ISSN 2221-1659

سہ ماہی سماجی و دینی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

جلد: 11 شمارہ: 4 مسلسل شمارہ: 50 اکتوبر تا دسمبر 2020ء

- کردار سازی کے عناصر
- اردو رسم الخط کا تاریخی پس منظر
- فقہ جعفری میں اجتہاد کا آغاز اور ارتقاء
- اسلامی حکومت کی تشکیل کی نظریاتی بنیادیں
- تصوف کی سماجی، ادبی اور تہذیبی معنویت
- ایران کی خارجہ پالیسی میں قومی مفاد کا مسئلہ
- مصائب اور وبائی صورتحال میں دعاء و اذکار کی اہمیت
- امر و نہی کی دلالت _ فقہی مسالک کے علمائے اصول کی نظر میں

نور الہدیٰ ٹرسٹ (رجسٹرڈ) اسلام آباد
www.nmt.org.pk

Indexed in

www.australianislamiclibrary.org/noor-e--marfat.html

https://iri.aiou.edu.pk/indexing/?page_id=37857

https://www.archive.org/details/@noor-e-marfat

https://www.tehqeeqat.org/urdu/journalDetails/132

https://www.ebsco.com/

https://orcid.org/0000-0001-9593-4436

Websites

https://www .nmt.org.pk

http://ojs.nmt.org.pk/

Applied for Indexing in:

https://www.brill.com

https://www.noormag.ir

https://www.almanhal.com

https://www.scienceopen.com

https://www.aiou.academia.edu/NooreMarfat

https://www.scholar.google.com/citations?user=ZAJjGSMAAAAJ&hl=en

ISSN 2221-1659 Declaration No: 7334

سہ ماہی سماجی و دینی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

جلد: 11 شمارہ: 4 مسلسل شمارہ: 50

اکتوبر تا دسمبر 2020ء بمطابق صفر المظفر تا جمادی الاول 1442ھ

Recognized in "Y" Category by

Higher Education Commission, Pakistan.

مدیر

ڈاکٹر شیخ محمد حسنین نادر

نور الہدیٰ ٹرسٹ (رجسٹرڈ)، اسلام آباد

E-mail: editor.nm@nmt.org.pk; noor.marfat@gmail.com

رجسٹریشن فیس پاکستان، انڈیا: 800روپے; مڈل ایسٹ: 70ڈالرز؛ یورپ، امریکہ، کنیڈا: 150 ڈالرز۔

مقالہ نگاروں کے لئے چند ضروری ہدایات

جیسا کہ مجلّہ نور معرفت کے نام سے واضح ہے، اس کا Scope سماجی، دینی علوم و موضوعات پر تحقیقی مقالات فراہم کرنا ہے۔ یہ مجلّہ قومی اور بین الاقوامی سطح پر معاشرتی رواداری اور ادیان ومذاہب کے درمیان تعمیری مکالمے کی فضا کو فروغ دینے کے ساتھ ساتھ عدل وانصاف پر مبنی عالمی اسلامی معاشرے کے قیام کے لئے فکری بنیادیں فراہم کرتا اور ٹھوس منطقی اور عقلی دلائل کی روشنی میں اسلامی تصوّرِ کائنات کا دفاع، اس کی ترویج اور عصر حاضر کے انسان کے عقیدتی اور فکری مسائل کا حل اسلامی تعلیمات کی روشنی میں پیش کرتا ہے۔ اس کے علاوہ، یہ مجلّہ یونیورسٹیز اور دینی علمی مراکز کے اساتذہ اور طلاب کے درمیان تحقیقی ذوق پیدا کرتا اور ان کے ریسرچ ورک کو شائع کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اسلامی جمہوریہ پاکستان کی یکجہتی ، سالمیت، مذہبی رواداری اور باہمی محبت کے فروغ کو ہمیشہ پہلی ترجیح دی جاتی ہے۔ مجلّہ میں ایسے مقالات کی اشاعت ترجیح پر ہوتی ہے جو علمی، تحقیقی ہونے کے ساتھ عصر حاضر کے انسان کی عملی مشکلات کا راہ حل پیش کرتے ہوں۔

تفسیر وعلوم قرآن، حدیث ورجال، فقہ واصول، فلسفہ وکلام، سیرت وتاریخ، تقابل ادیان، تعلیم وتربیت، ادبیات، عمرانیات، سیاسیات، اقبالیات، تہذیب وتمدن اور قانون وغیرہ مجلّہ نور معرفت کے مستقل موضوعات ہیں۔ بطور کلی، تمام انسانی علوم پر اسلامی نکتہ نگاہ سے لکھے گئے مقالات کی مجلّہ ہٰذا میں اشاعت بلا مانع ہے۔ لہٰذا یہ مجلّہ علماء اور دانشور طبقہ کو دعوت دیتا ہے کہ وہ دینی، سماجی موضوعات پر اپنے قیمتی مقالات سے اس مجلّہ کے صفحات کو مزیّن فرمائیں۔ تاہم ضروری ہے کہ مقالات کی تدوین میں درج ذیل ہدایات کی مکمل پابندی کی جائے:

1. مقالہ غیر مطبوعہ اور ترجیحی بنیادوں پر کمپوز شدہ ہو۔ ترجیحی بنیادوں پر ایسے موضوع پر ہو جو ادارہ تجویز کرے۔
2. مقالہ کی ضخامت 5500 الفاظ سے کم اور 9000 الفاظ سے زائد نہ ہو۔ مقالہ کلیدی کلمات پر مشتمل ہو۔ نیز 120-140 الفاظ پر مشتمل اردو، انگریزی خلاصہ (Abstract) بھی بھیجا جائے۔ مقالہ کی تیاری میں اصلی مآخذ اختیار کریں۔
3. اگر مقالہ کی Plagiarism Report 18% سے زائد ہوئی تو قابل اشاعت نہ ہوگا۔
4. مجلّہ کا مقالہ نگار کی تمام آراء سے متفق ہونا ضروری نہیں۔ لہٰذا مجلّہ مقالات کی تہذیب کا حق رکھتا ہے۔
5. مقالات Peer Review کے بعد ماہرین کی منظوری سے شائع کیے جائیں گے۔
6. **References** میں منابع (Sources) کا نام *Italicized* شکل میں لکھا جائے۔ نیز حوالہ جات اور کتابیات مقالہ کے آخر میں CMOS کے مطابق لکھی جائیں۔ کتاب سے حوالہ Endnotes کی صورت میں درج ذیل طریقہ سے تحریر فرمائیں:

Number. First name, Last name, *Title of Book* (City: Publisher, year), page[s] cited [or chapter number, if no page numbers], URL [incorporating DOI when possible]. For Example:

1. Peter W. Rose, *Class in Archaic Greece* (Cambridge: Cambridge University Press, 2 012), 95.

1۔ المتقی الہندی، علاء الدین علی، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، ج12 (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1424ھ)، 294۔

7. علمی تحقیقی مجلات سے حوالہ جات میں Endnote کے لئے درج ذیل طریقہ اپنائیں:

Number. First name Last name, “Title of Article”, *Journal* volume, no. issue (year): page[s] cited, URL [when online version is consulted].

مثال کے طور پر

1. Rex Buck Jr. and Wilson Wewa, “We Are Created from This Land”, *Oregon Historical Quarterly* 115, no. 3 (2014): 303.
https://doi-org.uml.idm.oclc.org/10.5403/oregonhistq.115.3.02

1۔ سید رمیز الحسن، موسوی، "عبقات الانوار فی امامۃ الائمۃ الاطہار"، سہ ماہی سماجی، دینی تحقیقی مجلّہ نور معرفت، جلد 7، شمارہ 4 (2017): 170۔

https://iri.aiou.edu.pk/indexing/wp-content/uploads/2018/04/10-Abqat-ul-Anwar-fi-Imamat-il-Aemmatil-Athar”, *Quarterly “Noor-e-Marefat* 7, no.4 (2017): 170.

8. اگر کسی کتاب کا مولف معلوم نہ ہو تو Endnote میں خود کتاب کا عنوان سب سے پہلے درج ہوگا۔ نیز اگر Endnote میں مطلوبہ بعض معلومات جیسے طباعت کا سال یا ناشر کا نام وغیرہ میسر نہ ہوں تو ان کی جگہ "ندارد" لکھا جائے۔ مثال کے طور پر:

ناصر مکارم، شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج1، ترجمہ: سید صفدر حسین نجفی (لاہور، مصباح القرآن ٹرسٹ، سن ندارد)، 58۔

9. معروف شہروں کے نام کے ساتھ ملک یا صوبہ کا لکھنا ضروری نہیں ہے۔ لیکن غیر مشہور شہروں کے نام کے ساتھ ملک، صوبہ کا نام لکھنا بہتر ہے۔ نیز صفحہ نمبر درج کرنے سے پہلے ص یا صص نہ لکھنا بہتر ہے۔ محض نمبر لکھنے پر اکتفاء کریں۔

10. کسی بھی منبع (Source) سے پہلی بار حوالہ میں منبع کی مکمل تفصیلات درج کریں۔ لیکن سابقہ منبع سے بلا فاصلہ حوالہ میں ایضا (Ibid) لکھیں اور اگر جلد یا صفحہ کی تبدیلی ہے تو درج کریں۔ مثال کے طور پر: <u>ایضا، ج2، 109</u>۔ لیکن اگر درمیان میں کسی دوسرے منبع کا حوالہ حائل ہوا ہے تو پچھلے منبع کے مصنف کا دوسرا نام، کتاب کا نام، جلد اور صفحہ نمبر درج کریں۔ مثال کے طور پر: <u>شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج1، 121</u>۔

11. کسی ایک مطلب کے بارے میں ایک سے زیادہ حوالہ جات دینے کی صورت میں ہر حوالے کو سابقہ حوالے سے (؛) کے ذریعے جدا کریں۔ مثال کے طور پر:

1۔ خورشید احمد، *سوشلزم یا اسلام* (دہلی، مرکزی مکتبہ اسلامی، 1982ء)، 61؛ حقی، شان الحق، *فرہنگ تلفظ* (اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، 2008)، 51۔

12. کتب کی **Bibliography** کے لئے درج ذیل طریقہ اپنائیں:

Last name, First name. *Title of Book*, City: Publisher; year. URL [incorporating DOI when possible]. For example:
Rose, Peter W. *Class in Archaic Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

مثال کے طور پر: الزبیدی، سید مرتضی، *تاج العروس*، بیروت، دار الفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع، 1994ء۔

13. علمی تحقیقی مجلات کی **Bibliography** کے لئے درج ذیل طریقہ اپنائیں:

Last name, First name. “Title of Article”, *Journal* Volume, No. Issue (year): Page Span. URL [when online version is consulted]. For example:
Buck, Rex, Jr. “We Are Created from This Land”,*Oregon Historical Quarterly* 115, no. 3 (2014): 298-323.

مثال کے طور پر: موسوی، سید رمیز الحسن، "عبقات الانوار فی امامۃ الائمۃ الاطہار" سہ ماہی سماجی، دینی تحقیقی مجلّہ نور معرفت، جلد 7، شمارہ 4 (2017): 165-184۔

https://iri.aiou.edu.pk/indexing/?cat=5128

ضروری نوٹ: مزید معلومات کے لئے آن لائن Chicago Manual of Style Reference ملاحظہ فرمائیں۔

مجلس نظامت

مدیر اعلیٰ	سید حسنین عباس گردیزی	ناشر و چیئرمین نور الہدیٰ ٹرسٹ، اسلام آباد۔
مدیر	ڈاکٹر شیخ محمد حسنین نادر	جنرل سیکریٹری نور الہدیٰ ٹرسٹ، اسلام آباد۔
سرپرست اعلیٰ	سید امتیاز علی رضوی	ڈائریکٹر دی ایمز سکول اینڈ کالج، اسلام آباد۔
سرپرست	سید علی مرتضیٰ زیدی	چیئرمین فاؤنڈیشن برائے جامع سماجی ترقی، کراچی۔
معاون مدیر	ڈاکٹر قیصر عباس جعفری	اسسٹنٹ پروفیسر NDU، اسلام آباد۔
معاون تحقیقی امور	سید رمیز الحسن موسوی	ڈائریکٹر نور الہدیٰ مرکز تحقیقات، اسلام آباد۔
معاون روابط	منتظر مہدی	اسسٹنٹ پروفیسر، نمل، اسلام آباد۔

مجلس ادارت

ڈاکٹر سید نثار حسین ہمدانی
سابق ڈین اے۔ جے۔ کے یونیورسٹی، آزاد کشمیر۔

ڈاکٹر حافظ محمد سجاد
چیئرمین شعبہ بین المذاہب مطالعات، AIOU، اسلام آباد۔

ڈاکٹر عبدالباسط مجاہد
شعبہ تاریخ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

ڈاکٹر ساجد علی سبحانی
ڈائریکٹر تعلیمی امور جامعہ الرضا، اسلام آباد۔

ڈاکٹر محمد ندیم
شعبہ تعلیم، گورنمنٹ ایس. ای. کالج، بہاولپور۔

ڈاکٹر عائشہ رفیق
شعبہ علوم اسلامیہ، گفٹ یونیورسٹی، گوجرانوالہ۔

ڈاکٹر علی رضا طاہر
شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور۔

ڈاکٹر کرم حسین ودھو
ممبر ریجنل ڈائریکٹوریٹ آف کالجز، لاڑکانہ۔

ڈاکٹر روشن علی
اسٹنٹ پروفیسر اسلام آباد ماڈل کالج فار بوائز، اسلام آباد۔

ڈاکٹر ذوالفقار علی
پی. ایچ. ڈی. تاریخ اسلام، جھنگ۔

قومی مجلس مشاورت

ڈاکٹر ہمایوں عباس
شعبہ عربی و علوم اسلامی، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد۔

ڈاکٹر سید قندیل عباس
قائد اعظم یونیورسٹی، اسلام آباد۔

ڈاکٹر محمد ریاض
بلتستان یونیورسٹی، اسکردو۔

رازق حسین
پی۔ایچ۔ڈی اسکالر، QAU، اسلام آباد۔

ڈاکٹر عافیہ مہدی
نمل یونیورسٹی، اسلام آباد۔

ثاقب اکبر
چیئرمین البصیرہ ٹرسٹ، اسلام آباد۔

ڈاکٹر محمد شاکر
اسلامیہ یونیورسٹی، بہاولپور۔

بین الاقومی مجلس مشاورت

ڈاکٹر درمش بلگور (شعبہ اردو زبان و ادب، استنبول یونیورسٹی، ترکی)

ڈاکٹر علی بیات (شعبہ اردو زبان و ادب، تہران یونیورسٹی، ایران)

ڈاکٹر عبید اللہ خان (انگلش لینگویج سنٹر، طائف یونیورسٹی، سعودی عرب)

ڈاکٹر محمد رضا فخر روحانی (انگلش ڈیپارٹمنٹ، قم یونیورسٹی، قم، ایران)

ڈاکٹر غلام رضا جوادی (دانشگاہِ خاتم النبیین ﷺ، کابل، افغانستان)

ڈاکٹر عابد حسین حیدری (ایم۔جی۔ایم۔پی۔جی کالج، سمبھل، یو۔پی۔انڈیا)

ڈاکٹر غلام حسین میر (المصطفیٰ انٹرنیشنل یونیورسٹی، ایران)

ڈاکٹر سید راشد عباس (اہل بیت یونیورسٹی، تہران، ایران)

معاون دفتری امور: **طاہر عباس طاہری** | کمپوزنگ و ڈیزائننگ: **بابر عباس**

مقالہ نگاروں کا تعارف

محمد رضا داوٴدوانی۔ پی ایچ ڈی اسکالر، کراچی یونیورسٹی، کراچی۔
E-mail: dawoodani@gmail.com

پروفیسر ڈاکٹر زاہد علی زاہدی۔ پروفیسر، کراچی یونیورسٹی، کراچی۔
E-mail: drzahidi@yahoo.com

ڈاکٹر ندیم عباس۔ اسسٹنٹ پروفیسر المصطفیٰ انٹرنیشنل یونیورسٹی۔
E-mail: nab514@gmail.com

ڈاکٹر حسین علوی مہر۔ مدیر مدرسۂ قرآن وحدیث امام خمینی کیمپس جامعۃ المصطفیٰ العالمیہ۔
E-mail: halavimehr5@gmail.com

سید بہادر علی زیدی۔ پی ایچ ڈی اسکالر، ڈیپارٹمنٹ تفسیر تطبیقی، جامعۃ المصطفیٰ العالمیہ۔
E-mail: bahaduraliqummi@yahoo.com

ارشاد احمد۔ پی ایچ ڈی اسکالر، شعبہ اردو، AIOU، اسلام آباد۔
E-mail: aeirshad257@gmail.com

پروفیسر ڈاکٹر عبدالعزیز ساحر۔ چیئرمین شعبہ اردو، AIOU، اسلام آباد۔
E-mail: aziz.sahir@aiou.edu.pk

ڈاکٹر احمد رضا۔ اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ فکرِ اسلامی تاریخ وثقافت، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد۔
E-mail: ahmad.raza@aiou.edu.pk

ڈاکٹر سید وحید احمد۔ استاذ دعوۃ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد۔
E-mail: syedwaheedahmad@yahoo.com

حنا سجاد۔ پی ایچ ڈی اسکالر، ڈیپارٹمنٹ اسلامک اسٹڈیز، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی فیصل آباد (GCUF)۔
E-mail: hina.sajjad.qureshi@gmail.com

پروفیسر ڈاکٹر محمد ہمایوں عباس شمس۔ شعبہ علوم اسلامیہ، جی سی یونیورسٹی فیصل آباد۔
E-mail: drhumayunabbas@gcuf.edu.pk

ابرار خٹک۔ اسسٹنٹ پروفیسر اردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، نوشہرہ۔
E-mail: abutalha.abrar@mail.com

رازق حسین۔ پی۔ایچ۔ڈی اسکالر، اسکول آف پولیٹکس اینڈ انٹرنیشنل ریلیشنز، QAU، اسلام آباد۔
E-mail: msm.raziqhusyn@yahoo.com

ڈاکٹر سید قندیل عباس۔ اسکول آف پولیٹکس اینڈ انٹرنیشنل ریلیشنز، QAU، اسلام آباد۔
E-mail: syed572@hotmail.com

فہرست

نمبر شمار	موضوع	مقالہ نگار	صفحہ
۱	اداریہ	ڈاکٹر شیخ محمد حسنین نادر	8
۲	فقہ جعفری میں اجتہاد کا آغاز اور ارتقاء	محمد رضا داؤد دانی	10
۳	امر و نہی کی دلالت_ فقہی مسالک کے علمائے اصول کی نظر میں	ڈاکٹر ندیم عباس	34
۴	اسلامی حکومت کی تشکیل کی نظریاتی بنیادیں (امام خمینیؒ اور علامہ مودودیؒ کی نظر میں)	ڈاکٹر حسین علوی مہر	54
۵	تصوّف کی سماجی، ادبی اور تہذیبی معنویت	ارشاد احمد	74
۶	کردار سازی کے عناصر (مسلم مفکرین کی آراء کا جائزہ)	حنا سجاد	98
۷	مصائب اور وبائی صورتحال میں دعاء واذکار کی اہمیت	ڈاکٹر احمد رضا	128
۸	اردو رسم الخط کا تاریخی پس منظر: تحقیقی و توضیحی مطالعہ	ابرار خان خٹک	143

English Articles

۹	**The Question of National Interest in Iran's Foreign Policy: A Constructivist Perspective** ***Raziq Hussain***	162

اداریہ

حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کی خاتمیّت کا عقیدہ مسلمان امّت کا مسلمہ عقیدہ ہے۔ لیکن اگر کوئی یہ سوال اٹھائے کہ آیا آپ ﷺ کی خاتمیّت بنی نوع بشر کی ہدایت کے الٰہی لطف کے قاعدہ سے منافات نہیں رکھتی؟ تو ایسے سوال کا جواب منفی ہوگا۔ کیونکہ ہدایت الٰہی کا لطف اِسی پر پورا ہو جاتا ہے کہ قرآن و سنّت میں ایسی جامعیّت رکھ دی جائے کہ کوئی خشک و تر اس کے احاطے سے باہر نہ رہے۔ دوسری طرف یہ بھی لطفِ پروردگار کا مصداق ہے کہ بنی نوع بشر کو فکری تکامل کے اُس مرحلہ پر پہنچا دیا جائے کہ وہ قرآن و سنّت کے غوامض میں ڈوب کر اپنے دَور اور شہر کے مسائل کا حلّ خود نکال سکے۔ اگر خاتمیّت اور غیبت کا یہ فلسفہ قبول کر لیا جائے تو قرآن و سنّت کے فہم اور تطبیق میں آخری درجے کی جدّ و جہد جسے اصطلاحا "اجتہاد" کہا جاتا ہے کا پسِ منظر اور ضرورت سامنے آ جاتی ہے۔

بنابریں، عصرِ خاتمیّت اور غیبت میں اسلامی فقہ و فقاہت کی داستان، قرآن و سنّت میں اجتہاد اور جدّ و جہد کی داستان ہے۔ مجلّہ نور معرفت کے پچاسویں شمارے کا پہلا مقالہ اسلامی فقہ میں اجتہاد کے ارتقائی مراحل پر تبصرہ کرتے ہوئے قیاس اور اجتہاد کے درمیان حدّ فاصل کو اجاگر کرتا ہے۔ اس مقالہ میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ نصّ کے موجود ہوتے ہوئے بھی قرآن و سنّت میں کہاں اور کیوں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے اور جب نصّ مفقود ہو تو مجتہد فقہی احکام کے استنباط میں کیا روش اپناتا ہے۔ بنابریں، یہ مقالہ اسلامی تعلیمات کے اخذ و استخراج کی METHODOLOGY کا بیانگر ہے جو ان تعلیمات کے بیان میں ہر افراط و تفریط اور خطا سے بچاتی ہے۔

اس شمارے کا دوسرا مقالہ بھی اسی اجتہادی روش کی آئینہ دار ایک اہم اصولی بحث کا حامل ہے۔ اس مقالہ میں یہ دیکھا گیا ہے کہ اسلامی متون میں وارد شدہ امر و نہی کس معنی پر دلالت کرتی ہے؟ یقینا اس بحث کا نتیجہ فقہی احکام کے استخراج پر گہرے اثرات مرتب کرتا ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے اس مقالے میں مختلف اسلامی مسالک کے علمائے اصول کے نظریات کو کنگھالتے ہوئے واضح نتائج تک دسترسی حاصل کی ہے۔ اس شمارے کا تیسرا مقالہ بھی ایک اہم مسئلہ پر دو معتبر شخصیات کی اجتہادی رہیافت APPROACH کا ترجمان ہے۔ یہ مقالہ روح اللہ امام خمینیؒ اور علامہ ابوالاعلیٰ مودودیؒ کے نظریات کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشکیل کی فکری بنیادوں کو اجاگر کرتے ہوئے اسلام کی پولیٹیکل فلاسفی کی دو مختلف روایتوں کا ترجمان ہے۔ موجودہ شمارے کا چوتھا مقالہ بھی اسلامی متون کے فہم اور اسلامی تعلیمات کے عملی نفاذ کی راہ میں قدرے متفاوت قسم کی جدّ و جہد اور اجتہادی روش کا بیانگر ہے۔ اس مقالہ میں برِّ صغیر پاک و ہند میں اشاعتِ اسلام کے حوالے سے اس روش کے علمبردار صوفیوں کی خدمات کو اجاگر کرتے ہوئے صوفیانہ منش کو دَورِ حاضر کی مذہبی تنگ نظری اور نسلی و لسانی منافرت کے سدّباب کے طور پر تجویز کیا گیا ہے۔

اس شمارے کا پانچواں مقالہ کردار سازی کے اساسی عناصر کی جستجو پر مبنی ہے۔ یہ مقالہ عالمِ اسلام کی تین مقتدر شخصیات، امام غزالی، خواجہ نصیر الدین طوسی اور علامہ محمد اقبال کے نظریات کی روشنی میں انسانی کردار کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتا اور اچھے برے کردار کے اسباب و عناصر اور ان کا علاج اور تدارک پیش کرتا ہے۔اس شمارے کا چھٹا مقالہ انسان کے غموں، بیماریوں، مشکلات، زمینی وآسمانی آفتوں اور بالخصوص کورونا وائرس جیسی عظیم وباء میں مبتلا ہو جانے کی صورت میں مایوس نہ ہونے کی عملی راہیں پیش کرتا ہے۔ اس مقالے کے مطابق انسان کا اپنے خالق اور خداوند تعالیٰ انسان کی بارگاہ میں عجز و نیاز اور دعا و مناجات اس کے سامنے نجات کی راہیں کھول دیتا اور بلاؤں کو رفع کرتا ہے۔

مجلّہ نور معرفت کے پچاسویں شمارے کا ساتواں مقالہ اردو رسم الخط کے آغاز وارتقاء کی داستان پر مبنی ہے۔ یہ مقالہ عربی، فارسی اور اردو رسم الخط کے تاریخی وارتقائی رشتوں کو واضح کرتا ہے۔اس کے مطابق اردو دیو ناگری رسم الخط کی تقسیم فورٹ ولیم کالج کی لسانی پالیسی کا حصہ تھی۔ مقالے کا یہ حصہ یہ پیغام دیتا ہے کہ لسانیات کا سیاست کے ساتھ گہرا ربط ہے۔ لہٰذا آزاد قوموں کو ہمیشہ اپنی زبان و ادبیات اور رسم الخط کو خاص اہمیت دینی چاہیے۔ اس شمارے کا آخری مقالہ مجموعی طور پر سیاست کے مقولہ سے مربوط ہے۔ اس کے مطابق اسلامی جمہوریہ ایران کی اسلامی-انقلابی ریاست کی خارجہ پالیسی میں ایران کے " قومی مفاد" NATIONAL INTEREST کا سوال ہمیشہ تجزیہ نگاروں اور محققین کے لیے ایک پیچیدہ علمی مسئلہ رہا ہے۔ دراصل سوال یہ ہے کہ آیا آئیڈیالوجی اور قومی مفادات یکجا ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ نیز یہ کہ قومی مفاد کی تعریف کیا ہے؟ اس نظری بحث کے تناظر میں یہ مقالہ اس بات کا قائل ہے کہ ایران کی خارجہ پالیسی میں قومی مفاد کے سوال کو سمجھنے کے لیے CONSTRUCTIVISM کا نظریہ ایک بہترین وسیلہ اور قالب ہے جس کے مطابق ایران کے فراملی نظریاتی مقاصد اور اپنے قومی مفادات میں ٹکراؤ اور تفاوت نہیں ہے۔

ہمیں امید ہے کہ مجلّہ نور معرفت کے پیش نظر شمارہ میں مقالات کا یہ تنوّع، اس شمارے کے قارئین کے لئے انتہائی معلومات افزا ثابت ہوگا اور وہ اس کے مندرجات کی روشنی میں عملی زندگی کی کئی مسدود راہوں کو کھولنے کے قابل ہو پائیں گے۔ ان شاء اللہ!

* * * * *

فقہ جعفری میں اجتہاد کا آغاز اور ارتقاء

Begning & Evolution of *Ijtihad in Ja'fari Fiqh*

Muhammad Raza Dawoodani
Prof. Dr. Zahid Ali Zahidi

Abstract

This article discusses the evolutionary stages of *Ijtihad* (ultimate effort) in *Ja'fari* school of jurisprudence. According to the author, the term "*Ijtihad*" in its first stage, was considered as a synonym of "*Qiyas*" (analogic reasoning), which was rejected by *Ahl al-Bayt* and *Shia Ulama*. Later on, *Muhaqqiq Hilli*, while rejecting *Qiyas*, accepted *Ijtihad* as where more deliberation and effort were required to understand the *Nas* (explicit proof). In the later stage, it was accepted that the deduction of rulings from explicit proof also required the acceptance of some rules. It was in this way that it was also called ijtihad. In the final stage, the debate on the authority and application of principles to infer the apparent command in the absence of explicit proof and non-access to the actual command also became known as *Ijtihad*.

Key Words: Ijtihad, Nas, Command, Jurisprudence, Deduction.

خلاصہ

اس مقالہ میں فقہ جعفری میں اجتہاد کے ارتقائی مراحل پر تبصرہ کیا گیا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق لفظ اجتہاد نے طویل ارتقائی سفر طے کیا۔ پہلے مرحلے میں اسے قیاس کا ہم معنی سمجھا جاتا رہا جس پر اہلبیتؑ نے تنقید بھی کی اور بہت سی کتابیں شیعہ علماء نے اس کی رد میں لکھیں۔ بعد ازاں محقق حلی نے قیاس کو باطل قرار دیتے ہوئے جہاں نص کسی ایک معنی میں ظہاور نہ رکھتی ہو تو وہاں نص کو سمجھنے کے لئے غور و فکر کو قابل قبول اجتہاد سے تعبیر کیا۔ اگلے مرحلے میں مانا گیا کہ ظاہر نص سے بھی حکم کا سمجھنا کچھ قواعد کے قبول کرنے پر موقوف ہے لہٰذا اسے بھی اجتہاد کہا جانے لگا۔ آخری مرحلے میں نص کے مفقود ہونے اور حکم واقعی تک راستہ نہ ملنے کی صورت میں حکم ظاہری تک پہنچنے کے لئے اصولوں کی حجیت پر بحث اور تطبیق کو بھی اجتہاد کہا گیا۔

کلیدی کلمات: اجتہاد، قیاس، نص، حکم، فقہ، استنباط۔

تعارف

علمِ فقہ کی اہمیت مسلمانوں کے ہر فرقے میں مسلم رہی ہے۔ یہ دستورِ حیات ہے جس کے مطابق مسلمان اپنی روزمرہ زندگی گزارتا ہے۔ فقہ کا لغوی معنٰی "فہم" یعنی سمجھنا ہے۔ اس کی اصطلاحی تعریف میں شہیدِ اوّل کہتے ہیں: "الفقه هو العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التّفصيلية"[1] یعنی: "فقہ فروعی احکام شریعت کو ان کے مصادر سے سمجھنے کا نام ہے۔" یہ فقہ کی مشہور تعریف ہے جس میں درج ذیل نکات قابل توجہ ہیں:

۱۔**الاحکام الشرعیۃ**: یعنی خدا کی طرف سے معین کردہ قوانین؛ جس سے غیر خدا کی طرف سے وضع کیے گئے قوانین خارج ہو جاتے ہیں۔

۲۔**الفرعیۃ**: اس سے شرعی اعتقادات کو خارج کیا گیا۔ مثلاً ایمان باللہ۔

۳۔**ادلتہاالتفصیلیۃ**: اس قید کے ذریعے ایک مقلد خارج ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مقلد فروعی احکام کا علم خود دلائل سے اخذ نہیں کرتا بلکہ مجتہد کی تحقیق پر اعتماد کرتا ہے۔ یہاں تفصیلی ادلہ کی قید کے ذریعے یہ لازم ٹھہرایا گیا ہے کہ یہ علم قرآن و سنت سے رجوع کر کے حاصل کیا گیا ہو۔

آیت اللہ شہید صدرؒ نے فقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "علم فقہ احکام شریعت کے "استنباط" کا نام ہے۔"[2]

استنباط: استنباط کا مادہ "نبط" ہے۔ جس کا معنی ہے، چھپی ہوئی چیز کا ظہور۔[3] زمین کی گہرائی سے پانی کے نکالنے کو "نبط" کہتے ہیں۔ اسی طرح احکام شرعی کے معتبر منابع یا مصادر سے استخراج کو استنباط کہا جاتا ہے۔ پہلی تعریف کے ذیل میں بیان ہوا کہ احکام شریعت سے خدا کی طرف سے مقرر کردہ قوانین مراد ہیں؛ فقہ انہی احکام کے فہم کا نام ہے جس کو حاصل کرنے کے لئے منابع یا مصادر شریعت کو کھنگالا گیا ہو۔

اجتہاد: اس کا مادہ "جہد" ہے۔ لغت میں، تلاش اور کوشش کرنا۔[4] اصطلاحاً اس سے مراد احکام شریعت کو اس کے منابع سے جاننے کی تلاش ہے۔ بقول میرزا قمی: "اجتہاد فروعی احکام شریعت کو اس کے مصادر سے حاصل کرنے کے لئے پوری توانائی صرف کرنے کا نام ہے۔"[5] بنابریں، معتبر منابع یا مصادر سے احکام شرعی کو حاصل کرنے کی حتی المقدور کوشش کا نام اجتہاد ہے جسے استنباط کا نام بھی دیا جاتا ہے۔

فقہ جعفری: فقہ جعفری سے مراد وہ فقہ جو امام جعفر صادق علیہ السلام سے منسوب ہے۔ اس سے مراد احکام شریعت کا فہم حاصل کرنے کی وہ روش ہے جو امام جعفر صادق علیہ السلام نے تعلیم فرمائی۔ البتہ یہ فقہ اہل بیتؑ ہی

ہے جس سے رجوع کرنے کا حکم حدیث ثقلین میں دیا گیا ہے: إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللهِ وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي"[6] بلاشبہ اس کی تعلیم اور ترویج کا سب سے زیادہ موقع، امام محمد باقر علیہ السلام اور امام جعفر صادق علیہ السلام کو ملا لہذا یہ "فقہ جعفری" مشہور ہوگئی۔ جیسا کہ ائمہ اہلبیتؑ کی روش کو سمجھنے کے لئے امام جعفر صادق علیہ السلام علیہ السلام سے منقول یہ قول قابل توجہ ہے: إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمُ الْأُصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا یعنی: "ہمارے ذمہ ہے کہ ہم تمہیں اصول سمجھائیں اور تمہارے ذمے ہے کہ اس سے فروعات نکالتے چلے جاؤ۔" نیز امام علی رضا علیہ السلام سے بھی نقل ہوا ہے: عَلَيْنَا إِلْقَاءُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ وَعَلَيْكُمُ التَّفْرِيع[7] ان فرامین کی روشنی میں میرزا قمی نے اجتہاد کی مکمل تعریف اس طرح کی ہے: "اجتہاد، فروعی احکام شریعت کو اس کے مصادر سے حاصل کرنے کے لئے اس شخص کا پوری توانائی صرف کرنے کا نام ہے جو اِن مصادر اور متعلقہ امور کو پہچانتا ہو۔ نیز قوۃ القدسیہ رکھتا ہو تاکہ فرع کو اصل کی طرف پلٹا سکے۔" اس تعریف میں "قوۃ القدسیہ" سے روحانی اور فکری توازن مراد ہے؛ یعنی کج سلیقہ نہ ہو۔[8] "ردّ الفرع الی الاصل" سے وہ اصول مراد ہیں جن کی طرف پیش آنے والے مسائل (فروع) کو پلٹا کر تطبیق کی جائے گی۔

آیا اجتہاد ممدوح ہے یا مذموم؟

جیسا کہ مفردات کی شرح کے ضمن میں بیان ہوا، معتبر منابع یا مصادر سے احکام شرعی کو حاصل کرنے کی حتی المقدور کوشش کا نام اجتہاد ہے اور اس معنی میں اجتہاد، فقہ جعفریہ میں ایک پسندیدہ عمل شمار ہوتا ہے۔ تاہم بعض شیعہ علماء جو کہ خود صفّ اول کے مجتہدین میں شامل ہیں، انہوں نے اجتہاد کی مذمت کی ہے؟ بھلا یہ کیوں؟ دراصل، بعض معتبر علماء کی طرف سے اجتہاد کی مخالفت کی دو عمدہ وجوہات ہیں۔ پہلی وجہ "اجتہاد" کے لفظ کا ایک نادرست فقہی روش کے معنوں میں استعمال ہے۔ دراصل، اسلامی فقہ میں بعض علماء امّت کے ہاں اجتہاد کا لفظ بالعموم "قیاس" کے لئے استعمال ہوا کرتا تھا جسے اہل بیتؑ نے اچھا نہیں سمجھا اور اس سے سختی سے روکا۔ نص کے مقابلے میں ایسے اجتہادات کی وجہ سے لفظ "اجتہاد" اور "مجتہد" ابتدا میں شیعہ علماء کے نزدیک ناپسندیدہ لفظ تھا اور وہ شرعی احکام کے ماہر کو فقیہ کہا کرتے تھے۔ اس سیاق و سباق میں ان احادیث کو سمجھا جا سکتا ہے جن میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ائمہ اہل بیتؑ نے قیاس اور اس کے مترادف معنی میں اجتہاد کی مذمت فرمائی ہے۔ مثال کے طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "جس نے قیاس پر عمل کیا وہ خود بھی ہلاک ہوا اور دوسروں کو بھی ہلاکت میں ڈالا۔"[9] اسی طرح امام علی علیہ السلام نے فرمایا: "دین میں قیاس مت کرو...... عنقریب وہ قومیں آئیں گی جو قیاس سے کام لیں گی اور وہ

دین کی دشمن ہوں گی۔ سب سے پہلا قیاس کرنے والا ابلیس تھا۔"[10] اسی طرح امام جعفر صادق علیہ السلام فرماتے ہیں: "جب سنت کو قیاس کیا جائے تو دین تباہ ہو جاتا ہے۔"[11] اہل سنت ائمہ اربعہ میں بھی سب قیاس کے قائل نہیں ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہ اس کے بہت بڑے حامی رہے ہیں۔ امام شافعی "الرسالہ" میں فرماتے ہیں: "فما القیاس؟ اھو الاجتھاد ام ھما مفترقان؟ قلت: ھما اسمان بمعنی واحد[12] یعنی: "قیاس کیا ہے؟ اجتہاد اسی کو کہتے ہیں یا یہ دونوں مختلف ہیں؟ میں کہتا ہوں یہ دونوں نام ایک ہی مطلب کے لئے ہیں۔" ابو حامد غزالی نے بھی "المستصفی" میں اس نسبت کو بیان کیا ہے۔ لیکن آگے چل کر وہ اس نظریے پر تنقید کرتے ہوئے اجتہاد کو قیاس سے اعم قرار دیتے ہیں۔

اجتہاد کی مذمت کی دوسری عمدہ وجہ استنباط میں تصویب کا نظریہ ہے۔ دراصل، اجتہاد کے ضمن میں ایک بحث یہ ہے کہ مجتہد اپنے اجتہاد کے نتیجے میں جو فقہی حکم صادر کرتا ہے یا فتویٰ دیتا ہے آیا وہ حکم واقعی ہوتا ہے، حکم واقعی بن جاتا ہے یا حکم واقعی تک پہنچنے کے امکان کے ساتھ اس میں خطا کا امکان بھی پایا جاتا ہے؟ پہلی دو صورتوں میں اجتہاد کو "تصویب" اور مجتہد کو "مصیب" کہا جاتا ہے جبکہ تیسری صورت میں اجتہاد کو "تخطئہ" اور مجتہد کو "مخطی" کہا جاتا ہے۔ بالترتیب اشاعرہ نے پہلی، معتزلہ نے دوسری اور امامیہ نے تیسری صورت کو قبول کیا ہے۔[13] اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ خارجی موضوعات، مثلاً قبلہ کس سمت میں ہے؟ یہ مائع شراب ہے یا نہیں؟ ان جیسے مسائل میں اختلاف کی صورت میں قول حق ایک ہی ہوگا، ایک سے زیادہ نہیں ہو سکتا؛ یعنی یہ ممکن نہیں ہے کہ بیک وقت قبلہ مشرق میں بھی ہو اور مغرب میں بھی۔ اسی طرح یہ مائع اگر شراب ہے تو لال شربت نہیں ہوگا اور لال شربت ہے تو شراب نہیں ہو گا۔ اگر لال شربت سمجھ کر کسی نے غلط فہمی میں شراب پی لی تو اسے گنہگار نہیں مانا جائے گا اور اس کے پاس خدا کے سامنے پیش کرنے کے لئے ایک عذر ہوگا کہ میں نے جان بوجھ کر شراب نہیں پی تھی۔

علمائے امامیہ اجتہاد کے ذریعے احکام شرعی کشف کرنے کے لئے مجتہد کی کوشش کو بھی اس سے زیادہ نہیں مانتے۔ حکم شرعی، لوح محفوظ پر ثبت ہے، مصادر شریعت کے ذریعے وہ اس تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے، جو اجتہاد ہے۔ کوشش میں کامیاب ہو گیا تو ھو المطلوب، خطا کی صورت میں میدان قیامت میں وہ اپنا عذر پیش کر سکتا ہے کہ اس نے جان بوجھ کر کوتاہی نہیں کی تھی اور "استفراغ الوسع" کا تقاضا بھی یہی ہے۔ اصطلاحاً اسے "تخطئہ" کہا جاتا ہے۔ بعض علمائے اہل سنت نے تخطئہ کے نظریہ کو بھی قبول کیا ہے اور من جملہ دلیل کے طور پر اس حدیث کو پیش کیا ہے: اذا حکم الحاکم فاجتھد ثم اصاب فلہ اجران و اذا حکم فاجتھد ثم اخطأ

فلہ اجر[14] اس کے مقابلے میں تصویب کے قائلین میں اشاعرہ کے نزدیک حکم واقعی مقرر ہی نہیں ہے۔ بلکہ حکم خدا مجتہد کی رائے کے تابع ہے اور آرائے مجتہدین میں تفاوت کی صورت میں حکم واقعی بھی ایک سے زیادہ ہوں گے۔[15] جبکہ معتزلہ کے نزدیک حکم واقعی کا وجود تو ہے لیکن مجتہد کے خطا کرنے کی صورت میں اسے مجتہد کی رائے کے مطابق تبدیل کر دیا جائے گا۔ یہاں بھی نتیجۃً، تفاوت آرائے مجتہدین کی وجہ سے حکم واقعی ایک سے زیادہ ہو جائیں گے۔ امام شافعی کی طرف بھی اس قول کی نسبت دی گئی ہے۔[16]

خلاصہ یہ کہ اجتہاد کے تصویب اور مجتہد کے مصیب ہونے کا نظریہ بھی اس بات کا باعث بنا کہ علمائے امامیہ اور راویان حدیث اہل بیتؑ نے ایسے اجتہاد کے خلاف کتابیں لکھیں۔ سید مرتضٰی نے "رسائل المرتضی" میں اہل اجتہاد و قیاس کی مذمت کرتے ہوئے لکھا: "۔۔۔انما عبناهم بالاجتهاد والقياس فی الشریعة، لانه لادليل عليهما۔۔۔"[17] "۔۔۔ہم شریعت میں اجتہاد و قیاس کی وجہ سے ان کی مذمت کرتے ہیں کیونکہ ان کے ثبوت کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے۔۔۔" بقول شہید صدرؒ، سید مرتضٰی نے "الذریعة الی اصول الشریعة" میں تحریر کیا ہے: "یقیناً اجتہاد باطل ہے اور امامیہ کے نزدیک ظن، رائے اور اجتہاد پر عمل جائز نہیں ہے۔"[18]

"...المبسوط" میں ایک مسئلے کی علت بیان کرتے ہوئے شیخ طوسی فرماتے ہیں؛ "...ولان الاجتهاد عندنا باطل..."[19] "۔۔۔کیونکہ اجتہاد ہمارے نزدیک باطل ہے۔۔۔" شہید صدر کے نقل کے مطابق شیخ طوسی نے العدۃ میں یہ لکھا ہے: "قیاس اور اجتہاد ہمارے نزدیک دلیل شرعی شمار نہیں ہوتے بلکہ شریعت میں ان کا استعمال ممنوع ہے۔"[20] ... چھٹی صدی کے اختتام پر ابن ادریس نے "السرائر" میں لکھا: "قیاس، استحسان اور اجتہاد ہمارے نزدیک باطل ہے۔"[21] پس ساتویں صدی تک لفظ "اجتہاد" کا یہ منفی تاثر اسی طرح باقی رہا۔

لفظ "اجتہاد" کے معنی میں تبدیلی

ساتویں صدی میں اجتہاد کے معنی میں تبدیلی آئی اور اسے ایک جدید اصطلاح کے طور پر لیا گیا۔ اس تبدیلی کو محقق حلّی متوفّٰی ۶۷۶ھ کی "کتاب معارج الاصول" کے نویں باب کے آغاز میں "حقیقة الاجتهاد" کے ماتحت دیکھا جا سکتا ہے۔ شہید صدر کے بقول: "فقہا کے نزدیک اجتہاد سے مراد احکام شرعی کے استخراج کے لئے توانائی صرف کرنا ہے۔ اس اعتبار سے اجتہاد مصادر شریعت سے استخراج احکام کو کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ غالباً نظری قواعد و دلائل پر استوار ہیں (بدیہی نہیں ہیں)، ظاہر آیت یا روایت سے آسانی سے ان احکام کو حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اب یہ دلیل قیاس ہو یا کوئی اور۔ اس بنا پر قیاس اجتہاد کی ایک قسم قرار پائے گا۔ اگر کہا جائے کہ اس طرح تو امامیہ بھی اہل اجتہاد

قرار پائیں گے تو ہم کہیں گے کہ بات ایسی ہی ہے۔ ہاں! قیاس کے اجتہاد میں شامل ہونے کی وجہ سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہم اہل قیاس بھی ہیں۔جب قیاس کو مستثنیٰ کر دیا جائے تو بلاشبہ ہم بھی اہل اجتہاد ہیں۔"

شہید صدراس کے بعد یہ تبصرہ کرتے ہیں":اس سے بخوبی سمجھا جاسکتا ہے کہ کلمۂ اجتہاد ایک عرصے سے علمائے امامیہ کے نزدیک معنی اول میں منحصر تھا۔ محقق کی عبارت واضح طور پر بتاتی ہے کہ اس وقت تک علمائے امامیہ "اہل اجتہاد" کی صف میں شامل ہونے کے لئے تیار نہ تھے اور فقہائے امامیہ پر مجتہد کے عنوان کی تطبیق کرنا آسان نہ تھا۔ مگر محقق حلی نے اس عنوان کو قبول کرنے میں تکلف سے کام نہیں لیا۔"[22]

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مرحوم محقق کو "اجتہاد" کے لفظ کے معنی میں تبدیلی کرنے کی ضرورت کیا تھی؟اس تبدیلی کے باعث پر خود محقق نے گفتگو نہیں فرمائی۔ تاہم یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس تبدیلی کا ایک سبب، ذوق علمی کی تسکین ہو سکتا ہے کہ خواہ مخواہ ایک اصطلاح علی الاطلاق مطعون ہے، جبکہ اس میں وسعت موجود ہے اور اسے صحیح اور مفید معنی میں استعمال کیا جا سکتا ہے، تو کیوں نہ کیا جائے؟ دوسرا سبب علمی توافق ہوسکتا ہے۔ابو حامد غزالی اور محقق حلی قریب العہد ہیں۔ غزالی، خود قیاس کے قائل تھے اور انہوں نے "المستصفی" میں اس کے اثبات کے لئے دلائل دیے ہیں مگر ساتھ ہی ساتھ وہ اجتہاد اور قیاس کو ہم معنی یا مترادف نہیں سمجھتے تھے بلکہ اجتہاد کو قیاس سے اعم قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں: "بعض فقہا کے نزدیک قیاس ہی اجتہاد ہے جبکہ یہ درست نہیں ہے؛ اجتہاد، قیاس سے اعم ہے کیونکہ کبھی اجتہاد عمومی مسائل اور الفاظ کی دقتوں پر غور وفکر کے ذریعے ہوتا ہے، اسی طرح قیاس کے علاوہ دیگر ادلہ پر غور وفکر بھی اجتہاد ہی ہے۔"[23] غزالی کا بعض فقہا کی طرف نسبت دینا اور خود بھی اس ترادف کو قبول نہ کرنا، اس بات پر کافی روشنی ڈالتا ہے کہ اس وقت تک لفظ اجتہاد کی عمومیت کے حوالے سے علماء اہل سنت میں بھی ایک فضا بن چکی تھی۔

بہر صورت، اگر فرض کریں کہ کلمۂ اجتہاد محقق کے زمانے میں نئے معنی میں استعمال ہونے لگا تھا یا انہوں نے خود ہی اس کام کو انجام دے دیا تھا تو سوال یہ ہے کہ محقق سے پہلے اجتہاد کا کلمہ کس معنی میں استعمال ہوتا تھا اور انہوں نے اسے کس معنی میں استعمال کیا؟ شہید صدر کے بقول جواب یہ ہے کہ: "پہلے معنی میں اجتہاد، دلیل شرعی تھا جبکہ جدید معنی میں وہ راستہ کہلایا جسے فقیہ طے کرتا ہے۔ پہلے اس سے مراد وہ دلیل تھی جس پر اس استدلال کو استوار کیا جاتا تھا مگر اب دلیل شرعی کچھ اور ہے اور اجتہاد استخراج حکم کی کوشش کا نام ہے۔ پہلے مصدر عمل تھا؛ اب خود عمل ہے۔اس بنا پر اجتہاد، اہل سنت سے مخصوص نہ رہا، بلکہ استخراج حکم کے عمومی معنی میں استعمال ہونے لگا۔ غور کیا جائے تو دونوں معنی میں بنیادی اور جوہری فرق ہے۔ اجتہاد پہلے معنی میں آیت و

روایت کے مقابلے میں مستقل ہے یعنی جس طرح فقیہ فتویٰ صادر کرنے کے لئے آیت و روایت سے استدلال کرتا ہے، اسی طرح نص نہ ہونے پر اپنے اجتہاد یعنی اپنی ذاتی فکر سے بھی استدلال کر سکتا ہے۔ اس طرح کہ اگر اس سے پوچھا جائے کہ یہ حکم آپ نے کس بنیاد پر لگایا ہے اور آپ کا مصدر کیا ہے؟ تو وہ جواب میں کہے گا کہ میرا مصدر میرا اجتہاد، یعنی میری رائے ہے۔اس کے برعکس، جدید معنی میں فقیہ کے پاس یہ گنجائش نہیں ہے کہ وہ کسی حکم کو اپنے ذاتی اجتہاد کی بنا پر بیان کرے۔ کیونکہ اجتہاد اس جدید معنی میں حکم شریعت کے لئے مصدر کی حیثیت نہیں رکھتا، بلکہ مصادر سے استنباط کا نام ہے۔ اب اگر فقیہ کہے کہ "یہ میرا اجتہاد ہے" تو اس کا مطلب ہوگا یہ میں نے مصادر اور دلائل سے استنباط کیا ہے اور ہمیں یہ حق ہوگا کہ ہم ان مصادر کے بارے میں پوچھیں کہ وہ کون سے ہیں؟ اس دوسرے معنی اور مرحلے میں اجتہاد کو زحمت و کوشش سے وابستہ کیا گیا تھا۔ یعنی جب آیت یا روایت کے ظاہر سے ہی ایک بات سمجھ میں آرہی ہے تو زحمت کہاں ہے کہ اسے اجتہاد کہا جائے؟ زحمت تو اس وقت ہو گی جب معاملہ بدیہی نہ ہو نظری ہو۔

مگر بعد کے تیسرے مرحلے میں ظاہر نص سے حکم سمجھنے کو بھی اجتہاد کہا جانے لگا۔ یہ مانا گیا کہ ظاہر نص سے حکم کا سمجھنا بھی آسان نہیں اور صرف عربی جاننے سے یہ مرحلہ طے ہونے والا نہیں ہے۔ الفاظ کے ظاہری معنی کو متعین کرنا خود ایک مشکل کام ہے۔ یہ سوال بھی اٹھایا گیا کہ معنی ظواہر، حجت بھی ہیں یا نہیں یعنی عرف عام میں جو عام لوگ سمجھتے ہیں، مراد شارع بھی وہی ہوتی ہے یا نہیں؟ اگر احتمال خلاف موجود ہو تو اس کی طرف توجہ کرنی ہے یا نہیں؟ لہٰذا ہر حکم شرعی کے استنباط کے لئے، چاہے وہ کسی معتبر ذریعے ہی سے استنباط کیا جائے، مخصوص قواعد کا جاننا اور قبول کرنا ضروری ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ کہ، مجتہد بہر حال مجتہد ہوتا ہے اور زحمت برداشت کرتا ہے۔ لفظ "اجتہاد" نے چوتھے مرحلے میں مزید وسعت حاصل کی۔ اگر کسی موقع پر فقیہ کو کوئی نص نہ ملے، نہ کوئی آیت قرآن، نہ ہی حدیث تو وہ کیا کرے؟ قیاس تو پہلے ہی مسترد کیا جا چکا، پھر کرے کیا؟ جب حکم واقعی تک رسائی کے لئے سیڑھی نہ ملے تو کیا کیا جائے؟ اس مشکل کے حل کے لئے کچھ اصول بیان کئے گئے۔ان کی حجیت پر بحث اور ان کے ذریعے حکم ظاہری کا حصول بھی اجتہاد کہلایا۔"[24]

خلاصہ یہ کہ "اجتہاد" کا لفظ 4 ارتقائی مراحل سے گذرا ہے۔ پہلے مرحلہ میں اجتہاد بمعنی قیاس تھا جس پر اہل بیتؑ نے تنقید کی اور شیعہ علماء نے اس کے رد میں کتابیں تحریر کیں۔ دوسرے مرحلہ میں محقق حلی نے قیاس کو باطل کہہ کر اور ظاہر نص کو واضح ہونے کی بنا پر اجتہاد سے مستثنیٰ کیا۔اس کے علاوہ جہاں غور و فکر کی ضرورت اور زحمت ہو وہاں بھی اجتہاد کو قابل قبول جانا۔ تیسرے مرحلہ میں ظاہر نص سے چند قابل قبول

قواعد کی روشنی میں حکم کا سمجھنا بھی قابل قبول اجتہاد کہلایا۔ اور چوتھے مرحلہ میں نص نہ ہونے اور حکم واقعی تک راستہ نہ ملنے کی صورت میں حکم ظاہری تک پہنچنے کے لئے وضع شدہ اصولوں کی حجیت پر بحث اور تطبیق کو بھی قابل قبول اجتہاد قرار دیا گیا ہے۔

فقہ جعفری کے مختلف ادوار

1. آغاز بعثت سے وفات پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم (۱۱ ہجری) تک

فقہ جعفری کے تئیس برس کے پہلے دور کا آغاز بعثت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اور اس کا اختتام آپ کی وفات پر ہوتا ہے۔ یہ دور واضح طور پر دو حصوں پر مشتمل ہے۔ قبل از ہجرت کی مکی زندگی میں احکام کی تفصیلات نازل نہیں ہوئیں، البتہ کچھ بنیادی باتیں عفت، وعدے، امانتداری اور نماز کی پابندی وغیرہ کے حوالے سے بیان کی گئیں جنہیں مکی سورتوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔ تفصیلات ہجرت کے بعد نازل ہوئیں۔ یہاں تشریع احکام کی کیفیت کے حوالے سے چند نکات قابل توجہ ہیں:

1. بعض احکام بتدریج نازل ہوئے۔ مثلاً شراب اور جوئے کی حرمت۔ پہلے نصیحت کا انداز اختیار کیا گیا: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا (2:219)
2. پھر فقط نماز کے موقع پر حرمت کا اعلان کیا گیا: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ (4:43) اور آخر میں مطلقاً حرمت کا اعلان کر دیا گیا: يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ۔۔۔ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ (5:90-91) ترجمہ: ”ایمان والو! شراب، جوا، بت، پانسہ یہ سب گندے شیطانی اعمال ہیں لہٰذا ان سے پرہیز کرو تاکہ کامیابی حاصل کرسکو۔ شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ شراب اور جوے کے بارے میں تمہارے درمیان بغض اور عداوت پیدا کردے اور تمہیں یادِ خدا اور نماز سے روک دے تو کیا تم واقعاً رُک جاؤ گے؟“
3. بعض احکام لوگوں کے پوچھنے پر بیان کیے گئے۔ جیسے ارشاد ہوا: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ (2:189) ترجمہ: ”یہ لوگ آپ سے چاند کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔“ بعض احکام کسی خاص شان نزول کے تحت نازل ہوئے جیسے ”آیۂ نجوی“ اور بعض مستقل طور پر جیسے: يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ (2:183) ترجمہ: ”اے صاحبانِ ایمان! تم پر روزے اسی طرح فرض کئے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلے والوں پر فرض کئے گئے تھے شاید تم اس طرح متقی بن جاؤ۔“

4. اسی دور میں سنت رسولؐ کو مستقل منبع شریعت قرار دیا گیا۔ جیسے: وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا (7:59) ترجمہ: ''اور جو کچھ بھی رسول ﷺ تمہیں دے، اسے لے لو اور جس سے منع کردے، اس سے رک جاؤ۔'' نیز ارشاد ہوا: وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ (44:16) ترجمہ: ''ہم نے آپؐ پر ذکر کو نازل کیا ہے تاکہ لوگوں کے لئے ان احکام کو واضح کر دیں جو ان کے لئے نازل کئے گئے ہیں۔''
5. کچھ احکام نئے تھے جن سے وہاں کے لوگ آشنا نہ تھے جیسے زکوۃ اور خمس جبکہ بعض احکام سے انہیں واقفیت تھی؛اسلام نے انہیں سمت دی یا بعینہٖ صحیح ہونے کی توثیق کردی۔ جیسے طواف کعبہ، بیع و اجارہ وغیرہ۔

پیغمبر اکرم ﷺ کے اجتہاد کا امکان

اگر پوچھا جائے کہ آیا خود پیغمبر اکرم ﷺ اور ائمہ معصومینؑ نے بھی اجتہاد کیا یا نہیں تو علمائے شیعہ اسے درست نہیں سمجھتے۔ کیونکہ پیغمبر اکرم ﷺ وحی کے ذریعے حکم واقعی کو سمجھتے اور بیان فرماتے تھے، وہاں کسی خطا کا کوئی امکان ہی نہیں تھا۔ اس حوالے سے سید مرتضٰی فرماتے ہیں: ''اجتہاد کے ذریعے حاصل ہونے والے نتیجے کی مخالفت، دوسروں پر، ہر حال میں حرام نہیں ہے جبکہ پیغمبر اکرم ﷺ کی مخالفت ہر حال میں حرام ہے کیونکہ وہ اجتہاد کا نتیجہ نہیں ہے۔''[25] شیخ طوسی فرماتے ہیں: ''یہ بحث بنیاد ہی سے ساقط ہے۔''[26] علامہ حلی، اجتہاد کی تعریف کے بعد فرماتے ہیں: ''اجتہاد کی بات پیغمبر ﷺ کے باب میں صحیح نہیں۔ جیسا کہ اللہ ارشاد فرماتا ہے: ''یہ خواہش نفس سے بات نہیں کرتے۔ بس وحی ان کا کلام ہے۔'' اور اس لئے بھی کہ اجتہاد ظن کا فائدہ دیتا ہے جبکہ رسول ﷺ خدا سے وحی کے ذریعے آگاہی حاصل کر سکتے تھے۔ اسی لئے پیغمبر ﷺ کئی بار احکام کے بیان میں اس وقت تک توقف فرمایا کرتے تھے جب تک وحی نازل نہ ہو جائے۔ مزید یہ کہ اجتہاد میں خطا کا امکان ہوتا اور یہ پیغمبر ﷺ پر اعتماد سلب یا کم کرنے کا باعث بنتا۔ ان بنیادوں پر شیعوں کے نزدیک نہ صرف پیغمبر ﷺ بلکہ ان کے وارث ائمہ ہدیٰؑ کے لئے بھی اجتہاد درست نہیں اس لئے کہ یہ سب معصومؑ ہیں۔[27]

ابن حزم اندلسی بھی اس معاملے میں کافی حد تک شیعہ علما کے ہمنوا ہیں۔ فرماتے ہیں: ''جس کسی کا یہ خیال ہے کہ پیغمبر وحی کے آنے سے پہلے خود ہی اجتہاد کر لیتے تھے وہ بڑے کفر کا مرتکب ہوا ہے کیونکہ قرآن پیغمبر کے بارے میں بیان کرتا ہے: اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰٓى اِلَيَّ (50:6) ''میں تو بس اُس کا اتباع کرتا ہوں جو مجھ پر وحی ہوتی ہے۔'' وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى (53:3-4) ''یہ اپنی خواہش سے نہیں بولتے۔ یہ تو وہی

کہتے ہیں جو وحی ان پر نازل ہوتی ہے۔" وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ۔ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ۔ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (69: 44تا46)"اگر یہ ہم سے کوئی غلط بات منسوب کرتے تو ہم انہیں گرفت میں لے لیتے پھر ان کی شہ رگِ جاں قطع کردیتے۔"

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجتہاد

پیغمبر اکرم ﷺ کی موجودگی میں یہ عجیب سا لگتا ہے کہ کسی صحابی کے اجتہاد کی کوئی گنجائش ہو مگر پیغمبر اکرم ﷺ سے مکانی فاصلہ یا سوال کا امکان نہ ہونے کی وجہ سے بعض موقعوں پر اجتہاد کی ابتدائی صورتیں ملتی ہیں۔ مثلاً حضرت عمار یاسرؓ سفر میں جنب ہو گئے۔ پانی موجود نہیں تھا، یہ معلوم تھا کہ غسل کے بدلے تیمّم کرنا ہے مگر یہ نہیں جانتے تھے کہ تیمّم کیسے کرنا ہے؟ اس موقعہ پر انہوں نے اجتہاد کیا اور پورے جسم کو خاک آلودہ کر لیا تاکہ غسل کی صورت میں جہاں جہاں پانی پہنچانا ضروری ہے وہاں مٹی پہنچ جائے۔[28] شاید حضرت عمارؓ کے اجتہاد کی درج ذیل بنیادیں تھیں:

۱۔ نماز دین کا ستون ہے جسے ترک نہیں کیا جا سکتا۔

۲۔ بغیر طہارت کے نماز نہیں ہو سکتی۔

۳۔ پانی نہ ہونے کی صورت میں مٹی پانی کا بدل ہے۔

۴۔ اصل اور بدل میں مساوات کی رعایت لازم ہے۔

اس میں چوتھا مقدمہ حضرت عمارؓ کا استنباط تھا جس پر انہوں نے نتیجہ مرتب کیا کہ جہاں غسل میں پانی پہنچنا ضروری ہے، وہاں وہاں مٹی کو پہنچانا بھی ضروری ہوگا۔ بعد میں آپؐ نے اصلاح فرمائی اور حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو تیمّم کے اسی طریقے کی تعلیم دی جو وضو کے بدلے کیا جاتا ہے۔ آپ ﷺ کے وصال کے بعد کیا تمام صحابہ قابلیت اجتہاد رکھتے تھے؟ یا ان میں مراتب کا فرق تھا حضرت علیؑ اس کی وضاحت کرتے ہوئے سائل کو جواب دیتے ہیں: "ایک شخص نے آپؑ سے من گھڑت اور متعارض حدیثوں کے متعلق دریافت کیا جو (عام طور سے) لوگوں کے پاس پائی جاتی ہیں، تو آپ نے فرمایا کہ لوگوں کے پاس؛ حق باطل، سچ جھوٹ، ناسخ منسوخ، اور خاص، واضح مبہم، صحیح غلط؛ سبھی کچھ ہے۔ خود رسولؐ کے دور میں آپ پر بہتان باندھے گئے۔ یہاں تک کہ آپ کو خطبہ میں کہنا پڑا کہ جو شخص مجھ پر جان بوجھ کر بہتان باندھے گا تو اس کا ٹھکانہ جہنم ہوگا۔ تمہارے پاس حدیث لانے والے بس چار طرح کے ہیں:

ایک شخص وہ ہے جس کا ظاہر کچھ ہے اور باطن کچھ۔ وہ ایمان کی نمائش کرتا ہے اور مسلمانوں کی سی وضع قطع بنالیتا ہے۔ نہ گناہ کرنے سے گھبراتا ہے اور نہ کسی افتاد میں پڑنے سے جھجکتا ہے، وہ جان بوجھ کر رسول ﷺ پر جھوٹ باندھتا ہے۔ اگر لوگوں کو پتہ چل جاتا کہ یہ منافق اور جھوٹا ہے تو اس سے نہ کوئی حدیث قبول کرتے اور نہ اس کی بات کی تصدیق کرتے لیکن وہ تو یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ رسول ﷺ کا صحابی ہے اس نے آنحضرت ﷺ کو دیکھا ہے اور ان سے حدیثیں سنی ہیں اور آپ سے تحصیل علم بھی کیا ہے چنانچہ وہ (بے سوچے سمجھے) اس بات کو قبول کر لیتے ہیں۔ حالانکہ اللہ نے تمہیں منافقوں کے متعلق خبر دے رکھی ہے اور ان کے رنگ ڈھنگ سے بھی تمہیں آگاہ کر دیا ہے۔ وہ رسول ﷺ کے بعد بھی موجود تھے۔ انہوں نے کذب و بہتان کے ذریعہ پیشوایان ضلالت اور داعیان جہنم کے پاس اثر و رسوخ پیدا کیا۔ چنانچہ انہوں نے ان کو (اچھے اچھے) عہدوں پر لگایا اور حاکم بنا کر لوگوں کی گردنوں پر مسلّط کر دیا اور ان کے ذریعہ سے اچھی طرح دنیا کو حلق میں اتارا۔ لوگوں کا تو چلن یہی ہے کہ وہ بادشاہوں اور دنیا (والوں) کا ساتھ دیا کرتے ہیں سوا اس قلیل جماعت کے، جسے اللہ اپنے حفظ و امان میں رکھے۔ چار میں سے ایک تو یہ ہوا۔

دوسرا شخص وہ ہے جس نے (تھوڑا بہت) رسول اللہؐ سے سنا لیکن جوں کا توں اسے یاد نہ رکھ سکا اور اسے سہو ہو گیا۔ یہ جان بوجھ کر جھوٹ نہیں بولتا۔ یہی اس کے دسترس میں ہے، اسے دوسروں سے بیان کرتا ہے اور خود بھی عمل پیرا ہوتا ہے اور کہتا بھی یہی ہے کہ میں نے رسول ﷺ سے سنا ہے۔ اگر مسلمانوں کو یہ خبر ہو جاتی کہ اس کا حافظہ کمزور ہے تو وہ اس کی بات کو نہ مانتے بلکہ وہ خود بھی اپنی اس کمزوری پر مطلع ہونے کی صورت میں اصرار نہ کرتا۔

تیسرا شخص وہ ہے جس نے ایک حکم بزبان رسولؐ سنا۔ مگر بعد میں جب پیغمبر ﷺ نے اس سے روک دیا، اس کا اسے علم نہ ہو سکا۔ یا برعکس کہ اس نے پیغمبر ﷺ کو منع کرتے ہوئے سنا مگر بعد میں اجازت دے دی تھی جس کا اسے علم نہ ہوا۔ اس نے منسوخ کو تو یاد رکھا مگر ناسخ کو محفوظ نہ رکھ سکا۔ اگر خود اسے تنسیخ کا علم ہوتا تو وہ اصرار نہ کرتا۔ اسی طرح مسلمانوں کو بھی اس کے منسوخ ہو جانے کی خبر ہو جاتی تو وہ بھی اسے نظر انداز کر دیتے۔

چوتھا شخص وہ ہے جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ پر جھوٹ نہیں باندھتا۔ وہ خوف خدا اور عظمت رسول اللہ ﷺ کے پیش نظر کذب سے نفرت کرتا ہے اس کی یاد داشت بھی ٹھیک ہے۔ جس طرح سنا، اسی طرح یاد رکھا اور اسی طرح اسے بیان کیا، نہ کچھ بڑھایا نہ کچھ گھٹایا، ناسخ اور منسوخ کو پیش نظر رکھا اور ان کے تقاضوں کے مطابق عمل کیا۔ وہ اس حدیث کو بھی جانتا ہے جس کا دائرہ محدود ہے اور اسے بھی جو ہمہ گیر اور سب کو شامل ہے، ہر حدیث کو اس کے محل و مقام پر رکھتا ہے، یوں ہی واضح اور مبہم حدیثوں کو بھی پہچانتا ہے۔

کبھی رسول ﷺ کا کلام دو رُخ لئے ہوتا تھا۔ کچھ کلام وہ جو کسی وقت یا افراد سے مخصوص ہوتا تھا اور کچھ وہ جو تمام اوقات اور تمام افراد کو شامل ہوتا تھا اور ایسے افراد بھی سن لیا کرتے تھے کہ جو سمجھ ہی نہ سکتے تھے کہ اس سے کیا مراد لیا گیا ہے اور پیغمبر ﷺ کا اس سے مقصد کیا ہے؟ وہ اسے سن تو لیتے تھے اور کچھ نہ کچھ مفہوم بھی قرار دے لیتے تھے۔ مگر اس کے حقیقی معنی، مقصد اور وجہ سے ناواقف ہوتے تھے۔ اصحاب پیغمبر ﷺ میں سب ایسے نہ تھے کہ جنہیں آپ سے سوال کرنے کی ہمت ہو۔ بلکہ وہ تو یہ چاہا کرتے تھے کہ کوئی صحرائی بدو یا پردیسی آجائے اور وہ کچھ پوچھے تو یہ بھی سن لیں۔ مگر میرے سامنے اگر کوئی چیز آتی تھی میں اس کے متعلق پوچھتا تھا اور پھر اسے یاد بھی رکھتا تھا۔ یہ ہیں لوگوں کی احادیث و روایات میں اختلاف کی وجوہ و اسباب۔"[29]

2. ۱۱ہجری سے آغازِ غیبت صغریٰ (۲۶۰ہجری)

پیغمبر اکرم ﷺ کی رحلت کے بعد آپ پر نازل شدہ شریعت کی تشریح کا مرحلہ تھا جو فقہ جعفری کے دوسرے دور کو تشکیل دیتا ہے۔ اس مرحلہ کے لئے آپ ﷺ نے حدیث ثقلین میں اپنی عترت و اہل بیت علیہم السلام کو قرآن کا ہم ردیف قرار دیا۔ امام معصومؑ کے دسترس میں ہونے کے سبب، حضورؑ کی احادیث اور سنّت کا بے لوث اور خالص ورژن حاصل کرنا ممکن تھا۔ اس پورے دور کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

ا۔ حضرت علیؑ سے امام زین العابدینؑ کی امامت تک کا دور (۱۱تا۹۵ہجری)

پیغمبر اکرم ﷺ کی وفات کے بعد کتابت حدیث پر پابندی لگادی گئی۔[30] مگر اصحاب شیعہ نے اس کا خیر مقدم نہیں کیا۔ ذیل میں کچھ متعلقہ آثار کا ذکر کیا جارہا ہے جو اہل بیتؑ یا ان کے شاگردوں کے ذریعے انجام پائے:

۱۔ **کتاب علیؑ**: علامہ الشیخ علی الاحمدی نے اپنے موسوعہ میں ایک حصہ ان روایات کا رکھا ہے جو کتاب علیؑ تک منتہی ہوتی ہیں۔ انہیں احادیث کی کتابوں مثلاً وسائل الشیعہ میں محفوظ کیا گیا ہے۔[31]

۲۔ **الصحیفہ**: یہ بھی حضرت علیؑ ہی سے منسوب ہے جس میں خصوصیت کے ساتھ "دیات" سے متعلق مسائل کو جمع کیا گیا ہے۔ شیخ احمد نے مختلف کتابوں سے اس صحیفے تک منتہی ہونے والی احادیث کا بھی پتہ لگایا ہے۔[32]

۳۔ **ابورافع صحابی**: یہ بھی صحابہ کرام اور حضرت علیؑ کے شیعوں میں شامل تھے۔ نجاشی کے مطابق ان کے پاس بھی ایک کتاب تھی جو نماز، روزہ، حج اور زکوۃ وغیرہ کے مسائل پر مشتمل تھی۔[33]

۴۔ **علی بن ابی رافع التابعی**: اوپر ان ہی کے والد کا ذکر گزرا۔ حضرت علیؑ کے ساتھیوں میں سے تھے بلکہ ان کے کاتب ہونے کا شرف بھی انہیں حاصل ہوا۔ ایک کتاب وضو، نماز اور دیگر ابواب فقہ پر مرتب فرمائی۔[34]

۵۔ **عبیداللہ بن ابی رافع التابعی** : حضرت علیؑ کے قضایا سے متعلق ایک کتاب تالیف کی جس کا ذکر شیخ طوسی نے الفہرست میں کیا ہے۔[35]

٦۔ **ربیعہ بن سمیع التابعی** : نجاشی نے مؤلفین حدیث کے طبقہ اولیٰ میں انہیں شمار کیا ہے اور ان کی کتاب کا ذکر کیا ہے جو زکوۃ کے بارے میں ہے۔[36]

۷۔ **عبیداللہ بن الحر الجعفی التابعی** : نجاشی کے بقول ان کے پاس بھی ایک نسخہ موجود تھا جسے وہ حضرت علیؑ سے روایت کرتے تھے۔[37]

یہ ان کی مثالیں ہیں جنھوں نے سنت رسولؐ کو حضرت علیؑ سے حاصل کیا۔ حالات کے مخدوش ہونے کے باوجود ،بعد کے تین ائمہ (حضرت امام حسنؑ، حضرت امام حسینؑ اور حضرت امام زین العابدینؑ) سے استفادہ کرنے والے افراد کا بھی ذکر ملتا ہے۔ شیخ طوسیؒ نے امام حسنؑ سے روایت کرنے والوں کی تعداد باون (۵۲) بتائی ہے۔اسی طرح امام حسینؑ سے روایت کرنے والے صحابہ اور تابعین کی تعداد ایک سو نو(۱۰۹) بتائی ہے، امام زین العابدینؑ کا زمانہ خاص طور پر واقعۂ کربلا کے بعد بہت سخت تھا مگر ان سے بھی فقہ، حدیث، اخلاق، عقائد اور معاشرتی مسائل پر مشتمل علمی میراث آگے منتقل ہوئی ہے۔ صحیفۂ سجادیہ اور رسالۃ الحقوق اس کی واضح مثالیں ہیں۔ شیخ طوسی نے امام زین العابدینؑ کے شاگردوں اور راویوں کی تعداد ایک سو پچھتّر (۱۷۵)تک بتائی ہے۔[38]

۲۔امام محمد باقرؑ کی امامت سے غیبت صغریٰ تک (۹۵ھ تا ۲٦۰ھ)

امام محمد باقرؑ اور امام جعفر صادقؑ کو نسبتاً سکون کا زمانہ ملا۔ اُموی اور عباسی کشمکش کے نتیجے میں ان دونوں ائمہؑ کو باقاعدہ علمی محافل تشکیل دینے اور احادیث نبویؐ کو منتقل کرنے اور ان سے استخراج احکام کی تربیت کا موقع ملا جسے بعد میں صحیح اجتہاد سے تعبیر کیا گیا۔ اہل بیتؑ اپنے علوم کو اپنے جد حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی علمی میراث سمجھتے تھے اور پورے اعتماد کے ساتھ اپنے سلسلے کو اپنے آباؤاجداد کے ذریعے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچاتے تھے۔ امام جعفر صادقؑ فرمایا کرتے تھے: حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي وَ حَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي وَ حَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ وَ حَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ وَ حَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم وَ حَدِيثُ رَسُولِ اللهِ قَوْلُ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ۔[39] یعنی: "میری حدیث، میرے بابا کی حدیث ہے اور میرے بابا کی حدیث، میرے داد کی حدیث ہے اور میرے داد کی حدیث، حسین (علیہ السلام) کی حدیث ہے اور حسین (علیہ السلام) کی حدیث حسن (علیہ السلام) کی حدیث ہے اور حسن (علیہ السلام) کی حدیث امیر

المومنین علیہ السلام کی حدیث ہے اور امیر المومنین علیہ السلام کی حدیث رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے اور رسول اللہ ﷺ کی حدیث اللہ عزّ وجلّ کا فرمان ہے۔"

ان دونوں ائمہؑ کے مکتب سے ہزاروں محدثین نے تربیت حاصل کی۔ نجاشی نے حسن بن علی الوشا کی ایک سائل سے ملاقات کا ذکر کرتے ہوئے نقل کیا ہے: ”۔۔۔میں نے اس مسجد میں نو سو(۹۰۰) شیوخ کو دیکھا جو سب کے سب جعفر ابن محمدؑ سے حدیث نقل کر رہے تھے۔۔۔“[40] ان اماموں کے زمانے میں جو تالیفات ہوئیں ان میں سے کچھ کو ”اصول“ اور کچھ کو ”تصنیف“ کہا گیا۔ ان دونوں کی اہمیت اور ان کے درمیان فرق کو سمجھاتے ہوئے آیت اللہ جعفر سبحانی لکھتے ہیں : ”اصول میں خطا، غلطی، سہو اور نسیان کا امکان تصنیف کے مقابلے میں کم تھا اس لئے کہ ”اصل“ ان احادیث پر مشتمل ہوتی تھیں جسے راوی نے معصومؑ سے یا براہِ راست سنا، یا درمیان میں فقط ایک واسطہ تھا جبکہ ”تصنیف“ میں اس حوالے سے کافی گنجائش موجود تھی۔ ائمہ اہل بیتؑ کے شاگردوں نے امام صادقؑ کے زمانے سے لے کر امام رضاؑ کے زمانے تک ایسی چار سو(۴۰۰) کتابیں تحریر کی ہیں جنہیں ”الاصول الاربعۃ مائۃ“ کا نام دیا گیا جو منفرد حیثیت رکھتی تھیں اور جس کے معیار تک دوسری کتابیں نہیں پہنچتی تھیں۔“ [41]

اسی طرح سید رضی الدین (المتوفّی ۶۶۴ھ) اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: ”امام علی رضاؑ کے گھر والوں اور ماننے والوں میں سے ایک گروہ ان کی مجلس میں حاضر ہوا کرتا تھا، ان کے پاس قلم، دوات اور تختیاں ہوا کرتی تھیں۔ امام رضاؑ جو فرماتے یا فتویٰ دیتے وہ لوگ سنتے ہی اسے تحریر کر لیا کرتے تھے۔“[42] شیخ بہاء الدین عاملی فرماتے ہیں: ”ہم تک ہمارے مشائخ کے ذریعے سے یہ بات پہنچی ہے کہ ”اصحاب اصول“ کا یہ طریقۂ کار تھا کہ جیسے ہی وہ ائمہؑ میں سے کسی سے کوئی حدیث سنتے تو فوراً اسے اپنی ”کتب اصول“ میں درج کر لیتے۔ یہ خاص اس خیال سے تھا کہ کہیں کوئی حصہ یا مکمل حدیث وقت گزرنے کے ساتھ نسیان کا شکار نہ ہو جائے۔“[43]

علامہ طبرسی فرماتے ہیں: ”امام جعفر صادقؑ سے چار ہزار مشہور اہل علم نے روایت کی ہے۔ مختلف سوالات کے جو جوابات آپ نے دیئے انہیں چار سو کتابوں میں محفوظ کیا گیا اور انھیں ”الاصول“ کہا گیا۔ انہیں روایت کرنے والے امام جعفر صادقؑ کے رفقا، ان کے اجداد کے ساتھی اور ان کے فرزند امام موسیٰ کاظمؑ کے احباب تھے۔ مختلف فنون پر محیط علوم کی کوئی شاخ ایسی نہ تھی جس پر ان کی روایت موجود نہ ہو۔“[44]

”اصول اَربعمائۃ“ کا بعد میں ترتیب پانے والی ”اصول اربعہ“ (الکافی، من لا یحضرہ الفقیہ، تہذیب، الاستبصار) کے ساتھ تعلق کو سمجھاتے ہوئے آیت اللہ جعفر سبحانی لکھتے ہیں: ”یہ کتب اصول (اصول

اربعمائۃ) کسی خاص ترتیب کے تحت جمع نہیں کی گئی تھیں چونکہ یہ زیادہ تر املاء اور مختلف سوالات کے جوابات پر مشتمل تھیں، لہٰذا بعد میں علماء نے مختلف ابواب کے تحت مرتب انداز میں روایات کو نقل کرنے کا بیڑا اٹھایا تاکہ ان سے استفادہ آسان ہو جائے۔ لہٰذا جو ان اصول میں تھا انہیں بعد کی کتب احادیث میں، خصوصیت کے ساتھ کتب اربعہ میں نقل کیا گیا اور ترتیب کا خاص خیال رکھا گیا۔ ان کے مشہور ہونے کے ساتھ ساتھ "اصول اربعمائۃ" کے استنساخ اور بنیادی نسخوں کی حفاظت کی طرف رغبت کم ہوتی گئی۔[45]

ان سب باتوں کے باوجود شیعہ علماء تسلیم کرتے ہیں کہ صحیح احادیث میں غلط اور جھوٹی احادیث کے خلط ملط ہونے کا سلسلہ بھی رہا۔ خصوصیت کے ساتھ غالیوں کے منفی کردار نے بہت نقصان پہنچایا۔ مثلاً مغیرہ بن سعید نے امام محمد باقرؑ سے جھوٹی احادیث منسوب کیں اور امام جعفر صادقؑ کو اس کے کذب اور اس سے برائت کا اعلان کرنا پڑا، پھر آپؑ نے اپنے اصحاب کو احادیث کی جانچ کے لئے قاعدہ تعلیم کرتے ہوئے فرمایا: "ہم سے اسی حدیث کو صحیح ماننا جو قرآن اور سنت کے موافق ہو یا تم اس کے ساتھ کسی اور سابقہ حدیث کو شاہد کے طور پر پاؤ۔ یقیناً مغیرہ بن سعید نے میرے والد کے ساتھیوں کی کتابوں میں تجاوز کیا اور ان باتوں کو بیان کیا جو میرے والد نے نہیں کہیں۔ اللہ سے ڈرو اور ہم سے اس بات کو صحیح نہ سمجھو جو اللہ اور سنت رسول کے مخالف ہو........"[46] ائمہؑ کی علمی نشستوں میں آنے والے افراد ایک سطح اور ایک طرح کے نہیں تھے۔ ان کی درجہ بندی اس طرح کی جا سکتی ہے:

1. عوام الناس میں سے کوئی آتا، اپنا سوال پوچھتا اور امامؑ اس کو جواب دے دیتے۔
2. وہ لوگ جو ضبط احادیث کی مہارت رکھتے تھے مگر اس سے آگے استنباط احکام ان کے بس کی بات نہیں تھی۔
3. وہ افراد جن کی سطح بلند تھی اور وہ کلیات اور اصول کو سمجھنے کے ساتھ استنباط احکام کی صلاحیت بھی رکھتے تھے۔
4. اپنوں کے بھیس میں غالی بھی تھے جن کا معاملہ روشن ہونے پر امامؑ نشاندہی فرما دیا کرتے تھے۔
5. بعض ایسے بھی تھے جو ائمہؑ کے علم کے معترف تھے مگر انھیں امام معصوم نہیں مانتے تھے۔ مثلاً ابو حنیفہ۔

مجتہدین کی تربیت میں ائمہ علیہم السلام کی روش

ائمہ طاہرین علیہم السلام نے در حقیقت، مجتہدین اور فقہاء کی تربیت کی ہے۔ ائمہ کا استنباط احکام کا طریقہ سمجھانے کے لئے کی روش کو سمجھنے کے لئے درج ذیل مثالوں پر غور کرنے کی ضرورت ہے:

1. زراہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت امام محمد باقرؑ کی خدمت میں عرض کی کہ کیا آپ مجھے یہ سمجھائیں گے کہ آپ نے سر اور پاؤں کے صرف بعض حصہ پر مسح کرنے کو کیونکر کافی جانا؟ امامؑ نے مسکرا کر فرمایا: اے زرارہ! یہ مطابق بفرمان رسول خداﷺ اور قرآن ہے۔ خدا فرماتا ہے: فاغسلوا وجوھکم (اپنے چہروں کو دھوؤ)، اس سے ہم نے یہ سمجھا کہ تمام چہرہ دھونا چاہئے۔ پھر خدا نے متصل فرمایا: و ایدیکم الی المرافق (اور کہنیوں سمیت ہاتھوں کو دھوؤ)، اس سے ہم نے یہ سمجھا کہ تمام ہاتھ کو نہیں دھونا بلکہ صرف کہنیوں سے انگلیوں تک دھونا ہے۔ اس کے بعد خدا نے سابقہ کلام سے کچھ فاصلہ کرکے اگلا حکم دیتے ہوئے فرمایا: وامسحوا برؤسکم (اور سروں کے بعض حصے کا مسح کرو)۔ اس "باء" (بعضیت) کی وجہ سے ہم نے یہ سمجھا کہ سر کے کچھ حصے کا مسح کرنا ہے اور پیغمبر اسلامﷺ نے (اپنے قول و فعل سے) اس کی تفسیر کرکے بتائی مگر لوگوں نے (اسے محفوظ نہ رکھا) اور اسے ضائع کر دیا۔"[47]
2. زرارہ اور بکیر دونوں نے حضرت امام باقرؑ سے رسول خداﷺ کا طریقۂ وضو بیان کرنے کی درخواست کی۔ امام نے ایک طشت منگوایا، ...... یہاں تک کہ فرمایا کہ خدا فرماتا ہے: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ (خدا نے اس آیت مبارکہ میں) چونکہ منہ اور ہاتھوں کے دھونے کا حکم دیا ہے اس لئے چاہئے کہ وضو کرنے والا منہ کا کوئی حصہ دھوئے بغیر نہ چھوڑے اسی طرح کہنیوں سے لے کر انگلیوں کے سروں تک ہاتھوں کا کوئی حصہ بغیر دھوئے نہ چھوڑے...۔"[48]
3. محمد بن مسلم کہتے ہیں کہ میں نے امام جعفر صادقؑ سے پوچھا۔ میں آپ سے حدیث سن کر کچھ اضافہ یا کمی کر سکتا ہوں؟ امامؑ نے فرمایا: اگر تمہارا ارادہ معانی بیان کرنے کا ہے تو کوئی حرج نہیں۔"[49]

ائمہ طاہرینؑ کی اس تربیت کے نتیجے میں جن مجتہدین اور فقہاء نے تربیت پائی ان کو ذیل کے 3 طبقوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

پہلا طبقہ: اس طبقے میں اساسی طور پر تین شخصیات نے تربیت پائی۔ یہ شخصیات بالترتیب سعید بن المسیب بن حزن بن وھب القرشی المدنی (۱۳ سے ۹۴ھ)، القاسم بن محمد ابی بکر (متوفّی ۱۰۸) اور ابو خالد الکابلی (یہ دوسری صدی ہجری) ہیں۔ ان شخصیات کے حوالے سے حضرت امام جعفر صادقؑ کا ارشاد ہے: كَانَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَ الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ وَ أَبُو خَالِدٍ الْكَابُلِيُّ مِنْ ثِقَاتِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ[50] اسی طرح عطیہ بن سعد العوفی الجدلی الکوفی (متوفّی ۱۱۱ھ) کو بھی ائمہ معصومین علیہم السلام کے تربیت یافتہ پہلے طبقۂ فقہاء میں قرار دیا جا سکتا ہے۔

دوسرا طبقہ: اس طبقے نے پانچویں اور چھٹے امام کے زمانے میں تربیت پائی اور اس قابل ہوئے کہ فروع کو اصول کی طرف پلٹا سکیں۔ کشی نے اپنی کتاب میں ایک باب باندھا ہے ''تسمیة الفقهاء من اصحاب ابی جعفر و ابی عبداللہ علیهم السلام'' جس میں اس طبقہ کے چھ فقہاکے نام اس طرح لکھے ہیں: زرارہ، معروف بن خرّبوز، برید بن معاویہ، ابوبصیر الاسدی، الفضیل بن یسار اور محمد بن مسلم الطائفی۔ ان میں زرارہ سب سے نمایاں تھے۔ دوسرے طبقے کے بعض فقہاء ایسے بھی ہیں جنھوں نے پانچویں امامؑ کا زمانہ نہیں پایا۔ کشی نے ان کا ذکر علیحدہ باب "تسمیة الفقهاء من اصحاب ابی عبداللہ" کے ذیل میں کیا ہے۔ ان کے نام بالترتیب یہ ہیں: جمیل بن دراج، عبداللہ بن مسکان، عبداللہ بن بکیر، حماد بن عثمان، حماد بن عیسی اور ابان بن عثمان۔ اس طبقے کے فقہاء میں جمیل بن دراج سب سے نمایاں تھے۔

تیسرا طبقہ: امام موسیٰ کاظمؑ اور امام علی رضاؑ کے تربیت یافتہ فقہا کا ذکر کشی نے "تسمیة الفقهاء من اصحاب ابی ابراهیم و ابی الحسن علیهما السلام" کے باب میں کیا ہے۔ تیسرے طبقے کے ان فقہاء میں سے بعض کے نام یہ ہیں: یونس بن عبدالرحمٰن، صفوان بن یحییٰ بیاع السابری، محمد بن ابی عمیر، عبداللہ بن مغیرہ، الحسن بن محبوب اور احمد بن محمد بن ابی نصر۔ بعد کے ائمہؑ کے زمانے میں الفضل بن شاذان بن الخلیل اور ابو محمد الازدی نیشاپوری (المتوفّی ۲۶۰ھ) نمایاں تھے۔ ان کے والد، یونس کے ساتھیوں میں سے تھے۔ انھیں امام محمد تقی جوادؑ سے روایت کرنے کا شرف حاصل رہا۔ نجاشی کے مطابق، انھوں نے ۱۸۰ کتابیں تحریر کیں۔[51] فقہ میں بھی ان کی ایک سے زائد کتابیں تھیں۔ کتاب الطلاق، الفرائد الکبیر، الفرائد الاوسط، الفرائد الصغیر اور دیگر کتابوں کا ذکر ملتا ہے۔ افسوس! یہ کتابیں ہم تک نہ پہنچ سکیں مگر شیخ کلینی نے کتاب الطلاق اور الفرائض کا ایک حصہ نقل کیا ہے۔ نقل شدہ حصے میں دقّت کرنے سے یہ پتا چلتا ہے کہ شیعہ فقہ اس زمانے میں استقلال حاصل کر رہی تھی اور فتویٰ دیتے ہوئے معاملہ سند کو حذف کرکے نص پر اکتفا کرنے سے آگے بڑھ رہا تھا اور نص میں موجود الفاظ کی پابندی کو بھی بعض مقامات پر ضروری نہیں سمجھا گیا تھا۔ اسے الکافی کتاب الطلاق، باب الفرق بین من طلق علی غیر السنة میں دیکھا جا سکتا ہے۔ الفضل بن شاذان کی کتاب "الایضاح" ہم تک پہنچی ہے۔ اس میں کچھ فقہی مسائل پر استدلالی بحث موجود ہے۔

خلاصہ یہ کہ ائمہ معصومینؑ کے زمانے میں معاملہ صرف حدیث کے نقل کرنے تک محدود نہیں تھا بلکہ ظرف اور صلاحیت کو دیکھتے ہوئے ائمہ معصومینؑ، صحیح اجتہاد کی تعلیم بھی دیا کرتے تھے اور فروع کو

اصول کی طرف پلٹانا سکھاتے تھے، جیسے امام رضاؑ کا ارشاد ہے: ''ہمارے ذمے اصول سکھانا ہے اور تمہاری ذمہ داری ان سے فروع نکالنا ہے۔''[52] نیز ائمہؑ اپنے ساتھیوں کو احادیث پر غور و فکر کے لئے ابھارتے تھے۔ امام صادقؑ فرماتے ہیں: ''تم لوگوں میں سب سے زیادہ فقیہ وہ ہے جو ہمارے کلام کے معانی کو پہچان سکے کیونکہ ایک ہی کلمہ مختلف انداز سے استعمال ہو سکتا ہے۔ (فہم نہ ہونے کی صورت میں) انسان مطلب کچھ کا کچھ کر دے گا جبکہ اس کا ارادہ جھوٹ کا بھی نہیں ہوگا۔''[53] امام رضاؑ فرماتے ہیں: ''ہمارے اخبار میں قرآن کی طرح محکم بھی ہیں اور متشابہ بھی لہٰذا متشابہ کو محکم کی طرف پلٹاؤ۔ محکم کو چھوڑ کر متشابہ کے اتباع کا نتیجہ گمراہی ہے۔''[54] خلاصہ یہ کہ فقہ جعفری کے امام باقر علیہ السلام سے شروع ہونے والے دور میں فقہ جعفریہ جن ارتقائی منازل سے گذر کر آگے بڑھی، انہیں چار مرحلوں میں خلاصہ کیا جا سکتا ہے:

پہلا مرحلہ: احادیث کی بغیر کسی ترتیب و تنظیم کے جمع آوری مثلًا اصول اربعمائۃ۔

دوسرا مرحلہ: موضوعات کے اعتبار سے فقہی احادیث کی ترتیب و تنظیم۔

تیسرا مرحلہ: سند حذف کر کے روایات کے الفاظ ہی کو فتوے کے طور پر بیان کرنا جس کا نمونہ شیخ صدوق کی "المقنع" ہے۔

چوتھا مرحلہ: احادیث و روایات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنے الفاظ اور تعبیرات میں فتاویٰ کو بیان کرنا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ چوتھے مرحلے میں علم فقہ نے اپنی مستقل حیثیت حاصل کر لی۔[55] واضح رہے کہ اس ارتقاء کو آسانی سے قبول نہیں کیا گیا۔ یہ چوتھا مرحلہ بہت طولانی ثابت ہوا یہاں تک کہ شیخ طوسی نے المبسوط تحریر کر کے اس انداز کو استقلال عطا کیا۔

دور ائمہؑ کے علمی مراکز

ا۔ مدینہ منورہ

جو اصحاب رسولؐ و تابعین میں سے بڑی تعداد کا مسکن تھا اور امام جعفر صادقؑ کے زمانے تک فعال رہا۔ اسے پہلا باقاعدہ اسلامی مدرسہ کہنا چاہئے۔ ائمہؑ کے زمانے سے پہلے حضرت سلمان فارسیؓ، ابن عباسؓ، ابوذر غفاریؓ اور ابورافعؓ وغیرہ اسی مدرسے کا ثمر تھے۔ بعد رسولؐ، ائمہؑ کے زمانے میں سعید بن مسیب، قاسم بن محمد اور ابوخالد کابلی وغیرہ نمایاں رہے۔

۲۔ کوفہ

اپنی ظاہری خلافت کے زمانے میں حضرت علیؑ کو مدینہ سے کوفہ آنا پڑا۔ باوجود یہ کہ وہ زمانہ بہت پُرآشوب تھا مگر آپ کے کوفہ آجانے سے کوفہ میں خاصی علمی چہل پہل شروع ہوئی۔ امام جعفر صادقؑ بھی، اپنی زندگی کے آخری دور میں، دو سال کے لئے کوفہ تشریف لائے۔ کوفہ کے فقہاء میں ابان بن تغلب بن رباح کوفی شامل ہیں جنھوں نے کئی ہزار احادیث امام صادقؑ سے نقل کیں۔ ایسا ہی معاملہ محمد ابن مسلم کوفی کا بھی تھا۔ کوفہ میں چند گھر، علمی اور فقہی خدمات کی وجہ سے مشہور تھے مثلاً بیت آل اعین، بیت آل حیان تغلبی اور بیت بنی درّاج۔

۳۔ بغداد

ائمہ اہلبیتؑ میں، امام موسی کاظمؑ پہلی شخصیت ہیں جن کی شہادت بغداد میں ہوئی اور انہیں اس کے مضافات میں مقبرۃ القریش میں دفن کیا گیا۔ اس زمانے سے شیعہ علماء کی بڑی تعداد وہاں جمع ہونا شروع ہو گئی۔ نواب اربعہ، ابن قولویہ، شیخ کلینی، شیخ مفید، سید مرتضی، سید رضی وغیرہ نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ بغداد ہی میں گذارا۔ یہ سلسلہ فسادات کے بعد شیخ طوسی کے نجف ہجرت کر جانے تک ایسے ہی رہا۔

۴۔ قم اور رے

یونس بن عبدالرحمٰن کے شاگرد ابراھیم بن ہاشم کوفی کے ۲۵۰ھ میں قم تشریف لانے سے قم کی علمی رونق میں بہت اضافہ ہوا۔ بتدریج بہت سے محدثین، قم اور رے میں جمع ہونا شروع ہوگئے۔ غیبت کبریٰ کے اوائل میں قم اور رے کی علمی فعالیت اپنے عروج پر تھی۔ قم کے محدثین میں زکریا بن آدم نمایاں تھے، جنہیں تین ائمہ؛ امام صادقؑ، امام رضاؑ اور امام تقی جوادؑ سے استفادے کا موقعہ ملا۔ ان کا مزار قم کے قبرستان شیخان میں معروف ہے۔[56]

*****

حوالہ جات

1۔ الامام ابی عبد اللہ محمد بن مکی العاملی، الشہید الأول، *القواعد والفوائد* (قم، منشورات مکتبۃ المفید، سن ندارد)، 30؛ الشیخ السعید جمال الدین نجل الشہید الثانی زین الدین العاملی، الشیخ حسن، معالم الدین وملاذ المجتہدین، *اصول فقہ کی بحث کی ابتدا میں* (قم، مکتبۃ آیۃ اللہ العظمی المرعشی النجفی، 1413ھ۔ق)، 66۔

2۔ السید محمد باقر، الصدر، المعالم الجدیدۃ للأصول، دروس تمہیدیۃ فی علم الاصول المعالم الجدیدۃ للاصول (تہران، مکتبۃ النجاح، 1395ق)، 7۔
3۔ اِبی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم الافریقی المصری، ابن منظور، لسان العرب، مادہ "نبط" (قم، نشر ادب الحوزۃ، 1405ھ، 1363ش)۔
4۔ ایضاً، مادہ "جہد"۔
5۔ ابو القاسم، المیرزا قمی، القوانین المحکمہ فی الأصول، ج 4 (قم، احیا الکتب الاسلامیۃ، 1430ھ)، 235۔
6۔ شیخ محمد بن حسن، الحر العاملی، وسائل الشیعۃ، ج 27، باب تحریم الحکم بغیر الکتاب و السنۃ و وجوب نقض الحکم مع ظهور الخطا المسلم (قم، موسسۃ آل البیتؑ، 1409ق)، 34؛ ابو الحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشاپوری، صحیح مسلم شریف، کِتَاب فَضَائِلِ الصَّحَابَةِ، باب مِنْ فَضَائِلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْه، (کراچی، ناشر ندارد، 2005م)، حدیث رقم 8۔
7۔ الحر العاملی، وسائل الشیعۃ، 62۔
8۔ البہبہانی، الوحید، محمّد باقر، الفوائد الحائریۃ، فائدہ 36، از فوائد قدیمہ (قم، مجمع الفکر الاسلامی، 1415ق)، 337۔
9۔ محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکلینی، الکافی، ج 1 (تہران، دار الکتب الاسلامیۃ، 1407ق)، 43۔
10۔ الحر العاملی، وسائل الشیعۃ، 44۔
11۔ الکلینی، الکافی، ج 1، باب البدع و الرای و المقاییس، 57۔
12۔ ابو عبد اللہ محمد بن إدریس، الشافعی، الرسالۃ، ج 1 (مصر، مکتبہ الحلبی، 1940ء)، 476۔
13۔ عدنان فرحان القاسم، تطور حرکۃ الاجتہاد عند الشیعۃ الامامیۃ (بیروت، دار السلام، 1433ھ ق)، 208۔
14۔ ابو عبد اللہ، محمد بن اسماعیل، البخاری، صحیح بخاری شریف، کتاب الاعتصام بالکتاب و السنۃ، باب اجر الحاکم اذا اجتہد فاصاب او اخطا، ج 3 (لاہور، اسلامی کتب خانہ، سن ندارد)، 748۔
15۔ البخاری، صحیح بخاری شریف، 203، 205۔
16۔ ایضاً
17۔ السید مرتضی، علم الہدی، رسائل الشریف المرتضی، ج 4 (قم، دار القرآن الکریم، 1405ق)، 50۔
18۔ السید محمد باقر، الصدر، دروس فی علم الاصول، ج 1 (بیروت، مکتبۃ المدرسۃ، 1406ھ ق۔1986م)، 48۔
19۔ شیخ ابو جعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن، الطوسی، معروف بہ شیخ الطائفۃ، المبسوط فی فقہ الإمامیۃ، ج 7 (تہران، المکتبۃ المرتضویۃ لإحیاء الآثار الجعفریۃ، 1387ھ)، 277۔
20۔ الصدر، دروس فی علم الاصول، ج 1، 48۔

21۔ایضاً۔
22۔ایضاً۔
23۔المستصفی، ج4، 483۔
24۔ایضاً، ج1، 49۔
25۔السید مرتضی، علم الہدی، الذریعۃ الی اصول الشریعۃ، ج2 (تہران، انتشارات دانشگاہ، 1376ش) ، 794۔
26۔ شیخ ابو جعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن، الطوسی، معروف بہ شیخ الطائفۃ، العدۃ فی اصول الفقہ، تیز ہوش، سایر طبع ہا، ج2 (قم، بوستان کتاب، 1417ق) ، 733۔
27۔العلامۃ، الحلی، ابی منصور الحسن بن یوسف بن المطہر الاسدی، مبادئ الوصول الی علم الاصول (بیروت، دار الأضواء، 1406ھ۔1986م) ،248۔
28۔تطور حركة الاجتهاد عند الشيعة عند الشيعة الامامية ص
29۔امیر المومنین، العلی ابن ابی طالب، نہج البلاغہ ، مترجم: مفتی جعفر حسین ، جامعہ تعلیمات اسلامی پاکستان، 2019ء، خطبہ نمبر208۔
30۔السبحانی، جعفر، تاریخ الفقہ الاسلامی وادوارہ، (قم، موسسۃ الامام الصادقؑ، 1427ق) 182۔
31۔الشیخ علی الأحمدی المیانجی، مکاتیب الرسول (ص)، ج2(قم، موسسہ علمی فرھنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر، 1998/1419)،31۔
32۔ایضاً۔
33۔احمد بن علی، النجاشی، رجال النجاشی (قم، مؤسسۃ النشر الاسلامی التابعہ لجامعۃ المدرسین بقم المشرفہ، 1365ش) ، رقم،1،،4۔
34۔ایضاً،6، رقم 2۔
35۔الطوسی، شیخ ابو جعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن، معروف بہ شیخ الطائفۃ، الفہرست، فہرست کُتُب الشیعَۃِ وَ اُصولِھِم وَ اَسماءِ المُصَنِّفِینَ وَ اَصحابِ الاُصول (قم، مؤسسۃ نشر الفقاہۃ، 1417ھ)، 174۔
36۔النجاشی، رجال، 7، رقم 3۔
37۔ایضاً، 9، رقم 6۔
38۔السبحانی، تاریخ الفقہ الاسلامی وادوارہ، 130۔
39۔الکلینی، الکافی، ج1، 53۔
40۔النجاشی، رجال، 40 (رقم 80)الحسن بن علی بن زیاد۔

41۔السبحانی، تاریخ الفقہ الاسلامی وادوارہ، 137۔

42۔ابن طاووس، رضی الدین حلّی مہج الدعوات و منہج العبادات، (قم، دار الذخائر، 1411ھ)، 220۔

43۔ شیخ بہاء الدین العاملی، البھائی، مشرق الشمسین اکسیر السعادتین (مشہد، مجمع البحوث الاسلامیۃ، 1993ء)، 63۔

44۔ لشیخ امین الائسلام ابی علی، الطبرسی، اعلام الوری باعلام الہدی، ج 2 (قم، موسسہ آل البیت علیہم السلام لاحیا التراث، 1417ق)، 200۔

45۔السبحانی، تاریخ الفقہ الاسلامی وادوارہ، 139۔

46۔ محمد بن عمر، الکشی، رجال الکشی، اختیار معرفۃ الرجال، ج2 (قم، مؤسسۃ آل البیت علیہم السلام، ندارد)، 490۔

47۔ شیخ محمد حسین، النجفی، مسائل الشریعہ ترجمہ وسائل الشیعہ، ج1 (سرگودھا، مکتبۃ الثقلین، 1421ق/2001ء)، 255۔

48۔ایضاً، ج1، 242۔

49۔العاملی، وسائل الشیعۃ، ج27، 80۔

50۔الکلینی، الکافی، ج1، 472۔

51۔النجاشی، رجال، 306۔

52۔العاملی، وسائل الشیعۃ، ج27، 62۔

53۔ایضاً، ج27، 117۔

54۔ایضاً، 115۔

55۔اسلامی رضا، مدخل علم فقہ (قم، مرکز مدیریت حوزہ علمیہ، 1384ھ)، 276۔

56۔ایضاً، 280۔

Bibliography

Abu Al-Qasim, Al-Mirza Qami. *Al-Qawanīn al-Muhkamah fi Usūl*, vol. 4. Qum: Ihya'ub al-Islamiyyah,1430AH.

Al-Alama al-Hilli, Abi Mansour Al-Hassan b. Yusuf b. al-Mutahhar al-Asadi. *Mabadi al-Wosūl ilā Ilm al-Usūl*. Beirut: Dar Al-Adwa, 1406AH/1986.

Al-Amili, al-Imam Abi Abdullah Muhammad b. Makki Al-Shahīd Al-Awwal. *Al-Qawai'd wa al-Fawai'd*. Qum: Manshurāt Maktabah al-Mufīd, nd.

Al-Amili, al-Shaykh al-Saeed Jamal al-Din Najl al-Shahīd al-Thāni Zain al-Din al-Shaykh Hasan. *Maā'lim al-Din wa Mulāz al-Mujtahidīn*.

Qum: Maktabah Ayatullah al-Uzma al-Mara'shi al-Najafi, 1413AH.
Al-Baha'i, Shaykh Bahāu'llah Al-Amili. *Mashriq Al-Shamsyn Aksīr Al-Saā'datayn*. Mashhad: Majma' al-Buhūth al- Islamiyyah, 1993.
Al-Bahbahani, Al-Wahīd, Muhammad Baqir. *Al-Fawai'd Al-Hai'riyyh*. Qum: Majma' Al-Fikr Al-Islami, 1415AH.
Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad b. Ismael. *Sahih Bukhari Sharif*, vol. 3. Lahore: Islami Kitab Khana, nd.
Al-Hur Al-Amili, Shaykh Muhammad b. Hasan. *Wasai'l al-Shiah*, vil. 27. Qum: Mua'ssassa Aāl al-Bayt, 1409AH.
Ali b. Abi Talib, Amir al-Mu'minīn. *Nahj al-Balaghah*. Translated by Mufti Ja'far Husyn. Karachi: Jamia'h Talimāt-e Islami Pakistan, 2019.
Al-Kashi, Muhammad b. Umar. *Rijal al-Kashi*, vol. 2. Qum: Mua'ssasa āl al-Bayt, nd.
Al-Mianji, al- Shaykh Ali Al-Ahmadi. *Makātīb al-Rasūl*, vol. 2. Qum: Mua'ssasa Ilmi Farhanghi Dar Al-Hadith, 1419AH/1998.
Al-Misri, Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad b. Mukarram al-Afriqi Ibn Manzūr. *Lisān al-Arab*. Qum: Nashr Adab al-Hawza, 1405AH.
Al-Najafi, Shaykh Muhammad Husyn. *Masai'l al-Sharia'h Tarjama Wasai'l al-Shiah*, vol. 1. Sargodha: Maktaba al-Thaqalayin, 1421AH/2001.
Al-Najashi, Ahmad b. Ali. *Rijāl Al-Najashi*. Qum: Mua'ssasa al-Nashr al-Islami al-Tabia' li Jamia'h al- Mudarrisīn, 1365AD.
Al-Qasim, Adnan Farhan. *Tatawwar Harakah al-Ijtihad enda al-Shiah al-Imamiyah*. Beirut: Dar al-Salām, 1433AH.
Al-Sadr, Al-Sayyid Muhammad Baqir. *Durūsun fi Ilm al-Usūl*, vol. 1. Beirut: Maktab Al-Madrasah, 1406AH/1986.
_____. *Al-Maā'lim al-Jadidah li-Usūl*. Tehran: Maktabah Al-Najah, 1395AD.
Al-Shafi'ī, Abu Abdullah Muhammad b. Idrīs. *Al-Risalah*, vol. 1. Egypt: Maktab al-Halabi, 1940.
Al-Subhani, Ja'far. *Tarikh al-Fuiqh al-Islami wa Adwarihī*. Qum: Mua'ssasa Imam Sadiq, 1427AH.

Al-Tabrisi, Shaykh Amin al-Islam Abi Ali. *Ie'lām al-Warā bi Ie'lām al-Huda*, vol. 2. Qum: Mua'ssasa āl al-Bayt, 1417AH.

Al-Tusi, Shaykh Abu Ja'far Muhammad b. Hasan b. Ali b. Hasan. *Al-Iddah fi Usūl al-Fiqh*, vol. 2. Qum: Bostan Kitab, 1417AH.

_____. *Al-Mabsūt fi Fiqh al-Imamiyyah*, vol. 7. Tehran: aAl-Maktaba al-Murtadhawiyyah li Ahya al-Athār al-Ja'fariyyah, 1387AD.

_____. *Al-Fahrist*. Qum: Mua'ssasa Nashr al-Fuqaha, 1417AH.

Alum al-Huda, Al-Sayyid Murtadha. *Rasa'il al-Sharif al-Murtadha*, vol. 4. Qum: dar al-Quran al-Karīm, 1405AH.

_____. *Al-Daria'h ila Usūl al-Shariah*, vol. 2. Tehran: Intisharāt Danishgah, 1376AD.

Ibn Tawus, Razi al-Din Hillli. *Mahj al-Dawāt wa Manhaj al-Ibadāt*. Qum: Dar al-Zakhai'r, 1411AH.

Kulayni, Muhammad b. *Yaqub. Al-Kafi*, vol. 1. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1407AH.

Nishapuri, Abu Al-Husyn Muslim b. Hajjaj –Qushayri. *Sahih Muslim Sharif*. Karachi: no Publisher, 2005.

Reza, Islami. *Madkhal Ilm-e Fiqh*. Qum: Markaz-e Mudiriyyat-e Hawza Ilmiyyah, 1384AD.

امر و نہی کی دلالت_ فقہی مسالک کے علمائے اصول کی نظر میں

Implication of Enjoining & Forbidding (From the Viewpoint of the Scholars of Islamic Jurisprudential Principals)

Dr. Nadeem Abbas

Abstract

An important debate in the science of the principles of jurisprudence is about the meaning of "command" (*amr*) and "prohibition" (*nahī*). The outcome of such a debate indeed influences the entire field of jurisprudence. The author has made an attempt in this article in the light of the scholars of different Islamic schools of thought to prove that amr (for which the imperative form of "*Ifa'l*" (افعل) is used in Arabic) refers to a command of a superior to an inferior to do something. All Islamic schools of thought are unanimous in accepting that when the imperative "ifa'l" is used without any conditions, it denotes obligation. Prohibiting someone from doing something by demonstrating superiority is called the prohibiting verb for which the form "*latafa'l*" (لاتفعل) is used. All schools of thought agree on that when "*latafa'l*" is used as an absolute form, it denotes prohibition and prevents the subject from doing something.

Key Words: Command, Prohibition, implication, Science of the Principles of Jurisprudence.

خلاصہ

اصول فقہ کی ایک اہم بحث یہ ہے کہ امر و نہی کی دلالت کس معنی پر ہے؟ اس بحث کا فقہی احکام پر گہرا اثر مرتب ہوتا ہے۔ مقالہ نگار نے اس مقالے میں مختلف اسلامی مسالک کے علمائے اصول کے نظریات کی روشنی میں یہ ثابت کیا ہے کہ امر جس کے لئے عربی میں "افعل" کا صیغہ استعمال ہوتا ہے، سے مراد یہ ہے کہ خود کو برتر ظاہر کرتے ہوئے کسی دوسرے سے کسی کام کے انجام دینے کا تقاضا کرنا۔ اس بات پر تمام اسلامی مسالک کا اتفاق ہے کہ جب افعل کا صیغہ مطلّقا استعمال ہو تو اس سے وجوب ہی سمجھا جاتا ہے۔ خود کو برتر سمجھتے ہوئے کسی دوسرے سے کسی کام کے نہ کرنے کا مطالبہ کرنا فعل نہی کہلاتا ہے جس کے لیے لاتفعل کا صیغہ استعمال ہوتا ہے۔ اس بات پر تمام مسالک کا اتفاق ہے کہ جب لاتفعل کا صیغہ مطلّقا استعمال ہو گا تو اس کی دلالت ممانعت پر ہو گی کہ اس کام کو انجام نہ دیا جائے۔

کلیدی کلمات: امر، نہی، دلالت، اصول فقہ۔

امر کی لغوی تعریف

الجوہری کے مطابق: الامر: واحد الامور۔یقال: امرفلان مستقیم و امورہ مستقیمۃ و قولھم: لك علی امرۃ اطیعك فیھا[1] یعنی: "امر امور کا واحد ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس کا کام سیدھا ہے یا اس کے بہت سے کام سیدھے اور درست ہیں عرب یہ کہتے ہیں کہ تمہارا میرے اوپر حکم ہے جس کی میں اطاعت کروں گا۔" ابن منظور اور اللیث کے مطابق: قال اللیث: الامر، معروف: نقیض النھی والامر، واحد الامور[2] یعنی: "لیث کہتا ہے کہ امر کا معنی معلوم ہے کہ یہ نہی کا الٹ ہے اور امر کی جمع امور آتی ہے۔" ابن فارس کے مطابق: الامرضد النھی، الواحد من الامورو الامرالذی نقیض النھی قولك افعل کذا[3] یعنی: "امر نہی کا الٹ ہے اس کی جمع امور ہے اور وہ امر جو نہی کی ضد ہے اس کی مثال جیسے آپ کسی سے کہیں یہ کام ایسے کرو۔" بنابریں، علمائے لغت کے نزدیک امر کا معنی نہی کی ضد ہے یعنی جس طرح نہیں میں کسی کام کے نہ کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے امر میں کسی کام کے کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے کام کے کرنے اور وقوع پذیر ہونے کی خواہش کا اظہار کیا جارہا ہوتا ہے۔

امر کی اصطلاحی تعریف

حنفی نقطہ نظر سے: الامر:ھو قول قائل لغیرہ علی سبیل الاستعلاء[4] یعنی: امر وہ قول ہے جو کہنے والا خود کو مرتبے میں بڑا ظاہر کرتے ہوئے کہے۔" علامہ نسفی نے بھی یہی تعریف کی ہے بس آخر میں "افعل" تم انجام دو کا اضافہ کیا ہے۔[5] جبکہ مالکی نقطہ نظر سے: حقیقۃ الامراقتضاء الفعل و طلبہ الجازم[6] یعنی: "امر کی حقیقت یہ ہے کہ کسی فعل کی انجام دہی حتمی طور پر طلب کی جائے۔" نیز فھو القول الدال علی طلب الفعل علی جھۃ الاستعلاء[7] یعنی: "یہ وہ قول ہے جس کی دلالت کسی کام کے خود کو بلند تصور کرتے ہوئے کرنے پر ہوتی ہے۔" امر کی اصطلاح شافعی نقطہ نظر سے عبارت ہے: الامر: ھو القول المقتضی طاعۃ المامور بفعل المامور بہ[8] یعنی: "امر وہ کلام ہے جو تقاضا کرتا ہے کہ جس سے فعل طلب کیا گیا ہے وہ مطلوبہ فعل کو انجام دے۔" نیز: الامر: طلب الفعل بالقول علی سبیل الاستعلاء[9] یعنی: "کلام کے ذریعے خود کو برتر ظاہر کرتے ہوئے کسی کام کی انجام دہی چاہنا۔" حنبلی نقطہ نظر سے: استدعاء ایجاد الفعل بالقول او ما قام مقامہ[10] یعنی: "قول یا قائم مقام قول سے کسی فعل کی انجام دہی چاہنا۔" نیز: الامر: استدعاء الفعل بالقول علی وجہ الاستعلاء[11] یعنی: "قول کے ذریعے خود کو بڑا ظاہر کرتے ہوئے کسی کام کی انجام دہی چاہنا۔" علامہ ابن اللحام حنبلی کے نزدیک قول اور قائم مقام قول کے ذریعے سے فعل کو انجام دینے کا مطالبہ کرنا امر کہلاتا ہے۔[12] جعفری نقطہ نظر سے: الامر:فی الاصطلاح عبارۃ عن الطلب الانشائی[13] یعنی: "اصطلاح میں کسی چیز کا طلب کرنا امر کہلاتا ہے۔" نیز

استدعاء الفعل بصیغة (افعل) او ما جری مجراها علی طریق الاستعلاء[14] یعنی: "کسی بھی برتر کا اپنے سے کمتر سے کچھ بھی طلب کرنا امر کہلاتا ہے اگرچہ عالی اس وقت اس کا اظہار نہ بھی کر رہا ہو کہ میں بڑا ہونے کی حیثیت سے حکم دے رہا ہوں اس لیے اسے انجام دو بلکہ فقط علو معتبر ہے۔"[15]

امر کی مذکورہ تعریفوں کی روشنی میں مندرجہ ذیل نکات سامنے آتے ہیں:

1. علما کی تعریفوں میں یہ بات مشترک ہے کہ امر میں کسی چیز کے کرنے کی طلب پائی جاتی ہے جو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس امر کے مطابق عمل کیا جائے۔
2. یہ طلب صیغہ امر یا اس کے قائم مقام، جس سے طلب پیدا ہو رہی ہو سے کی جا سکتی ہے۔
3. امر دینے والے کو از لحاظ مرتبہ اس شخص سے برتر ہونا چاہیے جسے حکم دیا جا رہا ہو۔

لغت میں صیغہ امر کے استعمالات

علامہ تلمسانی کے مطابق لغت میں امر کا صیغہ پندرہ معانی میں استعمال ہوتا ہے:

1۔ حکم: پہلا معنی حکم کا ہے۔ جیسے اللہ تعالی قرآن مجید میں ارشاد فرماتا ہے: وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَارْكَعُواْ مَعَ الرَّاكِعِينَ (2:43) ترجمہ: "اور نماز قائم کرو اور زکوۃ ادا کرو۔ اور (میری بارگاہ میں) رکوع کرنے (جھکنے) والوں کے ساتھ رکوع کرو (باجماعت نماز ادا کرو)۔"

2۔ اذن: دوسرا معنی اذن یعنی اجازت کے معنی میں ہے جیسے اللہ تعالی قرآن مجید میں ارشاد فرماتا ہے: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا (2:5) ترجمہ: "اور جب احرام ختم ہو جائے (یا حرم سے باہر نکل جاؤ) تو شکار کر سکتے ہو۔"

3۔ رہنمائی: یہ صیغہ رہنمائی کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالی قرآن میں ارشاد فرماتا ہے: وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُم (2:282) ترجمہ: "جب (اس طرح) خرید و فروخت کرو تو گواہ کر لیا کرو۔"

4۔ تادیب: یہ صیغہ ادب سکھانے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے آپؐ کی حدیث ہے: کل مما یلیك

5۔ تہدید: یہ صیغہ تہدید کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ (40:41) ترجمہ: "تم جو چاہو کرو۔"

6۔ تسویۃ: یعنی برابری کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے: فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ (16:52) ترجمہ: "اب تم صبر کرو یا نہ کرو دونوں تمہارے حق میں برابر ہیں۔"

7۔اہانت: اہانت کے لئے بھی یہ صیغہ استعمال ہوتا ہے جیسے : ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (49:44) ترجمہ : "مزا چکھ تُو تو بڑا معزز اور مکرم ہے۔"

8۔تحقیر: یہ صیغہ تحقیر کے لئے استعمال ہوتا ہے: فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ (72:20) ترجمہ : "تُو جو کچھ کرنا چاہے کرلے۔"

9۔الامتنان کے لئے یہ صیغہ استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالی کا ارشاد گرامی ہے : **كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ** (172:2) ترجمہ : "جو پاک چیزیں ہم نے تمہیں بخشی ہیں اُنہیں بے تکلف کھاؤ۔"

10۔اکرام: یہ صیغہ اکرام کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے : ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ (46:15) ترجمہ : "اور اُن سے کہا جائے گا کہ داخل ہو جاؤ ان میں سلامتی کے ساتھ بے خوف و خطر۔"

11۔ تعجیز: کسی کو عاجز بنانے کے لئے جیسے : فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ (23:2) ترجمہ : "تو اس کے مانند ایک ہی سورت بنالاؤ۔"

12۔دعا: یہ صیغہ دعا کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے: فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (16:3) ترجمہ : "ہماری خطاؤں سے در گزر فرما اور ہمیں آتش دوزخ سے بچالے۔"

13۔ تکوین: اللہ اس کے ذریعہ اپنا تکوینی ارادہ بھی ظاہر کرتا ہے جیسے : كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (65:2) ترجمہ : "بندر بن جاؤ اور اس حال میں رہو کہ ہر طرف سے تم پر دھتکار پھٹکار پڑے۔"

14۔ تمنی: یہ صیغہ کسی حسرت کے اظہار کے لئے بھی آتا ہے جیسے امرؤالقیس کا یہ شعر ہے:

الا ایھا اللیل الطویل الا انجلی　　یعنی: "اے طویل رات کیا تو کبھی روشن ہو۔"

15۔انذار: یہ صیغہ ڈرانے کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے : فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ (279:2) ترجمہ : "تو آگاہ ہو جاؤ کہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے تمہارے خلاف اعلان جنگ ہے۔"

صیغہ **افعل** کا امر میں استعمال بہت زیادہ ہے علما کے نزدیک ہیت **افعل** جب بھی استعمال ہو گی اس میں امر کا معنی پایا جائے گا کبھی امر کے ساتھ ساتھ انذار بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ آخری مثال میں ہے اسی طرح دیگر مثالوں میں امر کا معنی بھی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ مذکورہ معانی بھی ہیں۔

امر کے اسلوب

کسی بھی فرد سے بذریعہ امر کوئی کام کرانے کے عربی ادب میں مختلف اسالیب موجود ہیں :

1. امر بذریعہ صیغہ امر دیا جائے یعنی اس مخصوص صیغہ کو استعمال کیا جائے جو اہل زبان امر کے لئے استعمال کرتے ہیں جیسے اِفعَل الف کے کسرہ، فا پر جذم، عین پر فتح اور لام ساکن کے ساتھ ؛ جیسے ہی اسے پکاریں گے مخاطب سمجھ جائے گا کہ اس سے کسی چیز کو طلب کیا گیا ہے۔
2. اسی طرح فعل مضارع جب لام امر کے ساتھ ہو تو وہ بھی اس وقت امر کا فائدہ دیتا ہے جیسے لیفعل اب یہاں پر یہ لفظ لیفعل امر کے لئے استعمال ہو رہا ہے۔
3. بعض ایسی تراکیب ہیں جو امر کا معنی دیتی ہیں جیسے علیکم انفسکم اب یہاں پر علیکم کی ترکب کچھ ایسی ہے کہ یہاں پر اس سے معنی امر سمجھا جارہا ہے۔
4. کبھی مصدر بھی اپنے فعل کا نائب بن کر امر کا معنی دیتا ہے جیسے فضرب الرقاب اب یہاں پر ضرب مصدر ہے اور وہ امر کا معنی دے رہا ہے۔[16]

صیغہ امر کی وجوب پر دلالت

اللہ تعالی نے قرآن میں بہت سے مقامات پر صیغہ امر کے ذریعے حکم دیا ہے صیغہ امر کی دلالت وجوب پر ہوتی ہے یا نہیں ہوتی؟ اگر صیغہ امر وجوب پر دلالت کرتا ہے تو امر سنتے ہی اسے انجام دینا ہو جائے اور اگر امر کی دلالت وجوب پر نہ ہو اباحت پر ہو تو اسے انجام دینا اور انجام نہ دینا مکلفین کے اختیار میں ہوتا ہے اس حوالے سے فقہی مسالک کے علمائے کرام کی آراء ملاحظہ فرمائیں:

حنفی نقطہ نظر: مشہور حنفی علما ابن قطلوبغا، امام بزدوی، علامہ النسفی اور شیخ ابن نجیم حنفی نے کافی اس نظریے کو اختیار کیا ہے کہ صیغہ امر کی دلالت وجوب پر ہوتی ہے۔[17] علامہ سرخسی فرماتے ہیں کہ جمہور فقہاء کا نظریہ یہ ہے کہ امر سے وجوب ہی سمجھا جائے گا مگر یہ کہ کوئی دلیل آئے جو اس کی دلالت تبدیل کر دے۔[18]

مالکی نقطہ نظر: امام باجی مالکی اور امام قرافی مالکی کا یہ نظریہ ہے کہ امر کی دلالت وجوب پر ہوتی ہے اس لیے جب بھی کوئی امر آئے تو اس سے وجوب ہی سمجھا جائے گا اور اسے واجب کے طور پر انجام دیا جائے گا۔[19] علامہ الولاتی مالکی، امام عبدالحمید بن بادیس اور علامہ الشنقیطی کی رائے یہ ہے کہ صیغہ امر جب قرائن سے خالی ہو تو اس کی دلالت وجوب پر ہوتی ہے کیونکہ امر کے معنی حقیقی وجوب کے ہیں۔[20]

شافعی نقطہ نظر: امام الجوینی، علامہ تاج الدین السبکی اور ابن الفرکاح شافعی کا قول یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صیغہ امر جب قرائن سے خالی ہو تو اس کی دلالت وجوب پر ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی نظریہ ہے۔[21]

حنبلی نقطہ نظر: علامہ ابن قدامہ حنبلی اور علامہ ابن اللحام حنبلی کی رائے یہ ہے کہ اگر امر قرائن سے خالی ہو تو اس کی دلالت وجوب پر ہوتی ہے۔[22] ابن النجار بھی یہی کہتے ہیں کہ مسالک اربعہ کے بڑے علما کے نزدیک امر جب قرائن سے خالی ہو تو اس کی دلالت وجوب پر ہوتی ہے۔[23]

جعفری نقطہ نظر: شیخ طوسی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک صیغہ امر کی شریعت اور لغت میں دلالت وجوب پر ہوتی ہے کیونکہ شارع حکیم ہے اور حکیم کے حکم کی اطاعت کی جاتی ہے اور جب کوئی اپنے غلام اپنے مولا کے حکم کی اطاعت نہیں کرتا تو عقل مند حضرات اس کے اس فعل کی مذمت کرتے ہیں اس لیے ضروری ہے کہ جب مولا کوئی حکم دے تو اس کی دلالت وجوب پر ہو۔[24] محقق حلی لکھتے ہیں کہ صیغہ امر کی دلالت وجوب پر ہوتی ہے کیونکہ اگر کوئی آقا کسی غلام کو صیغہ امر کے ذریعے حکم دے اور وہ اسے ندب پر حمل کرتے ہوئے انجام نہ دے تو صاحبان عقل اس غلام کی مذمت کرتے ہیں کہ اس نے آقا کے حکم پر عمل نہیں کیا اس کی یہ دلیل نہیں مانی جاتی کہ امر تو ندب کے لئے بھی ہو سکتا ہے اس لیے جب امر مطلق آیا ہو تو اس سے وجوب ہی سمجھا جائے گا۔[25] مشہور محقق شیخ محمد رضا مظفر اور شیخ جعفر سبحانی نے لکھا ہے کہ صیغہ امر کی دلالت وجوب پر ہوتی ہے اور اگر وہ استحباب کے لئے صادر ہو تو اس کے لئے قرینے کی ضرورت ہو گی۔[26]

علمائے کرام کی ان آراء کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ وہ اس بات پر متفق ہیں کہ جب صیغہ امر بغیر کسی قرینے استعمال ہو رہا ہو تو اس کی دلالت وجوب پر ہوتی ہے اگرچہ بعض مسالک کے کچھ علما نے اختلاف کیا جیسے احناف میں امر کے کی دلالت کے بارے میں کئی اقوال ذکر کیے گئے ہیں مگر جمہور احناف کے نزدیک بھی صیغہ امر کی دلالت وجوب پر ہوتی ہے۔

صیغہ امر کی یکبارگی یا تکرار پر دلالت؟

جب اللہ تعالی صیغہ امر کے ذریے کوئی حکم دے تو اس حکم کو ایک بار انجام دیا جائے گا یا اسے مسلسل انجام دیا جائے گا جیسے اللہ تعالی نے نماز ادا کرنے کا حکم دیا ہے اب یہ مسلسل انجام دی جاتی ہے اور حج کا بھی حکم دیا ہے مگر اسے صرف زندگی میں صرف ایک بار انجام دیا جاتا ہے یہ عملی بحث ہے جس کے شرعی احکام پر بہت زیادہ اثرات ہیں جیسے اللہ تعالی ان دو آیات میں دو حکم دیتا ہے: وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (97:3) ترجمہ: "لوگوں پر اللہ کا یہ حق ہے کہ جو اس گھر تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اس کا حج کرے۔" نیز ارشاد ہوا: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (183:2) ترجمہ: "اے لوگو جو ایمان لائے ہو، تم پر روزے فرض کر دیے گئے، جس طرح تم سے پہلے انبیا کے پیروؤں پر فرض کیے گئے

تھے اس سے توقع ہے کہ تم میں تقویٰ کی صفت پیدا ہوگی۔" یہاں دونوں جگہ امر آیا ہوا ہے مگر ماہ رمضان کے روزے ہر سال فرض ہیں اور حج زندگی میں ایک بار فرض ہے اس حوالے سے علمائے کرام کی آراء یہ ہیں:

حنفی نقطہ نظر: امام سرخسی، علامہ نسفی، علامہ دبوسی، علامہ ابن نجیم حنفی کی رائے میں صیغہ امر کی دلالت تکرار پر نہیں ہوتی بلکہ اس میں تکرار کا احتمال بھی نہیں ہوتا[27] امام بزدوی فرماتے ہیں کہ صیغہ امر کی دلالت تکرار پر نہیں ہوتی اور اس پر اجماع ہے۔[28] صیغہ امر تکرار پر دلالت نہیں کرتا بلکہ جس چیز کا حکم دیا جارہا ہے اس کے تکرار پر دلالت کرنا صیغہ امر کی دلالت کے محتملات میں سے ہی نہیں ہے مامور کا تکرار قرینہ سے سمجھا جاتا ہے کیونکہ فعل امر کی دلالت فقط طلب فعل پر ہوتی ہے تکرار اور مرۃ پر دلالت کسی امر خارجی کے ذریعے سمجھی جائے گی جن عبادات میں فعل امر سے حکم دیا گیا ہے اور وہاں عبادات میں تکرار ہے تو وہ حکم تکرار دیگر اسباب سے سمجھا جاتا ہے۔[29]

مالکی نقطہ نظر: علامہ الولاتی اور علامہ الشنقیطی کے مطابق مطلق امر کی دلالت تکرار پر نہیں ہوتی۔[30] قاضی الایجی کے مطابق امر کی دلالت مرۃ اور تکرار دونوں پر نہیں ہوتی۔[31] ابن القصار کے مطابق امر مجرد کی دلالت تکرار پر ہوتی ہے مگر مقدمہ ابن قصار کے حاشیہ نگار نے لکھا ہے کہ ابن قصار کی طرف اس قول کی نسبت دینا درست نہیں ہے بلکہ درست قول یہ ہے کہ جب امر مطلق آئے تو اس کی دلالت فقط مرۃ پر ہوتی ہے۔[32]

شافعی نقطہ نظر: امام الجوینی اور علامہ ابن الفرکاح کے مطابق اگر صیغہ امر مطلق ہو تو اکثر شافعی علما کی رائے یہ ہے کہ اس کی دلالت مرۃ پر ہوتی ہے تکرار پر نہیں۔[33] اس کے مقابل علامہ فخر الدین رازی، علامہ تاج الدین السبکی اور علامہ الاسنوی کی رائے یہ ہے کہ امر کی دلالت صرف طلب پر ہوتی ہے فعل کے ایک بار یا تکرار میں سے کسی پر بھی اس کی دلالت نہیں ہوتی ہاں ایک بات ضرور ہے کہ جو بھی ہو ایک بار تو فعل ضرور انجام پائے گا۔[34]

حنبلی نقطہ نظر: امر مطلق کی دلالت اکثر حنابلہ کے ہاں مرۃ پر ہے تکرار پر نہیں ہے[35] علامہ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ فقہا اور متکلمین کے نزدیک امر مطلق تکرار پر دلالت نہیں کرتا۔[36]

جعفری نقطہ نظر: شیخ طوسیؒ فرماتے ہیں کہ صیغہ امر فعل کے ایک بار پر دلالت کرتا ہے ظاہر صیغہ سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ جب صیغہ امر کے ذریعے سے کوئی حکم دیا جاتا ہے تو اس کو ایک بار انجام دیا جاتا ہے جیسے آقا کہتے ہے مجھے پانی پلاؤ تو اس سے صرف ایک بار پانی پلانا سمجھا جاتا ہے۔[37] محقق حلی لکھتے ہیں کہ صیغہ امر کی دلالت تکرار پر نہیں ہوتی بلکہ جب امر کسی چیز کے بارے میں آئے تو اسی کے انجام دینے کے بارے میں ہوتی ہے اگر مولا کسی فعل کو ایک سے زیادہ بار انجام دلانا چاہتا ہے تو اسے چاہیے کہ وہ کوئی ایسا قرینہ لائے جس سے پتہ چلے کہ اب امر فعل کے تکرار کا تقاضا کرتا ہے[38] شیخ جعفر سبحانی نے اس بارے میں تین اقوال ذکر کیے ہیں:

1۔اس کی دلالت فعل کے ایک بار انجام دینے پر ہے 2۔اس کی دلالت بار بار انجام دینے پر ہے 3۔امر کی دلالت ان دونوں میں سے کسی پر نہیں ہے۔[39] شیخ مظفر فرماتے ہیں بنیادی طور پر صیغہ امر کی دلالت فعل کے ایک بار یا بار بار انجام دینے میں سے کسی پر بھی نہیں ہوتی قرینہ خارجی کے ذریعے یہ سمجھا جاتا ہے کہ صیغہ عام طور پر فعل کے ایک بار پر دلالت کر رہاہے اور جب مولا کو تکرار درکار ہو گی تو وہ کوئی اشارہ یا قرینہ فراہم کرے گا جس سے تکرار سمجھا جائے گا۔[40]

مختلف مسالک کے علماء کے مندرجہ بالا نظریات کی روشنی میں یہ نکات سامنے آتے ہیں:

1. امر کی دلالت فعل کے ایک بار یا تکرار میں کسی پر بھی نہیں ہے۔
2. امر کی دلالت فعل کے ایک بار انجام دینے پر ہوتی ہے۔

مقام عمل میں جعفری علما، حنفی علما، بعض مالکی علما، اکثر شافعی علما اور حنبلی علما کے نزدیک صیغہ امر فعل کے ایک بار انجام دینے پر دلالت کرتا ہے۔

3. امر کی دلالت تکرار پر ہوتی ہے۔

تمام بحث کے بعد یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ تمام اسلامی مسالک کے جمہور علماء اس بات پر متفق ہیں کہ امر کی دلالت تکرار پر نہیں ہوتی جمہور مسالک کے نزدیک مقام عمل میں صیغہ امر کی دلالت ایک بار انجام دینے پر ہوتی ہے۔

نہی

قرآن میں بہت سی جگہوں پر اللہ تعالی نے مختلف کاموں سے منع فرمایا ہے ممنوع قرار دینے یعنی نہی سے ممنوعہ کام حرام یا مکروہ ہو جاتا ہے خود نہی کیا ہے؟ کس طرح سے پتہ چلے گا کہ اس جملے یا لفظ کی دلالت نہی پر ہے اس لحاظ سے یہ انتہائی اہم بحث ہے ان امور کے جاننے سے قرآن و سنت کو سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے نہی کی تعریفات فقہی مسالک کے علما کی آراء کی روشنی میں پیش خدمت میں ہیں۔

نہی کا لغوی مفہوم

عند الجوہری: النهی: خلاف الامر و نهیته عن کذا فانتهی عنه ای :کف[41] یعنی: "نہی امر کا الٹ ہے میں نے اسی منع کیا وہ منع ہو گیا یعنی رک گیا۔" عند امام راغب الاصفهانی: النهی : الزجرعن الشئ ۔قال الله تعالی أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ ۝ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ (96:10-9)، وهو من حيث المعنى لا فرق بين ان يكون بالقول او بغيره، وماكان بالقول لافرق بين ان يكون بلفظة افعل او بلفظة لاتفعل[42] یعنی: "کسی شئ سے روکنا جیسے اللہ تعالی

قرآن مجید میں ارشاد فرماتا ہے تم نے دیکھا اُس شخص کو جو ایک بندے کو منع کرتا ہے جبکہ وہ نماز پڑھتا ہو؟ اس سے کوئی فرق نہیں کہ وہ روکنا الفاظ کے ذریعے ہو یا الفاظ کے علاوہ کسی اور ذریعے سے ہو اور جو الفاظ کے ذریعے روکا جارہا ہے یہ الفاظ افعل کے وزن پر ہوں یا لاتفعل کے وزن پر ہوں۔"

نہی کا اصطلاحی مفہوم

حنفی نقطہ نظر: علامہ بزدوی نے ان الفاظ میں نہی کی تعریف کی ہے: النهي: موضوع لطلب الامتناع عن تحصيل المنهي عنه [43] یعنی: "نہی کو ممنوعہ چیز کے حصول سے روکنے کے لئے بنایا گیا ہے۔" علامہ نسفی لکھتے ہیں: النهي: قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: لاتفعل [44] یعنی: "خود کو بڑا سمجھتے ہوئے کسی کو یہ کہنا کہ ایسا نہ کرو نہی کہلاتا ہے۔" نیز: نهي هو قول لغيره لاتفعل على سبيل الاستعلاء [45] یعنی: "کسی کا خود کو برتر ظاہر کرتے ہوئے کہنا کہ یہ کام نہ کرو۔"

مالکی نقطہ نظر: النهي: القول الدال على طلب الامتناع من الفعل على وجه الاستعلاء [46] یعنی: "نہی وہ کلام ہے جو جو فعل سے روکنے پر دلالت کرتا ہے اور اس میں روکنے والا خود کو برتر سمجھتا ہے۔" نیز: حقيقة النهي اقتضاء الترك [47] یعنی: "حقیقت نہیں کسی بھی چیز کے ترک کرنے کا تقاضا ہے۔" نیز: طلب الكف بالقول على وجه الاستعلاء [48] یعنی: "کسی سے خود کو بلند سمجھتے ہوئے کسی چیز کے نہ کرنے کو طلب کرنا نہی کہلاتا ہے۔"

شافعی نقطہ نظر: هو في اقتضاء الانكفاف عن المنهي عنه بمثابة الامر في اقتضاء المامور به [49] یعنی: "جس چیز سے منع کیا گیا ہے نہی اس سے رکنے کا تقاضا کرتی ہے جیسا کہ امر جس چیز کا حکم دیا گیا ہو اس کی انجام دہی کا مطالبہ کرتا ہے۔" نیز: النهي: اقتضاء كف عن فعل [50] یعنی: "کسی کام سے رکنے کا تقاضا کرنا نہی کہلاتا ہے۔"

حنبلی نقطہ نظر: النهي: هو طلب الترك بالقول ممن هو اعلى [51] یعنی: "کسی برتر کا قول کے ذریعے کسی کام کی انجام دہی سے روکنا نہی کہلاتا ہے۔"

جعفری نقطہ نظر: قول قائل لغيره: (لاتفعل) او ما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهية المنهي عنه [52] یعنی: "کوئی دوسرے سے لاتفعل یا اس کا ہم معنی کوئی کلمہ خود کو بڑا سمجھتے ہوئے کہے اور جس چیز سے منع کر رہا ہے اس سے کراہت بھی کر رہا ہو۔" نیز: النهي: والمراد بها كل هيئة تستعمل في طلب ترك الفعل [53] یعنی: "نہی سے مراد ہر وہ ترکیب ہے جو کسی کام کی انجام دہی سے روکنے کے لئے استعمال کی جائے۔" نیز: ان

النهى عبارة عن الطلب الانشائى المتعلق بترك الشئ وعدمه[54] یعنی: "نہی وہ طلب ہے جو کسی چیز کے ترک کرنے یا ترک نہ کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔"

فقہی مسالک کے جید علمائے کرام کی تعریفوں سے یہ نکات سامنے آتے ہیں:

1. نہی میں کسی کام کو ترک کرنے کا تقاضا کیا جارہا ہوتا ہے یعنی کسی کام سے منع کیا جاتا ہے کہ اس کو انجام نہ دیا جائے۔
2. نہی میں بھی حکم دینے والے کا مرتبہ برتر ہونا چاہیے تاکہ اس کے حکم کے مطابق عمل کیا جائے اس کی بات مانی جائے۔

علما کی آراء سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نہی میں بھی طلب ہوتی ہے اور یہ طلب کسی فعل کے انجام کو ترک کرنے کے بارے میں ہوتی ہے کہ اب اسے انجام نہ دیا جائے۔

صیغہ نہی اور اس کے استعمالات

"لاتفعل" صیغہ نہی ہے۔ علمائے کرام نے مندرجہ ذیل معانی میں اس کا استعمال ذکر کیا ہے:

1۔ تحریم: صیغہ لاتفعل تحریم کے لئے آتا ہے جیسے اللہ تعالی قرآن مجید میں ارشاد فرماتا ہے: وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ (32:17) یعنی: "زنا کے قریب نہ پھٹکو۔"

2۔ کراہت: صیغہ لاتفعل کراہت کے بیان کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالی ارشاد فرماتا ہے: وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ (2:237) ترجمہ: "آپس کے معاملات میں فیاضی کو نہ بھولو۔"

3۔ دعا: صیغہ لاتفعل دعا کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (3:8) ترجمہ: ''وہ اللہ سے دعا کرتے رہتے ہیں کہ: "پروردگار! جب تو ہمیں سیدھے رستہ پر لگا چکا ہے، تو پھر کہیں ہمارے دلوں کو کجی میں مبتلا نہ کر دیجیو ہمیں اپنے خزانہ فیض سے رحمت عطا کر کہ تو ہی فیاض حقیقی ہے۔''

4۔ تسکین اور صبر دلانے کے لئے جیسے ارشاد خداوندی ہے: قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ (20:46) ترجمہ: "فرمایا "ڈرو مت، میں تمہارے ساتھ ہوں، سب کچھ سُن رہا ہوں اور دیکھ رہا ہوں۔"

5۔عاقبت یعنی انجام کو بتانے کے لئے صیغہ لاتفعل استعمال کیا جاتا ہے جیسے قرآن مجید میں ہے: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (169:3) ترجمہ: ''جو لوگ اللہ کی راہ میں قتل ہوئے ہیں انہیں مردہ نہ سمجھو، وہ تو حقیقت میں زندہ ہیں، اپنے رب کے پاس رزق پا رہے ہیں۔''

6۔تہدید کے لئے جیسے کوئی آقا اپنے غلام کو کہتا ہے: لاتفعل الیوم شیئا یعنی: ''تم نے آج کے دن کچھ نہیں کرنا۔''

7۔صیغہ لاتفعل التماس کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے آپ کسی سے کہتے ہو: لاتضرب فلانا یعنی: ''فلاں کو مت مارو۔''

ان تمام معانی پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ سب معانی میں لاتفعل کا صیغہ نہی کے معنی میں استعمال ہو رہا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ دوسرے معنی میں استعمال ہو رہا ہے لاتفعل کا یہ بنیادی معنی سب استعمالات میں مشترک ہے۔

کیا نہی مقتضی حرمت ہے یا کراہت؟

حنفی نقطہ نظر: امام شاشی اور امام بزدوی کہتے ہیں کہ نہی مقتضی تحریم ہوتی ہے۔ نہی میں فعل کا نہ کرنا واجب ہے اس لیے ضروری ہے کہ جب کسی بھی فعل کے بارے میں شارع نہی کر دے تو وہ کام کرنا حرام ہو جاتا ہے اور اس سے پرہیز کرنا ضروری ہوتا ہے۔[55]

مالکی نقطہ نظر: علامہ تلمسانی کے مطابق اکثر علما کی رائے یہ ہے کہ نہی تحریم کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ صحابہ اور تابعین نہی سے تحریم کا کام لیتے ہیں ہر وہ کام جس کے بارے میں نہی کی گئی ہے اس کو انجام دینے والا اجماعی طور پر گناہگار ہے کیونکہ جو چیز اس سے طلب کی گئی تھی اس کی مخالف کی ہے یہ گناہگار اور مستحق عقاب ہے[(56)] علامہ الولاتی اور الشعلان کے مطابق امام مالکؒ اور اکثر مالکی علما کی رائے میں جب نہی قرائن سے خالی ہو تو تحریم کا تقاضا کرتی ہے۔[57] امام عبدالحمید بن بادیس لکھتے ہیں کہ جب صیغہ نہی قرینہ کے بغیر آئے تو اس کی دلالت تحریم پر ہوتی ہے اور جب قرینہ کے ساتھ ہو تو اس قرینہ کے مطابق عمل کیا جائے گا۔[58]

شافعی نقطہ نظر: مشہور شافعی علما علامہ فخر الدین الرازی، علامہ تاج الدین السبکی، علامہ ابی اسحٰق شیرازی اور علامہ حضری یہ کہتے ہیں کہ نہی حرمت پر دلالت کرتی ہے جب کسی بھی فعل کے بارے میں آجائے تو اسے انجام دینا حرام ہو جاتا ہے۔[59]

حنبلی نقطہ نظر: مشہور حنبلی عالم علامہ ابن النجار حنبلی اور جدید محقق ڈاکٹر عبدالکریم النملہ کہتے ہیں کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک صیغہ نہی جب قرائن سے خالی ہو تو حرمت کے لئے ہوتا ہے یعنی اس وقت اس کی دلالت حرمت پر ہوتی ہے۔[60]

جعفری نقطہ نظر: شیخ طوسی، علامہ صدرالدین اور شیخ جعفر سبحانی کی رائے یہ ہے کہ صیغہ نہی حرمت میں ظہور رکھتا ہے محقق حلی کہتے ہیں کہ عقل مند حضرات اس بندے کی مذمت کو اچھا سمجھتے ہیں جب کوئی ایسا شخص نافرمانی کرتا ہے جس پر اس حکم دینے والے کی اطاعت اور فرمانبرداری ضروری تھی مگر وہ اطاعت نہیں کرتا اور نافرمان ہو جاتا ہے اس شخص کی مذمت کی جاتی ہے مگر نہی کا حرمت پر دال کرنا کہ جس کام سے روکیں وہ حرام ہو جائے یہ فقط احکام کے ساتھ خاص ہے جن سے نبی اکرم ﷺ نے نہی فرمائی ہے۔[61]

فقہی مسالک کے علمائے کرام کی آراء کی روشنی میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ جب کسی بھی شے کے بارے قرآن وسنت میں نہی آ جائے تو اس نہی کی دلالت حرمت پر ہوتی ہے یعنی جس چیز کے بارے میں نہی آئے اسے انجام دینا شرعاً ممنوع ہے کیونکہ اللہ تعالی اور اس کا رسول ﷺ جن کی اطاعت فرض ہے رکنے کا حکم دے رہے ہیں اس لیے ان کی اطاعت واجب ہے بعض مسالک نے صرف یہ قید لگائی ہے کہ جب صیغہ امر قرائن سے خالی ہو تو اس کی دلالت تحریم پر ہو گی۔

صیغہ نہی کی یکبارگی یا تکرار پر دلالت

قرآن وسنت میں کسی چیز کے بارے میں کوئی حکم نہی کی صورت میں دیا جاتا ہے تو اس سے کیا مراد ہوتی ہے فقط ایک بار رک جانا ہوتا ہے یا مسلسل اس سے رکنا ضروری ہے جیسے شراب کے بارے میں نہی آئی تو اس سے ہمیشہ بچنا ضروری ہے اس حوالے سے فقہی مسالک کے علمائے کرام کی آراء پیش خدمت ہیں:

حنفی نقطہ نظر: علامہ خبازی کی رائے میں جس طرح امر میں تکرار کا تصور موجود ہے نہی میں اس طرح سے نہیں ہوتا کیونکہ نہی کی دلالت دوام پر ہوتی ہے اس میں تکرار کا کوئی تصور ہی نہیں۔[62]

مالکی نقطہ نظر: علامہ الولاتی کے مطابق صیغہ نہی کی دلالت تکرار پر ہوتی ہے۔[63] اسی طرح امام ابن بادیس لکھتے ہیں کہ جب صیغہ نہی مطلق استعمال ہوا ہو تو اس وقت اس کی دلالت دوام پر ہوتی ہے۔[64]

شافعی نقطہ نظر: علامہ فخر الدین رازی نے تین اقوال ذکر کیے ہیں:

1۔ نہی کی دلالت تکرار پر ہوتی ہے۔

2۔ نہی کی دلالت تکرار پر نہیں ہوتی۔

3۔ کبھی نہی تکرار کا موجب بنتی ہے اور کبھی نہی تکرار کا موجب نہیں بنتی۔

علامہ رازی نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے کہ کہ نہی کی دلالت تکرار پر نہیں ہوتی۔[65]

حنبلی نقطہ نظر: علامہ ابن المفلح اور السلمی کے مطابق حنابلہ کے ہاں نہی کی دلالت دوام پر ہوتی ہے۔[66] ڈاکٹر عبدالکریم النملہ کہتے ہیں کہ نہی تکرار اور دوام پر دلالت کرتی ہے۔[67]

جعفری نقطہ نظر: حافظ بشیر حسین نجفی لکھتے ہیں کہ صیغہ نہی کی دلالت مطلق ترک پر ہوتی ہے دوام دلیل خارجی سے سمجھا جاتا ہے[68] شیخ جعفر سبحانی لکھتے ہیں کہ صیغہ نہی مرۃ اور تکرار میں کسی پر دلالت نہیں کرتا۔[69]

ان فقہی مسالک کے علما کی آراء کو سامنے رکھتے ہوئے مندرجہ ذیل نکات سامنے آتے ہیں:

1۔ نہی کی دلالت تکرار و دوام پر ہوتی ہے۔ مالکی اور حنبلی علما کی رائے یہ ہے کہ نہی تکرار پر دلالت کرتی ہے۔

2۔ نہی مرۃ اور تکرار پر دلالت نہیں کرتی ہے۔ جعفری اور حنفی علما کی یہی رائے ہے۔

3۔ کبھی مرۃ اور کبھی تکرار پر دلالت کرتی ہے۔ شافعی علما نے اس نظریہ کو اختیار کیا ہے۔

امر و نہی میں فرق

1. امر میں کسی کام کے کرنے کو طلب کیا جاتا ہے اور نہی میں کسی کام کے نہ کرنے کو طلب کیا جاتا ہے۔
2. امر کا حکم واجب ہوتا ہے اور نہی کا حکم حرمت ہوتا ہے۔
3. امر میں فوری طلب کا تقاضا ہوتا ہے اور نہی میں فوری رکنے کا تقاضا ہوتا ہے۔
4. امر جائز ہونا کا تقاضا کرتا ہے اور نہی فساد کا تقاضا کرتی ہے۔[70]

نتائج

امر میں قول کے ذریعے خود کو بڑا ظاہر کرتے ہوئے کسی کام کی انجام دہی کی طلب (مطالبہ) پر دلالت پائی جاتی ہے۔ افعل کی ہیئت امر کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ یہ ہیئت امر کے علاوہ اذن، ارشاد اور تہدید وغیرہ کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ افعل کے علاوہ فعل مضارع بھی کبھی امر کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ تمام مسالک کے علمائے اصول اس بات پر متفق ہیں کہ صیغہ امر جب قرینہ کے بغیر استعمال ہوتا ہے تو اس کی دلالت وجوب پر ہوتی ہے۔ جمہور امت اس بات پر متفق ہے کہ امر کی دلالت تکرار پر نہیں ہوتی۔ خود کو بڑا سمجھتے ہوئے کسی کو یہ کہنا کہ ایسا نہ کرو، نہی کہلاتا ہے۔ نہی کے لئے صیغہ لاتفعل استعمال ہوتا ہے مگر لاتفعل اس کے علاوہ بھی کئی معانی جیسے

کراہت، دعا اور صبر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ تمام مسالک کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جب صیغہ نہی قرائن سے خالی ہو تو اس کی دلالت حرمت پر ہوتی ہے۔ مالکی اور حنبلی علما کی رائے یہ ہے کہ نہی کی دلالت تکرار پر ہوتی ہے جعفری اور حنفی علما کی رائے یہ ہے کہ نہی کی دلالت ایک بار یا تکرار کسی پر بھی نہیں ہوتی شافعی علما کی رائے یہ ہے کہ نہی کی دلالت کبھی مرۃ پر ہوتی ہے اور کبھی تکرار پر ہوتی ہے۔

＊＊＊＊＊

حوالہ جات

1۔ابی نصر اسماعیل بن حماد، الجوہری، *الصحاح تاج اللغۃ العربیۃ*، ج2 (بیروت، دار لکتب العلمیہ،1999ء) 213۔

2۔ابی منصور محمد بن احمد، الازہری، *تہذیب اللغۃ*، ج8 (بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، 2001ء)، 207۔

3۔ابی الحسین احمد بن فارس بن زکریا، ابن فارس، *معجم مقاییس اللغۃ* (بیروت، دار حیاء التراث العربی، 2001ء) ،73۔

4۔امام علامہ ابن الدین بن ابراھیم بن محمد، ابن نجیم، *فتح الغفار بشرح المنار*، (بیروت، دار الکتب العلمیہ، 2001ء)، 33۔

5۔امام ابی البرکات عبداللہ بن احمد المعروف حافظ الدین، النسفی، *کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار*، ج1 (بیروت، دار الکتب العلمیہ، سن ندارد) ،44۔

6۔ قاضی ابی بکر بن العربی المعافر المالکی، ابن العربی، *المحصول فی اصول الفقہ* (بیروت، دار البیاق، 1999ء) ،69۔

7۔ عبداللہ بن محمد بن علی شرف الدین ابو محمد الفہری المصری، تلسمانی، *شرح المعالم فی اصول الفقہ* (بیروت، عالم الکتب للطباعۃ والنشر والتوزیع، سن ندارد) ،369۔

8۔امام الحرمین ابو المعالی عبد الملک بن عبداللہ بن یوسف، *البرھان فی اصول الفقہ*، ج1 (مصر، دار الوفاء، 1992ء، ط/3) 151۔

9۔ فخر الدین محمد بن عمر بن حسین الرازی، رازی، تحقیق، دکتر طہ جابر فیاض علوانی، *المحصول فی اصول الفقہ*، ج2 (بیروت، مئوسسہ الرسالۃ، سن ندارد)، 17۔

10۔ علی بن محمد بن علی بن عباس بن شیبان البعلی الدمشقی الحنبلی، ابن اللحام، *المختصر فی اصول الفقہ علی مذھب الامام احمد بن حنبل*، (دمشق، دار الفکر، دمشق۔ سن ندارد) ،97۔

11۔ موفق الدین عبداللہ بن احمد بن مقدسی، ابن قدامہ، *روضۃ الناظر وبھجۃ المناظر فی اصول الفقہ علی مذھب الامام احمد بن حنبل*، (بیروت، دار الکتب العلمیہ، 1981ء) ،98۔

12۔ابن اللحام، *المختصر فی اصول الفقہ*، 99۔

13۔ مرزا علی، المشکینی، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثھا* (قم، مطبع الھادی، 1413ھ) ،74۔

14۔الشیخ نجم الدین جعفر بن حسن بن یحییٰ بن سعید، محقق حلی، معارج الاصول (قم، مطبع سرور، 2003ء)، 95۔
15۔احمد رضا، المظفر، اصول الفقہ، ج10 (قم، بوستان کتاب، 1391ھ)، 76۔
16۔عبدالکریم بن علی بن محمد، النملہ، الجامع لمسائل الاصول الفقہ وتطبیقھا علی المذھب الراجح، (ریاض، مکتبۃ الرشد للنشر و التوضیح، 2000ء)، 217۔
17۔علامہ زین الدین بن قطلوبغا الحنفی، ابن قطلوبغا، شرح مختصر المنار المسمی خلاصۃ الافکار شرح المختصر المنار، تحقیق دکتور زھیر ناصرالناصر، دار بن کثیر، (بیروت، ناشر ندارد، 1993ء)، 46؛ النسفی، کشف الاسرار، ج1، 50؛ قاضی امام صدرالاسلام ابی الیسر محمد بن محمد بن حسین، البزدوی، معرفۃ الحجج الشرعیۃ، تحقیق: عبدالقادر بن یسین بن ناصر الخطیب (بیروت، موسسۃ الرسالۃ، 2000ء)، 55؛ ابن نجیم، فتح الغفار بشرح المنار، 38۔
18۔ابوبکر محمد بن احمد السرخسی، سرخسی، اصول السرخسی، تحقیق ابوالوفا الافغانی، ج2 (بیروت، دار المعرفۃ، 1973ء)، 29۔
19۔امام ابی الحسن علی بن عمر المالکی، ابن القصار، المقدمۃ فی اصول الفقہ (الجزائر، دار الغرب الاسلامی، 1996ء)، 58۔
20۔علامہ محمد یحی، الولاتی، نیل السول علی مرتضی الوصول (ریاض، دار عالم الکتب للطباعۃ والنشر والتوزیع، 1992ء)، 125؛ علامہ محمد المختار بن بونسہ الجکنی، الشنقیطی، ورر الاصول فی اصول فقہ المالکیہ (بیروت، دار ابن حزم لطباعۃ والنشر والتوزیع، 2004ء)، 49؛ عبدالحمید بن بادیس، مبادی الاصول، تحقیق ڈاکٹر عمار طالبی (الجزائر، مؤسسہ الوطنیہ، 1988ء)، 32۔
21۔الجوینی، البرھان فی اصول الفقہ، ج1، 159؛ تاج الدین عبدالرحمٰن بن ابراھیم، ابن الفرکاح، شرح الورقات لامام الحرمین الجوینی (کویت، دار البشائر الاسلامیہ، سن ندارد)، 135؛ تاج الدین عبدالوھاب بن علی السبکی، السبکی، جمع الجوامع فی اصول الفقہ (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 2003ء، ط2)، 41۔
22۔ابن اللحام، المختصر فی اصول الفقہ، 99؛ ابن قدامہ روضۃ الناظر، 100۔
23۔علامہ شیخ محمد بن احمد بن عبدالعزیز بن علی الفتوحی الحنبلی، ابن النجار، تحقیق، دکتور محمد الزحیلی، شرح الکواکب المنیر المسمی بمختصر التحریر، ج3 (ریاض، مکتبہ العتیکان، 1993ء)، 39۔
24۔ابو جعفر محمد بن حسن، طوسی، العدۃ فی اصول الفقہ، تحقیق: محمد رضا قمی (قم، مؤسسۃ بوستان کتاب، 1431ھ)، 246۔
25۔ محقق حلی، معارج الاصول، 97۔
26۔المظفر، اصول الفقہ، 77؛ جعفر، السبحانی، الموجز فی اصول الفقہ (اسلام آباد، مرکز المصطفیٰ العالمیہ للترجمہ والنشر، 2011ء)، 38۔
27۔امام ابی زید عبیداللہ بن عمر بن عیسی الحنفی، دبوسی، تقویم الادلۃ فی اصول الفقہ (بیروت، دار الکتب العلمیہ، 2001ء)، 40؛ النسفی، کشف الاسرار، ج1، 57؛ ابن نجیم، فتح الغفار بشرح المنار، 44؛ سرخسی، اصول السرخسی، ج2، 38۔
28۔البزدوی، معرفۃ الحجج الشرعیۃ، 80۔
29۔ابن قطلوبغا، شرح مختصر المنار، 48۔

30۔الولاتی،نیل السول علی مرتقی الوصول،126؛الشنقیطی،ورر الاصول،50۔
31۔الایجی،شرح العضد علی مختصر المنتھی الاصولی،166۔
32۔ابن القصار،المقدمۃ فی اصول الفقہ،136۔
33۔الجوینی،البرھان فی اصول الفقہ،ج1، 164؛ابن الفرکاح،شرح الورقات،138۔
34۔السبکی،جمع الوامع، 42؛ رازی،المحصول،ج2، 98؛ جمال الدین ابی محمد عبدالرحیم بن الحسن، الاسنوی، تحقیق دکتور محمد حسن هیتو، التمھید فی تخریج الفروع علی الاصول (بیروت، مؤسسہ الرسالۃ، 1981ء)، 282۔
35۔ابن اللحام،المختصر فی اصول الفقہ،100۔
36۔ابن قدامہ،روضۃ الناظر،103۔
37۔ابو جعفر محمد بن حسن، طوسی، العدۃ فی اصول الفقہ، تحقیق: محمد رضا قمی (قم، مؤسسۃ بوستان کتاب، 1431ھ)، 270۔
38۔ محقق حلی، معارج الاصول،100۔
39۔السبحانی،الموجز اصول الفقہ،64۔
40۔المظفر،اصول الفقہ،96۔
41۔الجوہری،الصحاح،ج6،545۔
42۔علامہ راغب، اصفہانی، مفردات الفاظ القرآن (دمشق، دار القلم، 1996ء)، 826۔
43۔البزدوی،معرفۃ الحجج الشرعیہ،53.
44۔النسفی،کشف الاسرار،ج1،140۔
45۔نظام الدین ابی علی احمد بن محمد بن اسحٰق، الشاشی،اصول الشاشی، تحقیق عبداللہ محمد الخلیلی (شہر ندارد، دار الکتب العلمیہ، 2002ء)، 103۔
46۔ تلمسانی، مفتاح الوصول، 43؛ عبدالرحمٰن بن عبداللہ، الشعلان، اصول فقہ امام المالک و ادلتہ النقلیہ، ج1 (ریاض، مکتبہ الملک فہد الوطنیہ، 2003ء)، 428۔
47۔ابن العربی،المحصول فی اصول الفقہ،69۔
48۔ مصطفیٰ بن محمد بن سلامہ، سلامۃ، التاسیس فی اصول الفقہ علی ضوء الکتاب و السنۃ (شہر ندارد، دار القبس للنشر و التوزیع، 2009ء)، 310۔
49۔الجوینی،البرھان فی اصول الفقہ،ج1، 199۔
50۔السبکی،جمع الوامع،43۔
51۔السلمی،اصول الفقہ،270۔

52۔ محقق حلی، معارج الاصول، ،116۔
53۔حافظ بشیر حسین النجفی، مرقاۃ الاصول (قم، دار الفقہ للطباعۃ والنشر، 1425ھ، ط2) ،86۔
54۔ مشکینی، مرزا علی، اصطلاحات الاصول، 271۔
55۔البزدوی، معرفۃ الحجج الشرعیۃ، 55; شاشی، اصول الشاشی، 103۔
56۔ تلمسانی، مفتاح الوصول، 45۔
57۔الشعلان، اصول الفقہ الامام مالک، ج1 ،429 ؛الولاتی، نیل السول، 132۔
58۔ عبدالحمید بن بادیس، مبادی الاصول، 32۔
59۔الرازی، المحصول فی علم اصول، ج2 ،281؛ السبکی، جمع الجوامع ،44؛ الحضری ، شیخ محمد ،اصول الفقہ (قاہرہ، مکتبہ التجاریہ الکبری ، طبع سادسہ 1969ء) ،20؛ ابراہیم بن علی بن یوسف فیروز آبادی، ابی اسحاق، التبصرۃ فی اصول الفقہ (دمشق، دارالفکر، 1983ء)،99۔
60۔علامہ شیخ محمد بن احمد بن عبدالعزیز بن علی الفتوحی الحنبلی، ابن النجار، تحقیق، دکتور محمد الزحیلی، شرح الکواکب المنیر المسمی بمختصر التحریر، ج3(ریاض، مکتبہ العتیکان ،1993ء) ،83؛ عبدالکریم بن علی بن محمد، النملہ، اتحاف ذوی البصائر بشرح روضۃ الناظر فی اصول الفقہ للامام احمد بن حنبل، ج6(ریاض، مکتبۃ الرشد ناشرون، 2008ء، ط5) ،402۔
61۔السبحانی، الموجز اصول الفقہ، 77؛ صدرالدین، فضل اللہ، التمہید فی اصول الفقہ (بیروت، دار الھادی للطباعۃ والنشر والتوزیع، 2002ء) ،34؛ محقق حلی، معارج الاصول، 116۔
62۔ جلال الدین ابو محمد عمر بن محمد بن عمر، الخبازی، المغنی فی اصول الفقہ (شہر ندارد، مرکز البحث العلمی و احیاء التراث الاسلامی، 1403ھ) ،67۔
63۔الولاتی، نیل السول علی مرتقی الوصول، ص:132
64۔ عبدالحمید بن بادیس، مبادی الاصول، 32۔
65۔رازی، المحصول، ج2 ،281،282۔
66۔ابن مفلح، شمس الدین محمد بن المقدسی الحنبلی، اصول الفقہ ،ط/ا ، تحقیق فہد بن محمد السدحان، اصول الفقہ، مکتبہ العبیکان ، ریاض، 1999ء ،ص:745/2 السلمی، ڈاکٹر عیاض بن نامی السلمی ، اصول الفقہ الذی لایسع الفقیہ جھلہ (ریاض، دارالتدمیریہ، 2005ء) ،275۔
67۔النملہ، اتحاف ذوی البصائر، ص:405/5
68۔حافظ بشیر حسین النجفی، مرقاۃ الاصول، ص:86
69۔السبحانی، الموجز اصول الفقہ، 78۔

70۔ سلامۃ التاسیس، 315۔

Bibliography

Abi Ishāq, Ibrahim b. Ali b. Yusuf Firoozabadi. *Al-Tabsara fi Usūl al-Fiqh*. Damascus: Dar al-Fikr, 1983.

Al-Asnawi, Jamal al-Din Abi Muhammad Abd al-Rahīm b. al-Hasan. *Al-Tamhīd fi Takhrīj al-Furū' ala al-Usū*l. Annotated by Dr. Muhammad Hassan Hayto. Beiru: Mua'ssass al-Risalah, 1981.

Al-Azhari, Abi Mansour Muhammad b. Ahmad. *Tahdhib al-Lughat*. Beirut: Dar al-Ahya al-Turāth al-Arabi, 2001.

Al-Bazdawi, Qadhi Imam Sadr al-Islam abi al-Yusr Muhammad b. Muhammad b. Husyn. *Ma'rifah al-Hujaj al-Sharia'h*. Annotated by Abdul Qadir b. Yāsīn b. Nasir al-Khatib. Beirut: Mua'ssasa al-Risalah, 2000.

Al-Hanbali, Ibn Mufleh Shams al-Din Muhammad b. al-Muqaddasi. *Usūl al-Fiqh*. Annotated by Fahd ibn Muhammad al-Sadhan. Riyadh: Maktab al-Abikan, 1999.

Al-Jawhari, Abi Nasr Ismail b. Hammād. *Al-Sihah Taj Al-Lughat Al-Arabiya*. Beirut: Dar Al-Kitab al-Ilamiyah, 1999.

Al-Khubbazi, Jalal al-Din Abu Muhammad Umar b. Muhammad b. Umar. *Al-Mughni fi Usūl al-Fiqh*. Markaz al-Bahath al-Ilmi wa Ihya al-Turāth al-islami, 1403AH.

Al-Khudari, Sheikh Muhammad. *Usūl al-Fiqh, 6th ed. Cairo*: Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1969.

Al-Meshkini, Mirza Ali. *Istalahāt al-Usūl wa Mua'zzam Abhāsuhā*. Qum: Matba' al-Hadi,1413AH.

Al-Muzaffar, Ahmad Ridha. Usūl al-Fiqh. Qum: Bustān Kitab, 1391AD.

Al-Najafi, Hafiz Bashir Husyn. *Mirqāt al-Usūl*. Qum: Dar al-Fiqh, 1425AH.

Al-Namla, Abd al-Karīm b. Ali b. Muhammad. Ittihāf Dhawi al-Basai'r bi Sharh al-Rawdah al-Nazir fi Usūl al-Fiqh Li al-Imam Ahmad b. *Hanbal*. Riyadh: Maktab Al-Rushd, 2008.

_____. *Al-Jame' al-Masāi'l al-Usūl al-Fiqh wa Tatbīqātuha ala al-Mazhab al-Rajeh*. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2000.

Al-Nusafi, Imam Abi al-Barakāt Abdullah b. Ahmad Al-Marūf Hafiz al-Din. *Kashf Al-Asrār Sharh al-Musnnaf Ala al-*Manār. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, nd.

Al-Razi, Fakhr al-din Muhammad b. Umar b. Husyn. *Almahsūl fi Usūl Alfiqh*. Annotated by Dr. Taha Jabir Fayyāz Alwani. Beirut: Mua'ssasa al-Risalah, nd.

Al-Salma, Ayyaz b. Nami. *Usūl al-Fiqh Alazī la Yasau' al-faqih Jahluhū*. Riyadh: Dar al-Tadmīriyyah, 2005.

al-Sarakhsi, Abu Bakr Muhammad b. Ahmad. *Usūl al-Sarakhsi*. Annotated by Abu al-Wafa al-Afghani. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1973.

Al-Sha'lān, Abd al-Rahman b. Abdullah. *Usūl Fiqh Imam al-Malik wa Adillah al-Nqliyyah*. Riyadh, Maktab al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 2003.

Al-Shanqīti, Allama Muhammad Al-Mukhtar b. Bonsa Al-Jakni. *Dharar al-Usūl Fi Usūl Fiqh Al-Malikiyah*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2004.

Al-Shashi, Nizām al-Din Abi Ali Ahmad b. Muhammad b. Ishaq. *Usūl Al-Shashi*. Annotated by Abdullah Muhammad Al-Khalili. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilamiyyah, 2002.

Al-Subhani, Ja'far. *Al-Mawjaz Fi Usūl al-Fiqh*. Islamabad: Markaz al-Mustafa Al-Alamiyyah, 2011.

Al-Subki, Taj al-Din Abd al-Wahhāb b. Ali. *Jam al-Jawame' fi Usūl al-fiqh*. Beirut: Dar Al-Kitab al-Ilamiyah, 2003.

Al-Walati, Allama Muhammad Yahya. *Nayl al-Sūl Ala Murtadha al-Wusūl*. Riyadh: Dar Alam Al-Kutub, 1992.

Dabusi, Imam Abi Zaid Obaidullah b. Umar b. Isa al-Hanafi. *Taqwīm al-Adillah fi Usūl al-fiqh*. Beirut: Dar Al-Kitab al-Ilamiyyah, 2001.

Fadhlullah, Sadr al-Din. *Al-Tamhīd fi Usūl al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Hadi, 2002.

Ibn Al-Arabi, Qazi Abi Bakr b. Al-Arabi al-Maā'fir Al-Maliki. *Almahsūl fi Usūl al-fiqh*. Beirut, Dar al-Biyāq, 1999.

Ibn Al-Farkāh, Taj al-Din Abd al-Rahman b. Ibrahim. *Sharh al-Waraqāt Li Imam al-Harmayn Al-Jawini*. Kuwait: Dar Al-Bashāi'r Al-Islamiya, nd.

Ibn al-Liham, Ali b. Muhammad b. Ali b. Abbas b. Shayban al-Baghli al-Damishqi al-Hanbali. *Al-Mukhtasar fi Usūl al-Fiqh Ala Madhab al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, nd.

Ibn al-Najjar, Allama Shaykh Muhammad b. Ahmad b. Abd al-Azīz b. Ali al-Fatuhi al-Hanbali. *Sharh al-Kawakib al-Munir al-Musmmā bi Muktasa al-Tahrir*. Annotated by Dr. Muhammad al-Zuhili. Riyadh: Maktab al-Atiqān, 1993.

Ibn Al-Qassār, Imam Abi Al-Hasan Ali b. Umar Al-Maliki. *Almuqaddamah fi Usūl al-Fiqh*. Algeria: Dar al-Ghrb al-Islami, 1996.

Ibn Badis, Abd al-Hamīd. *Mabadi al-Usūl*. Annotated by Dr. Ammar Talibi. Algeria: Mua'ssasa al-Wataniyyah, 1988.

Ibn Faris, Abi al-Husyn Ahmad b. Faris b. Zakaria. *Mu'jam Maqāyēs al-Lughah*. Beirut: Dar Ihyā al-Turāth al-Arabi, 2001.

Ibn Najīm, Imam Allama b. al-Dīn b. Ibrahim b. Muhammad. *Fath al-Ghaffar bi Sharh al-Manar*. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 2001.

Ibn Qatlubgha, Allama Zain al-Din b. Qatlubagha al-Hanafi. *Sharh Mukhtasar al-Manār al-Musammā Khulāsah al-Afkār Sharh al-Mukhtasar al-Manār*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1993.

Ibn Qudāmah, Mowaffaq al-Din Abdullah b. Ahmad b. al-Muqaddasi. *Rawdah al-Nazirah wa Bahjah al-Munazir fi Usūl al-Fiqh Ala Madhab al-Imam Ahmad b. Hanbal*. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilamiyah, 1981.

Ibn Salamah, Mustafa b. Muhammad. *Al-Tasīs fi Usūl Fiqh ala Dhawe' al-Kitab wa Sunnah*. Dar al-Qabs, 2009.

ibn Yusuf, Imam al-Harmayn Abu al-Maā'li Abd al-Malik b. Abdullah. *Al-Burhān fi Usūl al-Fiqh*. Egypt: Dar al-Wafa, 1992.

Mohaqqiq Hilli, Sheikh Najam al-Din Jafar b. Hasan b. Yahya b. Saeed. *Maā'rij al-Usūl*. Qum: Matba' Sarwar, 2003.

Talismani, Abdullah b. Muhammad b. Ali Sharaf al-Din Abu Muhammad al-Fahri al-Misri. *Sharh al-Maā'lim fi Usūl al-Fiqh*. Beirut: A'lam al-Kutub, nd.

Tusi, Abu Ja'far Muhammad b. Hasan. *Al-Iddah fi Usūl al-Fiqh*. Annotated by Muhammad Reza Qami. Qum: Mua'ssasa Bostan-e Kitab, 1431AH.

اسلامی حکومت کی تشکیل کی نظریاتی بنیادیں

(امام خمینیؒ اور علامہ مودودیؒ کی نظر میں)

Ideological Bases of Establishing the Islamic Government (in the view of *Imam Khomeini* & *Allama Mawdudi*)

Dr. Hussain Alvi Mehr
Syed Bahadur Ali Zaidi

Abstract

Imam Khomeini and Allama Mawdudi are agreed that monotheism, prophethood, the permanence of Islam and its comprehensiveness are essential ideological bases for the establishment of an Islamic government according to the Holly Qur'an and Sunnah. Anyhow, according to the author, *Imam Khomeini* considers Imamate and *Wilayat-e-Faqih* (in the absence of infallible Imam) as the furthure theoritical foundations for the formation of the Islamic government. But, *Allama Mawdudi* considers the Khilafah of the majority (*khilafat-e jamhūr*) as the basis of Islamic government. This article presents the views of both thinkers in a descriptive-analytical manner and provides an analytical-critical overview of their arguments.

Key Words: Ideological foundations, Islamic government, *Imam Khomeini, Allama Abo-ul-Aala Mawdudi*.

خلاصہ

امام خمینیؒ اور علامہ مودودیؒ اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن و سنّت کی روشنی میں توحید، رسالت، اسلام کی جاودانگی اور جامعیت، اسلامی حکومت کی تشکیل کی حتمی فکری بنیادیں ہیں۔ لیکن امام خمینیؒ امامت اور عصرِ حاضر میں جو کہ امام معصوم کی غیبت کا عصر ہے، ولایت فقیہ کو اسلامی حکومت کی تشکیل کی مزید اہم فکری بنیاد قرار دیتے ہیں۔ لیکن علامہ مودودیؒ خلافتِ جمہور کو اسلامی حکومت کی اساس قرار دیتے ہیں۔اس مقالہ میں دونوں مفکرین کی آراء کو توصیفی۔ تحلیلی روش کے تحت بیان کرتے ہوئے ان کے دلائل کا تحلیلی۔ تنقیدی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

کلیدی الفاظ: قرآن، سنت، اسلامی حکومت، خمینیؒ، مودودیؒ۔

تعارف

اسلامی حکومت کی بنیادوں سے مراد وہ نظریات و عقائد ہیں جن پر اسلامی حکومت تشکیل پاتی ہے۔ یہ نظریات وعقائد اسلامی حکومت کو مشروعیت عطا کرتے ہیں۔ جب ہم اسلام کی سیاسی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ اس موضوع پر علمائے اسلام نے کافی بحث کی ہے۔ بالخصوص گذشتہ چند دہائیوں سے دینی رہبری یاولایت فقیہ کے بارے میں اس موضوع پر کافی تفصیلی گفتگو دیکھنے میں آتی ہے۔ اس حوالے سے آیت اللہ خمینیؒ اور علامہ مودودیؒ کے نزدیک اسلامی حکومت کی تشکیل کی درج ذیل مشترکہ فکری اور عقیدتی بنیادیں شمار ہوتی ہیں:

امام خمینی اور علامہ مودودی کے نزدیک اسلامی حکومت کی تشکیل کی مشترکہ بنیادیں

ا۔ توحید

امام خمینی اصل توحید کو اسلامی حکومت کے مبانی میں سے قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں: "تمام عقائد کی اصل و بنیاد (کہ جنہیں قرآن کریم، پیغمبرؐ اسلام اور ان کے بعد آپؐ کے برحق جانشینوں نے بیان کیا ہے) اور ہمارے اعتقادات میں سب سے اہم ہے وہ اصل توحید ہے۔ اس اصل کے مطابق ہمارا عقیدہ ہے کہ صرف و صرف اللہ تبارک و تعالیٰ ہی تمام عالم بشریت و موجودات عالم کا خالق ہے جو تمام حقائق عالم سے آگاہ ہے، ہر چیز پر قادر ہے اور ہر شئے کا مالک ہے۔"[1] امام خمینیؒ، اللہ تعالیٰ کی ربوبیت تشریعی پر اعتقاد کی بنا پر حکومت کی مشروعیت اور اللہ سبحان کے حق حاکمیت کے بارے میں کہتے ہیں: "حکم عقل کی روشنی میں ایسی حکومت کی تاسیس کہ جس کی اطاعت وفرماں برداری تمام لوگوں پر لازم وواجب ہے صرف اسی کے لئے شائستہ ہے جو تمام چیزوں کا مالک ہو اور وہ جس چیز میں بھی اگر تصرف کرنا چاہے تو وہ درحقیقت اپنے مال ہی میں تصرف کر رہا ہو تو ایسا تصرف کرنے والا صرف اللہ تبارک و تعالیٰ ہی ہے جو تمام موجودات عالم کا خالق و مالک ہے پس وہ جو بھی حکم جاری کرے گا اور جو تصرف بھی کرے گا وہ اپنی مملکت میں انجام دے رہا ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کسی کو حکومت عنایت کرے اور انبیاء کے ذریعے اس کے حکم کو لازم الاطاعہ قرار دے تو ہر شخص پر اس کی اطاعت وفرماں برداری لازم و واجب ہو جاتی ہے۔"[2] اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ربوبیت تشریعی کے اعتقاد کی بنا پر امام خمینیؒ کے سیاسی تفکر کے مبانی میں سے ایک مبنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کو کسی پر حکومت کا حق نہیں ہے۔ اسی طرح قانون سازی کا حق بھی کسی کو حاصل نہیں ہے۔ امام خمینیؒ کا عقیدہ ہے کہ اسلام میں قانون سازی کا حق صرف خداوند عالم کو حاصل ہے اور یہ خود تشکیل حکومت کی دلیل ہے۔

مستندات

چونکہ امام خمینیؒ کے طرز تفکر میں وحی وقرآن کریم شریعت کی اساس وبنیاد ہے، اس لئے یہاں ان کے اختیار کردہ اس مبنا کے مستندات پیش کئے جارہے ہیں۔ اس مبنا کے لئے اس طرح قرآنی آیت سے استناد کیا جاسکتا ہے: "لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا" (48:5) ہم نے تم میں سے ہر قوم کے لئے ایک شریعت وراستہ معین کیا ہے۔" یہ آیت اس امر کی دلیل ہے کہ اسلام میں قانون گزار صرف اللہ کی ذات ہے۔ دین اسلام میں حکومت کا مبنا یہ ہے کہ اسلام میں صرف اللہ کو حق حکومت حاصل ہے، حاکمیت صرف اللہ کی ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے: "إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ" (57:6) حکومت صرف اللہ کی ہے۔ بنا بریں، اسلامی حکومت کی مشروعیت صرف اللہ تعالیٰ سے وابستہ ہے اور یہی حکومت معاشرے میں توحیدی قوانین کے اجراء کرنے کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ یہی حکومت اطاعت وفرماں برداری کے لائق ہے اور دیگر تمام حکومتوں پر برتری کی حامل ہے۔[3] چونکہ یہ وسیع و عریض جہان ہستی خداوند عالم کی مخلوق اور اس کے قلمرو کے ماتحت ہے، اس دنیا کی حاکمیت بھی صرف اللہ کے لئے ہے۔ لہٰذا صرف اسی کی حکومت رسمی و قانونی تسلیم کی جائے گی اور اسی کے سامنے سر تسلیم خم کرنا چاہیے کیونکہ اطاعت کا درجہ حاکمیت قبول کرنے کے بعد ہے۔

انسانوں کے لئے قانون سازی کا حق صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے اور وہ ہی لوگوں کے اختلافات کو نابود کرنے کا واحد مرجع وماویٰ ہے، اس سلسلہ میں اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں انسان سے اس طرح ارشاد فرمایا ہے: "فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ" (113:2) جس چیز کے بارے میں یہ لوگ اختلاف کر رہے تھے اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کے بارے میں فیصلہ کردے گا۔ نیز فرماتا ہے: "إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ" (57:6) حکم وفرمان صرف اللہ کے لئے ہے وہ حق کو باطل سے جدا کرنے والا ہے اور وہ بہترین جدا کرنے والا ہے۔ آیت اللہ مکارم اس آیت کے ذیل میں کہتے ہیں: یعنی تمام امور اور فرمان سب اللہ کے دست قدرت میں ہیں۔ نیز فرماتا ہے: "إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ" (40:12) حکم صرف اللہ کے لئے ہے۔ اسی نے حکم دیا ہے کہ کسی غیر کی پرستش نہ کرو! "ذَالِكُمْ حُكْمُ اللهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَ اللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" (10:60) یعنی: "یہ اللہ کا حکم ہے کہ وہ تمہارے درمیان حکم کرتا ہے اور اللہ دانا وحکیم ہے۔"

ان آیات کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ "تمام امور اور فرمان و حکم صرف اللہ کے ہاتھ میں ہیں۔ پس حاکمیت و قانون سازی اسی کے دست اختیار میں ہے۔ اسی طرح علامہ مودودیؒ بھی قائل ہیں کہ اسلام میں حاکمیت صرف اللہ کی ہے اور اللہ کے علاوہ کوئی بھی حقیقی حاکمیت کا حامل نہیں ہے: "حقیقت یہ ہے کہ حاکمیت یا sovereignty

صرف اللہ کے لئے ہے جو تمام لوگوں کا خالق اور رب ہے اسی سے تمام ہستی کا قوام ہے۔ تمام ہستی کے امور اسی کے تابع ہیں۔ لہٰذا حقیقی حاکمیت اسی کی ہے۔[4] اسلام میں اصل اوّلی و عمومی یہ ہے کہ حاکمیت صرف اللہ کی ہے اور اللہ تعالیٰ کو امر و نہی کا حق حاصل ہے: "و للہ مُلکُ السّمَاواتِ و الارضِ و اللہ علَی کُلِّ شیٍء قدیر" (189:3) ترجمہ: "زمین و آسمانوں کی حکومت صرف اللہ کے لئے ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔" اصل اوّلی یہ ہے کہ انسان کو اپنے مالک کی اطاعت کرنی چاہیے اور کسی انسان کی اس پر اطاعت لازم نہیں ہے: "ان الحکم الا اللہ امر تعبد و الا ایاہ ذالك الدین القیم" (40:12) ترجمہ: "حکم سوائے اللہ کے کسی اور کا نہیں۔ اس کا فرمان ہے کہ اس کے سوا کسی اور کی بندگی نہ کرو۔ یہی صحیح دین ہے۔" علامہ مودودیؒ کے طرز تفکر میں اسلام کا سیاسی نظریہ اس امر پر مبنی ہے کہ حکم دینے اور قانون بنانے کے اختیارات تمام انسانوں سے فرداً فرداً اور مجتمعاً سلب کر لئے جائیں، کسی شخص کو یہ حق تسلیم نہ کیا جائے کہ وہ حکم دے اور دوسرے اس کی اطاعت کریں۔[5]

۲۔ رسالت

آیت اللہ خمینیؒ کے نظریہ کے مطابق اسلامی حکومت کا دوسرا مبنا رسالت و نبوت ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کو یہ منصب اللہ تعالیٰ کی جانب سے عطا ہوتا ہے۔ ان کا کہنا ہے: "اگر اللہ کسی کو حکومت عطا کرے اور انبیائے کرام کے ذریعے اسے لازم الاطاعہ قرار دے تو پھر ہر انسان پر اس کی پیروی لازم ہو جاتی ہے۔ انسان کو حکم الٰہی کے علاوہ کسی کے حکم کو قبول نہیں کرنا چاہیے۔"[6] اسی نقطہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایک اور مقام پر لکھتے ہیں: "پیغمبر اکرم ﷺ اللہ تعالیٰ کی جانب سے احکام اجرا کرنے اور نظام اسلامی کو استوار کرنے پر مامور تھے۔ اللہ نے انہیں مسلمانوں کا رئیس و حاکم قرار دیا تھا اور ان کی اطاعت کو واجب قرار دیا ہے۔"[7] علامہ مودودیؒ بھی رسالت کو نظام سیاسی اسلام کا دوسرا مبنا قرار دیتے ہیں۔ ان کے نقطہ نظر کے مطابق انبیاء اور بالخصوص پیغمبر اکرمؐ حاکمیت خداوند متعال کے مظہر ہیں۔ انبیاء اللہ کے نمائندے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انہی کے ذریعے انسان کے فردی و اجتماعی احکام ابلاغ کرتا ہے۔ اسی لئے اسلام اپنے پیروکاروں کو انبیاء کی مکمل اطاعت کا حکم دیتا ہے۔[8]

مستندات

امام خمینیؒ و علامہ مودودیؒ دونوں نے آیات قرآن کی روشنی میں رسالت کو اسلامی حکومت کا مبنا قرار دیا ہے۔ امام خمینیؒ سورہ نساء، آیت ۵۹ کے ذیل میں کہتے ہیں: "لوگوں کے لئے جو قانون و دستور منبع و لازم الاجرا ہے وہ صرف و صرف حکم الٰہی ہے۔ نبی کریمؐ کی اطاعت و اتباع بھی حکم الٰہی کی بنیاد پر ہے کیونکہ ارشاد الٰہی ہے: "و اطیعوا الرسول؛

یعنی رسول کی پیروی کرو"۔ [9] نیز ولایت نبی کریمؐ پر اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں: "النَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ" (6:33) اس آیت کے ذیل میں کہتے ہیں: "اولویت سے مراد ولایت و امارت ہے۔ جیسا کہ کتاب مجمع البحرین میں اس آیت کے ذیل میں امام رضا (ع) سے روایت نقل کی گئی ہے کہ آپؑ فرماتے ہیں: "یہ آیت امارت (حکومت و ولایت) کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔" [10] بنابریں نبی مومنین پر ولایت و امارت رکھتے ہیں۔[11]

سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ مرحلہ استناد میں کہتے ہیں: "آپ قرآن کریم میں پڑھتے ہیں کہ اللہ کی جانب سے جو نبی بھی مبعوث ہوا اس نے یہ اعلان کیا ہے کہ "فاتّقوا اللہ و اطیعُون" (108:26، 110، 136) "تقوی الٰہی اختیار کرو اور میری اطاعت کرو۔" مودودیؒ اسے ایک قطعی اصول قرار دیتے ہیں: "وَمَا أَرْسَلنا مِن رَّسُولٍ اِلّا لِیُطَاعَ بِاذنِ اللہ" (64:4) ترجمہ: "ہم نے جو رسول بھی بھیجا ہے اس لئے بھیجا ہے کہ اللہ کے اذن (Sanction) کے تحت اس کی اطاعت کی جائے۔" "من یُطع الرَّسول فقد اطاع اللہ" (80:4) ترجمہ: "جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی۔" یہاں تک کہ جو شخص اختلافی مسائل میں رسول اکرمؐ کو اپنا مرجع قرار نہیں دیتا قرآن اسے مسلمان ہی قرار نہیں دیتا ہے۔ "فلا و ربّك لا یُؤمنون حتّی یُحکّمُوكَ فیما شَجَرَ بَینهم ثُمَّ لا یَجِدُوا فی انفسهم حرَجًا مّمّا قَضَیتَ و یُسَلِّمُوا تسلِیمًا" (65:4) ترجمہ: "پس نہیں تیرے رب کی قسم! وہ ہر گز مومن نہیں ہوں گے جب تک کہ اپنے اختلاف میں تجھے فیصلہ کرنے والا نہ مان لیں پھر جو فیصلہ تو کرے اس پر اپنے دل میں کوئی تنگی بھی محسوس نہ کریں بلکہ سربسر تسلیم کرلیں۔" اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اسلام میں مکمل طور پر قانونی حاکمیت اللہ تعالیٰ و پیغمبرؐ اسلام سے مختص ہے۔[12]

علامہ مودودیؒ آیات قرآن سے استناد کی روشنی میں نبی کریمؐ کو اللہ کی جانب سے حاکم و فرمانروا قرار دیتے ہیں اور اس بات کے معتقد ہیں کہ منصب رسالت کی طرح یہ منصب بھی آنحضرتؐ کو تفویض ہوا ہے لہٰذا کسی مومن کو اوامر الٰہی و فرمان رسول اکرمؐ کی مخالفت، اس میں چوں چرا یا اس سے بے اعتنائی کا حق نہیں ہے۔ یعنی پیغمبرؐ اسلام گویا دو منصب یعنی منصب رسالت و حکومت کے حامل تھے۔ علامہ مودودیؒ منصب رسالت پیغمبرؐ اسلام کو اسلامی حکومت کا دومین مبنیٰ قرار دینے پر تاکید کرتے ہیں اور سنت و سیرت رسول اکرم ﷺ کو حاکمیت الٰہی کے طول میں بعنوان مبنا قانون قرار دیتے ہیں۔ ان کے نقطہ نظر کے مطابق: "اسلامی حکومت کا دومین مبنا یعنی اطاعت رسولؐ اللہ

فی نفسہ و مستقل نہیں ہے بلکہ ان کی اطاعت اللہ کے نمائندے کی حیثیت سے ہے اور یگانہ راہ و عملی صورت اطاعت خداوند ہے۔"[13]

اسلامی حکومت کی تشکیل کی امام خمینیؒ کے ہاں مخصوص بنیادیں

ا۔ امامت

اسلام میں تشکیل حکومت کے مبانی میں سے ایک "امامت" بھی ہے۔ امام خمینیؒ کی نگاہ میں حضرت علیؑ و دیگر ائمہ معصومین (ع) کی ولایت و امامت خاص اہمیت کی حامل ہے۔ یہ اسے امانت الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں اور ان حضرات کی اطاعت و پیروی کو ضروریات دین میں سے شمار کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں آیت اللہ خمینیؒ کہتے ہیں: "چونکہ آیت میں "امانت" سے مراد کثیر احادیث میں ولایت امیر المومنینؑ کو بیان کیا گیا ہے لہٰذا آنجناب کی اطاعت واتباع کو ترک کرنا خیانت میں شمار ہوتا ہے"۔[14] نبی و امام کا فرق یہ ہے کہ نبی دین کا بانی و بنیان گزار، حامل وحی الٰہی اور صاحب کتاب ہوتا ہے جبکہ امام ان دو مسائل سے قطع نظر نبی کی دیگر ذمہ داریوں سے عہدہ دار ہوتا ہے۔ رحلت پیغمبر اسلام ﷺ کے بعد ائمہ معصومینؑ ہی پر احکام بیان کرنے اور اجرا کرنے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، لوگوں کو ان سے احکام سیکھنے چاہئیں اور ان کی رہبری و سرپرستی کو قبول کریں تاکہ اسلامی حکومت کی تشکیل اور احکام اسلامی کے اجراء کا زمینہ فراہم ہوسکے۔

مستندات

نہج البلاغہ میں حضرت علیؑ سے حدیث نقل ہوئی ہے کہ جس سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ نے امامت کو معاشرے کو منظّم رکھنے اور اس میں نظم و انضباط کے لئے قرار دیا ہے: "وَ الامَامَةَ نِظَاماً لِلاُمَّةِ وَ الطَّاعَةَ تَعْظِیماً لِلإِمَامَة"[15] یعنی: "اللہ نے امامت کو نظام امت کے لئے قرار دیا ہے اور مقام امامت کو اجاگر کرنے کے لئے ان کی اطاعت کو لازم قرار دیا ہے۔ حضرت علیؑ سے منقول ہے کہ حضور پاک ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "جو لوگ ایسے امام کی پیروی کریں جو میری طرف سے معین نہیں ہوا ہے تو میں انہیں سزا دوں گا اور جو لوگ میری جانب سے معین شدہ امام عادل کی پیروی کریں تو ان پر رحمت نازل کروں گا"۔[16] حضرت فاطمہ الزہرا (س) اپنے خطبہ میں فرماتی ہیں: "وَ الطَّاعَةَ نِظَاماً لِلمِلَّةِ وَ الإِمَامَةَ لَمّاً مِنَ الفُرْقَة"[17] یعنی؛ "اللہ نے امامت کو حفظ نظام کے لئے اور مسلمانوں میں اتحاد و اتفاق کے لئے قرار دیا ہے۔"

۲۔ ولایت فقیہ یا استمرار امامت

جس طرح پیغمبر اکرم ﷺ کے بعد عقلی و نقلی دلائل کی بنا پر امامت ضروری و لازمی ہے اسی طرح حکم عقل اور روایات اہل بیتؑ میں عصر غیبت میں حکومت و امارت فقیہ جامع الشرائط کے ذمہ عائد ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ دو اصول پر مبتنی ہے:

الف) امام معصومؑ کی غیبت کے زمانہ میں حاکمیت و ولایت و زعامت ختم نہیں ہوتی ہے۔

ب) ایسے افراد کی حاکمیت کا متحقق ہونا ضروری و لازم ہے جن میں دو اساسی شرائط یعنی علم و عدالت پائی جاتی ہوں۔ [18]

اس سلسلہ میں امام خمینیؒ کا کہنا ہے: ”امت کی ولایت و سرپرستی عادل فقیہ پر عائد ہوتی ہے، یہی امت کی رہبری کے لائق ہے کیونکہ حاکم اسلامی کا فقیہ و عادل ہونا ضروری ہے۔ پس اسلامی حکومت کی تشکیل عادل فقہاء پر واجب کفائی ہے۔ بنابریں اگر فقہاء میں سے کسی ایک فقیہ کو حکومت تشکیل دینے کی توفیق حاصل ہوجائے تو باقی تمام دیگر پر اس کی اطاعت و پیروی لازم ہے اور چنانچہ اگر تمام فقہاء کی ہم آہنگی واجتماع کے بغیر یہ حکومت تشکیل دینا ممکن نہ ہو تو پھر سب کے اوپر واجب ہے کہ مل کر اس امر کو انجام دیں۔“ [19] امام خمینیؒ کے نقطہ نظر کے مطابق جس طرح امت کی سیاسی رہبری، ائمہ معصومینؑ کا ایک مسلم حق ہے، فقہاء کا بھی حق ہے اور فقیہ کی ولایت و رہبری درحقیقت نبوت و امامت ہی کا تسلسل ہے جو کہ اللہ کی جانب سے تشریع شدہ ہے۔ اس لئے آیت اللہ خمینیؒ کا عقیدہ ہے کہ ولایت فقیہ، ولایت رسولؐ اللہ اور ولایت ائمہؑ کا تسلسل اور حکومت، اسلام کے احکام اولیہ میں سے ہے۔ [20] نتیجہ نکلتا ہے کہ امام خمینیؒ کے نظریہ کے مطابق فقیہ کی ولایت و سرپرستی امام معصومؑ کی امامت و ولایت کا تداوم و تسلسل ہی ہے اور ولایت فقیہ امام معصوم ع کی شائستہ جانشینی کا نام ہے، کیونکہ تمام وہ دلائل جو نبوت و امامت عامہ کے لئے قائم کئے گئے ہیں، عصر غیبت میں ولایت فقیہ کو بھی شامل کرتے ہیں۔

مستندات

امام خمینیؒ نے ولایت فقیہ کے لئے عقلی دلیل (یعنی یہ کہ یہ ایک بدیہی امر ہے) کے علاوہ روایات سے بھی استفادہ کیا ہے۔ امام خمینیؒ کی نظر کے مطابق ولایت فقیہ کو بیان کرنے والی جملہ روایات میں سے ایک روایت کہ جس کی دلالت میں شک و شبہ اور کوئی اشکال نہیں ہے، مرسلہ شیخ صدوقؒ ہے۔ [21] یہ روایت اس طرح ہے: ”قَالَ رَسُولَ اللهِ: اَللّٰهمَّ ارحَم خُلَفَائِی (ثُلاثُ مَرَّاتٍ) قِیلَ: یَا رسولَ الله ؛ وَ مَن خُلَفَاؤُکَ؟ قَالَ: الَّذِین یَأتُونَ مِن بَعدِی، یَروُون حَدِیثِی وَ سُنَّتِی فَیُعَلِّمُونِها النَّاسَ مِن بَعدِی“ [22] امیر المومنینؑ فرماتے ہیں کہ رسول

اکرم ﷺ نے فرمایا: "بار الہ! میرے جانشینوں پر رحم فرما" پیغمبر اکرم ﷺ نے تین بار اس جملہ کو تکرار کیا۔ سوال ہوا یا رسول اللہ ﷺ! آپ کے جانشین کون ہیں؟ جواب دیا: وہ افراد جو میرے بعد آئیں گے اور میری حدیث وسنت کو نقل کریں گے اور اس کے مطالب لوگوں کو تعلیم دیں گے۔"

ولایت فقیہ حدیث کی دلالت

امام خمینیؒ کی نظر میں اوّلاً اس حدیث کی دلالت میں کوئی اشکال نہیں ہے جس کی دلیل خلفاء وخلافت کی تعبیر کا بیان کرنا ہے اور خلافت نبوت کے تمام امور میں جانشینی ہی ہے۔ اور مذکورہ حدیث میں جملہ "اَللّٰھمَّ ارحَم خُلَفَائِ" اس جملہ "عَلِیٌّ خَلِیفَتِی" [23] سے کم نہیں ہے۔ دونوں جملوں میں خلافت کے ایک ہی معنی ہیں، حدیث اول و حدیث دوم میں مفہوم خلافت الگ الگ نہیں ہے۔ امام خمینیؒ اس کی اس طرح وضاحت کرتے ہیں: "یہ جملہ "اَلَّذِین یَأْتُونَ مِن بَعدِی یَروُون حَدِیثِی" خود مفہوم خلافت کو بیان نہیں کر رہا ہے بلکہ خلفاء و جانشین کا تعارف کروا رہا ہے۔ کیونکہ خلافت و جانشین کا معنی و مفہوم رسولؐ خدا کے زمانے میں مجہول و مبہم نہ تھا کہ جس کے بیان کی ضرورت ہوتی اور سائل نے بھی خلافت کے معنی دریافت نہیں کئے تھے بلکہ وہ اشخاص کی پہچان چاہتا تھا اور حضورؐ نے بھی اس وصف (یروون من بعدی) کے ذریعے تعارف کروایا ہے۔

قابل توجہ بات یہ ہے کہ کسی نے بھی اس جملہ "علی خلیفتی" یا "الائمہ خلیفتی" [24] کا مطلب "مسئلہ گوئی" نہیں سمجھا ہے بلکہ اس سے ائمہ کی خلافت و حکومت پر استدلال کیا ہے جبکہ جب جملہ "خلفائی" پر پہنچے تو توقف کر بیٹھے ہیں۔ امام خمینیؒ اس بات کو دلالت حدیث کے خلاف سمجھتے ہیں کہ خلافت کے ایک جگہ جانشین معنی لئے جائیں اور دوسری جگہ دوسرے معنی لئے جائیں کیونکہ اگر دوسرے معنی مراد لئے جائیں یعنی اگر خلافت کو ائمہ معصومینؑ میں محدود کر دیا جائے تو احکام اسلامی کا معطل ہونا لازم آ جائے گا۔ "اگر یہ گمان کیا جائے کہ خلافت رسولؐ اللہ خاص افراد میں محدود ہے اور چونکہ ائمہ معصومین میں سے ہر ایک خلیفہ ہے اور ان کے بعد علماء حاکم و خلیفہ نہیں ہو سکتے ہیں تو اسلام بغیر سرپرستی کے رہ جائے گا اور احکام اسلامی معطل ہو کر رہ جائیں گے! [25] اسی طرح امام خمینیؒ معتقد ہیں کہ اسلامی حکومت کی سرحدیں خطرہ سے دچار ہو کر دشمنان اسلام کے ہاتھوں اسیر ہو جائیں گی اور اسلامی معاشرہ اپنے اصلی راستہ سے منحرف ہو جائے گا۔ [26]

تحلیل و تجزیہ

مذکورہ مطالب سے معلوم ہوتا ہے کہ امام خمینیؒ بعض محدثین اور ایسے افراد کو اس حدیث کا مصداق قرار نہیں دیتے ہیں جو صرف نقل احادیث پر اکتفاء کرکے کوئی رائے اور فتوی نہیں دیتے ہیں بلکہ وہ ایسے افراد کو مصداق مانتے ہیں جو علوم اسلام کی تبلیغ و ترویج و توسیع کرتے ہیں، احکام اسلام کو بیان کرتے ہیں اور لوگوں کی تربیت کرتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نظریہ کے مطابق علماء و فقہاء رسول اکرم وائمہ معصومین کے وظائف کے عہدیدار ہوتے ہیں اور چونکہ رسول اکرم ﷺ اور ائمہ اہل بیتؑ کا وظیفہ صرف احادیث بیان کرنا نہیں تھا بلکہ وہ لوگوں کی تربیت کرتے تھے، درس وتدریس کا سلسلہ قائم کرتے تھے اور ہزاروں لوگوں کو معاشرے کو چلانے کے لئے تیار کرتے تھے لہٰذا علماء کی بھی ذمہ داری ہے کہ وہ رسول اکرمؐ وائمہ معصومینؑ کے وظائف پر عمل کریں۔ امام خمینیؒ کے نظریہ کے مطابق ولایت فقیہ پر اس حدیث کی دلالت میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ ان کے مطابق خلافت درحقیقت تمام امور نبوت میں جانشینی ہے کیونکہ یہ اس جملے "اللھم الرحم خلفائی" کو اس جملے "علی خلیفتی" سے کم نہیں سمجھتے ہیں بلکہ دونوں جملوں کا ایک ہی معنی و مفہوم سمجھتے ہیں۔[27]

روایت میں موجود جملہ "الذین یأتون من بعدی یروون حدیثی" کے ذریعے امام خمینیؒ کا استدلال قوی ہے کیونکہ روایت میں مراد خلافت کے معنی بیان کرنا نہیں ہے بلکہ خلفاء کا تعارف مقصود ہے۔ اس لئے انہوں نے صدر اسلام کی طرف اشارہ کیا ہے صدر اسلام میں خلافت کے معنی مجهول و مبہم نہ تھے کہ جسے بیان کرنے کی ضرورت تھی اور سائل نے بھی خلافت کے معنی دریافت نہیں کئے تھے بلکہ اس نے خلفاء کے بارے میں سوال کیا تھا کہ وہ کون لوگ ہیں؟ اور آنحضرت نے اس وصف کے ذریعے ان کا تعارف کروایا تھا۔ لہٰذا تعجب کی بات ہے کہ "علی خلیفتی" یا "الائمة خلفائی"[28] کا مطلب کسی نے بھی مسئلہ گوئی نہیں قرار دیا ہے بلکہ ائمہ معصومین کی خلافت وحکومت پر استدلال کیا ہے لیکن جملہ "خلفائی" پر توقف کر بیٹھے ہیں۔ امام خمینیؒ اس استدلال و وضاحت کے ذریعے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ عصر غیبت میں علمائے اسلام کی ولایت وحکومت واضح امر ہے۔ پس امام خمینیؒ اس سلسلے میں وارد ہونے والے ابہام کو دور کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: "روایت میں "خلفاء" سے مراد صرف ائمہ معصومینؑ نہیں ہیں کیونکہ اگر پیغمبر اسلام کا مقصد خلفاء سے صرف ائمہ معصومین تھا تو آپؐ اس طرح فرماتے: "علی اور ان کے معصوم فرزندان، نہ یہ کہ انہیں ایسی صفت سے متصف فرمائیں کہ جس میں تمام علماء شامل ہوجائیں۔"

اسلامی حکومت کی تشکیل کی سید ابوالاعلی مودودیؒ کے ہاں مخصوص بنیادیں

خلافت

علامہ مودودیؒ یہ نتیجہ حاصل کرنے کے بعد کہ اسلام میں حاکمیت صرف اللہ سے مخصوص ہے، ایک سوال پیش کرتے ہیں کہ جو دنیامیں قوانین شریعت کے نفاذ کے لئے قیام کرتے ہیں انہیں کیا کہا جائے اور ان کی حیثیت کیا ہو گی؟ ان کے نظریئے کے مطابق اس سوال کا جواب بالکل واضح و روشن ہے کہ انہیں نائب اور خلیفہ خدا کہا جائے گا۔ علامہ مودودیؒ کے مطابق: "انسانوں میں جو ایجنسی بھی سیاسی طاقت سے اللہ تعالیٰ کی قانونی حاکمیت کو نافذ کرنے کے لئے قائم ہو گی اس کو کسی بھی طرح قانون و سیاست کی اصطلاح میں صاحب حاکمیت (Sovereign) نہیں کہا جاسکتا۔ ظاہر ہے کہ جو طاقت قانونی حاکمیت نہ رکھتی ہو اور جس کے اختیارات کو پہلے ہی ایک بالاتر قانون نے محدود اور پابند کر دیا ہو جسے بدلنے کا اسے اختیار نہ ہو، وہ حاکمیت کی حامل نہیں ہو سکتی۔ اب اس کی صحیح پوزیشن کس لفظ سے ادا کی جائے۔ اس سوال کو قرآن ہی نے حل کر دیا ہے۔ وہ اسے لفظ "خلافت" سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی وہ بجائے خود حاکم اعلیٰ نہیں ہے بلکہ حاکم اعلیٰ کا نائب ہے۔[29]

خلافت جمہور

سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کہتے ہیں: "خلیفہ وہ ہے جو تفویض شدہ اختیارات کو ملک کے اندر نافذ کرنے کے لئے بعنوان نائب عہدہ برآء ہوتا ہے۔ خلیفہ مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ مالک حقیقی کا نائب ہوتا ہے۔ اس کے اختیارات ذاتی نہیں ہوتے بلکہ مالک کی طرف سے عطا کردہ ہوتے ہیں۔ اسے اپنی مرضی کے مطابق عمل کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ اپنے مالک کی چاہت کو عملی جامہ پہنانے کا پابند ہوتا ہے"۔[30] علامہ مودودیؒ کے مطابق قرآن کریم نے اس سلسلے میں صراحت کے ساتھ فرمایا ہے: "یہ خلافت و نیابت کسی خاص فرد، گروہ یا طبقہ سے متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق تمام ان افراد سے ہے جو اللہ کی حاکمیت کو قبول کرتے ہیں۔ علامہ جمہوری خلافت کا نظریہ پیش کرتے ہیں اور اپنے نظریہ پر تاکید کرنے کے لئے قرآن کریم کی آیت سے استناد بھی کرتے ہیں۔

علامہ مودودیؒ کی دلیل

علامہ مودودیؒ اپنے "جمہوری خلافت" کے نظریے کے اثبات میں اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ جس میں صالح مومنین کو خلافت کا وعدہ دیا گیا ہے:[31] "وَعَدَ اللہ الّذین آمَنُوا مِنکُم وَعَمِلُوا الصَّالِحات لَیَستَخلِفَنَّھم فِی الأرض، کَمَا استَخلَفَ الّذینَ من قبلھم" (55:24) ترجمہ: "جو تم میں سے ایمان لائیں اور نیک عمل کریں

اللہ نے ان سے وعدہ کیا ہے کہ ان کو زمین میں خلیفہ بنائے گا۔ اسی طرح جس طرح ان سے پہلے اس نے دوسروں کو خلیفہ بنایا تھا۔"

دلیل کی وضاحت

علامہ مودودیؒ کی نظر میں لَیَستَخلِفَنَّهم فِی الأرض کی آیت دو اہم مطالب کی طرف اشارہ کر رہی ہے:

ا۔ حاکمیت انسان کے بجائے خلافت انسان۔ اس نکتہ کی وضاحت یہ ہے کہ اسلام حاکمیت (sovereignty) کے بجائے خلافت (vicegerency) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے کیونکہ اسلام میں حاکمیت صرف اللہ کی ہے۔ لہٰذا جو کوئی اسلامی دستور کے تحت زمین پر حکمران ہو اسے لا محالہ حاکم اعلیٰ کا خلیفہ (vicegerent) ہونا چاہیے۔ جو محض تفویض کردہ اختیارات (Delegated Powers) استعمال کرنے کا مجاز ہوگا۔

۲۔ فرد، گروہ یا کسی خاص طبقہ کی خلافت کے بجائے جمہور کی خلافت۔ یعنی اس آیت میں خلیفہ بنانے کا وعدہ تمام مومنین سے کیا گیا ہے۔ یہ نہیں کہا کہ میں ان میں سے کسی کو خلیفہ بناؤں گا۔ اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ سب مومنین خلافت کے حامل ہیں۔[32] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ مودودی مسئلہ خلافت کو ایک خاص نقطہ نظر سے دیکھ رہے ہیں۔ یہ حاکم اسلامی کے لئے لفظ "حاکم" استعمال کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں کیونکہ یہ ان کا خیال ہے کہ اس لفظ کا استعمال حاکمیت الٰہی سے منافات رکھتا ہے کیونکہ ان کا عقیدہ ہے کہ خلیفہ کا اختیار ذاتی نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ جو کچھ انجام دیتا ہے دستورات خداوندی کو انجام دیتا ہے: "اگر ایک ریاست پہلے ہی قدم پر یہ مان لے کہ خدا اور رسولؐ کا حکم اس کے لئے بالاتر حکم کی حیثیت رکھتا ہے جس کے خلاف نہ اس کی منتظمہ کام کر سکتی ہے، نہ اس کی مقنّنہ کوئی قانون بنا سکتی ہے، اور نہ اس کی عدلیہ کوئی فیصلہ کر سکتی ہے تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ وہ خدا و رسولؐ کے مقابلے میں حاکمیت کے دعوے سے دستبردار ہو گئی ہے اور اس نے حکمرانی میں دراصل خدا اور رسولؐ کے "خلیفہ" کی حیثیت اختیار کرلی ہے اس صورت میں اس کے لئے صحیح اصطلاح "حاکمیت" نہیں بلکہ "خلافت" ہی ہو سکتی ہے۔"[33] پس:

ا۔ علامہ مودودیؒ خلافت و حکومت میں تفاوت کے قائل ہیں۔ وہ مجری قوانین شریعت کو خلیفہ کہتے ہیں اور اگر کوئی خود اپنے قوانین کو اجرا کرے تو اسے حاکم کہتے ہیں۔

۲۔ کسی حاکمیت کو مشروعیت دینی حاصل نہیں ہے صرف خلافت کو دینی و شرعی اعتبار حاصل ہوتا ہے کیونکہ اگر ہم حاکمیت توحید کے قائل ہوں تو اس جہان ہستی میں صرف اللہ کی حاکمیت ہے اور کوئی دوسرا حاکمیت کی اہلیت نہیں رکھتا ہے بلکہ اس کے لئے صحیح اصطلاح خلافت ہے اور اس کی دلیل مذکورہ آیت استخلاف (55:24) ہے۔

۳۔ خلافت، عام ہے اور یہ تمام ان لوگوں سے تعلق رکھتی ہے جو حاکمیت الٰہی کو قبول کرتے ہیں اس لئے یہ تمام مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہے۔ علامہ مودودیؒ اپنے دعوے کے اثبات میں اس طرح استدلال کرتے ہیں: "ایک اسلامی ریاست میں اس کے تمام باشندوں کا بحیثیت مجموعی حامل خلافت ہونا وہ اہم اصولی حقیقت ہے جس پر اسلام میں جمہوریت کی بنا رکھی گئی ہے۔ جس طرح غیر اسلامی جمہوریت کی بنیاد اجتماعی حاکمیت (Popular Sovergeinty) کے اصول پر قائم ہوتی ہے، ٹھیک اسی طرح اسلامی جمہوریت کی بنیاد اجتماعی خلافت (Popular Vicegernty) کے اصول پر قائم ہوتی ہے۔ اس نظام حاکمیت کے بجائے خلافت کی اصطلاح اس لئے اختیار کی گئی ہے کہ یہاں اقتدار خدا کا عطیہ ہے اور اس عطیے کو خدا کے مقرر کئے ہوئے حدود کے اندر ہی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ لیکن خلافت کا یہ محدود اقتدار کسی ایک شخص، یا طبقے کو نہیں بلکہ ریاست کے تمام لوگوں کو من حیث الجماعت سونپا گیا ہے۔ جس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ حکومت مسلمانوں کی مرضی سے بنے۔ ان کے مشورے سے کام کرے اور اسی وقت تک حکمران رہے جب تک مسلمان اس سے راضی رہیں اس بنا پر حضرت ابو بکرؓ نے خلیفۃ اللہ کہلانے سے انکار کیا تھا کیونکہ خلافت دراصل امت مسلمہ کو سونپی گئی تھی نہ کہ براہ راست ان کو۔ ان کی خلافت کی اصل حیثیت یہ تھی کہ مسلمانوں نے اپنی مرضی سے اپنے اختیارات خلافت ان کے سپرد کر دیے تھے۔[34]

تحلیل و تجزیہ

اوّل: خلیفہ کے معنی عام و معنی خاص میں خلط

علامہ مودودیؒ نے سورہ نور کی آیت ۵۵ سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہاں خلافت عمومی مراد ہے کسی ایک فرد، گروہ یا خاص طبقے کی خلافت نہیں ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ موصوف نے خلاف کے معنی عام و معنی خاص میں غلط کیا ہے۔ جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ خلافت دو معنی میں استعمال ہوا ہے ایک عام جانشینی کے معنی میں کہ وہ زمین پر اللہ کی نعمتوں سے استفادہ کرے اور دوسرے خاص جانشینی کے معنی میں کہ جس کے تحت وہ منصب الٰہی کا حامل ہوتا ہے یعنی وہ دوسرے لوگوں کے امور میں ولایت و حق تصرف رکھتا ہے تاکہ اس کی رہبری و سرپرستی کی وجہ سے احکام و قوانین الٰہی تغییر و تحریف سے محفوظ رہیں۔ قرآن کریم کی روشنی میں خلافت کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ خلافت عمومی کہ جس کے تحت اللہ نے انسان کو روئے زمین پر اپنا خلیفہ و جانشین قرار دیا ہے۔

۲۔ خلیفہ کہ جسے حاکم بنایا ہے اور یہ اللہ کی جانب سے منصوب شدہ ہوتا ہے اور اللہ نے اس کے حاکم ہونے کا اعلان کیا ہے جیسے حضرت داوٴدعلیہ السلام خلیفہ بھی ہیں اور حاکم بھی : "يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ" (26:38) ترجمہ : "اے داوٴد ہم نے تمہیں زمین میں اپنا خلیفہ قرار دیا ہے پس لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو۔" آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اوّلاً حضرت داوٴدؑ کی خلافت بمعنی خاص نص الٰہی کے تحت تھی کیونکہ انسان ہونے کے عنوان سے تو وہ عنوان خلیفہ عام کے حامل تو پہلے ہی تھے۔ لیکن خلافت خاص کے لئے نص الٰہی کا ہونا ضروری ہے۔ ثانیاً آگے ارشاد ہوتا ہے: "فاحکم بین الناس" جو نص الٰہی کے تحت خلیفہ بنتا ہے وہ حاکم بھی ہوتا ہے اور اس کی حکومت فرامین الٰہی کے مطابق ہونی چاہیے۔ اللہ نے یہاں خود حکم دیا ہے کہ "حکم کرو۔۔۔" "يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ" اس جملے سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین میں حکومت، حکومت الٰہی سے حاصل شدہ ہونی چاہیے اور جو حکومت بھی حکومت الٰہی سے حاصل شدہ نہ ہو تو وہ ظالمانہ و غاصبانہ حکومت کہلائے گی۔ اور "فاحکم بین الناس" کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں میں حق کے ساتھ فیصلہ کرو پس خلافت الٰہی کا نتیجہ حکومت حق کا ہونا ہے۔[35]

دوّم: جمہوری خلافت کی بنیاد

علامہ مودودیؒ نے اپنے "جمہوری خلافت" کے نظریے کو ثابت کرنے کے لئے سورہ نور کی آیت ۵۵ سے استفادہ کیا ہے جبکہ قرآن کریم میں ایسی بہت سی آیات موجود ہیں جن کو اللہ نے منصب الٰہی کے تعیین میں نظر جمہور کو رد کیا ہے۔ یہاں چند ایسی آیات پیش کرنا مناسب ہے جن میں خاص افراد کے لئے جعل الٰہی پر یقینی دلیل موجود ہے:

الف) سورہ ص، ۲۶ کی مذکورہ بالا آیت خاص فرد کے لئے جعل الٰہی پر روشن دلیل ہے۔

ب) امامت کو بیان کرنے والی آیات جیسے "قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً" (124:2)۔ یہ آیت حضرت ابراہیمؑ کی امامت پر جعل الٰہی ہونے کی بہترین دلیل ہے۔ نیز آیت "وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا" (73:21)، آیت "وَ جَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا لَمَّا صَبَرُوا وَ كانُوا بِآياتِنا يُوقِنُونَ" یہاں لفظ "جعلنا" سے معلوم ہوتا ہے ایسے انبیاء ہیں جو اللہ کی جانب سے اس مقام پر منصوب ہوئے ہیں۔

ج) حکومت وملک عظیم کی طرف اشارہ کرنے والی آیات خود جعل الٰہی کی دلیل ہیں۔ مانند: "أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكًا عَظِيمًا"؛ (54:4) یا وہ ان لوگوں

سے حسد کرتے ہیں جنہیں خداوند عالم نے اپنے فضل و کرم سے بہت کچھ عطا کیا ہے تو پھر ہم نے آل ابراہیمؑ کو کتاب و حکمت اور ملک عظیم سب کچھ عطا کیا ہے۔[36] نیز فرماتا ہے: "وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ" (35:38) سلیمانؑ کے کہا کہ پروردگار مجھے ایک ایسا ملک عظیم عطا فرما جو میرے بعد کسی کے لئے سزاوار نہ ہو کہ تو بہترین عطا کرنے والا ہے۔ حضرت سلیمانؑ کا دعا کرنا خود جعل الٰہی کی دلیل ہے۔

د) "وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ" (247:2) ان کے پیغمبر نے کہا کہ اللہ نے تمہارے لئے طالوت کو حاکم مقرر کیا ہے۔ ان لوگوں نے کہا کہ یہ کس طرح حکومت کریں گے ان کے پاس تو مال کی فراوانی نہیں ہے ان سے زیادہ تو ہم ہی حقدار حکومت ہیں۔ نبی نے جواب دیا کہ انہیں اللہ نے تمہارے لئے منتخب کیا ہے اور علم و جسم میں وسعت عطا فرمائی ہے اور اللہ جسے چاہتا ہے اپنا ملک دے دیتا ہے کہ وہ صاحبِ وسعت بھی ہے اور صاحبِ علم بھی۔

اس آیت سے چند نکات سمجھے جاسکتے ہیں۔

۱۔ طالوت کی فرمانداہی اللہ کی جانب سے معین شدہ ہے: "إِنَّ اللهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ"

۲۔ "ملکاً" کی تعبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ طالوت حاکم بھی تھے اور سپہ سالار بھی۔

۳۔ "قالوا" اور "قال" کی تعبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض لوگوں نے طالوت کی فرماندہی کی مخالفت کی تھی۔[37] یہی وہ مقام تھا کہ جہاں لوگوں نے ان کی مخالفت شروع کر دی تھی۔ بعض لوگوں نے کہا کہ "وہ ہم پر کس طرح حاکم بن سکتے ہیں جبکہ ہم بہتر شائستگی رکھتے ہیں اور ان کے پاس تو مال و دولت بھی نہیں ہے "لوگوں نے اس طرح سے کہا: "قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ"

لوگوں کی اس بات میں اور پیغمبرؐ کے جواب میں چند نکات پائے جاتے ہیں:

۱۔ لوگوں کی یہ مخالفت درحقیقت جعل الٰہی کی مخالفت تھی کیونکہ اللہ نے طالوت کو فرماندہ کی حیثیت سے منصوب کیا تھا۔

۲۔ لوگ یہ خیال کرتے تھے کہ زمامدار کو عالی نسب و صاحب کثیر مال ہونا چاہیے۔

۳۔ طالوت بنی اسرائیل کے ایک گمنام قبیلہ سے تھا، مالی اعتبار سے مضبوط نہ تھے اور ایک سادہ زراعت کرنے والے تھے۔

۴۔ لہٰذا طالوت ان کی نگاہ میں زمامداری و فرماندہی کے لائق نہ تھے۔
۵۔ ان کے مقابلے میں پیغمبر کا یہ جواب تھا: اوّلاً: طالوت کا انتخاب من جانب اللہ ہے: "إِنَّ اللهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ" ثانیاً: فرماندہ کو علم اور جسمی توانائی سے مالا مال ہونا چاہیے: "وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ" تمہیں دیکھنا چاہیے کہ خداوند عالم نے انہیں تمہارے اوپر علم و فہم و فراست اور قدرت و توانائی کی وجہ سے منتخب کیا ہے۔[38]
بنابریں اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں بھی انتخاب الٰہی کے مقابلہ میں جمہور کی رائے کو ردّ کیا ہے۔
ہ) نیز آیہ ارجاع در حال نزاع، یعنی وہ آیت جو نزاع کی صورت میں راہ حل بیان کر رہی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے: "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ" (59:4)۔ جب تمہارے درمیان کسی چیز میں نزاع ہو جائے تو اسے فیصلہ کے لئے اللہ و رسولؐ کی طرف پلٹا دو اگر تم اللہ اور روز قیامت پر ایمان رکھتے ہو۔ دنیا سے رخصت ہونے والا ہر باشعور و عاقل اپنے پسماندگان کے لئے کسی نہ کسی کو بعنوان سرپرست معین کرتا ہے تاکہ اس کے بعد ان کے درمیان اختلاف و نزاع پیدا نہ ہونے پائے۔ نبی کریمؐ تمام انسانوں کی ہدایت کے لئے مبعوث ہوئے تھے تو پھر کس طرح ممکن ہے کہ کسی کو سرپرست معین کئے بغیر اس دنیا سے چلے جائیں؟! پس مسئلہ خلافت بھی ایک نزاعی مسئلہ ہے۔ اگر نبی مکرمؐ خود اس مشکل کو حل کرکے جائیں گے تو پھر نزاع پیش نہ آئے گا وگرنہ لوگوں کے درمیان نزاع پیدا ہو جائے گا۔ پس نبی کریم کا اس دنیا سے بغیر کسی کو معین کئے جمہور پر اس مسئلے کو چھوڑ کر چلے جانا مناسب محسوس نہیں ہوتا ہے۔

سوّم: خاص افراد کے لئے منصب خلافت

علامہ مودودیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ خلافت الٰہیہ خاص افراد کے لئے نہیں ہے بلکہ تمام امت کے افراد سے متعلق ہے جبکہ متعدد آیات و روایات اس منصب کے خاص افراد کے لئے اعلان کر رہی ہیں: مثلاً "يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ" (26:38) یعنی: "اے داوٗد ہم نے تمہیں زمین پر اپنا خلیفہ قرار دیا ہے پس لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ پیروی کرو۔" نبی کریم ﷺ سے منقول ہے: "لایزال الدین قائماً حتی تقوم الساعة و یکون علیهم اثنا عشر خلیفة کلهم من قریش"[39] دین اسلام قیامت تک باقی رہے گا اور بارہ خلفاء جو تمام قریش سے ہوں گے ان پر خلیفہ ہوں گے۔ ایسی دسیوں روایات شیعہ و اہل سنت منابع میں موجود ہیں۔ مزید اطلاع کے لئے ان منابع کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے: مسند احمد، ج5، ص106؛ کنز العمال، ج12، ص32؛ مستدرک حاکم نیشابوری، ج3، ص618؛ معجم کبیر طبرانی، ج2، ص195؛ فتح الباری، ج13،

ص211؛ عیون اخبار الرضا، ج2، ص54؛ خصال صدوق، ج2، ص235؛ الطرائف، سید بن طاووس، ص170 وغیرہ شیعہ و اہل سنت منابع و مآخذ۔ابو سعید خدریؓ سے منقول ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم ﷺ سے سنا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "الخلفاء بعدی اثناعشر تسعة من صلب الحسین"[40] میرے بعد میرے بارہ خلیفہ ہوں گے جن میں سے نو صلب حسینؑ سے ہوں گے۔

تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ لفظ "خلیفہ" حضرت علیؑ کے لئے رسالت کے ابلاغ کے ساتھ ہی استعمال ہوا ہے، مشہور حدیث یوم الدار جس کا بین ثبوت ہے۔ نبی کریم ﷺ نے حضرت علی علیہ السلام کی طرف اشارہ کرکے فرمایا تھا: "ان هذا اخی و وصیی و خلیفتی فیکم فاسمعوا و اطیعوا" یعنی: "تمہارے درمیان یہ میرا بھائی، وصی اور جانشین ہے۔ پس اس کی بات سنو اور اس کی اطاعت کرو۔" بزرگان قریش یہاں سے تمسخر کرتے ہوئے کھڑے ہوئے اور ابو طالب سے کہا: "تمہارا بھتیجا کہہ رہا ہے کہ تم اپنے بیٹے کی پیروی کرو۔"[41] اس حدیث کے چند نکات پر توجہ کرنا ضروری ہے:

۱۔ اس حدیث میں واضح طور پر "خلیفتی فیکم" استعمال کیا ہے جو آپ کی جانشینی کی واضح دلیل ہے۔ جو تاریخی اعتبار سے رسالت کے ساتھ ہی پیش کی گئی ہے۔

۲۔ "فاسمعوا اور اطیعوا" سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خلیفہ خود آنحضرتؐ کی طرح واجب الاطاعۃ ہے۔

۳۔ قریش کا ابو طالبؑ کو مخاطب کرکے کہنا کہ تمہارا بھتیجا تمہیں تمہارے بیٹے کی اطاعت کا حکم دے رہا ہے، یہ خود ان کے واجب الاطاعۃ ہونے کا بین ثبوت ہے۔

نتائج

☆ اسلامی حکومت کے سلسلہ میں امام خمینیؒ وعلامہ مودودیؒ کے طرز تفکر میں مشترک اور کچھ مختص مبانی دیکھنے میں آتے ہیں۔

☆ دونوں بزرگواروں کے سیاسی تفکر کا اساسی محور، ربوبیت، حاکمیت اور مالکیت میں توحید ہے۔

نیز دونوں کے نظریے کے مطابق اسلام کے نظام سیاسی میں قانون سازی کا حق بھی اللہ تعالیٰ ہی کو حاصل ہے اور یہ امر اس کی ربوبیت تشریعی سے متعلق ہے۔

☆ اللہ تعالیٰ ہی نے انسانوں کے لئے رسالت کو قرار دیا ہے اور اسی نے رسول و نبی کی اطاعت کو واجب قرار دیا ہے۔

☆ امام خمینیؒ، پیغمبر اسلام ﷺ کے بعد امامت اہل بیتؑ کو حکومت و ولایت امت کا مبنا قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے مطابق جس طرح اللہ نے پیغمبر اسلام ﷺ کو امت کا ولی و حاکم قرار دیا ہے اسی طرح پیغمبرؐ اسلام کے بعد بھی امت کی

سرپرستی کے لئے ایک ولی و حاکم اسلامی کو معین کرنا بھی اللہ کے امور میں سے ہے۔ لہٰذا امام خمینیؒ کے نظریے کے مطابق حضور ائمہ کے زمانے میں خود ائمہ امت اسلامی کے ولی و حاکم اسلامی ہیں اور ان کی غیبت کے زمانے میں یہ منصب عالم و عادل فقیہ سے متعلق ہوتا ہے۔ جبکہ علامہ مودودیؒ کا کہنا ہے کہ پیغمبرؐ اسلام نے اپنے بعد کسی کو معین نہیں کیا ہے اور انہوں نے یہ امر امت کے سپرد کیا ہے۔ اس لئے وہ جمہوری خلافت کا نظریہ پیش کرتے ہیں۔

*****

حوالہ جات

1۔ خمینی، روح اللہ، *صحیفہ امام* (قم، موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1386 ش)، 387۔

2۔ خمینیؒ، روح اللہ، *کشف الاسرار* (قم، موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ندارد) ، 181۔182۔

3۔ بسم اللہ، حسنی، *ضرورت اسلامی حکومت در عصر غیبت*، (قم، مرکز بین المللی ترجمہ و نشر المصطفیٰ، 1392)، 35۔

4۔ سید ابو الاعلیٰ، مودودیؒ، *جماعت اسلامی کی دعوت* (لاہور، اسلامک پبلیکیشنز لیمیٹیڈ، 2009ء) ، 24؛ مودودیؒ، *اسامی ریاست* (لاہور، اسلامک پبلیکیشنز لیمیٹیڈ، 2008ء)، 117۔

5۔ مودودیؒ، *اسلامی ریاست*، 117۔

6۔ خمینی، *کشف الاسرار*، 181۔182۔

7۔ خمینیؒ، روح اللہ، *ولایت فقیہ* (قم، موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ، 1385 ش)، 44و74۔

8۔ مودودیؒ، *اسلامی ریاست*، 339۔

9۔ خمینیؒ، *ولایت فقیہ*، 44۔

10۔ فخر الدین، طریحی، *مجمع البحرین* (قم، مکتبۃ النشر الثقافۃ الاسلامیۃ، 1367)، 257۔

11۔ خمینیؒ، *ولایت فقیہ*، 111؛ خمینیؒ، *شئون و اختیارات ولی فقیہ، ترجمہ کتاب البیع* (قم، وزارت فرہنگ و ارشاد اسلامی، 1365)، 59۔

12۔ مودودیؒ، *اسلامی ریاست*، 339۔

13۔ ایضاً، 200۔

14۔ خمینیؒ، روح اللہ، *شرح چہل حدیث (اربعین حدیث)*، (تہران، مؤسسۂ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رہ) ، 1376)، 479۔

15۔ سید محمد بن حسین، شریف الرضی، *نہج البلاغہ* (للصبحی صالح)، ہجرت (قم، انتشارات ہجرت، 1414ھ)، کلمات قصار، 252۔

16۔ محمد باقربن محمد تقی، مجلسیؒ، ، *بحار الأنوار الجامعة لدرر إخبار الأئمة الأطهار* ، ج36،(بیروت، دار إحياء التراث العربی، 1403ق)، 337۔

17۔ محمد بن علی ابن بابویہ، شیخ صدوق، *علل الشرایع*، ج1(قم، کتاب فروشی داوری، 1385ش/1966م) ، 248؛ صدوق، *من لا یحضرہ الفقیہ*، تحقیق غفاری، ج3، (قم، جامعہ مدرسین، ندارد) ،372، حدیث 1754؛ مجلسی، *بحار الانوار*، ج6، 107۔

18۔ جمشیدی، محمد حسین،، اندیشہ سیاسی امام خمینی(رہ)، معاونت پژوہشی پژوہشکدہ امام خمینی(رہ) و انقلاب اسلامی وابستہ بہ (قم، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(رہ)،1384) ، 521۔

19۔ خمینیؒ، روح اللہ، *کتاب البیع*، ج2(تہران، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینیؒ،1388ھ) ،624۔

20۔ خمینیؒ، *صحیفہ نور*، ج10 (تہران، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی،1394)،308۔

21۔ خمینیؒ، *ولایت فقیہ*، 59۔

22۔ الشیخ محمد بن الحسن، الحر العاملی، *وسائل الشیعة*، باب 8 (قم، مؤسسۃ آل البیت علیہم السلام،1409ھ)، حدیث 50۔

23۔ مجلسیؒ، *بحار الانوار*، ج38، ص98، حدیث 16،18۔

24۔ صدوق، *من لا یحضرہ الفقیہ*، ج4، حدیث 132، حدیث 457؛ صدوق، *کمال الدین*، تحقیق و تعلیقہ غفاری(قم، جامعہ مدرسین، 1405)، 253، حدیث 3۔

25۔ خمینیؒ، روح اللہ، *ولایت فقیہ*، 67۔

26۔ ایضاً۔

27۔ مجلسی، *بحار الانوار*، ج38، 98، حدیث 16،18۔

28۔ صدوق، *من لا یحضرہ الفقیہ*، ج4، ص132، حدیث 457؛ صدوق، *کمال الدین*، 253، حدیث 3۔

29۔ مودودیؒ، *اسلامی ریاست*، 341۔

30۔ مودودیؒ، *تفہیم القرآن*، ج1 (لاہور، ادارہ ترجمان القرآن،2002ء) ، 59۔

31۔ مودودیؒ، *خلافت و ملوکیت* (لاہور، ادارہ ترجمان القرآن، 2015ء)، 37۔

32۔ مودودیؒ، *اسلامی ریاست*، 150۔

33۔ ایضاً، 394۔

34۔ ایضاً، 339۔

35۔ ناصر مکارم، شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج19 (تہران، دار الکتب الاسلامیہ، 1377ش) ،262۔

36۔ مکارم شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج3، 420۔

37۔ایضاً، ج2، 238۔

38۔ایضاً۔

39۔ مسلم بن حجاج نیشاپوری، *صحیح مسلم*، کتاب امارہ، باب1، ج6 (بیروت، دار احیاء التراث العربی، سن ندارد)، 4؛ متقی ہندی، علاء الدین، *کنز العمال*، ج14 (بیروت، مؤسسہ الرسالۃ، سن ندارد)، 22۔

40۔بحرانی، سید ہاشم، *الانصاف فی النص علی الائمۃ (ع)*، ترجمہ رسول محلاتی (تہران، دفتر نشر فرہنگ اسلامی، 1378)، 162۔

41۔طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، ج2، (بیروت، دارالکتب العلمیہ، 1408)، 319؛ ابن اثیر جزری، ابوالحسن عزالدین، محمد بن محمد بن عبدالکریم، *الکامل فی التاریخ*، ج2 (بیروت، دارالکتب العلمیہ، 1415)، 42۔

Bibliography

Abu Ja’far Muhammad b. Jarīr. *Tarīkh-e Tabari*, vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilamiyyah, 1408AH.

Al-Bahrani, Sayyid Hashim. *Al-Insaf Fi al-Nus ala al-Ai’mah*. Translated by Rasool Mahallati. Tehran: Daftr Nashr-e Farhangh-e Islami, 1378AD.

Al-Hur al-Amili, Muhammad b. al-Husyn. *Wasai’l al-Shiah*. Qum: Mua’ssassa Aāl al-Bayt, 1409AH.

Hasani, Bismillah. *Zarūrat-e Hakumat-e Islami dr Asr-e Gaybat*. Qum: Mrkaz Bayn al-Milali Tarjamah wa Nashr al-Mustafa, 1392AD.

Ibn Athir Jazri, Abul Hasan Izz al-Din, Muhammad b.Muhammad b. Abd al-Karim. *Al-Kamil fi al-Tarīkh*, vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilamiyyah, 1415AH.

Jamshaydi, Mohammad Husyn. *Andīsha-e Siyasi-ye Imam Khomeini*. Qum: Mua’ssasa-ye Tanzīm wa Nashr Athār-e Imam Khomeini, 1384AD.

Khomeini, Ruhollah. *Sahifeh-ye Noor*, vol. 10. Tehran: Mua’ssasa-ye Tanzīm wa Nashr Athār-e Imam Khomeini, 1394AD.

_____.*Kitab al-Baye*, vol. 2. Tehran: Mua’ssasa-ye Tanzīm wa Nashr Athār-e Imam Khomeini, 1388AD.

_____.*Sahifeh-ye Imam*. Qum: Mua’ssasa-ye Tanzīm wa Nashr Athār-e Imam Khomeini, 1386AD.

_____.*Wilayat-e Faqih*. Qum: Mua’ssasa-ye Tanzīm wa Nashr Athār-e Imam Khomeini, 1385AD.

_____.*Sharh-e Chahel Hadith* (Arbaī’n Hadith). Tehran: Mua’ssasa-ye Tanzīm wa Nashr Athār-e Imam Khomeini, 1376AD.

_____.*Shuo'un wa Ikhtiarāt-e Wali-e-Faqih*. Qum: Wazarat Farhangh wa Irshad-e Islami, 1365AD.

_____.*Kashf al-Asrār*. Qum: Mua'ssasa-ye Tanzīm wa Nashr Athār-e Imam Khomeini, nd.

Majlisi, Mohammad Baqir b. Mohammad Taqi. *Bihar Al-Anwār Al-Jamiah Li Dhurar al-Akhbar li Ai'mamah al-Athār*, vol. 36. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Turāth Al-Arabi, 1403AH.

Maududi, Syed Abu A'la. *Khilafat aur Maluqiyyat*: Lahore: Idarah Tarjuman al-Quran, 2015.

_____. A'la. *Jamāt-e Islami Ki Dawat*. Lahore: Islamic Publications Limited, 2009.

_____. A'la. *Islami Riyasat*. Lahore: Islamic Publications Limited, 2008.

_____. A'la. *Tafhīm al-Quran*, vol. 1. Lahore: Idarah Tarjuman al-Quran, 2002.

Muslim b. Hajjaj Nishapuri. *Sahih Muslim*, vol. 6. Beirut, Dar Al-Ahya Al-Turāth al-Arabi, nd.

Muttaqi Hindi, Ala' al-Din. *Kanz al-Ummāl*, vol. 14. Beirut: Moa'ssasa al-Risalah, nd.

Sharif al-Radhi, Sayyid Muhammad b. Husyn. *Nahj al-Balaghah*. Qum: Intisharāt-e Hijrat, 1414AH.

Shaykh Sadūq, Muhammad b. Ali b. Babawayh. *Kamal al-Din*. Annotated by Ghaffari. Qum: Jamia'h Mudarrisīn,, 1405AH.

_____. *I'lal al-Sharai'ah*, vol. 1. Qum: Kitab Forushi Dawari, 1385AD/1966.

_____. *Man la Yahdhur al-Faqih*, vol. 3. Qum: Jamia'h Mudarrisīn, nd.

Shirazi, Nasir Makarim. *Tafsīr-e Namuna*, vol. 19. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1377AD.

Tarīhi, Fakhr al-Din. *Majma' al-Bahrayn*. Qum: Maktab al-Nashr Al-Thaqafat Al-Islamiyyah, 1367AD.

تصوف کی سماجی، ادبی اور تہذیبی معنویت

The Social, Literary and Cultural Spirituality of Sufism

Irshad Ahmad
Dr Abdul Aziz Sahir

Abstract

The credit for the spread of Islam in the Indo-Pakistan subcontinent goes undoubtedly to those *Sufis* (saints) who, following the approach of the Prophet, delivered their message without any discrimination to every school of thought in an excellent and affective way. Their message of love to those who were oppressed in a race-based social system proved to be a breath of fresh air, and people from all social strata welcomed them whole-heartedly, embracing their teachings. Today, when religious narrow-mindedness and racial hatred are once again on the rise, humanity desperately needs to adopt Sufi ideology. In this article the social and cultural values of the Sufi system are highlighted in the context of the tragedy of the present age.

Key Words: Message of Love, Values, Humanity, Racism, Sufism.

خلاصہ: برِّ صغیر پاک وہند میں اشاعتِ اسلام کا سہرا بلاشبہ صوفیوں کے سر ہے۔ انہوں نے اپنا پیغام رحمت اللعالمین حضورِ اکرم ﷺ کی روش اپناتے ہوئے بلا تفریقِ رنگ و نسل ہر مکتبِ فکر تک احسن اور موثر انداز میں پہنچایا۔ معاشرتی ذات پات کے آہنی پنجوں کی مضبوط گرفت میں سسکتے ہوئے انسانوں کے لئے صوفیاء کا یہ پیغامِ محبت تازہ ہوا کے جھونکے سے کم نہ تھا جس پر معاشرے کے تمام طبقات نے ان بزرگوں کو دل وجان سے خوش آمدید کہا اور ان کی تعلیمات کو اپنے دلوں میں اتارا۔ دورِ حاضر میں جب ہر طرف مذہبی تنگ نظری اور نسلی منافرت نے ایک بار پھر اپنے خونیں پنجے گاڑھ لیے ہیں، انسانیت کو صوفیانہ نظامِ خیال کو اپنانے کی اشد ضرورت ہے۔ زیرِ بحث مقالے میں عہدِ موجود کے اس المیے کے پیشِ نظر نظامِ تصوّف کی سماجی و تہذیبی اقدار کو اجاگر کیا جائے گا۔

کلیدی الفاظ: پیغامِ محبت، اقدار، انسانیت، ذات پات، تصوّف۔

تصوّف

تصوّف ایک ایسا نظامِ حیات ہے جس کی بنیاد انسانیت کی فلاح و بہبود اور خدمتِ خلق پر ہے۔ اس نظریے کا وجود ظہورِ اسلام سے بھی بہت پہلے کا ہے۔ یہ ایک ایسا طرزِ تفکر ہے جس کی رو سے انسان کی سماجی زندگی ایک ایسے اعلیٰ وارفع شعور کے تابع ہے جس میں ظلم وزیادتی، ناانصافی، عدم مساوات جیسے رزائل کا کوئی وجود نہیں ہے۔ بلکہ ان کی جگہ امن، محبت، باہمی تعاون واشتراک اور عدل ومساوات جیسی صفاتِ حمیدہ کار فرما ہیں۔ تصوف کی تعریف کے سلسلے میں بہت سے علماء نے عرق ریزی کی ہے اور اس کی ابتدا اور ارتقاء کے متعلق مختلف آرا بیان کی ہیں۔ بعض نے اسے اہلِ صُفّہ سے تعبیر کیا ہے تو کچھ کا خیال ہے کہ صوفی صُوفانہ سے ہے جو ایک خودرو جنگلی ساگ ہے جو چھوٹے چھوٹے پتوں کی شکل کا ہوتا ہے۔ اہلِ تصوّف ان پتوں سے اپنے پیٹ کی آگ بجھاتے تھے، اس لیے انہیں صوفی کہا جاتا ہے۔

لفظ صوفی کے متعلق بھی کئی ایک زاویہ ہائے نظر ہیں۔ اکثر صوفیاء کے بہ قول یہ لفظ صفا سے مشتق ہے یعنی صفائی قلب رکھنے والے شخص کو صوفی کہا جاتا ہے، جب کہ پروفیسر نولڈیکے کی تحقیق کے مطابق صوفی دراصل صُوف (پشمینہ) سے نکلا ہے اور پشمینہ ایک ایسے شخص کے لباس کو کہتے ہیں جو دنیای جاہ وجلال سے متنفر ہو۔[1] یہ ممکن ہے کہ ابتدا میں صوفیاء کو ان کی صُوف پوشی کے باعث صوفی کہا جاتا ہو، کیوں کہ صُوف پوشی انبیا اور آئمّہ اطہارؑ کی سنت رہی ہے۔ وہ اپنے نفس کا محاسبہ کرنے کے لئے اپنی طبیعت کو آرام طلبی کی بجائے سخت کوشی کا عادی بناتے تھے، اس لیے نرم وملائم لباس سے احتراز کرتے اور اس کی جگہ کھردرا لباس جیسے اُون وغیرہ کا پہننے کو ترجیح دیتے تھے۔ لیکن صوفیاء صرف صُوف پوشی کی وجہ سے مشہور نہیں ہیں اور نہ ہی صُوف پوشی ہی اہلِ عرفان کی پہچان ہو سکتی ہے۔ دراصل صوفیاء سے مراد وہ درویش صفت اور قلبِ سلیم رکھنے والے بندگانِ خدا ہیں جو دنیاوی آرام وآسائشات سے کنارہ کش ہو کر صرف یادِ الٰہی میں محو رہتے ہیں جب کہ تصوّف ایک ایسا نظامِ خیال ہے جو مخلوق اور خالق کی حقیقت اور ان کے درمیان خُلوص و محبت پر مبنی ایک مضبوط تعلق پر قائم ہوتا ہے۔ بہ قولِ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ: "تصوّف حقیقی صورت میں روح مذہب اور اخلاق وایمان کا نقطۂ کمال ہے۔"[2]

صوفیاء کرام اپنے مریدین و متعلقین کو فضیلتِ کردار کے ساتھ ساتھ خدمتِ خلق پر بہت زور دیتے تھے۔ اس لیے کہ خدمتِ خلق کے بغیر ایک صوفی کا خدا پر ایمان ہمیشہ ناقص رہتا ہے۔ یہ ایک ایسا عمل ہے جو اپنے اندر ایک زبردست انقلابی طاقت رکھتا ہے۔ پوری دنیا کے تغیّر و تبدّل پر نظر کی جائے تو خدمتِ خلق ہی ایسا عنصر ہے جس

کی بناء پر دنیا میں عظیم انقلابات برپا کیے گیے ہیں۔ گویا تصوّف زمانِ موجود کے ہر عظیم انقلاب کے پیچھے ایک موثر اور طاقتور محرّک کے طور پر موجود رہا ہے۔ خاتم النبیین، حضورِ انورﷺ نے صحرائے عرب میں ایک ایسی قوم کے درمیان عظیم انقلاب پیدا کیا جو جاہل، بدطینت، بدکردار اور انسان دشمن تھی۔ آپؐ نے خدمتِ خلق ہی کو بنیاد بناکر معاشرے کے محروم و محکوم طبقات کے اندر انقلابی سوچ پیدا کردی۔ یہ انقلاب بلاشبہ ایک ایسا انقلاب تھا جس کی نظیر اب تک انسانیت کے پاس موجود نہیں ہے۔ یہ کیسے ممکن ہوا؟ قرآنِ کریم کی تعلیمات کے باعث یہ ممکن ہوا۔ صوفیائے اسلام اپنے معتقدات کی بنیاد صرف قرآن کو ٹھہراتے ہیں۔ قرآن کی جو تشریح و توضیح تصوّف پیش کرتا ہے اس میں ایک وسعت ہے، اس کا لہجہ آفاقی ہے، اس کا رخ کائنات کے ہر طبقے کی طرف ہے اور شاید قرآن کی صحیح تفسیر بھی یہی ہے۔ قرآن کی تعلیمات پر غور کریں تو قرآن صرف مسلمانوں کو مخاطب نہیں کرتا بلکہ "یاایھاالناس" کہہ کر پکارتا ہے۔ جس طرح قرآن کا پیغام بلا تفریقِ مذہب و ملت پوری انسانیت کے لئے ہے، اسی طرح تصوّف کا پیغام بھی ایک عالمگیر حیثیت کا حامل ہے۔

تہذیب

کسی معاشرے میں انسان زندگی گزارنے کے لئے جو اصول وضوابط، سماجی اقدار اور ساری ضروریات کے لئے جو تخلیقات وضع کرتا ہے، اسے تہذیب کہتے ہیں۔ تہذیب کسی بھی معاشرے میں رہنے والے افراد کے مادی طرزِ زندگی اور طرزِ فکر و احساس کے مجموعے کا نام ہے۔ چناں چہ زبان، علم و ادب، فلسفہ، عقائد و افکار، فنونِ لطیفہ، آلات و پیداواری طریقے اور اخلاق و عادات سب تہذیب ہی کے مختلف مظاہر ہیں۔ کسی بھی قوم کی تہذیب کی ترقی یا تنزلی دیکھنا مقصود ہو تو اس تہذیب کے انہی مظاہر سے بہ خوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ تہذیب کتنی ترقی یافتہ ہے یا کس حد تک زوال پذیر ہے۔ ایک قوم شکست کھا جاتی ہے اور دوسری قوم اس پر غلبہ حاصل کرلیتی ہے۔ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ تہذیبی برتری یا کم تری ہی وہ بنیادی وجہ ہوتی ہے جو ایک قوم کو اوپر اٹھا دیتی ہے، جب کہ دوسری قوم کی تہذیبی پسماندگی اسے زمانے میں زوال پذیر کردیتی ہے۔

برصغیر پاک و ہند میں جب مسلمان آئے تو اپنے ساتھ ایک طاقت ور تہذیب لے کر آئے یعنی ان کا نظام خیال، ذرائع نقل و حمل، جنگی ساز و سامان اور فلسفہ و افکار مقامی تہذیب سے بہتر اور ترقی یافتہ تھا، تو انہوں نے آٹھ سو سال تک ایک ایسے خطے پر حکومت کی جس کی اکثریت غیر مسلم تھی۔ آٹھ سو سال تک حکومت کرنے کے باوجود اسی خطے پر انہیں ایک اور قوم کی طرف سے شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ چوں کہ مسلمانوں نے اپنی تہذیب کو مستقبل کے ساتھ ہم آہنگ نہ کیا اور جدید تقاضوں کے مطابق تہذیبی ترقی نہ کی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ انگریز جس کے پاس

مسلم قوم سے قدرے بہتر تہذیب تھی، اپنی اسی ترقی یافتہ تہذیب کے بل بوتے پر مسلمانوں کو شکست دینے میں کامیاب رہااور آج بھی پوری دنیاپر اسی کی حکمرانی اور تسلط دکھائی دیتا ہے۔ یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ آگے بڑھنے سے قبل اس اہم پہلو یعنی تہذیب پر کچھ بات ہو جائے۔

تہذیب عربی زبان کا لفظ ہے جس کے لغوی معنی کسی درخت یا پودے کو کاٹنا، چھانٹنا کے ہیں تاکہ اس میں سے نئی شاخیں اور نئی کونپلیں پھوٹیں،[3] اور وہ درخت یا پودا مزید پھلے پھولے۔ اردو زبان و ادب میں چوں کہ بہت سے الفاظ و معانی فارسی زبان سے آئے ہیں اور ایک عرصے تک ہماری اردو فارسی زبان و ادب کے زیر اثر رہی ہے اس لیے فارسی میں تہذیب کے جو معنی مراد لیے گئے اردو میں بھی یہی مفاہیم و معانی رائج ہوگئے۔ فارسی میں تہذیب کے معنی " آراستن پیراستن، پاک و درست کردن واصلاح نمودن" ہیں۔[4] اسی لیے اردو میں تہذیب کا لفظ عام طور پر شائستگی کے معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے۔ یعنی جب کوئی شخص اخلاق و اطوار، لباس و خوراک اور اندازِ رہن سہن، سماجی رکھ رکھاؤ اور معاشرتی تقاضوں کے عین مطابق انجام دے تو اسے ایک مہذّب شخص کہا جاتا ہے۔ سید سبطِ حسن اپنی تصنیف "پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء" میں فارسی اور اردو زبان میں تہذیب کی اس تعریف کے پسِ پردہ سبب تلاش کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "تہذیب کا یہ مفہوم دراصل ایران اور ہندوستان کے امراو عمائدین کے طرزِ زندگی کاپر تو ہے۔ یہ لوگ تہذیب کے تخلیقی عمل میں خود شریک نہیں ہوتے تھے اور نہ تخلیقی عمل اور تہذیب میں جو رشتہ ہے اس کی اہمیت کو محسوس کرتے تھے۔ وہ تہذیب کی نعمتوں سے لطف اندازہونا تو جانتے تھے لیکن فقط تماشائی بن کر، اداکار کی حیثیت سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تہذیب کا تخلیقی کردار ان کی نظروں سے اوجھل رہااور وہ آدابِ مجلس کی پابندی ہی کو تہذیب سمجھنے لگے۔"[5]

سبطِ حسن کی اس بات میں کافی وزن ہے۔ تہذیب کے انہی سطحی مفاہیم اختیار کر لینے کے باعث برصغیر پاک وہند کے مسلم حکمران تہذیبی ترقی میں مغرب سے پیچھے رہ گئے۔ آٹھ سو سال تک بلاشرکتِ غیرے اس خطے پر حکمرانی کرنے والے مسلم سلاطین کو تہذیبی ترقی خوب صورت اور عالی شان عمارات و محل تعمیر کرنے میں ہی نظر آئی جب کہ مغرب میں اس ترقی سے مراد سائنس، فلسفہ، علوم وفنون اور ٹیکنالوجی کی ترقی لی جانے لگی۔ ہمارے مسلم حکمرانوں نے اپنے محدود زاویۂ نظر کے باعث برصغیر میں تاج محل تعمیر کیے جب کہ مغربی قوم نے یونیورسٹیاں بنائیں، جس کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ انگریز قوم تہذیبی ترقی میں ہم سے سبقت لے گئی اور آج وہ پوری

دنیا پر حکمرانی کر رہی ہے۔ کل جس دنیا پر تہذیبی ترقی کے باعث مسلمانوں کی حکومت تھی، آج اس پر مسلمانوں سے زیادہ ترقی یافتہ مغربی تہذیب کا سکہ چلتا ہے، جب کہ ہم آج بھی شاید اسی پرانی ڈگر پر چل رہے ہیں۔
مغربی تہذیبی ترقی کے ضمن میں دیکھنا پڑے گا کہ مغرب کے نزدیک تہذیب کا آخر کیا تصور ہے۔ تہذیب کا وہ کون سا انقلابی نظامِ خیال ہے جس پر عمل پیرا ہو کر مغربی اقوام ترقی یافتہ دور میں داخل ہو گئیں۔ انگریزی میں تہذیب سے ملتا جلتا لفظ "کلچر" ہے جس کے لغوی معنی ہل چلانا، تربیت دینا اور قوائے ذہنی کو چمکانا، کسی کھیت میں ہل چلا کر اسے نرم کرنا، کھاد ڈالنا، بے کار بوٹیوں کو اکھاڑنا اور اسے پانی دینا ہیں۔ کلچر کے یہ معنی انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا (جلد پنجم) میں مذکور ہیں۔ اصل عبارت یوں ہے:

"The term culture assumed its meaning in application to the variety of thing that might be cultivated. The term culture and cult have the same derivation and were applied by the Romans to the cultivation of the mind and the cultivation of region and God." [6]

اصطلاح میں کلچر ذہنی جِلا، علم و دانش اور مطالعہ کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ یعنی لفظ "کلچر" انسان کی مادی ترقی اور روحانی ارتقا دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہے۔ کلچر میں صرف کھانا، لباس، گھر، مشینری اور وسائلِ مواصلات و نقل و حمل ہی نہیں بلکہ مذہب، قانون، اخلاق، فلسفہ، فنونِ لطیفہ، ادب اور حکومت بھی شامل ہے۔ [7]
برصغیر پاک و ہند میں سرسید احمد خان وہ پہلے دانش ور ہیں جنھوں نے تہذیب کے اس مغربی مفہوم سے برصغیر کے مسلمانوں کو روشناس کرایا۔ انہوں نے اپنے رسالے "تہذیب الاخلاق" کے اغراض و مقاصد بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: "اس پرچے کے اجرا سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجہ کی سولائزیشن (Civilisation) یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جاوے تاکہ جس حقارت سے مہذّب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہووے اور وہ بھی دنیا میں معزز و مہذّب قومیں کہلائیں۔ سولائزیشن انگریزی لفظ ہے جس کا تہذیب ہم نے ترجمہ کیا ہے مگر اس کے معنی نہایت وسیع ہیں۔ اس سے مراد ہے انسان کے تمام افعالِ ارادی، اخلاق اور معاملات اور معاشرت اور تمدن اور طریقہ تمدن اور صرفِ اوقات اور علوم اور ہر قسم کے فنون و ہنر کو اعلیٰ درجے کی عمدگی پر پہنچانا اور ان کو نہایت خوش اُسلوبی سے برتنا جس سے اصل خوشی اور جسمانی خوبی ہوتی ہے اور تمکین و وقار اور قدر و منزلت حاصل کی جاتی ہے اور وحشیا پن اور انسانیت میں تمیز نظر آتی ہے۔" [8]

سر سید احمد خان چوں کہ دو سال لندن میں بھی قیام پذیر رہے اس لیے انہوں نے مغربی تہذیب اور اس کے ثمرات اور ترقی کو اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ تہذیب کا یہی ترقی یافتہ تصور لے کر وہ واپس ہندوستان آئے اور یہاں اپنے افکار و خیالات کے ابلاغ کے لئے اپنا علمی رسالہ جاری کیا اور اس کا نام بھی تہذیب کے لفظ پر یعنی "تہذیب الاخلاق" رکھا۔ سر سید تہذیب کے اس ترقی یافتہ تصور میں بالکل واضح تھے، کسی قسم کے شک و تردد کا شکار نہ تھے۔ انہوں نے تہذیب، کلچر اور سولائزیشن کے موضوع پر متعدد مضامین بھی لکھے جو زیادہ تر مغربی مفکرین سے ماخوذ تھے۔ سر سید اپنے ایک اور مضمون میں تہذیب کے جدید مفہوم کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "جب ایک گروہ انسانوں کا کسی جگہ اکٹھا ہو کر بستا ہے تو اکثر ان کی ضرورتیں اور ان کی حاجتیں، ان کی غذائیں اور ان کی پوشاکیں، ان کی معلومات اور ان کے خیالات، ان کی مسرت کی باتیں اور ان کی نفرت کی چیزیں سب یکساں ہوتی ہیں اور اس لیے برائی اور اچھائی کے خیالات بھی یکساں ہوتے ہیں اور برائی کو اچھائی سے تبدیل کرنے کی خواہش سب میں ایک سی ہوتی ہے اور یہی مجموعی خواہشِ تبادلہ یا مجموعی خواہش سے وہ تبادلہ اس قوم یا گروہ کی سولائزیشن ہے۔"[9]

گویا تہذیب اور انسان یا معاشرہ و سماج ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہیں۔ یعنی انسان کے بغیر تہذیب بے معنی ہے اور تہذیب کے بغیر انسانی معاشرہ نامکمل اور بے مقصد ہے۔ انسان کو اللہ تعالیٰ نے عقل اور شعور کی نعمتِ عظمیٰ سے نوازا ہے۔ اسی شعور کی وجہ سے وہ دوسری مخلوقات سے افضل مقام کا مستحق ٹھہرتا ہے۔ انسان اپنے اسی شعور کو ترقی دے کر اپنے لیے نئی سے نئی تہذیبوں کو پروان چڑھا سکتا ہے اور عملی طور پر اس نے یہ کام انجام دیا ہے۔ ایک وہ دور تھا جب انسان پتھر کی تہذیب میں رہتا تھا۔ اس کا سماجی شعور اس وقت اتنا ہی ترقی یافتہ تھا کہ اپنی ضروریاتِ زندگی اور تمدنی ماحول پر اس کی دسترس اتنی معمولی تھی کہ پتھروں سے آگ نکالتا، پتھروں سے اوزار بناتا اور پتھروں ہی پر کھانا پکاتا تھا۔ لیکن جب اس کا سماجی شعور آہستہ آہستہ ترقی کے راستے پر گامزن ہوا تو پتھر کی جگہ دھاتوں کے آلاتِ پیداوار بنالیے جس کے باعث اس کی تہذیب کا ڈھانچہ بھی تبدیل ہوگیا۔ اس نے جنگلوں میں نباتات کے ذریعے پیٹ کی آگ بجھانے کی بجائے چھوٹی بستیاں قائم کرلیں، مویشی پالنے شروع کردیے، مٹی اور دھات کے برتن بنانا سیکھ لیا اور پھر رفتہ رفتہ سلطنتیں قائم کرنے لگا، اخلاق ومذہب اور تمدن و رہن سہن کے اصول وضع کرلیے، الغرض اپنے لیے طرز زندگی اور فکر و احساس کا ایک نیا نظام قائم کرلیا جو پتھر کے زمانے کے سماجی نظام خیال سے یکسر مختلف تھا۔ کارل مارکس نے انسانی شعور کے اس ارتقاء کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"وہ اپنے عمل سے نیچر کے پہلو بہ پہلو ایک نئی معروضی دنیا تخلیق کر لیتا ہے۔ گو بعض دوسرے جانوروں میں بھی اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے مثلاً پرندے گھونسلے بناتے ہیں وغیرہ۔ لیکن انسان اور جانور میں فرق یہ ہے کہ جانور فقط اپنی یا اپنے بچوں کی فوری ضرورتوں کے لئے یہ چیزیں پیدا کرتا ہے۔ اس کے برعکس انسان کا تخلیقی عمل اس کی جسمانی ضرورتوں تک محدود نہیں رہتا۔ جانور فقط تخلیقِ ذات کرتا ہے، اس کے برعکس انسان کی تخلیقات اس کے جسم سے الگ ہوتی ہیں بلکہ بسا اوقات اس کی حریف بن جاتی ہیں۔ وہ خود اپنی تخلیقات کے غلام بن جاتے ہیں۔"[10]

اسلامی تہذیب ماضی میں ایک طاقت ور تہذیب کا درجہ رکھتی تھی۔ جب تک اس تہذیب نے بہ قولِ شیخ سعدیؒ "زیستن برائے خوردن" کا اصول نہیں اپنایا تھا، پوری دنیا پر حکمرانی کرتی رہی لیکن جب اپنی تمام تر صلاحیتوں کا استعمال اقتدار، حکومت، دولت اور مادیت کے حصول پر کرنا شروع کیا تو اس میدان میں چوں کہ مغرب کی تہذیب ہم سے بہت پہلے سفر کر چکی تھی، مغربی تہذیب سے شکست کھا گئی اور ایسی شکست کھائی کہ ابھی تک دوبارہ اپنی کمر سیدھی کرنے سے قاصر ہے۔ یہی وہ بنیادی نکتہ ہے کہ جہاں سے مشرقی تہذیب اور مغربی تہذیب کے درمیان فرق واضح ہوتا ہے۔ تہذیبیں چوں کہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی ہیں، اس لیے مغربی تہذیبی یلغار سے مشرق کا انسان شاید ہی کسی شعبۂ حیات میں محفوظ رہ سکے۔ اس لیے غالب نے سرسید احمد خان کو ۱۸۴۸ء میں "آئینِ اکبری" مرتّب کرتے وقت کہا تھا کہ میاں ان پرانی باتوں میں اب کیا دھرا ہے، ان سے نکلو اور دیکھو کہ اہلِ فرنگ نے سائنس کی کیسی کیسی ایجادات کی ہیں۔ سر سید اس واقعے کے بیس سال بعد سائنٹیفک سوسائٹی کی بنیاد رکھتے نظر آتے ہیں اور بہ قولِ سبطِ حسن آثارِ قدیمہ و آثار الصنادید کے نمائندوں کی طرف سے "کافر"، "نیچری" اور "زندیق" کا خطاب پاتے ہیں۔"[11]

تصوّف اور نظریۂ وحدۃالوجود

تصوّف کو بہت سے ذیلی موضوعات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ جیسے عشقِ حقیقی، وحدۃالوجود، بے ثباتیِ دنیا، مابعدالطبیعات، تصورِ محبوب، حسن و عشق، فناوبقا، جبر و قدر، تصورِ خیر و شر، تصورِ الٰہ اور خودی و بے خودی وغیرہ۔ نظامِ تصوف کی فکری اور معنوی اساس نظریۂ وحدۃالوجود پر قائم ہے۔ اس نظریے کے بموجب انسان اور خارجی شواہد میں ایک قسم کی وحدت ہے۔ انسان کے افکار واعمال سے خارجی دنیا میں تغیّر وتلاطم پیدا ہوتا ہے اور اسی طرح خارجی دنیا بھی انسان کے افکار پر اثر انداز ہوتی ہے۔ گویا موجودات کی اصل ایک ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اعلیٰ شعور بخشا ہے جس کی بنا پر وہ کائنات کی ہر چیز کو تسخیر کرسکتا ہے۔ مابعد الطبیعات کا تقریباً ہر گوشہ اور مسئلہ اسی نظریے سے جڑا ہوا ہے۔ یہ نظریہ انسان اور کائنات کے درمیان مضبوط تعلق سے عبارت ہے۔ وحدۃ

الوجود اپنے اندر فکر اور عمل کا گراں بہا سرمایہ رکھتا ہے جو معاشرے کو درست سمت میں گامزن رکھنے کے لیے ضروری ہے۔ یہ انسان اور معاشرے کے تہذیبی ارتقاء اور ترقی کا ضامن ہے۔ کیوں کہ:

"وحدۃالوجود ایک ایسے شعورِ اعلیٰ کا تصور پیش کرتا ہے، جس کے دو مظاہر انسان اور خارجی دنیا ہیں۔ انسان کی اخلاقی زندگی اس ہی شعورِ اعلیٰ سے ماخوذ ہے۔ فرض کر لیجیے کہ یہ شعور موجود نہ ہوتا تو دنیا ایک ہیولا کی شکل میں ہوتی، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ تمام بے ترتیبیوں کے باوجود دنیا منظّم اور آراستہ شکل میں موجود ہے اور انسان اس کی اصلاح پر قادر بھی ہے۔ یہ سب اسی شعورِ اعلیٰ کی وجہ سے ہے، جو انسان کی قدرت کو طاقت بخش کر اسے اس لائق بناتا ہے کہ وہ ہر چیز کو متغیر کر سکے اور اسے ترتیب دے سکے۔"[12]

یہ نظریہ انسان کو اعلیٰ اخلاقی اور انقلابی رویوں کا امین بناتا ہے۔ انسان کی سوچ و فکر کو وسعت بخشتا ہے اور خالص توحید کے اسرار و رموز سے آشنا کرتا ہے۔ وحدۃالوجود اس دنیا میں بھی ہمارے تمام تر فکری اور مادی مسائل کا حل پیش کرتا ہے اور آخرت کے لئے بھی عظیم کامیابی کی ضمانت دیتا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ اس نظریے کے خدوخال کی معاشرے میں صحیح معنوں میں تفہیم و تعبیر عام ہو جائے تاکہ اس کے پر پیچ راستوں اور بھول بھلیوں میں انسان کہیں اپنی اصل منزل سے بھٹک نہ جائے جیسا کہ ماضی میں ایسا ہو چکا ہے کہ صوفیاء کے کچھ گروہ ملامتی اور نظریۂ توحید سے برگشتہ ہوگئے۔ نظریۂ وحدۃالوجود کا معاشرے کے ساتھ گہرا تعلق ہے اور آج کے فکری انتشار کے دور میں یہ نظریہ اور بھی اہمیت اختیار کر چکا ہے۔ اگرچہ اربابِ حل وعقد نے اسے عوام الناس سے دور رکھ کر انسانی و معاشرتی زندگی اور اس کے مسائل کی حدود و قیود سے باہر رکھا ہوا ہے جس کا حتمی نتیجہ یہ نکل رہا ہے کہ آج کا انسان مغرب کی طرح ایک مادی اور مشینی انسان بنتا چلا جارہا ہے جس کا واحد مقصد آرام وآسائش اور مادی سہولیات کی حصول یابی رہ گیا ہے لیکن ماضی میں جب اور جس دور میں اس نظریے کی طرف انسانیت متوجہ ہوئی تو اپنے اندر اعلیٰ اخلاقی و وجدانی کیفیات سے لذت یاب ہوئی، کیوں کہ بہ قولِ جیلانی کامران:

"تصوف کے نظریۂ وحدۃالوجود نے انسانی معاشرے کو رواداری اور اخوت سکھائی اور انسانوں کے مابین دوئی اور غیریت کی دیواروں کو گرا دیا اور اس طرح اسلام کے عالم گیر پیغام کو انسانوں کے دور افتادہ اور پس ماندہ طبقوں تک پہنچا کر انسانوں کو ایک دوسرے کے قریب تر لانے کی تحریک کی"۔[13]

گویا نظریۂ وحدۃالوجود ایک ایسا نظامِ خیال ہے جس میں انسان کائنات میں موجود ہر چیز میں حقیقت اولیٰ کو تلاش کرتا ہے۔ یہ ایک ایسا طرزِ احساس ہے جس سے ایک صوفی کو مختلف اشیا میں ایک باطنی ربط محسوس ہوتا ہے اور یہ باطنی ربط اور حقیقت اولیٰ صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اگرچہ بہ ظاہر کائنات کے تمام موجودات میں ظاہری

اختلافات بھی ہیں لیکن چوں کہ ان تمام موجودات کی خالق ایک ہی ہستی ہے اور ان تمام اشیاء میں اسی کا ہی پر تو نظر آتا ہے اس لیے صوفیاء کرام کو اسی طرزِ احساس کے باعث نہ صرف انسانوں سے، بلکہ دنیا کی ہر چیز سے اُنس و محبت ہوتی ہے۔ صوفیاء ان تمام اشیا کو عین حق سمجھ کر ان سے ہمیشہ پیار و محبت کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیاء کا مسلک نفرت و انتشار نہیں بلکہ محبت، اتحاد و اتفاق اور باہمی الفت و پیار کا راستہ ہے۔ اس بنا پر یہ نظریہ اپنے اندر موجزن انقلاب آفرین جذبوں اور تہذیبی نظام کی تعمیر و تشکیل سے عبارت ہے۔ بہ قولِ ڈاکٹر سجاد باقر رضوی: ”عقلیت و خرد مندی نے کائنات کو تجزیاتی سلسلے کی مدد سے مختلف النوع اشیا میں تقسیم کر دیا ہے۔ صوفی اپنے ترکیبی فلسفے کی مدد سے (ان) مختلف النوع اشیا میں باطنی ربط تلاش کرتا ہے۔ وہ اشیا کے ظاہری اختلاف کے باوجود ان کی روح میں حقیقتِ اولیٰ کو منعکس دیکھتا ہے۔ اس طرح چوں کہ ہمارے گرد و پیش کی واقعاتی دنیا صرف ایک ہی حقیقت کی مظہر ہے، اس لیے اس میں اشیا کے ظاہری اختلاف کے باوجود ایک باطنی ربط موجود ہے، اس باطنی ربط کے احساس کی وجہ سے صوفی خود کو دوسرے انسانوں سے نہ صرف انسانوں سے، بلکہ کائنات کی دیگر اشیا سے ہم کنار پاتا ہے۔“[14]

تصوّف اور دینی ادب

ادب کے حوالے سے یہ بحث ایک طویل عرصے سے چلی آ رہی ہے کہ شعر و ادب کو اسلامی اور غیر اسلامی جیسے خانوں میں بانٹا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اس پر مختلف نقادوں نے خامہ فرسائی کی ہے۔ اس بحث سے قطع نظر، یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ اردو شعر و ادب پر دین و مذہب کے گہرے اثرات رہے ہیں اور آئندہ بھی رہیں گے۔ کیوں کہ اردو زبان ہندو مسلم تہذیب کے زیرِ اثر پروان چڑھی ہے اور شعر و ادب پر اس تہذیب کے انمٹ نقوش موجود ہیں۔ اردو زبان و ادب کی ابتدائی نشو و نما میں صوفیاء کی کاوشوں کو کسی طور پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ انہوں نے اردو زبان کو ترقی و ترویج دینے کی کوئی شعوری کوشش نہیں کی، بلکہ ان کا اصل مقصد عوام کی زبان میں دعوت و تبلیغِ دین ہی تھا، تاہم تاریخِ اردو زبان سے یہ امر مسلّم ہے کہ صوفیاء کے ملفوظات، رسائل، اشعار، حمد و نعت اور مثنویات اردو زبان و ادب کی ابتدائی ترویج و ترقی کا باعث ضرور بنے۔

صوفیاء کی اس تحریک کے اثرات اتنے گہرے اور دور رس تھے کہ ہر دور کی زبان و ادب میں غیر صوفی شعرا اور نثر نگاروں نے بھی شعوری اور بعض اوقات لاشعوری طور پر دینی ادب کو فروغ دیا۔ اس دینی ادب کی فکری اساس میں توحید، رسالت، آخرت اور تصوّف کی تعلیمات حد درجہ اہمیت کی حامل ہیں۔ اردو زبان و ادب میں ان مذہبی تصورات کی ترویج کے پیچھے مسلمانوں کی ہزار سالہ تہذیبی روایت کار فرما ہے۔ اس تہذیبی روایت کا تاریخی پس منظر کچھ یوں ہے کہ محمد بن قاسم نے ۷۱۲ء میں سندھ کو فتح کرکے اسلام کا پرچم اس خطے میں پہلی

مرتبہ بلند کیا۔ اس کے ساتھ ہی صوفیاء کرام کی آمد کا سلسلہ بھی شروع ہوگیا جو اس برِّصغیر کے طول و عرض میں خدمتِ دین جیسے مقدس فریضے کی انجام دہی کے لئے پھیل گئے اس لیے آج ہمیں پورے برِّ صغیر میں ان صوفیاء کے مزارات اور خانقاہوں کا ایک نیٹ ورک دکھائی دیتا ہے۔ محمد بن قاسم کے بعد شمال مغرب کی طرف سے غزنوی، تغلق اور غوری سلاطین نے برِّصغیر کے اس وسیع خطۂ ارض پر اپنی فتوحات کے پرچم گاڑھے جنہوں نے مسلم سلطنت کا دائرہ دکن تک پھیلا دیا۔ یہ سلاطین اپنے ساتھ عربی اور فارسی زبان و ادب لے کر آئے جس نے یہاں کی مقامی زبانوں پر اپنے اثرات مرتب کرنے شروع کردیے۔ چوں کہ یہ دونوں زبانیں ایک فاتح قوم کی زبانیں تھیں اس لیے یہاں کی مقامی زبانوں پر حقِ حکمرانی انہی دونوں زبانوں کو فطری طور پر تفویض ہوا۔ عربی اور فارسی زبانیں اسلامی افکار و نظریات بھی اپنے ساتھ لائیں۔

برعظیم پر جب مغل حکمرانوں کا تسلط ہوا تو وہ بھی فارسی زبان کا ادبی سرمایہ اپنے ساتھ لائے۔ شہنشاہ اکبر کے گمراہ کن "دین الٰہی" کے سامنے مذہبی قوتیں ڈٹ گئیں۔اس ضمن میں شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی اور ان کے ہم عصر علما نے اسلامی تہذیب کو زندہ رکھنے کی خاطر علمِ جہاد بلند کیا اور یوں اس خطے میں ہندومت کی احیائی تحریکوں کے اثرات کو نہ صرف محدود کیا بلکہ زائل کرنے کی حتی المقدور کوشش کی۔ مجدد الف ثانی اور ان کے معاصرین کی اس تحریک کا یہ اثر ہوا کہ اکبر کے بعد آنے والے مغل حکمرانوں کا رویہ اسلام اور احکام شرعیہ کی طرف عقیدت مندانہ ہوگیا جو بالآخر اورنگ زیب اور دارا شکوہ کے تصادم کی صورت میں ظاہر ہوا۔ یہ تصادم دراصل اکبری اور مجددی رجحانات کی باہمی آویزش تھی جس میں مجددی نظام فکر کو فتح حاصل ہوئی۔

اورنگ زیب (م: ۱۷۰۷ء) ایک راسخ العقیدہ سلطان تھا۔ اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ شیخ مجدد الف ثانی کا ایک خلیفہ خواجہ محمد معصوم تھا اور اورنگ زیب اس خلیفہ کی بیعت میں تھا۔[15] اورنگ زیب کے بعد ہندوستان کا سیاسی نقشہ تبدیل ہوا اور اگلی نصف صدی تک عظیم مغلیہ سلطنت مکمل طور پر زوال پذیر ہوگئی۔ فارسی چوں کہ مغلیہ دور کی سرکاری زبان تھی، زوالِ سلطنت کے ساتھ یہ زبان بھی اپنے اثر ورسوخ میں سمٹتی چلی گئی اور اس کی جگہ اردو سنبھالنے لگی۔اٹھارہویں صدی عیسوی میں اردو زبان و ادب کو شیخ مجدد ہی کے سلسلے کے بزرگ شاہ سعد اللہ گلشن اور مرزا مظہر جانِ جاناں وغیرہ نصیب ہوئے جنہوں نے اس نئی ترقی پذیر زبان کو فارسی آہنگ سے آشنا کرکے ایک بار پھر کمزور پڑتی اسلامی ادبی تہذیب کو توانا کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

بیشتر محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ اردو کو فارسی روایت کا پیوند لگانے والا واقعہ ولی دکنی کی شاہ سعد اللہ گلشن سے ملاقات کے دوران میں پیش آیا۔ ولی، سعد اللہ گلشن سے بیعت تھے اور انہی کے مشورے ہی پر اس نے اپنا اردو دیوان فارسی کی

طرز پر مرتب کیا تھا۔ یہ تاریخی واقعہ ادبی طور پر اردو شعر و ادب کے لئے ایک انقلاب کا پیش خیمہ ثابت ہوا جس نے بعد میں اردو کے شعری ادب پر دوررس اثرات مرتب کیے اور یوں زبانِ اردو کو ثروت مند بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔ ولی دکنی نے اپنے پیر و مرشد کی نصیحت پر عمل کرتے ہوئے ہندی سے ہٹ کر فارسی کے مروجہ مضامین اپنی غزل میں داخل کیے اور یوں ادب اردو اپنے اصل ماخذ یعنی اسلامی تہذیب سے ہم آہنگ ہو گیا۔

اس ضمن میں نجم الاسلام لکھتے ہیں: "زبانِ دکنی میں بھاشا کے طرز پر شاعری کا رواج تھا اور ہندیت کا غلبہ تھا لیکن شاہ گلشن نے شیخ مجدد کے سلسلے کے بزرگ ہونے کی حیثیت سے ہندو مذہب کے عناصر کے خلاف شدت سے آواز اٹھائی۔۔۔۔۔ میں سے کچھ نہ کچھ حصہ پایا تھا کہ یہ چیز شیخ مجدد، ان کے خلفا اور پورے سلسلے کی خصوصیت تھی۔"[16] اس تاریخی ادبی واقعے (۱۷۲۱ء) کے باعث بہ قولِ ڈاکٹر جمیل جالبی ایک طرف اورنگ زیب نے شمال سے اٹھ کر سیاسی و عسکری اعتبار سے جنوب (دکن) پر تسلط حاصل کر لیا تو دوسری طرف ولی دکنی نے جنوب سے اٹھ کر ادبی اعتبار سے شمال (دلی) کو فتح کر لیا۔[17] اس سے قبل شمالی ہند کے شعرا، اردو کو ادبی اعتبار سے ریختہ یعنی گری ہوئی چیز سمجھتے تھے اور اس میں شعر گوئی کو عیب خیال کرتے تھے، جب کہ فارسی زبان اعلیٰ تہذیب وتمدن کا معیار سمجھی جاتی تھی۔ بہ قولِ ڈاکٹر تبسم کاشمیری: "وہ اس زبان میں قصباتی اور دیہاتی اثرات دیکھتے تھے کہ ان کی فارسی زبان شہری تہذیب وتمدن کے اعلیٰ معیارات کی حامل تھی۔"[18]

ولی کے دیوان کے بعد اردو زبان کی طرف شاعروں نے توجہ تو کر لی لیکن ایہام گوئی کی وجہ سے ایک اور مشکل یہ آن پڑی کہ صنف ایہام کے استعمال اور فارسی زبان سے مقابلہ کی خاطر ایہام گو شعرا نے تلاشِ لفظِ تازہ کا سلسلہ شروع کر دیا اور اسی مقصد کے لئے برج بھاشا، ہریانوی، ہندی اور سنسکرت زبانوں کے اثرات کو بے دریغ قبول کرنا شروع کر دیا۔ یہ زبانیں بلاشبہ فارسی روایت کے خلاف ایک بڑی رکاوٹ بن گئیں۔ اس رکاوٹ کو دور کرنے کے لئے شیخ مجدد کے سلسلے کے ایک اور بزرگ مرزا مظہر جانِ جاناں میدان میں اترے اور انہوں نے شعوری طور پر مقامی زبانوں کی اس یلغار کے خلاف بند باندھا۔ مرزا مظہر نے اس کام کو ایک سیاسی اور مذہبی فریضہ سمجھا۔ انہوں نے اپنے شاگردوں کو تازہ گوئی کی جانب راغب کیا اور فارسی و عربی الفاظ و تراکیب کو اردو شاعری میں نہ صرف جائز قرار دیا، بلکہ اس کی بھرپور ترغیب بھی دی اور یوں اردو زبان و ادب کو اسلامی تہذیبی روایت سے جوڑ دیا۔ اس ضمن میں ڈاکٹر انور سدید رقم طراز ہیں: "مغلوں کا زوال عجمی تحریک کا زوال تھا اور مرزا مظہر جانِ جاناں اس زوال پر مسلسل نوحہ کناں نظر آتے ہیں۔"[19]

مسلمان شعرانے مرزا مظہر جانِ جاناں کی اس تحریک میں بھرپور کردار ادا کیا۔ مرزامظہر اس دور کی ایک اہم سیاسی، مذہبی اور ادبی شخصیت تھی، جن کا اثر و رسوخ وسیع تھا۔ اس کے علاوہ ان کی ذات روحانی رشد و ہدایت کا بھی مرکز تھی۔ ان کی اس تازہ گوئی کی تحریک کے باعث اردو زبان و ادب فارسی زبان کے اسالیب کے ساتھ ساتھ اسلامی تہذیب سے بھی منسلک ہو گئی۔ مرزامظہر کی اس تحریک تازہ گوئی کے متعلق ڈاکٹر انور سدید مزید لکھتے ہیں: ”داخلی طور پر ہندوی زبان اور تہذیب کے خلاف اسلامی ایرانی تہذیب کی پیش قدمی تھی جسے مسلمان شعرا نے کامیاب بنانے میں گہری دلچسپی لی۔“[20]

مرزا مظہر کی کوششوں کے باعث اردو شاعری میں ایہام گوئی متروک قرار پائی، جس کے باعث اردو زبان و ادب اسلامی تہذیب کے رنگ و آہنگ اور موضوعات سے ہم کنار ہو کر ادبی اعتبار سے مالامال ہو گئی۔ اسی تحریک کو بعد میں میر و مرزاؔ، دردؔ اور پھر ان کے شاگردوں نے عروج پر پہنچا دیا۔ اس لیے اس دور کو اردو زبان وادب کا عہدِ زرّیں تصور کیا جاتا ہے۔دینی حوالے سے شاہ سعد اللہ گلشن کا فیض اردو شاعری میں ولی کے ذریعے تو پہنچا ہی ہے، اس کے علاوہ روحانی اعتبار سے خواجہ میر دردؔ کے والد خواجہ محمد ناصر عندلیب جو سعد اللہ گلشن کے مرید خاص تھے۔ انہوں نے اپنے بیٹے (خواجہ میر دردؔ) کو عشق و وارداتِ عشق کی طرف مائل کیا۔ یوں دردؔ اور ازاں بعد شاگردانِ دردؔ نے اردو شاعری میں اسلامی روایت کے فروغ کو جاری رکھا۔ بہ قولِ تبسم کاشمیری: ”خواجہ میر دردؔ کا آستانہ اٹھارہویں صدی کی دلی میں تہذیبی، روحانی اور ادبی لحاظ سے مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ ایک ایسے دورِ ابتلا میں جب دلی کے شعرا گردشِ روزگار سے عاجز آ کر شہر سے ہجرت کر رہے تھے اور محفلیں اجڑ رہی تھیں، خواجہ میر درد کی خانقاہ صاحبانِ ذوق کے لئے ایک ادبی اور روحانی پناہ گاہ بنی ہوئی تھی۔“[21]

مرزا مظہر جانِ جاناں کے ہم فکر بزرگانِ دین میں ایک اور صوفی بزرگ مولانا فخر الدین دہلوی بھی تھے۔ بیشتر مذہبی، سیاسی، سماجی اور معاشرتی معاملات پر دونوں بزرگواران کا نقطہ نظر اور طرزِ احساس ایک جیسا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان دونوں شخصیات سے وابستہ اردو شعرا کے ہاں تصوّف، فنا، بے ثباتیِ دنیا اور اسلامی فکر و نظر کے موضوعات بہ کثرت دکھائی دیتے ہیں۔ اردو شاعری کی اسلامی روایت کو توانا کرنے میں جس طرح شیخ مجدد اور اس کے سلسلے کے بزرگوں نے اپنا کردار ادا کیا اسی طرح سلسلۂ چشت کے بزرگ فخر الدین دہلوی نے بھی اٹھارہویں صدی عیسوی میں خواجہ میر دردؔ کی طرح دلی کے مدرسہ میں بیٹھ کر نہ صرف عوام بلکہ عوامی شعرا کو بھی دینِ اسلام کی تبلیغ و ترویج میں اہم کردار ادا کیا۔ شاہ سعد اللہ گلشن، مرزا مظہر جانِ جاناں اور مولانا فخر

الدین دہلوی خود چوں کہ شاعر تھے اس لیے اردو شعرا کی کفالت وتربیت کا فریضہ بھی بہ خوبی انجام دیا۔ یہ شخصیات اس کام کو ایک مذہبی فریضے کے طور پر انجام دیتی تھیں۔

چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ مکتبِ صوفیاء سے منسلک شعرا کی اردو شاعری میں مذہبی موضوعات نہایت عقیدت و خلوص کے ساتھ پیش ہوئے ہیں۔ ان شعرا نے حمد، نعت، منقبت، مرثیہ، عشق و محبت، سوز و سلام اور مدحتِ محمد وآلِ محمد علیہم السلام میں گراں قدر فن پارے تخلیق کیے ہیں۔ اٹھارہویں صدی عیسوی اور اس سے پہلے کی اردو شاعری کا سب سے بڑا موضوع مذہب رہاہے، بلکہ اگر یوں کہا جائے کہ اردو شاعری کی ابتدا ہی مذہبی تبلیغ و ترویج سے ہوئی ہے تو بے جا نہ ہوگا۔ اس کی پہلی اور بنیادی وجہ تو یہ ہے کہ بر عظیم جہاں ہندو، بدھ مت اور دوسری غیر مسلم قومیں اکثریت میں تھیں جن سے مسلمانوں کا دینی حوالے سے سامنا رہا ہے اور آج بھی ہے، للذا مسلم شعرا نے اپنی شاعری میں مذہب کو زیادہ اہمیت دی ہے جس کا ثبوت گجرات اور دکن کی ادبی روایت میں مذہب اور تصوف کی طرف رجحان ہے۔ دبستانِ دکن کی بیشتر مثنویات کا موضوع مذہب اور تصوف ہی ہے۔

بر عظیم میں چوں کہ صوفیاء کرام کا کام مسلمانوں اور نو مسلموں کو مذہب کے بنیادی نکات سے آشنا کروانا تھا، اس لیے انہوں نے اپنی شاعری میں اس موضوع پر خصوصی توجہ دی۔ مذہبی شاعری کا دوسرا سبب اس دور کے سیاسی حالات ہیں۔ قطب شاہی اور عادل شاہی دبستان کے سرپرست چوں کہ خود مذہبی حوالے سے جذباتی احساسات رکھتے تھے اور اپنی حکومتوں کو انبیاءِ کرامؑ و آئمہِ اہلِ بیتؑ کی عطا سمجھتے تھے، اس لیے انہوں نے میلاد نامے، واقعۂ معراج، واقعۂ کربلا، وفات نامے، قصص الانبیاء اور مشہور مذہبی شخصیات کے قصوں اور کہانیوں کو اردو شاعری کا بنیادی موضوع بنانے کا رواج عام کیا۔ ان قصوں میں ہر قسم کا رطب و یابس یعنی سچ اور مبالغہ سب شامل ہے۔ اردو شاعری میں مذہبی موضوعات کی تیسری وجہ سماجی انتشار ہے۔ مغلیہ سلطنت اور دکن کی ریاستوں کے مابین کشت وخون اور جنگ و جدل، اس کے بعد اٹھارہویں صدی عیسوی میں خود مغل سلطنت کی شکست وریخت اور نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے حملوں کی وجہ سے پایۂ تخت دلی کی تباہی و بربادی کو عوام نے اپنی آنکھوں سے دیکھا جس کے باعث ان کا اعتماد دنیا سے ختم ہوا اور دین ومذہب پر بڑھ گیا۔ چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس دور کے ہر شاعر نے اپنے دیوان کا آغاز حمد اس کے بعد نعت پھر منقبت اور سوز وسلام وغیرہ سے کیا ہے۔

بھگتی تحریک کا سب سے بڑا شاعر کبیر (م: ۱۵۱۸ء) مذہب و ملت اور ذات پات کی تفریق کا قائل نہیں تھا، بلکہ اس کی بجائے توحید پرستی اس کا شیوہ تھی۔ کبیر کی شاعری میں عشقِ الٰہی، جلوۂ توحید، عشق کے ذریعے خدا تک رسائی، انسان کا دل خدا کا گھر، اور بے ثباتیِ دہر جیسے موضوعات بکثرت موجود ہیں۔ ان کی شاعری چوں کہ

خلوص، محبت اور عشق جیسی خصوصیات کی حامل ہے اس لیے بہ قولِ ڈاکٹر جمیل جالبی آج بھی اس کا کلام دلوں کو گرما دیتا ہے۔[22] کبیر کی شاعری کا بنیادی موضوع توحید اور عشقِ الٰہی ہے۔ ذیل میں ان کے چند دوہے نقل کرتے ہیں:

دوئی جگدیش کہاں تے آئے کہو کون بھرمایا　　　اللہ رام کریم کیشو ہری حضرت نام دھرایا

وہی مہادیو وہی محمد برہما آدم کہیے　　　کوئی ہندو کوئی ترک کہاوے ایک جمی پر رہیے

سوئی میرا ایک تو اور نہیں دوجا کوئے　　　جو صاحب دوجا کہے دوجا کل کا ہوئے[23]

گرونانک (م:۱۵۲۸ء) بھی بنیادی طور پر کبیر ہی کے مسلک کے بزرگ تھے جس کا بیشتر کلام تو پنجابی میں ہے لیکن اس پنجابی کلام میں بھی اردو کے الفاظ بہ کثرت پائے جاتے ہیں گرونانک کے کلام میں خدا شناسی، عقیدۂ توحید اور بت پرستی کی مخالفت جیسے اسلامی افکار کی گہری چھاپ ہے۔ان کا نمونۂ کلام ملاحظہ ہو:

مہر مسیت (مسجد) سدک مُسلا (صدق مصلیٰ) ہک ہلال (حق حلال) کران (قرآن)

سرم (شرم) سنت سیل روجہ (روزہ) ہو ہو مسلمان　　　کرنی کابا (کعبہ) سچ کلما (کلمہ) کرم نواج (نماز)[24]

صوفیاء کرام کے ملفوظات اور شاعری کا مرکزی نکتہ حمد وستائشِ پروردگار اور توحید شناسی تھا۔ انہوں نے اپنی شاعری اور دوہوں میں اس موضوع کو اپنے روحانی و قلبی مکاشفے کے ساتھ پیش کیا ہے۔ بابا فرید گنج شکرؒ (م: ۱۲۶۵ء) کے نام سے قدیم بیاضوں میں ان کے ریختوں کے کچھ نمونے ملتے ہیں جن میں وہ معرفتِ الٰہی کا درس دیتے ہیں۔ شیخ باجن نے "خزائن رحمت اللہ" میں ان کا یہ کلام نقل کیا ہے:

راول دیول ہمے نہ جایئے　　　پھاٹا پہنہ روکھا کھایئے

ہم درویشنہ اہے ریت　　　پانی لوریں اور مسیت

جس کا سائیں جاگتا ہو　　　کیوے سوے واس[25]

اردو کا دکنی اور گجراتی ادب چوں کہ زیادہ تر متصوّفانہ خیالات و موضوعات سے عبارت ہے، اس لیے اس دور کے قریباً ہر شاعر کے ہاں اسلامی موضوعات کی فروانی دیکھنے کو ہے، سولہویں اور سترہویں صدی عیسوں میں جب اردو زبان کافی حد تک ادبی زبان کا روپ دھار چکی تھی تو ان صوفیانہ تصورات کو بخوبی ادا کرنے پر قادر ہو چکی تھی۔ لیکن اردو شاعری کی یہ پہلی روایت چوں کہ خالص ہندوی اصناف و اوزان پر قائم تھی اس لیے اس میں ہندی دوہرے، بھجن اور گیت کی کثرت ہے۔ خواجہ مسعود سعد سلیمان، امیر خسرو، بابا فرید، بو علی قلندر پانی پتی، شیخ عبدالقدوس گنگوہی، میراں جی شمس العشاق، گرو نانک اور برہان الدین جانم وغیرہ سب اسی روایتِ اول کے پیرو

ہیں۔ان سب شخصیات کی تعلیمات اور شاعری کا مرکزی نکتہ توحید شناسی اور معرفت و عشقِ الٰہی ہی ہے۔ ذیل میں اردو شعری ادب کے چند اہم دینی موضوعات کو زیرِ بحث لایا جا رہا ہے۔

ا۔عشق و محبت

عشق و محبت ایک ایسا جذبہ ہے جو انسان کے خمیر میں شامل ہے۔ لفظ "انسان" خود اس حقیقت کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ انسان اُنس سے نکلا ہے جس کا مطلب ہے محبت۔ عشق و محبت چوں کہ ایک فطری عمل ہے لہٰذا اس پر کسی ایک قوم و ملت یا مذہب کی اجارہ داری نہیں۔ پوری دنیا میں نسلِ انسانی تو اس جذبے سے معمور ہے ہی، دوسری مخلوقات جیسے پرند، چرند اور حیوانات میں بھی یہ جذبہ پوری شدت کے ساتھ موج زن ہے۔ صوفیاء نے جو پیغام الٰہی دنیا میں پھیلایا ہے اور عوام سے لے کر بادشاہ تک سب کے دلوں کو مسخر کیا ہے اس تسخیر میں ان کا موثر ترین ہتھیار ہی محبت رہا ہے۔ دنیا کے ہر مذہب وملت میں محبت، پیار، شفقت اور روحانیت جیسے پاکیزہ احساسات اعلیٰ سماجی اقدار کے طور پر رواج پذیر رہے ہیں اور آج بھی ان کی اہمیت کسی طور سے کم نہیں ہوئی۔ دو عالمی جنگوں کی تباہی کے بعد آج کا انسان بھی بالآخر مجبور ہو گیا کہ شدت پسندی، مہم جوئی اور نفرتوں سے بچا جائے اور پوری دنیا میں امن و محبت کا پیغام عام کیا جائے۔ ہیروشیما اور ناگاساکی کی تباہی سے آج ہر دور کا انسان شرمندہ ہے۔اس طرح کی تباہی و بربادی سے بچنے کے لئے دنیائے انسانیت کو "اقوام متحدہ" جیسا ادارہ بنانا پڑا جس کے پیچھے یہی جذبہ کار فرما دکھائی دیتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کو کئی ایک جذبات، غرائض اور احساسات فطری طور پر ودیعت کئے ہیں جن میں سے ایک حسِ زیبائی ہے۔ یہ حس انسان کو فطری طور پر مجبور کرتی ہے کہ وہ خود بھی خوبصورت اور بن سنور کر رہے اور دوسری چیزوں میں بھی یہی حسن تلاش کرے، ادب، فنونِ لطیفہ، مصوری، نقاشی، خطاطی اور اسی طرح کے دوسرے فنون کی طرف انسان کا فطری میلان اسی وجہ سے رہا ہے اور آئندہ بھی رہے گا کیوں کہ یہ فنون اس کی فطرت اور جبلت میں کار فرما ہیں۔ عشق دراصل اسی حسن کی مدح و ستائش کا نام ہے۔ اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی چیزیں چوں کہ بہت حسین اور مکمل و اکمل ہیں اس لیے ایک صوفی، ایک عاشق، ایک شاعر اور ایک فن کار اس پر مرمٹتا ہے اور اس سے عشق و محبت کا اظہار بھی اپنے پورے قلب و نظر کے ساتھ کرتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہی اظہارِ عشق کبھی صدقِ خلیلؑ کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے تو کبھی صبرِ حسینؑ کی شکل میں ظہور پذیر ہوتا ہے اور بہ قولِ علامہ محمد اقبالؒ کبھی حیدّری فقر، کبھی صدیقؓ و فاروقِ اعظمؓ اور کبھی ذوالنورینؓ کے قرینے میں ڈھلتا ہے تو کبھی "اناالحق" کے سایے میں پروان چڑھتا ہے۔

ادبی اعتبار سے اس عشق کے اظہار یے لیلیٰ ومجنوں، یوسف وزلیخا، شیریں وفرہاد، ہیرو رانجھا وغیرہ کے قصہ ہائے بے نظیر میں دکھائی دیتے ہیں۔ اہل علم نے عشق کو مختلف خانوں اور اقسام میں بانٹ دیا ہے، حالاں کہ حقیقت یہ ہے کہ بحیثیتِ جذبہ و واردات، عشق، بس عشق ہے کیا مجازی اور کیا حقیقی۔ شاعری دراصل عشق کا ایک حسین قرینہ ہے اور یہ اظہار ہر ملک و ملت اور قوم و مذہب کے ہاں موجود ہے جو کہ اس کے فطری پن کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ البتہ ہر قوم و ملت کے ہاں یہ جذبۂ عشق اپنی مخصوص روایات کے زیر اثر پروان چڑھا ہے۔ اس لیے اس کے اظہار کے طریقے اور سلیقے بھی دوسری قوم وملت سے الگ اور مختلف ضرور ہیں۔ یعنی کوئی قوم شاعری سے بے نیاز ہرگز نہیں ہے۔ عرب کی سرزمین میں قبل از اسلام، ہر سال ایک بہت بڑا میلہ لگتا تھا جس میں شعرا حضرات بھی اپنے فن کی داد دیتے تھے اور خوب صورت شاعری کے انتخاب کے لئے باضابطہ ایک جیوری بیٹھتی جو بہترین اشعار کا فیصلہ کرتی تھی اور پھر ان اشعار کو خانۂ کعبہ میں لٹکا دیا جاتا جنہیں سبعۂ معلقہ کہا جاتا تھا۔ جب اس خطے میں اسلام اور قرآن کا ظہور ہوا تو قرآن نے ان تمام شعرا کو چیلنج دے دیا کہ کسی ایک آیت کا جواب لے کر آؤ۔ تمام شعرائے جاہلین سر جوڑ کر بیٹھے لیکن قرآن کے مقابلے میں ایک آیت بھی تخلیق نہ کر سکے۔

ہماری اردو شاعری بھی اپنے اندر اپنے اسلاف کی روایات کا ایک تسلسل سمیٹے ہوئے ہے۔[26] ہر دور اور ہر زمانے کے شاعر کو تہذیبی، ثقافتی، تمدنی، علمی اور ادبی روایات کا ایک عظیم ورثہ ملتا ہے۔ یعنی جسمانی اعتبار سے جس طرح ایک انسان کی رگوں میں اپنے آباؤاجداد کا خون گردش کرتا ہے، اسی طرح ادبی حوالے سے یہی طاقت ور روایت ہی ایک فن کار کے فن میں خون کی طرح رواں دواں رہتی ہے اور اگر کسی ادب میں یہ روایت ترقی یافتہ نہ ہو تو بیرونی اثرات کو تیزی کے ساتھ جذب و قبول کرتی ہے،[27] بالکل اسی طرح جیسے اردو شاعری نے عربی، فارسی، ترکی حتیٰ کہ انگریزی ادب سے اخذ واستفادہ کیا ہے اور اس میں کوئی تحقیر کا پہلو نہیں نکلتا، کیوں کہ جس طرح ہمارے ادب نے بیرونی اثرات قبول کیے ہیں اسی طرح ہر قوم ومذہب کا ادب یہ فطری عمل قبول کرتا ہے۔ دنیا کی تمام زبانوں کے ایک دوسرے پر اثرات واضح طور پر محسوس کیے جا سکتے ہیں۔

اردو کی عشقیہ شاعری کی روایت میں عشق کا یہ جذبہ مختلف ماخذات کے ساتھ ظہور پذیر ہوا ہے۔ اس روایت نے دینِ اسلام، تصوف، ہندی اساطیر اور برصغیر پاک وہند کی علاقائی تہذیب وثقافت سے ادبی سرمایہ حاصل کیا ہے اور یہ عناصر چوں کہ برصغیر کے ماحول میں ایک طاقت ور تہذیبی عنصر کے طور پر موجود ہیں اس لیے اردو زبان وادب میں ان سے متعلقہ تشبیہات، استعارات، تلمیحات اور دیگر تلازمے بکثرت نمو پا کر اردو زبانِ اردو کو ثروت مند کرتے ہوئے تہذیبی روایت کا حصہ بن گئے ہیں۔ اردو کے تمام صوفی شعرا نے اس روایت کو مضبوط و معتبر بنایا ہے۔ اس

کے علاوہ غیر صوفی شعرا نے بھی اسی روایت سے اخذ و استفادہ کیا ہے۔ برہان الدین جانم، امیر خسرو، امین الدین اعلیٰ، افضل جھنجھانوی، ملاوجہی، نصرتی، قلی قطب شاہ، شوقی وغیرہ جیسے ابتدائی شعرا نے اپنی شاعری میں حسن و عشق کے دل کش نمونے پیش کیے ہیں۔ ذیل میں ان کی شاعری کے چند ایک نمونے ملاحظہ کیجئے:

لو شیام تو میرا سلونا رے نہ چلے تجھ پر منتر ٹونا رے
جو کوئی چاہے سو فانی ہونا رے برہان الدین جانم[28]

نادم علی کوں تیرا ہے آس میں ہوں پیارے تیری داس
ہر دم مل رہوں شہ کے داس امین الدین اعلیٰ[29]

زحال مسکین مکن تغافل درائے نیناں بنائے بتیاں
کہ تاب ہجراں نہ دارم اے جاں نہ لئی ہو کاہے لگائے چھتیاں
امیر خسرو[30]

ارے جب کوک کوئل نے سنائی تمام تن بدن میں آگ لائی
اندھیری رات جگنو جگمگاتا اری جلتی کے لوپر پھوس لاتا
افضل جھنجھانوی[31]

کلاسیکی اردو شاعری کی ہر صنف چاہے نظم، غزل، بارہ ماسہ ہو یا مثنوی، عشقیہ قصوں اور کہانیوں سے بھری ہوئی ہے۔ ہندی شعرا بعض اوقات تصوف و معرفت کی باتیں عورت کی زبانی بیان کرتے ہیں جس میں زیور، مہندی، سوت اور چرخا وغیرہ جیسی علامات و استعارات کا استعمال کرکے حسن و عشق کے اسرار و رموز کی بند گرہیں کھولتے نظر آتے ہیں۔

۲۔ دنیا کی بے ثباتی

اٹھارہویں صدی عیسوی بر صغیر پاک و ہند میں سیاسی زوال اور سماجی بحران سے عبارت ہے۔ اس دور میں مجلسی و معاشرتی حالات ناگفتہ بہ تھے۔ ہر طرف قتل و غارت، جنگ و جدل، کشت و خون، شہروں کی تباہی و بربادی، عالی شان محلات کے جابجا کھنڈرات دکھائی دے رہے تھے۔ ایسے عبرت انگیز مناظر نے قلبِ انسانی پر گہرے اثرات مرتسم کیے۔ اس دور کا انسان اجتماعی طور پر عدم اعتماد، زندگی کے منفی رجحانات اور فنا و بے ثباتی۔ دنیا جیسے احساسات کا شکار ہوا اور یوں اس شدید احساس نے اسے زندگی کی ہماہمی سے کنارہ کش ہو کر آخرت کی زندگی کو ترجیح دینے پر مجبور کر دیا۔

درحقیقت بے ثباتیِ وفنا کا احساس اس معاشرے میں زیادہ اُبھرتا ہے جہاں معاشرہ اجتماعی زندگی شکست وریخت کا شکار ہو اور لوگوں کے سامنے انفرادی اور اجتماعی طور پر کوئی نصب العین موجود نہ رہے۔[32] اس اجتماعی تباہی و بربادی کو دیکھ کر فطری طور پر انسان کا دل دنیا کے جھمیلوں سے اچاٹ ہو جاتا ہے۔ اس پر حزن اور یاس و ناامیدی چھا جاتی ہے جس سے نجات حاصل کرنے کے لئے وہ حرکت کی بجائے سکون والا راستہ اپناتا ہے اور یوں توکل، صبر و قناعت اور دوسرے صوفیانہ تصورات کی پناہ میں اطمینانِ قلب تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

بے ثباتیِ دنیا کے دو پہلو ہیں۔ ایک منفی اور دوسرا مثبت۔ منفی پہلو یہ ہے کہ انسان فنا کا سہارا لے کر اجتماعی ترقی وارتقاء سے منہ موڑ لے اور رہبانیت و گوشہ نشینی کا راستہ اختیار کر لے۔ اس طرزِ عمل کی اسلام نے مذمت کی ہے۔ جب کہ اس کا اثباتی پہلو یہ ہے کہ اجتماعی زندگی میں انسان بھرپور شرکت تو کرے لیکن ہوا و ہوس، تکبر و خود پسندی جیسی صفاتِ رذیلہ سے اپنا دامن بچا کر رکھے اور یوں ایک فلاحی معاشرہ تشکیل دینے میں اپنا کردار ادا کرے جس میں وہ خودسری اور نفس پروری سے کنارہ کش ہو کر معاشرتی زندگی کا ایک مفید رکن بننے کی کوشش کرے۔ یہ ایک ایسا طرزِ احساس ہے جو انسانی معاشرے کو مادی اور انفرادی حرص و ہوس اور لالچ و طمع سے نجات دلا کر اجتماعی فلاح و بہبود کے راستہ پر گامزن کر سکتا ہے۔

۳۔ مذہبی رواداری اور وسیع المشربی

مذہبی رواداری اور وسیع المشربی ایک ایسا موضوع ہے جو برِّ صغیر میں مسلم حکمرانوں، خلفاء و امرا، علما و صوفیاء الغرض ہر طبقۂ فکر کے حامل افراد میں یکساں مقبول و مروج رہا ہے۔ یہ موضوع برِّ صغیر کی قدیم روایات کا ترجمان ہے۔ مسلمانوں کے علاوہ دنیا کے دوسری اقوام جب کسی علاقے میں فاتح بن کر داخل ہوئیں تو انہوں نے وہاں کی مقامی آبادیوں، بستیوں، فصلات و باغات اور حتیٰ کہ عبادت خانوں کو بھی تہس نہس کر کے رکھ دیا۔ اس کے برعکس اسلام چوں کہ امن اور محبت کا دین ہے اس لیے اس نے ہمیشہ اپنے پیروکاروں کو رواداری، حسنِ سلوک اور وسعتِ نظری کی تلقین کی ہے۔ حضورِ سرورِ کائنات کے دور میں جنگوں اور مفتوحہ علاقوں پر کنٹرول کے سخت اصول وضوابط طے کئے تھے جیسے کسی بھی زخمی سپاہی کو قتل نہ کرنا، چادر اور چاردیواری کا تقدس، دشمن کی عورتوں کا احترام، املاک و فصلات کو نقصان نہ پہنچانا اور زبردستی مفتوحین کو مسلمان نہ بنانا وغیرہ۔

دینِ اسلام انھی رہنما اصولوں کی بنا پر پوری دنیا میں پھیلا ہے نہ کہ تلوار و طاقت کے زور پر۔ چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ جب محمد بن قاسم (۷۱۲ء) سندھ پر حملہ آور ہوا تو اس کے حسنِ سلوک کی بدولت ہی بہت سے ہندو

دائرۂ اسلام میں داخل ہوئے۔ اسی طرح صوفیاء کرام نے جب اس خطے میں قدم رکھا تو لوگوں کو انسانیت کا درس دیا۔ انہوں نے یہاں کے لوگوں کو بلا تفریقِ مذہب و ملت امن، محبت، رواداری اور اتفاق و اتحاد کی تلقین کی۔ یہ ایسی تعلیمات تھیں کہ جس کے باعث ہندوستان کا سماجی و معاشرتی حوالے سے کمزور طبقہ شودر، جو برہمن کے ظلم و ستم سے تنگ تھا، ان صوفیاء کے حلقۂ محبت کا اسیر ہو گیا اور اس نے کھلے دل کے ساتھ صوفیاء کی تعلیمات کو اپنے سینے سے لگایا۔

مغلوں کے زمانے میں تو مذہبی رواداری کا یہ عالم تھا کہ برصغیر کے تمام مکاتیبِ فکر، اختلافِ مذہب و عقیدہ کے باوجود ایک قوم نظر آتے تھے۔ کسی بھی غیر مسلم کو مسلم حکمرانوں اور مسلم عوام سے کوئی تکلیف نہ تھی، بلکہ ہندو اور مسلمان جو اس خطے میں بڑی قومیں تھیں، ایک دوسرے کے مذہبی تہواروں میں شرکت کرتے تھے اور یوں یہ خطہ امن، محبت، حسنِ سلوک اور سماجی و مذہبی رواداری کا اعلیٰ نمونہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس خطے پر اقلیت کے باوجود مسلمان قوم نے ایک طویل عرصے تک حکمرانی کی ہے۔ سماجی اور مذہبی رواداری کی اس فضا کو موثر اور ہمہ گیر بنانے میں درویشوں اور خرقہ پوشوں کی انسان دوستی نے اہم کردار ادا کیا ہے۔

مغلوں کے زوالِ سلطنت کے ساتھ ہی بیرونی طاقتوں نے برِّ صغیر کی اس جنت نظیر فضا کو باہمی اختلافات، انتشار و بدامنی اور مذہبی و طبقاتی شدت پسندی میں تبدیل کر دیا تاکہ وہ خود اس خطے پر حکمرانی کے مزے لوٹ سکیں۔ آج کی مہذب قوم یعنی انگریز نے اٹھارہویں صدی عیسوی اس خطۂ ارض کی حکمرانی غیر مہذب ہتھکنڈوں کے بے دریغ استعمال سے حاصل کی۔ شاید یہ مقولہ بھی اس قوم کا ایجاد کردہ ہے کہ محبت اور جنگ میں سب جائز ہے۔ صوفیاء کرام نے برصغیر پاک و ہند سمیت پوری دنیا میں بلا تفریقِ رنگ و نسل و مذہب، انسانیت کو امن اور محبت کا پیغام دیا ہے۔ سیرت النبیؐ کی پیروی کرتے ہوئے انہوں نے پوری انسانیت کو عشق و محبت کی تلوار سے فتح کیا ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ صوفیاء کی محافلِ سماع میں ہندو، سکھ، مسلمان، برہمن، شودر، شاہ اور گدا، الغرض ہر طبقۂ فکر کا حامل شخص شریک ہوتا اور ان محافل سے کسبِ فیض کرتا تھا۔

صوفیاء نے ہمیشہ حبِ دنیا سے اپنا دامن بچا کر ظاہری حکومت و سلطنت کو ہیچ سمجھا اور اس کی جگہ انسانوں کے دلوں پر حکمرانی کو مقدّم جانا۔ اس لیے آج تمام محققین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ صوفیائے کرام برِّ صغیر پاک و ہند میں مسلم حکمرانوں کا ہر اول دستہ ثابت ہوئے۔ گویا صوفیاء حکومتیں حاصل کرنے والے نہیں بلکہ حکومتیں دینے والے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہر حکمرانِ وقت نے ہمیشہ ان خرقہ پوشوں کے آستانے پر نہایت ادب کے ساتھ زانوئے ادب تہہ کیا ہے۔ اردو شعرا نے بالعموم اور صوفی شعرا نے بالخصوص ہندوستان کے مختلف العقیدہ لوگوں کو ہمیشہ مذہبی رواداری

اور وسیع المشربی کا سبق دیا ہے۔ ان شعراء نے مذہبی حوالے سے کسی ایک مسلک یا مکتبِ فکر کو اپنا مذہب نہیں بنایا۔ مسلم شعرا نے مسلمانوں کے ساتھ ساتھ ہندوؤں کے رسم و رواج کو بھی اپنا موضوعِ سخن بنایا اور دوسری طرف ہندو شعرا نے عید، حجِ اکبر، میلاد اور حمد و نعت جیسے خالص اسلامی موضوعات کو نہایت عقیدت و احترام کے ساتھ اپنی شاعری میں جگہ دی ہے۔ اس لیے آج ہمارے شعرا بانگِ دہل اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ "شاعر کا کوئی مذہب نہیں ہوتا"۔ شاعروں اور رادیبوں کی یہ وسعتِ نظری اور وسیع المشربی صوفیاء اور صُوفی شعرا ہی کی مرہونِ منت ہے۔ اس بناپر نظامِ تصوّف پوری دنیا کی رہنمائی و رہبری کا فریضہ انجام دینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔
اس موضوع پر اردو کے صُوفی شعرا کے کلام کے چند نمونے ملاحظہ کیجئے:

کیوں نہ زنار و سبحہ ہوئیں دو رنگ　　　ہو گیا خونِ روزگار سفید

حاتمؔ [33]

ہندو ہیں بُت پرست مسلمان خدا پرست　　　پوجوں میں اس کسی کو جو ہو آشنا پرست

سوداؔ [34]

مقصود دردِ دل ہے نہ اسلام ہے نہ کفر　　　پھر ہر گلے میں سبحہ و زنار کیوں نہ ہو

میرؔ [35]

شیخ کعبہ ہوکے پہنچا ہم کنشت و دیر سے　　　دردؔ منزل ایک تھی ٹک راہ ہی کا پھیر تھا بس

دردؔ [36]

۴۔ عشقِ مرشد

صوفیاء میں "عشقِ مرشد" کو بہت اہمیت بلکہ ایک قسم کی مرکزیت حاصل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصوّف کا پورا نظامِ خیال مرشد کے ارد گرد ہی گھومتا ہے۔ اہلِ سلوک کے نزدیک چوں کہ سیر و سلوک، روحانیت اور عشق کی اعلیٰ ترین منزل "فنا فی اللہ" ہے، اس لیے اس منزل کے حصول کے لئے بے حد محنت و ریاضت اور عرفان و معرفت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس اعلیٰ مقصد کے حصول کے لئے صوفیاء نے تین مدارج قائم کیے ہیں۔ پہلا درجہ فنا فی الشیخ، دوسرا فنا الرسولؐ اور تیسرا فنا فی اللہ ہے۔ صوفیاء، عرفان و معرفت کی یہ منزل طے کرنے کے لئے سب سے پہلے ایک کامل مرشد کے ہاتھ پر بیعت کرتے ہیں تاکہ پہلا درجہ حاصل ہو جائے۔ بیعت کا تصور قرآن و سنت میں موجود ہے۔ بیعت کے معنی ہیں "دست بر دست یک دیگر نمادن وعدہ بستن۔"[37] قرآن مجید میں بیعت کے سلسلے میں ارشاد ہے: "جو لوگ بیعت کرتے ہیں تجھ سے اے محمدؐ! وہ اللہ سے بیعت کرتے ہیں۔

اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھ پر ہے۔ سو جو عہد شکنی کرتا ہے تو اپنی ذات کی مضرت پر عہد توڑتا ہے اور جس نے پورا کیا وہ عہد جو اللہ سے کیا تھا، ان کو عنقریب اجرِ عظیم ملے گا"۔ (10:48)

رسولِ اسلام ﷺ کی سیرتِ طیّبہ سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے مختلف مواقع پر کئی ایک مقاصد کے لئے اپنے صحابہؓ سے بیعت لی۔ کبھی جہاد کے لئے، کبھی ہجرت کے لئے، کبھی ارکانِ اسلام کی پابندی کے لئے اور کبھی اپنی سنت کے تمسک کے لئے۔ بیعت ایک عہد ہے جو اپنے سے عظیم تر اور کامل تر شخصیت کے ہاتھ پر کیا جاتا ہے اور یوں اپنے کردار و افعال کو سنتِ الٰہی کے مطابق انجام دینے کا وعدہ کیا جاتا ہے۔ صوفیاء نے بھی اس سنتِ انبیاء کو اپنے مریدین کے لئے ضروری قرار دیا۔ اہلِ سلوک کے مسلک میں پیر و مرشد کے ہاتھ پر بیعت دراصل عشقِ الٰہی کی حصول یابی کے لئے پہلی منزل قرار پاتی ہے۔

ماحصل

الغرض اردو شاعری کی دینی روایت مذہبی موضوعات جیسے حمدِ باری تعالیٰ، نعتِ رسولِ مقبولؐ، منقبتِ مشاہیر اسلام اور قصائد و مراثی وغیرہ کے حوالے سے ہمیشہ وسعت پذیر رہی ہے۔ امیر خسرو سے لے کر میر وسوداؔ اور پھر غالب و مومن سے لے کر جدید شاعری تک ہر دور کے شاعروں نے اپنا علمی و تہذیبی سرمایہ انہی موضوعات سے حاصل کیا ہے۔ میر، غالب اور اقبال کی شاعری آج کے مذہبی، سماجی اور معاشرتی تقاضوں کے عین مطابق اس لیے دکھائی دیتی ہے کہ انہوں نے اپنے فکر اور فن کو برِّ صغیر پاک و ہند کی ہند اسلامی تہذیب سے کشید کیا ہے۔ یہ تہذیب چوں کہ اپنے مقامی رنگ و روپ کے ساتھ ساتھ اپنے مذہب سے بھی مضبوطی کے ساتھ جڑی ہوئی ہے اس لیے جس شاعر یا فن کار نے بھی اپنی اس بنیادی روایت سے بغاوت کی ہے، زمانے کی گرد میں دفن ہوگیا ہے لیکن جس نے اس روایت کو اپنا قیمتی ترین تہذیبی اور ثقافتی ورثہ سمجھ کر اسے اپنے سینے سے لگائے رکھا، وہ امر ہوگیا اور یوں ہر عہد کا شاعر و فن کار تسلیم کیا گیا۔

مفکرِ اسلام علامہ محمد اقبالؒ کو اس لیے تو نہ صرف پاکستان بلکہ پورے مشرق کا قومی شاعر کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے فن کی بُو باس اپنے پیش رو اساتذہ سے اور ہند اسلامی تہذیب میں گندھی ہوئی اسی مٹی سے حاصل کی جو برِّ صغیر پاک و ہند کے عوام میں ایک ہزار سال کے عرصے سے خون کی طرح دوڑ رہی ہے۔ کچھ مغرب پرست فن کار اور ادیب و نقاد اس تہذیبِ عظیم الشان کی شکست وریخت کے خواب ایک عرصے سے دیکھتے چلے آرہے ہیں اس لیے کہ وہ مغرب کی مادی ترقی کی چکا چوند میں یہ بھول جاتے ہیں کہ کسی بھی قوم کی زندگی اس کی اپنی روایت اور تہذیب سے عبارت ہوتی ہے۔ اگر وہ قوم اس سرمائے سے کٹ جائے تو پھر وہ اپنی موت آپ مر جاتی ہے۔ فرنگی استعمار نے اپنے دو سوسالہ دورِ

حکومت میں برِّ صغیر کے مسلمانوں کو اپنے اس مذہبی اور تہذیبی ورثے سے لاتعلق کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے جس میں وہ مکمل طور پر کامیاب نہیں ہو سکا۔ اردو ادب بلاشبہ اس اعتبار سے اسلام کے سماجی و معاشرتی اصولوں اور تعلیماتِ نبویؐ کے امین کی حیثیت سے اپنی پوری علمی اور ادبی شان کے ساتھ ہماری رہنمائی کا فریضہ انجام دے رہا ہے جس کی ترویج و ترقی میں مشاہیرِ اسلام، صوفیائے کرام، شعرا اور ادبا کی ان تھک کاوشوں کا اثر شامل ہے۔

*****

حوالہ جات

1۔ شیخ، اکرام الحق، *شعر العجم فی الہند* (ملتان، الاکرام، 1961ء)، 40۔

2 ۔ ایضاً۔

3۔ سبطِ، حسن، *پاکستان میں تہذیب کا ارتقا* (کراچی، مکتبہ دانیال، 2009ء)، 18۔

4۔ ایضاً۔

5۔ ایضاً۔

6۔ ولیم، بینٹن، *انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا*، ج5 (لندن، بینٹن فاونڈیشن، 1965ء)، 832۔

7۔ ڈاکٹر امیر حسن، صدیقی *اسلامی تاریخ کے بعض اہم اور امتیازی پہلو*، مترجم ریاض حسن (کراچی، جمعیۃ الفلاح، 1962ء)، 15۔

8۔ حامد حسن، قادری، *داستانِ تاریخِ اردو* (کراچی، ندارد، 1966ء)، 3۔

9۔ سر سید احمد، خان، *مقالاتِ سر سید*، ج6 (لاہور، مجلس ترقی ادب، 1963ء)، 3۔

10- Karl, Marks, *Economics and Philosophical Manuscripts*, (Moscow, Progress publishers, 1959) , 75-76.

11۔ حسن، *پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء*، 39۔

12۔ حضرت شہاب الدین، سہروری، *عوارف المعارف*، مترجم: شمس بریلوی، (کراچی، مدینہ پبلشنگ کمپنی، 1977ء)، 31۔

13۔ کامران، جیلانی، "ہمارا ادبی اور فکری سفر"، (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، 1987ء)، 168-169۔

14۔ ڈاکٹر سجاد باقر، رضوی، *تہذیب و تخلیق*، (اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، 1987ء)، 14-17۔

15۔ نجم الاسلام، *مجدد الف ثانی کی تحریک کا احیا اور اردو ادب*، مشمولہ: دین و ادب (حیدر آباد، ادارہ اردو، 1989ء)، 99۔

16۔ ایضاً، 104۔

17۔ڈاکٹر جمیل، جالبی،تاریخِ ادبِ اردو،ج1(لاہور، مجلس ترقی ادب،2008ء)530۔

18۔ڈاکٹر تبسم، کاشمیری،اردوادب کی تاریخ (لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز،2002ء)،240۔

19۔ڈاکٹرانور، سدید،اردوادب کی تحریکیں (لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز،1985ء)،125۔

20۔ایضاً،144۔

21۔ کاشمیری،اردوادب کی تاریخ،642۔

22۔جالبی،تاریخِ ادبِ اردو،43۔

23۔ایضاً،44۔

24۔ایضاً،48،74۔

25۔ شیخ بہاؤالدین، باجن،خزائنِ رحمت، خطی نسخہ، مملوکہ: پنجاب یونیورسٹی(ذخیرہ شیرانی) (لاہور،ندارد ، ندارد)،210۔

26۔ڈاکٹرابواللیث، صدیقی،تجربے اورروایت (سندھ، اردو اکیڈمی، 1959ء)،4۔

27۔ڈاکٹرعبادت، بریلوی،روایت کی اہمیت (کراچی، انجمن ترقی اردو، 1953ء)،20۔

28۔بدیع، حسینی،دکن میں ریختی کا ارتقاء(حیدرآباد دکن، انجمن ترقی اردو،ندارد)،115۔

29۔ایضاً، 117۔

30۔ایضاً، 118۔

31۔ڈاکٹرساجد، امجد،اردو شاعری پر برصغیر کے تہذیبی اثرات (لاہور، الوقار پبلی کیشنز، 2003ء) ،155۔

32۔ڈاکٹرغلام حسین، ذوالفقار،اردو شاعری کاسیاسی وسماجی پس منظر (لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، 2008ء)،149۔

33۔ایضاً، 162۔

34۔ایضاً، 163۔

35۔ایضاً۔

36۔ایضاً۔

37۔پروفیسر خلیق احمد، نظامی،تاریخِ مشائخ چشت،ج1(کراچی، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، 2007ء) ،281۔

Bibliography

Amjad, Sajid. *Urdu Shāi'ri pr Barsaghīr kay Tahzibi Asrāt*. Lahore: Al-Waqar Publications, 2003.

Bajan, Shaikh Bahauddin. *Khazai'n-e Rahmat*. Lahore: Punjab University Zakhīra-e Sheerani, nd.

Brailvi, Ebadat, *Riwāyat ki Ahmiyat*. Karachi: Anjuman-e Taraqqi-ye Urdu, 1953.

Hassan, Saddiqi Ameer. *Islami Tarīkh kay baz Ahm aur Imtiāzi Pehlū*. Translated by Hassan Riaz. Karachi: Jamīa'tal-Falah, 1962.

Hassan, Sibt-e. *Pakistan may Tahzib ka Irtiqa*. Karachi: Maktaba-e Danyal, 2009.

Hussaini, Badī. *Dakkan main Rekhti ka Irtiqā*. Hayderabad: Anjuman-e Taraqqi-ye-Urdu, nd.

Ikram-ul-Haq, Sheikh. *Shai'r al-Ajam fi al-Hind*. Multan: Al Ikram. 1961.

Jalbi, Jamil. *Tarīkh-e Adab-e Urdu*. Lahore: Majlis-e Taraqqi-ye Adab, 2008.

Jilani, Kamran. *Hamara Adab aur Fikri Safar*. Lahore: Idara Saqafat-e Islamia, 1987.

Kashmiri, Tabassum. *Urdu Adab ki Tarīkh*. Lahore: Sang Meel publications, 2002.

Marx, Karl. *The Economic and Philosophic Manuscripts*. Moscow: Pogress publishers, 1959.

Najam al-Islam, Mujaddid. *Alf Sani ki Tahrīk ka Ahyā aur Urdu Adab*. Hyderabad: Idara Urdu, 1989.

Nizami, Khaleeq. *Tarīkh-e Mashāi'kh-e Chishti*. Karachi: Oxford University Press, 2007.

Qadri, Hamid Hassan. *Dabistān-e Tarīkh-e Urdu*. Karachi, 1966.

Rizvi, Sajad Baqir. *Tahzib wa Takhlīq*. Islamabad: Muqtadra Qumi Zuban, 1987.

sadīd, Anwar. *Urdu Adab ki Tahrīkayn*. Lahore: Sang Meel publications, 1985.

Sidiqi, Abullis. *Tajarbay aur Riwayāt*. Sindh: Urdu Academy, 1959.

Sir, Syed Ahmad Khan. *Maqalāt-e Sir Syed*. Lahore: Majlis-e-Taraqqi-ye Adab, 1963.

Suhrwardi, Hazrat Shahbuddin. *Awārif al-Maa'rif*. Karachi: Madina Publishing Company, 1977.

William, Bentain. *Encyclopedia of Britanica*. Landon, 1965.

Zulfiqar, Ghulam Hussain. *Urdu Shai'ri ka Siasi wa Samaji Pus-manzar*. Lahore: Sang Meel publications, 2008.

کردارسازی کے عناصر (مسلم مفکرین کی آراء کا جائزہ)

The Character Building Elements
(A Review of Muslim Scholars Views)

Hina Sajjad
Prof.Dr. M.Humayun Abbas Shams

Abstract
Human being is an indispensable part of the world of existence and there is a deep connection between his/her character and human society. It is important for human beings to know their purpose of existence, the nature of their relationship with the universe, and the kind of behavior in this world. Islam has guided Humans well in this respect and Muslim thinkers have always discussed the constituent elements of human character building. Muslim scholars, like *Imam Ghazali* in the 5th century AH, *Khawja Nasīr al-Din* after him, and later *Allama Muhammad Iqbal*, have discussed internal and external dimensions of Human character in a synthetic way, have identified causes and elements of its internal and external reflections and the diseases and remedies associated with them.

Key Words: Character, Building, elements, *Imam Gazali*, *Khawja Nasīr*, Allama Iqbal, Analysis.

خلاصہ
انسان عالمِ ہستی کا ایک لازمی حصہ اور انسانی کردار کا اس کے سماج کے ساتھ گہرا تعلق پایا جاتا ہے۔ انسان کے لئے اپنے مقصد حیات کو تلاش کرنا اور یہ دیکھنا ضروری ہے کہ اس کائنات کے ساتھ اس کا تعلق کس طرح کا ہے اور اسے اس دنیا میں کس قسم کا روّیہ اختیار کرنا ہے؟ اس حوالے سے اسلام نے انسان کی بہترین رہنمائی کی ہے اور مسلم مفکرین نے ہمیشہ انسانی کردار کے تشکیل دہندہ عناصر پر بحث کی ہے۔ پانچویں صدی میں امام غزالیؒ نے، ان کے بعد خواجہ نصیر الدین طوسیؒ نے اور پھر علامہ محمد اقبالؒ جیسے مسلمان دانشوروں نے انسانی کردار کے اندرونی و بیرونی پہلوؤں کو ہم آہنگ کرکے پیش کیا ہے اور اس کی داخلی و خارجی کیفیتوں کے اسباب و عناصر بیان کیے ہیں۔ اس مقالہ میں ان آراء کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔

کلیدی کلمات: کردار، سازی، عناصر، امام غزالی، خواجہ نصیر، علامہ اقبال، جائزہ۔

کردار کی اہمیت

اس میں شک نہیں کہ انسان کی زندگی ایک نقطہ آغاز رکھتی ہے مگر انسان عالمِ ہستی کی تشکیل کا ایک حصہ اور اپنی دنیا اور سماج کی ایک بنیادی اکائی ہے۔ اس لیے ہمیں دنیا میں اپنے مقصد حیات کو تلاش کرنا ہو گا۔ ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اس کائنات کے ساتھ ہمارا تعلق کس طرح کا ہے؟ کائنات میں ہمارا مقام کیا ہے؟ اور ہم دنیا میں کس قسم کا روّیہ اختیار کریں تاکہ یہ کائنات میں ہمارے مقام سے مناسبت رکھتا ہو؟ نیز یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ خود انسان کی اپنی حقیقت کیا ہے؟ اس سلسلے میں اسلام نے انسانی کردار کو سنوارنے اور معیاری بنانے میں بہترین رہنمائی کی ہے: لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ اَحْسَنِ تَقْوِیْم" (4:95) ترجمہ: "بے شک ہم نے انسان کو پیدا کیا ہے (عقل و شکل کے اعتبار سے) بہترین اعتدال پر۔" دراصل، مادہ اور روح کے عناصر کے امتزاج اور اس بہترین اعتدلال سے بہترین انسانی کردار تشکیل پاتا ہے۔ پھر خداوند تعالیٰ نے پیغمبر اکرم حضرت محمد ﷺ کو انسانی کردار کے لئے بطور بہترین نمونہ پیش کیا ہے: لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (21:33) یعنی: "بے شک تمہارے لیے رسول اللہ ﷺ کی سیرت و کردار میں بہترین نمونہ ہے۔" بنابریں، اسلام میں انسانی کردار کو بہت اہمیت دی گئی ہے اور کردار سازی پر بہت زور دیا گیا ہے۔ آپ ﷺ کے فرمان مبارکہ ہیں:

1. انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق[1] ترجمہ: "مجھے اعلیٰ کردار کی تکمیل کے لئے بھیجا گیا ہے"
2. ان من أحبکم الیّ و اقربکم منی مجلساًیوم القیامةأحاسنکم اخلاقاً[2] یعنی: "روزِ جزا تم میں سے میرے سب سے قریب وہ ہو گا جس کا کردار بہترین ہو گا۔"
3. انا زعیم ببیت فی ربض الجنة لمن ترك المراء ، و ان کان محقاً، و ببیت فی وسط الجنة لمن ترك الکذب، و ان کان مازحاً، و ببیت فی أعلی الجنة لمن حسن خلقه[3] یعنی: "میں جنت کے احاطہ میں ایک گھر کا وعدہ کرتا ہوں انسان کے لئے جو لڑائی جھگڑا نہ کرے حتیٰ کہ وہ صحیح ہو، ایک گھر جنت کے درمیان میں اس انسان کے لئے جو مذاق میں بھی جھوٹ نہ بولے اور جنت میں اعلیٰ مقام پر اس انسان کے لئے جو اپنا کردار اچھا کرے۔"
4. ما من شئی اثقل فی میزان المؤمن یوم القیامة من حسن الخلق[4] یعنی: "روزِ جزا ایک مومن کے پلڑے میں اچھے کردار سے زیادہ بھاری کچھ نہیں ہوگا"

ان احادیث مبارکہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی تکمیل، دراصل، اس کے اعلیٰ کردار کی تشکیل سے ہی ممکن ہے۔یہی وجہ ہے کہ مسلم فکر میں ''انسانی کردار ''کا موضوع بہت اہمیت کا حامل رہا ہے۔ مسلم فکر میں اس موضوع پر کام نہ صرف قلمی طور پر ہوا ہے بلکہ عملی طور پر بھی اس موضوع پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔

اس حوالے سے مسلم فکر کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ انسانی کردار پر جو کام یہاں ہوا اس کی بازگشت مغربی فکر میں اٹھارویں اور بیسویں صدی میں ملتی ہیں۔ حضرت علی ہجویریؒ کے نزدیک انسانی کردار میں بنیادی اہمیت ''حواس خمسہ '' کو حاصل ہے۔آپؒ فرماتے ہیں کہ: "میں نے حضور اکرم ﷺ کی خواب میں زیارت کی تو عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! مجھے کوئی نصیحت فرمائیے۔ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: احبس حواسك یعنی: "اپنے حواس کو قابو میں رکھو۔" حواس کو قابو میں رکھنا مکمل مجاہدہ ہے۔ کیونکہ تمام علوم کا حصول انہی پانچ دروازوں سے حاصل ہوتا ہے ا۔ دیکھنے سے ۲۔ سونگھنے سے ۳۔ چکھنے سے ۴۔ سننے سے ۵۔ چھونے سے۔یہ پانچ حواس علم و عقل کے سپہ سالار ہیں۔ اول چار کے لئے تو ایک مخصوص جگہ ہے لیکن پانچواں تمام بدن کے حصہ میں پھیلا ہوا ہے آنکھ جو دیکھنے کی جگہ ہے وہ خبر اور آوازوں کو سننا ہے اور زبان ذائقہ اور چکھنے کا مقام ہے وہ مزہ اور بے مزہ کو پہچانتی ہے۔ ناک سونگھنے کا مقام ہے جو خوشبو و بدبو کا ادراک کرتی ہے اور لمس یعنی چھونے کے لئے کوئی مقام خاص نہیں بلکہ تمام جسم میں اس کا دراک پھیلا ہوا ہے انسان کے تمام اعضاء میں نرمی و گرمی، سختی و سردی کا احساس ہوتا ہے کوئی علم ایسا نہیں ہے جسے انسان معلوم کرنا چاہے مگر وہ انہیں پانچ دروازوں سے ہی حاصل کرتا ہے (بجز بدیہی باتوں اور حق تعالیٰ کے الہام کے کیونکہ ان میں نہ آفت جائز ہے اور نہ ان کے لئے پانچ حواسوں کی ضرورت ہے)۔''[5]

اسی طرح ابن سینا ''"انسانی زندگی پر ارادے اور جذبات کے کردار''کو نمایاں کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مضبوط قوت ارادی کے بل پر انسان اپنی کمزوریوں پر قابو پا سکتا ہے مثلاً اپنی بیماری پر فتح پا سکتا ہے لیکن اگر وہ ہمت ہار دے تو اس کی زندگی خطرے میں پڑ سکتی ہے'' [6] امام رازی کا کہنا ہے کہ: ''کسی بھی نظام فکر میں کردار کی نمو اور علاج کے حوالے سے جو بات ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتی ہے وہ اس کا تصور انسان ہے۔ جیسا تصور انسان اور کائنات ہوگا ویسا ہی کردار پروان چڑھے گا اور اسی لحاظ سے اس کا علاج ہوگا۔ '' [7] شاہ ولی اللہؒ کے مطابق: ''سعادت انسان کے نفسی قویٰ کے ہم آہنگ تفاعل سے وابستہ ہے۔ تفاعل کی یہ صورت ایک مثالی حالت ہے جو تکمیل کی جانب لے جا سکتی ہے۔ شاہ ولی اللہ محرکات کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں خارجی کردار کے مثبت یا منفی ہونے کا تعین کردار کے نفسی منابع سے وابستہ ہے۔ زندگی مقصدیت سے معمور ہے۔'' [8]

کردار کی اہمیت کے حوالے سے ان شخصیات میں سے بعض نے حواس خمسہ پر اور بعض نے تصورات، محرکات قوت ارادی کو کردار سے منسوب کیا ہے۔ ذیل میں کردار سازی کے مسئلہ پر امام غزالی، خواجہ نصیر الدین طوسی اور علامہ محمد اقبال کے نظریات کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔

امام غزالیؒ اور کردار سازی

حضرت سیدنا امام غزالیؒ کی کنیت ابو حامد، لقب حجۃالاسلام اور نامِ نامی اسم گرامی محمد بن محمد بن محمد بن احمد طوسی غزالی شافعیؒ ہے۔ آپؒ ۴۵۰ھ (۱۰۵۸ء) میں خراسان کے ضلع طوس کے علاقے طابران میں پیدا ہوئے۔[9] اور بروز پیر ۱۴ جمادی الآخر ۵۰۵ھ (۱۱۱۱ء) میں بمقام طابران (طوس) میں انتقال فرمایا اور وہیں مدفون ہوئے۔[10]

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ قدرت نے اپنی تدبیر سے امور میں تصرف فرمایا ہے، مخلوق کی ترکیب میں اعتدال قائم کرتے ہوئے اس کی صورت میں حسن رکھا ہے، انسانی صورت کو اچھے قالب سے زینت دی ہے، انسان کو شکل وصورت اور مقدار میں کمی زیادتی سے محفوظ رکھا ہے، کردار کو اچھا بنانے کا کام انسان کی کوشش میں رکھا ہے انسان کو مقصدیت دیتے ہوئے کردار کو سنوارنے کی ترغیب دی ہے۔ جب کہ برا کردار زہر قاتل، جان لیوا اور ذلت ورسوائی جیسی برائیوں پر مشتمل ہے۔ آپؒ کے نزدیک برے کردار جسم وروح کی وہ بیماریاں ہیں جن سے ابدی حیات ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ باطن کی بیماریوں سے دائمی وابدی زندگی ختم ہو جاتی ہے، کوئی بھی باطن بیماریوں سے خالی نہیں ہوتا ہے اگر باطن کو اسی ہی طرح بلاعلاج چھوڑ دیا جائے تو کئی بیماریاں پیدا ہو سکتی ہیں اور وہ غالب بھی آجائیں گی اسی لیے ہر انسان کے لئے لازمی ہے کہ وہ کردار کی ان بیماریوں کی پہچان، وجوہات، اور اسباب کو پہچاننے اور ان کے علاج کی انتھک کوشش کرئے۔ امام غزالیؒ کردار کے حوالے سے احیاء العلوم میں مختلف شخصیات کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1) حضرت سیدنا حسن بصریؒ فرماتے ہیں "جس انسان کا کردار بُرا ہوتا ہے وہ اپنے آپ کو عذاب میں مبتلا کرتا ہے۔"
2) حضرت سیدنا وہب بن منبہؒ فرماتے ہیں بد کردار انسان کی مثال اس ٹوٹے ہوئے گھڑے کی طرح ہے جو قابلِ استعمال نہیں رہتا۔"
3) حضرت سیدنا ابو بکر کتّانی فرماتے ہیں کہ تصوف حسنِ کردار کا نام ہے تو جو انسان تمہارے حسنِ کردار میں زیادتی کا باعث ہے گویا اس نے تمہارے اندر تصوف کو بڑھایا ہے۔ "
4) حضرت سیدنا علی المرتضیٰؓ کا فرمان ہے" حسنِ کردار تین چیزوں کا نام ہے۔

۱۔ حرام سے اجتناب ۲۔ حلال کا حصول ۳۔ اہل و عیال پر خرچ میں کشادگی کرنا۔"

5) 5۔ حضرت سیدنا حسن بصریؒ فرماتے ہیں " حسنِ کردار، خوش مزاجی، مال خرچ کرنے اور ایذا رسانی سے باز رہنے کا نام ہے۔"

6) حضرت سیدنا ابو عثمان مغربیؒ فرماتے ہیں "اللہ تعالیٰ کو راضی کرنا حسنِ کردار ہے۔ "

7) حضرت سیدنا ابو بکر محمد بن موسیٰ واسطیؒ فرماتے ہیں " حسنِ کردار یہ ہے کہ بندہ اللہ تعالیٰ کی خوب معرفت کی وجہ سے نہ کسی سے لڑے اور نہ ہی کوئی اس سے لڑے۔"

8) حضرت سیدنا سہل بن عبداللہ تستریؒ سے کسی نے پوچھا "حسن کردار کیا ہے؟ تو آپؒ نے فرمایا حسنِ کردار کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ تحمل مزاجی کا مظاہرہ کیا جائے، انتقام نہ لیا جائے، ظالم پر شفقت و مہربانی کی جائے اور اس کے لئے دعائے مغفرت کی جائے۔"

ان تعریفات میں ظاہری و باطنی کردار کی برائیوں اور اوصاف کو ہر ایک نے اپنے اپنے تجربے اور علم کے مطابق پیش کیا ہے۔ آپؒ فرماتے ہیں یہ اور اس طرح کے دیگر جو اقوال ہیں یہ سب حسنِ کردار کے ثمرات و نتائج ہیں۔ حسنِ کردار کی ذات سے ان کا کوئی تعلق نہیں علاوہ ازیں جہاں تک ثمرات و نتائج کی بات ہے تو مکمل طور پر ان کا احاطہ بھی نہیں کیا گیا، آپؒ کے نزدیک حقیقت حال سے پردہ اٹھانا مختلف اقوال کو ذکر کرنے کے مقابلے میں زیادہ بہتر ہے۔[11]

حسنِ کردار اور جہاتِ ثلاثہ

آپؒ کے نزدیک حسنِ کردار کبھی تو طبعی اور فطری طور پر ہوتے ہیں اور کبھی عادت ڈالنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور کبھی نیک لوگوں کو دیکھنے اور ان کی صحبت اختیار کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ایک طبعیت دوسری طبعیت سے خیر و شر دونوں حاصل کرتی ہے اس لیے جس شخص میں تین جِہات جمع ہو جائیں یعنی طبعاً، عادتاً اور اکتساباً فضیلت کو پہنچا ہو تو یہ شخص انتہائی درجے کی فضیلت کا حامل ہے اور جس میں ان تین جِہات کا اختلاف ہے تو وہ دو مرتبوں کے درمیان ہوتا ہے ہر ایک کا قرب و بعد اس کی صفت و حالت کے اعتبار سے ہے۔[12]

۱۔ خَلق: آپؒ جسم انسانی اور اس کے نتیجے میں ظاہری اعضاء سے پیش ہونے والے اعمال کے لئے خَلق کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔

۲۔ خُلق: آپؒ باطنِ انسانی اور اس سے منسلک مختلف قوتوں کو خُلق کا نام دیتے ہیں۔

۳۔ خُلقِ کردار کے ارکان:

۱۔ قوتِ علم ۲۔ قوتِ غضب ۳۔ قوتِ شہوت ۴۔ قوتِ عدل

۴۔ خُلقِ کردار کے اصول:

۱۔ حکمت ۲۔ شجاعت ۳۔ عفت ۴۔ عدل[13]

خُلقِ کردار کی مختلف حالتوں میں پیدا ہونے والی مختلف صفات

خواہشات کی پیروی کرنے سے انسان میں بے حیائی، خباثت، اسراف، کنجوسی، ریاکاری، رسوائی، پاگل پن، بے ہودگی، حرص و لالچ، خوشامد، حسد، کینہ اور شماتت جیسی بری صفات پیدا ہو جاتی ہیں۔ غصے کو اپنے اوپر سوار کرنے سے خُلق میں نا مناسب امور پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً چھچھوراپن، تکبر، گھمنڈ، خود پسندی، گالی گلوچ، حقیر جاننا اور ظلم جیسی برئی صفات جنم لیتی ہیں۔ الغرض خواہش و غصے کی پیروی کرنے سے انسان میں مکر و فریب، حیلہ بازی، مکاری، دغا بازی، بے باکی، اور فحش گوئی جیسی برئی عادات پیدا ہو جاتی ہیں۔ خواہشات کی پیروی سے بچنے اور انہیں اعتدال پر رکھنے کے سبب اس میں پاکدامنی، قناعت، نرمی، زہد و تقویٰ، خوش مزاجی، حیا، ظرف، دوسروں کی مدد اور ان جیسی دیگر اچھی صفات پیدا ہو جاتی ہیں، غصے پر قابو پانے اور اسے ضرورت تک محدود کرنے کے سبب اسے شجاعت و وقار، دلیری، ضبط، نفس، صبر، بردباری، برداشت، درگزر نیکیوں پر استقامت جیسی عظیم نعمتیں حاصل ہو جاتی ہیں۔[14]

خُلقِ کردار میں خیالات و اثرات کے دخول و نتائج

خُلقِ کردار (باطن) میں ہر وقت آنے والے نئے نئے اثرات کا داخلہ یا تو ظاہر یعنی حواسِ خمسہ سے ہوتا ہے یا باطن سے جیسے خیال، خواہشات، غضب، اور انسان کی اصل خلقت سے مرکب اخلاق، کیوں کہ جب انسان حواس کے ذریعے کسی چیز کا ادراک کرتا ہے تو اس سے دل میں ایک اثر پیدا ہوتا ہے۔ اگر انسان وہ اثر قبول کرنے سے خود کو بچالے تو باطن میں حاصل ہونے والے خیالات باقی رہتے ہیں اور خیالات بدلتے رہتے ہیں اور جب خیالات تبدیل ہوتے رہتے ہیں تو دل بھی ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہوتا رہتا ہے۔ مقصود یہ ہے کہ دل کا مسلسل بدلتے رہنا اور اثر قبول کرتے رہنا ان اسباب کی بنا پر ہوتا ہے۔ باطن میں حاصل ہونے والے اثرات میں سب سے خاص اثر خواطر (خیالات) ہیں اور خواطر سے آپ کی مراد دل میں پیدا ہونے والے افکار و اذکار ہیں اور افکار و اذکار سے مراد دل کا نئے سرے سے یا یاد دہانی کے طور پر علوم کا ادراک کرنا ہے اور انہیں خواطر اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ یہ اس وقت آتے ہیں جب دل ان سے غافل ہو جاتا ہے اور خواطر ہی ارادوں کو حرکت دیتے ہیں کیوں کہ نیت، عزم اور ارادہ دل میں

موجود افعال کی فکروں کے بعد ہی ہوتا ہے تو افعال کی بنیاد خواطر ہیں۔ خاطر سے رغبت کو حرکت ملتی ہے، رغبت سے عزم کو، عزم سے نیت کو اور نیت سے اعضاء کو تحریک ملتی ہے۔ رغبت کو متحرک کرنے والے خواطر کی دو اقسام ہیں جو خیر و شر کی طرف بلاتے ہیں۔ چونکہ یہ دونوں خواطر مختلف ہیں اس لیے ان دونوں کے الگ الگ نام رکھنے کی ضرورت ہے۔ قابلِ تعریف خاطر کو **"الہام"** کہا جاتا ہے۔اور قابلِ مذمت خاطر کو **"وسوسہ"** کہا جاتا ہے۔ آپؒ کے نزدیک ہر حادث کے لئے محدث (یعنی پیدا کرنے والے) کا ہونا ضروری ہے اور جب حوادث مختلف ہیں تو یہ اس بات پر دلالت ہے کہ ان کے اسباب بھی مختلف ہوں گے۔[15]

خُلقِ کردار میں معلومات کے تعلق کی اہمیت

آپؒ کے نزدیک بظاہر کوئی چیز پکڑنے کے لئے تین امور درکار ہوتے ہیں مثلاً :

1. جس سے پکڑا جائے جیسے ہاتھ۔
2. وہ شے جسے پکڑا جائے جیسے تلوار۔
3. تلوار اور ہاتھ کا باہم ملنا یعنی تلوار کا ہاتھ میں آنا۔

جس طرح ان امور سے حاصل ہونے والی کیفیت کو ''قبضہ'' کہتے ہیں ایسے ہی معلومات کا دل میں منقش ہو جانا ''علم'' کہلاتا ہے۔ بعض اوقات کسی شے کی حقیقت پائی جاتی ہے اور دل بھی موجود ہوتا ہے لیکن علم حاصل نہیں ہوتا کیونکہ علم ''اشیا کی حقیقت دل میں نقش ہو جانے'' کو کہتے ہیں۔

آئینہ میں خُلقِ کردار کی صورتیں ظاہر نہ ہونے کی وجوہات

آپؒ کے نزدیک پانچ وجوہات کی بنا پر آئینہ میں اشیاء کی صورتیں ظاہر نہیں ہوتیں :

1) خود آئینہ میں کمی ہو مثلاً لوہے کو بغیر پالش وغیرہ کے بطور آئینہ استعمال کیا جائے۔

2) لوہا اگرچہ پالش وغیرہ کر لیا جائے لیکن وہ خود بے حد خراب ہو۔

3) شے خود آئینہ کے پیچھے ہو۔

4) آئینہ اور اس کے سامنے موجود شے کے درمیان پردہ حائل ہو۔

5) مطلوبہ شے کی سمت معلوم نہ ہو کہ اس کی طرف آئینہ کو پھیرا جائے۔

محرکات کی اقسام

امام غزالیؒ کے نزدیک محرکات کی مختلف اقسام ہیں۔

الف۔ انسانی محرکات طبیعت اور فطرت کے لحاظ سے

انسانی طبیعت اور فطرت کے لحاظ سے آپؒ انہیں بہیمیہ، سبعیہ، شیطانیہ اور ربانیہ میں تقسیم کرتے ہیں۔

ا۔ بہیمیہ سے مراد جانوروں جیسے میلانات جیسے معدے اور جنس کی بھوک مٹانا۔ اس سے جو استعدادت اور اخلاقی عادات بنتی ہیں ان میں بے حیائی، خباثت، فضول خرچی، بخل، فحش گوئی، حرص ولالچ اور خوشامد وغیرہ

۲۔ سبعیہ سے مراد درندوں جیسے میلانات ہیں جیسے بغض وعدوات۔ اس سے غصہ، غلبہ اور استحصال جیسی عادتیں بنتی ہیں۔

۳۔ شیطانیہ سے مراد وہ میلانات ہیں جو بہیمیہ اور سبعیہ کے یکجاء ہونے سے بنیں جن سے حیلہ، مکر، فریب اور دغابازی جیسے اخلاق پروان چڑھتے ہیں۔

۴۔ ربانیہ سے مراد وہ میلانات ہیں جن کے مطابق انسان اپنے اندر الوہی صفات کا طلب گار بنے جیسے کبر، فخر، مدح پسندی، حب جاہ اور حب بقاء دوام اور اُس کے ساتھ ہی حب علم وحکمت اور یقین۔ [16]

ب۔ انسانی محرکات، بقاء کے لحاظ سے

امام غزالیؒ کے نزدیک انسانی محرکات کی ایک تقسیم اس کی بقاء کے حوالے سے ہے جس کی تین صورتیں ہیں۔

ا۔ میلانات فردیہ

جن پر انسانی بقاء کا انحصار ہے یعنی طعام اور جنس اور اس سے متفرع ہونے والے دوسرے میلانات جیسے حب دنیا، حب جاہ، اور حب ملکیت۔

۲۔ میلانات اجتماعیہ

میلانات اجتماعیہ جیسے خاندان، قبیلہ اور معاشرہ میں مل جل کر رہنا یہ میلانات بقاء فرد کے بنیادی میلان کے بعد دوسرے نمبر پر آتے ہیں۔

۳۔ میلانات عالیہ:

میلانات عالیہ جن میں حب خیر، علم جمالیات، دینی حقائق وغیرہ شامل ہیں جو زندگی میں حسن اور کمال کا لوازمہ ہیں۔ [17]

محرکات کی خصوصیات

امام غزالیؒ جیسے بنیادی و فطری محرکات پر تفصیل روشنی ڈالتے ہیں اسی طرح ان محرکات کے فضائل و رزائل اور اقسام وانواع پر بھی تفصیلی بحثیں کرتے ہیں۔

ا۔ حکمت اور اس کی افراط و تفریط (یعنی مثبت و منفی پہلو)

حکمت کے ماتحت حسن تدبیر جودت ذہن، نقایۃ الرائی اور صواب ظن کا اندراج ہوگا۔

حسن تدبیر: سے مراد یہ ہے کہ عظیم الشان نیکیوں اور نیک اغراض کے حصول میں جو تدبیر منزل سیاست مدینہ دفاع دشمن اور رفع شر کے معاملات انسان سے متعلق ہیں یا دوسروں سے استنباط نتائج کے ذریعہ ایسی صائب رائے قائم کرو جو افضل اور اصلح ہو غرض یہ کہ ہر ایک مہتم بالشان امر میں یہ بات حاصل ہو لیکن اگر معاملہ حقیر اور آسان ہو تو اس کے متعلق جو غور و فکر ہوگا اسے حسن تدبیر نہ کہیں گے اسے محض اندازہ کہہ دینا کافی ہوگا۔

جودت ذہن: یہ ہے کہ جب رائیں مشتبہ ہو جائیں اور ان میں بحث و نزاع در پیش ہو تو درست فیصلہ دینے کی قابلیت حاصل ہو۔

نقایۃ رائے: کا مفہوم ہے پیش آمدہ امور کے بارے میں جو جو اسباب و بواعث دل پسند نتائج بر آمد کرنے والے ہوں ان پر تیز دستی سے پہنچ کر قائم ہو جائے۔

صواب ظن: یہ ہے کہ بغیر دلائل لگانے کے مشاہدات پر بھروسہ کرتے ہوئے حق کی موافقت کی جائے۔ مکاری کے تحت حد سے زیادہ تیز فہمی اور فریب کاری کا اندراج ہوگا اول الذکر سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی حد سے بڑھی ہوئی عقلمندی کے باعث کسی کام کے سرانجام دینے میں ایسے طریق کار سے کام لے جن کو وہ اچھا سمجھتا لیکن حقیقت میں وہ اچھے نہ ہوں البتہ ان میں نفع خاصہ ہو اب اگر نفع خسیس ہو تو اسے فریب کاری کہیں گے حد سے زیادہ تیز فہمی اور فریب کاری میں فرق صرف ذلت اور شرافت کا ہے۔

سادہ لوحی: کے ماتحت ناتجربہ کاری حماقت جنون کے نام آئیں گے۔

ناتجربہ کاری: یہ شخص وہ ہے جس کو دنیا کے وسیع سمندر میں اتر کر اس کے معاملات کے تجربوں کا اتفاق نہ ہوا ہو۔ سلامت ذہن کے باوجود عملی باتوں میں بالجملہ قلّت تجربہ کا نام ہے اگر ایک بات کا انسان کو تجربہ ہو چکا ہے تو وہ اس میں آزمودہ کار ہے ورنہ ناآزمودہ کار مجمل طور پر ناتجربہ کار ہے۔

حماقت: یہ ہے کہ انسان منزل مقصود پر پہنچنے کے درست راستہ کے تعین میں ہی غلطی کرے اور دوسرے راستے پر چل پڑے حماقت اگر پیدائشی ہو تو اسے حماقت طبعی کہیں گے اور یہ علاج پذیر نہیں۔ اور بعض اوقات کسی مرض کے باعث بھی ذہن بگڑ جاتا ہے اس لئے جب وہ مرض دور ہو جائے تو حماقت بھی دور ہو جاتی ہے۔

جنون: یہ فساد تخیل کا دوسرا نام ہے اس میں انسان ناقابل قبول شے کو قابل قبول شے پر ترجیح دیتا ہے یہاں تک کہ اس کا قرعہ انتخاب ہمیشہ غلط شے پر پڑتا ہے۔ جنون کی خرابی اس کی غرض اور حماقت کی خرابی کرنا کیوں کہ

احمق کی غرض و غایت بھی عاقل کی سی ہوتی ہے اس لئے ابتداء میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا تو اس کی بیوقوفی اظہر من الشّمس ہو جاتی ہے جنون چونکہ فساد و غرض ہے اس لئے شروع ہی میں ظاہر ہو جاتا ہے۔

شجاعت کی افراط و تفریط

شجاعت کے عنوان کے ماتحت جود و کرم، دلیری، خودداری، برداشت، بردباری، ثابت قدمی، شہاست قدر دانی اور وقار آتے ہیں۔ جود و کرم کنجوسی اور اسراف کے بین بین ہے اس سے مراد ہے جلیل القدر اور عظیم النفع امور میں خوشی سے خرچ کرنا اس کو آزادروی اور حریت بھی نام دے لیتے ہیں دلیری، یہ جسارت اور بزدلی کا درمیانی نکتہ ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ضرورت کے وقت انسان بے دھڑک اور بے خوف ہو اور موت کے منہ میں جانے سے اس کا دل نہیں گھبرائے۔

خودداری: یہ تکبر اور ہیچ میرزی کے بین بین کا مقام ہے اس وصف کے ذریعہ انسان اس بات پر قادر ہو جاتا ہے کہ امور جلیلہ کو باوجود ان کو حقیر سمجھنے کے اپنی جان کا پیوند بنائے اس کا نشان یہ ہے کہ انسان علماء کی عزت کرنے میں خوشی حاصل کرے اور فرمایا لوگوں کے اکرام و عزاز میں مسرت نہ پائے ادنی امور میں اسے کوئی لطف نہ ملے اور نہ ہی اتفاقات حسنہ خوش نصیبی کے طور پر جو مفاد و منفعت حاصل ہو اس سے اس کے دل میں فخر اور خوشی پیدا ہو۔

برداشت: یہ جسارت اور بے صبری کے بین بین ہوتی ہے اس سے مراد ہے تکلیف دہ اور ایذارسان امور سے نہ گھبرا جانا۔

حلم: حلم ظلم وسفاکی کے درمیان ہوتا ہے اس میں انسان کا دل وقار حاصل کر لیتا ہے۔

ثابت قدمی: کے معنی دل کا قوی ہونا ہے اور ہمت کا ہیٹا نہ ہونا ہے۔

شہامت: سے مراد ہے حسن وخوبی کے حصول کی امید میں سرگرمی عمل میں حریص ہونا۔

قدردانی: بڑے بڑے کارناموں پر دل کا خوش ہونا۔ وقار یہ تکبر اور انکسار کے بین بین ہوتا ہے۔

تکبر: اپنے تئیں مقدور سے زیادہ بلند، مرتبہ سمجھنا۔

نخوت: تکبر سے پیدا ہوتی ہے اس سے مراد ہے اپنی حقیقت کو نہ پہچاننا اور ناحق خیال کرنا کہ میں اعلیٰ مرتبہ پر قائم ہوں۔ لوگ تکبر اور بخل کو فضول خرچی سے زیادہ ناپسند کرتے ہیں کیوں کہ یہ سب برے وصف ہیں۔ خست اور فضول خرچی اگرچہ برے اوصاف ہیں لیکن یہ تواضع اور سخاوت سے مشابہت رکھتے ہیں اس لئے پسند کیے جاتے ہیں پھر بھی حقیقت میں یہ منفی محرکات میں داخل ہیں۔

عفت کی افراط و تفریط

فضائل عفت میں حیا، میلا پن مسامحت، صبر و سخا، حسن تقدیر انبساط، نرم خوئی، انتظام خوبصورتی، قناعت، استغنا، ورع، ساعت، رشک اور ظرافت شامل ہیں۔ حیا شوخی اور زنانہ پن کے درمیان ہوتی ہے اس کی تعریف یوں ہے کہ یہ ایک قسم کا رنج ہے جو کسی کے عیب چینی سے دل میں پیدا ہوتا ہے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ ایک خوف ہے جو انسان کے دل میں اپنے سے بزرگتر کے سامنے فرد مایہ ہونے سے پیدا ہوتا ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ بری باتوں کے پیش آنے سے چہرے پر جو انقباض پیدا ہوتا ہے وہی حیا ہے اور یہ تحفظ نفس ہے مذموم باتوں سے غرض یہ ہے کہ حیا کا استعمال بری باتوں سے گریز کرنے کے لئے ہوتا۔

صبر: نفس انسانی کا ہواء ہوس سے مقابلہ کرنا اور لذات قبیحہ سے دور رہنا۔

سخاوت: فضول خرچی اور انتہائی کنجوسی کا وسطی مقام یعنی خرچ کرنے میں آسانی اور فضول شے کے حاصل کرنے سے اجتناب۔

حسن تقدیر: اخراجات میں بخل اور تبذیر سے احتراز کرتے ہوئے اعتدال اختیار کرنا۔

نرم خوئی: اشتیاق مشتہیات میں نفس شہوانیہ کا انداز پسندیدہ۔ انتظام نفس کی وہ حالت جس میں اسے مناسب طور پر اخراجات کرنے کا اندازہ معلوم ہو جائے۔

خوبصورتی: جائز اور واجب زینت کا شوق جس میں رعونت کو دخل نہ ہو۔

قناعت: معاش حسن تدبیر جس میں فریب کاری کو دخل نہ ہو۔

استغناء: جو چیزیں لذات جمیلہ سے انسان حاصل کر چکا ہے اس پر دل کا قانع ہو جانا۔

ورع: ریاکاری اور رسوائی کے بین بین یعنی اعمال صالحہ کے ساتھ نفس کو مزین کرنا کمال نفس اور قرب الہی کی طلب کے لئے اس میں نہ ریاء کو دخل ہوتا ہے نہ اعلان کو۔ طلاقت، بامذاق، خوش مزاجی جس میں فحش اور افترا کو دخل نہ ہو جدل ہزل کی افراط و تفریط کے درمیان وسطی مقام ہے۔

ظرافت: ترش روئی اور مسخرا پن کے بین بین ہوتی ہے یعنی انسان مجلس میں حفظ مراتب کا لحاظ رکھے اور خوش طبع کا موقع محل دیکھ کر اس کے مطابق گفتگو کرے اور ہر ایک شخص سے اس کی اہلیت کے موافق پیش آئے۔

رشک: حسد اور شماتت کے مابین یعنی غیر مستحق لوگوں کی آسائش اور کامیابی پر اور مستحق لوگوں کی تکلیف اور ناکامی غمزدہ ہونا۔

عفت کی افراط و تفریط کے تحت حسب ذیل امور درج ہوں گے۔بے حیائی، زنانہ پن فضول خرچی، کنجوسی، ریاکاری ذلت پسندی، ترش روئی، بے ہودگی چھچھوراپن، بدمزاجی تملق، حسد اور شماتت۔

فضول خرچی: عام طور پر مال خرچ کرتے وقت نہ موقع کا لحاظ کرنا، نہ بات کا دھیان اور دولت بر باد کیے جانا۔

کنجوسی: جہاں مال خرچ کرنا واجب ہے، وہاں ہاتھ کھینچ لینا، اس کے تین اسباب ہیں بخل شح اور لئامت، ان میں سے ہر ایک کا ایک رتبہ ہے۔

بخیل: تو وہ ہوتا ہے جو خرچ کرنے میں حد سے زیادہ کمی کرتا ہے اس خوف سے کہ تنگدست اور مفلس ہو جاؤں گا تو کھاؤں گا کہاں سے اور ایسا نہ ہو کہ دشمن ذلیل کر ڈالیں بخل کا سبب خیال کی بزدلی ہے۔[18]

عفت کا اعتدال ان تمام مثبت محرکات کے مجموعے کا نام ہے اور اس کے بالکل مقابل کی حالت منفی محرکات کے مجموعہ کا نام ہے۔ امام غزالیؒ کو سببِ محرکات کے ساتھ ساتھ اقسامِ محرکات، ترغیبِ محرکات، اور محرکات کے نتائج کے بارئے میں بہت ادراک حاصل تھا اور یہ آپؒ کے امہات موضوعات میں شامل ہیں۔ امام غزالیؒ نے کردار و شخصیت کی تربیت میں توازن کے لئے مادی و روحانی دونوں پہلوؤں پر اکٹھا نقطہ نظر پیش کیا ہے اور اس کے نتیجے میں ایک مضبوط کردار کی تصویر سامنے آتی ہے اس لیے آپؒ نے انسانی کردار کی تربیت کے لئے بھی چار نکات پیش کیے ہیں:

۱۔ ایمان باللہ، علم و معرفت، تقویٰ اور عبادات کی ادائیگی کے ذریعے انسانی کردار کو قوت پہنچائی جائے۔[19]

۲۔ فطری تقاضوں اور محرکات و تاثرات اور انفعالات پر قابو رکھ کر خواہشاتِ نفس پر قابو پا کر کے انسان کے جسمانی پہلو کو حدِ اعتدال میں رکھا جائے۔

۳۔ انسانی کردار و شخصیت کو کمزور و ہلاک کرنے والی نفسیاتی بیماریوں کا شعور دیا جائے۔[20]

۴۔ انسان کو ایسی خصلتیں اور عادات سکھائی جائیں جو اس کے تاثراتی سماجی، ماحولیاتی، معاشرتی حالات کے موافق ہوں۔[21]

اگر ہم یہ دعویٰ کریں کہ امام غزالیؒ نے احیاء العلوم کی تحریری تقسیم ہی انسانی کردار و شخصیت کو سمجھنے اور تربیت کے اصولوں کے مطابق کی ہے تو بے جا نہ ہوگا۔ آپؒ نے احیاء العلوم کی پہلی جلد میں ہی عبادات پر زور دیا ہے اور جب ہم ان عبادات میں غور و فکر کرتے ہیں تو ہمیں ان عبادات کے انسانی کردار پر بہت اچھے اثرات نظر آتے ہیں مثلاً جب ہم نماز کی ادائیگی کی کیفیات پر غور و فکر کرتے ہیں تو تقریباً چھ ایسی اچھی خوبیاں ہیں جو انسانی کردار کو مضبوطی دیتی ہیں:

۱۔ حضورِ قلب، اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان جو کچھ کر رہا ہے یا بول رہا ہے اس کے علاوہ کسی دوسری طرف اس کی توجہ نہیں ہے اور دل کو قول و فعل دونوں کا ادراک ہو مطلب یہ ہے کہ متعلقہ کام سے توجہ غافل نہ ہو تو اسی صورت میں حضورِ قلب حاصل ہو جائے گا۔ آپؒ کے نزدیک حضورِ قلب کا سبب "فکر" ہے اور انسانی دل اپنی فکر کے تابع ہی ہوتا ہے اور جس چیز کی فکر ہوتی ہے انسانی دل بھی اسی کام میں مشغول ہوتا ہے نیز طبعی طور پر انسانی دل فکری امور میں خواہ مخواہ مشغول رہتا ہے اور جب دل نماز میں مشغول نہیں ہو گا تو فارغ نہیں بلکہ دنیاوی امور میں سے جن امور کی آدمی کو فکر ہو گی انہیں میں مشغول ہو گا۔

۲۔ فہم، یہ حضورِ قلب کے علاوہ دوسرا امر ہے کہ بسا اوقات دل لفظوں کے ساتھ تو حاضر ہوتا ہے مگر ان کے معنوں کے ساتھ حاظر نہیں ہوتا ہے اور جب فہم حاصل ہوتا ہے تو نماز بے حیائی اور برے کاموں سے روکتی ہے کیوں کہ اس سے کئی امور سمجھ میں آتے ہیں اور یہ امور یقینا بے حیائی سے بچاتے ہیں۔ فہم کا سبب ہی حضورِ قلب کے بعد فکر کو دائمی رکھنا اور ذہن کو معنی کے ادراک کی طرف پھیرنا ہوتا ہے جس کی وجہ سے انسان فکر پر متوجہ اور وسوسوں کو دور کرنے کے لئے مستعد رہتا ہے۔

۳۔ تعظیم، یہ ایک دلی کیفیت کا نام ہے جو دو چیزوں کی معرفت سے حاصل ہوتی ہے۔(۱) عظمتِ الٰہی کا معتقد ہونا (۲) نفس کی حقارت و خسارت۔

۴۔ ہیبت، آپؒ کے نزدیک یہ تعظیم سے بھی بڑھ کر عمل ہے بلکہ اس سے مراد ایسا خوف ہے جو تعظیم سے پیدا ہوتا ہے کیوں کہ جسے خوف نہیں ہوتا اسے خوف زدہ نہیں کہا جاتا نیز بچھو کے ڈسنے کی ہیبت، غلام کی بد خُلقی اور اس جیسی ادنیٰ چیزوں سے ڈرنے کو ہیبت نہیں کہا جاتا بلکہ ہیبت ایسا خوف ہے جو اجلال و تعظیم سے پیدا ہوتا ہے (کیوں کہ جلالت و تعظیم الٰہی دل میں ہو تو اس خوف کا سبب بھی محبت ہے)۔

۵۔ رجاء (امید)، یہ مذکورہ تمام چیزوں سے ایک زائد امر ہے اور کامیابی ملنے کی امید، ثواب کا حصول وغیرہ انسانی کردار کو تازگی اور تندرست و توانا رکھتے ہیں۔

۶۔ حیاء، یہ امر اپنی خطا پر واقف ہونے اور اپنی غلطی کا وہم گزرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ تعظیم، خوف، اور رجا آپؒ کے نزدیک حیاء کے بغیر بھی ہو سکتے ہیں مثلاً تقصیر (یعنی خطا) کا وہم اور ارتکابِ گناہ نہ ہو مگر حیاء پیدا نہیں ہو سکتی ہے۔[22] اس لیے آپؒ انسانی کردار کے لئے ان چھ کیفیتوں کو ضروری قرار دیتے ہیں اور یہ کیفیتیں انسانی کردار سے جدا نہیں ہونی چاہییں اگرچہ ان کی قوت یقین کی قوت کے برابر ہو۔

امام غزالیؒ کے نزدیک انسانی خیالات کی بنیاد اچھی اور بری سوچوں پر ہے۔ اچھی آنے والی سوچیں "الہام" کا نام رکھتی ہیں اور بری آنے والی سوچیں "وسوسوں" کا نام رکھتی ہیں۔ الہام کی سوچیں اچھی فطرت اور سوچ پر مبنی ہوتی ہیں اور اس کے نتائج کردار کی خوبیوں کی صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں مثلاً امید، عاجزی، قوتِ یقین، صبر، قناعت، شکر اور قوتِ ارادی وغیرہ۔ بری سوچیں کردار کی خامیوں کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں مثلاً تجسّس، غیبت، جھوٹ، بدگمانی، حسد، تکبر، کینہ و بغض اور نفرت وغیرہ۔[23]

امام غزالیؒ کے نزدیک انسانی کردار خواہشات میں تین حالتوں میں ہوتا ہے:

۱۔ کبھی خواہشات انسانی کردار پر فتح حاصل کرکے قابض ہو جاتے ہیں اور وہ ان کے خلاف کچھ نہ کرنے کی طاقت رکھتا ہے عام طور پر لوگوں کی یہی حالت ہوتی ہے تو جس شخص کی ہر ایک حرکت بدنی اغراض اور جسمانی خواہشات کی پیروی میں ہوں گی وہی خواہشات کے تابع ہوگا۔

۲۔ کبھی یہ شخص خواہشات پر غالب آجاتا ہے اور کبھی خواہشات اس پر غالب آجاتی ہیں۔ ایسا شخص مجاہدین میں شمار ہوگا۔

۳۔ کبھی وہ اپنی خواہشات کو پچھاڑ کر ان پر قابو حاصل کرلیتا ہے اور کسی وقت بھی وہ اس پر غالب نہیں ہو سکتیں ہیں۔ اسی عمل کو آپؒ ملک کبیر، نعیم حاضر، حریت کامل اور غلاظت سے پاک ہونا شمار کرتے ہیں۔[24]

امام غزالیؒ کے نزدیک انسان کی حقیقت، اس کا نفس اور اس کی ذات یہی ربانی لطیفہ ہے، مختلف حالتوں کے اعتبار سے اس کے اوصاف تبدیل ہوتے رہتے ہیں خواہشات سے مقابلہ کرتے کرتے جب یہ احکام الٰہی کا پابند ہو جاتا ہے اور اس کی بے قراری دور ہو جاتی ہے تو اس ربانی لطیفہ کو نفسِ مطمئنہ کہا جاتا ہے، جب اس ربانی لطیفہ کی بے قراری مکمل دور نہ ہو (یعنی اسے خواہشات پر غلبہ حاصل نہ ہو) لیکن خواہشات کی مخالفت مسلسل کرتا رہے ان سے مقابلہ ہوتا رہے تو اس وقت اسے نفسِ لوامہ کہا جاتا ہے کیوں کہ انسان جب اچھے اعمال میں کوتاہی کرتا ہے تو اسے یہ ملامت کرتا ہے، اگر یہ ملامت کرنا چھوڑ دے اور خواہشات کی پیروی اور شیطانی باتوں کی اتباع کرے تو اسے نفسِ امارہ کہا جاتا ہے۔[25]

امام غزالیؒ کی رائے میں جب انسان کے اندر معرفتِ الٰہی اور معرفتِ ذات حاصل ہو جائے گی اور قوتِ ارادی ضبطِ نفس میں تبدیل ہو جائے گی تو یہ شیطانی سوچیں انسان کے تابع ہوں گی اور اسی حالت کو آپؒ نفسِ لوامہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ امام غزالیؒ کی فکر میں انسانی رویوں اور اخلاقیات میں سب سے پہلے اہمیت تربیت وماحول کو ملتی ہے اور پھر تربیت وماحول کی وجہ سے ہی انسان اچھے اور برے خواطر ذہن میں لاتا ہے، تربیت ہی کی وجہ سے انسان کو شعور

حاصل ہوتا ہے اور انسان اپنی اندرونی طاقتوں کی پہچان اور ان کو اعتدال میں رکھنے کے قابل ہوتا ہے۔ تربیت ہی کی وجہ سے انسان اپنی ذات کی معرفت حاصل کرتا ہے آپؒ کے نزدیک اپنی ذات کی معرفت ہی اصل کامیابی ہے جس کی وجہ سے اچھے برے کی تمیز کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور اسی معرفت کی وجہ سے اچھے رویے تشکیل پاتے ہیں۔

امام غزالیؒ کے نزدیک جیسے معرفتِ نفس ضروری ہے اسی طرح معرفتِ افعال کا بھی جاننا ضروری ہے جس طرح معرفتِ نفس معرفتِ ذات و صفات کی کنجی ہے معرفتِ افعال کی بھی کنجی ہے جب تک انسان یہ نہیں جان سکتا کہ اسے اپنے بدن میں کیسے حکمرانی کرنی ہے اس وقت تک اسے یہ بھی معلوم نہیں ہو سکتا کہ اسے معاشرے میں کس طرح زندگی گزارنی ہے اس لیے آپؒ پہلے اپنے آپ کی پہچان اور پھر اپنے ایک ایک کام کو جان سکتا ہے۔ اسی لیے آپؒ رغبت، نیت، ارادہ اور عمل پر کی قوتوں پر خصوصی توجہ دیتے ہیں۔ [26]

آپؒ کے نزدیک انسان کو دنیا میں فقط تین چیزوں کی ضرورت و حاجت ہے کھانا، پہننا اور گھر یہی تین چیزیں دنیا کی اصل ہیں دل کی غذا معرفت ہے وہ جتنی زیادہ ہو اتنی ہی بہتر ہوتی ہے جب کہ بدن کی غذا کھانا ہے لیکن وہ اگر حد سے زیادہ ہو تو ہلاکت کا سبب بن جاتا ہے اسی لیے خواہش انسان پر متعین ہے تاکہ کھانے، کپڑے اور گھر کا تقاضا کرے تاکہ بدن جو انسان کی سواری ہے وہ ہلاک نہ ہو جائے اور اس خواہش کی خلقت و پیدائش ایسی نہیں جو ایک حد پر نہیں ٹھہرتی اور زیادہ بھی طلب کرتی ہے اس لیے عقل کو پیدا کیا گیا کہ خواہش کو ایک حد پر رکھے اس لیے خواہش کو بچپن میں ہی پیدا کیا گیا اور اس کے بعد عقل کو پیدا کیا گیا چونکہ خواہش پہلے پیدا ہوئی تھی اس لیے اس نے جگہ حاصل کر لی اور غالب آگئی۔ [27] امام غزالیؒ کے نزدیک طہارت کردار کے چار درجات ہیں:

1) اندرونی پاکیزگی۔
2) حسد، تکبر، ریا، حرص، عداوت، رعونت وغیرہ سے باطن کو پاک کرنا تاکہ تواضع، قناعت، توبہ، صبر، خوف، رجاء، محبت وغیرہ پیدا ہوں۔
3) غیبت، جھوٹ، اکل حرام، خیانت وغیرہ اس قسم کے گناہوں سے اعضاء وغیرہ کو پاک رکھنا۔
4) کپڑے اور بدن کو نجاست سے پاک رکھنا۔

آپؒ کے نزدیک بدن اور کپڑے کی طہارت و پاکیزگی کی طرف تو سب لوگ متوجہ ہوتے ہیں حالانکہ یہ تو آخری درجہ کی پاکی ہے اس میں توجہ اور انہماک کی وجہ یہ ہے کہ طہارت کی باقی اقسام سے یہ آسان ہے اور اس سے نفس بھی خوش ہوتا ہے اور آرام بھی محسوس کرتا ہے بشرطیکہ طہارت کے آداب کو ملحوظِ خاطر رکھا جائے مثلاً وسوسہ اور اصراف کو اس میں دخیل نہ کرے اگر ان چیزوں کو اس میں دخیل کیا تو وہ طہارت مکروہ ہو جائے گی، چادر سر پر

اوڑھنا، پاک پانی، خاموشی کا اختیار کرنا، سوچوں پر پابندی رکھنا اور خصوصاً بچوں کو طہارت کا طریقہ سکھانا وغیرہ یہ وہ احتیاطی تدابیر ہیں جس سے ظاہری و باطنی فوائد حاصل ہوتے ہیں۔[28]

امام غزالیؒ کے نزدیک متوازن کردار کے لئے نفس کی تربیت بہت ضروری ہے اور اہلِ قلوب نے اپنے نفسوں کے ساتھ وہ معاملہ کیا ہے جو باز کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ جب اسے ادب سکھانے اور اس سے وحشت دور کرنے کا ارادہ ہوتا ہے تو اولاً اسے ایک اندھیرے کمرے میں قید کر دیا جاتا ہے اور اس کی آنکھیں بند کر دی جاتی ہیں تاکہ وہ فضا میں اڑنا چھوڑ دے اور اڑنے کے متعلق اپنی فطرت کو بھول جائے پھر اسے گوشت کھلا کر اس میں نرمی پیدا کی جاتی ہے تاکہ وہ اپنے مالک سے اس طرح مانوس ہو جائے کہ اس کے بلانے پر حاضر ہو جائے اور جہاں اس کی آواز سنے اس کی طرف لوٹ آئے۔ نفس کی مثال بھی اسی طرح ہے کہ وہ اپنے رب کے ذکر سے مانوس نہیں ہوتا جب تک پہلے اس کی بری عادت کو خلوت اور گوشہ نشینی سے دور نہ کیا جائے کہ وہ اس کے ذریعے مانوس چیزوں سے اپنے کان اور آنکھ کی حفاظت کریں پھر دوسرے مرحلے میں اسے خلوت و گوشہ نشینی میں ثنا، ذکر اور دعا کا عادی بنایا جائے تاکہ اس پر دنیا اور دیگر تمام شہوات کی انسیت کے مقابلے میں اللہ کی انسیت غالب ہو جائے شروع میں یہ کام مزید پر مشکل ہوتا ہے پھر آخر میں وہ اس سے لذت محسوس کرتا ہے جس طرح بچے کو دودھ چھڑانا ایک مشکل امر ہوتا ہے لیکن رفتہ رفتہ ماں کے دودھ کے مقابلے میں کھانے سے مانوس ہو جاتا ہے۔[29] آپؒ نے انسانی کردار و شخصیت کی پہچان، رویوں اور عادات بننے کے طریقوں اور ظاہری و باطنی بیماریوں کے اسباب وجوہات کو مثالوں کے ذریعے پیش کرتے ہیں۔

خواجہ نصیر الدین طوسیؒ اور کردار سازی

نصیر الدین طوسی ۱۲۰۱ء میں طوس پیدا ہوئے اور ۱۲۷۴ء میں بغداد میں وفات پائی[30]۔ تیرھویں صدی کے بڑے مشہور مفکر تھے آپ کے بنیادی موضوعات میں اخلاقیات، تاریخ، طب، منطق، علم نجوم اور شاعری وغیرہ شامل ہیں۔ آپ کے نزدیک انسانی کردار کے تشکیل کے اہم عناصر درج ذیل ہیں:

فطرتِ انسانی

آپ کے نزدیک انسان کی اخلاقی فطرت اس کی روح کی ایک عادت ہے جو کہ انسان کے عمل پر اثر انداز ہوتی ہے۔ انسان کی وہ نفسیاتی خوبی جو جلد زوال پذیر ہو جائے اسے صرف ''حالت'' کہا جاتا ہے لیکن جو دیر سے زوال پذیر ہو اسے ''عادت'' کہتے ہیں۔ لہٰذا عادت ایک نفسیاتی خوبی ہے اور یہ فطرت کا لُبِ لباب

ہے۔خواجہ نصیر الدین کے مطابق کسی بھی مخصوص عمل واخلاق کی وجہ انسان کی قوتِ ارادی کے سبب ہے۔ وہ قوتِ ارادی جو ثابت قدمی اور عمل سے عادت بن چکی ہوتی ہے۔ان تینوں مکتبہء فکر میں آخری درست ہے کیونکہ بچے و جوان اپنی تربیت اور لوگوں سے تعلقات کے زیر اثر کردار اپناتے ہیں۔ پہلی اور دوسری مکتبہء فکر کے لوگ تربیت، تعلیم، حکومتی و مذہبی قوانین کے منکر ہیں۔ کچھ حقائق عیاں بالذات ہوتے ہیں جیسے پانی کا نیچے کی طرف بہنا یہ پانی کی فطرت ہے کہ نیچے کی طرف بہتا ہے کوئی اسے بدل نہیں سکتا اسی طرح آگ کی فطرت گرم ہے۔اسی طرح اگر کردار قدرتی ہوتا تو ذہین لوگ بچوں کو ادب سکھانے اور جوانوں کی اصلاح کرنے کے لئے ہدایات نہ دیتے اور نہ ہی ان کے اخلاق کو درست کرنے کے لئے اس طرح کی ہدایات کام آتیں۔

اگر ایک انسان ایسے نو مولود بچے کی عادات و فطرت پر خصوصی توجہ دئے جس کا ماحول یا جگہ بار بار بدلتا ہو تو وہ باآسانی مشاہدہ کر سکتا ہے کہ نومولود اپنی نئی جگہ پر ابتداء میں تو اپنی قدرتی ضروریات کا مظاہرہ کرتا ہے کیونکہ اس کی وجوہات کی قابلیت پروان نہیں چڑھی ہوتیں جس کی بناء پر وہ اپنی حالت و قوتِ ارادی کو چھپا سکے لیکن کچھ وقت گزرنے کے بعد نومولود نئے ماحول کے مطابق تبدیل ہو جاتا ہے۔

ہدایات وتربیت

طوسیؒ کے نزدیک کردار سازی میں ہدایات و تربیت کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ ہر انسان کے اخلاق الگ ہیں اور اس کا قدرتی رجحان بھی، اگر قواعد و ضوابط اور حکومت کو نظرانداز کیا جائے اور انسان کو اپنے مزاج کے مطابق حکومت کرنے دی جائے تو ہر انسان اپنے حالات کے مطابق حکومت کرے گا وہ قیدی بھی ہو سکتا ہے اور بھوکا بھی جو کہ اس وقت اس کی قدرتی حالت ہو گی۔انسان کا سب سے پہلا استاد اس معاملے میں احکامات الٰہیہ ہیں اس لئے ماں باپ پر لازم ہے کہ بچے کو احکامات الٰہیہ کے قریب لائیں اور ان احکامات کو عمل میں لانے کے لئے ہدایات و رہنمائی دی جائے۔[31]

طبعی صلاحیتیں

انسان کی روح میں تین مختلف طبعی صلاحیتیں ہیں جو کہ قوتِ ارادی کی موجودگی میں مختلف عمل اور ردِ عمل کا سبب بنتی ہیں۔ جب ان میں سے کوئی ایک صلاحیت دوسری سے آگے بڑھتی ہے تو پہلی ختم ہو جاتی ہے۔ یہ صلاحیتیں درج ذیل ہیں:

۱۔ قوتِ مدرکہ یا عقل کی قابلیت جسے ملکوتی روح بھی کہا جاتا ہے۔ اسی طاقت کو استعمال کرکے انسان چیزوں کی حقیقت جاننے کی کوشش کرتا ہے۔

۲۔ دوسری غضب کی قوت ہے جسے جنگلی روح کہا جاتا ہے۔ جو کہ بنیاد ہے غصے کی، ہمت کی، مشکلات کا سامنا کرنے کی، اصولوں پر قائم رہنے کی اور کامیابی و ترقی حاصل کرنے کی قوت کہلاتی ہے۔

۳۔ تیسری مشتہی (بھوک) کی قوت جو کہ بہیمانہ طرزِ انداز ہے۔ یہ قوت سبب بنتی ہے بھوک، عورت، پانی اور اعضاء سے خوشی حاصل کرنے کی، روح کے سارے نیک اعمال انہی طاقتوں کے مطابق ہیں۔

۱۔ قوت مدرکہ میں توازن

جب بھی قوتِ مدرکہ یا عقل کی قوت کی حرکت اپنے آپ میں توازن میں ہوگی اور اس کی خواہش کچھ علوم کے حصول کی ہوگی تو اس حرکت سے نیک علوم حاصل ہوں گے یعنی کسی بھی عمل کی نیکی کے لئے اس کے اسباب کا توازن میں ہونا ضروری ہے۔ اور اس نیکی کا نتیجہ دانائی ہے۔

۲۔ قوتِ غضب میں توازن

غضب کی قوت میں توازن ہونے کی صورت جو عمل ظاہر ہوتا ہے وہ میانہ روی کا ہوتا ہے اور اس کا نتیجہ ہمت اور بہادری کا نیک عمل ہے۔

۳۔ قوتِ مشتہی میں توازن

جب مشتہی قوت توازن میں ہوتی ہے۔ تو اس توازن کی حرکت سے عصمت کی نیکی پیدا ہوتی ہے۔ اور آزاد خیالی کی نیکی جنم لیتی ہے۔ قوتِ غضب اور قوتِ بھوک اس وقت توازن میں آتی ہیں جب وہ قوتِ مدرکہ یا قوتِ عقل کے ماتحت ہوں۔

جب ان تین طرح کے عوامل کی نیکیاں جمع ہو جائیں تو ان کے ہونے سے ایک یکساں حالت پیدا ہوتی ہے جو ان نیکیوں کی تکمیل اور کمال کو ظاہر کرتی ہے اور اس حالت کو انصاف کہتے ہیں۔

دوسرے الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی روح میں دو قابلیتیں پائی جاتی ہیں ایک اپنی ذات کا ادراک کرنا اور دوسرا جسم کے حصوں کی حرکات کا سبب ہونا۔ ان دونوں کے مزید دو حصے ہیں۔

قوتِ ادراک

قوتِ ادراک کے دو حصے ہیں: "قیاسی قوّت" (سوچ بچار) اور "عملی قوّت"۔

قوتِ محرکہ

قوتِ محرکہ کے دو حصے ہیں: "قوتِ مخالفت" اور "قوتِ کشش"۔

اس طرح کل چار قوتیں ہیں جب ان میں سے ہر ایک کا کنٹرول اپنے مقاصد میں اس طرح ہو کہ وہ توازن میں ہو تو ایک نیک عمل جنم لیتا ہے۔

نیک عوامل

اس طرح کردار کے نیک عوامل چار طرح کے ہیں:

۱۔ دانائی ۲۔ ہمت ۳۔ پرہیز، عصمت ۴۔ انصاف۔

کوئی بھی انسان کسی ایک بھی درجے کے بغیر تعریف کا حق دار نہیں بنتا:

۱۔ قوتِ عقل کی تربیت سے دانائی حاصل ہوتی ہے۔

۲۔ قوت عمل کی تربیت سے انصاف پیدا ہوتا ہے۔

۳۔ قوتِ غضب کی تربیت سے ہمت حاصل ہوتی ہے۔

۴۔ بھوک کی قوت کی تربیت سے عصمت اور دباؤ کی خوبی پیدا ہوتی ہے۔

نیک عوامل کی تعریفات

۱۔ ''دانائی'' علم کے حصول کا سبب بنتی ہے یہ علم دو طرح کے ہیں ایک آگاہی اور دوسرا عمل کے قابل یعنی عقلی اور عملی علم۔

۲۔ ''ہمت'' یہ ہے کہ قوتِ غضب کا قوتِ عقل کے ماتحت ہونا کہ انسان مشکل حالات میں احتجاج کا رویہ اختیار نہ کرے اور اس کا عمل انصاف پر مبنی ہو۔

۳۔ '' عصمت'' عصمت یہ ہے کہ بھوک کی قوت، قوتِ عقلی کے تابعدار ہو اور اس میں آزادی کا عمل رونما ہو۔

۴۔ ''انصاف'' یہ ہے کہ تمام طاقتیں ایک دوسرے کی موافقت سے کام کریں تاکہ ایک طرف مخالفت اور دوسری طرف کھچاو نہ ہو۔[32]

نیک عوامل کی خوبیاں

''دانائی'' کے زمرے میں جو خوبیاں آتی ہیں وہ سات ہیں: ۱۔ سمجھنے کی طاقت ۲۔ حاضر جوابی ۳۔ ذہن کا صاف ہونا ۴۔ سیکھنے میں آسانی ۵۔ ذہانت کی برتری ۶۔ بھول جانا ۷۔ یاد کرنا۔ دانائی کی یہ خوبیاں مختلف عادات کہ اپنانے سے کردار کا حصہ بنتی ہیں۔ مثال کے طور پر حاضر جوابی تب حاصل ہوتی ہے جب انسان جلد تجاویز پیش

کرنے اور حتمی فیصلہ کرنے کی عادت اختیار کرلے۔ یعنی عادت اختیار کرنے سے اور تربیت سے روح میں یہ کردار پیدا ہوتے ہیں۔

''ہمت'' کے زمرے میں گیارہ نکات ہیں: 1۔روح کی عظمت ۲۔بہادری ۳۔اعلیٰ نظری ۴۔ثابت قدمی ۵۔نرمی ۶۔سکوت ۷۔ جسمانی طاقت ۸۔ متحمل ۹۔عاجزی ۱۰۔ہمدردی ۱۱۔ عزت کا احساس۔

''بہادری'' یہ ہے کہ انسان اپنے کردار میں اپنی ثابت قدمی پر بہت پراعتماد ہو کہ خوف و پریشانی کی کسی حالت میں اسے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے۔ ثابت قدمی یہ ہے کہ انسان کے کردار میں تکالیف اور مخالفتوں کے خلاف جانے کی قوت مضبوط ہے۔

''عصمت'' کے زمرے میں بارہ نکات ہیں: 1۔شرم وحیا ۲۔انکساری ۳۔ صحیح رہنمائی ۴۔ احسن پسندی ۵۔سکون ۶۔ تحمل ۷۔ قناعت ۸۔ کشش ۹۔اعتدال پسندی ۱۰۔ نظم وضبط ۱۱۔ آزادی ۱۲۔آزاد خیالی۔

''انصاف'' کے زمرے میں بارہ نکات ہیں: 1۔اخلاص ۲۔ ہم آہنگی ۳۔ایمانداری ۴۔ بہن بھائیوں کی محبت ۵۔ فکر ۶۔جزادینا ۷۔اچھی دوستی ۸۔ منصفانہ فیصلے ۹۔ محبت ۱۰۔احساس ذمہ داری ۱۱۔ بھروسہ ۱۲۔کام میں لگن۔

یہ ساری نیکیوں کا خلاصہ ہے اور ان میں سے بعض کو بعض کے ساتھ ملا کر مزید اچھائیاں پیدا ہوتی ہیں۔[33]

نظم وضبط

کوئی بھی انسان اندر سے صرف نیکی کی حالت میں پیدا نہیں ہوتا یہ نظم وضبط سے حاصل کی جاتی ہے جب کہ یہ اکثر ہوتا ہے کہ انسان کا ابتدائی حالت میں نیکی کی طرف رجحان زیادہ ہوتا ہے، اچھے اعمال سیکھنے والے طالب علم کو صرف وہی اعمال کرنے چاہیئں جو کہ نیکی کی طرف ہوں تاکہ اس کی روح میں یہ عادات پختہ ہو جائیں اور اس سے ایسے اعمال پر باآسانی عمل ہوسکے۔ قوت ادراک اور قوت محرکہ دونوں میں سے انسان کو سب سے پہلے اپنی قوت ادراک یعنی قوت عقل کی اصلاح کرنی چاہیئے جب انسان سیکھنے کا آغاز کرتا ہے تو اسے سب سے پہلے اس بات کا خیال رکھنا چاہیئے کہ وہ کس طرح اپنے دماغ کو ادھر ادھر بھٹکنے سے روک سکتا ہے اور اس کی ساری توجہ علم کے حصول کی طرف ہونی چاہیے تاکہ دماغ کو یقین کی لذت حاصل ہو اور ہمیشہ سچائی کے ساتھ رہنا اس کی عادت بن جائے اس کے بعد سارا دھیان اسے اس بات پر لگانا چاہیئے کہ چیزوں کی حقیقت کیا ہے اور ان کی اصل فطرت کیا ہے اسے ابتداء معقول چیزوں کے اصول و ضوابط کے علوم سے کرنی چاہیئے اور انتہا تمام موجودات کے وجود کے اصولوں کے علوم سے کرنی چاہیئے۔ اگر وہ اس انتہا کو پہنچ گیا تو اس نے ان تینوں طاقتوں کی اصلاح کر لی جن کی بنا پر نیک کردار تشکیل پاتے ہیں۔[34]

عادات کی پختگی

جب روح اچھی اور نیک ہو اور نیکی (اچھے کردار) کے حصول میں سرگرم ہو اور اپنی طاقت علم سے حاصل کرے تو ایسا کرنا انسان کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسی سوچ رکھے جو ان خوبیوں کو ہمیشہ برقرار رکھتی ہے۔ روح کی ان عادات کو برقرار رکھنے کا ایک اصول یہ ہے کہ ایسے لوگوں کی صحبت اختیار کرنی چاہیے جن میں یہ اعلیٰ خوبیاں پائی جاتی ہوں۔ انسان کی روح پر کسی چیز کا اتنا گہرا اثر نہیں ہوتا جتنا ایک ساتھی اور گہرے دوست کا اس لئے سب سے اہم بات یہ ہے کہ ایسے کردار کے لوگ جو بھوک اور ہوس کے شیدائی ہوں یا جن کے کردار میں اوپر بیان کی گی خوبیاں نہ پائی جاتی ہوں ان سے نہ ملا جائے بروں کی صحبت سے پرہیز کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کے اندر قدرتی طور پر جسمانی لذتوں سے محبت کا رجحان پایا جاتا ہے۔[35]

انسانی قوتوں میں توازن

جس طرح جسمانی بیماریاں دوائیوں سے دور کی جاتی ہیں اسی طرح نفسیاتی برائیاں بھی قابل علاج ہیں انسان میں جو تین طرح کی قوتیں پائی جاتی ہیں وہ درج ذیل ہیں:

(۱) قوت مخالفت (۲) قوت کھچاؤ یا تدبر (۳) قوت امتیاز، ان میں زوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ان میں سے کسی قوت کی مقدار یا معیار میں کمی ہو اور اس کی وجہ سے روح کی جو بیماریاں جنم لیتی ہیں وہ یہ ہیں: حسد، غصہ، کینہ پروری، خودسری، انتقام کی خواہش، بیوقوفی، لالچ، نسب پسندی، ہوس، خوف، اداسی اور خواہش وغیرہ۔

خواہش، خوف اور اداسی کا تعلق قوت مدرکہ کی بیماری سے ہے اور یہ سب سے زیادہ خطرناک ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس طرح بنایا ہے کہ نفسیاتی اور جسمانی دونوں ایک دوسرے پر اثرانداز ہوتے ہیں اگر روح پر غصے، زیادہ خواہشات اور دکھ کے اثرات ہوں تو یہ اس کے جسم پر بھی رونما ہوتے ہیں جیسے کہ غصے کا اظہار کرنا، کانپنا، لاغر ہونا۔ اسی طرح اگر جسمانی صحت اچھی نہیں تو روح کی طاقتیں اثرانداز ہوتی ہیں جیسے کہ اچھے برے میں امتیاز نہ کرپانا، تخیلات کا خراب ہونا، طاقتوں اور عادتوں کو استعمال میں نہ لانے کے قابل ہونا اس لئے روح کی بیماریوں کا علاج کرنے سے قبل یہ جاننا ضروری ہے کہ اس کا سبب کیا ہے اور طب میں علاج کے چار طریقے درج ذیل ہیں: (۱) خوراک (۲) دوا (۳) زہر (۴) جراہی یا داغنا، نفسیاتی بیماریوں کے بھی یہی طریقے کار ہیں۔ 1۔سب سے پہلے اس برائی کا خلل جاننے کی ضرورت ہے جس کا انسان علاج کرنا چاہتا ہے۔ ۲۔ اس برائی سے کیا خرابی اور تباہی پیدا ہوسکتی ہے۔ 3۔ یہ تباہی ایمان کے معاملے میں ہے یا دنیاوی معاملات میں پیدا ہوسکتی ہے۔

اگلا مرحلہ اس برائی کو معقول قوت ارادی کے طریقے سے نکالنا ہے اور اگر یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو بہتر ورنہ انسان کو ایسے کام کرنے چاہیئں جو اس برائی کے الٹ ہوں یعنی اس کے الٹ نیکی کرنی چاہیے اور اس عمل کو بار بار دہرانا چاہیئے یہ علاج اسی طرح ہے جس طرح جسمانی بیماری کے لئے بہترین خوراک پہلا علاج ہے۔ اگر اس علاج سے بھی کام نہیں ہوتا تو انسان کو اپنے آپ کو ڈانٹنے اور ملامت کرنے کے طریقے اختیار کرنے چاہیئں اپنے الفاظ سے یا عمل سے، اگر پھر بھی انسان کا کردار وہی برے عمل دہرائے تو اس کا تیسرا علاج اسے کڑی سزا دینا ہے، اس سے عہد لینا اور اسے کسی مشکل کام میں ڈالنا ہے۔[36]

امام طوسیؒ روح کے جو خواص بتاتے ہیں وہی کردار سے تعلق رکھتے ہیں ان کے نزدیک نیکی یعنی اعلیٰ اخلاق کا مادہ روح میں پایا جاتا ہے۔ ان کے بقول انسان کی روح میں اچھائی اور برائی دونوں طرح کے رجحانات پائے جاتے ہیں کسی کی روح میں اچھائی کے زیادہ اور کسی کی روح میں برائی کے زیادہ رجحانات ہوتے ہیں لیکن حقیقت میں ہر رویے میں انسانی پیدائش کے وقت اچھائی کا مادہ زیادہ ہوتا ہے۔ برائی کو اچھائی سے بدلنا ہی اچھے کردار کی تشکیل ہے اور اور عین ممکن ہے اگر انسان ہر عمل میں اچھائی کی بجائے برائی، برائی کی بجائے اچھائی کو اختیار کرے کیونکہ ہر عمل کا ایک متضاد ہے۔ ہر برے عمل کی جگہ اچھا عمل، اگر بری فطرت کے انسان کو اچھا عمل کرنے کے لئے بار بار مجبور کیا جاتا رہے تو یہ اچھا عمل کرنے کی عادت اس میں پیوستہ ہو جاتی ہے اور کردار کا حصہ بن جاتی ہے گویا کردار کی تشکیل کا سب سے اہم طریقہ انسان میں موجود طبعی صلاحیتوں پر قابو، قوتوں میں توازن اور تعلیم وتربیت کے طریقوں سے عمل کو بار بار دہرانے میں ہے۔

علامہ محمد اقبالؒ اور کردار سازی

علامہ محمد اقبال ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو سیالکوٹ (پنجاب، پاکستان) میں پیدا ہوئے۔[37] اور ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو لاہور میں وفات پائی،[38] آپؒ بیسویں صدی کے معروف شاعر، فلسفی اور مفکر تھے۔ آپ نے انسانی کردار کی تشکیل پر بہت زور دیا ہے۔ انسانی کردار اپنانے کی اہمیت کے حوالے سے آپ فرماتے ہیں:

مثلِ حیواں، خوردن، آسودن چہ سود گر بخود محکم نہ بودن چہ سود [39]

اقبالؒ کے نزدیک انسان کو حیوان کی طرح کھانے سونے میں کیا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے انسان کو مخلوق میں اشرف مقام ملا ہے۔ اور اگر انسان اپنے کردار کو مظبوط و مستحکم نہیں بنائے گا تو انسان و حیواں کے جود کا فرق ختم ہو جائے گا۔ آپ یہ محکم بودن (مضبوط و مستحکم کا ہونا) کا حکم ہی اس لیے دیتے ہیں تا کہ انسان محکم اخلاق عالیہ اور مستحکم اخلاق عظیم ہو۔ اور انسانی کردار با مقصد، با معنی اور با مراد ثابت ہو۔

علم: علامہ اقبالؒ کے تصور کردار میں "علم" کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ آپؒ کا تصور علم، تصور کردار کے ساتھ مربوط ہے۔آپؒ فرماتے ہیں۔

وہ علم نہیں زہر ہے احرار کے حق میں　　　　جس علم کا حاصل ہے دو کف جو!!! [40]

آپؒ کے نزدیک وہ علم جو صرف شکم سیری کے لئے ہو بلند معیار زندگی کے لئے نہ ہو یعنی علم برائے معاش ہو وہ زہریلا ہے، علم اگر صرف ظاہری طور حاصل کیا جائے تو یہ سانپ ہے اور علم اگر جاں پر وارد ہو تو یہ ظاہر و باطن کے لئے روشنی بن جاتا ہے۔ آپ جس علم کے داعی ہیں اس کا بنیادی مقصد انسان ساز، اخلاق ساز، کردار ساز اور شخصیت ساز بنانا ہے۔

علم و حکمت رہزنِ سامانِ اشک وآہ ہے　　　　یعنی اک الماس کا ٹکرا دلِ آگاہ ہے [41]

علم اور دانائی آپ کے نزدیک زندگی کے سارے غموں کا علاج ہے اور یہ اس ہیرے کی مانند ہے جو انسان کو مضبوط کردار بنانے کے لئے ہر وقت باطنی قوت فراہم کرتا ہے۔اسی باطنی قوت کی پہچان کو آپ خودی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور علم کا حاصل بھی خودی کی اجاگری کو قرار دیتے ہیں۔

خودی ہو علم سے محکم تو غیرتِ جبرائیلؑ　　　　اگر ہو عشق سے محکم تو صورِ اسرافیل [42]

خودی: آپؒ کے نزدیک جب علم کے ذریعے خودی بیدار ہونا شروع ہو جاتی ہے اس کے ساتھ ہی کردار کی تربیت و تکمیل کا کام شروع ہو جاتا ہے۔

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر　　　　وائے صورت گری وشاعری و نالے و سرود [43]

آپؒ کے نزدیک تعمیر خودی، تعمیر اخلاق، تعمیر کردار ہی کا نام ہے۔

خودی کے عوامل

قوتِ ادراک

ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیری　　یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی نہ مر سکے [44]

اقبالؒ کہتے ہیں کہ اگر تم نے اپنی خودی (ادراکِ ذات) کو پہچان لیا، اس کی حفاظت کی اور خودی کی بلندی حاصل کرنے کے لئے کام کیا تو پھر یہ ممکن نہیں ہے کہ موت بھی تمہیں مار سکے۔ تم ایسے کردارِ عالیہ کے مالک بن جاؤ گے کہ موت بھی تمہارا کچھ نہیں بگاڑ سکے گی۔ دونوں جہانوں میں کامیابی تمہارا مقدر بنے گی۔

باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری　　اے کشتۂ سُلطانی و ملائی و پیرئی [45]

ائے مرد مسلمان کبھی تیرا ضمیر آئینے کی طرح تھا۔ اور تو اپنی اس باطنی قوت سے برائی اور اچھائی میں فرق قائم رکھتا تھا۔ اگر انسان کا ضمیر زندہ ہو، تو اصل شاہی، اصل ملائی اور اصل پیرئی کا راز حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ساری روشنیوں کے مقام تیرے اندر موجود ہیں بس ان کو جگانے کی ضرورت ہے۔

شب خود روشن از نور یقین کن　　ید بیضا بروں از آستین کن[46]

اپنی تاریک رات زندگی کو شمع یقین سے روشن کرو، یقین ید بیضا ہے اس کو آستیں سے نکالو اور ماحول کو روشن کرو قوتِ یقین ایک وجوبی صلاحیت ہے جو ہمارے طبعی شعور کے قریب موجود رہتی ہے۔ یہ شعور کی ایک ایسی نوع ہے جو ہمیں بعض ایسے مشاہدات سے آگاہ کرتی ہے جو ہمارے لئے علم اور عطائے حیات کا ذریعہ بن سکیں۔ اور یہی قوتِ یقین خودی کی قوتوں کو ایک مرکز پر لاتی ہے اور اس طرح ایک نئے کردار کی تعمیر ہوتی ہے۔

شعور و حسیات

اب تک ہے رواں گرچہ لہو تیری رگوں میں　　نہ گرمیِ افکار، نہ اندیشہ بے باک

اگر تو زندہ ہے اور تیری شریانوں میں خون دوڑ رہا ہے لیکن کیا بات ہے کہ نہ تیرے خیالات یا قوت متخیلہ میں کوئی حرارت ہے اور نہ تیری سوچ میں کوئی بے خوفی ہے۔ سچائی انسان کی رگوں میں خون کی طرح دوڑتی ہے اور انسان کی سوچیں خوف کے بغیر کام کرتی ہیں۔

روشن تو وہ ہوتی ہے، جہاں بیں نہیں ہوتی　　جس آنکھ کے پردوں میں نہیں ہے نگہِ پاک[47]

اس شعر میں اقبالؒ کے نزدیک جہان بیں آنکھ جب نگہِ پاک کا مقام حاصل کر لیتی ہے تو دونوں جہانوں کو دیکھنے والی اور معاملات جہان کے مقصدیت کو نگہِ پاک (پاکیزہ آنکھ) سے دیکھنے والی بن جاتی ہے۔ وہ نگاہ عشق حق سے پاک ہو چکی ہوتی ہے اسی نگاہ کی بدولت جو بے حیائی کو دیکھنے سے رکی ہوئی ہیں اور یہ نگاہ بغیر روشنی کے دنیا کے معاملات کی حقیقت کو پانے کے قابل نہیں ہوتی ہے۔

قوتِ ارادی

اس قوم کو شمشیر کی حاجت نہیں رہتی　　ہو جس کے جوانوں کی خودی صورتِ فولاد[48]

جب انسان کے ادراک، شعور، حسیات، خیالات اور خودی کے ہر بنیادی عنصر کو روشنی ملنا شروع ہو جاتی ہے تو وہ اپنی مضبوط قوتِ ارادی سے اپنے عمل کو پایہ تکمیل تک پہنچاتا ہے۔

ہو حلقہ یاراں تو بریشم کی طرح نرم　　رزم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

قوتِ یقین

علامہ محمد اقبالؒ کے نزدیک:

علاج ضعف یقین اس سے ہو نہیں سکتا غریب گرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقیق

علامہ اقبالؒ ضعف یقین جو ضعف کردار کا سبب ہے اس کا حل چاہتے ہیں۔ شک و ارتہاب میں الجھ کر بے ربطی کردار پیدا ہوتی ہے۔ وہ نکتہ ہائے دقیق، باریک، عمیق، عجیب کارد کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ:

ذریعہ حصول یقین علم از کتب، دین از نظر[49]

علم کا حصول آپ کے ہاں منزل یقین ہے۔ مئے یقین کا ثمر، عظیم سوز و گداز کی نعمت کبریٰ ہے۔ بے یقینی اور شک و ارتہاب زندگی کی کتاب کو ورق ورق کر دیتی ہے۔ استحکامِ کردار، یقین محکم کی بدولت حاصل ہوتا ہے۔

قوتِ عمل

ہر کوئی مستِ مئے ذوقِ تن آسانی ہے تم مسلماں ہو! یہ اندازِ مسلمانی ہے![50]

تن آسانی اور مسلمانی دو چیزوں کا جمع ہونا محال قرار دیتے ہیں۔ آپ کا شاہین ہو یا مرد کامل، نمونہ عمل مسلسل ہے۔ عمل جنت اور دوزخ سے وابستہ ہو تو فکر غیروں کے دستر خواں سے طلب کرتے ہیں۔ عمل بے غرض اور بے ہوس نفس ہو تو ورضوان من اللہ اکبر خدا کی رضا مقصد اعلیٰ قرار پاتی ہے۔

خودی کے تربیتی مراحل

علامہ اقبالؒ کے نزدیک کردار کی نشو و نما کے لئے ایک طویل عرصہ درکار ہوتا ہے۔ اقبالؒ ہمیں اس امر سے بھی آگاہ کرتے ہیں کہ خودی کے خصائص و اوصاف کا اکتساب کس طور سے کیا جا سکتا ہے۔ خودی میں وہ تربیت خودی کے تین مراحل اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی کا ذکر کرتے ہیں نیز ان کے ہاں عشق، عقل و خرد، عمل و حرکت اور فقر خود کو یکجا مستحکم کر دینے والے عوامل ہیں جو انسان کی صلاحیتوں اور امکانات کو عملی صورت میں بدل دیتے ہیں۔

نرم دم گفتگو، گرم دم جستجو رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز[51]

سختی، کرختی، تلخی، شدت اور جدت فطرتِ ثانیہ بن چکی ہیں اور پھر بھی ہم خیر کے طالب ہیں۔ یہ طرزِ زندگی بدل کر ہی ہم اپنے کرداروں کو بدل سکتے ہیں۔ اور اپنے مقاصد میں کامیابیاں حاصل کر سکتے ہی سکتے ہیں۔

ضبط نفس

دوسرا مرحلہ ضبط نفس کو قرار دیتے ہیں۔ اس سے مراد تجرید، ترک دنیا اور رہبانیت نہیں بلکہ ضبط نفس یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کا حاکم ہو محکوم نہ ہو۔

مرد شود آور زمام او یکف　　　　تا شوی گوہر اگر باشی خزفو[52]

اقبالؒ کہتے ہیں کہ مسلمان اگر کائنات کو مسخر کرنا چاہتے ہیں تو ان کو چاہیئے کہ پہلے اپنے نفس کو مسخر کریں، یعنی نفس کے طبعی رجحانات و میلانات کو قابو میں لانا اور اس کو تزکیہ پر آمادہ کرنا بہت بڑی عبادت ہے۔

نفس تو مثل شتر خود پرواست　　　　خود پرست و خود سوار و خود سراست

مرد شو آور زمام او بکف　　　　تا شوری گوہرا گر باشی خزف [53]

آپؒ کے نزدیک اگر نفس کی بیماریوں کو قابو میں رکھ لیا جائے تو انسان کے اندر گوہر بننے کی طاقت بھی رکھی گئی ہے۔

خودی کے تکمیلی عوامل

محبت والفت

اقبالؒ کے نزدیک تکمیلِ کردار کے بنیادی عناصر میں محبت والفت بھی ایک اہم عنصر ہے۔آپؒ فرماتے ہیں:

ہوس نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے نوع انسان کو　　　　اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا[54]

عشق

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم　　　　عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز دمبدم[55]

اقبالؒ کے خیال میں عشق ایک حرکی اور منظّم قوت کا نام ہے جو اس کی صلاحیتوں کو روبہ عمل لاتی ہے۔

عقل وخیالات

مردہ لادینی افکار سے افرنگ میں عشق　　　　عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں عشق[56]

عقل بھی ایک ایسا عامل ہے جو انسانی کردار کی نشو و نما کے لئے بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبالؒ عقل کو نور قرار دیتے ہیں جو شاہراہ حقیقت کو منور کرتی ہے۔ انسان کو مقاصد و اہداف کے ذریعے زندگی کی حرکت کو متعین کرنا سکھاتی ہے۔

اور تشکیل کردار علامہ اقبالؒ کے نزدیک حیاء و غیرت انسانی کردار کی تشکیل میں بنیادی جزء ہے۔

غیرت ہے بڑی چیز جہاں تگ و دو میں　　　　پہناتی ہے درویش کو تاج سر دار [57]

غیرت، حمیت، حیاء اک قدر عظیم اور ایک خلق نفیس ہے۔ مرد کامل کا اوڑھنا بچھونا حمیت و غیرت ہے۔ اقبالؒ کے نزدیک جب انسان مضبوط قوتِ ارادی سے سچائی اور بہادری کے راستے اپنا لیتے ہیں تو ان کے دل ہر خوف و خطرے سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ اور وہ ہر فریب، مکاری، دھوکہ دہی وغیرہ سے خود کو دور رکھتے ہیں۔

نتیجۂ بحث

علامہ اقبالؒ کے ہاں انسانی کردار دو پہلو رکھتا ہے ایک مادی اور دوسرا روحانی۔ انسانی کردار کا روحانی پہلو ہی نفس یا کردار ہے جسے خودی سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ اقبالؒ کے خیال میں تمام کردار ایک جیسے نہیں ہوتے۔ ان کی صلاحیت اور قویٰ میں بھی فرق پایا جاتا ہے۔ جس طرح یہ قویٰ مختلف کردار کا منفرد اظہار ہوتے ہیں اسی طرح کردار کے درجات و مراتب بھی متفاوت ہوتے ہیں۔ اقبالؒ کردار سازی کے لئے علم، خودی (قوتِ ادراک، قوتِ خیالات، قوتِ یقین، قوتِ ارادی، برابری و مساوات، شعور وحسیات، خواہشات، عقل اور عملِ مسلسل وغیرہ) کے حصول کو بنیاد قرار دیتے ہیں۔ یعنی خودی لحہ بالحہ ارتقاء کی منازل طے کرتی رہتی ہے اقبال کی رائے میں غیر قانونیت ہر خودی کا مقدر نہیں بلکہ بقائے دوام کا اکتساب نیک اعمال اور خود افروزیت کے ذریعہ سے ہی ممکن ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر بقائے دوام کا حصول جہد مسلسل ہی پر موقوف ہے۔ نصیر الدین طوسیؒ نے کردار سازی کے لئے قوتِ ارادی، ہدایات وتربیت، طبعی صلاحیتوں میں توازن، قوتِ ادراک اور نیک عوامل کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن اس مسلم روایت میں امام غزالیؒ واحد ایسی شخصیت ہیں جنہوں نے پانچویں صدی میں اپنی مایہ ناز تصنیف "احیاء العلوم" میں کردار سازی کا جو طریقہ اپنایا ہے اس کی نظیر موجودہ دور میں بھی نہیں ملتی ہے۔ آپؒ نے انسانی کردار کے کسی بھی گوشے کو نظر انداز نہیں کیا۔ آپؒ نے کردارِ انسانی کے لئے معرفتِ نفس، معرفتِ اعمال، محرکات، ادراک، قوتیں، سوچیں، خیالات روّیے، تاثرات وانفعالات، ماحول، معاشرے، موروثی عوامل، محبت، امید، خوف وغیرہ جیسے ہر پہلو کو ہم آہنگ کرکے پیش کیا ہے۔

*****

حوالہ جات

1۔امام ابو محمد حسین بن مسعود بغوی،*شرح السنتہ للبغوی*، ج7 کتاب الفضائل، باب فضائل سید الاولین و لا خرین (ندارد، دار الکتب العلمیہ،1424ھ) ،رقم الحدیث 3516۔

2۔محمد بن عیسیٰ،*جامع الترمذی*، ج4، (ندارد، مکتبہ دارالسلام، 2007ء) ،رقم الحدیث 2018،102۔

3۔ایضاً، حدیث630۔

4۔محمد بن عیسیٰ،*جامع الترمذی*، ج4 (ندارد، مکتبہ دارالسلام، 2007ء) ،رقم الحدیث2002-92۔

5۔ سید، علی ہجویری،*کشف المحجوب*، ج4 (تہران، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، 1978ء) ،97-

6 .Fazal ul Rehman ,Dr.Avicenna's psychology, (Oxford University Press, London ,1952),vol 1, 480ff-10-

7۔ابو عبداللہ محمد فخر الدین، الرازی، *کتاب النفس والروح وشرح قواھما* (اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، 1968ء) ،3۔

8۔شاہ ولی اللہ، *حجتہ اللہ البالغہ*، ج1 (لاہور، قومی کتب خانہ،1983ء) ،31-32۔

9۔ سید محمد بن محمد حسینی، زبیدی، *اتحاف السادۃ المتقین*، ج1 (شہر ندارد، دار الکتب العلمیۃ،1430ھ) ،9۔

10۔ ایضاً، ج1، 14۔

11۔امام، الغزالی، *احیاء علوم الدین*، ج3 (کوئٹہ، مکتبہ رشیدیہ، ندارد) ،151،164۔

12۔ ایضاً، 183۔

13۔ایضاً، 167۔

14۔ایضاً، 35۔

15۔ ایضاً،80-81۔

16۔ایضاً،14،15۔

17۔ایضاً، *احیاء علوم الدین*، ج4، 289،291۔

18۔ امام محمد، الغزالی، *المیزان عمل* (بیروت، المکتبہ العلمیہ،1398ھ) ،233-238۔

19۔الغزالی، امام محمد، *منہاج العابدین*، (بیروت، لبنان، دار البشائر الاسلامیہ،1422ھ)،127-118۔

20۔ ایضاً، 222-227۔

21۔ ایضاً، 29-47۔

22۔ایضاً، 501-504۔

23۔ الغزالی، امام محمد، *احیاء علوم الدین*، ج3، 81۔

24۔الغزالی، *المیزان عمل*، 211۔

25۔ الغزالی، *احیاء علوم الدین*، ج3، 15۔

26۔امام محمد، الغزالی، *کیمیائے سعادت* (تہران، علمی وفرہنگی مکتبہ،1318ھ) ،50-52۔

27۔ایضاً، 66-67۔

28۔ ایضاً،112-113۔

29۔الغزالی، *احیاء علوم الدین*، ج3، 207-208۔

30 . http://www.iep.utm.edu/tusi/

31۔ خواجہ نصیر الدین، طوسی، *اخلاقِ ناصری*، (ندارد، انتشراط علمیہ اسلامیہ، ندارد) ،64-69۔
32۔ ایضاً، 71-74۔
33۔ ایضاً، 57-79۔
34۔ ایضاً، 91-92۔
35۔ ایضاً، 95-97۔
36۔ ایضاً، 131-136۔
37۔ فقیر سید وحید الدین، *روزگارِ فقیر*، ج1 (لاہور، آتش فشاں پبلیشرز، 1988ء) ،237۔
38۔ ایضاً، 238۔
39۔ علامہ، ڈاکٹر محمد اقبال، *اسرار ورموز* (لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، 2002ء) ،59۔
40۔ علامہ، ڈاکٹر محمد اقبال، *ضربِ کلیمؑ*، (لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، 2002ء) ،621۔
41۔ علامہ، ڈاکٹر محمد اقبال، *بانگِ درا* (لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، 2002ء) ،623۔
42۔ علامہ، ڈاکٹر محمد اقبال، *بالِ جبریل*، (لاہور، تاج کمپنی، 1935ء) ،92۔
43۔ محمد اقبال، *ضربِ کلیم* ،112۔
44۔ ایضاً، 522۔
45۔ علامہ ڈاکٹر محمد اقبال، *ارمغانِ حجازی* (لاہور، اقبال کپور آرٹ پرنٹنگ ورکس، سن ندارد) ،248۔
46۔ محمد اقبال، *اسرار ورموز* ،100۔
47۔ محمد اقبال، *ارمغانِ حجاز*، 247۔
48۔ محمد اقبال، *ضربِ کلیم*، 70۔
49۔ ایضاً، 41-44۔
50۔ ایضاً، 238۔
51۔ ایضاً، *بالِ جبریل*، 132۔
52۔ ایضاً، *مثنوی اسرار ورموز*، 41۔
53۔ ایضاً، 46۔
54۔ ایضاً، *بانگِ درا*، 307۔
55۔ ایضاً، *بالِ جبریل*، 32۔
56۔ ایضاً، 93۔

57۔ایضاً، ارمغانِ حجازی، 229۔

Bibliography

Abu Dawood, Sulaymān ibn al-Ash'ath, *Sunan Abi Dāwūd*, vol. 5. Maktba Dar al-Islam, 2008.

Al-Ghazali, Imam. *Kimiya-ye Saā'dat*. Tehran: Ilmi wa Farhangi Maktba, 1318AD.

_____. *Al-Hikmah fi Makhlūqatillah*. Cairo: Maktbah al-Feel, nd.

_____. *Al-Mīzān al-Amal*. Beirut: Al- Maktba al-Ilmiyyah, nd.

_____. *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, vol. 3. Quetta: Maktba Rashidiyyah, nd.

al-Rahman, Fazal. *Avicenna's Psychology*, vol. 1. London: Oxford University Press, 1952.

Al-Razi, Abu Abdullah Mohammad Fakhr al-Din. *Kitab al-Nafs wa al-Rūh wa Sharh Qawahuma*. Islambad: Idarah Tahqiqāt-e Islami, 1968.

Baghvi, Imam Abu Muhammad Hussain b. Masoud. *Sharah Alsinah Li Baghvi*, vol. 7. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1428AH.

Faqīr, Sayyid Wahid al-Din. *Rozgar-e Faqeīr*, vol. 1. Lahore: Aatishfishān Publisher, 1981.

Hajveri, Sayyid Ali. *Kashf al-Mahjūb*, vol. 4. Tehran: Markaz-e Tahqiqāt-e Farsi Iran wa Pakistan, 1978.

Iqbal, Allama Mohammad. *Asrār wa Ramūz*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2002.

_____. *Bang-e Dara*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2002.

_____. *Zarb-e-Kaleem*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2002.

_____. *Bal-e Jibrīl*. Lahore: Taj Company, 1935.

_____. *Armughan-e Hijazi*. Lahore: Iqbal Kapur Art Printing Works, nd.

Mohammad b. Isa. *Jame' al-Tirmizi*, vol. 4. Maktba Dar al-Islam, 2007.

Mohuddin Novi. *Riaz al-Saliheen* , vol 1, Al Maktab Al-Islami 1992.

Tusi, Khawaja Nasir al-Din. *Akhlāq-e Nasiri*. Intashrat Ilmia Islamia, nd.

Waliullah, Shah. *Hujjah al- Baligha*, vol. 1. Lahore: Qumi Kutub Khana, 1983.

Zubaidi, Sayyid Mohammad b. Mohammad Husyni, *Ittihāf al-Sāda al-Muttaqīn*, vol. 1. Dar al-Kutab al-Ilmiyyah, 1430AH.

مصائب اور وبائی صورتحال میں دعاء واذکار کی اہمیت

The Importance of Prayers and Recitation While Sufferings & Pandemic

Dr. Ahmad Raza
Dr. Syed Waheed Ahmad

Abstract

Man is the noblest creature in the universe to whom Almighty Allah has provided all the material and spiritual resources to live. However, in this world, man is faced with diseases, difficulties and earthly and heavenly calamities alongside happiness, contentment and comfort. One of these disasters is the Corona Virus, a fatal pandemic of the age. In addition, man suffers from many other diseases too. But, as a Muslim we should never be disappointed as Almighty Allah has always kept the ways of salvation open for man. One of the most important ways of salvation is repentance and supplication to our God. In this article, the importance of prayer (*Du'aa'*) has been explained in the light of Qur'an and Sunnah in a research style.

Key Words: Pandemic, Calamities, Corona, Prayers, Supplication.

خلاصہ

انسان کائنات کی وہ افضل مخلوق ہے جسے اللہ تعالیٰ نے زندگی گزارنے کے تمام مادی اور روحانی وسائل فراہم فرمائے ہیں۔ تاہم اس دنیا میں انسان کو خوشی، اطمینان اور راحت وسکون کے ہمراہ بیماریوں، مشکلات اور زمینی وآسمانی آفتوں کا بھی سامنا ہے۔ ان آفتوں میں ایک بہت بڑی آفت کورونا وائرس ہے جس نے لاکھوں انسانوں کو موت کے گھاٹ اتارا ہے۔ اس کے علاوہ انسان کئی دیگر ایسی امراض میں بھی مبتلا ہے جن سے بمشکل چھٹکارہ نصیب ہوتا ہے۔ ہمیں بحیثیت مسلمان ان حالات میں کبھی مایوس نہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ خداوند تعالیٰ انسان کے لئے ہمیشہ نجات کی راہیں کھلی رکھی ہیں۔ نجات کا ایک اہم راستہ اللہ تعالیٰ کے حضور توبہ واستغفار اور دعا ومناجات ہے۔ زیر بحث مقالہ میں کرونا جیسے حالات اور بلاؤں کو رفع کرنے کے لئے دعا کی اہمیت کو قرآن وسنت کی روشنی میں تحقیقی اسلوب میں بیان کیا گیا ہے۔

کلیدی کلمات: وباء، آفات، کورونا، دعاء، اذکار۔

دعا کی اہمیت اور آداب

اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں پر یہ کرم ہے کہ وہ ان کی دعا سنتا ہے۔ اگر وہ نہ سنے تو کسی کی مجال نہیں کہ اسے مجبور کرسکے۔ اس کا احسان عظیم ہے کہ وہ نہ صرف سنتا ہے بلکہ حاجت روائی بھی کرتا ہے۔ دعا مومن کا سرمایہ ہے جو دنیاوآخرت میں کام آتا ہے اور اس کا ذکر قرآن وسنت میں موجود ہے۔ دعا کی قبولیت کے کچھ آداب ہیں جن کا اہتمام بہت ضروری ہے۔ سطور ذیل میں دعا کے چندآداب ملاحظہ کیجیے:

1. سب سے اہم بات یہ ہے کہ حرام خور کی دعا قبول نہیں ہوتی اور اس بات کی صراحت احادیث صحیحہ میں موجود ہے۔
2. دعا ممکنات سے ہو مثلاً اگر ایک غریب آدمی جسے امور سیاست کی خبر تک نہ ہو یہ دعا کرنے لگے کہ یا اللہ مجھے اس ملک کا بادشاہ بنادے تو ظاہر ہے کہ ایسی دعا قبول نہ ہوگی۔
3. کوئی ایسی دعا نہیں کرنی چاہیے جس کا تعلق قطع رحم یا کسی گناہ کے کام سے ہو۔
4. دعا کی قبولیت کا بھی اللہ کے ہاں ایک مقرر وقت ہوتا ہے۔ لہٰذا اس سلسلہ میں انسان کو نہ جلد بازی کرنی چاہیے اور نہ مایوس ہونا چاہیے کیونکہ بعض دفعہ دعا کا یہ فائدہ ہوتا ہے کہ اس سے کوئی نازل ہونے والی مصیبت دور کردی جاتی ہے۔
5. جو دعا کی جائے پوری خلوص نیت سے اور تہ دل سے کی جائے۔ بے توجہی سے اور عادتاً دعا کرنے سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا۔
6. دعا کرنے سے پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنااور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود بھیجنے کے بعد اپنی حاجت کے لئے دعا کی جائے۔
7. اگر دعا قبول ہوتی نظر نہ آرہی ہو تو بھی اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہونا چاہیے۔
8. صرف اللہ سے دعا کرنے اور کرتے رہنے کا حکم ہے۔
9. دعا کی قبولیت بسا اوقات اللہ تعالیٰ کی اپنی حکمتوں کے تابع ہوتی ہے۔
10. نامہ اعمال میں دعامانگنے کی نیکی لکھی جائے گی اور اس کا اجر اسے آخرت میں مل جائے گا یا اس پر آنے والی کوئی بیماری یا مصیبت اٹھالی جاتی ہے۔
11. بعض اوقات ایسے ہوتے ہیں جن میں دعا جلد قبول ہوتی ہے۔ مثلاً لیلۃ القدر میں یا سجدہ کے وقت یا جمعہ کے دن اور ان کی تفصیل کتب احادیث میں موجود ہے۔

12. کچھ حالات بھی ایسے ہوتے ہیں جن میں دعا فوراًقبول ہوتی ہے۔ مثلاً مضطر اور مصیبت کے مارے کی دعا، یا مظلوم کی ظالم کے حق میں بد دعا یا والدین کی اپنی اولاد کے حق میں بد دعا۔ اس لیے کہ عادتاً والدین اپنی اولاد کے ہمیشہ خیر خواہ ہوتے ہیں۔ وہ اپنی اولاد کے حق میں بد دعا اسی وقت کر سکتے ہیں جبکہ اولاد کی طرف سے انہیں کوئی انتہائی دکھ پہنچا ہو۔

13. آفات وبلیّات کے موقع پر، دعاؤں کا بھی اہتمام کرنا چاہیے، اور اس سے متعلق مسنون اذکار اور دعاؤں کا بھی ورد کرنا چاہیے۔

14. طاعون یا دوسری کوئی وبائی بیماری پھیلنے کے وقت، اس سے حفاظت کے لئے دعاء کرنا جائز ہے۔

دعا کی قرآنی تعلیمات

دعاسے متعلق قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اہلِ ایمان کی بھرپور رہنمائی فرمائی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ اُجِیْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ فَلْیَسْتَجِیْبُوْا لِیْ وَلْیُؤْمِنُوْا بِیْ لَعَلَّهُمْ یَرْشُدُوْنَ (186:2) یعنی: "اور جب آپ سے میرے بندے میرے متعلق سوال کریں، تو میں قریب ہوں، میں دعاء کرنے والے کی دعاء قبول کرتا ہوں، جب وہ مجھ سے دعاء کرتا ہے، پس چاہئے کہ وہ (بندے) میرا حکم مانیں اور مجھ پر ایمان لائیں، تاکہ وہ ہدایت پائیں۔" پیر محمد کرم شاہ الازہری اس آیت کی تفسیر میں راقم ہیں: "کتنی پیاری آیت ہے ہجوم بلا میں، طوفان مصائب میں، اگر اب ہلاکت میں گھرے ہوئے شکستہ دل اور پریشانی انسان کے لئے ان چند لفظوں میں اطمینان وسکون کا کیا روح پرور پیغام ہے۔ آپ غور فرمایئے۔ انیّ قریب کے دو لفظوں میں راحت واطمینان کی ایک دنیا سمیٹ کر رکھ دی گئی ہے۔ کسی فصل بہار کی نسیم سحر میں، کسی ابر نیساں کے حیات بخش قطروں میں وہ اثر کہاں جو اثر ان دو لفظوں میں ہے۔ دکھ درد کا مارا جب یہ سنتا ہے کہ میرا مالک، میرا خالق مجھ سے الگ تھلگ کہیں دور نہیں کہ اسے میرے حال کا علم نہ ہو۔ رنج والم کی خبر نہ ہو بلکہ وہ قریب ہے، بالکل قریب، نزدیک ہے، رگ جاں سے بھی زیادہ نزدیک تو اسے کتنا قرار آجاتا ہے۔ تمہاری زبان پر آئی ہوئی بات تو کیا تمہارے دل میں منہ چھپائے ہوئے اسرار جو قوت گویائی کو اپنا چہرہ دکھانے سے شرماتے ہیں۔ افکار اور اندیشوں کے وہ نازک ولطیف آبگینے جو ہوائی صوتی لہروں کو بھی برداشت نہیں کر سکتے۔ ان سب کو وہ جانتا ہے۔ وہ قادر بھی ہے رحمٰن ورحیم بھی، تم دست دعا دراز تو کرو۔ تم دامن طلب پھیلا کر تو دیکھو۔ تم دل کے ہاتھوں سے اس کے در رحمت پر دستک تو دو، وہ سنے گا تمہاری فرما۔ وہ قبول کرے گا تمہاری دعا۔ وہ بدل دے گا تمہاری بگڑی ہوئی قسمت۔

لیکن جب وہ کرم فرمائے تو سرکش نہ بن جانا۔ اسی طرح سر نیاز اس کے در اقدس پر جھکائے رکھنا۔ اسلام قبول کرنے پر جو ذمہ داریاں تم نے قبول کی تھیں۔ جو عہد تم نے باندھا تھا ان کو نباہتے رہنا۔ رشد وہدایت پا جاؤ گے کامیاب و کامران ہو جاؤ گے۔ ممکن ہے یہاں پر کسی کو شک گزرے کہ بسا اوقات دعا کرتے کرتے سالہا سال گزر جاتے ہیں لیکن قبول نہیں ہوتی۔ اس کی ایک بڑی وجہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیان فرمائی ہے کہ ایک شخص دور دراز کا سفر کرتا ہے، آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر دعا مانگتا ہے۔ بال اس کے پریشان، جسم اس کا گرد آلود۔ اس کا کھانا لباس سب حرام کمائی سے ہے۔ اس کے پیٹ میں جو غذا ہے وہ بھی حرام ہے، (تو وہ لاکھ پکارے اور دعائیں گے) ایسے حرام خور کی دعا کب قبول ہونے کے لائق ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے صحابہ کو فرمایا تھا کہ اگر چاہتے ہو کہ تمہاری ہر دعا قبول ہو تو رزق حلال کھایا کرو۔ دعا کی قبولیت کی ان شرائط کو ہم نے فراموش کر دیا۔ بلکہ ہم نے تو حلال وحرام میں فرق کرنے کی زحمت بھی کبھی گوارا نہیں کی۔ اگر ہماری دعائیں قبول نہ ہوں تو جائے تعجب نہیں بلکہ تعجب وحیرت تو اس کی رحمت بے پایاں پر ہے کہ پھر بھی وہ فریادیں سن لیتا ہے۔"[1]

مجبور اور پریشان حال شخص کی دعا سُننے اور اس مشکل سے نکالنے والی ذات صرف اللہ تعالیٰ کی ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ (62:27) یعنی: "بھلا وہ کون ہے جو بے قرار (ولاچار) شخص کی دعا قبول فرماتا ہے جب وہ اسے پکارے اور تکلیف دور فرماتا ہے۔" آیت مبارکہ کی تفسیر میں علامہ نسفی لکھتے ہیں: اَمَّنْ یُّجِیْبُ الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَاهُ (یا کون ہے ایسا کہ جب کوئی بے قرار اس کو پکارتا ہے تو وہ اس کی دعا کو قبول کرتا ہے)۔ اضطرار۔ یہ ضرورت سے افتعال کا باب ہے۔ اضطرار ایسی حالت کو کہتے ہیں جو پناہ کی طرف مجبور کر دے۔ کہا جاتا ہے۔ اضطرہ الی کذا۔ فاعل و مفعول دونوں صیغے مضطر ہیں۔ مضطر۔ اس شخص کو کہتے ہیں جس کو مرض یا فقر یا حوادث زمانہ نے پناہ کی طرف اور گڑگڑانے پر مجبور کر دیا ہو۔ یا گناہ گار جب استغفار کرے یا مظلوم جب پکارے یا وہ آدمی جو اپنے ہاتھ اٹھائے اور اپنے پاس سوائے توحید کے کوئی نیکی نہ پائے اور اس کو اس مصیبت سے خطرہ ہو۔ وَيَكْشِفُ السُّوْٓءَ (اور وہ مصیبت کو دور کرتا ہے)۔ السوء سے تکلیف جسمانی یا ظلم مراد ہے۔"[2]

قرآن مجید میں اس حقیقت کو واشگاف الفاظ میں بیان کر دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی سے دعا کرنی چاہیے اور وہی دعا سننے اور قبول کرنے والا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ (60:40) یعنی: "اور تمہارے رب نے فرمایا ہے کہ مجھے پکارو میں تمہاری دعا قبول کروں گا، بیشک جو لوگ میری

عبادت (دعا) سے سرکشی کرتے ہیں عنقریب وہ ذلیل ہو کر جہنم میں داخل ہوں گے۔" اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں علامہ شبیر احمد عثمانی لکھتے ہیں: "فرمایا گیا ہے کہ میری ہی بندگی کرو کہ اس کی جزاء دوں گا، مجھ ہی سے مانگو کہ تمہارا مانگنا خالی نہ جائے گا۔ بندگی کی شرط ہے اپنے رب سے مانگنا۔ نہ مانگنا غرور ہے اور اس آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ بندوں کی پکار کو پہنچتا ہے۔ یہ بات تو بیشک بر حق ہے، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر بندے کی ہر دعا قبول کیا کرے۔ یعنی جو مانگے وہ ہی چیز دے دے۔ نہیں اس کی اجابت کے بہت سے رنگ ہیں جو احادیث میں بیان کر دیے گئے ہیں۔ کوئی چیز دینا اس کی مشیت پر موقوف اور حکمت کے تابع ہے۔ بہر حال بندہ کا کام ہے مانگنا اور یہ مانگنا خود ایک عبادت بلکہ مغز عبادت ہے۔"[3] اس سے معلوم ہوا کہ دعا اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں پہنچتی ہے اور اس کی برکت سے تکلیف دور ہو جاتی ہے۔ البتہ دعا کی فوری قبولیت اور اس کے اثر کے اظہار کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے۔ مومن کو اس امید کے ساتھ دعا کرنی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ اس کی دُعا سن رہا ہے۔ جب وہ چاہے گا مصیبت سے راحت عطا کر دے گا۔

دعا کی نبوی تعلیمات

دعا کی اہمیت کا اندازہ رسول اللہ ﷺ کی احادیث طیبہ سے بھی ہوتا ہے۔آپ ﷺ نے عام حالات اور غیر معمولی صورت حال میں بھی مختلف دعائیں تلقین فرمائی ہیں۔ سطور ذیل میں چند احادیث اس ضمن میں ملاحظہ کیجیے:

1۔قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الدُّعَاءَ هُوَ الْعِبَادَةُ ثُمَّ قَرَأَ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ[4] یعنی: "رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ دعا ہی عبادت ہے، پھر آپ ﷺ نے یہ آیت پڑھی: وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (اور تمہارے رب نے فرمایا ہے کہ مجھے پکارو میں تمہاری دعا قبول کروں گا)۔"

2۔عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَدْعُو بِدَعْوَةٍ لَيْسَ فِيهَا إِثْمٌ، وَلَا قَطِيعَةُ رَحِمٍ، إِلَّا أَعْطَاهُ اللهُ بِهَا إِحْدَى ثَلَاثٍ: إِمَّا أَنْ تُعَجَّلَ لَهُ دَعْوَتُهُ، وَإِمَّا أَنْ يَدَّخِرَهَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ، وَإِمَّا أَنْ يَصْرِفَ عَنْهُ مِنَ السُّوءِ مِثْلَهَا قَالُوا: إِذًا نُكْثِرُ، قَالَ: اللهُ أَكْثَرُ.[5] یعنی: "نبی ﷺ نے فرمایا: جو مسلمان بھی کوئی دعاء کرتا ہے، جس میں نہ تو گناہ کی چیز ہوتی ہے، اور نہ قطع رحمی کی، تو اللہ اس کو تین چیزوں میں سے ایک ضرور عطاء فرماتا ہے، یا تو اس کی دعاء کو جلدی قبول فرما لیتا ہے، یا اس کے لئے آخرت میں اس کو ذخیرہ کر دیتا ہے، یا پھر اس سے اس طرح کی برائی کو دور فرما دیتا ہے، لوگوں نے کہا کہ پھر تو ہم کثرت سے دعاء کریں گے، نبی ﷺ نے فرمایا کہ اللہ اس سے بھی زیادہ عطاء فرمانے والا ہے۔"

3۔ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا أَصَابَكَ ضُرٌّ فَدَعَوْتَهُ كَشَفَهُ عَنْكَ، وَإِنْ أَصَابَكَ عَامُ سَنَةٍ فَدَعَوْتَهُ، أَنْبَتَهَا لَكَ، وَإِذَا كُنْتَ بِأَرْضٍ قَفْرَاءَ۔ أَوْ فَلَاةٍ۔ فَضَلَّتْ رَاحِلَتُكَ فَدَعَوْتَهُ، رَدَّهَا عَلَيْكَ[6] یعنی: ''نبی ﷺ نے فرمایا: جب آپ کو کوئی تکلیف پہنچے، پھر آپ اللہ سے دعا کریں تو وہ آپ سے اس تکلیف کو دور فرما دے گا، اور اگر آپ کو قحط سالی پہنچے، پھر آپ اللہ سے دعا کریں، تو وہ آپ کے لئے فصل اُگا دے گا، اور جب آپ کسی جنگل یا بیابان جگہ میں ہوں، اور آپ کی سواری گم ہو جائے، پھر آپ اللہ سے دعا کریں تو وہ آپ کو سواری لوٹا دے گا۔'' مذکورہ بالا احادیث سے معلوم ہوا کہ دل کے یقین کے ساتھ اللہ سے دعاء کرنے سے وہ دعاء ضرور قبول ہوتی ہے۔

قبولیت دعا کی مختلف صورتیں

احادیث رسول ﷺ میں قبولیتِ دعاء اور عدم قبولیت کی مختلف صورتیں بیان ہوئی ہیں جن کو سمجھنا بہت اہمیت کا حامل ہے۔ اس حوالے سے نبی کریم ﷺ کے فرامین پر توجہ بہت ضروری ہے۔ آپ ﷺ کا فرمان ہے: إِنَّهُ مَنْ لَمْ يَسْأَلِ اللهَ يَغْضَبْ عَلَيْهِ[7] یعنی: ''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو اللہ سے نہیں مانگتا، اللہ تعالیٰ اس پر ناراض ہوتا ہے۔'' آپ ﷺ نے فرمایا: لَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ، وَلَا يَرُدُّ الْقَدَرَ إِلَّا الدُّعَاءُ[8] یعنی: ''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ عمر میں زیادتی صلہ رحمی کے ذریعے ہی ہوتی ہے، اور دعا قدر و قضاء کو ٹال دیتی ہے۔'' نیز آپ ﷺ نے فرمایا: لَا يَرُدُّ الْقَضَاءَ إِلَّا الدُّعَاءُ، وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ[9] یعنی: ''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ دعاء قضا کو ٹلا دیتی ہے، اور عمر میں زیادتی صلہ رحمی کے ذریعے ہی ہوتی ہے۔'' بعض روایات میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں میں سے ایک (بیمار) آدمی کی عیادت کی، جو کمزور ہو کر چوزے کی طرح ہوگیا تھا، اس کو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: هَلْ كُنْتَ تَدْعُو بِشَيْءٍ أَوْ تَسْأَلُهُ إِيَّاهُ؟ یعنی: "کیا تم کسی چیز کی دعا کرتے ہو یا کسی چیز کا اللہ سے سوال کرتے ہو؟" اس نے کہا: ہاں میں یہ دعا کرتا تھا کہ: اَللّٰهُمَّ مَا كُنْتَ مُعَاقِبِي بِهِ فِي الْآخِرَةِ، فَعَجِّلْهُ لِي فِي الدُّنْيَا یعنی: "اے اللہ جو آخرت میں میری سزا ہے، اس کو مجھے دنیا ہی میں دے دیجئے۔" تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: سبحان اللہ! آپ کو اس کی طاقت نہیں ہے (کہ آپ دنیا میں اللہ کی سزا کو برداشت کرسکیں) آپ یہ دعا کیوں نہیں کرتے کہ: اللهُمَّ آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً، وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ یعنی: "اے اللہ! ہمیں دنیا میں بھی اچھائی عطا فرمائیے، اور آخرت میں بھی اچھائی عطا فرمائیے۔ اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچائیے۔" پس اس نے اللہ سے (اسی طرح) دعا کی تو اس کو اللہ تعالیٰ نے شفا عطا فرما دی۔''[10]

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَسْتَجِيبَ اللهُ لَهُ عِنْدَ الشَّدَائِدِ وَالْكَرْبِ فَلْيُكْثِرِ الدُّعَاءَ فِي الرَّخَاءِ[11] یعنی: "جو اس بات کو پسند کرتا ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کی سختیوں اور بے چینی کے وقت دعا قبول فرمائے، تو اسے چاہئے کہ نرمی (یعنی اچھی حالت) میں کثرت سے دعا کیا کرے۔" نیز راوی کا بیان ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "کیا میں تمہیں ایسے کلمات نہ سکھلا دوں، جن کے ذریعہ سے اللہ آپ کو نفع پہنچائے گا؟ میں عرض کیا کہ بے شک۔ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: احْفَظِ اللهَ يَحْفَظْكَ، احْفَظِ اللهَ تَجِدْهُ أَمَامَكَ، تَعَرَّفْ إِلَيْهِ فِي الرَّخَاءِ، يَعْرِفْكَ فِي الشِّدَّةِ، وَإِذَا سَأَلْتَ، فَاسْأَلِ اللهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ، فَاسْتَعِنْ بِاللهِ، قَدْ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ، فَلَوْ أَنَّ الْخَلْقَ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَرَادُوا أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَكْتُبْهُ اللهُ عَلَيْكَ، لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، وَإِنْ أَرَادُوا أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَكْتُبْهُ اللهُ عَلَيْكَ، لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، وَاعْلَمْ أَنَّ فِي الصَّبْرِ عَلَى مَا تَكْرَهُ خَيْرًا كَثِيرًا، وَأَنَّ النَّصْرَ مَعَ الصَّبْرِ، وَأَنَّ الْفَرَجَ مَعَ الْكَرْبِ، وَأَنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا.[12] یعنی: "آپ اللہ (کے احکام) کی حفاظت کریں، اللہ آپ کی حفاظت کرے گا، آپ اللہ کو یاد رکھیں، توآپ اللہ کو اپنے سامنے پائیں گے، تم اللہ کو خوشحالی میں یاد رکھو، وہ تمہیں تکلیف کے وقت یاد رکھے گا، جب مانگو اللہ سے مانگو، جب مدد چاہو اللہ سے چاہو، اور جان رکھو کہ اگر ساری دنیا مل کر بھی تمہیں نفع پہنچانا چاہے تو تمہیں نفع نہیں پہنچا سکتی سوائے اس کے جو اللہ نے تمہارے لیے لکھ دیا ہے، اور اگر وہ سارے مل کر تمہیں نقصان پہنچانا چاہیں تو تمہیں نقصان نہیں پہنچا سکتے سوائے اس کے جو اللہ نے تمہارے لیے لکھ دیا ہے، قلم اٹھا لیے گئے اور صحیفے خشک ہو چکے اور یاد رکھو! مصائب پر صبر کرنے میں بڑی خیر ہے کیونکہ مدد صبر کے ساتھ ہے، کشادگی تنگی کے ساتھ ہے اورآسانی سختی کے ساتھ ہے۔"

ان احادیث سے دعا کی اہمیت و فضیلت پر روشنی پڑتی ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ دعا قبول بھی ہوتی ہے اور نہیں بھی۔ البتہ دعا کا اہتمام ضرور کرنا چاہیے۔ یہ بھی یقین رکھنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ دعا قبول فرمائیں گے اور جو بہتر ہوگا وہی عطا کریں گے۔

گھروں میں سورۃ البقرۃ یا اس کی دوآخری آیات کی تلاوت کرنا

سورۂ بقرہ قرآن مجید کی دوسری اور سب سے طویل سورۃ ہے۔ جس گھر میں سورہ بقرہ کی تلاوت ہوتی رہے اس گھر میں شیطان جن داخل نہیں ہو سکتا۔ سورہ بقرہ کی تلاوت اور سماعت جادو کا بہترین علاج ہے۔ جادو گر سورہ بقرہ پر غالب نہیں آسکتا۔ سورہ بقرہ کی تلاوت کرنے سے گھر میں خیر وبرکت رہتی ہے۔ سورہ بقرہ کی تلاوت ترک کرنے سے گھر خیر وبرکت سے محروم ہو جاتا ہے۔ قیامت کے روز سورہ بقرہ اپنے پڑھنے والوں کی مغفرت کے لئے اللہ تعالیٰ سے جھگڑا کرے گی۔ اس سورت کے فضائل میں رسول اکرم ﷺ نے بیان فرمایا: لَا تَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ

مَقَابِرَ، إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْفِرُ مِنَ الْبَيْتِ الَّذِي تُقْرَأُ فِيهِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ [13] یعنی: "تم اپنے گھروں کو قبرستان نہ بناؤ، اس لیے شیطان اس گھر سے بھاگتا ہے جس گھر میں سورۃ بقرۃ کی تلاوت کی جاتی ہو۔" نیز آپ ﷺ کا فرمان ہے: إِنَّ اللهَ كَتَبَ كِتَابًا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِأَلْفَيْ عَامٍ ، فَأَنْزَلَ مِنْهُ آيَتَيْنِ ، فَخَتَمَ بِهِمَا سُورَةَ الْبَقَرَةِ ، وَلاَ يُقْرَآنِ فِي دَارٍ ثَلاَثَ لَيَالٍ فَيَقْرَبَهَا الشَّيْطَانُ. [14] یعنی: "رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ نے زمین وآسمان کی تخلیق سے دوہزار سال قبل کتاب لکھ دی تھی، اور اس میں سے دوآیتیں نازل کرکے ان کے ذریعے سورۃ بقرہ کا اختتام فرما دیا، لہٰذا جس گھر میں تین راتوں تک سورۃ بقرہ کی آخری دوآیتیں پڑھی جائیں گی، شیطان اس گھر کے قریب نہیں آسکے گا۔"

صبح وشام آیۃ الکرسی کی تلاوت

آیت الکرسی ہے قرآن کریم کی عظیم آیت ہے اور اس کی فضیلت صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ یہ اللہ تعالی کی صفات جلال، اس کی علوشان اور اس کی قدرت وعظمت پر مبنی نہایت جامع آیت ہے۔ سیدنا ابی بن کعب بیان کرتے ہیں نبی ﷺ نے ان سے پوچھا: اے ابو منذر! کیا تم جانتے ہو کہ تمہارے پاس کتاب اللہ کی سب سے زیادہ عظمت والی آیت کون سی ہے؟ کہتے ہیں میں نے جواب دیا، اللہ اور اس کا رسول ﷺ ہی زیادہ جانتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے دوبارہ پوچھا: اے ابومنذر! کیا تم جانتے ہو کہ تمہارے پاس کتاب اللہ کی سب سے زیادہ عظمت والی آیت کون سی ہے؟ "میں نے کہا: اللہ لاالہ الاھو الحی القیوم، تو رسول اللہ ﷺ نے میرے سینے پر ہاتھ مارا اور فرمایا: اللہ کی قسم! تو نے درست کہا اے ابومنذر! تمہیں علم مبارک ہو۔[15]

سیدنا ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے رمضان کی زکوۃ (صدقہ فطر) کی حفاظت کے لئے مقرر فرمایا تو ایک رات کو ایک آنے والا آیا اور اس نے (اپنے کپڑے میں) کھانے والی چیزیں بھرنا شروع کردیں۔ میں نے اسے پکڑ لیا اور کہا کہ میں تجھے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پیش کروں گا۔ اس نے کہا کہ مجھے چھوڑ دو، میں محتاج، عیال دار اور سخت حاجت مند ہوں۔ میں نے اسے چھوڑ دیا۔ صبح ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ابوہریرہ! اپنے رات کے قیدی کا حال تو سناؤ؟" میں نے عرض کی، اے اللہ کے رسول ﷺ! جب اس نے کہا کہ وہ سخت حاجت مند اور عیال دار ہے تو میں نے رحم کرتے ہوئے اسے چھوڑ دیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: "اس نے تم سے جھوٹ بولا ہے اور پھر آئے گا۔" اب مجھے یقین ہوگیا کہ وہ واقعی دوبارہ آئے گا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے یہ خبر دے دی تھی کہ وہ دوبارہ آئے گل، سو میں چوکنا رہا۔ چنانچہ وہ آیا اور اس نے (اپنے کپڑے میں) خوراک ڈالنا شروع کردی۔ میں نے اسے پکڑ لیا اور کہا کہ تجھے ضرور رسول اللہ ﷺ کی خدمت

میں پیش کروں گا۔ کہنے لگا مجھے چھوڑ دو میں بہت محتاج ہوں اور مجھ پر اہل وعیال کی ذمہ داری کا بوجھ ہے، اب میں آئندہ نہیں آوں گا۔ میں نے رحم کھاتے ہوئے اسے پھر چھوڑ دیا۔

صبح ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''ابوہریرہ! اپنے قیدی کا حال سناؤ؟'' میں نے عرض کی، اے اللہ کے رسول ﷺ اس نے سخت حاجت اور اہل وعیال کی ذمہ داری کے بوجھ کا ذکر کیا تو میں نے ترس کھاتے ہوئے اسے پھر چھوڑ دیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا :''اس نے تم سے جھوٹ بولا ہے، وہ پھر آئے گا۔'' میں نے تیسری بار اس کی گھات لگائی تو وہ پھر آیا اور اس نے (اپنے کپڑے میں) کھانے کی اشیاء اڈالنا شروع کردیں۔ میں نے اسے پکڑ لیا اور کہا، اب میں تجھے ضرور رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پیش کروں گا۔ بس یہ تیسری اور آخری دفعہ ہے، تو روزانہ کہتا ہے کہ اب نہیں آئے گا لیکن وعدہ کرنے کے باوجود پھر آجاتا ہے۔ اس نے کہا مجھے چھوڑ دو، میں تمہیں کچھ ایسے کلمات سکھا دیتا ہوں جن سے اللہ تعالی تمہیں نفع دے گا۔ میں نے کہا وہ کیا کلمات ہیں؟ کہنے لگا جب بستر پر آؤ تو آیت الکرسی (اللہ لا الہ الا ھوالحی القیوم) سے لے کر آخر تک پڑھ لیا کرو۔ ساری رات اللہ کی طرف سے ایک محافظ تمہاری حفاظت کرتا رہے گا اور صبح تک کوئی شیطان تمہارے قریت نہ آسکے گا۔ میں نے اسے چھوڑ دیا۔

صبح ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا :''اپنے رات کی قیدی کا حال سناؤ؟'' میں نے عرض کی، اے اللہ کی رسول ﷺ! اس نے کہا تھا کہ وہ مجھے کچھ ایسے کلمات سکھائے گا جن سے اللہ تعالی مجھے نفع دے گا تو (یہ سن کر) میں نے اسے پھر چھوڑ دیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا :''وہ کلمات کیا ہیں؟'' میں نے عرض کی، اس نے مجھ سے کہا کہ جب بستر پر آؤ تو اول سے آخر تک مکمل آیت الکرسی پڑھ لیا کرو تو اس سے ساری رات اللہ تعالی کی طرف سے ایک محافظ تمہاری حفاظت کرے گا اور صبح تک کوئی شیطان تمہارے قریب نہیں آسکے گا۔ اب صحابہ کرامؓ خیر و بھلائی کے سیکھنے کے حددرجہ شائق تھے۔ یہ سن کر نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''اس نے تم سے بات تو سچی کی ہے حالانکہ وہ خود تو جھوٹا ہے۔ اے ابوہریرہؓ کیا تمہیں معلوم ہے کہ تم تین راتیں کس سے باتیں کرتے رہے ہو؟'' میں نے عرض کی، نہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے مجھے بتایا وہ شیطان تھا۔[16]

اس حدیث سے آیت الکرسی کی فضیلت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ سے اس آیت کا نام آیت الکرسی ہونے کی تصدیق بھی معلوم ہوئی ہے۔

چند مسنون اذکار اور دعائیں

عظیم الشان تسبیح، جس کو ایک مرتبہ پڑھنے سے بہت زیادہ تسبیح پڑھنے کا ثواب ملتا ہے، یہ ہے:

سُبْحَانَ اللهِ عَدَدَ مَا خَلَقَ فِي السَّمَاءِ، وَسُبْحَانَ اللهِ عَدَدَ مَا خَلَقَ فِي الْأَرْضِ، وَسُبْحَانَ اللهِ عَدَدَ مَا خَلَقَ بَيْنَ ذَلِكَ، وَسُبْحَانَ اللهِ عَدَدَ مَا هُوَ خَالِقٌ، وَاللهُ أَكْبَرُ مِثْلُ ذَلِكَ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ مِثْلُ ذَلِكَ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مِثْلُ ذَلِكَ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ مِثْلُ ذَلِكَ[17] یعنی: "پاک ہے اللہ اتنی مرتبہ جتنی آسمان میں مخلوق ہے، اور پاک ہے اللہ اتنی مرتبہ جتنی زمین میں مخلوق ہے، اور پاک ہے اللہ اتنی مرتبہ جتنی اس نے اپنی مخلوق پیدا کی، اور اللہ سب سے بڑا ہے اتنی ہی مرتبہ، اور ہر تعریف اللہ کے لئے ہے اتنی ہی مرتبہ، اور اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اتنی ہی مرتبہ، اور نہیں ہے کوئی نقل وحرکت اور قوت اللہ کے بغیر اتنی ہی مرتبہ۔"

نبی کریم ﷺ کی تعلیمات کے مطابق ہر قسم کے ضرر سے بچنے کے لئے صبح اور شام تین تین مرتبہ، اس دعاء کا پڑھنا مفید ہے: بِسْمِ اللهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ[18] یعنی: "اللہ کے نام سے جس کے نام کے ساتھ کوئی چیز بھی زمین میں اور آسمان میں ضرر نہیں پہنچا سکتی، اور وہ خوب سننے والا ہے، خوب جاننے والا ہے۔" جو شخص شام ہونے پر تین مرتبہ یہ کلمات کہہ لے، تو وہ رات بھر زہریلی چیز سے محفوظ رہتا ہے: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ[19] یعنی: "میں اللہ کے کلماتِ تامہ کے ساتھ ہر مخلوق کے شر سے پناہ (وحفاظت) چاہتا ہوں۔" حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ "کرب" یعنی "رنج وغم اور پریشانی" کے وقت یہ دعاء پڑھا کرتے تھے: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ الْعَظِيمُ الْحَلِيمُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَرَبُّ الْأَرْضِ، وَرَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ[20] حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جس نے کسی دن سو مرتبہ یہ کلمات پڑھ لیے، تو اس کو دس غلاموں کے آزاد کرنے، اور سو نیکیوں کے برابر ثواب ملے، اور اس کے سو گناہ معاف ہو جائیں گے، اور وہ اس دن شیطان سے محفوظ رہے گا، وہ کلمات یہ ہیں: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ[21]

وباء کے زمانے میں جب کسی جگہ داخل ہو، تو درج ذیل دعا پڑھنے کی برکت سے وہاں کے ہر قسم کے ضرر سے حفاظت رہتی ہے: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ[22] یعنی: "میں پناہ (وحفاظت) چاہتا ہوں، اللہ تعالیٰ کے مکمل کلمات کے ساتھ، اس کی ہر مخلوق کے شر سے۔" وباء کے زمانے میں درج ذیل دعا پڑھنا بھی سنت سے ثابت ہے: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْكَسَلِ، وَالْبُخْلِ وَالْهَرَمِ، وَالْقَسْوَةِ وَالْغَفْلَةِ، وَالذِّلَّةِ وَالْمَسْكَنَةِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفَقْرِ وَالْكُفْرِ، وَالشِّرْكِ وَالنِّفَاقِ، وَالسُّمْعَةِ وَالرِّيَاءِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الصَّمَمِ وَالْبَكَمِ، وَالْجُنُونِ، وَالْبَرَصِ وَالْجُذَامِ، وَسَيِّئِ الْأَسْقَامِ[23] یعنی: "اے اللہ! میں آپ کی ذریعے پناہ (وحفاظت) چاہتا ہوں، مغلوبیت سے، اور

سستی سے، اور بُرے بڑھاپے سے، اور دل کی سختی، اور غفلت سے، اور ذلت و رسوائی سے، اور میں آپ کے ذریعہ پناہ (وحفاظت) چاہتا ہوں، فقروفاقہ سے، اور کفر سے، اور شرک سے، اور نفاق سے اور شہرت سے، اور ریاء کاری سے، اور میں آپ کے ذریعہ پناہ (وحفاظت) چاہتا ہوں، گونگے پن سے، اور بہرہ پن سے، اور جنون سے، اور برص سے، اور کوڑھ پن سے، اور امراض کی برائی سے۔"

جسم کے اعضاء کو مضر اثرات سے محفوظ رکھنے کے لئے یہ دعا پڑھنا بھی مفید ہے: اللَّهُمَّ مَتِّعْنِي بِسَمْعِي وَبَصَرِي حَتَّى تَجْعَلَهُمَا الْوَارِثَ مِنِّي، وَعَافِنِي فِي دِينِي وَجَسَدِي، وَانْصُرْنِي مِمَّنْ ظَلَمَنِي حَتَّى تُرِيَنِي فِيهِ ثَأْرِي، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْلَمْتُ نَفْسِي إِلَيْكَ، وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ، وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ، وَخَلَّيْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ، لَا مَلْجَأَ مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ، آمَنْتُ بِرَسُولِكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ، وَبِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ[24] یعنی: "اللہ! مجھے میری سماعت اور بصارت سے فائدہ پہنچایئے یہاں تک کہ ان کو میرا واث بنا دیجئے (یعنی میری زندگی تک باقی رکھئے) اور مجھے میرے دین اور میرے جسم میں عافیت (وسلامتی) عطا فرمایئے۔ اور مجھے پر جو ظلم کرے اس کے خلاف میری مدد فرمایئے یہاں تک کہ مجھے اس کے اندر میرا بدلہ دیکھا دیجئے۔ اے اللہ! میں اپنی جان کا آپ پر اسلام لایا، اور میں نے اپنے معاملہ آپ کی طرف سپرد کردیا، اور میں نے اپنی پشت آپ کے حوالہ کر دی، اور میں نے اپنے چہرہ کو تنہاآپ کی طرف کردیا، آپ کے علاوہ کسی کی طرف ٹھکانہ نہیں، میں آپ کے رسول پر ایمان لایا، جس کو آپ نے بھیجا، اورآپ کی کتاب پر ایمان لایا، جسے آپ نے نازل فرمایا۔"

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ ﷺ کی یہ دعا مروی ہے کہ: اللَّهُمَّ بِعِلْمِكَ الْغَيْبَ، وَقُدْرَتِكَ عَلَى الْخَلْقِ، أَحْيِنِي مَا عَلِمْتَ الْحَيَاةَ خَيْرًا لِي، وَتَوَفَّنِي إِذَا عَلِمْتَ الْوَفَاةَ خَيْرًا لِي، اللَّهُمَّ وَأَسْأَلُكَ خَشْيَتَكَ فِي الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، وَأَسْأَلُكَ كَلِمَةَ الْحَقِّ فِي الرِّضَا وَالْغَضَبِ، وَأَسْأَلُكَ الْقَصْدَ فِي الْفَقْرِ وَالْغِنَى، وَأَسْأَلُكَ نَعِيمًا لَا يَنْفَدُ، وَأَسْأَلُكَ قُرَّةَ عَيْنٍ لَا تَنْقَطِعُ، وَأَسْأَلُكَ الرِّضَاءَ بَعْدَ الْقَضَاءِ، وَأَسْأَلُكَ بَرْدَ الْعَيْشِ بَعْدَ الْمَوْتِ، وَأَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ، وَالشَّوْقَ إِلَى لِقَائِكَ فِي غَيْرِ ضَرَّاءَ مُضِرَّةٍ، وَلَا فِتْنَةٍ مُضِلَّةٍ، اللَّهُمَّ زَيِّنَّا بِزِينَةِ الْإِيمَانِ، وَاجْعَلْنَا هُدَاةً مُهْتَدِينَ[25] یعنی: "اے اللہ! اپنے غیب کے علم اور مخلوق پر قدرت کی وجہ سے مجھے اس وقت تک زندگی عطا فرمایئے جب تک آپ کے علم میں میرے لیے زندہ رہنا بہتر ہو، اور جب آپ کے علم میں میرے لیے موت بہتر ہو، تو مجھے موت عطا فرمایئے، اے اللہ! میں تنہائی میں ہوتے ہوئے اور سب کے سامنے ہوتے ہوئے آپ کی خشیت کاآپ سے سوال کرتا ہوں، اور میں رضا مندی میں اور غصّے میں

درست بات کہنے کا سوال کرتا ہوں، اور تنگدستی اور مالداری میں میانہ روی کا سوال کرتا ہوں، اور میں آپ سے ایسی نعمتوں کا سوال کرتا ہوں جو کبھی ختم نہ ہو، اور میں آپ سے تقدیر کے (فیصلے کے) بعد رضاء کا سوال کرتا ہوں، اور میں آپ سے موت کے بعد آرام دہ زندگی کا سوال کرتا ہوں، اور میں آپ سے آپ کے چہرے کی زیارت کی لذت کا اورآپ سے ملاقات کے شوق کا نقصان دہ چیزوں اور گمراہ کن فتنوں سے بچتے ہوئے سوال کرتا ہوں؛ اے اللہ! ہمیں ایمان کی زینت سے مزیّن فرمایئے اور ہمیں ہدایت یافتہ اور ہدایت کنندہ بنایئے۔ اس دعا کو عام حالات میں بھی، اور خاص وباء وغیرہ کے موقع پر بھی پڑھنا چاہیے، جس میں اللہ کے فیصلے پر ایمان لانے کا ذکر ہے۔" وبائی امراض کے موقع پر یہ دعاء پڑھنا بھی مفید ہے: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبَرَصِ، وَالْجُنُونِ، وَالْجُذَامِ، وَمِنْ سَيِّئِ الْأَسْقَامِ[26] یعنی: "اے اللہ! میں آپ کے ذریعہ سے برص، جنون، کوڑھ پن اور امراض کی برائی سے پناہ (وحفاظت) چاہتا ہوں۔"

خلاصہ

خلاصہ یہ کہ مصائب ومشکلات اور وباؤں کے مواقع پر اللہ تعالیٰ سے دعا اور اذکار مسنونہ کرنا قرآن مجید اور احادیث نبویہ ﷺ میں منصوص ہے۔ یہ بہت مفید عمل ہے۔ تعلیمات نبوی ﷺ کے مطابق ایسی صورتحال میں قرآنی سورتوں اور دعاؤں کا پڑھنا، حفاظت کا ذریعہ ہے۔ آج پاکستان میں کورونا وائرس کی دوسری لہر جاری ہے اور روزانہ اموات ہورہی ہیں۔ ابھی تک ویکسین بھی نہیں آئی اور کوئی مؤثر علاج بھی دریافت نہیں ہوا۔ صرف احتیاطی تدابیر، توبہ واستغفار اور ذکرالٰہی ہی نجات کا ذریعہ ہے۔ چنانچہ قرآن مجید کی تلاوت، وظائف اور ادعیہ ماثورہ ہی اس وبا سے نجات کا وسیلہ بن سکتی ہیں۔ اللہ عالم انسانیت کو اس مشکل سے نجات عطا فرمائے اور سب کی حفاظت فرمائے آمین۔

نتائج وسفارشات

1. کروناوئرس ایک عالمی وباء ہے جس سے لاکھوں انسان متاثر ہوئے ہیں۔
2. مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ ہر آزمائش میں اللہ تعالی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔
3. قرآن وسنت میں وبائی و غیر وبائی امراض کے متعلق دعائیں اذکار اور عبادات منقول ہوئی ہیں ان کی طرف متوجہ ہونا چاہیے۔
4. شفاء اللہ تعالی کے ہاتھ میں ہے لیکن علاج واحتیاط سنت ہے،اس لیے اس میں کوتاہی نہیں کرنی چاہیے۔

5. توبہ واستغفار کی کثرت کرنی چاہیے اور انفرادی واجتماعی طور پر ان اعمال سے پرہیز کرنا چاہیے جو اللہ تعالی کی ناراضگی کا سبب بنتے ہوں۔

*****

حوالہ جات

1۔ پیر محمد کرم شاہ، الازہری، *ضیاء القرآن*، ج1 (لاہور، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، 2010ء)، 166-167۔

2۔ ابوالبرکات عبداللہ بن احمد، نسفی، *مدارک التنزیل*، ج2 (لاہور، فرید بک سٹال، 2009ء)، 913۔

3۔ شبیر احمد، عثمانی، *تفسیر عثمانی*، ج2 (کراچی، دارالاشاعت، کراچی، 1993ء)، 482۔

4۔ ابو داؤد سلیمان بن الاشعث، السِّجِستانی، *سنن ابی داود*، کتاب تفریع ابواب الوتر، باب الدعاء (بیروت، المکتبۃ العصریۃ، 1432ھ)، حدیث 1479۔

5۔ احمد بن محمد بن حنبل، الشیبانی، *مسند* (بیروت، عالم الکتب، 1419ھ)، حدیث 11133۔

6۔ السِّجِستانی، *سنن ابی داود*، کِتَاب اللِّبَاس، باب مَا جَاءَ فِي إِسْبَالِ الإِزَار، حدیث 4084۔

7۔ محمد بن عیسی، الترمذی، *سنن ترمذی*، کتاب الدعوات عن رسول اللہ، باب منہ (مصر، مکتبۃ مصطفیٰ البابی الحلبی، 1395ھ)، حدیث 3373۔

8۔ محمد بن یزید، ابن ماجہ، *سنن ابن ماجہ*، کتاب الفتن، بَابُ: الْعُقُوبَاتِ (مصر، مکتبۃ مصطفیٰ البابی الحلبی، 1395ھ)، حدیث 4022۔

9۔ الترمذی، *سنن ترمذی*، کتاب القدر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، باب مَا جَاءَ لاَ يَرُدُّ الْقَدَرَ إِلاَّ الدُّعَاء، حدیث 2139۔

10۔ القشیری، مسلم بن الحجاج، *الجامع الصحیح مسلم*، كِتَاب الصِّيَامِ، باب جَوَازِ تَأْخِيرِ قَضَاءِ رَمَضَانَ مَا لَمْ يَجِئْ رَمَضَانُ آخَرُ، لِمَنْ أَفْطَرَ بِعُذْرٍ مَرَضٍ وَسَفَرٍ وَحَيْضٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ (بیروت، دار إحیاء التراث العربی، 1436ھ)، حدیث 2688۔

11۔ الترمذی، *سنن ترمذی*، کتاب الدعوات عن رسول ﷺ، باب مَا جَاءَ أَنَّ دَعْوَةَ الْمُسْلِمِ مُسْتَجَاب، حدیث 3382۔

12۔ الشیبانی، *مسند*، حدیث 2803۔

13۔ القشیری، *الجامع الصحیح مسلم*، کتاب صلاۃ المسافرین وقصرھا، باب استحباب الصلاۃ النافلۃ فی بیتہ وجوازھا فی المسجد، حدیث 780۔

14۔ الشیبانی، *مسند*، حدیث 18414۔

15۔ القشیری، *الجامع الصحیح مسلم*، کتاب الصلوۃ، باب فضل سورۃ الکہف وآیۃ الکرسی، حدیث 810۔

16۔ بخاری، *الجامع الصحیح*، کتاب الوکالۃ، بَابُ وَكَالَةِ الأَمِينِ فِي الْخِزَانَةِ وَنَحْوِهَ، حدیث 2319۔

17۔ السِّجِستانی، *سنن ابی داود*، کتاب تفریع ابواب الوتر، باب التَّسْبِيحِ بِالْحَصَى، حدیث نمبر: 1500۔

18۔الترمذی، سنن ترمذی، کتاب الدعوات عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، باب مَا جَاءَ فِي الدُّعَاءِ إِذَا أَصْبَحَ وَإِذَا أَمْسَى حدیث 3388۔

19۔الترمذی، سنن ترمذی، کتاب الدعوات عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، باب مَا جَاءَ مَا يَقُولُ إِذَا نَزَلَ مَنْزِلاً، حدیث 3437۔

20۔بخاری، الجامع الصحیح، كِتَاب الدَّعَوَاتِ، بَابُ الدُّعَاءِ عِنْدَ الكَرْبِ، حدیث 6346۔

21۔ایضاً، کتاب المساجد و مواضع الصلاۃ، باب استحباب الذکر بعد الصلاۃ العشا، حدیث 593۔

22۔ایضاً، کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب فی التعوذ من سوء القضاء ودرک الشقاء وغیرہ، حدیث 2708۔

23۔ابن حبان، محمد بن حبان، صحیح ابن حبان (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1408ھ)، حدیث 1023۔

24۔محمد بن عبداللہ، الحاکم، المستدرک علی الصحیحین (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1411ھ)، حدیث 1933۔

25۔احمد بن شعیب، النسائی، سنن نسائی، کتاب السهو، بَابُ: نَوْعٌ آخَرُ مِنَ الدُّعَاءِ (حلب، مکتب المطبوعات الاسلامیۃ، 1406ھ)، حدیث 1305۔

26۔السّجستانی، سنن ابی داؤد، کتاب تفریع ابواب الوتر، باب فی الاستعاذۃ، حدیث 1554۔

Bibliography

Al-azhari, Pir Muhammad Karam Shah. *Zia al-Qura'an*. Lahore: Zia Al-Qura'an Publications, 2010.

Al-Bukhari, Muhammad b. Isma'eel. *Sahih Bhkhari*. Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, nd.

Al-Hakim, Muhammad b. Abdullah. *Al-Mustadrak*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia, 1411AH.

Al-Nasa'I, Ahmad b. Shua'eb. *Sunan Nasa'i. Halab*: Maktab Al-Islamia, 1406AH..

Al-Qushairi, Muslim b. Hajjaj. *Sahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, 1436AH.

Al-Shebani, Ahmad b. Hanbal. *Musnad*. Beirut: Aalam Al-Kutub, 1419AH.

Al-Tirmizi, Muhammad b. Essa. *Sunan Tirmizi*. Egypt: Maktaba Mustafa Al-Babi, 1395AD.

Ibn Habban, Muhammad. *Sahih Ibn Habban*. Beirut: mu'assa Al-Risala1408AH.

Ibn-e-Maja, Muhammad. *Sunan Ibn-e-Maja*. Egypt: Maktaba Mustafa Al-Babi, 1395AD.

Nasafi, Abdullah B. Ahmad. Madarik *Al-Tanzil*. Lahore: Fareed Book stal,2009.

Sajistani, Abu Dawood Suleman b. Asha'ath. *Sunan Abi Dawood*.: Al-Matba Al-Asariya, 1479AH.

Uthmani, Shabbir Ahmad. *Tafseer Uthmani*. Karachi: Dar Al-Isha'at,1993.

اردو رسم الخط کا تاریخی پس منظر: تحقیقی و توضیحی مطالعہ

Historical Background of Urdu Script: Explanatory & Research Based Study

Abrar Khan Khattak

Abstract

What is the meaning of script? How different scripts, especially that of Arabic and Indian, originated and evolved? What are the historical and evolutionary relationships between Arabic, Persian, and Urdu? These are some questions whose significance is not hidden to linguistic experts. In this article, the author has proved ancient Egypt as the center and source of all scripts (and it's all forms). According to him, the scripts of Greece, India and other areas have passed evolutionary stages, and that Arabic, Persian, and Urdu scripts have deep historical and evolutionary relations with each other. The author, however, considers the precedence of Urdu over Hindi as an established facts among linguistic experts. It is also a fact that the division between Urdu and Deonaghari script was part of the Fort William College's systematic language policy.

Key words: Script, Urdu, Arabic, Persian, Linguistics, Evolution.

خلاصہ

رسم الخط کا مفہوم اور املا کیا ہے؟ دنیا کے مختلف رسوم الخط، خصوصاً عربی اور ہندوستانی رسوم الخط کا آغاز وارتقاء کیسے ہوا؟ عربی، فارسی اور اردو رسم الخط کے تاریخی و ارتقائی رشتے کیا ہیں؟ وغیرہ وہ سوالات ہیں جن کی اہمیت ماہرین لسانیات پر مخفی نہیں ہے۔ اس مقالہ میں مقالہ نگار نے قدیم مصر کو تمام رسوم الخط (نقوش و علامات، صوری و مقطعی) کا مرکز و منبع ثابت کیا ہے۔ اس کے مطابق یونان، عرب، ہندوستان اور دیگر مقامات کے رسوم الخط نے بھی ارتقاء کی منزلیں طے کی ہیں اور عربی، فارسی اور اردو رسم الخط میں گہرے تاریخی اور ارتقائی رشتے موجود ہیں۔ تاہم مقالہ نگار ہندی زبان پر اردو کے تقدم کو ماہرین لسانیات کے ہاں ایک مسلمہ حقیقت شمار کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اردو، دیوناگری رسم الخط کی تقسیم دراصل فورٹ ولیم کالج کی لسانی پالیسی کا حصہ تھی اور منصوبہ بندی کے تحت عمل میں لائی گئی تھی۔

کلیدی کلمات: رسم الخط، اردو، عربی، فارسی، لسانیات، ارتقاء۔

رسم الخط کی تعریف

ماہرینِ ادب و لسانیات نے رسم الخط کی تعریف اپنے اپنے نقطۂ نظر کے مطابق کی ہے۔ ڈاکٹر فضل حق کے مطابق: ’’خط وہ علم ہے جس سے حروفِ مفردہ کی صورتیں، اوضاع اور تحریر میں ان کی آپس میں ترکیب دینے کی کیفیت کا بیان ہوتا ہے۔۔۔خط یا تحریر وکتابت؛ افکار و تصوّرات کو حروف یا دیگر قسم کی اشکال کے ذریعے مادی اشیا پر منقوش کرکے محفوظ و قلم بند کرنے کا نام ہے۔‘‘[1] رشید حسن خاں کے مطابق: ’’رسم الخط سے مراد کسی زبان کے مخصوص حروف کے ذریعے تحریری اظہار ہے، یا رسم الخط کسی زبان کے لکھنے کی معیاری صورت کا نام ہے۔‘‘ نیز: ’’املا دراصل لفظوں میں صحیح حرفوں کے استعمال کا نام ہے اور جو طریقہ ان حرفوں کے لکھنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے وہ رسم الخط کہلاتا ہے۔۔۔رسم الخط کسی زبان کو لکھنے کی معیاری صورت کا نام ہے جبکہ صحت سے لکھنے کا نام املا ہے۔‘‘[2] سجاد مرزا کے مطابق: ’’رسم الخط سے مطلب ایسی علامات سے ہے جو انسان کسی مقررہ طریقے کے بموجب اپنے خیالات اور واقعات کے تحفظ اور ان کے اظہار اور ترسیل کے لئے استعمال کرتا ہے۔‘‘[3] ڈاکٹر فرمان فتح پوری: ’’رسم الخط ایسے نقوش وعلامات ہیں جنہیں حروف کا نام دیا جاتا ہے اور جن کی مدد سے کسی زبان کی تحریری صورت متعین ہوتی ہے، یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ زبان کی تحریری صورت کا نام رسم الخط ہے۔‘‘[4] ڈاکٹر طارق عزیز: ’’رسم الخط کسی طرزِ تحریر کے بنیادی ڈھانچے کا نام ہے جبکہ اس ڈھانچے کو بعض قواعد و ضوابط کا پابند کرکے اسے قابلِ استعمال بنانے کا نام املا ہے۔‘‘[5] ’’بشیر محمود اختر کے مطابق: "رسم الخط تحریری علامتوں کا ایک باقاعدہ نظام اور سلسلہ ہوتا ہے۔ اس نظام اور سلسلے میں ہر علامت زبان کی ایک اکائی کا مظہر بنتی ہے اور اس کی نمائندگی کرتی ہے۔‘‘[6]

پروفیسر محمد سلیم: ’’آوازوں اور بولیوں کو شکل دینے کے لئے کچھ نشانات اور خطوط مقرر کیے گئے اور انہیں مختلف وضع دے کر رسم الخط کا نام دیا گیا۔‘‘[7] مرزا خلیل احمد بیگ: ’’سادہ آوازوں کو تحریری جامہ پہنانے کا نام حرف ہے اور حرفوں کے مجموعے کو حروفِ تہجی کہتے ہیں، اسی طرح کسی زبان میں مستعمل تمام آوازوں کو رائج معیاری صورت میں لکھنے کے طریقے کو رسم الخط کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔‘‘ نیز ’’کسی زبان کی تکلمی آوازوں کو صوری ترسیمی (تحریری) سانچوں میں منتقل کرنے کا نظام اس زبان کا رسم الخط کہلاتا ہے۔‘‘[8] ڈاکٹر گوپی چند نارنگ: ’’رسم الخط صرف آوازوں کے مجموعے کا نام نہیں، یہ وسیع تر لسانی روایت کا جزو بھی ہے۔ رسم الخط بنیادی طور پر آواز کو ظاہر کرتا ہے لیکن بالواسطہ طور پر آوازوں کے ذریعہ لفظوں کو اور لفظوں کے ذریعہ

جملوں اور عبارتوں اور اسی طرح پوری زبان کی ترسیل و تفہیم کا آلہ کار ہے۔"[9] "خط کو روح کی اصل بنیاد اور اس کی جسمانیت کو سارے اعمالِ انسانی میں سرایت کا محرک تصور کیا جاتا رہا ہے۔"[10]

میری رائے میں رسم الخط محض آوازوں یا علامتوں کا مجموعہ نہیں ہوتا بلکہ یہ اپنے اندر تہذیبی، تمدنی، ثقافتی اور معنوی رنگوں کی روایت کا پر تو بھی لیے ہوئے ہوتا ہے اور زبان کی ترسیل و تفہیم کے ساتھ ساتھ ان عناصر کی روح اور شناخت کے انتقال اور حفاظت کا فریضہ بھی انجام دیتا ہے۔ رسم الخط کی محض سائنٹفک توجیہ تہذیبی، تمدنی، ثقافتی اور معنوی رنگوں کی تہہ تک پہنچنے سے قاصر رہے گی، روئے ارض پر مختلف تہذیبوں کے رسوم الخط کا تاریخی مطالعہ اور ماہرینِ آثارِ قدیمہ کے وقیع مطالعات اس بات پر مہرِ تصدیق ثبت کرتے نظر آتے ہیں۔[11]

املا اور رسم الخط کا فرق

املا اور رسم الخط کے مباحث اکثر ابہام یا خلط مبحث کا شکار رہے ہیں۔ املا کے مباحث کو رسم الخط اور رسم الخط کے مباحث کو املا کے مباحث سمجھ کر ابہام پیدا کیا جاتا رہا ہے، مناسب ہے ان دونوں میں بنیادی فرق کی لکیر واضح کی جائے۔ اس سلسلے میں رشید حسن خاں کی یہ عبارت حدِ فاصل کا درجہ رکھتی ہے: "کس لفظ کو کن حروف سے مرکب ہونا چاہیے، یا لفظ میں ان کی ترتیب کیا ہونا چاہیے؛ یہ مسئلہ رسمِ خط کا نہیں ہے۔ یا یہ کہ کون سے حروفِ تہجی ختم کر دیے جائیں، یا کسی خاص آواز کے لئے کسی نئی علامت کا اضافہ کیا جائے یہ بھی املا کے متعلقات ہیں۔ فرض کر لیجیے کہ آپ نے اردو کے حروفِ تہجی میں سے آٹھ حرف نکال دیے یا پانچ نئے حرف، یا چار نئی علامتیں بڑھا دیں؛ مگر اس سے رسمِ خط کی صورت تو نہیں بدلی! لفظوں کو لکھنے میں یا پڑھنے میں کبھی کوئی مشکل پیش آئی تو یہ کہا گیا کہ اردو کے رسمِ خط میں اصلاح کی ضرورت ہے اور اس بنیادی بات کو فراموش کر دیا گیا کہ اصلاح، املا میں ہو سکتی ہے، رسمِ خط میں نہیں، وہ یا تو رہے گا، یا نہیں رہے گا۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ رسمِ خط میں تغیّر ہو سکتا ہے، اصلاح نہیں ہوتی۔ رسمِ خط میں صورت اور روش کی بنیادی حیثیت ہے، جب اس میں کلیتاً تبدیلی ہو جائے گی، تب یہ کہا جائے گا کہ رسمِ خط بدل گیا۔ اردو کی عبارت اس کے معروف رسمِ خط میں لکھنے کے بجائے، رومن اسکرپٹ میں لکھیے، تو کہا جائے گا کہ اردو ایک دوسرے رسمِ خط میں لکھی گئی ہے۔ ترکی میں رومن اندازِ خط کو اختیار کیا گیا ہے تو اب یہ کہا جا سکتا ہے کہ ترکی زبان کا رسمِ خط بدل گیا ہے۔ سندھی زبان، عربی رسمِ خط میں لکھی جاتی رہی ہے، اس کو ناگری لپی میں لکھیے، تو کہا جائے گا کہ سندھی کا رسمِ خط بدل گیا۔ اس کے برخلاف بعض علامتوں یا شکلوں میں کسی طرح کی اصلاح کیجیے! تو وہ اس زبان کے املا میں اصلاح مانی جائے گی، نہ کہ رسمِ خط میں۔"[12]

ڈاکٹر طارق عزیز کے خیال میں: ''رسم الخط کسی طرزِ تحریر کے بنیادی ڈھانچے کا نام ہے جبکہ اس ڈھانچے کو بعض قواعد و ضوابط کا پابند کرکے اسے قابلِ استعمال بنانے کا نام املا ہے۔''[13] گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ رسم الخط معیاری ''صورت یا روش'' کا نام ہے؛ اگر اپنی صوری روایت سے ہٹ کر لکھا جائے گا تو معیاری ''صورت یا روش'' کی تبدیلی رسم الخط کی تبدیلی سمجھی جائے گی، تاہم اگر معیاری ''صورت اور روش'' کو ملحوظ رکھ کر جوڑ، حروف کی ترتیب و تنظیم میں تبدیلی، کمی بیشی کی جائے گی تو وہ املا کی تبدیلی شمار ہوگی نہ کہ رسم الخط کی۔

اردو رسم الخط کا تاریخی پس منظر: رسوم الخط کا آغاز و ارتقا

کرّۂ ارض پر انسانی تہذیب و تمدن، ثقافت و آثار کا مطالعہ ماہرینِ آثار قدیمہ اور زبان و لسانیات کا خصوصی موضوع رہا ہے، اس سلسلے میں اگرچہ اختلافات اور مختلف فیہ نظریات کا ہونا فطری امر ہے کیوں کہ تحقیق و دریافت کا سفر کبھی ختم نہیں ہوتا، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ نئے نئے انکشافات کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہتا ہے، تاہم اب تک کی تحقیقات کا ایک مثبت پہلو یہ بھی ہے کہ اکثر ماہرین لسانیات و آثارِ قدیمہ میں بہت سارے موضوعات و مباحث پر اتفاق واشتراک کا پہلو بھی نمایاں ہو کر سامنے آیا ہے، جن میں رسوم الخط اور زبانوں کے موضوعات بھی شامل ہیں۔ تحقیق کے بنیادی مآخذ میں جہاں تاریخ، سائنس و ٹیکنالوجی کا اہم ترین مقام رہا ہے وہاں آسمانی کتب، مذہبی روایات اور آثار و مطالعات کی اہمیت بھی اپنی جگہ مسلمہ ہے۔ ان نتائج میں عقلی و منطقی بھی ہیں، روحانی و مابعد الطبیعاتی بھی، تغیر پذیر بھی ہیں اور دلچسپ و فکر انگیز بھی۔

مذہبی روایات و آثار

قرآن کی آیات ''اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1:96) عَلَّمَ بِالْقَلَمِ(4:96) ن وَالْقَلَمِ(1:68) نیز احادیثِ مبارکہ و دیگر روایات سے منکشف ہوتا ہے کہ تخلیقِ کائنات سے قبل ہی تحریر کا وجود قائم ہو چکا تھا۔ قلم کو اللہ کی ایجادِ ذاتی تصور کیا جاتا ہے، اللہ کا قلم، فرشتوں کا قلم، اور تمام انسانوں کا قلم[14] خط کے متعلق ایک نظریہ الٰہی الاصل ہونے کا ہے۔ فضل حق کے مطابق حضرت آدمؑ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنی وفات سے قبل جملہ خطوط وضع کیے، سیمورس نام کے فرشتے نے حضرت آدمؑ کو سریانی خط سکھایا۔ حضرت ابنِ عباس کی روایت کے حوالے سے حضرت ہودؑ اور حضرت اسماعیلؑ کے متعلق ایجادِ خط کے نظریات بھی سامنے آتے ہیں۔ نیز حضرت ابنِ عباس کے متعلق روایات میں آتا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ تین اشخاص مرامر بن مرہ، اسلم بن سدرہ اور عامر بن جدرہ نے شہر ''انبار'' میں اس خط کو وضع کیا اور انہوں نے اسے سریانی علمِ الٰہی پر قیاس کرکے اصلاح کی، تاہم حضرت ہودؑ سے منسوب نظریہ زیادہ قرینِ قیاس یا درست بتایا جاتا ہے۔ حضرت

ہود عاد ارم کے پیغمبر تھے، ممکن ہے ارامیوں نے فینیقیوں سے حاصل کرکے مخصوص وضع دے کر اپنے پیغمبر سے منسوب کیا ہو۔ پھر اہلِ حیرہ نے انبار سے حاصل کیا۔ حیرہ کوفہ کا پرانا نام ہے جس سے خطِ کوفی مشہور ہوا۔ اقدم الخطوط کی بنیاد کوفہ میں پڑی۔ اسلام کی بعثت اور سیاسی دور کا آغاز ہوا تو یہی خط مکی، مدنی نام سے بھی مشہور ہوا۔ پہلے قرآن خطِ کوفی میں لکھا جاتا رہا، خطِ کوفی قرآن تک محدود رہا،اور دنیاوی ضرورتوں کے لیے دوسری صدی ہجری تک خطِ نسخ رائج رہا۔[15]

تاریخی روایات و آثار

مذہبی نظریات و روایات، علمی و تاریخی مباحث و تفاسیر سے تحریر و رسم الخط کی قدامت کے متعلق عقلی، مگر فکر انگیز نکات ملتے ہیں، تاہم روئے ارض پر تحریر کے مرّوجہ مگر تغیّر پذیر روایت کی تاریخ چھے ساڑھے چھ ہزار (۶۵۰۰) سال سے بھی پہلے تک بتائی جاتی ہے۔[16] یقیناً جب انسانی ذہن ابلاغ کی خاطر مختلف آوازوں، حروف و علامات کا انتخاب و تعین کر رہا تھا تو اسے خالقِ کائنات کے مرّوجہ آسمانی تحریری و علامتی زبان سے کسی حد تک مدد ضرور ملی ہوگی۔ فضل حق کے مطابق: زمین پر انسان کی تمدنی زندگی کا آغاز پتھر، اینٹ اور لکڑی پر علامات بنانے سے ہوتی ہے۔ مصری اوراق (papyrus) پپی رس پر رنگ سے علامات بناتے، ان کی شکلوں میں دائرے نمودار ہوتے۔ اس کے بعد اس کی جگہ چمڑے نے لے لی، نرسل نے نوکیلے آوزار کی جگہ لی، باریک جھلیوں (Parchment) موم اندوہ الواح (Wan tablet)، حرف ریزوں، لکڑی، پتھروں پر لکھائی تدریجی ارتقا کی نشاندہی کرتے نظر آتے ہیں۔[17] نیز ان کے مطابق: قلم دنیا کا ایسا مجموعۂ تکون ہے جس کے احترام کے پیشِ نظر خلّاقِ کائنات نے بھی اس کی قسم کھائی ہے۔ حضرت عبداللہ ابنِ عباس نے اس کو ہاتھ کی زبان کہا ہے۔ کھدائی (Excavation) کی صورت میں عہدِ عتیق کی مختلف تحریروں کی دریافت سے "خط شناسی" (paleography) کے علم کا آغاز ہوا۔ اظہار مافی الضمیر کے لئے نقوش و اشکال کا وسیلہ استعمال کیا جاتا، جنہیں پتھّر کی تختیوں پر تیشہ کی مدد سے نقش کرکے مطلوبہ مخاطبوں کو بھیجا جاتا تھا۔ جہاں تک تاریخ کے حافظے کا تعلق ہے اس قسم کی تصویر نگاری کا آغاز مصر قدیم میں ہوا اور یہی تصویر نگاری متمدّن دنیا کے جملہ تحریری و کتابی نظاموں کا جرثومہ ثابت ہوا۔[18] نیز خارجی تصویر کو بعینہٖ پتھر پر نقش کیا جاتا جیسے؛ تین آدمی تو تین تصاویر، جس کی خارجی تصویر نہ ہوتی جیسے جذبات و کیفیات اور احساسات، تو اسے علامات و رموز (symbols)؛ جیسے دشمن کے لئے سانپ کی شکل بنا دیتے۔ اس کو تمثال نگاری کے نام سے موسوم کیا گیا جسے آگے چل کر مذہبی خط "خطِ ہیروغلیفی" کا نام دیا گیا۔ فضل حق مدعی ہے کہ: عراق میں کچی اینٹوں پر نوک دار کیل سے تحریر کیا کرتے، (جو خطِ میخی کہلایا) پھر اس کو بھٹی میں پکا کر

محفوظ کرتے۔ عراق اور ہمسایہ ممالک میں بڑی تعداد میں خشتی کتب خانے کھدائی کے دوران برآمد ہوئے۔ مصری بردی گھاس سینٹھے (papyrus) کے گودے سے ایک قسم کا کاغذ بناتے اور اس پر قلم سے لکھتے، تاہم دونوں ممالک میں رسم الخط تمثیلی اور علامتی صورت سے آگے نہ بڑھ سکے تھے۔ خطِ مسماری میں چھ سو (۶۰۰) اور خطِ ہیروغلیفی میں سات سو (۷۰۰) نقوش تھے، جس کا سیکھنا، سکھانا اور یاد رکھنا بڑا دشوار کام رہا۔[19]

حروفِ تہجی کا آغاز وارتقا

فضل حق کا کہنا ہے کہ فینیقیوں نے مصریوں سے تمثال نگاری اخذ کی، انہوں نے صورِ ذاتی کے بجائے صورِ مقطعی کو ایجاد کیا۔ مثلاً مصری گایوں کو مصری میں "آوا" کہتے تھے، وہ گایوں کا پتھر پر نقش کرتے۔ فینیقیوں نے اس تصویر کا پہلا حرف "الف" کے لئے استعمال کیا۔ مکان جسے مصری 'بیت' کہتے اور چوکور خانہ بناتے، اس کی پہلی آواز "ب" کو اس علامت سے تعبیر کیا۔ اس طرح الف، بائے مصری اور فینیقی صورِ ذاتی سے صورِ مقطعی میں تبدیل ہوا۔ گائے سے الف، مکان سے "ب" اور اونٹ سے "ج" کی آواز لی۔ اور اس طرح ایک مستقل: الف، ب کی تشکیل ہوئی جس سے ہر حرف ایک آواز کی علامت ہوتا تھا۔[20] آرامی نسل کے متعلق کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے حلق سے نکلنے والی آوازوں کے لئے نقوش متعین کیے۔ دنیا کا یہ پہلا باضابطہ رسم الخط تھا جو کل ۲۲ نقوش (ابجد، ہوز، حطی، کلمن، سعفص، قرشت) پر مشتمل تھا۔ یہ خط مصر اور بابل میں بھی مشہور ہوا، اس طرح وہاں کے سابقہ رسم الخط متروک ہوگئے۔ پروفیسر محمد سلیم لکھتے ہیں کہ عبرانیوں نے اپنی کتاب "تورات" اور ایرانیوں نے اپنی کتاب "ژند" بھی اس رسم الخط میں لکھی تھی۔[21] ان کے مطابق: اہلِ سبا کی زبان حمیری اور خط مسند کہلاتا تھا، ان کو اپنی زبان آرامی خط میں لکھنے کے لئے اس کے حروف میں توسیع کی ضرورت پیش آئی۔ انہوں نے آرامی حروف میں مزید چھے حروف کا اضافہ کیا، وہ حروف "ث، خ، ذ، (ثخذ) "ض،ظ،غ" (ضظغ) ہیں، جن کو عربی زبان میں "روادف" کہا جاتا ہے۔ اہلِ سبا نے یہ حروف بعض آرامی حروف کے ہم شکل بنائے۔ ابتدا میں وہ حروف کو جدا جدا لکھتے تھے۔ ہم شکل حروف کا اضافہ کرنا درحقیقت ایک انقلابی قدم تھا۔ اس طرح نئے حروف وضع کرنے کا ایک قاعدہ بنا لیا گیا، جس پر دوسری اقوام نے بھی عمل کیا۔ بعد میں وضع وتوسیعِ حروف کی اس روایت سے دیگر زبانوں نے بھی بھرپور فائدہ اٹھایا۔ دوسرا انقلابی قدم نبطیوں کا تھا، حروفِ تہجی میں ہمزہ (ء)، (ال) کا اضافہ اور (س اور ش) کو ہم شکل بنانا ان کا کارنامہ ہے، علاوہ ازیں انہوں نے مفرد حروف کو مرکب صورت میں لکھنے کا آغاز بھی کیا۔[22]

احمد حسن کے مطابق: اس سے پہلے جدا جدا حروف لکھنے کی روایت چلی آرہی تھی۔حروفِ تہجی کو عربوں کی "سماتِ ابل" کی ترقی یافتہ شکلیں بھی کہا جاتا ہے۔ عرب اونٹوں، اعضا اور املاک پر نشان بناتے تھے۔ سمات بے معنی نقش و نگار نہیں تھے بلکہ ہر نقش اپنے اندر ایک مفہوم رکھتا تھا، جس طرح آج ہم حروف کو ایک خاص ترتیب دے کر ایک لفظ لکھتے ہیں، یوں ہی عرب بھی کسی زمانے میں آڑے ترچھے خطوط کھینچ کر اپنے خیالات کی نقش آرائی کرتے تھے۔ (ا،ب)انہی نقوش کی ترقی یافتہ شکلیں ہیں۔[23]ڈاکٹر فضل حق کا کہنا ہے کہ الف صوری سے الف ہائے مقطعی میں تبدیلی مصری خط وکتابت کی معنوی تسہیل تھی، اس کے بعد دو مزید مشکلات یعنی "نقل و حمل" کو آسان بنانے کے لئے پہلی دقت کو پتھر پر گڑھنے کے بجائے "قلم" سے مختلف رنگوں کے نقوش بنانے، لکھنے کے ذریعے دور کیا گیا جبکہ دوسری دقت کو مخصوص درخت کے ریشوں پیپی رس (Papyrus) سے لگدی تیار کرکے کاغذ تیار کیا گیا اور اسی لفظ سے انگریزی لفظ (Paper) بنا۔ اس طرح خط مقطعی دور سے ہجائی دور میں داخل ہوا، یہ مقدس ٹھہرا اس لیے اس کو (Heiroglaphic) ہیروغلافک "حروفِ مقدسہ" کے نام سے موسوم کیا گیا۔ ابتدا میں یہ اعلیٰ طبقے کے پروہتوں کے زیرِ استعمال رہا، مگر اجتماعی ضرورتیں اقدس و تقدیس کا احترام نہیں کرتیں، اس لیے اس سے دو نئے خطوط استخراج ہوئے۔ ہیراطبقی (اس میں عموماً مذہبی کتابیں لکھی جاتی تھیں، عام لوگ استعمال نہ کرسکتے) دوسرا دیموطیقی (Demotic) عام لوگوں کے لئے۔ برائے تجارتی، لین دین، اس کے اندر سے ہیرو غلیفی کے سے زوائد کو دور کیا گیا، اصل ہیرو غلیفی صرف عمارتوں، کتبوں وغیرہ تک محدود رہا۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ فینیقیوں سے یونانیوں اور یونانیوں سے اہلِ اطالیہ نے اور ان سے دیگر یورپی اقوام نے خط سیکھا۔[24]

عربی رسم الخط کا آغاز وارتقا:تا اردو رسم الخط

دنیا کا کوئی بھی رسم الخط مکمل ترین شکل میں وجود میں نہیں آتا۔ یہ ارتقا کی مختلف منازل طے کرکے ترقی یافتہ صورت میں ہر دور اور زمانے کے سامنے آکر اپنا تشخص منواتا ہے اور یوں ہر دور کی ضروریات کے سانچوں میں ڈھل کر بتدریج ترقی کے مختلف مراحل طے کرتا ہوا آگے بڑھتا ہے۔ڈاکٹر فضل حق کے مطابق: فینیقیوں سے سب سے زیادہ مستفید ہونے والے سامی ہیں۔ ارامی اور فینیقی خطوط دونوں مشابہ تھے، اس میں بتدریج اصلاح ہوتی رہی اور یوں مصر سے وسط ایران تک پھیل گیا۔ ارامیوں کی دو شاخیں؛ شمالی اور جنوبی تھیں، شمالی زیادہ متمدن تھی، وہاں خطِ تدمیری کی شکل پروان چڑھی، جنوبی میں جو عربوں کے اسلاف پر مبنی تھی، وہ بدوی تھی، ان کے ہاں خطِ نبطی کو عروج حاصل ہوا۔بعد میں خطِ تدمیری سے سریانی مستخرج ہوا۔ خطِ سریانی کی تین قسمیں

(۱)اسطر نجیلی، (عربی خط مصاحف کی نظیر) (۲)محفف(اسکولیشیا کہلاتا تھا، عربی کے خط وراقین کی نظیر تھا) (۳) عوامی خط (یہ عربی خط رقاع کی نظیر تھا)خطِ سیریانی اور نبطی کے امتزاج سے عربی خطوط مستخرج ہوئے۔ عرب کے مشرق میں جہاں خطِ سریانی کا رواج تھا، اس خط سے خطِ کوفی پیدا ہوا۔ مغربی عرب میں جہاں قدیم زمانے میں خطِ نبطی مستعمل تھا، موخّر الذکر سے خطِ کوفی کے مراجعت کے بعد خطِ نسخ پیدا ہوا۔ خطِ کوفی دوسری صدی ہجری تک مستعمل رہا، مگر صعوبتِ تحریر کی وجہ سے خطِ نسخ کے لئے جگہ خالی کر گیا۔[25]

مصر، عراق، سندھ اور مشرقی چین متاخّر حجری عہد کے بڑے مراکز رہے ہیں، آثارِ قدیمہ کے مطالعات سے ان ابتدائی تہذیبی مرکزوں کے گہرے باہمی تعلق کا اندازہ ہوتا ہے، اس دور کی مصنوعات، رسموں، عقیدوں اور رسمِ خط کی مشترک خصوصیات کی بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ اس زمانے میں بھی کوئی تہذیب خالص قومی یا مقامی نہیں تھی اور سیکھنے، سکھانے کا وہ سلسلہ جو انسانی تہذیب کی جان ہے، اس وقت شروع ہو چکا تھا۔ عربی رسم الخط آرامی رسم الخط سے ماخوذ ہے، آرامی اپنی نوبت میں فینیقی رسم الخط اور فینیقی رسم الخط مصری رسم الخط سے اخذ کیا گیا تھا، اس بات پر بھی ماہرین میں اتفاق پایا جاتا ہے کہ یورپی ممالک میں جتنے رسم الخط مرّوج ہیں یا آج سے پہلے مرّوج رہے ہیں، ان سب کا مآخذ فینیقی رسم الخط ہے۔ایک رائے یہ بھی ہے کہ آشوری یا اکادی رسم الخط جو عہدِ قدیم میں ہیر وغلافک یا مقدس رسم الخط کہلاتا تھا، زیادہ قدیم ہے، تاہم یہ بات قطعی نہیں ہے۔ غرض قدیم ترین رسم الخط جو عربی، فارسی اور اردو کا مبداءِ اوّلیں کہلاتا ہے، مصری رسم الخط ہے جو "خطِ تمثالی" کہلاتا ہے یعنی (Pictography) یا "تمثال نویسی۔"[26]

پروفیسر سجاد مرزا کے مطابق اسلام سے قبل مختلف رسم الخط جاری تھے اور عربی زبان مختلف خطوں میں لکھی جاتی تھی، یمن میں تین قبیلے (حمیر، معین، اور سبا) ان میں سندی یا خطِ حمیری رائج تھا۔ جس کا ہر حرف جدا جدا لکھا جاتا تھا۔ انباط میں نبطی خط، عراق اور شام میں عراقی خط اور عراقِ عرب میں سریانی خط رائج تھا۔ کوفہ جس کا پرانا نام حیرہ تھا اور خطوں کے علاوہ یہاں خطِ ستر نجیلی بھی رائج تھا جو سریانی کی ایک قسم ہے، سیریانی خطِ ستر نجیلی میں مذہبی کتابیں لکھتے تھے، جبکہ خطِ نبطی میں عام مراسلت، کوفیوں نے خطِ ستر نجیلی میں نیا خط ایجاد کیا، جو کوفہ میں عام ہوا، رفتہ رفتہ یہ خط جزیرۃ العرب میں کوفی خط کے نام سے مشہور ہوا۔(۵۰ھ) میں ابوالاسود مکی نے نقطے ایجاد کیے مگر یہ نقطے اعراب کے لئے استعمال ہوتے۔ زیر کے لئے حرف کے نیچے ایک نقطہ، زبر کے لئے اوپر، پیش کے لئے بازو یا کنارے پر اور تنوین کے دو نقطے لگائے جاتے۔اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ہم شکل حروف (ج، ح، خ، ب، ت، ث) میں مشکلات اور روزمرّہ تحریرات میں اختلاف پیدا ہونے لگا۔ خلیفہ مروان نے اس

کیفیت کی بنیاد پر (۶۵ھ) میں حجاج بن یوسف (گورنر عراق) کو رسم الخط کی اصلاح کا حکم دیا۔ نصر بن عاصم نے حجاج کی مرضی کے مطابق حرفوں میں فرق کرنے کے لئے نقطے وضع کیے اور یہ قاعدہ مقرر کیا کہ منقوط حروف پر سیاہ نقطے دیے جائیں اور اعراب کے لئے قرمزی رنگ کے نقطے استعمال کیے جائیں۔ اس طرح حروفِ منقوطہ میں امتیاز ہوا۔ نقطوں کے ذریعے اعراب لگانے کا طریقہ تقریباً تیس تا چالیس (۳۰ تا ۴۰) سال برقرار رہا۔ پھر دوسری صدی ہجری میں عبدالرحمان خلیل بن عروضی نے اعراب کی شکلیں وضع کیں۔ جس کے بعد اعراب کے لئے قرمزی رنگ کے نقطوں کا استعمال ترک کر دیا گیا۔ تقریباً تین سو (۳۰۰) سال تک خطِ کوفی رائج رہا۔ اس خط میں کئی ترمیمیں ہوئیں تاہم ساری کی ساری ترمیمیں انقلابی نہ تھیں بلکہ اس خط کے گرد گھومتی رہیں۔[27]

گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعد میں یہ طریقہ فارسی اور اردو میں نئے حروف کی تشکیل کے لئے بھی رہنما اصول کے طور پر کام آیا۔ عبدالملک بن مروان (۸۶ھ/۷۰۵ء) نے بنو امیّہ کے دور میں عربی کو ساری مملکت کی زبان بنایا اور فارسی، سریانی اور قبطی علاقائی زبانوں کا استعمال ترک کر دیا۔ اس کا نتیجہ خوش نویسی کی ایک توانا روایت کے آغاز کی صورت میں نکلا۔ محمد سلیم کے مطابق عبدالملک بن مروان کے کاتب قطبہ بن شیبہ نے (۱۰۰ھ/۷۱۸ء) نے سب سے پہلے خط کی تحسین پر توجہ دے کر حروف کی پیائش کے لئے نوکِ قلم (قط) کا پیمانہ مقرر کیا۔ عہد بنی عباس میں نادرۂ روزگار خطاط ابنِ مقلہ نے خط کوفی سے چھ مستقل خط (ثلث، محقق، ریحان، توقیع، رقاع، اور نسخ) ایجاد کیے۔ خطِ نسخ جس میں قرآن مجید بھی لکھا جاتا رہا ہے، اتنا سادہ اور خوبصورت تھا کہ ہر جگہ مقبول اور ہر دلعزیز ٹھہرا اور بقیہ تمام خطوط پر خطِ تنسیخ کھینچ گیا۔[28] ایران میں عربوں کی آمد سے قبل قدیم مسماری خط کی اگلی شاخ یعنی خطِ پہلوی اور اس کی ذیلی شاخیں (دین دفتریہ، دیش دبیریہ، الکستج، شاہ دبیریہ، نامہ دبیریہ، راز سہریہ اور راس سہریہ وغیرہ) رائج تھیں۔

سجاد مرزا کے بقول جب اسلامی فتوحات کا دائرہ ایران تک پہنچا اور یہاں عربی علوم و دانش کی کارفرمائیاں شروع ہوئیں تو ایرانیوں نے اپنی زبان کا قدیم پہلوی خط ترک کر کے عربی رسم الخط اختیار کیا۔ حسین بن علی نے فارسی خط کی بنیاد ڈالی، خطِ نسخ فارسی ضروریات کے لئے نہایت موزوں ثابت ہوا، انہوں نے فارسی کی ضروریات کو مدّ نظر رکھ کر خطِ رقاع اور توقیع سے ایک نیا خط "تعلیق" کے نام سے وضع کیا۔ عربی میں (پ، چ، ژ، گ) نہ تھے، خواجہ ابوالمعالی نے ان حرفوں کے لئے تین تین نقطے وضع کیے اور خطِ کوفی اور پہلوی سے چند نئی کششوں کا اضافہ کر کے تعلیق کو اس قدر خوب صورت بنایا کہ لوگ انہیں کو خطِ تعلیق کا موجد سمجھنے لگے۔[29]

گویا حروف وضع کرنے کی قدیم روایت سے اہلِ فارس نے بھی اپنی ضرورت کے مطابق اخذ واستفادہ کیا۔علوم وفنون کا انتقال عرب سے عجم کی طرف ہونے لگا تو نئی تہذیبوں کا ملاپ ہو رہا تھا، جدت اور تغیر حالات کا تقاضا ٹھہرے۔ عربی خط کی سادگی ہر لفظ میں شروع سے آخر تک ایک قلم، حرفوں میں تیغوں کے پیچ وخم اور کششوں میں موجوں کی لہریں جو عربی کے لئے مخصوص تھیں فارسی زبان کے لئے غیر موزوں اور بے محل خیال کی گئیں۔ چنانچہ آٹھویں صدی ہجری کے ابتدائی دور میں میر علی تبریزی نے خطِ نسخ اور تعلیق سے ایک نیا خط وضع کیا جو "نستعلیق" کے نام سے مشہور ہوا،اس خط کی خصوصیات کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر محمد سجاد مرزا لکھتے ہیں:

"نستعلیق کی کششوں اور دائروں میں جان اور تناسب دونوں موجود ہیں جو خوب صورتی اور حسن کے لئے لازمی ہیں۔ اب رسمِ خط خطاطی کی حدود سے نکل کر نقاشی کی قلمرو میں داخل ہوگیا، حرفوں کی نوک پلک میں نزاکت پیدا ہونے لگی، ایک ایک حرف میں نقاشی کی خوبی، مصوری کی نزاکت اور وہ وہ حسن وانداز پیدا کیا گیا کہ ہر لفظ بجائے خود ایک تصویر ہوگیا اور سطریں تصویروں کی ہمسری کرنے لگیں۔"[30]

عربی رسم الخط کو اسلام کی ترویج واشاعت نے بامِ عروج پر پہنچایا۔ قرآن چونکہ بہت سارے مسلمان پڑھتے تھے، عربی رسم الخط سے ان کی واقفیت ہوچکی تھی، لہٰذا اپنی اپنی زبان کے رسم الخط سے ناواقفیت کے باوجود قرآنی املا نے نوشت وخواند کے دروازے ان پر کھول دیے، وقت کے ساتھ ساتھ عربی رسم الخط تمام اسلامی ممالک میں رواج پاگیا۔ رفتہ رفتہ عربی رسم الخط غلبہ حاصل کرتا رہا اور مقامی رسوم الخط تبدیل ہوتے گئے۔ مسلمانوں کے عروج وزوال کے ساتھ عربی رسم الخط کا عروج وزوال بھی رہا، ایشیا، یورپ اور افریقہ کے بیشتر ممالک میں عربی رسم الخط رواج پاتا رہا، اس سلسلے میں پروفیسر محمد سلیم لکھتے ہیں: "عربی خط امتِ اسلامیہ کا امتیازی خط ہے، یہ خط عالمِ اسلام کی وحدت کا ضامن ہے، یہ مسلمانوں کو مربوط کرنے والا رابطہ ہے، یہ بات مغربی استعمار کی آنکھوں میں خار بن کر کھٹکتی ہے، اس کے مذموم مقاصد کی راہ میں یہ سنگِ گراں ہے، جہاں جہاں اس کا بس چلا اس نے عربی خط کو ختم کرنے میں دریغ نہیں کیا، سب سے پہلے انگریز کی استعمار پسند نگاہوں نے اس حقیقت کا ادراک کیا اور پھر اس خط کو نابود کرنے کی کوشش کی۔"[31]

اٹھارھویں صدی کے اختتام اور انیسویں صدی کے آغاز پر انگریزوں نے ہندوستان میں اردو، فارسی کو رومن رسم الخط میں لکھنے کی تجویز پیش کی، جس کو یہاں کے عوام نے قبول نہ کیا، تاہم جہاں جہاں اس نے حکمرانی قائم کی، عربی رسم الخط کو ختم کیا، اس سلسلے میں درج ذیل ممالک کی مثال دی جاسکتی ہے۔انڈونیشیا کے جزیرے ملاگاسی کے دارالحکومت امبائنے، ملایا، مدغاسکر، کانگو (یوگنڈا) جو پہلی جنگِ عظیم سے پہلے جرمنی کے قبضے میں تھا،

سواحلی زبان کا عربی خط میں لکھنا ممنوع قرار دیا۔ نائیجیر اور نائیجیریا میں ہوسا زبان کا عربی رسم الخط ترک کرادیا۔ فرانسیسیوں نے صحارا کے ممالک میں بربر زبان کا عربی رسم الخط میں لکھنا قانوناً بند کرا دیا۔ ۱۹۲۴ء، میں روس نے ترکی اور تاتاری زبانوں کو عربی خط میں لکھنا بند کرا دیا، انگریزوں کے منفی پروپیگنڈے کا شکار ہو کر بعض مسلمان ممالک بھی اسی روش پر چل نکلے اور کمال اتاترک نے ترکی میں عربی رسم الخط میں لکھنا جرم قرار دے کر اس کی جگہ رومن رسم الخط جاری کیا۔ البانیہ کے اشتراکی سربراہِ حکومت انورہُدی نے البانوی ترکی رسم الخط کو تبدیل کروادیا۔ انڈونیشیا کی آزادی کے بعد عبدالرحیم سوئیکارنو نے بھاشا انڈونیشی کا عربی رسم الخط ترک کر کے لاطینی رسم الخط جاری کیا۔[32] بلاشبہ رسوم الخط کی تبدیلیوں نے ان ممالک کی تہذیبی، تمدنی اور ثقافتی زندگیوں پر دوررس اثرات مرتب کیے ہیں۔

ہندوستان میں رسوم الخط کا آغاز وارتقا؛ تاناگری رسم الخط

ہندوستانیوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ روئی کا کاغذ بنا کر اس پر لکھتے، تاہم اس کا تعلق ترقی یافتہ دور سے معلوم ہوتا ہے۔ موریہ عہد میں ملک کے بعض حصوں میں درختوں کی چھال، بعض میں کپڑے اور بعض میں کھجور کے پتّوں پر لکھنے کے آثار ملے ہیں۔[33] اگرچہ موہنجوداڑو اور ہڑپہ کے کھنڈرات سے برآمد ہونے والی مہروں کا عصری اندازہ مختلف فیہ ہے تاہم ہندی مہروں جیسے رسم الخط کی مہریں قدیم سومر کے کئی مقامات پر دستیاب ہوئی تھیں، ان مقامات میں فرات کی بعض سرحدی جگہیں بھی تھیں اور سوس بھی، جو عراق کی قدیم تہذیب و تمدن کا ایک بڑا مرکز ہے، اس کے متعلق رشید اختر ندوی، لینگ ڈون (ماہرِ آثارِ قدیمہ) کی رائے نقل کرتے ہیں: ”البتہ ایک بات میں ختماً کہہ سکتا ہوں وہ صرف یہ کہ عراق کے سومیری، اس رسم الخط کا علم ضرور رکھتے تھے جو ان مہروں پر کندہ تھا، جنہیں ہندوستانی تاجر اپنے ساتھ لے کر سومر پہنچے تھے۔ ان مہروں پر جو تصویریں بنی تھیں، یہ ویسی ہی تھیں جو عراقی سومیریوں کی مہروں پر کندہ تھیں۔ یہ امر بھی یقینی ہے کہ ان ہندی مہروں کا رسم الخط بھی وہی ہے، جو قدیم سومیر کا رسم الخط تھا۔ اس لیے میں یہ کہنے میں حق بجانب ہوں کہ قدیم سومیری رسم الخط وادیِ سندھ میں قبل از تاریخ عہد میں رائج تھا۔۔۔ یہ سارے رسم الخط صوری بھی ہیں اور صوتی بھی، اور ان میں حد درجہ ایک دوسرے سے تشابہ موجود ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ ہر ملک کے رسم الخط میں وہاں کے جغرافیائی اثرات اور مقامی حیوانات کی تصاویر سے کام لیا گیا ہے۔ ان کا خیال ہے ہڑپہ اور موہنجوداڑو کا رسم الخط سومیری ہے۔ سومیری پتھر کے زمانے کی قوم ہے اور ان کی عبادت گاہوں میں سامی بھی عبادت کرتے تھے۔ فنیقیوں نے ہندوستانیوں اور یونانیوں کو رسم الخط کا تحفہ دیا، اگرچہ اس کے بعد ہندوستانیوں نے اس رسم الخط

میں اپنی ضروریات اور جغرافیائی حالات کی وجہ سے کافی تبدیلیاں کیں۔۔۔ ساتھ ہی محمد مجیب نے ایک محقق (H.R.HALL)رائے نقل کی ہے جس سے اس کی تائید ہو سکتی ہے: "سومیریا کے قدیم باشندے دراوڑوں سے مشابہ تھے، میں ان کو اور کریٹ کے قدیم باشندوں کو ایک ہی نسل سمجھتا ہوں۔"[34]

سومیریا اور بابل میں سندھ کی مہروں کا گہرائی میں مل جانے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ سندھ اور سومیریا کا تعلق بہت پرانا ہے۔ سندھی اور ابتدائی سومیری رسم خط دونوں مصر کے قدیم ترین رسم خط سے بھی مشابہت رکھتے ہیں اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ تینوں کی اصل ایک ہی ہے۔[35] رشید اختر ندوی نے سر رابرٹ کے الفاظ نقل کیے ہیں کہ ہندوستانی رسم الخط مغربی ایشیا کے فنیقی رسم الخط کی بلاواسطہ یا بالواسطہ اولاد ہے۔ نیز ان کا یہ بھی خیال ہے کہ انگریزی، افریقی، چینی زبان نے اپنی ضروریات کے مطابق جو فنی تشبیہیں اور اشارات ایجاد کیے ان کی بنیاد فنیقی رسم الخط ہے۔

"That all the alphaets came from the same source and that all indian alphabets came from the phonecian or from egyption.[36] "

گویا دوسرے لفظوں میں یوں سمجھیے کہ آریہ جب رگ وید کے دور میں ڈراویڈی سومیری اور اسیری لوگوں سے مخلوط ہوئے اور انہوں نے ان سے لسانی تاثر قبول کیا تو اسے صحیح شکل سب سے پہلے ٹیکسلا کے نحوی، صرفی پانینی نے دی تھی۔ پھر اس کا اتباع پتن جلی اور پھر دوسرے علمائے زبان نے کیا تھا۔[37] ان کا خیال ہے کہ ہندوستان کی قدیم ترین زبان ڈراویڈی تھی، یہ لوگ تورانی الاصل تھے، اور ان کا گھر وسطی ایشیا تھا۔ مصنفِ مذکورہ کے مطابق ڈراویڈی اور سومیری ایک ہی نسل کے لوگ ہیں۔ عراق میں رہے تو سومیری کہلائے، سیستان میں رہے تو تورانی یا سیتھی رہے اور ہندوستان میں داخل ہوئے تو ڈراویڈین کا نام دیا گیا۔ اس لیے جب وہ بلوچستان کے درّۂ بولان کے ذریعہ ارضِ پاک میں داخل ہوئے تو تورانی زبان بولتے تھے اور یہ زبان سیتھی، ترکی، منگولی اور فنیقی زبانوں کے الفاظ اپنے اندر شامل کر چکی تھی۔ ڈراویڈی زبان کے اثرات ویدوں کے کلاسیک، سنسکرت اور پراکرت بولیوں میں موجود پائے گئے ہیں۔[38] رشید اختر ندوی کے مطابق ہندوستان کی قدیم ترین زبان ڈراویڈی تھی، دوسری زبان وہ پراکرت تھی جو آریہ حملہ آور اور مفتوح قوم کی عورتوں اور بچوں کے پندرہ سو سالہ میل جول کے دوران پیدا ہوئی، جس میں سے ٹیکسلا کے ایک عالم پانینی نے تحریری زبان "سم کرت" (پاک صاف بولی) وضع کی۔[39] تاہم محمد مجیب کا خیال ہے کہ ہندوستان کا سب سے قدیم عنصر منڈا اور مون حمیر زبان بولنے والے وحشی قبیلے تھے۔ اس کے بعد دراوڑ زبانیں پھیلیں، یعنی دراوڑ نسل کے لوگ ہندوستان میں آباد

ہوئے۔ اس وقت جب کہ آریہ نسل کے قبیلے شمال مغربی ہندوستان میں آکر آباد ہونے لگے، یہاں کی زبان دراوڑی اور آبادی کا زیادہ بڑا اور ممتاز حصہ دراوڑ تھا۔[40] البتہ سنسکرت کے متعلق ان کا خیال ہے کہ اس کے دندانی حروف (ٹ، ٹھ، وغیرہ)؛ اور کسی ہند جرمانی زبان میں نہیں ملتے۔ دراوڑی زبانوں میں البتہ پائے جاتے ہیں اور یہ سنسکرت میں دراوڑی اثر کی بدولت شامل کیے گئے ہوں گے۔

محمد مجیب کے مطابق سنسکرت کے بہت سارے الفاظ کا مادہ آریائی معلوم نہیں ہوتا، ان کا ماخذ بھی درواڑی زبانیں ہوں گی۔زرتشتی مذہب کی مقدس کتاب ژند اوستا اور رگ وید کی زبان میں اتنا کم فرق ہے کہ خیال ہوتا ہے کہ آریوں کے ہندوستان آنے اور رگ وید کے مرتب ہونے کے درمیان بہت لمبا عرصہ نہ گزرا ہوگا۔[41] آریا جب تک اپنے وطن میں تھے تب تک وہ یہی زبانیں (ہند یورپی یا ہند جرمانی) بولتے ہوں گے، جب ان کے قبیلے وطن چھوڑ کر ادھر ادھر گئے تو ان کی زبان بھی اسی طرح بدلتی رہی۔ رگ وید کے بھجن جس زبان میں ہیں وہ ویدی کہلاتی ہے اور اس نے بعد کو ترقی کرکے سنسکرت کی شکل اختیار کی۔[42] آریوں میں مذہبی اور فلسفیانہ ذوق بہت تھا، وہ ہندوستان آئے تو اپنے دیوتاؤں کی شان میں بھجن گاتے ہوئے آئے، جو ان کے مذہبی پیشواؤں نے تصنیف کیے تھے۔ بعض مذہبی پیشواؤں کو بہت سارے بھجن یاد تھے، اور بہت سارے بھول گئے تھے، شمال مغربی ہندوستان میں آباد ہونے کے بعد ان لوگوں نے تمام بھجن یکجا کرلیے اور اس مجموعے کا نام "رگ وید سمبتھا" رکھا۔ رگ وید ہند جرمانی تہذیب کی سب سے پرانی یادگار ہے اور اس کی ادبی خوبیوں کو دیکھیے تو ایک کرشمے سے کم نہیں۔[43]

شمال مغربی علاقے کے علاوہ جو رسم الخط باقی تمام ہندوستان میں رائج رہا وہ برہمی رسم الخط تھا، برہمی کا حریف یا حلیف رسم الخط خروشتی تھا۔ خروشتی رسم الخط، آرامی رسم الخط سے مشتق بتایا جاتا رہا ہے، جو دائیں سے بائیں طرف کو لکھا جاتا تھا۔ ایک اندازے کے مطابق تین سو سال قبل مسیح سے تین سو عیسوی تک یہ ہندوستان کا مرّوجہ رسم الخط رہا، جب کہ پورے وسطی ایشیا کا بھی رسم الخط رہا۔ خروشتی رسم الخط دراصل پہلوی رسم الخط ہے، اور اسے گندھارا وادی میں متعارف کرنے کا سہرا ایرانی تاجدار دارا اول کے سر ہے، یہاں تک کہ سکندر مقدونی کے دور میں بھی مروّج رہا۔ رشید اختر کے مطابق خروشتی رسم الخط آرامی الاصل تھا، جو برہمی کا حلیف تھا۔ مسٹر باشم کے مطابق یہ پوری گندھارا تہذیب میں رائج تھا، حتّٰی کہ پورے وسطی ایشیا کا رسم الخط تھا، کوہِ ہندوکش سے لے کر ترکستان تک خروشتی رسم الخط ایرانی یا پہلوی رسم الخط تھا، جسے گندھارا میں متعارف کرانے کا سہرا دارا اول کا تھا۔سکندر مقدونی کی صورت میں یونانیوں کے دور میں بھی اس کی حکمرانی رہی، یہاں تک کہ خروشتی اور یونانی کو

سکے کے دو رخ پر لکھا جاتا تھا۔ شمال مغربی علاقے کا رسم الخط خروشتی تھا، شمال مغرب کے علاوہ باقی تمام ہندوستان میں پھر اشوکی دور میں براہمی رسم الخط مرّوج رہا۔[44]

اشوک کے دور میں برہمنوں نے اس برہمی رسم الخط کو خصوصیت دی اور یوں امتدادِ زمانہ کے ساتھ یہی رسم الخط سنسکرت سے دیوناگری تک پہنچا۔ برہمی رسم الخط امتدادِ زمانہ کے ساتھ بدلتا رہا اور ناگری تک پہنچا۔ برہمی کے رواج کے حوالے سے رشید اختر ندوی کا خیال ہے کہ یونانیوں نے یہ خط فینیقیوں سے حاصل کیا اور اپنی زبان کو اس خط میں لکھا، اس خط کی سرپرستی ایران کے ہخامنشی بادشاہوں نے کی اور اس کو حکومت کا سرکاری خط قرار دیا، اور اس طرح وسیع سلطنت نیل سے لے کر دریائے سندھ تک پھیلا دیا اور اس خط کو ہندوستان اور پاکستان میں متعارف کروادیا۔ خروشتی اور برہمی خط کے توسط سے ہندوستان کا موجودہ دیوناگری رسم الخط بھی آرامی خط سے ماخوذ ہے۔اس سلسلے میں رشید اختر ندوی لکھتے ہیں: ''اس زبان کو چندر گپت اور اشوک کے عہد میں گو دو رسم الخطوں میں لکھا جانے لگا تھا، ایک خروشتی میں جو آرامی کی نسل سے ہے اور دوسرا برہمی میں جو قدیم ڈراوڑی کی اولاد سے ہے اس کے باوجود اسے تاریخ میں اگر کوئی نام ملا تو وہ غزنوی عہد میں، یہ نام ''ہندی'' تھا۔''[45]

موہنجوداڑو اور ہڑپا کی تحریروں کے بعد رسمِ خط کے جو نمونے ملتے ہیں، اس کا تعلق اشوکی دور سے ہے۔ اشوک کے کتبات یا کھروشٹی (خروشتی) رسمِ خط میں ہیں، جو مشرقی افغانستان اور پنجاب میں رائج تھا، یا براہمی رسمِ خط۔ کھروشٹی (خروشتی) ایک قدیم آرامی رسمِ خط سے اخذ کیا گیا ہے، یہ دائیں سے بائیں طرف لکھا جاتا تھا۔ محمد مجیب نے پروفیسر لنگڈن کے حوالے سے لکھا کہ براہمی موہنجوداڑو کے رسمِ خط سے اخذ کیا گیا تھا، اور آریوں نے اس رسمِ خط کی علامتوں کو اپنی زبان کی اصوات اور حروف میں تبدیل کرلیا۔ براہمی ابجد کے حروف کی شکلیں متعین کی گئی ہیں۔ اور ان سے دائیں سے بائیں کی بجائے بائیں سے دائیں طرف لکھنے کا قاعدہ بنا۔ (۵۰۰) قبل مسیح تک براہمی ابجد مکمل ہو گئی تھی، قواعد صرف و نحو کے مشہور عالم پانینی نے، جس کا زمانہ چوتھی صدی قبل مسیح تھا، اس کو صحیح مانا ہے، اس زمانے میں یا اس کے بعد براہمی رسمِ خط کی دو شاخیں ہوگئیں، ایک شمالی دوسری جنوبی۔ ناگری شمالی براہمی رسمِ خط کی ترقی یافتہ شکل ہے، جنوبی ہند کے مختلف رسمِ خط جنوبی براہمی سے اخذ کیے گئے۔ پانینی کے قواعد نے رسمِ خط کے ساتھ زبان کو بھی ایک معیاری شکل دیدی، اور جو کام کئی سو برس سے آہستہ آہستہ ہو رہا تھا، اس کی تکمیل کردی۔ یہیں پر ویدی کا سلسلہ ختم اور سنسکرت کا شروع ہوتا ہے۔ بول چال کی زبانیں اس کے بعد بھی رہیں اور ان کو کچھ نہ کچھ ترقی بھی ہوتی رہی، لیکن پڑھے لکھے، شائستہ لوگوں کی زبان سنسکرت تھی۔[46]

اردو، دیوناگری تقسیم

مسلمانوں نے عربی رسم الخط کو کیوں اختیار کیا تھا؟ بقول عبدالستار دلوی وہ ایک ضرورت تھی اور اس بات کو خارج ازامکان نہیں کہا جاسکتا کہ مسلمانوں (عربوں) نے اپنی سہولت کی خاطر قدیم استھائی رسم الخط کو سیکھنے کی بجائے فارسی کو عربی میں ضبطِ تحریر کیا یہی صورتِ حال ترکی میں بھی رہی ہو اور پھر رعایا نے فاتحین کے ساتھ عربی رسم الخط سیکھا ہو اور ضرور تاً اس کی اصلاح کی ہو۔[47] ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد کے بعد رسم الخط کی دو متوازی روایتیں تھیں، سنسکرت اور دوسری فارسی۔[48] مرزا خلیل احمد بیگ کے مطابق مسلمان دہلی میں ۱۱۹۳ء میں داخل ہوئے، کھڑی بولی سے ان کا رابطہ پڑا، اس بولی میں عربی، فارسی اور ترکی الفاظ کی آمیزش ہوئی تو اس کا نام اردو پڑا۔[49] ہندوستان میں مسلمانوں نے رسم الخط کے معاملے میں رواداری کا پہلو مد نظر رکھا اور دہلی میں شہاب الدین محمد غوری کی حکومت آئی تو سکّے کے ایک طرف سنسکرت میں کلمۂ طیبہ اور دوسری طرف علم کی دیوی ''سرسوتی'' کی تصویر ہوتی۔[50]

اردو عربی رسم الخط میں لکھی جانے والی زبان ہے جب کہ ہندی دیوناگری میں۔ یہ تقسیم بندی منظّم منصوبہ بندی کے تحت کی گئی تھی۔ ۱۸۰۰ء میں فورٹ ولیم کالج کے للولال جی نے ''پریم ساگر'' گلکرسٹ کے ایما پر لکھی اور اس میں عربی، فارسی الفاظ نکال کر اور ان کی جگہ سنسکرت کے الفاظ رکھ کر دیوناگری رسم الخط میں لکھی جانے والی ایک نئی زبان اختراع کی۔[51] حکومت گلکرسٹ کی لسانی پالیسی یہ تھی کہ بالآخر یہ ہوگا کہ ہندو لوگ قدرتی طور پر ''ہندوی'' کی طرف جھکیں گے اور مسلمان لامحالہ عربی اور فارسی کا پیچھا کریں گے۔ اس طرح دو اسلوب جنم لیں گے[52] ڈاکٹر ناصر عباس نیّر کے مطابق اردو، ہندی کی تقسیم بندی دراصل فورٹ ولیم کالج کی لسانی پالیسی کا حصہ تھا اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے مقاصد سے ہم آہنگ تھا۔[53] للولال جی نے ۱۸۰۳ء میں ''پریم ساگر'' لکھی، بقول مرزا خلیل احمد بیگ فورٹ ولیم کالج ہی نہیں بلکہ انگریز حکومت نے بھی اردو کے خلاف معاندانہ رویہ اختیار کیا تھا۔[54] بیلن ٹائن نے کالج کے ہندو طلبا کو مضمون دیا تھا ''تم اپنی مادری بولیوں کی روزمرہ زندگی کی واحد زبان اور اس کی تہذیب کو حقارت کی نظر سے کیوں دیکھتے ہو؟ گریرسن نے پس پردہ رہ کر ہندی کے لئے بہت کچھ کرنے کا اعتراف کیا۔[55] انگریزوں نے ناگری رسم الخط میں لکھی جانے والی کھڑی بولی کو کبھی ہندوستانی نہیں کہا، وہ ایسی زبان کو ''بھاکا'' کہتے تھے، لیکن 'بھاکا' سے شمالی ہندوستان کی دیگر علاقائی بولیاں بھی مراد ہیں۔ گلکرسٹ کے جانے کے بعد للولال جی بھی غیر ضروری قرار دے کر ۱۸۰۴ء کو فورٹ ولیم کالج سے فارغ کیا گیا۔[56]

نابغہ روزگار، بین الاقوامی شہرت کے حامل اور ماہرِ لسانیات، تاریخ البشریات کے عالم سینتی کمار چیٹر جی (جن کے متعلق فلاسفر اور ماہرِ تعلیم جمہوریہٗ ہند جناب ڈاکٹر سروپلی رادھا نے کہا تھا کہ پاسکا اور پانینی کے بعد ہندوستان میں دوہزار سال کی تاریخ میں اتنا بڑا عالم پیدا ہوا ہے) بھی اس خیال کے قائل ہیں کہ اردو کے مقابلے میں ہندی کی تشکیل کی گئی تھی[57] خلیل احمد بیگ کے مطابق ۱۸۰۰ء سے پہلے کھڑی بولی کا وجود بھی نہ تھا اور جب زبان نہ ہو تو ادب کیسے معرضِ وجود میں آسکتا ہے؟[58] عبدالستار دلوی کے مطابق اردو کی قدو قامت بہر حال مسلمہ ہے اور ہندی، اردو کے خلاف طریقے سے فورٹ ولیم کالج اور اس کے بعد پروان چڑھائی گئی۔ اصل زبان اردو ہے اور ہندی کی تشکیل عربی، فارسی الفاظ کو خارج کر کے کی گئی۔ جگن ناتھ راس کے مطابق اردو پہلے سے موجود تھی، اسی میں برج بھاشا کے الفاظ اور بعد میں سنسکرت الفاظ داخل کر کے ہندی بنائی گئی۔ جان گریرسن کے مطابق اس طرح کی زبان کا بھارت میں کہیں پتا نہ تھا اس لیے للولال جی نے "پریم ساگر" نامی کتاب لکھی تب وہ بالکل نئی بھاشا گھڑ رہے تھے۔[59] آر ڈبلیو فریزر کے مطابق جدید ہندی بھاشا کو دو ہندوں للولال اور رسدل مشر کی اختراع سمجھنا چاہیے۔[60] انیسویں صدی کے اوائل میں جو زبان "ہندی" کے نام سے موسوم تھی وہ ہماری آج کی اردو تھی، نہ کہ زمانہٗ حال کی ہندی، کیوں کہ اس ہندی کا تو اس وقت وجود ہی نہ تھا۔ چناں چہ آج سے دو سو سال پہلے "ہندی" سے صرف ایک ہی زبان مراد لی جاتی تھی اور وہ تھی، اردو۔ اور یہی زبان "ریختہ" کہلاتی تھی اور اسی کا دوسرا نام "ہندوستانی" تھا۔[61] گویا عربی، فارسی الفاظ کی جگہ برج بھاشا اور سنسکرت کے الفاظ کو جگہ دے کر ناگری رسم الخط میں لکھنے والی زبان کو ہندی کا نام دیا گیا۔ عربی رسم الخط اور خود اردو کو مسلمانوں کی زبان کہہ کر اس کی جگہ ناگری رسم الخط اور ہندی زبان کا ڈول ڈالنا در اصل ویدک کلچر اور تہذیب کا احیا تھا۔

*****

حوالہ جات

1۔ ڈاکٹر فضل الحق، *فنِ خطاطی اور مخطوطہ شناسی* (دہلی، شعبہٗ اردو، 1982ء)، 29،30۔

2۔ رشید حسن خاں، *اردو املا* (دہلی، نیشنل اکادمی، 1974ء)، 12 اور 21۔

3۔ شیما مجید، *اردو رسم الخط*، ج 1، مقالہ پروفیسر سجاد مرزا، (اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان 1989ء)، 157۔

4۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری، *اردو املا اور رسم الخط*، (لاہور، سنگِ میل پبلی کیشنز، 1977ء)، 277۔

5۔ ڈاکٹر طارق عزیز، *اردو رسم الخط اور ٹائپ* (اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، 1987ء)، 150۔

6۔ شیما مجید، *اردو رسم الخط*، مقدمہ بشیر محمود اختر، 7۔

7۔پروفیسر، محمد سلیم، *اردو رسم الخط* (اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، 1981ء)،15۔

8۔مرزا خلیل احمد بیگ، *لسانی تناظر* (علی گڑھ، مسلم یونیورسٹی، 1997ء)،296۔

9۔ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، *زبان اور لسانیات* (لاہور، سنگِ میل پبلشرز، 2007ء) ،130۔

10۔ ڈاکٹر فضل الحق، *فنِ خطاطی اور مخطوطہ شناسی*، 34۔

11۔مزید مطالعہ کے لئے دیکھیں: رشید اختر ندوی، *پاکستان کا قدیم رسم الخط اور زبان* (اسلام آباد، ادارہ برائے تحقیق و ثقافت، 1995ء)

12۔رشید حسن خاں، *اردو املا*، 12،13۔

13۔طارق عزیز، *اردو رسم الخط اور ٹائپ*، 14۔

14۔ مفتی، محمد شفیع، *معارف القرآن*، طبع جدید، ج8 (کراچی، ادارۃ المعارف، 2003ء) ,530,531۔

15۔ ڈاکٹر فضل الحق، *فنِ خطاطی اور مخطوطہ شناسی*، 48-50۔

16۔نزیر احمد ملک، *اردو رسم الخط آغاز وارتقا اور جائزہ* (سرینگر کشمیر، سنٹرل لائبریری، 2015ء) ،2۔

17۔ایضاً، 25۔

18۔ ڈاکٹر فضل الحق، *فنِ خطاطی اور مخطوطہ شناسی*، 33۔

19۔ایضاً، 41اور 43۔

20۔ایضاً

21۔ محمد سلیم، *اردو رسم الخط*، 15۔

22۔ایضاً، 35- 36۔

23۔احمد حسن زیات، استاذ، *تاریخ ادبِ عربی*، مترجم عبدالرحمان سورتی (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، 1991ء) ،39۔

24۔ فضل الحق، *فنِ خطاطی اور مخطوطہ شناسی*، 44-46۔

25۔ایضاً، 46-47۔

26۔ایضاً، 36-37۔

27۔ شیما مجید، *اردو رسم الخط*، ج1، مقالہ پروفیسر سجاد مرزا، 159-161۔

28۔ محمد سلیم، *اردو رسم الخط*، 29۔

29۔ شیما مجید، *اردو رسم الخط*، ج1، مقالہ پروفیسر سجاد مرزا، 162۔

30۔ایضا، 163۔

31۔ محمد سلیم، اردو رسم الخط، 21، 22
32۔ ایضاً
33۔ محمد مجیب، تاریخ تمدنِ ہند (لاہور، گلوب پبلشرز، اردو بازار، سن ندارد)، 134۔
34۔ رشید اختر ندوی، پاکستان کا قدیم رسم الخط اور زبان، 30۔
35۔ ایضاً، 30، 50۔
36۔ ایضاً، 26۔
37۔ ایضاً، 219۔
38۔ ایضاً، 194۔196۔
39۔ محمد مجیب، تاریخ تمدنِ ہند، 25۔
40۔ رشید اختر ندوی، پاکستان کا قدیم رسم الخط اور زبان، 216۔
41۔ ایضاً، 47۔
42۔ ایضاً، 48، 49۔
43۔ محمد مجیب، تاریخ تمدنِ ہند، 45۔49۔
44۔ رشید اختر ندوی، پاکستان کا قدیم رسم الخط اور زبان، 166۔168۔
45۔ ایضاً، 22-23۔
46۔ ایضاً، 48۔
47۔ عبد الستار دلوی، ایک زبان دو ادب، (بمبئی، دائرۃ الادب، 2007ء)، 219۔
48۔ ایضاً، 133۔
49۔ مرزا خلیل احمد بیگ، ایک بھاشا جو مسترد کر دی گئی (علی گڑھ، ایجوکیشنل بک ہاؤس، 2007ء)، 45۔
50۔ عبد الستار دلوی، ایک زبان دو ادب، 132۔
51۔ مرزا خلیل احمد بیگ، ایک بھاشا جو مسترد کر دی گئی، 57۔
52۔ شمس الرحمان فاروقی، اردو کا ابتدائی زمانہ (کراچی، آج پبلشرز، 2009ء)، 27۔
53۔ ایضاً، 15۔
54۔ مرزا خلیل احمد بیگ، لسانی تناظر، 284۔
55۔ مرزا خلیل احمد بیگ، ایک بھاشا جو مسترد کر دی گئی، 90۔
56۔ ایضاً، 98، 101۔

57۔ عبدالستار دلوی، ایک زبان دو ادب، 39۔
58۔ ایضاً، 22۔
59۔ مرزا خلیل احمد بیگ، ایک بھاشا جو مسترد کر دی گئی، 38۔
60۔ ایضاً، 98۔

Bibliography

Fazl al-Haq. *Fun-e Khttati aur Makhtuta Shinasi*. Delhi: Sho'ba Urdu, 1982.

Hassan Khan, Rashid. *Urdu Imla'*. Delhi: National Academy, 1974.

Majeed, Shima. *Urdu Rasm-ul-Khat*, vol.1. Islamabad: Muqtadirah Qumi Zuban, 1989.

Fatah Puri, Farman. *Urdu Imla' aur Rasm-ul-Khat*. Lahore: Sang-e Meel Publications, 1977.

Aziz, Tariq. *Urdu Rasm-ul-Khat aur Type*. Islamabad: Muqtadirah Qumi Zuban, 1987.

Saleem, Muhammad. *Urdu Rasm-ul-Khat*. Islamabad: Muqtadirah Qumi Zuban, 1981.

Baig, Mirza Khalil Ahmed. *Lisāni Tanazur*. Aligarh: Muslim University, 1997.

Gopi, Chand Narang. *Zuban aur Lisaniyāt*. Lahore: Sang-e Meel Publications, 2007.

Nadvi, Rasheed Akhtar. *Pakistan ka Qdīm Rasm-ul-Khat aur Urdu*. Islamabad: Idarah Barae'y Tahqīq wa Thaqafat, 1995.

Mufti, Mohammad Shafi. *Maā'rif al-Quran*, vol. 8. New edition. Karachi: Idarah al-Maā'rif, 2003.

Malik, Nazir Ahmad. *Urdu Rasm-ul-Khat: Agāz wa Irtiqa aur Jai'zah*. Srinagar: Central Library, 2015.

Ahmad Hassan Ziyat, Ustāz. *Tarikh-e Adab-e Arabi*. Translated by Adul Rahman Surati. Lahore, Shaykh Ghulam Ali & Sons, 1991.

Mujeeb, Muhammad. *Tarikh-e Tamaddun-e Hind*. Lahore: Globe Publishers, nd.

Dalvi, Abdul Sattar. *Aik Zuban Do Adab*. Bombay: Dai'rah al-Adab, 2007.

Baig, Mirza Khalil Ahmed. *Aik Bhasha jo Mustarad kr di Gai*'. Aligarh: Educational Book House, 2007.

Farūqi, Shams al-Rahman. *Urdu ka Ibtidaī' Zamana*. Karachi: Aaj Publishers, 2009

The Question of National Interest in Iran's Foreign Policy: A Constructivist Perspective

Raziq Hussain
Dr. Syed Qandil Abbas

Abstract

Given that the Islamic Republic of Iran (IRI) is a nation state with a streak of Islamic-revolutionary transnationalism, the question of national interest has appeared to be quite a perplexing issue for both analysts and researchers of Iranian foreign policy. What lies at the heart of this issue is whether ideology and national interest or, say, idealism and realism can coexist or not. This debate, in turn, revolves around how the term national interest is defined. If it is viewed, for example, through the prism of materialist-rationalist theories, Iran seems, in many cases, to be acting against its own national interests which is—from the perspective of Iranian leaders—not the case. Against this general theoretical background, this article argues for a constructivist interpretation of national interest as an appropriate approach in dealing with the question of national interest in Iran's foreign policy, arguing that the country's conception of its national interest is based essentially on its perception of the "Self," and that it sees no contradiction between its transnational ideological objectives and national interests.

Key Words*:* Foreign Policy, National Interest, Constructivism, State Identity, Realism, Social Construction.

Introduction

The revolution of 1979 not only abolished the 2500-year-old institution of monarchy in Iran, it also radically altered the identity of the country from that of a pro-western modernizing, along secular lines, state to an Islamic republic under the supreme leadership of a high-ranking cleric, Ayatollah Khomeini. Informed by a particular revolutionary-universalistic reading of Islam by Khomeini and his clerical associates, the IRI, soon after its establishment, showed its concern for transnational issues pertaining to the *ummah* (Muslim community) and the "global oppressed" (*mustaz'afin-e jahan*), defying the Westphalian international system and challenging its major players. It was, however, not that the regime was ready to put the survival of the state at risk by pursuing trans-border Islamic-revolutionary goals and objectives; rather, the preservation of the IR was elevated to the level of one of the most important "rational and religious" duties. This strand of thought—articulated in the early days after the establishment of the IR and survived in the intersubjective-discursive field of the governing elite in Tehran since then—has formed the bedrock of Iran's understanding of its foreign policy.

In Iran's idea of foreign policy national interest is not seen in conventional realist terms; rather, it is framed in an ideological mold. It is, indeed, practically difficult, if not impossible, to prove that Iran's foreign policy decisions and objectives are exclusively or predominantly driven by its religious-ideological precepts, and that geopolitical and economic factors do not play their role in policy-making in Tehran. That said, this article attempts to uncover the meaning that has been imposed on the concept of national interest by the Iranian leaders. In so doing, it has highlighted Iran's perception of the "Self" in explaining what constitutes its national interests. Informed by the constructivist explanation of identity-interest nexus, this article is essentially concerned with how the IRI defines its national interests, not

necessarily with the actual conduct of its foreign policy, in relations to its transnational Islamic-revolutionary ideals and its actual capabilities and constraints.

Theoretical framework

Realism, like liberalism, contends that the international system is anarchic, that is, it lacks a supreme authority to organize and manage interstate relations, and that international politics (in anarchy) is a "struggle for power,"[1] defined primarily in terms of material capabilities. Whether states want power for the sake of power (as classical realists claim) or to ensure security (as neorealist argue), the ultimate and overriding concern of states is survival which makes self-help the "principle of action,"[2] It was perhaps this understanding on the basis of which Kenneth N. Waltz claimed that states in the anarchic system act identically,[3] that is, the differences between states are all about what they possess, not how they function.

As international anarchy creates uncertainties about the survival of states, security, according to realists, becomes their overriding foreign policy goal which pushes them not only to acquire power, but also to manage power rationally, and only those policies which have been conducted in this spirit can serve the national interest.[4] It implies that states do what they consider is in their national interest, defined as a nation's "egoistic desire for power, security and wealth."[5]

The concept of national interest[6] is a central feature of materialist theories of International Relations. A catchword, but vague and slippery, national interest has, however, remained a disputed, if not "undefined," concept in the materialist theoretical tradition. The concept of national interest is "easily used and abused"[7] by both political analysts and politicians. Political analysts use it as an analytical tool to reflect on the sources or the adequacy of a country's foreign policy. For politicians, it is a convenient tool to be

employed to justify, denounce, or propose policies.[8] Regardless of how it is used or abused by who, the concept is shroud in definitional obscurity. The primary reason behind the vagueness of the concept lies in the very fact that it is value-laden.[9]

In contrast to the materialists—also positivist—ontology, constructivists see the world primarily in social terms where ideas matter more than material factors. For constructivists, social world, or more precisely, "social order" is not exogenous to human activity, but a "human product" both in its genesis and its existence at any period of time.[10] The relationship between man (the producer) and his social world (the product) is a reflexive one, that is, man and his social world affect each other in their mutual interaction[11] and make each other what they are through a dialectical way.[12] In constructivist ontology, the social world is depicted as "subjectively and collectively meaningful structures and processes."[13] Ontologically, constructivism is, thus, about the "[social] construction of the social world." Epistemologically, it is about the social construction of both knowledge and reality.[14]

Since both the social world and its reality is constructed socially, "anarchy is nothing."[15] If it is anything, it is "what states make of it."[16] It is not anarchy that dictates what states do or should do. Rather, states themselves determine what they should or must do vis-à-vis others, depending upon what kind of role they ascribe to the "Self" and the "Other,"—namely, enemy, rival, and friend—producing, respectively, a Hobbesian, Lockean, or Kantian culture of anarchy with their respective practical implications.[17]

In this light, states do not act under the dictates of anarchy; rather, their actions are informed by intersubjectively-held structures of meanings. It is not that state come together to pursue and maximize their pre-defined interests as materialists argue.[18] On the contrary,

how states interact with each other is primarily informed by their intersubjective understanding of the "Self" and the "Other." This constructivist assertion suggests that the interests of states are neither predominantly material nor exogenously given and fixed.

While accepting that a state's interests form the basis for its action,[19] constructivists view interests as "ideas," that is, "they are ontologically intersubjective but epistemologically objective interpretations about, and for, the material world."[20] In simple words, they are intersubjective understandings about what a state wants in the external environment which is, in turn, informed by how policy makers appreciate the world, the international system and the place of their state within it.[21] It is due to this reason that in each state national interest is mostly understood differently, both in terms of contents and clarity.[22] Put differently, each state has a different conception of its national interest with the exception of some commonly agreed "immutable interests" such as survival of the self.[23]

As against the realist hypothesis that national interests have material basis, constructivists emphasize the social dimension of national interest and argue that it should be treated as a social construct,[24] produced in an intersubjective-social realm of policy-makers. It suggests that one has to direct his/her inquiry towards the process (the state of becoming) to explain how it became possible for policy makers to understand their state's national interest in one particular way, as against many other possible ways.[25] In other words, when we talk about the national interest of a state, we actually refer to "a certain kind of idea"[26] or a set of ideas which gives meanings to material objects and conditions.

Iran's conception of the "Self": How the Identity of Iran informs its interests

The concept of identity is the central theme in constructivist theory of interest formation. By identity, constructivists refer to the self-perception of a state. An identity refers to, technically speaking, "relatively stable role-specific understandings and expectations about self."[27] While dividing identity into four kinds, Alexander Wendt has bracketed "personal or corporate" identities of states—and so domestic factor—in his analysis of identity (and hence interest) formation, accepting, nonetheless, that this type of identity is the foundation of other identities.[28] For him, it is only through interaction that states acquire an understanding of what they are and what others are.[29] Wendt's systemic-interactive explanation of identity formation has been questioned by a significant number of constructivists. Jutta Weldes, to name as an example, has argued that state officials come to interact with other states with some already held comprehensive and clear conception of the surrounding world and that of the international system as well as the place (real or imagined) of their state within it.[30]

How a state defines the "Self" is, however, not separated from how it perceive it vis-à-vis (significant) others. The identity of a state is actually a combination of both corporate and social identities as Wendt himself has maintained.[31] In this way, state identity is a "variable," which means that it is subject to both internal and external dynamics. It follows that a significant other can affect changes in the contours of a state's self-perception (identity), albeit working within the limits of that state's internal identity terrain.[32] This, in turn, means that domestic identity politics plays a significant role in constraining or enabling state identity abroad.[33] In other words, a state not only has an identity in relations to others, it also has a "subjectively apprehended" general identity which remains unchanged irrespective of its interaction with an other or others.[34] Furthermore, how a state acquires a particular set of

identities is subject to which discourses of identity prevail over rival ones. Discourses of identity, however, "do not float freely," that is, which discourses form state identity is a "function of institutional empowerment." [35]

The significance of the concept of identity in constructivism lies in that identity is the mainspring of interests. According to Wendt, what an actor wants presupposes how it views itself.[36] Put differently, identities bring with them a specific baggage of interests or preferences with regard not only to policy options in given areas, but also to certain actors.[37] As for the systemic level, state identities are abandoned or reproduced, confirmed or modified, radicalized, or moderated in response to the dynamics of world politics.

The constructivist problematique of identity-interest nexus is not as simple as it so appears. It would be so if states had a single, permanent identity with unchangeable ideational-perceptional boundaries. But, the fact is that states are multifaceted political entities, having multiple, often changing identities, and so interests. The constructivist response to this intellectual puzzle is that states activate most identities selectively depending on the situations in which they find themselves.[38] The IRI, for example, has multiple (self-perceived) identities such as being "Islamic," "republic," "revolutionary," "anti-hegemonic," and a third world country. When Iran interacts with, for instance, Russia, it activates its (self-adopted) identity of being an "anti-hegemonic' state (resisting the American drive for world "domination"), not necessarily that of an "Islamic" state (claiming to be the supporter and defender of the rights of "oppressed" Muslims worldwide).

Moreover, when a state is faced with the dilemma of which identity be activated in a given situation, it may pick up an identity to which it accords a greater degree of commitment and which is more salient among the hierarchically-arrayed identities. In this hierarchical structure of identities some identities are central to the self-conception of states, others secondary or peripheral. This

hierarchical structure is, however, not something carved in stone. At times, a secondary and less significant identity which is in great danger by being challenged may overshadow a more significant one which is not threatened.[39] Finally, identities demand their reproduction over time. Here again, identities are not of the same type, that is, some identities easily reproduced while others are difficult.[40] For the IRI, for example, the identity of being a "third world" country may be easy to reproduce as against that of being an "Islamic revolutionary" one as its reproduction requires a high level of resilience in the face of both (status quo-oriented) regional and international antagonism.

As noted earlier, the "hierarchical structure of identities" is not fixed, that is, which identity or a set of interrelated identities secure the highest position in the hierarchy depends on which discursive construction of the "Self" is empowered by the political system of the state at a given time. In the case of Iran, the political system of the country has, from the very beginning, not only made the identity of being "Islamic" the "master identity," it also conditioned the relevance of other identities with the former. Iran, thus, gives priority in its foreign policy to preserving its "ontological [or identity] security," that is, its "Islamic identity."[41] It is this identity that not only informs national interest, but also comes prior to national interest,[42] even to physical or territorial security.[43] The reason behind an almost obsessive concern of the regime in Tehran for the preservation of the "Islamic" identity of the state is the fact that any negation of this identity may be tantamount to the negation of the "Self" as the latter rests on the former.

Identity of a state as well as that of others (or a significant Other) assumes an authoritative position in dictating interests and choosing options when it becomes reified. When the identity of the "Self" or that of the "Other' is reified, the actor is viewed only as that type,[44] leaving little room for alternative ways of identification. Why Iran has remained antagonist to the US,

despite the fact that normal relations with the latter is highly likely to salvage Iran not only from its economic woes, but also from its strategic isolation, especially in the region. It is due in large part to how Iran sees the "Self" in relation to the US, and vice versa. For Iran, the US is "enemy" of its "national identity"[45] as well as a "domineering" power submitting to which, according to President Hasan Rouhani, would be tantamount to "treason" against Islam.[46]

On June 12, 2017, Ayatollah Khamenei, the supreme leader of the IRI, accounted the provision of a defined identity to the Iranian nation as one of the most significant achievements of the Islamic Revolution. What is that identity? According to Khamenei, Islam, revolution (of 1979), and historical depth defines the Iranian nation. To him, "Muslim Nature," "historical depth," and "revolutionary quality" are the three primary constituent pillars of Iranian identity.[47] While explaining how and on which basis foreign policy decisions must be formulated, he said:

> …national interests should originate from this identity... It is not national identity which should follow national interests… National interests are national interests only when they do not disagree with the national and revolutionary identity of the people of Iran… Everything which reeks of hostility against and detachment from Islam… from the Revolution… and from the historical roots of the people of Iran and everything like this is not part of national interests and cannot be taken into account during decision-making…(sequence of the text is not original).[48]

What we can conclude from the above statement is that the Islamic revolution radically altered Iran's identity, and so its national interests. In other words, the change of identity after the revolution changed the "criteria" for defining national interests,[49] implying that the national interest of the IR must not only confirm its identity, it must also reproduce it.

Iran's Transnational Ideological Objectives and National Interests: Conflict or Coexistence?

Prior to the Islamic Revolution, Iran was primarily characterized by the Pahlavi Shahs' romanticized as well as idealized conception of what Shabnam J. Holliday has termed "*Iraniyat*,"[50] a reference to pre-Islamic Iranian civilization, history, culture, and heritage. As the state had made "*Iraniyat*" the definer of Iranian identity, the Islamic component of national identity—"*Islamiyat*"[51]—was thought irrelevant to the Pahlavi project of making Iran a "great civilization."[52] The success of the Islamic Revolution, on the contrary, transformed Iran into a country, defined essentially by "*Islamiyat*," or, say, "Islamic-ness." It is, however, not to suggest that "*Iraniyat*" was abandoned altogether in the process of identity construction. Rather, it was selectively employed in the process in a way that it could not contradict or negate the Islamic component of identity. To put in a general way, the conflicting elements of "*Islamiyat*" and "*Iraniyat*" were synthesized by the revolutionary elite in Tehran in such a way that it produced what an author has termed "religious nationalism."[53]

After the revolution, Iran was declared an Islamic republic whose survival and security became, to quote Khomeini, one of the "most important rational and religious obligation which nothing can hamper."[54] This strand of thought has made the principle of *maslahat*[55] (expediency)—introduced in Islamic Jurisprudence by Imam al-Ghazali—a central element of policy-making in Tehran. This principle has given a great measure of flexibility to Iranian policy-making elite. One can interpret the principle of *maslahat* (*maslaha* in Arabic) a veiled reflection of Machiavellian realpolitik, the Iranian leaders view it as an arbiter in cases where internal/external reality clashes with the country's constitutional principles of foreign policy. In such cases Iran juxtaposes its actual capabilities and internal/external constraints with its principles while taking into consideration the expediencies of the Islamic

system. If it come to the conclusion that acting upon the principles may endanger the survival of the system, it gives priority to the later since the "interests of the system [in Islam] is among the issues which take precedence over anything else."[56]

According to the principle of *maslahat* Iranian policy makers can solve any foreign policy problem from the standpoint of Islam by referring it to the expediency of the system. In the words of Rafsanjani, "we can choose our expediency on the basis of Islam." According to him, to put Iran in danger "on the ground that we are acting on an Islamic basis is not at all Islamic."[57]

It is under this intersubjective understanding that the Iranian leadership does not see any conflict between "idealism" (seeking and pursuing the fulfillment of the ideals of the revolution as enshrined in the constitution of the IRI) and "realism" (acting on and coming to terms with both domestic and external realities; not "political realism"). On June 24, 2010, Khamenei told government officials that there was "no contradiction between realism and idealism," that is, between seeing the existing domestic and international realities and pursuing the "ideals and wishes" of the nation. While maintaining that idealism was not fantasy, he strongly rejected the notion of the incompatibility between "idealism" and "realism."[58] This approach to foreign policy implies that policy-makers should keep the "ideals [of the Islamic revolution] in mind," but at the same time they must "take the existing realities into consideration and move towards the ideals one step at a time."[59]

Conclusion

Much like individual human beings, every state in the international system has certain needs and wants with respect to both its own society and the external world which form the basis of its foreign policy. These needs and wants, in turn, constitute what is conventionally called as "national interest(s)." To this point, there is hardly any difference between states. What marks a state off from any other state is the way it defines its national interests. The

interests, for example, of a super power may be different from a middle power as the former, besides what the later strives for, aspires to maintain its global "hegemony" or the leadership of a particular bloc of states. It is, perhaps, this reason that constructivists have theorized national interest as an intersubjective-social construct, informed primarily by policy-makers' perception of the "Self" (identity) as well as its place, role, and responsibilities in the international arena. Constructivists, hence, reject the materialist interpretation of the concept, and emphasize the need to treat it as a social phenomenon.

As stated above, the Islamic Revolution not only overthrew the Pahlavi Regime, it also transformed Iran into an Islamic republic which, form the very beginning, embarked upon a process of "Islamizing" everything within its ambit, including its foreign policy. In the course of "Islamizing" foreign policy—framing the country's foreign policy on the basis of "Islamic criteria," as Article 3 of the constitution of the IRI states—Iran also "Islamized,' at least in principle, its national interests, that is, Islamic precepts were given central position in defining the country's national interests. This, in turn, was necessitated by the country's identity as an Islamic republic, founded upon a particular reading of Islam which was revolutionary-emancipatory as well as anti-hegemonic and universalistic. The concern for the safety and security of the IR was, however, not lost in such a transnationalism; rather, it was made an overriding, not contributing, factor of policy-making. It is against this backdrop that this article has argued that in Iran's conception of foreign policy there is no conflict between its transnational ideological objectives and national interests as the fulfillment of the former is intersubjectively considered that of the later, and vice versa. To recapitulate and conclude, in Iran's understanding of foreign policy identity of the state, as defined by the regime, and its interest are bound by a co-constitutive relationship, that, is, the former serves as the basis for the later and the later reproduces the

former. Any major breakup of the relationship—provided that the regime views so—has the potential to change the course of Iran's foreign policy with far-reaching effects.

References

1. Hans J. Morgenthau, Politics among Nations: the Struggle for Power and Peace (New York: Alfred A. Knopf, Inc. 1948), 13.
2. Kenneth N. Waltz, "The Origin of War in Neorealist Theory," Journal of Interdisciplinary History 18, issue 4, The Origin and Prevention of Major Wars (spring 1988): 624.
3. Ibid., 619.
4. Martin Griffiths, Terry O'Callaghan and Steven C. Roach, International Relations: The Key Concepts, 2nd ed. (New York: Routledge, 2008), 217.
5. Alexander Wendt, Social Theory of International Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 199), 92.
6. For a quick review of definitional issues surrounding the term 'national interest' see, among others, Joseph Frankel, National Interest (London: Macmillan and Company Limited, 1970), 15-52. For a general review of how 'national interest' is treated in IR theories see, Scott Burchill, The National Interest in International Relations Theory (New York: Palgrave Macmillan, 2005).
7. Griffiths, O'Callaghan and Roach, International Relations, 216.
8. James N. Rosenau, The Study of World Politics 1, Theoretical and Methodological Challenges (New York: Routledge, 2006), 246.
9. Ibid., 34.
10. Peter L. Berger and Thomas Luckman, The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge (London: Penguin Books LTD., 1966), 70.
11. Berger and Luckman, Social Construction of Reality, 78.
12. For details about the dialectical process see, Berger and Luckman, The Social Construction of Reality, 78, Berger, The Social Reality of Religion (England: Penguin University Books, 1973),13-14, Berger and Stanley Pullberg, 'Reification and the Sociological Critique of Consciousness', History and Theory 4, No. 2 (1965), 199-200.
13. Emanuel Adler, "Constructivism in International Relations: Sources, Contributions, and Debates" in Handbook of International Relations, 2nd ed., eds. Walter Carlesnaes, Thomas Risse, and Beth A. Simmons (London: Sage Publications Ltd., 2013), 121.

14. Stefano Guzzini, Power, Realism and Constructivism (New York: Routledge, 2013), 215.
15. Wendt, Social Theory of International Politics, 309.
16. Wendt, "Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics," International Organization 46, No. 2 (Spring, 1992): 391.
17. Ibid., 43.
18. Christian Reus-Smit, "Constructivism" in Theories of International Relations, 4th ed., eds. Scott Burchill et al. (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 216.
19. Jutta Weldes, "Constructing National Interests," European Journal of International Relations 2, no. 3 (1996): 276.
20. Adler, "Constructivism in International Relations," 123.
21. Weldes, "Constructing National Interests," 280.
22. Joseph Frankel, National Interest (London: Macmillan and Company Limited, 1970), 142.
23. K. J. Holsti, International Politics: A Framework for Analysis (New Jersey: Prentice-Hall, INC., 1967), 126.
24. Weldes, "Constructing National Interests," 276.
25. Ibid., 282.
26. Wendt, Social Theory of International Politics, 113.
27. Wendt, "Anarchy is what states make of it," 397.
28. Wendt, Social Theory of International Politics, 225.
29. Wendt, "Anarchy is what states make of it," 401.
30. Weldes, "Constructing National Interests," 280.
31. Wendt, Social Theory of International Politics, 224.
32. Ted Hopf, "Identity, legitimacy, and the Use of Military Force: Russia's Great Power Identities and Military Intervention in Abkhazia," Review of International Studies 31, Force and Legitimacy in World Politics, (December 2005): 227.
33. Hopf, "The Promise of Constructivism in International Relations Theory," International Security 23, No. 1 (Summer 1998): 195.
34. Berger and Luckman, Social Construction of Reality, 153.
35. Hopf, "Identity, legitimacy, and the Use of Military Force," 236.
36. Wendt, Social Theory of International Politics, 118.
37. Hopf, "The Promise of Constructivism," 174-75.
38. Wendt, Social Theory of International Politics, 230.
39. Ibid., 231.
40. Ibid., 316.

41. Seyed Jalal Dehghan Firoozabadi, “Ontological Security and the Foreign Policy Analysis of the Islamic Republic of Iran,” Iranian Review of Foreign Affairs 2, No. 2 (Summer 2011): 31.
42. M. R. Dehshiri and M. R. Majid, “Iran’s Foreign Policy in Post-Revolution Era: A Holistic Approach,” The Iranian Journal of International Affairs XXI, No.1-2 (Winter-Spring 2008-09): 102.
43. Firoozabadi, “Ontological Security and Foreign Policy Analysis of the Islamic Republic of Iran,” 55.
44. Berger and Luckman, Social Construction of Reality, 108.
45. Dr. Yadollah Javani, “Chara Dushman Dareem? (Why do We have Enemies?),” Weekly Sobhe Sadegh, 18th Year, no. 810 (Murdad 16, 1396/August 7, 2017): 1-2.
46. “Iran's Rouhani calls for Muslims to unite against United States,” Reuters, November. 24, 2018, https://www.reuters.com/article/us-iran-usa-rouhani/irans-rouhani-calls-for-muslims-to-unite-against-united-states-idUSKCN1NT080.
47. Ayatollah Khamenei, “Everything in Conflict with Our Islam, Our Revolution, Our Rich Historical Background is Not Part of National Interests,” Khamenei.ir, June 12, 2017, http://english.khamenei.ir/news/4925/Everything-in-Conflict-with-Our-Islam-Our-Revolution-Our-Rich.
48. Ibid.
49. Ibid.
50. Shabnam J. Holliday, Defining Iran: Politics of Resistance (England: Ashgate Publishing Limited, 2011), 2.
51. Holliday, Defining Iran, 2.
52. Ibid., 38.
53. Meir Litvak, “The construction of Iranian national identity: An overview,” in Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic, ed. Meir Litvak (New York: Routledge, 2017), 16.
54. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini’s Works, Sahifeh-ye Imam, vol. 19, Trans. Mansoor Limba (Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini’s Works, 2008), 138.
55. For a detailed account of the principle of maslaha see, Raziq Hussain, “How the Principle of Maslaha can Guide the Foreign Policy of a Muslim State, Noor-e-Marefat 11, issue 2 (April-June 2020): 20-35.
56. Sahifeh-ye Imam, vol. 21, 335.
57. “Iran: Rafsanjani proposes referendum for resumption of ties with US,” Payvand Iran News, December 4, 2003,

http://www.payvand.com/news/03/apr/1049.html.

58. Khamenei, "Leader's Speech to Government Officials," Khamenei.ir, July 24, 2012, http://english.khamenei.ir/news/1655/Leader-s-Speech-to-Government-Officials.
59. Khamenei, "Leader's Address to MPs," Khamenei.ir, June 8, 2010, http://english.khamenei.ir/news/1311/Leader-s-Address-to-MPs.

Bibliography

Adler, Emanuel. "Constructivism in International Relations: Sources, Contributions, and Debates." In *Handbook of International Relations*, 2nd ed., edited by Walter Carlesnaes, Thomas Risse, and Beth A. Simmons, chap. 5. London: Sage Publications Ltd., 2013.

Berger, Peter L. and Thomas Luckman. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books LTD., 1966.

Dehshiri, M. R. and M. R. Majid, "Iran's Foreign Policy in Post-Revolution Era: A Holistic Approach." *The Iranian Journal of International Affairs* XXI, No.1-2 (Winter-Spring 2008-09): 101-114.

Firoozabadi, Seyed Jalal Dehghan. "Ontological Security and the Foreign Policy Analysis of the Islamic Republic of Iran." *Iranian Review of Foreign Affairs* 2, No. 2 (Summer 2011): 31-60.

Frankel, Joseph. *National Interest*. London: Macmillan and Company Limited, 1970.

Griffiths, Martin, Terry O'Callaghan and Steven C. Roach. *International Relations: The Key Concepts*, 2nd ed. New York: Routledge, 2008.

Guzzini, Stefano. *Power, Realism and Constructivism*. New York: Routledge, 2013.

Holliday, Shabnam J. *Defining Iran: Politics of Resistance*. England: Ashgate Publishing Limited, 2011.

Holsti, K. J. *International Politics: A Framework for Analysis*. New Jersey: Prentice-Hall, INC., 1967.

Hopf, Ted. "Identity, legitimacy, and the Use of Military Force: Russia's Great Power Identities and Military Intervention in Abkhazia." *Review of International Studies* 31, Force and Legitimacy in World Politics, (December 2005): 225-243.

______."The Promise of Constructivism in International Relations Theory. *International Security* 23, No. 1 (Summer 1998): 171-200.

Hussain, Raziq. "How the Principle of Maslaha can Guide the Foreign Policy of a Muslim State." *Noor-e-Marfat* 11, issue 2 (April-June 2020): 20-35.

Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. *Sahifeh-ye Imam*. Translated by. Mansoor Limba. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 2008.

Javani, Yadollah. "Chara Dushman Dareem? (Why do We have Enemies?)." *Weekly Sobhe Sadegh*, 18th Year, no. 810 (Murdad 16, 1396/August 7, 2017): 1-2.

Khamenei, Ayatollah. "Everything in Conflict with Our Islam, Our Revolution, Our Rich Historical Background is Not Part of National Interests." *Khamenei.ir,* June 12, 2017, http://english.khamenei.ir/news/4925/Everything-in-Conflict-with-Our-Islam-Our-Revolution-Our-Rich.

______."Leader's Speech to Government Officials." *Khamenei.ir,* July 24, 2012, http://english.khamenei.ir/news/1655/Leader-s-Speech-to-Government-Officials.

Litvak, Meir. "The construction of Iranian national identity: An overview." In *Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic*, edited by Meir Litvak. New York: Routledge, 2017.

Morgenthau, Hans J. *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Alfred A. Knopf, Inc. 1948.

Reus-Smit, Christian. "Constructivism." *In Theories of International Relations,* 4th ed., edited by Scott Burchill et al., chap. 9. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Rosenau, James N. *The Study of World Politics 1, Theoretical and Methodological Challenges*. New York: Routledge, 2006.

Waltz, Kenneth N. "The Origin of War in Neorealist Theory." *Journal of Interdisciplinary History* 18, issue 4, The Origin and Prevention of Major Wars (spring 1988): 615-628.

Weldes, Jutta. "Constructing National Interests." *European Journal of International Relations* 2, no. 3 (1996): 275-318.

Wendt, Alexander. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 199.

______. "Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics." *International Organization* 46, No. 2 (Spring, 1992): 391-425.

Editorial

The finality of the prophethood of Hazrat Muhammad (PBUH) is an established belief of the Muslim *Ummah*. If one raises the question as to whether the demise of the Prophethood (PBUH) does not contradict the rule of divine grace related to the guidance of mankind, the answer would be in negative. It is so because the demands of such a divine grace are fulfilled by the comprehensiveness bestowed in the Qur'an and Sunnah, leaving nothing aside. Furthermore, it is also a sign of God's grace that mankind are brought to such a level of intellectual shrewdness that they can immerse themselves in the depth of the Qur'an and Sunnah and find solutions to problems of their time and town on their own.

If this philosophy of the finality of the prophethood and the occultation is accepted, the background and necessity of exhausting all intellectual capacity in the comprehension and application of the *Qur'an and Sunnah*, which is termed as "*Ijtihad*," comes to the fore. Story of Islamic jurisprudence therefore is the story of the exercise of *Ijtihad* in understanding the *Qur'an and Sunnah*. The first article in the fiftieth issue of quarterly research journal "*Noor-e-Marfat*" analyzes the evolutionary stages of *Ijtihad* in Islamic jurisprudence, drawing lines between *Ijtihad* and *Qiyas* (analogic reasoning). This article explains where and why *Ijtihad* is needed even when there *Nas* (explicit textual proof) exists. It also explains the approach and methodology a *mujtahid* adopts when there is no *Nas* in the scripture. This article, hence, elucidates the methodology of deducing and inferring Islamic teachings (from the sources) which protects from any excesses and errors in the explanation of that teachings.

The second article in this issue also reflects the same *Ijtihadi* approach and contains an important theoretical discussion. This article discusses the meaning of the commandment and prohibition in the Quran and Sunnah (Islamic scripture). Indeed, the outcome of this debate has a profound effect on the derivation of jurisprudential judgments. In this article, the honorable author has reached to clear conclusions by examining the views of the scholars of different Islamic sects. The third article in this issue is also representative of the *Ijtihadi* approach of two eminent personalities on an important issue. While highlighting the ideological foundations for the establishment of an Islamic government in the light of the views of *Ruhollah Imam Khomeini* and *Allama Abul-A'la Mawdudi,* this article puts forward two different traditions of Islamic political philosophy.

The fourth article of this issue also describes a slightly different kind of struggle and *Ijtihadi* approach to the understanding of Islamic scripture and the practical implementation of Islamic teachings. While highlighting the services of the pioneering Sufis of this approach in the propagation of Islam in the Indo-Pakistan subcontinent, this article has proposed the Sufi tradition as a remedy for contemporary religious narrow-mindedness and ethnic and linguistic hatred.

The fifth article in this issue deals with the basic elements of character building. This article sheds light on various aspects of human character in the light of the views of three prominent personalities of the Islamic world, *Imam Ghazali*, *Khawaja Nasīr-ud-Din Tusi* and *Allama Muhammad Iqbal*, and discusses the causes and elements of good and bad character and remedy for the latter. The sixth article of this issue offers practical ways to avoid despair in the event of human suffering, diseases,

hardships, and different types of calamities, especially during the outbreak of disastrous epidemics such as the corona virus. According to this article, human beings' humbleness in the presence of their Creator and God opens the way to salvation and removes the harm caused by calamities.

The seventh article of the fiftieth issue of quarterly research journal "*Noor-e- Marfat*" narrates the origin and evolution of Urdu script. This article highlights the historical and evolutionary relationship of Arabic, Persian and Urdu scripts. According to this article, the division between Urdu and *Dewnagri* script was a part of the linguistic policy of Fort William College. This part of the article carries to us the message that languages & linguistics have been used in politics as the tools for cultural occupation upon nations. So independent nations should always give special importance to their language, literature, and script.

The last article in this issue is concerned, in general, with politics. According to it, the question of national interest in the Iranian foreign policy has always been a complex intellectual issue. In fact, the basic question surrounding this debate is as to whether ideology and national interest can coexist or not, and how national interest is defined. With this background, this article argues for Constructivism (theory) as an appropriate approach for understanding the issue of national interest in Iran's foreign policy. This article claims that there is no conflict between ideology and national interest in Iranian conception of foreign policy.

We hope the diversity of articles in the current issue of the *Noor-e-Marfat* would be very informative for the readers and they would be able to get opened many blocked avenues of practical life in the light of its contents. God willing!

NATIONAL ADVISORY BOARD

Dr. Humauoon Abbas
Department of Islamic Studies & Arabic Govt. College University, Faisalabad.

Dr. Aafia Mehdi
NUML, Islamabad.

Dr. Syed Qandil Abbas
SPI R- QAU, Islamabad

Saqib Akbar
ChairmanAlbasirah Trust, Islamabad.

Dr. Muhammad Riaz
University of Baltistan, Skardu.

Dr. Muhammad Shakir
Islamia University of Bahawalpur.

Raziq Hussain
Ph. D. Scholar I.R. QAU, Islamabad.

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Dr. Durmus Bulgur
Department of Urdu Language and Literature, Istanbul University, Turkey.

Dr. Ali Biyat
Department of Urdu Language and Literature, Tehran University, Iran.

Dr. Ubaidullah khan
English Language Center, University of Taif, Saudi Arabia.

Dr. Muhammad Reza Fakhar Rohani
Tehran University, Iran.

Dr. Ghulam Raza Javidi
Danishgah-e-Katum-un-Nabieen, kabal, Afghanistan.

Dr. Abid Hussain Haideri
M.G.M.P.G.College Sambhal; U.P. India.

Dr. Ghulam Hussain Mir
MIU, Iran

Dr. Syed Rashid Abbas
Tehran, Iran

Assistant Office Affairs:	Composer & Designer:
Tahir Abbas Tahiri	**Babar Abbas**

MANAGERIAL BOARD

Editor-in-Chief:

Syed Hasnain Abbas Gardezi
Publisher & Chairman Noorul Huda Trust, Islamabad.

Editor:

Dr. Sh. Muhammad Hasnain Nadir
General Secretary Noorul Huda Trust, Islamabad.

Patron-in-chief:

Syed Imtiaz Ali Rizvi
Director "The AIMS School & College", Islamabad.

Patron:

Syed Ali Murtaza Zaidi
Chairman Foundation for C.S.D. Karachi.

Asst. Editor:

Dr. Qaiser Abbas Jafri
Assistant Professor NDU, Islamabad.

Asst.Research Affairs:

Syed Rameez ul Hasan Mosvi
Director Noor-Ul-Huda Research Center, Islamabad

Asst. Relations:

Muntazar Mehdi
Assistant Professor, NUML (Islamabad

EDITORIAL BOARD

Dr. Syed Nisar Hussain Hamdani
Ex-Dean University of AJ&K, Muzafarabad.

Dr. Hafiz Muhammad Sajjad
Chairman Interfaith Studies Department, AIOU, Islamabad.

Dr. Ayesha Rafique
Islamic Studies Department, Gift University, Gujranwala.

Dr. Ali Raza Tahir
Philosophy Department, Punjab Univeristy, Lahore.

Dr. Abdul Basit Mujahid
Department of History, AIOU, Islamabad.

Dr. Karam Hussain Wadhoo
Member Regional Directorate of Colleges, Larkana.

Dr. Sajid Ali Subhani
Director Educational Affairs Jamia-tur-Raza, Islamabad.

Dr. Roshan Ali
Assistant Professor IMCB, Islamabad.

Dr. Muhammad Nadeem
Deptt. Of Education, Govt. SE College, Bahawalpur.

Dr. Zulfiqar Ali
PHD History of Islam (Tehran University).

ISSN 2221-1659 Declaration No: 7334

Quarterly Social & Religious Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol. 11 Issue: 4 Continues Issue: 50

Oct to Dec 2020 Accordingly Safar to Jamadi-ul-Awal 1442Hijri

Recognized in "Y" Category by

Higher Education Commission, Pakistan.

Editor

Dr. Sh. Muhammad Hasnain Nadir

NoorulHuda Trust® (Islamabad)

E-mail:editor.nm@nmt.org.pk; noor.marfat@gmail.com

ISSN 2221-1659

Quarterly Social & Religious Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol. 11 Issue:4 Continues Issue: 50 Oct. to Dec. 2020

- Implication of Enjoining & Forbidding
- The Character Building Elements
- Beginning & Evolution of Ijtihad in Ja'fari Fiqah
- The Social, Literary and Cultural Spirituality of Sufism
- The Question of National Interest in Iran's Foreign Policy
- Ideological Bases of Establishing The Islamic Government
- The Importance of Prayer & Recitation While Sufferings & Pandemic
- Historical Background of Urdu Script: Explanatory & Research Based Study

www.nmt.org.pk NoorulHuda Trust (Islamabad)