تفقہ فی الدین کی روایت کا علم بردار

ماہ نامہ

مفاہیم

کراچی

مارچ ۲۰۲۱ء

جلد ۱

فقہ اکیڈمی کا ترجمان

شمارہ ۵

لیتفقہوا فی الدین

فقہ اکیڈمی

لیتفقہوا فی الدین

زاجتہادِ عالمانِ کم نظر
اقتدا بر رفتگان محفوظ تر

اقبالؔ

من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین

ماہ نامہ

مفاہیم

کراچی

فقہ اکیڈمی کا ترجمان | تفقّہ فی الدین کی روایت کا علم بردار

مجلسِ مشاورت

- حافظ محمد موسیٰ بھٹو صاحب
- ڈاکٹر محمد رشید ارشد
- مفتی اویس پاشا قرنی
- مولانا معراج محمد
- حافظ سید اسامہ علی
- استاذ ابرار حسین
- استاذ عابد علی بھٹی

سرپرستِ اعلیٰ

حضرت مولانا مفتی نذیر احمد ہاشمی صاحب مدظلہ

مدیر

صوفی جمیل الرحمٰن عباسی

نائب مدیر

حافظ حماد احمد ترکؔ

فقہ اکیڈمی

C-335، بلاک-1، گلستان جوہر، بالمقابل جامعہ کراچی، یونیورسٹی روڈ، کراچی، پاکستان۔ 3474 3662 21 92 + | 3474 3661 21 92 +

FIQHACADEMY.COM.PK FIQHACADEMY FIQHACADEMYPK +92 330 3474223

فہرست

یا باغيَ الخير... ۴

سبیل المسلمین ۹

قلبِ مخموم ۱۳

مناهل العرفان في علوم القرآن: ایک مطالعہ (۲) ۱۸

عثمانی تعلیمی نظام پر ایک نظر ۲۴

کیا اردو لشکری زبان ہے؟ ۲۸

جدیدیت: ایک تاریخی تناظر (۲) ۳۱

الجماعہ کا مفہوم (۱) ۳۹

فتاویٰ یسئلونک ۴۶

یا باغيَ الخير...

نبی کریم ﷺ رمضان کی آمد سے دو مہینے اور بعض اسلاف چھ مہینے پہلے ہی سے اسے پا لینے کے لیے دعا مانگنا شروع کر دیتے تھے۔اس لیے کہ یہ خاص مہینا ہے، جسے شہر اللہ کہا گیا جس میں اسلام کے پانچ ستونوں میں سے ایک یعنی صیام کا اہتمام کیا جاتا ہے۔اللہ کی رحمت اور جنت کے دروازے اس میں کشادہ کیے جاتے ہیں اور دوزخ کے کواڑ بند کر دیے جاتے ہیں، شیاطینِ سرکش کو پابندِ سلاسل کر دیا جاتا ہے۔ یہ نیکیوں کا موسم بہار ہے جس میں ((يَا بَاغِيَ الْخَيْرِ أَقْبِلْ)) " اے خیر کے طالب، آگے بڑھ آگے بڑھ ہمت کر" کی صدا لگائی جاتی ہے۔ یہ برکت و بڑھوتری کا مہینا ہے، چنانچہ نیکیوں کا اجر بڑھا دیا گیا۔ نفل کا مول فرض کے برابر لگا ہے اور ایک فرض کی قدر ستر تک جا پہنچی ہے۔ عمرے کی قیمت، حج کو چھو رہی ہے اور ایک تسبیح، ستر کے برابر جا پہنچی ہے۔ رمضان کی برکت صرف اجر ہی میں نہیں ہے بلکہ عمل میں بھی ہے یعنی رمضان میں جتنی عبادت آسانی سے کر لی جاتی ہے غیر رمضان میں اتنی عبادت مشکل سے بھی نہیں کی جا سکتی۔

روزے کی عبادت کو اللہ تعالیٰ نے خاص اپنی طرف نسبت دی: ((الصَّوْمُ لِي)) "روزہ خاص میرے لیے ہے" بقول ملا علی القاری علیہ الرحمہ یہ اس لیے ہے کہ روزہ اللہ تعالیٰ کی صفت صمدانیت کے مشابہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہمیشہ کے لیے اکل و شرب کی احتیاج سے بری ہے تو انسان جزوی طور پر اس صفت کی مشابہت اختیار کرتے ہوئے اللہ کے لیے اپنی حاجات و شہوات کو ترک کرتا ہے۔ جب انسان اللہ کے لیے یہ سب چھوڑ دیتا ہے تو اس کے بدلے میں اسے ایسا خاص قرب خداوندی عطا کیا جاتا ہے کہ گویا اس نے اپنے رب ہی کو پا لیا ہو۔ تو پھر اسے ((أَنَا أَجْزِي بِهِ)) کی بشارت دی جاتی ہے۔ اب اس کے لیے کئی خوشیاں ہیں، روزانہ افطار کی خوشی، ماہِ مبارک کے خاتمے پر عید کی خوشی اور سب سے بڑی وہ خوشی جو اپنے رب سے ملاقات پر اسے دی جائے گی۔ جب میدانِ حشر کی پیاس کو بابِ ریان کی طراوت سے تر کیا جائے گا۔

اللہ تعالیٰ نے اس مہینے کا ایک حصہ اپنی رحمت کے نزول، ایک حصہ اپنی مغفرت کے وفور اور ایک حصہ دوزخ سے نفور کے لیے خاص کیا ہے۔ بندہ اگر رمضان کے حقوق کی ادائی میں کچھ کوتاہی کر لے تو ازالے کا موقع لیلۃ القدر کی صورت میں عطا کیا، جو ہزار مہینوں سے بہتر ہے جس میں روحانی تقویت کے لیے فرشتے، روح الامین کی سرکردگی میں اترتے ہیں۔

رمضان، قرآن کا مہینا ہے۔ قرآن کریم کی لوح محفوظ سے سمائے دنیا پر منتقلی، اور پھر نبی کریم ﷺ پر اس کے نزول کی ابتدا، اسی مہینے میں ہوئی۔ اسی مہینے میں ہر شب رسولِ بشر اور رسولِ ملک علیہما السلام ملاقات کرتے، روح الامین کی برکات قلب سلیم میں منتقل ہوتیں اور باہم قرآن کریم کا دور مکمل کیا جاتا۔ حضور علیہ السلام کی رفیقِ اعلیٰ کی طرف مراجعت والے سال دو مرتبہ یہ دورۂ قرآنی مکمل کیا گیا۔ آپ ﷺ نے چند بار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اپنے ساتھ سماعت قرآن کا شرف بخش کر، اشارہ فرمادیا تھا کہ میں اب یہ امانت تمھارے سپرد کرکے جارہا ہوں اس کی حفاظت کا طریق یہی ہے اس کو لازم پکڑلو۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے منشائے نبوت کے عین مطابق تراویح اور سماعتِ قرآنی کی سنتِ موکدہ کو جاری رکھا اور اللہ کے فضل وکرم سے آج تک یہ تسلسل جاری ہے اور صبح قیامت تک جاری رہے گا۔ اس کی فضیلت بیان کرتے ہوئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا" جس نے ایمان اور احتساب (خلوص واخلاص) کے ساتھ رمضان کی راتوں کا قیام کیا تو اس کے پچھلے گناہ معاف کردیے جائیں گے"۔

لشکرِ بولہب کی ستیزہ کاری میں انسان کے لیے ڈھال روزے کو قرار دیا گیا اور ماہ رمضان کو شہر صبر قرار دیا گیا جس کا بدلہ جنت اور اجر بے حساب ہے۔ صبر بھوک پیاس کی مشقت اور دیگر حظوظ نفس میں بھی ہے حتیٰ کہ غیظ نفس پر بھی، کہ اگر کوئی آمادۂ پیکار ہو تو بھی جواب میں اتنا ہی کہا جاسکتا ہے کہ میں تو روزے سے ہوں، میں تو روزے سے ہوں۔

روحِ انسانی کی عظمت کی طرف متوجہ کرنے کے لیے رب نے اسے اپنی طرف نسبت دی تو وہ روحِ ربانی کہلائی، یہ نیکی، آخرت اور اللہ کی طرف بہت رغبت رکھتی ہے۔ اس کے معاون کے طور پر فرشتے ہیں جن کی پشت پناہی روح الامین اور اللہ رب العالمین فرماتے ہیں۔ دوسری طرف ہمارے دونوں پہلوؤں کے درمیان 'نفس' کو بٹھایا گیا۔ اس سے بڑھ کر کوئی دشمن نہیں، یہ دنیا، شہوت وشہوات کی طرف شوق اور نیکی کی طرف سے روک رکھتا ہے۔ یہ شیاطین سے ساز باز کرکے ان کے لشکروں کو ہم پہ لا چڑھاتا ہے۔ اگر ہماری روح مضبوط وتوانا رہے تو شیطانی حملوں کو پسپا کرکے نیکی کے میدانوں میں سیر کرتی ہے۔ اور اگر روح کے مقابلے میں ہمارا نفس طاقتور ہوجائے تو اب اسے سرکشی، امارگی وانارکی سے کوئی روک نہیں سکتا۔ اب ان دونوں کی قوت وضعف کا تعلق ان کی خوراک وغذا پر ہے تو روحِ ربانی کی غذا وحی ربانی سے بڑھ کر کچھ نہیں ہے: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ " آپ فرمادیجیے کہ اس (قرآن) کو روح مقدّس آپ کے رب کی طرف سے لایا ہے تاکہ وہ اہل ایمان کو ثبت وثبات عطا کرے"(نحل:۱۰۲) اسی وحی کو ﴿رُوحًا

مِنْ أَمْرِنَا﴾ بھی کہا گیا اور فرمایا کہ ﴿جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ تو جب بندہ اس روشنی کی چکا چوند میں آتا ہے تو اس کے مادی ظلمتیں پاش پاش ہو جاتی ہیں، پھر صراط مستقیم اسے دِکھنے لگتی ہے اور کتاب و ایمان کے عقدے اس پر کھلنا شروع ہو جاتے ہیں اور روح، الروح کی روحانیت اور نورانیت سے سرشار ہو جاتی ہے۔

نفس کی لپک و رغبت اسفل سافلین کی طرف ہے اور اس کی تمام تر خوراک بھی مادی اور سِفلی ہے۔ لذتِ کام و دہن کے سوا، اسے کسی سے سروکار نہیں ہے۔ ان چیزوں کو پاکر یہ پھولتا اور پھیلتا ہے۔ سَمِّنْ كَلْبَكَ يأْكُلْكَ " اپنے کتنے کو کھلا پلا کر موٹا کرو کہ تمھی کو کاٹ کھائے" کے مصداق یہ ' زرد کتا ' روحانی وجود کی روحانیت کے آڑے آکر برائی کا حکم دینے لگتا ہے۔ روزہ انسانی نفس میں دخلِ شیطانی کے راستوں پر پہرے ہی کا نام ہے۔ دن بھر کی بھوک پیاس اور دیگر جائز نفسانی تقاضوں پہ رکاوٹیں لگائے رکھنا، سحر خیزی اور شب بیداری کا مجاہدہ، نفس کی کمر توڑ دیتا ہے۔ روح کی بیداری و مضبوطی اور نفس کی کمزوری و شکستگی کے نتیجے میں ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ کی منزل ہاتھ آتی ہے۔

رمضان کو باہمی ہمدردی کا مہینا بھی قرار دیا گیا کہ سال بھر، رچتا پچتا کھانے والا بھوک پیاس کے مراحل سے جب گزرتا ہے تو اسے بھوکوں پیاسوں کے درد کا کچھ احساس ہوتا ہے۔ انسان روزہ شروع کرنے سے پہلے اپنی مادی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے کھاتا پیتا ہے لیکن اسے سنت اور بابرکت کھانا قرار دیا گیا۔ ان لوگوں کو خدائی رحمتوں کا حقدار اور فرشتوں کے استغفار کا مستحق ٹھہرایا گیا۔

جنت کو سال بہ سال سجا کر اپنے باسیوں کے قابل بنایا جاتا ہے اور یہ ماہ سجاوٹ بھی رمضان ہی ہوتا ہے۔ جنت کی سجاوٹ و آرائش سے، حجلۂ بہشتی کی دلہنیں یعنی حوریں بھی متاثر ہوئی بغیر نہیں رہ سکتیں، اور وہ اللہ کی جناب میں یوں دعا گو ہوتی ہیں: " اے ہمارے رب اس مہینے کی برکت سے ہمیں اپنے نیک بندوں میں سے خاوند عطا کر دے جن کو دیکھ کر ہماری آنکھیں ٹھنڈی ہوں اور وہ ہمارے دیدار سے آنکھیں ٹھنڈی کریں"۔

روزے اور رمضان کی برکات کے حصول کی دو لازمی شرطیں ' آداب و معمولات ' ہیں۔ آداب سے شروع کرتے ہیں تو معروف بات ہے کہ صرف کھانے اور پینے سے رکنے کا نہیں بلکہ فضولیات اور بے ہودہ کاموں سے رکنے کا نام روزہ ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ جس نے رمضان کے روزے رکھے اور اس کی حدود کو پہچانا اور اس کی حدود و آداب کی محافظت کی تو اس کے پچھلے گناہ معاف کر دیے جائیں گے۔ جابر بن عبداللہ رضی اللہ نے فرمایا کہ جب تو روزہ

رکھے تو اپنے سمع وبصر اور زبان کو محارم سے روزہ رکھوا، پڑوسی کو تکلیف دینے سے اجتناب کر اور شور شرابہ سے الگ ہو کر سکینت اور وقار کا راستہ اختیار کر، تو روزے کے آداب کا خاص خیال رکھنا چاہیے کہ بعض روزے داروں کو روزے سے بھوک اور پیاس کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

رمضان کے معمولات کی طرف آئیں تو سب سے اہم چیز تعلّق مع القرآن ہے۔ اس ضمن میں تراویح سے آگے بڑھ کر تلاوت قرآن کا خاص اہتمام کرنا چاہیے۔ اسلاف کا رمضان میں تلاوت قرآن کا شوق دیدنی ہوتا تھا۔ جب رمضان شروع ہوتا تو امام مالک علیہ الرحمہ تمام کام چھوڑ کر تلاوت قرآن کی طرف متوجہ رہتے اور حضرت سفیان ثوری علیہ الرحمہ بھی ایسا ہی کیا کرتے۔ امام شافعی اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ رمضان میں ساٹھ، دور مکمل کیا کرتے تھے۔ امام بخاری علیہ الرحمہ رمضان میں ہر دن ایک قرآن ختم کرتے تھے۔ بعض لوگ قرآن کریم کی درس و تدریس کی جانب متوجہ ہوتے۔ حضرت قتادہ علیہ الرحمہ رمضان میں قرآن کریم کی درس و تدریس کا خاص اہتمام کیا کرتے۔ عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ جب بصرہ کے امیر تھے تو وہ لوگوں کو جمع کرتے اور انھیں فقہ کی تعلیم دیا کرتے۔ بعض سلف رمضان کریم میں حدیث شریف سے لو لگاتے۔ شیخ حسن بن محمد الشافعی علیہ الرحمہ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ ہر سال رمضان میں صحیح بخاری کا حفظ برقرار رکھنے کے لیے اس کا ختم کرتے تھے۔

نبی کریم ﷺ کی سخاوت رمضان میں اپنے عروج پہ ہوا کرتی تھی، لہذا نفلی صدقہ و خیرات کا رمضان میں بہت اہتمام کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ اس ماہ میں نفل کا اجر فرض کے برابر دیا جاتا ہے اور کسی روزے دار کو افطار کرانے پر، روزہ رکھنے والے کے برابر اجر دیا جاتا ہے چاہے یہ افطار ایک گھونٹ پانی یا لسی پہ کیوں نہ ہو اور رہی یہ بات کہ کوئی کسی روزے دار کو پیٹ بھر کر کھانا کھلادے تو اسے دوزخ سے نجات کی بشارت دی گئی ہے۔ امام ابن شہاب زہری علیہ الرحمہ رمضان میں لوگوں کو کھانا کھلانے کا بہت اہتمام کیا کرتے تھے۔ حضرت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ ہر شام کسی مسکین کو افطار کرایا کرتے تھے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ مسجد میں کھانا رکھوا دیا کرتے کہ یہ عبادت میں مشغول لوگوں کی سہولت کے لیے ہے۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے استاد حماد بن ابی سلیمان علیہ الرحمہ ہر شام پچاس بندوں کو افطار کرایا کرتے اور جب عید الفطر کی (یعنی چاند) رات ہوتی تو ہر ایک کو ایک کپڑوں کا جوڑا بھی عنایت کرتے۔

رمضان کا ایک اہم کام ذکرُ اللہ میں محنت کرنا ہے اس لیے کہ ذکر کی برکت سے روزے کا اجر بھی بڑھا دیا جاتا ہے اور روزے کی برکت سے خود ذکر کا اجر بھی بڑھا دیا جاتا ہے۔ رمضان کا ایک اہم کام دعا ہے اس لیے کہ رمضان میں افطار اور سحر کے علاوہ حالت روزہ میں بھی دعائیں خاص طور پر قبول کی جاتی ہیں۔ اسی طرح ختم قرآن کے موقع پر بھی دعا کی خاص فضیلت وارد ہوئی ہے ۔ایک حدیث میں رمضان مبارک میں چار کاموں کی ترغیب وارد ہوئی ہے کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ کا ورد اور استغفار کا اہتمام، جنت کا سوال اور دوزخ سے پناہ مانگنا، توان امور کا اہتمام کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ رمضان کے آخری عشرے میں نبی اکرم صَلَّى ٱللَّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ،رمضان کے ابتدائی دنوں سے زیادہ محنت کیا کرتے تھے۔ آپ صَلَّى ٱللَّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آخری عشرے کی راتوں کو زندہ رکھتے اور تمام اہلِ خانہ کو بھی جگایا کرتے تھے۔ ان دنوں میں اعتکاف کرنا اور لیلۃ القدر کو تلاش کرنا بھی ایک اہم کام ہے۔ یہ ہے رمضان کی جان توڑ محنت جس کے بعد جب رمضان کی آخری رات آتی ہے تو مسلمانوں کی مغفرت کر دی جاتی ہے اور انھیں یہ اصول بتایا جاتا ہے:العامل إنما یوفی أجرہ إذا قضی عملہ ”مزدوری کرنے والا جب کام ختم کر لے تو اس کو اجر دیا جاتا ہے“ پھر جب وہ عید گاہ کی طرف چلتے ہیں تو مغفور الھم کی سند سے انھیں نوازا جاتا ہے۔ بقولِ سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہ: فرشتے راستوں میں کھڑے ہو کر ایسی آواز لگاتے ہیں جنھیں جن و انس کے سوا سب سنتے ہیں:
”اے امّتِ محمد چلو۔۔۔ چلو اپنے رب کریم کی بار گاہ میں جو تمھیں اجرِ جزیل اور مغفرتِ عظیم سے نوازے گا۔

دعا ہے کہ اللہ ہمیں رمضان کے حقوق ادا کرنے کی توفیق عطا کرے اور اس بد دعا کا مستحق ہونے سے بچائے کہ جو جبریل علیہ السلام نے کی اور اس پر آمین رسول اللہ صَلَّى ٱللَّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمائی کہ دوری اور بربادی ہو اس کے لیے جو رمضان پائے اور اپنی مغفرت کا سامان نہ کر سکے“۔

سبیل المسلمین

محمد اقبال

﴿وَّ اتَّبِع سَبِيلَ مَن أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرجِعُكُم فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُم تَعمَلُونَ﴾

” اور ایسے شخص کا راستہ اپناؤ جس نے مجھ سے لو لگا رکھی ہو۔ پھر تم سب کو میرے پاس لوٹ کر آنا ہے، اس وقت میں تمھیں بتاؤں گا کہ تم کیا کرتے رہے ہو“۔

پس منظر

مندرجہ بالا الفاظ قرآنی، سورۂ لقمان کی آیت نمبر پندرہ کا ایک ٹکڑا، اور اس سلسلۂ کلام کا ایک حصہ ہے جو آیت نمبر بارہ سے شروع ہو کر آیت نمبر انیس پر ختم ہوتا ہے۔ آغاز میں سیدنا لقمان علیہ السلام کی حکمت و دانائی کی تحسین کے بعد، ان کی طرف سے اپنے بیٹے کو کی گئی مبنی بر حکمت نصیحتوں کا ذکر کیا گیا۔ ان نصیحتوں کے درمیان میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے والدین کے حقوق بیان کیے گئے کہ تمھاری خدمت و اطاعت اور حسن سلوک کے سب سے زیادہ وہی حقدار ہیں۔ البتہ جہاں اُن کی بات، اللہ تعالیٰ کے احکام سے متصادم ہو، وہاں ان کی اطاعت و پیروی نہیں کرنی، ہاں حسن سلوک ان کے ساتھ جاری رکھا جائے گا۔ اب جب ایک قسم کی اطاعت و پیروی سے روکا گیا تو حکمتِ الٰہی کا تقاضا ہوا کہ ایک اصول کے درجے میں بتا دیا جائے کہ تمھیں اطاعت اور پیروی کس کی کرنی چاہیے تو ارشاد فرمایا گیا: ﴿وَّ اتَّبِع سَبِيلَ مَن أَنَابَ إِلَيَّ﴾ ”اور پیروی کر اس کے راستے کی جس نے رجوع کیا میری طرف“۔

آیت سے متعلق مفسرین کے اقوال

جس طرح انابت الی اللہ کے دائرے اور مدار بہت سارے ہیں، اسی طرح خارج میں انابت کے مصداق بھی بہت سارے ہیں۔ مفسرینِ کرام نے اپنے اپنے انداز سے انھیں بیان کیا ہے۔ مفسرین کے اقوال کے تتبع سے سبیلِ انابت کے تمام سنگ ہائے میل واضح ہو جاتے ہیں۔ امام ابن جریر الطبری لکھتے ہیں: يقول واسلك طريق من تاب من شركه ورجع إلى الإسلام ”اللہ فرماتا ہے کہ اس کے طریقے پر چلو جو شرک سے تائب ہو کر اسلام کی طرف لوٹ آیا“۔ یہ تشریح تاویل خاص کے اعتبار کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اہل اسلام کی پیروی کرنی چاہیے اور

انفرادی و اجتماعی سطح پر، اصول و فروع سمیت کسی بھی دائرے میں، کفار و مشرکین کی پیروی نہیں کرنی چاہیے۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں: وَهَذِهِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَالصَّالِحِينَ "یہ انبیاے کرام اور صالحین کا راستہ ہے"۔ (تفسیرِ قرطبی)

امام الثعلبی کے الفاظ مزید وضاحت کرتے ہیں: واسلك طريق محمّدﷺ وأصحابه "محمد رسول اللہ ﷺ اور ان کے اصحابِ کرام کے راستے کی پیروی کرو"۔ (الكشف والبيان عن تفسير القرآن) یہاں تک تو بات واضح ہو گئی کہ اللہ کی طرف رجوع کرنے والوں کے طریقے پر چلنا، ایک لازمی حکم ہے۔ یہ محمد رسول اللہ ﷺ اور آپ کے اصحابِ کرام رضی اللہ عنہم کا راستہ ہے۔ اور یہ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ اور ((مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي)) ہی کی تاکید مزید ہے۔

ہماری بحث اب ایک اور دائرے میں داخل ہوتی ہے۔ یہ تو مان لیا کہ واجب الاتباع راستہ سبیل الرسول و الاصحاب ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس طریق تک رسائی کا طریقہ کیا ہے۔ تو وہ طریقہ امّت کے نیک لوگوں کا اتباع ہے۔ علّامہ آلوسی رحمہ اللہ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں: واتبع سبيل من أناب إلي بالتوحيد و الإخلاص بالطاعة وحاصله اتبع سبيل المخلصين "جو لوگ توحید اور اخلاص کے ساتھ اطاعت پر گامزن ہیں تو ایسے مخلصین کے راستے کی پیروی کرو"۔ (روح المعانی، ص:۸۷، ج:۲۱)

علّامہ طنطاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ثم أرشد سبحانه إلى وجوب اتباع أهل الحق فقال و اتبع سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيّ أي و اتبع أيها العاقل طريق الصالحين من عبادي الذين رجعوا إلي بالتوبة والإنابة و الطاعة و الإخلاص "پھر اہلِ حق کی پیروی کے وجوب کے متعلق ارشاد خداوندی ہے: اے عقلمند انسان! میرے ان صالح بندوں کی پیروی کرو، جنھوں نے میری طرف توبہ، انابت، خود سپردگی اور اخلاص سے لو لگائی ہے"۔ (الوسيط للطنطاوي، المجلد الثامن، سورة لقمان)

ہم جانتے ہیں کہ نیک انسانوں سے بھی کبھی کبھار گناہ ہو جاتے ہیں اور غلطیوں کا صدور تو کئی بار ہوتا ہے۔ تو عقل تقاضا کرتی ہے کہ واجب الاتباع سبیل تک رسائی کسی ایسے سلسلے سے ہو جس میں غلطی کا امکان نہ ہو، بہ الفاظ دیگر سبیل

الرسول و الأصحاب کا ثبوت کسی ایک طریق علمی سے ہو جو ہر قسم کے شک و شبہہ سے بری ہو تو وہ طریق معجز نما انہی الفاظ کی تشریح میں پایا جاتا ہے اور وہ امّت کا اجماعی راستہ ہے۔ جمال الدین القاسمی رحمہ اللہ اپنی تفسیر میں ایک مقام پر لکھتے ہیں: قال الله تعالى وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ والأمة منيبة إلى ربها فيجب اتباع سبيلها "اللہ نے فرمایا کہ اتباع اس کے راستے کا کرو جس نے میری طرف انابت اختیار کی اور امّت (اجماعی حیثیت میں) اپنے رب کی طرف انابت کرنے والی ہے لہٰذا، واجب ہوا کہ امّت محمدی کا اتباع کیا جائے"۔ (تفسیر قاسمی) امّت محمدی کے اتباع سے مراد، امّت محمدی کا اجماعی راستہ ہے۔ جس کے لیے ضمانت موجود ہے کہ یہ امّت نہ کبھی گمراہی پر جمع ہو گی اور نہ ہی غلطی پر جمع ہو گئی۔

استاذ الدکتور وہبۃ الزحیلی کے ہاں ہمیں مزید وضاحت ملتی ہے: وهذا الأمر باتباع السبيل دليل على صحة إجماع المسلمين وأنه حجة لأمر الله تعالى إيانا باتباعهم وهو مثل قوله تعالى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ "اللہ تعالیٰ کا یہ قول واتبع سبيل من أناب إليّ اجماعِ اُمّت کی صحت پر دلیل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ہمیں اس طریق کے اتباع کا حکم دینا، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ کی طرح اجماعِ امّت کی پیروی اختیار کرنے پر رجحت ہے"۔ (التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج)

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم آسان ترجمۂ قرآن میں اس آیت کے تحت لکھتے ہیں: " راستہ انھی کا اپنانا چاہیے جنھوں نے اللہ تعالیٰ سے مضبوط تعلق قائم کیا ہوا ہو، یعنی وہ اسی کی عبادت اور اطاعت کرتے ہوں، اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ دین پر عمل بھی صرف اپنی سمجھ اور رائے سے نہیں کرنا چاہیے بلکہ جن لوگوں کے بارے میں یہ بات واضح طور پر معلوم ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ سے لو لگائی ہوئی ہے، ان کو دیکھنا چاہیے کہ انھوں نے دین پر کس طرح عمل کیا، اور پھر انھی کا راستہ اختیار کرنا چاہیے، اسی لیے کہا جاتا ہے اور بجا طور پر کہا جاتا ہے کہ قرآن و حدیث کے صرف ذاتی مطالعے پر کوئی ایسا نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے، جو امت کے علماء اور بزرگوں کی تشریح کے خلاف ہو"۔

حاصلِ کلام

اللہ جلّ جلالہ کی اطاعت واجب ہے کیونکہ مُطاع بالذّات وہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی نمائندگی اور اپنی مرضی و حکم کی وضاحت کے لیے نبی کریم ﷺ کو پسند فرمایا اور وحی جلی یعنی قرآن کریم اور وحی خفی یعنی سنت شریف سے آپ کو نوازا جو اصل میں قرآن ہی کی شرح ہے۔ نبی کریم ﷺ نے اپنے اقوال و افعال کے ذریعے اللہ کی مرضی و حکم کو واضح فرمایا اس لیے آپ ﷺ کی اطاعت و پیروی بھی ضروری ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے دین ان کے صحابہ رضی اللہ عنہم نے حاصل کیا اور ان سے دین تابعین اور اتباع التابعین اور دیگر علماے سلف کے ذریعے ہم تک پہنچا۔ تو آپ ﷺ کی سنّت کو ایک تسلسل کے ساتھ عہد بہ عہد ہم تک پہنچانے میں جن نفوس قدسیہ اسلاف کا کردار رہا ہے ان کا دل سے احترام اور ان کے نقش قدم کی پیروی کرنا بھی ضروری ہے۔ خودرائی کے بجائے خود سپردگی اور پیروی بندۂ مومن کا شیوہ ہونا چاہیے۔ اسلاف کے متعیّن کردہ اصول و ضوابط اور تعاملِ امّت اور اس کے اجماعی مواقف کی پیروی کرنا ہی سبیلِ منیب اور طریق ہدایت ہے جس کی پیروی کرنا ضروری ہے۔ امّت کی اجتماعی دانش پر اعتماد کے بجائے اپنے فہم پر بھروسہ کرتے ہوئے، تفرد اور تشتت کا راستہ اختیار کرنا گمراہی پر منتج ہوتا ہے۔

قلبِ مخموم

ابنِ عباس

((عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قِيلَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ: أَيُّ النَّاسِ أَفْضَلُ؟قَالَ:كُلُّ مَخْمُومِ الْقَلْبِ صَدُوقِ اللِّسَانِ،قَالُوا: صَدُوقُ اللِّسَانِ نَعْرِفُهُ، فَمَا مَخْمُومُ الْقَلْبِ؟ قَالَ:هُوَالتَّقِيُّ النَّقِيُّ لاَ إِثْمَ فِيهِ وَلاَ بَغْيَ وَلاَ غِلَّ وَلاَ حَسَدَ))"سیدنا عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے ، کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا"کون سے لوگ افضل ہیں ؟"آپ ﷺ نے فرمایا" ہر مخمومِ قلب اور صَدوقِ لِسان"، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا:"یارسول اللہ !صدوقِ لسان سے توہم واقف ہیں، یہ مخمومُ القلب کیا ہوتا ہے ؟" آپ ﷺ نے فرمایا:"وہ جو متقی ہے اور صاف ستھرا ہے ،جس میں نہ گناہ ہے نہ سرکشی اور نہ ہی کدورت اور نہ ہی حسد"۔(ابنِ ماجہ)

توضیح

یہ حدیثِ مبارکہ علم و حکمت کا ایک خزانہ ہے۔انسانوں کے لیے یہ سوال ہمیشہ سے اہم رہا ہے کہ انسانیت کا معیار کیا ہے اور اچھا انسان کون ہے ۔تو یہ حدیث ہمیں نہ صرف بہتر انسان کا معیار بتاتی ہے بلکہ اسی فرمانِ معجز میں اس معیار کے حصول کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے۔صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف سے پوچھے گئے سوال (أَيُّ النَّاسِ أَفْضَلُ)"لوگوں میں افضل کون ہے" ؟میں" اَلنَّاس " یعنی لوگوں سے مراد کون ہیں ؟اس کے بارے میں ابن العربي المالکی رحمہ اللہ کا یہ قول عام طور پر شارحین نے قبول فرمایا ہے:وھذاعام مخصوص و تقدیرہ من خیر الناس،و إلا فالعلماءالذین حملواالناس علی الشرائع والسنن وقادوھم إلی الخیر أفضل وکذاالصدیقون کماجاءت بہ الأحادیث اس قول کا حاصل یہ ہے کہ"اَلنَّاس "عام تو ہے لیکن مخصوص ہے یعنی کچھ لوگ ایسے ہیں جو" اَلنَّاس " کی عمومیت میں داخل نہیں ہیں۔اور وہ لوگ صدیقین ، شہدا، علمائے کرام رحمہم اللہ اور انبیاے کرام علیہم السلام ہیں۔شارحین کی یہ بات شریعت کے دوسرے دلائل کی روشنی میں

ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان موخر الذکر اصناف کو دوسرے لوگوں پر مطلق فضیلت حاصل ہے جو ان کے اس منصب کی وجہ سے ہے جو انھیں خدا تعالیٰ کی طرف سے دیا گیا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ حدیث میں بیان کردہ صفات سے اصنافِ مخصوصہ بے بہرہ ہوتی ہیں، بلکہ وہ تو انھیں ان کے منصب کے بقدر لامحالہ حاصل ہوتی ہیں، البتہ ان کی فضیلت کی وجہ یہ صفات نہیں بلکہ ان کے مناصب ہوتے ہیں۔ اس تفصیل کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ اس حدیث میں "النّاس" یعنی لوگوں سے عام مسلمان مراد ہیں اور یہ بھی کہ وہ حدیث میں بیان کردہ صفات حاصل کرکے بھی اصناف مخصوصہ پر فضیلت نہیں پاسکتے۔ہاں البتہ یہ بات ہے کہ حدیث مبارکہ میں مذکور صفات سمیت دیگر امورِ دین میں محنت کرکے، منصبِ نبوت ورسالت کے علاوہ کسی بھی دوسرے درجے میں ترقی پاسکتے ہیں۔

((صَدُوقِ اللِّسَانِ)) "زبان کا سچا"۔ صدوق: مبالغے کا صیغہ ہے یعنی سچ کا خوب اہتمام کرنے والا۔ اس میں واقع کے مطابق کلام کرنا بھی شامل ہے، جسے بات کی سچائی کہتے ہیں اور اپنے قول کے مطابق عمل کرنا بھی شامل ہے جسے عمل کی سچائی کہتے ہیں، جیسا کہ ملا علی قاری رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ اپنی اس صفت کی بنا پر انسان منافی اور مرائی ہونے سے بچ جاتا ہے، یعنی اس کا عمل اس کے قول کے منافی نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کا عمل ریاکاری پر مبنی ہوتا ہے۔ صدقِ لسانی کی تفسیر استقامت لسانی سے بھی کی گئی ہے یعنی انسان زبان کا استعمال درست کرے۔ زبان کے درست استعمال میں کثرتِ کلام اور غلطِ کلام دونوں سے اجتناب داخل ہے۔

ہم احادیث کی رو سے پڑھ چکے ہیں کہ انسان کے اعمال کی اصلاح وفساد کا دارومدار، قلب کی اصلاح وفساد پر ہے اگر قلب میں اصلاح ہوگی تو عمل میں بھی اصلاح ہوگی اور اگر قلب میں فساد ہوگا تو اس فساد کا ظہور اعمال میں بھی ہوگا۔ لیکن اب جاننا چاہیے کہ اعمال کی اصلاح کا ایک مدار، زبان پر بھی ہے اس لیے کہ زبان کو ترجمانِ قلب کہا جاتا ہے۔ قلبی کیفیات، اچھی ہوں یا بُری، ان کا پہلا اظہار انسان کی زبان سے ہوتا ہے اور دوسرا اظہار؛ انسان کے عمل سے ہوتا ہے۔ لہذا، اصلاحِ قلب وعمل کے لیے زبان کی اصلاح ضروری ہے۔ اس ضمن میں چند احادیث کی طرف توجہ کرنا مفید رہے گا: ((لَا تُكْثِرُوا الْكَلَامَ بِغَيْرِ ذِكْرِ اللهِ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الْكَلَامِ بِغَيْرِ ذِكْرِ اللهِ قَسْوَةٌ لِلْقَلْبِ، وَإِنَّ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنَ اللهِ الْقَلْبُ الْقَاسِي)) "ذکرُاللہ کے بغیر کثرتِ کلام نہ کرو اس لیے کہ اللہ کے ذکر کے علاوہ کثرتِ کلام ، دل کو سخت کرتا ہے اور سخت دل والے ہی اللہ سے زیادہ دور ہوتے ہیں"۔ (ترمذی)

((إِذَا أَصْبَحَ ابْنُ آدَمَ، فَإِنَّ الْأَعْضَاءَ كُلَّهَا تُكَفِّرُ اللِّسَانَ، فَتَقُولُ:اتَّقِ اللهَ فِينَا، فَإِنَّمَا نَحْنُ بِكَ، فَإِنِ اسْتَقَمْتَ اسْتَقَمْنَا، وَإِنِ اعْوَجَجْتَ اعْوَجَجْنَا))"جب صبح ہوتی ہے تو تمام اعضاے انسانی، زبان کو اللہ کا واسطہ دے کر عرض کرتے ہیں، ہمارے بارے میں اللہ سے ڈرتی رہ، کیونکہ ہمارا انحصار تجھی پر ہے۔ اگر تو سیدھی رہی تو ہم سیدھے رہیں گے اور اگر تو نے ٹیڑھ اختیار کیا تو ہم ٹیڑھے ہو جائیں گے"۔(ترمذی)

((عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصِّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللهِ صِدِّيقًا))"تم پر سچائی اختیار کرنا لازم ہے اس لیے کہ سچائی نیکی کی طرف لے جاتی ہے اور نیکی جنت میں لے جاتی ہے اور بندہ مستقل طور پر سچ بولتا رہتا ہے اور ہمیشہ سچائی کے درپے رہتا ہے تو خدا کے ہاں سچا لکھ دیا جاتا ہے"۔(متفق علیہ) ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ زبان کا درست استعمال دل کی نرمی، اعمال ظاہری کی اصلاح کا ایک ذریعہ ہے اور یہ بھی کہ سچ پر دائمی طور پر گامزن رہنے سے انسان نیکی میں آگے بڑھتا ہے اور یہاں تک کہ خدا کے ہاں صدیق بھی لکھ دیا جاتا ہے۔ اس سے اشارہ ملتا ہے کہ انسان اگر صدق کو اختیار کرلے تو اس کی برکت سے دوسری نیکیوں کی طرح حدیث زیر مطالعہ میں مذکور صفات یعنی یعنی دل کی صفائی وغیرہ بھی پیدا ہوسکتی ہیں۔

(مَخْمُومِ الْقَلْبِ)"دل کا صاف"

عربی کے مادۂ لغوی (خ م م) کے استعمالات متعدّد ہیں۔ اسی سے لفظ خام ہے جو اردو میں بھی مستعمل ہے جس کا معنی غیر صاف مواد ہے۔ خَمَّ يَخُم خماً صفائی کے لیے بھی آتا ہے جیساکہ عرب کہتے ہیں خَمَّ البیتَ "اس نے گھر میں جھاڑو دیا" تو مخموم القلب کا معنی یہ ہوگا وہ دل جس کی صفائی کرکے اسے خام مواد سے پاک کردیا گیا ہو۔ ملا علی قاری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:" اس سے وہ دل مراد ہے جو اغیار کے غبار سے محفوظ اور برے جذبات سے پاک ہو"۔

دلِ مخموم کی صفات

اس کے بعد نبی کریم ﷺ نے قلب مخموم یا حاملِ قلبِ مخموم کی چند صفات بیان کی ہیں:

((التَّقِيُّ)) تقویٰ والا یعنی وہ دل جو متقی ہو۔ اس کی وضاحت میں کہا گیا کہ وہ دل جو برے خیالات اور جذبات سے محفوظ ہو۔

مخموم القلب کی دوسری صفت (اَلنَّقِیُّ) بیان کی گئی جس کا معنی ہے صاف ستھرا ہونا۔ شارحین کرام نے فرمایا کہ ان دو صفات سے دل کی پاکیزگی مراد ہے۔ یعنی انسان اپنے دل کو دنیا کی محبت، جنسی جذبات و خیالات، شہوت و شہوات، جاہ و حشمت اور دنیاوی قدر و منزلت کی طلب اور درہم و دینار کی محبت سے پاک رکھے۔ غیر اللہ کی تمام محبتوں کو دل سے نکال کر، اللہ اور اس کے رسول ﷺ اور آخرت کی محبت و طلب سے اپنے قلب کو معمور رکھے۔ جب یہ مقام حاصل ہو گیا تو اب اگلے درجے، گناہوں سے رُستگاری کا بیان ہوتا ہے۔

((لَا إِثْمَ فِيهِ)) ''اس میں کوئی گناہ نہ ہو'' بعض روایتوں میں ((لَا إِثْمَ عَلَيْهِ)) ''اس کے ذمے کوئی گناہ نہ ہو'' کے الفاظ ہیں یعنی انسان کے دل پر گناہ کے جذبات کا غلبہ نہ ہو یا پھر انسان کے عمل میں گناہ کا ظہور نہ ہو، دونوں صورتوں میں معنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ شارحین کے مطابق یہاں '' لا '' ، نفیِ جنس کا ہے یعنی اس پر کسی قسم کا کوئی گناہ نہ ہوگا، نہ حقوقُ اللہ کے بارے میں، نہ ہی حقوق العباد کے بارے میں۔ اس لیے کہ یہ دل، اوّل تو اپنے خیالات و جذبات کی پاکیزگی کی وجہ سے محفوظ ہے اور ثانیًا اللہ تعالیٰ کی خصوصی نظر عنایت کے سبب مغفور ہے۔

((وَلَا بَغْيَ وَلَا غِلَّ وَلَا حَسَدَ)) ''نہ تو سرکشی کرنے والا ہو' نہ ہی کدورت رکھنے والا ہو اور نہ ہی حسد کرنے والا ہو'' سرکشی نہ ہونے کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ سے بغاوت کرنے والا نہ ہو، اور یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ مخلوق پر ظلم و زیادتی کرنے والا بھی نہ ہو۔ غل یا کدورت، دل میں دشمنی یا نقصان پہنچانے کی خواہش کو کہتے ہیں جبکہ دل میں دوسرے کی نعمت کے زوال کی خواہش رکھنے کو حسد کہتے ہیں۔ حاصل یہ کہ نیک لوگوں کے دل ان منفی جذبات سے پاک ہوتے ہیں۔ ملا علی قاری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں لا إثم علیہ میں حقوق العباد اور حقوق اللہ دونوں کی نفی شامل تھی، لیکن حقوق العباد کا ذکر الگ سے کر دیا گیا تاکہ صراحت سے واضح ہو جائے کہ یہ جو کردار ہے وہ حقوق اللہ اور حقوق العباد ہر دو میں زیادتی سے محفوظ ہے۔

علامہ طیبی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے مخموم کی جو شرح فرمائی وہ ارشاد باری تعالیٰ ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى﴾ سے ملتی جلتی ہے کہ اللہ نے ان کے دلوں کو تقویٰ کے لیے جانچ لیا۔ عرب امْتَحَنَ الذَّهَبَ تب کہتے ہیں جب سونے کا کھوٹ نکال کر اسے خالص کر دیا جائے تو تقویٰ کے لیے امتحانِ قلب کا

مطلب ہو گا کہ ان کے دلوں سے تقویٰ کے منافی جذبات نکال دیے گئے تاکہ ان کا دل تقویٰ سے روشن و مزیّن ہو جائے۔ تو اپنے دل کو متقی اور نقی بنانے کے لیے خوب محنت کرنی چاہیے۔ اس کے لیے ایک طرف تو اپنی زبان کی اصلاح کی ضرورت ہے اور دوسری طرف اپنے دلی جذبات پر سختی سے پہرا دینے کی کہ جہاں بھی کسی کے متعلق کوئی منفی جذبہ دل میں انگڑائی لیتا ہوا محسوس ہو، سختی سے اسے رد کیا جائے۔ اس بری صفت کی شرعی و اخلاقی برائی کو یاد کر کے اس کی مذمت کی جائے اور تعوذ کے ساتھ ساتھ اللہ کے حضور دعا کی جائے کہ وہ اس خصلت بد کو مجھ سے دور فرما دے۔ نیز کسی پاک دل عالم و مربی کی خدمت میں حاضر ہو کر ان سے اصلاح بھی لی جاتی رہے کیونکہ نیک دلوں کی برکت سے کھوٹے دل بھی کھرے ہو جاتے ہیں کیا ہم بنی اسرائیل کے تذکرے میں دیکھتے نہیں کہ ان کے دلوں پر ایک دوسرے کا رنگ چڑھا دیا گیا تھا: ((فَضَرَبَ اللهُ قُلُوبَ بَعْضِهِمْ بِبَعْضٍ)) ” پس اللہ نے بعض دلوں کو دوسرے بعض کے ساتھ خلط ملط کر دیا ‘ ‘ ۔ (ترمذی) اصلاح کی داخلی اور خارجی، دونوں طرح کی کوششوں سے قلب کی اصلاح ہوتی جائے گی اور جوں جوں قلب کی اصلاح ہوتی جائے گی بندہ نیکی اور قربِ الٰہی کے مراتب طے کرتا جائے گا۔

مناهل العرفان في علوم القرآن: ایک مطالعہ (۲)

مولانا معراج محمد

آٹھویں بحث جمع قرآن

اس مبحث میں مصنف نے جمع قرآن کے تین مراحل کا ذکر کیا ہے:

اول۔ جمع فی صدور الرجال یعنی حفظ۔

دوم۔ عہد ابی بکر میں کتابت قرآن کی تفصیل اور اس جمع کے امتیازات۔

سوم۔ جمع قرآن بمعنیٰ ترتیب سور اور حضرت ابوبکر کے عہد میں تدوین شدہ مصحف سے نقل کرکے مزید نسخوں کی تیاری۔

پھر شیخ زرقانی نے مستشرقین کے شبہات ذکر کرکے ایک ایک کا جواب دیا ہے۔

مصنف صاحب نے قرآن و حدیث کی حفاظت کا باعث بننے والے اسباب کو تفصیل سے لکھا ہے، اوّلاً تیرہ اسباب و عوامل ذکر کیے ہیں جو قرآن کی حفاظت سے متعلق ہیں، اس کے بعد دس خصوصی عوامل کو بیان کیا ہے، جو خاص طور پر قرآن کی حفاظت کا سبب بنے۔

نویں بحث آیات اور سورتوں کی ترتیب

سورتوں اور آیات کی ترتیب کے بارے میں مصنف صاحب کا کہنا ہے کہ آیتوں کی ترتیب تو توقیفی ہے، جبکہ سورتوں کے بارے میں ایک موقف اجتہادی ہونے کا ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ تمام سورتیں توقیفی ہیں۔ تیسرا یہ ہے کہ بعض توقیفی اور بعض اجتہادی ہیں۔ مولف صاحب کا رجحان اسی جانب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ یہ وارد آیتوں کو مستجمع ہے، جیسے لکھتے ہیں: ولعلّه أمثل الآراء "شائد یہ سب سے بہترین رائے ہے"۔ جبکہ بیہقی کا قول علامہ سیوطی کے حوالے سے یہ نقل کیا ہے کہ سوائے سورۂ توبہ کے، سب توقیفی ہیں۔

دسویں بحث کتابت قرآن وغیرہ

کتابت قرآن اس کے اسم اور مصاحف وغیرہ کے ضمن میں عربوں میں کتابت کی تاریخ بیان کرنے کے بعد نبی اکرم ﷺ کی اپنے دست مبارک سے کتابت اور عدم کتابت کے حوالے سے دو موقف دلائل سمیت بیان کیے ہیں:

آپ ﷺ ابتداً لکھ نہیں سکتے تھے مگر آخر میں لکھنے پر قادر ہو گئے تھے۔ اس کے بعد کچھ فوائد رسم عثمانی سے متعلق بیان کر کے اس رسم کے چھے فوائد بیان کیے ہیں:

رسم عثمانی کے توقیفی اور غیر توقیفی ہونے کے بارے میں تین اقوال ہیں:

۱۔ رسم توقیفی ہے، جمہور، امام مالک وغیرہ۔ اس کی تائید میں اقوال اور دلائل بھی پیش کیے ہیں۔

۲۔ رسم اجتہادی ہے توقیفی نہیں۔ ابن خلدون اور قاضی ابو بکر باقلانی نے الانتصار للقرآن میں اس کو مدلل بیان کیا ہے۔ اس کے بعد دو صفحوں میں اس کا رد ہے۔

۳۔ نشانی سلف کے طور پر رسم عثمانی کی حفاظت ضروری ہے، مگر عوام کو خلط او رغلط فہمی سے بچانے کے لیے عام قواعد کے مطابق لکھنا بھی ضروری ہے۔ صاحب برہان کا رجحان یہی معلوم ہوتا ہے، اور یہی عز بن عبد السلام کا قول ہے۔ اس کو مصنف صاحب نے دونوں جانب سے محتاط قرار دیا ہے تاکہ عوام غلط فہمی کا شکار بھی نہ ہو اور رسم اوّل ماثور بھی محفوظ رہے۔

رسم عثمانی پر وارد شدہ دس شبہات اور ان کے جوابات

اس کے بعد ایک عام اصول بیان کیا ہے کہ اگر تواتر کے خلاف کوئی بھی صحیح ترین خبر واحد آجائے تو وہ غیر معتبر ہے۔ اور صحابہ نے تمام تر انسانی وسعت کی حد تک قرآن کی حفاظت کی ہے۔

گیارہویں بحث: قراءت قراء اور متعلقہ شبہات

علم قراءت موضوعات قرآنی کا ایک مشکل موضوع ہے۔ گیارہویں مبحث میں مصنف نے قراءت کے لغوی اور اصطلاح معنی بیان کیے ہیں، علم قراءت کے آغاز کا ذکر کیا ہے اور یہ کہ قرآن میں اصل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے ثقہ در ثقہ تواتراً اخذ و نقل سے ثابت ہو جائے۔ اس طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اسے لکھوایا اور ہر نسخے کے ساتھ اس قاری کو بھیجا جس کی زیادہ تر قراءت اس مصحف کے موافق تھی، اس طرح ہر زمانے میں لوگوں نے قرآن کو لیا اور بعض لوگ اس میں مشہور ہو گئے۔ علم قراءت کی شہرت اس عنوان کے ساتھ بعد میں ہوئی۔ سات قراء کی قراءتیں دوسری صدی کے بعد بلاد اسلامیہ میں مشہور ہو گئیں اور ابی القاسم بن سلام، ابو حاتم سجستانی اور ابو جعفر طبری کے کتابیں سامنے آئیں۔ اس کے بعد تیسری صدی ہجری میں ابن مجاہد احمد بن موسیٰ نے سات قراء کی قراءتوں کو جمع کیا، مگر انھوں نے کسائی کی جگہ یعقوب کو رکھا۔ اس کے بعد یہ اصول ذکر کیا کہ قبول قراءت میں اصل یہ ہے کہ وہ مصاحف عثمانیہ کے موافق ہو، عربیت

کے اصولوں کے موافق ہو، صحیح سند سے ثابت ہو۔ ان تین اصول کی وضاحت شیخ زرقانی نے تفصیل کے ساتھ کی ہے اور ان سے متعلقہ سوالوں کا جواب دیا ہے۔ اور بتایا ہے کہ جب یہ تین باتیں پائی جائیں تو اس کی قراءت نماز میں درست ہوگی اور ان کا منکر کافر ہوگا۔ اور اگر ثقات سے بطور آحاد نقل ہو عربیت کے موافق ہو مگر مصحف عثمانی کے خلاف ہو تو مقبول ہوگی مگر اس کی تلاوت نماز میں درست نہ ہوگی۔ پہلے کی مثال ملک- مالک اور یخدعون اور یخادعون ہیں۔ دوسری کی مثال سورۂ لیل کی آیت وما خلق الذکر والانثی میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت والذکر والانثی ہے۔ تیسری کی مثال ننجیک ببدنک کی جگہ ننحیک۔ مگر قرآن میں اصل تواتر ہے، اس پر تین اقوال ہیں۔

اس کے بعد قراءات سبعہ کے بارے میں اقوال نقل کیے ہیں کہ کس نے ان کی حمایت کی اور کس نے مخالفت کی ہے ، اور تفصیل سے اس پر کلام کیا، اس ضمن میں ابن شامہ اور ابن حاجب کے اقوال پر تفصیل سے رد کیا ہے۔ ابو شامہ نے فرمایا کہ قراءت میں سے جو آپس میں متفق ہیں وہ متواتر ہیں اور جن طرق میں اختلاف ہے وہ غیر متواتر ہیں۔ مولف نے لکھا ہے کہ طبعہ اوّل میں، میں اس کا قائل تھا، اور اس کے وجوہ بھی ذکر فرمائے ہیں مگر پھر رجوع کیا۔ اور اس کے رد میں ابن الجزری وغیرہ کا تفصیلی کلام ذکر کیا ہے۔ ابن حاجب نے فُرُش (اصل کلمات) کو متواتر جبکہ اداے مدّ وغیرہ کو غیر متواتر کہا ہے۔ اس کے رد میں ابن الجزری کا رد نقل کیا ہے جو بہت عمدہ ہے۔ اس کے بعد قُرّاء کا مختصر تعارف کرایا ہے اور دس کے علاوہ قراء توں کا حکم بیان کیا ہے۔

خلاصہ بحث

آخر میں ان شبہات کا رد ہے، جس میں انھوں نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے معوّذتین کے حوالے سے موقف کی وضاحت کی ہے اور بتایا ہے کہ ان میں سے چار طُرق میں معوّذتین کی قراءت بھی شامل تھی۔

بارھویں بحث

علوم قرآن کا سب سے مرکزی موضوع تفسیر اور مفسرین ہے۔ مصنف صاحب نے اس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف کرنے کے بعد ابن تیمیہ کو شیخ الااسلام کہہ کر ان کے حوالے سے لکھا ہے کہ انھوں نے درایت تفسیر میں غلطی کے دو اسباب ذکر کیے ہیں، ایک اپنے عقیدے کے مطابق تفسیر کرنا یعنی قرآن کے من مانے معنی نکالنا، دوسرا خالص

لغت عرب سے تفسیر کرنا، جس میں مراد متکلّم کی رعایت نہ ہو۔

اسرائیلیات کے تفسیر میں شامل ہونے کی وجہ مولف صاحب نے ابن خلدون سے نقل کی ہے کہ عربی لوگ جو ان پڑھ تھے جب انھیں اسرار کائنات اور علوم کے حصول کا شوق ہوا تو انھوں نے اہل کتاب سے پوچھنا شروع کیا، اہل کتاب سابقہ علم کی بنیاد پر انھیں جواب دیتے رہے۔

بعض اوقات مصنف غیر متعلقہ بحث کی تفصیل میں جاتے ہیں، مثلاً تفسیر محمود اور تفسیر مذموم کے ضمن میں افعال عباد اور اسی طرح توحید کے مسئلے میں معتزلہ اور اہل سنت کا پورا جھگڑا نقل کر کے محاکمہ بھی کیا ہے۔

علامہ سیوطی کے حوالے سے چار مصادر تفسیر نقل کیے ہیں:

۱۔ رسول اللہ ﷺ سے منقول ہو ۲۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے منقول ہو

۳۔ لغت عرب کے موافق ہو ۴۔ مقتضائے کلام، جو قانون شرع کے موافق ہو

مراتب تفسیر کے بارے میں مفتی محمد عبدہ کے دو مراتب ذکر کیے ہیں، پہلا اور ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ بندے کو اپنے رب کی عظمت کا احساس ہو جائے۔ جبکہ اعلیٰ مرتبے کے لیے پانچ امور کا ہونا ضروری ہے۔

۱۔ لفظ کا معنی معلوم ہو ۲۔ اسالیب عرب سے واقفیت ہو

۳۔ احوال بشر کا علم ہو ۴۔ سیرت نبوی ﷺ و صحابہ کا علم ہو

۵۔ قرآن کی قوت تاثیر کا علم ہو، اور یہ احوال جاہلیت سے واقفیت کے بعد حاصل ہو گا

مصنف نے تفسیر بالرائے کے جواز اور عدم جواز کے حوالے سے بھی بحث کی ہے فریقین کے دلائل کا جائزہ لیا ہے، اور خلاصہ یہ نکالا ہے کہ اگر تفسیر اصول کے مطابق ہو تو درست ہے۔ ''منہج المفسرین بالرائے'' کا عنوان لگا کر اس میں تفسیر بالرائے کے گیارہ اصول ذکر کیے ہیں، جو بہت اہم ہیں، آگے ان کا ذکر ہو گا۔

ادبی، کائناتی اور دیگر علوم تفسیر میں کیسے شامل ہوئے اور ان کا تفسیر پر کیا اثر ہوا، اس کا جائزہ لیا ہے۔ اس کے بعد شروط لابد منہا کے عنوان کے تحت اہم باتیں کی ہیں:

۱۔ یہ مباحث مقصودِ قرآن جو ہدایت اور اعجاز ہے، اس سے آگے نہ بڑھیں

۲۔ ان علوم میں مزاجِ عصر سے مناسبت کا خیال رکھا جائے اور اعتدال ملحوظ رہے

۳۔ ان ابحاث کو اس طرح برتا جائے کہ مسلمانوں کو ذوق وشوق کے ساتھ قرآنی جلال اور کائناتی قوتوں سے فائدہ اٹھانے پر ابھاریں، تاکہ امّت اپنی شرافت اور بزرگی کو پا سکے

تیرہویں بحث

قرآن کریم کا ترجمہ دوسری زبانوں میں کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلے پر علماء نے تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ شیخ زرقانی نے تیرہویں بحث کو اس کے لیے مخصوص کیا ہے۔ ترجمے کی تاریخ پر مختصر گفتگو کی ہے، جو شاید قرین صواب نہیں لگتی، خصوصاً اُردو کے حوالے سے۔ مولف صاحب نے آغاز میں ازہری منہج ومشرب کی نمائندگی کی بات کی تھی، اس مقام پر بھی فرمایا: فلقد هذٰنا الاستقراء إلى أنّ تحدى معاني الأمور الخلافية ٔأو تحرير محل النزاع-

لفظ ترجمہ چار معنوں میں مستعمل ہے

۱۔ تبليغ الكلام: إنّ الثّمانين وبلغتها قد أحوجت سمعي إلى ترجمان- ”بات پہنچانا: میری عمر اسی سال ہوگئی، جس نے میرے کان ترجمان کے محتاج بنادیے“۔

۲۔ تفسير الكلام بلغته التي جاء بها: ومنه قيل ابن عباس ترجمان القرآن- ”یعنی کلام کی تفسیر اسی زبان میں، جیساکہ کہا گیا ہے ابن عباس قرآن کے ترجمان ہیں“۔

۳۔ تفسير الكلام بلغة غير لغته: إنّ الترجمان هو المفسر للكلام، قاموس، لسان العرب ”دوسری زبان میں کلام کی تفسیر وتشریح کرنا“۔ شارح قاموس کہتے ہیں: وقد ترجمه وترجم عنه إذا فسر كلامه بلسان آخر، قاله الجوهري

۴۔ نقل الكلام من لغة إلى أخرى-

اصطلاح میں کہتے ہیں: التر جمة هي التعبير عن معنى كلام في لغة بكلام آخر من لغة أخرى مع الوفاء بجميع معانيه ومقاصده- ”کلام کے معنی کی دوسری زبان میں ایسی تعبیر کرنا کہ وہ اس کلام کے معنی اور مقصد کو مکمل طور پر ادا کرے“۔

مصنف صاحب نے ترجمے کی عمومی ضروری شرائط یہ ذکر کی ہیں:

۱۔ دونوں زبانوں کا جاننا ۲۔ اسلوب اور خصوصیات کا علم

۳۔ ترجمہ اصل کا مقصد اور معنی مکمل طور پر ادا کرے

۴۔ ترجمہ اتنا مستقل اور پورا ہو کہ اسے اصل کا قائم مقام بنایا جا سکے

اس کے حرفی ترجمے کی مزید دو شرائط لکھی ہیں، کہ دونوں زبانوں کے مفردات لغت مساوی ہوں اور دونوں کی ضمائر وغیرہ مکمل طور پر برابر ہوں۔

ترجمہ اور تفسیر کے درمیان چار فرق ذکر کر کے مقاصد قرآن پر گفتگو کی ہے:

۱۔ قرآن کا مقصد انسانیت کی ہدایت ہے۔ شیخ زرقانی نے ہدایت القرآن کے مختلف درجات ذکر کیے ہیں اور وہ عموم، اتمام اور وضوح ہیں۔

۲۔ قرآن کا ایک اور مقصد اعجاز القرآن ہے خصوصاً بلاغت کے پہلو سے

۳۔التعبد بتلاوۃ القرآن،إنّ الذین یتلون کتاب اللہ وأقاموٰا الصلوٰۃ،الخ۔" یعنی قرآن کی تلاوت کے ذریعے اللہ کی بندگی کرنا"۔

آخر میں ترجمے کی چاروں اقسام کا حکم بیان کیا ہے کہ پہلی اور دوسری قسم یعنی ترجمہ بمعنیٰ تبلیغ الفاظ اور تفسیر بالعربیہ واجب ہے۔ جبکہ تیسری قسم بمعنی دوسری زبان میں تفسیر و تشریح شرائط کی رعایت کے ساتھ جائز ہے۔ اس کے بعد ترجمے کے فوائد اور اس پر وارد سوالات اور ان کے جوابات دیے ہیں۔ بہرحال خلاصۂ کلام یہ کہ ایسا ترجمہ جو قرآن کے تمام مقاصد اور معانی کو مستجمع ہو ممکن نہیں ہے، مگر ایسا ترجمہ جس میں تفسیر اور ترجمے کی شرائط پوری ہو جائیں، اس میں اختلاف ہے، مگر جواز کے دلائل زیادہ اور راجح ہیں۔ اور بحث کا اختتام ترجمے کے بارے میں ازہریوں کے موقف کے بیان پر کیا ہے، جس میں "مجلۃ الازہر" کے حوالے سے ترجمے کی چودہ جبکہ تفسیری انداز کی چار شرائط بیان کی ہیں، جو بہت عمدہ ہیں۔

عثمانی تعلیمی نظام پر ایک نظر

احمر ایاز

کیا آپ جانتے ہیں کہ سلطنت عثمانیہ کے مدرسوں نے اپنے طلبہ کو کیا سکھایا اور کیسے سکھایا؟ طلبہ نے کس طرح کی کتابیں پڑھیں اور ان کے نصاب میں کون سے مضامین پر زور دیا گیا تھا؟

عثمانی نظامِ تعلیم کے اہم ترین عناصر میں سے ایک اس کی یونیورسٹیاں تھیں جنھیں مدرسہ کہا جاتا تھا۔ مدرسے اسلامی ثقافت اور تہذیب کے اہم ستون تھے۔ جنھوں نے صدیوں معاشرت و سلطنتِ اسلامی کی تشکیل کیے رکھی۔ عثمانی مدرسوں نے اس تسلسل کو جاری رکھتے ہوئے مذہب، قانون، طب اور دوسرے شعبوں میں تعلیم کا اہتمام کیا۔ حتیٰ کہ بیسویں صدی میں تمام مشہور سائنسدان، فنکار اور سیاستدان، یہاں تک کہ حکمران بھی مدرسے کے تربیت یافتہ ہوا کرتے تھے۔

مدرسۂ نظامیہ

محققین مدرسۂ نظامیہ بغداد کو ''اسلامی نشاۃ ثانیہ'' کا ادارہ قرار دیتے ہیں۔ اسے عظیم سلجوق سلطنت کے وزیرِ باتدبیر؛ نظام الملک ابوعلی حسن ابن علی الطوسی نے گیارہویں صدی میں قائم کیا تھا۔ نظام الملک خود بھی اعلیٰ علمی شخصیت تھے اور علم و اہلِ علم کو محبوب رکھتے تھے۔ ان کی دینی خدمات کی وجہ سے علمائے کرام نے انھیں ''قوام الدین'' کا لقب عطا کیا۔ نظام الملک نے نیشاپور اور دوسرے شہروں کے مدرسۂ نظامیہ کی طرز پر مدرسے قائم کیے۔ یہ مدارس اسلامی دنیا میں اعلیٰ تعلیم کے منظم ادارے تھے۔ یہاں تعلیم کا معیار اتنا اعلیٰ تھا کہ ان کی شہرت، یورپ حسرت سے سنا کرتا تھا۔ اگرچہ منگول حملوں نے مدرسوں کو بھی تباہ و تاراج کیا لیکن بعد میں عثمانی سلطنت کی سرپرستی میں ''نظامیہ مدرسوں'' نے مسلمانوں کی دینی و علمی خدمت جاری رکھی۔

چودھویں اور پندرھویں صدی میں، اناطولیہ سے مشرق کے علمی مراکز سے فیض یاب ہونے والے طالب علموں نے اسلامی ثقافتی ورثے سے بہت سے ثمرات وآثار جمع کیے اور انھیں اپنے ساتھ لے جاتے رہے۔ یہ اسکالرز فارسی جامع العلوم عالم فخر الدین الرازی (۱۲۱۰-۱۱۵۰) کے اسکول سے وابستہ تھے۔ شمس الدین الفناری سلطنت عثمانیہ میں اس اسکول کے پہلے نمائندے تھے۔ مشہور ہے کہ جب الفناری کی وفات ہوئی، تو اس نے دس ہزار جلدوں کی کتابوں

کا ایک مجموعہ اپنے پیچھے چھوڑ دیا۔ الفناری کے بعد، اس اسکول کے سرکردہ نمائندے ملایگان (Mullah Yegan)، سلطان محمود دوئم (جسے محمود فاتح بھی کہا جاتا ہے) کے دور میں مشہور اسکالرز میں سے ایک اور خدر بک (Khidr Bey)، استنبول کے پہلے قاضی (ایک مسلم جج جو اسلامی فقہ کی ترجمانی اور اس کا انتظام کرتا ہے) تھے۔ ان علماء و معلمین نے کسی طے شدہ لازمی نصاب کے مطابق تعلیم نہیں دی تھی۔ اس کی وجہ سے سال بہ سال، عثمانی مدرسوں میں پڑھائی جانے والی کتابوں کی فہرست درج کرنا مشکل ہے۔ ان کے مدارس میں، علماء و معلم براہ راست تعلیم کے اصولوں کا تعین کرتے اور اپنی مہارت کے شعبے میں ریفرنس کتابیں پڑھاتے تھے۔ جب طلبہ ایک خاص علمی سطح پر پہنچ جاتے تھے تو انھیں ایک اجازہ (اجازت نامہ) جاری کیا جاتا تھا جس کا مقصد حاصل شدہ علم کو آگے منتقل کرنے کی اجازت دینا تھا۔

اساتذہ کے لکھے ہوئے ان اجازات میں یہ معلومات شامل ہوتی تھیں کہ طالب علم نے کون سے علوم حاصل کیے ہیں اور اس ضمن میں کون سی کتابیں پڑھی ہیں اور آگے وہ کون سی کتابیں اور علوم پڑھا سکتا ہے۔ عثمانی مدرسوں کے جاری کردہ بیشتر اجازات علمائے کرام کے ایک سلسلۂ سند کو امام فخرالدین الرازی تک پہنچتے ہوئے دکھاتے ہیں۔

یہ معلوم کرنے کے لیے کہ کون سی کتابیں مدرسے کے طلبہ کی تربیت میں استعمال ہوتی تھیں، ہمیں کئی طریقوں سے تحقیق کرنی پڑتی تھی۔ تاریخ کی کتابیں اور علماء کی سوانح ہمیں کچھ رہنمائی فراہم کرتے ہیں۔ گلیبولولو مصطفی علی (۱۵۴۱۔۱۶۰۰)، ایک عثمانی مؤرخ اور مصنف ہیں جن کی کتابوں میں سلطان محمود فاتح کے دور سے پڑھائی جانے والی کتابوں کی پہلی تفصیلی فہرست میسر ہوتی ہے۔ اس وقت کے رئیس الکتاب (اس وقت کے وزیر خارجہ کے مساوی) مصطفی آفندی کی سربراہی میں ایک کمیٹی کے ذریعے تحریر کردہ "الکواکب السبعۃ" (سات ستارے)، یہ پہلا مطالعہ ہے جو پڑھائی گئیں کتابوں کو تفصیل سے بیان کرتا ہے۔ یہ کتاب مارکوئس ڈی ویلینیو (Marquis de Villeneuve) کی درخواست پر تیار کی گئی تھی، جو استنبول میں فرانسیسی سفیر تھے۔ ایک اور اشارہ مدارس کے کتب خانوں کی فہرستوں سے ملتا ہے۔ فوت شدہ اساتذہ اور طلبہ کی جائداد کے تعین کے لیے رکھے گئے "ٹیرک" (ورثے کے ریکارڈ)، بھی اس امر پہ روشنی ڈالتے ہیں۔ ان ریکارڈوں کی جانچ کرنے والے ادبی مؤرخ پروفیسر اسماعیل ایرانسل نے ان عام کتابوں کی فہرستیں شائع کی ہیں جو اہل مدارس میں متداول تھیں۔ دستیاب شواہد پر نظر ڈالنے سے پتہ چلتا

ہے کہ مدرسے کے طلبہ پہلے قرآن مجید پڑھتے اور حفظ کرتے تھے۔ عربی اور اس کے ادبی فنون کے علم کو عثمانی دانشور ایک لازمی امر سمجھتے تھے۔ خیال کیا جاتا تھا کہ قرآن سیکھنے سے اس کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔ ایک لحاظ سے عربی اسلامی دنیا کی مشترکہ تعلیمی زبان تھی۔ مدارس میں عام طور پر پڑھائی جانے والی کتابوں میں عربی گرامر کی کتابیں اور لغات پائی گئیں۔ ایسے علمائے کرام جو کبھی بھی کسی عرب ملک نہیں گئے تھے، ان کے پاس عربی گرامر کی کتابیں تھیں۔ عالمِ دین اور ماہرِ اخلاقیات محمد برکوی (Muhammad Birgivi)، کی کتابیں "اظہار" اور "عوامل" صدیوں سے مدرسوں میں پڑھائی جاتی تھیں جن میں انھوں نے عربی سیکھنے کا آسان طریقہ فراہم کیا تھا۔ تعلیم کے دورانیے کے علاوہ برگیوی نے عثمانی سلطنت میں ازمیر (Izmir) کے قریب برگی (Birgi) شہر کبھی نہیں چھوڑا جہاں وہ ایک عالم کی حیثیت سے کام کرتے تھے۔ تاہم، انھوں نے متعدّد شعبوں میں جو کتابیں لکھیں وہ سلطنت میں عام رائج تھیں۔ ان کی کتاب "وسائیت نام" (Vasiyetname) ایک مشہور و معروف دینی کتاب تھی جس نے نہ صرف طلبہ بلکہ پوری عوام کو اپنی گرفت میں لے رکھا تھا۔

عربی گرامر کی کتابوں کی تعلیم کے بعد مدارس میں طریقہ کار سے متعلق کتابیں پڑھی گئیں، کیونکہ مناسب طریقۂ کار کے بغیر اہداف حاصل نہیں کیے جاسکتے ہیں۔ فلکیات، جیومیٹری اور کیلکولوس سے متعلق کتابیں بھی تدریسی سوچ کو بڑھانے کے لیے پڑھائی گئیں۔ طلبہ کی تدریسی سوچ کی مہارت کے لیے منطق پر مبنی کتابیں ضروری تھیں۔ سیریاک (Syriac) فلسفی پورفیری (Porphyry) کی کتاب "آئسگوج" (Isagoge) قرونِ وسطی میں فلسفے پر ایک معیاری درسی کتاب، لاطینی اور عربی تراجم کے ساتھ، ان میں سے ایک تھی۔

کسی طالب علم کو کسی فن کا ایک مرجع اور اہم بنیادی کتاب (Reference book) پڑھا دینا، افرد کے فارغ التحصیل ہونے کے لیے کافی سمجھا جاتا تھا، جس کے بعد طالب علم اپنے آپ کو اس شعبے میں از خود بہتر بناتے تھے جس میں انھوں نے مہارت حاصل کرنی ہوتی تھی۔ اگر طالب علم کو کبھی بھی کسی مسئلے کا سامنا کرنا پڑتا تو وہ جانتے تھے کہ متعلقہ معلومات کہاں سے ملتی ہیں۔ پروفیسر ایرانسل نے دانشوروں کے "ٹیرک" (Tereke) ریکارڈ میں دو بنیادی کتابیں پائیں: پہلی کتاب فقیہ ابراہیم الحلبی کا سب سے مشہور کام، "ملتقی الابحر" تھی، جو ۱۵۱۷ میں لکھی گئی تھی۔ یہ کام حنفی مسلک کی پہلے کی متعدّد معیاری تالیفات کا ایک انتخاب ہے۔ کتاب کے اثر و رسوخ کا ذکر کرتے ہوئے، سفار تکار اور

مصنف جیمس لیوس فارلی (James Lewis Farley) نے کہا: ''سلطان ترکوں پر حکومت کرتا ہے، اور قرآن اور ملتقی سلطان پر حکمرانی کرتے ہیں۔ دوسری کتاب اسلامی قانون کے عنوان پر '' ڈیرلِل الحکام'' سلطان محمود فاتح کے سرپرست ملا حصریف (Mullah Husrev) نے لکھی تھی۔

مدرسوں نے ادب میں بنیادی طور پر شاعری کے دیوان پڑھائے۔ اس میں طلبہ کے لیے زبان و ادب کے علاوہ گہری اور تھکن آور پڑھائی کے دوران آرام و سکون کا موقع ہوتا ہے۔ تدریس کے وقفوں اور شام کے اوقات میں طلبہ ادب پر گفتگو کرتے، شاعری اور بیت بازی کے مقابلے بھی ہوتے تھے۔ ایک طالب علم ایک شعر پڑھتا، مقابلہ کرنے والے دوسرے طالب علم کو اُس شعر کے آخری حرف سے شروع ہونے والا کوئی شعر پڑھنا ہوتا تھا، جس کا جواب پہلے طالب علم کو اسی طریقے سے دینا پڑتا تھا، اس طرح یہ سلسلہ آگے بڑھتا۔ اس طریقے سے انھوں نے اپنی یادداشت کی مہارت کو پرکھا اور اس میں اضافہ کیا۔ برابری کی صورت میں، شاعر کو اپنے مخالف کے آخری لفظ کا آخری حرف استعمال کرنا پڑتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ کچھ مقابلوں میں ہزاروں جوڑے سنائے گئے تھے۔

ریکارڈز کے مطابق، سعدی شیرازی کی کتابیں جنھیں ''بوستان'' اور ''گلستان'' کہا جاتا ہے عام طور پر پڑھائی جاتی تھیں۔ عبدالرحمن جامی کا دیوان اور تیرہویں صدی کے صوفی مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی ادبی فن پاروں میں شامل ہیں۔

حوالہ جات

https://www.dailysabah.com/arts/books-syllabuses-ijazah-a-look-into-the-educational-system-in-ottoman-madrassas/news

کیا اردو لشکری زبان ہے؟

ڈاکٹر عبدالرؤف پاریکھ

حال ہی میں راقم الحروف کو جامعہ میں اردو زبان کے آغاز اور ارتقا سے متعلق کورس پڑھانے کا موقع ملا تو یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ اکثر طالبِ علم اردو کو لشکری زبان سمجھتے ہیں۔ ان کا استدلال تھا کہ ہم بچپن سے یہی سنتے آئے ہیں کہ اردو لشکری زبان ہے۔ اردو زبان کے آغاز وارتقا کے بارے میں آج تک جو مختلف نظریات پیش ہوئے ہیں، ان میں سب سے زیادہ معروف و مقبول لیکن سب سے قابلِ توجہ نظریہ یہی ہے کہ اردو لشکری زبان ہے۔ اگرچہ ماہرینِ لسانیات نے یہ بات کوئی ایک صدی پہلے ثابت کردی تھی کہ اردو لشکری زبان نہیں ہے لیکن افسوس کہ آج بھی یہ نظریہ موجود ہے کہ اردو لشکری زبان ہے۔ اردو زبان کے آغاز اور ارتقا سے متعلق مباحث میں لشکری زبان کے نظریے کی تردید میں بہت کچھ لکھا جاچکا ہے۔ چونکہ ہمارے ہاں طالب علموں کی نظر سے ایسا تحقیقی موادِ مطالعہ بالعموم نہیں گزرتا لہٰذا وہ ایسے فرسودہ نظریات کے اسیر رہتے ہیں۔ یہ سطور اپنے طالب علموں کی رہنمائی کی غرض سے لکھی جارہی ہیں۔

لشکری زبان کا نظریہ ہے کیا؟

اردو کے لشکری زبان ہونے کا نظریہ، جسے نظریہ نہیں قیاس آرائی کہنا چاہیے (۱)، کہتا ہے کہ اردو ایک کھچڑی یا ملواں زبان ہے اور یہ مغلوں کے عہد میں بیرونِ ہندوستان سے آئے ہوئے مسلمانوں کی زبانوں (مثلاً عربی، فارسی اور ترکی وغیرہ) کے الفاظ اور مقامی بولیوں کے سنسکرت الاصل یا ہندی الاصل الفاظ سے مل کر بنی ہے۔ اس نظریے کو درست ماننے والوں کی ایک دلیل یہ ہے کہ ''اردو'' ترکی زبان کا لفظ ہے اور اردو کے معنی ترکی میں لشکر یا فوجی چھاؤنی کے ہیں۔ چونکہ مغلوں کے لشکر میں مختلف زبانیں بولنے والے سپاہی شامل تھے اور وہ آپس میں گفتگو کے لیے ایک ایسی زبان استعمال کرتے تھے جس میں ان تمام زبانوں کے الفاظ شامل تھے، اسی لیے اس زبان کا نام 'اردو' پڑ گیا۔

لشکری زبان کا نظریہ کیوں غلط ٹھہرتا ہے؟

اردو کے لشکری زبان ہونے کا نظریہ پیش کرنے والے یہ سمجھتے ہیں کہ دو یا زیادہ زبانوں کے ملنے سے کوئی نئی تیسری زبان وجود میں آسکتی ہے۔ اس ضمن میں کام کے دو اصول یاد رکھنے ضروری ہیں جو شوکت سبزواری نے مختلف مآخذات بالخصوص میکس ملر (Max Muller) سے اخذ کرکے پیش کیے ہیں:

۱۔ زبانوں کی تقسیم اور ان کے باہمی رشتوں کا تعین ان کی صرفی اور نحوی خصوصیات اور ساخت کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اور اس سلسلے میں ذخیرۂ الفاظ کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔ (۲)

۲۔ دوسرے یہ کہ یہ خیال سراسر غلط اور لسانی بحثوں میں حقیقت سے بھٹکانے والا ہے کہ دو یا دو سے زیادہ زبانوں کو جوڑ کر کوئی نئی تیسری زبان بنائی جا سکتی ہے۔ کوئی زبان آس پاس کی زبانوں اور بولیوں سے غذا حاصل کرکے اور ان کی فضا میں سانس لے کر توانائی تو حاصل کر سکتی ہے لیکن کسی زبان کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ کسی دوسری زبان سے مل کر ایک تیسری زبان بنا سکے۔ زبان دراصل ایک ایسی چیز ہے جو مسلسل ارتقا اور تغیر کے ذریعے وجود میں آتی ہے۔ (۳)

محض ذخیرۂ الفاظ کی بنیاد پر کسی زبان کی اصل اور اس کے آغاز کا اندازہ لگانا اس لیے غلط ہے کہ الفاظ تو ایک زبان سے نکل کر دوسری زبان میں چلے جاتے ہیں اور دنیا کی شاید ہی کوئی زبان ایسی ہو جس میں دوسری زبانوں کے کچھ نہ کچھ الفاظ نہ ہوں۔ مثال کے طور پر انگریزی میں دنیا کی سو سے زائد زبانوں کے الفاظ شامل ہیں۔ لیکن کوئی نہیں کہتا کہ انگریزی کھچڑی زبان ہے کیونکہ زبانیں اس طرح نہیں بنا کرتیں۔ ان کی تشکیل اور ارتقا میں صدیاں اور بسا اوقات اس سے بھی زیادہ وقت لگ جاتا ہے۔ اردو کی تشکیل میں بھی سیکڑوں بلکہ ہزاروں سال لگے ہیں۔ اگر باہمی رابطے سے نئی زبان بنا کرتی تو دنیا کے کئی خطے ایسے ہیں جہاں مختصر رقبے میں کئی مختلف زبانیں بولی جاتی ہیں۔ اس طرح کئی ملواں یا کھچڑی زبانیں دنیا میں ہوتیں لیکن ایسا نہیں ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ صرفی اور نحوی ساخت کی اہمیت کے ساتھ ساتھ لفظیات بھی اہمیت رکھتی ہے، خاص کر بنیادی الفاظ کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ بنیادی الفاظ میں بعض مصادر (آنا، جانا وغیرہ)، اعداد (ایک، دو، تین وغیرہ) اور بنیادی رشتے (ماں، باپ، بھائی، بہن وغیرہ) ایک ہی خاندان کی زبانوں میں مماثلت رکھتے ہیں ۱۸ اور ان سے اس زبان کے ڈھچر کا بہت کچھ اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

دل چسپ بات یہ ہے کہ لشکری اردو کے نظریے کو درست ماننے والے امیر خسرو کو، جن کا انتقال ۱۳۲۵ء میں ہوا، اردو کا شاعر مانتے ہیں اور اردو کا آغاز مغلوں کے دور سے بھی مانتے ہیں حالانکہ مغل دور کا آغاز ۱۵۲۶ء میں پانی پت کے میدان میں بابر کی کامیابی سے ہوتا ہے۔ گویا ان کے خیال میں اردو کے آغاز اور اس کی ابتدا سے بھی چند سو سال قبل امیر خسرو اردو میں شاعری فرما رہے تھے۔ یوں اردو کا آغاز مغل دور سے قبل کیوں نہ تسلیم کیا جائے؟ خود آزاد نے بھی ''آبِ حیات'' میں امیر خسرو کا احوال اور ان کی اردو شاعری کے نمونے دیے ہیں۔

اردو کا وجود بہت قدیم ہے لیکن اس کا نام نیا ہے۔ اردو سے پہلے اس کے کئی نام تھے جو مختلف علاقوں اور مختلف زمانوں میں مختلف تھے۔ مثلاً ہندوی، ہندی، دہلوی، گجری، دکنی اور ریختی۔ بعض مغربی دانش وروں نے اسے اِنڈوستان (Indostan) کا نام دیا (اسی لیے اس کا نام ہندوستانی بھی پڑ گیا) اور بعض نے اسے مُور (Moor) یعنی مسلمانوں کی زبان کہا۔[۴] شمس الرحمٰن فاروقی کی یہ بات وزن رکھتی ہے: ''ہماری زبان کے نام کے طور پر لفظ 'اردو' کا استعمال اٹھارھویں صدی عیسوی کے ربع آخر سے پہلے نہیں ملتا۔ زبان کے نام کے طور پر اس لفظ (اردو) کی زندگی غالباً 'زبانِ اردوے معلاے شاہجہاں آباد' کی شکل میں شروع ہوئی اور اس سے مراد تھی'' شاہجہاں آباد کے شہرِ معلی / قلعۂ معلی / دربار معلی کی زبان''۔ ایسا لگتا ہے کہ شروع شروع میں اس فقرے سے ہماری اردو زبان نہیں بلکہ فارسی مراد لی جاتی تھی۔ مرورِ ایام کے ساتھ یہ فقرہ مختصر ہوکر زبانِ اردوے معلی، پھر زبانِ اردواور پھر اردو رہ گیا''۔[۵] شمس الرحمان فاروقی نے ایک اوراہم بات یہ بھی بتائی ہے کہ پہلے لفظ ''اردو'' سے دہلی کا شہر مراد لیا جاتا تھا۔ گویا کسی زبان کے نام کی بنیاد پر اس کی تاریخ اور آغاز وارتقا کا فیصلہ کرنا نہایت گمراہ کن ہے۔

(یہ مضمون استاذ گرامی ماہرِ لسانیات، اردو کے معروف ادیب، نقاد اور مزاح نگار جناب ڈاکٹر عبدالرؤف پاریکھ صاحب کے ایک مضمون کی تلخیص ہے، واضح ہوا کہ اردو کو لشکری زبان کہنا، کئی زبانوں کا ملغوبہ کہنا درست نہیں، اردو مستقل ایک زبان ہے اور زبانیں دیگر زبانوں کے الفاظ قبول کرتی ہیں، اس سے زبان اپنی حیثیت نہیں کھو دیتی، حماد احمد)

حواشی

۱۔ بیگ، مرزا خلیل احمد؛ اردو زبان کی تاریخ؛ ص: ۴۱، ۷۳۔

۲۔ سبزواری، شوکت؛ داستانِ زبانِ اردو؛ ص: ۲۵۔۲۹؛ سبزواری صاحب کے اخذ کردہ ان اصولوں کی مرزا خلیل بیگ نے بھی نشان دہی کی ہے۔ دیکھیے: اردو زبان کی تاریخ، ص ۴۹۔۵۰؛ نیز گیان چند بھی ان کا ذکر کرتے ہیں؛ ملاحظہ ہو: لسانی مطالعے؛ ص: ۶۸ وبعدہٗ۔

۳۔ سبزواری، شوکت؛ داستانِ زبانِ اردو؛ ص: ۲۹۔

۴۔ فاروقی، شمس الرحمٰن؛ اردو کا ابتدائی زمانہ، ص ۱۲۔۱۳ نیز صدیقی، ابواللیث، تاریخِ زبان وادبِ اردو؛ ص: ۷۰۔۸۲

۵۔ اردو کا ابتدائی زمانہ؛ ص: ۱۶۔

جدیدیت: ایک تاریخی تناظر (۲)

ڈاکٹر محمد رشید ارشد

۵) افادیت پسندی (Utilitarianism): ڈیکارٹ کی آمد کے بعد یعنی روح اور مادّے میں اصولی اور مستقل دوئی پیدا ہوجانے کے نتیجے میں انسان کا اپنے اور دنیا کے بارے میں جو کلاسیکی تصور تھا وہ بالکل بدل کر رہ گیا۔ روح اور مادّہ یا خدا اور دنیا، علم اور وجود کی بالکل لاتعلق قسموں میں بٹ کر رہ جائیں تو اس کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں نکل سکتا کہ انسان کی زندگی کے تمام قوانین اور مقاصد مابعدالطبیعی یا دینی اصول سے بالکل منقطع ہوجائیں۔ جرمی بینتھم کے الفاظ میں: ''فطرت نے ہمیں دو مختار آقاؤں کی سپرداری میں دیا ہے: لذت اور درد''۔[۱۱]

دیکارت کی فکر نے مغرب کے ذہن کو اس طرح condition کر دیا کہ اس کے لیے خدا کو ماننے کا پورا عمل نہ صرف یہ کہ علمی نہیں رہا بلکہ ذہن میں اس کی مرکزیت غائب ہوجانے سے وہ دینی یا روحانی سیاق وسباق میں اخلاقی بھی نہیں رہ گیا۔ خودی کی آزاد، غیر منضبط اور نامربوط خودآگاہی، جو عقلی سے زیادہ جبلی اور علمی سے زیادہ احساساتی تھی، اس نے وجود کی نفسیاتی معنی میں بھی subjective structuring کو کچھ ایسا بنا دیا کہ انسان کے لیے اپنی حقیقت اور غایت کو اپنے باہر سے اخذ کرنا بہت مشکل ہوگیا۔ ایک ایسے ماحول میں جہاں مادہ ہی لائق تصدیق رہ گیا ہو وہاں چیزوں کو دیکھنے کا بنیادی تناظر وہ نہیں رہتا جو مابعدالطبیعی حقائق کو ماننے سے تشکیل پاتا ہے۔ حق یا حقائق کی بے مرکز subjectivization نے ذہن اور طبیعت دونوں کو محض مادیت کی طرف یکسو ہونے پر مجبور کر دیا۔ بنیادی تناظر کی اس تبدیلی سے انسان نے اپنے بارے میں کچھ ایسے فیصلے کیے جن کا تعلق دین وغیرہ سے نہیں تھا۔ ان میں سے ایک فیصلہ افادیت پسندی (utilitarianism) کا تھا، یعنی ہر چیز، ہر خیال، ہر عمل کو دنیاوی پیمانے پر مفید ہونا چاہیے اور جو امر یا نظریہ دنیاوی افادیت نہیں پیدا کرتا اسے انسانی زندگی کی صورت گری کرنے والے لازمی عناصر سے نکال دینا چاہیے۔ خدا اور انسان کے تعلق میں پہلی ہمہ گیر دراڑ یہیں سے پڑی، جس کی وجہ سے مذہب کی اعتقادی ساخت تو غائب ہوئی ہی تھی، اس کے اخلاقی اصول بھی بے مصرف قرار پائے۔ یعنی اب مادہ ہی حقیقت اور دوسروں کو خوش رکھنا، اخلاق ہے۔ افادیت پسندی کا نظریہ اس شدت کے ساتھ مانا گیا کہ مغرب کی تقریباً تمام علمی، سیاسی، معاشی روایتیں، اس نظریے کی تصدیق کے لیے پیدا ہوئیں۔ یہ دیکھنا اب شاید زیادہ مشکل نہیں ہے کہ خدا پرستی کا سب سے مقبول متبادل دراصل یہی

افادیت پرستی ہے۔ اس social theory میں افادیت کا مفہوم صرف اتنا نہیں ہے کہ مادّی فوائد میسر آجائیں، بلکہ اس کا ایک نفسیاتی version بھی ہے، اور وہ ہے حصولِ مسرت، یعنی انسان کو بس ایک خوش حالی کی ضرورت ہے جو اس کے حالات اور کیفیات دونوں میں ہو۔ جس طرح مادی افادیت کے امکانات لامتناہی ہیں، نفسیاتی مسرت کے ذرائع بھی غیر محدود ہیں۔ اسی سے آزادی کے اس تصور کا بیج پڑا جو آج ایک بڑے درخت کی صورت میں ہمارے سامنے ہے، اور یہیں سے خدا، اور آخرت سے لاتعلقی کی وہ بنیاد استوار ہوئی جس پر آج جدید مغرب نے پوری عمارت تیار کر رکھی ہے۔ مفادِ عاجلہ کے حصول کو مقصدِ زندگی بناکر ظاہر ہے کہ آخرت اور خدا کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی۔

۶) انکارِ دین (Atheism): جب مذہبی لوگوں نے افادیت پسندی کی زمین پر بھی چلنا سیکھ لیا تو ان کے قدم اکھاڑنے کے لیے ایک زلزلہ ایجاد کیا گیا۔ یہ زلزلہ تھا utilitarianism کے اصل چہرے کی رونمائی! یہ کہنا تو مشکل ہے کہ کب، مگر یہ بہر حال تیقن کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ انکارِ دین کا رویہ افادیت پسندی کے پہلے ہی دور میں کچھ کچھ سامنے آنے لگا تھا، لیکن اس رویے کا مکمل اظہار مختلف شعبوں میں کچھ عرصے بعد ہوا۔ جدیدیت کی ابلیسیت نامی مضمون میں جمال پانی پتی لکھتے ہیں: ''نشاۃِ ثانیہ کے بعد مغرب میں جو تہذیب پیدا ہوئی اور وہاں سے دنیا کے دوسرے حصوں میں پھیلی وہ مکمل طور پر ایک غیر روایتی تہذیب ہے۔ جس کا مطمح نظر مادیت پرستی اور دنیا پرستی ہے۔ یہ تہذیب ان تمام آفاقی اور مابعد الطبیعیاتی اصولوں کی نفی پر قائم ہے، جو اس سے پہلے تمام روایتی تہذیبوں کی مشترک اساس تھی''۔[۱۲]

انکارِ دین محض کلیسا کے استبداد کا ردِ عمل نہیں ہے، بلکہ اصل میں افادیت پسندی کے شجر کا پھل ہے، کیونکہ افادیت پسندی کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمات و عقائد اور پھر نظری مابعد الطبیعیات کو شعور کی اقلیم سے خارج کر دیا جائے، اور انسان کو یہاں تک پہنچا دیا جائے کہ وہ خدا کو اپنی نادانی اور کمزوری کا نتیجہ سمجھنے لگے۔ یہ انکارِ دین ذہن اور زندگی کے ان گوشوں میں بھی سرایت کر گیا جو neutral zones کی طرح تھے۔ یعنی ٹھیٹھ دنیاوی اور نفسیاتی علوم میں بھی کسی سمجھ میں آسکنے والے جواز و ضرورت کے بغیر خدا اور دین سے انحراف یا لاتعلقی کا رنگ داخل کر دیا گیا۔ مثلاً میز بنانے میں خدا کو ماننا یا نہ ماننا لازمی شرط نہیں ہے، لیکن اس سطح پر بھی اس رویے کو گویا رچا بسا دیا گیا۔ انکارِ دین کی ایسی روایت کے تسلسل میں جدیدیت پیدا ہوئی جس کی روح ہی انکار ہے۔ شروع میں آرائشی طور پر بعض دنیاوی مسلمات کا انکار کیا گیا، لیکن فوراً ہی بعد اس انکار کا رخ خدا، دین وغیرہ کی طرف پھیر دیا گیا۔ اب جدیدیت ایک منتخب انکار کی آزادی بن کر سامنے آئی۔ چونکہ

مغرب اپنے تمام اصول واقدار کو آفاقی بنانے میں بہت حد تک کامیاب چلا آرہا ہے لہٰذا اہل دین کو انکارِ دین کے اس مزاج کو، جسے مغربِ جدید میں پیدا ہونے والے تمام علوم کی پشت پناہی حاصل ہے، نظر انداز نہیں کرنا چاہیے اور اس کا سامنا کرنے کے لیے درکار وسائل کا پورا شعور اور استطاعت حاصل کرنی چاہیے۔ سر دست اسے ایک کلامی اور منطقی مبحث سمجھ کر جو طبع آزمائی کی جارہی ہے، ایک تو اس کی کامیابی کا کوئی امکان نہیں اور دوسرے وہ اس مزاج کو مزید تقویت پہنچا رہی ہے۔ اس زہریلے سیلاب سے بچنے کے لیے زندگی اور اس کے مؤثرات پر جس طرح کی قدرت درکار ہے وہ فی الحال کہیں نظر نہیں آتی۔ ہم انکارِ دین کو ایک مجموعۂ استدلال سمجھ کر اس کی تردید کی اَن گھڑ کوششوں میں مصروف ہیں۔ یہ گویا ایسی تیر اندازی ہے جو دشمن کے مخالف رخ پر کی جارہی ہے۔

لبالب شیشہ تہذیب حاضر ہے مئے لا سے مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانہ اِلّا[۱۳]

جدیدیت اپنے تازہ ترین بیانیے میں خدا کا منکر بنانے سے دلچسپی نہیں رکھتی، یہ خدا سے لاتعلق رہنے پر اصرار کرتی ہے۔ یہ دین کو محض ایک انفرادی مسئلہ منوا کر خدا کو ماننے کی رعایت دیتی ہے۔ یہ دینی تناظر میں جدیدیت کا خلاصہ ہے کہ چاہو تو اس طرح خدا کو مان لو، اجتماعی زندگی سے اسے بے دخل کر کے۔ اس سے پیدا ہونے والا نظامِ علم و معاشرت ایسا ہو چکا ہے کہ خدا کو ماننا بس ان لوگوں کا مسئلہ رہ گیا ہے جو جدیدیت کے معیارِ آدمیت کے حساب سے کم تر درجے پر ہیں۔

۷) تجربیت (Empirism): مغرب میں دیکارٹ کے بعد ایک پورا نظریہ علم پیدا ہوا جس کا یک عنوان تجربیت (Empiricism) ہے، یعنی علم کا صحیح ہونا حسی تصدیق سے مشروط ہے۔ سلیم احمد کے الفاظ میں: "جدیدیت کی روح یہ اصول ہے کہ کسی بات کو اس بنا پر تسلیم نہ کیا جائے کہ وہ ہم سے پہلے سے چلی آرہی ہے، یا ہم پر خارج سے عائد کی گئی ہے یا ہم سے بالاتر ہے بلکہ ہر چیز کے حسن و قبح، خیر و شر، منفعت و مضرت کا فیصلہ تجربے کی روشنی میں کیا جائے۔ اس لیے جدیدیت کے معنی زیادہ سے زیادہ تجرباتی ہونے کے ہیں"۔[۱۴]

دائرۂ حواس سے باہر ہم کوئی بامعنی تصور تو تشکیل دے سکتے ہیں لیکن اس تصور کو اس کی ممکنہ تاثیر کے باوجود علم نہیں کہا جائے گا۔ اس مکتبِ فکر میں محسوس ہی معلوم ہے اور معقول کا کردار محسوسات کی تنظیم، توجیہہ اور معنویت سازی تک محدود ہے۔ گو کہ حسی علم پر اصرار کرنے والی روایت قدیم سے چلی آرہی تھی لیکن دیکارٹ سے کچھ پہلے تک اس روایت نے "علم کیا ہے؟" کا ایک مستقل جواب تیار کیا اور اسے ذہن اور شے کے تعلق اور اس تعلق سے برآمد ہونے والے نتائج،

بلکہ یہاں تک کہا جاسکتا ہے کہ اس تعلق کے مقاصد کو بھی ، اپنے بنائے ہوئے جواب کے دائرے میں سمولیا۔ شروع شروع میں تصدیق کے تمام حدود حسی نہیں تھے، بلکہ منطقی استدلال کو بھی کسی علم کی صحت میں کچھ نہ کچھ دخل ضرور تھا لیکن آگے چل کر منطقی معقولات بھی غائب ہوگئے اور تصدیق کا محض ایک مطلب حسی تجربہ باقی رہ گیا۔ یہ ٹھیک ہے کہ دیکارت تجربیت پسند (Empiricist) نہیں تھا، تاہم اس کے نظریہ ثنویت نے تجربیت کے لیے سنگ بنیاد کا کام دیا۔ تجربیت کو جب فلسفے کے علاوہ دیگر سائنسی اور معاشرتی علوم کی تائید بھی حاصل ہوگئی تو اس نے ایک مجموعی ذہن تعمیر کیا، یعنی جدید آدمی کا ذہن، جس کا ایک موضوع بھی وہ دنیا تھی جو صورت و معنٰی دونوں اعتبار سے مادّی تھی۔ تجربیت کے قوام سے بننے والا مجموعی ذہن وہی ہے جس نے جدید مغرب کو اس کے تمام اصول و مظاہر سمیت جنم دیا، اور اب وہی اسے چلا رہا ہے۔ انسانی زندگی کے تمام محرکات و مقاصد اسی ذہن سے متعیّن ہوتے ہیں اور نفسیات سے لے کر تہذیب تک کے تمام مراحل اسی کی رہنمائی میں طے ہوتے ہیں۔ اس ذہن کا غلبہ اب مقامی نوعیت کا نہیں ہے بلکہ عالمگیر ہونے کی کیفیت رکھتا ہے۔ اب یہ بات شاید فرض بھی نہ کی جاسکے کہ تجربیت کے رویے سے بننے والے دائرے کو کسی بھی استدلال سے توڑا جاسکتا ہے۔ مغرب اپنے بعض دیگر اصول کی طرح صحتِ علم کے اس عقیدے کو ایک ایسا معیار بنانے میں پوری طرح کامیاب ہوچکا ہے کہ دنیا کے جو حصے یعنی غیر مغربی تہذیبیں فی الحال اس طغیانی سے کسی قدر بچی ہوئی نظر آتی ہیں ان کا رویہ بھی بچ کر خوش ہونے والوں جیسا نہیں ہے بلکہ وہ اس طغیانی میں رشک اور احساسِ کمتری کے ساتھ چھلانگ لگانے کی تیاری کررہی ہیں۔ اس وقت یہ کہنا خود کو دھوکہ دینا ہے کہ وجود اور علم دونوں میں واحد معیار مغرب نہیں ہے۔ باقی جو پسماندہ قومیں ہیں وہ اس معیار پر پورا اترنے کی کوشش کررہی ہیں یا اس کی حسرت میں مبتلا ہیں۔ دیگر پہلوؤں سے قطع نظر، تجربی ذہن اب دینی علم کی روایت میں بھی کارفرما ہوچکا ہے۔ اس معاملے میں سارے عالم اسلام کی ایک سی صورتِ حال ہے۔ روایتی عقیدہ یا فکر عملاً اجنبی ہوچکا ہے اور دین کی اس تعبیر کو مسلمانوں میں مقبولیت اور علمی اہمیت حاصل ہوچکی ہے جو مغرب کے بنائے ہوئے، گویا عالمگیر ذہن سے مناسبت رکھتا ہے۔ ٹھیٹھ مذہبی فکر اسے تجدد وغیرہ کا عنوان دے کر فی الحال رد تو کررہی ہے، لیکن یہ تردید آج بننے والی علمی فضا کے اندر کوئی وزن نہیں رکھتی اور کوئی کشش بھی نہیں رکھتی۔ دین کی منتقلی اور تسلسل کا عمل ظاہر ہے کہ تعلیم و تربیت کی ایسی روایت کی پاسداری کے ساتھ ممکن ہوسکتا ہے جو آغازِ دین سے چلی آرہی ہے۔ لیکن آج بہت بڑا مسئلہ یہ ہے کہ دین کے ساتھ خِلقی مناسبت رکھنے والا علم اور اخلاق، موجودہ آدمی اور

موجودہ دنیا میں کسی طرح کی تاثیر نہیں رکھتے۔ یعنی اب ٹھیٹھ مذہبی فکر نہ آدمی کو بدل سکتی ہے اور نہ دنیا کو، اور جہاں اس کے تصرفات کا مظاہرہ ہو رہا ہے، وہاں تعمیر کا پہلو نہیں دکھائی دیتا تخریب کی حکومت نظر آتی ہے۔ اس صورتِ حال میں، جو تخیل نہیں ہے بلکہ ہر شخص کو دکھائی دے سکنے والا واقعہ ہے، مذہب کی ترویج تو دور کی بات ہے، اس کے دفاع کا سامان بھی ہمیں میسر نہیں۔ تجربیت کی وبائے عام کا ایک اثر یہ ہے کہ علمی سطح پر ایمانیات کو حِسی بنانے کی کوشش کی جارہی ہے اور اخلاقیات میں اللہ اور آخرت سے دوری پر مطمئن رہنے والی خدمتِ خلق اور تسخیرِ دنیا ایک جنون کی طرح پھیل رہی ہے اور مسلم معاشروں میں پھیلائی جارہی ہے۔ یہ باتیں مایوسی کی پیداوار نہیں ہیں بلکہ ہر سچے آدمی کا مشاہدہ ہیں۔ مذہبی ذہن جب تک اس بھیانک منظر کو خوش فہمی کے بغیر دیکھنے کی صلاحیت نہیں پیدا کرے گا، بالآخر اپنے دین اور ایمان کو بھی اسی منظر کا حصہ بنانے پر مجبور ہو جائے گا، بلکہ ہو تا جارہا ہے۔ ایمان کی تاثیر فی الذہن اور اخلاق کی تاثیر فی الاشیاء کو بحال کیے بغیر اور مغرب سے مکمل فصل اختیار کیے بغیر اسلامی دنیا کی بقا محالات میں سے ہے۔

۸) سائنس پرستی (Scientism) کا مطلب ہے سائنس کو معیارِ حق و باطل بنا لینا۔ سائنٹزم کے دو حصے ہیں، ایک پرانا اور ایک نیا۔ پرانے حصے میں دین کو ماننے کی بھی گنجائش نکالی جاتی ہے، اس شرط کے ساتھ کہ دین اتنا ہی سچا اور یقینی ہے جتنا سائنس سے ثابت ہو۔ جو عقائد سائنس سے ثابت نہیں ہیں ان پر ایمان عملاً معطل اور ذہناً مفقود رہتا ہے۔ نیا حصہ، دینیات کو مکمل طور پر رد کرتا ہے اور دینداری وغیرہ کو غیر سائنسی رویہ گردانتا ہے۔ سائنٹزم تجربیت ہی کا ایک مظہر ہے، بس فرق اتنا ہے کہ تجربیت میں تمام علوم کو برابری کے ساتھ موجود رہنے کی اجازت ہے، لیکن سائنٹزم میں ہر علم سائنس کا محکومِ محض ہے اور اس محکومیت کو مانے بغیر کسی بھی علم کا کوئی جواز نہیں ہے۔ دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ تجربیت کا بنیادی کام یہ ہے کہ صحیح اور غلط علم میں تمیز کی جائے، جبکہ سائنٹزم میں معاملہ صرف صحت علم اور اس کی شرائط تک محدود نہیں ہے بلکہ اس میں کسی امر کا حقیقی یا غیر حقیقی ہونا بھی طے کیا جاتا ہے۔ سائنس سے متعلق حسن عسکری کہتے ہیں: ”انیسویں صدی تک سائنس مذہب پر بہت اعتراضات اور شکوک و شبہات پیدا کرتا تھا۔ اب نیا سائنس ان پرانے اعتراضات کو چھوڑ چکا ہے کیونکہ سائنس نے عقلیت پرستی چھوڑ دی ہے لیکن نیا سائنس "جبلت پرستی"، "جسم پرستی" یا "حیات پرستی" کرنے لگا ہے۔ اس لیے مذہب کو ختم کرنے کے بجائے ایک نیا مذہب بنانے کی کوشش کر رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ سائنس پرانے سائنس سے بھی زیادہ مہلک ہے۔ پرانا سائنس خدا کے وجود سے منکر تھا، نیا سائنس نئے خدا ایجاد کر رہا ہے“۔ (۱۵)

شاہ نواز فاروقی اسلامی اور مغربی تہذیب کے بنیادی اصولوں کا تقابل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اس کے مقابل میں جدید مغربی تہذیب ہے جس میں وحی کی جگہ سائنس کھڑی ہے۔ ماورائے فطرت کے مقام پر صرف فطرت ہے۔ تخلیق کے خانے میں ڈارون کا ارتقا اور نجات کے خانے میں ترقی بال کھولے سو رہی ہے''۔[16] اقبال نے اس بات کو اپنے مخصوص انداز میں یوں کہا ہے:

تعلیم پیر فلسفہ مغربی ہے یہ ۔۔۔ ناداں ہیں جن کو ہستی غائب کی ہے تلاش
محسوس پر بنا ہے علومِ جدید کی ۔۔۔ اس دور میں ہے شیشہ عقائد کا پاش پاش[17]

۹) سرمایہ داری (Capitalism): مغربی ذہن کے مطابق سرمایہ داری ایک ابدی تقدیر ہے جو انسان نے دنیا کی لوحِ محفوظ پر لکھی ہے۔ آج کی دنیا میں انسان سے بلاواسطہ یا بالواسطہ نسبت رکھنے والے تمام ہی معاملات سرمایہ داری کے دست تصرف میں ہیں۔ صورتِ حال یہاں تک پہنچی ہوئی ہے کہ ریاست دینی بنے گی تو اس کی مرضی سے اور سیکولرازم اختیار کرے گی تو اس کی اجازت سے۔ سوویت یونین کے ٹوٹنے اور سرد جنگ کے خاتمے کے بعد تو مغرب کے مفکرین کے ہاں یہ فکر عام ہو گیا کہ تاریخ کا خاتمہ ہو گیا ہے اور اب انسانیت کے لیے مغربی سرمایہ دارانہ جمہوری نظام ہی آخری حل ہے۔[18]

سرمایہ داری نے انسان کو آزمائش کے ماحول اور بڑے فیصلے کرنے کی مشکلات سے نکال دیا اور عالمگیر سطح پر اپنا یہ تاثر منوالیا ہے کہ سارے مسائل ایک اَن دیکھے نظام سے حل ہو جائیں گے جس کی باگ ڈور سرمایہ داری کے ہاتھ میں ہے۔ اس کے لیے نظریے کا لفظ چھوٹا ہے، اسے تو گویا انسانوں کا بنایا ہوا ''دین'' کہنا چاہیے، تو بہر حال اس نے فرد کے معاشی اختیارات سے آغاز کر کے غیر محدود ملکیت کے تصور کی تشکیل کرتے ہوئے اب ایک کسوٹی اور حکم کی شکل بنالی ہے، جس کی تصدیق اور امر کے بغیر انسانی ذہن اور زندگی کا نظام چل ہی نہیں سکتا۔ اور ایسا صرف مغرب میں نہیں ہے، مغرب تو کسی کونے کھدروں میں سرمایہ داری سے آزادی کا ماحول رکھتا ہے، یہ تسلط مغرب کے باہر کی دنیا پر زیادہ ہے۔ جہاں بلاشبہ Capitalist agenda کی ادنیٰ سی خلاف ورزی محالات میں سے ہے۔ خصوصاً مسلم ریاستیں اور معاشرے سرمایہ داری کے زیر نگیں ہونے کے سب سے واضح مظاہر ہیں۔ یہاں دنیا کے ساتھ ساتھ دین کو بھی اس سے موافقت اور سازگاری پیدا کرنے پر مجبور یا مائل ہونا پڑ رہا ہے۔ دینی زندگی میں سے آخرت کے تصور کو جس باریکی اور مہارت سے بے دخل اور بے اثر کر دیا گیا ہے یہ سرمایہ داری ہی کا، کارنامہ ہے، جس پر جدید مسلمان فخر کرتے ہیں۔ غرض مختصر یہ کہ انسان، دنیا اور

خدا کے تمام دینی تناظرات اور آفاقی تصورات پہلی مرتبہ سرمایہ داری کے ہاتھوں اندر سے منقلب ہوئے ہیں اور تمام کلاسیکی اور روایتی جدلیات اس کے ہاتھوں بالکل بے معنی ہو کر رہ گئی ہے۔ حق و باطل، صحیح و غلط، آزادی و غلامی، فرد و معاشرہ، وغیرہ ایسے تمام جدلیاتی تناظر سرمایہ داری نے اگر پوری طرح بدلے نہیں تو بھی ان کی معنویت اور حیثیت کو یکسر تبدیل کر دیا ہے، اور یہ سب کچھ مسلم دنیا میں اپنی انتہا پر نظر آتا ہے۔ سرمایہ داری کا کھلے لفظوں میں خلاصہ یہ ہے کہ انسانوں کی اکثریت احساسِ آزادی، خوشی اور سامانِ عافیت کے ساتھ ایک بہت چھوٹی اقلیت کے تصرف میں رہے۔ یہ چھوٹی سی اقلیت آج کل کی اصطلاح میں کوئی مجموعۂ افراد نہیں ہے بلکہ corporations کا اکٹھ ہے، جس کے اندازِ کار اور مقاصد کا شاید کسی کو پوری طرح علم نہ ہو۔ ان کے پاس مشکل کا حل بھی ہے اور مشکل پیدا کرنے کا فن بھی۔ سرمایہ داری مشکلات کی پیدائش اور ان کے مؤثر حل کی نمائش کو ساتھ ساتھ رکھتا ہے۔ جمہوریت، حقوقِ انسانی، اوپن مارکیٹ اور غیر مشروط آزادی، انسان کے بنائے ہوئے اس دین کے بنیادی ارکان ہیں، مگر یہ الفاظ اپنے معنی بھی ساتھ لائے ہیں، پہلے سے موجود معنی کو قبول نہیں کرتے۔ سرمایہ داری نظام کسی عقیدے یا روایتی مسلمے یا کسی بھی علم وغیرہ کی تردید سے دلچسپی نہیں رکھتا، یہ ہر چیز کو ایک binding context کا پابند بنا دیتا ہے۔ مذہبی ذہن اس بات کو سمجھنے میں دیر لگا رہا ہے کہ دنیاوی کی طرح دینی علم کا بھی سیاق وسباق (context) اور حیطہ تسلیم و تاثیر بدلتا رہتا ہے۔ یہ فطری قانون سرمایہ داری نے سمجھا ہے اور اسے پوری تفصیل سے کل انسان، کل دنیا پر apply کر کے دکھایا کہ context ہی علم ہوتا ہے۔ ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری لکھتے ہیں: ”در حقیقت سرمایہ دارانہ نظام، شخصیت، معاشرت اور ریاست کی وہ تنظیم ہے جو انسانی آزادی کا حصول ممکن بناتی ہے... کس سے آزادی؟ اللہ رب العالمین سے، انبیاء و رسل سے، آسمانی ہدایت اور شریعت سے، ہم کہہ سکتے ہیں سرمایہ داری تمام ابراہیمی مذاہب سے جامع ترین بغاوت کا نام ہے“۔[۱۹] علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں یورپ کو انسان کی اخلاقی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ گردانا ہے۔[۲۰]

مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی　　مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات[۲۱]

کہا جا سکتا ہے کہ مغرب نے مشرق کو اپنے ہی جیسا متاثر کیا ہے۔ اس لیے مغرب کو جاننا اب ” know thy enemy “ نہیں بلکہ بدقسمتی سے ” know thyself “ کی ضرورت ہے۔ سرمایہ داری کا جادو لاس ویگاس سے زیادہ دبئی کے ڈاؤن ٹاؤن میں چلتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ خدا کی بستی کو دُکان میں کیسے ڈھالا جاتا ہے، اس کا مشاہدہ حرمین شریفین کے

پیش و عقب میں شاید مین ہٹن سے زیادہ ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

حواشی و حوالہ جات

(۱۱) Bentham, Jeremy (2000). An Introduction to the Principles of Moral and Legislation. Kitchener: Batoche Books, p14.

(۱۲) پانی پتی، جمال، جدیدیت اور جدیدیت کی ابلیسیت، ص ۲۶، کراچی، اکادمی بازیافت، ۲۰۰۵۔

(۱۳) حوالہ بالا، کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۶۱۔

(۱۴) احمد، سلیم، ادھوری جدیدیت، مضامین سلیم احمد، ص ۲۹۱، کراچی، اکادمی بازیافت، ۲۰۰۹۔

(۱۵) عسکری، حسن، جدیدیت، ص ۸۷، لاہور، ادارہ فروغِ اسلام، ۱۹۹۷۔

(۱۶) فاروقی، شاہنواز، تہذیبوں کا تصادم، ص ۲۲، لاہور، ادارہ مطبوعات، ۲۰۰۸۔

(۱۷) حوالہ بالا، کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۴، ۲۷۳۔

(۱۸) Fukuyama, Francis (1992). The End of History and the Last Man. New York: Free Press.

(۱۹) انصاری، ڈاکٹر جاوید اکبر، سرمایہ دارانہ نظام: ایک تنقیدی جائزہ، ص ۴، کراچی، ۲۰۰۹۔

(۲۰) Iqbal, Muhammad (2012). The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Stanford, California: Stanford University Press, p142

(۲۱) حوالہ بالا، کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۳۴۔

الجماعہ کا مفہوم (۱)

صوفی جمیل الرحمٰن عباسی

بہت ساری احادیث مبارکہ میں جماعت یا، الجماعہ کے ساتھ وابستہ رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ کون مسلمان ہوگا جو احادیث پر عمل نہ کرنا چاہے گا۔ سوالجماعہ والی احادیث پر عمل کرنے کی کوشش متعدّد لوگوں نے کی۔ بعض سطحی لوگوں کی رسائی محض لفظ تک رہی، معنی سے صرفِ نظر کرتے ہوئے انھوں نے جماعت المسلمین کے نام سے ایک ایسی جماعت بنا لی کہ جس میں بہت کچھ تھا، سوائے مسلمین کے! بعض حضرات نے احادیث میں وارد لفظ جماعت یا الجماعہ کا اطلاق دور جدید کی منظم و منضبط جماعتوں پر کرنا شروع کیا۔ نوبت یہاں تک ہی رہتی تو مضائقہ نہ تھا لیکن اپنے اس فہم کو بنیاد بنا کر شیوخ الحدیث تک کی نوبت بجائی جاتی رہی کہ اجی انھیں دیکھو کہ جماعت سازی کے مفہوم و دلیل سے ہی واقف نہیں ہیں!

لفظ جماعت، جمع سے ہے جو متفرق اشیا کو جوڑنے پر دلالت کرتا ہے۔ اجتماع کبھی تو حسی یا بدنی ہوتا ہے جیسے میدان حشر میں لوگوں کو جمع کرنا ﴿فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾ ''پس ہم انھیں اکھٹا کریں گے جمع کر کے'' یا جیسے فوجوں کی جنگ میں روانگی کے بارے میں فرمایا: ﴿فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انْفِرُوا جَمِيعًا﴾ ''پھر نکلو ٹکڑی ٹکڑی کر کے یا نکلو جمع ہو کر'' کبھی اجتماع معنوی ہوتا ہے کہ کسی غایت یا صفت خاص پر لوگوں کو جمع کیا جائے جیسا کہ مسلمانوں کو اعتصام بالقرآن کا حکم دیا گیا تو فرمایا ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا﴾ ''اور اللہ کی رسی کو تھامے رکھو مل جل کر'' یا جیسے مسلمانوں کو توبہ کا حکم دیتے ہوئے فرمایا ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا﴾ ''اور توبہ کرو اللہ کی جناب میں سب کے سب''۔

چونکہ مل جل کر کام کرنا اکیلے کام کرنے سے عام طور پر بہتر ہوتا ہے۔ اس لیے مسلمانوں کو بہت سارے امور میں جماعت کے اہتمام کی تاکید کی گئی ہے۔ ان میں سے بعض امور وہ ہیں جن میں اجتماع حسی مطلوب ہے۔ نماز پنجگانہ، نماز جمعہ و عیدین وغیرہ اس کی مثالیں ہیں۔ نماز باجماعت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ((مَا مِنْ ثَلاثَةٍ فِي قَرْيَةٍ وَلاَ بَدْوٍ لاَ تُقَامُ فِيهِمُ الصَّلاَةُ إِلاَّ قَدِ اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ فَإِنَّمَا يَأْكُلُ الذِّئْبُ الْقَاصِيَةَ'' کوئی بستی نہیں اور نہ کوئی دیہات کہ جس میں تین اشخاص موجود ہوں پھر وہ نماز (باجماعت) قائم نہ کریں تو ان پہ شیطان غالب آجاتا ہے پس تم پر جماعت لازم ہے کیوں کہ بھیڑیا الگ تھلگ رہنے والی بھیڑ کو کھا جاتا

ہے"۔(نسائی)اس حدیث کے سیاق سے ہی معلوم ہوجاتا ہے کہ یہاں الجماعہ سے مراد نماز باجماعت ہے۔ تمام محدثین اس کو نماز باجماعت والے باب میں لائے ہیں اور تمام شراح نے الجماعہ سے نماز باجماعت ہی مراد لی ہے اور سب سے اہم بات یہ کہ سنن نسائی کی مندرجہ بالا روایت کے آخر میں ہے:قَالَ السَّائِبُ يَعْنِي بِالْجَمَاعَةِ الْجَمَاعَةَ فِي الصَّلاَةِ" راوی حضرت سائب بن حُبَیش رحمہ اللہ کہتے ہیں بالجماعہ سے آپ ﷺ کی مراد ، نماز باجماعت ہے"۔ دنیاوی امور میں اجتماع حسی کی ایک مثال یوں بھی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:((كُلُوا جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوا فَإِنَّ الْبَرَكَةَ مَعَ الْجَمَاعَةِ))"الگ الگ کھانے کے بجائے مل جل کر کھانا کھایا کرو اس لیے کہ برکت جماعت کے ساتھ ہے"۔(ابن ماجہ)یہاں تک تو ہم نے اجتماع حسی کی بات کی لیکن بہت ساری دوسری احادیث میں لفظ جماعت یا الجماعہ سے مراد معنوی اجتماع ہے نہ کہ حسی، آگے ہم اسی مفہوم کے متعلق کچھ گزارشات کریں گے۔

جماعت معنوی یا الجماعہ کا اطلاق و مصداق، کوئی ایک نہیں بلکہ متعدّد ہیں جن کے مطابق 'اقسام جماعت' بھی ایک سے زیادہ ہیں۔ بعض جماعتیں ایسی دائمی ہیں جو بلا تعطل جاری وساری رہیں گی اور بعض جماعتیں ایسی ہیں جن میں تعطل وانقطاع آتا رہے گا۔ الجماعہ کا اولین اطلاق و مصداق " امتِ مسلمہ " ہے۔ ہر وہ آدمی جو کلمہ پڑھ کر اسلام میں داخل ہوا، اور پھر اس کلمہ پر قائم رہا تو اپنی عملی کوتاہیوں سمیت وہ اس الجماعہ کا حصہ ہے جب تک وہ ارتداد، اختیار نہ کرے۔ ایک کثیر الطرق حدیث میں ان لوگوں کا بیان ہے جن کی جان شرعی سزا کے طور پر لی جاسکتی ہے، ان میں سے ایک مرتد بھی ہے۔ مرتد کی سزا کو ایک خاص انداز میں بیان کیا گیا:((التَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ))"دین کو ترک کر کے الجماعہ سے نکلنے والا"۔(مسلم) ایک روایت میں یوں ہے:((التَّارِكُ لِلإِسْلاَمِ مُفَارِقُ الْجَمَاعَةِ "اسلام کو ترک کر کے جماعت سے الگ ہونے والا"۔(نسائی) سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے كَفَرَ بَعْدَ إِسْلاَمِهِ"اس نے کفر کیا اپنے اسلام لانے کے بعد"(نسائی)عثمان رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے :اِرْتَدَّ بَعْدَ إِسْلاَمِهِ" اس نے ارتداد کیا اسلام کے بعد"(نسائی) جبکہ عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے:مُرْتَدٌ بَعْدَ إِيمَانٍ (المعجم الکبیر)"ایمان کے بعد مرتد ہو جانے والا"۔ یہ بات معلوم ہے کہ جو شخص اپنے ایمان و اسلام سے پھر جائے وہ امت مسلمہ سے نکل جاتا ہے اور مندرجہ بالا روایات میں اسلام و ایمان چھوڑنے والے کو الجماعہ

چھوڑنے والا کہا گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ الجماعہ کا اولین مصداق امت مسلمہ ہے اور ہر کلمہ گو انسان اس جماعت کا رکن ہے جب تک ارتداد کا مرتکب نہ ہو۔ دین چھوڑنے کو صرف تارک دین کہہ کر بیان کیا جا سکتا تھا لیکن اس کے ساتھ، مفارق جماعت بھی کہا گیا جس سے ایک تو اس طرف اشارہ مطلوب ہے کہ اسلام، محض ایک نام نہاد عقیدے کا نام نہیں بلکہ ایک زندہ جاوید نظریے کا نام ہے جس کے حاملین ایک سماجی و معاشرتی وحدت میں پروئے ہوئے ہیں۔ یہ گروہ انسانی، تمثیل نبوی کے مصداق ایک ایسی عمارت کی مانند ہے جس کی ہر اینٹ دوسرے کو سہارا دیے ہوئے ہے ۔یہ قوم ایک جسد واحد کی طرح ہے کہ جس کا ایک عضو، درد کا شکار ہو تو پورا جسم مبتلائے آزار و بخار ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس قوم کی بنیاد دوسری قوموں کی طرح جغرافیائی حدود اور کوہ و دمن پر نہیں ہے بلکہ یہ نظریاتی جماعت ہے جس کی بنیاد نظریہ توحید ورسالت اور معاد پر ہے۔

الجماعہ کا دوسرا، اطلاق

اگر کبھی نظریاتی الجماعہ، سیاسی طور پر بھی اپنے میں سے کسی امیر و حکمران کے ماتحت جمع ہو جائے تو اس جماعت پر بھی الجماعہ کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ الجماعہ کا یہ وہ مصداق ہے جس میں تعطل و ضعف آتا رہے گا۔ لیکن الجماعہ کے اس اطلاق و مصداق کے زائل ہونے سے، الجماعہ کا پہلے والا اطلاق زائل نہیں ہو گا بلکہ وہ اطلاق اپنی جگہ پر قائم رہے گا۔ بعض اوقات مسلمانوں کا کوئی گروہ یا ملک کسی کافر قوم کے ہاتھوں مغلوب و مقبوض ہو جاتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس علاقے کے لوگ اسلام و ایمان سے نکل گئے۔ تو کسی خاص وقت میں حالات کے جبر کے تحت مسلمانوں پر سیاسی مفہوم میں الجماعہ نہ کا اطلاق نہ کیا جا سکتا ہو، تب بھی ایمانی و نظریاتی اعتبار سے وہ الجماعہ ہی کہلائے گی اور مسلمان اس الجماعہ کے رکن ہی کہلائیں گے۔

صحیحین میں حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کے مطابق، دورِ رسالت و صحبت کے مبنی بر خیر دور کے بعد، شر اور برائی کا ایک دور آئے گا۔ اس کے بعد پھر صلاح و خیر کا ایک ملگجا سا دور آئے گا جس کے خیر میں کچھ برائی کی آمیزش بھی ہو گی۔ اس کے بعد پھر برائی (اور افراتفری) کا دور آئے گا اور گمراہ کن داعی کھڑے ہوں گے۔ جب رسول اللہ ﷺ نے اس دور کا ذکر کیا تو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے سوال کیا کہ یا رسولَ اللہ، اگر میں یہ دور پاؤں تو کیا کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ((تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ)) ’’تم خود کو جماعت مسلمین اور ان کے امام

سے وابستہ کیسے رکھو''سوال کیا گیا'' یارسول اللہ اگر نہ ان کی کوئی جماعت ہو اور نہ ہی ان کا کوئی امیر ہو تو پھر کیا کروں ؟ آپ ﷺ نے فرمایافَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرَقَ كُلَّهَا ان تمام فرقوں سے الگ ہو جاؤ۔۔۔''(متفق علیہ)

اس حدیث میں جماعت المسلین کے ناپید ہونے کا جو ذکر کیا گیا اس سے مراد مسلمان افراد کا ناپید ہونا نہیں ہے کیوں کہ مسلمان افراد تولا محالہ موجود رہیں گے اور باہمی جنگ و جدل اور مناقشے کے باوجود، وہ اسلام پر باقی بھی رہیں گے لہذا، جماعت المسلمین کے نہ ہونے کا مطلب، اس ہیئت اجتماعی کا نہ پایا جانا ہے جو کسی حکمران کے ماتحت ہو۔ اس اجتماعیت کے لیے ایک حدیث میں الجماعہ کا لفظ بھی ارشاد فرمایا گیا ہے:((مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ ،فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَيَمُوتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً))(متفق علیہ)اس حدیث میں وارد لفظ 'الجماعہ' کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے الْمُنْتَظِمَة بِنَصْبِ الْإِمَامَةِ(مرقاۃ)یعنی وہ جماعت مسلمین جو کسی امام پر متفق ہو۔ تو الجماعہ کا دوسرا مصداق، مسلمانوں کا سیاسی یا ریاستی سطح پر منظم ہونا ہے ان احادیث کے چند نکات قابل وضاحت ہیں۔ پہلی اہم بات یہ ہے کہ مسلمانوں کی ہیئتِ اجتماعی پر الجماعۃ کا اطلاق اس صورت میں بھی جائز ہو گا جب وہ کسی مسلمان لیکن فاسق و فاجر ہی کے ماتحت کیوں نہ ہوں۔ یہ بات متعدّد شارحین حدیث اور فقہاے کرام نے لکھی ہے اور حدیث حذیفہ کے مضمون پر غور کرنے سے بھی یہی بات سامنے آتی ہے۔ وہ یوں کہ اس حدیث میں خیر کے دوسرے '' ملکجے دور'' کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے((قَوْمٌ يَسْتَنُّونَ بِغَيْرِ سُنَّتِي، وَيَهْدُونَ بِغَيْرِ هَدْيِي، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ))''کچھ لوگ ہوں گے جو میری سنت کے برخلاف طریقے اختیار کریں گے اور میری ہدایت کے خلاف چلیں گے ان سے تم اچھے کام بھی دیکھو گے اور برے کام بھی دیکھو گے، یہاں لوگ سے مراد حکمران ہیں جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت میں امام کے لفظ سے اس کی تصریح موجود ہے((يَكُونُ بَعْدِي أَئِمَّةٌ))ان کے کردار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فسق و فجور کے مرتکب اور خلیفہ عادل سے بہرحال کم تر رتبے کے تھے۔ اس دور کے بعد وہ دور آئے گا جس میں گمراہ کن دعاۃ ہوں گے۔((دُعَاةٌ عَلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ))''داعی ہوں گے جہنم کے دروازے پر'' یہ بھی کوئی عام داعیان نہیں ہوں گے بلکہ در حقیقت یہ مدعیان حکومت ہوں گے، جیسا امام نووی نے اس طرف اشارہ کیا كان من الأمراء اور ان کی مثال خوارج اور قرامطہ وغیرہ سے بیان کی تو یہ محض اپنی بدعت کی طرف بلانے والے داعی نہ

تھے بلکہ اپنی بدعت کے باوجود مسلمانوں پر اپنا تسلط جمانے کے لیے مصروف پیکار گروہ تھے۔ اب ان متحارب گروہوں میں شامل ہونے سے روکنے کے لیے فرمایا جارہاہے((تلزم جماعت المسلمین و أمیرهم))تویہاں کسی خلیفہ راشد کی موجودگی اور اس کی اطاعت کی بات نہیں کی جارہی ہے بلکہ اس افراتفری کے دور سے پہلے والی گدلی حکومت بھی پائی جاتی ہوتی تو وہ بھی قابل قبول تھی۔ اس لیے کہ التزام جماعت کا حکم دینے والے رسول اللہ ﷺ، پچھلے دورِ امن کے حکمرانوں کے فسق وفجور کو جاننے کے باوجود، افراتفری والے دور میں لوگوں کو جماعت المسلمین اور اس کے امیر سے وابستہ رہنے کی تلقین فرمارہے ہیں۔ جو حالت آپ ﷺ بیان فرمارہے ہیں توان حالات میں خلیفہ راشد کہاں پایا جاسکتا تھا۔ سابقہ دورِ امن والا کوئی غیر عادل سلطان ہی مل جاتا توغنیمت تھا۔ یہ طرز استدلال ہمیں شارح بخاری علامہ ابن بطّال رحمہ اللہ (المتوفی ۴۴۹ھ) کے ہاں ملتا ہے جس کے بعد آپ لکھتے ہیں:وفيه حجة لجماعة الفقهاء في وجوب لزوم جماعة المسلمين وترك القيام على أئمة الجور ''جماعت فقہاء کے لیے اس حدیث میں التزامِ جماعت المسلمین کے واجب ہونے اور فاسق حکمران کے خلاف اٹھ کھڑے نہ ہونے کی دلیل پائی جاتی ہے''۔ دوسرے شارحین نے بھی اس حدیث کے ذیل میں اسی سے ملتی جلتی بات لکھی ہے۔ مثلاً امام نووی لکھتے ہیں: وفي حديث حذيفة هذا، لزوم جماعة المسلمين وإمامهم، ووجوب طاعته وإن فسق،وعمل المعاصي ''حدیث حذیفہ میں جماعت المسلمین اور ان کے امام کے ساتھ وابستگی نیز حکمران کے اطاعت کی بھی دلیل ہے چاہے وہ فسق وفجور اور معاصی کا مرتکب ہو''۔(شرح صحیح مسلم)

فاسق وفاجر کی اطاعت اور اس کے خلاف خروج کی ممانعت اوپر بیان کی گئی حدیث ابنِ عباس سے بھی ثابت ہے:((مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَيَمُوتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً))اس حدیث کے الفاظ فَلْيَصْبِرْ کی وضاحت میں علامہ ابن حجر لکھتے ہیں:فِي الْحَدِيثِ حُجَّةٌ فِي تَرْكِ الْخُرُوجِ عَلَى السُّلْطَانِ وَلَوْ جَارَ وَقَدْ أَجْمَعَ الْفُقَهَاءُ عَلَى وُجُوبِ طَاعَةِ السُّلْطَانِ الْمُتَغَلِّبِ وَالْجِهَادِ مَعَهُ وَأَنَّ طَاعَتَهُ خَيْرٌ مِنَ الْخُرُوجِ عَلَيْهِ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ حَقْنِ الدِّمَاءِ وَتَسْكِينِ الدَّهْمَاءِ وَحُجَّتُهُمْ هَذَا الْخَبَرُ وَغَيْرُهُ'' اس حدیث میں حکمران کے خلاف خروج کرنے کی ممانعت پائی جاتی ہے چاہے وہ ظالم وفاسق ہی کیوں

نہ ہو اور فقہائے کرام، سلطانِ متغلب کی اطاعت اور اس کے ماتحت جہاد کے واجب ہونے پر اجماع ہے۔ اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے حکمران کی اطاعت اس کے خلاف خروج سے بہتر ہے کیونکہ اس میں خون ریزی سے تحفظ اور عوام کا سکون پوشیدہ ہے"۔ (فتح الباری)

ابن ابی جمرہ، حدیث کے الفاظ مبارکہ ((يُفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا)) کی وضاحت میں لکھتے ہیں: الْمُرَادُ بِالْمُفَارَقَةِ السَّعْيُ فِي حَلِّ عَقْدِ الْبَيْعَةِ الَّتِي حَصَلَتْ لِذَلِكَ الْأَمِيرِ وَلَوْ بِأَدْنَى شَيْءٍ فَكُنِّيَ عَنْهَا بِمِقْدَارِ الشِّبْرِ لِأَنَّ الْأَخْذ فِي ذَلِك يؤول إِلَى سَفْكِ الدِّمَاءِ بِغَيْرِ حَقٍّ "مفارقت سے مراد ایسی کوشش ہے جو اس امیر کو حاصل عقد اطاعت کی گرہ کھولنے والی ہو، (الشِّبْرِ) 'ہاتھ بھر' کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی کوشش چاہے ادنیٰ سی ہو پھر بھی ممنوع ہے کیونکہ اس طرح کی کوششیں خون ریزی پہ منتج ہو سکتی ہیں"۔ اور سچی بات یہی ہے کہ ایک فاسق و فاجر حکومت بھی افراتفری اور قتل وغارت گری سے بہتر ہوتی ہے، یہی وہ حکمت ہے جس کے پیش نظر عام پر احادیث میں خروج یعنی مسلح بغاوت سے روکا گیا اور اکثر علماء نے اس کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا اور بعض علماء نے اس پر ایسی کڑی شرائط بیان کیں کہ جن کی پابندی کرتے ہوئے خروج کا واقع ہونا بہت ہی نادر ہو سکتا ہے۔ اس حدیث میں الجماعہ بمعنی سلطان، سے علاحدگی پر، ایک خاص وعید، وارد ہوئی ہے: ((مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً)) "وہ جاہلیت کی موت مرا" اس سے ملتی جلتی ایک روایت صحیح بخاری میں ہے: ((مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شِبْرًا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً)) "جو سلطان کی اطاعت سے ہاتھ بھر نکلا وہ جاہلیت کی موت مرا"۔

بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ حکمران کی اطاعت سے نکلنے والا کفر کی موت مرے گا۔ تو یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لیے باہم جنگ وجدل کرنے والے دو مسلمان گروہوں کو قرآن پاک نے طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ " مومنوں میں کے دو گروہ" قرار دیا ہے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ صدر اول میں ہونے والی باہمی جنگوں میں خوارج کے علاوہ کسی نے متحارب گروہوں کی تکفیر نہیں کی اور فقہ اسلامی میں محاربین اور بغاۃ، میں سے کسی کو مرتد یا کافر قرار نہیں دیا گیا۔ لہٰذا حکمران کی اطاعت سے نکلنے والے کی موت کو کفر کی موت نہیں سمجھنا چاہیے۔ کیوں کہ سلطان وحکمران یا خلیفہ سے نکلنا، اسلام وایمان چھوڑنے کو مستلزم نہیں ہے۔

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ ان الفاظ کی وضاحت میں لکھتے ہیں:وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّهُ يَمُوتُ كَافِرًا بَلْ يَمُوتُ عَاصِيًا ''جاہلیت کی موت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ کافر کی موت مرے گا بلکہ وہ گناہ گار کی موت مرے گا''بعض دوسرے شارحین نے مزید وضاحت کی ہے کہ ان الفاظ میں جاہلیت سے تشبیہ دینا مطلوب ہے وجہ تشبیہ، ایام جاہلیت میں لوگوں کا نظمِ حکومت و قانون کی پابندی سے بے بہرہ ہونا ہے یعنی وہ شخص جو الجماعہ بمعنی سلطان سے الگ ہوا، وہ ایک اہم قانون کی خلاف ورزی ضرور کر رہا ہے۔اس لحاظ سے یہ ایک گناہ ہے۔آخرت میں جس کی سزا ملنے کا اندیشہ بھی موجود ہے لیکن یہ خلاف ورزی ایسی نہیں کہ اس کو کافر اور ہمیشہ کا دوزخی سمجھا جائے۔

جاری ہے۔۔۔۔

فتاویٰ یسئلونک

دارالافتاء والارشاد

سوال: السلام علیکم! شب برات کی عبادت اور روزے کے حوالے سے رہنمائی فرمادیں۔

جواب: ۱۵ شعبان کی شب (شبِ براءت) کے حوالے سے ہمارا معاشرہ افراط وتفریط کا شکار ہے۔ بعض افراد اس رات کی فضیلت کی مطلق نفی کرتے ہیں جب کہ بعض اس رات میں ان کاموں کا ارتکاب کرتے ہوئے نظر آتے ہیں جن کا قرآن و حدیث میں کوئی تذکرہ نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں طرح کے طرز عمل دو انتہاؤں کی عکاسی کرتے ہیں۔ اس رات کی فضیلت کے ضمن میں دس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے احادیث مروی ہیں جن میں آپ ﷺ نے اس رات کی فضیلت بیان فرمائی ہے۔ ان میں سے بعض احادیث سنداً کمزور ہیں اور ان احادیث کے کمزور ہونے کی وجہ سے بعض افراد یہ خیال فر ماتے ہیں کہ اس رات کی فضیلت ثابت نہیں، لیکن امت کے محدثین وفقہا کا فیصلہ یہ ہے کہ اگرچہ ایک روایت سند کے اعتبار سے کمزور ہو، اگر اس کی تائید میں بہت سی احادیث جمع ہوجائیں تو اس کی کمزوری دور ہوجاتی ہے، اور جیسا کہ عرض کیا گیا کہ اس رات کی فضیلت میں دس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے روایات موجود ہیں لہذا اس کو بے بنیاد کہنا غلط ہے۔

ان احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اس رات میں عبادات انجام دینا باعثِ اجر و ثواب ہے۔ لیکن یہ عبادات انفرادی نوعیت کی اور تنہائی میں ہونی چاہییں۔ مساجد میں مجمع لگانا، خاص طریقے کی نماز ادا کرنا، چراغاں کرنا، حلوہ و دیگر فضولیات کا ارتکاب بدعت کے زمرے میں شمار ہوگا۔ ایک حدیث شریف میں ۱۵ شعبان کے روزے کا ذکر ہے، حدیث سندی اعتبار سے نہایت کمزور ہے۔ لہذا سنت سمجھے بغیر اگر کوئی شخص ۱۵ شعبان کا روزہ رکھ لے تو بہتر ہے، کیونکہ شعبان کے مہینے میں روزہ رکھنے کی فضیلت دیگر احادیث میں وارد ہوئی ہے اور ۱۵ تاریخ ایامِ بیض میں سے ہے اور ایامِ بیض کے روزوں کی بھی حدیث شریف میں فضیلت آئی ہے۔ لہذا خاص پندرہ شعبان کے روزے کی فضیلت کا اعتقاد نہ ہو تو روزہ رکھ لینا بہتر اور مستحب ہے۔ حدیث شریف میں ہے: ”حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول ﷺ نے فرمایا: جب نصف شعبان کی رات ہو تو رات کو عبادت کرو اور آئندہ دن روزہ رکھو، اس لیے کہ اس میں غروبِ شمس سے فجر طلوع ہونے تک آسمان دنیا پر اللہ تعالیٰ نزول فرماتے ہیں اور یہ کہتے ہیں ہے کوئی مغفرت کا طلبگار کہ میں اس کی مغفرت کروں؟ کوئی روزی کا طلبگار کہ میں اس کو روزی دوں؟ ہے کوئی بیمار کہ میں اس کو بیماری سے عافیت دوں

؟ہے کوئی ایسا؟ ہے کوئی؟ یہاں تک کہ فجر طلوع ہوجاتی ہے"۔(ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في ليلة النصف من شعبان)

حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب اپنے رسالے میں پندرھویں شعبان کے روزے کے استحباب پر علمائے کرام کی تصریحات اس طرح نقل فرماتے ہیں: "علمائے حنفیہ: حکیم الامت مجدد ملت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی صاحب قدس سرہ فرماتے ہیں: پندرھویں تاریخ شعبان کو روزہ رکھنا مستحب ہے۔(زوال السنہ) حضرت مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمہ نے بھی اس کو پندرھویں شعبان کے مسنون اعمال میں شمار فرمایا یعنی اس کی صبح کو روزہ رکھنا مستحب ہے۔ علامہ قطب الدین محدث دہلوی علیہ الرحمہ نے مشکوۃ شریف کی شرح مظاہر حق، جلد ۲، ص ۳۶۴ پر باب صیام التطوع میں پندرھویں شعبان کا روزہ بھی شمار فرمایا ہے۔ علمائے مالکیہ: (و) ندب صوم يوم النصف من شعبان لمن أراد الاقتصار (بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير للشيخ الدردير المالكی،باب الصوم،مندوبات الصوم) ترجمہ: یعنی شیخ دردیر مالکی علیہ الرحمہ نے پندرھویں شعبان کا روزہ مستحب قرار دیا ہے۔ علمائے حنابلہ: شیخ مرداوی حنبلی علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب "الانصاف" میں تحریر فرمایا: شیخ ابن جوزی علیہ الرحمہ نے "المستوعب" میں لکھا ہے کہ شعبان کے روزوں میں پندرھویں شعبان کا روزہ زیادہ مؤکدہ ہے۔ نیز ابن رجب حنبلی علیہ الرحمہ نے بھی فرمایا: پندرھویں شعبان کے روزے کا حکم خصوصیت سے آیا ہے"۔(ملخص از رسالہ: شب براءت کی حقیقت، از: مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہ)
اسی طرح فتاویٰ ہندیہ اور مراقی الفلاح میں بھی ۱۵ شعبان کے روزے کو مستحب قرار دیا گیا ہے۔ فتاویٰ ہندیہ میں ہے: "اور جن روزوں کی ترغیب دی گئی ہے وہ مختلف ہیں، پہلا محرم کا روزہ، دوسرا رجب کا روزہ اور تیسرا شعبان کا روزہ"۔ مراقی الفلاح کتاب الصوم میں ہے: "ہر وہ روزہ جو شریعت میں مطلوب ہو اور اس پر ثواب کا وعدہ ہو وہ بھی مستحب ہوتا ہے"۔ لہذا بغیر سنت کی نیت کیے پندرہ شعبان کا روزہ رکھنا درست اور باعث اجر ہے۔