ستمبر ۱۹۸۹ء

ماہنامہ حکمتِ قرآن لاہور

مدیر مسئول

ڈاکٹر اسرار احمد

حرفِ اوّل	عاکف سعید	۲
قرآن حکیم کی دعائیں (نشری تقریر)	ڈاکٹر اسرار احمد	۳
بیمہ شریعت کی نظر میں	مولانا محمّد طاسین	۷
توضیح و تنقید (مدیر تکبیر سے چند سوالات)	شیخ محمّد معین قریشی	۱۹
لغات و اعراب قرآن (۶)	پروفیسر حافظ احمد یار	۲۷
دینی تعلیم کا ایک سالہ نصاب	لطف الرحمن خان	۴۶
حکمتِ اقبال (۱۸)	ڈاکٹر محمّد رفیع الدّین مرحوم	۵۱
تبصرہ کتب	ادارہ	۶۳

مرکزی انجمن خُدّام القرآن لاہور

اعلانِ داخلہ

برائے بی اے کلاس، قرآن کالج لاہور

۱- قرآن کالج میں بی-اے کی کلاس میں داخلہ کے لیے ایف-اے، ایف-ایس-سی یا آئی-کام پاس طلبہ سے درخواستیں مطلوب ہیں۔
۲- جو طلبہ انٹر کا امتحان دے چکے ہیں اور نتیجہ کے منتظر ہیں وہ بھی درخواست دے سکتے ہیں
۳- درخواستیں وصول کرنے کی آخری تاریخ ۳۰ ستمبر ۱۹۸۹ء ہے۔
۴- نصاب اور دیگر تفصیلات کے لیے پانچ روپے کے ڈاک ٹکٹ بھیج کر پراسپکٹس طلب کریں۔

المعلن: ناظم اعلیٰ مرکزی انجمن خدام القرآن ۳۶-کے ماڈل ٹاؤن لاہور

عربی زبان کی پختہ بنیادوں پر تحصیل اور قرآن کے منتخب مقامات کے ترجمہ و تفسیر پر مشتمل

ایک سالہ تدریسی نصاب میں داخلہ

کے سلسلے میں

۱- گریجویٹ اور پوسٹ گریجویٹ حضرات سے درخواستیں مطلوب ہیں۔
۲- نتیجہ کے منتظر طلبہ بھی درخواست دے سکتے ہیں۔
۳- درخواستیں وصول کرنے کی آخری تاریخ ۳۰ ستمبر ۱۹۸۹ء ہے۔

نوٹ: نصاب اور دیگر تفصیلات خط لکھ کر دفتر انجمن ۳۶ کے ماڈل ٹاؤن لاہور سے طلب کریں۔

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرہ: ۲۶۹)

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاھور

جاری کردہ: ڈاکٹر محمد رفیع الدین، ایم اے، پی ایچ ڈی، ڈی لٹ، مرحوم

مدیر اعزازی: ڈاکٹر ابصار احمد ایم اے، ایم فل، پی ایچ ڈی،

معاون مدیر: حافظ عاکف سعید، ایم اے (فلسفہ)

معاون امور انتظامی: حافظ خالد محمود خضر

جلد ۸ | ستمبر ۱۹۸۹ء مطابق صفر المظفر ۱۴۱۰ھ | شمارہ ۹

— یکے از مطبوعات —

مرکزی انجمن خدام القرآن لاھور

۳۶۔ کے۔ ماڈل ٹاؤن۔ لاھور فون: ۸۵۶۰۰۳

کراچی آفس: ااداؤد منزل متصل شاہ بکری۔ شاہراہ لیاقت کراچی فون: ۲۱۶۵۸۶

سالانہ زر تعاون -/۴۰ روپے فی شمارہ -/۴ روپے

مطبع: آفتاب عالم پریس، ہسپتال روڈ لاھور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ اوّل

یہ بات قارئین کے علم میں ہے کہ تعلیم و تعلّم قرآن کے ضمن میں جو علمی کام مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور کے پیش نظر ہے، اس میں قرآن کالج کا منصوبہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ الحمد للہ کہ ایف اے کلاس میں نئے داخلوں کا معاملہ تکمیلی مراحل میں داخل ہو چکا ہے۔ ستّر سے زائد درخواستیں ہمیں موصول ہو چکی ہیں۔ طلبہ سے انٹرویو محترم ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کی بیرونِ ملک دورے سے واپسی پر ۲۱ تاریخ کو لیا جائے گا۔ گمان غالب ہے کہ ان میں سے چالیس طلبہ کا انتخاب کیا جائے گا۔ توقع ہے کہ اس نئی کلاس کو ایک اچھا آغاز مل جائے گا۔ کالج میں تعلیم کا باقاعدہ آغاز ان شاء اللہ ۲۴ ستمبر سے ہو جائے گا۔

بی اے میں داخلوں کے ضمن میں درخواستِ داخلہ وصول کرنے کی آخری تاریخ ۳۰ ستمبر طے کی گئی ہے۔ روزنامہ 'جنگ' اور روزنامہ 'نوائے وقت' کو اس سلسلے میں ایک چھوٹا سا اشتہار بھی بغرضِ اشاعت بھجوا دیا گیا ہے۔ قارئین 'حکمتِ قرآن' اور اراکینِ انجمن سے خصوصی گزارش ہے کہ وہ اپنے حلقۂ احباب میں اُن نوجوانوں کو قرآن کالج میں داخلے کے لیے ذہناً آمادہ کریں جو ایف اے تک اپنی تعلیم مکمّل کر کے گریجویشن کرنے کے خواہشمند ہوں اور آئندہ تعلیم کے سلسلے میں پلاننگ کے مرحلے میں ہوں۔ بالخصوص اُن نوجوانوں کو ہدف بنایا جانا چاہیے جو کسی نہ کسی درجے میں دینی تعلیم کے حصول کے آرزومند بھی ہوں کہ فی الحقیقت ایسے ہی طلبہ کے لیے ہم نے قرآن کالج کی صورت میں ایک پلیٹ فارم مہیا کیا ہے جہاں وہ دنیاوی تعلیم کے ساتھ ساتھ دینی تعلیم بھی باضابطہ طور پر حاصل کر سکتے ہیں۔

ایف اے اور بی اے کلاسوں میں داخلے کے ساتھ ساتھ قرآن اکیڈمی میں دینی تعلیم کے ایک سالہ نصاب میں نئے داخلوں کا آغاز بھی ہو چکا ہے۔ اس ضمن میں لطف الرحمٰن خان صاحب کا تحریر کردہ ایک مفصّل مضمون اسی پرچے میں شامل ہے جس سے نہ صرف یہ کہ اس ایک سالہ کورس کا پس منظر اور جائزہ وضاحت سے سامنے آتا ہے بلکہ نئے داخلوں کے لیے ترغیب و تشویق کا وافر سامان بھی اس مضمون میں موجود ہے۔

نشری تقریر

اسرار احمد

قرآن حکیم کی دُعائیں

قرآن حکیم کی رُو سے انسان کی غایتِ تخلیق 'عبادتِ ربّ' ہے۔ بفحوائے الفاظِ قرآنی: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ۝" یعنی "میں نے جنوں اور انسانوں کو پیدا ہی اس لیے کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں"۔ —— یہ 'عبادتِ ربّ' قرآنِ حکیم کی ایک نہایت جامع اور ہمہ گیر اصطلاح ہے جس کے جملہ پہلوؤں کا احاطہ اس وقت نہ ممکن ہے نہ مطلوب۔ البتہ اس کے اصل جوہر اور لُبِّ لُباب کی جانب رہنمائی فرمادی ہے صاحبِ جوامع الکلم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ان حد درجہ مختصر لیکن غایت درجہ جامع فرموداتِ مبارکہ میں کہ: "اَلدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ —— اور —— "اَلدُّعَاءُ هُوَ الْعِبَادَةُ"! —— یعنی دُعا ہی عبادت کا جوہر اور مغز ہے —— بلکہ دُعا ہی اصل عبادت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم میں بکثرت دعائیں وارد ہوئی ہیں کہیں انشائیہ اسلوب میں یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کی وساطت سے جملہ اہلِ ایمان کو تلقین کے پیرائے میں کہ یوں کہو۔ یا یوں دعا مانگو جیسے: "وَقُلْ رَّبِّ زِدْنِیْ عِلْمًا۔ یعنی کہو کہ" اے میرے رب میرے علم میں اضافہ فرما"! —— کہیں خبریہ انداز میں —— یعنی سابقہ انبیاء و رُسل اور صُلحاء و ابرار کی دعاؤں کے نقل کرنے کی صورت میں یا عمومی طور پر اپنے محبوب اور نیکوکار بندوں کے دلی احساسات و جذبات کی ترجمانی کے انداز میں۔ مقدمُ الذکر دعاؤں کی نہایت درخشاں مثالیں ہیں حضرت ابراہیم اور حضرت اسمٰعیل علیہما السلام کی نہایت جامع دعا کہ: "رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَیْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّیَّتِنَآ اُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ"! یعنی "اے رب ہمارے ہم دونوں کو بھی اپنا تابع فرمان بنائے رکھ اور ہماری نسل میں سے بھی اپنی ایک فرماں بردار امت برپا کیجیو"! —— یا حضرت یحییٰ علیہ السلام کی وہ دعا جو انتہائی کسمپرسی اور بے چارگی کے عالم میں اُن کے قلب کی گہرائیوں سے

اس وقت نکلی جب وہ مصر سے جان بچا کر بھاگے اور سینکڑوں میل کا سفر طے کر کے مدین پہنچے جہاں کوئی یار و مددگار تو کیا ہوتا جاننے اور پہچاننے والا بھی نہ تھا۔ اس عالم میں انہوں نے دعا کی کہ: "رَبِّ اِنِّیْ لِمَآ اَنْزَلْتَ اِلَیَّ مِنْ خَیْرٍ فَقِیْرٌ" یعنی "اے رب میرے! میں سراپا محتاج ہوں ہر اس خیر کا جو تو میری جھولی میں ڈال دے!" ——— مؤخر الذکر دعاؤں کی نہایت درخشاں مثالیں سورۃ الفرقان کے آخری رکوع میں ملتی ہیں جہاں اللہ تعالیٰ نے اپنے خاص بندوں یعنی 'عباد الرحمٰن' کے دلی احساسات و جذبات کی ترجمانی کرتے ہوئے فرمایا ہے: "وَالَّذِیْنَ یَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَہَنَّمَ اِنَّ عَذَابَہَا کَانَ غَرَامًا" یعنی "وہ لوگ جو کہتے ہیں اے ہمارے رب! پھیر دے ہم سے جہنم کے عذاب کو، یقیناً اس کا عذاب لاگو ہو جانے والی چیز ہے!" ——— اور: "وَالَّذِیْنَ یَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا ہَبْ لَنَا مِنْ اَزْوَاجِنَا وَذُرِّیّٰتِنَا قُرَّۃَ اَعْیُنٍ وَّاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِیْنَ اِمَامًا" ——— یعنی "اے رب ہمارے! ہمیں عطا فرما ہماری بیویوں اور اولاد سے آنکھوں کی ٹھنڈک اور بنا ہمیں خدا ترس لوگوں کا پیش رو!" ——— مزید برآں خبریہ اسلوب ہی میں قرآن مجید میں بیان ہوئی ہیں وہ دعائیں بھی جو عالمِ آخرت کے مختلف مراحل و مواقع یعنی میدانِ حشر، پل صراط اور جنت و دوزخ میں مانگیں گے اہلِ حق و ہدایت یا اہلِ زیغ و ضلال!

قرآن حکیم کی دعاؤں میں جامع ترین اور ہر اعتبار سے کامل و اکمل دعا ہے سورۃ الفاتحہ جس میں مکمل ترجمانی ہے فطرتِ انسانی کی ——— اور جس کے ضمن میں ادعیۂ قرآنیہ کا ایک دوسرا نادر اسلوب سامنے آتا ہے اور وہ یہ کہ اس کے آغاز میں نہ انشائیہ انداز ہے نہ خبریہ یعنی نہ فعلِ امر 'قُلْ' یا 'قُوْلُوْا' وارد ہوا ہے نہ فعلِ ماضی یا مضارع 'قَالُوْا' یا 'یَقُوْلُوْنَ' ——— گویا اسلوب بیان یہ اختیار کیا گیا کہ یہ ہے وہ صدا یا دعا جو ایک سلیم الفطرت اور سلیم العقل انسان کے قلب کی گہرائیوں سے از خود نکلتی ہے یا نکلنی چاہیے۔ اسی اسلوب کی دوسری نہایت اعلیٰ مثالیں ہیں وہ دعائیں جو "الزھراوین" یعنی سورۃ البقرہ اور سورۂ آلِ عمران، دونوں کے آخر میں وارد ہوئی ہیں۔ چنانچہ سورۃ البقرہ کی آخری آیت کا آغاز تو ہوتا ہے نہایت شاہانہ انداز میں ان قوانینِ الٰہیہ کے بیان سے کہ: "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَہَا" یعنی: "اللہ نہیں مکلف ٹھہراتا کسی کو مگر اس کی

وسعت کے مطابق ا ــــ اور" لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" ــــ یعنی "اُس کو ملے گا جو اُس نے کمایا ہوگا اور اُسی پر پڑے گی جو بُرائی اُس نے کی ہو گی" ــــ اور اس کے بعد بغیر کسی انشائیہ یا خبریہ تمہید کے دعا شروع ہو جاتی ہے:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ج رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ج رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ج وَاعْفُ عَنَّا وقفہ وَاغْفِرْ لَنَا وقفہ وَارْحَمْنَا وقفہ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ۝

یعنی اے رب ہمارے! نہ گرفت فرما ہماری اگر ہم بھول جائیں یا غلطی کر بیٹھیں۔ اے رب ہمارے! مت عائد فرما ہم پر ایسی ذمہ داریاں جیسی کہ تو نے عائد کیں ہم سے پہلے والوں پر، اور نہ ڈال ہم پر وہ جس کی ہم طاقت نہ رکھتے ہوں، اور درگزر فرما ہم سے، اور بخشش فرما ہماری، اور رحم فرما ہم پر، اور مدد فرما ہماری کافروں کے مقابلے میں!

بالکل یہی اُسلوب سورۂ آلِ عمران کے آخری رکوع میں ہے کہ: "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَّ قُعُودًا وَّعَلَى جُنُوبِهِمْ" کے فوراً بعد بغیر کسی فعل قَالُوا ــــ یا يَقُولُونَ کے آغاز ہو جاتا ہے اس عظیم دُعا کا جو: "رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا ط" سے شروع ہوتی ہے ــــ اور ــــ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ ۝ ــــ پر ختم ہوتی ہے۔

سورۃ البقرہ کی آیت نمبر ۲۵۰ میں بنی اسرائیل کی تاریخ کے ایک اہم واقعہ کے ضمن میں حضرت طالوت کے اہلِ ایمان ساتھیوں کی وہ دُعا نقل ہوتی ہے جو انہوں نے اُس وقت مانگی تھی جب اُن کا سامنا جالوت اور اُس کے لشکر سے ہوا ــــ ارشاد ہوتا ہے: "وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَّثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكٰفِرِينَ" یعنی "جب وہ سامنے ہوئے جالوت اور اُس کی فوجوں کے تو انہوں نے کہا: اے رب ہمارے! انڈیل دے ہم پر صبر اور جما دے ہمارے قدم اور مدد فرما ہماری کافروں کے مقابلے میں!" ــــ بادنیٰ

تامّل واضح ہو جاتا ہے کہ اس دُعا میں ایک عکسِ کامل موجود ہے۔ یا بالفاظِ دیگر یہ مکمل خلاصہ ہے اُس مفصل اور عظیم دُعا کا جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اور جس پر سورۃ البقرہ ختم ہوتی ہے۔ اور ذرا غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس مناسبت و مشابہت کا سبب کیا ہے۔ تاریخ بنی اسرائیل میں معرکۂ طالوت و جالوت کو وہی مقام اور اہمیت حاصل ہے جو اُمّتِ محمد علیٰ صاحبہا الصّلوٰۃ والسّلام کی تاریخ میں غزوۂ بدر کو حاصل ہے ـــ کہ جس طرح بنی اسرائیل کے دَورِ عروج یا عہدِ زرّیں یعنی ملکِ داوٗد و سلیمان علیہما السّلام کا آغاز ہوا معرکۂ طالوت و جالوت سے اسی طرح اسلام کا وہ دورِ غلبہ و عروج شروع ہوا غزوۂ بدر سے جس کا نقطۂ کمال یعنی ہے خلافت حضراتِ صدیقِ اکبر و فاروقِ اعظم و عثمانِ غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔
اب اگر یہ بات پیشِ نظر رہے کہ سورۃ البقرہ کا زمانۂ نزول ہے ہجرت کے متصلاً بعد سے لے کر غزوۂ بدر سے متصلاً قبل تک تو بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کو ماضی کی تاریخ کے اس ورق کے ذریعے دراصل دکھایا جا رہا ہے آنے والے حالات و واقعات کا ایک واضح عکس کہ جس طرح سامنا کرنا پڑا تھا حضرت طالوت کے مُٹھی بھر بے سر و سامان اہلِ ایمان ساتھیوں کو جالوت کے غرقِ آہن لشکروں کا، اسی طرح تمہارا مقابلہ ہونے والا ہے کُل تین سو تیرہ کی تعداد اور نہایت بے سر و سامانی کی حالت میں قریش کے ایک ہزار کیل کانٹے سے لیس غرقِ آہن سورماؤں سے ـــ اور جس طرح صبر و ثبات کے صلے میں اللہ تعالیٰ نے انہیں فتح دی تھی ان کے دشمنوں پر اُسی طرح اگر تم بھی صبر کا دامن تھامے رکھو اور اللہ تعالیٰ کی نصرت و تائید پر بھروسہ رکھو تو وہ (اللہ) تمہیں بھی فتح عطا فرمائے گا تمہارے دشمنوں پر۔ یہی وجہ ہے کہ سورۃ البقرہ کی آیت نمبر ۲۵۰ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے ساتھیوں کو وہ دُعا بھی سنا دی گئی جو حضرت طالوت کے ساتھیوں نے مانگی تھی اور پھر آیت ۲۸۶ میں وہ مفصّل دعا بھی تلقین فرما دی گئی جو اب نکلنی چاہیے اہلِ ایمان کے قلوب کی گہرائیوں سے ـــ اور اسی پر ختم فرما دیا اس سورہ مبارکہ کو ـــ!!

واضح رہے کہ دُعا کی اصل رُوح ہے اللہ کے سمیع و بصیر اور عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ہونے کا یقینِ کامل ـــ اور اُسی کی نصرت و تائید اور توفیق و تیسیر پر کامل توکّل و اعتماد ـــ اور یہی دونوں چیزیں ہیں جو ہمیں ان دونوں دعاؤں کے ایک ایک حرف میں رچی بسی نظر آتی ہیں۔

وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ

بیمہ شریعت کی نظر میں

مولانا محمد طاسین

شریعت اسلام کی روشنی میں معاملۂ بیمہ کی جو حیثیت معین ہوتی ہے اس کے متعلق کچھ عرض کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ مختصر طور پر معاملۂ بیمہ کی حقیقت اور ہیئتِ ترکیبی کے بارے میں کچھ عرض کر دیا جائے۔ بیمہ دراصل ایک اجتماعی قسم کا معاشی معاملہ ہے جو لوگوں کی ایک جماعت کے مابین خاص معاہدے سے وجود میں آتا ہے۔ ابتداء میں وہ اُس وقت ظہور پذیر ہوا جب کچھ تاجر قسم کے لوگوں نے آپس میں یہ طے کیا کہ ہم میں سے ہر ایک اپنے مال کی مقرر مقدار ایک مشترک فنڈ میں اس غرض و مقصد سے جمع کرے گا کہ اگر ہم سے کسی کو متعین مدت کے اندر خاص طرح کے متوقع حادثے سے نقصان پہنچا تو اس مشترک فنڈ سے ایک حد تک اس کے نقصان کی تلافی کر دی جائے گی۔ ابتداء میں یہ معاملہ 'انجمن امداد باہمی کی شکل میں تھا جس کا ہر شریک تحفظ دینے والا بھی تھا اور تحفظ لینے والا بھی' ان کے علاوہ کوئی ایسا شخص یا ادارہ نہ تھا جو بیمہ کرنے کرانے کا کام انجام دیتا ہو لیکن آگے چل کر بیمہ کمپنی کے نام سے ایک مستقل کاروباری ادارہ وجود میں آیا جس نے حصولِ نفع کی خاطر یہ کاروبار شروع کیا۔ شروع میں اس کا دائرۂ کار چند چیزوں تک محدود تھا لیکن بعد میں اتنا وسیع اور ہمہ گیر ہوا کہ اس نے معاشی زندگی کے تمام پہلوؤں کو اپنی گرفت میں لے لیا اور یہ خاص طور پر ایسے ملکوں و معاشروں میں پھیلا جن میں رائج معاشی نظام 'سرمایہ دارانہ تھا' جس میں نفسِ ربوٰا اور قمار پر کوئی قدغن اور پابندی نہیں۔ آج بیمہ کی وہ ابتدائی شکل بہت کم کہیں پائی جاتی ہے جسے میوچل بیمہ کا نام دیا گیا تھا' عام طور پر ہر جگہ بیمہ کمپنیوں والا بیمہ ہی پایا جاتا ہے۔ بیمہ کمپنیاں تجارتی بنیاد پر بیمہ کا کاروبار چلاتی ہیں، کچھ کمپنیاں اشیاء کا بیمہ کرتی ہیں اور کچھ زندگی اور ذمہ داریوں کا بیمہ اور اس کے لئے اُن کا جو طریق کار ہے اُسے سب جانتے ہیں وہ لوگوں سے اس قانونی عہد کے ساتھ یکمشت یا قسط وار رقمیں لیتی ہیں کہ اتنے عرصہ میں ان کی فلاں اشیاء یا

جانوں کو متوقع حادثے یا موت سے نقصان پہنچا تو کمپنی اس حد تک اس نقصان کو پورا کرنے کی ذمہ دار ہوگی اور اتنی رقم ادا کرے گی' اشیاء کے بیمہ میں متوقع حادثہ رونما ہونے کی صورت میں ادا کی ہوئی رقم بیمہ دار کو واپس نہیں ملے گی بلکہ کمپنی کی ملکیت ہو جائے گی' اسی طرح زندگی کے بیمہ میں اگر بیمہ دار نے کچھ قسطیں ادا کرنے کے بعد مزید قسطیں دینی بند کر دیں تو اس کی ادا شدہ قسطوں کی رقم بھی اس کو واپس نہیں ملے گی بلکہ کمپنی کے حق میں ضبط ہو جائے گی۔
بہر حال بیمہ کمپنی اپنے بیمہ داروں سے جو معاملہ کرتی ہے وہ مالی لین دین کا قانونی معاملہ ہوتا ہے۔ بیمہ دار کمپنی کو جو مال دیتے اور کمپنی اپنے بیمہ داروں کو بعض صورتوں میں جو مال دیتی ہے وہ تبرّع واحسان کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ معاوضے کی خاطر اور معاوضے کے طور پر ہوتا ہے کمپنی یہ چاہتی ہے کہ بیمہ داروں سے لئے ہوئے مال کا کم سے کم حصہ وہ بیمہ داروں کو دے اور باقی اس کو مل جائے اسی طرح بیمہ دار بھی یہ چاہتا ہے کہ اُس نے کمپنی کو جتنا مال دیا ہے اُس سے زیادہ اُس کو مل جائے لہٰذا اس معاملے کو کسی طرح تبرّع کا معاملہ نہیں کہا جا سکتا جو کہتا وہ تبرع کے مفہوم سے جہالت کا ثبوت پیش کرتا یا لوگوں کو دھوکہ دیتا ہے' بہر حال یہ مالی لین دین اور معاوضے کا معاملہ ہے البتہ اس میں مالی لین دین اور معاوضے کی وہ صورت نہیں ہوتی جو بیع وشراء کے تجارتی معاملے میں ہوتی ہے۔ بیع وشراء اور خرید وفروخت کے معاملہ میں ہر فریق کے لئے اُس کے مال کا معاوضہ یقینی ہوتا ہے جبکہ بیمہ کے معاملہ میں بالخصوص اشیاء کے بیمہ میں معاوضے کا ملنا یقینی نہیں ہوتا بلکہ بیمہ کے معاملہ میں مالی لین دین اور معاوضے کی صورت تقریباً وہ ہوتی ہے جو قمار اور جوئے کے معاملہ میں ہوتی ہے۔ جنرل بیمہ یعنی اشیاء کے بیمہ کے شرکاء میں سے اُن کو اُن کے دیئے مال کا کچھ معاوضہ نہیں ملتا جو مدتِ بیمہ کے اندر متوقع حادثے اور اس کے نقصان سے محفوظ رہتے ہیں اور جو متوقع حادثے کا شکار ہو کر مالی نقصان اٹھاتے ہیں اُن کو کبھی اُن کے دیئے ہوئے مال سے معاوضہ کم اور کبھی زیادہ مل جاتا ہے اور یہ چیز بیمہ کی سب قسموں میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے خواہ وہ تعاون اور امداد باہمی کی قسم کا بیمہ ہو یا تجارتی بیمہ کمپنیوں سے تعلق رکھنے والا رواجی بیمہ' ہر ایک میں بعض شرکاء کو ان کے دیئے ہوئے مال کا معاوضہ کبھی بالکل نہیں ملتا اور کبھی ملتا ہے تو کمی بیشی کے ساتھ ملتا ہے پورا معاوضہ نہیں ملتا اور اس کا دارومدار اتفاقات اور غیر اختیاری حالات پر ہوتا ہے۔

بیمہ کے اس معاہدہ اور معاملہ کے متعلق شرعی حکم کیا ہے جواز کا ہے یا عدم جواز کا؟ اس

بارے میں اپنے علم و فہم کے مطابق کچھ عرض کرنے سے پیشتر یہ عرض کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ جب دنیا میں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور اور قرآن مجید کا نزول ہوا اُس وقت عرب معاشرے میں بیمے کا یہ معاملہ کسی شکل میں بھی موجود نہ تھا لہٰذا نہ قرآن مجید میں جزوی صراحت کے ساتھ اس کا کوئی ذکر ہے اور نہ احادیث نبویہ میں صریح طور پر اس کا کوئی بیان ' اسی طرح آگے چل کر جب ائمۂ مجتہدین نے فقہ کی تدوین فرمائی اس وقت بھی ان کے سامنے کہیں بیمہ کا معاملہ موجود نہ تھا لہٰذا ان کی کتابوں میں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا' متقدمین کی کتب فقہ میں ہی نہیں بلکہ متاخرین فقہاء کی کتابوں میں بھی اس کے متعلق کوئی بحث موجود نہیں' علامہ شامی ابن عابدین نے جن کی وفات ۱۲۵۲ھ میں ہوئی اپنی مشہور کتاب ردّ المختار میں پہلی دفعہ سوکرہ کے نام سے بیمہ کی ایک شکل کا ذکر کیا اور اُسے شرعاً ناجائز بتلایا ہے اُن کے سامنے بھی بیمہ کی یہ شکل موجود نہ تھی جو آج تجارتی بیمہ کمپنیوں کے وجود سے قائم اور برسرکار ہے۔ جہاں تک میرے مطالعے کا تعلق ہے میں سمجھتا ہوں گزشتہ نصف صدی میں مختلف علماء کرام نے اس کے متعلق لکھا جب اُن کے ہاں یہ معاملہ مغرب کی تقلید میں رائج ہوا اور بروئے کار آیا' کسی نے اسلام کی رو سے اس کو جائز کہا اور کسی نے ناجائز' کسی نے اس کی بعض شکلوں کو جائز اور بعض کو ناجائز لکھا بلکہ اب تک یہ اختلاف زور و شور کے ساتھ چل رہا ہے' بہرحال جیسا کہ میں نے اوپر عرض کیا قرآن و حدیث میں جزوی صراحت کے ساتھ اس کے متعلق کوئی حکم مذکور نہیں کہ یہ جائز ہے یا ناجائز۔ البتہ قرآن و حدیث میں عام معاملہ معاشی معاملات کے جواز و عدم جواز سے متعلق جو اصولی تصور اور کلی ضابطہ ہے اس کی روشنی میں اس معاملے کی شرعی حیثیت کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ عام معاشی معاملات کے جواز و عدم جواز' اور درست و نادرست سے متعلق قرآن و حدیث کا وہ کلّی تصور اور اصولی ضابطہ کیا ہے اور اس سے معاملۂ بیمہ کے متعلق جو شرعی حکم مستنبط ہوتا ہے وہ کیا ہے؟ اُسے پیش کرنے سے پہلے یہ عرض کر دینا غیر مناسب نہ ہو گا کہ بیمے کا یہ معاملہ 'اُن معاشی معاملات میں سے نہیں جن کی ہر انسانی معاشرے میں ہمیشہ ضرورت رہتی اور جن کے بغیر قومی معیشت کی گاڑی چل ہی نہیں سکتی جیسے خرید و فروخت کا تجارتی معاملہ کہ اس کی ہر انسانی معاشرے میں ہمیشہ ضرورت رہتی حتیٰ کہ اس کے بغیر معیشت کی گاڑی چل ہی نہیں سکتی جبکہ بیمے کا معاملہ ایسا معاشی معاملہ ہے جو بعض معاشروں اور ملکوں میں پایا جاتا اور بعض میں نہیں پایا جاتا۔ مثلاً

آج بیمے کا معاملہ اُن ملکوں اور معاشروں میں تو متعدد شکلوں سے موجود ہے جن کا معاشی نظام اور اقتصادی سسٹم کیپٹل ازم اور سرمایہ دارانہ ہے لیکن اُن ملکوں اور معاشروں میں داخلی طور پر کہیں موجود نہیں جو سوشلسٹ اور جن کا معاشی نظام سوشلزم اور اشتراکیت ہے حالانکہ اُن کی قومی اور اجتماعی معیشت کی گاڑی خوب اچھی طرح چل رہی ہے بلکہ اُن کے ہاں بیمہ کا کاروبار قانوناً ممنوع ہے۔

جہاں تک اسلام کا تعلق ہے وہ یہ چاہتا ہے کہ بلا کسی تخصیص و امتیاز معاشرے کے ہر ہر فرد کو وہ بنیادی معاشی ضروریات لازماً میسر ہوں جن کے بغیر عام طور پر ایک انسان اپنی طبعی عمر تک نہ اطمینان کے ساتھ زندہ رہ سکتا ہے اور نہ اپنے متعلقہ فرائض ٹھیک طریقہ سے ادا کر سکتا ہے جو مختلف حیثیات سے اس کے ذمہ پر عائد ہوتے اور جن کی ادائیگی پر معاشرے کے قیام و بقاء کا دارومدار ہوتا ہے اور پھر اس کے لئے وہ ضروری ٹھہراتا ہے کہ معاشرے کے جو افراد خود کام کرنے اور کمانے کی قدرت و صلاحیت رکھتے ہوں اُن کے لئے کام کرنے اور کمانے کے مواقع مہیا ہوں نیز ان کے کام کی کم از کم اتنی اُجرت ضرور لگائی جائے جس سے اُن کی بنیادی ضروریات پوری ہو سکتی ہوں یعنی گو سادہ سے سادہ شکل اور معمولی سے معمولی معیار سے سہی لیکن اس اُجرت سے ان کی غذا، لباس، رہائش، علاج اور ایک حد تک تعلیم کی ضرورتیں پوری ہو سکیں اور جو افراد کسی عذر اور مجبوری کی وجہ سے خود کام کرنے اور کما سکنے کے قابل نہ ہوں اور مفلس و نادار بھی ہوں تو اسلام ان کی معاشی کفالت کی ذمہ داری معاشرے کے غنی و مالدار افراد پر ڈالتا اور اُن پر لازم ٹھہراتا ہے کہ خود براہ راست یا حکومت کے توسط سے ایسے محتاج و نادار افراد کی معاشی ضروریات کا انتظام کریں خواہ زکوٰۃ و صدقات کے مال سے ہو یا تبرعات کے مال سے تاکہ وہ بھی اطمینان کے ساتھ زندہ رہ سکیں۔

اور پھر چونکہ بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ معاشرے کے غنی و خوشحال افراد ناگہانی حادثے اور ارضی سماوی آفت کی زد میں آکر نقصان اٹھاتے اور پریشان ہو جاتے ہیں ایسی صورت میں اُن کے لئے اسلام کی ہدایت یہ ہے کہ وہ اس مصیبت کو اللہ کی طرف سے ابتلاء سمجھ کر اور یہ اعتقاد رکھتے ہوئے کہ یہ رحمان و رحیم اللہ کی طرف سے ہے لہٰذا اس میں ضرور ہماری کوئی مصلحت پوشیدہ ہوگی صبر و سکون سے کام لیں اور رضا بر قضا کا مظاہرہ کریں اس سے ان کو اللہ کی رضا اور خاص رحمت و مہربانی حاصل ہوگی جو بندۂ مومن کے لئے اللہ کی بڑی نعمت

ہے اور پھر اگر اُن کو اس حادثے اور آفت سے اتنا نقصان پہنچا ہے کہ وہ مفلس و نادار ہو کر رہ گئے ہیں تو اسلام معاشرے کے دوسرے غنی و خوشحال افراد پر لازم ٹھہراتا ہے کہ وہ زکوٰۃ' صدقات اور قرض حسنہ کے اموال سے ان مفلس و نادار افراد کی مدد کریں اور ان کو ایسا معاشی سہارا دیں کہ وہ اپنے پاؤں پر کھڑے ہو سکیں اور اگر صورت حال یہ ہو کہ حادثے سے نقصان اٹھانے کے بعد بھی کوئی شخص غنی ہی ہو جیسا کہ لاکھوں پتی چند ہزار کا نقصان اٹھانے کے بعد بھی غنی و مالدار رہتا اور اس پر زکوٰۃ دینی واجب ہوتی ہے تو ایسے شخص کے نقصان کی تلافی کرنا معاشرے کے دوسرے افراد کی ذمہ داری نہیں ہوتی نہ وہ زکوٰۃ و صدقات کے مال سے اس کی مدد کر سکتے ہیں کیونکہ وہ غنی ہے نہ اپنے دوسرے مال سے اس کو دینے کے پابند ہیں' یہ الگ بات ہے کہ اس کا کوئی دوست یا رشتہ دار بطور احسان اس کے نقصان میں حصہ لیتا اور اپنی مرضی سے اس کو فائدہ پہنچانا چاہتا ہے تو اسلام اس سے نہیں روکتا بلکہ اس وجہ سے مستحسن قرار دیتا ہے کہ اس سے تعلق میں پختگی اور خوشگواری رونما ہوتی ہے جو اچھی چیز ہے۔

اسی طرح اگر معاشرے کے کچھ غنی و مالدار لوگ مل کر اس غرض سے ایک فنڈ قائم کرتے ہیں کہ ہم میں سے کسی کو فلاں حادثے کی وجہ سے نقصان پہنچا تو اس حد تک اس کے نقصان کی تلافی کر دی جائے گی تو اسلام اس قسم کے معاہدۂ بیمہ سے بھی نہیں روکتا بلکہ بعض شرائط کے ساتھ جائز ٹھہراتا ہے۔ لیکن یہ واضح رہے کہ اسلام اس طرح کے معاہدۂ بیمہ کو غیر اہم اور غیر ضروری قرار دیتا اور اس کی حوصلہ افزائی نہیں کرتا کیونکہ اس کے ہونے نہ ہونے سے معاشرے کی اجتماعی فلاح و بہبود پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا' اس سے نہ ملک کی مجموعی دولت و ثروت میں کچھ اضافہ ہوتا ہے نہ اجتماعی سکون و اطمینان کو کوئی فروغ ملتا ہے' اس سے بعض افراد کو انفرادی طور پر ضرور فائدہ پہنچتا ہے لیکن اسلام میں اس کی اس لئے اہمیت نہیں کہ بعض افراد کو فائدہ تو معاملۂ ربوا اور قمار سے بھی پہنچتا ہے لیکن اسلام ان کو حرام اور ممنوع ٹھہراتا ہے' مطلب یہ کہ کسی چیز کے رواج سے معاشرے کے کچھ افراد کو فائدہ پہنچنا اس چیز کے اچھے اور مستحسن ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا۔ اسلام چونکہ شخصی اور انفرادی مفادات کے مقابلہ میں اجتماعی مفاد کو ترجیح دیتا اور اپنے احکام میں اس کو ملحوظ رکھتا ہے لہٰذا بیمہ جیسے معاملات کو پسند نہیں کرتا اور کوئی خاص اہمیت نہیں دیتا' اس لئے بھی کہ اسلام معاشرے میں جو معاشی اعتدال و توازن قائم کرنا چاہتا ہے بیمہ جیسے معاملات اس کے لئے کسی درجہ میں بھی ضروری

اور مفید ثابت نہیں ہوتے۔

اب میں اُس اصولی اور کُلّی تصوّر کی طرف آتا ہوں جو قرآن و حدیث میں عام معاشی معاملات کے جواز و عدم جواز سے متعلق دیا گیا ہے' وہ یہ کہ جو معاشی معاملات عدل و قسط کے مطابق اور جن میں ہر فریق کو اُس کے مال کا ضرور اور پورا معاوضہ ملتا ہے وہ جائز و درست ہیں اور جو ایسے نہیں یعنی اُن میں ہر فریق کو اس کے مال کا معاوضہ نہیں ملتا یا قدر و قیمت کے لحاظ سے پورا اور مساوی نہیں ملتا وہ ناجائز و نادرست ہیں یہ اس وجہ سے کہ پہلی قسم کے معاملات میں پورا حق ملنے کی بناء پر ہر فریق کی حقیقی رضامندی موجود ہوتی ہے، جو معاملہ کی صحت کے لئے لازمی شرط ہے جبکہ دوسری قسم کے معاملات میں وہ اس وجہ سے موجود نہیں ہوتی کہ اُن میں ہر فریق کے لئے اس کا پورا حق محفوظ نہیں ہوتا جو حقیقی رضامندی کی معروضی علامت ہے۔ یہ اصولی تصور قرآن مجید کی جن آیات سے ثابت اور مفہوم ہوتا ہے اُن میں سے ایک سورۃ النساء کی یہ آیت ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ

ترجمہ: "اے وہ لوگو جو ایمان سے مشرف ہو چکے ہو آپس میں ایک دوسرے کے اموال باطل و ناحق طور پر نہ کھاؤ مگر یہ کہ وہ ایسی تجارت کا طریقہ ہو جس میں فریقین کی حقیقی رضامندی پائی جاتی ہو"۔

اس آیت میں لفظ باطل 'حق کی ضد اور نقیض ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا ترجمہ ناحق کیا جاتا ہے' بعض مفسرین کرام نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے باطل کے متعلق حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ اور حضرت حسنؒ بصری کا یہ قول نقل کیا ہے:

"الباطل هو کل ما یؤخذ من الانسان بغیر عوض"۔ باطل ہر وہ مال ہے جو کسی انسان سے بلا عوض لیا جائے۔ علامہ رشید رضا نے تفسیر المنار میں باطل کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے: "اما الباطل مالم یکن فی مقابلة شیئ حقیقی"۔

ترجمہ: باطل وہ مال ہے جو کسی حقیقی شے کے مقابلہ میں نہ ہو' لہٰذا آیت مذکورہ کے پہلے حصے کا مطلب ہوا اے مسلمانو! تم آپس میں ایک دوسرے کا مال بغیر عوض کے نہ لو اور

چونکہ کسی مال کا صحیح عوض وہ ہوتا ہے جو مالیت اور قدر و قیمت میں اس مال کے برابر ہو لہٰذا کچھ واضح الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ مومنوں کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ لین دین کے معاملہ میں ایک دوسرے کا مال بغیر صحیح عوض کے لیں کیونکہ بغیر عوض کے دوسرے کا مال لینا باطل اور حرام ہے۔ سرقہ' غصب' خیانت' رشوت' قمار اور ربوٰ بھی اسی وجہ سے حرام و ممنوع ہیں کہ اُن میں ایک شخص دوسرے کا مال بغیر عوض کے لیتا اور حق تلفی کا مرتکب ہوتا ہے۔

آیت مذکورہ کے دوسرے حصہ میں الاّ حرف استثناء کے بعد باطل سے مستثنیٰ جس معاشی معاملے کا بیان ہے وہ تجارت کا معاملہ ہے جس میں فریقین کی حقیقی رضامندی موجود ہو' ظاہر ہے کہ تجارت کے معاملہ میں ہر فریق کے لئے اس کے مال کا عوض موجود ہوتا ہے' خریدار کے لئے جنس کی شکل میں اور دکاندار کے لئے نقدی و ثمن کی شکل میں۔ لیکن بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ تجارت اور خرید و فروخت کے معاملہ میں ایک فریق دوسرے کو اس کی چیز کا جو عوض دیتا ہے وہ قدر و قیمت کے لحاظ سے دوسرے سے لی ہوئی چیز کی قدر و قیمت کے برابر نہیں ہوتا۔ ایسا بعض دفعہ جھوٹ اور دھوکے کی وجہ سے ہوتا ہے اور بعض مرتبہ کسی مجبوری کی بناء پر ہوتا ہے لہٰذا ایسی صورت میں اُس فریق کی حقیقی رضامندی موجود نہیں ہوتی جس کو اس کے حق سے کم ملتا ہے ایسی صورت میں اس کی جو رضامندی ہوتی وہ محض ظاہری ہوتی ہے۔ حقیقی رضامندی صرف اُس وقت ہوتی ہے جب حقدار کو اس کا حق پورا اور ٹھیک ملتا ہے' یوں پورے حق کا ملنا حقیقی رضامندی کا سبب بھی ہوتا ہے اور اُس کے وجود کی علامت و دلیل بھی' کیونکہ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ معاوضے کے طور پر لین دین کے معاملہ میں ہر فریق دل سے یہ چاہتا ہے کہ اُسے اس کے مال کا ہر لحاظ سے پورا اور مساوی عوض ملے کم نہ ملے' چنانچہ جہاں وہ چاہت پوری ہوتی ہے وہاں خود بخود حقیقی رضامندی وجود میں آجاتی ہے' لہٰذا آیت مذکورہ میں تجارت کے ساتھ عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ کے الفاظ یہ تقاضا کرتے ہیں کہ معاوضے اور تبادلے کے معاملہ میں ہر فریقِ معاملہ کو اس کے مال کا عوض و بدل ٹھیک اور برابر ملنا چاہیئے کیونکہ اس کے بغیر حقیقی تراضی موجود اور متحقق نہیں ہوسکتی جو معاملہ کے حق اور صحیح ہونے کے لئے ازبس ضروری ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض احادیث سے بھی یہی ظاہر اور ثابت ہوتا ہے کہ کسی کا مال اس کی رضامندی کے بغیر لینا حلال اور جائز نہیں' مسند احمد میں یہ حدیث مختلف

طُرق سے روایت کی گئی ہے بعض کے کلمات ہیں: لَایحِلُّ مَالُ امْرِءٍ مُسْلِمٍ اِلاَّ بِطِیْبِ نَفْسٍ مِنْہ، بعض کے الفاظ ہیں: لَایحِلُّ لِامْرِءٍ مِنْ مَالِ اَخِیْہِ شَیْئٌ اِلاَّ بِطِیْبِ نَفْسٍ مِنْہُ، اور بعض کے الفاظ ہیں: لَایحِلُّ لِامْرِءٍ مِنْ مَالِ اَخِیْہِ اِلاَّ مَا طَابَتْ بِہٖ نَفْسُہٗ۔ الفاظ کے معمولی اختلاف کے باوجود سب روایات کا مضمون یہی ہے کہ کسی کا مال اس کی حقیقی مرضی خوشی کے بغیر لینا حلال اور جائز نہیں اور جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا مالی لین دین کے معاملہ میں حقیقی مرضی خوشی کے جاننے کا معروضی معیار ہر فریق کو اس کے مال کا صحیح اور مساوی عوض ملنا ہے ورنہ ظاہری اور لفظی رضامندی تو معاملۂ ربوٰ جیسے قطعی ظالمانہ معاملے میں بھی موجود ہوتی ہے جو شخص دوسرے سے سود پر قرض لیتا ہے اپنی مرضی سے لیتا اور سود دیتا ہے اس کے باوجود یہ معاملہ اس لئے حرام ہے کہ اس میں قرض خواہ اپنے قرض دار سے قرض کی اصل رقم پر بطور سود جو زائد مال لیتا ہے اس کا کوئی مالی عوض اُس کی طرف سے قرض دار کے لئے نہیں ہوتا لہٰذا وہ بلا عوض دوسرے کا مال لیتا ہے جو باطل اور ناحق کا مصداق ہے، معاملۂ ربوٰ میں ایک شخص بغیر عوض کے دوسرے کا مال لیتا ہے اس کا اظہار بعض مفسرین کی اُن عبارات سے بخوبی ہوتا ہے جو انہوں نے ربوٰ کی تفسیر میں تحریر فرمائی ہیں بطور مثال چند پیش کرتا ہوں: تفسیر احکام القرآن میں علامہ جصّاص حنفی کی عبارت ہے: "اِنَّ تلک الزّیادۃَ المشروطۃَ انما کانت رباً فی المال العین لانّہ لاعِوض لھا من جھۃ المقرض"۔ قرض کے اصل مال میں یہ مشروط زیادتی اس وجہ سے ربوٰ ہے کہ مقرض یعنی قرض دینے والے کی طرف سے اس زیادتی کا عوض موجود نہیں ہوتا۔ علامہ ابو بکر ابن العربی مالکی اپنی مشہور تفسیر احکام القرآن میں لکھتے ہیں: "المراد بالرّبوٰ فی الآیۃ کل زیادۃ لم یقابلھا عوض"۔ آیت میں جس ربوٰ کو حرام بتلایا گیا ہے اس سے مراد ہے ہر وہ زیادتی جس کے بالمقابل عوض نہ ہو۔ علامہ النسفی اپنی تفسیر مدارک التنزیل میں رقمطراز ہیں: "الربوٰ ھو فضل مال خالٍ عن العوض فی معاوضۃ مال بمال"۔ مال کے بدلے مال کے معاوضہ میں وہ زائد مال جو عوض سے خالی ہو ربوٰ ہے۔ تفسیر روح المعانی میں علامہ آلوسی کی تحریر ہے: "الربوٰ فی الشرع عبارۃ عن فضل مال لایقابلہ عوض فی معاوضۃ مال بمال"۔ شریعت میں ربوٰ

کا مطلب ہے مال سے مال کے معاوضہ میں وہ فاضل مال جس کے مقابلہ میں عوض نہ ہو۔ امام فخرالدین الرازی اپنی مشہور تفسیر الکبیر میں لکھتے ہیں ، "الربوٰ یقتضی اخذ مال الانسان من غیر عوض"۔ ربوٰ کسی انسان کا مال بلا عوض لینے کا تقاضا کرتی ہے۔

چوٹی کے مفسرین کی مذکورہ عبارات و تحریرات سے ظاہر ہوتا ہے کہ دوسرے کا مال بغیر عوض کے لینا ربوٰ کی ماہیت میں داخل اور اس کا لازمی جزو ہے اور یہی اس کے شرعاً حرام ہونے کی اصل وجہ ہے 'اس سے بجا طور پر یہ مطلب بھی نکلتا ہے کہ جس دوسرے معاشی معاملے میں یہ وجہ موجود ہو وہ بھی شرعاً حرام و ناجائز قرار پانا چاہئے۔

دوسری قرآنی آیت جو مذکورہ اصولی و کلی تصور پر دلالت کرتی ہے سورۃ البقرۃ کی یہ آیت ہے:

وَ اِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ ۚ لَا تَظْلِمُوْنَ وَ لَا تُظْلَمُوْنَ ○ اور اگر تم ربوٰ سے توبہ اور رجوع کر لو تو پھر تمہارے لئے تمہارے اصل مال ہیں نہ تم اُن سے زائد لے کر دوسروں پر ظلم کرو اور نہ تمہارے اصل مال روک کر تم پر ظلم کیا جائے۔ اس سے پہلے کی آیت میں ربوٰ کو نہ چھوڑنے والوں کے لئے اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف سے اعلان جنگ ہے یعنی جو لوگ ربوٰ کو نہ چھوڑیں وہ یہ سمجھ لیں کہ وہ گویا اللہ اور اس کے رسولؐ سے بر سر پیکار اور مصروف جنگ ہیں 'پھر اس آیت میں فرمایا کہ تم اگر ربوٰ سے توبہ کر لو اور اُسے ہمیشہ کے لئے چھوڑ دو تو تمہارے لئے صرف تمہارے اصل مال ہیں ان پر زائد کچھ نہیں 'اصل مال سے زائد لے کر نہ تم دوسروں پر ظلم کرو اور نہ دوسرے تمہارے اصل مال کو روک کر اور اس میں کمی کر کے تم پر ظلم کریں 'اس سے معلوم ہوا کہ سود خوار اپنے مقروض سے قرض کے اصل مال پر جو بھی زائد مال لیتا ہے وہ اس کا حق نہیں بلکہ مقروض کا حق ہوتا ہے لہٰذا اس کا کچھ بھی زائد لینا مقروض کی حق تلفی اور اس پر ظلم کرنا ہے اور یہ کہ وہ زائد مال اس لئے اس کا حق نہیں ہوتا کہ اس کی طرف سے اُس کا کوئی حقیقی عوض موجود نہیں ہوتا جو شرعاً اُس کو اُس زائد مال کا حقدار بناتا ہو اور چونکہ ربوٰ کے معاملہ میں ایک فریق کی ضرور حق تلفی ہوتی ہے لہٰذا قطعی طور پر اُس کو اسلام نے حرام ٹھہرایا اور اس سے سختی کے ساتھ منع کیا ہے۔

قرآن مجید کی اُن آیات سے بھی مذکورہ اصولی تصور کا خصوصی تعلق ہے جن میں خرید و فروخت کے اندر ماپ تول عدل کے مطابق پورا رکھنے کی تاکید اور بخس و تطفیف کی ممانعت ہے۔ مثلاً سورۂ ھُود میں ارشاد رب العزت ہے:

اَوْفُوا الْمِکْیَالَ وَ الْمِیْزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْیَاءَ ھُمْ الآیۃ۔

ترجمہ: ماپ تول انصاف کے ساتھ پورا رکھو اور لوگوں کو اُن کی چیزیں گھٹا کر نہ دو۔ سورۃ الاسراء میں فرمایا، اَوْفُوا الْکَیْلَ اِذَا کِلْتُمْ وَ زِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِیْمِ ○ جب ماپو تو ماپ پورا رکھو اور جب تولو تو صحیح و سیدھی ترازو سے تولو۔ سورۃ المطففین میں ایسے لوگوں کے لئے عذاب کی وعید ہے، جو جب اپنے لئے لوگوں سے ماپ کر لیتے ہیں تو پورا پورا لیتے ہیں اور جب دوسروں کو اپنے پاس سے ماپ تول کر دیتے ہیں تو کم دیتے ہیں۔

ان قرآنی آیات میں ماپ تول کے اندر کمی اور بخس و تطفیف سے اس لئے منع فرمایا گیا ہے کہ اس سے ایک فریقِ معاملہ کو اس کا واجبی حق پورا نہیں ملتا اور دوسرا بغیر عوض کے اس کی چیز لے لیتا ہے اور یہ مطلوبہ عدل کے خلاف اور ظلم ہے اس قسم کے احکام سے شارع کا منشا یہ ہے کہ معاوضے کے معاملات میں ہر فریق کو اس کا حق ٹھیک ملے اور معاملہ سب کی حقیقی رضامندی سے طے پائے۔

قرآن و حدیث سے ماخوذ مذکورہ اصولی تصور اور قانونی ضابطے کی روشنی میں جب ہم مروّجہ معاملۂ بیمہ کا جائزہ لیتے ہیں جو تجارتی بیمہ کمپنیوں کی سرکردگی میں چل رہا ہے اور جو بلاشبہ تبرّع کا نہیں مالی معاوضے کا معاملہ ہے تو ہمیں صاف نظر آتا ہے کہ شریعتِ اسلامی کی رو سے یہ معاملہ باطل اور ناجائز ہے کیونکہ اس میں شریک سب شرکاء کو اُن کے مال کا عوض نہیں ملتا بلکہ بعض بالکل محروم رہتے، بعض کو پورا عوض نہیں ملتا اور بعض کو زیادہ ملتا اور وہ بلا عوض دوسرے کا مال لے لیتے ہیں جو اُن کے لئے حلال اور جائز نہیں ہوتا۔ سب جانتے ہیں کہ اشیاء کے بیمہ مثلاً موٹر کار کے بیمہ میں بیمہ دار بیمہ کمپنی کو جو یکمشت رقم ادا کرتا ہے مقررہ مدت میں جب حادثہ رونما نہیں ہوتا وہ رقم اس کو واپس نہیں ملتی بلکہ وہ بلا کسی مالی معاوضے کے کمپنی کی ملکیت میں چلی جاتی ہے اور چونکہ اس میں بیمہ کمپنی کی طرف سے بیمہ دار کے لئے اس کی رقم کا

کوئی حقیقی عوض موجود نہیں ہوتا لہٰذا اس کی حقیقی رضامندی مفقود ہوتی ہے اور مقررہ مدت میں حادثہ رونما ہو جائے تو اس صورت میں بیمہ دار کو عموماً اس کی ادا کردہ رقم سے یا کم ملتی ہے یا زیادہ 'اس کے برابر کبھی نہیں ملتی۔ اسی طرح مثلاً زندگی کے بیمہ میں جب بیمہ دار کچھ قسطیں ادا کرنے کے بعد مزید قسطیں کسی وجہ سے بند کر دیتا یا معاہدہ ختم کر دیتا ہے تو اُس کی ادا کردہ اقساط کی رقم اس کو لوٹائی نہیں جاتی بلکہ بلا کسی حقیقی معاوضے اور رضامندی کے کمپنی اس کو اپنے کھاتے میں ڈال لیتی ہے۔اسی طرح اس کے برعکس بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ کمپنی بیمہ دار کو اس کے ادا کردہ مال سے کہیں زیادہ دے دیتی ہے مثال کے طور پر ایک شخص کی زندگی کا بیمہ ایک لاکھ روپے میں ہوتا ہے اور ایک قسط ادا کرنے کے بعد وہ مر جاتا ہے تو کمپنی اس کے ورثا کو ایک لاکھ روپے دے دیتی ہے جبکہ اس نے مثلاً پانچ سو روپے ادا کیئے ہوتے ہیں حالانکہ اُس بیمہ دار یا اس کے ورثاء کی طرف سے زائد رقم کا کوئی حقیقی عوض موجود نہیں ہوتا۔

یہاں یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ بیمہ دار اور بیمہ کمپنی کے درمیان لین دین میں جو رضامندی ہوتی ہے وہ حقیقی رضامندی نہیں ہوتی جو شریعت میں مطلوب ہے بلکہ ایسی رضامندی ہوتی ہے جو جوئے کے معاملہ میں جوابازوں کے درمیان ہوا کرتی ہے،لیکن چونکہ جوئے میں جیتنے والا فریق ہارنے والے فریق کا جو مال لیتا ہے وہ بلا کسی حقیقی اور مالی عوض کے لیتا ہے جو اس کی عدم رضامندی پر دلالت کرتا ہے لہٰذا ظاہری رضامندی کے باوجود جوئے کا معاملہ شرعاً حرام و ناجائز ہے تو پھر بیمے کا معاملہ اس ظاہری رضامندی کی وجہ سے کیسے حلال اور جائز ہو سکتا ہے؟ دراصل حقیقی رضامندی کا اصل سبب جیسا کہ بار بار عرض کر چکا ہوں معاوضے کے معاملہ میں عوض کا پورا پورا اور لازمی ملنا ہے چنانچہ اس کے موجود ہونے نہ ہونے پر حقیقی رضامندی کے موجود ہونے کا دارومدار ہے۔

مختصر خلاصہ یہ کہ اس میں کچھ شک نہیں مروّجہ بیمے کا معاملہ جس کا تعلق بیمہ کمپنیوں سے ہے معاوضے کا معاملہ ہے اور معاوضے کے ہر معاملہ کی صحت و درستگی کے لئے شرعاً ازبس ضروری ہے کہ اس میں شریک ہر فریق کو اُس کے مال کا ضرور اور پورا پورا عوض ملے لیکن بیمہ کے اس مروّجہ معاملہ میں شریک ہر شخص کو اس کے مال کا معاوضہ نہیں ملتا،بعض کو بالکل ملتا ہی نہیں اور بعض کو کمی بیشی کے ساتھ ملتا ہے۔جن کو اُن کے مال کا عوض بالکل ملتا ہی نہیں یا کم ملتا

ہے اُن کا مال بغیر اُن کی حقیقی رضامندی کے بیمہ کمپنی کو یا دوسرے بعض شرکاء کو مل جاتا ہے لہٰذا یہ معاملہ شریعت کی رو سے باطل اور ناجائز قرار پاتا ہے قطع نظر اس سے کہ اس میں غدر، قمار اور سود پایا جاتا ہے یا نہیں پایا جاتا، میرے استدلال کا تعلق اُس اصل برائی سے ہے جس کی وجہ سے شریعت نے غدر، قمار اور سود کو حرام ٹھہرایا ہے جب وہ برائی بیمہ کے مروجہ معاملہ میں یقیناً پائی جاتی ہے تو وہی اس کے حرام و ناجائز ہونے کے لئے کافی ہے یعنی دوسرے کا مال بلا عوض اور بلا حقیقی رضامندی کے لینا جسے قرآن مجید نے اکل بالباطل سے تعبیر کیا ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ کیا معاملۂ بیمہ کی کوئی ایسی شکل بھی ہو سکتی ہے جو شریعتِ اسلامی کی رو سے جائز و درست ہو تو اس کا جواب یہ کہ ہاں ہو سکتی ہے اور وہ احسان و تبرع پر مبنی انجمن امدادِ باہمی کی شکل ہے جس میں شریک ہر شخص بیمہ فنڈ میں جو مال جمع کرلے اپنے کسی مادی اور مالی فائدے کی غرض سے نہیں بلکہ محض انجمن کے دوسرے شرکاء کے فائدہ کی غرض سے جمع کرے، نیز وہ مال زکوٰۃ و صدقہ کی مد سے نہ ہو بلکہ ذاتی مال سے بطورِ احسان و ہدیہ ہو کیونکہ یہ فنڈ جن لوگوں کی امداد کے لئے قائم کیا گیا وہ مساکین نہیں بلکہ اغنیاء ہیں جن کو صدقہ اور زکوٰۃ کا مال تو نہیں دیا جا سکتا البتہ ہدیہ اور ہبہ دیا جا سکتا ہے اور وہ اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ ایک حدیث نبوی ہے...... "تَہَادُوا تَحَابُّوا"۔ آپس میں ایک دوسرے کو ہدیہ دو اور باہمی محبت پاؤ۔

اور چونکہ بیمہ کی مذکورہ شکل، معاوضے والی شکل نہیں جس میں شریک ہر شخص اور ہر فریق اپنے دیئے ہوئے مال کا مادی اور مالی معاوضہ چاہتا ہے یہ دوسری بات ہے جس شخص کو بیمہ کی مقررہ مدت میں متوقع حادثہ پیش نہیں آتا اُس کو اُس کے مال کا عوض نہیں ملتا، بلکہ یہ شکل تبرع و احسان والی شکل ہے جس میں شریک کوئی شخص یہ نہیں چاہتا کہ اُس کو اس کے دیئے ہوئے مال کا معاوضہ ملے اگرچہ مقررہ مدت میں متوقع حادثہ رونما ہو جائے تو اس کو دوسروں کی طرف سے مال مل جاتا ہے جو بطور عوض نہیں بلکہ بطور احسان و تبرع ہوتا ہے۔ بہرحال یہ اس کا مقصود نہیں ہوتا اور مقررہ مدت میں متوقع حادثہ رونما نہ ہو تو اس کو دیا ہوا مال واپس نہیں ملتا بلکہ بلا عوض دوسروں کو مل جاتا ہے اور دوسروں کو مل جانے سے اس کی کوئی حق تلفی واقع نہیں ہوتی کیونکہ اُس نے جس وقت اپنا مال بیمہ فنڈ کو بطور تبرع و احسان دیا اُسی وقت وہ اپنے حق سے

(باقی صفحہ ۴۵)

توضیح وتنقید

کیا حضرت آدمؑ نے نشہ آور درخت کا پھل کھایا تھا؟

مدیر تکبیر سے شیخ محمد معین قریشی کے چند سوالات

شیخ محمد معین قریشی صاحب نے جو آجکل حکومت بلوچستان کے محکمۂ محنت میں سوشل سیکورٹی ایڈوائزر کے طور پر کام کر رہے ہیں، قریباً دس ماہ قبل مدیر تکبیر جناب محمد صلاح الدین صاحب کے نام ایک مفصل خط تحریر کیا تھا جس میں انہوں نے مدیر تکبیر سے اُن کے اُس خطاب کے حوالے سے بعض علمی نکات کی وضاحت چاہی تھی جو موصوف نے ۲۸ اکتوبر ۱۹۸۸ء کو پاکستان نیشنل ورکرز فیڈریشن کی ایک تقریب میں ارشاد فرمایا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ محترم صلاح الدین صاحب اپنی تقریر میں بعض باتیں ایسی کہہ گئے تھے جو نہ صرف یہ کہ علم و تحقیق کے پیمانے پر پوری نہیں اترتی تھیں بلکہ سامعین کے دلوں میں دین کے حوالے سے مغالطوں کو جنم دینے کا باعث بھی تھیں۔ محترم معین قریشی صاحب نے، جو اس تقریر کے سامعین میں سے تھے، مدیر تکبیر کا علمی محاکمہ کرتے ہوئے بذریعہ خط اس سلسلے میں وضاحت طلب کی۔ بار بار کی یاددہانی کے باوجود مدیر تکبیر کی جانب سے وضاحتی جواب نہ آنے پر محترم قریشی صاحب نے اہل علم حضرات کے سامنے اس معاملے کو پیش کرنے کی غرض سے اپنے خطوط اس خواہش کے ساتھ ہمیں ارسال کر دیئے کہ انہیں 'حکمت قرآن' میں شائع کر دیا جائے۔

محترم ڈاکٹر اسرار احمد صاحب السلام علیکم! امید ہے کہ مزاج گرامی بخیر ہوں گے۔

میں سندھ سوشل سیکورٹی میں ڈائریکٹر تعلقاتِ عامہ' تربیت و تحقیق کی حیثیت سے ملازم ہوں اور آج کل حکومت بلوچستان کے محکمۂ محنت میں بحیثیت سوشل سیکورٹی ایڈوائزر خدمات انجام دے رہا ہوں۔ اس کے ساتھ ہی جامعۂ کراچی کے شعبۂ صحافت سے بھی بحیثیت لیکچرار وابستہ ہوں۔ لکھنے پڑھنے کی مصروفیت بھی رہتی ہے۔ "جنگ" (کراچی) کے مڈویک میگزین میں میرا ہفتہ وار کالم "برجانِ درویش" اور "ڈیلی نیوز" (کراچی) میں ایک کالم "CROCODILE TEARS" کے عنوان سے شائع ہوتا ہے۔ نیز "ڈان" میں "FRIDAY FEATURE" کے تحت دینی اور اخلاقی موضوعات پر لکھتا ہوں۔

اس مختصر تعارف کے بعد عرض ہے کہ عصر حاضر کے دینی تقاضوں کی روشنی میں آپ کی ایمان افروز اور فکر انگیز تحریروں کا میں دل سے معترف اور معتقد ہوں۔ آج آپ کو اسی سلسلے میں زحمت دے رہا ہوں۔ تین خطوط کی نقلیں ارسال خدمت ہیں جو میں نے مدیر تکبیر

(کراچی) کو گذشتہ ۸ ماہ کے عرصے میں لکھے ہیں اور جن میں سے ایک کا بھی ان کی جانب سے جواب موصول نہیں ہوا ہے۔ (نہ ایسی کوئی امید ہے) ان خطوط کا مطالعہ زیرِ بحث مسئلہ کی مکمل وضاحت کر دے گا۔ جس تقریب میں محترم صلاح الدین صاحب نے یہ تقریر دلپذیر کی تھی اس میں حاضرین بڑی تعداد میں شریک تھے۔ ان سب کی رہنمائی کے لئے میری آپ سے استدعا ہے کہ اپنے قیمتی وقت میں سے کچھ وقت نکال کر اخبار یا اپنے رسالے میں اس موضوع پر روشنی ڈالیں۔ بیّنوا توجروا۔

نیاز کیش شیخ محمد معین قریشی

محترم جناب محمد صلاح الدین صاحب...... مدیر ہفت روزہ "تکبیر" کراچی

مکرمی! السلام علیکم...... گذشتہ جمعہ (۲۸ر اکتوبر ۱۹۸۸ء) کو پاکستان نیشنل ورکرز فیڈریشن کی تقریب میں آپ کی تقریر دلپذیر سنی۔ آپ کی متاثر کن تحریریں میں نے "جسارت" میں پڑھی ہیں اور "تکبیر" میں بھی کبھی کبھار پڑھتا ہوں لیکن تقریر سننے کا یہ پہلا موقع تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ تقریر اتنی برجستہ 'مربوط اور مبسوط تھی کہ ہر شخص دم بخود بیٹھا تھا۔ تقریر کے خاتمے پر میری بائیں جانب بیٹھے ہوئے ایک محترم نے میری طرف دیکھ کر کہا "بے حد فکر انگیز تقریر تھی" اس پر میں نے ان سے کہا تھا...... "نہیں 'بلکہ سحر انگیز!" اس مجموعی تأثر کے بعد بصد احترام گذارش ہے کہ ع خوگرِ حمد سے تھوڑا سا گلہ بھی سن لے!

شاید جوشِ خطابت یا پھر موقع کی مناسبت سے مغلوب ہو کر آپ نے کئی ایک باتیں ایسی ارشاد فرمائیں جو بظاہر عام عقائد اور مسلّمہ حقائق سے میل نہیں کھاتیں۔ سوچا آپ سے تحریری رہنمائی حاصل کی جائے۔ چنانچہ یہ چند سطور خلوصِ دل کے ساتھ سپردِ قلم کر رہا ہوں۔

آپ کی تقریر کا پہلا حصہ منشّیات کی مذمّت کے بارے میں تھا۔ اپنے مختصر خطاب میں اس موضوع پر آپ نے جو کچھ فرمایا اس کا مفہوم یہ تھا (اصل الفاظ کو دوہرانا مشکل ہے لیکن جو کچھ ذیل میں درج ہے اس کی تصدیق میں نے اپنے تین ساتھیوں سے کروالی ہے جو میرے ساتھ شریکِ محفل تھے):

"حضرت آدمؑ کی تخلیق کے بعد خدا تعالیٰ نے انہیں حکم دیا کہ ایک خاص درخت کے قریب مت جانا یہ درخت نشہ آور تھا۔ گویا انسان کو اپنے پرورد گار

کی طرف سے جو سب سے پہلی ہدایت ملی وہ نشے سے پرہیز کے بارے میں تھی (تاہم) حضرت آدمؑ نے اس درخت کا پھل چکھا..... اور فوراً برہنہ ہو گئے کیونکہ نشے کا فوری اور لازمی نتیجہ فحاشی ہوتا ہے۔ حضرت آدمؑ نے پتوں سے جسم ڈھانپ لیا۔ اللہ نے انہیں دنیا میں بھیج دیا اور بھیجتے وقت بھی تلقین کی کہ دیکھو دنیا میں بھی اس چیز سے اجتناب برتنا"۔

آپ کا یہ بیان سن کر میرے ایک ساتھی نے (جو بفضلِ خدا دین کا علم بھی رکھتے ہیں) برملا یہ کہا تھا "کیا خوب! آدمؑ کو "نشئی" ثابت کر دیا۔ آپ نے جو سامعین کو دعوت دی تھی کہ سورۂ بقرہ کا مطالعہ کریں اس میں واقعہ کا ذکر مل جائے گا۔ چنانچہ خاکسار نے آپ کے مشورے کے مطابق ایسا ہی کیا۔ سورۂ بقرہ کی آیت نمبر ۳۵ اور ۳۶ اس وقت پیش نظر ہیں......

ترجمہ..... "اور ہم نے کہہ دیا کہ اے آدم! تم اور تمہاری بیوی جنت میں رہو اور جہاں کہیں سے چاہو بافراغت کھاؤ پیو۔ لیکن اس درخت کے قریب بھی نہ جانا ورنہ ظالم ہو جاؤ گے لیکن شیطان نے بہکا کر وہاں سے نکلوا ہی دیا اور ہم نے کہہ دیا کہ اتر جاؤ۔ تم ایک دوسرے کے دشمن ہو اور ایک وقتِ مقرّرہ تک تمہارے لئے زمین میں ٹھہرنا اور فائدہ اٹھانا ہے"۔

(یہ ترجمہ تفسیر ابن کثیر کے اردو ترجمے پر مبنی ہے)

یوں تو ترجمہ بھی بالکل واضح ہے لیکن مزید تشریح کے لئے میں نے تفسیر ابن کثیر سے رجوع کیا۔ جن باتوں پر وضاحت مطلوب تھی وہ یہ تھیں۔

۱۔ کیا آدمؑ کو درخت سے دور رہنے کی تلقین اس لئے کی گئی تھی کہ وہ نشے کی خاصیت رکھتا تھا؟۔

۲۔ کیا درخت کا پھل کھا کر آدمؑ کو نشہ چڑھ گیا تھا جس کے غلبے سے وہ (معاذ اللہ) فحاشی پر اتر آئے تھے اور فوراً کپڑے اتار دیئے تھے۔

۳۔ کیا جنت سے دنیا میں بھیجتے وقت خداوند قدوس نے آدمؑ کو اس قسم کی کوئی تلقین کی تھی کہ دیکھو آئندہ نشہ مت کرنا؟۔

علامہ ابن کثیر مذکورہ بالا آیات کی تفسیر میں لکھتے ہیں: "ایک خاص درخت سے روکنا یہ امتحان تھا (نشے وغیرہ کا کوئی چکر نہ تھا..... راقم) بعض کہتے ہیں یہ انگور کی بیل تھی، کوئی کہتا ہے

کہ گیہوں کا درخت تھا،کسی نے سنبلہ کہا ہے،کسی نے کھجور بتلائی ہے،کسی نے انجیر کہا ہے۔ کوئی کہتا ہے اس درخت کے کھانے سے انسانی حاجت ہوتی تھی اس لئے جنت کے لائق نہیں"۔ آگے چل کر ابن کثیر نے ابن جریرؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ "ایک درخت تھا جس سے خدا نے روک دیا۔ نہ قرآن سے تعین ثابت ہوتی ہے نہ حدیث سے"۔

دوسرے سوال یعنی برہنگی کے بارے میں علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں :" نافرمانی کی وجہ سے جنتی لباس، وہ پاک مکان، وہ نفیس روزی وغیرہ سب چھن گئی"۔ (ایسا نہ تھا کہ معاذ اللہ نشے کی ترنگ میں آ کر کپڑے اتار دیئے تھے جیسا کہ آپ نے تاثر دیا تھا)۔

جنت سے دنیا میں بھیجتے وقت خدا تعالیٰ سے جو الفاظ آپ نے منسوب کئے ہیں ان کا ذکر نہ آیات میں ہے اور نہ تفسیر میں مجھے ملا۔

ان ہی آیات کی تفسیر کے تحت مولانا اشرف علی تھانوی بیان القرآن کے صفحہ نمبر ۲۳ پر رقم طراز ہیں :" خدا جانے وہ درخت کیا تھا مگر اس کے کھانے سے منع فرمایا اور ہر آقا کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے گھر کی چیزوں میں سے غلام کو جس چیز کے استعمال کی چاہے اجازت دے دے اور جس چیز کو چاہے منع کر دے"۔ آگے چل کر مولانا لکھتے ہیں کہ شیطان نے بہکایا کہ "اصل میں اس درخت کی خاصیت یہ ہے کہ اس کے کھانے سے حیاتِ ابدی یا ملکیت حاصل ہو جاتی ہے"۔ (یعنی شیطان بھی درخت کی نشہ آور کیفیت سے لاعلم تھا)۔

دورِ جدید میں مولانا مودودی کی تفہیم کا حوالہ شاید آپ کو زیادہ متاثر کرے۔ مولانا مذکورہ آیات کی تشریح میں لکھتے ہیں (تفہیم القرآن جلد اول صفحہ نمبر ۶۶) " آزمائش کے لئے ایک درخت کو چن لیا گیا کہ اس کے قریب نہ پھٹکنا اور اس کا انجام بھی بتا دیا گیا کہ ایسا کرو گے تو ہماری نگاہ میں ظالم قرار پاؤ گے (نہ کہ نشے کے عادی ہو جاؤ گے۔ راقم) یہ بحث غیر ضروری ہے کہ وہ درخت کونسا تھا اور اس میں کیا خاص بات تھی کہ اس سے منع کیا گیا۔ منع کرنے کی وجہ یہ نہ تھی کہ اس درخت کی خاصیت میں کوئی خرابی تھی (جو کہ آپ نے اس میں تلاش کر لی ہے۔ راقم) اور اس سے آدم وحوا کو نقصان پہنچنے کا خطرہ تھا۔ اصل غرض اس بات کی آزمائش تھی کہ یہ شیطان کی ترغیبات کے مقابلے میں کس حد تک حکم کی پیروی پر قائم رہتے ہیں اِس مقصد کے لئے کسی ایک چیز کا منتخب کر لینا کافی تھا۔ اس لئے اللہ نے درخت کے نام اور اس کی خاصیت کا کوئی ذکر نہیں فرمایا"

تقریب کے خاتمے پر کھانے کے دوران بھی مہمانوں کے درمیان ان باتوں کا ذکر رہا۔ لوگ آپ کے "انکشافات" پر مشکوک تھے لیکن بے چارے آپ کی علمیت سے اتنے مرعوب تھے کہ یہ سنا گیا "صلاح الدین صاحب نے جو کچھ کہا ہے ضرور اس کی سند ہوگی" میں خود بھی آپ سے یہی توقع رکھتا ہوں لہٰذا ازراہ نوازش ہم جیسے کم علم لوگوں کی رہنمائی کے لئے حسب ذیل امور کی سند فراہم کر دیجئے۔

۱۔ درخت میں نشے کی خاصیت تھی۔

۲۔ خداوند تعالیٰ کی طرف سے انساں کو سب سے پہلی ہدایت نشے سے پرہیز کے بارے میں دی گئی تھی۔

۳۔ آدمؑ کی برہنگی فحاشی کا نتیجہ تھی جو درخت کا پھل چکھنے سے ان پر طاری ہو گئی تھی۔

۴۔ خداوند قدوس نے آدمؑ کو دنیا میں بھیجتے وقت منشیات سے پرہیز کی تلقین کی تھی۔

آپ کے خطاب کے دوسرے حصے کا موضوع تھا "اسلام اور محنت کی عظمت"۔ اس میں کوئی کلام نہیں کہ اسلام محنت کی عظمت کا نقیب ہے۔ کارلائل نے آنحضورؐ کو دنیا کا سب سے بڑا محنت کش قرار دیا ہے لیکن بدقسمتی سے آپ اپنے خطاب میں متوازن رویّہ برقرار نہ رکھ سکے۔ آپ کے مندرجہ ذیل تین ارشادات وضاحت طلب ہیں۔

۱۔ حضورؐ نے سب سے پہلے محنت کشوں کو دعوتِ اسلام دی (یا سب سے پہلے اسلام لانے والے محنت کش ہی تھے)۔

۲۔ حضورؐ نے حضرت علیؓ سے اپنی صاحب زادی (بی بی فاطمہؓ) کا نکاح اس لئے کیا کہ ایک محنت کش کو 'SOCIAL STATUS' ملے (یا حضرت علیؓ کو بی بی فاطمہؓ کا شوہر بن کر سوشل سٹیٹس ملا)۔

۳۔ اصحابِ صفّہ محنت کش تھے۔

جہاں تک حضرت علیؓ سے بی بی فاطمہؓ کے نکاح کا تعلق ہے، حضورؐ کو کسی نہ کسی سے تو اپنی صاحب زادی کا نکاح کرنا ہی تھا اور جس سے بھی وہ کرتے وہ محنت کش ہی ہوتا (اس لئے کہ جو شخص بھی جائز ذرائع سے روزی کمائے وہ محنت کش ہے)۔ اگر سماجی اعتبار سے حضرت علیؓ کی حضرت فاطمہؓ سے شادی کی کوئی اہمیت ہوتی تو اس بات کا کیا جواب ہے کہ حضورؐ نے اپنی دو صاحب زادیاں (آج کی اصطلاح کے مطابق) ایک سرمایہ دار (حضرت

عثمانؓ) کے نکاح میں دیں سیدھی سادی بات یہ ہے کہ اس شادی میں محنت کوشی کا کوئی لحاظ نہ تھا۔ خود حضورؐ کے نزدیک جو معیار پیشِ نظر تھا اس کا اظہار آپؐ نے حضرت فاطمہؓ سے یوں کیا تھا "میں نے اپنے خاندان کے سب سے افضل شخص سے تمہارا نکاح کیا ہے"۔ یہ حدیث علامہ شبلی نعمانی نے سیرۃ النبی کی جلد اول کے صفحہ نمبر ۳۶۸ پر نقل کی ہے۔ ملاحظہ فرما لیں۔

رہی دعوتِ اسلام (یا قبولِ اسلام) کی بات تو سب جانتے ہیں کہ سب سے پہلے کسی محنت کش نے نہیں بلکہ ایک آجر (بی بی خدیجہؓ) نے اسلام قبول کیا تھا۔ اس کے بعد حضرت علیؓ نے جن کی عمر اس وقت صرف گیارہ سال تھی۔ اس کے بعد حضرت ابو بکر صدیقؓ نے جو اُس دور کے "سرمایہ دار" تھے۔ ایک روایت کے مطابق اسلام لانے کے دن ان کے پاس چالیس ہزار درہم تھے۔ ابتدائی دور کے مسلمان (مولانا شبلی نعمانی کی تحقیق کے مطابق) یہ حضرات تھے :۔

۱۔ اکثر وہ لوگ جو پہلے سے تلاشِ حق میں سرگرداں تھے اور فطرتاً نیک طبع اور پاکیزہ اخلاق رکھتے تھے۔

۲۔ بعض ایسے صحابہ جو اسلام سے پہلے ہی بت پرستی ترک کر چکے تھے۔ ان میں زیدؓ بھی شامل تھے۔

۳۔ یہ حضرات قریش کے مناصبِ اعظم میں سے کوئی منصب نہیں رکھتے تھے...... انہیں اس بات کا ڈر نہ تھا کہ اگر بت پرستی چھوڑ دیں گے تو کعبہ کا کوئی منصبِ عظیم ہاتھ سے جاتا رہے گا۔

آپ نے صحابِ صفّہ کو محنت کش قرار دے کر ان کے ساتھ زیادتی کی ہے۔ آپ نے خود کہا تھا کہ صفّہ پہلی اسلامی یونیورسٹی تھی تو یونیورسٹی میں طلبہ ہوتے ہیں نہ کہ محنت کش۔ اصحابِ صفّہ بنیادی طور پر طلبہ تھے۔ بقول علامہ شبلی "یہ لوگ دن کو بارگاہِ نبوّت میں حاضر رہتے اور حدیثیں سنتے اور رات کو اسی چبوترے پر پڑے رہتے تھے...... ان میں سے کسی کے پاس چادر اور تہمد دونوں چیزیں کبھی ایک ساتھ مہیا نہیں ہو سکیں"۔ علامہ شبلی مزید لکھتے ہیں...... "ان میں سے ایک ٹولی دن کو جنگل سے لکڑیاں چن کر لاتی اور بیچ باچ کر اپنے بھائیوں کے لئے کچھ کھانا مہیا کرتی"۔ اکثر کوئی ایک صاحبِ ثروت صحابی کئی ایک کو کھانے پر مدعو کر لیتا

گذشتہ چھ ماہ سے زائد کے عرصے میں آپ کو متعدد خط لکھے جن میں آپ سے درخواست کی گئی تھی کہ اپنے نظریات کے حق میں مجھے اور میرے ساتھیوں کو مستند (یا وہ جیسے بھی ہوں) حوالوں سے مستفید فرمائیں۔ حیرت کی بات ہے کہ ایک ایسے کام کے لئے جو آپ کا مذہبی اور اخلاقی فرض ہے آپ کو بار بار یاددہانی کرائی جارہی ہے لیکن آپ نے حوالوں کی فراہمی تو درکنار میرے کسی خط کی وصولیابی کی رسید بھی دینی گوارا نہ فرمائی۔ تاہم اس ضمن میں ایک روز قرآن حکیم کی تلاوت کے دوران حسب ذیل آیات (نمبر ۱۱۹، ۱۲۰ طٰہٰ) میری نظر سے گزریں:

"پھر جی میں ڈالا اس کے شیطان نے، کہا اے آدم میں بتاؤں تجھ کو درخت سدا جینے کا اور بادشاہی جو پرانی نہ ہو۔ پھر دونوں کھا گئے اس میں سے۔ پھر کھل گئیں ان پر ان کی بری چیزیں اور لگے گانٹھنے اپنے اوپر پتے بہشت کے......"
(ترجمہ شاہ عبدالقادرؒ)

مندرجہ بالا آیات سے حسب ذیل امور قطعیت کے ساتھ واضح ہوجاتے ہیں۔

۱۔ جس درخت سے حضرت آدمؑ کو منع فرمایا گیا تھا اس میں نشے والی کوئی بات نہ تھی۔ خود شیطان نے انہیں حیاتِ ابدی اور مستقل حکمرانی کی ترغیب دے کر اس درخت کی طرف مائل کیا تھا۔

۲۔ حضرت آدمؑ نے نشے کی ترنگ میں آکر کپڑے نہیں اتارے بلکہ خدا کے حکم سے (ایک لغزش کی پاداش میں) جنت کی نعمتوں سے محروم کر دیئے گئے تھے (بشمول لباس)۔

۳۔ حضرت آدمؑ اور بی بی حوّا اپنے ستروں کو جنت کے پتوں سے ڈھانپنے لگے اس سے ان کی شرم وحیا کا اندازہ ہوتا ہے جبکہ آپ کے ارشاد کے مطابق ان پر (معاذ اللہ) بے حیائی کا الزام آتا ہے۔

میں ایک بار پھر (اور آخری مرتبہ) آپ سے گذارش کرتا ہوں کہ حضرت آدمؑ، حضرت علیؓ، اصحابِ صفّہ اور محنت کشوں کے بارے میں آپ کے خطاب پر میں نے اپنے ۲۸؍ اکتوبر ۱۹۸۸ء میں جو سوالات اٹھائے ہیں جلد از جلد ان کے جواب مرحمت فرمائیں ورنہ میں مجبوراً اخبارات کے ذریعے علمائے کرام سے رہنمائی حاصل کروں گا۔

مخلص
شیخ محمد معین قریشی

لغات واعراب قرآن (٦)

پروفیسر حافظ احمد یار

سورۃ البقرہ

(۱)

[ملاحظہ! کتاب میں حوالہ کے لئے قطعہ بندی (پیراگرافنگ) کا ایک خاص طریقہ اختیار کیا گیا ہے جس کی وضاحت مقدمہ (حکمت قرآن فروری ۸۹ء) میں کردی گئی تھی۔ جن حضرات کی نظر سے وہ شمارہ نہیں گزرا۔ ان کے لئے دوبارہ اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔ [قطعہ بندی کے لئے سب سے پہلا دائیں طرف والا ہندسہ سورۃ کا نمبر شمار ظاہر کرتا ہے۔ اس کے بعد اگلا دائیں طرف والا ہندسہ قطعہ نمبر (جو اس سورۃ میں سے زیر مطالعہ ہے) کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کے بعد تیسرا نمبر بحث اللغۃ کے لئے ۱، بحث الاعراب کے لئے ۲، الرسم کے لئے ۳ اور الضبط کے لئے ۴ لکھا گیا ہے مثلاً ۱ : ۳ : ۲ کا مطلب ہے سورۃ الفاتحہ کے تیسرے قطعہ میں بحث الاعراب]۔

۲ : ۱ الٓمّٓ ۝۱ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى
لِّلْمُتَّقِيْنَ ۝۲

● سورۃ البقرہ بلحاظ زمانۂ نزول مدنی (بعد ہجرت) دور کی سورت ہے۔ اس سورت کی آیات کوفی طریقۂ شمار کے مطابق ۲۸۶ ہیں۔ (اور یہی گنتی مصر اور تمام ایشیائی ممالک میں رائج ہے) بصری گنتی کے مطابق سورت کی آیات ۲۸۷، مدنی (اول وثانی ہر دو) کے مطابق ۲۸۵ اور یہی (۲۸۵) مکی اور شامی گنتی ہے۔ مواضع اختلاف کی طرف اپنی اپنی جگہ پر اشارہ کردیا جائے گا۔

۲ : ۱ : ۱ اللغۃ

[الم] حروفِ مقطعات میں سے ہے ۔ ان حروف کے ساتھ کوئی لغوی یا نحوی بحث وابستہ نہیں ہے ۔ البتہ ان کے طریقِ تلاوت (تلفّظ) کے قواعد اور طریقِ رسم (املاء) کا ذکر کرنا ضروری ہے ۔ ان کے "معانی" کی بحث کسی اچھی تفسیر میں دیکھی جاسکتی ہے۔ جو بیشتر قیاس آرائیوں پر مشتمل ہوتی ہے ۔ بعض معقول اور بیشتر غیر معقول ۔ بہرحال اس کا تلفظ " اَلِفْ لَامْ مِیْمْ " ہے ۔

● خیال رہے عربی میں حروفِ تہجّی کے نام "مُعرب" ہوتے ہیں مثلاً " اَلِفٌ یا الفًا یا الفٍ " حسبِ موقع استعمال ہوسکتا ہے ۔ مگر حروفِ مقطعات میں ہر حرف کا تلفظ اس کے نام (کے آخری حرف) پر وقف کے ساتھ کیا جاتا ہے یعنی " اَلفٌ ، لَامٌ ، مِیمٌ " کہنے کی بجائے " اِلفْ ، لامْ ، مِیمْ " بولا اور پڑھا جاتا ہے ۔ تاہم یہ حروف لکھے ملا کر جاتے ہیں ۔ مزید وضاحت عنوان " الرسم " کے تحت آئے گی (۲ : ۱ : ۳ میں)

۲ : ۱ : ۱ (۱) [ذٰلِكَ] واحد مذکّر کے لئے اسم اشارہ بعید ہے (عربی میں لفظ "کتاب" مذکر ہے) اور اس کے معنی ہیں " وہ " ۔ خیال رہے کہ اس اسم کا مادہ " ذ ل ك " نہیں ہے بلکہ اس کی اصل مذکر کے لئے " ذا " اور مؤنث کے لئے " ذی " یا " ذہ " یا " تی " ہے ۔ اس لئے عربی معاجم (ڈکشنریوں) میں " باب الذال " کے شروع ہی میں اس پر بات کی جاتی ہے ۔ اسماء اشارہ کی اصل گردان تو یوں ہے:

		رفع	نصب	جر
(للمذکّر)	واحد	ذا	ذا	ذا
	تثنیہ	ذانِ	ذَین	ذَین
	جمع	اولاءِ	اولاءِ	اولاءِ

		رفع	نصب	جر
(للمؤنث)	واحد	ذی / تی	ذی / تی	ذی / تی
	تثنیہ	تانِ	تَینِ	تَینِ
	جمع	اولاءِ	اولاءِ	اولاءِ

ان اسماء پر (شروع میں) اشارہ قریب کے لئے لفظ "ھا" لگاتے ہیں جس سے ھذا، ھذان اور ھؤلاءِ اور ھذہ، ھاتان اور ھؤلاءِ بنتے ہیں اور اشارہ بعید کے لئے ان (اصل اسماء اشارہ) کے آخر پر "كَ یا لِكَ" لگاتے ہیں۔ جس سے "ذالِكَ، ذانِكَ، اولٰئِكَ اور تِلْكَ (دراصل تیكَ)، تانِكَ اور اولٰئكَ بنتے ہیں۔ اس سے زیادہ تفصیل کسی اچھی عربی قاموس (ڈکشنری) یا نحو کی کسی اچھی کتاب میں دیکھی جاسکتی ہے۔[1]

● یہ بحث کہ یہاں (ذلكَ الکتاب میں) اشارۂ قریب (یہ) کی بجائے اشارۂ بعید (وہ) کیوں آیا ہے اور ہم اس کا ترجمہ "وہ" کی بجائے "یہ" سے کیوں کرتے ہیں! اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اشارۂ بعید تعظیم کے لئے بھی آتا ہے (جیسے فارسی میں "آنحضرتؐ" کہتے ہیں) مزید وجوہ کے لئے کسی اچھی تفسیر کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ ان مختلف تفسیری اقوال کو سامنے رکھتے ہوئے کئی مترجمین نے "ذلكَ الکتاب" کا ترجمہ ہی "یہ وہ کتاب ہے جس ...." سے کیا ہے۔ مختصراً یہ سمجھ لیجئے کہ بعض دفعہ قریب اور بعید کے اسماء اشارہ ایک دوسرے کی جگہ بھی استعمال کر لئے جاتے ہیں۔[2]

● بعض نحوی حضرات نے اس کلمہ (ذلكَ) کی بناوٹ سے بحث کرتے ہوئے اس کی اصلی "ذا" اور اس پر "كَ یا لِكَ" کے اضافہ کی وجہ کے ساتھ "لام" کی کسرہ (ـِـ) اور "كَ" کی فتحہ (ـَـ) کی وجہ بیان کرنے کا تکلف بھی کیا ہے۔ سیدھی سی بات یہ ہے کہ یہ عربوں کا استعمال ہے اور اسی استعمال میں ذلكَ کی شکل کا ضمیر خطاب کے مطابق بدلنا (یعنی ذالکم، ذلکن وغیرہ ہو جانا) بھی شامل ہے اگرچہ معنی وہی (وہ) رہتے ہیں۔

---

[1] مثلاً النحو الوافی ج ۱ ص ۲۹۸، تجدید النحو ص ۱۱۶۔ [2] دیکھئے روح المعانی ج ۱ ص ۱۰۵۔

۲ : ۱ : ۱ (۲) [**الکتب**] کا مادہ " ک ت ب " اور وزن " فِعالٌ " ہے (لام کے بغیر)۔ اس مادہ سے فعل ثلاثی مجرد کتَبَ ..... یکتُبُ کِتابًا (باب نصر سے) آتا ہے۔ اور اس کے بنیادی معنی ہیں "........لکھنا" پھر اس سے بعض محاورے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ فعل ہمیشہ متعدی اور عموماً بغیر صلہ کے (مفعول بنفسہٖ کے ساتھ) استعمال ہوتا ہے اور کبھی " علی "، کے صلہ کے ساتھ (زیادہ تر بمعنی .... پر لازم قرار دینا) بھی آتا ہے۔ قرآن کریم میں یہ فعل زیادہ تر تو ثلاثی مجرد (معروف اور مجہول) آیا ہے اور مزید فیہ کا ایک آدھ صیغہ بھی آیا ہے جس کا ذکر اپنے اپنے مقام پر آئے گا۔

● لفظ " کتاب " جو دراصل تو اس فعل کا ایک مصدر ہے مگر یہاں (آیت زیرِ مطالعہ میں) یہ مصدر بمعنی اسم المفعول (مکتوب) استعمال ہوا ہے — مصدر کا کبھی بطور اسم فاعل اور کبھی بطور اسم مفعول استعمال ہونا عربی زبان میں عام ہے۔ خود قرآن کریم میں اس کی متعدد مثالیں آگے چل کر ہمارے سامنے آئیں گی۔ (لفظ " ربّ " میں مصدر بطور اسم فاعل استعمال ہونے کی مثال آپ ابھی سورۃ الفاتحہ کے شروع میں دیکھ چکے ہیں۔ ۱ : ۲ : ۱ (۳) میں) یہ لفظ (کتاب) قرآن کریم میں بکثرت استعمال ہوا ہے۔ (مختلف صورتوں مثلاً معرفہ نکرہ، مفرد، مرکب، جمع اور مختلف حالتوں — رفع نصب جر — میں یہ لفظ کل ۲۶۱ دفعہ وارد ہوا ہے) — اور اس کے معنی بھی حسب موقع مختلف ہو سکتے ہیں۔ مثلاً کتاب خصوصاً آسمانی کتاب۔ نوشتہ، تحریر، خط، نامہ، تقدیر (الٰہی)، فرمان، حکم وغیرہ، ان سب معنوں میں " لکھنا " کا بنیادی مفہوم موجود ہوتا ہے۔

[**لَارَیْبَ فِیْہِ**] یہ دراصل چار کلمات " لا "، " ریبَ "، " فِی " اور " ہٗ " پر مشتمل ہے۔ ہر ایک کی الگ الگ وضاحت کی جاتی ہے۔

۲ : ۱ : ۱ (۳) " **لَا** " یہ نفی کا حرف ہے (یعنی اس میں " نہ "، " نہیں " کا مفہوم ہوتا ہے) اور یہ کئی طرح استعمال ہوتا ہے:-

۱۔ کبھی یہ اپنے سے بعد والے لفظ (جسے اس کا اسم کہتے ہیں) کی پوری جنس کی نفی کے لئے آتا ہے (جیسے یہاں آیت زیرِ مطالعہ میں ہے) اس وقت اسے

لائے نفیٔ جنس (فارسی ترکیب) یا لا النفی الجنس (عربی ترکیب) کہتے ہیں۔اس کا اسم ایک فتحہ (ـَـ) کے ساتھ نصب میں آتا ہے اور اِس کا اردو ترجمہ عموماً "کوئی ـ...... ہی نہیں"، یا "کسی قسم کا ...... ہے ہی نہیں" یا "کوئی بھی ...... نہیں" یا مختصراً "کوئی ...... نہیں" سے کر لیتے ہیں۔ (...... خالی نقطوں والی جگہ "لا" کے اسم کے لئے ہے)۔

۲۔ کبھی یہ (لا) "عاطفہ" ہو کر آتا ہے ـ واو عاطفہ کے ساتھ بھی اور اس کے بغیر بھی۔ اس صورت میں اس کا اردو ترجمہ "اور نہ ہی......" سے کیا جاتا ہے (اس کی ایک مثال آپ "ولا الضالین" میں دیکھ چکے ہیں)۔

۳۔ کبھی "لا" "لیس" کی طرح استعمال ہوتا ہے اس وقت اسے "لَا مشابهة بِلَیْس" یا "لا الحجازیہ" کہتے ہیں۔اس صورت میں اس کا ترجمہ "......نہیں ہے" سے کیا جاسکتا ہے۔

۴۔ کبھی یہ کسی سوال کے جواب میں انکار یا بے خبری ظاہر کرنے کے لئے آتا ہے۔ اس کا ترجمہ صرف "نہیں" کرتے ہیں۔

۵۔ اسی طرح یہ "لا" افعال کے ساتھ مل کر نفی اور نہی (روک دینا) کے معنی پیدا کرتا ہے ـــــ وغیرہ ـــــ "لا" کے ان مختلف استعمالات کے کچھ قواعد اور اصول ہیں جن کی تفصیل یا "یاددھانی" کے لئے کسی ڈکشنری یا نحو کی کسی کتاب پر نظر ڈال لینا چاہیئے۔ آگے چل کر "لا" کے مزید مواقع استعمال ہمارے سامنے آئیں گے۔ اُس وقت ہم "الاعراب" کی بحث میں اُس جگہ استعمال ہونے والے "لا" کے نحوی قاعدے کی طرف بھی اشارہ کر دیا کریں گے۔

۲:۱:۱ (۴) "**رَیْب**" کا مادہ "ر ی ب" اور وزن "فَعْلٌ" ہے۔ (مگر یائے لینہ کی وجہ سے اس کے پڑھنے کا طریقہ، حرف صحیح سے، جدا ہے۔) اس مادہ سے فعل ثلاثی مجرّد "رابَ ...... یرِیب رَیْباً (باب ضرب سے) بمعنی ...... کو شک یا شبہ میں ڈالنا" ہمیشہ متعدی اور بغیر صلہ کے آتا ہے۔اس فعل کے بنیادی معنی "دل میں کھٹک، بے چینی، قلق یا اضطراب پیدا کرنا" کے ہیں۔تاہم اس (کے ثلاثی مجرد فعل)

سے قرآن کریم میں کوئی صیغہ نہیں آیا۔ البتہ مزید فیہ کے بعض ابواب (مثلاً اِفعال اور انفعال) سے افعال کے کچھ صیغے اور کچھ مشتقات آئے ہیں جن کی وضاحت اپنے موقع پر ہوگی۔

لفظ "ریب" (جو مذکورہ بالا فعل کا مصدر بھی ہے اور اس سے اسم بھی ہے) قرآن کریم میں اٹھارہ (۱۸) جگہ آیا ہے۔ جس میں نو (۹) دفعہ تو یہی ترکیب "لا ریب فیہ" آئی ہے۔

۲ : ۱ : ۱ (۵) **"فیہ"** یہ "فِی" (حرفِ جار) اور "ہٗ" (ضمیر مجرور برائے واحد غائب مذکر) ہے۔

● بعض دوسرے حروف جارہ کی طرح "فِیْ" کے بھی متعدد معانی اور مواقع استعمال ہیں۔ اس کا اردو ترجمہ عموماً (۱) "...... میں" کیا جاتا ہے جو بہت سے مواقع استعمال کے لئے موزوں ترجمہ ہے۔ اس کے علاوہ یہ (فی) (۲) ...... کے ساتھ" (۳) ...... کی بنا پر (۴) ...... کے مقابلہ پر (۵) ...... کی نسبت (۶) ...... کے بارے میں کے معنی میں بھی آتا ہے اور بعض دفعہ یہ کسی دوسرے حرفِ جار مثلاً "علی"، "بِ"، "الی" اور "مِن" کی جگہ یعنی ان کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ آیت زیرِ مطالعہ میں فِیْ کا ترجمہ "میں" یا "کے بارے میں" کر سکتے ہیں۔

● "فیہ" میں "فی" کے بعد جو ضمیر مجرور "ہ" ہے اسے "ہائے کنایۃ" بھی کہتے ہیں اور حسب موقع اس کا تلفظ "ہٗ" (ھُوْ) "ہٖ" (ھِیْ) "ہُ" اور "ہِ" ہو سکتا ہے۔ اس (تلفظ) کا قاعدہ یہ ہے کہ (۱) اگر اس کا ماقبل مضموم یا مفتوح ہو تو اسے "ھُوْ" کی طرح بولتے ہیں جیسے رسولُہٗ اور رسولَہٗ، لَہٗ۔

(۲) اگر ماقبل مکسور ہو تو اس کا تلفظ ھِیْ ہوتا ہے جیسے بِہٖ، کتابِہٖ۔

(۳) اگر اس کا ماقبل "ی" کے علاوہ کوئی اور حرف ساکن، یا الف مدہ یا واو ساکنہ (مدہ یا لینہ) ہو تو اسے صرف "ہُ" بولتے ہیں مثلاً مِنْہُ، عصاہُ، اخوہُ یا اَتَوہُ۔

(۴) اور اگر اس کا ماقبل یائے ساکنہ ہو تو اس کا تلفظ " ہِ " ہوتا ہے جیسے " فِیہِ "
میں اور یہی قاعدہ (ماقبل ساکن "یاء" والا) غائب کی دوسری ضمیروں " ھُما ، ھُمْ
اور ھُنَّ " پر چلتا ہے مثلاً فِیھِما ، فِیھِم اور فِیھِنَّ کی صورت میں البتہ واحد مؤنث
ضمیر " ھا " پر یہ قاعدہ اطلاق پذیر نہیں ہوتا ___

● ھائے کنایہ کے تلفظ کے مذکورہ بالا قواعد کا تعلق لغت یا نحو سے نہیں بلکہ قراءۃ
اور تجوید سے ہے ۔ قرآن کریم میں تو قواعد کے مطابق حرکات لگی ہی ہوتی ہیں لیکن اس " ہ "
کے تلفظ میں فرق اور اختلاف کی وجہ سمجھانے کے لئے ہم نے یہ قواعد بیان کئے ہیں
اور تاکہ آپ بغیر حرکات والی عبارت میں بھی اس کو درست طریقے پر پڑھ سکیں ۔

۲ : ۱ : ۱ (۶) [ھُدًی] کا مادہ " ھ د ی " اور وزن اصلی " فُعَلٌ " ہے ۔
اس کی شکل اصلی " ھُدَیٌ " تھی ، جو بلحاظ تلفظ " ھُدَیُنْ " تھا ۔ اس میں یائے
متحرکہ اپنے ماقبل کے مفتوح ہونے کی بنا پر الف میں بدل گئی یعنی " ھُدانْ "
بن گیا ۔ اب اس میں دو ساکن (ایک الف دوسرا نون) جمع ہو گئے لہٰذا الف کو گرا دیا
گیا تو یہ لفظ " ھُدَنْ " رہ گیا ۔ اسی کو " ھُدًی " لکھتے ہیں تاکہ معلوم رہے کہ یہ ناقص
یائی ہے ۔ خیال رہے کہ اسی اوپر بیان کردہ قاعدۂ تعلیل کے مطابق " ھُدًیا " اور " ھُدًیٍ "
(منصوب و مجرور) بھی " ھُدًی " ہی رہ جاتے ہیں یعنی یہ لفظ رفع نصب جر تینوں حالتوں
میں " ھُدًی " ہی رہتا ہے ۔ اور اب اس کا وزن " فُعًی " رہ جاتا ہے ۔ اس لفظ
(ھُدًی) کی املاء اور تلفظ قابل غور ہے ۔ اس میں " ی " دراصل " الف " کا کام دیتی ہے ۔
یعنی بصورتِ نکرہ یہ " ھُدًا " کی طرح پڑھا جاتا ہے ۔ مضاف یا معرف باللام ہوتے
وقت اسے " ھُدا " اور " الھُدا " کی مانند پڑھا جاتا ہے ۔ یہ قاعدہ اس قسم (ناقص
یائی) کے تمام مصادر اور مشتقات پر اطلاق پذیر ہوتا ہے ۔ ناقص واوی یائی سے مشتق
بعض اور کلمات کے آخر پر " ـًی " آنے کی وجہ بھی تعلیل کا مذکورہ بالا قاعدہ ہے
(مثلاً " مُصطفًی " میں) ۔ اس مادہ (ھ د ی) سے فعل ثلاثی مجرد کے استعمال کی
بات سورۃ الفاتحہ میں " اِھدِنا " کے تحت گزر چکی ہے (۱ : ۱ : ۵ میں)

● ھُدًی اور ھِدایۃٌ دونوں اس فعل (ثلاثی مجرد) کے مصدر اور ہم معنی اسم بھی

ہیں۔ اردو میں لفظ ھدایۃ (بالملاء ھدایت) اپنے اصل عربی معنی (رہنمائی) کے ساتھ مستعمل ہے۔ تاہم قرآن کریم میں یہ لفظ (ھدایۃ) استعمال نہیں ہوا۔ جب کہ "ھدی" لام تعریف کے ساتھ (الھدی) اور اس کے بغیر یعنی نکرہ (ھدًی) اور مفرد و مرکب شکل میں قرآن کریم میں دوسو (۲۰۰) کے قریب مقامات پر آیا ہے۔ اور اس کے متعدد مواقع استعمال سے اس کے معنی میں تنوع پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ بنیادی معنی بھی اپنی جگہ برقرار رہتے ہیں۔

● آیت زیر مطالعہ میں "ھُدًی" (مصدر) بمعنی اسم فاعل "ھادٍ" بھی لے سکتے ہیں۔ عربی میں مصدر کا اسم فاعل اور اسم مفعول کے معنی میں استعمال عام ہے۔ "ربّ" بمعنی اسم فاعل اور "کتاب" بمعنی اسم مفعول تو آپ ابھی پڑھ چکے ہیں۔

۲:۱:۱ (۷) [لِلْمُتَّقِيْنَ] یہ دراصل لِ + الْمُتَّقِين ہے یعنی اس کے شروع میں لام الجر ہے اور "المتقین" معرف باللام بھی ہے۔ اس لفظ (المتقین) کا مادہ "وق ی" اور وزن اصلی (بغیر لام تعریف کے) "مُفْتَعِلِيْنَ" ہے۔ جس کی شکل اصلی "مُوْتَقِيِيْنَ" تھی۔ جس میں مثال واوی کے باب افتعال والے قاعدہ کے تحت "وْ" کو "تْ" میں بدل کر اگلی "تَ" میں مدغم کر دینے سے لفظ کا ابتدائی حصہ (مُوْتَ) "مُتَّ" میں بدل جاتا ہے پھر "ق" کے بعد آنے والی یائے مکسورہ کو (جو دراصل لام کلمہ ہے) بھی بوجہ ثقل ساقط کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح لفظ "مُتَّقِيْنَ" حاصل ہوتا ہے۔

● اس مادہ (وق ی) سے، جو لفیف مفروق کی ایک مثال ہے، فعل ثلاثی مجرد وَقَی ...... یَقِیْ (دراصل وَقَیَ یَوْقِیُ) وِقَایَۃً (باب ضرب سے) آتا ہے اور اس کے معنی: "...... کو ...... سے بچانا یا بچا لینا" ہوتے ہیں یعنی یہ متعدی بمفعولین (دو

---

[1] جیسا کہ مقدمہ میں بیان ہو چکا ہے، ہم اس مفروضے پر چل رہے ہیں کہ آپ ان قواعد (تعلیلات) سے آگاہ ہیں۔ ضرورت ہو تو استحضار کے لئے عربی "صرف" کی کسی کتاب میں "ناقص" کے بیان اور اس کے صیغوں میں ہونے والے تغیرات پر ایک نظر ڈال لیجئے۔

مفعول) اور بغیر کسی صلہ کے آتا ہے یعنی اس کے ہر دو مفعول [جس کو بچایا جائے اور جس (چیز) سے بچایا جائے] مفعول بنفسہٖ (براہِ راست بغیر صلہ کے) آتے ہیں۔ قرآن کریم میں اس کی بکثرت مثالیں سامنے آئیں گی ـــــ کبھی اس کے دوسرے مفعول سے پہلے " مِنْ " بھی لگتا ہے مثلاً " وَقَاهُ اللّٰهُ السوءَ یا مِنَ السوءِ " تاہم قرآن مجید میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی ـــــ اس مادہ (و ق ی) سے ثلاثی مجرد کے علاوہ باب افتعال سے کچھ افعال اور کچھ دیگر مشتقات قرآن کریم میں بکثرت (۲۵۵ جگہ) استعمال ہوئے ہیں (یہ صرف لفظ " المتقین " چالیس سے زائد جگہ آیا ہے) سب کا ذکر اپنے موقع پر آئے گا۔

● لفظ " متقین " (جس کی رفعی حالت " مُتَّقُوْنَ " ہے) کا واحد " مُتَّقِيْ " ہے جو اس مادہ (و ق ی) سے باب افتعال کے فعل اِتَّقٰی یَتَّقِیْ اِتِّقَاءً (دراصل اِوْتَقَى يَوْتَقِيُ اِوْتِقَايًا) سے صیغۂ اسم فاعل ہے یعنی دراصل یہ " مُوْتَقِيٌ " (بوزنِ مُفْتَعِلٌ) ہے۔ پھر اوپر (متقین کے ضمن میں) بیان کردہ قاعدۂ تعلیل کے مطابق یہ " مُتَّقِيْ " رہ جاتا ہے۔ اس کی جمع سالم مذکر مرفوع " مُتَّقُوْن " (دراصل مُتَّقِيُوْن) اور منصوب و مجرور مُتَّقِيْنَ (دراصل مُتَّقِيِيْنَ) استعمال ہوتی ہے۔

● باب افتعال سے اس فعل ـــ اِتَّقٰی ...... یَتَّقِیْ اِتِّقَاءً ـــــ کے اصل لغوی معنی تو ہیں: " ...... سے اپنی بہت حفاظت کرنا " ، " ...... کے بارے میں سخت احتیاط سے کام لینا " ، " ...... سے سخت پرہیز کرنا " ، " ...... سے بچ کے رہنا " وغیرہ۔ اور اس سے اس میں " ...... سے ڈرنا یا ڈرتے رہنا " کا مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ فعل " اِتَّقٰی " کا مفعول ہمیشہ بنفسہٖ (بغیر صلہ کے) آتا ہے۔ اس کی مثالیں آگے آئیں گی ـــ اس طرح لفظ " مُتَّقِيْ " (جس کی جمع کی ایک صورت زیرِ مطالعہ لفظ " مُتَّقِيْن " ہے) کا ترجمہ " پرہیزگار " کرنا زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس میں " بچنا " کا بنیادی مفہوم موجود ہے۔ اس کے علاوہ اس (متّقی) کا ترجمہ " ڈرنے والا " ، " ڈر والا " یا " ڈر رکھنے والا " بھی کیا جاتا ہے اور اس صورت میں " ڈر " سے مراد " اللّٰہ عزّوجلّ کا ڈر " ہوتا ہے

یعنی " اللہ کی نافرمانی کے بُرے انجام سے ڈرنے والا" اس طرح اس لفظ (متقی) کے شرعی اصطلاحی معنی بنتے ہیں : " تمام شرعی واجبات کو محض کاغذی اور رسمی کارروائی کے طور پر نہیں بلکہ صحیح معنوں میں پوری توجہ اور احتیاط سے بجا لانے والا " اور " تمام شرعاً حرام اور ممنوع کاموں سے پوری طرح بچنے والا " اور یہ سب کچھ کسی ظاہری نگرانی یا دباؤ کے بغیر خود بخود (محض اللہ عزوجل کی خاطر) کرنے والا "۔

۲:۱:۲ الاِعْراب

[الم] بذاتِ خود صرف تین حروف تہجی ہیں ۔ یہ کوئی " کلمہ " نہیں کہ اس کا اعراب بیان کیا جائے[1]۔ تاہم بعض نحویوں نے اس کا اعراب بیان کرنے کا تکلف کیا ہے ۔ مثلاً یہ کہ (۱) یہ محلاً منصوب ہے کیونکہ اس سے پہلے ایک فعل (" اُتْلُ " یا " اِقْرَأْ ") مقدّر (UNDERSTOOD) ہے (۲) یا محلاً مرفوع ہے ۔ اس صورت میں اس سے پہلے ایک مبتدأ (مثلاً ھذا ، ذلك ، ھو ، ھی وغیرہ) مقدّر مان لیا جاتا ہے ۔ (۳) یا یہ مُقْسَمٌ بہ ہو کر مجرور (محلاً) ہے ۔ اس صورت میں اس سے پہلے ایک حرفِ قَسَم (" و " یا " ب ") مقدر مانا جاتا ہے گویا "الم" کی قسم کھائی گئی ہے (۴) " الم " کو مبتدأ مرفوع سمجھ کر " ذلك " کو اس کی خبر مانا جائے (یعنی الم ۔ یہ کتاب ہے) ۔ مگر بعض نحویوں (مثلاً الزجاج) نے اسے غلط قرار دیا ہے[2]۔ درست بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ یہ سب بے معنی تکلف ہے ۔ " الم " کا یہاں کوئی اعراب نہیں یا پھر (۲) نسبتاً معقول صورت ہے ۔

---

[1] دیکھئے القیسی (مشکل اعراب القرآن) ج ۱ ص ۱۵

[2] ابن الانباری (البیان) ج ۱ ص ۴۳ اور القیسی (مشکل) ج ۱ ص ۱۵ — خیال رہے کہ " غیر ظاہر اعراب " میں رفع نصب جر تینوں ثابت کر دکھانا عام نحوی بازی گری ہے جس کا ایک نمونہ آپ نے یہاں ملاحظہ کیا ہے ۔

[ذٰلِكَ الْكِتٰبُ] میں " ذٰلِكَ " اسم اشارہ بعید للمذکر ہے اور بلحاظ اعراب اس میں حسب ذیل امکانات موجود ہیں :۔

(۱) " ذٰلِكَ " مبتداء مرفوع ہے اور " الکتاب " اس کی خبر (معرفہ) ہو کر مرفوع ہے۔ اور اس میں لام عہد کا ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا : " یہ (وہی) کتاب ہے" یا "یہ ہی تو کتاب ہے"۔

(۲) " ذٰلِكَ " اسم اشارہ اور " الکتاب " اس کا مشارٌ الیہ ہے (جسے اس کا بدل بھی کہہ سکتے ہیں) ۔ اور یہ پورا مرکب اشاری مبتدأ ہو کر مرفوع ہے ۔ اس صورت میں اگلی عبارت " لَارَيْبَ فِيْهِ " (جس کے اعراب اور ترکیب کی بات ابھی آگے آرہی ہے) اس کی خبر ہے اور ترجمہ ہوگا : " یہ کتاب ' لاریب فیہ ' ہے" یعنی " یہ کتاب (وہ ہے) جس میں کچھ بھی شک نہیں ہے "۔

(۳) " ذٰلِكَ الکتاب " پورا مرکب کسی مقدر مبتدأ (مثلاً هُوَ) کی خبر مرفوع بھی ہو سکتا ہے اس کا ترجمہ ہوگا : وہ " یہ کتاب " ہے ۔

[لَارَيْبَ] میں " لَا " نفی جنس کے لئے ہے اور " رَيْبَ " اس " لَا " کا اسم ہے جو ہمیشہ مبنی بر فتحہ ہوتا ہے ۔ [یعنی لائے نفی جنس اور اس کا اسم (اگر مفرد یعنی غیر مرکب لفظ ہو تو) " خمسةَ عشرَ " وغیرہ (۱۱ سے انیس تک) اعداد کی طرح ہمیشہ مبنی بر فتحہ ہوتا ہے[1]] ۔ یہاں " رَيْبَ " کو منصوب (یا محلاً منصوب) بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہ لائے نفی جنس کا " اسم " ہے ۔

[فِيْهِ] جار مجرور مل کر " لَا " کے لئے قائم مقام خبر ہو کر محلاً مرفوع ہے ۔ گویا دراصل ہے " لَارَيْبَ (موجودٌ یا کائنٌ) فِيْهِ " ـــ اور اس کا لفظی ترجمہ ہوگا :

---

[1] اگر لاالنفی الجنس کا اسم " مرکب " ہو کر آرہا ہو تو وہ منصوب تنوین (ً) بھی آتا ہے مثالوں کے لئے دیکھئے تجدید النحو (شوقی ضیف) ص ۱۵۰ یا نحو کی کسی کتاب میں لائے نفی جنس کا بیان ۔ تاہم قرآن کریم میں یہ (مرکب اسم) کہیں استعمال نہیں ہوا۔

" نہیں ہے کسی طرح کا شک — اس میں ۔ (یعنی اس کے منجانب اللہ ہونے میں)

(۱) اور یہ پورا جملہ (لَا رَیْبَ فِیْهِ) " ذلک " کی خبر ثانی ہو کر محلِ رفع میں ہے (پہلی خبر " الکتاب " ہے) اس طرح ترجمہ ہوگا : " یہ ہی کتاب ہے (اور یہ) " لاریب فیہ " ہے ۔

(۲) یا یہ جملہ (لاریب فیہ) " ذلک الکتاب " (مرکب اشاری) کی خبر اوّل ہو کر محل رفع میں ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا : " یہ کتاب " لاریب فیہ " ہے "۔

(۳) یا یہ جملہ (لاریب فیہ) " الکتاب " کا حال (محلاً منصوب) بھی ہو سکتا ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا : " یہ کتاب " لاریب فیہ " ہو کر آئی ہے "۔ مگر یہ ترجمہ اردو محاورے میں فِٹ نہیں بیٹھتا ۔ یہی وجہ ہے کہ اردو مترجمین نے اس ترکیب کو نظر انداز کر دیا ہے

[هُدًى لِلْمُتَّقِيْنَ] میں " هُدًى " اسم مقصور ہے اس کا اعراب حرکات سے ظاہر نہیں ہوتا بلکہ اس کا اعراب ہمیشہ تقدیری یا محلی ہوتا ہے " للمتقین " جار مجرور مل کر " هدی " سے متعلق ہے اور اس کا ترجمہ " هدی " کی نحوی ترکیب کے مطابق ہوگا (هدی = رہنمائی ، للمتقین = متقیوں کے لئے) ۔ ترکیب نحوی کے لحاظ سے اس پورے مرکب یا جملہ (هدی للمتقین) کے اعراب میں بھی کئی امکان ہیں مثلاً :-

(۱) یہ " ذلک " کی تیسری خبر (پہلی الکتاب ، دوسری لاریب فیہ) ہے لہٰذا یہاں " هدًی " محل رفع میں ہے ۔ اس صورت میں ترجمہ کی " ترتیب " یہ ہوگی : " یہ ہی کتاب ہے ، لاریب فیہ ہے ۔ " هدًی للمتقین " ہے ۔

(۲) یا یہ (هدی للمتقین) " ذلک الکتابُ " (مرکب اشاری) کی دوسری خبر مرفوع ہے اس صورت میں ترجمہ کی ترتیب یوں ہوگی : " یہ کتاب ۔ لاریب فیہ ہے ۔ هدًی للمتقین ہے "۔

(۳) اور یہ عبارت ایک مقدر مبتدأ کی خبر مرفوع بھی ہو سکتی ہے یعنی (هُوَ) " هدًی للمتقین " (اس صورت میں اصل خبر تو " هدًی " ہوگی اور " للمتقین "

جارمجرور متعلق خبر ہوگا) اور ترجمہ ہوگا: "وہ "ھدی" ہے واسطے "متقیوں" کے"۔

(۴) اور یہ بھی ممکن ہے کہ "فیہ" کو شبہ جملہ (جار مجرور) مقدم سمجھا جائے اور "ھدًی" کو اس کا مبتدأ مؤخر مرفوع قرار دیا جائے۔ اس صورت میں لائے نفی جنس کی خبر محذوف سمجھی جائے گی اور وقف "لاریب" پر ہونا چاہیئے۔ اور "فیہ ھدی للمتقین" پورا جملہ "ذلک الکتاب" کی صفت یا خبر سمجھا جائے گا اور ترجمہ ہوگا: "اس میں "ھدی للمتقین" ہے"۔

(۵) اور "ھدی" کو "ذلک الکتابُ" کا حال (منصوب) بھی سمجھا جا سکتا ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا: "یہ کتاب...... ھدی للمتقین ہو کر آئی ہے" مگر یہ ترجمہ بھی اردو محاورے میں غیر مانوس لگتا ہے۔ دیکھئے اوپر [فیہ میں] (۳)

● آپ نے مصاحف (نسخہ ہائے قرآن) میں دیکھا ہوگا کہ اس آیت میں دو "علامتِ معانقہ" (⸫ ⸫) موجود ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آپ کسی ایک علامتِ معانقہ (⸫ ⸫) پر وقف کر سکتے ہیں۔ دونوں پر نہیں۔ اگر آپ مذکورہ بالا نحوی تراکیب پر غور کریں تو آپ اس "معانقہ" کی وجہ سمجھ سکتے ہیں۔ بیشتر تراکیب کے مطابق فیہ کا تعلق اپنے سے پہلی عبارت کے ساتھ ہے [دیکھئے لاریب فیہ کے تحت (۱)، (۲)، (۳) اور "ھدًی للمتقین" کے تحت بھی (۱)، (۲)، (۳)]۔ صرف ایک ترکیب کے مطابق "فیہ" اپنے سے بعد والی عبارت سے متعلق ہے [دیکھئے "ھدی للمتقین" کے تحت (۴)]۔ گویا زیادہ نحوی تراکیب "فیہ" پر وقف کے حق میں جاتی ہیں۔ اور "فیہ" کو آگے لے جانے (ملانے) سے لا نفی جنس کی خبر بھی محذوف ماننا پڑتی ہے۔ تاہم اس ترکیب کو بھی نحویوں (اور قاریوں) نے اہمیت دی ہے۔ چنانچہ تمام افریقی (ماسوائے مصر) مصاحف میں یہ علامتِ معانقہ نہیں ہوتی بلکہ "لاریب" پر ہی علامتِ

وقف دی جاتی ہے۔

۲:۱:۳ الرسم

الم ٥ ذٰلک الکتب لاریب فیہ ھدی للمتقین ٥

[الم] کی کتابت اس کے تلفظ سے مختلف ہے۔ اس میں لام اور میم کو ملا کر (لم) لکھا جاتا ہے (الف تو اپنے مابعد کے ساتھ ملا کر لکھا جا سکتا ہی نہیں) ۔ نہ تو اسے حروف تہجی کی طرح الگ الگ (ا ل م) لکھا جاتا ہے (جیسے ہم مادہ کے حروف بتاتے وقت لکھتے آرہے ہیں) ۔ اور نہ ہی اسے تلفظ کے مطابق (الف لام میم) لکھا جاتا ہے ۔ قرآن کریم میں تمام حروف مقطعات (جو بعض سورتوں کی ابتداء میں آئے ہیں) کے لکھنے کا طریقہ یہی ہے اور یہ رسم عثمانی پر مبنی ہے ۔ اس لئے ان کا تلفظ شفوی (زبانی) تعلیم پر منحصر ہے ۔

[ذٰلک] ہمیشہ بحذف الف لکھا جاتا ہے ۔ یعنی "ذ" کے بعد الف نہیں لکھا جاتا۔ اگرچہ پڑھا ضرور جاتا ہے ۔ نہ صرف قرآن کریم میں ہر جگہ بلکہ عام عربی املاء (رسم قیاسی) میں بھی ہمیشہ یہ لفظ " ذٰلک " اسی املاء (بحذف الالف بین الذال و اللام) سے لکھا جاتا ہے چاہے یہی شکل (ذٰلک) ہو یا اس کے آخر کا کاف خطاب ضمیر مخاطب کی کسی شکل میں آئے مثلاً ذلکما ، ذلکم ، ذلکن کی صورت میں ۔ اس لفظ کی یہ املاء رسم عثمانی کے مطابق ہے اور عربی املاء میں رسم عثمانی کے اثرات کا ایک مظہر ہے ۔ عربی زبان میں متعدد ایسے کلمات ہیں جن کی املاء آج بھی ان کے تلفظ کے مطابق نہیں بلکہ رسم عثمانی کے مطابق غیر قیاسی ہے۔ اس کی مثالیں اسماء اشارہ میں زیادہ ملتی ہیں ۔ مثلاً "ھاذا" کی بجائے "ھذا"، "ھاؤلاءِ" کی بجائے "ھٰؤلاءِ" اور "اُولائک" کی بجائے "اولٰئک" لکھتے ہیں ۔ قرآن میں بھی اور قرآن سے باہر بھی ۔ اس قسم کی کئی مثالیں ہمارے سامنے آئیں گی ۔

[الکتٰب] کے شروع میں توھمزۃ الوصل (لام تعریف کا) ہے اس لئے " ذٰلکَ " کے " لِکَ " کو الکتاب کے " لْ " سے ملا کر پڑھا جاتا ہے۔ ائمۂ رسم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ لفظ (کتاب) قرآن کریم میں ہمیشہ بحذف الف (کتٰب) لکھا جاتا ہے یعنی " ت " کے بعد " ا " نہیں لکھا جاتا۔ تاہم پڑھا " کتاب " ہی جاتا ہے۔ قرآن کریم میں یہ لفظ ڈھائی سو (۲۵۰) سے زیادہ دفعہ آیا ہے — ان میں سے صرف چار مقررہ مقامات[1] [الرعد : ۳۸ الحجر : ۴ ، الکھف : ۲۷ اور النمل : ۱] اسے باثبات الف (کتاب) لکھا جاتا ہے باقی سب جگہ اسے بحذف الف ہی لکھا جاتا ہے۔ نکرہ ہو یا معرفہ مفرد ہو یا کسی ترکیب میں آ رہا ہو۔ عام عربی املاء میں اسے ہمیشہ باثبات الف (کتاب لکھتے ہیں۔

[لاریب فیہ] کی املاء عام (قیاسی) املاء ہے۔
[ھدًی] میں " د " کے بعد " ی " (خالی) لکھی جاتی ہے۔ اس لفظ کی یہ املاء رسم عثمانی کے مطابق بھی ہے اور اس کی قیاسی املاء بھی یہی (ھدی) ہے۔ کیونکہ یہ اسم مقصور — ناقص یائی ہے — مگر یہ پڑھا " ھُدًی " جاتا ہے اور اس تلفظ کو ضبط کے ایک خاص طریقے سے ظاہر کیا جاتا ہے جس کا ذکر آگے " الضبط " میں آرہا ہے۔
[للمتقین] دو لام کے ساتھ لکھا جاتا ہے یعنی اس کا رسم بھی عام املاء کے مطابق ہی ہے۔ قاعدہ (قیاس) یہ ہے کہ جب ھمزۃ الوصل کے بعد لام ہو (مثلاً معرف باللام ہو یا الّذی وغیرہ کی صورت میں) اور اس سے پہلے بھی لام الجر یا

---

[1] صرف صاحب نثر المرجان نے " خزانۃ الرسوم " کے حوالے سے ایک پانچویں مقام پر بھی اثبات الف کا ذکر کیا ہے یعنی البقرہ : ۱۰۱ میں۔ تاہم علم الرسم کی کسی اور کتاب میں یہ بات بیان نہیں ہوئی۔

لام تعجب وغیرہ آجائے تو اس همزة الوصل کا خطاً اور لفظاً دونوں طرح ساقط ہونا صرف رسم عثمانی کی خصوصیت نہیں بلکہ عام قیاسی املاء کا قاعدہ بھی یہی ہے ۔

۲ : ۱ : ۴ الضبط

الٓمٓ ۝ ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْہِ ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ ۝

آیت زیرِ مطالعہ کے کلمات کے ضبط میں حسب ذیل امور قابل ذکر ہیں :

(۱) الٓمٓ کا ضبط اور (۲) باقی کلمات میں مواقع اختلافِ ضبط ۔

(۱) بظاہر "الٓمٓ" پر کوئی علاماتِ ضبط نہیں ہونا چاہئیں ۔ اس لئے کہ تمام حروفِ مقطعات کا تلفظ رسم اور ضبط پر نہیں بلکہ شفوی (زبانی) تعلیم پر منحصر ہے ۔ تاہم مصاحف میں اسے مختلف طریقوں سے "مضبوط" کرکے لکھا جاتا ہے ــــ قرآن کریم میں حروفِ مقطعات کے ضبط کا عام قاعدہ یہ اختیار کیا گیا ہے کہ عربی زبان کے حروفِ تہجی میں سے جن حروف کا نام الف پر ختم ہوتا ہے [اور یہ کل گیارہ حروف ہیں با ، تا ، ثا ، حا ، خا ، را ، طا ، ظا ، فا ، ھا اور یا] ان پر علامتِ ضبط برائے اشباع کھڑی زبر (ـٰ) یا چھوٹا الف لکھا جاتا ہے ۔ قرآن کریم کے حروفِ مقطعات میں ان میں سے صرف پانچ حرف [حٰ ، رٰ ، طٰ ، ھٰ ، اور یٰ] آئے ہیں ــــ

اور جن (باقی سترہ) حروفِ تہجی کا نام تین حرف کی املاء [وسطی "الف" "یا" "یا"] کے ساتھ لکھا جاتا ہے [مثلاً لام ، نون ، میم ، سین ، کاف ، صاد وغیرہ] ان پر علامتِ مدّ (ـٓ) ڈالی جاتی ہے جو اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ اس حرف کا نام بولتے وقت (نام کی املاء میں آنے والی "ی" یا الف کو) ذرا کھینچ کر ــــ لمبا کرکے بولنا یا پڑھنا ہے ۔

● بعض دفعہ "مقطعات" میں ایسے حرف جمع ہو جاتے ہیں جن میں سے (بلحاظ تلفظ) ایک (پہلے) کا آخری "حرف" اور دوسرے حرف کا (بلحاظ تلفظ) ابتدائی "حرف" ایک ہی ہوتا ہے [جیسے لام اور میم] تو اس کے لئے دوسرے حرف پر علامتِ تشدید ڈالی جاتی ہے مثلاً "الٓمّٓ" ۔ تاہم یہ تشدید والا طریقۂ ضبط صرف برصغیر اور بعض افریقی

ممالک [مثلاً تونس، مراکش، غانا اور لیبیا] میں اختیار کیا جاتا ہے۔ مذکورہ بالا افریقی ممالک میں " الم " کے ضبط میں " الف " پر علامت قطع (جو عموماً " ء " یا " ء " یا " ء " کی شکل میں لکھی جاتی ہے) اور ساتھ فتحہ (َ) بھی ڈالتے ہیں بشکل (أَ)۔ اور " لام " پر مدّ (ٓ) اور فتحہ (َ) دونوں ڈالتے ہیں اور آخری " میم " پر تشدید (ّ) اور مدّ (ٓ) اور نیچے کسرہ (ِ) بھی ڈالتے ہیں۔ اس طرح ان ملکوں میں (ھمزہ اور حرکات کی صورت کے جزوی اختلاف کو نظرانداز کرتے ہوئے) الم کی مضبوط شکل یوں ہوتی ہے : " أَلَٓمِّٓ "۔ نائیجیریا میں لام اور میم کے درمیان (دراصل لام پر) اور " میم " کے بعد مدّ ڈالتے ہیں (" الٓمٓ ") چین میں صرف " لام " کے اوپر ایک مدّ ڈالی جاتی ہے (الٓم) عرب ممالک، ترکی، ایران اور سوڈان میں صرف " لام " اور " میم " پر مدّ ڈالنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ ایران میں دونوں " مدّیں " اوپر نیچے کر کے (ایک موٹی دوسری باریک) لکھی جاتی ہیں اور لام کے بعد علامت اشباع کھڑی زبر (ٰ) بھی لکھ دی جاتی ہے (" الٰٓمٓ ")۔ اس طرح مجموعی طور پر " الم " کے ضبط کی کُل چھ صورتیں ہمارے سامنے آتی ہیں جو اس بحث کے آخر پر بطور نمونہ درج کر دی گئی ہیں۔

● لفظ " ھدًی " کا ضبط ہر ملک میں یکساں ہے یعنی " د " پر فتحتین یعنی دو زبر (ً) ڈالتے ہیں اور " ی " کو ہر طرح کی علامت ضبط سے خالی رکھا جاتا ہے۔ (تاہم یہ (ً) تنوین نصب کی علامت نہیں ہے جیسے کتاباً یا جنةً میں ہے) تمام اسمائے مقصورہ مثلاً ضحًی، فتًی، مصطفًی وغیرہ کے ضبط کا یہی (ھدًی والا) طریقہ ہے۔ اور ان کا اعراب ظاہر نہیں ہوتا۔

(۲) آیت کے باقی کلمات میں اختلاف ضبط کی حسب ذیل صورتیں موجود ہیں :-

● ھمزۃ الوصل کی علامت ڈالنا یا نہ ڈالنا۔ اس کا اثر کلمہ " الکتب " کے ضبط میں ظاہر ہوگا۔ " المتقین " کے ھمزۃ الوصل کے ساقط ہونے کی وجہ " رسم " میں بیان ہو چکی ہے۔

● محذوف الف کو ظاہر کرنے کے طریقے کا اختلاف۔ اس کا اثر " کتب " اور

"ذلک" کے ضبط میں ظاہر ہوگا۔

● یائے ساکنہ ماقبل مکسور پر علامتِ سکون ڈالنا یا نہ ڈالنا۔ اور اس کے ماقبل کی حرکت بصورت کسرہ (ـِ) یا علامتِ اشباع۔ کھڑی زیر (ـٖ) لکھنا۔ اس اختلاف کا اثر کلمہ "فیہ" اور "للمتقین" کے ضبط میں ظاہر ہوگا۔

● الف ثابتہ (موجود) ماقبل مفتوح میں علامتِ فتحہ (ـَ) کی بجائے علامتِ اشباع "کھڑی زبر" (ـٰ) ڈالنا۔ یہ طریقہ صرف ایرانی مصاحف کی کتابت میں پایا جاتا ہے۔ اس کا مظہر کلمہ "لا" کا ضبط ہوگا۔

● بعض افریقی ممالک میں نون متطرفہ (آخری نون) پر نقطۂ اعجام نہ ڈالنا یا اس نقطے کے موضع (جگہ) کا اختلاف۔ اس کا نمونہ کلمہ "للمتقین" کے ضبط میں سامنے آئے گا۔

● افریقی ممالک (ماسوائے مصر و سوڈان) اور ایشیائی ممالک میں "لا" کے بارے میں یہ اختلاف کہ اس میں کونسا "لام" اور کونسا "الف" ہے اور اس اختلاف کی بنا پر "لام" اور "الف" کی حرکات کے موضع (جگہ) کے بارے میں اختلاف مثلاً یہاں "لَا" یا "لَا" لکھنا۔

● صرف تجویدی قرآن (پاکستان) میں راء کی بلحاظ ترقیق یا تفخیم دو الگ صورتیں "ر" اور "ر" استعمال کرنا۔ یہ فرق یہاں کلمہ "ریب" کے ضبط (بلکہ رسم) میں ظاہر ہوگا۔ یہاں "ر" مفخم ہے لھذا یہ لفظ "ریب" کی صورت میں لکھا گیا ہے۔

● اس طرح اس آیت کے کلمات کی بلحاظ اختلافِ ضبط حسب ذیل صورتیں ہمارے سامنے آتی ہیں:-

الٓمٓ الٓمٓ الٓمٓ الٓمّٓ الٓم۔ الٓم

ذٰلِكَ ذَالِكَ ، ذَالِكَ

الْكِتٰبُ ، الْكِتٰبُ ، الْكِتَابُ ، الْكِتَابُ

لَا رَیْبَ لَا رَیْبَ لَا رَیْبَ لَا رَیْبَ

فِیْهِ فِیْهِ بِیْهِ

هُدًی هُدًے

لِّلْمُتَّقِیْنَ لِّلْمُتَّقِیْنَ لِّلْمُتَّقِیْنَ لِّلْمُتَّقِیْنَ

شمار آیات کے سلسلے میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ یہاں " الم " پر کوئی گنتی کے مطابق سورۃ البقرہ کی پہلی آیت ختم ہوتی ہے (بسم اللہ کو شامل کر کے یا اس کے بغیر بھی) ۔ یہی وجہ ہے کہ تمام ایشیائی اور بہت سے افریقی ممالک میں (جہاں کوفی گنتی رائج ہے) الم ۞ پر آیت نمبر لکھا ہوتا ہے ۔ باقی تمام طریقہ شمار آیات کے مطابق (جن میں " مدنی " گنتی بھی ہے جو نائیجریا ، سوڈان اور لیبیا میں متداول ہے) سورۃ کی پہلی آیت " للمتقین " ۞ پر ختم ہوتی ہے اس طرح " الم " بلکہ " بسم اللہ الرحمن الرحیم " بھی پہلی آیت کا حصہ ہیں ۔

بقیہ : بیمہ شریعت کی نظر میں

دستبردار ہو گیا چنانچہ جب حق ہی نہ رہا تو پھر حق تلفی کا کیا سوال ' اس صورت میں گرچہ اس کے سامنے کوئی مادی اور مالی عوض نہیں ہوتا لیکن ایک معنوی عوض ضرور موجود ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اس احسان کی بدولت انجمن کے ارکان سے اس کے تعلقات زیادہ خوشگوار اور اطمینان بخش ہوں گے اور عزت میں اضافہ ہو گا جس طرح کہ مسکین کو صدقہ دینے والے کے سامنے اگرچہ کوئی مادی عوض نہیں ہوتا لیکن اللہ کی رضا و خوشنودی اور اخروی اجر و ثواب کی صورت میں معنوی اور روحانی عوض موجود ہوتا ہے لہٰذا اس کی حقیقی رضامندی پائی جاتی ہے ۔

احسانی بیمہ کی جو شکل اوپر عرض کی گئی ہے اگرچہ ناممکن العمل نہیں لیکن آج معاشرے کے عام طور پر جو ذہنی اور خارجی حالات ہیں ان میں اس پر عمل کرنا خاصا مشکل اور دیر طلب کام ضرور ہے مسلسل اور بھرپور کوشش کرنے سے انشاء اللہ ضرور کامیابی ہو سکتی ہے کیونکہ یہ شکل میوچل بیمہ سے کچھ ملتی جلتی ہے جو بعض ممالک میں نمایاں طور پر رائج ہے ۔

تحریک رجوع الی القرآن

دینی تعلیم کا ایک سالہ نصاب

عربی زبان سیکھ کر قرآن حکیم کا براہِ راست فہم حاصل کرنے کا بہترین موقع

—— لطف الرحمن خان

یہ بات اراکینِ انجمن کے علم میں ہے کہ قرآن اکیڈمی کے قیام کا اصل مقصد ایسے تعلیم یافتہ افراد کی تیاری ہے جو جدید علوم کی کسی بھی شاخ میں اعلیٰ علمی استعداد کے حامل ہونے کے ساتھ ساتھ عربی زبان اور قرآنی علوم پر بھی خاطر خواہ دسترس رکھتے ہوں تاکہ وہ قرآن مجید کے فلسفہ و حکمت کو دورِ حاضر کی اعلیٰ علمی سطح پر پیش کر سکیں۔ کسی بھی علمی تحریک کی کامیابی کے لئے ایسے ادارے کا وجود ضروری ہے جو اس علمی تحریک کے مقاصد کی آبیاری کر سکے اور اس عمل کو تسلسل کے ساتھ جاری رکھ سکے۔

یہی وجہ ہے کہ اکیڈمی کی تعمیرات کی تکمیل کے فوراً بعد ۱۹۸۲ء میں فیلو شپ اسکیم کا آغاز کیا گیا جس میں سات اعلیٰ تعلیم یافتہ نوجوانوں نے تعلیم و تعلّمِ قرآن کے لئے زندگی وقف کرنے کے عزم کے ساتھ شرکت کی۔ اللہ تعالیٰ کا شکر و احسان ہے کہ ان میں سے اکثر آج بھی رجوع الی القرآن کی اس تحریک کے ساتھ وابستہ ہیں۔

اس کے بعد ۱۹۸۴ء میں "دو سالہ تدریسی کورس" کے نام سے ایک نئی تعلیمی اسکیم کا آغاز کیا گیا جس میں ترجیحاً ایم۔ اے اور بی۔ اے پاس طلبہ کو داخلہ دیا جاتا تھا اور دو سال کے عرصہ میں عربی اور ترجمۂ قرآن کی بھرپور تعلیم کے ساتھ ساتھ حدیث اور فقہ کی تعلیم بھی دی جاتی تھی۔ ۱۹۸۴ء سے ۱۹۸۷ء تک اس کورس میں چار گروپوں کے داخلے ہوئے جن میں داخلہ لینے والے طلبا کی مجموعی تعداد تقریباً ۸۰ تھی جبکہ تعلیم کی تکمیل کرنے والے طلبا کی مجموعی تعداد تقریباً ۳۰ رہی۔

"دو سالہ تدریسی کورس" میں تعلیم مکمل کرنے والے اکثر طلبا نے اپنے اپنے طبعی میلان اور صلاحیت کے مطابق میدانِ عمل منتخب کر کے ہماری تحریک رجوع الی القرآن کے ساتھ براہ راست وابستگی اختیار کی ہے اور اس سلسلے میں گرانقدر خدمات سر انجام دے رہے ہیں۔ تعلیم مکمل کرنے والے جو طلبہ اپنی معاشی جدوجہد میں واپس چلے گئے ہیں وہ بھی اپنے اپنے حلقہ میں کسی نہ کسی انداز میں قرآن کی خدمت کر رہے ہیں۔ ان کی یہ خدمات بھی ہماری تحریک کا بالواسطہ اثاثہ ہیں۔

جو طلباء تعلیم مکمل نہ کر سکے ان کے متعلق ہمارا احساس اور مشاہدہ یہ ہے کہ وہ بھی کلیتاً تہی دامن

نہیں رہے۔ اُن میں سے اکثر کے بارے میں بلا خوف تردید یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ جتنا عرصہ وہ اکیڈمی میں رہے انہوں نے کچھ نہ کچھ علم حاصل کیا' ان کی فکر موروثی عقیدوں کے ریگزار سے نکل کر علمی بنیادوں پر مستحکم ہوئی اور ان کے خدمتِ قرآنی کے جذبہ کی آبیاری ہوئی اور اب وہ اپنے معاشرہ میں الحاد و بے دینی کے سیلاب کے خلاف پہلی دفاعی لائن کی حیثیت سے ہماری جدّوجہد میں شریک ہیں' گو بالواسطہ ہی سہی۔

مذکورہ بالا تجزیہ کی روشنی میں "دو سالہ تدریسی کورس" کا چار سالہ دور اگر قابلِ فخر نہیں تو مایوس کن بھی نہیں ہے۔ ہم اللہ تعالیٰ کے شکر گزار ہیں کہ اسی نے ہمیں یہ ہمت اور توفیق عطا فرمائی کہ موجودہ حالات اور معاشرہ میں ہم سے جو بھی بن پڑا ہم کر گذرے اور یہ بھی اسی کا کرم ہے کہ اُس نے ہمیں اس کام کو جاری رکھنے کا عزمِ نو بخشا ہے۔

ایک سالہ کورس کا آغاز

دو سالہ کورس میں داخلوں کے دوران کچھ ایسے اصحاب سے بھی رابطہ ہوا جو دینی تعلیم حاصل کرنے کا جذبہ اور شوق تو رکھتے تھے لیکن ان کے لئے دو سال کے لئے چھٹی لینا یا کاروباری مصروفیات سے فراغت حاصل کرنا ممکن نہیں تھا۔ ان لوگوں کا اصرار ہوتا تھا کہ اس کورس کی میعاد مزید کم کر کے اسے ایک سال میں مکمل کرانے کی منصوبہ بندی کی جائے۔

اس خواہش کو سامنے رکھ کر جب دو سالہ کورس کے نصاب کا جائزہ لیا گیا تو یہ بات سامنے آئی کہ اس کورس کے پہلے سال دیگر مضامین کے ساتھ اصل تعلیم عربی زبان و قواعد کی ہوتی ہے' جبکہ دوسرے سال بنیادی اہمیت ترجمۂ قرآن کو حاصل ہے چنانچہ فیصلہ کیا گیا کہ ایک ہی سال کے اندر طلباء کو محکم بنیادوں پر عربی قواعد کی تعلیم بھی دی جائے اور ساتھ ہی قرآن حکیم کے منتخب مقامات کی تدریس کے ذریعے فلسفہ و حکمتِ قرآنی سے بھی انہیں روشناس کرا دیا جائے۔ گویا وہ بنیاد فراہم کر دی جائے کہ طلباء اپنے طور پر عربی زبان کی مزید تحصیل بھی کر سکیں اور ترجمۂ قرآن کے معاملے میں انہیں دشواری پیش نہ آئے۔

یہ فیصلہ کرنے میں اس بات سے بھی مدد ملی کہ استادِ محترم پروفیسر حافظ احمد یار صاحب کے ترجمۂ قرآن کے مکمل دروس ٹیپ کر لئے گئے ہیں جو انجمن کے مکتبہ سے دستیاب ہیں۔ اس کے علاوہ "لغات و اعرابِ قرآن" پر ان کی تالیف ماہنامہ "حکمت قرآن" میں قسط وار شائع ہونا شروع ہو گئی ہے۔ ایک سالہ کورس مکمل کرنے والے طلباء مطالعۂ قرآن میں ان دونوں سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ چنانچہ اس فیصلہ کے پیشِ نظر ۱۹۸۸ء میں ایک سالہ کورس کے پہلے گروپ کو داخلہ دیا گیا جو انشاء اللہ اس سال ستمبر میں سالانہ امتحان دے کر فارغ ہو گا۔

اس گروپ میں کُل ۲۲ طلباء نے داخلہ لیا' جن میں سے ۶ انجینئر ہیں۔ ان میں سے ایک طالب علم نے

امریکہ سے سول انجنیرنگ میں M.S کیا ہوا ہے۔ شرکاء میں سے ۳ ڈاکٹر ہیں اور ایک طالب علم نے انگریزی ادب میں M.A کیا ہے۔ ۲۲ میں سے ۱۴ طلباء مختلف مرحلوں پر مختلف مجبوریوں کی بناپر کورس میں اپنی شرکت کو برقرار نہ رکھ سکے ۔ لیکن ہمیں اندازہ ہے کہ وہ بھی کچھ نہ کچھ سیکھ کر گئے ہیں بالخصوص وہ طلباء جو ششماہی امتحان کامیابی سے پاس کر کے گئے ہیں۔

باقی ۸ طلباء انشاء اللہ سالانہ امتحان میں شریک ہوں گے۔ یہ وہ طلباء ہیں جنہوں نے پورے سال خود کو تحصیلِ علم کے لئے وقف کئے رکھا اور یہی ہماری محنت کا حقیقی ثمرہ ہیں جس کے لئے ہم اللہ تعالیٰ کے شکر گزار ہیں اور دعاگو ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سب کی محنت کو شرف قبولیت عطا فرمائے اور انہیں اقامتِ دین کی جدوجہد کا سپاہی بنائے۔ (آمین)

واضح رہے کہ اس سے قبل دوسالہ تدریسی نصاب میں شریک طلبہ کو معین شرح سے وظیفہ بھی دیا جاتا تھا۔ ایم۔ اے یا اس کے مساوی ڈگری رکھنے والے طالب علم کو ماہانہ ایک ہزار روپیہ اور گریجویشن تک تعلیم مکمل کرنے والے طلبہ کو ۸۰۰ روپے تک وظائف دیئے جاتے تھے۔ جبکہ ایک سالہ تعلیمی کورس کے شرکاء کو وظائف کی پیشکش نہیں کی جاتی۔

ایک سالہ کورس میں نئے داخلے

ایک سالہ کورس کے دوسرے گروپ کے لئے داخلہ کی درخواستیں انشاء اللہ ستمبر میں طلب کی جائیں گی۔ جو اصحاب اس کورس میں داخلہ کے متعلق سوچ رہے ہیں ان کی خصوصی توجہ کے لئے ہم چند گزارشات پیش کرنا چاہتے ہیں۔

کورس کو درمیان میں چھوڑ کر جانے والے طلباء کے اپنے انفرادی حالات اور مسائل بھی یقیناً ہوتے ہیں لیکن ایسے تمام طلباء کے درمیان ایک مسئلہ مشترک ہوتا ہے اور وہ یہ کہ صبح کے وقت تقریباً ساڑھے پانچ یا چھ گھنٹے کی پڑھائی کے بعد یہ ایک ناگزیر ضرورت ہے کہ شام کو روزانہ دو تین گھنٹے اسباق کے اعادہ کے لئے وقف کئے جائیں۔ جو طلباء اپنی دفتری یا کاروباری مصروفیات کی بناپر باقاعدگی سے ایسا نہیں کرپاتے ان کے لئے کلاس کے ساتھ چلنا ممکن نہیں رہتا۔ ایسی صورت میں انفرادی مسائل ایک اضافی سبب بن جاتے ہیں۔

اس لئے داخلہ کا ارادہ رکھنے والے اصحاب سے ہماری گزارش ہے کہ وہ اپنے معمولات کا اس نقطہء نظر سے جائزہ لیں کہ انہیں صرف صبح کے اوقات ہی تعلیم کے لئے فارغ نہیں کرنے ہیں بلکہ شام کے وقت بھی کم از کم ڈیڑھ دو گھنٹے اس مقصد کے لئے فارغ کرنے ہیں۔ دو سالہ اور ایک سالہ کورسز کا تجربہ شاہد ہے کہ جن طلباء نے اس کا اہتمام کرلیا انہوں نے اپنی تعلیم کی تکمیل کرلی اور اس سلسلہ میں حائل ذاتی مسائل پر بھی قابو پانے میں کامیاب رہے۔

لمحۂ فکریہ

ہمیں ٹھنڈے دل و دماغ سے یہ بھی سوچنا چاہئے کہ دنیوی علوم کے حصول اور اس دنیا کی کامیابی کے لئے ہم اپنی زندگی کا کتنا حصہ کتنی تندہی اور یکسوئی کے ساتھ وقف کر چکے ہیں اور آئندہ کے لئے کیا منصوبے ہیں۔ لیکن اپنے رب کے کلام کو سمجھنے اور پڑھنے کے لئے کیا ہمارے پاس ایک سال بھی نہیں ہے جبکہ اس پر دائمی زندگی کی کامیابی کا انحصار بھی ہے اور اس زندگی کی حقیقی مسرتیں اور سکون بھی اسی پر منحصر ہیں۔

ہمارے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بہت چونکا دینے والا ہے کہ قیامت کے دن قرآن مجید یا تو ہمارے خلاف حجّت بنے گا یا ہمارے حق میں۔ ایک اور حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اِذن سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تین بار یا چار بار (یہاں راوی کو شبہ ہے) دوزخیوں کو آگ سے نکال کر لائیں گے اور جنت میں داخل کر دیں گے۔ اس کے بعد آپؐ فرمائیں گے کہ میرے ربّ! اب تو بس وہی لوگ رہ گئے ہیں جنہیں قرآن نے روک رکھا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اِن فرامین کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن جن کے خلاف حجّت بنے گا وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے محروم رہیں گے اور ہمیشہ ہمیش کے لئے آگ میں رہیں گے۔ دوسری بات یہ سوچیں کہ قرآن کن کے خلاف حجّت بنے گا اور وہ کون لوگ ہوں گے جن کو قرآن آپؐ کی شفاعت سے محروم کر دے گا؟ آپ کے فرمودات کی روشنی میں اس سوال کا جواب بھی بہت سادہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ وہ لوگ ہوں گے جو اس دنیا میں قرآن مجید کے حقوق کو ادا کرنے میں تساہل برتیں گے۔

اس ضمن میں زیادہ بہتر تو یہی ہے کہ محترم ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کے کتابچہ "مسلمانوں پر قرآن مجید کے حقوق" کا از سر نو مطالعہ کر کے ایک مرتبہ پھر ہم اپنا جائزہ لے لیں کہ قرآن کے حقوق کی ادائیگی میں ہم سے کوئی کوتاہی تو نہیں ہو رہی ہے؟ لیکن میں یہاں اُن حضرات کے لئے جنہوں نے دنیاوی تعلیم کے حصول میں برس ہا برس لگائے ہوں' ایک ایم۔اے نہیں کئی کئی ایم۔اے کئے ہوں یا کم سے کم یہ کہ گریجویشن میں ۱۴ سال کھپائے ہوں' مذکورہ بالا کتابچے کا ایک نکتے کا اختصار کے ساتھ بیان ضروری سمجھتا ہوں۔

محترم ڈاکٹر صاحب نے بڑی وضاحت سے اس بات کو بیان کیا ہے کہ قرآن کے کلام اللہ ہونے پر ایمان لانے اور اس کی تلاوت کرنے کے بعد قرآن کا تیسرا حق یہ ہے کہ "اسے سمجھا جائے"۔ ظاہر ہے کہ کلام الٰہی نازل ہی اس لئے ہوا ہے اور اس پر ایمان کا لازمی تقاضہ یہ ہے کہ اس کا فہم حاصل کیا جائے۔ سمجھے بغیر صرف تلاوت کرنے کا جواز ایسے لوگوں کے لئے تو ہے جو تعلیم سے محروم رہ گئے۔ ایسے لوگ اگر ٹوٹے پھوٹے طریق پر تلاوت کر لیں تو بھی بہت غنیمت ہے اور اس کا ثواب انہیں ضرور ملے گا۔ لیکن

پڑھے لکھے لوگ جنہوں نے تعلیم پر زندگی کا اچھا بھلا عرصہ صرف کر دیا، بہت سے علوم و فنون حاصل کئے اور صرف مادری نہیں بلکہ غیر ملکی زبانیں بھی سیکھیں، اگر قرآن مجید کو بغیر سمجھے پڑھیں تو عین ممکن ہے کہ وہ قرآن کی تحقیر و توہین کے مجرم گردانیں جائیں۔

قرآن حکیم کو سمجھ کر پڑھنے کے کئی درجے ہیں۔ اولین درجہ یہ ہے کہ قرآن حکیم کی تلاوت کے ساتھ ساتھ اس کا رواں ترجمہ بھی ذہن نشین ہوتا چلا جائے اور قرآنی آیات میں نصیحت و عظمت کا جو پہلو ہے اسے انسان اخذ کرتا چلا جائے۔ اس درجے کو "تذکر بالقرآن" کہتے ہیں اور یہ ہر انسان کی ضرورت ہے خواہ وہ معاشرہ کے کسی بھی طبقے سے تعلق رکھتا ہو۔

یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "تذکر" کے لئے قرآن کو انتہائی آسان بنادیا ہے اور ایک ہی سورت میں چار مرتبہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ "ہم نے آسان بنادیا ہے قرآن کو یاد دہانی کے لئے۔ تو ہے کوئی یاد دہانی سے فائدہ اٹھانے والا"!!!

لیکن "تذکر بالقرآن" کے لئے عربی زبان کا اتنا علم حاصل کرنا ناگزیر ہے کہ تلاوت کرتے ہوئے متن سے نظر ہٹائے بغیر قاری اس کے مفہوم سے سرسری آگاہی حاصل کرتا چلا جائے۔ اس لئے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ عربی زبان کی اس قدر تحصیل ہر پڑھے لکھے مسلمان کے لئے فرض عین کا درجہ رکھتی ہے۔

ایک مسلمان جس نے بی۔ اے، ایم۔ اے پاس کیا ہو۔ غیر ملکی زبان سیکھی ہو۔ ڈاکٹری اور انجینئرنگ کی ہو، وہ اتنی سی بھی عربی نہ سیکھ سکنے پر اللہ تعالیٰ کی عدالت میں کیا عذر پیش کر سکے گا؟ یہ وہ سوال ہے جس پر ہم سب کو ٹھنڈے دل سے اور پوری سنجیدگی کے ساتھ غور کرنا چاہئے۔ اور اس اہم موقع سے فائدہ اٹھانا چاہئے جو مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور نے "ایک سالہ تدریسی نصاب" کی شکل میں ہر پڑھے لکھے شخص کے لئے فراہم کیا ہے۔

بقیہ: تعارف کتب

نوازا اور انہوں نے اپنی صلاحیتوں کو ٹھوس اور مثبت کاموں میں صرف کیا، زیر تبصرہ کتاب انہی کا شاہکار ہے جس میں بنیادی نوعیت کے مسائل پر جدید دنیا کے شبہات کا عقلی و منطقی انداز سے ازالہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور ہم نے کئی بار اس کتاب کو پڑھ کر محسوس کیا کہ یہ واقعی ایک اہم چیز ہے۔ بے شک اس کی زبان ذرا مشکل ہے لیکن ایسی بھی نہیں کہ اس سے استفادہ نہ ہو سکے بالخصوص جس طبقہ کے لیے یہ لکھی گئی اس کے لیے اس سے استفادہ مشکل نہیں ـــــ ایک مدت تک نایاب رہنے والی اس کتاب کو بلوچستان کے ایک دور دراز علاقہ کے ایک ادارہ نے اس کو چھاپ کر احسان کیا ہے اس میں توقع ہے کہ ہمارے جدید تعلیم یافتہ بھائی اس سے بھرپور استفادہ کریں گے۔

حکمتِ اقبال (۱۸)

ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم

خودی اور تخلیق (۵)

مزاحمت کے خلاف خودی کی جدّوجہد

انسان جب اپنے نصب العین کے حصول کے لیے جدوجہد کرتا ہے تو وہ خدا کی عطا کی ہوئی قوّت کا اظہار کرتا ہے، لیکن یہ قوت فقط ایک ہے اور وہ خدا کے قولِ کُن کی قوّت ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنے عمل سے خدا کے ارادہ یا قولِ کُن کی قوت کو جو حرکتِ ارتقاء میں کارفرما ہے زیادہ سے زیادہ بروئے کار آنے کا موقعہ دیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ قولِ کُن کی ان ممکنات کو جواب اس کی تمنائے حسن یعنی خدا کی محبت کی صورت میں اس کی خودی کے اندر آنکلی ہیں ظہور پذیر کرتا ہے۔ وہ جس قدر زیادہ خدا کی جستجو کرتا ہے اسی قدر زیادہ اپنی بالقوۃ صلاحیّتوں کو بالفعل آشکار کرتا ہے اور اسی قدر زیادہ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفاتِ حُسن کو جو قولِ کن کے اندر مضمر ہیں اپنے اندر ظہور پذیر کرتا ہے، گویا وہ اپنی جدوجہد سے اگر خدا کی تلاش کرتا ہے تو اپنے آپ کو پاتا ہے اور اگر اپنے آپ کو تلاش کرتا ہے تو خدا کو پاتا ہے۔

تلاشِ اُو کنی جز خود نہ بینی
تلاشِ خود کنی جز اُو نہ یابی

خودی کی مزاحمت کا منبع

کوشش یا جدّوجہد کا مطلب یہ ہے کہ خودی یا زندگی ہر قدم پر مزاحمت سے دوچار ہوتی ہے

جسے مٹانے کے بغیر وہ آگے نہیں بڑھ سکتی۔ یہ مزاحمت خود زندگی کے اندر سے پیدا ہوتی ہے اور زندگی کے ماضی سے متشکّل ہوتی ہے۔ زندگی کا ایک وصف یہ ہے کہ جب وہ ترقّی کر کے ایک حالت کو پا لیتی ہے تو اس حالت کا ایک پہلو جہاں اگلی حالت کے نمودار کرنے کے لیے ممد و معاون ہوتا ہے وہاں اس کا دوسرا پہلو اس کے نمودار ہونے کی راہ میں رکاوٹ بن جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خودی یا زندگی کا خاصّہ یہ ہے کہ وہ نہ صرف نت نئی ترقیاں حاصل کرنا چاہتی ہے بلکہ اس غرض کے لیے ان ترقیوں کو محفوظ بھی کرنا چاہتی ہے جنہیں وہ ایک دفعہ حاصل کر لیتی ہے۔ اگر وہ ماضی کی ترقیوں کو محفوظ نہ کرے تو مستقبل کی ترقیوں کو حاصل نہیں کر سکتی، کیونکہ زندگی کا مستقبل اس کے ماضی کی بنیادوں پر تعمیر پاتا ہے۔ زندگی اپنی تخلیقی قوّت کے عمل سے نئی نئی خاصیتیں اور کیفیتیں نمودار کرتی ہے۔ لیکن جونہی کہ زندگی ایک کامیابی حاصل کر لیتی ہے وہ کامیابی مستقل اور خود کار اور غیر مبدّل ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے زندگی اس کی طرف سے بے پرواہ ہو کر اگلی کامیابیوں کی طرف توجّہ کرتی ہے۔ لیکن جب وہ ایسا کرنے لگتی ہے تو جو کامیابیاں وہ حاصل کر چکی ہوتی ہے وہی زندگی کی پست تر سطح سے متعلق ہونے کے باعث اس کی اگلی منزل کے راستہ کی رکاوٹ بن جاتی ہیں۔

حیوانی مرحلۂ ارتقاء میں خودی کی مزاحمت

مثلاً مادّی مرحلۂ ارتقاء میں زندگی کی کامیابیاں مادّی قوانین کی صورت میں نمودار ہوتی تھیں۔ یہ قوانین مستقل اور خود کار اور غیر مبدّل ہیں۔ اس لیے نہیں کہ وہ ہمیشہ ایسے ہی تھے بلکہ اس لیے کہ اب ان کو بدلنے کی ضرورت نہیں رہی۔ وہ ماضی میں عرصۂ دراز تک بدل بدل کر اغراضِ ارتقاء کے لیے بہتر اور بلند تر ہوتے رہے ہیں۔ یہاں تک کہ جب انہوں نے ایک ایسی شکل اختیار کر لی جو حیوانی زندگی کے نمودار ہونے کے لیے موزوں تھی تو وہ مستقل اور غیر مبدّل بن گئے اور تغیّر ان سے اُوپر کی سطح زندگی پر نمودار ہو گیا۔ حیوانی مرحلۂ ارتقاء میں زندگی کو ان ہی مادّی قوانین کی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا جو اس نے خود ایک مقصد کے ماتحت ظہور پذیر کیے تھے۔ حیوانات مجبور تھے کہ ان قوانین کے خلاف جدّ و جہد کر کے اپنے آپ کو ان کے مخالفانہ عمل کی زد سے محفوظ کریں اور ان کی مزاحمت کے باوجود اپنے لیے خوراک مہیّا کریں تاکہ اس طرح سے اپنی اور اپنی نسل کی زندگی کو برقرار رکھ سکیں۔ ان کی جدوجہد کا نتیجہ یہ ہوا کہ حیوانات کی جبلّتیں

مختلف سمتوں میں جو زندگی کی فطرت یا نصب العین کے مطابق یا دوسرے لفظوں میں قولِ کن کی ممکنات کے مطابق تھیں ارتقا کرتی رہیں اور اس عمل کے دوران میں بے شمار انواعِ حیوانات وجود میں آئیں مادّی قوانین کی مزاحمت پر فتح پانے کے لیے زندگی نے جو جدّوجہد کی اس نے ممکن بنایا کہ زندگی جبلّتوں کی صورت میں نئی کامیابیاں حاصل کر سکے۔ یہ جبلّتیں مادّی قوانین ہی کی طرح ساتھ ساتھ مستقل اور غیر مبدّل اور خودکار ہوتی گئیں۔ اس طرح سے حیاتیاتی مرحلۂ ارتقاء کے ہر قدم پر زندگی کا ماضی جو اس کی مزاحمت کا موجب بنا مادّی قوانین کے علاوہ ان جبلّتوں پر بھی مشتمل تھا جو مختلف انواعِ حیوانات کے اندر وجود میں آکر مستقل اور غیر مبدّل اور خودکار ہو گئی تھیں۔ گویا ہر حیوان اپنی جدوجہد میں نہ صرف مادی قوانین کی مزاحمت کا بلکہ اپنے اور دوسرے انواعِ حیوانات کے غیر مبدّل جبلّتی مقاصد کی مزاحمت کا بھی سامنا کرنے پر مجبور تھا۔ اس طرح سے وہ انواعِ حیوانات کی ایک باہمی عالمگیر اور مسلسل جنگ میں شریک تھا۔ ہر نوعِ حیوانات کی جدّوجہد ایک ایسے کردار کے مطابق سرزد ہوتی تھی جو اس کی جبلّتوں کے مقاصد سے معیّن ہوتا تھا۔

نظریاتی مرحلۂ ارتقا میں خودی کی مزاحمت

نظریاتی یا نفسیاتی مرحلۂ ارتقاء میں جو اب جاری ہے زندگی نہ صرف مادی قوانین کی مزاحمت کا بلکہ جبلّتوں کی مزاحمت کا بھی سامنا کر رہی ہے۔ حالانکہ جبلّتیں مادّی قوانین کی طرح زندگی نے اپنی حفاظت، بقا اور ترقی کے لیے پیدا کی تھیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی افراد نہ تو مادّی قوانین شلاً موسمی حالات اور کشش ثقل وغیرہ کی مزاحمت کا مقابلہ کرنے کے بغیر اپنی جبلّتی اور حیاتیاتی ضروریات کی تکمیل کر سکتے ہیں، اور نہ ہی جبلّتی لذتوں کے حد سے بڑھے ہوئے مطالبات کا مقابلہ کرنے کے بغیر اپنی آرزوئے حُسن کی (جو ان کی تمام فطری خواہشات میں سب سے زیادہ اہمیّت رکھتی ہے) تشفّی کر سکتے ہیں۔ ان کی اس جدّوجہد کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ان کے نظریات جس حد تک کہ وہ قولِ کن کی ممکنات اور زندگی کی مخفی تمناؤں کے مطابق ہیں، مختلف سمتوں میں ارتقا کر رہے ہیں اور اس عمل کے دوران میں بے شمار نظریاتی جماعتیں وجود میں آ رہی ہیں۔ نظریاتی ارتقاء کے ہر بیّن مرحلہ پر زندگی کے ماضی میں نہ صرف مادی قوانین اور حیوانی جبلّتیں شامل ہیں، بلکہ نظریاتی جماعتوں کے وہ نظریات بھی شامل ہیں جو اس

مرحلے سے پہلے وجود میں آچکے تھے۔ لہٰذا اس مرحلۂ ارتقا پر ہر نظریاتی جماعت نہ صرف مادی قوانین اور جبلّتوں کی مزاحمت کا سامنا کرتی ہے بلکہ اپنی تمام ہم عصر نظریاتی جماعتوں کے گوناں گوں مقاصد کی مزاحمت کا بھی سامنا کرتی ہے۔ ہر نظریاتی جماعت کی جدّوجہد ایک ایسے کردار کے مطابق سرزد ہوتی ہے جو اس کے نظریہ کے مقاصد سے متعیّن ہوتا ہے۔ یہ مقاصد ہر نظریاتی جماعت کے نصب العین حیات میں بالقوّہ موجود ہوتے ہیں اور رفتہ رفتہ اس کی زندگی میں آشکار ہوتے جاتے ہیں۔ کچھ عرصہ کے بعد یہ کردار مستقل اور غیر مبدّل اور خودکار بن جاتا ہے اور اسی کو ہم نظریاتی جماعت کے قانون یا رسم و رواج کا نام دیتے ہیں۔ اس موقع پر اگر نظریاتی جماعت کے بعض افراد کسی اور نظریۂ حیات کی محبّت میں گرفتار ہو جائیں تو ان کو اس قانون یا رسم و رواج کی قوّت کے خلاف جدّوجہد کرنا پڑتی ہے تاکہ اس کی مزاحمت کا خاتمہ کر دیں۔ اگر وہ اس جدّوجہد میں کامیاب ہو جائیں تو اس واقعہ کو ایک بابرکت انقلاب کا نام دیا جاتا ہے اور اگر کامیاب نہ ہوں تو اسے ایک خطرناک بغاوت کہا جاتا ہے جسے بروقت دبا دیا گیا ہو۔

رکاوٹ خودی کی کوشش کو زوردار بناتی ہے

زندگی اپنے ماضی کی طرف سے جس مزاحمت کا سامنا کرتی ہے وہ اس کی ترقی یا منزلِ مقصود کی طرف اس کی رفتار کو کم نہیں کرتی۔ اس کے برعکس چونکہ یہ مزاحمت اس کی کوششوں کو تیز تر کر دیتی ہے، وہ اس کی ترقی کی رفتار میں اضافہ کرتی ہے۔ جس طرح سے ایک ہوئے کہسار کو جب پہاڑوں کے ایک تنگ درّہ میں سے گزرنا پڑتا ہے تو وہ بڑے زور سے بہنے لگتی ہے یہاں تک کہ ان چٹانوں کو جو اس کے راستہ کو دشوار بنا رہی ہوتی ہیں کاٹ کر بہا دیتی ہے۔ اس طرح سے جب زندگی کی رو کسی مزاحمت کا سامنا کرنے کے بعد اسے فنا کرنے کے لیے جدّوجہد کر رہی ہو تو اس کی قوّت اپنی انتہا پر ہوتی ہے۔ زندگی کسی تھوڑی سی مزاحمت کو بھی خواہ وہ کسی شکل و صورت میں ہو برداشت نہیں کرتی اور اس سے کوئی سمجھوتہ نہیں کرتی۔ اس کے برعکس جب بھی اسے کوئی مزاحمت درپیش آتی ہے، خواہ وہ ایک پہاڑ کے برابر ہو تو وہ اپنی ساری قوّت کو جمع کر کے اسے نیست و نابود کرنے کی کوشش کرتی ہے، اور اس کوشش میں کبھی ناکام نہیں ہوتی۔ خواہ مزاحمت کیسی ہی شدید کیوں نہ ہو، زندگی

اسے فنا کر کے اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتی ہے۔

رُکے جب تو سِل چیر دیتی ہے یہ
پہاڑوں کے دِل چیر دیتی ہے یہ

قرآن حکیم نے اس حقیقت کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے۔

وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰٓى اَمْرِهٖ وَلٰـكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ٥ (یوسف: ۲۱)

اور خدا اپنے مقصد پر غالب ہے لیکن اکثر لوگ اس بات سے بے خبر ہیں۔

اگر زندگی کو ایک راہ سے اپنے مقصد میں کامیاب ہونے اور اپنی منزل کی طرف بڑھنے کا موقع نہ ملے تو یہ کسی رکاوٹ کا سامنا کرنے والی ندی ہی کی طرح اپنی منزل کی طرف ایک اور کامیاب راستہ نکال لیتی ہے۔ اس کی جدّوجہد کا نتیجہ آخر کار یہ ہوتا ہے کہ نہ صرف مزاحمت ختم ہو جاتی ہے بلکہ اپنی آئندہ جدّوجہد کو جاری رکھنے کے لیے وہ خود بھی نئی صلاحیتوں اور قوتوں سے آراستہ ہو جاتی ہے جن کی وجہ سے وہ ارتقاء کی بلند تر سطحوں پر قدم رکھتی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اپنی ہی پیدا کی ہوئی مزاحمت کے خلاف جدوجہد کر کے اس پر غالب آنا زندگی کی فطرت کا ایک تقاضا ہے جسے زندگی مطمئن کرنا چاہتی ہے اور یہی سبب ہے کہ وہ اپنے اندر سے خود اپنی مزاحمت پیدا کرتی ہے۔ اقبال بڑی وضاحت کے ساتھ خودی کی اس خصوصیّت کا ذکر کرتا ہے۔

در جہاں تخمِ خصومت کاشت است
خویشتن را غیرِ خود پیداشت است
سازد ازخود پیکرِ اغیار را
تا فزاید لذّتِ پیکار را

اُوپر کے حقائق کی روشنی میں یہ بات بخوبی سمجھ میں آجاتی ہے کہ کیوں اقبال اپنی نظم میں جس کا عنوان "ارتقا" ہے ہمیں بتاتا ہے کہ کس طرح سے مشکل پسندی، مشکل کشی اور جفاطلبی زندگی کی خصوصیات ہیں۔ کس طرح سے زندگی اپنے راستہ کی رکاوٹوں کو للکارتی ہے اور پھر نہایت دلیری کے ساتھ ان کا مقابلہ کر کے ان کو نیست و نابُود کر دیتی ہے۔ کس طرح سے جدوجہد ہی وہ عمل ہے جس کی مدد سے زندگی ارتقا کے مادّی، حیاتیاتی اور نظریاتی مرحلوں میں آگے بڑھتی ہے۔ کس طرح سے

قوموں کی زندگی اور ترقی کا راز ان کی جدوجہد میں مضمر ہے۔ اور کس طرح بے چینی اور اضطراب کے اس عالم میں مسلمان قوم کی موجودہ جدوجہد کا راز بھی یہی ہے کہ وہ زندہ رہنا اور ترقی کرنا چاہتی ہے۔

حیات شعلہ مزاج و غیور و شور انگیز
سرشت اس کی ہے مشکل کشی، جفا طلبی
سکوتِ شام سے تا نغمۂ سحر گاہی
ہزار مرحلہ ہائے فغانِ نیم شبی!
کشاکشِ زم وگرما، تپ و تراش وخراش
زخاکِ تیرہ دروں تا بہ شیشۂ حلبی!
مقامِ بست وشکست وفشار و سوز وکشید
میانِ قطرۂ نیسان و آتشِ عنبی!
اسی کشاکشِ پیہم سے زندہ ہیں اقوام
یہی ہے رازِ تب وتابِ ملّتِ عربی

خودی کی تکمیل کے مرحلے

چونکہ ارتقا کا مقصد فقط انسان کی تکمیل ہے اور انسان کی اصل ایک خودی ہے جو ایک مکمل جسم حیوانی میں مقیم ہوتی ہے اور یہ مکمل جسم حیوانی ایک مکمّل مادّہ سے بنا ہے، ضروری تھا کہ کائناتی خودی کی تخلیقی فعلیّت کی تین منزلیں قرار پاتیں۔ جن میں سے پہلی منزل تکمیل مادّہ، دوسری منزل تکمیلِ جسمِ حیوانی اور تیسری منزل تکمیلِ خودی ہوتی۔ ضروری تھا کہ پہلے اس کیچڑ یا مٹی کی تکمیل کی جاتی جس سے انسان کا جسم بنا ہے۔ مادّی ارتقا کے کروڑوں برس اس مٹی کی تکمیل میں صَرف ہوئے۔ اس مرحلۂ ارتقا میں جوئے حیات کی تیز رَواں دریا اور کار آمد مادّی ذرّات یا جواہر کی تعمیر کی سمت میں بہتی رہی جو انسانی جسم کی ساخت اور نشوونما اور اس کے قیام اور ارتقا کے ساز و سامان کی تیاری کے لیے ضروری تھے۔ ان جواہر کی تعمیر کے دَوران میں اور قسم کے بھاری اور پیچیدہ جواہر بھی وجود میں آتے رہے لیکن چونکہ وہ ارتقا کے مقاصد سے مناسبت نہیں رکھتے تھے، لہٰذا وہ دیرپا نہ تھے اور راضی

میں ٹوٹ پھوٹ کر فنا ہوتے رہے اور آج تک فنا ہو رہے ہیں۔ کیچڑ یا مٹی کے مکمّل ہونے کے بعد جب اس سے جسمِ انسانی کی ابتدائی حالت وجود میں لائی گئی تو ضروری تھا کہ اس کی اور تکمیل کی جاتی یہاں تک کہ وہ اس قابل ہو جاتا کہ اس کے اندر انسان کا جوہر جسے آزاد اور خود مختار خودی کہا جاتا ہے نمودار ہو جاتا۔ لہٰذا حیاتیاتی ارتقا کے کروڑوں سال انسان کے جسم کی تکمیل میں صَرف ہوئے۔ اس مرحلۂ ارتقا میں جوئے حیات کی تیز رو انسان کے جسم کی ان ترقی پذیر شکلوں کی تعمیر کی سمت بہتی رہی جو متواتر کامل سے کامل تر بنتی رہیں۔ یہاں تک کہ بالآخر انسان کے مکمّل جسم پر ختم ہوئیں۔ اس مرحلہ میں اور قسم کی حیوانی شکلیں بھی انواعِ حیوانات کی صورت میں ظہور پذیر ہوتی رہیں، لیکن چونکہ وہ ارتقا کے مقاصد کے ساتھ مطابقت نہ رکھتی تھیں لہٰذا وہ اس قابل نہ تھیں کہ زندہ رہ سکتیں۔ وہ ماضی میں فنا ہوتی رہیں اور ان کے فنا ہونے کا عمل اب تک جاری ہے۔ جسمِ انسانی کی تکمیل کے بعد جب اس میں خودی کا جوہر نمودار ہوا تو ضروری تھا کہ اس جوہر کی تکمیل کر کے اسے مکمل کر دیا جاتا تاکہ تخلیق اور ارتقا کا مقصد پورا ہو۔ لہٰذا نظریاتی ارتقا کے لاکھوں برس آج تک تکمیلِ خودی پر صرف ہو چکے ہیں اور معلوم نہیں کہ اور کتنی مدّت اس پر صرف ہوگی۔ اس نظریاتی ارتقا کے دَوران میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ مختلف قسم کی نظریاتی اشکال نظریاتی جماعتوں کی صورت میں پیدا ہو رہی ہیں جن میں سے اکثر ساتھ ساتھ مٹتی جا رہی ہیں، جس سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ وہ ارتقا کے آخری مقصد یعنی تکمیلِ انسان کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتیں اس طرح سے اگرچہ ارتقا کے ان تینوں مرحلوں میں شاخِ زندگی سے ہر آن پھول جھڑتے رہے ہیں، لیکن نئے پھول نکلتے بھی رہے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ شاخ متواتر اپنے کمال کی طرف نشوونما پاتی رہی ہے۔ مجموعی طور پر زندگی کے حاصلات نہ کبھی بے نتیجہ ثابت ہوتے ہیں اور نہ بے ثبات۔ اگر نقشِ حیات ایک طرف سے مٹتا ہے تو دوسری طرف سے اور بھی زیادہ نمایاں ہو کر اُبھر آتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ متواتر اپنے کمال کی طرف ارتقا کرتا رہتا ہے۔ علامّہ اقبال زندگی کی ان خصوصیات کی طرف اشارہ کرتے ہوتے لکھتے ہیں۔

گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے!
اِسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے!
سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات
اُبھرتا ہے مِٹ مِٹ کے نقشِ حیات

ایک پہاڑی ندی سے خودی کی مماثلت

ارتقاء کے مختلف مراحل میں سے زندگی (یعنی قولِ کُن کی قوّت) کی نہ رُکنے والی مسلسل پیش قدمی کو اقبالؔ ایک ایسی تیز رَو ندی سے تشبیہہ دیتا ہے جسے پہاڑوں کے درمیان بہتے ہوئے چٹانوں کی رکاوٹیں پیش آتی ہیں۔ اور وہ دائیں یا بائیں مڑکر ان سے بچتی ہوئی اور یا پھر انہیں اپنے تیز اور تند بہاؤ کے پھاوڑے سے کاٹتی ہوئی آگے نکل جاتی ہے۔

وہ جوئے کہستاں اچکتی ہوئی
اٹکتی، لچکتی، سرکتی ہوئی
اچھلتی، پھسلتی، سنبھلتی ہوئی
بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی
رُکے جب تو سِل چیر دیتی ہے یہ!
پہاڑوں کے دل چیر دیتی ہے یہ!
ذرا دیکھ اے ساقئ لالہ فام
سناتی ہے یہ زندگی کا پیام!

دما دم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اک شَے سے پیدا رمِ زندگی
اسی سے ہوتی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دُود!
گراں گرچہ ہے صحبتِ آب و گِل
خوش آئی اسے محنتِ آب و گِل
اسی کے بیاباں، اسی کے ببول
اسی کے ہیں کانٹے اسی کے ہیں پھول
کہیں اس کی طاقت سے کہسار چُور
کہیں اس کے پھندے میں جبریلِ حُور!
کہیں جُرّہ شاہینِ سیماب رنگ
لہُو سے چکوروں کے آلودہ چنگ

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند
سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
اُلجھ کر سلجھنے میں لذت اسے!
تڑپنے پھڑکنے میں راحت اسے!
ہوا جب اسے سامنا موت کا
کٹھن تھا بڑا تھامنا موت کا

اتر کر جہانِ مکافات میں
رہی زندگی موت کی گھات میں
مذاقِ دوئی سے بنی زوج زوج
اٹھی دشت و کہسار سے فوج فوج

زمانے کے دریا میں بہتی ہوئی
ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی
تجسّس کی راہیں بدلتی ہوئی
دمادم نگاہیں بدلتی ہوئی
سبک اس کے ہاتھوں میں سنگِ گراں!
پہاڑ اس کی ضربوں سے ریگِ رواں!
سفر اس کا انجام و آغاز ہے
یہی اس کی تقویم کا راز ہے!

خودی جو روزِ ازل سے اس طرح اپنی پیدا کی ہوئی رکاوٹوں کے ساتھ کشمکش میں مصروف تھی اور مادّی اور حیاتیاتی ارتقاء کے طویل اور دشوار گزار راستہ پر آہستہ آہستہ مگر پورے استقلال کے ساتھ آگے بڑھ رہی تھی، آخر کار جسمِ انسانی میں نمودار ہوئی اور اب اس کے ذریعہ سے اپنی ترقّی کی آئندہ منزلوں کو طے کر رہی ہے۔

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر
ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر

انسانی خودی کا یعنی خدا کی محبّت کے جذبہ کا ظہور

اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان پہلا اور آخری حیوان ہے جو خود شعور ہے، یعنی جس کا شعور اپنے آپ سے آگاہ ہے۔ انسان اپنی خود شعوری کی وجہ سے یہ جانتا ہے کہ اس کا کوئی محبوب ہے جو اس سے بچھڑا ہوا ہے اور جس کے بغیر اس کی زندگی میں ایک بہت بڑا خلا ہے۔ اس خلا کو پُر کرنے کے لیے وہ تصوراتِ حسن قائم کرتا ہے اور ان سے محبت کرتا ہے اور اپنی عملی زندگی کو ان کی پیروی کے لیے وقف کرتا ہے لیکن صرف ایک ہی تصورِ حسن ایسا ہے جو اپنی صفات اور خصوصیات کی وجہ سے اس کی خودی کے تقاضوں سے مطابقت رکھتا ہے اور انہیں پوری طرح سے مطمئن کر سکتا ہے اور وہ خدا کا تصوّر ہے۔

انسان میں خودی کا اور اس کے ساتھ خدا کی محبّت کے جذبہ کا ظہور نوعِ انسانی کی تکمیل کے

اصلی عمل کا نقطۂ آغاز ہے۔ اس سے پہلے مادّہ کی تکمیل اور اس کے بعد جسمِ حیوانی کی تکمیل اس عمل کی تیاری کے مرحلے تھے۔ اب خدا کی محبت کا عملی اظہار کرنے سے نوعِ انسانی اپنے اُس حسن یا کمال کو پہنچے گی جو خدا کے قولِ کُن کا مقصود ہے۔ خدا نے جس کے حسن و کمال کی کوئی حد نہیں، انسان کو اپنے حسن اور کمال کی آرزو کے ساتھ اس لیے پیدا کیا ہے تاکہ انسان اس آرزو کی تشفی کر کے خدا کے رنگ میں رنگا جائے اور اس طرح سے اپنے حسن و کمال کی انتہا کو پہنچے۔ ارتقائے کائنات کے جس نقطہ پر انسان میں خودی کا ظہور ہوا وہاں کائناتی خودی نے گویا اپنا راز جو آفرینشِ کائنات میں مضمر تھا، آشکار کر دیا۔ انسان کے اندر جوہرِ خودی کے نمودار ہونے کے عظیم الشان واقعہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں:

> "یہ گویا کائنات کا اپنے ارتقار کے ایسے نقطہ پر پہنچ جانا ہے جہاں وہ اپنی راہ نمائی خود کر سکتی ہے اور جہاں حقیقتِ مطلقہ گویا اپنے راز کو آشکار کر دیتی ہے اور اپنی اصل حقیقت کا سراغ بہم پہنچاتی ہے۔"

انسان میں خودی کے ظہور کا مطلب یہ تھا کہ ایک مُشتِ خاک میں خدا کی محبّت زندہ ہوگئی ہے اور دنیا میں پہلی دفعہ حسن کا قدردان اور چاہنے والا پیدا ہوا ہے جو اپنی محبّت کی وجہ سے خدا کا رازدار بن سکتا ہے اور کائنات کے رازہائے سربستہ کی پردہ دری کر سکتا ہے۔ سنگ و خشت کی دنیا تو بے اختیار اور مجبور تھی، لیکن اب ایک ایسا وجود ظہور پذیر ہو گیا ہے جو آزاد ہے اور آزادئ عمل سے اپنی اصلاح کر کے اپنی شخصیت کی نئی تعمیر کر سکتا ہے۔ خدا کی آرزو یا محبّت اپنی حیرت انگیز قوتوں سے بے خبر زندگی کی آغوش میں سوئی پڑی تھی لیکن اب اس نے اپنی آنکھیں کھول لی ہیں اور اب گویا اس کے لیے ایک ایسا دروازہ کھل گیا ہے جہاں سے وہ خدا کے حسن کا مشاہدہ کر سکتی ہے۔ خدا کی آرزو کی اس بیداری سے جہاں دگرگوں ہو گیا ہے اور پوری دنیا ہی بدل گئی ہے۔

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد — حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور — خودگرے، خودشکنے، خودنگرے پیدا شد
خبرے رفت زگردوں بہ شبستانِ ازل — حذر اے پردگیاں پردہ درے پیدا شد
آرزو بے خبر از خویش بآغوشِ حیات — چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد

زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر   تا ازیں گنبد دیرینہ درے پیدا شد

کہاں انسان خاک کا پتلا اور کہاں خالقِ کائنات خدا جو منتہائے حسن وکمال ہے۔ انسان میں خودی اور خودی کے ساتھ خدا کی محبت کے ظہور کا مدّعا کیا ہے عقل اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہے۔

غبارِ راہ کو بخشا گیا ہے ذوقِ جمال   خرد بتا نہیں سکتی کہ مدعا کیا ہے؟

ربوبیّت

قرآن حکیم کی رُو سے کائنات کے اندر تدریجی تخلیق کے عمل کا وجود ایک حقیقت ہے اور اس کا باعث خدا کی ربوبیت ہے۔ قرآن کی سب سے پہلی آیت اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ اس حقیقت کا اعلان کرتی ہے۔ امام راغب نے اپنی کتاب "المفردات" میں ربوبیت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔ ھُوَ اِنْشَاءُ الشَّیْءِ حَالاً فَحَالاً اِلٰی حَدِّ التَّمَامِ۔
(وہ کسی چیز کو ایک حالت سے دوسری حالت تک نشو ونما دینا ہے، یہاں تک کہ وہ اپنی حالت کمال کو پہنچ جائے۔) قرآن کی رُو سے خدا رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (آسمانوں اور زمین کا رَبّ) ہے اس لیے کہ وہ کائنات کو ایک کل کی حیثیّت سے تدریجی ترقّی دے رہا ہے اور پھر حدیث کے الفاظ میں خدا رَبُّ کُلِّ شَیْءٍ (ہر چیز کا رَبّ) ہے، کیونکہ وہ کائنات کی عمومی تربیت اور تکمیل کے سلسلہ میں کائنات کی ہر چیز کی تربیت اور تکمیل کرتا ہے۔ مغرب کے حکما بھی اپنے مشاہدات کی بنا پر اس حقیقت تک پہنچے ہیں کہ کائنات میں تدریجی تکمیل کا عمل ہو رہا ہے، اور وہ اس عمل کو ارتقا یا ایوولیوشن کا نام دیتے ہیں۔ تاہم انہوں نے اس بات کو آج تک نہیں سمجھا کہ اس کا بنیادی سبب ایک قادرِ مطلق خدا کی تخلیقی فعلیت یا ربوبیت ہے اور اس کی غرض وغایت یہ ہے کہ نوعِ انسانی اپنے حسن وکمال کی اس انتہا تک پہنچے جو اس کی فطرت میں ودیعت کی گئی ہے۔ اکبر الہ آبادی نے ایوولیوشن کی حقیقت اور اس کو سمجھنے کی اہمیت کو ایک شعر میں بیان کیا ہے۔

ہے ایوولیوشن بس اِک تفسیرِ ربّ العٰلمیں!
کاش اس نکتے سے واقف ہوں مسلماں اِن دِنوں

ارتقاء

اقبالؔ نے اس بات پر زور دیا ہے کہ قرآن حکیم اس نظریہ کی تائید کرتا ہے کہ ارتقاء ایک حقیقت ہے۔ اقبالؔ لکھتا ہے:

"قرآن کی تعلیم اس بات کی مؤید ہے کہ کائنات ارتقا کر رہی ہے اور بدی پر انسان کی آخری فتح کی اُمید سے پُر ہے۔"

"قرآن کی رُو سے انسان کو اختیار ہے کہ چاہے تو کائنات کے مقصد کے ساتھ ہم آہنگ ہو کر حیاتِ جاوداں سے بہرہ ور ہو جائے:

اَیَحۡسَبُ الۡاِنۡسَانُ اَنۡ یُّتۡرَکَ سُدًی ○ اَلَمۡ یَکُ نُطۡفَۃً مِّنۡ مَّنِیٍّ یُّمۡنٰی ○ ثُمَّ کَانَ عَلَقَۃً فَخَلَقَ فَسَوّٰی ○ فَجَعَلَ مِنۡہُ الزَّوۡجَیۡنِ الذَّکَرَ وَ الۡاُنۡثٰی ○ اَلَیۡسَ ذٰلِکَ بِقٰدِرٍ عَلٰۤی اَنۡ یُّحۡیِۦَ الۡمَوۡتٰی ○ (القیامۃ: ۳۶-۴۰)

(کیا انسان یہ سمجھتا ہے کہ وہ بے کار سمجھ کر چھوڑ دیا جائے گا؟ کیا وہ پیٹ میں پڑے ہوئے منی کے ایک قطرہ سے بنا ہوا نطفہ نہیں تھا؟ پھر وہ جما ہوا خون بن گیا، پھر خدا نے اسے بنایا اور درست کیا اور اس سے نر اور مادہ کا جوڑا پیدا کیا۔ کیا یہ خدا مُردوں کو زندہ کرنے پر قادر نہیں؟)

یہ نہایت ہی غیر اغلب ہے کہ ایک وجود جس کے ارتقا پر لاکھوں برس صرف آئے ہوں بے کار سمجھ کر پھینک دیا جائے لیکن انسان فقط ایک ارتقا کرتی ہوئی شخصیت کی حیثیت سے ہی کائنات کے مقصد کے ساتھ مطابقت پیدا کرتا ہے۔"

قرآن حکیم کی مقدس آیات اور احادیث نبوی آپ کی دینی معلومات میں اضافے اور تبلیغ کے لیے اشاعت کی جاتی ہیں۔ ان کا احترام آپ پر فرض ہے۔ لہٰذا جن صفحات پر یہ آیات درج ہیں ان کو صحیح اسلامی طریقے کے مطابق بے حرمتی سے محفوظ رکھیں۔

تعارف کتب

نام: اسلام میں دولتِ فاضلہ کا مقام

تحریر: مولانا عبدالرحمٰن کیلانی

شائع کردہ: مکتبہ السلفیہ سٹریٹ نمبر ۲ وسن پورہ لاہور

قیمت: ۸٫۰۰ روپے صفحات: $\frac{۱۸ \times ۲۳}{۸}$ کے ۷۲ صفحات

ہر دور کی کچھ خصوصیات ہوتی ہیں جو عمرانی اور تجرباتی علوم کے زیر اثر فکرِ انسانی پر چھا جایا کرتی ہیں یہی وجہ ہے کہ تاریخ انسانی میں انبیائے کرام کو جو معجزات عطا فرمائے گئے وہ بھی ہر دور کے اعتبار سے مختلف تھے۔ دورِ ہذا کی خصوصیت معاشی مسئلہ کی گھمبیریت اور اس کا احساس ہے۔ یہ وہ مسئلہ ہے جو دیگر تمام مسائل پر حاوی ہے۔

الحمدللہ کہ ہمارے دینی طبقات جو عام طور پر حالات حاضرہ کے مسائل پر دنیا سے دو ہاتھ پیچھے ہی ہوتے ہیں، اب دینی اعتبار سے اپنی ذمہ داری کا احساس کرنے لگے ہیں، اور دین کے مجموعی نظام میں معاشی پہلو کو اجاگر کرنے کی سعی فرما رہے ہیں۔

مولانا عبدالرحمٰن صاحب کیلانی نے بھی اس کتابچہ میں اشتراکیت اور سرمایہ دارانہ نظام کی دو انتہاؤں کے مابین اسلام کے عدل واعتدال کے مسلک کو واضح کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے اور اسلام کے خیر القرون میں ہی جو انتہائی نقطہ ہائے نظر حالات کے دباؤ کے تحت پیدا ہو گئے تھے اُن کی تطبیق فرمائی ہے مصنف کے الفاظ شاید بظاہر سخت اور قابل گرفت محسوس ہوں مگر ایک پیراگراف نقل کیے بغیر گزر جانا کتابچہ کے تعارف سے ناانصافی ہوگی۔ فرماتے ہیں:-

> مسلمانوں میں افراطِ زر کا مسئلہ دورِ عثمانی میں پیدا ہوا اس افراط کی وجوہ کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں اس دور میں جب مسلمانوں کے پاس وافر دولت آگئی تو فاضلہ دولت سے مسلمانوں نے دھڑا دھڑ زمینیں خریدنا شروع کر دیں۔ اس طرح جہاں ایک طرف جاگیرداری میں اضافہ ہوا وہاں دوسری طرف مسلمانوں نے جواز کا سہارا لے کر محتاج ومفلس کاشتکاروں کو بھی اپنی زمین مفت دینا یکسر بند کر دیا اس دوہرے عمل نے جب طبقاتی تقسیم کو اور بھی جلا بخشی اور زمین کی

قیمت کے ساتھ غلہ کی قیمت بھی آسمان سے باتیں کرنے لگی اور محتاج و نادار کو غلہ خرید کر اپنے کنبہ کی پرورش کرنا بھی مشکل ہوگیا تو ہمارے خیال میں یہی عین مناسب وقت تھا کہ عدم جوازِ مزارعت کی احادیث کو پوری قوت کے ساتھ نشر کیا جاتا۔ لہٰذا عین مناسب وقت پر پانچ سات بزرگ صحابہ نے حق بات لوگوں تک پہنچا دی اور صرف ایسی احادیث کا پرچار کیا جو بالکل درست اور موقع کے لحاظ سے وہی قابل عمل تھیں"

ہمارے نزدیک آج کا معاشی ڈھانچہ ماضی کے مقابلے میں بد رجہا ابتر اور ظالمانہ ہے لہٰذا (صلا۔۲۰۷) انہی بزرگ صحابہ کے مسلک کو ڈنکے کی چوٹ عام کرنے کی ضرورت ہے کتاب میں فاضل دولت کو ایک قدر اور VALUE کے طور پر پیش کیا گیا ہے حالانکہ دین کی تعلیمات کی روشنی میں فاضل دولت کا مقام اور مرتبہ واضح کرنے کی ضرورت نہیں تھی بلکہ اس کا جواز اور حیثیت واضح کرنے کی ضرورت تھی۔ کتاب قابل مطالعہ ہے اور ہر پڑھے لکھے شخص کی نظر سے ضرور گذرنی چاہیئے

الانتباهات المفيدة عن الاشتباهات الجديدة

تصنیف: حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ

ملنے کا پتہ: دائرۃ المعارف الاسلامیہ آسیا آباد۔ مکران۔ بلوچستان

برعظیم پر غیر ملکی قبضہ کے بعد جب یہاں کا نظام تعلیم، غیر ملکی آقاؤں نے اپنی ضرورتوں کے تحت منظم کیا تو جدید تعلیم کے پروردہ حضرات نے "مسلّماتِ دینی" کے معاملہ میں شکوک و شبہات کا اظہار کرنا شروع کر دیا جدید تعلیم نہ جب غلط تھی نہ اب غلط ہے ملک کے معروف علماء نے اس کے جواز میں فتاوٰی دیئے جن میں سے حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کا فتوٰی خود جناب سرسید احمد خان مرحوم نے نقل کیا ہے، لیکن بدقسمتی یہ رہی کہ ہمیں جدید تعلیم یافتہ دوستوں نے تشکیک کی وادی میں بھٹک جانے کے بعد علماء کو موردِ الزام ٹھہرانا شروع کر دیا اور حقیقت شناسی کا مظاہرہ نہیں کیا ——— تشکیک کا یہ معاملہ معمولی درجہ کے مسائل سے متعلق نہ تھا بلکہ اس کا تعلق اُن بنیادی مسائل سے تھا جن سے انسان کا ایمان و عقیدہ خطرے میں پڑ جاتا ہے اور یہ بہت ہی نقصان کا سودا ہے۔

مولانا تھانوی جو اپنے دور کے مجدد اور مصلح تھے، اللہ تعالٰی نے انہیں بے پناہ صلاحیتوں سے

(باقی صلا پر)

بعثتِ انبیاء و رسل کا اساسی مقصد ——— اور

بعثتِ محمدیؐ کی تمامی و تکمیلی شان ——— نیز

ب نبوی کا اساسی منہاج ———

ایسے اہم موضوعات پر

——— ڈاکٹر اسرار احمد ———

کی

حد درجہ جامع تصنیف

ی اکرم ﷺ کا مقصدِ بعثت

کا مطالعہ کیجیے

اشاعتِ خاص (اعلیٰ سفید کاغذ مجلّد)	۲۵/- روپے
اشاعتِ عام (نیوز پرنٹ غیر مجلّد)	۸/- روپے

مکتبہ مرکزی انجمن خدّام القرآن لاہور

۳۶- کے ماڈل ٹاؤن لاہور - ۱۴ فون: ۸۵۶۰۰۳

SEPTEMBER 1989 Regd No. L. No. 8193

MONTHLY
HIKMAT_E_QURAN
LAHORE

VOL. 8
NO. 9

مرکزی انجمن خدّام القرآن لاہور

کے قیام کا مقصد

منبع ایمان — اور — سرچشمۂ یقین

قرآنِ حکیم

کے علم و حکمت کی

وسیع پیمانے — اور — اعلیٰ علمی سطح

پر تشہیر و اشاعت ہے

تاکہ اُمّتِ مسلمہ کے فہیم عناصر میں تجدیدِ ایمان کی ایک عمومی تحریک برپا ہو جائے

اور اس طرح

اسلام کی نشأۃِ ثانیہ — اور — غلبۂ دینِ حق کے دورِ ثانی

کی راہ ہموار ہو سکے

وَمَا النَّصْرُ اِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰہِ

SEPTEMBER 1989 Regd No. L. No. 8193

MONTHLY
HIKMAT_E_QURAN
LAHORE

VOL.8
NO. 9

مرکزی **انجمن خدّام القرآن** لاہور

کے قیام کا مقصد

منبع ایمان —— اور —— **سرچشمۂ یقین**

قرآنِ حکیم

کے **علم و حکمت** کی

وسیع پیمانے —— اور —— اعلیٰ علمی سطح

پر تشہیر و اشاعت ہے

تاکہ اُمّتِ مسلمہ کے فہیم عناصر میں **تجدیدِ ایمان** کی ایک عمومی تحریک برپا ہو جائے

اور اس طرح

اسلام کی نشأۃِ ثانیہ — اور — **غلبۂ دینِ حق کے دورِ ثانی**

کی راہ ہموار ہو سکے

وَمَا النَّصْرُ اِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ