمل ہے اور جو خود مؤلف کے زمانے میں ہی چاپ سنگی کے ساتھ منظر عام پر آگئی تھی اور یہ تینوں مجلدات غلام رضا مولانا بروجردی کی تحقیق کے ساتھ دس جلدوں میں قم المقدس میں منظر عام پر آگئی ہے۔ اس حصے کا خلاصہ ''فیض القدیر'' کے نام سے شیخ عباس قمی نے ۴۶۲ صفحات میں شائع کیا ہے۔

دوسرا باب: "حدیث منزلت " کے بارے میں ہے جو ایک متواتر حدیث ہے ۔اسے بھی حدیث غدیر کی طرح دو حصوں میں بیان کیا ہے۔ یہ جلد خود مؤلف کے زمانے میں ۹۷۷ صفحات پر مشتمل لکھنو میں ۱۲۹۵ھ میں شائع ہوئی ہےاور پھر مؤلف کی وفات کے ایک سو سال پورے ہونے پر سویں.برسی کی مناسب سے اصفہان میں آفسٹ ہوئی ہے۔

تیسرا باب: "حدیث ولایت "سے مختص ہے۔یہ حصہ ۵۸۵ صفحات پر مشتمل ہے اور ۱۳۰۳ ھ میں ہندوستان میں شائع ہوئی ہے۔

چوتھا باب: " حدیث طیر "کے ساتھ مختص ہے۔ یہ حصہ ۷۳۶ صفحات پر مشتمل دو جلدوں میں ۱۳۰۶ ھ کو لکھنو میں شائع ہوا ہے۔

پانچواں باب: "حدیث مدینۃ العلم "کے ساتھ مختص ہے۔ یہ حصہ دو مجلدات پر مشتمل ہے اور پہلی جلد ۷۴۵ صفحات پر مشتمل ہے جو ۱۳۱۷ ھ میں جبکہ دوسری جلد ۶۰۰ صفحات پر مشتمل ۱۳۲۷ ھ میں شائع ہوئی ۔

چھٹا باب: "حدیث تشبیہ " کے بارے میں ہے۔ یہ حصہ دو مجلّدات ایک ۴۵۶ صفحات جبکہ دوسری ۲۴۸ صفحات پر مشتمل ہے جو ۱۳۰۱ ھ میں لکھنو سے شائع ہوا ہے۔

ساتواں باب: حدیث " من ناصب علیاً لخلافہ فھو کافر "کے ساتھ مختص ہے ۔

آٹھواں باب: "حدیث نور " (کنت انا و علی نوراً۔۔۔)کے متعلق ہے۔

نواں باب: غزوہ خیبر میں پیغمبر اکرمﷺ کی زبان مبارک سے ارشاد ہونے والی "حدیث رایت "کے بارے میں ہے۔جو ایک جلد پر مشتمل ہے۔

دسواں باب: "حدیث انّك تقاتل علی تأویل القرآن... "کے ساتھ مختص ہے۔اس حصے کا ہاتھ سے لکھا ہوا نسخہ کتابخانہ ناصریہ میں موجود ہے۔

گیارہواں باب: حدیث " الحقّ مع علیؑ "کے ساتھ مختص ہے۔

بارھواں باب: یہ باب ''حدیث ثقلین'' اور ''حدیث سفینہ'' کے بارے میں ہے یہ حصہ پہلے لکھنو میں ۱۳۱۳ھ اور ۱۳۵۱ ھ اور پھر اصفہان میں ۱۳۸۰ ھ میں ۶ جلدوں کے ساتھ شائع ہوا اور اس کے بعد مدرسہ الامام المہدی کے زیر اہتمام ۱۴۰۶ ھ میں شائع ہوا ہے۔ خود مؤلف کے زمانے میں یہ حصہ سنگی چاپ کے ساتھ (۶ جلدوں میں) سید محمد علی روضاتی کی کوششوں سے اصفہان میں شائع ہوا تھا۔

اسی طرح چند سال پہلے اس حصے کا تحقیقی اور مفید خلاصہ ''نفحات الأزہار فی خلاصۃ عبقات الأنوار'' کے نام سے عربی زبان میں سید علی میلانی کے قلم سے ۲۰ جلدوں میں قم سے شائع ہوا ہے۔

''عبقات الانوار'' کے پانچ حصے علامہ سید میر حامد حسین موسویؒ، تین حصے ان کے بیٹے علامہ سید ناصر حسینؒ اور دو حصے علامہ سید محمد سعید فرزند سید ناصر حسین نے اسی روش اور اسلوب کے مطابق پایہ تکمیل تک پہنچائے جسے سید میر حامد حسین نے اپنایا تھا۔

عبقات کی خصوصیات:

''عبقات الانوار'' کی چند ایسی خصوصیات ہیں جن کی طرف بعض دانشوروں نے خصوصی توجہ دلائی ہے اور ان کو اس کتاب کے مقبول اور بے نظیر ہونے کی دلیل قرار دیا ہے۔

عبقات کا علمی پہلو:

''عبقات'' کے مؤلف کی علمی صلاحیت، وسعت مطالعہ اور موضوع پر غیر معمولی تسلط کا اس کتاب کی تمام مجلدات سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ اُنھوں نے مذہب اہل بیتؑ کے دفاع میں پورے علمی استحکام کے ساتھ قدم اُٹھایا ہے جو کتاب کی ایک سطر سطر سے عیاں ہے۔ عبقات کے علمی پہلو کے بارے میں علامہ محمد رضا حکیمی لکھتے ہیں:

'' میر حامد حسین کو جیسے ہی پتہ چلا کہ ایک ایسی کتاب لکھی گئی ہے جس کے بارے میں دین، علم، سماج اور اپنی حیثیت کے مطابق اس کے اشتباہات کی توضیح اور اس کی جہالتوں کا جبران اور اس کے تفرقہ اندازیوں اور دروغ پردازیوں کو بر ملا کرنا ضروری ہے۔ تو سب سے پہلے آپ اپنے مطالعات اور معلومات میں اضافہ کرنے کی خاطر اس موضوع کے بارے میں موجود

منابع اور مآخذ کی جستجو میں نکل پڑے اور اس راہ میں آپ نے اپنی زندگی کا ایک حصہ صرف کیا۔ حالانکہ "تحفہ اثنا عشریہ" جیسی کتابوں کو آپ کی ذاتی معلومات کے ایک چوتھائی حصے کے ذریعے سے بھی جواب دیا جا سکتا تھا، لیکن سید میر حامد حسین موسویؒ نے اپنے اس اقدام کے ذریعے مکتب تشیع کی علمی تربیت اور ایک شیعہ عالم دین کی علمی قابلیت اور شیعوں کے ہاں انسانی شعور کے قابل احترام ہونے کو دنیا کے سامنے رکھ دیا۔" (11)

انھوں نے جس مطلب یا بحث کو بھی چھیڑا ہے اس کے تمام قابل بحث پہلوؤں کو مد نظر رکھتے ہوئے اس موضوع کے بارے میں کما حقہ تحقیقات کو اس کے انتہائی درجہ تک پہنچایا ہے اور قارئین کیلئے اس کتاب کے مطالعے کے بعد دوبارہ کسی منابع کی طرف رجوع کرنے کے حوالے سے بے نیاز کیا ہے۔

گفتگو کے اصولوں کی پاسداری

صاحب عبقات دوسرے شیعہ علماء کی طرح اہل سنت علماء کے ساتھ مناظرہ اور بحث و مباحثہ کرتے وقت مناظرہ اور گفتگو کے آداب اور قواعد کی پوری پاسداری کرتے تھے، جبکہ طرف مقابل اگرچہ یہ دعویٰ کرتے تھے، لیکن عملاً اس پر پابند نہیں رہتے تھے۔

بحث و گفتگو کے آداب میں سے ایک یہ ہے کہ جب انسان کسی موضوع کے بارے میں کسی کا کلام نقل کرے تو امانت کی رعایت کرتے ہوئے بغیر کمی و زیادتی کے پورا کلام نقل کرے، پھر محل اشکال اور اعتراض کو مشخص کرکے اس کا نقضی یا حلی جواب دے۔ تاکہ سننے یا دیکھنے والا طرفین کے مدعا اور دلائل کو سننے کے بعد صحیح فیصلہ کرتے ہوئے درست اور صحیح نظریے کا انتخاب کر سکے۔ میر حامد حسینؒ عبقات میں خطبہ کے بعد مولوی عبدالعزیز دہلوی کی عین عبارت کو بغیر کسی کمی و زیادتی کے نقل کرتے ہیں، پھر ان کا جواب دیتے ہیں۔ جبکہ دہلوی اس اصول کی رعایت نہیں کرتے مثلاً حدیث ثقلین کو نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں: "یہ حدیث بھی پچھلے احادیث کے مطابق شیعہ مدعا کے ساتھ کوئی ربط نہیں رکھتی" (12) یہ کہہ کر اس حدیث کے بارے میں شیعہ استدلال کی طرف کوئی اشارہ نہیں کرتے اسی طرح حدیث نور کو نقل کرنے

کے بعد لکھتے ہیں : ''یہ حدیث بھی مدعا پر دلالت نہیں کرتی'' لیکن اس حوالے سے شیعوں کے دلائل کی طرف اشارہ نہیں کیا جاتا۔(13)

گفتگو اور مناظرہ کے دیگر آداب میں سے ایک یہ ہے کہ مناظرے میں ایک ایسی چیز سے احتجاج کرے جسے طرف مقابل قبول کرتا ہو اور انکے ہاں یہ چیز حجت ہو نہ یہ کہ خود ہمارے ہاں حجت ہو۔ صاحب عبقات جس مسئلے میں بھی وارد ہوتے ہیں خود اہل سنت کی کتابوں سے احتجاج کرتے ہیں اور خود انہی کے حفاظ اور علماء و مشاہیر کے اقوال کے ذریعے ان پر استدلال کرتے ہیں۔ لیکن محدث دہلوی اس قاعدے اور اصول پر بھی عملی طور پر ملتزم نہیں رہتے اسی لئے دیکھتے ہیں کہ حدیث ثقلین کے مقابلے میں حدیث ''خلفائے راشدین سے تمسک ''(14) کو پیش کرتے ہیں حالانکہ اس حدیث کو فقط اہل سنت نقل کرتے ہیں شیعہ اسے اصلاً نقل ہی نہیں کرتے۔

مناظرہ کے دیگر اصول میں سے ایک یہ ہے کہ انسان احتجاج اور رد کرتے وقت حقیقت کا اعتراف کرے۔ صاحب عبقات اگر کسی حدیث سے استدلال کرنا چاہتے ہیں تو اسے اہل سنت طرق سے استناد کرتے ہیں اور طرف مقابل نے جن جن واسطوں سے اسے استناد کیا ہے ان سب کو ذکر کرتے ہیں اور اس حوالے سے صرف ایک یا دو نفر کے نقل کرنے پر اکتفاء نہیں کرتے ہیں بلکہ تمام اسناد کو نقل کرتے ہیں۔ جبکہ محدث دہلوی ایسا نہیں کرتے مثلاً وہ جب ''حدیث ثقلین'' کو نقل کرتے ہیں تو فقط زید بن ارقم کے توسط سے نقل کرتے ہیں حالانکہ اس حدیث کو ۲۰ سے زیادہ افراد نے صحابہ سے نقل کیا ہے۔ اس کے علاوہ اُنھوں نے اس حدیث کو ناقص نقل کیا ہے اور جملہ ''اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض '' کو جسے مسند احمد اور صحیح ترمذی نے نقل کیا ہے اس سے حذف کیا ہے۔

مخالف کی بات کو ردّ کرنے کا طریقہ

سب سے پہلے کسی کی بات کو رد کرنے کے لئے طرف مقابل کا پورا کلام نقل کرنا چاہیے جیسا کہ عبقات کے مؤلف محدث دہلوی کا پورا کلام بغیر کسی کمی و بیشی کے نقل کرتے ہیں۔ حتی اسے نقل بہ معنی بھی نہیں کرتے بلکہ عین اس کی عبارات کو نقل کرتے تھے۔

دوسری اہم بات یہ کہ جس موضوع کے بارے میں بحث ہو رہی ہے اُس کے تمام جوانب کا مطالعہ کرنا چاہیے ، لہٰذا سید حامد حسین موسوی جس موضوع پر بھی بحث کرتے ہیں، اس کے تمام پہلوؤں کی دقیق تحقیق کرتے ہیں۔ لہٰذا جب اپنے مد مقابل کی بات کو رد کرنا چاہتے ہیں تو صرف ایک دو دلیل پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ اس قدر دلائل اور شواہد پیش کرتے کہ مد مقابل کی بات سرے سے ہی ناقابل قبول ہو کر رہ جاتی ہے۔ بطور نمونہ جب حدیث ثقلین کے بارے میں جب ابن جوزی کی بات کو رد کرنا چاہتا ہے تو 156 طریقوں سے اسے رد کرتے ہیں۔

اسی طرح مکمل تحقیق کرنا بھی میر حامد حسین کی ایک اہم خصوصیت ہے۔جب بھی کسی موضوع پر بحث کرنا شروع کرتے تو اس موضوع کے متعلق تمام اقوال کو نقل کرتے ہیں، پھر ان سب کا ایک ایک کرکے جواب دیتے ہیں، یہاں تک کہ اس موضوع کے بارے میں امکانی اقوال کو بھی نقل کرکے ان کا بھی جواب دیتے ہیں۔ اسی لئے اُنھوں نے محدث دہلوی کی بات کو رد کرتے وقت نصراللہ کابلی، ابن حجر اور طبری وغیرہ کے اقوال کو بھی نقل کرکے ان کا بھی جواب دیتے دیا ہے۔ مثلا جب دہلوی حدیث سفینہ کو پیش کرتے ہیں اور اس حدیث کی امام علی علیہ السلام کی امامت پر دلالت کا انکار کرتے ہیں، لیکن اس کے سند وغیرہ سے بحث نہیں کرتے۔ لیکن صاحب عبقات شروع میں اس حدیث کو نقل کرنے والے ۹۲ افرد کا ذکر کرتے ہیں (کیونکہ آپکی نظر میں سند سے بحث دلالت سے بحث پر مقدم ہے) اور اس کے اسناد کو ذکر کرنے کی وجہ بھی یہ تھی کہ ابن تیمیہ اس حدیث کو بے سند قرار دیتے ہوئے اس کے سند کا انکار کرتا ہے، اس کے بعد آپ اس حدیث کو ذکر کرنے والے معتبر کتابوں کا تذکرہ کرتے ہیں۔

ایک اور اہم خصوصیت بات کی تہہ تک پہنچنا ہے یہ ایسا اصول ہے، جسے صاحب عبقات اپنے مد مقابل کی بات کو رد کرنے میں ہمیشہ مد نظر رکھتے ہیں وہ اس بارے میں پیش کیئے گئے اقوال کی تہہ تک پہنچتے ہیں۔ اس کام سے آپ کے مقاصد کچھ یوں ہیں:

1) سب سے پہلے آپ یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ محدث دہلوی نے کوئی نئ بات نہیں کی ہے، بلکہ یہ ساری باتیں اس سے پہلے والے علماء نے اپنی کتابوں میں ذکر کردی ہیں، یوں آپ ثابت کرتے ہیں کہ دہلوی نے "نصراللہ کابلی" کی کتاب صواقع جو کہ عربی میں تھی

کو فارسی میں ترجمہ کیا ہے اس کے علاوہ حسام الدین سہارنپوری(صاحب المرافض) کی کچھ باتوں کو اضافہ کیا ہے اور اسے "تحفہ اثنا عشریہ" کے نام سے پیش کیا ہے۔

2) اقوال کی تہہ تک جانے کے بعد آپ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ان میں سے بعض نسبتوں کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔مثلاً جب کتاب یواقیت میں حدیث طیر کے بارے میں شعرانی کے زبانی یہ بات کی جاتی ہے کہ اسے ابن جوزی نے جعلی احادیث کے زمرے میں لایا ہے، اس بارے میں آپ فرماتے ہیں:"... اولا یہ ادعا کرنا کہ ابن جوزی نے اسے کتاب "موضوعات" میں ذکر کیا ہے خود سب سے بڑا جھوٹ ہے اور سب سے بڑا افتراع ہے۔اور اس بات سے قطع نظر کہ ابن جوزی کی کتاب "الموضوعات" جس کا ایک نسخہ بندے کے پاس موجود ہے، میں جب تفحص اور جستجو کرتے ہیں تو اس میں اس حدیث کا کوئی نام و نشان تک نظر نہیں آتا، پہلے ہم جان چکے ہیں کہ "حافظ علا" نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ "ابوالفرج یعنی ابن جوزی" نے اس حدیث کو "الموضوعات" میں ذکر ہی نہیں کیا ہے اسی طرح " ابن حجر" نے بھی صراحتاً کہا ہے کہ "ابن جوزی" نے اس حدیث کو "الموضوعات" میں ذکر نہیں کیا ہے۔ پس اگر شعرانی نےاصل کتاب الموضوعات کو نہ دیکھا ہو اور "حافظ علا" کی بات سے بھی وہ آگاہ نہ ہوا ہو تو اے کاش ابن حجر جس کے بارے میں خود شعرانی نے "لواقح الانوار"میں خوب مدح سرائی کیا ہے، کی بات سے آگاہ ہو چکے ہوتے اور شرمندگی اور ذلت سے بچنے کی خاطر ہی کیوں نہ سہی اس قسم کے جھوٹ اور افتراع پردازی سے پرہیز کرتے۔

تناقض اور تعارض

آپ اکثر مقامات پر مخالفین کے استدلال کو ان سے مشابہ مطالب -جن پر خود مخالفین اعتماد کرتے ہیں- کے ذریعے باطل کرتے تھے۔مثلا جب دہلوی حدیث غدیر کے جواب میں لکھتے ہیں

کہ: "اگر پیغمبر (ﷺ) کا مقصد مسئلہ امامت و خلافت کو بیان کرنا تھا تو اسے کیوں صراحتاً بیان نہیں فرمایا تاکہ کوئی اختلاف پیدا نہ ہوتا؟صاحب عبقات اس کوایسی حدیث سے جو اہل سنت محدثین کو بھی قابل قبول ہے کے ذریعے باطل کرتے ہیں۔اس طرح ان کے استدلالات کا ان کی اپنی کتابوں میں موجود متضاد مطالب کے ذریعے بھی جواب دیتے ہیں۔لہٰذا حدیث ” اصحابی کالنجوم“ پر دہلوی کے استدلال کو اہل سنت ہی کی کتابوں سے صحابہ کی مذمت میں موجود موجود احادیث سے جواب دیتے ہیں۔

عبقات کے بارے میں علماء کی آراء اور تقریظات

کتاب عبقات الانوار اور اس کے مؤلف کے بارے میں تمام بزرگ علماء نے تعریفی کلمات کہے ہیں اور ان کی مدح وستائش کی ہے اور ان کے اس علمی کارنامے کو سراہا ہے۔اس کتاب پر بہت سے بزرگ علماء نے تقریظیں لکھی ہیں۔ میرزای شیرازی، شیخ زین العابدین مازندرانی، محدث نوری، سید محمد حسین شہرستانی، شریف العلماء خراسانی، حاج سید اسماعیل صدر، شیخ الشریعہ اصفہانی اور اس زمانے کے اکثر بزرگان نے اس کتاب پر تقریظات لکھی ہیں اور شیخ عباس بن احمد انصاری ہندی شیروانی نے ایک مخصوص رسالہ ”سواطع الانوار فی تقریظات عبقات الانوار“ تألیف کیا ہے اور اس میں مختلف علماء کے ۲۸ تقریظات کو جمع کیا ہے اور ان میں سے بعض تقریظات میں اس بات پر تصریح کی گئی ہے کہ اس کتاب کی وجہ سے ایک سال کے اندر کئی افراد مسلمان یا شیعہ ہو گئے ہیں۔یہاں بعض بزرگ شخصیات کی تقریظات میں سے چند آراء نقل کی جاتی ہیں:

ا۔ میرزای شیرازیؒ

میرزای شیرازی اپنے خط میں ”صاحب عبقات“ کو مخاطب کرکے لکھتے ہیں: ”واحد احد اقدس گواہ ہے کہ میں ہمیشہ آپ کی وجود مبارک کی نعمت کا شکرادا کرتا ہوں اور آپ کی تصنیفات میرے انس کا وسیلہ ہے اور دین اسلام میں آپ کی خدمات کو ہمیشہ خراج تحسین پیش کرتا ہوں۔ انصاف سے کہتا ہوں: اب تک علم کلام میں اس طرح کی نافع اور سودمند اور کامل کتاب کسی نے نہیں لکھی ہے۔ خصوصا ”کتاب عبقات الانوار“ جو اس زمانے کے حسنات اور غنائم میں سے ہے۔ ہر مسلمان پر فرض ہے کہ اپنے

اعتقادات کی تکمیل اور اصلاح کیلئے اس کتاب کی طرف رجوع کرے اور اس سے استفادہ کرے۔ میرے خیال میں جو بھی جس طریقے پر بھی اس کتاب کی نشر و اشاعت سعی و تلاش کرے تاکہ کلمہ حق سربلند اور کلمہ باطل سرنگون ہو، تو فرقہ حقہ اور ناجیہ کی اس سے زیادہ کوئی اور خدمت نہیں ہو سکتی ہے۔"

ایک اور خط جسے عربی زبان میں لکھا ہے یوں تحریر کیا ہے: "میں نے آپ کی کتابوں میں نہایت عالی اور قیمتی مطالب کو پایا۔ ان مطالب کو پیدا کرنے کی خاطر آپ نے جو تحقیقات انجام دی ہیں انکی خشبو ہر مشک و عنبر کی خوشبو سے برتر ہے۔ کتاب کی سلیس عبارت مصنف کی پختگی کی علامت ہے۔ اور جہل زدائی کی خاطر اس میں موجود اشارات اور نکات مایہ دقت اور آموزندہ ہے۔"(15)

۲۔ آقابزرگ تہرانی لکھتے ہیں:

"میر حامد حسین محنتی، زمان شناس اور دین شناس عالم دین تھے۔ آپ اپنی کوشش اور علمی مقام میں اس قدر آگے نکل گئے ہیں کہ معاصرین بلکہ متاخرین میں سے بھی کوئی بھی ان کا ہم پلہ نہیں ہے۔ آپ نے اپنی پوری زندگی دینی اعتقادات میں تحقیق و تفحص اور سچے دین کی حفاظت اور اور اس کی دفاع میں صرف کی ہے۔...." (16) ایک اور جگہ آقا تہرانی لکھتے ہیں: "یہ کتاب کلامی، رجالی اور تاریخی کتابوں میں سے ایک ہے، اس میں ایسے مطالب پیش کئے گئے ہیں جو اس سے پہلے کسی اور کتاب میں دیکھنے میں نہیں آتے۔(17)

۳۔ کتاب "الغدیر" کے مؤلف

علامہ امینی نے مختلف موارد میں میر حامد حسین اور آپ کی کتاب "عبقات الانوار" کے بارے میں گفتگو کی ہے۔ الغدیر کی پہلی جلد، فصل "المولفون فی حدیث الغدیر" میں "عبقات الانوار" کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: یہ سید بزرگوار اپنے والد ماجد کی طرح دشمنوں کے سر پر خدا کی ایک تیز دھار تلوار، دین مبین کا محافظ اور خدا کی آیات اور نشانیوں میں سے ایک ہے۔ آپ کی کتاب "عبقات الانوار" جس کی نسیم حیات بخش نے دنیا کو معطر کیا اور اس کا چرچا پوری دنیا میں پھیل گیا جس نے بھی اس کتاب کو دیکھا وہ اس کے حق و حقیقت کو روشن کرنے میں اس کے معجز آسا ہونے اور کسی باطل کو اس میں راہ نہ ہونے کا اعتراف کیا۔"(18)

۴۔سید محسن امینؒ

اعیان الشیعہ کے مؤلف علامہ سید محسن امینؒ، صاحب عبقات کے بارے میں یوں رقمطراز ہیں: ”فارسی زبان میں لکھی جانے والی ”عبقات الانوار فی امامۃ الائمۃ الاطہار “ایک ایسی کتاب ہے کہ اس موضوع پر ماضی اور حال میں کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔یہ کتاب شاہ عبد العزیز کی کتاب ” تحفہ اثنا عشریہ “ کے جواب میں لکھی گئی ہے۔مؤلف تحفہ نے مختلف بہانوں سے ان ساری احادیث کا انکار کیا ہے جو حضرت امام علی علیہ السلام کی امامت پر دلالت کرتی ہیں ۔لیکن صاحب عبقات نے ان احادیث کے تواتر کو خود اہل سنت کی کتابوں سے ثابت کیا ہے،چند جلدوں میں لکھی جانے والی اس کتاب سے مصنف کی معلومات کی وسعت کا اندازہ ہوتا ہے۔۔۔“(19)

۵۔مدرس تبریزی

کتاب ”ریحانۃ الادب“ کے مؤلف مدرس تبریزی آپ کے بارے میں ”صاحب عبقات الانوار“ کے ذیل میں لکھتے ہیں: ”میر حامد حسین موسوی ہندی۔۔۔ فقاہت کے علاوہ دیگر علوم دینیہ جیسے علم حدیث، اخبار و آثار، معرفت و احوال رجال فریقین، علم کلام، خصوصاً امامت کے بحث میں نہایت بلند علمی مقام کے مالک تھے۔آپ کی علمی قابلیت کے مسلمان و غیر مسلم، عرب و عجم اور عامہ و خاصہ سب قائل تھے۔اسلام ناب اور مذہب حقہ کی دفاع میں پوری زندگی صرف کی یہاں تک کہ دائیں ہاتھ نے ساتھ دینا چھوڑ دیا اور عمر کے آخری ایام میں بائیں ہاتھ کے ساتھ لکھنے پر مجبور ہو گئے۔آپ کی کتاب ”عبقات“ کے مطالعے سے بخوبی آشکار ہو جاتا ہے کہ صدر اسلام سے عصر حاضر تک علم کلام خصوصاً ”امامت“ کی بحث میں ان کی طرح کسی نے بھی بحث و گفتگو نہیں کی ہے۔۔“ (20)

۶۔شیخ عباس قمیؒ

صدر اسلام سے لیکر آج تک عبقات جیسی کتاب نہیں لکھی گئی ہے ایسی کتاب کی تصنیف توفیق و تائید الہٰی اور توجہ و عنایت حضرت حجت عجل اللہ فرجہ الشریف کے بغیر امکان پذیر نہیں ہے۔(21)

۷۔امام خمینیؒ

امام خمینیؒ کتاب "کشف الاسرار" میں لکھتے ہیں :"سید بزرگوار میر حامد حسین کی عبقات الانوار جیسی کتاب آج تک نہیں لکھی گئی، میں نے سنا ہے کہ اس کی تیس جلدیں ہیں، ایران میں ۱۵ جلدیں دستیاب ہیں اور میں نے سات آٹھ جلدیں دیکھی ہیں، علماء کی فرمائش پر تجدید چاپ کا عمل انجام پا رہا ہے اور قبل اس کے کہ یہ عظیم گنجینہ ہاتھ سے نکل جائے کہ جس کے لئے ممکن ہو اس پر واجب ہے کہ اس کتاب کی نشر واشاعت کرے کیونکہ دشمن اس کی نابودی کی تاک میں ہے۔"(22)

عبقات کے بارے میں لکھی جانے والی کتابیں

"عبقات الانوار" کے بارے میں لکھی جانے والی کتابوں میں درج ذیل کتابیں قابل ذکر ہیں:

۱۔ تتمیم عبقات، تالیف سید ناصر حسین المعروف شمس العلماء، فرزند سید میر حامد حسین

۲۔علامہ سید حامد حسین موسویؒ کے دوسرے بیٹے سید ذاکر حسین موسوی نے "تذییل عبقات" کے نام سے ایک کتاب تالیف کی ہے۔جو" عبقات "کو سمجھنے میں کافی مدد دیتی ہے۔

۲۔ سید محسن نواب لکھنوی نے حدیث "مدینۃ العلم" کی تعریب کی ہے۔

۳۔اسی طرح سید محسن نواب لکھنوی نے جلد دوم، پنجم، ششم اور جلد اول کے ایک حصے کا خلاصہ اور ان تمام جلدوں کی تعریب بنام "الثمرات" بھی کی ہے۔

۵۔ تکمیل، جلد ہفتم عبقات الانوار، تالیف سید محمد سعید، جو سید ناصر حسین کے بیٹے اور میر حامد حسین موسوی کے پوتے ہیں۔

٦۔ فیض القدیر فی مایتعلق بحدیث الغدیر، کے نام سے شیخ عباس قمیؒ نے عبقات کی تلخیص کی ہے۔ چونکہ حدیث غدیر سے متعلق عبقات الانوار کی یہ جلدیں بہت مفصل تھیں اور ان سے استفادہ کرنا عام لوگوں کے لئے مشکل تھا، اس لئے مفاتیح الجنان کے مؤلف شیخ عباس قمیؒ نے اس کی بہت ہی خوبصورت انداز میں تلخیص کی ہے۔

۷۔خلاصہ عبقات الانوار از سید علی میلانی کہ جنہوں نے عبقات کا یہ خلاصہ عربی زبان میں کیا ہے۔ ۱۴۱۴ھ میں سید علی میلانی نے خلاصہ عبقات پر ایک بار پھر نظر ثانی کی ہے اور اُسے ۲۰ جلدوں میں "

نفحات الازھار" کے نام سے شائع کیا ہے اور ہر جلد کے آخر میں ایک مکمل فہرست بھی دی ہے۔عبقات اور نفحات الازھار کا مقابلہ کرنے سے نفحات کے مؤلف سید علی میلانی کی خدمات کا اندازہ ہوتا ہے کہ اُنھوں نے کس محنت سے اصل کتاب کے تمام نکات ومباحث کو حشوزوائد سے پاک کرکے عربی دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔(23)

عبقات کی طباعت

عبقات الانوار کی جلدوں کی تعداد ۱۰۰سے زیادہ ہے۔ پہلے یہ گیارہ جلدوں میں ہندوستان سے شائع ہوئی تھی ،ایران میں بھی آفسٹ پر چھپی تھی ۔ تقریباً پچاس سال قبل حدیث ثقلین وسفینہ دو جلدوں میں ہندوستان سے شائع ہوئی تھی اور پھر ایران میں چھ جلدوں میں شائع ہوئی۔اس کے بعد اس کی دس جلدیں کہ جو" حدیث ثقلین "کے بارے میں ہیں ،آیت اللہ شیخ غلام رضا مولانا کے زیر اہتمام قم سے چھپی ہیں ۔جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے ،اس کا خلاصہ شیخ عباس قمیؒ نے" فیض القدیر "کے نام سے کیا ہے جو کئی سال پہلے آیت رضا استادی اور دوسرے محققین کی تحقیق کے ساتھ قم سے موسسۂ درراہ حق نے شائع کیا ہے۔
جیسا کہ گزر چکا ہے کہ ایرانی محقق علامہ سید علی میلانی نے عربی میں عبقات کا ترجمہ اور خلاصہ کیا ہے جو "نفحات الازھار" کے نام سے شائع ہوئی ہیں ۔اور اب مزید اشاعتی ادارے بھی اس عظیم الشان کتاب کی مکمل اشاعت کے لئے کام کر رہے ہیں ۔اور میر سید حامد حسینؒ کے خاندان کے دوسرے علماء اور محققین کی کتابوں پر بھی کام ہو رہا ہے۔اس سلسلے میں علامہ سید میر حامد حسین موسوی اور اُن کی عظیم الشان کتاب "عبقات الانوار "کی یاد میں ۱۳۹۵ شمسی میں ایک علمی کانفرنس بھی منعقد کی جارہی ہے۔جس کے ضمن میں میر حامد حسینؒ کی مذید کتب اور تحقیقی کام شائع کیا جارہا ہے۔جس کی تفصیل نیٹ پر موجود ہے۔

عبقات کا اُردو ترجمہ

عبقات کی چند جلدوں کا اُردو ترجمہ جناب مولانا سید شجاعت حسین رضوی سلمہ نے کیا ہے۔اور اُن کا یہ ترجمہ ابھی تک جاری ہے۔اس وقت تک جو جلدیں سامنے آچکی ہیں اُن کی تفصیل یہ ہے :

1. نور الانوار ترجمہ عبقات الانوار (حدیث نور) جلد اول ۔مترجم مولانا سید شجاعت حسین رضوی گوپال پوری

2. نور الانوار ترجمہ عبقات الانوار (حدیث ثقلین) جلد اول و دوم۔ مترجم مولانا سید شجاعت حسین رضوی گوپال پوری

*****

حوالہ جات

1۔ مقدمہ عبقات الانوار بحوالہ تکملہ نجوم السما، ج ۲، ص ۲۴

2۔ السید علی المیلانی، السید حامد حسین وکتابہ العبقات فی الذکری المئویہ لوفاتہ، تراثنا، السنۃ الاولی، رجب و شعبان و رمضان ۱۴۰۶، العدد ۴

3۔ عبقات الانوار، ج ۱، مقدمہ، ص ۲۰

4۔ عبقات الانوار، ج ۱، مقدمہ، ص ۲۰

5۔ آقابزرگ تہرانی، نقباء البشر، ج ۱، ص ۳۴۷

۵۔ مدرسی تبریزی، ریحانۃ الادب، ج ۴، ص ۵۵

7۔ بحوالہ نجوم السماء

8۔ مرتضی مطہری، آشنایی با قرآن، ج ۱۴، از مجموعہ آثار شہید مطہری. ج ۲۸، ص: ۶۲۷

9۔ محسن امین، اعیان الشیعہ، ج ۴، ص ۳۸۱

10۔ السید علی المیلانی، السید حامد حسین وکتابہ العبقات: فی الذکری المئویہ لوفاتہ، تراثنا، السنۃ الاولی، رجب و شعبان و رمضان ۱۴۰۶، العدد ۴، مصطفیٰ سلیمی زارع، عبقات الانوار و علامہ میر حامد حسین، مجلّہ حدیث اندیشہ، شمارہ ۸ و ۹، پاییز ۸۸

11۔ حکیمی، محمد رضا، میر حامد حسین، ص ۱۱۱، ۱۱۰

12۔ تحفہ اثنا عشریہ اردو ترجمہ، ص ۴۴۱، مطبوعہ دار الاشاعت

13۔ تحفہ اثنا عشریہ اردو ترجمہ، ص ۴۳۵، ۴۳۴، مطبوعہ دار الاشاعت

14۔ تحفہ اثنا عشریہ اردو ترجمہ، ص ۴۴۱، مطبوعہ دار الاشاعت

15۔ مقدمہ عبقات انوار، جلد ا، ص ۳۰

16۔ آ قابزرگ تہرانی، نقباء البشر، ج ا، ص ۳۴۸-۳۵۰

17۔ مصفی المقال فی مصنفی علم الرجال، ص ۱۴۹

18۔ عبدالحسین امینی، الغدیر، ج ا، ص ۱۵۶-۱۵۷

19۔ اعیان الشیعہ ج ۱۸، ص ۳۷۱

20۔ مدرس تبریزی، ریحانۃ الادب، ج ۲، ص ۴۳۳

21۔ شیخ قمی، عباس، ھدیۃ الاحباب ص ۱۷۷

22۔ امام خمینی، کشف الاسرار ص ۱۴۲

23۔ استفادہ از مقدمہ نور الانوار ترجمہ عبقات الانوار، ص ۲۰

حجيّة قول غير الأعلم

حجة الاسلام الشيخ جعفر علی اليعسوبی*
muhammodmutajab@gmail.com

مسالة حجيّة قول غير الأعلم من الفقهاء مع وجود الأعلم منه، من المسائل الابتلائية على نطاق واسع، فهل يتعيّن على المكّلف الرجوع للأعلم فيما اختلفا فيه من الفتوى، أوأنّ المجال مفتوح أمامه ليختار فتوى أيٍّ منهما؟ و قد رجّح الماتن القول بتعيّن الرجوع على المكلّف الى الاعلم فيما اختلفا فيه من الفتوى. و استدلّ للقول بالاجماع و الروايات. ولكن العمدة في الاستدلال مقبولة عمر بن حنظلة التي رواها المشايخ الثلاثة، حيث دلّت على عدم حجيّة قول غير الأعلم مع وجود الأعلم منه. قال: سألت أباعبدالله عليه السلام... إلى أن قال عليه السلام: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث و أورعهما ولا يلتفت ألى ما يحكم به الآخر...

قد اجاب الماتن عن الايرادات التي أورد على الاستدلال بهذه الرواية من جهات ثلاثة؛ الاولى الإيراد من جهة ضعف الرواية سنداً. و يجيب الماتن - بعد بحث مفصّل و عميق- عن هذا الايراد بانّه قد يحصل الاطمئنان بصدور هذه الرواية، ولذا وثّق الشهيد الثاني عمر بن حنظلة في شرح الدراية قائلاً: "إنّ عمر بن حنظلة لم ينصّ الأصحاب عليه بجرح ولا تعديل، لكن حقّق توثيقه من محل آخر".

و الثانية الايراد من جهة انّها تتضمّن أموراً تخالف ما هو مسلّم عند فقهاء المذهب. و قد اجاب الماتن عنه بأنّه لا وجه لطرح هذه الرواية من هذه الجهة؛ إذ لا ظهور لها في أمر متسالم على بطلانه. و قد اورد على الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة من جهة ثالثة بانها انّما تدلّ على الترجيح بالأفقهية في باب القضاء و لو سلّم فانها لا تدلّ على وجوب الرجوع إلى الأعلم ابتداءً؛ بل على التخير. و اجاب الماتن عن هذا الايراد بانّه يبعد التفريق بين المقامين لانّه ليس من المتفاهم العرفي من النصّ. هٰذا اوّلا؛ و ثانيا الجواب عنه بأنّ المقصود من كلام الإمام

---

*۔ایم۔اے۔ عربی بھاؤ الدین زکریا یونیورسٹی ملتان؛ فاضل استاد و بانی مدرستہ السبطین؛ حوزہ علمیہ نجف اشرف، عراق۔

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسّلام على نبينا محمّد وآله الطيبين الطاهرين: وبعد، من المسائل الابتلائية على نطاق واسع مسألة حجيَّة قول غير الأعلم من الفقهاء مع وجود الأعلم منه، فكثيراً ما يتيسر للمكلّف وبكلّ سهولة الرجوع إلى مجتهد جامع لشرائط التقليد في تعين وظائفه الشرعية، فهل يجوز له أن يأخذ الحكم الشرعي من غير الأعلم و تبرء ذمته بالعمل به مع وجود فتوى الأعلم؟ أو أنَّ وظيفته الشرعية توجب عليه العمل بفتوى الأعلم، وعدم حجيَّة قول غير الأعلم في حقه؟ فهذا ما أردنا البحث عنه في هذه السطور لأهمية المسألة من جهة أنَّها تحدّد مسير الإنسان في أخذ دينه، ولكثرة الابتلاء بها من جهة أخرى، فقلّما يوجد من المكلّفين مَنْ لايُبتلى بهذه المسألة ولاسيّما في عصر ازدهار الحوزات العلمية و توفّر أهل العلم فالفضل في أرجاء العالم. و أقول مستعيناً بالله سبحانه وتعالى: إنَّ هذه المسألة تتصوّر على صورتين:

الأولى: علم المكلّف بوجود الأعلم من بين المجتهدين إلّا أنَّه لا يعلم بوجود الاختلاف بينهم من الفتوى.

الثّانية: علم المكلّف بوجود الاختلاف بينهم في الفتوى زيادة على علمه بوجود الأعلم من بين المجتهدين أهل الفتوى.

ومورد البحث هنا الصورة الثانية. فالأمر الذي نحاول أن نبحث عنه هو تحديد الموقف الشرعي للمكلّف: هل يكون رأي مجتهد حجّة في حقّ المكلّف الذي قد علم بوجود مَنْ هو أعلم منه وأيضاً قد علم بوجود الخلاف بينهما في الفتوى أو لايكون حجّة فيتعيّن الرجوع الى الاعلم. ثم يمكن البحث في هذه المسألة من جهتين:

الأولى، ما هي وظيفة العامّي في المسألة بمقتضى عقله. أي بما يحكم عقله إذاخلي وعقله. مع قطع النظر عن فتوى المجتهد في المسألة؟ والأخرى، ما هي فتوى المجتهد في هذه المسألة؟ والذي نريد البحث فيه هي الجهة الثانية؛ لأنّ الجهة الأولى ليس فيها كلام كثير، فإنّ العامّي إذا التفت إلى وجود الاختلاف بين الأعلم وغيره فعقله يحكم بالرجوع إلى الاعلم تعينا كما ذكره كثير ممّن تعرّض لهذه المسألة منهم السيد الخوئي قدّس سرّه في تنقيحه.(1) نعم، إذا كانت فتوى غير الأعلم مطابقة للاحتياط دون الأعلم فقد يلزمه العقل باتباعها من حيث إنّه فيها احتياط.

معنى الأعلم

وقبل ذكر الأقوال في المسألة والإشارة إلى مايبدو صحيحاً فيها كان من المناسب تقديم تنبيه في معنى الأعلم. فنقول: قد ذُكِر لكلمة الاعلم تفاسير متعددة:

(منها): إنّ المراد هو الذي قوله أقرب إلى الواقع(2).

(ومنها): هوالذي يكون أشدّ استنباطاً وأقوى ملكة لاستخراج الفروع من الكليات.

(ومنها) هو الذي يكون أكثر اطّلاعاً على المدارك والقواعد(3).

(ومنها): هوالذي يكون أكثر إحاطة بالفروع(4).

والمعنى الذى هو أقرب إلى الاعتبار فى تفسير هذه الكلمة: هوالذى يكون الأمتن فى الاستنتاج، والأدق فى تطبيق الكبريات على الصغريات، والأجود فى استخراج الفروع من مداركها، وهذا المعنى ذكره غير واحد من الأجلاء(5)، وهو معنى الأعلم فى أى فن وعلم آخر، وهذا لايكون إلا إذا كان أكثر إحاطة بالقواعد والمدارك من الكتاب والسُنّة فى الكمية وكذا أكثر عمقاً فى فهمها دلالة وفى تنقيحها سنداً. و أيضاً يستلزم أن يكون أكثر اطلاعاً على مايتوقف عليه الفهم الصحيح للمدارك من العلوم العربية والأدب العربى القديم و محاوراتهم و كلمات الفقهاء التى هى بمنزلة القرينة على المراد من كلام المعصوم عليه السلام ومع كل ذلك يكون أكثر وقادة للذهن واستقامة للفكر(6).

وقد تبيّن خلال هذا أنّه ليس المراد من الأعلم مايتوهم من هذه الكلمة فى بادى الرأى وهو أن يمتلك الإنسان العلم بالفروع أكثر من الغير؛ لأنّ هذا الأمر لادخالة له فى الأعلمية، بل قد يكون غير الأعلم يجد هذا الشىء أكثر من الأعلم. و إذا تفرقت الأوصاف الدخيلة فى الأعلمية، فمَنْ وجد فيه منها ماهو أكثر دخالة فى جودة الاستنباط يكون واجدها أعلم من الآخر.

إنْ قِيلَ: إنّ هذا المعنى للأعلم ليس معنى لغوياً ولم يثبت أنّه أصبح حقيقة شرعية فى المعنى الثانى فكيف تفسّر هذه الكلمة الواردة فى الروايات بهذا المعنى؟ **فإنّه يقال:** أوّلاً: إنّه. كمايأتى. لم يتم إثبات شرط الأعلمية بالروايات عند الأكثر بل بسيرة العقلاء أو بالعقل، ومايثبت بهما شرط الأعلمية فبهذا المعنى؛ وثانياً: إنّه بمناسبات الحكم والموضوع نعلم جزماً بأنّ الأعلم بمعنى كون الفقيه أكثر استحضاراً للفروع لادخل له فى ترجيح قول أحد العلماء على قول الآخر. ولامعنى آخر مناسب لا إلّا ماذكرناه.

الأقوال فى المسألة

ثم نبدأ بذكر الأقوال فى المسألة فنقول: فيها أقوال خمسة عند الإمامية:

القول الأوّل: عدم حجيّة قول غير الأعلم مطلقاً سواء علم المكلّف بالخلاف أو لم يعلم، وسواء وافقت فتوى الأعلم الاحتياط أو خالفته. وهذا ظاهر عبارة بعض القدماء كالسيد المرتضى (7)، وهو ظاهر عبارات كثير من الأعلام من المتأخرين(8).

القول الثّاني: حجيّة قوله مطلقاً، وهو مختار جماعة من المتأخرين كصاحب الجواهر والفصول والمستند وغيرهم. (9)

القول الثّالث: عدم حجيّة قوله إذا علم المكلّف اختلاف غير الأعلم مع الأعلم فى الفتوى، وإلّا يتخير بينهما، وذهب إليه أكثر المتأخرين(10).

القول الرابع: التفصيل بين كون فتوى غير الأعلم مطابقةً للاحتياط فيجوز الرجوع إليه وبين عدمه فلايجوز.

القول الخامس: التفصيل أيضاً بين كون فتوى غير الأعلم مطابقةًلفتوى الأعلم من الموتى فيجوز الرجوع إليه وبين عدمها فلايجوز(11).

وللعامّة قولان: فذهب أحمد بن حنبل، و أصحاب الشافعی، وجماعة من الأصولیین منهم، والغزالی إلی وجوب تقلید الأعلم أی عدم حجیّة قول غیر الأعلم، وذهب القاضی أبوبکر وجماعة من الأصولیین والفقهاء منهم إلی التخییر(12).

وینبغی لنا أن نلاحظ ما استند إلیه أصحاب هذه الأقوال من الوجوه لنری ماهو التام منها وما هو غیر التام. وعلی فرض عدم تمامیة إیّ قول من هذه الأقوال نذکر الأصل الذی یمکن أن یکون مرجعاً فی المسألة. فالکلام یقع فی مقامین: الاوّل، فی الأدلة الاجتهادیة فی المسألة؛ و الثّانی: فی الأصل العملی فی المسألة.

أما المقام الأوّل: فنتکلم فیه فی محورین: الاوّل، أدلة القول بعدم حجیّة قول غیر الأعلم مقابل حجیّته مطلقاً؛ و الثّانی: فی بیان أدلة القول بحجّیّة فتواه مطلقاً.

المحور الأوّل

(أدلة القول بعدم حجیّة قول غیر الأعلم مقابل حجیّته مطلقاً)

فنجمع بین القول الأوّل والثّالث فی ذکر المستند. والوجه فیه: هو أن الوجوه التی استند إلیها فی کلا القولین هی القولین نفسها، وعلیه فمن الأفضل ذکرها مرّة واحدة لنری نتیجتها، فهل تنتج القول الأوّل، وهو عدم الحجیّة مطلقاً، أو تنتج القول الثّالث، وهو عدم الحجیّة مع علم المکلّف بوجود الأعلم وعلمه بوجود الا اختلاف بینهما؟ والقائل بعدم جواز الرجوع إلی غیر الأعلم ووجوب الرجوع للأعلم تمسّك بعدد من الأدلة:

الدلیل الأوّل: (الإجماع)

ادعی غیر واحد أنَّ المسألة إجماعیة(13). و أجیب عنه بأمور:

الأمر الأوّل: إنّه لم یتحقق انعقاد الإجماع لوجود المخالف کصاحب الجواهر وصاحب الفصول والنراقی فی المستند وغیرهم(14).

وفیه: إنّ مخالفة المتأخّرین لاتضر بإجماع المتقدّمین، مع إمکان تفسیر عبارات بعضهم بمالایوجب المخالفة، ویتبین هذا من مراجعة الفصول فلعلّ صاحبه لایخالف فی صورة العلم بالمخالفة بین الأعلم وغیره.

الأمر الثّانی: لا إجماع فی المسألة لعدم تعرّض کثیر من القدماء لهذه المسألة، أو عدم وصول کلامهم إلینا ومع هذا کیف یدعی وقوع الإجماع، بل حتی بعض مَن ادّعی الإجماع بالمسألة یحتمل فی کلامه أنّه یدعی هذا فی الإمامة العظمی لا فی مانحن فیه کما احتمل صاحب الجواهر هذا الشئ فی کلام السید المرتضی قدّس سرّه(15).

إلّا أنّ كلام السيد المرتضى قدّس سرّه واضح فى الترجيح بين المفتين بالنسبة إلى المستفتين ولا أدرى كيف يأتى فيه الاحتمال المذكور، وإليك نصّ عبارته: «لا شبهة فى أنّ هذه الصفات إذا كانت ليست عند المستفتين إلّا لعالم واحد فى البلد لزمه استفتاؤه تعيّناً، وإن كانت لجماعة هم متساوون كان مخيّراً، وإن كان بعضهم عنده أعلم من بعض أو أورع و أدين فقد اختلفوا: فمنهم من جعله مخيّراً، ومنهم من أوجب أن يستفتى المقدّم فى العلم والدين وهو أولى؛ لأنّ الثّقة هٰهنا أقرب و أوكد والأصول كلها بذلك شاهدة» (16). وهذه العبارة جاءت تحت عنوان وفصل فى صفة المفتى والمستفتى، وكلامه صريح فى مورد البحث.

الأمر الثّالث: إنّه على تقديره فهو إجماع مدركى، ومدركه هو الأصل، فقيمته قيمة الأصل. (17)

الأمر الرابع: إنّه إجماع منقول على أحسن التقادير، وهو ليس بحجّة. (18)

الدليل الثّانى (الروايات)

ممّا استند إليه القائل بعدم حجيّة قول غير الأعلم روايات دلت - حسب دعواهم - على عدم حجيّة قول غير الأعلم مع وجود الأعلم منه، وهى روايات عديدة، نذكر منها ماهو أقوى و أدلّ على المدعى:

الرواية الأولى:

(مقبولة عمر بن حنظلة)

وقد رواها المشايخ الثلاثة، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام... إلى أن قال عليه السلام «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما ولا يلتفت ألى ما يحكم به الآخر، قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: فقال: ينظر إلى ماكان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ الجمع عليه لا ريب فيه، و إنّما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، و أمر بيّن غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمَنْ ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومَنْ أخذ الشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لايعلم. قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السُنّة و خالف العامّة و وافق العامّة، قال: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسُنّة و وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة و الآخر مخالفاً لهم بأى الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامّة ففيه الرشاد. فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكّامهم

وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر. قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً؟ قال إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» (19).

فهي واضحة الدلالة على أن المرجع حين الاختلاف هو الأفقه وهي وإن كانت في باب القضاء، لكنّه يثبت مانحن فيه بعدم القول بالفصل، أو يكون المناط في البابين واحداً، وهو الوصول إلى الواقع وعدم الخصوصية لباب القضاء (20).

الأيرادات:

وقد أورد على الاستدلال بهذه الرواية من جهات متعدّدة:

الجهة الأولى:

الإيراد بضعف الرواية سنداً؛ لأنّ عمر بن حنظلة لم يوثق من قبل علماء الرجال، بل ولا مدح بشيء يطمئن إليه؛ لأنّ المدح الوارد في حقّه ليس بسند قوي (21) وتوثيق الشهيد الثاني له لا يفيد شيئاً؛ لأنّه اجتهاد منه قدّس سرُّه (22). وأمّا قبول الأصحاب لها لم يثبت، وعلى تقدير التسليم فهو مبني على جابرية عمل الأصحاب لضعف الرواية، وهو غير مسلّم؛ لأنّه إنْ ثبت هذا فهو في عمل المتقدّمين بها لا المتأخّرين كما هو في المقام. وأمّا ما قيل (23) في توثيقه من رواية الثقات عنه ومنهم صفوان وابن أبي عمير ففيه: أنَّ رواية غير المذكورين عنه لا تنفع، ورواية هذين عنه لم تثبت.

توضيح ذلك: أمّا رواية صفوان عنه فادُعي أنّه روى عنه في موردين، وفي كلّ منهما إشكال.

المورد الأوّل:

روى الشيخ بسنده عن سعد بن عبدالله، عن موسى بن الحسن، عن الحسن بن الحسين اللؤلؤي، عن صفوان بن يحيى، عن الحارث بن المغيرة النصري وعمر بن حنظلة، عن منصور بن حازم قالوا: «كنّا نعتبر الشمس بالمدينة بالذراع، فقال لنا أبو عبدالله عليه السلام: ألا أنبئكم بأبين من هذا؟ قالوا: بلى جعلنا الله فداك، قال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر إلّا أنّ بين يديها سبحة وذلك إليك فإن أنت خففت سبحتك فحين تفرغ من سبحتك، وإن أنت طولت فحين تفرغ من سبحتك. (24)

ويرد عليه أوّلاً: أنَّ الطريق ضعيف؛ لأنّ الحسن بن الحسين تعارض فيه التوثيق والتضعيف، فإنّ النجاشي وثّقه قائلاً: «كوفي ثقة كثير الرواية له كتاب مجموع النوادر» (25)، نقل الشيخ في رجاله (26) تضعيف ابن الوليد له.

وقد يقال: إنَّ الرواية نفسها مذكورة بالكافي بسند معتبر حيث روى الكليني عن الحسين بن محمّد الأشعري، عن عبدالله بن عامر، عن علي بن مهزيار، عن فضالة ابن أيوب، عن الحسين بن عثمان، عن ابن مسكان، عن الحارث بن

المغيرة وعمر بن حنظلة ومنصور بن حازم قالوا: (كنّا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع. فقال لنا أبوعبد الله عليه السلام ...الخ(27) فوجود هذه الرواية في الكافي بسند معتبر يوجب الاطمئنان بصدورها عن الإمام عليه السلام، وضعف طريق الشيخ فيها لايضر اعتبارها، فيثبت أنَّ صفوان قد روى عن عمر بن حنظلة.

وفيه ما لايخفى، فإنّ وجود الرواية بسند صحيح في الكافي لا يثبت أنّها في التهذيب هي مروية صفوان عن عمر بن حنظلة، بل غاية الأمر أنَّ هذا يدل على صدور هذه الرواية، و أنَّ الحسن بن الحسين اللؤلؤي لم يكذب في أصل الرواية، و أمّا إسناده للرواية إلى صفوان عن عمر بن حنظلة فهو أمر آخر لا يلزم من وجود هذه الرواية بسند آخر معتبر في الكافي، فيحتمل أنَّ هذا السند من صنعه.

وثانياً: إنّ صفوان روى الرواية المذكورة عن رواة ثلاثة وهم: الحارث بن المغيرة النصري وعمر بن حنظلة ومنصور بن حازم ووجود (عن) بين الأخيرين تصحيف عن (و) كما يشهد به كلمة ـ قالو ـ فإنّه مسند إلى الجمع، وكذلك روى الشيخ هذه الرواية في الاستبصار بعطف منصور بن حازم على عمر بن حنظلة(28).

وحينئذ يقال: إنَّ شهادة في حقّ صفوان أنّه لايروي إلّا عن ثقة لا توجب وثاقة عمر بن حنظلة لاحتمال أنَّ صفوان اعتمد في هذه الروية على الحارث بن المغيرة ومنصور بن حازم وهم من الثقات، ففرض عدم وثاقة عمر بن حنظلة لا يعدّ نقضا لما التزم به صفوان من الرواية عن الثقات فقط؛ لأنّ وجود ثقة واحد في من روى عنهم كافٍ لما بنى عليه.

ويمكن أن يورد عليه: بأنّ رواية صفوان عن الثلاثة تنحل إلى ثلاث روايات؛ نظراً إلى أنّها على نحو العموم الاستغراقي لا المجموعي، وحينئذ روايته عن عمر بن حنظلة تنافي التزامه ـ على تقدير عدم وثاقته ـ كما هو الحال لو روى الحادثة عن كلّ منهم مستقلاً.

وهذا الكلام له وجه، لكن مع هذا نحن نشك في مقدار ما التزم به صفوان سعةً وضيقاً، وهل هو التزم بعدم الرواية عن غير الثقة حتى لوكان منضماً إلى غيره من الثقات، أو كان التزامه بهذا يختصّ بصورة ما إذا كان غير الثقة منفرداً؟ وحينئذ لايحصل الجزم والاطمئنان بعدم روايته عن غير الثقة حتى ولوكان مضماً إلى بعض الثقات.

وثالثاً أنّ اليشخ روى في التهذيب رواية يبدو أنّها متحدة مع هذه الرواية وفي سندها (عن صفوان عن الحارث بن المغيرة عن عمر بن حنظلة) حيث قال اليشخ تعليقاً على الرواية السابقة عليهما: (عنه عن صفوان عن الحارث بن المغيرة عن عمر بن حنظلة قال: كنت أقيس الشمس عند أبي عبد الله عليه السلام، فقال يا عمر: ألا أنبك بأبين من هذا؟ قال: قلت بلى جعلت فداك. قال: إذا زالت الشمس فقد وقع الظهر إلّا أنَّ بين يديها سبحة وذلك إليك، فإن أنت خففت فحين تفرغ من سبحتك، وإن طولت فحين تفرغ من سبحتك) (29).

فلاحظ تقارب اللفظ والمعنى فبعيد جداً تعددها، فهي تدل على أنَّ الرواية المذكورة سابقاً صحّف فيها (الواو) بين ابن المغيرة وابن حنظلة عن كلمة (عن) وبالنتيجة ليست هي مروية صفوان عن ابن حنظلة مباشرة ولا تصلح الأولى لمعارضة هذه لضعف طريقها.

نعم، يعارض ذلك أنّ الكليني قد روى هذه الرواية بسند معتبر عن ابن مسكان عن الحارث بن المغيرة وعمر بن حنظلة ومنصور بن حازم قالوا: (كنّا نقيس الشمس..) إلى آخر الحديث (30) ومقتضى ذلك أنّ ابن المغيرة يروي عن أبي عبد الله عليه السلام مباشرة، لا سيّما مع قوله (قالو) فإنّه يؤكد كون الرواية عن الثلاثة وإلّا لقيل (قالا). لكنْ لا سبيل إلى ترجيح رواية ابن المغيرة مع ابن حنظلة عن الصادق عليه السلام، وعليه فنعلم إجمالاً أنَّ هناك اشتباهاً في السند، وحينئذ لا مجال للحكم بأنّها مروية عن ابن حنظلة مبشرة.

المورد الثّاني:

روى الصدوق عن صفوان عن عمر بن حنظلة قال: (قلت لأبي عبد الله أتزوّج المرأة شهرا بشيء...الخ (31) وهذا المورد تامّ بحسب ظاهر الإسناد.

لكن يلاحظ عليه: أنّ رواية واحدة لا توجب الاطمئنان بثبوت رواية صفوان عن عمر بن حنظلة، بل من المحتمل سقوط واسطة بين صفوان وبين ابن حنظلة، لا سيّما مع رواية صفوان عن عمر بن حنظلة بالواسطة في سائر الموارد وهي متعددة.

هذا، ومن المحتمل أن يكون الوسيط داود بن حصين، نظراً إلى أمور ثلاثة:

الأوّل: إنَّ الصدوق ذكر في مشيخته أنّ كلّ ما رواه عن عمر بن حنظلة فهو بطريق صفوان عن داود بن حصين عن عمر بن حنظلة. (32) وهذا الطريق وإن كان بالنظر إلى الروايات التي بدأها الصدوق بعمر بن حنظلة والرواية المبحوث عنها بدأها ب(صفوان) فلا يشملها هذا الطريق، لكن هذا يقرّب احتمال أنّ روايات (ابن حنظلة) وصلت إلى صفوان بواسطة داود بن حصين.

الثّاني: أنَّ مجموع الروايات التي رواها الصدوق في الفقيه وفي سندها عمر بن حنظلة هي ست روايات مع المبحوث عنها. ثلاث منها بدأها بعمر بن حنظلة (33)، واثنتان منها بدأهما بداود بن حصين عن عمر بن حنظلة. (34) ومعناه أنّ هذه الروايات الخمس طريق الصدوق فيها إلى بن حنظلة هو بواسطة بن حصين، وهذا يقرّب أنّ هذه الرواية الواحدة أيضاً سقط في سندها داود بن حصين.

الثّالث: إنّ صفوان روى مكرّراً عن عمر بن حنظلة بواسطة داود بن حصين في غير الفقيه أيضاً كما في الكافي، والتهذيب. (35) و أيّاً كان فبالنظر إلى ذلك فلا يحصل الاطمئنان بأنّ صفوان روى في هذا المورد عن ابن حنظلة مباشرة.

و أمّا رواية محمّد بن أبي عمير عن عمر بن حنظلة فقد وقعت في مورد واحد حيث روى الصدوق في كمال الدين عن محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن محمّد بن أبي عمير عن عمر بن حنظلة، قال: «سمعت أبا عبد الله يقول: قبل قيام القائم خمس علامات....» (36) لكنّه يرد عليه:

أوّلاً: إنّ الطريق ضعيف بالحسين بن الحسن بن أبان، فإنّه مجهول. ويمكن أن يجاب عن هذا الإيراد: بأنّ جهله غير ضارّ؛ لأنّ الرجل من مشايخ الإجازة فقط، وليس له دور آخر، فإنّه لا توجد له رواية عن غير الحسين بن سعيد الأهوازي فهذا يكشف عن أنّ الحسين بن الحسن بن أبان كان يجيز بكتبه، ولمّا كانت كتبه معروفة فجهالته لا توجب ضعف الطريق.

وثانياً: إنّ هذه الرواية موجودة في غيبة النعماني عن ابن أبي عمير عن أبي أيوب الخزاز عن عمر بن حنظلة (37) فهو دليل سقوط «أبي أيوب» قبل عمر بن حنظلة في سند كمال الدين. وبهذا ظهر عدم صحة ما توهمه عبارة البحار من أنّ رواية الغيبة أيضاً رواها ابن أبي عمير عن عمر بن حنظلة مباشرة، حيث قال بعد ذكر رواية كمال الدين: «الغيبة للنعماني بسنده عن ابن أبي عمير مثله». (38) وعلى هذا لم يثبت أنَّ ابن أبي عمير قد روى عن عمر بن حنظلة.

هذا، وهناك أمر يبعّد رواية صفوان وابن أبي عمير عن عمر بن حبنظلة، وهو الفصل الطبقي بينهما حيث إنّ الرجلين من الطبقة السادسة وابن حنظلة فيما يبدو من الطبقة الرابعة، ويشهد على هذا أمور:

الأوّل: روى صفوان وكذا ابن أبي عمير عن ابن حنظلة في جميع الموارد - ماعدا المذكورة - بالواسطة، وهم مثل: داود بن حصين، ومنصور بن حازم، وابن مسكان، و أبي أيوب الخزاز وغيرهم (39). وهذا يقرّب أنَّ ابن حنظلة من الطبقة الرابعة، فمن البعيد رواية من هو في الطبقة السادسة عنه.

الثّاني: إنَّ جلّ من روى عن ابن حنظلة هم من الطبقة الرابعة الرابعة أو الخامسة، مثل: أبي بصير الأسدي، إسماعيل الجعفي، عبد الكريم بن عمرو الخثعمي، زرارة، أبي أيوب الخزاز، موسى بن بكر، علي بن رئاب، داود بن الحصين، فيطمئن بأنّ ابن حنظلة من الطبقة الرابعة.

الثّالث: رواية عمر بن حنظلة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام. وهذا في موارد:

منها: ما جاء في الكافي (40) بإسناد صحيح نقل الكليني واقعة عن محمّد بن مسلم وفيها: «فحمل عمر بن حنظلة إلى أبي جعفر مقالتهما».

ومنها: ما جاء في المستدرك (41) عن كتاب محمّد بن المثنى، عن جعفر بن محمّد بن شريح، عن ذريح المحاربي، عن عمر بن حنظلة عن أبي جعفر عليه السلام. «أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ على قبر قيس بن فهد...».

ومنها: ما جاء في مكارم الاخلاق(42) مرسلاً، قال: (روى عمر بن حنظلة ، قال: شكوت إلى أبي جعفر عليه السلام صداعاً...)

ومنها: ماجاء في بصائر الدرجات(43)، روى بسند فيه إرسال عن عمر بن حنظلة: قال: (قلت لأبي جعفر عليه السلام إنّي أظنّ أنّ لي عندك منزلة...).

وهذا المورد الثّالثة الأخيرة وإنْ كان في طريقها ضعف ولكن بضمّها إلى الأوّل الذي هو طريق صحيح يتولّد الاطمئنان بأنّ عمر بن حنظلة من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهم السلام فهو من الطبقة الرابعة، فمن البعيد رواية صفوان وابن أبي عمير عنه لأنّهما من الطبقة السّادسة، فتأمل. هذا، ويمكن تحصيل الاطمئنان بصدور هذه الرواية بتجميع القرائن المتعدّدة: إمّا من جهة وثاقة ابن حنظلة، أو من جهة خصوص هذه الرواية.

منها: إنّه ورد مدحه بلسان الإمام الصادق عليه السلام بما هو يوجب وثاقته، حيث روى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد بن خليفة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبد الله عليه السلام: "إذاً لا يكذب علينا" (44). وما أشكل به على هذه الرواية من أنّه في سندها يزيد بن خليفة وهو غير موثوق، فيجاب عنه بأنّ يزيد بن خليفة وإن لم يوثّق بالصراحة، لكن رواية صفوان عنه وحده كافية في توثيقه بناءً على أنّه لا يروي إلّا عن ثقة(45). وبعد حصول الاطمئنان بوثاقة يزيد بن خليفة يثبت ما ورد في حق عمر بن حنظلة من المدح، ويزيد احتمال وثاقته.

ومنها: رواية الأجلاء عنه مثل: أبي أيوب الخزاز، وزرارة، وحريز، وابن بكير، وابن مسكان، وغيرهم(46).

ومنها: عدم ورود أي قدح في حقه مع أنّه كثير الرواية، وهذا يدل على عدم اطلاعهم منه على أمر يقدح فيه.

ومنها: قبول الأصحاب هذه الرواية كما ادّعى صاحب الجواهر(47) وغيره. لكنّه في الواقع لم ثبت قبول المتقدّمين لهذه الرواية بمضمونها الكامل. نعم، عمل بها الكثير في باب تعارض الأدلة، وهو يفيد بضمّه مع غيره من القرائن.

ومنها: وجود رواية تدلّ على منزلته عند الباقر عليه السلام، وهي مرويته قال قلت لأبي جعفر إنّي أظن لي عندك منزلة. قال: (أجل). قال: قلت... الحديث(48). وهي وإن كانت غير معتبرة لأنّها مرسلة من جهة عدم ذكر اسم الراوي عن عمر. وأيضاً أنّ الراوي هو الناقل لمدح نفسه فلا تكفي وحدها لإثبات وثاقته. لكنّ لا بأس بجعلها مؤيّدة لما قصدنا إثباته. والكلام نفسه فيما روى الكليني عن محمّد بن يحي، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (يا عمر، لا تُحمّلوا على شيعتنا، وارفقوا بهم، فإنّ الناس لا يحتملون ما تحملون)(49).

فبجمیع ما تقدّم قد یحصل الا طمئنان بصدور هذه الروایة، والعمدة من هذه الأمور معتبرة یزید بن خلیفة التی تقدّم ذکرها، ولعلّه بالنظر إلی هذه الأمور وثّقه الشهید الثانی فی شرح الدرایة قائلاً: «إنّ عمر بن حنظلة لم ینصّ الأصحاب علیه بجرح ولا تعدیل، لکن حقّق توثیقه من محل آخر»(50).

الجهة الثّانیة:

الإیراد علی هذه الروایة بأنّها تتضمّن أموراً تخالف ما هو مسلّم عند فقهاء المذهب وهی ما یلی:

1. تدلّ علی جواز الترافع فی الواقعة الواحدة إلی الحکّام المتعددین، ولازمه جواز فصل الخصومة بالحکم الصادر منهم، وهو خلاف ظاهر الأصحاب.
2. تدلّ علی نفوذ حکم الحاکم الثّانی بعد صدور الحکم من الأوّل، وهو ممّا تسالم الأصحاب علی عدم صحّته، وحَمْله علی صدور الحکمین معاً حملٌ علی الفرد النادر.
3. تدلّ علی اجتماع صفات أربع، وظاهر الأصحاب الاکتفاء بالأعلمیة فقط، فإذا أرید العمل بها فیجب رعایة هذه الأوصاف کلّها لا الأفقهیة فقط.
4. تدلّ علی لزوم نظر المترافعَین إلی مدرك الحکم من الروایات من جهة کونها موافقة للمشهور أو مخالفة له، ولیس هذا من شأنهم.
5. تدلّ علی أنّ کلّ واحد من الحَکَمین غافل عن معارض ما حکم به هو، وهو لا یناسب العنوان المذکور فی الصدر.
6. هی ظاهرة فی تقدیم الترجیح من حیث صفات الراوی علی الترجیح بالشهرة علی الشذوذ فی الروایة، مع أنّ عمل العلماء قدیماً وحدیثاً علی العکس.
7. مقتضی اختلافهما هو تساقط کلا القولین لا ترجیح أحدهما علی الآخر(51).

وقد أُجیب أو یمکن أنْ یجاب عن هذه الأمور:

أمّا عن الأوّل فإنّ الروایة وردت فی قاضی التحکیم مع رضا الطرفین بأکثر من واحد، والحکم بالرجوع إلی قاضی التحکم بید الإمام علیه السلام واحد أو أکثر، ولا دلیل یمنع من هذا.

و أمّا عن الثّانی فإنّ الروایة وردت أساساً فی نظر الحَکَمین معاً فی قضیة واحدة لا بالتقدّم والتأخر، فلا یکون من قبیل الحمل علی الفرد النادر.

و أمّا عن الثّالث فإنّه عطفُ تفسيرٍ بين الصفات، فالمراد هو كونه أعدل و أصدق و أورع في الحديث والفتوى بمناسبة المقام؛ لوضوح عدم مدخلية مطلق الصدق في الفتوى، وهذا ليس غير كونه أعلم.

أقول: هذا لا يخلو عن تكلّف؛ لأنّ الأعدلية والأورعية صفتان تتعلقان بالرواية من حيث النقل والتطبيق، والأفقهية تتعلّق بها من حيث الدلالة، فلما كان كلّ واحد من الفقيهين اختير من قبل أحد المترافعين فقد يميل طبعاً كلّ واحد إلى صاحبه، ففي مثل هذا المورد كما يحتاج إلى الأفقه كذلك يحتاج إلى كونه أعدل و أورع حتى لا يتسامح في مقام التطبيق بعد فهم صحيح، فهي صفة أخرى غير الأفقهية لترجيح قول أحدهما مع الأفقهية على قول الآخر في مقام فصل النزاع ولا نحتاج إليها في مجرد الاستفتاء. فالجواب المناسب أنّ ظاهر الأصحاب من الاكتفاء بالأعلمية هو خاصّ بمقام الاستفاء. والرواية تتعلّق بمقام فصل النزاع، فهي دلت على إعمال المرجّح العقلائي حسب المورد.

و أمّا عن الرابع فهي غير ظاهرة في إلزام المرافعين المباشرة في تشخيص الأفقه والأعدل، أو الرواية المشهورة والشاذة، بل لا تمنع من وصولهم إلى هذا ولو بواسطة من عنده خبرة بهذه الأمور، فينتهون إلى النتيجة بالرجوع إلى ثالث، فيكون مفادها أنّه مع اختلاف الفقيهين يُرجّح قول من رجّح قوله أهل الخبرة بالروايات ومعرفة الشخصيات بالرجوع إلى المرجّحات المذكورة فيها.

و أمّا عن الخامس فإنّ الكلام في مجرد فرضٍ فرضه السائل والإمام عليه السلام أجاب عنه وهذا لا يستلزم شيوع وقوعه، وندرة وقوعه لا استبعاد فيه. مضافاً إلى أنّه لا يستلزم غفلتهما عن المعارض، بل يحتمل أنّ هذا مختاره من المتعارضين.

و أمّا عن السّادس فيمكن أنْ يجاب عنه: بأنّ المقام مختلف عن المقام الذي هو محل تسالم المشهور على تقديم الترجيح بالشهرة لأنّ الثاني هو مقام الاستنباط مع وجود الأخبار المتعارضة، وما هو مورد الرواية هو اختلاف الحَكَمين في مقام الحكومة و فصل النزاع لا مجرد الإفتاء، فاختلاف المقامين اقتضى اختلاف تقديم بعض المرجحات على بعضها الآخر.

و أمّا عن السّابع فنسلّم أنّ مقتضى القاعدة هو التساقط، لكنَّ الشارع سلب الحجيّة عن قول غير الأعلم حين معارضته بقول من هو أعلم منه في مقام القضاء، فلا معارض لقول الأعلم حتى يتساقطا(52).

فتبيّن ممّا ذكر أنّه لا وجه لطرح هذه الرواية من هذه الجهة؛ إذ لا ظهور لها في أمر متسالم على بطلانه.

الجهة الثّالثة:

قد يقال، بل، قيل بعدم تمامية دلالتها على المدعى لوجهين:

الأوّل: إنّها دلت على الترجيح بالأفقهية في باب القضاء، ولا يصحّ التعدي إلى باب الفتوى- لأنّهما بابان مستقلان، لكل واحد منهما أحكام خاصّة، و وجه الحاجة الى كل واحد منهما مختلف، ومقتضى أحدهما غير مقتضى الآخر- لا بوحدة المناط في البابين لأنّا لا ندركه. ولا بعدم الخصوصية؛ لأنّها محتملة جداً، وهي أنّ القضاء لا يمكن إلّا بتعين القاضي، ولا يعقل التخير فيه، و أنّ القاضي لابُدّ من تعدّده؛ لعدم إمكان كفاية الواحد لجميع البلدان بخلاف المفتي. ولا بعدم القول بالفصل؛ لأ نّه غير كافٍ، بل نحتاج إلى القول بعدم الفصل وهو مفقود. ولا بالتلازم العرفي في البابين، ولذا يجوز مراجعة مجتهد إلى آخر في القضاء دون الفتوى. وكذلك يجوز لمجتهد أن يفتي بغير ما افتى به الأوّل، ولا يجوز في القضاء(53).

الثّاني: إنّه بعد تسليم التعدي فهي لا تدلّ على وجوب الرجوع إلى الأعلم ابتداءً. بل دلت على التخير، فيجوز أنْ يختار اثنان من المفضولين. نعم، إذا اختلفا فيتعيّن الرجوع إلى أفقههما، لا الأفقه من جميع الفقهاء فهو أعلم نسبيى لا مطلقاً، والمطلوب هو الثاني(54).

ويمكن أنْ يقال: إنّه يصلح للجواب عن الوجه الأوّل ما جاء في كلمات الشيخ الأنصاري قدّس سرّه من دعوى أنّ المرجّحات في الرواية ليست مختصّةً بباب القضاء، بل هي في مقام الفتوى مطلقاً، والشاهد على ذلك أمور:

1. إنّ الحكم هنا بمعناه اللغوي، وهو يشمل الإفتاء كما جاء في مقام آخر: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ ولم يثبت أنّه أصبح حقيقة شرعية في معناه الجديد وهو الحكومة والفصل في مقام النزاع.

2. قول الراوي: (كلاهما اختلفا في حديثكم) فإنّه يتبادر منه أنّه بيان للاختلاف في الفتوى، والاختلاف في الحكم نفسه ليس اختلافاً في الحديث. نعم، الاختلاف في الفتوى اختلاف في الحديث.

3. قول الإمام عليه السلام: (الحُكم ما حَكَم به أصدقهما في الحديث) فإنّ صدق الحديث إنّما يناسب أنْ يكون مرجّحاً للفتوى التي هي بمنزلة الحديث دون القضاء، وكون المورد مورد المنازعة لا يستلزم أنْ يكون المراد هو القضاء؛ لأنّ النزاع ربما ينشأ من جهة الاشتباه في الحكم، والظاهر أنّ نزاع الرجلين من هذا القبيل، وإلّا لما كانت الحاجة إلى اختيار رجلين؛ لأنّ فصل الخصومة يحصل بحكم واحد.

4. قوله عليه السلام: (ينظر إلى ما كان من رواياتهم عنّا في ذلك الذي حكم به المُجمع عليه عند أصحابك) لا يناسب تعارض الحكم المصطلح لوجهين:

أحدهما: أنّه ليس من شغل المترافيين النظر في مدرك الحَكَمين، والاجتهاد في ترجيح أحدهما على الآخر إجماعاً.

والآخر: إذا تعارض حكمان ولا يكون لأحدهما مزيّة فالحكم للأسبق، بل لا يبقى للثّاني مجال، ومع صدورهما معاً يتساقطان. (55)

أقول: المحاولة غير تامّة لعدم صلاحية الشواهد للشهادة على المدعى وذلك:

أمّا الأوّل ففيه: أنّ كلمة (الحكم) وإن سلّمنا عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها، لكن توجد في المقام قرائن تعيّن معناه المصطلح عليه:

منها: استعمال كلمة التحاكم في الرواية، والحكم المترتب على التحاكم هو بهذا المعنى لا الفتوى.

ومنها: قوله عليه السلام: (فليرضوا به حَكَماً)، ولم يقل مفتياً والحكم الصادر من الحَكَم ليس هو مجرد فتوى.

ومنها: قوله عليه السلام: (فإنّي جعلته عليكم حاكماً).

ومنها: أنّ موردها التنازع ثم الترافع، وهو ظاهر في أنّ الحكم هو تحديد ما يفصل به النزاع.

ومنها: تعين الفقيهين معاً للنظر في القضية، فإنّه لا يناسب إلا القضاء؛ لأنّه لا معنى للاستفتاء من فقيهين معاً.

أمّا الثّاني ففيه: إنّه ليس الاختلاف في الفتوى فقط هو الذي قد يرجع إلى الاختلاف في الحديث، بل الاختلاف في الحكم أيضاً قد يكون مرجعه الاختلاف في الحديث، حتى لو سلّمنا بأنّه اختلاف الفقيهين في الفتوى فتبقى خصوصيّة كونه في مقام فصل الخصومة لا مطلقاً.

وأمّا الثّالث ففيه: إنّ كون الفقيه أصدق في الحديث كما يناسب الترجيح في الفتوى كذلك يناسب الترجيح في القضاء؛ لأنّه أيضاً يسند ما حكم به إلى الكتاب والسُنّة. هذا إذا كان المراد هو كونه أصدق في مطلق الكلام. وأمّا إذا كان المراد في الروايات بالخصوص فهو أيضاً لا يختص بالفتوى كما لا يخفى.

وأمّا الرابع ففي وجهه الأوّل أنّ السؤال يتوجه حتى على الاحتمال الثّاني فيقال: إنّه إذا كان في الاختلاف في الفتوى فأيضاً ليس من شأن المستفتين الاجتهاد في المرجحات. وفي وجهه الثاني ما تقدّم من أنّ مقتضى القاعدة وإن كان هو التساقط، لكنّ الشارع لم يعتبر حكم غير الأفقه معارضاً لحكم الأفقه في مقام حسم النزاع بخصوصه.

فالمحصّل : إنّه من الصعوبة جداً تجريد الرواية عن مورد القضاء، وعلى تقدير التسليم فخصوصية الفتوى فى حلّ التنازع محفوظة.

والإنصاف بعد كل هذا أنّ المترافعين وإنْ رجعوا إلى الفقيهين لفصل الحكومة والحكم فى حقّ أحدهما، ولكن قول الراوى. وكلاهما اختلف فى حديثكم- ظاهر فى أنّ منشأ الاختلاف فى الحكم بينهما هو اختلافهما فى الفتوى-أى الحكم الكلى- فالمرجّحات المذكورة هى مرجّحات لفتوى أحدهما على فتوى الآخر، لكنّها فى مقام حسم النزاع لا مطلقاً. ولا يتم ماذكر من طرق التعميم لمطلق الفتوى؛ لأنّ حجية الفتوى فى هذا المقام قد يقال بأنّها تستلزم حجيتها مطلقاً، لكن عدم حجية فتوى المفضول هنا لا تستلزم عدمها مطلقاً لعدم معقولية التخيير فى المقام ومعقوليته فى غيره. فإن حصل الاطمئنان بعدم خصوصية مقام القضاء تعمّ المقبولة لمقام الفتوى مطلقاً، وإلّا فلا يمكن التمسّك بها فيما نحن فيه.

ويمكن أن يقال :إنّ الذى يبعّد التفريق بين المقامين هو أنّ رجوع المكلّف إلى المفضول فى مسائل العقود والحقوق والقروض-التى يقع التنازع فيها غالباً- مع علمه بالاختلاف بينه وبين الأعلم منه فى هذه المسائل إذا كان فى حال التنازع مع شخص آخر لا يجوز لأنّه لا تكون فتواه حجّة فى حقه. و أمّا إذا لم يكن فى هذا الحال فيجوز له أنْ يعمل بفتواه، فكيف يعقل أنّ الفتوى الواحدة حجّة ومبرئة للذمة فى حالٍ، وليس كذلك فى حالٍ آخر بالنسبة إلى مكلّف واحد!

وعليه فقد يقال إنّ التفريق بين المقامين ليس من المتفاهم العرفى من النصّ.

و أمّا الوجه الثّانى فيمكن الجواب عنه بأنّ المقصود من كلام الإمام عليه السلام هو التقديم بمناط الأفقهية مع العلم بالاختلاف مع قطع النظر عمّن أفتى فى الأمر أهما اثنان أو أكثر؟ وإنْ كان المفروض فى الرواية هو التحاكم إلى الاثنين والعلم بالاختلاف بينهما كما يدّل عليه قوله: عليه السلام (خذبما حكم به أفقههما) ولكن ليس للعدد خصوصيّة، فلو فرض فى الرواية ثلاثة حكّام أو أكثروا اختلفوا بينهم كان الحكم هو نفسه. هذا هو المتفاهم العرفى من كلام الإمام. عليه السلام

ثم على تقدير تسليم عمومية المقبولة للمورد فهى لا تثبت عدم حجيّة قول غير الأ فقه مطلقاً، بل على تقدير العلم بوجود الأفقه والعلم بوجود الاختلاف بينهما، وعلى هذا فهى على فرض تماميتها دليل على القول الثّالث لا الأوّل، بل صدرها ظاهر فى حجيّة قول كل فقيه فى حدّ نفسه مع قطع النظر عن طرؤ هذه الحالة ، كما سيأتى فى أدلة الطرف الآخر.

الرواية الثانية:

من الروايات التى استدلّ بها على عدم حجيّة قول غير الأعلم مع وجود الأعلم منه، هى ما رواها الشيخ الصدوق قدّس سرّه عن داود بن الحصين عن أبى عبدالله عليه السلام: (فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه

خلاف، فرضیا بالعدلین، فاختلف العدلان بینهما، عن قول أیهما یمضی الحکم؟ قال علیه السلام ینظر إلی أفقههم و أعلمهما بأحادیثنا و أورعهما فینفذ حکمه ولا یلتفت إلی الآخر(56).

الروایة الثالثة:

من الروایات التی استدلّ بها علی عدم حجیّة قول غیر الأعلم مع وجود الأعلم منه، هی ما ذکرها الشیخ فی التهذیب بإسناده عن موسی بن أکیل عن أبی عبدالله علیه السلام مثل ما تقدّم فی الثانیة مع فاروق بسیط، وبدون ذکر صفة الأورع(57).

ولکن روایة التهذیب ضعیفة السند؛ لأنّ الشیخ رواها بسنده عن محمد بن علی بن محبوب، عن محمد بن الحسین، عن ذبیان بن حکیم الأودی، عن موسی بن أکیل النمیری عن أبی عبدالله علیه السلام. وذبیان بن حکیم لم یوثّق، بل قال ابن الغضائری فی حقه: (وذُکر أنّ أمره مختلط)(58). وکذلك یمکن أنْ یناقش فی سند روایة الفقیه من جهتین:

الأولی: إنّ طریق الصدوق فی مشیخته إلی داود بن الحصین فیه الحکم بن مسکین(59) وهو لم یوثّق فی الکتب الرجالیة.

ویمکن الإجابة عنه: بأنّ الحکم بن مسکین وإنْ لم یوثّق فی الکتب الرجالیة لکن روی عنه البزنطی وابن أبی عمیر(60) و روایتهما عن شخص دلیل وثاقته، فعلی هذا المبنی یمکن إثبات وثاقته.

الثانیة: لو سلّما أنّ طریق الصدوق إلی داود بن الحصین صحیح، لکنّه لا یشمل هذه الروایة؛ لأنّ الصدوق رواها بلفظ روی عن ابن داود، ولا نعلم بشمول طرق الصدوق فی المشیخة لأمثال هذه الروایات کما ذکره السید الخوئی قدّس سرّه(61)

وقد أجاب عن هذا الإشکال سیدنا الأستاذ دامت افاداته بأنّ الدلیل القطعی قام علی شمول طرق الصدوق فی المشیخة لمثل هذه الروایات المرویة فی الفقیه، وهو أنّ جملة ممّن ذکر طرقه إلیهم فی المشیخة هم أشخاص لم یبتدئ بأسمائهم فی الفقیه إلّا باللفظ المذکور -أی روی عن فلان- ثُمَّ ذکر دامت افاداته أسمائهم بالتفصیل فیمکن مراجع کلامه فی بحوثه.(62) فعلی هذا لا إشکال فی روایة الفقیه من حیث السند.

و أمّا من حیث الدلالة فوجهها فیما هو وجه الدلالة فی الأولی و الإیرادات هی الإیرادات، فإنْ قلنا بتمامیتها تمّت هنا وإلّا فلا. وهذا بالنسبة إلی الوجه الأوّل فی تقریب الدلالة و هو البناء علی التعمیم بوحدة المناط، أو إلغاء الخصوصیة بعد القبول بأنّها فی مقام القضاء و الحکومة.

و أمّا بناءً علی أنّ مقبولة ابن حنظلة یُستظهر منها- بقرائن تقدمت الإشارة إلیها- أنّها ناظرة إلی الاختلاف فی الفتوی فی مورد النزاع فحینئذٍ تکون هی بمفردها دالة علی المدعی. ولا یأتی هذا والوجه فی الثانیة والثالثة؛ لعدم وجود قرائن فیها تدل علی أنّ الاختلاف بین الفقیهین هو اختلاف فی الفتوی، بل ظاهرهما أنّه اختلاف فی الحکم، لقرائن:

منها: التفاهيم على عدلين، فإنّه يقع عادة في محل الفصل وحسم النزاع.

ومنها: قول السائل: (حكم أيّهما يمضي)، ولم يعبّر عنه قول أيّهما يصح أو يؤخذ.

ومنها: قول الإمام عليه السلام (فينفذ حكمه)، فهذه الكلمة ظاهرة في مقام القضاء.

وحيث لم يتمّ الوجه الأوّل عندنا فلا تصلح الأخيرتان للاستدلال على المدعى.

نعم، دعوى الملازمة العرفية بين المقامين يمكن تعميمها للمورد كما تقدّم في المقبولة.

وهناك مجموعة أخرى من الروايات استدل بها على المدعى، لكن أكثرها ضعيفة السند، وهي ظاهرة: إمّا في الولاية والحكومة، و إمّا في القضاء و إمّا في التصدي للإمامة الكبرى قبال الإمام المعصوم عليه السلام. ولو ضوح عدم تماميتها مستنداً للدعوى لا نطيل الكلام بذكرها و ذكر ما فيها.

نعم، قد يدعى تماميّة ما رواه الكليني -سنداً و دلالةً- عن العيص بن القاسم، عن الصادق عليه السلام حيث قال: (عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له، وانظروا لأنفسكم فوالله إنّ الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجه ويجيء بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها...)(63)

وهذه الرواية وإنْ كانت معتبرة سنداً؛ لأنّ الكليني رواها عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن صفوان بن يحي، عن العيص بن القاسم، عن الصادق عليه السلام و كلهم ثقاة، لكنّها غير تامة الدلالة؛ لأنّه بالنظر إلى مجموع ما ورد فيها يتبيّن أنّها في مقام خاصّ، وهو أنّه إذا خرج شخص يدعو إلى نفسه وهناك من هو أعلم منه فلا يجوز الخروج معه بترك من هو أعلم منه فهي أيضاً: إمّا في الإمامة الكبرى بخصوصها، أو في مطلق الرئاسة والحكومة ولا علاقة لها بالفتوى، كما لا يخفى.

الدليل الثالث: (الاقربية الى الواقع)

ممّا استدل به على وجوب الرجوع إلى الأعلم هو أنّ فتواه أقرب إلى الواقع، فيجب إتباعه؛ لأنّ المطلوب في العمل بفتوى الفقيه هو الوصول إلى الواقع، فكما أنّ المجتهد نفسه يتبع أقوى الأمارتين حين التعارض بينهما، فكذلك على المكلّف العامّي إذا وقع التعارض في فتوى الفقيهين؛ لأنّ فتوى المجتهد بمنزلة الأمارة عند المكلّف(64)

وقد نوقش في هذا الدليل من حيث الصغرى والكبرى من قبل غير واحد من الأعلام.

أمّا من حيث الصغرى فإنّ فتوى غير الأعلم قد تكون أقرب إلى الواقع من فتوى الأعلم إذا وافقت فتوى الأعلم الميت، أو الاحتياط، أو جماعة من الفقهاء من المعاصرين، أو المشهور.

و أمّا من حيث الكبرى: فأوّلاً : إنّ مطلق الأقربية إلى الواقع لم يقم الدليل على كونها من المرجّحات، لأنّها لاتعدو الظن، ومناط جواز التقليد ليس هو الظن، بل هو تعبّد بأمر الشارع وإنْ كان على نحو الطريقية كحجيّة البيّنة وغيرها من الطرق التى تثبت حجيّتها بالشرع تعبّداً، فكما لم يكن المطلوب هو الواقع بما هو هو بل بطريق خاص يوصل إليه، فكذلك مع تعارض الحجّتين ليس المناط فى المرجّح مطلق الأقربية، بل المرجّحات الخاصة الثابتة بالدليل تعبّداً، كما هو الحال فى الأمارات على الموضوعات. **وثانياً** : إنّ مدارك الفتوى ليست هى الأدلة الاجتهادية دائماً، بل قد تكون بالأصول العملية، فالدليل مع عدم تماميته يكون أخصّ من المدعى. (65)

والمناقشة الأولى فى الكبرى **يمكن أنْ يجاب** عنها: أوّلاً: إنّ عدم مدخلية الأقربية إلى الواقع ينافى طريقيّة الحجّة. وثانياً: إنّ عمدة الأدلة على وجوب الرجوع إلى الأعلم هو سيرة العقلاء كما اعترف بعض القائلين به، والعقلاء يرجّحون قول الأعلم فى بقية المجالات من جهة أنّه أقرب إلى الواقع لا من جهة أنّ لقوله موضوعيّة، فكذلك فى المقام.

لكن لايخفى ما فيهما: أما فى الأوّل فلم ينكر أحد مدخليّة الأقربيّة إلى الواقع فى حجيّة، أو ترجيح إحداهما على الأخرى فى الجملة، لكنّ الكلام فى مطلق الأقربية إلى الواقع بأى طريق حصلت، بمعنى أنّها تكون مناطاً من دون الحاجة إلى أمر آخر. و أمّا فى الثّانى فأوّلاً: هو رجوع إلى السيرة العقلائية، فإنْ تمت فتكون هى المرجع لا الأقربية إلى الواقع. وثانياً : إنّه لا ملازمة بين رجوعهم فى الأمور العملية الأخرى إلى ماهو أقرب إلى الواقع وبين الأحكام الشرعية ؛ لأنّ العقلاء إذا وجدوا باباً مفتوحاً إلى الواقع يمكن الإشراف منه عليه تجدهم يسلكون كلّ ماهو أقرب إلى ذلك الواقع. ولا يُقاس هذا على مِثل المقام، لأنّه لا يمكن الاطلاع على الواقع، بل مجرد تعبّد بالطرق المرسومة من قبل الشارع وإن كان الكاشف عنها بناء العقلاء أو غيره.

والصحيح فى الجواب ـ والله العالم ـ إنّ فتوى كل من الأعلم وغيره وإنْ كانت حجّة لشمول إطلاق أدلة التقليد لهما، لكن مع وجود الاختلاف بينهما يحتمل: إمّا بقاء حجيّة فتوى غير الاعلم فيخير بينها و بين فتوى الاعلم. و إمّا ارتفاع حجيتها فيتعيّن الرجوع إلى الأعلم. وإثبات أحد الأمرين يحتاج إلى دليل شرعى، ومجرد كون فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع لم يثبت من الشرع أنّها من المرجّحات حيث لم يكلِّف الشارع بتحصيل الواقع كيفما كان، بل المكلّف كُلّف بما يكون معذوراً به عند الله حصَّل الواقع أم لا.

ولايمكن أنْ يقال فى مناقشة هذا الدليل: بأنّه لايتيسر الاطلاع على الواقع فى كثير من موارد الرجوع إلى أهل الخبرة التى لا يظهر فيها آثار الواقع، فلا يُعلم كميّة موارد الإصابة بلحاظها، فحينئذ لا وجه للاستناد إلى أقربية قول الأعلم إلى الواقع فى ترجيحه على قول غيره ؛ لأنّ احتمال الأقربيّة إلى الواقع ينشأ من نفس كون أحدهما اعلم من الآخر و أكثر خبرة

منه، لا بعد الاطلاع المتكرر على إصابة أقواله الواقع. وهذا الاحتمال يحصل حتى فى مورد يكون باب الاطلاع على الواقع فيه مسدوداً. نعم، يكون الفارق من جهة أخرى وهى أنّه قد يتزلزل احتمال الأقربية إلى الواقع فيبحثون عن السبل المقرّبة إلى الواقع.

الدليل الرابع: (السيرة العقلائية)

ادّعى القائل بوجوب تقليد الأعلم على أنّ سيرة العقلاء قائمة فى مختلف مجالاتهم وشؤونهم على الرجوع إلى الأعلم إذا علموا باختلاف الرأى بين علماء هذا المجال، ويمكن الاطلاع على هذه من قبل الشارع فيثبت إمضاؤهُ لها، وهذا واضح جداً إذا كان رأى الأعلم موافقاً للاحتياط. و أما إذا كان مخالفاً فقد يتخيّر بينه وبين العمل برأى المفضول، لكن العمل برأيه يكون من باب العمل بالاحتياط لا من باب حجيّة رأيه. (66)

وقد نوقشت دعوى هذه السيرة من عدة جهات، فتارة من جهة أصل وجودها، وثانية من جهة إطلاقها، وثالثة من جهة استلزامها الوجوب.

أمّا من الجهة الأولى فقد قيل: ان العقلاء يرجعون إلى أهل الخبرة لا تعبّداً، بل من حيث يحصل لهم لوثوق بقولهم، فإذا حصل الوثوق بقول الأعلم عملوا به، وإذا حصل لهم الوثوق بقول غيره عملوا به، وإذا لم يحصل بقول أحدهما عملوا بالاحتياط مع الإمكان، وإلّا فبأقوى الاحتمالين، ووضّحوا هذا بمثالين:

أوّلهما: إذا شخّص الطبيب الأفضل ضرورة عمل جراحى لمريض قائلاً إنْ لم يؤتَ بهذا العمل وقع المريض فى خطر الموت، وشخّص الطبيب المفضول بخلافه قائلاً إنّه فى هذا العمل خطر عظيم يسبّب هلاك المريض، فهل ترى أنّ العقلاء يتّبعون هنا قول الأفضل إتباع الأعمى! وكذلك فى صورة العكس.

ثانيهما: إذا قصدوا معرفة قيمة دار أو جوهرة فقوّمها المقوّم الأفضل بثمن قليل وقوّمها غيره بثمن كثير، فهل ترى أنّ العقلاء فى هذه الصورة يعملون بقول الأفضل بلا تأمل وتريّث! وكذلك فى عكس هذه الصورة، أفلا تراهم أنّهم يعتمدون على الوثوق والاطمئنان بأىّ رأى حصل وإن كان صادراً من المفضول. (67)

ويمكن الإجابة عنه: بأنّ رجوع العقلاء إلى أهل الخبرة من جهة الوثوق لا ينافى استقرار بنائهم على الأخذ من الأعلم، لأنّه إذا اختلف غير الأعلم مع الأعلم فى الرأى فإنْ حصل الوثوق بقول أحدهما فهو بقول الأعلم مع فرض عدم وجود أمر زائد على قول أحدهما يوجب سلب الوثوق من قوله. نعم، قد لا يحصل الوثوق بقول كل واحد منهما فيتحرّون الأمر لأجل الوصول إلى الوثوق ولو بمراجعة أقوال الآخرين.

ويمكن أنْ نمثّل لذلك: بأنّه إذا أمر المولى عبده بأمور وقال له: إذا خفيت عليك طريقة إتيان المأمور به اسأل أحد أبنائي؛ وهم أربعة، وكل واحد من شأنه أنْ يفسّر أوامر والده، فيجوز للعبد أنْ يراجع أي واحد منهم، لكنّه إذا علم بأنّ رأي الأكبر من الأولاد في أمر معين يخالف رأي الإخوة الباقين، وكان أكثر مهارة وممارسة وتجربة وأعلم بمرادات والدهم، فهل يجوز عند العقلاء للعبد أنْ يكتفي بقول الأكبر ويترك الصغار!! الظاهر أنّه معذور إذا امتثل أمر الأكبر وكان مخالفاً للواقع؛ لأنّ العقلاء لا يوجبون عليه أنْ يتحرّى الأمر ولو بالمراجعة إلى الآخرين من أولاده أو غيرهم من العقلاء، إلّا إذا وجد هناك أمراً أوجب سلب الوثوق بقول أكبر أولاده، فحينئذٍ يجب عليه أن يتحرّى الأمر وليس مجرد مخالفة المفضول للأفضل بالتي توجب سلب الوثوق به.

لكن هذا فيما إذا أمكن الاطلاع على الواقع والتحرّي في الحصول عليه، وهذا لا يأتي فيما نحن فيه؛ لأنّا نعلم جزماً إمّا بحجية قول كل واحد منهما، وإمّا بقول الأعلم بخصوصه، وليس المطلوب هو تحصيل الواقع، ومع هذا لايكون هناك مجال لترك كلا القولين فحينئذ يتعيّن الرجوع حسب بنائهم على أخذ قول من يحصل الوثوق بقوله، وحصول الوثوق بقول المفضول دون قول الفاضل يعتبر ضرباً من الخلل في السلوك، وإذا حصل الوثوق بقوله لأمر آخر مثل موافقة الاحتياط فيكون الوثوق به لا من قوله من حيث إنّه قوله. والمثالان المذكوران أيضاً لاينفيان ما أُريد إثباته بالسيرة وهو عدم جواز الرجوع إلى رأي المفضول من حيث إنّه رأيه حين المخالفة.

وأمّا أنّه يجب الاكتفاء بمجرد رأي الأعلم فلا ندعيه على الإطلاق؛ لأنّه يعلم أنّ الغرض هو تحصيل الواقع؛ لأنّه مهم جداً، والوصول إلى الواقع ممكن، أو لا يحصل الوثوق بقول الأعلم من دون التحيري في الأمر أكثر من مجرد الرجوع إلى قول الأعلم، فلا يُكتفى بالظن. وبتعبير آخر: لاندعي وجود السيرة على الاكتفاء بقول الأعلم مطلقاً، غاية الأمر أنّ المثالين يثبتان أنّ العقلاء قد لا يجوّزون الاكتفاء بقول الأعلم في بعض الموارد، والقائل بالسيرة ليس مهمته إثباتها، لأنّ مهمته هو إثبات عدم بناء العقلاء على الاكتفاء بقول المفضول، ولا ينفيه المثالان. وقد يقال بخروجهما عن محل البحث، لأنّ محل الكلام هو بعد الفراغ عن جواز الرجوع إلى الأعلم، والشك في جواز الرجوع إلى غيره وعدمه.

ولذا نقول في الجواب: إنّ مناط الحجّية في السيرة هو الوثوق، وهو يحصل بقول الأعلم دائمًا إذا نظرنا إلى قولهما فيكون العمل بقوله معذِّراً، والعمل بالاحتياط أو التهحرّي في المسألة يكون حسناً لا واجباً، فالموارد التي نرى فيها عدم اكتفائهم بقول الأعلم هي التي لم يحصل لهم الوثوق بقوله، وعلمنا في مورد مّا أنّ المطلوب هنا هو تحقيق الواقع ولو بالعمل بالاحتياط.

وأمّا الجهة الثّانية فقد قيل بأنّ العقلاء وإنْ كانوا يبنون على الرجوع إلى الأعلم، لكن لا مطلقاً بل بحدود معينة، وهي:

أوّلاً: إذا علموا بوجود الأعلم لا مطلقاً. و ثانياً: إذا علموا بالاختلاف بينهما بمجرد احتمال المخالفة. و ثالثاً: أن لا يكون الرجوع إلى الأعلم حرجيّاً؛ ولذا يكتفون بأعلم بلدهم ولا يبحثون عن اعلم زمانه، مع العلم الإجمالي بالمخالفة.

و أمّا الجهة الثالثة فقد قيل: إن السيرة و إن كانت موجودة لكنّها لا على نحو الإلزام والوجوب، بل على نحو الحسن والاستحباب. والدليل على هذا: إنّهم يخالفون هذه السيرة بمجرد أعذار بسيطة لا تصلح للعذر لو كان العمل بها واجباً، فمقبولية هذه الأعذار منهم تكشف عن عدم وجوب العمل على طبق رأي الأعلم. نعم، هو حسن بلا إشكال فيه (68) و أجيب عنه: إنّ هذا قد يوجد في الأغراض الشخصيّة غير المهمّة، و أمّا في الأغراض المولوية فالعقلاء لا يسوّغون مخالفة رأي الأعلم إلّا بعذر يسقط الوجوب به. (69)

والصحيح في الجواب: ما ذكر من أنّ هذه الأعذار البسيطة تُقبل حتى في الأغراض المهمّة والأغراض المولويّة لكن فيما إذا لم يعلم بالمخالفة بين الأعلم وغيره، لأنّ الرجوع إلى الأعلم بدون العلم بالمخالفة حسن أيضاً. (70) أمّا بعد العلم بالمخالفة فالرجوع إلى غير الأعلم يعتبر من التقصير عند العقلاء، إلّا إذا كان الغرض غير مهم جداً بحيث لا يُعتنى به وهو خارج عن محل البحث.

وقد يقال أيضاً: إنّ هذه السيرة مردوع عنها بإطلاقات أدلة التقليد فلا تكون حجّة، فيثبت جواز التخيير.

ويمكن أن يجاب عنه: أوّلاً: إنّه - كما سيأتي - لم يتم إطلاق أيّ دليل من أدلة التقليد يشمل محل البحث. و ثانياً: لو سلّمنا ذلك فتكون السيرة هي التي تُقَدَّم وتقيّد الإطلاق، لأنّ السيرة لا يردع عنها بالإطلاق بل ردعها يحتاج إلى تصريح؛ لأنّ الإطلاق رأساً يحمل على غير مورد السيرة إذا كانت منافية له. **والسرّ فيه:** إنّ السيرة تصلح قرينة على تقييد الإطلاق، والقرينة دائماً تقدّم على ذي القرينة.

فتحصّل ممّا تقدم من البحث: إنّه لا دليل على عدم حجيّة قول غير الأعلم غير المقبولة على بعض الوجوه المؤيدة ببعض روايات أخرى، وغير السيرة العقلائية، لكنّها لا مطقاً، بل مقيّدة بوجود العلم بالخلاف لا بمجرد الاحتمال، وبعدم الكلفة والمشقة في الرجوع إلى الأعلم التي تعتبر عذراً عرفاً، ولذا يكتفون عادة بأعلم أهل بلدهم سواء كان الغرض مهماً شخصياً أو مولوياً أو غير مهم، وبعدم وجود ما يدلّ على أنّ المطلوب هو الواقع على كل تقدير، وبعدم وجود ما يسلب الوثوق من رأي الأعلم، وهذا هو الكلام في المحور الأوّل من المقام الأوّل.

*****

المستندات

1. التنقیح: ۱۲۷/۱.

2. تعلیقة الفیروز آبادی علی العروة: مسألة ۱۷.

3. لاحظ العروة الوثقی: مسألة ۱۷.

4. تعلیقة القزوینی علی المعالم: ۴۸۵.

5. التنقیح: ۱۲۷/۱.

6. ماذکرته أکثره مأخوذ من تعلیقة السید علی الحسینی السیستانی دام ظله العالی علی العروة الوثقی: ۱۳/۱.

7. الذریعة: ۳۲۵/۲.

8. ارشاد الأذهان: ۱۳۸/۲، والدروس الشرعیة: ۶۷/۲، ومسائل المحقق الکرکی: ۸۰/۱، ومعارج الأصول: ۲۸۰، وتمهید القواعد: ۳۲۱، وزبدة الأصول: ۱۶۵، ومعالم الأصول: ۲۴۶.

9. الجواهر: ۴۴/۴، والفصول الغرویة: ۴۲۳. ومستند الشیعة: ۴۶/۱۷، والقوانین المحکمة فی الأصول: ۵۱۹/۴.

10. منهم السید الخوئی والسید الکلبایکانی فی تعلیقتهما علی العروة: مسألة ۱۲.

11. ذکر القول الرابع والخامس فی مسائل من الاجتهاد والتقلید (ص۴۹) بدون النسبة إلی قائلهما ولم نجدهما فی مصدرٍ من المصادر التی تمکنّا من الوصول إلیها.

12. یلاحظ المستصفی للغزالی: ۳۷۴، والإحکام للآمدی: ۲۳۸/۴.

13. حُکیت فی المستمسك: ۲۰/۱ دعوی الإجماع عن المحقق الثانی. وقد ادّعی السید المرتضی أنه من مسلمات الشیعة، الذریعة ۳۲۵/۲، وادّعی صاحب المعالم أنه هذا ما وصل إلینا من کلماتهم، معالم الدین: ۲۴۶، وقال الشهید الثانی فی تمهید القواعد: ۳۲۱: هذا هو الحق عندنا.

14. التنقیح: ۱۱۴/۱

15. مسائل من الاجتهاد والتقلید للنوری: ۶۷.

16.الذریعة إلی أصول الشریعة: ۳۲۵/۲.

17.کفایة الأصول: ۳۷۷/۳.

18.المصدر السابق.

19.الکافی: ۲۸/۱

20.لاحظ الاجتهاد والتقلید تقریرات الشّیخ ضیاء الدین العراقی: ۳۰۵، ومطارح الأنظار: ۶۶۳/۲.

21.لاحظ مسائل من الاجتهاد والتقلید للسید الخوئی: ۷۳

22.لاحظ التنقیح: ۱۱۵/۱.

23.تعارض الأدلّة واختلاف الحدیث: ۲۰/۲.

24.التهذیب: ۲۲/۲.

25.رجال النجاشی: ۵۴.

26.رجال الطوسی: ۴۲۴.

27.الکافی: ۶۷۲/۴

28.الاستبصار: ۲۵۰/۱

29.تهذیب الأحکام: ۲۴۶/۲

30.الکافی: ۲۷۶/۳

31.الفقیه: ۴۶۱/۳

32.شرح مشیخة الفقیه للسید حسن الموسوی الخرسان: ۳۵.

33.الفقیه: ۲۲۷/۱، ۷۷۴، ۲۳۹/۳

34.الفقیه: ۸۵/۳، ۸

35.الکافی: ۴۱۲/۷، والتهذیب: ۲۱۷/۶، ۳۰۱/۶

36.کمال الدین وتمام النعمة: ۶۵۰/۲

37.الغیبة للنعمانی: ۲۵۲

38.بحار الأنوار: ۲۰۵/۵۲

39.کما فی التهذیب ۶/۹، ۸۱، ۲۱۸/۶، ۳۰۱، الکافی: ۷۱/۶، ۴۱۲/۷

40.الکافی: ۴۴۰/۷

41.المستدرک: ۲۱۳/۲

42.مکارم الأخلاق: ۳۷۳

43.بصائر الدرجات: ۲۱۰/۱

44.الکافی: ۲۷۵/۳

45.لاحظ الفقیه: ۴۱۰/۲، التهذیب: ۱۳۴/۵، ۳۵۷/۵، ۱۳۷/۷

46.لاحظ التهذیب: ۲۴۵/۳، ۱۷/۲، ۲۷۰/۷، والکافی: ۱۵۶/۲، ۳۹/۳، ۳۱۰/۸

47.الجواهر: ۴۴/۴۰

48.بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: ۲۱۰/۱

49.روضة الکافی: ۳۳۴، ح ۵۲۲

50.لاحظ شرح الدرایة: ۴۴، وتنقیح المقال: ۳۴۳/۲

51.أکثر هذه الإیرادات مستفادة من فوائد الأصول: ۶۰/۴

52.هذه الوجوه من الأجوبة بعضها موجودة فی کلمات بعض الأعلام، وبعضها خطر فی البال.

53.لاحظ الاجتهاد والتقلید للسید رضا الصدر: ۱۷۵

54. لاحظ التنقیح: ۱/۱۱۶

55. هذا ملخص ما جاء فی مطارح الأنظار: ۲/۲۶۳، و رسالة فی تقلید الأعلم: ۳۲ و مابعده.

56. من لا یحضره الفقیه: ۸/۳

57. تهذیب الأحکام: ۳۰۱/۶

58. رجال ابن الغضائری: ۶۰/۱

59. قال الصدق قدّس سرّه: (و ماکان فیه عن داود بن الحصین فقد رویته عن أبی و محمّد بن الحسن (رضی عنهما)، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن الحسین بن أبی الخطا، عن الحکم بن مسکین، عن داود ابن الحسین الأسدی). شرح مشیخة الفقیه تألیف السید حسن الموسوی الخرسان: ۶۴

60. لاحظ الکافی: ۱۹۱/۲، ۴۹۲/۵، الاستبصار: ۳۷/۱

61 ـ مستند العروة الوثقی (کتاب الصوم): ۲۰۲/۲

62 ـ لاحظ بحوث فیی شرح مناسك الحج: ۴۴۴/۸، قبسات من علم الرجال: ۵۹۴/۲

63 ـ الکافی ۲۶۴/۸

64 ـ مطارح الأنظار: ۵۴۴/۲ـ

65 ـ لاحظ مسائل من الاجتهاد و التقلید للشیخ حسین النوری الهمدانیی: ۸۹ـ

66 ـ لاحظ التنقیح فیی شرح العروة: ۱۱۴/۱ـ

67 ـ لاحظ الاجتهاد و التقلید للسید رضا الصدر: ۱۸۱

68 ـ لاحظ الاجتهاد و التقلید للسید لخمینیی: ۸۸

69 ـ لاحظ تهذیب الأصول: ۱۷۶/۳

70 ـ المصدر السابق ـ

THE WORSHIP DIMENSION OF KARBALA INCIDENT

By: ***Dr. Sajid Ali Subhani****

Key Words: *Karbala, Worship, Characteristics of the Servants of Arahman (God), Tradition of Imams.*

Abstract

Karbala is a multi-dimensional incident, one dimension of which is the worship of God. The worship of God is so significant that God has declared it the basic goal of human creation. The Worship of God (Ebadat) is one of the universal messages of Karbala that gives Karbala the sacredness and continuity, and by this way it is ideal for humanity. The dimension of the worship of God in this incident is reflected in prayers (Namaz), pilgrimage, holy struggle (Jihad), migration (in the path of God), welfare of the people, recitation (of the Quran), and repentance. Above all of this is the fact that the martyrs of Karbala did not seek anything through their sacrifice, except the pleasing (Ridha) of God. This concept of worship is the peak of serving God (Bandaghi). The words and deeds of Imam Hussain (a.s) and his companions reflect the dimension of the worship of God in this incident. The worship of God is the dignity of human beings that keeps them away from every type of slavery. Slavery is shameful for humans. Muslims must learn lessons of liberty from the incident of Karbala. Many Muslim countries are under the yoke of slavery. The inheritors of Karbala are those who only worship God and reject all types of dictatorship. The reign of Yazid was the reign of the slavery of Muslim community. Imam Hussain and his companions destroyed the dictator of the time by sacrificing their precious lives. Karbala teaches the lessons of liberty and freedom, that is why every liberty-loving human, whether Muslim or non-Muslim, pay tribute to the Imam and his companions.

** . Principal Jamiat-ur-Raza; Bara Khau; Islamabad.*

SCIENCE AND PHILOSOPHY

By: ***Dr. Shaikh Muhammad Hasnain****

Key words: *Science, Philosophy, Experiment, Physics, Meta-physics, Materialist, Life, Mind, Self.*

Abstract:

It has always been a matter of controversy between materialists and proponents of meta-physics that whether reality is something that is proved by scientific experiment, or philosophy and religion could also be sources of discovering the realities of being. To solve this controversy it is important, on the on hand, to analyze and comprehend the reality and reliability of scientific experiment and, on the other, the nature of science, philosophy, and religion. In this paper, a comparison between science and philosophy as well as an analysis of the views of materialists has been discussed. For the author, the term 'experiment' has been used in different sciences and arts. A comprehensive definition of the term is: 'a source of knowledge'. Knowledge is the name of a meta-physical reality. The denial of meta-physics, therefore, is essentially the denial of physics altogether. Meta-physics and philosophy, hence, take precedence over physics and science, respectively. Although, philosophy needs experimentation in sensible phenomena, yet all of our understandings are no sensible since every sensible understanding is conceivable in a specific 'condition', 'direction', and 'space'. Furthermore, realities such as 'goal', 'objective', 'life', and 'mind' do not hold these material characteristics. These realities cannot be termed as material changes of mind. Likewise, the artificial intelligence cannot be taken as the reflection of mind's being material as it do not possess the sense of self, unity, reality, and immutable.

**Research Scholar; Director NMT.*

ISLAM AND CHILD RIGHTS
(A SOCIOLOGICAL ANALYSIS)

By: ***Dr. Muhammad Riaz****

Key words: *Basic Rights, Ethical Rights, Islamic Teachings, Education and Training, Principles of life.*

Abstract

The collective system is linked with the activities of human beings. The collective sociality of human being cannot be determined if the human beings are not in a dynamic condition. When a human being approaches to its surroundings, his individuality gets converted into collectivity. This collectivity is the true manifestation of human sociality, and through this the principles of living come to the fore. In human sociality, men and women hold the central significance, without the two neither a society nor a future generation could come into being. When we talk about generation, we must be hinting at children. Children are the guarantors of the existence of human society. The proper training of the children is the first step towards the establishment of a good society. In the collective system of Islam, the rights of children have been defined like the rights of others. Islam has not left any dimension of the rights of children. Their right, from the birth to the age of maturation, has been highlighted one by one and it has been told that the proper care of children is the central point of the progress of a society. Against this backdrop, this paper deals with the rights of children.

**. Research Scholar at K.U.Karachi.*

A STUDY OF THE CREATION OF HUMAN BEING
(IN THE LIGHT OF NAHJ-AL-BALAGHAH)

By: ***Roshan Ali****
Dr. Naheed*

Key words: *Creation, Stages of creation, Organs, Intellect, Uterus, embryo (Janeen), Clinging clot (Alaqah), Lump (of flesh, Mozaghah)*

Abstract

When God created the Human beings, He called Himself the best of creators. In this paper, some excerpts from Nahjul-al-Balaghah have been presented to shed light on the creation of the best of creatures i.e. human beings. Here, the different stages of human creation have been discussed in the light of Nahj-al-Balaghah in order to reveal the things involved in the chemical creation of the first human being. It will follow, then, the overall creation of rest of the humans that encompass the creation and evolution of human being in uterus. The will show how the divinity is reflected in the uterus of a mother. The beginning of a child's life in the uterus, its evolution, and it nurturance till the birth reflect that there is only one system of God that is functional with persistence and discipline. The evolutionary process highlighted by Nahj-al-Balaghah is proved by the modern science. To augment the premises of Nahj-al-Balagha, verses from the Holy Quran have also been incorporated here.

---

* . *Assistant Professor, Model College For Boys, Islamabad.*
* . *Assistant Professor, Sind University, Jamshoro.*

MUHARABAH AND IFSAD-FIL-ARDH
(Literal & Technical Meanings and the Mutual Relationship)

By: ***Syed Rameez Ul Hasan Musavi****

Key words: *Ifsad-fil-Ardh (spreading mischief/corruption/ sedition at the earth), Muharabah (combating), Hadd (penalty mentioned in Quran or Sunnah), Warfare, Bloodshed.*

Abstract

All the reformers have endeavored to reform and stabilize societies and have made rules and regulations in this respect. Islam has paid more attention to this issue than others. It has established Hudood (singl. Hadd: penalty or punishment sanctioned by Quran or Sunnah), Tazira't (singl. Tazir: punishment for offenses at the discretion of the judge due to nonexistence of specific punishment in Quran and Sunnah), Qisas (retaliation in kind as a punishment, retribution), Diya't (singl. Diyah: blood-money). Muharabah and Ifsad-fil-Ardh are two significant issues in Islamic jurisprudence. Their Hadd has been described in verse 33 of the chapter Mae'dah (The Table) in Quran. This verse has actually described the Islamic judgment about the killing of a being/soul (Qatl-e-Nafs). Drawing on this verse, Islamic jurists have inferred rulings regarding them, preserving them in their respective jurisprudential books. There are, however, different views regarding the synonymy of the two terms and their being crimes qua crimes. This paper deals with the literal and technical (jurisprudential) meanings of the two terms as well as the views of Islamic jurists regarding the relationship between the two.

** . Editor Quarterly Noor-e-Marfat; NMT; Bara Khau, Islamabad.*

TERRORISM AND ITS CONTAINMENT

By: ***Ghulam Muhammad Jafri****

Key words: *Terrorism, Irha'b, Islam, Europe.*

Abstract

There has never been a universally recognized definition of terrorism since the ancient times till today. Defining terrorism is difficult, if not impossible. The literal explanation of the term may be as "To spread terror, fear, and anxiety on a large scale in order to achieve some objectives, in a way in which there is no distinction between the guilty and non-guilty. There is no room for terrorism in any religion of the world. At the international level, the major motive behind terrorism is the political injustice. The era and society in which The Holy Quran was revealed was marked by terrorism, plundering, and massive bloodshed. In Arabic, terrorism is called as "Irha'b." In the contemporary era, only Islam is the religion that holds the message of peace and Stability. Sometimes, however, sectarian conflicts occur due to the misrepresentation of Islam that provides an excuse for the perpetrators of terrorism. To contain terrorism it is essential to introduce and represent Islam in the right way.

* *.Research Scholars at KU, Dep of Islamic Sciences; Karachi*

COPY RIGHT: AN ISLAMIC JURISPRUDENTIAL RESEARCH

By: ***Farhang Tahmasbi***[*]
Translated by: ***Syed Hasnain Abbas Gardezi***[†]

Key words: *Copy right, Industrial Ownership, Jurisprudence.*

Abstract

This paper is about the issue of "Copy Right". Such type of rights is generally discussed in two approaches, each having different implications. The issue of "Copy Right" is connected, one the one hand, with literature and art and, on the other, with industry and trade. This paper is primarily about the former. In general, this paper focuses on the historical background of the issue and the jurisprudential and legal theories and views regarding it. In western world the issue has been discussed with its vast dimensions. The issue in point has altogether left untouched by the past Muslim jurists as well as the later ones. To augment the arguments, the key terms such as right, property, ownership, copy right have been included in this paper. It has been followed by the characteristics of rights and their types.

[*] A Prominent Irianian Research Scholar.

† . *Chief Editor Quarterly Noor-e-Marfat; Islamabad.*

WESTERN CIVILIZATION & ISLAMIC SOCIETY
(IN THE VIEWS OF ALLAMA IQBAL & MURTAZA MUTHARI)

By: ***Dr. Syed Sakader Abbas Zaidi****

Key words: *Western civilization, Islamic Society, sciences, Allama Iqbal, Murtaza Mutahari.*

Abstract
The present Western civilization emerged as a result of the academic endeavors by the Muslim intellectuals -expert in Latin and Greek sciences- who settled in Europe after leaving Spain. This followed the beginning of the scientific development in Europe, paving the way for new inventions. Then, the European nations embark upon searching new markets. Their greedy eyes were set on the countries of Asia and Africa. They tried their best to prevail over and exploit the dominated countries. The masses of the dominated nations could not break the European yoke. The painful destruction of Islamic countries by the Europeans made the hearts of Iqbal and Motahari bleeding. The major thing that hurt the two was the fact that the European civilization had enslaved the hearts and minds of the Muslims, along with the political capitulation. They, therefore, tried to expose the negative aspects of European civilization in their writings. They attempted to awaken Muslims by highlighting their glorious intellectual past to fight western civilization. In this paper, the thoughts of the two personalities have been analyzed.

** .Shoba Farsi Govt Shuja Khan Zada Shaheed Degree College, Hazro.*

AUTHENTICITY OF A NON-SUPERIOR JURIST'S OPINION

By: ***Shaikh Jafar Ali Yasoobi*** *

Abstract

Weather the opinion of a non-superior jurist in Islamic jurisprudence is authentic or not when a superior to him exists? This is one of the problems the followers of Islamic jurisprudence frequently face. If the opinions of a superior and a non-superior jurist differ, weather it is compulsory for a follower to pursue the superior jurist' opinion (Fatva) or he may follow the non-superior one? This is an important question in Islamic jurisprudence.

The writer has weighed the view that it is compulsory for a follower to follow the one who is superior in knowledge. He argues in favor of his assertion, referring to the principle of the "consensus of jurists in a religious issue" (Ijmaa /اجماع). The second argument, for the author, is the accepted tradition of Umar Ibn e Hanzala. This tradition declares the opinion of a non-superior jurist as unauthentic, when the opinion of the superior is in its opposition. The text of this tradition says: "I (the narrator) asked Imam Sadiq (A.S)... He replied: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث و أورعهما ولا يلتفت ألى ما يحكم به الآخر... "...(the acceptable) *judgment (Hu'km) is the judgment by the man who is more honest, more learned, and more truthful in his sayings and is more pious; and the decision of the other one is uncountable."*

Some people have questioned the tradition, pointing at three points. First, the accuracy of the tradition is not confirmed. The author has countered the assertion by stating that it is satisfactory. Second, this tradition is in opposition with what is accepted by all Shia jurists. The author has rejected the claim as well. Third, the tradition is related to the legal affairs (handled by courts), not to general affairs. Again the author has precluded the assertion given the non-existence of any differences between legal and general matters in Islamic jurisprudence. For the author, even if the tradition is supposedly confined only to legal matters, the merit of his hypothesis is confirmed i.e. the criteria of adoption or rejection of an opinion is the same: the superiority in knowledge.

---

* . M.A Arabic (BZU, Multan), Lecturer at Madrasa-tus-Sibtain, Hawza Ilmia Najaf, Iraq

Declaration No: 7334

ISSN 2221-1659

Quarterly Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol # 7
Issue: 3-4
July - Dec
2016
According to
Shawal-Rabiul Awal
1438

Chief Editor
S.Hasnain Abbas Gardezi

Editor
S. Rameez-ul-Hassan Mosvi

EDITORIAL BOARD

- Dr. Sh. M. Hasnain
- Dr. S. Rashid Abbas
- Dr. Ali Raza Tahir
- Dr. Sukaina Hussain
- Dr. Roshan Ali
- Dr. Karam Hussain Wadhoo

ADVISORY BOARD

- Dr. Sajid Ali Subhani
- S. Ali Murtaza Zaidi
- Dr. Muhammad Riaz
- Dr. S. Nisaar Ali Hamdani
- S. Aqeel Haider Zaidi
- S. Samar Ali Naqvi

Registration

Pakistan: 500 PKR
Middle East: 070 $
USA, Canada, Europe: 150 $

Composing Babar Abbas

Printer Pictorial Press (Islamabad)

شر شیطان سے پناہ کی دعا

''وَأَعِذْنِی وَذُرِّیَّتِی مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ، فَإِنَّکَ خَلَقْتَنَا وَأَمَرْتَنَا وَنَهَیْتَنَا وَرَغَّبْتَنَا فِی ثَوَابِ ما أَمَرْتَنَا وَرَهَّبْتَنَا عِقَابَهُ، وَجَعَلْتَ لَنَا عَدُوّاً یَکِیدُنَا، سَلَّطْتَهُ مِنَّا عَلَی مَا لَمْ تُسَلِّطْنَا عَلَیْهِ مِنْهُ، أَسْکَنْتَهُ صُدُورَنَا، وَأَجْرَیْتَهُ مَجَارِیَ دِمَائِنَا، لاَ یَغْفُلُ إِنْ غَفَلْنَا، وَلاَ یَنْسَی إِنْ نَسِینَا، یُؤْمِنُنَا عِقَابَکَ، وَیَخَوِّفُنَا بِغَیْرِکَ، إِنْ هَمَمْنَا بِفَاحِشَةٍ شَجَّعَنَا عَلَیْهَا، وَإِنْ هَمَمْنَا بِعَمَلٍ صَالِحٍ ثَبَّطَنَا عَنْهُ، یَتَعَرَّضُ لَنَا بِالشَّهَوَاتِ، وَیَنْصِبُ لَنَا بِالشُّبُهَاتِ، إِنْ وَعَدَنَا کَذَبَنَا وَإِنْ مَنَّانَا، أَخْلَفَنَا وَإِلاَّ تَصْرِفْ عَنَّا کَیْدَهُ یُضِلَّنَا، وَإِلاَّ تَقِنَا خَبَالَهُ یَسْتَزِلَّنَا. اَللَّهُمَّ فَاقْهَرْ سُلْطَانَهُ عَنَّا بِسُلْطَانِکَ حَتَّی تَحْبِسَهُ عَنَّا بِکَثْرَةِ الدُّعَاءِ لَکَ، فَنُصْبِحَ مِنْ کَیْدِهِ فِی الْمَعْصُومِینَ بِکَ.''

امام زین العابدین علیہ السلام بارگاہ الٰہی میں شر شیطان سے پناہ مانگتے ہوئے فرماتے ہیں:

(اے اللہ!) مجھے اور میری ذریت کو شیطان مردود سے پناہ دے۔ اس لئے کہ تو نے ہمیں پیدا کیا اور امر و نہی کی اور جو حکم دیا اس کے ثواب کی طرف راغب کیا اور جس سے منع کا اس کے عذاب سے ڈریا۔ اور ہمارا ایک دشمن بنایا جو ہم سے مکر کرتا ہے اور جتنا ہماری چیزوں پر اسے تسلط دیا ہے اتنا ہمیں اس کی کسی چیز پر تسلط نہیں دیا۔ اس طرح کہ اسے ہمارے سینوں میں ٹھہرا دیا اور ہمارے رگ وپے میں دوڑا دیا۔ ہم غافل ہو جائیں مگر وہ غافل نہیں ہوتا۔ ہم بھول جائیں مگر وہ نہیں بھولتا۔ وہ ہمیں تیرے عذاب سے مطمئن کرتا اور تیرے علاوہ دوسروں سے ڈراتا ہے۔ اگر ہم کسی برائی کا ارادہ کرتے ہیں تو وہ ہماری ہمت بندھاتا ہے اور اگر کسی عمل خیر کا ارادہ کرتے ہیں تو ہمیں اس سے باز رکھتا ہے اور گناہوں کی دعوت دیتا ہے اور ہمارے سامنے شبہے کھڑے کر دیتا ہے۔ اگر وعدہ کرتا ہے تو جھوٹا اور امید دلاتا ہے تو خلاف ورزی کرتا ہے اگر تو اس کے مکر کو نہ ہٹائے تو وہ ہمیں گمراہ کرکے چھوڑے گا۔ اور اس کے فتنوں سے نہ بچائے تو وہ ہمیں ڈگمگائے گا۔ خدایا! اس کے تسلط کو اپنی قوت و توانائی کے ذریعہ ہم سے دفع کر دے تاکہ کثرت دعا کے وسیلہ سے اسے ہماری راہ ہی سے ہٹا دے اور ہم اس کی مکاریوں سے محفوظ ہو جائیں۔

(صحیفہ کاملہ: اولاد کے حق میں دعا سے اقتباس)

QUARTERLY

SOCIAL / RELIGIOUS RESEARCH JOURNAL

NOOR-E-MARFAT

مادہ پرستوں کے Attitude میں نہ جانے یہ رسم کہاں سے آئی ہے کہ جب تک کسی چیز کو سائنسی تجربہ کی چاقو سے چیر پھاڑ نہ لیا جائے، اس کی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔ کیوں سائنسی تجربات و انکشافات اور سائنسی ترقی ان کے اندر اتنی کجروی ایجاد کر دیتی ہے کہ یہ لوگ تجربے کی آڑ میں، فلسفے، مابعد الطبیعت، دین، وحی اور خدا کا انکار کرنا بالکل بجا سمجھتے ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو خود تجربے اور سائنس کی حقیقت کا ادراک نہیں ہے، وگرنہ سائنس بھی باقی علوم کی مانند، شیخیاں بگھارنے اور دوسرے علوم کی نفی کی قائل نہیں۔۔۔سائنسی تجربے کو حقیقت کی دنیا کا تنہا جبرائیل ماننا اور یہ طے کر لینا کہ حقیقت وہی ہے جس کی سائنس تائید کر دے، ایک غلط نظریہ اور خام خیالی ہے۔ کیونکہ سائنس، اکیلا حقیقت تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا۔ دراصل، سائنس کی روش اور تجربے کی ماہیت میں یہ بات پوشیدہ ہے کہ سائنس کا ہر شعبہ، عالمِ ہستی کی حقیقت کا اپنی پہنچ (Approach) کے مطابق شکار کرتا ہے۔ سائنس جب تک کائنات کے کسی جزو کو کائنات کے کل سے کاٹ کر نہ دیکھے، وہ جزو، اس کے تجربے اور مشاہدے میں نہیں آتا۔ لیکن سائنس اِن ٹوٹے اجزا کو آپس میں جوڑنے میں ناکام ہے۔ سائنس توڑنا جانتی ہے، جوڑنا نہیں جانتی۔

Ph:051-2231937 www.nmt.org.pk|www.nht.org.pk

DECLARATION NO: 7334 ISSN2221-1659