تعبیر کی غلطی

اسلام کی سیاسی تعبیر کا علمی اور فکری جائزہ

مولانا وحید الدّین خاں

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تعبیر کی غلطی

مولانا وحید الدین خاں

مکتبہ الرسالہ ، نئی دہلی

Tabeer ki Ghalati
By Maulana Wahiduddin Khan

ISBN 81-85063-74-5

First published 1963
Third reprint 1995

No Copyright
No prior permission is required from the publisher to reproduce this book in any form or to translate it into any language.

Al-Risala Books
The Islamic Centre
1, Nizamuddin West Market, New Delhi 110 013
Tel. 4611128, 4697333
Fax : 91-11-4697333

Printed by Nice Printing Press, Delhi

فہرست

آغاز	صفحہ ۷
دیباچہ طبع ثانی	۹
تمہید	۱۳
گفتگو اور خط وکتابت	۲۳
افراد جماعت سے عام تبادلۂ خیال	۲۴
خط وکتابت مولانا صدر الدین اصلاحی	۳۴
خط وکتابت مولانا جلیل احسن ندوی	۴۵
خط وکتابت مولانا ابو اللیث ندوی اصلاحی	۶۶
خط وکتابت مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی	۱۱۲
نوعیت مسئلہ (تعبیر کی غلطی)	۱۳۸
تصور دین	۱۴۷
اسلامی مشن کی تعبیر	۱۵۸
اللہ، رب	۱۷۱
عبادت، دین	۱۸۳

غلط تعبیر کے نتائج : ______ صفحہ	۲۵۷
نقطہ نظر میں فرق	۲۵۸
غیر شعوری عمل	۲۵۹
قرآن سے بے تعلقی	۲۶۲
دین کو اپنے ذہنی سانچہ میں ڈھالنا	۲۶۳
نشانہ کی تبدیلی	۲۶۴
مخاطبین پر اثر	۲۶۸
سیاسی انتہاپسندی	۲۷۰
غلبہ دین کی غلط تشریح	۲۷۱
نظریاتی دینداری	۲۷۲
شبہات ______	۲۷۹
دین کا صحیح تصور ______	۲۹۵
عبادت	۲۹۶
عبادت کے تقاضے	۳۰۲
اطاعت	۳۰۳
شہادت حق	۳۰۸
نظم جماعت	۳۱۳
نصرت دین ______	۳۱۶
تقابل	۳۱۸
قبول حق کی رکاوٹیں	۳۳۴
آخری بات ______	۳۴۳

اس کتاب کی اشاعت میرے اوپر کتنی سخت ہے اس
کا اندازہ آپ اس سے کر سکتے ہیں کہ میرا جی چاہتا ہے
کہ اس کے شائع ہونے کے بعد میں کسی ایسی جگہ جا کر
چھپ جاؤں جہاں کوئی شخص مجھے نہ دیکھے، اور
پھر اسی حال میں مر جاؤں۔

وحیدالدین

اگست ۱۹۶۳ء

دیباچہ طبع ثانی

زیر نظر کتاب (تعبیر کی غلطی) کا پہلا ایڈیشن ۱۹۶۳ میں چھپا تھا۔ کتاب بہت جلد ختم ہوگئی۔ اور اس کے بعد مسلسل اس کی مانگ جاری رہی۔ مگر مختلف اسباب کے تحت دوسری بار اس کی طباعت ملتوی ہوتی رہی۔ اب بیس سال سے زیادہ عرصہ کے بعد اس کا دوسرا ایڈیشن شائع کیا جارہا ہے۔ زیر نظر ایڈیشن میں بعض لفظی ترمیم کے سوا اور کوئی تبدیلی نہیں کی گئی ہے۔ وہ تقریباً اسی صورت میں چھاپی جارہی ہے جس صورت میں وہ ۱۹۶۳ میں چھپی تھی۔ قدیم ترتیب میں "ضمیمہ" کتاب کے آخر میں تھا۔ اب جدید ترتیب میں وہ درمیان میں شامل کر دیا گیا ہے۔

زیر بحث فکر کے جن اکابر سے میری گفتگو اور خط وکتابت ہوئی تھی۔ اس کی پوری روداد حسب سابق کتاب میں شامل ہے۔ تاہم ان حضرات نے کتاب کی اشاعت کے بعد تحریری طور پر دوبارہ کوئی جواب نہیں دیا۔ وہ سب کے سب اس معاملہ میں خاموش رہے۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی (۱۹۰۳-۱۹۷۹) کی تفہیم القرآن جلد چہارم میری اس کتاب کے بعد شائع ہوئی۔ اس میں سورۃ الشوریٰ کی آیت اقیموا الدین کے تحت بڑے سائز کے تقریباً سات صفحات کی تشریح درج ہے۔ اس تشریح میں متعدد ایسے داخلی قرائن موجود تھے جن سے یہ گمان کیا جاسکتا تھا کہ مولانا مودودی نے اس میں "تعبیر کی غلطی" کا جواب دیا ہے۔ ان کا یہ طویل حاشیہ نہ صرف یہ کہ پورا کا پورا جوابی انداز میں ہے بلکہ اس میں اسی طرح کے اشاراتی الفاظ بھی موجود ہیں:

کجا کہ کوئی شخص اسے انبیاء کے مشن کا مقصد وحید قرار دے بیٹھے۔

سب سے بڑھ کر جس چیز سے تعبیر کی یہ غلطی متصادم ہوتی ہے۔

چنانچہ تفہیم القرآن حصہ چہارم کی اشاعت کے بعد میں نے صاحب تفہیم کو خط لکھا کہ سورۃ الشوریٰ کی مذکورہ آیت کی تشریح میں آپ نے جو کچھ لکھا ہے وہ اگر میرا جواب ہو تو میں اس

کی تردید شائع کردں۔ کیوں کہ میرے نزدیک یہ ساری بحث بالکل غیر متعلق ہے۔ اس کے جواب میں موصوف کا خط آیا جس میں انھوں نے اس سے انکار کیا کہ انھوں نے تفہیم القرآن کے مذکورہ حواشی میں میری کتاب کا جواب دیا ہے۔ میرے نزدیک یہ صرف علمی کم ہمتی تھی کہ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے اس بات کا اقرار نہیں کیا کہ انھوں نے اقیموا الدین (الشوریٰ ۱۳) کی تشریح میں میرے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ تاہم ایک دستی ذریعہ سے میں نے اپنی کتاب "الاسلام" بھیج دی تھی جو مولانا مودودی کے خط مورخہ ۵ فروری ۱۹۷۹ کے مطابق ان کی زندگی میں انھیں مل گئی۔

البتہ زیر بحث فکر کے اصاغر میں سے بعض لوگوں نے اس کے جوابات شائع کئے۔ ان میں سے ایک جناب عامر عثمانی صاحب (وفات ۱۹۷۵) تھے۔ انھوں نے تعبیر کی غلطی کے اصل علمی اعتراضات کا کوئی جواب نہیں دیا۔ البتہ اپنے مخصوص مذاق کے مطابق تعبیر کی غلطی کے مصنف کا استہزا کر کے یہ ظاہر کرنا چاہا کہ وہ اس قابل ہی نہیں کہ ان کا جواب دیا جائے۔ جناب عامر عثمانی صاحب کا یہ طویل مضمون ان کے ماہنامہ تجلی میں ۱۹۶۵ کے آغاز میں چھپا تھا۔ اس کے جواب میں میں نے ایک مضمون بعنوان "تنقید یا مسخرہ پن" لکھا۔ یہ مضمون اولاً ماہنامہ نظام (کانپور) میں دسمبر ۱۹۶۵ میں چھپا اور اس کے بعد بعض دوسرے جرائد میں نقل کیا گیا۔ اس مضمون میں خالص علمی انداز میں جناب عامر عثمانی صاحب کی باتوں کا بے بنیاد ہونا واضح کیا گیا تھا۔ "تنقید یا مسخرہ پن" ایک کتابی مجموعہ میں الگ سے شائع کیا جا رہا ہے جس کا نام ہے ـــــ جائزے۔

میرے اس مضمون کی اشاعت کے بعد جناب عامر عثمانی صاحب اس موضوع پر بالکل خاموش ہو گئے۔ اس کے بعد بھی اگرچہ وہ دس سال تک زندہ رہے مگر پھر کبھی انھوں نے تعبیر کی غلطی کے مباحث پر براہ راست اظہار خیال نہیں کیا۔ غالباً ان کو اپنی غلطی کا احساس ہو گیا تھا۔ چنانچہ انھوں نے تجلی کے خاص مطالعہ نمبر (اگست ۱۹۶۶) میں اس کی تلافی فرمائی۔ اس نمبر میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی سمیت بہت سے بڑے بڑے مصنفین کا تذکرہ تھا۔ مگر اس نمبر کا سب سے پہلا اور سب سے نمایاں مضمون وہ تھا جو راقم الحروف کے بارے میں تھا۔ جناب عامر عثمانی صاحب نے میری کتاب "مذہب اور جدید چیلنج" کا تعارف کراتے ہوئے میرے بارے میں نہایت شاندار الفاظ لکھے تھے۔

حتی کہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ انھوں نے اس کتاب (مذہب اور جدید چیلنج) کے اعتراف میں اپنے آخری الفاظ تک صرف کر دئے۔

میرا گمان ہے کہ مولانا جلیل احسن ندوی (وفات ۱۹۸۱) کا معاملہ بھی غالباً ایسا ہی ہوا۔ تعبیر کی غلطی کے سلسلہ میں انھوں نے بھی ابتداءً استہزا کا انداز اختیار کیا تھا۔ مگر اس کے بعد جب ۱۹۷۶ میں ماہنامہ الرسالہ جاری ہوا تو انھوں نے اس کی بڑی قدر دانی فرمائی۔ یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ الرسالہ اسی دینی تصور کے تحت نکالا گیا ہے جو تعبیر کی غلطی میں پیش کیا گیا تھا۔ اس کے باوجود مولانا جلیل احسن صاحب نہ صرف الرسالہ کے مستقل قاری تھے بلکہ وہ اس کے خریدار بھی تھے۔ الرسالہ کے سلسلہ میں انھوں نے کئی بار ہمت افزائی کے خطوط لکھے۔ میرا احساس ہے کہ وہ بلا اعلان میرے ہم خیال ہو چکے تھے۔

اس حلقۂ فکر میں کچھ اور افراد ہیں جنھوں نے اپنے خیال کے مطابق "تعبیر کی غلطی" کا رد کیا ہے۔ ان حضرات نے جو طریقہ اختیار کیا وہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنی پوری کتاب میں کہیں بھی نہ تعبیر کی غلطی کا نام لیا اور نہ اس کی اصل عبارت نقل کی۔ انھوں نے خود ساختہ طور پر کچھ مفروضہ اعتراضات قائم کرکے اس کا رد کیا اور سمجھ لیا کہ انھوں نے تعبیر کی غلطی کا رد کر دیا ہے۔ مگر اس قسم کی تمام تحریریں خود اپنا رد ہیں نہ کہ تعبیر کی غلطی کا رد۔ یہ حضرات جانتے تھے کہ اگر وہ تعبیر کی غلطی کی اصل عبارت نقل کریں تو وہ علمی طور پر گرفت میں آجائیں گے۔ اس لئے انھوں نے خود ہی اعتراضات قائم کئے اور خود ہی اپنے قائم کردہ اعتراضات کا جواب تحریر کر دیا۔ اور پھر سمجھا کہ انھوں نے تعبیر کی غلطی کو رد کر دیا ہے۔ حالانکہ انھوں نے جس چیز کو رد کیا تھا وہ ان کے اپنے مفروضات تھے نہ کہ تعبیر کی غلطی کے اعتراضات۔

حقیقت یہ ہے کہ تعبیر کی غلطی میں جس فکر کو زیر بحث لایا گیا ہے وہ علمی میدان میں سراسر شکست کھا چکا ہے۔ مگر اس کے افراد کی عصبیت ان کو اعتراف پر آمادہ نہیں ہونے دیتی۔ اپنی شکست خوردہ ذہنیت کا مظاہرہ اب وہ اس طرح کر رہے ہیں کہ وہ نہایت منظم طور پر راقم الحروف کو بدنام کرنے کی مہم چلا رہے ہیں، "تنقید" کے میدان میں اپنے کو عاجز پاکر وہ "تنقیص" کے میدان میں اتر آئے ہیں۔ کاش انھیں معلوم ہوتا کہ اس طرح وہ اپنے کیس کو مزید کمزور کر رہے ہیں۔ وہ ثابت کر رہے ہیں کہ وہ نہ صرف علمی دیوالیہ پن کا شکار ہیں بلکہ وہ اخلاقی دیوالیہ پن میں بھی مبتلا ہو چکے ہیں۔

قرآن مجید کی ایک آیت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

وقال الذین کفروا لاتسمعوا لھٰذا القرآن والغوا فیہ لعلکم تغلبون (حٰم السجدہ ۲۶)

اور کفر کرنے والوں نے کہا کہ اس قرآن کو نہ سنو اور اس میں عیب لگاؤ شاید تم غالب ہو جاؤ۔

اس آیت میں والغوا فیہ کی تفسیر حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے عَیِّبُوْہ سے کی ہے (تفسیر ابن کثیر، الجزء الرابع، صفحہ ۹۸) یعنی قرآن اور صاحب قرآن پر عیب لگاؤ۔

حضرت عبد اللہ بن عباس کی اس تشریح کی روشنی میں دیکھا جائے تو کسی کے خلاف اظہار خیال کے دو طریقے ہیں۔ ایک تنقید۔ اور دوسرا تعییب۔ تنقید کا مطلب ہے بینات (واضح دلائل) کی بنیاد پر اس کو رد کرنا، اور تعییب کا مطلب ہے اس پر عیب لگانا، اس کو الزام تراشی کا نشانہ بنانا۔ تنقید کا طریقہ اسلامی طریقہ ہے۔ ہر شخص کو حق ہے کہ وہ دلیل و برہان کی روشنی میں کسی شخص کے افکار کا تجزیہ کرے۔ مگر تعییب کا طریقہ سراسر غیر اسلامی طریقہ ہے۔ یہ قرآن کے نزدیک اہل کفر کی روش ہے۔ جو لوگ کسی شخص کے خلاف تعییب کی مہم چلائیں انھیں سوچنا چاہئے کہ اپنی اس روش کے ذریعہ وہ کس کے ساتھ اپنے آپ کو بریکٹ کر رہے ہیں۔

وحید الدین

۶ اکتوبر ۱۹۸۶

تمہید

موجودہ زمانے میں عام طور پر کسی کتاب کی تالیف کے دو مقصد سمجھے جاتے ہیں:
"ناظرین کے لئے سامان تفریح بہم پہنچانا۔ یا ان کی معلومات میں اضافہ کرنا" مگر اس فہرست میں ایک اہم ترین چیز چھوٹ گئی ہے۔ اور وہ ہے "حقیقت کا مطالعہ کرنا" یہ کتاب جو اس وقت آپ کے ہاتھوں میں ہے، وہ اسی آخری مقصد کے تحت مرتب کی گئی ہے۔

اگلے صفحات میں آپ جو کچھ پڑھیں گے، اس کا مقصد محض کسی تعبیر کی غلطی کو واضح کرنا نہیں ہے بلکہ دین کی صحیح تعبیر پیش کرنا ہے۔ صحیح تعبیر پیش کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ اس کو مجرد شکل میں پیش کیا جائے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ مروجہ تعبیر کی نسبت سے اس کو واضح کیا جائے۔ خالص علمی نقطہ نظر سے پہلی صورت بھی کافی ہے۔ مگر جہاں تک علمی اور افادی پہلو کا تعلق ہے، دوسری صورت ہی اس کے لئے موزوں ترین ہے۔ اور میں نے اپنے پیش نظر مقصد کے تحت اسی دوسری صورت کو اس کتاب میں اختیار کیا ہے۔

اس کتاب کا مطالعہ اگر واقعی کسی کے لئے حقیقت کا مطالعہ بن جائے۔ اور دین کے صحیح فہم تک اسے پہنچا دے، تو یہ مولف کی انتہائی خوش قسمتی ہوگی۔ اور میں اسی کے لئے اللہ سے دعا کرتا ہوں۔

مگر زیر بحث تعبیر کی حیثیت صرف اتنی ہی نہیں ہے کہ وہ ایک مخصوص حلقہ میں رائج ہوگئی ہے اور ہمیں اس کی اصلاح کی کوشش کرنی ہے۔ بلکہ اس سے آگے بڑھ کر وہ ایک قسم کا چیلنج ہے اور موجودہ کتاب ایک لحاظ سے اس چیلنج کا جواب۔

اس تعبیر کے تحت پیدا شدہ لٹریچر زبان حال سے، اور اس کی بعض عبارتیں (مثلاً قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں کا دیباچہ) زبان قال سے اس بات کا اعلان ہے کہ

اسلاف نے دین کو صحیح شکل میں نہیں سمجھا۔ اس تعبیر کی نظر سے دیکھئے تو چودہ سو برس کی ساری تاریخ میں کوئی ایک بھی ایسی تحریک نہیں ملتی جس نے اس کے مطابق "مکمل" معنوں میں تجدید واحیائے دین کا کام کیا ہو۔ اگرچہ اس حلقہ کے کچھ ذہین افراد نے اسلامی تاریخ کے بعض واقعات کو اس حیثیت سے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر یہ تمام کوششیں قطعی طور پر تاریخ سازی ہیں نہ کہ تاریخ نگاری۔

اس طرح یہ تعبیر گویا اپنے پورے وجود کے ساتھ اسلاف کے تصور دین کے بارے میں ایک قسم کی بے اعتمادی کا اظہار ہے۔ اور اس بات کا اعلان ہے کہ انھوں نے ٹھیک ٹھیک اس طرح دین کی خدمت کرنے کی کوشش نہیں کی جیسی کہ حقیقۃً کی جانی چاہئے۔ مجھے یہ ماننے میں ذرا بھی ہچکچاہٹ نہیں کہ ہمارے علماء نے بعض آیات یا بعض حدیثوں کا مطلب صحیح طور پر نہ سمجھا ہو، دوسرے لفظوں میں، اجزائے دین میں سے کسی جزء کی نوعیت متعین کرنے میں وہ غلطی کر گئے ہوں۔ اسی طرح ان کے بارے میں عملی کوتاہیوں اور خامیوں کے امکان کا اقرار بھی ہر وقت کیا جا سکتا ہے۔ مگر یہ بات قطعاً ناقابل تسلیم ہے کہ حقیقت دین کو سمجھنے میں انھوں نے غلطی کی۔ یا دین کی خدمت کا صحیح طریقہ اختیار کرنے میں وہ ناکام رہے۔

میرے لئے یہ احساس ساری دنیا کی نعمتوں سے بڑھ کر لذیذ ہے کہ میری یہ کتاب اسلاف کے اوپر وارد ہونے والے اعتراض کی مدافعت ہے۔ میں اپنے عاجز اور ناتواں وجود کے ساتھ ان کی طرف سے دفاع کرنے کے لئے اٹھا ہوں۔

یہاں مجھے اپنا ایک واقعہ یاد آتا ہے جو ۷ مارچ ۱۹۶۳ کو پیش آیا۔ ان دنوں میں "قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں" کے استدلالات کی تحقیق کے سلسلے میں بے حد مشغول تھا۔ دار المصنفین اعظم گڈھ کے کتب خانہ کا وسطی کمرہ ہے، چاروں طرف تفسیر، حدیث، فقہ، تاریخ، علم کلام اور لغت کی ایک درجن سے زیادہ الماریاں دیواروں سے لگی ہوئی رکھی ہیں۔ ایک بجے دن کا وقت ہے۔ کتب خانے کے بیرونی دروازے بند ہو چکے ہیں۔ اور تمام لوگ دوپہر کے وقفہ میں اپنے اپنے ٹھکانوں کو جا چکے ہیں۔ مکمل تنہائی کا ماحول ہے جس میں ایک طرف میں ہوں اور دوسری طرف کتابیں۔ مسلسل مطالعہ کی وجہ سے اس وقت میری کیفیت یہ ہو چکی ہے کہ ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے کسی نے میرے سارے بدن کا خون نچوڑ لیا ہو۔ تفسیر ابن جریر کی ایک جلد دیکھ کر میں اٹھا کہ اس کو الماری میں رکھ کر دوسری کتاب نکالوں۔ مگر اٹھا تو کمزوری کی وجہ سے چکر آگیا۔ اور سمت بھول گئی۔ یہ میرا مدّت

کا جانا پہچانا کمرہ ہے۔ مگر تھوڑی دیر تک میں وہاں اس طرح کھڑا رہا کہ میری سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ میں کدھر جاؤں اور کس الماری سے کتاب نکالوں۔ کچھ دیر کے بعد ہوش آیا تو معلوم ہوا کہ متعلقہ الماری فلاں سمت میں ہے۔

اس واقعہ کے کچھ دیر بعد جب میں نے اپنے ہواس کو یکجا کیا تو مجھے ایسا محسوس ہوا کہ گویا میں زیر بحث نظریے کے بارے میں اسلاف امت سے تبادلہ خیال کرنے کے لئے بہت دور تک چلا گیا تھا۔ اور چلتے چلتے تھک گیا۔ مگر اس کمزوری اور تکان کے باوجود مجھے یہ سوچ کر خوشی ہو رہی تھی کہ مجھے ان کی رائے معلوم ہوگئی ہے اور اب میں اس پوزیشن میں ہوں کہ ان کی طرف سے پورے اعتماد کے ساتھ زیر بحث تصور کی تردید کرسکوں۔ مجھے ایسا نظر آیا گویا یہ تمام الماریاں اور ان میں بھری ہوئی کتابیں اسلاف کی روحیں ہیں جو میرے پیچھے کھڑی ہیں اور میں اپنے کمزور ہاتھوں اور کانپتے ہوئے قدموں کے ساتھ ان کی طرف سے مدافعت کرنے کے لئے جا رہا ہوں۔

یہ سوچ کر اتنی خوشی ہوئی کہ تکان اور بھوک پیاس سب بھول گئی اور میں دوبارہ مغرب تک کے لئے اپنے مطالعہ میں مشغول ہوگیا۔

اگلے صفحات میں زیر بحث تعبیر کا جو تجزیہ آ رہا ہے اس سے پہلے مجھے چند باتیں عرض کرنی ہیں۔ جماعت کی علٰحدگی سے پہلے بعض لوگوں نے مجھے یہ مشورہ دیا تھا کہ میں اس قسم کی اختلافی بحث نہ چھیڑوں بلکہ قرآن و حدیث کے مطالعہ سے دین کا جو تقاضا میں سمجھا ہوں اس کو مثبت طور پر لوگوں کے سامنے پیش کروں۔

یہ مشورہ جس مخلصانہ جذبہ کے تحت دیا گیا ہے، میں اس کی قدر کرتا ہوں۔ اگر میں اس مشورہ کو قبول کرلیتا تو میرے کام کی نوعیت دوسری ہوتی۔ بلکہ اس انداز میں کام کرنے کے لئے مجھے جماعت سے الگ ہونے کی بھی کوئی ضرورت نہیں تھی، میرے لئے پورا موقع تھا کہ جس طرح جماعت کے دوسرے مقررین و محررین اس چڑیا خانہ میں اپنی اپنی بولیاں بول رہے ہیں، اسی طرح میں بھی اپنی آواز فضا میں نشر کرتا رہتا۔ مگر دو اسباب ایسے تھے جن کی بنا پر مجھے وہ فیصلہ کرنا پڑا جس نے بالآخر اس کتاب کی صورت اختیار کی جو اس وقت آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

پہلی بات یہ کہ میں اس کو دیانت داری کے خلاف سمجھتا تھا۔ میں سمجھتا ہوں کہ جماعت اسلامی مولانا مودودی کی فکر کی بنیاد پر اٹھی ہے۔ اور تاریخی اسباب نے ان کے لٹریچر کو یہ حیثیت دے دی ہے کہ وہی اب ارکان جماعت کی نظر میں جماعت اسلامی کے فکر کی مستند

شرح کی حیثیت رکھتا ہے۔ ایسی حالت میں ایک شخص جماعت کے اندر رہتے ہوئے اگر دین کی کسی ایسی تشریح کو پھیلانے کی کوشش کرتا ہے جو اس مخصوص لٹریچر کے مطابق نہیں ہے تو وہ ایک ایسا کام کرتا ہے جو دیانتۃً اسے نہیں کرنا چاہئے۔ کیوں کہ جماعت کا پلیٹ فارم اپنے نظریات کی اشاعت کے لئے ہے نہ کہ کسی دوسرے کے نظریات کی تبلیغ کے لئے۔

اس صورت حال میں میرے لئے جماعت کے اندر رہ کر کام کرنے کی شکل صرف یہ تھی کہ جماعت مولانا مودودی کے لٹریچر کے بارے میں یہ طے کر دیتی کہ وہ جماعت کے فکر کی واحد مستند شرح نہیں ہے۔ مگر جیسا کہ امیر جماعت کی خط وکتابت سے واضح ہوگا، مجھے اپنی اس کوشش میں کامیابی نہیں ہوئی۔ ظاہر ہے کہ اس کے بعد میرے لئے دیانت دارانہ راہ یہی تھی کہ میں جو کچھ کہنا چاہتا تھا، اس کو کہنے کے لئے اس دائرے سے باہر آ جاؤں۔ کیوں کہ اس کے اندر رہتے ہوئے دیانتۃً میں اپنے کو اس کا مجاز نہیں سمجھتا تھا۔

دوسری بات یہ ہے کہ رسالہ زندگی کے ذریعہ میں نے اس حلقہ میں چند سال جو کام کیا ہے، اس نے مجھے اس نتیجہ تک پہنچایا ہے کہ موجودہ حالت میں محض مثبت طور پر کام کرتے رہنے کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہے۔ اس کی وجہ وہ مخصوص نزاکت ہے جو مولانا مودودی کے لٹریچر نے پیدا کر دی ہے۔ اس لٹریچر کی غلطی، عام غلطیوں سے مختلف ہے۔ اس نے یہ نہیں کیا ہے کہ دین عقیدہ و عمل کے جس مجموعہ کا نام ہے، اس میں کوئی کمی بیشی کی ہو۔ وہ سارے دین کو تسلیم کرتا ہے۔ مگر اس مجموعہ کے مختلف اجزاء کی واقعی حیثیت اس کی تشریح میں بدل گئی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس سے متاثر اذہان بظاہر سب کچھ مانتے ہیں۔ مگر اس "سب کچھ" کو وہ اس طرح نہیں مانتے جس طرح حقیقۃً انھیں ماننا چاہئے۔

قرآن و حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل چیز خدا سے تعلق پیدا کرنا اور آخرت کے عذاب سے ڈرنے کا مسئلہ ہے۔ اسی کو ہمیں اپنانا ہے اور اسی کی طرف اہل دنیا کو بلانا ہے مگر اس فکر نے آخرت اور تعلق باللہ کی بات کو تربیت کی بات بنا کر رکھ دیا ہے، اس کی تشریح کے خانے میں یہ چیزیں ایسی حیثیت اختیار کر گئی ہیں گویا یہ کارکن تیار کرنے کی تربیتی بنیادیں ہیں نہ کہ یہی وہ اصل بات ہے جس کے لئے ہمیں متحرک ہونا چاہئے۔ اصل مسئلہ دنیا میں انقلاب برپا کرنے کا مسئلہ ہے۔ اور آخرت کا خوف اور اس طرح کی چیزیں اس لئے ہیں تاکہ جو لوگ انقلاب عالم کے اس پروگرام کے لئے اٹھیں یا انقلاب کے بعد نظام دنیا کو سنبھالیں، ان میں مقصد کی لگن اور کردار پیدا ہو۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جماعت کے لوگ آخرت کی کامیابی کے بجائے دنیا میں کامیاب ہونے کو اپنا حقیقی مقصد بنائے ہوئے ہیں۔ ان کا حقیقی مقصد تو بلاشبہ آخرت ہی کی کامیابی ہے مگر آخرت کے مقصد کو حاصل کرنے کے لئے دنیا میں کیا کرنا ہے، اس کے متعلق ان کا تصور غلط ہوگیا ہے۔ ایک شخص اگر یہ نظریہ قائم کرلے کہ دنیا کی مادی قوتوں کی تسخیر آخرت کی کامیابی کا ذریعہ ہے، اور یہ سوچ کر وہ اس کے لئے کام کرنا شروع کر دے، تو اس کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ اصل مقصد کی حیثیت سے تو بے شک اس نے آخرت میں خدا کی رضا ہی کو اپنے سامنے رکھا ہے مگر اس رضا کو حاصل کرنے کی صورت کیا ہو، دوسرے لفظوں میں، دنیا میں ہم کیا پانے کی کوشش کریں تاکہ آخرت میں ہم خدا کو پاسکیں، اس کے متعلق اس کا تصور بدل گیا ہے۔

اس تشریح کا نتیجہ یہ ہے کہ تعلق باللہ اور آخرت وغیرہ کی باتیں اگرچہ جماعت کے "پروگرام" میں شامل ہیں مگر وہ اس کے افراد میں اپنا حقیقی مقام حاصل نہیں کرسکیں۔ ایسی باتیں "تربیت" کا موضوع بن کر رہ جاتی ہیں۔ وہ اپنی اصل حیثیت کے اعتبار سے لوگوں کے ذہنوں میں جگہ پانے میں ناکام رہتی ہیں۔ اس معاملہ میں اس تعبیر سے متاثر افراد کی مثال کچھ ایسی ہوگئی ہے جیسے ایک ایسا برتن جس کا رخ غلط ہوگیا ہو۔ ظاہر ہے کہ برتن کا رخ ٹھیک نہ ہو اور اس میں آپ پانی ڈالیں تو وہ اِدھر اُدھر لگ کر باہر بہہ جائے گا۔ وہ اس کے اندر داخل نہیں ہوسکتا۔ اور اگر اندر جائے گا بھی تو بہت کم۔

چنانچہ میں نے دیکھا کہ میں خوف خدا اور فکر آخرت سے متعلق جو بات کہتا ہوں، اس کو اس تعبیر سے متاثر ذہن رد نہیں کرتا وہ اس کو دلچسپی سے پڑھتا اور سنتا ہے۔ مگر لٹریچر نے اس کا جو ذہنی سانچہ بنا دیا ہے، اس کی وجہ سے اس قسم کی باتیں اس کے اندر صحیح شکل میں نہیں گھستیں ایسی جو بات بھی کہی جاتی ہے، وہ بس "تربیت" کے خانے میں چلی جاتی ہے۔ اب چونکہ دین اور فطرت میں کامل مطابقت ہے۔ اس لئے اگر فطرت میں ذرا سی بھی کجی آجائے تو دین اس کے اندر ٹھیک بیٹھ نہیں سکتا۔ اس لئے سننے اور پڑھنے کے باوجود اس طرح کی باتوں کا واقعی اثر نہیں ہوتا۔ اس کو ذہن کے اندر وہ مقام نہیں ملتا جو حقیقتاً اسے ملنا چاہئے۔

یہ وجہ تھی جس کی بنا پر مجھے فیصلہ کرنا پڑا کہ محض مثبت طور پر اپنی بات کہتے رہنا بے سود ہے۔ بلکہ ضروری ہے کہ سابقہ تعبیر پر براہ راست تنقید کرکے پہلے اس کا غلط ہونا ثابت کیا جائے اور اس کے بعد اس کے بالمقابل صحیح تعبیر پیش کی جائے۔ اس کے بغیر اصل بات واضح

نہیں ہوسکتی۔

مجھے یہ خوش فہمی نہیں ہے کہ اس طرح تنقید ہو جانے کے بعد جماعت کے تمام لوگ اپنے خیالات سے توبہ کر کے دوسری فکر کو قبول کرلیں گے۔ ایسا کبھی تاریخ میں نہیں ہوا اور نہ آج ایسا ہوسکتا ہے۔ جماعت کے فکر کو وجود میں آئے اب چوتھائی صدی ہو رہی ہے۔ کتنے کالے بال اس راہ میں سفید ہوگئے کتنے لوگ ہیں جنھوں نے اپنی جوانی میں اس کو قبول کیا تھا، اور اب وہ بڑھاپے کی عمر کو پہنچ گئے ہیں۔ جب کسی نظریہ پر آدمی کو اتنی لمبی مدت گزر جائے تو اس کے بعد اس سے لوٹنا اس کے لئے ممکن نہیں رہتا، وہ اپنے خیالات سے اتنا مانوس ہوجاتا ہے کہ اس کے باہر وہ کسی صداقت کا تصور نہیں کرسکتا۔ جماعت بھی اب تقریباً اسی مرحلہ میں پہنچ گئی ہے۔ اب اس کی حیثیت "تحریک" سے زیادہ ایک "روایت" کی ہوچکی ہے جس پر ایمان رکھنے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اکثر اوقات دلائل کے میدان میں لاجواب ہونے کے باوجود آدمی اپنی روایتی ڈگر پر اس طرح چلتا رہتا ہے گویا اس سے بڑی صداقت دنیا میں اور کوئی نہیں۔ پھر اسی کے ساتھ طویل مدت کے مسلسل عمل کے بعد اب اس نے ماحول کے اندر اپنا ایک مقام پیدا کرلیا ہے، اس کا ایک پھیلا ہوا حلقہ ہے، جس سے بہت سے لوگ طرح طرح سے بندھے ہوئے ہیں۔ یہ بھی ایک سبب ہے جو بہت سے افراد کے لئے شعوری یا غیر شعوری طور پر کوئی نیا فیصلہ کرنے میں رکاوٹ بنتا ہے۔

یہاں میں کیمونزم کی مثال دوں گا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ کیمونزم کا فلسفہ دلیل کے میدان میں مکمل طور پر رد کیا جاچکا ہے۔ اس کے خلاف اتنی زبردست تنقیدیں کی گئی ہیں کہ اب اس کے لئے دلیل کی حد تک کھڑے رہنے کی کوئی صورت نہیں۔ یوگوسلاویہ کی کیمونسٹ پارٹی کے سابق صدر اور وائس پریسیڈنٹ میلووان جیلاس (Miloan Djilas) جو عالمی کیمونزم کی ایک مشہور شخصیت مانے جاتے رہے ہیں، ۱۹۵۶ء میں جب ان کی کتاب نیا طبقہ (New Class) لندن سے شائع ہوئی تو ساری دنیا میں ایک ہلچل مچ گئی۔ اسی زمانہ میں ریڈرز ڈائجسٹ میں اس پر ایک تعارفی مضمون چھپا تھا، جس کا عنوان تھا:

The Book That Is Shaking The Communist World

یعنی وہ کتاب جس نے کیمونسٹ دنیا کو ہلا دیا ہے۔ مگر اس کے باوجود کیمونزم کا نظریہ آج بھی بدستور زندہ ہے بلکہ برابر بڑھ رہا ہے۔ جب انسانی فطرت کا حال یہ ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ میں اپنے بارے

میں اس سے مختلف ایک امید قائم کرلوں۔

پھر یہ جانتے ہوئے میں نے اپنی کتاب شائع کرنے کا فیصلہ کیوں کیا اس کے متعدد اسباب ہیں:

۱۔ ایک تو یہ کہ جماعت سے پندرہ سال متعلق رہنے کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ جماعت کا میرے اوپر یہ حق ہے کہ جماعت کے لئے میرے پاس نصیحت کی جو بہترین بات ہے، اس کو اس کی خدمت میں پیش کروں، چوں کہ میں نے محسوس کیا کہ اندر رہتے ہوئے میں ایسا نہیں کرسکتا، اس لئے باہر آکر مجھے اپنا یہ فرض ادا کرنا پڑا۔

۲۔ کوئی فکر خواہ ذہنوں میں کتنی ہی جڑ پکڑلے مگر وہ سارے کے سارے افراد کو بدل نہیں دیتا، پھر بھی کچھ ایسے دھڑکتے ہوئے دل باقی رہتے ہیں جن کے سامنے حق آئے تو وہ اس پر فی الواقع کھلے دل سے غور کرسکیں۔ اور اس کو بے تکلف قبول کرلیں۔ ایسے لوگ ہر دوسرے حلقۂ فکر کی طرح جماعت کے اندر بھی موجود ہیں اور یہی لوگ میری امیدوں کا مرکز ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انھیں بندگان خدا کے لئے میں نے یہ مشکل ترین کام کرنے کی زحمت برداشت کی ہے۔

۳۔ جماعت کے مخصوص حلقہ کے گردو پیش بہت سے لوگ ہیں جنھوں نے جماعت کے لٹریچر کا مطالعہ کیا ہے، وہ اس سے دلچسپی رکھتے ہیں، اس کے ہمدرد اور بہی خواہ ہیں، مگر اس کے باوجود ان کے دل میں ایک گرہ پڑی ہوئی ہے جو ابھی تک کھل نہ سکی۔ وہ ساری دلچسپی کے باوجود اس کو مکمل طور پر اپنانے کی آمادگی اپنے اندر نہیں پاتے۔ وہ اپنے اندر ایک موہوم قسم کی کشمکش لئے ہوئے ہیں۔ ایسے لوگوں کے لئے میری کتاب انشاء اللہ ان کے سوال کا جواب ثابت ہوگی، اور وہ زیادہ شرح صدر کے ساتھ اپنے آئندہ رویہ کا فیصلہ کرسکیں گے۔

۴۔ مولانا اشرف علی تھانوی مرحوم نے ایک مرتبہ جماعت اسلامی کے بارے میں ایک استفسار کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا:

"اگرچہ کوئی اعتراض شرعی لحاظ سے بظاہر نہ وارد کیا جاسکے لیکن میرا دل اس تحریک کو قبول نہیں کرتا۔" (سیرت اشرف، صفحہ ۶۴۵)

مولانا تھانوی کے یہ الفاظ ہند و پاک کے تقریباً ان تمام علمائے اسلام کی ترجمانی کرتے ہیں جو اس فکر کو ابھی تک قبول نہ کرسکے۔ دین کا متوارث تصور جو سلف سے چلا آرہا ہے اور جو دینی درس گاہوں اور دینی کتابوں کے ذریعہ انھیں ملا ہے، اس کو ذہن میں رکھ کر جب

وہ مولانا مودودی کے لٹریچر کا مطالعہ کرتے ہیں، تو ان کا متوارث فہم دین اس لٹریچر کو قبول کرنے سے ابا کرتا ہے، وہ اس کے مخالف ہو جاتے ہیں۔ مگر یہ مخالفت عام طور پر محض ایک مجہول احساس کے تحت ہوتی ہے۔ وہ اپنے متوارث تصور کو اس تشریح سے ہم آہنگ نہیں پاتے، اس لئے وہ اس کو نہیں مانتے۔ مگر اس عدم ہم آہنگی کی وجہ کیا ہے، اس کو وہ ابھی تک صحیح طور پر متعین نہ کر سکے۔

ان میں سے جن بزرگوں نے اس اختلاف کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے، انھوں نے عموماً اس مسئلہ پر زیادہ وقت صرف نہیں کیا اسی وجہ سے وہ غلطی کا سرا پانے میں کامیاب نہ ہوسکے دین میں بگاڑ کی جتنی مثالیں اب تک تاریخ میں پیش آئی ہیں، وہ عموماً وہ تھیں جن میں دین کے اندر کمی بیشی کی گئی تھی۔ ہمارے ان علماء نے غیر شعوری طور پر سمجھا کہ زیر بحث فکر جس کو قبول کرنے سے ان کا دینی ذوق ابا کر رہا ہے وہ بھی اسی قسم کی ایک غلطی ہوگی، حالانکہ یہ بگاڑ پچھلے تمام بگاڑوں سے بالکل مختلف ہے۔ اس فکر کی غلطی دراصل یہ نہیں ہے کہ اس نے دین میں کوئی کمی یا زیادتی کی ہے، اس کی ساری غلطی یہ ہے کہ وہ مجموعہ دین کے مختلف اجزاء کو ان کے صحیح مقام پر رکھنے میں کامیاب نہیں ہوئی۔ مثلاً دین کے کچھ ایسے تقاضے جو خارجی حالات کی نسبت سے مطلوب ہوتے ہیں، ان کو اس نے حقیقت دین کی نسبت سے مطلوب قرار دے دیا (ملاحظہ ہو محبت کی مثال باب ۴) یہ ایک نہایت لطیف اور خفی انحراف ہے، نہ کہ جلی انحراف۔ مگر ہمارے علما نے اس فرق کو نہیں سمجھا اور زیر بحث فکر میں اسی قسم کی غلطیاں ڈھونڈنی شروع کر دیں جیسی غلطیاں اس سے پہلے گمراہ فرقوں میں پائی جاتی رہی ہیں، اب چونکہ واقعہ میں ایسا نہیں تھا، اس لئے ان کی طرف سے ایسے اعتراضات کئے گئے جو نہایت کمزور اور بے بنیاد تھے، انھوں نے ایسی ایسی باتیں کہیں جو زیر بحث فکر پر چسپاں نہیں ہوتی تھیں۔ اس طرح ان کی حالت ایسے وکیل کی سی ہوگئی ہے جس کا مقدمہ تو بہت مضبوط ہو، مگر واقعہ کو اچھی طرح نہ سمجھنے کی وجہ سے وہ اس کی مضبوط وکالت نہ کر سکے۔

چنانچہ ان مخالفین کی طرف سے جو تحریریں شائع ہوئی ہیں، اس نے دوطرفہ نقصان پہنچایا ہے، ایک طرف تو ان کی وجہ سے جماعت کے افراد میں ایک قسم کا نظریاتی کبر پیدا ہو گیا ہے۔ کمزور تنقیدوں نے ان کے اندر یہ غلط یقین پیدا کر دیا ہے کہ ہم لازماً حق پر ہیں اور مخالفین لازماً غلطی پر۔ اور دوسری طرف اس کا نقصان یہ ہے کہ ایک صحیح محاذ کمزور وکالت کی وجہ سے بے اثر ہو کر

رہ گیا ہے۔ میرا احساس ہے کہ انشاء اللہ میری یہ کتاب دونوں فریقوں کے لئے اس حیثیت سے سوچنے کا نیا مواد فراہم کرے گی۔

۵۔ آخری بات یہ کہ یہ مصالح اگر بالفرض موجود نہ ہوں، جب بھی میرا یہ احساس کہ "دین مجروح ہوا ہے"، میرے لئے اس بات کی کافی وجہ ہے کہ میں اس کو واضح کرنے کی کوشش کروں، کیوں کہ دین کی وضاحت بذات خود مطلوب ہے۔

معذرت

اس باب کے آخر میں مجھے اپنے ان ساتھیوں سے معذرت کرنی ہے، جن سے پچھلے پندرہ سال سے میں وابستہ رہا ہوں، جو مجھے جانتے ہیں اور جن کو میں جانتا ہوں، ان لوگوں کو یقیناً اس کتاب کی اشاعت سے تکلیف ہوگی، مگر یقین مانئے مجھے اس سے زیادہ تکلیف ہے، یہ کتاب میرے لئے انتہائی ناخوشگوار فریضہ کے سوا اور کچھ نہیں۔

مجھے کسی فرد سے قطعاً کوئی ذاتی شکایت نہیں، اس کتاب کا تعلق کسی فرد یا افراد سے نہیں، بلکہ حقیقۃً صرف مولانا مودودی کے اس مطبوعہ لٹریچر سے ہے جس میں اسلام کی تشریح و تعبیر کی گئی ہے۔ دوسرے افراد اگر زیر بحث آئے ہیں تو صرف اس لئے کہ وہ اس لٹریچر کی مدافعت یا اس کی نمائندگی کرتے ہیں۔ وہ اس سے چپٹے ہوئے ہیں۔ اگر وہ اس لٹریچر کو اپنا لٹریچر نہ قرار دیں تو مجھے ان کے بارے میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہوگی، اس کے بعد میں ان کے خلاف اپنا پورا مقدمہ واپس لے لوں گا۔

مولانا مودودی کے لٹریچر میں دین کی جو تشریح کی گئی ہے، اس کے متعلق میرا شدید احساس ہے کہ وہ دین کے صحیح تصور سے ہٹی ہوئی ہے۔ اس تشریح کے اجزاء ترکیبی تو وہی ہیں جو اصلاً خدا کے دین کے ہیں، مگر نئی ترکیب میں اس کا حلیہ اس طرح بگڑ گیا ہے کہ وہ بجائے خود ایک نئی چیز نظر آنے لگا ہے اور دین کی اصل حیثیت اس میں بری طرح مجروح ہوگئی ہے۔

ظاہر ہے کہ کسی لٹریچر کے بارے میں اگر ایک شخص کا یہ احساس ہو تو اس کے لئے لازم ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے بس بھر اپنے احساس کا اظہار کرے۔ کیوں کہ دین کو مجروح دیکھنا اور پھر بھی خاموش رہنا اہل ایمان کے لئے جائز نہیں، اب چونکہ بہت سے لوگ ایسے زندہ موجود ہیں جنھوں نے اپنے آپ کو اس لٹریچر سے وابستہ کر رکھا ہے، جنھوں نے اسی کے مطابق اپنا ذہن بنایا ہے اور جو اس کی توسیع و اشاعت کے لئے اپنی بہترین کوشش صرف کر رہے ہیں، اس لئے قدرتی طور پر وہ بھی اس کی زد میں آجاتے ہیں، مگر میرا ذہن اس معاملہ میں بالکل صاف ہے کہ میرا اصل نشانہ جماعت اسلامی

کے افراد یا جماعت کا تنظیمی ڈھانچہ نہیں بلکہ ایک مخصوص لٹریچر ہے۔

اس سلسلہ میں خط و کتابت کا جو حصہ میں شائع کر رہا ہوں، ممکن ہے اس سے بھی کسی کو شکایت ہو مگر ایسا کرنا میرے لئے ضروری تھا تاکہ ناظرین پر یہ بات اچھی طرح واضح ہو جائے کہ میں نے الگ تھلگ بیٹھ کر کوئی یک طرفہ فیصلہ نہیں کرلیا ہے، بلکہ اصل بحث کے انتہائی متعلق افراد سے طویل مراجعت کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ میرے لئے اس کتاب کو شائع کرنے کے سوا اور کوئی چارہ نہیں۔ اگر میں اس روداد کو شائع نہ کروں تو کوئی بھی شخص یہ سمجھنے کی پوزیشن میں نہیں ہو سکتا کہ اس معاملہ میں حجت میری طرف ہے یا میرے مخاطبین کی طرف۔ یہ خط و کتابت میرے لئے یہ معنی رکھتی ہے کہ میں اپنے اس احساس میں حق بجانب ہوں کہ " دین مجروح ہوا ہے " اور میرا یہ فیصلہ درست ہے کہ مجھے ان مضامین کو شائع کر دینا چاہیے۔

گفتگو اور خط وکتابت

جماعت اسلامی سے پندرہ سال متعلق رہنے کے بعد ۱۹۶۲ء کے آخر میں میں نے اس سے استعفا دے دیا۔ ۱۵ اکتوبر ۱۹۶۲ کو میں نے اپنا استعفا روانہ کیا تھا جو چھ مہینے بعد قیم جماعت کے خط مورخہ ۲۵ اپریل ۱۹۶۳ کے مطابق منظور کرلیا گیا۔ یہ علیحدگی اچانک عمل میں نہیں آئی بلکہ اس کے پیچھے کش مکش کی ایک لمبی تاریخ ہے۔ جہاں تک ان فکری اسباب کا تعلق ہے جو مجھ کو اس انتہائی فیصلہ تک لے گئے ان کا مطالعہ آپ اگلے صفحات میں کریں گے، یہاں میں گفتگو اور خط وکتابت کی وہ روداد مختصر طور پر درج کرنا چاہتا ہوں جو اس فیصلہ سے پہلے تقریباً چار سال تک جاری رہی تاکہ آپ اصل واقعہ کے پورے پس منظر کو سمجھ سکیں۔

میں تقسیم ہند کے بعد نومبر ۱۹۴۷ء میں جماعت اسلامی کی تحریک سے متاثر ہوا اور تقریباً دس سال تک یکسوئی کے ساتھ اس سے مل کر کام کرتا رہا، یہ وقت تھا جب کہ اس کے بہت سے دیگر افراد کی طرح میں یہ سمجھتا تھا کہ مجھ کو آخری صداقت کا علم ہوگیا ہے، اس زمانہ میں میں زیادہ تر جماعت کے عملی کاموں میں مشغول رہا، اور جماعت کے مخصوص لٹریچر کے علاوہ دیگر چیزوں کے مطالعہ کی طرف بہت کم توجہ دے سکا، اس کے بعد ایک ایسا وقت آیا جب بعض اسباب نے مجھے یکسوئی کے ساتھ مطالعہ کے مواقع فراہم کر دیئے۔ خاص طور پر دو سال کا بیشتر وقت میں نے قرآن کو پڑھنے اور اس کے مطالب پر غور وفکر کرنے پر صرف کیا، اس وقت پہلی بار میں نے محسوس کیا کہ اس فکر پر میرا یقین متزلزل ہو رہا ہے، قرآن کے مطالعہ کے دوران میں شدت سے مجھ پر یہ احساس طاری ہوا کہ قرآن میرے اس تصور دین کی تصدیق نہیں کر رہا ہے، جس کو میں اب تک اسلام کا صحیح ترین تصور سمجھ رہا تھا۔

خوش قسمتی سے اس زمانہ میں جماعت اسلامی کے شعبۂ تصنیف وتالیف سے متعلق ہونے کی وجہ

سے میں جماعت کے مرکزی دفتر (رام پور) میں مقیم تھا، اور اسی کے ساتھ چوں کہ میں اس کی مرکزی مجلس شوریٰ کا رکن تھا، اس لیے جماعت کے انتہائی منتخب افراد سے ملنے جلنے کے مواقع بھی مجھے حاصل تھے، چنانچہ میں نے اپنی ذہنی کش مکش کے سلسلے میں تحریک کے اوپر کے افراد اور مرکزی شخصیتوں سے تبادلہ خیال شروع کیا، مگر طویل مدّت کے غور و فکر اور بحث و گفتگو کے بعد بالآخر میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اس فکر کی طرف سے زبانی یا تحریری طور پر اب تک جتنے بھی دلائل دئے گئے ہیں ان میں سے کوئی ایک بھی ——— کم ازکم میرے علم و فہم کی حد تک ——— ان سوالات کو رفع نہیں کرتا جس نے مجھے موجودہ حالت تک پہنچایا ہے۔

پہلا مرحلہ

یہ باتیں کیوں میرے لئے غیر تسلی بخش ثابت ہوئیں، اس کا اندازہ آپ بآسانی کرسکیں گے اگر میں ان میں سے بعض کا یہاں مختصر ذکر کر دوں۔

۱۔ اس سلسلے میں میری گفتگو کا آغاز ۱۹۵۹ء میں ایک مرکزی شخصیت سے ہوا جو جماعت میں اوپر کے محدود ترین افراد میں سے ایک سمجھے جاتے ہیں، ان سے عرصہ دراز تک باتیں ہوتی رہیں مگر وہ کوئی فیصلہ کن بات مجھے نہ بتا سکے، انھیں خود بھی بہت سے معاملات میں جماعت سے شکایت تھی مگر میری فکری الجھن کو دور کرنے میں انھوں نے میری کوئی خاص رہنمائی نہیں کی، ایک بار میں "اظہار دین" والی آیت کے بارے میں ان سے گفتگو کر رہا تھا میں نے کہا کہ آپ لوگ اس سے رسول کا اور رسول کی تبعیت میں امت مسلمہ کا نصب العین اخذ کرتے ہیں۔ اگر فی الواقع اس آیت میں وہ مخصوص مشن بتایا گیا ہے جس کے لئے اللہ تعالیٰ نے سلسلۂ وحی و رسالت جاری کیا تھا تو یہ الفاظ قرآن میں صرف آخری رسول کا مشن بتانے کے لئے کیوں ملتے ہیں۔ دیگر انبیاء کے مقصد بعثت کو ظاہر کرنے کے لئے بھی قرآن میں اس قسم کے الفاظ کیوں نہیں ہیں۔ انھوں نے جواب دیا ——— "ممکن ہے آخری رسول کے بعد مقصد رسالت بدل کر اظہار دین کر دیا گیا ہو" **اوکما قال**

۲۔ ایک اور بزرگ جو جماعت میں انتہائی چوٹی کی حیثیت رکھتے ہیں، ان سے بار بار گفتگو ہوئی مگر وہ ہمیشہ مجھ کو یہی سمجھاتے رہے کہ تم جو کچھ سوچ رہے ہو اس میں اور جماعت کے فکر میں کوئی خاص فرق نہیں ہے، دونوں تقریباً ایک ہی ہیں۔ یہ گفتگوئیں جون ۱۹۶۰ء سے لے کر ستمبر ۱۹۶۱ء تک رامپور، دہلی اور اعظم گڈھ میں ہوئیں حتی کہ جولائی ۱۹۶۰ء میں جب مجلس شوریٰ نے مجھے رسالہ زندگی کی ادارت کے لئے نامزد کیا، اور میں نے صرف اس بنیاد پر اس کو

قبول کرنے سے معذوری ظاہر کی کہ جماعت کی فکر سے مختلف فکر رکھتے ہوئے میں اپنے لئے اس کو صحیح نہیں سمجھتا تھا کہ جماعت کے آرگن میں اڈیٹر کی ذمہ داری قبول کرلوں۔ اس وقت بھی موصوف نے مجھ کو یہی باور کرانے کی کوشش کی کہ یہ محض تمہارا شدت احساس ہے کہ تم کو اپنے خیالات جماعت کی فکر سے مختلف نظر آتے ہیں، حالانکہ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ ان کا مشورہ تھا کہ میں اس وہم کو اپنے اندر سے نکال دوں اور " زندگی " کی ادارت قبول کرلوں۔

اس قسم کے اور بھی بعض افراد ہیں جنھوں نے مجھ کو یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ یہ محض لفظی فرق ہے۔ ورنہ حقیقۃً دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں۔

دوسرا مرحلہ

۳۔ یہ گفتگوئیں اس وقت کی ہیں جب کہ میری تحریر " تعبیر کی غلطی " ابھی وجود میں نہیں آئی تھی۔ اس کے بعد میں نے اپنے خیالات کو قلم بند کرلیا اور تحریری صورت میں لوگوں کے سامنے اسے رکھنا شروع کیا، خیال تھا کہ اس طرح زیادہ بہتر تبصرے مل سکیں گے۔ مگر اب بھی مجھے کوئی خاص کامیابی حاصل نہیں ہوئی، جماعت اسلامی کے ایک چوٹی کے بزرگ کو جب پہلی بار میں نے اپنی تحریر دی تو انھوں نے یہ کہہ کر اسے واپس کردیا کہ میں نے اسے "غور" سے پڑھ لیا ہے، مگر تبصرہ بعد کو دوبارہ پڑھنے کے بعد کروں گا۔ میں نے اصرار کیا تو یہ مختصر جملہ ارشاد فرمایا:

" مقاصد سے بڑی حد تک اتفاق، مباحث سے بڑی حد تک اختلاف "

یہ ۲۱ اکتوبر ۱۹۶۱ء کی بات ہے۔ دوسری گفتگو اس کے ڈیڑھ مہینے بعد ۱۲ دسمبر کو ہوئی اور اس کے چھ مہینے بعد ان کے خیالات مزید تفصیل کے ساتھ میرے سامنے آئے، مگر بعد کے اظہار خیال میں انھوں نے صرف اپنے " اختلاف " ہی کی تفصیلات پیش کیں، ان کا " اتفاق " میرے سامنے نہیں آیا۔

یہاں میں اپنے اس احساس کا اظہار کروں گا کہ جماعت کے حلقہ میں اب تک میں جن لوگوں سے واقف ہوا ہوں ان میں صاحب موصوف پہلے شخص ہیں جن کو میں دین سے واقفیت کے معاملہ میں سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ اگر وہ جماعت کے عام رکن کی حیثیت میں ہوتے تو یقیناً ان کا تبصرہ کچھ اور ہوتا۔ مگر یہ قدرتی بات ہے کہ ایک سرکاری افسر کسی واقعہ کے بارے میں جو کچھ کہے گا اس میں شعوری یا غیر شعوری طور پر اس کی منصبی حیثیت غالب آجائے گی اور حقیقت سے مطابقت کی رعایت بہت کم ہوگی۔

۴۔ ایک بزرگ جو عالم بھی ہیں اور مجلس شوریٰ کے رکن بھی۔ انھوں نے تحریر دیکھنے کے بعد کہا کہ اس سے پہلے آپ سے جو مختصر باتیں ہوئی تھیں، ان سے میں نے یہ سمجھا تھا کہ آپ کو یہ اعتراض ہے کہ مولانا مودودی نے دین کی تشریح میں غلو کیا ہے۔، اور اس معنی میں مجھے آپ سے اتفاق تھا۔ مگر اب آپ کی تحریر دیکھنے کے بعد معلوم ہوا کہ آپ کا اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے دین کی تعبیر ہی غلط کی ہے اب مجھے آپ سے سخت اختلاف ہے۔ انھوں نے کہا کہ تفصیلی گفتگو بعد کو ہوگی۔ مگر بار بار کی ملاقات اور یاددہانی کے باوجود تفصیلی گفتگو کی نوبت نہیں آئی اور نہ ایسا ہوا کہ میرے کسی پوائنٹ کو لے کر وہ اسے رد کرتے۔ اس سلسلے میں ان سے آخری ملاقات ۱۷ اکتوبر ۱۹۶۳ء کو اعظم گڈھ میں ہوئی۔ جب انھوں نے دوبارہ تفصیلی طور پر میری تحریر کا مطالعہ کیا۔ مگر مطالعہ کے بعد جب میں نے تبصرہ پوچھا تو وہ خاموش رہے، صرف یہ جملہ ارشاد فرمایا،

"مجھے آپ کے نقطۂ نظر سے اختلاف ہے"

۵۔ ایک بزرگ جو جماعت اسلامی کے تحریری محاذ پر کام کر رہے ہیں، انھوں نے میری تحریری یادداشت پڑھ کر اس کے بارے میں خود بھی تحریری رائے دی۔ یہ پوری تحریر بعینہٖ حسب ذیل ہے:

برادر محترم السلام علیکم ورحمۃ اللہ

میں نے آپ کا مقالہ پڑھا۔ اس کو ختم کرنے کے بعد میرے دل سے دو دعائیں نکلیں ایک اپنے لئے اور ایک آپ کے حق میں۔ اے اللہ میرے معبود اگر میں نے تیرے بھیجے ہوئے دین کو صحیح طور پر نہیں سمجھا ہے، تو مجھے اس کا صحیح فہم عطا فرما اور میدان حشر میں مجھے ان لوگوں میں نہ اٹھا جنھوں نے تیرے دین میں ذرہ برابر بھی تحریف کی ہو یا کسی تحریف کی تائید کی ہو بلکہ اپنے ان نیک بندوں کے زمرے میں اٹھا جو اس دین پر جئے اور مرے جسے تیرے حبیب سیدنا محمد صلے اللہ علیہ وسلم نے پیش کیا ہے۔

اے اللہ تمام جہان کے معبود برحق اگر تیرے بندے وحید الدین کا ذہن، دین کا صحیح فہم پا لینے کے بعد غلط تعبیر کی طرف جا رہا ہے تو پھر اسے صحیح فہم تک واپس لا، اور انھیں میدان حشر میں ان لوگوں میں نہ اٹھا، جنھوں نے تیرے دین کو غلط سمجھ کر اسے محدود کر دیا۔ اور یہ سمجھ ہی نہ سکے کہ دنیا میں تو نے انسان کو کس چیز کا خلیفہ بنایا ہے۔

اس دعا کے بعد میں نے پھر آپ کے مقالے پر غور کیا، لیکن اپنے تھوڑے سے علم و فہم کو بحیثیت مجموعی اس مقالے کے خلاف ہی پایا، آپ نے جو کچھ پیش کیا ہے، ظاہر ہے کہ اس کا جواب چند

لفظوں میں نہیں دیا جا سکتا، اس کے لئے کم سے کم اتنے ہی صفحات کی ضرورت پڑے گی، جتنے آپ نے صرف کئے ہیں اور پھر جواب فضول بھی ہے، اس لئے کہ ہر جواب کو آپ یہی سمجھیں گے کہ یہ دوسروں کے ذہن سے سوچا ہوا ہے۔

آخر میں چند باتیں نصح وخیر خواہی کے جذبے سے لکھ رہا ہوں، آپ اسی روشنی میں غور کریں۔

۱. آپ مولانا مودودی اور پوری جماعت اسلامی کی طرف سے شدید سوءظن میں مبتلا ہیں اور یہ سوءظن جو آپ کے دماغ میں بند تھا، اب اسے آپ نے کاغذ پر انڈیل دیا ہے۔ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ آپ کو کہیں اس کی جواب دہی نہیں کرنی ہے۔ آپ کے بہت سے اعتراضات اور بہت سی سوءظنی محض آپ کے دماغی مفروضات کا نتیجہ ہیں، جس کی کوئی حقیقت نہیں۔

۲. آپ نے اظہار خیال کے لئے جو انداز اختیار کیا ہے، وہ انتہائی جارحانہ ہے، جیسے کوئی جماعت کا شدید مخالف اظہار خیال کرے اور اس معاملے میں آپ نے مولانا امین احسن کو بھی اپنے پیچھے چھوڑ دیا ہے، حد یہ ہے کہ آپ نے تحریف دین تک کا الزام عائد کر دیا ہے۔

۳. میرا مشورہ ہے کہ آپ یہ جارحانہ انداز بدل دیں ورنہ اس تحریر کا حشر وہی ہوگا، جو مولانا امین احسن کی تحریروں کا ہوا۔

۴. ایک بزرگ جو مجلس نمائندگان کے رکن بھی ہیں، انھوں نے یہ تحریر پڑھنے کے بعد اس پر کافی دیر تک اظہار خیال کیا۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

> "مجھے اس سے زیادہ اختلاف نہیں، مگر پورا اطمینان بھی نہیں۔ اصل میں اس طرح کے مسائل پر میں نے زیادہ غور وفکر نہیں کیا۔ اس لئے اس کی بابت کوئی قطعی رائے قائم کرنا مشکل ہے"

"نتائج" والے باب سے انھوں نے پورا اتفاق کیا۔ انھوں نے کہا کہ اگر نظریات کے بارے میں میرا تجزیہ صحیح ہے، تو لازماً یہی نتائج برآمد ہوں گے ویسے جماعت کے اندر عملاً یہ تمام نتائج ظاہر ہو چکے ہیں، مگر دوسرے لوگ اس کے دوسرے اسباب بتاتے ہیں۔

یہ گفتگو ۲۸ اکتوبر ۱۹۶۱ء کو ہوئی تھی، اس کے تین مہینے بعد ۹ فروری ۱۹۶۲ء کو پھر ان سے ملاقات ہوئی تو معلوم ہوا کہ اب ان میں کافی تبدیلی آ چکی ہے۔ انھوں نے فرمایا "میں شرح صدر کے ساتھ اس کو غلط سمجھتا ہوں" مگر پوچھنے کے باوجود اس شرح صدر کی کوئی تفصیل نہیں بیان کی۔ پانچ مہینے کے بعد ۵ جولائی کو ان سے تیسری گفتگو ہوئی۔ انھوں نے کہا "میں اس پوزیشن میں

نہیں ہوں کہ اس پر کوئی تحقیقی تبصرہ کر سکوں، مگر میرا خیال اس کو پڑھنے کے بعد بھی یہی ہے کہ مولانا مودودی کی تشریح بالکل صحیح ہے، ان کی تحریروں میں کوئی پیراگراف ایسا ہو سکتا ہے جس سے مجھے اختلاف ہو، مگر بنیادی طور پر میں ان کی تشریح کو صحیح اور آپ کی تشریح کو غلط سمجھتا ہوں"

اس کے سوا انھوں نے کوئی دلیل بیان نہیں کی اور نہ میرے کسی اعتراض کا تجزیہ کرکے بتایا کہ وہ کیوں میری بات کو غلط سمجھتے ہیں۔ جب میں نے بار بار دلیل کے لئے اصرار کیا تو جھنجھلا کر فرمایا ——"آپ مجھے جاہل سمجھ لیجئے"

۷۔ بعض ایسے لوگ ملے جنھوں نے میری تحریر دیکھنے کے بعد اپنے اُس یقین کا تو بڑی شدت سے اظہار کیا کہ" مولانا مودودی نے دین کی جو تشریح کی ہے وہ بالکل صحیح ہے" اور یہ کہ "تمہاری تحریر میں مغالطوں اور پھسپھسے دلائل کے سوا اور کچھ نہیں" مگر شدید اصرار کے باوجود ان میں سے کسی نے یہ زحمت نہیں گوارا فرمائی کہ میرے دلائل کا تجزیہ کرکے بتائیں کہ وہ کس طرح دلیل نہیں بلکہ محض مغالطہ ہیں۔

انھوں نے میرے کسی ایک اعتراض کو علمی طور پر رد نہیں کیا۔ اور اپنے دعوے کی کوئی ایک دلیل بھی نہیں دی، مگر اس کے باوجود اپنی بات کو اس طرح دہراتے رہے گویا ان کا برسرحق ہونا اور میرا برسر باطل ہونا اتنا واضح ہے کہ اس کے لئے کسی دلیل اور ثبوت کی ضرورت نہیں۔ آپ تعجب نہ کریں اگر میں کہوں کہ یہ معمولی ارکان نہیں تھے، بلکہ وہ لوگ تھے جو جماعت کے علماء میں شمار ہوتے ہیں اور ذمہ دارانہ مناصب پر فائز ہیں۔

۸۔ بعض ایسے بھی خدا کے بندے ملے جنھوں نے کہا کہ اس کے بارے میں ہم کچھ نہیں کہہ سکتے بلکہ توقف کرتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ جماعت کے وہ لوگ جو براہ راست دین کا علم رکھتے ہیں، انھیں چاہئے کہ اس پر غور کرکے اس کا جواب دیں۔ اس قسم کے ایک بزرگ سے میں نے پوچھا "جماعت کے خلاف اب تک جو مضامین نکلتے رہے ہیں کیا میری تحریر کو آپ اسی قسم کی ایک چیز سمجھتے ہیں۔" انھوں نے جواب دیا "جماعت کی مخالفت میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ سب میں باقاعدگی سے دیکھتا رہا ہوں، مگر آپ کی تحریر میں اور اس میں کوئی نسبت نہیں" میری تحریر ان کے نزدیک غور طلب تھی، جب کہ دوسری تحریروں کے متعلق ان کا خیال تھا کہ وہ اس قابل بھی نہیں ہیں کہ ان پر غور کیا جائے۔

۹۔ اب تک جماعت کے جن لوگوں سے میری ملاقات ہوئی بلا استثنا میں نے محسوس کیا

کہ کسی کے پاس میری باتوں کا کوئی جواب نہیں ہے، مگر کوئی بھی اپنے بارے میں اس اعتراف کے لئے تیار نہیں ہوا، البتہ ایک صاحب اس سے مستثنیٰ ہیں، ان کے تبصرے کی روداد جو میری ڈائری میں درج ہے، وہ حسب ذیل ہے:

"میں نے آپ کے مضمون کو کئی بار نہایت غور سے پڑھا، بلکہ اس کا "مطالعہ" کیا، مگر میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں اس سے صرف استفادہ کرسکتا ہوں، اس پر تبصرہ کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہوں، انھوں نے کہا کہ نتائج اور شبہات والے ابواب سے مجھے تقریباً سو فی صد اتفاق ہے، مگر اس کے جو نظریاتی اسباب آپ نے بتائے ہیں ان سے اپنے آپ کو متفق نہ کرسکا، میں جماعت اسلامی کے موجودہ نصب العین کو درست سمجھتا ہوں، مگر اس وقت میرے پاس اس کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے، ویسے آپ کی تحریر کے جواب میں میرے دوسرے ساتھی جس قسم کی باتیں کہہ رہے ہیں اس طرح کی باتیں میں بھی کرسکتا ہوں، مگر میرے نزدیک وہ محض الل ٹپ باتیں ہیں، وہ آپ کے اعتراضات کا جواب نہیں ہیں، میں نہیں سمجھتا کہ اس قسم کی باتوں سے آپ کے مضمون کی تردید ہو جائے گی۔"

اس طرح کے چند آدمی اور ملے جنھوں نے میرے خیالات اور میرے تجزیے سے مکمل یا بڑی حد تک اتفاق کیا۔

۱۰۔ ایک بزرگ جو مجلس شوریٰ کے رکن بھی ہیں، ان کو دو ملاقاتوں کے موقع پر میں نے اپنی تحریر مطالعہ کے لئے دی، انھوں نے تحریر تو پڑھ لی، مگر اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا۔ میں نے بار بار اصرار کیا مگر انھوں نے نفیاً یا اثباتاً کچھ بھی نہیں بتایا۔ البتہ آخری ملاقات میں ایک موقع پر ایسا ہوا کہ ایک گفتگو میں میری زبان سے نکلا ــــ" یہ بہت بڑی صداقت ہے یا بہت بڑا فریب" انھوں نے جواب دیا: ایسا بھی تو ہو سکتا ہے کہ چھوٹی سی صداقت یا بہت بڑا فریب ہو۔"

۱۱۔ ایک بزرگ نے فرمایا" آپ نے اپنی تحریر میں ہمارے استدلالات کو غلط ثابت کیا ہے لیکن اگر کوئی دلیل غلط ثابت ہو جائے تو اس سے لازمی طور پر مدلول کا غلط ہونا ثابت نہیں ہوتا میں نے کہا بے شک آپ صحیح کہتے ہیں، لیکن موجودہ دلائل کی غلطی تسلیم کرنے کے باوجود اگر آپ اصل دعوے کو صحیح سمجھ رہے ہیں تو ایسا سمجھنے میں آپ اسی وقت حق بجانب ہوسکتے ہیں جب کہ اس کے لئے آپ کے پاس دوسری کوئی دلیل موجود ہو، اگر ایسا نہ ہو تو آخر کس بنیاد پر آپ اس کو

صحیح سمجھتے رہیں گے۔

مگر انھوں نے کوئی دلیل نہیں دی، صرف مزید غور وفکر کا وعدہ کیا، انھوں نے مزید کہا کہ جس طرح آپ نے تمام باتوں کا تجزیہ کیا ہے اس طرح غور کرکے تو ہم لوگ تحریک میں آئے نہیں، بس ایک اسلامی جذبہ تھا، مولانا مودودی نے کچھ ابھارنے والی باتیں کہیں جن سے اس جذبے کو تحریک ہوئی اور ہم لوگ اس میں شریک ہوگئے۔

۱۱۔ ایک بزرگ نے کہا کہ جہاں تک سابقہ فکر پر تنقید اور آیتوں کی تشریح کا تعلق ہے، آپ کی باتیں دل کو لگتی ہیں، آپ جو مطلوب اصلی بتاتے ہیں، وہ بھی صحیح معلوم ہوتا ہے، خواہ عملاً ہم اسے حاصل نہ کرسکے ہوں، مگر پوری مثبت شکل پر جب غور کرتے ہیں تو یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ انقلاب اور اصلاح عالم کی بات اس میں کہیں مدھم نہ پڑجائے، انھوں نے کہا کہ جماعت کے علماء کو تیار ہوکر اس کا مکمل جواب دینا چاہئے۔

مگر یہی بزرگ جنھوں نے ایک صحبت میں یہ باتیں کہی تھیں اور جو مرکزی مجلس شوریٰ کے رکن کی حیثیت سے شوریٰ کے اس فیصلہ میں شریک تھے کہ جماعت کے ایک عالم کو چار مہینے کا وقت دیکر متعین کیا جائے کہ وہ اس تحریر کا مفصل جواب تیار کرے۔ وہی بزرگ اس وقت بدل گئے جب اس کے متعلق انھوں نے مولانا مودودی کا جواب دیکھا۔ جون ۶۲ء کی ۲۶ تاریخ تھی اور عصر بعد کا وقت، مسجد میں میں نے مولانا مودودی کا خط (مورخہ ۱۵ جون ۶۲ء) پڑھنے کے لئے دیا، اس کو دیکھنے کے بعد انھوں نے جو جواب دیا وہ یہ تھا ——— "مولانا مودودی نے بالکل صحیح لکھا ہے، ساری باتیں پہلے لکھی جاچکی ہیں۔ اب مزید جواب دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔"

یہ جواب سن کر میں کانپ اٹھا، میں نے سوچا کہ جب تقلید اور شخصیت پرستی کا یہ حال ہے تو کوئی بات سمجھ میں آئے تو کس طرح آئے۔

۱۲۔ ایک صاحب جو جماعت اسلامی کے ایک شعبہ کے ذمہ دار اعلیٰ اور مرکزی مجلس شوریٰ کے رکن ہیں، انھوں نے کہا ——— "اسپرٹ سے اتفاق Tone سے اختلاف" ان سے ایک گھنٹہ تک گفت گو ہوتی رہی مگر ان کا اتفاق یا اختلاف کچھ میری سمجھ میں نہیں آیا، وہ تسلیم کرتے ہیں کہ میری تعبیر اور مولانا مودودی کی تعبیر میں فرق ہے، مگر دونوں کو صحیح بھی کہتے ہیں۔

اس کے چھ مہینے کے بعد جب اس کے متعلق دوبارہ ان سے گفت گو ہوئی تو انھوں نے کہا "ابوالکلام صاحب، مودودی صاحب اور آپ تینوں ایک مشترک غلطی میں مبتلا ہیں وہ یہ کہ کچھ

وقتی خرابیوں کا احساس کرکے انھیں دور کرنے کی کوشش کی مگر اصلاح حال کی کوشش غیر شعوری طور پر تعبیر دین کی کوشش بن گئی۔ جو چیز صرف عملی اصلاح سے متعلق تھی اس کو نظریاتی تشریح کی حیثیت دے دی گئی، نتیجہ یہ ہوا کہ افراط و تفریط پیدا ہو گئی، توازن باقی نہ رہا۔"

۱۴۔ ایک بزرگ نے فرمایا کہ "نتائج" والے باب سے مجھے بالکل اتفاق ہے مگر اس کی جو نظریاتی توجیہہ کی گئی ہے اس میں عدم توازن نظر آتا ہے، میں نے کہا "آپ کچھ مثالوں سے اس عدم توازن کو واضح کیجئے" مگر وہ کوئی مثال نہ دے سکے۔ انھوں نے کہا "یہ تحریر ایسی نہیں جس کو بحث کرکے ٹال دیا جائے، اس کو بار بار بہت غور سے پڑھنے کی ضرورت ہے۔ پھر اس پر باقاعدہ تبصرہ کیا جاسکتا ہے۔" انھوں نے کہا کہ اس کو پڑھ کر مجھ پر اتنا اثر ہوا کہ ذہن برابر اس کے متعلق سوچ رہا ہے، رات تو مجھے دیر تک نیند نہیں آئی۔

۱۵۔ ایک بزرگ جو عالم دین تو نہیں ہیں مگر اپنی دیگر خصوصیات کی بنا پر جماعت میں نمایاں مقام رکھتے ہیں اور مسلسل مجلس شوریٰ کے رکن منتخب ہوتے رہے ہیں، انھوں نے کہا "آپ کی تحریر بہت ہی زیادہ جھنجھوڑنے والی ہے، اس کے اندر بہت سی صداقتیں نظر آتی ہیں۔ مگر جہاں تک اس کے علمی اور تفسیری حصے کا تعلق ہے، اس پر میں رائے دینے کی حیثیت میں نہیں ہوں، علماء ہی اس پر اظہار خیال کرسکتے ہیں۔"

انھوں نے مجھ سے پوچھا کہ پہلے آپ کے ذہن میں نتائج آئے اور ان کی توجیہہ ڈھونڈتے ہوئے آپ ان خیالات تک پہنچے یا پہلے آیات کا وہ مفہوم سامنے آیا جو آپ نے لکھا ہے، میں نے کہا نتائج تو بالکل بعد کی چیز ہیں، اصل میں نظریات ہی سے غور و فکر کا آغاز ہوا، اور تحریر مکمل کرنے کے بعد اس کے ساتھ نتائج بھی شامل کردئے گئے۔

۱۶۔ ایک اور بزرگ نے فرمایا کہ اس تحریر میں بہت سی آیتیں اور حدیثیں جمع کی گئی ہیں اس سے بظاہر یہ شبہہ ہوتا ہے گویا یہ بہت مدلل ہے، مگر کوئی بھی شخص جو عربی جانتا ہو وہ کسی بھی عنوان کے تحت اس طرح کے حوالے جمع کرسکتا ہے، مگر کچھ آیتیں اور کچھ حدیثیں جمع کر دینے کا یہ مطلب نہیں کہ اس کا دعویٰ بھی ثابت ہو گیا۔

مین نے ان سے پوچھا کہ اچھا بتائیے کسی بات کو پیش کرنے کا وہ کون سا طریقہ ہے جس سے وہ بات مدلل طور پر ثابت ہو جاتی ہے یہی یا کوئی اور۔ انھوں نے جواب دیا۔ اس کا طریقہ بھی یہی ہے کہ متعلقہ نصوص سے اس کو ثابت کیا جائے۔ میں نے کہا جب میری تحریر اپنی مکمل

کے اعتبار سے ویسی ہی ہے جیسے کوئی واقعی معنوں میں مدلل تحریر ہوتی ہے تو آپ کو کیسے معلوم ہوا کہ یہ اس سے محض صوری طور پر مشابہت رکھتی ہے، وہ حقیقی طور پر اس سے مشابہ نہیں ہے۔ اس کے جواب میں انھیں چاہئے تھا کہ میری تحریر کے کسی حصہ کو لیتے اور اس کا تجزیہ کرکے بتاتے کہ دیکھو یہ بات جو تم نے کہی ہے وہ بظاہر دلیل کے ساتھ معلوم ہوتی ہے مگر حقیقۃً وہ بالکل بے بنیاد ہے، مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا۔ البتہ وہ اپنے اس بے دلیل اصرار پر قائم رہے کہ تمہارا دعوی دلائل سے ثابت نہیں ہوتا۔

۱۷۔ ایک صاحب سے گفتگو ہوئی۔ میں نے بتایا کہ جماعت اسلامی کی تعبیر دین کو میں کیوں غلط سمجھتا ہوں بعض آیات جن سے اس تعبیر کے حق میں استدلال کیا جاتا ہے، ان کا تجزیہ کرکے بتایا کہ ان آیتوں سے وہ مفہوم نہیں نکلتا۔

انھوں نے میرے اعتراضات کا کوئی جواب نہیں دیا، اس کے بجائے یہ بحث چھیڑ دی کہ "حق پانے کی پہچان کیا ہے" میں نے کہا ـــــ آدمی کی عقل اور اس کا قلب دونوں مطمئن ہو جائیں کہ حق یہی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ خارجی معلومات اس کی تصدیق کرتی ہوں اور اندرونی احساس اس کو قبول کر رہا ہو، انھوں نے کہا نہیں عقل تو بہت دھوکا دینے والی چیز ہے، وہ طرح طرح سے آدمی کو گمراہ کرتی ہے، اصل چیز قلب ہے، قلب اگر مطمئن ہو جائے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آدمی کو حق مل گیا ہے، میں نے کہا یہ کوئی اصول نہیں علم وشریعت دونوں اس کو ماننے سے انکار کریں گے۔ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ ایک نقطہ نظر جس کو آپ نے پسند کر لیا ہے، اس کے خلاف قرآن وحدیث کے ایسے حقائق آپ کے سامنے رکھے جائیں جس کا آپ کے پاس کوئی جواب نہ ہو، مگر اس کے باوجود آپ اپنی فکر پر بدستور قائم رہیں، اور یہ کہیں کہ میرا قلب مطمئن ہے۔ حالانکہ جس طرح عقل دھوکا کھاتی ہے اسی طرح قلب بھی آدمی کو اکثر دھوکے میں مبتلا کر دیتا ہے، وہ آخر وقت تک اصرار کرتے رہے کہ اصل چیز قلب ہے، اگر قلب مطمئن ہو تو یہ اس اطمینان کے لئے کافی ہے کہ آدمی حق پر ہے۔

تیسرا مرحلہ

یہ اپنے خیالات کے سلسلے میں جماعت کے اوپر کے افراد سے میری انفرادی گفتگوؤں کی مختصر روداد ہے جو پورے دو سال تک جاری رہی۔ اس کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس قسم کی گفتگوؤں سے کوئی بات بننے والی نہیں ہے۔ اب میں نے طے کیا کہ اس سلسلہ میں جماعت کا آخری اور انتہائی

جواب معلوم کروں، چنانچہ میں نے اپنی تحریر کی ایک نقل امیر جماعت اسلامی ہند مولانا ابواللیث صاحب کو اپنے خط مورخہ یکم اپریل ۱۹۶۲ء کے ساتھ روانہ کردی۔ خط کا مضمون حسب ذیل تھا:

"اس خط کے ساتھ اپنی تحریر کی ایک نقل روانہ کر رہا ہوں، یہ تحریر آپ کے پاس روانہ کرنے کی غرض یہ ہے کہ جماعت اسلامی کے ذمہ دار اعلیٰ کی حیثیت سے میں آپ کے سامنے اپنے وہ خیالات رکھ دوں جنھوں نے مجھ کو جماعت کے بارے میں شدید بے اطمینانی میں مبتلا کردیا ہے میں ان امور کے سلسلے میں آپ کا واضح جواب معلوم کرنا چاہتا ہوں، تاکہ جماعت سے اپنے تعلق کے بارے میں کوئی آخری رائے قائم کرسکوں۔
آپ کے اس جواب کی نوعیت کیا ہو۔ اس کے بارے میں میری کوئی تجویز نہیں ہے۔ آپ خود سے کوئی جواب دیں۔ یا مجلس شوریٰ یا جماعت کے علماء سے مشورہ کرکے مجھے آگاہ فرمائیں۔
بہر حال آپ کی طرف سے جو جواب مجھے ملے گا۔ میں اس کو جماعت کا جواب سمجھوں گا۔ اور اس کی روشنی میں یہ فیصلہ کروں گا کہ اب مجھے اپنے بارے میں کیا رویہ اختیار کرنا چاہئے۔"

اس کے دو ہفتہ بعد دہلی میں مجلس شوریٰ کا سالانہ اجلاس شروع ہوا۔ اس موقع پر امیر جماعت نے ارکان شوریٰ کو میری تحریر دیکھنے کے لئے دی۔ اور پھر ۱۹ اپریل کو دن کی دو نشستوں میں کئی گھنٹے اس پر غور کیا گیا۔ چوں کہ مجھے ان نشستوں سے اٹھا دیا گیا تھا، اس لئے مجھے نہیں معلوم کہ اس میں کیا کیا باتیں ہوئیں۔ البتہ آخر میں امیر جماعت نے مجھے اجلاس میں بلاکر بتایا کہ ہم سب لوگوں کا متفقہ طور پر یہ خیال ہے کہ آپ کی تحریر پر پوری سنجیدگی سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ مگر اس کا جواب جلدی میں نہیں دیا جا سکتا، اس میں کافی وقت لگے گا۔ چنانچہ مولانا صدرالدین صاحب کو اس کے لئے متعین کیا گیا ہے کہ وہ اس کا مفصل جواب تیار کریں۔ بعد کو اس کے لئے چار مہینے کی مدت مقرر ہوئی اور یہ طے ہوا کہ مولانا صدرالدین صاحب اپنا تحریری جواب تیار کرکے اگست کے آخر تک ضرور بھیج دیں۔

اس کے علاوہ امیر جماعت اور شوریٰ کے ارکان نے یہ بھی خواہش ظاہر کی کہ تحریر کی ایک ایک نقل مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا جلیل احسن ندوی کی خدمت میں بھی روانہ کی جائے اور اس کے متعلق ان لوگوں کی رائیں معلوم کی جائیں، مولانا مودودی کی اہمیت اس لحاظ سے ہے کہ جماعت اسلامی جس فکر کی بنیاد پر اٹھی ہے، اس فکر کے پیدا کرنے والے دراصل وہی ہیں اور

مولانا جلیل احسن ندوی کی اہمیت اس اعتبار سے ہے کہ وہ جماعت کے حلقہ میں اس حیثیت سے ایک نمایاں شخص ہیں کہ انھوں نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ قرآن کے مطالعہ میں صرف کیا ہے۔ اور آج بھی قرآن کے استاد کی حیثیت سے ان کے بہترین اوقات کا مصرف یہی کتاب ہے، اس لئے اس سلسلے میں ان کی رائے بہت اہمیت رکھتی ہے۔ اب میں تینوں صاحبان کی رو داد الگ الگ بیان کروں گا۔

خط و کتابت مولانا صدرالدین اصلاحی

اس سلسلے میں سب سے پہلے مولانا صدرالدین صاحب اصلاحی کا نام آتا ہے۔ موصوف امیر جماعت اور پوری مجلس شوریٰ کے متفقہ فیصلہ کے تحت خاص طور پر میری تحریر کا جواب تیار کرنے کے لئے مامور کئے گئے تھے۔ اور ان سے کہا گیا تھا، کہ اگر وہ ضرورت سمجھیں تو چار مہینے کا اپنا پورا وقت دے کر اس کا مکمل اور مفصل جواب لکھیں۔ اس فیصلے کے مطابق میں نے ۲۲ اپریل ۱۹۶۲ء کی صبح کو اپنی تحریر کی ایک نقل رام پور میں مولانا صدرالدین صاحب کے حوالے کر دی۔

جولائی ۱۹۶۲ء کی ۲۹ تاریخ تھی، دن کے گیارہ بجے میں رام پور میں جماعت اسلامی ہند کے مرکزی کتب خانہ میں بیٹھا ہوا مطالعہ میں مشغول تھا کہ پیچھے سے آواز آئی ـــــ "لیجئے اپنی امانت" دیکھا تو جناب افضل حسین خاں صاحب (ناظم درس گاہ) کھڑے تھے۔ انھوں نے ایک لفافہ میری طرف بڑھا دیا۔ یہ وہی لفافہ تھا جس کے لئے میں پچھلے چند مہینوں سے سراپا انتظار بنا ہوا تھا۔ اس میں مولانا صدرالدین صاحب کی وہ تحریر تھی جو انھوں نے مجلس شوریٰ کے فیصلہ کے مطابق میری تحریر کے جواب میں مرتب کی تھی۔ اور اسی کے ساتھ امیر جماعت مولانا ابواللیث صاحب کا ایک چھوٹا سا خط حسب ذیل مضمون پر مشتمل تھا:

> مولانا صدرالدین صاحب کا مضمون ارسال خدمت ہے۔ براہ عنایت اسے مطالعہ فرمانے کے بعد مطلع فرمائیں کہ اصولی طور پر آپ کہاں تک اس سے اتفاق کرتے ہیں۔ آپ کے تاثرات معلوم ہونے کے بعد اگر ضرورت محسوس ہوئی تو زبانی بات چیت کے لئے یا تو میں خود رام پور حاضر ہوں گا یا آپ کو دہلی آنے کی تکلیف دوں گا۔ خدا کرے یہ مضمون آپ کی تشفی کا موجب ثابت ہو اور ہم اور آپ بدستور ایک دوسرے کی رفاقت میں اپنا سفر جاری رکھ سکیں۔"

لفافہ کھول کر میں نے مولانا صدرالدین صاحب کے جواب کی سرخی دیکھی۔ لکھا ہوا تھا "تعبیر کی غلطی کا ایک اجمالی جائزہ"۔ جی چاہا کہ فوراً پڑھنا شروع کر دوں۔ مگر مجھے اپنا وہ عہد یاد آیا جو میں نے اپنے خدا سے کیا تھا۔ میں فوراً اٹھا، کتابیں الماری میں رکھیں، کمرہ بند کیا اور قریب کی مسجد میں جا کر وضو کیا۔ دو رکعت نماز پڑھی اس کے بعد بہتے ہوئے آنسوؤں کے ساتھ دعا کی:

"خدایا! جو کچھ تیرے نزدیک حق ہے، اس کو مجھ پر واضح کر دے، میں پناہ مانگتا ہوں کہ اپنی عقل کے پیچھے بھٹکتا رہوں، یقیناً ایک روز ایسا آنے والا ہے، جب تیرے فرشتے، ایسے فرشتے جن کو میں لوٹا نہیں سکتا، میرے پاس آئیں گے اور مجھ کو پکڑ کر تیرے پاس حاضر کر دیں گے، خدایا اس روز تو مجھ سے جو کچھ چاہے گا وہ مجھ کو آج ہی بتا دے، پردہ اٹھنے کے بعد میں جو کچھ دیکھوں گا وہ آج ہی مجھے دکھا دے"

میں نے عہد کیا تھا کہ جب صدرالدین صاحب کا تبصرہ مجھے ملے گا تو پہلے میں دو رکعت نماز پڑھ کر خدا سے دعا کروں گا، اور پھر اس کا مطالعہ کروں گا۔ چنانچہ اس عہد پر عمل کر لینے کے بعد اب میں نے اصل تحریر پڑھنی شروع کی، اور اس کو پہلی فرصت میں ختم کر ڈالا۔ اس کے بعد اس کو بار بار پڑھا۔ اس پر نوٹ تیار کئے، اس میں جو جوابات تھے ان کو نکال کر دیکھا یہاں تک کہ تحریر ملنے کے چوتھے دن یعنی ۲ اگست کو میرے ذہن نے فیصلہ کر دیا کہ یہ تحریر نہایت ناقص ہے، اپنے خیالات پر میرا یقین بڑھ گیا۔ اور میں نے خدا کا شکر ادا کیا کہ اس تبصرہ کے ذریعہ اس نے میرے ذہن کی مزید صفائی اور میرے خیالات کی مزید وضاحت کا انتظام فرمایا ہے۔

اس کے بعد ۱۰ اگست کو بذریعہ خط میں نے امیر جماعت کو مطلع کیا کہ مولانا صدرالدین صاحب کے جواب سے میرے اصل نقطہ نظر میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی، اس کے جواب میں ان کا خط مورخہ ۱۳ اگست ۱۹۶۲ء ملا جو امیر جماعت کی خط و کتابت میں شامل ہے، اس خط کے مطابق میں نے مولانا صدرالدین صاحب کی تحریر کے بارے میں اپنے خیالات کا ایک خلاصہ امیر جماعت کے پاس بھیج دیا، یہ تبصرہ امیر جماعت کی وساطت سے مولانا صدرالدین صاحب کے علم میں بھی آچکا تھا۔ مگر اس کے باوجود وہ اپنے جواب کی صحت پر مصر تھے اور میری بات کو بدستور غلط سمجھ رہے تھے۔ اس لئے میں نے چاہا کہ میں ان کے جواب پر اپنا مفصل تبصرہ ان کی خدمت میں روانہ کروں اور اس کے بعد وہ اپنے ان دلائل سے مجھے مطلع فرمائیں جن کی بنا پر وہ میرے جواب کو قابل رد سمجھتے ہیں، اس طرح دونوں کے لئے زیادہ تفصیل کے ساتھ ایک دوسرے کے نقطہ نظر پر غور کرنے کا موقع مل سکتا تھا۔

چنانچہ میں نے امیر جماعت کو لکھا کہ اگر مولانا صدرالدین صاحب میرے جواب پر تبصرہ کرنے کے لئے آمادہ ہوں تو میں ان کی تحریر کے بارے میں اپنا مفصل جواب لکھ کر روانہ کر دوں، میری درخواست پر امیر جماعت نے مولانا صدر الدین صاحب کو خط لکھ کر دریافت کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ وحید الدین خاں نے اپنے مختصر تاثرات میں اس سے پہلے جو طرز اختیار کیا تھا، اگر ان کے مفصل جواب کا طرز وہی رہتا ہے تو اس پر وہ تبصرہ کرنے سے معذور ہوں گے۔ (یہ مختصر تاثرات امیر جماعت کی خط و کتابت میں شامل ہیں)

یہ اطلاع مجھے امیر جماعت کے خط مورخہ ۱۳ اکتوبر ۱۹۶۲ء کے ذریعہ ملی۔ چنانچہ اس کے حوالہ سے میں نے مولانا صدر الدین صاحب کے نام حسب ذیل خط روانہ کیا:

اعظم گڈھ ۲۰ اکتوبر ۱۹۶۲ء

محترمی! سلام مسنون

آپ کی تحریر کے جواب میں جو دوسری تحریر میں نے مرتب کی ہے، اس کی مکمل نقل بھیجنے کے سلسلے میں میں نے امیر جماعت کو لکھا تھا کہ میں چاہتا ہوں کہ جب میں اس کی نقل بھیجوں تو اس کو پڑھنے کے بعد آپ اپنے تاثرات سے بھی ضرور مجھے مطلع فرمائیں، اس سلسلے میں مجھے امیر جماعت کا ایک خط موصول ہوا جس میں وہ لکھتے ہیں:

> "جواب کے سلسلے میں مولانا صدرالدین صاحب سے میں نے معلوم کیا تھا وہ فرماتے ہیں کہ اگر ان کی تحریر کا جواب پڑھنے کے بعد میں نے محسوس کیا کہ اس پر تبصرہ کرنا افادیت کا حامل ہوگا تو انشاء اللہ تبصرہ کروں گا، لیکن اگر یہ جواب اس طرز کا ہوا جس طرز کا مختصر جواب وحید الدین خاں صاحب پہلے دے چکے ہیں، تو ایسے جواب پر کسی تبصرہ سے مجھے معذور سمجھا جائے —— ان کی یہ بات معقول ہے، آپ اس سلسلہ میں جو فیصلہ فرمائیں اس سے براہ راست ان کو مطلع کر دیں۔"

مجھے افسوس ہے کہ میں امیر جماعت کی اس رائے سے اتفاق نہیں کر سکا کہ آپ کی یہ "بات معقول ہے" آخر میری مختصر تحریر میں وہ کون سا طرز تھا، جس کی بنا پر۔ آپ اسے جواب دینے کے قابل نہیں سمجھتے، میں نے اس میں لفاظی نہیں کی ہے، بلکہ قطعی حقیقتیں پیش کی ہیں جن کے بارے میں آپ کو بہر حال کوئی نہ کوئی رائے دینی چاہئے۔ مثال کے طور پر اقیموا الدین کی آیت کے سلسلہ میں میں نے لکھا تھا کہ یہاں الدین سے مراد کل دین نہیں بلکہ اصل دین ہے اور اس کے لئے واضح قرائن

موجود ہیں، چنانچہ مفسرین نے بالاتفاق یہی مراد لیا ہے، اس کے جواب میں آپ نے لکھا:

"مفسرین کرام کا یہ خیال اگرچہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ آیت کا اصل مدعا یہی ہے، مگر اس کے باوجود آیت کے منشا سے یہ مسئلہ بالکل خارج بھی نہیں ہے کہ اصل دین کے بعد تفصیلی پیروی کس شریعت کی کی جائے گی، بلکہ الذی اسم موصول خاص لاکر اللہ تعالیٰ نے اس سوال کے جواب کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے۔ چنانچہ جن علماء کی نظر اس طرف جا سکی ہے انہوں نے ساتھ کے ساتھ اس حقیقت کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ ـــــ اقامت دین کے اس حکم میں شریعت کے تفصیلی احکام بھی داخل ہیں اور پورے کے پورے داخل ہیں۔"

اس سلسلے میں آپ نے جلالین کے دو شارحین کا حوالہ اپنے اس دعوے کی تائید میں پیش کیا ہے۔ کہ وہ اقیموا الدین کے اس حکم میں تمام کی تمام شریعت کو داخل مانتے ہیں، مگر جب میں نے اصل کتاب کی طرف رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ آپ کے دونوں حوالے بالکل غلط ہیں۔ چنانچہ میں نے اپنے جواب میں دونوں شرحوں کی پوری متعلقہ عبارت نقل کر دی اور دکھایا کہ آپ کے اس دعوے کی حقیقت صرف یہ ہے ان دونوں حضرات نے جو بات الذی اوحینا الیك کے فقرہ کے بارہ میں کہی تھی، وہ بالکل غلط طور پر آپ نے اقیموا الدین کے فقرے کے ساتھ جوڑ دی، حالانکہ دوسرا فقرہ جس کے بارے میں اصل بحث ہے، اس کے متعلق جلالین کے اصل متن اور اس کی دونوں شرحوں میں یہ صراحت موجود ہے کہ اس میں عموم مراد نہیں۔

اب ظاہر ہے کہ آپ کے لئے دو ہی راہ ہے، یا تو آپ اعتراف کریں کہ آپ سے حوالہ دینے میں غلطی ہوئی، یا یہ ثابت کریں کہ ان شرحوں کے بارے میں جو بات میں کہہ رہا ہوں وہ صحیح نہیں، ایسی سنگین بات کے سلسلے میں آپ کی خاموشی حیرت انگیز ہے۔ اگر ایسی باتیں بھی آپ کے نزدیک ناقابل جواب ہیں تو میں نہیں سمجھتا کہ وہ کون سی بات ہو گی جس کا جواب دینا آپ ضروری سمجھیں گے۔

میری مختصر تحریر میں جو طرز ہے وہ یہی ہے کہ مجھے دلیل کی بنیاد پر آپ کی باتیں غلط معلوم ہوئیں اور ان کو میں نے بے لاگ طور پر ظاہر کر دیا، اب اگر یہ طرز آپ کے نزدیک مناسب نہیں ہے تو اس کا دوسرا بدل یہی ہے کہ میں بے دلیل آپ کی باتیں مان لوں، لیکن اگر میں ایسا کر سکتا تو اس بحث و مباحثہ کی ضرورت ہی کیوں پیش آتی۔

میں دوبارہ آپ سے گزارش کروں گا کہ آپ اپنے مذکورہ بالا فیصلہ کو واپس لے لیں اور مجھے اپنی اس آمادگی سے مطلع فرمائیں کہ آپ میرے جواب کو پڑھنے کے بعد اس کے بارے میں اپنے

تاثرات سے مجھے مطلع فرمائیں گے تاکہ اس کی مکمل نقل آپ کی خدمت میں بھیجی جاسکے۔

خادم وحیدالدین

رام پور - ۱۲ نومبر ۱۹۶۲ء

برادر مکرم!

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ۔ آپ کا کارڈ کافی دن ہوئے ملا تھا، جواب میں بڑی تاخیر ہوگئی جس کے لئے معذرت خواہ ہوں،

آپ کی فرمائش کے باوجود میں اپنے نظریے میں کوئی تبدیلی نہیں کرسکا ہوں۔ اور میں نے اس سلسلہ میں امیر جماعت کو جو کچھ لکھا تھا اسے اب بھی پوری طرح معقول ہی سمجھتا ہوں۔

جہاں تک میری ذات کا تعلق ہے، آپ کو بھی اعتراف کرنا چاہئے کہ میں نے زیر بحث مسئلہ کے بارے میں اپنے خیالات اور دلائل پوری وضاحت سے پیش کر دئے ہیں۔ اس لئے مزید ردوقدح کی کوئی سعی کچھ مفید نہ ہوگی، میں اپنے پیش کردہ خیالات اور دلائل پر اب بھی اسی طرح مطمئن ہوں جیساکہ پہلے تھا، لیکن آپ کو ان کے اندر کوئی خاص وزن محسوس نہیں ہوتا تو قدرتی طور پر بات ختم ہو جانی چاہئے۔ میرے علم وفہم کی جو رسائی تھی اس کا نتیجہ آپ کے سامنے آچکا ہے، اس میں کوئی بات آپ کے کام کی ہو تو اچھی بات ہے، ورنہ اسے نظر انداز کر دیجئے۔

پچھلے دنوں یہ معلوم کرکے مجھے بڑا افسوس ہوا کہ میرے نام کا ایک خط جو امیر جماعت نے مجھے بھیجا تھا اور آپ کی دوسری تحریر کے ساتھ میں نے لفافے کے اندر رکھ چھوڑا تھا آپ کے پاس پہنچ گیا ہے، اور یہ صورت حال غالباً اس وجہ سے پیدا ہوگئی کہ میں آپ کی تحریر واپس کرتے وقت لفافے کے اندر سے وہ خط نکالنا بھول گیا تھا۔ اس سلسلے میں آپ کو شاید اس بات کا خیال نہیں رہا کہ کسی غیر کے خط کو لے کر رکھ لینا کوئی صحیح بات نہیں۔ چہ جائیکہ اس کو پڑھ بھی لیا جائے، اور پھر متعلقہ شخص کو نہ واپس کیا جائے نہ اس کی اطلاع دی جائے۔ بہر حال اب میری گزارش یہ ہے کہ اس خط کو برائے کرم اب بھی واپس دے دیجئے۔

آپ نے اپنی دوسری مختصر تحریر اس وعدے کے ساتھ واپس لے لی تھی کہ اسے پھر سے مرتب کر کے بھیج دیں گے، اس وعدے کو پورا کئے جانے کا انتظار ہے۔

والسلام

صدرالدین

اعظم گڈھ ۔ ۱۵ نومبر ۱۹۶۲ء

محترمی! مولانا صدرالدین صاحب سلام مسنون

آپ کا خط مورخہ ۱۲ نومبر ۱۹۶۲ء ملا، آپ نے لکھا ہے:

"میں نے زیر بحث مسئلے کے بارے میں اپنے خیالات اور دلائل پوری وضاحت سے پیش کر دئیے ہیں، اس لئے مزید رد و قدح کی کوئی سعی مفید نہ ہوگی۔"

میں افسوس کے ساتھ عرض کروں گا کہ یہ اس اصل بات کا جواب نہیں ہے جس کے لئے میں نے آپ کو خط لکھنے کی ضرورت محسوس کی تھی۔ میں نے دراصل آپ کی اس بات کے متعلق دریافت کیا تھا، جو اس سے پہلے مجھے امیر جماعت کی وساطت سے پہنچی تھی، مگر اس کا جواب دینے کے بجائے آپ نے یہ کہا کہ اپنا موقف بدل کر دوسری بات کہدی۔

مسئلہ یہ تھا کہ میں نے چاہا تھا کہ آپ کی تحریر کے بارے میں میرا جو تبصرہ ہے آپ دوبارہ اس پر اظہار خیال فرمائیں۔ اس کے جواب میں مجھے امیر جماعت کا خط مورخہ ۱۳ اکتوبر ملا جس میں مجھے اطلاع دی گئی تھی کہ آپ کے نزدیک میرے تبصرہ کا "طرز" مناسب نہیں ہے، اس لئے آپ اس کا جواب نہیں دے سکتے۔

اپنا ۲۰ اکتوبر کا خط میں نے اسی سلسلے میں آپ کی خدمت میں روانہ کیا تھا اور اس میں مثال کے طور پر اپنے تبصرہ کے ایک حصے کو یاد دلاتے ہوئے آپ سے دریافت کیا تھا کہ مجھے بتائیں کہ اس میں وہ کون سا "طرز" ہے، جس نے میری اس تحریر کو آپ کے لئے ناقابل التفات بنا دیا ہے۔

اس کے جواب میں آپ کو چاہئے تھا کہ میرے تبصرہ کے محولہ ٹکڑے کا تجزیہ کر کے بتاتے کہ دیکھو اس کے "طرز" میں فلاں غلطی پائی جاتی ہے، اس لئے میں اس پر اظہار خیال کرنے سے معذور رہوں۔ اس کے بجائے آپ نے ایک اور بات فرمادی۔ یہ کہ "آپ کو جو کچھ کہنا تھا کہہ چکے ہیں اب مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔"

اس سے زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ اپنے اس خط میں اصل مسئلہ کے بارے میں تو آپ نے ایک لفظ نہیں لکھا، البتہ امیر جماعت کے خط کے سلسلے میں ایک قانونی نکتہ نکال کر اس کے بارہ میں سات سطریں لکھ ڈالیں، حالانکہ آپ کا یہ اعتراض بالکل ایسا ہی ہے جیسے کسی شخص سے مجھے یہ شکایت ہو کہ وہ میرے بارے میں نامناسب رویہ اختیار کر رہا ہے، مگر وہ اسے تسلیم نہ کرتا ہو۔ اس کے بعد اتفاق سے متعلقہ مسئلہ پر اس کی ایک دستخط شدہ تحریر مجھ تک پہنچ جائے، اور اس کو پیش کر کے میں کہوں

کہ دیکھو یہ خود تمہاری تحریر میرے دعوے کا ثبوت فراہم کر رہی ہے۔ اس کے جواب میں وہ اپنی غلطی کا اعتراف کرنے یا اصل بات کا جواب دینے کے بجائے یہ کہنا شروع کر دے کہ "میری ایک نجی تحریر تمہیں پڑھنے کا کیا حق تھا" کاش آپ جانتے کہ اس طرح کی باتیں ہمیشہ آدمی کی اپنی کمزوری کا اعتراف ہوتی ہیں، وہ دوسرے کی تغلیط نہیں کرتیں۔

آپ کی یہ روش میرے لئے سخت حیرت انگیز ہے کہ میں نے اپنے مختصر تبصرہ میں نہایت واضح قسم کی قطعی باتیں آپ کے سامنے رکھی تھیں، مگر آپ نے ان کا کوئی جواب نہیں دیا، اور اصل مسئلہ پر خاموش رہ کر دوسری دوسری باتیں کہنا شروع کر دیں۔ کیا آپ کا ضمیر اس پر مطمئن ہے کہ اس طرح کا رویہ اختیار کر کے واقعی آپ خدا اور خلق خدا کے سامنے بری الذمہ ہو گئے ہیں۔ کاش آپ یہ سوچتے کہ یہ ایسا مسئلہ نہیں ہے جس کو اپنے ذہن میں ٹال کر آپ یہ سمجھیں کہ وہ حقیقت میں بھی ٹل گیا۔ وہ بہرحال آپ کی طرف لوٹے گا، پھر کیا اس وقت بھی آپ خاموش رہیں گے۔

خادم ۔ وحید الدین

مولانا صدر الدین صاحب کی طرف سے میرے اس خط کا کوئی جواب نہیں آیا چنانچہ میں نے جلال الدین انصر صاحب (مقیم رامپور) کے نام ایک خط میں اس کی شکایت کی۔ جس کے جواب میں انصر صاحب کا ایک خط مورخہ ۱۱ دسمبر ۱۹۶۲ء مجھے ملا جس میں حسب ذیل الفاظ درج تھے:

> "مولانا صدر الدین صاحب کو میں نے آپ کا پیغام پہنچا دیا ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ آپ کا پچھلا خط جواب طلب نہیں تھا، اس لئے انھوں نے جواب نہیں دیا ہے، البتہ آپ سے انھوں نے دو چیزیں طلب کی تھیں لیکن وہ آپ نے نہیں بھیجیں۔

دو چیزوں سے مراد ایک تو مولانا ابو اللیث صاحب کا خط بنام مولانا صدر الدین صاحب، دوسرا مولانا صدر الدین صاحب کے جواب پر میرا مفصل تبصرہ، جس کو میں نے اس لئے نہیں بھیجا کہ مولانا صدر الدین صاحب میری اس شرط کو ماننے کے لئے تیار نہیں تھے کہ اس کو دیکھنے کے بعد وہ اس کے بارہ میں اپنے تبصرہ سے مجھے مطلع کریں گے۔

اس جواب کے بعد میں نے سمجھ لیا کہ اب وہ میرے تبصرہ پر دوبارہ تبصرہ کرنے کے لئے راضی نہیں ہیں، دوسرے لفظوں میں یہ کہ دو طرفہ افہام و تفہیم کا مرحلہ ختم ہو گیا۔ اب مجھے خود یہ فیصلہ کرنا ہے کہ مجھے کیا کرنا چاہئے۔

اس کے بعد میں کچھ دن اس مسئلہ پر غور کرتا رہا۔ بالآخر جس نتیجہ پر پہنچا وہ یہ تھا کہ اب غالباً

مجھے اپنی کتاب شائع کرنی پڑے گی، چنانچہ مولانا صدر الدین صاحب کو میں نے حسب ذیل خط روانہ کیا۔

اعظم گڈھ ۔ ۶ جنوری ۱۹۶۳ء

محترمی! سلام مسنون

عرصہ ہوا میں نے آپ کے نام ایک خط روانہ کیا تھا جس کا کوئی جواب نہیں آیا، بہرحال اب میں سوچ رہا ہوں کہ اپنی تحریر کو کتابی صورت میں شائع کروں، اس کے ساتھ آپ کا جواب اور اس کے متعلق اپنا مفصل تبصرہ بھی شامل کرنے کا ارادہ ہے تاکہ ناظرین کے سامنے دونوں موقف آجائے اور وہ دونوں کو دیکھ کر صحیح نقطۂ نظر تک پہنچ سکیں۔ اس ترتیب کے مطابق کتاب کی فہرست حسب ذیل ہوگی؛

پس منظر

تعبیر کی غلطی

نتائج

شبہات

دین کا صحیح تصور

"تعبیر کی غلطی" پر ایک اجمالی نظر ــــــ مولانا صدر الدین اصلاحی

مولانا صدر الدین اصلاحی کے جواب پر تبصرہ

قبول حق کی رکاوٹیں۔

اس سلسلے میں عرض ہے کہ اب میری تحریر اپنے ترتیب اور استدلال کے لحاظ سے کافی بدل گئی ہے، اور آپ کا جو جواب ہے وہ میری تحریر کی اس شکل پر ہے جو دس مہینے پہلے اپریل ۱۹۶۲ء میں تھی۔ اس لئے اگر اپنی بدلی ہوئی تحریر کے ساتھ میں آپ کا یہ جواب شائع کروں تو وہ اصل تحریر کے ساتھ بے جوڑ سا معلوم ہوگا۔ اور بہت سے مقامات پر آپ کے نقطہ نظر سے ناکافی اور غیر ضروری بھی نظر آئے گا۔ اس لئے میں چاہتا ہوں کہ آپ اپنے جواب میں ضروری ترمیمات کر کے اس کو میری موجودہ تحریر کے مطابق کر دیں۔

براہ کرم اس تجویز کے بارے میں اپنے اتفاق سے مطلع فرمائیں، تاکہ میں اپنی تحریر موجودہ شکل میں مکمل طور پر آپ کی خدمت میں بھیج دوں اور اس کو سامنے رکھ کر آپ اپنا جواب مرتب فرما دیں۔

خادم وحیدالدین

رامپور - ۱۲ جنوری ۱۹۶۳ء

مکرمی زیدمجدکم

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ۔ گرامی نامہ ملا۔ آپ نے شکایت فرمائی ہے کہ آپ کے گزشتہ خط کا میں نے کوئی جواب نہیں دیا۔ حالانکہ یہ شکایت مجھے آپ سے ہے، میں نے تو اپنے خط میں آپ کی اس فرمائش کے بارے میں کہ آپ کے تبصرے پر پھر تبصرہ کرنے کا وعدہ کروں، واضح جواب دے دیا تھا۔ یعنی یہ کہ اس کی کوئی افادیت نہیں دکھائی دیتی۔ اس لئے اس طرح کا کوئی وعدہ کرنے سے قاصر ہوں۔ اس کے بعد میں نے آپ سے بعض گزارشیں کی تھیں۔ مگر آپ نے ان کے بارے میں نہ صرف یہ کہ کوئی عملی قدم نہیں اٹھایا بلکہ سرے سے کچھ فرمایا ہی نہیں، اور اگر کچھ فرمایا تو یہ کہ میں نے یہ گزارشیں آپ کے سامنے رکھیں کیوں۔

رہی آپ کی حالیہ تجویز، جسے آپ نے تازہ خط میں تحریر فرمایا ہے، تو اس کے سلسلے میں یہ عرض ہے کہ اگر آپ اپنا مضمون شائع کر دینا چاہتے ہیں تو اس کا آپ کو اختیار ہے، جیسا مناسب سمجھیں کریں۔ مگر جہاں تک میری تحریر کا تعلق ہے اسے نہ شائع فرمائیں۔ یہ تحریر میں نے صرف آپ کے غور وخوض کے لئے لکھی تھی، نہ کہ عام لوگوں کے پڑھنے کے لئے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں جگہ جگہ نہایت اہم استدلالات کی طرف صرف اشارہ کر کے چھوڑ دیا تھا۔ اس توقع پر کہ آپ ان کی تفصیل خود سمجھ لیں گے۔ ظاہر ہے کہ عوام سے اس طرح کی کوئی توقع نہیں رکھی جاسکتی۔ غرض میں نے اس تحریر کو اشاعت کا تصور سامنے رکھ کر لکھا ہی نہیں تھا۔ اس لئے آپ اس کو شائع فرمانے کا قصد نہ کریں۔ جب آپ کا مضمون چھپ جائے گا اس وقت جماعت اس مسئلے پر غور کرے گی کہ آیا اس کے جواب میں اسے بھی کوئی چیز پریس میں لانی چاہئے یا نہیں، جیسا کچھ مناسب سمجھا جائے گا، اس کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

صدرالدین

اعظم گڈھ - ۱۹ جنوری ۱۹۶۳ء

محترمی مولانا صدرالدین صاحب سلام مسنون

آپ کا خط مورخہ ۱۲ جنوری ملا۔ آپ نے لکھا ہے کہ میں آپ کا جواب اپنی تحریر کے ساتھ شائع نہ کروں، اس کے جواب میں میں آپ کو یاد دلانا چاہتا ہوں کہ ۱۹۵۱ء میں مولانا ابواللیث صاحب امیر جماعت اسلامی ہند نے مولانا حسین احمد مدنی مرحوم سے خط وکتابت کی تھی، اس سلسلے میں مولانا مرحوم نے امیر جماعت کے خط کے جواب میں، جماعت اسلامی کے خلاف ایک تفصیلی تحریر روانہ کی تھی۔ بعد

کو یہ تحریر مولانا اعزاز علی صاحب مرحوم نے "مکتوب ہدایت" کے نام سے شائع کردی۔ اس وقت مولانا ابو اللیث صاحب نے رسالہ زندگی میں اس پر "شکوہ" کا اظہار کیا کہ یہ تحریر تنہا کیوں شائع کردی گئی، اور اس کے ساتھ مولانا ابو اللیث صاحب کا جواب کیوں شامل نہیں کیا گیا (زندگی جون، جولائی، اگست ۱۹۵۱، صفحہ ۸۸)

مولانا حسین احمد صاحب کے اعتراضات اور اس کے بارے میں امیر جماعت اسلامی کے جوابات دونوں اگر ایک ساتھ ناظرین کے سامنے آتے تو ہر دو تحریروں کی روشنی میں پڑھنے والے کو زیادہ صحیح رائے پر پہنچنے میں آسانی ہوتی۔ چنانچہ اس کے بعد زندگی میں جب مولانا ابو اللیث صاحب کا جوابی خط چھپا تو اس کے ساتھ مولانا حسین احمد مدنی مرحوم کی تنقیدی تحریر بھی شائع کی گئی (زندگی کا مذکورہ بالا شمارہ)

اسی اصول کو اب میں اپنی تحریر کے سلسلے میں اختیار کرنا چاہتا ہوں تو آپ اس سے اختلاف کر رہے ہیں۔ آخر جو بات مولانا حسین احمد صاحب کے باب میں صحیح تھی، وہ میرے باب میں غلط کیوں ہوگئی۔

میری گزارش ہے کہ آپ اپنے خیال پر نظر ثانی فرمائیں، رہی یہ بات کہ آپ کے جواب میں جگہ جگہ نہایت اہم استدلالات کی طرف صرف اشارہ ہے، تو اس کا حل یہ ہے کہ آپ اپنی تحریر میں اس حیثیت سے نظر ثانی اور اضافہ فرمادیں۔ اس طرح وہ خلا پر ہوجائے گا۔ جو اس وقت آپ اپنے جواب میں محسوس کر رہے ہیں۔

خادم ۔ وحید الدین

طویل انتظار کے بعد جب مولانا صدر الدین صاحب کی طرف سے میرے مذکورہ بالا خط کا کوئی جواب نہیں ملا تو میں نے جناب محمد فاروقی صاحب (مقیم رامپور) کی وساطت سے انھیں یاد دہانی کرائی۔ اس کے جواب میں فاروقی صاحب کی طرف سے ایک خط مورخہ ۱۶ فروری ۱۹۶۳ء ملا جس میں حسب ذیل الفاظ درج تھے:

> " مولانا صدر الدین صاحب کو میں نے آپ کا پیغام پہنچا دیا ہے۔ مولانا کہہ رہے تھے کہ میرا موقف اب بھی وہی ہے جو پہلے تھا۔ اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے، اس لئے انھیں جواب دینے کی چنداں ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ ہوسکتا ہے، اب وہ آپ کو لکھیں۔"

اس کے ٹھیک ایک مہینہ بعد مولانا صدر الدین کی طرف سے حسب ذیل خط موصول ہوا۔

رام پور - ۱۶ مارچ ۱۹۶۳ء

برادر مکرم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ - جناب فاروق احمد خاں صاحب کے ذریعہ آپ کو اپنی اس رائے سے مطلع کر چکا ہوں کہ میں اپنے سابقہ خیال میں کوئی تغیر نہیں پیدا کر سکا ہوں۔ مگر چوں کہ آپ کی فرمائش یہ ہے کہ آپ کو میں براہ راست جواب تحریر کروں۔ اس لئے یہ عریضہ بھی ارسال خدمت ہے۔ آپ نے اپنے گرامی نامہ میں جو دلیل تحریر فرمائی تھی وہ مجھے زیر بحث معاملے پر منطبق دکھائی نہیں دیتی۔ اس لئے پچھلے عریضے میں میں جو کچھ لکھ چکا ہوں، اسی پر اب بھی قائم ہوں، اور میں اسے ایک مناسب فیصلہ سمجھتا ہوں۔

ویسے اگر آپ اس سلسلے میں مزید گفتگو کرنا چاہیں تو پھر مرکز سے رجوع فرما سکتے ہیں۔ کیونکہ میں نے آپ کے مضمون پر جو تبصرہ کیا تھا، وہ ذاتی حیثیت سے اور بطور خود نہیں کیا تھا جیسا کہ آپ کو بھی معلوم ہی ہے۔ بلکہ مرکز اور شوریٰ کی ہدایت پر کیا تھا۔ اس لئے اس بارے میں ضابطے کا فیصلہ بھی وہیں سے ہو سکتا ہے۔ اگر آپ وہاں سے اجازت حاصل کرلیں تو پھر ظاہر ہے کہ مجھے اعتراض کا کوئی حق باقی نہ رہ جائے گا۔ البتہ اتنی بات ابھی سے واضح رہنی چاہئے کہ اگر آپ کو یہ اجازت مل گئی تو اس شکل میں بھی آپ کو میری موجودہ تحریر ہی کے شائع کرنے پر اکتفا کرنا پڑے گا۔ اسے پھر سے مرتب کرنے اور آپ کے بدلے ہوئے مضمون کے مطابق بنا دینے کی خدمت میں انجام نہ دے سکوں گا۔ امید ہے کہ آپ مع متعلقین بخیریت ہوں گے۔

والسلام - صدرالدین

یہ جواب ظاہر ہے کہ میرے اطمینان کے لئے کافی نہیں تھا۔ کیوں کہ اس میں نہ تو یہ بتایا گیا تھا کہ میری " دلیل " جو صاحب موصوف کو " زیر بحث معاملے پر منطبق دکھائی نہیں دیتی" اس کی وجہ کیا ہے۔ اور نہ اس کی وضاحت تھی کہ اپنے جواب کو میری موجودہ تحریر کے مطابق بنانے کے لئے وہ کیوں رضامند نہیں ہیں۔ مگر اب میں نے مزید انھیں کوئی خط لکھنا مناسب نہ سمجھا کیوں کہ ان کے جوابات سے اب یہ بات آخری طور پر واضح ہوگئی تھی کہ اس مسئلے پر وہ مزید کچھ کہنے سننے کے لئے قطعاً راضی نہیں ہیں۔ چنانچہ اس کے بعد میں نے ان سے خط وکتابت کا سلسلہ ختم کر دیا۔

خط وکتابت مولانا جلیل احسن ندوی

مولانا جلیل احسن صاحب سے میری مراجعت کی رو داد فروری ۱۹۶۲ء سے شروع ہوتی ہے۔ اس مہینہ کے شروع میں جب وہ رام پور تشریف لائے تھے، اور جناب عبدالحی صاحب (اڈیٹر الحسنات اور رکن شوریٰ) کے یہاں مقیم تھے۔ انھوں نے پہلی بار میری تحریر دیکھی۔ جب مجھے معلوم ہوا کہ مولانا نے میری تحریر دیکھ لی ہے، تو میں نے ان کی خدمت میں حاضر ہو کر ان کا تبصرہ دریافت کیا۔ انھوں نے کہا کہ زبانی گفتگو کے بجائے میں اس کے بارے میں تحریری طور پر اپنی رائے دینا چاہتا ہوں۔ البتہ مجھے آپ کی تحریر کی ایک نقل درکار ہوگی۔ میں نے کہا یہ میرے لئے اور زیادہ خوشی کی بات ہے، کیوں کہ تحریری تبصرہ کی صورت میں زیادہ تفصیل کے ساتھ آپ کی رائے حاصل ہوگی۔ اور زیادہ بہتر شکل میں اس پر غور کرنے کا موقع ملے گا۔ میں نے فوراً وعدہ کرلیا، کہ انشاء اللہ میں جلد ہی اس کی نقل آپ کو فراہم کردوں گا۔

اس وقت میری تحریر ان کو پڑھنے کے لئے عبدالحی صاحب نے اپنی طرف سے دی تھی۔ اس لئے وہ خود بھی مولانا کا تبصرہ معلوم کرنے کے بہت مشتاق تھے۔ چنانچہ انھوں نے کافی کریدنے کی کوشش کی۔ مگر مولانا آخر تک نہیں کھلے۔ بڑی مشکل سے صرف ایک جملہ کہا:

"اس تحریر کو پڑھ کر میں سخت کبیدہ خاطر ہوا"

اس کے بعد ۱۰ مارچ ۱۹۶۲ء کی ڈاک سے میں نے تحریر کی ایک نقل مولانا جلیل احسن صاحب کے نام روانہ کردی۔ اس کے وصول ہونے کے بعد مولانا نے لکھا کہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ اپنی تحریر کو مزید مکمل کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ اس لئے جب اس کو مکمل کرچکیں تو اس کی نقل مجھے بھیجیں۔ اس وقت میں اپنی رائے دے سکوں گا۔ چنانچہ انھوں نے اپنے حسب ذیل خط کے ساتھ میرا مضمون واپس بھیج دیا۔

سرائیمر ۲۶ مارچ ۱۹۶۲ء

برادر مکرم سلام علیک

آپ کا مقالہ واپس کر رہا ہوں، اور خوشی ہوئی کہ اس کا آخری مسودہ جیسا کہ آپ نے تحریر فرمایا ہے، تیار کر رہے ہیں۔ مشورۃً عرض ہے کہ آخری مسودہ تیار ہوجائے تو وہاں آپ کے پاس مولانا صدرالدین، مولانا حامد، اور مولانا عروج صاحب نیز دوسرے اصحاب عربیت و تفقہ

موجود ہیں، انھیں دکھائیں، ان کی تنقیدوں اور تبصروں کو" قبول "کریں، ایک بات جو آپ نے سوچ لی ہے اس پر اڑ نہ جائیں۔ یہ طریقہ طالب حق کا نہیں ہے۔ اس مرحلہ سے گزرنے کے بعد مجھے پڑھنے کو دیں۔ اور ظاہر ہے کہ میں طالب علم ہوں، سوالات کروں گا۔ توضیح کراؤں گا۔ دلائل کے بارے میں پوچھوں گا۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ میرا طریقہ اس طریقہ کی تحریروں کے بارے میں مکاتبت کا ہے، مخاطبت اور مکالمت کا نہیں جیساکہ میں نے عرض کیا تھا، زبانی بھی اور تحریراً بھی۔

رام پور میں کئی اصحاب سے (میری گفتگو ہوئی تھی) ان سب اصحاب کی یہ متفقہ رائے تھی کہ آپ ایک بات جب اپنے ذہن میں جما لیتے ہیں، تو پھر اس میں کسی تبدیلی کے لئے سوچنا بالکل خارج از بحث ہوجاتا ہے، بھائی خدا کرے یہ بات غلط ہو۔ میرا بھی اندیشہ غلط ہو۔ لیکن اگر بات ایسی ہے جیسی کہ سنی ہے، اور جس کا خدشہ آپ کی یہ تحریر دیکھ کر مجھے بھی لاحق ہوا ہے، تو یہ طریقہ طالبین حق کا طریقہ نہیں ہے، اس پر آپ کو سوچنا چاہئے۔" جلیل احسن

اس کے بعد مدرستہ الاصلاح کے بحرانی حالات کی وجہ سے یہ سلسلہ کچھ دنوں کے لئے رک گیا۔ حتیٰ کہ مولانا میرے خطوط کا جواب بھی نہ دے سکے۔ اس کے بعد جولائی ۱۹۶۲ء کے پہلے ہفتہ میں مولانا جلیل احسن صاحب مدرستہ الاصلاح سے سبک دوش ہوکر چند دنوں کے لئے رام پور تشریف لائے یہاں مولانا ابو اللیث صاحب نے ان سے گفتگو کرکے انھیں تحریر کا جواب دینے کے لئے آمادہ کیا۔ اس کے بعد ان سے جو گفتگو ہوئی اور وہ جس منزل پر پہنچی، اس کی روداد اس خط و کتابت سے معلوم ہوگی جو اس دور ان میں میرے اور موصوف کے درمیان ہوئی۔ میں نے مولانا کو لکھا کہ امیر جماعت سے معلوم ہوا کہ انھوں نے آپ سے گفتگو کی ہے۔ اور آپ میری تحریر پر تبصرہ کرنے کے لئے تیار ہیں۔ براہ کرم اپنی آمادگی سے مطلع فرمائیں۔ تاکہ تحریر آپ کی خدمت میں روانہ کی جاسکے۔ اس کے جواب میں حسب ذیل خط ملا:

چھترپور۔ ۹ جولائی ۱۹۶۲ء

برادر مکرم وعلیکم السلام

(۱) مولانا ابو اللیث صاحب نے مجھ سے اسی طرح کہا جیسا آپ نے لکھا ہے۔

(۲) میں نے کہا مجھ سے معاملہ اس طرح ہوسکتا ہے، اور اس کی اطلاع بھی آپ کو دی ہے، کہ مسودہ کو آخری شکل دے کر اس کی نقل ملے، میں پڑھوں اور پھر طالب علم کی طرح سوالات کروں

توضیح مطالب چاہوں دلائل پر غور کروں اور پوچھوں اس طرح یہ مُسا لۃ جو تحریر کے ذریعہ ہو گا۔ اس میں دیر لگے گی، اس طرح کی مکاتبت میں مدت کی تحدید نہ آپ کر سکتے ہیں نہ میں کر سکتا ہوں اس کے لئے بہرحال صبر درکار ہے۔ والسلام

جلیل احسن

اس کے جواب میں ۲۱ جولائی کی ڈاک سے میں نے تحریر کی ایک نقل مولانا کی خدمت میں روانہ کر دی اور درخواست کی کہ براہ کرم اپنا تبصرہ اگست کے آخر تک لکھ کر بھیج دیں، اس کے بعد موصوف کا حسب ذیل خط ملا۔

چتر پور۔ ۲۵ جولائی ۱۹۶۲ء

برادر مکرم جناب وحید الدین خاں! سلام مسنون

میری شرط آپ تسلیم کریں کہ میں پوچھوں گا، اور یہ بھی شرط لازم جانیں کہ میرے یہاں تحدید وقت ناممکن ہے۔

ان دونوں باتوں کو تسلیم کیجئے تب آپ کی مرسلہ تحریر دیکھنے کے لئے اٹھاؤں گا، اگر آپ کو یہ منظور نہ ہو تو تحریر بمسرت واپس کی جائے گی۔ ان باتوں کو میں مدرستہ الاصلاح سے لکھ چکا، لیکن آپ نے انھیں کلیۃً نظر انداز کرتے ہوئے لکھا کہ تحریر بھیج رہا ہوں، اور یہ کہ تم لازماً اگست کے آخر تک اپنا تبصرہ لکھو۔ میں عرض کرتا ہوں کہ یہ بالکل ناممکن ہے۔ مجھے اس طرح کی تبصرہ نگاری آتی تو بار بار اپنی شرط کا اعادہ کیوں کرتا۔ آخر آپ اتنے بے صبر کیوں ہو گئے؟ کیا بے صبری "مومن کامل" کی صفات میں سے صفت اول ہے؟

جلیل احسن

میں نے جواب میں لکھا کہ آپ خود جیسے مناسب سمجھیں اس کے مطابق تبصرہ کریں، میں بہرحال اپنے خیالات کے بارے میں آپ کا تبصرہ معلوم کرنا چاہتا ہوں اس کے بعد حسب ذیل خط موصول ہوا

چتر پور۔ ۷ اگست ۱۹۶۲ء

برادر مکرم سلام مسنون

(۱) آپ کی تحریر ملی پر ابھی پڑھی نہیں ہے،

(۲) اطلاع یہ ملی ہے کہ آپ یہ تحریر شائع کرنے کے لئے بیتاب ہیں کیا یہ صحیح ہے؟

(۳) اس صورت میں میرا مشورہ یہ ہے کہ آپ اعظم گڈھ چلے آئیں، اور پھر ہمارے آپ کے

درمیان مراسلت ہو، ہوسکتا ہے آپ پر اپنی تعبیر کی غلطی واضح ہو جائے، جس آدمی کو اطمینان نہ رہے جماعتی فکر پر تو اس کے لئے اچھی راہ یہ ہے کہ اس سے خاموشی کے ساتھ الگ ہو جائے اور اپنے پسندیدہ طریق پر دین کا کام کرے۔ رہی یہ صورت کہ وہ اس کی اشاعت کے لئے قلم سنبھالے، قلم کو تیر ونشتر بنائے اور میثاق نکالے، یہ راہ اچھی راہ نہیں ہے۔ اور میں مخلصانہ مشورہ آپ کو دیتا ہوں کہ یہ راہ آپ ہرگز اختیار نہ کریں۔ اس کا کل نقصان آپ کو پہونچے گا۔ رہے وہ لوگ جو آپ کے عقیدہ کے مطابق "صم" "بکم" "عمی" ہو چکے ہیں، وہ اپنی راہ پر چلتے رہیں گے، انك لاتھدی من احببت اگرچہ میری بتائی ہوئی راہ بہت مشکل ہے، مشکل اس وجہ سے ہے کہ آپ کا نفس آپ کو سوتے جاگتے ہر آن اکساتا ہوگا، آپ سے کہتا ہوگا کہ امر بالمعروف واجب ہے، حق بات کا اعلان و اظہار و اشاعت ضروری ہے، اگر تم ایسا نہ کروگے، اگر تم باطل کا لباس پہننے والوں کو ننگا نہ کروگے تو کتمان حق اور خیانت کے مجرم ہوگے اور پھر آپ کا نفس آپ کو پورے زور سے آخرت یاد دلاتا ہوگا کہ اس دن تو اپنے اس جرم کتمان حق پر خدا کے حضور کیوں کر اور کن الفاظ میں عذر خواہی کرے گا، آہ، آہ! ـــــــ اس وجہ سے میری بتائی ہوئی راہ مشکل ہے۔ پر آپ یہی راہ اختیار کیجئے، لیکن اگر یہ آپ کے لئے بالکل قابل قبول نہیں تو پھر یہ سب سے آپ تبصرے کیوں لکھوا رہے ہیں، اس صورت میں تو تحریر شائع ہونے کے بعد ہی تبصرے موزوں رہیں گے،

مجھے آپ کے جواب کا شدت سے انتظار رہے گا، والسلام

جلیل احسن

پس نوشت: مکرر عرض ہے کہ مجھے آپ کے جواب کا انتظار رہے گا، بتائیے کیا یہ اطلاع صحیح ہے؟ نیز یہ کہ میرے مشورے پر غور کیجئے اور بتائیے کہ آپ کیا کرنے جا رہے ہیں، اگر دوسری راہ پر کاربند ہونا چاہیں تو آپ اپنے قلب کو گندا ہونے سے بچا نہ سکیں گے۔ اور پھر آملنے کی راہیں بند ہو جائیں گی یہ راہ کھلی رہنی چاہئے!

رام پور - ۱۳ اگست ۱۹۶۲ء

محترمی! سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۷ اگست ملا، آپ نے لکھا ہے ـــ "میرا مشورہ یہ ہے کہ آپ اعظم گڈھ چلے آئیں اور پھر ہمارے آپ کے درمیان مراسلت ہو، ہوسکتا ہے آپ پر اپنی تعبیر کی غلطی واضح ہوجائے"۔ میں آپ کے اس مشورہ کو قبول کرتا ہوں چنانچہ آج ہی میں امیر جماعت کو خط لکھ رہا ہوں کہ وہ مجھے

رام پور سے اعظم گڈھ جانے کی اجازت دے دیں۔ انشاءاللہ ان کا جواب آنے کے بعد جو صورت ہوگی اس پر عمل کروں گا، اور اس کے مطابق آپ کو مطلع کردوں گا۔

اب آپ سے گزارش ہے کہ اپنا کام شروع کردیں، جب میں نے آپ کا مشورہ مان لیا تو اب آپ کے اوپر میرا یہ حق ہوجاتا ہے کہ اپنے ضروری مشاغل کے سوا اپنے تمام اوقات کو میرے لئے خاص کردیں، کیوں کہ زندگی کا کوئی اعتبار نہیں۔ کچھ نہیں معلوم کہ کب سننے والے کا وقت ختم ہوجائے اور کب سنانے والے کا۔

اگر کوئی گستاخی ہوئی ہو تو اس کے لئے مجھے معاف فرمائیں گے،

خادم وحیدالدین

اس دوران میں جناب عبدالحی صاحب (اڈیٹر الحسنات) نے بطور خود ایک خط مولانا جلیل احسن صاحب کو روانہ کیا، موصوف کا یہ خط تو میں نے نہیں دیکھا، البتہ اس کا جو جواب آیا وہ انھوں نے مجھے دے دیا تھا، یہ جواب حسب ذیل ہے:

خط بنام عبدالحی صاحب

چتر پور۔ ۱۸ اگست ۱۹۶۲ء

مکرمی ومحترمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ

(۱) میں نے ۷ اگست کو جناب وحیدالدین کے نام الحسنات کے پتہ پر کارڈ لکھا، سب سے پہلے آپ وہ کارڈ ان سے لے کر پڑھیں، اس کا جواب ۳۰ اگست کو انھوں نے یہ دیا:

مکرمی ومحترمی! سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۷ اگست ملا، آپ نے لکھا ہے "میرا مشورہ یہ ہے کہ آپ اعظم گڈھ چلے آئیں اور پھر ہمارے آپ کے درمیان مراسلت ہو، ہوسکتا ہے آپ پر اپنی تعبیر کی غلطی واضح ہوجاتے" میں آپ کے مشورہ کو قبول کرتا ہوں۔ چنانچہ آج ہی امیر جماعت کو خط لکھ رہا ہوں کہ وہ مجھے اعظم گڈھ جانے کی اجازت دے دیں، انشاءاللہ ان کا جواب آنے کے بعد جو صورت ہوگی اس پر عمل کروں گا، اور اس کے مطابق آپ کو مطلع کردوں گا"

یہ ہے جناب وحید صاحب کا جواب، سوال یہ ہے کہ میرے کارڈ میں صرف یہی مشورہ تو نہ تھا، دوسرا ایک اور اہم سوال یہ تھا کہ ہم کو اطلاع ملی تھی کہ وہ اپنے مقالہ کو جلد شائع کرنے کے لئے بہت بیتاب ہیں۔ یہی نہیں بلکہ کوئی رسالہ نکالنا چاہتے ہیں، مگر سرمایہ فراہم ہونے کی کوئی شکل

نظر نہیں آتی، ظاہر ہے اس سے مجھے توحش ہو؟ میں نے پوچھا کہ کیا یہ اطلاع صحیح ہے، اور یہ کہ آپ نے ایسی حالت میں دو راہوں میں سے کونسی راہ اختیار کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ دونوں راہوں کی میں نے نشان دہی کی اور پھر بتایا کہ آپ کونسی راہ اختیار کریں۔ بہر حال آپ پہلے وہ کارڈ لے کر پڑھیں اور پھر مطلع ہوں کہ انھوں نے کارڈ کے سب سے اہم سوال کو اپنے جواب مورخہ ۱۳ اگست میں بالکل نظر انداز کر دیا۔ اس سے متعلق کوئی نقطہ اور شوشہ تک ان کے جواب میں نہیں ہے، آخر کیوں، کیا یہ چیز آدمی کو نیت میں شبہ کرنے کا جواز نہیں دیتی، یہ طریقہ اگر جان بوجھ کر انھوں نے اختیار کیا ہے تو اسے سیاسی بازی گری کہتے ہیں۔ اس سے انھیں بچنا چاہئے، یہ تقویٰ القلب کے منافی ہے میں آپ کی وساطت سے ان سے درخواست کرتا ہوں کہ اس اہم ترین خلش کے سلسلہ میں کچھ کہیں جو بھی کہیں کہیں ضرور۔

انھوں نے آخر میں لکھا ہے کہ کوئی گستاخی ہوئی ہو تو اس کے لئے مجھے معاف فرمائیں گے۔ اس کے جواب میں عرض ہے کہ میں نے ہمیشہ اس کو اپنی تحقیر تصور کی ہے کہ آدمی میری بات کا بطرز مستقیم جواب نہ دے، یا نظر انداز کر جائے اور اس کے جواب میں میرے سوال کا کوئی جواب نہ ہو۔ آپ جواب نہیں دینا چاہتے تو یہ کیوں نہیں لکھ سکتے کہ میں فلاں بات کا جواب نہ دوں گا۔ پھر میں سوچتا کہ مجھے متعلقہ معاملہ میں کیا کرنا چاہئے، لیکن میرے سوال کو بالکل تشنہ چھوڑنا اس کو ہمیشہ میں نے تحقیر تصور کیا ہے۔

جناب وحید الدین خاں کو میرا سلام کہئے اور یہ کہ میرے اس کارڈ میں اگر کچھ تلخی آگئی ہو تو واجب ہے ان پر کہ اس کا خیال نہ کریں کیونکہ یہ تلخی خود ان کی پیدا کردہ ہے۔

والسلام جلیل احسن

رامپور۔ یکم ستمبر ۱۹۶۲ء

محترمی مولانا جلیل احسن صاحب، سلام مسنون

عبدالحیٔ صاحب کے نام آپ نے خط لکھا ہے (مورخہ ۱۸ اگست) اور ان کی وساطت سے مجھ سے یہ دریافت فرمایا ہے کہ میں آپ کی اس خلش کے بارے ضرور کچھ لکھوں جو میرے بارے میں آپ کو محسوس ہو رہی ہے، وہ یہ کہ آپ کو اطلاع ملی ہے کہ میں اپنے مضمون کو جلد شائع کرنے کے لئے بہت بیتاب ہوں۔ یہی نہیں بلکہ کوئی رسالہ نکالنا چاہتا ہوں، مگر سرمایہ فراہم ہونے کی کوئی شکل نظر نہیں آتی۔ آپ کو میرے بارے میں اس خبر سے توحش ہو رہا ہے۔

عرض ہے کہ جہاں تک مضمون کی اشاعت کا معاملہ ہے، اگر آپ کے جواب سے میرا اطمینان ہو گیا

توظاہر کہ اس کی اشاعت کا کوئی سوال نہیں، لیکن اگر بالفرض ایسا نہیں ہوا تو آپ یا کوئی دوسرا شخص غالباً مجھے یہ مشورہ نہ دے گا کہ جس چیز کو ساری تلاش وتحقیق کے بعد بالآخر میں صحیح سمجھوں اس کو لوگوں پر ظاہر نہ کروں۔

دوسری بات یہ کہ "میں رسالہ نکالنا چاہتا ہوں، مگر سرمایہ فراہم ہونے کی کوئی شکل نظر نہیں آتی، اس لئے رکا ہوا ہوں" اس کے متعلق میں یہی کہہ سکتا ہوں کہ یہ بالکل جھوٹ ہے۔ کوئی شخص بھی یہ جرأت نہیں کرسکتا کہ وہ قرآن ہاتھ میں لے کر گواہی دے کہ میری زبان سے اس نے یہ بات سنی ہے۔ یہ جھوٹ جس شخص نے گھڑا ہے، یقیناً اس کو مجھے بدنام کرنے کا شوق تو ضرور تھا، مگر اس نے عقل سے کام نہیں لیا۔ کیوں کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ اگر میں رسالہ نکالنا چاہوں تو دوسری رکاوٹیں تو میرے لئے ہوسکتی ہیں مگر سرمایہ فراہم کرنے کی رکاوٹ ہرگز نہیں ہوگی۔ انشاء اللہ العزیز۔

اصل تحریر کے سلسلے میں آپ کے مراسلہ کا انتظار ہے۔

خادم   وحید الدین

اس کے جواب میں مولانا جلیل احسن صاحب کی طرف سے حسب ذیل خط موصول ہوا

چتر پور۔ ۵ ستمبر ۱۹۶۲ء

برادر مکرم۔   السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ کا یکم ستمبر کا لکھا ہوا کارڈ ملا۔ آپ نے لکھا ہے کہ اگر میں آپ کو مطمئن نہ کرسکا تو :

"آپ یا کوئی دوسرا شخص غالباً مجھے یہ مشورہ نہ دے گا کہ جس چیز کو ساری تلاش وتحقیق کے بعد بالآخر میں صحیح سمجھوں اس کو لوگوں پر ظاہر نہ کروں"

نہیں، میں نے اسی صورت میں آپ کو مشورہ دیا تھا کہ آپ خاموشی کا راستہ اختیار کریں۔ جب اطمینان ختم ہوگیا تو خاموشی سے الگ ہوکر اپنے طور پر دین کا کام کریں، ورنہ کسی سے اطمینان ہوجانے کی صورت میں ایسا مشورہ دینے کے کوئی معنی نہیں۔ اور یہ جو مشورہ دیا تھا آپ سے تعلق خاطر کی بنا پر دیا تھا، اور اب بھی میرے پاس آپ کے لئے یہی مشورہ ہے۔ ورنہ جو لوگ اس حالت کو پہنچ گئے ہیں کہ ان کے دلوں پر مہر لگ چکی ہے، ان کے بارے میں مجھے کوئی اندیشہ نہ تھا، جس کی وجہ سے یہ مشورہ دینا پڑا، اس پر غور کیجئے۔

رسالہ نکالنے کی بات یوں ہی شہر اعظم گڈھ میں کسی نے سنی اور بر سبیل تذکرہ مجھ سے بیان کردی۔ میرا اذعان ہے کہ اس نے آپ کو بدنام کرنے کی غرض سے گھڑا نہیں ہے، تاہم اب میرا فرض

ہے کہ تحقیق کے بعد میں اسے بتاؤں کہ یہ بات غلط ہے، اور اب کہیں یہ بات برسبیل تذکرہ بھی زبان پر نہ آئے
آپ عبدالحیٰ صاحب کو میری یہ بات سنا دیں اور یہ کہ خط میں اس چیز کے ذکر سے قلب پر جو چیز ارتسام پذیر
ہوئی اسے بالکل نکال دیں، کھرچ دیں اور کہیں کسی سے اس کا ذکر نہ کریں۔

برادرم ابوظفر! آپ میرے پاس درس میں بیٹھے ہیں، میرے پاس بیٹھ کر آپ نے ٹھیک اندازہ کرلیا ہوگا کہ میرے پاس نہ علم ہے، نہ فکر ہے، جب آپ مولانا صدرالدین اور دوسرے اصحاب علم سے مطمئن نہ ہوئے، تو مجھ غریب کے پاس سے آپ کو یہ چیز کیوں کر مل سکتی ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ حصول اطمینان کے بہت سے شرائط ہیں۔ جن میں سے کچھ کا تعلق طالب سے ہے اور کچھ کا مطلوب سے، میرے بارے میں یہ جان لیجئے کہ میرے پاس علم نہیں ہے، اگر ہے تو بس اتنا کہ طلبہ کو کتابیں پکھ کتابیں پڑھا لیتا ہوں۔ مجھے طالب علم جانئے اور مجھے میری جگہ رکھ کر معاملہ کیجئے، خدا سے میرے لئے دعا کیجئے، جس طرح میں آپ کے لئے دعا کرتا ہوں۔ کیا پتہ کس وقت کی دعا کس کے حق میں نافع ہو جائے۔
آپ مجھ سے پوچھئے کہ مجھے کیوں یقین ہے کہ وحید صاحب کی اس صورت میں سخت پکڑ ہوگی۔

والسلام جلیل احسن

اس کے بعد موصوف کی طرف سے حسب ذیل سوالنامہ موصول ہوا

چترپور۔ ۱۶ستمبر ۱۹۶۲ء

برادر مکرم! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

سورہ حدید آیت ۲۵ کے بارے میں آپ نے جو کچھ سمجھا ہو، اس سے مستفید فرمائیں۔ سوالات حسب ذیل ہیں:

۱۔ "بینات" سے کیا مراد ہے؟
۲۔ "الکتاب" کا مطلب کیا ہے؟
۳۔ "میزان" کے یہاں کیا معنی ہیں؟
۴۔ "قام ب" کا ترجمہ کیا ہوگا؟

باب الحماسہ میں ایک شعر آیا ہے، اذاً لقام بنصری معشر خشن یہ قیام بالنصر کیا ہے؟

۵۔ "الناس" سے سارے انسان مراد ہیں یا کوئی خاص گروہ؟
۶۔ "قسط" کا مفہوم کیا ہے؟
۷۔ "لیقوم" میں لام کیا ہے؟

۸۔ اس کے بعد "انزال حدید" کا ذکر کیوں آیا ہے ؟

۹۔ "ولیعلم" کا عطف کس پر ہے ؟

آپ کی آسانی کے لئے سوالات قائم کر دیئے ہیں تاکہ وضاحت سے اس کا مفہوم آپ درج کرسکیں نیز آخری ٹکڑا کیوں آیا ہے ؟

دوسری آیت سورہ بقرہ کی آیت نمبر ۱۲۹ ہے۔ اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمے چار کام کئے گئے۔

سوال یہ ہے کہ یہ چار کام ہیں یا تین۔ مطلب یہ کہ آپ کے نزدیک تلاوت آیات، تعلیم کتاب اور تعلیم حکمت سے کیا مراد ہے، اور تزکیہ الگ سے کوئی چیز ہے یا انھیں تینوں کا ثمرہ ہے۔ اگر اسے کوئی نبی کی بعثت کا مقصد قرار دے تو آپ کو اس پر اعتراض ہے ؟ اگر ہے تو آپ کے نزدیک صحیح تعبیر کیوں کر ہوگی۔

یہ فرمائیں کہ مترجمین "لتکونوا شھداء علی الناس" کا ترجمہ یوں کرتے ہیں" تاکہ تم لوگوں پر گواہ ہو، یا لوگوں پر گواہ بنو" مجھے جو اشکال ہے، وہ یہ کہ لوگوں کے اوپر گواہ بننے کا مطلب کیا ہے ؟ یا تو لوگوں کا گواہ ہوگا، یا لوگوں کے خلاف گواہ ہوگا، پہلی شکل میں عربی میں "ل" آتا ہے اور دوسری صورت میں "علیٰ" آتا ہے اور یہاں "علیٰ" ہی ہے۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو ترجمہ یہ ہوگا کہ ہم نے تم کو امت وسط بنایا تاکہ تم لوگوں کے خلاف گواہ بنو اور رسول تمہارے خلاف گواہ بنے، یہ مفہوم تو عجیب بن گیا، آپ اس ترجمے پر واضح گفتگو کریں۔

والسلام۔ جلیل احسن

رام پور۔ ۱۱ستمبر ۱۹۶۲ء

محترمی مولانا جلیل احسن صاحب سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۶ستمبر ملا۔ عرض ہے کہ آپ کے سوالات بے حد مختصر ہیں ہوسکتا ہے کہ آپ ان سوالات یا ان آیات کے حوالے سے میرے نقطہ نظر کی تردید کر رہے ہوں۔ مگر یہ آپ کے خط میں بالکل واضح نہیں ہے اس کے بجائے خط میں مجرد قسم کے چند چھوٹے چھوٹے سوالات ہیں۔ اگر آپ اپنا پورا مدعا تحریر فرما دیتے تو مجھے غور وفکر کا اور اس کے مطابق تفصیلی جواب کا زیادہ موقع مل سکتا تھا۔ موجودہ صورت میں آپ کے سوالات نہایت تشنہ اور اصل مسئلہ کی نسبت سے غیر واضح ہیں۔ اس لئے قدرتی طور پر ان سوالات کے پیش نظر میں جو جواب دوں گا، وہ بھی آپ کو تشنہ اور غیر واضح نظر آئے گا۔ کیوں کہ یہ ظاہر ہے کہ آپ نے جتنا سوال کیا ہے، میں اتنے ہی کا جواب دے سکتا ہوں، نہ کہ ان باتوں کا

جو ابھی آپ کے ذہن میں ہیں، اور آپ نے سوالات کے ساتھ انھیں بیان نہیں فرمایا۔

آئندہ کے لئے گذارش ہے کہ آپ براہ کرم زیر بحث مسئلہ سے تعلق کو واضح کرتے ہوئے اپنے سوالات ارسال فرمائیں تاکہ اصل مسئلہ کے بارے میں آپ کے نقطہ نظر کو سمجھنے اور اس کے مطابق اپنا جواب روانہ کرنے میں مجھے آسانی ہو۔

ذیل میں آپ کے سوالات کا جواب درج کرتا ہوں۔

حدید - ۲۵

۱- "بینات" سے مراد میرے نزدیک وہی ہے جس کو علامہ آلوسی اور دوسرے مفسرین نے لکھا ہے یعنی حجج و معجزات،

۲- "کتاب" سے مراد "وحی" ہے جیسا کہ کشاف نے لکھا ہے۔

۳- "میزان" کی تشریح میں خازن نے لکھا ہے یعنی العدل ای واھرنا بالعدل

۴- "لیقوم الناس بالقسط کا ترجمہ جیسا کہ مترجمین نے کیا ہے یہ ہوگا" تاکہ لوگ قسط پر قائم رہیں۔ تاعمل کنند مرداں بانصاف، شاہ ولی اللہ صاحب (لیتعاملوا بینھم بالعدل، خازن)

۵- مذکورہ شعر میں قیام بالنصر کا مطلب مصیبت کے وقت مدد کے لئے پہنچنا ہے دوسرے لفظوں میں مدافعت۔

۶- "الناس" سے مراد عام انسان ہیں، بظاہر تخصیص کا کوئی قرینہ یہاں نظر نہیں آتا۔

۷- "قسط" کا مطلب انصاف ہے امام رازی کے الفاظ میں وھو ان تعطی قسط غیرك کما تاخذ قسط نفسك (تفسیر کبیر، جلد ۸ صا۱۲)۔

۸- "لیقوم" میں لام غایت کی ہے، یہی سمجھ میں آتا ہے۔

۹- "انزال حدید" کے ذکر کی وجہ اس کے بعد کے الفاظ پر غور کرنے سے سمجھ میں آتی ہے، یعنی وقت قتال اس سے "قوت" ملتی ہے اور اسی طرح دوسری ضرورتوں میں وہ انسان کا بہترین مددگار ہے۔

۱۰- "ولیعلم" کا عطف جلالین میں لیقوم الناس پر بنایا ہے، انزال حدید پر بھی اس کا عطف مان سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں ایک فقرہ محذوف ماننا ہوگا، یعنی لیستعملوہ ولیعلم اللہ .... (ابوالسعود، حاشیہ تفسیر کبیر، جلد ۸، صا۸) میرے خیال سے دونوں ہی لئے جاسکتے ہیں۔

۱۱- "آخری ٹکڑا کیوں آیا ہے" یہ اس مطلوب الٰہی کا اظہار ہے کہ جب نبی اور اس کے مخالفین

میں کشمکش ہو تو اہلِ ایمان کا فرض ہے کہ وہ دشمنانِ رسول کے مقابلہ میں رسول کا ساتھ دیں۔

بقرہ - ۱۲۹

۱۔ جب قرآن نے چار الگ الگ الفاظ استعمال کئے ہیں تو غالب قرینہ یہی ہے کہ اس سے چار مختلف کام مراد ہوں۔

۲۔ ان چاروں الفاظ کی تشریح میں علامہ آلوسی نے جو کچھ لکھا ہے، اس سے مجھے اتفاق ہے۔ (روح المعانی، جلد ۱، صفحہ ۳۸۶-۸۷)

۳۔ اگر کوئی شخص اس کو نبی کی بعثت کا مقصد قرار دے تو مجھے اس پر اعتراض نہیں ہے۔

لتکونوا شہداء علی الناس

شہد بصلہ لام اور شہد بصلہ علیٰ میں جو فرق آپ نے بتایا ہے وہ عمومی استعمال کے لحاظ سے صحیح ہے مگر حصر درست نہیں۔ علیٰ کا صلہ کبھی مجرد شہادت کے موقع پر بھی استعمال ہوتا ہے، خواہ وہ خلاف ہو یا موافق (شہد فلان علیٰ فلان بحق، فھو شاھد، لسان العرب) اگر شہد علیٰ میں اس عموم کو تسلیم کر لیا جائے تو اردو مترجمین نے جو ترجمے کئے ہیں ان پر وہ اعتراض واقع نہیں ہوتا جس کا آپ نے اپنے خط میں ذکر فرمایا ہے۔

خادم۔ وحیدالدین

اس کے بعد موصوف کا دوسرا سوال نامہ ملا۔ یہ سوال نامہ بھی مجرد قسم کے سوالات پر مشتمل تھا، اور اس میں میری اس درخواست کا کوئی لحاظ نہیں کیا گیا تھا کہ زیر بحث مسئلہ سے تعلق کو واضح کرتے ہوئے اپنے سوالات ارسال فرمائیں۔ سوال نامہ کی نقل حسب ذیل ہے،

برادر مکرم! سلام و رحمت

آپ کا گرامی نامہ مورخہ ۹ ستمبر، مجھے ۱۷ کو ملا۔

آپ نے میرے عریضہ مورخہ ۶ ستمبر کے ساتھ میرے احساس کے مطابق انصاف نہیں کیا۔ میں نے شروع میں عرض کر دیا تھا کہ حدید ۲۵ کے بارے میں جو کچھ آپ نے سمجھا ہو اس سے مستفید فرمائیں، پھر میں نے سوالات قائم کئے اور آخر میں لکھا کہ آپ کی آسانی کے لئے یہ سوالات قائم کر دئے ہیں تاکہ وضاحت سے آپ اس کا مفہوم درج کر سکیں، لیکن آپ نے ان سوالات کو اصل قرار دے کر ان کے جوابات رقم فرمائے، آیت کی تفسیر نہیں لکھی (کس قدر عجیب بات ہے کہ مولانا خود تو سوالات پر اکتفا کر رہے ہیں اور مجھ سے تفسیر کا مطالبہ کر رہے ہیں، مرتب)

نیزان جوابات سے جو سوالات ابھرتے ہیں وہ اور کچھ نئے سوالات ارسال خدمت ہیں۔

۱۔ بینات سے آپ کے نزدیک حجج اور معجزات مراد ہیں، حجج سے مراد دلائل رسالت، دلائل توحید اور دلائل معاد یا کچھ اور؟ میرے مطالعہ کے مطابق اہل تفسیر حجج سے دلائل ثلاثہ ہی مراد لیتے ہیں، لیکن متعین طور پر اس کے لئے حوالہ ذہن میں نہیں ہے۔

۲۔ اگر حجج سے مراد وہ حصہ وحی ہو جو دلائل سہ گانہ پر مشتمل ہے تو کتاب سے وحی کے بقیہ کل حصے احکام وقصص وغیرہ مراد ہوں گے یا کوئی خاص حصہ؟

۳۔ میزان سے آپ کے نزدیک عدل مراد ہے اور آپ نے مفہوم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ای امرنا بالعدل اس کا مطلب میں یہ سمجھتا ہوں" ہم نے رسولوں کو حکم دیا کہ تم لوگ عدل کرنا کسی کے ساتھ ناانصافی نہ کرنا، کیا آپ کا مدعا یہی ہے یا کچھ اور؟

۴۔ لیقوم الناس بالقسط کا ترجمہ "تاکہ لوگ قسط پر قائم رہیں" سمجھ میں نہیں آتا ہے کسی چیز پر قائم رہنے کے لئے عربی میں صلہ علیٰ آتا ہے با نہیں آتی۔ "قام بالامر" کا ترجمہ تولاہ سے کرتے ہیں اور تولی کے معنی کسی چیز پر قائم رہنے کے آتے ہیں یا کچھ اور؟ ذرا نصوص معاجم دیکھئے، یہاں تو دیکھنے کے لئے کچھ نہیں ہے۔

۵۔ بقرہ ۱۲۹ کے ذیل میں حسب تشریح آلوسیؒ وہ چار کام کیا ہیں، اب تو آپ اعظم گڈھ آگئے، آلوسی تو شبلی منزل کے سوا اور کہیں نہیں ملے گی، اب آپ حسب تشریح قرآن نہ کہ آلوسی ان چاروں کاموں کی تعیین فرمائیے۔

۶۔ شہدا کے ذیل میں لسان کی عبارت" شہد فلان علیٰ فلان بحق "کا مطلب سمجھ میں نہیں آیا، کیا سیاق وسباق میں اس کا مفہوم درج ہوا ہے، کیا مطلب ہے لکھئے،

۷۔ وکذالك (بقرہ ۔۱۴۳) میں واو کا عطف کس پر ہے؟ ذالك کا مشارٌ الیہ کیا ہے۔

۸۔ وسط کے معنی درمیان اور وَسْطُ کے معنی کسی چیز کا بالکل بیچ کا حصہ، سوال یہ ہے کہ اس کے معنی بہترین کیسے بن گئے، کیا آپ کے میز کے بالکل بیچوں بیچ حصہ کی لکڑی اور حصوں کے مقابلہ میں بہتر ہے؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ خیر کا لفظ چھوڑ کر وسط کیوں؟

۹۔ شہدا کس کی جمع ہے، شاہد کی یا شہید کی، شہید کے کتنے معنی لغت عرب میں آتے ہیں اور شاہد کے کتنے؟

۱۰۔ جعلناکم میں کم کا مخاطب کون ہے؟ جلیل احسن

اعظم گڈھ ۔ ۵ر اکتوبر ۱۹۶۲ء

محترمی!   سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۱۸ ستمبر (نقل) وصول ہوا۔ عرض یہ ہے کہ اس سے پہلے آپ نے زیر بحث مسئلہ پر اپنی رائے دینے کی جو شرط رکھی تھی کہ آپ "سوالات" کریں گے، تو اس کا مطلب میں یہ سمجھا تھا کہ میں نے جو تحریر آپ کے پاس بھیجی ہے آپ اس کے استدلال اور استنتاج کے بارے میں کچھ سوالات کریں گے اور اس کے بعد اصل مسئلہ پر اپنی رائے دیں گے، مگر آپ کا ۶ ستمبر کا پہلا سوال نامہ جب ملا تو میں نے محسوس کیا کہ یہ اس سے بالکل مختلف چیز ہے، اس میں چند بالکل مجرد قسم کے سوالات تھے۔ جیسے امتحان کے پرچوں میں طالب علموں سے کئے جاتے ہیں، ان سوالات کا اصل بحث سے کیا تعلق ہے، اس کے متعلق آپ نے کچھ نہیں بتایا تھا، مجھے سوال کا یہ انداز پسند نہیں آیا، مگر اس کے باوجود میں نے آپ کے پاس خاطر سے ایسا کیا کہ آپ نے جو سوالات کئے تھے، ان کا جواب لکھ کر آپ کی خدمت میں روانہ کر دیا۔

اب یہ دوسرا سوال نامہ جو آیا ہے، وہ بھی بعینہ اسی قسم کا ہے، میں اب بھی شاید اپنے کو اس کے لئے تیار کر لیتا کہ میرے نقطہ نظر سے یہ طریقہ ناموزوں یا غیر متعلق سہی، بہرحال آپ جو کچھ پوچھتے جائیں اس کا جواب روانہ کرتا رہوں۔ مگر پہلے سوال نامہ کا جواب بھیجنے کے بعد مجھے امیر جماعت کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک خط اتفاق سے دستیاب ہو گیا جو انھوں نے ایک مرکزی شخصیت کے نام لکھا تھا، اس خط میں آپ سے میری خط و کتابت کے بارے میں یہ الفاظ درج تھے:

> "مولانا جلیل احسن نے بھی (وحید الدین خاں سے) مراسلت شروع کر دی ہے، لیکن مجھے اول تو یہ امید نہیں کہ خاں صاحب ان کے طرز یا طریق مراسلت کی تاب لا سکیں گے،......
> بہرحال میں نے جلیل احسن صاحب کو لکھ دیا ہے کہ جو کچھ ان کو پڑھانا لکھانا ہے جلد اس سے فارغ ہو جائیں،........"

اس اقتباس کا آخری فقرہ میرے لئے سخت تکلیف دہ ثابت ہوا۔ اس کو سامنے رکھ کر جب آپ کے "سوالات" کو دیکھتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ واقعی مجھ کو "پڑھایا لکھایا" جا رہا ہے۔ میں افسوس کے ساتھ عرض کروں گا کہ براہ کرم یہ پڑھانے لکھانے کا انداز چھوڑ کر اصل مسئلہ کے بارے میں جو آپ کا نقطہ نظر ہو، اور اس سے متعلق جو دلیل آپ رکھتے ہوں، اس سے مجھے مطلع فرمائیں تاکہ اس کی روشنی میں زیر بحث مسئلہ پر غور کیا جا سکے۔   خادم۔ وحید الدین

میرے اس خط میں چونکہ مولانا ابو اللیث صاحب کے ایک خط کا حوالہ تھا، اس لئے اس کے بعد مولانا جلیل احسن صاحب نے مولانا موصوف کو خط لکھ کر اس کے بارے میں دریافت کیا، چنانچہ مولانا ابو اللیث صاحب کی طرف سے میرے نام حسب ذیل خط موصول ہوا:

دہلی ۔ ۲۰ اکتوبر ۱۹۶۲ء

برادر عزیز! السلام علیکم

آج مولانا جلیل احسن صاحب کا ایک خط موصول ہوا ہے، جس سے یہ معلوم ہوا ہے کہ آپ نے میرے خط کا حوالہ دیتے ہوئے ان سے یہ خواہش کی ہے کہ پڑھانے لکھانے کا انداز چھوڑ کر وہ اصل مسئلہ کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر آپ کو لکھ دیں۔ یہ تو انھوں نے نہیں لکھا ہے کہ وہ ایسا کر سکیں گے یا نہیں، لیکن میرا اندازہ ہے کہ وہ مسئلہ زیر بحث کی تحقیق کے لئے اپنے طریق مراسلت ہی کو مفید سمجھتے ہیں اور اسی کے لئے وہ اصرار کریں گے۔ اس لئے اگر واقعی آپ مسئلہ کی تحقیق میں ان کے خیالات سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں تو آپ کو ان کے ساتھ مراسلت کا سلسلہ جاری رکھنا چاہئے، رہی پڑھانے لکھانے والی بات جس کی وجہ سے آپ ان کے ساتھ مراسلت سے کچھ بددل سے ہو گئے ہیں تو مجھے امید ہے کہ کل میں نے آپ کے تازہ خط کے جواب میں جو تحریر بھیجی ہے اس سے انشاء اللہ اس لفظ کے بارے میں آپ کی غلط فہمی دور ہو گئی ہوگی۔ (یہ خط امیر جماعت کی خط وکتابت میں شامل ہے)

مولانا جلیل احسن صاحب نے اپنے خط میں ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ انھوں نے جو سوالات آپ کے پاس بھیجے ہیں وہ قطعاً غیر متعلق نہیں ہیں، نہ پہلے سوال نامہ کے اور نہ دوسرے کے، تاہم ان کا تعلق ہونا واضح نہ ہو تو اس بارے میں آپ ان سے دریافت کر سکتے ہیں۔

جواب بنام مولانا ابو اللیث صاحب

اعظم گڈھ۔ ۲۴ اکتوبر ۱۹۶۲ء

محترمی سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۲۰ اکتوبر ۱۹۶۲ء ملا۔ مولانا جلیل احسن صاحب کے طریق مراسلت کے سلسلے میں "پڑھاتے لکھانے" کا لفظ جو آپ کے خط میں آیا ہے وہی میری بد دلی کی اصل وجہ نہیں ہے میرا اعتراض دراصل یہ ہے کہ وہ بالکل مجرد قسم کے سوالات کر رہے ہیں، حالانکہ جب میں نے ایک مسئلہ واضح شکل میں ان کے سامنے رکھا ہے، تو ان کو اس مخصوص مسئلہ سے متعلق سوالات کرنے چاہئیں۔ اس سلسلے میں آپ لکھتے ہیں:

"مولانا جلیل احسن نے لکھا ہے کہ انھوں نے جو سوالات آپ کے پاس بھیجے ہیں وہ قطعاً غیر متعلق نہیں ہیں نہ پہلے سوال نامہ کے اور نہ دوسرے کے، تاہم ان کا متعلق ہونا واضح نہ ہو تو اس بارے میں آپ ان سے دریافت کرسکتے ہیں" ۔

عرض ہے کہ جو کچھ ان کے اپنے ذہن میں ہے، اس کے لحاظ سے ان کا یہ جواب صحیح ہوگا، مگر میرے سامنے تو صرف ان کا سوال نامہ ہے، اور جہاں تک سوال نامہ کا تعلق ہے، اس میں قطعاً یہ نہیں بتایا گیا کہ ان سوالات کا اصل مسئلہ سے کیا تعلق ہے۔ میرا دعویٰ یہ نہیں ہے کہ ان کے سوالات ان کے اپنے نزدیک بھی میرے مسئلہ سے متعلق نہیں ہوں گے۔ میرا کہنا صرف یہ ہے کہ انھوں نے اپنے سوال نامہ میں اس تعلق کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے، اور ظاہر ہے کہ جو کچھ ان کے ذہن میں ہے، اس کو معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ میرے پاس نہیں۔ اگر وہ اصل مسئلہ سے تعلق کو واضح کرتے ہوئے سوالات کریں تو میں انشاء اللہ آخر وقت تک ان سے مراسلت کروں گا۔ مگر ایسے سوالات جن کا زیر بحث مسئلہ سے متعلق ہونا اپنے ذہن میں رکھا گیا ہو اور سوال نامہ میں اس تعلق کو بالکل واضح نہ کیا گیا ہو، میں ان کو اپنے لئے لاحاصل سمجھتا ہوں اور ایسے مجرد سوال وجواب میں دل چسپی لینے سے اپنے کو معذور پاتا ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ کوئی بھی تیسرا شخص اس معاملے میں جلیل احسن صاحب کو حق بجانب قرار نہیں دے سکتا۔

براہ کرم آپ انھیں لکھ دیں کہ وہ اصل مسئلہ سے تعلق کو واضح کرتے ہوئے سوالات روانہ فرمائیں تاکہ یہ سلسلہ جاری رہ سکے اور ان پر نصح اور تبلیغ حق کی جو ذمے داری آتی ہے، وہ ادا ہو جائے اور میں بھی ان کے خیالات کی روشنی میں اپنے معاملہ پر غور کرسکوں۔

خادم وحید الدین

اسی دوران میں مولانا جلیل احسن صاحب کی طرف سے حسب ذیل خط ملا۔

چترپور۔ ۱۶ ستمبر ۱۹۶۲ء

برادرم السلام علیکم ورحمۃ اللہ

۱۔ میں نے تو لکھ دیا تھا کہ میں سوالات کروں گا۔ اب بھی میں اپنے طریق مراسلت پر مصر ہوں، ہر شخص سے مراسلت کے طریقے جدا ہوتے ہیں، میں نے آپ کی تحریر پڑھ کر اندازہ کیا تھا کہ اس پر میں کیونکر گفتگو کروں گا۔ جو چیز اتنے طنطنے کے ساتھ پیش کی جا رہی ہے، اس پر زبانی گفتگو قطعاً نامناسب ہے۔ اور جن لوگوں نے آپ سے گفتگو کی انھوں نے اچھا نہیں کیا۔ اس لئے جب یہ سوال آیا آپ کے بعض احباب کی طرف سے اور بعد میں آپ کی طرف سے تو میں نے کہہ دیا کہ تحریری گفتگو ہی مناسب ہوگی۔

۲۔ پھر امیر جماعت نے فرمایا، اس کا بھی جواب یہی کہ مراسلت کے ذریعہ ہی کچھ ہوسکتا ہے، اور اس میں بھی وہ یہ چاہتے تھے کہ بس دو چار گھنٹے میں کچھ لکھ دیا جائے۔ چنانچہ میرے طریق مراسلت پر انھوں نے کہا، اچھا اب مدرسہ کھلے گا۔ پڑھائی لکھائی ہوگی۔ یہ تو بہت دیر طلب بات ہے اور ادھر وحید صاحب کی بے تابی گویا نکلے ہے دم شمشیر کا۔ پھر انھوں نے دہلی سے تحریراً یہی فرمایا کب تک پڑھائی لکھائی ہوتی رہے گی، یہ دراصل میرے اوپر طنز ہے، لیکن جب آدمی الفاظ کے پس منظر سے واقف نہ ہو تو الفاظ اسی طرح فتنے بنتے ہیں (پڑھانے لکھانے والے فقرہ کی تشریح جو یہاں مولانا جلیل احسن صاحب نے کی ہے، وہ اس سے مختلف ہے جو مولانا ابواللیث صاحب نے کی ہے)

خلاصہ یہ کہ میں اپنے طریق مراسلت پر مصر ہوں۔ اور وہ طریقہ جو دوسروں نے اختیار کیا وہ آپ کے لئے مضر اور ان کے لیے لاحاصل ہیں۔ آپ جانتے ہیں میں پڑھانے لکھانے ہی کا کام کرتا ہوں یہ پڑھانے لکھانے کا انداز کیوں کر چھوڑوں، اس سے آپ کے فکر رفیع اور علم کبیر کے احساس کو چوٹ لگتی ہے تو افسوس ہے۔ زیر بحث مسئلہ پر غور کرنے اور کرانے کا بالخصوص آپ کے لئے میرے پاس یہی راستہ ہے جسے آپ نے پڑھانے لکھانے کا نام دیا ہے، اور جسے آپ پسند نہیں کرتے تو چشم ما روشن دل ماشاد! اس سے پہلے آپ میرے "پڑھانے لکھانے" پر تو متوحش نہیں ہوتے تھے، اب کیا سب کچھ آپ پڑھ لکھ گئے؟

جلیل احسن

اعظم گڈھ - ۲۵ اکتوبر ۱۹۶۲ء

محترمی سلام مسنون

آپ کا خط مورخہ ۱۶ ستمبر ۱۹۶۲ء ملا۔ مجھے شکایت ہے کہ آپ کا انداز کچھ ان لوگوں کا سا ہو گیا ہے جو اپنے آپ کو بالکل نہیں دیکھتے، البتہ دوسرا شخص انھیں سرتاپا غلط نظر آتا ہے۔

۱۔ آپ کو میری تحریر پہلی بار فروری ۱۹۶۲ء کے پہلے ہفتے میں رام پور میں عبدالحیٔ صاحب کی معرفت ملی تھی۔ اس وقت اس کو دیکھنے کے بعد عبدالحیٔ صاحب سے آپ نے یہ جملہ کہا تھا کہ اس تحریر کو پڑھ کر میں سخت کبیدہ خاطر ہوا۔ مگر میرے دریافت کرنے کے باوجود آپ نے اپنی اس کبیدگی کی تفصیل نہیں بتائی۔

اس کے بعد مارچ ۱۹۶۲ء کے دوسرے ہفتہ میں میں نے دوبارہ تحریر کی ایک نقل آپ کے نام مدرستہ الاصلاح کے پتہ پر روانہ کی، اس وقت بھی آپ نے کوئی تبصرہ نہیں کیا۔ بلکہ بغیر متعلق عذر

کرکے اس کو واپس کر دیا کہ یہ تحریر کا "آخری مسودہ" نہیں ہے۔ پھر تیسری بار میں نے ۱۲ جولائی ۱۹۶۲ء کو چنر پور کے پتہ پر آپ کے نام تحریر بھیجی۔ مگر ابھی تک اصل مسئلہ کے بارے میں ایک جملہ بھی آپ کی طرف سے مجھے موصول نہیں ہوا۔

اس طرح آپ سے سلسلہ چھڑے ہوئے پورے ۹ مہینے ہو گئے، مگر کس قدر حیرت کی بات ہے کہ اتنے دنوں سے آپ اپنے خطوط میں یہ ثابت کرنے کی تو بہیم کوشش کر رہے ہیں کہ میرا طریقہ "طالبین حق کا طریقہ" نہیں ہے، میں "بے صبر" ہوں، مجھے اپنے بارے میں "مومن کامل" ہونے کی غلط فہمی ہے۔ میں تحریر شائع کرنے کے لئے "بیتاب" ہوں، میرا "نفس" مجھ پر حاوی ہو گیا ہے، میں "سیاسی بازی گری" کر رہا ہوں، میری نیت میں شبہہ ہے، میں آپ کی "تحقیر" کا مرتکب ہوا ہوں، مجھے اپنے بارے میں "فکر رفیع اور علم کبیر" کا گمان ہے، وغیرہ۔ مگر اصل مسئلہ جس کے بارے میں آپ سے میں نے رجوع کیا ہے، اس کے متعلق اس پوری مدت میں ایک فقرہ بھی آپ نے نہیں لکھا۔ تاکہ اس کے بارے میں میری غلطی مجھ پر واضح ہوتی۔

۲۔ آپ نے فرمایا تھا کہ میں تمہارے "طویل مقالہ" کو پڑھ کر سوالات کروں گا، توضیح مدعا کا طالب ہوں گا، دلائل پر گفتگو کروں گا۔ میں اس کے لئے بالکل راضی تھا، مگر جب ایک شخص واضح طور پر ایک بات کسی کے سامنے رکھ رہا ہو اور وہ اس پر تبصرہ کرنے کے لئے مندرجہ بالا شرط پیش کرے تو ہر شخص اس کا مطلب یہی سمجھے گا کہ مدعی کے دلائل کے بارے میں سوالات ہوں گے۔ اس کے استنتاج کی کمزوریاں واضح کی جائیں گی۔ مگر جب آپ کا سوال نامہ آیا تو میں نے دیکھا کہ اس میں بالکل مجرد قسم کے سوالات ہیں جن میں اصل مسئلہ سے نفیاً یا اثباتاً بالکل کوئی تعلق ظاہر نہیں کیا گیا تھا۔ اب جو میں نے اس طریق مراسلت کے غیر متعلق اور نامناسب ہونے کا ذکر کیا تو آپ کا یہ خط مورخہ ۱۶ ستمبر موصول ہوا ہے جس میں گویا یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ آپ تو صحیح ترین شکل میں مجھے سمجھانے کے لئے پوری طرح آمادہ ہیں، مگر میں خود ہی سمجھنا نہیں چاہتا۔

۳۔ عبدالحی صاحب کے نام خط میں آپ نے لکھا تھا کہ میں نے آپ کی "تحقیر" کی ہے، حالاں کہ یہ بالکل غلط ہے، میرے جس خط کے بارے میں آپ نے یہ بات لکھی تھی۔ مجھے یقین ہے کہ کوئی بھی تیسرا شخص اس کو دیکھنے کے بعد آپ کی رائے سے اتفاق نہیں کر سکتا۔ دوسری طرف آپ کے طنز و تحقیر کا یہ عالم ہے کہ اگر میں اس کے اقتباسات یہاں نقل کروں تو خط بھر جائے۔ ذرا اپنے ان جملوں پر غور کیجئے،

"آخر آپ اتنے بے صبرے کیوں ہو گئے، کیا بے صبری 'مومن کامل' کی صفات میں سے صفت

اول ہے" (خط مورخہ ۲۵ جولائی ۶۲)

آپ جانتے ہیں میں "پڑھانے لکھانے" ہی کا کام کرتا ہوں۔ یہ انداز کیوں کر چھوڑ دوں اس سے آپ کے فکر رفیع اور علم کبیر کے احساس کو چوٹ لگتی ہے، تو افسوس ہے (خط مورخہ ۶ ستمبر ۶۲)

"آپ کا نفس (نہ کہ ضمیر) آپ کو سوتے جاگتے ہر آن اکساتا ہوگا۔ آپ سے کہتا ہوگا کہ امر بالمعروف واجب ہے، حق بات کا اعلان واظہار واشاعت ضروری ہے۔ اگر تم ایسا نہ کروگے، اگر تم باطل کا لباس پہننے والوں کو ننگا نہ کروگے۔ تو کتمان حق اور خیانت کے مجرم ہوگے۔ اور پھر آپ کا نفس (نہ کہ ضمیر) آپ کو پورے زور سے آخرت یاد دلاتا ہوگا کہ اس دن تو اپنے اس جرم کتمان حق پر خدا کے حضور کیوں کر اور کن الفاظ میں عذر خواہی کرے گا، آہ، آہ"

(خط مورخہ ۷ اگست ۶۲)

میں درخواست کروں گا کہ براہ کرم آپ ان باتوں پر غور فرمائیں، اور سوچیں کہ کیا یہی وہ رویہ ہے جو آپ کے لئے مناسب ہے۔ خادم

وحید الدین

چتر پور ۷ نومبر ۱۹۶۲ء

محترمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ

اگر سارا قصور میرا ہے، تو مجھے معافی مانگنی چاہئے۔ اور اگر آپ کا ہے تو آپ کو، اس کا فیصلہ کون کرے کہ ہم میں سے کون قصور وار ہے۔ اس دنیا میں تو ہوتا نہیں۔

باقی یہ بات اپنے نقشے کے مطابق لکھی تھی کہ آپ کی طویل تحریر پڑھ کر پہلے سوالات کروں گا چنانچہ اسی کے مطابق عمل کیا، ابھی دوسرا سوالی نامہ گیا تھا کہ یہ حال ہوا، سوالات ختم ہوتے تو باقی دونوں اجزا پر گفتگو ہوتی۔ اگر میں نے آپ سے یہ سوال کیا ہوتا کہ آپ کے سر میں کتنے بال ہیں یا اعظم گڑھ کے بند میں ریت اور مٹی کا تناسب کیا ہے۔ تو بلاشبہ یہ آپ کی تحریر کے موضوع سے بالکل غیر متعلق بات ہوتی لیکن آپ اطمینان رکھیں کہ آپ کے سوا دوسرا کوئی شخص جس نے آپ کی تحریر پڑھ لی ہو، میرے سوالات کو غیر متعلق قرار نہ دے گا۔

میرے کسی سابق کارڈ میں "بے صبری" کی بات ٹھیک ہی آئی تھی، آپ نے اپنا وعدہ ارسال نقل مکتوب مولانا ابو اللیث صاحب، باوجود گزارش پورا نہیں کیا۔ والسلام جلیل احسن

اعظم گڈھ ۱۲ نومبر ۱۹۶۲ء

محترمی سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۷ نومبر ۱۹۶۲ء ملا۔ مولانا ابواللیث صاحب کے خط کی مکمل نقل میں نے انھیں بھیج دی ہے اگر آپ پورا خط دیکھنے کی ضرورت محسوس کرتے ہوں تو دہلی خط لکھ کر اسے حاصل کر سکتے ہیں۔

آپ نے لکھا ہے کہ آپ نے پہلے ہی مجھے یہ بات بتادی تھی کہ آپ "سوالات" کریں گے، اور اب اسی "نقشہ" کے مطابق عمل کر رہے ہیں۔ مگر میں افسوس کے ساتھ کہنا چاہتا ہوں کہ اس سے پہلے آپ نے جو کچھ لکھا تھا اس سے میں ہرگز یہ نہیں سمجھا تھا کہ آپ اس قسم کے عجیب وغریب سوالات کریں گے، جیسے کہ آپ نے کئے ہیں۔ اس سلسلہ میں آپ کا سب سے پہلا خط جو مجھے موصول ہوا وہ ۱۵ مارچ ۱۹۶۲ء کا ہے۔ یہ خط آپ نے مدرستہ الاصلاح (سرائمیر) سے لکھا تھا۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

"آدمی اتنے طویل مقالے کو پڑھے گا۔ پھر آپ سے سوالات کرے گا۔ توضیح مدعا کا طالب ہوگا دلائل پر گفتگو کرے گا"

آپ کے ان الفاظ کا مطلب میں یہی سمجھا تھا کہ ایک بات جو میں نے آپ کے سامنے رکھی ہے چوں کہ آپ کو اس سے اتفاق نہیں ہے اور آپ اس کو غلط سمجھ رہے ہیں، اس لئے آپ مراسلت کے ذریعہ اس معاملہ میں میری غلطی کو مجھ پر ظاہر فرمانے کی کوشش کریں گے، اور اس کی شکل یہ ہوگی کہ میں نے اپنی تحریر میں جو کچھ پیش کیا ہے، حسب ضرورت مجھ سے اس کی مزید توضیح کرائیں گے، میرے دلائل پر کلام کریں گے اور میری باتوں پر تنقیدی سوالات کر کے میرے استنباط واستنتاج کے بارے میں میری غلطی مجھ پر واضح کریں گے۔

اسی تصور کے تحت میں نے آپ کے اس طریق تبصرہ سے اتفاق کر لیا تھا۔ مگر اس سلسلے میں جب آپ کا خط مورخہ ۶ ستمبر ۱۹۶۲ء ملا تو میں نے دیکھا کہ وہ اس سے مختلف ہے جو آپ کے پچھلے الفاظ سے میں نے سمجھا تھا۔ آپ کے اس خط میں میرے مدعا اور میرے دلائل پر کوئی گفتگو نہیں تھی۔ بلکہ اس میں مجرد قسم کے سوالات تھے جن کے بارے میں یہ کچھ نہیں بتایا گیا تھا کہ ان کا اصل مسئلہ سے کیا تعلق ہے، وہ میری کس دلیل پر تنقید ہے۔ اور میری وہ کون سی بات ہے جس کے بارے میں یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ اور کیوں پیدا ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے سوالات کو میں غیر متعلق نہ کہوں تو اور کیا کہوں۔

آپ لکھتے ہیں کہ اگر میں نے آپ سے یہ سوال کیا ہوتا کہ آپ کے سر میں کتنے بال ہیں۔ یا اعظم گڈھ کے بند میں ریت اور مٹی کا تناسب کیا ہے تو بلاشبہ یہ آپ کی تحریر کے موضوع سے بالکل غیر متعلق

بات ہوتی "۔ میں عرض کروں گا کہ غیر متعلق سوال کی یہی ایک صورت نہیں ہے ، یہ بھی غیر متعلق سوال ہی کی ایک قسم ہے، کہ میں آپ سے کہوں کہ جماعت اسلامی نے اسلامی مشن کا جو تصور پیش کیا ہے، وہ قرآن سے ثابت نہیں ہوتا، اور جن جن آیتوں سے اس مشن کے حق میں استدلال کیا جاتا ہے، ان پر گفتگو کرکے بتاؤں کہ کیوں میرے نزدیک یہ آیتیں اس تصورِ مشن کا ماخذ نہیں بنتیں۔ اس کے جواب میں آپ میرے دعوے یا دلیل پر کچھ کہے بغیر بس اس قسم کے مجرد سوالات کرنا شروع کر دیں" بتاؤ فلاں آیت میں "لیقوم میں لام کیسا ہے" اور فلاں جگہ" وکذالک میں واو کا عطف کس پر ہے" تو ان کو بھی سوال کے الفاظ کی حد تک اصل مسئلے سے غیر متعلق کہا جائے گا۔

آپ کی یہ روش میرے لئے سخت حیرت انگیز ہے کہ پچھلے ۹ مہینے سے جب سے کہ میرا مسئلہ آپ کے سامنے آیا ہے، آپ اصل مسئلے کے بارے میں مکمل خاموشی اختیار کئے ہوتے ہیں، اور صرف غیر متعلق باتوں میں وقت ضائع کر رہے ہیں۔ اس معاملے میں آپ کی یہ روش صرف میرے ساتھ نہیں ہے بلکہ جیسا کہ رامپور میں جلال الدین انصر صاحب اور عبدالحیٔ صاحب نے مجھے بتایا تھا، ان لوگوں نے بہت چاہا کہ آپ میری تحریر کے بارے میں اپنا خیال انھیں بتائیں اور میرے استدلال پر گفتگو کریں مگر بار بار کی کوشش کے باوجود آپ قطعاً اس کے لئے تیار نہیں ہوئے، اب میں نہیں سمجھ سکتا کہ اس میں آپ کے کیا مصالح پوشیدہ ہیں۔

خادم۔ وحیدالدین

چتر پور۔ ۲۱ نومبر ۱۹۶۲ء

محترمی سلام مسنون

آپ کا ۱۲ر نومبر کا لکھا ہوا گرامی نامہ ملا۔

(۱) آپ نے خود ہی وعدہ فرمایا تھا کہ اگر تو چاہے تو مولانا ابواللیث صاحب کے خط کی مکمل نقل بھیج سکتا ہوں۔ یاد ہے یہ وعدہ؟

(۲) اس کے بعد میں نے آپ سے نقل مانگی تو اس کے جواب میں آپ نے خاموشی اختیار کر لی۔ کارڈ میں ایک لفظ بھی اس کے بارے میں نہیں۔ تب میں نے دوبارہ یاد دلایا۔

(۳) تو اس کے جواب میں آپ اس کارڈ میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس کی مکمل نقل میں نے مولانا ابواللیث صاحب کو بھیج دی ہے، اگر آپ پورا خط دیکھنے کی ضرورت محسوس کرتے ہوں تو دہلی خط لکھ کر اسے حاصل کر سکتے ہیں ـــــ" اسی کو میں "تقویٰ" سے تعبیر کرتا ہوں تو آپ چڑ جاتے ہیں۔ اہل تقویٰ کو اپنے

اس طرح کے متقیانہ عمل پر غور کرنا چاہئے۔

ہاں میرے بھائی سوالات، پھر توضیح مدعا اور دلائل پر گفتگو، ترتیب کے ساتھ، اب اگر میرے سوالات آپ کے تصور اور فہم سے مختلف ہوگئے تو میرا کیا قصور۔ کیا میں اپنے سوالات آپ سے استصواب کرکے مرتب کرتا۔ آپ اطمینان رکھیں، میرے سوالات مجرد سوالات نہیں ہیں۔

"پڑھائی لکھائی" کے بغیر آدمی کو کچھ نہیں آتا!

والسلام۔ جلیل احسن

اعظم گڈھ۔ ۲۴ نومبر ۱۹۶۲ء

محترمی سلام مسنون

آپ کا خط مورخہ ۲۱ نومبر ملا۔ مجھے افسوس ہے کہ اب آپ ایسی سطح پر اتر آئے ہیں جس کے بعد میرے لئے صرف یہی صورت ہے کہ میں اس کے جواب میں خاموشی اختیار کرلوں۔ آخری گزارش یہ ہے کہ میری جو تحریر آپ کے پاس ہے اس کو واپس بھیج دیں۔

والسلام۔ وحیدالدین

اس کے جواب میں مجھے مولانا جلیل احسن صاحب کا حسب ذیل خط موصول ہوا اور اس کے بعد ۲۲ دسمبر کو میری تحریر واپس مل گئی۔

چترپور۔ یکم دسمبر ۱۹۶۲ء

برادر مکرم حفظکم اللہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ کا کارڈ مورخہ ۲۴ نومبر، مجھے ۲۹ نومبر کو ملا۔ آپ نے صاف صاف "جواب جاہلاں باشد خموشی" تحریر فرمایا۔ صاف صاف لیکن اگر کوئی ان الفاظ کو آپ کے کارڈ میں تلاش کرے تو نہ پاسکے گا۔ دیکھئے اتنے بلیغ اسلوب میں میں کہاں لکھ سکتا ہوں، اور اتنی "اشرف و اعلیٰ سطح" تک میری پہنچ کیوں کر ہوسکتی ہے۔

بدم گفتی و خورسندم، عفاک اللہ، نکو گفتی!

آپ کی تحریر جس کی واپسی کا آپ نے مطالبہ فرمایا، پنجشنبہ کو ان شاء اللہ رجسٹرڈ ارسال خدمت کروں گا۔

پس نوشت: کچھ بعید نہیں کہ سوال ناموں کا سلسلہ پھر شروع ہو۔ کشف ہی تو ہے، غلط ہوسکتا ہے۔

خط وکتابت مولانا ابواللیث اصلاحی ندوی

مولانا ابواللیث صاحب سے میری خط وکتابت کا ایک حصہ وہ ہے جو اپنی تحریر کے بارے میں جماعت اسلامی کا باضابطہ جواب حاصل کرنے کے سلسلے میں پیش آیا، یہ ایک ضابطہ کی خط وکتابت تھی۔ جس کو یہاں نقل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس کا دوسرا حصہ وہ ہے جو میری تحریر کے بارے میں مولانا صدرالدین صاحب کا جواب موصول ہونے کے بعد شروع ہوا۔ ۱۰ اگست ۱۹۶۲ء کو میں نے رام پور سے انھیں بذریعہ خط مطلع کیا کہ "مولانا صدرالدین صاحب کے جواب کو کئی بار پڑھنے اور اس پر کافی غور کرنے کے باوجود میرے اصل نقطہ نظر میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی، وہ بجنسہٖ باقی ہے، اگر آپ فرمائیں تو زبانی یا تحریری طور پر اپنے خیالات آپ کے سامنے عرض کر سکتا ہوں" اس کے جواب میں ان کی طرف سے حسب ذیل خط موصول ہوا۔

دہلی - ۱۳ اگست ۱۹۶۲ء

برادر عزیز! السلام علیکم ورحمۃ اللہ

گرامی نامہ ملا۔ یہ معلوم کر کے افسوس ہوا کہ مولانا صدرالدین صاحب کی تحریر پڑھنے کے بعد بھی آپ کے اصل نقطۂ نظر میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ بہر حال آپ اپنے خیالات مختصراً قلم بند فرما کر بھیج دیں۔ تو ان پر غور کرنے میں آسانی ہوگی۔

والسلام۔ ابواللیث

اس کے بعد میں نے حسب ذیل مکتوب مولانا ابواللیث صاحب کی خدمت میں روانہ کیا۔

رام پور - ۱۹ اگست ۱۹۶۲ء

محترمی سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۱۳ اگست ۱۹۶۲ء ملا۔ میرا ارادہ تھا کہ اگر آپ نے مولانا صدرالدین صاحب کی تحریر کے سلسلے میں میرے تاثرات مانگے تو میں ان کے ایک ایک پوائنٹ کے بارے میں واضح طور پر اپنا تبصرہ لکھ کر بھیجوں گا، مگر آپ نے چونکہ فرمایا ہے کہ " میں اپنے خیالات مختصراً قلم بند کر کے بھیجوں اس لئے چند ضروری باتیں عرض کرتا ہوں۔

مولانا صدرالدین صاحب اصلاحی نے سب سے پہلے " موضوع بحث کیا ہونا چاہئے تھا"، کے عنوان کے تحت لکھا ہے کہ میں نے جماعت اسلامی کے نصب العین اور اس کی تعبیر دین کی غلطی ثابت کرنے

کے لئے اس کے لٹریچر کو بنیاد بنایا ہے۔ حالانکہ صحیح طریقہ یہ تھا کہ پہلے دستور جماعت کی وہ دفعہ پوری نقل کر دی جاتی جس میں نصب العین اور اس کی تشریح درج ہے اور پھر اس پر تنقید کی جاتی۔

عرض ہے کہ میرا اعتراض اصلاً "جماعت اسلامی بحیثیت قانونی ڈھانچہ" پر نہیں ہے بلکہ اس خاص تعبیر دین پر ہے جس کے نتیجہ کے طور پر یہ ڈھانچہ وجود میں آیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس تعبیر کی تفصیلات لٹریچر میں ہیں، نہ کہ دستور کی قانونی دفعات میں۔ پھر دستور میں نصب العین کے فقرے کی تبدیلی کا مطلب جیسا کہ خود تبدیل شدہ دستور کے حاشیہ میں تصریح ہے، یہ نہیں ہے کہ جماعت کا سابقہ تصور دین بدل گیا۔ اس کے برعکس حقیقت صرف یہ ہے کہ سابقہ تصور دین کو بطور نصب العین ایک قانونی فقرے میں ظاہر کرنے کے لئے جماعت نے اب ایک نیا جملہ استعمال کیا ہے۔ گویا یہ بحث بالکل اضافی ہے کہ جماعت اسلامی کا نصب العین حکومت الٰہیہ ہے یا اقامت دین، کیوں کہ خواہ جو لفظ بھی بولا جائے اس کا تفصیلی مفہوم متعین کرنے کے لئے وہی لٹریچر دیکھنا ہوگا جو پہلے بھی جماعت کا واحد فکری سرمایہ تھا اور آج بھی عملی طور پر وہی جماعت کا واحد فکری سرمایہ ہے (واضح ہو کہ یہ بات میں نے محض اصولی طور پر کہی ہے، ورنہ نہ تو ایسا ہے کہ میں نے محض "حکومت الٰہیہ" کے لفظ کو بنیاد بنا کر اپنے مضمون میں ساری تنقید کر ڈالی ہے اور نہ ایسا ہے کہ "اقامت دین" کے لفظ سے وہ بات ثابت ہو جاتی ہے جس کی موصوف ترجمانی کر رہے ہیں)

۲۔ زیر بحث تعبیر کے حق میں سب سے پہلا استدلال "شہادت" کی آیت سے کیا جاتا ہے، "شہادت حق" نامی پمفلٹ کی تشریح کے مطابق شہادت کا کام جس کے لئے انبیاء بھیجے گئے تھے، وہ یہ تھا کہ زبانی تبلیغ کے ساتھ ساتھ اسلام کے پورے نظام کا زندگی کے تمام انفرادی اور اجتماعی قومی اور بین الاقوامی شعبوں میں عملی مظاہرہ کیا جائے، اس کے بغیر شہادت اور تبلیغ کی ذمہ داری پوری طرح ادا نہیں ہو سکتی اور نہ نوع انسانی پر اتمام حجت ہو سکتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ جماعت اسلامی نے جو انقلابی نصب العین اپنے سامنے رکھا ہے وہ وہی ہے جو شہادت کی آیت کے تحت ہم پر فرض کیا گیا ہے۔

اس استدلال پر میں نے اعتراض کیا تھا کہ شہادت اور اتمام حجت کا یہ مطلب کسی بھی رسول کی زندگی سے ثابت نہیں ہوتا، وہ تمام رسول جن سے ہم واقف ہیں اور جن کا قرآن میں ذکر ہے، انھوں نے زبانی تبلیغ ہی کے ذریعہ شہادت کی ذمہ داری کو ادا کیا تھا۔ کسی بھی رسول نے اس طرح اتمام حجت نہیں کی کہ اس نے اپنی امت دعوت کے سامنے پورے نظام اسلامی کا ہمہ گیر عملی مظاہرہ کر کے دکھایا

ہو، قرآن میں درجنوں بلکہ سیکڑوں آیتیں ہیں جن میں نبی کے دعوتی کام کا ذکر ہے، مگر کہیں بھی "عملی شہادت" یا "اتمام حجت کے لئے اسلامی نظام زندگی کے "مظاہرہ" کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ ہر جگہ "کہنے" اور "سنانے" کی قسم کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔ اس سلسلہ میں میرے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

" دراصل انھیں دھوکا ان آیتوں کو دیکھ کر اور ان کے سیاق وسباق اور مقصد بیان پر پوری طرح غور نہ کرسکنے کی وجہ سے لگ رہا ہے جن میں یہ فرمایا گیا ہے کہ رسولوں پر اچھی طرح پہنچا دینے کے سوا اور کوئی ذمہ داری نہیں (فھل علی الرسل الا البلاغ المبین وغیرہ) حالانکہ اس طرح کی آیتیں انبیاء کے پورے کار شہادت اور فریضۂ رسالت کا تعین کرنے والی ہیں ہی نہیں، یہ تو کار شہادت کے صرف آغاز اور اس کی ابتدائی منزل کا تعین کرتی ہیں، اور جہاں تک حصر کا اسلوب رکھنے والی آیتوں کا تعلق ہے وہ تو صرف ان معاندین حق کے پیش نظر فرمائی گئی ہیں۔ جو کسی طرح بھی دعوت حق کے قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے۔ اور ان کے فرمانے کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ ایک طرف تو نبی کو یہ اطمینان دلایا جائے کہ ان لوگوں کی حد تک — صرف ان لوگوں کی حد تک — تمہاری ذمہ داری ختم ہو چکی ہے، اس لئے ان کے ایمان نہ لانے کے سلسلے میں تمھیں پریشان نہ ہونا چاہئے۔ دوسری طرف ان منکروں کو متنبہ کر دیا جائے کہ تمھیں سمجھانے بجھانے کا مرحلہ اب ختم ہو چکا ہے۔ اب اگر تم نہیں مانتے تو اس کے انجام کے تم خود ذمہ دار ہو۔"

اگرچہ یہ توجیہہ صرف ان آیتوں سے متعلق ہے جو موصوف کے الفاظ میں "حصر کا اسلوب" رکھنے والی ہیں، ان کے سوا بے شمار دیگر آیات کے حق میں یہ توجیہہ صادق نہیں آتی، تاہم اصل مسئلہ کی نسبت سے یہ بحث بالکل غیر ضروری ہے۔ اس لئے میں اس کو چھوڑتا ہوں۔ میں یہ پوچھتا ہوں کہ موصوف نے جن "معاندین حق" کا حوالہ دیا ہے، ان کا معاند ہونا کیسے معلوم ہوا تھا، کیا یہ کوئی انکشاف تھا جو محض علم غیب کی بنیاد پر کر دیا گیا تھا، یا تبلیغ وشہادت کی کسی کوشش کے بعد اس کا علم حاصل ہوا تھا آخر حق کو قبول کرانے کی وہ کون سی کوشش تھی جس نے بتایا کہ وہ کسی طرح بھی حق کو قبول کرنے والے نہیں ہیں۔" اور یہ کہ ان لوگوں کی حد تک نبی کی بات پہنچانے کی "ذمہ داری ختم ہو چکی ہے۔" اب وہ قیامت میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہم کو آپ ایک ایسے جرم کی سزا دے رہے ہیں جو ہم پر واضح نہیں کیا

گیا تھا، دوسرے لفظوں میں یہ کہ جو ذمے داری شاہد پر تھی وہ ذمہ داری اب مشہود کی طرف جا چکی تھی، آخر شہادت ادا کرنے یا بات پہنچانے کی وہ کون سی کوشش تھی جس کے نتیجہ میں یہ ساری چیزیں متحقق ہوئیں۔

ظاہر ہے کہ یہ کسی "نظام حیات" کی عملی شہادت نہیں تھی، کیونکہ ایسا کوئی نظام اس وقت تک وجود ہی میں نہیں آیا تھا بلکہ یہ وہی چیز تھی جس کو موصوف نے دوسرے مقام پر "دعوتی مساعی" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، اب اگر موصوف کے ذوق خاص کو یہ "محض ابتدائی شہادت" نظر آتی ہے تو مجھے اس سے کوئی بحث نہیں، کیوں کہ خود موصوف کے اعتراف کے مطابق یہی ابتدائی شہادت اللہ تعالیٰ کی نظر میں "انتہائی شہادت" بن گئی۔ اور اس کی بنیاد پر اعلان کر دیا گیا کہ ان کے اوپر شہادت حق کی حجت تمام ہو چکی ہے۔ اب آخرت کی عدالت اس حیثیت میں ہو چکی ہے کہ ان کے بارے میں آخری فیصلہ کر سکے۔

"عملی شہادت" کے نظریہ پر میں نے جو تنقید کی ہے اس سے شاید موصوف کو غلط فہمی ہو گئی ہے۔ لکھتے ہیں:

> "کیا اگر ہم نے اور آپ نے اعلان و اسرار کے ذریعہ (اپنے مخاطبین کے) سامنے اسلام کی بات پہنچا دی اور اس کے برحق ہونے پر دلائل فراہم کر دئے تو ان پر اس طرح کی حجت تمام ہو جائے گی۔ شاید یہ ایک ایسی بات ہو گی جس کا قائل اور مدعی بننے کے لئے ہمیں دنیا کی نہ کوئی خوش فہمی اجازت دے سکے گی نہ کوئی ہٹ دھرمی"

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ موصوف "اعلان و اسرار" کے ذریعہ بات پہنچانے کا مطلب یہ سمجھتے ہیں کہ لاؤڈ اسپیکر کے ذریعہ سارے شہر میں اعلان کر دیا جائے۔ یا کسی گزرتے ہوئے شخص کے کان میں ایک بار پھونک دیا جائے۔ اگر اس طرح سے ہماری آواز لوگوں کے کانوں میں پڑ گئی تو بس اتمام حجت ہو گیا۔ حالانکہ "اعلان و اسرار" کا لفظ قرآن میں حضرت نوحؑ کی دعوت و تبلیغ کے سلسلہ میں آیا ہے۔ جو دو چار دن نہیں بلکہ سیکڑوں برس تک اپنی قوم کو پکارتے رہے۔ داعی کی پکار محض ایک بار سنا دینے کا نام نہیں ہوتی، بلکہ وہ ایک انتہائی حکیمانہ اور صابرانہ عمل ہے جو پوری دلسوزی کے ساتھ طویل ترین مدت تک جاری رہتا ہے۔ قرآن و حدیث میں داعیانہ خطاب کی شرائط نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کر دی گئی ہیں۔ ان سب کو شامل کرنے کے بعد دعوتی کام کا جو نقشہ بنتا ہے، اسی کا نام شہادت ہے۔

۳۔ اقیموا الدین کی آیت سے اس تعبیر کے حق میں جو استدلال کیا جاتا ہے، اس کے متعلق میں نے لکھا ہے کہ یہ صحیح نہیں، کیوں کہ اس آیت میں صرف بنیادی تعلیمات دین کی اقامت کا حکم ہے، جب کہ آپ اپنے نصب العین کو ایک مکمل اور ہمہ گیر نظام حیات کا قیام کے الفاظ میں ظاہر کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں لکھتے ہیں :

"موصوف کو نہ جانے اتنی موٹی سی بات کیوں یاد نہ رہی کہ آیت میں جو حکم دیا گیا ہے، اس میں نہ کوئی تخصیص ہے نہ کوئی توقیت، اس کے بخلاف وہ واضح طور پر ایک عام ہمہ گیر اور اصولی حکم ہے، اور وہ یہ کہ الدین یعنی اللہ کے دین کو قائم کرو۔ اللہ کا دین کوئی ایسا لفظ نہیں جس میں کوئی ابہام یا اجمال ہو، وہ ایک جانی بوجھی حقیقت ہے، سب جانتے ہیں کہ الدین اور اللہ کا دین کسے کہتے ہیں، اس لئے جو چیز بھی اللہ کے دین کا جزء ہوگی، جس شے پر بھی دین کا اطلاق ہوگا، وہ اس حکم اقامت میں لازماً داخل ہوگی۔"

میں کہوں گا کہ اقیموا الدین کے دو لفظی ٹکڑے میں تو بے شک کوئی تخصیص نہیں ہے، مگر پورے فقرے کو سامنے رکھئے تو صریح طور پر یہاں تخصیص پائی جا رہی ہے، وہ یہ کہ پوری آیت کے مطابق حکم یہ ہے کہ اس دین کو قائم کرو جو تمام انبیاء پر اترا تھا اور چونکہ انبیاء پر اترنے والا دین قرآن کی تصریح کے مطابق دو اجزاء پر مشتمل تھا ایک وہ جو سب میں مشترک ہے اور دوسرا وہ جن میں ان کے درمیان اختلاف تھا، اس لئے مقتضائے کلام کے مطابق یہاں حکم اقامت میں صرف پہلا جزء مراد ہوگا اور دوسرا جزء (اس آیت کی حد تک) اس سے خارج سمجھا جائے گا، جیسا کہ مفسرین نے اسی بنا پر یہاں بالاتفاق کہا ہے (مفسرین کے تفصیلی حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو کتاب کا باب "پنجم")

حقیقت یہ ہے کہ صرف اقیموا الدین کے دو الفاظ لے کر یہ دعویٰ کرنا کہ اس میں کوئی تخصیص نہیں پائی جاتی، گویا یہ کہنا ہے کہ تخصیص کو انھیں چند الفاظ میں موجود ہونا چاہئے جن کا حوالہ دیا گیا ہو، اگر اس فلسفہ کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر شاید کوئی ایسی بات نہ ہوگی جو قرآن سے ثابت نہ ہو سکے۔ لاتقربوا الصلوٰۃ، لیست التوبۃ، ما من الٰہ، جیسے سیکڑوں فقرے ملیں گے جو کسی تخصیص اور استثناء کے بغیر ایک حقیقت کا اظہار کر رہے ہیں —— افسوس کہ ایک غلط بات کی وکالت نے موصوف کو ایک ایسے مقام پر پہنچا دیا جہاں وہ خود بھی شعوری طور پر جانا کبھی پسند نہیں کر سکتے۔

اسی قسم کی ایک اور دلچسپ دلیل موصوف نے یہ دی ہے کہ امام راغب اصفہانی نے اقامۃ

الشی کے معنی توفیۃ حقہ لکھے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ دین کا توفیہ یعنی اس کے پورے حق کی ادائگی کل دین کی اقامت کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ اس لئے اقیموا الدین کا مطلب یہی ہوسکتا ہے کہ پورے دین کو قائم وجاری کرو۔

مگر امام راغب کی تشریح کے یہ معنی خود تشریح کے اندر موجود نہیں ہیں بلکہ وہ موصوف کے ذہن میں جاکر بن گئے ہیں۔ اس تشریح کا مطلب تو صرف یہ ہے کہ جس چیز کے لئے بھی اقامت کا لفظ بولا جائے ، اس کا توفیہ کرنا ، امام راغب کی یہ تشریح مفردات میں ق وم کے باب میں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ اقامۃ کا مفہوم بتا رہے ہیں نہ کہ الدین کے حدود متعین کر رہے ہیں ، مگر موصوف چوں کہ اپنے ذہن میں الدین کا مفہوم " کل شریعت " لئے ہوئے ہیں ، اس لئے انھوں نے الدین کے اپنے اس ذاتی مفہوم کو لفظ اقامت کے متعلق امام راغب کی تشریح کے ساتھ ملاکر یہ سمجھ لیا کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ " کل دین کا توفیہ کرو " حالانکہ اگر وہ الدین سے اصل دین مراد لیں تو وہ نہایت آسانی سے سمجھ سکتے ہیں کہ اس کا مطلب ہے " اصل دین " یا دین کی بنیادی تعلیمات کا توفیہ کرو ، گویا کہنے والے نے تو صرف " چار کہا تھا ، مگر سننے والے نے اپنے مخصوص ذہن کی وجہ سے اس کو " چار روٹیاں " سمجھ لیا۔

اقیموا الدین کی آیت کے سلسلے میں میں نے اپنی تحریر میں مفسرین کے اقوال بھی جمع کئے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سب کے سب یہاں الدین سے اصل دین مراد لیتے ہیں ، اور تفصیلی شریعت کو اس سے خارج قرار دیتے ہیں ، اس حقیقت کے اظہار کے لئے ان میں سے بعض نے یہ فقرہ استعمال کیا ہے :

" ولم یرد الشرائع التی ھی مصالح الامم علیٰ حسب احوالھا فانھا مختلفۃ متفاوتۃ "

اس فقرے کو لے کر میرے بارے میں فرماتے ہیں کہ فی الواقع انھیں غلط فہمی ہوئی ہے ، ورنہ مفسرین کا مدعا و منشا روہ ہرگز نہیں ہے جو انھوں نے لیا ہے۔ اس کے بعد میری " غلط فہمی " کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

> " بات دراصل یہ ہے کہ مفسرین کرام نے جو یہ فرمایا ہے کہ " اس سے شرائع مراد نہیں ہیں " تو یہ انھوں نے ایک ظاہری اشکال یا اعتراض کے دفع کرنے کے لئے فرمایا ہے۔ اشکال یا اعتراض یہ پیدا ہو رہا تھا کہ انبیاء کرام کے دین اپنی تفصیلی شکل میں بعینہ ایک سے نہ تھے بلکہ ان کی شریعتوں میں بہت کچھ اختلاف تھا لیکن اس آیت میں دین

کی اقامت کا حکم دیتے وقت یہ کہا گیا کہ یہ وہ دین ہے جو سارے انبیاء پر نازل ہوتا رہا ہے۔ تو اس شکل میں آخر اس حکم کی تعمیل کس طرح کی جاسکتی ہے۔ آخر اقامت دین کی وہ کیا صورت ہوسکتی ہے جس سے سارے انبیاء کرام پر نازل ہونے والی ہدایات ربانی کی اقامت اور پیروی کا حق ادا ہو جائے۔ مفسرین کرام کے ذہن میں یہی اشکال تھا جس کا جواب دینے کے لئے انھوں نے اس بات کی وضاحت ضروری سمجھی کہ یہاں شرائع زیر بحث ہیں ہی نہیں"۔

میں نہیں سمجھ سکا کہ ان الفاظ میں میری بات کی تردید کا کیا پہلو ہے، ان الفاظ کا مطلب جو بظاہر سمجھ میں آتا ہے وہ یہ کہ اقیموا الدین کا حکم جس آیت میں آیا ہے، اس کے الفاظ اس قسم کے ہیں کہ اگر وہاں دین سے کل دین کی اقامت مراد لی جائے تو فوراً اعتراض واقع ہو جائے گا، اس لئے مفسرین نے کہا ہے کہ یہاں شریعتیں زیر بحث نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک اس "حکم کی تعمیل کی صورت" یہ ہے کہ اصل دین کا اتباع کیا جائے۔ آخر اس کے سوا اور کیا بات ہے، جو میں کہہ رہا ہوں۔ کیا میرا دعویٰ یہ ہے کہ بغیر کسی سبب کے مفسرین نے خواہ مخواہ یہ رائے قائم کرلی ہے کہ یہاں صرف اصل دین کی اقامت کا حکم ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ موصوف کے الفاظ علمائے تفسیر کی رائے کی صرف توجیہ پیش کر رہے ہیں وہ میری "غلط فہمی" کی تردید نہیں کرتے۔

اس سلسلے میں موصوف نے دوسرا نکتہ یہ پیش کیا ہے کہ مفسرین نے "لم یرد الشرائع کا لفظ استعمال کیا ہے۔ حالانکہ اگر وہ بات ہوتی جو میں سمجھ رہا ہوں تو اس کے بجائے لم یرد الشریعۃ یا لم یرد الشریعۃ المحمدیۃ جیسے الفاظ ہونے چاہئیں تھے۔

یہ نکتہ موصوف نے غالباً جلدی میں لکھ دیا۔ حالانکہ اگر وہ غور کرتے تو انھیں معلوم ہوتا کہ جمع کا صیغہ اس لئے استعمال ہوا ہے کہ (بقول آخری نبی) تمام انبیاء کی شریعتوں کے بارے میں کہنا تھا کہ وہ یہاں مراد نہیں ہیں۔ شرائع کے لفظ میں شریعت محمدی آپ سے آپ شامل ہے۔ وہ اس سے خارج نہیں ہے۔ البتہ اگر کسی لغت میں یہ لکھا ہوا ہو کہ شرائع کے معنی ہیں" شریعت محمدی کے سوا شرائع " تو یقیناً موصوف کا یہ استدلال صحیح ہوگا۔

اب میں اس تحریر کے اس حصہ پر آتا ہوں جو اس کا سب سے زیادہ حیرت انگیز حصہ ہے اقیموا الدین کی بحث میں میں نے علمائے تفسیر کے جو حوالے دئے ہیں اس سلسلے میں میری تردید کرتے ہوئے ارشاد ہوا ہے کہ تمام مفسرین کا یہی خیال نہیں ہے، اس موقع پر موصوف نے دو مفسرین کے حوالے نقل

کئے ہیں۔ اور دعویٰ کیا ہے کہ ان کے نزدیک " اقامت دین کے اس حکم میں شریعت کے تفصیلی احکام بھی داخل ہیں اور پورے کے پورے داخل ہیں۔" مگر آپ کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ دو مفسرین کے بارے میں یہ جو انکشاف کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک اقیموا الدین کے اس حکم میں شریعت کے تمام احکام اپنی پوری تفصیل کے ساتھ داخل ہیں۔ وہ ان کی اصل عبارتوں میں لکھا ہوا موجود نہیں ہے۔ بلکہ اس کا ماخذ دوسرا ہے۔ اور وہ ہے : عبارت کے کچھ حصوں کو حذف کر کے مفسر کی ایک بات کو غلط رنگ میں پیش کرنا۔

جن دو مفسروں کے حوالے دئے گئے ہیں وہ علامہ صاوی اور شیخ سلیمان ہیں، ان دونوں بزرگوں نے جلالین کی شرح لکھی ہے۔ جلالین میں ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیہ کی تشریح ان الفاظ میں کی گئی تھی :

ھٰذا ھو المشروع الموصی بہ والموحی الی محمد صلی اللہ علیہ وسلم وھو التوحید،

دونوں شارحین نے اس تفسیر سے اتفاق کیا ہے اور اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اقیموا الدین کے اس مخصوص حکم میں تو توحید ہی کی اقامت مراد ہے۔ مگر اس سے پہلے الذی اوحینا الیک کا جو فقرہ ہے وہ اس سے عام ہے اور اس کے مفہوم میں ساری وحی محمدی شامل ہے۔ دونوں کی متعلقہ عبارت ملاحظہ ہو :

شیخ سلیمان : ثم فسر المشروع الذی اشترك فیه هولاء الاعلام من رسله بقوله (ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیه) والمراد من اقامة الدین هو توحید الله والایمان به وبکتبه ورسوله والیوم الآخر وطاعة الله فی اوامره ونواهیه وسائر مایکون الرجل به مسلماً ولم یرد الشرائع التی هی مصالح الامم علی حسب احوالها فانها مختلفة متفاوتة (قوله ان اقیموا الدین) المراد باقامته تعدیل ارکانه وحفظه من ان یقع فیه زیغ والمواظبة علیه (ولا تتفرقوا فیه) ای لا تتفرقوا فی الدین الذی هو عبارة عمّا ذکر من الاصول دون الفروع المختلفة حسب اختلاف الامم باختلاف الاعصار کما ینطبق به قوله تعالیٰ لکل جعلنا منکم شرعة ومنهاجا (قوله وهو التوحید)[1]

---

[1] یہ جلالین کا فقرہ ہے۔ جلالین میں ان اقیموا الدین کی تشریح میں وھو التوحید کے الفاظ ہیں، شیخ سلیمان یہاں اسی کو نقل کر کے اس کی وضاحت کر رہے ہیں۔

هذا هو المراد بالدين الذی اشترك فیه هؤلاء الرسل۔ و اما الذی فی قوله (والذی اوحینا الیك) فهو اعم من ذالك لان المراد به جمیع الشریعة المحمدیة اصولا وفروعاً
علامہ صاوی: (وقوله شرع لکم) الخطاب لامة محمد صلی الله علیه وسلم، والمعنی بین لکم وجعل لکم دینا قویاً واضحاً تطابقت علی صحة الانبیاء والرسل من قبل۔ والمراد باقامة الدین تعدیل ارکانه وحفظه والمواظبة علیه (قوله وهو التوحید) بیان للمراد من الدین الذی اشترك فیه هؤلاء الرسل واما قوله (والذی اوحینا الیك فهو اعم من ذالك فان المراد به جمیع الشریعة اصولا وفروعاً، وانما اقتصر علی التوحید لانه رأس الدین واساسه۔

مندرجہ بالا اقتباسات صاف طور پر ظاہر کر رہے ہیں کہ ان کی طرف موصوف نے ایک ایسی بات منسوب کر دی ہے جو انھوں نے خود نہیں کہی تھی۔ دونوں شارحین نے جو کچھ کہا ہے وہ یہ ہے کہ اقیموا الدین کے فقرے میں تو صرف توحید اور اس کے بنیادی تقاضوں کی اقامت کا حکم ہے۔ جیسا کہ جلالین میں مذکور ہے۔ نہ کہ تفصیلی شریعت کا۔ مگر دوسرے فقرے الذی اوحینا الیك کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ کیوں کہ اس کے مفہوم میں ساری وحی محمدی شامل ہے۔ مگر علامہ صاوی اور شیخ سلیمان نے جو بات الذی اوحینا الیك کے بارے میں کہی تھی، اس کو اقیموا الدین کے فقرے کے ساتھ جوڑ کر یہ دعویٰ کر دیا گیا کہ دونوں بزرگوں کے نزدیک " اقامت دین کے اس حکم میں شریعت کے تفصیلی احکام بھی داخل ہیں اور پورے کے پورے داخل ہیں"

۴۔ " اظہار دین" کی آیت کے سلسلے میں میرا موقف یہ ہے کہ اکثر مفسرین نے لیظہرہ کا فاعل خدا کو مانا ہے، اس کے علاوہ دیگر قرائن بھی موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں خدا کا ایک منصوبہ یا فیصلہ بیان کیا گیا ہے، جس کو اس نے رسول کے ذریعہ پورا فرمایا۔ اس لئے اس سے رسول کا وہ مشن اخذ نہیں کیا جا سکتا جس کا وہ بحیثیت " انسان" مکلف ہوتا ہے۔ اور ختم رسالت کے بعد اب جس کی پیروی ہمیں کرنی ہے۔ موصوف نے میرے اس خیال کی تردید کی ہے اور اس کے متعلق اپنے کچھ دلائل دئے ہیں۔ مگر یہ حیرت انگیز بات ہے کہ آگے چل کر انھوں نے خود ہی اپنی بات کی بھی تردید کر دی ہے، فرماتے ہیں:

" مانا کہ آیت اظہار دین میں اظہار دین کو صراحت کے ساتھ رسول کا مشن نہیں قرار دیا گیا ہے" کاش موصوف اپنے اس اعتراف کے بعد اس آیت سے رسول کا منصبی مشن ثابت کرنے کی کوشش

نہ کرتے۔ کیوں کہ ایسا استدلال جس کے متعلق یہ تسلیم کرلیا گیا ہو کہ وہ "صریح" نہیں ہے مشن جیسے مسئلہ کو ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہوسکتا۔

مندرجہ بالا فقرے میں موصوف نے اگرچہ یہ تسلیم کرلیا ہے کہ لیظھرہ علی الدین کلہ والی آیت اظہار دین کو رسول کا مشن ثابت کرنے کے لئے صریح نہیں ہے۔ مگر اصولاً وہ اسی کے قائل ہیں کہ اظہار دین ہی رسالت کا مشن ہے۔ ان کے نزدیک اس کے لئے دوسرے اس سے زیادہ واضح نصوص موجود ہیں ان کا یہ پورا حصہ میں ذیل میں نقل کرتا ہوں تاکہ موصوف کی بات مکمل طور پر سامنے آجائے۔

"دین کے غالب کردئے جانے کا ذکر صرف اسی ایک آیت میں نہیں ہے بلکہ الفاظ و انداز بیان کے فرق کے ساتھ دوسری آیتوں میں (اور کچھ حدیثوں میں بھی موجود ہے، مثلاً وقاتلوھم حتی لاتکون فتنۃ ویکون الدین کلہ للہ کی آیت اور امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ کی حدیث۔ مانا کہ آیت اظہار دین میں، اظہار دین کی صراحت کے ساتھ رسول کا مشن نہیں قرار دیا گیا ہے۔ لیکن کیا ان نصوص کے بارے میں بھی ایسا ہی کہا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ نہیں، کیوں کہ ان ارشادات میں یہ بات پوری وضاحت سے فرما دی گئی ہے کہ رسول اس پر مامور ہیں اور اتباع رسول کا یہ فرض ہے کہ اس وقت تک لڑتے رہیں جب تک کہ لوگ اسلام کا اقرار نہ کرلیں اور دین سارے کا سارا اللہ ہی کے لئے نہ ہوجائے، دوسرے لفظوں میں یہ کہ خالص اسلامی اسٹیٹ قائم نہ ہوجائے۔ ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ کفار و مشرکین سے اس وقت تک لڑتے رہنا جب تک وہ لا الہ الا اللہ کا اقرار نہ کرلیں یا جب تک فتنہ مٹ کر دین پورے کا پورا اللہ ہی کے لئے نہ ہوجائے۔ اور اسلامی نظام یا اسٹیٹ کے لئے جدوجہد کرتے رہنا، ایک ہی حقیقت کی دو مختلف تعبیریں ہیں"

میں عرض کروں گا کہ اظہار دین کی آیت کو "رسول کا مشن" ماننے میں جو اشکالات تھے اس سے بدرجہا زیادہ اشکالات اس آیت اور حدیث سے رسول کا مشن اخذ کرنے میں ہیں جس کو موصوف نے پیش کیا ہے۔ حدیث بتاتی ہے کہ لوگوں سے اس وقت تک "قتال" کیا جائے جب تک وہ لا الہ الا اللہ اپنی زبان سے نہ کہہ دیں، اور نماز اور زکوٰۃ کی پابندی اختیار کرلیں۔ کیا یہی رسول کا مشن تھا۔ کیا رسول اسی لئے بھیجا گیا تھا کہ وہ تلوار کی نوک پر لوگوں سے کلمہ پڑھوائے۔ موصوف کو یاد نہیں رہا کہ اس حدیث کو رسول کا "مشن" قرار دینے میں نہ صرف یہ کہ لا اکراہ فی الدین سے ٹکراؤ ہورہا ہے بلکہ آخری رسول کا مشن اپنی نوعیت میں تمام انبیاء سے مختلف قرار پاتا ہے کیوں کہ کسی بھی دوسرے نبی کے بارے میں یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ اس کو یہ حکم ملا تھا کہ وہ تلوار کے زور سے لوگوں کو مسلمان

بنائے۔

یہی معاملہ آیت کا بھی ہے۔ یہ آیت معمولی لفظی فرق کے ساتھ دو سورتوں میں آئی ہے (بقرہ۔ ۱۹۲، انفال۔ ۳۹) ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا ہے کہ "ان سے جنگ کرتے رہو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین خالصۃً اللہ کے لئے ہو جائے اور وہ باز آجائیں (انتھوا) اس آیت میں تین الفاظ قابل غور ہیں: فتنۃ، دین، انتہاء

ابن عباس، قتادہ، سدی، حسن، ابو العالیہ، مجاہد، ربیع، مقاتل، زید بن اسلم اور دوسرے مفسرین کی تقریباً متفقہ تشریح کے مطابق یہاں فتنہ سے مراد شرک ہے۔ دین کا مطلب توحید ہے، اور انتہا کا مطلب ہے شرک سے باز آنا، اس تشریح کے مطابق آیت کا مطلب یہ ہوا کہ "ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ وہ اپنے دین سے باز آجائیں اور شرک کو چھوڑ کر توحید قبول کرلیں"۔

اب ظاہر ہے کہ اگر اس آیت کو رسول کے مشن کی آیت قرار دیا جائے تو اس پر وہی اعتراض واقع ہوتا ہے جو اوپر حدیث کے سلسلے میں ہم لکھ چکے ہیں یعنی رسول کو خدا نے اس لئے بھیجا تھا کہ وہ لڑ لڑ کر لوگوں سے کلمہ پڑھوائے۔

موصوف نے اس اشکال کی یہ عجیب و غریب توجیہہ پیش کی ہے کہ "اس وقت تک لڑتے رہنا جب تک لوگ لا الہ الا اللہ نہ کہہ دیں، دوسرے لفظوں میں خالص اسلامی اسٹیٹ قائم ہو جانے کے ہم معنی ہے"۔ یہ توجیہہ نہ تاریخ سے ثابت ہوتی ہے اور نہ حکم کے الفاظ سے۔ ظاہر ہے کہ لا الہ الا اللہ کہلانے کے معنی ہیں مسلمان بنانا جب کہ اسلامی اسٹیٹ قائم ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کے تمام ماتحتوں نے دین اسلام قبول کر لیا۔ اگر لوگ سیاسی اطاعت اور ملکی قوانین کو تسلیم کرلیں تو اس کے بعد کسی اسلامی اسٹیٹ کو یہ حق نہیں ہے کہ ان سے مطالبہ کرے کہ تم کلمہ پڑھو اور نماز ادا کرنے کے لئے ہماری مسجدوں میں آؤ۔ غرض میں تو اس توجیہہ کو بالکل سمجھ نہ سکا۔ البتہ ادارہ ثقافت اسلامیہ یا ادارۂ طلوع اسلام شاید اس کی معنویت سمجھ سکے۔ کیوں کہ وہ اس طرح کی توجیہات میں کافی درک رکھتا ہے۔

اظہار دین کی آیت سے رسول کا مشن اخذ کرنے کے سلسلے میں ایک اعتراض میرا یہ تھا کہ قرآن میں کسی اور نبی کے لئے اس قسم کے الفاظ نہیں آئے ہیں۔ اس لئے جب کہ ہمارا اعتقاد ہے کہ ہر رسول ایک ہی کام کے لئے بھیجا گیا تھا، اس آیت سے ہم آخری رسول کا منصبی مشن اخذ نہیں کر سکتے۔ اس کے جواب میں لکھتے ہیں:

"آخری رسول کا مشن دوسرے انبیاء سے مختلف تو نہیں تھا، مگر وسیع یقیناً تھا۔
دوسرے انبیاء کا خطاب صرف ان کی اپنی قوم سے تھا جو کسی ایک دین کو ماننے والی تھی۔
جب کہ آنحضرت کا خطاب عام تھا۔ ہر گروہ ہر ملت اور ہر دین کے ماننے والوں کے لئے تھا
اس لئے هو الذی ارسل رسوله بالهدیٰ ودین الحق لیظهره علی الدین کله
جیسے الفاظ میں آپ ہی کے مشن کو ظاہر کیا جاسکتا تھا کسی اور کے نہیں۔"

یہ سطریں پڑھتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے گویا موصوف آیت میں لفظ "کل" کے استعمال کی توجیہ فرمارہے ہیں۔ حالانکہ مسئلہ یہ نہیں تھا۔ اصل سوال تو یہ تھا کہ انبیاء کا مشن اپنی نوعیت کے اعتبار سے اگر "اظہار دین" ہوتا ہے تو قرآن میں ہر نبی کے لئے اسی قسم کے الفاظ آنے چاہئیں تھے۔ اب اگر انبیاء کے دائرہ خطاب میں وسعت اور تنگی کا فرق تھا تو اس سے اصل مشن کی تعبیر پر کوئی فرق نہیں پڑسکتا۔ اس فرق کا مطلب تو صرف یہ تھا کہ دیگر انبیاء کے بارے میں کہا جاتا کہ وہ فلاں مخصوص قوم پر "اظہار دین" کرنے کے لئے بھیجے گئے تھے۔ اور آخری رسول کو تمام اقوام و ملل پر اظہار دین کرنے کے لئے مبعوث کیا گیا۔ موصوف نے آخری رسول اور دیگر انبیاء میں جس فرق کی نشاندہی فرمائی ہے وہ صرف حلقۂ کار یا دائرۂ خطاب کی وسعت اور تنگی کا فرق ہے۔ جب کہ اپنے دعوے کو ثابت کرنے کے لئے انھیں دونوں کے درمیان نوعیت کا فرق بتانے کی ضرورت تھی۔

خادم۔ وحیدالدین

اس مکتوب کو بھیجنے کے بعد مجھے مولانا ابو اللیث صاحب کی طرف سے ۲۷ اگست کا لکھا ہوا ایک خط ملا جس میں حسب ذیل الفاظ درج تھے:

"عبدالحیٔ صاحب کے ذریعہ لفافہ مل گیا ہے۔ خیال ہو رہا ہے کہ انھیں کے ذریعہ آپ کے تاثرات مولانا صدرالدین صاحب کے پاس بھیج دوں، تاکہ وہ بھی اسے دیکھ لیں اور اگر ان کے سلسلے میں وہ آپ کو کچھ لکھنا چاہیں تو لکھ دیں۔"

مولانا صدرالدین صاحب نے میرا جواب دیکھنے کے بعد دوبارہ اس پر تبصرہ کرنے سے معذوری ظاہر کی جس کی تفصیل مولانا صدرالدین صاحب کی خط و کتابت میں درج ہے۔

اب تک کی یہ ساری گفتگو اور بحث میں جماعت اسلامی کے شعبۂ تصنیف سے متعلق رہتے ہوئے کر رہا تھا۔ مگر اب یہ بحث جس مقام پر پہنچ گئی تھی اس کے بعد مجھے ضروری معلوم ہوا کہ میں اس وقت شعبہ تصنیف سے علیحدہ ہو جاؤں۔ چنانچہ میں نے امیر جماعت کے نام حسب ذیل تحریر روانہ کی۔

رام پور۔ یکم ستمبر ۱۹۶۲ء

محترمی مولانا ابواللیث صاحب امیر جماعت اسلامی ہند سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۲۷ اگست ملا۔ آپ نے لکھا ہے کہ:

مولانا جلیل احسن صاحب کا جواب آگیا ہے۔ وہ خط و کتابت کے لئے آپ کے گھر جانے کو ضروری نہیں سمجھتے ہیں اور آپ سے ان کی خط و کتابت غالباً شروع بھی ہو چکی ہے۔ اس لئے کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ آپ رام پور ہی میں رہ کر خط و کتابت کریں۔"

جواباً عرض ہے کہ اس سے پہلے میں نے آپ کو لکھا تھا کہ مولانا صدرالدین صاحب کا جواب ملنے کے بعد یکم ستمبر تک میں کسی آخری فیصلہ تک پہنچ جانا چاہتا ہوں لیکن میں ابھی کسی فیصلہ تک نہیں پہنچ سکا۔ کیوں کہ اس کے بعد مولانا جلیل احسن صاحب نے کچھ اس طرح کے ناصحانہ خطوط لکھے جس کے بعد مجھے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ میں ان کے تبصرہ کا انتظار کروں۔ انھوں نے لکھا ہے کہ آپ بے صبری سے کام نہ لیں بلکہ مجھ سے خط و کتابت کریں۔ ہو سکتا ہے کہ آپ پر اپنی فکری غلطی واضح ہو جائے۔

ایک طرف یہ صورت حال ہے۔ دوسری طرف اپنی موجودہ ذہنی حالت کے پیش نظر جماعت کے ایک فکری شعبہ سے وابستہ رہنا مجھے مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ اس لئے سمجھ میں آتا ہے کہ میں شعبۂ تصنیف کے ساتھ اپنے موجودہ تعلق سے کنارہ کش ہو جاؤں اور اس کے بعد رام پور میں یا اعظم گڈھ میں رہ کر مولانا جلیل احسن صاحب اور دیگر اہل علم رفقاء سے تبادلہ خیال کر کے کسی نتیجہ تک پہنچنے کی کوشش کروں۔ ان کوششوں کا بالآخر جو نتیجہ نکلے گا، اس کے مطابق یا تو جماعت کی موجودہ خدمت میں دوبارہ واپس آجاؤں گا یا پھر اپنے طور پر جو مناسب معلوم ہوگا کروں گا۔

"فکری اختلاف کی بنا پر شعبۂ تصنیف سے علیحدگی" کی بات اگرچہ نئی نہیں ہے، آپ کو یاد ہوگا کہ پچھلے دو سال سے بار بار میں آپ سے یہ درخواست کرتا رہا ہوں، مگر اب اس کی حیثیت میں اتنا فرق ہو چکا ہے کہ ضروری ہو گیا ہے کہ میں درخواست کے بجائے اصرار کروں۔ کیوں کہ اس سے پہلے جب بھی میں نے کہا تو آپ کا جواب یہ ہوتا تھا کہ میرے فکر اور جماعت کے فکر میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ محض میری شدت پسندی ہے کہ میں دونوں کو الگ الگ محسوس کرتا ہوں۔ آپ نے یہ بھی صراحت کے ساتھ فرمایا تھا کہ میں جو کچھ چاہتا ہوں، جماعت بھی اسے چاہتی ہے۔ اس لئے میں اپنے فکر کے مطابق کام کرتا رہوں اور خواہ مخواہ کی ذہنی خلش میں مبتلا نہ ہوں۔

آپ کے اس جواب کے تحت اب تک تو میرے لئے شعبۂ تصنیف سے وابستگی کے لئے وجہ جواز

نکل سکتی تھی۔ مگر اب صورت حال بدل گئی ہے۔ کیونکہ آپ کی طرف سے مولانا صدر الدین صاحب کا ۲۲ صفحات کا جو تبصرہ میرے حوالے کیا گیا ہے۔ اس میں اس تصدیق کو تسلیم نہیں کیا گیا ہے بلکہ مکمل طور پر میرے خیالات کی تغلیط کی گئی ہے، اس میں میری فکر کو جماعت کی فکر سے مختلف ظاہر کرتے ہوئے میری تردید ہے اور جماعت کی تائید۔ اس طرح اگرچہ اصالتاً نہیں مگر وکالتاً گویا آپ نے اپنے سابقہ جواب کو واپس لے لیا ہے۔ اس وجہ سے اب یہ بالکل ضروری ہو گیا ہے کہ شعبۂ تصنیف سے علیحدگی کے بارے میں میری جس درخواست کو اب تک آپ نے قبول نہیں فرمایا تھا، اب اس کو قبول فرمائیں۔ اور مجھے اس خدمت سے باضابطہ طور پر الگ کر دیں۔

مزید عرض ہے کہ اس سبک دوشی کے بعد میں جہاں رہوں گا وہاں کی مقامی جماعت سے میرا کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ فی الحال میں صرف اپنی ذہنی الجھن کے سلسلہ میں مطالعہ، تبادلۂ خیال یا بیرونی اہل علم سے خط وکتابت وغیرہ میں مصروف رہوں گا۔ اس کے سوا اس دوران میں جماعتی حیثیت سے میرے اوپر کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی

خادم۔ وحیدالدین

رام پور۔ ۵ ستمبر ۱۹۶۲ء

برادر عزیز السلام علیکم

آپ کا گرامی نامہ مورخہ یکم ستمبر ۱۹۶۲ء موصول ہوا۔ یہ معلوم کر کے مجھے افسوس ہوا کہ جماعت کے نصب العین اور موقف کے بارے میں آپ کو مطمئن کرنے کے لئے جو کوششیں ہماری طرف سے کی گئیں وہ کامیاب نہیں ہو سکیں اور آپ کا فکری اختلاف اپنی جگہ قائم ہے تاہم اس سے یک گونہ اطمینان محسوس ہو رہا ہے کہ آپ ابھی اپنی ذہنی الجھن کے سلسلے میں مطالعہ اور مولانا جلیل احسن صاحب وغیرہ جیسے اہل علم حضرات سے تبادلہ خیال کی ضرورت محسوس کر رہے ہیں۔ اور اس سلسلہ میں ان سے خط وکتابت بھی کر رہے ہیں۔ دعا ہے کہ اس کے نتیجے میں آپ کی ذہنی خلش دور ہو جائے اور حسب سابق آپ کی صلاحیتیں تحریک کے لئے مفید ثابت ہوں۔

بحالات موجودہ آپ کی یہ خواہش ہر طرح مناسب معلوم ہوتی ہے کہ آپ سر دست شعبۂ تصنیف سے اپنا تعلق منقطع کر لیں تاکہ زیادہ یکسو ہو کر مطالعہ وتحقیق کر سکیں۔ البتہ آپ کی اس خواہش سے میں اتفاق نہیں کر سکتا کہ شعبۂ تصنیف کی ذمہ داریوں سے سبک دوشی کے بعد آپ جہاں رہیں وہاں کے نظم جماعت سے آپ کا تعلق نہ ہو اور اس مدت میں مطالعہ وتحقیق کے علاوہ آپ پر جماعتی حیثیت

سے کوئی ذمہ داری نہ رہے، آپ اس سے بخوبی واقف ہیں کہ رکن رہتے ہوئے نظم جماعت کی پابندی بہر حال ضروری ہے البتہ آپ کے مخصوص حالات کے لحاظ سے زیادہ سے زیادہ جو گنجائش میں نکال سکتا ہوں وہ صرف یہ ہو سکتی ہے کہ اس مدت میں آپ پر باقاعدہ دعوتی کام کی کوئی ذمہ داری نہ ڈالی جائے گی، لیکن ہفتہ وار اجتماعات کی شرکت تو بہر حال ضروری ہے۔ کیوں کہ اگر اتنا بھی نہ ہو تو رکنیت کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے اور اس سے ذہنوں میں طرح طرح کے سوالات بھی پیدا ہوں گے۔

نظم جماعت سے وابستگی کا ایک تقاضا میرے نزدیک یہ بھی ہے کہ اس کو باقی رکھتے ہوئے آپ کو جماعت کے اندر اور جماعت سے باہر اپنے مخصوص خیالات کی تبلیغ واشاعت سے احتراز کرنا چاہئے۔ زیادہ سے زیادہ آپ یہ کر سکتے ہیں کہ اس کے متعلق آپ جماعت کے اہل علم سے تبادلہ خیال کریں اور اگر آپ جماعت کے باہر کے کسی عالم سے تبادلہ خیال ضروری ہی سمجھیں تو اس کے لئے آپ کو خالص علمی انداز اختیار کرنا چاہئے۔ نہ کہ اس طور پر کہ آپ کو جماعت کے نقطۂ نظر سے کچھ اختلاف ہو چکا ہے۔

امید ہے آپ میری ان باتوں سے اتفاق کریں گے اور اپنے جواب سے مطلع فرمائیں گے۔

والسلام

ابواللیث

شعبۂ تصنیف سے استعفا منظور ہونے کے بعد رام پور سے رخصت ہو کر میں اپنے وطن اعظم گڑھ چلا آیا۔ یہاں سے کچھ دنوں خطوط کا تبادلہ ہوتا رہا بالآخر میں نے حسب ذیل خط روانہ کیا۔

اعظم گڈھ : ۱۵ اکتوبر ۱۹۶۲ء

محترمی مولانا ابواللیث صاحب سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۹ اکتوبر ملا۔ اس پر غور کرنے کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اس طرح کی جزئی بحثیں اگر میں نے جاری رکھیں تو وہ کبھی ختم نہیں ہوں گی۔ اس لئے مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ اب تک کے غور وفکر کے بعد میں جس نتیجہ پر پہنچا ہوں اس کو آخری طور پر آپ کے سامنے رکھ دوں۔

یہ حقیقت اب کافی کھل کر سامنے آچکی ہے کہ مجھ کو جماعت اسلامی کے انداز فکر سے اختلاف ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اب میرے اور جماعت کے درمیان نظریاتی اتحاد کا رشتہ کمزور ہو چکا ہے۔ مگر اس کے بعد بھی دو امکانات ایسے تھے جن کی بنا پر میں اب بھی جماعت اسلامی سے وابستہ رہنے کے لئے سوچ سکتا تھا۔ مگر افسوس کہ یہ امکانات بھی اب باقی نہیں رہے۔

پہلی بات یہ کہ میں سمجھتا تھا کہ میرا نظریاتی اختلاف زیادہ تر صرف مولانا مودودی کے لٹریچر سے ہے۔ ورنہ جہاں تک موجودہ ذمے داروں کا تعلق ہے وہ میرے نقطۂ نظر سے بڑی حد تک اتفاق کریں گے۔ چنانچہ مولانا صدرالدین صاحب نے میرے اندازے کے خلاف مکمل طور پر میری تردید کی تو میں نے رام پور میں ایک رفیق سے کہا کہ "مولانا نے اس میں صدرالدین اصلاحی کی حیثیت سے جواب نہیں دیا ہے بلکہ جماعت اسلامی کی وکالت کی ہے۔" اس کی ایک نمایاں مثال یہ ہے کہ اس سے پہلے تیسیر القرآن میں قاتلوهم حتی لا تكون فتنة کی تشریح میں انھوں نے مولانا مودودی سے اختلاف کیا تھا اور بعینہ وہی بات لکھی تھی جو میں نے اپنی تحریر میں پیش کی ہے۔ مگر اب جو میرا جواب دینے بیٹھے تو لفظ بلفظ مولانا مودودی کی حمایت کردی (مقابلہ کے لئے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن اور تیسیر القرآن میں سورہ بقرہ کی آیت ۱۹۳ کا حاشیہ)

مگر ظاہر ہے کہ یہ میرا ذاتی احساس ہے ورنہ آپ حضرات نے اپنے جواب میں جو موقف اختیار کیا ہے اسی کو مجھے آپ کا واقعی موقف سمجھنا چاہئے۔ اور اس لحاظ سے جب میں سوچتا ہوں تو معلوم ہوتا ہے کہ میرے لئے اب یہ گنجائش باقی نہیں رہی کہ میں مولانا مودودی کے لٹریچر سے اختلاف کے بعد اس بنیاد پر جماعت اسلامی ہند سے وابستہ رہوں کہ جہاں تک موجودہ ذمے داروں کا تعلق ہے وہ میرے نقطۂ نظر سے قریب ہیں۔ صدرالدین صاحب کا جواب جو آپ کی طرف سے مجھے دیا گیا ہے۔ اس نے میری اس خوش فہمی یا غلط فہمی کو مکمل طور سے ختم کردیا ہے۔

دوسری بات عملی صورت حال سے تعلق رکھتی ہے۔ ایسا ہوتا ہے کہ ذہنی اور فکری اختلاف کے باوجود دو اشخاص کسی مشترک مقصد کی خاطر مخلصانہ تعاون کے لئے آمادہ ہو جاتے ہیں۔ اور میں کسی بھی مرحلہ میں اپنے آپ کو اس کے لئے راضی کرسکتا تھا۔ مگر اب مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ خلوص کی وہ فضا ہمارے اور آپ کے درمیان باقی نہیں رہی ہے جس میں اس طرح کا تعاون ہوا کرتا ہے۔ اس سے پہلے مجھے اس سلسلے میں بعض زبانی رپورٹیں ملی تھیں، مگر میں نے کبھی انھیں اہمیت نہیں دی۔ لیکن اب مجھے ذاتی طور پر ایک ایسی تحریر ملی ہے جس کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ یہ آپ کا وہ خط ہے جو آپ نے میری جوابی تحریر مولانا صدرالدین صاحب کے پاس بھیجتے ہوئے ان کے نام دہلی سے لکھا تھا۔ صدرالدین صاحب نے جب رامپور میں مجھے میری تحریر واپس کی تو لفافہ کے اندر آپ کا وہ خط بھی پڑا ہوا تھا۔ یہ خط آپ کے ہاتھ سے پنسل سے لکھا ہوا ہے، اور اس کے ضروری حصہ کی نقل یہ ہے:

وحیدالدین خاں صاحب کی تازہ تحریر بھیج رہا ہوں۔ اسے پڑھ کر مطلع فرمائیے کہ ابھی ان سے

کچھ بات کرنے کی گنجائش ہے یا ان کو لکھ دیا جائے کہ ہم کو جو کچھ کرنا تھا کر چکے۔ اب وہ اپنے لئے جو فیصلہ چاہیں کر لیں۔ مجھے تو اب ان کی طرف سے تقریباً مایوسی ہی ہے۔ مولانا جلیل احسن صاحب نے بھی مراسلت شروع کر دی ہے۔ لیکن اول تو مجھے یہ امید نہیں کہ خاں صاحب ان کے طرز یا طریق کی تاب لاسکیں گے۔ دوسرے وہ اب اس مرحلہ میں داخل ہو چکے ہیں جس میں کسی کی بھی بات شاید کچھ اثرانداز نہ ہوسکے۔ یوں بعد کو پلٹا کھائیں تو بات دوسری ہے۔ بہرحال میں نے جلیل احسن صاحب کو لکھ دیا ہے کہ جو کچھ ان کو پڑھانا لکھانا ہے، جلد اس سے فارغ ہو جائیں اور وحید الدین صاحب کو یہ کہ مراسلت کے لئے اعظم گڈھ جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ بہتر یہ ہوگا کہ رام پور ہی میں رہ کر خط وکتابت کریں۔ دیکھئے کیا جواب دیتے ہیں، آپ کا جواب آنے پر پھر اس کے مطابق وحید صاحب کو خط لکھ دوں گا۔ (اقتباس خط مورخہ ۲۸ راگست ۱۹۶۲ء)

آپ کا یہ خط میرے لئے کس قدر تکلیف دہ ہے میں اس کو بیان نہیں کر سکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس خط نے خوش گمانی کی وہ تمام بنیادیں ڈھا دیں جو نظریاتی اختلاف کے باوجود میں نے آپ سے قائم کر رکھی تھیں۔ انصر صاحب اور دیگر رفقاء جن سے میں رامپور میں قریبی تعلق رکھتا تھا، وہ گواہی دیں گے کہ میں آپ کے بارے میں کتنے اچھے خیالات رکھتا تھا۔ مگر افسوس کہ آپ کی اس تحریر نے ان تمام باتوں کی تصدیق کر دی جن کو میرے کان عرصہ سے سن رہے تھے۔ مگر میرا دل جن پر یقین کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا تھا۔

کس قدر حیرت کی بات ہے کہ اس طویل مدت میں جب سے میری یہ بحث چل رہی ہے آپ نے ایک بار بھی اپنی اس حق پسندی اور خیر خواہی کا ثبوت نہیں دیا کہ آپ مجھے زبانی یا تحریری طور پر مطمئن کرنے کی کوشش کرتے۔ حتیٰ کہ اس سلسلے میں آپ کو میں نے آپ کا وہ وعدہ یاد دلایا جو آپ نے اپنے خط مورخہ ۲۹ رجنوری ۱۹۶۲ء میں کیا تھا (رہا میری ذاتی رائے کا سوال تو اگر آپ اسے معلوم کرنا چاہیں گے تو تحریر پڑھنے کے بعد میں بے تکلف عرض کر دوں گا) پھر بھی آپ خاموش رہے۔ صدرالدین صاحب کی تحریر کے جواب میں جو کچھ میں نے لکھا اور اس میں جو صریح حقیقتیں میں نے پیش کیں، ان پر بھی میرے اصرار کے باوجود آپ نے قطعاً کوئی تبصرہ نہیں فرمایا۔ البتہ کیا تو یہ کہ جلیل احسن صاحب کو لکھ دیا کہ مجھے "پڑھانا لکھانا" شروع کر دیں۔ اس کے باوجود آپ میرے بارے میں وہ الفاظ لکھتے ہیں جو مذکورہ بالا خط کی ابتدا میں درج ہیں۔ پھر آپ کا یہ جملہ کہ "یوں بعد کو پلٹا کھائیں تو بات دوسری ہے۔" وہ تو اتنا سخت ہے کہ اس کو پڑھنے کے

کے بعد مجھے ایسا محسوس ہوا گویا آپ نے مجھے ذبح کردیا ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے میرے اندر یہ حس تو زندہ نہیں ہے کہ حق سامنے آئے تو اسے پہچانوں اور اسے قبول کر لوں۔ البتہ اس ذلیل حرکت کی ضرور آپ مجھ سے توقع رکھتے ہیں کہ "مصالح" کی بنا پر قلابازی کھاؤں اور جس چیز کے خلاف آج تنقید کر رہا ہوں، اس کو محض کسی مفاد کے پیش نظر آئندہ بلادلیل قبول کرلوں۔ کاش آپ کا یہ خط دیکھنے کے لئے میں زندہ نہ رہتا، کاش میں اس سے پہلے مرچکا ہوتا۔

آپ کے اس خط پر میں جتنا غور کرتا ہوں میرے ان احساسات میں اضافہ ہی ہوتا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس میں نہ حق پسندی کا اظہار ہے اور نہ اپنے ایک رفیق کے بارے میں واقعی خیرخواہی کا۔ اس میں نہ جماعت کا درد نظر آتا ہے اور نہ اسلام کا۔ پھر جب میں سوچتا ہوں کہ میرے نام آپ کے خطوط اور مجھ سے آپ کی گفتگوؤں کا انداز اس سے بالکل مختلف رہا ہے جو صدرالدین صاحب کے نام آپ کے اس خط میں نظر آتا ہے تو مزید افسوس ہوتا ہے کیوں کہ دوعملی کا رویہ عام انسانی نقطۂ نظر سے بھی کوئی مناسب بات نہیں ہے۔

مندرجہ بالا وجوہ سے اب مجھے جماعت اسلامی ہند سے وابستگی کی کوئی بنیاد نظر نہیں آتی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آخری ٹھہراؤ جو میرے لئے ممکن ہوسکتا تھا وہ بھی اپنی جگہ سے ہٹ گیا ہے۔ اس لئے گزارش ہے کہ جماعت اسلامی کے ارکان کی فہرست سے میرا نام خارج کردیں۔

مندرجہ بالا نظریاتی اختلاف اور بے اعتمادی کی فضا میں اب میرے لئے جماعت میں رہنے کا کوئی سوال نہیں ہے۔

وحیدالدین

دہلی ۱۰ اکتوبر ۱۹۶۲ء

برادر عزیز السلام علیکم

گرامی نامہ ملا، اگر آپ نے آخری طور سے یہ فیصلہ ہی فرمالیا ہے کہ آپ کو اپنے فکری اختلاف کی بنا پر جماعت کی رکنیت سے علیحدہ ہوجانا چاہئے تو ہم اس کے سوا کیا کرسکتے ہیں کہ اسے چارو ناچار برداشت کریں ورنہ میرا اپنا خیال تو یہ ہے کہ آپ نے اس سے پہلے جو فیصلہ فرمایا تھا وہی زیادہ مناسب تھا، یعنی یہ کہ شعبۂ تصنیف سے علیحدگی کے بعد آپ اپنا کچھ وقت مزید مطالعہ وتحقیق میں صرف فرمائیں اور اس دوران میں جماعت اور جماعت کے باہر کے اہل علم سے گفتگو وتبادلہ خیال بھی فرماتے رہیں، کیا عجب اس کے نتیجہ میں جماعت اور آپ کے نقطۂ نظر میں اتفاق کی کوئی شکل نکل

آتی۔ ابھی تو وہ گفتگو بھی اختتام کو نہیں پہنچی ہے جو آپ کے اور مولانا صدرالدین صاحب کے درمیان چل رہی تھی، اور جیسا کہ میں اس سے پہلے لکھ چکا ہوں وہ آپ کے تبصرہ پر اپنا تبصرہ لکھنے کے لئے بھی آمادہ ہیں بشرطیکہ اس کا انداز وہ نہ ہو جو آپ نے پہلے اختیار فرمایا تھا، اور جہاں تک مجھے معلوم ہے، مولانا جلیل احسن صاحب وغیرہ سے بھی آپ کی خط وکتابت کا سلسلہ ابھی جاری ہی ہے پھر ذرا صبر سے کام لے کر اس کے نتیجہ کا کیوں نہ انتظار فرمالیں۔ علیٰحدگی کا دروازہ ہر وقت کھلا ہوا ہے۔ اور کسی علیحدہ ہونے والے کو خواہ مخواہ روکنے کی ہرگز ہماری خواہش نہیں ہے۔ لیکن کسی بھی رکن جماعت کی علیحدگی ظاہر ہے ہمارے لئے کوئی خوش آئند بات نہیں ہے اور آپ کی علیٰحدگی تو خصوصیت کے ساتھ ہمارے لئے ایک رنجدہ واقعہ ہوگا۔ اور میں تو ذاتی طور سے بھی اپنے لئے اس کو نہایت تکلیف دہ حادثہ سمجھوں گا۔ اس لئے جی چاہتا ہے کہ آپ کو مطمئن کرنے کے لئے ہم آخری حد تک اپنی کوششیں جاری رکھیں اگر خدانخواستہ اس کے بعد بھی اتفاق کی کوئی راہ پیدا نہ ہوسکے تو پھر مجبوری ہے۔

رہی یہ بات کہ ہمارے اور آپ کے درمیان اب خلوص کی وہ فضا باقی نہیں رہ گئی ہے جو کسی مشترک مقصد کے لئے مخلصانہ تعاون کے لئے درکار ہے۔ تو اول تو میں نہیں سمجھ سکا کہ گفتگو کے موجودہ مرحلہ میں آپ نے یہ بات کیوں لکھی ہے۔ تعاون کے ہونے یا نہ ہونے کا ابھی سوال ہی کیا ہے۔ آپ اس وقت تو بہرحال رکن جماعت ہی ہیں۔ اور ہمارے اور آپ کے درمیان جو کچھ گفتگو اور خط وکتابت ہورہی ہے وہ کسی تعاون کے سوال کے بجائے اس مسئلہ سے متعلق ہے کہ آپ آئندہ جماعت کے ساتھ چل سکتے ہیں یا نہیں، اور رکنیت کے مسئلہ کا مخلصانہ تعاون کی فضا سے کوئی براہ راست تعلق میری سمجھ میں نہیں آرہا ہے۔ اس لئے میں یہ سمجھنے سے بھی قاصر ہوں کہ اس کی بنا پر آپ نے اپنے سابقہ فیصلہ کے خلاف دفعۃً اپنی رکنیت ختم کردینے کا فیصلہ کس طرح فرمالیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ مجھے اس بات پر انتہائی حیرت ہے کہ آپ نے اس مخلصانہ فضا کے باقی نہ رہنے پر میرے اس خط سے استدلال فرمایا ہے جو میں نے مولانا صدرالدین صاحب کو آپ کے تبصرہ کے ذیل میں لکھا تھا۔ وہ خط میں نے بہت روا روی میں کھڑے کھڑے لکھا تھا۔ کیونکہ ایک صاحب اسی وقت رام پور جارہے تھے۔ لیکن آپ کے خط میں اسے غور سے پڑھنے کے بعد بھی مجھے اس میں کوئی ایسی بات نظر نہیں آئی جس سے آپ مخلصانہ تعاون کی فضا باقی نہ رہنے پر استدلال کرسکیں۔ کیا یہ بات تعاون کے فقدان کی دلیل بن سکتی ہے کہ اس بات کے باوجود کہ مجھے آپ کا تبصرہ پڑھنے کے بعد آپ کی طرف سے تقریباً مایوسی ہوچکی ہے، میں مولانا صدرالدین صاحب سے یہ نہیں کہتا کہ اب آپ

سے گفتگو کا سلسلہ منقطع کر دینا چاہئے۔ بلکہ ان سے دریافت کرتا ہوں کہ ان کے خیال میں بات چیت کی گنجائش باقی ہے یا نہیں۔ اور ان کے جواب کے مطابق میں آپ کو جواب دینے پر آمادگی کا اظہار کر رہا ہوں اور مولانا جلیل احسن صاحب کو بھی میں یہ نہیں لکھ رہا ہوں کہ آپ سے اب گفتگو فضول ہے بلکہ یہ کہ ان کو جو کچھ گفتگو کرنی ہے اسے جلد اختتام کو پہنچانے کی کوشش کریں اور وہ بھی محض اس لئے کہ آپ ان کی طویل مراسلت کی تاب نہ لاسکیں گے۔

بہر حال میں تو اپنے طور سے یہی سمجھ رہا ہوں کہ میرا وہ خط تعاون کی فضا کے قائم و برقرار رہتے بلکہ اس کو قائم و برقرار رکھنے کی خواہش کا پتہ دیتا ہے نہ کہ اس کے ختم ہونے کا۔ البتہ اس کا میرے پاس کوئی علاج نہیں ہے کہ آپ نے غالباً کسی خاص تاثر کی بنا پر اس کے بعض فقروں کو وہ معنی پہنائے ہیں جن کی نہ لفظوں میں کوئی گنجائش ہے اور نہ وہ میرے حاشیہ خیال ہی میں تھے۔

پڑھانے لکھانے کا مفہوم غالباً آپ نے یہ سمجھا ہے کہ میں خدا نخواستہ آپ کو مبتدی سمجھتا ہوں اور اس بنا پر مولانا جلیل احسن صاحب کو لکھ رہا ہوں کہ وہ آپ کو الف ب پڑھانا شروع کر دیں۔ حالانکہ وہ فقرہ میں نے محض ان کے مخصوص طریق مراسلت کو ذہن میں رکھ کر کچھ بے تکلفی کے انداز میں لکھ دیا تھا۔ یعنی جیسا کہ آپ نے خود بیان فرمایا تھا، وہ آپ کے مضمون پر خود کوئی تبصرہ لکھنا نہیں چاہتے تھے بلکہ اس کے لئے وہ طریقہ یہ اختیار کرنا چاہتے تھے کہ وہ آپ کے مضمون کے سلسلہ میں آپ سے کچھ سوالات کریں گے۔ اور آپ کو ان کا جواب لکھنا ہوگا۔ اور اس طرح سوال وجواب کے ذریعہ آپ اور وہ کسی نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش کریں گے۔ اگر اس طریق جواب کی تعبیر کے لئے میں لکھانے پڑھانے کا لفظ مولانا صدر الدین صاحب کے نام اپنے پرائیوٹ خط میں لکھ دیا تھا تو کیا واقعی میں نے اتنی بڑی غلطی کی ہے کہ اس پر آپ اس درجہ رنجیدہ ہوں۔ اور اس کے بعد اب آپ کے لئے جماعت کی رکنیت کو فوری طور پر ختم کر دینا ضروری ہو گیا ہو! درآں حالیکہ یہ امر واقعہ بھی ہے جس سے مجھے یقین ہے کہ آپ بھی انکار کرنا نہیں چاہیں گے کہ مولانا جلیل احسن صاحب آپ کے استاد ہیں۔ اس لئے اگر لکھانے پڑھانے کے الفاظ سے تعلیم وتعلم کی طرف کوئی اشارہ نکلتا بھی ہو تو یہ آپ کے لئے کوئی قابل اعتراض بات نہیں ہونی چاہیے۔

رہی پلٹا کھانے کی بات تو اس پر آپ نے اپنے جس کرب و اذیت کا اظہار فرمایا ہے۔ اسے پڑھ کر مجھے افسوس تو ضرور ہوا لیکن معاف فرمائیے گا، اس کی کوئی ذمہ داری مجھ پر عائد نہیں ہوتی بلکہ اس کے ذمہ دار آپ خود ہیں۔ کیونکہ آپ نے خواہ مخواہ میرے فقروں کو غلط معنوں پر محمول فرمایا ہے۔

اور اس طرح نہ صرف اپنے اوپر بلکہ خود مجھ پر بھی بہت بڑا ظلم کیا ہے۔ آپ کو معلوم نہیں کہ میرے دل میں آپ کی کتنی وقعت ہے۔ اور میں دوسروں کے سامنے آپ کی خوبیوں کا تذکرہ کن لفظوں میں کرتا رہا ہوں۔ میں اس کا خیال بھی نہیں کرسکتا کہ آپ جس بات کو حق سمجھتے ہوں اسے مصالح کی بنا پر ٹھکرادیں یا کسی مفاد کی خاطر کسی غلط بات کو مان لیں البتہ آپ کے بارے میں میرا احساس آج نہیں شروع ہی سے یہ ہے جس کا میں خود آپ سے متعدد بار اظہار بھی کرچکا ہوں کہ آپ کے مزاج میں شدت ہے اور اسی لئے آپ جس بات کو صحیح مان لیں پھر اس کے بارے میں کسی کی بات قبول کرنے کے لئے آسانی سے آمادہ نہیں ہوتے۔ ہاں کچھ عرصہ بعد آپ پر کسی طرح اپنی غلطی واضح ہوجائے تو اس صورت میں آپ کو لوٹنے میں بھی پس وپیش نہیں ہوتا یہ تو آپ کہہ سکتے ہیں کہ آپ کے بارے میں میرا یہ احساس غلط ہے لیکن میں نے جو بات لکھی ہے وہ بس اسی مفہوم کی حامل ہے۔ لکھتے وقت اس کے سوا اور کوئی مفہوم میرے ذہن میں نہیں تھا، اب آپ کو اختیار ہے کہ آپ میری بات مانیں یا نہ مانیں۔

آپ نے اسی ضمن میں مجھ پر دوعملی کا بھی الزام لگایا ہے مجھ میں بہت سے نقائص وعیوب ہیں جن سے میں بخوبی واقف ہوں، لیکن جہاں تک دوعملی یا منافقت کا تعلق ہے میں ہمیشہ اس سے پوری طرح بچنے کی کوشش کرتا رہا ہوں۔ اور آپ کا یہ الزام پڑھ کر واقعی ٹھنڈے دل سے میں نے اس کا جائزہ لیا کہ خدا نخواستہ آپ کے ضمن میں میں کسی درجے میں اس کا مرتکب تو نہیں ہوا ہوں۔ چنانچہ میں نے اس مدت میں آپ کو جو چند خطوط لکھے یا لکھوائے ہیں ان کی نقول کا بھی مطالعہ کیا۔ اور آپ سے اس مدت میں جو گفتگوئیں ہوئی ہیں ان کو بھی یاد میں لانے کی کوشش کی۔ لیکن آپ کے الزام کی تائید میں نہ خطوط میں مجھے کوئی چیز مل سکی اور نہ کوئی گفتگو یاد آسکی۔ مجھے تو کچھ ایسا ہی محسوس ہوتا ہے کہ آپ نے شدت تاثر میں تحقیق واطمینان حاصل کئے بغیر ہی خطوط یا گفتگوؤں کے حوالے سے یہ الزام عائد کردیا ہے۔ تاہم اگر میرے کسی خط یا گفتگو کی کسی ایسی بات کی آپ نشاندہی کرسکیں جو مولانا صدرالدین صاحب کے نام میرے خط کے مفہوم وانداز سے متضاد ہو تو ضرور کریں میں آپ کا نہایت ممنون ہوں گا۔

آپ نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ مولانا صدرالدین صاحب کے نام میری تحریر نے ان تمام باتوں کی تصدیق کردی جو آپ عرصے سے میرے بارے میں سن رہے تھے، مگر آپ کا دل یقین کرنے کے لئے تیار نہیں تھا۔ میرے خیال میں نصح وخیر خواہی کا تقاضا تو یہ تھا کہ آپ ایسی باتیں پہلے ہی میرے علم میں لاتے جس کا ایک فائدہ یہ بھی ہوسکتا تھا کہ آپ ان کے صحیح یا غلط ہونے کے بارے میں یقین کے ساتھ کوئی رائے قائم کرسکتے تھے۔ لیکن اب جب کہ آپ کو ان پر یقین ہوگیا ہے تو کم ازکم اب آپ کو ان کی ضرور ہی

نشاندہی کر دینی چاہئے۔ تاکہ اگر واقعی وہ قابل اصلاح باتیں ہوں تو میں اپنی اصلاح کر سکوں۔

آپ نے اپنے خط میں اس کی بھی شکایت کی ہے کہ میں نے آپ کو زبانی یا تحریری طور سے مطمئن کرنے کی کوشش نہیں کی دراں حالیکہ میں نے اس کا وعدہ بھی کیا تھا۔ تو یہ بات تو آپ کو معلوم ہے ہی کہ آپ کی تحریر پر مفصل تبصرہ کرنے کے لئے مولانا صدرالدین صاحب کو باقاعدہ متعین کیا گیا تھا۔ جو ہماری نگاہ میں اس کام کے لئے موزوں تر آدمی تھے اور اسی کے ساتھ مولانا جلیل احسن صاحب سے بھی خواہش کی گئی تھی کہ وہ بھی آپ کے خیالات سمجھنے اور جماعت کا نقطۂ نظر سمجھانے کے لئے آپ سے خط وکتابت کریں۔ اور اس مدت میں آپ اور مولانا صدرالدین صاحب جو کچھ لکھتے رہے ہیں وہ بہرحال میری نگاہ سے بھی گزرتا رہا ہے۔ لیکن اس کے باوجود میں آج آپ پر یہ ظاہر کر دینا چاہتا ہوں کہ میں نے اپنے طور سے بہت پہلے سے یہ طے کر رکھا تھا۔ جس کا اظہار میں نے کچھ رفقاء سے کیا بھی تھا کہ اگر خدانخواستہ آپ کو مطمئن کرنے کے سلسلے کی کوششیں ناکام ثابت ہوئیں تو آخر میں اس موضوع پر میں ضرور آپ سے بات چیت کروں گا۔ مگر معلوم نہیں آپ کی اس تحریر کے بعد اس کا موقع باقی رہا یا نہیں۔ بہرحال میری خواہش یہ ہے کہ میری مذکورہ بالا معروضات کی روشنی میں آپ اپنے خط پر کم ازکم اس حد تک ضرور نظر ثانی کریں کہ جب تک آپ اپنے ذاتی مطالعہ وتحقیق اور اہل علم سے تبادلہ خیال کر لینے کے بعد اپنے خیالات ونظریات کے بارے میں پوری طرح یکسو نہ ہو جائیں جماعت سے علیٰحدگی کا فیصلہ ملتوی رکھیں۔ ممکن ہے ہمارے اور آپ کے درمیان اتفاق کی کوئی صورت پیدا ہو جائے جس کے بہرحال ہم دل سے متمنی ہیں۔ لیکن اگر خدانخواستہ آپ کو اپنے فیصلے پر اصرار ہی ہو تو مطلع فرمائیں کہ آپ کے فیصلہ پر چار و ناچار ہمیں راضی ہی ہونا ہے۔

خاکسار

ابواللیث

جواب

اعظم گڑھ

محترمی سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۱۹ اکتوبر ۱۹۶۲ء ملا۔ آپ نے اپنے سات صفحات کے اس خط میں یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ جو کچھ میں نے لکھا وہ محض میری غلط فہمی تھی۔ ورنہ آپ کی طرف سے کوئی غلطی نہیں ہوئی ہے۔ اس کے بعد لکھتے ہیں:

"اب آپ کو اختیار ہے کہ آپ میری بات مانیں یا نہ مانیں۔"

میں بہرحال آپ پر یہ الزام تو عائد نہیں کرسکتا کہ آپ جان بوجھ کر غلط بیانی کریں گے۔ مجھے ماننا چاہئے کہ آپ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہی صحیح ہوگا۔ مگر افسوس کہ آپ کے الفاظ آپ کے اس بیان کا ساتھ نہیں دیتے۔ مثلاً آپ نے لکھا ہے:

"میں آج آپ پر یہ ظاہر کردینا چاہتا ہوں کہ میں نے اپنے طور سے بہت پہلے سے یہ طے کر رکھا تھا جس کا اظہار میں نے کچھ رفقاء سے کیا بھی تھا کہ اگر خدانخواستہ آپ کو مطمئن کرنے کے سلسلے کی کوششیں ناکام ثابت ہوئیں تو آخر میں اس موضوع پر میں ضرور آپ سے بات چیت کروں گا۔ مگر معلوم نہیں آپ کی اس تحریر کے بعد اس کا موقع باقی رہا یا نہیں"

دوسری طرف مولانا صدر الدین صاحب کے نام ۲۸ اگست والے خط پر آپ کے قلم سے یہ الفاظ درج ہیں:

"وحید الدین خاں کی تازہ تحریر بھیج رہا ہوں۔ اسے پڑھ کر مطلع فرمائیے کہ ابھی ان سے کچھ بات چیت کرنے کی گنجائش ہے یا ان کو لکھ دیا جائے کہ ہم کو جو کچھ کرنا تھا کر چکے۔ اب وہ اپنے لئے جو فیصلہ چاہیں کرلیں"

ان دونوں فقروں میں کھلا ہوا تضاد ہے۔ صدر الدین صاحب کے نام آپ کی مذکورہ بالا تحریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ انھیں کی بات کو اپنی طرف سے آخری قرار دے رہے ہیں۔ اور اگر وہ کہدیں کہ ان کے نزدیک اب مجھ سے "بات کرنے کی گنجائش" نہیں ہے، تو آپ مجھے یہ لکھ دیں گے کہ آپ کو "جو کچھ کرنا تھا کر چکے"۔ اب میں اپنے لئے جو فیصلہ چاہوں کرلوں۔ دوسری طرف موجودہ خط کے مندرجہ بالا اقتباس میں آپ لکھتے ہیں کہ آپ نے طے کر رکھا تھا کہ صدر الدین صاحب کی کوششوں کی ناکامی کے بعد آپ مجھے میرے حوالے نہیں کردیں گے بلکہ اس کے بعد آخری طور پر آپ خود بھی ضرور اس موضوع پر مجھ سے بات چیت کریں گے۔

بہرحال ان سب باتوں کے باوجود، جہاں تک میرا تعلق ہے، میں ہر آن آپ سے گفتگو کرنے کے لئے تیار رہوں۔ بلکہ اس کا متمنی ہوں۔ جلیل احسن صاحب جس طرح مجھے "پڑھانا لکھانا" چاہتے ہیں وہ تو میرے نزدیک بے فائدہ ہے۔ اس دوران میں ان کے دو سوالنامے آئے ہیں۔ دونوں کا حال یہ ہے کہ اس میں بالکل مجرد قسم کے سوالات ہیں۔ جیسے امتحان کے پرچے میں طالب علموں سے کئے جاتے ہیں۔ انھوں نے یہ بالکل واضح نہیں کیا کہ ان سوالات کا اصل مسئلے سے کیا تعلق ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی غیر متعلق بحث میں

میں دلچسپی نہیں لے سکتا۔ مگر اس طرز کو چھوڑ کر اصل موضوع کے بارے میں جو بھی مجھ سے گفتگو کرے میں انشاء اللہ ضرور اس سے گفتگو کروں گا۔ لیکن کسی کے اندر خود ہی آمادگی نہ ہو تو اس کو پکڑ کر زبردستی تو اگلوایا نہیں جا سکتا۔

خادم ۔ وحید الدین

دہلی : ۲۷ اکتوبر ۱۹۶۲ء

برادر عزیز السلام علیکم

گرامی نامہ ملا۔ میں نے جو طویل خط آپ کو لکھا تھا اس کی ایک خاص غرض یہ تھی کہ میرے جن دو فقروں کے غلط مفہوم کی بنا پر آپ کو تکلیف پہنچی ہے ان کا اصل مدعا آپ پر واضح کر سکوں تاکہ وہ تکلیف کسی طرح ختم ہو سکے۔ لیکن آپ کے خط سے یہ واضح نہیں ہو سکا کہ اس مقصد میں میں کہاں تک کامیاب ہو سکا۔ بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آپ میرے پورے بیان ہی کو غلط سمجھ رہے ہیں کیونکہ آپ کے خیال میں میرے اس خط کی ایک عبارت اس خط کی عبارت سے متصادم ہے جو میں نے مولانا صدر الدین صاحب کو لکھا تھا۔ حالانکہ اگر وہ تضاد مان بھی لیا جائے تو اس کا تعلق ایک دوسرے ہی مسئلہ سے ہے۔ اس لئے محض اس کی بنا پر کم از کم ان دونوں فقروں کے بارے میں تو میری وضاحت کو کلیۃً آپ کو رد نہیں کر دینا چاہئے تھا، خیر اگر آپ کا دل اسے قبول کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہے تو میں کیا کر سکتا ہوں۔ البتہ یہ لکھنا میں ضروری سمجھتا ہوں کہ جس تضاد کا آپ نے تذکرہ فرمایا ہے وہ واقعہ میں موجود نہیں ہے۔ جس کی مختصر توضیح یہ ہے کہ آپ کو یہ معلوم ہی ہے کہ مولانا صدر الدین صاحب اس کام کے لئے باضابطہ طور سے متعین کئے گئے تھے کہ وہ آپ کی تحریر کا جواب لکھیں۔ اس لئے ان کی رائے کے مطابق اگر میں آپ کو وہ بات لکھ بھی دیتا جو ان کے نام کے خط میں میں نے بصورت استفہام ان سے دریافت کی تھی تو اس کے معنیٰ صرف اتنے ہی ہوتے کہ آپ سے جو باضابطہ گفتگو ہو رہی تھی وہ اب ختم ہو گئی ہے۔ لیکن اس کے ختم ہونے کے لازماً معنی یہ نہیں تھے کہ میں نے اپنے طور سے آخر میں گفتگو کرنے کا جو ارادہ کیا تھا اسے زیر عمل نہ لا سکوں اور نہ اس کا خاتمہ کسی طرح اس کو زیر عمل لانے میں مانع بن سکتا تھا۔ کیوں کہ وہ اس باضابطہ گفتگو کے علاوہ بات تھی اور اس کا موقع بھی اس کے ختم ہونے کے بعد ہی آنے والا تھا اس لئے یہ عین ممکن تھا کہ مولانا صدر الدین صاحب کی رائے معلوم ہونے پر میں اس باضابطہ گفتگو کے ختم ہونے کی اطلاع دینے کے ساتھ ہی یا ایسا بھی ہو سکتا تھا کہ اس اطلاع کو چند دنوں کے لئے ملتوی کر کے آپ کو گفتگو کی دعوت دیتا۔ بہر حال میری ان دونوں باتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے، براہ عنایت اس خط کی روشنی میں ان پر

دو بارہ غور فرمائیں انشاء اللہ آپ کی غلط فہمی دور ہوجائے گی۔ لیکن اس سلسلہ میں ایک اور بات بھی عرض کرنے کو جی چاہتا ہے۔ اگر بالفرض یہ صحیح بھی ہو کہ میری ان دونوں باتوں میں کوئی تضاد ہے تو کیا آپ کے لئے یہ ضروری ہی ہے کہ آپ اس تضاد کو لامحالہ غلط بیانی پر محمول کریں اور پھر اس سے اتنے سنگین نتائج برآمد کریں۔ اول تو یہ بات بجائے خود بڑی عجیب معلوم ہوتی ہے کہ ایک نجی پرزے کو جسے آپ کو پڑھنا بھی نہیں چاہئے تھا۔ اور جو جیسا کہ میں پہلے بھی لکھ چکا ہوں۔ بہت جلدی میں کھڑے کھڑے لکھا گیا تھا۔ اتنی اہمیت دے رہے ہیں کہ اس کی بنا پر بڑے سے بڑا الزام عائد کرنے میں آپ کو کوئی تکلف نہیں ہے۔ اور دوسرے اس کو اس طرح استعمال کرنے میں آپ کی حسن ظن سے کام لینے کو گویا اپنے لئے حرام ہی سمجھتے ہیں۔ ورنہ آپ بآسانی یہ فرض کر لے سکتے تھے کہ مولانا صدرالدین صاحب کو خط لکھتے وقت ممکن ہے یہ بات میرے ذہن میں مستحضر نہ رہ سکی ہو کہ آپ سے آخر میں بات چیت بھی کرنی ہے۔ یا رہی بھی ہو تو آپ کا مضمون پڑھ کر فوراً طور سے اس کے خلاف میں نے طے کر لیا ہو۔ لیکن ظاہر ہے اس طرح کی کسی تاویل سے زیادہ سے زیادہ سہو یا رائے بدل ڈالنے ہی کا آپ الزام عائد کر سکتے تھے۔ حالانکہ آپ کی تسکین کے لئے شاید یہ ضروری تھا کہ اس سے آگے کی بات مثلاً غلط بیانی وغیرہ ثابت کریں۔ بہرحال جہاں تک آپ سے آخری بات چیت کرنے کا سوال ہے میں اب بھی اس کے لئے آمادہ ہوں لیکن اس سے پہلے یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جن حضرات سے آپ اس سلسلہ میں گفتگو اور تبادلہ خیالات کر رہے تھے، کیا اب ان سے آپ کو کوئی بات چیت کرنی نہیں ہے۔ یہ معلوم ہونے پر حسب سہولت میں انشاء اللہ آپ سے گفتگو کے لئے کوئی موقع نکال سکوں گا۔ اس سے پہلے میں آپ کو اطلاع دے چکا ہوں کہ مولانا صدرالدین صاحب آپ کے تاثرات پر تبصرہ کرنے کے لئے تیار ہیں۔ بشرطیکہ آپ کی تحریر کا انداز وہ نہ ہو جو پہلے تھا۔ اور مولانا جلیل احسن صاحب کا یہ خیال بھی آپ کو لکھ چکا ہوں کہ انھوں نے آپ سے جو سوالات کئے ہیں وہ قطعاً غیر متعلق نہیں ہیں۔ اسی لئے میں نے آپ کو یہ بھی لکھا تھا کہ اگر یہ بات آپ پر واضح نہ ہوئی ہو تو اس بارے میں آپ ان سے دریافت کر سکتے ہیں۔

آپ کے خط سے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ آپ نے میری اس درخواست کے بارے میں کیا فیصلہ کیا کہ اپنے خیالات و نظریات کے بارے میں پوری طرح یکسو ہونے تک جماعت سے اپنی علیحدگی کا فیصلہ ملتوی رکھیں۔

والسلام۔

ابواللیث

اعظم گڑھ : ۸ نومبر ۱۹۶۲ء

محترمی جناب مولانا ابواللیث صاحب امیر جماعت اسلامی ہند ، سلام مسنون

آپ کا خط مورخہ ۲۰ اکتوبر ملا۔ مجھے افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس خط میں اور اس سے پہلے ۱۹ اکتوبر والے خط میں آپ نے جو انداز اختیار کیا ہے وہ بالکل قانونی اور منطقی قسم کا ہے۔ حالانکہ یہ طریقہ کسی ایسے شخص کے لئے موزوں نہیں ہے جو مسئلہ کو واقعی طور پر حل کرنا چاہتا ہو۔ منطقی طریقہ کا حاصل صرف یہ ہے کہ آدمی اپنے طور پر یہ سمجھ کر مطمئن ہو جائے کہ اس نے ایک انڈے کو دو انڈا ثابت کر دیا۔ مگر ظاہر ہے کہ اس طرح کے "دلائل" سے حقیقت نہیں بدل سکتی۔

میں دوبارہ واضح طور پر آپ کے سامنے یہ رکھنا چاہتا ہوں کہ اصل مسئلہ کیا ہے اور آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ اصل مسئلہ کی نسبت سے اپنا واضح جواب روانہ فرمائیں۔

مسئلہ کا آغاز یہاں سے ہوتا ہے کہ مجھ کو جماعت اسلامی سے فکری اختلاف پیدا ہوا۔ میں نے اس سلسلے میں اپنے خیالات واضح طور پر لکھ کر آپ کے حوالے کئے۔ اس کے بعد آپ کے الفاظ میں میری تحریر پر "مفصل تبصرہ کرنے کے لئے مولانا صدرالدین صاحب کو باقاعدہ متعین کیا گیا جو جماعت کی نگاہ میں اس کام کے لئے موزوں تر آدمی تھے۔" یہ تبصرہ میرے سامنے آیا تو اس میں مجھے اپنے خلاف کوئی دلیل نہیں ملی۔ چنانچہ میں نے ۱۰ اگست کے خط میں آپ کو لکھا کہ اس تبصرہ کو بار بار پڑھنے کے باوجود میرے اصل نقطہ نظر میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ وہ بجنسہٖ اپنی جگہ باقی ہے۔ اس کے بعد آپ کے حسب ارشاد ۱۹ اگست کو میں نے اس کے متعلق اپنے تاثرات مختصراً قلم بند کر کے آپ کی خدمت میں بھیج دیئے۔ میں اس کے لئے بھی تیار تھا کہ مولانا صدرالدین صاحب کی تحریر کا مفصل تجزیہ کر کے بتاؤں کہ وہ کیوں میرے لئے "قابل قبول نہیں ہے۔ اور اس کے بعد صدرالدین صاحب دوبارہ مجھے مطمئن کرنے کی کوشش فرمائیں۔ مگر آپ حضرات مزید افہام و تفہیم کے لئے تیار نہیں ہوئے۔ آپ لکھتے ہیں کہ ــــ "مولانا صدرالدین صاحب آپ کے تاثرات پر تبصرہ کرنے کے لئے تیار ہیں۔ بشرطیکہ آپ کی تحریر کا انداز وہ نہ ہو جو پہلے تھا۔" مگر اسی شرط کو میں انکار سمجھتا ہوں۔ کیوں کہ میرا جو انداز ہے وہ یہی ہے کہ میں نے اپنی تحریر میں کچھ ایسے علمی اسباب پیش کئے ہیں جو میرے لئے ان کی بات تسلیم کرنے میں مانع ہیں۔ ظاہر ہے کہ میں یہ انداز چھوڑ کر بلادلیل ان کی بات کو قبول نہیں کر سکتا۔ اس لئے نہ کبھی ان کی شرط پوری ہو گی اور نہ وہ کبھی تبصرہ کریں گے۔

اس طرح میرے سوالات کو حل کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ اور اس کے بجائے میرے بارے

میں یہ کہا جانے لگا کہ " مولانا صدر الدین صاحب نے ہر بات کا مکمل جواب دے دیا تھا۔ مگر وہ تو اپنی بات پر اڑے ہوئے ہیں۔ ایسے آدمی کو کون سمجھا سکتا ہے۔ اور ایسی حالت میں مزید گفت گو کا کیا حاصل ہے۔"

مجھے تسلیم ہے کہ میں نے جو مختصر تبصرہ آپ کی خدمت میں روانہ کیا تھا، اس کے سلسلے میں میری بعض غلطیوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔ مگر وہ "غلطی" ایسی ہے کہ مجھے حیرت ہے کہ کہنے والے نے اس کا ذکر ہی کیوں کیا۔ مثلاً آپ کو یاد ہوگا ۶ ستمبر ۱۹۶۲ء کو جب آپ رام پور آئے تھے۔ اور ناظم درس گاہ کے کمرے میں میرے مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی۔ اس وقت آپ کے علاوہ صدر الدین صاحب، افضل حسین خاں صاحب، عبد الحیٔ صاحب، عروج قادری صاحب، اور جلال الدین انصر صاحب بھی موجود تھے، میں نے اپنی جوابی تحریر پر تبصرہ کرنے کے لئے اصرار کیا۔ مگر آخر وقت تک آپ یا صدر الدین صاحب اس پر آمادہ نہیں ہوئے۔ البتہ اس موقع پر گفتگو کے دوران صدر الدین صاحب نے ایک جملہ یہ فرمایا: " آپ نے تو اپنے جواب میں حوالے کی اتنی بڑی غلطی کی ہے کہ ... " یہ سن کر میں ڈر گیا۔ میں سمجھا کہ میں نے واقعی کوئی بڑی شدید قسم کی غلطی کر ڈالی ہے۔ مگر پوچھنے کے باوجود صدر الدین صاحب نے اس وقت کچھ نہیں بتایا۔ اور نہ آپ لوگوں نے ان سے یہ کہنے کی ضرورت سمجھی کہ وہ اس کو مجھے بتائیں۔ چند دن بعد میں نے ان کے کمرہ میں ان سے مل کر دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ حوالے کی غلطی یہ تھی کہ ان کی تحریر کا ایک ٹکڑا اپنے تبصرہ میں نقل کرتے ہوئے ایک جگہ " اس طرح کی " کا لفظ مجھ سے چھوٹ گیا ہے۔ اول تو اس لفظ کے چھوٹنے سے اصل مدعا پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس کے علاوہ اس کے چھوٹنے کی ذمہ داری مجھ سے زیادہ خود صاحب تحریر کے اوپر ہے۔ کیوں کہ اس لفظ کو لکھنے کے بعد انھوں نے دو موٹی لکیروں سے اسے کاٹ دیا تھا۔ اور اس کے بعد پھر اس پر باریک قلم سے صحیح کا دونشان (✓✓) بنا دیا تھا۔ اتفاق سے میری نظر اس نشان پر نہیں پڑی اور وہ نقل کرنے میں رہ گیا۔

یہ تنقید اتنی بے وزن ہے کہ اس کو سننے کے بعد میں نے اپنے جی میں کہا " کاش صدر الدین صاحب نے اس کا ذکر نہ کیا ہوتا۔ کیوں کہ اس کا ذکر نہ کرنا ان کے حق میں زیادہ اچھا تھا۔"

اس کے بعد مولانا جلیل احسن صاحب کو لیجئے جو آپ کے الفاظ میں دوسرے شخص ہیں جن سے "خواہش کی گئی تھی کہ وہ بھی میرے خیالات سمجھنے اور جماعت کا نقطۂ نظر سمجھانے کے لئے خط و کتابت کریں" مگر انھوں نے اس مقصد کے لئے ایسا عجیب و غریب طریقہ اختیار کیا جس کو کسی اور پہلو سے خواہ جو بھی اہمیت حاصل ہو۔ مگر اسے کسی بھی طرح " جماعت اسلامی کا نقطۂ نظر سمجھانے " کا نام نہیں دیا جا سکتا۔

پچھلے نو مہینے سے میرا مسئلہ ان کے سامنے ہے۔ مگر آج تک اصل مسئلہ کے بارے میں ایک لفظ انھوں نے نہیں لکھا۔ البتہ دوسری طرح طرح کی باتیں کرتے رہے جس میں سے ایک خاص بات ان کی یہ "شرط" تھی کہ وہ میرے "طویل مقالہ" کو پڑھ کر سوالات کریں گے، توضیح مدعا کے طالب ہوں گے دلائل پر گفتگو کریں گے"۔ میں نے ان کی یہ شرط مان لی۔ مگر جب ان کا سوال نامہ آیا تو میں نے دیکھا کہ اس میں اصل تحریر کے بارے میں کوئی "سوال" نہیں ہے، میرے کسی مدعا کی "وضاحت" دریافت نہیں کی گئی ہے اور نہ میرے دلائل پر کوئی "گفتگو" ہے۔ اس کے برعکس اس میں مجرد قسم کے کچھ سوالات تھے جن کے بارے میں قطعاً یہ نہیں بتایا گیا تھا کہ ان کا زیر بحث مسئلہ سے کیا تعلق ہے۔ اس کے بعد دوسرا سوال نامہ آیا تو وہ بھی بعینہٖ اسی قسم کا۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر جلیل احسن صاحب سے میری خط و کتابت نہ چل رہی ہوتی اور ان کے یہ سوال نامے یکایک مجھے ملتے تو میں انھیں واپس بھیج دیتا۔ اور ان کو لکھتا کہ یہ شاید کسی عربی درس گاہ کے امتحان کا پرچہ ہے جو غلطی سے آپ نے میرے نام بھیج دیا ہے۔ میں نے اس طریق مراسلت کے نامناسب ہونے کا ذکر کیا تو ان کا یہ جواب آیا:

"میں اپنے طریق مراسلت پر مصر ہوں۔ اور وہ طریقہ جو دوسروں نے اختیار کیا، وہ آپ کے لئے مضر اور ان کے لیے لاحاصل ہے۔ میں، آپ جانتے ہیں کہ میں "پڑھانے لکھانے" ہی کا کام کرتا ہوں۔ یہ پڑھانے لکھانے کا انداز کیوں کر چھوڑوں۔ اس سے آپ کے فکر رفیع اور علم کبیر کے احساس کو چوٹ لگتی ہے، تو افسوس ہے۔ زیر بحث مسئلہ پر غور کرنے اور کرانے کا، بالخصوص آپ کے لیے میرے پاس یہی راستہ ہے جس کو آپ نے پڑھانے لکھانے کا نام دیا ہے۔"

جلیل احسن صاحب کے اس جواب میں طنز و تعریض کے سوا اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ اپنے جس طریق مراسلت پر انھیں اصرار ہے، وہ "جماعت اسلامی کا نقطۂ نظر سمجھانے کے لئے" کیوں موزوں ہے۔ موٹی سی بات ہے کہ جب ایک شخص کہتا ہے کہ جماعت اسلامی کا فکر صحیح نہیں ہے اور اس کے لئے کچھ متعین دلائل پیش کرتا ہے تو آپ کو اس کے دعوے اور اس کے دلائل کے بارے میں سوالات کرنے چاہئیں۔ اس کے بجائے اگر کسی تمہید و تشریح کے بغیر آپ اس قسم کے الفاظ بولنا شروع کردیں اچھا بتاؤ فلاں آیت میں و لیعلم کا عطف کس پر ہے" اور فلاں آیت میں ذالک کا مشارالیہ کیا ہے" تو یہی کہا جائے گا کہ یہ الل ٹپ قسم کے سوالات ہیں۔ اور سوال کی حد تک ان کا اصل مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں۔ مولانا جلیل احسن صاحب کے دونوں سوالنامے اسی قسم کے سوالات پر مشتمل ہیں۔ آپ جب

بھی چاہیں انھیں دیکھ سکتے ہیں۔

جہاں تک ذاتی طور پر آپ کا تعلق ہے۔ آپ سے میری شکایتیں حسب ذیل ہیں:

میرا شدید احساس ہے کہ اس بحث میں آپ نے حق طلبی اور حق پسندی کا ثبوت نہیں دیا۔ بلکہ اس کو اس طرح دیکھا گویا یہ محض میرا جواب دینے یا ایک اعتراض کو دفع کرنے کا مسئلہ ہے۔ اگر صورت حال یہ ہوتی ہے کہ جو سوالات میں نے چھیڑے ہیں، ان کا آپ کے پاس تشفی بخش جواب ہوتا اور مطالعہ اور غور و فکر کے نتیجہ میں علیٰ وجہ البصیرت آپ پر یہ واضح ہو گیا ہوتا کہ میں غلطی پر ہوں، تو بے شک ایسا رویہ آپ کے لئے صحیح ہوسکتا تھا۔ مگر خود آپ کے اعتراف کے مطابق صورت حال یہ نہیں ہے۔ کیونکہ جب بھی میں نے ان مسائل پر آپ سے رائے دینے کی درخواست کی تو ہمیشہ آپ نے یہی عذر کیا کہ "اس پر رائے زنی کے لئے جس تیاری کی ضرورت ہے وہ ابھی میں نہیں کرسکا ہوں اور موجودہ مصروفیتوں میں میرے لئے اس کا موقع بھی نہیں ہے۔"

ایسی حالت میں آپ کے لئے وہ رویہ کسی طرح درست نہیں ہوسکتا جو میری تحریر دیکھنے کے بعد آپ نے اختیار کیا۔ صدر الدین صاحب کی تحریر پر جو تبصرہ میں نے ۱۹ اگست کو آپ کی خدمت میں روانہ کیا تھا، مجھے یقین ہے کہ اس میں ایسی باتیں تھیں جن کے متعلق آپ کو ٹھہر کر سوچنا چاہئے تھا۔ اور صدر الدین صاحب سے پوچھنا چاہئے تھا کہ اس کا ان کے پاس کیا جواب ہے۔ مگر میری تحریر کے بارے میں آپ صدر الدین صاحب کو جو خط لکھتے ہیں اس کا انداز ایسا ہے گویا کوئی بات ہی نہیں ہوئی۔ اور مولانا صدر الدین صاحب کے الفاظ اب بھی آپ کے نزدیک اسی طرح ثابت شدہ ہیں جیسے وہ آپ کے نزدیک پہلے تھے۔ مجھے آپ کے خط مورخہ ۲۸ر اگست (بنام صدر الدین صاحب) پر سب سے زیادہ حیرت اسی پہلو سے ہے۔ یہ وہ پہلا خط ہے جو آپ نے میرا جواب دیکھنے کے بعد مولانا صدر الدین صاحب کو لکھا تھا۔ مگر حیرت ہے کہ اس میں صدر الدین صاحب کی تحریر کے بارے میں میری بعض نہایت واضح قسم کی سنگین گرفتوں تک کا کوئی ذکر نہیں۔ مثلاً اقیموا الدین کی آیت کے سلسلے میں جلالین کے دو شارحین کی طرف غلط انتساب۔

ایک ایسا شخص جس کے اندر تلاش حق کا جذبہ ہو، اس موقع پر فوراً اس کے سامنے یہ سوال آئے گا کہ آخر معاملہ کیا ہے۔ ایک آیت جس کے اوپر جماعت اسلامی کے ہمہ گیر انقلابی نصب العین کی عمارت کھڑی کی گئی ہے، اس کے متعلق ایک شخص دعویٰ کرتا ہے کہ آیت کے مخصوص الفاظ کی بنا پر علمائے تفسیر نے بالاتفاق اس میں "الدین" سے ہمہ گیر شریعت کا مفہوم مراد نہیں لیا ہے۔ بلکہ

صرف دین کی بنیادی تعلیمات مراد لیتے ہیں۔ اس لئے اس آیت سے کوئی ہمہ گیر انقلابی نصب العین اخذ نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے جواب میں جماعت کا ایک لائق ترین عالم کئی مہینے کی تلاش و جستجو کے بعد دو حوالے فراہم کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ مدعی کا یہ کہنا غلط ہے۔ کیونکہ بعض ایسے مفسر موجود ہیں جن کے نزدیک " اقامت دین کے اس حکم میں شریعت کے تفصیلی احکام بھی داخل ہیں۔ اور پورے کے پورے داخل ہیں"

اب مدعی دوبارہ آپ کے سامنے آتا ہے اور کہتا ہے کہ ان علماء کی طرف یہ انتساب بالکل غلط ہے۔ وہ دونوں مفسرین کے مکمل اقتباسات آپ کے سامنے رکھ دیتا ہے۔ جس سے صریح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ انھوں نے جو بات الذی اوحینا الیك کے فقرے سے متعلق کہی تھی، اس کو بالکل غلط طور پر اقیموا الدین کے فقرے کے ساتھ جوڑ دیا گیا۔ حالانکہ یہ دوسرا فقرہ جو اصلاً زیر بحث ہے، اس کے متعلق انھوں نے صراحت کی ہے کہ یہاں عموم مراد نہیں۔ میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ ایسی کھلی ہوئی گرفتوں کے باوجود آپ کا خاموش رہنا اور صدر الدین صاحب کو اس طرح خط لکھنا گویا کہ ان کے دعاوی اور استدلال میں آپ کے نزدیک اب بھی کوئی فرق نہیں پڑا، کیسے صحیح ہے۔ یہ طرز عمل تو ظاہر کرتا ہے گویا اصل مسئلہ تحقیق حق کا نہیں ہے، بلکہ صرف میری تردید کا ہے۔ آپ کو دلائل اور واقعات پر غور کرنا نہیں ہے بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ ایک تنقید جو سامنے آگئی ہے اس سے کس طرح نپٹا جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ آپ نے جو طریقہ اختیار کیا اس میں حق کا ساتھ دینے کے بجائے جماعت اسلامی کی وکالت کا سا انداز پیدا ہوگیا ہے۔ جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں اس کی کھلی ہوئی مثال یہ ہے کہ مولانا صدر الدین صاحب نے قاتلوهم حتی لا تكون فتنة والی آیت میں تیسیر القرآن کے اندر وہی بات لکھی ہے جو میں کہتا ہوں مگر میری تحریر کا جواب دیتے ہوئے انھوں نے مخالف موقف اختیار کر لیا، کیوں کہ جماعت اسلامی کی بات کو ثابت کرنے کے لئے ایسا کرنا ضروری تھا۔ میری یہ تنقید اگرچہ مولانا صدر الدین صاحب پر ہے۔ مگر ان کی تحریر چونکہ آپ کے اتفاق کے ساتھ خود آپ کی طرف سے مجھے دی گئی تھی، اس لئے ان کی ذمہ داری میں خود آپ بھی اس وقت تک شریک ہیں جب تک آپ اس سے برأت ظاہر نہ کر دیں۔

آپ سے دوسری شکایت یہ ہے کہ میرے بارے میں آپ کی طرف سے خیر خواہی کا رویہ ظاہر نہیں ہوا۔ مولانا صدر الدین صاحب کے نام آپ کا خط مورخہ ۲۸ اگست اس کی واضح مثال ہے، جو آپ کی توجیہات کے باوجود ابھی تک مجھے سخت قابل اعتراض معلوم ہوتا ہے۔ اور جس کا خود آپ نے

بالواسطہ طور پر یہ کہہ کر اعتراف کرلیا ہے کہ "یہ ایک نجی پرزہ تھا جسے آپ کو پڑھنا بھی نہیں چاہئے تھا"
آپ کے خط مورخہ ۲۷ اکتوبر کا یہ جملہ مجھ پر اعتراض سے زیادہ خود آپ کی اس نفسیاتی کیفیت کا اظہار ہے کہ آپ اپنے اس خط کو ایک ایسی تحریر سمجھ رہے ہیں جس کا میری نظر سے گزرنا آپ کے نزدیک مناسب نہیں تھا۔ ایک نفسیات داں آپ کے اس جملے کو اس کے سوا کسی اور چیز پر محمول نہیں کر سکتا۔

اوپر میں نے جو کچھ لکھا ہے، اس سے مندرجہ ذیل باتیں سامنے آتی ہیں۔

۱۔ مجھ کو جماعت اسلامی سے جو فکری اختلاف پیدا ہوا ہے۔ اس کے بارے میں آپ حضرات مجھے مطمئن نہیں کر سکے۔ آپ لوگوں نے ایک بار تو میرے سوالات کا جواب دیا۔ مگر یہ جواب جب میری سمجھ میں نہیں آیا اور میں نے اس پر دوبارہ سوالات کئے تو اب جواب دینے سے انکار کر رہے ہیں۔ اور اس کے لیے یہ عذر لنگ پیش کر رہے ہیں کہ تمہارا سوال کرنے کا طرز ایسا ہے کہ اس کا جواب نہیں دیا جا سکتا۔ مولانا جلیل احسن صاحب بے شک اب بھی جواب دینے کے لئے تیار ہیں۔ مگر جس چیز کو وہ "جواب" کہہ رہے ہیں وہ محض ایک لاحاصل پوچھ گچھ ہے۔ جس کا اصل مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں۔

۲۔ لٹریچر سے فکری اختلاف ختم نہ ہونے کی صورت میں جماعت سے ملے رہنے کی دوسری شکل یہ تھی کہ آپ یہ طے کر دیں کہ "مولانا مودودی کا لٹریچر جماعت اسلامی کے فکر کی مستند شرح نہیں ہے" رام پور میں ۶ ستمبر ۱۹۶۲ کی گفتگو میں یہ تجویز بھی میں نے آپ حضرات کے سامنے رکھی، مگر اس کو قبول نہیں کیا گیا اور اسے رد کر دیا گیا۔

۳۔ میرے فکری اختلاف کو دور کرنے کی کوشش تو پوری طرح نہیں کی گئی البتہ اس قسم کی باتیں خوب مشہور ہو رہی ہیں کہ یہ تو ہٹ دھرم آدمی ہیں۔ جس چیز کو پکڑ لیتے ہیں پھر اسے نہیں چھوڑتے اب خود ہی کسی وجہ سے "پلٹا" کھائیں تو کھائیں ورنہ ان کو سمجھانے بجھانے کا کچھ فائدہ نہیں۔

یہ ہے اصل صورت حال۔ اب آپ بتائیں کہ ایسی حالت میں میں جماعت اسلامی سے استعفا نہ دوں تو اور کیا کروں۔

خادم ۔ وحید الدین

اس کے بعد امیر جماعت کی طرف سے ایک کارڈ ملا جس میں لکھا تھا۔

"آپ کی تحریریں رام پور سے منگوائی ہیں۔ امید ہے کہ دو تین روز میں آجائیں گی۔ اس کے بعد انشاء اللہ آپ کو کچھ لکھ سکوں گا۔"

جواب میں میں نے لکھا کہ رام پور میں مولانا صدر الدین صاحب کے پاس میری جو تحریر ہے

وہ بہت ناقص اور نامکمل حالت میں ہے۔ اگر آپ میرے خیالات دوبارہ واضح شکل میں دیکھ کر اس پر تبصرہ کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں تو میں یہاں سے اس کی ایک نقل آپ کو بھیج دوں۔

آپ کا تبصرہ میرے لئے بہت قیمتی ہے۔ اور اس کے لئے اپنی تحریر بھیجنے میں یقیناً مجھے بہت خوشی ہوگی۔

اس کے بعد پھر قیم جماعت کی طرف سے تحریر کا تقاضا آیا جس کے جواب میں میں نے لکھا۔

اعظم گڈھ ۔ ۵ دسمبر ۱۹۶۲ء

محترمی سلام مسنون

قیم جماعت اسلامی جناب محمد یوسف صاحب کے دستخط شدہ دو خط مورخہ ۲۷ نومبر اور ۳ دسمبر ۱۹۶۲ء وصول ہوئے۔ میں اس سے پہلے ۲۴ نومبر کو ایک خط آپ کے نام روانہ کر چکا ہوں۔ جو گویا ان خطوط کا پیشگی جواب ہے۔ میں نے اس میں لکھا تھا کہ "اگر آپ میرے خیالات پر تبصرہ کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں تو میں اپنی تحریر موجودہ مکمل شکل میں آپ کی خدمت میں بھیج دوں"

مگر اس کے متعلق آپ کا کوئی جواب نہیں آیا۔ میں دوبارہ عرض کروں گا کہ اگر آپ کی طرف سے بلا کسی شرط کے اس ارادے کا اظہار ہو تو میں انشاء اللہ بخوشی اپنی تمام تحریریں آپ کی خدمت میں روانہ کر دوں گا۔ لیکن اس یقین دہانی کے بغیر میری سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر کس لئے میں اپنی تحریر آپ کی خدمت میں بھیجوں۔

جہاں تک میرے خط مورخہ ۸ نومبر کے جواب کا معاملہ ہے، اس سلسلہ میں تحریر کے مطالبے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس خط کا جواب دینے کے لئے وہی معلومات کافی ہیں جن کی بنا پر آپ نے شعبۂ تصنیف سے میرا استعفا منظور کیا تھا۔ جس طرح ۵ ستمبر کو آپ اس پوزیشن میں تھے کہ "فکری اختلاف کی بنا پر شعبۂ تصنیف سے علیحدگی کے متعلق میری درخواست منظور کریں۔ ٹھیک اسی طرح آج آپ اس پوزیشن میں ہیں کہ میرے مذکورہ بالا خط کا جواب تحریر فرمائیں۔ اگر آپ کا ۵ ستمبر کا فیصلہ ایک سوچا سمجھا فیصلہ تھا تو یقیناً آج بھی آپ کو میرے خط کا جواب دینے میں کوئی زحمت پیش نہیں آنی چاہئے۔

میں اپنے ۸ نومبر کے خط کے سلسلے میں آپ کے جواب کا شدت سے انتظار کر رہا ہوں۔ براہ کرم جلد روانہ فرمائیں۔

خادم ۔ وحید الدین

اس کے بعد جب کہ میرے خط مورخہ ۸ نومبر کو تقریباً ڈیڑھ مہینے ہو چکے تھے، موصوف کی

طرف سے حسب ذیل جواب موصول ہوا۔

دہلی ۱۹ دسمبر ۱۹۶۲ء

برادر عزیز السلام علیکم

آپ کا خط مورخہ ۸ نومبر کا جواب کچھ تاخیر سے دے رہا ہوں جس کی خاص وجہ یہ ہوئی کہ جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں، جواب دینے سے پہلے مجھے آپ کا تبصرہ دیکھنے کی ضرورت محسوس ہو رہی تھی جو انتظار اور تقاضے کے باوجود دستیاب نہ ہو سکا۔ اور پھر اس بارے میں مجھے مولانا صدر الدین صاحب وغیرہ سے مشورہ بھی کرنا تھا۔ جس کا موقع اب مل سکا ہے۔

آپ کا یہ خیال تو مجھے صحیح معلوم نہیں ہوتا کہ ہم آپ کو مطمئن کرنے کے خواہشمند یا اس کے لئے آمادہ نہیں ہیں۔ مولانا صدر الدین صاحب نے آخر ایک طویل تحریر اسی مقصد ہی کے لئے تو قلم بند کی ہے۔ اور وہ آپ کے تبصرہ پر تبصرہ کرنے کے لئے بھی آمادہ ہی تھے اور اگر نہیں تو آمادہ کئے جا سکتے تھے۔ اور مولانا جلیل احسن صاحب بھی، جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں، جو سوالات کر رہے ہیں وہ ان کے خیال کے مطابق ہر طرح مسئلہ سے متعلق ہی سوالات ہیں۔ لیکن جب بدقسمتی سے آپ نے یہ خیال قائم کر لیا ہے کہ مولانا صدر الدین صاحب نے آپ کے تبصرہ پر تبصرہ کرنے کے لئے جو شرط پیش کی ہے اس کا منشا یہ ہے کہ وہ آپ سے بے دلیل اپنی باتیں منوانا چاہتے ہیں۔ اور مولانا جلیل احسن کی خط و کتابت محض ایک لاحاصل پوچھ گچھ ہے جس کا اصل مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے تو ایسی صورت میں واقعی اب اس بات چیت کو طول دینے سے کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔ اس لئے اب اس سلسلہ کو ختم کر دینا ہی مناسب ہوگا۔

رہا آپ کے استعفاء کا مسئلہ تو اگر اب آپ اپنے طور سے اپنے نقطۂ نظر کے بارے میں پوری طرح یکسو ہو چکے ہوں تو براہ عنایت اس بارے میں واضح طور سے تحریر فرما دیں تاکہ اس کے مطابق عمل درآمد ہو سکے۔ جہاں تک میرا تعلق ہے، جماعت کے نصب العین کے بارے میں آپ کا بنیادی نقطۂ اختلاف میری سمجھ میں نہیں آسکا۔ لیکن فی الحال میرے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ میں آپ کے طویل مضمون کے دلائل و مندرجات پر کوئی تفصیلی بات چیت کر سکوں اور اس سے اب مجھے کسی خاص فائدے کی بھی کوئی توقع نہیں البتہ اس ضمن کی کچھ باتوں کے سلسلہ میں میں ضرور آپ سے گفتگو کرنے کا خواہشمند ہوں۔ مثلاً میں مثبت طور سے یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ آپ کے نزدیک مسلمانوں کے کرنے کا کام کیا ہے۔ اور اس کا کیا تفصیلی نقشہ کار آپ کے ذہن میں ہے تاکہ میں اندازہ کر سکوں کہ ہمارے نقشہ کار سے وہ کہاں تک مختلف ہے اور کیا اس اختلاف کے

باوجود ہمارے اور آپ کے درمیان کسی درجہ میں اشتراک وتعاون ممکن ہے یا نہیں۔ لیکن ظاہر ہے اس گفتگو کے لئے کسی خاص جلدی کی ضرورت نہیں ہے۔ خدانخواستہ آپ نے جماعت سے اپنی علٰحدگی ہی کا فیصلہ کرلیا تو بھی یہ بات چیت ہوسکتی ہے۔ ویسے میں وسط جنوری تک اعظم گڈھ آنے کا ارادہ رکھتا ہوں، اگر آپ پسند فرمائیں گے تو اس وقت بھی بات چیت ہوسکتی ہے۔

والسلام۔ ابواللیث

جواب

اعظم گڈھ ۲۰ دسمبر ۱۹۶۲ء

محترمی مولانا ابواللیث صاحب سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۱۹ دسمبر ملا۔ مجھے افسوس ہے کہ آپ اصل مسئلہ سے گریز کرکے ہر بار کچھ ایسی باتیں لکھ دیتے ہیں جس کے بعد آپ کی طرف سے میری تحریر کا ایک قانونی جواب تو ہو جاتا ہے مگر اصل مسئلہ پھر بھی باقی رہتا ہے۔

مولانا صدرالدین صاحب کی شرط کو انکار میں نے اس لئے کہا تھا کہ وہ یہ نہیں بتاتے کہ میرے انداز تبصرہ میں وہ کون سی خرابی ہے جس کی بنا پر وہ میرے تبصرہ کا جواب نہیں دے سکتے میں نے خط لکھ کر ان سے پوچھا تھا۔ مگر اس کے جواب میں انھوں نے دوسری بات لکھ دی۔ اور میرے انداز کی خرابی کی وضاحت نہیں فرمائی۔ میں نے اپنے طور پر قیاس کیا تو مجھے یہی نظر آیا کہ میں نے دلیل کی بنیاد پر ان کی باتوں کو رد کیا ہے۔ اگر اس کا نام انداز کی خرابی ہے تو ظاہر ہے کہ میں کس طرح اسے چھوڑ سکتا ہوں۔ اور اگر دوسری کوئی چیز ہے تو ان کو اسے بتانا چاہئے۔

مولانا جلیل احسن صاحب کے سوال وجواب کے بارے میں آپ نے اپنے خط مورخہ ۲۰ اکتوبر میں لکھا تھا:

> " مولانا جلیل احسن صاحب نے لکھا ہے کہ انھوں نے جو سوالات آپ کے پاس بھیجے ہیں، وہ قطعاً غیر متعلق نہیں ہیں۔ تاہم ان کا متعلق ہونا واضح نہ ہو تو اس بارے میں آپ ان سے دریافت کرسکتے ہیں "

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک ان سوالات کا صرف مولانا جلیل احسن صاحب کے ذہن میں اصل مسئلہ سے متعلق ہونا کافی نہیں ہے۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ مجھے معلوم ہو کہ وہ کس طرح میرے مسئلہ سے متعلق ہیں۔ مگر میرے اصرار کے باوجود مولانا موصوف نے اس کی وضاحت نہیں فرمائی۔ اس کے باوجود اب

اس خط میں آپ اس طرح لکھ رہے ہیں گو یا مولانا جلیل احسن صاحب کے ذہن میں ان سوالات کا زیر بحث مسئلہ سے متعلق ہونا کافی ہے۔ میرے علم میں ان کی اس حیثیت کا آنا ضروری نہیں۔

ایسی حالت میں عرض ہے کہ اگر آپ میری باتوں کا واقعی جواب دیں تو یقیناً میں ان پر غور کروں گا۔ مگر اب تک آپ جس طرح جواب دیتے رہے ہیں اگر ویسا ہی جواب پھر دینا ہو تو میں آپ کے الفاظ دہراؤں گا کہ " ایسی صورت میں واقعی اب اس بات چیت کو طول دینے سے کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔ اس لئے اب اس سلسلہ کو ختم کر دینا ہی مناسب ہوگا۔"

اس لئے ایسے جواب کے مقابلے میں زیادہ بہتر یہ ہے کہ آپ میرا استعفا منظور فرمائیں، اور اس جھنجھٹ سے مجھے نجات دیدیں۔

خادم۔ وحید الدین

اس کے بعد مولانا ابواللیث صاحب کی طرف سے مجھے حسب ذیل خط ملا۔

دہلی ۷ جنوری ۱۹۶۳ء

برادر عزیز السلام علیکم

گرامی نامہ مل گیا ہے۔ انشاء اللہ جلد ہی ایک دو روز میں خط لکھوں گا۔ اور اگر موقع نہ مل سکا تو عنقریب میں اعظم گڈھ آرہا ہوں، انشاء اللہ وہیں زبانی بات چیت ہو جائے گی۔

امید ہے آپ کا مزاج بخیر ہوگا۔

والسلام۔ ابواللیث۔

مولانا ابواللیث صاحب کے مذکورہ بالا خط مورخہ ۷ جنوری ۱۹۶۳ء کے مطابق ۲۲ جنوری کو اعظم گڈھ میں ان سے ملاقات ہوئی۔ یہ ملاقات دو نشستوں میں تھی، ایک نماز عصر سے پہلے، دوسری نماز عصر کے بعد۔ پہلی نشست میں عبدالعلیم اصلاحی امیر جماعت اسلامی شہر بنارس بھی شریک تھے۔ اور دوسری میں وہ اور حمید اللہ صاحب ایم اے، امیر جماعت اعظم گڈھ اور ڈاکٹر اکرام احمد خان صاحب (اعظم گڈھ) موجود تھے۔

میں نے کہا کہ میرا اصل مسئلہ مولانا مودودی کے لٹریچر کا مسئلہ ہے۔ بقیہ باتیں جو میں جماعت اسلامی کے افراد، اس کے ڈھانچہ اور پالیسی وغیرہ کے بارے میں کہتا ہوں وہ محض ضمناً ہوتی ہیں نہ کہ اصلاً۔ چنانچہ یہی بات میں نے رام پور کی روانگی سے قبل وہاں مقامی ارکان شوریٰ کی نشست میں آپ سے کہی تھی۔ مگر آپ نے نہیں مانی۔ تاہم اگر آپ اب بھی اسے مان لیں تو یہ مسئلہ ختم ہو سکتا ہے۔ انہوں

نے کہا اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم لٹریچر کو بالکل غلط سمجھیں اور اس کو ترک کر دیں، میں نے کہا کہ میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ آپ اس کو بالکل غلط سمجھیں اور نہ مکتبہ یا لائبریری میں اس کی موجودگی پر مجھے اعتراض ہے میرا اعتراض دراصل اس کی حیثیت پر ہے۔ کیونکہ میرا خیال ہے کہ جماعت اسلامی کے حلقہ میں اس کی حیثیت یہ بن گئی ہے گویا یہی لٹریچر جماعت اسلامی کی فکر کا مستند ترجمان ہے۔

انھوں نے کہا نہیں، لٹریچر کو ہم یہ حیثیت نہیں دیتے۔ حمید اللہ صاحب نے کہا ہم میں سے کوئی بھی یہ نہیں سمجھتا کہ مولانا مودودی کا لٹریچر جماعت اسلامی کے فکر کا واحد ماخذ ہے۔ ابواللیث صاحب اور دیگر حاضرین نے بھی اس کی تائید کی۔ اس وقت لوگوں کی گفتگو کا انداز ایسا تھا جیسے میں ایک بالکل بے بنیاد بات کہہ رہا ہوں، میں جماعت اسلامی کے اوپر ایک ایسا الزام عائد کر رہا ہوں جس کا جماعت اسلامی کے حلقہ میں کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

میں نے مولانا ابواللیث صاحب سے کہا کہ پھر حمید اللہ صاحب کا یہی جملہ آپ ذمہ دار اعلیٰ کی حیثیت سے مجھے لکھ کر دے دیجئے۔ انھوں نے کہا ہے کہ "مولانا مودودی کا لٹریچر جماعت اسلامی کے فکر کا واحد ماخذ نہیں ہے" بس یہی الفاظ آپ ایک سادہ کاغذ پر لکھ دیں۔ مگر وہ اس کے لئے تیار نہیں ہوئے۔ میں نے بار بار کہا کہ آپ حمید اللہ صاحب کے الفاظ ایک کاغذ پر لکھ کر اپنا دستخط کر دیجئے۔ میں مان لوں گا۔ مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا۔ اس نشست کے تمام شرکاء جانتے ہیں، اور محلہ بدرقہ، مکان نمبر ۹ کی دوسری منزل کا بڑا کمرہ جس میں یہ گفتگو ہوئی اس کے در و دیوار اور اس کا فرنیچر گواہ ہے کہ میں نے اس رپورٹ میں ذرا بھی کمی بیشی نہیں کی ہے۔

میں نے کہا کہ جب آپ لکھنے کے لئے تیار نہیں ہیں تو آپ کے زبانی الفاظ میری خلش کو دور کرنے کے لئے کافی نہیں ہو سکتے۔ بالآخر عبدالعلیم صاحب اصلاحی کی تجویز کے مطابق یہ طے ہوا کہ میں اپنی بات مختصر طور پر ایک کاغذ پر لکھ کر مولانا ابواللیث صاحب کو دے دوں اور وہ اس کا جواب لکھ دیں، چنانچہ میں نے حسب ذیل تحریر لکھ کر انھیں دی۔

اعظم گڈھ ۔ ۲۳ جنوری ۱۹۶۳ء

محترمی مولانا ابواللیث صاحب امیر جماعت اسلامی ہند ۔ سلام مسنون ۔

آپ کو یاد ہوگا، ۶ دسمبر ۱۹۶۲ء کو رام پور میں ناظم درس گاہ کے کمرہ میں صدرالدین صاحب، افضل حسین صاحب، عبدالحیٔ صاحب، عروج قادری صاحب، اور جلال الدین انصر صاحب کی موجودگی میں میں نے کہا تھا کہ اگر آپ یہ طے کر دیں کہ "مولانا مودودی کا لٹریچر جماعت اسلامی کے فکر کی مستند

شرح نہیں ہے"۔ تو میں اپنی بحث کو واپس لے لوں گا۔ اور حسب سابق جماعت کے اندر رہ کر اپنا کام جاری رکھوں گا۔ یہی آج بھی میرا اصل مسئلہ ہے اور اسی کے بارے میں میں آپ کا واضح جواب معلوم کرنا چاہتا ہوں۔ اصل میں میرا احساس یہ ہے کہ مولانا مودودی کا موجودہ لٹریچر جو جماعت اسلامی کے مکتبہ سے شائع ہو رہا ہے، وہ دین کو صحیح رنگ میں پیش نہیں کرتا۔ کسی وجہ سے اس پر خاص طرح کا سیاسی رنگ غالب آگیا ہے۔ اسی کے ساتھ میرا یہ احساس بھی ہے کہ یہ لٹریچر جماعت اسلامی کے افراد کے نزدیک جماعت اسلامی کے فکر کا واحد مستند ماخذ ہے۔ لٹریچر کی یہ حیثیت میرے اپنے احساس کے اعتبار سے، میرے لئے ضمیر کا مسئلہ بن گئی ہے۔ کیونکہ میں قرآن و حدیث میں دین کا جو تصور پاتا ہوں، اور جس کے مطابق رسالہ زندگی میں پچھلے سالوں میں میرے مضامین شائع ہوتے رہے ہیں، مجھے محسوس ہوتا ہے کہ وہ لٹریچر کے مخصوص رنگ سے ہٹا ہوا ہے۔ اب چونکہ جماعت اسلامی کا حقیقی فکر وہی ہو سکتا ہے جو جماعت کے عام افراد کے نزدیک اس کا فکر ہو۔ اور حسب میرے خیال کے مطابق یہ فکر تمام تر وہ ہے جو مولانا مودودی نے پیش کیا ہے تو جماعت میں رہتے ہوئے اس سے ہٹ کر کسی اور انداز میں دعوتی کام کرنا مجھے دیانت داری کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

میری یہ خلش اس طرح دور ہو سکتی ہے کہ آپ مجھے یہ لکھ کر دے دیں کہ جماعت اسلامی کے فکر کا تعین کرنے کے لئے مولانا مودودی کا لٹریچر مستند شرح کی حیثیت نہیں رکھتا۔

براہ کرم اپنا جواب نہایت واضح الفاظ میں تحریر فرمائیں۔

وحیدالدین

عبدالعلیم صاحب اصلاحی (امیر جماعت اسلامی بنارس) اس وقت مولانا ابواللیث صاحب کے ساتھ موجود تھے۔ وہ چونکہ اس مسئلہ میں خاص دلچسپی لے رہے تھے، اس لئے میں نے کہا کہ اگر چاہیں تو وہ بھی اسے دیکھ لیں۔ انھوں نے دیکھ کر کہا کہ یہ عبارت ذرا لمبی ہے اس کو اور مختصر کر دیجئے ان کے مشورہ کو قبول کرتے ہوئے میں نے ایک اور مختصر تحریر مرتب کی جو حسب ذیل ہے۔

اعظم گڈھ ۲۳ جنوری ۱۹۶۳ء

محترمی مولانا ابواللیث صاحب سلام مسنون۔

عرض یہ کہ میں جماعت اسلامی کے متعلق ایک نظریاتی خلش میں مبتلا ہو گیا ہوں۔ اس سلسلے میں ۶ ستمبر ۱۹۶۲ء کو رام پور میں ناظم درس گاہ کے کمرہ میں صدر الدین صاحب افضل حسین خاں صاحب، عبدالحئی صاحب، عروج قادری صاحب اور جلال الدین انصر صاحب کی موجودگی میں میں

نے کہا تھا کہ اگر آپ یہ طے کر دیں کہ "مولانا مودودی کا لٹریچر جماعت اسلامی کے فکر کی مستند شرح نہیں ہے" تو میری خلش دور ہو جائے گی۔ یہی گزارش دوبارہ تحریری شکل میں کر رہا ہوں براہ کرم آپ اس قسم کی ایک تحریر لکھ کر مجھے دے دیں تاکہ میری خلش ختم ہو جائے، اور میں بدستور جماعت اسلامی کے ساتھ رہ کر کام کر سکوں۔

آپ جو جواب دیں وہ نہایت واضح الفاظ میں ہونا چاہئے نہ کہ مبہم الفاظ میں۔

خادم۔ وحیدالدین

اس کے بعد میں نے یہ دونوں تحریریں مولانا ابو اللیث صاحب کو دیدیں۔ ان کے کہنے کے مطابق یہ طے ہوا کہ دونوں میں سے جس تحریر کے پیش نظر وہ چاہیں گے اپنا جواب لکھ کر مجھے بھیج دیں گے۔ اس کے بعد وہ رام پور ہوتے ہوئے دہلی واپس چلے گئے۔ اور وہاں سے اپنے دیگر رفقاء سے مشورہ کے بعد حسب ذیل خط روانہ کیا۔

دہلی۔ ۲۹ جنوری ۱۹۶۲ء

برادر عزیز السلام علیکم

گرامی نامہ مورخہ ۲۳ جنوری کے جواب میں عرض ہے۔ جماعت اسلامی کے فکر کے تعین کے لئے اصل ماخذ اس کا دستور ہے اور رفقاء جماعت اصلاً محض دستور کے پابند ہیں۔ جس کی ایک دفعہ میں یہ صراحت بھی موجود ہے کہ "قرآن وسنت جماعت کی اساس کار ہوں گی۔ دوسری ساری چیزیں ثانوی حیثیت سے صرف اس حد تک پیش نظر رکھی جائیں گی جس حد تک قرآن وسنت کی رو سے ان کی گنجائش ہو"۔ رہا اس کے لٹریچر کا معاملہ تو وہ کسی ایک مصنف کی کتابوں کا نام نہیں ہے بلکہ متعدد مصنفین کی تصنیفات پر مشتمل ہے جو دین کے مختلف گوشوں کی وضاحت کرتا ہے۔ اور یہ لٹریچر بحیثیت مجموعی جماعت کے نصب العین کی صحیح ترجمانی کرتا ہے۔ البتہ جیسا میں پہلے بھی کئی بار اپنی تحریروں میں لکھ چکا ہوں، وہ انسانی ذہن وقلم کا پیدا کردہ ہے۔ اس لئے دیگر تمام مصنفین کی تصنیفات کی طرح اس میں غلطیاں ہو سکتی ہیں بلکہ میں یہ کہنے کے لئے بھی تیار ہوں کہ مجھے خود یہ محسوس ہو رہا ہے کہ ہمارے لٹریچر میں بعض ایسی چیزیں بھی پائی جاتی ہیں جو ہمارے نصب العین اور اس کی تشریح سے جو دستور میں درج ہے پوری طرح ہم آہنگ نہیں ہیں۔ لیکن چونکہ ہم دستور کے مطابق اپنے نصب العین کی تفصیل وتوضیح برابر کرتے رہتے ہیں، اور ہمیں پورا اطمینان ہے کہ لوگ ہمارے نصب العین کے سمجھنے کے لئے اصل ماخذ دستور اور اس کی تشریحات کو قرار دیں گے نہ کہ کسی ایسی عبارت کو جو اس سے پوری طرح

ہم آہنگ نہ ہو، اس لئے ہم لٹریچر میں اس طرح کی باتوں کی موجودگی سے کوئی خاص اندیشہ محسوس نہیں کرتے اور تمام افراد جماعت کے بارے میں میرا احساس یہی ہے کہ انھوں نے دستور میں بیان کردہ نصب العین اور اس کی فکر کی تشریح کو سوچ سمجھ کر اختیار کیا ہے۔ اس لئے جو تحریر اس کے مطابق نہ ہوگی اسے وہ قبول نہ کرسکیں گے اور اس سے ہم آہنگی رکھنے والی تحریر خواہ وہ کسی کی ہو ان کے نزدیک جماعت ہی کی فکر شمار ہوگی۔

میری یہ وضاحت معلوم نہیں آپ کی خلش دور کرنے کے لئے کافی ہوگی یا نہیں۔ ہماری خواہش تو بہرحال یہی ہے کہ آپ جماعت میں رہ کر بدستور کام کرتے رہیں۔ لیکن آپ جانتے ہیں کہ جماعت میں رہنے کے لئے اس کے نصب العین کو قبول کرنا ایک ضروری شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے ہمارے اطمینان کے لئے صرف اتنی بات کافی نہیں ہوسکتی کہ لٹریچر کے بارے میں آپ کی خلش رفع ہو جائے تو آپ اپنی بحث واپس لے لیں گے۔ اور جماعت میں رہ کر اپنا کام جاری رکھیں گے۔ بلکہ آپ کو یہ اطمینان بھی دلانا ہوگا کہ آپ جماعت کے نصب العین کو قبول کرتے ہیں۔ اس کی ضرورت مجھے خاص طور سے اس لئے محسوس ہو رہی ہے کہ آپ کی بحث کا نصب العین کے سوال سے بہت گہرا تعلق رہا ہے۔ اور (اعظم گڈھ میں) گفتگو کے وقت میرے دریافت کرنے پر بھی آپ نے اس بارے میں کوئی واضح بات نہیں بتائی کہ اب بھی آپ ہمارے دستور میں درج نصب العین اور اس کی تشریح کو صحیح تسلیم کرتے ہیں یا نہیں۔ اور آپ کی یہ پیش نظر تحریر بھی اس سے خاموش ہے۔

میں اس تحریر کے جواب کا منتظر رہوں گا۔ اللہ تعالیٰ مجھے اور آپ کو صراط مستقیم پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے

والسلام۔ ابواللیث

اعظم گڈھ۔ ۷ فروری ۱۹۶۳ء

محترمی مولانا ابواللیث صاحب سلام مسنون

آپ کا خط مورخہ ۱۹ جنوری ملا۔ آپ نے لکھا ہے کہ "جماعت اسلامی کے فکر کے تعین کے لئے اصل ماخذ اس کا دستور ہے"۔ میں عرض کروں گا کہ یہ میرے سوال کا جواب نہیں ہے۔ میں نے اپنی تحریر مورخہ ۲۳ جنوری میں یہ نہیں پوچھا تھا کہ جماعت کے فکر کا تعین کرنے کے لئے ماخذ کیا ہے۔ بلکہ میرا سوال اس فکر کی شرح کے بارے میں تھا، میں نے معلوم کیا تھا کہ جماعت اسلامی کے فکر کی شرح کے سلسلے میں مولانا مودودی کے لٹریچر کی حیثیت کیا ہے۔ اس سلسلے میں جہاں تک دستور کا تعلق ہے۔ میں جانتا ہوں

کہ دستور کسی جماعت کے فکر کا محض قانونی اظہار ہوتا ہے۔ وہ اس کے فکر کی شرح نہیں ہوتا۔ اس لئے آپ کا یہ جواب دراصل ایک فاضل بات ہے جس کا اصل سوال سے کوئی تعلق نہیں۔

اسی طرح آپ کا یہ جملہ بھی اصل سوال کے لحاظ سے بالکل بے محل ہے۔ کہ " رہا جماعت کے لٹریچر کا معاملہ تو وہ کسی ایک مصنف کی کتابوں کا نام نہیں ہے بلکہ وہ متعدد مصنفین کی تصنیفات پر مشتمل ہے" آپ کا یہ جواب اس وقت صحیح ہوسکتا تھا جب میں نے یہ دریافت کیا ہوتا کہ وہ مجموعۂ کتب جس کا نام آپ کے نزدیک "جماعتی لٹریچر" ہے ، وہ ایک مصنف کی تصنیفات پر مشتمل ہے یا متعدد مصنفین اس کی فہرست میں شامل ہیں اس کے بجائے میں نے متعین طور پر مولانا مودودی کے لٹریچر کے بارے میں سوال کیا تھا کہ وہ جماعت اسلامی کے فکر کی شرح کے سلسلہ میں کیا حیثیت رکھتا ہے۔

اپنا یہ جواب درج کرنے کے بعد آپ نے اپنے خط میں لکھا ہے، "میری یہ وضاحت معلوم نہیں آپ کی خلش دور کرنے کے لئے کافی ہوگی یا نہیں" یہ الفاظ پڑھ کر مجھے محسوس ہوا کہ مندرجہ بالا جواب لکھتے ہوئے شاید آپ پر خود بھی یہ احساس طاری تھا کہ آپ میری اصل بات کا جواب نہیں دے رہے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جب لکھنے والا خود ہی مطمئن نہ ہو تو پڑھنے والے کو کس طرح اطمینان ہوسکتا ہے۔

تاہم آپ کے خط کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ آپ نے میری زبانی اور تحریری تاکید کے باوجود، اگرچہ کسی وجہ سے میرے سوال کا براہ راست جواب نہیں دیا۔ مگر بالواسطہ طور پر آپ نے بتادیا ہے کہ میرے اس سوال کا آپ کے پاس کیا جواب ہے اس سے میری مراد آپ کے خط کا حسب ذیل فقرہ ہے۔

" یہ لٹریچر بحیثیت مجموعی جماعت کے نصب العین کی صحیح ترجمانی کرتا ہے"

آپ کے اس جملہ کا مطلب میرے نزدیک دوسرے لفظوں میں یہی ہے کہ جماعت کے فکر کی ترجمانی کے سلسلے میں زیر بحث لٹریچر کو آپ مستند شرح کا مقام دیتے ہیں۔ اس سلسلے میں آپ کی یہ وضاحت غیر ضروری ہے کہ " البتہ وہ انسانی ذہن و قلم کا پیدا کردہ ہے۔ اس لئے دیگر تمام مصنفین کی تصنیفات کی طرح اس میں غلطیاں ہوسکتی ہیں" کیونکہ جب میں کہتا ہوں کہ جماعت اسلامی کے افراد مولانا مودودی کے لٹریچر کو جماعت کے فکر کی شرح کے سلسلے میں مستند درجہ دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ خدانخواستہ یہ لوگ الہٰی کلام کی طرح اس کو ہر قسم کی غلطیوں سے یکسر پاک سمجھتے ہیں" بعض ایسی چیزیں" جن کا اس لٹریچر میں موجود ہونے کا آپ نے اعتراف کیا ہے وہ تو انسانی کلام کی خصوصیت ہے۔ ایک دو سطریں یا پیراگراف ہر انسانی تحریر میں ایسی ہوسکتی ہیں اور ہوتی ہیں۔ کوئی انسانی کلام اس

سے خالی نہیں ہو سکتا۔ دراصل اس قسم کی اتفاقی بھول چوک کا کوئی سوال نہیں ہے بلکہ اس عمومی اور مجموعی ترجمانی کا سوال ہے جو زیر بحث لٹریچر کے صفحات میں پھیلی ہوئی ہے۔ اور یہ ترجمانی جیسا کہ آپ نے لکھا، آپ کے نزدیک جماعت اسلامی کے فکر کی صحیح ترجمانی ہے۔

اس بنا پر اب میں دوبارہ اسی نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ میرے لئے جماعت اسلامی میں رہنے کا کوئی سوال نہیں ہے۔ جیسا کہ میں واضح طور پر بتا چکا ہوں، مولانا مودودی جس انداز سے دین کی تشریح کرتے ہیں اس سے مجھے اختلاف ہے۔ اور چوں کہ یہی تشریح آپ کے اور عام افراد جماعت کے نزدیک جماعت کے فکر کی صحیح ترجمانی ہے، اس لئے میرے لئے صحیح راہ یہی ہے کہ میں اس سے الگ ہو جاؤں۔

یہ ہے اصل بات کے سلسلے میں آپ کے خط کا جواب۔ مگر آپ نے اسی کے ساتھ ایک اور بحث چھیڑ دیا ہے۔ آپ نے لکھا ہے:

> "ہمارے اطمینان کے لئے صرف اتنی بات کافی نہیں ہو سکتی کہ لٹریچر کے بارے میں آپ کی خلش رفع ہو جائے تو آپ اپنی بحث واپس لے لیں اور جماعت میں رہ کر اپنا کام جاری رکھیں۔ بلکہ آپ کو یہ اطمینان بھی دلانا ہوگا کہ آپ جماعت کے نصب العین کو قبول کرتے ہیں۔"

معلوم نہیں کس بزرگ نے آپ کو یہ مشورہ دیا ہے کہ آپ مجھ سے نصب العین یا دوسرے لفظوں میں دستور کے ساتھ حلف وفاداری کا مطالبہ کریں۔ آپ نے اپنے خط مورخہ ۱۹ اکتوبر ۶۲ء میں میرے بارے میں لکھا تھا کہ "آپ اس وقت بہر حال رکن جماعت ہیں" ایسی حالت میں اگر میں یہ کہوں تو آپ کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں ہوگا کہ آپ کے الفاظ میں چونکہ "رفقاء جماعت اصلاً محض دستور کے پابند ہیں" اس لئے ایک ایسا شخص جس کو آپ ابھی تک رکن تسلیم کر رہے ہوں، اس سے اس قسم کا مطالبہ کرنے سے پہلے آپ کو یہ بتانا ہوگا کہ کس قانونی دفعہ کے تحت آپ اس سے یہ مطالبہ کر رہے ہیں۔ آپ کو معلوم ہے کہ جماعت اسلامی میں ایسے لوگ موجود ہیں جن کا یہ خیال ہے کہ دستور میں نصب العین کا فقرہ بدل کر آپ حضرات نے جماعت کا اصل نصب العین ہی بدل دیا ہے۔ پھر کیا آپ نے ایسے ارکان سے موجودہ دستور کا حلف اٹھوایا ہے۔ اور ان حضرات کی طرف سے اس قسم کی تعمیل کے بعد آپ ان کو جماعت میں لئے ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ نے اپنے اس مطالبہ کی نوعیت اور اس کے عواقب پر پوری طرح غور نہیں فرمایا۔ ورنہ آپ ہرگز اس قسم کی بات

نہ لکھتے۔ آپ کو یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ دستور کی شکل میں جو قانونی ڈھانچہ آپ حضرات نے تیار کیا ہے وہ جس طرح آپ کے لئے محفوظ دیوار ہے، اسی طرح دیگر ارکان کے لئے بھی وہ محفوظ دیوار بن سکتا ہے۔ اور بنارس کے بعض افراد جماعت کا تجربہ تو یہ بتاتا ہے کہ یہ دیواران کے حق میں اتنی محفوظ ہے کہ آپ خواہش کے باوجود اسے توڑ نہیں سکتے۔

لیکن آپ مطمئن رہیں مجھے اس قسم کا کوئی قانونی کھیل نہیں کھیلنا ہے۔ میں اچھی طرح جانتا ہوں کہ مولانا مودودی کے لٹریچر کی حیثیت کے بارے میں جس بات کا تقاضا میں نے کیا تھا اور جس کے بعد اپنی بحث کو واپس لے لینے کی آمادگی ظاہر کی تھی، وہ خالص اصولی حیثیت سے میرے لئے کوئی مناسب بات نہیں تھی، مگر یہ صرف آپ لوگ ہیں جنھوں نے مجھ کو اس بات کے لئے آمادہ کیا۔ آپ اور بہت سے دیگر افراد عرصہ دراز سے مجھ سے یہ کہتے رہے ہیں کہ تمہاری تنقیدوں سے قطع نظر، اصولی طور پر جو بات تم کہتے ہو، وہ جماعت کے افراد کو بالکل اپنے دل کی آواز معلوم ہوتی ہے۔ اس میں اور موجودہ فکر میں کوئی فرق نہیں۔ اس لئے اپنی اختلافی بحث کو چھوڑ دو اور مل کر بدستور کام کرتے رہو۔ ابھی حال میں مولانا عبد العلیم اصلاحی اور دیگر افراد جماعت نے یہی بات شدت سے میرے سامنے رکھی۔ اور آپ نے بھی دوبارہ یہی بات اپنے خط مورخہ ۱۹ر دسمبر ۱۹۶۲ء میں ان الفاظ میں کہی ہے:

"جہاں تک میرا تعلق ہے، جماعت کے نصب العین کے بارے میں آپ کا بنیادی نقطہ اختلاف میری سمجھ میں نہیں آسکا۔"

مگر اب معلوم نہیں کس خطرے کے پیش نظر آپ مجھ سے اس قسم کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ بہرحال میں تو بہت پہلے اس رائے پر پہنچ گیا تھا کہ اب میرے لئے جماعت اسلامی میں رہنا ممکن نہ ہوسکے گا۔ مگر آپ حضرات کی مندرجہ بالا باتوں اور زیر بحث مسئلہ کی نزاکت کی وجہ سے اصولی اعتبار سے اپنے کو مجروح کرتے ہوئے میں نے یہ گوارا کرلیا تھا کہ ضمیر کی خلش کا مسئلہ ختم ہوجائے تو میں اپنے آپ کو اس ڈھانچہ میں باقی رکھوں۔ یہ محض مطابقت کی ایک صورت تھی، اور وہ بھی صرف اسی وقت ممکن تھی جب کہ لٹریچر کی حیثیت کے بارے میں آپ وہ بات مان لیتے جو پہلے رام پور میں زبانی اور پھر یہاں سے تحریری شکل میں میں نے آپ کے سامنے رکھی تھی۔ مگر آپ کے مندرجہ بالا جواب کے بعد یہ آخری گنجائش بھی ختم ہوگئی۔ اس لئے گزارش ہے کہ براہ کرم میرے استعفےٰ کی منظوری کی اطلاع دے کر مجھے سبک دوش فرمائیں

خادم۔ وحید الدین

دہلی۔ ۲۱ر فروری ۱۹۶۳ء

برادر عزیز   السلام علیکم

کئی دن پہلے آپ کا گرامی نامہ ملا تھا۔ رمضان میں بحث ومباحثہ پر طبیعت آمادہ نہیں ہے اور معلوم نہیں کیوں دل میں بار بار یہ خیال آرہا ہے کہ آپ سے ایک بار ذرا کھل کر بات چیت ہو جائے تو شاید ہم ایک دوسرے کو آسانی سے چھوڑنا نہیں چاہیں گے۔ اور یوں بھی میں آخر میں آپ سے بات چیت کرنا ہی چاہتا تھا، جیسا کہ میں پہلے بھی لکھ چکا ہوں۔ اس لئے آپ کے خط کے مندرجات کے بارے میں کچھ عرض کرنے کے بجائے میں آپ سے بھی درخواست کرنا چاہتا ہوں کہ ایک بار میں اور آپ زبانی بات چیت کرلیں اور پھر کوئی فیصلہ کریں۔ ممکن ہے ہمارے اور آپ کے درمیان بُعد واختلاف کی ایک بڑی وجہ یہی ہو کہ کبھی ہم نے کھل کر زبانی بات چیت نہیں کی ہے، اور اب تو مجھے کچھ ایسا محسوس ہو رہا ہے کہ آپ کے اعظم گڈھ منتقل ہونے کے بعد ایک دوسرے کے بارے میں کچھ بدگمانیاں بھی پیدا ہو گئی ہیں۔ جو اختلاف وبُعد میں اضافہ کا موجب بن رہی ہیں۔ اس لئے آخری فیصلہ سے پہلے ایک موقع صاف صاف بات کا ضرور نکالنا چاہئے۔ میں نے اعظم گڈھ کی پچھلی ملاقات میں بھی کچھ اس کی باتیں کرنے کا ارادہ کیا تھا۔ لیکن اس کی نوبت اس لئے نہیں آسکی کہ آپ نے بات لٹریچر تک محدود کردی اور میں نے بھی سمجھا کہ اب ہمارا اور آپ کا اختلاف ختم ہو رہا ہے، جو بدقسمتی سے غلط ثابت ہوا۔ لیکن میں ابھی اس سے مایوس نہیں ہوا ہوں کہ ہم ایک دوسرے کے بارے میں بدگمانیاں رفع کرکے اختلافی مسائل پر کھل کر بات چیت کرلیں تو نہ صرف لٹریچر کے بارے میں ایک دوسرے کے نقطۂ نظر سے قریب آسکیں گے بلکہ سب ہی اختلافات انشاء اللہ ختم ہو سکیں گے۔

مجھے ادھر اعظم گڈھ آنے کا کوئی موقع نہیں مل سکے گا۔ رمضان کے بعد میں جنوبی ہند کے دورے پر جا رہا ہوں جہاں سے اوائل اپریل میں انشاء اللہ واپسی ہو سکے گی۔ جس کے بعد ہی اجتماع شوریٰ کے سلسلے کی مصروفیتیں شروع ہو جائیں گی۔ اس لئے بہتر تو یہ ہوگا کہ آپ شوریٰ کے اجتماع میں شرکت کے لئے آئیں تو اسی موقع پر بات چیت ہو جائے لیکن اگر آپ اس سے پہلے اس سے فارغ ہونا چاہتے ہوں تو اوائل اپریل میں بھی تشریف لاسکتے ہیں۔ کیا میں امید کروں کہ آپ بھی اس بات چیت کی کوئی ضرورت سمجھتے ہیں۔

۳ مارچ کو مجھے علی گڈھ بھی جانا ہے، اور بورڈ کا اجتماع بھی ۸ر مارچ سے پہلے منعقد ہو سکتا ہے ورنہ یہ درمیانی وقت گفتگو کے لئے زیادہ موزوں ہوتا،   والسلام۔ ابواللیث

جواب

اعظم گڈھ : ۲۶ فروری ۱۹۶۲ء

محترمی مولانا ابواللیث صاحب　　　سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۱۲ فروری ملا۔ آپ نے اپنے اس خط میں گفتگو کی ضرورت کا اظہار کیا ہے اور لکھا ہے کہ "آپ شوریٰ کے اجتماع میں شرکت کے لئے دہلی آئیں تو اس موقع پر بات چیت ہو جائے" مگر موجودہ حالت میں میرے لئے مجلس شوریٰ کے اجتماع میں شریک ہونا بالکل بے معنی ہے۔ چنانچہ میں نے طے کیا ہے کہ آپ کی طرف سے اگر دعوت نامہ آیا بھی تو اس مرتبہ میں نہیں جاؤں گا۔ اس لئے دہلی میں ملاقات نہ ہو سکے گی۔ البتہ آپ کے خط سے معلوم ہوا کہ آپ مارچ میں بورڈ آف اسلامک پبلیکیشنز کے اجلاس میں شرکت کے لئے علی گڑھ جانے والے ہیں۔ وہاں ملاقات ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ میں بھی جلد ہی دو سالہ قیام کے پروگرام کے تحت علی گڑھ جا رہا ہوں۔ میں نے "علم جدید کا چیلنج" کے نام سے ایک کتاب لکھنا شروع کیا ہے۔ اور اس سلسلے میں دو سال علی گڈھ رہ کر وہاں اس کی تیاری کرنا چاہتا ہوں۔ اگر میرے وہاں پہنچنے کے بعد آپ کا علی گڑھ کا سفر ہوا تو انشاء اللہ وہاں ملاقات ہو سکے گی۔

مگر میری سمجھ میں نہیں آیا کہ یہ گفتگو آخر کس مسئلہ پر ہوگی۔ گفتگو تو اس سے پہلے اعظم گڈھ میں ہو چکی ہے۔ اس وقت اور اس کے بعد تحریری طور پر آپ کو جو کچھ کہنا تھا، کہہ چکے ہیں۔ پھر اب میری سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ کون سی بات ہے جس پر ہم آپ گفتگو کریں گے۔

آپ نے لکھا ہے کہ "ہم ایک دوسرے کے بارے میں بدگمانیاں رفع کر کے اختلافی مسائل پر کھل کر بات چیت کریں۔" مگر مجھے آپ سے کوئی ذاتی شکایت یا بدگمانی نہیں ہے جس کو رفع کرنے کی ضرورت ہو۔ میرا اصل مسئلہ اس نظریاتی تشریح سے متعلق ہے جو مولانا مودودی کے لٹریچر میں پائی جاتی ہے۔ آپ یا جماعت اگر زیر بحث آتے ہیں تو صرف اس لئے کہ آپ لوگ اس کو اپنائے ہوئے ہیں۔ اور اس کی طرف سے مدافعت کر رہے ہیں۔ اعظم گڈھ کی گفتگو میں جب میں نے اس کا ذکر چھیڑا تھا تو یہ در اصل گفتگو کو "محدود" کرنا نہیں تھا، جیسا کہ آپ نے لکھا ہے۔ بلکہ اصل مسئلہ کو متعین کرنا تھا کیونکہ میرا اصل مسئلہ فی الواقع مولانا مودودی کا لٹریچر ہی ہے۔

مولانا مودودی نے جس انداز سے دین کی تشریح کی ہے۔ میرا شدید احساس ہے کہ وہ صحیح تشریح نہیں ہے۔ میرا یہ احساس ان کی کسی ایک کتاب یا کسی کتاب کے چند پیراگراف کے بارے

میں نہیں ہے، بلکہ ان کے سارے ہی دعوتی لٹریچر کے بارے میں ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ مولانا مودودی کی غلطی کوئی جزئی غلطی نہیں ہے بلکہ دین کا مجموعی فکر قائم کرنے میں وہ غلطی کر گئے ہیں۔ اس لئے دین کے سارے ہی اجزاء کی حیثیت ان کے ذہن میں بدل گئی۔ اور اس طرح دین کے بارے میں ان کی تمام کی تمام تشریحات اس سے متاثر ہوئی ہیں۔

دوسری طرف آپ اور جماعت اسلامی کے دوسرے افراد اس لٹریچر کو جماعت کی فکر کا مستند ترجمان سمجھتے ہیں۔ اور اس لئے قدرتی طور پر دین کی صحیح ترین شرح بھی۔ ایسی حالت میں میری سمجھ میں نہیں آتا کہ میں کس طرح جماعت اسلامی کے اندر رہ سکتا ہوں۔ لٹریچر کے بارے میں میرا مندرجہ بالا احساس قدرتی طور پر تقاضا کرتا ہے کہ میں اس کی تردید یا تصحیح کرنے کی کوشش کروں۔ مگر جماعت کے اندر رہتے ہوئے جب میں ایسا کرتا ہوں تو فوراً خیال ہوتا ہے کہ یہ دیانت داری کے خلاف ہے۔ کیوں کہ ایک رکن جماعت کے الفاظ میں یہ جماعت کو اندر سے "سبوتاژ" کرنے کے ہم معنی ہے۔ ایسے کسی شخص کو جماعت کے باہر آکر اپنا کام کرنا چاہئے نہ کہ اس کے اندر سے۔

اگر آپ گفتگو کے لئے کہیں تو میں بہر حال آپ کے حکم کی تعمیل کروں گا۔ مگر جب میں دیکھتا ہوں کہ یہ سلسلہ ڈھائی سال سے جاری ہے اور اب تک اس کا کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوا تو آئندہ کے لئے بھی مجھے کوئی امید نظر نہیں آتی۔ آپ کو یاد ہوگا کہ اس سلسلہ میں ہماری آپ کی گفتگو کا آغاز جون ۱۹۶۰ء میں ہوا تھا۔ اس دوران میں بار بار گفتگو کے مواقع آئے۔ مولانا صدرالدین صاحب کی وساطت سے تحریری تبادلہ خیال بھی نہایت تفصیل سے ہوا۔ مگر اصل مسئلہ جہاں ڈھائی سال پہلے تھا، وہیں اب بھی ہے۔

اس لئے درخواست تو یہی ہے کہ اس مسئلہ کو بے جا طول دینے کے بجائے اب آپ اسے ختم کر دیں۔ تاکہ آپ کو بھی، آپ کے الفاظ میں "بحث و مباحثہ" سے چھٹی مل جائے۔ اور میں بھی یکسو ہو کر جو کچھ کرنا چاہتا ہوں اسے کرسکوں۔

خادم۔ وحیدالدین

میرے اس خط کے جواب میں مولانا ابواللیث صاحب کا خط مورخہ ۲۸ فروری ملا جس میں دوبارہ مجھے مجلس شوریٰ کے اجتماع میں شرکت کرنے کے لئے دہلی بلایا گیا تھا۔ میں نے لکھا کہ:

"میں دہلی نہ آسکوں گا۔ اس لئے آپ جو کچھ کہنا چاہتے ہیں، اس کو لکھ کر بھیج دیں۔ انشاء اللہ میں اس پر پوری سنجیدگی کے ساتھ غور کرکے آپ کو اپنے جواب سے

مطلع کر دوں گا۔"

اس کے بعد موصوف کا خط مورخہ ۱۰ اپریل ملا جس میں پھر تاکید کی گئی تھی کہ میں مجلس شوریٰ کے اجلاس میں شرکت کروں تاکہ اس موقع پر بات چیت بھی ہوسکے۔ ورنہ بصورت دیگر اعظم گڑھ میں ملاقات ہوسکتی ہے۔ کیونکہ مولانا عیداضحیٰ سے پہلے اپنے وطن تشریف لانے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ اس کے بعد خط میں درج تھا :

"لیکن اگر خدانخواستہ آپ اس تاخیر کے لئے آمادہ نہ ہوں تو پھر میں بجز اس کے اور کیا کہہ سکتا ہوں کہ آپ یہ سمجھتے ہوئے اپنے کاموں کا نقشہ بنائیں کہ آپ کا تعلق جماعت سے منقطع ہوچکا ہے، میں یہ جاننے کا منتظر ہوں کہ آپ تشریف لارہے ہیں یا میری آمد تک معاملہ کو ملتوی رکھنا چاہتے ہیں۔ یا خدانخواستہ آخری گفتگو کے بغیر ہی معاملہ کو فوراً ختم کر دینا چاہتے ہیں۔"

مولانا ابواللیث صاحب کا یہ خط آیا تو اس وقت میں اعظم گڑھ میں موجود نہ تھا۔ واپسی کے بعد میں نے حسب ذیل خط لکھا :

جواب

اعظم گڈھ ۲۶ اپریل ۱۹۶۲ء

محترمی سلام مسنون

میں دو ہفتہ کے لئے باہر چلا گیا تھا۔ اس لئے آپ کا خط مورخہ ۱۰ اپریل مجھے کل شام کو مغرب بعد ملا۔ جواباً عرض ہے کہ اگر آپ کی خواہش ہے کہ آپ سے میری ایک "آخری گفتگو" ہوجائے تو میں اس کے لئے راضی ہوں۔ آپ جو باتیں آخری طور پر کہنا چاہتے ہیں اگر وہ آپ نے خط میں لکھ دیا ہوتا تو اب تک یہ کام بھی ہوگیا ہوتا۔ لیکن بہرحال جب آپ عیداضحیٰ کے پہلے اعظم گڈھ آنے والے ہیں تو یہیں گفتگو ہو جائے گی۔

خادم ۔ وحیدالدین

یہ جواب چونکہ سفر کی وجہ سے میں بہت دیر میں لکھ سکا تھا۔ اس لئے مولانا کو غلط فہمی ہوگئی کہ میں گفتگو کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہوں اور بغیر آخری گفتگو ہی کے فیصلہ حاصل کرنا چاہتا ہوں چنانچہ مندرجہ بالا خط کی روانگی کے دوسرے دن قیم جماعت کے دستخط سے مجھ کو حسب ذیل تحریر موصول ہوئی۔

دہلی ۲۵ر اپریل ۱۹۶۳ء

برادر محترم السلام علیکم ورحمۃ اللہ

محترم امیر جماعت نے آپ کو ۱۰ اپریل ۱۹۶۳ء کو جو خط لکھا تھا، اس کا اب تک کوئی جواب موصول نہیں ہوا، اور نہ آپ خود تشریف لائے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس خط میں مذکورہ تینوں صورتوں میں سے آخری صورت ہی کو اختیار فرمایا ہے۔ اس لئے بادلِ نخواستہ آپ کو اطلاع دی جا رہی ہے کہ آپ کا نام فہرست ارکان سے خارج کر دیا گیا ہے

والسلام علیکم وعلیٰ من لدیکم
اخوکم
محمد یوسف

خط و کتابت مولانا ابوالاعلیٰ مودودی

اب مولانا مودودی صاحب کو لیجئے۔ ابتدائے دسمبر ۱۹۶۱ء میں میں نے اپنی تحریر کی ایک نقل تیار کرکے ان کے نام روانہ کرنے کی کوشش کی تھی مگر وہ حال تحریر کی غلط فہمی کی وجہ سے مولانا موصوف تک نہ پہنچ سکی اور چند مہینہ بعد کلکتہ سے میرے پاس واپس آگئی۔ اس کے بعد پھر میں نے تحریر کی ایک نقل ۰ امئی ۱۹۶۲ء (مطابق ۵ ذی الحجہ ۱۳۸۱ھ) کو دستی طور پر لاہور روانہ کی۔ مگر انھیں دنوں اتفاق سے وہ حج کے لئے عرب کے سفر پر روانہ ہو گئے تھے۔ اس لئے عملاً میری تحریر انھیں ۸ جون ۱۹۶۲ء کو ملی۔ اپنی تحریر کے ساتھ میں نے انھیں جو خط لکھا وہ یہ تھا:

"اس خط کے ساتھ ایک تحریر بعنوان "تعبیر کی غلطی" روانہ کر رہا ہوں، براہ کرم اس کو ملاحظہ فرمائیں۔ اور اس کے متعلق اپنے تفصیلی جواب سے مطلع فرمائیں۔ تاکہ آپ کے جواب کی روشنی میں اس مسئلے پر مزید غور کیا جاسکے۔

میں پندرہ سال پہلے ۱۹۴۷ء میں آپ کی تحریروں سے متاثر ہوا۔ اس کے کچھ دنوں بعد جماعت اسلامی ہند میں رکن کی حیثیت سے شامل ہو گیا اور اعظم گڈھ میں دعوت و تحریک کا کام کرنے لگا۔ اس حال میں دس سال کے قریب گزر گئے۔ اس کے بعد اکتوبر ۱۹۵۶ء میں مجھے یہاں کی جماعت کے شعبۂ تصنیف و تالیف میں معاونت کی غرض سے رام پور بلا یا گیا۔ یہاں آنے کے بعد مجھے جو تحریری کام کرنا تھا، اس کے لئے ضروری

ہوا کہ میں قرآن کا باقاعدہ مطالعہ کروں جس کا موقع اس سے پہلے کی زندگی میں مجھے کم ملا تھا۔ جب میں نے قرآن کو ازسرنو پڑھنا شروع کیا تو میں نے دیکھا کہ میں ایک نئے احساس سے دوچار ہو رہا ہوں۔ میں نے محسوس کیا کہ قرآن میرے موجودہ خیالات کی تصدیق نہیں کر رہا ہے۔ قرآن میں مجھے اسلام کی تصویر اس سے مختلف نظر آئی جو میں نے جماعت اسلامی کے لٹریچر میں اب تک دیکھی تھی۔ اس چیز نے مجھے ایک طویل ذہنی کشمکش میں مبتلا کر دیا۔ جس کا ہر اگلا دن میری اس کیفیت کو شدید تر کرتا رہا ہے۔ پہلے میں نے اس کے متعلق یہاں کی جماعت کے ذمہ دار افراد سے تبادلہ خیال کرنے کی کوشش کی، مگر وہ میرے احساس کو بدل نہ سکے۔ بالآخر میں نے طے کیا کہ اپنے خیالات کو مکمل طور پر قلم بند کر ڈالوں۔ یہ میرے اس ذہنی سفر کی مختصر روداد ہے جس کا آغاز پانچ سال پہلے ہوا تھا اور یہ مرسلہ تحریر جس کی آخری شکل ہے۔ یہ تحریر چونکہ اصلاً آپ کو بھیجنے کی غرض سے نہیں لکھی گئی تھی، بلکہ بعد کو اس کا فیصلہ کیا گیا، اس لئے مختلف پہلوؤں سے آپ اس میں عدم مناسبت پائیں گے، آپ کو وہ مراسلہ کے بجائے مضمون نظر آئے گی۔ مگر میں درخواست کروں گا کہ ان پہلوؤں سے صرف نظر کرتے ہوئے آپ اس کی اصل بات پر اپنا واضح تبصرہ روانہ فرمائیں۔"

میں اس سلسلے میں مولانا مودودی کے جواب کا شدت سے منتظر تھا۔ کیونکہ اس فکر کے خالق ہونے کی وجہ سے انھیں سے سب سے زیادہ توقع تھی کہ وہ اس فکر پر بھرپور تبصرہ کریں گے۔ مگر ایک روز ڈاک سے مجھے ایک لفافہ ملا جس میں موصوف کا حسب ذیل خط بند تھا۔

لاہور۔ ۱۵ جون ۱۹۶۳ء

محترمی و مکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ کا کارڈ مورخہ ۲۹ مئی مجھ کو حج سے واپسی پر ملا تھا۔ مگر اپنی جس تحریر کا آپ نے ذکر کیا تھا وہ مجھے اس وقت تک نہ ملی تھی، اس لئے میں آپ کو جواب دینے کے لئے اس تحریر کے وصول ہونے کا انتظار کرتا رہا۔ اب دو تین روز ہوئے رامپور کے ایک نوجوان نے آپ کی وہ تحریر مجھے لاکر دی ہے اور اب آپ کو اس کی رسید سے مطلع کر رہا ہوں۔

آپ کی یہ تحریر اچھی خاصی ایک کتاب ہے جس میں بڑے مفصل اعتراضات کئے گئے ہیں میرے لئے اپنی موجودہ مصروفیتوں کے ساتھ اسے پڑھنا اور پھر اس کا مفصل جواب دینا سخت

مشکل ہے۔ مزید برآں آپ کے تمہیدی فقرے اور شہادتِ حق کے عنوان پر آپ کی بحث پڑھ کر میں نے یہ محسوس کیا ہے کہ مسئلہ چند اعتراضات کا نہیں ہے۔ بلکہ آپ کا مطالعہ آپ کو بالکل ہی اس بحث کے خلاف سمت میں لے گیا ہے، جس سمت میں میرا آج تک کا مطالعہ مجھے لے گیا ہے۔ اس حالت میں یہ بات کچھ فضول ہی محسوس ہوتی ہے کہ میں اور آپ کسی بحث میں الجھیں۔ میں اپنا نقطہ نظر پوری وضاحت کے ساتھ اپنی کتابوں اور اپنے مضامین میں بیان کر چکا ہوں۔ ان کو پڑھ کر اگر آپ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ میں نے سرے سے دین کو ٹھیک سمجھا ہی نہیں ہے تو اس نقطہ نظر سے اپنی برأت کا اعلان کر دیجئے اور جو کچھ آپ سمجھے ہیں اس کی تبلیغ مثبت طور پر شروع کر دیجئے۔ تاہم اگر آپ میری تعبیر کی غلطیاں ہی واضح کرنا ضروری سمجھتے ہوں تو میں اس سے بھی آپ کو روکتا نہیں ہوں۔ آپ اپنی یہ کتاب شائع کر سکتے" ہیں۔

خاکسار۔ ابوالاعلیٰ

ظاہر ہے کہ یہ خط ایسا نہیں تھا جس سے میری تشفی ہو سکتی۔ چنانچہ میں نے اس کے جواب میں ۲۵ جون کی ڈاک سے ان کے نام حسب ذیل خط روانہ کیا،

"گرامی نامہ مورخہ ۱۵ جون ۱۹۶۲ء مجھے رام پور میں ۲۲ جون کو ملا۔ افسوس کہ بالکل خلاف توقع آپ نے میری تحریر کی صرف رسید بھیجنے پر اکتفا کی۔ اور اس کا جواب دینے سے انکار کر دیا۔ میں پھر آپ کو خدا کا واسطہ دے کر لکھتا ہوں کہ براہ کرم میری مدد فرمائیے۔ میں خدا کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میرے سامنے مذہب کے نام پر محض ایک شورش برپا کرنا نہیں ہے۔ بلکہ میں بے لاگ مطالعہ کے بعد بالکل دیانت داری کے ساتھ ایک نتیجہ پر پہنچا ہوں۔ میری عقل اور ضمیر اپنی موجودہ معلومات کی روشنی میں مجھ کو یہ یقین کرنے پر مجبور کرتے ہیں کہ دین کی وہ تشریح غلط ہے۔ جس سے میں پچھلے پندرہ سال سے وابستہ تھا۔ اس کے بالمقابل دوسری تشریح جو مجھے صحیح معلوم ہوتی ہے اس کو بھی میں نے کافی وضاحت سے اپنی تحریر میں بیان کر دیا ہے۔ آپ اس کو پڑھ کر متعین دلائل کے ساتھ اپنی رائے تحریر فرمائیں۔ میں وعدہ کرتا ہوں کہ میں پوری سنجیدگی کے ساتھ اس پر غور کروں گا، اور اگر میری فہم نے گواہی دی کہ آپ کی بات قرآن وسنت سے زیادہ قریب ہے تو انشاء اللہ کوئی چیز مجھے آپ کی بات مان لینے میں روک نہیں بنے گی، بے شک آپ اپنے خیالات تفصیل کے ساتھ اپنی کتابوں اور اپنے

مضامین میں بیان کرچکے ہیں۔ مگر اس قسم کا کوئی بھی تصنیفی ذخیرہ آئندہ پیش آنے والے سوالات کا دروازہ بند نہیں کرتا۔ آپ کی کتابیں آپ کے نقطۂ نظر کا اظہار ہیں۔ نہ کہ میرے سوالات کا جواب۔ اپنے نقطۂ نظر کے حق میں آپ نے اپنی تصنیفات میں جو دلائل قائم کئے ہیں، ان میں اگر کوئی شخص کسی سقم کی نشاندہی کرتا ہے تو ضرورت ہے کہ اس بیان کردہ سقم کی نسبت سے دوبارہ آپ اپنے نقطہ نظر کی وضاحت فرمائیں اس سلسلے میں آپ کو بہت زیادہ تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ آپ نے اس سے پہلے ایسا کیا ہے کہ کسی معترض کی تحریر کو پڑھ کر اس کے بنیادی نکات متعین کرلئے اور تفصیلات کو چھوڑ کر صرف ان بنیادی نکات کا جواب دے دیا۔ ایسا ہی آپ میری تحریر کے معاملہ میں کرسکتے ہیں۔

آپ خود بھی بار بار یہ اعلان کرتے رہے ہیں کہ اگر کسی کے نزدیک آپ کا نقطہ نظر قرآن وسنت کے مطابق نہیں ہے تو وہ اسے قرآن وسنت کے ذریعہ آپ پر واضح کرے۔ آپ یقیناً اس پر غور کریں گے اور جس وقت بھی آپ پر منکشف ہوگا کہ آپ "کہیں بال برابر بھی قرآن وسنت سے ہٹے ہوئے ہیں" آپ فوراً حق کی طرف رجوع کرلیں گے۔ اس لئے جب ایک شخص قرآن وسنت کی روشنی میں آپ کی غلطیوں کی طرف آپ کی توجہ دلاتا ہے تو آپ کا یہ رویہ کیسے صحیح ہوسکتا ہے کہ آپ نہ اس کو قبول کریں، نہ دلائل سے اس کی تردید کریں، حتی کہ اس کو پورا پڑھنے کی زحمت بھی گوارا نہ فرمائیں۔ اور محض بلا دلیل اس کے خلاف ایک فیصلہ سنادیں۔

میں یہ بھی عرض کردوں کہ یہ محض ایک میری ذات کا مسئلہ نہیں ہے۔ بلکہ یہاں جن جن ساتھیوں کو میں نے یہ تحریر دکھائی ہے، اور ان میں نیچے سے اوپر تک کے افراد شامل ہیں، تقریباً سب کے سب آپ کے جواب کے منتظر ہیں۔ انھوں نے اگرچہ میرے خیالات سے اتفاق ظاہر نہیں کیا۔ مگر سابقہ نظریہ پر اپنے شرح صدر کو باقی رکھنے کے لئے وہ ضرورت سمجھتے ہیں کہ آپ دلائل کے ساتھ ان اعتراضات کی تردید فراہم کریں جو میری تحریر میں اٹھائے گئے ہیں۔ ایسی حالت میں یہ صرف میرے اوپر نہیں بلکہ ان تمام لوگوں کے اوپر بہت بڑا ظلم ہوگا کہ اس مسئلہ پر آپ خاموشی اختیار کرلیں۔ پھر مجھے یہ بھی امید نہیں ہے کہ آپ فی الواقع اس مسئلہ پر ہمیشہ خاموش رہ سکیں گے۔ پھر آئندہ جو کچھ آپ کہیں گے، اس کو پہلے کیوں نہ کہہ دیں۔ یہ آپ کی طرف سے اس بات کی کوشش ہوگی کہ یہ مسئلہ آپس کی گفتگو سے حل

ہو جائے۔ اور بر سرِ عام بحث و تکرار کی نوبت نہ آئے، جیسا کہ خود میں نے اپنی تحریر کو اشاعت کے لئے دینے سے پہلے اسی غرض سے اس کو آپ کے پاس بھیجا ہے۔

آخر میں پھر کہوں گا کہ آپ کا علم کتاب و سنت اگر یہ بتاتا ہے کہ میں حق پر نہیں ہوں اور اس کے لئے آپ کے پاس قاطع دلیل بھی موجود ہے تو آپ کا فرض ہے کہ مجھ پر دلائل سے میری غلطی واضح فرمائیں۔ اگر آپ دلیل رکھنے کے باوجود خاموش رہتے ہیں اور ایک ایسی بات جو آپ کے نزدیک گمراہی ہے، اس کے متعلق مجھ سے کہتے ہیں کہ جاؤ اس کی تبلیغ کرو، تو مجھے نہیں معلوم کہ آپ خدا کے یہاں کس طرح بری الذمہ ہو سکیں گے۔

خادم - وحید الدین۔

اس دوران میں میں مولانا مودودی کے جواب کا منتظر رہا۔ مگر دو ہفتے گزر گئے، نیز درمیان میں جماعت اسلامی ہند کی مجلس شوریٰ کے رکن اور جماعت اسلامی حلقہ بمبئی کے امیر جناب شمس صاحب کا ایک خط موصول ہوا جس میں ایک مزید بات کا ذکر تھا۔ چنانچہ اس کے حوالے سے میں نے مولانا کے نام تیسرا خط روانہ کیا۔

رامپور۔ ۹ جولائی ۱۹۶۲ء

محترمی مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی سلام مسنون

آپ کے خط مورخہ ۱۵ جون ۱۹۶۲ء کے جواب میں میں نے ۲۵ جون کو ایک لفافہ روانہ کیا تھا جس کے جواب کا انتظار رہے۔ اس دوران میں مجھے جناب شمس پیرزادہ صاحب کا خط ملا جن سے حج کے موقع پر مکہ میں آپ کی ملاقات ہوئی تھی، اور انھوں نے آپ سے میرے مضمون کا ذکر کیا تھا۔ ان کی روایت کے مطابق آپ نے انھیں یہ جواب دیا۔

" وحید الدین خان صاحب سے کہئے کہ وہ اپنے اعتراضات قلم بند کر کے میرے پاس بھیج دیں۔ میں انشاء اللہ ان کا جواب دے دوں گا"

اب میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ ایک مہینہ پہلے آپ نے خود جن اعتراضات کا جواب دینے کی پیش کش فرمائی تھی، ایک مہینہ بعد ان کا جواب دینا آپ کے نزدیک " فضول " کیسے ہو گیا۔ جہاں تک آپ کے خط مورخہ ۱۵ جون کا تعلق ہے اس میں جواب نہ دینے کی جو وجہ بتائی گئی ہے وہ تو بالکل ناقابلِ فہم ہے۔ آپ نے لکھا ہے کہ " آپ کی تحریر میں بڑے مفصل اعتراضات کئے گئے ہیں " اور یہ کہ " آپ کی بحث کو پڑھ کر میں نے یہ محسوس کیا ہے کہ مسئلہ چند اعتراضات کا نہیں ہے۔ بلکہ آپ کا مطالعہ آپ کو بالکل اس سمت کے

خلاف سمت میں لے گیا ہے جس سمت میں میرا آج تک کا مطالعہ مجھے لے گیا ہے۔" اور اس کے بعد یہ کہہ کر جواب دینے سے معذوری ظاہر کی ہے کہ "اس حالت میں یہ بات کچھ فضول ہی محسوس ہوتی ہے کہ میں اور آپ کسی بحث میں الجھیں۔" میں نہیں سمجھ سکا کہ ان دونوں فقروں میں منطقی ربط کیا ہے۔ بظاہر دوسرا فقرہ پہلے فقرہ کا نتیجہ ہے۔ مگر کسی اعتراض کا "مفصل" ہونا اور بنیادی طور پر آپ کے نقطۂ نظر کے "خلاف" ہونا اس بات کو کیسے لازم کرتا ہے کہ آپ اس کا جواب نہ دیں۔ کیا صرف غیر مفصل اور غیر بنیادی باتیں ہی قابل جواب ہوتی ہیں یا آپ کا اپنا مسلک یہی ہے کہ آپ صرف ان اعتراضات کا جواب دیتے ہیں جو مفصل نہ ہوں، اور آپ کے نقطۂ نظر کے بالکل خلاف نہ جاتے ہوں۔ آپ کے اس جواب کی معنویت میری سمجھ میں نہیں آئی۔

میں پھر کہوں گا کہ اس مسئلہ پر خاموشی کا رویہ اختیار کر کے اپنے کو آپ نے بڑی ذمہ داری میں ڈال دیا ہے۔ اگر آپ کا احساس یہ ہے کہ میرا اور آپ کا راستہ ایک دوسرے کے "بالکل خلاف سمت" میں جا رہا ہے۔ تو یقیناً یا آپ صحیح راستہ پر ہوں گے یا میں۔ اب اگر آپ میرے راستہ کو قبول نہیں کرتے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ خود کو صحیح راستہ پر سمجھتے ہیں۔ ایسی حالت میں میں نہیں سمجھتا کہ آپ کے لئے خاموشی کیوں کر جائز ہو سکتی ہے۔ اگر آپ اپنے کو برسر حق سمجھتے ہیں اور اس کے لئے آپ کے پاس قاطع دلائل بھی موجود ہیں تو آپ پر لازم ہے کہ آپ میری غلط فکری کو دور کرنے کی کوشش کریں۔ اگر آپ ایسا نہیں کرتے تو آپ خود کو اس نازک خطرے میں ڈال رہے ہیں کہ آخرت میں آپ سے پوچھا جائے کہ تم ایک شخص کی غلطی کو جان رہے تھے اور وہ خود تم سے دریافت کرنے کے لئے تمہارے پاس حاضر بھی ہوا تھا۔ پھر کیوں تم نے اس کی غلطی اس پر واضح نہیں کی۔ اگر کسی کے پاس حق ہے تو وہ خدا کی ایک امانت ہے۔ اور اس امانت کا سب سے زیادہ مستحق وہ شخص ہے جو اس حق سے محروم ہو۔ پھر کیا آپ اس امانت کو اس کے حقدار تک پہنچانے کی کوشش نہیں کریں گے۔

میری یہ چند سطریں اگر آپ کو متاثر کر سکیں اور آپ اپنا تبصرہ لکھ کر مجھے بھیجنے پر آمادہ ہو جائیں تو میری خوش نصیبی ہوگی۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو مجبوراً میں عرض کروں گا کہ میری تحریر مجھے واپس بھیج دیں۔

خادم۔ وحید الدین

اس کے بعد ۲۰ جولائی ۱۹۶۲ء کی ڈاک سے مولانا مودودی کے پاس بھیجی ہوئی تحریر

مجھے واپس مل گئی۔ اس کے دو دن بعد ۲۳ جولائی ۱۹۶۲ء کو ایک لفافہ ملا جس میں درج ذیل خط ملفوف تھا۔

لاہور۔ ۱۴ جولائی ۱۹۶۲ء

محترمی و مکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ

عنایت نامہ مورخہ ۹ جولائی ملا۔ آپ کا ۲۵ جون والا خط مجھے ابھی تک نہیں پہنچا۔ میں نے شمس پیرزادہ صاحب سے جو بات کہی تھی وہ اس بنا پر تھی کہ مجھے آپ کے خیالات کا اس وقت تک پوری طرح علم نہ تھا۔ اپنے پچھلے خط میں مختصر معذرت لکھتے ہوئے بھی جو رائے میں نے قائم کی تھی وہ آپ کے مضمون پر ایک سرسری نظر ڈالنے کے بعد قائم کر لی گئی تھی، بعد میں میں نے پورے مضمون پر ایک نگاہ ڈالی تو پتہ چلا کہ آپ کہاں تک پہنچ چکے ہیں۔

میرا خیال یہ ہے کہ آپ کا مطالعہ نہایت ناقص ہے۔ آپ نے غلط نتائج نکالے ہیں۔ اور میرے مسلک کو بھی آپ پوری طرح نہیں سمجھے ہیں۔ بلکہ اس کی ایک غلط تعبیر آپ نے کر لی ہے۔ لیکن غضب یہ ہے کہ اس مضمون میں آپ اپنے آپ کو ایک بہت اونچے مقام پر فائز سمجھ کر کلام فرما رہے ہیں۔ اور آپ کا انداز کلام یہ ہے کہ جو شخص آپ کے نقطۂ نظر کو قبول نہیں کرتا وہ جاہل و نادان بھی ہے اور ضال و مضل بھی۔ اب میری مشکل یہ ہے کہ علم کی کمی کے ساتھ جو شخص اس طرح کے زعم میں مبتلا ہو اس سے مخاطب ہونے کی مجھے عادت نہیں ہے۔

آپ کے لئے اب دو ہی راستے ہیں۔ ایک یہ کہ آپ اپنے نقطہ نظر کے مطابق اپنی دعوت مثبت طور پر پیش کریں اور خواہ مخواہ دوسروں کی تردید کو اپنا فرض نہ سمجھ لیں۔ یہ راہ آپ اختیار کریں گے تو دوسروں کو بھی آپ سے تعرض کی ضرورت نہ ہوگی۔ دوسری راہ یہ ہے کہ آپ میری تردید ہی سے اپنے کام کا آغاز فرمائیں اور یہ سمجھیں کہ یہ کام آپ کے اوپر فرض ہو چکا ہے۔ یہ راہ آپ اختیار کریں گے تو بشرط ضرورت میں خلق خدا کو آپ کی پیدا کردہ غلط فہمیوں سے بچانے کے لئے آپ کے دلائل کا رد کروں گا۔ آپ خود تو اس مقام سے گذر چکے ہیں جہاں آپ کو سمجھانے کی کوشش مفید ہو سکتی تھی۔ البتہ خلق خدا اس کی مستحق ضرور ہے کہ اسے غلط فہمی میں پڑنے سے بچایا جائے۔ اس کام کو اگر ہندستان و پاکستان کے دوسرے لوگ کر دیں تو مجھے بولنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ ورنہ مجبوراً یہ ناگوار کام کروں گا۔

آپ کا مضمون اس خط کے ساتھ واپس بھیج رہا ہوں۔

خاکسار۔ ابوالاعلیٰ

مولانا مودودی کا یہ جواب پڑھنے کے بعد مجھ پر جو پہلا تاثر ہوا وہ یہ تھا کہ مولانا مجھ پر جس زعم میں مبتلا ہونے کا الزام دے رہے ہیں۔ خود انھوں نے اپنے خط میں اس کا نہایت شدت کے ساتھ مظاہرہ کیا ہے۔ تاہم ان باتوں کو نظر انداز کرتے ہوئے میں نے ۲۵ جولائی کو ان کے نام حسب ذیل خط روانہ کیا۔

رامپور۔ ۲۵ جولائی ۱۹۶۲ء

محترمی سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۱۴ جولائی ملا۔ مجھے افسوس ہے کہ آپ نے میرے بارے میں یہ رائے قائم کرلی کہ میں "اس مقام سے گزر چکا ہوں جہاں سمجھانے کی کوشش مفید ہوسکتی ہے" کاش آپ جانتے کہ میرے سامنے حق کی تلاش کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ شاید آپ نے میری تحریر کی موجودہ تفصیلی ہیئت دیکھ کر یہ رائے قائم کی ہے۔ مگر اس کی یہ ہیئت دراصل اس لئے نہیں ہے کہ میں اب کچھ سننا نہیں چاہتا۔ بلکہ صورت حال کی مکمل توجیہہ ڈھونڈتے ہوئے میں اس تفصیلی شکل تک پہنچ گیا ہوں۔ آپ خود تسلیم کریں گے کہ کوئی واقعہ محض جزئی مطالعہ سے پوری طرح سمجھا نہیں جاسکتا۔ بلکہ ہر واقعہ کے بہت سے پہلو ہوتے ہیں۔ اور وہ ایک بڑے کل سے جڑا ہوا ہوتا ہے۔ اس لئے کسی واقعہ کو مکمل طور پر سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے پورے سیاق میں رکھ کر اسے دیکھا جائے۔ بس اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے جس نے میری تحریر کو موجودہ شکل دی ہے۔

مجھے افسوس ہے کہ آپ نے میری تحریر کو میرے "ناقص مطالعہ اور علم کی کمی" کہہ کر چھوڑ دیا ہے۔ حالانکہ آپ کے لئے یہ زیادہ بہتر تھا کہ آپ میرے اعتراضات کا تجزیہ کرکے اس کے استدلال کی کمزوریوں کو ظاہر فرما دیتے۔ اس طرح اصل بات کی تردید بھی ہوجاتی اور میرا نقص علم بھی خود بخود ثابت ہوجاتا۔ مگر افسوس کہ اس کے بجائے آپ نے صرف دعوے پر اکتفا فرمایا۔ اگر فی الحال آپ سارے مضمون پر مفصل اظہار رائے نہیں کرسکتے تھے تو یہ بھی ممکن تھا کہ "مشتے نمونہ از خروارے" کے طور پر آپ اس کی ایک دو بحثوں کو لے کر میرے استدلال کی غلطیاں واضح کر دیتے۔ اگر آپ ایسا کرتے تو یہ میرے لئے آپ کے اس خط سے زیادہ مفید ہوسکتا تھا جس میں آپ نے صرف غیظ وغضب کا اظہار کیا ہے۔ اور اصل بات سے کوئی تعرض نہیں فرمایا ہے۔

اپنے خط کے آخر میں جو بات آپ نے لکھی ہے۔ اس نے مجھے بڑی شکل میں ڈال دیا ہے۔ اپنی لمبی تحریر یا آپ کے الفاظ میں "کتاب" نقل کرکے میں نے آپ کے پاس بھیجنے کی زحمت اسی لئے

برداشت کی تھی کہ اگر میں غلطی پر ہوں تو پہلے ہی مجھے اپنی غلطی کا علم ہوجائے اور اس کو خواہ مخواہ شائع کرنے کی حماقت میں مبتلا نہ ہوں۔ مگر آپ نے اپنے خیالات کے اظہار کی شرط یہ رکھی ہے کہ پہلے وہ چھپ کر منظر عام پر آجائے۔ اس کے بعد آپ اس پر تبصرہ کرسکتے ہیں۔ اگر مجھے چھاپنے ہی کا شوق ہوتا تو میں اب سے بہت پہلے اس کو چھاپ چکا ہوتا۔ مگر میں طویل مدت سے اس مسئلہ پر لوگوں سے تبادلہ خیال کرتا رہا ہوں۔ لیکن جب دیگر افراد سے میرا اطمینان نہ ہوا تو میں نے آپ کی طرف رجوع کیا۔ اگر یہ میری غلطی ہے تو افسوس کہ اس غلطی میں میرے سوا بہت سے دیگر افراد جماعت جو میری طرح بہک نہیں گئے بلکہ اب بھی آپ کے فکر پر گہرا اعتقاد رکھتے ہیں، وہ بھی براہ راست شریک ہیں۔ کیونکہ انھیں نے مجھ کو یہ مشورہ دیا تھا بلکہ اصرار کیا تھا کہ میں اپنی تحریر آپ کے پاس بھیج کر آپ کا تبصرہ معلوم کروں۔

کاش اب بھی آپ میرے سوالات کا جواب دینے پر راضی ہوجائیں جہاں تک میرا معاملہ ہے، جن لفظوں میں اور جس طرح آپ فرمائیں میں وعدہ کرنے کے لئے تیار ہوں کہ میں اپنی حد تک انتہائی بے لاگ طریقے سے اس پر غور کرنے کی کوشش کروں گا۔ تاہم اگر بدقسمتی سے ایسا نہ ہوسکے تو میں اس پر بھی اپنے آپ کو بالکل آمادہ پاتا ہوں کہ اگر حالات مجھ کو اس کی اشاعت تک لے گئے اور اشاعت کے بعد آپ "غلق خدا" کے لئے جو تبصرہ لکھیں گے، اس کو دیکھ کر مجھ پر واضح ہوگیا کہ میں غلطی پر تھا تو انشاء اللہ کسی بھی مرحلہ میں کوئی چیز میرے لئے واپسی کی راہ میں مانع نہیں ہوگی۔ البتہ آپ ضرور اس کے ذمہ دار ٹھہریں گے کہ آپ نے میری اصلاح کی کوشش نہیں فرمائی اور اصلاح کی کوشش سے پہلے بطور خود یہ رائے قائم کرلی کہ میں راہ راست پر آنے والا نہیں ہوں۔

خادم ۔ وحیدالدین

لاہور۔ ۵ اگست ۱۹۶۲ء

محترمی ومکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ کا عنایت نامہ مورخہ ۲۵ جولائی ملا۔ ایک مدت کے تحریری کام اور بکثرت لوگوں سے معاملات کرتے کرتے میرے اندر کم از کم اتنی صلاحیت پیدا ہوگئی ہے کہ کسی شخص کے مضمون کو پڑھ کر اس کی ذہنی کیفیت کو سمجھ سکوں۔ آپ کا مضمون پڑھنے کے بعد آپ کے ذہن کی جو کیفیت میرے سامنے آئی ہے وہ یہ ہے کہ ایک طرف آپ کے اندر سخت زعم اور ادعا پیدا ہوچکا ہے۔ اور دوسری طرف جس نقطۂ نگاہ کی تردید آپ کرنا چاہتے ہیں اس کے خلاف آپ کے اندر اچھی خاصی کد پیدا ہوچکی ہے۔

حتیٰ کہ آپ بڑے جوش و خروش سے اس کو پیش کرنے والے پر چوٹیں کر گزرے ہیں۔ اس حد تک پہنچ چکنے کے بعد اب آپ مجھ سے رجوع فرماتے ہیں۔ کیا آپ مجھ سے توقع رکھتے ہیں کہ میں آپ سے مناظرہ بازی کروں؟ براہ کرم آپ اپنے مضمون کو خود تنقیدی نگاہ سے دیکھیں کہ اس میں آپ کس مقام سے بول رہے ہیں اور مجھے آپ نے کیا فرض کرکے از اول تا آخر گفتگو فرمائی ہے۔ اگر آپ کے اندر ابھی کچھ احتساب نفس کی صلاحیت باقی ہے تو مجھے امید ہے کہ آپ اپنے مضمون کے تنقیدی مطالعہ کے بعد خود اس نتیجے پر پہنچ جائیں گے کہ اس کے بارے میں جو طرز عمل میں نے اختیار کیا ہے۔ اس کے سوا کوئی دوسرا طرز عمل میں اختیار نہیں کر سکتا تھا۔ اس کے بعد اگر آپ اس مقام بلند سے جس پر آپ نے اپنے آپ کو فائز سمجھ کر کلام کیا ہے کچھ نیچے اترنے پر راضی ہوں، اور یہ بھی محسوس فرمائیں کہ جس آدمی پر آپ نے پے در پے گرفتیں فرمائی ہیں وہ کم از کم طفل مکتب نہیں ہے، تب اس امر کا امکان پیدا ہوگا کہ میں ان مسائل پر آپ سے گفتگو کروں جنھیں آپ اپنے مضمون میں زیر بحث لائے ہیں۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو آپ کے لئے وہی دو راستے کھلے ہیں جن کا میں نے پہلے ذکر کر دیا ہے۔

براہ کرم صاف گوئی کو غیظ و غضب نہ سمجھیے۔ میں آپ کو کسی غلط فہمی میں مبتلا نہیں رکھنا چاہتا۔ اسی لئے کسی لاگ لپیٹ کے بغیر اپنے تاثرات پہلے بھی ظاہر کر دئے تھے، اور اب بھی کر رہا ہوں۔

خاکسار۔ ابوالاعلیٰ

اس کے بعد میں نے حسب ذیل خط مولانا مودودی کے نام روانہ کیا۔

رامپور۔ ۱۴ اگست ۱۹۶۳ء

محترمی سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۵ اگست ملا۔ میں سمجھتا تھا کہ آپ مجھ سے اس قدر ناراض ہو چکے ہیں کہ اب شاید آئندہ خط و کتابت کا سلسلہ جاری نہ رہ سکے گا۔ مگر اب تازہ خط کو دیکھ کر امید پیدا ہوگئی ہے کہ ابھی اس بات کا "امکان" باقی ہے کہ آپ مجھ سے ان مسائل پر گفتگو کریں جنھیں میں اپنے مضمون میں زیر بحث لایا ہوں۔

محترم مولانا! اگر میں اپنے آپ کو جانتا ہوں، اور شاید دنیا میں سب سے بڑی حقیقت جس کو آدمی جان سکتا ہے، وہ اس کی اپنی ذات ہی ہے، تو میں عرض کروں گا کہ میرے بارے میں آپ کا یہ تصور بالکل خلاف واقعہ ہے کہ میں "سخت زعم اور ادعا" میں مبتلا ہوں۔ اور جس نقطۂ نظر

پر میں نے تنقید کی ہے اس سے مجھے اس قدر "کد" پیدا ہو چکی ہے کہ میں "مناظرہ بازی" کی سطح پر اتر آیا ہوں، اور اب میرا یہ حال ہے کہ یہ امر بھی مشتبہ ہو گیا ہے کہ میرے اندر "احتساب نفس" کی صلاحیت باقی ہے یا نہیں۔ میرے نقطۂ نظر سے آپ کا اختلاف تو میرے لئے حیرت انگیز نہیں۔ مگر آپ کا یہ ریمارک ضرور حیرت انگیز ہے۔ کیوں کہ جب میں اپنا جائزہ لیتا ہوں تو اپنی اندرونی کیفیت کو اس کے بالکل خلاف پاتا ہوں جو بدقسمتی سے آپ نے سمجھا ہے۔ یہ میرے متعلق ایسی بات ہے جس کی میں اس دنیا میں سب سے زیادہ یقین کے ساتھ تردید کر سکتا ہوں۔

مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ اب سے چار مہینہ پہلے جب دہلی میں فیصلہ کیا گیا کہ میں اپنی تحریر کی ایک نقل آپ کے پاس بغرض تبصرہ بھیجوں تو میرے متعدد ساتھیوں نے مجھ سے کہا کہ پوری تحریر بھیجنا مناسب نہ ہوگا۔ بلکہ صرف اس کا وہ حصہ بھیجنا چاہئے جس میں نظریاتی اور علمی بحث کی گئی ہے، بلکہ مولانا ابواللیث صاحب نے تو فرمایا تھا کہ الگ سے ایک سوالنامہ مرتب کر و جس میں خالص مستفسرانہ انداز میں متعلقہ آیات کے بارے میں اپنا اشکال پیش کیا گیا ہو۔ اور اسی کو بھیجو۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ مولانا مودودی چونکہ ذاتی طور پر تم سے واقف نہیں ہیں اس لئے وہ پوری تحریر دیکھ کر تمہارے بارے میں غلط فہمی میں پڑ جائیں گے۔ مگر میں نے ان لوگوں کا مشورہ نہیں مانا۔ اور پوری تحریر کو بھیجنا اس لئے زیادہ مناسب سمجھا تاکہ پوری بات آپ کے سامنے آجائے اور آپ زیادہ واضح طور پر اس کا جواب دے سکیں۔ جہاں تک غلط فہمی کے اندیشہ کا سوال تھا میں نے کہا۔ مودودی صاحب کے متعلق میں جانتا ہوں کہ وہ بڑے وسیع ظرف کے آدمی ہیں۔ اسی کے ساتھ وہ ان مخصوص لوگوں میں سے ہیں جو تحریر دیکھ کر آدمی کو پہچان لیا کرتے ہیں۔ اس لئے وہ محض کچھ الفاظ اور انداز بیان کی وجہ سے میرے بارے میں کوئی غلط رائے قائم نہیں کریں گے۔ مگر شاید اس دنیا کا یہ عالمگیر اصول ہے کہ کوئی چیز استثنار سے خالی نہیں۔

میں تسلیم کرتا ہوں کہ میری تحریر کا انداز بظاہر سخت ہے لیکن اگر آپ میری سطروں کے پیچھے جھانک سکتے تو آپ کو نظر آتا کہ وہاں ایک شکستہ دل، ایک سراپا تشویش ناک قلب اور عجز کے انتہائی احساس کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ آپ لکھتے ہیں کہ تم جس "مقام بلند" پر اپنے کو فائز سمجھ رہے ہو اس سے کچھ نیچے اترو تو گفتگو ہو سکتی ہے۔ مگر میں سچ کہتا ہوں کہ "کچھ" نیچے اترنے کا سوال ہی کیا ہے، میں تو ہمہ تن اپنے کو نیچے پڑا پاتا ہوں۔ میری قلبی کیفیت اور میرا واقعی احساس آپ کی اس تشخیص سے اتنا دور ہے کہ مجھے بار بار تعجب ہوتا ہے کہ کیا اس دنیا میں اتنی خلاف واقعہ رائے بھی قائم کی جاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس واقعہ سے میری سمجھ میں یہ بات آگئی کہ اگر کوئی شخص اپنے جیسے گوشت پوست رکھنے والے ایک انسان کو سمجھنے میں اتنی بڑی غلطی کر سکتا ہے تو اس کا امکان بدرجہ اولی تسلیم کرنا چاہئے کہ ایک شخص خدا کے دین کو سمجھنے میں غلطی کر جائے۔

غور فرمایئے۔ اگر میرے اندر ادعائی نفسیات کام کر رہی ہوتی تو کیا یہ ممکن تھا کہ میں آپ کا تبصرہ معلوم کرنے کے لئے بے چین رہتا۔ میں پچھلے دو سال سے مسلسل یہاں کے انتہائی اوپر کے افراد سے ان مسائل پر گفتگو کر رہا ہوں۔ اپنے خیالات قلم بند کر کے لوگوں کو دکھا رہا ہوں، اتنے طویل مضمون کی نقلیں تیار کر کے اہل علم رفقاء کے مطالعہ کے لئے بھیج رہا ہوں۔ کیا "زعم" میں مبتلا ہونے والے آدمی کا طرز عمل یہی ہوتا ہے۔ اگر میں جھوٹے زعم میں مبتلا ہوتا تو یقیناً مجھے یہ کرنا چاہئے تھا کہ اپنا مضمون مرتب ہوتے ہی فوراً اسے ان بہت سے پرچوں میں سے کسی ایک میں بھیج دیتا جو اس طرح کے مضامین کا گویا منھ کھولے ہوئے انتظار کر رہے ہیں۔ مگر میں سچ کہتا ہوں کہ مجھے اس تصور سے گھن آتی ہے کہ میں مخالف پرچوں میں چھپوں اور جماعت کے خلاف اس قسم کی سطحی اشتہار بازی کروں جو بہت سے لوگ عرصہ سے کر رہے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ میرے سامنے اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ میں یہ معلوم کروں کہ اسلام کا صحیح تصور کیا ہے۔ اب چونکہ آپ نے امید دلائی ہے کہ آپ کچھ شرطوں کے ساتھ میرے خیالات پر تبصرہ کر سکتے ہیں، تو میں عرض کرتا ہوں کہ میں کسی بھی قسم کے تحفظ اور استثناء کے بغیر آپ کی ہر شرط ماننے کے لئے تیار ہوں۔ اس سلسلے میں آپ جو صورت بھی تجویز فرمائیں، میں اس کو بے چون وچرا تسلیم کرلوں گا۔ آپ یقین رکھیں کہ مجھے ہار جیت کا کوئی اندیشہ قطعاً دامن گیر نہیں ہے۔ میں اپنی جیت اس کو سمجھتا ہوں کہ مجھے حق معلوم ہو جائے، خواہ وہ میری بات ہو یا کسی اور کی بات۔

آخر میں یہ بھی عرض کردوں کہ میری اصل پیچیدگی کیا ہے۔ میری اصل پیچیدگی یہ ہے کہ آپ نے اپنی مختلف تحریروں اور تقریروں میں اسلامی نصب العین یا انبیاء کے مشن کا جو تصور دیا ہے (واضح ہو کہ مشن کا تصور، نہ کہ سیاست کو اسلام میں شامل کرنا)، وہ مجھے کسی آیت یا حدیث میں نہیں ملتا۔ اس سلسلے میں اب تک جتنے استدلال سامنے آئے ہیں وہ سب کے سب مجھے اصل بات کو ثابت کرنے میں ناکام نظر آتے ہیں۔

میں اسی اشکال کے سلسلے میں خاص طور پر آپ کا جواب معلوم کرنا چاہتا ہوں، باقی امور جو میری تحریر میں آپ کو نظر آئے، وہ میرا اصل مسئلہ نہیں ہے۔ بلکہ اصل بات کو پورے مجموعہ میں

رکھ کر دیکھنے کی کوشش میں یہ تمام چیزیں زیر تحریر آگئی ہیں۔ آپ کو اختیار ہے کہ ان کے بارے میں کوئی جواب دیں یا نہ دیں۔ اگر آیات کا مفہوم متعین ہوگیا تو بقیہ مسائل آپ سے آپ حل ہوجائیں گے

خادم۔ وحید الدین

لاہور۔ ۲۵ اگست ۱۹۶۲ء

محترمی ومکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ

عنایت نامہ ملا۔ اب یہ بحث بے کار ہے کہ آپ اپنی تحریر کے اصل محرکات جو بیان فرماتے ہیں ان میں اور خود اس تحریر کے بین السطور سے جھلکنے والے محرکات میں کیا فرق ہے۔ ممکن ہے کہ میں ہی غلط فہمی میں پڑ گیا ہوں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اس مضمون میں اپنے اصل خیالات کی ترجمانی بلا ارادہ غلط طریقے سے کر گئے ہوں۔ بہر حال اپنا جو منشا اب آپ ظاہر کر رہے ہیں، کوئی وجہ نہیں کہ میں اسے غلط سمجھوں۔ آپ براہ کرم اپنا مضمون پھر بھیج دیں اور اگر تکلیف فرما کر اس کے درمیان ہر ورق کے ساتھ ایک ایک سادہ ورق لگوا کر بھیجیں تو زیادہ بہتر ہے۔ میں ہر بات کا جواب اسی کے بالمقابل صفحہ پر مختصراً نوٹ کر دوں گا۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ میرے جوابات سے آپ کا اطمینان ہو جائے۔ آپ اس کے بعد بھی سمجھنے کا حق رکھتے ہیں کہ میں دین کو سمجھنے میں غلطی کر گیا ہوں۔ لیکن اپنی حد تک میں آپ کو سمجھانے کی کوشش ضرور کردوں گا۔ والسلام

خاکسار۔ ابوالاعلیٰ

اس کے بعد میں نے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کو لکھا کہ:

"آپ کے اس خط کو پڑھ کر بڑی خوشی ہوئی۔ یہ خط واقعی آپ کے شایان شان ہے اور میری اس توقع کے مطابق ہے جو میں نے آپ کے بارہ میں قائم کر رکھی تھی۔"

مزید میں نے دریافت کیا کہ اپنے سوالات میں آپ کے پاس کس شکل میں بھیجوں۔ جواب میں موصوف کے معاون خصوصی کی طرف سے حسب ذیل خط ملا۔

لاہور۔ ۱۲ ستمبر ۱۹۶۲ء

مکرمی ومحترمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ کا عنایت نامہ ملا۔ آپ چاہیں تو سوالات بھی مرتب کر کے بھیج دیں تاکہ مولانا محترم کو بیک نظر یہ معلوم ہو جائے کہ آپ متعین طور پر کن مسائل کی تحقیق چاہتے ہیں اور کون سی آیات و احادیث سے آپ کا ذہن ایک خاص نقطۂ نظر کی طرف مائل ہوا ہے۔ لیکن اس ۔النامے کے ساتھ آپ کی اصل تحریر

(تعبیر کی غلطی) بھی آجائے تو اچھا ہے تاکہ تفصیلی شکل بھی مولانا کے سامنے رہے۔ اگرچہ مولانا آجکل بہت عدیم الفرصت ہیں۔ مگر آپ کو مطمئن کرنے کی خاطر جو کچھ بھی کوشش وہ کرسکتے ہیں اس سے دریغ نہ کریں گے۔

خاکسار۔ غلام علی

معاون خصوصی مولانا ابوالاعلیٰ مودودی

اس خط کے ملنے کے بعد میں نے تحریر کے ایک حصہ کی نقل بذریعہ ڈاک روانہ کردی اور اس کے ساتھ حسب ذیل خط لکھا۔

رامپور۔ ۲۵ ستمبر ۶۲ء

محترمی سلام مسنون

مجھے اس بات کی بڑی خوشی ہے کہ آپ نے اپنے سابق فیصلہ کو بدل کر میری یہ درخواست منظور فرمالی ہے کہ آپ میرے خیالات پر تبصرہ کریں اور میرے ان اشکالات کو دور کرنے کی کوشش فرمائیں جو آپ کے فکر کے سلسلے میں مجھے لاحق ہو گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ میرا اور آپ کا مددگار ہو۔ اور جو کچھ بھی اس کے نزدیک حق ہو اس کی طرف ہماری رہنمائی فرمائے۔

میں نے فی الحال یہی مناسب سمجھا ہے کہ اپنی مفصل تحریر آپ کی خدمت میں بھیجنے کے بجائے اپنے خیالات کو مختصر شکل میں آپ کے پاس روانہ کروں۔ اس خط کے ساتھ جو تحریر روانہ ہے اس میں میرا اشکال اپنی اوّلین صورت میں واضح طور پر آپ کے سامنے آجائے گا۔ اس کے پیش نظر آپ اپنا جواب تحریر فرمائیں۔ آپ کی ہدایت کے مطابق میں نے اپنی تحریر کے درمیان میں سادہ کاغذ لگا دئے ہیں تاکہ آپ کو لکھنے میں آسانی ہو۔

براہ کرم اس تحریر کے ملنے کے بعد رسید سے مطلع فرمائیں۔ نیز یہ بھی مطلع فرمائیں کہ میں کب تک آپ کے جواب کی توقع کروں۔ آپ کا جواب ملنے کے بعد پھر اپنے تاثرات عرض کروں گا۔

خادم۔ وحیدالدین

میں نے یہ تحریر دو قسطوں میں مولانا کی خدمت میں روانہ کی۔ پہلی بار ۲۵ ستمبر کو اور دوسری بار ۲۶ نومبر کو۔ دوسری قسط کے ساتھ پھر میں نے حسب ذیل خط لکھا۔

اعظم گڈھ۔ ۲۶ نومبر ۱۹۶۲ء

محترمی سلام مسنون

عرض یہ ہے کہ میں نے جو تحریر مرتب کی ہے، اس کے دو حصے ہیں۔ ایک حصہ میں آپ کی فکر پر نظریاتی گفتگو کی گئی ہے اور دوسرے حصے میں اس فکر کے عملی نتائج کا بیان ہے۔

میرا اصل مسئلہ یہ ہے کہ آپ نے اسلامی مشن کی جو تشریح کی ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں شریعت اور مشروع لہ کے درمیان جس نسبت کو بیان کیا ہے، وہ مجھے قرآن سے ثابت ہوتا ہوا نظر نہیں آتا۔ اس لئے میرے نزدیک اصل اہمیت صرف پہلے حصہ کی ہے۔ باقی دوسرا حصہ یعنی عملی نتائج، تو ان کی اہمیت اسی وقت ہے جب کہ پہلی بات صحیح ہو۔ اگر پہلی بات غلط ثابت ہو جائے تو مذکورہ نتائج خواہ انھیں بطور واقعہ تسلیم بھی کر لیا جائے، ان کی اس حیثیت سے کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی کہ وہ کسی نظریاتی خامی کے سبب سے پیدا ہوئے ہیں۔

اس لئے فی الحال میں آپ کے سامنے اپنی تحریر کا صرف پہلا حصہ ـ نظریاتی حصہ ـ رکھنا چاہتا ہوں۔ مرسلہ مضامین کو دیکھنے کے بعد آپ کے سامنے یہ بات آجائے گی کہ وہ کیا وجوہ ہیں جن کی بنا پر میں کہتا ہوں کہ آپ کی تعبیر قرآن سے ثابت نہیں ہوتی۔ اسی کے ساتھ "دین کا صحیح تصور" کے عنوان سے جو مضمون روانہ ہے، اس میں میں نے اپنی فہم کے مطابق دینی تقاضوں کی وہ تشریح پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو میرے نزدیک دین کی صحیح تشریح ہے۔

اس طرح ان تمام مضامین کو دیکھنے کے بعد نظریاتی حیثیت سے میری پوری بات آپ کے سامنے آجائے گی۔ مجھے امید ہے کہ ان کو دیکھ کر آپ اپنے واضح اور تفصیلی جواب سے مطلع فرمائیں گے۔

خادم ـ وحید الدین

اس کے کچھ دنوں بعد پھر میں نے حسب ذیل خط روانہ کیا۔

اعظم گڈھ ـ ۸ دسمبر ۱۹۶۲ء

محترمی مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی   سلام مسنون

اپنی موجودہ بڑھتی ہوئی مصروفیات کے پیش نظر غالباً آپ محسوس کرتے ہوں گے کہ میں ایک خواہ مخواہ کا مسئلہ لے کر آپ کو اس میں الجھا رہا ہوں۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ ہر شخص اسی مسئلے کو زیادہ اہم اور قابل توجہ سمجھتا ہے جس میں وہ خود لگا ہوا ہو۔ اس وقت آپ کی مصروفیتوں میں خلل انداز ہونے کے لئے میرے پاس یہی عذر ہے۔

مجھے امید ہے کہ میری گستاخیوں کو معاف کرتے ہوئے آپ میرے مسئلہ پر غور کرنے کا وقت ضرور نکال لیں گے اور جلد میرے سوالات کا مفصل جواب روانہ فرمائیں گے۔   خادم ـ وحید الدین

اس کے بعد مولانا مودودی کی طرف سے حسب ذیل خط ملا۔

لاہور - ۸ دسمبر ۱۹۶۲ء

مکرمی ومحترمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ کا مرسلہ دوسرا مضمون بھی مل گیا ہے۔ میں ۲۰ اکتوبر سے مسلسل دورے کر رہا ہوں اور اب پھر سعودی عرب کا سفر درپیش ہے، اس لئے ابھی تک آپ کے مضامین پڑھ بھی نہیں سکا ہوں۔ ذرا فرصت ملے تو انھیں پڑھ کر اپنے خیالات سے آپ کو آگاہ کروں گا والسلام

خاکسار۔ ابوالاعلیٰ

اس کے بعد مولانا کے معاون خصوصی جناب غلام علی صاحب کی طرف سے ایک خط مورخہ ۷ جنوری ۱۹۶۳ء ملا جس میں موصولہ مضامین کا ذکر کرتے ہوئے کہا گیا تھا کہ میں اپنی تحریر کے بقیہ حصے بھی روانہ کر دوں "تاکہ بیک وقت سارے مضامین نگاہ میں رہیں۔ پھر ان شاء اللہ مولانا ان پر اپنے خیالات کا اظہار کریں گے۔"

جواب میں میں نے لکھا۔

اعظم گڈھ ۳۰ جنوری ۱۹۶۳ء

محترمی مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۷ جنوری ملا۔ میں نے جو مضامین آپ کی خدمت میں بھیجے ہیں، ان میں تین مضامین ہیں جن کے عنوانات حسب ذیل ہیں:

۱۔ اسلامی مشن کی تعبیر

۲۔ "قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں" پر تبصرہ

۳۔ دین کا صحیح تصور۔

ان تینوں مضامین میں میں نے نظریاتی حیثیت سے منفی اور مثبت طور پر اپنے خیالات پیش کئے ہیں اور یہی میرے ذہنی اشکال کی اصل بنیاد ہے۔ ان کے علاوہ اس سلسلے میں اور جو چیز میں نے لکھی ہے وہ "نتائج" سے متعلق ہے۔ یعنی میرے خیال میں دین کی تعبیر میں جو غلطی ہوئی ہے، اس نے عملاً وہ نتائج بھی پیدا کر دئے ہیں جو اس طرح کے ذہن سے متوقع ہو سکتے تھے۔

مگر یہ نتائج میرے اشکال کی اصل بنیاد نہیں ہیں۔ کیونکہ خواہ ان کو بطور واقعہ مان بھی لیا جائے پھر بھی ان کی اہمیت اسی وقت ہے جب کہ ذہن کا غلط ہونا ثابت ہو جائے۔ ورنہ بصورت دیگر ان کے

دوسرے اسباب ہوسکتے ہیں، اور دوسرے طریقے سے انھیں دور کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ نیز "نتائج" سے متعلق یہ تحریریں نے زیادہ تر ہندستان کے افراد کے پیش نظر مرتب کی ہے، ان وجوہ سے میں بقیہ تحریر کو آپ کی خدمت میں بھیجنے کی ضرورت نہیں سمجھتا، اس وقت آپ نظریاتی پہلو سے میرے اشکال کا جواب دے دیں۔ اس کے بعد جیسی ضرورت ہوگی اس کے مطابق کرلیا جائے گا۔ [1]

یہ میرا خیال ہے تاہم اگر آپ کا اصرار ہوگا تو مجھے بقیہ تحریر بھیجنے میں بھی کوئی عذر نہیں ہے۔

خادم۔ وحیدالدین

اپنی تحریر کا ایک حصہ میں نے آخر ستمبر ۱۹۶۲ء میں اور دوسرا حصہ آخر نومبر ۱۹۶۲ء میں مولانا کی خدمت میں روانہ کیا تھا۔ اس طرح مہینوں کی مدت گزر گئی اور اس درمیان میں کئی بار یاددہانی کے خطوط لکھے۔ آخر طویل انتظار کے بعد ۲۶ مارچ ۱۹۶۳ء کی ڈاک سے مجھے ایک پیکٹ ملا۔ اوپر میرا پتہ لکھا ہوا تھا، اور نیچے حسب ذیل سطریں درج تھیں۔

المرسل :- ملک غلام علی

معاون خصوصی مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

اچھرہ، لاہور،

پیکٹ کی شکل بتا رہی تھی کہ یہ وہی مضمون ہے جس کا مجھے پچھلے چھ مہینے سے شدید انتظار تھا۔ مگر جب اس کو کھولا تو معلوم ہوا کہ بعینہ میرا مضمون مجھے واپس بھیج دیا گیا ہے۔ درمیان میں لگے ہوئے تمام صفحات بالکل سادہ تھے، بس ایک جگہ پیشانی پر نظر آرہا تھا کہ پنسل سے کچھ لکھ کر اسے مٹا دیا گیا ہے۔ چنانچہ میں نے حسب ذیل خط لکھا۔

اعظم گڈھ ۲۶ مارچ ۱۹۶۳ء

محترمی مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی سلام مسنون

آج کی ڈاک سے میرا بھیجا ہوا مضمون واپس ملا۔ آپ کی فرمائش کے مطابق آپ کے جواب کے لئے ہر ورق کے درمیان میں نے سادہ اوراق لگا دئے تھے۔ مگر خلاف وعدہ وہ تمام اوراق بالکل خالی ہیں اور اس کے ساتھ آپ کا کوئی خط بھی نہیں ہے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ کیا معاملہ ہے۔ براہ کرم صورت

---

[1] پہلی بار مئی ۱۹۶۲ء میں جب میں نے اپنی تحریر مولانا مودودی کے نام روانہ کی تھی تو نظریات و نتائج سمیت پوری تحریر بھیج دی تھی۔ مگر بعد کو یہ زیادہ مناسب معلوم ہوا کہ صرف نظریاتی حصہ کے بارے میں ان کا تبصرہ معلوم کیا جائے۔ چنانچہ دوسری بار میں نے صرف یہی حصہ بھیجا۔

حال سے مطلع فرمائیں۔

خادم۔ وحید الدین

اس کے بعد جب کئی روز کے انتظار کے باوجود مولانا کی طرف سے کوئی خط نہیں ملا۔ تو میں نے حسب ذیل الفاظ میں دوسرا خط روانہ کیا۔

اعظم گڈھ - ۶ ؍اپریل ۱۹۶۳ء

محترمی مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی سلام مسنون

میں نے جو مضامین آپ کی خدمت میں بھیجے تھے وہ ۲۶ مارچ کی ڈاک سے مجھے اس طرح واپس ملے کہ نہ ان کے ساتھ آپ کا کوئی جواب تھا اور نہ کوئی خط جس سے معلوم ہوتا کہ کیوں آپ نے بلاجواب میرے مضامین واپس بھیج دئے ہیں۔

یہ مضامین پہلی بار میں نے مئی ۱۹۶۲ء میں آپ کی خدمت میں روانہ کئے تھے۔ اور ان کے متعلق مکہ میں آپ نے شمس پیرزادہ صاحب کی زبانی وعدہ فرمایا تھا کہ "میں ان کا جواب دوں گا" مگر اس وعدہ کے باوجود آپ نے جولائی میں ان کو بلاجواب واپس کر دیا۔

اس کے بعد مزید خط و کتابت ہوئی جس کے نتیجے میں آپ نے دوبارہ میرے مضامین طلب فرمائے۔ اور اپنے خط مورخہ ۲۵ ؍اگست ۱۹۶۲ء میں یہ وعدہ فرمایا کہ ..... "اپنی حد تک میں آپ کو سمجھانے کی کوشش ضرور کروں گا" چنانچہ میں نے دوبارہ یہ مضامین آپ کی خدمت میں بھیج دئے۔

اب میں پوری طرح یہ امید کئے ہوتے تھا کہ آپ ضرور میرے مضامین پر تبصرہ فرمائیں گے۔ اور خوش تھا کہ آپ کے جواب کے بعد متعلقہ مسئلہ پر زیادہ بہتر طریقہ پر غور کرنے کا موقع ملے گا۔ کیونکہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جو براہ راست آپ کی ذات سے متعلق ہے۔ اس لئے آپ جتنا بہتر طور پر اس کی وضاحت کر سکتے ہیں کوئی دوسرا شخص نہیں کر سکتا۔ اس دوران میں خطوط کے تبادلے ہوتے رہے جن میں بار بار آپ کی طرف سے مذکورہ بالا وعدہ دہرایا گیا۔ آپ کے معاون خصوصی جناب غلام علی صاحب نے اپنے خط مورخہ ۱۲ ستمبر ۱۹۶۲ء میں لکھا..... "مولانا آپ کو مطمئن کرنے کی خاطر جو کچھ بھی کوشش کر سکتے ہیں اس سے دریغ نہیں کریں گے" اس کے بعد آپ کے اپنے دستخط سے آپ کا خط مورخہ ۸ دسمبر ۱۹۶۲ء ملا جس میں تحریر تھا کہ "آپ کے مضامین پڑھ کر اپنے خیالات سے آپ کو آگاہ کروں گا" اس کے بعد جناب غلام علی صاحب کا خط مورخہ ۱۷ جنوری ۱۹۶۳ء ملا جس میں انھوں نے لکھا تھا "مولانا آپ کے مضامین پر اپنے خیالات کا اظہار کریں گے"

ان تمام وعدوں کے باوجود میرے مضامین کی یہ خاموش واپسی حیرت انگیز ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ میں اس کی کیا توجیہہ کروں۔ مضمون واپس ملنے کے فوراً بعد ۲۶ مارچ کو میں نے ایک خط آپ کے نام روانہ کیا تھا۔ مگر ابھی تک اس کا کوئی جواب نہیں آیا۔ اب دوبارہ لکھ رہا ہوں۔ براہ کرم مطلع فرمائیں کہ اس حادثہ کی وجہ کیا ہے۔ اگر کسی غلط فہمی کی وجہ سے یہ مضامین واپس آگئے ہوں تو میں سہ بارہ ان کو بھیجنے کے لئے تیار ہوں۔

اس سلسلہ میں آپ کے خط کا شدت سے انتظار رہے۔

خادم۔ وحیدالدین۔

بعد کو معلوم ہوا کہ مولانا مودودی نے میرے مضامین واپس بھیجتے ہوئے مجھے ایک خط بھی لکھا تھا۔ مگر وہ وقت پر مجھے نہ مل سکا۔ یہ خط مجھے اپریل کے تیسرے عشرہ میں ملا۔ اس خط کی نقل حسب ذیل ہے۔

لاہور: ۲۱ مارچ ۱۹۶۳ء

محترمی و مکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ نے اپنے مضامین ارسال کرنے کے بعد متعدد خطوط میں بار بار مجھ سے مطالبہ کیا ہے کہ میں آپ کے مضامین پر اظہار رائے کروں۔ میں نے سرسری طور پر انھیں دیکھنے کے بعد اولین مرحلہ پر آپ سے عرض کر دیا تھا کہ آپ اتنے بلند اور بعید مقام تک پہنچ چکے ہیں کہ اب آپ سے گفتگو غیر ممکن و لا حاصل ہے۔ مگر آپ نے میری گزارش تسلیم نہ کی اور برابر اصرار کئے چلے گئے۔

میں نے دوبارہ آپ کی تحریروں کا بغور مطالعہ کیا ہے۔ اور اس کے بعد پھر یہی رائے قائم کرنے پر مجبور ہوا ہوں کہ آپ سے تحریری مناظرے میں الجھنا میرے لئے ممکن اور موزوں نہیں ہے۔ سردست میرے سامنے اپنی محدود قوت و فراغت کا بہتر مصرف موجود ہے۔ اس لئے میں آپ سے اس سلسلے میں مستقل معذرت چاہتا ہوں اور امید رکھتا ہوں کہ آپ مزید مراسلت میں اپنا اور میرا وقت ضائع نہیں فرمائیں گے۔

آپ کے مضامین آپ کی خدمت میں واپس ارسال کئے جا رہے ہیں، آپ جس طرح چاہیں انھیں کام میں لا سکتے ہیں۔

خاکسار۔ ابوالاعلیٰ

اعظم گڈھ۔ ۳۰ اپریل ۱۹۶۳ء

محترمی۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی۔ سلام مسنون

گرامی نامہ مورخہ ۱۲؍ مارچ ملا۔ مجھے حیرت ہے کہ آپ نے وعدہ کے باوجود میرے سوالات کا جواب دینے سے انکار کر دیا۔ اگر آپ کسی وجہ سے تفصیلی جواب دینے کا موقع نہیں پا رہے تھے تو آپ میری بات پر ایک مجموعی تبصرہ کر سکتے تھے، اور اگر یہ بھی آپ کے لئے ممکن نہیں تھا تو آخری شکل یہ تھی کہ پوری بحث سے کسی ایک پوائنٹ کو لے کر آپ اس کا تجزیہ کر دیتے اور اس طرح مجھ پر یہ واضح فرمانے کی کوشش کرتے کہ تمہارا استدلال نہایت کمزور ہے۔ اس کے اندر کوئی علمی وزن نہیں۔

اپنے پچھلے خطوط میں یہ ساری صورتیں میں نے آپ کے سامنے رکھی تھیں۔ مگر ان میں سے کسی صورت کو اختیار کرنے کے بجائے آپ نے مجھ پر طنزیہ جملے کر ڈالے۔ اگر آپ کے پاس طنز و تعریض کے لئے الفاظ تھے تو یقیناً جواب دینے کے لئے بھی الفاظ ہو سکتے تھے مگر آپ نے معلوم نہیں کیوں پہلی صورت کو پسند فرمایا اور دوسری صورت کو چھوڑ دیا۔

میں عرض کروں گا کہ ایسا کر کے آپ نے اپنے لئے بہت مخدوش راہ کا انتخاب کیا ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ جب ایک شخص آپ کے سامنے اپنا ذہن لے کر آتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ اس کا ذہن غلط ہے اس کے باوجود آپ ایک لفظ بھی اس کے جواب میں نہیں کہتے اور بلا جواب اسے لوٹا دیتے ہیں تو گویا جس حد تک آپ کو اس کی غلطی کا علم ہے اس حد تک آپ اس کی غلطی کی ذمے داری اپنے سر لے رہے ہیں۔ سوچئے کہ یہ کتنی سنگین بات ہے۔

دوسری بات یہ کہ آپ جان چکے ہیں کہ میں اپنے مطالعہ سے جن خیالات تک پہنچا ہوں، میرے نزدیک وہ اس نوعیت کے خیالات ہیں جو مجھے اس نتیجہ تک لے جاتے ہیں کہ "دین مجروح ہوا ہے" اب اگر میرا یہ احساس باقی رہتا ہے تو لازماً میرے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ اپنی وسع کے بقدر اس کا اعلان و اظہار کروں۔ اگر آپ کا مطالعہ اور آپ کا علم میرے اس احساس کو غلط سمجھتا ہے تو آپ کے لئے ضروری تھا کہ میرے اس احساس کو بدلنے کی کوشش کر کے مجھے اس اقدام سے بچانے میں اپنا حصہ ادا کرتے۔ اس کے بعد بھی اگر میں اقدام کی حماقت کرتا تو اس کی ذمے داری میرے اوپر ہوتی۔ مگر جب آپ نے اپنا جواب دے کر مجھے اس سے روکنے کی کوشش نہیں کی تو اب میرے اقدام کی ذمے داری براہ راست آپ کے اوپر چلی گئی ہے

زیر بحث مسئلہ میں آپ کا جواب حاصل کرنے کے لئے پچھلے گیارہ مہینے سے میں آپ سے جو ربط قائم کئے ہوئے تھا، بلاشبہہ وہ گواہی دیں گے کہ آج میں مظلوم ہوں۔ کاش آپ جانتے کہ خود ظالم بننا اور دوسرے کو مظلومی کی پوزیشن میں ڈال دینا آدمی کو خدا کی مدد سے محروم کر کے دوسرے کو اس کا مستحق بنا دیتا ہے۔ خدا کی مدد ہمیشہ مظلوم کو ملتی ہے نہ کہ ظالم کو۔ خادم ۔ وحید الدین

اس خط کا مولانا مودودی کی طرف سے کوئی جواب نہیں آیا۔ میرے لئے یہ سمجھنا مشکل ہے کہ انہوں نے میرے سوالات کے بارے میں ایسا رویہ کیوں اختیار کیا۔ مگر جاننے والے جانتے ہیں کہ یہ میرے لئے ایک بہت بڑا حادثہ ہے۔ جب سے یہ خیالات میرے ذہن میں آئے ہیں، اسی وقت سے میں بے حد پریشان رہا ہوں۔ ایک طرف میرا یہ احساس کہ "دین مجروح ہوا ہے" مجھ سے تقاضا کر رہا تھا کہ میں اس کا اعلان و اظہار کروں۔ دوسری طرف طبیعت اس کے لئے بالکل آمادہ نہیں تھی کہ کچھ لوگ جو دین کے نام پر کام کر رہے ہیں ان پر تنقید کی جائے۔ میں نے اپنے متعدد ساتھیوں سے کہا تھا کہ مجھے بہت خوشی ہوگی اگر مولانا مودودی کا جواب میرے ذہن کو بدل دے اور مجھے اس خرخشہ میں پڑنا نہ ہو۔ حتیٰ کہ میں نے یہ بھی کہا تھا کہ مولانا مودودی نے اگر باقاعدہ میری پوری تحریر کا جواب نہیں دیا اور صرف اتنا ہی کر دیا کہ تحریر کے کسی حصہ کو لے کر اسے غلط ثابت کر دیا تو اس سے کم از کم یہ فائدہ ہوگا کہ میں متزلزل ہو جاؤں گا۔ کیوں کہ ایک جزء کی غلطی اگر سامنے آجاتی ہے تو یہ شبہہ کیا جا سکتا ہے کہ ممکن ہے بقیہ اجزاء بھی غلط ہوں۔ اور اس طرح مجھے اپنی تحریر کو شائع نہ کرنے کے لئے معقول عذر مل جائے گا۔

مگر افسوس کہ یہ امیدیں پوری نہیں ہوئیں۔ اور اب میں انھیں جذبات کے ساتھ اس تحریر کو اشاعت کے لئے دے رہا ہوں جیسے کسی نازک معاملہ کا ایک گواہ، معاملہ کی نزاکت کی وجہ سے بالکل نہ چاہتا ہو کہ عدالت میں حاضر ہو کر اپنی زبان کھولے۔ مگر ساری کوشش کے باوجود اس کی یہ خواہش پوری نہ ہو اور اس کو عدالت کے سامنے لاکر کھڑا کر دیا جائے۔

آج یہ تحریر میری خواہش کے خلاف شائع ہو رہی ہے۔ مگر شاید میں یہ کہنے میں حق بجانب ہوں کہ اب اس کے شائع ہونے کی ذمے داری میرے اوپر نہیں بلکہ مولانا مودودی کے اوپر ہے۔

ضمیمہ

مولانا مودودی کے خط مورخہ ۲۱ مارچ ۱۹۶۳ء سے یہ بات واضح ہو چکی تھی کہ اب وہ میرا جواب نہیں دیں گے۔ کیوں کہ اپنے اس خط میں انھوں نے صاف طور پر لکھ دیا تھا:

"میں آپ سے اس سلسلے میں مستقل معذرت چاہتا ہوں اور امید رکھتا ہوں کہ آپ مزید مراسلت میں اپنا اور میرا وقت ضائع نہیں فرمائیں گے"

اس لئے اب میرے لئے آخری چارہ کار یہی تھا کہ اپنی تحریر کتابی شکل میں مرتب کر کے اسے اشاعت کے لئے دے دوں۔ مگر اسی کے ساتھ میں نے یہ بھی ضروری سمجھا کہ اپنے غمگین احساسات مولانا تک پہنچا دوں۔ چنانچہ میں نے مولانا کے نام اپنا خط مورخہ ۲۰ اپریل لکھ کر روانہ کر دیا۔ میں سمجھتا تھا کہ اس خط کا جواب دے کر مولانا اپنا وقت "ضائع" کرنا پسند نہیں فرمائیں گے۔ مگر دو مہینے بعد ۱۲ جون کی ڈاک سے مولانا مودودی کا ایک خط ملا جس میں ایک مزید بات کا انکشاف تھا۔ چوں کہ اس وقت تک پلیٹیں جمائی جا چکی تھیں[1] اس لئے یہ خط اصل ترتیب میں شامل نہ ہو سکا۔ مگر اس خط کے بغیر یہ کہانی مکمل نہیں ہو سکتی اس لئے اس کو الگ ضمیمہ کے تحت نقل کیا جاتا ہے۔

لاہور۔ ۱۱ جون ۱۹۶۳ء

محترمی و مکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ کا عنایت نامہ میرے سفر حج کے زمانے میں آیا تھا۔ جواب میری غیر موجودگی کی وجہ سے بر وقت نہ دیا جا سکا۔

میں طبعاً بحث و تنزاع سے دلچسپی نہیں رکھتا اور ہمیشہ اس سے پیچھا چھڑانے کی کوشش کرتا ہوں۔ آپ کے مضمون "تعبیر کی غلطی" کو دیکھ کر میں نے محسوس کیا تھا کہ مجھ سے آپ کا اختلاف محض علمی حد تک نہیں رہا ہے بلکہ آپ کے اندر میرے خلاف ایک ضد اور کد کی کیفیت پیدا ہو چکی ہے۔ میری سیدھی باتوں میں سے بھی آپ نے ٹیڑھ نکالنے میں کسر اٹھا نہیں رکھی ہے۔ اور مجھ پر جگہ جگہ سخت چوٹیں بھی

(۱) یہ بات اس کتاب کے پہلے اڈیشن ۱۹۶۳ کے وقت کی ہے۔

کی ہیں۔ ان کے علاوہ میں نے ایک سخت ادعا کی کیفیت بھی آپ کی اس تحریر میں محسوس کی، اور یہ اندازہ ہوا کہ آپ بجز "اعتراف خطا" کے اور کسی چیز پر مطمئن نہیں ہو سکتے، کیوں کہ آپ یہ قطعی رائے قائم کر چکے ہیں کہ جو کچھ آپ نے خود سمجھا ہے وہ بالکل صحیح ہے۔ اور اب لازماً میرا ہی فہم غلط ہے۔ لہٰذا میرے لئے کوئی راہ اس کے سوا باقی نہیں ہے کہ آپ کے سامنے اپنی غلطی کا اعتراف کر لوں۔ یہ ساری باتیں آپ کے اس مضمون میں اس قدر واضح طور پر موجود تھیں کہ کوئی بلید الذہن آدمی بھی ان کو محسوس کئے بغیر نہ رہ سکتا تھا۔ اسی وجہ سے میں نے آپ کے ساتھ بحث کرنے سے اپنی معذوری کا اظہار کر دیا تھا۔ کیوں کہ اس صورت حال میں اگر کوئی شخص آپ کو سمجھا بھی سکتا ہے تو وہ میرے سوا کوئی اور ہی ہونا چاہئے۔ میرا آپ سے بحث کرنا نتیجہ خیز نہیں ہو سکتا۔

اس کے بعد جب آپ نے بار بار اصرار کیا تو بادل ناخواستہ میں اس پر راضی ہو گیا تھا کہ آپ کے چھیڑے ہوئے اصل سوالات کا جواب دوں۔ لیکن اس دوران میں بعض ایسے اصحاب نے جو ہندستان میں آپ سے بحث کر چکے ہیں، مجھے مشورہ دیا کہ میں اس بحث میں اپنا وقت صرف نہ کروں۔ اس سلسلے میں انھوں نے اپنے جو تجربات بیان کئے ان کا ذکر کرنا تو میں مناسب نہیں سمجھتا کیوں کہ اس سے خواہ مخواہ ایک نئی بحث کا دروازہ کھلتا ہے۔ بس اتنا ہی کہنا کافی ہے کہ ان کے بیانات سے مجھے اپنے پچھلے موقف کے صحیح ہونے کا اطمینان حاصل ہو گیا۔ آپ اس کو میری طرف سے اپنے اوپر ایک ظلم قرار دینا چاہیں تو آپ کو اس کا اختیار ہے، مگر میرا احساس دیانتہً یہی ہے کہ آپ کو سمجھانے کی کوشش کرنے کے لئے سب سے زیادہ غیر موزوں شخص اگر کوئی ہو سکتا ہے تو وہ میں ہی ہوں۔ اس احساس کی بنا پر جب میں اپنی معذوری کا اظہار کر رہا ہوں تو آپ کا مجھ پر بڑا کرم ہوگا کہ میری اس معذرت کو قبول فرمالیں۔

میرا مخلصانہ مشورہ اب بھی یہی ہے کہ اگر آپ نے دین کے غائر اور وسیع مطالعہ سے اس کا ایک تصور حاصل کیا ہے تو مثبت طور پر اسے پیش کیجئے اور اس کی طرف دعوت دیجئے۔ آخر یہ کیا ضروری ہے کہ آپ اپنی دعوت کا آغاز کسی دوسرے شخص کی تردید و تغلیط ہی سے کریں۔ تاہم اگر آپ اسی طرح اپنی دعوت کا آغاز ضروری سمجھتے ہیں تو مجھے آپ کو اس سے روکنے کا حق نہیں پہنچتا۔ میرے کرم فرماؤں کی فہرست پہلے ہی خاصی طویل ہے۔ اس میں آپ کا اضافہ ہو جانے سے کوئی بڑا فرق نہیں پڑے گا۔

خاکسار

ابوالاعلیٰ

اس خط کے ساتھ مولانا مودودی سے میری مراجعت کا وہ سلسلہ ختم ہوتا ہے جس کا آغاز پچھلے سال حج کے موقع پر شمس پیرزادہ صاحب کی معرفت وعدۂ جواب سے ہوا تھا۔ اور خاتمہ دوسرے سال حج سے واپسی کے بعد انکار جواب پر ہوا ہے۔ مولانا نے زبانی اور تحریری وعدوں کے باوجود اپنے افکار کے بارے میں میری تنقیدوں کا جواب کیوں نہیں دیا۔ اس کے جو اسباب اس درمیان میں انھوں نے اپنے خطوط میں بتائے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ آپ کی تحریر میں بڑے مفصل اعتراضات کئے گئے ہیں اور میرے لئے اپنی موجودہ مصروفیتوں کے ساتھ اسے پڑھنا اور پھر اس کا مفصل جواب دینا سخت مشکل ہے۔

۲۔ آپ کا مطالعہ آپ کو بالکل ہی اس سمت کے خلاف سمت میں لے گیا ہے جس سمت میں میرا آج تک کا مطالعہ مجھے لے گیا ہے۔ اس لئے اب یہ بات فضول ہے کہ میں اور آپ کسی بحث میں الجھیں۔

۳۔ آپ کا مطالعہ ناقص ہے اور اس پر غضب یہ ہے کہ آپ اپنے کو ایک بہت اونچے مقام پر فائز سمجھ رہے ہیں۔ اب میری مشکل یہ ہے کہ علم کی کمی کے ساتھ جو شخص اس طرح کے زعم میں مبتلا ہو اس سے مخاطب ہونے کی مجھے عادت نہیں۔

۴۔ آپ اس مقام سے گزر چکے ہیں جہاں آپ کو سمجھانے کی کوشش مفید ہوسکتی تھی، اس لئے آپ کا جواب تو نہیں دیا جاسکتا۔ البتہ اگر آپ نے اپنی کتاب شائع کی تو خلق خدا کو آپ کی پیدا کردہ غلط فہمیوں سے بچانے کے لئے آپ کے دلائل کا رد کیا جائے گا۔

۵۔ آپ کی تحریر مناظرانہ قسم کی ہے اس لئے آپ کو مجھ سے یہ توقع نہیں رکھنی چاہئے کہ میں آپ کے ساتھ سوال وجواب میں الجھ کر آپ سے مناظرہ بازی کروں گا۔

۶۔ اگر آپ اپنے مقام بلند سے نیچے اتریں اور یہ بھی محسوس کریں کہ جس آدمی پر آپ نے گرفت کی ہے وہ طفل مکتب نہیں ہے تب یہ ممکن ہے کہ آپ سے گفتگو کی جائے۔

۷۔ آپ اتنے بلند اور بعید مقام تک پہنچ چکے ہیں کہ اب آپ سے گفتگو غیر ممکن ولاحاصل ہے۔

سردست میرے سامنے اپنی محدود وقوت وفراغت کا بہتر مصرف موجود ہے اس لئے آپ سے تحریری مناظرے میں الجھنا میں اپنے لئے ممکن اور موزوں نہیں سمجھتا۔

۹۔ ہندستان کے بعض اصحاب جن سے آپ کی بحث ہو چکی ہے، انھوں نے مجھے مشورہ دیا کہ میں اس بحث میں اپنا وقت صرف نہ کروں۔

۱۰۔ اگر آپ اپنی کتاب شائع کرنا چاہتے ہیں تو شوق سے شائع کریں۔ میرے کرم فرماؤں کی فہرست

پہلے ہی خاصی طویل ہے۔ اس میں آپ کا اضافہ ہو جانے سے کوئی بڑا فرق نہ پڑے گا۔

میری باتوں کا جواب نہ دینے کے یہ وجوہ کس حد تک قابل لحاظ ہیں، اس کا فیصلہ ناظرین خود فرما سکتے ہیں۔ جہاں تک میرا تعلق ہے میں بہر حال یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ مذکورہ بالا اسباب میں سے کوئی ایک بھی ایسا ہے کہ اس کی بنا پر مولانا میرے سوالات کا جواب دینے سے مکمل انکار کر دیتے ــــــ ظاہر ہے کہ کوئی اعتراض اگر "مفصل" ہے تو اپنی معذوری کی بنا پر آدمی یہ تو کر سکتا ہے کہ وہ اس کا مختصر جواب دے۔ مگر کسی اعتراض کا مفصل ہونا اس بات کی کافی وجہ نہیں ہے کہ وہ جواب دینے کے لئے مانع بن جائے۔ اسی طرح کوئی فکر اگر آپ کی فکر سے بالکل مختلف ہو تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ آپ اس کی مکمل تردید کریں۔ نہ یہ کہ آپ اس کا جواب دینے ہی سے انکار کر دیں۔ اسی طرح اگر مجیب کے نزدیک سائل کا مطالعہ ناقص ہے یا اس کا احساس یہ ہے کہ سائل اپنے آپ کو اونچے مقام پر فائز سمجھنے کے وہم میں مبتلا ہو گیا ہے، تو یہ بھی مجیب کا محض ایک دعویٰ ہے اور دعوے کے اظہار سے زیادہ بہتر یہ ہے کہ وہ اپنی دلیل کو پیش کرے۔ اسی طرح جواب دینے سے پہلے یہ فیصلہ کر لینا کہ سائل اس مقام سے گزر چکا ہے جہاں اس کو سمجھانے کی کوشش مفید ہو سکتی تھی، اپنے بارے میں مخصوص ذریعۂ علم کا حامل ہونے کا اعلان تو ضرور ہے، مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ سائل کے سوال کو ناقابل جواب قرار دینے میں بھی وہ حق بجانب ہے۔ اسی طرح یہ بات کہ سائل جس سے سوال کر رہا ہے اس کی عظمت کا وہ قائل نہیں ہے، یہ بھی مجیب کا صرف اپنا ایک وجدان ہے اور وجدان کے اظہار سے زیادہ ضروری ہے کہ وہ اصل مسئلہ کے بارے میں اپنے علم کا اظہار کرے۔ پھر آخر میں وعدہ کے باوجود محض اس بنا پر جواب دینے سے انکار کر دینا کہ ہندستان کے "بعض اصحاب"، جو مجھ سے اس مسئلہ پر بحث کر چکے ہیں انھوں نے مشورہ دیا کہ مولانا مودودی اس کام میں اپنا وقت صرف نہ کریں، یہ بھی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ اگر کسی نے مولانا کی خیر خواہی میں ان کو ایسا خط لکھ دیا تھا تو میری خیر خواہی کے اعتبار سے مولانا کا فرض تھا کہ وہ مجھ سے پوچھتے کہ تمہارے بارے میں مجھے اس قسم کی خبریں پہنچی ہیں۔ اس وقت میں انھیں بتاتا کہ جن حضرات نے مجھ سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے ان کی "بحث" کی حقیقت کیا ہے۔ بہر حال اب وہ اس بحث کی پوری روداد اس خط و کتابت میں دیکھ سکتے ہیں جو اس کتاب کے ساتھ شائع کی جا رہی ہے۔ اس سے وہ خود اندازہ کریں گے کہ بحث کرنے والوں نے اصل مسئلہ پر بحث کرنے کے بجائے صرف غیر متعلق مسائل چھیڑے ہیں۔ اور افسوس کہ انھوں نے خود مولانا مودودی کو بھی اسی قسم کی غیر علمی اور غیر منطقی روش میں مبتلا کر دیا۔

پھر ان سب سے بڑھ کر حیرت انگیز بات یہ ہے کہ میرے چھیڑے ہوئے مسائل پر مجھ سے خط وکتابت کرنے کو مولانا مودودی نے "تحریری مناظرہ بازی" قرار دیا ہے۔ یہ میرے نزدیک ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی شخص معقول الفاظ کے ساتھ اپنا ایک مطالبہ لے کر کسی کے یہاں جائے۔ اور وہ اس کے اصل مطالبہ پر گفت گو کرنے کے بجائے اس کو محض ایک گالی دے کر اسے لوٹا دے۔ میں نے مولانا کو لکھا تھا کہ میرا اصل مسئلہ یہ ہے کہ آپ کی تشریح دین کے مطابق اسلامی مشن کا جو تصور سامنے آتا ہے، وہ مجھے واقعی طور پر قرآن و حدیث سے ثابت ہوتا ہوا نظر نہیں آتا۔ اس سلسلے میں جن آیات واحادیث سے استدلال کیا جاتا ہے، ان پر گفتگو کر کے بتایا کہ کیوں کر میرے نزدیک یہ آیات واحادیث اس مخصوص تصور کا ماخذ نہیں بنتیں ــــــ کیا مناظرہ بازی اسی کا نام ہے۔ اگر یہ مناظرہ بازی ہے تو پھر تنقید کی وہ کون سی قسم ہے جس کو مناظرہ بازی سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا۔

مجھے حیرت ہے کہ مولانا میرے بارے میں اس قسم کی غیر متعلق باتیں ثابت کرنے کی تو پیہم کوشش کرتے رہے۔ مگر وہ اصل مسئلہ جس کے لئے میں نے ان سے رجوع کیا تھا، اس کے بارے میں مکمل طور پر خاموش رہے۔ انھوں نے میری دوسری غلطیاں اور کمزوریاں ثابت کرنے کی کوشش تو بہت کی، حتیٰ کہ اس معاملہ میں سنی سنائی باتوں پر اعتماد کرنے میں بھی انھوں نے کوئی حرج نہیں سمجھا۔ مگر جس مسئلہ میں میرے خیالات تحریری طور پر ان کے سامنے موجود تھے اور جس کے متعلق میں اصلاً ان کا جواب معلوم کرنا چاہتا تھا، ان کے بارے میں ایک لفظ ارشاد نہیں فرمایا۔ میری جس حیثیت کے بارے میں خود میری اپنی پیش کردہ معلومات کی بنا پر وہ اس پوزیشن میں تھے کہ میرے بارے میں ایک فیصلہ دے سکیں، اس کے متعلق تو میرے اصرار والحاح کے باوجود انھوں نے سرے سے کوئی گفتگو نہیں کی۔ البتہ میری دوسری حیثیت جس کے بارے میں ان کے پاس بے دلیل قیاس اور بالواسطہ روایت کے سوا کچھ نہیں تھا، ان کے متعلق پوری قطعیت کے ساتھ اپنی رائے کا اعلان کر دیا ــــــ اپنی اس غیر منطقی روش کی کوئی دل فریب لفظی توجیہ کر کے ممکن ہے وہ سادہ لوح عوام کے سامنے بری الذمہ ہو جائیں۔ مگر مجھے نہیں معلوم کہ قیامت کے روز وہ خدا کے سامنے کس طرح بری الذمہ ہو سکیں گے۔

نوعیت مسئلہ

اسلام کی تشریح و توجیہہ کے لئے جو علوم پیدا ہوئے ہیں، ان میں سے ایک علم وہ ہے جس کو حکمت دین یا اسرار شریعت کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب دینی تعلیمات کی حکمتوں کو جاننا اور اس کے اندر چھپی ہوئی مصلحتوں کو معلوم کرنا ہے۔ مثلاً جب آپ حج کے فرائض و ارکان کا تعین کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ حج کیسے کیسے کرنا چاہئے تو یہ فقہ ہوتی ہے۔ مگر جب آپ حج کے فائدے بتائیں اور یہ کہیں کہ:

"حج خدا پرستی کے محور پر اہل ایمان کی ایک عالمگیر برادری بناتا ہے"

تو اسی کا نام حکمت دین ہے۔

جس طرح دوسرے تمام علوم کا آغاز دور اوّل سے ہوا اور بعد کو ان میں فنی تفصیلات پیدا ہوئیں اسی طرح حکمت دین بھی شروع سے امت کے افراد کا موضوع بحث رہا ہے۔ اس سلسلے میں بہت کافی معلومات ہمارے وسیع لٹریچر کے اندر بکھری ہوئی ہیں۔ لیکن اس موضوع پر مستقل تصنیفات بہت کم ہیں۔ دیگر اسلامی علوم کا حال تو یہ ہے کہ ایک ایک فن پر درجنوں بلکہ سینکڑوں مستقل تصنیفات کا نام لیا جاسکتا ہے مگر حکمت دین پر مستقل کتابیں چند ہی لکھی گئی ہیں، جن میں سب سے زیادہ نمایاں اور مشہور شاہ ولی اللہ دہلوی کی حجۃ اللہ البالغہ ہے۔

یہ بات حکمت دین کے ایک پہلو کے بارے میں ہے۔ دوسرے اعتبار سے دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ اس موضوع پر مستقل کام اور بھی کم ہوا ہے۔ حکمت دین کا ایک مطلب یہ ہے کہ مختلف اجزائے دین کے الگ الگ مصالح معلوم کئے جائیں۔ مثلاً نماز کی حکمت، روزے کی حکمت، جہاد کی حکمت وغیرہ۔ حکمت دین کے موضوع پر اب تک جو کام ہوا ہے، وہ زیادہ تر اسی پہلو سے متعلق ہے۔ اس میں دین کے مختلف پہلوؤں کو علیحدہ علیحدہ عنوانات کے تحت لے کر ان کی منفرد حکمتوں کو بیان کر دیا گیا ہے۔ اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ تمام اجزائے دین کی مجموعی حکمت معلوم کی جائے، دین کے مختلف پہلوؤں کو باہم مربوط کر کے

پیش کیا جائے۔ دین کی ایسی تشریح کی جائے جس میں وہ مجموعی حکمت نظر آئے جس کے تحت اللہ تعالیٰ نے اس کے مختلف اجزار کو یکجا کیا ہے۔

مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی کے کام کی بہترین تعبیر میرے نزدیک یہی ہے کہ انھوں نے حکمت دین کے اس دوسرے پہلو پر کام کرنے کی کوشش کی اور اپنی حد تک ایک ایسی تشریح بھی ڈھونڈ نکالی جس میں دین ایک ہم آہنگ کل (Inter-related whole) کی شکل میں نظر آنے لگا۔ مولانا مودودی کا کام اپنے خارجی استعمال کے لحاظ سے اسلام کی دعوت ہے اور اپنی علمی نوعیت کے اعتبار سے دین کی حکیمانہ توجیہہ ہے۔ فی الحقیقت ان کے کام کی یہی دوسری خصوصیت ہے جس نے موجودہ دور کے بہت سے لوگوں کے لئے ان کے خیالات میں کشش پیدا کر دی اور انھوں نے لپک کر اسے قبول کر لیا۔

مگر آپ جانتے ہیں کہ ہر مجموعہ لازماً حقیقت نہیں ہوتا۔ متفرق اجزار کا کسی بامعنی مجموعہ میں مرتب ہو جانا، بے شک اس بات کا ایک قرینہ ہے کہ یہ اجزار اسی کلی حقیقت کے متفرق حصے تھے۔ مگر عین اسی کے ساتھ یہ احتمال بھی موجود ہے کہ جو ترتیب قائم کی گئی ہے، وہ حقیقی نہ ہو۔ اجزار بجائے خود تو سب کے سب حقیقی ہوں، مگر جس مجموعی شکل میں انھیں اکٹھا کیا گیا ہے، وہ ایک شخص کی محض قوت تخیل کا کرشمہ ہو۔

اگر کسی علاقہ میں قدیم جانوروں کی پتھرائی ہوئی ہڈیاں (Fossil bones) برآمد ہوں تو یہ بالکل ممکن ہے کہ آپ اس ڈھیر سے کچھ ہڈیوں کو لیں اور ایک مخصوص جاندار کی شکل میں انھیں جوڑ کر کھڑا کر دیں۔ اس طرح بظاہر ایک مجموعی ترتیب واقع ہو گئی۔ جن لوگوں نے حیاتیاتی ارتقار کے نظریہ کا مطالعہ کیا ہے، وہ جانتے ہیں کہ اسی قسم کی فرضی ترتیبوں سے دھوکا کھا کر بہت سے ارتقا پسند علمار نے اس نظریہ کو مفروضہ کے مقام سے اٹھا کر حقیقت کا درجہ دے دیا ہے۔ مگر بار بار کے تجربہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس طرح کی تشکیل و ترتیب لازماً حقیقت نہیں ہوتی۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ آدمی اپنی قوت واہمہ سے کام لے کر مختلف غیر متعلق ٹکڑوں کو ایک مخصوص شکل میں جوڑ دیتا ہے۔ مگر اس شکل کا واقعہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یعنی اجزار کسی اور ہیئت وصورت کے ہوتے ہیں اور ان کو جوڑ کر کوئی اور ہیئت وصورت بنالی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر پلٹ ڈاؤن مین (Piltdown Man) جس کے متعلق تقریباً آدھی صدی تک دنیا کے سائنس داں اس "یقین" میں مبتلا رہے کہ یہ ماقبل تاریخ کا سب سے قدیم انسانی ڈھانچہ ہے جس کا ہمیں علم ہوا ہے۔ مگر بعد کی تحقیقات سے ثابت ہوا کہ یہ محض ایک جعلی ڈھانچہ تھا جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔

زیر بحث فکر کی غلطی یہ ہے کہ اس نے دین کی جو تصویر بنائی، اس میں اجزا تو سب وہی استعمال کئے جو کسی نہ کسی اعتبار سے دین کے اجزا تھے۔ مگر جس کلی تصور کے تحت انھیں ایک مجموعہ میں ترتیب دیا گیا وہ تصور صحیح نہ تھا۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کسی مکان کو توڑ کر اسی کی اینٹ اور گارے سے دوسری وضع کا مکان بنا ڈالا جائے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس کی تصویر، اجزا کے اعتبار سے دینی ہونے کے باوجود، اپنی مجموعی ہیئت میں دین کے مطابق نہیں رہی۔ بظاہر پورے دین کا حامل ہونے کے باوجود وہ اپنی مخصوص ترتیب میں پورے دین سے ٹکرا گئی۔

اس تعبیر نے دین کے مختلف اجزا کے درمیان جو حکمت جامع تلاش کی اور جس کے تحت تمام دینی تعلیمات واحکام کو مربوط کرنے کی کوشش کی وہ " نظام " کا تصور تھا۔ یعنی اسلام، زندگی کا ایک مکمل اور مفصل نظام ہے اور اسی لحاظ سے اس کے تمام اجزا باہم ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں۔ اس فکر کے ایک مبلغ کے الفاظ میں ــــــ" اسلام ایک نظام حیات ہے جو زندگی کے سارے انفرادی و اجتماعی اور مابعد الطبیعی مسائل کو ایک وحدت میں پروتا اور سب کو عقل و فطرت کے مطابق حل کرتا ہے "

دین کا ایک نظام ہونا بذات خود غلط نہیں ہے۔ مگر جب نظام کے تصور کو یہ حیثیت دی جائے کہ یہی وہ سبب جامع ہے جو اس کے متفرق اجزا کو ایک کل میں سموتا ہے، تو یقیناً وہ غلط ہو جاتا ہے اور یہی اس فکر کی اصل غلطی ہے۔ یہ فکر دین کا مطالعہ اس حیثیت سے کرتی ہے کہ وہ زندگی کا ایک " نظام " ہے۔ اس کے نزدیک وہ مجموعی تخیل جس کے تحت پورے دین کو سمجھا جا سکتا ہے، وہ اس کا نظام ہونا ہے۔ حالانکہ دین کی اصل حیثیت یہ ہے کہ وہ خدا اور بندے کے درمیان تعلق کا عنوان ہے۔ دین محض ایک قانونی نظام نہیں ہے جیسے دوسرے نظام ہوا کرتے ہیں۔ بلکہ وہ خدا سے نفسیاتی تعلق کا ایک ظہور ہے۔ عمل میں آنے کے بعد بیشک دین میں وہ ساری چیزیں شامل ہو جاتی ہیں جن کے مجموعے کو " نظام حیات " کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مگر دین کا نظام ہونا حقیقت دین کا ایک مظہر ہے۔ یہ اس کی اضافی حیثیت ہے نہ کہ اس کی اصل حیثیت۔

دین کا مطالعہ نظام کے عنوان کے تحت کرنے میں اسی قسم کی غلطی کی گئی ہے جو غلطی ان لوگوں نے کی جنھوں نے " انسان " کا مطالعہ کرنے کے لئے یہ نظریہ قائم کیا کہ :

Man is a social animal

یعنی انسان ایک تمدنی حیوان ہے۔ بے شک عملی تفصیل میں آنے کے بعد انسان ایک اعتبار

سے تمدنی حیوان یا سماجی مخلوق بن جاتا ہے۔ مگر تمدنی اور سماجی حیثیت انسان کی اصل حیثیت نہیں ہے، وہ اس کی اصل حیثیت کا ایک مظہر ہے۔ انسان کی اصل حیثیت اس کا ذی روح اور ذی ارادہ ہونا ہے اور بقیہ تمام حیثیتیں خواہ وہ تمدنی حیثیت ہو یا کوئی اور حیثیت، اسی اصل سے مختلف نسبتوں کے تحت نکلتی ہیں۔

یہ کہنا کہ "انسان ایک تمدنی ہستی ہے" دوسرے لفظوں میں یہ کہنا ہے کہ انسان کی مختلف حیثیتوں کو جس جامع تخیل کے تحت ہم سمجھ سکتے ہیں، وہ اس کا متمدن ہونا ہے۔ اس تشریح کے بالکل قدرتی نتیجہ کے طور پر انسان کی تمام حیثیتیں اس کی تمدنی حیثیت سے متفرع ہوں گی اور اسی کا جزء قرار پائیں گی۔ اس تشریح کا مطلب یہ ہوگا کہ انسان کی دوسری تمام حیثیتیں اس کے ساتھ اس لئے شامل ہیں کہ اس کی تمدنی حیثیت تقاضا کرتی ہے کہ وہ اس میں شامل ہوں۔ مثلاً انسان کا تمدنی ہستی ہونا تقاضا کرتا ہے کہ وہ ایک جسم اور روح کی صورت میں ہو، اس لئے انسان جسم اور روح رکھتا ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ انسان کی ایک سیاست ہو، اس لئے وہ اپنا ایک سیاسی ڈھانچہ رکھتا ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ وہ کائنات کے ساتھ اپنے تعلق کی توجیہہ کرے، اس لئے اس کا ایک فلسفہ وجود میں آیا ہے۔ وغیرہ

اس تشریح میں بظاہر انسان کی پوری زندگی آگئی۔ اور اس لحاظ سے یہ انسان کی مکمل تشریح معلوم ہوتی ہے۔ مگر غور کیجئے تو اس میں متعدد غلطیاں پائی جاتی ہیں۔

۱۔ اول یہ کہ اس تشریح کے مطابق انسان کی اصل حیثیت اس کی تمدنی حیثیت قرار پاتی ہے اور بقیہ چیزوں کو اسی اصل کے واسطے سے اس کے اندر جگہ ملتی ہے۔ جب کہ انسان کی اصل حیثیت اس کا ذی روح ہونا ہے۔ اور دوسری تمام حیثیتیں اسی روح کے مظاہر ہیں یا اس کے تقاضے اور نتیجے۔

۲۔ دوسری بات یہ کہ نسبت بدل جانے کی وجہ سے انسانیت کا مطلوب بدل گیا۔ اب وہ چیزیں مطلوب اصلی قرار پائیں جو تمدن کی نسبت سے مطلوب ہوں۔ جب کہ حقیقتہً مطلوب اصلی اس چیز کو بننا چاہئے جو اس کے روحانی وجود کی نسبت سے مطلوب ہو۔

۳۔ یہی نہیں بلکہ عملی اعتبار سے دیکھئے تو اس میں سب کچھ غائب ہوگیا۔ انسان کی ساری سرگرمیوں اور اس کے تمام مظاہر کا اصل منبع اس کی روح ہے۔ اس لئے انسانی زندگی میں کوئی نتیجہ اسی وقت نکل سکتا ہے جب کہ اس کی جڑیں اس کی روح کے اندر پیوست ہوں۔ جس تصور نے انسان کے کسی خارجی مظہر کو اس کا اصل وجود سمجھ کر وہاں اپنا بیج بویا ہو، اس سے کسی بھی قسم کے حاصل کی امید نہیں کی جاسکتی۔

یہی تمام خرابیاں اسلام کی مذکورہ بالا تشریح میں بھی پیدا ہوگئیں "نظام" کے تصور کو دین کی حکمتِ جامع قرار دینے کی وجہ سے یہی حیثیت اسلام کی وہ مرکزی حیثیت قرار پائی جس سے اس کی دوسری حیثیات کو سمجھا جاسکتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس جامع توجیہ میں دین کے تمام اجزاء موجود ہونے کے باوجود سب کے سب، اپنے صحیح مقام سے ہٹ گئے۔

اب دین کی ساری چیزیں بس نظام کے اجزاء ہونے کی حیثیت سے مطلوب قرار پائیں ——— عقائد و ایمانیات اس لحاظ سے اس کا جزء بنے کہ وہ اس نظامِ حیات کی "فکری بنیادیں" ہیں۔ عبادات اس لحاظ سے اس کا جزء نظر آئے کہ وہ اس نظام کے کارکن یا مطلوب افراد تیار کرنے کے لئے "ٹریننگ کورس" ہیں۔ باہمی سلوک سے متعلق تعلیمات اس لحاظ سے اس کا جزء معلوم ہوئے کہ وہ اس نظام سے وابستہ اشخاص کا "اخلاقی ضابطہ" ہیں۔ حدود قوانین اس لحاظ سے اس کا جزء ثابت ہوئے کہ وہ اس نظام کی "تمدنی بنیاد" ہیں۔ خلافت و امارت اس لحاظ سے اس کا جزء دکھائی دئے کہ اس کے ذریعہ سے یہ نظام ایک قاہرانہ ادارہ کی صورت اختیار کرتا ہے اور اپنے آپ کو بزور نافذ کرتا ہے۔ وغیرہ۔

اس تشریح کا بالکل قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ مطلوب اصلی بدل گیا۔ اس تعبیر کے خانے میں آکر دین بحیثیت "نظام" تو بہت ابھر آیا، مگر اس کا تعبدی پہلو کمزور پڑگیا۔ دین کی داخلی حیثیت دب گئی اور دین کی خارجی حیثیت اس کے اوپر چھاگئی۔ جس طرح "انسان" کی مندرجہ بالا تشریح میں سماجی حالات کی تبدیلی اصل انسانی کام قرار پاتی ہے نہ کہ اس کے ذہن اور روح کی تبدیلی۔ اسی طرح دین کی اس تشریح میں دینی جدوجہد کا نشانہ انقلابِ نظام قرار پایا۔ حالانکہ دنیا میں بندۂ مومن کا نشانہ یا اس کے عمل کا آخری مقصود اپنے رب سے وہ قلبی اور روحانی تعلق پیدا کرنا ہے جس کو قرآن میں ذکر و شکر، خشیت و تضرع، خشوع و خضوع، اخبات و انابت وغیرہ الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔

پھر فطرت اور واقعہ میں عدم مطابقت پیدا ہوجانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ نظریہ اپنے پہلے ہی تجربہ میں شدید ناکام ہوگیا۔ دین کے "مکمل تصور" نے صرف "ناقص" قسم کے دیندار پیدا کئے۔ بیج کو اس کی اصل جگہ پر نہ بونے کی وجہ سے درخت کا کوئی حصہ بھی صحیح شکل میں پیدا نہیں ہوا۔ خدا اور بندے کا تعلق جو ایک نہایت اعلیٰ اور لطیف تعلق ہے، اس تعبیر کے خانے میں آکر وہ ایک قسم کا سیاسی تعلق بن کر رہ گیا۔

یہی وجہ ہے کہ یہ نظریہ نہ تو قرآن کی آیات پر چسپاں ہوتا ہے اور نہ صلحائے امت کی زندگیاں اس کے "معیار" پر پوری اترتی ہیں۔ دین کا وہ مخصوص نقشہ جو اس فکر کے نزدیک دین کا صحیح ترین نقشہ ہے، اس کے حق میں سارے قرآن میں کوئی بھی صریح آیت موجود نہیں۔ اس نقشہ کے مطابق بات یہ بنتی ہے کہ

دین انسانی زندگی کا ایک مکمل نظام ہے اور اس پورے نظام کو بروئے کار لانے کے لئے جدوجہد کرنا وہ انسانی مشن ہے جو اہل ایمان کے سپرد ہوا ہے۔ لیکن کتاب الٰہی میں کوئی ایک فقرہ بھی ایسا نہیں ہے جس سے اس نقطۂ نظر کو واقعی طور پر اخذ کیا جاسکتا ہو۔ اس سلسلے میں جو آیتیں پیش کی جاتی ہیں، ان کے بارے میں تفصیلی تجزیہ آگے آرہا ہے۔

یہ اس استدلال کی نظریاتی خامی ہوئی۔ اسی طرح عملی اعتبار سے دیکھئے تو امت کی ساری تاریخ میں کوئی بھی ایسا شخص نظر نہیں آتا جس نے اس ڈھنگ پر "جامع انقلابی تحریک" چلائی ہو۔ دنیا کے بے شمار علاقوں میں مسلمان پھیلے اور ہر جگہ انھوں نے دعوت دین کا کام کیا، جن میں بہت سے مقامات پر بعد کو اسلام کی حکومتیں بھی قائم ہوئیں۔ مگر کہیں بھی ایسا نہیں ہوا کہ انھوں نے "اسلامی انقلاب" برپا کرنے یا "حکومت الٰہیہ" قائم کرنے کی دعوت کے ساتھ اپنے کام کا آغاز کیا ہو۔ اس سلسلے میں اگر کسی نے کوئی نظیر پیش کرنے کی کوشش کی ہے تو وہ محض تاریخ سازی ہے نہ کہ تاریخ نگاری۔ اب اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ ان تمام لوگوں کی دعوت ادھوری تھی یا ان کو پورے دین کا شعور نہیں تھا، تو ایسی ہر تاویل محض اپنی غلطی کا اعتراف ہوگی۔ کیونکہ اسلام کی پوری دعوتی تاریخ کو ناقص ماننے سے زیادہ بہتر یہ ہے کہ ہم ایک شخص کے خیالات کو ناقص مان لیں۔

اس فکر کا یہ خلا جس کی طرف میں نے اوپر اشارہ کیا ہے، اتنا واضح ہے کہ کوئی بھی غیر جانبدار شخص، جسے قرآن و سنت سے براہ راست آشنا ہونے کا موقع ملا ہو وہ اسلام کے منصوص نقشہ کے ساتھ اس فکر کی بے گانگی کو محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ حتیٰ کہ خود اس کے اپنے حلقہ کے اہل علم کو بھی انھیں لوگوں میں شمار کیا جاسکتا ہے جو اس فکر سے پوری طرح مطمئن نہیں ہیں۔ مولانا مودودی کے بارے میں تو میں نہیں کہہ سکتا، مگر ہندستان میں جو لوگ اس فکر کے وارث ہوتے ہیں، ان کے متعلق بلاشبہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے متعلق اپنے اندر بے اطمینانی محسوس کرتے ہیں۔ تقسیم کے بعد جب جماعت اسلامی ہند کی باگ ڈور ان حضرات کے ہاتھ میں آئی، اسی وقت سے ان کا یہ احساس مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتا رہا ہے۔ لٹریچر پر نظر ثانی، دستور میں نصب العین کے فقرے کی تبدیلی، پالیسی میں داخلی پہلو کو سب سے زیادہ جگہ دینا، وغیرہ، وہ واقعات ہیں جو میرے اس بیان کی تصدیق کرتے ہیں۔

لیکن میرا اندازہ ہے کہ ہندستان کی جماعت اسلامی کے یہ رہنما موجودہ فکر میں اختلال کو محسوس کرنے کے باوجود اس کا واضح اور متعین شعور نہیں رکھتے۔ وہ ابھی تک اس کا تجزیہ نہیں کرسکے۔ اس لئے وہ اب تک اس کے حل کی صحیح تدبیر بھی سوچ نہیں سکے ہیں۔ ان کے احساس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس فکر

کے مجموعی نقشہ میں یہ جو بات ہوئی ہے کہ اسلام کا روحانی پہلو دب گیا ہے اور اس کا سیاسی پہلو ابھر آیا ہے، وہ سمجھتے ہیں کہ یہ محض ایک اتفاقی واقعہ ہے جو خارجی حالات کے سبب سے پیش آگیا۔ یعنی اس فکر کے علم بردار نے جس مخصوص زمانے میں اپنے خیالات پیش کرنے شروع کئے، وہ چونکہ سیاسی ہنگاموں کا زمانہ تھا، ملک میں سیاسی تحریکیں زور وشور سے چل رہی تھیں، اس لئے اس کی تحریروں میں سیاست کا غلبہ ہوگیا۔ اب اس کا حل ان کے نزدیک یہ ہے کہ تقریر وتحریر میں دبے ہوئے پہلو کو ابھارا جائے۔ دین کا متوازن تصور پیش کیا جائے تاکہ سیاست وحکومت کے ساتھ دین کے دوسرے پہلوؤں کو بھی ان کی جگہ حاصل ہو۔

یہ بات اوپر سے لے کر نیچے تک جماعت کے مختلف اصحاب نے خود میری تنقید کے جواب میں کہی۔ میں نے ان لوگوں سے کہا کہ آپ کی یہ توجیہہ مولانا مودودی کے لٹریچر کو جو حیثیت دیتی ہے وہ کسی طرح اس پر منطبق نہیں ہوتی۔ تاہم اگر آپ کا اصرار ہے تو آپ مولانا مودودی سے لکھوا کر منگوا دیجئے کہ انھوں نے اپنی تحریروں میں دین کا جو تصور دینے کی کوشش کی ہے وہ ان کے نزدیک علی الاطلاق دین کی تشریح نہیں ہے بلکہ محض وقتی حالات کے پیش نظر انھوں نے کچھ چیزوں پر زور دیا ہے۔ مگر ان میں سے کوئی بھی اس کے لئے تیار نہیں ہوا کہ وہ اپنے دعوے کے حق میں مولانا مودودی کی طرف سے اس قسم کی تصدیق فراہم کرے حقیقت یہ ہے کہ بہت سی باتیں آدمی محض مخاطب کے جواب کے طور پر کہہ دیتا ہے حالانکہ فی الواقع اس پر اس کا یقین نہیں ہوتا۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ صورت حال کا نہایت ناقص اندازہ ہے۔ یہ لوگ ایک ایسے فکر کو جو درحقیقت دین کی ایک تعبیر ہے، محض حالات کا وقتی تاثر سمجھتے ہیں۔ اس لئے اس کے حل کے لئے بھی وقتی نوعیت کی تدبیریں سوچ رہے ہیں۔ وہ کلی بگاڑ کو جزئی ترمیم کے ذریعہ درست کرنا چاہتے ہیں۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے ٹکڑوں کے کھیل (Jigsaw puzzle) کا کوئی سٹ جو گھوڑے کے لئے بنایا گیا ہو اس کو کوئی بچہ اونٹ سمجھ کر غلط شکل میں ترتیب دے دے۔ اب کوئی صاحب کہیں کہ اس تصویر میں بس گردن ذرا سی لمبی ہوگئی ہے۔ اگر اس کی گردن چھوٹی کردی جائے تو وہ گھوڑا بن جائے گا۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی تدبیر نہیں ہے۔ کیونکہ ٹکڑوں کے ایک ڈھیر کا گھوڑا یا اونٹ ہونا، اس کی مجموعی حکمت سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص غلطی سے گھوڑے کے ٹکڑوں کو اونٹ کے ٹکڑے سمجھ لے اور اپنے اس ذہن کے مطابق ایک ڈھانچہ بنا ڈالے، تو اس ڈھانچہ میں صرف اتنی سی غلطی نہیں ہوگی کہ اس کی گردن لمبی ہوکر اونٹ کی مانند ہوگئی ہے، بلکہ اسی مناسبت سے اس کا پورا وجود بنانے کی کوشش کی گئی ہوگی۔ اس لئے محض گردن چھوٹی کر دینے سے تصویر حقیقت کے مطابق نہیں ہوسکتی۔ بلکہ اس کے پورے ڈھانچہ کو توڑ کر ازسر نو

واقعہ کے مطابق بنانا ہوگا۔ اس کے ہر ہر جزء کو دوبارہ اپنے صحیح مقام پر رکھنا ہوگا۔

دین کا صحیح تصور جس کے تحت اس کے مختلف اجزاء کو ہم زیادہ بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں اور جو کسی خلا کے بغیر پوری اسلامی تاریخ کو ایک تسلسل میں جوڑ دیتا ہے، وہ یہ ہے کہ دین کی اصل حقیقت خدا سے خوف و محبت اور ولایت و توکل کا تعلق پیدا کرنا ہے۔ اس تعلق کا لازمی مظہر وہ چیز ہے جس کو شریعت کی اصطلاح میں "عبادت" کہا جاتا ہے۔ پھر جب آدمی خدا کو اپنا معبود و مطلوب بنالیتا ہے اور اس کا پرستار بن جاتا ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے معاملات میں خدا کی پسند کا لحاظ اور اس کے احکام کی اطاعت کرنے لگتا ہے، وہ اپنے اختیار کو خدا کے اختیار کے تابع کر دیتا ہے۔ پھر خدا کا عابد و مطیع ہو جانا لازمی طور پر تقاضا کرتا ہے کہ وہ اپنی زندگی کو اس بہترین کام میں لگانا چاہے جو خدا کا کام ہے اور جس کے متعلق خدا چاہتا ہے کہ اس دنیا میں اسے انجام دیا جائے۔ اس لحاظ سے تبلیغ حق اور نصرت دین کے سارے پہلو اس کی زندگی میں شامل ہوتے چلے جاتے ہیں۔

دین اصلاً خدا کا حکم ہے اور اسی حیثیت سے ہمیں اس کے احکام پر عمل کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو اسی کا مکلف قرار دیا ہے۔ مگر اس کے ساتھ دین کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ ہماری نفسیات سے اس کا گہرا تعلق ہے۔ وہ صرف خارج سے ملا ہوا ایک قانونی حکم نہیں ہے بلکہ وہ خود انسان کی اندرونی طلب کا جواب ہے۔ وہ انسانی فطرت کا ظہور ہے۔ اور ہمارا دین کا مطالعہ اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب کہ ہم اس دوسرے پہلو کو بھی اپنے سامنے رکھیں۔

گویا دین کی حکمتِ جامع تعلق باللہ ہے اور دوسری تمام چیزیں اسی اندرونی حقیقت کے مظہر یا اس کے تقاضے کی حیثیت سے اس کے ساتھ جڑتی ہیں۔ نہ کہ نظام، جس کو زیر بحث فکر نے حکمت جامع قرار دیا ہے اور اسی نسبت سے دین کے تمام فکری اور عملی پہلوؤں کو اس سے مربوط کرتی ہے۔

گویا دینی تعلیمات کے مختلف اجزا کسی یکساں نوعیت کی "فہرست" کا نام نہیں ہیں۔ جیسا کہ تصوّرِ نظام تقاضا کرتا ہے۔ بلکہ دین کی ایک حقیقت ہے اور بقیہ چیزیں اس کے وہ پہلو ہیں جو مختلف نسبتوں کے تحت اس میں پیدا ہوتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں دین کے کچھ اجزا باعتبار حقیقت مطلوب ہیں اور کچھ باعتبار اضافت۔ حقیقی تقاضے سے مراد ہے داخلی اور حسیاتی طور پر خدا کو پالینا اور بالکل اس کا عابد و پرستار بن جانا۔ اضافی تقاضے سے مراد وہ تمام احکام ہیں جو خارجی زندگی کے لئے دئے گئے ہیں اور مختلف حالات و معاملات سے متعلق ہونے کی صورت ہیں، ان کے بارے میں اہل ایمان کے رویہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ حقیقی تقاضا، ہر شخص سے، ہر حال میں لازماً مطلوب ہوتا ہے۔ زمانے یا

حالات سے اس کے اوپر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہی وہ اصل اور اولین چیز ہے جس کو اس دنیا میں حاصل کر لینا انسان کی سب سے بڑی سعادت ہے۔ اس کے برعکس اضافی تقاضے حالات کی نسبت سے مطلوب ہوتے ہیں اور دائرۂ اختیار کے لحاظ سے اس کی "تکلیف" گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ اگر اضافت موجود ہو تو اس وقت وہ بھی لازماً اسی طرح مطلوب ہوگا جیسے حقیقی تقاضا۔ اور اگر اضافت نہ پائی جا رہی ہو تو اس حکم کی حد تک، اہل ایمان کی کوئی ذمہ داری نہ ہوگی۔ گویا حقیقت اور اضافت کا یہ فرق دونوں قسم کے احکام کے محض نوعی فرق کو ظاہر کرتا ہے۔ یعنی یہ فرق صرف اس اعتبار سے ہے کہ کون سا حکم کب مطلوب ہے۔ مطلوب و مفروض ہونے کے بعد، ادائگی کے پہلو سے، ان کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔

فکر کا یہ فرق جو میں نے اوپر بتایا، اسی سے مشن کے تصور میں فرق پیدا ہوتا ہے۔ جو چیز کسی مجموعہ کی وجہ جامع ہو، اس کی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ اگر وہ وجود میں آجائے تو گویا ساری چیزیں وجود میں آگئیں اور اگر وہ پیدا نہیں ہوئی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پھر کوئی چیز بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس لئے جو ذہن جس چیز کو سبب جامع قرار دے، قدرتی طور پر وہ اسی کو بروئے کار لانے پر سب سے زیادہ زور دے گا۔ کیونکہ اس کا احساس یہ ہوگا کہ اسی کے وجود میں آنے پر بقیہ تمام چیزوں کا وجود میں آنا منحصر ہے۔ زیر بحث فکر میں ہم جو یہ بات دیکھتے ہیں کہ وہ نظام برپا کرنے پر سب سے زیادہ زور دیتی ہے، وہ اسی مخصوص ذہنیت کا نتیجہ ہے اس کے مقابلے میں اسلام کی تاریخ میں یہ جو بات نظر آتی ہے کہ داعیان امت ہمیشہ خدا اور آخرت کی حقیقتوں کو ذہنوں میں بٹھانے پر سب سے زیادہ توجہ صرف کرتے رہے، اس کی وجہ بھی یہی تھی کہ اپنے تصور دین کے مطابق وہ سمجھتے تھے کہ اسی کے پیدا ہونے پر ساری دینی حقیقتوں کے پیدا ہونے کا انحصار ہے۔

تصوّرِ دین

مولانا مودودی کا جو دینی تصور ہے، اس کو انھوں نے سب سے زیادہ واضح اور مربوط شکل میں اپنی اُس کتاب میں پیش کیا ہے، جس کا نام ہے ـــــ "قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں" یہ کتاب اس فکر کے تحت پیدا شدہ لٹریچر میں اس حیثیت سے نہایت اہمیت رکھتی ہے کہ وہ واحد کتاب ہے جس میں علمی طور پر اس فکر کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ کتاب اس فکر کی علمی بنیاد ہے۔ ترجمان القرآن منصب رسالت نمبر (ستمبر ۱۹۶۱ء) میں اس کتاب کا تعارف ان الفاظ میں دیا گیا ہے:

"صحیح معنوں میں فہم قرآن کی کنجی، یہ کتاب پڑھ کر قرآن مجید پڑھئے، معرفت قرآن کے دروازے کھل جائیں گے۔"

حقیقت یہ ہے کہ مولانا مودودی کے تصور دین کا جائزہ لینے کے لئے ان کے سارے لٹریچر میں "قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں" سب سے زیادہ موزوں اور معتبر کتاب ہے، اسی لئے اس باب کی بنائے بحث کے طور پر میں نے اسی کو منتخب کیا ہے۔

اس کتاب میں قرآن کے چار بنیادی الفاظ ـــــ الٰہ، رب، عبادت، دین کی تشریح کی گئی ہے اور ثابت کیا گیا ہے کہ انھیں چار الفاظ میں وہ ساری انقلابی دعوت چھپی ہوئی ہے جو زیر بحث تعبیر نے پیش کی ہے۔ مگر ایک عرصے سے ان الفاظ کا وسیع اور مکمل مفہوم ذہنوں میں نہیں ہے۔ اس لئے اسلام کا وسیع اور انقلابی تصور لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتا۔ لکھتے ہیں:

"عرب میں جب قرآن پیش کیا گیا تھا اس وقت ہر شخص جانتا تھا کہ الٰہ کے کیا معنی ہیں اور رب کسے کہتے ہیں، کیونکہ یہ دونوں لفظ ان کی بول چال میں پہلے سے مستعمل تھے، انھیں معلوم تھا کہ ان الفاظ کا اطلاق کس مفہوم پر ہوتا ہے، اس لئے جب ان سے کہا گیا کہ اللہ ہی اکیلا الٰہ اور رب ہے اور الوہیت اور ربوبیت میں کسی کا قطعاً کوئی حصہ نہیں

تو وہ پوری بات کو پاگئے۔ انھیں بلاکسی التباس و اشتباہ کے معلوم ہو گیا کہ دوسروں کے لئے کس چیز کی نفی کی جارہی ہے اور اللہ کے لئے کس چیز کو خاص کیا جا رہا ہے۔ جنھوں نے مخالفت کی یہ جان کر کی کہ غیر اللہ کی الوہیت و ربوبیت کے انکار سے کہاں کہاں ضرب پڑتی ہے، اور جو ایمان لائے وہ یہ سمجھ کر ایمان لائے کہ اس عقیدہ کو قبول کر کے ہمیں کیا چھوڑنا اور کیا اختیار کرنا ہوگا۔ اسی طرح عبادت اور دین کے الفاظ بھی ان کی بولی میں پہلے سے رائج تھے، ان کو معلوم تھا کہ عبد کسے کہتے ہیں، عبودیت کس حالت کا نام ہے، عبادت سے کون سا رویہ مراد ہے، اور دین کا کیا مفہوم ہے۔ اس لئے جب ان سے کہا گیا کہ سب کی عبادت چھوڑ کر صرف اللہ کی عبادت کرو، اور ہر دین سے الگ ہو کر اللہ کے دین میں داخل ہو جاؤ تو انھیں قرآن کی دعوت کو سمجھنے میں کوئی غلط فہمی پیش نہ آئی، وہ سنتے ہی سمجھ گئے کہ یہ تعلیم ہماری زندگی کے نظام میں کس نوعیت کے تغیر کی طالب ہے۔

لیکن بعد کی صدیوں میں رفتہ رفتہ ان سب الفاظ کے وہ اصلی معنی جو نزول قرآن کے وقت سمجھے جاتے تھے، بدلتے چلے گئے، یہاں تک کہ ہر ایک اپنی پوری وسعتوں سے ہٹ کر نہایت محدود بلکہ مبہم مفہومات کے لئے خاص ہو گیا۔ اس کی ایک وجہ تو خالص عربیت کے ذوق کی کمی تھی اور دوسری وجہ یہ تھی کہ اسلام کی سوسائٹی میں جو لوگ پیدا ہوئے تھے ان کے لئے الٰہ اور رب اور دین اور عبادت کے وہ معانی باقی نہ رہے تھے جو نزول قرآن کے وقت غیر مسلم سوسائٹی میں رائج تھے۔ انہی دونوں وجوہ سے دور اخیر کی کتب لغت و تفسیر میں اکثر قرآنی الفاظ کی تشریح اصل معانی لغوی کے بجائے ان معانی سے کی جانے لگی جو بعد کے مسلمان سمجھتے تھے۔ مثلاً:

لفظ الٰہ کو قریب قریب بتوں اور دیوتاؤں کا ہم معنی بنا دیا گیا، رب کو پالنے اور پوسنے والے یا پروردگار کا مترادف ٹھہرایا گیا، عبادت کے معنی پوجا اور پرستش کے کئے گئے۔

دین کو دھرم اور مذہب اور (Religion) کے مقابلے کا لفظ قرار دیا گیا۔

طاغوت کا ترجمہ بت یا شیطان کیا جانے لگا،

نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن کا اصل مدعا ہی سمجھنا لوگوں کے لئے مشکل ہو گیا۔

"پس یہ حقیقت ہے کہ محض ان چار بنیادی اصطلاحوں کے مفہوم پر پردہ پڑ جانے کی بدولت قرآن کی تین چوتھائی سے زیادہ تعلیم، بلکہ اس کی حقیقی روح نگاہوں سے مستور

ہوگئی ہے، اور اسلام قبول کرنے کے باوجود لوگوں کے عقائد و اعمال میں جو نقائص نظر آرہے ہیں ان کا ایک بڑا سبب یہی ہے۔ لہذا قرآن مجید کی مرکزی تعلیم اور اس کے حقیقی مدعا کو واضح کرنے کے لئے یہ نہایت ضروری ہے کہ ان اصطلاحوں کی پوری پوری تشریح کی جائے"۔

قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں، مقدمہ

اس تمہید کے بعد کتاب میں ان" چاروں اصطلاحوں کا مکمل مفہوم" بیان کیا گیا ہے۔ مگر یہ تمہید ہی بقیہ کتاب کی صحت کو مشکوک کر دیتی ہے۔ کیونکہ قرآنی آیات کے جس مفہوم کے بارے میں یہ اعتراف کیا گیا ہو کہ دور اول کے بعد وہ موجودہ صدی میں پہلی بار اخذ کیا گیا ہے، اور درمیان میں امت کا تحریری سرمایہ اس سے" اکثر" خالی ہے، وہ یقینی طور پر اس کے ناقص ہونے کا ثبوت ہے، نہ کہ اس کے کامل ہونے کا۔ " بعد کی صدیوں میں" لغت اور تفسیر کی جو کتابیں مدون ہوئیں، ان کی حیثیت یہ نہیں ہے کہ وہ صرف بعد کے لوگوں کی ذہنی کوششیں ہیں بلکہ اسی کے ساتھ وہ دور اول کے خیالات کا ریکارڈ بھی ہے۔ یہ ایک تسلسل ہے جس کے ذریعہ سے قرن اول قرون آخر کی طرف منتقل ہوا ہے۔ اب دور اول کے لوگوں نے اگر وہی سمجھا تھا جو آج ایک شخص ان کی طرف منسوب کر رہا ہے، تو دور اوّل کے بعد کی نسلیں، جنھوں نے دور اول کے اقوال و افعال کو محفوظ کرنے کا نہایت شدید اہتمام کیا ہے، وہ اس اہم ترین بات کو بھی ضرور محفوظ کرتیں جس کے بغیر" قرآن کی تین چوتھائی سے زیادہ تعلیم بلکہ اس کی حقیقی روح نگاہوں سے مستور ہوگئی"۔ اگر اس تحریری ریکارڈ میں وہ بات لکھی ہوئی نہیں ملتی جو آج ان کی طرف منسوب کی جارہی ہے، تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ ان کی بات ہی نہیں۔ ایسی صورت میں یہ انتساب حقیقتاً کسی خارجی واقعہ کا اظہار نہیں ہے بلکہ وہ اپنی اس اندرونی خلش کو دور کرنے کی ایک تدبیر ہے کہ ——" اگر قرآنی آیات کا مفہوم وہی ہے جو میں سمجھ رہا ہوں تو پچھلے لوگوں نے ان کا یہ مفہوم کیوں نہیں سمجھا"۔

تفصیلی بحث سے پہلے اس کتاب پر میں عمومی حیثیت سے ایک مختصر تبصرہ کرنا چاہتا ہوں تاکہ غلطی کی وہ مشترک نوعیت واضح ہوسکے جو اصطلاحات اربعہ کی تشریح میں کی گئی ہے۔ یہ غلطیاں عموماً تین قسم کی ہیں:

۱۔ اصل اور تقاضے کی یکساں فہرست بندی

۲۔ تقاضے کو اصل قرار دے کر اس پر دوسری چیزوں کو متفرع کرنا۔

۳۔ پھر اسی کو قرآن کی اصل دعوت کی حیثیت سے پیش کرنا۔

اس کتاب کی تشریح کے مطابق قرآن کی یہ دعوت کہ :

" اللہ تعالیٰ ہی اکیلا رب اور الٰہ ہے ، اس کے سوا نہ کوئی الٰہ ہے نہ رب ، اور نہ الوہیت اور ربوبیت میں کوئی اس کا شریک ہے ، لہٰذا اسی کو اپنا الٰہ اور رب تسلیم کرو اور اس کے سوا ہر ایک کی الٰہیت و ربوبیت سے انکار کر دو ، اس کی عبادت اختیار کرو اور اس کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو ، اس کے لئے اپنے دین کو خالص کر لو اور ہر دوسرے دین کو رد کر دو "

یہ دراصل ایک ایسے نظام کے تحت زندگی گزارنے کی دعوت ہے جس میں عقیدے اور عبادت سے لے کر سیاسی اور تمدنی معاملات تک تمام انفرادی و اجتماعی شعبے ایک خاص نقشہ کے مطابق تعمیر کئے گئے ہوں۔ اور جب قرآن کی دعوت یہ ہے تو آج بھی اس دعوت کے لئے کام کرنے کا طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ ہم زندگی کے اس مفصل نقشہ کو دنیا میں غالب کرنے کی جد وجہد کریں۔

چاروں الفاظ کا یہ وسیع اور ہمہ گیر مفہوم جس طرح ثابت کیا گیا ہے اس کا طریقہ یہ ہے کہ ہر لفظ کی بحث میں پہلے مختلف مقامات کی متفرق آیتوں کو جمع کر کے دکھایا گیا ہے کہ قرآن میں یہ لفظ اتنے الگ الگ مفہومات کے لئے استعمال ہوا ہے (الٰہ کا لفظ پانچ معنوں میں ، رب پانچ معنوں میں ، عبادت تین معنوں میں دین چار معنوں میں) اور اس کے بعد یہ نتیجہ نکال لیا گیا ہے کہ یہ لفظ اتنے مختلف مفہومات کا جامع ہے۔

کسی چیز کے متعدد پہلوؤں کو مختلف شقوں میں تقسیم کر کے بیان کرنا بجائے خود غلط نہیں ہے۔ مگر حیثیت کے فرق سے کبھی وہ غلط بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص اگر کہے کہ " انڈا نام ہے تین چیزوں کے مجموعہ کا ـــــ زردی سفیدی ، باریک جھلی اور چونے کے خول "۔ تو انڈے کی فنی تشریح کے معنی میں یہ بات بالکل صحیح اور مناسب ہوگی۔ لیکن اسی کے اعتبار سے اگر انڈے کی غذائی حیثیت مقرر کی جائے ، دوسرے لفظوں میں انڈے اور انسان کے درمیان تعلق بتانے کے لئے اسے استعمال کیا جائے تو ایسی صورت میں انڈے کی سہ گانہ تقسیم بالکل غلط ہوگی۔ کیوں کہ انسان کی غذا ہونے کے اعتبار سے انڈے کی اصل حقیقت اس کی زردی اور سفیدی ہے اور باقی صرف اس کے متعلقات۔

مصنف کے نزدیک مذکورہ تمام معانی کے جمع ہونے سے وہ چیز بنتی ہے جس کو الوہیت ، ربوبیت عبادت یا دین کہا گیا ہے۔ مگر اس طرح مختلف مقامات سے ایک لفظ کے مختلف استعمالات جمع کر کے ان کے مجموعہ سے ایک واحد مفہوم اخذ کرنا اور ان کی بنیاد پر دین کی ایک جامع تصویر بنانا بالکل ایسا ہی ہے جیسے کسی کتاب میں محبت کی کہانی بیان کی گئی ہو ایک جگہ لکھا ہو کہ زید کو بکر سے شدید محبت ہے۔ دوسری جگہ یہ ہو کہ ایک بار جب دونوں اسٹیشن پر ملے تو زید نے بکر کو گلے سے لگالیا۔ تیسری جگہ یہ ذکر ہو کہ بکر

ایک مرتبہ زید کی بستی میں آیا تو زید نے اس کو اپنے گھر بلا کر اس کی دعوت کی۔ اب تینوں اقتباسات ایک پیراگراف میں جمع کر کے ایک شخص اس کتاب کے حوالہ سے کہے کہ محبت نام ہے تین چیزوں کا ـــــــ "گلے ملنا، دعوت کرنا، دل سے چاہنا"۔ ممکن ہے کسی سطح پر کو محبت کی یہ تعریف بہت جامع معلوم ہو۔ مگر درحقیقت اس میں ایک شدید غلطی کی گئی ہے۔ اس میں محبت کی اصل حقیقت اور اس کے تقاضوں کو بالکل برابر کی حیثیت دے کر بیان کر دیا گیا ہے۔ گویا یہ تینوں باتیں جب ایک شخص اپنے اندر جمع کر لے، اسی وقت اس کی محبت واقعی محبت قرار پائے گی۔ حالانکہ یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی مثال میں صرف آخری جزء (دل سے چاہنا) پایا جائے اور بقیہ دو اجزا نہ تو اس کے اندر موجود ہوں اور نہ ان کو حاصل کرنے کی باقاعدہ کوشش کی گئی ہو، اس کے باوجود وہ مکمل معنوں میں محبت ہو۔

حقیقت اور تقاضے میں یہ فرق ہے کہ حقیقت اصل چیز کے براہ راست مطالبہ کے طور پر مطلقاً مطلوب ہوتی ہے جب کہ تقاضا اس طرح مطلق طور پر مطلوب نہیں ہوتا۔ بلکہ کسی اور چیز کے واسطہ سے مطلوب ہوتا ہے اگر واسطہ کی نسبت پائی جائے تو وہ مطلوب ہوگا ورنہ نہیں۔ مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ "ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی سچی گواہی دے" تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ ہر وہ شخص جو مومن ہے وہ کسی نہ کسی طرح یہ صورت نکالے جب کہ اس نے عدالت میں حاضر ہو کر سچی گواہی دی ہو۔ اس کے بغیر اس کا ایمان مکمل ایمان نہیں۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ جب اسے گواہی کے لئے کھڑا کیا جائے تو وہ جھوٹ نہ بولے بلکہ جو بات اسے معلوم ہے اسے سچ سچ بتا دے۔

یہی وجہ ہے کہ مصنف ایک اصطلاح کو جن مختلف مفہومات کا جامع قرار دیتے ہیں، بعض مستثنیات کو چھوڑ کر وہ الگ الگ تو نکلتا ہے، مگر کسی ایک آیت سے اس کا وہ جامع مفہوم ثابت نہیں ہوتا جو مختلف حوالوں کے مجموعہ سے یک جائی طور پر بیان کیا گیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ایسا تو ہے کہ مختلف مقامات پر اس طرح کے فقرے لکھے ہوئے موجود ہیں کہ "زید کو بکر سے دلی محبت ہے"۔ "بکر سے ملاقات ہوئی تو زید نے جوش محبت میں اس کو گلے سے لگالیا"۔ "بکر زید کی بستی میں آیا تو اس نے بکر کی پرخلوص دعوت کی"۔ مگر ساری کتاب میں ایسا کوئی جملہ نہیں ملتا جس میں لکھا ہو کہ "محبت نام ہے تین چیزوں کا ـــــ دل سے محبت کرنا گلے لگانا، دعوت کرنا"۔ جامع مفہوم کو ثابت کرنے کے لئے جو آیتیں نقل کی گئی ہیں ان پر تبصرہ ہر لفظ کی الگ الگ بحث میں آگے آرہا ہے۔

مگر غلطی یہیں نہیں رکتی۔ اسی کے ساتھ ایک اور مشترک غلطی ہے جو چاروں بحثوں میں کم و بیش پائی جاتی ہے۔ اور وہ یہ کہ اصل اور تقاضے کی یکساں فہرست بندی سے جب ذہن کو تسکین نہیں ہوئی تو

اس نے پورے معاملہ کو الٹ دیا اور جو چیز تقاضے کے درجے میں مطلوب تھی اسے اصل قرار دے کر اصل کو اس کا تابع کر دیا۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کسی کو دعوت مدارات سے زیادہ دل چسپی ہو تو وہ دعوت کو محبت کے اجزائے سہ گانہ میں سے ایک جزو کی حیثیت دے کر مطمئن نہیں ہو سکتا۔ وہ تو اسی کو سب سے اوپر رکھنا چاہے گا۔ وہ کہے گا کہ محبت کی اصل حقیقت دعوت کرنا ہے۔ اب چونکہ دعوت میں ملاقات ہوتی ہے اس لئے دوست کو گلے بھی لگا لیا جاتا ہے۔ اور جب اس طرح سے دعوت اور معانقہ میں کچھ دن گزر جاتے ہیں تو فطری طور پر دل میں ایک دوسرے کی محبت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔

اس غلطی کو واضح کرنے کے لئے یہاں میں عبادت کی مثال دوں گا۔ عبادت اصلاً اس مخصوص کیفیت کا نام ہے جو خدا سے بے حد خوف اور اس سے بے حد محبت کے نتیجہ میں بندۂ مومن کے دل میں پیدا ہوتی ہے۔ جب یہ کیفیت کسی کے اندر ابھر آتی ہے تو اس کے لازمی نتیجہ کے طور پر وہ خدا کا پرستار ہو جاتا ہے۔ وہ اس کی مرضیات پر چلنے لگتا ہے، وہ اپنے تمام معاملات میں اس کا مطیع فرمان بن جاتا ہے۔ لیکن زیر بحث ذہن کو عبادت کی یہ تصویر کچھ زیادہ پسند نہیں آئی۔ کیوں کہ اس میں اقتدار اعلیٰ کو مان کر اس کی ماتحتی میں ایک نظام اطاعت بنانا اصل مفہوم کا محض ایک خارجی تقاضا قرار پا رہا تھا۔ اس لئے اس نے عبادت کے تصور کو الٹ دیا۔ عبادت کی بحث میں اس لفظ کی لغوی تحقیق کے بعد لکھتے ہیں:

> "اس تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مادۂ عبد کا اساسی مفہوم کسی کی بالادستی و برتری تسلیم کر کے اس کے مقابلہ میں اپنی آزادی و خود مختاری سے دست بردار ہو جانا، سرتابی و مزاحمت چھوڑ دینا اور اس کے لئے رام ہو جانا ہے۔۔یہی حقیقت بندگی اور غلامی کی ہے۔ لہٰذا اس لفظ سے اولین تصور جو ایک عرب کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے وہ بندگی و غلامی ہی کا تصور ہے۔ پھر چونکہ غلام کا اصل کام اپنے آقا کی اطاعت و فرمانبرداری ہے اس لئے لازماً اس کے ساتھ ہی اطاعت کا تصور پیدا ہوتا ہے، اور جب کہ ایک غلام

یہاں محبت کی جو مثال میں نے دی ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ زیر بحث کتاب میں اصطلاحات اربعہ کے جو تقاضے گنائے گئے ہیں، وہ بھی لازمی طور پر اسی درجہ کے تقاضے ہیں۔ یہ محض ایک مثال ہے جو میں نے مسئلہ کی نوعیت واضح کرنے کے لئے دی ہے۔ ورنہ یہ ایک معلوم بات ہے کہ تقاضے سب یکساں درجے کے نہیں ہوتے۔ ان میں اہمیت کے اعتبار سے بہت فرق ہوتا ہے

اپنے آقا کی بندگی اور اطاعت میں محض اپنے آپ کو سپرد ہی نہ کر چکا ہو بلکہ اعتقاداً اس کی برتری کا قائل اور اس کی بزرگی کا معترف بھی ہو، اور اس کی مہربانیوں پر شکر و احسان مندی کے جذبے سے بھی سرشار ہو، تو وہ اس کی تعظیم و تکریم میں مبالغہ کرتا ہے۔ مختلف طریقوں سے اعتراف نعمت کا اظہار کرتا ہے اور طرح طرح سے مراسم بندگی بجا لاتا ہے، اسی کا نام پرستش ہے اور یہ تصور عبدیت کے مفہوم میں صرف اس وقت شامل ہوتا ہے جب کہ غلام کا محض سر ہی آقا کے سامنے جھکا ہوا نہ ہو بلکہ اس کا دل بھی جھکا ہوا ہو۔"

قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں دوسرا ایڈیشن ص ۷۱-۷۲

اسی طرح اس کتاب میں چاروں اصطلاحوں کا مفہوم الٹ گیا ہے۔ الٰہ اور رب میں "اقتدار" کے تصور سے اس کے دیگر "مفہومات" اخذ کئے گئے ہیں، حالانکہ حقیقۃً احساس احتیاج اور احساس پرورش اس کے دوسرے تمام پہلوؤں کے درمیان وجہ اشتراک ہے۔ عبادت کی بحث میں بالآخر تسلیم کر کے اس کے مقابلے میں اطاعت اختیار کرنے کو اس کے دیگر "اجزاء" کی اساس قرار دیا گیا ہے حالانکہ عبادت کی اصل حقیقت خدا سے عاجزانہ اور مشتاقانہ تعلق ہے۔ اور اسی سے دوسری تمام چیزیں اس کے تقاضے یا نتیجے کے طور پر پیدا ہوتی ہیں۔ دین میں "نظام" کے تصور کو اس کے دیگر اجزاء کے لئے سبب جامع قرار دیا گیا ہے۔ حالانکہ اصل حقیقت کے اعتبار سے دین، اندرونی جھکاؤ اور مغلوبیت کا نام ہے اور اسی سے دوسری تمام چیزیں اس میں ظاہر ہوتی ہیں۔

اصطلاحات اربعہ کی تشریح کا یہ فرق، محض لفظی ہیر پھیر کا فرق نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ سے دین کی اصل حقیقت مجروح ہو گئی ہے۔ قرآنی اصطلاحات کا جامع اور مکمل مفہوم متعین کرنے کے باوجود قرآن کی اصل اور اعلیٰ ترین حقیقت اس میں اوجھل ہو گئی۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن کو اختیار کرنے کے بعد ایک مومن کو جو سب سے بڑی چیز اس دنیا میں ملتی ہے وہ تعلق باللہ ہے۔ یہی اس دنیا میں اہل ایمان کا سب سے بڑا حاصل ہے۔ تعلق باللہ سے مراد خدا کو ایک مخصوص "ضابطۂ حیات" کی فکری بنیاد کے طور پر ماننا نہیں ہے۔ بلکہ اس کا مطلب ایک گہری وابستگی ہے۔ جو حیاتی سطح پر خدا اور بندے کے درمیان قائم ہوتی ہے۔ اس سے مراد بندے کی وہ نفسیاتی حالت ہے جب اسے خدا کے ساتھ "حُبِّ شدید" پیدا ہو گیا ہو (البقرہ ۱۶۵) جب اسے "سجدۂ قربت" والی نمازیں حاصل ہونے لگی ہوں (علق آخر) جب وہ "خوف و طمع" کے ساتھ خدا کو پکارنے لگا ہو (اعراف - ۵۶) جب اس پر حضوری کی ایسی کیفیت طاری ہونے لگے

جس کو حدیث میں رشبہ رویت سے تعبیر کیا گیا ہے۔

مگر اس کتاب میں قرآن کے مطلوب کی جو تصویر بنائی گئی ہے، اس میں یہ سب سے بڑی چیز جیسے گم ہوگئی۔ وہ اپنی صحیح شکل میں اس کے اندر باقی نہیں رہی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی آدمی کا فوٹو سامنے کے بجائے پیچھے سے لیا جائے۔ ظاہر ہے کہ ایسا فوٹو بظاہر آدمی کا پورا فوٹو ہوگا۔ مگر اس میں اس کا چہرہ دکھائی نہیں دے گا جو کہ انسان کا اصل نمائندہ ہے۔

اس تشریح کے مطابق الٰہ، خدا اور بندے کے درمیان ایک ایسے تعلق کا عنوان ہے جس میں آدمی خدا کو "اقتدار اعلیٰ" کا مالک سمجھتا ہو۔ ایک اِس حیثیت سے کہ وہی زمین و آسمان کے اوپر حکومت کر رہا ہے اور دوسرے اِس حیثیت سے کہ وہی سیاسی اور تمدنی زندگی کا مقتدر اعلیٰ ہے۔ اسی طرح ربوبیت پر ایمان کا مطلب یہ ہے کہ " وہی اکیلا خدا تمہارا فوق الفطری رب بھی ہے اور اخلاقی و تمدنی اور سیاسی رب بھی " (صفحہ ۶۴) عبادت سے جو چیز مقصود ہے وہ یہ کہ عملی زندگی میں خدا کے احکام کی تعمیل کی جائے اور اسی کے آگے مراسم پرستش بجالائے جائیں۔ دین سے زندگی کی وہ تفصیلی صورت مراد ہے جو "اعتقادی و فکری، اخلاقی و تعلیمی، تمدنی و معاشرتی اور معاشی و سیاسی " حیثیت سے زمین پر بنتی ہے۔

مجھے تسلیم ہے کہ یہ چیزیں جو اصطلاحات اربعہ کی تشریح میں بیان کی گئی ہیں وہ سب کسی نہ کسی حیثیت سے اس میں شامل ہیں۔ مگر ان کی مجموعی تصویر جس طرح بنائی گئی ہے وہ ایسی ہے کہ اصل اور اولین حقیقت اس میں اوجھل ہوگئی۔ یا اگر باقی رہی تو بہت دھندلی شکل میں۔

مگر آپ جانتے ہیں کہ قرآن ایک ایسی کتاب ہے جس کی شان یہ ہے کہ:

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ (حم سجدہ ۵) — کوئی غیر واقعی بات قرآن میں نہ اس کے آگے کی طرف سے آسکتی ہے نہ اس کے پیچھے کی طرف سے۔

کوئی ایسی بات جو اس کتاب کے عین مطابق نہ ہو، وہ کسی طرح اس میں چسپاں نہیں ہوسکتی۔ ایسی ہر تفسیر کو یہ کتاب اسی طرح اگل دے گی جیسے کوئی نہایت لطیف مزاج رکھنے والا آدمی نامناسب غذا کو ہضم نہیں کرسکتا اور قے کرکے اسے باہر نکال دیتا ہے۔ چنانچہ اصطلاحات اربعہ کی تشریح میں جو مختلف باتیں کہی گئی ہیں، اگرچہ ان میں سے اکثر کسی نہ کسی اعتبار سے صحیح ہیں۔ مگر صرف اس بنا پر وہ قرآنی آیات پر چسپاں نہیں ہوسکیں کہ ان باتوں کو جس مخصوص حیثیت سے قرآن کی دعوت ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اس حیثیت سے وہ قرآن کی دعوت نہیں ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے سارے قرآن نے اس کو ماننے سے انکار کر دیا ہو۔

مثال کے طور پر اگر آپ کہیں کہ "اسلام نے معاشی معاملات کے بارے میں بھی احکام دیے ہیں" تو یہ بات ہر طرح اسلام کے ماخذ سے ثابت ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر آپ کا دعویٰ یہ ہو کہ خدا کے رسول اس لئے آئے تھے کہ الٰہی معاشیات کی بنیاد پر ایک مخصوص معاشی ڈھانچہ تعمیر کریں، تو باوجودیکہ اسلام نے معاشی معاملات کے بارے میں احکام دئے ہیں، مگر اس مخصوص حیثیت یا دوسرے لفظوں میں مقصد نبوت کے طور پر یہ بات ہرگز ثابت نہ ہو سکے گی۔ اور قرآن وحدیث اس کو ماننے سے مکمل طور پر انکار کر دیں گے۔

مثال کے طور پر اس کتاب میں "رب" کے پانچ مفہومات میں سے تیسرا مفہوم" اجتماع کا مرکز" بتایا گیا ہے (صفحہ ۶۳) یعنی "وہ جو مرکزی حیثیت رکھتا ہو، جس پر متفرق اشخاص مجتمع ہوتے ہوں" (صفحہ۲۹) جس کا "مرکزی اقتدار مملکت کی تمام رعیت کے لئے اجتماع کی بنیاد ہو" (صفحہ ۴۰)"جس کی مرکزی شخصیت کسی سرزمین کے تمدن و اجتماع کی اساس ہو" (صفحہ ۵۱) اس مفہوم کے لحاظ سے خدا کا رب ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ:

"اس کی وفاداری وہ قدرتی بنیاد ہے جس پر ہماری اجتماعی زندگی کی عمارت صحیح طور پر قائم ہوتی ہے۔ اور اس کی مرکزی شخصیت سے وابستگی تمام متفرق افراد اور گروہوں کے درمیان ایک امت کا رشتہ پیدا کرتی ہے" صفحہ ۶۸

یعنی خدا کے رب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہماری سماجی اور تمدنی زندگی کا مرکز ہے اور اسی کے گرد ہماری اجتماعی زندگی کی تعمیر ہوتی ہے۔ جس طرح ایک جمہوری سوسائٹی میں قوم یا وطن وہ مشترک نقطہ ہے جو کسی علاقہ میں بسنے والے افراد کو باہم جوڑ کر ایک نیشن بناتا ہے۔ اور ان کو اس کے لئے تیار کرتا ہے کہ ان کے درمیان ریاست کا مشترک اجتماعی ادارہ وجود میں آسکے۔ اسی طرح خدا کو "رب" کہنے کا مطلب بھی، ایک لحاظ سے یہ ہے کہ وہ ہماری اجتماعی تشکیل کی بنیاد ہے۔ وہ ہم کو "امت" کی شکل میں منظم کرتا ہے۔

اصولاً مجھے اس سے اختلاف نہیں کہ خدائے واحد پر ایمان ہی وہ مشترک تصور ہے جو مسلمانوں کو ایک امت ہونے کا احساس دلاتا ہے اور انھیں ایک مشترک رشتہ میں باندھتا ہے۔ مگر مذکورہ بالا قسم کے اجتماعی اور تمدنی نظریہ کو رب کے "تیسرے مفہوم" کی حیثیت سے پیش کرنا ایک قطعاً غیر قرآنی تصور ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو ثابت کرنے کے لئے جو حوالے دئے گئے ہیں، وہ سب کے سب اصل مسئلہ سے بالکل غیر متعلق ہیں۔ ان میں سے کسی ایک حوالے سے بھی یہ "تیسرا مفہوم" ثابت نہیں ہوتا۔

یہ کل پانچ آیتیں ہیں جن میں سے پہلی آیت یہ ہے:

هُوَ رَبُّكُمْ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ

وہی تمہارا رب ہے اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔

یہ سورہ ہود کی آیت ہے اور اس میں جس رجوع الی الرب کا ذکر ہے اس کا تعلق آخرت سے ہے نہ کہ دنیا سے۔ پورا ٹکڑا حسب ذیل ہے:

قَالُوْا يٰنُوْحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَاَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا اِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ ۝ قَالَ اِنَّمَا يَأْتِيْكُمْ بِهِ اللّٰهُ اِنْ شَاۗءَ وَمَا اَنْتُمْ بِمُعْجِزِيْنَ وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِيْ اِنْ اَرَدْتُّ اَنْ اَنْصَحَ لَكُمْ اِنْ كَانَ اللّٰهُ يُرِيْدُ اَنْ يُّغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ

ھود - ۳۴ - ۳۵

انھوں نے کہا، اے نوح تم ہم سے بہت بحث کر چکے۔ سو اب تم وہ چیز لاؤ جس کی تم ہمیں دھمکی دیتے رہے ہو۔ انھوں نے جواب دیا اس کو اللہ تعالی، بشرطیکہ اسے منظور ہو، تمہارے سامنے لائے گا اور تم اسے عاجز نہ کر سکو گے۔ اور میری خیر خواہی تمہارے کام نہیں آسکتی گو میں کیسی ہی خیر خواہی کرنا چاہوں، جب کہ اللہ ہی کو تمہارا گمراہ کرنا منظور ہو، وہی تمہارا رب ہے اور اسی کے پاس تم کو جانا ہے۔

اس آیت میں جو بات کہی گئی ہے وہ صرف یہ ہے کہ حضرت نوح لمبی مدت تک تبلیغ کا کام کرتے رہے مگر ان کی قوم نے ان کے پیغام کو نہیں سنا۔ یہاں تک کہ جب بہت ہو گیا تو قوم نے کہا کہ ہم تو تمہاری بات نہیں مانتے۔ اب تم نہ ماننے کی صورت میں ہم کو جس عذاب کی دھمکی دے رہے تھے، اسے لے آؤ۔ اس کے جواب میں پیغمبر نے فرمایا کہ عذاب دینے کا کام تو خدا کا ہے۔ ایک وقت آئے گا جب تم سب کے سب اس کی طرف پکڑ کر لے جائے جاؤ گے اور تم مجبور ہو گے کہ جو سزا تمہیں دی جائے اس کو بھگتو۔ اس بات کا مندرجہ بالا "تمدنی اور اجتماعی ربوبیت" سے کیا تعلق۔

دوسری آیت یہ ہے:

ثُمَّ اِلٰى رَبِّكُمْ مَّرْجِعُكُمْ

پھر تمہارا لوٹنا خدا کی طرف ہے۔

یہ آیت بھی آخرت سے متعلق ہے۔ پورا ٹکڑا یہ ہے:

اِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَاِنْ تَشْكُرُوْا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى ثُمَّ اِلٰى رَبِّكُمْ مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ اِنَّهٗ عَلِيْمٌ

اگر تم کفر کرو تو اللہ تم سے بے نیاز ہے اور وہ اپنے بندوں کے لئے کفر کو پسند نہیں کرتا۔ اور اگر تم شکر کرو تو اس کو تمہارے لئے پسند کرتا ہے۔ اور کوئی کسی کا بوجھ اٹھانے والا نہیں ہے۔ تم سب کو اپنے

بِذَاتِ الصُّدُوْرِ | رب کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ اس وقت وہ
زمر۔ ۷ | بتا دے گا جو کچھ تم کر رہے تھے۔ وہ دلوں تک سے
باخبر ہے۔

ظاہر ہے کہ اس آیت میں جس "مرجعیت" کا ذکر ہے اس کا تعلق آخرت سے ہے۔ کہا گیا ہے کہ دنیا کی زندگی میں اگر تم شکر گزار بندے بنو گے تو اللہ تعالیٰ تم سے راضی ہوگا اور اگر تم نے کفر کا رویہ اختیار کیا تو کفر کر کے تم کہیں جا نہیں سکتے۔ تمام لوگوں کو بالآخر خدا ہی کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ وہ تمہارے دلوں تک سے باخبر ہے۔ اور وہ ہر ایک کو پورا پورا بدلے گا ــــــ اس "لوٹنے" اور اپنے عمل سے "خبردار" کئے جانے کا دنیا کی سماجی تنظیم سے کیا تعلق۔

تیسری آیت یہ ہے:

قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا | کہو کہ ہم کو ہمارا رب جمع کرے گا۔

اس آیت میں بھی جس "اجتماع" کا ذکر ہے وہ آخرت کا اجتماع ہے۔ پورا ٹکڑا حسب ذیل ہے:

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ قُلِ اللّٰهُ وَاِنَّآ اَوْ اِيَّاكُمْ لَعَلٰى هُدًى اَوْ فِي ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۝ قُلْ لَّا تُسْئَلُوْنَ عَمَّآ اَجْرَمْنَا وَلَا نُسْئَلُ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ ۝ قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيْمُ۔

سبا ۲۶-۲۴

پوچھو تم کو آسمان اور زمین سے کون روزی دیتا ہے۔ کہہ دو اللہ۔ اور ہم یا تم ضرور راہ راست پر ہیں یا صریح گمراہ ہیں۔ کہہ دو (اگر ہم مجرم ہوں) تو ہمارے جرائم کی باز پرس تم سے نہ ہوگی اور نہ تمہارے اعمال کے بارے میں ہم سے پوچھا جائے گا۔ کہہ دو کہ ہمارا رب ہم کو جمع کرے گا۔ پھر ہمارے درمیان ٹھیک ٹھیک فیصلہ کر دے گا۔ اور وہ بڑا فیصلہ کرنے والا اور جاننے والا ہے۔

اس آیت میں پیغمبر اپنی قوم سے کہہ رہا ہے کہ ہم تم دونوں حق پر نہیں ہو سکتے۔ ہم میں سے کوئی ایک یا تو حق پر ہے یا بدترین گمراہی میں۔ پھر ہر ایک کا عمل اس کے اپنے ساتھ ہے۔ کوئی شخص دوسرے کے عمل میں حصہ پانے والا نہیں۔ عنقریب وہ دن آئے گا جب ہم دونوں خدا کے یہاں جمع کئے جائیں گے۔ اس وقت وہ جو میرے اور تمہارے حال کو بخوبی جانتا ہے، وہ حق کے مطابق ٹھیک ٹھیک فیصلہ کر دے گا ــــــ اس بات کا اجتماعی اور سماجی ربوبیت سے کیا تعلق۔

چوتھی آیت یہ ہے:

ثُمَّ اِلٰی رَبِّہِمْ یُحْشَرُوْنَ — پھر وہ سب اپنے رب کی طرف سمیٹے جائیں گے۔

اس آیت کا بھی تمدنی حشر سے کوئی تعلق نہیں۔ پوری آیت یہ ہے:

وَمَا مِنْ دَابَّۃٍ فِی الْاَرْضِ وَلَا طَائِرٍ یَّطِیْرُ بِجَنَاحَیْہِ اِلَّا اُمَمٌ اَمْثَالُکُمْ مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتٰبِ مِنْ شَیْءٍ ثُمَّ اِلٰی رَبِّہِمْ یُحْشَرُوْنَ (انعام۔ ۳۸)

اور زمین میں جتنے قسم کے جانور ہیں اور جتنے قسم کے پرند ہیں وہ سب تمہاری ہی طرح کے گروہ ہیں۔ ہم نے نہیں چھوڑی لکھنے میں کوئی چیز۔ پھر سب اپنے رب کے پاس جمع کئے جائیں گے۔

یہاں جو بات کہی گئی ہے وہ یہ کہ انسان یا تمام جان داروں کا ایک "حشر" ہونے والا ہے۔ اس حشر سے دو چیزیں مراد لی گئی ہیں۔ بعض مفسرین نے موت مراد لی ہے اور بعض نے قیامت۔ دونوں صورتوں میں مطلب یہی ہے کہ تمام مخلوقات خدا کی طرف سمیٹی جانے والی ہیں ـــــ مگر اس سے جو سمٹاؤ مراد ہے وہ وہی ہے جو موت کے بعد پیش آئے گا۔ موت سے پہلے کے سمٹاؤ کا یہاں کوئی ذکر نہیں۔

پانچویں آیت یہ ہے:

وَنُفِخَ فِی الصُّوْرِ فَاِذَا ھُمْ مِّنَ الْاَجْدَاثِ اِلٰی رَبِّہِمْ یَنْسِلُوْنَ (یٰس ۵۱)

اور جوں ہی صور پھونکا گیا وہ سب اپنی قبروں سے اپنے رب کی طرف نکل پڑیں گے۔

یہ آیت بھی ظاہر ہے آخرت سے متعلق ہے۔ اس میں اُس اجتماع کا ذکر ہے جب لوگ دوبارہ زندہ کئے جائیں گے اور اپنی قبروں سے اُٹھ کر خدا کے حضور جمع کئے جائیں گے ـــــ میدان حشر کے اس اجتماع سے سماجی زندگی کے لئے مرکزی اجتماع کا مفہوم نکالنا ایسا ہی ہے جیسے "قرآنی نظام ربوبیت" کے علم بردار جنت کی زندگی سے متعلق آیتوں (مثلاً طٰہٰ، ۱۹۔ ۱۱۸) کو پیش کرکے اس سے کھیت اور کارخانوں کی ریاستی ملکیت کا اصول ثابت کرتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد میں چاروں اصطلاحات کا الگ الگ جائزہ لوں گا۔

۱۔ سب سے پہلا لفظ اِلٰہ ہے ا ل ہ کا مادّہ عربی زبان میں ایک ایسی کیفیت کے لئے بولا جاتا ہے جس میں حیرت کے ساتھ لپک اور اشتیاق پایا جاتا ہو (أَلِہَ یأْلَہ اذا تحیر، لسان العرب اله اجارہ و امنہ، قاموس، اله الفصیل اذا ولع بامہ، بیضاوی) اس لحاظ سے الٰہ وہ ہے جس کے بارے میں حیرت انگیز طور پر اپنے سے مختلف ہونے کا تصور ہو، جس کو آدمی اپنا پناہ دہندہ سمجھے، جس کی طرف وہ شدت شوق سے لپکتا ہو۔ یہ لفظ دراصل اس گہرے جذبہ کا ترجمان ہے جو ایک بندۂ مجبور کے دل میں اپنے خالق و مالک کے لئے ہونا چاہئے۔ ایک عاجز اور مشتاق انسان کے مخصوص جذبات

جب کسی ہستی کو اپنا مرکزِ توجہ بنالیتے ہیں، جب وہ اس پر بھروسہ کرنے لگتا ہے اور اسی سے اپنی ساری امیدیں وابستہ کرلیتا ہے تو ایسے شخص کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے فلاں ہستی کو اپنا الٰہ بنالیا۔

الوہیت کا یہ تصور لازمی طور پر تقاضا کرتا ہے کہ جس کو الٰہ قرار دیا جائے وہ بااقتدار بھی ہو۔ کیونکہ جو ہستی اقتدار نہ رکھتی ہو وہ حاجت روائی اور پناہ دہندگی کا کام انجام نہیں دے سکتی۔ قرآن جب بتوں اور ارواح کی الوہیت کا انکار کرتا ہے تو اس کی خاص دلیل یہی ہوتی ہے کہ وہ ان اختیارات کی سرے سے مالک ہی نہیں جو الٰہ بننے کے لئے درکار ہیں —— پہلی بات الٰہ کا اصل مفہوم ہے اور دوسری بات الٰہ کے اصل مفہوم کا تقاضا۔

کتاب میں لغوی تحقیق کی حد تک الٰہ کے اصل مفہوم کو تسلیم کیا گیا ہے (صفحہ ۱۰) مگر اس کے بعد اس کے مختلف "معانی" کی فہرست بندی کرتے ہوئے اصل مفہوم اور اس کے تقاضے کے فرق کو نظرانداز کرکے سب کو اس طرح یکجا کردیا گیا:

"پس معلوم ہوا کہ معبود کے لئے الٰہ کا لفظ جن تصورات کی بنا پر بولا گیا وہ یہ ہیں: حاجت روائی، پناہ دہندگی، سکون بخشی، بالاتری و بالادستی، ان اختیارات اور ان طاقتوں کا مالک ہونا جن کی وجہ سے یہ توقع کی جائے کہ معبود قاضی الحاجات اور پناہ دہندہ ہوسکتا ہے، اس کی شخصیت کا پراسرار ہونا یا منظرِ عام پر نہ ہونا، انسان کا اس کی طرف مشتاق ہونا" صفحہ ۱۱

اس تشریح میں بالادست اور بااختیار ہونے کا تصور جو درمیان میں شامل کیا گیا ہے وہ حقیقی الٰہ کا تقاضا ہے، وہ الٰہ کا لغوی مفہوم نہیں ہے۔ یعنی اِلٰـہ کے لغوی معنی بااقتدار ہونے کے نہیں ہیں بلکہ الوہیت کی مستحق دراصل وہی ذات ہوسکتی ہے جو اقتدار و اختیار رکھتی ہو۔ چونکہ زیرِبحث ذہن اقتدار کے تصور کو اس قسم کے "تقاضے" کے طور پر دیکھنا پسند نہیں کرسکتا تھا۔ اس لئے اس نے اصل اور تقاضے کے اس فرق کو نظرانداز کرکے سب کو ایک ہی فہرست میں یکساں حیثیت سے شامل کردیا۔

مگر اس کی تسکین کے لئے صرف اتنی بات بھی کافی نہیں تھی کہ الٰہ کی فہرستِ معانی میں اقتدار و اختیار کا تصور کسی نہ کسی طرح آجائے۔ اس کی تسکین تو اسی وقت ہوسکتی ہے جب کہ یہی مفہوم اصل اور بنیاد کی حیثیت سے ثابت ہوجائے۔ چنانچہ آگے چل کر اس نے اس پورے مفہوم کو الٹ دیا۔ اور اقتدار کو الٰہ کا اصل مفہوم قرار دے کر اس کے تمام تقاضوں کو اس مرکزی مفہوم کے ساتھ جوڑنے کی کوشش

کی۔ حالانکہ الٰہ کا اصل مفہوم اشتیاق اور پناہ دہندگی ہے اور بقیہ تمام مطالب اسی اصل سے جڑتے ہیں۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے ان سطروں کو پڑھیئے جو الٰہ کے مختلف پہلوؤں کی تشریح کرنے کے بعد "الوہیت کے باب میں ملاک امر" کے عنوان کے تحت کتاب میں درج ہیں:

"الٰہ کے یہ جتنے مفہومات اوپر بیان ہوئے ہیں ان سب کے درمیان ایک منطقی ربط ہے۔ جو شخص فوق الطبیعی معنی میں کسی کو حامی و مددگار، مشکل کشا اور حاجت روا، دعاؤں کا سننے والا اور نفع یا نقصان پہنچانے والا سمجھتا ہے، اس کے ایسا سمجھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے نزدیک وہ ہستی نظام کائنات میں کسی نہ کسی نوعیت کا اقتدار رکھتی ہے۔ اسی طرح جو شخص کسی سے تقویٰ اور خوف کرتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ اس کی ناراضی میرے لئے نقصان کی اور رضامندی میرے لئے فائدے کی موجب ہے، اس کے اس اعتقاد اور اس عمل کی وجہ بھی اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ اپنے ذہن میں اس ہستی کے متعلق ایک طرح کے اقتدار کا تصور رکھتا ہے، پھر جو شخص خداوند عالیٰ کے ماننے کے باوجود اس کے سوا دوسروں کی طرف اپنی حاجات کے لئے رجوع کرتا ہے، اس کے اس فعل کی علت بھی صرف یہی ہے کہ خداوندی کے اقتدار میں وہ ان کو کسی نہ کسی طرح کا حصہ دار سمجھ رہا ہے۔۔۔۔۔ پس الوہیت کی اصل روح اقتدار ہے۔" صفحہ ۱۷

دیکھئے، یہاں بات بالکل الٹ گئی۔ الوہیت کی اصل روح اشتیاق اور احتیاج کے جذبے کے تحت کسی طرف لپکنا تھا اور اقتدار کا تصور اس میں اس لحاظ سے شامل ہوا تھا کہ اس قسم کی لپک کسی ایسی ہی ہستی کی طرف صحیح ہے جو با اقتدار ہونے کی وجہ سے فی الواقع اس کی مستحق ہو۔ مگر مندرجہ بالا تشریح میں بات یہ ہو گئی کہ الوہیت کی اصل روح اقتدار ہے اور بقیہ تمام مفہومات اسی اصل سے اس میں پیدا ہوئے ہیں۔ یعنی الٰہ کے مختلف متعلقہ مفہومات کے درمیان "منطقی ربط" جس بنیاد پر قائم کیا گیا وہ لفظ الٰہ کا اصل مفہوم نہیں تھا، بلکہ اس کا ایک تقاضا تھا جو اصل مفہوم کی مناسبت سے اس میں پیدا ہوتا ہے۔

"منطقی ربط" کی اس بنیاد کے بارے میں مصنف نے قرآن کی ایک درجن سے زیادہ آیتیں بطور شہادت پیش کی ہیں اور اس کے بعد لکھتے ہیں:

"ان تمام آیات میں اول سے آخر تک ایک ہی مرکزی خیال پایا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ الٰہیت اور اقتدار لازم و ملزوم ہیں اور اپنی روح و معنی کے اعتبار سے دونوں ایک ہی چیز ہیں۔" صفحہ ۲۳

مگر ان تمام آیتوں میں الٰہ کے ساتھ اقتدار و اختیار کا ذکر خدا کے الٰہ صحیح ہونے کے لئے بطور دلیل آیا ہے نہ کہ یہ بتانے کے لئے کہ —— "الٰہیت اور اقتدار اپنی روح و معنی کے اعتبار سے ایک ہیں" میں صرف ایک آیت نقل کروں گا :

يَآ اَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ فَاَنّٰى تُؤْفَكُوْنَ فاطر ۳	لوگو! تمہارے اوپر اللہ کا جو احسان ہے اس کو یاد کرو، کیا اللہ کے سوا کوئی اور خالق ہے جو تم کو آسمان و زمین میں سے رزق دیتا ہو، اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں پھر تم کدھر بھٹکے جا رہے ہو۔

ظاہر ہے کہ اس طرح کی آیتوں میں الٰہ کے ساتھ اقتدار کا ذکر اس حیثیت سے نہیں ہے کہ —— الٰہیت اور اقتدار لازم و ملزوم ہیں اور اپنی روح و معنی کے اعتبار سے دونوں ایک ہی چیز ہیں" بلکہ ایسی تمام آیتوں میں اقتدار کا ذکر اللہ رب العزت کے الٰہ حقیقی ہونے کے بارے میں بطور استدلال ہے۔ یعنی یہ نہیں کہا گیا ہے کہ "الٰہ کے معنی با اقتدار ہونے کے ہیں۔ اس لئے ایسی ہستی کو الٰہ کے لفظ سے کیوں موسوم کرتے ہو جو اقتدار نہیں رکھتی" بلکہ بات یوں ہے کہ —— جن توقعات کی بنیاد پر کسی کو الٰہ بنایا جاتا ہے، وہ توقعات کوئی ایسی ہستی ہی پوری کر سکتی ہے جو عالم اسباب پر اقتدار رکھنے والی ہو۔ اور چونکہ یہ اقتدار سارا کا سارا صرف خدا کے ہاتھ میں ہے۔ اس لئے حقیقۃً وہی ذات اس کی مستحق ہے کہ اس کو الٰہ قرار دیا جائے" دوسرے لفظوں میں یہاں بات دراصل احتیاج کی نسبت سے کہی گئی ہے نہ کہ اقتدار کی نسبت سے۔

مگر اب بھی بات نہیں بنی تھی۔ کیوں کہ زیر بحث ذہن کو اولین دلچسپی جس چیز سے ہے وہ سیاسی اقتدار ہے، جبکہ "منطقی ربط" کی اس تبدیلی کے باوجود جو بات ثابت ہوئی وہ صرف فوق الفطری اقتدار ہے، الٰہ سے متعلق جن امور کی وجہ سے اقتدار کے تصور کو اس کے براہ راست مفہوم میں شامل کیا گیا ہے، وہ سب امور وہ ہیں جن کا قانونی اور سیاسی اقتدار سے کوئی تعلق نہیں۔ دعا کا سننا، حاجتیں پوری کرنا، مشکلات میں مدد دینا، نفع نقصان پہنچانا —— یہ سب وہ کام ہیں جن کو انجام دینے کے لئے کائناتی اقتدار کی ضرورت ہے۔ اس کے لئے وہ طاقت درکار ہے جو عالم اسباب پر حکومت کر رہی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ اقتدار فوق الطبیعی معنوں میں ہے۔ اور محض فوق الطبیعی اقتدار سے زیر بحث انقلابی ذہن کا کام نہیں بن سکتا تھا۔

اب ذہن نے ایک اور کام کیا۔ اس نے "اقتدار" کے لفظی اشتراک سے فائدہ اٹھا کر فوق الفطری

اقتدار کے ساتھ سیاسی اور تمدنی اقتدار کا قافیہ بھی اس میں شامل کر دیا۔ یہ بتاتے ہوئے کہ جو شخص فوق الفطری معنی میں کسی کو الٰہ بنا تا ہے، اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ وہ اس کے متعلق اقتدار و اختیار کا تصور رکھتا ہے۔ لکھتے ہیں:

" اور علیٰ ہذا القیاس وہ شخص جو کسی کے حکم کو قانون اور کسی کے امر و نہی کو اپنے لئے واجب الاطاعت قرار دیتا ہے، وہ بھی اس کو مقتدر اعلیٰ تسلیم کرتا ہے۔ پس الوہیت کی اصل روح اقتدار ہے۔ خواہ وہ اقتدار اس معنی میں سمجھا جائے کہ نظام کائنات پر اس کی فرماں روائی فوق الطبیعی نوعیت کی ہے، یا وہ اس معنی میں تسلیم کیا جائے کہ دنیوی زندگی میں انسان اس کے تحت امر ہے اور اس کا حکم بذات خود واجب الاطاعت ہے"۔ (ص ۱۷)

اس استدلال میں قافیہ بندی کے سوا اور کوئی دلیل نہیں۔ سیاسی اور تمدنی زندگی میں خدا کی اطاعت بے شک عقیدۂ الٰہ کا ایک ضروری تقاضا ہے۔ مگر اس کو الٰہ کا براہ راست معنی قرار دینا اور یہ کہنا کہ اس کا دوسرا برابر کا مفہوم " سیاسی اور تمدنی الوہیت " ہے، صحیح نہیں۔

پھر کیسے اتنے وثوق کے ساتھ الوہیت کے مفہوم ثانی کا دعویٰ کر دیا گیا، اس کو سمجھنے کے لئے درج ذیل اقتباس پڑھئے:

" اقتدار اعلیٰ کی وحدانیت کا اقتضاء یہ ہے کہ حاکمیت اور فرمانروائی کی جتنی قسمیں ہیں سب ایک ہی مقتدر اعلیٰ کی ذات میں مرکوز ہوں اور حاکمیت کا کوئی جزء بھی کسی دوسرے کی طرف منتقل نہ ہو۔ جب خالق وہ ہے اور خلق میں کوئی اس کے ساتھ شریک نہیں، جب رازق وہ ہے اور رزق رسانی میں کوئی اس کے ساتھ شریک نہیں۔ جب پورے نظام کائنات کا مدبر و منتظم وہ ہے اور تدبیر و انتظام میں کوئی اس کے ساتھ شریک نہیں تو یقیناً حاکم و آمر اور شارع بھی اسی کو ہونا چاہئے۔ اور اقتدار کی اس شق میں بھی کسی کے شریک ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ جس طرح اس کی سلطنت کے دائرے میں اس کے سوا کسی دوسرے کا فریاد رس اور حاجت روا اور پناہ دہندہ ہونا غلط ہے۔ اسی طرح کسی دوسرے کا مستقل بالذات حاکم اور خود مختار فرمانروا اور آزاد قانون ساز ہونا بھی غلط ہے۔ تخلیق اور رزق رسانی، احیاء اور اماتت، تسخیر شمس و قمر اور تکویر لیل و نہار، قضاء اور قدر، حکم اور پادشاہی، امر اور تشریع سب ایک ہی کلی اقتدار و حاکمیت کے مختلف پہلو ہیں۔ اور یہ اقتدار و حاکمیت ناقابل تقسیم ہے۔ اگر کوئی شخص اللہ کے حکم کی سند کے بغیر کسی کے حکم کو واجب الاطاعت سمجھتا ہے تو وہ ایسا ہی شرک

کرتا ہے جیسا ایک غیر اللہ سے دعا مانگنے والا شرک کرتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص سیاسی معنی میں مالک الملک اور مقتدر اعلیٰ اور حاکم علی الاطلاق ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا یہ دعویٰ بالکل اسی طرح خدائی کا دعویٰ ہے جس طرح فوق الطبیعی معنی میں کسی کا یہ کہنا کہ تمہارا ولی وکارساز اور مددگار و محافظ میں ہوں۔ اسی لئے جہاں خلق اور تقدیر اشیاء اور تدبیر کائنات میں اللہ کے شریک ہونے کا ذکر کیا گیا ہے وہیں له الحکم اور له الملك اور لم یکن له شریك فی الملك بھی کہا گیا ہے۔ جو اس بات پر صاف دلالت کرتا ہے کہ الوہیت کے مفہوم میں پادشاہی وحکمرانی کا مفہوم بھی شامل ہے۔ اور توحید الٰہ کے لئے لازم ہے کہ اس مفہوم کے اعتبار سے بھی اللہ کے ساتھ کسی کی شرکت تسلیم کی جائے۔" (ص ۲۴-۲۵)

اس اقتباس کا خلاصہ یہ ہے کہ "اقتدار اور حاکمیت ایک ناقابل تقسیم چیز ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ کائنات پر جس کا اقتدار ہے، اسی کا اقتدار انسان کی تمدنی اور سیاسی زندگی پر بھی قائم ہو" مگر یہ بات ان آیتوں سے نہیں نکلتی جن کا حوالہ دے کر اسے پیش کیا گیا ہے۔ قرآن میں بیشک یہ بات کہی گئی ہے کہ اقتدار ناقابل تقسیم ہے مثلاً درج ذیل آیت جو اس سلسلے میں کتاب کے اندر نقل کی گئی ہے:

لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما یصفون (الانبیاء - ۲۲)	اگر زمین و آسمان میں اللہ کے سوا اور بھی الٰہ ہوتے تو نظام عالم درہم برہم ہو جاتا، پس اللہ عرش کا مالک ان باتوں سے پاک ہے۔

مگر اس طرح کی آیتوں میں اقتدار اعلیٰ کے ناقابل تقسیم ہونے کی بات انتظام کائنات یا دوسرے لفظوں میں فوق الطبیعی پہلو سے ہے نہ کہ ان معنوں میں کہ جو الٰہ کائنات کا مقتدر اعلیٰ ہے اسی کو سیاسی دائرہ میں بھی مقتدر اعلیٰ ہونا چاہئے۔ یعنی ان آیات میں اس حقیقت واقعہ کا ذکر ہے کہ کائنات کے ہر حصہ اور اس کے ہر جزء پر ایک ہی اللہ کا اقتدار قائم ہے، اس میں یہ بات نہیں کہی گئی ہے کہ جس خدا کی حاکمیت عالم تکوینی میں قائم ہے، اسی کی حاکمیت عالم تشریعی میں بھی قائم ہو، یہ الگ بات ہے کہ انسان کے لئے صحیح رویہ یہی ہے کہ وہ اپنی سیاسی اور قانونی زندگی میں بھی خدا ہی کو اپنا حاکم بنائے، مگر اس آیت میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔

اس استدلال کی دوسری خاص بنیاد جو اقتباس کے آخری حصہ سے معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ سے متعلق آیتوں میں بعض مقامات پر له الحکم، له الملك اور ولم یکن له شریك فی الملك کے الفاظ بھی آئے ہیں، مگر ان الفاظ کا یہ مفہوم خود آیات کے اندر موجود نہیں ہے بلکہ اصل الفاظ

کے لغوی معنی کے ساتھ اپنے خود ساختہ تصور کو شامل کر کے نکال لیا گیا ہے، کیوں کہ ان الفاظ کے لغوی معنی اگرچہ حکم اور اقتدار ہی کے ہیں، مگر جن آیتوں میں یہ الفاظ آئے ہیں، وہاں ان کا مطلب سیاسی اور تمدنی اقتدار نہیں ہے، بلکہ وہی فوق الفطری اقتدار ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔

اس سلسلے میں کتاب میں تین آیتیں نقل کی گئی ہیں، پہلی آیت سورہ قصص کی ہے جس میں لہ الحکم کا لفظ آیا ہے، اور اس کا ترجمہ کتاب میں "صاحب حکم واقتدار" کیا گیا ہے، (ص ۱۹) اس آیت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے پورا متعلقہ ٹکڑا نقل کر دیا جائے۔ سورہ کے ساتویں رکوع میں یہ بتاتے ہوئے کہ قیامت میں جب تمام انسان حاضر کیے جائیں گے تو وہ لوگ جنھوں نے خدا کا شریک ٹھہرایا تھا وہاں ان کا کوئی مددگار نہ ہوگا، ارشاد ہوا ہے:

وربك يخلق مايشاء ويختار ما كان لهم الخيرة ط سبحان الله وتعالى عما يشركون ۝ وربك يعلم ماتكن صدورهم ومايعلنون ۝ وهو الله لا اله الا هو ط له الحمد في الاولى والآخرة وله الحكم واليه ترجعون ۝
(قصص ۷۰-۶۸)

تیرا رب جو چاہے پیدا کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے چن لیتا ہے، ان کو اس کا اختیار نہیں، یہ جو شریک ٹھہراتے ہیں خدا اس سے پاک و برتر ہے، اور تیرا رب ان کے چھپے اور کھلے کو جانتا ہے، وہی اللہ ہے، اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں، دنیا و آخرت میں اسی کی تعریف ہے اور اسی کے لیے حکم (فیصلہ) ہے اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔

یہ پورا سیاق بتا رہا ہے کہ یہاں تمدنی اور سیاسی اقتدار کے ذکر کا کوئی موقع نہیں حقیقت یہ ہے کہ "حکم" کا لفظ یہاں قضا اور فیصلہ کے معنی میں آیا ہے اور اس سے مراد یا تو وہ فیصلہ ہے جو دنیا میں فوق الفطری طور پر تمام اشیاء پر نافذ ہوتا ہے، یا وہ فیصلہ جو آخرت میں بندوں کے درمیان نافذ ہوگا، مفسرین دونوں طرف گئے ہیں، مگر اکثریت دوسری تاویل کے حق میں ہے۔ چند رائیں یہ ہیں:

(وله الحكم) يقول وله القضاء بين خلقه، ابن جریر ج ۲۰ ص ۶۰

اى القضاء بين عباده والفصل — البحر المحیط ج ۷ ص ۱۳۰

القضاء بين عباده — کشاف ج ۲ ص ۱۰۶۴

يحكم لاهل طاعته بالمغفرة ولاهل المعصية بالشقاوة۔ خازن ج ۵ ص ۱۴۹

القضاء بين عباده — مدارک التنزیل ص ۹۷

اى القضاء النافذ في كل شئ من غير مشاركة فيه لغيره تعالى (روح المعانی ج ۲۰ ص ۹۲)

القضاء النافذ فی کل شئ   بیضاوی ص ۱۴۲

لہ الحکم سے فیصلۂ آخرت مراد لینے کی رائے کو اس لیے ترجیح حاصل ہے کہ مشہور صحابی مفسر حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے یہی منقول ہے:

وعن ابن عباس ای لہ الحکم بین عبادہ تعالیٰ فیحکم لاھل طاعتہ بالمغفرۃ و الفضل ولاھل معصیتہ بالشقاء والویل

(روح المعانی، جلد ۲۰ ص ۹۲)

عبد اللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ لہ الحکم کا مطلب یہ ہے کہ اللہ ہی کو اپنے بندوں کے درمیان فیصلہ کا حق ہے۔ وہ اپنے فرمانبردار بندوں کے لیے مغفرت اور انعام کا فیصلہ کرتا ہے اور نافرمانوں کے لیے بدبختی اور ہلاکت کا۔

دوسری آیت سورہ زمر کی ہے اور اس میں لہ الملک کا لفظ آیا ہے، اس کا ترجمہ کتاب میں "اقتدارِ حکومت" کیا گیا ہے۔ سورہ کے شروع میں ان "اولیاء" کی عبادت پر تنقید ہے جن کی مشرکین یہ سمجھ کر عبادت کرتے تھے کہ وہ ان کو خدا کا مقرب بنا دیں گے اور اس عقیدہ کی تردید کی گئی ہے کہ خدا کی کوئی اولاد ہے جس کا زمین و آسمان کے اختیارات میں کوئی دخل ہے۔ اس کے بعد ارشاد ہوا ہے:

خلق السموات و الارض بالحق ج یکور اللیل علی النہار و یکور النہار علی اللیل و سخر الشمس و القمر ط کل یجری لاجل مسمیً ط الا ھو العزیز الغفار ہ خلقکم من نفس واحدۃ ثم جعل منھا زوجھا و انزل لکم من الانعام ثمانیۃ ازواج ط یخلقکم فی بطون امھاتکم خلقًا من بعد خلق فی ظلمات ثلاث ط ذالکم اللہ ربکم لہ الملک ط لا الٰہ الا ھو ج فانی تصرفون

(زمر ۶-۵)

اللہ نے آسمانوں اور زمین کو حق کے ساتھ پیدا کیا، وہ رات کو دن پر لپیٹتا ہے اور دن کو رات پر لپیٹتا ہے۔ اس نے سورج اور چاند کو مسخر کر دیا ہے، ہر ایک اپنی مدت مقررہ تک چل رہا ہے، آگاہ، وہ زبردست ہے بخشنے والا ہے۔ اس نے ایک جان سے تمہاری پیدائش کی ابتدا کی، پھر اسی سے اس کا جوڑا بنایا۔ اور تمہارے لیے مویشیوں کے آٹھ جوڑے اتارے، وہی تم کو تمہاری ماؤں کے پیٹ میں بتدریج تین اندھیروں میں بناتا ہے۔ یہی اللہ تمہارا رب ہے اسی کا ہے اقتدار، اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں، پھر تم کہاں پھرے جاتے ہو۔

یہ الفاظ بتا رہے ہیں کہ یہاں ملک (اقتدار) سے مراد وہ اقتدار ہے جو سورج اور چاند کو گردش دے رہا ہے، جو خلق اور تدبیر کا مالک ہے نہ کہ سیاسی اور تمدنی اقتدار۔ چنانچہ مفسرین نے یہی مفہوم

لیا ہے۔ میں امام رازی کے الفاظ نقل کروں گا :

ثم قال الله تعالیٰ (لہ الملك) وهذا یفید الحصر ای لہ الملك لا لغیرہ ولما ثبت انہ لاملك الا لہ وجب القول بانہ (لا الٰہ الا ھو) لانہ لو ثبت الٰہ آخر فذالك الالٰہ اما ان یکون لہ الملك او لایکون لہ الملك فان کان لہ الملك فحینئذ یکون کل واحد منھما مالکاً قادراً ویجری بینھما التمانع کما ثبت فی قولہ (لوکان فیھما آلھة الا الله لفسدتا) وذالك محال وان لم یکن للثانی شئ من القدرة والملك فیکون ناقصا ولایصلح للالٰھیة فثبت انہ لما دل الدلیل علی انہ لاملك الا للہ وجب ان یقال لا الٰہ للعالمین ولامعبود للخلق اجمعین الا الله الاحد الحق الصمد

تفسیر کبیر جلد ۵، ص ۱۵-۲۱۴

پھر فرمایا لہ الملك۔ اس سے حصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، یعنی اقتدار صرف اسی کا ہے، کسی اور کا نہیں اور جب ثابت ہو گیا کہ اقتدار اس کے سوا کسی کا نہیں ہے تو یہ کہنا لازم ہو گیا کہ لا الٰہ الا ہو، کیوں کہ اگر کوئی دوسرا الٰہ ہوتا تو یا تو وہ اقتدار کا مالک ہوتا یا اس کے پاس کوئی اقتدار نہ ہوتا۔ پس اگر اس کے پاس اقتدار ہوتا تو مختلف اقتدار باہم ٹکرا جاتے جیسا کہ قرآن میں آیا ہے لوکان فیھما آلھة الا الله لفسدتا اور یہ ناممکن ہے۔ اور اگر دوسرے الٰہ کے پاس کوئی اقتدار نہ ہو تو وہ ناقص ہے اور اس کو الٰہ قرار دینا صحیح نہیں ہو سکتا۔ پس جب دلیل سے ثابت ہو گیا کہ اللہ کے سوا کسی کے پاس اقتدار نہیں تو یہ کہنا ضروری ہوا کہ دنیا کا اور تمام مخلوقات کا صرف ایک الٰہ اور معبود ہے، اس کے سوا کوئی الٰہ اور معبود نہیں۔

تیسری آیت سورہ فرقان کی ہے اور اس میں لم یکن لہ شریك فی الملك کے الفاظ آئے ہیں۔ اس کا ترجمہ کتاب میں " اقتدار حکومت میں اس کا کوئی شریک نہیں " کیا گیا ہے۔ مگر یہاں بھی تمدنی اور سیاسی حکمرانی کا کوئی موقع نہیں۔ آیت کا متعلقہ ٹکڑا حسب ذیل ہے :

تَبٰرَكَ الَّذِیْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِهٖ لِیَكُوْنَ لِلْعٰلَمِیْنَ نَذِیْرَا۟ ۙ الَّذِیْ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا وَّلَمْ یَكُنْ لَّهٗ شَرِیْكٌ فِی الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَیْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِیْرًا ۝ وَاتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖۤ اٰلِهَةً لَّا یَخْلُقُوْنَ شَیْـًٔا وَّهُمْ یُخْلَقُوْنَ وَلَا یَمْلِكُوْنَ

بڑا بابرکت ہے وہ جس نے اپنے بندہ پر کتاب فرقان اتاری تاکہ وہ دنیا والوں کے لیے ڈرانے والا ہو۔ جس کی سلطنت ہے آسمان و زمین میں اور اس نے کوئی بیٹا نہیں بنایا اور نہ سلطنت میں کوئی اس کا ساجھی ہے۔ اس نے ہر چیز بنائی پھر اس کی تقدیر کی اور لوگوں نے اس کے علاوہ الٰہ بنا لیے ہیں جو کچھ

لَا نُفُسِهِمْ ضَرًّا وَّلَا نَفْعًا وَّلَا يَمْلِكُوْنَ مَوْتًا وَّلَا حَيَاةً وَّلَا نُشُوْرًا	بھی پیدا نہیں کر سکتے، وہ خود ہی پیدا کیے گیے ہیں، وہ اپنی ذات کے لیے بھی نفع یا نقصان کا اختیار نہیں رکھتے۔ وہ نہ موت وحیات کے مالک ہیں نہ دوبارہ جی اٹھنے کے۔
فرقان ۱-۳	

یہ سیاق صاف بتا رہا ہے کہ یہاں "ملک" کو خدا کے لیے جن معنوں میں خاص کرنے کا ذکر ہے وہ سیاست اور تمدن نہیں بلکہ تخلیق، نفع نقصان، تقدیر اشیاء اور موت وحیات کے اختیارات ہیں۔ چنانچہ مفسرین نے یہی مفہوم لیا ہے۔ میں ایک حوالہ نقل کرتا ہوں:

(لہ ملك السموٰت والارض) لہ ملکھما ای قھرھما وقھر ما فیھما فاجتمع لہ الملك والملك لھما ولما فیھما..... (لم یکن لہ شریك فی الملك) تاکید لقولہ (لہ ملك السموٰات والارض) ورد علی من جعل اللہ شریکًا	یعنی زمین و آسمان اور اس کی تمام چیزیں اس کی مقہور ہیں۔ پس وہی مالک ہے اور اسی کا اقتدار سب کے اوپر ہے۔ اس کے بعد لم یکن لہ شریك فی الملك کا فقرہ اسی پہلے فقرہ کی تاکید ہے اور ان لوگوں کی تردید ہے جنھوں نے خدا کے ساتھ شریک ٹھہرائے ہیں
البحر المحیط، جلد ۶ ص ۴۸۰	

ان تین آیتوں کے علاوہ بحث کے آخر میں ہم کو مزید چار آیتیں ملتی ہیں جن میں مصنف کے نزدیک "زیادہ کھول کر" اور "زیادہ تصریح" کے ساتھ یہ بات بیان کی گئی ہے کہ "الوہیت کے مفہوم میں بادشاہی وحکمرانی کا مفہوم بھی شامل ہے۔" (صفحہ ۲۵-۲۶)

پہلی آیت حسب ذیل ہے:

قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ	کہو خدایا! ملک کے مالک، تو جس کو چاہتا ہے ملک دیتا ہے اور جس سے چاہتا ہے ملک لے لیتا ہے۔ جس کو چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ذلیل کر دیتا ہے۔ تیرے ہی اختیار میں ہے سب بھلائی۔ بلاشبہ تو ہر چیز پر قادر ہے۔
آل عمران - ۲۶	

مجھے تسلیم ہے کہ اس آیت میں "ملک" کا لفظ دنیوی اقتدار کے معنی میں آیا ہے۔ مگر کیا محض "دنیوی اقتدار" کا لفظ کسی فقرے میں آجانا زیر بحث تصور کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ اس آیت

سے جو بات نکلتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ اللہ ہی اپنے بالاتر اختیارات کے ذریعہ دنیا کی حکومت جسے چاہتا ہے دیتا ہے اور جس سے چاہتا ہے چھین لیتا ہے۔ وہ ہر چیز پر قادر ہے یہ تو ہر مسلمان کا عقیدہ ہے۔ مگر اس سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اقتدار کا عطیہ خداوندی ہونا ہے نہ کہ حصولِ اقتدار کا امت مسلمہ کا مشن ہونا۔

دوسری آیت یہ ہے:

فَتَعَالَى اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ مومنون - ۱۱۷	پس بزرگ ہے اللہ جو کہ بادشاہ حقیقی ہے۔ اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں وہ عرشِ عظیم کا مالک ہے۔

اس آیت سے بھی جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ صرف فوق الفطری الوہیت ہے۔ آیت کا آخری فقرہ صاف طور پر بتا رہا ہے کہ یہاں جس چیز کا ذکر ہے وہ عرشِ بریں کا مالک ہونا ہے نہ کہ تختِ سیاسی کا مالک ہونا۔ سیاسی تخت یا سیاسی حکمرانی کا مسئلہ ایک الگ مسئلہ ہے۔ مگر اس آیت میں یہ مسئلہ مذکور نہیں۔

آیت کے پہلے فقرے میں "ملک" کا لفظ ہے جس کے معنی بادشاہ کے ہوتے ہیں۔ مگر آگے پیچھے کے تمام قرائن بتا رہے ہیں کہ یہاں یہ لفظ "سیاسی بادشاہ" کے مفہوم میں نہیں آیا ہے بلکہ بادشاہ کائنات یا مالکِ کائنات کے معنی میں آیا ہے۔ دو حوالے یہاں نقل کئے جاتے ہیں:

والملك هو المالك للاشياء الذى لايبيد ولايزول ملكه وقدرته رازی، جلد ۲، ص ۳۰۸	اس آیت میں ملک کا لفظ تمام اشیاء کا مالک ہونے کے معنی میں آیا ہے جس کی قدرت اور مالکیت کبھی زائل نہیں ہوتی۔
الملك الحق، اى الحقيق بالمالكية على الاطلاق ايجادا واعداما بدأ واعادة، احياء واماتة عقابا واثابة وكل ماسواه مملوك له مقهور تحت ملكوته روح المعانی جلد ۱۸، ص ۶۴	ملک الحق کا مطلب یہ ہے کہ خدا ہی علی الاطلاق مالک ہونے کا حقدار ہے، وہی وجود دیتا ہے اور ختم کرتا ہے، وہی آغاز کرتا ہے اور وہی دُہراتا ہے، وہی زندہ کرتا ہے اور وہی موت دیتا ہے، وہی عذاب دیتا ہے اور وہی ثواب دیتا ہے، اور اس کے سوا جو کچھ ہے سب اس کے مقہور ہیں اور اس کے اقتدار کے تحت ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ تمام صفات فوق الفطری نوعیت کی ہیں نہ کہ سیاسی اور تمدنی نوعیت کی۔ اس لیے اس

آیت سے یہ استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ اس میں الٰہ کا لفظ سیاسی اور تمدنی حکمراں کے معنی میں آیا ہے۔

تیسری آیت یہ ہے:

قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ اِلٰهِ النَّاسِ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِیْ یُوَسْوِسُ فِیْ صُدُوْرِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ (الناس)

کہو میں پناہ لیتا ہوں لوگوں کے رب کی، لوگوں کے بادشاہ کی، لوگوں کے الٰہ کی، وسوسہ ڈالنے والے شیطان کے شر سے۔ جو لوگوں کے دلوں میں وسوسہ ڈالتا ہے خواہ (وسوسہ ڈالنے والا) جن ہو یا آدمی۔

یہ تعوذ کی سورہ ہے۔ یعنی اس میں ان جنوں اور انسانوں سے اور ان چھپے ہوئے شیاطین سے خدا کی پناہ چاہی گئی ہے جو آدمی کے دل میں وسوسے ڈالتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے وسوسوں سے پناہ دینے کا "سیاسی اور تمدنی حکمرانی" سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ تو صریح طور پر ایک ایسی ہستی کا کام ہے جو اپنے فوق الفطری ذرائع سے جنات اور انسان پر قابو یافتہ ہو، اور دلوں تک پر جس کی رسائی ہو۔ اس سورۃ میں ایک ایسی ہی ہستی کا تصور دلا کر اس سے پناہ مانگنا سکھایا گیا ہے۔ اس میں الٰہ کے مزعومہ سیاسی پہلو کا کوئی ذکر نہیں۔

ابن کثیر ان آیات کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ھٰذہ ثلاث صفات من صفات الرب عزوجل الربوبیة والملك والالھیة فھو رب کل شئ وملیکه والٰھه فجمیع الاشیاء مخلوقة له مملوکة عبید له فامر المستعیذ ان یتعوذ بالمتصف بھٰذہ الصفات من شر الوسواس الخناس وھو الشیطٰن الموکل بالانسان فانه مامن احد من بنی اٰدم الاوله قرین یزین له الفواحش ولا یالوہ جھدا فی الخبال والمعصوم من عصمه اللّٰه

تفسیر ابن کثیر، جلد ۴، ص ۵۷۴-۵۷۵

ربوبیت، مالکیت، اور الوہیت، اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں سے تین صفتیں ہیں۔ پس وہی ہر چیز کا رب اور مالک اور الٰہ ہے۔ ہر چیز کا وہی خالق ہے سب اس کے مملوک اور اسی کے بندے ہیں۔ پس حکم دیا کہ جو ان صفات سے متصف ہستی ہے اسی سے پناہ چاہنے والا شیطان کے مقابلہ میں پناہ مانگے۔ کیوں کہ ہر آدمی کے ساتھ ایک قرین لگا ہوا ہے جو برائیوں کو اس کی نگاہ میں مزین کرتا رہتا ہے اور اس کو تباہ کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتا۔ اور محفوظ وہی رہ سکتا ہے جس کو اللہ محفوظ رکھے۔

چوتھی آیت جو مصنف کے نزدیک تمام آیتوں میں سب سے زیادہ صریح ہے، وہ یہ ہے:

يَوْمَ هُمْ بَارِزُوْنَ لَا يَخْفٰى عَلَى اللّٰهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ مومن - ۱۶

(خدا اپنے رسول بھیجتا ہے تاکہ وہ لوگوں کو قیامت کے دن سے ڈرائے) جس دن لوگ خدا کے سامنے کھڑے ہوں گے۔ ان کی کوئی بات خدا سے مخفی نہ رہے گی۔ کس کی حکومت ہے اس دن۔ صرف اللہ کی جو یکتا اور غالب ہے۔

اس آیت میں بھی "سیاسی اور تمدنی حکمرانی" کا براہ راست کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس آیت کا مطلب صرف یہ ہے کہ خدا کے مقابلہ میں سب کے سب عاجز اور بے بس ہیں۔ یہ چیز دنیا میں چھپی ہوئی ہے مگر آخرت میں بالکل نمایاں ہو جائے گی۔ اس کی تشریح میں علامہ آلوسی نے جو الفاظ لکھے ہیں وہ یہ ہیں:

انما اختص الملك به تعالى لانه وحده يقدر على مجازاة كل نفس بما كسبت وله العدل التام فلا يظلم احدا وله التصرف فلا يشغله شان عن شان فيسرع الحساب

روح المعانی، جلد ۲۴، ص ۵۲

اقتدار کو اللہ تعالیٰ کے لیے اس واسطے خاص کیا کیوں کہ وہی یہ قدرت رکھتا ہے کہ ہر ایک کے کیے کا اسے بدلہ دے اور اسی کا انصاف مکمل انصاف ہے۔ پس وہ کسی پر ظلم نہیں کرتا اور وہی متصرف ہے۔ اس کو ایک کام دوسرے کام سے نہیں روکتا اور وہ جلد حساب کرنے والا ہے۔

اوپر کے تجزیہ سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ الٰہ کا لفظ در اصل اس ہستی کے لیے ہے جو انسان کے اشتیاق اور احتیاج کے جذبات کا مرکز ہو۔ یہ مفہوم یقیناً تقاضا کرتا ہے کہ اسی کو صحیح معنوں میں الٰہ سمجھا جائے جو اقتدار کا مالک ہو۔ مگر یہ اقتدار اصلاً فوق الفطری معنوں میں ہے۔ کیوں کہ جن توقعات کی بنا پر آدمی کسی کو الٰہ بناتا ہے ان توقعات کو پورا کرنے کے لیے فوق الفطری اقتدار ہی کی ضرورت ہے اس کا قانونی اور سیاسی اقتدار سے براہِ راست کوئی تعلق نہیں۔ البتہ جیسا کہ آگے آرہا ہے، اس اتخاذ الٰہ کے بہت سے تقاضے ہیں جو الٰہ بنانے والے کے اپنے حالات کی نسبت سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس میں لازمی طور پر یہ تقاضا بھی شامل ہے کہ جو لوگ خدا پر ایمان لائیں وہ اپنے اجتماعی امور کو خدا کی مرضی کے مطابق بنائیں اور اپنے کسی معاملہ میں اس سے بغاوت کا رویہ اختیار نہ کریں۔

۲۔ اس کے بعد "رب" کی اصطلاح ہے۔ لغت کی حد تک اس کتاب میں اس کی بالکل صحیح تشریح

کی گئی ہے۔ مگر اس کے آگے جب قرآن کا تصور رب متعین کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گاڑی چلتے چلتے پٹری سے اتر گئی۔ اس کو پڑھتے ہوئے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ذہن اس کو اپنے مخصوص سانچہ میں ڈھالنا چاہتا ہے۔ اب چونکہ اصل قرآنی مفہوم میں اس کی گنجائش نہیں تھی، اس لیے یہاں بھی کچھ ویسی ہی صورت بن گئی جس کی مثال الٰہ کے باب میں ہم اوپر لکھ چکے ہیں۔

بحث کا آغاز ان سطروں سے ہوتا ہے:

"اس لفظ کا مادہ ر ب ب ہے جس کا ابتدائی واساسی مفہوم پرورش ہے۔ پھر اسی سے تصرف، خبرگیری، اصلاح حال، اور اتمام وتکمیل کا مفہوم پیدا ہوا۔ پھر اسی بنیاد پر فوقیت، سیادت، مالکیت اور آقائی کے مفہومات اس میں پیدا ہو گیے"

یہاں تک بات بالکل صحیح ہے۔ کیوں کہ رَبَّ یربُّ کا اصل مفہوم پرورش ہے اسی لیے رب کا ترجمہ "پروردگار" کیا جاتا ہے۔ مگر جس طرح ہر لفظ میں ایسا ہوتا ہے کہ اصل مفہوم کے تقاضے کے تحت بہت سے معانی پیدا ہوتے ہیں۔ اسی طرح لفظ رب اپنے اصل مفہوم کے اعتبار سے جن جن پہلوؤں کا تقاضا کرتا ہے وہ سب اس میں شامل ہوتے چلے گیے ہیں۔ اس لفظ کا حقیقی مفہوم تو ایک ہی ہے مگر اس کے استعمالی مفہوم بہت سے بن گیے ہیں[1]

مگر "رب" کی اس تشریح میں زیر بحث ذہن کو تسکین نہیں ملی کیوں کہ اس طرح سیادت اور حکمرانی کا تصور محض اس کا ایک ایسا تقاضا بن رہا تھا جو لفظ کے اصل مفہوم میں شامل نہیں ہے۔ جب کہ یہ ذہن اس تصور کو اس کا براہِ راست مفہوم ثابت کرنا چاہتا ہے۔ چنانچہ ایک صفحہ کے بعد بات بدل گئی۔ جو چیز پہلے رب کا "اساسی مفہوم" تھی وہ اس کا صرف ایک "مفہوم" قرار پائی۔ لکھتے ہیں:

"غلطی سے رب کے مفہوم کو محض پروردگار کے مفہوم تک محدود کر کے رکھ دیا گیا ہے اور ربوبیت کی تعریف میں یہ فقرہ چل پڑا ہے کہ ھو انشاء الشئ حالا فحالا الی حد التمام (یعنی ایک چیز کو درجہ بدرجہ ترقی دے کر پایۂ کمال کو پہونچانا)

---

[1] "رب" سامی زبانوں کا ایک کثیر الاستعمال مادہ ہے۔ عبرانی، سریانی اور عربی تینوں زبانوں میں اس کے معنی پالنے کے ہیں۔ پھر چونکہ معلم، استاد اور آقا کسی نہ کسی اعتبار سے پرورش کرنے والے ہی ہوتے ہیں، اس لیے اس کا اطلاق ان معنوں میں بھی ہونے لگا۔ چنانچہ عبرانی اور آرامی کا "ربی" اور "رباہ" پرورش کنندہ، معلم اور آقا تینوں معنی رکھتا تھا۔ (ترجمان القرآن، جلد اول، ص ۳۵)

حالانکہ یہ اس لفظ کے وسیع معانی میں سے صرف ایک معنی ہے اس کی پوری وسعتوں کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ حسب ذیل مفہومات پر حاوی ہے :

۱۔ پرورش کرنے والا، ضروریات بہم پہونچانے والا، تربیت اور نشوونما دینے والا۔

۲۔ کفیل، خبرگیراں، دیکھ بھال اور اصلاحِ حال کا ذمہ دار۔

۳۔ وہ جو مرکزی حیثیت رکھتا ہو، جس پر متفرق اشخاص مجتمع ہوتے ہوں۔

۴۔ سید مطاع، سردارِ ذی اقتدار، جس کا حکم چلے، جس کی فوقیت و بالادستی تسلیم کی جائے، جس کو تصرف کے اختیارات ہوں۔

۵۔ مالک، آقا" (صفحات ۲۸-۲۹)

یہ "رب" کی تشریح میں اس کتاب کے پہلے انحراف کی مثال تھی جس کے ذریعہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ رب کا سیاسی مفہوم محض اس کا ایک عملی تقاضا نہیں بلکہ وہ لفظ کے متعدد براہِ راست مفہومات میں سے ایک براہ راست مفہوم ہے۔ اور بعینہ وہی حیثیت رکھتا ہے جو اس کے دوسرے کسی مفہوم کی حیثیت ہو سکتی ہے۔

اس سلسلے میں کتاب کے اندر نہایت تفصیل سے قرآن میں مذکور اقوام کی گمراہی کا جائزہ لیا گیا ہے اور اس کے بعد سب کے بارے میں مشترک نتیجۂ تحقیق کو "قرآن کی دعوت" کے عنوان سے ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے :

> "گمراہ قوموں کے تخیلات کی یہ تحقیق جو پچھلے صفحات میں کی گئی ہے، اس حقیقت کو بالکل بے نقاب کر دیتی ہے کہ قدیم ترین زمانہ سے لے کر زمانہ نزولِ قرآن تک جتنی قوموں کا ذکر قرآن نے ظالم، فاسد العقیدہ اور بدراہ ہونے کی حیثیت سے کیا ہے، ان میں سے کوئی بھی خدا کی ہستی کی منکر نہ تھی، نہ کسی کو اللہ کے مطلقاً رب اور الٰہ ہونے سے انکار تھا، البتہ ان سب کی اصل گمراہی اور مشترک گمراہی یہ تھی کہ انھوں نے ربوبیت کے ان پانچ مفہومات کو جو ہم ابتدا میں لغت اور قرآن کی شہادتوں سے متعین کر چکے ہیں، دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا۔
>
> رب کا یہ مفہوم کہ وہ فوق الفطری طور پر مخلوقات کی پرورش، خبرگیری، حاجت روائی اور نگہبانی کا کفیل ہوتا ہے، ان کی نگاہ میں ایک الگ نوعیت رکھتا تھا۔ اور اس مفہوم کے اعتبار سے وہ اگرچہ ربِ اعلیٰ تو اللہ ہی کو مانتے تھے مگر اس کے ساتھ فرشتوں اور

دیوتاؤں کو، جنوں اور غیر مرئی قوتوں کو، ستاروں اور سیاروں کو انبیار اور اولیار اور روحانی پیشواؤں کو بھی ربوبیت میں شریک ٹھہراتے تھے۔

اور رب کا یہ مفہوم کہ وہ امر و نہی کا مختار، اقتدار اعلیٰ کا مالک، ہدایت و رہنمائی کا منبع، قانون کا ماخذ، مملکت کا رئیس اور اجتماع کا مرکز ہوتا ہے، ان کے نزدیک بالکل ہی ایک دوسری حیثیت رکھتا تھا اور اس مفہوم کے اعتبار سے وہ یا تو اللہ کے بجائے صرف انسانوں ہی کو رب مانتے تھے یا نظری طور پر اللہ کے رب ماننے کے باوجود عملاً انسانوں کی اخلاقی و تمدنی اور سیاسی ربوبیت کے آگے سر اطاعت خم کیے رہتے تھے۔

اسی گمراہی کو دور کرنے کے لیے ابتدا سے انبیاء علیہم السلام آتے رہے ہیں اور اسی کے لیے آخرکار محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی۔ ان سب کی دعوت یہ تھی کہ ان تمام مفہومات کے اعتبار سے رب ایک ہی ہے اور وہ اللہ جل شانہٗ ہے۔ ربوبیت ناقابل تقسیم ہے، اس کا کوئی جز کسی معنی میں بھی کسی دوسرے کو حاصل نہیں ہے۔ کائنات کا نظام ایک کامل مرکزی نظام ہے جس کو ایک ہی خدا نے پیدا کیا، جس پر ایک ہی خدا فرماں روائی کر رہا ہے جس کے سارے اختیارات و اقتدارات کا مالک ایک ہی خدا ہے، نہ اس نظام کے پیدا کرنے میں کسی دوسرے کا کچھ دخل ہے، نہ اس کی تدبیر و انتظام میں کوئی شریک ہے، اور نہ اس کی فرماں روائی میں کوئی حصہ دار ہے۔ مرکزی اقتدار کا مالک ہونے کی حیثیت سے وہی اکیلا خدا تمہارا فوق الفطری رب بھی ہے اور اخلاقی و تمدنی اور سیاسی رب بھی۔ وہی تمہارا معبود ہے، وہی تمہارے سجدوں اور رکوعوں کا مرجع ہے۔ وہی تمہاری دعاؤں کا ملجا و ماویٰ ہے، وہی تمہارے توکل و اعتماد کا سہارا ہے، وہی تمہاری ضرورتوں کا کفیل ہے، اور اسی طرح وہی بادشاہ ہے، وہی مالک الملک ہے، وہی شارع و قانون ساز اور وہی امر و نہی کا مختار بھی ہے، ربوبیت کی یہ دونوں حیثیتیں، جن کو جاہلیت کی وجہ سے تم نے ایک دوسرے سے الگ کیا ہے حقیقت میں خدائی کا لازمہ اور خدا کے خدا ہونے کا خاصہ ہیں۔ انھیں نہ ایک دوسرے سے منفک کیا جاسکتا ہے، اور نہ ان میں سے کسی حیثیت میں بھی مخلوقات کو خدا کا شریک ٹھہرانا درست ہے۔"

صفحات ۶۳-۶۴

یہاں ربوبیت کے ناقابل تقسیم ہونے کی بات جو کہی گئی ہے وہ بجائے خود صحیح ہے مگر اس کی تشریح میں وہی غلطی کی گئی ہے جو اس سے پہلے ہم الٰہ کی بحث میں دیکھ چکے ہیں۔ قرآن میں ربوبیت کا ناقابل تقسیم ہونا اصلاً جس حیثیت سے بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ کائنات کا پروردگار صرف ایک ہے۔ پروردگاری کے اس کام میں کوئی بھی اس کا شریک نہیں۔ وہ ان معنوں میں نہیں ہے کہ "فوق الفطری ربوبیت" اور "تمدنی وسیاسی ربوبیت" دونوں ایک وحدت کے اجزاء ہیں جنھیں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔

مثال کے طور پر ایک آیت لیجیے جس کا اس کتاب کے اندر اس ضمن میں حوالہ دیا گیا ہے: (صفحہ ۶۶)

واللہ خلقکم من تراب .... یولج الیل فی النہار ویولج النہار فی الیل وسخر الشمس والقمر کل یجری لاجل مسمی۔ ذالکم اللہ ربکم، لہ الملک والذین تدعون من دونہ مایملکون من قطمیر، ان تدعوھم لا یسمعوا دعاءکم ولو سمعوا ما استجابوا لکم ویوم القیمۃ یکفرون بشرککم

(فاطر-۱۴)

اللہ نے تم کو مٹی سے پیدا کیا .... وہ رات کو دن میں پرو دیتا ہے اور دن کو رات میں، اس نے چاند اور سورج کو ایسے ضابطہ کا پابند بنایا ہے کہ ہر ایک اپنے مقررہ وقت تک چلا جارہا ہے یہی اللہ تمہارا رب ہے بادشاہی اسی کی ہے اس کے سوا جن دوسری ہستیوں کو تم پکارتے ہو اُن کے ہاتھ میں ایک ذرّہ کا اختیار بھی نہیں ہے، تم پکارو تو وہ تمہاری پکار سُن نہیں سکتے، اور سُن بھی لیں تو تمہاری درخواست کا جواب دینا ان کے بس میں نہیں تم جو انھیں شریکِ خدا بناتے ہو اس کی تردید وہ خود قیامت کے دن کریں گے۔

اس آیت میں جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ خدا کو چھوڑ کر تم جن معبودوں کو پکارتے ہو وہ ذرّہ برابر طاقت نہیں رکھتے۔ حتیٰ کہ وہ تمہاری "پکار" کو سن بھی نہیں سکتے۔ اس لیے تم اپنا رب اس کو بناؤ جس کی قوت اور تسخیر کا مظاہرہ رات دن ہوتا رہتا ہے ـــــ یہ الفاظ بتاتے ہیں کہ یہاں جس ربوبیت کے ناقابل تقسیم ہونے کا ذکر ہے وہ فوق الفطری ربوبیت ہے۔ یہاں ان ہستیوں کے مقابلے میں اللہ کے رب حقیقی ہونے کا اعلان ہے جن کو انسان عالم اسباب پر متصرف سمجھ کر اپنی حاجتوں کے لیے انھیں "پکارتا" ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ اثبات میں بھی اسی نوعیت کی ربوبیت ماننی ہوگی جس نوعیت کی ربوبیت کی نفی کی گئی ہے

یہاں میں تفسیر کے دو حوالے نقل کروں گا جس سے اس کی مزید وضاحت ہوتی ہے:

(والذین تدعون من دونہ ما یملکون یہ فقرہ اللہ کے الٰہ واحد ہونے اور ربوبیت اس کے

من قطمیر) ویکون ذالك مقررا لما قبله من التفرد بالالهیة والربوبیة واستدلالا علیه اذ حاصله جمیع الملك والتصرف فی المبداء والمنتهیٰ له تعالیٰ ولیس لغیره سبحانه منه شئ

لیے خاص ہونے کے لیے پچھلے جملہ کی تقریر اور اس کی دلیل ہے، کیوں کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ اقتدار اور تصرف تمام کا تمام شروع سے آخر تک اسی کے لیے ہے اور اس میں خدا کے سوا کسی اور کا کوئی حصہ نہیں۔

روح المعانی، جلد ۲۲، ص ۱۲۸

والاشارة بقوله (ذالكم) الی الفاعل لهذه الافعال وهو الله سبحانه، واسم الاشارة مبتدأ وخبره (الله ربكم له الملك) ای هذا الذی من صنعته ما تقدم هو الخالق المقدر والقادر المقتدر المالك للعالم والمتصرف فیه، ویجوز ان یکون قوله (له الملك) جملة مستقلة فی مقابلة قوله (وَالَّذِیْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ مَا یَمْلِکُوْنَ مِنْ قِطْمِیْرٍ) ای لایقدرون علیه ولا علی خلقه

ذالکم کا اشارہ مذکورہ بالا افعال کے فاعل کی طرف ہے جو کہ اللہ تعالیٰ ہے۔ اور ذالکم ترکیب میں مبتدا ہے اور اس کی خبر ہے اللہ ربکم له الملك یعنی یہ خدا جس کی تمام صنعتیں ہیں، وہی خالق ہے، مقدر ہے، قادر ہے، مقتدر ہے، عالم کا مالک ہے اور سب پر اسی کا تصرف ہے۔ اور دوسری ترکیب یہ ہو سکتی ہے کہ له الملك اگلے فقرے کے مقابلہ میں مستقل جملہ ہو۔ ایسی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ، خدا کے سوا جن کو تم پکارتے ہو، وہ موجودات پر یا ان کی تخلیق پر کوئی قدرت نہیں رکھتے۔

شوکانی۔ فتح القدیر، جلد ۴، ص ۳۳۱

زیر بحث کتاب کے مذکورہ طویل اقتباس میں قدیم ترین زمانہ سے لے کر زمانۂ نزول قرآن تک گمراہ قوموں کی جس "اصل اور مشترک گمراہی" کا ذکر ہے۔ اس کو ثابت کرنے کے لیے کتاب میں "ربوبیت کے باب میں گمراہ قوموں کے تخیلات" کے عنوان کے تحت نہایت تفصیل کے ساتھ ان کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اور دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ سب کی سب ربوبیت کے بارہ میں مذکورہ بالا دو قسم کی گمراہی میں مبتلا تھیں۔ ایک فوق الفطری ربوبیت میں دوسروں کو شریک کرنا۔ دوسرے، اخلاقی و تمدنی و سیاسی ربوبیت، دوسروں کو دینا۔ مگر اس لمبی بحث کے باوجود جو کچھ ثابت ہوا وہ صرف ربوبیت کا پہلا مفہوم ہے۔ ربوبیت کا دوسرا مفہوم کسی آیت سے نہیں نکلتا۔

حیرت انگیز بات یہ ہے کہ بیشتر ایسی آیتوں سے استدلال کیا گیا ہے جن میں لفظ "رب" سرے

سے موجود ہی نہیں ۔ مثلاً قوم نوح کے سلسلے میں یہ آیت نقل کی گئی ہے :

اِنِّیْ لَکُمْ رَسُوْلٌ اَمِیْنٌ فَاتَّقُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوْنِ — شعراء ۱۰۸	میں تمہارے لیے رسول امین ہوں پس خدا سے ڈرو اور میری اطاعت کرو ۔

کتاب کی تشریح کے مطابق اس آیت میں اخلاق، معاشرت، تمدن، سیاست اور تمام معاملات زندگی میں خدا کو رب یعنی حاکم اور مقتدر اعلیٰ قرار دینے کا ذکر ہے۔ مگر قطع نظر اس کے کہ یہاں یہ بات نہیں کہی گئی ہے، جس فقرے میں سرے سے رب کا لفظ ہی موجود نہ ہو اس سے ربوبیت کے کسی مفہوم پر کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے ۔

بعض قوموں کے سلسلے میں ایسی آیات بھی پیش کی گئی ہیں جن میں رب کا لفظ موجود ہے ۔ مگر ان سے مصنف کا مدعا ثابت نہ ہو سکا۔ کیوں کہ ان آیات میں رب کا لفظ "سیاسی اور تمدنی ربوبیت" کے معنی میں نہیں ہے ۔ مثلاً قوم عاد کی گمراہیوں کے سلسلے میں حسب ذیل آیت پیش کی گئی ہے :

وتلک عاد جحدوا بآیات ربھم (ھود - ۵۹)

اس کے بعد آیت میں حسب ذیل فقرہ ہے :

وعصوا رسلہ واتبعوا امر کل جبار عنید	اور اس کے رسولوں کو نہ مانا اور ہر جبار دشمن حق کی پیروی کی ۔

اس فقرہ میں بھی جبابرہ کے اتباع سے مراد یہ نہیں ہے کہ انھوں نے "سیاسی اور تمدنی معاملات میں ان کی اطاعت کی" بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آیاتِ الٰہی کے ذریعہ رسول کے منجانب اللہ ہونے کی جو تصدیق مل رہی تھی، اس سے انھوں نے ہدایت نہیں پکڑی۔ بلکہ وقت کے سرکش لیڈروں کا ساتھ دیتے ہوئے اس کا انکار کیا جو رسول کی رسالت کو جھٹلا رہے تھے ۔

اس فقرے کا ترجمہ کتاب (قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں) میں کیا گیا ہے ـــــ " اور یہ عاد ہیں جنھوں نے اپنے رب کے احکام ماننے سے انکار کر دیا " (ص ۴۵) آیت کا لفظ "حکم" کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے مگر "آیت" کے اصل معنی نشانی کے ہیں اور یہاں یہی مراد ہے ۔ مطلب یہ ہے کہ رسول کو پہچاننے کے لیے انھیں جو نشانیاں دی گئی تھیں۔ اس سے انھوں نے بصیرت حاصل نہیں کی اور اس کی تکذیب کی ۔ یہاں "سیاسی اور تمدنی ربوبیت" کا کوئی ذکر نہیں ۔ علامہ آلوسی بغدادی لکھتے ہیں :

(جحدوا بآیات ربھم) ای کفروا بآیات "آیات کا انکار کیا" ـــــ یعنی ان نشانیوں کا انکار

ربھم التی اید بھا رسولہ الداعی الیہ ودل بھا علی صدقہ وانکروھا فقالوا یا ھود ماجئتنا ببینۃ (ھود - ۵۳)

کیا جو ان کے رسول کو رسالت کی پہچان کے لیے دی گئی تھیں۔ اور اس بات پر دلالت کرتی تھیں کہ رسول اپنے دعوے میں سچا ہے۔

روح المعانی، جلد ۱۲، ص ۸۷

مگر اتنی بات سے اس ذہن کو تسکین نہیں ہو سکتی تھی۔ کیوں کہ وہ تو اقتدار اور حکمرانی کے معاملہ کو متعدد مفہومات میں سے صرف ایک مفہوم نہیں بلکہ اسی کو اصل مفہوم قرار دینا چاہتا ہے۔ چنانچہ یہ بحث اپنے آخری نتیجے تک پہونچتے پہونچتے ایک اور موڑ مڑ گئی۔ بحث کے آخر میں "قرآن کی دعوت" کے عنوان سے بہت سی آیتیں نقل کرنے کے بعد آخر میں لکھتے ہیں:

"ان آیات کو سلسلہ وار پڑھنے سے صاف معلوم ہوجاتا ہے کہ قرآن ربوبیت کو بالکل حاکمیت اور سلطانی (Sovereignty) کا ہم معنی قرار دیتا ہے اور رب کا یہ تصور ہمارے سامنے پیش کرتا ہے کہ وہ کائنات کا سلطان مطلق اور لاشریک مالک و حاکم ہے۔ ——— اسی حیثیت سے وہ ہمارا اور تمام جہان کا پروردگار، مربی اور حاجت روا ہے، اسی حیثیت سے وہ ہمارا کفیل، خبر گیراں، مختار کار، اور معتمد علیہ ہے، اسی حیثیت سے اس کی وفاداری وہ فطری بنیاد ہے جس پر ہماری اجتماعی زندگی کی عمارت صحیح طور پر قائم ہوتی ہے اور اس کی مرکزی شخصیت سے وابستگی تمام متفرق افراد اور گروہوں کے درمیان ایک امت کا رشتہ پیدا کرتی ہے، اسی حیثیت سے وہ ہماری اور تمام مخلوقات کی بندگی، اطاعت اور پرستش کا مستحق ہے، اسی حیثیت سے وہ ہمارا اور ہر چیز کا مالک، آقا اور فرمانروا ہے۔" ص ۶۸-۶۹

گویا رب کا لفظ اپنی پہلی تشریح کے مطابق یہ معنی رکھتا تھا کہ اس کا اصل مفہوم پرورش ہے مگر پرورش کے تقاضے کے تحت اس میں کئی اور مفہومات پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا تقاضا ہے کہ جو پرورش کرے وہ بالاتر اقتدار کا حامل ہو۔ کیوں کہ پرورش کے لیے زمین و آسمان میں جس تصرف کی ضرورت ہے وہ اس کے بغیر نہیں ہو سکتا، نیز جس کی پرورش کی جائے، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے پروردگار کی فرمانبرداری کرے۔ کیوں کہ ایسا نہ کرنا انتہائی ناشکری اور نمک حرامی ہے۔ مگر آخری تشریح کے مطابق بات یہ بن گئی کہ رب کا لفظ حاکم اور سلطان کے ہم معنی ہے۔ اور حاکمیت اور سلطانی کا تقاضا ہے کہ وہی مربی ہو، وہی مختار کار ہو، اسی کی وفاداری کی جائے، اسی کی پرستش ہو، وہی ہمارا مالک و آقا قرار پائے۔ اس

طرح بات بالکل الٹ گئی۔ پہلی صورت میں پرورش کے تقاضے کے تحت دیگر مفہومات نکل رہے تھے۔ اور آخری صورت میں اقتدار کے تقاضے کے تحت تمام مفہومات نکلنے لگے۔

رب کے لفظ کو "بالکل حاکمیت اور سلطانی کے ہم معنی" قرار دینے کے لیے کتاب میں سولہ آیتیں نقل کی گئی ہیں۔ (صفحات ۶۸-۶۹) ان میں سے کچھ آیتیں ایسی ہیں جن کا حوالہ دوسری اصطلات کے سلسلے میں بھی دیا گیا ہے اور وہاں ہم نے ان پر گفتگو کی ہے۔ یہاں میں ان میں سے چند خاص آیتوں پر گفتگو کروں گا جس سے واضح ہوگا کہ ان حوالوں سے وہ مخصوص انقلابی مفہوم ثابت نہیں ہوتا جو موصوف ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

پہلی آیت جو اس سلسلہ میں نقل کی گئی ہے، وہ یہ ہے:

اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یُغْشِی الَّیْلَ النَّهَارَ یَطْلُبُهٗ حَثِیْثًا وَّ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُوْمَ مُسَخَّرٰتٍۭ بِاَمْرِهٖ اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ تَبٰرَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ اعراف - ۵۴	حقیقت میں تمہارا رب تو اللہ ہے جس نے آسمان و زمین کو چھ دن میں پیدا کیا اور پھر اپنے تختِ سلطنت پر جلوہ افروز ہوگیا، جو دن کو رات کا لباس اُڑھاتا ہے اور پھر رات کے تعاقب میں دن تیزی کے ساتھ دوڑتا آتا ہے، سورج اور چاند اور تارے سب کے سب جس کے تابع فرمان ہیں، سنو، خلق اسی کی ہے اور فرماں روائی بھی اسی کی، بڑا بابرکت ہے وہ کائنات کا رب۔

اس آیت میں غالباً الالہ الخلق والامر کے فقرے سے یہ سمجھا گیا ہے کہ اس میں "سیاسی ربوبیت" کا ذکر ہے۔ یعنی فقرے کا مطلب یہ ہے کہ خلق اس کی ہے تو قانونی اور سیاسی حکمرانی بھی لوگوں کے اوپر اسی کی نافذ ہونی چاہیے۔

اس بات کے الگ سے مطلوب ہونے میں مجھے کوئی شبہہ نہیں۔ مگر اس جملہ کا مطلب یہ نہیں ہے۔ پوری آیت پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ الالہ الخلق والامر کے ٹکڑے میں جو بات کہی گئی ہے وہ وہی ہے جو اس سے متصل اوپر کے الفاظ میں کہی گئی تھی۔ خلق السموات والارض الخ سے "خلق" کا ذکر تھا اور اس کے بعد "مسخرات بامرہ" میں "امر" کا۔ اسی کو بعد کے فقرے میں اللہ سے مختص کرتے ہوئے فرمایا ــــ الالہ الخلق والامر یعنی زمین و آسمان اور اس کی تمام چیزوں کو خدا ہی نے پیدا کیا ہے اور سب پر براہِ راست اسی کا کنٹرول ہے۔ اس لیے تم اسی سے "خوف اور امید" رکھو اور صرف

اسی سے "دعا" مانگو (اعراف ۵۵-۵۶)۔ یہی مفہوم مفسرین نے لیا ہے۔ میں ایک حوالہ یہاں نقل کروں گا :

(وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمَ مُسَخَّرَاتٍ بِاَمْرِهٖ) ای خلقھن حال کونھن مسخرات بقضائہ وتصریفہ (اَلَا لَہُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ) فانہ الموجد للکل والمتصرف فیہ علی الاطلاق

ابوالسعود، جلد ۲، صفحہ ۱۶۹

"سورج، چاند، ستارے، سب اسی کے امر کے تحت مسخر ہیں"۔ یعنی انھیں اس طرح پیدا کیا ہے کہ اسی کا فیصلہ ان کے اوپر نافذ ہوتا ہے اور وہی انھیں گردش دے رہا ہے۔ "خلق اسی کی ہے اور امر اسی کا" کیوں کہ وہی سب کو وجود دینے والا ہے اور کلی طور پر اسی کا تصرف سب کے اوپر ہے۔

ایک اور آیت یہ ہے :

فَلِلّٰہِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمٰوٰتِ وَرَبِّ الْاَرْضِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ وَلَہُ الْکِبْرِیَاءُ فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَھُوَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ

جاثیۃ۔ اخر

پس ساری تعریف اللہ ہی کے لیے ہے جو زمین و آسمان اور تمام کائنات کا رب ہے، کبریائی اسی کی ہے آسمانوں میں بھی اور زمین میں بھی، اور وہ سب پر غالب اور حکیم و دانا ہے۔

اس آیت میں غالباً رَبِّ السَّمٰوٰتِ وَرَبِّ الْاَرْضِ سے دونوں قسم کی ربوبیتوں کا مفہوم اخذ کیا گیا ہے۔ یعنی اس کا مطلب یہ سمجھا گیا کہ آسمانوں میں فوق الفطری اقتدار بھی اسی کا ہے اور زمین میں قانونی اور سیاسی اقتدار بھی اسی کا۔ مگر یہ ایک بے دلیل بات ہے۔ کیوں کہ آس پاس اس مفہوم کے لیے کوئی قرینہ نہیں ہے اور بغیر کسی واضح قرینہ کے محض لفظ "کبریاء" سے سیاسی اقتدار کا مفہوم نکالا نہیں جاسکتا۔ کبریا کے معنی عظمت اور بڑائی کے ہیں اور قرآن میں اس طرح کے الفاظ زمین و آسمان میں اللہ تعالیٰ کے فوق الفطری اقتدار اور بالاتری کو بتانے کے لیے آتے ہیں اور وہی یہاں بھی مراد ہیں۔

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں :

(فَلِلّٰہِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمٰوٰتِ وَرَبِّ الْاَرْضِ) ای المالک لھما ومافیھما..... (وَلَہُ الْکِبْرِیَاءُ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ) قال مجاھد یعنی السلطان ای ھو العظیم الممجد الذی

"ساری حمد اللہ ہی کے لیے جو آسمانوں اور زمین کا رب ہے"۔ یعنی وہی زمین و آسمان کا اور ان کے درمیان تمام چیزوں کا مالک ہے، اور "اسی کی کبریائی ہے آسمانوں میں بھی اور زمین میں بھی"

كل شئ خاضع لـديه فقير اليه

تفسیر ابن کثیر، جلد ۴، ص ۱۵۲

اس کی تشریح مجاہد نے یہ کی ہے کہ اسی کا اقتدار ہے یعنی وہی بڑائی اور بزرگی والا ہے جس کے آگے ہر چیز پست ہے اور اس کی محتاج ہے۔

شوکانی لکھتے ہیں :

(وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ) اى الجلال والعظمة والسلطان، وخص السموات والارض لظهور ذالك فيهما (وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ) اى العزيز فى سلطانه فلا يغالبه غالب، الحكيم فى كل افعاله واقواله وجميع اقضيته

فتح القدیر جلد ۵، ص ۱۰

"زمین و آسمان میں بڑائی اسی کی ہے"۔ یعنی جلال وعظمت اور اقتدار اسی کا ہے۔ اور آسمان و زمین کا خاص طور پر اس لیے ذکر کیا کہ ان میں اس کی ان صفات کا ظہور ہوا ہے۔ "وہی عزیز و حکیم" ہے یعنی اس کا اقتدار سب سے بڑھ کر ہے اس پر کوئی غالب نہیں آسکتا۔ وہ اپنے تمام اقوال و افعال اور اپنے تمام فیصلوں میں حکیم ہے۔

ایک آیت یہ ہے :

اِنَّ هٰذِهٖۤ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً ۖ وَّاَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوْنِ، وَتَقَطَّعُوْۤا اَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ ؕ كُلٌّ اِلَيْنَا رٰجِعُوْنَ

(الانبیاء - ۹۳)

حقیقت میں تمہاری یہ امت ایک ہی امت ہے اور میں تمہارا رب ہوں، لہذا تم میری ہی بندگی کرو۔ لوگوں نے اس کار ربوبیت اور اس معاملۂ بندگی کو آپس میں خود ہی تقسیم کرلیا ہے مگر ان سب کو بہرحال ہماری طرف ہی پلٹ کر آنا ہے۔

اوپر میں نے آیت کا جو ترجمہ دیا ہے وہ زیر بحث کتاب کا ترجمہ ہے۔ اور اسی ترجمہ میں یہ بات چھپی ہوئی ہے کہ یہ آیت کس طرح مصنف کے نزدیک ربوبیت کے سیاسی مفہوم کی ماخذ بن گئی ہے۔ "اس کار ربوبیت کو آپس میں خود ہی تقسیم کرلیا" کا ترجمہ بتاتا ہے کہ تقطعوا امرهم بينهم کا مطلب غالباً یہ لیا گیا ہے کہ ربوبیت اپنے تمام فوق الفطری اور سیاسی و تمدنی مفہومات کے ساتھ خدا کے لیے خاص تھی۔ مگر لوگوں نے کچھ خدا کو دیا اور کچھ آپس میں تقسیم کرلیا۔

مگر یہاں اس قسم کے کسی نظریہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ تقطعوا امرهم بينهم کا ترجمہ یہ ہے کہ "انھوں نے ٹکڑے کرلیا اپنے معاملہ کو اپنے درمیان" امة واحدة کا لفظ بتارہا ہے کہ یہاں جس تقطع کا ذکر ہے وہ اسی امر (امة واحدة) میں تقطع ہے نہ کہ کسی اور چیز میں۔

اس آیت سے پہلے "رجال وحی" کا ذکر ہے (انبیاء — ۸) اور اس سلسلے میں ایک درجن سے زیادہ انبیاء کا حوالہ دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ یہ سب "امت واحد" ہیں۔ یعنی ایک ایسا گروہ جو بنیادی طور پر ایک دین لے کر آیا اور ایک دین پر قائم رہا۔ مگر اس کے بعد ان کے متبعین نے اس وحدت کو باقی نہیں رکھا۔ ہم نے تو ایک ہی بنیادی دین سب کو دیا تھا۔ مگر لوگوں نے خود اختلاف ڈال کر اس کے ٹکڑے کر لیے اور الگ الگ مذہبی فرقے بن کر ایک دوسرے سے لڑنے لگے اور اصل دین کو چھوڑ دیا۔

شوکانی لکھتے ہیں :

(ان هذه امتکم امة واحدة) والامة الدین کانه قال ان هذا دینکم دین واحد لاخلاف بین الامم المختلفة فی التوحید ..... (وانا ربکم فاعبدون) خاصة لاتعبدوا غیری کائنا ما کان (وتقطعوا امرهم بینهم) ای تفرقوا فرقا فی الدین حتی صار کالقطع المتفرقة وقال الاخفش اختلفوا فیه وهو کالقول الاول

فتح القدیر، جلد ۳، ص ۴۱۲

امت کا لفظ یہاں دین کے معنی میں ہے۔ گویا فرمایا کہ تمہارا یہ دین ایک ہی دین ہے مختلف امتوں کے درمیان توحید میں کوئی اختلاف نہیں "میں تمہارا رب ہوں لہذا میری ہی عبادت کرو" کا مطلب یہ ہے کہ عبادت کو میرے لیے خالص کر دو اور کسی بھی دوسری چیز کی عبادت نہ کرو۔ تقطعوا امرهم بینهم کے فقرے کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے دین میں فرقے کر ڈالے یہاں تک کہ دین ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا۔ اخفش نے کہا ہے کہ انھوں نے دین میں اختلاف کیا۔ اور یہ پہلے قول کے مطابق ہے۔

اجتماعی تقاضا

الٰہ اور رب کی بحث میں اوپر جس قسم کے غیر علمی استدلال کا نمونہ آپ نے دیکھا، اس کی ضرورت مصنف کو صرف اس لیے پیش آئی کہ وہ اسلام کے اجتماعی پہلو کو الٰہ اور رب کی دعوت میں اس کے اصل اور اولین مفہوم کی حیثیت سے ثابت کرنا چاہتے تھے۔ اور چونکہ واقعہ میں ایسا نہیں ہے اس لیے انھیں کمزور دلائل کا سہارا لینا پڑا۔ مگر ایسا نہیں ہے کہ اجتماعی مسائل کا اسلامی عقائد سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ "سیاسی الوہیت" یا "سیاسی ربوبیت" اگرچہ الٰہ اور رب کے مفہوم میں براہ راست شامل نہیں ہیں، اور اس لحاظ سے یہ بے معنی ترکیبیں ہیں، مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ خدا کو خدا ماننے کا یہ بھی ایک تقاضا ہے کہ اسی کو اپنی زندگی کا رہنما اور اپنا مطاع تسلیم کیا جائے۔ جو شخص خدا کو زمین و آسمان کا الٰہ اور رب قرار دے۔ وہ اپنے اس اقرار میں جھوٹا ہے، اگر وہ عملی زندگی میں خدا سے بغاوت

کا رویہ اختیار کرے۔ خدا کو اپنا معبود اور پروردگار ماننے کا لازمی تقاضا ہے کہ آدمی بالکل اس کے آگے جھک جائے اور اپنے پورے ارادے اور اپنی ساری زندگی کو اس کی مرضی کا تابع کر دے۔ مگر اس بات کو الٰہ اور رب کے اصل مفہوم کی حیثیت سے ثابت کرنا، اور اس کو اصل مفہوم کا ایک عملی تقاضا قرار دینا ــــ دونوں میں بڑا فرق ہے۔ کسی لفظ کا جو اصل اور براہ راست مفہوم ہو وہ مطلقاً ہر حال میں مطلوب ہوتا ہے اس سے کسی طرح مفر نہیں۔ جب کہ تقاضا کسی واسطہ کی نسبت سے مطلوب ہوتا ہے۔ اس لیے وہ ہر حال میں لازمی نہیں ہوتا۔ اگر واسطہ موجود ہو تو وہ یقیناً مطلوب ہوگا۔ ورنہ سرے سے آدمی کے اوپر اس کی ذمہ داری ہی نہیں ہوگی۔

اس فرق کو عملی مثال سے زیادہ واضح طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ جب ایک شخص خدا پر ایمان لائے اور اس کو اپنا الٰہ اور رب قرار دے تو اس پر لازم ہو جائے گا کہ وہ خدا کو فوق الطبیعی معنوں میں واحد الٰہ اور رب سمجھے۔ اسی پر سارا بھروسہ کرے، اسی کی بڑائی کا اعتراف کرے۔ اسی کے احسان مندی کے جذبہ سے سرشار ہو، اور اسی کو اپنے تمام بہترین احساسات کا مرکز بنا لے۔ اس کے بعد تمدنی اور سیاسی میدان میں اس کے ایمان کا تقاضا اتنا ہی ہوگا جتنا وہ بالفعل تمدن و سیاست سے متعلق ہو۔ اگر وہ کسی سنسان جزیرہ میں تنہا ہو تو اس پر اس قسم کی کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی۔ اور اگر آبادی کے اندر ہو تو اس پر اتنی ہی ذمہ داری ہوگی جتنا اپنے حالات کے اعتبار سے وہ شرعاً مکلف ہو۔ جب کہ الوہیت اور ربوبیت اپنے اصل اور اولین مفہوم میں ہر حال میں اس کے لیے ضروری ہے، وہ کبھی اس سے ساقط نہیں ہو سکتی۔

اگر آپ اصل اور اس کے تقاضے کے اس فرق کو ملحوظ نہ رکھیں اور اسلام کی ایسی تشریح کریں جس میں تقاضہ کو اصل کی جگہ رکھ دیا گیا ہو یا اصل اور تقاضے کو یکساں حیثیت سے پیش کیا گیا ہو۔ تو قدرتی طور پر دونوں آپ کے ذہن میں اپنے اصل مقام سے ہٹ جائیں گے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ الوہیت اور ربوبیت کا سیاسی تقاضا آپ کے ذہن میں اپنی واقعی حیثیت سے زیادہ مقام حاصل کرے گا۔ اور اس کا اصل اور اولین مفہوم اپنی واقعی حیثیت سے کم تر درجہ پر چلا جائے گا۔ بلکہ اگر سیاسی فضا یا سیاسی طرز فکر سے شعوری یا غیر شعوری تاثر کی وجہ سے یہ چیز پیدا ہوئی ہو تو عین ممکن ہے کہ ذہن پر بس یہی دوسری چیز چھا جائے اور پہلی چیز اس طرح محض برائے نام رہ جائے جیسے کسی پسندیدہ مصرعہ کو مکمل کرنے کے لیے بعض اوقات ایک بے جان سا لفظی مجموعہ اس کے آگے پیچھے لگا دیا جاتا ہے۔

۳۔ تیسری قرآنی اصطلاح جس پر اس کتاب میں گفتگو کی گئی ہے وہ عبادت ہے۔ یہ بحث

مندرجہ ذیل الفاظ سے شروع ہوتی ہے :

" عربی زبان میں عبودۃ، عبودیۃ اور عبدیۃ کے اصل معنی خضوع اور تذلل کے ہیں۔ یعنی تابع ہوجانا، رام ہوجانا"

اوپر کے اقتباس میں عبادت کا "اصل معنی" خضوع اور تذلل بتایا گیا ہے۔ اور یہ بالکل صحیح ہے۔ مگر "یعنی" کے بعد اس اصل معنی کی تشریح کرتے ہوئے ذہن دوسری سمت میں چلا گیا "تابع ہونا" خضوع اور تذلل کا اصل مفہوم نہیں بلکہ وہ اس کا ایک تقاضا اور نتیجہ ہے۔ خضوع اور تذلل (انسان کے اعتبار سے) قلبی جھکاؤ اور اندرونی احساس عجز کا نام ہے۔ یہی عبادت کی اصل ہے۔ پرستش یا مراسم عبودیت اسی حقیقت عبادت کے لازمی مظاہر ہیں جن کی تعیین خود معبود نے کر دی ہے۔ جب یہ کیفیت کسی کے اندر پیدا ہوجاتی ہے تو اس کا فطری نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے معبود کا تابع فرمان بن جاتا ہے۔ وہ اس کی اطاعت کرنے لگتا ہے۔

حدیث میں آیا ہے الدعاء ھو العبادۃ (دعا ہی عبادت ہے) اس کا مطلب یہ نہیں کہ عبادت تمام کی تمام بس دعا ہی میں منحصر ہے۔ دعا کے بعد عابد کو کچھ اور کرنے کی ضرورت نہیں۔ یہ ارشاد نبوت دراصل حقیقتِ عبادت کا اظہار ہے۔ یعنی عبادت اپنی اصل حقیقت کے اعتبار سے اس کا نام ہے کہ بندہ خدا کی طرف مشتاق ہو، وہ اس کو پکارے، وہ اس کے سامنے بالکل عاجز و درماندہ کی طرح متوجہ ہو، وہ ہمہ تن اللہ کی طرف مائل ہوگیا ہو۔ یہی عبادت کی روح اور اس کی اصل حقیقت ہے۔ مگر جس طرح ہر حقیقت کے بہت سے ایسے پہلو ہوتے ہیں جو انسان کی مختلف حیثیات اور دنیا میں اس کے تعلقات و حالات کی نسبت سے پیدا ہوتے ہیں۔ اسی طرح حقیقت عبادت بھی خارج میں اپنے بہت سے مظاہر رکھتی ہے اور اس اعتبار سے سارا نظامِ اطاعت اس کی فہرست میں آجاتا ہے۔ خدا کی عبادت کا لازمی تقاضا ہے کہ جن معاملات سے اہلِ ایمان کا سابقہ پیش آئے، ان میں خدا کی اطاعت کی جائے۔ خدا سے عبادتی تعلق، لازمی طور پر اس سے اطاعتی تعلق کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جس عبادت کے ساتھ عملی معاملات میں سرکشی اور بغاوت پائی جائے، وہ عبادت حقیقۃً عبادت نہیں۔ علامہ آلوسی کے الفاظ میں :

لایخفی ان تخصیص العبادۃ بہ تعالیٰ لایتحقق الا بتخصیص الطاعۃ ایضاً بہ تعالیٰ ومتیٰ لم یخص بہ جل شانہ	یہ واضح ہے کہ عبادت کو اللہ کے لیے خالص کرنا اس وقت تک متحقق نہیں ہوتا جب تک اطاعت کو بھی اللہ کے لیے خاص نہ کر دیا جائے، جب تک

لم تخص العبادۃ بہ سبحانہ — اطاعت خدا کے لیے خاص نہ کی جائے اس وقت تک گویا عبادت بھی خدا کے لیے خاص نہیں ہوئی۔

روح المعانی، جلد ۱۰، ص ۷۶۔ ۷۵

مگر زیر بحث تعبیر کے خانے میں عبادت کا یہ تصور ٹھیک سے بیٹھ نہیں رہا تھا۔ کیوں کہ یہ تعبیر دین کو اس نظر سے دیکھتی ہے کہ وہ ایک "نظام" ہے جس کو زندگی کے تمام شعبوں میں رائج کرنا ہے۔ جب کہ خضوع اور تذلل کو عبادت کا اصل مفہوم قرار دینا اس کو فرد کا ایک معاملہ قرار دینا ہے۔ اس اعتبار سے عبادت اصلاً دل کے جھکاؤ اور میلان کا نام ہے۔ نظامی مظاہر اس میں براہ راست شامل نہیں ہیں بلکہ تقاضے اور حالات کے مطابق وہ اس کا جزء بنتے ہیں۔ اس لیے اس تعبیر کے ذہن میں عبادت کی تصویر بالکل الٹ گئی۔ جو کچھ اصل تھا وہ محض ایک تقاضا بن گیا اور جو اس میں تقاضے کے طور پر شامل ہوا تھا، وہ اصل قرار پایا۔ لغت سے عبادت کے پانچ معنی نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"اس تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مادۂ عبد کا اساسی مفہوم کسی کی بالادستی و برتری تسلیم کر کے اس کے مقابلہ میں اپنی آزادی و خود مختاری سے دست بردار ہو جانا، سرتابی و مزاحمت چھوڑ دینا اور اس کے لیے رام ہو جانا ہے۔ یہی حقیقت بندگی و غلامی کی ہے۔ لہٰذا اس لفظ سے اولین تصور جو ایک عرب کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے وہ بندگی[1] و غلامی ہی کا تصور ہے۔ پھر چوں کہ غلام کا اصلی کام اپنے آقا کی اطاعت و فرماں برداری ہے، اس لیے لازماً اس کے ساتھ ہی اطاعت[2] کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ اور جب کہ ایک غلام اپنے آقا کی بندگی و اطاعت میں محض اپنے آپ کو سپرد ہی نہ کر چکا ہو بلکہ اعتقاداً اس کی برتری کا قائل اور اس کی بزرگی کا معترف بھی ہو، اور اس کی مہربانیوں پر شکر و احسان مندی کے جذبہ سے بھی سرشار ہو، تو وہ اس کی تعظیم و تکریم میں مبالغہ کرتا ہے مختلف طریقوں سے اعتراف نعمت کا اظہار کرتا ہے۔ اور طرح طرح مراسم بندگی بجالاتا ہے، اسی کا نام پرستش[3] ہے اور یہ تصور عبدیت کے مفہوم میں صرف اس وقت شامل ہوتا ہے جب کہ غلام کا محض سر ہی آقا کے سامنے جھکا ہوا نہ ہو۔ بلکہ اس کا دل بھی جھکا ہوا ہو۔ رہے باقی دو تصورات تو وہ در اصل عبدیت کے ضمنی تصورات ہیں اصلی اور بنیادی نہیں"

بظاہر اس سہ رکنی فہرست میں عبادت کا اصل مفہوم اور اس کا تقاضا دونوں موجود ہیں۔ مگر اس کی ترتیب بالکل الٹ گئی ہے، بندگی یا اطاعت جو عبودیت کا خارجی مظہر ہے، اس کو اس تشریح میں

اصل قرار دیا گیا ہے۔ اور خضوع و پرستش جو عبادت کا اصل اور براہِ راست مفہوم ہے، اس کو محض تیسرے تقاضے کی حیثیت سے بیان کیا گیا ہے۔

یہی بات دوسری جگہ ان لفظوں میں ہے :

"عبادت کا لفظ عبد سے نکلا ہے۔ عبد کے معنی بندے اور غلام کے ہیں۔ اس لیے عبادت کے معنی بندگی اور غلامی کے ہوئے۔" خطبات ___ عبادت

عبادت کا لفظ عبد سے نہیں نکلا ہے بلکہ اس کے برعکس عبد کا لفظ عبادت سے ماخوذ ہے۔ عبد (بمعنی بندہ اور غلام) حقیقت عبادت کا ایک مظہر ہے نہ کہ یہی اصل عبادت ہے۔ مگر زیر بحث ذہن کو مظہر سے زیادہ دلچسپی تھی اس لیے اس نے عبد کو اصل قرار دے کر اسی کی بنیاد پر عبادت کی تشریح شروع کر دی۔

اس طرح اصل ترتیب بالکل الٹ گئی۔ اور صرف ترتیب نہیں الٹی بلکہ جامعیت پیدا کرنے کے باوجود عبادت کی اصل روح اور اس کا تقاضا دونوں غائب ہو گیے۔ کیوں کہ تقاضا ہمیشہ اصل حقیقت کے جاگزیں ہونے کے بعد اس سے بطور نتیجہ نکلتا ہے۔ پھر جب اصل ہی اپنی جگہ سے ہٹ جائے تو نتیجہ کہاں سے برآمد ہوگا۔ تقاضے کو اصل کی جگہ رکھنا ایسا ہی ہے جیسے درخت کو الٹا کر کے نصب کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جب شاخیں زمین میں دبا دی جائیں اور جڑ کو اوپر فضا میں کھڑا کر دیا جائے تو دونوں میں سے کوئی ایک بھی باقی نہیں رہے گا، شاخ بھی زندگی سے محروم ہو جائے گی اور جڑ بھی۔

کتاب میں مشہور عربی لغت لسان العرب کے حوالے سے "عبادت" کے پانچ معنی بتائے گیے ہیں۔ جن میں سے مصنف کے نزدیک تین "اصلی اور بنیادی" ہیں۔ (ص - ۲۷) مجھے نہیں معلوم کہ یہ تین یا پانچ کی تعداد کیوں کر مقرر کی گئی ہے۔ کیوں کہ لسان العرب میں اس مادہ کے جو استعمالات بتائے گیے ہیں وہ تو اتنے زیادہ ہیں کہ پانچ کیا شاید پندرہ تک انھیں شمار کیا جا سکتا ہے۔ تاہم مجھے اس سے کوئی بحث نہیں۔ میں صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ عبادت کے "تین اصلی اور بنیادی" مفہومات کو جس طرح قرآن سے ثابت کیا گیا ہے، وہ نہایت ناقص استدلال ہے جس میں مختلف قسم کے خلا پائے جاتے ہیں۔ یہاں میں دو حوالوں کا تجزیہ کروں گا۔

"عبادت بمعنی اطاعت" کے عنوان سے حسب ذیل آیات نقل کی گئی ہیں : (صفحہ ۴۷)

اُحْشُرُوا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا وَاَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوْا يَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَاهْدُوْهُمْ اِلٰى	(جب قیامت برپا ہوگی تو اللہ فرمائے گا) تمام ظالموں اور ان کے ساتھیوں کو اور ان معبودان

صِرَاطِ الْجَحِيْمِ ..... وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَّتَسَآءَلُوْنَ قَالُوْٓا اِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَاْتُوْنَنَا عَنِ الْيَمِيْنِ قَالُوْا بَلْ لَّمْ تَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطٰنٍ بَلْ كُنْتُمْ قَوْمًا طٰغِيْنَ ۔

(الصّٰفٰت ۔ ۲۲ ۔ ۳۲)

غیر اللہ کو جن کی وہ عبادت کرتے تھے جمع کرو اور انھیں جہنّم کا راستہ دکھاؤ ..... پھر وہ آپس میں ایک دوسرے سے ردوکد کرنے لگیں گے ۔ عبادت کرنے والے کہیں گے کہ تم وہی لوگ تو ہو جو خیر کی راہ سے ہمارے پاس آتے تھے ۔ ان کے معبود جواب دیں گے کہ اصل میں تم خود ایمان لانے پر تیار نہ تھے ۔ ہمارا کوئی زور تم پر نہ تھا ۔ تم آپ ہی نافرمان لوگ تھے ۔

اوپر میں نے آیات کا جو ترجمہ دیا ہے وہ زیر بحث کتاب کا ترجمہ ہے ، اس کے بعد ان آیات کے نیچے حسب ذیل نوٹ ہے :

"اس آیت میں عابدوں اور معبودوں کے درمیان جو سوال وجواب نقل کیا گیا ہے اس پر غور کرنے سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ یہاں معبودوں سے مراد بُت اور دیوتا نہیں ہیں جن کی پوجا کی جاتی تھی ۔ بلکہ وہ پیشوا اور رہنما ہیں جنھوں نے خیر طلب بن کر انسانوں کو گمراہ کیا ۔ جو تقدس کے جامے پہن پہن کر نمودار ہوئے ، جنھوں نے سجّادوں اور تسبیحوں اور جبّوں اور گلیموں سے بندگانِ خدا کو دھوکا دے دے کر اپنا معتقد بنایا جنھوں نے اصلاح اور خیر خواہی کے دعوے کر کرکے شر اور فساد پھیلائے ، ایسے لوگوں کی اندھی تقلید اور ان کے احکام کی بے چون وچرا اطاعت کرنے ہی کو یہاں عبادت سے تعبیر کیا گیا ہے ۔" صفحات ۷۴ ۔ ۷۵

مندرجہ بالا تشریح میں عبادت کو تمدنی اطاعت کے معنی میں لینے کا راز مصنف کی اس غلطی میں چھپا ہوا ہے کہ انھوں نے آیت میں مذکور گفتگو کو عابدوں اور معبودوں کے درمیان گفتگو فرض کر لیا ہے ۔ حالانکہ یہ خود عابدوں ہی کے دو گروہوں کے درمیان ہے نہ کہ عابدوں اور معبودوں کے درمیان ۔ اپنی اس غلط فہمی کی وجہ سے انھوں نے قالوا بل لم تکونوا مومنین کا ترجمہ کیا ہے ۔ "ان کے معبود جواب دیں گے کہ ......" مگر اس فقرہ میں قالوا کا مرجع معبود نہیں ہے بلکہ الذین ظلموا ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہاں جن گروہوں کا ذکر ہے وہ صرف دو نہیں ہیں بلکہ تین گروہ ہیں ۔

ان آیات میں قیامت کا ایک منظر پیش کیا گیا ہے جب کہ تین گروہ ایک جگہ جمع کیے جائیں گے :

۱۔ اَلَّذِیْنَ ظَلَمُوْا	اس سے مراد وقت کے وہ لیڈر یا سربرآوردہ لوگ ہیں جو خود گمراہ ہوئے اور دوسروں کو گمراہ کیا۔
۲۔ اَزْوَاج	اس سے مراد مذکورہ بالا باطل رہنماؤں کے پیرو اور ان کے ساتھی ہیں (زوج کے اصل معنی قرین کے ہیں۔ یعنی مصاحب)
۳۔ مَایَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ	اس سے مراد وہ ہیں جن کی خدا کے سوا عبادت کی جاتی تھی۔ یعنی اصنام۔

ان آیات میں قیامت کا وہ منظر پیش کیا گیا ہے جب تینوں گروہ اکٹھا کیے جائیں گے۔ اس وقت پہلے اور دوسرے گروہ کے درمیان بحث ہو گی۔ دوسرا گروہ کہے گا کہ تم نے اپنے اثرات سے کام لے کر ہم کو باطل معبودوں کی پرستش میں مبتلا کیا۔ پہلا گروہ جواب دے گا کہ نہیں بلکہ تم خود اپنی گمراہی کے ذمہ دار ہو۔ اگلی آیتیں اس کو بالکل واضح کر دیتی ہیں۔ جن میں ایک گروہ کی زبان سے کہا گیا ہے "جیسے ہم نے تمہیں گمراہ کیا ویسے ہی ہم بھی گمراہ تھے۔" یعنی ہم خود بھی غیر اللہ کی پرستش میں مبتلا تھے اور تم کو بھی اس میں مبتلا کیا۔ اس کے بعد گروہِ اول، جس کی قائدانہ گمراہی کی وجہ سے قرآن نے اس کو ظالم، مجرم اور متکبر کہا ہے، پیغمبر کی دعوت کے مقابلے میں ان کا یہ جواب نقل کیا گیا ہے :

اَئِنَّا لَتَارِکُوْا اٰلِھَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُوْنٍ صٰفّٰت - ۳۶	(ان متکبروں کے سامنے جب لاالٰہ الا اللہ کی دعوت پیش کی جاتی تھی تو وہ کہتے تھے) کیا ایک شاعر دیوانے کے لیے ہم اپنے معبودوں کو چھوڑ دیں گے۔

یہ آیت صریح طور پر ثابت کر رہی ہے کہ محولہ بالا تشریح میں جن کو معبود قرار دیا گیا ہے وہ معبود نہیں تھے بلکہ وہ خود بھی کسی دوسرے الٰہ کو پوجتے تھے۔

یہی مفہوم تمام مفسرین نے لیا ہے۔ (ملاحظہ ہو ابن کثیر، جلد ۴، صفحات ۴۔ ۵ روح المعانی جلد ۲۳، صفحات ۷۳ - ۷۴ -)

اسی طرح "عبادت بمعنی غلامی و اطاعت[1]" کے لیے حسب ذیل آیت نقل کی گئی ہے :

---

[1] عَبَدَ یَعْبُدُ کے اصل معنی غلامی یا اطاعت کے نہیں ہیں۔ البتہ مجازی طور پر یہ لفظ ان مفہومات کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُلُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا رَزَقْنٰكُمْ وَاشْكُرُوْا لِلّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ (بقرہ - ۱۷۲)	اے ایمان لانے والو! اگر تم خدا کی عبادت کرتے ہو تو ہم نے جو پاک چیزیں تمہیں بخشی ہیں۔ انھیں کھاؤ اور خدا کا شکر ادا کرو۔

اس آیت کی تشریح میں حسب ذیل الفاظ درج ہیں :

"اس آیت کا موقع و محل یہ ہے کہ اسلام سے پہلے عرب کے لوگ اپنے مذہبی پیشواؤں کے احکام اور اپنے آبار و اجداد کے اوہام کی پیروی میں کھانے پینے کی چیزوں کے متعلق طرح طرح کی قیود کی پابندی کرتے تھے۔ جب ان لوگوں نے اسلام قبول کر لیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر تم ہماری عبادت کرتے ہو، تو ان ساری پابندیوں کو ختم کرو اور جو کچھ ہم نے حلال کیا ہے اسے حلال سمجھ کر بے تکلف کھاؤ پیو۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اگر تم اپنے پنڈتوں اور بزرگوں کے نہیں بلکہ ہمارے بندے ہو، اور اگر تم نے واقعی ان کی اطاعت و فرماں برداری چھوڑ کر ہماری اطاعت و فرماں برداری قبول کی ہے تو اب تمھیں حلت وحرمت اور جواز و عدم جواز کے معاملہ میں ان کے بنائے ہوئے ضابطوں کے بجائے ہمارے ضابطہ کی پیروی کرنی ہوگی۔ لہٰذا یہاں بھی عبادت کا لفظ غلامی اور اطاعت ہی کے معنی میں استعمال ہوا ہے" صفحہ ۴۷

اس آیت میں "اگر تم خدا کی عبادت کرتے ہو تو ...." کے الفاظ خود بتا رہے ہیں کہ یہاں جس چیز کا مطالبہ کیا جارہا ہے وہ عبادت کا براہِ راست مفہوم اور اس کا "اصلی اور بنیادی تصور" نہیں بلکہ عبادت کا ایک تقاضا ہے۔ محولہ بالا تشریح کے ابتدائی فقروں میں خود یہ فرق پایا جارہا ہے۔ مگر آخر تک پہنچتے پہنچتے بات بدل گئی اور دعویٰ کر دیا گیا کہ ـــــ "یہاں عبادت کا لفظ غلامی اور اطاعت کے معنی میں استعمال ہوا ہے"

بحث کے آخر میں وہ آیتیں درج کی گئی ہیں جو مصنف کے نزدیک عبادت کے تینوں مفہومات کی جامع" ہیں۔ یعنی ان میں عبادت کا یہ مکمل تصور پیش کیا گیا ہے کہ "غلامی، اطاعت اور پرستش" تینوں معنوں میں خدا کو اپنا معبود بناؤ۔ مگر کسی ایک سے بھی موصوف کا جامع اور مکمل تصورِ عبادت ثابت نہیں ہوتا۔ یہاں میں چند آیتوں پر گفتگو کروں گا۔

قُلْ يَا اَيُّهَا النَّاسُ اِنْ كُنْتُمْ فِيْ شَكٍّ مِّنْ دِيْنِيْ فَلَا اَعْبُدُ الَّذِيْنَ تَعْبُدُوْنَ مِنْ	کہو کہ لوگو! اگر تمہیں ابھی تک معلوم نہیں ہے کہ میرا دین کیا ہے تو تمہیں معلوم ہو جائے کہ اللہ

دُوْنِ اللّٰہِ وَلٰکِنْ اَعْبُدُ اللّٰہَ الَّذِیْ یَتَوَفّٰکُمْ وَاُمِرْتُ اَنْ اَکُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ
یونس - ۱۰۴

کے سوا جن کی تم عبادت کرتے ہو میں ان کی عبادت نہیں کرتا بلکہ میں اس اللہ کی عبادت کرتا ہوں جو تمہاری روحیں قبض کرتا ہے۔ اور مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں ایمان لانے والوں میں شامل ہو جاؤں۔

اس سلسلۂ بیان میں آگے یہ فقرہ ہے وَلَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ مَا لَا یَنْفَعُکَ وَلَا یَضُرُّکَ (یونس - ۱۰۶) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں عبادت من دون اللہ سے مراد وہ عمل ہے جو ان ہستیوں کے تعلق سے ظاہر ہوتا ہے جن کو آدمی نافع و ضار سمجھ کر پکارتا ہے۔ یعنی یہاں عبادت سے مراد پرستش ہے۔ اور غیر از خدا معبودوں سے مراد بت:

(فَلَا اَعْبُدُ الَّذِیْنَ تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ) من الاوثان التی لا تعقل

قرطبی، الجامع لاحکام القرآن

جلد ۸، ص ۳۸۷

"خدا کے سوا تم جن کی عبادت کرتے ہو میں ان کی عبادت نہیں کرتا" کا مطلب یہ ہے کہ میں بتوں کو نہیں پوجتا۔

ایک آیت یہ ہے:

وَلِلّٰہِ غَیْبُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاِلَیْہِ یُرْجَعُ الْاَمْرُ کُلُّہٗ فَاعْبُدْہُ وَتَوَکَّلْ عَلَیْہِ

(ھود - آخر)

آسمانوں اور زمین کی جس قدر حقیقتیں بندوں سے پوشیدہ ہیں۔ ان کا علم اللہ ہی کو ہے اور سارے معاملات اسی کی سرکار میں پیش ہوتے ہیں۔ لہذا تو اسی کی عبادت کر اور اسی پر بھروسہ رکھ۔

اس آیت میں فاعبدہ سے پہلے الیہ یرجع الامر کلہ کا فقرہ ہے اور اس کے بعد وتوکل علیہ۔ یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں عبادت کا حکم دینے کا مطلب یہ ہے کہ جو اللہ تمام مخلوقات کا کارساز ہے۔ اسی پر بھروسہ کرو اور اسی کو اپنا ملجا و ماویٰ بناؤ۔

(فَاعْبُدْہُ وَتَوَکَّلْ عَلَیْہِ) ای الجأ الیہ وثق بہ (الجامع لاحکام القرآن، جلد ۹، ص ۱۱۷)

"اسی کی عبادت کر اور اسی پر توکل کر" یعنی اس کو اپنا ملجا بنا لے اور اسی پر بھروسہ کر

ایک آیت یہ ہے:

مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِہٖ اِلَّا اَسْمَآءً

اللہ کے سوا جن کی تم عبادت کرتے ہو ان کی حقیقت

سَمَّیۡتُمُوۡهَآ اَنۡتُمۡ وَاٰبَآؤُكُمۡ مَّاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنۡ سُلۡطٰنٍ اِنِ الۡحُكۡمُ اِلَّا لِلّٰهِ اَمَرَ اَلَّا تَعۡبُدُوۡۤا اِلَّاۤ اِيَّاهُ ؕ ذٰلِكَ الدِّيۡنُ الۡقَيِّمُ

(یوسف ۴۰)

اس کے سوا کچھ نہیں کہ چند نام ہیں جو تم نے اور تمہارے باپ دادا نے رکھ لیے ہیں اللہ نے ان کے لیے کوئی دلیل معبودیت نازل نہیں کی ہے۔ اقتدار صرف اللہ کے لیے خاص ہے اس نے حکم دیا ہے کہ خود اس کے سوا کسی کی عبادت نہ کی جائے یہی سیدھا طریقہ ہے۔

اس آیت میں اسماء سمیتموھا کا ٹکڑا ظاہر کر رہا ہے کہ اس کو اس قسم کے کسی "جامع" مفہوم کا ماخذ نہیں بنایا جا سکتا جو زیر بحث کتاب میں پیش کیا گیا ہے۔ "تمہارے معبود محض کچھ نام ہیں جو تم نے رکھ لیے ہیں" یہ وضاحت بتاتی ہے کہ یہاں عبادت سے اس قسم کا کوئی عمل مراد ہے جو ان معبودوں کی نسبت سے ظاہر ہوتا ہے جن کا درحقیقت کوئی وجود نہیں۔ جو عابدوں کے اپنے مفروضے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسا معبود بُت ہے نہ کہ سیاسی حکمراں۔ دوسرے لفظوں میں یہاں جس چیز کی تردید کی گئی ہے وہ خدا کے سوا دوسری مفروضہ ہستیوں کو نافع و ضار سمجھ کر پکارنا اور ان کی پرستش کرنا ہے۔ اس لیے اس کے بالمقابل جس چیز کا مطالبہ کیا گیا ہے وہ بھی اصلاً یہی ہو سکتا ہے کہ اسی کی پرستش کرو اور اسی کو نافع و ضار سمجھو۔

آیت کا یہی مفہوم مفسرین نے لیا ہے۔ قرطبی یہ بتاتے ہوئے کہ ارباب متفرقون سے مراد "اصنام" ہیں۔ اگلے فقروں کی تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں:

(مَا تَعۡبُدُوۡنَ مِنۡ دُوۡنِهٖۤ اِلَّاۤ اَسۡمَآءً) بین عجز الاصنام وضعفها فقال "ما تعبدون من دونه" ای من دون اللّٰه الا ذوات اسماء لا معانی لها (سَمَّیۡتُمُوۡهَا) من تلقاء انفسکم، وقیل بالاسماء المسمیات، ای ما تعبدون الا اصنامًا لیس لها من الالهیة شئ الا الاسم، لانها جمادات

الجامع لاحکام القرآن، جلد ۹، ص ۱۹۲

ما تعبدون من دون اللہ الا اسماءً کے فقرے سے بتوں کا عجز اور ان کی کمزوری بیان کی فرمایا کہ خدا کے سوا جن کی تم پرستش کرتے ہو وہ محض کچھ نام ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ تم نے خود سے یہ نام رکھ لیے ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ اسماء سے مراد ان کے مسمیٰ ہیں۔ یعنی تم جن کی پرستش کرتے ہو وہ محض بت ہیں جن کے اندر الوہیت کا کوئی جزء نہیں۔ کیوں کہ وہ تو محض جمادات ہیں۔

اس سلسلے کی آخری اور غالباً سب سے نمایاں آیت یہ ہے :

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَّلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ اَحَدًا (کھف۔ آخر)	جو اپنے رب کی ملاقات کا امیدوار ہو، اسے چاہیے کہ عمل صالح کرے اور اپنے رب کی عبادت میں کسی کو شریک نہ کرے۔

اس آیت میں آخری فقرے کا ترجمہ کتاب میں یہ کیا گیا ہے ۔" اور اپنے رب کی عبادت میں کسی اور کی عبادت شریک نہ کرے" اور اس سے یہ مطلب نکال لیا گیا ہے کہ اس میں "قرآن اپنی پوری دعوت پیش کر رہا ہے" (صفحہ ۴۸) یعنی یہ کہ پرستش سے لے کر تمدنی اور سیاسی زندگی تک ہر جگہ احکامِ الٰہی کی تعمیل کی جائے۔

مگر یہ ترجمہ اور یہ مفہوم دونوں صحیح نہیں ۔۔۔ اس آیت کا یہ ترجمہ نہیں ہے کہ ۔" اپنے رب کی عبادت میں کسی اور کی عبادت شریک نہ کرے۔ بلکہ صحیح ترجمہ یہ ہے کہ:" اپنے رب کی عبادت میں کسی کو شریک نہ کرے"۔ یعنی یہاں بات یہ نہیں کہی جا رہی ہے کہ زندگی کے پورے نظام میں جو مفصل اور مکمل عبادت تمہیں کرنی ہے اس کے حصے بخرے نہ کرو۔ بلکہ یہ کہا جا رہا ہے کہ خدا کی عبادت جو تم کرو، اس میں کسی اور کو خوش کرنے کا خیال تمہارے دل میں نہیں آنا چاہیے۔ بلکہ تمہاری عبادت بالکل لوجہ اللہ ہونی چاہیے۔ آیت کا یہی مفہوم روایات سے اور مفسرین کی تشریح سے ثابت ہے۔ میں صرف ایک اقتباس نقل کروں گا :

قال الماوردی و قال جمیع اهل التاویل معنی قولہ تعالیٰ (وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ اَحَدًا) انہ لا یرائی بعملہ احداً الجامع لاحکام القرآن، جلد ۱۱، ص ۷۰	ماوردی اور تمام مفسرین نے کہا ہے کہ لا یشرک بعبادة ربہ احدا کا مطلب یہ ہے کہ وہ دکھانے کے لیے عمل نہ کرے۔ یعنی اس کے اندر ریا کا جذبہ نہ ہو۔

۴۔ اس سلسلے کا چوتھا اور آخری لفظ " دین" ہے۔ کتاب میں پہلے کلامِ عرب سے اس کے چار معانی متعین کیے گیے ہیں اور اس کے بعد " قرآن میں لفظ دین کا استعمال " کے عنوان کے تحت حسب ذیل سطریں درج ہیں :

" ان تفصیلات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ لفظ دین کی بنیاد میں چار تصورات ہیں، یا بالفاظ دیگر یہ لفظ عربی ذہن میں چار بنیادی تصورات کی ترجمانی کرتا ہے۔

۱۔ غلبہ و تسلّط، کسی ذی اقتدار کی طرف سے،

۲۔ اطاعت، تعبد اور بندگی صاحب اقتدار کے آگے جھک جانے والے کی طرف سے
۳۔ قاعدہ وضابطہ اور طریقہ جس کی پابندی کی جائے
۴۔ محاسبہ اور فیصلہ اور جزا وسزا

انھیں تصورات میں سے کبھی ایک کے لیے اور کبھی دوسرے کے لیے اہل عرب مختلف طور پر اس لفظ کو استعمال کرتے تھے۔ مگر چوں کہ ان چاروں امور کے متعلق عرب کے تصورات پوری طرح صاف نہ تھے اور کچھ بہت زیادہ بلند بھی نہ تھے اس لیے اس لفظ کے استعمال میں ابہام پایا جاتا تھا اور یہ کسی باقاعدہ نظام فکر کا اصطلاحی لفظ نہ بن سکا۔ قرآن آیا تو اس نے اس لفظ کو اپنے منشا کے لیے مناسب پاکر بالکل واضح اور متعین مفہومات کے لیے استعمال کیا اور اس کو اپنی مخصوص اصطلاح بنالیا۔ قرآنی زبان میں لفظ دین ایک پورے نظام کی نمائندگی کرتا ہے جس کی ترکیب چار اجزا سے ہوتی ہے۔

۱۔ حاکمیت واقتدار اعلیٰ
۲۔ حاکمیت کے مقابلہ میں تسلیم واطاعت
۳۔ وہ نظام فکر و عمل جو اس حاکمیت کے زیر اثر بنے۔
۴۔ مکافات جو اقتدار اعلیٰ کی طرف سے اس نظام کی وفاداری واطاعت یا سرکشی و بغاوت کے صلہ میں دی جائے۔

قرآن کبھی لفظ دین کا اطلاق معنی اول و دوم پر کرتا ہے، کبھی معنی سوم پر، کبھی معنی چہارم پر اور کہیں الدین بول کر یہ پورا نظام اپنے چاروں اجزا سمیت مراد لیتا ہے۔
صفحات ۸۷-۸۸

اس کے بعد صاحب کتاب ان چاروں معانی کے لیے قرآن کی الگ الگ آیتیں درج کرکے آخر میں " دین ایک جامع اصطلاح " کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں :

"یہاں تک تو قرآن اس لفظ کو قریب قریب انھیں مفہومات میں استعمال کرتا ہے جن میں یہ اہل عرب کی بول چال میں مستعمل تھا۔ لیکن اس کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ وہ لفظ دین کو ایک جامع اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے اور اس سے مراد ایک ایسا نظام زندگی لیتا ہے جس میں انسان کسی کا اقتدار اعلیٰ تسلیم کرکے اس کی اطاعت

وفرماں برداری قبول کرے، اس کے حدود وضوابط اور قوانین کے تحت زندگی بسر کرے
اس کی فرماں برداری پر عزت، ترقی اور انعام کا امیدوار ہو اور اس کی نافرمانی پر
ذلت وخواری اور سزا سے ڈرے۔ غالباً دنیا کی کسی زبان میں کوئی اصطلاح ایسی جامع
نہیں ہے جو اس پورے مفہوم پر حاوی ہو۔ موجودہ زمانہ کا لفظ "اسٹیٹ" کسی حد
تک اس کے قریب پہونچ گیا ہے، لیکن ابھی اس کو "دین" کے پورے معنوی حدود
پر حاوی ہونے کے لیے مزید وسعت درکار ہے۔" صفحات ۹۲-۹۳

اس اقتباس میں دین کی انتہائی تعبیر زندگی کی ایک جامع اسکیم یا اسٹیٹ کے نظام کے الفاظ میں کہی گئی ہے۔ اس میں شک نہیں دین ایک اعتبار سے اسٹیٹ اور نظام بھی ہے۔ مگر دین کا جامع اور مکمل تصور دینے کے لیے جب اسٹیٹ اور نظام کے الفاظ بولے جائیں تو یقیناً دین نہایت ناقص اور ناکمل ہوکر رہ جاتا ہے۔ کیوں کہ اسٹیٹ یا نظام، خواہ کتنا ہی وسیع اور جامع ہو، وہ بہر حال صرف ایک قانونی ڈھانچہ یا ایک مجموعۂ ہدایات ہے جس کا انسان کے جذبات واحساسات سے کوئی حقیقی تعلق نہیں۔ وہ انسان کے اپنے اندرون سے نہیں ابلتا۔ بلکہ خارج سے اس کے اوپر مستولی کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس دین خدا سے تعلق جوڑنے کا نام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بندے اور خدا کے درمیان جو تعلق ہونا چاہیے، وہ اپنی فطری شکل میں قائم ہو گیا ہے۔ اس کے بعد زندگی میں جو اعمال وافعال ظاہر ہوتے ہیں، وہ سب گویا اسی تعلق کے خارجی ظہور ہیں جو خدا کی ہدایت اور رہنمائی کے مطابق بندہ اپنی زندگی میں شامل کرتا چلا جاتا ہے۔ اسٹیٹ اور نظام مجرد ایک ظاہری ڈھانچہ ہے۔ اس کے برعکس دین، ایک حقیقت کے اندرونی تمکن کا خارجی ظہور۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی میں حقیقی اور پائدار ثمرات صرف دین ہی کے ذریعہ پیدا ہو سکتے ہیں۔ نظام اور اسٹیٹ کے تصورات صرف ابتدائی جوش دیتے ہیں اور اس کے بعد زندگی اور نظام دونوں الگ الگ ہو جاتے ہیں اور دونوں میں کوئی حقیقی ربط باقی نہیں رہتا۔

یہ صحیح ہے کہ دین کا اظہار ان چیزوں کی شکل میں بھی ہوتا ہے جن کے مجموعے کو اسٹیٹ اور نظام کہا جاتا ہے۔ مگر خدا کا دین اصلاً نام ہے اس اعلیٰ ترین کیفیت کا جس کا ظہور دعا و اخلاص (مومن۔ ۶۵) اور عبادت و انابت (زمر۔ ۱۷) کی شکل میں ہوتا ہے۔ دین دار بننے کے بعد اس دنیا میں آدمی کو جو سب سے بڑی نعمت ملتی ہے، وہ اپنے رب سے اسی قسم کا تعلق ہے۔ شخصی حیثیت سے ایک مومن کے لیے دین کی اعلیٰ ترین حقیقت یہ ہے کہ بندہ اپنے رب کی طرف حد درجہ مشتاق ہوکر خوف وطمع کے جذبات کے

ساتھ اس کو پکار رہا ہو، اس نے اپنے تمام احساسات و جذبات کو اس کے لیے خاص کر دیا ہو، وہ بالکل اس کا عابد اور پرستار بن گیا ہو۔ اپنی ساری توجہ اس نے اس کی طرف مائل کر دی ہو۔ یہی شخصی اعتبار سے دین کی اعلیٰ ترین حقیقت ہے۔ یہی ایک دین دار کی وہ سب سے بڑی یافت ہے جس کو لے کر اسے اپنے رب کے پاس جانا ہے۔ جس کو اس کے دین نے یہ چیز دی، اسی نے در اصل دین کو پایا۔ اور جس کو اس قسم کا تعلق باللہ نہیں ملا۔ وہ سب کچھ پانے کے باوجود ابھی تک دین سے محروم ہے۔ یہی نہیں بلکہ سیاسی دین داری بھی حقیقۃً اسی کی زندگی میں پیدا ہو سکتی ہے جس کے اندر حقیقی دین داری پیدا ہوئی ہو۔ اس اصلی اور حقیقی دین داری میں جو شخص جتنا ناقص ہوگا، اتنا ہی وہ سیاسی دین داری میں ناقص ثابت ہوگا۔

جب ہم دیکھتے ہیں کہ دین کی سب سے بڑی حقیقت، بلکہ اس کا اصل اور مغز، دین کی "جامع" تصویر بنانے کے باوجود اس میں نظر نہیں آتی تو ہم یہ ماننے پر مجبور ہوتے ہیں کہ دین کی وہی "ناقص" تصویر صحیح تھی جو صدیوں سے امت اپنے سینے سے لگائے چلی آرہی تھی۔ دین کی یہ نئی تصویر، اپنی جامعیت کے باوجود اس کی حقیقی تصویر نہیں۔ دین کی اس تصویر میں ایک زمینی نتیجہ کو پانا دین کا مقصد اصلی قرار پاتا ہے، جب کہ شخصی ذمہ داری کی حیثیت سے ایک ذاتی نتیجے کو پانا دین کا اصل مقصود ہے۔ یہاں مجھے ایک بزرگ کے الفاظ یاد آتے ہیں جو انھوں نے میرے اسی قسم کے اعتراض کے جواب میں کہے تھے۔

انھوں نے کہا کہ ہمارے نزدیک "امت مسلمہ بحیثیت امت جس چیز کو پالینا چاہتی ہے، وہ قطعی طور پر ایک ایسی زندگی کا قیام ہے جس میں دین اللہ کے سوا کسی اور دین یا نظام فکر و عمل کی کارفرمائی باقی نہ رہ جائے"، مگر یہ جماعت کا نصب العین ہے نہ کہ فرد کا۔ جہاں تک فرد کی حقیقی غایت مقصود کا تعلق ہے وہ قطعی طور پر صرف اللہ کی رضا اور آخرت کی فلاح کا حصول ہے۔ اور یہ رضا اور فلاح اس طرح حاصل ہوتی ہے کہ فرد اپنی ذاتی ذمہ داریوں کو پوری طرح ادا کر دے۔ اگر اس نے اپنی انفرادی ذمہ داریوں کو ادا کر دیا تو وہ اس حال میں مرا کہ اس کا دینی کام پورا ہو گیا تھا۔ لیکن جماعت یا امت کے نصب العین کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ اس سلسلے میں نہ تو جدوجہد کا کوئی آخری وقت ہے۔ نہ اس کا حاصل کر لینا جماعت کی ذمہ داری۔ جب تک امت مسلمہ اس سرزمین پر موجود ہے اس وقت تک اس نصب العین — مکمل اسلامی نظام کے قیام — کے لیے جدوجہد چلتی رہے گی"۔ موصوف کے الفاظ میں پہلی چیز "افراد کا انفرادی نصب العین" ہے۔ اور دوسری چیز "جماعت کا اجتماعی نصب العین"

نصب العین کی اس دوہری تقسیم کے باوجود اصل بات اپنی جگہ باقی رہی۔ دونوں صورتوں میں

نصب العین ایک ہی ہے۔ دنیا میں مکمل اسلامی نظام کا قیام۔ فرق صرف یہ ہے کہ فرد اپنی بساط بھر کوشش کرکے اپنی ذمہ داری سے سبک دوش ہو جاتا ہے اور جماعت کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ نسل در نسل اس کو جاری رکھے۔ تاآنکہ ساری دنیا میں مکمل اسلامی نظام کا قیام عمل میں آجائے۔

مگر اس تقسیم کا اصل مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں۔ اس سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ فرد اس وقت تک مکلف ہے جب تک وہ دنیا میں موجود ہے اور جماعت اس وقت تک مکلف ہے جب تک وہ دنیا میں موجود ہے اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ "مکمل اسلامی نظام کا قیام" وہ اصل مشن ہے جس کو انبیاء لے کر آئے اور جو ہمارے سپرد ہوا ہے۔

اجتماعی نصب العین کے مندرجہ بالا مخصوص تصور کو ثابت کرنے کے لیے موصوف نے ایک تاریخی نظیر بھی دی ہے، جو ان کے الفاظ میں حسب ذیل ہے:

"حضرت عیسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کی کھوئی ہوئی بھیڑوں کی تلاش میں آئے تھے۔ یعنی ان کا مشن یہ تھا کہ بنی اسرائیل پھر سے پوری طرح اسلامی زندگی اختیار کرلیں۔ لیکن جہاں تک ان کی اپنی ذات جدوجہد کا تعلق ہے، کل بارہ افراد آپ کے ساتھی بن سکے۔ مگر آپ کے بعد بھی اس دعوت الی الخیر کا سلسلہ جاری رہا۔ حتیٰ کہ ایک لمبی مدت گزر چکنے پر وہ وقت آسکا جب آپ کے پیروؤں کا بول بالا ہوا۔ منکرین مغلوب ہوکر رہ گیے، اور وہ بات عالم وجود میں آگئی جسے آں جناب وجود میں لانا چاہتے تھے، یعنی وہ مشن پورا ہوگیا جسے آپ نے شروع کیا تھا۔ چنانچہ قرآن مجید نے سورہ صف کے آخر میں اس طویل المدت اور کثیر المراحل سرگزشت کو جس انداز میں بیان کیا ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک یہ در اصل ایک ہی تحریک اور ایک ہی مشن کی جدوجہد کی تاریخ ہے۔ حالاں کہ تحریک کا بانی اور مشن کا اصل علم بردار دنیا سے کب کا جا چکا تھا۔" میں عرض کروں گا کہ یہ حوالہ صحیح نہیں۔ عیسائیوں کی تاریخ سے یہ ثابت نہیں ہوتا اور نہ قرآن وحدیث میں اس کا کہیں ذکر ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کی وفات کے بعد ان کے پیروؤں نے مذکورہ بالا قسم کی کوئی جدوجہد جاری رکھی اور بالآخر ہمہ گیر اور مکمل اسلامی نظام قائم کیا۔ سورۂ صف کی جس آیت کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں بھی "ظاہرین" کا لفظ ہے۔ جس کے معنی محض "غلبہ" کے ہیں نہ کہ کسی قسم کا جامع اور مکمل نظام قائم ہونے کے۔ اور آیت کے الفاظ کے مطابق یہ غلبہ بھی ایک دین کا دوسرے دین پر نہیں تھا بلکہ اعدائے مسیح پر مومنین مسیح کا تھا۔

اس آیت کی تاویل کے سلسلے میں قدیم مفسرین سے تین قول نقل کیے گیے ہیں۔ ایک حجت وبرہان کے ذریعہ غلبہ۔ دوسرے یہ کہ آخر وقت میں حضرت مسیح علیہ السلام کا "رفع" ہوا تو آنجناب کے بارہ ساتھی

جو اس وقت آپ کے پاس تھے باہم مختلف الرائے ہوگیے۔ کوئی کہنے لگا کہ آپ خدا تھے، کسی نے کہا، آپ ابن اللہ تھے، کسی نے کہا نہیں، آپ خدا کے بندے اور رسول تھے۔ اس پر ان ساتھیوں میں جھگڑا ہوا اور تلوار چلنے کی نوبت آگئی۔ جس میں بالآخر وہ لوگ جیت گیے جنھوں نے صحیح بات کہی تھی۔ تیسری رائے یہ ہے کہ اس آیت میں جس غلبہ کا ذکر ہے اس سے مراد وہ غلبہ ہے جو آخری رسول کے زمانے میں ہوا، مگر علامہ آلوسی نے اس کے متعلق لکھا ہے کہ وھو خلاف الظاھر یعنی یہ تاویل ظاہر الفاظ کے مطابق نہیں ہے۔ (روح المعانی، ج ۲۸، صفحہ ۹۲)

ذاتی طور پر میرا رجحان یہ ہے کہ یہاں بعض متاخر علماء کی رائے زیادہ صحیح ہے جو سورہ صف کی اس آیت میں یہود کے اوپر عیسائیوں کا (بحیثیت قوم) فی الجملہ غلبہ مراد لیتے ہیں۔ اس تاویل کے مطابق الذین آمنوا سے مراد مکمل قسم کے مومن نہیں ہیں بلکہ حضرت مسیح علیہ السلام کی نبوت کا اقرار کرنے والے (عیسائی) مراد ہیں اور یہود کے اوپر عیسائیوں کا غلبہ کسی قسم کے "نظام" کا قیام نہیں ہے بلکہ وہ محض ایک عمومی غلبہ ہے جو یہود کے اوپر ان کے اس جرم کی دنیوی سزا کے طور پر مسلط کیا گیا ہے کہ انھوں نے حضرت مسیح کی نبوت کو نہیں مانا اور اپنے ارادے کی حد تک، ان کو قتل کرنے کا جرم کیا۔

"دین" کے عربی زبان میں کئی معنی آتے ہیں۔ مگر اس کا وہ اصل مفہوم جس کی وجہ سے اسلام کو دین کہا گیا، وہ پستی اور جھکاؤ ہے۔ (الدین: الذل۔ لسان العرب۔ دانہ دنیا ای اذلہ واستعبدہ، صحاح جوھری) حدیث میں آیا ہے:

الکیس من دان نفسہ وعمل لما بعد الموت — عقل مند وہ ہے جو اپنے نفس کو مغلوب کرے اور آخرت کی زندگی کے لیے عمل کرے۔

دین دار بننا اصلاً کوئی سیاسی اور تمدنی واقعہ نہیں بلکہ وہ ایک بالکل ذاتی واقعہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک فرد خدا کے آگے اپنے آپ کو جھکا دے، وہ اپنے نفس کو اس کے لیے زیر کر دے، وہ اپنے تمام احساسات اور جذبات کو مکمل طور پر اس کے حوالے کر دے۔ انھیں معنوں میں حضرت ابراہیمؑ مکمل "مسلم" تھے۔ حالاں کہ انھوں نے اپنی زندگی میں کبھی کوئی ہمہ گیر نظام قائم نہیں کیا اور اسی اعتبار سے مکہ میں آخری رسول کے دین دار ہونے کا اعلان کیا گیا تھا حالاں کہ اس وقت تک نہ اسٹیٹ بنا تھا اور نہ اجتماعی احکام اترے تھے۔

قل اللہ اعبد مخلصا لہ دینی فاعبدوا ما شئتم من دونہ (زمر، ۱۴-۱۵) — کہو، میں تو اللہ ہی کی عبادت کرتا ہوں اس کے لیے اپنے دین کو خاص کرتے ہوئے تم اس کے سوا جس کی

چاہے عبادت کرتے رہو۔

اسی اعتبار سے اقامت صلوٰۃ اور ایتائے زکوٰۃ کو دین قیم کہا گیا ہے۔ حالاں کہ ظاہر ہے کہ یہ کل دین نہیں ہے (بینہ)

جب دین داری کی یہ کیفیت کسی کے اندر پیدا ہوتی ہے تو قدرتی طور پر اس کی عملی زندگی بھی اس سے متاثر ہوتی ہے، اس کو جن معاملات سے سابقہ پیش آتا ہے ان میں وہ دوسرے طریقوں کو چھوڑ کر خدا کے پسند کیے ہوئے طریقے کو اختیار کر لیتا ہے۔ اس کی خارجی زندگی، اس کی اندرونی حوالگی کی تصویر بن جاتی ہے۔ اس کے لیے ناقابل تصور ہو جاتا ہے کہ اپنے اختیار کو کسی ایسے کام میں استعمال کرے جو خدا کی پسند کے خلاف ہو۔ اس لحاظ سے سیاست اور تمدن سب کچھ دین میں داخل ہے۔

پہلی چیز دین کی اصل حقیقت ہے اور دوسری چیز اس حقیقت کا وہ تقاضا جو حالات کی نسبت سے اہل دین پر عائد ہوتا ہے۔ پہلی چیز لازماً ہر حال میں اور ہر شخص سے مطلوب ہے۔ اس کے بغیر کسی کی دین داری، دین داری نہیں بنتی۔ اس لحاظ سے تمام انبیاء و صلحاء مکمل معنوں میں دین دار تھے۔ مگر دین کے تمدنی اور اجتماعی تقاضے علی الاطلاق مطلوب نہیں ہیں۔ بلکہ حالات کی نسبت سے ان میں فرق ہوتا رہتا ہے۔ اسی لیے اس دوسرے اعتبار سے مختلف زمانے کے دین داروں میں فرق رہا ہے۔ کوئی اس کی تعمیل کر سکا اور کسی نے اس کی تعمیل نہیں کی۔ کسی کے اوپر اس قسم کے احکام اترے اور کسی کو ایسے احکام دیئے ہی نہیں گیے۔

یہی وجہ ہے کہ دین، اپنی فہرست کے اعتبار سے جن اجزاء کے مجموعے کا نام ہے، وہ شریعت میں الگ الگ لکھے ہوئے تو ملتے ہیں۔ مگر ایسی کوئی آیت نہیں ملتی جس میں علی الاطلاق اس پوری فہرست کی تعمیل کا مطالبہ کیا گیا ہو۔ الٰہ، رب اور عبادت کی بحث میں "جامع مفہوم" کی جو آیات پیش کی گئی ہیں۔ ان کی حقیقت پچھلے صفحات میں آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ اب ان آیتوں پر بھی غور کر لیجیے جو دین کے جامع تصور کو ثابت کرنے کے لیے کتاب میں نقل کی گئی ہیں:

پہلی آیت یہ ہے:

قاتلوا الذین لا یومنون باللہ ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم اللہ و رسولہ ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ عن	اہل کتاب میں سے جو لوگ نہ اللہ کو مانتے ہیں (یعنی اس کو واحد مقتدر اعلیٰ تسلیم نہیں کرتے) نہ یوم آخرت (یعنی یوم الحساب اور یوم الجزاء) کو مانتے ہیں، نہ ان چیزوں کو حرام مانتے ہیں جنھیں اللہ

یــدٍ وھــم صاغرون
(توبہ ۲۹)

اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے، اور دین حق کو اپنا دین نہیں بناتے ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ وہ ہاتھ سے جزیہ ادا کریں اور چھوٹے بن کر رہیں۔

اوپر میں نے آیت کا جو ترجمہ دیا ہے وہ صاحب کتاب کا ترجمہ ہے۔ اور اس کے بعد حسب ذیل سطریں درج ہیں:

"اس آیت میں" دین حق" اصطلاحی لفظ ہے جس کے مفہوم کی تشریح واضع اصطلاح جل شانہ نے پہلے تین فقروں میں خود ہی کر دی ہے۔ ہم نے ترجمہ میں نمبر لگا کر واضح کر دیا ہے کہ لفظِ دین کے چاروں مفہوم ان فقروں میں بیان کیے گیے ہیں اور پھر ان کے مجموعے کو دینِ حق سے تعبیر کیا گیا ہے۔" (صفحہ ۹۳)

اس استدلال میں آیت کے جو معانی نکالے گیے ہیں، میرے علم کی حد تک وہ نہ کسی مفسر نے بیان کیے ہیں اور نہ آیت کے الفاظ اس کے متحمل ہیں۔ لا یومنون باللّٰــہ کے فقرے سے دین کا "پہلا" اور "دوسرا" مفہوم نکالنا، یعنی یہ کہ وہ خدا کی "حاکمیت و اقتدار اعلیٰ" نہیں مانتے اور اس "حاکمیت کے مقابلے میں تسلیم و اطاعت کا رویہ اختیار نہیں کرتے، ویسا ہی استدلال ہے جیسے کچھ لوگ ایمان باللہ سے ایمان بالریاست کا مفہوم اخذ کرتے ہیں۔ اسی طرح ولا یحرّمون ماحرّم اللہ ورسولہٗ سے دین کا "تیسرا مفہوم" (وہ نظام فکر و عمل جو اس حاکمیت کے زیر اثر بنے) ثابت کرنا محض الفاظ کی کھینچ تان ہے نہ کہ علمی استدلال پھر ولا یــدینون دین الحق میں دینِ حق کا مذکورہ بالا چاروں مفہوماتِ دین کے جامع کی حیثیت سے مذکور ہونا، ایک ایسا دعویٰ ہے جس کے لیے سرے سے کوئی دلیل نہیں۔ آیت میں کوئی بھی لفظی قرینہ ایسا نہیں ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ دین حق یہاں معانی چہار گانہ کے مجموعہ کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔

یہ آیت زیر بحث کتاب میں جو مخصوص مفہوم ثابت کرنے کے لیے نقل کی گئی ہے، وہ تو یقیناً اس سے نہیں نکلتا اور نہ کوئی مفسر اس کا قائل ہے مگر اس سے قطع نظر آیت کی صحیح تاویل کیا ہے۔ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ یــدینون دین الحق سے اسلام قبول کرنا مراد لیتا ہے۔ (قرطبی، جلد ۸، ص ۱۱۰) لیکن اس تاویل کی صورت میں آیت کے اندر ایک تضاد پیدا ہو رہا ہے۔ اس کے مطابق اہل کتاب سے جنگ چھیڑنے کی وجہ یہ قرار پاتی ہے کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے

ہوئے دین کو اپنا دین نہیں بناتے۔ جب جنگ چھیڑنے کی وجہ یہ ہے تو اسی بنیاد پر جنگ کا خاتمہ بھی ہونا چاہیے۔ یعنی یہ جنگ اس وقت رکنی چاہیے جب اہل کتاب دینِ حق کو قبول کرلیں یا لڑکر ہلاک ہو جائیں جب ابتدائے جنگ کی بنیاد یہ ہے تو انتہائے جنگ کی بنیاد بھی قدرتی طور پر اسی کو ہونا چاہیے۔ مگر آیت کہتی ہے کہ اگر وہ جزیہ دے کر سیاسی اطاعت قبول کرلیں تو جنگ روک دی جائے گی۔ دوسرے لفظوں میں جنگ جب شروع ہوگی تو اس جرم کی بناپر شروع ہوگی کہ اہل کتاب دین اسلام کو قبول کیوں نہیں کرتے مگر اس کے بعد صرف اس بنیاد پر روک دی جائے گی کہ انھوں نے جزیہ دینا منظور کرلیا ہے۔

اس لیے آیت کی صحیح تاویل یہ ہے کہ یہاں یدینون دین الحق کا فقرہ اہل دین کی سیاسی اطاعت قبول کرنے کے معنی میں آیا ہے۔ لا یومنون باللہ ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم اللہ ورسولہ تک ان کے ایمان نہ لانے کا ذکر ہے۔ اور اس کے بعد ولا یدینون دین الحق میں سیاسی اطاعت قبول نہ کرنے کا۔ اہل کتاب کے لیے صحیح تو یہ تھا کہ وہ نبی آخر الزماں پر ایمان لاتے جس کی انھیں عرصہ سے بشارت دی جاتی رہی ہے۔ مگر جب انھوں نے ایسا نہیں کیا تو دوسری متبادل صورت یہ تھی کہ وہ نبی کی سیاسی اطاعت پر راضی ہو جائیں (الواجب فی المشرکین القتال او الاسلام والواجب فی اھل الکتاب القتال او الاسلام او الجزیۃ، رازی، جلد ۴، ص ۶۱۸) مگر اس دوسری صورت پر بھی وہ آمادہ نہیں ہوئے۔ اب چوں کہ انھیں اختیار کا حق صرف پہلی صورت کے بارے میں ہے۔ اور جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے، وہ لازماً مطلوب ہے اس لیے حکم دیا گیا کہ ان سے جنگ کرکے انھیں اس پر مجبور کرو۔

پہلے فقرے میں جس ایمان اور تحریم ماحرم اللہ کا ذکر ہے اس سے بعض لوگوں نے موسوی شریعت پر ان کے ایمان وعمل کا فقدان مراد لیا ہے اور بعض نے آخری رسول کی شریعت پر۔ مگر ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ کیوں کہ اگر وہ اپنے دین پر واقعی ایمان رکھنے والے ہوتے تو ان کا ایمان لازماً انھیں محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے ایمان تک پہونچاتا۔ کیوں کہ پچھلے تمام انبیاء نے آپ کی بشارت دی اور اپنی امتوں کو آپ کے اتباع کا حکم دیا۔ (لوکانوا مومنین بما بایدیھم ایماناً صحیحاً لقادھم ذالک الی الایمان بمحمد صلی اللہ علیہ وسلم لان جمیع الانبیاء بشر وابہ وامروا باتباعہ (ابن کثیر، جلد ۲، ص ۳۴۷)

تفسیروں میں یدینون دین الحق کے بارے میں یہ رائے بھی منقول ہوئی ہے :

قال ابوعبیدۃ معناہ ولا یطیعون طاعۃ اھل الاسلام وکل من کان فی سلطان ملک فھو علیٰ دینہ وقد دان لہ وخضع	ابوعبیدہ کا قول ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کی اطاعت قبول نہیں کرتے۔ اور جو بھی کسی بادشاہ کے زیر اقتدار ہو، تو وہ اس کے دین میں ہے اور اس کے متعلق کہا جائے گا کہ دان لہ
البحر المحیط، جلد ۵، ص ۲۹	

اسی تاویل کو ابن جریر طبری نے اختیار کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

(وَلَا یَدِیْنُوْنَ دِیْنَ الْحَقِّ) یقول ولا یطیعون اللّٰہ طاعۃ الحق وھم الیھود والنصاریٰ وکل مطیع ملکاً اوذا سلطان فھو دائن لہ، یقال منہ دان فلان لفلان فھو یدین لہ دینا	ولایدینون دین الحق کا مطلب یہ ہے کہ وہ ٹھیک ٹھیک اللہ کی اطاعت اختیار نہیں کرتے اس سے مراد یہود و نصاریٰ ہیں۔ اور جو بھی کسی بادشاہ یا حاکم کے ماتحت ہو تو وہ اس کے دین میں ہے۔ عربی زبان میں دان یدین اس مفہوم کے لیے استعمال ہوتا ہے۔
ابن جریر، جلد ۱۰، ص ۶۸-۶۷	

اس تشریح کے مطابق آیت کا مطلب یہ ہوا کہ آخری رسول پر ایمان نہ لانے اور خدائی مذہب کی تعلیمات چھوڑنے کے بعد، ان کے لیے نجات کی صورت یہ تھی کہ وہ دین حق کی سیاسی اطاعت قبول کرلیں مگر اس کے لیے بھی وہ تیار نہیں ہوئے۔ جہاں تک پہلی چیز کا تعلق ہے، اس کے لیے تو انھیں مجبور نہیں کیا جاسکتا، مگر آخری چیز کے لیے تو بہر حال انھیں مجبور کیا جائے گا۔ اور اس وقت تک ان سے جنگ کی جائے گی جب کہ وہ اسلامی ریاست کی سیاسی ماتحتی پر راضی ہوجائیں۔

اس کے بعد پانچ آیتیں ایک خاص ترتیب سے نقل کرکے ان سے ایک مرتب نتیجہ نکالا گیا ہے میں یہ پورا حصہ بعینہٖ یہاں نقل کرتا ہوں:

۱۔ ان الدین عند اللّٰہ الاسلام (آل عمران)	اللہ کے نزدیک دین تو در اصل اسلام ہے۔
۲۔ ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ (آل عمران ۱۹)	اور جو "اسلام" کے سوا کوئی اور دین تلاش کرے گا۔ اس سے وہ دین ہرگز قبول نہ کیا جائے گا۔
۳۔ ھو الذی ارسل رسولہ بالھدیٰ	وہ اللہ ہی ہے جس نے اپنے رسول

ودین الحق لیظهره علی الدین کله ولوکره المشرکون
(التوبہ ۵)

کو صحیح رہنمائی اور دین حق کے ساتھ بھیجا ہے تاکہ وہ اس کو تمام دین پر غالب کردے اگرچہ شرک کرنے والوں کو یہ کتنا ہی ناگوار ہو۔

۴۔ وقاتلوهم حتی لاتکون فتنة ویکون الدین کله لله
(الانفال ۵)

اور تم ان سے لڑو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین بالکلیہ اللہ کے لیے ہوجائے۔

۵۔ اذاجاء نصر الله والفتح ورأیت الناس یدخلون فی دین الله افواجًا فسبح بحمد ربك واستغفره انه کان توابا
(النصر)

جب اللہ کی نصرت آگئی اور فتح نصیب ہوچکی اور تم نے دیکھ لیا کہ لوگ فوج در فوج اللہ کے دین میں داخل ہورہے ہیں تو اپنے رب کی حمد وثنا اور اس کی تسبیح کرو اور اس سے درگذر کی درخواست کرو وہ بڑا معاف کرنے والا ہے۔

ان سب آیات میں دین سے پورا نظامِ زندگی اپنے تمام اعتقادی، نظری، اخلاقی اور عملی پہلوؤں سمیت مراد ہے۔

پہلی دو آیتوں میں ارشاد ہوا ہے کہ اللہ کے نزدیک انسان کے لیے صحیح نظامِ زندگی صرف وہ ہے جو خود اللہ ہی کی اطاعت و بندگی (اسلام) پر مبنی ہو۔ اس کے سوا کوئی دوسرا نظام جس کی بنیاد کسی دوسرے مفروضہ اقتدار کی اطاعت پر ہو مالکِ کائنات کے ہاں ہرگز مقبول نہیں ہے اور فطرتاً نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ انسان جس کا مخلوق، مملوک اور پروردہ ہے اور جس کے ملک میں رعیت کی حیثیت سے رہتا ہے وہ تو کبھی یہ نہیں مان سکتا کہ انسان خود اس کے سوا کسی دوسرے اقتدار کی بندگی و اطاعت میں زندگی گزارنے اور کسی دوسرے کی ہدایات پر چلنے کا حق رکھتا ہے۔

تیسری آیت میں فرمایا گیا ہے کہ اللہ نے اپنے رسول کو اسی صحیح و برحق نظامِ زندگی، یعنی اسلام کے ساتھ بھیجا ہے اور اس کے مشن کی غایت یہ ہے کہ اس نظام کو تمام دوسرے نظاموں پر غالب کرکے رہے۔

چوتھی آیت میں دینِ اسلام کے پیروؤں کو حکم دیا گیا ہے کہ دنیا سے لڑو اور اس

وقت تک دم نہ لو جب تک فتنہ یعنی ان نظامات کا وجود دنیا سے مٹ نہ جائے جن کی بنیاد خدا سے بغاوت پر قائم ہے اور پورا نظامِ اطاعت و بندگی اللہ کے لیے خالص نہ ہو جائے۔

"پانچویں آیت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس موقع پر خطاب کیا گیا ہے جب کہ ۲۳ سال کی مسلسل جدوجہد سے عرب میں انقلاب کی تکمیل ہو چکی تھی، اسلام اپنی پوری تفصیلی صورت میں ایک اعتقادی و فکری، اخلاقی و تعلیمی، تمدنی و معاشرتی اور معاشی و سیاسی نظام کی حیثیت سے عملاً قائم ہو گیا تھا اور عرب کے مختلف گوشوں سے وفد پر وفد آ کر اس نظام کے دائرے میں داخل ہونے لگے تھے، اس طرح جب وہ کام تکمیل کو پہونچ گیا جس پر محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو مامور کیا گیا تھا تو آپ سے ارشاد ہوتا ہے کہ اس کارنامے کو اپنا کارنامہ سمجھ کر کہیں فخر نہ کرنے لگنا، نقص سے پاک بے عیب ذات اور کامل ذات صرف تمہارے رب ہی کی ہے۔ لہٰذا اس کارِ عظیم کی انجام دہی پر اس کی تسبیح اور حمد و ثنا کرو اور اسی ذات سے درخواست کرو کہ مالک! اس ۲۳ سال کے زمانۂ خدمت میں اپنے فرائض ادا کرنے میں جو خامیاں اور کوتاہیاں مجھ سے سرزد ہو گئی ہوں انھیں معاف فرما دے۔" (ص ۹۴-۹۵)

اوپر کے اقتباس میں اگر یہ بات کہی گئی ہوتی تو ہمیں اس سے اختلاف نہیں تھا کہ دین، اپنی فہرست احکام کے لحاظ سے، ان ساری چیزوں کا نام ہے جو زندگی کے مختلف انفرادی و اجتماعی معاملات کے لیے رسول نے اپنے پورے دورِ رسالت میں بتائے ہیں۔ اور اس لحاظ سے دین کا لفظ سارے احکامِ اسلامی کا عنوان ہے۔ یہ ایک تسلیم شدہ بات ہے جس سے اختلاف کا کوئی سوال نہیں (حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو، خازن، جلد اول، صفحہ ۲۷۸)

مگر یہاں جو بات کہی گئی ہے وہ یہ نہیں ہے۔ یہاں یہ کہا گیا ہے کہ دین اسٹیٹ کا ایک مکمل نظام ہے۔ اور اسی حیثیت سے وہ ہم سے مطلوب ہے۔ رسول اسی لیے آتا ہے اور اس کے مشن کی غایت یہی ہے کہ اس پورے نظام کو دوسرے تمام نظاموں پر غالب کر دے۔ یہی وہ انقلابی کام ہے جو پیغمبر نے اپنے دورِ رسالت میں انجام دیا اور یہی وہ انقلابی کام ہے جو اب ہمیں ساری دنیا میں انجام دینا ہے۔

دین یا دینی مشن کے اسی تصور پر ہم کو اعتراض ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسٹیٹ یا نظام قائم کرنے کے پہلو کو اصل دعوت نبوت کے طور پر پیش کرنا اور یہ کہنا کہ انبیاء اول روز سے اسی دعوے کے ساتھ اپنا کام شروع کرتے تھے، صحیح نہیں۔ زیر بحث کتاب پر ہماری پوری تنقید کا

خلاصہ یہی ہے کہ جو چیزیں بعد از ایمان مختلف پہلوؤں سے دین میں شامل ہوتی ہیں ان کو اس کتاب میں اصل دعوتِ رسالت کی حیثیت سے پیش کر دیا گیا ہے۔ اور اسی کے متعلق ہمارا کہنا ہے کہ یہ کسی آیت سے ثابت نہیں ہوتا۔

پہلی دونوں آیتیں سورہ آل عمران کی ہیں اور دونوں دراصل یہ بتانے کے لیے آئی ہیں کہ اب قیامت تک کے لیے خدا کے یہاں مقبول اور ذریعۂ نجات دین صرف "اسلام" ہے۔ چنانچہ پہلے فقرے کے فوراً بعد ارشاد ہوتا ہے:

وما اختلف الذین اوتوا الکتاب الا من بعد ماجاء ھم العلم بغیا بینھم (آل عمران - ۱۹)	اور اہلِ کتاب نے (دین اسلام سے) جو اختلاف کیا تو ایسی حالت کے بعد کہ ان کو علم پہونچ چکا تھا۔ محض ایک دوسرے سے بڑھنے کے سبب سے۔

یعنی وہ دین اسلام کی آخری مقبول اور مستند حیثیت پر جو اعتراض کر رہے ہیں وہ محض ان کی سرکشی ہے ورنہ پچھلے انبیاء کی معرفت جو کچھ انھیں بتایا جا چکا ہے اس کی بنا پر وہ اس کی اس حیثیت کو خوب جانتے ہیں۔ آیت کا یہی مفہوم مفسرین نے لیا ہے۔ میں دو حوالے نقل کرتا ہوں:

(ان الدین عند اللہ الاسلام) یعنی الدین المرضی عند اللہ ھو الاسلام کما قال تعالیٰ رضیت لکم الاسلام دینا وفیہ ردّ علی الیھود والنصاریٰ وذالک لما ادعت الیھود انہ لا دین افضل من الیھودیۃ وادعت النصاریٰ انہ لا دین افضل من النصرانیۃ ردّ اللہ علیھم ذالک فقال ان الدین عند اللہ الاسلام (خازن - ج ۱، صفحہ ۲۷۷)	(ان الدین عند اللہ الاسلام) یعنی اللہ کا پسندیدہ دین صرف اسلام ہے۔ جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد ہوا ہے رضیت لکم الاسلام دینا اور اس میں یہود و نصاریٰ کی تردید ہے، یہودیوں کا کہنا تھا کہ یہودیت سب سے افضل دین ہے، نصاریٰ کا کہنا تھا کہ نصرانیت سب سے افضل دین ہے، اللہ تعالیٰ نے کہا نہیں۔ اللہ کے نزدیک تو دین صرف اسلام ہے۔
۲ - (ان الدین عند اللہ الاسلام) ای لا دین مرضی عند اللہ تعالیٰ سوی الاسلام (روح المعانی، ج ۳ صفحہ ۹۳)	ان الدین عند اللہ الاسلام۔ یعنی اللہ کے نزدیک پسندیدہ دین اسلام کے سوا کوئی اور نہیں۔

اسی طرح دوسری آیت کا اصل موضوع بھی یہی ہے کہ خدا کے یہاں مقبول دین کون سا ہے۔ چنانچہ

اس فقرے کے فوراً بعد مسلسل کئی آیتوں میں یہی بات بیان کی گئی ہے کہ اسلام کو چھوڑ کر جو شخص کوئی دوسرا دین اختیار کرے گا وہ خدا کی نگاہ میں "کافر" قرار پائے گا اور آخرت میں عذاب کا مستحق ہوگا۔ (آل عمران ۸۵-۹۱)

آیت کا یہی مفہوم مفسرین نے لیا ہے۔ میں دو حوالے نقل کرتا ہوں:

ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ) یعنی ان الدین المقبول عند اللہ ھو دین الاسلام وان کل دین سواہ غیر مقبول عندہ (خازن، ج ۳ صفحہ ۱۹۰)

یعنی مقبول دین اللہ کے نزدیک صرف اسلام ہے اس کے سوا کوئی دین اس کے یہاں مقبول نہیں ہوگا۔

(ومن یبتغ غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منہ) بین تعالیٰ ان من تحری بعد مبعثہ صلی اللہ علیہ وسلم غیر شریعتہ فھو غیر مقبول منہ۔ (روح المعانی، ج ۳، ص ۱۹۰)

اللہ تعالیٰ نے واضح فرمایا کہ آخری رسول کی بعثت کے بعد جو شخص آپ کی شریعت کے علاوہ کسی اور شریعت کو اختیار کرے گا تو وہ خدا کے یہاں قبول نہیں کی جائے گی۔

گویا ان دونوں آیتوں میں جو بات کہی گئی ہے وہ اصلاً یہ نہیں ہے کہ انسان کے مختلف شعبہ ہائے حیات کے لیے صحیح نظام وہی ہے جو خدا کے اقتدار کے تحت منظم کیا گیا ہو، بلکہ یہاں دیگر مذاہب کے اس دعویٰ کی تردید ہے کہ وہ خدا کے یہاں نجات کا ذریعہ ہیں اور اعلان کیا گیا ہے کہ اب ہمیشہ کے لیے ذریعۂ نجات صرف وہ دین ہے جو آخری رسول کی معرفت بھیجا گیا ہے۔

تیسری آیت کے سلسلے میں دوسرے مقام پر ہم نے مفصل بحث کی ہے۔ یہاں صرف ایک پہلو کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ جس سے اندازہ ہوگا کہ دین کا زیر بحث مخصوص تصور اس سے اخذ نہیں کیا جا سکتا۔

اس آیت کے سلسلے میں مصنف کی تفصیلی شرح جو دوسرے مقام پر نقل کی گئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں وہ پورے نظام دین کے نفاذ کو جس طرح اخذ کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک لیظھرہ علی الدین کلہ کا مطلب یہ ہے کہ اطاعت کی تمام اقسام پر اس کو غالب کر دے۔ یعنی اپنے نفس کی اطاعت، رسم و رواج کی اطاعت، قانون کی اطاعت، حکومت کی اطاعت — ان ساری اطاعتوں کو ختم کر کے ان کی جگہ خدائی اطاعت قائم کر دے۔ لیکن غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ اس قسم کی ہمہ گیر اطاعت کو خارجی غلبہ سے کسی کے اوپر طاری نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً نفس کی اطاعت

کیا فوج اور پولیس کے ذریعہ کسی سے چھڑائی جا سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ "غلبہ" کا موضوع صرف کچھ ظاہری اطاعتیں بن سکتی ہیں۔ اطاعت کی ساری اجناس غلبہ کا موضوع نہیں بن سکتیں۔

اسی طرح اظہار دین کا واقعہ جس طرح پیش آیا اس سے بھی اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ اس کا تعلق دو گروہوں سے تھا، ایک مشرکین عرب جن سے اما السیف اما الاسلام کا معاملہ کیا گیا، یعنی یا جنگ کرو یا اسلام لاؤ، اور دوسرے اہل کتاب جن سے جزیہ لے کر انھیں ان کے مذہب پر چھوڑ دیا۔ گویا ایک گروہ کو مذہبی طور پر مغلوب کیا گیا اور دوسرے کو سیاسی طور پر۔ ظاہر ہے کہ دونوں میں سے کسی گروہ کے بارے میں بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ان پر دین اس طرح قائم ہوا کہ اندر سے باہر تک ہر لحاظ سے دین کے تمام تقاضے اور اس کا سارا مطلوب ان کے اوپر نافذ کر دیا گیا تھا۔

چنانچہ مفسرین نے یہاں عمومی غلبہ کا مفہوم مراد لیا ہے، خواہ دیگر مذاہب پر یا دیگر مذاہب کے افراد پر۔

(لیظهره) لیظهر الرسول (علی الدین کله) علی اهل الادیان کلهم او لیظهر دین الحق علی کل دین	یعنی رسول کو تمام اہل مذاہب پر غالب کرے یا یہ کہ دین حق کو ہر دین پر غالب کرے۔ (کشاف، ج ۱، صفحہ ۵۳۹)
(لیظهره) لیغلبه، علی الدین کله۔ علی اهل الادیان کلهم او لیظهر دین الحق علی کل دین	رسول کو تمام اہل مذاہب پر غالب کرے یا یہ کہ دین حق کو تمام دینوں پر غالب کرے۔ (نسفی، مدارک التنزیل، ص ۲۴۸)

چوتھی آیت کے متعلق تفصیلی گفتگو آگے آرہی ہے جس سے معلوم ہوگا کہ زیر بحث تصور کو اس آیت میں صحیح طور پر چسپاں نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس آیت کی تشریح میں مصنف کے یہاں تضاد پیدا ہو گیا اور ان کو دو جگہ دو باتیں کہنی پڑیں۔ زیر بحث کتاب میں چوں کہ مصنف کو دین کا وسیع اور جامع مفہوم ثابت کرنا تھا۔ اس لیے یہاں انھوں نے دعویٰ کر دیا کہ اس آیت میں "دین سے پورا نظام زندگی اپنے تمام اعتقادی، نظری، اخلاقی اور عملی پہلوؤں سمیت مراد ہے۔" (صفحہ ۹۴) مگر دوسری جگہ اس آیت سے مشن کا انقلابی مفہوم نکالتے ہوئے انھیں یاد آیا کہ اس میں جس دین کا ذکر ہے اس کو وجود میں لانے کے لیے "قتال" کا حکم دیا گیا ہے۔ یعنی لڑکر لوگوں کو دین پر لے آؤ۔ اس لیے اس آیت کو انقلابی مشن کا ماخذ بنانے کا مطلب یہ ہوگا کہ دین کے اعتقادی اور نظریاتی پہلوؤں کو بھی لڑ لڑ کر لوگوں سے منوایا جائے۔ حالاں کہ ان چیزوں کے متعلق معلوم ہے کہ

ہم کو نصیحت اور فہمایش کا حق ہے نہ کہ جنگ کا۔ اس لیے دوسری جگہ دین "محدود" مفہوم کا حامل ہوگیا چنانچہ تفہیم القرآن میں اس آیت کی تشریح کرتے ہوئے انھوں نے اپنا موقف بدل دیا اور ویکون الدین للّٰہ کا مطلب یہ بیان کیا کہ لوگ خواہ ایمان لائیں یا نہ لائیں مگر زمین پر ملکی قانون خدا ہی کا رہے اور اس کے لیے جنگ کی جائے۔ (البقرہ۔ حاشیہ نمبر ۲۰۵)

اسی طرح آخری حوالہ (سورہ نصر) پر جو لمبی تقریر کی گئی ہے، اس کا سورہ کے اصل الفاظ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اذا جاء نصر اللّٰہ والفتح سے وہ غلبہ مراد ہے جو دشمنان اسلام پر خدا کے رسول کو ہوا۔ اور یدخلون فی دین اللّٰہ افواجا میں اس واقعہ کا ذکر ہے کہ غلبہ حاصل ہونے کے بعد لوگوں نے کثرت سے اسلام قبول کرنا شروع کر دیا۔ ابن عباس کی روایت ہے کہ فتح سے پہلے جب آخری رسول اور قریش کے درمیان شدید کشمکش جاری تھی۔ عرب کے لوگ کہا کرتے تھے کہ اس کشمکش میں جو جیتے گا وہی حق پر ہے۔ چنانچہ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے دشمنوں کو زیر کرکے ان کے اوپر غالب ہوگئے تو وہاں کے لوگ جوق درجوق اسلام لانے لگے۔ اور اس طرح اسلام سیاسی اور عددی دونوں حیثیتوں سے طاقتور ہوگیا۔ دوسرے لفظوں میں اسلام اس حیثیت میں ہوگیا کہ تبلیغ دین کا وہ کام آیندہ مسلسل جاری رہ سکے۔ جس کو ختم رسالت کے بعد جاری رکھنا اللہ تعالیٰ کو لازمی طور پر مطلوب تھا۔ یہی وجہ یہ ہے کہ خود صاحب وحی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور آپ کے دوسرے قریبی ساتھیوں نے جب یہ سورہ سنی تو انھوں نے سمجھا کہ اب آپ کا وقت قریب آگیا ہے۔

یہاں میں تفسیروں کے چند اقتباس نقل کرتا ہوں جس سے اس تشریح کی وضاحت ہوتی ہے:

(اذا جاء نصر اللّٰہ والفتح) النصر الاغاثۃ والاظہار علی العدو والفتح فتح البلاد، والمعنی نصر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم علی العرب او علی قریش وفتح مکۃ (ورأیت الناس یدخلون فی دین اللّٰہ افواجا) ای اذا جاء نصر اللّٰہ ایاك علی من ناواك وفتح البلاد ورأیت اھل الیمن یدخلون فی ملۃ الاسلام جماعات کثیرۃ بعد ما کانوا یدخلون فیہ واحداً واحداً واثنین اثنین۔ (مدارك التنزیل)

نصر کا مطلب ہے دشمن کے مقابلے میں مدد دینا اور فتح کا مطلب شہروں کو فتح کرنا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اہل عرب یا قریش کے مقابلہ میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو خدا کی مدد ملی اور آپ نے مکہ فتح کیا۔ ورأیت الناس یدخلون فی دین اللّٰہ افواجا۔ یعنی جب تمہارے دشمنوں کے مقابلہ میں تم کو خدا کی مدد پہونچی اور ملک فتح ہوگیا اور تم نے اہل یمن کو دیکھا کہ وہ دین اسلام میں بڑی بڑی جماعتوں کے ساتھ داخل ہو رہے ہیں

جب کہ پہلے وہ ایک ایک دو دو کر کے اس میں داخل ہوتے تھے۔

(یدخلون فی دین اللہ) ای ملۃ الاسلام التی لا دین یضاف الیہ تعالیٰ غیرھا (افواجا) ای یدخلون فیہ جماعات کثیفۃ کاھل مکۃ والطائف والیمن وھوازن وسائر قبائل العرب وکانوا قبل ذالک یدخلون فیہ واحدا واحدا واثنین اثنین۔ (تفسیر ابو السعود)

یدخلون فی دین اللہ افواجًا۔ یعنی دینِ اسلام میں کثیر تعداد میں داخل ہو رہے ہیں۔ جیسے اہلِ مکہ، طائف، یمن، ہوازن اور تمام قبائلِ عرب، جو کہ اس سے پہلے ایک ایک دو دو کی تعداد میں اسلام لاتے تھے۔

والمراد بدخول الناس فی دینہ تعالیٰ افواجًا ای جماعات کثیرۃ اسلامھم من غیر قتال وقد کان ذالک بین فتح مکۃ وموتہ علیہ الصلوٰۃ والسلام وکانوا قبل الفتح یدخلون فیہ واحدا واحدا واثنین واثنین

(روح المعانی، جلد ۳۰، ص ۲۵۶)

اس سے مراد بغیر لڑائی کے لوگوں کا کثیر تعداد میں اسلام قبول کرنا ہے اور یہ واقعہ فتح مکہ اور آپ کی وفات کے درمیان ہوا۔ فتح سے پہلے لوگ ایک ایک دو دو کر کے اسلام قبول کرتے تھے۔

معلوم ہوا کہ اس سورہ میں جس چیز کا ذکر ہے، وہ صرف مجیئت فتح اور دخول فی دین اللہ ہے۔ یعنی خدا کی مدد سے فتح پانا اور لوگوں کا کثرت سے اسلام قبول کرنا۔ اس فتح و نصرت کا پس منظر کیا تھا اس کا یہاں کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس لیے ان آیات سے یہ مفہوم نکالنا کہ اس سے پہلے عرب میں دعوتِ رسالت کا جو کام ہوا وہ ایک مخصوص اسٹیٹ کا نظام قائم کرنے کی جدوجہد تھی اور یہ فتح و نصرت اسی انقلابی جدوجہد کی تکمیل، یہ ایک مزید بات ہے جس کو الگ سے لا کر یہاں چسپاں کیا گیا ہے۔ خود ان آیات میں دعوتِ رسالت کی یہ نوعیت بیان نہیں کی گئی ہے۔ نہ وہ دوسری جگہ کہیں صراحتًہ مذکور ہے جس کی بنیاد پر یہاں اس کو قیاس کیا جا سکے۔ ایسی حالت میں اس استدلال کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص دعوتِ رسالت کی نوعیت یہ فرض کر لے کہ وہ عرب قوم کو مذہبی پیشواؤں اور جاگیرداروں کے اقتدار سے نکالنے کی جدوجہد تھی۔ ایسا شخص اپنے اس مخصوص نقطۂ نظر کو ان آیات کے ساتھ جوڑ کر

کہہ سکتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ عرب کی قومی جدوجہد جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی قیادت میں شروع ہوئی تھی، وہ فتح مکہ کے دن اپنی کامیابی تک پہونچ گئی اور اس کے بعد ملک کے وہ تمام لوگ جو سابق نظام کے تحت دبے ہوئے تھے، وہ جوق در جوق آپ کے جھنڈے کے نیچے جمع ہونے لگے۔ اگر یہ دوسرا استدلال صحیح نہیں ہے، تو یقیناً پہلا استدلال بھی صحیح نہیں ہو سکتا۔

اسلامی مشن کی تعبیر

پچھلی نصف صدی کے دوران میں جن سماجی نظریات کو قبولیت اور برتری کا مقام حاصل ہوا ہے وہ وہی نظریات ہیں جو زندگی کے مادی نظام کو درست کرنے اور سیاسی انقلاب برپا کرنے کے لیے اٹھے ہیں۔ حتی کہ اب وہی تحریک زندہ تحریک سمجھی جاتی ہے جو اس نہج پر کام کر رہی ہو۔ اس سے متاثر ہوکر قدیم مکاتب خیال کے لوگ بھی اپنے نظریات کی تشریح اسی مخصوص انداز میں کرنے لگے ہیں۔ ہندوازم اور عیسائیت کا جدید لٹریچر اس کی نمایاں مثال ہے۔ یہ لے اتنی بڑھی ہے کہ اب مذہب تعمیر آخرت کے بجائے تعمیر دنیا کا عنوان بن گیا ہے۔

اگر آپ اس چھائی ہوئی فضا سے متاثر ہوں اور اس کے بعد اسلام کا مطالعہ کریں تو یہ عین ممکن ہے کہ اسلامی تحریک کا نقشہ آپ کے ذہن میں ٹھیک اسی طرز پر بننا شروع ہو جائے جو باہر کی دنیا میں آپ دیکھ رہے ہیں۔ آپ کا ذہن جو نسلی تعلق کی بنا پر پہلے سے اسلام کے ساتھ ایک طرح کی عقیدت رکھتا تھا، قدرتی طور پر وہ اسلام کو فکر کی اس سطح پر دیکھنا چاہے گا جو لوگوں کے نزدیک بلند اور مستند سطح ہے۔ اور جس کی اس حیثیت کو آپ بھی غیر شعوری طور پر تسلیم کر رہے ہیں۔ اس کے بعد جب آپ دیکھیں گے کہ اسلام میں زندگی کے ہر شعبہ سے متعلق احکام ہیں۔ اسلام کی تاریخ میں برسر اقتدار طبقہ سے لڑائیاں بھی ہوئی ہیں، اسلام نے سیاسی قوت بھی حاصل کی ہے —— تو ان سب کا مجموعہ آپ کے ذہنی سانچہ میں اسلام کی اس تعبیر کی صورت میں ڈھل جائے گا کہ :

"اسلام ایک مکمل نظامِ زندگی ہے اور انبیاء علیہم السلام اس لیے آئے تھے کہ حکومت الٰہیہ قائم کر کے اس صحیح ترین نظام کو عملاً زمین پر نافذ کریں"

اس تعبیر میں بظاہر کوئی ایک لفظ بھی غلط نہیں ہے۔ یہ بالکل صحیح ہے کہ اسلام کا اپنا ایک نظامِ زندگی ہے نبی نے حکومت بھی قائم کی ہے، اس نے خدا کے دیئے ہوئے قوانین کو زمین پر نافذ بھی کیا ہے۔ مگر ان اجزاء کو جوڑ کر جو مجموعہ تیار کیا گیا ہے وہ حقیقت کے اعتبار سے ویسا ہی ہے جیسے مختلف جانوروں کی

ہڈیاں ملاکر ایک نیا ڈھانچہ بنانا اور دعوی کرنا کہ یہ ایک تاریخی جانور ہے جو اب سے پانچ کروڑ سال پہلے زمین پر چلتا پھرتا تھا۔

اسلام کے اس تصور کے مطابق دنیا میں اہلِ ایمان کا جو "نصب العین" قرار پاتا ہے اس کو جماعت اسلامی کی ابتدائی تاسیس کے وقت مندرجہ ذیل فقرے میں بیان کیا گیا تھا:

"جماعت اسلامی کا نصب العین اور اس کی تمام سعی وجہد کا مقصود دنیا میں حکومت الٰہیہ کا قیام اور آخرت میں رضائے الٰہی کا حصول ہے۔"

دستور میں نصب العین کے اس فقرے کی تشریح کرتے ہوئے بتایا گیا تھا کہ:

"اس سے مراد اللہ کی شرعی حکومت کا قیام ہے جس کا تعلق انسان کی زندگی کے اس حصے سے ہے جس میں اللہ نے انسان کو اختیار عطا کیا ہے۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ عقائد، اخلاق، معاشرت، تمدن اور سیاست وغیرہ سے متعلق جو مفصل قانون خدا نے اپنے رسولوں کے ذریعہ بھیجا ہے، اس کو تسلیم کیا جائے، جو لوگ ایسا نہیں کرتے وہ دراصل خدا کے مقابلے میں بغاوت کا ارتکاب کرتے ہیں اور:

"مومن کا کام اس بغاوت کو دنیا سے مٹانا اور خدا کی زمین پر خدا کے سوا ہر ایک کی خداوندی ختم کر دینا ہے۔ مومن کی زندگی کا مشن یہ ہے کہ جس طرح خدا کا قانون تکوینی تمام کائنات میں نافذ ہے، اسی طرح خدا کا قانون شرعی بھی عالم انسانی میں نافذ ہو۔ مومن کی تمام مساعی کا ہدف مقصود یہ ہے کہ وہ خدا کے بندوں کو خدا کے سوا ہر ایک کی بندگی سے نکالے اور صرف خدا کا بندہ بنائے۔ یہ کام فی الاصل تو نصیحت، فہمایش ترغیب اور تبلیغ ہی سے کرنے کا ہے، لیکن جو لوگ ملک خدا کے ناجائز مالک بن بیٹھے ہیں اور خدا کے بندوں کو اپنا بندہ بنالیتے ہیں، وہ عموماً اپنی خداوندی سے محض نصیحتوں کی بنا پر دست بردار نہیں ہوجایا کرتے۔ اس لیے مومن کو مجبوراً جنگ کرنی پڑتی ہے، تاکہ حکومتِ الٰہیہ کے قیام میں جو چیز سدراہ ہو اسے راستے سے ہٹادے۔"

ملک کی تقسیم کے بعد جب ہندستان کی علٰحدہ جماعت قائم ہوئی تو یہاں کے رہنماؤں نے نصب العین کے فقرے میں کچھ تبدیلی کر دی اور اس کو مندرجہ ذیل الفاظ میں ظاہر کیا۔

"جماعت اسلامی کا نصب العین اور اس کی تمام سعی وجہد کا مقصود دنیا میں اقامت دین (اللہ تعالیٰ کے دین کو قائم کرنا) اور آخرت میں رضائے الٰہی کا حصول ہے۔"

اس تبدیلی کا مطلب نصب العین کی تبدیلی نہیں تھی، بلکہ یہ محض ایک لفظی تبدیلی تھی۔ چنانچہ دستور میں تبدیل شدہ فقرے کے نیچے حسب ذیل نوٹ درج کیا گیا:

"دستور جماعت میں اس سے پہلے اقامت دین کے بجائے حکومت الٰہیہ کا لفظ تھا جو دراصل اسی مفہوم میں استعمال کیا گیا تھا جو اقامت دین کا ہے، لیکن چوں کہ حکومت الٰہیہ کے لفظ کے سمجھنے میں غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں اور کرائی جاتی ہیں اس لیے ضرورت سمجھی گئی کہ اپنے نصب العین کے اظہار کے لیے ایسا لفظ اختیار کیا جائے جو قرآن کا ایک اصطلاحی لفظ ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے تمام مفہوموں پر حاوی بھی ہو اور کسی غلط فہمی کا باعث بھی نہ ہو۔"

اب یہی نصب العین جماعت اسلامی ہند کے موجودہ دستور میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

"جماعت اسلامی ہند کا نصب العین اقامتِ دین ہے۔ جس کا حقیقی محرک صرف رضائے الٰہی اور فلاح آخرت کا حصول ہے ...... یہ دین انسان کے ظاہر و باطن، اور اس کی زندگی کے تمام انفرادی و اجتماعی گوشوں کو محیط ہے۔ عقائد، عبادات، اور اخلاق سے لے کر معیشت، معاشرت اور سیاست تک انسانی زندگی کا کوئی ایک شعبہ بھی ایسا نہیں ہے جو اس کے دائرے سے خارج ہو۔

یہ دین جس طرح رضائے الٰہی اور فلاحِ آخرت کا ضامن ہے، اسی طرح دنیوی مسائل کے موزوں حل کے لیے بہترین نظامِ زندگی بھی ہے، اور انفرادی اور اجتماعی زندگی کی صالح اور ترقی پذیر تعمیر صرف اسی کے قیام سے ممکن ہے۔

اس دین کی اقامت کا مطلب یہ ہے کہ کسی تفریق و تقسیم کے بغیر اس پورے دین کی مخلصانہ پیروی کی جائے اور ہر طرف سے یکسو ہو کر کی جائے اور انسانی زندگی کے انفرادی و اجتماعی تمام گوشوں میں اسے اس طرح جاری و نافذ کیا جائے کہ ــــــ فرد کا ارتقاء، معاشرہ کی تعمیر اور ریاست کی تشکیل سب کچھ اسی دین کے مطابق ہو۔"

یہی بات اس فکر کے تحت پیدا شدہ لٹریچر میں بار بار مختلف انداز سے دہرائی گئی ہے ایک مضمون کے چند فقرے یہ ہیں:

"اسلام (عام معنوں میں) کسی مذہب کا اور مسلمان کسی قوم کا نام نہیں ہے۔ بلکہ دراصل اسلام ایک انقلابی نظریہ و مسلک ہے جو تمام دنیا کے اجتماعی نظم کو بدل کر اپنے نظریہ

ومسلک کے مطابق تعمیر کرنا چاہتا ہے اور مسلمان اس بین الاقوامی انقلابی جماعت کا نام ہے جسے اسلام اپنے مطلوبہ انقلابی پروگرام کو عمل میں لانے کے لیے منظم کرتا ہے۔ اور جہاد اس انقلابی جدوجہد کا، اس انتہائی صرف طاقت کا نام ہے جو اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے عمل میں لائی جائے۔"

"یہ دعوت جو لوگ بھی قبول کرلیں وہ....... اسلامی جماعت کے رکن بن جاتے ہیں اور اس طرح وہ بین الاقوامی انقلابی پارٹی تیار ہوتی ہے جسے قرآن حزب اللہ کے نام سے یاد کرتا ہے .... یہ پارٹی وجود میں آتے ہی اپنے مقصد وجود کی تحصیل کے لیے جہاد شروع کر دیتی ہے۔ اس کے عین وجود کا اقتضا یہی ہے کہ یہ غیر اسلامی نظام کی حکمرانی کو مٹانے کی کوشش کرے اور اس کے مقابلے میں تمدن و اجتماع کے اس معتدل و متوازن ضابطہ کی حکومت قائم کرے جسے قرآن ایک جامع نام کلمۃ اللہ سے تعبیر کرتا ہے۔"

"یہ مذہبی تبلیغ کرنے والے واعظین اور مبشرین کی جماعت نہیں بلکہ خدائی فوجداروں کی جماعت ہے۔ اور اس کا کام یہ ہے کہ دنیا سے ظلم، فتنہ، فساد، بداخلاقی، طغیان اور ناجائز انتفاع کو بزور مٹا دے، ارباب من دون اللہ کی خداوندی کو ختم کر دے اور بدی کی جگہ نیکی قائم کرے۔ لہٰذا اس پارٹی کے لیے حکومت کے اقتدار پر قبضہ کیے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے، کیوں کہ مفسدانہ نظام تمدن ایک فاسد حکومت کے بل پر ہی قائم ہوتا ہے اور ایک صالح نظام تمدن اس وقت تک کسی طرح قائم نہیں ہو سکتا جب تک حکومت مفسدین سے مسلوب ہو کر مصلحین کے ہاتھ میں نہ آجائے۔

(تفہیمات حصہ اول جہاد فی سبیل اللہ)

یہاں میں ایک اور اقتباس نقل کروں گا جس میں زیادہ تفصیل کے ساتھ اس نقطۂ نظر کو بیان کیا گیا ہے۔ "اسلامی نصب العین" کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

"اس سوال کا جواب قرآن مجید میں جو کچھ دیا گیا ہے وہ یہ ہے:

هُوَ الَّذِيٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ	وہی ہے (یعنی اللہ) جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا، تاکہ اس کو پوری جنس دین پر غالب کر دے۔ خواہ یہ کام مشرکوں کو کتنا ہی

ناگوار ہو۔

اس آیت میں الھدیٰ سے مراد دنیا میں زندگی بسر کرنے کا صحیح طریقہ ہے۔ انفرادی برتاؤ، خاندانی نظام، سوسائٹی کی ترکیب، معاشی معاملات، ملکی انتظام، سیاسی حکمتِ عملی، بین الاقوامی تعلقات، غرض زندگی کے تمام پہلوؤں میں انسان کی زندگی کے لیے صحیح رویہ کیا ہونا چاہیے، یہ چیز اللہ نے اپنے رسول کو بتا کر بھیجا ہے۔

دوسری چیز جو اللہ کا رسول لے کر آیا ہے وہ دینِ حق ہے۔ دین کے معنی اطاعت کے ہیں۔ کیش اور مذہب کے لیے جو دین کا لفظ استعمال ہوتا ہے یہ اس کا اصل معنی موضوع لہٗ نہیں ہے بلکہ اس کو دین اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں بھی انسان خیال وعمل کے ایک خاص سسٹم کی اطاعت کرتا ہے۔ ورنہ دراصل دین کا لفظ قریب قریب وہی معنی رکھتا ہے جو زمانہ حال میں "اسٹیٹ" کے معنی ہیں۔ لوگوں کا کسی بالاتر اقتدار کو تسلیم کر کے اس کی اطاعت کرنا، یہ "اسٹیٹ" ہے۔ یہی دین کا مفہوم بھی ہے، اور "دینِ حق" یہ ہے کہ انسان دوسرے انسانوں کی، خود اپنے نفس کی، اور تمام مخلوقات کی بندگی و اطاعت چھوڑ کر صرف اللہ کے اقتدارِ اعلیٰ کو تسلیم کرے اور اسی کی بندگی و اطاعت اختیار کرے۔ پس درحقیقت اللہ کا رسول اپنے بھیجنے والے کی طرف سے ایک ایسے "اسٹیٹ" کا نظام لے کر آیا ہے۔ جس میں نہ تو انسان کی خود اختیاری کے لیے کوئی جگہ ہے، نہ انسان پر انسان کی حاکمیت کے لیے کوئی مقام بلکہ حاکمیت و اقتدارِ اعلیٰ جو کچھ بھی ہے صرف اللہ کے لیے ہے۔

پھر رسول کے بھیجنے کا مقصد یہ بتایا گیا ہے کہ وہ اس نظامِ اطاعت (دین) اور اس قانونِ حیات (الہدیٰ) کو پوری جنسِ دین پر غالب کر دے۔ پوری جنسِ دین سے مراد یہ ہے کہ دنیا میں انسان انفرادی یا اجتماعی طور پر جن جن صورتوں سے کسی کی اطاعت کر رہا ہے وہ سب "جنسِ دین" کی مختلف انواع ہیں۔ بیٹے کا والدین کی اطاعت کرنا، بیوی کا شوہر کی اطاعت کرنا، نوکر کا آقا کی اطاعت کرنا، ماتحت کا افسر کی اطاعت کرنا، رعیت کا حکومت کی اطاعت کرنا، پیروؤں کا پیشواؤں اور لیڈروں کی اطاعت کرنا یہ اور ایسی ہی بے شمار اطاعتیں بحیثیت مجموعی ایک نظامِ اطاعت بناتی ہیں اور اللہ کی طرف سے رسول کے آنے کا مقصد یہ ہے کہ یہ پورا نظامِ اطاعت اپنے تمام اجزاء

سمیت ایک بڑی اطاعت اور ایک بڑے قانون کے ماتحت ہو جائے، تمام اطاعتیں اللہ کی اطاعت کے تابع ہوں، ان سب کو منضبط (Regulate) کرنے والا ایک اللہ ہی کا قانون ہو، اور اس بڑی اطاعت اور اس ضابطۂ قانون کی حدود سے باہر کوئی اطاعت باقی نہ رہے۔

یہ رسول کا مشن ہے اور رسول اس مشن کو پورا کرنے پر مامور ہے خواہ شرک کرنے والے اس پر کتنی ہی ناک بھوں چڑھائیں۔ شرک کرنے والے کون ہیں؟ وہ سب لوگ جو اپنی انفرادی و اجتماعی زندگی میں اللہ کی اطاعت کے ساتھ دوسری مستقل بالذات (یعنی خدا کی اطاعت سے آزاد) اطاعتیں شریک کرتے ہیں، جہاں تک اللہ کے قانون طبعی (Law of Nature) کا تعلق ہے۔ ہر انسان طوعاً و کرہاً اس کی اطاعت کر رہا ہے، کیوں کہ اس کی اطاعت کے بغیر اس کے لیے کوئی چارہ ہی نہیں ہے۔ مگر جہاں تک انسان کے دائرۂ اختیار کا تعلق ہے، اس دائرے میں بعض انسان تو بالکل ہی غیر اللہ کے مطیع بن جاتے ہیں اور بعض انسان اپنی زندگی کو مختلف حصوں میں تقسیم کر کے کسی حصہ میں خدا کے بھیجے ہوئے قانون اخلاق (شریعت) کی اطاعت کرتے ہیں اور کسی دوسرے حصہ میں اپنے نفس کی یا دوسروں کی اطاعت کرتے ہیں۔ اسی چیز کا نام اللہ کی اطاعت کے ساتھ دوسری اطاعتوں کو شریک کرنا ہے۔ اور جو لوگ شرک کی ان مختلف صورتوں میں مبتلا ہیں ان کو یہ بات ناگوار ہوتی ہے کہ اپنی فطری اطاعت کی طرح اپنی اختیاری اطاعت و بندگی کو بھی بالکلیہ اللہ کے لیے خالص کر دیں۔ خواہ نادانی کے سبب سے یا اخلاقی کمزوری کے سبب سے بہر حال وہ شرک پر اصرار کرتے ہیں۔ لیکن اللہ کے رسول پر یہ فرض عائد کیا گیا ہے کہ ایسے لوگوں کی مزاحمت کے باوجود اپنے مشن کو پورا کرے۔ (مسلمان اور سیاسی کشمکش حصہ سوم)

اوپر کے اقتباسات میں جو بات کہی گئی ہے وہ اصلاً کوئی غلط بات نہیں ہے۔ لیکن جب اسی کو علی الاطلاق اہل ایمان کا نصب العین قرار دیا جائے تو یقیناً وہ غلط ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ مومن کی زندگی کا اصل مقصد خدا سے تعلق پیدا کرنا ہے، خدا سے انتہائی طور پر لپٹ جانا، اس سے ہمہ تن متعلق ہو کر زندگی گزارنا، یہی وہ اصل مقصود ہے جس کے لیے انسان کی تخلیق عمل میں آئی ہے۔ اور یہی وہ چیز ہے جس کو پلنے کے لیے مومن کو اپنی ساری توجہ صرف کر لی چاہیے۔ دنیا میں مومنانہ عمل کا اصل نشانہ

خدا سے جُڑتا ہے نہ کہ کسی مخصوص اسٹیٹ کا نظام قائم کرنا۔

اجتماعی انقلاب برپا کرنا یا زندگی کے نظام کو قسط و عدل پر قائم کرنا، ایمان کا ایک تقاضا ہے جو مختلف حالات میں مختلف شکل اختیار کرتا ہے۔ میرا یہ حال ہے کہ جب میں سڑک پر چلتا ہوں اور لاؤڈ اسپیکر پر بجتے ہوئے فلمی گانے کی آواز میرے کان میں آتی ہے تو جی چاہتا ہے کہ کاش میرے پاس وہ طاقت ہوتی جس سے میں اس خرافات کو بالکل بند کر دیتا۔ جب میں روزانہ اخبار پڑھتا ہوں اور اس میں دیکھتا ہوں کہ شیاطین الانس نے لیڈر اور رہنما بن کر زمین کو فساد سے بھر دیا ہے تو دماغ جیسے کھولنے لگتا ہے اور یہ تمنا ابھر آتی ہے کہ کوئی ایسی شکل ہوتی کہ ان مفسدین سے زمین کو پاک کیا جا سکتا۔ جب میں عوام الناس کو دیکھتا ہوں کہ وہ انسان کے بنائے ہوئے احمقانہ قوانین کے جال میں پھنسے ہوئے ہیں اور غلط معاشی نظام کے نیچے پس رہے ہیں۔ تو سارے بدن میں ایک آگ سی لگ جاتی ہے اور یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس جال کو توڑ ڈالوں اور اس نظام کو تہس نہس کر دوں۔ جب میں دیکھتا ہوں کہ وقت کا با اقتدار طبقہ اقتدار پا کر فرعون بن گیا ہے اور ملکی اور بین الاقوامی زندگی کو جہنم بنا دیا ہے تو بے اختیار جی چاہتا ہے کہ کاش میرے لیے یہ ممکن ہوتا کہ میں ان تمام مجرمین کو جیل بھیج دیتا اور انسانیت کو ان کے تخت و تاراج سے رہائی دلا دیتا۔ جب میں دیکھتا ہوں کہ اشرار کی قیادت نے دنیا کا یہ حال کر دیا ہے کہ زمین کے بہترین ذرائع و وسائل صرف جنگی تیاریوں میں برباد کیے جا رہے ہیں اور سیاست صرف اس کا نام رہ گئی ہے کہ ہر ممکن طریقہ سے اپنے اقتدار کو باقی رکھنے کی کوشش کی جائے، تو جی چاہتا ہے کہ ایسے حکمرانوں کو خود انھیں کے تیار کیے ہوئے ان آتشیں گڑھوں میں دھکیل دوں جو انھوں نے اپنے فرضی دشمنوں اور سیاسی مخالفوں کے لیے بنا رکھے ہیں۔

ممکن ہے میرے ان جذبات میں کچھ انتہا پسندی ہو۔ مگر میں یقین کے ساتھ جانتا ہوں کہ اگر کسی کے دل میں ایمان پیدا ہوا ہے تو وہ خارجی حالات کے بارہ میں اس قسم کے احساسات سے خالی نہیں ہو سکتا مومن کی لازمی صفت ہے کہ وہ دنیا کے بگاڑ کو دیکھ کر کُڑھے، اس کی اصلاح کی تدبیر سوچے۔ اس کو دور کرنے کے لیے اپنے بس بھر کوشش کرے۔ لیکن اگر کوئی شخص کہے کہ یہی اہل ایمان کا اصل مشن ہے اور یہی وہ اصل کام ہے جس کے لیے تمام انبیاء بھیجے گئے تھے، تو میں کہوں گا کہ یہ بات اتنی ہی غلط ہے جتنا یہ کہنا کہ خارجی بگاڑ کا مسلمان سے کوئی تعلق نہیں، اس کے بارے میں اسے کچھ سوچنا نہیں چاہیے۔ اگر آپ ایک ایسے مکان میں داخل ہوں جس میں ہر طرف غلاظت اور کوڑا کرکٹ بھرا ہوا ہو تو بے شک نظافت ایمانی کا تقاضا ہے کہ آپ اس کو شدت کے ساتھ محسوس کریں اور اس کو نکال پھینکنے کے لیے کمربستہ ہو جائیں۔

لیکن اگر آپ یہ کہنے لگیں کہ ـــــ " ایمان کا اصل مقصود یہ ہے کہ گھروں کی صفائی کی جائے " تو یہ بات بجائے خود بالکل لغو ہو گی اور اس قابل ہو گی کہ اس کی تردید کی جائے۔

یہی وجہ ہے کہ اجتماعی اصلاح اور تمدنی انقلاب کی بات ایک معلوم ومعروف بات ہونے کے باوجود " اسلامی مشن " کی حیثیت سے ثابت نہیں ہوتی۔ اسلامی مشن کا یہ تصور کہ اسلام ایک بہترین سیاسی اور تمدنی نظام ہے اور اس نظام کو جاری ونافذ کرنا وہ کام ہے جو خدا کی طرف سے ہمارے سپرد ہوا ہے، یہ اسلامی مشن کا ایک ایسا تصور ہے جس سے قرآن کے صفحات نا آشنا ہیں، مجھے کتاب الٰہی میں کوئی ایک فقرہ بھی ایسا نہیں ملا جس سے اس نقطہ کو واقعی طور پر اخذ کیا جا سکتا ہو۔ اس سلسلے میں جن آیتوں کے حوالے دیے جاتے ہیں۔ ان کو اگلے صفحات میں نقل کر کے ان پر مختصر گفتگو کروں گا۔

۱۔ پہلی آیت ہے:

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا	اور اس طرح ہم نے تم کو امت وسط بنایا ہے تاکہ تم لوگوں کے اوپر گواہ ہو، اور رسول تم پر گواہ ہو۔

(بقرۃ - ۱۴۳)

اس آیت کو سمجھنے کے لیے جب ہم علمائے تفسیر کی طرف رجوع کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ تقریباً سب کے سب اس میں " شہادت " سے مراد ایک ایسا کام لیتے ہیں جس کا تعلق اس دنیا سے نہیں بلکہ آخرت سے ہے۔ یعنی یہ کہ قیامت میں سابق انبیاء اور ان کی مخالف قوموں کے مقدمہ میں امت محمدیہ شاہد کی حیثیت سے پیش کی جائے گی۔ اس تفسیر کی بنیاد ان روایات پر ہے جن میں خبر دی گئی ہے کہ:

> " قیامت کے روز بعض ایسے نبی ہوں گے جن کے ساتھ صرف ایک یا دو یا اس سے کچھ زیادہ ایمان لانے والے ہوں گے، بقیہ پوری قوم نے ان کا انکار کیا ہوگا۔ پھر اس قوم کو بلایا جائے گا جس کی طرف وہ مبعوث کیے گیے تھے۔ قوم سے پوچھا جائے گا، کیا تم کو ہمارا پیغام پہونچا تھا۔ قوم کے لوگ جواب دیں گے، نہیں۔ پھر نبی سے پوچھا جائے گا، وہ کہے گا ہاں۔ میں نے پہونچا دیا تھا۔ پوچھا جائے گا کیا تمہارے پاس کوئی گواہ ہے؟ نبی اس کے جواب میں محمد صلے اللہ علیہ وسلم اور آپ کی امت کا نام لے گا۔ پھر آپ اور آپ کی امت بلائی جائے گی اور اس سے پوچھا جائے گا۔ کیا اس نبی نے اپنا پیغام رسالت اپنی قوم تک پہونچا دیا تھا، وہ جواب دیں گے ہاں۔ پھر ان گواہوں سے پوچھا جائے گا کہ تمہارا زمانہ تو بعد کا ہے، تم کو کیسے معلوم ہوا۔ وہ کہیں گے کہ ہمارے رسول نے ہم کو اس کی خبر

دی تھی۔ یہی مطلب ہے اس آیت کا وکذالک جعلنکم امۃ وسطاً لتکونوا شہداء علی الناس (ایک اور روایت کے مطابق) اس کے بعد محمد صلے اللہ علیہ وسلم سے امت کا حال دریافت کیا جائے گا تو آپ امت کے عادل ہونے کی گواہی دیں گے۔ یہ مطلب ہے اس آیت کا ویکون الرسول علیکم شہیداً[1]

اس حدیث کو نقل کرتے ہوئے علامہ آلوسی بغدادی لکھتے ہیں:

(لتکونوا شہداء علی الناس) ای سائر الامم یوم القیامۃ بان اللہ تعالیٰ قد اوضح السبل وارسل الرسل فبلغوا ونصحوا، وھو غایۃ للجعل المذکور

(روح المعانی، ج ۲ ص ۵)

شہادت سے مراد قیامت کے روز تمام گمراہ قوموں کے بارے میں اس بات کی گواہی دینا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا راستہ ان کے سامنے واضح کر دیا تھا، اور رسول بھیجے جنھوں نے حق کو پہونچایا اور خیر خواہی کا حق ادا کر دیا۔ آیت میں جعلنا کے لفظ سے اس امت کے جس تقرر کا ذکر کیا گیا ہے اس کا مقصد یہی ہے۔

ابوحیان اندلسی نے اس آیت کے سلسلے میں علمار کی تشریحات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

احدھا ماعلیہ الاکثر من انہا فی الآخرۃ و ھی شہادۃ ھذہ الامۃ للانبیاء علی اممھم الذین کذبوھم وقد روی ذالک نصاً فی الحدیث فی البخاری وغیرہ

(البحر المحیط، ج ۱ ص ۴۲۰)

ایک رائے یہ ہے، اور بیشتر علمائے تفسیر اسی کے حق میں ہیں کہ اس شہادت کا تعلق آخرت سے ہے اور وہ یہ کہ پچھلی قومیں جنھوں نے اپنے انبیار کی تکذیب کی تھی۔ ان کے خلاف یہ امت انبیار کی طرف سے بطور گواہ پیش ہو گی۔ شہادت کی یہ تفسیر بخاری اور دوسری کتب حدیث کی روایات سے ثابت ہے۔

تاہم اس آیت میں ایک مزید مفہوم لینے کی گنجائش ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے قیامت میں لوگوں سے جو گرفت ہو گی، وہ ظاہر ہے کہ اسی بنیاد پر ہو گی کہ دنیا میں انھیں حق کا پیغام پہونچا تھا، مگر اس کے باوجود انھوں نے نہیں مانا۔ دوسرے لفظوں میں گمراہ قوموں کے بارے میں آخرت کی عدالت میں جس واقعہ کی شہادت دی جائے گی وہ ایک ایسا واقعہ ہو گا جو پہلے اسی دنیا میں پیش آچکا تھا، اس طرح آخرت کی شہادت خود اس بات کی متقاضی ہے کہ اس سے پہلے دنیا میں حق کی شہادت دی جا چکی ہو[2]۔ دنیا میں

---

[1] اصل الشہادۃ۔ الاخبار بما شہدہ۔ لسان العرب، ج ۱۳ کالم ۱ ص ۲۴۰

شہادت دینے یا آخرت میں پیش آنے والے مقدمہ سے لوگوں کو باخبر کرنے کا یہ کام پہلے پیغمبروں کے ذریعہ انجام پاتا تھا۔ اور ختم نبوت کے بعد امت محمدی اس کی ذمہ دار ہے چنانچہ بعض شاذ تفسیریں اس قسم کی بھی ملتی ہیں جن میں شہادت کا یہ دنیوی مفہوم بتایا گیا ہے۔ ابوحیان اندلسی نے ایک رائے مندرجہ ذیل الفاظ میں نقل کی ہے :

وقیل لتنقلوا الیهم ما علمتموه من الوحی والدین کما نقله رسول الله صلی الله علیه وسلم (البحر المحیط، ج ۱ ص ۴۲۲)	بعض لوگوں نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ دین کا جو علم تمھیں ملا ہے اس کو دوسروں تک اس طرح منتقل کرو جیسے رسول نے اسے تم تک پہنچایا ہے۔

اس مفہوم کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ خواہ اس مخصوص آیت میں اس کام کا ذکر نہ ہو مگر علم دین کو دوسروں تک پہنچانے کی ذمہ داری ایک معلوم ذمہ داری ہے جو دوسرے نصوص سے ثابت ہے، اور یہ بھی صریح نص سے ثابت ہے کہ تبلیغ ودعوت کا یہ کام اسی لئے انجام دینا ہے کہ آخرت میں لوگوں کے اوپر اللہ تعالیٰ کا مقدمہ قائم ہو سکے :

رسلاً مبشرین ومنذرین لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل (نساء ۱۶۵)	رسولوں کو خوش خبری دینے والے اور ڈرانے والے بنا کر بھیجا تاکہ لوگوں کے پاس اللہ کے اوپر کوئی حجت باقی نہ رہے۔

اگر ہم شہادۃ کی آیت میں ان ساری گنجائشوں کو مان لیں تو اس کے بعد بھی جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ صرف دعوت و تبلیغ یا انذار و تبشیر ہے۔ یعنی یہ کہ لوگوں کو اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ کر دیا جائے کہ مرنے کے بعد آخرت آنے والی ہے اور حساب و کتاب ہونا ہے تاکہ جب لوگ میدان حشر میں اکٹھا کئے جائیں اور ان سے ان کے اعمال کی بازپرس ہو تو کوئی یہ نہ کہہ سکے کہ آپ ہم سے ایسی چیز کا حساب لے رہے ہیں جس سے ہم کو باخبر نہیں کیا گیا تھا ــــ حکومت الٰہیہ قائم کرنے کا مشن پھر بھی اس آیت سے نہیں نکلتا۔

۲۔ دوسری آیت جو اس سلسلے میں پیش کی جاتی ہے۔ وہ حسب ذیل ہے :

شرع لکم من الدین ما وصّی به نوحاً والذی اوحینا الیك وما وصینا به ابراهیم وموسی وعیسی ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا	خدا نے تمہارے لئے وہی دین مقرر کیا ہے جس کا اس نے نوح کو اور ابراہیم کو اور موسیٰ اور عیسیٰ کو حکم دیا تھا، اور اے محمد تمہاری طرف بھی ہم نے اسی کی وحی کی ہے،

فیہ (شوریٰ-۱۳) یہ کہ اس دین پر قائم رہو اور اس میں متفرق نہ ہو۔

اس آیت سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ اس میں الدین سے مراد وہ سارے انفرادی و اجتماعی، قومی اور بین الاقوامی احکام ہیں جو اسلامی شریعت میں ملتے ہیں۔ اور اقامت کا مطلب ہے ان کو قائم کرنا۔ اس طرح یہ آیت پورے شرعی نظام کو مکمل طور پر انسانی زندگی میں غالب و نافذ کرنے کا حکم دے رہی ہے۔

اقامت کا اصل مفہوم ہے: کسی کام کا حق ادا کرنا، اس کو ٹھیک ٹھیک انجام دینا (اقامۃ الشیٔ: توفیۃ حقہ، مفردات امام راغب) خارجی حکم کے نفاذ کے لئے بھی یہ لفظ بولا جاتا ہے۔ مگر اس کا اصل مفہوم متعلقہ فعل کی مکمل انجام دہی ہے نہ کہ اس کا نفاذ۔ حدیث میں آتا ہے کہ سورہ مومنون کی ابتدائی آیتیں نازل ہوئیں تو آپ نے فرمایا:

لقد اُنزل علیّ عشر اٰیات من اقامھن دخل الجنۃ — مجھ پر دس آیتیں اتری ہیں۔ جو ان کی اقامت کرے وہ جنت میں جائے گا۔

ان دس آیتوں میں جو احکام دئے گئے ہیں وہ یہ ہیں —— نماز میں خشوع اختیار کرنا۔ لغو سے پرہیز کرنا۔ زکوٰۃ پر عامل ہونا، شرمگاہ کی حفاظت کرنا، امانت اور عہد کو پورا کرنا، نمازوں کی نگہبانی کرنا۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام انفرادی نوعیت کے احکام ہیں، اس لئے ان کو غالب اور نافذ کرنے کا کوئی سوال نہیں۔ یہاں "اقامت" کا مطلب یہ ہے کہ ان کو پوری طرح اختیار کر لیا جائے۔ ان کو اپنی زندگی میں مکمل طور پر شامل کیا جائے۔

آیت کی مذکورہ تفسیر ایسی تفسیر ہے، جو میرے علم کی حد تک کسی قابل ذکر مفسر نے اب تک نہیں کی ہے۔ تمام علمائے تفسیر اس آیت میں الدین سے مراد اصل دین یا دین کی بنیادی تعلیمات لیتے ہیں نہ کہ کل دین۔ ان کے نزدیک یہاں اقامت دین سے مراد سارے شرعی نظام کو لوگوں کے اوپر قائم کرنا نہیں ہے بلکہ دین کے اس بنیادی حصہ کو پوری طرح اختیار کرنا ہے جو ہر شخص سے اور ہر حال میں لازمی طور پر مطلوب ہے۔ اور جس کو اپنی زندگی میں پوری طرح شامل کر لینے کے بعد کوئی شخص خدا کی نظر میں مسلمان بنتا ہے (..... سائر ما یکون المرء باقامتہ مسلماً، مدارک التنزیل وغیرہا)

زیر بحث تعبیر کے حلقہ میں اس آیت کا ترجمہ "دین قائم کرو" کیا جاتا ہے۔ یہ ترجمہ غلط تو نہیں ہے مگر وہ غلط فہمی پیدا کرتا ہے۔ ترجمہ کے یہ الفاظ خاص طور پر زیر بحث تعبیر کے پیدا کردہ فکر کے پس منظر میں یہ مفہوم اختیار کر لیتے ہیں کہ "دین کو غالب اور نافذ کرو" یا یہ کہ "اپنی ذات سے لے کر ساری

دنیا تک اسے زندگی کے تمام شعبوں میں جاری کرو" حالانکہ اقیموا الدین کے فقرے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے۔ اصل مفہوم کے اعتبار سے اردو میں اس کا زیادہ بہتر ترجمہ یہ ہوگا " دین پر قائم رہو" چنانچہ اردو مترجمین نے عام طور پر اس کا ترجمہ " دین قائم کرو" نہیں کیا ہے۔ بلکہ تقریباً سب کا ترجمہ وہی ہے جو ہم نے اپنے ترجمہ میں اختیار کیا ہے۔ چند مشہور علماء کے ترجمے یہاں نقل کئے جاتے ہیں :

شاہ عبدالقادر رح	یہ کہ قائم رکھو دین اور پھوٹ نہ ڈالو
شاہ رفیع الدین رح	یہ کہ قائم رکھو دین کو اور مت متفرق ہو بیچ اس کے
عبدالحق حقانی رح	اسی دین پر قائم رہنا اور اس میں پھوٹ نہ ڈالنا
اشرف علی تھانوی	اسی دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا
ڈپٹی نذیر احمد رح	اسی دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا
شیخ الہند محمود الحسن	قائم رکھو دین کو اور اختلاف نہ ڈالو اس میں

یہاں "الدین" سے اساسات دین مراد ہونے کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ اگلی آیات میں دین حق کے بالمقابل دین باطل کے جو اجزاء بیان کئے گئے ہیں وہ صرف بنیادی امور سے متعلق ہیں، یہ امور قرآن کے الفاظ میں حسب ذیل ہیں :

محاجۃ فی اللہ (آیت ۱۶) مراء فی الساعۃ (۱۸) حرث دنیا کی طلب (۲۰)
ان تینوں باتوں کے ذکر کے بعد ارشاد ہوا ہے :

ام لھم شرکاء شرعوا لھم من الدین مالم یاذن بہ اللہ (شوریٰ ۲۱)	کیا ان کے کچھ دوسرے خدا ہیں جنھوں نے ان کے لئے ایسا دین مقرر کیا ہے جس کی اللہ نے اجازت نہیں دی

علامہ آلوسی بغدادی نے یہاں دین شرک سے یہی تین چیزیں مراد لی ہیں، ان کے الفاظ یہ ہیں:

ام لھم شرکاء شرعوا لھم من الدین کالشرك وانکار البعث والعمل للدنیا (روح المعانی، ج ۲۵ ص ۲۸)	شرکاء نے ان کے لئے جو دین باطل وضع کیا ہے، وہ ہے شرک، آخرت کا انکار اور دنیا کے لئے عمل کرنا۔

دین باطل کے یہ بنیادی اجزاء بتا رہے ہیں کہ دین حق کے وہ بنیادی اجزاء کیا ہیں جن کی طرف مشرکین کو اس کے بجائے دعوت دی جا رہی ہے ــــ وہ ہے توحید، دوسری زندگی کا یقین اور آخرت کے لئے عمل۔ ان تین اجزا کی طرف دین حق سے متعلق آیتوں میں بھی اشارے موجود ہیں ملاحظہ ہو سورہ کی چوتھی، ساتویں اور بارہویں آیت۔

اس رائے کی بنیاد آیت کے الفاظ ہیں۔ کیونکہ پوری آیت کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ایک ایسے دین کی اقامت کا حکم دیا جارہا ہے جو حضرت نوح سے لے کر آخری رسول تک تمام انبیاء پر اترا تھا اب چوں کہ مختلف انبیاء پر نازل کی جانے والی تعلیمات اپنی پوری شکل میں یکساں نہیں تھیں۔ عقائد اور بنیادی اصولوں کی حد تک تو ان سب کا دین بالکل ایک تھا، مگر تفصیلی شریعت اور عملی احکام میں ان کے درمیان کافی فرق تھا، اس لئے حکم کے الفاظ کے مطابق اس سے دین کا وہی حصہ مراد ہو سکتا ہے جو سب میں مشترک رہا ہو، امام رازی لکھتے ہیں:

انه عطف عليه سائر الانبياء ع وذالك يدل على ان المراد هو الاخذ بالشريعة المتفق عليها بين الكل (تفسیر کبیر، جلد ہفتم ص ۳۸۲)

حضرت نوح پر تمام انبیاء کا عطف ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس حکم کا مطلب شریعت کے اس حصہ پر پوری طرح عامل ہونا ہے جو تمام انبیاء کے درمیان متفق علیہ ہے۔

چنانچہ امام رازی نے آیت کی تشریح مندرجہ ذیل الفاظ میں کی ہے۔

واقول يجب ان يكون المراد من هذا الدين شيئاً مغايراً للتكاليف والاحكام، وذالك لانها مختلفة متفاوتة، قال الله تعالىٰ (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) فيجب ان يكون المراد منه الامور التي لا تختلف باختلاف الشرائع وهي الايمان بالله وملٰئكته وكتبه ورسله واليوم الأخر والايمان يوجب الاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة والسعي في مكارم الاخلاق والاحتراز عن رذائل الاحوال (تفسیر کبیر جلد ہفتم، ص ۳۸۲)

ضروری ہے کہ الدین سے کوئی ایسی شئی مراد ہو جو احکام اور عملی ذمے داریوں کے علاوہ ہے، کیوں کہ یہ چیزیں قرآن کی تصریح کے مطابق مختلف انبیاء کے درمیان مختلف رہی ہیں۔ پس لازم ہے کہ یہاں الدین سے مراد ایسے امور ہوں جن میں شریعتوں کے اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور وہ ہے ایمان خدا پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں پر، اس کے رسولوں پر اور یوم آخرت پر اور ایمان سے پھر اور چیزیں پیدا ہوتی ہیں ـــ دنیا سے اعراض، آخرت کی طرف لپک اچھے اخلاق کو اختیار کرنا، اور برے اخلاق سے بچنا۔

مولانا اشرف علی تھانوی لکھتے ہیں:

"مراد اس دین سے اصول دین ہیں جو مشترک ہیں تمام شرائع میں، مثل توحید و رسالت و بعث ونحوہ۔ اور قائم رکھنا یہ کہ اس کو تبدیل مت کرنا، اس کو ترک مت کرنا" (بیان القرآن۔ سورۃ شوریٰ)

یہی رائے تمام مفسرین نے دی ہے۔ کسی بھی قابل ذکر تفسیر میں مجھے آیت کا یہ مفہوم نہیں ملا کہ "دین کے تمام انفرادی و اجتماعی احکام کو زندگی کے سارے شعبوں میں نافذ کرو" یہاں میں چند رائیں نقل کرتا ہوں:۔

ابو العالیہ:

الاخلاص للہ وعبادته	یعنی اس آیت میں اقامت دین کا مطلب خدا کے لئے اخلاص اور اس کی عبادت ہے۔

مجاہد:

لم يبعث نبی الا امر باقامة الصلوٰة وايتاء الزكوٰة والاقرار بالله تعالىٰ وطاعته سبحانه وذالك اقامة الدين (روح المعانی)	اللہ نے ہر نبی کو حکم دیا تھا کہ وہ نماز قائم کرے زکواۃ دے، اللہ کا اقرار کرے، اس کی اطاعت کرے اور اسی کا نام اقامت دین ہے۔

ابوحیان:

هوما شرع لهم من العقائد المتفق عليها من توحيد الله وطاعته والايمان برسله وبكتبه وباليوم الأخر والجزاء فيه (البحر المحيط)	یہ ان متفقہ عقائد کا نام ہے جو توحید، خدا کی اطاعت، رسولوں پر ایمان، اس کی کتابوں پر ایمان، یوم آخرت پر ایمان اور جزائے اعمال سے متعلق ہیں۔

خازن:

المراد باقامة الدين هو توحيد الله والايمان به وبكتبه ورسله واليوم الأخر وطاعة الله فی اوامره ونواهيه وسائر مايكون الرجل به مسلما ولم يرد الشرائع التی هی مصالح	یہاں اقامت دین سے مراد توحید خدا اور اس کی کتابوں اور رسولوں اور یوم آخرت پر ایمان لانا ہے اور احکام و ممنوعات میں اس کی اطاعت کرنا ہے۔ اور ان سب چیزوں پر عمل کرنا ہے جن پر عمل کرنے سے کوئی شخص

الامم علی حسب احوالہا فانہا مختلفۃ متفاوتۃ قال اللہ تعالیٰ لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنہاجا (لباب التاویل)

مسلمان بنتا ہے۔ یہاں دین سے مراد شریعتیں نہیں ہیں جو امتوں کے حالات کے تحت ان کی مصلحت کے پیش نظر نازل ہوتی ہیں کیونکہ قرآن کی تصریح کے مطابق وہ مختلف ہیں۔

آلوسی بغدادی :

ای دین الاسلام الذی ھو توحید اللہ تعالیٰ وطاعتہ والایمان بکتبہ ورسلہ وبیوم الجزاء وسائر مایکون العبد بہ مومناً والمراد باقامتہ تعدیل ارکانہ وحفظہ من ان یقع فیہ زیغ والمواظبۃ علیہ (روح المعانی)

یعنی دین اسلام جو کہ توحید، خدا کی اطاعت، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور یوم جزار پر ایمان کا نام ہے۔ اور وہ سب کچھ جس سے کوئی شخص مومن بنتا ہے اور اقامت دین سے مراد اس کے ارکان کو ٹھیک ٹھیک ادا کرنا، اس کی نگہداشت اور اس پر دوام۔

قمی نیشاپوری :-

یعنی اقامۃ اصولہ من التوحید والنبوۃ والمعاد ونحوذ الک دون الفرع التی تختلف بحسب الاوقات بقولہ لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنہاجا (غرائب القرآن برحاشیہ ابن جریر)

یعنی توحید، نبوت، آخرت پر قائم ہونا اور اس قسم کی دوسری اصولی تعلیمات کو اپنانا جو ان فروعات کے علاوہ ہیں جن میں مختلف شریعتوں کے درمیان اختلاف رہا ہے۔

قرطبی :-

ھو توحید اللہ وطاعتہ والایمان برسلہ وکتبہ وبیوم الجزاء وبسائر مایکون الرجل باقامتہ مسلماً۔ ولم یرد الشرائع التی ھی مصالح الامم علی حسب احوالہا فانہا مختلفۃ متفاوتۃ

(الجامع لاحکام القرآن)

اس کا مطلب ہے خدا کی توحید کا اقرار اور اس کی اطاعت۔ اس کے رسولوں پر، اس کی کتابوں پر اور روز آخرت پر ایمان لانا، اور وہ سب کچھ جس کی اقامت سے آدمی مسلمان بنتا ہے۔ یہاں شریعتیں مراد نہیں ہیں جو امتوں کے حالات کے تحت ان کی مصلحت کے مطابق دی جاتی ہیں کیونکہ وہ ہمیشہ مختلف رہی ہیں۔

ابن کثیر:

ای القدر المشترك بینهم هو عبادة الله وحده لا شریك له وان اختلفت شرائعهم ومناهجهم

یعنی انبیاء کی تعلیمات کا قدر مشترک جو بلاشرکت ایک خدا کی عبادت کرنا ہے اگرچہ اس کے سوا ان کی شریعت اور طریقے باہم مختلف ہیں۔

حافظ الدین:

ای شرع لکم من الدین دین نوح ومحمد وما بینهما من الانبیاء علیهم السلام، ثم فسر المشروع الذی اشترك هؤلاء الاعلام من رسله فیه بقوله (ان اقیموا الدین) والمراد اقامت دین الاسلام وتوحید الله وطاعته والایمان برسله وکتبه وبیوم الجزاء وسائر ما یکون المرء باقامته مسلماً ولم یرد به الشرائع فانها مختلفة۔ ومحل ان اقیموا نصب بدل من مفعول شرع والمعطوفین علیه، او رفع علی الاستئناف کانه قیل وما ذالك المشروع فقیل هو اقامة الدین

(مدارك التنزیل)

یعنی تمہارے لئے دین میں سے دین نوح دین محمد اور ان کے درمیان آنے والے نبیوں کے دین کو مشروع کیا، اس کے بعد اس مشروع کو بتایا جس میں یہ انبیائے عظام مشترک رہے ہیں۔ فرمایا ان اقیموا الدین۔ یہاں دین اسلام کی اقامت سے مراد ہے: توحید، خدا کی اطاعت، رسولوں اور کتابوں اور یوم جزا پر ایمان، اور وہ سب چیزیں جن کو اختیار کرلینے سے کوئی شخص مسلمان بنتا ہے۔ اس حکم میں انبیاء کی شریعتیں مراد نہیں ہیں کیوں کہ وہ مختلف انبیاء کے درمیان مختلف رہی ہیں۔ نحوی ترکیب کے لحاظ سے ان اقیموا الدین یا تو محل نصب میں ہے، کیوں کہ وہ شرع کے مفعول کا بدل ہے۔ یا وہ علیحدہ جملہ ہے اور محل رفع میں ہے گویا سوال تھا وہ کیا چیز ہے جو مشروع کی گئی ہے فرمایا: وہ ہے اس (متفق علیہ) دین پر قائم ہوجانا۔

ان اقتباسات سے ظاہر ہے کہ آیت کے مخصوص الفاظ کی بنا پر یہاں مفسرین نے دین کی بنیادی تعلیمات کو پوری طرح اختیار کرنا مراد دیا ہے۔ ایسی حالت میں اس کا یہ مطلب لینا کیونکر صحیح ہوسکتا

ہے کہ دین کے تمام انفرادی واجتماعی احکام کو زندگی کے سارے شعبوں میں نافذ کرو۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ اصل دین کے علاوہ شریعت کے اجتماعی اور تمدنی قوانین ہمارے لئے "اقامت" کا موضوع نہیں ہیں۔ میں صرف یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ ان کی اقامت اس طرح مطلق لفظوں میں ہم پر فرض نہیں کی گئی ہے جیسے یہ تعبیر اس کو ہم پر فرض کرنا چاہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ قرآن کے ان مقامات سے اس تعبیر کے حق میں استدلال نہیں ملتا جہاں فی الواقع دین کے اجتماعی احکام کے نفاذ کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً یاداؤد انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوىٰ (ص ۲۶) اس کے برعکس وہ ہمیشہ ایسی آیتوں سے نکلتی ہوئی نظر آتی ہے جو اصل مسئلہ سے غیر متعلق ہیں۔ جیسے کوئی شخص زمین کی انفرادی ملکیت کا مخالف ہو اور قرآن سے سماجی ملکیت کا نظریہ ثابت کرنا چاہتا ہو تو اس کو قرآن کے ان الفاظ میں اپنا مدعا نظر نہیں آئے گا جہاں معاشی قوانین کا ذکر ہے۔ اس کے بجائے وہ الارض للہ کے فقرہ سے استدلال کرے گا، کیوں کہ ان دو الفاظ کا مجرد ترجمہ لے کر بڑی خوبی سے اس میں اپنا نظریہ فٹ کیا جاسکتا ہے۔ حالاں کہ اس فقرے کا کھیت اور کارخانہ کی ملکیت کے مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں —— تمام غیر قرآنی نظریات کا بہترین ماخذ ہمیشہ غیر متعلق آیتیں رہی ہیں۔

اس سلسلے کی تیسری آیت حسب ذیل ہے:

وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير	اور تم ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے، اور دین پورا کا پورا اللہ کے لئے ہو جائے۔ پھر اگر وہ باز آجائیں تو اللہ دیکھنے والا ہے جو کچھ وہ کرتے ہیں۔

بعینہ یہی آیت قرآن میں ایک اور جگہ آئی ہے، البتہ وہاں كله کا لفظ نہیں ہے (بقرہ - ۱۹۳) کہا جاتا ہے کہ اس آیت میں "دین اسلام کے پیروؤں کو حکم دیا گیا ہے کہ دنیا سے لڑو اور اس وقت تک دم نہ لو، جب تک فتنہ، یعنی ان نظامات کا وجود دنیا سے نہ مٹ جائے جن کی بنیاد خدا سے بغاوت پر قائم ہے" (قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں، بحث "دین")

اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ فتنہ کی حالت سے مراد "سوسائٹی کی وہ حالت ہے جس میں بندوں پر بندوں کی خدائی و فرماں روائی قائم ہو، اور جس میں اللہ کے قانون کے مطابق زندگی بسر کرنا ممکن نہ رہے" اور "باز آجانے سے مراد کافروں کا اپنے کفر و شرک سے باز آجانا نہیں بلکہ (مذکورہ بالا) فتنہ سے باز آجانا ہے، کافر، مشرک، دہریے ہر ایک کو اختیار ہے کہ اپنا جو عقیدہ رکھتا ہے رکھے اور جس کی چاہے عبادت

کرے یا کسی کی نہ کرے۔ اس گمراہی سے ان کو نکالنے کے لئے ہم اسے فہمائش اور نصیحت کریں گے۔ مگر اس سے لڑیں گے نہیں لیکن اسے یہ حق ہرگز نہیں ہے کہ خدا کی زمین پر خدا کے قانون کے بجائے اپنے باطل قوانین جاری کرے اور خدا کے بندوں کو غیراز خدا کسی کا بندہ بنائے۔ اس فتنے کو دفع کرنے کے لئے حسب موقع اور حسب امکان تبلیغ اور شمشیر دونوں سے کام لیا جائے گا، اور مومن اس وقت تک چین سے نہ بیٹھے گا جب تک کفار اپنے اس فتنے سے باز نہ آجائیں" (تفہیم القرآن، حاشیہ سورہ بقرہ نمبر ۲۰۵-۲۰۴)

اس استدلال کو سمجھنے کے لئے پہلے قرآن کے وہ دونوں مقامات اپنے سامنے رکھ لیجئے، جہاں یہ حکم آیا ہے:

فاقتلوھم کذالك جزاء الکافرین فان انتھوا فان الله غفور رحیم وقاتلوھم حتی لاتکون فتنة ویکون الدین لله (بقرہ-۱۹۳-۱۹۱)	پس انھیں قتل کرو، یہی سزا ہے ایسے کافروں کی۔ پھر اگر وہ باز آجائیں تو اللہ بخشنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔ اور ان سے لڑو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اللہ ہی کے لئے ہو جائے۔

دوسرا ٹکڑا حسب ذیل ہے:

قل للذین کفروا ان ینتھوا یغفرلھم ما قد سلف وان یعودوا فقد مضت سنة الاولین وقاتلوھم حتی لاتکون فتنة ویکون الدین کله لله فان انتھوا فان الله بما یعملون بصیر (انفال ۳۸-۳۹)	ان کافروں سے کہہ دو کہ اگر وہ باز آجائیں تو انھیں بخش دیا جائے گا، اور اگر سابقہ روش پر باقی رہیں گے تو پچھلی قوموں کے بارے میں قانون نافذ ہو چکا ہے۔ اور ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین سب اللہ ہی کے لئے ہو جائے۔ پھر اگر وہ باز آجائیں تو اللہ ان کے اعمال کو دیکھنے والا ہے۔

آیت کے الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں عقیدہ کو چھیڑے بغیر محض اُس قسم کا ایک دنیوی نظام قائم کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے جو اوپر کی تشریح میں مذکور ہے، بلکہ یہاں دراصل عقیدہ ہی کو بدلنے کے لئے جنگ کرنے کا حکم ہے:

۱۔ آیت کے الفاظ کے مطابق کفار جس "فتنہ" میں مبتلا ہیں اور جس کی بنا پر ان سے جنگ

کا حکم دیا جا رہا ہے، اس سے اگر وہ باز آجائیں تو ان کی "مغفرت" کر دی جائے گی۔ ظاہر ہے کہ مغفرت محض سیاسی اقتدار چھوڑنے یا فساد دنیا سے باز آجانے کا صلہ نہیں ہے، بلکہ وہ صرف ان لوگوں کا حصہ ہے جو کفر و شرک کو چھوڑ دیں۔

۲۔ ارشاد ہوا ہے ـــــ قل للذین کفروا ان ینتھوا الآیۃ، فقرے کی یہ ساخت بتاتی ہے کہ یہاں نحوی اعتبار سے ان ینتھوا عن الکفر ہی مراد لیا جا سکتا ہے، یعنی اگر وہ کفر سے باز آجائیں تو ان کے لئے بخشائش ہے ورنہ نہیں۔

۳۔ پھر اس حکم کا جو منشا مہبط وحی نے سمجھا اور جس کے مطابق آپ نے اپنے دشمنوں سے جنگ کی، وہ صریح احادیث کے مطابق یہی تھا کہ ان لوگوں سے کلمۂ توحید کے اقرار تک جنگ کی جائے۔

چنانچہ مفسرین بعض شاذ راویوں کو چھوڑ کر تقریباً سب کے سب اس آیت کا مطلب یہ سمجھتے ہیں کہ اس میں ایمان لانے تک جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، نہ کہ عام معنوں میں محض فتنہ و فساد سے روکنے کا۔ ان کے نزدیک یہاں فتنۃ سے مراد شرک ہے، اور انتہاء کا مطلب ہے شرک سے باز آجانا یعنی اس حکم کا مطلب یہ ہے کہ ان سے جنگ کر کے یا تو انھیں قتل کر دو، یا انھیں مجبور کرو کہ وہ شرک چھوڑ کر اسلام قبول کریں۔ ابن عباس، ابو العالیہ، مجاہد، سعید بن جبیر، حسن، قتادہ، ضحاک، ربیع مقاتل بن حیان، سدی، زید بن اسلم، سب سے متفقہ طور پر یہی منقول ہے (تفسیر ابن کثیر، جلد اول صفحہ ۲۲۷) موخر الذکر نے ویکون الدین للہ کی تشریح لا یکون مع دینکم کفر کے فقرے سے کی ہے۔ اس قول کو نقل کر کے علامہ ابن کثیر لکھتے ہیں:

ویشھد لھذا ما ثبت فی الصحیحین ـــ اس قول کی تصدیق صحیحین کی ان روایتوں
عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ـــ سے ہوتی ہے جن میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ

فتنۃ کے لغوی معنی شرک کے نہیں ہیں، بلکہ شرک اس کا مصداق ہے۔ فتنہ کے اصل معنی ہیں تپانا۔ اسی سے اس لفظ میں جانچنے اور آزمائش میں ڈالنے کا مفہوم پیدا ہوا۔ پھر ان بری چیزوں کو بھی فتنہ کہنے لگے جن میں آزمائش میں پڑنے والا شخص عموماً مبتلا ہو جاتا ہے۔ مثلاً کفر اور ظلم وغیرہ۔ ابن اثیر لکھتے ہیں وقد کثر استعمالھا فیما اخرجہ الاختبار للمکروہ ثم حتی استعمل بمعنی الاثم والکفر والقتال والاحراق والازالۃ والصرف عن الشیء (نہایۃ ج ۳ باب فتن) اسی لئے اہل لغت اس لفظ کی تشریح میں اس کے اصل مفہوم کے ساتھ اس قسم کے الفاظ بھی لکھ دیتے ہیں الفتنۃ: الکفر الفتنۃ: الضلال والاثم۔ (لسان العرب)

انه قال: امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا منی دمائهم واموالهم الا بحقها وحسابهم علی الله عزوجل

(تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۳۰۹)

علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ اپنی زبان سے لا الہ الا اللہ کہدیں۔ جب وہ اس کلمہ کا اقرار کرلیں تو وہ اپنے جان اور مال کو مجھ سے محفوظ کرلیں گے۔ الا یہ کہ کوئی اور حق ان پر آتا ہو اور اس کے بعد ان کا حساب اللہ کے ذمہ ہے۔

اسی طرح علامہ آلوسی بغدادی لکھتے ہیں:

والمراد من (الفتنة) الشرک علی ماهو المأثور عن قتادة والسدی وغیرهما، ویؤیده ان مشرکی العرب لیس فی حقهم الا الاسلام او السیف لقوله سبحانه (تقاتلونهم او یسلمون)

(روح المعانی، جلد دوم ص ۷۶)

اس آیت میں فتنہ سے مراد شرک ہے جیسا کہ قتادہ، سدی اور دوسرے لوگوں سے مروی ہے۔ اور اس رائے کی تائید اس واقعہ سے ہو رہی ہے کہ عرب کے مشرکوں کے لئے اسلام ہے یا تلوار، اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں جیسا کہ قرآن میں دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تقاتلونهم او یسلمون (فتح ۱۶)

اسی بنا پر تقریباً تمام مفسرین نے ان آیات کا مطلب یہ لیا ہے کہ اس میں ایک ایسے "قتال" کا حکم دیا گیا ہے جو اس وقت تک جاری رہے گا، جب تک کفار و مشرکین اپنا مذہب تبدیل کرکے اسلام قبول نہ کرلیں۔ میں صرف دو حوالے نقل کرتا ہوں:

یقول تعالی لنبیه صلی الله علیه وسلم (قل للذین کفروا ان ینتهوا) ای عما هم فیه من الکفر والمشاقة والعناد ویدخلوا فی الاسلام والطاعة والانابة (یغفر لهم ما قد سلف) ای من کفرهم وذنوبهم وخطایاهم (ابن کثیر، ج ۲ ص ۳۰۸)

اللہ تعالیٰ یہاں اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے فرما رہا ہے کہ کافروں سے کہدو کہ اگر تم کفر اور اسلام دشمنی سے باز آؤ اور اسلام کو قبول کرلو اور توبہ و اطاعت کا طریقہ اختیار کرو، تو تمہارے زمانۂ کفر کے تمام گناہ بخش دیے جائیں گے۔

۲- (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) الى ان لا يوجد فيهم شرك قط (ويكون الدين كله لله) ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحده (فان انتهوا) عن الكفر واسلموا (فان الله بما يعملون بصير) يثيبهم على اسلامهم (وان تولوا) اعرضوا عن الايمان ولم ينتهوا (فاعلموا ان الله مولٰكم) ناصركم ومعينكم (مدارک التنزیل، سورہ انفال)

مطلب یہ ہے کہ ان سے اس وقت تک جنگ کرو جب تک ان کے اندر سے شرک کا بالکل خاتمہ ہوجائے، ان کے تمام باطل ادیان مٹ جائیں اور ان میں صرف ایک اسلام کا دین باقی رہ جائے، پھر جب وہ کفر کو چھوڑ دیں اور اسلام قبول کرلیں تو اللہ تعالیٰ ان کے قبول اسلام کا انھیں اجر دے گا۔ اور اگر وہ ایمان نہ لائیں اور کفر کو نہ چھوڑیں تو اللہ تعالیٰ تمہارا مددگار ہے۔

اصل یہ ہے کہ اس آیت میں جس قتال کا حکم دیا گیا ہے وہ ایک مخصوص قتال ہے جس کا تعلق آخری رسول سے ہے۔ یہ آیت کے الفاظ میں "کافرین" کے اوپر "سنت الاولین" کا اجرا ہے۔ یہاں کافرین سے مراد آخری رسول کے وہ مخاطبین ہیں جو اتمام حجت کی حد تک آخری رسول کی دعوت جان لینے کے باوجود بدستور کافر بنے ہوئے تھے۔ ایسے لوگوں کے بارے میں خدا کی سنت جو قرآن میں بیان ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ ان کو آفات ارضی وسماوی کے ذریعہ ہلاک کر دیا جاتا ہے۔ آخری رسول کے مخاطبین کے سلسلے میں یہ سزا مخصوص اسباب کی بنا پر، اس شکل میں نازل ہوئی کہ اہل ایمان کو یہ "اذن" دے دیا گیا کہ ان سے جنگ کر کے انھیں ختم کر دو (قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم توبہ-۱۴)

اس سے پہلے عرب ہی کی ایک قوم (ثمود) کی تاریخ قرآن میں اس طرح بیان ہوئی ہے کہ ان کے نبی نے جب ان پر اتمام حجت کر دیا اور اس کے باوجود وہ ایمان نہ لائے تو بالآخر انھیں نوٹس دے دیا گیا —— تمتعوا في داركم ثلاثة ايام (ھود ۶۵) یہ تین دن گزرتے ہی ایک صاعقۂ عظیم نے انھیں آلیا اور وہ اس طرح فنا کر دیے گئے گویا کبھی تھے ہی نہیں۔ ٹھیک اسی طرح آخری نبی نے جب اپنی قوم پر حجت تمام کر دی تو اس کے بعد اعلان کر دیا گیا —— "چار مہینے اور زمین پر چل پھر لو" چار مہینے گزرنے کے بعد اہل ایمان کو حکم دے دیا گیا کہ انھیں جہاں پاؤ قتل کرو۔ ان کے لئے اسلام ہے یا موت تیسری کوئی راہ نہیں۔ (توبہ رکوع اول)

اب اگر اس آیت کو اس "قتال" سے متعلق مانیں جو ہجرت کے بعد رسول اور آپ کے مخاطبین

اولین (بنی اسماعیل) کے درمیان خدا کے براہ راست حکم سے شروع ہوا تھا، تو ہم نہایت آسانی کے ساتھ اس کو سمجھ سکتے ہیں۔ کیوں کہ ان لوگوں کے بارے میں، مخصوص اسباب کی بنا پر، رسول کو یہی حکم ملا تھا کہ ان سے اسلام کے سوا اور کچھ قبول نہ کیا جائے۔ لیکن اگر اس کو نظریاتی حیثیت دے کر اس سے مسلمانوں کا عمومی مشن اخذ کیا جائے تو اس آیت کے مطابق، اس مشن کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم لڑ لڑ کر لوگوں کو مسلمان بنائیں۔ حالانکہ یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو اس قسم کا اختیار نہیں دیا ہے۔

ایک شبہہ

بنی اسماعیل کے سلسلے میں یہ جو رویہ اختیار کیا گیا کہ تبلیغ کا کام مکمل طور پر کر لینے کے بعد نبی نے ان سے برأت کی اور بالآخر یہ اعلان کر دیا گیا کہ ان میں سے جو ایمان نہیں لائے گا وہ قتل کر دیا جائے گا، اس کو غیر مسلم مورخین عام طور پر اسلام کی جبری تبلیغ قرار دیتے ہیں۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا (۱۹۵۸) میں ان آیات کا حوالہ دیتے ہوئے جہاد (Jihad) کے عنوان کے تحت جو الفاظ درج ہیں، ان کا ترجمہ یہ ہے:

"یہ ایک مذہبی فریضہ ہے جو قرآن میں (۲: ۲۱۵-۲۱۴، ۸: ۴۲-۳۹، ۹: ۵-۶-۲۹) محمد کے پیرووں پر عائد کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان لوگوں سے جنگ کی جائے جو اسلام کے اصولوں (Doctrines) کو قبول نہیں کرتے۔"

اس قسم کے خیالات عرصہ سے اسلام کے خلاف ظاہر کئے جاتے رہے ہیں۔ خاص طور پر عیسائی علماء نے اس کو بہت نمایاں کر کے پیش کیا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ آخری رسول نے اہل مکہ کے ساتھ جو لڑائیاں کیں اور اس کے بارے میں جو اعلان فرمایا، اس کا مطالعہ یہ لوگ زیر بحث تعبیر کے حاملین کی طرح، اشاعتِ اسلام کے عنوان کے تحت کرتے ہیں، جب کہ درحقیقت یہ اشاعت اسلام کی جدوجہد نہیں بلکہ منکرین رسالت کے اوپر اس خدائی فیصلہ کا ظہور تھا جس کو قرآن میں امر اللہ، حکم اللہ، وعد اللہ وغیرہ الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اور جو "احقاق حق" اور "ابطال باطل" کے لئے ہونا ہے یہ اپنی اصل نوعیت کے اعتبار سے، اسلام کے اصولوں کو منوانے کی کوشش نہیں تھی، بلکہ حقیقۃً اسلام کے اصولوں کو نہ ماننے کی سزا تھی جو زمین و آسمان کے مالک کی طرف سے ایک مخصوص شکل میں ان کے اوپر نافذ کی گئی تھی۔ یہ سزا ہر اس انسان کو لازماً ملنے والی ہے جو خدا کی ہدایت کو ماننے سے انکار کر دے۔ فرق صرف یہ ہے عام انسانوں کو قیامت میں ملے گی اور رسول کے براہ راست مخاطبین کو دنیا میں بھی ملتی ہے اور آخرت میں بھی۔ (ولنذیقنهم من العذاب الادنی دون العذاب الاکبر۔ (سجدہ ۲۱)

یہ صحیح ہے کہ اس فیصلہ الٰہی کے نفاذ سے، منجملہ اور فائدوں کے، اسلام کو تبلیغی اور توسیعی

فائدے بھی حاصل ہوئے۔ مگر یہ اس کے دیگر نتائج تھے۔ جس طرح ہر واقعہ کے بہت سے دیگر نتائج واثرات ہوتے ہیں۔ جہاں تک حکم کی اصولی نوعیت کا تعلق ہے، وہ وہی تھی جو اوپر مذکور ہوئی۔ نوعیت کا یہ پہلو سامنے نہ رکھا جائے تو اس کے بارے میں شدید غلط فہمی پیدا ہو جانا یقینی ہے۔

۴۔ چوتھی آیت حسب ذیل ہے:

کنتم خیر امۃ اخرجت للناس	تم بہترین امت ہو جو لوگوں کے لئے نکالی
تامرون بالمعروف وتنھون عن	گئی ہے۔ تم معروف کا حکم دیتے ہو اور منکر
المنکر وتومنون باللہ (آل عمران۔۱۱۰)	سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔

اس آیت میں دو الفاظ غور طلب ہیں۔ (۱) امرونہی اور (۲) معروف ومنکر۔

معروف کے معنی ہیں پسندیدہ اور منکر، ناپسندیدہ۔ اصطلاح شرع میں یہ الفاظ نظریہ وعمل سے متعلق ان تمام چیزوں کے بارے میں بولے جاتے ہیں جن کا شریعت نے مطلوب یا نامطلوب ہونے کی حیثیت سے ذکر کیا ہے، معروف سے مراد شریعت کی تمام مطلوب چیزیں ہیں اور منکر سے مراد اس کی تمام نامطلوب چیزیں۔ خواہ ان کا تعلق عقیدے سے ہو یا عبادت سے یا عمل سے۔ گویا یہ الفاظ پوری شریعت کے قائم مقام ہیں۔ (المعروف ھو اسم جامع لکل ما عرف من طاعۃ اللہ والتقرب الیہ والاحسان الی الناس، المنکر ضد المعروف وکل ما قبحہ الشرع وحرمہ وکرھہ فھو منکر) (لسان العرب)

یہاں میں چند حوالے نقل کرتا ہوں:

ابن عباس: لا الہ الا اللہ ھو اعظم المعروف والتکذیب ھو انکر المنکر (ابن جریر، جز ۴، صفحہ ۲۸)

مقاتل: الخیر الاسلام والمعروف طاعۃ اللہ والمنکر معصیتہ (روح المعانی، جلد ۴ صفحہ ۲۱)

خازن: المعروف ھو التوحید والمنکر ھو الشرک

رازی: اعرف المعروفات الدین الحق والایمان بالتوحید والنبوۃ وانکر المنکرات الکفر باللہ (تفسیر کبیر، جلد ۳، صفحہ ۲۸)

آلوسی بغدادی: المتبادر من المعروف الطاعات ومن المنکر المعاصی التی انکرھا الشرع۔ (روح المعانی، جلد ۴، صفحہ ۲۸)

حافظ الدین نسفی: (تامرون بالمعروف) بالایمان وطاعة الرسول (وتنهون عن المنکر) عن الکفر وکل محظور، مدارك التنزیل، سورۃ آل عمران

امام راغب: المعروف اسم لکل فعل یعرف بالعقل او الشرع حسنه و المنکر ما ینکر بهما (مفردات، صفحه ۳۳۵

اب امر و نہی کے الفاظ کو لیجئے۔ "امر" کے معنی ہیں حکم دینا۔ (امرته اذا کلفته ان یفعل شیأً، مفردات امام راغب) اور "نہی" کا مطلب ہے روک دینا (نهاه عن کذا منعه عنه) حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ امر و نہی کے اس عمل کے سلسلے میں شریعت کا اولین تقاضا یہ ہے کہ لوگوں کو بزور اس کا پابند بنایا جائے:

من رأی منکم منکراً فلیغیرہ بیدہ وان لم یستطع فبلسانه وان لم یستطع فبقلبه وذالك اضعف الایمان	تم میں سے جو شخص کسی منکر کو دیکھے تو چاہئے کہ اسے طاقت سے بدل دے۔ اگر ایسا نہ کر سکے تو زبان سے اسے برا کہے، اور ایسا بھی نہ کر سکے تو دل سے اس کو برا سمجھے۔ اور یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے۔

اس حدیث کے مطابق اس حکم کے سلسلے میں اولین مطلوب یہ ہے کہ "منکر" کو طاقت کے ذریعہ بدل دیا جائے الا یہ کہ اس کی استطاعت نہ ہو۔

معلوم ہوا کہ اس آیت میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ شریعت کے تمام تقاضے، خواہ وہ عقائد سے متعلق ہوں یا عبادات سے، اخلاق و معاملات سے متعلق ہوں یا اور کسی چیز سے، بہ شرط استطاعت، ان سب کو بالجبر عائد کیا جائے اور اس کے خلاف نظریہ و عمل سے بہ زور باز رکھا جائے۔

یہ تشریح صاف ظاہر کر رہی ہے کہ ایسی کسی آیت کو تحریک اسلامی کے مکمل نصب العین کی تعبیر کے لئے اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ اسلامی تحریک، عام دنیوی تحریکوں کی مانند نہیں ہے۔ جن کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ عوام الناس کو مقہور و مغلوب کر کے ان کے اوپر ایک خاص قانون کی حکومت قائم کر دیں۔ بلکہ اسلامی تحریک لوگوں کے اندر یہ احساس بیدار کرنے کی تحریک ہے کہ وہ خدا کو پہچانیں اور آنے والے دن سے ڈر کر اس کی تیاری کی فکر کریں۔ یہی اسلامی تحریک کا اولین مطلوب ہے۔ اس کے بعد ثانوی درجہ میں جو چیز مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ اگر لوگ اپنے آپ کو بدلنے پر راضی نہ ہوں تو بشرط حالات انھیں بدلنے پر مجبور کیا جائے تاکہ دنیا کا نظام ابتر نہ ہونے پائے۔

اسی طرح اس آیت میں جن چیزوں کے امر و نہی کا حکم دیا گیا ہے، ان میں عقائد و عبادات تک شامل ہیں۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان الفاظ کو اہل ایمان کے عمومی مشن کا ترجمان نہیں قرار دیا جاسکتا۔ کیوں کہ اس تشریح کے مطابق اس حکم کا کلی انطباق صرف مسلمانوں پر ہو سکتا ہے۔ غیر مسلموں پر اس کا صرف جزئی انطباق ہوگا۔ جب کہ زیر بحث تعبیر اس آیت کو اس عام نصب العین کے ماخذ کی حیثیت سے پیش کرتی ہے جو داعیان اسلام کو مسلمانوں اور غیر مسلموں کے اوپر مشترکہ طور پر انجام دینا ہے۔

جہاں تک ان لوگوں کا تعلق ہے جو اسلام قبول کر چکے ہیں، ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا مطالبہ ہے کہ استطاعت کے بقدر ان سے اسلامی تقاضوں کی لازماً پیروی کرائی جائے۔ اور کسی بھی معاملہ میں انحراف کو برداشت نہ کیا جائے۔ حتی کہ اگر وہ انحراف پر اصرار کریں تو اُن سے "قتال" بھی کیا جاسکتا ہے (مجموعۂ فتاویٰ ابن تیمیہ، جلد چہارم، صفحہ ۲۸۱) امام غزالی لکھتے ہیں:

—" قال تعالی (وان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما) والاصلاح نهی عن البغی واعادة الی الطاعة فان لم یفعل فقد امر الله تعالی بقتاله فقال (فقاتلوا التی تبغی حتی تفیئ الی امر الله) وذالك هو النهی عن المنكر احیاء علوم الدین، كتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنكر

مسلمانوں کے سلسلے میں جبری تعمیل کے اس اصول کا تعلق کسی خاص معاملے سے نہیں ہے بلکہ ساری شریعت اس حکم میں داخل ہے مثلاً دس سال کا مسلمان بچہ اگر نماز نہ پڑھے تو اس کے بارے میں حکم ہے کہ اس کو مار کر نماز پڑھاؤ۔ ظاہر ہے کہ مار کے خوف سے جو نماز پڑھی جائے وہ حقیقۃً نماز نہیں ہوگی۔ یہ حکم صرف اس لئے دیا گیا ہے کہ مسلمانوں کے دائرے میں کھلم کھلا دین سے انحراف کی فضا پیدا نہ ہوسکے۔ یہ معاشرتی سطح پر اسلامی نظم وضبط کو برقرار رکھنے کی ایک کوشش ہے۔ مسلم خاندان کی حد تک یہ بات بالکل صحیح ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص غیر مسلمین کے بچوں کو مار مار کر نماز پڑھانا شروع کردے تو ایک صحیح بات اپنے غلط انطباق کی وجہ سے بے معنی ہو جائے گی۔

اب اگر حکم کو عمومی پیمانے پر پورے مفہوم کے ساتھ منطبق کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مسلمانوں کی طرح غیر مسلمین کو بھی (بہ شرط استطاعت) سیاست سے لے کر عقائد و عبادات تک تمام اسلامی تقاضوں کا حکماً پابند کیا جائے اور کسی "تفریق وتقسیم کے بغیر" ہر ہر معاملہ میں خلاف اسلام باتوں سے انھیں بالجبر روکا جائے۔ دوسرے لفظوں میں ان کا مذہب تبدیل کرا کے انھیں پورے معنوں میں مسلمان بنالیا جائے اور ان پر ریاست کے وہی حقوق قائم ہوں جو مسلمانوں کے اوپر اسلامی ریاست کو دئے گئے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ بات صحیح نہیں۔ کیوں کہ غیر مسلموں کے سلسلے میں، بعض منفرد رایوں کو چھوڑ کر، یہ بات متفق علیہ ہے کہ ان کو حکماً عقائد اسلامی اور عبادات الٰہی کا پابند نہیں کیا جا سکتا۔ عقائد و عبادات ہمارے لئے دعوت کا موضوع تو بن سکتے ہیں مگر وہ ہمارے لئے امر و نہی کا موضوع نہیں بن سکتے۔ یعنی ہم کو یہ تو کرنا ہے کہ غیر مسلموں کے سامنے توحید پیش کریں اور عبادت اور پرستش کے اسلامی طریقوں کو اختیار کرنے کی رغبت دلائیں۔ مگر توحید کا "حکم" دینا اور شرک سے "روکنا" یا اسلامی عبادات کو حکماً ان پر عائد کرنا اور پرستش کے غیر اسلامی طریقوں کو زبردستی چھڑانا، ہمارے حدود و اختیار سے باہر ہے۔ یہ "اکراہ فی الدین" ہے جس کو شریعت میں صریح طور پر خارج از بحث قرار دیا گیا ہے۔ اس معاملے میں ہمارے اور غیر مسلمین کے درمیان آمر اور مامور کا رشتہ نہیں بلکہ داعی اور مدعو کا رشتہ ہے۔

اہل ایمان مخصوص حالات میں، غیر مسلموں پر بھی "امر و نہی" کا فعل انجام دے سکتے ہیں۔ مگر غیر مسلموں پر امر و نہی کا دائرہ محدود ہے۔ اس لئے یہ الفاظ اس پورے کام کا عنوان نہیں بن سکتے جو غیر مسلموں کے اوپر ہمیں کرنا ہے۔ غیر مسلموں کے سلسلے میں اولین مطلوب یہ ہے کہ ان کو کفر و شرک سے نکال کر اسلام کی طرف لایا جائے تاکہ وہ جہنم کے خطرے سے بچ سکیں۔ اور جنت کے مستحق ہوں۔ اس کام کا ذریعہ دعوت و تبلیغ اور نصیحت و تذکیر ہے، اب اگر یہ کوشش کارگر نہ ہوا ور وہ خدا پرستی کی راہ پر آنے کے لئے آمادہ نہ ہوں تو ثانوی درجہ میں جو چیز مطلوب ہے وہ یہ کہ اسلامی حکومت اپنے ماتحت غیر مسلموں کو اس حد تک قوانین شریعت پر مجبور کرے جس حد تک اجتماعی عدل قائم کرنے اور معاشرہ کو فساد سے محفوظ رکھنے کے لئے ضروری ہے۔

اسلام کے امراء کے لئے غیر مسلمین سے تعرض کرنے کی متعدد صورتیں ہیں۔ ایک اسلامی معاشرہ میں امر بالمعروف کا شعبہ مسلمانوں کو مفسدات دین سے بچانے کے لئے سرگرم ہو اور اس دوران میں اسے اطلاع ملے کہ کچھ غیر مسلمین نے مسلمانوں کی بستی میں ایک ایسے غلط کام کا آغاز کیا ہے جو دوسروں تک متعدی ہو سکتا ہے۔ تو خود مسلمانوں کو اس منکر میں پڑنے سے بچانے کے پہلو سے ضروری ہو گا کہ اس فتنہ کو ان کے درمیان سے ختم کر دیا جائے۔ (ابن تیمیہ نے اپنی کتاب الحسبہ فی الاسلام میں اس کی کچھ مثالیں دی ہیں) اسی طرح شریعت کے ممنوعات و منکرات میں سے کچھ چیزیں ایسی ہیں جن کی غیر مسلموں پر صرف تبلیغ کی جائے گی۔ مثلاً کافرانہ اور مشرکانہ عقائد۔ مگر اسی کے ساتھ اس فہرست کی کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں جن کے معاملے میں (بشرط استطاعت) مسلمانوں کو یہ حق ہے کہ وہ غیر مسلموں کو جبراً ان سے روک دیں مثلاً رشوت اور قتل وغیرہ۔ گویا "امر و نہی" (اپنے انتہائی معنوں میں) غیر مسلموں پر کئے جانے والے کام کی صرف جزئی

ترجمانی کرتا ہے۔ یہ ایک استثنائی صورت ہے نہ کہ کلی صورت۔

اب اگر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے الفاظ کو اس پورے کام کا عنوان قرار دیا جائے جو غیر مسلموں کے اوپر ہمیں کرنا ہے تو یا تو عقائد و عبادات کو زبردستی ان پر مسلط کرنا لازم آتا ہے۔ یا اگر واقعی اس کو حد کے اندر محدود رکھا جائے تو ان الفاظ کو غیر مسلموں کے اوپر کئے جانے والے کام کا کلی ترجمان قرار دینے کی صورت میں غیر مسلم ہمارے لئے صرف سماجی اور معاشرتی اہمیت رکھنے والے قوانین کا موضوع بنتے ہیں۔ اور شریعت کا وہ اہم ترین حصہ اس سے خارج ہو جاتا ہے جو عقائد و عبادات سے تعلق رکھتا ہے۔ کیوں کہ ان معاملات میں ہم حکم کرنے اور روک دینے کا طریقہ اختیار نہیں کر سکتے بلکہ صرف تبلیغ اور نصیحت کر سکتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر اس استدلال کو مان لیا جائے تو اسلامی تحریک اور اسلامی فوج میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ بے شک اسلامی فوج بھی اسلامی زندگی کی ایک حقیقت ہے مگر اسلامی تحریک اس سے وسیع تر چیز ہے اور وسیع تر تصور کے تحت ہی اسے سمجھا جا سکتا ہے۔

معلوم ہوا کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے الفاظ اصلاً تبلیغ و دعوت کے کام کے ترجمان نہیں ہیں جو اوّلین مطلوب کی حیثیت سے ہمیں دوسروں کے اوپر کرنا ہے بلکہ حدیث کے الفاظ میں یہ "تغییر" کے فریضہ کو بتاتے ہیں جو خود سے قبول نہ کرنے کی صورت میں بقدر وسع انجام دیا جاتا ہے۔ پھر اس آیت میں چوں کہ عقیدے اور عمل سے متعلق تمام منفی اور مثبت تقاضوں کے بارے میں "تغییر" کا حکم ہے، اس لئے اس کا کلی انطباق صرف مسلمانوں کے اوپر ہو سکتا ہے، کیونکہ انھیں کے بارے میں ہمیں یہ حق ہے کہ بشرط استطاعت شریعت کے ہر تقاضے کو بزور ان کے اندر پیدا کرنے کی کوشش کریں خواہ وہ عقیدے اور عبادت سے متعلق ہو یا اخلاق اور معاملات سے۔ اس کے برعکس غیر مسلموں پر دین کے بہت بڑے حصے کی صرف تبلیغ و تلقین کرنی ہے اور یہ کوشش کرنی ہے کہ وہ خود ان کے اندر پیدا ہو جائے اور اپنے آپ وہ اس کو اختیار کر لیں۔ شریعت کا صرف ایک محدود اور نسبتاً ثانوی درجہ کی اہمیت رکھنے والا حصہ ہے جس کے سلسلے میں، بشرط استطاعت، ہم ان کے اوپر تغییر بالید کا طریقہ اختیار کر سکتے ہیں۔

علامہ رشید رضا کی تشریح کے مطابق داعیان حق کا اصل اور اولین کام لوگوں کو حق کی طرف بلانا اور ان کے اندر ایمان و اسلام کی روشنی پیدا کرنا ہے۔ "امر و نہی" (حکماً پابند کرنا اور حکماً روکنا) اس کے بعد کی چیز ہے، جو دو پہلوؤں سے اسلام کے اندر شامل ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ مخاطبین جب دعوت حق کو قبول کر لیں تو ان کی زندگیوں کو اسلام کی راہ پر لانے اور انھیں تمام شرعی ذمے داریوں کا حامل بنانے کے لئے ان کے اوپر نگرانی اور احتساب کا ایک مسلسل عمل جاری کیا جائے۔ اور دوسرے

اس لحاظ سے کہ اہل ایمان کا جو گروہ ہے وہ اپنے آپ کو منظم، باعمل اور با مقصد بنائے رکھنے کے لئے اپنے درمیان اس قسم کا نظام قائم کرے تاکہ وہ بگاڑ سے بچا رہے اور خدا کی نصرت اس کا ساتھ نہ چھوڑے (المنار، جلد ۴، صفحہ ۲۷، ۲۸)

حقیقت یہ ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے الفاظ اہل اسلام کے مشن کی علی الاطلاق تعبیر کے لئے موزوں نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں نبوت کے مشن کی تعبیر کے لئے یہ الفاظ اختیار نہیں کئے گئے ہیں۔ امت مسلمہ کو دنیا میں جو فریضہ سونپا گیا ہے وہ وہی ہے جس کے لئے پہلے انبیاء بھیجے جاتے تھے۔ یہ امت گویا نبیوں کی قائم مقام ہے۔ مگر جب ہم کتاب الٰہی کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو سارے قرآن میں کہیں بھی انبیاء کے عمومی مشن کی حیثیت سے پیش نہیں کیا گیا ہے۔ درجنوں آیتیں ہیں جن میں یہ بتایا گیا ہے کہ انبیاء و رسل کی بعثت کا مقصد کیا تھا۔ مگر کہیں بھی یہ الفاظ نہیں ہیں کہ ـــــ "ہم نے رسول اس لئے بھیجے تاکہ وہ دنیا والوں پر معروف کا امر اور منکر کی نہی کریں" اب یہ واقعہ کہ قرآن میں انبیاء کے عمومی کام کی تعبیر کے لئے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے الفاظ استعمال نہیں ہوئے ہیں، یہ بذات خود اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ ان الفاظ کو علی الاطلاق اس پورے نصب العین کو سمجھنے کا ماخذ نہیں بنایا جاسکتا، جو پیغمبر کی نیابت میں ہمیں اہل دنیا کے اوپر کرنا ہے۔

۵۔ پانچویں آیت، جس سے اس سلسلے میں استدلال کیا جاتا ہے حسب ذیل ہے:

ھو الذی ارسل رسولہ بالھدی	وہی ہے جس نے اپنا رسول ہدایت اور دین
ودین الحق لیظھرہ علی الدین	حق کے ساتھ بھیجا تاکہ اس کو تمام دینوں
کلہ ولو کرہ المشرکون	پر غالب کردے خواہ مشرکوں کو یہ کتنا ہی ناگوار ہو۔

زیر بحث تشریح کے مطابق اس آیت میں فرمایا گیا ہے کہ "اللہ نے اپنے رسول کو صحیح اور برحق نظام زندگی یعنی اسلام کے ساتھ بھیجا ہے، اور اس کے مشن کی غایت یہ ہے کہ اس نظام کو تمام دوسرے نظاموں پر غالب کر کے رہے" (قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں) اب چونکہ امت مسلمہ کو ختم رسالت کے بعد وہی کام انجام دینا ہے جس کے لئے خدا کا رسول بھیجا گیا تھا اس لئے اس آیت کے مطابق رسول کی تبعیت میں مسلمانوں کا نصب العین یہ قرار پاتا ہے کہ وہ اسلامی نظام کو تمام دوسرے نظاموں پر غالب کریں اور زندگی کے تمام شعبوں میں اسلام کی حکمرانی قائم کردیں۔ رسالہ زندگی ماہ محرم ۱۳۸۲ ہجری میں "اشارات" کے عنوان کے تحت ایک پورا مضمون شائع ہوا ہے۔ فاضل مضمون نگار کو ان کے کسی

"رفیق" نے یہ بات پہنچائی تھی کہ "بعض لوگ" جماعت اسلامی کے نصب العین پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کے مطابق دین کو قائم کر دینا ہماری ذمہ داری قرار پاتی ہے نہ کہ اس کو قائم کرنے کی کوشش کرنا، اور اس اعتراض کی بنیاد یہ ہے کہ جماعت نے "اپنے دستور میں اقامت دین لکھا ہے، اقامت دین کی جدوجہد درج نہیں کیا ہے"۔ اس کے جواب میں موصوف نے مختلف مثالیں دی ہیں جن سے ان کے نزدیک یہ بات "شفاف آئینہ کی طرح چمک اٹھتی ہے" کہ جب کسی فرد یا گروہ کو خدا کی طرف سے کوئی حکم دیا جائے تو اس سے مراد یہ نہیں ہوتی کہ "وہ اس حکم کو وجود میں لے آئے، بلکہ صرف یہ ہوتی ہے کہ اسے وجود میں لانے کی سعی کرے"۔ چند احکام کی مثالیں دے کر بڑے جوش سے لکھتے ہیں:۔

> "اب فرض کیجئے کہ کوئی شخص یہ اعتراض کرتا ہے کہ اللہ نے ان احکام میں انسان پر ایسی ذمہ داری ڈالی ہے جو اس کے بس میں نہیں ہے تو اس کا جواب یہی ہوگا کہ ان احکام میں ذمہ داری جو کچھ ڈالی گئی ہے وہ صرف کوشش کی ہے نہ کہ ان چیزوں کو بالفعل عالم وجود میں لے آنے کی۔ اس جواب پر اگر معترض کہے کہ قرآن میں یہ کہاں ہے کہ "آگ سے بچانے کی کوشش کرو"۔ "اصلاح کی جدوجہد کرو" اور "اقامت دین کے لئے سعی کرو" تو اس کے جواب میں نرمی سے کہا جائے گا کہ آپ اعتراض کے موڈ سے ہٹ کر تنہائی میں خود اس مسئلہ پر غور کریں، اس لئے کہ اب آپ کا یہ اعتراض عقل عام سے بھی علیحدہ ہے اور امر و احکام کی زبان سے ناواقفیت کی بھی دلیل ہے"۔ (ص،)

مضمون میں یہ نہیں بتایا گیا ہے کہ یہ "بعض لوگ" کون ہیں جنھوں نے یہ بے معنی اعتراض آپ کے "رفیق" کے سامنے پیش کیا۔ تاہم جہاں تک میرے اس نکتہ کا معاملہ ہے، اس کا اس اعتراض سے کوئی تعلق نہیں، میرا کہنا یہ نہیں ہے کہ آپ کے نصب العین کے دستوری الفاظ کے مطابق اہل ایمان کی ذمہ داری جدوجہد کے بجائے عملاً قائم کرنے کی ہو جاتی ہے۔ بلکہ میرا کہنا یہ ہے کہ اگر آیت اظہار دین کو نصب العین کا ماخذ بنایا جائے تو اس آیت کی رو سے آپ کی ذمہ داری یہ قرار پاتی ہے کہ آیت میں جس کام کا ذکر ہے اس کو آپ عملاً وقوع میں لاکر چھوڑیں۔ کیوں کہ آیت میں محض "کوشش" کا ذکر نہیں ہے بلکہ ایک لازمی نتیجہ کا اعلان ہے (ویابی اللہ الا ان یتم نورہ)

دوسرے کے قائم کئے ہوئے سوال کی بنیاد پر کسی اور کے نقطۂ نظر کی تردید کرنا اس اعتبار سے بہت کارگر طریقہ ہے کہ اس میں مخالف کی تردید کرنا بہت آسان ہو جاتا ہے، مگر یہ وہی طریقہ ہے جس کے متعلق جماعت اسلامی کو اپنے مخالف علماء سے شکایت رہی ہے۔ ان حضرات نے اپنے معتقدین کے فراہم کئے ہوئے نکات کی بنیاد پر جماعت اسلامی پر تنقید کر ڈالی تھی، اس کے جواب میں جماعت کے ذمہ داروں کی طرف سے

کہا گیا کہ جماعت کا نقطہ نظر اس کی اپنی کتابوں میں چھپا ہوا موجود ہے اس لئے جس کو جماعت پر تبصرہ کرنا ہو وہ جماعتی لٹریچر کو اچھی طرح پڑھ کر اس کی روشنی میں جماعت پر تبصرہ کرے۔ دوسروں کے مرتب کیے ہوئے سوالات کی بنیاد پر کوئی رائے قائم کرکے جماعت کو اپنی تنقیدوں کا نشانہ بنانا صحیح نہیں ہے۔ یہی بات میں اپنے ناقدین سے کہوں گا کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ مخالفین کے اس آزمودہ نسخہ کو کچھ لوگ میرے اوپر دہرانے کی کوشش کریں گے۔

مذکورہ آیت دراصل دو آیتوں پر مشتمل ایک ٹکڑے کا حصہ ہے جو قرآن کی تین سورتوں میں آئی ہے۔ (توبہ، فتح، صف) یہاں میں سورہ توبہ کا ٹکڑا نقل کرتا ہوں:

یریدون ان یطفئو نور اللہ بافواھھم ویابی اللہ الا ان یتم نورہ ولو کرہ الکافرون۔ ھو الذی ارسل رسولہ بالھدی ودین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ ولو کرہ المشرکون	یہ لوگ چاہتے ہیں کہ خدا کے نور کو اپنے پھونکوں سے بجھا دیں، مگر اللہ اس کے بغیر ماننے والا نہیں ہے کہ وہ اپنے نور کو مکمل کر دے، خواہ کافروں کو یہ کتنا ہی ناگوار ہو، وہی ہے جس نے اپنا رسول ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا تاکہ اس کو تمام دینوں پر غالب کر دے، خواہ مشرکوں کو کتنا ہی ناگوار ہو۔
(توبہ ۳۲-۳۳)	

پہلی بات یہ ہے کہ اس آیت میں "اظہار دین" (دین کو غالب کرنے) کا ذکر ہے، جو ایک ایسا عمل ہے جو کافرین و مشرکین کی "کراہت" کے باوجود وقوع میں آتا ہے، جب کہ نبی کا اصل اور اولین کام تبلیغ دین ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ لوگ برضا و رغبت نبی کی بات قبول کرلیں اور اس کو بخوشی اپنی زندگی میں شامل کرلیں۔ نبی اصلاً لوگوں کو جہنم کے عذاب سے بچانے کے لئے آتا ہے جو اسی وقت ممکن ہے جب کہ لوگ اپنے ارادہ سے دین حق کو مان لیں، نہ کہ ان کی کراہت کے باوجود بجبر ان کے اوپر دین کو غالب و مسلط کر دیا جائے ——— ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ اظہار دین (ولو کرہ المشرکون) کو نبوت کے اصل اور مکمل مشن کا ترجمان نہیں قرار دیا جا سکتا۔

دوسرے ان آیات میں چند واضح قرینے ایسے موجود ہیں جو ہم کو یہ ماننے کی طرف لے جاتے ہیں کہ یہاں جس عمل کا ذکر ہے وہ حقیقۃً کوئی انسانی مشن نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایک الٰہی منصوبہ ہے، وہ اپنی اصل نوعیت کے اعتبار سے خدا کے ایک فیصلہ کا اظہار ہے نہ کہ کسی انسانی کوشش کا بیان۔ یہ صحیح ہے کہ اس عمل کو وقوع میں لانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو بطور وسیلہ استعمال کیا تھا اور اس لحاظ سے آخری نبی کی غایت

بعثت میں یہ چیز شامل تھی کہ آپ کے ذریعہ سے عرب میں اس واقعہ کو رونما کیا جائے گا۔ مگر اپنی اصل حقیقت کے اعتبار سے یہ ایک خدائی منصوبہ تھا نہ کہ نبوت کی وہ عام اور مخصوص ذمہ داری جس کا ایک پیغمبر اپنی ذاتی حیثیت میں مکلف ہوتا ہے اور جس کے متعلق کہا گیا ہے کہ وان لم تفعل فما بلغت رسالته (مائدہ - ۶۷) یعنی اگر تو نے اس "فعل" کو انجام نہیں دیا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تم نے اپنے فریضۂ رسالت کو ادا نہیں کیا۔

۱۔ پہلا قرینہ یہ کہ یہاں جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک خبر ہے نہ کہ عام معنوں میں محض ایک حکم۔ یعنی ان الفاظ میں اظہار دین کی صرف کوشش کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ اظہار دین کو لازماً وقوع میں آنا چاہئے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو اسی لئے بھیجا ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے اپنے دین کو تمام دوسرے ادیان پر غالب کر دے۔ کفار و مشرکین اگرچہ اس واقعہ کو روکنے کے لئے اپنی ساری قوت صرف کر رہے ہیں۔ مگر مالک کائنات ایسے کسی امکان کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے جب اس کا منصوبہ عمل میں نہ آئے۔

(وکفیٰ بالله شهیدا) علی ان ما وعدہ	اظہار دین کا یہ وعدہ جو اللہ تعالیٰ نے کیا
کائن لا محالة (ابو السعود، تفسیر سورۂ فتح)	ہے وہ لازماً پورا ہو کر رہے گا
(وکفی بالله شهیداً) عن الحسن شهد	امام حسن سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنی
علیٰ نفسہ انه سیظهر دینك	ذات کی شہادت دی ہے کہ وہ عنقریب
(کشاف، تفسیر سورۂ فتح)	تمہارے دین کو غالب کر دے گا۔

اس انداز بیان سے صاف ظاہر ہے کہ اس میں کسی ایسی مخلوق کے مشن کا ذکر نہیں ہے جس کے بس میں صرف یہ ہے کہ وہ کوشش کر دے، خواہ اس کی کوششوں کا نتیجہ نکلے یا نہ نکلے بلکہ اس میں ایک ایسی ہستی کے عمل کا ذکر ہے جو کن فیکون کی شان رکھتا ہے۔ یہاں دراصل اللہ تعالیٰ کے اپنے ایک ارادے کا اعلان ہے جس کو وہ کفار و مشرکین کی ساری مخالفتوں کے باوجود لازماً پورا کرنے والا ہے۔ کلام الٰہی کا انداز یہ ہے کہ وہ فیصلہ کن انداز میں یہ امکان تسلیم کرنے سے انکار کر رہے ہیں کہ عرب میں جس واقعہ کو ظہور میں لانا طے کیا گیا ہے وہ ظہور میں نہ آئے ــــــ ظاہر ہے کہ یہ خدا ہی کا فعل ہو سکتا ہے نہ کہ کسی انسان کا۔ ارادے اور واقعہ میں اس قسم کا لزوم خدا کے لئے تو بیشک ممکن ہے مگر انسان کے بس میں نہیں ہے کہ وہ جو کچھ چاہے اس کو حالات کے علی الرغم وقوع میں بھی ضرور لا دے۔

۲۔ دوسرا قرینہ لیظهرہ علی الدین کی ضمیر سے متعلق ہے۔ متعلقہ فقروں پر غور کرنے کے بعد یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہاں لیظهر کا فاعل خدا ہے۔ کیوں کہ جس نوعیت کے لازمی اظہار دین کا یہاں

ذکر ہے اس کا کرنے والا خدا کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ مفسرین بعض متشتّی رایوں کو چھوڑ کر سب کے سب لیظھرہ کا فاعل خدا کو مانتے ہیں نہ کہ رسول کو۔ ضمیر مفعول (ہ) کے بارے میں تو ضرور ان کے درمیان اختلاف ہے۔ کچھ لوگ اس کا مرجع رسول کو مانتے ہیں اور کچھ دین حق کو، مگر یظھرہ کا فاعل سب کے نزدیک خدا ہے۔ رشید رضا اس سلسلہ میں مفسرین کا نقطۂ نظر بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

وفی الضمیر المنصوب ھنا قولان (احدھما) انہ للرسول صلّی اللہ علیہ وسلم ھو مروی عن بن عباس المعنی حینئذ انہ تعالٰی یظھر ھذا الرسول علی کل ما یحتاج الیہ المرسل ھو الیھم من امور الدین: عقائدہ وآدابہ وسیاستہ واحکامہ لان ما ارسلہ بہ ھو الدین الاخیر الذی لایحتاج البشر بعدہ الٰی زیادۃ فی الھدایۃ الدینیۃ

ضمیر منصوب (ہ) کے بارے میں یہاں دو قول ہیں ایک یہ کہ وہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے۔ یہی عبداللہ بن عباس سے مروی ہے۔ ایسی صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالٰی رسول کو ان تمام امور دین سے باخبر کر دے گا جس کی اسے رسول کی حیثیت سے ضرورت ہے۔ یعنی عقائد، آداب، سیاست، احکام کیوں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم آخری دین لے کر بھیجے گئے تھے، جس کے بعد انسان کو دینی ہدایت کے لئے کسی اور چیز کی ضرورت نہیں۔

والوجہ الثانی ان الضمیر لدین الحق الذی ارسل بہ صلی اللہ علیہ وسلم ومعناہ انہ تعالٰی یعلی ھذا الدین ویرفع شانہ علی جمیع الادیان (المنار، جلد ۱۰ ص ۹۱-۳۹۰)

دوسرا خیال یہ ہے کہ ضمیر (ہ) دین حق کے لئے ہے جس کو لے کر آپ تشریف لائے تھے۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالٰی اس دین کو تمام دینوں پر سربلند کرے گا اور اس کی عزت بڑھائے گا۔

امام رازی لکھتے ہیں:

واکثر المفسرین علی ان الھاء فی قولہ (لیظھرہ) راجعۃ الی الرسول والاظھر انہ راجع الی دین الحق ای ارسل الرسول بالدین لیظھرہ ای لیظھر الدین الحق علی کل الادیان وعلی ھذا فیحتمل ان یکون الفاعل للاظھار ھو اللہ، ویحتمل ان یکون ھو النبی ای لیظھر النبیُّ دینَ الحق (تفسیر کبیر، جلد ۷ صفحہ ۵۵۶ (سورۂ فتح)

بیشتر مفسرین کی رائے یہ ہے کہ لیظھرہ کی ضمیر (ہ) رسول کی طرف راجع ہے۔ مگر زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ اسے دین حق کی طرف راجع مانا جائے۔ یعنی رسول کو بھیجا دین حق کے ساتھ تاکہ اس کو تمام دوسرے ادیان پر غالب کر دے۔ پس یہاں دو امکانات ہیں۔ ایک یہ کہ اظہار کا فاعل خدا ہو۔ اور دوسرے یہ کہ اس کا فاعل نبی ہو۔ یعنی تاکہ نبی دین حق کو غالب کر دے۔

امام رازی نے (اسی طرح اور بعض مفسرین نے) اگرچہ اظہار کا فاعل خدا کو ماننے کے ساتھ یہ امکان بھی تسلیم کیا ہے کہ اس کا فاعل رسول بھی ہو سکتا ہے۔ مگر ان کی یہ رائے محض نحوی اعتبار سے ہے۔ ورنہ اس فقرے میں جس عمل کا ذکر ہے اس کو وہ حقیقۃً خدا ہی کا عمل مانتے ہیں، رسول صرف اس کا ایک ظاہری ذریعہ تھا۔ اور یہی چنانچہ سورہ توبہ کی تفسیر میں مندرجہ بالا آیات نقل کرنے کے بعد امام رازی لکھتے ہیں:

اعلم انه تعالیٰ لما حکی عن الاعداء انهم یحاولون ابطال امر محمد صلی الله علیه وسلم وبین تعالیٰ انه یابی ذالك الابطال وانه یتم امره بین کیفیة ذالك الاتمام فقال (هو الذی ارسل رسوله بالهدیٰ و دین الحق لیظهره علی الدین کله)

(تفسیر کبیر، جلد ۴ صفحہ ۴۲۷)

جانو کہ اوپر کی آیت (یریدون ان یطفئو نور الله) میں اللہ تعالیٰ نے دشمنان حق کے بارے میں بتایا تھا کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملہ کو ختم کر دینے کی تدبیریں کر رہے ہیں۔ اور فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ ان کی کوششوں کو ہرگز پورا نہیں ہونے دے گا۔ اور وہ اس معاملہ کو مکمل کر کے رہے گا، تو اب، مکمل کرنے کی صورت کو بتا دیا کہ وہ کس طرح ہوگا، فرمایا "وہی ہے جس نے اپنا رسول ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا تاکہ اس کو تمام دینوں پر غالب کر دے۔"

یعنی امام رازی کے نزدیک اوپر کی آیت میں والله متم نوره (صف) یا ویابی الله الا ان یتم نوره (توبہ) کے الفاظ میں جس "ارادۂ الٰہی" کا ذکر تھا، دوسری آیت (ارسل رسوله بالهدیٰ و دین الحق الخ) میں اسی کی کیفیت یا عملی صورت کو بتایا ہے۔ گویا یظهر کا "فاعل" رسول کو ماننے کا مطلب اصل فاعل کی کیفیت فعل کو بتانا ہے، نہ کہ خود فاعل کو متعین کرنا۔

قاضی بیضاوی نے یہی بات دوسرے انداز سے کہی ہے۔ وہ دوسرے فقرے (هو الذی ارسل رسوله الخ) کو پہلے فقرے یریدون ان یطفئوا الخ) کے "بیان" کی حیثیت دیتے ہیں۔ اب چونکہ پہلے فقرے میں اللہ کا فاعل ہونا صریح طور پر مذکور ہے (والله متم نوره یا ویابی الله الا ان یتم نوره) اس لئے دوسرے فقرے میں بھی قدرتی طور پر اسی کو فاعل سمجھا جائے گا۔ اس تشریح کے مطابق، خدا کا فاعل ہونا ضمیر محذوف کا مرجع تلاش کرنے کا مسئلہ نہیں رہتا، بلکہ وہ ایک ایسا فاعل ہے جو خود کلام میں مذکور ہے۔ بیضاوی کے الفاظ یہ ہیں:

(هو الذی ارسل رسوله بالهدیٰ ودین الحق لیظهره علی الدین کله) کالبیان لقوله

آیت (هو الذی ارسل رسوله الخ) اس سے پہلے کی آیت (ویابی الله الا ان یتم نوره) کا گویا بیان

(ویابی الله الا ان یتم نوره) ولذالك كرر (ولوكره المشركون) غیرانه وضع المشركون موضع الكافرون (بیضاوی، تفسیر سورۂ توبہ)

ہے۔ اسی لئے دوبارہ فرمایا: ولوکرہ المشرکون۔ اس تکرار میں صرف اتنا فرق ہے کہ پہلے فقرے میں "کافرون" تھا اور دوسرے میں اس کے بجائے "مشرکون" ہے۔

یہی بات آلوسی بغدادی نے ان الفاظ میں لکھی ہے:

والجملة بیان وتقریر لمضمون الجملة السابقة لان مآل الاتمام هو الاظهار (روح المعانی، جلد ۱۰، صفحہ ۸۶)

اور آیت (هو الذی ارسل رسوله الخ) اپنے سے پہلے کی آیت (یریدون ان یطفئوا الخ) کا بیان اور اسی کی وضاحت ہے، کیوں کہ اظہار دین دراصل اتمام نور ہی کا آخری انجام ہے۔

۳۔ تیسری بات یہ کہ اس حکم سے مہبط وحی نے اس کا جو مطلب سمجھا اور جس کے مطابق اس پر عمل کیا، وہ بھی اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک ایسا عمل تھا جس کو فیصلۂ الٰہی تو کہہ سکتے ہیں مگر اسے انسانی مشن نہیں کہا جا سکتا۔

یہ اظہار دین، جو صاحب روح المعانی کے الفاظ میں تسلیط المومنین علی جمیع اهل الادیان (تفسیر سورۂ فتح) کے ذریعہ حاصل کیا گیا تھا، اس سے کونسا واقعہ مراد ہے۔ اور وہ ہوگیا یا نہیں، اس سلسلے میں امام رازی نے پانچ رائیں نقل کی ہیں۔ تیسری رائے یہ ہے:

(الوجه الثالث) المراد لیظهر الاسلام علی الدین کله فی جزیرة العرب وقد حصل ذالك فانه تعالیٰ ماابقی فیها احداً من الكفار

اس کا مطلب ہے عرب کے تمام دینوں پر اسلام کو غالب کرنا۔ اور یہ واقعہ ہو چکا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عرب میں ایک بھی کافر باقی نہیں رکھا۔

(تفسیر کبیر، جلد ۴، صفحہ ۴۳۸)

یہی رائے آیت کے الفاظ سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے، کیوں کہ اس میں کافرین ومشرکین کی کراہت کے علی الرغم اظہار دین کو وقوع میں لانے کا اعلان ہے، اس لئے کسی ایسی صورت کو اس کا مصداق قرار نہیں دیا جا سکتا جو ابھی وقوع میں نہ آئی ہو۔ شوکانی لکھتے ہیں: فقد وقع ذالك ولله الحمد (فتح القدیر، جلد دوم ص ۳۳۸) اس عمل کا دائرہ عرب کی سرزمین تھی جیسا کہ بعض علماء نے صراحت کی ہے:

قیل: المراد (لیظهره علی الدین کله فی

اللہ تعالیٰ کا یہ فیصلہ تھا کہ وہ جزیرہ عرب میں دین

جزیرۃ العرب وقد فعل (الجامع لاحکام القرآن جلد ہشتم ص ۱۲۲) کو غالب کرے گا اور اس نے ایسا کر دیا۔ اظہار دین کا یہ عمل جزیرہ عرب سے مخصوص ہے جو اس طرح ہو گیا

قیل مخصوص بجزیرۃ العرب و قد حصل ذالک ما ابقی فیھا احداً من الکفار کہ وہاں کوئی کافر باقی نہیں رہا۔

(البحر المحیط، جلد پنجم، ص ۳۳)

اظہار دین کا طریقہ بنی اسماعیل کے معاملہ میں یہ اختیار کیا گیا کہ نبی نے اپنے منکرین کے خلاف ایک ایسی جنگ چھیڑ دی جس کا مطلب یہ تھا کہ وہ یا تو ایمان لائیں ورنہ قتل کئے جائیں گے، صحیح حدیث میں آیا ہے:

امرت ان اقاتل الناس (وفی النسائی اقاتل المشرکین) حتی یشھدوا ان لا الہ الا اللہ، فاذا قالوا ذالک عصموا منی دماءھم واموالھم وحسابھم علی اللہ (متفق علیہ) مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں مشرکین سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ کلمۂ توحید کا اقرار کریں، جب وہ اس کا اقرار کر لیں تو وہ اپنے جان و مال کو مجھ سے محفوظ کر لیں گے اور ان کا حساب خدا کے ذمہ ہے۔

بعض روایتوں میں اس کے ساتھ وان محمداً عبدہ و رسولہ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ کسی میں اس کے ساتھ یقیموا الصلوۃ ویؤتوا الزکوۃ کا اضافہ ہے، کسی میں و کفروا بما یعبد من دون اللہ کے الفاظ ہیں، کسی میں واستقبلوا قبلتنا واکلوا ذبیحتنا ہے اور کسی میں ہے یومنوا بی و بما جئت بہ (نووی شرح مسلم جلد اول صفحہ ۳۹)

اوپر میں نے جن پہلوؤں کا ذکر کیا ہے ان کو سامنے رکھ کر غور فرمائیے۔ ظاہر ہے کہ یہ نہایت عجیب بات ہو گی کہ امت مسلمہ کا نصب العین اخذ کرنے کے لئے ہم ایک ایسی آیت کو ماخذ بنائیں جس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے ایک فعل کو بیان کیا ہو۔ آخر لغت اور بیان کا وہ کون اصول ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک ایسا فقرہ جس میں یہ کہا گیا ہو کہ "اللہ کا ارادہ ہے کہ وہ ایسا کرے"۔ اس کو اس معنی میں لے لیا جائے کہ "اللہ کے بندوں کا مشن ہے کہ وہ ایسا کریں"۔ پھر اس آیت کو اگر امت مسلمہ کے نصب العین کی آیت قرار دیا جائے تو ایک طرف تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہم لوگوں کے ساتھ ایک ایسی جنگ چھیڑ دیں جو اس وقت تک ختم نہیں ہو گی جب تک لوگ اپنا عقیدہ بدل کر مسلمان نہ ہو جائیں۔ اور دوسری طرف آیت کے الفاظ میں چونکہ محض کوشش اظہار دین کا ذکر نہیں ہے بلکہ اظہار دین کو بالفعل وقوع میں لانے کا اعلان ہے۔ اس لئے اس آیت کو نصب العین کا ماخذ بنانے

کا مطلب یہ ہوگا کہ اس میں جس "اتمام نور" اور " اظہار دین " کا ذکر ہے، اس کو ہم اپنے دائرۂ عمل میں لازماً وقوع میں لاکر چھوڑیں۔ حالانکہ معلوم ہے کہ انسان کے بس میں صرف کوشش کرنا ہے، نہ کہ کسی نتیجہ کو وقوع میں لانا۔

اظہار دین کی آیت کے سلسلے میں ایک رائے یہ بھی منقول ہوئی ہے کہ اس کا مطلب رسول کو ساری شریعت کی تعلیم دینا اور اس سے باخبر کرنا ہے (لیعلمه شرائع الدین کلها فیطلعه علیها) تفسیر طبری، یہ رائے مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن عباس کی ہے۔

عن ابن عباس، فی قوله لیظهره علی الدین کلّه ولوکره المشرکون، قال: لیظهر الله نبیه صلی الله علیه وسلم علی امر الدین کلّه فیطلعه ایاه کله ولا یخفی علیه شئ منه وکان المشرکون والیهود یکرهون ذالك (الدر المنثور، ج ۳ صا۲۳)	عبداللہ بن عباس نے اس آیت کی تفسیر میں فرمایا اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے آخری رسول کو دین کے سارے امور سے آگاہ فرمائے گا۔ وہ اس کو سارا دین عطا کرے گا اور اس پر اس کی کوئی چیز مخفی نہ رہ جائے گی۔ جب کہ مشرکین اور یہود اس کو ناپسند کر رہے تھے۔

اس تشریح کے مطابق یہاں "اظہار" کے معنی غلبہ کے نہیں ہیں بلکہ بھید پر کسی کو مطلع کرنے کے ہیں عربی میں اظہر علی کے یہ معنی بھی آتے ہیں جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہوا ہے: عالم الغیب فلا یظہر علی غیبہ احدا (جن۔ آخر)

مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں، صحابی موصوف کی یہ تفسیر غلبہ کے مفہوم کی لازماً تردید نہیں ہے۔ بلکہ یہ ان حکمتوں میں سے ایک حکمت کا بیان ہے جس کے لئے آخری رسول کے ساتھ غلبۂ دین کی مخصوص صورت اختیار کی گئی۔ اللہ تعالیٰ کا یہ وعدہ ہے کہ وہ اپنے رسول کو لازماً غالب کرے گا (کتب اللہ لاغلبن انا ورسلی (مجادلہ ۴-۲۱) مگر اس غلبہ کی صورت پچھلے انبیاء کے ساتھ عموماً یہ ہوئی ہے کہ انبیاء کے منکرین کو "عذاب مستاصل کے ذریعہ ہلاک کر دیا گیا اور اہل ایمان کو ان سے نجات دے کر کسی آزاد خطہ میں پہنچا دیا گیا۔ مگر آخری رسول کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ قانون جس شکل میں نافذ ہوا وہ صاحب روح المعانی کے الفاظ میں تسلیط المسلمین علی جمیع اهل الادیان (تفسیر سورہ فتح) تھا یعنی نبی کے دعوتی علاقہ میں منکرین کو مغلوب کر کے ان کے اوپر اہل ایمان کی حکومت قائم کرنا۔ یہ ایک مخصوص معاملہ تھا جو آخری رسول کے لئے علم الٰہی میں پہلے سے مقدر تھا۔ چنانچہ صحف بنی اسرائیل میں آسمانی بادشاہت کے نام سے لوگوں کو بہت پہلے سے اس کی خبر دی جاتی رہی ہے۔

قانون الٰہی کے اس مخصوص نفاذ کی حکمت کیا تھی۔ اس کو قرآن کی متعلقہ آیتوں میں "اتمام نور" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہاں نور سے مراد خاص طور پر وہ احکام و ہدایات ہیں جو دنیوی زندگی میں انسان کی رہنمائی کے لئے نازل کی جاتی ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد رسولوں کی آمد کا سلسلہ بند کرنا ہے تو اس فیصلہ کا لازمی تقاضا تھا کہ زندگی کے سارے پہلوؤں سے متعلق احکام نازل کر دئے جائیں جو قیامت تک ہر معاملہ میں انسان کی رہنمائی کرتے رہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ کی یہ سنت رہی ہے کہ پورے دین کو لکھی ہوئی کتاب کی شکل میں یک بارگی نازل نہیں کیا جاتا، دین کی اصولی اور بنیادی تعلیمات تو انبیاء پر پہلے ہی مرحلہ میں اتار دی جاتی ہیں مگر وہ تفصیلی احکام جن کا تعلق معاشرہ اور سیاست سے ہے، وہ اسی وقت اترتے ہیں جب عملاً کوئی سیاسی اور معاشی تنظیم قائم ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے انبیاء پر صرف بنیادی احکام اترے۔ ان کے مخاطبین نے چوں کہ اس حد تک اسلام کو قبول نہیں کیا تھا کہ ان کی الگ سیاست بنائی جاسکے، اس لئے ایسے احکام بھی ان کے اوپر نہیں اتر سکے۔ مگر آخری رسول کے سلسلے میں ایسی صورت حال کو گوارا نہیں کیا جا سکتا تھا، کیوں کہ اس کا مطلب یہ تھا کہ ساری زندگی سے متعلق تعلیمات نازل نہ ہو سکیں۔ اور تمام پیش آنے والے معاملات کے لئے خدا کے دین میں رہنمائی موجود نہ رہے۔

یہی وجہ ہے کہ آخری رسول کے لئے غلبہ کی اس مخصوص صورت کو اختیار کیا گیا اور آپ کو "ملک عظیم" یا "آسمانی بادشاہت" دی گئی۔ اس کے بغیر دین کی تکمیل یا بندوں پر نور الٰہی کا اتمام نہیں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ سورۂ فتح میں غلبہ کی حکمت یہ بتائی گئی ہے تاکہ اللہ تعالیٰ تم کو صراط مستقیم دکھادے (ویھدیك صراطاً مستقیماً) صراط مستقیم کی ہدایت سے مراد یہاں تفصیلی احکام کا دیا جانا ہے جیسا کہ ابن کثیر نے لکھا ہے:

ای بمایشرعہ لك من الشرع العظیم والدین القویم (تفسیر سورہ فتح)	یعنی شریعت اور دین صحیح کے قوانین مقرر کر کے تمہارے لیے صراط مستقیم دکھائے۔

اگر اہل ایمان کو غلبہ اور تمکن نہ دیا جاتا اور انھیں اپنا ایک مستقل معاشرہ منظم کرنے کے مواقع نہ ملتے تو زندگی کے تمام حالات سے انھیں سابقہ پیش نہ آتا۔ اور اس طرح زندگی کے ہر شعبہ سے متعلق احکام بھی نہ اترتے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی سنت ہے کہ عملی حالات پیدا ہونے کے بعد ہی اس صورت معاملہ کے متعلق احکام نازل کئے جاتے ہیں ــــ ان باتوں کو سامنے رکھئے تو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس نے زیر بحث آیت کی مندرجہ بالا تشریح کیوں کی ہے۔ یہ دراصل اس مخصوص حکمت کا بیان ہے جو غلبہ دین کی اس اسکیم میں چھپی ہوئی تھی۔ اس بحث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دین کو غالب کرنے کا کام اب دور

رسالت سے متعلق تھا اور اب اس سلسلے میں ہمیں کچھ کرنا نہیں ہوگا۔ اصل میں جب بھی دین اور لا دینیت کا مقابلہ ہو تو اس وقت مسلمانوں کا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ دین کی طرف سے سینہ سپر ہو کر اس کو غالب کرنے کی جدو جہد کریں۔ مگر اسی کو علی الاطلاق اہل اسلام کا مشن قرار دینا اور دین کی تشریح اس طرح کرنا کہ یہی اصل کام کی حیثیت سے سامنے آجائے، صحیح نہیں ہے۔

حدیث سے استدلال

حال میں مجھے ایک مضمون پڑھنے کا اتفاق ہوا جس میں کہا گیا تھا کہ جماعت اسلامی نے اپنے لئے جو نصب العین اختیار کیا ہے اس میں جماعت کے کسی فرد کی پسند و ناپسند کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اسے اس بات پر یقین حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام انبیاء کرام کو اور آخر میں سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی نصب العین، اسی مشن اور اسی مقصد کے لئے مبعوث فرمایا تھا۔ اور اب قیامت تک کے لئے ان کی نیابت میں امت محمدی کا یہی مقصد وجود ہے۔ اس طرح جماعت اسلامی کے نصب العین کا رشتہ آپ سے آپ بعثت محمدی کے مقصد سے جڑ جاتا ہے"۔ یہ نصب العین صاحب مضمون کے الفاظ میں یہ تھا ——— "دنیا میں اللہ کی تشریعی حکومت قائم کرنا" "اللہ کے بھیجے ہوئے دین و شریعت کی تنفیذ اور دنیا کی اصلاح" "دین حق کو قائم کرنا اور اسے تمام ادیان باطلہ پر غالب کرنا"

صاحب مضمون کے نزدیک یہی "بعثت محمدی کا مقصد" تھا جو کتاب اللہ میں بھی موجود ہے۔ احادیث رسول میں بھی پایا جاتا ہے اور اسلامی تاریخ میں بھی ملتا ہے"۔ ان کثیر دلائل میں سے انھوں نے اس مقالے میں صرف ایک حدیث پیش کی تھی، جو ان کے نزدیک ان کے دعوے کو "بہ وضاحت" ثابت کرتی ہے اور اس سلسلے کی دوسری نصوص کی "بہترین شرح" ہے۔

یہ امام بخاری کی ایک روایت ہے جس کو دوسرے محدثین نے بھی نقل کیا ہے۔ عطاء بن یسار فرماتے ہیں کہ انھوں نے عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے ملاقات کی اور ان سے دریافت کیا "مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ صفت بتایئے جو توراۃ میں بیان ہوئی ہو" اس کے جواب میں انھوں نے توراۃ میں مذکور آپ کی کچھ صفتیں بیان کیں۔ ان میں سے ایک صفت یہ تھی:

لن یقبضہ حتی یقیم بہ الملۃ العوجاء	اللہ اس وقت تک ان کی روح قبض نہ کرے گا جب تک
بان یقولوا لا الہ الا اللہ فیفتح بہا اعین	ان کے ذریعہ سے ملت عوجاء کو سیدھا نہ کر لے،
عمی و اذان صم و قلوب غلف	اس طرح کہ لوگ لا الٰہ الا اللہ کہنے لگیں۔ پس وہ اس کے
(بخاری کتاب البیوع، باب کراہیۃ السخب فی الاسواق)	ذریعہ سے بہت سی اندھی آنکھوں، بہرے کانوں اور

بند دلوں کو کھولے گا۔

اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے یہ نتیجہ نکالا گیا تھا کہ ـــــ ''سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد اقامت دین تھا۔ آپ کی بعثت سے سیکڑوں سال پہلے تورات میں یہ پیشین گوئی موجود تھی کہ جب تک دین قائم نہ ہو جائے آپ کی وفات نہ ہوگی۔'' اور پھر مقالے کے آخر میں یہ اعلان تھا:

''یہ تفصیل ہمارے اس یقین میں اضافہ کرتی ہے کہ جماعت اسلامی نے اپنے لئے جو نصب العین اختیار کیا ہے اس میں اس نے کوئی غلطی نہیں کی ہے۔ بلکہ یہی نصب العین فی الواقع پوری امت مسلمہ کا نصب العین ہے جس سے وہ غفلت برت رہی ہے۔'' (زندگی، اپریل ۶۲ ۱۹ء)۔

صاحب مضمون نے ملت عوجاء کا ترجمہ ''کج دین'' کیا ہے۔ مگر بعد کو بان یقولوا کا فقرہ بتاتا ہے کہ یہاں ملت بمعنی گروہ ہے۔ کیونکہ کسی قول کا قائل اشخاص ہوتے ہیں نہ کہ ان کا دین۔ یہاں دراصل اللہ تعالیٰ کی اس مخصوص اسکیم کا ذکر ہے جس کے مطابق آخری رسول کو اپنے مخاطبین اولین سے جنگ کر کے انہیں عقیدہ بدلنے پر مجبور کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ جس کے نتیجہ میں بہت سے بے دینوں کو راہ راست حاصل ہوئی۔ یہاں میں عینی اور ابن حجر کے الفاظ نقل کروں گا۔ جس سے اس تشریح کی مزید وضاحت ہوتی ہے:

قولہ (حتی یقیم بہ) ای حتی ینفی بہ الشرک و یثبت التوحید، قولہ (الملۃ العوجاء) ھی ملۃ العرب و وصفھا بالعوج لما دخل فیھا من عبادۃ الاصنام وتغیرھم ملۃ ابراھیم علیہ الصلوٰۃ والسلام عن استقامتھا واما لتھم بعد قوامھا، والمراد من اقامتھا اخراجھا من الکفر الی الایمان (عمدۃ القاری، ج ۵ ص ۴۸۰)

یقیم بہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ اپنے رسول کے ذریعہ شرک کی نفی اور توحید کا اثبات کر دے۔ ملت عوجاء سے مراد ملت عرب ہے عربوں کو کج اس لئے کہا کہ انھوں نے اپنے جد اعلیٰ حضرت ابراہیم کے دین کو بدل دیا تھا، اور ان کے اندر بت پرستی گھس گئی تھی۔ ملت عرب کی اقامت ان کو کفر سے نکال کر ایمان کی طرف لانا ہے۔

ـــــ قولہ (حتی یقیم بہ الملۃ العوجاء) ای ملۃ العرب و وصفھا بالعوج لما دخل فیھا من عبادۃ الاصنام و المراد باقامتھا ان یخرج اھلھا من الکفر الی الایمان (فتح الباری، جلد ۴، صفحہ ۲۸۹)

ملت عوجاء سے مراد ملت عرب ہے ان کو کج اس لیے کہا گیا کہ ان کے اندر بت پرستی آگئی تھی، اور ان کی اقامت سے مراد ان کو کفر سے نکال کر ایمان کی طرف لانا ہے۔

اس تشریح سے واضح ہے کہ اس حدیث سے مندرجہ بالا استدلال صحیح نہیں:

۱۔ اول یہ کہ حدیث میں جس چیز کا ذکر ہے وہ ہے "لاالٰہ الا اللہ کہلانا" مگر معلوم نہیں کہ کس دلیل کی بنا پر اس کو "دنیا کی اصلاح" اور "تشریعی حکومت کے قیام" کے معنی میں لے لیا گیا ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ حدیث کے الفاظ کے مطابق اس میں امت کا فریضہ نہیں بیان کیا گیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے اپنے ایک عمل کا ذکر ہے۔ جس کو وہ رسول کے واسطہ سے انجام دے گا (ای یقیم اللہ تعالی بواسطۃ الملۃ العوجاء بان یقولوا لا الٰہ الا اللہ۔ قسطلانی، ارشاد الساری جلد ۴ ص۵۸)

۳۔ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے آخری رسول کی روح اس وقت تک قبض نہ کرے گا جب تک اس کے ذریعے سے لوگوں سے لاالٰہ الا اللہ نہ کہلوا لے"۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس میں ایک ایسے واقعہ کا ذکر ہے جس میں داعی کو اس وقت تک زندہ رہنا ہے جب تک لوگ کلمۂ توحید اپنی زبان سے ادا نہ کر دیں۔ اب اگر اس فقرے سے رسول کی نیابت میں مومنین کا نصب العین اخذ کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم میں سے ہر شخص کو یہ عہد کرنا چاہئے کہ وہ اس وقت تک نہیں مرے گا جب تک اپنے مخاطبین کو مسلمان نہ بنالے۔ کیا صاحب مضمون ایسا عہد کرنے کے لئے تیار ہیں۔

۴۔ "یہ دینی اصطلاح (اقامت دین) نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی زبان سے بارہا استعمال ہوئی ہے ـــــ" اس دعوے کے ساتھ ایک بزرگ نے کچھ حدیثیں پیش کی ہیں اور مجھ کو مخاطب کرتے ہوئے لکھا ہے:

> "اگر موصوف ان احادیث پر بھی غور فرمائیں تو امید ہے کہ وہ ان میں سے کسی کے اندر بھی اقامت دین کے مفہوم کی وہ محدودیت نہ پا سکیں گے جس کے وہ قائل ہیں۔ اس کے بخلاف انھیں صاف نظر آئے گا کہ ان احادیث میں اقامت دین کا وہ سیاسی اور اجتماعی پہلو نہ صرف یہ کہ موجود ہے بلکہ نمایاں طور پر ابھری ہوئی شکل میں موجود ہے جس کے بارے میں ان کا اصرار ہے کہ وہ اقامت دین سے کوئی تعلق نہیں رکھتا"

مجھے اقامتِ دین کے ایک شرعی لفظ ہونے سے انکار نہیں۔ اور نہ اس سے انکار ہے کہ "دین" میں سیاسی احکام بھی شامل ہیں۔ مگر ان الفاظ کے حوالے سے اسلامی مشن کی جس تشریح کے حق میں استدلال کیا جا رہا ہے وہ ہرگز اس سے نہیں نکلتا۔ اس اعتبار سے تمام پیش کردہ حدیثیں اصل مسئلہ سے بالکل غیر متعلق ہیں۔ اس موقع پر میں ان میں سے دو نمایاں حدیثوں کا ذکر کروں گا۔

۱۔ پہلی حدیث وہ ہے جو بخاری کتاب الاحکام سے لی گئی ہے:

ان ھذا الامر فی قریش لا یعادیھم احد الا کبہ اللہ علی وجہہ ما اقاموا الدین (ص۱۰۵۷)

یہ روایت کئی طرق سے مختلف الفاظ میں آئی ہے جن کو حافظ ابن حجر نے اکٹھا کر دیا ہے۔ اگر میں ان مختلف روایات کو نقل کر دوں تو اس کا مطلب بآسانی واضح ہو جائے گا۔

(الف) ان ھذا الامر فی قریش ما اطاعوا اللہ واستقاموا علیٰ امرہ

(ب) الامراء من قریش ما فعلوا ثلاثا ما حکموا فعدلوا.....

(ج) یا معشر قریش انکم اھل ھذہ الامر مالم تحدثوا

(د) انتم اولی الناس بھذا الامر ماکنتم علی الحق (فتح الباری جلد ۱۳ صفحہ ۹۵)

ان احادیث میں " امر " سے مراد خلافت ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عرب میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو جو اقتدار بخشا ہے، اس میں خلافت کے منصب کے اولین حقدار قبیلہ قریش کے افراد ہیں۔ اور ان کا یہ حق اس وقت تک باقی رہے گا جب تک وہ دین پر قائم رہیں۔ اور اپنے فرائض کو شرعی تقاضوں کے مطابق انجام دیتے رہیں۔ جب تک وہ ایسا کریں گے خدا کی مدد انھیں حاصل رہے گی اور کوئی انھیں ان کے مقام سیادت سے ہٹانے میں کامیاب نہ ہو گا۔

میں سمجھ نہ سکا کہ اس ہدایت یا پیشین گوئی کا اس مسئلہ سے کیا تعلق ہے جس سے ہم یہاں بحث کر رہے ہیں۔ اگر موصوف کا مطلب یہ ہو کہ اس سلسلے کی بعض روایتوں میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ "جب تک قریش دین پر قائم رہیں" اور " اس قائم رہنے کا تعلق محض اصل دین سے نہیں ہے، بلکہ حکومت وسیاست کے معاملات سے بھی ہے تو مجھے موصوف کے اس خیال سے اتفاق ہے، مگر افسوس کہ جو کچھ وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ حدیث میں ایک ایسی ذمہ داری کا ذکر ہے جو حاصل شدہ دائرے کے اندر اس کے مسلم حکمرانوں کو انجام دینا ہے۔ جب کہ زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اہل ایمان کو مطلق اعتبار سے جو " نصب العین " اس دنیا میں سونپا گیا ہے، وہ کیا ہے۔ اس لئے انھیں اپنی بات ثابت کرنے کے لئے ایک ایسی حدیث پیش کرنے کی ضرورت تھی جس میں کہا گیا ہو کہ ——— "اہل ایمان کا مشن یہ ہے کہ وہ زندگی کے تمام انفرادی واجتماعی شعبوں کو بدل کر دنیا میں ایک مکمل اسلامی حکومت قائم کریں" دوسرے لفظوں میں ایک ایسے فقرے کی ضرورت تھی جس میں کار دعوت کی تشریح کی گئی ہو نہ کہ ایک ایسا جملہ جس میں با اقتدار مسلمانوں کی حیثیت اور ان کے فرائض بیان کئے گئے ہوں۔ کیوں کہ اس سے تو مجھے بھی اتفاق ہے کہ مسلمانوں کا دائرۂ عمل اگر حکومت اور سیاست تک پھیل جائے تو ایسی حالت میں ان کے لئے لازم ہے کہ حکومت وسیاست کے معاملات میں بھی خدا کے دین پر چلیں۔ مگر یہی فقرہ دعوت اسلامی کی مطلق تشریح کے طور پر صحیح نہیں ہے۔

۲- دوسری حدیث ان الفاظ میں پیش کی گئی ہے :

اولئك اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم اختارهم الله لصحبة نبيه ولاقامة دينه (مشکوٰۃ، ص ۳۲)

یہ ایک لمبی حدیث کا ٹکڑا ہے۔ پہلے میں پوری حدیث یہاں نقل کرتا ہوں :

عن ابن مسعود قال من كان مستناً فليستن بمن قد مات فان الحی لا تومن علیه الفتنة اولئك اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم كانوا افضل هذه الامة ابرها قلوباً واعمقها علماً واقلها تكلفاً اختارهم الله لصحبة نبيه ولاقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم علی اثرهم وتمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم وسيرهم فانهم كانوا علی الهدی المستقیم۔
(مشکوٰۃ، کتاب الایمان فی الاعتصام بالکتاب والسنۃ)

جس کو تقلید کرنی ہو تو چاہئے کہ وہ ان لوگوں کی تقلید کرے جو مر چکے ہیں۔ کیوں کہ زندہ شخص فتنہ سے مامون نہیں ہوتا۔ جو لوگ گذر گئے وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھی تھے، وہ اس امت کے بہترین افراد تھے وہ سب میں زیادہ نیک دل، زیادہ گہرا علم رکھنے والے اور تکلفات سے بری تھے، اللہ نے ان کو منتخب کر لیا تھا اپنے نبی کی صحبت کے لئے اور اپنے دین کی اقامت کے لئے۔ تم ان کی بزرگی پہچانو اور ان کے نقش قدم کی پیروی کرو اور جہاں تک ہو سکے ان کے سیرت و کردار کو اختیار کرو، کیوں کہ وہ ہدایت کے صحیح راستہ پر تھے۔

یہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی ایک ناصحانہ گفتگو یا تقریر ہے جو انھوں نے تابعین کے زمانہ میں کچھ مسلمانوں کے سامنے کی تھی، اس میں "دین کی اقامت" کے معنی دین کی پیروی کے ہیں۔ ابن مسعود یہ کہنا چاہتے ہیں کہ صحابہ کرام وہ نمونہ کے بہترین لوگ تھے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی صحبت کے لئے اور اپنے دین کی قبولیت اور پیروی کے لئے منتخب فرمایا۔ انھوں نے رسول کی رفاقت کا حق ادا کیا اور دین کو اختیار کرنے میں کوئی کمی نہیں کی۔ اس لئے وہ سب سے زیادہ اس بات کے مستحق ہیں کہ دینی معاملات میں ان کے اسوہ کو اپنے سامنے رکھا جائے۔ ان کی زندگی پیروی دین کی بہترین مثال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محدثین نے اس روایت کو "الاعتصام بالکتاب والسنۃ" کے باب میں درج کیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک اس میں کتاب وسنت سے چمٹنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اشعۃ اللمعات میں اس کا ترجمہ "برائے برداشتن دین وے" کے الفاظ میں کیا گیا ہے۔ برداشتن کے معنی ہیں اٹھانا۔ اس لحاظ سے مفہوم یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے دین کا حامل بننے کے لئے چن لیا تھا۔

ظاہر ہے کہ یہ ایسی بات ہے جس سے کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا، مگر اس سے زیر بحث تشریح تو ثابت نہیں ہوتی۔ اس تشریح کا ایک نقصان یہ ہے کہ اقامت دین کا لفظ جو اس تقریر میں ایک داخلی عمل کو بیان کرنے کے لئے آیا تھا وہ اس مخصوص ذہن کی وجہ سے ایک خارجی عمل بن گیا۔ رسالہ زندگی میں اس حدیث پر ایک مضمون شائع ہوا ہے جس کا عنوان مضمون نگار نے قائم کیا ہے "صحابہ کرام اقامت دین کے سپاہی" (زندگی ستمبر ۱۹۶۲ء) حالانکہ اس کا عنوان ہونا چاہئے "صحابہ کرام دین کے بہترین پیرو"۔

فقہ سے استدلال

ایک استدلال یہ ہے:

"جہاد، قطع ید، حد قذف، حد زنا، حد خمر اور معاملات میں اللہ کی نازل کردہ ہدایت کے مطابق فیصلہ کرنا یہ قرآن کے قطعی احکام ہیں جن سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن آج ان پر عمل نہیں ہو رہا ہے۔ ہر مسلمان قرآن میں پڑھتا ہے۔ مدرسوں میں ان پر بحثیں ہوتی ہیں، مقررین اور مصنفین ان کی باریکیاں بیان کرتے ہیں۔ مگر جب عمل کا سوال آتا ہے تو بڑی آسانی سے کہہ دیا جاتا ہے کہ اس کے لئے حکومت ضروری ہے اور آج اسلامی حکومت موجود نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ جب یہ احکام اسلامی حکومت پر موقوف ہیں تو پھر شرط موقوف علیہ کی تحصیل ہم پر واجب ہے۔ جیسا کہ شریعت اسلامی کا ایک کلیہ اور طے شدہ اصول ہے کہ فرائض وواجبات کی ادائگی جن چیزوں پر موقوف ہوتی ہے وہ بھی فرض اور واجب ہو جاتی ہیں۔ مثلاً وضو کی فرضیت کے ساتھ ساتھ پانی کے حصول کی کوشش بھی بقدر استطاعت فرض ہے۔

الا تری ان تحصیل اسباب الواجب واجب وتحصیل اسباب الحرام حرام (مسلم الثبوت ص ۳۸)	کیا تم نہیں جانتے کہ واجب کے ذرائع کا حاصل کرنا واجب اور حرام کے ذرائع کا حاصل کرنا حرام ہے بالاجماع (زندگی، دسمبر ۶۲ ۱۹ء)

اس استدلال میں ایک مغالطہ چھپا ہوا ہے۔ وہ یہ کہ تحصیل اسباب الواجب واجب کے اصول کو اس طرح بیان کیا گیا ہے گویا یہ کوئی مطلق حکم ہے اور اس کا تعلق ہر اس چیز سے ہے جو "فرض اور واجب" کی حیثیت سے قرآن وحدیث میں مذکور ہوئی ہیں۔ یعنی ہر وہ فعل جس کا شریعت میں حکم دیا گیا ہو۔ اہل ایمان کے لئے لازم ہے کہ اگر وہ بالفعل اس پر قائم نہ ہوں تو اس کے ان اسباب کو فراہم کرنے کی جدوجہد کریں۔ جس کے بعد وہ اس کے اوپر قائم ہو سکیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ صورت حال یہ نہیں ہے کہ ہر وہ فعل جو شرعاً واجب کی حیثیت رکھتا ہو، اس کے اسباب کا فراہم کرنا بھی لازماً واجب ہو، بلکہ اس کی کچھ شرطیں ہیں۔ یہاں ہم اڈیٹر زندگی کے وہ الفاظ نقل کرتے ہیں جو انھوں نے مذکورہ بالا سطروں کے نیچے بطور نوٹ درج کئے ہیں:

"جس واجب کے اسباب و شروط کی تحصیل واجب ہوتی ہے، اس میں علمائے اصول فقہ نے دو قیدیں لگائی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ واجب مطلق ہو، شارع کی طرف سے کسی سبب یا شرط کے ساتھ مقید نہ ہو، دوسرے یہ کہ وہ سبب و شرط مکلف کے مقدور میں ہو، ان دو قیدوں میں سے کوئی ایک قید بھی اگر غائب ہو جائے تو پھر سبب و شرط کی تحصیل واجب نہ ہوگی۔ پہلی قید کی شرعی مثال وجوب زکوٰۃ کا مسئلہ ہے۔ چاندی سونے میں وجوب زکوٰۃ کا سبب ایک مکمل نصاب کی ملکیت ہے اور شرط حولان حول ہے، لیکن کسی مسلمان پر نہ اس سبب کی تحصیل واجب ہے اور نہ اس شرط کی یعنی کسی مسلمان پر نہ تو یہ واجب ہے کہ وہ جدوجہد کرکے صاحب نصاب بنے اور نہ کسی صاحب نصاب پر یہ واجب ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے کے لئے وہ سال بھر تک بہر حال نصاب کو محفوظ رکھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کا حکم مطلق نہیں ہے بلکہ شریعت کی طرف سے ایک مقید حکم ہے۔ شریعت کا مطالبہ یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان صاحب نصاب ہو اور سال بھر تک اس کے پاس نصاب محفوظ رہے تو اس پر اس نصاب کی زکوٰۃ واجب ہے۔ اس طرح کے مقید حکم و طلب میں کسی شخص پر شریعت کی طرف سے سبب و شرط کی تحصیل کا فریضہ عائد نہیں ہوتا بلکہ جب سبب و شرط پائے جائیں تو اس حکم پر عمل واجب ہوتا ہے۔" دوسری قید کی مثال نماز کے اوقات ہیں جن کو اسباب کی حیثیت حاصل ہے لیکن ان اسباب کی تحصیل کسی پر واجب نہیں اس لئے کہ وہ انسان کے بس سے باہر ہے۔

اس اقتباس کا مطلب یہ نہیں کہ اڈیٹر زندگی کو مذکورہ بالا مضمون نگار سے اختلاف ہے یا وہ اس بحث میں میری رائے سے متفق ہیں وہ احکام کی مندرجہ بالا تقسیم کو تو مانتے ہیں البتہ ان کا خیال ہے کہ "چور کا ہاتھ کاٹنے اور زانی کو کوڑے مارنے" کی تکلیف جو مسلمانوں کو دی گئی ہے وہ ایک "مطلق تکلیف" ہے۔ اس کا وجود یا صحت ادا حکومت کی شرط پر موقوف ہے۔ اس لئے اس شرط کی تحصیل بھی یقیناً واجب ہے۔ وہ مزید لکھتے ہیں:

"علمائے حق اس پر متفق ہیں کہ نصب امام یا اسلامی حکومت کا قیام ان احکام کی ادائگی کے لئے موقوف علیہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی ان احکام کے وجوب میں بھی بات یہ نہیں ہے کہ اگر خلیفہ موجود ہو اور حکومت قائم ہو تو ان پر عمل کرو۔ بلکہ بات یہ ہے کہ یہ احکام جو تم پر واجب ہیں وہ نصب خلیفہ اور حکومت کے بغیر ادا نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا ان احکام پر عمل کرنے کے لئے تم پر اس شرط کی تحصیل واجب ہے۔" (زندگی دسمبر ۶۲ء مطابق رجب ۸۲ھ)

موصوف نے یہاں علمائے حق کے جس "اتفاق" کا ذکر کیا ہے، وہ بجائے خود صحیح ہے۔ یعنی اجتماعی احکام کے نفاذ کے لئے اسلامی حکومت کی موجودگی ضروری ہے۔ مگر خود اجتماعی احکام کے مخاطب کون لوگ ہیں۔ یہ ایک الگ مسئلہ ہے جو اس "اتفاق" سے نہیں نکلتا۔ موصوف کی غلطی یہی ہے کہ وہ ان احکام کا مخاطب عام اہل ایمان کو

قرار دے رہے ہیں۔ جس "تم" کے لئے یہ حکم ہے اس "تم" کے اطلاق میں غلطی کر رہے ہیں۔ حالانکہ اجتماعی اور تمدنی احکام کا مخاطب اہل ایمان کا وہ معاشرہ ہے جو با اختیار حیثیت رکھتا ہو، نہ کہ عام اور منفرق اہل ایمان، یہ مقید حکم ہے نہ کہ مطلق حکم۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو کتاب کا باب "دین کا صحیح تصور")

دوسری بات یہ ہے کہ ان احکام کا مقید یا مشروط ماننے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ "جب حکومت قائم ہو تو ان پر عمل کرو" بلکہ اس شرط یا قید کا مطلب یہ ہے کہ ان احکام کے نفاذ کا مطالبہ عام مسلمانوں سے نہیں ہے بلکہ آزاد اور با اختیار اہل ایمان اس کے مخاطب ہیں۔ جب بھی اہل ایمان کا کوئی ایسا گروہ پایا جائے تو اس پر فوراً یہ حکم عائد ہو جائے گا اور اس کے لئے ضروری ہو گا کہ اس "سبب" کو حاصل کرے جو ان احکام کی تعمیل کے لئے موقوف علیہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی اسلامی حکومت قائم کرے تاکہ ان احکام کو اس کے درمیان نافذ کیا جا سکے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ با اختیار مسلم معاشرہ پر ان احکام کی تنفیذ واجب ہے اور چونکہ اس پر ان کی تنفیذ واجب ہے اس لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے درمیان اسلامی حکومت قائم کرے تاکہ ان احکام کو نافذ کر سکے۔

مگر بات یہیں ختم نہیں ہوتی، بلکہ اس استدلال میں اور بھی غلطی چھپی ہوئی ہے وہ یہ کہ جہاں تک زیر بحث تعبیر کا تعلق ہے، اس کے حق میں نصب امامت کے مسئلہ سے استدلال کرنا سرے سے غلط ہے۔ کیونکہ یہ تعبیر پورے کار دعوت کی تشریح ہے۔ وہ سارے احکام کے بارہ میں ہماری ذمہ داری کو بتاتی ہے۔ جب کہ نصب امامت کا مسئلہ صرف کسی سوسائٹی کی سیاسی تنظیم سے متعلق ہے وہ ایک محدود مسئلہ کے بارے میں اسلام کے تقاضے کو بتاتا ہے۔ اس سے زیر بحث تعبیر پر استدلال کرنا ایسا ہی ہے جیسے معاشی تقاضوں سے پیدا ہونے والے مسائل کو سامنے رکھ کر پورے انسان کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ ظاہر ہے کہ معاشی حکم زندگی کے ایک جزئی مسئلہ سے متعلق ہے۔ اس کو پورے انسان کے مطالعہ کا عنوان نہیں بنایا جا سکتا۔

دوسری بات یہ ہے کہ زیر بحث تعبیر اسلامی مشن کا جو تصور دیتی ہے وہ ہے ساری دنیا میں اسلامی حکومت کا قیام۔ یعنی یہ تعبیر ہمارے اس کام کی تشریح ہے جو مسلم اور غیر مسلم سب کے اوپر علی الاطلاق ہمیں انجام دینا ہے۔ ہم جہاں ہوں اور جس حال میں بھی ہوں۔ یہی وہ مشن ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہمیں سپرد ہوا ہے۔ اور اسی کے لئے ہمیں متحرک ہونا ہے۔ یہی اس لٹریچر کی اصل دعوت ہے جو تمام کتابوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ مگر نصب امامت کے مسئلہ کا اس قسم کے کسی نصب العین سے کوئی تعلق نہیں۔ نصب امامت کی فرضیت قطعی طور پر مسلمانوں کے اپنے دائرۂ کار کے اعتبار سے ہے۔ نہ کہ ساری دنیا سے۔ یہ ایک الگ بات ہے کہ جب یہ امامت قائم ہوتی ہے تو اس کے علاقے میں بسنے والے غیر مسلمین بھی اس کے ماتحت ہو جاتے ہیں۔ اور اس کے بہت سے احکام خود ان کے اوپر بھی نافذ ہوتے ہیں۔ مگر متکلمین جب کہتے ہیں کہ المسلمون

لا بد لهم من امام یا نصب الامام واجب تو یہ مسلمانوں سے متعلق ایک فریضہ کا بیان ہوتا ہے یعنی اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ "مسلمانوں پر فرض ہے کہ وہ دنیا کے تمام مومنین اور غیر مومنین پر اسلامی حکومت قائم کریں" بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ ــــــ "مسلمانوں پر فرض ہے کہ وہ اپنے درمیان احکام اسلامی کے نفاذ اور مصالح شریعت کے تحفظ کے لئے اپنا ایک سیاسی امیر مقرر کریں"۔

جیسا کہ میں لکھ چکا ہوں کہ میرا اعتراض دراصل نصب العین کی اس تشریح پر ہے جو زیر بحث لٹریچر میں کی گئی ہے۔ اور اس لحاظ سے نصب امامت کے مسئلہ کا حوالہ میرے اعتراض کو دفع نہیں کرتا۔ اس سے زیر بحث تشریح کے حق میں استدلال کرنا ایسا ہی ہے جیسے نماز باجماعت کے لئے امام مقرر کرنے کے احکام کا حوالہ دے کر کوئی شخص یہ حکم نکالے کہ "ساری دنیا کے اوپر امام مقرر کرو"۔

واضح ہو کہ مجھے نصب امامت یا اسلامی حکومت سے کوئی ضد نہیں ہے۔ اگر ایسا کوئی واقعہ یہاں رونما ہو سکے تو یقیناً مجھے خوشی ہوگی۔ میں اس کے لئے بھی تیار ہوں کہ کوئی واقعی عملی موقع ہو تو اس کی جدوجہد میں شریک ہونے کو میں اپنی سعادت سمجھوں۔ مجھے دراصل اس تشریح پر اعتراض ہے جس نے دین کا حقیقی تقاضا اور اہل ایمان کا مشن یہی قرار دیا ہے کہ دنیا میں اسلامی حکومت قائم کرنے کی جدوجہد کی جائے۔ ایک بات عملی حیثیت سے کسی وقت صحیح ہو سکتی ہے لیکن اگر اسی کو عمومی اور نظریاتی حیثیت دی جائے تو یہ نظریہ بجائے خود غلط ہوگا۔

۲۔ ایک صاحب لکھتے ہیں :

اگر خالص فقہی اور قانونی نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو اس کے نتیجہ میں بھی یہاں کے مسلمانوں کی ذمہ داری یہی ثابت ہوگی کہ وہ جماعت کے پیش کردہ نصب العین کے مطابق اس ملک میں اسلامی انقلاب لانے کی جدوجہد کریں۔ انگریزی دور حکومت سے پہلے ہندستان دارالاسلام تھا لیکن اس کے بعد کفار نے اس دارالاسلام پر قبضہ کر لیا اور اسے دارالکفر میں تبدیل کر دیا۔ ایسی صورت حال کے بارے میں فقہاء کا فتویٰ یہ ہے کہ اس قبضۂ کفر کو ختم کر کے ملک کو پھر سے دارالاسلام بنا لینا مسلمانوں پر واجب ہے"۔

اس استدلال میں بیک وقت دو غلطیاں کی گئی ہیں۔ اول یہ کہ ایک ایسا حکم جو مخصوص اور وقتی معاملہ سے متعلق ہے، اس کو عمومی حیثیت دینے کی کوشش کی گئی ظاہر ہے کہ مغصوبہ دارالاسلام کو واپس لینے کا مسئلہ ایک وقتی صورت حال کے بارے میں شریعت کے حکم کو بیان کرنا ہے۔ جب کہ ہم یہاں ایک عام اور مطلق نوعیت کے مسئلہ سے گفتگو کر رہے ہیں۔ یہ فقہی مسئلہ صرف یہ بتاتا ہے کہ فلاں مخصوص صورت پیش آ جائے تو اس وقت مسلمانوں کو کیا کرنا چاہئے۔ اس کے برعکس ہم جس مسئلہ پر غور کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ ہر حال میں مسلمانوں کے کرنے کا کام کیا ہے۔ موصوف اس نکتہ کو نہایت آسانی سے سمجھ سکتے تھے اگر وہ یہ سوچتے کہ ان کا یہ استدلال، اگر

اس کا انطباق صحیح ہو، صرف ہندستان کے مسلمانوں کی حد تک ان کے لئے ایک سیاسی نصب العین کا جواز فراہم کرتا ہے۔ مگر اس استدلال میں ان بہت سے ملکوں کے لئے اس طرح کا نصب العین اختیار کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ جو فقہی مفہوم کے لحاظ سے کبھی "دارالاسلام" نہیں بنے تھے۔ حالانکہ آپ کا دعویٰ ہے کہ جس چیز کو آپ اسلام کا مشن کہہ رہے ہیں، وہی ساری دنیا کے مسلمانوں کا واحد مشن ہونا چاہئے۔

اس کی دوسری غلطی یہ ہے کہ اس میں ایک سیاسی حکم سے ایک نظریاتی مسئلہ کے بارے میں استدلال کیا گیا ہے۔ سیاست سے متعلق ایک حکم صرف سیاست کے بارے میں شریعت کے تقاضہ کو بیان کرتا ہے۔ جس طرح عبادت سے متعلق ایک حکم عبادت سے متعلق شریعت کے تقاضے کو ظاہر کرتا ہے۔ لیکن زیر بحث مسئلہ پوری شریعت کی توجیہہ سے متعلق ہے۔ پھر ایک جزئی حکم سے پورے مجموعے کے بارے میں کیسے رائے قائم کی جا سکتی ہے۔ کیا ساری شریعت صرف اس مخصوص جزء کا نام ہے۔ موصوف کو یہ دلیل پیش کرتے ہوئے یاد نہیں رہا کہ وہ ایک خالص سیاسی حکم سے اپنے نصب العین کے حق میں استدلال کر رہے ہیں۔ حالانکہ اس نصب العین کے بارہ میں خود ان کا اپنا دعویٰ ہے کہ وہ دین کے سارے تقاضوں سے متعلق ہے نہ کہ صرف اس کے سیاسی حصہ سے۔

آخر میں استدلال کی ایک اور قسم ہمارے سامنے آتی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو دلیل کے میدان میں اپنی کمزوری محسوس کرنے کے بعد اس عجیب و غریب منطق سے اپنے آپ کو صحیح ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ان کی بات کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ تم نے خواہ مخواہ ہم کو "دلیل کے چکر" میں ڈال دیا۔ ورنہ یہ بات تو اتنی واضح ہے کہ اس کو تم خود اپنی عقل سے سمجھ سکتے ہو۔ اس کے لئے شرعی دلیل کی کیا ضرورت ہے۔ "یہ تو محض تاریخی حالات کا اثر ہے کہ مسلمانوں کو اب یہ بات بڑی اوپری اوپری سی لگتی ہے کہ ہم پر یہ بھی فرض ہو کہ ہم حالات کو بدلیں" یہی وجہ ہے کہ "اب ہمیں قرآن کی ایسی واضح آیات کی تلاش ہے جس میں ہمیں یہ حکم مل جائے کہ ــــ انقلاب امامت مسلمانوں پر فرض ہے ــــ اور چونکہ ایسا واضح حکم ہمارے سامنے نہیں آتا، اس لئے ہم ایسی تمام آرزوؤں کو غلط اور ایسی تمام کوششوں کو غیر اسلامی سمجھتے ہیں جو کسی صالح انقلاب کے لئے ہوں" (الحسنات، مارچ دوم ۱۹۶۲ء)

یہ استدلال مولانا صدر الدین صاحب کی اس تحریر سے لیا گیا ہے جو انھوں نے میرے جواب میں تیار کی تھی۔ ان کے اس نکتہ کا جواب ابتداءً میں نے ابواللیث صاحب کے نام اپنے خط مورخہ ۱۹ اگست ۱۹۶۲ء میں دیا تھا۔ جو کہ اس کتاب کے دوسرے باب میں شامل ہے۔ اب اس کو وہاں سے الگ کر کے اس باب میں درج کر دیا گیا ہے۔ مسلمانوں کے اوپر اپنے دائرہ اختیار کے لحاظ سے "نصب امامت" تو بے شک فرض ہے، مگر عام معنوں میں

ساری دنیا کے اندر انقلاب قیادت کا مشن کہاں سے ثابت ہوتا ہے، یہ مجھے معلوم نہیں۔

میں کہوں گا کہ یہ واقعہ کہ قرآن میں آپ کی اسلامی تعبیر کے حق میں کوئی "واضح حکم" نہیں ملتا۔ یہ بذات خود اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ اسلامی تحریک کی صحیح تعبیر نہیں ہے۔ اگر یہ اس کی صحیح تعبیر ہوتی تو یقیناً خدا کی کتاب میں بھی اس کا ذکر آنا چاہئے تھا۔ اس حقیقت کے باوجود اگر آپ کسی عقلی قیاس کی بنا پر اپنی مخصوص تعبیر پر اصرار کر رہے ہیں تو یہ اس کے مزید نقص کا ثبوت ہے۔ جب ایسا ہو کہ ایک تعبیر کے حق میں قرآن کی واضح تصدیق موجود نہ ہو اور اس کو ماننے والے قرآن کی آیات کے بجائے عقلی قیاسات پیش کر رہے ہوں تو اس قسم کے قیاسات اس کی صحت کا نہیں بلکہ صرف اس کی غلطی کا ثبوت ہوں گے کیوں کہ اسلامی تحریک کا مقصد اور امت مسلمہ کا نصب العین قرآن کی صریح آیات سے معلوم ہونا چاہئے نہ کہ عقلی قیاسات سے۔

یہی وہ محکم دلائل ہیں جن کی بنا پر اس تعبیر کے حاملین یہ یقین کئے ہوئے ہیں کہ ان کی تعبیر قرآن و حدیث کے صریح نصوص سے ثابت ہو چکی ہے۔ کاش انسان یہ جانتا کہ اکثر "یقین" کی حقیقت ایک دھوکہ کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی۔

غلط تعبیر کے نتائج

"قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں" ـــــ اس تعبیر کے تحت پیدا شدہ لٹریچر میں ایک اہم ترین کتاب ہے جس میں دین کا "وسیع اور مکمل" تصور پیش کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں "عبادت" کی بحث کو ختم کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

"جو لوگ قرآن کی دعوت کا ایک محدود تصور لے کر ایمان لائیں گے، وہ اس کی ناقص و ناتمام پیروی کریں گے"

مگر افسوس کہ قرآنی دعوت کو وسیع اور مکمل کرنے کی کوشش اس کو محدود کرنے کی ایک نئی صورت بن گئی۔ دین کے ناقص تصور کی وجہ سے فطرت اور دین فطرت کے درمیان صحیح رشتہ قائم نہ ہو سکا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دین کے اثرات و نتائج بھی صحیح شکل میں برآمد نہ ہو سکے۔

بجلی کے لیمپ میں آپ کو اس کا تجربہ ہوا ہوگا کہ اس کا پلگ اگر ٹھیک سے لگا ہوا نہ ہو اور آپ بٹن دبائیں تو لیمپ یا تو کم روشنی دے گا یا جل کر بجھ جائے گا۔ یا صرف تار سرخ ہو کر رہ جائے گا۔ لیکن اگر پلگ اپنی جگہ پر ٹھیک سے بٹھا دیا جائے تو لیمپ پوری طرح روشن ہو جاتا ہے۔ اور مسلسل روشنی دیتا رہتا ہے۔ اس مثال میں پلگ خدا کا دین ہے۔ اور اس کا خانہ آپ کی فطرت، اور جو ہاتھ اس کو خانے میں نصب کرتا ہے وہ آپ کا تصور ہے۔ اگر تصور غلط ہو تو اس کا انجام اس ہاتھ کا سا ہوگا جو پلگ کو اس کے خانہ میں ٹھیک ٹھیک بٹھانے میں غلطی کر جاتے۔

یہی حال زیر بحث فکر کا ہے۔ اس کی ایک کجی کی وجہ سے انسانی فطرت اور خدا کے دین کے درمیان صحیح رشتہ قائم نہ ہو سکا جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ زندگیوں میں خدا پرستی کے حقیقی اثرات ظاہر نہ ہوں یہ کجی اگرچہ مخفی نوعیت کی کجی تھی مگر دین کی ترکیب اتنی نازک ہے کہ اگر اس میں ذرا سا بھی فرق پڑ جائے تو پیچیدہ مشین کی طرح اس میں اس سرے سے اس سرے تک خلل واقع ہو جاتا ہے۔ ایک ذرا سے فرق سے اس کی ساری حرکت متاثر ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس تعبیر کی بنیاد پر جو افراد تیار ہوئے ہیں ان کے سلسلے میں آج خود اس تعبیر کے حاملین کا تقریباً متفقہ احساس ہے کہ ان کے اندر حقیقت دین پیدا نہیں ہوئی یہاں میں اس کے چند پہلوؤں کی طرف اشارے کروں گا۔ پہلے نظریاتی اور اس کے بعد عملی۔

نقطۂ نظر میں فرق

تعبیر کی اس غلطی کا پہلا کھلا ہوا نقصان یہ ہے کہ اس کی وجہ سے ذہنوں میں دین کا تصور بدل گیا ہر چیز میں کچھ جزئی پہلو ہوتے ہیں۔ اور ایک اس کی مجموعی حقیقت ہوتی ہے۔ جزئی پہلوؤں میں سے کسی کے بارے میں مشاہدہ غلطی کر جائے تو یہ غلطی اپنے مقام پر رک رہتی ہے لیکن مجموعی حقیقت کے بارے میں تصور کا بدل جانا پورے وجود کے بارے میں نقطہ نظر کو بدل دیتا ہے۔ ارسطو کا خیال تھا کہ عورتوں کے منھ میں مرد سے کم دانت ہوتے ہیں۔ یہ اگرچہ ایک غلطی تھی، مگر جزئی اور مقامی غلطی تھی۔ اس لئے اس کی وجہ سے زندگی میں کوئی حقیقی خرابی پیدا نہیں ہوئی۔ اس کے بجائے جن مفکرین نے عورت کے بارے میں مساوات کا نظریہ پیش کیا اور یہ سمجھا کہ عورت اپنی صلاحیتوں کے اعتبار سے ویسی ہی ہے جیسے مرد، انھوں نے عورت کے پورے وجود کے متعلق غلط رائے قائم کی۔ اس کی وجہ سے عورت کی پوری ہستی کے بارے میں ان کی رائے کچھ سے کچھ ہوگئی۔ جس کے نتیجہ میں خاندان اور سماج کے اندر ایسی ایسی خرابیاں پیدا ہوئیں جن کا اس فکر کے ابتدائی موجدین نے تصور بھی نہیں کیا تھا۔

زیر بحث تعبیر کی غلطی کا تعلق بھی مجموعی فکر سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے جن ذہنوں میں جگہ بنائی وہ پورے مجموعہ دین کو ایک مختلف نظر سے دیکھنے لگے۔ اور جب مجموعہ کے بارے میں نقطہ نظر بدل جائے تو پھر اس نسبت سے سارے متعلق اجزاء کی حیثیت میں فرق آجاتا ہے۔ اس فکر نے دین کی جو تصویر بنائی ہے اس میں بظاہر سارے اجزائے دین موجود ہیں۔ مگر سب کے سب اپنے اصل مقام سے ہٹے ہوئے ہیں۔ اس میں اجزائے دین کی ترتیب کچھ اس ڈھنگ سے ہوئی ہے کہ دیکھنے والا جب اس کو دیکھتا ہے تو اس میں اسلام بحیثیت "نظام" تو بہت ابھرا ہوا نظر آتا ہے مگر اس کا تعبدی پہلو کمزور پڑ جاتا ہے۔ اس تصویر میں ایمان، اسلام، تقویٰ، احسان، سب کچھ موجود ہے مگر یہ الفاظ اصلاً تعلق باللہ کے مراحل کو ظاہر نہیں کرتے بلکہ وہ "تحریک اسلامی کی اخلاقی بنیادیں" ہیں۔ وہ تعلق باللہ کے ان مخصوص مظاہر کے پیمانے ہیں جو امامت صالحہ اور "نظام حق کے قیام" کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ جو اس تعبیر کے نزدیک

ایمان، اسلام، تقویٰ، احسان کی اصطلاحات جن تدریجی معنوں میں اس لٹریچر میں استعمال ہوئی ہیں وہ اس مخصوص مفہوم میں قرآن میں موجود نہیں ہیں۔ مگر یہ ایک لفظی سی بات ہے اس لئے اس پر اعتراض کرنے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ یہ الفاظ خواہ تدریجی معنوں میں قرآن و حدیث میں نہ آئے ہوں لیکن یہ تو ایک واقعہ ہے کہ ایمان ایک ترقی پذیر حقیقت ہے اور اس کے اگلے پچھلے مراحل ہوتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کی تشریح کے لئے ہم کچھ اور الفاظ استعمال کریں۔

" دین کا حقیقی مقصود" اور دنیا میں "مسلمان کی سعی کا منتہا ہے" یہ حقیقتِ ایمانی کے ظہور کے وہ مراتب ہیں جو یہ بتاتے ہیں کہ آدمی مذکورہ بالا انقلابی جد وجہد کے اعتبار سے کس مقام پر ہے۔

جب دین کا تصور یہ ہو جائے تو پھر آپ کو تعجب نہ کرنا چاہئے۔ اگر ایسے افراد کا دینی تعلق ایک مخصوص سیاسی ڈھانچہ کے نفاذ کے بارے میں تو خوب ظاہر ہوتا ہو مگر ذکر و شکر اور اخبات و انابت کی حقیقتیں ان کے یہاں غائب ہوگئی ہوں۔

غیر شعوری عمل

ایک اینٹ کی پوزیشن بدل دی جائے تو اس میں اتنا ہی فرق ہو کر رہ جائے گا جتنا ایک بار پیدا ہوا ہے۔ مگر انسانی ذہن بدلنے کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ انسان ایک فکری مخلوق ہے۔ اس کا ذہن بدلنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سوچنے کی لائن بدل گئی۔ اس کے بعد ساری چیزیں اس کے ذہن میں ایک نئے انداز سے ڈھلنا شروع ہو جائیں گی۔ حتی کہ بہت سی واضح اور کھلی ہوئی باتوں کے سلسلے میں بھی اس کا ذہن غیر شعوری طور پر ایسی عجیب و غریب رائیں قائم کرلے گا کہ اسے خود بھی خبر نہیں ہوگی کہ اس نے کیا کیا۔

اس سلسلے میں زیر بحث ذہن کی چند مثالیں لیجئے:

قرآن کی ایک آیت ہے یاایھا الذین امنوا کونوا قوامین بالقسط (نساء - ۱۳۵) "قوام" قائم کا مبالغہ ہے جس کا مطلب ہے خوب قائم کرنے والا یا خوب قائم رہنے والا۔ اس لحاظ سے یہاں قوامین بالقسط کے معنی قسط کی ٹھیک ٹھیک پیروی کے ہیں۔ چنانچہ اردو مترجمین نے اس فقرے کا ترجمہ "اے ایمان لانے والو انصاف پر قائم رہو" یا انصاف پر خوب قائم رہنے والے بنو" کے الفاظ میں کیا ہے۔ اور یہی اس کے اصل مفہوم کے لحاظ سے زیادہ صحیح ترجمہ ہے۔

علامہ آلوسی بغدادی اس فقرے کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(کونوا قوامین بالقسط) ای مواظبین علی العدل فی جمیع الامور مجتھدین فی ذالک کل الاجتھاد لا یصرفکم عنہ صارف (روح المعانی، ج ۵ ص ۱۵۰)	یعنی تمام معاملات میں عدل کی روش پر قائم رہو اس میں پوری کوشش کرو، کوئی پھیرنے والا تمہیں عدل کی روش سے پھیر نہ سکے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس فقرے میں اہل ایمان کی اپنی ذات کے بارے میں ایک حکم ہے۔ وہ ان سے کہہ رہا ہے کہ وہ اپنے معاملات میں پوری طرح قسط کی روش پر عامل ہو جائیں۔ لیکن زیر بحث ذہن نے

چونکہ دین کا تصور ایک ایسے " نظام " کی شکل میں کیا ہے جس کو زمین پر جاری و نافذ کیا جاتا ہے۔ اس لئے اس کے ذہن میں قیام کا یہ فعل ایک خارجی فعل بن گیا۔ اور اس نے اس کا ترجمہ کیا:

" اے ایمان لانے والو! انصاف کے علمبردار بنو " تفہیم القرآن، ج اول) اس علمبرداری کی مزید تفصیل اس نوٹ سے ہوتی ہے جو اس ترجمہ کے نیچے دیا گیا ہے:

" یہ فرمانے پر اکتفا نہیں کیا کہ انصاف کی روش پر چلو، بلکہ یہ فرمایا کہ انصاف کے علمبردار بنو۔ تمہارا کام صرف انصاف کرنا ہی نہیں ہے، بلکہ انصاف کا جھنڈا لے کر اٹھنا ہے۔ تمہیں اس بات پر کمربستہ ہونا چاہئے کہ ظلم مٹے اور اس کی جگہ عدل و راستی قائم ہو۔ عدل کو اپنے قیام کے لئے جس سہارے کی ضرورت ہے مومن ہونے کی حیثیت سے تمہارا منصب یہ ہے کہ وہ سہارا تم بنو۔" (تفہیم القرآن، نساء، نوٹ نمبر ۱۶۴) دیکھئے ذہن کے فرق کی وجہ سے ایک ذاتی نوعیت کا حکم، غیر شعوری طور پر عالمی انقلاب برپا کرنے کے ہم معنی ہوگیا۔

۲۔ عربی زبان میں "عبادت" کا جو مفہوم ہے اس کو ظاہر کرنے کے لئے لغت کی کتابوں میں اکثر "خضوع" کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ خضوع کے معنی ہیں جھکنا، کسی کے آگے اپنے آپ کو پست کرنا۔ یہ ایک حسی کیفیت ہے جو ابتدائً قلب میں پیدا ہوتی ہے اور اعضاء و جوارح پر اس کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ مگر زیر بحث ذہن کے لئے عبادت کا تصور کسی حسی کیفیت کی صورت میں کرنا مشکل ہے۔ اس کے نزدیک دین کا انتہائی تصور یہ ہے کہ وہ ایک مکمل نظام کی شکل میں زمین پر موجود ہو جائے ——— دوسرے لفظوں میں دین اپنی آخری شکل میں ایک طرح کے ظاہری ڈھانچہ کا نام ہے نہ کہ کسی قلبی حالت کا۔ چنانچہ خضوع کا مفہوم اس کے ذہن میں بدل گیا۔ ذیل میں چند ترجمے ملاحظہ ہوں۔

(الف) العبادۃ الطاعۃ مع الخضوع	عبادت اس اطاعت کو کہتے ہیں جو پوری فرماں برداری کے ساتھ ہو۔
(ب) ایاك نعبد ای نطیع الطاعۃ التی یخضع معھا	ہم تیری عبادت کرتے ہیں، یعنی ہم تیری اطاعت پوری فرماں برداری کے ساتھ کرتے ہیں۔
(ج) فلان عابد وھو الخاضع لربہ المستلم المنقاد لربہ	وہ اپنے مالک کا فرماں بردار اور اس کے حکم کا مطیع ہے۔

(قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں، باب عبادت، آغاز)

" فرماں برداری " کے معنی بھی بعینہ وہی ہیں جو اطاعت کے معنی ہیں۔ اس لحاظ سے اس ترجمہ کا مطلب یہ ہوا کہ " عبادت پوری طرح اطاعت کرنے کا نام ہے"۔ ظاہر ہے کہ اس ترجمہ میں خضوع کا مفہوم سرے

سے غائب ہوگیا۔

۳۔ سورۂ احزاب کے پانچویں رکوع میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک عمل کے متعلق مخالفین کے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں جو فقرے ارشاد ہوئے ہیں ان میں سے ایک جملہ وخاتم النبیین ہے۔ اس سلسلہ بیان میں یہ فقرہ کیوں آیا ہے "تفہیم القرآن میں اس کی وجہ بتاتے ہوئے کہا گیا ہے :

" اور وہ خاتم النبیین ہیں ـــــ یعنی ان کے بعد کوئی رسول تو درکنار کوئی نبی تک آنے والا نہیں ہے کہ اگر قانون اور معاشرے کی کوئی اصلاح ان کے زمانے میں نافذ ہونے سے رہ جائے تو بعد کا آنے والا نبی یہ کسر پوری کردے۔ لہٰذا یہ اور بھی زیادہ ضروری ہوگیا تھا کہ اس رسم جاہلیت کا خاتمہ وہ خود ہی کر کے جائیں (ختم نبوت (۱۹۶۲ء) صفحہ ۷)

چونکہ تبلیغ کے بجائے "قیام اور نفاذ" کا تصور پہلے سے ذہن میں بیٹھا ہوا تھا۔ اس لئے کارِ نبوت کی تشریح کرتے ہوئے غیر شعوری طور پر "نافذ کرنے" اور عملاً ختم کرنے کے الفاظ زبان پر آگئے۔ حالانکہ اگر کارِ نبوت کی ادائگی کا یہ مطلب ہو کہ ہر نبی کو جو کچھ خدا کی طرف سے ملے وہ اس کو بالفعل کر کے دکھائے، اور جو کچھ غلط ہو اس کا عملاً خاتمہ کردے تو یہ ایک ایسا معیار ہے جو کسی ایک نبی کے یہاں بھی نہیں ملے گا۔ پچھلے انبیاء تو درکنار خود آخری رسول بھی جن کو نسبتاً کام کا زیادہ موقع ملا وہ بھی اس معیار پر پورے نہیں اتر سکتے (مثال کے طور پر والدین سے سلوک کے بارے میں آپ کی معرفت جو احکام نازل ہوئے، ان کا عملی مظاہرہ آپ نے نہیں فرمایا)

چنانچہ سورۂ احزاب کے اس فقرے کی تشریح میں امام رازی اور علامہ آلوسی نے بھی ٹھیک یہی بات کہی ہے، مگر وہاں " نافذ کرنے " کے بجائے " بیان کرنے " کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔

امام رازی لکھتے ہیں :

(وخاتم النبیین) وذالك لان النبی الذی یکون بعدہ نبی ان ترك شیئاً من النصیحۃ والبیان یستدرکہ من یاتی بعدہ واما من لا نبی بعدہ یکون اشفق علی امتہ واھدیٰ لھم واجدی اذ ھو کوالد لولدہ لیس لہ غیرہ من احد	یہاں خاتم النبیین اس لئے فرمایا کہ ایسا نبی جس کے بعد دوسرا نبی آنے والا ہو، اگر وہ بتانے اور نصیحت کرنے میں کوئی کمی کرے تو بعد کو آنے والا نبی اسے پورا کرسکتا ہے۔ مگر جس کے بعد کوئی نبی آنے والا نہ ہو وہ تو اپنی امت کے اوپر زیادہ شفیق ہوگا۔ اور نہیں زیادہ رہنمائی دینے والا اور زیادہ فائدہ پہنچانے والا ہوگا۔ کیوں کہ اس کی حیثیت ایسے باپ کی سی ہے جس
تفسیر کبیر ج ششم (۱۳۰۸ھ) صفحہ ۶۱۷)	

کے لڑکے کا اس کے بعد کوئی سرپرست نہ ہو۔

دونوں جگہ ایک ہی بات ہے۔ مگر پہلی مثال میں ذہن نے اس کو "نفاذ" اور "خاتمہ" سے تعبیر کیا اور دوسری مثال میں "نصیحت" اور "بیان" سے۔ واضح ہو کہ سورہ احزاب کے اس مخصوص ٹکڑے میں جس کار نبوت کا ذکر ہے، وہاں عمل بھی مطلوب تھا۔ کیوں کہ اس کے بغیر عربی مسلمانوں کی وہ نفسیاتی کراہت دور نہیں ہوسکتی تھی جو صدیوں کی روایات کی وجہ سے متبنیٰ کی منکوحہ سے شادی کرنے کے متعلق ان کے اندر پیدا ہوگئی تھی۔ مگر تفہیم القرآن کے محولہ فقرے میں یہ بات نہیں کہی گئی ہے بلکہ وہاں ایک عام اصول کے طور پر اس کو بیان کیا گیا ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ تشریح غلط ہے۔

یہ نظریاتی اعتبار سے اس تعبیر کی غلطی کے چند نتائج تھے۔ اب میں اس کے عملی نتائج کا ذکر کروں گا۔ (نظریاتی نتائج کی مزید مثالیں کتاب کے دوسرے ابواب میں دیکھی جاسکتی ہیں)۔

قرآن سے بے تعلقی

جو لوگ دین کی کسی غلط تعبیر سے متاثر ہوں، ان کو خدا کی کتاب سے اتنی دلچسپی نہیں ہوسکتی جتنی اس مخصوص تشریح سے ہوگی جس کو انھوں نے حق سمجھ کر قبول کیا ہے، وجہ بالکل ظاہر ہے۔ قرآن میں دین کی تشریح اپنے تصور دین کے مطابق ہے نہ کسی اور تصور کے مطابق۔ جب کوئی شخص دوسرا تصور لے کر قرآن کو پڑھتا ہے تو اس میں اسے اپنے جذبات کی تسکین نہیں ملتی قرآن میں اس کو دین ٹھیک اس شکل میں نظر نہیں آتا جس شکل میں وہ اپنے ذہن کے اندر اسے محسوس کرتا ہے، اس بنا پر اس کے اندر کچھ اس قسم کی کیفیت پیدا ہونے لگتی ہے جس کو قرآن میں اشمئزاز کہا گیا ہے (زمر - ۴۵) اس کے برعکس اپنی پسندیدہ تشریح کے تحت پیدا شدہ لٹریچر سے اسے بہت زیادہ دلچسپی ہوتی ہے کیوں کہ وہاں اس کے جذبات کو پوری طرح تسکین ملتی ہے۔ وہاں دین اسے عین اس تصور کے مطابق نظر آتا ہے جو اس نے اپنے ذہن میں قائم کر رکھا ہے۔ آپ کو ایسے افراد ملیں گے جن کو سیرۃ النبی اور اسوۂ صحابہ جیسی کتابیں پڑھنے کے لیے

اشمئزاز یعنی انقباض۔ یہاں میں یاد دلانا چاہتا ہوں کہ یہ ایک خالص نفسیاتی کیفیت ہے اور ضروری نہیں کہ آدمی کو اس کا واضح شعور حاصل ہو۔ اس قسم کی کیفیات اکثر لاشعور میں پیدا ہوتی ہیں، اس کا واقعی علم آدمی کو صرف اس وقت ہوتا ہے جب وہ اپنی اس غلطی کا شعوری ادراک کرلے اور اس سے باہر نکل آئے۔ ایک آدمی کسی شخص سے بری طرح متاثر ہوا ور اپنے ذہن سے سوچنے کے بجائے اس کے ذہن سے سوچنے لگا ہو تو آپ کبھی اسے قائل نہیں کرسکتے کہ وہ شخصیت پرستی میں گرفتار ہے۔ اپنی اس بیماری کا علم تو آدمی کو صرف اس روز ہوتا ہے جب وہ اس سے باہر نکل آئے۔

دی جائیں تو وہ ان کو ختم کیے بغیر واپس کر دیں گے۔ اس کے برعکس عبدالحلیم شرر کے "اسلامی ناولوں" کو وہ اس طرح پڑھتے ہیں کہ جب تک ختم نہیں کر لیتے انھیں چین نہیں آتا۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اسلامی تاریخ کو جس رنگین صورت میں وہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ وہ خالص تاریخی کتابوں میں انھیں نہیں ملتی۔ ان کو اسلام کی واقعی تاریخ سے زیادہ اپنے مخصوص ذوق سے دلچسپی ہے۔ اس لئے وہ تاریخ سے زیادہ تاریخی ناول پسند کرتے ہیں۔

دین کو اپنے ذہنی سانچے میں ڈھالنا

آدمی جس قسم کی تعبیر سے متاثر ہو، وہ ہر مسئلے کو اسی رنگ میں دیکھنا چاہتا ہے۔ مثلاً سیاست، دین کا ایک لازمی جزء ہے۔ لیکن اگر آپ اس کو اس کے اصل مقام سے ہٹا کر مرکزی جگہ رکھ دیں اور دین کی ایسی تشریح کریں کہ سیاسی انقلاب ہی اسلامی تحریک کا آخری مقصود نظر آنے لگے، تو یقینی طور پر آپ کے سوچنے کا انداز بدل جائے گا۔ آپ دوسری تمام چیزوں کی تشریح اسی کی روشنی میں کریں گے۔ دین کے کسی جزء کو آپ اس وقت تک سمجھ ہی نہیں سکتے جب تک سیاست کے مرکزی تصور سے اس کا تعلق معلوم نہ کرلیں۔ یہاں تک کہ نماز آپ کے ذہن میں ایک تربیتی ضمیمے کی شکل اختیار کر سکتی ہے جس کا مقصد اسلام کے لئے سیاسی مجاہدین تیار کرنا ہوگا۔ اور اگر کوئی مسلمان کسی غیر آباد جزیرے میں اپنے آپ کو تنہا پائے تو اس فلسفے سے متاثر شخص کے لئے یہ سمجھنا مشکل ہوگا کہ وہاں نماز کی آخر کیا ضرورت ہے۔

ایسا آدمی اپنے ذہن سے مجبور ہوگا کہ ہر سوال کا جواب سیاسی ڈکشنری میں ڈھونڈنے کی کوشش کرے اسلام کے کسی جزء کی ایسی تشریح اس کو مطمئن ہی نہیں کر سکتی جس کے اندر سیاست کی چاشنی موجود نہ ہو۔ مثال کے طور پر اگر آپ دیکھیں کہ اسلامی کارکنوں میں جوش و جذبے کی کمی ہے۔ خدا کے لئے تڑپ اور اس کے لئے آنسو بہانے کی کیفیت ان میں نہیں پائی جاتی تو آپ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہوگی کہ کارکنوں کی زندگی سیاسی ہلچل سے خالی ہے۔ آپ کا بہترین مشورہ یہ ہوگا کہ ایسے پروگرام اختیار کئے جائیں جو انھیں وقت کی سیاسی طاقتوں سے ٹکر لانے والے ہوں۔ بے شک اہل ایمان کی زندگی میں ایسے مراحل بھی پیش آتے ہیں۔ مگر اسلامی تڑپ پیدا کرنے کے لئے دوسرے اس سے زیادہ موثر ذرائع ہیں جو آپ کے اپنے پاس موجود ہیں اور ہر وقت حاصل ہو سکتے ہیں ـــــ قرآن کا مطالعہ، کائنات کی نشانیوں پر غور کرنا، لمبی لمبی نمازیں، روزے کی مشقت، رات کے وقت آپ کے پہلو کا بستر سے جدا رہنا، تنگی کے باوجود خدا کی خوشنودی کے لئے خرچ کرنا، آخرت کی طلب میں اپنے ذوق، اپنی عادتوں اور اپنے آرام و عیش کو ترک کرنا۔ اس قسم کے بے شمار مواقع ہیں جو ہر آن اور ہر جگہ آپ کا انتظار کر رہے ہیں۔

اور ان میں سے ہر ایک آپ کو تڑپا دینے کی بے پناہ صلاحیت رکھتا ہے۔ مگر آپ صرف اس لئے ان سے محروم رہے کہ آپ کے ذہن میں دین کی ایک خود ساختہ تشریح بیٹھ گئی۔ آپ اسلام کو ایک غلط رخ سے دیکھنے لگے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ کو وہ مقامات نظر ہی نہ آئے جہاں خدا کے فرشتے ترقی ایمان کی بے حساب غذائیں تقسیم کر رہے ہیں۔ اور بے حسی اور تنزل کی بیماری میں مبتلا ہو کر اس بات کا شکوہ کر رہے ہیں کہ آپ کے رہنما آپ کو ایسا کوئی انقلابی پروگرام ہی نہیں دیتے جو آپ کو زندہ اور متحرک کر سکے۔

اس طرح قرآن کی دعوت کی غلط تعبیر کا نتیجہ یہ ہوگا کہ آدمی پورے قرآن کو بالکل دوسرے رنگ میں دیکھنے لگے گا۔ اس کے بعد نفسیاتی طور پر ایسا ہو گا کہ قرآن کی وہی آیتیں یا آیات کی وہی تفسیریں آپ کے ذہن کا جزء بنیں گی جن میں آپ اپنے مخصوص تصور کی تصدیق پا رہے ہوں۔ بقیہ آیتیں یا آیات کی دوسری تشریحیں آپ کے ذہن میں ہرگز وہ جگہ حاصل نہیں کر سکتیں جن کی وہ مستحق ہیں۔

اس ذہنی صورت حال کو آپ کسی کے اندر گھس کر دیکھ تو نہیں سکتے۔ مگر اس کے ظاہری رویے میں یقینی طور پر اس کو محسوس کر سکتے ہیں۔ میں نے ایسے لوگ دیکھے ہیں جن کے سامنے دعوت اسلامی کے کام کو موثر بنانے اور اس کی مشکلوں سے نمٹنے کے لئے ایک روزانہ اخبار جاری کرنے کی تجویز ہو تو وہ بہت جلد اس کی اہمیت کے قائل ہو جاتیں گے۔ وہ یہ بات بھی بہت آسانی سے سمجھ سکتے ہیں کہ دوسرے اخباروں کو روپیہ دے کر بابڑی تعداد میں ان کے پرچے کی "خریداری" قبول کر کے ان سے اپنے پروپگنڈے کا کام لیا جائے۔ حتیٰ کہ اگر بازار سے کچھ صلاحیتوں کو خرید کر انھیں استعمال کرنے کا موقع ہو تو وہ اسے بھی بڑی خوشی سے گوارا کر سکتے ہیں۔ مگر یہ بات ان کی سمجھ میں نہیں آئے گی کہ "داعی بننے کے لئے نماز سے مدد لو" اور "قیام لیل کے ذریعہ اپنے آپ کو موثر دعوتی کام کے لئے تیار کرو"۔ ان کو قرآن کی صریح آیتیں سنائی جائیں گی۔ مگر وہ کہیں گے "یہ تو تصوف کی بات ہے"۔ ائت بقرآن غیر ھذا او بدلہ!

نشانے کی تبدیلی

اسلام نے جو احکام دئے ہیں ان کا ایک مقصد یہ ہے کہ آپ کے ذہن کو کچھ مخصوص نشانوں پر لگایا جائے۔ لیکن اگر حکم کو سمجھنے میں آپ غلطی کر جائیں یا اس کی کوئی دوسری تعبیر آپ کے ذہن میں بیٹھ جائے، تو آپ کی مثال اس شکاری کی سی ہو جائے گی جو جانور کے سائے کو جانور سمجھ کر بندوق چلا دے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں گولی اپنا نشانہ کھو دے گی اور کارتوس خالی کرنے کے بعد بھی آپ اپنی مطلوبہ چیز سے محروم رہیں گے۔

اہل ایمان کو خارجی دنیا میں جو کام کرنا ہے۔ اس کو دعوت و شہادت کا عنوان دے کر اللہ تعالی نے خدمت دین کا ایک نہایت وسیع میدان ہمارے لئے کھول دیا ہے۔ شہادت کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے اندر گویائی اور افہام و تفہیم کی جو طاقت ہے اس کو ان تمام لوگوں تک خدا کا پیغام پہنچانے میں پوری طرح لگا دیں جو خدا سے غافل ہیں یا اس سے پھرے ہوئے ہیں۔ آپ اس قدر شدت اور یقین کے ساتھ اسے پیش کریں گویا عالم بالا کے یہ حقائق آپ کے چشم دید واقعات ہیں جن کی آپ دنیا کے سامنے گواہی دے رہے ہیں۔ یہ ایک ایسا کام ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتا۔ آدمی کبھی یہ محسوس نہیں کرتا کہ اس کو انجام دینے کے لئے مواقع موجود نہیں ہیں۔ یہ آپ کو مشغول ترین زندگی میں لگا دیتا ہے۔ جب تک زمین پر کوئی ایک بھی خدا کا بندہ صحیح راہ سے بھٹکا ہوا ہے۔ اور جب تک آپ کے ہاتھ میں قلم اور آپ کے منھ میں زبان ہے اس وقت تک گویا آپ کے لئے کرنے کا کام موجود ہے۔

لیکن مذکورہ بالا تشریح نے اہل ایمان کے خارجی کام کو شہادت کے بجائے ''انقلاب'' کا عنوان دے کر یہ قیمتی میدان آپ سے چھین لیا۔ شہادت و تبلیغ کے تصور کے تحت داعی کی جو انتہائی منزل قرار پاتی ہے وہ یہ کہ خدا کے بندوں تک خدا کا پیغام پوری طرح پہنچ جائے۔ مگر اس تعبیر نے اپنی ساخت کے عین فطری نتیجے کے طور پر اپنے ذمہ یہ کام لے لیا کہ ''دنیا میں ہم جس انتہائی منزل تک پہنچنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ فساق و فجار کی امامت و قیادت ختم ہو کر امامت صالحہ کا نظام قائم ہو'' ظاہر ہے کہ جن لوگوں کا ذہن اس مخصوص تعبیر سے بنا ہو وہ اپنی ذہنی ساخت کی بنا پر مجبور ہوں گے کہ سیاسی تبدیلی کو اپنا اصل نشانہ قرار دیں۔ کیوں کہ اس کے بغیر امامت صالحہ کا قیام وجود میں نہیں آسکتا۔ شہادت کا تصور ہو تو آدمی کامیابی اس کو سمجھتا ہے کہ اپنی بات آخری حد تک لوگوں کو سنا دے۔ مگر اس دوسری تعبیر نے آپ کو ایک ایسا کام بتا دیا جس کی تکمیل اس کے بغیر نہیں ہو سکتی کہ وہ ایک نظام کی شکل میں بالفعل زمین پر قائم ہو جائے۔ قرآن میں ''شہادت'' اور اس کے ہم معنی الفاظ کسی کو اس غلط فہمی کی طرف لے جاسکتے تھے کہ محض زبانی گواہی بھی اس کام کی ادائگی کے لئے کافی ہے۔ مگر آپ نے ''عملی شہادت'' کا فلسفہ ایجاد کر کے اسے مطمئن کر دیا کہ جب تک باقاعدہ اسٹیٹ وجود میں نہ آئے، شہادت کی ذمے داری ادا نہیں ہو سکتی۔

جو لوگ اس ذہنیت میں مبتلا ہوں، فطری طور پر وہ اپنی قوتوں کے استعمال کے لئے سیاسی پروگرام تلاش کریں گے۔ وہ ''کام'' اس کو سمجھیں گے کہ حکومت بدلنے کی جد و جہد ہو رہی ہو۔ محض تبلیغ و تفہیم ان کے نزدیک وہ کام نہ ہو گا جو خارجی دنیا میں انھیں اپنے ایمانی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے انجام

دینا ہے۔ اب اگر انقلاب کے لئے حالات سازگار ہوں اور ایک ایسا کامیاب سیاسی پروگرام مل جائے جو انہیں اقتدار کی تبدیلی کی طرف لے جاتا ہوا نظر آئے، تو وہ حرکت کریں گے، وہ محسوس کریں گے کہ ان کے پاس وہ کام موجود ہے جس کے لئے انھیں اپنی کوشش صرف کرنی چاہئے لیکن اگر سیاسی حالات سازگار نہ ہوں اور ایسا کوئی راستہ وہ نہ پاسکیں جس کے دوسرے سرے پر پارلمنٹ کے دروازے کھلے ہوئے نظر آتے ہوں، تو ان کی سمجھ میں نہ آئے گا کہ وہ کیا کریں۔ ان کے چاروں طرف کروروں کی تعداد میں گمراہ انسانوں کی موجودگی بتا رہی ہوگی کہ ان کا پروگرام کیا ہے۔ لیکن اگر سیاسی تبدیلی کے مواقع نہ ہوں۔ اور اس قسم کا کوئی عملی نقشہ وہ نہ پاسکیں جس میں ان کی انقلابی تمناؤں کی تسکین موجود ہو۔ تو وہ کہیں گے کہ ہمارے پاس تو کوئی پروگرام ہی نہیں۔ عین کاموں کے ہجوم میں وہ اپنے آپ کو پروگرام کے بغیر محسوس کریں گے۔ بتانے والے انھیں ان کا دعوتی فریضہ یاد دلائیں گے۔ مگر ایسے کاموں کے لئے ان کے اندر کوئی کشش نہ ہوگی۔ ان کی سمجھ میں نہ آئے گا کہ محض دعوت کا پہنچانا بھی کوئی ایسا کام ہے جس میں وہ اپنی قوتیں صرف کریں۔

یہاں یہ یاد رہے کہ اس تعبیر پر میرا اعتراض دراصل یہ نہیں ہے کہ اس نے سیاست کو اسلام میں کیوں شامل کر دیا۔ سیاست زندگی کا ایک لازمی جزء ہے اور کوئی نظریہ جو انسانی زندگی سے متعلق ہو وہ سیاست سے خالی نہیں ہوسکتا۔ مجھے اس سے بھی اختلاف نہیں ہے کہ کسی مخصوص وقت میں کوئی اسلامی گروہ، سیاست پر کتنی قوت صرف کرے۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک ہنگامی مرحلے میں کسی اسلامی گروہ کو اپنی بیشتر یا ساری قوت سیاسی تبدیلی کے محاذ پر لگا دینی پڑے۔ میرا اعتراض دراصل یہ ہے کہ سیاست جو صرف اسلام کا ایک پہلو ہے، اسی کی بنیاد پر پورے اسلام کی تشریح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ایک چیز اپنی صحیح حیثیت میں حقیقت ہوسکتی ہے۔ لیکن اس کو صحیح مقام سے ہٹا دیا جائے تو ایک صحیح چیز بھی غلط ہو کر رہ جائے گی۔

پھر بات صرف اتنی ہی نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آدمی اگرچہ کچھ دنوں تک اپنے جذبات کا مرکز نہ پائے تو بالآخر وہ سرد مہری کا شکار ہونے لگتا ہے۔ جس چیز کو آدمی اپنا نشانہ بنائے اس کا سامنے رہنا بہت ضروری ہے۔ اگر وہ نگاہوں سے اوجھل ہو جائے تو کوئی شخص اپنے آپ کو مایوسی سے نہیں بچا سکتا۔ اس طرح آپ کی "ناکام" اسلامی تحریک کے افراد پہلے حالات کی ناسازگاری کو دیکھ کر مایوس ہوں گے۔ مایوسی سے انتشار تک پہنچیں گے۔ اور انتشار کے بعد بے کرداری کی منزل بہت قریب ہے۔

اسی طرح اقیموا الدین کے الفاظ میں جو حکم دیا گیا ہے، اس کا مقصد یہ ہے کہ ہم کو ان تقاضوں اور ذمے داریوں کی طرف متوجہ کیا جائے جو اپنی ذات کے سلسلے میں خدا کی طرف سے ہمارے اوپر عائد ہوتی ہیں۔ لیکن اگر اس آیت کا وہ مفہوم آپ کے ذہن میں بیٹھا ہوا ہو جس کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے، تو اس کا بالکل قدرتی نتیجہ یہ ہوگا کہ آپ کے ذہن میں اس حکم کا نشانہ بدل جائے گا۔ اب اپنی ذات کے بجائے خارج کی دنیا وہ جگہ ہوگی جہاں آپ اقیموا الدین کے حکم کی تعمیل کرنا چاہیں گے۔ آپ اپنی زندگی کو بدلنے کے بجائے نظام بدلنے پر اپنی ساری نظریں جما دیں گے۔

ایسے لوگوں کا حال یہ ہوگا کہ وہ اپنے آپ سے غافل ہوں گے۔ مگر مسائل عالم کے موضوع پر گفتگو کرنے سے ان کی زبان کبھی نہیں تھکے گی۔ نماز کی "اقامت" سے انھیں کچھ زیادہ دلچسپی نہ ہوگی۔ مگر وہ حکومت الٰہیہ قائم کرنے کا نعرہ بلند کریں گے۔ ان کی اپنی زندگی میں زبردست خلا ہوں گے۔ مگر وہ عالمی نظام کے خلا کو پر کرنے کی باتیں کریں گے۔ ان کا گھر جہاں وہ آج بھی قوام کی حیثیت رکھتے ہیں، اس میں اپنی بساط بھر عام دنیا پرستوں کے گھر کی تقلید ہو رہی ہوگی۔ مگر ملک کے اندر وہ قوام کی حیثیت حاصل کرنے کی تحریک چلائیں گے تاکہ ملک کو دنیا پرست لیڈروں کے اثرات سے پاک کر سکیں۔ ان کا سینہ خدا کی یاد سے خالی ہوگا۔ مگر وہ اقتدار حاصل کرکے براڈ کاسٹنگ اسٹیشن پر قبضہ کرنے کی تجویز پیش کریں گے۔ تاکہ دنیا بھر میں خدا پرستی کا چرچا کیا جاسکے۔ اپنی ذاتی ذمہ داریوں کو ادا کرنے کے لئے جن اصولوں پر عمل کرنے کی ضرورت ہے ان پر عمل کرنے میں وہ ناکام رہیں گے۔ مگر ملکی نظام سے لے کر اقوام متحدہ کی تنظیم تک کی اصلاح کے لئے ان کے پاس درجنوں اصول موجود ہوں گے۔ ان کے کاغذی نقشے اور اخباری بیانات دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ ملت اسلام کا انھیں کس قدر درد ہے کہ کسی مسئلے کا دور قریب کا رشتہ بھی اگر ملت کے ساتھ ثابت ہوجائے تو وہ اس کو حل کرنے کے لئے بے قرار ہوجاتے ہیں۔ لیکن ان کے قریب جاکر دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ ان کے اس اظہار غم کی حیثیت رسمی تعزیت سے زیادہ نہیں ہے جو مرنے والے کے غم میں نہیں بلکہ صرف اس اندیشے سے کی جاتی ہے کہ زندہ رہنے والوں کو شکایت ہوگی۔ اپنے آج کے حاصل شدہ دائرے میں وہ نہایت سطحی اور غیر ذمہ دارانہ زندگی گزار رہے ہوں گے، مگر اپنی انقلابی تحریک کی کامیابی کے بعد انھیں کام کا جو وسیع تر دائرہ حاصل ہوگا اس کا نقشہ اس طرح پیش کریں گے گویا خلافت راشدہ ازسر نو دنیا میں لوٹ آئے گی۔

دیکھئے، آپ کی غلط تشریح نے کس طرح آپ کے عمل کے نشانے بدل دئے۔ قرآن میں ہم کو جو نشانہ دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ اپنے اوپر خدا کے دین کو قائم کرو اور دوسروں تک اس کا پیغام پہنچاؤ۔

مگر اس تشریح نے اس کے بجائے ایک اور نشانہ آپ کے سامنے کر دیا ــــــ "دنیا میں اسلامی نظام برپا کرنے کی جدوجہد کرو"۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نگاہیں ان دونوں نشانوں سے ہٹ گئیں۔ اب نہ خود عمل کرنے کی فکر رہی اور نہ پہنچانے کی دھن پیدا ہوئی۔ اب ساری توجہ اس ایک مسئلے پر لگ گئی کہ کسی طرح اقتدار بدلنے کی کوئی تدبیر ہاتھ آئے تاکہ اسلامی قوانین کو نافذ کیا جاسکے جس طرح کمیونسٹ پارٹی کا مشن اپنے کارکنوں کو یہ نشانہ نہیں دیتا کہ وہ اپنی زندگیوں کو بدلیں۔ اور نہ صرف بات پہنچانا ان کے نزدیک کوئی ایسا کام ہے جس کے لئے وہ متحرک ہوں بلکہ ان کا ذہن ہمیشہ اقتدار پر قبضہ کرنے کی تدبیریں سوچتا رہتا ہے۔ ٹھیک یہی نفسیات اسلام کی اس تعبیر نے اپنے متاثر ہونے ہونے والوں میں پیدا کر دی۔

مخاطبین پر اثر

اس تعبیر سے جو لوگ متاثر ہوتے ہیں ان کے ذہن میں اسلام ایک طرح کے سیاسی اور سماجی نظام کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے مخاطبین کو ٹھیک اسی نظر سے دیکھنے لگتے ہیں جس نظر سے دنیا کی عام سیاسی اور سماجی تحریکیں اپنے مخاطبین کو دیکھتی ہیں۔ ان کو ہدایت خلق سے زیادہ "رائے عامہ ہموار کرنے" کی فکر ہو جاتی ہے تاکہ موجودہ جمہوری دور میں اقتدار حاصل کرنے کے لئے زیادہ سے زیادہ ووٹ مل سکے۔ مسلمان اور غیر مسلم دونوں کی حیثیت ان کی نظر میں بدل جاتی ہے۔ یہاں میں پالیسی (مطبوعہ ۱۹۵۹) کا ایک فقرہ نقل کروں گا:

"دعوت قرآنی کے ایک عالمگیر دعوت ہونے کے باعث اس کا مخاطب بلا امتیاز قوم و ملت ہر شخص ہے اس لئے جب کہ ہمارے ملک میں مسلم اور غیر مسلم دونوں ہی قسم کی ملتیں پائی جاتی ہیں۔ ہماری تحریک دونوں ہی قسم کے لوگوں کو اپنا مخاطب قرار دے گی۔ مفاد تحریک کے لحاظ سے بھی دونوں میں سے ہر ایک کی ایک مخصوص اہمیت ہے جو دوسرے کو حاصل نہیں ہے۔

مسلم گروہ کی اہمیت یہ ہے کہ قیاساً تحریک کو اسی گروہ میں سے کارکن مل سکتے ہیں۔ اور تجربتاً مل رہے ہیں۔ اس لئے عملاً ہمارا میدانِ کار یہی گروہ ہے۔ غیر مسلم گروہ کی اہمیت یہ ہے کہ اس وقت ملک میں نہ صرف وہ بہت بڑی اکثریت میں ہے بلکہ علمی سماجی اور معاشی حیثیت سے کہیں فائق تر اور سیاسی حیثیت سے صاحب اقتدار ہے اس لئے کسی تحریک کو کامیابی کے ساتھ چلانے کے لئے ملک کے ایسی اکثریت والے گروہ سے کسی طرح صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔"

اس اقتباس پر غور کیجئے۔ اس کی پہلی کھلی ہوئی غلطی یہ ہے کہ اس کو مسلم اور غیر مسلم دونوں ایک سطح

پر نظر آتے ہیں۔ اس کے ذہن میں امت مسلمہ کی مخصوص حیثیت باقی نہیں رہی۔ وہ مسلمانوں کو بھی اسی نظر سے دیکھتی ہے جیسے دنیا کے دوسرے لوگوں کو۔ مسلم گروہ کی مزید کوئی اہمیت اگر اس ذہن میں آتی ہے تو وہ کسی دینی اور شرعی حیثیت کی بنا پر نہیں بلکہ اس لئے کہ مفاد تحریک کے لحاظ سے بھی اس کی ایک مخصوص اہمیت ہے اور وہ یہ کہ قیاساً تحریک کو اسی گروہ میں سے کارکن مل سکتے ہیں اور تجربۃً مل رہے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں مسلمانوں کے ساتھ اس فکر کو اگر کوئی خاص دلچسپی ہے تو یہ بالکل ویسی ہی ہے جیسے کسی ملک کی وزارت دفاع کو اپنے بھرتی کے علاقے (Recruiting area) سے ہوتی ہے۔ ملت اسلامی کا وجود ان کے ذہن میں کسی ذمے داری کا تصور پیدا نہیں کرتا۔ بلکہ وہ ان کے لئے ایک طرح کا کچا مال ہے جس سے آدمی لے لے کر وہ اس کو اپنی تحریک کا "کارکن" بناسکتے ہیں۔

ایسے لوگ قدرتی طور پر مسلمانوں کے پیش نظر کوئی اصلاحی پروگرام بنانا صحیح نہ سمجھیں گے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک یہ اسلام کی عالمی انقلابی حیثیت کے خلاف ہوگا۔ اس سے اسلام کا "جہانی نظریہ" ہونا لوگوں کی نظر میں مشتبہ ہو جائے گا۔ حتیٰ کہ یہ ذہنیت اس حد تک بڑھے گی کہ شدید ترین حالات میں اگر ان میں سے کچھ کمزور دل لوگوں کو امت مرحومہ کی زبوں حالی پر رحم آجائے گا۔ اور وہ جماعت کی پالیسی میں "حل مسائل" کا اضافہ کرنا چاہیں گے تو اس کے اندر ایسے لوگوں کو فوراً قوم پرستی کی بو محسوس ہونے لگے گی۔ وہ شدید احتجاج کریں گے کہ یہ اسلام کی اصولی حیثیت کے منافی ہے کہ ایک مخصوص گروہ کے پیش نظر کوئی پروگرام بنایا جائے۔

یہی حال غیر مسلموں کا ہوا۔ جو لوگ ایمان نہیں لائے اور ابھی تک کفر و شرک کی حالت میں پڑے ہوئے ہیں ان سے ہمارے تعلق کی نوعیت یہ ہے کہ ہم ان کے درمیان حق کے گواہ ہیں۔ آخرت کی جن حقیقتوں سے غافل ہو کر وہ ہلاکت کی طرف جا رہے ہیں، اس سے ان کو ہمیں آگاہ کرنا ہے۔ قیامت کے آنے والے خطرے سے ہوشیار کرنے کے لئے ہمیں ان کے سامنے "نذیر عریاں" بن جانا ہے۔ مگر غلبہ حاصل کرنے کو اصل اسلامی نصب العین قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے بارے میں آپ کو یہ بے چینی نہیں ہوئی کہ ان کو آنے والے خوفناک دن سے بچائیں۔ بلکہ ان کا خیال آپ کے ذہن میں آیا تو اس پہلو سے آیا کہ "اپنی تحریک کو کامیابی کے ساتھ چلانے کے لئے ملک کی اکثریت والے گروہ سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔" اسی کا نتیجہ ہے کہ غیر مسلموں کی اصل حیثیت اس تعبیر کے ذہن میں مدھم پڑ گئی۔ اس کو یہ فکر نہیں ہوئی کہ انھیں آگ کے خطرے سے نکالیں۔ اس کے بجائے یہ ذہن انھیں اس نظر سے دیکھنے لگا کہ کسی طرح ان کی "رائے" کو اپنے حق میں "ہموار" کرلے تاکہ ان کا ووٹ کسی اور کو ملنے کے بجائے ہم کو مل جائے۔ اس سلسلہ میں دستور کی

دفعہ ۵ کا یہ فقرہ نہایت عبرت انگیز ہے:

"جماعت اپنے نصب العین کے حصول کے لئے تعمیری اور پرامن طریقے اختیار کرے گی۔ یعنی وہ تبلیغ و تلقین اور اشاعت افکار کے ذریعہ ذہنوں اور سیرتوں کی اصلاح کرے گی اور اس طرح ملک کی اجتماعی زندگی میں مطلوبہ صالح انقلاب لانے کے لئے رائے عامہ کی تربیت کرے گی"۔

دیکھیے غیر مسلم جو اصلاً ہمارے لئے انذار یوم التلاق کا موضوع ہیں وہ اس تعبیر کے خانے میں بس رائے عامہ ہموار کرنے کا موضوع بن کر رہ گئے۔ گویا اگر وہ بیلٹ بکس کی حد تک ہماری موافقت میں ہو جائیں تو ان کے بارے میں اس کے آگے ہمیں کچھ اور سوچنے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ " اجتماعی زندگی" میں صالح انقلاب لانے کے لئے اتنا ہی کافی ہے۔

سیاسی انتہا پسندی

پنڈت نہرو نے اپنی آپ بیتی میں لکھا ہے کہ جب وہ کیمبرج میں تعلیم حاصل کر رہے تھے انھیں خیال ہوا کہ یہاں سے فارغ ہو کر انڈین سول سروس میں جانے کی کوشش کریں گے۔ کیوں کہ اس زمانے میں ایک ہندستانی کے لئے یہ بڑی چیز تھی۔ مگر کچھ دنوں بعد جب ان کے آزاد رجحانات کافی بڑھ چکے تھے، انھیں اپنے اس خیال پر کراہت ہونے لگی۔ کیوں کہ ان کے الفاظ میں انڈین سول سروس میں شرکت دراصل برطانوی حکومت کی انتظامی مشین کا ایک پرزہ (Cog) بننے کے ہم معنی تھا۔ اور جس شخص نے اپنی زندگی کا مشن یہ قرار دیا ہو کہ انگریزی حکومت کو اپنے ملک سے ختم کرنا ہے، وہ اسی حکومت کا کارندہ کس طرح بن سکتا ہے۔ آٹو بیا گرافی (لندن ۱۹۳۶) ص ۲۴-۲۵

سیاسی فکر کے نزدیک ہمیشہ یہ سب سے بڑا مسئلہ رہا ہے اور اس قسم کے تمام نظریات میں اس کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ زیر بحث تعبیر میں بھی یہ چیز شدت سے ابھر آئی۔ اس تعبیر کے مطابق اسلامی مشن کا جو تصور سامنے آتا ہے وہ ہے "نظام بدلنا"۔ میں مانتا ہوں کہ اسلامی جدوجہد کے مراحل میں سے ایک مرحلہ یہ بھی ہے، مگر اس تعبیر نے اس کو اس کے واقعی مقام سے ہٹا دیا۔ اور اس طرح دوسری شکل میں وہی خرابیاں پیدا ہو گئیں جو "دنیا سے بے رغبتی" کی اسلامی قدر کو اس کے واقعی مقام سے ہٹانے کی وجہ سے مختلف مذاہب میں پیدا ہوئیں۔ رہبانیت کے فلسفہ نے روحانی انتہا پسندی میں پڑ کر خدا کے بندوں کو بہت سی غیر ضروری مشقتوں میں ڈال دیا تھا۔ اسی طرح اس جدید انقلابی نظریہ نے سیاسی انتہا پسندی میں پڑ کر خدا کے بندوں کو ایسی مشکلات میں گرفتار کر دیا جس کے لئے دراصل خدا نے انھیں مکلف نہیں کیا تھا۔

اس کی واضح مثال موجودہ غیر الٰہی نظام کے تحت قائم شدہ اداروں کی ملازمت کا مسئلہ ہے۔ جس کو اس تعبیر نے "کسب حرام" قرار دیا ہے۔ حتیٰ کہ اس کے نزدیک اس نظام اطاعت کے ایک جزء اور دوسرے جزء میں کوئی فرق نہیں۔ اس کے جو اجزاء بظاہر بالکل معصوم نظر آتے ہیں۔ وہ بھی اسی قدر ناپاک ہیں۔ جس قدر دوسرے غیر معصوم اجزاء"۔ نیز جو غیر الٰہی نظام اطاعت مسلمانوں کی خداوندی میں چل رہا ہے۔ وہ بھی اپنے تمام اجزاء سمیت اسی حکم میں ہے۔ مسلمانوں کی خداوندی اس کو ہرگز سند طہارت عطا نہیں کرتی "۔

جس طرح رہبانیت کے فلسفہ سے متاثر ہو کر بے شمار لوگوں نے اپنے آپ کو طرح طرح کے عذاب میں مبتلا کر لیا۔ اسی طرح اس جدید نظریہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ کتنے لوگوں نے حرام سمجھ کر سرکاری ملازمتیں چھوڑ دیں حتیٰ کہ اسکول کے ماسٹروں اور ریل اور ڈاک خانے کے کلرکوں تک نے استعفاء دے دیا۔ اور اس طرح اپنے آپ کو اور اپنے اہل خاندان کو خواہ مخواہ ایسی مشکلات میں مبتلا کر دیا جس کا خدا نے انھیں مکلف نہیں کیا تھا۔ اس واقعہ کا اس سے زیادہ افسوسناک پہلو یہ ہے کہ غیر فطری عمل کی وجہ سے بیشتر لوگ آخر وقت تک اس پر قائم نہ رہ سکے۔ اور بالآخر حالات سے مجبور ہو کر یا تو کسی تاویل کے ذریعہ اس طرف لوٹ گئے جس کو انھوں نے حرام سمجھ کر چھوڑ دیا تھا۔ یا پھر حالات نے انھیں ایسے ذریعہ معاش تک پہنچا دیا جو سرکاری ملازمت سے بھی بدتر تھا۔

غلبۂ دین کی غلط تشریح

قرآن میں غلبہ کے معاملے کو ہر جگہ خدا کی نصرت کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ غلبہ اپنے آپ کسی کے اوپر ٹپک پڑتا ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس دنیا میں وہی غالب ہوتا ہے جس کے حق میں اللہ تعالیٰ نے غلبہ کا فیصلہ کیا ہو۔ ہمارا اصل کام یہ نہیں ہے کہ غلبہ کو نشانہ بنا کر اول روز سے براہ راست اس کے لئے تحریک چلائیں۔ بلکہ اصل کام یہ ہے کہ اپنے آپ کو نصرت الٰہی کا مستحق بنانے کی کوشش کریں۔ جب ہم استحقاق پیدا کر دیں گے تو اللہ تعالیٰ ہمارے لئے راہیں کھولے گا۔ ہمارے لئے نفوذ کی صورتیں پیدا کرے گا۔ جیسے اس نے حضرت یوسف علیہ السلام کے لئے ایک مخصوص شکل میں اور آخری رسول کے لئے دوسری مخصوص شکل میں صورتیں پیدا فرمائیں۔

یہ استحقاق کیسے حاصل ہوتا ہے۔ اس کو قرآن میں مختلف انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر سورۂ مائدہ (آیت ۱۲) میں مخصوص حالات میں بسنے والے اہل ایمان کے لئے ایک سواء سبیل (واضح راستہ) بتایا گیا ہے۔ وہ یہ کہ مسلمان منظم زندگی گزاریں۔ نماز کو قائم کریں (جس کی روح عجز اور اشتیاق کے ساتھ اپنے رب سے جڑ جانا ہے) زکوٰۃ ادا کریں (جو گویا حرص اور خود غرضی سے اپنے آپ کو پاک کر کے

ایک مزکّٰی انسان بن جانے کا نام ہے) پھر رسولوں پر ایمان لانا اور ان کی تعزیر کرنا ہے جو موجودہ زمانے میں یہ معنی رکھتا ہے کہ مقصد رسالت کے لئے جو دعوتی تحریکیں اٹھیں ان کا پوری طرح ساتھ دیا جائے۔ اور اس راہ میں جو مزاحمتیں پیش آئیں ان کا مقابلہ کرتے ہوئے اس دعوتی مہم کو جاری رکھا جائے۔ اور آخری چیز خدا کو قرض حسن دینا ہے۔ یعنی خدا کی راہ میں عمدہ جذبات کے ساتھ اپنے بہترین مال کو خرچ کرنا ——— یہ وہ سواء السبیل (واضح راستہ) ہے جس پر چلنے والوں کے لئے اللہ تعالیٰ نے انی معکم کی بشارت دی ہے۔ یعنی وہ دنیا کی زندگی میں ان کا ساتھ دے گا ان کی مدد فرمائے گا۔

لیکن اگر ذہن صحیح نہ ہو تو اس قسم کی آیتوں سے آدمی کو کوئی غذا نہیں ملے گی، اس کی توجہ اس طرح کی سواء السبیل پر لگنے کے بجائے بس سیاسی تبدیلی کی طرف لگی رہے گی۔ وہ جب بھی غلبۂ اسلام کے سوال پر سوچے گا۔ ایک سیاسی مسئلے کے طور پر سوچے گا۔ خدا کی نصرت کی طرف اس کا دھیان نہیں جائے گا۔ اور نہ اس کی مجلسوں میں اس انداز کی گفتگو ہوگی۔ وہ صرف "عملی پروگراموں" اور سیاسی تدبیروں کے چکر میں پڑا رہے گا۔ مگر بعد کو جب اس کی کوششیں اس واقعہ کو ظہور میں نہ لاسکیں گی جو دراصل خدا کی مدد سے ظہور میں آتا ہے تو اس ذہنیت کے لوگ مایوسی اور انتشار میں مبتلا ہو کر دین کے اتنے حصے کو بھی چھوڑ بیٹھیں گے جس کو وہ اجتماعی انقلاب کے بغیر حاصل کر سکتے تھے۔

نظریاتی دینداری

عام مسلمانوں میں دین جس محدود اور بے روح شکل میں پایا جاتا ہے۔ اس کو یہ تعبیر رسمی دینداری کہتی ہے۔ مجھے اس تنقید سے اتفاق ہے۔ مگر خود اس تعبیر نے جو ذہن پیدا کیا وہ بھی صحیح اسلامی ذہن نہیں ہے۔ اس کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ اس نے رسمی دینداری کی جگہ ایک قسم کی نظریاتی دینداری پیدا کر دی۔ حالاں کہ دین سے تعلق کی اصل روح دلسوزی اور گھلاوٹ ہے۔ مگر یہ چیز نہ یہاں موجود ہے اور نہ وہاں موجود۔

اس تعبیر نے اسلام کا جو تصور پیش کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ "اسلام ایک ہمہ گیر انقلابی نظریہ ہے جو ساری دنیا کے نظریات کو بدل کر اپنے نظریہ کے مطابق تعمیر کرنا چاہتا ہے۔" یہ بات کلیتہً غلط نہیں ہے مگر اس تعبیر نے اسی چیز کو اسلام کی اصل حیثیت قرار دے دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام بس ایک طرح کا نظریاتی تصور بن کر رہ گیا۔ اور اس کے اندر وہی خرابیاں پیدا ہو گئیں جو اس طرح کے دوسرے نظریات میں ہم دیکھتے ہیں۔ دنیا کے تمام انقلابی نظریات محض کچھ الفاظ کے مجموعے ہیں۔ ان کے پیچھے کوئی نفسیاتی بنیاد موجود نہیں۔ اس لئے وہ کاغذ پر تو خوب زیر بحث آتے ہیں۔ اور زبانوں پر بھی ان کا بڑا چرچا رہتا ہے۔ مگر وہ آدمی کی روح کو

نہیں چھوتے، وہ اس کی فطرت کا جز ر نہیں بنتے۔ اور اس کے اندرونی وجود کو متاثر نہیں کرتے۔ اسی طرح اسلام کو جب دوسرے نظریات کے مقابلہ میں ایک نظریہ کی حیثیت دی گئی تو وہ بھی اپنے حریفوں کی مانند بس ایک قسم کا "نظریہ" بن کر رہ گیا۔ جو اپنے افراد کو نظریاتی بخشش تو دیتا ہے مگر ان کے اندرون کو نہیں جگاتا۔ ان کے اندر نفسیاتی وابستگی پیدا نہیں کرتا۔ وہ ان کو قربت الٰہی کی حقیقت سے آشنا نہیں کرتا جو اس دنیا میں کسی بندۂ خدا کا سب سے بڑا حاصل ہے۔

اس تشریح کا نقصان یہیں نہیں رکتا بلکہ اور آگے بڑھ کر وہ ایسی صورت اختیار کرلیتا ہے جہاں نہ حقیقت باقی رہتی ہے اور نہ نظریہ۔ حقیقت سے ہٹ کر کسی چیز کی جو تشریح کی جائے وہ صرف ایک لفظی مجموعہ ہوتا ہے وہ کبھی انسان کی فطرت میں جڑ نہیں پکڑ سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ دین کی زیر بحث تشریح کو جو لوگ اپناتے ہیں وہ ابتداءً تو ان کی زندگی میں کچھ جوش وخروش دکھاتی ہے۔ مگر وہ کسی گہرے عمل کا محرک نہیں بنتی۔ اور بالآخر ایک بے جان نظریے کی طرح اس کی ذہنی سطح پر جاکر ٹھہر جاتی ہے۔ آدمی اس کے بعد بھی دیندار بنا رہتا ہے۔ مگر اب اس کی دینداری اس کے فکری سرچشمہ سے نکلی ہوئی دینداری نہیں ہوتی۔ بلکہ محض ان پیدائشی اثرات کا نتیجہ ہوتی ہے جو اتفاق سے اس کے اندر پہلے سے موجود تھے اور فکری تعلق ٹوٹنے کے بعد اس کا سہارا بن گئے۔ اس دینداری کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کوئی پتی اپنی جڑ چھوڑنے کے بعد نیچے کی شاخوں میں اٹک کر رہ گئی ہو۔ بظاہر وہ درخت پر ہے۔ مگر حقیقۃً وہ اس سے الگ ہو چکی ہے۔ اب اس کا کوئی وجود نہیں۔ حقیقت سے انحراف آدمی کو صرف حقیقت سے محروم نہیں کرتا۔ بلکہ اس دوسری چیز سے بھی محروم کر دیتا ہے جس کے لئے اس نے حقیقت کو چھوڑا تھا۔ کیوں کہ اس کائنات میں ایک ہی سرچشمہ ہے جس سے تمام چیزیں نکلتی ہیں اس سے تعلق ٹوٹنے کے بعد کسی بھی چیز کا کوئی وجود نہیں۔

اصل کام کے بجائے دوسرے کام

آج کل جماعت اسلامی کے رہنما بظاہر ملی معاملات میں کافی پیش پیش نظر آرہے ہیں تعلیمی کانفرنسوں میں شرکت، مسلم کنونشن کی تجاویز، فسادات کے موقع پر ریلیف کا کام، مسلمانوں کا انگریزی اخبار نکالنے کی کوشش، ملکی اور عالمی مسائل پر بیانات اور "انٹرویو"۔ مگر یہ حقیقۃً کسی فکری سرچشمہ سے نکلی ہوئی چیز نہیں ہے۔ اس کے اسباب کچھ اور ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان سرگرمیوں میں وہ حقیقی روح نہیں پائی جاتی جو خدمت دین کے کاموں میں فی الواقع ہونی چاہئے۔

۱۔ جماعت اسلامی کی تاریخ میں یہ نیا رجحان پیدا ہونے کی پہلی اور خاص وجہ یہ ہے کہ جماعت کا جو فکر ہے اس کے مطابق اس کا ذہن قدرتی طور پر "سیاسی" قسم کے کام تلاش کرتا ہے۔ تقسیم ملک

کے بعد پاکستان کے مخصوص حالات کی بنا پر وہاں کی جماعت کو ایسے کام مل گئے اور وہ اس کے سہارے کھڑی ہوگئی۔ مگر ہندستان کے حالات مختلف تھے۔ اس لئے یہاں ایسا کوئی کام نکل نہ سکا۔ یہ چیز ہندستان میں تحریک کے افراد کو جمود اور سرد مہری میں مبتلا کر رہی تھی۔ پہلے اس صورت حال سے نکلنے کے لئے "تعمیر ذہن اور تزکیۂ قلب" کی مہم شروع کی گئی۔ اور جماعت کی پالیسی میں طے کیا گیا کہ داخلی تربیت کے محاذ پر "ہماری سب سے زیادہ قوت اصولاً تو صرف ہونی ہی چاہئے۔ لیکن جماعت کے موجودہ حالات نے اس کی اہمیت اور زیادہ بڑھادی ہے" چنانچہ "تحریک اور جماعت سے تعلق رکھنے والے مسائل" کی تین تقسیموں میں سے داخلی مسائل پر سب سے زیادہ یعنی "عام حالات میں بحیثیت مجموعی کم از کم نصف قوت صرف کرنے کا فیصلہ کیا گیا اور سارے ملک میں ایک مقررہ پروگرام کے مطابق تربیت وتزکیہ کا کام شروع ہوگیا۔ مگر تھوڑے ہی دنوں کے تجربہ کے بعد محسوس ہونے لگا کہ اس کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہے۔ افراد جماعت کے جس داخلی زوال کو روکنے کے لئے اسے شروع کیا گیا تھا۔ اس میں کوئی کمی نہیں آئی۔

اس دوران میں جماعت کے اندر بہت سے لوگ شدت سے یہ بات پیش کر رہے تھے کہ جماعت نے تربیت کا جو طریقہ اختیار کیا ہے، وہ خانقاہی تربیت کا طریقہ ہے۔ اس سے جماعت کے اندر کوئی زندگی پیدا ہونے والی نہیں ہے۔ یہ شیر کو گھاس کھلا کر موٹا کرنے کی کوشش ہے۔ جو کبھی کامیاب نہیں ہوسکتی۔ جماعت کے اندر زندگی پیدا کرنے کی صحیح صورت یہ ہے کہ انقلابی انداز میں کوئی عملی پروگرام بنایا جائے۔ یہ ایک انقلابی جماعت ہے اس لئے انقلابی پروگرام ہی سے اسے غذا مل سکتی ہے۔ پہلے فکر کی ناکامی کے اندر سے یہ دوسرا فکر دھیرے دھیرے ابھر رہا تھا۔ جماعت کے بعض رہنما جو اس فکر سے کچھ زیادہ متفق نہیں ہیں۔ مگر حالات نے انھیں جس رعیت کا راعی بنایا ہے، اس کے مخصوص ذہن کے پیش نظر انھیں بھی کوئی دوسری تدبیر نظر نہیں آتی۔ بالآخر اس چیز نے جماعت کو عملی اور ہنگامی کاموں کی طرف موڑ دیا ملک کی عمومی سیاست میں تو اس کے لئے اس طرح کے کام کا موقع نہیں تھا۔ البتہ مسلم سیاست کے میدان میں جماعت نے کچھ ایسے "عملی کام" ڈھونڈ لئے ہیں جن کے سہارے تحریک کے افراد کو زندہ رکھا جاسکے۔

چنانچہ جو کام سابق تربیتی پروگراموں سے نہ ہوسکا تھا۔ وہ اب کچھ ہوتا ہوا نظر آنے لگا ہے۔ جب سے اس قسم کے مخصوص "عملی کام" شروع ہوئے ہیں جماعت کے اندر زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی ہے۔ اس کے رہنماؤں میں بھی ایک نیا اعتماد پیدا ہوگیا ہے۔ مگر اس نئی زندگی کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جماعت کے افراد کے تعلق باللہ میں اضافہ ہو رہا ہے۔ ان کی نمازیں پہلے کے مقابلے میں بہتر ہونے لگی ہیں، وہ اپنے رب کی طرف زیادہ راغب ہوگئے ہیں۔ بلکہ یہ صرف ایک تحریکی زندگی ہے۔ اور اسی لئے لازمی طور پر

وقتی بھی۔ مجھے اس میں ذرا بھی شبہہ نہیں کہ اس سستے نسخہ کو پاکر جو رہنما آج خوش ہو رہے ہیں، ان کو زیادہ دیر تک خوشی منانے کا موقع نہیں ملے گا۔ حالات کا ایک ذرا سا پلٹا اس سارے گھروندے کو الٹ کر رکھ دے گا اور اس وقت وہ دیکھیں گے کہ جس داخلی زوال کو انھوں نے عارضی پردوں میں چھپا دیا تھا۔ وہ پہلے سے زیادہ بھیانک شکل میں اس کے نیچے موجود ہے۔

۲۔ اسی کے ساتھ اس کی دوسری وجہ جو بظاہر غیر شعوری طور پر جماعت کی زندگی میں داخل ہو گئی ہے، یہ ہے کہ جماعت وہ کام نہیں کر سکی جس کو انجام دینا اس نے اپنے ذمہ لیا تھا۔ اس لئے ناکامی کے احساس نے اپنی نفسیاتی تسکین کے لئے کچھ آسان کام ڈھونڈ نکالے ہیں۔ تقسیم کے بعد جماعت نے ایک متعین لائحہ عمل اپنے لئے بنایا تھا۔ جس کے چار اجزا تھے ــــــ قومی کش کش کا خاتمہ، مسلمانوں کے اندر وسیع پیمانے پر علم دین کی اشاعت اور ان کی اخلاقی، تمدنی اور معاشرتی زندگی کی اس حد تک اصلاح کہ ان کے ہمسایہ غیر مسلموں کو اپنی سوسائٹی کی نسبت ان کی سوسائٹی صریحاً بہتر محسوس ہونے لگے۔" ملک کی ذہنی طاقت کا زیادہ سے زیادہ حصہ اپنے گرد اکٹھا کرنا۔ اور تمام کارکنوں کا ملک کی مقامی زبانوں میں "تحریر و تقریر کی قابلیت" بہم پہنچانا اور ان میں اسلام کا ضروری لٹریچر منتقل کرنا۔ اپریل ۴۹ء کے اجتماع مدراس میں یہ لائحہ عمل منظور کرتے ہوئے جماعت کے کارکنوں سے کہا گیا تھا کہ آئندہ پانچ سال میں آپ کو یہ کام کر لینے ہیں:

"آپ کی مٹھی بھر جماعت کو آئندہ پانچ سال میں بہت بڑا کام کرنا ہے۔۔۔۔۔ اتنا بڑا کام جو پہاڑ کھود کر جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہے۔۔۔۔۔ آپ کو مسلمانوں کی رائے عام اور ان کے قومی رویے کا رخ بدلنا ہے۔ آپ کو عامۃ المسلمین کی اعتقادی، اخلاقی، اور تمدنی اصلاح کرنی ہے۔ آپ کو مسلمانوں کے اہل دماغ طبقے میں نفوذ کرنا اور اسے ذہنی و عملی انتشار سے بچا کر اسلامی انقلاب کی راہ پر لگانا ہے۔ آپ کو ملک کے مختلف حصوں کی زبانوں میں اسلامی لٹریچر کی اشاعت کا انتظام کرنا ہے۔"

یہ وہ کام تھا جس کے لئے "پورے انہماک کے ساتھ اپنی ساری اجتماعی طاقت صرف کرنے کی تلقین کی گئی تھی۔ اس سلسلے میں مجھے پانچ سال کی مدت سے کوئی بحث نہیں ہے۔ اس قسم کے اندازے عموماً غلط ہوتے ہیں۔ مگر ایسی حالت میں جب کہ ان میں سے کوئی ایک کام بھی ابھی تک نہ ہو سکا جماعت کے لئے لازم تھا کہ اس کو انجام دینے میں پوری قوت سے لگی رہتی۔ مگر "پہاڑ کھود کر جوئے شیر لانے" کی طاقت اس میں باقی نہیں رہی تھی۔ دوسری طرف مسلمانوں کے اندر کسی جماعت کے نہ ہونے کی وجہ سے اس کا موقع پیدا ہو گیا تھا کہ کوئی ان کے ذوق کے مطابق نعرے لگائے تو فوراً اس پر لبیک کہنے کے لئے تیار ہو جائیں گے۔ تقسیم ہند کے بعد مسلم لیگ کے خاتمہ سے مسلم قیادت کی جو جگہ خالی ہوئی تھی اور اس پر جس

طرح جمعیۃ علماء قبضہ کرنا چاہتی تھی، اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک مرتبہ مولانا ابو اللیث صاحب نے لکھا تھا:

"یہ لوگ میدان خالی پاکر سرپٹ دوڑ رہے ہیں"

آج یہی الفاظ جماعت اسلامی پر لوٹ آئے ہیں۔ جو جمعیۃ علماء کی ناکامی کے بعد مسلم قیادت کا میدان حاصل کرنے کے لئے سرگرم دکھائی دے رہی ہے۔

۲۔ایک اور وجہ عام مسلم سیاست سے متاثر ہونا ہے۔ جماعت عرصہ دراز سے مسلمانوں کی اس تنقید کا ہدف بن رہی تھی کہ وہ ان کا کوئی کام نہیں کرتی، وہ ان کے عملی مسائل کے حل میں کوئی حصہ نہیں لیتی، اور اسلامی نظام قائم کرنے کے ایک خیالی آئیڈیل کے پیچھے پڑی ہوئی ہے۔ یہ تنقیدیں اب محض تنقیدیں نہیں رہ گئی تھیں۔ بلکہ اس کی وجہ سے عام مسلمانوں کے اندر جماعت سے دلچسپی بہت کم ہوگئی تھی۔ اس صورت حال نے دھیرے دھیرے اثر ڈالا اور اب نوبت یہاں تک پہنچی کہ جماعت اسی راہ پر مڑگئی جس کے متعلق اپنے آغاز میں اس نے شعوری طور پر فیصلہ کیا تھا کہ ادھر اس کو نہیں جانا ہے۔

نتائج کی خامی نظریاتی خامی کا ثبوت

اوپر "نتائج" کے عنوان کے تحت جو کچھ میں نے لکھا ہے وہ خود زیر بحث تعبیر کے حامیوں کے نزدیک ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے، مگر ان میں ایسے افراد بہت کم ملیں گے جو یہ تسلیم کرلیں کہ یہ نتائج کسی نظریاتی خامی کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس کی وجہ دراصل انسان کی یہ کمزوری ہے کہ وہ نظریاتی سطح پر اپنی غلطی تسلیم نہیں کرتا۔ البتہ عملی اعتبار سے بہت جلد اپنی کوتاہیوں کا اقرار کرلیتا ہے۔ کیونکہ یہاں یہ اصول اس کو تسکین دینے کے لئے موجود رہتا ہے کہ ——— "انسان بہر حال انسان ہے وہ غلطیوں سے پاک نہیں ہوسکتا"

یہ بات اگرچہ بذات خود صحیح ہے۔ مگر اس موقع پر اس کا استعمال صحیح نہیں۔ اس مخصوص بحث کے ضمن میں یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ یہ نتائج اگر واقعہ ہیں تو وہ صریح طور پر اس بات کا ثبوت ہیں کہ یہاں نظریاتی خامی پائی جارہی ہے۔

میں مانتا ہوں کہ کسی نظرئے پر ایمان رکھنے والوں کے اندر اس نظرئے کے عملی تقاضوں کا پایا جانا ضروری نہیں۔ مگر یہ بات تحریک کے مومنین اوّلین کے بارے میں نہیں ہے۔ بلکہ ان لوگوں سے متعلق ہے جو بعد کو تحریک میں شامل ہوجاتے ہیں۔ تحریک اپنی ابتداء میں خالص نظریاتی ہیئت کا نام ہوتی ہے اس وقت صرف وہی لوگ اس کی طرف بڑھتے ہیں جو اس کے مخصوص افکار سے متاثر ہوں جن کے ذہن کو تحریک اس حد تک بدل دے کہ وہ اس کے خیالات کے مقابلے میں اپنے خیالات کو غلط سمجھنے لگیں۔ اور بالقصد ایک زندگی کو چھوڑ کر دوسری زندگی اختیار کریں۔ اس کے بعد تحریک اگر غالب اور حکمراں حیثیت

حاصل کرلے تو اس وقت اس کا دوسرا مرحلہ شروع ہوتا ہے۔ اب نظریاتی اپیل کے علاوہ سیاسی دباؤ معاشی مفاد اور عوامی رجحان بھی اس کے حق میں ہوجاتے ہیں۔اس وقت بہت سے لوگ اِن دوسرے اسباب کے تحت اس کی اطاعت قبول کرلیتے ہیں وہ کسی ذہنی تبدیلی کے نتیجے میں نہیں بدلتے بلکہ محض وقتی مصالح کے تحت اپنے نام اور ظاہری رویے میں دوسروں سے مطابقت پیدا کرلیتے ہیں۔

ان میں سے پہلی قسم کے جولوگ ہیں اگر ان کے اندر کوئی خرابی پیدا ہو تو اس کا سبب اصل نظریے میں ڈھونڈنا چاہئے۔کیوں کہ یہ وہ لوگ ہیں جن کو براہ راست تحریک کے نظریات نے کھینچا تھا۔ وہ اپنی ابتدا ہی سے تحریک کے نظریاتی مظاہر کی حیثیت سے وجود میں آئے تھے۔ وہ تحریک کی چلتی پھرتی تعبیر تھے۔وہ اپنی سابقہ زندگی کو لئے ہوئے تحریک میں نہیں گھسے تھے۔بلکہ اس کو چھوڑ کر آئے تھے اور اپنے آپ کو اس طرح تحریک کے حوالے کیا تھا کہ وہ جیسا چاہتی ہے ویسا انھیں بنائے۔اس لئے یہ بالکل قدرتی بات ہے کہ ان کی اچھائی اور برائی کو تحریک کی طرف منسوب کیا جائے۔ البتہ دوسری قسم کے لوگوں کی خامیوں کا ذمے دار نظریہ نہیں ہے۔انھوں نے اس نئے معبود کو مرجع پرستش بنایا ہی نہیں تھا جس کو تحریک پیش کررہی تھی۔بلکہ وہ اپنے بت خود اپنی آستینوں میں لئے ہوئے تھے، پھر ایسے لوگوں کا مطالعہ تحریک اور اس کے نظریات کی بنیاد پر کس طرح کیا جاسکتا ہے۔

مگر جہاں تک اسلامی تحریک کا تعلق ہے، اس سلسلے میں ایک اور بات ہے جو اس سے بھی زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔اسلام لانا دراصل خدا سے تعلق جوڑنا ہے۔یہ اپنے آپ کو رب العالمین کی سرپرستی میں دینا ہے۔اس لئے جب کسی کا تعلق خدا سے قائم ہو تو اس کو وہ سب کچھ ملنا چاہئے جو ایسے لوگوں کو خدا کی طرف سے دیا جاتا ہے۔اگر یہ عطیات کسی مدعیٔ ایمان کو حاصل نہ ہوں تو یہ اس بات کا یقینی ثبوت ہوگا کہ آدمی کا ایمان ابھی حقیقی معنوں میں وہ ایمان نہیں بنا جس کی تعلیم دینے کے لئے خدا کا رسول آیا تھا۔

اللہ کا وعدہ ہے کہ جو لوگ ایمان لائیں گے وہ ان کا "ولی" بن جائے گا اور انھیں تاریکی سے نکال کر روشنی میں لے آئے گا (بقرہ۔ ۲۵۷) اس لئے مومن کو کبھی اس صورت حال سے دوچار نہیں ہونا چاہئے کہ وہ محسوس کرے کہ اس کی راہ روشن نہیں ہے۔اس کے پاس کوئی ایسا واضح پروگرام نہیں ہے جس کے لئے وہ متحرک ہو۔خدا کا وعدہ ہے کہ جو لوگ اس کی طرف بڑھیں گے وہ اپنے راستے انھیں دکھائے گا (عنکبوت آخر) اس لئے مومن کی زندگی میں کبھی ایسا مرحلہ نہیں آنا چاہئے کہ حالات کے اندر وہ کوئی راستہ نہ پارہا ہو جس سے وہ اپنے رب کی طرف بڑھ سکے۔خدا کا وعدہ ہے کہ جو لوگ صحیح راہ اختیار کریں گے وہ ان کے

ایمان اور خشوع کو بڑھائے گا۔ وہ ہدایت کی راہ میں انھیں ترقی دیتا چلا جائے گا۔ (انفال۔۲۔ بنی اسرائیل ۱۰۹، محمد۔ ۱۷) اس لئے ایسا کبھی نہیں ہونا چاہئے کہ مومن بے حسی اور تنزل میں مبتلا ہو۔ اس کا اسلام جمود کا شکار ہو کر رہ جائے۔ خدا نے کہا ہے کہ وہ اپنے وفادار بندوں کی اس طرح قدر دانی کرتا ہے کہ ان کے اوپر "تقویٰ کا لباس" اوڑھاتا ہے۔ انھیں اپنے "رزق خیر" سے کھلاتا پلاتا ہے جو دنیا کے مادی رزق سے کہیں بہتر ہے (اعراف۔۲۶۔ طٰہٰ۔۱۳۱) اس لئے ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ آدمی ایمان لانے کے باوجود لباس خیر سے ننگا پڑا ہے اور رزق رب سے اس کی روح کی پرورش نہ کی جائے۔ خدا کا وعدہ ہے کہ جو لوگ ایمان اور عمل صالح کی روش اختیار کریں گے۔ وہ ان کے لئے "حیات طیبہ" کا انتظام فرمائے گا۔ (نحل ۹۷) وہ انھیں دینی زندگی گزارنے کا موقع فراہم کرے گا، اس لئے ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ ایمان لانے والے انھیں مشاغل اور سرگرمیوں میں مصروف ہو کر رہ جائیں جن میں دوسرے اہل دنیا پڑے ہوئے ہیں۔ وہ عبادت اور شہادت کی مطلوب زندگی حاصل کرنے کی سعادت نہ پائیں۔

یہ نتائج اگر حقیقت کی دنیا میں موجود ہیں، اور یقیناً موجود ہیں، تو یہ اس بات کا صریح ثبوت ہیں کہ آدمی خدا کے منبع فیض سے اپنا تعلق قائم نہ کر سکا۔ وہ کہیں اور اٹکا ہوا ہے۔

شبہات

یہاں بعض لوگوں کو یہ سوال پریشان کر سکتا ہے کہ جس تعبیر پر تم اعتراض کر رہے ہو۔ ہم نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ اس سے متاثر ہو کر کتنے لوگوں میں زبردست انقلاب آگیا۔ پھر ہم کیسے مان لیں کہ یہ سب کچھ غلط تھا۔ میں کہوں گا کہ بے شک آپ کا خیال صحیح ہے۔ مگر آپ ماضی کے مشاہدے کو حال کا واقعہ فرض کرنے کی غلطی کر رہے ہیں۔ اگر آپ اپنے عقیدت کدے سے باہر آکر اپنی تصوراتی شخصیتوں کو ان کے موجودہ حلیے میں دیکھ سکیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ جس چیز کو آپ "انقلاب" سمجھ رہے ہیں۔ وہ درحقیقت وقتی جوش تھا جو کب کا ختم ہو چکا ہے۔ (الا ماشاء اللہ)

اصل میں انسان کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اپنے لئے کوئی آئیڈیل (آدرش) چاہتا ہے غلط فلسفوں یا مذہب کی غلط تعبیروں کی طرف بہت سے لوگوں کا دوڑ پڑنا اسی اندرونی طلب کا نتیجہ ہے۔ مگر آئیڈیل کی تلاش دراصل اپنے خالق کی تلاش کا فطری جذبہ ہے۔ اس لئے اس جذبہ کی حقیقی تسکین صرف اسی وقت ہو سکتی ہے جب آدمی کی تلاش اسے صحیح معنوں میں خدا تک پہنچا دے، جب اس کی روح کسی درمیانی حجاب کے بغیر اپنے آقا سے جا ملی ہو۔ ایسا آدمی ارتقاء کے لامحدود امکانات پالیتا ہے۔ اس کے لئے تنزل کا کوئی سوال نہیں۔ لیکن اگر وہ کسی محدود یا کمتر حقیقت کو کلی حقیقت سمجھ کر اس کی طرف بڑھا تھا تو زیادہ دن نہیں گزریں گے کہ فطرت اس کے ساتھ اپنے عدم مطابقت کو ظاہر کردے گی۔ مصنوعی آدرش حقیقی آدرش کی جگہ نہ لے سکے گا۔ اور پھر اس کے بالکل قدرتی نتیجے کے طور پر ایسا ہوگا کہ زندگی اپنے سابق معمول کی طرف لوٹنا شروع ہو جائے گی۔ اس کی وہ ہماہمی ختم ہونے لگے گی جو ابتدائی جوش کے طور پر اس کے اندر پیدا ہو گئی تھی۔ یہاں تک کہ وہ وقت آئے گا جب وہ بالکل سرد ہو کر رہ جائے گا اور اپنے پسندکئے ہوئے فکر کے کنارے اس طرح بے روح حالت میں پڑا رہے گا جیسے رات بھر بیتاب رہنے والے پتنگوں کو آپ صبح کے وقت دیکھتے ہیں کہ وہ بجھی ہوئی روشنی کے گرد بے حس و حرکت پڑے ہیں۔

یہ انجام ایسی کسی تحریک کے تمام اصاغر و اکابر کے لئے مقدر ہے۔ البتہ اگر ان میں سے کسی کے اندر پیدائشی طور پر کچھ عوام فریب خصوصیات موجود ہوں، مثلاً ذہانت، جسمانی وجاہت، گفتگو کا ملکہ، تحریر یا تقریر کی استعداد ـــــ تو بہت سے لوگوں کے لئے اس کی یہ ظاہری خصوصیات اس کی مردہ شخصیت کا پردہ بنی رہیں گی۔ اس کے معتقدین اسے زندہ سمجھتے رہیں گے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کی وفات کے بعد ان کے تابع جن ان کی ظاہری ہیئت کی وجہ سے بدستور انھیں زندہ سمجھتے رہے۔ اسی طرح بعض لوگ طبعی طور پر بعض صفات محمودہ کے مالک ہوتے ہیں۔ مثلاً خوش خلقی اور ترحم وغیرہ۔ ایسے لوگ ہر تحریک میں پائے جاتے ہیں۔ مگر یہ ذاتی نوعیت کی صفات ہیں جن کو نہ تو تحریک سے منسوب کرنا صحیح ہے اور نہ وہ اپنے اندر کوئی نظریاتی قدر رکھتے ہیں۔ اسی طرح بعض چیزیں جماعتی کردار یا تحریکی اخلاقیات کے طور پر پیدا ہوتی ہیں آدمی کی ذاتی زندگی خلق کی خدمت سے خالی ہوتی ہے مگر "شعبۂ خدمت خلق" کے تحت اجتماعی پروگراموں میں وہ دوسروں کے ساتھ متحرک نظر آتا ہے۔

۲۔ بعض مرتبہ دین کے نام پر اٹھنے والی کسی تحریک کی غلطیوں کو سمجھنا لوگوں کے لئے اس لئے بھی مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ دیکھتے ہیں کہ اس سے دین کو کچھ فائدے ہو رہے ہیں۔ وہ سوچتے ہیں کہ جس تحریک سے دین کو فائدہ پہنچے اس میں کوئی غلطی کس طرح ہو سکتی ہے۔ اس کا مفید ہونا خود ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ صحیح ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں میں کوئی لازمی رشتہ نہیں ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ کوئی کوشش دین کے لئے کسی پہلو سے مفید ہو مگر اس کوشش کی بنیاد درست نہ ہو۔ یورپ میں بعض عیسائیوں نے خدا کے اثبات پر نہایت اونچے درجے کے سائنسی دلائل فراہم کئے ہیں جو اب تک کسی مسلمان عالم سے ممکن نہ ہو سکا۔ مگر اس کے باوجود کوئی شخص نہیں کہہ سکتا کہ یہی وہ چیز ہے جو ایک انسان سے اللہ تعالیٰ کو مطلوب ہے یا یہ کہ عیسائی خدا کے دین کے صحیح ترجمان ہیں۔

کسی تحریک میں مفید اور غیر مفید یا صحیح اور غلط دونوں پہلوؤں کا ہونا ایک عام مشاہدے کی چیز ہے اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کی پیشین گوئی فرمائی ہے۔ حضرت حذیفہ کی طویل حدیث میں یہ الفاظ آئے ہیں:۔

قال قلت یارسول اللہ اناکنا فی جاھلیۃ وشر فجاءنا اللہ بھذا الخیر فھل بعد ھذا الخیر شر قال نعم قلت ھل بعد ذالک	میں نے پوچھا اے خدا کے رسول ہم لوگ جاہلیت اور شر میں پڑے ہوئے تھے اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے یہ خیر عنایت فرمایا۔ تو کیا اس خیر کے بعد بھی شر

الشر من خیر قال نعم و فیہ دخن قلت و ما دخنه قال قوم یستنون بغیر سنتی ویھدون بغیر ھدیی تعرف منھم وتنکر (متفق علیہ)

ہے۔ فرمایا ہاں۔ میں نے پھر پوچھا کیا اس شر کے بعد پھر خیر کا زمانہ آئے گا۔ فرمایا ہاں۔ مگر وہ خالص نہیں ہوگا بلکہ اس میں کھوٹ ہوگا۔ میں نے پوچھا اس کا کھوٹ کیا ہے فرمایا اس وقت ایسے لوگ ہوں گے جو میرے طریقہ کے خلاف طریقہ اختیار کریں گے۔ تم ان میں اچھی بات بھی پاؤ گے اور غلط بات بھی۔

اصل یہ ہے کہ دین کے نام پر ہونے والی کوششوں کی دو قسمیں ہیں۔ ایک شہادت دین اور دوسرے تائید دین۔ شہادت دین کی تحریک وہ ہے جو خالص دین کی تبلیغ کے لئے اٹھے اور اس کی صحیح ترین شکل میں کام کرے۔ جس میں اس قسم کا کوئی خلا نہ ہو جس کی طرف ہم نے اوپر اشارے کئے ہیں۔ یہی مطلوب ہے اور آخرت میں وہی لوگ دراصل شاہد کی حیثیت سے اٹھائے جائیں گے جنھوں نے اس انداز سے کام کیا ہو۔ تائید دین کی تحریک وہ ہے جس سے بالواسطہ یا بلا واسطہ طور پر دین کو تقویت پہنچے۔ مثلاً باطل افکار کی تردید، دشمن کے مقابلے میں مدافعت، اس کے کسی جزء کو باقی رکھنے کی جدوجہد، وغیرہ۔ اس دوسرے کام کے لئے نہ صرف صحت فکر بلکہ صحت عمل بھی ضروری نہیں ہے۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

ان اللہ لیؤید ھذا الدین بالرجل الفاجر (بخاری، کتاب الجہاد، دارمی کتاب السیر)

اللہ یقیناً فاجر آدمی کے ذریعہ بھی اس دین کی تائید (مدد) کرتا ہے۔

مجھے یہ کہنے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ میں زیر بحث فکر کے حاملین کے کام کی قدر کرتا ہوں، ان لوگوں نے اسلام کے دفاعی محاذ پر مفید خدمات انجام دی ہیں، میں یہ بھی کہنے کے لئے تیار ہوں کہ موجودہ زمانے کے بہت سے "اسلامی نمائندوں" کے مقابلے میں وہ کہیں زیادہ اسلام کے مفاد کا احساس رکھتے ہیں۔ مگر اسی کے ساتھ میرا شدید احساس یہ ہے کہ انھوں نے اسلام کا جو تصور دینے کی کوشش کی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ انھوں نے بے شک بیرونی حملوں کے مقابلہ میں اسلام کی مدافعت کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر اس سے بڑھ کر ان کے کام کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ انھوں نے اسلام کی تشریح کی ہے، انھوں نے اسلام کی ایک تعبیر پیش کی ہے۔ اور اسی دوسرے معاملہ میں وہ غلطی کر گئے۔ ان کی تعبیر میں حقیقتِ دین شدت سے مجروح ہوگئی۔ اور یہی وہ پہلو ہے جس نے

مجھے ان کے بارے میں زبان کھولنے پر مجبور کیا۔ اگر ان کا کام صرف مدافعت تک محدود ہوتا، اور دین کی ایک مخصوص تعبیر پیش کرنے کی کوشش انھوں نے نہ کی ہوتی۔ تو میں ہرگز یہ حماقت نہ کرتا کہ ان کے خلاف قلم اٹھاؤں۔

۳۔" آپ کے تجزئے میں صداقت تو معلوم ہوتی ہے۔ مگر یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ مولانا مودودی نے دین کی تشریح میں جو کچھ لکھا ہے۔ وہ سب غلط ہے" ___ ایک صاحب نے میری تحریر پڑھنے کے بعد کہا۔ یہ شبہہ نہایت آسانی کے ساتھ رفع ہو سکتا ہے اگر ہم زیر بحث لٹریچر کی نوعیت کو سمجھ لیں۔ جیسا کہ میں پہلے بتا چکا ہوں۔ مولانا مودودی نے اجزائے دین میں سے کسی جزء پر کام نہیں کیا ہے۔ بلکہ انھوں نے پورے دین کی مجموعی تشریح کی ہے۔ انھوں نے دین کے بارے میں وہ کلی تصور قائم کرنے کی کوشش کی ہے جس کے تحت پورے دین کو اس کے سارے اجزا سمیت سمجھا جاسکے۔ یہ ایک بہت بڑا کام ہے۔ مگر اسی کے ساتھ وہ نہایت نازک کام بھی ہے۔ کیونکہ اس کی صحت و غلطی کا تعلق پورے دین کے بارے میں آدمی کے نقطۂ نظر سے ہے۔ اگر وہ صحیح ہو تو پورے دین کے بارے میں آدمی کا نقطۂ نظر صحیح ہوگا۔ اور اگر وہ غلط ہو تو پورے دین کے بارے میں اس کا نقطہ نظر غلط ہو جائے گا۔

شاہ ولی اللہ اگر وضو کی حکمت بتانے میں غلطی کر جائیں تو اس سے ان کی کتاب کے بقیہ حصوں پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لیکن مولانا مودودی نے جو کام اپنے ذمے لیا ہے اس کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ انھوں نے پورے دین کی حکمت بنانے کی کوشش کی ہے۔ اس لئے اگر وہ غلطی کریں تو اس کی وجہ سے ان کا پورا فلسفہ متاثر ہو جائے گا۔ اور سارا لٹریچر قابل اعتراض شکل اختیار کر لے گا۔ اجزائے دین کی حکمت بیان کرنے والوں کی غلطی مقامی نوعیت کی ہوتی ہے۔ وہ صرف اس مخصوص مسئلے سے متعلق ہوتی ہے جس کے بارے میں غلطی کی گئی ہے۔ جب کہ کل دین کی حکمت بتانے والے کی غلطی اس کی پوری تقریر پر پھیل جاتی ہے، وہ اس کے پورے فکر کو غلط کر کے رکھ دیتی ہے۔

ایک تعمیر سامنے کھڑی ہو اور اس کے ایک حصے کے بارے میں آپ کہیں کہ "یہ کھڑکی ہے" تو یہ اس کے ایک جزء کی تشریح ہے۔ اگر آپ کھڑکی کو "دروازہ" کہدیں تو اگرچہ یہ غلطی ہوگی مگر یہ غلطی صرف ایک خاص جزء تک محدود رہے گی۔ اس سے تعمیر کے بقیہ حصوں کے بارے میں آپ کے نقطۂ نظر پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ تعمیر کے دیگر حصوں کے بارے میں تو آپ نہایت صحیح رائے رکھتے ہوں۔ مگر ایک کھڑکی کی نوعیت سمجھنے میں آپ سے غلطی ہو گئی ہو۔ اس کے برعکس جب سامنے کھڑی ہوئی تعمیر کے بارے میں آپ کہتے ہیں کہ یہ "مکان" ہے تو آپ کا یہ بیان پوری عمارت کے بارے میں آپ کی تشریح کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ لفظ بتاتا ہے کہ وہ مرکزی تصور کیا ہے جس کے

تحت آپ اس کے تمام اجزار کو ایک مجموعہ کے ساتھ جوڑتے ہیں۔ اس کے برعکس اگر آپ اس کے بارے میں کہیں کہ یہ "کارخانہ ہے" تو یہ پورے مجموعہ کی دوسری تشریح ہوگی۔ اب ایک اور ہی تصور کے تحت آپ اس کے مختلف اجزار کو اپنے ذہن میں سمجھنے کی کوشش کریں گے۔ اس طرح عمارت کے صرف کسی ایک جزء کے بارے میں آپ کا تصور نہیں بدلے گا۔ بلکہ پوری تعمیر کے بارے میں آپ کا نقطۂ نظر کچھ سے کچھ ہو جائے گا۔

اب ظاہر ہے کہ ایک جزئی غلطی پر جس طرح محدود تنقید کی جاتی ہے اسی کی توقع ایک ایسی غلطی کے بارے میں نہیں کرنی چاہئے جس نے پورے مجموعے کے بارے میں آدمی کا تصور بدل دیا ہو۔

۴۔ "اس لمبی بحث کے باوجود ہماری سمجھ میں نہیں آیا کہ دونوں تعبیروں میں فرق کیا ہے"۔ بعض زبانوں سے آپ اس قسم کے الفاظ بھی سنیں گے۔ میں اس شبہے کو بالکل بے بنیاد نہیں سمجھتا۔ مگر کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دو چیزیں باہم مشابہ ہونے کے باوجود حقیقت کے اعتبار سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ ایک بچہ اپنی چار پہیوں کی گاڑی کو الٹ دے اور رسی باندھ کر اس کی پشت کی جانب سے گھسیٹنا شروع کر دے تو سرسری طور پر دیکھنے والوں کے لئے گاڑی کی شکل میں کوئی خاص تبدیلی نہیں ہوگی۔ مگر یہ یقینی ہے کہ بچے کی اس حرکت سے گاڑی کی معنویت بالکل برباد ہو جائے گی۔

جو لوگ یہ شبہہ ظاہر کرتے ہیں، وہ دونوں تعبیروں کا فرق ان کی ظاہری صورتوں میں ڈھونڈ رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا فرق انھیں دکھائی نہیں دیتا۔ کیوں کہ دونوں میں جو فرق ہے وہ حقیقۃً ان کی ظاہری صورت میں نہیں بلکہ ان کی معنوی ہیئت میں ہے۔ زیر بحث تعبیر کی غلطی یہ نہیں ہے کہ اس نے دین کی شکلوں کو بالقصد بدل دیا ہے۔ بلکہ اس نے ان شکلوں کی نوعیت سمجھنے میں غلطی کی ہے۔ گویا عمل نہیں بدلا بلکہ عمل کا فلسفہ بدل گیا۔ بقیہ خرابیاں جو اس کے اندر ہمیں نظر آتی ہیں، وہ بالقصد نہیں لائی گئیں بلکہ اسی غلطی کے نتیجے کے طور پر ظاہر ہوئی ہیں۔

اصل یہ ہے کہ ہر چیز کی ایک حقیقت ہوتی ہے۔ اور ایک اس کی ہیئت۔ اگر آپ کسی چیز کی اصل حقیقت کو پالیں تو اس سے متعلق تمام ظاہری اجزار کو بھی ان کی صحیح ترین شکل میں سمجھ سکتے ہیں۔ اور اگر آپ حقیقت کو سمجھنے میں غلطی کر جائیں تو ہر چیز آپ کے ذہن میں مختلف صورت اختیار کرلے گی۔ مثلاً ہاتھی کا ایک بڑا مجسمہ کہیں کھڑا ہو تو اس کو ہاتھی سمجھنے کی صورت میں اس کا پورا ڈھانچہ آپ کے ذہن میں ہاتھی کے تصور کے ساتھ جڑ جائے گا۔ لیکن اگر اس کھڑے ہوئے ڈھانچے کو آپ پتھر کا تراشا ہوا مکان سمجھ لیں تو اس کے متعلق آپ کی تشریح بالکل بدل جائے گی۔ اب آپ اس کے پیروں کو ستون قرار دیں گے،

اس کی پیٹھ آپ کو مکان کی چھت نظر آئے گی، اور سونڈ اور دم کے بارے میں آپ کہیں گے کہ یہ چھت سے لٹکا ہوا پرنالہ ہے، اس کے دونوں کانوں کو آپ روشن دان سمجھنے لگیں گے۔ اس طرح ہاتھی کا پورا ڈھانچہ آپ کے ذہن میں مکان کے ڈھانچہ کی حیثیت حاصل کرلے گا۔ اور جب ایسا ہوگا تو اس سے آپ کے تعلق کی نوعیت بھی ٹھیک اسی کے مطابق بننے لگے گی۔ اب ہاتھی کی شکل آپ کو سواری کا تصور نہیں دے گی بلکہ وہ آپ کے لئے ایک قیام گاہ ہوگی۔ جس پر سفر نہیں کیا جاتا بلکہ جس کے نیچے ٹھہر کر آرام کیا جاتا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ کسی مسئلے کو آپ جس رخ سے دیکھتے ہیں اسی کے مطابق اس سے آپ کے سارے تعلقات قائم ہوتے ہیں۔ کمیونزم بھی اجتماعی معیشت کا حامی ہے۔ اور سرودیہ تحریک بھی۔ مگر ایک اپنے مقصد کی تشریح مادی اصطلاحوں میں کرتا ہے۔ اور دوسرا روحانی اصطلاحوں میں۔ اس فرق کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک فکر سے متاثر ہونے والوں کا ذہن تمام تر سیاست پر مرکوز ہو جاتا ہے اور دوسری فکر سے متاثر ہونے والوں کا ذہن صرف انسان کی اخلاقی حس سے اپیل کرنے پر۔

اس تعبیر کی غلطی یہ ہے کہ اس نے بعض اسباب سے، جن کی طرف ہم پہلے اشارہ کرچکے ہیں، اسلام کی تصویر کو صحیح شکل میں نہیں سمجھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پوری تصویر کی نوعیت اس کے ذہن میں بدل گئی۔ اور وہی ڈھانچہ جو ایک چیز کا ہاتھی ہونا بتا رہا تھا، وہی زاویۂ نگاہ کے فرق سے ایک مکان کی صورت میں نظر آنے لگا۔ ٹھیک اسی طرح جیسے زندگی کے تمام مظاہر ایک خدا پرست کی نظر میں خالق کی تخلیق دکھائی دیتے ہیں۔ مگر ڈارون کے مخصوص فکری سانچے میں وہ اس نظریے کی تصدیق بن گئے کہ نباتات اور حیوانات کا وجود کسی عمل تخلیق کی پیداوار نہیں بلکہ صرف عمل ارتقاء کی پیداوار ہے۔

یہاں میں ایک مثال دوں گا۔ اس تعبیر نے اسلامی تصورات کی جو انقلابی تشریح کی ہے، اس کی روشنی میں جب اس نے دیکھا تو اس کو نظر آیا کہ ــــ "اسلام کا آخری مقصد" ہے مدنیت صالحہ اور حکومت الٰہیہ کو وجود میں لانا" مقصد کی اس تشریح کا بالکل لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ نماز روزہ وغیرہ تربیتی ضمیمے بن گئے جن سے اس مخصوص مہم کے لئے افراد" چھیل بنا کر تیار کئے جاتے ہیں" (اسلامی عبادات اور خطبات) اور عقائد اس "صالح تمدنی و سیاسی نظام" کی "فکری بنیادیں" قرار پائے۔ اس طرح وہ چیزیں جو اسلام میں براہ راست مطلوب تھیں وہ اس تعبیر کے خانے میں بالواسطہ حیثیت کے مقام پر چلی گئیں۔ جب اسلامی جدوجہد کا اصل مقصد دنیا میں ایک مخصوص نظام بنانا قرار دیا جائے تو اخروی حقیقتیں آپ کی زندگی میں یہ حیثیت حاصل نہیں کرسکتیں کہ وہ بذات خود مقصود ہوں۔ اس طرح کے نصب العین کے ساتھ وہ صرف تربیتی ضمیمے ہی کی حیثیت سے جگہ پا سکتی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بعد کی پالیسی

میں اس قسم کے الفاظ لکھے ہوئے ملتے ہیں ——— "ہمیں اپنا دعوتی کام اس ڈھنگ پر انجام دینا ہوگا کہ دعوت اپنے حقیقی محرک کے ساتھ صحیح شکل میں مخاطب کے ذہن نشیں ہو جائے۔ یعنی نجات اخروی کو زندگی کے اصل مسئلے کی حیثیت سے پیش کیا جائے۔ اور نظام باطل کی بنیادوں پر تنقید کرتے ہوئے دعوت کے بنیادی نکات، توحید، آخرت اور رسالت کو دل و دماغ میں راسخ کیا جائے (زندگی اگست ۱۹۶۰) مگر حقیقت یہ ہے کہ اس جدید شرح نے سابق متن میں کوئی تبدیلی نہیں کی ہے۔ اس کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ اصل بات کو باقی رکھتے ہوئے اس میں اس نے "محرک" کا لفظ بڑھا دیا ہے۔ اس کے نزدیک بھی اسلامی تحریک کا اصل منشا یہی ہے کہ نجات دنیوی کا ایک نظام کھڑا کیا جائے۔ البتہ نجات دنیوی کی اس جدوجہد کا محرک یہ ہونا چاہئے کہ اس سے نجات اخروی حاصل ہوگی!

چنانچہ اس اضافہ کے باوجود سارا تقریری وتحریری کاروبار اسی طرح جاری ہے جیسے وہ پہلے تھا۔ حتی کہ عین اس پالیسی کی تشکیل کے بعد (نومبر ۱۹۶۰ میں) دارالسلطنت میں ملکی پیمانے پر ایک عظیم اجتماع منعقد کیا جاتا ہے۔ مگر اس سلسلے میں جو تعارفی اعلانات شائع ہوتے ہیں۔ اور وہاں جو تقریریں کی جاتی ہیں۔ ان میں سے کسی ایک سے بھی اس بات کا ثبوت نہیں ملتا کہ یہ کسی ایسی تحریک کا اجتماع ہے جو "نجات اخروی" کو "اصل مسئلے" کی حیثیت سے لوگوں کے سامنے لانا چاہتی ہے۔ بلکہ ساری کارروائیوں میں اسلام کا تعارف اس حیثیت سے کرایا جاتا ہے کہ وہ بہتر شہری، بہتر سماج اور بہتر ریاست کو وجود میں لانے کا ذریعہ ہے۔

اس مثال میں آپ صاف طور پر دیکھ سکتے ہیں کہ دین کے نقشہ میں نماز، روزہ اور جنت، دوزخ سب کچھ موجود ہیں۔ مگر فکر کے فرق کی وجہ سے یہ چیزیں اپنے اصل مقام پر باقی نہیں رہیں ——— خدا کا دین خود اپنے ہی ڈھانچہ میں اجنبی ہو کر رہ گیا۔

۵۔ بعض طبیعتیں ایسی ہوں گی جو میری معروضات کو رد تو نہیں کریں گی مگر اس میں انھیں کافی "مبالغہ" معلوم ہوگا۔ ان کو یقین نہیں آئے گا کہ یہ انھیں کی تصویر ہے جو اس قدر بھیانک شکل میں ان کے سامنے نظر آرہی ہے۔ اگر ایسا ہو تو میں کہوں گا کہ آپ کی مثال اس شخص کی سی ہے جو تودہ برف Iceberg کی سائنس سے بے خبر ہو۔ اس کے سامنے اگر سمندر کی گہرائی سے ایک ہزار فٹ اونچا برفانی تودہ نکال کر رکھ دیا جائے تو اس کو یقین نہ آئے گا کہ یہ برف کا پہاڑ وہی چیز ہے جو اس کی آنکھوں نے سطح آب پر صرف ایک سو فٹ اوپر ابھرا ہوا دیکھا تھا۔

اس شبہ کی خاص وجہ یہ ہے کہ جب ایک شخص اس تعبیر کا لٹریچر اور اس کے حاملین کی زندگیوں

کو دیکھتا ہے تو اس کو نظر آتا ہے کہ ان کے یہاں ظاہر وہ سب کچھ موجود ہے جو قرآن و حدیث میں بتایا گیا ہے۔ پھر اس کی سمجھ میں نہیں آتا کہ اس تعبیر میں وہ کیا نقص ہے جس کی وجہ سے اس کے اوپر اتنی شدید تنقید کی گئی ہے۔ مگر یہ "سب کچھ" جو آپ اس تعبیر کے ڈھانچے میں دیکھ رہے ہیں وہ سب کا سب اس کا حقیقی حصہ نہیں ہے۔ اس کے بیشتر اجزا روہ ہیں جو کسی شعور کی بنا پر اختیار نہیں کئے گئے ہیں۔ بلکہ محض روایتی اثرات کے تحت بے روح طور پر اس کے مجموعے میں شامل ہو گئے ہیں۔

اصل میں انسان جو کچھ کرتا ہے وہ سب وہی نہیں ہوتا جو جانے بوجھے تصور کے تحت عمل میں آتا ہو۔ بلکہ اس کا بڑا حصہ وہ ہے جو لاشعور میں دبے ہوئے محرکات کی بنا پر صادر ہوتا رہتا ہے۔ ہمارے شعوری علم میں چونکہ ہمارا اپنا کوئی مخصوص نظریہ ہوتا ہے، اس لئے ہم اپنی پوری زندگی کو اسی کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ہم جو کچھ کر رہے ہیں وہ سب اسی نظریے کی بنا پر کر رہے ہیں حالانکہ اگر ہم اپنا نفسیاتی تجزیہ کریں تو معلوم ہوگا کہ ہمارے اعمال و عقائد کا ایک بڑا حصہ وہ ہے جس کا ہمارے شعور اور فیصلے سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ محض ان اثرات کے تحت ہماری زندگی میں شامل ہو گئے ہیں جو لاشعور میں چھپے ہوئے ہیں۔ لاشعور آپ کے وجود کا وہ بڑا حصہ ہے جو ذہنی سمندر میں ڈوبا ہوا ہے۔ اس کے بغیر محض شعوری تصورات کی روشنی میں اپنے آپ کو سمجھنے کی کوشش کرنا ویسی ہی ایک غلطی ہے جیسے کوئی شخص سمندر میں تیرتے ہوئے تودۂ برف کی جسامت کا اندازہ محض ظاہری مشاہدہ کی بنا پر کرنے لگے۔

ایک مثال سے اس کی مزید وضاحت ہو جائے گی۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے درمیان یورپ میں جو بڑے بڑے مفکر اور سائنس داں پیدا ہوئے اگر آپ ان کا مطالعہ کریں تو آپ دیکھیں گے کہ ان کی اکثریت کائنات کا ایک خدا مانتی ہے۔ ڈیکارٹ سے لے کر نیوٹن تک سب خدا کا وجود تسلیم کرتے تھے۔ حتیٰ کہ ڈارون کی مشہور کتاب اصل الانواع (Origin of Species) جو انیسویں صدی کے وسط میں شائع ہوئی، اور جو مذہبی حلقوں میں سب سے زیادہ بحث و تنقید کا موضوع رہی ہے اس میں بھی کئی بار خالق (Creator) کا ذکر ملتا ہے۔ اس نے اپنی یہ کتاب ان الفاظ پر ختم کی ہے ــــــ

"زندگی کے اس ارتقائی نقطہ نظر میں کتنی عظمت ہے کہ خالق نے ایک یا چند اشیاء میں ابتداءً روح پھونکی اور اس کے بعد مختلف فطری طاقتوں کے عمل سے بے شمار انواع حیات وجود میں آگئیں"۔

لیکن انھیں علمائے سائنس کے نظریات کی بنیاد پر بعد کو جو نسل اٹھی وہ خدا کی منکر یا کم از کم متشکک تھی۔ اس کی وجہ کیا ہے۔ جب ہم اس پر غور کرتے ہیں تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ سائنسی نظریات نے بعد کو

جو ذہن بنایا وہی ان نظریات کی اصل روح تھی۔ سائنسدانوں نے جس طرز پر کائنات کا مطالعہ شروع کیا، اس کا مطلب یہی تھا کہ خدا کو الگ کر کے کائنات کی توجیہہ کی جائے۔ دوسرے لفظوں میں یہ سائنسداں اپنی اصل حقیقت کے اعتبار سے بے خدا مفکر تھے۔ اگر ہم ان کے اقوال یا ان کی تحریروں میں خدا کا اقرار پاتے ہیں تو یہ کسی واضح شعور کی بنا پر نہیں تھا۔ جس مذہبی ماحول میں انھوں نے پرورش پائی تھی، عیسائیت کی جس طویل تاریخ کے درمیان وہ پیدا ہوئے تھے، اس کا فطری تقاضا تھا کہ اس طرح کے ضمیمے ان کے ساتھ لگے ہوئے ہوں۔ ان کا حقیقی شعور تو خدا کے تصور کو خارج کر کے اسرار کائنات کی کھوج کرتا تھا، مگر لاشعور میں جو احساسات مرتسم ہو گئے تھے، اس کی بنا پر وہ زبان سے اس کا انکار بھی نہ کر سکتے تھے۔ خدا کا تصور ان کے اثاث البیت کا وہ جزء تھا جو گھر میں موجود تو ہوتا ہے مگر اکثر اوقات صاحب خانہ کو اس کی اطلاع بھی نہیں ہوتی۔ خدا ان کی زندگی کا حقیقی جزء نہیں تھا۔ بلکہ وہ محض اس کا ایک روایتی جزء تھا۔ بعد کی نسلوں میں جب یہ تاریخی اثرات مدھم پڑ گئے تو کھلم کھلا انکار کرنے والے پیدا ہونے لگے، اور وہی علما۔ جو خدا کو مانتے تھے، انھیں کی تحقیقات اس بات کے ثبوت میں پیش کی جانے لگیں کہ اس کائنات کا کوئی خدا نہیں ہے، وہ محض کچھ فطری قوانین کے تحت اپنے آپ چل رہی ہے۔ اب اگر کوئی شخص ان قدیم سائنسدانوں کی تحریروں سے اس قسم کے چند جملے نقل کر کے کہے کہ ان کا طرز فکر خدا پرستی کے خلاف نہیں ہے تو یہ بالکل سادہ لوحی کی بات ہوگی۔

ٹھیک یہی صورت مسلمانوں کے ساتھ بھی پیش آئے گی۔ اسلام چونکہ اپنی ایک مستند کتاب رکھتا ہے اور اس کی ہزار برس سے زیادہ لمبی تاریخ ہے، اس لئے جب بھی مسلمانوں میں کوئی تحریک اسلام کے نام پر اٹھے گی، خواہ وہ حقیقت کے اعتبار سے ناقص ہی کیوں نہ ہو، اس کے یہاں وہ ساری چیزیں درج فہرست ہوں گی جو تاریخی طور پر اسلام کی طرف منسوب ہو چکی ہیں۔ اور لازماً اس کا جزء سمجھی جاتی ہیں۔ اس طرح جو لوگ اس قسم کی کسی تحریک سے متاثر ہوں وہ جب تحریک میں آئیں گے تو اپنے ساتھ ان خیالات کو بھی لے کر آئیں گے جو انھوں نے خاندان اور قوم کی طرف سے وراثتہً پائے ہیں اور جو بچپن سے اب تک کے طویل عمل سے ان کے لاشعور میں اس طرح نقش ہو چکے ہیں کہ وہ نکالنا چاہیں جب بھی انھیں اپنے اندر سے نکال نہیں سکتے۔ یہ معاملہ صرف ان خیالات کی حد تک نہیں ہوگا جو بظاہر ابھی تک ان کی زندگیوں میں شامل تھے۔ بلکہ یہی صورت ان خیالات کے ساتھ بھی پیش آئے گی جو عملاً اگرچہ ان کی زندگیوں میں نظر نہیں آ رہے تھے مگر وہ ان کے حافظہ کے خانے میں موجود تھے۔ وہ جب ایسی کسی تحریک سے متاثر ہوں گے جو اسلام کی تجدید کے لئے اٹھی ہو تو اس تاثر کے ساتھ ہی اسلام کے بارے میں ان کے وہ پچھلے تمام احساسات

بھی ابھر آئیں گے جواب تک لاشعور میں دبے ہوئے تھے۔ وہ اپنی تحریک کے مخصوص پروگرام کے ساتھ ساتھ اسلام کے ایسے اجزا کو بھی خود بخود قبول کرلیں گے جن کی طرف تحریک نے انھیں براہ راست توجہ نہیں دلائی تھی، مگران کا لاشعور اندر سے کہہ رہا تھا کہ یہ بھی مسلمان ہونے کے لئے ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مصر کا ایک ''بے دین'' نوجوان جب الاخوان المسلمون کی تحریک سے متاثر ہوتا ہے تو اسے داڑھی رکھنے کا خیال نہیں آتا اور نہ فوٹو سے پرہیز کرنا وہ ضروری سمجھتا، اس کے برعکس ہندستان میں ٹھیک اسی قسم کی ایک تحریک سے یہاں کے ''بے دین'' نوجوان متاثر ہوکر داڑھی بھی رکھ لیتے ہیں اور اپنی تصویر بھی خود ہی پھاڑ ڈالتے ہیں۔ مصر اور ہندستان کا یہ فرق دراصل اس فرق کی وجہ سے ہے جو دونوں ملکوں کے مروجہ اسلام میں پایا جاتا ہے۔

مگر جو چیز غیر شعوری جذبات کے تحت وجود میں آئے وہ آپ کی زندگی کا حقیقی جزء نہیں ہوتی۔ وہ آپ کے شعور کا حصہ نہیں بنتی۔ چنانچہ یہ صورت حال بھی صرف کا غذ پر یا ظاہری زندگی میں نظر آئے گی۔ آپ کا عمل ہر دیکھنے والے کو بتادے گا کہ اسلام کا جو تصور آپ کو اپنی مخصوص تحریک سے ملا ہے، وہی آپ کا حقیقی اسلام ہے۔ اسلام کے بقیہ اجزاء جو آپ کے آس پاس نظر آتے ہیں وہ محض رسمی اور روایتی طور پر آپ کے ساتھ لگ گئے ہیں، وہ آپ کے شعوری اسلام کا حصہ نہیں ہیں۔ اس کو چند مثالوں سے سمجھئے۔

۱۔ ایک جلسۂ عام کے موقع پر اپنی تحریک کا تعارف کرنے کے لئے آپ ''خطبہ صدارت'' تیار کرتے ہیں جس میں شروع میں بتایا جاتا ہے کہ ہماری دعوت کے تین نکات ہیں ـــــ خدا، آخرت، رسالت۔ مگر اس کے بعد'' دنیا میں جو کچھ بگاڑ پایا جاتا ہے اس کا حقیقی سبب ان بنیادی باتوں سے انحراف ہے''، کے فقرے سے جو گریز شروع ہوتا ہے تو چالیس صفحات کا پورا خطبہ مسائل ملکی کی نذر ہو جاتا ہے اور کہیں بھی یہ بتانے کی نوبت نہیں آتی کہ مرنے کے بعد بھی تمہارا کوئی مسئلہ ہے جس سے تمہیں ڈرنا چاہیے۔ البتہ تقریر ختم ہونے لگتی ہے تو پھر روایتی ذہن مجبور کرتا ہے کہ اس قسم کا ایک فقرہ رکھ دیا جائے ـــ ''مومن کا اول و آخر مقصد محض رضائے الٰہی اور فوز آخرت ہے''۔ آپ کے اس طویل لفظی مجموعے پر بے شک ہیں کوئی منطقی اعتراض نہیں کرسکتا۔ کیوں کہ اس میں دنیا اور آخرت کی تمام کامیابیوں کو اسلام کی طرف منسوب کردیا گیا ہے۔ مگر پوری تقریر پڑھ کر ہر آدمی سمجھ سکتا ہے کہ داعی کس بات سے لوگوں کو ڈرانا چاہتا ہے اور اس کے اوپر کیا چیز سوار ہے۔ لسانی جھگڑے اور معاشی قضیے اس کو نظر آتے ہیں یا وہ دیکھ رہا ہے کہ اسرافیل صور لئے کھڑے ہیں اور اس بات کے منتظر ہیں کہ کس وقت حکم

ہو اور پھونک مار کر دنیا کو تہ و بالا کر دیں۔

۲۔ اسلام کا ایک "جلیل القدر داعی" اسلام کی تبلیغ میں ہزاروں صفحے سیاہ کر ڈالتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے یہاں تنقید و تحقیق کی کثرت ہے۔ جوشِ خطابت بھی پایا جاتا ہے۔ الفاظ کا زور بھی کافی موجود ہے۔ مگر اس کی تحریریں دل کی گھلاوٹ کا ثبوت نہیں دیتیں، اس کے الفاظ میں اندرونی تپش کی آنچ محسوس نہیں ہوتی۔ اس کے اندر حقیقت کی وہ جھلکیاں نہیں ملتیں جو ایک محرمِ راز دیکھتا ہے اور دنیا کو دکھاتا ہے۔ اس کی سطروں کے درمیان کہیں یہ نظر نہیں آتا کہ آنسوؤں نے ٹپک کر لکھی ہوئی سیاہی کا رنگ بدل دیا ہو۔ وہ نماز اور روزے کے درجنوں فلسفے بیان کرتا ہے۔ مگر اس کو پڑھ کر صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس نے نماز روزے کی شکل میں جو چیز پائی ہے وہ محض ایک قسم کا ظاہری عمل ہے، وہ نماز جو آدمی کو جذب کر لیتی ہے، جو خدا سے سرگوشی اور ملاقات بن جاتی ہے، وہ ابھی تک اسے ملی ہی نہیں۔ وہ تعلق باللہ اور آخرت جیسے عنوانات پر مضامین لکھتا ہے۔ مگر اس کے جملوں میں وہ بے قراری نظر نہیں آتی جو اس بات کا پتہ دے کہ وہ ان ہیجان خیز واقعات سے آشنا ہو کر بول رہا ہے۔ اگر اس کے بعض ادبی فقروں کو ہٹا دیجئے تو ایسا معلوم ہوگا کہ یہ دعوت و تزکیہ کا مضمون نہیں ہے بلکہ فلسفۂ شریعت کے موضوع پر کوئی خشک کتاب ہے جس میں کچھ معلوم احکام کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کی ایک ظاہری تشریح کر دی گئی ہے۔

۶۔ "سب کچھ" درج فہرست ہونے کی بنیاد پر حقیقت کے بارے میں فیصلہ کرنا سادہ لوحی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ فہرست کا اندراج ہمیشہ حقیقی نہیں ہوتا۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کسی مسلک کے بارے میں تاریخی طور پر جو باتیں منسوب ہو چکی ہیں آدمی خود بھی شعوری یا غیر شعوری طور پر انھیں اپنی طرف منسوب کر لیتا ہے۔ حالانکہ وہ حقیقی طور پر اس کے مسلک کا جزء نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ بعض اوقات بالکل مختلف سمت میں جاتے ہوئے آدمی ایک چیز کو صرف اس لئے اپنی فہرست میں درج کر لیتا ہے کہ اس کو یہ تسکین حاصل رہے کہ وہ مختلف سمت میں نہیں جا رہا ہے۔ مثال کے طور پر ہندستان کے خلاف چینی جارحیت کے مسئلہ پر جماعت اسلامی ہند نے ۱۹۶۲ء کے آخر میں ایک پوسٹر شائع کیا جس کا عنوان تھا ـــــ "آزادی کی حفاظت کیجئے" اس پوسٹر میں "مل جل کر اس چیلنج کا منھ توڑ جواب" دینے کے جو وجوہ بتائے گئے تھے ان میں ایک وجہ یہ بھی تھی کہ:

"(چین) اللہ کے بندوں کو اپنا بندہ اور غلام بنانا چاہتا ہے۔"

ظاہر ہے کہ اس فقرے کا چینی جارحیت کے خلاف مظاہرہ سے کوئی تعلق نہیں کیوں کہ چین کے مجرم ہونے

کی دلیل اگر یہی ہے تو جماعت اسلامی کے مبینہ نظریہ کے مطابق، ٹھیک یہی جرم وہ حکومت بھی کر رہی ہے جس کی حمایت میں یہ مظاہرہ کیا گیا ہے۔ پھر ایک مجرم کا طرف دار بن کر دوسرے مجرم سے لڑنا کیا معنیٰ ـــــ دراصل یہ فقرہ یہاں صرف اس تسکین کے لئے رکھا گیا ہے کہ یہ جو کچھ ہم کرنے جارہے ہیں یہ عین ہمارے مقصد کا تقاضا ہے، یہ اس سے الگ کوئی چیز نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ نفسیاتی اعتبار سے اصل اہمیت اس کی نہیں ہے کہ آدمی نے اپنی فہرست میں کیا کیا چیزیں درج کر رکھی ہیں۔ بلکہ اصل اہمیت یہ ہے کہ وہ کس چیز کو اہمیت دیتا ہے۔ کیوں کہ فہرست میں اندراج کے تو بہت سے اسباب ہوتے ہیں مگر آدمی کی اپنی توجہ کبھی غلطی نہیں کرتی۔ وہ فوراً بتا دیتی ہے کہ آدمی کی اصل شخصیت کیا ہے۔ اور وہ کونسا نقطۂ نظر ہے جس کو اس نے واقعی طور پر اپنایا ہے۔

آپ ایسے بے شمار مسلمان دیکھیں گے جو اپنے کو مکمل طور پر مذہبی سمجھتے ہیں۔ آپ کبھی انھیں قائل نہیں کرسکتے کہ ان کا اسلام ناقص اسلام ہے۔ مگر عملی زندگی میں جب ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کے معاملات تو ہر وقت ان کی توجہ کا مرکز بنے رہتے ہیں، اس میں ذرا سا گڑ بڑ ہو تو وہ انتہائی حد تک بے چین ہو جاتے ہیں۔ مگر اسلام اور آخرت سے متعلق چیزوں میں بس واجبی فرائض پر قناعت کئے ہوئے ہیں۔ ان کا اسلام اس سے آگے انھیں کوئی بے چینی عطا نہیں کرتا۔ اس وقت معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کا اسلام ناقص ہے، ان کا اصل مذہب دنیا پرستی ہے نہ کہ آخرت پسندی۔

یہی چیز ہم کو اس تعبیر میں نظر آتی ہے۔ بظاہر دیکھئے تو اس میں انقلاب عالم سے لے کر انقلاب نفس تک سب کچھ لکھا ہوا ملے گا۔ مگر جب ہم دیکھتے ہیں کہ انقلاب عالم کے مسئلہ پر پورا زور صرف ہو رہا ہے اور انقلاب نفس کا مسئلہ صرف واجبی فرائض کی حد تک قابل توجہ بنا ہے۔ تو اس وقت معلوم ہو جاتا ہے کہ اس مکمل فہرست کی حقیقت کیا ہے۔

اس سلسلے میں چند مثالیں لیجئے :۔

۱۔ ایک شخص جب "اسلامی انقلاب" کے عنوان پر بولتا ہے تو نہایت آسانی سے اس کی سمجھ میں آجاتا ہے کہ اس کام کی انجام دہی کے لئے محض قانونی تعمیل کافی نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ آپ کے اوپر خدا کے جو حقوق ہیں ان کی کم سے کم حد تو خدا اور رسول نے مقرر کر دی ہے مگر زیادہ سے زیادہ کی کوئی حد مقرر نہیں کی ہے۔" آپ کو چاہئے کہ آگے بڑھنے کی اسپرٹ کے ساتھ اس کام میں حصہ لیں۔ یہ ایک عظیم مقصد ہے جس کے لئے آپ کو "فرض اور مطالبے سے زائد" کام کرنا ہے۔ آپ کو چاہئے کہ "خدا کے کام کو اپنے ذاتی کاموں پر ترجیح دیں" اور "مالی اور جسمانی قربانی کا جذبہ اپنے اندر پیدا کریں،" وہ کہتا

ہے کہ اس کام کو تکمیل تک پہنچانے کے لئے اپنے ان سب مشاغل اور دلچسپیوں کو ختم کر دیجیے جن کے اندر آپ کے وقت اور فکر کا کوئی حصہ اس کام سے ہٹ کر صرف ہوتا ہو اور ناگزیر معاشی ضروریات کے سوا اپنے وقت کا ایک ایک لمحہ اس کام کے لئے وقف کر دیجیے۔"

لیکن اگلے روز جب ایک شخص اصلاح نفس کے لئے سادہ زندگی کی ضرورت پر زور دیتا ہے تو وہ اس گزارش کو "نمائش فقر کا مطالبہ" قرار دیتا ہے، اور کہتا ہے:

"میں تم کو یقین دلاتا ہوں کہ صحابۂ کرام اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی اپنی زندگی میں مصنوعی درویشی پیدا کرنے کی کوشش نہیں فرمائی اور نہ محض اس غرض سے اپنے لباس، مکان اور خوراک کا معیار کمتر رکھا کہ دیکھنے والے ان کی فقیرانہ شان دیکھ کر داد دیں۔ وہ سب بالکل ایک فطری، سادہ اور معتدل زندگی بسر کرتے تھے۔ اور جس اصول کے پابند تھے۔ وہ صرف یہ تھا کہ شریعت کے ممنوعات سے پرہیز کریں۔ مباحات کے دائرے میں زندگی کو محدود رکھیں۔ رزقِ حلال حاصل کریں۔ اور راہِ خدا کی جدوجہد میں بہر حال ثابت قدم رہیں۔ خواہ اس میں فقر و فاقہ پیش آئے یا اللہ کسی وقت اپنی نعمتوں سے نواز دے۔ جان بوجھ کر برا پہننا جب کہ اچھا پہننے کو جائز طریق سے مل سکے۔ اور جان بوجھ کر برا کھانا جب اچھی غذا حلال طریقے سے بہم پہنچ سکے، ان کا مسلک نہ تھا۔ ان میں جن بزرگوں کو راہِ خدا میں جدوجہد کرنے کے ساتھ حلال روزی فراخی کے ساتھ مل جاتی تھی، وہ اچھا کھاتے بھی تھے۔ اچھا پہنتے بھی تھے۔ اور پختہ مکانوں میں رہتے بھی تھے۔ خوش حال آدمیوں کا قصداً بد حال بن کر رہنا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی پسند نہیں فرمایا۔ بلکہ آپ نے خود ان کو یہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ اپنی نعمت کا اثر تمہارے لباس اور کھانے اور سواری میں دیکھنا پسند فرماتا ہے۔"

دیکھئے، "جہادِ اصغر" میں اپنا پورا حصہ ادا کرنے کے لئے جس چیز کی ضرورت اتنی شدت سے محسوس ہوئی تھی اس کی ضرورت "جہادِ اکبر"[1] کے وقت یاد نہ رہی۔ راہِ خدا کی وہ جدوجہد جو سیاست کے میدان میں ہوتی ہے اس میں کامیابی حاصل کرنے کے لئے یہ ضروری معلوم ہوا تھا کہ آدمی ممنوعات و مباحات کے قانونی دائرے سے نکل کر قربانی کی روش اختیار کرے۔ مگر راہِ خدا کی وہ جدوجہد جو نفس کے میدان میں ہوتی ہے وہاں صرف ممنوعات سے پرہیز کافی نظر آیا۔ اصلاحِ زمین کی

---

[1] ایک غزوہ سے فارغ ہو کر جب آپ مدینہ واپس پہنچے تو آپ نے اپنے اصحاب سے فرمایا:

قدمنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر (كنز العمال) — ہم چھوٹے جہاد کے بعد اب بڑے جہاد کی طرف واپس آئے ہیں۔

مہم میں جو چیز اتنی ضروری تھی وہ اصلاحِ ذات کی مہم میں غیر ضروری ہوگئی۔ پہلی صورت میں ناگزیر معاشی ضرورتوں کے سوا کچھ اور ملنے کی امید نظر نہیں آتی تھی مگر دوسری صورت میں دنیا کی خوش حالی بھی پوری فراخی کے ساتھ حاصل ہوگئی۔ حتیٰ کہ اس نقطہ نظر کو صحیح ثابت کرنے کے لئے بالکل غلط طور پر آپ نے خدا کے رسول کو بھی اپنے ساتھ گھسیٹ لیا۔ حالانکہ یہ ایک حقیقت ہے کہ رسول خدا نے "جان بوجھ کر" اپنے لئے سادہ اور خشک زندگی کو پسند فرمایا تھا۔ یہ حقیقت اتنی واضح ہے کہ اس پر دلیل پیش کرنے کی بھی کوئی ضرورت نہیں۔ تاہم ایک مختصر سا حوالہ ذیل میں نقل کرتا ہوں :۔

کان صلّی اللہ علیہ وسلم ازھد الناس فی الدنیا مع القدرۃ علیھا	نبی صلے اللہ علیہ وسلم قدرت رکھنے کے باوجود تمام لوگوں میں سب سے زیادہ دنیا کی چیزوں سے پرہیز کرنے والے تھے۔
ابن کثیر، تفسیر سورہ نساء، صفحہ ۱۷۰	

۲۔ مکی زندگی میں صحابۂ کرام کو جن بے پناہ مشکلوں اور مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا، اس کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے ایک شخص کہتا ہے کہ "ان کا آنا ضروری تھا" کیوں کہ اس کے بغیر مقصد سے وہ تعلق پیدا نہیں ہو سکتا تھا جو ایک سچے مومن کے اندر ہونا چاہئے۔ اسلام کے لئے تکلیفیں سہنے ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ ان میں وہ صحیح اسلامی ذہنیت پیدا ہوئی جس کی ضرورت تھی۔ ان کے اندر خالص اسلامی کیرکٹر پیدا ہوا۔ ان کی خدا پرستی میں خلوص آتا اور بڑھتا چلا گیا۔ مصائب کی اس زبردست تربیت گاہ میں کیفیتِ اسلامی کا طاری ہونا ایک طبعی امر تھا۔ جب کوئی شخص کسی مقصد کے لئے اٹھتا ہے، اور اس کی راہ میں کش مکش، جدوجہد، مصیبت، تکلیف، پریشانی، مار، قید، فاقہ، جلاوطنی، وغیرہ کے مرحلوں سے گزرتا ہے تو اس ذاتی تجربہ کی بدولت اس مقصد کی تمام کیفیات اس کے قلب و روح پر چھا جاتی ہیں۔ اور اس کی پوری شخصیت اس مقصد میں تبدیل ہو جاتی ہے۔"

مگر انھیں بزرگ سے جب یہ کہا جائے کہ دنیا کی زندگی میں مومن کو آرام نہیں ڈھونڈنا چاہئے۔ کیوں کہ اس سے آخرت کا احساس کمزور پڑ جاتا ہے۔ تو وہ فرمائیں گے :

"شاید تم یہ سمجھتے ہو کہ خدا کی نعمتیں صرف ان لوگوں کے لئے ہیں جو خدا کا کام کرنے کے بجائے اپنا کام کرتے رہیں۔ رہے خدا کا کام کرنے والے تو وہ خدا کی کسی نعمت کے مستحق نہیں ہیں، یا پھر تمہارے دماغ پر راہبوں

دنیا کی نعمتوں کے متعلق ہم کو جو نقطۂ نظر دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ان کو ہم "قیام" کا ذریعہ سمجھیں (نساء۔ ۵) ان کو "نعمت" کی نظر سے دیکھنا مومن کے شایان شان نہیں، کیوں کہ مومن کی نعمت تو خدا اور اس کی جنت ہے۔ (طہٰ۔ ۱۳۱)

اور سنیاسیوں کی زندگی کا سکّہ بیٹھا ہوا ہے۔ اور تم دینداری کے ساتھ رہبانیت کو لازم و ملزوم سمجھتے ہو اس لئے کھاتا پیتا دیندار تم کو ایک اعجوبہ نظر آتا ہے۔"

دیکھئے، یہ بات کہ کسی چیز کی تڑپ کسی ایسے ہی شخص کے دل میں جگہ پا سکتی ہے جس نے اس کے لئے تکلیفیں سہی ہوں۔ یہ سیاسی اور انقلابی پہلو سے تو آپ کی سمجھ میں آگئی۔ مگر یہی بات اس پہلو سے آپ کی سمجھ میں نہیں آئی کہ آخرت کی تڑپ سے وہی دل آشنا ہو سکتا ہے جس نے آخرت کے لئے دنیا کی لذتوں کو قربان کیا ہو۔ انقلابی فکر کو اپنے اوپر طاری کرنے کے لئے ضروری تھا کہ انقلاب کے لئے سختیاں برداشت کی جائیں۔ مگر طلب آخرت کو اپنے اوپر طاری کرنے کے لئے اس کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی کہ آخرت کی خاطر آدمی ایسے مرحلوں سے گزرے جب کہ اس کے لئے اس نے مشقتیں اٹھائی ہوں۔ دنیوی مقصود کے متعلق جو چیز اتنی اہم تھی، اخروی مقصود کے سلسلے میں وہی چیز آپ کے لئے مضحکہ کا موضوع بن کر رہ گئی۔

۳۔ ایک شخص کی سیاسی قوت شامہ تو اتنی تیز ہے کہ وہ "غیر الٰہی نظام حکومت" کے تحت کوئی بھی ملازمت حاصل کرنے کو "حرام" قرار دیتا ہے، اور یہاں تک فتویٰ دیتا ہے کہ "غیر الٰہی نظام اطاعت کے ایک جزء اور دوسرے جزء میں کوئی فرق نہیں۔ اس کے جو اجزاء بظاہر معصوم نظر آتے ہیں، وہ بھی اسی قدر ناپاک ہیں جس قدر دوسرے غیر معصوم اجزاء۔"

مگر دنیوی ساز و سامان برتنے کے بارے میں وہ اپنی حسیات کا حسب ذیل مظاہرہ کرتا ہے:

"میرے نزدیک ہر وہ جائز سہولت جو آدمی کو دین کا کام بہتر اور زیادہ مقدار میں انجام دینے کے قابل بنائے، نہ صرف جائز ہے، بلکہ اس سے فائدہ اٹھانا افضل ہے۔ آپ خود غور کریں کہ ایک شخص اگر سکنڈ کلاس میں آرام سے سفر کر کے دوسرے دن اپنی منزل مقصود پر پہنچتے ہی اپنا کام شروع کر سکتا ہو تو وہ کیوں تھرڈ کلاس میں رات بھر کی بے آرامی مول لے۔ اور دوسرا دن کام میں صرف کرنے کے بجائے تکان دور کرنے میں صرف کرے۔ اگر وہ گرمی میں بجلی کا پنکھا استعمال کر کے زیادہ دماغی کام کر سکتا ہو تو وہ کیوں پسینے میں شرابور ہو کر اپنی قوت کار کا بڑا حصہ ضائع کر دے۔ کیا ان سہولتوں کو وہ اس لئے چھوڑ دے کہ خدا کی یہ نعمتیں صرف شیطان کا کام کرنے والوں کے لئے ہیں۔ خدا کا کام کرنے والوں کے لئے نہیں۔"

دیکھئے۔ وہی شخص جس کو مخالف سیاسی نظام میں سہولتیں حاصل کرنا اس قدر شدت سے کھٹک رہا تھا، دنیا کے اندر سہولتیں ڈھونڈنے کے سلسلے میں اس کی حس کند ہو گئی۔ حالانکہ غیر اسلامی نظام حکومت میں ملازمت اگر باطل سیاست کے ساتھ تعاون ہے، تو دنیا کی سہولتوں سے فائدہ اٹھانا اپنے نفس کے ساتھ تعاون ہے۔ وہ دلیل دیتا ہے کہ یہ سہولتیں آدمی کو اس قابل بناتی ہیں کہ وہ

دین کا کام زیادہ مقدار میں اور زیادہ بہتر طور پر کر سکے۔ حالانکہ خدا کے دین کا کام بہتر اور زیادہ مقدار میں انجام دینے کے لئے جس چیز کی ضرورت ہے وہ دل کی تڑپ ہے۔ اور دل کی تڑپ اسی وقت رخصت ہونے لگتی ہے جب اس کو سہولتوں کے غلاف میں لپیٹ دیا جائے۔

واضح ہو کہ سہولت اور ضرورت میں فرق ہے۔ ضرورت دینی کے لئے تو ہر چیز استعمال کی جا سکتی ہے۔ اور اس وقت وہی چیز افضل ہوگی۔ مگر سہولت جسمانی کے لئے کوئی چیز افضل نہیں۔ اگرچہ شرعاً ایسی تمام چیزوں کا استعمال بالکل جائز ہے۔ یہاں میں امام غزالی کا ایک اقتباس نقل کروں گا۔

اعلم انه لا وصول الی الله سبحانه وتعالی الا بالتنزه عن الشهوات والکف عن اللذات والاقتصار علی الضرورات فیها والتجرد لله سبحانه فی جمیع الحرکات والسکنات	جاننا چاہئے کہ وصول الی اللہ اس کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا کہ آدمی شہوات ولذات سے کنارہ کش ہو جائے اور اس میں صرف ضروریات پر قناعت کرے اور اپنی تمام حرکات وسکنات کا رخ اللہ کی طرف پھیر دے۔
	احیاء علوم دین، کتاب اسرار الحج، آخر

دنیا کی نعمتیں بے شک جائز ہیں۔ مگر ان سے بے دریغ فائدہ اٹھانا اپنے آپ کو اس خطرے میں ڈالنا ہے کہ آدمی کے نازک احساسات مردہ ہو جائیں۔ اور آخرت طلبی کی اعلیٰ کیفیات سے خالی ہو کر وہ محض اسلام کا ایک ریکارڈر بن جائے۔ جو خارج سے لی ہوئی کچھ آوازوں کو فضا میں نشر کر دیتا ہے۔ بظاہر وہ اسلامی علوم پر کام کرے مگر اس کا یہ کام صرف ایک ذہنی موضوع ہو جس طرح بہت سے مستشرق کسی قلبی وابستگی کے بغیر بیرونی موضوعات پر اپنا زور قلم صرف کرتے رہتے ہیں۔

دین کی خدمت کرنے کے لئے وہ آدمی درکار ہے جس کو فرسٹ کلاس کے گدے پر بھی نیند نہ آئے۔ ہوائی جہاز کا سفر اس کی بے آرامی میں اضافہ کر دے۔ جن چیزوں کے درمیان عام لوگوں کو چین ملتا ہے ان چیزوں کے درمیان اپنے آپ کو پا کر اس کا چین رخصت ہو جائے۔

اس طرح کی کتنی ہی مثالیں ہیں جو ہمارے گرد و پیش بکھری ہوئی ہیں۔ اگر آدمی نظر رکھتا ہو تو وہ دیکھے گا کہ پانے والوں نے کیا پایا ہے اور وہ کیا چیز ہے جس سے وہ ابھی تک محروم ہیں۔ ان صریح واقعات کے باوجود اگر آپ یقین دلائیں کہ میں نے دین میں کوئی کمی بیشی نہیں کی ہے۔ میں تو اس کو اعلیٰ ترین شکل میں پورا کا پورا قائم کرنا چاہتا ہوں تو میرے نزدیک اس یقین دہانی کی کوئی اہمیت نہیں۔ ایک مسلمان جو من قال لا الٰہ الا اللہ دخل الجنۃ کا مطلب یہ سمجھ لے کہ کلمہ گو کے لئے جنت لازمی ہے۔ ضروری نہیں کہ وہ اسلام کے احکام کا انکار کرے۔ مگر یہ یقینی ہے کہ اس کے ذہن میں ان احکام پر عمل کی بنیاد کمزور پڑ جائے گی۔

دین کا صحیح تصوّر

دین کے جو احکام ہیں وہ شکل کے اعتبار سے تو سب کے سب یکساں ہیں۔ مگر ان احکام سے ہم کو جو نسبت ہے وہ یکساں نہیں۔ مثلاً قرآن کا ایک حکم ہے "نماز قائم کرو"۔ دوسرا حکم ہے "زکوٰۃ ادا کرو۔" دونوں حکم بظاہر یکساں ہیں اور دونوں امر کے صیغہ میں ہیں۔ مگر ہمارے ساتھ ان احکام کو جو نسبت ہے، وہ دونوں میں یکساں نہیں۔ نماز کا حکم ایک مطلق حکم ہے جو ہر ہر مومن سے لازماً مطلوب ہے۔ جب کہ زکوٰۃ کا حکم صاحب نصاب ہونے کی شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ جو شخص بقدر نصاب اموال زکوٰۃ کا مالک ہو اس کے لئے تو یہ حکم اسی طرح قطعی حیثیت رکھتا ہے جس طرح نماز کا حکم۔ مگر جو شخص اموال زکوٰۃ کا مالک نہ ہو اس سے نہ ادائگی زکوٰۃ کا مطالبہ ہے۔ اور نہ اس حکم کی حد تک یہ مطالبہ کہ وہ کوشش کرکے بقدر نصاب اموال زکوٰۃ کا مالک بنے تاکہ زکوٰۃ کے حکم کی تعمیل کر سکے۔

زیر بحث فکر کی غلطی یہ ہے کہ اس نے شریعت اور مشروع لہ کے درمیان مختلف نسبتوں کو نہیں سمجھا اور تمام شرعی احکام کو یکساں حیثیت دے کر ہمارے اور ان کے درمیان ایک ہی نسبت بیان کردی۔ یہ کہ اسلام کو مکمل نظام زندگی کی حیثیت سے رائج و نافذ کرو۔ حالانکہ اسلامی "نظام زندگی" کے مجموعے میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جو لازماً مطلوب ہیں اور کچھ چیزیں ایسی ہیں جو حالات سے متعلق ہیں۔ کوئی حکم جس نسبت سے عائد کیا گیا ہو، اسی نسبت سے ہم پر اس کی تکلیف ہوگی۔ اگر نسبت موجود ہو تو وہ لازمی طور پر مطلوب ہوگا۔ اور اگر نسبت موجود نہیں ہے تو اس کی تکلیف بھی ہم پر نہیں ہوگی اور نہ اس کا یہ تقاضا ہوگا کہ لازماً جدوجہد کرکے ہم اپنے آپ کو اس کا مکلف بنائیں۔ یہی وجہ ہے کہ باوجودیکہ دینی احکام کی فہرست ساری زندگی سے متعلق ہے۔ مگر زیر بحث فکر ہمارے اور ان احکام کے درمیان جو نسبت متعین کرتی ہے اور جس کے مطابق اسلامی مشن کی تشریح کرتی ہے وہ کسی ایک آیت سے نہیں نکلتا۔ اس سلسلے میں پچھلے صفحات میں جو مواد میں نے جمع کیا ہے اس میں آپ اس حقیقت کو نہایت واضح طور پر دیکھ

چکے ہیں۔

اب میں بتاؤں گا کہ مختلف احکام دین سے ہماری نسبت کی صحیح تشریح کیا ہے:

قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل چیز جو اللہ تعالیٰ کو اپنے بندوں سے مطلوب ہے۔ وہ عبادت ہے:

وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون (ذاریات-۵۶) — میں نے جنوں اور انسان کو صرف اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں۔

اس بات کو قرآن میں بار بار مختلف انداز سے دہرایا گیا ہے۔ میں چند آیتیں نقل کروں گا۔

یاایھا الناس اعبدوا ربکم (بقرہ-۲۱) — اے لوگو اپنے رب کی عبادت کرو۔

واعبد ربك حتی یاتیك الیقین (حجر-آخر) — اپنے رب کی عبادت کرو، وقت یقین کے آنے تک۔

وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحی الیه انه لا الٰه الا انا فاعبدون (انبیاء ۲۵) — تم سے پہلے جو رسول ہم نے بھیجے ان پر یہی وحی کی تھی کہ میرے سوا کوئی الٰہ نہیں۔ اس لئے صرف میری عبادت کرو۔

ان آیات میں انسان کا مقصد تخلیق اور اس کی ذمے داری یہ بتائی گئی ہے کہ وہ خدا کی عبادت کرے۔

عبادت کا لغوی مفہوم اپنے آپ کو کسی کے آگے جھکانا اور پست کرنا ہے (اصل العبودیۃ الخضوع والتذلل، لسان العرب، اصل العبودیۃ الخضوع والذل، صحاح جوہری) عبادت کا جو لغوی مفہوم ہے۔ وہی اس کا شرعی مدلول بھی ہے۔ ابو حیان اندلسی نے لکھا ہے:

العبادۃ التذلل قاله الجمهور (البحر المحیط، جلد اول، صفحہ ۲۳) — عبادت کا مطلب پستی اور عاجزی ہے۔ یہی جمہور کا قول ہے۔

اسی لئے قرآن میں عبادت کا ضد اور اس کے بالمقابل مفہوم کے لئے "استکبار" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے:

ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین (مومن-۶۰) — جو لوگ میری عبادت سے تکبر کرتے ہیں وہ سب جہنم میں داخل ہوں گے۔

یہاں ہم عبادت کے بارے میں بعض علماء اور اصحاب تفسیر کی رائیں نقل کرتے ہیں:

عبداللہ بن عباس رضؓ:

(ایاك نعبد) یعنی ایاك نوحد ونخاف ونرجوا ربنا لا غیرك — "ہم تیری عبادت کرتے ہیں" — یعنی ہم ایک تجھی کو معبود جانتے ہیں، تجھی سے ڈرتے ہیں، تجھی سے

الدر المنثو، جلد اول، صفحہ ۱۴

امید رکھتے ہیں۔ خدایا ان حیثیتوں میں تیرے سوا کسی کو شریک نہیں کرتے۔

فخر الدین رازی:

العبادة عبارة عن الفعل الذی یوتی بہ لغرض تعظیم الغیر وھی لا تلیق الا بمن صدر عنہ غایۃ الانعام (تفسیر کبیر جلد اول، ص ۱۸۹)

عبادت ایک ایسا فعل ہے جو دوسرے کی تعظیم کے لئے کیا گیا ہو۔ اور یہ صرف اسی کے لئے سزاوار ہے جس سے انتہائی انعام ظاہر ہوا ہو۔

علاؤ الدین بغدادی:

العبادة اقصی غایۃ الخضوع والتذلل وسمی العبد عبداً لذلتہ وانقیادہ (تفسیر خازن ج اول ص ۱۹)

عبادت انتہائی جھکاؤ اور پستی کا نام ہے۔ غلام کو "عبد" اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ بالکل منقاد اور پست ہوتا ہے۔

قمی نیسا بوری:

ان العبادة عبارة عن نھایۃ التعظیم فلا یلیق الا لمن صدر منہ غایۃ الانعام وھو اللہ تعالی (غرائب القرآن، برحاشیہ ابن جریر ج اول ص ۹)

عبادت انتہائی تعظیم سے عبارت ہے۔ یہ اسی کے لئے سزاوار ہو سکتی ہے جس سے انتہائی انعام ظاہر ہوا ہو اور ایسی منعم ہستی صرف اللہ تعالیٰ ہے۔

قاضی بیضاوی:

العبادة اقصی غایۃ الخضوع والتذلل ولذلک لا تستعمل الا فی الخضوع للہ تعالی

انوار التنزیل، جلد اول، صفحہ ۶

عبادت انتہائی جھکاؤ اور پستی کا نام ہے۔ اسی لئے یہ لفظ صرف خدا کے آگے جھکنے کے لئے بولا جاتا ہے۔

ابو السعود:

العبادة اقصی غایۃ التذلل والخضوع (ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم ج اول ص ۱۳)

عبادت آخری حد تک پست ہونے اور جھک جانے کا نام ہے۔

آلوسی بغدادی:

العبادة اعلی مراتب الخضوع ولا یجوز شرعاً ولا عقلاً فعلھا الا للہ تعالی لانہ المستحق لذلک لکونہ مولیا لاعظم النعم من الحیاۃ

عبادت جھکاؤ کی اعلیٰ ترین شکل ہے۔ اور وہ شرعاً یا عقلاً خدا کے سوا کسی کے لئے جائز نہیں۔ کیونکہ سب سے بڑا منعم ہونے کی وجہ سے وہی اس کا اصل مستحق ہے۔

والوجود وتوابعها (روح المعانی، جلد اول، ص۶۵)

شیخ علی المہائمی:

العبادۃ تذلل للغیر عن اختیار لغایۃ تعظیمہ
تفسیر مہائمی، جلد اول، صفحہ ۲۴

عبادت کا مطلب ہے دوسرے کی تعظیم کے لئے اپنے ارادے سے اس کے آگے پستی اختیار کرنا۔

عبادت کا اصل مفہوم اگرچہ خضوع اور تذلل ہی ہے۔ مگر خدا کی نسبت سے جب یہ لفظ بولا جائے تو اس میں محبت کا تصور بھی شامل ہوجاتا ہے، کیونکہ خدا کے آگے مومن کا خضوع اس کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس لئے علماء اسلامی عبادت کی تشریح میں یہ دونوں چیزیں بیان کردیتے ہیں۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں:

العبادۃ فی اللغۃ من الذلۃ یقال طریق المعبد وبعیر معبد ای مذلل، وفی الشرع عبارۃ عما یجمع کمال المحبۃ والخضوع والخوف
(تفسیر القرآن، ج اول، ص ۲۵)

عبادت کے لغوی معنی پست ہونے کے ہیں۔ اسی سے طریق معبد اور بعیر معبد کہا جاتا ہے۔ اور شریعت میں اس سے مراد ایک ایسی چیز ہے، جس میں انتہائی محبت کے ساتھ انتہائی خضوع اور خوف جمع ہوگیا ہو۔

امام ابن تیمیہ کے الفاظ یہ ہیں:

لفظ العبودیۃ یتضمن کمال الذل وکمال الحب (رسالۃ العبودیۃ، ص ۲۸)

عبودیت انتہائی عاجزی اور انتہائی محبت کے مجموعے کا نام ہے۔

حافظ ابن قیم نے لکھا ہے:

العبادۃ تجمع اصلین: غایۃ الحب بغایۃ الذل والخضوع

عبادت کے دو اجزاء ہیں: انتہائی محبت، انتہائی عجز اور پستی کے ساتھ۔

معلوم ہوا کہ عبادت کا اصل مطلب خدا کے آگے پستی اور عاجزی اختیار کرنا ہے۔ یہ وہی چیز ہے جس کو قرآن میں خشیت، تضرع، اخبات، انابت، خشوع، خضوع اور قنوت وغیرہ الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ خدا کی عبادت کرنا، خدا کے لئے اپنے آپ کو انتہائی حد تک بچھا دینا ہے۔ پھر عبادت کا یہ عمل جس ہستی کے آگے ہوتا ہے۔ وہ چونکہ کوئی ظالم و جابر ہستی نہیں ہے بلکہ انتہائی شفیق ہستی ہے اور ہمارے اوپر اس کے بے پایاں احسانات ہیں۔ اس لئے اس اظہارِ عجز کے اندر لازمی طور پر محبت کی شان پیدا ہوجاتی ہے۔ بندے اور خدا کا تعلق ایک انتہائی محبوب ہستی سے انتہائی عجز کا تعلق ہے۔ عین اس وقت جب بندہ شدت خوف سے کانپ رہا ہوتا ہے، جب خدا کے تصور سے اس کی آنکھوں سے آنسو نکل پڑتے ہیں، اس وقت بھی اس کا حال یہ ہوتا ہے کہ اس کے بہترین جذبات خدا کے لئے وقف ہوتے ہیں، وہ انتہائی اشتیاق کے ساتھ خدا کی طرف لپک

رہا ہوتا ہے، وہ ایک دردانگیز محبت کی اعلیٰ ترین کیفیت میں اپنے آپ کو لپٹا ہوا پاتا ہے (والذین آمنوا اشد حبا للّٰہ، (بقرہ - ۱۶۵)

خدا کے سامنے عاجزی اختیار کرنا بلاشبہہ اس سے انتہائی خوف کی بنا پر ہوتا ہے۔ مگر یہ خوف کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو کسی ڈراونی شے کو دیکھ کر آدمی کے اندر پیدا ہوتا ہے۔ دراصل یہ ایک ایسا جذبہ ہے جس کو کسی بھی ایک لفظ سے صحیح طور پر تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ انتہائی امید اور انتہائی اندیشہ کی ایک ایسی ملی جلی کیفیت ہے جس میں بندہ کبھی یہ طے نہیں کر پاتا کہ دونوں میں سے کس کو فوقیت دے۔ یہ محبت اور خوف کا ایک ایسا مقام ہے جس میں آدمی جس سے ڈرتا ہے، اسی کی طرف بھاگتا ہے جس سے چھننے کا خطرہ محسوس کرتا ہے اسی سے پانے کی امید رکھتا ہے۔ یہ ایک ایسا اضطراب ہے جو سراپا اطمینان ہے اور ایسا اطمینان ہے جو سراپا اضطراب ہے۔

اس تشریح سے معلوم ہوا کہ عبادت، اپنی اصل حقیقت کے اعتبار سے، ایک حیاتی واقعہ ہے نہ کہ کوئی خارجی واقعہ۔ انسان اپنے آخری تجزیہ میں ایک حیاتی وجود ہے، اس لئے انسان کی نسبت سے عبادت کی آخری شکل ایک حیاتی واقعہ ہی ہو سکتی ہے نہ کہ کسی خارجی واقعہ کو ظہور میں لانا۔ اسی لئے قرآن میں تقویٰ کو عبادت کا حاصل قرار دیا گیا ہے:

یا ایھا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون (بقرہ ۲۱)	اے لوگو اپنے اس رب کی عبادت کرو جس نے تم کو اور پچھلے لوگوں کو پیدا کیا ہے تاکہ تم میں تقویٰ پیدا ہو۔

عبادت، اپنے خارجی ظہور کے اعتبار سے، متقیانہ زندگی کا نام ہے اور اپنی اندرونی حقیقت کے اعتبار سے خدا کے اس گہرے ادراک اور اس سے اس شدید تعلق کا نام ہے جب کہ بندہ اپنے رب میں اتنا محو ہو جائے کہ اس پر حضوری کی کیفیت طاری ہونے لگے:

تعبد اللّٰہ کانک تراہ	احسان کا مقام یہ ہے کہ تم اس طرح خدا کی عبادت کرو گویا کہ تم اسے دیکھ رہے ہو۔

اس ارشاد رسول کے مطابق اعلیٰ ترین عبادت یہ ہے کہ بندہ خدا کی یاد اور اس کے تصور میں اتنا گم ہو جائے کہ وہ اپنے آپ کو اس کے قریب محسوس کرنے لگے، اس پر استحضار کی ایسی کیفیت طاری ہو گویا کہ وہ خدا کو دیکھ رہا ہے۔ یہی کیفیت قرب، عبادت کا اعلیٰ ترین مقام ہے۔ وہ تمام اعمال جن کو قربات یا مناسک یا مراسم عبودیت کہا جاتا ہے، وہ اسی عبادت کے حصول کے طریقے اور ان کے لازمی مظاہر ہیں جو خود خدا کی طرف سے مقرر کئے گئے ہیں۔ اگر کوئی شخص ان مظاہر کے بغیر یا ان کے باہر باہر خدا کی عبادت کا دعویدار

ہوتو وہ اپنے دعوے میں جھوٹا ہے۔ کیونکہ ان کے بغیر حقیقۃً کسی کے اندر عبادت پائی ہی نہیں جاسکتی۔ انسان اگرچہ فی الواقع اس مخصوص روح کا نام ہے جو ہم کو نظر نہیں آتی، مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انسانی جسم کے بغیر اس دنیا میں کسی انسانی وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

عبادت کا لفظ اگرچہ ایک لحاظ سے ساری شریعت پر حاوی ہے۔ کیونکہ بندہ اپنے معبود کو راضی کرنے اور اس کے حکم پر کاربند ہونے کے لئے جو کچھ کرتا ہے، ان سب کا محرک اس کا جذبۂ عبودیت ہی ہوتا ہے۔ مگر عبادت اصلاً اور اولاً اس مخصوص عمل کا نام ہے جو بندہ اور خدا کے درمیان ہوتا ہے۔ بندے اور بندے کے درمیان کا عمل عبادت کا تقاضا ہے۔ جب کہ خدا اور بندے کے درمیان کا عمل بذات خود عبادت ہے۔ بندہ جب نماز پڑھتا ہے تو وہ براہ راست خدا کی عبادت میں مشغول ہوتا ہے۔ وہ عین اس کے آگے اس طرح جھکا ہوا ہوتا ہے کہ اس کے اور خدا کے درمیان کوئی تیسرا وجود حائل نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس اخلاق و معاملات میں جب وہ احکام الٰہی کی تعمیل کرتا ہے تو وہ دوسروں کے اوپر اپنی عابدانہ حیثیت کے تقاضے پورا کررہا ہوتا ہے۔ تعمیل کے پہلو سے یہ تقاضے بھی اسی طرح لازم ہیں جس طرح مخصوص عباداتی افعال ——— البتہ دونوں میں نوعیت کا جو فرق ہے اس کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔ ورنہ دین کا صحیح تصور ذہنوں میں قائم نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ تقاضے ہمیشہ کسی دوسری چیز کی نسبت سے مطلوب ہوتے ہیں جب کہ اصل حقیقت مطلقاً مطلوب ہوتی ہے۔ مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ "مسلمان ہونے کا تقاضا ہے کہ آدمی وراثت کو بالکل خدا کے قانون کے مطابق تقسیم کرے" تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ ہر آدمی لازماً اس بات کی کوشش کرے کہ اس کے پاس ترکہ میں کچھ جائداد آئے تاکہ اس کو حقداروں کے درمیان ٹھیک ٹھیک تقسیم کرکے وہ حکم وراثت کی تعمیل کرسکے۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ جب کسی مسلمان کو ترکہ میں کوئی جائداد یا سرمایہ ملے تو اس وقت اس کے ایمان و اسلام کا تقاضا ہے کہ وہ احکام وراثت کے مطابق اس میں ٹھیک ٹھیک تصرف کرے۔ یہ ایک ایسا فریضہ ہے جو حصول جائداد کی نسبت سے مطلوب ہوتا ہے نہ کہ وہ علی الاطلاق ہر شخص کے اوپر عائد ہے۔

عبادت کی اس تشریح سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ خدا سے محبت اور خوف کا تعلق عملی زندگی کے محض ایک "محرک" کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ وہی اصل مطلوب ہے جس کو اس دنیا میں ہمیں پانا ہے۔ سارے اعمال و افعال کا حاصل یہی ہے کہ وہ ہمارے لئے اس حیاتی دولت کو پیدا کرنے کا ذریعہ بن جائیں جس کو علماء دین نے وصول الی اللہ اور تعلق باللہ کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہمارے اور خدا کے درمیان صرف ایک خارجی قسم کے ذہنی مفروضہ کا تعلق نہیں ہے (کہ ہم فلاں عمل کو دہرادیں

تو خدا آسمان پر ہم سے خوش ہو جائے گا) بلکہ اس سے آگے بڑھ کر ہمارے اور اس کے درمیان ایک براہ راست تعلق بھی ہے۔ بندگی کا رویہ اپنی ظاہری شکل میں حکم کی تعمیل ہے۔ مگر حقیقت کے اعتبار سے یہ دراصل اپنے آپ کو اس مقام پر لے جانا ہے، جہاں بندہ خدا سے ملاقات کر سکے۔ جہاں اپنے رب سے اس کی سرگوشیاں ہوں جہاں وہ اس کے آگے روئے اور گڑگڑائے۔ جہاں وہ بے تابانہ اس سے چمٹ جائے۔ جہاں وہ اس احساس سے دوچار ہو کہ اس نے اپنے آپ کو اپنے رب کے قدموں میں ڈال دیا ہے۔ اس طرح دنیا کی زندگی میں خدا کو پانا ہی دین کی اعلیٰ ترین حقیقت ہے اور سارے احکام و آداب کا مقصود بندے کو اس مقام تک پہنچانا ہے۔ جس نے اس طرح دنیا میں اپنے رب کو پالیا وہی آخرت میں اپنے رب کو پائے گا اور جو دنیا میں اس یافت سے محروم رہا وہ آخرت میں بھی لقاء رب کی نعمت سے محروم رہے گا۔

یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ میں بعض مخصوص مدارس فکر کے اس نظریہ کی تائید کر رہا ہوں کہ دنیا میں انسان کا کمال یہ ہے کہ وہ خدا میں مل جائے یا اس کا عینی دیدار حاصل کرلے۔ حتیٰ کہ بعض بزرگوں نے تو معراج کے واقعہ کو آئیڈیل قرار دیا ہے جہاں پہنچنے کی ہمیں جدوجہد کرنی ہے۔ یہ لوگ دراصل ایک بہت بڑی غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ وہ خدا سے قربت کے معاملہ کو ایک حقیقی معاملہ سمجھ رہے ہیں۔ حالانکہ یہ صرف ایک روحانی یا حسیاتی معاملہ ہے۔ خدا سے حقیقی قربت، جس حد تک ایک بندے کے لئے ممکن ہے، وہ تو صرف آخرت ہی میں ہوگی۔ مگر یہ قربت انھیں سعادت مند اشخاص کو ملے گی جو دنیا میں اس کیفیت سے آشنا ہو چکے ہوں۔ البتہ دونوں میں یہ فرق ہے کہ دنیا میں جو قربت ملتی ہے وہ ایک حسیاتی قربت ہے اور آخرت کی قربت ایک حقیقی قربت۔

اس اعتبار سے اہل ایمان کے دینی مطلوب کی تشریح ان الفاظ میں کرنا درست نہیں ہے کہ ——"ہمارا مقصد دنیا میں نظام حق قائم کرنا ہے"۔ یہ بات اپنے اندر صداقت کا جزء رکھنے کے باوجود اپنی تشریح کے اعتبار سے غلط ہے۔ کیوں کہ اس تشریح کے مطابق ایک خارجی ادراک دین کی آخری حقیقت قرار پاتا ہے۔ جب کہ دین کی آخری حقیقت ایک باطنی ادراک ہے۔ دنیا کی زندگی میں ہمیں جس آخری مقام تک پہنچنا ہے وہ یہ ہے کہ ہم خدا کو اپنے حقیقی الٰہ اور معبود کی حیثیت سے پالیں، ہم اس سے حسیاتی طور پر جڑ گئے ہوں۔ نہ یہ کہ ہم کوئی سماجی ڈھانچہ کھڑا کرنے میں کامیاب ہو گئے ہوں یا اس کو کھڑا کرنے کے لئے ہم نے جدوجہد کر ڈالی ہو۔ اگرچہ حالات کا تقاضا ہو تو یہ کام بھی لازماً اہل ایمان کو کرنے ہوتے ہیں۔ مگر اس کی حیثیت اضافی ہے نہ کہ حقیقی۔

عبادت کے تقاضے

انسان سے اللہ تعالیٰ کو اولاً اور اصلاً جو چیز مطلوب ہے وہ یہی ہے کہ انسان اس کے آگے عاجزی اختیار کرے اور اسی کا نام عبادت ہے۔ مگر آدمی کو خلا میں نہیں پیدا کیا گیا ہے۔ بلکہ اسے واقعات سے بھری ہوئی ایک دنیا میں رکھا گیا ہے۔ اس لئے ضروری ہوجاتا ہے کہ ان تمام پہلوؤں میں بھی عابد کی حیثیت عبودیت کا اظہار ہو جو مادی دنیا کی نسبت سے اسے حاصل ہیں، اس کی مختلف صورتیں ہیں۔

۱۔ ایک وہ پہلو ہے جو خارجی حالات سے سامنے آتا ہے۔ ہر بار جب زندگی کی سرگرمیوں میں اس کے سامنے کوئی ایسا معاملہ آتا ہے جس میں اس کے لئے دو راہیں اختیار کرنا ممکن ہو، ایک خدا کی اور دوسرے نفس اور دوسرے معبودان باطل کی، اس وقت اس کا جذبۂ عبودیت اسے مجبور کرتا ہے کہ وہ دوسری راہوں کو چھوڑ کر اپنے رب کی بتائی ہوئی راہ کو اپنے لئے پسند کرلے۔ جس خدا کے آگے وہ حیاتی طور پر جھکا ہوا ہے اپنے عملی وجود کو بھی اسی کے آگے جھکا دے۔ یہ عبادت کا وہ مظہر ہے جو حالات کی نسبت سے ظاہر ہوتا ہے اور اس کا دوسرا نام "اطاعت" ہے۔ اس اطاعت کے مقامات گھر، دفتر، بازار، پارلمنٹ اور وہ تمام جگہیں ہیں جن سے انسان کو دنیا کی زندگی میں سابقہ پیش آئے۔

۲۔ دوسرا پہلو وہ ہے جو عام بندگان خدا کی نسبت سے پیدا ہوتا ہے۔ اس زمین پر بسنے والے وہ تمام لوگ جو اپنے رب سے غافل ہیں اور اس غفلت کی وجہ سے جہنم کی طرف چلے جارہے ہیں۔ ان کی یہ نازک پوزیشن مجبور کرتی ہے کہ بندۂ مومن انھیں بھی عبادت کے اس راستہ پر لانے کی کوشش کرے جس کو اس نے خود اختیار کیا ہے۔ یہ عبادت کا وہ مظہر ہے جو انسانوں کی نسبت سے ظاہر ہوتا ہے اور اس کا دوسرا نام شہادۃ یا تبلیغ ہے۔

۳۔ اس کا تیسرا پہلو وہ ہے جو امت مسلمہ کی نسبت سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ لوگ جو ایمان لاچکے ہوں ان کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کو یہ مطلوب ہے کہ ان کے اندر باہمی تنظیم ہو۔ ان کے درمیان آپس میں ایک دوسرے کی نصیحت کا نظام قائم ہو۔ اسی چیز کو قرآن میں تواصی بالحق اور تواصی بالصبر کہا گیا ہے۔ اور اس کا دوسرا نام تآمر بالمعروف اور تناہی عن المنکر ہے۔ یہ عابدانہ زندگی کا تیسرا مظہر ہے جو خود عابدین کی جماعت کی نسبت سے ظاہر ہوتا ہے۔

۴۔ اس سلسلے کی آخری چیز نصرت دین ہے۔ یعنی خدا کے دین پر جب کسی حیثیت سے کوئی آنچ آئے تو اس کے لئے اپنے آپ کو صرف کرنا۔ یہ مندرجہ بالا تقاضوں سے بالکل الگ کوئی چیز نہیں ہے۔ مگر اس کی مخصوص

حیثیت کو واضح کرنے کے لئے ہم نے اسے الگ عنوان کے تحت درج کیا ہے۔

۱۔ اب عبادت کے پہلے مظہر ـــــ اطاعت ـــــ کو لیجئے۔ اطاعت اور عبادت دونوں ایک دوسرے سے بالکل الگ چیز نہیں ہیں۔ یہ ایک اعتباری تقسیم ہے جو دو طرح کے احکام کے نوعی فرق کو سمجھنے کے لئے اختیار کی گئی ہے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے فقہاء اس قسم کے احکام کو اخلاق و معاملات سے الگ کرنے کے لئے "تعبدی احکام" کا عنوان دیتے ہیں۔ حالانکہ اخلاق و معاملات بھی ایک لحاظ سے عبادتی افعال ہیں وہ اس سے الگ نہیں ہیں۔

اطاعت کی دو بڑی قسمیں ہیں: انفرادی اور اجتماعی۔ انفرادی اطاعت سے مراد ان چیزوں میں خدا کی فرماں برداری کرنا ہے جن کا تعلق انسان کی ذاتی زندگی سے ہے۔ اس میں وہ تمام کے تمام احکام آجاتے ہیں جو اخلاق و معاملات سے متعلق دئے گئے ہیں۔ وہ سب کچھ جو انسان ذاتی طور پر کر سکتا ہے، اور وہ سب کچھ جس میں انسان اپنے ذاتی فیصلہ سے کوئی رویہ اختیار کرتا ہے، ان میں خدائی ہدایات کو اپنانے کا نام انفرادی اطاعت ہے۔ کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ جب اس کو اپنے کسی معاملے میں خدا کا حکم معلوم ہو جائے اور وہ اس کی تعمیل کی حیثیت میں ہو تو وہ اس سے انحراف کرے۔

ما کان لمؤمن و لا مومنة اذا قضی اللہ	کسی مومن یا مومنہ کو حق نہیں ہے کہ جب اللہ اور
ورسولہ امرا ان یکون لھم الخیرۃ من	رسول کسی امر کا فیصلہ کردیں تو وہ اپنے امر میں اپنا بھی
امرھم ومن یعص اللہ ورسولہ فقد	کچھ اختیار سمجھیں۔ اور جو خدا اور رسول کی نافرمانی
ضل ضلالا مبینا (احزاب - ۳۶)	کرے گا تو وہ صریح گمراہ ہوگیا۔

یہ انفرادی اطاعت ہر شخص کے اوپر خدا کا لازمی حق ہے۔ کوئی شخص ہرگز خدا کے یہاں عابد شمار نہیں کیا جاسکتا اگر وہ اپنی عملی زندگی میں ان احکام کی تعمیل نہ کر رہا ہو جو حالات اور معاملات کے لحاظ سے اس کے اوپر خدا کی طرف سے عائد ہوتے ہیں۔ "عبادت" اگر انسان کی اندرونی حوالگی کا نام ہے تو اطاعت یہ ہے کہ انسان اپنے ظاہر کو خدا کے حوالے کردے۔ اس کی خارجی زندگی بالکل خدا کی مرضی کے تابع ہو جائے۔ ہر مومن اور مومنہ کے اوپر لازم ہے کہ دنیا میں زندگی گزارتے ہوئے جن جن معاملات سے اس کا سابقہ پیش آئے، ان میں وہ مکمل طور پر خدا کی اطاعت کرے۔ حتیٰ کہ کھانے پینے کے معاملہ میں بھی وہ اس کی مرضیات کی پابندی کرنے لگے:

یا ایھا الذین آمنوا کلوا من طیبات ما رزقناکم	اے ایمان لانے والو جو پاکیزہ چیزیں ہم نے تم کو عطا
واشکروا اللہ ان کنتم ایاہ تعبدون (بقرہ ۱۷۲)	کی ہیں ان کو کھاؤ اور اللہ کا شکر ادا کرو اگر تم اس

کی عبادت کرتے ہو۔

احکام کے جس مجموعہ کے لئے میں نے " اطاعت " کا عنوان اختیار کیا ہے، اس کی دوسری قسم وہ ہے جس کو ہم اجتماعی احکام کہہ سکتے ہیں۔ یہ وہ احکام ہیں جن کی تعمیل کسی ایک شخص کی مرضی پر منحصر نہیں ہوتی، بلکہ وہ اسی وقت روبعمل آتے ہیں جب پورا معاشرہ ان کو عمل میں لانے کے لئے تیار ہو۔ یہی وجہ ہے کہ یہ احکام ہمیشہ اس وقت نازل ہوئے ہیں جب اہل ایمان نے اپنے درمیان سیاسی تنظیم قائم کر لی تھی اور وہ اس حیثیت میں ہو گئے تھے کہ اس قسم کے سماجی قوانین کو بزور نافذ کر سکیں۔ شریعت کے اجتماعی احکام کا مخاطب بااختیار مسلم معاشرہ ہے نہ کہ متفرق اور منفرد اہل ایمان۔

بنی اسرائیل کی تاریخ میں ہم دیکھتے ہیں کہ جب تک وہ مصر میں تھے۔ انھیں تورات کے قانونی احکام نہیں دئے گئے۔ البتہ مصر سے نکلنے کے بعد جب انھیں آزاد اور بااختیار گروہ کی حیثیت حاصل ہو گئی تو فوراً اللہ تعالیٰ کی طرف سے قوانین بھیج دئے گئے۔ ٹھیک یہی صورت عرب میں اختیار کی گئی۔ مکہ میں شریعت کا وہ حصہ اترا جو ذاتی طور پر ہر ہر مومن سے مطلوب ہے اور جس کی ہر حال میں لازمی اقامت کا حکم ہے۔ اور بقیہ شریعت حالات کی نسبت سے بھیجی جاتی رہی۔ یہ احکام بعد کو اس وقت دئے گئے جب اہل ایمان کو زمین پر اقتدار حاصل ہو گیا۔

احکام نازل ہونے کی یہ ترتیب بتا رہی ہے کہ عام حالات میں اہل ایمان پر دین کا صرف اتنا ہی حصہ مشروع و مفروض ہے جتنا دور اقتدار سے پہلے اترا ہے۔ اس کے علاوہ بقیہ احکام کی تعمیل ان پر صرف اس وقت فرض ہوتی ہے جب انھیں اقتدار اور حکومت کے مواقع حاصل ہو جائیں جو اس طرح کے احکام کے نفاذ کے لئے ضروری ہے۔

میری ان سطروں کو پڑھ کر ایک صاحب نے بڑے زور شور سے تنقید کی، فرمایا:

" مکی دور کے مسلمانوں پر ہم اپنے آپ کو قیاس نہیں کر سکتے۔ مکہ کا مسلمان اگر سود دیتا تھا، مشرکہ سے نکاح کرتا تھا، زانی کو سنگسار نہیں کرتا تھا، چور کے ہاتھ نہیں کاٹتا تھا۔ تو اس سے اس پر قطعاً کوئی الزام نہیں لگ سکتا تھا۔ کیوں کہ ان مسائل کے بارے میں ابھی تک کوئی حکم اترا ہی نہیں تھا۔ لیکن آج کی صورت واقعہ بالکل دوسری ہے۔ آج خیر یہ تو کسی طرح ممکن ہے ہی نہیں کہ وہ سود، قمار، شراب، نکاح مشرکات وغیرہ امور سے تعلق رکھنے والے احکام دین کو مدنی دور کے احکام کہہ کر ٹال دے، دین کے اجتماعی احکام کے بارے میں بھی وہ اس طرح کی گنجائش نہیں پا سکتا کہ ان کے عملی تعطل کو نظر انداز کر دے۔"

میرا جواب یہ ہے کہ یہاں دو مختلف قسم کے احکام کو ملا کر آپ نے خلط مبحث کر دیا ہے۔

جہاں تک سود، قمار اور شراب وغیرہ کی شخصی حرمت کا سوال ہے ان احکام کا اپنی مکمل شکل میں مدینہ میں نازل ہونا اس بنا پر نہیں تھا کہ وہ مکہ میں یا مکہ جیسے حالات میں مطلوب نہیں ہوتے۔ بلکہ اس کی وجہ تدریج فی الاحکام کی حکمت تھی، جیسا کہ حضرت عائشہ کی حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے۔ اگر اس رعایت کی ضرورت نہ ہوتی تو یقیناً یہ تمام احکام پورے کے پورے مکہ ہی میں بھیج دئے جاتے۔ کیونکہ ان احکام کی تعمیل کے لئے بااقتدار ہونے کی شرط نہیں ہے۔ بلکہ وہ ہر مسلمان سے شخصی طور پر بھی لازماً مطلوب ہیں۔ اس کے برعکس "چور کا ہاتھ کاٹو" اور "زانی کو کوڑے مارو" جیسے احکام کی تعمیل کے لئے اقتدار ضروری ہے۔ اس لئے وہ مدینہ ہی میں اتر سکتے تھے اور وہیں اترے۔ ایسے حالات کے بغیر اس قسم کے احکام پہلے بھی کسی امت کو نہیں دئے گئے۔ اور نہ اب دئے جاسکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں پہلی نوعیت کے احکام کے لئے مدینہ کا لفظ صرف "بعد" میں اترنے کا ہم معنی ہے جب کہ سیاسی اور اجتماعی احکام کا مدینہ میں اترنا یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے "حالت اقتدار" میں پہنچنے پر اترے۔

دونوں قسم کے احکام کا فرق اس سے بھی واضح ہے کہ پہلی نوعیت کے احکام نازل ہونے کا آغاز تو دور اقتدار سے پہلے ہی ہو جاتا تھا اور بعد کو ان کی تکمیل ہوتی۔ جب کہ دوسری نوعیت کے احکام سرے سے اس وقت تک بھیجے ہی نہیں جاتے جب تک اہل ایمان کو آزاد اور بااختیار حیثیت حاصل نہ ہو جائے۔

شرعی احکام کا دائرۂ عمل کے پھیلاؤ کے ساتھ ساتھ اترنا خود ظاہر کرتا ہے کہ یہ احکام مطلقاً مطلوب نہیں ہیں۔ بلکہ حالات کی نسبت سے مطلوب ہوتے ہیں۔ ان کا تعین ہمیشہ اس شخص یا گروہ کے واقعی حالات کے اعتبار سے ہوتا ہے جو اس کا مخاطب ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ تمدنی اور اجتماعی احکام کا مخاطب صرف اہل ایمان کا وہ گروہ ہے جو ان احکام کو عمل میں لانے کی حیثیت میں ہو۔ محدود دائرۂ اختیار رکھنے والے اہل ایمان کو یہ حکم ہی نہیں دیا گیا ہے کہ وہ سماجی اور ملکی پیمانے پر دینی احکام کو نافذ کریں۔ احکام کی تعمیل ایک عملی مطالبہ ہے اور کوئی عملی مطالبہ صرف انھیں لوگوں سے کیا جا سکتا ہے جو پہلے سے اس کا اقرار کر چکے ہوں اور اسی کے بقدر کیا جاسکتا ہے جتنا بالفعل ان کے لئے ممکن ہے۔ شریعت کا واضح اصول ہے کہ لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا یعنی اللہ تعالیٰ کسی کے اوپر اتنے ہی عمل کی ذمے داری ڈالتا ہے جتنا اس کے "وسع" میں ہو۔ وسع سے زیادہ کا مکلف ٹھہرانا اللہ کا طریقہ نہیں۔ پھر اہل ایمان کو ایسے احکام کیوں کر دئے جاسکتے ہیں جن کی وہ تعمیل کرنے کی حیثیت میں نہ ہوں۔ اگر کوئی شخص احکام دین کی تفصیل پیش کر کے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اہل ایمان ہر حال میں اس بات کے مکلف ہیں کہ وہ

اس پوری فہرست کو زمین پر نافذ کریں تو یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص زکوٰۃ کے قوانین کا حوالہ دے کے کہے کہ سرمایہ کی وہ تمام اقسام جن پر زکوٰۃ کی شرحیں متعین کی گئی ہیں، ہر مسلمان کی ذمہ داری ہے کہ وہ کوشش کرکے ان تمام مدوں کا مالک بنے تاکہ زکوٰۃ کے عنوان سے جو فرائض عائد کئے گئے ہیں، اپنی زندگی میں وہ ان سب کی تعمیل کر سکے۔

معلوم ہوا کہ دین کے تفصیلی تقاضے مطلقاً مشروع نہیں ہیں۔ بلکہ حالات کی نسبت سے مشروع ہوتے ہیں۔ اہل ایمان کا دائرہ جس نسبت سے پھیلتا ہے اسی نسبت سے دین کے تقاضے بھی بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ جب تنہا ایک شخص مومن ہو تو اس پر دین کا اتنا ہی حصہ فرض ہوگا جتنا اس کی ذات سے متعلق ہے۔ اس وقت اس کی اپنی ذات ہی وہ مقام ہوگی جہاں وہ ہدایات الٰہی کی تعمیل کرے گا۔ جب اہل ایمان ایک یا چند خاندان کی صورت اختیار کرلیں تو یہ خاندان اپنے دائرہ عمل کے لحاظ سے اس کے مخاطب ہوں گے۔ اور جب اہل ایمان کا کوئی گروہ ایک با اختیار معاشرہ کی حیثیت حاصل کرلے تو اس وقت پورے معاشرے کا فرض ہوگا کہ خدا کی طرف سے اس کے معاشرتی معاملات کے لئے جتنے بھی احکام دئے گئے ہیں وہ ان سب کی مکمل پابندی اختیار کرے۔ اور چونکہ معاشرے کے پیمانے پر عمل اقتدار کے بغیر نہیں ہوسکتا اس لئے جب اہل ایمان کا کوئی معاشرہ اس حکم کا مخاطب ہو تو لازمی طور پر یہ مفہوم بھی اس میں شامل ہوگا کہ وہ اپنے اوپر ایک سیاسی امیر مقرر کریں۔ اور اس کے ماتحت اجتماعی زندگی بنا کر تمام شرعی قوانین کا اجرا عمل میں لائیں۔

بعض لوگوں کی طرف سے یہ بات کہی جاتی ہے کہ "اقتدار حاصل کرنے کی براہ راست کوشش کرنا اسلام کے پیروؤں کی دینی ذمے داری نہیں ہے۔ اقتدار کی حیثیت دراصل انعام کی ہے جو دین کی مخلصانہ پیروی کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اہل ایمان کو عطا ہوتا ہے"۔ زیر بحث تعبیر کے حامی اس تصور پر سخت تنقید کرتے ہیں۔ وہ اسلام کے سیاسی اور سماجی احکام کی فہرست پیش کرکے کہتے ہیں کہ اگر حکومت حاصل کرنا ضروری نہیں ہے تو ان احکام کی تعمیل کس طرح ہوگی۔ مگر اس بحث میں دونوں فریق غلطی پر ہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ ایک آزاد مسلم معاشرے کا فرض تو یقیناً یہی ہے کہ وہ اپنے درمیان اسلام کی بنیادوں پر ایک سیاسی نظام قائم کرے، کیونکہ اس کے بغیر معاشرے کے پیمانے پر شریعت کی تعمیل نہیں کی جاسکتی۔ مگر جہاں مسلمان اس حیثیت میں نہ ہوں، وہاں اسلام ان کو خارجی زندگی کے لئے جو پروگرام دیتا ہے، وہ نصب امامت نہیں بلکہ انذار و تبشیر ہے۔ اس انذار و تبشیر کی مہم میں جو مراحل بھی پیش آئیں، انھیں اس میں پوری طرح ثابت قدم رہنا چاہئے۔ اگر انھوں نے ایسا کردیا

تو اللہ کا وعدہ ہے کہ وہ ان کی مدد فرمائے گا اور ان کے لئے ایسے حالات پیدا کرے گا جو انہیں اقتدار حکومت تک لے جانے والے ہوں۔

پہلی صورت میں حکومت قائم کرنا اہل ایمان کا فرض ہے۔ دوسری صورت میں حکومت ملنا اللہ تعالیٰ کا انعام ہے۔

نصب امامت کا مسئلہ اسی آخری صورت حال سے متعلق ہے جو متفقہ طور پر واجب ہے۔ مثال کے طور پر یہاں چند حوالے درج کئے جاتے ہیں۔

نصب الامام عندنا واجب (شرح مواقف)	مسلمانوں کے لئے اپنے اوپر امام مقرر کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے۔
لابد للامة من امام (شرح مقاصد)	مسلمانوں کا اپنا ایک امام ہونا لازمی ہے۔
المسلمون لابد لهم من امام (عقائد نسفی)	مسلمانوں کے لئے ایک امام ضروری ہے۔

اس مسئلہ کی اہمیت کا یہ حال ہے کہ فقہ و عقائد کی کوئی بھی کتاب اس کے تذکرہ سے خالی نہیں۔ اور اس میں خوارج کے ایک معدوم فرقہ "نجدات" کے سوا کسی کو بھی اختلاف نہیں۔ علامہ ابن حزم لکھتے ہیں:

اتفق جميع اهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الامامة حاشا النجدات من الخوارج۔	تمام اہل سنت، فرقہ مرجئہ، شیعہ اور باستثنائے فرقہ نجدات تمام خوارج امامت کے واجب ہونے پر متفق ہیں۔

اس معاملہ میں اگر اختلاف ہے تو صرف یہ کہ اہل سنت والجماعۃ اس کو "سمعاً" یعنی شرعی حکم کے طور پر واجب مانتے ہیں۔ اور بعض فرقے مثلاً زیدیہ اور معتزلہ کا قول یہ ہے کہ یہ از روئے عقل واجب ہے۔ مگر اپنے اوپر سیاسی امام مقرر کرنے کا مسئلہ ایک ایسے مسلم معاشرہ سے متعلق ہے جو مستقل اجتماعی حیثیت کا حامل ہونے کی وجہ سے اپنی ایک علیحدہ سیاسی تنظیم برپا کرنے کی پوزیشن میں ہو۔ متفرق اور منتشر اہل ایمان کے لئے اپنے اوپر سیاسی امام مقرر کرنے کا کوئی سوال نہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کوئی مطلق حکم نہیں ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کا ایک ایسا گروہ جو اپنی الگ اجتماعیت رکھتا ہو، اس کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنی اجتماعیت کو دین کی بنیادوں پر منظم کرے اور اپنا ایک سیاسی امیر مقرر کرکے اس کے تحت منظم زندگی گزارے۔ سیاسی امامت کسی گروہ کے اجتماعی اختیارات کا ظہور ہے۔ پھر جہاں اجتماعی اختیار پایا جائے وہیں تو اس کے ظہور کی توقع کی جاسکتی ہے۔ جہاں سرے سے اجتماعی اختیار ہی موجود نہ ہو، وہاں اس کا ظہور کیسے ہوگا۔ اور اس قسم کے احکام کی "تکلیف" اس کو کس بنیاد پر دی جائے گی۔

یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر ہم کو آزاد اور مجتمع گروہ کی حیثیت حاصل نہیں ہے تو یہ حیثیت آخر حاصل کس طرح ہوگی۔ مگر یہ سوال دراصل ایک غلط فکری کا نتیجہ ہے۔ اگر اسلامی مشن کا تصور یہ ہو کہ اس کا مقصد دنیا میں حکومت الٰہیہ کا قیام ہے تو ایسی صورت میں ہر حال میں کام کا آغاز یہی قرار پاتا ہے کہ سیاسی تبدیلی کو نشانہ بنا کر جدوجہد کی جائے اور اس کے لئے ہر ممکن تدبیریں اختیار کی جائیں لیکن جیسا کہ پچھلی بحثوں سے واضح ہو چکا ہے سیاسی تبدیلی کا معاملہ مشن کی حیثیت سے مطلوب نہیں ہے بلکہ وہ حالات کے اعتبار سے اطاعت فی الاحکام کے ذیل میں آتا ہے۔ یعنی جس طرح مالیاتی احکام کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر مسلمان کا یہی مشن ہونا چاہئے کہ وہ سرمایہ دار بننے کی کوشش کرے تاکہ اپنی زندگی میں مالی احکام کی تعمیل کر سکے۔ بلکہ یہ احکام صرف اس سوال کا جواب ہیں کہ جو شخص صاحب املاک ہو وہ اپنی ملکیت میں اپنے اختیارات کو کس طرح استعمال کرے۔ اسی طرح سیاسی احکام کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کے جس گروہ کے اختیارات سیاست وحکومت تک پھیلے ہوئے ہوں وہ اپنے ان اختیارات کو کس طرح استعمال کریں کہ وہ منشائے الٰہی کے مطابق قرار پائیں۔ تمام اطاعتی احکام، اختیارات کے صحیح استعمال کو بتانے کے لئے آئے ہیں۔ اس لئے وہ اسی وقت اور اسی حد تک کسی کے اوپر عائد ہوتے ہیں جتنا بالفعل کسی کے اندر اختیار پایا جا رہا ہو۔

عام حالات میں جو چیز مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ اہل ایمان خود اپنے آپ کو عابد اور مطیع بناتے ہوئے انذار وتبشیر کی مہم شروع کریں۔ وہ خدا کے گمراہ بندوں کو خدا کے دین کی طرف لانے کی کوشش کریں۔ یہ مہم ہر حال میں اپنی موثر ترین شکل میں جاری رکھی جائے گی۔ تا آں کہ اللہ تعالیٰ یا تو اسی راہ میں ہمارا خاتمہ کر دے یا ہمارے لئے وہ حالات پیدا کر دے جب سارا علاقہ ہماری اطاعت کے تحت آجائے اور ہم کو یہ موقع ملے کہ ہم ان کے اوپر خلافت کا نظام قائم کر سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ خلافت وحکومت کو قرآن میں دعوتی تحریک کے نشانے کے طور پر پیش نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ اس کو وعدہ اور انعام قرار دیا گیا ہے۔

۲۔ اس سلسلے کا دوسرا تقاضا وہ ہے جس کو شہادت یا دعوت الی الاسلام کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کا پیغام خدا کے بندوں تک پوری طرح پہنچ جائے تاکہ آخرت میں کسی کو یہ کہنے کا موقع نہ رہے کہ ہم کو حقیقت کا علم نہیں تھا، اس لئے ہماری گمراہی کی ذمے داری ہمارے اوپر نہیں ہے:

رسلا مبشرین ومنذرین لئلا یکون   رسولوں کو خوش خبری دینے والے اور ڈرانے

للناس علی اللہ حجۃ بعد الرسل — والے بنا کر بھیجا تاکہ لوگوں کے پاس اللہ کے اوپر کوئی حجت باقی نہ رہے۔ (نساء - ۱۶۵)

رسولوں کو بھیجنے کا اوّلین مقصد یہی ہوتا ہے کہ وہ "اعلان و اسرار" کے ذریعہ حق کے پیغام سے لوگوں کو خبردار کر دیں۔ یہ خدا کی طرف سے آگہی اور پیغام رسانی کا ایک کام ہے جو اس لئے کیا جاتا ہے کہ کائنات جس اسکیم کے تحت بنائی گئی ہے۔ اور اس کا بالآخر جو انجام ہونے والا ہے اس سے لوگ مطلع ہو جائیں۔ جو کچھ غیب میں ہے وہ اس وقت کے آنے سے پہلے لوگوں کے علم میں آجائے جب موجودہ دنیا کی بساط الٹ دی جائے گی اور غیب شہود بن جائے گا۔

موجودہ زمانے میں بعض لوگ دعوت حق کا مطلب یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کو ایک بہتر اور مکمل نظام زندگی کی حیثیت سے دنیا کے سامنے لایا جائے۔ یہ بات اصلاً غلط یا قابل ترک نہیں ہے۔ متکلمانہ حکمت کا تقاضا کسی وقت یہ ہو سکتا ہے کہ اسلام کو ایک بہتر نظام زندگی کے طور پر لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے۔ مگر یہ یقینی ہے کہ یہ بات صرف متکلمانہ ضرورت کی حد تک صحیح ہے، اگر اسی کو دعوت اسلامی کا اصل اور حقیقی انداز قرار دیا جائے تو وہ اپنی صداقت کھو دے گی۔

اسلام کو اگر اصلاً بہتر نظام زندگی کی حیثیت سے پیش کیا جانے لگے تو ایسی صورت میں دعوت اسلامی کی حیثیت مخاطب کے ذہن میں یہ بن جائے گی کہ وہ مسائل عالم کو حل کرنے کی ایک کوشش ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مقصد لوگوں کو معاشی اور سیاسی عذاب سے ڈرانا ہے۔ جب کہ انبیاء کی دعوت کو قرآن میں اس انداز سے پیش کیا گیا ہے کہ وہ آسمانی عذاب سے لوگوں کو ڈرانے کے لئے آئے تھے۔

یلقی الروح من امرہ علی من یشاء من عبادہ لینذر یوم التلاق (مومن - ۱۵) — خدا اپنے حکم سے روح کو بھیجتا ہے اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے تاکہ وہ ملاقات کے دن سے ڈرا دے۔

اس عمل تبلیغ کی انتہائی صورت مدعو کے لحاظ سے تو یہ ہے کہ وہ دعوت کو قبول کر کے اپنی زندگی اس کے مطابق بنالے۔ مگر داعی کے لحاظ سے اس کی انتہائی صورت صرف یہ ہے کہ وہ اپنی بات کو آخری حد تک لوگوں تک پہنچا دے، وہ حقیقت کو ان کے اوپر اس طرح واضح کر دے کہ پھر اس کے بعد کسی کے لئے عذر اور تاویل کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے۔ چنانچہ انبیاء کے لئے اتمام حجت کا جو معیار مقرر کیا گیا وہ یہی تھا کہ وہ اپنی بات کو پوری طرح لوگوں تک پہنچا دیں۔ اس سے آگے انھیں کسی اور چیز کا مکلف نہیں بنایا گیا۔ وہ تمام قومیں جن کا قرآن میں اس حیثیت سے ذکر ہے کہ انھوں نے انبیاء کے پیغام

کونہیں سنا اور ان کی نافرمانی کرکے عذاب الٰہی کی مستحق ہوگئیں وہ وہی ہیں جن پر نبی نے اپنی تقریروں اور گفتگوؤں کے ذریعہ کام کیا تھا۔ بات پہنچانے سے زیادہ کچھ اور نہیں کیا جا سکتا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن میں اس حکم کی تعبیر کے لئے جو مختلف الفاظ استعمال کئے گئے ہیں وہ سب اطلاع اور آگہی کے معنوں میں ہیں یہاں میں چند آیتیں نقل کرتا ہوں:

صدع بالامر:

فاصدع بما تومر (حجر ـ ۹۴)

جس چیز کا تمہیں حکم ملا ہے اس کو خوب کھول کر لوگوں کو سنا دے۔

تبئین ذکر:

وانزلنا الیك الذکر لتبین للناس
نحل ـ ۴۴

اور اے نبی ہم نے تمہاری طرف ذکر بھیجا ہے تاکہ تو اسے لوگوں پر ظاہر کر دے۔

ایذان وحی:

فان تولوا فقل اٰذنتکم علیٰ سواء
انبیاء ـ ۱۰۹

اگر یہ لوگ اعراض کریں تو ان سے کہہ دو کہ میں نے تم کو پیغام رسالت سے آگاہ کر دیا ہے۔

ابلاغ رسالت:

وقال یٰقوم لقد ابلغتکم رسالۃ ربی ونصحت لکم (اعراف ـ ۷۹)

(صالح نے) کہا اے میری قوم میں نے تم کو خدا کا پیغام پہنچا دیا اور تمہاری خیرخواہی کا حق ادا کر دیا۔

قصّ آیات:

یا بنی اٰدم اما یاتینکم رسل منکم یقصون علیکم آیاتی (اعراف ـ ۳۵)

اے اولاد آدم تم میں سے تمہارے پاس رسول آئیں گے جو تم کو میری آیتیں سنائیں گے۔

قرأت قرآن:

وقرآناً فرقناہ لتقرأہ علی الناس علی مکث (بنی اسرائیل ـ ۱۰۱)

اور ہم نے قرآن کو جزر کرکے نازل کیا ہے تاکہ تو ٹھہر ٹھہر کر لوگوں کو پڑھ کر سنا دے۔

تلاوت کتاب:

اولم یکفھم انا انزلنا علیك الکتاب یتلی علیھم (عنکبوت ـ ۵۱)

کیا ان لوگوں کے لئے یہ کافی نہیں کہ ہم نے تم پر کتاب نازل کی جو ان کو پڑھ کر سنائی جاتی ہے۔

انذار و تبشیر:

وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا و نذيرا (سباء - ۲۸)

ہم نے تم کو تمام لوگوں کے لئے خوش خبری سنانے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے۔

ندا للایمان:

ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان (آل عمران - ۱۹۳)

خدایا ہم نے ایک منادی کو سنا کہ وہ ایمان کے لئے پکار رہا تھا۔

دعوت الی الاسلام:

ومن اظلم ممن افترىٰ على الله الكذب وهو يدعىٰ الى الاسلام

اس سے بڑا ظالم کون ہے کہ اس کو خدا کی طرف بلایا جائے اور وہ خدا پر بہتان باندھے۔

تبلیغ ما انزل اللہ:

يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك (مائدہ - ۶۷)

اے رسول خدا کی طرف سے جو کچھ تمہاری طرف اتارا گیا ہے اسے لوگوں تک پہنچا دے۔

تذکیر بایام اللہ:

وذكرهم بايام الله (ابراهيم - ۵)

(موسیٰ کو ہم نے بھیجا کہ) لوگوں کو اللہ کے دنوں کی یاد دلاؤ۔

داعی اسی ذہن کے تحت اس کام کا آغاز کرتا ہے۔ وہ ہمدردی اور حق پسندی کے تمام تقاضوں کے ساتھ اپنی بات آخری حد تک لوگوں کو سنا دینا چاہتا ہے۔ اس کے بعد اس مہم کے دوران میں جو واقعات پیش آتے ہیں ان کا تعلق اصلاً کار تبلیغ سے نہیں ہے بلکہ ان لوگوں سے ہے جن کے اوپر شہادت و تبلیغ کا کام کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی کوئی ایک صورت متعین نہیں کی جا سکتی، اور نہ اس کی کسی مخصوص مثال کو لازمی طور پر شہادت کی تشریح قرار دیا جا سکتا ہے ـــــ ہو سکتا ہے کہ داعی صرف پکارتے پکارتے مر جائے ہو سکتا ہے کہ وقت کی بعض بڑی شخصیتیں اسلام قبول کر لیں اور ان کے اثر سے خدا کا دین یکایک پورے علاقے میں پھیل جائے۔ ہو سکتا ہے کہ مخاطبین سے ٹکراؤ ہو اور وہ تنہا یا اقتدار سے مل کر تحریک کو ختم کر دینے کی سازش کریں۔ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ حالات میں ایسی تبدیلیاں پیدا کر دے کہ داعی اول یا اس کے بعد آنے والے اس کے ساتھی ملک کے اقتدار پر قابض ہو جائیں۔ پھر اقتدار پر قبضہ کی بھی مختلف صورتیں ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ محض ایک سیاسی غلبہ ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ تحریک پھیلے اور اتنا بڑا عوامی تعاون حاصل کرلے

کہ وہاں ایک منظم سوسائٹی وجود میں آجائے۔ یہ ساری صورتیں ممکن ہیں اور ان میں سے ہرایک کی مثالیں اسلام کی دعوتی جدوجہد کی طویل تاریخ میں موجود ہیں۔ مگر ان میں سے کوئی بھی صورت شہادت حق کی ادائگی کی واحد یا معیاری صورت نہیں ہے۔ شہادت یا دعوت کی ادائگی صرف یہ ہے کہ خدا کے پیغام کو حقیقی "نصح" کی تمام شرائط کے ساتھ "قول بلیغ" کی زبان میں لوگوں تک پوری طرح پہنچا دیا جائے۔ اور اس پہنچانے میں خواہ کسی بھی قسم کی رکاوٹ پیش آئے۔ اس کا مقابلہ کرتے ہوئے اسے جاری رکھا جائے۔ اس کے بعد جو کچھ ہوگا وہ اس جدوجہد کے دنیوی نتائج یا دوسرے لفظوں میں تاریخ دعوت کے واقعات ہیں جو مختلف حالات میں مختلف شکل اختیار کرتے ہیں۔ گویا داعی کی نسبت سے جو کچھ مطلوب ہے وہ صرف یہ کہ خدا کے پیغام کو وہ آخری حد تک پہنچا دے اور آخر عمر تک پہنچاتا رہے۔ بقیہ تمام چیزیں دراصل وہ واقعات ہیں جو مدعو کی نسبت سے پیش آتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان واقعات کی کوئی ایک لگی بندھی فہرست نہیں بنائی جاسکتی اور نہ ان کی نوعیت کا فرق داعی کے کام کے ناقص یا کامل ہونے کا فیصلہ کرتا ہے۔

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ انبیاء پہلے اصلاح معاشرہ پر اپنی قوت لگاتے ہیں۔ اور اس کے بعد سیاسی اقتدار حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مگر تقدیم و تاخیر کی یہ بحث میرے نزدیک صرف اس بات کا ثبوت ہے کہ آپ زیر بحث تعبیر سے آزاد ہو کر سوچ نہ سکے اور اسی کے چوکھٹے میں رہتے ہوئے ایک نئے عنوان سے اپنے عدم اطمینان کو دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ قرآن میں مذکور انبیا میں آخری رسول کے سوا تین رسول ہیں جن کی زندگی میں بادشاہت اور حکومت جمع ہوئی ـــــ حضرت داؤد، حضرت سلیمان، حضرت یوسف علیہم السلام۔ ان تینوں میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی یہ ثابت کرنا مشکل ہے کہ ان کی حکومت کسی معاشرتی حالات کے تقاضے کے طور پر ابھری تھی۔ یا یہ کہ انھوں نے پہلے معاشرہ کی اصلاح کی اور اس کے بعد حکومت قائم فرمائی۔

اس سلسلے میں دوسری بات یہ ہے کہ غیر اہل اسلام پر جو دعوتی کام کیا جائے گا اس میں ان کے سامنے بیک وقت سارا دین پیش کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ صحیح طریقہ یہ ہے کہ پہلے دین کی اصولی تعلیمات انھیں بتائی جائیں۔ خدا کا تصور، رسالت کا تصور اور آخرت کا تصور، یہ وہ چیزیں ہیں جو اولاً غیر مسلم مخاطبین کے سامنے رکھی جاتی ہیں اور مسلسل مختلف پہلوؤں سے ان کے سامنے اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔ جہاں جہاں ان کا ذہن اٹک رہا ہوتا ہے اس کو موثر استدلال کے ذریعہ ختم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس کے بعد جب وہ اسے مان لیتے ہیں تو انھیں ان احکام کی تعلیم دی جاتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے مومن بندوں کے لئے مقرر کئے ہیں۔ صحیحین کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت

معاذ کو یمن کی طرف دعوتی مشن پر بھیجا تو ان سے فرمایا کہ تم اہل کتاب کے ایک گروہ سے ملوگے تو انھیں سب سے پہلے کلمۂ توحید کی طرف بلانا (فلیکن اول ما تدعوھم الیہ شہادۃ ان لا الہ الا اللہ) جب وہ اس کو مان لیں تو اس کے بعد انھیں نماز اور دیگر اعمال شریعت کی تعلیم دینا۔ یہی وجہ ہے کہ انبیاء اپنے ابتدائی دعوتی مرحلہ میں صرف بنیادی تعلیمات لے کر آتے تھے اور عرصہ دراز تک اس کی تبلیغ کرتے رہتے تھے۔ اس کے بعد جیسے جیسے عملی حالات پیدا ہوتے تھے اس کے مطابق تفصیلی ہدایات نازل کی جاتی تھیں۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ نبی جب کسی قوم کے پاس آیا تو اس نے پہلے ہی مرحلہ میں ایک پورا سماجی اور تمدنی نظام مرتب کر کے ان کے سامنے رکھ دیا اور ان سے مطالبہ کیا کہ اسلامی سٹیٹ قائم کر کے تم ان تمام قوانین کو زندگی کے سارے شعبوں میں نافذ کرو۔

۳۔ اس سلسلے کا تیسرا تقاضا وہ ہے جو مسلمانوں کی نسبت سے پیدا ہوتا ہے۔ امت مسلمہ کے افراد کے اندر اللہ تعالیٰ یہ روح دیکھنا چاہتا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے خیر خواہ ہوں۔ وہ صرف اپنی ذات کے لئے نہ جئیں بلکہ جن مسلمانوں کے درمیان وہ رہ رہے ہیں ان کی ہدایت اور فلاح کے لئے بھی مسلسل کوشش کر رہے ہوں۔ جس طرح ہم پیشہ افراد کے ایک گروہ کا باہمی تعلق ٹریڈ یونین کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اسی طرح عبادت گزار بندوں کا مشترک جذبۂ عبودیت انھیں مجبور کرتا ہے کہ وہ باہم متحد ہوں اور ایک دوسرے کی اصلاح و ترقی کے لئے کمربستہ رہیں۔

اس حکم کی تعمیل کے دو درجے ہیں، انفرادی اور اجتماعی۔ انفرادی حیثیت سے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر مسلمان اپنی طاقت اور صلاحیت کے مطابق دوسرے مسلمانوں کی اصلاح کے لئے سرگرم رہے۔ بائبل کے الفاظ میں "وہ اپنے بھائی کا رکھوالا" بن جائے۔ (پیدائش ۴: ۹)، یہی وہ چیز ہے کہ جس کو حدیث میں الدین النصیحۃ کہا گیا ہے۔ یعنی دین کا ایک تقاضا یہ بھی ہے کہ مسلمان آپس میں ایک دوسرے کے خیر خواہ ہوں۔

حضرت جریر بن عبد اللہ سے اسلام قبول کرتے وقت آپ نے جو عہد لیا تھا، اس کا ذکر کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

بایعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اقامۃ الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ والنصح لکل مسلم

میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تین چیزوں پر بیعت کی، نماز کی اقامت، زکوٰۃ کی ادائیگی اور مسلمانوں کی خیر خواہی۔

اسی کو دوسرے الفاظ میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کہا گیا ہے۔ امام نووی لکھتے ہیں:

قد تطابق علی وجوب الامر بالمعروف والنھی عن المنکر الکتاب والسنة واجماع الامة وھو ایضا من النصیحة التی ھی الدین
(شرح مسلم، مطبوعہ ہند، ج اول ص ۵۱)

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے واجب ہونے پر کتاب وسنت اور اجماع سب کا اتفاق ہے۔ دین کو خیر خواہی کہا گیا ہے، اور امر بالمعروف، نہی عن المنکر اسی خیر خواہی کا نام ہے۔

یہی وہ عمل ہے جس کو سورہ عصر میں تواصی بالحق اور تواصی بالصبر کے الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ مسلمانوں کی نسبت سے بندۂ مومن کے ظاہر ہونے والے جذبۂ عبودیت کو "باہم حق وصبر کی نصیحت" کہہ کر اللہ تعالیٰ نے اس کے دو اہم پہلوؤں کو نمایاں کیا ہے۔ اس عمل کا ایک رخ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے جو کچھ چاہتا ہے اس کی طرف ہم اللہ سے ایمان واسلام کا معاہدہ کرنے والوں کو راغب کریں۔ اور دوسرے یہ کہ مرضیٔ رب پر قائم ہونے کے سلسلہ میں اس مادی دنیا میں جو رکاوٹیں پیش آتی ہیں ان کا مقابلہ کرنے اور مشکلات کے باوجود مرضیٔ رب پر جمے رہنے کی طاقت پیدا کرنے کی کوشش کریں۔

ایک مفسر ان دونوں پہلوؤں کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

(وتواصوا بالحق) بیان لتکمیلھم لغیرھم ای وصی بعضھم بعضا بالامر الثابت الذی لا سبیل الی انکارہ ولا زوال فی الدارین لمحاسن اثارہ وھو الخیر کلہ من الایمان باللہ عزوجل واتباع کتبہ ورسلہ فی عقد وعمل (وتواصوا بالصبر) ای عن المعاصی التی تشتاق الیھا النفس بحکم الجبلة البشریة وعلی الطاعات التی یشق علیھا اداءھا او علی ما یبلو اللہ عزوجل بہ عبادہ۔

تواصی بالحق کا مطلب اپنے بعد دوسرے اہل ایمان کی بھلائی چاہنا ہے۔ یعنی باہم ایک دوسرے کو احکام الٰہی کی تلقین ایسے احکام کی جن سے انکار ممکن نہیں ہے اور جس کے محاسن دونوں جہان میں باقی رہنے والے ہیں۔ اور اس سے مراد وہ سارا خیر ہے جو ایمان باللہ اور تمام معاملات میں اتباع کتب ورسل میں پوشیدہ ہے۔ تواصی بالصبر کا مطلب ان گناہوں سے ایک دوسرے کو بچانے کی کوشش ہے جن کی طرف انسان کا نفس بشری تقاضوں کے تحت مائل ہوتا ہے اور ایسے احکام کی تعمیل پر آمادہ کرنا جن کی ادائگی شاق ہوتی ہے۔ یا ان چیزوں پر صبر کی تلقین جن سے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو آزماتا ہے۔

اس کے بعد تواصی کے لئے حق وصبر کی حکمت بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

لان الاول عبارة عن رتبة العبادة التی ھی فعل ما یرضی بہ اللہ تعالی والثانی عن رتبة العبودیة التی ھی الرضا بما فعل اللہ تعالی	اس لئے کہ "حق" عبادت کا یہ درجہ ہے کہ بندہ وہ کچھ کرے جو اللہ تعالیٰ کی رضا ہو اور "صبر" عبادت کا یہ درجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو کچھ آئے اس پر بندہ بالکل راضی رہے۔

(ابوالسعود، ج ۵، ص ۲۸۳) نیز ملاحظہ ہو علامہ آلوسی کی تفسیر ج ۳۰ ص ۲۲۹)

اجتماعی حیثیت سے اس فرض کی ادائگی کا معاملہ امت کے اجتماعی حالات پر موقوف ہے۔ اگر امت مسلمہ آزاد اور با اختیار حیثیت کی حامل ہو تو اس کا فرض ہے کہ اپنے میں سے کچھ لوگوں کو منتخب کرکے انھیں اس بات کا اختیار دے کہ وہ لوگوں کے اوپر شریعت کے احکام کو باضابطہ نافذ کریں۔ اس اصول کی ایک تعمیل وہ تھی جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے صحرائے سینا میں پہنچنے کے بعد بنی اسرائیل کو بارہ قبیلوں میں تقسیم کرکے ان کے اوپر بارہ نقیب مقرر کئے۔ لیکن اگر اس انتہائی شکل کے مواقع حاصل نہ ہوں، تو پھر اس سے کمتر درجہ میں انھیں چاہئے کہ اپنے اوپر کچھ معلم اور مبلغ مقرر کرلیں، جیسا کہ ہجرت سے پہلے مدینہ کے انصار کے سلسلے میں اختیار کیا گیا تھا۔ بیعت عقبہ ثانیہ کے موقع پر جب مدینہ کے پچھتر اشخاص (۷۳ مرد، ۲ عورتیں) نے آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر اسلام قبول کیا تو اس وقت آپ نے ان سے کہا کہ تم لوگ اپنے اوپر بارہ نقیب مقرر کرلو۔ چنانچہ انھوں نے اپنے میں سے ایسے بارہ آدمی منتخب کئے جن میں سے تین قبیلہ اوس سے تھے اور نو قبیلہ خزرج سے۔ اس کے بعد آپ نے ان سے مخاطب ہو کر فرمایا: انتم کفلاء علی قومکم یعنی تم مومنین مدینہ کے اوپر نگراں اور ذمہ دار ہو۔ (زرقانی، جلد اول، صفحہ ۳۸۲) اسی قسم کی امارت حضرت جعفر کی بھی تھی جو حبش کے مہاجرین کے اوپر امیر مقرر ہوئے تھے (ملاحظہ ہو سیرت ابن ہشام) اسی طرح دار الاسلام سے نکل کر مسلمان دنیا کے جن علاقوں میں پھیلے، ہر جگہ انھوں نے اپنی ایک تنظیم بنانے کی کوشش کی۔ خود اسلامی زندگی گزارنے اور دوسروں کو اسلام کی دعوت دینے کے ساتھ جس چیز کی انھوں نے خاص طور پر کوشش کی وہ یہی تھا کہ وہ منظم ہوں اور ایک سربراہ کے تحت اپنے شرعی فرائض کو انجام دیں۔

نصرت دین

عبد اور معبود کے تعلق کا آخری تقاضا وہ ہے جس کو "نصرت دین" کہا جاتا ہے۔ نصرت دین دراصل اللہ تعالیٰ کی کسی دبتی ہوئی بات کو دوبارہ ابھارنے اور زندہ کرنے کی کوشش کا نام ہے۔ اسی لئے اس کو شریعت میں اعلاء کلمۃ اللہ کا نام دیا گیا ہے۔ یہ ایک مختلف الجہات عمل ہے جس کی کوئی ایک صورت نہیں ہے۔ ہر بار جب خدا کے دین پر کوئی آنچ آئے، جب اس کے بقاء و تحفظ اور تجدید واحیاء کے لئے کسی پہلو سے انسانی مدد کی ضرورت ہو، اس وقت اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کو خدا کے دین کے لئے صرف کرنے کا نام نصرت دین ہے۔ انسانی جذبات میں سے ایک اعلیٰ ترین جذبہ یہ ہے کہ آدمی کو جس سے تعلق خاطر ہوتا ہے اس کے نفع و نقصان کا اس کو بہت زیادہ خیال ہو جاتا ہے۔ کوئی شریف آدمی کبھی یہ گوارا نہیں کرسکتا کہ جس سے اسے تعلق ہے، اس کے کسی نقصان کو جانتے بوجھتے برداشت کرلے۔ یہی جذبہ جب بندے کی طرف سے اپنے معبود کے لئے ظاہر ہو تو اسی کو نصرت دین کہتے ہیں۔

عرب میں جب آخری رسول کے مخالفین نے آپ کو اور آپ کی دعوت کو ختم کر دینے کی سازش کی اور اس کے مقابلے میں صحابہ کرام نبی کے ساتھ اپنی جان و مال کو لے کر جہاد پر اٹھ کھڑے ہوئے تو یہ نصرت دین کی پہلی اور اعلیٰ ترین مثال تھی، خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبد العزیز نے جب اپنی زندگی کو قربان کرکے اسلامی حکومت کے بگاڑ کو درست کرنے کی کوشش کی، یہاں تک کہ اپنی ان کوششوں کے صلہ میں انھیں شاہی خاندان کی طرف سے زہر دے دیا گیا۔ تو یہ بھی نصرت دین کی ایک شکل تھی۔

دوسری صدی ہجری میں جب دولت و سلطنت نے اسلامی معاشرہ میں عیش پسندی پیدا کر دی اور اس کے نتیجے میں ایمانی کمزوری اور تعلق باللہ میں اضمحلال کی وبا پھیل گئی۔ اس وقت حسن بصری نے ہمہ تن فقر اور سوز کی تصویر بن کر امت کے تن مردہ میں جان ڈالنے کی کوششیں کیں تو یہ بھی نصرت دین تھی۔ پھر مسلم سوسائٹی میں یونانی فلسفہ کی درآمد سے جب عقائد میں رخنہ پیدا ہونے لگا اور اس نے خلق قرآن کے فتنہ کی صورت اختیار کی، اس وقت امام احمد بن حنبل نے سینہ سپر ہو کر حق کی حفاظت کی،

تو یہ بھی نصرت دین تھی۔ چھٹی صدی ہجری میں جب یورپین قوموں نے اسلامی سلطنت پر حملہ کر دیا اور انگریز مورخ سٹینلے لین پول کے الفاظ میں اس کے اندر "اس طرح گھسے جیسے کوئی پرانی لکڑی میں پچر ٹھونکے" اس وقت صلاح الدین ایوبی نے اپنے زبردست جذبۂ ایمانی اور بے پناہ جرأت سے کام لے کر سفید اقوام کے ظلم اور استیلاء سے اسلامی سلطنت کو پاک کیا، تو یہ بھی نصرت دین تھی۔ اسی طرح امام ابوالحسن اشعری، امام غزالی، شیخ عبدالقادر جیلانی، علامہ ابن جوزی، شیخ الاسلام عزالدین ابن تیمیہ، شیخ احمد سرہندی، شاہ ولی اللہ، سید احمد بریلوی اور دوسرے بے شمار علماء وصلحاء اور اصحاب عزیمت نے اپنے اپنے وقت میں دین کی ضرورتوں کے لئے اپنے آپ کو وقف کیا۔ اور دین کو جس مدد کی ضرورت تھی اس میں اپنی قوتوں کو آخری حد تک صرف کر دیا۔ یہ سب کے سب دین کے ناصر اور اس کے مددگار تھے اور ان میں سے ہر ایک کا اللہ تعالیٰ کے یہاں بڑا درجہ ہے۔

جس طرح وقت کی ضرورت کے لحاظ سے یہ متعین ہوتا ہے کہ آج خدا کے دین کو کس قسم کی نصرت درکار ہے۔ اسی طرح ناصرین کی اپنی قوت و استعداد کے لحاظ سے یہ متعین ہوتا ہے کہ اس موقع پر خدا کا دین ان سے کس چیز کا تقاضا کر رہا ہے۔ ہر شخص اسی چیز کو دینے کا مکلف ہے جو اس کے پاس ہے جس کے پاس زبان اور علم کی طاقت ہے وہ اپنے زبان اور علم کے ذریعہ خدا کے دین کی مدد کرے گا۔ اور جس کو اللہ تعالیٰ نے قوت و طاقت کے خارجی ذرائع بھی دئے ہوں وہ ان خارجی ذرائع کو خدا کے دین کی ضرورت پورا کرنے کے لئے استعمال کرے گا۔ یہاں میں شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام (۵۷۸-۶۶۰ھ) کے الفاظ نقل کروں گا:

قد امرنا الله بالجهاد في نصرة دينه، الا ان سلاح العالم علمه ولسانه كما ان سلاح الملك سيفه وسنانه فكما لا يجوز للملوك اغماد اسلحتهم عن الملحدين والمشركين لا يجوز للعلماء اغماد السنتهم عن الزائغين والمبتدعين

طبقات الشافعیۃ الکبریٰ لابن السبکی، جلد پنجم، صفحہ ۹۰

اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ ہم اس کے دین کی مدد کے لئے جدوجہد کریں۔ عالم کا ہتھیار اس کا علم اور اس کی زبان ہے جس طرح بادشاہ کا ہتھیار اس کے تیر اور تلوار ہوتے ہیں۔ پس بادشاہوں کے لئے جس طرح یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے ہتھیار کو دشمنان دین کے خلاف استعمال کرنے کے بجائے اسے نیام میں رکھ لیں اسی طرح علماء کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ اہل زیغ وضلال کے مقابلے میں وہ اپنی زبان کو بند کر لیں۔

تقابل

اوپر میں نے جو اسلام کی تشریح کی ہے، اس کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ دین کی اصل حقیقت اور اس کا ظاہری ڈھانچہ دونوں اس میں اپنا صحیح مقام پالیتے ہیں اور کوئی بھی مجروح نہیں ہوتا اور نہ اپنی واقعی حیثیت کو کھوتا۔ جب کہ زیربحث تشریح میں ایسا نہیں ہے۔ اس فرق کو میں چند مثالوں سے واضح کروں گا۔

نماز کی مثال

زیربحث تعبیر کے مطابق دنیا میں مومن کو جو کام کرنا ہے وہ یہ کہ وہ خدا کے قانون کی حکومت قائم کرے۔ اس لئے قدرتی طور پر دین کے تمام اجزاء اسی اصل کا ضمیمہ بن جاتے ہیں۔ اور نماز کی حیثیت یہ ہو جاتی ہے کہ وہ ایک طرح کا ٹریننگ کورس ہے جس کے ذریعہ اسلامی انقلاب کے سپاہی تیار کئے جاتے ہیں "اسلامی عبادت پر تحقیقی نظر" نامی کتاب میں نماز کو "فردی تیاری کا پروگرام" بتایا گیا ہے جس کے پانچ حصے ہیں :

۱۔ آدمی کے ذہن میں اس حقیقت کے ادراک کو تازہ رکھنا کہ وہ دنیا میں ایک خودمختار وجود نہیں ہے۔ بلکہ رب العالمین کا بندہ ہے۔ اور یہاں اسی حیثیت سے اس کو کام کرنا ہے۔

۲۔ بندہ کی حیثیت سے اسے فرض شناس بنانا، اور اس میں ادائے فرض کی عادت پیدا کرنا۔

۳۔ فرض شناس اور نا فرض شناس میں تمیز کرنا اور نا فرض شناس افراد کو چھانٹ کر الگ کر دینا۔

۴۔ خیالات کا ایک پورا نظام، ایک پوری آئیڈیالوجی آدمی کے ذہن میں اتار دینا اور اس کو ایسا مستحکم کرنا کہ ایک پختہ سیرت بن جائے۔

۵۔ آدمی میں یہ قوت پیدا کرنا کہ اپنے عقیدے اور اپنے علم و بصیرت کے مطابق جس طرز عمل کو صحیح سمجھتا ہو اس پر عمل کر سکے۔ اور اپنے نفس و جسم کی تمام طاقتوں سے اس راہ میں کام لے سکے۔

نماز کے ساتھ جماعت کی شرط لگانے کا مقصد انہیں مقاصد کو اجتماعی سطح پر پیدا کرنا ہے۔ کیونکہ :

"مسلمان کے لئے یہ دنیا سخت جدوجہد، مقابلہ اور کش مکش کا معرکہ کارزار ہے۔ یہاں خدا سے بغاوت کرنے والوں کے بڑے بڑے جتھے بنے ہوئے ہیں۔ جوانسانی زندگی میں خود اپنے بنائے ہوئے

قوانین کو پوری قوت کے ساتھ جاری کر رہے ہیں اور ان کے مقابلہ میں مسلمان پر یہ ذمہ داری بھاری کمر توڑ دینے والی ذمہ داری ڈالی گئی ہے کہ یہاں خدا کے قانون کو پھیلائے اور جاری کرے۔ انسان کے بنائے ہوئے قوانین جہاں جہاں چل رہے ہیں انھیں مٹائے۔ اور ان کی جگہ اللہ وحدہ لاشریک لہ کے قانون کا نظام زندگی قائم کیا جائے۔ یہ زبردست خدمت جو اللہ نے مسلمانوں کے سپرد کی ہے، اس کو اللہ کے باغی جتھوں کے مقابلے میں کوئی اکیلا مسلمان انجام نہیں دے سکتا۔ اگر کروڑوں مسلمان بھی دنیا میں موجود ہوں۔ مگر الگ الگ رہ کر انفرادی کوشش کریں، تب بھی وہ مخالفین کی منظم طاقت کے مقابلہ میں کامیاب نہیں ہوسکتے اس لئے ناگزیر ہے کہ وہ سارے بندے جو خدا کی عبادت کرنا چاہتے ہیں ایک جتھا بنیں۔ اور مل کر اپنے مقصد کے لئے جدوجہد کریں۔ نماز انفرادی سیرت کی تعمیر کے ساتھ یہ کام بھی کرتی ہے۔ وہ اس اجتماعی نظام کا پورا ڈھانچہ بناتی ہے۔ اس کو قائم کرتی ہے اور قائم رکھتی ہے۔ اور اسے روزانہ پانچ مرتبہ حرکت میں لاتی ہے۔ تاکہ وہ ایک مشین کی طرح چلتا رہے۔"

اسلامی عبادت پر تحقیقی نظر، صفحات ۴۱-۴۵

نماز کی اس تشریح میں اس کے جو فائدے بتائے گئے ہیں وہ کلیۃً غلط نہیں ہیں۔ مگر اس تشریح میں اصل بات غائب ہوگئی۔ نماز کی اصل حقیقت یہ ہے کہ وہ خدا کی یاد ہے (اقم الصلوٰۃ لذکری) وہ خدا کے آگے جھکنا اور اپنے احساسات کی قربانی پیش کرنا ہے (الذین ھم فی صلوٰتھم خاشعون) وہ بندے کو ایک ایسے مقام پر پہنچانے کا ذریعہ ہے جہاں بندہ خدا سے سرگوشی کرنے لگتا ہے (... یناجی ربہ) نماز خدا سے ربط قائم کر کے اس سے دعا، واستعانت کا نام ہے (استعینوا بالصبر والصلوٰۃ) نماز میں مشغول رہ کر بندہ اپنے رب سے قربت کا تجربہ حاصل کرتا ہے۔ جو مومن کے لئے سب سے بڑی نعمت ہے۔ (واسجد واقترب) مگر زیر بحث انقلابی تصور کے خانے میں یہ چیزیں کہیں بیٹھ نہیں رہی تھیں، انقلابی مشن سے ان کا کوئی جوڑ نہیں بنتا تھا۔ اس لئے نماز پر تحقیقی نظر ڈالنے کے باوجود نماز کا یہ اصل پہلو اس کی نگاہوں سے اوجھل ہوگیا۔ اس کی تصویر میں یہ رخ اس طرح غائب ہوگیا جیسے کوئی کیمرہ مین پیچھے سے فوٹو لے رہا ہو تو اس کے فوٹو میں آدمی کی پیٹھ اور دوسرے پچھلے حصے تو دکھائی دیں گے مگر اس کا چہرہ اور اس کے آگے کا تمام وجود اس کی لی ہوئی تصویر میں نہیں آئے گا۔

جہاں تک ان دوسری خصوصیات کا تعلق ہے جن کا اوپر کے اقتباس میں ذکر ہے، وہ حقیقی نماز کے ثمرات ہیں جو آپ سے آپ نمازی کے اندر پیدا ہوتے ہیں۔ خدا سے کسی بندہ کا تعلق جڑنا دراصل

ساری حقیقتوں کا اپنی صحیح ترین شکل میں باہم مل جانا ہے۔ اور جب حقیقتیں اپنی صحیح ترین شکل میں باہم مل جائیں تو اسی سے وہ تمام چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کو ہم خوبی یا صفات محمودہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ کیونکہ تمام خوبیاں دراصل حقیقتوں کے اتصال ہی کے لازمی نتائج ہیں۔ الکٹرک فٹر بلب کو روشن نہیں کرتا اور نہ پنکھے کو چلاتا۔ وہ صرف یہ کرتا ہے کہ ان چیزوں کا تعلق پاور ہاؤس سے جوڑ دیتا ہے۔ اس جوڑنے ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ تمام چیزیں اپنی اپنی جگہ روشن اور متحرک ہو جاتی ہیں۔

مگر بات صرف اتنی ہی نہیں ہے۔ انسان محض ایک بے جان مشین نہیں ہے بلکہ وہ ایک شعوری وجود ہے۔ اس لئے جب وہ خدا سے تعلق قائم کرتا ہے تو یہ تعلق لازمی طور پر اس کے شعور کو بیدار کرتا ہے، اور وہ اس سے کچھ چیزوں کا تقاضا کرتا ہے۔ وہ اس سے کہتا ہے کہ جس خدا سے تم ڈرتے ہو، جس سے تم محبت کرتے ہو، جس سے قریب ہونے کی تمہارے اندر انتہائی آرزو ہے، تم اپنی عملی سرگرمیوں میں اسے بھلا نہیں سکتے۔ عملی سرگرمیوں میں اگر خدا تمہیں یاد نہ رہتا ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں بھی خدا تم کو یاد نہیں آیا۔ کیونکہ ممکن نہیں کہ ایک جگہ خدا یاد رہے اور دوسری جگہ خدا بھول جائے۔ نفسیات کی سطح پر اگر خدا کسی کو ملا ہے۔ تو ناممکن ہے کہ اس کی عملی زندگی خدا کی یافت سے محروم ہو۔ وہ لازماً اپنے ظاہری اعمال کو بھی مطلوبات الٰہی سے اسی طرح پر نور کرے گا جس طرح اس کا اندرونی وجود خدا سے منور ہوا ہے۔ دنیا میں اس کی زندگی جن جن نسبتوں سے متعلق ہوگی، ان تمام نسبتوں میں بھی لازمی طور پر اس کا تعلق باللہ ظاہر ہوتا چلا جائے گا۔

اس طرح اس تعبیر میں بعض ثمرات و نتائج (جو دراصل اضافی ہیں۔ کیونکہ آدمی اگر کسی جزیرے میں تنہا ہو تو وہاں اس قسم کی انقلابی تربیت کی کوئی ضرورت نہیں) اس طرح نمایاں ہو کر سامنے آگئے گویا یہی اصل ہیں۔ اور جو اصل پہلو تھا وہ سرے سے اس تصویر میں اوجھل ہو کر رہ گیا۔

۲۔ اس سلسلے کی دوسری بات یہ ہے کہ یہ تعبیر کسی ٹکراؤ کے بغیر پورے دین سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ جب کہ زیر بحث تعبیر کو دینی ڈھانچہ میں اختلال پیدا کئے بغیر اس کے اندر اسے فٹ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی ایک مثال اس تعبیر کا "عملی شہادت" کا مخصوص نظریہ ہے جس کو صرف اس لئے ایجاد کرنے کی ضرورت پیش آئی کہ اس کے بغیر اس تعبیر سے متاثر ذہن اس کام کو سمجھ نہیں سکتا تھا جس کو شہادت یا دعوت و تبلیغ کے عنوان کے تحت ہمارے اوپر فرض کیا گیا ہے۔

عملی شہادت کا یہ نظریہ جس کا اوپر حوالہ دیا گیا۔ وہ یہ ہے کہ شہادت کے کام کے دو اجزا ہیں۔ ایک "قولی شہادت" دوسرے "عملی شہادت" "قولی شہادت زبان و قلم سے دین کی دعوت پیش کرنے

کا نام ہے۔ مگر صرف زبانی تبلیغ شہادت کی ادائگی کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ:

"ہم اپنی زندگی میں ان اصولوں کا عملاً مظاہرہ کریں جن کو ہم حق کہتے ہیں دنیا صرف ہماری زبان ہی سے ان کی صداقت کا ذکر نہ سنے، بلکہ خود اپنی آنکھوں سے ہماری زندگی میں ان کی خوبیوں اور برکتوں کا مشاہدہ کرلے۔ وہ ہمارے برتاؤ میں اس شیرینی کا ذائقہ چکھ لے۔ جو ایمان کی حلاوت سے انسان کے اخلاق و معاملات میں پیدا ہوتی ہے۔ وہ خود دیکھ لے کہ اس دین کی رہنمائی میں کیسے اچھے انسان بنتے ہیں، کیسی عادل سوسائٹی تیار ہوتی ہے۔ کیسی صالح معاشرت وجود میں آتی ہے، کس قدر ستھرا اور پاکیزہ تمدن پیدا ہوتا ہے، کیسے صحیح خطوط پر علوم وادب اور فنون کا نشوونما ہوتا ہے۔ کیسا منصفانہ، ہمدردانہ اور بے نزاع معاشی تعاون رونما ہوتا ہے۔ اور انفرادی و اجتماعی زندگی کا ہر پہلو کس طرح سدھر جاتا ہے، سنور جاتا ہے۔ اور بھلائیوں سے مالا مال ہوجاتا ہے۔ اس شہادت کا حق اس طرح ادا ہوسکتا ہے کہ ہم فرداً فرداً بھی اور قومی حیثیت سے بھی اپنے دین کی حقانیت پر مجسم شہادت بن جائیں۔ ہمارے افراد کا کردار اس کی صداقت کا ثبوت دے۔ ہمارے گھر اس کی خوشبو سے مہکیں اور ہماری دکانیں اور کارخانے اس کی روشنی سے جگمگائیں، ہمارے ادارے اور ہمارے مدرسے اس کے نور سے منور ہوں۔ ہمارا لٹریچر اور ہماری صحافت اس کی خوبیوں کی سند پیش کرے۔ ہماری قومی پالیسی اور اجتماعی سعی وجہد اس کے برحق ہونے کی روشن دلیل ہو۔ غرض ہم سے جہاں اور جس حیثیت میں بھی کسی شخص یا قوم کو سابقہ پیش آئے، وہ ہمارے شخصی اور قومی کردار میں اس بات کا ثبوت پالے کہ جن اصولوں کو ہم حق کہتے ہیں وہ واقعی حق ہیں۔ اور ان سے فی الواقع انسانی زندگی اصلح اور اعلیٰ اور ارفع ہوجاتی ہے۔

"اس شہادت کی تکمیل اگر ہوسکتی ہے تو صرف اس وقت جب کہ ایک اسٹیٹ انھیں اصولوں پر قائم ہوجائے۔ اور وہ پورے دین کو عمل میں لاکر اپنے عدل وانصاف سے، اپنے اصلاحی پروگرام اور اپنے حسن انتظام سے، اپنے باشندوں کی فلاح وبہبود سے، اپنے حکمرانوں کی نیک سیرت سے، اپنی صالح داخلی سیاست سے، اپنی راستبازانہ خارجی پالیسی سے، اپنی شریفانہ جنگ سے اور اپنی وفادارانہ صلح سے ساری دنیا میں اس بات کی شہادت دے کہ جس دین نے اس اسٹیٹ کو جنم دیا ہے وہ درحقیقت انسانی فلاح کا ضامن ہے اور اسی کی پیروی میں نوع انسانی کی بھلائی ہے۔ یہ شہادت جب قولی شہادت کے ساتھ مل جائے۔ تب وہ ذمے داری پوری طرح ادا ہوجاتی ہے جو امت مسلمہ پر ڈالی گئی ہے۔ تب نوع انسانی پر بالکل اتمام حجت ہوجاتا ہے۔ اور تب ہماری امت اس قابل ہوسکتی

ہے کہ آخرت کی عدالت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کھڑی ہو کر شہادت دے سکے کہ جو کچھ حضور نے ہم کو پہنچایا تھا وہ ہم نے لوگوں تک پہنچا دیا اور اس پر بھی جو لوگ راہ راست پر نہ آئے وہ اپنی کج روی کے خود ذمہ دار ہیں۔" (شہادت حق)

بظاہر شہادت حق کی یہ تعبیر بہت دلکش معلوم ہوتی ہے۔ مگر مجھے یہ کہنے کے لئے معاف کیجئے کہ یہ نہ صرف شاعری ہے بلکہ یہ خدا اور اس کے تمام رسولوں پر زبردست الزام بھی ہے۔ اگر شہادت حق یہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی رسول نے شہادت کا حق ادا نہیں کیا۔ کیوں کہ یہ تشریح شہادت کی "پوری طرح" ادائگی کے لئے اس بات کو ضروری قرار دیتی ہے کہ "پورے دین کو عمل میں لاکر" ان تمام احکام و ہدایات کا مکمل عملی مظاہرہ کیا جائے، جو انفرادی زندگی سے لے کر اجتماعی معاملات حتی کہ بین الاقوامی مسائل تک کے لئے خدا کی شریعت میں موجود ہیں[5] ان معنوں میں معلوم انبیاء میں سے کسی ایک نے بھی اپنی قوم پر حجت تمام نہیں کی۔ اس کے برعکس قرآن میں ہم دیکھتے ہیں کہ دور دعوت میں جب کہ اہل حق ابھی مظلوم ہیں اور صرف زبانی طور پر اپنا پیغام سنا رہے ہیں۔ اسی وقت محض اس تبلیغ لسانی کی بنیاد پر منکرین دعوت کو یہ تنبیہہ دے دی گئی کہ اگر تم اپنے انکار کی روش پر قائم رہے تو یقیناً تم عذاب کے مستحق ہو جاؤ گے (ہود۔ ۳) اب اگر تکمیل شہادت اور اتمام حجت کے لئے پورے دین کو عملاً بروئے کار لاکر دکھانا ضروری ہو تو اس قبل از وقت تنبیہہ کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔

پھر یہی قولی تبلیغ ہے جس کے بعد ہجرت کا واقعہ پیش آتا ہے۔ جو منکرین دعوت کے خلاف اعلان

---

[5] "عملی شہادت" پر یہ تنقید دراصل محولہ بالا تعبیر کے پہلو سے ہے۔ جس میں شہادت کی مطلوبہ ادائگی کے لئے اس بات کو ضروری قرار دیا گیا ہے کہ ایک مکمل اسٹیٹ کی حیثیت سے شریعت کا عملاً مظاہرہ کیا جائے۔ ورنہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ شاہد حق کا اپنی ذاتی حیثیت میں باعمل ہونا اس کے اپنے عقیدے اور مسلک کا لازمی تقاضا ہے۔ جو شخص دوسروں کو آخرت سے ڈراتا ہے اور خود آخرت سے نہیں ڈرتا، دوسروں کو خدا پرستی کی تلقین کرتا ہے۔ مگر اس کی اپنی زندگی خدا پرستی کی روح سے خالی ہے وہ داعی نہیں، ایک مسخرہ انسان ہے، اس کی دعوتی جدوجہد محض کچھ الفاظ کی تکرار ہے۔ اور صرف الفاظ کی تکرار کسی کو نہ خدا کی نظر میں شاہد بنا سکتی اور نہ بندوں کی نظر میں۔ شاہ اسمٰعیل شہید لکھتے ہیں:

"واعظ بے عمل سد راہ طالب حق است کہ بسبب مداہنت در عمل کلام حق را در نظر ایشاں بے اعتبار می گرداند" منصب امامت ص ۱۶۔

برارت ہے۔

نبی ہجرت کرتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس نے اپنی امت دعوت پر اس حق کی شہادت دے دی جس کے لئے وہ بھیجا گیا تھا۔ مگر یہ ہجرت کسی عملی شہادت کے بعد نہیں ہوتی۔ مذکورہ بالا قسم کی عملی شہادت تو اسی وقت ممکن ہے جب زیر تبلیغ علاقے میں اجتماعی معاملات کا اختیار نبی کے ہاتھ میں آگیا ہو۔ اگر ایسا ہو جاتا تو ہجرت کی ضرورت ہی کیوں پیش آتی۔ ہجرت تو اسی لئے ہوتی ہے کہ مخاطب قوم نے نبی کو مطاع تسلیم نہیں کیا۔ ایسی حالت میں ان کے درمیان نہ اسلامی اسٹیٹ قائم ہونے کا سوال ہے اور نہ لوگوں کے سامنے قوانین شریعت کا عملی مظاہرہ کرنے کا۔ مگر یہی ہجرت قوم کو عذاب کا مستحق بنا دیتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو انسانوں کے اوپر جو حجت قائم کرنا مطلوب ہے وہ صرف تبلیغی جدوجہد سے پوری ہو جاتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ہجرت کے بعد نبی کی مخاطب قوموں کو مستحق عذاب ٹھہرا کر انھیں ہلاک نہ کیا جاتا۔ کیونکہ ہجرت کسی عملی شہادت کے بعد نہیں ہوتی۔ بلکہ قولی شہادت کے بعد ہوا کرتی ہے۔ بے شک آخری نبی کی ہجرت کا واقعہ دوسرے انبیاء سے کسی حد تک مختلف ہے۔ کیوں کہ آپ کی ہجرت کے بعد فوراً آپ کی قوم پر کوئی آسمانی عذاب نہیں آیا بلکہ بعد کو مومنین کی تلوار سے منکرین نبوت کا خاتمہ کیا گیا۔ اس دوران میں آپ نے مدینہ پہنچ کر ایک اجتماعی نظام قائم کرنے کی کوشش فرمائی۔ مگر مدینہ میں مسلمانوں کا اجتماعی نظام بنانے کی کوشش کار شہادت کی تکمیل کے لئے نہیں تھی۔ شہادت کا کام تو نبی آخری حد تک مکہ میں کر چکا تھا۔ اور اس کام کی تکمیل ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ ہجرت سے پہلے انھیں اَیُّهَا الْکَافِرُوْنَ کے لفظ سے خطاب کیا گیا، (کافرون) اس خطاب میں کسی "پیدائشی کفر" کا ذکر نہیں ہے بلکہ اس کفر کا ذکر ہے جو شہادت کی مطلوبہ ادائگی کے بعد متحقق ہوتا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ مشرکین مکہ کا جرم ہجرت ہی کے وقت متحقق ہو چکا تھا۔ نہ کہ وہ مدینہ کی اسلامی اسٹیٹ کے بعد متحقق ہوا۔ اس کے علاوہ یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ مدینہ میں جو نظام بنا، وہ نہ صرف یہ کہ اہل مکہ کی نظروں سے بہت دور تھا۔ بلکہ اس وقت تک اس نظام نے کوئی ایسی شکل بھی اختیار نہیں کی تھی جس کو مذکورہ بالا معنوں میں عملی شہادت کہا جا سکے۔ غزوۂ بدر جس میں مشرکین کے اکثر سردار مارے گئے اور جو قرآن کی تصریح کے مطابق "مومنین کے ہاتھوں" اہل مکہ کے اوپر خدا کا عذاب تھا (توبہ ۱۴) وہ ہجرت کے صرف ڈیڑھ سال بعد واقع ہوا[لہ]۔ جب کہ زندگی کے بہت سے پہلوؤں کے متعلق

لہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نبوت کے تیرھویں سال ربیع الاول کے مہینے میں مدینہ پہنچے۔ اگلے سال رمضان ۲ھ میں بدر کا معرکہ پیش آیا۔ سن عیسوی کے اعتبار سے: قبا میں ورود ۲۰ ستمبر ۶۲۲ — غزوہ بدر ۱۳ مارچ ۶۲۴)

شریعت کے احکام ابھی سرے سے نازل ہی نہیں ہوئے تھے۔ اور مدینہ کی ابتدائی ریاست یقینی طور پر ان تمام باتوں کا عملی مظاہرہ نہیں کرسکتی تھی، جس کو اوپر کی تشریح میں ضروری قرار دیا گیا ہے۔ پھر کیا شہادت کی تکمیل سے پہلے انھیں " راہ راست پر نہ آنے" کا مجرم ٹھہرا کر سزا دے دی گئی۔ کیا رسولوں نے وہ کام آخری حد تک انجام نہیں دیا جس کے لئے وہ بھیجے گئے تھے، اور اتمام حجت کے بغیر ہی اللہ تعالیٰ نے ان کی مخاطب قوموں کو ہلاک کر دیا۔

پھر یہی نہیں، بلکہ آپ کے عملی شہادت کے فلسفہ نے خود شہادت حق کے تصور کو بدل دیا۔ اس نے شہادت کے کام کے رخ کو آخرت کے عذاب و ثواب سے ہٹا کر دنیا کے عذاب و ثواب کی طرف کر دیا ہے۔ شہادت کا اصل مقصد آخرت کی حقیقتیں دکھانا ہے۔ مگر اس تعبیر نے شہادت کے کام کو ایک ایسا کام بنا دیا جس کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو دنیا کی حقیقتیں دکھائی جائیں۔ اوپر جو اقتباس میں نے درج کیا ہے، اس کو ایک بار اور پڑھ جائیے ——— اگر یہ یوٹوپیا بالفرض عمل میں آجائے اور آپ فی الواقع زندگی کے تمام بین الانسانی اور بین الاقوامی پہلوؤں میں وہ مکمل عملی شہادت دے ڈالیں جس کا اس عبارت میں ذکر کیا گیا ہے، تو مجھے بتائیے کہ آپ کس چیز کی شہادت دیں گے ——— صرف اس بات کی شہادت کہ اسلام اخلاق و معاملات کو درست کرتا ہے۔ اس سے خوش حالی اور انصاف کی فضا پیدا ہوتی ہے۔ وہ معاشرتی بہبود اور سیاسی راستبازی وجود میں لاتا ہے۔ اگر تم نے اسلامی نظام کو اختیار نہ کیا تو تمہاری سیاست و معاشرت بگڑ جائے گی، تم آپس میں لڑ کر تباہ ہو جاؤ گے۔ غور کیجئے کیا یہی وہ چیز ہے جس کی ہمیں دنیا کے سامنے گواہی دینی ہے۔ کیا ہزاروں رسول صرف اس لئے بھیجے گئے تھے کہ وہ خدا پرستانہ عقائد کے دنیوی نتائج لوگوں کو دکھا دیں۔ قرآن کی تصریحات کے مطابق شہادت کا اصل کام اہل دنیا کو یہ بتانا ہے کہ " اسلام ہی انسان کی اخروی فلاح کا ضامن ہے"۔ مگر آپ نے اپنی جدوجہد کی آخری منزل پر پہنچنے کے بعد بھی جس چیز کی شہادت دی وہ یہ کہ اسلام ہی انسان کی دنیوی فلاح کا ضامن ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ صرف یہ واقعہ زیر بحث تعبیر کے غلط ہونے کا کافی ثبوت ہے کہ وہ اسلام کو زمینی مسائل کا موضوع بنا کر رکھ دیتی ہے اور اخروی مسائل کا ذکر اگر آتا ہے تو اس حیثیت سے گویا وہ کانٹ کی حکمت عملی (Practical wisdom) یا والٹیر کا اخلاقی مفروضہ ہے جس کا مقصد ایک ایسی ذہنی بنیاد فراہم کرنا ہے جو دنیا کی زندگی کو بہتر بنانے میں مددگار ہو سکے۔

" عملی شہادت" کا یہ فلسفہ الگ سے وجود میں نہیں آیا۔ یہ دراصل اسلام کی مذکورہ بالا تعبیر کا لازمی نتیجہ ہے۔ جب آپ نے شہادت کو ایک ایسا کام قرار دیا جو عملاً کر کے لوگوں کو دکھایا جاتا ہے تو کوئی

ایسی چیز ہونی چاہئے تھی جس کو "عمل" کی شکل دی جاسکے۔ ظاہر ہے کہ عقائد یا تقویٰ اور خشوع کی کیفیات وہ چیزیں نہیں ہیں جن کا عملاً مظاہرہ کیا جائے۔ اور نہ جنت اور جہنم کسی کو دکھائی جاسکتی ہیں۔

عملی مظاہرے کی چیز تو صرف وہ چلتی پھرتی زندگی ہے جو دنیا میں نظر آتی ہے۔ اس لئے شہادت کی تشریح کرتے وقت آپ کا ذہن قدرتی طور پر دنیوی واقعات کی طرف مڑ گیا۔ ایک ایسا کام جس کا مقصد اخروی واقعات کی شہادت تھا، وہ آپ کے غلط تصور کی وجہ سے دنیوی واقعات کی شہادت بن گیا۔ کیونکہ اُخروی حقیقتوں کی تو صرف خبر ہی دی جاسکتی ہے۔ دکھانے کی چیز عالم ظاہر کے واقعات ہیں نہ کہ عالم باطن کے واقعات۔

پھر اپنی فکر کو اسلام کے مجموعے میں فٹ کرنے کے لئے بھی اس قسم کی تفسیر ضروری تھی۔ جب بھی آپ اسلام کی کوئی تشریح کریں تو ضروری ہوگا کہ اسلام کے تمام معلوم و منصوص اجزاء کو اس میں سموئیں اور اپنی تشریح سے انھیں ہم آہنگ کریں۔ اس کے بغیر آپ کی تشریح صحیح اسلامی تشریح نہیں کہی جاسکتی، یہ ضرورت بھی آپ کے ذہن کو عملی شہادت کے فلسفہ تک لے گئی۔ تاکہ یہ ثابت ہوسکے کہ شہادت کی ادائگی کے لئے ایک ہمہ گیر انقلاب برپا کرنا ضروری ہے۔ اس کے بغیر اس کام کی تکمیل نہیں ہوسکتی جو شہادت کے عنوان سے ہمارے اوپر فرض کیا گیا ہے۔ اسلامی تحریک کو دنیا کا نظام بدل کر ایک نیا نظام قائم کرنے کی تحریک قرار دینے کے بعد تبلیغ و شہادت کے حکم کی ایسی تشریح کرنی ضروری تھی جس میں تبلیغ کرنے اور نظام بدلنے کا فرق مٹ جائے اور دونوں ایک نظر آنے لگیں۔ مگر خدا کا دین ایک ایسا ہم آہنگ کل ہے جس کو اس نے کمال درجہ حکمت کے ساتھ باہم متحد کیا ہے۔ اس کے کسی جزء کی تشریح میں اگر آپ غلطی کریں تو وہ فوراً اس کے دوسرے اجزاء سے ٹکرا جائے گی۔ اور یہ ٹکراؤ اس بات کا قطعی ثبوت ہوگا کہ آپ کی تعبیر خدا کے دین کی صحیح تعبیر نہیں۔

۲۔ پھر اسی کا نتیجہ ہے کہ دینی حقیقتوں کے اظہار کے لئے اس کو جو بہترین الفاظ ملے وہ سب سیاسی نوعیت کے تھے۔ مثلاً معراج اسلامی تاریخ کا مشہور ترین واقعہ ہے۔ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مقصد "آیات اللہ" کا مشاہدہ تھا۔ حدیث میں اس کی تفصیل یہ ملتی ہے کہ اس سفر میں آپ کو عالم مادی کے پیچھے خدا کی اس دوسری دنیا کا مشاہدہ کرایا گیا، جہاں فرشتے ہیں، جہاں جنت اور دوزخ ہے، جہاں مرنے کے بعد انسان پہنچا دیا جاتا ہے۔ اس سفر میں آپ کو خداوند ذوالجلال سے ہم کلامی کا شرف بخشا گیا جس میں موجودہ نمازیں فرض کی گئیں۔ سورہ بقرہ کی آخری دو آیتیں تعلیم فرمائی گئیں۔ شرک کے سوا دوسرے گناہوں کی بخشش کی امید دلائی گئی، یہ بتایا گیا کہ برائی کرنے والے کو تو اتنا ہی بدلہ دیا جاتا ہے جتنا اس

نے کیا ہے۔ مگر نیکی کرنے والے کو اس کے اصل عمل سے زیادہ انعام ملتا ہے۔

مگر زیر بحث تعبیر کے لئے معراج کے اس تصور میں کچھ زیادہ تسکین کا سامان نہیں۔ اس کو شکایت ہے کہ ـــــــ "معراج کی رات کی اہمیت بعض دینیاتی بحثوں میں گم ہو کر رہ گئی ہے۔ کم لوگوں کو معلوم ہے کہ اس رات میں انسانیت کی تعمیر کے لئے کتنا عظیم الشان کارنامہ انجام پایا" اس سفر کی نوعیت کا تعارف یہ ذہن مندرجہ ذیل الفاظ میں کرتا ہے۔

"اصل بات یہ ہے کہ یہ کرۂ زمین جس پر ہم آپ رہتے ہیں، خدا کی عظیم الشان سلطنت کا ایک چھوٹا سا صوبہ ہے۔ اس صوبہ میں خدا کی طرف سے جو پیغمبر بھیجے گئے ہیں ان کی حیثیت کچھ اس طرح کی سمجھ لیجئے جیسے دنیا کی حکومتیں اپنے ماتحت ملکوں میں گورنر یا وائسرائے بھیجا کرتی ہیں۔ ایک لحاظ سے دونوں میں بڑا بھاری فرق ہے"۔

آخری فقرہ کو پڑھ کر بظاہر محسوس ہوتا ہے کہ اس کے بعد وہ "فرق" بتایا جائے گا، جو حقیقۃً دونوں کے درمیان ہے۔ یعنی ایک کا تعلق دنیا کی تعمیر سے ہے اور دوسرے کا تعلق آخرت کی تعمیر سے مگر اس کے بعد جو الفاظ درج ہیں وہ یہ ہیں:

"دنیوی حکومتوں کے گورنر اور وائسرائے محض انتظام ملکی کے لئے مقرر کئے جاتے ہیں۔ اور سلطان کائنات کے گورنر اور وائسرائے اس لئے مقرر ہوتے ہیں کہ انسان کو صحیح تہذیب، پاکیزہ اخلاق اور سچے علم و عمل کے وہ اصول بتائیں جو روشنی کے مینار کی طرح انسانی زندگی کی شاہراہ پر کھڑے ہوئے صدیوں تک سیدھا راستہ دکھاتے ہیں" (معراج کی رات)

معراج کا مذکورہ بالا تعارف اصلاً غلط نہیں ہے۔ میں صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اس کے تعارف کے لئے زیر بحث ذہن کو جو بہترین الفاظ ملے وہ وہی تھے جس میں یہ واقعہ سیاسی غلاف میں لپٹا ہوا نظر آنے لگا۔ حالانکہ قرآن و حدیث کی تفصیلات کے مطابق اس واقعہ کا اصل پہلو عالم آخرت کا مشاہدہ ہے نہ کہ نظام دنیا کی تعمیر۔ یہ تعبیر ان مذکورہ تفصیلات کا بھی ذکر کرتی ہے۔ مگر وہ اس کے نزدیک "کیفیت معراج" سے تعلق رکھنے والی چیزیں ہیں اور معراج کی حقیقی اہمیت کیفیت معراج میں نہیں بلکہ مقصد اور نتیجہ معراج میں ہے"۔ (معراج کی رات تمہید)

ذہنیت کا یہ فرق وہاں اور زیادہ نمایاں ہو گیا ہے جہاں وہ بنیادی "اصول" بتائے گئے ہیں جو معراج کے "اصل مقصد" کی حیثیت سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دئے گئے تھے۔ یہ "چودہ اصول" ہیں اور اس لئے دئے گئے ہیں تاکہ ان پر "انسانی تمدن و اخلاق کی تعمیر" کی جائے۔ مصنف کے الفاظ

میں ـــــــ "اسلام کی تحریک ایک اسٹیٹ میں تبدیل ہونے کو تھی۔ اس لئے اس اہم موقع پر ایک نیا پروانۂ تقرر اور نئی ہدایات دینے کے لئے پادشاہ کائنات نے آپ کو اپنے حضور میں طلب فرمایا" مندرجہ بالا چودہ اصول درج کرنے کے بعد، مضمون کے آخر میں لکھتے ہیں۔

"یہ چودہ اصول جو معراج کی رات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دئے گئے تھے، ان کی حیثیت صرف اخلاقی تعلیمات ہی کی نہ تھی۔ دراصل یہ اسلام کا مینی فسٹو تھا۔ اور وہ پروگرام تھا جس پر آپ کو آنے والے زمانے میں سوسائٹی کی تعمیر کرنی تھی۔ یہ ہدایات اس وقت دی گئی تھیں جب آپ کی تحریک عنقریب تبلیغ کے مرحلہ سے گزر کر حکومت اور سیاسی اقتدار کے مرحلہ میں قدم رکھنے والی تھی۔ لہذا اس دور کے شروع ہونے سے پہلے یہ بتا دیا گیا کہ خدا کا پیغمبر کن اصولوں پر تمدن کا نظام قائم کرے گا۔ اسی لیے معراج میں یہ ۱۴ نکات مقرر کرنے کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ نے تمام پیروان اسلام کے لیے پانچ وقت کی نماز فرض کی تاکہ جو لوگ اس پروگرام کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اٹھیں ان میں اخلاقی انضباط پیدا ہو اور وہ خدا سے غافل نہ ہونے پائیں۔ ہر روز پانچ مرتبہ ان کے ذہن میں یہ بات تازہ ہوتی رہے کہ وہ خود مختار نہیں ہیں۔ بلکہ ان کا حاکم اعلیٰ خدا ہے جس کو انھیں اپنے کام کا حساب دینا ہے" (معراج کی رات)

یہ چودہ اصول سورہ بنی اسرائیل کے تیسرے اور چوتھے رکوع سے لئے گئے ہیں۔ اس سے قطع نظر کہ یہ ہدایات معراج کے سفر میں ملی تھیں یا وہ اس سے الگ نازل ہوئیں، سوال یہ ہے کہ "اسلام کی تحریک اسٹیٹ میں تبدیل ہونے والی ہے۔ اور تبلیغ کے مرحلہ سے گزر کر حکومت اور سیاسی اقتدار کا مرحلہ پیش آنے والا ہے"۔ مگر جو ہدایات دی جا رہی ہیں وہ سب کی سب شخصی اور اخلاقی نوعیت کی ہیں۔ کوئی بھی شخص سورہ بنی اسرائیل کا متعلقہ حصہ کھول کر دیکھ سکتا ہے کہ ان ہدایات میں سے کوئی ایک بھی ایسی نہیں ہے جس کا قانون اور ریاست سے براہ راست تعلق ہو۔ پہلے اصول کو البتہ ان الفاظ میں سیاسی بنانے کی کوشش کی گئی ہے ـــــــ "اقتدار اعلیٰ میں اس کے ساتھ کسی کی شرکت تسلیم نہ کی جائے" مگر یہ صاحب تشریح کی اپنی ایجاد ہے۔ قرآن کے متعلقہ حصہ میں اس کا کہیں ذکر نہیں۔ پھر معراج کی اس مخصوص تشریح کا نتیجہ یہ ہوا کہ پانچ وقت کی فرض نمازیں "اخلاقی انضباط" پیدا کرنے کا ذریعہ بن گئیں۔ ان کا مقصد یہ ہو گیا کہ اس تمدنی پروگرام کو عمل کا جامہ پہنانے والے اپنا کام ٹھیک طریقہ سے کریں!

کرنے کا کام

اب میں بتاؤں گا کہ مذکورہ بالا تشریح دین کے مطابق اس وقت کرنے کا کام کیا ہے۔ اس

سلسلے میں جہاں تک پاکستان کا تعلق ہے۔ وہاں مولانا مودودی قانون شریعت کے نفاذ کی جو مہم چلا رہے ہیں اس کو شکلاً میں درست سمجھتا ہوں۔ پاکستان ایک مسلمان ملک ہے۔ اور آزادی کے بعد اصولی طور پر وہاں کی آبادی کو یہ اختیار حاصل ہو گیا ہے کہ وہ اپنے یہاں جس طریق زندگی اور جس نظام معاشرت کو چاہے رائج کرے۔ ایسی حالت میں پاکستان کی امت مسلمہ کا یہ فرض ہو گیا ہے کہ وہ اپنے درمیان اسلامی نظام امارت قائم کرے اور اس کے تحت زندگی کے تمام شعبوں کو اسلامی احکام و قوانین کے مطابق منظم کرے۔ تاہم نفاذ شریعت کی مہم میں حکمت تدریج کو ملحوظ رکھنا لازمی طور پر ضروری ہے۔

مگر میری یہ رائے اس مہم کی شکل کے بارے میں ہے۔ اس کے پیچھے جو فلسفہ ہے وہ درست نہیں۔ اور فلسفہ کی غلطی ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ مطالبہ کی اس مہم میں بہت سی خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں۔ اور ہوتی جا رہی ہیں۔ نیز اسی کا نتیجہ ہے کہ مہم کے افراد میں نیچے سے اوپر تک شدید عملی نقائص پائے جاتے ہیں۔ اس بنا پر اولاً تو مجھے امید نہیں کہ یہ مہم کامیاب ہوگی۔ تاہم اگر وہ کامیاب بھی ہو جائے تو کردار کی کمزوری بہت جلد اسے ناکامی میں تبدیل کر دے گی۔ اور پاکستان میں جماعت اسلامی کی حکومت کا وہی حشر ہوگا جو ہند میں کانگرس وزارت کا ہوا ـــــ اگر میرا قیاس غلط ثابت ہو تو یقیناً مجھے خوشی ہوگی۔ مگر جہاں تک زبان کے کہنے کا تعلق ہے، ظاہر ہے آدمی وہی کہنے پر مجبور ہے جو وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے۔

اس کی ایک مثال غلاف کعبہ (۱۹۶۳) کا مسئلہ ہے۔ غلاف کے ٹکڑوں کو جس طرح دھوم دھام کے ساتھ مکہ روانہ کیا گیا اور لاکھوں آدمیوں کے جلوس کے ساتھ اس کو ایک تعزیہ کی شکل میں ہوائی اڈے تک پہنچایا گیا، وہ خواہ اصطلاحی بدعت ہو یا نہ ہو، مگر یہ یقینی ہے کہ یہ محض ایک عوامی تماشا تھا جس کا حقیقی دینداری سے کوئی تعلق نہیں۔ اسی طرح یوم شوکت اسلام (۱۹۷۰) مگر وہی لوگ جن کے نزدیک میلاد النبی کے جلسے اور جلوس اسلامیت اور محبت رسول کا ثبوت نہیں تھے، آج ان کا فتویٰ یہ ہے کہ غلاف کعبہ کا یہ جلوس ایک "خیر عظیم" کا مظاہرہ تھا جو بہت بڑے پیمانے پر شہر لاہور میں رونما ہوا۔ اور جو لوگ اس پر تنقید کر رہے ہیں ان کی حیثیت گویا "مکھیوں" کی سی ہے، جو اس کے تمام بہترین پہلوؤں کو نظر انداز کر کے گندگی کے چھینٹوں پر جا بیٹھی ہو (ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۶۳، صفحہ ۵۵) ـــــ صحیح ذہن نہ ہو تو تحریکیں بالآخر اسی مقام پر پہنچتی ہیں۔ ابتداءً جب تک اس قسم کے عوامی واقعات ان کے لئے کسی سیاسی اہمیت کے حامل نہیں ہوتے وہ ان پر تنقید کرتی ہیں مگر اگلے مراحل میں پہنچنے کے بعد جب اس قسم کے واقعات میں ان کو سیاسی اہمیت نظر آنے لگتی ہے۔ تو ان کی زبان اور ان کی اصطلاحات بدل جاتی ہیں جو چیز پہلے فضول اور عیب دکھائی دیتی تھی وہ اب خیر عظیم بن جاتی ہے۔

ہندستان میں ہیں جو کام کرنا ہے اس کو میں چند شقوں میں تقسیم کرکے الگ الگ عنوانات کے تحت بیان کروں گا۔

۱۔ پہلی بات یہ کہ ہم ان فرائض اور ذمے داریوں کو ادا کریں جو ذاتی طور پر کسی مومن سے مطلوب ہوتی ہیں۔ صحیح معنوں میں خدا کے عبادت گزار بنیں، ہمارے جان اور مال میں خدا کا جو حق عائد ہوتا ہے اس کو ٹھیک ٹھیک ادا کریں اور اخلاق و معاملات میں ان تمام پابندیوں کو اختیار کریں جو اسلامی شریعت میں شخصی زندگی سے متعلق بیان کی گئی ہیں۔

۲۔ دوسری چیز جو ہندستان کے مسلمانوں پر شرعی فریضہ کی حیثیت سے عائد ہوتی ہے۔ وہ تنظیم ہے جس کو قرآن میں اعتصام بحبل اللہ (آل عمران ۔ ۱۰۳) کے الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ اس چیز کی اہمیت اتنی زیادہ ہے کہ تین مسلمان اگر کسی "فلاۃ" میں ہوں، تو اس موقع کے لئے بھی حکم ہے کہ وہ اپنی جماعت بنالیں اور اپنا ایک امیر مقرر کرلیں ۔ (مسند احمد بروایت عبد اللہ بن عمر)

تنظیم کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان الگ الگ ٹولیوں میں بٹے ہوئے یا متفرق نہ ہوں بلکہ ایک گروہ کی شکل میں زندگی گزاریں۔ ان کا ایک منتخب امیر ہو جس کی سب اطاعت کرتے ہوں۔ ان کا ایک مرکزی ادارہ ہو جہاں سے انھیں ہدایات دی جاتی ہوں۔ موجودہ حالات میں جس درجہ کی تنظیم ہمارے لئے ممکن ہو اس درجہ کی ایک تنظیم برپا کرنا ہمارے اوپر ایک شرعی فریضہ ہے۔ اور اس فریضہ سے ہندوستان کے مسلمان اس وقت تک سبک دوش نہیں ہو سکتے جب تک وہ عملاً اپنے درمیان ایسی ایک تنظیم قائم نہ کرلیں۔ اور اس کے ماتحت اپنے اسلامی فرائض کو ادا کریں۔ یہ تنظیم اہل ایمان کی دنیوی ضرورتوں میں سے ایک ناگزیر ضرورت ہے، جیساکہ حدیث میں ارشاد ہوا ہے:

عن معاذ بن جبل قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الشیطان ذئب الانسان کذئب الغنم یاخذ الشاۃ القاصیۃ والناحیۃ وایاکم والشعاب وعلیکم بالجماعۃ والعامۃ (احمد)	حضرت معاذ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس طرح بھیڑیا تنہا بکری کو پکڑ لیتا ہے اسی طرح شیطان انسان کا بھیڑیا ہے، تم الگ الگ ٹولیوں میں متفرق ہونے سے بچو اور جماعت کو اور سب کے ساتھ مل کر رہنے کو لازم سمجھو۔

اجتماعیت، اسلام میں لازمی طور پر مطلوب ہے۔ مگر اس حکم سے دراصل وہ اجتماعیت مراد ہے جو سارے اہل اسلام پر مشتمل ہو۔ اس سے کمتر درجہ کی اجتماعیت کو اس کا مصداق ٹھہرانا دراصل امت میں فرقہ بندی پیدا کرنا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ مکمل اجتماعیت کے ظہور میں آنے سے پہلے کوئی اجتماعیت

قائم نہیں ہوگی یقیناً اس سے پہلے بھی جماعتیں نہیں گی۔ مگر ان جماعتوں کی حیثیت دراصل مطلوب اسلامی اجتماعیت کے قائم مقام کی نہیں ہے بلکہ وہ مطلوب اجتماعیت کو پیدا کرنے کی کوشش ہے، جو انفرادی کوشش کی شکل میں بھی ظہور کرتی ہے اور اجتماعی کوشش کی شکل میں بھی۔ اگر دوسرے نوع کی اجتماعیت کے بارے میں تصور واضح نہ ہو تو اس کا شدید اندیشہ ہے کہ اجتماعی کوشش کو اصل اسلامی اجتماعیت کا قائم مقام سمجھ لیا جائے اور اس سے نکلنے کو ارتداد کے ہم معنی سمجھا جانے لگے۔

موجودہ حالات میں ہماری اس اجتماعیت کا مقصد یہ ہوگا کہ حسب استطاعت ہم ایک تنظیمی وحدت میں منسلک ہوں تاکہ ہمارے تمام دینی اور ملی کام اجتماعی مصالح کے تحت انجام پائیں۔ ہمارا دارالقضا اور بیت المال ہو جس کے تحت لوگوں کو شرعی مسائل بتائے جائیں۔ باہمی قضایا کا احکام اسلامی کے مطابق فیصلہ کیا جائے، اور زکوٰۃ اور دوسری مالیات اجتماعی طور پر وصول اور خرچ کی جائیں۔ تبلیغ و اشاعت کا کام منظم طور پر انجام دیا جائے، مکاتب و مدارس اور مساجد و مقابر کی دیکھ بھال ہو، نومسلموں کی حفاظت و تربیت کی جائے۔ وغیرہ وغیرہ۔

فقہ کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ "شرعی معاملات میں مسلمانوں پر غیر مسلم حاکم کا حکم خواہ ظاہراً نافذ ہو جائے مگر باطناً نافذ نہیں ہوتا۔" مثلاً ایک غیر مسلم حاکم ایک مسلمان کا نکاح فسخ کرے تو خواہ اس کا یہ حکم احکام شرعی کے مطابق ہی کیوں نہ ہو اور زوجین میں عملاً تفریق ہی کیوں نہ ہو جائے لیکن درحقیقت نہ اس کے فسخ کرنے سے نکاح فسخ ہوگا۔ اور نہ شرعاً عورت کے لئے دوسرے شخص سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ اگر وہ نکاح کرے گی تو اس کا نکاح باطل ہوگا۔ اور اسلامی شریعت کی نگاہ میں اس کی اولاد ناجائز اولاد ہوگی۔ گویا قضاء شرعی حاصل کرنے کے لئے اسلامی قاضی کا ہونا ضروری ہے۔ پھر اسی کے ساتھ فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اہل شہر جب کسی شخص کے اقتدار پر بیعت کرلیں تو وہ سلطان ہو جاتا ہے۔ مگر قاضی کو اس طرح عامۂ مسلمین مقرر نہیں کرسکتے۔ قاضی وہی ہوسکتا ہے جس کا تقرر خود خلیفہ نے کیا ہو۔ ان دونوں مسئلوں کو ملا کر بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ غیر مسلم حکومت کے اندر رہتے ہوئے قضاء شرعی حاصل کرنے کی کوئی صورت ہی نہیں۔ کیوں کہ قضائے شرعی کے لئے بااختیار قاضی کا ہونا ضروری ہے۔ اور قاضی کو عامۂ مسلمین بطور خود مقرر نہیں کرسکتے۔ بلکہ صرف حکومت ہی اس کا تقرر کرسکتی ہے۔ اور حکومت بھی وہ جو اسلامی ہو۔ اس لئے اب ہمارے لئے دو ہی صورت ہے۔ یا تو ہم عملاً ارتداد کو قبول کرلیں یا پھر اقتدار کو بدل کر اسلامی حکومت قائم کریں۔

مگر اس استدلال کی بنیاد ایک غلط فہمی پر ہے۔ فقہاء کا یہ کہنا کہ قاضی کو عامۂ مسلمین مقرر نہیں کرسکتے

ایک خاص معنی میں ہے۔ میں یہاں امام ابن بزاز حنفی کا اقتباس نقل کروں گا۔

اجتمع اھل البلدۃ وقد موا رجلاً علی القضاء لا یصح لعدم الضرورۃ وان مات سلطانھم واجتمعوا علی سلطنۃ رجل جاز للضرورۃ	اہل شہر نے جمع ہو کر قضاء کے لئے کسی شخص کو آگے بڑھایا تو یہ صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ ضرورت داعی نہیں ہے۔ لیکن اگر بادشاہ مرجائے اور کسی شخص کی سلطنت پر سب لوگ مجتمع ہو جائیں تو یہ جائز ہے کیوں ضرورت داعی ہے۔

فتاویٰ بزازیہ، کتاب ادب القاضی (برحاشیہ فتاویٰ عالمگیری جلد پنجم) مطبوعہ مصر ۱۳۱۰ ھ، صفحہ ۱۳۰

معلوم ہوا کہ ان دونوں قسم کے معاملات میں فرق کرنے کی وجہ "ضرورت" ہے۔ یعنی سلطان کے تقرر کے لئے عامۂ مسلمین کی آراء کی ضرورت ہے۔ اس لئے وہ اپنی رائیں دے کر اس کا تقرر کرتے ہیں۔ مگر قاضی کے تقرر کے لئے ان کی رایوں کی ضرورت نہیں کیونکہ سلطان خود اس کے تقرر کے لئے موجود ہے۔ علامہ ابن عابدین صاحب ردالمختار نے بزازیہ سے اس مسئلہ کو نقل کر کے لکھا ہے:

قلت وھذا حیث لا ضرورۃ والا فلھم تولیۃ القاضی ایضاً	یہ مسئلہ (کہ عامۂ مسلمین کا کسی کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے) اس موقع کے لئے ہے جہاں اس کی ضرورت نہیں ہے ورنہ عامۂ مسلمین کو تولیت قضاء کا بھی اختیار ہے۔

ردالمختار، جلد چہارم، کتاب القضاء، مطلب فی حکم تولیۃ القضاء فی بلاد تغلب علیھا الکفار ص ۳۰۷

مطلب یہ ہے کہ ایسی حالت میں جب کہ اقامت قاضی کے لئے مسلمانوں کی ضرورت نہ ہو عامۂ مسلمین کی اقامت قاضی صحیح نہیں ہے۔ لیکن اگر ضرورت ہو تو پھر مسئلہ یہ ہے کہ فلھم تولیۃ القضاء یعنی عامۂ مسلمین کو جس طرح اقامت سلطان کا حق ہے، اقامت قاضی کا بھی حق ہے۔ مسلمان جس شخص کی حیثیت قضاء پر متفق ہو جائیں وہ شرعی حیثیت سے قاضی قرار پائے گا (یصیر القاضی قاضیاً بتراضی المسلمین، ردالمختار، ج اول، صفحہ ۸۴۲)

اصل یہ ہے کہ تمام مناصب شرعیہ کے قیام کا منبع و مصدر حقیقۃً عامۂ مسلمین ہی ہیں۔ اسلامی خلافت کی موجودگی میں چونکہ خلیفہ کو مسلمانوں کی ولایت حاصل ہو جاتی ہے اس لئے وہ نیابۃً عن المسلمین ان کے حقوق کا استعمال کرتا ہے۔ اگر خلیفۃ المسلمین یا والی کسی شخص کو قاضی مقرر کرتا ہے اور وہ صحیح ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ خلیفہ یا والی منتخب ہونے کے بعد عامۂ مسلمین کا نائب ہو جاتا ہے اور اسی نیابت کی وجہ سے مسلمانوں کی طرف سے شرعاً اس کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ قاضی مقرر کرے اور اس تقرر کے بعد وہ قاضی حقیقۃً مسلمانوں ہی کا نائب ہوتا ہے اسی بناء پر فقہاء یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ

اور والی کے انتقال سے اس کا مقرر کردہ قاضی منصب قضاء پر بدستور قائم رہتا ہے۔ کیوں کہ حقیقۃً اس کو یہ منصب عامۂ مسلمین کی طرف سے ملا ہے اور وہ بدستور موجود ہے۔ اس لئے جہاں سے اس کو یہ منصب حاصل ہوا ہے جب وہ موجود ہے تو خلیفہ یا والی کے مرنے سے اس کا منصب فوت نہیں ہوسکتا (ملاحظہ ہو بدائع الصنائع، (مصر ۱۹۱۰ء) جلد ۷ ص ۱۶، بیان ما یخرج بہ القاضی عن القضاء)

۳۔ تیسری ضروری چیز وہی ہے جس کو میں نے پہلے "شہادت وتبلیغ" کے عنوان کے تحت بیان کیا ہے یعنی اس ملک کے غیر مسلموں کے سامنے دین اسلام کو پیش کرنا۔ ان کے سامنے منذر اور مبشر بن کر کھڑا ہونا۔ ختم نبوت کے بعد مسلمان نبی کے قائم مقام ہیں۔ وہ اہل دنیا کی طرف مبعوث ہیں اور ہم اس قوم کی طرف مبعوث ہیں جہاں ہم پیدا ہوئے ہیں۔ اس لئے یہاں کے باشندوں کی نسبت سے یہ اہم ترین کام ہے جو مسلمانوں کو اس ملک میں انجام دینا ہے۔ اپنی بہترین اہلیت اور بہترین طاقت کو استعمال کرکے انھیں اس ملک کے لوگوں کے سامنے اس حد تک اسلام کو رکھ دینا ہے کہ قیامت میں کوئی یہ نہ کہہ سکے کہ اس کو اس کی خبر نہیں تھی۔ ہم کو انتہائی خیر خواہی اور حق پسندی کے ساتھ نشر افکار کی ایک مہم شروع کرنی ہے جو برسہا برس تک جاری رہے اور اس ملک کے ایک ایک شخص تک اسلام کی آواز انتہائی مؤثر اور قابل قبول شکل میں پہنچا دے۔

یہ ایک نہایت صبر آزما اور طویل ترین عمل ہے۔ جو بہترین صلاحیت اور بے پناہ طاقت چاہتا ہے۔ پھر اس راہ میں وہ سب کچھ پیش آسکتا ہے جس کو ہم اسلامی دعوت کی تاریخ میں پڑھتے رہے ہیں۔ مگر ایمان اور عزیمت کا تقاضا یہی ہے کہ اس راہ میں خواہ جو کچھ پیش آئے۔ بہر حال اسے جاری رکھا جائے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کے دل ہمارے پیغام کی قبولیت کے لئے کھول دے یا ہمارے لئے کوئی سبیل پیدا فرما دے۔

ہندستان کے مسلمان جن حالات میں ہیں، ان حالات میں ان کی یہی ذمہ داری قرآن وحدیث سے ثابت ہوتی ہے۔ یہی علمائے امت نے سمجھا ہے اور اس طرح کے حالات میں بسنے والے مسلمانوں نے ہمیشہ اسی ڈھنگ سے اپنی شرعی ذمے داریوں کو ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔

یہ چند کام جو میں نے اوپر بیان کئے ہیں۔ ان کی ایک حیثیت یہ ہے کہ ان کے ذریعہ سے ہم اپنی ذمہ داریوں کو ادا کریں گے۔ جو مسلمان ہونے کی حیثیت سے خدا کی طرف سے ہمارے اوپر عائد ہوتی ہیں۔ دوسرے یہ کہ اگر ہم نے ٹھیک ٹھیک ان ذمے داریوں کی تعمیل کر دی تو یہ چیز ہمارے لئے خدا کی نصرت کو کھینچنے والی ہوگی۔ بندہ اپنے رب کے احکام کی تعمیل کرکے صرف اپنے فرض سے سبک دوش نہیں ہوتا

بلکہ اسی کے ساتھ وہ زمین و آسمان کے مالک کی عنایات کا مستحق قرار پاتا ہے۔ خدا کی نصرت اس کی طرف متوجہ ہوتی ہے جس کا نتیجہ دنیا میں تمکین فی الارض اور آخرت میں جنت کی وراثت ہے۔ ہماری کامیابی کا اصل راز یہی ہے کہ ہم انفرادی اور اجتماعی حیثیت سے اپنی زندگی کو خدا کی مرضی کے مطابق بنائیں. اسی کے ذریعہ ہمارے لئے کامیابی کی راہیں کھل سکتی ہیں۔ اس کے بغیر محض کوئی سیاسی مہم یا کوئی انقلابی پروگرام ہمارے مسائل کو حل نہیں کر سکتا۔

اس سلسلے میں ایک اور بات سمجھ لینی چاہئے۔ اوپر جو مختلف کام میں نے بیان کئے ہیں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہماری عملی اور دعوتی جدوجہد اسی طرح بالکل ایک لگی بندھی فہرست کے مطابق جاری ہوگی۔ عملی اور دعوتی جدوجہد ایک پھیلی ہوئی چیز ہے جو کسی منطقی لکیر کی لازمی رعایت کرتے ہوئے نہیں چلتی بلکہ سیلاب کی طرح پھیلتی اور سمٹتی ہوئی چلتی ہے۔ اس فہرست کا مقصد صرف یہ ہے کہ ہم اپنے ذہن میں کس طرح اپنی شرعی ذمہ داریوں کا ایک منضبط تصور قائم کریں کہ ہمارا عملی پروگرام بھی متعین ہو جائے۔ اور تمام شرعی تقاضے بھی اپنی اپنی جگہ حاصل کر لیں۔ یہ مسئلے کی علمی تعیین ہے نہ کہ اس کی دعوتی تشریح۔ اگر مسئلے کی علمی حیثیت اپنی صحیح اور متعین شکل میں آدمی کے سامنے ہو تو اس کی جدوجہد ظاہری طور پر مختلف صورتیں اختیار کرنے کے باوجود اپنے اصل مقام کو نہیں کھوتی۔ وہ ہر حال میں اپنے صحیح مرکز سے جڑی رہتی ہے لیکن اگر مسئلہ اپنی علمی حیثیت میں متعین نہ ہو، یا ہو تو غلط شکل میں، تو ایسی صورت میں آدمی غلط سمتوں میں بھٹکنے لگتا ہے۔ حتی کہ بعض اوقات اس کا صحیح کام بھی حقیقۃً اپنے اندر ایک غلط پہلو لئے ہوئے ہوتا ہے کیونکہ اس کے پیچھے صحیح ذہن موجود نہیں تھا۔

قبول حق کی رکاوٹیں

کوئی بات خواہ بجائے خود صحیح ہو، یہ ضروری نہیں کہ سننے والے کا ذہن اس کی صحت کو قبول کرلے۔ طرح طرح کے شعوری یا غیر شعوری اسباب ہوتے ہیں جو اکثر اوقات آدمی کی راہ میں رکاوٹ بن جاتے ہیں۔ ایک صاحب جو زیر بحث فکر سے متاثر ہیں انھوں نے میرے خیالات سننے کے بعد کہا —— "صحیح جو بھی ہو مگر ایک چیز ہے کہ تمہارے مقابلے میں اُن کی بات سمجھ میں خوب آتی ہے۔" لیکن اس سمجھ میں آنے کا تعلق اصل بات سے نہیں بلکہ مخاطب کی ذہنی ساخت سے ہے۔ تقسیم سے پہلے جب مسلم لیگ کا عروج تھا اس وقت مولانا مودودی نے اسلامی تحریک کا نقشہ پیش کیا، تو اس وقت عام مسلمانوں کی طرف سے جو جواب ملا وہ یہی تھا کہ تم جو کہتے ہو وہ تو ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ البتہ یہ بات خوب سمجھ میں آتی ہے کہ جہاں جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں، وہاں ان کی الگ حکومت قائم ہو جائے اور پھر وہاں ان کے اپنے عقیدۂ و مسلک کے مطابق نظام چلایا جائے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ جواب صرف کہنے والوں کی اپنی ذہنی ساخت کا نتیجہ تھا۔ ورنہ نظریہ پاکستان کے مقابلے میں اس دوسرے نظریہ کے اندر زیادہ صداقت تھی۔ اسی طرح جب اسلام کا معاشی نقشہ پیش کیا جاتا ہے تو وہ سوشلسٹ ذہنوں کو اپیل نہیں کرتا۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کے مقابلے میں یہ بات ہماری سمجھ میں زیادہ آتی ہے کہ ذرائع ملکیت کو انفرادی قبضہ سے نکال کر انھیں سماج کے مجموعی مفاد کے مطابق چلایا جائے۔ اور تم جو طریقہ بتاتے ہو وہ ہم کو محض خیالی چیز معلوم ہوتا ہے۔ مگر ہم جانتے ہیں کہ یہ محض کہنے والے کا اپنا ذہن ہے جو بول رہا ہے۔ ورنہ اسلام کی معاشی اسکیم ہر لحاظ سے سوشلزم سے زیادہ بہتر اور قابل عمل ہے۔

اس صورت حال کی ایک اور وجہ دنیا پرستی ہے۔ جو آدمی کو بے حس اور سطحیت پسند بنا دیتی ہے۔ دین کی حقیقت کیا ہے اور اس کی صحیح ترین تعبیر میں کیا کیا غلطیاں ہو سکتی ہیں۔ یہ ایک نازک اور لطیف بحث ہے۔ اس کو پانے کے لئے ایسے ذہنوں کی ضرورت ہے جو یکسوئی کے ساتھ اس پر غور کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ مگر موجودہ زمانے کے انسانوں کا حال یہ ہے کہ وہ مادی واقعات میں الجھے ہوئے ہیں، وہ آیات اللہ پر غور نہیں کرتے، عارضی دنیا کے ہنگامے ان کی توجہ اور ان کی دلچسپیوں کا مرکز بن گئے ہیں۔ انھوں نے اپنے نفس کے مطالبات پورا کر لینے ہی کو کافی سمجھ لیا ہے اور اس سے آگے ان کے رب کی طرف سے جو "رزق خیر" اتر رہا ہے، اس میں سے حصہ پانے کی کوشش نہیں کرتے۔ اس

چیز نے ان کو بے حس اور ظاہر بیں بنا دیا ہے۔ ان کی سطحیت پسندی نے انھیں ایسی نظروں سے محروم کر دیا ہے جو لطیف حقائق کا ادراک کر سکیں۔ وہ صرف سامنے کی چیزیں دیکھ سکتے ہیں، گہری حقیقتوں کا مشاہدہ کرنے کی طاقت ان میں نہیں رہی۔ حتیٰ کہ موجودہ زمانے کی سطحیت بہت سے واقعات کو چھپانے کا پردہ بن گئی ہے۔ ایک مرتبہ ایک بزرگ نے ایک تقریر کے بارے میں اپنا تاثر ظاہر کرتے ہوئے کہا۔ "ایمان ویقین جیسے ابل رہا تھا" حالانکہ اسی تقریر کے بارے میں میرا قطعی احساس یہ ہے کہ وہ صرف خوش بیانی تھی، اس سے زیادہ اور کچھ نہیں۔

سطحیت پسندی کا یہ مرض جب کسی کے اندر پیدا ہو جائے تو دلائل کا وزن محسوس کرنا اس کے لئے مشکل ہو جاتا ہے۔ اپنی بے حسی کی وجہ سے وہ غیر مادی حقائق کا ادراک کرنے سے عاجز رہتا ہے۔ یہ ایک واقعہ ہے کہ اسلام کی بلند تر حقیقتوں کو وہی شخص پا سکتا ہے جو دنیا اور دنیا کی چیزوں سے اپنے آپ کو اوپر اٹھا چکا ہو۔ جو اس سے اوپر نہ اٹھ سکے اس کے عین سر کے اوپر حقیقت کی آواز گونج رہی ہو گی، مگر اس کو گرفت کرنے کی طاقت سے وہ محروم ہو گا۔ اس کے پاس وہ کان نہیں ہوں گے جن سے وہ سنے اور وہ دل نہیں ہو گا جس سے وہ اسے سمجھے۔ اعلیٰ ترین دلائل پا لینے کے باوجود اسے اپنے خیالات پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس نہیں ہو گی، وہ بدستور اپنے مانوس دائرے میں پڑا رہے گا جیسے زمین وآسمان میں صحت وتندرستی کے انتظامات اس شخص کے لئے بالکل بے کار ثابت ہوتے ہیں جو کسی مہلک مرض میں مبتلا ہو۔ عین ان انتظامات کے درمیان وہ صحت وطاقت سے محروم رہتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح بے حسی کا مرض جب کسی کے اندر پیدا ہو جائے تو روشنی اور ہدایت کے سارے مواقع اس کے لئے بے کار ہیں۔ وہ ان کو پانے کے باوجود ان سے کوئی فائدہ حاصل نہیں کر سکتا۔

۳۔ اس سلسلے کی ایک اور چیز شخصیت پرستی ہے۔ بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ آدمی کسی شخص سے بری طرح متاثر ہو جاتا ہے۔ اس کی ہر بات اسے صحیح نظر آتی ہے۔ کسی مسئلے کے بارے میں وہ جو کچھ کہہ دے، اس کو وہ آخری حقیقت سمجھتا ہے، وہ اس کو غیر شعوری طور پر معیار حق کا درجہ دے دیتا ہے۔ وہ یا تو اس کے سوا کسی کے خیالات کا مطالعہ نہیں کرتا۔ اور اگر کرتا ہے تو ایک مخصوص ذوق بن جانے کی وجہ سے اس کو کسی دوسرے کی بات پسند ہی نہیں آتی، جیسے کسی کی زبان میٹھی ہو گئی ہو تو اس کو دوسرے مزوں کا احساس نہیں ہو گا۔ یہ سب کچھ اکثر اوقات بالکل بے خبری میں ہوتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ میں دین کی خاطر ایک شخص کی قدر کر رہا ہوں۔ حالانکہ درحقیقت وہ شخصیت پرستی کے مرض میں مبتلا ہو چکا ہوتا ہے جو آدمی کے فکری وجود کے لئے دق اور سل کے مرض سے بھی زیادہ مہلک ہے۔

ایک پڑھے لکھے مسلمان ہیں جو ایک مصنف سے بے حد متاثر ہیں۔ میں نے اس مصنف کی ایک کتاب دیکھی جس کا ایک بیان صریح طور پر قرآن کی تعلیمات سے ٹکراتا تھا۔ میں نے یہ حصہ ان مسلمان بزرگ کو دکھایا اور اپنا تبصرہ عرض کرنے کے بعد پوچھا کہ اس کے متعلق آپ کیا کہتے ہیں۔ یہ فرق اتنا کھلا ہوا تھا کہ مجھے یقین ہے کہ کسی بھی غیر جانبدار شخص کی اس کے بارے میں دو رائے نہیں ہو سکتی۔ مگر انھوں نے متعلقہ عبارت کو کئی بار پڑھنے کے بعد جو جواب دیا وہ یہ تھا ——— "میں اس کو بالکل ٹھیک سمجھتا ہوں اس میں کوئی بات قرآن کے خلاف نہیں ہے"۔ بخدا میں نے دیکھا کہ یہ الفاظ بولتے ہوئے ان کے چہرے کا رنگ بدل گیا۔ صاف نظر آرہا تھا کہ ان کا فہم اس کو قبول کرنے سے صریح طور پر ابا کر رہا ہے۔ مگر حق کو ماننے میں صرف یہ چیز رکاوٹ بن گئی کہ انھوں نے ایک شخصیت کو بت بنا کر اپنے ذہن میں بٹھا لیا تھا۔ ان کی سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ اس شخص کی کوئی بات غلط بھی ہو سکتی ہے۔ شخصیت پرستی نے ان کے ذہن کی تمام کھڑکیاں بند کر دی تھیں۔ پھر حق کی روشنی اس کے اندر گھستی تو کدھر سے گھستی۔

۴- چوتھی چیز استکبار یا اپنے بارے میں برتری کا احساس ہے۔ استکبار درحقیقت خود فریبی کی ایک حالت کا نام ہے۔ ایسا شخص اپنے اندر کچھ خوبیاں دیکھ کر انھیں کی روشنی میں کمتری اور برتری کا ایک خود ساختہ معیار بنا لیتا ہے۔ جس کی وجہ سے کسی اور کی حقیقی خوبیاں اسے نظر نہیں آتیں۔ اس کے ذہنی چوکھٹے میں ہمیشہ اس کا اپنا وجود ہی دوسروں سے اونچا دکھائی دیتا ہے۔

جو شخص اس قسم کی نفسیات میں مبتلا ہو وہ کبھی حق سے آشنا نہیں ہو سکتا۔ وہ ہمیشہ حق پر غور کرنے کے بجائے حق کو پیش کرنے والے شخص کو دیکھے گا۔ اور جب اپنی مخصوص ذہنی ساخت کی بنا پر اس کے کبر کو نظر آئے گا کہ مخاطب اس سے "کمتر درجہ" کا آدمی ہے تو اس کا ذہن فوراً اس سے ابا کرنے لگے گا۔ وہ اس کے لئے تیار نہیں ہوگا کہ اپنے سے "کمتر درجہ" کے کسی آدمی کی بات قبول کر لے۔

کبر کے مریض کے سامنے حقیقت آتی ہے۔ مگر وہ اسے قبول کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہوتا۔ حقیقت کی آواز اس کی فطرت کو جھنجھوڑتی ہے۔ وہ دلیل کے میدان میں اس کے ذہن کو لاجواب کر دیتی ہے۔ مگر اس کے باوجود وہ اسے قبول کرنے کی ہمت نہیں کرتا۔ وہ بے یقینی میں مبتلا ہونے کے باوجود یقین کا جھوٹا مظاہرہ کرتا رہتا ہے۔ پیش کی ہوئی بات کے مقابلے میں اس کی سطحی باتیں، مختلف وقتوں میں مختلف جواب، اصل اعتراضات کا مقابلہ کرنے کے بجائے غیر متعلق مسائل چھیڑنا، مخالف نظریے کی ناقص اور غلط ترجمانی کر کے اس کے اوپر تنقید کرنا۔ فریق ثانی کی بات خواہ کتنی ہی باوزن ہو اس کو اس طرح نظر انداز کرنا گویا وہ بالکل بے وزن بات ہے۔ مگر اندر اندر یہ بے چینی کہ کوئی

مضبوط بنیاد ہاتھ آئے تاکہ اسے قطعیت کے ساتھ رد کیا جاسکے —— یہ اور اس قسم کے دوسرے واقعات صاف بتا دیتے ہیں کہ اپنے موقف کے بارے میں اس کا یقین تنزلزل ہو چکا ہے۔ حق کے شرارے اس کے دماغ کو چھوتے ہیں، مگر اس کا پندار اس کو قبول حق سے محروم رکھتا ہے۔ اس کا اندرون کہتا ہے کہ جس کی طرف سے یہ حق پیش کیا گیا ہے میں اس سے زیادہ صاحب حیثیت ہوں۔ میری علمی برتری مسلّم ہے۔ میری اسلامی خدمات کی ایک دنیا قائل ہو چکی ہے۔ یہ احساسات اس کے اوپر گہرے کہر کی طرح چھا جاتے ہیں۔ آنکھ رکھتے ہوئے وہ اندھا بنا رہتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اگر حقیقت یہی ہے تو اس کی دریافت کا سب سے زیادہ مستحق میں تھا۔ مجھ کو سب سے پہلے اسے پانا چاہئے تھا۔ وہ حقیقت کو پانے کی بہترین حیثیت میں ہونے کے باوجود حقیقت کو پانے سے محروم رہ جاتا ہے۔

قرآن میں اس کو اندھے بہرے بن کر ٹوٹ پڑنا کہا گیا ہے۔ جب خدا کی آیتوں کے ذریعہ کسی کو یاد دہانی کرائی جائے تو اس کے جواب کی ایک صورت یہ ہے کہ آدمی اصل بات کو اس کی صحیح شکل میں سمجھے اور اس کی اصل حیثیت کے مطابق اس سے معاملہ کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بات کے اصل پہلوؤں کو چھوڑ کر اس پر ادھر اُدھر سے حملے کئے جائیں۔ الل ٹپ جوابات اور غیر متعلق اعتراضات کے ذریعہ اس کا استقبال کیا جائے۔ پہلی صورت بات کو دیکھ سن کر اس سے اس کے مطابق معاملہ کرنا ہے، اور دوسری صورت کا مطلب یہ ہے کہ آدمی بات کے اوپر اس طرح ٹوٹ پڑا ہے گویا وہ اندھا بہرا ہے اور اس نے اصل بات کو ابھی جانا ہی نہیں۔ (الفرقان ۷۳)

۵۔ قبول حق کی ایک رکاوٹ یہ بھی ہوتی ہے کہ آدمی کو یہ اندیشہ ہو کہ اس کو قبول کرنے کی صورت میں اس کا بنا بنایا آشیانہ اجڑ جائے گا۔ یہ دنیا ایک ایسی جگہ ہے جہاں ہر فکر کے لئے گنجائش ہے جو تصور بھی زور و قوت کے ساتھ پیش کر دیا جائے اس کے بہت سے ساتھی اور مددگار مل جائیں گے۔ اس طرح جب کوئی فکر ایک عرصہ تک چلتا رہتا ہے تو اس کا ایک مخصوص میدان بن جاتا ہے۔ اس کے گرد کچھ ذرائع و وسائل فراہم ہو جاتے ہیں۔ اس کے نام سے کچھ نئے نئے کاروبار پیدا ہوتے ہیں جن سے بہت سے لوگوں کی معاشیات وابستہ ہوتی ہیں۔ کچھ نعرے وجود میں آتے ہیں جن کی بنیاد پر کچھ لوگ علمی عزت اور سیاسی وقار حاصل کرتے ہیں۔ کچھ نئی قدریں پبلک میں روشناس ہوتی ہیں جن کا حامی اور مبلغ بن کر لوگوں کا تعاون حاصل کیا جا سکتا ہے۔ بہت سے لوگ اپنے اپنے مشاغل چھوڑ کر اس کے اندر اپنی زندگی کی تعمیر کرتے ہیں۔ پھر ان میں ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو ابتداءً تو بڑی جوش اور صلاحیت رکھنے والے تھے۔ مگر اب ان کی جوانیوں کو بڑھاپا آچکا ہوتا ہے۔ ان کے اندر

اتنی سکت نہیں ہوتی کہ ازسرنو کسی نئے میدان میں اپنی زندگی بنانے کی ہمت کرسکیں۔

ایسی حالت میں اگر حق کی آواز بلند کی جائے تو خدا کی دی ہوئی فطرت بہت سے لوگوں کے اندر اکساہٹ پیدا کرتی ہے۔ ان کی غبار آلود نگاہوں کے اندر حق کی روشنی جھلملاتی ہوئی نظر آتی ہے کبھی کبھی جب انھیں آنکھ مل کر دیکھنے کی توفیق نصیب ہوتی ہے تو انھیں نظر آنے لگتا ہے کہ بے شک حق یہی ہے مگر معاشی مفاد اور دنیوی خطرات کا غلاف بہت جلد ان کی نگاہوں کو ڈھک لیتا ہے۔ ایک بنی بنائی زندگی اجڑ جانے کا اندیشہ شعوری یا غیر شعوری طور پر ان کی فکر کو اس طرح متاثر کرتا ہے کہ وہ اس سے قریب ہو کر اس سے بیزار ہو جاتے ہیں۔ وہ حق کو پانے کے باوجود محض اس لئے اس سے محروم رہنا گوارا کر لیتے ہیں کہ انھیں ڈر ہوتا ہے کہ اس کو اختیار کرنے کی صورت میں وہ اپنی دنیا کو گنوا دیں گے۔

یہاں اتنی بات اور سمجھ لیجئے کہ یہ واقعہ عموماً غیر شعوری طور پر ہوتا ہے۔ اس لئے اکثر لوگوں کو یہ خبر بھی نہیں ہوتی کہ وہ کیا کر رہے ہیں۔ آدمی سمجھتا رہتا ہے کہ وہ جس چیز کو چھوڑ رہا ہے۔ اس کو اس نے محض اس لئے چھوڑا ہے کہ وہ اس کو غلط سمجھتا ہے۔ حالانکہ یہ محض اس کی قوت واہمہ کا فریب ہوتا ہے لاشعور میں دبے ہوئے خطرات اس کی فکر کو اس طرح متاثر کر دیتے ہیں کہ وہ صحیح فیصلہ نہیں کر پاتا۔ اور ایک مجہول اور مصنوعی یقین کے تحت اپنی سابقہ روش پر قائم رہتا ہے۔

۶۔ حق سے محرومی کی ایک وجہ یہ ہے کہ آدمی زیادہ غور و فکر سے کام نہ لے اور محض ایک "جواب" دے کر اپنے آپ کو مطمئن کر لے کہ اس کا موجودہ مسلک درست ہے۔ آدمی بعض اوقات اس غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ کسی بات کی صداقت صرف اس وقت مسلّم ہوتی ہے جب کہ اس کا سرے سے کوئی جواب ہی نہ ہو جس بات کا جواب دیا جا سکے اس کا صداقت ہونا مشتبہ ہے۔ یہ بہت بڑی بھول ہے۔ دنیا میں کوئی ایسی صداقت نہیں جس کی تردید میں الفاظ کا ایک مجموعہ پیش نہ کیا جا سکتا ہو۔ مگر اس طرح کے لفظی مجموعوں کو جواب نہیں کہا جا سکتا۔ وہ جھوٹی توجیہات ہیں نہ کہ جواب۔ اگر ایک شخص کسی بات کو ماننا نہیں چاہتا ہو تو آپ کسی بھی دلیل سے اسے منوا نہیں سکتے۔ آپ مضبوط ترین دلائل کا انبار اس کے سامنے رکھ دیں گے۔ مگر ہر دلیل کے جواب میں وہ ہمیشہ کچھ نہ کچھ باتیں تراش لے گا۔ اسی لئے قرآن نے "جدل" (بحث و تکرار) کو قبول حق کے سلسلے میں ایک بہت بڑی رکاوٹ بتایا ہے:

ولقد صرفنا فی هٰذا القرآن للناس من کل مثل وکان الانسان اکثر شیٔ جدلا	اور ہم نے اس قرآن میں لوگوں کے لئے ہر قسم کی دلیلیں بیان کر دی ہیں مگر انسان بہت زیادہ

یقیناً میری ان معروضات کے سلسلے میں بھی بہت سی باتیں کہی جاسکتی ہیں لیکن اگر یہ باتیں وہی ہیں جواب تک میرے کان سُن چکے ہیں تو ان باتوں کا جواب دینے کے لئے میرے پاس کچھ نہیں۔ ایسے موقع پر میں اپنے ان الفاظ کو دہراؤں گا جو میں نے مخاطب سے نہیں بلکہ خود اپنے آپ سے کہے تھے۔ اس کتاب میں جو باتیں میں نے لکھی ہیں ان کے بارے میں مجھے ایک اہل علم بزرگ سے تبادلۂ خیال کا موقع ملا۔ انھوں نے جو جوابات دئے، ان کو سُن کر بے ساختہ میرے دل نے کہا ـــــ "اگر اس تعبیر کے حامیوں کے پاس میرے اعتراضات کا یہی جواب ہے تو بخدا میں حق پر ہوں۔"

۷۔ اور کوئی بات نہ ہو تو صرف یہ چیز بھی آدمی کو قبول حق سے روکنے کے لئے کافی ہے کہ اپنے جس فکر کو چھوڑ کر اسے دوسرے فکر کو قبول کرنا ہے، اس کو مانتے ہوئے اس پر ایک عمر گزر چکی ہے۔ جب آدمی ایک خاص خیال کو لمبی مدت تک مانتا رہتا ہے تو اس سے وہ اس قدر مانوس ہو جاتا ہے کہ پھر اس کے لئے یہ سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ غلط بھی ہو سکتا ہے۔ وہ اس کے لئے ایک ایسا عقیدہ بن جاتا ہے، جس کا صحیح ہونا اس بات پر موقوف نہیں ہوتا کہ اس کے حق میں اس کے پاس کوئی واقعی دلیل بھی موجود ہو۔ وہ اس کو اس طرح ماننے لگتا ہے گویا وہ اتنی واضح بات ہے کہ اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں، حتی کہ اگر کوئی شخص واقعات وحقائق سے یہ ثابت کر دے کہ تمہارے مزعومہ عقیدے کے حق میں کوئی دلیل موجود نہیں ہے، جب بھی وہ اس کو چھوڑنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔ اس طرح کا استدلال اس کو استدلال کے بجائے "شیئی عجیب" معلوم ہوتا ہے۔ ایسی ہی نفسیات تھی جس کے تحت پچھلی قوموں نے اپنے انبیا کو "ساحر" کہا تھا۔ کچھ خاص خیالات کے درمیان طویل مدت تک رہنے کی وجہ سے وہ اس کو اس طرح ماننے لگتے تھے کہ نبی نے جب طاقتور استدلال کے ذریعہ ان خیالات کا غلط ہونا ثابت کر دیا، اور انھوں نے جان لیا کہ ہمارے پاس غیر متعلق باتوں کے سوا اس کا کوئی حقیقی جواب نہیں ہے، اس وقت بھی وہ اپنے آپ کو بدلنے کے لئے تیار نہیں ہوئے اور یہ کہہ دیا کہ یہ تو جادوگر ہے، جس نے اپنی قوت بیان سے ہم کو مغالطے میں ڈال دیا ہے۔ ورنہ جو بات اتنے دنوں سے ہوتی چلی آئی ہے وہ بھی کہیں غلط ہو سکتی ہے۔

یہاں میں اٹلی کے مشہور مفکر گلیلیو (Galileo) کا واقعہ نقل کروں گا۔ اس کا زمانہ سولہویں اور سترھویں صدی کے درمیان کا ہے۔ اس زمانے میں ارسطو کے افکار دنیا کی ذہنی فضا پر چھائے ہوئے تھے۔ ارسطو کا ایک خیال یہ تھا کہ اگر دو مختلف وزن کی چیزیں یکساں بلندی سے نیچے گرائی جائیں تو بھاری

چیز ہلکی چیز سے پہلے زمین پر پہنچے گی۔ یہ نظریہ طویل عرصہ گزرنے کے بعد اس قدر مسلم ہو چکا تھا کہ کسی کو اس کے خلاف سوچنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی تھی، گلیلیو پہلا شخص تھا جس نے اس کا انکار کیا اور یہ دعویٰ کیا کہ دونوں چیزیں بیک وقت زمین پر آئیں گی، سوا اس معمولی فرق کے جو ہوا کی مزاحمت (Resistance) کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے۔ وقت کے پڑھے لکھے لوگ گلیلیو کے اوپر ہنسے کہ وہ ارسطو جیسے عظیم مفکر سے اختلاف کی جرأت کر رہا ہے۔ مگر گلیلیو کو اپنے نظریہ پر اصرار تھا، اس نے کہا کہ وہ اپنے دعوے کو تجربہ سے ثابت کر سکتا ہے۔ چنانچہ ایک صبح کو اس نے پیسا (Pisa) یونیورسٹی کے طلبا اور اساتذہ کو وہاں کے ایک مینار (Leaning Tower) کے گرد جمع کیا اور خود مینار کے اوپر چڑھ گیا۔ اس کے ساتھ دو گولے تھے۔ ایک دس پاؤنڈ کا اور دوسرا ایک پاؤنڈ کا۔ اس نے یہ دونوں گولے مینار کے کنارے رکھے اور دونوں کو ایک ساتھ زمین کی طرف لڑھکا دیا۔ دونوں گولے ساتھ ساتھ زمین پر گرے۔ اس کا دعویٰ صحیح ثابت ہو گیا۔

مزید تجربے اور مطالعے کے بعد گلیلیو نے زمین پر گرنے والے اجسام کے بارے میں تین ایسے خاص قوانین دریافت کئے جو اب اسکولوں اور یونیورسٹیوں میں پڑھائے جاتے ہیں۔ اس نے مکمل طور پر ثابت کر دیا کہ وہ حق پر ہے اور ارسطو ناحق پر۔ مگر علماء نے اس واضح حقیقت کو ماننے سے انکار کر دیا جو ان کے اپنے مشاہدہ میں آچکی تھی۔ وہ اب بھی یہی سمجھتے رہے کہ ان کا مانوس نظریہ صحیح ہے اور نوجوان گلیلیو نے ان کو محض "دلیل کے چکر" میں ڈال دیا ہے۔

ظاہر ہے کہ آدمی جب اس نوبت تک پہنچ جائے کہ دیکھنے کے باوجود یقین کرنا اس کے لئے مشکل ہو تو ایسے آدمی کو کسی بھی دلیل سے مطمئن نہیں کیا جا سکتا۔ وہ تو اپنی مانوس دنیا ہی کو حقیقی دنیا سمجھے گا۔ خواہ اس کی مانوس دنیا محض ایک خیالی فریب ہو جس کے لئے اس کے پاس ایک بھی واقعی دلیل موجود نہ ہو۔

۸۔ قبول حق کی ایک رکاوٹ یہ ہوتی ہے کہ آدمی اپنے ذہن کا ایک خاص سانچہ بنا لیتا ہے۔ دھیرے دھیرے یہ سانچہ اتنا پختہ ہو جاتا ہے کہ اس میں کسی تبدیلی کا امکان نہیں رہتا۔ اس کے لئے صرف ایسی چیز قابل قبول رہ جاتی ہے جو اس کے ذہنی سانچہ کو باقی رکھتے ہوئے اس کے اندر جگہ حاصل کر کے مطمئن ہو جائے۔ کوئی ایسا تصور جو اس کے ذہنی سانچہ کو توڑ کر اپنی جگہ بنانا چاہتا ہو، وہ اسے قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوتا، بلکہ وہ اس پر غور کرنے کی ضرورت بھی نہیں سمجھتا۔

ایک شخص دنیا میں غرق ہو اور اس کے سارے امکانات سے فائدہ اٹھانا اپنی بہترین کامیابی سمجھتا ہو۔ اس کو دین کا کوئی انقلابی تصور کبھی اپیل نہیں کرے گا۔ البتہ اگر اس سے کہا جائے کہ فلاں "ذکر" کا اتنا ثواب ہے اور فلاں وقت میں اتنی رکعتیں پڑھ لینا سال بھر کے گناہوں کا کفارہ

ہے" تو عین ممکن ہے کہ دین کا یہ تصور اسے پسند آجائے اور اس کو ایک مقدس ضمیمے کی حیثیت سے وہ اپنی زندگی میں شامل کرلے۔ اسی طرح آپ ایسے لوگ دیکھیں گے جو دنیا کے آرام اور اس کی لذتوں میں لپٹے ہوئے ہوں، مگر اسی کے ساتھ اپنے روایتی ذہن کی بنا پر جنت میں بھی اپنا مقام رزرو رکھنا چاہتے ہوں، انھیں اسلام کا یہ تصور بہت پسند آئے گا کہ "اسلام دنیا و آخرت کی کامیابی کا نام ہے"۔ اس کے برعکس دین کا ایسا تصور انھیں کبھی پسند نہیں آسکتا جس میں رونا اور تڑپنا ہو، جو دنیا سے بے رغبتی سکھاتا ہو، جس میں غم کو مومن کی غذا بتایا گیا ہو۔ آپ ایسے لوگ دیکھیں گے جنھیں ذکر اور نماز سے کچھ زیادہ دلچسپی نہیں ہوگی، وہ تقویٰ اور خشوع کے الفاظ سے گھبرائیں گے۔ البتہ اس قسم کے عنوان پر وہ گھنٹوں تقریر کریں گے کہ "اسلام سب سے بہتر نظام زندگی ہے۔ وہ تمام مسائل کا حل ہے۔ اس سے دنیا میں امن قائم ہوسکتا ہے"۔ اسی طرح جو لوگ اخباری فکر رکھتے ہوں، پیشہ ور لیڈروں کے چھیڑے ہوئے مسائل جن کے نزدیک اہم ترین مسائل ہوں، جن کا ذہن سیاسی الٹ پھیر میں الجھا ہوا ہو۔ وہ دین کے لطیف حقائق میں کچھ دلچسپی نہیں لے سکتے۔ ایسی باتیں سن کر وہ نہایت آسانی سے کہہ دیں گے ——— "یہ تصوف ہے" "یہ شخصی ذوق ہے" "یہ انتہا پسندی کی باتیں ہیں" اسی طرح ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ اسلامی تحریک کے تنزل کے دور میں اس کے جو بچے کھچے آثار باقی رہ گئے ہوں، انھیں کو اسلام کی آخری اور مکمل صورت سمجھ لیا جائے۔ ایسے شخص کو اسلام کی کوئی ایسی تشریح متاثر نہیں کرسکتی جس میں زیادہ گہرے اور وسیع انداز میں دینی کام کا نقشہ بتایا گیا ہو۔ اس کا ذہن مسجد اور مدرسہ کی تعمیر میں اٹکا رہے گا۔ یا پھر کسی خانقاہی ادارے سے منسلک ہوکر وہ سمجھے گا کہ اس نے اپنی دینی ذمے داریوں کو آخری طور پر ادا کر دیا ہے۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ کام غلط ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنی طاقت اور اپنے حالات کا اندازہ کرنے کے بعد دیانت دارانہ طور پر اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ وہ اتنا ہی کرسکتا ہے اور اس میں وہ پوری طرح اپنے آپ کو لگاتا ہے تو وہ میرے نزدیک اس سے بہتر ہے جو سماجی اور بین اقوامی سطح پر دین کی شہادت دینے کے لئے تو بہت بے قراری کا اظہار کرتا ہے مگر اپنی ذات اور خاندان کی سطح پر دین کی شہادت دینے سے غافل ہے، حالانکہ یہ دوسری چیز اس کے لئے آج بھی ممکن تھی۔

۹ یہاں ایک بات اور قابل ذکر ہے۔ جس کا مجھے ذاتی طور پر تجربہ ہوا۔ زیر بحث تعبیر کے بالمقابل اسلام کا جو صحیح تصور مجھے قرآن میں نظر آتا ہے اس کو پچھلے کئی سال سے میں اپنے مضامین میں پیش کرتا رہا ہوں، ان مضامین کو ہمیشہ پسند کیا گیا۔ مگر اب یہ "تعبیر کی غلطی" کے عنوان سے میں نے جو تحریر

مرتب کی ہے۔ اس کو دیکھ کر وہی لوگ سخت متوحش ہو گئے جو اس سے پہلے میری تحریروں کو اپنے دل کی آواز کہا کرتے تھے۔ میں نے سوچا کہ اس کی وجہ کیا ہے۔ کیوں کہ میرے نزدیک ان دونوں میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں کہ پہلے جو بات غیر متعین شکل میں کہی جا رہی تھی۔ اسی کو اب تعین کے ساتھ پیش کر دیا گیا ہے۔ جو بات پہلے قرآن وحدیث کی نسبت سے مثبت طور پر کہی جا رہی تھی، اس کو اب ایک مخصوص اسلامی تشریح کی نسبت سے واضح کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اصل فطرت جس پر انسان کو پیدا کیا گیا ہے وہ چوں کہ اپنی ساخت کے اعتبار سے صحیح دین کی طالب ہے۔ اس لئے دین حنیف کی غذا جب اس کے اندر اترتی ہے تو اس کا وجود اپنے آپ کو اس کے بالکل ہم آہنگ پاتا ہے۔ وہ اس سے اتفاق کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ مگر بعض اسباب سے ذہن کی ساخت چوں کہ بدل گئی ہے، اور شعور کی سطح پر آدمی فطرت اللہ کے خلاف کچھ دوسرے انداز سے سوچنے لگا ہے۔ اس لئے دین حنیف کے بارے میں اس کی فطرت کا یہ تاثر صرف اس وقت تک رہتا ہے جب تک وہ غیر شعوری طور پر اسے پا رہا ہو۔ جہاں آپ نے صراحت کر دی فوراً اس کا شعور مقابل میں آکر کھڑا ہو جائے گا۔ اور وہی بات جس کو وہ پہلے بالکل درست سمجھ رہا تھا اب وہ اس کو زہر آلود نظر آنے لگے گی۔

سبزی خوری کا عقیدہ رکھنے والا ایک شخص روزانہ پانی استعمال کرتا ہے اس کو پی کر اس کی روح پکار اٹھتی ہے کہ یہ عین وہی چیز ہے جس کی اسے ضرورت تھی۔ وہ اس کو اپنی طلب کا صحیح ترین جواب سمجھتا ہے۔ لیکن اگر کسی روز وہ خوردبین سے دیکھے کہ پانی کے جس گلاس کو وہ اپنے اندر اتارنے جا رہا ہے اس میں لاکھوں زندگیاں رینگ رہی ہیں۔ تو جان کو حرام سمجھنے والے اس شخص کے ہاتھ سے گلاس چھوٹ کر گر پڑے گا۔ وہ اسی پانی کو ایک خوفناک چیز سمجھنے لگے گا جس کو زندگی بھر بہترین نعمت سمجھ کر پیتا رہا تھا۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ پانی کے بارے میں اس کی پیدائشی فطرت کا جو حقیقی احساس ہے، اس نے اپنے شعور کو اس سے مختلف بنا لیا۔ اس لئے پانی جب تک اس کے اس مصنوعی شعور سے اوجھل تھا، وہ اس کو انتہائی رغبت کے ساتھ استعمال کرتا رہا۔ مگر یہی حقیقت جب اس کے شعور کے سامنے آئی تو اس کے بگڑے ہوئے شعور نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اس کی ایک مانوس چیز اس کی ایک مبغوض چیز بن گئی ——— حالاں کہ دونوں میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں کہ ایک "پانی" ہے اور دوسرا پانی کا خوردبینی تجزیہ۔

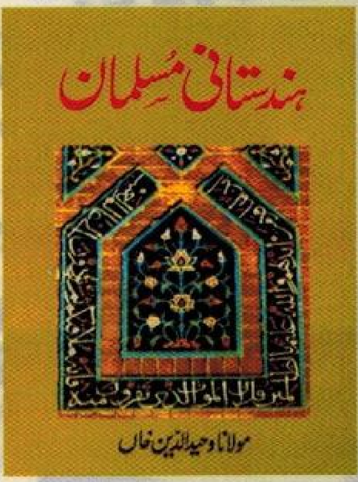
آخری بات

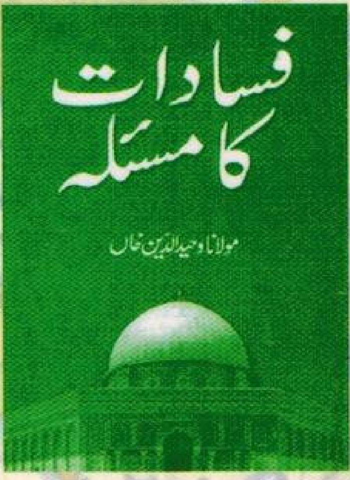
یہ تحریر تیار کر لینے کے بعد ایک روز میں اپنے ایک ساتھی سے اس کے متعلق گفتگو کر رہا تھا کہ میری زبان سے نکلا ــــــ "جب میں سوچتا ہوں کہ یہ تحریر ایک روز چھپ کر لوگوں کے سامنے جائے گی تو مجھے شرم آنے لگتی ہے۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے گویا میں خود اپنے آپ کو ننگا کر رہا ہوں"۔ یہ الفاظ جو میں نے اپنے عزیز ساتھی سے کہے تھے۔ یہی اس لمبی تحریر کے لئے میری طرف سے معذرت ہیں۔ طویل مدت کے درمیان میرے وہ رات اور دن کے لمحات، جو یقیناً خدا کے علم میں ہیں، وہ گواہ ہیں کہ اس قسم کی ایک تحریر مرتب کرنا میرے لئے خوشی کا کوئی واقعہ نہیں ہے۔ یہ کوئی "حکایت لذیذ" نہیں ہے جس کو میں نے درازی کے ساتھ بیان کیا ہو۔ بلکہ یہ دل کا درد ہے جو ضبط سے بے قابو ہو کر باہر نکل آیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر مجھے دو میں سے کسی ایک چیز کا اختیار دیا جاتا ــــــ "جو خیالات تمہارے سینے میں امنڈ رہے ہیں ان کو ظاہر کرنے کے لئے تم زندہ رہنا چاہتے ہو، یا یہ چاہتے ہو کہ اس دنیا ہی سے تمہیں اٹھا لیا جائے جہاں آدمی کے اوپر یہ فرض ہے کہ جو کچھ اسے حق نظر آئے اس کو وہ بے کم و کاست پیش کرے۔" تو بلاشبہ میں دوسری صورت کو ترجیح دیتا۔ میرے لئے موت اس زندگی سے بہتر تھی جس میں مجھے یہ تلخ فریضہ انجام دینا پڑے کہ جن لوگوں کے ساتھ میں پچھلے پندرہ سال سے نہایت قریبی طور پر وابستہ رہا ہوں، ان کی نظریاتی اور عملی خامیوں کی بحث چھیڑوں۔ اگر الفاظ کے پاس زبان ہوتی تو بے شک وہ بولتے کہ یہ عام معنوں میں قلم اور سیاہی کا کوئی عمل نہیں ہے۔ بلکہ وہ پگھلے ہوئے جذبات ہیں، جو ارادے کی دیوار کو توڑ کر اندر سے بہہ پڑے ہیں اور الفاظ کی صورت میں کاغذ کے اوپر پھیل گئے ہیں۔ یہ میرے خون اور میرے آنسوؤں کا ہدیہ ہے جس کو میں اپنے اندر سے آخری حد تک نچوڑ کر اپنے دوستوں کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں۔ یہ میرے ان غمگین خیالات کا بے تابانہ ظہور ہے جو پچھلے پانچ سال سے میرے رات اور دن کو برہم کئے ہوئے ہیں۔ آج حقیقت لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل ہو، مگر وہ ہمیشہ اوجھل نہیں رہے گی۔ بے شک وہ دن آنے والا ہے جب خدا کے فرشتے ظاہر ہو کر لوگوں کو بتائیں گے کہ کن جاں گداز حالات میں یہ صفحات ترتیب دئے گئے تھے۔

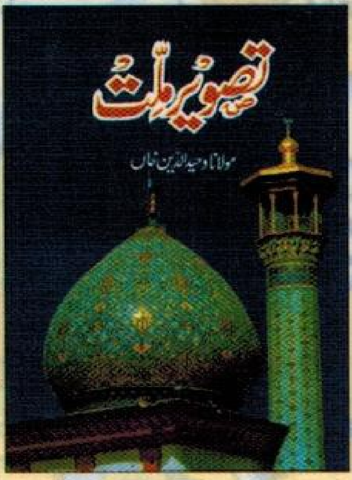
وہ دن، جو یقیناً بہت جلد آنے والا ہے، وہ اس طرح آئے گا کہ ہم میں سے ہر شخص رب العلمین کے سامنے کھڑا ہوگا۔ اس دن حقیقت آخری حد تک بے نقاب ہو چکی ہوگی۔ خوبصورت

الفاظ اور حسین توجیہات کی دیواریں جو آج ہر شخص نے اپنے گرد کھڑی کر رکھی ہیں، وہ اس روز ڈھ جائیں گی اور لوگ اس طرح ننگے ہو جائیں گے کہ درخت کے پتے بھی نہ ہوں گے جن سے وہ اپنے آپ کو چھپا سکیں۔ مبارک ہے وہ جس کے لئے وہ دن "سعی مشکور" کی خوش خبری لے کر آئے۔ اور بدنصیب ہے وہ جس کا "دین" اس روز "قبول" نہ کیا جائے۔ اور خدا اس سے کہہ دے ــــ "تم جس بات کے لئے لڑ رہے تھے، وہ محض تمہارے دماغ کی اپج تھی۔ وہ میری بات ہی نہیں تھی۔"

مسائل سادہ طور پر صرف مسائل نہیں ہیں، بلکہ وہ چیلنج کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جو چیز اپنی نوعیت کے اعتبار سے چیلنج ہو، اس کے خلاف شکایت کرنا یا اُس سے ٹکراؤ کرنا ہمیشہ غیر مفید ہوتا ہے۔ چیلنج کے مقابلے میں کرنے کا اصل کام یہ ہے کہ بے لاگ انداز میں اس کا مطالعہ کیا جائے اور حقائق کی روشنی میں اپنے عمل کی تعمیری منصوبہ بندی کی جائے — زندگی کے مسائل کو حل کرنے کا یہی واحد نتیجہ خیز طریقہ ہے۔







ISLAMIC STUDIES
GOODWORD
www.goodwordbooks.com
ISBN 978-81-7898-774-3
9 788178 987743