eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

جلد:12 شمارہ:3 مسلسل شمارہ:53 جولائی تا ستمبر 2021ء

★ ولایتِ فقیہ اور تھیوکریسی
★ نقدِ حدیث میں اصحاب ائمہؑ کا کردار
★ تفسیرِ قرآن کے لئے درکار علوم اور مفسّر کی شرائط
★ قرآن و حدیث کی روشنی میں نفسیاتی مشکلات کا حل
★ اردو میں نعت نگاری کی روایت اور سید وحید الحسن ہاشمی
★ اردو ترجمہ نہج البلاغہ بقلم علامہ مفتی جعفر حسینؒ (تعارف اور تنقیدی جائزہ)
★ حافظ شیرازیؒ اور علامہ اقبالؒ کے عرفانی تصوّرات کا تقابلی جائزہ
★ معاشرتی سزائیں، اسلام اور مروجہّ پاکستانی قوانین کے تناظر میں
★ **Influencing Cultural Factors in Economic Development from the Perspective of Imam Ali(A.S)**

نورالہدیٰ ٹرسٹ (ر) اسلام آباد

Indexed in

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

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

https://www.ebsco.com/

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

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

https://orcid.org/0000-0001-593-4436

Applied for Indexation

https://www.brill.com

https://www.noormag.ir

https://www.almanhal.com

https://www.scienceopen.com

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

https://www.scholar.google.com/

Websites

http://nooremarfat.com

https://www .nmt.org.pk/

eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

جلد:12 شمارہ:3 مسلسل شمارہ:53

جولائی تا ستمبر 2021ء بمطابق ذوالحج تا صفر المظفر 1443ھ

Recognized in "Y" Category by

Higher Education Commission, Pakistan

مدیر: ڈاکٹر شیخ محمد حسنین نادر

ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-1002-153X

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

ناشر: نور الہدیٰ ٹرسٹ (رجسٹرڈ)، اسلام آباد

رجسٹریشن فیس پاکستان، انڈیا: 1000روپے؛ مڈل ایسٹ: 70ڈالرز؛ یورپ، امریکہ، کنیڈا: 150 ڈالرز۔

مدیر اعلیٰ و ناشر : **سید حسنین عباس گردیزی** چیئر مین نور الہدیٰ ٹرسٹ، اسلام آباد۔

مجلس نظامت

مدیر	**ڈاکٹر شیخ محمد حسنین نادر**	پی۔ایچ۔ڈی۔ فلسفہ و کلام اسلامی۔
معاون مدیر	**ڈاکٹر ندیم عباس بلوچ**	پی۔ایچ۔ڈی، اسلامک اسٹڈیز۔
معاون تحقیقی امور	**ڈاکٹر ساجد علی سبحانی**	پی۔ایچ۔ڈی۔ ادبیات عرب۔
معاون روابط عامہ	**ڈاکٹر محمد نذیر اطلسی**	پی۔ایچ۔ڈی۔علوم قرآن۔
نگران فنی امور	**ڈاکٹر ذیشان علی**	پی۔ایچ۔ڈی، کمپیوٹر سائنسز۔
معاون فنی امور	**فہد عبید**	ایم۔ایس (سی۔ایس)

مجلس ادارت

ڈاکٹر حافظ محمد سجاد	شعبۂ بین المذاہب مطالعات، AIOU، اسلام آباد۔
ڈاکٹر سید نثار حسین ہمدانی	شعبۂ اقتصادیات (الٰہی اقتصادیات)، سابق ڈین AJK یونیورسٹی، آزاد کشمیر۔
ڈاکٹر عائشہ رفیق	شعبۂ علوم اسلامیہ، گفٹ یونیورسٹی، گوجرانوالہ۔
ڈاکٹر عبد الباسط مجاہد	شعبۂ تاریخ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔
ڈاکٹر روشن علی	شعبۂ اسلامیات، ماڈل کالج فار بوائز، اسلام آباد۔
ڈاکٹر کرم حسین ودھو	شعبۂ ثقافتِ اسلامی، ریجنل ڈائریکٹوریٹ آف کالجز، لاڑکانہ۔
ڈاکٹر علی رضا طاہر	شعبۂ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور۔
ڈاکٹر ذوالفقار علی	شعبۂ تاریخ اسلام، نور الہدیٰ مرکز تحقیقات، اسلام آباد۔

قومی مجلس مشاورت

ڈاکٹر ہمایوں عباس	جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد۔
ڈاکٹر حافظ طاہر اسلام	علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔
ڈاکٹر عافیہ مہدی	نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگوئجز، اسلام آباد۔
ڈاکٹر سید قندیل عباس	قائداعظم یونیورسٹی، اسلام آباد۔
ڈاکٹر انور شاہ	قائداعظم یونیورسٹی، اسلام آباد۔
ڈاکٹر زاہد علی زہدی	یونیورسٹی آف کراچی۔
ڈاکٹر محمد ریاض	بلتستان یونیورسٹی، اسکردو۔
ڈاکٹر محمد شاکر	اسلامیہ یونیورسٹی، بہاولپور۔
ڈاکٹر محمد ندیم	گورنمنٹ صادق ایجرٹن کالج، بہاولپور۔
ڈاکٹر رازق حسین	نور الہدیٰ مرکز تحقیقات، اسلام آباد۔

بین الاقوامی مجلس مشاورت

ڈاکٹر وارث متین مظاہری	جامعہ ہمدرد، نیو دلی، انڈیا۔
ڈاکٹر فہمیدہ گلناز	طائف یونیورسٹی، سعودی عرب۔
ڈاکٹر محمد رضا فخر روحانی	قم یونیورسٹی، ایران۔
ڈاکٹر غلام رضا جوادی	خاتم النبیینؐ یونیورسٹی، کابل، افغانستان۔
ڈاکٹر عابد حسین حیدری	MGMPG کالج، سمبھل، یو۔پی۔انڈیا۔
ڈاکٹر جابر محمدی	جامعۃ المصطفیٰ العالمیہ، قم، ایران۔
ڈاکٹر غلام حسین میر	جامعۃ المصطفیٰ العالمیہ، قم، ایران۔
ڈاکٹر سید راشد عباس	اہل بیت یونیورسٹی، تہران، ایران۔

کمپوزنگ وڈیزائننگ : بابر عباس

مقالہ نگاروں سے گذارش ہے کہ اپنے مقالات نیچے دی گئی ہدایات کے مطابق درج ذیل ویب لنک پر Submit کروائیں:
www.nooremarfat.comhttps://nooremarfat.com/index.php/Noor-e-marfat/about/submissions

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

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

1. مقالہ غیر مطبوعہ اور ترجیحی بنیادوں پر کمپوز شدہ ہو۔ ترجیحی بنیادوں پر ایسے موضوع پر ہو جو ادارہ تجویز کرے۔
2. مقالہ کی ضخامت 5500 الفاظ سے کم اور 8500 الفاظ سے زائد نہ ہو۔ مقالہ کلیدی کلمات پر مشتمل ہو۔ نیز 120-140 الفاظ پر مشتمل اردو، انگریزی خلاصہ (Abstract) بھی بھیجا جائے۔ مقالہ کی تیاری میں اصلی مآخذ اختیار کریں۔
3. اگر مقالہ کی Plagiarism Report 18% سے زائد ہوئی تو قابل اشاعت نہ ہوگا۔
4. مجلّہ کا مقالہ نگار کی تمام آراء سے متفق ہونا ضروری نہیں۔ لہٰذا مجلّہ مقالات کی تہذیب کا حق رکھتا ہے۔
5. مقالات Peer Review کے بعد ماہرین کی منظوری سے شائع کیے جائیں گے۔
6. حوالہ جات Endnotes کی صورت میں Chicago Manual of Style Reference (CMOS) کے مطابق Latin اور اردو، دونوں Scripts میں لکھے جائیں۔ منابع (Sources) کا نام *Italicized* شکل میں لکھا جائے۔
7. کتاب سے حوالہ درج ذیل طریقہ پر تحریر فرمائیں:

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

1. Mahmood, Rajabi, *Rawish-e Tafsīr-e Quran* (Qom: Moassisa Payoohashi Hozeh wa Danishgah, 1383AD), 293.

محمود، رجبی، روش تفسیر قرآن (قم، مؤسسہ پژوھشی حوزہ ودانشگاہ، 1383 ش)، 293۔

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

Number. First name, Last name,s "Title of Article" *Journal's Name*", Vol, Issue, (Published year), page[s] cited, URL [incorporating DOI when possible]. For Example:

1. Syed Rameez-ul Hassan Mosvi, "Abqat-ul Anwaar fi Imamat-ul Aimah Alathar" *Quarterly Noor-e-Marfat*, 7, No. 4 (2017): 170.

مثال کے طور پر

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

9. ویب سایٹ سے حوالہ دینے کے لئے درج ذیل طریقہ اپنائیں:

Number. First name, Last name, *Title* (accessed date), weblink.

مثال کے طور پر

1. "Abdul Abdullah," Museum of Contemporary Art, accessed September 14, 2017, https://www.mca.com.au/collection/artist/abdullah-abdul/

ویب سایٹ سے حوالہ بلا فاصلہ دینے کی صورت میں درج ذیل طریقہ اپنائیں:

2. "Abdul Abdullah," MCA.

10. روزناموں سے حوالہ دینے کے لئے درج ذیل طریقہ اپنائیں:

Number. First name, Last name, "Article Title", Newspaper Name, accessed date, page, URL. For Example:

Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, January 25, 2010, 68.

مثال کے طور پر:

سلمان عابد، احتساب، ترمیم اور سیاسی سمجھوتے، روزنامہ ایکسپریس، 2021/11/05، 10،

https://www.express.com.pk/epaper/index.aspx?Issue=NP_ISB&Page=Editorial_Page10&Date=20211105&Pageno=10&View=1

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

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

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

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

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

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

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

https://libguides.library.usyd.edu.au/c.php?g=508212&p=5426978

فہرست

نمبر شمار	موضوع	مقالہ نگار	صفحہ
۱	اداریہ	ڈاکٹر شیخ محمد حسنین نادر	7
۲	تفسیرِ قرآن کے لئے درکار علوم اور مفسّرِ کی شرائط (محمود رجبی کی کتاب "روش تفسیر قرآن" کی روشنی میں)	صدا حسین علوی	9
۳	نقدِ حدیث میں اصحابِ ائمہؑ کا کردار (سنہ 150 سے 250 ہجری کے دوران)	محمد فرقان	20
۴	ولایتِ فقیہ اور تھیو کریسی : ایک جائزہ	مقدر عباس	43
۵	معاشرتی سزامیں، اسلام اور مروجہ پاکستانی قوانین کے تناظر میں	سید محدث محبوب	65
٦	قرآن وحدیث کی روشنی میں نفسیاتی مشکلات کا حل	محمد حسین حافظی	86
۷	حافظ شیرازیؒ اور علامہ اقبالؒ کے عرفانی تصوّرات کا تقابلی جائزہ	سیدہ طیبہ	98
۸	اردو میں نعت نگاری کی روایت اور سید وحید الحسن ہاشمی	قلندر عباس	111
۹	اردو ترجمہ نہج البلاغہ بقلم علامہ مفتی جعفر حسینؒ (تعارف اور تنقیدی جائزہ)	علی رضا اعوان	144
۱۰	**Influencing Cultural Factors in Economic Development from the Perspective of Imam Ali (A.S)**	Haider Abbas	164

اداریہ

قرآن کریم، اللہ تعالی کا جاودانی کلام اور پیغمبر خاتم ﷺ کا دائمی معجزہ ہے۔ لہٰذا قرآنیات پر تحقیق ہماری اوّلین ترجیح ہے۔ اس تحقیق کے موضوعات میں سے ایک موضوع متنِ وحی سے ہر دور کے تقاضوں کے مطابق مفاہیم و مطالب اور تطبیقات کا استخراج کے اصول و ضوابط کی تعیین ہے۔ بنابریں، سوال یہ ہے کہ ایک مفسّر کے لئے کن علوم وفنون کا ماہر اور کن خصوصیات وفضائل کا مالک ہونا ضروری ہے؟ مجلّہ نور معرفت کے پیش نظر شمارے کا پہلا مقالہ "تفسیرِ قرآن کے لئے درکار علوم اور مفسّر کی شرائط" کے عنوان سے اِسی سوال کا جواب ڈھونڈتا ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے معروف محقق، محمود رجبی کی کتاب "روشِ تفسیرِ قرآن" کی روشنی میں ایک مفسر کے لئے علم لغت، صرف، نحو اور بلاغت جیسے فنون میں مہارت کے علاوہ، محکم و متشابہہ، ناسخ و منسوخ، اسبابِ نزول اور وجوہِ اعجاز جیسی قرآنی ابحاث سے آگاہی، نیز حدیث، درایۃ ورجال، علم الکلام، قرائت، اصول الفقہ، فقہ اور سائنسی اور بشری علوم سے بنیادی آگاہی کو ضروری قرار دیا ہے۔ مقالہ کے مطابق مفسر میں تفسیری ذوق، علم الموہبہ اور اعلی اخلاق، معنوی فضائل اور خصوصیات کا حامل ہونا بھی شرط ہے۔

قرآن کریم کی تفسیر کے منبع کی حیثیت سے حدیث کی صحت و اعتبار کا یقین و اطمینان بھی علم درایت و رجال کی غرض وغایت قرار پاتا ہے۔ اس شمارے کے دوسرا مقالا اِسی ضرورت کے تحت قلمبند کیا گیا ہے۔ اس مقالے میں 150 ہجری سے 250 ہجری کے درمیان اصحاب ائمہ اہل بیت علیہم السلام کی اُس علمی کاوش کا تحلیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے جس میں انہوں نے ائمہ کی طرف منسوب احادیث کے نقد اور جعلی احادیث کو معتبر اور مستند احادیث سے جدا کرنے کے معیار قائم کیے۔ مقالہ نگار کے مطابق اصحابِ ائمہؑ نے متنِ قرآن اور سنتِ ثابتہ کو حدیث کی مقبولیت کے قطعی معیار کے طور پر متعارف کروایا۔ اسی طرح انہوں نے رجال کے مآخذ، بالخصوص رجال الکشی میں راوی کے نقاطِ ضعف کی نشاندہی کی اور "غلو" کو راوی کے ضعف کا ایک عمدہ سبب قرار دیا۔ عملی طور پر بھی انہوں نے انہی معیارات پر ائمہ اہل بیت علیہم السلام سے مروی روایات کی چھانٹی کی۔

ایک سماجی حیوان ہونے کے ناطے انسان کے لئے سیاسی انتظامات کے بغیر چارۂ کار نہیں۔ انسان نے اپنی اجتماعی زندگی میں متعدد سیاسی نظاموں کا تجربہ کیا ہے۔ لیکن گزشتہ صدی میں ہمسایہ ملک ایران میں برپا ہونے والے اسلامی انقلاب نے دنیا کو ایک نئے دینی سیاسی نظام سے متعارف کروایا۔ اسے "ولایتِ فقیہ" کا نام دیا گیا ہے۔ تاہم بعض ناقدین نے اسے "تھیوکریسی" شمار کرتے ہیں۔ موجودہ شمارے میں "ولایتِ فقیہ" اور "تھیوکریسی" کا مقائسہ پیش کیا گیا ہے۔ مقالہ نگار نے متعدد عقلی اور نقلی دلائل کی روشنی میں یہ واضح کیا ہے کہ "ولایتِ فقیہ" کسی طور وہ تھیوکریسی نہیں جس کی بنیاد قرونِ وسطیٰ میں کلیسا نے رکھی۔ بلکہ یہ تو اسلامی نظام حکمرانی کی ایک اساسی تفسیر ہے۔ لہٰذا تھیوکریسی اور ولایت فقیہ پر ایک ہی حکم لگانا یا تو لاعلمی ہے یا تعصب کا شاخسانہ ہے۔

جزا و سزا یا عدالت دائر کرنا بذاتِ خود، سیاسی انتظامات کا لازمی حصّہ ہے۔ معاشرے میں جرم و جنایت کو روکنے کے لئے جن سزاوں کا سہارا لیا جاتا ہے، ان کی ایک عمدہ قسم "معاشرتی سزائیں" ہیں۔ اس شمارے کے چوتھے مقالے میں اسلام اور مروجہ پاکستانی قوانین کے تناظر میں ان معاشرتی سزاوں کی قانونی حیثیت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ فاضل مقالہ نگار کے مطابق اسلام اور پاکستان دونوں کے کریمنل جسٹس سسٹم میں معاشرتی سزائیں موجود ہیں لیکن ان پر عمل درآمد کے لیے موجودہ عدالتی قوانین کافی نہیں ہیں۔اس شمارے کے پانچویں مقالے میں بھی عصرِ حاضر کے فرد و سماج کی مشکلات کے حل کی سبیل نکالنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مقالہ نگار نے قرآن وحدیث کی روشنی میں انسان کی نفسیاتی مشکلات کے اسباب و عوامل کا جائزہ لیتے ہوئے اِن مشکلات اور بیماریوں کے سدّباب کے حوالے سے دینی تعلیمات کو اجاگر کیا ہے۔ یقیناً اِس مقالے کا مطالعہ صحت مند معاشرے کے قیام میں مفید ثابت ہوگا۔

اِس شمارے کے چھٹے اور ساتویں مقالات کا تعلق عشقِ خدا اور رسول ﷺ سے ہے۔ دراصل، اِس عشق نے اردو ادبیات کو چار چاند لگائے ہیں۔ اردو ادبیات نے حمد، غزل اور نعت میں اِسی عشق کی بدولت ارتقاء پایا ہے۔ یہ ارتقاء پہلے مرحلہ پر دینی اسلامی فکر کا ارتقاء اور دوسرے مرحلہ پر اردو شعر وادب کی بعض اصناف کا ارتقاء ہے۔ یقیناً، دینی، فکری اور ادبی ارتقاء کے اِس سفر کا تحلیلی ۔ تنقیدی جائزہ لینا بہت ضروری ہے۔ اس شمارے کے چھٹے اور ساتویں مقالات میں حافظ شیرازی، علامہ محمد اقبال اور سید وحید الحسن ہاشمی کے شعر و فن پر خامہ فرسائی کے ضمن میں یہی جائزہ لیا گیا ہے۔ چھٹے مقالہ میں حافظ اور اقبال کے مشترکات، اقبال پر حافظ کی تاثیر اور اقبال کے مختصات بیان کیے گئے ہیں۔ ساتویں مقالے کے مطابق سید وحید الحسن ہاشمی کی نعت گوئی نے نعت نگاری کو جدید اسلوب سے آشنا کیا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق سید وحید الحسن ہاشمی کا مرکزی موضوع نعت اور حضور اکرم ﷺ کی سیرت و کردار کی ترجمانی ہے لیکن انہوں نے سلام، منقبت، نوحہ اور مرثیہ کی اصناف میں بھی نئے رجحانات متعارف کرائے ہیں۔

اس شمارے کے آخری دو مقالات کا ربط امیر المومنین حضرت امام علی علیہ السلام کے فرمودات اور تعلیمات سے جڑا ہوا ہے۔ آٹھویں مقالے میں "نہج البلاغہ" کے اردو ترجمہ بقلم علامہ مفتی جعفر حسینؒ کی خوبیوں اور موجودہ دور کے قاری کو اس میں درپیش دشواریوں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ یہ جائزہ نہج البلاغہ کے مستقبل کے مترجمین کے لئے مشعلِ راہ ہے۔ نویں مقالے میں آپ علیہ السلام کے فرمودات کی روشنی میں اقتصادیات پر تہذیبی اقدار اور روّیوں کی تاثیر کا جائزہ لیا گیا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق آپ علیہ السلام کی تعلیمات کی روشنی میں کام اور محنت، میانہ روی اور اسراف سے پرہیز، حلال کمائی اور سرمایہ کاری کی عادات جس معاشرے کی تہذیب بن جاتی ہیں، وہ معاشرہ اقتصادی طور پر ہمیشہ رشد کرتا ہے۔

ہمیں امید ہے کہ علمی، تحقیقی سہ ماہی نور معرفت کا یہ شمارہ بھی سابقہ شماروں کی طرح عالمِ اسلام کی دینی، سماجی مشکلات کے حلّ کے عملی اقدامات تجویز کرتے ہوئے علمی تحقیقی حلقوں میں پذیرائی پائے گا۔ ان شاء اللہ!

مدیر: ڈاکٹر شیخ محمد حسنین

تفسیرِ قرآن کے لئے درکار علوم اور مفسّر کی شرائط

(محمود رجبی کی کتاب "روش تفسیر قرآن" کی روشنی میں)

Required Sciences & Experties for a Commentator of Qur'an
(In the light of Mahmood Rajabi's Book "The Methodology of Exegesis")

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Sada Hussain Alvi
Ph.D. Scholar, University of Haripur.
E-mail: aghaalvi@gmail.com
Rajab Ali
Ph.D. Scholar, Mohi-ud-Din Islamic University, AJ&K.
E-mail: rajabali1112@gmail.com

Abstract: Exegesis of Holy Qur'an needs certain experties in several sciences. This article elaborates such expertise in the light of Mahmood Rajabi's book "The Methodology of Exegesis". According to author, it is required for a commentator of the Holy Quran to possess the highest academic rank in several sciences and moral virtues. He must possess the cognitive skills and knowledge of the fundamental Islamic sciences. He must know the historical background of revelation; as it plays a vital role in inferring and comprehension of verses of Qur'an. In order to be well acquainted with the accurate meaning of various Arabic terminologies used in Qur'an's content, the contemporary illustrations must be taken into consideration always. Moreover, the expository taste of the commentator can not be entirely ignored.

Keywords: Quran, Exegesis, Commentator, Experties, Mahmood Rajabi.

خلاصہ

قرآن کریم کی تفسیر متعدد علوم میں مہارت کا تقاضا کرتی ہے۔یہ مقالہ استاد محمود رجبی کی کتاب "روش تفسیر قرآن" کی روشنی میں ان علوم اور مہارتوں کی تفصیل پیش کرتا ہے۔مقالہ نگار کے مطابق،قرآن کریم کے مفسّر میں علم لغت، صرف، نحو اور بلاغت جیسے فنون میں مہارت کے علاوہ، محکم و متشابہ، ناسخ و منسوخ، اسبابِ نزول اور وجوہِ اعجازِ جیسی قرآنی ابحاث سے آگاہی، علم الکلام، قرائت، اصول الفقہ، فقہ، درایۃ و رجال، نیز سائنسی اور بشری علوم سے آگاہی ضروری ہے۔ نیز مفسر کا تفسیری ذوق، علم الموہبہ اور اعلی اخلاقی، معنوی مقام پر فائز ہونا بھی شرط ہے۔

کلیدی کلمات: قرآن، تفسیر، مفسّر، مہارتیں، محمود رجبی۔

مقدمہ

قرآن مجید اللہ تعالیٰ کی جانب سے نازل شدہ کتابِ رُشد و ہدایت ہے کہ جو بنی نوعِ انسان کے لئے نمونہ عمل ہے۔ تفسیرِ قرآن کے موضوع پر تمام اسلامی فرقوں کی جانب سے طبع آزمائی کی گئی ہے۔ زیرِ نظر تحقیق میں مقالہ نگار نے امامیہ علماء کی جانب سے وضع کردہ ایسے علوم کہ جن میں مہارت حاصل کرنا ایک مفسّر کے لئے لازمی ہے اور ایسی شرائط کہ جن کا ایک مفسّر میں موجود ہونا لازمی ہے، ان کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ علومِ اسلامیہ کے محققین کے لئے یہ امر واضح ہو سکے کہ امامیہ اثناعشری علماء کے ہاں ایک مفسّر کا کون کون سے علوم میں ماہر ہونا لازمی ہے اور اس میں کن شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

الف: مفسّر کی شرائط

قرآنی علوم میں مہارت رکھنے والے علماء اور مفسرین نے قرآن مجید کی تفسیر کرنے والے شخص کے لئے بہت سی حدود وقیود اور شرائط و خصوصیات بیان کی ہیں۔ بعض علماء نے شرائطِ مفسّر کی بحث کو تفسیرِ قرآن کی شرائط، تفسیرِ قرآن کے قواعد و ضوابط، تفسیرِ قرآن کے منابع وماخذ اور قرآن کریم کے تفسیری انداز جیسی ابحاث کے ساتھ جوڑا ہے جبکہ کچھ علماء نے اسے مفسّر کے لئے لازمی علوم کے موضوع میں شمار کیا ہے۔ تاہم "مفسر کی شرائط" کی اصطلاح کا ایک مخصوص مفہوم ہے جو کہ مفسّرِ قرآن کے ذاتی کمالات اور اُس کی علمی برتری پر دلالت کرتا نظر آتا ہے۔[1] بہر صورت، قرآن کریم کے مفسّر کی شرائط کا احاطہ ذیل میں پیش کیا گیا ہے:

1۔ ذاتی صلاحیت: کسی بھی انسان میں موجود اُس کی ذاتی صلاحیت اور استعداد سے انکار ممکن نہیں کیونکہ اسی استعداد اور صلاحیت کی وجہ سے ہی ایک انسان معاشرے میں موجود دیگر انسانوں سے ممتاز نظر آتا ہے اور یہی استعداد اور صلاحیت انسانی فہم و فراست کہلاتی ہے جو کہ قرآنِ کریم کی تفسیر میں مؤثر ثابت ہوتی ہے۔ انسانی عقل، انسانی روح، انسان کی فکری صلاحیت اور ذہنی استعداد وغیرہ یہ سب ایسے امور ہیں کہ جن کی مدد سے قرآن مجید کی آیات کی تفسیر زیادہ بہتر طریقے سے کی جا سکتی ہے۔[2] قرآنِ مجید کی تفسیر کرنے والے شخص کے لئے قرآنی آیات کی سمجھ بوجھ رکھنا لازمی ہے۔ مختلف آیات اور احادیث میں یہ نکتہ ملتا ہے چنانچہ حضرت علیؑ سے روایت ہے کہ: انّ اللہ قسّم کلامه ثلاثة اقسام فجعل قسما منه يعرفه العالم والجاهل وقسما منه لا يعرفه الاّ من صفا ذهنه و لطفه حسّه وصحّ تمييزه و قسما لا يعرف الاّ الله والملائكة والرّاسخون في العلم[3] یعنی: "خداوندِ عالم نے اپنے کلام کے تین حصے قرار دیئے ہیں: پہلا حصہ وہ ہے کہ جو

عالم اور جاہل دونوں کو میسر ہوتا ہے۔ دوسرا حصہ پاک ذہنیت کے حامل افراد کو میسر ہوتا ہے جبکہ تیسرا حصہ خداوندِ عالم، ملائکہ اور صاحبانِ علم ہستیوں کو میسر ہوتا ہے۔"

2۔ ذاتی فضائل: مفسّر کی ایمانی اور اخلاقی کیفیت کا بہترین ہونا بھی مفسّر کی شرائط میں سے ایک شرط ہے کیونکہ قرآنی معانی و مفاہیم ایمان اور عملِ صالح جیسی عظیم بنیادوں پر قائم ہیں لہٰذا ایسے عظیم معانی و مفاہیم کی تشریح اور تفسیر کرنے والے شخص کو بھی ایمان کے اعلیٰ درجات اور اخلاقی فضائل و کمالات پر فائز ہونا چاہئے۔ اخلاقی اور انسانی علوم کے ماہرین بھی یہ نکتہ بیان کرتے ہیں کہ انسانی ترقی کی بہترین رفتار کے لئے فقط انسان کے عقائد و نظریات سے واقفیت کافی نہیں بلکہ انسان کے لئے لازم ہے کہ اس رفتار کو اپنے اندر پیدا کرنے کی سعی بھی کرے۔

مفسّرِ قرآن کے لئے ایمانی اور اخلاقی فضائل و مناقب کی اس شرط کی طرف ایک روایت میں بھی اشارہ ملتا ہے چنانچہ امام جعفر صادق علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ: كتاب الله عزّ وجلّ علىٰ اربعة اشيا ء:علىٰ العبارة والاشارة واللّطائف والحقائِق فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللّطائف للا ولياء والحقائق للانبياء[4] یعنی: "اللہ تعالیٰ کی کتاب معانی اور مفاہیم کے اعتبار سے چار اشیاء پر مشتمل ہے جو کہ عبارات، اشارات، لطائف اور حقائق ہیں، جبکہ عبارات عوام کے لئے ہیں، اشارات خواص کے لئے ہیں، لطائف اولیاءِ الٰہی کے لئے ہیں اور حقائق انبیائے کرام کے لئے ہیں۔"

اور ایسی قرآنی آیات کہ جن سے یہ مطلب اخذ ہوتا ہے ایسی آیات میں سے ایک آیت ہے کہ: "اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ فِيْ كِتٰبٍ مَّكْنُوْنٍ لَّا يَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ" (56: 77،78،79) یعنی: "یہ قرآن کریم ہے جو کہ خفیہ تحریر میں ہے کہ جس کو صرف پاک لوگ ہی چھو سکتے ہیں۔" اس آیہ شریفہ میں قران مجید کو مسّ کرنے سے مراد قرآنی حقائق سے پردہ اٹھانا ہے اور حقائقِ قرآنی سے رابطہ اور قرآنی معارف تک رسائی کیلئے نفسانی پاکیزگی لازمی ہے اور جو شخص نفسانی طہارت کا حصول کرلیتا ہے وہ قرآنی حقائق تک رسائی حاصل کرلیتا ہے۔[5]

3۔ علمی مہارت: قرآن کریم کی تفسیر کرنے والے شخص کی شروط میں سے ایک اہم شرط مفسّر کی ذاتی اور علمی مہارت ہے۔ علمی مہارت سے مراد مفسّر کے ذاتی تجربات اور علمی آراء و نظریات ہیں۔ قرآنی آیات پر کامل عبور بھی مفسّر کی علمی مہارتوں میں شامل ہے۔[6] قرآنی آیات کا ادراک اور استنباطِ معانی ایک ایسی ہی علمی مہارت ہے جو کہ مفسّر کے لئے الزامی تصور کی جاتی ہے۔ علّامہ زمخشری نے قرآن کریم کے مفسّر کی شرائط کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مفسّرِ قرآن کو کثرت سے مطالعہ کرنے والا ہونا چاہیے۔[7]

قرآن کریم کے مفسّر کے لئے قرآنی اعجاز اور خصوصیات، قرآنی زبان، قرآنی معنویت اور قرآن کریم میں عدمِ تحریف جیسے اہم موضوعات کی سمجھ بوجھ کا حصول لازمی امر ہے اور تفسیر کرنے والے شخص کے لئے منابعِ تفسیری سے واقفیت، قواعدِ تفسیر سے واقفیت اور ایسے تمام علوم سے واقفیت ضروری ہے کہ جو قرآن کریم کی تفسیر میں معاون ثابت ہوتے ہوں۔[8] مفسّر کے لئے اِن تمام علوم میں مہارت کے ساتھ ساتھ نزولِ قرآن کی فضاء، کلامِ الٰہی میں شامل حالیہ اور مقالیہ قرائن اور قرآنی موضوعات اور ان سے متعلقہ تمام سوالات کے جوابات سے واقفیت بھی ضروری ہے۔[9]

مفسّرِ قرآن کی علمی صلاحیت اور حالت بہت مضبوط ہو۔ یہ شرط اپنا ایک خاص مقام رکھتی ہے۔ مفسّرِ قرآن کی علمی صلاحیت اور حالت کے موضوع کو بھی قرآنی آیات اور کچھ روایات میں اشارتاً بیان کیا گیا ہے چنانچہ اس ضمن میں امام جعفر صادق علیہ السلام کا فرمان ہے کہ: "قرآن مجید میں ایسے لوگوں کی خوبیاں ذکر کی گئی ہیں کہ جو علم کے درپے ہیں۔ ایسے لوگ قرآن کی تلاوت کرنے والے ہیں لیکن بعض لوگ ایسے بھی ہیں کہ جو اُن کی طرح نہیں ہیں اور اُن کے لئے قرآن کو سمجھنا بہت ہی مشکل کام ہے۔"[10] پس مفسّر کی علمی صلاحیت اور حالت بھی شروطِ مفسّر میں سے ہے۔

4۔ تفسیری ذوق: مفسّر میں تفسیری ذوق کا مفہوم اپنے اندر کافی وسعت سمیٹے ہوئے ہے۔ اس اصطلاح میں مفسّر کی فکری ہم آہنگی اور روح کی آمادگی بھی الزامی ہے۔ پہلے مرحلے میں مفسّر کو مراحلِ تفسیر سے واقفیت، تفسیری روش پر قدرت کا حصول اور تفسیری مراحل پر عمل درآمد کے طریقوں پر مکمل عبور حاصل کرنا ہوگا۔ ایسے مفسّرین بھی موجود ہیں کہ جو تفسیرِقرآن کی روش کو بطورِ احسن بیان نہیں کر سکتے لیکن میدانِ عمل میں ایسے مفسّرین صحیح روشِ تفسیرِ قرآن سے صرفِ نظر کرتے ہیں۔ بعض اوقات مفسّر، تفسیر اور اس کے متعلقہ علوم میں تو مہارت رکھتا ہے لیکن علمِ فقہ، علمِ اصول الفقہ، علم الحدیث، علم الرّجال اور دیگر ضروری علوم میں مہارت نہ ہونے یا مہارت کی کمی کی بناء پر قرآنی آیات کو بطورِ احسن بیان نہیں کر سکتا۔[11]

مفسّرِ قرآن کے ذوقِ تفسیر میں کچھ ظاہری اخلاق وآداب کی رعایت کرنا بھی شامل ہے اور ایسے ظاہری اخلاق و آداب میں اللہ تعالیٰ کی جانب توجہ کرنا، جسمانی طہارت کا خیال کرنا، باوضو رہنا، قبلہ رخ ہو کر بیٹھنا اور تسکینِ قلب و روح کا سامان فراہم کرنا بھی شامل ہے۔[12] مفسّرِ قرآن کی شروط کے بیان کے درپے امام صادق علیہ السلام سے ایک حدیث ذکر کی جاتی ہے کہ: فقارئ القرآن یحتاج الیٰ ثلا ثۃ خصال: مکان خال وبدن فارغ و قلب خاشع[13] یعنی: "قاریٔ قرآن کے لئے تین چیزیں لازمی ہیں: خلوت کی جگہ، فارغ بدن اور خشوع و خضوع والا دل۔" خلوص اور صدقِ دل سے تلاوتِ قرآن کریم کرنا بھی مفسّرِ قرآن کے

آیاتِ قرآنی پر تسلّط رکھنے کی واضح دلیل ہے چنانچہ اس موضوع پر ارشادِ باری تعالیٰ ہے کہ: وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِيْلًا (4:73) یعنی: "قرآن مجید کو تامّل کے ساتھ پڑھا کرو۔"

قرآن کریم کو اپنی عملی زندگی میں ڈھالنے کے سلسلے میں پیش آنے والی سختیوں اور تکالیف کو برداشت کرنا بھی مفسّرِ قرآن کی شروط میں سے ایک اہم شرط ہے۔[14]

5۔ علم الموہبہ کی صلاحیت: قرآن کریم کی تفسیر کرنے والے شخص کے لئے دیگر علوم کے ساتھ ساتھ علم الموہبہ کا حصول بھی مختلف تفسیری کتب میں ذکر کیا گیا ہے اور علم الموہبہ کو بھی ایک مفسّر کے لئے الزامی تصور کیا گیا ہے۔[15] جبکہ بعض علماء نے بعض روایات میں ذکر کئے گئے کچھ جدید علوم کے بارے میں بیان کیا ہے۔[16] چنانچہ اس مورد میں روایت ہے کہ: من عمل بماعلم ورّثه الله علم مالم یعلم [17] یعنی: "جو انسان اپنے علم پر عمل پیرا ہوتا ہے تو خداوندِ عالم ایسے انسان کو وہ علم بھی عطا کرتا ہے کہ جسے وہ جانتا نہیں ہے۔" قرآن کریم کی تفسیر کرنے والے کے لئے جہاں ایمان، تقویٰ، عملِ صالح، خلوصِ دل اور آدابِ نفسانی وغیرہ کی شروط ملتی ہیں۔ وہاں پر مفسّر کے لئے عرفانی شہود، دلی لگاؤ اور الہام کی منازل بھی اُس کے لئے ضروری ہیں اور مذکورہ بالا خصوصیات علم الموہبہ ہی کی تعریف کے ذیل میں شمار ہوتی ہیں۔[18]

اگر علم الموہبہ کی بنیاد الفاظِ قرآن سے معارفِ قرآنی کی طرف انتقال ہو تو یہ علم مفسّر کے لئے لازم ہے اور ایسا علم ایک مفسّر کو مرادِ الٰہی کی صحیح سمجھ بوجھ میں مدد فراہم کرتا ہے۔[19] لیکن اگر قرآنی معارف، معرفت کی ایسی قسم سے متعلقہ ہوں کہ جو کسی فکری کوشش کے بناء اور صرف باطن کے صاف ہونے سے حاصل ہو جاتے ہوں ایسے معارف کا شمار بھی تفسیری منابع میں سے ہوتا ہے۔[20] اس موضوع سے متعلقہ ایک اور نکتہ بھی اہمیت کا حامل ہے اور وہ یہ ہے کہ علم الموہبہ کا حصول دقتِ نظر، خاص صلاحیت اور سرعتِ انتقال کے بغیر ممکن نہیں ہے۔[21] لیکن اگر علم الموہبہ کا حصول عُرفِ عام سے زیادہ مقدار میں ہو جائے اور اگر یہ علم شہود کی منزل تک رسائی حاصل کر لے تو ایسی صورت میں یہ علم صرف آئمہ معصومین جیسی عظیم المرتبت ہستیوں سے ہی مقبول ہوگا اور دیگر مفسّرین کے لئے ایسا علم صرف خود اُن کے اپنے لئے معتبر ثابت ہوگا جبکہ دیگر عوام کے لئے وہ صرف ایک احتمال کی مانند شمار ہوگا۔[22]

ب۔ تفسیر کے لئے درکار علوم

قرآنی علوم میں مہارتِ تامہ رکھنے والے ماہرین نے علومِ قرآنی کی کتب میں مختلف طریقوں سے یہ موضوعِ بحث چھیڑا ہے کہ جن میں سے علّامہ جلال الدین السیوطی نے اپنی کتاب "الاتقان" جبکہ علّامہ زرکشی نے اپنی کتاب "البرہان" میں اس موضوع پر ایک ایک فصل کو مختص کیا ہے۔[23] جبکہ کچھ دیگر علمائے کرام نے اس بحث

کو تفسیر بالرّائے کی موضوع کے ضمن میں بیان کیا ہے[24] اور بہت سے مفسّرینِ کرام نے اپنی تفاسیر کے مقدمہ میں اس اہم بحث کو شامل کرنے کے بعد اپنے علمی مہارت کا تذکرہ کیا ہے۔ مفسّر کے لئے جن علوم کا حصول لازمی ہے اُن علوم میں درج ذیل شامل ہیں:

ادبی علوم

ادبی علوم ایسے علوم کو کہا جاتا ہے کہ جو علوم تفسیرِ قرآن میں مد و معاون ثابت ہو سکتے ہیں اور ایسے علوم میں علمِ نحو، علم الصّرف، علم المعانی، علم البیان، علم العروض، علمِ بدیع، علمِ قافیہ، علمِ رسم، علمِ نگارش، فقہ اللغۃ اور محاضرات وغیرہ شامل ہیں۔[25] جبکہ ادبی علوم میں سے ایک اہم علم علمِ لغت ہے جو کہ ذیل میں پیش کیا گیا ہے:

1۔ علمِ لغت: ایسا علم کہ جو قرآنی الفاظ کی سمجھ بوجھ میں مفسّرینِ قرآن کی مدد کرتا ہے وہ علمِ لغت ہے اور علمِ لغت کا موضوع مفرداتِ الفاظ کی شناخت اور ساخت ہے۔[26] یہی وجہ ہے کہ ادبی علوم میں سے پہلا مقام علمِ لغت کا ہے۔

2۔ علم الصّرف: علمِ صرف ایسا علم ہے کہ "جو کلمات کی مختلف صورتوں میں تغیر و تبدل اور موردِ نظر معنیٰ کے حصول کے بارے میں بحث کرتا ہے"۔[27] کلمات اور ان کے معانی کے مابین موجود ربط کو جاننے کے لئے مفسّرین علمِ صرف کے محتاج ہوتے ہیں پس مفسّرِ قرآن کے لئے علمِ صرف کا حصول لازمی ہے۔

3۔ علم النحو: مفسّرِ قرآن کے لئے ایک اور لازمی علم، علم النحو ہے کہ جس سے مراد "ایسے قواعد و ضوابط کا علم ہے کہ جن قواعد و ضوابط کی رُو سے عربی زبان کے الفاظ کی حالت کو معرب اور مبنی ہونے کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔"[28] پس علم النحو سے واقفیت بھی مفسّرِ قرآن کے لئے الزامی ہے۔

4۔ علومِ قرآنی

مفسّرِ قرآن کے لئے لازمی اور ضروری علوم میں سے ایک قسم علومِ قرآنی کی ہے کہ جن کا سیکھنا مفسّر کے لئے لازمی ہے اور علومِ قرآنی سے قرآنی اوصاف، قرآنی تاریخ اور قرآنی خصوصیات کو شامل تمام علوم ہیں اگرچہ علومِ قرآنی کے ذیل میں ایسے تمام موضوعات شامل ہیں کہ جن کا ربط قرآن مجید کے ساتھ ہو لیکن قرآنی علوم کے ماہرین کے مطابق علومِ قرآنی سے مراد اوصافِ قرآنی اور تاریخِ قرآن کے موضوعات ہیں جو کہ زیرِ بحث ہیں۔[29] علومِ قرآنی کے چند ایک ایسے مسائل کہ جو ایک مفسّر کے لئے لازمی ہیں وہ ذیل میں درج ہیں:

1-4۔ محکم و متشابہہ قرآنی آیات کا علم: بہت سی روایات میں محکم اور متشابہہ جیسے موضوع کو انتہائی اہم قرآنی موضوعات میں سے شمار کیا گیا ہے پس قرآن مجید میں موجود محکم اور متشابہہ کی پہچان مفسّر کے لئے لازمی امر ہے۔[30]

4-2۔ ناسخ و منسوخ آیات کا علم: مفسّر کے لئے لازمی ہے کہ وہ قرآنی آیات میں سے ناسخ اور منسوخ آیات کے بارے میں مفصّل طور پر آگاہ ہو اور نسخ سے مراد "حکمِ لاحق کی بدولت، حکمِ سابق کو رفع کر دینا"[31] یعنی کہ ایک شرعی حکم کی جگہ ایک نیا شرعی حکم لے لے اور اُن دونوں احکام میں جمع بھی ممکن نہ ہو۔ نسخ کی مشہور اقسام میں الفاظ میں موجود نسخ، مفہوم میں موجود نسخ، الفاظ اور مفاہیم دونوں میں موجود نسخ اور مشروط و غیر مشروط نسخ جیسی ابحاث شامل ہیں۔ منسوخ قرآنی آیات کی تعداد میں علماء میں اختلاف پایا جاتا ہے۔[32]

4-3۔ اسبابِ نزول سے آگاہی: مفسّر کے لئے اسبابِ نزول سے آگاہی بھی الزامی ہے کیونکہ اسبابِ نزول سے عدمِ آگاہی کی صورت میں وہ تفسیر بالرّائے کا مرتکب ہو سکتا ہے لہٰذا مفسّر کے لئے اسبابِ نزول سے واقفیت ایک لازمی امر ہے۔[33]

4-4۔ وجوہِ اعجازِ قرآنی کی واقفیت: اگر مفسّر کو وجوہِ اعجازِ قرآنی پر عبور حاصل نہیں ہوگا تو وہ مرادِ خداوندی کی سمجھ بوجھ میں خطاء کا مرتکب ہوگا لہٰذا مفسّر کے لئے لازمی ہے کہ وہ اعجازِ قرآن کی وجوہ پر مکمل عبور رکھتا ہو۔[34]

4-5۔ قرآن کی جامعیت کا علم ہونا: مفسّرِ قرآن کے لئے یہ بھی لازمی ہے کہ وہ قرآنِ کریم کی جامعیت سے واقف ہو اور قرآن مجید کی جامعیت سے مراد یہ ہے کہ اولین و آخرین کے تمام علوم و فنون قرآن مجید میں موجود ہیں یہاں تک کہ دورِ حاضر کے جدید ترین علوم کا استخراج بھی قرآن مجید سے ہوتا ہے۔[35] کیونکہ جب مفسر کو قرآن کی جامعیت کا علم ہو تو مفسّر امتِ مسلمہ کو درپیش مسائل اور چیلنجز سے بخوبی آگاہ ہوگا۔[36]

4-6۔ آیات کے مقامِ نزول کا علم: مفسّر کو قرآنی آیات اور سورتوں کے مقامِ نزول کا علم ہونا بھی لازمی ہے بلکہ کچھ علمائے کرام نے مقامِ نزول کے علم کو مقدّماتِ تفسیر یہ میں سے شمار کیا ہے۔[37] مقامِ نزولِ آیات کے ساتھ ساتھ قرآن کریم کی ناسخ اور منسوخ آیات کا علم بھی مفسّر کے لئے لازمی ہے۔[38] کیونکہ مقامِ نزولِ قرآن اور ناسخ و منسوخ کی پہچان اللہ تعالیٰ کے کلام کو سمجھنے میں بہترین معاون شمار ہوتی ہے۔[39]

ج۔ تفسیر کے لئے درکار چند دیگر علوم

1۔ علمِ کلام: اس علم کو علمِ اصولِ دین کا نام بھی دیا گیا ہے۔[40] یہ علم اسلامی نظریات کو بطورِ دلیل ثابت کرتا ہے اور اسلامی نظریات میں موجود شبہات کو رفع کرنے میں مدد فراہم کرتا ہے۔[41] یہی وجہ ہے کہ علم انتہائی اہمیت کا حامل ہے لہٰذا مفسّر کے لئے اس آگاہی لازمی ہے۔[42]

2۔ علمِ قرائت: قرائت کے لغوی معنیٰ پڑھنے کے ہیں جبکہ اصطلاح میں اس سے مراد "قرآنی الفاظ کی ایسی ادائیگی کہ جیسے قرآنی الفاظ کو خود پیغمبر اکرم ﷺ نے ادا کئے تھے۔"[43] اس علم کو بھی مفسّر قرآن کے لئے لازمی اور ضروری علوم میں سے شمار کیا گیا ہے[44] اور علومِ قرآنی کے ماہرین نے اس علم پر کئی ایک مستقل کتب بھی تحریر کی ہیں۔[45]

3۔ علمِ اصول الفقہ: اس علم میں ایسے قواعد و ضوابط کو زیرِ بحث لایا جاتا ہے کہ اس کے نتیجے میں احکامِ شرعیۃ کا استنباط ظہور پذیر ہوتا ہے۔[46] یہ علم تفسیرِ قرآن میں بہترین معاون ہے یہی وجہ ہے کہ اس علم کو مفسّرِ قرآن کے لئے الزامی قرار دیا گیا ہے۔[47]

4۔ علمِ فقہ: یہ احکامِ شرعیۃ کے فہم و ادراک کا علم ہے اور علمِ فقہ ہی کی بنیاد پر مجتہد احکامِ شرعیۃ مستنبط کرتا ہے اور احکامِ شرعیۃ کو تفصیلی ادلّہ سے حاصل کرتا ہے۔[48]

5۔ علمِ درایہ و علم رجال: علمِ رجال میں رُواۃِ حدیث کی مختلف حالتوں یعنی عدالت، صدق و فسق وغیرہ کے بارے میں کلام کی جاتی ہے۔[49] جبکہ علمِ درایۃ میں اتصال و انقطاعِ رُواۃ، ناقلینِ حدیث، سَنَدِ حدیث اور کیفیتِ نقلِ حدیث جیسے اہم موضوعات کو زیرِ بحث لایا جاتا ہے۔[50] یہی وجہ ہے کہ مفسّر کے لئے علمِ درایۃ الحدیث اور علمِ رجال سے آگاہی لازمی امر ہے۔

6۔ سائنسی علوم: کچھ مفسّرین نے مفسّرِ قرآن کے لئے سائنسی علوم سے آشنائی کو بھی لازمی اور ضروری قرار دیا ہے جن سے مراد ایسے علوم ہیں کہ جو مشاہدہ اور تجربہ کی بدولت حاصل ہوں۔ یہ علوم، انسانی زندگی کے مختلف مراحل میں پیش آنے والے کچھ واقعات بھی ہو سکتے ہیں۔[51]

7۔ بشری علوم: بشری علوم ایسے علوم کو کہا جاتا ہے کہ جن کا دار ومدار انسان،انسانی تجربات اور انسانی عقلوں پر ہوتا ہے جو کہ در حقیقت بشری تقاضوں سے وابستہ علوم ہیں پس ایسے علوم سے مفسّرِ قرآن کو ہم آہنگ ہونا چاہیے۔

*****

References

1. Mahmood, Rajabi, *Rawish-e Tafsīr-e Quran* (Qom: Moassisa Payoohashi Hozeh wa Danishgah, 1383AD), 293.

محمود، رجبی، روش تفسیر قرآن (قم، مؤسسہ پژوھشی حوزہ ودانشگاہ،1383ش)، 293۔

2. Muhammad bin Hassan, Hurr Aamli, *Wisai'l al-Shia*, Vol. 18 (Qom Moassisa Aalil Bait, 1412 AH,), 143.

محمد بن الحسن، حرّ عاملی، وسائل الشیعہ، ج18(قم، مؤسسہ آل البیت،1412ھ)، 143۔

3. Muhammad Baqir, Majlisi, *Bihar Ul Anwaar*, Vol 92 (Beirut, Moassisat Ul Wafa, 1403 AH), 103.

محمد باقر، مجلسی، بحار الانوار، ج92(بیروت، مؤسستۃ الوفاء،1403ھ)، 103۔

4.Ibid, Vol 89, P 20.

ایضاً، ج89، 20۔

5.Rajabi, *Rawish Tafseer e Quran*, 293.

رجبی، روش تفسیر قرآن، 301.

6. Jaar Ullah, Zamakhshari, *Tafseer Alkasshaf* (Beirut, Daar Ul Kitab Alarbi, 1988), 11.

جاراللہ، زمخشری، تفسیر الکشّاف (بیروت، دارالکتاب العربی،1988)، 11۔

7. Majlisi, *Bihar Ul Anwaar*, 100.

مجلسی، بحار الانوار، 100۔

8.Rajabi, *Rawish Tafseer e Quran*, 289.

رجبی، روش تفسیر قرآن، 289۔

9.Ibid.

ایضاً۔

10.Majlisi, *Bihar Ul Anwaar*, 103.

مجلسی، بحار الانوار، 103۔

11. Khalid Abdul Rehman, Hakk, *Usool Ul Tafseer Wa Qawaidoh* (Beirut, Daar Un Nuash,1414 AH), 303.

خالد عبد الرحمان، عک، اصول التفسیر وقواعدہ (بیروت، دار النعاش،1414ھ)، 303۔

12.Abdul Razzaq, Geelani, *Misbah Us Sharia* (Tehran, Danishgaah Tehran, 1343AD), 11.

عبد الرّزاق، گیلانی، مصباح الشریعۃ (تہران، دانشگاہ تہران،1343ش)، 11۔

13. Majlisi, *Bihar Ul Anwaar*, Vol 82, P 43.

مجلسی، بحار الانوار، ج82، 43

14.Hakk, *Usool Ul Tafseer Wa Qawaidoh*, 305.

عک، اصول التفسیر و قواعدہ، 305۔

15. Ahmad, Alsharbasi, *Qissa Tul Tafseer* (Beirut, Daar Ul Jail,1988 AD), 22.

احمد، الشرباصی، قصۃ التفسیر (بیروت، دار الجیل، 1988ء)، 22۔

16. Majlisi, *Bihar Ul Anwaar*, Vol 40, P 128.

مجلسی، بحار الانوار، ج40، 128۔

17.Mulla Mohsin, Faiz Kashani, *Tafseer Ul Saafi*, Vol 1 (Tehran, Intishirat Ul Sadar,1415 AH), 36.

ملا محسن، فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج1 (تہران، انتشارات الصدر، 1415ھ)، 36۔

18.Sadr Udeen Muhammad, Sadrul Muta'aliheen Sherazi, *Mafateeh Ul Ghaib* (Qom, Intishirat E Baidar, 1493 AH), 58.

صدر الدین محمد، صدر المتألہین شیرازی، مفاتیح الغیب (قم، انتشاراتِ بیدار، 1493ش)، 58۔

19.Misbah Yazdi, *Yaad Nama Allama Tabatabai* (Tehran, Moassisa Mutalia'at Wa Tehqiqat E Farhangi, 1326 AD), 200.

مصباح، یزدی، یادنامہ علّامہ طباطبائی (تہران، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی، 1326ش)، 200۔

20.Abul Yaqzaan, Jabori, *Drasaat Fit Tafseer Wa Rijaleh* (Beirut, Daar Un Nadwah, 1406 AH), 48.

ابو الیقظان، جبوری، دراسات فی التفسیر ورجالہ (بیروت، دار الندوہ، 1406ھ)، 48۔

21.Musaa'id Bin Sulaiman, Tayyar, *Fusool Fi Usool I Tafseer* (Riyadh, Daar Un Nashr Id Doli, 1413 AH), 159.

مساعد بن سلیمان، طیار، فصول فی اصول التفسیر (ریاض، دار النشر الدولی، 1413ھ)، 159۔

22.Ibid.

ایضاً۔

23.Badr Ud Deen Muhammad Bin Abdullah, Zarkashi, *Al Burhan Fi Uloom il Quran*, Vol 2 (Beirut, Daar Ahyaa il Kutub il Arbia, 1957), 289.

بدر الدین محمد بن عبداللہ، زرکشی، البرہان فی علوم القرآن، ج2 (بیروت، دار احیاء الکتب العربیہ، 1957ء)، 289۔

24.Abdul Azeem, Zarqani, *Manahil Ul Irfan Fi Uloom il Quran*, Vol2 (Beirut, Daar Ul Fikr, 1988), 51.

عبد العظیم، زرقانی، مناہل العرفان فی علوم القرآن، ج2 (بیروت، دار الفکر، 1988ء)، 51۔

25.Rajabi, *Rawish Tafseer e Quran*, 199.

رجبی، روش تفسیر قرآن، 199۔

26.Mustafa Bin Abdullah, Chalbi Haji Khalifa, *Kashf U Zunoon*, Vol2 (Baghdad, Afsat Maktabatul Musanna, 1311AD), 1556.

مصطفیٰ ابن عبداللہ، چلبی حاجی خلیفہ، کشف الظنون، ج2 (بغداد افست مکتبۃ المثنّیٰ، 1311ش)، 1556۔

27.Rasheed Shartooni, *Mubadiul Arabia*, Vol2 (Tehran, Intishirat Asateer, 1372AD), 8.

رشید، شرتونی، مبادیٔ العربیہ، ج2 (تہران، انتشارات اساطیر، 1372ش)، 8۔

28.Mustufa, Ghalayeeni, *Jameh Ud Duroos il Arabia*, Vol 3(Beirut, Al Maktaba Tul Mudarriya, 1378 AD), 6.

مصطفیٰ، غلاییینی، جامع الدروس العربیۃ، ج3 (بیروت، المکتبۃ المصریۃ، 1378ش)، 6۔

29.Rajabi, Raw*ish Tafseer e Quran*, 268.

رجبی، روش تفسیر قرآن، 268۔

30.Ibid.

ایضاً۔

31.Syed Muhammad Hussain, Tabatabaiy, *Quran Dar Islam* (Qom, Daftar Intisharat E Islami, 1361 AD), 41.

سید محمد حسین، طباطبائی، قرآن در اسلام (قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1361ش)، 41۔

32. Ibid.

ایضاً۔

33.Muhmmmad Faz0il, Lankarani, *Madkhal U Tafseer* (Qom, Matba'a Tul Haidri, 1396AD), 130.

محمد فاضل، لنکرانی، مدخل التفسیر (تہران، مطبعۃ الحیدری، 1396ش)، 130۔

34.Ibid.

ایضاً۔

35.Muhammad Hussain, Zahbi, *Al Tafseer Wal Mufassiroon*, Vol 2 (Cairo, Daar Ul Kutub Al Hadeesa, 2000), 478.

محمد حسین، ذہبی، التفسیر والمفسرون، ج2 (قاہرہ، دار الکتب الحدیثۃ، 2000)، 478۔

36.Noor Udeen, Itr, *Muhaziraat Fee Uloomil Quran* (Damascus, Matba'a Dawoodi, 1407 AH), 85.

نور الدین، عتر، محاضرات فی علوم القرآن (دمشق، مطبعۃ الداوودی، 1407ھ)، 85۔

37.Badr Ud Deen Muhammad Bin Abdullah, Zarkashi, *Al Burhan Fi Uloom il Quran*, Vol 1 (Beirut, Daar Ahyaa il Kutub il Arbia, 1957), 187.

بدر الدین محمد بن عبداللہ، زرکشی، البرہان فی علوم القرآن، ج1 (بیروت، دار احیاء الکتب العربیہ، 1957ء)، 187۔

38.Abul Fazl, Mir Muhammadi, *Buhoos Fi Tareekh il Quran Wa Uloomeh* (Beirut, Daar Ut Ta'aruf Lil Matbua'at, 1400 AH), 326.

ابو الفضل، میر محمدی، بحوث فی تاریخ القرآن وعلومہ (بیروت، دار التعارف للمطبوعات، 1400ھ)، 326۔

39.Saad Udeen Masood Bin Umer, Taftazani, *Sharh Ul Aqaaid* (Beirut, Daar Ul Kitab il Bustani, 1411 AH), 151.

سعد الدین مسعود بن عمر، تفتازانی، شرح العقائد (بیروت، دار الکتاب البستانی، 1411ھ)، 151۔

40.Ali Bin Muhammad, Jurjani, *Sharh Ul Mawaqif*, Vol 1 (Egypt, Al Maktaba Tul Azhariya Litturaas, 2011), 34.

علی بن محمد، جرجانی، شرح المواقف،ج1 (مصر، المکتبۃالازہریہ للتراث،2011)، 34۔

41.Jaffar, Subhani, *Muhazirat Fil Ilahiyaat* (Qom, Al Markaz Ul Almi Lidirasatal Islamia, 1411 AH), 97.

جعفر، سبحانی، محاضرات فی الالٰہیات (قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیہ، 1411ھ)، 97۔

42.Abdul Hadi, Fazli, *Muqaddima E Bar Tareekh Qira'at E Quran Kareem* (Tehran, Uswa, 1379 AD), 81.

عبدالہادی، فضلی، مقدمہ ای بر تاریخ قرائات قران کریم، ترجمہ سید محمد باقر حجتی (تہران، اسوہ، 1379ش)، 81۔

43.Hakk, *Usool Ul Tafseer Wa Qawaidoh*, 428.

عک، اصول التفسیر وقواعدہ، 428۔

44.Rajabi, *Rawish Tafseer e Quran*, 273.

رجبی، روش تفسیر قرآن، 273۔

45.Muhammad Raza, Muzaffar, *Usool Ul Fiqh*, Vol 1 (Qom, Daftar Tableghaat Islami, 1368 AD), 5.

محمد رضا، مظفر، اصول الفقہ، ج1 (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1368ش)، 5۔

46.Muhammad Bin Lutfi, Sabaagh, *Buhoos Fi Usool E Tafseer* (Beirut, Almaktab Ul Islami, 1408 AH), 61.

محمد بن لطفی، صباغ، بحوث فی اصول التفسیر (بیروت، المکتب الاسلامی، 1408ھ)، 61۔

47.Hassan Bin Zaid, Aamli, *Ma'alim Udeen* (Tehran, Maktabatul Ilmia Tul Islamia, 1387 AD), 22.

حسن بن زید، عاملی، معالم الدین (تہران، مکتبۃ العلمیۃ الاسلامیہ، 1387ش)، 22۔

48.Jaffar, Subhani, *Kulliyat Fi Ilm E Rijaal* (Qom, Markaz Mudeeriyat Hozeh Ilmia, 1408 AH), 11.

جعفر، سبحانی، کلیات فی علم الرجال (قم، مرکز مدیریت حوزہ علمیہ، 1408ھ)، 11۔

49.Kazim, Mudeer Shana Chee, *Diraya Tul Hadees* (Qom, Daftar E Intisharat E Islami, 1375 AD), 3.

کاظم، مدیر شانہ چی، درایۃ الحدیث (قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1375ش)، 3۔

50.Rajabi, *Rawish Tafseer e Quran*, 282.

رجبی، روش تفسیر قرآن، 282۔

51. Ibid, 175.

ایضاً، 175۔

نقدِ حدیث میں اصحابِ ائمہؑ کا کردار

(سنہ 150 سے 250 ہجری کے دوران)

The Role of the Companions of the Imams(A.S) in the Critique of Hadith (During 150 to 250 AH)

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Muhammad Furqan
Ph.D. Scholar History of Islamic Civilization, MIU, IRI.
E-mail:m.furqan512@yahoo.com

Abstract:

A group of theologians and jurists among the companions of the Imams of the *Ahl al-Bayt* (as) had noticed from the time of *Imam Sadiq* (as) that there is an element of exaggeration in the traditions attributed to the Imams. Therefore, they started a series of critiques of *Hadith* and presented the Qur'an and *Sunnah* as the definitive criteria for the acceptance of *Hadith*. Many narrations were sorted on the same criteria. For the purpose of confirming or refuting the books of hadith written by some companions of *Imam Reza* (as) were also presented to Him. Due to these efforts, in the source of *Rijal* - especially *Rijal al-Kashi*- the exaggeration of the narrator was considered as an important criterion of his weakness. A critical review about the role of holy Imams companions in critique of *Hadith* from 150 to 250 AH is presented in this article.

Keywords: Critique, Hadith, Companions, *Imams, Ahl al-Bayt*.

خلاصہ

ائمہ اہل بیت علیہم السلام کے اصحاب میں متکلمین و فقہاء کے ایک طبقے نے امام صادق علیہ السلام کے زمانے سے ہی یہ بھانپ لیا تھا کہ ائمہ کی طرف منسوب بعض احادیث جعلی ہیں اور ان میں غلو کا عنصر پایا جاتا ہے۔ لہٰذا انہوں نے نقدِ حدیث کا سلسلہ شروع کیا اور قرآن و سنت کو حدیث کی قبولیت کے قطعی معیار کے طور پر پیش کیا اور اسی معیار پر بہت سی روایات کی چھانٹی کی گئی۔اصحابِ ائمہؑ کے اسی طبقے کی کاوشوں سے رجال کے مآخذ، بالخصوص رجال الکشی میں راوی کے غلو کو اس کے ضعف کا ایک اہم معیار قرار دیا گیا۔اس مقالہ میں 150 ہجری سے 250 ہجری کے درمیان اصحاب ائمہ اہل بیت علیہم السلام کی اس علمی کاوش کا تحلیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

کلیدی کلمات: نقد، حدیث، اصحاب، ائمہ، اہل بیت۔

مقدمہ

اسلامی سماج میں عصر صحابہ سے رائج وہ اقوال جن کو رسول خداﷺ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، انہیں اصطلاح میں "حدیث" کہا جاتا ہے۔ تاہم شیعہ کی نظر میں حدیث کا دائرہ وسیع تر ہے اور ان کے ہاں ائمہ اہل بیت معصومین علیہم السلام سے صادر ہونے والا کلام بھی حدیث کا درجہ رکھتا ہے۔ حدیث کا راوی سے بڑا گہرا تعلق ہے۔اس لیے احادیث کو برابر کا اعتبار و وثوق میسر نہیں ہے۔ بلکہ اسے صحیح، حسن، موثق اور ضعیف چار اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے۔[1] احادیث ان دینی مفاہیم کو پہنچانے کا ذریعہ ہیں جو سنت و سیرت معصومینؑ کی حکایت کرتے ہیں۔ یہ احادیث راویوں کے روایت کردہ الفاظ اور بعض اوقات ان کے ان الفاظ سے فہم کی شکل میں ہم تک پہنچی ہیں۔ یوں احادیث میں راوی کا کردار بہت اہم ہے، جسے اصولی اصطلاح میں "سنت حاکیہ" کہتے ہیں۔ راویوں کے اسی کردار کی بدولت تاریخ اسلام کی پہلی صدی سے ہی احادیث کے متعلق شکوک و شبہات ایجاد ہو چکے تھے اور بہت سی احادیث ایسی تھیں جنہیں محدثین و فقہاء و متکلمین ماننے سے انکاری تھے۔

شواہد اس بات کا پتہ دیتے ہیں کہ نقدِ حدیث کا سلسلہ پہلی صدی ہجری سے شروع ہوا اور ہر زمانے میں اس کا طریقہ کار بدلتا رہا۔ ناقدین حدیث میں ابن شہاب زہری جیسے راوی زیادہ تر علاقائی سطح پر احادیث کے ناقد تھے۔ زہری نے (جو پہلے مکتب مدینہ اور پھر مکتب شام سے وابستہ ہو گیا تھا) عراقی احادیث کو تنقیدی زاویے سے دیکھا ہے[2]، جبکہ مدینہ و شام کے متعلق ایسا کوئی رویہ اس کی طرف سے سامنے نہیں آیا۔[3] مجموعی طور پر حدیث کے نقادوں میں امام علی علیہ السلام سے لے کر امام رضا علیہ السلام تک اور علماء میں سے ائمہ علیہ السلام کے بعض فقیہ و متکلم شاگردوں جیسے زرارہ بن اعین،[4] ہشام بن حکم اور یونس بن عبدالرحمٰن کا نام قابل ذکر ہے، جنہوں نے حدیث کو نقادانہ نظر سے دیکھا ہے۔

نقدِ حدیث کے حوالے سے حضرت امام علی علیہ السلام وہ فرمان قابلِ غور ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ لوگوں کے پاس جو حدیث کے نام پر مواد موجود ہے وہ حق و باطل، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ کا آمیزہ ہے۔ لہٰذا اس میں صحیح و سقیم کو جدا کرنے کی ضرورت ہے۔ آپ نے ناقلین حدیث کو چار مختلف کیٹگریز میں تقسیم کیا ہے۔ سب سے پہلے نمبر پر منافق جو بظاہر مسلمان اور لوگوں کی نظر میں صحابی رسولﷺ شمار ہوتا ہے۔ ایسا شخص دنیا پرست اور دنیوی خواہشات کے لیے احادیث گھڑتا ہے۔ دوسرے وہ کم فہم لوگ راوی ہیں جو حدیث کو صحیح انداز میں سمجھ نہ سکے اور اپنے ناقص فہم کو حدیث کے طور پر پیش کرتے رہے۔ تیسرے وہ جس کا فہم تو درست تھا، لیکن جامع و کامل نہ تھا، یعنی اسے یہ علم نہ تھا کہ رسول خداﷺ نے کسی دوسرے مقام پر کیا فرمایا ہے، اس کا نسخ ہوا

یا نہیں؟اور آخری قسم وہ راوی ہیں جو مذکورہ نقائص سے پاک ہیں، یہ حدیث کو صحیح طور پر سمجھے اور انہیں رسول اللہ ﷺ کے تمام افعال و اقوال پر تسلط تھا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کا کلام دو قسم کا ہے، ایک وہ جو خاص حالات کے لیے تھا، دوسرے عام اور کلی قواعد تھے۔[5]

مذکورہ مطالب کی روشنی میں "نقدِ حدیث" کی اہمیت بہت واضح ہے اور دین فہمی کا اس سے بڑا گہرا تعلق ہے۔البتہ یہ ایک بہت وسیع موضوع ہے جس پر کئی کتب لکھی جا سکتی ہیں۔ زیر نظر مقالہ صرف امام رضا علیہ السلام اور آپ سے سابقہ ائمہ علیہم السلام کے زمانہ امامت میں نقدِ حدیث کے متعلق اصحاب ائمہ کے کردار کا جائزہ لیا گیا ہے۔اس مقالہ کی روش علمی و تحلیلی ہے جس میں کتابخانوں اور Digital Liberaries سے استفادہ کیا گیا ہے۔

ا۔ نقدِ حدیث کا تاریخی پسِ منظر

صدر اسلام کے بہت سے فرقے/مکاتب احادیث گھڑنے یا انہیں توڑ مروڑ کر پیش کرنے کا نامقدس فریضہ سرانجام دیتے رہے، ہر ایک نے اپنی تقدیس اور دوسرے کے طعن و تشنیع کے لیے حدیث کا سہارا لیا۔ خوارج، مرجئہ، اہل حدیث، غالی اور قدریہ و جبریہ سب کے پاس اپنے اپنے نظریات کے حق میں اور دوسروں کی مخالفت میں حدیث سے دلائل موجود ہیں۔ بطور مثال حقیقت ایمان کے متعلق اور یہ کہ ایمان کم یا زیادہ ہونے والی چیز ہے یا نہیں؟اس مسئلے میں ایک طرف مرجئہ تھے جو ایمان کو عمل سے پرے رکھ کر ایک جامد چیز کے طور پر تصور کرتے تو دوسری طرف اہل حدیث تھے، دونوں طرف سے حدیث سے دلائل کا انبار موجود ہے جسے اہل تحقیق نے جعلی قرار دیا ہے۔[6]

قدریہ کو من گھڑت احادیث کی بنیاد پر اس امت کے مجوسیوں کا درجہ دیا گیا[7] تو انہوں نے بھی اپنی نظریات کے حق میں من گھڑت احادیث کا سہارا لیا، جس سے انسان کو مطلق با اختیار ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ دوسری طرف سے اہل حدیث نظریات کے حامل قدریہ کی مخالف طاقتوں نے انسان کے خیر و شر کو اللہ کی طرف سے قرار دینے کے لئے وضعی احادیث کا سہارا لیا۔[8] یہ شواہد اسلامی تاریخ کی پہلی صدیوں میں احادیث کے متعلق رواج پانے والے بہت حد تک غیر متوازن رویوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن قتیبہ نے اپنے ایک شاگرد کی زبانی اس حالت کو تاویل مختلف الحدیث کے مقدمے میں بیان کیا ہے، جس کے تحت خوارج، قدریہ، جبریہ، سب نے من گھڑت احادیث سے اپنے افکار کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔[9] اگرچہ ابن قتیبہ اپنے حدیثی اسلوب کے تحت ان احادیث کے لئے راہ حل پیش کرتا ہے اور وہ متکلمین کی اختلافی صورتحال کو نقضی جواب کے طور پر پیش کرکے اہل حدیث کے لئے توجیہ تراشتا ہے، تاہم ان من گھڑت احادیث کا راہ حل اس کے پاس بھی کوئی نہیں، سوائے اس کے کہ اہل حدیث کی روش سے صحیح و سقیم احادیث کا جائزہ لیا جائے۔

۲۔مکتب ائمہ اہل بیتؑ میں جعلِ حدیث

تاریخ اسلام میں ایسے لوگوں کا وجود ملتا ہے جو بظاہر مکتب ائمہ اہل بیت اطہار علیہم السلام سے وابستہ تھے لیکن انہوں نے بھی اپنا سیاسی اور عقیدتی مقاصد کے حصول کے لئے احادیث جعل کیں۔ اس مکتب میں سب سے زیادہ غالیانہ افکار نے احادیث میں دخل و تصرف کا اثر و رسوخ دکھایا جس کے نتیجہ میں اہل بیت علیہم السلام سے منسوب احادیث غالیانہ افکار کی شکل اختیار کر گئیں۔ شیعہ رجالی کتب میں غالیوں کی ایک کثیر تعداد پر حدیث گھڑنے کا الزام ہے۔ جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ غالیوں کا شمار بھی اپنے مقاصد کے لئے من گھڑت احادیث کا سہارا لینے والے اہم گروہوں میں ہوتا تھا۔ رجال کشی پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے ان افراد کی طویل و عریض فہرست کا سامنا ہوتا ہے جنہوں نے ائمہ علیہم السلام پر جھوٹی احادیث باندھی ہیں، ان کا تعلق اسی غالی طبقے سے تھا۔

بیان بن سمعان (وفات ۱۱۹ھ) منجملہ ان افراد میں سے ہے جو محمد بن حنفیہؒ کی رجعت کا قائل ہوا۔[10] اس کا تعلق کیسانیہ فرقہ سے اور پیشے کے اعتبار سے بھوسہ وغیرہ کا کاروبار کرتا تھا۔ یہ شخص حضرت امام سجاد علیہ السلام پر جھوٹ باندھتا تھا۔[11] کہا جاتا ہے کہ اس نے امام علی علیہ السلام و دیگر ائمہ علیہم السلام اور آخر میں اپنی الوہیت کا دعوی کر دیا۔[12] الوہیت کے علاوہ نبوت کا دعویٰ بھی اس کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔[13]مغیرۃ بن سعید عجلی (وفات ۱۱۹ھ) جسے شیعہ مآخذ میں ایک جھوٹے غالی کے طور پر متعارف کرایا گیا ہے۔ مغیرہ پر امام باقر علیہ السلام کی نسبت احادیث گھڑنے کا الزام تھا،[14] وہ ایک گروہ کا لیڈر تھا جسے مغیریہ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ یہ لوگ محمد بن عبداللہ بن حسن (نفس زکیہ) کی امامت کے قائل تھے اور کہا کرتے تھے کہ امامت، امام باقر علیہ السلام سے اس کی طرف منتقل ہوئی ہے۔ جس سے ان کے سیاسی رجحانات کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس نے قرآن کی باطنی تفسیر کے علم کا دعویٰ کیا جس کے تحت اس کا گمان تھا کہ قرآن سراسر رموز و اسرار کی کتاب ہے اور لوگ اس کے صحیح معانی تک صرف اسی کے ذریعے پہنچ سکتے ہیں، کیونکہ اسے امام کی تایید حاصل ہے۔[15]

امام صادق علیہ السلام نے اس پر اس وجہ سے لعن و نفرین کی ہے کہ اس نے امام باقر علیہ السلام کے اصحاب کی کتب میں غیر محسوس انداز میں دست اندازی اور ردّوبدل کیا ہے۔ ایک روایت میں مغیرہ کے ساتھ ساتھ ایک یہودی عورت پر بھی لعنت بھیجی گئی ہے جو اسے جادو سکھاتی تھی۔ امام صادق علیہ السلام سے منسوب ایک روایت میں اسے بلعم باعوراسے تشبیہ دی گئی ہے، یعنی بنی اسرائیل کے اس عابد سے جسے شیطان نے اپنی گرفت میں لے لیا اور گمراہی کا شکار ہو گیا تھا۔[16] اہل سنت کے درمیان بھی اسے منفور جانا جاتا ہے۔ فقیہ کوفہ ابراہیم

نخعی نے اسے کذاب اور جھوٹا بتلایا ہے، جبکہ شعبی نے لوگوں کو اس کی صحبت میں بیٹھنے سے منع کیا ہے۔[17]
سرانجام سنہ ۱۱۹ھ میں اموی حاکم خالد بن عبد اللہ قسری کے ہاتھوں کوفہ میں قتل ہوگیا۔[18]

ابوالخطاب محمد بن ابی زینب مِقلاص بن خَطّاب اسدی (وفات تقریبا ۱۳۸ھ)، جو خطابیہ فرقے (گروہ) کا لیڈر تھا اس کا کہنا تھا کہ نماز، روزہ، اور دیگر عبادات کی کوئی حقیقت نہیں ہے، بلکہ اس سے خاص ہستیاں مراد ہیں جن سے تمسّک کیا جانا چاہیے۔اسی طرح قرآن میں ذکر شدہ برائیاں جیسے شراب، جوا وغیرہ بھی درحقیقت کچھ مخصوص افراد ہیں جن سے بیزاری اور دوری اختیار کرنی چاہیے۔ یہ وہی مغیرہ بن سعید والی باطنی تفسیر کے اثرات معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ امام صادق علیہ السلام نے اس کے رد میں فرمایا کہ اللہ تعالی کا یہ دستور نہیں ہے کہ اپنی مخلوق کو اس طریقے سے مخاطب کرے جسے وہ سمجھ ہی نہ پائیں۔کچھ روایات کے مطابق ابوالخطاب کوفہ میں امام صادق علیہ السلام کا نمائندہ تھا اور جب وہ منحرف ہوا تو اسے اس منصب سے معزول کر دیا گیا۔ وہ امام صادق علیہ السلام پر جھوٹ باندھا کرتا تھا اور اہل بیت علیہم السلام کے نام پر روایات گھڑنے میں مہارت خاص رکھتا تھا۔ ایک روایت میں ابوالخطاب کا یہ دعویٰ بھی ذکر ہوا ہے کہ امام صادق علیہ السلام نے اس کے سینے پر ہاتھ رکھا اور کہا کہ یاد کرلو اور کبھی بھولنا مت اور پھر یہ دعویٰ بھی کہ امام صادق علیہ السلام نے اسے محرم اسرار بنایا ہے۔جب امام صادق علیہ السلام کو اس کی خبر ملی تو آپ نے تکذیب کی اور فرمایا کہ سوائے اس کے ہاتھوں کے کسی بھی دوسرے حصے کو نہیں چھوا۔[19]

محمد بن بشیر جو بنی اسد کے موالی یعنی تحت الحمایۃ افراد میں سے تھا۔ شعبدہ باز، مکار اور جھوٹا آدمی تھا۔امام کاظم علیہ السلام نے بڑی شدت کے ساتھ اس سے برائت کا اظہار کیا ہے۔[20] خطابیہ گروہ کو محمد بن فرات کوفی نے آگے بڑھایا جو کہ غالی اور کذاب تھا، اس نے امام علیہ السلام کا باب ہونے کا جھوٹا دعویٰ کیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے نبوت کا دعویٰ بھی کیا اور امام رضا علیہ السلام نے اس کے من گھڑت جھوٹی باتوں سے برائت کا اظہار کرکے اس پر لعن و نفرین کی ہے۔[21] یونس بن بہمن[22] یونس بن ظبیان[23] اور جماعہ بن سعد جعفی[24] بھی اسی گروہ سے تعلق رکھنے والے کذّابین میں سے ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر افراد بھی جھوٹ اور غلط بیانیوں کے باعث ائمہ علیہم السلام کی زبانی لعن ہوئے ہیں۔ ان میں بَزیع جس کا تعلق مغیریہ گروہ سے ہے، سری، معمر، بشار اشعری، حمزۃ بن عمارہ زبیدی، صائد نہدی،[25] قاسم یقطینی اور علی بن حسکہ قمی[26] شامل ہیں۔

جہاں تک "سری" کا تعلق ہے تو اس کے حوالے سے یہ اختلاف پایا جاتا ہے کہ اس سے مراد سری بن حیان سے ہے یا سری بن عبد اللہ ہمدانی۔ تاہم اس نام کا ایک شخص اپنے غالیانہ عقائد کے پیش نظر امام صادق علیہ السلام کے لعن و نفرین کا نشانہ بنا ہے۔ اور جہاں تک معمر کا تعلق ہے تو اس سے مراد معمر بن خیثم ہے۔ خطابیہ گروہ کے وہ

لوگ جن کا اس شخص سے تعلق تھا اور وہ اس کی طرف منسوب تھے، انہیں "معمریہ" کہا جاتا ہے۔[27] نوبختی کے حمزہ بن عمارہ کا شمار کیسانی فرقہ میں ہوتا تھا اور یہ ان لوگوں میں سے تھا جو تمام محرمات کو حلال جانتے تھے اور اس شخص نے اپنی بیٹی سے شادی تک رچا ڈالی۔ اس کا کہنا تھا کہ امام کی معرفت حاصل کر لینے کے بعد انسان کچھ بھی کرلے کوئی گناہ نہیں۔[28] اگرچہ ان لوگوں کی طرف منسوب بعض باتیں جیسے معمر سے منسوب اباحی گری اور حمزہ سے منسوب تمام محرمات حتی کہ اپنی ماں بیٹی سے نکاح کو جائز قرار دینا، زیادہ تر مبالغہ کا پہلو رکھتا ہے، تاہم ان کے اندر انحرافی افکار کے وجود کا انکار نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اگر ان کے افکار درست ہوتے تو اس حد تک انہیں شیعہ معاشرہ اپنے سے دور نہ کرتا اور اہل بیت علیہم السلام ان سے برائت کا اظہار نہ کرتے۔

۳۔ جعل حدیث کے چند عینی شواہد

غالیوں کے بعض افکار سے آگاہی کے لئے چند مثالیں پیش خدمت ہیں:

1) مغیرہ بن سعید کی انحرافی سوچ کا ایک محور اس روایت میں دیکھا جا سکتا ہے جو وہ امام باقر علیہ السلام سے منسوب کرکے بیان کیا کرتا تھا اور اسے جلد ہی امام صادق علیہ السلام نے جھٹلا دیا۔ مغیرہ آل محمد ﷺ کی عورتوں کے لئے خاص احکام بتلاتا تھا اور ان کے لئے شریعت کے امتیازی رویے کا پرچار کرتا تھا۔ چنانچہ اس نے کہا کہ آل محمد ﷺ کی عورتیں، ایام مخصوصہ کی نمازیں بھی قضا کرتی ہیں، جبکہ عام عورت پر قضا نہیں ہے۔[29] شاید اسی روایت کی روشنی میں محقق شوشتری نے بعض امتیازی رویوں کی پرچار کرنے والی روایات کو مدسوس قرار دیا ہے۔ جیسا کہ وہ روایت جس میں امام باقر علیہ السلام کی طرف یہ نسبت دی گئی ہے کہ آپ کنیزوں کو مقنعہ کرنے کی وجہ سے تازیانے لگایا کرتے تھے کہ وہ آزاد عورت کے مشابہ نہ بنیں۔[30]

2) امام صادق علیہ السلام کے استفسار پر آپ کے بعض صحابہ نے ابو الخطاب کے گمراہ افکار کو آپ کی خدمت میں بیان کیا ہے۔ ان میں سے چند ایک یہ ہیں:

i. آیات قرآنی کی غلط اور من گھڑت تاویلات، جیسے وَإِذَا ذُكِرَ اللهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (39:45) ترجمہ: "جب اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے تو وہ دل برداشتہ اور متنفر ہو جاتے ہیں، جبکہ جب اللہ کے علاوہ کوئی ذکر ہوتا ہے تو وہ خوش و خرم نظر آتے ہیں۔" اس کی تاویل ابو الخطاب نے یہ کی ہے کہ جب حضرت علی علیہ السلام کا ذکر ہوتا ہے تو یہ لوگ متنفر ہوتے ہیں اور جب فلان وفلان کا ذکر ہوتا ہے تو ہشاش بشاش ہوتے ہیں۔ یہ غالیانہ تاویلات کی ایک مکمل محور کی طرف

اشارہ ہے کہ جہاں توحید کا ذکر آئے وہیں اس کی تاویل کا رخ موڑ کر اپنے مقاصد کی طرف کر دیا جائے۔ امام صادق علیہ السلام نے اس اسلوب سے اظہار برائت کیا اور سختی سے اپنے شیعوں کو ان سے دور کیا اور فرمایا کہ ایسے الفاظ ادا کرنے والا آدمی مشرک ہے۔[31]

ii. ابوالخطاب کی تاویلات کا دوسرا محور وہ آیات ہیں جو نماز، روزے اور دیگر نیک اعمال سے متعلق ہیں، اس کی تاویل انہوں نے یوں کی کہ اس سے مراد اولیائے الٰہی اور پاک ہستیاں ہیں جن سے تمسک ضروری ہے، اسی طرح قرآن میں موجود برائیوں کو بھی اس نے ان برے لیڈروں سے جوڑ دیا جن سے برائت کا اظہار ضروری ہے۔ اس نظریے کا ذکر متعدد روایات میں کئی ایک طرح سے آیا ہے۔ اس میں جو قابل غور نکتہ ہے وہ سیاسی طرز فکر ہے، ابوالخطاب اور اس کا پیشوا مغیرہ بن سعید سیاسی لحاظ سے قیام کی ڈاکٹرائن پر عمل پیرا تھے اور یوں وہ امام صادق علیہ السلام کے تقیہ کی حکمت عملی کی پیروی سے سرپیچی کر گئے۔ لٰہذا کئی ایک روایات میں امام علیہ السلام کی ان سے یہ شکایت رہی کہ یہ لوگ ائمہ علیہم السلام کی اطاعت نہیں کرتے۔ چنانچہ ایک روایت میں مذکورہ تاویلات کو باطل قرار دینے کے بعد آپ نے فرمایا: كيف يطاع من لايعرف و كيف يعرف من لا يطاع یعنی: "جسے پہچانا نہ جائے اس کی اطاعت کیسے کی جائے اور جس کی اطاعت نہ کی جائے اسے پہچانا کیونکر جائے۔" ایک اور جگہ پر فرمایا کہ اس گروہ کا ماننا ہے کہ میں ان کا امام ہوں، جبکہ قسم بخدا میں ان کا پیشوا نہیں ہوں، جب بھی کوئی پردہ رکھتا ہوں تو یہ پردہ دری کر دیتے ہیں۔[32] ڈاکٹر جاسم حسین نے بھی یہی نتیجہ لیا ہے کہ امام صادق علیہ السلام اور خطابیہ گروہ کا اصلی اختلاف سیاسی نظریہ میں تھا کہ وہ قیام کے قائل تھے، جبکہ امام صادق علیہ السلام تقیہ پر عمل پیرا تھے۔[33]

ایک روایت میں ہے کہ ابوالخطاب امام صادق علیہ السلام کے پاس ستر لوگوں کا وفد لے کر آیا اور آپ نے انہیں ریاست اور سیاست سے بچنے کی وصیت فرمائی، اور انہیں عام مسلمان کی طرح زندگی بسر کرتے ہوئے نیک اعمال بجالانے کی دعوت دی۔[34] جیسا کہ امام صادق علیہ السلام نے مفضل بن عمر سے بھی جب وہ اسماعیل کو قیام پر اکسایا کرتا تھا، وہ خطابیہ کے سیاسی نظریے کا قائل تھا، آپؑ اس کے ساتھ سختی سے پیش آئے، تاہم مفضل کی بعد کی زندگی میں سدھار آگیا اور وہ اپنے نظریے سے پیچھے ہٹ گیا۔[35]

iii. ایک تیسرا محور جو خطابیہ کی سوچ کا ہے وہ نماز مغرب کے وقت میں انحراف کے متعلق ہے۔ نماز مغرب کے اوقات میں خطابیہ کا نظریہ تھا کہ جب تک ستارے آسمان پر واضح دکھائی نہیں دیتے تب تک مغرب کی نماز کا وقت داخل نہیں ہوتا۔[36] یہ نظریہ بہت سی روایات میں ایک فاسد نظریہ قرار دیا گیا ہے۔ منجملہ امام صادق علیہ السلام کی خدمت میں ایک شخص نے آکر کہا کہ میں نماز مغرب کو تب تک بجا نہیں لاتا جب تک

ستارے واضح طور پر نہیں دکھائی دیتے تو آپ نے فرمایا: "یہ خطابیہ والی سوچ ہے۔"[37] اسی طرح حضرت امام رضا علیہ السلام فرماتے ہیں کہ ابو الخطاب نے اہل کوفہ کی اکثریت کو اس فاسد نظریے میں مبتلا کر دیا تھا کہ وہ سرخی غائب ہونے تک نماز مغرب نہیں پڑھا کرتے تھے، حالانکہ یہ حکم خاص حالات کے لیے ہے۔[38] البتہ ان روایات سے اس بات کی نشاندہی ہوتی ہے کہ وہ کم از کم نماز کے پابند تھے، لہٰذا ہو سکتا ہے کہ نماز و روزے کی تاویلات سے ان کی مراد اباحیت پسندی نہ ہو، بلکہ سیاسی مقاصد کا حصول مقصود ہو، یعنی لوگوں کو جو نماز و روزے میں مشغول تھے، اپنے سیاسی نظریے پر قائل کرنے اور قیام کی اہمیت بتانے کے لیے تمام نیک اعمال کو سیاسی امامت سے جوڑ دیتے تھے اور اس کو قیام کے ساتھ ملا دیتے، جبکہ دوسری طرف تمام برائیوں کو بھی اپنے مخالفین سے جوڑ کر ان کے تانے بانے سیاست سے ملا دیتے، جس سے اگرچہ لاابالی پن کا تصور بننا کوئی بعید نہیں تھا، لیکن بہر حال وہ اس کا نتیجہ ضرور تھا، اصل مدعا نہیں۔

تاہم دوسری طرف کچھ روایات میں اشارے ملتے ہیں کہ وہ اباحیت کا ہی پرچار کرتے تھے۔ چنانچہ امام صادق علیہ السلام فرماتے ہیں کہ اگر ہم بھی ان چیزوں کا حکم دیں تو اطاعت واجب نہیں ہے، چہ رسد کہ وہ لوگ خود اپنی طرف سے من گھڑت تاویلات کریں۔ جبکہ وہ مجھے دیکھ رہے ہیں کہ حالت خوف میں ہوں اور ان سے برائت کا اظہار بھی کر رہا ہوں۔ چنانچہ میں گواہی دیتا ہوں کہ میں رسول اللہ کی اولاد ہوں، اس کے باوجود ہمارے پاس جہنم سے آزادی کا کوئی پروانہ نہیں ہے کہ جسے چاہیں بخش دیں، بلکہ اگر نیک اعمال کروں تو وہ ذات مجھ پر رحم کرے گی اور اگر برائی کا ارتکاب کروں تو عذاب شدید میں مبتلا ہوں گا۔[39] اس روایت میں واضح اشارہ ہے کہ خطابیہ کے اندر لاابالی پن عروج پر تھا اور وہ خاص تفکرات ہی کو اپنی نجات کی دلیل مانتے تھے اور اعمال و مناسک پر چنداں توجہ نہ دیتے تھے۔

iv. ان سب سے اہم ترین مسئلہ الوہیت اور ربوبیت ائمہؑ کا نظریہ تھا، جو کہ غلو کی اعلیٰ ترین قسم شمار ہوتی ہے۔ اس پر متعدد شواہد ہیں کہ ابو الخطاب اور اس کے ہمنواوں نے اپنے نظریات پھیلانے کے لئے اس قسم کے عقیدے کا پرچار کیا۔ چنانچہ امام صادق علیہ السلام فرماتے ہیں کہ زَعَمَ هَذَا الْكَذَّابُ الْكَافِرُ أَنِّي أَنَا اللَّهُ اس کافر کذاب (ابو الخطاب) کا گمان ہے کہ میں اللہ ہوں۔ پھر اس کی تردید میں فرماتے ہیں کہ فَقُلْ لَهُمْ إِنَّا مَخْلُوقُونَ وَ عِبَادٌ مَرْبُوبُونَ وَ لَكِنْ لَنَا مِنْ رَبِّنَا مَنْزِلَةٌ لَمْ يَنْزِلْهَا أَحَدٌ غَيْرُنَا [40] انہیں کہہ دو کہ ہم مخلوق ہیں اور اس کے مربوب (مملوک اور پرورش یافتہ) بندے ہیں، ہاں ہمارا اپنے رب کے ہاں وہ مقام ہے جو ہمارے غیروں میں کسی کا بھی نہیں ہے۔ ایک اور روایت میں ابو الخطاب کے غالیانہ افکار کو

یوں بیان کیا گیا ہے کہ وہ آیت کریمہ (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلٰهٌ: 84:43) یعنی وہی خدا ہے جو آسمان میں بھی الوہیت کا درجہ رکھتا ہے اور زمین میں بھی اللہ اور معبود ہے۔ اس آیت کو توڑ مروڑ کر ابو الخطاب یہ کہتا تھا کہ آسمان کا االہ تو اللہ ہے جبکہ زمین کا الہ امام علیہ السلام ہے۔[41]

خلاصہ یہ کہ ابوالخطاب دو طرح کے نظریات کا حامل تھا۔ ایک، سیاسی اور دوسرے، عقیدتی۔ اس کے سیاسی نظریات و افکار کا قلع و قمع اس وقت ہوا جب خطابیہ کا قیام امام صادق علیہ السلام کی زندگی میں ہی شکست سے دوچار ہو گیا اور ابوالخطاب اسیر ہو کر عیسیٰ بن موسیٰ عباسی (وفات ۱۶۸ھ) کے توسط سے سولی پر لٹکا دیا گیا۔[42] تاہم خطابیہ کے عقیدتی افکار کے اثرات دیر پا تھے۔ چنانچہ امام رضا علیہ السلام کے زمانے میں آپ فرماتے ہیں کہ أَصْحَابُ أَبِي الْخَطَّابِ يَدُسُّونَ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا[43] یعنی: "ابوالخطاب کی سوچ کے حامل افراد آج تک (یعنی امام رضا علیہ السلام کے زمانے تک جو کہ دوسری صدی ہجری کے اواخر اور تیسری صدی کا شروع بنتا ہے) اپنی من گھڑت باتیں، غیر محسوس انداز میں ہماری کتب میں داخل کر رہے ہیں۔" اس پر دوسرا قرینہ یہ ہے کہ تیسری صدی میں محمد بن عبداللہ بن مہران نے (مناقب ابی الخطاب) کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں ابوالخطاب کے فضائل و مناقب کا ذکر کیا،[44] جس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ تیسری صدی کے دوران بھی ابوالخطاب کے فکری پیروکار موجود تھے۔

۴۔ اصحاب ائمہؑ اور نقدِ حدیث

مکتب ائمہ اہل بیت اطہار علیہم السلام میں جعل حدیث کے پس منظر اور عینی شواہد کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ائمہ اہل بیت اطہار علیہم السلام کے اصحاب اور بطور خاص حضرت امام رضا علیہ السلام کے اصحاب کے سامنے احادیث معصومین میں دخل و تصرف کرنے والے جعل سازوں کے خلاف تنقیدی طرز عمل اپنانے کے علاوہ کوئی اور چارہ کار موجود نہ تھا۔ یہی وجہ تھی کہ انہیں احادیث کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے کی ضرورت پیش آئی اور اس تنقیدی رویے سے وہ معیار دیا جس پر اصحاب ائمہؑ نے صحیح و سقیم احادیث کی تشخیص کا فریضہ انجام دیا۔ یونس بن عبدالرحمان (وفات ۲۰۸ھ) جو کہ احادیث کے بہت بڑے ناقد تھے، ان سے جب پوچھا گیا کہ روایات پر اتنی زیادہ سختی کی وجہ کیا ہے؟ آپ کے جواب کا مفہوم یہ تھا کہ غالیوں نے کچھ احادیث گھڑ کر غیر محسوس انداز میں اصحاب ائمہ کی لکھی گئی کتب میں شامل کر دی ہیں۔ جس کے نتیجہ میں ناقلین روایت کو اندازہ نہیں ہے کہ کس قدر روایات جعلی اور کونسی روایات اصلی ہیں؟[45] یہ روایت در حقیقت، زمانہ ائمہؑ میں عقل پسند متکلمین کی ایک جماعت کے طرز فکر کی نمائندگی کرتی ہے۔

بعض اہل تحقیق کے مطابق کوفہ کے شیعوں میں رائج متکلمین کی کلامی روش اور اسلوب میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض اہل کلام، روائی روش واسلوب پر عمل پیرا تھے تو بعض عقل پسند تھے، عقل پسند متکلمین اس زمانے میں اپنی نظریات کا اصل خاکہ اور بنیادی ڈھانچہ ائمہ علیہم السلام سے لیا کرتے تھے، تاہم اس پر اپنے عقلی دلائل اور تجزیات پیش کرتے تھے۔[46] اگرچہ حدیث پر نقد و نظر کے حوالے سے ہشام بن سالم جیسے نقلی روش کے پابند متکلمین کو نقدِ حدیث میں کوئی خاص دلچسپی نہ تھی لیکن عقل پسند متکلمین اس معاملہ میں پیش پیش تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ علم کلام جہاں عقائد کا دفاع اور ان کی تشریح و تفسیر کا فریضہ سرانجام دیتا ہے، وہاں یہ فہم دین کے عقلی اسلوب کا کردار بھی ادا کرتا ہے۔ لہٰذا تاریخی طور پر دوسری اور تیسری صدی کے اصحاب ائمہ علیم السلام میں سے کلامی ذوق اور روش کے پیروکاروں نے نقدِ حدیث کا کام شروع کیا۔

اس حوالے سے ہشام بن حکم (وفات ۱۷۹ھ)، یونس بن عبدالرحمان اور متکلمین و فقہاء کے ایک طبقے نے امام صادق علیہ السلام کے زمانے سے نقدِ حدیث کا سلسلہ شروع کیا۔ امام صادق علیہ السلام کے اصحاب نے ابوالخطاب جیسے غالیانہ سوچ کے حامل لوگوں کے نظریات کو امام صادق علیہ السلام کے حضور پیش کرتے تھے اور ان کی صحت و سقم جاننے کی کوشش کرتے۔ بعد میں ان اصحاب کے شاگردوں نے یہ سلسلہ آگے بڑھایا۔ یونس بن عبدالرحمان امام رضا علیہ السلام کے اصحاب میں سے تھے اور ان کا شمار اصحاب اجماع میں کیا جاتا ہے۔ انہوں نے امام رضا علیہ السلام کی خدمت میں اصحاب کی لکھی گئی کتبِ حدیث کو تصدیق یا تردید کی غرض سے پیش کیا اور غالی راویوں کے کردار کو برملا کیا۔ یونس نے رجال کشی کی بہت سی احادیث کی تردید میں احادیث روایت کیں۔ مجموعی طور پر ائمہ اہل بیتؑ علیہم السلام کے اصحاب میں انہوں نے دو عمدہ زاویوں سے یہ کام انجام دیا جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱۔۴: متنِ حدیث کی نقّادی

حضرت امام صادق علیہ السلام کے اصحاب کی طرف سے خطابیہ جیسے غالیوں کی بیان کردہ من گھڑت احادیث کو امام کے سامنے پیش کرنا اور ان پر امام کی رائے لینا نقدِ احادیث کے لئے کافی نہ تھا۔ اس معاملہ میں کسی کلی قاعدہ کی ضرورت تھی۔ چنانچہ احادیث پر منظّم تنقیدی سلسلے کی داغ بیل امام صادق علیہ السلام کے صحابی ہشام بن حکم نے ڈالی۔ ہشام بن حکم کلامی لحاظ سے ایک جانی پہچانی شخصیت تھی۔ وہ ان روایات کا بنیادی راوی شمار ہوتا ہے جن میں امام صادق علیہ السلام نے احادیث کو قرآن وسنت پر پرکھنے کا حکم دیا ہے اور یہ حکم دیا ہے کہ قرآن مخالف روایات کسی بھی صورت قبول نہیں کی جانی چاہیں۔[47] یہ متنِ حدیث کے نقد کا ایک کلی قاعدہ تھا جس کی بنیاد پر

ہشام کے شاگرد یونس بن عبد الرحمٰن نے اپنے سخت تنقیدی سلسلے کا آغاز کیا اور قرآن و سنت مخالف احادیث کی چھان بین شروع کی۔

نقدِ حدیث میں قرآن و سنت کو معیار قرار دینے والی احادیث کی روایت میں اگرچہ امام صادق علیہ السلام کے دیگر اصحاب بھی شامل تھے تاہم اس حوالے سے ہشام بن حکم کی انفرادی خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے اس حوالے سے ایک مستقل کتاب لکھی جس کا عنوان تھا "كتاب الاخبار و كيف تصح"[48] یعنی اخبار و روایات کی صحت کیسے معلوم ہوگی۔ یہ کتاب آج ہمارے پاس موجود نہیں ہے اس لیے اس کے مضمون اور مباحث کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا، تاہم کتاب کا عنوان برملا طور پر روایات کے متعلق پائے جانے والے تنقیدی رویے کا پتہ دیتا ہے۔ مزید برآں یہ کہ ابوالعباس حمیری نے جن کا اپنے زمانے میں قم کے بڑے علماء میں شمار ہوتا تھا، ایک کتاب لکھی جس میں ہشام بن سالم اور ہشام بن حکم کے درمیان پائے جانے والے اختلاف پر گفتگو کی گئی تھی۔ وہ اختلافی مسائل قیاس، ارواح اور متعارض روایات یعنی ایک دوسرے سے ٹکرانے والی احادیث سے متعلق تھے۔[49]

معروف محقق ڈاکٹر پاکتچی نے احتمال دیا ہے کہ اس کتاب کا عنوان كتاب ما بين هشام بن سالم و هشام بن حكم في القياس و الأخبار ہوگا۔ اگر یہ احتمال مان لیا جائے تو امامیہ کے اندر پائے جانے والے ان دو رویوں کا مذکورہ دو میدانوں میں آپس میں تقابل اور ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہونے کا پتہ چلتا ہے اور اس بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ ہشام بن سالم اس روش اور اسلوب کو جو ہشام بن حکم نے روایات کے حوالے سے اپنا رکھا تھا، ایک غیر قابل قبول کلامی روش کا شاخسانہ سمجھتا تھا۔[50]

یونس بن عبدالرحمان اپنے زمانے کا فقیہ ترین فرد تھا جس نے کلامی لحاظ سے ہشام بن حکم کی عقل پسندانہ روش کو آگے بڑھایا اور اسی کے افکار کا وارث شمار ہوتا تھا۔ جیسا کہ معروف فقیہ فضل بن شاذان (وفات ۲۶۰ھ) نے اس پر گواہی دی ہے[51] اور بعض معاصر اہل تحقیق نے اس طرز فکر کے حامل افراد کی ممتاز حیثیت پر ایک مستقل مقالہ بھی لکھا ہے۔[52] پس یونس غالیانہ روایات کا ایک بہت بڑا ناقد شمار ہوتا تھا۔ شواہد و قرائن اس بات کا پتہ دیتے ہیں کہ وہ امام رضا علیہ السلام کے زمانے میں اصحاب امام باقر و امام صادق علیہما السلام کی کتب کو تردید و شک کی نظر سے دیکھتا تھا اور اس میں غالیانہ ہاتھ کی غیر محسوس دست اندازی (احادیث میں کمی، زیادتی، تبدیلی) کا قائل تھا۔

کشی کی روایت کے مطابق اس کا روایات کے متعلق سخت رویہ زبان زد عام تھا۔ جیسا کہ ان تعابیر میں دیکھا جا سکتا ہے کہ ایک شخص نے اس سے تعجب سے پوچھا کہ تم حدیث کے معاملے میں کس قدر سختی کرتے ہو اور ہمارے اصحاب یعنی راویوں کی روایات کا کتنا زیادہ انکار کرتے ہو؟ یہ اعتراض در حقیقت اس رویے کی حکایت کرتا

ہے کہ جو عقل پسند متکلمین کے درمیان روایات کے متعلق موجود تھا۔ یونس نے اس شخص کے جواب میں دو چیزوں کو اپنے اس رویے کی عمدہ وجہ قرار دیا۔ ایک طرف وہ روایات جو ہشام بن حکم سے اس نے سیکھی تھیں کہ احادیث کو قرآن وسنت پر جانچ پرکھ کر لینا چاہیے۔ تو دوسری طرف امام رضاعلیہ السلام کی سیرت مبارکہ سے استناد واستدلال کیا کہ جس کے مطابق جب یونس بن عبدالرحمٰن عراق سے احادیث لے کر امام رضا علیہ السلام کی خدمت میں پہنچا تو امام علیہ السلام نے بہت سی احادیث کا جو کہ آپ کے آباء واجداد علیہم السلام کے اصحاب نے نقل کر رکھی تھیں انکار کر دیا اور فرمایا کہ ان میں غیر محسوس انداز میں دخل اندازی "دسّ" (کمی، زیادتی، تبدیلی، تحریف) ہوئی ہے اور غالیوں نے خفیہ طریقے سے ان کتب میں اپنے افکار، حدیث کی شکل میں داخل کر دیے ہیں، لہٰذا فرمایا کہ: "قرآن کے خلاف کوئی بات بھی ہمارے متعلق قبول نہ کرو، کیونکہ ہم جو بھی بات کرتے ہیں وہ قرآن وسنت کے مطابق ہوتی ہے۔ ہماری بات خدا اور رسول کی طرف سے ہے، نہ کہ باقی لوگوں کی طرح جو دوسروں کے اقوال پر بھروسہ کرکے ضد ونقیض باتیں کرتے ہیں۔"[53]

امام رضا علیہ السلام کی اس حدیث سے احادیث کو قبول کرنے کا ایک نیا معیار سامنے آتا ہے؛ یعنی روایات کا آپس میں انسجام اور ایک دوسرے سے مفہومی ملائمت/اتحاد۔ دوسرے الفاظ میں جہاں قرآن وسنت مخالف روایات قابل قبول نہیں ہیں، وہیں روایات کے مابین تضاد بھی قبول نہیں ہے۔ لہٰذا اہم مسئلہ جسے یونس بن عبدالرحمان نے اٹھایا وہ ہے "دسّ" یعنی غیر محسوس انداز میں اامام باقرؑ اور امام صادقؑ کے اصحاب کی کتب میں دخل اندازی اور اس کے متن کو تبدیل کرکے اس میں اپنے انحرافی افکار کو حدیث کی شکل میں ان کی کتب میں داخل کرنا تھا۔ اس روایت سے اندازہ ہوتا ہے کہ یونس بن عبدالرحمٰن موجودہ اصحاب کی کتب میں ایک طرف روایات کی کثیر تعداد کو قرآن وسنت کے خلاف پاتا تھا تو دوسری طرف ان میں تناقض اور تضاد کا سامنا بھی تھا۔ لہٰذا اسے سوائے تہذیب اور کاٹ چھانٹ کے کوئی دوسرا راستہ نہ سوجھا۔ اس بنیاد پر، یونس بن عبدالرحمان نے کتاب "جوامع الآثار" لکھ کر ایک طرف تو اصحاب ائمہ علیہ السلام کی معتبر روایات اگلی نسلوں تک پہنچانے میں کردار ادا کیا تو دوسری طرف "علل الحدیث" کے عنوان سے بھی ایک کتاب لکھی[54] جس میں حدیث کے متن کی مشکلات کی نشاندہی کی گئی تھی۔ علل الحدیث درحقیقت حدیث میں پائے جانے والے خفیہ طرز کے ضعیف نکات ہوتے ہیں جن کا پتہ صرف اور صرف متعلقہ علم کے ماہرین ہی لگا سکتے ہیں۔[55]

ایک روایت جسے بعض اہل تحقیق نے ضعیف قرار دیا ہے[56] اس روایت کے مطابق یونس احادیث کے نقل کرنے میں سماع کا خیال نہیں رکھتے تھے۔ یعنی احادیث لینے کا متعارف طریقہ کہ استاد سے سن کر حدیث اخذ کرے، اس کا

خیال نہیں رکھتا تھا۔ یہ نسبت نادرست دکھائی دیتی ہے۔ کیونکہ اگرچہ روایات کو پرکھنے کا یونس کا پیمانہ عام محدثین سے مختلف تھا لیکن اس نے احادیث کے اخذ میں سماع کی تصریح کی ہے۔ چنانچہ اسی روایت میں وہ کہتا ہے کہ جب وہ عراق پہنچا تو امام صادق علیہ السلام کے کچھ اصحاب کو دیکھا فسمعت منهم و أخذت كتبهم[57] یعنی: "پس میں نے ان سے احادیث سنیں اور ان کی کتب کو اخذ کیا۔" یہ صراحت بتلاتی ہے کہ یونس حدیث اخذ کرنے کے ظاہری آداب وملاحظات کا پاس رکھتا تھا جن میں سے ایک اہم رکن سماع حدیث تھا۔ یعنی احادیث کو کتابوں اور لکھے ہوئے نسخوں سے لینے کے بجائے باقاعدہ استاد کے پاس سیکھنے کا رائج طریقہ کار جو معتمد علیہ سمجھا جاتا تھا۔ اگرچہ یہ بات مدّ نظر رہے کہ یہ روایت یونس کے حوالے سے کسی قاعدہ کلی کو ثابت نہیں کرتی اور یوں مذکورہ نسبت کو نادرست ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، لیکن ایک حد تک قواعد حدیث کی طرف یونس کی توجہ کی عکاس ہے۔ لہٰذا یہ بات دور از ذہن نہیں ہے کہ مذکورہ نسبت، یونس کی روائی گرفت کو کمزور بنانے کے لئے کسی پراپیگنڈا کا حصہ ہو۔

اصحاب امام باقر علیہ السلام کی کتب میں دخل اندازی اور تصرفات کا وجود، ذاتی طور پر ایک ایسی تھیوری ہے جو بہت مایوس کن حد تک روایات کی صورتحال کو غیر مطمئن دکھاتی ہے۔ اور سلسلہ اسناد پر اطمینان کو ختم کر دیتی ہے۔ یہ تفکر اپنے سامنے ایک رقیب اور نکتہ مقابل رکھتا تھا جس کا عقیدہ تھا کہ جو کچھ بھی اصحاب امام باقر و امام صادقؑ کی کتب میں موجود ہے مکمل حق اور سچ ہے اور اسے اگلی نسلوں تک روایت کیا جانا چاہیے۔[58] یہی وجہ ہے کہ آج کچھ اہل تحقیق نے سرے سے اس غالیانہ دستبرد کا انکار کر دیا ہے۔ جبکہ کچھ کا کہنا ہے کہ یہ مسئلہ اتنا وسعت اور شدت نہیں رکھتا کہ اس پر تمرکز کیا جائے، بلکہ ایک محدود پیمانے پر تھا۔

ائمہؑ اہل بیت اطہار علیہم السلام کے حضور کے دوران قمی محدثین کے ایک گروہ کی طرف سے انہی نظریات کے باعث، بہت سخت الفاظ میں یونس کے خلاف روایات دیکھی جا سکتی ہیں۔[59] مزید یہ کہ یونس اور اس کے ہم فکر مکتب کی روایات کو بھی کنارے لگانے کی مہم چلی۔ جیسا کہ ابن الولید نے جو کہ شیخ صدوقؒ کے استاد ہیں، یونس کی وہ احادیث جو ان کے شاگرد عبیدی کے ذریعے نقل ہوئی ہیں، کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔[60] حتیٰ کہ اہل قم نے محمد بن عیسیٰ بن عبید پر غلو کی تہمت بھی لگائی۔[61] ایک ایسی تہمت جو یونس کے شاگرد خاص اور غالی مخالف روایات کا پرچار کرنے والی شخصیت[62] کے دامن سے بہت بے ربط اور نامناسب معلوم ہوتی ہے۔

ایسا لگتا ہے کہ قم میں "غلو" کا عنوان بعض اوقات شخصیات کو میدان سے باہر نکالنے کے لئے ہتھیار کے طور پر بھی استعمال ہوا ہے۔ کیونکہ عراقی علماء کی نظر میں عبیدی نہ صرف توثیق ہوا ہے، بلکہ اس کو بڑی عظمت و شان سے یاد کیا گیا ہے۔ جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عراقی محدثین اور شخصیت شناسوں کے ہاں اس کا بہت مقام تھا۔

اس بات کو نجاشی کے اس تعلیقے سے جو عراق کے علماء نے ابن ولید کی رائے پر لگایا ہے، بہتر درک کیا جاسکتا ہے، وہ لکھتا ہے :"و رأيت أصحابنا ينكرون هذا القول، و يقولون: من مثل أبي جعفر محمد بن عيسى؟" (ہمارے علماء ابن ولید کے بارے میں کہتے ہیں کہ بھلا ابوجعفر جیسی شخصیت کوئی مل سکتی ہے؟)۔ اس کے علاوہ نجاشی نے اسے "ثقةٌ عين" اور "جليل في اصحابنا" جیسے عناوین و اوصاف سے ونوازا ہے جس سے اس کی بلندی منزلت کا پتہ ملتا ہے۔[63]

البتہ اسی قم کے اندر علی بن ابراہیم قمی جیسے محدثین بھی ہیں جن کا اہل عراق کے ساتھ میل جول اور علمی وابستگی تھیی، وہ محدث ہونے کے باوجود یونس کے حلقہ فکری کے متعلق اچھے خیالات رکھتے تھے۔ لہٰذا علی بن ابراہیم قمی نے "معنی ہشام و یونس" کے عنوان سے ایک کتاب لکھی جس میں ہشام اور یونس کی حمایت کی۔ یہ کتاب درحقیقت سعد بن عبداللہ اشعری قمی (وفات ۳۱۱ھ) کے جواب میں لکھی گئی تھی جس میں ان دو شخصیات کے مثالب و مطاعن کو بیان کیا گیا تھا۔ سعد کی کتاب کا نام "مثالب ہشام و یونس" تھا۔ سعد نے اس کے رد میں بھی دوبارہ ایک کتاب لکھی۔[64] یہاں سے سعد بن عبداللہ اشعری قمی کی ان دو سے مخالفت کی شدت کو محسوس کیا جا سکتا ہے۔ البتہ یہ بات بھی مد نظر رہے کہ حدیث کے متعلق مذکورہ بالا نقادانہ رویے والی روایت کے تانے بانے بھی سعد بن عبداللہ ہی سے جا ملتے ہیں۔ یعنی اس روایت کے سلسلہ اسناد میں سعد کا نام موجود ہے۔ یوں اگر منفی انداز میں دیکھا جائے تو ہو سکتا ہے یونس کے حوالے سے مذکورہ نسبت کا ہی انکار کرنا پڑے۔ اس صورتحال سے قطع نظر کم از کم یہ بات اطمینان کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ سعد اشعری اس حدیثی رویے کی وجہ سے یونس کا مخالف نہ تھا، ورنہ وہ ایسی روایات کا پرچار ہی نہ کرتا۔ اور ویسے بھی سعد اشعری قمی بھی غالیانہ رویے کی مخالفت میں یونس اور اس کے پیروکاروں کے طرز فکر کا حامی نظر آتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ سنہ 150 سے 250 ہجری کے دوران متنِ حدیث پر تنقیدی نگاہ ڈالنے کے حوالے سے اصحاب ائمہ اہل بیت اطہار علیہم السلام کے ہاں دو عمدہ معیار سامنے آتے ہیں: ایک، حدیث کے متن کی قرآن و سنت کے ساتھ مطابقت یا مخالفت؛ اور دوسرا، احادیث کا باہمی انسجام و ہماہنگی یا اختلاف اور پراکندگی۔

۲-۴: سندِ حدیث کی نقّادی

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ احادیث کی صحت و سقم جاننے کے لیے اصحاب ائمہؑ کی لکھی گئی احادیث کی کتب کو ائمہ علیہم السلام کے سامنے پیش کرنے کا رواج اسی طرز تفکر سے پھیلا۔ چنانچہ یونس اور ابن فَضّال (۲۲۴ھ) کو اس روش کا بانی قرار دیا جاسکتا ہے۔ انہوں نے سب سے پہلے امام رضا علیہ السلام پر احادیث کی کتب جائزہ لینے کی نیت

سے پیش کیں۔[65] اس کے علاوہ یونس نے بعض ایسی کتب کا ذکر بھی کیا ہے جنہیں امام رضا علیہ السلام کی تائید حاصل ہے؛ جیسا کہ ''کتاب الدیات''۔[66] اگرچہ شواہد اس بات پر بھی موجود ہیں کہ امام صادق علیہ السلام کے زمانے میں بھی بعض کتب آپ کی خدمت میں پیش کی گئیں۔ جیسا کہ حلبی کی کتاب جو شرعی احکام کے متعلق ایک جامع کتاب تھی،[67] اسی طرح حضرت علی علیہ السلام کے بعض خطبات بھی امام صادق علیہ السلام کے سامنے پیش کیے گئے،[68] تاہم یونس کا مقصد کچھ اور تھا، وہ کتب کے اندر پائے جانے والی مشکلات کے پیش نظران کی صحت و سقم کے متعلق چھان بین کے لئے پیش کر رہا تھا۔ اس کے بعد یہ رسم آگے چل پڑی اور خود یونس کی کتاب ''یوم ولیلۃ'' جو بظاہر آداب و مناسک کے متعلق تھی اور لوگ اسے اپنے سرہانے رکھا کرتے تھے، امام عسکری علیہ السلام کی خدمت میں پیش کی گئی، تو آپ نے اس پر مہر تائید لگائی۔[69]

سند حدیث کے متعلق دوسری کاوش جرح و تعدیل سے متعلق ہے، یونس نے بعض شخصیات کی جرح میں بھی دلچسپی لی ہے اور اس کی '' المثالب'' کے عنوان سے لکھی گئی کتاب[70] بھی اسی مشغلے کی حکایت کرتی ہے۔ یونس کا خاص شاگرد، ابو جعفر محمد بن عیسیٰ بن عبید جو کہ عبیدی کے لقب سے مشہور تھا (زندہ در ۲۵۴ھ) بغداد کا رہائشی اور فضل بن شاذان (متوفی ۲۶۰ھ) کی محبوب شخصیت نے بھی اپنے استاد کی رجالی جانچ پرکھ کے طرز عمل کو آگے بڑھا، اگرچہ اس کی فعالیتوں کی زیادہ تفصیلات ہمارے پاس نہیں ہیں، تاہم اس کی لکھی گئی ایک کتاب کا عنوان کتاب ''الرجال'' ہے[71] جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ رجالی نکتہ نظر سے روایات کی جانچ پرکھ کا قائل تھا، تو دوسری طرف یونس کی اکثر ناقدانہ روایات میں بھی عبیدی کا کردار ہے، کیونکہ یہ اسی کے طریق سے آگے بڑھ کر ہم تک پہنچی ہیں۔ لہٰذا یہ کہنا بے جانہ ہوگا کہ یونس کے رجالی نظریات، عبیدی کی "الرجال" میں منعکس ہوئے ہیں۔

فضل بن شاذان کا بھی سند حدیث کی تنقیح و تصفیے میں بہت بڑا کردار ہے۔ ابن شاذان نے اپنے آپ کو کلامی روش میں یونس بن عبدالرحمان اور ہشام بن حکم کے پیروکاروں میں شمار کیا ہے،[72] اگرچہ اسے ملتقی البحرین قرار دیا جا سکتا ہے؛ بہ این معنی کہ فضل بن شاذان نے ہشام بن حکم اور زرارہ بن اعین دونوں کے فکری مکاتب کے شاگردوں سے استفادہ کیا ہے۔[73] یوں حدیث، فقہ اور کلام تینوں پر اس کا عبور بہت ہی قابل ستائش تھا۔ فضل بن شاذان نے ابوالخطاب، یونس بن ظبیان، یزید الصائغ، محمد بن سنان اور ابو سمینہ وغیرہ جیسے بہت سے راویوں کی جرح میں جن پر غلو کا اتہام ہے، کردار ادا کیا ہے۔[74] اسی طرح بہت سے راویوں کی توثیقات بھی اسی کی رجالی کاوشوں کے مرہون منت ہیں۔[75]

قابل توجہ نکتہ یہ ہے کہ شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰ھ) نے یونس بن عبدالرحمان کے چند شاگردوں جیسے عبیدی، وراق اور چند دیگر راویوں کو "یونسی" کے لقب سے یاد کیا ہے،[76] جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ لقب یونس بن

عبدالرحمان کے خاص افکار کی طرف تمایل اور علمائے رجال کے اندر پائے جانے والے ایک منفی تاثر کا عکاس تھا۔ اس کے علاوہ رجال و حدیث کی کتب میں "اصحاب ہشام" اور "اصحاب یونس" [77] جیسی تعابیر ایک خاص حلقہ فکری کے وجود کا پتہ دیتے ہیں جو مخصوص فقہی و کلامی آراء و نظریات کا حامل تھا۔

۵۔ نتیجہ

ائمہ اہل بیت اطہار علیہم السلام کے مکتب میں حدیث کے اندر غالیانہ افکار کا رواج حضرت امام باقر علیہ السلام کے زمانے سے شروع ہوا اور حضرت امام صادق علیہ السلام کے زمانے میں اس میں شدّت آئی۔ ان انحرافی افکار میں قرآن کی غلط تاویلات اور توحید محور نظریات سے واضح انحراف موجود تھا۔ عقل پسند متکلمین نے امام صادق علیہ السلام کے رہنما فرامین کی روشنی میں نقّادی حدیث کا سلسلہ شروع کیا۔ اس میں ہشام بن حکم کا نام سرفہرست ہے۔ اس کے بعد یونس بن عبدالرحمٰن اور اس کے شاگردوں نے اس سلسلے کو آگے بڑھایا۔ انہوں نے محسوس کیا کہ اصحاب ائمہؑ سے منسوب کتب بھی غالیانہ افکار سے خالی نہیں ہیں اور ابوالخطاب اور مغیرہ بن سعید جیسے غالیوں نے غیر محسوس انداز میں احادیث کی شکل میں اپنے افکار داخل کر دیے ہیں۔ لہٰذا قرآن و سنت کی روشنی میں احادیث کی چھان بین شروع ہوئی اور اسی غرض سے امام رضا علیہ السلام کی خدمت میں ان کتب کو پیش کیا گیا جن میں یہ احادیث موجود تھیں ۔ یوں امام رضا علیہ السلام کے زمانے میں متن حدیث کی قبولیت میں قرآن و سنت کا معیار قرار پانا، اگرچہ محدود سطح پر ہی سہی، انہی عقل پسند متکلمین کی کاوشوں کا نتیجہ تھا۔ اسی گروہ نے راوی کے اندر غلو اور افراط کی موجودگی کو جرح راوی کی وجہ قرار دیا۔ یہاں سے شیعہ رجال میں راوی میں غالی نہ ہونے کے معیار کو اہمیت ملی۔ اس میں زیادہ تر کردار فضل بن شاذان نیشاپوری کا ہے جو اسی گروہ کا ہمفکر شمار ہوتا تھا۔ رجالی کتب بالخصوص رجال الکشی کی اسناد کا مطالعہ اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ غالی راویوں سے مقابلہ کسی ایک گروہ سے محدود نہ تھا، بلکہ تمام عقل پسند اور نقل پسند متکلمین و محدثین اس میں متفق علیہ تھے اور سب غالیوں کے خلاف نبرد آزما رہے۔ یہی وجہ تھی کہ یہ رویہ مسلسل آگے بڑھتا رہا۔ لیکن جہاں کہ متنِ حدیث کی نقادی کا تعلق ہے تو یہ سلسلہ سنجیدگی سے آگے نہ بڑھ سکا اور منقطع ہوگیا۔

*****

References

1. Muhammad b. Ali, ibn-e Abi Jumhūr, *Awali al-leali al-Aziziah*, Vol. 4 (Qum: Dar syed al shuhada, 1405 AH), 138.

محمد بن علی، ابن ابی جمہور، *عوالی اللئالی العزیزیہ*، ج4 (قم، دار سید الشہدا، 1405ھ)، 138۔

2. Muhammad, Abu abdillah, Ibn-e sad, *Al-Tabaqāt al-Kubra*, Tahqiq: Muhammad abd alqadir Ata, Vol. 5 (Birut: Dar alkotob alilmiah, 1410 AH/1990), 352.

محمد، ابو عبداللہ، ابن سعد، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج5 (بیروت، دارالکتب العلمیۃ، 1410/1990)، 352۔

3. Ibn-e sad, *Al-Tabaqāt al-Kubra*, Vol. 5, 352.

ابن سعد، *الطبقات الکبری*، ج5، 352۔

4. For example See: Muhammad b. Yaqub, Abu Jafar, Kulayni, *Al-Kafi*, Tahqiq: Ali Akbar Ghafari & Muhammad Akhundi, Vol. 7 (Tahran: dar ul kotob al islamiah, 1407 AH), 91-92.

مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: محمد بن یعقوب، ابو جعفر، کلینی، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج7 (تہران، دار الکتب الاسلامیہ، 1407ھ)، 91-92۔

5. Muhammad b. Hussain, Musavi, Syed Razi, *Nahj al-Balagha* (Qum: Mosasah Nahj ul balagha, 1414 AH), 244.

محمد بن حسین، موسوی، سید رضی، *نہج البلاغہ* (قم، موسسہ نہج البلاغہ، 1414ھ)، 244۔

6. Abd al-Rahman b. Ali, Abu al-Faraj, Ibn-e Jowzi, *Al-Maozouā't*, takhreej: Taufeeq hamdan, Vol. 1 (Beruit: dar ul kotub alilmiah, 1995), 14-23 & 84-87.

عبد الرحمان بن علی، ابو الفرج، ابن جوزی، *الموضوعات*، تخریج توفیق حمدان، ج1 (بیروت، دار الکتب العلمیہ، 1995م)، صفحات: 14-23 و 84-87۔

7. Ibid, 1/203-204, Ahmad b. al-Hussain, al-Baihiqi, *Dalai'l l-Nobuvah wa Marefatu Ahwal Sahib al-Shriah*, tahqiq: Abd ul Moti Qalaji (Birut: dar ul kotob al ilmiah, 1985), 496-497.

ایضاً، 1/203-204؛ احمد بن الحسین، البیہقی، *دلائل النبوۃ و معرفۃ احوال صاحب الشریعۃ*، تحقیق عبد المعطی قلعجی (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1985م)، 496-497۔

8. Ibn-e Jowzi, *Al-Maozouā't*, Vol. 2, 419-420.

ابن جوزی، *الموضوعات*، ج 2، 419-420۔

9. Ibn-e Qotaibah, Dinwari, *Tavēlu Mokhtalaf al-Hadith* (Birut: almaktab alislami, mosasah alishraq, 1999), 47-60.

ابن قتیبہ، دینوری، *تأویل مختلف الحدیث* (بیروت، المکتب الاسلامی - موسسۃ الاشراق، 1999م)، 47-60 حاشیہ۔

10. Hasan b. Musa, Naubakhti, *Firaq al-Shia* (Birut: dar ul azwa, 1984), 28; Ali b. Ismaiel, Abu al-Hsasan, Asha'ri, *Maqalat al-Islamiyen wa Ikhtelaf al-Mosallien*, halamut riter (Birut: dar o ehya e altoras alarabi, 2005), 23.

حسن بن موسی، نوبختی، *فرق الشیعۃ* (بیروت، انتشارات دار الأضواء، 1984)، 28؛ علی بن إسماعیل، إبو الحسن ،اشعری *مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین*، ہلموت ریتر (بیروت، دارإحیاء التراث العربی، 2005ء)، 23۔

11. Muhammad b. Omar, Kashi, *Rejal-e Kashi (Ikhtyaru MarIfa al-Rejal*), mohaqiq Mirdamad, Ostarabadi, Tahqiq: Mahdi Rajaie, Vol. 2 (Qom: mowasasah e ahlil bait leihya e altoras, 1363 AD), 590 &778.

محمد بن عمر، کشی، *رجال کشی* (اختیار معرفۃ الرجال)، باتعلیقات محقق میر داماد استرآبادی، تحقیق مہدی رجایی،ج 2 (قم، مؤسسۃ اہل البیت لاحیاء التراث، 1363ش)، 590و778۔

12. Abdul karim b. Muhammad, Soma'ni, *Al-Ansāb*, Vol. 2 & 13 (Haider Abad: Majlis daiea tul marif Othmaniah, 1962), 387.

عبدالکریم بن محمد، سمعانی، *الانساب*، ج2و13 (حیدرآباد، مجلس دائرۃالمعارف عثمانیہ، 1962)، 387۔

13. Muhammad b. Ahmad, Zahbi, *Tarīkh al-Islam wa Wafayat al-Mashahir wa al-a'alam*, Vol. 7 (Birut: dar ul kotob alarabi, 1993), 330.

محمد بن احمد، ذہبی، *تاریخ الاسلام ووفیات المشاہیر والاعلام*، ج7 (بیروت، دارالکتب العربی، 1993)، 330۔

14. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 494.

کشی، *رجال کشی*، ج2، 494و494۔

15. Nashi Akbar, *Masae'l al-Imamah* (Qom: markaz e motalaat e adyan o mazaheb, 1386 AD), 199 ; Asha'ri Abu al-Hasan, *Maqalāt al-Islamiyen*, 6-9; , Naubakhti, *Firaq al-Shia*,59.

ناشی اکبر، *مسائل الامامۃ*، (قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاہب، 1386ش)، 199؛: اشعری ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین*، 6-9؛ نوبختی، *فرق الشیعہ*، 59۔

16., Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 489-494.

کشی، *رجال کشی*، ج2، 489-494۔

17. Somani, *Al-Ansāb*, Vol. 13, 374; Yaqub b. Sufyan, Abu Yousof, Fasavi, *Kitab al-Marifah wa Al-Tarīkh*, Vol. 2 (Birut: Mosasah Alresalah, 1981), 776.

سمعانی، *الانساب*، ج 13، 373؛ یعقوب بن سفیان، إبو یوسف، فسوی، *کتاب المعرفۃ والتاریخ*، ج2 (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1981)، 776۔

18. Ahmad b. Yahya, Bilazori, *Al-Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 9 (Birut: Darul Fikr, Altabatul oula, 1417 AH), 75..

إحمد بن یحییٰ، بلاذری، *انساب الاشراف*، ج9 (بیروت، دارالفکر، الطبعۃالاولی، 1417ھ)، 75۔

19. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 579-580 ; Ali Reza, Kavand, *Shaksyit Shanasi Abu al-Khatab* (Hadis e Andisha, Shomarah 5 &6, 1382 AD), 93-112.

کشی، رجال کشی، ج2، 579-580؛ علی رضا، کاوند، شخصیت شناسی ابوالخطاب، (حدیث اندیشہ، شمارہ 5و 6، 1382ش)، 93-112۔

20. Ibid, Vol. 2, 591 &774; Adīl Asghar, Kazmi, *Barrasi Lane Ashāb-e Ai'emah az so-ye Ai'emah*, M.Phil. Thesis (Qom: Mojtama Imam Khomaini, Jamia tul Mustafa Alalamiah, 1392 AD), 166.

ایضاً، ج2، 591و 774؛ عدیل اصغر، کاظمی، بررسی لعن اصحاب ائمہ از سوی ائمہ، مقالہ ایم۔ فل، (قم، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، جامعۃ المصطفیٰ العالمیۃ، 1392ش)، 166۔

21. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 829.

کشی، رجال کشی، ج2، 829۔

22. Ahmad b. Hussain, Ibn-e Ghazāi'ri, *Rejal-e ibn al-Ghazairi* (Qum: Dar ul Hadis, 1364 AD), 101

احمد بن حسین، ابن غضائری، رجال ابن الغضائری (قم، دار الحدیث، 1364ش)، 101۔

23. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 658.

کشی، رجال کشی، ج2، 658۔

24. Ibn-e Ghazāi'ri, *Rejal-e ibn al-Ghazairi*, 46.

ابن غضائری، رجال ابن الغضائری، 46۔

25. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 593 & 594.

کشی، رجال کشی، ج2، 593و594۔

26. Ibid, Vol. 2, 829.

ایضاً، ج2، 829۔

27. Kazmi, *Barrasi Lane Ashāb-e Ai'emah az so-ye Ai'emah*,, 164 &166.

کاظمی، بررسی لعن اصحاب ائمہ از سوئے ائمہ، صص: 164و 166۔

28. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 593 ; Naubakhti, *Feraq ul shia*, 27-28

کشی، رجال کشی، ج2، 593؛ نوبختی، فرق الشیعہ، 27-28۔

29. Ibid, Vol. 2, 494.

ایضاً، ج2، 494۔

30. Mumammad Taqi, Shoushtari, *Al-Nuja'h fi Sharh Al-luma'h*, Vol. 2 (Tahran: Ketabforoushai Sadouq, 1406 AH), 151.

محمد تقی، شوشتری، النجعۃ فی شرح اللمعۃ، ج2 (تہران، کتابفروشی صدوق، 1406ھ)، 151۔

31. Muhammad b. Hasan, Safār Qumi, *Basaier al-Darajāt fi Fazai'l Aal-e Muhammad PBUH*, Vol. 1 (Qum: Maktabah Almarashi Alnjafi, 1404 AH), 536.

محمد بن حسن، صفار قمی، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (صلّی اللہ علیہم)، ج1 (قم، مکتبۃ آیۃ اللہ المرعشی النجفی، 1404ھ)، 536۔

32. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 577-578 & 590.

کشی، رجال کشی، ج2، 577-578و590۔

33. Hussain, Jasim, Tarikh e Ghaibat e siasi Imam e dawazdahom, Tarjomah: Syed muhammad Taqi Ayat ullahi, Tahran, Amier kabir, 1367, 64.

حسین، جاسم، تاریخ غیبت سیاسی امام دوازدہم(عج)، ترجمہ: سید محمد تقی آیت اللہی (تہران، امیر کبیر، 1367)، 64۔

34. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 581-582.

کشی، رجال کشی، ج2، 581-582۔

35. Ibid, Vol. 2, 612.

ایضاً، ج2، 612۔

36. Ibid, Vol. 2, 494.

ایضاً، ج2، 494۔

37. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 576, Hadis: 510.

کشی، رجال کشی، ج2، 576، ح510۔

38. Muhammad b. Hsasan, Shaikh Tusi, *Al-Istibsar fi Ma Ikhtalafa fi Al-Akhbār*, Vol. 1 (Tahran: Dar ul Kotob Ilmiah, 1390 AD), 268

محمد بن حسن، شیخ طوسی، الاستبصار فیما اختلف فیہ الاخبار، ج1 (تہران، دار الکتب العلمیہ، 1390ق)، 268۔

39. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 492.

کشی، رجال کشی، ج2، 492۔

40. Nou'man b. Muhammad Maghribi, Ibn-e Hayoun, Qazi Nou'man, *Daā'em al-Islam wa Zikr al-Halal wa al-Haram Wa al-Qazayā wa al-Ahkam*, Vol. 1 (Qum: Mosasah Aal Albait, 1385 AD), 50.

نعمان بن محمد مغربی، ابن حیون، قاضی نعمان، دعائم الاسلام وذکر الحلال والحرام والقضایا والأحکام، ج1 (قم، مؤسسۃ آل البیت علیہم السلام، 1385ق)، 50۔

41. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 589.

کشی، رجال کشی، ج2، ص589۔

42. Saa'd b. Abdullah, Ashari Qumi, *Al-Maqalāt Wa al-Firaq* (Qom: *Markaz e Inteshaaraat e ilmi wa Farhangi*, 1360 AD), 82.

سعد بن عبداللہ، اشعری قمی، المقالات والفرق (قم، مرکز انتشارات علمی وفرہنگی، 1360ش)، 82۔

43. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 490.

کشی، رجال کشی، ج2، 490۔

44. Rasul Kazim, Abd al-Sadah, Al-Mofadhal b. Omar, *Sirat al-Ilmiyyah wa Mosnadohu ind al-Imamiyyah*, Vol. 1 (Najaf Ashraf, Divan Alwaqf Alshie, 2015), 186.

رسول کاظم، عبدالسادۃ، المفضل بن عمر، سیرتہ العلمیہ ومسندہ عند الامامیۃ، ج1 (نجف اشرف، دیوان الوقف الشیعی، 2015)، 186۔

45. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 489.

کشی، رجال کشی، ج2، 489۔

46. Aqwam Karbasi, Akbar, Madarasah Kalami Kufa, *Naqd o Nazar*, 1,(1391): 47.

اقوام کرباسی، اکبر، "مدرسہ کلامی کوفہ" نقد ونظر، شمارہ1، (بہار1391ش): 47۔

47. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 489.

کشی، رجال کشی، ج2، 489۔

48. Hussain, Modarasi Tabatabai, *Merath-e Maktub-e Shia az she qarn e Nakhustin*, Trans.: Syed Ali Qaraie, Rasul Jaferian (Qum: Nashr e Mowerkh, 1386 AD), 331; Muhammad b. Ishaq, Abu -alFaraj, Ibn-e Nadim, *Al-Fehrist* (Birut: Dar ul Marefa, 1398 AD-1987), 249.

حسین، مدرسی طباطبائی، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین، ترجمه سید علی قرائی، رسول جعفریان (قم، نشر مؤرخ، 1386ش)، 331؛ محمد بن اسحاق، ابوالفرج، ابن ندیم، الفہرست (بیروت، دار المعرفۃ، 1398-1978م)، 249۔

49. Ahmad b. Ali, Najashi, *Rejal al-Najashi*:*Fehrist Asmā Mosanefi al-Shia*, Tahqiq: Musa Shubairi Zanjani (Qom: Daftare Intesharat e Islami, 1407 AH), 220.

احمد بن علی، نجاشی، رجال النجاشی- فهرست اسماء مصنفی الشیعة، تحقیق موسی شبیری زنجانی (قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، 1407ھ)، 220۔

50. Ahmad Pakatchi, Gerayesh ha-ye Fiqh-e Imamiah dar Sadah Dovom wa Sevom Hejri, *Namah Farhangistan-e ulum*, Shumarah 4, (1375): 18.

احمد، پاکتچی، "گرایش های فقه امامیه در سده دوم و سوم ہجری"، نامہ فرہنگستان علوم، شمارہ4 (1375ش):18۔

51. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 831& 818.

کشی، رجال کشی، ج2، 831و818۔

52. Gerami, Bazsh-nasi Jaryan-e Hasham b. Hakam dar Andesheh-ye Motaqadim Imamiah, *Motaliā't e Tarīkh-e Islam*, Shomarah 12, (1391): 68-137.

گرامی، "باز شناسی جریان ہشام بن حکم در اندیشہ متقدم امامیہ"، مطالعات تاریخ اسلام، شمارہ12(1391 شمسی)68-137۔

53. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 489-490.

کشی، رجال کشی، ج2، 489-490۔

54. Najashi, *Rejal al-Najashi*, 447.

نجاشی، رجال النجاشی، 447۔

55. Aadil Abd al-Jabbar, *Elal Al-Hadith fi Tahzib al-Ahkām* (Birut: Alarif lil Matbuaat, 2013), 64.

عادل عبد الجبار، ثامر الشاطی، علل الحدیث فی تہذیب الاحکام (بیروت، العارف للمطبوعات، 2013)، 64۔

56. Syed Abul Qasim, Khoi, *Mojam Rejal al-Hadith*, Vol. 21 (Qom: Markaz e nashr e Aasar e shia, 1410 AH), 221.

سید ابوالقاسم، خوئی، معجم رجال الحدیث ج21 (قم، مرکز نشر آثار شیعہ، 1410ھ)، 221۔

57. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 786.

کشی، رجال کشی، ج2، 786 ۔

58. Kolayni, Al-Kafi, Vol. 1, Page 53, Hadis 15

کلینی، الکافی، ج1، ص53، حدیث15۔

59. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol.2, 787.

کشی، رجال کشی، ج2، 787۔

60. Muhammad b. Hsasan, ShaikhTusi, *Al-Fehrist*, Mohaqiq: Syed Muhammad Sadiq Aal e Bahr Ulūm (Najaf, Maktabah Mortazviah, no date) 182.

محمد بن حسن، طوسی، الفہرست، محقق: سید محمد صادق آل بحر العلوم، (نجف، مکتبہ مرتضویہ، سن ندارد)، 182۔

61. Ibid, 141.

ایضاً، 141۔

62. Ashari Qomi, *Al-Maqalāt wa al-ieraq*, 62.

اشعری قمی، المقالات والفرق، 62۔

63. Najashi, *Rejal al-Najashi*, 333.

نجاشی، رجال نجاشی، ص333۔

64. Ibid, 177.

ایضاً، 177۔

65. Kulayni, *Al-Kafi*, 7/324, 330 ; Muhammad b. Hasan Tusi, *Tahzib Al-Ahkām*, Tahqiq: kharsan, Vol. 10 (Tahran: Dar Alkotob Alislamia, 1407 AH), 392; kashi, *Rejal e kashi*, Vol. 2, 489-490

کلینی، الکافی، 324/7، 330؛ محمد بن حسن، طوسی، تہذیب الأحکام، تحقیق خرسان، ج10 (تہران، دار الکتب الاسلامیۃ، 1407ھ)، 392؛ کشی، رجال، ج1، 489-490۔

66. Ibid, Vol.7, 311.

کلینی، الکافی، ج7، 311۔

67. Najashi, *Rejal al-Najashi*, 231.

نجاشی، رجال، 231۔

68. Kolayni, *Al-Kafi*, Vol. 1, 50.

کلینی، الکافی، ج1، 50 ۔

69. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 780 & 818.

کشی، رجال کشی، ج2، 780و818۔

70. Najashi, *Rejal al-Najashi*, 447.

نجاشی، رجال، 447۔

71. Ibid, 333-334.

ایضاً، 333-334۔

72. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 818.

کشی، رجال کشی، ج2، 818۔

73. Ibid, Vol. 1, 276, 313, 412, j2, 855.

ایضاً، ج1، 276، 313، 412، ج2، 855۔

74. Ibid, Vol. 2, 823.

ایضاً، ج2، 823۔

75. Ibid, Vol. 2, 832, 837.

ایضاً، ج2، 832، 837۔

76. Tusi, *Rejal al-Tusi*, 361, 369, 391, 401.

طوسی، *رجال الطوسی*، 361، 369، 391، 401۔

77. Muhammad b. Ali b. Babvaeh, Saduq, *Elal al-Sharae'*, Vol. 2 (Qom: Ketabforoushai Davari, 1386 AD), 510, 517 ; Kashi, *Rejal*, Vol. 2, 787. Najashi, *Rejal*, 280, 306.

محمد بن علی بن بابویہ، صدوق، *علل الشرائع*، ج2 (قم، کتابفروشی داوری، 1386ھ)، 510، 517؛ *کشی، رجال*، ج 2، 787؛ نجاشی، *رجال*، 280، 306۔

ولایت فقیہ اور تھیوکریسی: ایک جائزہ

Wilayat-e-Faqih & Theocracy: An Analysis

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Muqaddar Abbas
P.hD. Research Scholar (Education), MIU, IRI.
E-mail: muqaddarrajoa@gmail.com

Abstract

The legitimacy of a political system has been the most fundamental and controversial subject of political philosophy. The Islamic Revolution of IRI in the last century introduced a new political system to the world. The Founder of this revolution named it *Wilayat-e-Faqih* (the governance of the jurist); whereas critics called it theocracy. This article scrutinizes both political systems under rational and traditional reasoning. According to the author, Divine Sovereignty under the title of *Wilayat-e-Faqih* does not mean the same theocracy that was imposed on the people by the church in the middle ages. So, the imposition of the same ruling on Theocracy and *Wilayat-e-Faqih* is either based on lack of knowledge or is a sign of prejudice.

Key Words: Legitimacy, Political system, *Wilayat-e-Faqih*, Theocracy.

خلاصہ

کسی بھی سیاسی نظام کی قانونی حیثیت، فلسفۂ سیاست کا سب سے بنیادی اور متنازع موضوع رہا ہے۔ گزشتہ صدی ایران میں برپا ہونے والے اسلامی انقلاب نے دنیا کو ایک نئے سیاسی نظام سے متعارف کروایا۔ اس نظام کو انقلاب کے بانی نے "ولایت فقیہ "کا نام دیا جبکہ ناقدین نے اسے " تھیوکریسی" کا نام دیا۔ اس مقالے میں ان دونوں سیاسی نظاموں کا عقلی اور نقلی دلائل کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق جب اسلامی نقطۂ نظر سے الہیٰ حاکمیت جسے "ولایتِ فقیہ "کا نام دیا جاتا ہے، کی بات کی جاتی ہے تو اس سے مراد وہ تھیوکریسی نہیں ہے جو قرون وسطیٰ میں کلیسا کے ذریعے لوگوں پر مسلط کی گئی۔ لہٰذا تھیوکریسی اور ولایت فقیہ پر ایک ہی حکم لگانا یا تو لاعلمی کی بنیاد پر ہے یا پھر تعصب کا شاخسانہ ہے۔

کلیدی کلمات: قانونی حیثیت، سیاسی نظام، ولایت فقیہ، تھیوکریسی۔

مقدّمہ

سعادت اور آزادی انسانیت کی آرزو ہے۔ دنیا میں مختلف مکاتب ہیں۔ فکر، نظریے اور آئیڈیالوجی کی اساس اور بنیاد کائنات شناسی ہے۔ کائنات شناسی کی بنیاد شناخت پر ہے۔[1] پس آزادی اور سعادت جیسی اقدار کی تعریف میں فرق شناخت، آئیڈیالوجی، کائنات شناسی اور انسان شناسی پر منحصر ہے۔ اسلام کی نگاہ میں آزادی کیا ہے؟ اور مغربی معاشرہ آزادی کی تعریف کیسے کرتا ہے۔؟ دونوں میں بہت زیادہ فرق ہے۔ اگرچہ انسان آزاد خلق ہوا ہے اور اسے خدا نے ارادہ اور اختیار بھی عطا کیا ہے۔ لیکن ایسا بالکل بھی نہیں ہے کہ انسان آزادی، اختیار اور ارادے میں کوئی محدودیت نہیں رکھتا اور اسے کھلی چھُٹی حاصل ہے۔ وہ جو جی چاہے کرتا پھرے۔ اگر اس طرح ہو تو نظامِ کائنات درہم برہم ہو جائے گا۔[2] اور سعادت اور کمال خواب بن کررہ جائیں گے۔ تاریخ بشر اس بات کی گواہ ہے کہ انسان کے اندر موجود "هل من مزيد" کے شعلے نے حدوں کو عبور کیا ہے۔ اور کسی بھی حد کو اپنے لئے رکاوٹ سمجھا۔ دنیا میں کسی بھی ملک؛ چاہے وہ مشرقی ہو یا مغربی، مسلم ہو یا ملحد، خداپرست ہو یا انسان پرست؛ ہر ملک کے اپنے قوانین ہیں کہ جنہوں نے کسی نہ کسی حد تک انسان کو محدود کیا ہے۔ پس اس (ہر قید و بند سے آزاد) کو نہ عقل قبول کرتی ہے نہ ہی دین و فطرت اور نہ ہی انسانی معاشرے اس کا حامل ہو سکتے ہیں۔ ایسا ممکن نہیں ہے کہ انسان ہر قید و بند سے آزاد ہو[3] اور جو جی میں آئے کرتا پھرے۔[4]

کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ اسے یونہی چھوڑ دیا جائے گا؟۔(36:75) جب واضح ہے کہ قانون اور ضابطہ لازم ہے، تو اگلا سوال یہ ہے کہ کون ہو گا جو اس قانون کو انسان کے لئے بنائے گا۔؟ یہی جواب ملے گا وہی لامحدود ذات اس کو قانون فراہم کرے گی جس نے اس محدود مخلوق کو زندگی بخشی ہے۔ ہم نے ہر چیز کو ایک اندازے (قانون) کے مطابق پیدا کیا ہے۔ (19:54) فطرت جو نفخۂ الٰہی کا پرتَو ہے اور طبیعت جو بشراًمِن طِین کا مصداق ہے۔ یہ انہیں صلاحیتوں کی بناپر اعلیٰ علّیین کی صف میں بھی کھڑا ہوتا ہے اور اسفل سافلین میں بھی جا گرتا ہے۔ اگر اسے قانون سے ماوراء قرار دے دیا جائے تو انا ربکم الاعلیٰ کا اظہار بھی کر دیتا ہے۔ انسان کو سرکشی سے باز رکھنے کے لئے نظم و قانون کا حاکم ہونا ضروری ہے کہ وہ دوسروں پر مسلط نہ ہو۔[5]

انسان فطرتاً کمال کی تلاش میں ہے۔ ہمیں دنیا میں مختلف مکاتب و مذاہب نظر آتے ہیں۔ ان سب کا آغاز معرفت و شناخت سے ہوتا ہے۔[6] انسانیت کو کمال تک پہنچانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری پیامبر ﷺ کو انسانیت کی ہدایت کے لئے مبعوث فرمایا۔ دین کامل ہوا، نعمت تمام ہوئی۔ یہی وہ ضابطۂ حیات ہے کہ جس کے لئے کہا گیا کہ: "اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ" (19:3) کہا گیا۔ دین کی تعریف کون کرے گا؟ دین کیسا ہوگا؟ اس کی حدود و قیود

کیا ہوں گی؟ انسانی زندگی میں کن اختیارات کا حامل ہوگا۔؟ اس کی تعریف کوئی مستشرق، کوئی ملحد یا لادین شخص نہیں کرے گا بلکہ اس کی بہترین وضاحت خداوند تعالی اور پیامبر اکرم ﷺ ہی بیان کر سکتے ہیں۔ عقل انسانی اس بات کی متقاضی ہے کہ جس خالق نے کمال خلقت سے انسان جیسی بہترین مخلوق کو خلق کیا ہے وہ خالق اس انسان کو کمال تک پہنچانے کے لئے اپنے منتخب نمائندوں کو بھی بھیجتا ہے۔ ایسا کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ انسان کو بغیر کسی آئین نامے کے کھلا چھوڑ دے۔ کیاانسان یہ خیال کرتا ہے کہ اسے یونہی چھوڑ دیا جائے گا؟ (36:75)

خدا نے اپنے پاکیزہ نمائندوں کے ساتھ ساتھ صحیفے اور کتابیں بھی نازل فرمائیں تاکہ انسان کی اصلی ہدف کی طرف راہنمائی کی جاسکے۔ یہی آئین بتائے گا کہ انسان کے لئے کونسی چیزیں مفید ہیں اور کونسی نقصان دہ۔ ایک ننھا پودا اسی صورت میں پانی، روشنی اور کھاد ملی مٹی کو حاصل کر پاتا ہے۔ جب ایک دلسوز اور مہربان مالی اس کی نگہبانی کا فریضہ سر انجام دے۔ جب خوارج نے لاحکم الاللہ کا نعرہ لگایا تو امام علی علیہ السلام نے فرمایا: "لوگوں کے لئے ایک حاکم کا ہونا ضروری ہے۔ خواہ وہ اچھا ہو یا برا (اگر اچھا ہو گا تو) مومن اس کی حکومت میں اچھے عمل کر سکے گا (اگر برا ہو گا تو) کافر اس کے عہد میں لذائز سے بہرہ اندوز ہوگا۔ اور اللہ اس نظامِ حکومت میں ہر چیز کو اس کی آخری حدوں تک پہنچادے گا۔ اسی حاکم کی وجہ سے مال (خراج و غنیمت) جمع ہوتا ہے، دشمن سے لڑا جاتا ہے، راستے پرُامن رہتے ہیں، اور طاقتور سے کمزور کا حق دلایا جاتا ہے۔"[7]

دین کے بارے میں آشنائی رکھنے والوں کی، دین کے بارے میں مختلف آراء ہیں۔ بعض دین کو فقط عبادات (خالق و مخلوق کا رابطہ) میں محدود کرتے ہیں۔ بعض کے نزدیک افراد سے افراد کا رابطہ یعنی اخلاقیات۔ لیکن قانونی، سیاسی اور حکومتی سرگرمیوں کو دین سے خارج اور جدا تصور کیا جاتا ہے۔ ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ دین عبادات و اخلاقیات کے علاوہ حکومت دینی کے بارے میں تاکید کرتا ہے۔ دین کلی قوانین بیان کرتا ہے۔ لیکن حکومت کی کیا شکل و صورت اور خدوخال ہونگے یہ لوگوں پر منحصر ہے کہ کیسا نظام تشکیل دیتے ہیں۔ مثلاً جمہوری، شہنشاہی و بادشاہی، حاکم وقت کو نافذ کیا جائے گا یا انتخاب کیا جائے گا۔ رہبریت انفرادی صورت میں ہوگی یا اجتماعی۔ یہ وہ تمام امور ہیں کہ جن کے بارے میں انسان کو مقیّد نہیں کیا کہ وہ کسی ایک کا انتخاب کرے۔ سب سے پہلے سیاست کا مفہوم بیان کئے دیتے ہیں۔

سیاست کا مفہوم

سیاست دراصل عرب زبان کا لفظ ہے۔ السائس سے مشتق ہے۔ جو شخص جانوروں کی نشوونما کرے اور عمدہ طریقے سے دیکھ بھال کرے اسے سائس کہتے ہیں۔ دوسرا معانی کسی چیز کو اچھی حالت پر برقرار رکھنے کے لئے کوشش کرنا اور فکر مند ہونا۔ ساس العالی یعنی کسی رعایا کی ذمہ داری کو اپنے سر لینا یعنی "السیاسہ" تین معانی

اپنے دامن میں لئے ہوئے ہے۔ تدبیر، اصلاح، تربیت[8] فارسی لغات میں سیاست کی تعریف کچھ اس طرح بیان ہوئی ہے۔ ملک کی حفاظت کرنا، لوگوں پر حکم کرنا، لوگوں پر رعب ڈالنا، لوگوں کو کنٹرول کرنا، لوگوں کو ظلم سے بچانا اور ظالم کے شر سے عوام کو محفوظ کرنا۔[9] مملکت کے کاموں کی مدیریت، داخلی اور خارجی معاملات پر نظر، عوامی امور کی اصلاح۔[10]

احیاءُ العلوم میں امام غزالیؒ سیاست کی تعریف یوں کرتے ہیں "مخلوق خدا کی اصلاح، ایسے سیدھے راستے کی راہنمائی جو دنیا و آخرت میں نجات کا باعث بنے"۔[11] سیاست یعنی قوم و ملت کی مدیریت، معاشرے کو ایسے منظّم طریقے سے چلایا جائے کہ اس کی ترقی اور پیشرفت ہوسکے۔ تمام ضروریات کو پورا کیا جاسکے المختصر ملکی نظام چلانے کا قانون۔[12] معاشرتی نظم و ضبط اور زندگی کے مختلف شعبوں میں ہم آہنگی ایجاد کرنے کے لئے ایک حکومتی ڈھانچے کی ضرورت ہوتی ہے۔ وسائل کو بروئے کار لاتے ہوئے مسائل کا حل کرنا اور معاشرتی مفید قوتوں کو درست طریقے اور سمت میں استعمال کرنا، تاکہ معاشرہ اصلاح اور کمال کی راہ پر گامزن ہو۔ عدل و انصاف کا بول بالا ہو۔ انسانیت کے حقوق پر ڈاکہ ڈالنے والے جابروں اور ظالموں کا احتساب ایک اہم ذمہ داری ہے۔[13] دنیا میں انسان نے لوگوں پر حکومت کے لئے مختلف نظام تشکیل دیے۔ دو اہم سیاسی نظریے (تھیو کریسی و ولایت فقیہ) جو دونوں اس بات کے دعوے دار ہیں کہ اُن کی بنیاد الٰہیات پر ہے۔ یہاں اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ؛ جب اسلامی نقطۂ نظر کے مطابق الٰہی حاکمیت یعنی ولایتِ فقیہ کا نعرہ بلند کیا جاتا ہے تو کیا اس سے مراد وہی تھیو کریسی ہے جو قرون وسطیٰ میں کلیسا کے ذریعے سے لوگوں پر مسلط کی گئی تھی یا ولایتِ فقیہ کا سیاسی فلسفہ اس سے جدا ہے؟

تھیو کریسی کا مفہوم

مفہوم کے لحاظ سے تھیو کریسی، الٰہی حکومت، خدا کی حکومت ایک ہی معنی و مفہوم رکھتے ہیں۔ اصل میں یونانی لفظ theo یا theos یعنی خدا اور kratia یعنی حکومت سے مرکب ہے۔[14] تھیو یعنی خدا اور کریسی یعنی حکومت۔ تھیولوجی یعنی الٰہیات،[15] اس سے مراد خدائی حکومت یا مذہبی حکومت ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں مغربی سیاسی فکر نے جس طرزِ حکومت کو روشناس کروایا اسے تھیو کریسی کہتے ہیں۔ ایسی حکومت کہ جو مذہبی پیشوا یعنی پاپ کے ہاتھ میں ہے۔ سیاسی طور پر پاپ ہی اس کا مرکز و محور ہے۔ اس نظریے کی بنیاد یہ ہے کہ پاپ کی حکومت خدا کی طرف سے ہے۔ تمام عدالتی و حکومتی احکامات کی باگ ڈور کلیسا یعنی پاپ کے دست قدرت میں ہے۔ خدا وحی کے ذریعے پاپ کو احکامات صادر کرتا ہے اور پاپ بندوں میں ان احکامات کو رائج کرتا ہے۔[16] یہ نظریہ خدائی حکومت کے نام سے شہرت پاگیا۔

یعنی ایسی حکومت کہ جس میں عوام کو ذرّہ برابر حق رائے دہی کی اجازت نہیں تھی۔ فقط عوام تسلیم محض تھی۔ انتظامی اور اداراتی امور کی باگ ڈور ان لوگوں کے ہاتھ تھی جو اپنے آپ کو الٰہی نمائندہ کہلواتے تھے۔ تھیو کریسی میں حاکم وسیع اختیارات کا حامل ہے یعنی جو اس کا جی چاہے وہ سرانجام دے،[17] جیسے چاہے لوگوں پر حکومت کرے، ایک ڈکٹیٹر کی طرح اس کے الفاظ ہی قانون کہلاتے ہوں۔[18]

تھیو کریسی کا تاریخی پس منظر

اس طرز حکومت کی بنیاد یہودیت سے چلی تھی کہ جس میں حکومت کے لئے توریت کو محور قرار دیا گیا لیکن توریت تمام امور میں راہنمائی فراہم نہیں کرتی تھی۔ مذہبی پیشوا کو یہ حق دیا گیا کہ وہ اللہ کی مرضی معلوم کریں۔ وہ ایک خیمہ عبادت میں بیٹھتا تھا۔ یہووا (یہودیوں کا خدا) یہ مذہبی پیشوا کو راہنمائی فراہم کرتا ہے۔ وہ مراقبہ کرکے کہتا تھا مجھے الہام ہوا ہے۔ یہ تھی یہودی تھیو کریسی۔ اسی طرح کی تھیو کریسی ہندوؤں میں بھی رائج تھی جہاں برہمن پروہت کو وہی یہودی مذہبی پیشوا والا کردار سونپا گیا۔ چاہے یہودیت تھی یا ہندوازم کوئی بھی ان کو نہیں روک سکتا تھا کہ جسے تم خدائی حکم کہہ رہے ہو یہ تمہاری خواہشات کی دنیا ہے، خدا کا حکم نہیں۔[19]

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے آسمان پر جانے کے تین سو سال بعد جس طرز حکومت کا آغاز ہوا اسے Religious Monarchy یعنی ایسی بادشاہت کہ جس کا سرچشمہ مذہب تھا۔ مذہبی پیشوا بادشاہ کی نامزدگی کرتے تھے۔ بادشاہ مذہبی پیشواؤں کا تابع فرمان ہوتا تھا۔ اس حکومت کا قیام اس طریقے سے ہوا کہ جب حضرتِ عیسیٰ علیہ السلام آسمان پر اٹھا لئے گئے تو ان کے چاہنے والوں پر زمین کو تنگ و تاریک کر دیا گیا۔ اور ان میں جو شخص عیسائیوں پر ظلم کرنے میں پیش پیش تھا اسے تاریخ میں پولس کہتے ہیں۔ ان تین سے پانچ سو سالوں میں عیسائیت کی منحرف شکل سامنے آئی، ورنہ اصل عیسائیت توحید کا پرچار ہے۔ پولس جو کہ یہودی تھا اس نے عیسائیت کا لبادہ اوڑھا اور تثلیث کی تبلیغ کی۔ رومی بادشاہ جو پہلے بت پرست تھے۔ پولس کی تبلیغات کے زیر اثر وہی روم، اسی عیسائیت کا پایہ تخت بن گیا۔[20]

عیسائی تھیو کریسی

اس بادشاہت میں کلیسا کو بنیادی مقام حاصل تھا۔ اسی کا فیصلہ آخری ہوتا تھا۔ خدا کی حاکمیت۔ نام مبارک تھا لیکن عیسائیت میں اس کا مرکز پاپ قرار پایا۔ اس تلخ تجربے میں جب بادشاہ اور پاپ کی راہیں جدا ہوئیں تو دین و سیاست کی جدائی نے سیکولرزم[21] کی شکل میں جنم لیا اور لفظ تھیو کریسی بدنام ہو گیا۔ لہٰذا آج بھی جو دلائل اور منطق سے کسی کو شکست نہ دے سکیں وہ الٰہی حکومت پر تھیو کریسی کا عنوان لگاتے ہیں تاکہ لوگ یہی سمجھیں کہ یہ طرز حکومت

متروک اور منفور ہے لہٰذا اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔ عیسائی تھیو کریسی کو سینٹ پال یعنی پولس نے بگاڑ کر پیش کیا۔ یہ عیسائیوں پر ظلم کرنے میں پیش پیش تھا لیکن ایک داستان گھڑی اور عیسائیت کا بانی بن بیٹھا کہ جس کا اصل عیسائیت سے تعلق نہیں تھا۔ یہ عقاید اناجیل میں ذکر نہیں ہیں بلکہ پولس کے گھڑے ہوئے ہیں۔ چوتھی صدی میں جب قسطنطنیہ میں عیسائی حکومت قائم ہوئی تو پاپائیت کو باگ ڈور تھمائی گئی۔[22] اس سیاسی نظام میں قابلیت کی بجائے نسلی امتیازات، وطنی تصورات جیسے سارے ہتھکنڈے چلتے۔ بعض اوقات تو رنگت بھی معیار قرار پاتی تھی کہ بشپ گورا ہی بنے گا، کالا بشپ نہیں بنے گا، چاہے وہ کتنا ہی بڑا عالم کیوں نہ ہو۔ پوپ کو معصوم عن الخطا اور صرف خدا کے حضور جواب دہ گردانا گیا۔ رفتہ رفتہ اس منصب پر نااہل لوگ مسلط ہوگئے۔ حتی کہ ایک بحری قزاق کہ جس کا نام John جون تھا (John Twenty third) اس کو بھی یہ منصب سونپا گیا۔[23]

اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس کو نام تو الٰہی اور خدائی حکومت کا دیا گیا تھا۔ لیکن یہ بدترین آمریت اور ڈکٹیٹر شپ تھی جو انہوں نے خدا کے نام پر قائم کر رکھی تھی۔ اس میں ہو سکتا ہے مخالف فرقے یعنی پروٹسٹنٹ نے مبالغہ آرائی سے کام لیا ہو۔ کسی حد تک اس میں خوبیاں بھی تھیں۔ تب بھی کچھ ایسے افعال سرانجام ہوئے کہ دین یعنی عیسائیت کو حکومت سے نکال دیا گیا۔ یہی مرحلہ تھا جب دین و سیاست کی جدائی کا نعرہ بلند ہوا۔ یہ نعرہ اتنا مشہور ہوا کہ دین اسلام کے ماننے والوں نے بھی اپنے نظریات میں اسے جگہ دی اور عملاً ایسا ہی کیا۔ یہ سوچے بغیر کہ جس دین کی وہ شکل پیش کر رہے ہیں وہ تحریف شدہ شکل ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں اس نظریے کا یورپ میں پرچار اور نفاذ کیا گیا۔ کلیسا کا دعویٰ تھا کہ پاپ کی حکومت لوگوں پر خدا کی حکومت ہے۔ پاپ صرف خدا کی بارگاہ میں جواب دہ ہے۔ لوگ اس بات کے پابند ہیں کہ وہ کلیسا کے احکامات کو حرف آخر سمجھ کر بغیر چوں وچرا اطاعت کریں۔ اس نظریے کے طرفداروں کا دعویٰ یہ تھا کہ حکومت کی تشکیل، الٰہی اور ارادۂ خداوندی سے ہے اور اس کو چلانے والے الٰہی نمائندگی میں اس حکومت کو چلاتے ہیں۔ حتی کہ بادشاہ بھی خدا کی طرف سے مامور ہوتا ہے۔ وہ اپنی مرضی سے بھی اپنے اختیارات کسی شخص یا ادارے کے سپرد نہیں کر سکتا۔ کیونکہ پاپ الٰہی نمائندہ ہے۔ لہٰذا لوگوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ اطاعت کریں۔[24]

مغربی تحریف شدہ مسیحیت نے الٰہی حکومت کی تعریف اس انداز سے پیش کی کہ حکومت میں عوام کا کسی طرح کا تعلق نہیں ہے۔ لوگ سیاسی احکامات میں ذرہ برابر دخالت نہیں رکھتے۔ خدائی امور کی باگ ڈور ایک خاص گروہ کے ہاتھ میں ہے کہ جن کو سرانجام دینے کے لئے مسیحیت کے مذہبی پیشواہی متعارف ہوتے تھے۔ انہیں کو زمین پر خدائی نمائندہ ہونے کا اختیار تھا۔ اسی نمائندگی کا اختیار بادشاہوں کو حاصل تھا۔ حقوق الٰہی کے مصداق ٹھہرتے تھے۔ اپنے

آپ کو زمین پر جلوہ الٰہی اور ظل الٰہی شمار کرتے تھے۔[25] اسی نظریے کی بنیاد پر مغرب میں تھیو کریسی کو رائج کیا گیا۔ ایسی حکومت جو عوام کی امنگوں سے کوسوں دور، عوام کو انتخاب کا حق حاصل نہیں تھا۔ اسی گھٹن نے بعد میں فلسفی لیبرالزم اور لبرل ڈیمو کریسی کو جنم دیا۔ یہ تھیو کریسی کے عنوان سے کی گئ حکومت تھی جس میں کلیسا ہی تمام اختیارات کا مالک بن بیٹھا تھا۔ یہ اس مسیحیت کی تعلیمات ہیں جسے پولس نے تحریف کا شکار کیا۔ قرآن نے شدّت سے اس نظریے کی مخالفت کی ہے اور اس طرزِ تفکر کے حامل افراد کا تعارف یوں کروایا ہے: "انہوں نے اللہ کے علاوہ اپنے علماؑ اور راہبوں کو اپنا رب بنالیا ہے اور مسیح ابن مریمؑ کو بھی، حالانکہ انہیں یہ حکم دیا گیا تھا کہ خدائے واحد کے سوا کسی کی بندگی نہ کریں، جس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ ذات ان کے شرک سے پاک ہے۔"(31:9)

انسان کی نیابت یہ ہے کہ وہ مظہر صفاتِ پرودگار بنے اور اس سر زمیں پر خدا کے احکامات کو جاری کرے نہ کہ اپنی پوجا کروانا شروع کردے۔[26] اسلام کی سیاسی تاریخ میں ایک اہم موڑ آیا۔ بیسویں صدی میں امام خمینیؒ نے ایک اسلامی تحریک کا آغاز کیا۔ یہ تحریک ایک اسلامی انقلاب کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔ عوامی رائے (ریفرنڈم) کے ساتھ ایک اسلامی حکومت قائم ہوئی۔ ایسی حکومت کہ جس کی سربراہی ایک فقیہ کے ہاتھ میں تھی، ولی فقیہ کی حکومت قرار پائی۔

"ولی" اور "فقیہ" کا مفہوم

الولاءُ والتَّوَالِی اصل معنی دو یا دو سے زیادہ چیزوں کا اس طرح یکے بعد دیگرے آنا کہ ان کے درمیان کوئی ایسی چیز نہ آئے جو ان میں سے نہ ہو۔ الوِلایۃ کا معنی دوستی اور الوَلایۃ کا معنی کسی کام کا متولّی یا سرپرست ہونا یا باگ ڈور سنبھالنا۔[27] ولی ہونا یعنی کسی کے امور کی سرپرستی کرنا۔[28] فقیہ یعنی کسی چیز کو سمجھ لینا، تفقہ کے معانی علم دین میں تخصص حاصل کرلینا۔[29] فقیہ سے مراد فقط وہ شخص نہیں کہ جس نے فقہ پڑھی ہو بلکہ فقیہ یعنی جامع الشرائط، جو ان تین خصوصیات کا حامل ہو؛ ۱۔اجتہاد مطلق، ۲۔عدالت مطلق، ۳۔مدیریت و رہبری پر قدرت رکھتا ہو۔ اسلامی احکامات کا استنباط، استدلال اور گہرا علم رکھتا ہو۔ الٰہی حدود کا پابند ہو اور ان میں ذرہ برابر مخالفت نہ کرتا ہو، ہوا و ہوس کا تابع نہ ہو، اور سیاسی امور چلانے کی صلاحیت رکھتا ہو۔[30] تفقہ فی الدین، دین کی سمجھ سے مراد فقط اصطلاحی فقہ نہیں ہے بلکہ اسلامی نظامِ حیات کا فہم و ادراک ہے۔[31]

تاریخی جائزہ

اسلام کے دشمن اس انتظار میں تھے کہ پیامبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے بعد الٰہی قانون بغیر کسی رہبر کے رہ جائے گا اور وہ جیسی چاہیں گے اس میں تحریف کریں گے۔ لیکن جب نفسِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی

جانشینی کا اعلان غدیر خم پر ہوا اور دین اسلام کو علی علیہ السلام جیسا نگہبان، محافظ اور مفسر نصیب ہوا۔ من کنت مولاہ فھذا علی مولاہ کا اعلان ہوا۔ اسلامی معاشرے کو حضرتت علی علیہ السلام جیسا حاکم نصیب ہوا۔ وہ دشمن جو تاک میں تھے ان کی حالت کو قرآن نے کچھ اس طرح بیان فرمایا لوگ تمہارے دین سے مایوس ہو چکے ہیں، پس تم ان (کافروں) سے نہیں مجھ سے ڈرو، آج کافر لوگ مایوس ہو گئے۔(3:5) جس نظریے پر ولایت فقیہ کی بنیاد ہے وہ اس بات کی تاکید کرتا ہے کہ حکومت انسان کا ذاتی حق نہیں ہے کہ اس کے لئے خود بخود معین ہو جائے۔ یا کسی کو وراثت میں بنی بنائی مل جائے۔ بلکہ اس کا شرعی جواز کا مرکز و محور وہ ہستی ہے کہ جو غنیؓ الحمید ہے اور انسان اس کے در پر فقیر محض ہے۔ مرکز و محور خدا کی ذات ہے۔

خدا جسم و جسمانیت اور محدودیت سے پاک ہے۔ لہٰذا اس نے اپنے احکامات کو پہنچانے کے لئے اور ان احکامات کے نفاذ کے لئے اپنی مقدس ترین اور محبوب ترین ہستیوں کو انسانیت کی رہبری و ہدایت کے لئے بھیجا۔ حق ولایت مطلّقاً خدا اور اس کے رسولِ برحق کو حاصل ہے اور ان لوگوں کو حاصل ہے جو ہادیانِ برحق ہیں جن کا تعارف رسول خداﷺ نے کروا دیا ہے۔ اس بارے قرآن کی راہنمائی موجود ہے۔ تمہارا ولی تو صرف اللہ اور اس کا رسول اور وہ اہل ایمان ہیں جو نماز قائم کرتے ہیں اور حالت رکوع میں زکوۃ دیتے ہیں (55:5) اور جو اللہ اور اس کے رسول اور ایمان والوں کو اپنا ولی بنائے گا تو (وہ اللہ کی جماعت میں شامل ہو جائے گا اور) اللہ کی جماعت ہی غالب آنے والی ہے (55:5)۔ یہ آیات واضح اعلان کر رہی ہیں کہ ولایت کا حق کن علامات کی حامل شخصیات کو حاصل ہے۔جب ہم اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ پیغمبر اکرمﷺ ایک مکمل ضابطۂ حیات دے کر گئے ہیں تو اس کے نفاذ کے لئے کون ہونا چاہیے۔ بعد از نبوت امامت کا سلسلہ شروع ہوا۔ غیبت امام زمان عجل اللہ فرجہ میں اس ذمہ داری کو کون ادا کرے گا۔؟ عقل اس بات کو تسلیم کرتی ہے وہی ہو جو دین کو گہرائی سے جانتا ہو۔

خدا نے ایک قرآنی معیار دیا ہے۔ جب کہا ہے کہ اللہ کی اطاعت کرو، رسول کی اطاعت کرو اور اولی الامر کی اطاعت کرو۔ اس سیاق میں خدا بھی عادل، رسولﷺ بھی عادل، پھر کیسے ممکن ہے کہ اس عدالت کے سلسلے میں وہ حاکم جگہ بنا لے جو ہواءِ نفس کا پیرو ہو۔ جو علی اعلان گناہ کرتا ہو۔ آئمہ علیہم السلام کی حکومت مثلاً امام علی علیہ السلام کے دور میں مالک اشتر کو مصر کا گورنر بنا کر بھیجا۔ مالک اشتر معصوم نہیں تھے۔ اس وقت کسی کو حق حاصل نہیں تھا کہ معصومؑ کے نمائندے کی مخالفت کرے۔ زمانۂ غیبت میں امام معصوم کی نیابت کون کرے گا۔ اس کی راہنمائی آئمہؑ نے فرمائی ہے۔ غیبتِ صغریٰ میں مخصوص نائبین کا ایک سلسلہ تھا جنہیں نوابِ اربعہ کا نام دیا گیا۔ اس کے بعد آئمہؑ کی طرف سے ایک عمومی نیابت کا حکم نقل ہوا" فقہا میں سے جو شخص اپنے نفس کو بچاتا ہو، دین کی

حفاظت کرتا ہو، خواہشات نفسانی کی مخالفت کرتا ہو، اپنے رب کا فرمانبر دار ہو، پس عوام کے لئے لازم ہے کہ اس کی پیروی کریں۔

معصومؑ کے اس کلام کی روشنی میں، فقیہ بھی حکم امام کے ذیل میں نمائندہ اور حاکم ہے لہٰذا ان کی بھی مخالفت شرعاً جائز نہیں ہے۔ غیبت امام زمانؑ میں اسلامی حکومت کے لئے نظریہ ولایت فقیہ ایک نہایت ہی اہم اور بنیادی موضوع ہے۔ اسلام کے سیاسی فلسفہ کو ولایت فقیہ کہا جاتا ہے۔ فقط فقیہ ہونا معاشرے کو چلانے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ اس کے اندر قوم کو چلانے کی مدیریت اور سیاسی بصیرت کا ہونا ضروری ہے۔[32]

مکتب تشیُّع میں جو احادیث فقیہ کے حاکم ہونے پر دلیل ہیں ان میں ایک حدیث جو مقبولہ عمر بن حنظلہ کے نام سے مشہور ہے۔ امام صادق علیہ السلام عوام کے اختلاف کے حل کے لئے جو راہنمائی فرماتے ہیں کچھ اس طرح ہے۔ تم میں سے جو کوئی ہماری حدیث کا راوی ہو اور ہمارے حلال و حرام پر تحقیق کرے اور اہل نظر ہو اور ہمارے احکام کی معرفت رکھتا ہو اس کو قاضی اور فیصلہ کرنے والے کے طور پر قبول کر لو بیشک میں نے اس کو تمہارے اوپر حاکم قرار دیا ہے پس اگر وہ کوئی حکم دے اور تم قبول نہ کرو تو خدا کے حکم کو ہلکا سمجھا ہے اور ہمارے حکم کو رد کیا ہے اور جو کوئی ہمیں رد کرے اس نے خدا کو رد کیا ہے اور خدا کو رد کرنا خداوند تعالی کے شرک کی حد تک ہے۔[33] امام حسن عسکری علیہ السلام فرماتے ہیں "فقہا میں سے جو شخص اپنے نفس کو بچاتا ہو، دین کی حفاظت کرتا ہو، خواہشات نفسانی کی مخالفت کرتا ہو، اپنے رب کا فرمانبر دار ہو، پس عوام کے لئے لازم ہے کہ اس کی پیروی کریں۔"[34]۔

ولایت فقیہ ایک ایسا نظریہ ہے کہ جس کو امام خمینیؒ نے کتابوں سے نکال کر معاشرے میں عملی جامہ پہنایا۔ امام خمینیؒ سے پہلے کئی فقہا اس نظریے کا پرچار کر چکے ہیں۔ ملا احمد نراقی، ولایت فقیہ کو ایک فقہی مسئلے کی صورت میں بیان کرنے اور اس پر عقلی اور نقلی دلیل قائم کرنے والے پہلے فقیہ سمجھے جاتے ہیں۔[35] انہوں نے پہلی بار اسلامی حاکم اور ولی فقیہ کی ذمہ داریوں اور اختیارات کو کتاب عوائد الایام میں جمع کیا۔[36] البتہ ان سے پہلے بھی بعض شیعہ علما نے ائمہ کے بعض اختیارات، فقہاء کو حاصل ہونے کی بات کی ہے۔ جیسے چوتھی اور پانچویں صدی کے شیعہ عالم شیخ مفیدؒ نے اپنی کتاب المُقنِعہ میں لکھا ہے: شیعہ ائمہؑ نے حدود کے نفاذ کو فقہا کے لئے تفویض کیا ہے۔[37] اسی طرح زمانۂ حاضر کے مؤرخ رسول جعفریان کا کہنا ہے کہ دسویں صدی ہجری کے شیعہ عالم دین، محقق کَرَکی کا نظریہ یہ تھا کہ فقہا کو ائمہ معصومینؑ کے حکومتی اختیارات حاصل ہیں۔[38] ملا احمد نراقی کے بعد جعفر کاشف الغطا[39] اور ان کے شاگرد محمد حسن نجفی نے بھی نظریہ نصبِ فقہا اور ان کی ولایت اور اختیارات کو بیان کیا ہے۔[40] اور جس بادشاہ یا سلطان کو مجتہد کی اجازت نہ ہو اس کی حکومت کو غیر مشروع قرار دیا ہے۔

وہ قائل تھے کہ اگر کسی فقیہ کے لئے حکومت کرنے کی شرائط فراہم ہوں تو حکومت کی تشکیل اس پر واجب ہے۔[41]
گزشتہ صدی میں جب اسلامی حکومت کے قیام نے سامراجی طاقتوں کی سامراجیت کو چیلنج کیا۔ مخالف طاقتوں کی شدید مخالفت کے باوجود آپ نے دوست و دشمن سب پر واضح کر دیا کہ الٰہی نظام صرف عبادات تک ہی محدود نہیں ہے۔ اسلامی نظام ہی وہ کامل و جامع نظام ہے جو انفرادی واجتماعی امور میں انسان کی راہنمائی کرتا ہے۔ یہی وہ نظام ہے جو دنیاوآخرت کو سنوارتا ہے۔ دین و سیاست کی جدائی کا نعرہ لگانے والوں کو یہ باور کروادیا کہ اسلامی حکومت انسانوں کے سیاسی، سماجی اور اخلاقی تمام مشکلات کو حل کر سکتی ہے۔ یہ الٰہی شخصیت کی رہبری تھی جس نے خوابیدہ امت کو احساس دلوایا کہ راہ نجات اسلامی حکومت کا قیام ہے نا کہ اغیار کے در پر جھکنے میں۔ ایسا جمہوری اسلامی نظام کہ جو ولایت فقیہ کے زیر سایہ ہو۔ ایسی اسلامی حکومت کہ جو ظہورِ امام مہدی علیہ السلام کے لئے زمینہ سازی کرے۔ ایسی اسلامی حکومت جس کے قیام کے لئے اس ملت نے حقِّ رائے دہی استعمال کیا اور عوام کی مقبولیت کے پیشِ نظر اس کا نام جمہوری اسلامی قرار پایا۔ اس نظام کا سبب عوام کا اسلام سے لگاؤ تھا۔ اس شجر کی آبیاری کے لئے لاکھوں شہیدوں نے اپنے خون کا نذرانہ پیش کیا۔[42]
وہ حکومت جس کا مرکز اسلام تھا۔ اس کی بقا بھی اسی صورت میں ہے لوگوں میں مذہبی بیداری باقی رہے۔ اگر لوگوں میں مذہبی تعلیمات کو فراموش کر دیا جائے تو وہ حکومت اپنی اسلامی روح کھو بیٹھتی ہے۔ جس کی واضح مثال ماضی میں ایسی حکومتیں ہیں جن کا نعرہ تو حق پر مبنی تھا لیکن مراد باطل (بنو امیّہ اور بنو عبّاس) کیونکہ وہ روح اسلامی باقی نہیں تھی۔[43] ایسے تلخ تجربات عبرت ہیں۔ پس ضروری ہے کہ ایسی اسلامی حکومت کا قیام ہو جس کا آئین و قوانین بھی اسلامی ہوں اور اس کے اجراء کرنے والے بھی اسلام وقرآن کے زیر سایہ ہو۔ ولایت فقیہ کے ناقدین یہ شبہات پیش کرتے ہیں۔ مثلاً ولی فقیہ کے لئے کوئی قانون نہیں ہے۔ ولی فقیہ کا جو دل چاہے وہ سرانجام دے۔ کوئی قانون اسے محدود نہیں کر سکتا۔ حامی افراد کا یہ کہنا ہے کہ ولی فقیہ اسلامی حاکم ہے اور اس کے لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے اپنے وجود سے عملی ثبوت دے۔
اگر ولی فقیہ ایک مقام پر بھی جان بوجھ کر اسلامی احکام اور معاشرے کی مصلحت کے خلاف عمل کرے۔ ایسی صورت میں وہ ولایت و رہبری کے عہدے سے خود بخود معزول ہو جاتا ہے۔ اسلام میں ایسا کوئی ولی فقیہ نہیں ہے جس کے لئے کوئی قانون نہ ہو۔[44] پس واضح ہو گیا کہ ولی فقیہ، خداوند عالم کے حکم اور قانون سے بڑھ کر ہر گز نہیں ہے۔ ولی فقیہ کے لئے ضروری ہے کہ اسلامی قوانین کا بخوبی علم رکھتا ہو۔ عوام بھی اس سے مطمئن ہوں کہ ولی فقیہ کسی پارٹی کی حمایت نہیں کرے گا۔ عملی طور پر اسلامی احکامات کی حفاظت کرے گا۔ ہر گز خیانت نہیں کرے گا۔ تقویٰ اور فقاہت کے ساتھ داخلی و خارجی معاملات کو فہم وفراست سے مدیریت کرے گا۔

ولی فقیہ کے معین کرنے میں جو کمیٹی خدمات سرانجام دیتی ہے اسے مجلس خبرگان کہتے ہیں کہ جس میں سارے علماء فقہا ہیں۔ اور انہوں نے اس موضوع پر اپنی زندگیاں صرف کی ہیں۔ اور جو افراد مجلس خبرگان میں شامل ہوتے ہیں ان کی جانچ پڑتال شوریٰ نگہبان کرتی ہے۔ شوریٰ نگہبان اور مجلس خبرگان کے اراکین کی تائید ولی فقیہ کے سپرد ہوتی ہے۔[45] کیونکہ یہ ولایت فقیہ اسی ولایت و امامتِ معصوم کا تسلسل ہے لہٰذا ضروری ہے کہ احکامات اسلامی کے ذیل میں تشکیل پائے۔

ولایت فقیہ اور تھیو کریسی کا تقابلی جائزہ

ایک اہم سوال جس کو زیر بحث لایا جاتا ہے کہ الٰہی حاکیت کہ جس کا نعرہ اسلام بلند کرتا ہے۔ اور بالخصوص شیعہ عقائد میں اسے ولایت فقیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کیا یہ نظریہ بھی تھیو کریسی کا پَر تو ہے۔؟ کیا جس طرح تھیو کریسی میں الٰہی اختیارات کا محور، حاکم کو قرار دیا گیا ہے۔ یعنی وہ جس طرح چاہے حکومت کرے۔ کوئی روکنے، ٹوکنے والا نہ ہو اور وہ صرف خدا کی بارگاہ میں جواب دہ ہو اور عوام کو مداخلت کا کوئی حق نہ دیا گیا ہو۔ آیا اسلامی حکومت کا نظریہ بھی یہی ہے۔؟ بعض لوگ مکتب تشیع میں ولی فقیہ کے نظریے کو اسی تھیو کریسی (جو قرون وسطیٰ میں تھی) جیسا نظام گردانتے ہیں۔[46] ان کا کہنا ہے کہ ایران کا سیاسی نظام کو بھی اصلاحات کی ضرورت ہے۔ یہ سلسلہ اپنے بعد ایک نئے رنسانس Renaissance کو جنم دے گا۔ ولایت فقیہ کے حامی افراد اس کو یکسر رد کرتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ ہمارا نظام جمہوری اور اسلامی نظام ہے۔ اس میں ماہرین کی رائے کو قبول کیا جاتا ہے۔ ناقدین کے نقد کو (بشرطیکہ برائے تعمیر ہو) اسے خوش اسلوبی سے قبول کیا جاتا ہے۔ جو لوگ شبہات ایجاد کرتے ہیں۔ یہ ایسے لوگ ہیں کہ جن کی تمنا یہی ہے۔ (دین اور مذہب کا حکومتی امور میں اثر کو کم رنگ کرنا)۔[47]

دراصل، تعصُّب وہ عینک ہے کہ جس کو جو بھی پہن لے اسے حقائق دکھائی نہیں دیتے۔ مستشرقین عناصر نے اپنا پورا زور لگایا کہ اسلامی تمدن کو عوام کی نظروں سے اوجھل کیا جائے۔ مغرب نے جب بھی کسی سسٹم کو متعارف کروایا، یا کسی بھی موضوع سے متعلق مختلف نظریات پیش کیے۔ ماڈرن تعصب کا یہ عالم ہے کہ اسلامی تعلیمات یا مسلمان مفکرین کا ذکر تک نہیں کرتے۔ سیاسی سسٹم متعارف کروانے میں بھی وہی پالیسی ہے۔ سیاسی نظریات کی تاریخ افلاطون اور ارسطو سے شروع کرتے ہیں۔ پھر عیسائی دور پر پہنچنے کے بعد Voltaire، مونتسکیو Montesquieu اور روسو Rousseau کا ذکر کرتے ہیں۔ یہ اہلِ مغرب کی علمی خیانت ہے کہ درمیان جو طویل عرصہ اسلامی حکومت اور تمدن کا گزرا ہے اس کا ذکر نہیں کرتے۔[48] اگر آزادی بیان کے نعرے لگانے والے یہی بیان کر دیتے کہ اسلام کے سیاسی نظام کے خدوخال کیا ہیں۔؟ کن اصولوں پر استوار ہے۔؟

دشمن سے خیر کی کیا توقع! اپنوں نے ہی نشیمن پر بجلیاں گرائیں اور ایسی مثالیں پیش کیں کہ اسلام کا روشن چہرہ دنیا کو نہ دکھاسکے۔ وہ جو اصل اسلام تھا۔ جس کی بنیاد لاالٰہ پر تھی اس کی جگہ ایک ایسے اسلام نے لے لی کہ جس میں خدا کے سامنے نہیں بلکہ دنیا کے طاغوتوں کے سامنے جھکنے کو افتخار سمجھا جانے لگا۔ ایسے زمانے میں ایک مردِ فقیہ نے الماریوں اور لائبریریوں کی زینت بننے والے اسلام کو عملی کرنے کا نعرہ لگایا۔ دنیا کو ایک ایسے نظام سے متعارف کروایا کہ جو انسان کی دنیا اور آخرت میں کامیابی کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ جو حقیقی طور پر حقوقِ بشر کا علمدار ہے۔ جس میں ملت کے حقوق چھینے نہیں جاتے بلکہ ایک قوم کو یہ پیغام دیا جاتا ہے کہ وہ اپنی تقدیر کے فیصلے خود کرے۔ جس میں قوم کو یہ احساس دلوایا جائے کہ "مامی توانیم"۔ جس میں عوام کو حق حاصل ہے کہ حکومتی امور یعنی سیاسی مسائل پر نظر رکھیں۔ نظام ولایتِ فقیہ ہی دراصل انسانی حقوق کا علمبردار ہے۔ جس نے غلامی کی زنجیروں کو توڑ کر ایک ملّت کو حقیقی آزادی جیسی نعمت عطا کی۔ ملت کو یہ حق دیا کہ اس ملک کے فیصلے اسی ملک میں ہوں نا کہ وائٹ ہاؤس میں، ولایتِ فقیہ یعنی وہ نظام جو حقیقی اسلام کی روشن تصویر ہے۔ جس میں انسانوں کو برابر کے حقوق حاصل ہیں۔ کسی بھی نظام اور حکومت میں اتنا انسانی حقوق کا خیال نہیں رکھا جاتا جتنا اسلامی حکومت رکھتی ہے۔ ڈیمو کریسی اور آزادی کا جو تصور اسلامی حکومت پیش کرتی ہے یعنی ایسی حکومت کہ جس میں بادشاہ اور رعایا کا عام آدمی برابر ہیں۔[49]

دشمن نے جب اس فکر اور نظام کو دبانے کے لئے کہیں جنگ مسلط اور کہیں اسے مذہبی پیشوائیت کہہ اسے کم رنگ کرنا چاہا، اور دنیا کو وہی یہودی، تحریف شدہ عیسائیت اور ہندو تھیو کریسی کا چہرہ دکھانا شروع کیا۔ دنیا میں مشہور کیا کہ یہ وہی تھیو کریسی ہے جس نے یورپ کو تباہ کیا اور اب پھر سر اٹھا رہی ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں جس الہیٰ حکومت کا دم بھرا گیا۔ ظاہراً اسے خدا کی حکومت کا نام دیا گیا۔ نیابتِ الہیٰ سے اس کا آغاز کیا۔ پھر فرمانروا کو مشیتِ الٰہی کا تاج پہنایا۔ تحریف شدہ مسیحیت یعنی پولس کی تعلیمات کے ذیل میں کلیسا کو بالکل آزاد چھوڑ دیا کہ جیسے پاپ کی مرضی احکامات صادر کرے۔[50] یہاں اصل ہدف خدائی حکومت کا نفاذ نہیں تھا بلکہ کلیسا کو حاکمیت اور اقتدار سونپنا تھا۔ شہنشاہ روم نے جب عیسائیت کو قبول کیا تو دین مسیحیت کہ جو منحرف شکل میں پیش کیا گیا۔ اسے حکومتی سرپرستی دے دی گئی۔ انجیل میں ایسی تعلیمات نہیں تھیں بلکہ یہ پولس کا خودساختہ آئین تھا۔ جسے اس نے انجیل کی تعلیمات بنا کر لوگوں پر مسلط کیا۔[51] قرآن مجید نے عیسائی علماء کی باطل نمائی کو اس انداز میں رد کیا ہے۔ جو اپنے آپ کو خدا کے قائم مقام سمجھ بیٹھے تھے۔ اور ایک طرح سے لوگوں کے لئے رب کا درجہ پا چکے تھے۔

قرآن اس طرح بیان فرماتا ہے۔ کہہ دیجئے: اے اہل کتاب! اس کلمے کی طرف آ جاؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے، وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اور اس کے ساتھ کسی بھی چیز کو شریک نہ

بنائیں اور اللہ کے سوا آپس میں ایک دوسرے کو اپنا رب نہ بنائیں۔(3;64) اس کے علاوہ دوسری آیات میں بھی نصاریٰ کی سرزنش کی گئی ہے کہ جو اپنے علماء اور دانشوروں کو رب سمجھ بیٹھے تھے، عیسیٰ علیہ السلام کو فرزندِ خدا سمجھتے تھے۔ قرآن کریم نے ان لوگوں کو اصل مسیحیت کہ جو توحید پر مبنی تھی اس کی طرف دعوت دی ہے۔ اور ہر طرح کے شرک سے منع فرمایا ہے۔ انہوں نے اللہ کے علاوہ اپنے علماء اور راہبوں کو اپنا رب بنالیا ہے اور مسیح بن مریمؑ کو بھی، حالانکہ انہیں یہ حکم دیا گیا تھا کہ خدائے واحد کے سوا کسی کی بندگی نہ کریں، جس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ ذات ان کے شرک سے پاک ہے۔(31:9)قرآن کی متعدد آیات اس امر کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اس کے علاوہ کسی کو حکومت کا حق حاصل نہیں۔ حاکمیت اللہ کے سوا کسی کی نہیں ہے۔(57:6)آگاہ رہو فیصلہ کرنے کا حق صرف اسی کو حاصل ہے (62:6)۔آگاہ رہو! تخلیق بھی اسی کی ہے اور حکم بھی اسی کا ہے۔(54:7)

اسلامی حکومت میں حاکمیت کا معیار

دین اسلام میں حاکمیت کا حق اور معیار ایسے لوگوں کے لئے ہے۔ کہ جو ایمان الہیٰ سے سرشار ہوں، الٰہی اقدار کو عملی کریں اور ان کا دفاع کریں۔الٰہی شریعت ہی ان کے لئے قانون کی حیثیت رکھتی ہو۔ مدیریت میں دین الٰہی کی جھلک ہو۔ اطاعت الہیٰ کا جذبہ اور عملی اظہار ہو۔ اس الہیٰ منصب کے (پیامبر اسلام صلی اللّٰہ علیہ وآلہ وسلّم، ائمہ معصومین علیہم السلام اور غیبت امامؑ کے زمانے میں فقہاء) مصداق ہیں۔[52] عیسائی تاریخ میں جو تھیو کریسی رہی ہے، ولایت فقیہ کی اسلامی حکومت کو اسی جیسا قرار دینا، ناانصافی ہے۔ ایک ایسی حکومت کہ جس میں حاکم ہر قید و بند سے آزاد اور جو بھی غلطی کرے اس کا عہدہ باقی رہے، کوئی اس کا احتساب کرنے والا نہ ہو، اور وہ صرف خدا کی بارگاہ میں جواب دہ ہو، ایک ایسی حکومت کہ جس کا حتمی نتیجہ فساد تھا اور خود محوری تھی۔[53]

اسلامی حکومت، ایسی حکومت کہ جس میں انسان، الٰہی تعلیمات کے سائے میں زندگی بسر کریں (41:16) یہ وہ لوگ ہیں اگر ہم انہیں زمین میں اقتدار عطا کریں تو وہ نماز قائم کریں گے اور زکٰوۃ ادا کریں گے، نیکی کا حکم دیں گے اور برائی سے روکیں گے اور تمام امور کا انجام اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ ایسا آئین کہ جس کی تعلیمات کی پیروی پیامبر ﷺ اور امامؑ بھی کرتے ہیں۔ جبکہ تحریف شدہ مسیحیت کے نام پر جو تھیو کریسی قائم کی گئی۔ قرون وسطیٰ کی تھیو کریسی اور ولی فقیہ کی اسلامی حکومت کی بنیادوں میں زمین تا آسمان کا فرق ہے۔[54]

اسلامی حکومت میں حاکم قانون کا پابند

تحریف شدہ مسیحیت میں پاپ نمائندہ الہیٰ ہے۔ مطلّقاً اقتدار رکھتا ہے۔اور اس کی اطاعت واجب ہے۔[55] اگرچہ اسلامی طرز حکومت میں بھی الہیٰ نمائندے کی اطاعت واجب ہے لیکن یہ اطاعت الہیٰ احکامات کی وجہ سے ہے نہ شخص

کی وجہ سے۔ اس اشتراک کی وجہ سے ہم سارے نظام کو ایک جیسا قرار نہیں دے سکتے۔ اسلام میں ایک اسلامی معاشرے کا حاکم ایک ایسا شخص ہو سکتا ہے جو معصوم ہو۔ معصوم کی نیابت میں اس شخص کو یہ حق حاصل ہے جو تقویٰ، عدالت، بصیرت اور مدیریت میں معصوم امامؑ کے قریب ہو۔ اس کی قدر و قیمت شرعی اصولوں پر عمل پیرا ہونے کی وجہ سے ہے نہ اپنی مرضی اور ہواء نفس کی پیروی کرنے میں۔ اس صورت میں اگر ولی فقیہ ذرہ برابر بھی اور چھوٹی سی خطا کرے تو وہ ولایت کے مقام سے خود بخود جدا ہو جاتا ہے۔ فقیہ اگر ایک جھوٹ بھی بولتا ہے، ایک قدم بھی احکام اسلامی کے خلاف اٹھاتا ہے۔ ولایت و سرپرستی اور حکومت کا حق نہیں رکھتا۔[56] لیکن تحریف شدہ مسیحیت میں گناہ بھی پاپ کی صلاحیت کو برقرار رکھتا ہے اور کوئی اعتراض بھی نہیں کر سکتا۔ اسلامی حکومت میں قضاوت میں بھی ہواءِ نفس کی پیروی سے منع کیا گیا ہے۔ لہٰذا آپ اللہ کے نازل کردہ حکم کے مطابق ان کے درمیان فیصلہ کریں اور جو حق آپ کے پاس آیا ہے اسے چھوڑ کر آپ ان کی خواہشات کی پیروی نہ کریں۔(48:5)
فضیلت اہل تقویٰ کو حاصل ہے۔(13:49) حکومتِ اسلامی کی بنیاد قلوب کو فتح کرنا ہے نا کہ ظلم و جور سے کسی کو تابع بنانا۔ اسلامی حکومت میں الٰہی قانون حاکم ہے نہ کہ اپنی من مرضی۔ اور اگر اس (نبی) نے کوئی تھوڑی بات بھی گھڑ کر ہماری طرف منسوب کی ہوتی، تو ہم اسے دائیں ہاتھ سے پکڑ لیتے۔(44:69) جب کلیسا میں حاکموں کی پسند ہی ان کا قانون تھا۔ ناجائز جرمانے لگاتے اور مالداروں سے دولت حاصل کرتے تھے اور جنت کی ٹکٹیں دیتے تھے۔ اگر کوئی گناہ کرتا تو کہتے کہ اتنے پیسے ہمیں دے دو تو ہم تمہارا گناہ معاف کروادیں گے۔ ورنہ تمہیں سزا ملے گی۔[57] یہ سبب بنا کہ کلیسا کے مقابلے میں پروٹسٹنٹ آئے اور بساط الٹ کر رکھ دی۔ جس کے بعد دین و سیاست کی جدائی کا نعرہ لگایا گیا۔

عوامی مقبولیت کا ضروری ہونا

تھیو کریسی یعنی ایسا طرزِ حکومت جس میں عوامی مقبولیت کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ جبکہ ولی فقیہ یعنی اسلامی حکومت میں مشروعیت کے ساتھ ساتھ مقبولیت کا پہلو بھی مدّ نظر رکھا جاتا ہے۔ ایسی حکومت کہ جس کو عوامی مقبولیت حاصل نہ ہو۔ وہ قائم نہیں رہ سکتی[58]۔ یہی تو بنیادی فرق ہے جو ولایت فقیہ کے سیاسی نظریے کو باقی سیاسی نظریوں سے ممتاز کرتا ہے۔ اسی لئے جب انقلاب اسلامی کا نفاذ ہوا اور یہ سوال اٹھا کہ ملکی نظام کن اصولوں پر ہو گا۔؟ اس کے لئے امام خمینیؒ نے ایک ریفرنڈم کا حکم دیا۔ عوامی مقبولیت کے بعد اسے جمہوری اسلامی کا نام دیا گیا۔ مجلسِ خبرگان جو ولی فقیہ کا انتخاب کرتی ہے اسی مجلسِ خبرگان کے اراکین کا انتخاب عوام کرتی ہے۔ اس کے ساتھ ایک شوریٰ نگہبان کا ادارہ ہے۔ جو خبرگان کے بارے میں جانچ پڑتال کرتا ہے۔[59] پارلیمنٹ کے بنائے گئے اصولوں کو دیکھنا شوریٰ نگہبان کے ذمہ ہے۔ اگر قانون، اسلامی احکامات سے ٹکراتا ہو تو شوریٰ نگہبان اس کو واپس

پارلیمنٹ میں بھیج دیتی ہے۔ اسلامی حکومت میں مقنّنہ، انتظامیہ اور عدلیہ کا قیام بھی ہے۔ یہاں عوام صدر کو براہِ راست انتخاب کرتے ہیں۔ مجلسِ خبرگان سے لے کر مقنّنہ، انتظامیہ اور عدلیہ تک یہ تمام، ولی فقیہ کے تابع ہوتے ہیں۔ کیونکہ اسلامی حکومت کا مطلب یہی ہے کہ ملک کی باگ ڈور فقیہ کے ہاتھ میں ہو۔[60]

نتیجہ

جو کچھ بیان کیا اس کی بنا پر کہہ سکتے ہیں؛ تھیو کریسی کہ جو مغربی تمدن کی بنیاد اور تحریف شدہ مسیحیت کا ثمر تھا۔ اسلامی حکومت بالخصوص مکتب تشیع یعنی ولایت فقیہ سے ذرہ برابر بھی تعلق نہیں رکھتی۔ جو لوگ ولایت فقیہ کو تھیو کریسی جیسا قرار دے کر اسے کم رنگ کرنا چاہتے ہیں۔ ان کی خدمت میں چند نکات پیش خدمت ہیں:

1. تھیو کریسی کی بنیاد الہیٰ تعلیمات پر مبنی نہیں تھی۔ صرف کلیسا کو حاکمیت دینا اس کا ہدف تھا۔ جس کی قرآن نے سخت مذمت کی ہے۔
2. صرف یہ کہہ دینا کہ اللہ کی حکومت ہے کافی نہیں ہے بلکہ حاکم کو چاہیے کہ وہ الہٰی اقدار کو زندہ کرے۔ ان کا دفاع کرے، الہٰی شریعت کے ذیل میں قوانین کو وجود میں لائے اور ان کو عملی کرے، دینی احکامات پر خود بھی عمل پیرا ہو۔
3. حکومت اسلامی میں کبھی بھی عوام کو نظر انداز نہیں کیا گیا بلکہ جہاں حکومت اسلامی کو مشروعیت حاصل ہے وہاں عوامی مقبولیت کا ہونا بھی ضروری ہے۔
4. اسلامی حکومت یعنی ولایت فقیہ میں قطعاً ایسا نہیں ہے کہ حاکم جیسا چاہے عمل کرے،اسلام حاکم کے لئے قانون معین کرتا ہے۔ اس کو حق حاصل نہیں ہے کہ دوسروں پر اپنی مرضی کو تھونپ سکے،احکام اسلامی میں اپنی مرضی سے تبدیلی نہیں کر سکتا بلکہ قرآن وسنت کے مطابق احکام صادر کرتا ہے۔
5. قرونِ وسطیٰ کی تھیو کریسی ایک استبدادی اور غیر دینی حکومت تھی۔ جبکہ ولایتِ فقیہ رسول اکرم ﷺ کے اسوۂ حسنہ کی عملی تصویر ہے۔ ایک کامل دینی نظام ہے۔ اس میں حاکم اور حکومت کے معیارات، اہداف، قوانین، شرائط تمام کی بنیاد دین اسلام ہے۔
6. قرون وسطیٰ کی تھیو کریسی میں حاکم لوگوں کی بجائے فقط خدا کی بارگاہ میں جوابدہ تھا۔ حاکم ہی خدا اور رب کا درجہ رکھتا تھا۔ جب کہ اسلامی حکومت میں حاکم خدا کے سامنے بھی جواب دہ ہے اور معاشرے کے سامنے بھی۔
7. اگرچہ تھیو کریسی میں حاکم کا اختیار مطلق تھا۔ اور ولایت فقیہ میں بھی فقیہ کو اختیار اور ولایت مطلق حاصل ہے لیکن یہاں معیار شخص یا ادارہ نہیں بلکہ وہ الہٰی قوانین ہیں۔ اسلام میں شرط یہ ہے کہ حاکم معصوم

ہو یا معصوم کی غیبت میں وہ شخص حاکم ہو جو تقویٰ، عدالت، بصیرت، مدیریت، اور دیگر تمام پہلوؤں میں معصوم امام کے نزدیک ترین ہو۔ جو شریعت کے احکام کے سائے میں رہبری کرے نہ کہ اپنی پسند و ناپسند کے مطابق امت کے فیصلے کرے۔

8. قرونِ وسطیٰ کی تھیو کریسی خدا محوری کی بجائے خود محوری پر مبنی تھی۔ عقل و سوچ بچار پر قدغن اور صرف مانو اور تسلیم کرو، کا فار مولا تھا۔ حتی بائبل کا ترجمہ کرنا جرم تھا۔ لیکن اسلامی حکومت عقل و سائنس و تجربے سے حاصل قوانین کو رد نہیں کرتی بلکہ تائید کرتی ہے۔ آج کے زمانے میں ولایت فقیہ نے کرونا جیسی وبا میں بھی میڈیکل کے ماہرین کی رائے کو مقدم رکھا ہے۔ ماہرین کی پیروی کرنے کی تاکید کی ہے۔ اسلامی احکامات سوچ و عقل و تدبُّر کی تاکید کرتے ہیں۔

*****

References

---

1. Murtaza, Motahhari, *Masa'la-ye Shanakht* (Qom, Intsharat-e Sadra, 1367 AD), 15.

مرتضی، مطہری، *مسئلہ شناخت* (قم، انتشارات صدرا، 1367ش)، 15۔

2. Muhammad Taqi, Misbah Yazdi, *Nazria e Si,asi Islam*, Vol. 2 (Qom, Intasharat e Moass, sa Amozshi wa Pajohshi Imam Khomeini, 1396AD), 83.

محمد تقی، مصباح یزدی، *نظریہ سیاسی اسلام*، ج2 (قم، انتشارات مؤسسہ آموزشی وپژوہشی امام خمینیؒ، 1396ش)، 83۔

3. Murtaza, Motahhari, *Panzda Guftar* (Qom, Intsharat e Sadra,1397AD), 206.

مرتضی، مطہری، *پانزدہ گفتار* (قم، انتشارات صدرا، 1397ش)، 206۔

4. Syed Kazim, Hussaini Hairi, *Asas al-Hukūmat-e Islami* (Beirut, Al-Nail Publication, 1399 AD), 19.

سید کاظم، حسینی حائری، *اساس الحکومت الاسلامی* (بیروت، النیل، 1399ق)، 19۔

5. Abdullah, Jawadi Aamuli, *Wilayat-e Faqih: Wilayat-e Fuqahat wa Adalat*, (Qom, Nashr e Asra, 1378 AD), 12.

عبداللہ، جوادی آملی، *ولایت فقیہ، ولایت فقاہت وعدالت* (قم، نشر اسراء، 1378ش)، 12۔

6. Mutehri, *Masa'la-ye Shanakht*,16.

مطہری، *مسئلہ شناخت*، 16۔

7. Muhammad ibn Hussain, Syed Sharīf Razi, *Nahaj al-Balagah*, Tarjma; Mufti Jaffar Hussain, Khutba 40 (Lahore, Al Miraj Company, 2003), 166.

محمد ابن الحسین، سید شریف رضی، *نہج البلاغہ*، ترجمہ: مفتی جعفر حسین، خطبہ 40(لاہور، المعراج کمپنی، 2003ء)، 166۔

8. Yousuf, Qarzavi, *Bayadha wa Nabayadha-ye Dīn wa Siyasat*,Trans. Abdul Azeez Saleemi (Tehran, Nashir ihsan, 1394 AD), 31.

یوسف، قرضاوی، *بایدھا ونبایدھای دین وسیاست*: ترجمہ۔ عبدالعزیز سلیمی (تہران، ناشر احسان، 1394)، 31۔

9. Ghiyas al-Dīn, Muhammad b. Jalal al-Dīn, *Ghiyās al-Lughat* (Tehran: Moas,sa Intasharat e Ameer kabeer, 1388 AD), 363.

غیاث الدین، محمد بن جلال الدین، *غیاث اللغات* (تہران، مؤسسہ انتشارات امیر کبیر، 1388ش)، 363۔

10. Hassan, Ameed, *Farhang e Ameed*, (Tehran, Intasharat e Ameer kabeer, 1371 AD), 768.

حسن، عمید، *فرھنگ عمید* (تہران، انتشارات امیر کبیر، 1371ش)، 768۔

11. Muhammad bin Muhammad, Al-Ghazali, *Ahya Ulūm al-Dīn*, Vol.1, trans. Moaiyud Deen Muhammad Khawarzmi, Bay Koshish e Hussain Khadyoojam (Tehran: Intasharat e elmi wa Farhangi, 1351 AD), 13.

محمد بن محمد، الغزالی، *احیاء علوم الدین*، ج1، ترجمہ موید الدین محمد خوارزمی، بہ کوشش حسین خدیو جم (تہران، انتشارات علمی و فرہنگی، 1351ش)، 13۔

12. Misbah Yazdi, *Nazria-ye-Siyasi-ye Islam*,Vol: 1 (Qom, Intasharat e Mo,ass,sa Amozshi Imam Khomeini, 1396 AD), 23.

مصباح یزدی، *نظریہ سیاسی اسلام*، ج1 (قم، انتشارات مؤسسہ آموزشی امام خمینیؒ، 1396ش)، 23۔

13. Hussaini Hairi, *Asas al-Hukūmat al-Islami*, 17.

حسینی حائری، *اساس الحکومت الاسلامی*، 17۔

14. Mehmood Toloei', *Farhang Jam-e siyasi* (Tehran, Nashir Ilm, 1390 AD), 311.

محمود، طلوعی، *فرھنگ جامع سیاسی* (تہران، ناشر علم، 1390ش)، 311۔

15. Muhammad Taqi, Usmani, *Islam wa Siyasi Nazriat* (Karachi, Maktaba Ma,arif ul Quran, 2010), 33.

محمد تقی، عثمانی، *اسلام و سیاسی نظریات* (کراچی، مکتبہ معارف القرآن، 2010ء)، 33۔

16. Daryoosh, Aashuari, *Danishnama-ye Siyasi* (Tehran, Murwareed ,1376 AD), 329.

داریوش، آشوری، *دانشنامہ سیاسی* (تہران، مروارید، 1376ش)، 329۔

17. Misbah Yazdi, *Nazria-ye-Siyasi-ye Islam*, Vol 1, 24.

مصباح یزدی، *نظریہ سیاسی اسلام*، ج1، 24۔

18. Muhammad Raza karimi-wala, *Muqarina Mashrooeyat Hakimiat dar Hukumat-e Alavi wa Hukumatha-ye Ghair Dīni* (Qom: Boostan e kiatab, 1378 AD), 88 "wa " Nazargah-e Islam dar Justari bar Taqrīrha-ye Mashruiyyat-e Nizam-e Siyasi, *Ilmi Pajoohshi Hukumat-e Islami*, Vol. 57, Issue. 3 (1389) AD, 79-108.

محمد رضا کریمی والا، مقارنہ مشروعیت حاکمیت در حکومت علوی و حکومت ھای غیر دینی (قم، بوستان کتاب، 1378ش)، 88؛ "نظرگاہ اسلام در جستاری بر تقریرہای مشروعیت نظام سیاسی"، مجلّہ علمی پژوہشی حکومت اسلامی، جلد 57، شمارہ 3، (1389): 79-108۔

19. Usmani, *Islam wa Siyasi Nazriyat*, 36.

عثمانی، اسلام و سیاسی نظریات، 36۔

20. Muhammad Taqi, Usmani, *Eisaiyat kia hai* (Karachi: Dar ul Uloom Krangi, 1392 AD), 84, 85.

محمد تقی، عثمانی، عیسائیت کیا ہے (کراچی، دار العلوم کورنگی، 1392ھ)، 84-85۔

21. Misbah Yazdi, *Nazria-ye Siyasi Islam*, Vol. 1, 23.

مصباح یزدی، نظریہ سیاسی اسلام، ج1، 23۔

22. Jawad Tabatbai, *Mafhūm-e Wilayat-e Mutlaqa dar Andaisha-e Siyasi sadaha-ye Miyaneh* (Tehran: Nigah e Maasir, 1380 AD), 13-20.

جواد طباطبائی، مفہوم ولایت مطلقہ در اندیشہ سیاسی سدہ ہای میانہ (تہران، نگاہ معاصر، 1380ش)، 13-20۔

23. Usmani, *Islam wa Siyasi Nazriyat*, 42.

عثمانی، اسلام و سیاسی نظریات، 42۔

24. Ali, Raheeq Aghsan, *Danishnama Dar Ilm-e Siyasat* (Tehran: Farhang e Saba, 1384 AD), 358.

علی، رحیق اغصان، دانشنامہ در علم سیاست (تہران، فرہنگ صبا، 1384)، 358۔

25. Mahmoud, Katirai, *Khalsa Mashoor bay Khabnama Muhammad Hassan khan eitamad al-saltana* (Tehran: Intasharat e Tahoori, 1348 AD), 17.

محمود، کتیرایی، خلسہ مشہور بہ خوابنامہ محمد حسن خان اعتماد السلطنہ (تہران، انتشارات طہوری، 1348ش)، 17۔

26. Abdullah Jawadi Aamuli, *Tafsīr-e Mouzui' Quran-e karīm*, Vol. 6 (Qom: Sirah Payamberan dar Quran, 1376 AD), 126-129.

عبداللہ، جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج6 (قم، سیرۃ پیامبران در قرآن، 1376ش)، 126-129۔

27. Raghib, Isfahani, *Mufradat al-Quran*, Vol. 2, trans. Molana Abdohu Ferozpoori, (Lahore: Nashir; Sheikh Shams ul Haq, 1390 AD), 577.

راغب، اصفہانی، مفردات القرآن، ج2، ترجمہ: مولانا عبدہ فیروز پوری (لاہور، شیخ شمس الحق، 1390ھ)، 577۔

28. Ismaeel bin Hammad Aljohary,Alfarabi, *Al-Sihah Taj ul lughah wa sihah ul al,Arabiya*, Vol.3, (Dar ul Ilm Lilmalayeen, Beirut,1407),939.

اسماعیل بن حماد الجوہری، الفارابی، الصحاح تاج اللغۃ و صحاح العربیہ، ج۳، (دار العلم للملایین، بیروت، 1407ھ) 939۔

29. Raghib, Isfahani, *Mufradat al-Quran*, Vol. 2,249.

راغب، اصفہانی، مفردات القرآن، ج2، 249۔

30. Jawadi Aamuli, *Wilayat-e Faqih: Wilayat-e Fuqahat wa Adalat*, 86.

جوادی آملی، ولایت فقیہ، ولایت فقاہت و عدالت، 86۔

31. Mohsin Ali Najfi, *Balagh al-Quran* (Lahore: Me,raj Deen Printing Press, 2007), Sura Touba, Aya 122, 273.

محسن علی نجفی، *بلاغ القرآن* (لاہور، معراج دین پرنٹنگ پریس، 2007ء)، حاشیہ سورہ توبہ آیۃ122، 273۔

32. Misbah Yazdi, *Nazria-e Siyasi Islam*, Vol. 1 ,111.

مصباح یزدی، *نظریہ سیاسی اسلام*، ج1، 111۔

33. Roohullah, Mosavi al-Khomeini, *Wilayat-e Faqih* (Qom: Moa'ssa Tanzeem wa Nashr-e Aasar Imam Khomieni, 1398 AD), 96.

روح اللہ، موسوی خمینی، *ولایت فقیہ* (قم، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینیؒ، 1398ش)، 96۔

34. Muhammad bin Hassan, Hurr Aamli, *Wisai'l al-Shia*, Vol. 18 (Qom Moassisa Aalil Bait, 1412 AH), Chapter 10, Hadith 20.

محمد بن حسن، حر عاملی، *وسائل الشیعہ*، ج18، (قم، مؤسسہ آل البیت، 1412ھ)، باب10، ح20۔

35. Mohsin Kadiwar, *Nazriaha-ye Doulat dar Fiqh-e Shia* (Teharn: Ghazal, 1387 AD, 17.

محسن، کدیور، *نظریۂ ھای دولت در فقہ شیعہ* (تہران، غزال، 1387ش)، 17۔

36. Al-Muhaqiq al-Naraqi, *Aawaid al-Ayyām* fi bayan-e qwaed –ul Ahkam wa mohimat Masail Alhalal wa Alharam, (Qom: Sangi, 1408 AH), 185-206.

احمد بن محمد مہدی، محقق نراقی، *عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مہمات مسائل الحلال والحرام* (قم، سنگی، 1408ق)، 185-206۔

37. Muhammad bin Muhammad, Al-Sheikh al-Mufīd, *Al-Muqanna'a* (Qom: Mo,assa Al Nashr ul Islami, 1413 AH), 810.

محمد بن محمد، الشیخ مفید، *المقنعہ* (قم، مؤسسہ النشر الاسلامی، 1413ق)، 810۔

38. Rasool Jafferian, *Dīn wa Siyasat dar doura-e Safavi* (Qom: Ansarian, 1370 AD), 152-182.

رسول جعفریان، *دین و سیاست در دورۂ صفوی* (قم، انصاریان، 1370ش)، 152-182۔

39. Al Sheikh Jaffar, Kashif al-Ghita, *Kashf al-Ghita*, Vol.1 (Isfahan: Intasharat e Mehdi, 1422 AH), 207.

الشیخ جعفر، کاشف الغطاء، *کشف الغطاء*، ج1 (اصفہان، انتشارات مہدوی، 1422ق)، 207۔

40. Al-Sheikh Muhammad Hassan, Al-Najfi, *Jawahir al-Kalam fi Shar-e Sharaye' al-Islam* (Beirut: Dar Ahya-e Alturach Alarabi, 1981), 180.

الشیخ محمد حسن، النجفی، *جواہر الکلام فی شرح شرائع الاسلام* (بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1981ء)، 180۔

41. Hussain Ali, Muntazri, *Mabani-e Fiqhi Hukumat-e Islami* (Qom: Mo,assa e Kayhan, 1367 AD), 47-8.

حسین علی، منتظری، *مبانی فقہی حکومت اسلامی* (قم، مؤسسہ کیہان، 1367ش)، 47-8۔

42. Muhammad Taqi, Misbah Yazdi, *Nigahi guzra bay Nazra-ye wilayat-e Faqih* (Qom: Intasharat e Moass,sa Amozshi Imam Khomeini, 1396 AD),12.

محمد تقی، مصباح یزدی، *نگاھی گذرا بہ نظریۂ ولایت فقیہ* (قم، انتشارات مؤسسہ آموزشی امام خمینیؒ، 1396ش)، قم، 12۔

43. Murtaza, Motahhari, *Panzdah Guftar* (Qom: Intasharat-e Sadra, 1390 AD), 265.

مرتضی، مطہری، پانزدہ گفتار (قم، انتشارات صدرا، 1390ش)، 265۔

44. Misbah Yazdi, *Nigahi guzra bay Nazra-ye wilayat-e Faqih*,115.

مصباح یزدی، نگاھی گذرا بہ نظریۂ ولایت فقیہ، 115۔

45. Ibid, 134-137.

ایضاً، 134-137۔

46. Thomas Michel, *Kalam-e Maseehi*, trans. Hussain Touqeefi, (Qom: Markaz e Mutaliat wa Tehqeeqat e Adyan o Mazahib, 1381 AD), 108-109.

توماس، میشل، کلام مسیحی، ترجمہ حسین توقیفی (قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان ومذاہب، 1381ش)، 108تا109۔

47. Aagha Jarri, Hashim, *Hukumat-e Dīni wa Hukumat wa democaratic, Majmoa' Maqalat* (Tehran: Moas,sa Nashr o Tehqeeqat e Zikr, 1381 AD), 295.

آغاجری، ہاشم، حکومت دینی وحکومت دموکراتیک مجموعہ مقالات (تہران، مؤسسہ نشر و تحقیقات ذکر، 1381)، 295۔

48. Usmani, *Islam wa Siyasi Nazriat*, 176.

عثمانی، اسلام وسیاسی نظریات، 176۔

49. Roohullah, Mosavi al-Khomeini, *Hukumat-e islami wa Wilayat-e Faqih Dar andeesha-ye Imam Khomeini* (Tehran: Moas,sa tanzeem o Nashr e Aasar Imam Khomieni, 1384 AD), 35,679.

روح اللہ، موسوی خمینی، حکومت اسلامی وولایتِ فقیہ دراندیشۂ امام خمینیؒ (تہران، مؤسسہ تنظیم ونشر آثار امام خمینی، 1384)، 35و679۔

50. Jawad Tabatbai, *Mafhoom wilayat-e Mutlaqa dar andeesha Siyasi sadaha-ye Mianay* (Tehran, Nigah e Ma,asir, 1380 AD), 13-20,55.

جواد، طباطبائی، مفہوم ولایت مطلقہ دراندیشہ سیاسی سدہ ہای میانہ (تہران، نگاہ معاصر، 1380ش)، 13-20و55۔

51. Muhammad Raza, Kareemi wala, *Maqarina Mashroiyyat Hakimiyat dar Hukumat Alavi wa Hukumatha-ye ghair dīni* (Qom: Mo,assa Boostan e kitab, 1387 AD), 48,69,88.

محمد رضا، کریمی والا، مقارنہ مشروعیت حاکمیت در حکومت علوی و حکومت ھای غیر دینی (قم، مؤسسہ بوستان کتاب، 1387ش)،

48و69و88۔

52. Muhammad Raza, kareemiwala, *Nazar gah-e Islam dar jari bar taqrīrha-ye Mashroiyyat-e nizam-e Siyasi,Hukumat e Islami*, pp.79,57-108.

محمد رضا، کریمی والا، نظرگاہ اسلام در جاری بر تقریر ھای مشروعیت نظام سیاسی، حکومت اسلامی، 79،57-108

53. Ali Abd al-Razzāq, *Al-Islam wa al-Usūl al-Hikam* (Qom: Dar ul Maarif, 1378 AD), 103.

علی، عبدالرزاق، الاسلام والاصول الحکم (قم، دارالمعارف، 1378ش)، 103۔

54. Misbah Yazdi, *Nazria-ye Siyasi Islam*, Vol.1 ,24,25.

مصباح یزدی، نظریہ سیاسی اسلام، ج1، 24۔25۔

55. Tooni Lain, *Tarīkh-e Tafakkur-e Masihiyyatt*, Trans. Robert Aasirian (Tehran, Farzan e rooz, 1386 AD), 495.

تونی، لین، ،تاریخ تفکر مسیحیت، ترجمہ: روبرت آسریان،1386ش، تہران،فرزان روز، 495

56. Roohullah, Mosavi Khomeini, *Sahīfa-ye Noor*, Vol.11 (Tehran: Moas, sa tanzeem o Nashr e Aasar Imam Khomieni,1389 AD),306 ; Roohullah, Moosvi Khomeini, *Wilayat-e Faqih* (Tehran: Moas,sa tanzeem o Nashr e Aasar Imam Khomieni, 1398 AD),77.

روح اللہ، موسوی خمینی، صحیفہ نور، ج11 (تہران، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1389ش)، 306؛ روح اللہ، موسوی خمینی، ولایتِ فقیہ (تہران، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1398)، 77۔

57. Usmani, *Islam wa Siyasi Nazriat*, 42.

عثمانی، اسلام و سیاسی نظریات، 42۔

58. Jawadi Aamuli, *Wilayat-e Faqih*: *Wilayat Faqahat wa Adalat*,44.

جوادی آملی، ولایت فقیہ، لایت فقاہت و عدالت، 44۔

59. Muhammad Hussain Malikzadeh, *Faqih dar qamat-e Hakim-e Jamia' islami* (Qom: Aitadal-e Islami, 1396 AD), 171.

محمد حسین، ملک زادہ، فقیہ در قامت حاکم جامعہ اسلامی (قم، اعتدال اسلامی، 1396ش)، 171۔

60. Misbah Yazdi, *Nazria-ye Siyasi Islam*, Vol. 1, 307, 297.

مصباح یزدی، نظریہ سیاسی اسلام، ج1، 307و297۔

معاشرتی سزائیں، اسلام اور مروّجہ پاکستانی قوانین کے تناظر میں

Community based Punishments, in the Context of Islam and the Prevailing Laws of Pakistan

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Dr. Mohammad Ebrahim Shams Nateri
Associate Professor (Criminal law & Criminology), University of Tehran.
E-mail:eshams@ut.ac.ir
Syed Mohaddas Mahboob
Ph.D. Scholar (Criminal law & Criminology), University of Tehran.
E-mail: mohaddas.naqvi@gmail.com

Abstract: Any kind of non-custodial punishment carried out with the participation of the community and under the supervision of a government representative is known as community punishment. Such punishments are based on the perpetrator's condition and offender's personality, family background, age, social and economic status. Victim's consent is also required for these punishments. The author has examined the status of the social punishments in the Islamic justice system as well as in the current laws of Pakistan. He concludes that both Islam and Pakistan's criminal justice system have community-based punishments and these punishments have legal status in Pakistan's criminal justice system. But, current Pakistani laws are not sufficient to enforce these punishments.

Keywords: Justice System, Community-based Punishment, Islam, Pakistan.

خلاصہ

کسی بھی قسم کی ایسی سزا جو غیر حراستی ہونے کے ساتھ معاشرے کی شراکت اور کسی حکومتی نمائندہ کی زیر نگرانی میں دی جائے، معاشرتی سزا کے عنوان سے جانی جاتی ہے۔ اس قسم کی سزائیں، مجرم کی شخصیت، ارتکابِ جرم کی شرائط، مجرم کا سابقہ، عمر اور اس کے سماجی، خاندانی اور اقتصادی حالات کو دیکھ کر دی جاتی ہیں۔ ان سزاؤں کے لئے مدعی کی رضایت بھی لازمی ہوتی ہے۔ مقالہ نگار نے موضوع پر موجود لٹریچر کی روشنی میں معاشرتی سزاوں کے بارے میں اسلامی عدالتی نظام اور پاکستانی عدالتی نظام کا تحلیلی، تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق اسلام اور پاکستان دونوں کے کریمنل جسٹس سسٹم میں معاشرتی سزائیں موجود ہیں لیکن ان سزاؤں پر عمل درآمد کے لیے موجودہ پاکستانی قوانین کافی نہیں ہیں۔

کلیدی الفاظ: عدالتی نظام، معاشرتی سزائیں، اسلام، پاکستان۔

1. تعارف

یورپی کریمنالوجسٹ معاشرتی سزاؤں (Community Based Punishments) کی ابتدا اور اس میں ہونی والی پیشرفت کو مغربی ممالک کے کریمنل جسٹس سسٹم میں ہونی والی اصلاحات کا مرہون منت سمجھتے ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یورپی ممالک کے کریمنل جسٹس سسٹم میں معاشرتی سزاؤں کی بات تقریبا آخری پچاس سالوں میں سامنے آئی ہے۔ جبکہ اسلامک کریمنل سسٹم میں معاشرتی سزائیں بہت قدیم سے ایک خاص مقام رکھتی ہیں۔ صاحبِ شریعت، علماء اور فقہا نے معاشرتی سزاؤں پر بہت تاکید کی ہے اور اس کے مصادیق بھی بیان فرمائے ہیں۔ دور حاضر میں مغربی ممالک نے بھی اپنے کریمنل جسٹس سسٹم میں معاشرتی سزاؤں کو بہت اہمیت دی ہے۔ انہوں نے نہ فقط قومی سطح پر اسے اپنے قوانین میں جگہ دی ہے بلکہ بین الاقوامی سطح پر بھی ان پر کام کیا ہے۔ اس بات کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ اقوام متحدہ کے ادارے نے کچھ ایسی اسناد اپنے قوانین کا حصہ بنائی ہیں جن کا تعلق معاشرتی سزاؤں سے ہے اور اسی طرح انہوں نے اپنے رکن ممالک کو یہ تجاویز بھی دیں کہ وہ ان اسناد کو اپنے قوانین کا حصہ بنائیں۔

اگر ہم پاکستانی قوانین میں معاشرتی سزاؤں کی بات کریں تو معاشرتی سزاؤں کے عنوان سے کوئی ایسا قانون نظر نہیں آتا جیسا انگلینڈ یا دیگر یورپی ممالک میں بنایا گیا ہے۔البتہ پاکستان میں بعض ایسے قوانین ضرور موجود ہیں جن کے ذریعے معاشرتی سزائیں دی جاتی ہیں لیکن ان قوانین میں بہت خلاء پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے ان سزاوں کا اجرا بہت کم دیکھا گیا ہے۔ اس مقالہ میں ہم نے اسلامی نکتہ نظر سے معاشرتی سزاؤں کا جائزہ لیا ہے اور ان وجوہات کا تفصیل سے ذکر کیا ہے جن کی بنا پر پاکستان کے قوانین میں اس حوالے سے خلاء موجود ہے۔آخر میں ایسی تجاویز بھی دی گئی ہیں جن کی مدد سے پاکستان میں موجود معاشرتی قوانین کی اصلاح کی جا سکتی ہے۔

2. معاشرتی سزائیں کیا ہیں؟

ایسی سزائیں جو ایک معاشرے یا سماج میں دی جائیں انہیں "معاشرتی سزائیں" کہتے ہیں۔ لیکن یہ ایک لفظی تعریف ہے جو کافی نہیں ہے۔ کیونکہ اور بھی بہت ساری ایسی سزائیں ہیں جو سماج میں انجام پاتی ہیں۔ مثال کے طور پر جرمانہ یا ضمانت وغیرہ۔ اس لیے معاشرتی سزا کی کوئی ایک خاص تعریف بیان نہیں کی گئی ہے کیونکہ بعض جگہ ماہرین قوانین اور کریمنالوجسٹ اسے غیر حراستی اقدامات کا نام بھی دیتے ہیں۔[1] یا قید کے متبادل کسی اور سزا کو بھی معاشرتی سزا کا نام دیا گیا ہے۔ لیکن غیر حراستی اقدامات ہوں یا قید کے متبادل کوئی سزا، ان دونوں کا

دائرہ کار معاشرتی سزا کے دائرہ کار سے بہت وسیع ہے۔ پس یہ معاشرتی سزا کی تعریف نہیں ہو سکتے۔ معاشرتی سزا کی ایک مشخص تعریف تک پہنچنے کے لئے ہم ذیل میں چند ماہرینِ قوانین کی پیش کردہ تعاریفیں بیان کرتے ہیں:

1. منصور آبادی نے معاشرتی سزاؤں کی اپنے ایک مقالے میں اس طرح تعریف کی ہے: "معاشرتی سزائیں ایسی سزائیں ہیں جن کو ایک مشارکتی عمل کے ساتھ معاشرے میں اجرا کیا جاتا ہے؛ نہ یہ کہ ان کو جیل یا کسی اور حکومتی ادارے میں اجرا کیا جائے۔"[2] ان سزاؤں میں حفاظتی دورہ، روزمرہ کا جرمانہ، سماجی خدمات اور اجتماعی حقوق سے محرومی، پروبیشن، ہفتے کے آخری دن کی حراست، پیرول اور اسی طرح کے دوسرے اقدامات شامل ہیں۔
2. نجفی ابراند آبادی معاشرتی سزاؤں کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ معاشرتی سزائیں ایک خاص نظارت یا کنٹرول کے ساتھ یا کسی خاص ادارے جن میں بنک، ہاسپیٹل اور آین جی اوز وغیرہ کے تعاون سے اجرا ہوں۔ اس طرح مجرم اپنی ان سزاوں کے دوران معاشرے میں رہے گا اور ساتھ ہی ساتھ وہ کچھ حدود و شرائط کا لحاظ رکھے گا کیونکہ وہ حدود و شرائط اس کے فرائض کی انجام دہی کا تعین کرتی ہیں۔[3]
3. ایسا عنصر جو معاشرتی سزا کو دوسری غیر حراستی سزاؤں سے جدا کرتا ہے وہ نظارت یا کنٹرول کا عنصر ہے۔ جیسا کہ جرمانہ بھی ایک غیر حراستی سزا ہے لیکن اس میں نظارت کا عنصر نہیں پایا جاتا جبکہ معاشرتی سزاوں میں مجرم حکومت یا اس کی طرف سے مقرر کردہ فرد کی نگرانی میں ہوتا ہے جب تک اس کی سزا پوری نہ ہو جائے اور اسی طرح مجرم معاشرے میں رہتے ہوئے اپنی سزا پوری کرتا ہے۔[4]

اوپر بیان شدہ تعریفوں سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ: "معاشرتی سزا، ایک ایسا کریمنل پروسز ہے جو مجرم کو عدالت کی طرف سے ایک حکم کے طور پر دیا جاتا ہے جس میں اسے فوراً قید کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن اس کے باوجود ایک مشخص دائرہ کار کے اندر اس کی نگرانی کی جاتی ہے۔" اسی طرح اس حکم میں مجرم سے کسی بھی قسم کی سماجی خدمات لی جاتی ہیں جن کے انجام دینے پر مجرم راضی ہو۔

3. اسلام کے عدالتی نظام میں معاشرتی سزائیں

اسلام کے عدالتی نظام میں معاشرتی سزائیں بہت قدامت اور طویل سابقہ رکھتی ہیں۔ اگر پیغمبر اکرم ﷺ کی سیرت مبارکہ اور احادیث اور اسی طرح فقہا اسلام کے آثار کی طرف رجوع کیا جائے تو ایسے شواہد اور اسناد موجود ہیں جو معاشرتی سزاؤں پر دلالت کرتے ہیں۔ اس طرح وہ سزائیں جو آج مغرب میں کمیونٹی سنٹنسز کے نام سے شہرت رکھتی ہیں، یہ سب اسلامی نظام میں بہت پہلے سے موجود ہیں۔ اسلامی کتب میں ایسی سزائین معین کی گئی ہیں اور ان کے بارے میں

قرآن اور سنت میں تاکید ہوئی ہے ذیل میں ہم اسلام میں معاشرتی سزاؤں کے نمونے پیش کریں گے۔

3.1۔ گھر سے باہر جانے کی ممانعت

گناہ سے بچنے اور اس کے تکرار سے روکنے کے لئے خداوند تعالی نے مختلف موارد میں معاشرتی سزائیں بیان فرمائی ہیں۔ سورہ نساء میں آیا ہے: وَالّٰتِیۡ یَاۡتِیۡنَ الۡفَاحِشَۃَ مِنۡ نِّسَآئِکُمۡ فَاسۡتَشۡہِدُوۡا عَلَیۡہِنَّ اَرۡبَعَۃً مِّنۡکُمۡ ۚ فَاِنۡ شَہِدُوۡا فَاَمۡسِکُوۡہُنَّ فِی الۡبُیُوۡتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰہُنَّ الۡمَوۡتُ اَوۡ یَجۡعَلَ اللّٰہُ لَہُنَّ سَبِیۡلًا (4:15) یعنی: "تمہاری عورتوں میں سے جو بے حیائی کا کام کریں ان پر اپنے میں سے چار گواہ طلب کرو؛ اگر وہ گواہی دے دیں تو ان عورتوں کو گھروں میں قید رکھو۔ یہاں تک کہ موت ان کی عمریں پوری کردے یا اللہ تعالیٰ ان کے لئے کوئی اور راستہ نکال دے۔" مذکورہ آیت مبارکہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ معاشرتی سزاؤں کے مصادیق میں سے ایک مصداق، "گھر سے باہر جانے کی ممانعت" ہے۔ بعض مصنفین کے بقول گھریلو نظربندی یا گھر میں قید کے عنوان سے ایک معاشرتی سزا کا آغاز صدر اسلام ہی سے ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس آیت مبارکہ سے ظاہر ہے خداوند تعالی امر فرماتا ہے کہ جب کوئی عورت زنا جیسے گھناؤنے فعل کی مرتکب ہو تو ایسی صورت میں اس کے گھر سے نکلنے پر ممانعت لگادی جائے اور اسے گھر کی چار دیواری کے اندر سزا کے طور پر رکھا جائے۔

اگرچہ مذکورہ آیت کے بارے میں بعض مسلمان دانشمندوں اور مفسرین فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی نے اس آیت میں عورتوں کے بارے میں ایک راستہ نکالا ہے اور یہ حکم ایک عارضی حکم تھا اور اس کے شروع میں ہی بیان کردیا گیا تھا کہ آئندہ اس کے بارے میں ایک جدید حکم نازل ہوگا تاہم مذکورہ آیت کے ضمن میں عبداللہ بن سنان سے ایک روایت نقل ہوئی ہے جو اسلامک کریمنل جسٹس سسٹم میں گھر میں قید کے بطور معاشرتی سزا ہونے پر دلالت کرتی ہے۔[5] ایک روایت میں امام صادق علیہ السلام فرماتے ہیں: ایک شخص رسول خدا ﷺ کے پاس حاضر ہوا اور کہنے لگا کہ میری ماں کو کوئی لمس کرتا ہے تو وہ اس کا ہاتھ پیچھے نہیں ہٹاتی یا اسے نہیں روکتی۔ رسول خدا ﷺ نے فرمایا: "اس کو قید کردو۔" وہ شخص کہنے لگا: "میں یہ کام کر چکا ہوں۔ آنحضرتؐ نے فرمایا: "اجازت نہ دو کوئی اس کے پاس جائے۔" اس شخص نے کہا: میں نے ایسا بھی کیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا: "اس کو بند کردو؛ کیونکہ اس کے لئے اس سے بڑھ کے تم اس پر کوئی نیکی نہیں کرسکتے کہ اسے محرمات الہی سے روکو۔"[6]

3.2۔ مجرم کے ساتھ قطع تعلق

مجرم کی آزادی کو محدود کرنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اسے مجرمانہ کام سے روکنے کے لئے اس سے قطع تعلق یا "ھجر" کا راستہ اختیار کیا جائے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالی اپنے حبیب کو خطاب کرتے ہوئے فرماتا ہے: وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا (10:73) ترجمہ: "اور جو کچھ یہ لوگ کہہ رہے ہیں اس پر صبر کیجئے اور شائستہ انداز میں ان سے دوری اختیار کیجئے۔" اس خطاب میں پیغمبر اکرم ﷺ کو مامور کیا گیا ہے کہ مشرکین کے ناپسندیدہ افعال کے مقابلے میں ان سے دوری اختیار کی جائے اور ان سے بیزاری کا اظہار کیا جائے۔ اسی طرح سورہ مبارکہ مریم میں بھی "ھجر" کو ایک سماجی سزا کے طور پر ذکر کیا گیا ہے جس کی دھمکی آذر نے جو کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے چچا یا منہ بولے باپ تھے، حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دی: قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا (46:19) ترجمہ: "اس نے کہا: اے ابراہیمؑ! کیا تو میرے معبودوں سے برگشتہ ہو گیا ہے؟ اگر تو باز نہ آیا تو میں تجھے ضرور سنگسار کروں گا اور تو ایک مدت کے لئے مجھ سے دور ہو جا۔"
واضح ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعوت کوئی قابل سزا جرم نہ تھا لیکن چونکہ آذر کی منطق یہی تھی تو اس نے آپ کو یہ سماجی سزا سنائی۔ لہٰذا اس آیت کا سیاق یہ ظاہر کرتا ہے کہ "ھجر" آزادی کو محدود کرنے کی ہی ایک دوسری شکل ہے جو سزا کے طور پر کسی خاص کام کے انجام دہی سے روکنے کے لئے استعمال کی جاتی ہے۔

ایک اور آیت جس میں "ھجر" کو بطور سزا تجویز کیا گیا ہے سورہ مبارکہ نساء کی یہ آیت ہے: "وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا" (34:4) ترجمہ: "اور جن عورتوں کی سرکشی کا تمہیں خوف ہو انہیں نصیحت کرو اور (اگر باز نہ آئیں تو) خواب گاہ الگ کر دو اور (اگر پھر بھی باز نہ آئیں تو) انہیں مارو پھر اگر وہ تمہاری فرمانبردار ہو جائیں تو ان کے خلاف بہانہ تلاش نہ کرو۔" یہاں پر جس نکتہ کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے وہ یہ کہ اس آیت مبارکہ میں بدنی سزا کا جو ذکر آیا ہے وہ سزا کا آخری مرحلہ ہے جو خواتین کی سرکشی اور لجاجت کے خلاف ہے۔ البتہ یہ بھی بہت ملایم اور خفیف ہونا چاہیے تاکہ بدن پر نیل نہ پڑے یا اس کی رنگت نہ بدلے اور اس کے ساتھ ساتھ مرد اپنے ازدواجی فرائض کو بھی روک دے یا ترک کر دے۔ اس آیت میں خداوند تعالی نے مردوں کو یہ حکم دیا ہے کہ اگر عورتوں کی نافرمانی سے پریشان ہیں اور کوئی پند و نصیحت ان پر کارگر نہیں ہوتی تو اس صورت میں ان سے دوری اختیار کریں اور ان کو کسی سخت کام میں ڈالیں اور ان کی آزادی محدود کر دیں اور اسی طرح وہ ان کو ان کے فرائض کو ترک کرنے سے روکیں۔

شہید ثانی عورت کے اپنے شوہر کے ساتھ ناسازگار ہونے کے احکام کے ضمن میں اس آیت مبارکہ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ : "ایسا قطع تعلق جو ازدواجی فرائض کی انجام دہی کے متعلق ہو جو ایک عورت کے لئے واضح تاثیر گذار ہو معتبر شمار ہوتا ہے۔" فقہاء میں "ھجر" کے معنی میں اختلاف نظر پایا جاتا ہے۔ سب سے صحیح نظر یہ ہے کہ سماج کی طرف رجوع کیا جائے۔ لہٰذا ہجر سے مراد سماجی طور پر ایسا قطع تعلق کرنا ہے جو ایک عورت کے لئے قابل درک ہو۔ اس کے علاوہ اگر معاشرتی سزاؤں کو اسلامک کریمنل جسٹس سسٹم میں دیکھا جائے تو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جنگ تبوک کے مخالفین کے ساتھ برتاؤ اس کی ایک مثال ہے۔ جنگ تبوک کے متخلفین میں سے تین افراد کعب بن مالک، مرادہ بن ربیع، و حلال بن امیہ ایسے تھے جن کے بارے میں مفسرین کے مطابق یہ آیت نازل ہوئی: "وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" (118:9) ترجمہ: "اور ان تینوں کو بھی (معاف کر دیا) جو (تبوک میں) پیچھے رہ گئے جب اپنی وسعت کے باوجود زمین ان پر تنگ ہو گئی تھی اور اپنی جانیں خود ان پر دو بھر ہو گئی تھیں اور انہوں نے دیکھ لیا کہ اللہ کے سوا کوئی جائے پناہ نہیں تو اللہ نے ان پر مہربانی کی تاکہ وہ توبہ کریں۔ بے شک اللہ بڑا توبہ قبول کرنے والا' رحم کرنے والا ہے۔"

مذکورہ اشخاص نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم سے عدولی کی اور ان کے ساتھ جنگ تبوک میں شامل نہیں ہوئے لیکن بعد میں اپنے کیے پر پشیمان ہوئے۔ جب رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ واپس تشریف لاتے ہیں تو یہ تین افراد ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عذر خواہی کی لیکن رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا جواب نہ دیا اور لوگوں سے بھی چاہا کہ ان سے نہ بولیں۔ پس سب لوگوں نے حتی بچوں نے بھی ان افراد سے دوری اختیار کر لی۔ اور اسی طرح ان تین اشخاص کی بیویاں بھی رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کی کہ آیا ہم بھی ان سے دوری اختیار کریں؟ آپ نے فرمایا: نہ لیکن یہ آپ کے نزدیک نہ آئیں۔ مختصر یہ کہ ان کی زندگی مدینہ میں بہت دشوار ہو گئی اور وہ مدینہ کے پہاڑوں میں پناہ لینے پر مجبور ہو گئے۔ ہر روز ان کے گھر والے ان کے لئے غذا لے کے جاتے لیکن ان سے بات نہ کرتے۔

اس طرح وہ آپس میں کہنے لگے کہ جیسا کہ ہم سے سب ناراض ہیں اور ہم سے کوئی بات نہیں کرتا تو پھر ہم آپس میں کیوں کوئی بات کریں؟! اس لیے ایک دوسرے سے جدا ہو گئے اور پچاس دن تک اسی حال میں رہے اور خداوند تعالی سے گریہ زاری اور توبہ کی، اور اس طرح خداوند تعالی نے ان کی توبہ قبول کر لی اور ان کے بارے میں مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔[7] جو چیز یہاں قابل توجہ ہے وہ رنج و مشقت ہے جو کسی بھی مجرم کے لئے اس کی آزادی کو محدود کرتی ہے اور ساتھ ہی ساتھ معاشرتی سزا کا مطلوبہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے جس سے مجرم کی اصلاح و تأدیب کی جاتی ہے۔

جیسا کہ اگر پیغمبر اکرم ﷺ کوئی اور دوسری سزا کا انتخاب کرتے تو شاید جتنی تاثیر گزار یہ سزا رہی وہ نہ ہو سکتی۔ قطع تعلّقی اور آزادی کو محدود کرنے والی سزائیں اور اسی طرح بعض اماکن کو ممنوع قرار دینا جو اس شخص کا پسندیدہ مقام ہو۔ یہ سب معاشرتی سزاؤں کے مصادیق اور نمونے ہیں جو اسلامک کریمنل جسٹس سسٹم کا حصہ ہیں۔

اسی طرح حضرت علیؑ نہی عن المنکر کے وجوب کے ضمن میں فرماتے ہیں: "جب خداوند تعالی نے بنی اسرائیل پر اپنا ایک خاص کرم و فضل قرار دیا، ان میں سے ایک گناہ کا مرتکب ہوتا تو دوسرا اسے نہی عن المنکر کرتا۔ لیکن وہ یہ ناپسندیدہ عمل نہ چھوڑتا، نہی عن المنکر کرنے والے نے اپنا یہ عمل جاری نہ رکھا اور اس پہلے شخص کا ناپسندیدہ عمل اس میں بھی رکاوٹ نہ بنا کہ وہ ایسے شخص کے ساتھ کھانا پینا چھوڑ دے جب تک کہ خداوند تعالی نے ان کے دلوں کو ایک دوسرے سے موڑ دیا۔[8] اسی طرح حضرت امام صادق سے روایت ہے کہ آپ نے اپنے اصحاب کے ایک گروہ سے فرمایا: "یہ میرا حق ہے کہ میں تم بے گناہوں کا گناہگاروں کے جرم کے بدلے مواخذہ کروں اور کیوں یہ حق نہ رکھوں جب کہ کسی کے ناپسندیدہ فعل کے مرتکب ہونے کی بات ایک سے دوسرے تک پہنچتی ہے لیکن آپ نے اس کو نہی عن المنکر نہیں کیا اور اس سے بیزاری نہ کی اور اسے اذیت نہ کی تاکہ وہ اپنے اس ناپسندیدہ فعل سے باز آجاتا۔"[9]

آپ ہی نے فرمایا: "اگر جب کبھی کسی شخص کے ناپسندیدہ فعل کے مرتکب ہونے کی خبر تم تک پہنچے تو تمہیں اس کے پاس جانا چاہیے اور اس سے کہنا چاہیے کہ اے فلاں شخص! یا اس فعل سے باز آجاؤ یا ہم سے دور ہو جاؤ۔ اگر وہ اپنے اس ناپسندیدہ عمل سے باز آجائے تو خوب، وگرنہ تم اس سے کنارہ کشی کرلو۔"[10] فقہائے اسلام نے قطع تعلّقی اور ہجر کو تعزیز کے زمرے میں بیان کیا ہے اور اسے اسلامک کرمینل جسٹس سسٹم میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس کے مقابلے میں اگر حد کی بات کریں تو وہ ایک ایسی سزا ہے جو سب کے لئے برابر ہے لیکن یہاں حاکم اسلامی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ معاملہ دیکھ کے ہر مجرم کو اس کے جرم کے حساب سے متناسب سزا دے۔

3.3۔ آزادی محدود کرنے کے ساتھ تعلیم وتربیت

اگر ہم اسلامی کتب کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اسلامک کریمنل جسٹس سسٹم میں معاشرتی سزاؤں کا ایک اہم پہلو جس پر بہت تاکید کی گئی ہے، مجرم کی آزادی کی محدود کرنے کے ساتھ ساتھ اس کی تربیت ہے۔ آج کے دور میں اسے "تربیتی مراکز میں حاضری" کے عنوان سے ایک معاشرتی سزا جانا جاتا ہے۔ اس سزا میں مجرم کی آزادی کو محدود کیا جاتا ہے اور وہ حاکم یا اس کے وکیل کے اختیار میں قرار دیا جاتا ہے جو مجرم کو اس کے فرائض کی انجام دہی سے آشنا کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس کے غیر قانونی فعل یا جرم کے آثار سے بھی اسے آگاہ کرتا ہے۔

اس بارے میں شیخ طوسیؒ بیان فرماتے ہیں کہ: "تعزیر کا اختیار امام کو ہے اور اس میں کوئی دوسری رائے نہیں پائی جاتی۔ اگر امام دیکھتا ہے کہ اس جرم کو روکنے کے لئے تعزیر کے علاوہ کوئی دوسرا چارہ کار نہیں ہے تو اسے تعزیر کی سزا کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن اگر وہ دیکھے کہ تعزیر کے متبادل کسی اور روش سے سزا دی جائے جو مجرم کو دوبارہ اس کام کرنے سے روکنے میں مددگار ثابت ہو تو ایسی صورت میں وہ تعزیر سے چشم پوشی کر سکتا ہے۔"[11]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعزیز ایک معاشرتی سزا ہے جس کا اصل ہدف، مجرم کی تربیت اور اصلاح ہے۔ جیسا کہ علامہ مجلسیؒ نے ملامت اور سرزنش کو جو معاشرتی سزا شمار ہوتی ہیں، تعزیر کے ہی مصادیق میں شامل کیا ہے اور کہا ہے کہ: "تعزیر کا اختیار امام یا نائب امام کو ہے اور وہ جس طرح مناسب سمجھیں اس پر عمل کریں۔"[12] دور حاضر کے فقہاء میں سے ایک فقیہ اس بارے میں لکھتے ہیں: "تعزیر ایک ایسی سزا ہے کہ جو کم وزیادہ کی جا سکتی ہے اور تبدیل بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن موجب حد نہیں ہو سکتی۔"[13] مذکورہ بالا عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ معاشرتی سزائیں درواقع، تعزیری سزا کے طور پر دی جاتی ہیں اور یہ اختیار حاکم کو ہے کہ وہ مجرم کے مناسبِ حال سزا کا انتخاب کرے۔

3.4۔ کھانے، پینے کی محدودیت

اسلامک کریمنل جسٹس سسٹم میں کھانے پینے کی اشیاء میں محدودیت کو بھی معاشرتی سزاؤں کا ایک نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اسلامی احکام میں بعض مجرمین کے لئے تاکید کی گئی ہے کہ ان کی کم کھانے پینے کو دیا جائے۔ در حقیقت یہاں پر اس طرح کی سزا کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ مجرم کو جسمانی طور پر صدمہ پہنچایا جائے۔ لہٰذا یہ سزا ان اشخاص کے لئے قطعاً معین نہیں گئی ہے جو بھوک اور پیاس کی شدت کی بیماری میں مبتلا ہوں اور ان افراد کے لئے جو کمزور، ضعیف ہوں یا جس سے ان کی زندگی کو کوئی خطرہ ہو، ان کے لئے بھی یہ سزا تجویز نہیں کی گئی۔ لیکن اگر مجرم تندرست اور صحیح وسالم ہے تو اس کے کھانے پینے کو محدود کرنے کی سزا اس لیے مقصود ہے تاکہ وہ اس جرم کا دوبارہ مرتکب نہ ہو۔ کتاب "نزهة الناظر" میں بعض جرائم کی سزا کھانے، پینے کی سہولت میں تنگی جیسی معاشرتی سزا قرار دی گئی ہے:

[الذين يضيق عليهم فى المطعم و المشرب] يضيق في المطعم و المشرب على ثمانية المظاهر بعد ثلاثة أشهر من حين المرافعة إلى الحاكم إذا امتنع من الطلاق أو الكفارة مع القدرة عليها و المولى بعد أربعة أشهر من حين رفعته زوجته إلى الحاكم إذا امتنع من الكفارة مع القدرة عليها أو الطلاق و من قتل أو فعل فعلا يوجب الحد أو التعزير و التجا إلى الحرم يضيق عليه في المطعم والمشرب حتى يخرج فيقاد منه أو يقام عليه الحد أو التعزير و من أسلم و له أكثر من أربع زوجات أمر بأن يختار منهن أربعا فإن لم يفعل ضيق عليه في المطعم و المشرب حتى يختار منهن أربعا و من أقر لإنسان بشى، و لم يبينه و أصر على ذلك

عزر و ضيق عليه في المطعم و المغرب حتى بينه و من ادعى على غيره بشىء فسكت و لم يقر به و لم ينكر عزر وضيق عليه المطعم و المشرب حتى يقر أو ينكر و المحارب إذا لم يقتل ولم يأخذ المال فإنه ينفي عن البلد أو يضيق عليه في المطعم و المشرب حتى يتوب على ما ذهب إليه الشيخ أبو جعفر في النهاية و المبسوط و مسائل الخلاف... و المرتدة تخلد في السجن وتضرب أوقات الصلاة و يضيق عليها في المطعم و المشرب.. "[14]

اس عبارت کے مطابق:

1. اپنی بیوی سے ظہار کا مرتکب شخص اگر بیوی کے دعویٰ دائر کرنے کے تین ماہ بعد تک طلاق یا کفارہ دینے سے امتناع کرے تو اسے کے کھانے، پینے میں تنگی کی سزا دی جائے گی۔
2. ایلاء کا مرتکب شخص اگر بیوی کے دعویٰ دائر کرنے کے چار ماہ بعد تک کفارہ دینے یا طلاق دینے سے امتناع کرے تو اسے کے کھانے، پینے میں تنگی کی سزا دی جائے گی۔
3. اگر کوئی شخص قتل کے جرم کا مرتکب ہو یا کسی ایسے جرم کا مرتکب ہو جس پر اس کی سزا حدّ یا تعزیز ہو اور وہ بیت اللہ کے حرم میں پناہ لے لے تو اسے کے کھانے، پینے میں تنگی کی سزا دی جائے گی؛ یہاں تک کہ وہ حرم سے نکلنے پر مجبور ہو جائے۔
4. جو شخص اس حال میں اسلام لائے کہ اس کی چار سے زیادہ بیویاں ہوں اور اسے حکم دیا جائے کہ ان میں سے کوئی سی چار کا انتخاب کرلے لیکن وہ ایسا کرنے سے امتناع کرے تو اسے کے کھانے، پینے میں تنگی کی سزا دی جائے گی یہاں تک کہ چار بیویوں کا انتخاب کرے۔
5. ایسا شخص جو یہ تو اقرار کرلے کہ اس پر کسی انسان کا حق ہے لیکن وہ اس حق کی تفصیل بتانے سے امتناع کرے تو اسے کے کھانے، پینے میں تنگی کی سزا دی جائے گی یہاں تک کہ تفصیل بتائے۔
6. ایسا شخص جس کے بارے میں یہ دعویٰ کرے کہ اس پر کسی کا کوئی حق ہے لیکن وہ سکوت محض اختیار کرلے، نہ اقرار کرے اور نہ ہی انکار تو اسے کے کھانے، پینے میں تنگی کی سزا دی جائے گی یہاں تک کہ تفصیل بتائے۔
7. محارب جب تک قتل اور لوٹ مار کا مرتکب نہ ہوا ہو تو اسے شیخ ابو جعفر طوسیؒ کے قول کی بناء پر شہر بدر کرنے اور کھانے، پینے میں تنگی کی سزا دی جائے گی؛ یہاں تک کہ توبہ کرلے۔
8. اسی طرح اگر ایک عورت مرتد ہو جائے تو اسے قید میں ڈالا جائے گا اور اوقات نماز میں بدنی تنبیہ کے ساتھ ساتھ کھانے، پینے میں تنگی کی سزا دی جائے گی؛ یہاں تک کہ توبہ کرلے۔

3.5۔جلاوطنی

معاشرتی سزاؤں کے مصادیق میں سے ایک مصداق، جلاوطنی بھی ہے جسے اسلامی فقہ میں "تغریب" یا "نفی بلد" جیسی تعبیروں سے یاد کیا جاتا ہے۔ جلاوطنی میں مجرم کا اس شہر میں رہنا ممنوع قرار دیا جاتا ہے اور اسے کسی دوسرے شہر میں جانے پر مجبور کیا جاتا ہے اور اسی طرح اس شہر میں اس کی آمد و رفت بھی محدود کی جاتی ہے۔ فقہا اور اسلامی قوانین کے ماہرین جلاوطنی کے کچھ موارد بیان کرتے ہیں جن میں سے ایک جلاوطنی محارب کی ہے۔ جس کے بارے میں ذکر ہوا ہے: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (33:5) ترجمہ: "جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑائی کرتے ہیں اور روئے زمین میں فساد پھیلاتے ہیں ان کی سزا بس یہ ہے کہ وہ قتل کیے جائیں یا سولی چڑھا دیے جائیں۔ یہ تو دنیا میں ان کی رسوائی ہے اور آخرت میں ان کے لئے عذاب عظیم ہے۔"

اہل سنت کے فقہا میں سے ایک فقیہ محارب کی سزا کے بارے میں کہتے ہیں کہ محارب تین قسم کے ہیں۔ ان میں سے ایک وہ جو دوسرے مجرمین کو جرم کی طرف ہدایت کرتے ہیں یعنی مجرمین کے راہنما اور دوسرے وہ مجرم جو اپنی جسمانی قوت کے ساتھ جرم کے مرتکب ہوتے ہیں اور تیسرے وہ مجرم جو اتفاقی طور پر یا معاشرے کی کسی خاص شرائط کی وجہ سے جرم کے مرتکب ہوئے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں: "امام یا حاکم پر لازم ہے کہ وہ محارب کی سزا کے متعلق کافی سوچ سمجھ کر فیصلہ دے اگر مجرم قائدین یعنی صاحب رائے میں سے ہو تو اسے قتل کیا جائے اور اگر معلوم ہو کہ یہ فرد فقط قدرت وطاقت کے زور پر جرم کا مرتکب ہوا ہے تو ایسی صورت میں اس کے ہاتھ پاؤں کے کچھ حصے کاٹ دیے جائے اور اگر معلوم ہو کہ مجرم نے اتفاقی طور پر یہ فعل انجام دیا ہے اور وہ اس پر نادم ہے تو ایسی صورت میں اسے جلاوطن کیا جائے۔"[15]

4. معاشرتی سزائیں فقہائے اہل سنت کی نظر میں

اگر ہم فقہ اہل سنت پر نظر ڈالیں تو ہمیں کوئی ایسی سزا نہیں ملتی جسے معاشرتی سزا کا نام دیا گیا ہو لیکن جب ہم فقہائے اہل سنت کے نظریات و اعتقادات کا بغور مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں معاشرتی سزاؤں کی مخالفت یا نفی بھی دکھائی نہیں دیتی۔ اب یہاں پر سوال یہ ہے کہ معاشرتی سزا کو ہم (حدود، دیات، قصاص اور تعزیرات) شرعی مجازات میں سے کس مجازات میں شامل کریں گے؟ ظاہر ہے پہلی تین ایسی سزائیں ہیں جو ناقابل تغیر ہیں

صرف تعزیرات ہی ایسی سزا ہے جو فقہا کہ نزدیک قابل تعیم ہے۔ جیسا کہ اہل سنت تعزیر میں تعیم کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک حاکم بعنوان تعزیر کسی بھی مجرم کو مصلحت کے طور پر مختلف طرح کی سزا دے سکتا ہے۔[16] ابو حنیفہ کے بقول اگر حاکم مصلحت سمجھے تو وہ مجرم کو اس کے بعض جرایم کی وجہ سے بعنوان تعزیر قتل کی سزا دے سکتا ہے۔[17] اہل سنت کے فقہا کے نزدیک تعریز کی سزا حاکم کے اختیار میں ہے وہ اسے جیسے مناسب سمجھے اس کا اجرا کرے گا۔[18] فقہا اس نظریہ کے اثبات کے لیے خلفاء کی عملی سیرت پر انحصار کرتے ہیں کہ ان کے دور حکومت میں تعزیر کسی ایک سزا پر منحصر نہیں تھی[19] جیسے دوسرے خلیفہ مجرمین کو بعنوان تعزیر مختلف نوعیت کی سزائیں دیتے تھے۔[20] لہٰذا تعزیر کے معنی و مفہوم سے معلوم ہوتا ہے کہ حاکم مجرمین کو بعنوان تعزیر کسی بھی قسم کی سزا دینے کا مکمل اختیار رکھتا ہے اور وہ سزا مجرم کی شخصیت اور جرم کو سامنے رکھتے ہوئے دی جاتی ہے جو مجرم اور معاشرے کی اصلاح کے لیے ہو۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فقہ اہل سنت معاشرتی سزا کی تائید کرتی ہے اور فقہا کی نظر میں حاکم کو مکمل اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی بھی تعزیری جرم کے لیے معاشرتی سزا کا حکم دے۔

5. پاکستانی مروّجہ قانون میں معاشرتی سزائیں

سزا یا مجازات کا ایک بنیادی مقصد مجرم کی اصلاح ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے مجرم کو مختلف انداز میں سزا دی جاتی ہے جس میں قید یا حراستی سزا سب سے اہم تصور کی جاتی ہے اور بیشتر ممالک میں رائج ہے لیکن آج اگر ہم دیکھیں تو ہماری جیلوں کا نظام اتنا اچھا نہیں ہے کہ اس میں رہ کر مجرم کی اصلاح ہو سکے۔ بلکہ اگر کسی معمولی سے جرم میں بھی مجرم جیل چلا جاتا ہے تو وہاں اسے ان مجرموں کے ساتھ رہنا پڑتا ہے جو کسی گھناؤنے جرم کے مرتکب ہوئے ہوتے ہیں۔ تو بری صحبت میں یہ مجرم جو معمولی جرم میں جیل گیا تھا ایک پیشہ ور مجرم بن کر جیل سے باہر آتا ہے اور معاشرے کے لیے بہت نقصان دہ ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ قانون کو وقتاً فوقتاً تبدیل ہونا چاہیے اور معاشرے کی ضرورت اور لوگوں کی رائے کو مد نظر رکھتے ہوئے قانون سازی کی جائے جو معاشرے کے لیے مفید ثابت ہو۔[21]

جب 1947 میں پاکستان وجود میں آیا اس نے ہندوستان میں رائج برطانوی قوانین کی اکثریت کو اپنے کریمنل جسٹس سسٹم میں شامل کیا۔ اسی طرح معاشرتی سزاؤں پر مبنی قانون کو بھی برقرار رکھا جس میں انڈین کوڈ آف کرمنل پروسیجر اور اس کی دفعات 380، 562 اور 564 شامل تھیں۔ بعد میں انڈین کوڈ کا نام تبدیل کرکے کرمنل پروسیجر کوڈ کر دیا گیا۔[22] 1931ء میں برطانوی ہندوستان کی نوآبادیاتی حکومت نے پروبیشن کے حوالے سے قانون پاس کرنے کی غرض سے انڈیا پروبیشن بل کا ڈرافٹ تیار کیا اور اسے تمام صوبائی حکومتوں کی رائے لینے

کے لئے بھجوایا گیا۔ البتہ تحریک آزادی کی شدت کی وجہ سے ہونے والے ہنگاموں کی بدولت یہ بل قانون کی شکل اختیار نہ کر سکا۔[23] آزادی کے بعد حکومت پاکستان نے پروبیشن کے حوالے سے پروبیشن آف آفنڈرز آرڈیننس 1960ء رولز 1961ء کے نام سے قانون سازی کی۔ یہ قانون کافی حد تک 1931 کے بل کی ترمیمی شکل تھا کیونکہ اس قانون کا زیادہ تر حصہ برطانوی حکومت کے بنائے گئے بل پر ہی مشتمل تھا۔[24]

2000ء تک حکومت پاکستان کی طرف سے پروبیشن کے قانون میں کوئی پیشرفت نظر نہیں آئی اور بالآخر حکومت پاکستان نے 2000ء میں جوینائل جسٹس سسٹم آرڈیننس متعارف کروایا جس کی سیکشن 11 میں بطور پروبیشن 18 سال سے کم عمر بچوں کی رہائی کا ذکر کیا گیا۔ لیکن اس قانون میں بہت سارے قانونی خلا موجود تھے جن کا ذکر کرتے ہوئے عدالت عالیہ لاہور نے اس قانون کو لغو قرار دیا۔[25] البتہ بعدازاں عدالت عظمی پاکستان نے عدالت عالیہ کے اس فیصلہ کو کالعدم قرار دیتے ہوئے حکومت کو اس قانون کی ترمیم کا حکم دیا۔[26] اور سال 2018ء میں جوینائل جسٹس سسٹم کے نام سے ایک قانون سازی کی گئی جس کے تحت 18 سال سے کم عمر بچوں کو خاص شرائط کے ساتھ معاشرتی سزائیں دینے کا حکم دیا گیا۔

پاکستان کے موجودہ کرمنل جسٹس سسٹم میں معاشرتی سزائیں قانونی حیثیت رکھتی ہیں جن میں دو اہم قانون شامل ہیں جن کا ذکر ضروری ہے۔ پہلا قانون، پروبیشن آف آفینڈرز آرڈیننس 1960ء ہے جس کے تحت عدالت معاشرتی سزائیں دینے کا اختیار رکھتی اور پھر جوینائل جسٹس سسٹم 2018ء ہے جس کے تحت اطفال و نوجوانوں کو معاشرتی سزائیں دی جاتی ہیں۔ بعض ماہرین قانون کہتے ہیں کہ پاکستان میں کمیونٹی سنٹنس موجود نہیں ہیں مسئلے کو روشن کرنے کے لئے ہم یہاں پر دو ایسے کیسز کا ذکر کریں گے جن میں عدالت نے مجرمین کے لیے معاشرتی سزائیں معین کی ہیں۔

کیس نمبر 1

بلوچستان ہائی کورٹ (Criminal Revision No: 114 of 2009) کیس میں ملزم کو ٹرائل کورٹ کی طرف سے دو ہرنوں کے شکار کرنے پر چھ ماہ قید بمع جرمانہ سنائی گئی لیکن لوئر اپیلٹ کورٹ نے یہ سزا کم کرتے ہوئے دس دن کر دی، لیکن ہائی کورٹ نے اپنی رویزنل جورسڈیکشن میں اپیلٹ کورٹ کی سزا کو معطل کرتے ہوئے ٹرائل کورٹ کی سزا برقرار رکھنے کا حکم دیا اور مجرم کی رضایت کے ساتھ اسے پروبیشن قانون کے تحت یہ سزا سنائی کہ وہ بعنوان پروبیشن ایک سال کے لئے کسی خاص جگہ پر جو معاشرے کے لئے مختص ہو 25 درخت کاشت کرے گا اور اگر کوئی درخت خشک ہو جائے تو اس کی جگہ دوسرا درخت لگائے گا۔ اسی طرح عدالت نے یہ تخمینہ لگایا کہ ایک درخت

پر 4 گھنٹے صرف ہوں گے اور 25 درختوں پر 100 گھنٹے۔ اگر وہ ان شرائط پر عمل نہیں کرتا تو اسے دوبارہ اپنی اصل سزا یعنی چھ مہینے قید پوری کرنی ہو گی۔ [27] پاکستان کے موجودہ قانون میں سماجی خدمات پر مبنی یہ پہلی سزا تھی۔

کیس نمبر 2

CNSA case No. 122 of 30.06.2016 کیس میں سیشن جج اٹک نے مجرم کو پروبیشن آرڈیننس 1960ء کی دفعہ 5 کی سب سیکشن دو کے تحت سماجی خدمات کی سزا سنائی جس میں کہا گیا کہ مجرم کو ایک سال کے لئے پروبیشن پر رہا کیا جاتا ہے اور وہ اس ایک سال کے عرصہ میں ہفتے میں تین دن دو گھنٹے جیل میں موجود قیدیوں کو ٹیلرنگ (درزی) سیکھائے گا۔ کیونکہ مجرم خود بھی ایک ٹیلر ماسٹر ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس ایک سال کے عرصہ میں کسی بھی طرح کے جرم میں ملوث نہ رہے گا اور بہترین اور پرامن رہن سہن اپنائے گا۔

اوپر دئے گئے دو کیسز ایسے ہیں جن سے بخوبی سمجھا جا سکتا ہے کہ پاکستان میں معاشرتی سزا سے متعلق قوانین موجود ہیں۔ البتہ ان قوانین میں بہت سے قانونی سقم پائے جاتے ہیں جن کا ذکر آگے کی مباحث میں کیا جائے گا۔

پروبیشن آف آفینڈر آرڈیننس 1960ء

یہ قانون معاشرتی سزاؤں پر مبنی ہے یعنی اس قانون کے تحت مجرم کو غیر حراستی سزا دی جاتی ہے اور وہ اپنی یہ سزا سماج میں رہ کر گزارتا ہے۔ اس قانون کے تحت تین طرح کی سزائیں دی جا سکتی ہیں:

1. قید کی سزا کا معطل کرنا۔
2. عدالتی فیصلے کو التواء میں رکھنا جسے عدالتی وارننگ بھی کہہ سکتے ہیں۔
3. سماجی خدمات پر مبنی سزا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ سزائیں کن کن جرائم میں دی جا سکتی ہیں اور ان کی شرائط کیا ہیں اور ان سزاؤں کے دینے کا اختیار کن عدالت کے پاس ہے۔ اس قانون کے تحت ہائی کورٹ، سیشن کورٹ، جوڈیشنل مجسٹریٹ یا کوئی اور مجسٹریٹ جسے اس مقصد کے لئے اختیار دیا گیا ہو یہ سزائیں دے سکتے ہیں۔ پاکستان پروبیشن آف آفینڈرز آرڈیننس کی سیکشن 4 اور 5 کے تحت معاشرتی سزائیں دی جاتی ہیں۔ سیکشن 4 کے تحت ان سزاؤں کی شرائط بیان کی گئی ہیں کہ معاشرتی سزا کے لئے کون کون سی شرائط کا ہونا ضروری ہے۔

1. مجرم اس سے پہلے کسی جرم کا مرتکب نہ ہوا ہو اور اس کے حالیہ جرم کی سزا دو سال سے زیادہ نہ ہو۔
2. مجرم کی عمر، کردار، جسمانی اور ذہنی حالت اور ساتھ ہی ساتھ جرم کی نوعیت کو بھی دیکھا جائے گا۔
3. ان حالات کا بھی جائزہ لیا جائے گا جس میں مجرم جرم کا مرتکب ہوا۔

4. یہ بھی دیکھا جائے گا کہ مجرم کی مصلحت اسی میں ہے کہ اسے حراستی سزا نہ دی جائے۔

5. مجرم کا شمار ان جرائم میں تو نہیں ہوتا جن کا ذکر اس قانون میں کیا گیا ہے۔

ان شرائط کو مدّ نظر رکھتے ہوئے عدالت یہ حکم جاری کر سکتی ہے کہ مجرم سے ایک مچلکہ لیا جائے اور اسے خاص شرائط کے ساتھ آزاد کیا جائے وہ شرائط یہ ہو سکتی ہیں کہ مجرم سے لکھوا لیا جائے کہ وہ اپنے اچھے چال چلن کا پابند رہے گا اور اس دوران کسی بھی جرم کا مرتکب نہیں ہوگا۔ اسی طرح سیکشن 5 میں بھی عدالت کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ مجرم کو خاص شرائط کے ساتھ آزاد کرے۔

The court may also direct that the bond shall contain such conditions as in the opinion of the court may be necessary for securing supervision of the offender by the probation officer and also such additional conditions with respect to residence, environment, abstention from intoxicants and any other matter which the court may, having regard to the particular circumstances of the case, consider necessary for preventing a repetition of the same offence or a commission of other offences by the offender and for rehabilitating him as an honest, industrious and law abiding citizen.

اس سیکشن کے تحت عدالت کو دو طرح کا اختیار حاصل ہے۔ ایک یہ کہ عدالت مجرم کو پروبیشن پر پروبیشن آفیسر کی نگرانی میں دے دیتی ہے لیکن دوسرا اختیار بہت وسیع ہے جس میں اضافی شرائط کی بات کی گئی ہے اور یہ شرائط درج ذیل ضمن میں دی جا سکتی ہیں:

الف) رہائش؛

ب) ماحول؛

ج) نشہ آور اشیاء سے رکنے کے لئے؛

ح) کسی اور ایسے اقدام سے روکنے کے لئے جسے عدالت بہتر سمجھتی ہو یا کیس کی شرائط کو دیکھتے ہوئے عدالت کوئی ایسا حکم دے جس سے مجرم کو دوبارہ اسی جرم کے ارتکاب سے روکے یا کسی نئے جرم کے مرتکب ہونے سے بچا رہے۔

د) ایک ایماندار، محنتی اور قانون مند شہری کی حیثیت سے بحالی کے لئے۔

مندرجہ بالا اجزا میں سے سب سے اہم جز کسی بھی مجرم کو ایک ایماندار شہری بنانے کے ساتھ ساتھ اس کو کسی ایسے کام میں مشغول کرنا جس سے اس کا روزگار بھی بہتر ہو سکے، اس کے لئے سماجی خدمات پر مبنی معاشرتی سزا سب سے بہتر راہ حل ہے تاکہ اسے اپنے کیے پر سزا بھی مل جائے اور ساتھ ہی ساتھ وہ معاشرے کے لئے ایک

مفید شہری ثابت ہو۔ اگر مجرم کو پروبیشن پر معاشرے میں بھیجا جاتا ہے تو مجرم جتنا عرصہ پروبیشن پر ہے وہ کسی بھی جرم کا مرتکب نہیں ہوتا اور ساتھ ہی ساتھ معاشرہ بھی محفوظ رہتا ہے۔[28] بہت سارے ممالک میں مجرم سے سزا کے طور پر درج ذیل سماجی خدمات لی جاتی ہیں:

- سڑک یا پارکوں کی صفائی۔
- تعلیمی و تربیتی پروگراموں میں شرکت کرنا اور جرائم کے منفی اثر سے متعلق تقاریر اور سیمینار پیش کرنا۔
- تعلیمی اداروں میں اس موضوع پر لیکچر دینا کہ نشے کی حالت میں ڈرائیونگ کیوں جرم ہے۔
- مرمت کا کام۔
- آفس لیبر کیمپوں یا فارموں میں یا زمین کے تحفظ کے منصوبوں پر کام کرنا۔
- فلاحی کام کرنا۔
- لاء اسکول کا کورس پڑھانا۔
- بچوں کی تربیت کرنا۔
- کم آمدنی والے علاقوں میں مکانات تعمیر کرنا۔
- بزرگوں کی مدد کرنا۔
- جانوروں کی پناہ گاہوں میں جانوروں کو سماجی بنانا۔
- رضاکارانہ فائر شعبہ جات اور ہنگامی خدمات کے کاموں میں تعاون کرنا۔
- شہری خوبصورتی میں مدد کرنا۔
- گھاس کاٹنا۔
- کھڑکیاں صاف کرنا۔
- گھر کی صفائی۔
- چھاتی کے کینسر سے متعلق آگاہی تنظیم میں کام کرنا۔
- ایک ایسے گروپ کے ساتھ کام کرنا جو پانی کے تحفظ کو فروغ دے۔[29]

اگر مجرم ان شرائط پر عمل درآمد نہیں کرتا تو مجرم کو عدالت نوٹس جاری کر سکتی ہے اگر وہ اس نوٹس پر حاضر نہیں ہوتا تو ایسی صورت میں عدالت ورانٹ جاری کرے گی اور مجرم کو گرفتار کرکے عدالت لایا جائے گا اور مجرم سے

پوچھا جائے گا کہ کیوں اس نے عدالتی حکم پر من و عن عمل درآمد نہیں کیا اگر وہ کوئی معقول جواب نہ دے پائے تو عدالت اس کی سزا میں اضافہ کر سکتی ہے۔

کن جرائم میں معاشرتی سزائیں دی جاسکتی ہیں اور قانون پروبیشن کی حدود

پروبیشن کا قانون اپنے دائرہ کار کے حوالے سے محدود ہے کیونکہ پروبیشن ہر قسم کے جرم کے لئے نہیں دیا جاتا ہے۔ پروبیشن دیتے وقت اوپر دی گئی شرائط کے ساتھ ساتھ جرم کی سنگینی کو بھی مدّنظر رکھا جاتا ہے اور یہ جرم کن حالات میں رونما ہوا اس کا بھی خیال رکھا جاتا ہے۔ اگر دیکھا جائے تو پروبیشن کا قانون مرد اور عورت دونوں کے لئے ہے تاہم یہ قانون خواتین مجرموں کے لئے کافی نرم ہے۔ خواتین مجرموں کو ہر اس جرم میں پروبیشن آرڈر دیا جاسکتا ہے جس کی سزا، سزائے موت نہ ہو۔ سزائے موت یا عمر قید کی سزا کے علاوہ دیگر بھی کچھ ایسے جرائم ہیں جن پر اس قانون کا اطلاق نہیں ہوتا۔[30]

ان جرائم میں پاکستان پینل کوڈ 1860ء کی دفعات 216 لیٹروں یا ڈاکوؤں کو پناہ دینا، 311 دھوکہ دہی، 328 مجرمانہ انداز سے زہر کے ذریعے نقصان پہنچانا، 346 اغوا برائے قتل، 382 چوری کے لئے ایسی تیاری کرنا جو موت یا زخمی کرنے کا سبب بنے، 386-389 رقم کی جبری وصولی کے لئے کسی شخص کو مارنے یا زخمی کرنے کے خوف میں مبتلا کرنا، 402-392 ڈکیتی یا چوری کا ارتکاب کرنا یا چوروں کے گروہ سے تعلق ہونا، 455 کسی کو نقصان پہنچانے کے لئے کسی کے گھر میں مداخلت یا توڑ پھوڑ کی نیت سے حملہ آور ہونا، 460 کسی افراد امل کر گھر میں مداخلت اور توڑ پھوڑ کا مرتکب ہونا اور ان میں سے کسی ایک کی وجہ سی کسی کی ہلاکت یا کسی کا زخمی ہونا، اسی طرح قانون تعزیرات پاکستان کا چھٹا اور ساتواں باب، ریاست کے خلاف جارہیت اور آرمی، بحریہ اور فضائیہ کے خلاف جارہیت۔[31] زنا آرڈیننس 1979، زنا بالجبر، نکاح ثانی اور زنا، قذف آرڈیننس 1979، زنا کا جھوٹا الزام لگانا۔ مذکورہ جرائم ایسے ہیں جن میں معاشرتی سزائیں نہیں دی جاسکتی ہیں۔[32]

پروبیشن کے قوانین کے بارے میں ہم نے بحث کی اب اس کا تھوڑا تنقیدی جائزہ لیتے ہیں

یہ کہ اس قانون کے تحت مجرم کو معاشرتی سزائیں دینے اور اسے غیر حراستی سزا کے طور پر رہا کیا جاتا ہے اور مجرم کو پروبیشن آفیسر کی زیر نگرانی رہنا پڑتا ہے اور اس قانون میں یہ بھی آیا ہے کہ پروبیشن کا عرصہ جس پر مجرم کو رہا کیا جاتا ہے ایک سال سے کم اور تین سال سے زیادہ کا نہ ہو۔ البتہ اگر مجرم اپنے خاندان کا واحد کفیل ہو تو ایسی صورت میں چھ مہینوں کی سزا پروبیشن کے حکم میں تبدیل ہو جائے گی۔[33] اس کے ساتھ ساتھ اعلی عدالتوں کا ایک فیصلہ یہ بھی آیا

ہے کہ اگر مجرم اتفاقیہ طور پر جرم کا مرتکب ہوا ہے تو ایسی صورت میں معاشرتی سزا اس کے لیے مناسب ہے اگر وہ تمام شرائط کا خیال رکھتا ہے۔[34] سماجی خدمات کے لئے مجرم کی رضامندی ضروری قرار دی گئی ہے۔

ان دو فیصلوں کی روشنی میں چاہیے تو یہ تھا کہ اس قانون میں ترمیم لائی جاتی اور اس کو قانون کا حصہ بنایا جاتا لیکن اس قانون میں جو خلا رہ گیا ہے وہ یہ ہے کہ اس قانون میں سزا کا تعین خود عدالت پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ مجرم کو کس جرم میں کیا سزا دی جائے جس کی وجہ سے آج تک اس پر صحیح معنوں میں عمل درآمد نہ ہو سکا۔ یہ قانون عدالت کی صوابدید پر چھوڑا گیا ہے جسے چاہیں اس کے تحت ریلیف دیں اور جسے جائیں قید کی سزا سنا دیں اس طرح یہ قانون نیچرل جسٹس کے خلاف ہے۔

جوینائل جسٹس سسٹم 2018ء اور معاشرتی سزائی

جوینائل جسٹس سسٹم 2018ء ایک ایسا قانون ہے جس کے تحت 18 سال سے کم عمر بچوں کو سزا دی جاتی ہے اس قانون کی سیکشن 9 کے تحت عدالت ایک کمیٹی تشکیل دیتی ہے جس میں جرم کرنے والا اور ویکٹم دونوں شامل ہوتے ہیں یہ کمیٹی کریمنل اور وکٹم دونوں کی رضایت سے کسی نتیجے تک پہنچتی ہے۔ سیکشن 9 کی ذیلی سیکشن ڈی کے تحت اس کمیٹی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مجرم کے لئے معاشرتی سزا سنائے جو سماجی خدمات پر مبنی ہو۔[35]

The Juvenile Justice Committee shall dispose of a case, with consent of the person against whom the offence was committed, by resorting to different modes of diversion including-Participation in community service.

اسی طرح اس قانون کی سیکشن 15 کے تحت عدالت ٹرائل کے حتمی نتیجے تک پہنچنے کے بعد ذیلی سیکشن بی کے تحت مجرم کو سماجی خدمات کی انجام دہی کی سزا سنا سکتی ہے۔[36] اس قانون میں مثبت بات یہ ہے کہ مقنّنہ کی طرف سے عدالت کے ہاتھ میں ایک ایسا قانون دیا گیا ہے جو واضح اور آشکار ہے جس میں یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ عدالت کی حدالامکان یہ کوشش ہو گی کہ کیسز باہمی رضامندی سے حل ہو جائیں اگر مجرم اور وکٹم کی باہمی رضامندی سے کیس حل نہیں بھی ہوتا تو عدالت کے پاس یہ اختیار ہے کہ وہ مجرم کو ایسی سزا سنائے جو اصلاح اور معاشرے کے لئے بہتر ہو۔ اور ساتھ ہی ساتھ اس قانون میں عدالت کی یہ بھی راہنمائی کی گئی ہے کہ خود مقنّنہ نے سزاؤں کا تعین کیا ہے۔ البتہ یہ عدالت کی صوابدید پر چھوڑ دیا ہے کہ مجرم کو کتنے عرصے کی سزا دی جائے اگر اس کا بھی تعین ہو جاتا تو بہت بہتر ہوتا۔

نتیجہ

جہاں کہیں بھی معاشرے کا وجود پایا جاتا ہے وہاں قوانین بھی موجود ہوتے ہیں اور ان قوانین کو حکومت اور عوام

کے نمائندے بناتے ہیں جو کسی بھی معاشرے میں اجتماعی زندگی گزارنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ جب کوئی ان قوانین کو توڑتا ہے یا ان کے خلاف عمل انجام دیتا ہے تو حکومت اپنا عکس العمل ظاہر کرتے ہوئے اسے سزا دیتی ہے۔ پہلے یہ سزائیں انتقامی نوعیت کی ہوتی تھیں لیکن آج کل بہت سے ممالک میں یہ سزائیں اصلاحی نوعیت کی ہو گئی ہیں جنہیں معاشرتی سزاؤں کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ سزائیں مجرم اور معاشرے کے لئے تعمیری اور مثبت اہمیت کی حامل ہیں۔ ان سے ریاست کے اخراجات میں بھی بچت آتی ہے اور ساتھ ہی ساتھ جیلوں پر بھی کم بوجھ پڑتا ہے۔ معاشرتی سزاؤں سے مجرم کا خاندان بھی متاثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر مجرم ایک طالب علم ہو تو وہ اپنی تعلیم بھی جاری رکھ سکتا ہے۔ سماجی خدمات پر مبنی سزائیں انسان کی عزت نفس کو بھی بہت کم نقصان پہنچاتی ہیں جبکہ حراستی سزائیں انسان کی شخصیت ختم کر دیتی ہیں۔ اسلام میں بھی معاشرتی سزاؤں پر بہت تاکید کی گئی ہے اور بہت سارے مصداق بھی ملتے ہیں۔ اگر پاکستان کی بات کریں تو پاکستان کے موجودہ کریمنل جسٹس سسٹم میں معاشرتی سزاؤں کا کردار نہ ہونے کے برابر ہے اور اسی طرح اس ضمن میں جو قوانین موجود بھی ہیں ان میں بھی قانونی سقم پایا جاتا ہے جسے دور کرنا وقت کی اہم ضرورت ہے۔

سفارشات

1. کریمنل جسٹس سسٹم آف پاکستان میں کمیونٹی سنٹنسز کو ایک خاص حیثیت دینے کی ضرورت ہے کیوں مختلف ریسرچ سے ثابت ہوا ہے کہ حراستی سزائیں کمیونٹی اور مجرم دونوں کے لئے نقصان دہ ثابت ہو رہی ہیں اس لیے حد الامکان کوشش کی جارہی ہے کہ جہاں تک ہوسکے حراستی سزاؤں سے بچا جائے۔
2. پاکستان کے پربیشن آف آفینڈرز آرڈیننس 1960 میں ترمیم لانے کی ضرورت ہے جس کی طرف بلوجستان ہائی کورٹ کے ایک جسٹس نے اپنے ایک کیس میں اشارہ بھی کیا ہے۔ قانون مبہم ہونے کی وجہ سے عدالتیں اسے اپنے استعمال میں نہیں لاتیں اور اس پر عمل درآمد نہیں ہوتا۔
3. جیسا کہ انگلستان کے قوانین کو ہمارا مدر لاء کہا جاتا ہے، اور سب سے پہلے معاشرتی سزاؤں کا اجرا بھی انگلستان میں ہی ہوا ہے ہمیں ان کے تجربات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس قسم کی قانون سازی پاکستان میں کرنی چاہیے۔
4. مختلف بار کونسلز میں کمیونٹی سنٹنسز سے متعلق سیمنارز منعقد کیے جائیں تاکہ جج صاحبان اور وکلاء اس قانون کو اس کی روح کے مطابق سمجھ سکیں اور لوگوں کو بھی اس کے بارے میں آگاہی دی جائے۔

*****

References

1. Ashworth, A. *Sentencing and Criminal Justice 5th ed.* (Cambridge, Cambridge University Press, Ashworth 2010), 318.

2. Abbas Mansoor Abadi, "Bistar-e Mujazaat hai Jamia Mdaar ba Taqeed ber Roeqard Siasat-e Jnai-e Iran", *Fasilnama-e Mutahlehat-e Peshgiri az Jurm*, (Iran, Shiraz) Issue. 15, (1389 AD), 7.

عباس، منصورآبادی، بستر مجازاتهای جامعه مدار؛ باتاکید بر رویکرد سیاست جنایی ایران، *فصلنامه مطالعات پیشگیری از جرم*، (ایران، شیراز)، شماره پانزدہم، 7۔

3. Ali Hussain, Najfi Abrandabadi, *Majmuah maqalaat hmaesh e rahkar hai kahish jamiat kefri*, (Tehran, Mizaan, 1386), 115.

علی حسین، نجفی ابرندآبادی، *مجموعہ مقالات همایش راہکارهای کاهش جمعیت کیفری زندان* (تہران، چاپ میزان، 1386)، 115۔

4. Scott, David, *"Penology"*, (London, Sage publications, 2008), 139-140.

5. Muhammad bin Hassan, Hurr Aamli, *Wisai'l al-Shia*, Vol. 28 (Qom, Moassisa Aalil Bait, 1409 AH), 150.

محمد بن الحسن، حرّعاملی، *وسائل الشیعہ*، ج18 (قم، مؤسسہ آل البیت، 1409ق)، 150۔

6. A Group of writers, *Munab-e Fiq-e Shia*: trans: *Jamia-e Ahdith-e Shia*), Vol. 30, (Tehran, Intsharat ferhang sabz, 1386), 729.

فضلاء کی جماعت، *منابع فقہ شیعہ (ترجمہ جامع احادیث الشیعہ)*، ج30، (تہران، انتشارات فرہنگ سبز، 1386)، 729۔

7. Nasir, Makarim Sherazi, *Tafsir-e Namuna*, Vol. 08, (Tehran, Darul Kutub Al-Islamiah 1373AD), 190. Syed Muhammad Hussain, Allama Tabatabai, *Al-Mizan Fi Tafseer Al Quran*, Vol. 09, (Qom, Binyad Ilmi Fiqri Allama Tabatabai, 1378 AD), 422.

ناصر مکارم، شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج8 (تہران، دار الکتب الاسلامیہ، 1373ش)، 190؛ علامہ سید محمد حسین، طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج9 (قم، بنیاد علمی فکری علامہ طباطبایی، 1378ش)، 422۔

8. Muhammad bin Hassan, Hurr Aamli, *Wisai'l al-Shia*, Vol. 16 (Tehran, Kitabchi, 1386 AH), 136.

محمد بن الحسن، حرالعاملی، *وسایل الشیعہ الی تحصیل مسائل الشریعہ*، ج16 (تہران، کتابچی. 1386ش)، 136۔

9. Ibid, 145.

ایضاً، 145۔

10. Ibid, 146.

ایضاً، 146۔

11. Muhammad bin Hassan, Tusi, *Al Khilaf*, Vol.5: Tehqeeq wa Tashi Sheikh Ali Khurasani and… (Qom: Dafter Intasharart-e Islami wabasta ba Jamia Huza Ilmaya-e Qom,1407AH), 497.

محمد بن حسن، طوسی، *الخلاف*، تحقیق و تصحیح: شیخ علی خراسانی، سید جواد شہرستانی و۔۔۔ج5 (قم، دفتر انتشارات اسلامی وابستہ بہ جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ، 1407ق)، 497۔

12. Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi, 2nd Majlasi, "*Hadud wa Qisas wa Diyat*: Taqeeq wa tashi Ali Fazil, (Qom, Muassa nasher al Asaar al Islamia, nd.), 59.

محمد باقر بن محمد تقی، مجلسی دوم، *حدود و قصاص و دیات*، تحقیق و تصحیح: علی فاضل (قم، موسسہ نشر الآثار الاسلامیہ، ندارد)، 59۔

13. Muhammad Taqi, Jaffri, *Rassail-e Fihqi*, (Tehran, Muassa Manshurat Kramat, 1419AH), 126.

محمد تقی، جعفری، *رسائل فقہی* (تہران، موسسہ منشورات کرامت، 1419ق)، 126۔

14. Yahya bin Ahmed bin Saeed, *Naziya tul nazar fil jamh biyn al ashyah wal nzaier*, Tehqeeq WA tashi Noor udin Wahizi, Vol.1, (Najaf, Matbatul adaab, 1386AD), 119-120.

یحیٰ بن احمد، این سعید، *نزہۃ النظر فی الجمع بین الأشباہ والنظائر*، تحقیق و تصحیح: نور الدین واعظی، ج1 (نجف، مطبعۃ الأداب، 1386ق)، 119-20۔

15. Shabudin Qrafi, *Al-Farooq*, Vol. 2, (Beirut: Dar-ul-mahrfa, nd.), 18.

شہاب الدین، قرافی، *الفروق*، ج2. (بیروت، دار المعرفہ، ندارد)، 18۔

16. Ahmad Ibn Taymiyyah, *Alsiasia Alsharia* (Cairo, Alshaab, 1976), 99.

احمد ابن تیمیہ، *السیاسیہ الشرعیہ* (قاہرہ، الشعب، 1976)، 99۔

17. Abdul Salam, Muhammad Sharif, *Al-Mubadi Al-Sh*aria, Vol. 4 (Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1406 AH), 93.

عبدالسلام، محمد شریف، *المبادی الشرعیہ*، ج4 (بیروت، دار الغرب الاسلامی، 1406ق)، 93۔

18. Abdul Aziz Abu Amer, *Altehrir fi Alsharia Alislmia* (Cairo, Dar al-Fikr al-Arabi, 1996), 393.

عبدالعزیز ابو عامر، *التعزیر فی الشرعیہ الاسلامیہ* (قاہرہ، دار الفکر العربی، 1996م)، 393۔

19. Muhammad Abdullah, *Wilayat al-Hasaba fi al-Islam* (Cairo, Maktab al-Zahra, 1416 AH), 481.

محمد عبداللہ، *ولایت الحسبہ فی الاسلام* (قاہرہ، مکتب الزہرا، 1416م)، 481۔

20. Wahba al-Zuhili, *Alfiqa alislami wa Adlata*, Vol. 6 (Damascus, Dar al-Fikr, 1409 AH), 206.

وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ، ج6 (دمشق، دارالفکر، 1409ق)، 206۔

21. 2007 Pcr. LJ, 306.
22. Muhammad Hussain, Bhutta, *Community Based Rehabilitation of Offenders: An Overview of Probation and Parole System in Pakistan*, (Pak. J. Criminal, 2(3) 2010), 51-67.
23. Basharat Hussain, "The History and Development of Probation Service in Pakistan and in Khyber Pakhtunkhwa", *Pakistan Journal of Criminology*, Volume 5, No. 2, (July-Dec 2013), 30.
24. Hussain, Basharat, *Social Reintegration of Offenders: The Role of the Probation Service in North West frontier Province, Pakistan*, (The University of Hull, 2009), 108.
25. Farooq Ahmed v Federation of Pakistan, *PLD 2005, Lahore 15* (6 December 2004).
26. Amnesty International (2005a), Pakistan: Amnesty International’s comments on the Lahore High Court judgment of December 2004 revoking the Juvenile Justice System Ordinance, AI Index 33/026/2005
27. PLD 2014 Baluchistan 100
28. 2007 YLR 303.
29. Anita Abdul Rahim, Tg Noor Azira TgZainudin and others, "Community service as an Alternative Punishment: The extent of its application on the categories of crime and offender in Malaysia", *Journal of education and research,* Vol. 1, (2013:7).
30. The probation of offenders ordinance, 1960.
31 . Pakistan Penal code 1860.
32 . Haddud ordinance 1979.
33 . 1971 Pcr. LJ 1313.
34. 2007 Pcr. LJ 130.
35. Juvenile justice system Act 2018 section 9.
36. Juvenile justice system Act 2018 section 15.

قرآن وحدیث کی روشنی میں نفسیاتی مشکلات کا حل

Solution to Psychological Problems in the Light of Qur'an & Hadith

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Muhammad Hussain Hafizi
(Ph.D. Research Scholar MIU,IRI)
E-mail: qomihussain@gmail.com

Abstract:
Just as the human body becomes ill and needs treatment, so does the human soul. That is why so many people in human society today suffer from depression, stress and hundreds of other psychological problems. Depression seems to be on the rise, with psychologists pointing out the causes and proposing various ways and means to prevent it. In this article, we will look at the spread of spiritual diseases such as depression in human society in the light of the Qur'an and Hadith, and what is their prevention?
Key Words: Quran, Hadith, Psychological Problems, Depression, Solution.

خلاصہ
جیسے انسان کا جسم بیمار ہوتا ہے اور اسے علاج و معالجے کی ضرورت ہوتی ہے، ویسے ہی انسان کا نفس اور اس کی روح بھی بیمار پڑ جاتی ہے اور اسے بھی علاج و معالجے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج انسانی معاشرے میں بہت زیادہ لوگ افسردگی، نفسیاتی دباو اور سینکڑوں نفسیاتی مشکلات میں مبتلا ہیں۔ نفسیاتی دباؤ میں روز بروز اضافہ ہوتا دکھائی دیتا ہے جس کے اسباب و عوامل کی طرف ماہرین نفسیات نے اپنے علمی آثار میں اشارہ کیا ہے اور اس سے بچاؤ کے مختلف طریقے اور راہ حل پیش کیے ہیں۔ ہم اس مقالے میں قرآن و حدیث کی روشنی میں یہ دیکھیں گے کہ انسانی سماج میں نفسیاتی دباو جیسی روحانی بیماری کیسے پھیلتی ہیں اور ان کا سدّ باب کیا ہے؟
کلیدی الفاظ: قرآن، حدیث، نفسیاتی مسائل، نفسیاتی دباو، راہ حل۔

مقدمہ

قرآن و حدیث میں انسانیت کے ہر قسم کے مسائل و مشکلات کا شافی و کافی حل موجود ہے۔ انسان کے مسائل و مشکلات میں سے ایک عمدہ مشکل نفسیاتی بیماریاں اور مسائل و مشکلات ہیں۔ عصر حاضر میں ایک طرف مادیات

اور زندگی کے وسائل میں خیرہ کن ترقی دیکھنے کو ملتی ہے تو دوسری طرف انسانوں کے درمیان امن، محبت، بھائی چارگی اور ایک دوسرے کے دکھ سکھ میں کام آنے کے انسانی جذبات ختم ہو رہے ہیں۔ لوگوں کی اکثریت دماغی، ذہنی اور نفسیاتی بیماریوں میں مبتلا ہے اور جب انسان کا نفس بیمار ہو جاتا ہے تو ہر وہ غیر انسانی کام کر جاتا ہے۔ آج کا انسان مادیات اور دنیاوی کاموں میں اتنا غرق ہو چکا ہے کہ معنویات سے دور سے دور تر ہوتا جارہا ہے۔ اسے یہ بھی سوچنے کا وقت نہیں ہے کہ انسان کے نفس یا روح (جو انسان کی حقیقت اور اس کا جوہر ہے) کی بھی کچھ ضروریات اور وظائف ہیں۔

لہٰذا اس امر کی ضرورت ہے کہ ہم ہر پہلو سے انسان کی تربیت کا اہتمام کریں۔ والدین جتنا بچوں کے جسمانی پہلو کا خیال رکھتے ہیں اتنا ہی بچوں کی نفسانی اور روحانی پہلو کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے۔ اگر والدین اپنے بچوں کے تمام ابعاد (روحانی اور جسمانی) کی صحیح تربیت نہ کریں، بلکہ صرف ان کے جسمانی پہلو کا خیال رکھیں ایسی صورت میں انسان کبھی بھی انسانی اقدار کا پابند نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ہم اپنے بچوں کو اسلامی اور قرآنی تعلیمات کی روشنی میں معنویات اور اخلاقیات سے روشناس کرائیں۔ یہ کوئی مشکل کام نہیں ہے۔ بس صرف ہمت کی ضرورت ہے۔ اسی ضرورت کے پیش نظر ہم نے اس مقالہ میں قرآن اور حدیث کی روشنی میں نفسیاتی مشکلات اور ان کا حل پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ذیل میں ان مطالب کی چند ذیلی عناوین کے تحت پیش کیا جارہا ہے۔

علم نفسیات کی تعریف اور پس منظر

نفسیات کا علم دراصل، نفس soul کے مطالعے کا نام ہے۔ اسی لئے اسے نفسیات کہا جاتا ہے۔ اسے انگریزی میں Psychology کہا جاتا ہے۔ یہ لفظ دو یونانی کلموں کا مجموعہ ہے psyche نفس و روح اور ذہن و روان کو کہتے ہیں اور logos پہچان، بیان اور مطالعہ کے معنی میں ہے۔ بریٹانیکا کے مطابق نفسیات: "انسانوں اور دیگر حیوانات میں ذہنی کیفیات، طرز عمل اور روّیوں کے سائنسی مطالعہ کے شعبے کا نام ہے۔"[1] بعض ماہرین کے مطابق: ”نفسیات سے مراد ایسا علم ہے جو انسان کی مختلف نفسیاتی اور روحی تبدیلیوں کی تشریح بیان کرتا ہے۔“[2]

اگر ہم ان تمام تعریفوں کو ایک جامع تعریف کی شکل میں بیان کرنا چاہیں تو نفسیات کی تعریف یوں کر سکتے ہیں: "نفسیات ایک ایسا علم ہے جس میں انسان کے ذہن، خیالات، احساسات، کردار، رفتار اور اس سے سرزد ہونے والے مختلف افعال پر بحث ہوتی ہے۔" اس علم میں لوگوں کے کردار اور عمل کا مطالعہ کرنے کے بعد نتائج اخذ کیے جاتے ہیں اور ان کی صلاحیت اور استعداد کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کے طرز عمل کو دیکھ کر اس کے ذہن اور نفس کا مطالعہ ممکن ہو جاتا ہے۔ انسان کے نفسانی حالات پر بحث و مباحثے اور مطالعے کا سلسلہ یوں تو قدیم

زمانے سے چلا آرہا ہے لیکن اسے ایک مستقل علم کا عنوان نہیں ملا تھا۔ ویلہلم ونٹ (۱۸۷۹) نے اسے باقاعدہ ایک علم کا عنوان دیا۔[3]

نفسیاتی مسائل و مشکلات

اس میں شک نہیں کہ آج کا انسانی سینکڑوں نفسیاتی مسائل و مشکلات میں مبتلا ہے۔ اس کا باطن دنیا کی ہوس، پیسوں کی تمنا، تکبر، حسد، کینہ اور ۔۔۔ جیسی ہزاروں باطنی اور نفسیاتی بیماریوں میں مبتلا ہے۔ آج انسان کے دل میں اپنے ہمنوع انسانوں سے ہمدردی کا کوئی پہلو نظر نہیں آتا۔ وہ دوسرے انسانوں کو انسان سمجھنے سے قاصر ہے۔ وہ دوسروں کے لئے وہ کچھ پسند نہیں کرتا جو اپنے لئے کرتا ہے۔ جب کہ اسلامی تعلیمات کے مطابق ہمیں دوسروں کیلئے وہی پسند کرنا چاہیے جو اپنے لیے پسند کرتے ہیں۔ آج کا انسان شدید نفسیاتی دباؤ (Depression) کا شکار ہے۔ اس سے زندگی کا سکون چھن چکا ہے۔ وہ نشہ آور اور آرام بخش دوائیں کھانے پر مجبور ہے جو بذات خود اس کے لئے جسمانی امراض میں اضافے اور نفسیاتی الجھنوں کا موجب ہیں۔ ایسے میں ضروری ہے کہ ہم بنی نوع بشر کے اس درد کے مداوا کے طور پر اسلامی تعلیمات کا سہارا لیں اور تحقیق کریں کے اسلام میں انسان کے نفسیاتی آرام و سکون کے لئے کن امور پر تاکید کی گئی ہے۔

قرآن وسنّت کی روشنی میں نفسیاتی مشکلات کا حل

ہم مسلمان ہیں، خدا ہماری پناہ گاہ ہے، حضرت محمد ﷺ ہمارے آخری نبی ہیں، اسلام ہمارا دین ہے، قرآن ہماری کتاب ہے۔ لہٰذا نفسیاتی مسائل و مشکلات میں ہمارا آخری سہارا خداوند تعالی کی ذات اور اسلامی تعلیمات ہیں۔ لیکن جب انسان اپنی اس حقیقی پناہ گاہ سے دور ہو جائے تو شیطان اس کی پناہ گاہ بن جائے گا۔ حالانکہ شیطان وہ ہے جس نے انسان کو گمراہ کرنے کی قسم کھائی ہوئی ہے: قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ(38:84)
ترجمہ: "شیطان نے کہا: تیری عزت کی قسم! ان سب کو گمراہ کروں گا مگر تیرے مخلص بندوں کو۔" افسوس کہ آج ہمارے تعلیمی اداروں میں خدا اور رسول ﷺ کی معرفت، قیامت، معاد اور دینی مختلف اقدار کے بارے میں بہ کم پڑھایا جاتا ہے اور ہماری توجہ ان چیزوں کی طرف بالکل بھی نہیں ہے۔ بس صرف ہمیں ہمارے بچوں کے مادی وسائل کو مہیا کرنا ہے جس کے لئے والدین ان کی انگلش امپرو کرنے، میڈیکل میں داخلہ دلوانے اور انجینئر بنانے و۔۔۔ کی فکر میں رہتے ہیں۔ حالانکہ بچوں کو اسلامی اخلاقیات سے آشنا کرانا، ضروری احکامات کی تعلیم دینا، اسی طرح بری خصلتوں سے بچوں کو دور رکھنا اور اپنی اولادوں کو اولاد صالح اور نیک انسان بنا کر معاشرے کو پیش کرنا والدین کا فریضہ ہے۔ اسی طرح ہمارے تعلیمی نظام اور اداروں کا بھی یہ

فریضہ ہے کہ وہ دینی، اسلامی تعلیمات اور اقدار کو فروغ دیں تاکہ انسان کم سے کم نفسیاتی مسائل میں مبتلا ہو۔ جیساکہ ارشاد ہوا ہے: كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُم مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ[4] یعنی: "تم میں سے ہر شخص ذمہ دار ہے اور اس سے اس کی رعایا کے بارے میں بازپرس ہوگی۔"

ہمیں اس بات کا علم ہونا چاہئے کہ علم دل سے تعلق رکھتا ہے۔ لہٰذا دل کا پاک و پاکیزہ ہونا تعلیمی میدان میں پہلی شرط ہے، چنانچہ سورہ مبارکہ جمعہ میں اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اللہ تعالی نے فرمایا: وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (2:62) اس آیہ شریفہ میں پہلے تزکیہ نفس پھر تعلیم کو حاصل کرنے کا ذکر ہے۔ دراصل علم بارش کی طرح ہے بارش پھولوں پر بھی برس سکتی ہے اور گندگیوں کے ڈھیر پر بھی۔ فرق کیا ہے؟ فرق یہ ہے کہ اگر بارش پھولوں کے درمیان برسے تو خوشبو آئے گی، لیکن اگر یہی بارش گندگیوں کے ڈھیر میں برسے تو بدبو آئے گی۔ بالکل اسی طرح علم نور ہے؛ لہٰذا اس نور کی جگہ بھی نورانیت ہونی چاہئے۔ علم کا ظرف یعنی دل پاک و صاف ہو لیکن اگر علم کی جگہ پاک نہ ہو، دل گناہوں سے آلودہ ہو تو ممکن ہے یہی علم انسان کو تاریکی اور ظلمت کی طرف لے جائے اس وقت یہ نور تاریکی میں بدل جائے گا اور حجاب اکبر بن جائے گا۔

لہٰذا انسان کے لئے ضروری ہے کہ اپنے اوقات کو اس طرح تقسیم کرے کہ مادی اور دنیاوی اشیاء کے بارے میں فکر کرنے کے ساتھ ساتھ اپنی آخرت کی زندگی کے بارے میں جہاں اسے ہمیشہ رہنا ہے کا بھی فکر کرے ورنہ اس دنیا کی جلد گزر جانے والی زندگی سے آنکھیں بند کرنے کے بعد کف افسوس ملنے کے علاوہ اور کچھ ہاتھ نہیں آئے گا۔ امام رضا علیہ السلام کا ارشاد ہے: إجتَهِدوا أن يَكونَ زَمانُكُم أربَعَ ساعاتٍ: ساعَةً مِنهُ لِمُناجاةِ اللّه ِ و ساعَةً لِأمرِ المَعاشِ و ساعةً لِمُعاشَرَةِ الإخوانِ و الثِّقاتِ و الَّذينَ يُعَرِّفُونَ عُيُوبَكُم و يَخلِصونَ لَكُم في الباطِنِ و ساعَةً تَخلُونَ فِيها لِلَذّاتِكُم و بِهذِهِ السّاعَةِ تَقدِرُونَ عَلَى الثَّلاثِ ساعاتٍ[5] یعنی: " کوشش کروکہ تمارا وقت چار زمانوں اور فرصتوں میں تقسیم شدہ ہو۔ تمہاری زندگی کا ایک وقت اللہ سے راز و نیاز اور اس کی عبادت و بندگی سے مخصوص ہونا چاہیئے۔ وقت کا دوسرا حصہ، حصول رزق اور کسب معاش کے لئے ہو۔ تیسرا حصہ اپنے بھائیوں اور معتمد افراد سے ملنے اور ملاقات کے لئے ہو۔ ایسے لوگ جو تمہارے عیوب کو جانتے ہوں لیکن تمہارے لئے مخلص ہوں۔ یعنی وہ تمہیں آئینہ دیکھانے والے ہوں۔ اور چوتھا حصہ حلال لذتوں کے لئے ہو اور یہ چوتھا حصہ اگر درست طریقہ سے استعمال کیا جائے تو تم اپنے ان دیگر تین اوقات کو بھی منظّم اور کارآمد طریقے سے گذار سکتے ہو۔"

اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بہت ساری ایسی خصوصیات انسان میں موجود ہیں جو نفسیاتی امراض کو پھلنے پھولنے کا موقع فراہم کرتی ہیں مثلاً جھوٹ، غیبت، تہمت، حسد، نفرت، منفی سوچ و۔۔۔ پس معلوم ہوا انسان اسی وقت

ذہنی کرب اور ڈپریشن سے دور رہ سکتا ہے جب وہ اسلامی تعلیمات (قرآن اور حدیث) کے معیار کے مطابق سوچنا اور فکر کرنا شروع کر دے۔ ماہرین نفسیات، نفسیاتی بیماروں کے لئے جو حل بتاتے ہیں وہ 1400 سال پہلے اسلامی تعلیمات میں بیان ہو چکا ہے۔ ہم یہاں اس کے کچھ نمونے بیان کرنے پر اکتفا کریں گے۔

1. کام سے پہلے سوچنا

انسان اپنے روزمرہ زندگی میں جو امور انجام دیتا ہے اسے انجام دینے سے پہلے اس کے بارے میں فکر کرنا بہت ضروری ہے۔ زیادہ تر لوگ اس اصل پر عمل نہیں کرتے بلکہ سوچے سمجھے بغیر امور کو انجام دیتے ہیں اور جب رزلٹ خراب آتا ہے تو سر پیٹنا شروع کر دیتے ہیں۔ لیکن پانی سر سے گزرنے کے بعد سر پیٹنے کا کیا فائدہ؟ جب انہیں اس مشکل کڑی میں کوئی راہ حل نظر نہیں آتا تو وہ ڈپریشن اور مختلف قسم کے نفسیاتی بیماریوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ امام جعفر صادقؑ فرماتے ہیں: ایک شخص رسول خدا ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کرنے لگا: اے اللہ کے رسول ﷺ! مجھے کوئی نصیحت فرمائیں۔ آنحضرت ﷺ نے تین بار یہ پوچھا: اگر میں نصیحت کروں تو اسے انجام دوگے؟ اس شخص نے تینوں بار یہ کہا: میں عمل کروں گا۔ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: إِذَا هَمَمْتَ بِأَمْرٍ فَتَدَبَّرْ عَاقِبَتَهُ[6] یعنی: "جب تم کوئی کام کرنا چاہو تو اس کام کے انجام دینے سے پہلے اس کی عاقبت کے بارے میں تدبر اور تفکر ضرور کرنا۔"

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تفکر اور سوچ کتنی اہم چیز ہے اور علم نفسیات کا اہم پہلو یہی انسانی سوچ اور فکر ہے۔ انسانی سوچوں کے بدلنے سے اس کے رویئوں میں اور عملی رفتار و کردار میں تبدیلی آتی ہے اور انسان اپنے ان رویئوں کے ذریعے دوسری مخلوقات سے ارتباط قائم کرتا ہے؛ لہٰذا اچھی سوچ اور اچھی فکر ہی کے ذریعے انسان اعلی منازل طے کر سکتا ہے۔ امیر المومنینؑ فرماتے ہیں: "آگاہ رہو جس عبادت میں تفکر نہ ہو اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔"[7]
دوسری جگہ آپؑ نے فرمایا: "آگاہ رہو! ایسی قرآن کی تلاوت جس میں غور و فکر نہ ہو اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔"[8]

2. حسد، غیبت اور غصے سے دوری

ماہرین علم نفسیات کہتے ہیں: غصہ ایک ایسی چیز ہے جس سے انسانی صحت و شخصیت بری طرح متاثر ہوتی ہے۔ انسان جب نفسیاتی بیماری کا شکار ہوتا ہے تو دوسروں سے حسد کرنا اور اسی طرح دوسرے انسانوں کی غیبت کرنا شروع کر دیتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص کسی سے حسد یا کسی کی غیبت کرتا ہے تو وہ نفسیاتی طور پر مریض ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالی ان دونوں صفتوں کو صفات رذیلہ میں سے قرار دے کر مومنین کو ان سے پرہیز کا حکم دیا ہے۔

3. عیادت کرنا

جب انسان مریض ہو جاتا ہے تو اسے وہم ہونے لگتا ہے اور نفسیاتی طور پر بھی عجیب و غریب باتیں سوچنے لگتا ہے، اس کی سوچ اور رویئے بدل جاتے ہیں۔ اس مشکل کو حل کرنے کے لئے ہمارے آخری رسول نے تاکید فرمائی ہے کہ جب کوئی بیمار ہو جائے تو اس کی عیادت کے لئے جا کر اس کی حوصلہ افزائی کرو۔ اگر کسی نے ایسا کیا تو یہ مریض کی تنہائی دور ہونے کا اور حوصلہ افزائی کا سبب بنے گا۔ انسان حوصلہ افزائی سے ہی سکون محسوس کرتا ہے اور اسے امید کی کرن دکھائی دیتی ہے۔

4. روابط کی اصلاح

انسان کی بہت سی ذہنی پریشانیوں اور نفسیاتی مشکلات کا حل یہ ہے کہ انسان اپنے سے مربوط تمام چیزوں سے اپنا تعلق ٹھیک رکھے۔ مرحوم شہید صدر فرماتے ہیں کہ اس تعلق کا دائرہ بہت وسیع ہے آپ اس تعلق کے دائرے کو مزید توسیع دیتے ہوئے فرماتے ہیں: انسان کو تین قسم کے تعلقات اور رابطے کو ٹھیک کرنے کی ضرورت ہے اگر ہم انسان کے کردار اور رویوں کی جانچ پڑتال کریں تو اس کی تین صورتیں ہمارے سامنے آتی ہیں:

- انسان کا رابطہ خدا کے ساتھ۔
- انسان کا رابطہ انسان کے ساتھ۔
- انسان کا رابطہ دوسری مخلوقات کے ساتھ۔

انسان کا رابطہ خدا کے ساتھ کیسا ہونا چاہیے اس رابطے کو برقرار رکھنے کے لئے انسان کو کیسا کردار اپنانے کی ضرورت ہے؟ اس سوال کا جواب دین بتائے گا کہ انسان کا رابطہ اپنے خدا کے ساتھ کیسا ہونا چاہیے۔ انسان اور خدا کے درمیان رابطے کے لئے دینی متون میں فقہ عبادی کے نام سے ایک مکمل باب موجود ہے۔ جس میں اس بات کی وضاحت ملے گی کہ انسان کو خدا سے کیسے رابطہ کرنا چاہیے۔ اس ارتباط کو برقرار رکھنے کے لئے انسان کا کیا کردار ہونا چاہیے۔ دین، اخلاق، احکام (فرائض) اور اعتقادات کے مجموعے کا نام ہے۔

جہاں تک انسان کے دیگر انسانوں کے ساتھ رابطے کی نوعیت کا تعلق ہے تو اس حوالے سے دینی اخلاق ہی انسان کی بہترین رہنمائی کرتا ہے۔ دراصل، اخلاق اس گوہر نایاب کا نام ہے جس کی تکمیل کے لئے خداوند عالم نے پیغمبر اکرم ﷺ کو مبعوث فرمایا۔ حضور ﷺ فرماتے ہیں: إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ[9] ترجمہ: ”مجھے سب سے اچھے اخلاق کی تکمیل کے لئے بھیجا گیا ہے۔“ اسلام اگر قلیل مدت میں پوری دنیا میں پھیلا ہے تو اس کی وجوہات میں سے ایک اہم وجہ آپ ﷺ کا اخلاق ہے۔ فرانس کے مشہور و معروف شاعر لے مارٹین La

Martine کا مشہور قول ہے کہ اگر تین چیزوں کو مدّ نظر رکھ کر پیغمبر اسلام ﷺ کی پاک سیرت کا جائزہ لیا جائے تو تاریخ میں کوئی بھی شخص پیغمبر اسلام ﷺ کے برابر نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کوئی بھی شخص لوگوں سے اپنی بات منوانا چاہتا ہو تو اسے تین چیزوں کی ضرورت ہو گی:

ا۔ مادی وسائل کی ضرورت ہوتی ہے۔

۲۔ افرادی قوت کی ضرورت ہو گی۔

۳۔ اس کے چاہنے والے اور اقرباء اس کی مخالفت نہ کریں۔

انسان ان تین شرائط کے ساتھ معاشرے میں اپنی ہر بات منوا سکتا ہے اور وہ اپنے اہداف اور مقصد میں کامیاب ہو سکتا ہے۔ لیکن تاریخ اسلام میں پیغمبر ﷺ کی شخصیت ایک عجیب شخصیت ہے۔ اس کے پاس نہ مال و دولت تھی، نہ افرادی قوت اور اس کے خاندان والوں نے بھی اس کی مخالفت کی۔ یہاں تک کہ تاریخ لکھتی ہے کہ آپ کے اپنے خاندان میں ہی آپ کے ساتھ سخت دشمنی کرنے والے موجود تھے۔ صرف آپ کی فرمانبردار بیوی حضرت خدیجہؑ اور آپ کا چچازاد بھائی حضرت امیر المومنینؑ آپ پر ایمان لائے۔ اس کے باوجود پیغمبر اسلام ﷺ اپنے عالی ہدف میں بہت جلد کامیاب ہوگئے۔ یہاں پر انسان کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس کی وجہ کیا تھی؟ کیسے قلیل عرصے میں اللہ کے حبیب ﷺ اپنے پاک مشن میں کامیاب ہوئے؟ یقیناً اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اس کامیابی کا ایک اہم عامل پیغمبر اسلام ﷺ کی شخصیت و سیرت اور اخلاق تھا۔ بنابریں، ہم آپ کی سیرت و کردار اور اعلی اخلاقیات کی پیروی کرکے اپنے سینکڑوں نفسیاتی مسائل و مشکلات، روحانی امراض اور ذہنی دباو کا مداوا کر سکتے ہیں۔ اگر معاشرے کے لوگوں کے ساتھ ہمارے روابط درست ہو جائیں تو یقیناً ہماری یہ مشکلات بہت کم ہو جائیں گی۔

5. عقائد و نظریات کی درستگی

حقیقت تو یہ ہے کہ انسان اس وقت تک اپنے اخلاق کو درست نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کے عقائد کی اصلاح نہ ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مسلمان کو اسلام کے بنیادی عقائد سے آشنا اور ان پر اُس کا گہرا ایمان ہونا چاہیے۔ دائرہ اسلام میں داخل ہونے میں اسلامی عقائد کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ عقیدے کی اہمیت کو بیان کرتے ہوے مشہور رائٹر ڈاکٹر محمد طیب خان لکھتے ہیں: زندگی اور عقیدے کے درمیان اگر فاصلے حائل ہو جائیں تو زندگی ماہی بے آب کی مانند تڑپنے لگتی ہے، اسی لیے انسان زندہ رہنے کے لئے ہوا، روشنی اور پانی کی طرح ایک صحت مند، عقلی اور فطری عقیدے کی ضرورت کو شدت سے محسوس کرتا ہے۔ عام خیالات، پراگندہ اور منتشر خیالات عقیدہ نہیں ہوتے۔ عقائد سے مراد چند مضبوط، محکم، غیر متزلزل، غیر مشکوک اور اصولی خیالات ہوتے ہیں۔

عمل سے عقیدے کی پہچان ہوتی ہے، کیونکہ ہر عمل، عقیدے کا عکاس ہوتا ہے۔ انسان کی ساری عملی جدوجہد عقائد کے زیر سایہ پھلتی پھولتی اور پروان چڑھتی ہے۔ لہٰذا ہمارے نفسیاتی مسائل کا پائیدار حل اس وقت تک پیش نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ ہمارے عقائد اسلامی تعلیمات کے سانچے میں نہیں ڈھل جاتے۔

6. اسلامی احکام کی پابندی

نفسیاتی بیماری میں مبتلا شخص میں اور ایک جسمانی مرض میں مبتلا شخص میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر ایک شخص جسمانی طور پر بیمار ہوجائے اور وہ اپنے علاج کی غرض سے کسی ماہر ڈاکٹر کے پاس جائے اور ڈاکٹر اس کے لئے کوئی نسخہ اور لائحہ عمل تجویز کرے تو ایسی صورت میں مریض ڈاکٹر کے نسخہ کے حوالے سے 3 قسم کا برتاو کرسکتا ہے:

1. مریض نسخہ لے کر شکریہ ادا کرتا ہے اور کسی قسم کی استفسار کے بغیر ڈاکٹر کی باتوں پر عمل کرتا ہے، میڈیکل اسٹور سے اپنی دوائی لے کر استعمال کرنا شروع کردیتا ہے۔ چند ہفتہ ان دوائیوں کے استعمال کے نتیجے میں وہ بالکل تندرست ہوجاتا ہے۔
2. مریض نسخہ وصول کرنے کے بعد کہے: معذرت، ڈاکٹر صاحب! اس نسخہ میں آپ نے جو دوائیاں لکھی ہیں یہ کیسے مفید ہوسکتی ہیں؟ ان کے اسرار و رموز کیا ہیں؟ جب تک مجھے ان میڈیسنز کی حکمت اور فلسفہ نہیں بتائیں گے تب تک میں یہ دوائیاں استعمال نہیں کروں گا۔ اس پر جناب ڈاکٹر کہتے ہیں اس پر کچھ گولیاں شربت اور کچھ انجکشن لکھے ہوئے ہیں۔ گولی دن میں دو ٹائم کھانے کے بعد استعمال کروگے تو یہ آہستہ آہستہ بیماری جڑ سے ختم ہوجائے گی اور انجکشن لگواوگے تو درد میں کمی آجائے گی و۔۔۔۔اگر تم نے ان پر مسلسل عمل کیا تو ان شاء اللہ دو ہفتے کے اندر تم تندرست ہوجاوگے۔ یہ سب سننے کے بعد مریض ڈاکٹر کا شکریہ ادا کرکے چلا جاتا ہے اور دوائیوں کا استعمال کرکے تندرست ہوجاتا ہے۔
3. مریض نسخہ وصول کرنے کے بعد ڈاکٹر سے دوائیوں کے بارے میں استفسار کرتا ہے لیکن ڈاکٹر مصروف ہونے کی وجہ سے یا تھکاوٹ کی وجہ سے یا مریض کی ذہنی سطح کے میڈیکل سائنسز کی پیچیدگیوں کو سمجھنے سے قاصر ہونے کی وجہ سے مریض کو کوئی تفصیل نہیں بتاتا اور اسے محض نسخہ استعمال کرنے کی تاکید کرتا ہے۔ لیکن بیمار آپے سے باہر ہوجاتا ہے اور کہتا ہے اچھا اگر آپ مجھے ان دوائیوں کی حکمت اور مصلحت نہیں بتاوگے تو میں کبھی بھی آپ کا لکھا ہوا نسخہ استعمال نہیں کروں گا۔ یہ کہہ کر وہ نسخے کو پھاڑ دیتا ہے اور دوائی لئے بغیر گھر چلا جاتا ہے۔

مریض کے ان تین قسم کے ردّ عمل میں تیسری قسم کا ردّ عمل سب سے برا ہے جس کی تمام عقلائے عالم مذمت

کریں گے۔ سارے لوگ اس بیمار سے کہیں گے یہ کیسا برتاو ہے؟ یہ کونسا عاقلانہ کام ہے جو تم نے کیا؟ کیا تم نہیں جانتے تھے کہ اسپیشلسٹ ڈاکٹر کی لکھی ہوئی دوائی کھانے سے تم جلد صحت یاب ہو جاتے؟ اس کے باوجود تم نے اس کے نسخے کو پھاڑ دیا اور دوائی لئے بغیر گھر چلے گئے، جس سے خود تمہارا نقصان ہوا۔ تمہارے ڈاکٹر کے پاس جانے کا ہدف اور مقصد اپنا علاج کرانا تھا اور چیک اپ کرا کر دوائی تجویز کروانی تھی، تمہارا یہ ہدف تو حاصل ہو چکا تھا؛ لہٰذا ہر عاقل انسان اس کی مذمت کرے گا۔

بالکل اسی طرح اللہ تعالی کی طرف سے آئے ہوئے تمام برگزیدہ انبیاء طبیب اور ڈاکٹر ہیں اور ساری بشریت مریض ہے۔ یہ ڈاکٹرز آئے ہیں ان بشریت کا روحانی علاج کرنے اور جو نسخے یہ لوگ بشریت کے علاج کے لئے لے کر آئے ہیں وہ ہے دین کے دستورات اور جامع قانون، جس پر عمل کرنے کی صورت میں انسان سعادت ابدی تک پہنچ سکتا ہے۔ لیکن جب اللہ کی طرف سے انبیاء، دین کے دستورات، اصول اور قواعد کو لے کر آئے، یہاں پر بھی انسانوں کا برتاؤ ان برگزیدہ لوگوں کے ساتھ مذکورہ تین قسم کا برتاؤ ہو سکتا ہے۔ کچھ لوگ بلاچوں وچرا پیغمبر اکرم ﷺ کے ہر حکم اور دعوت پر لبیک کہتے ہوئے سر تسلیم خم کرتے ہیں۔

مثلاً دین اور اللہ کے رسول نے کہا صبح کی دو رکعت نماز واجب ہے، وضو کا طریقہ یہ ہے، حج کے اعمال بجالانے کا طریقہ یہ ہے و۔۔۔ ان لوگوں نے بغیر کسی سوال کے اللہ کے رسول کے ہر حکم پر عمل کیا۔ دوسرے کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو کہتے ہیں فلان حکم جو آپ نے کہا اس کا فلسفہ کیا ہے؟ مثلاً کیوں ظہر کی چار رکعت نماز واجب ہے دو کیوں نہیں وغیرہ۔ برگزیدہ لوگوں کے ساتھ انسان کا تیسری قسم کا برتاؤ یہ ہے کہ جب تک کسی حکم کی مصلحت سے انہیں آگاہ نہ کیا جائے تب تک عمل کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتے۔ جیسا کہ آج کل بعض لوگ علماء سے پوچھتے ہیں: مولانا صاحب فلان حکم کا فلسفہ کیا ہے؟ اگر مولانا کہے مجھے نہیں پتہ تو فوراً کہتا ہے پھر میں اس حکم پر عمل بھی نہیں کروں گا۔ یہ رویہ بالکل ایسا ہے جیسے مریض کا ڈاکٹر کے ساتھ تیسری قسم کا برتاؤ تھا۔

یہاں پر بھی عقلاء ان لوگوں کی سرزنش کریں گے اور کہیں گے کہ تمہیں یقین ہے، دین اسلام حق ہے اور تمہارا یہ ایمان بھی ہے کہ اس دین کا لانے والا اللہ کی طرف سے آیا ہے، تم یہ بھی جانتے ہو اگر کوئی اللہ کے رسول اور دین مبین اسلام کے دستورات پر عمل کرے تو اسے سعادت ابدی ملے گی اور اگر سعادت ابدی چاہتے ہو تو ان دستورات پر عمل کرنا ضروری ہے۔ ہر انسان عاقل کہے گا اگر تم نے ان دستورات پر عمل نہیں کیا تو کل سعادت ابدی تجھے نہیں ملے گی؛ لہٰذا اگر انسان شریعت کے کسی حکم (چاہئے واجب ہو یا حرام) کو اس وجہ سے کہ اس کی مصلحت، حکمت اور فلسفہ کا نہیں پتہ انجام نہ دے تو یہ اس کی بے وقوفی ہوگی۔ پس معلوم ہوا کہ موجودہ دور کے مسلمانوں کی بہت سی نفسیاتی مشکلات و مسائل کا ایک اہم موجب ان کی شریعت کے معاملات کے بارے میں بے

جا قیل و قال ہے۔ یقیناً اگر ہم احکام الٰہی کی پابندی میں اگر حکم خداوند کے سامنے سر تسلیم خم کر دیں تو اس سے ہماری اکثر نفسیاتی مشکلات حل ہو جائیں گی۔

خلاصہ

بحیثیت انسان ہر شخص خواہ اس کا تعلق معاشرے کے جس طبقے سے بھی ہو اس کی ذمہ داری ہے کہ نفسیاتی دباؤ جیسی مہلک بیماری کے سدّ باب کے لئے بھر پور کردار ادا کرے۔ خصوصاً معاشرے میں موجود دولت مند افراد اور پڑھے لکھے لوگوں کی ذمہ داری بڑھ جاتی ہے، تاکہ اس مہلک بیماری کے شر سے ہماری نسلیں محفوظ رہ سکیں۔ اگر ہم اس کو اپنی نسلوں سے اور انسانی معاشرے سے ختم کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو ایسی صورت میں اس کے بہت سارے فوائد حاصل کر سکتے ہیں۔

1) معاشرے میں زندگی کرنے والے بھر پور طریقے سے اپنی خداداد صلاحیتوں اور اس کی دی ہوئی استعداد سے استفادہ کر سکیں گے۔

2) انسانی معاشرے سے چوری، ڈکیتی، قتل و خونریزی جیسے بڑے بڑے فسادات اور برائیوں کا خاتمہ ہوگا اور اس کے نتیجے میں انسانی معاشرہ ایک امن اور خوشحال معاشرہ میں تبدیل ہوگا۔

3) آج کل کی دنیا میں ماں باپ سمجھتے ہیں کہ بچوں کو اولول اسکول میں پڑھانے سے ان کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ جب کہ ایسا ہرگز نہیں ہے، بلکہ جتنا بچوں کی دنیاوی زندگی سنوارنا ماں باپ کا وظیفہ ہے اس سے کئی گنا زیادہ اپنے بچوں کی آخرت سنوارنا اور آخرت کی زندگی آباد کرانا ضروری ہے۔ وہ زندگی جہاں ہمیشہ رہنا ہے، جسے حیات ابدی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور قیامت کے ان ہولناک اور سخت مراحل کے بارے میں بچوں کی رہنمائی کرنا والدین کے اولین فرائض میں سے ہے۔ قیامت کا وہ دن، جس کا تعارف اللہ تعالی نے قرآن مجید کی متعدد آیات میں کیا ہے، یقیناً وہ مراحل بہت سخت اور دشوار ہیں، جن کی طرف توجہ کرنا ہم سب کے لئے ضروری ہے ورنہ وقت کے گزر جانے کے بعد کف افسوس ملنے کے علاوہ اور کچھ نہیں رہے گا اور پانی سر سے گزر جانے کے بعد متوجہ ہونے کا کوئی فائدہ نہیں۔

اگر ہم انسانی ڈپریشن اور نفسیاتی بیماریوں کے حل کا خلاصہ چند سطروں میں قلمبند کرنا چاہیں تو اس طرح بیان کر سکتے ہیں:

1. ہمیشہ انسان یہ سوچے کہ ہم خدا کی مخلوق ہیں اور وہ ہمارا خالق۔ مخلوق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنی دنیاوی اور اخروی زندگی کے ہر موڑ میں اس کے محتاج ہیں اور خدا کی ذات ہر چیز پر قادر ہے۔ جس کے پاس خدا ہے اس کے پاس سب کچھ ہے۔ جیسا کہ عرفہ کے صحرا میں امام حسین علیہ السلام اپنے پروردگار سے دعا

کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ماذا وجد من فقدك وما الذی فقدك من وجدك[10] یعنی: "اے خدا جس نے تجھے پایا اس نے کیا کھویا اور جس نے تجھے کھویا اس نے کیا پایا۔"

2. کبھی بھی کسی انسان کو حقیر نہ سمجھیں، بلکہ ہمیشہ یہ سوچیں کہ یہ بھی خدا کی مخلوق ہے، ممکن ہے اللہ کے ہاں مجھ سے زیادہ اس کا مقام بلند ہو۔
3. کبھی بھی اپنے مال و دولت اور سرمائے پر فخر نہ کریں، بلکہ یہ بات اپنے ذہن میں بٹھانے کی کوشش کریں کہ ان ساری دولتوں کا حقیقی مالک خدا ہے اور یہ اس کی دی ہوئی نعمت ہے، ہمیں اس کا شکرادا کرنا چاہیئے۔ یہ اس کی دی ہوئی امانت ہے جس دن وہ چاہیئے اپنی امانت لے سکتا ہے۔
4. یاد رکھیں دولت صرف پیسہ نہیں ہے، بلکہ سب سے بڑی دولت علم اور صحت ہے۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے: علم سب سے بڑی دولت بھی ہے اور طاقت بھی۔ اسی طرح صحت کے بارے میں یہ کہاوت بہت مشہور ہے: Health is wealth۔
5. جو چیز آپ اپنے لئے پسند کرتے ہیں دوسروں کے لئے بھی وہی چیز پسند کریں۔
6. صرف مادیات میں اپنی زندگی کو غرق کرنے کے بجائے اپنی اخروی زندگی (جہاں پر انسان نے ہمیشہ رہنا ہے) کی بھی فکر کیا کریں، پانچوں وقت کی نماز اور دوسری دینی تعلیمات پر حتی الامکان عمل کرنے کی کوشش کریں تاکہ ہماری دنیاوی زندگی آباد ہونے کے ساتھ ساتھ اخروی زندگی بھی سنور جائے۔
7. ہمیشہ خدا کو یاد کیا کریں اس لئے کہ جو خدا کو یاد کرتا ہے خدا بھی اسے یاد کرتا ہے۔ قرآن مجید میں اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اللہ تعالی فرماتا ہے: فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ (156:2) ترجمہ: "تم مجھے یاد کرو میں تمہیں یاد کروں گا۔"
8. ہمیشہ موت کو یاد رکھیں۔

*****

References

1 . https://www.britannica.com/science/psychology. Seen: 20/10/2021.

2. Rita L. Atkinson [& Others], Hilgard's introduction to psychology, [Persian] trans. Muhammad Naqi Braheeni & Others, Vol.1 (Tehran, Intisharāt-e Rushd, 1384 AH), 29.

ریٹاال، اتکینسون ودیگران، زمینہ رواں شناسی ھیلگارد، ترجمہ محمد نقی براھنی ودیگران، ج1 (تہران، انتشارات رشد، 1384ش)، 29۔

3. Donald Oldlng Hebb, Dars Nama Rawān Shinasi, PPersian trans. Jawad Qahermani (Tehran: Intisharāt-e Rushd, 1384 AH), 82.

دونالد اولڈلنگ ہب، درس نامہ روان شناسی، فارسی ترجمہ: جواد قہرمانی (تہران، انتشارات رشد، 1375)، 82۔

4. Muhammad bin Muhammad, Alshoairi, Jame-e Alakhbar, Vol.1 (Najaf-e-Ashraf, Matba-e Haidria, nd.), 119.

محمد بن محمد، الشعیری، جامع الأخبار، ج1 (نجف اشرف، مطبعۃ حیدریۃ، ندارد)، 119۔

5. Ali bin Musa, Alraza (A.S) *al-Fiqh al-Mansūb ila al-Imam al-Rida*, vol. 1 (Mashhad: Moassisa-ye Āl al-Bayt, 1406), 337.

علی بن موسی، الرضاؑ الفقہ المنسوب إلی الإمام الرضا، ج1 (مشہد، مؤسسۃ آل البیت ع، 1406ق)، 337۔

6. Muhammad b. Yaqub, Abu Jafar, Kulayni, *Al-Kafi*, Vol. 8 (Tahran: Dar ul kotob al Islamiah, 1362 AH), 150.

محمد بن یعقوب بن اسحٰق، ابو جعفر الکلینی، الکافی، ج8 (طہران، دار الکتب الاسلامیۃ، 1362ش)150۔

7. Ibid, Vol.1, 36.

ایضا، ج1، 36۔

8. Ibid.

ایضاً۔

9. Nori, Husyn b. Muhammad Taqi, *Mustadrik al-Wasae'il wa Mustanbit al-Masae'il* (Qum: Moassisa-ye Āl al-Bayt, 1408), 187.

نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل (قم، مؤسسۃ آل البیتؑ، 1408ق)، 187۔

10. Jawad, Alquoomi, *Sahifa al-Husyn*, (Qum: Moassasa al-Nashr al-Islami al-Tabia'h li Jumula al-Mudarrisīn, 1374 AH), 218.

جواد، القیومی؛ صحیفۃ الحسینؑ، (قم، مؤسسۃ النشر الاسلامی التابعۃ لجماعۃ المدرسین، 1374ش)، 218۔

حافظ شیرازیؒ اور علامہ اقبالؒ کے عرفانی تصوّرات کا تقابلی جائزہ

Comparative Review of Mystical Concepts of Hafiz Sheerazi and Allama Iqbal

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Syeda Tayyaba Rubab
(Assistant Professor, Department of Urdu, Narwala Bangla 61 JB, Faisalabad)

Abstract:

Khawaja Shams-ud-Din Hafiz Shirazi is a famous Persian poet. He expresses deep mystical thoughts and pure religious sentiments in his poetry. We can see in his poetry the features of an artist, universal authenticity, and mystical thought and feeling. We also see such features in Allama Iqbal. Given that Hafiz was Iqbal's predecessor in time, it can be argued that the latter was influenced by the art and ideas of the former. However, Iqbal disagrees with Hafiz's view of Sufism. According to Iqbal, Hafiz's theory of Sufism was useful in his own period, but now, in Iqbal's time, a constant struggle was needed. Therefore, Iqbal's love is the proponent of a constant struggle. This article presents a comparative study of Hafiz and Iqbal, based on their mystical ideas.

Keywords: Hafiz Shirazi, Allama Iqbal, Mysticism, Love, Heart, Human.

خلاصہ

خواجہ شمس الدین حافظ شیرازی فارسی کے مشہور شاعر ہیں۔وہ اپنی شاعری میں گہرے عرفانی خیالات اور خالص دینی جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ ہم ان کی شاعری کے آئینے میں ایک ماہرِ فن کی خصوصیات،آفاقی صداقت، اور عرفانی فکر و احساس کی جھلک دیکھ سکتے ہیں۔ہمیں علامہ اقبال کے ہاں بھی ایسی خصوصیات نظر آتی ہیں۔یقیناً حافظ کو علامہ اقبال پر زمانی تقدّم حاصل ہے جس کی روشنی میں یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ اقبال، حافظ کے فن اور افکار، دونوں سے متاثر ہوئے ہیں۔ تاہم اقبال کو حافظ کے نظریۂ تصوف سے اختلاف بھی ہے۔اقبال کے مطابق حافظ کا نظریۂ تصوّف اُن کے اپنے دور میں مفید تھا لیکن اب وقت کا تقاضا جہد مسلسل ہے۔ لہٰذا اقبال کا عشق، عمل پیہم کا پیامبر ہے۔یہ مقالہ اقبال پر حافظ کے تاثیر اور ان کے عرفانی تصوّرات کا تقابلی جائزہ پیش کرتا ہے۔

کلیدی الفاظ: حافظ شیرازی، علامہ اقبال، عرفان و تصوّف، عشق، دل، انسان۔

مقدمہ

تصّوف و عرفان ادراکِ حقیقت کا ایک ایسا علم اور ایک ایسی عملی روش ہے جس نے عالمِ اسلام کے دامن میں پرورش پائی ہے۔ اس مشرب نے اپنی گود میں بڑی بڑی شخصیات کی پرورش کی ہے؛ ایسی شخصیات جنہوں نے اپنے کردار اور کلام، دونوں کے ذریعے تاریخ اسلام پر ان مٹ نقوش چھوڑے ہیں۔ خواجہ شمس الدین حافظ شیرازی اور علامہ محمد اقبال کا شمار انہی شخصیات میں ہوتا ہے۔ ان دونوں نے اپنے صوفیانہ اور عارفانہ کلام کے ذریعے تفکرِ اسلام کی آبیاری کی ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ ان شخصیات کے عرفانی تصوّرات پر تحقیقی کام انجام دیا جائے؛ ان کے اشتراکات اور مختصات کو اجاگر کیا جائے اور ان کی فکر کی ضیاء کو عام سے عام تر کیا جائے۔ ذیل میں چند اہم عناوین کے تحت عالم اسلام کے ان اہم اور عہد ساز شعراء کے عرفانی نظریات و تصوّرات کا تقابلی جائزہ پیش کیا جارہا ہے:

1. حافظ کا تصوّرِ دل اور عشق

صوفیانہ روش اور عارفانہ مشرب میں "دل" اور "عشق" مرکز و محور کی حیثیت رکھتے ہیں۔ حافظ کے ہاں دل اور عشق لازم و ملزوم ہیں۔ دل اسرار الٰہی کی تجلی گاہ ہے اور تجلی عشق آفرین ہے۔ حافظ کی نظر میں دل وجدان کا مرکز ہے۔ لیکن اسے روشن کرنے کے لیے ریاضت کی ضرورت پیش آتی ہے۔ جب دل کا آئینہ صیقل ہو جاتا ہے تو اِس جامِ جم میں اسرار کی تجلی دیکھی جا سکتی ہے۔ جب دل پر اسرار منکشف ہوتے ہیں تو پھر یہ مادی دنیا کے مظاہر کی طرح دستبرد کی نذر نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ اسرار کبھی تلف ہوتے ہیں۔ دل کا عالم مادی تغیرات کے باعث زوال پذیر نہیں ہوتا۔ دل کی اسی اہمیت کے پیش نظر حافظ شیرازی انسان کو اس کے باطن کی طرف مائل کرتے ہیں۔ وہ دنیاوی آسائشوں پر عشق کے انتخاب کو دل کا امتیاز سمجھتے ہیں:

عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده

بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست[1]

ترجمہ: "میں نے اپنے نڈھال دل پر دونوں جہان پیش کیے لیکن اِس دل نے ترے عشق کے سوا باقی سب کو فانی جانا۔"

باقی صوفیا کی طرح حافظ نے جامِ جم کو دل کی علامت کے طور پر استعمال کیا ہے جس میں اسرار حق منکشف ہوتے ہیں اور حافظ ان کے سرور میں کھو جاتا ہے۔ مستی اور بے خودی حافظ کے عشق کی صفات ہیں۔ حافظ کے نزدیک دل کے جامِ جم کا مادہ اس دنیا کی مٹی سے نہیں بلکہ روحانیت سے بنا ہے۔ یہ گوہر خارجی دنیا میں نہیں ملتا بلکہ انسان

کا باطن ہی اس کا مسکن ہے۔ حافظ کا خیال ہے کہ اگر دل کا راستہ نہ ملے تو مئے خانے کا رُخ کرو کہ پیرِ مغاں کا دل اس پیالے کی طرح ہے جو اسرار کا خزانہ ہے۔

سالہا دل طلبِ جام جم از ما میکرد

آنچه خود داشت زبیگانه تمنا میکرد[2]

ترجمہ: "دل ہم سے سالہا سال سے جام جم مانگ رہا تھا؛ جو کچھ خود اُس کے پاس تھا وہ اسے غیر سے مانگتا رہا۔"

مشکلِ خویش بر پیرِ مغاں بردم دوش

کو بتائیدِ نظر حل معما میکرد[3]

ترجمہ: "میں اپنی مشکل کل شب پیر مغاں کے پاس لے گیا کیونکہ وہ نظر کی طاقت سے معمے کو حل کرتا تھا۔"

حافظ نے عشق و مستی کو عظمت انسانی کا سبب قرار دیا۔ حافظ کے نزدیک انسان نے روزِ الست جو عہد کیا اور خالق کو رب تسلیم کیا تو وہ دنیا و مافیہا سے بے نیاز اور زلفِ یار کی خوشبو میں محو ہو کر روزِ الست کے عہد میں کھو گیا:

عمریست تا ز زلف تُو بوئی شنیده ایم

زآں بوئی در مشام دل ما هنوز بوست[4]

ترجمہ: "ایک زمانہ گزر گیا جب ہم نے تیری زلف کی خوشبو سونگھی تھی ہمارے دل کی قوت شامہ میں اس کی خوشبو اب تک ہے۔"

حافظ کے نزدیک روزِ الست کے عہد و پیماں کے دوران محبوب کی آواز بہت دلنواز و دلربا تھی۔ حافظ مجاز میں بھی حقیقت کا عکس دیکھتے ہیں۔ اُن کے نزدیک عشق و مستی ہی توقیرِ آدم کا سبب ہے۔ اگرچہ حافظ کا عشق زمین سے جڑا ہوا ہے لیکن ان کے ہاں زورِ الست کا عہد عظمتِ انسانی کا روزِ ازل ہے۔ زمینی عشق انہیں دنیا و مافیہا سے آزاد کرتا ہے تو اس بے خودی میں روز الست کے محبوب کی دلربا آواز کی یاد تازہ کر دیتا ہے۔ یار کی زلف گرہ گیر کا اسیر عاشق زلف کی خوشبو کو عشق حقیقی سے ملا دیتا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جو کسی اور مخلوق کو عنایت نہیں ہوا۔

مرادِ دنیا و عقبیٰ بمن بخشید روزی بخش

بگوشم قول چنگ اول بدستم زلفِ یار آخر[5]

ترجمہ: "روزی عنایت کرنے والے نے مجھے دنیا و عقبیٰ کی مراد دے دی؛ ابتدا میں میرے کان میں ساز کی آواز تھی اور آخر میں میرے ہاتھ میں زلفِ یار ہے۔"

2. اقبال کا تصوّرِ دل اور عشق

حافظ کی طرح علامہ اقبال نے بھی دل کو حیات انسانی کا مرکز و محور ٹھہرایا ہے۔ دل عشق کا مرکز ہے۔ انسان کے باطن کی کائنات عشق ہے۔اقبال نے دل کو عقل پر فوقیت دی ہے۔ عقل صرف راستہ دکھاتی ہے۔ عشق و خودی تمام مظاہرِ کائنات پر حاوی ہیں جو خارجی دنیا کے محتاج یا اسیر نہیں بلکہ اس سے بے نیاز ہیں۔بقول یوسف حسین خان: ''دل کو خارجی عالم کی پروا نہیں اسے اصلی خوشی اور اطمینان اندرونی عالم میں ملتا ہے۔ وہ جہانِ رنگ و بو اور پست و بلند کو خاطر میں نہیں لاتا۔ اس کی دنیا میں زمین وآسمان اور چار سو کا وجود نہیں۔ اس باطنی عالم میں سوائے ذاتِ خداوندی کے اور کچھ نہیں اس کے ذکر سے دل کو وسعت نصیب ہوتی رہے۔ یہاں اقبال کی دروں بینی اور حافظ کی پُراسرار باطنیت میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔''[6] علامہ اقبال کے لئے دل کی متاع جو کہ اپنے ظہور میں عشق کہلاتی ہے، عالم ہستی کی قیمتی ترین متاع ہے:

من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں
تن کی دولت چھاؤں ہے آتا ہے دھن جاتا ہے دھن[7]

اقبال کی تمام مثالی شخصیات عشق کے باعث لازوال ہیں:

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق[8]

دل کی رسائی وہاں تک ہے جہاں عقل و حواس کی رسائی ممکن نہیں۔ دل معرفت نفس عطا کرتا ہے جو معرفت الٰہی تک لے جاتی ہے۔ دل زمان و مکاں اور گردشِ ایام سے ماوراء ہے۔ پاکیزہ دل الہام و وجدان کا مرکز ہے۔ اسی باعث انسان پر زندگی، موت، کائنات یہاں تک کہ عالم لاہوت کے راز منکشف ہوتے ہیں۔ دل میں جب تمنائیں جنم لیتی ہیں تو اس کا سفر اوج کمال کو پہنچتا ہے۔ جتنا آرزو کا سفر آگے بڑھتا ہے اتنا ہی دل کا مقام بلند ہوتا چلا جاتا ہے۔ دل کی ہنگامہ آرائیاں آرزو کے سبب ہیں۔ دل کا شعلہ حرکت کا سبب ہے۔ شوق و آرزو اقبال کے ہاں لازم و ملزوم ہیں۔ دل کی حرارت اور تپش جو اسے مائل بہ عمل رکھتی ہے۔ اقبال اسے شعلہ و شرر سے تعبیر کرتے ہیں۔ دل کی شکست وجدان کو متحرک کرتی ہے اور روح کو آشنائے راز۔ دل کا وجدان اپنے زمان و مکاں خود تخلیق کرتا ہے جو مادی کائنات اور گردشِ شام و سحر سے آزاد ہے:

گردش ماہ و ستارہ کی ہے ناگوار اسے
دل آپ اپنے شام و سحر کا ہے نقش بند[9]

اقبال کے ہاں حافظ کی سی مستی و سرشاری بھی نظر آتی ہے۔ البتہ حافظ کی مستی ترنم سے سرشار ہے اور خواب آور فضا میں ادراک و عرفان کا سبب بنتی ہے۔ جبکہ اقبال کی مستی بیداری و حرکت سے تعبیر ہے جو قوتِ عمل کی بدولت کمال سے ہمکنار ہوتی ہے۔ اقبال کے ہاں عشق میں فراق و وصال کے معاملات بھی حافظ کی طرح سوزِ قلب سے معمور ہیں۔ دونوں شعرا کے ہاں ذاتِ باری دیر و حرم سے بے زار اور قلب انساں کو مسکن بنانے کی مشتاق ہے۔ وہ ذات خود عشاق کو اپنے وصل کی راہیں دکھاتی ہے اور شوق بڑھانے کی خاطر فراق سے ہمکنار کرتی ہے۔ عاشق ذاتِ حق کو اپنے دل میں قیام کی دعوت دیتا ہے۔

وہ میرا رونقِ محفل کہاں ہے
میری بجلی مرا حاصل کہاں ہے
مقام اس کا ہے دل کی خلوتوں میں
خدا جانے مقامِ دل کہاں ہے![10]

3. حافظ اور اقبال کے ہاں عظمتِ انسانی کا راز

حافظ شیرازی اور علامہ اقبال، دونوں کے ہاں، انسان کی عظمت کا تمام تر راز، اُس کے دل کی حسن پرستی اور عشق ورزی میں ہے۔ یہی شوق و مستی انسان کی عظمت کا سبب ہے جو ذاتِ حق نے اسے ودیعت کیا ہے۔ خدا نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں تو اس نے انسان کو بنایا اور اس کی فطرت اپنی فطرت پر تخلیق کی۔ اسے اپنی صفات سے نوازا۔ عشق و محبت اسے ودیعت کیا اور اس کا مرکز خود کو ٹھہرایا۔ دنیا میں بھیج کر اس کے اندر خواہشات رکھ دیں۔ اسبابِ دنیا کو اس کے لیے پُر کشش بنا کے آزمائش میں مبتلا کر دیا۔ یہ پیکر خاکی ذلیل و رسوا ہوگا۔ اس کشش کے ہاتھوں، تھک ہار جائے گا اسباب دنیا کی خاطر مگر روح کو قرار نہیں ملے گا جب تک کہ روح کل سے منسلک نہ ہو جائے اور اسباب دنیا سے ہاتھ نہ اٹھائے۔ اسے مٹی کی کشش میں ریاضت کر کے خود کو اس قابل بنانا ہوگا یہ مٹی میں مل کے مٹی نہ ہو بلکہ اپنا وجود برقرار رکھ سکے اور مسجود ملائک ہی رہے۔ انسانی عظمت و کمال کے یہ مراحل شوق در شوق سے طے ہوں گے۔ بقول علامہ اقبال:

نہ ہو طغیانِ مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی
کہ میری زندگی کیا ہے؟ یہی طغیانِ مشتاقی[11]

4. حافظ اور اقبال کا تصوّرِ تقدیر

صوفیا عموماً نظریہ جبر کے قائل ہیں۔ ان کے مطابق جو کچھ مقدر میں ہو انسان وہی کرتا ہے۔ لیکن وہ بہ تقاضائے

ادب گناہ کو اپنی طرف نسبت دیتے ہیں اور گناہ کا اعتراف کرتے ہیں۔ حافظ شیرازی کا کلام یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ انسانی سرنوشت اور تقدیر کے معاملہ میں نظریۂ جبر کے قائل ہیں۔ گویا ان کے مطابق انسان مجبور محض اور خارجی قوتوں کے تابع ہے۔چونکہ اللہ تعالی ہر چیز پر قادر ہے لہٰذا انسان اپنے اعمال کا ذمہ دار نہیں بلکہ اس کے اعمال مشیت کے تابع ہیں۔ ساری کائنات نظریہ جبر کے تحت گردش کر رہی ہے۔انجم و کواکب، مہر وماہ، حیوانات، چرند پرند، سب قضاو قدر کے تابع ہیں۔ حافظ کہتے ہیں کہ گناہ پر مجھے ملامت نہ کرو اس کی ذمہ داری مجھ پر نہیں ہے:

بارہا گفته ام و بار دیگر میگویم
که من دل شده این ره نه بخود می
پویم[12]

ترجمہ: "میں نے بارہا کہا ہے اور پھر کہتا ہوں کہ میں دل گم شدہ اس راستے پر خود نہیں دوڑ رہا ہوں۔"

من اگر خارم اگر گل چمن آرائےهست
که از آں دست که می پروردم می
رویم[13]

ترجمہ: "میں اگر کانٹا ہوں اور پھولوں کا کوئی چمن آرا ہے تو میں اُسی ہاتھ کا پروردہ ہوں جس نے میری پرورش کی ہے۔"

حافظ کے ان اشعار کی روشنی میں بعض لوگوں نے یہی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ حافظ نظریہ جبر کا قائل ہے اور وہ انسان کو ایک بے اختیار اور مجبورِ محض ہستی تصوّر کرتا ہے۔ حافظ شیرازی کے بر عکس، اقبال کے ہاں انسانی اختیار کا تصوّر نمایاں نظر آتا ہے۔علامہ اقبال نے ضرب کلیم کی نظم "تقدیر" میں ابلیس و یزداں کے درمیان جو مکالمہ باندھا ہے اس میں ابلیس اپنے انکار کو مشیتِ ایزدی قرار دیتا ہے۔ لیکن بقولِ اقبال یزدان کا جواب کچھ یوں ہے۔

پستیٔ فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے
کہتا ہے "تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود"
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلۂ سوزاں کو خود کہتا ہے دود![14]

ایک اور مقام پر علامہ اقبال کا کہنا ہے:

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر[15]

5. اقبال پر حافظ کی تاثیر

اگرچہ اقبالؒ کے حافظ سے فکری اختلاف کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے مگر حافظ کی اقبالؒ پر تاثیر اور اقبال کی حافظ سے دلی وابستگی سے انکار ممکن نہیں۔ حافظ جو کہ ''لسان الغیب'' ہیں، اپنے شاعرانہ فن میں گہری معنوی تاثیر رکھتے ہیں۔ علامہ اقبال حافظ کی اس تاثیر سے متاثر ہوئے ہیں۔ دراصل، کسی شاعر سے اثر پذیری اور اسے خراج تحسین پیش کرنے کا ایک بہترین انداز اس کے رنگ میں شعر کہنا ہے۔ اقبالؒ نے اسی انداز میں حافظ سے اپنی عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ علامہ اقبال نے ''پیامِ مشرق'' میں غزلیات کے حصے کو ''مئے باقی'' کا عنوان دیا ہے جو کہ حافظ سے اخذ شدہ ہے۔

بده ساقی، **مئے باقی** که در جنت نخواهی یافت

کنارِ آب رکنا باد و گلگشتِ مصلا را[16]

ترجمہ: "اے ساقی باقی شراب دے کہ تو جنت میں رکنا باد کی نہر کا کنارہ اور [شیراز کے صحرائے] مصلا کی سیر گاہ نہ پاسکے گا۔"

اقبال کی شاعری پر حافظ کے اثرات اتنے گہرے ہیں کہ اقبال کی شاعری جو الہام و وجدان کی مانند شاعر کے دل پہ اترتی ہے لاشعوری طور پر حافظ کے رنگ میں رنگی ہوئی ہے۔ بالخصوص پیامِ مشرق کی بہت سی غزلیں اپنی بحر، ردیف اور قافیہ میں حافظ کی دھن میں کہی گئی ہیں۔ اگرچہ مضامین مختلف ہیں لیکن حافظ کی سی جذب و مستی کا رنگ نمایاں ہے۔ بقول ڈاکٹر محمد ریاض: ''میدانِ غزل میں اقبال نے جہاں جہاں زمین حافظ میں قدم رکھا، حیرت انگیز حد تک کامیابی حاصل کی۔ نظیری کے بعد غالباً اقبال ہی وہ شاعر ہیں جنھوں نے خواجہ شیراز کی زمین میں بے باکانہ چہل قدمی کی ہے۔''[17]

ڈاکٹر سید محمد اکرم اکرام کا کہنا ہے کہ: ''اقبال حافظ کے انداز کو بے حد پسند کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ جب میں حافظ کے رنگ میں ہوتا ہوں تو حافظ کی روح مجھ میں حلول کر آتی ہے، ایک اور سبب سے بھی انھوں نے حافظ کی پیروی میں غزلیں کہی ہیں وہ یہ کہ اقبال چاہتے تھے گوئٹے کے ''دیوانِ مشرقی'' کا جواب دیں۔ گوئٹے حافظ کی غزلیات کا شیدائی تھا للذا اقبال کے لیے ضروری ہو گیا کہ وہ اس جواب کو حافظ کی زبان اور اس کے مخصوص انداز میں دیں۔''[18] اقبال پر حافظ کی تاثیر کا ایک شاہد یہ ہے کہ اقبال کے دل اور عقل کی وہی چپقلش نظر آتی ہے جو حافظ کے ہاں پائی جاتی ہے۔ اقبال کا دل حافظ سے متاثر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقل و دل کی کشمکش میں آخرکار دل بازی لے جاتا ہے اور اقبال پر حافظ کے اثرات نمایاں نظر آتے ہیں: ''حافظ کے حسنِ بیان، حسنِ

اختراع، حسنِ تراکیب اور حسنِ آہنگ کا اثر علامہ اقبال پر تمام عمر رہا۔ حافظ کے فقر و مستی اور درویشی و بے نیازی کے مضامین بھی نقطۂ نظر کے اختلاف کے باوصف علامہ اقبال کے دل و دماغ پر مستقل اثرات چھوڑ گئے۔"[19]

6. حافظ پر اقبال کی برتری

علامہ محمد اقبال پر خواجہ شمس الدین حافظ شیرازی کی تاثیر کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ عشق کے معاملے میں اقبال حافظ کے زیر اثر ہیں۔ وہ حافظ کی طرح قائل ہیں کہ عشق روزِ ازل سے انسانی کی سرشت میں ہے۔ لیکن بعض تبصرہ نگاروں کا خیال ہے کہ اقبال کو اپنے تصوّر عشق میں حافظ پر واضح برتری حاصل ہے۔ کیونکہ حافظ کا عشق برائے عشق ہے۔ ان کا زمینی عشق ان پر بے خودی طاری کرکے انہیں روزِ الست کے پیمانِ عشق کی یاد دلاتا ہے۔ لیکن اقبال عشق کو ایک محرک قوت بنا دیتے ہیں:

تُو رہ نوردِ شوق ہے، منزل نہ کر قبول
لیلیٰ بھی ہم نشیں ہو تو محمل نہ کر قبول
اے جُوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تُند و تیز
ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول
کھویا نہ جا صَنم کدۂ کائنات میں
محفل گداز! گرمیِ محفل نہ کر قبول![20]

اقبال کے ہاں عشق ایک زبردست قوت ہے ایک الہامی و وجدانی طاقت جو انسان کو روبہ عمل رکھتے ہوئے اس کی خوابیدہ صلاحیتوں کو بیدار کرتی ہوئی خود شناسی، تکمیل خودی اور کمالِ خودی سے ہوتے ہوئے انسان کو مردِ کامل بناتی ہے جو کہ عظمت انسانی کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ اقبال کا سوز و ساز، اس کا ذوق و شوق، خودی کی تکمیل اور اس کا ظہور عظمت انسانی کا سبب ہیں۔

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی
خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی[21]

اقبال کے برعکس، حافظ کا انسان تقدیر کے ہاتھوں اسیر ہے۔ وہ نہ تو اپنی اصلاح احوال پر قادر ہے اور نہ ہی دنیا میں کوئی انقلاب لا سکتا ہے۔ لیکن اقبال کے نظریہ تقدیر اور عشق میں اتنی قوت ہے جو انسان کو روبہ عمل رکھتی ہے۔ اقبال

کے نزدیک چلتے رہنا ہی زندگی ہے؛ رک جانا موت ہے۔ عشق، عمل پیہم کا دوسرا نام ہے۔ سفر کی کٹھنائیاں اور تنہائیاں، شوق در شوق سے ہی سر ہو سکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کا انسان کوہساروں، ریگزاروں اور صحراؤں کا سفر بھی کرتا ہے۔ بالفاظِ دیگر زندگی کٹھن، ویران اور بے سمت ہو جاتی ہے۔ ذات کی تکمیل، خاک سے نمو پا کر مٹی کے سینے سے باہر آنے، سمندروں کی گہرائی سے گوہر آبدار نکالتے پہاڑوں کو توڑ کر نہر نکالنے کے مترادف ہے یہ عمل سخت کوشی و جانفشانی سے تعبیر ہے۔اس کام کے لیے حوصلہ و ہمت درکار ہے۔ کوہ و بیاباں میں منزل کا تعین کرکے راہیں کھوجنے کا عمل، تسخیرِ ذات سے تسخیرِ کائنات کا سفر کارِ کار گزاراں ہے۔اقبال کے عشق میں کوئی منزل آخری منزل نہیں۔ یہ سفر ناتمام ہے اور طلب ہمیشہ باقی رہتی ہے یہی کیفیت تشنگی کو جنم دیتی ہے۔اور تشنگی بذات خود تسخیر کا محرک ہے؛ تسخیرِ ذات اور تسخیرِ کائنات۔ عشق وخودی کا سفر، عالمِ لاہوت تک رسائی، مردِ مومن کی طاقت، انسانیت کی راہنمائی، افلاک کی حدوں سے پرے کا عالم، گویا اللہ کی طاقت اقبال کے عشق کی بدولت زمین پر اتر آتی ہے اور فرد و اجتماع کو راستہ دکھاتی ہوئی منزل کی طرف لے جاتی ہے۔ ایک منزل اگلی منزل کا سراغ دیتی ہے۔ یہ لامتناہی سفر جاری وساری رہتا ہے جس میں زمان و مکاں کی حدود و قیود نہیں یہی عشق شرفِ انسانی کا باعث ہے۔

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق دمِ جبرئیل ، عشق دلِ مصطفیٰؐ
عشق خدا کا رسولؐ ، عشق خدا کا کلام
عشقِ فقیہہ حرم عشق امیرِ جنود
عشق ہے ابن السبیل ، اس کے ہزاروں مقام[22]

اسی باعث انسان زمین میں خدا کا خلیفہ ہے۔وہ بوجھ جو کائناتِ ارضی و سماوی میں کوئی مخلوق نہ اُٹھا سکی، وہ انسان نے اٹھا لیا۔ بے شک قرآن نے اسے ظلم و جہالت سے تعبیر کیا لیکن اس سے عہدہ برآ ہونا عشق کی بدولت ہی ممکن ہے۔انسان جب مادیت و روحانیت کے راز افشا کرتا ہے تو آسماں عظمتِ انسانی پر ورطۂ حیرت میں آجاتا ہے انسان خاک سے بنا ہے لیکن فرشتوں سے بالاتر ہے۔کائنات کی رونق انسان کے دم سے ہے۔

قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن　　　　ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد[23]

7. تحلیلی جائزہ

اس میں شک نہیں کہ حافظ اور اقبال دنوں کا نظریۂ عشق اُن کے نظریۂ تقدیر سے متاثر ہے۔یہی وجہ ہے کہ حافظ صحرائے مصلا میں رکناباد کی نہر کے کنارے کے طلبِ بادہ و جام میں محو نظر آتے ہیں تو علامہ اقبال ستاروں سے آگے جہاں ڈھونڈتے ہیں۔ تاہم اس حوالے سے حافظ اور اقبال کے مقائسہ میں ان دونوں شعرا کے دور کے تہذیبی، تاریخی اور اخلاقی حالات کو بھی سامنے رکھنا پڑے گا۔ حافظ کا سامنا ایسے حالات سے نہ تھا جن سے اقبال کا سامنا ہوا۔ حافظ کے عصر و مصر میں کوئی استعماری استحصال طاقت حاکم نہیں ہے۔اقبال کے دیار میں حالات مختلف ہیں۔ مسلمانوں پسماندہ اور انگریز کے غلام ہیں۔انہیں اپنے قومی اور اسلامی تشخص کی بقا کا مسئلہ درپیش ہے۔

پس حافظ اور اقبال کی شاعری میں ان کے دور کی سماجی سیاسی فضا کی دخالت کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی ان پر تنقید کے دوران اِس عامل کو نظرانداز کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا حافظ اور اقبال کا بغیر ان کے سماجی سیاسی دور کو مد نظر رکھے مقائسہ، ایک حد تک نادرست مقائسہ ہے۔ کیا معلوم اگر حافظ ان حالات میں بس رہے ہوتے جن میں اقبال تھے تو ان کے کلام میں بھی جہدِ مسلسل کا عنصر ڈھونڈ نکالا جاتا۔ اس حوالے سے ڈاکٹر سید عبداللہ نے بجا طور پر یہ یاددہانی کروائی ہے کہ: ”اقبال کے مقابلے میں حافظ کا زمانہ مختلف تھا۔ ان کے زمانے کی تمدنی روح اور تہذیبی غائت بھی مختلف تھی۔ ان کے زمانے کے لوگ ان مسائل سے دوچار ہی نہ تھے جو اقبال کے زمانے میں پیدا ہوئے۔ ان کا علمی اور تہذیبی ماحول میں بھی یہ نہ تھا جو نئے حالات اور مغربی طاقتوں کے استیلا نے اقبال کے زمانے میں مشرق و مغرب میں پیدا کر دیا تھا۔ غرض حافظ کا دور اُن کا اپنا دور اور ان کی عصری روح بالکل مختص النوع اور جداگانہ تھی۔“(24)

حافظ اور اقبال میں اتنا تضاد بھی نہیں جتنا عموماً زیر بحث آتا ہے اور جس کا پس منظر اسرارِ خودی کا دیباچہ ہے جسے اقبال نے دوسرے ایڈیشن میں حذف کر دیا تھا۔ حافظ بھی اقبال کی طرح صداقت کے علمبردار ہیں۔ حافظ پہ جو عیش کوشی اور بادہ و جام کا الزام ہے تو یہ دراصل شاعرانہ رمزی پیرایہ ہے جس سے حافظ کو محروم نہیں کیا جاسکتا۔ حافظ کے عیش اور خوش باشی پر غور کیا جائے تو پس پردہ زندگی کی تلخیاں اور سخت کوشیاں نظر آتی ہیں۔ حافظ کے فن میں بھی درد والم، گردشِ ایام کا نتیجہ ہے جسے وہ خوش دلی سے برداشت کر کے آگے گزر جانے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ بہت بڑے اور پختہ فن کی علامت ہے جہاں ہر فنکار کو رسائی حاصل نہیں ہوتی۔

هنگامِ تنگ دستی در باده کوش مستی

ایں کیمیائے هستی قاروں کند گدا را[25]

ترجمہ: " تنگ دستی کے وقت مستی اور عیش میں لگ جا کہ دنیا کی یہ کیمیا فقیر کو قارون بنا دیتی ہے۔"

حافظ کے ہاں ایک اضطراب اور ناآسودگی بھی ہے جو کہ انسانیت کے ارتقا کے لیے ضروری ہے۔ زندگی کے نشیب و فراز، مصائب و حوادث محرومیاں، نارسائیاں، زندگی کی دھوپ چھاؤں ایک فنکار کو پختہ اور لازوال بنا دیتی ہے۔ حافظ ایک دیانتدار، کم آزاد، خوددار، مخلص، بے ریا اور ہمدرد ماحول کی تشکیل چاہتے ہیں۔ جہاں انسانیت پنپ سکے اور ایسے مثالی معاشرے کے قیام میں درپیش مشکلات و مصائب سے بخوبی آگاہ ہیں۔اس لیے شاعر کا تخیل تھوڑی دیر کے لیے بادہ و جام کی سرمستی میں ریاکار اور فتنہ پرور معاشرے سے دور رہنے کی تلقین کرتا ہے جہاں انسانی اقدار مٹ رہی ہیں:

دریں زمانه رفیقے که خالی از خلیل است

صراحئ مے ناب و سفینۂ غزل است[26]

ترجمہ: "یہ زمانہ جو کہ خلیل سے خالی ہے اس میں رفیق مل جانا ایسے ہے جیسے خالص شراب کی صراحی اور غزل کی کتاب۔"

8. نتیجہ

مذکورہ بالا مباحث کی روشنی میں درج ذیل نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں:

1) اقبال اور حافظ، دونوں کے ہاں دل اور عشق، تجلی اور نظّارہ، جذب و مستی اور کیف و وجد کے یکساں تصوّرات ملتے ہیں۔
2) اقبال کی شاعری، بالخصوص عشقِ الٰہی کے تصوّر پر حافظ کی تاثیر واضح طور پر دیکھی جا سکتی ہے۔
3) اقبال کا نظریۂ تقدیر، انسان کو صاحبِ ارادہ اور بااختیار پیش کرتا ہے۔ اس معاملہ میں حافظ پر اقبال کو واضح فوقیت حاصل ہے۔
4) اقبال کے عشق میں جُہدِ مسلسل کا جو عنصر نظر آتا ہے وہ حافظ کے ہاں مفقود ہے۔

*****

References

1. Shams-ud-Din Hafiz Shirazi, Hafiz Sheerazi, *Diwan-e Hafiz*, trans. Maolana Qazi Sajjad Hussain (Lahore: Progressive Books. Nd), 91.

شمس الدین، حافظ شیرازی، *دیوان حافظ*، مترجم: مولانا قاضی سجاد حسین صاحب (لاہور، پروگریسو بکس، ندارد)، 91۔

2. Ibid, 170.

ایضاً، 170۔

3. Ibid.

ایضاً۔

4. Hafiz Sheerazi, *Diwan-e Hafiz*, 72.

حافظ شیرازی، *دیوانِ حافظ*، 72۔

5. Ibid, 227.

ایضاً، 227۔

6. Yusuf Hussain Khan, *Hafiz aur Iqbal* (New Delhi: Ghalib Academy, 1979), 215.

یوسف حسین خاں، *حافظ اور اقبال* (نئی دہلی، غالب اکیڈمی، 1976ء)، 215۔

7. Allama Muhammad Iqbal, *Kulliyāt-e Iqbal Urdu* (Lahore: al-Faisal Publishers, 20014), 26, 260.

علامہ محمد اقبالؒ، *کلیاتِ اقبال اردو* (لاہور، الفیصل ناشران وتاجران کتب، 2004ء)، 26، 260۔

8. Ibid, 419/39.

ایضاً، 419، 39۔

9. Ibid, 180/560.

ایضا، 180، 560۔

10. Ibid, 68/302.

ایضاً، 68، 302۔

11. Ibid, 47/281.

ایضاً، 47، 281۔

12. Hafiz Sheerazi, *Diwan-e Hafiz*, 287.

حافظ شیرازی، *دیوانِ حافظ*، 287۔

13. Ibid, 288.

ایضاً، 288۔

14. Allama Muhammad Iqbal, *Kulliyāt-e Iqbal Urdu,* 42/422.

محمد اقبالؒ، *کلیاتِ اقبال اردو*، 42،422۔

15. Ibid, 38/418.

ایضا،38،418۔

16. Hafiz Sheerazi, *Diwan-e Hafiz*, 30.

حافظ شیرازی، *دیوانِ حافظ*، 30۔

17. Dr. Muhammad Riaz, *Iqbal aur Farsi Sha'ra* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1977), 186.

ڈاکٹر محمد ریاض، *اقبال اور فارسی شعرا* (لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، 1977ء)،186۔

18. Dr. Syed Muhammad Akram Ikram, *Iqbal aik Tehrīk* (Lahore: Sho'ba Iqbaliyat Punjab University, 2004), 169.

ڈاکٹر سید محمد اکرم اکرام، *اقبال ایک تحریک* (لاہور، شعبہ اقبالیات پنجاب یونیورسٹی، 2004ء)،169۔

19. Prof. Muhammad Maloor, *Allama Iqbal ki farsi Ghazl* (Karachi: Civil and Military Press, 1977), 57.

پروفیسر محمد منور، *علامہ اقبال کی فارسی غزل* (کراچی، سول اینڈ ملٹری پریس، 1977ء)،57۔

20. Allama Muhammad Iqbal, *Kulliyāt-e Iqbal Urdu*, 63/443.

محمد اقبالؒ، *کلیاتِ اقبال اردو*، 443/63۔

21. Ibid, 67/301.

ایضا،301/67۔

22. Ibid, 77/311.

ایضاً،311/77۔

23. Ibid, 7/214.

ایضاً،7/214۔

24. Dr. Syed Abdullah, *Masaiel-e Iqbal* (Lahore, West Pakistan Urdu Academy, 1974), 45.

ڈاکٹر سید عبداللہ، *مسائل اقبال* (لاہور، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، 1974ء)،45۔

25. Hafiz Sheerazi, *Diwan-e Hafiz, 33.*

حافظ شیرازی، *دیوانِ حافظ*، 33۔

26. Ibid, 73.

ایضاً،73۔

اردو میں نعت نگاری کی روایت اور سید وحید الحسن ہاشمی

Tradition of *Naat* Writing in Urdu and Syed Waheed ul Hassan Hashmi

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Qalandar Abbas
Ph.D. Scholar AIOU Islamabad, Urdu department.
E-mail: qalandarmalik786@gmail.com
Dr. Abrar Abdul Salam
Govt Emerson college university Multan.
E-mail: drabrarabdulsalam@gmail.com

Abstract: Naat-writing is a particular genre of Urdu literature, which has undertaken an evolutionary journey like other genres. One of the crucial phases of this journey is tied with Syed Waheed al-Hasan Hashmi. Hashmi is that contemporary poet of Urdu who has introduced new trends, styles, and linguistic expressions in naat, manqabat, noha and modern short marthiya. The presentation of the life and character of the Holy prophet is, however, his central theme. Likewise, his love for the Ahl al-Bayt is also evident in his naat-writing. This article sheds light on the role of Hashmi in the evolutionary journey of the tradition of naat-writing.

Keywords: Naat, Waheed al-Hasan Hashmi, Evolutionary Movement, Seerah Tayibah.

خلاصہ

نعت نگاری اردو ادب کی ایک خاص صنف ہے جس نے دیگر اصنافِ سخن کی مانند ایک ارتقائی سفر طے کیا ہے۔ اس سفر کا ایک اہم مرحلہ سید وحید الحسن ہاشمی کے نام سے جڑا ہوا ہے۔ وحید الحسن وہ معاصر اردو شاعر ہیں جنہوں نے نعت، سلام، منقبت، نوحہ اور جدید مختصر مرثیہ کی صنف میں نئے رجحانات، اسلوب اور لسانی تاثرات متعارف کرائے ہیں۔ تاہم حضور اکرم ﷺ کی سیرت و کردار کی ترجمانی ان کا مرکزی موضوع ہے۔ اسی طرح ان کی نعتیہ شاعری پر اہلبیت علیہم السلام کی محبت اور عقیدت کے بھی گہرے اثرات واضح نظر آتے ہیں۔ یہ مقالہ نعتیہ کلام کے ارتقائی سفر میں سید وحید الحسن ہاشمی کے کردار پر روشنی ڈالتا ہے۔

کلیدی کلمات: نعت، سیرت طیبہ، وحید الحسن ہاشمی، ارتقائی سفر۔

مقدمہ

اردو شاعری میں نعت ایک اہم صنف سخن ہے۔ اردو میں نعت کا موضوعاتی افق کافی وسیع ہے۔ اس میں رسالتمآب ﷺ کی ذات اور صفات کے علاوہ اقتصادیات، عمرانیات، سماجیات اور تصوف و اخلاق سے لے کر تہذیب و ثقافت اور ذاتی احوال تک مختلف اور متنوع موضوعات کا بیان ملتا ہے۔ بنابریں، اس موضوع پر تحقیقی کام کی کافی ضرورت ہے تاکہ آنحضرت ﷺ کی سیرت کے مختلف گوشے اجاگر کیے جائیں اور آپ کے اسوہ کاملہ کو قابل تقلید بنایا جاسکے۔ اسی غرض و غایت کے تحقق زیر نظر مقالہ میں اردو نعت نگاری کے ارتقاء میں سید وحید الحسن ہاشمی کے کردار کو اجاگر کرنے کے ضمن میں اسوہ رسول سے والہانہ وابستگی اور عاشقانہ پیروی کی زمین ہموار کی جاسکے۔

نعت کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم

نعت (ن ع ت) عربی زبان کا ایک مادہ ہے جس کے معنی تعریف، توصیف، ثنا اور وصف و ستائش کے ہیں۔ اردو لغات میں عربی، فارسی لغات کی پیروی میں نعت کا لفظ مطلق وصف اور ثنائے رسول ﷺ دونوں معنوں میں آیا ہے۔ نور اللغات کے مطابق: "نعت" (ع، بالفتح) مونث یہ لفظ بمعنی مطلق وصف ہے لیکن اس کا استعمال آنحضرت ﷺ کی ستائش و ثنا کے لئے مخصوص ہے۔[1]" اصطلاحی معنوں میں وہ اشعار جن میں سرکار دو عالمؐ کی ذات بابرکات سے اظہار عقیدت کیا جائے نعت کے زمرے میں آتے ہیں۔ ڈاکٹر ریاض مجید نعت کے مفہوم کو یوں بیان کرتے ہیں: "اردو میں نعت کا استعمال ایک مخصوص اصطلاح کے طور پر ہی نظر آتا ہے یعنی اس سے صرف آنحضرت ﷺ کی مدح مراد لی جاتی ہے۔"[2] جہاں تک نعت کی ہیئت کا تعلق ہے نعت گوئی کے لئے شاعری کی کوئی مخصوص ہیئت مقرر نہیں ہے۔ اس کا تعلق صرف اور صرف موضوع سے ہے۔ اسے شاعری کی کسی بھی ہیئت غزل، نظم، مثنوی، رباعی، آزاد نظم، نظم معریٰ، قطعہ، مثلث، مسدس اور مخمس وغیرہ میں لکھا جاسکتا ہے۔ نعت کی ہیئت کے ضمن میں سید ابو الخیر کشفی رقم طراز ہیں: "نعت ایک مشکل صنف سخن ہے ہیئت کی بنیاد پر نہیں موضوع کی بنیاد پر نعت ہر فارم اور ہر ہیئت میں لکھی جاتی ہے شاعر کو اختیار ہے کہ وہ اپنے نعتیہ موضوع اور شعری تجربے کے مطابق ہیئت کا انتخاب کرے۔" [3]

نعتیہ شاعری کے اسباب و محرکات

نعت در حقیقت، ایک عظیم اور وسیع موضوع ہے۔ کیونکہ اس کا تعلق کائنات کی عظیم ترین شخصیت اور محسن انسانیت سرکار دوعالم ﷺ سے ہے۔ نعت میں رسالت مآب ﷺ کی سیرت طیبہ، اوصاف حمیدہ، معجزات، دوسرے پیغمبروں پر آپؐ کی فضیلت، فریاد و استغاثہ، وسیلہ مغفرت و شفاعت، ظہور قدسی کا ذکر، زیارت رسول

پاک ﷺ کی خواہش کا اظہار، خواب میں دیدار کی تمنا، شان رحمت اللعالمین ﷺ کی توضیحات، اقوام عالم میں اشاعت و توسیع اسلام، سفر معراج، حسب نسب، پاکیزگی کردار، حضور ﷺ کے حسن و جمال کی مدحت، نعت کے ذریعے تبلیغ دین شمائل و فضائل، سراپا نگاری اور آشوب نگاری، حلیہ اقدس، غزوات نبوی، معمولات نبوی ﷺ، جیسے مضامین شامل ہیں۔

دراصل، نعت ایک مسلمان یا کسی انسان کی رسالت مآب ﷺ کی ذات سے بے پناہ محبت اور عقیدت کا اظہار ہے۔ حضرت محمد ﷺ سے محبت ایسا ہمہ گیر جذبہ ہے جو نیک و گنہگار سب ہی اپنے دل میں سرکار دو عالم ﷺ سے رکھتے ہیں۔ اس محبت کا تقاضا یہ تھا کہ دل کی بات زبان پر آکر شعر و سخن بن جائے۔ علاوہ ازیں نعتیہ شاعری کے پروان چڑھنے کے اسباب و محرکات کا جائزہ لیں تو بقول ڈاکٹر فرمان فتح پوری: ”نعت گوئی کا اولین محرک مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق حضرت محمدؐ کا ذکر و اذکار کرنا، ان کی سیرت و شخصیت سے عوام الناس کو روشناس کروانا، ان کی پیروی و تقلید کی ترغیب دینا اور ان کے نام پر درود و سلام بھیجنا ثواب اور ذریعہ نجات ہے۔“[4]

حمد کی طرح نعت بھی قدیم صنف سخن ہے اس حوالے سے اگر عربی، فارسی اور اردو شاعری کا مطالعہ کیا جائے تو شاید ہی کوئی ایسا صاحب دیوان شاعر ہو جس نے صنف نعت میں طبع آزمائی نہ کی ہو۔ ہر دور کے شعرا نے اس صنف کی تشکیل و پرداخت میں حصہ لیا ہے اور اپنے افکار و خیالات سے اس کو ثمر بار کیا ہے۔ فن نعت گوئی کے تقاضے اور آداب بھی ہیں نعت گوئی مشکل، پاکیزہ اور نازک صنف سخن ہے اسے تلوار کی دھار اور پل صراط پر چلنے کے مترادف بتایا گیا ہے۔ نعت گوئی کا محرک حب رسول ﷺ ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ نعت صرف رسمی انداز میں نہ کہی جائے بلکہ عشق رسول ﷺ کا اظہار ہو زبان پاکیزہ اور الفاظ و تراکیب آپؐ کے مقام و مرتبہ کے مطابق ہوں۔ لہجے میں نرمی، دھیما پن اور پر تاثیر ہونا بھی لازمی ہے۔ اس ضمن میں راجا رشید محمود رقم طراز ہیں: ”نعت گو کے لئے ضروری ہے کہ معبود اور محبوب کے نازک فرق کو بھی پیش نظر رکھے اور ”عبد“ اور ”عبدہ“ میں بُعد کو بھی نگاہ سے اوجھل نہ ہونے دے۔“ [5]

نعت کا مأخذ

قرآن مجید نعت کا سب سے بڑا مأخذ ہے۔ قرآن مجید کے غائر مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ اس کتاب برحق میں آغاز سے اختتام تک جا بجا نعتیہ مضامین موجود ہیں۔ دنیا کی ہر زبان سے تعلق رکھنے والے نعت گو شعرا نے بیشتر اصطلاحات اور موضوعات قرآن مقدس کے انوار اسلوب سے ہی لیے ہیں۔ سرکار دو عالم سرور کون و مکاں حضرت محمد ﷺ کو خالق کائنات نے قرآن مجید میں آفاقی القابات سے نوازا ہے ان میں خاتم النبین، رحمۃ

للعالمین، بشیر، نذیر، سراجا منیرا، روف و رحیم، صاحب خلق عظیم، طحٰہ، یاسین، مزمل، مدثر، صاحب معراج و صاحب مقام محمود، معلم کتاب و حکمت، صاحب اتمام دین، دعائے خلیل، نوید مسیح، و رفعنالك ذكرك، بشق القمر جیسے عظیم القابات شامل ہیں[6] قرآن مجید کی متعدد آیات میں آپؐ کی بعثت و نبوت، مقام و منصب کی بلندی، کردار و عمل کی بلندی اور معجزات وغیرہ کا تذکرہ ہے۔قرآن مجید سے چند آیات بطور مثال پیش کی جاتی ہیں جو آپ ﷺ کی شان نزول میں نازل ہوئیں جن میں اللہ تعالیٰ نے آپؐ کی تعریف کی ہے:

1. إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (56:33) ترجمہ: "تحقیق اللہ اور اس کے فرشتے نبیؐ پر درود بھیجتے ہیں اے ایمان والو! تم بھی ان پر درود بھیجو اور خوب خوب سلام بھیجو۔"
2. وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (107:21) ترجمہ: "اور ہم نے آپؐ کو تمام جہانوں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا۔"
3. وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ (4:94) ترجمہ: "اور ہم نے آپؐ کا ذکر بلند کیا۔"
4. إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا (24:35) ترجمہ: "بے شک ہم نے آپؐ کو حق بات دے کر جنت کی بشارت دینے والا اور جہنم سے ڈرانے والا بنا کر بھیجا۔"

قرآن مجید کے بعد احادیث مبارکہ، قدیم صحائف اور الہامی کتابوں میں بھی رسول اکرم ﷺ کا ذکر موجود ہے جن کا شمار نعت کے زمرے میں ہوتا ہے۔ عہد رسالت کے حوالے سے کہا جاتا ہے کہ نعت کا لفظ سب سے پہلے حضرت علیؑ نے استعمال کیا۔ اس کے بعد سب سے پہلی نعت حضرت میمون بن قیس نے لکھی ان کے علاوہ حضرت ابو طالبؑ، حضرت خدیجہؑ، اور حضرت عائشہؓ سے بھی نعتیہ اشعار منسوب ہیں۔ تاہم باقاعدہ ایک صنف کے طور پر اسے حسان بن ثابتؓ، حضرت کعبؓ بن زہیر اور حضرت بوصیریؒ نے آگے بڑھایا۔[7]

حضرت حسانؓ بن ثابت کا شمار دربار رسالتؐ کے ممتاز ترین نعت گو شعرا میں ہوتا ہے۔ حضرت حسان بن ثابت سے عربی شاعری کی یہ روایت آگے بڑھتی ہوئی حضرت کعب بن زہیر "قصیدہ بانت سعاد" احمد قطربؒ (م:۸۲۱ء) ابوالعتاہیہؒ (م:۶۲۸ء) ابن العربیؒ (م:۱۲۴۰ء) شیخ جمال الدین الصرصریؒ (م:۱۲۵۸ء) سے ہوتی ہوئی امام شیخ شرف الدین محمد بن سعید بوصیریؒ (م:۶۹۷ھ) تک جا پہنچتی ہے ان کے "قصیدہ بردہ" کے حوالے سے ڈاکٹر رفیع الدین اشفاق رقم طراز ہیں: "اس قصیدے نے مسلمانوں کی تعلیم ان کے ادب، تاریخ اور اخلاق پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔"[8] یہ قصیدہ فصاحت و بلاغت، صنائع بدائع اور محاسن شعری کا ایک آئینہ خانہ ہے۔

شعرائے عرب کی پیروی میں دیگر زبانوں خصوصا فارسی میں بہت زیادہ نعتیں اور نعتیہ قصائد کہے گئے۔ عربی شاعری کی یہ روایت اسلامی فتوحات کی بدولت بالخصوص فتح ایران کے بعد ایران میں پہنچی تو دو زبانوں کے آپس میں ہم آہنگ ہونے سے نعت کا ایک نیا اسلوب بھی سامنے آیا۔ یہ نیا اسلوب فارسی نعت کی ہیئیتی رنگارنگی اور موضوعات کے تنوع سے عبارت ہے۔ فارسی کے ان شعرا میں فردوسی (۳۵۰۔۴۱۳ھ) سنائی (م: ۵۴۵ھ) فریدالدین عطار (م: ۶۲۷ء) نظامی گنجوی (۵۳۵۔۵۹۹ھ) جلال الدین رومی (۶۰۴۔۶۷۲ھ) سعدی (م ۶۰۶ھ) جامی (۸۱۷۔۸۹۸ھ) خاقانی (۵۲۰۔۵۹۵ءھ) خواجہ کرمانی، حکیم قاآنی، عمر خیام کے ساتھ دیگر اولیائے کرام حضرت شیخ عبد القادر جیلانیؒ، خواجہ معین الدین اجمیریؒ، خواجہ نظام الدین اولیاؒ، حضرت امیر خسرو، عرفی، نظیری، غالب اور اقبال شامل ہیں۔ ان سب شعرا نے اردو کی نعتیہ شاعری اور خاص طور پر نعت گو شعرا کو متاثر کیا ہے۔

نعتیہ شاعری کی یہ فارسی روایت آگے بڑھتی ہوئی اردو ہندی زبانوں کے علاوہ بر صغیر پاک و ہند کی تمام علاقائی زبانوں تک پھیل گئی۔ بر صغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کی آمد اور اسلام کی وجہ سے یہاں کی سماجی، معاشی، معاشرتی اور لسانی فضا پر گہرے اثرات پڑے۔ اسلامی تہذیب، ثقافت، علوم و فنون اور افکار و نظریات نے ہندوستان کی سماجی زندگی کے مختلف شعبوں کو متاثر کیا۔ جب اردو شعرا نے شعر گوئی کا آغاز کیا تو ان کے سامنے فارسی زبان و ادب کی ایک طویل اور مستحکم روایت تھی فتوحات کے نتیجہ کے طور پر بر صغیر میں مسلمانوں کی حکومتوں کا آغاز ہوا تو سلاطین، اُمرا، علماء اور ادبا کی آمد کا سلسلہ بھی شروع ہوا۔ اردو کی پوری شاعری فارسی شعری روایت کی گرفت میں تھی چناں چہ اردو نعت گو شعرا نے بھی نعت کے اسالیب فارسی شاعری سے قبول کیے۔ نعت گوئی کے بیشتر لوازم اور اسالیب فارسی کے زیر اثر اردو میں آئے۔ اردو کے نعت گو شعرا نے فارسی شعرا کی رہنمائی میں قدم بڑھائے اور مثنوی، قصیدہ، قطعہ، رباعی کے ساتھ غزل کی ہیئت میں بھی نعت لکھی جانے لگی[9] اس ضمن میں صوفیائے کرام اور بزرگان دین کا اہم کردار ہے۔

نعتیہ شاعری کے فروغ میں صوفیائے کرام کا کردار

اردو ادب کی دیگر اصناف کی طرح اردو نعت کے اولین نمونے صوفیائے کرام کے ملفوظات وغیرہ میں ملتے ہیں۔ ان اقوال و ملفوظات کے ذریعے انہوں نے اسلام کی تبلیغ کی یہی وجہ ہے کہ نعتیہ شاعری میں علائم و رموز کا بڑا ذخیرہ صوفی شعرا کی وجہ سے بھی ملتا ہے۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اردو کی قدیم اصناف کی ابتدا دکن میں ہوئی۔ اردو کی قدیم مثنویاں اس کی بہترین مثال ہیں۔ نعت کے سبھی ابتدائی نمونے مثنوی کی ہیئت میں ملتے ہیں کیونکہ کہ یہ صنف سخن فارسی سے حاصل کی جانے والی ان ادوار کی مقبول ترین صنف سخن تھی۔ جدید تحقیق کے مطابق اردو کی

قدیم تصنیف نظامی دکنی کی "مثنوی کدم راؤ پدم راؤ" ہے۔ یہ مثنوی ۸۲۵ء تا ۸۳۸ء کے زمانہ کی تصنیف ہے۔ اس کے آغاز میں حمد کے بعد نعت کے اشعار ملتے ہیں۔ اس کے نعتیہ اشعار کی زبان ٹھیٹھ ہندی ہے جس میں سنسکرت اور پراکرت کے الفاظ کا کثرت سے استعمال کیا گیا ہے۔ نعت کی زبان مشکل ہے اور اس کے اسلوب پر اردو کی ہندوی روایت کا گہرا اثر نظر آتا ہے۔ بقول نصیر الدین ہاشمی اس مثنوی پر ابتدائی دکھنی کا اطلاق ہوتا ہے۔[10] یہ مخطوطہ کتب خانہ ادارہ ادبیات اردو میں موجود ہے۔ ڈاکٹر سید محی الدین قادری زور نے اس کا تعارف اپنی کتاب تذکرہ اردو مخطوطات میں کروایا ہے۔

اردو میں نعت کی اولیت کا سہرا اکثر محققین نے خواجہ بندہ نواز گیسو دارز کے سر باندھا ہے۔ جو ساتویں صدی ہجری کے بزرگ تھے اور سلطان نظام الدین اولیاء کے جانشین، شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی کے خلیفہ اور مرید تھے۔ ۸۱۵ ھ میں سلطان فیروز شاہ بہمنی کے عہد میں گل برگہ آئے اور ۸۲۵ ھ میں یہاں انتقال فرمایا تھا وہ طلبہ اور مریدین کو علم تصوف، حدیث اور سلوک کا درس دیتے تھے ان کے سلسلہ رشد و ہدایت سے ہزاروں طالبان فیض یاب ہوئے بہت سی تصانیف ان سے منسوب ہیں جن میں "معراج العاشقین" ، "ہدایت نامہ" ، "تلاوت الوجود" ، "شکار نامہ" اور "رسالہ سہ بارہ" وغیرہ شامل ہیں۔[11] "معراج العاشقین" کے آخر میں منظوم کلام بھی ہے اس کلام میں ایک نظم "چکی نامہ" ہے جس کے بارہ بند ہیں "چکی نامہ" میں نعت کے اشعار حسب ذیل ہیں:

الف اللہ کا دستا   نے محمدؐ ہو کر بستا
پہنچی طلب یوں کو دستا   کہے یا بسم اللہ، ہو اللہ[12]

اردو نعت کا قدیم ترین ماخذ

اردو میں قدیم ترین نعت کی تلاش کی جائے تو سب سے قدیم سراغ فخر دین نظامی کی مثنوی کدم راؤ پدم راؤ میں نظر آتے ہیں۔ اس ضمن میں ڈاکٹر جمیل جالبی رقم طراز ہیں" : مثنوی کدم راؤ پدم راؤ کی اولین اہمیت یہ ہے کہ یہ اردو زبان کا قدیم ترین ادبی و لسانی نمونہ ہے جسے ۱۴۳۱ء اور ۱۴۳۵ء کے درمیانی عرصے میں آج سے تقریباً پونے چھ سو سال پہلے بہمنی دور حکومت میں فخر دین نظامی نے تصنیف کیا۔"[13] یہ مثنوی حمد و نعت اور منقبت سے شروع ہوتی ہے۔ نعت کا شعر ملاحظہ فرمائیے:

تہیں ایک سا چا گسائیں امر   سرے دوے تیں جگ توڑ آد کر
پتھایا امولک رتن نور دھر   کہ تے ویل بلگت کرن راج کر
امولک مکٹ سیس سنسار کا   کرے کام نردھار کرتار کا

؎ محمد جرم آد بنیاد نور　　　دوے جگ سرے دے پرساد نور [14]

فخر دین نظامی کے بعد اردو کے پہلے صاحب دیوان شاعر قلی قطب شاہ تک کی درمیانی شعری روایت میں بہت سے صوفیائے کرام کے نام ملتے ہیں جنھوں نے دوہروں، جکریوں اور اپنے عہد کی مقبول شعری ہیئتوں میں اردو شاعری کے ابتدائی نمونے فراہم کیے۔ ان صوفیا کے ملفوظات اور تصانیف میں صوفیانہ مسائل کے علاوہ کہیں کہیں نعت کے عناصر بھی ملتے ہیں۔ جن میں میراں جی "شہادت نامہ"، شیخ بہاء الدین باجن "خزائن رحمتہ اللہ"، شاہ علی محمد جیو گام دھنی "جواہر اسرار اللہ"، اشرف بیابانی، مثنوی "نوسرہا" خوب محمد چشتی گجراتی "خوب ترنگ" عبدالمالک بھروچی "وفات نامہ" شاہ امین الدین "محبت نامہ" قابل ذکر ہیں۔ ان شعرا کا نعتیہ کلام ان کے ملفوظات اور صوفیانہ رسائل میں درج ہے۔اور جکریوں کی صورت میں ہے۔ جکری جسے ذکری بھی کہتے ہیں یہ دراصل بھجن کے زیر اثر عارفانہ کلام کا اظہار ہے۔ اس میں خدا، رسولؐ اور مرشد کا ذکر ہوتا ہے۔ یہ ایک طرح سے مختصر گیت یا راگ ہے جو عام فہم اوزان میں ہوتا ہے اور سازوں پر گا کر عوام کے دلوں میں جذبات عشق کو پیدا کیا جاتا ہے۔ [15]

ملا وجہی کی "قطب مشتری" (۱۰۱۸ھ) غواصی کی دو مثنویاں "سیف الملوک و بدیع الجمال" (۱۰۳۵ھ)، "طوطی نامہ" ابن نشاطی "پھول بن" (۱۰۷۶ھ)، نصرتی کی "علی نامہ" (۱۰۷۴ء) اور "گلشن عشق" میں نعتیہ اشعار ملتے ہیں۔اس کے ساتھ ساتھ دکنی عہد میں تخلیق ہونے والے نور ناموں، میلاد ناموں، وفات ناموں، شمائل ناموں اور معراج ناموں کے ساتھ منظوم سیرت نگاری کا اک سلسلہ بھی جاری ہوا۔ یہ رجحان ہندی پر عربی فارسی زبانوں کے اثرات کا ہے۔

جب بہمنی سلطنت کا شیرازہ منتشر ہوا تو اس سے پانچ سلطنتیں گولکنڈہ، بیجاپور، احمد نگر، برار اور بیدر میں قائم ہو گئیں۔ جو ۱۶۸۷ء تک قائم رہیں۔ یہ سلطنتیں قطب شاہی، عادل شاہی، نظام شاہی، عماد شاہی اور برید شاہی سے موسوم تھیں۔ [16] قطب شاہی سلطنت کا بانی سلطان قلی قطب شاہ ہے جس نے ۱۵۱۸ء میں خومختار حکومت قائم کرکے گولکنڈہ کو اپنا پایہ تخت قرار دیا اس لحاظ سے وہ سلسلہ قطب شاہیہ کا پانچواں حکمران تھا۔ [17] اس زمانے کے دکنی شعرا میں وجہی، غواصی، قطبی، ابن نشاطی، جنیدی قابل ذکر ہیں۔ تحقیق سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ اردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر محمد قلی قطب شاہ (۹۷۳ھ۔۱۰۲۰ھ) ہے۔ جس نے غزلیہ ہیئت میں نعت کہی۔ بقول سید محی الدین قادری ذور وہ خواجہ حافظ شیرازی کا پہلا مترجم ہے۔ [18] اس کے دیوان میں نعت کا خاصا ذخیرہ موجود ہے۔ مرتبین کلیات نے اس کی دیگر منظومات کے علاوہ غزل کی ہیئت میں پانچ نعتوں کی نشاندہی کی ہے۔ جن میں ان کی نعت کا مطلع پیش کیا جاتا ہے۔

تجھ مکھ اجت کے جوب تھے عالم دیہاڑا ہوا　　　تجھ دین تھے اسلام لے مومن جگت سارا ہوا [19]

مذکورہ بالا بیان کی مزید وضاحت کرتے ہوئے حفیظ تائب رقم طراز ہیں: "اردو کے پہلے صاحب دیوان شاعر محمد قلی قطب شاہ (۹۷۳ء۔۱۰۲۰ء) نے نعت کی مستقل حیثیت متعین کی اور نعتیہ غزل کے ساتھ ساتھ نعتیہ رباعیاں بھی پہلی بار لکھیں۔"[20] ولی دکنی کے نعتیہ قصیدہ "در نعت حضرت خیر البشر" کے بعد اس روایت کو آگے بڑھانے والے شعرا میں غواصی، فائز دہلوی، مضمون، یک رنگ، شاہ مبارک آبرو، آرزو، مظہر جان جاناں، میر تقی میر، نظیر اکبر آبادی اور سودا کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ اس دور میں زبان و بیان میں ہونے والی تبدیلیوں کا مجموعی تاثر سودا کے نعتیہ قصائد میں نمایاں نظر آتا ہے۔ مرزا محمد رفیع سودا (م:۱۱۹۵ھ) کا شمار شمالی ہند کے معروف شعرا میں ہوتا ہے جنہوں نے مختلف اور متنوع موضوعات کے ساتھ نعت کو بھی اپنے فن میں برتا۔ ان کے کلیات میں اصناف اور ہیئتوں کی رنگارنگی بھی پائی جاتی ہے جو ان کے زور بیان، فنی پختگی اور قادر الکلامی کا ثبوت ہے۔ قصیدہ نگاری ان کے تخلیقی جوہر کا خاص میدان ہے انہوں نے حضورؐ کی نعت میں قصیدے بھی لکھے ایک نعتیہ قصیدے کا مطلع درج ذیل ہے:

ہوا جب کفر ثابت ہے وہ تمغائے مسلمانی   نہ ٹوٹی شیخ سے زنار تسبیح سلیمانی[21]

یہ قصیدہ ۱۸۴ اشعار پر مشتمل ہے اور ڈاکٹر طلحہ رضوی برق کے بقول: "اس قصیدے کو شمالی ہند میں اردو کی باضابطہ شاعری کا ابتدائی نمونہ کہا جا سکتا ہے۔"[22] سودا کے نعتیہ قصائد کے بعد مصحفی اور مومن نے اس نعتیہ شاعری کی روایت کو آگے بڑھایا اور رفتہ رفتہ اردو نعت گوئی پورے برصغیر کی اہم اور معتبر صنف قرار پائی۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی سے قبل جن شعرا نے اردو نعت کو اپنے تبحر علمی سے جدت آفرینی اور کمال فن کی بلندیوں تک پہنچایا ان میں امیر مینائی اور محسن کاکوروی نمایاں ہیں۔ محسن کاکوروی اردو کے پہلے نعت گو شاعر ہیں جنہوں نے اردو نعت گوئی کو رسمی انداز سے اپنانے کی بجائے سنجیدگی سے مستقل فن کی حیثیت دی کیونکہ بقول ڈاکٹر ابواللیث صدیقی نعت گوئی پہلے سے موجود تھی لیکن محسن کاکوروی سے پہلے کسی بھی شاعر نے اسے فن کی حیثیت سے اختیار نہیں کیا تھا۔[23]

محسن کاکوروی کے تمام قصیدے ان کی قادر الکلامی اور عشق کے جذبے کا ثبوت ہیں۔ ان کا "قصیدہ لامیہ" سلاست زبان و بیان اور معنی آفرینی کے لحاظ سے شاہکار سمجھا جاتا ہے۔ ان کے نعتیہ شاہکار میں دو مثنویاں "صبح تجلی"، "چراغ کعبہ" اور قصیدہ "مدیح خیر المرسلین" خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ محسن کاکوروی کے نعتیہ کلام میں سب سے زیادہ شہرت ان کے قصیدہ "مدیح خیر المرسلین" کو ملی جس کی تشبیب بہاریہ ہے انہوں نے اس نعت میں ہند اسلامی تہذیب، اپنے وطن کے موسموں اور مٹی کی خوشبو کو شعری لباس دیا ہے اس کے ساتھ ساتھ برسات

کا موسم، ہندوانہ ماحول، مقامی رسم و رواج، تہوار اور ہندوؤں کی مذہبی روایات کو فنکاری سے برتا ہے۔[24] ان کے قصیدہ "مدیح خیر المرسلین" کے دو اشعار دیکھئے:

سمت کاشی سے چلا جانب متھرا بادل　　　برق کے کاندھے پہ لائی ہے صبا گنگا جل

گھر میں اشنان کریں سرو قدان گوکل　　　جا کے جمنا پہ نہانا بھی ہے اک طول امل[25]

قادر الکلامی، زبان و بیان کے لحاظ سے اردو کی نعتیہ شاعری میں اچھے قصائد کے مقابلے میں اس کو رکھا جا سکتا ہے۔ محسن ہی کے زیر اثر امیر مینائی نے نعت گوئی کی طرف خاص توجہ کی اور حقیقی نعت گوئی کے پُر کیف نمونے پیش کیے۔ امیر مینائی (۱۸۲۹ء۔۱۹۰۰ء) کا شمار محسن کاکوروی کے ہم عصر شعرا میں ہوتا ہے۔ انہوں نے غزل کے پیرائے میں سوز گداز سے بھرپور نعتیں لکھیں۔ ان کا نعتیہ دیوان "محامد خاتم النبیین" نعتیہ شاعری کا شاہکار ہے۔ انہوں نے اپنی نعت میں رسالت مآب ﷺ کی سیرت، عقیدت و محبت، معجزات، غزوات اور اوصاف و کمالات کے بیان کے ساتھ ساتھ دوسرے کارناموں پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ علاوہ ازیں انہوں نے میلاد ناموں میں صحت روایات کی طرف خاص توجہ کی کیونکہ کہ میلاد ناموں میں ایسی روایات جو مستند نہ تھیں بکثرت جگہ پانے لگی تھیں اس کے علاوہ انہوں نے محسن کاکوروی کے قصیدہ کی تضمین کے طور پر اپنا پہلا نعتیہ خمسہ بھی لکھا ہے۔[26] ان کی نعت کا مطلع درج ذیل ہے:

یاد جب مجھ کو مدینے کی فضا آتی ہے　　　سانس لیتا ہوں تو جنت کی ہوا آتی ہے[27]

مختصر یہ کہ محسن کاکوروی اور امیر مینائی ان دونوں شعرا نے اردو نعت کے امکانات کو وسعت دینے کے علاوہ اپنے ہم عصر اور اپنے بعد میں آنے والے شعرا کو بے حد متاثر کیا۔ اس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ محسن کاکوروی اور امیر مینائی کا عہد، فن نعت کی تکمیل کا عہد ہے۔ اردو نعت نے سترہویں صدی ہجری میں مستقل فن کی حیثیت اختیار کی اور اسے اہم صنف بنانے والے شعرا میں شمالی ہند کے مولانا کفایت علی، مولانا غلام امام شہید اور حافظ لطف علی خان بریلوی نے بھی اہم کردار ادا کیا۔ قدیم اساتذہ میں کرامت علی شہیدی (م: ۱۲۵۴ھ) کا شمار ایسے نعت گو شعرا میں ہوتا ہے جن کی نعتیں رسمی نہیں ہیں انہوں نے نعت کو دل کی گہرائیوں سے اپنا کر سوز و درد کا ایک جہاں پیدا کیا۔ بقول ڈاکٹر فرمان فتح پوری: "ان کا ایک نعتیہ قصیدہ قدیم رنگ شاعری کا نمونہ ہے جس کی تقلید میں شعرا نے قصیدے اور تضمینیں لکھیں۔"[28] علاوہ ازیں، اس دور کی نعت میں مذہبی احکام و مسائل کی تبلیغ کے علاوہ ادبی میلانات اور معاشرتی مسائل بھی ملتے ہیں۔

نعت گوئی کے فروغ اور ترویج میں بیسویں صدی کے صوفیائے کرام اور بزرگان دین نے بھی حصہ لیا جن میں مفتی دیدار علی شاہ، بیدم وارثی اور احمد رضا بریلوی کے نام قابل ذکر ہیں۔ بیدم وارثی کا مجموعہ کلام "مصحف بیدم"

جس میں ان کی نعتیں، سلام اور غزلیں شامل ہیں شاعرانہ محاسن کے لحاظ سے اہم ہے۔ انہوں نے رسمی طور پر نعتیں نہیں لکھیں بلکہ مجاز کے پردے میں حقیقت کی ترجمانی کی ہے۔ ان کی نعت میں ہجر مدینہ، سوز عشق اور گداز کی کیفیات اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ جلوہ گر ہیں۔ بیدم کی نعت گوئی ان کی ذاتی واردات اور داخلی جذبات کا اظہار ہے۔ بیدم وارثی کی شاعری کے ضمن میں ڈاکٹر عبدالعزیز ساحر رقم طراز ہیں: "بیدم وارثی بیسویں صدی کے اہم شاعر تھے ان کی شاعری کا خمیر خانقاہی نظام فکر و عمل کی مشاہداتی اور تجرباتی خوش آہنگی سے مرتب ہوا۔ وہ عملاً صاحب عرفاں و یقیں بزرگ تھے ان کی شاعری ان کے انہیں روحانی تجربات اور عرفانی کیفیات کی خوشبو سے مشک بار ہے۔ ان کی شاعری صوفیانہ سرمستی اور روحانی سرشاری کی خوبصورت مثال ہے۔ ان کی نعتیں ان کے دلی جذبات اور قلبی کیفیات کا اظہار یہ ہیں۔" [29]

اردو نعت عہد جدید میں

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد اردو نعت کے عہد جدید کی داغ بیل پڑی۔ یہ دور انتشار اور آشوب کا تھا۔ کیونکہ مسلمانوں کی جاگیریں چھین لی گئیں۔ ان کے مدارس کو بند کر دیا گیا۔ ایسے حالات نے مسلمانوں کے تمام شعبہ ہائے زندگی میں دوررس اثرات مرتب کیے۔ بدلے ہوئے تناظر میں نعت میں بھی معاصر سیاسی اور سماجی مسائل پیش کیے جانے لگے۔ جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد تحریک خلافت نے زور پکڑا۔ یہ جنگ آزادی کے بعد دوسری بڑی تحریک تھی جس نے ہندوستان کے مسلمانوں کو خواب غفلت سے بیدار کیا ملت اسلامیہ میں فکری انقلاب کی لے تیز ہونے سے نعت میں نیا طرز احساس پیدا ہوا۔ نیا طرز احساس اور اجتماعی شعور پیدا کرنے والے شعرا میں مولانا الطاف حسین حالی (۱۸۳۷ء۔۱۹۱۴ء) مولانا شبلی نعمانی (۱۸۵۷ء۔۱۹۴۱ء) نظم طباطبائی (۱۸۵۳ء۔۱۹۳۷ء) مولانا ظفر علی خان (۱۸۷۰ء۔۱۹۵۶ء) اور علامہ اقبال (۱۸۷۷ء۔۱۹۳۸ء) کے نام شامل ہیں۔

حالی، شبلی، اکبر، اقبال، اور ظفر علی خان کی نعت میں نئے نئے قومی موضوعات و مضامین پیش ہوئے جو اس وقت مسلمانوں کی سیاسی ضرورت تھے۔ اس عہد میں حمد و نعت میں دعا، استغفار، مناجات، استغاثہ اور استعانت کے موضوع کو باقاعدہ حمد و نعت بنا کر اسے مختلف موثر اسالیب میں پیش کیا جاتا رہا۔[30] اردو نعت گوئی میں استمداد کی بہترین مثال مولانا الطاف حسین حالیؔ کی طویل نظم "مسدس حالی" ہے۔ حالیؔ سے پہلے کی نعت میں انفرادی مسائل اور مصائب کا اظہار تو عام ہے مگر کسی اجتماعی آشوب کی جھلک کم ہی نظر آتی ہے۔ "مسدس حالی" (۱۸۷۹ء) بنیادی طور پر ملت اسلامیہ کے عروج و زوال اور اس کے مسائل اور معاملات کی آئینہ دار ہے۔ اس طویل نظم میں حالیؔ نے اسلام کی تیرہ سو سالہ تاریخ کا اجمالی جائزہ لیا ہے۔ حالیؔ نے اپنے نعتیہ کلام میں نہ صرف

امت مسلمہ کے زوال کا تذکرہ کیا بلکہ انہوں نے جدید شاعری کی طرح جدید نعت کو متعارف کروا کر پہلی بار آشوب عصر کی آگاہی اور ملت اسلامیہ کے نامساعد حالات کو نعت کے حوالے سے پیش کرنے کی کوشش کی انہوں نے نہ صرف نعت کے جمالیاتی اسلوب میں فکری اور عملی عناصر کو شامل کیا اور رسالت مآبؐ کی زندگی کو اپنی زندگی کے مسائل سے ملا کر خود کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی بلکہ بین السطور ان عوارض کی نشاندہی بھی کی جو اس زوال کا سبب بنے۔"مسدس حالی" کی نعتیہ مناجات کے دو شعر ملاحظہ فرمائیے:

اے خاصہ خاصان رُسل وقت دعا ہے امت پہ تری آکے عجب وقت پڑا ہے

جو دیں بڑی شان سے نکلا تھا وطن سے پردیس میں وہ آج غریب الغربا ہے[31]

حالیؔ اور اقبال کے بعد بیسویں صدی کی اردو کی نعتیہ شاعری میں مولانا ظفر علی خاں (۱۸۷۰ء۔۱۹۵۶ء) کا شمار اہم شعرا میں ہوتا ہے۔ مولانا ظفر علی خاں نے جدید نعت کی روایت میں انہی موضوعات و مضامین کو اختیار کیا جو حالیؔ اور اقبال نے اختیار کیے تھے۔ مولانا ظفر علی خاں کے مجموعہ ہائے کلام میں رسالت مآبؐ کی سیرت، سوانح، واقعہ معراج، معجزات و شمائل، مسلمانوں کی زبوں حالی، تحریک خلافت، عظمت رفتہ کا احساس، عرضداشت و التجا کی لے نمایاں ہے۔ مولانا ظفر علی خاں کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے نعت کو جو صرف رسالت مآبؐ کے اوصاف و خصائل تک محدود تھی اسے عصری مسائل سے ہم آہنگ کر کے نعت میں قصیدہ کا رنگ پیدا کرتے ہوئے حسن طلب کو عصری مسائل کا آئینہ بنا دیا۔

مولانا ظفر علی خان کی شاعری معاصر مذہبی سیاسی تحریکوں اور واقعات کا عکس لیے ہوئے ہے۔انہوں نے اپنے کلام میں جن عصری واقعات و مسائل کا ذکر کیا ہے ان میں ایک مسئلہ ختم رسالتؐ کا بھی ہے۔مرزا غلام احمد قادیانی کے دعویٰ نبوت پر جن اکابرین ملت نے بروقت رد عمل کا بھرپور اظہار کیا ان میں ظفر علی خاں پیش پیش تھے۔اردو نعت میں عقیدہ ختم نبوت کے تحفظ کی روایت کا پہلا باقاعدہ شاعر مولانا ظفر علی خاں ہے۔اس کے بعد شورش کاشمیری نے رد قادیانیت اور تحفظ عقیدہ ختم نبوت کو اپنی نعتیہ شاعری کا موضوع بنایا۔ فتنہ قادیانیت کے خلاف جو قلمی جہاد ہوا۔اس ضمن میں مولانا ظفر علی خان کا ایک شعر بطور مثال ملاحظہ ہو:

نبی کے بعد نبوت کا ادعا ہو جسے ہر ایسے بطل خرافات سے خدا کی پناہ[32]

مولانا الطاف حسین حالیؔ، علامہ محمد اقبال، مولانا ظفر علی خان، حفیظ جالندھری اور دیگر دوسرے شعرا نے اردو نعت کو فکری و فنی طور پر جن نئے امکانات سے روشناس کرایا اور اس میں واقعیت و حقیقت نگاری کی روایت اور قومی و ملی مسائل و موضوعات کے جن عناصر کو فروغ دیا قیام پاکستان کے بعد شعرا نے انہی روایات و عناصر کی ترجمانی کی۔[33]

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ بر صغیر پاک و ہند میں مسلم قوم پہلے موجود تھی اور پاکستان بعد میں قائم ہوا۔ تحریک آزادی اور حصول پاکستان کے پس منظر میں احیائے اسلام کا جو جذبہ کار فرما تھا اس کی بنیاد محبت و اتباع رسول اکرم ﷺ پر تھی۔ اسلام کے نام پر وجود میں آنے والے نظریاتی مملکت میں ذکر رسول ﷺ کی وجہ سے روحانی، تمدنی اور اخلاقی آشوب بطور خاص نعت کا موضوع بنے اس طرح اس دور کے نعت گو شعرا نے اپنے ذاتی اور کائناتی دکھوں کا علاج بھی جناب رسالت مآبؐ کی سیرت میں تلاش کرکے ان کے منشور حیات اور تعلیمات کو نعت میں سمو دیا۔[34]

قیام پاکستان کے بعد اردو نعت

قیام پاکستان کے بعد نعت گو شعرا نے نہ صرف نعت کے کینوس کو وسیع کیا بلکہ اس میں معیار و مقدار کے حوالے سے اضافے کرکے اسے مقبول صنف بنانے میں اہم کردار ادا کیا چناں چہ عصر حاضر میں نعت کو فروغ دینے والے شعرا میں حفیظ تائب، بہزاد لکھنوی، ماہر القادری، یوسف ظفر، انجم رومانی، نعیم صدیقی، راجہ عبد اللہ نیاز، عبد العزیز خالد، عاصی کرنالی، احمد ندیم قاسمی، شیر افضل جعفری، حافظ افضل فقیر، حافظ لدھیانوی، ساغر صدیقی، سراج الدین ظفر، مظفر وارثی، قیوم نظر، سیف زلفی، خالد احمد، امجد اسلام امجد، خورشید رضوی، سلیم کوثر، انور مسعود، احسان اکبر، جعفر بلوچ اور غیر مسلم شعرا میں دیا شنکر نسیم۔ کالیکا پرشاد، ہری چند اختر، عرش ملیسانی، دلو رام کوثری، بھگوان داس، تلوک چند محروم، اور جگن ناتھ آزاد شامل ہیں۔ سید وحید الحسن ہاشمی کا شمار بیسویں صدی کے اہم شعرا میں ہوتا ہے۔ وحید الحسن ہاشمی کے ہم عصر شعرا میں حفیظ تائب، عاصی کرنالی، سجاد باقر رضوی، عبد العزیز خالد اور ماہر القادری قابل ذکر ہیں۔

سید وحید الحسن ہاشمی کے ہم عصر نعت گو شعرا

حفیظ تائب کا شمار نامور نعت گو شعرا میں ہوتا ہے انہوں نے نعت میں بعثتِ نبوی، مقصد نبوی، رسالت مآبؐ سے عقیدت و محبت کو پیش کیا ہے۔ انہوں نے عام شعرا کی طرح صرف رسالت مآبؐ کے سراپا کو بیان نہیں کیا بلکہ رسالت مآبؐ کے اسوۂ حسنہ، ملت اسلامیہ کو در پیش مسائل، مسلمانوں کی زبوں حالی، پاکستان میں سیاسی انتشار، دنیا میں امن، عدل، توصیف و ثنا کے علاوہ استمداد اور استغاثہ جیسے مضامین کو نعت کا موضوع بنایا ہے۔ ذاتی الم ہو، اجتماعی مصائب یا انسانی سطح کا آشوب وہ سب کی مدد اور چارہ جوئی اسی بارگاہ الٰہی اور درِ رسالتؐ سے کرتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر ریاض مجید: پاکستان اور ملت اسلامیہ کو در پیش مسائل کا اظہار جس شائستگی سے ان کی نعتوں میں ملتا ہے دوسرے نعت گو شعرا کے ہاں نظر نہیں آتا۔ پاکستان میں سیاسی انتشار، اخلاقی و مذہبی قدروں

کی پامالی سے لے کر مسجد اقصیٰ کے ماتم، افغانستان میں روسی جارحیت پر نالہ وفریاد کے جو مضامین تائب کی نعت گوئی میں ملتے ہیں ان کے سبب نہ صرف تائب کے فن بلکہ صنعت نعت کو وسعت ملتی ہے۔[35] ان کے کلام میں مضامین کی رنگارنگی، بیان کی سادگی، مروجہ بحروں کا حسن انتخاب، نئی بحروں کے تجربے، الفاظ کی روانی، مشکل اور طویل ردیفوں کی جدت، تشبیہات واستعارات کی ندرت ان کے کلام کو خوبصورت بنادیتے ہیں۔

حفیظ تائب کی نعتیہ شاعری کے ضمن میں ڈاکٹر عزیز احسن رقم طراز ہیں: "نعت گو شعرا میں حفیظ تائب واحد شاعر ہیں جنہوں نے نعت گوئی کے تقاضوں کو بھرپور طریقے سے سمجھا اور شعر کے ادبی پہلوؤں کو جان کر نعتیہ شاعری میں ایک دلکش اسلوب کی بنیاد رکھی ہے۔"[36]

عاصی کرنالی کا شمار وحید الدین ہاشمی کے معاصر شعرا میں ہوتا ہے ان کی نعتیں جہاں رسالت مآبؐ سے عقیدت و محبت کی مظہر ہیں وہیں مقام نبوت اور مقاصد نبوت کے مقدس مضامین سے بھی معمور ہیں۔ ان کے نزدیک نعت ایک مقدس عبادت ہے جس کے ذریعے سے وہ زندگی کے اعلیٰ مقاصد اور دنیا وآخرت کی کامیابی کے طلب گار ہوتے ہیں ان کی نعتوں میں فن نعت کی نزاکتوں کا پورا احترام ملتا ہے۔[37] ان کی نعت کا اسلوب اصلاحی و مقصدی ہے۔

عاصی کرنالی کی شاعری کے بارے میں ماہر القادری رقم طراز ہیں: "عاصی کرنالی ان ممتاز شعرا میں بلند مقام رکھتے ہیں جنہوں نے معاشرے کو پاکیزہ فکر، شعر وادب کو حسین اسلوب اور زبان کو ندرت و روانی دی ہے۔ عاصی کرنالی کے کلام میں متوازن فکر، مقصدیت اور عمل وحرکت کی قوت پائی جاتی ہے۔"[38]

عاصی کرنالی کی نعت کا کینوس بہت وسیع ہے معیار و مقدار کے حوالے سے انہوں نے نعت میں اضافے کیے۔ ان کی تحقیقی تصنیف "اردو حمد و نعت پر فارسی شعری روایت کا اثر" جو کہ ان کا پی ایچ ڈی کا مقالہ بھی ہے تحقیق کے حوالے سے ایک امتیازی درجہ رکھتا ہے۔ ان کی نعتیہ شاعری پر اپنے مضمون "نعتوں کے گلاب" میں حفیظ تائب رقم طراز ہیں: "عاصی کرنالی کے اس مجموعے "نعتوں کے گلاب" کے وسیلے سے اردو نعت ارتقا کی نئی منزلوں میں داخل ہو رہی ہے انہوں نے نعتیہ مضامین کو کچھ مزید وسعت، تنوع اور تجمل عطا کیا ہے۔ انہوں نے الوہیت و رسالت کے امتیاز، کبریائی و مصطفائی کے تعلق، شرک و توحید میں حد فاصل، رسالت محمدیﷺ کی جامعیت و ہدایت، جملہ شعبہ ہائے زندگی میں آپ کی رہبری، آپ کی پر نور قیادت اور کتاب و سنت کی برکات، سیرت اطہر کے خدوخال، پیروی پیغمبر کے اثرات، اوامر و نہی، خود شناسی، کائنات شناسی اور خدا شناسی، انسان کے سفر ارتقا میں حضور علیہ السلام کی برتری، آشوب عصر، احوال امت اور طلب رحمت تک زندگی کے ہر موضوع کو جس باخبری، جس شوق جس حسن کاری، جس انفرادیت اور جس کمال فن سے بیان کیا ہے وہ اردو نعت کی روایت کو دقیع اور دقیع تر بنا گئے ہیں۔"[39]

عاصی کرنالی کے تین نعتیہ مجموعے "مدحت" ، "نعتوں کے گلاب" اور "حرف شیریں" شائع ہو چکے ہیں۔ اس کے علاوہ نعت و سلام کا مجموعہ "جاوداں" کے نام سے بھی شائع ہو گیا ہے۔عاصی کرنالی کی نعت کے دو اشعار دیکھیے:

بے شمار ازل ملفوف، ان گنت ابد پنہاں　　آخری نبوت کے ایک ایک لمحے میں

دست بستہ حاضر ہیں کیا حدیث کا امکاں[40]　　اے مراد بزکن، تیرے باب عالی پر

سجاد باقر رضوی نامور نقاد اور شاعر تھے۔ ان کا شمار بھی وحید الحسن ہاشمی کے ہم عصر شعرا میں ہوتا ہے۔ سجاد باقر رضوی کی نعتیہ شاعری کے مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ انہوں نے اپنی شاعری میں شمائل نبوی یا سراپا نگاری کو ہی بیان نہیں کیا بلکہ وہ رسالت مآبؐ کے مقام و مرتبے کو افضیلت و کاملیت کے درجے پر بیان کرتے ہیں ان کے نزدیک رسول اکرم ﷺ کا بابرکت وجود وجہ تکوین کائنات ہے ان کے ساتھ ساتھ سجاد باقر رضوی کے یہاں استغاثہ و عرضداشت پیش کرنے کی وہ صورت بھی موجود ہے۔ وہ اپنی ذات کے آشوب، بے مہری زمانہ اور انتشار و اضطراب کی کیفیت سے نجات حاصل کرنے کے لئے حضورؐ کے دامن رحمت میں پناہ ڈھونڈتے اور آپؐ کی نظر کرم کے طلب گار ہوتے ہیں۔ کیونکہ کہ ان کے نزدیک حضورؐ کی ذات سرچشمہ حیات ہے جو بے چارگاں کے لئے رحمت اور زخمی دلوں کے لئے راحت ہے۔ دو اشعار ملاحظہ ہوں:

زخمی دلوں کے واسطے راحت تمہارا نام　　بے چارگاں کے واسطے تم رحمت تمام

ٹوٹے ہوئے دلوں کو سہارا تمھیں سے ہے[41]　　بے کس کی آس، چارہ بے چارگاں ہو تم

ماہر القادری کا شمار عصر جدید کے نامور نعت گو شعرا میں ہوتا ہے۔ ماہر القادری نے نعت کا آغاز کیا تو اس وقت ترقی پسند تحریک کا آغاز ہو چکا تھا۔ ماہر القادری نے اردو نعت میں پیدا ہونے والے لادینی نظریات وافکار کی نفی کرتے ہوئے نعت کو اصلاح و تبلیغ کا ذریعہ بنایا۔ انہوں نے نعت میں پیدا ہونے والے ہندی اثرات کو ختم کرکے نعت کو اسلامی مقاصد کے حصول کے لئے ایک تحریک کے طور پر استعمال کیا اور حقیقت و صداقت کا رنگ پیدا کیا۔ماہر القادری کی نعت گوئی کا مقصد رسالت مآبؐ کی بعث کے مقاصد اور ان کے پیغام کو جو پوری انسانیت کے لئے رشد و ہدایت کا ذریعہ ہے اسے عام کرنا ہے۔اس ضمن میں عاصی کرنالی رقم طراز ہیں: "انہوں نے نعت کو رسمی و رواجی مضامین سے نکال کر حیات افروزی کے مقاصد سے ہم آہنگ کیا اور اسے جہاں حب و عقیدت کے صحت مند رجحانات کا ترجمان بنایا تو اسے اجتماعی فلاح کے لئے بھی صرف کیا۔"[42]

ان کے نعتیہ اسلوب میں زبان و بیان کی نزاکت، جذبہ و خیال کی لطافت اور اثر آفرینی ملتی ہے۔ "صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم"، "اسیران بدر"، "ذکر جمیل"، "حریت کا مبلغ اعظم"، "نذر عقیدت"، "پیغمبر انسانیت"، "دربار اقدس میں" اور "ظہور اقدسی" ان کی مشہور نعتیہ نظمیں ہیں۔ ان کی نعتیہ نظم "ظہور قدسی" سے چند اشعار دیکھیے:

سلام اس پر کہ جس کے گھر میں چاندی تھی نہ سونا تھا　　سلام اس پر کہ ٹوٹا بوریا جس کا بچھونا تھا
سلام اس پر کہ جس کا نام لے کر اس کے شیدائی　　الٹ دیتے ہیں تختِ قیصریت، اوجِ دارائی [43]

عبد العزیز خالد کا شمار بھی دور حاضر کے ممتاز شعرا میں ہوتا ہے۔ انہوں نے نعت نگاری کا وہ انداز ایجاد کیا جو اس سے پہلے کے شعرا میں نہیں پایا جاتا۔ عبد العزیز خالد کی انفرادیت ان کے نعتیہ موضوعات و مضامین کی بجائے زیادہ تر ان کی زبان و بیاں اور لب و لہجے کی بدولت ہے۔ ان کی نعت میں مسلمانوں کی عظمت رفتہ، ملت اسلامیہ کو درپیش مسائل اور ملی و قومی مسائل کا تذکرہ ملتا ہے۔ حبِ رسول، تاریخ اسلام، علوم و فنون، اساطیر و تلمیحات، تہذیب و ثقافت اور عمرانیات کے حوالے ملتے ہیں۔ ان کی نعت میں عربی، فارسی، ہندی کے علاوہ بہت سی زبانوں کے الفاظ کثرت سے استعمال ہوتے ہیں۔ ان کے اسلوب کے ضمن میں ڈاکٹر ریاض مجید رقم طراز ہیں: "خالد کی فنی انفرادیت صحیح معنوں میں ان کے اسلوب کے سبب ہے جس پر علمیت کی گہری چھاپ ہے۔"[44] ان کے نعتیہ مجموعے "فارقلیط"، "منحمنا"، "حمطایا"، "ماذ ماذ" اور "عبدہ" کے نام سے شائع ہوئے۔ ان کی نعت گوئی کا رنگ انفرادیت ان کے نعتیہ مجموعوں سے جھلکتا ہے۔

وحید الحسن ہاشمی کی نعت نگاری

وحید الحسن ہاشمی کا شمار بیسویں صدی کے جدید نعت گو شعرا میں ہوتا ہے ان کی شاعری کا زمانہ قیام پاکستان کے بعد کا ہے انہوں نے دیگر شعری اصناف غزل، منقبت، سلام نوحے اور مرثیے کے ساتھ ساتھ نعت نگاری میں بھی طبع آزمائی کی۔ ان کے دستیاب نعتیہ مجموعوں "یاسین" اور "طاہرین" میں کل نعتوں کی تعداد ۹۰ ہے۔ وحید الحسن ہاشمی کا پہلا نعتیہ مجموعہ "یاسین" نومبر ۱۹۹۷ء میں شائع ہوا۔ اس مجموعہ نعت میں ان کی ۸۷ نعتیں شامل ہیں۔ اس کے بعد "طاہرین" ان کا مجموعہ مناقب (نعت، مناقب سلام، کا کلیات) ہے جو ۲۰۰۶ء میں الحسن پبلی کیشنز لاہور سے شائع ہوا۔ اس میں ان کی تمام نعتیں آواخر عمر تک شامل ہیں اور ان کی کل تعداد ۹۰ ہے۔ اس کتاب کی ضخامت ۴۲۶ صفحات پر مشتمل ہے۔

وحید الحسن ہاشمی نے نظم یا آزاد غزل کی فارم کی بجائے غزل کی پابند فارم میں نعت لکھی ہے۔ بنیادی طور پر وہ غزل کے شاعر تھے۔ وہ غزل کے راستے سے نعت کے گلستان میں وارد ہوئے اس لیے ان کی نعت میں غزلیہ عناصر

ملتے ہیں۔ وہ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ غزل ایک ایسی صنف سخن ہے جس میں شعر کی اعلیٰ ترین خوبیاں موجود ہیں۔ غزل کی ایک خوبی اس کی قدامت اور دوسری محبوبیت ہے۔ غزل ایک عشقیہ صنف سخن ہے اور نعت مکمل عشقیہ صنف ہو کر بھی موضوع کے چناؤ، طرز احساس اور نعت کی صنف کے آداب کی حدود و قیود اور خصوصی احترام کی رو سے غزل کی صنف سے بالکل مختلف ہو جاتی ہے کیوں کہ نعت کی صنف موضوعاتی حوالے سے غزل کی طرح آزادانہ پھیلاؤ نہیں رکھتی۔ یہ موضوع جناب رسالت مآبؐ کی عظیم ہستی کی سیرت و کردار کا احاطہ کرتا ہے۔ اس کا بیانِ اظہار کے ہزار ہا رنگوں سے عبارت ہو کر بھی تشنہ ہی رہتا ہے۔ نعت لکھتے ہوئے شاعر کو حفظ مراتب اور احتیاط کا دامن مضبوطی سے تھامنا پڑتا ہے کیونکہ کہ غزل کے اسلوب میں نعت لکھنا بہت مشکل ہے۔ اکثر غزل گو نعت لکھتے وقت غزل کے عاشقانہ مزاج اور والہانہ بے تکلفی کی فضا میں حفظ مراتب کی حدود کو نظر انداز کر دیتے ہیں لیکن وحید الحسن ہاشمی اس احتیاط کو ملحوظ خاطر رکھتے ہیں۔

اس ضمن میں وحید الحسن ہاشمی نعتیہ مجموعہ "یاسین" کے دیباچہ میں رقم طراز ہیں: "نعت کے بطن میں ایک ایسی خوبی اور ایسا حسن پنہاں ہے جو غزل میں نہیں پایا جاتا۔ غزل کا محبوب مظہر جان جاناں محبوب مظہر جان جاناں کے یہاں خدا کی ذات ہے، میر کے یہاں خوبرو نوجوان ہے، داغ کے یہاں عورت ہے، جوش کے یہاں منظر فطرت ہے، اقبال کے یہاں اسلام ہے اور فیض کے یہاں معاشرہ ہے، محبوب کی تبدیلی سے ہیئت میں بھی تبدیلی آگئی ہے لیکن نعت کا محبوب روز اول سے ایک ذات محمدؐ ہے۔ جس کی سیرت و کردار میں قیامت تک کوئی فرق نہیں آسکتا جس صنف سخن کا موضوع اور محبوب ایسی خوبیوں والا ہو اس میں کب مردہ دلی، باسی پن اور انجماد ہو سکتا ہے۔"[45] وحید الحسن ہاشمی کے نزدیک نعت کے موضوع سے عہدہ برآ ہونا آسان نہیں۔ ان کے خیال میں نعت لکھنے سے قبل فن نعت کے بنیادی ضوابط اور معیارات کو نگاہ میں رکھنا بہت ضروری ہے۔ ان کے نزدیک نعت لکھنے کے لئے فنی معیارات درج ذیل ہیں۔

1) نعت کہنے کے لئے عشق رسول ﷺ کو بنیاد کا درجہ حاصل ہے اور اس کے لئے حقیقی جذبہ محبت انتہائی ضروری ہے۔ نعت کہنے کے لئے شاعر کا خیال حقیقت سے ہو مبالغہ اور غلو نعت کے خیالی پیکر کو کم اثر کر دیتے ہیں۔ ندرت خیال حقیقت اور واقعیت سے زود اثر ہوتی ہے۔
2) نعت کے لئے جو الفاظ استعمال کیے جائیں ان میں پوری متانت، صداقت اور پر اثر معنویت ہونی چاہیے۔
3) غیر مانوس الفاظ نعت کے ڈھانچے کو برباد کر دیتے ہیں۔
4) نعت کی فضا۔ غزل یا قصیدے کی فضا سے جداگانہ ہوتی ہے۔[46]

وحید الحسن ہاشمی کی نعتیہ شاعری کے موضوعات

وحید الحسن ہاشمی کی نعتیہ شاعری میں رسالت مآب ﷺ کی سیرت و کردار، عمل اور فضیلت ان کی نعت کے بنیادی موضوعات ہیں جو رسالت مآب ﷺ سے عقیدت اور عشق کے مرکزی نقطے سے جڑے ہوئے ہیں۔ اب ہم وحید الحسن ہاشمی کی نعت کے موضوعات کا الگ الگ جائزہ لیتے ہیں:

1- عشق رسول

وحید الحسن ہاشمی کی نعت گوئی کا مرکزی نقطہ حب رسول ﷺ ہے۔ ان کی نعت ان کے جذبہ عشق و عقیدت کی مظہر ہے۔ نعت نبیؐ کہنے کے لئے سب سے بنیادی اور گراں بہا دولت دل میں حب رسول ﷺ اور اطاعت رسول کا جذبہ موجزن ہونا ضروری ہے۔ وحید الحسن ہاشمی اس محبت کو اپنی زندگی کا اصل سرمایہ سمجھتے ہیں۔ جب تک عشق نبی ﷺ کی مضبوط بنیاد موجود نہ ہو یہ روحانی تجربہ ممکن نہیں اور اس روحانی تجربے کے بغیر نعت ہو ہی نہیں سکتی۔ وحید الحسن ہاشمی کے درج ذیل اشعار حب رسول ﷺ کی کیفیتوں اور مظاہر کے آئینہ دار ہیں۔

محبت کو غذا تو روح کے اندر سے ملتی ہے ہمارا کام ہے ڈوبے رہیں عشق پیمبرؐ میں [47]

عشق ہی کافی نہیں ہے عشق میں ڈوبا بھی ہو مدحت شاہ مدینہ میں یہ مت بھولے بشر [48]

مذکورہ بالا اشعار سے عیاں ہے کہ وحید الحسن ہاشمی رسالت مآب ﷺ سے کس قدر عقیدت رکھتے ہیں۔ ان کے قلب و نظر میں عشق رسول ﷺ کا سیل رواں ہے۔ اس ضمن میں پروفیسر سید محمد رضا زیدی رقم طراز ہیں: "ہاشمی صاحب کی نعتوں کو دیکھا جائے تو عشق الہی اور عشق پیمبر کا گراں بہا خزانہ ہمارے ہاتھ لگتا ہے ان کی نعتیں دلوں کو گرماتی، حوصلوں کو بڑھاتی اور روح کی تسکین کا باعث ہوتی ہیں۔" [49] وحید الحسن ہاشمی کی رسالت مآبؐ سے عقیدت اور محبت کے جذبہ عشق کو دیکھ کر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی رقم طراز ہیں: "سید وحید الحسن ہاشمی نے قدرت کلام و شعر گوئی کی صلاحیت کو رسول کریم ﷺ سے اپنے پرخلوص جذبات، عقیدت و محبت کے اظہار اور شیفتگی کو خانوادہ رسول ﷺ کی مدح سرائی میں استعمال کیا ہے۔ ان کے اشعار ان کے پاکیزہ اور نکھرے ہوئے ذوق کے آئینہ دار ہیں۔" [50]

2- عظمت رسول ﷺ

وحید الحسن ہاشمی کی نعتیہ شاعری میں عظمت رسول ﷺ کا تذکرہ، شعری خلوص اور جذبے کے ساتھ کیا گیا ہے ان کی نعتیہ شاعری کا ایک پہلو جناب رسالت مآبؐ کی دنیا میں آمد کے مختلف اسباب و علل پر روشنی ڈالنا ہے۔ حضور اکرم ﷺ کے دنیا میں آنے سے پہلے دنیا جہالت کی تاریکیوں میں گھری ہوئی تھی۔ آپؐ کی ذات اقدس کی ولادت کے

فیض سے اس جہاں سے تفاوت، منافقت اور ناانصافی کا خاتمہ ہو گیا۔ غیر رنگ و نسل، تمیز آقا و غلام مٹ گیا۔ وحید الحسن ہاشمی نے اپنے عہد میں خود غرضی، بے راہ روی، قتل و غارت فرقہ واریت اور دہشت گردی اور ظلم و ستم کے عفریت کو معاشرے کو ڈستا ہوا دیکھا ہے۔ دور حاضر کے مسلمان تعلیمات سرور کونین ﷺ اخوت، محبت، شائستگی کی صفات کو فراموش کر چکے ہیں۔ انہوں نے اس پر آشوب کیفیت کو اپنے زاویہ نگاہ سے دیکھا ہے۔ ان اشعار میں دیکھیے کہ وحید الحسن ہاشمی نے رسالت مآب ﷺ کے دنیا میں تشریف لانے سے پہلے کا نقشہ کیسے کھینچا ہے۔

؎ شرک و الحاد میں ڈوبا تھا دیار آدم　　　تھی خزاں دیدہ زمانے میں بہار آدم

؎ ہر طرف جنگ تھی ہر سمت قبیلوں کا فساد　　　الفتیں دل میں بسانے کے لئے آپ آئے [51]

3-سراپا نگاری

اردو کی نعتیہ شعری روایت میں شعرا نے رسالت مآب ﷺ کی سراپا نگاری اور شمائل کو موضوع بنایا ہے جب کہ وحید الحسن ہاشمی کی نعتیہ شاعری کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ انہوں نے شمائل نبوی ﷺ اور سراپا بیان کرنے کے ساتھ ساتھ سیرت نبوی ﷺ کی اہمیت کو اجاگر کیا اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ وہ صورت کی نسبت سیرت کی اہمیت کے قائل ہیں۔ ان کی نعت رسالت مآب ﷺ کی شریعت اور سیرت انسانیت کے لئے ابدی منشور حیات ہے۔

اتنی زباں صدق ہوئی ان کی معتبر　　　اللہ نے بھی ان کی زباں سے کیا کلام

یہ اتحاد صبح و مسا ہو سکا نہ پھر　　　ماتھے پہ اُن کے صبح ہے گیسو پہ اُن کے شام [52]

4-عظمت مصطفیٰ ﷺ

اردو نعت نگاری کی روایت میں ایک پہلو دوسرے انبیا پر سرکار دو عالم ﷺ کی فضیلت و برتری ظاہر کرنا ہے۔ وحید الحسن ہاشمی کی نعت کا مرکز و محور بھی اپنے ہم عصر شعرا کی طرح رسالت مآب ﷺ کی ذات مبارکہ ہے۔ ان کے نزدیک رشد و ہدایت کا سرچشمہ صرف آپؐ کی ہستی ہے دنیا کے بڑے بڑے مفکر نبی کریم ﷺ کی فکر سے منور ہوتے اور ان کے افکار و خیالات سے روشنی پاتے ہیں۔

مغلوب اُن کی جُہد سے لینن کا ہر شعور　　　مرعوب اُن کی فکر سے روسو کی فکر خام

نطشے انہی کے نظم تخیل کا معترف　　　گیٹے انھی کے قول کا کرتا ہے احترام

غالب کا ذہن اُن کے تفکر سے بہرہ یاب　　　اقبال نے پیا ہے وہیں سے خودی کا جام [53]

5-شفاعت رسول ﷺ

وحید الحسن ہاشمی سرور کائنات فخر موجودات حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کو عالمین کے لئے شمع نور ہدایت، قلب و نظر کو ایمان کی آگہی کے فیض و عرفان سے منور کرنے کا موجب اور موجب شفاعت قرار دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی سیرت طیبہ پر عمل پیرا ہو کر انسان دنیا و آخرت میں عزت و عظمت حاصل کر سکتا ہے اور ان پر ایمان کامل لا کر آخرت میں بھی سرخرو ہو سکتا ہے۔

رہتا ہوں سدا مدحت محبوب خدا میں　　　گلگشتِ جہاں کے لئے فرصت ہی نہیں ہے [54]

اسی لئے نہیں محشر کی دھوپ کا کچھ خوف　　　مجھے یقین ہے کہ محشر میں ہوں گے سایا آپ [55]

6-دیار مدینہ کی تڑپ

وحید الحسن ہاشمی کی نعت نگاری کے مطالعہ سے ان کی رسالت مآب ﷺ سے عقیدت کے مختلف مظاہر سامنے آتے ہیں اس کی پہلی سطح وہ جذباتی وابستگی ہے جو اُن کو حضور اکرم ﷺ سے ہے۔ شہر نبیؐ ہونے کے ناتے سے مدینہ منورہ ہر دور میں عشاق کی محبتوں کا محور و مرکز رہا ہے۔ دیار رسولؐ کی تمنا ہر مسلمان کی زندگی کی سب سے بڑی خواہش رہی ہے کیوں کہ اس پوری کائنات میں خدا کے بعد اس بارگاہ سے بڑھ کر زمین کا کوئی بھی ٹکڑا اتقدس مآبؐ نہیں ہے۔ ہر دور کے نعت گو شعرا نے اسے بطور خاص موضوع سخن بنایا ہے۔ وحید الحسن ہاشمی کو بھی دیگر عاشقان نبیؐ کی طرح مدینۃ النبیؐ سے بے حد عشق ہے وہ اپنے کلام میں اس کا ذکر عقیدت و احترام سے کرتے ہیں۔ وحید الحسن ہاشمی کی شاعری میں ہجر مدینہ سے پیدا ہونے والی تڑپ ہے۔ انہوں نے اپنی نعت میں مدینہ سے اپنی دلی کیفیات کو موثر طریقے سے شعری جامہ پہنایا ہے۔

یہ آرزو تھی مدینے کبھی جو چلتے ہم　　　در حضورؐ کی مٹی جبیں پہ ملتے ہم [56]

در سرکار پر پہنچوں تمنا ہے یہی اپنی　　　انہی کی نذر کر دوں اب ہے جتنی زندگی اپنی [57]

مذکورہ بالا اشعار کی مثالوں سے اس امر کی نشاندہی کی جاسکتی ہے کہ خاکِ مدینہ کی عظمت و توقیر ان کے سینے میں کس قدر جلوہ فگن ہے۔ زیارت کے اشتیاق اور رسالت مآبؐ کی محبت کے اظہار میں بے اختیاری اور شدت پائی جاتی ہے۔ وحید الحسن ہاشمی کو دیدار رسالتؐ کی بھی خواہش ہے اگر بیداری میں نہیں تو خواب میں دیدار ہو جائے۔ ان اشعار پر غور کیا جائے کہ کس طرح دیدار رسول ﷺ کی خواہش والہانہ انداز میں ان کے پہلو میں کروٹ لے رہی ہے۔

نظر دیکھ لیتے جبیں دیکھ لیتے　　　تمنا تھی ان کو کہیں دیکھ لیتے

محبت تو جب تھی کہ روئے پیمبرؐ　　　جہاں دل مچلتا وہیں دیکھ لیتے [58]

7-وجہ تخلیق کائنات

وحید الحسن ہاشمی محمد مصطفیٰ ﷺ کو موجب تخلیق کائنات سمجھتے ہیں۔ وہ حضور ﷺ سے اپنی بے پایاں محبت کا اظہار آپؐ کی افضلیت اور اکملیت کو بیان کرکے کرتے ہیں۔ مثال کے لئے دو اشعار ملاحظہ فرمائیے

عالم تمام خلق ہوا آپؐ کے لئے　　　　جو کچھ بنا دراصل بنا آپؐ کے لئے

غنچہ نکالتا ہے صدا آپؐ کے لیے[59]　　　　ہر صبح اک نزاکت خود آگہی کے ساتھ

8- معجزات رسول خدا ﷺ

اردو نعت نگاری کے حوالے سے رسالت مآب ﷺ کے معجزات بیان کرنے کی روایت موجود ہے۔ شعرا نے جہاں آپؐ کی شخصیت اور حیات طیبہ کے اور بہت سارے روشن پہلوؤں کی مدح سرائی کی وہاں انہوں نے معراج مصطفیٰ ﷺ کے معجزے کو بھی تخلیق کا حصہ بنایا ہے۔ معراج کی ایک توجیہ علامہ اقبالؒ نے کی ہے۔ جو عظمت انسانی کو واضح کرتی ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر یوسف حسین خان رقم طراز ہیں: اقبال کے نزدیک معراج زندگی کے متحرک اصول اور تسخیر جہات کا پیغام ہے جو حضور ﷺ نے اپنی امت کو دیا۔[60]

اقبالؒ کا یہ شعر جدید نعتیہ شاعری کا نقطہ آغاز ہے۔

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے　　　　کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں[61]

وحید الحسن ہاشمی نے رسالت مآبؐ کے معجزات کو روایتی انداز میں بیان کرنے کی بجائے ان کی سیرت کے پہلوؤں کو معجزات کے طور پر فکری انداز میں اجاگر کیا ہے۔ ان کے ہاں واقعہ معراج کو وسعت کائنات اور لامحدودیت کے حوالے سے سائنسی اور منطقی طور پر سمجھنے کی کوشش نظر آتی ہے۔ وہ معراج مصطفیٰ ﷺ کے تناظر میں عظمت انسانی اور معراج انسانیت کی بات کرتے ہیں۔

طاقت بشر اب بھی عرش پر قدم رکھ دے　　　　شرط ہے نگاہوں میں مصطفےؐ کی سیرت ہو[62]

کیوں کر ہو بشر ہم سفر صاحب معراج　　　　جبریل سا معصوم بھی جب اہل نہیں ہے[63]

وحید الحسن ہاشمی کے نزدیک رسالت مآب ﷺ کی ذات مبارکہ دنیا کو معجزات دکھانے نہیں آئی بلکہ وہ تو ایسی سیرت کے مظہر ہیں جو معجزات سے بڑھ کر ہیں۔ انہوں نے اپنی نعت میں معجزہ معراج کے علاوہ معجزہ گفتگوئے حجر، معجزہ رجعت شمس، شق القمر، معجزہ حرمت اشجار کو بھی اپنے نعتیہ اشعار کا حصہ بنایا ہے۔ چند اشعار ملاحظہ فرمائیے:

ہو مثال ایسی کوئی وقت کے دامن میں تو لاؤ　　　　ایک انگلی سے کہیں چاند بھی شق ہوتا ہے[64]

حضورؐ وسعت کون و مکاں پہ قادر ہیں　　　　بتا رہا ہے فلک پر قمر کا شق کرنا[65]

وحید الحسن ہاشمی نے عقیدہ ختم نبوت کو بھی نعت کا حصہ بنایا ہے۔ دو اشعار ملاحظہ فرمائیے:

ازل کے روز سے اب تک نظریہ آیا ہے　　وہی ہیں صبح سے پہلے وہی ہیں شام کے بعد
کسی جہت سے نبوت کا کرسکے دعویٰ　　کسے مجال رسول فلک مقام کے بعد [66]

9-مدحت اہل بیت علیہم السلام

وحید الحسن ہاشمی کی نعت کا ایک اہم عنصر آل رسولؐ سے محبت اور عقیدت ہے۔ وحید الحسن ہاشمی کے نزدیک آل نبی کی عظمت کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ ان کی تربیت رسالت مآبؐ کے زیر سایہ ہوئی ہے اس کے ساتھ ساتھ آل محمد ﷺ، رسول اکرم ﷺ کی سیرت کا آئینہ ہیں۔ رسول اکرم ﷺ نے مختلف مقامات پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ، حضرت فاطمۃ الزہرا سلام اللہ علیہا اور حضرت حسنین کریمین علیہم السلام کے بارے میں جو گراں قدر ارشادات پیش فرمائے۔ وحید الحسن ہاشمی نے مختلف اسالیب میں ان کا اپنی نعت میں ذکر کیا ہے اور اہم واقعات کی طرف اشارے کیے ہیں۔ جو رسالت مآبؐ کی حیات میں آل رسولؐ کی فضیلتوں پر دلالت کرتے ہیں۔اس ضمن میں پروفیسر ظفر الحق چشتی رقم طراز ہیں: "ہاشمی صاحب اپنی نعتوں میں عقیدہ امامت کا اظہار بھی بڑے اہتمام اور شدت کے ساتھ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اس موضوع پر "یاسین" میں ان کے اشعار کی کثیر تعداد ہی ان کے اس عقیدے کی پختگی کی دلیل ہے۔" [67] دو اشعار ملاحظہ ہوں:

جرات یہ نبوت کے گھرانے سے ملی ہے　　کٹتا ہے تو کٹ جائے جھکاتے نہیں سر ہم [68]
سارے عالم میں ملے گا نہ کوئی گھر ایسا　　نہ کہیں آل ہے ایسی نہ پیمبرؐ ایسا [69]

وحید الحسن ہاشمی نے واقعہ ہجرت، واقعہ حدیث کساء، واقعہ مباہلہ، اور واقعہ غدیر خم کے مختلف پہلوؤں کو اپنی نعت کا موضوع بنایا ہے۔ اس طرح کے واقعات ہماری اردو نعت نگاری کی روایت میں نایاب نہیں تو کم یاب ضرور ہیں۔ وحید الحسن ہاشمی نے ان واقعاتی صداقتوں کو شعری پیرائے میں بیان کیا ہے انہوں نے روایتی موضوعات کے ساتھ ساتھ منفرد موضوعات کو بھی اپنی نعتوں میں پیش کیا ہے اس طرح ان کے موضوعات میں نیا پن اور تازگی کا احساس ملتا ہے۔مثال کے لیے دو اشعار ملاحظہ ہوں:

سامنے آ گئیں جب کذب شکن تعبیریں　　بنی نجران کے خوابوں کا محل خاک ہوا [70]
ثبوتِ حق میں مدلل نکات دے دے کر　　نبی نے کر دیا حیران نکتہ دانوں کو [71]

وحید الحسن ہاشمی اپنی نعت میں صرف قوم کی زبوں حالی کا رونا ہی نہیں روتے بلکہ ان کے پیش نظر اصلاحی مقاصد بھی ہوتے ہیں ان کی نعت میں عرضداشت اور التجا کی یہ لے نمایاں ہے۔ دو اشعار ملاحظہ ہوں:

تصویر کو کردار بنا دیجیے آقا　　سوئے ہوئے انسان کو جگا دیجیے آقا
ایسا نہ ہو نفرت کا مرض جان ہی لے لے　　بیمار مسلماں ہے دوا دیجیے آقا [72]

10- عشق رسول ﷺ سے دوری زوال امت کی وجہ

وحید الحسن ہاشمی کی نعت کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے موضوعات و مضامین کم و بیش یکساں نوعیت کے ہیں ان کا تعلق کسی انفرادی واقعہ کی بجائے مسلمانوں کی اجتماعی صورت حال سے زیادہ ہے۔ ان میں سماجی و معاشرتی ابتری، علمی، تہذیبی زوال، دین سے دوری، مذہبی و نسلی گروہ بندیاں اور ان سے پیدا ہونے والے انتشار اور حالت زار کا نقشہ خاص طور پر کھینچا گیا ہے۔ درج ذیل اشعار میں وہ رسالت مآبؐ سے مدد کی درخواست کر رہے ہیں تاکہ آشوب میں مبتلا امت اور آلام میں گھری ہوئی انسانیت قرار پاسکے اور یہ ارض بشر عدل، اور امن کا گہوارہ بن سکے۔ دو اشعار دیکھیے:

چلتی ہیں جو اسلام کی قندیل بجھانے　　ان آندھیوں کا زور گھٹا دیجیے آقا
نفرت کی وبا کر گئی آپس میں جدائی　　پھر بھائی کو بھائی سے ملا دیجیے آقا[73]

وحید الحسن ہاشمی کی نعت میں شہر آشوب، ملت آشوب اور انسانیت آشوب کی جھلکیاں دیکھی جا سکتی ہیں۔ اس ابتر حالت کی تصویر کشی جس دردناک انداز میں انہوں نے کی ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر عارف ثاقب رقم طراز ہیں:

> "وحید الحسن ہاشمی جب آنحضورؐ کی ذات سے مخاطب ہوتے ہیں تو ان کا دل گداز سے بھر جاتا ہے ان کا پورا وجود ایک التجا کی لپیٹ میں آ جاتا ہے اس لیے وہ اس حقیقت سے آگاہ ہیں کہ انسان کو پستیوں سے صرف آنحضورؐ کی ذات ہی اٹھا سکتی ہے۔" [74]

وحید الحسن ہاشمی کو اس امر پر یقین ہے کہ جسے رسالت مآب ﷺ کا سہارا مل جائے وہ ہر قسم کے مصائب سے محفوظ ہو جاتا ہے آپؐ کے ذکر سے انسان کے دلوں کو سکون ملتا ہے اور یاس و ناامیدی کے اندھیروں سے امید کے چراغ روشن کرتا ہے۔

11- عصری مسائل

سید وحید الحسن ہاشمی کی نعت کا ایک اہم پہلو عصری مسائل کی پیش کش بھی ہے آج کے دور کا انسان جن مسائل سے دو چار ہے۔ اس دکھ اور کرب کی گونج ان کی نعت میں سنائی دیتی ہے۔ اس میں مناجات کا رنگ بھی ہے اور استمداد کا قرینہ بھی مگر حالات کی تلخیوں اور مشکلات کے باوجود ان کا رویہ اور لہجہ قنوطیت سے آشنا نہیں ہوتا۔ وہ حالات کی ستم ظریفوں سے نبرد آزما ہوتے ہیں۔ وہ مشکلات کے سامنے سینہ سپر ہو کر مستقبل کے خواب دیکھتے ہیں۔ وہ معاشرتی اور دیگر مصائب و مسائل سے بچنے کے لئے اُسوہ رسول ﷺ کو اختیار کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ وہ یاس و ناامیدی کی تاریکی میں امید کا دیا جلانے کا ہنر جانتے ہیں۔ وہ ایک طرف تو قوم کے مٹ جانے کے اندیشے کا اظہار کرتے ہیں مگر دوسری طرف وہ یہ امید رکھتے ہیں کہ امت مسلمہ کی حالت بدل جائے گویا مسلمانوں

کے لئے یہ امن کا پیغام ہے کہ پستی اور زوال کے اس دور میں نبیؐ کی طرف رجوع کرکے ان کی تعلیمات اور کردار کو اپنی زندگی کا لازمی حصہ بنائیں وہ خلوص اور سادگی سے استغاثہ پیش کرتے ہوئے انسانیت کو موضوع بناتے ہیں۔مثال میں دو اشعار ملاحظہ فرمائیے۔

کشکول نہ آئے کبھی ہاتھوں میں ہمارے　　　لپٹے رہیں دہلیز پیمبرؐ سے اگر ہم[75]

دیتے نہ دوا آکے اگر فخر مسیحاؑ　　　بیماری اقوام کا درماں بھی نہ ہوتا[76]

12-نعتیہ اسلوب

اردو کی نعتیہ شاعری میں دو طرح کے اسالیب ملتے ہیں ایک سہل اسلوب جس میں شاعر عاجزی اور دردمندی کے ساتھ اپنے جذبات کا اظہار کرتا ہے دوسرا دقیق اور پیچیدہ اسلوب جس میں شاعر مشکل الفاظ کے ذریعے موضوع کو سمیٹتا ہے۔ وحید الحسن ہاشمی کی نعت میں دونوں طرح کے اسالیب ملتے ہیں۔ وحید الحسن ہاشمی کا نعتیہ اسلوب سادگی، سلاست اور عجز و انکسار سے تشکیل پاتا ہے۔ زباں رواں دواں ہے روانی، نغمگیت اور ترنم ریزی موجود ہے۔ یہ ترنم ریزی ان کے یہاں سادگی و پرکاری پیدا کرنے کا بھی موجب ہے۔ دو اشعار ملاحظہ ہوں:

فکر انساں میں تازگی آئی　　　آپؐ آئے کہ روشنی آئی[77]

جو بیاد حضورؐ رہتا ہے　　　اس کے سینے میں نور رہتا ہے[78]

وحید الحسن ہاشمی کا شعری اسلوب سادہ، رواں اور شستہ ہے۔ مصرعوں کا بہاؤ الفاظ کا صوتی آہنگ اور قوافی و ردیف کی نغمگی ان کی نعت میں سرمستی و سرشاری کی فضا تخلیق کرتی ہے۔ اس ضمن میں حفیظ تائب رقم طراز ہیں: "رواں دواں بحریں، نئی نئی زمینوں کا انتخاب، جداگانہ اسلوب نگارش ان کی عشق حضورؐ میں ڈوبی ہوئی نعتوں کا خاصا ہے۔" [79] وحید الحسن ہاشمی کی نعت نگاری کا دوسرا پہلو دقیق اسلوب کا استعمال ہے۔ وہ بعض اوقات اشعار میں مفرس، معرب الفاظ اور تراکیب استعمال کرکے اپنے شعری اسلوب کو سادگی سے دور کرکے مشکل اور دقیق اسلوب سے ہم کنار کر دیتے ہیں۔ ان کی نعت میں دو طرح کی بحریں ملتی ہیں۔ ان طویل اور مختصر بحروں میں نغمگی اور ترنم ملتا ہے۔ دو شعر ملاحظہ فرمائیے۔

ناامیدی کے سب مٹ گئے وسوسے ہمت دل کو کچھ حوصلہ مل گیا

میں کہ لب تشنہ گفتگو تھا مگر بات کرنے کو اک آسرا مل گیا[80]

لوگ اس کو نہ سراہیں تو قلق ہوتا ہے

جس کا ہر لفظ محبت کا سبق ہوتا ہے[81]

صنائع و بدائع سے اظہار بیان اور کلام میں خوبیاں پیدا ہو جاتی ہیں وحید الحسن ہاشمی نے اپنے کلام میں صنائع و بدائع کو توازن اور خوب صورتی سے اس طرح استعمال کیا ہے کہ وہ شعر کا حصہ بن کے شعر کی تاثیر کو بڑھا دیتے ہیں۔ وحید الحسن ہاشمی کی نعت میں صنعت تضاد، صنعت لف و نشر، صنعت تکرار، صنعت مراعاۃالنظیر اور صنعت تلمیح کی مثالیں دیکھی جا سکتی ہیں۔

13- تراکیب

رسالت مآبؐ سے عقیدت اس امر کی متقاضی ہے کہ نعت کے الفاظ کے انتخاب میں احتیاط، پاکیزگی اور شائستگی کا احساس کارفرما رہے۔ وحید الحسن ہاشمی آداب نعت سے واقف ہیں اس لیے انہوں نے جو تراکیب وضع کی ہیں اس میں آداب نعت کا خاص خیال رکھا ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ کریں۔

مدحت شاہ مدینہ، روضہ سرکار، اہل وفا، نقش قدم، تخت سلیماں، بزم سرکار، نطق پیمبرؐ، قاضی شہر، درستِ خورشید، دامان شفق، اسم گرامی، فخر کائنات، نذر نبی، قلب و نظر، محبوب خدا، سرگرم سفر، دہلیز پیمبرؐ، دولتِ دیں، آب کوثر، پاک داماں غم، ہجر، نور مجسم، جلوہ قلب پیمبرؐ، گردش جدام، اتحاد صبح و مسا، واعظ شہر، سیرت سبط پیمبرؐ، نقش کف پا، پیکر سرور عالم، اہل زمین، رہبر کامل، حکیم ذہن انسانی، قابل تعمیر ہستی، جوہر قابل، پیکر عادل، اتباع سیرت سرکار، راہ طلب، رفتارِ سیر عرش، منظر جہاں، نزاکت خودآگہی، مدح شاہ بطحا، الفتِ شاہ مدینہ، آلِ عبا، حکم سرکار، دیوانہ محبوب، اقتدار قیصر و کسریٰ، احساس کمتری، کمال بندگی و شان عاجزی، حسن ارتباط، نظام ظلم و تعدی، اعتبار زبان بشر، قافلہ وقت، رموز معنی قرآن، سواد شام، سیرت زیبائے رسول، تمنائے رسول، حامل کون و مکاں، دیدہ پر نور نبی، ناشر وحی الٰہی، لب گویائے رسول، رخ زیبائے رسول، سخن ہائے رسول، واقعہ ہجرت، عرفان خدا، رحمت محبوب خدا، سیرت پیغمبر حق، فخر مسیحا، غنچہ معصوم، بیماری اقوام، حب پیغمبر، قفس دہر، جلوہ حق، روئے حسین، روئے پیمبرؐ، تمنائے آخر، لب تشنہ گفتگو، الفتِ مصطفٰےؐ، نور خدا، نقش پا، آسمان وفا، گوشہ دامن مصطفٰےﷺ۔

سید وحید الحسن ہاشمی نے اپنی نعت میں چھوٹی بحروں کا استعمال کیا ہے۔ چھوٹی بحر میں شعر کہنا بظاہر تو آسان لگتا ہے لیکن اسے احسن طور پر انجام دینا فنی چابکدستی اور مہارت کا متقاضی ہوتا ہے۔انہوں نے اپنی نعت میں بحور کے انتخاب میں بڑی مہارت دکھائی ہے ان کی چھوٹی بحر کی نعت میں ایک خاص طرح کی جاذبیت اور حسن ہے۔ خیالات کی سادگی اور مترنم الفاظ نے ان کی نعت میں ایک سحر انگیز کیفیت پیدا کر دی ہے۔اس ضمن میں پروفیسر حسن عسکری کاظمی رقم طراز ہیں: "مختصر بحر میں مضمون آفرینی آسان نہیں۔ خصوصاً نعت میں حزم و احتیاط کا ساتھ، نئے عنوان اور جدید طرز احساس کو یکجا کرنا ہنرمندی اور جگرکاری کے بغیر ممکن نہیں۔ وحید الحسن ہاشمی کے

ہاں نعت میں یہ التزام خصوصیت کے ساتھ ملتا ہے کہ وہ سادہ انداز اظہار کے باوصف جہان معانی کی آئینہ دار اور تخلیقی قوت کا شاہکار نظر آتی ہے اسی طرح ان کی مختصر بحر کی نعت کے اشعار سہل ممتنع کی مثال ہیں۔"[82]

مذکورہ بالا اقتباس میں مختصر بحر کے حوالے سے پروفیسر حسن عسکری کاظمی نے جو نقطہ نظر پیش کیا ہے وہ درست ہے کیونکہ کہ نعت کے موضوع پر غزلیہ ہیئت میں چھوٹی بحر کا استعمال کر کے شاعر کے لئے اپنے جذبات اور احساسات کی عمدگی سے ترجمانی کرنا بڑا مشکل کام ہے اس لئے بہت کم شعرا نے مختصر بحر میں نعت لکھی ہے۔ چند الفاظ میں مکمل ابلاغ کرنا اور ساتھ ساتھ نعت کے تقاضوں اور احترام کو بھی ملحوظ رکھنا نہایت دشوار ہے۔وحید الحسن ہاشمی نے اپنے نعتیہ اسلوب میں فلسفیانہ موشگافیوں کی بجائے سادگی، سلاست اور روانی پیدا کی ہے۔ ان کی نعت میں غزل کی خصوصیات ترنم، موسیقیت اور سوز و گداز موجود ہے ان کی زبان سادہ اور سہل ہے۔ان کی نعت میں الفاظ کا حسن انتخاب اور اثر آفرینی خاص طور پر قابل ذکر ہے۔اس حوالے سے حنیف اسعدی رقم طراز ہیں:

"ہاشمی صاحب مشاق شاعر ہیں ان کا کلام شاعری کے اسالیب اور سخن سازی کے سبب سے نہیں بلکہ موضوعات کے تنوع، طرز بیان کی ندرت اور فکر و فن کی پختہ کاری کے سبب قبولیت عام کا درجہ رکھتا ہے۔"[83]

14- ماحصل

قیام پاکستان کے بعد مقدار و معیار کے حوالے سے اردو نعت کو صحیح معنوں میں فروغ حاصل ہوا اور اس میں گراں قدر اضافے ہوئے۔جدید نعت گو شعرا نے نہ صرف نعت کے کینوس کو وسیع کیا بلکہ اسے بحیثیت ایک صنف سخن اور مقبول بنانے میں بھی اہم کردار ادا کیا۔ اردو کی نعتیہ شاعری کے اس پس منظر کے تناظر میں جب ہم وحید الحسن ہاشمی کی نعت کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اردو نعت کا یہ عہد موضوع اور اسلوب کے اعتبار سے انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ وحید الحسن ہاشمی کے ہم عصر شعرا میں شاید ہی کوئی ایسا شاعر ہو جس نے نعت نہ لکھی ہو بلکہ شعرا کی ایک کثیر تعداد نے اپنی شاعرانہ صلاحیتوں کو استعمال میں لا کر اردو کی نعتیہ شاعری میں موضوع، فن اور اسلوب کے حوالے سے اضافے کیے ہیں۔

قیام پاکستان کے بعد نعت پاکستانی ادب کی بڑی اہم اور مقبول صنف سخن ہے اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ نعت قیام پاکستان کے بنیادی تصور سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے۔ قیام پاکستان کے بعد اردو ادب میں نعت گوئی کا رجحان ترقی پذیر ہوا ہے اور اس دور میں ہمیں نعت گوئی کے اعلیٰ نمونے ملتے ہیں۔ دور حاضر کی نعت محض عقیدت مندی کی بجائے روایتی مضامین سے آگے جا کر نئے فکری، منطقی، نفسیاتی اور سائنسی انکشافات کی روشنی میں لکھی جا رہی ہے۔ وحید الحسن ہاشمی اور ان کے ہم عصر شعرا کے ہاں پاکستان میں اُبھرنے والی تحریکوں، آشوب عصر، عالمگیر اور امت مسلمہ کا احوال، اغیار کی اسلام دشمنی، لادینی نظریات کا رد، مادیت کے اس دور میں اقدار کے تحفظ کا احساس،

ملکی آشوب، امت مسلمہ کو درپیش مختلف اور متنوع مسائل کا تذکرہ، عصری رجحانات و میلانات، تاریخ و سیاست کے اہم واقعات حضورؐ سے التماس اور استغاثہ وغیرہ جیسے موضوعات کے عناصر ان کے معاصرین کے ساتھ مشترک ہیں۔ موضوعات کے تنوع کے ساتھ ساتھ نعت میں اسالیب اور ہیئتوں میں بھی اضافہ ہوا ہے۔ لیکن زیادہ تر غزلیہ رنگ غالب رہا ہے۔

وحید الحسن ہاشمی کے معاصرین آنخضرت کی ذات کے تمام تر اجزا سراپا، سیرت و کردار اور اوصاف مبارکہ کو الگ الگ بیان کرتے ہیں لیکن وحید الحسن ہاشمی نعت میں آنخضورؐ کی ذات کے تمام اوصاف اجزا کی بجائے ایک کل کی صورت میں نظر آتے ہیں اور اگر کہیں وہ حضورؐ کے سراپا، سیرت و کردار اور اوصاف مبارکہ کو الگ الگ صورت میں بیان کرتے بھی ہیں تو اس کا منطقی نتیجہ ایک کل کی صورت میں نکلتا ہے چوں کہ آنخضورﷺ کی ذات اور ان کے عمل کا ہر پہلو اپنے طور پر ایک مکمل طرز حیات کا درجہ رکھتا ہے لہٰذا ان کی ذات مبارکہ کے ہر پہلو کو ایک کل کی صورت میں دیکھنا ایک اچھے نعت گو کا بنیادی وصف ہے اور یہ وصف وحید الحسن ہاشمی کی نعت میں موجود ہے۔

رسالت مآبؐ کی سیرت، کردار، عمل اور فضیلت وحید الحسن ہاشمی کی نعت کے بنیادی موضوعات ہیں جو ان کی عقیدت اور عشق کے مرکزی نقطے سے جڑے ہوئے ہیں۔ آنخضورؐ کے انھی اوصاف سے عمل کی جو راہیں پھوٹتی ہیں وہ وحید الحسن ہاشمی کا مطمع نظر ہے۔ آنخضورؐ کے افعال و اعمال جو انسانیت کے لیے ابدی حیثیت رکھتے ہیں ان کی نعت میں بڑے سلیقے سے ملتے ہیں چناں چہ اس حوالے سے انسانوں کے لئے ایک لمحہ فکریہ پیدا کرتے ہوئے وہ انسانیت کا درس دیتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ معجزات نبویؐ کو ان کے ہم عصر شعرا نے بھی بیان کیا ہے لیکن وحید الحسن ہاشمی کی نعت میں معجزات فکری سطح کو چھوتے ہوئے آفاقی سطح پر اپنے معنی منکشف کرتے ہیں۔

وحید الحسن ہاشمی کو اپنے ہم عصر شعرا میں یہ اختصاص حاصل ہے کہ انھوں نے نعت میں آنخضورؐ کے اُسوہ حسنہ کو بیان کرکے انسانوں کو انسانیت کے مقام پر کھڑا کرنے کی کوشش کی ہے۔ وحید الحسن ہاشمی نے معاصرین کی طرح محض سراپا نگاری، تعریف و توصیف پر توجہ نہیں کی بلکہ نعت کے موضوعات کو انسانی ذات کی شکست و ریخت اور زمانے کی بے سروسامانی سے ملاتے ہوئے آنخضورؐ کی ذات کو اُخروی نجات اور پناہ کا وسیلہ جانا ہے۔ وحید الحسن ہاشمی نے رسمی انداز سے نکل کر رسالت مآبؐ کی تقدیس، اسوہ حسنہ، فضیلت و کاملیت کو نگاہ میں رکھا ہے انھوں نے اپنے ہم عصر شعرا کی طرح ہندی شاعری کی روایت سے اثر لے کر حب رسول کو کرشن اور گوپیوں کی سطح پر محسوس نہیں کیا۔ انہوں نے رسول اکرمؐ کی ذات گرامی کو جدید انسان کے افکار و احساسات کی روشنی میں پیش کرنے کی سعی کی ہے یہی وجہ ہے کہ ان کی نعت میں جدید ٹیکنالوجی کے مظاہر بھی ہیں اور عصر حاضر کے رجحانات بھی سانس لے رہے ہیں۔

سید وحید الحسن ہاشمی حضور اکرمؐ کی آل سے بھی بے پناہ محبت کرتے ہیں ان کے خیال میں آل محمدؐ کی عزت و عظمت ہمارے دین کا لازمی جزو ہے۔ وحید الحسن ہاشمی نے مختلف اسالیب میں ان کا ذکر کیا ہے اس طرح انھوں نے اپنی نعت میں ان تمام اہم واقعات کی طرف اشارے کیے ہیں جو رسول اکرمؐ کی حیات میں آل رسول کی فضیلتوں پر دلالت کرتے ہیں۔ ان کی نعتیہ شاعری پر اہل بیت کے اثرات ہیں اس طرح کے مضامین ان کے ہم عصر شعرا میں نایاب تو نہیں مگر کمیاب ضرور ہیں۔

وحید الحسن ہاشمی نے اپنی نعتیہ شاعری میں اپنے فکر واحساسات کو اس طرح بہم آمیز کیا ہے کہ ہر جگہ اپنا الگ راستہ نکالا ہے اور جدید حسیت سے اس کا رشتہ قائم ہوا ہے۔اردو نعت گوئی کی روایت کے اس تناظر میں وحید الحسن ہاشمی اپنے ہم عصر شعرا میں ایک الگ اور منفرد مقام رکھتے ہیں۔ عقیدے اور فن کو اتنے توازن سے کم شعرا نے شعر کی صورت دی ہے۔ان کی نعت ان کی باطنی سچائی کی آئینہ دار ہے۔ غزلیہ ہیئت میں نعت کہتے وقت وہ روایتی تغزل کے لوازمات سے بلند ہو کر تمام فنی آداب کو اختیار کرتے ہیں۔ان کی نعت جہاں ان کی شخصی جذبات و واردات کا اظہار ہے وہاں ملت کی اجتماعی حالت و کیفیت کا منظر نامہ بھی ہے زبان و بیان کی سادگی، سچائی، اثر آفرینی ان کی نعت گوئی میں ہر مقام پر رہتی ہے۔ ان کا نعتیہ اسلوب سادہ ہے وہ عموماً مبالغہ آرائی سے گریز کرتے ہیں۔ موضوعات کے تنوع اور طرز بیان کی ندرت کے حوالے سے ان کا نعتیہ سرمایہ اردو کی نعتیہ شاعری میں ایک معتبر اضافہ ہے۔

*****

References

---

1. Molvi Noor ul Hasan Nayar, *Noor-ul-Lughat*, Vol. 4, (Islamabad, National Book Foundation, 1976), 951.

نورالحسن، نیر مولوی،*نورالغات*، ج4, (اسلام آباد، نیشنل بک فاؤنڈیشن،1976)،951۔

2 . Dr. Riaz Majeed, *Urdu Mein Naat Goi*, (Lahore, Iqbal Akadmi, 1990), 8.

ڈاکٹر ریاض مجید،*اردو میں نعت گوئی*،(لاہور، اقبال اکادمی،1990)، 8۔

3 . Syed Abu-Al-khair, Kashfi, *Naat or Tanqeed-e- Naat* (Karachi, Tahira Kashfi Memorial Society, 2001), 12.

سید ابو الخیر کشفی، نعت اور تنقید نعت (کراچی، طاہرہ کشفی میموریل سوسائٹی، 2001)، 12۔

4. Dr. Farman, Fatah Puri, *Urdu Gazal Naat or Masnavi* (Lahore, Alwaqar Publieashions, 2004), 284.

ڈاکٹر فرمان فتح پوری، اردو غزل، نعت اور مثنوی (لاہور، الوقار پبلی کیشنز،2004)،284۔

5. Raja Rasheed Mahmood, Muqadama, *Naat Khatam-ul-Morsalin* (Lahore, Maqbool Academy, 1993), 17.

راجا رشید محمود، مقدمہ، نعت خاتم المرسلین (لاہور، مقبول اکیڈمی،1993)، 17۔

6 . Hafeez Tayeb, Urdu Naat Par Qurani Asraat. Mashmoola: Sham o Sahar Naat Number (Lahore, Koh-i-Noor Printing Press, 1985), 11.

حفیظ تائب، اردو نعت پر قرآنی اثرات۔ مشمولہ: شام و سحر نعت نمبر (لاہور، کوہ نور پرنٹنگ پریس،1985)، 11۔

7. Dr. Abdul Hameed Yazdani, *Farsi Zaban mein Natia Kalam*, Mashmoola: Naqush Rasool No., Vol. 10 (Lahore, Idara Farkh Urdu, 1984), 146.

ڈاکٹر عبد الحمید یزدانی، فارسی زبان میں نعتیہ کلام، مشمولہ:، نقوش رسول نمبر، ج10 (لاہور، ادارہ فروغ اردو،1984)، 146۔

8- Dr. Sayed Raffiy-o-Din Ishfaq, *Urdu Mein Naatia Shai,ri* (Karachi, Urdu Academi, 1976), 104.

ڈاکٹر سید رفیع الدین اشفاق، اردو میں نعتیہ شاعری (کراچی، اردو اکیڈمی،1976)، 104۔

9. Dr. Farman Fatah Puri, *Urdu ki Natiya Sha'ri* (Karachi, Halqa Niaz-o-Nigar, 1974), 38.

ڈاکٹر فرمان فتح پوری، اردو کی نعتیہ شاعری (کراچی، حلقہ نیاز و نگار، 1974)، 38۔

10. Dr. Naseer ud Din, Hashmi, *Dakan Mein Urdu* (New Dehli, Quomi Council Baraye Farogh Urdu Zaban, 2002), 60.

ڈاکٹر نصیر الدین، ہاشمی، دکن میں اردو (نئی دہلی، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، 2002)، 60۔

11 .Ibid, 51.

ایضاً: 51۔

12 .Ibid, 55.

ایضاً: 55۔

13. Fakhar Din Nazami, *Masnavi Qadam Rao Padam Rao* (Dehli, Publishinig House, 1973), 35.

فخر دین نظامی، مثنوی کدم راؤ پدم راؤ (دہلی پبلشنگ ہاؤس،1973)،35

14. Ibid, 69.

ایضا:69۔

15. Dr. Jamil, Jalbi, *Tareekh-e- Adab Urdu* (Lahore, Mailis Taraqqi Adab, 2008), 107.

ڈاکٹر جمیل، جالبی، تاریخ ادب اردو، ج1(لاہور، مجلس ترقی ادب،2008)، 107۔

16 . Hashmi, *Dakan Mein Urdu,* 74.

ہاشمی، دکن میں اردو،74۔

17 . Ibid.

ایضاً۔

18. Sultan Muhammad Quli Qutb Shah, *Layat Sultan Muhammad Qutb Shah,* (Haiderabad Dakan, Azam Steam Press, 1940), 47.

سلطان محمد قلی قطب شاہ، لیات سلطان محمد قطب شاہ،(حیدر آباد دکن، اعظم سٹیم پریس،1940)،47۔

19. Ibid, 9.

ایضاً، 9۔

20. Hafeez Tayeb, *Urdu Naat*, Mashmoola: Naqush Rasool No.10, (Lahore, Idara Farkh Urdu, 1984), 170.

حفیظ تائب، اردو نعت، مشمولہ:، نقوش رسول نمبر10(لاہور، ادارہ فروغ اردو،1984)، 170۔

21. Mirza Muhammad Raffi, Soda, *Kuliyat-e-Soda,*(Lakhnu, Nou Lakshor Press, 1932), 222.

مرزا محمد رفیع سودا، کلیات سودا(لکھنو،نولکشور پریس، 1932)، 222۔

22. Dr. Talha Barq, Rizvi, *Urdu Ki Naatia Shairi* (Baharj, Danish Academi, 1976), 34-35.

ڈاکٹر طلحہ برق، رضوی، اردو کی نعتیہ شاعری(بہار، دانش اکیڈمی،1976)، 34-35۔

23. Dr. Abbullis, Sidiqi, *Lakhnu ka Debistan-e- Shai,ri Silsal-e- Motboaat* (Ali Garrh, Muslim University, 1944), 313.

ڈاکٹر ابو اللیث صدیقی، لکھنو کا دبستان شاعری سلسلہ مطبوعات(علی گڑھ، مسلم یونیورسٹی، 1944)، 313۔

24. Fatah Puri, *Urdu Gazal Naat or Masnavi*, 303.

ڈاکٹر فرمان فتح پوری، اردو غزل،نعت اور مثنوی،303۔

25. Molvi Mohammad Mohsin, *Kaliat Naat* (Kanpur, Nami Press, 1232AD), 95.

مولوی محمد محسن، کلیات نعت(کان پور،نامی پریس، 1232ھ)، 95۔

26 . Fatah Puri, *Urdu Gazal Naat or Masnavi*, 313.

فتح پوری، اردو غزل، نعت اور مثنوی، 313۔

27. Ameer Meenai, *Mahamid khatim-e-Nabiyin* (Lakhnu, Nu Lakhsor Press, 1930), 92.

امیر مینائی، محامد خاتم النبیین (لکھنو، نولکشور پریس، 1930ء)، 92۔

28 . Dr. Farman Fatah Puri, *Urdu ki Natiya Sha'ri*, 50.

ڈاکٹر فرمان فتح پوری، اردو کی نعتیہ شاعری، 50۔

29. Abdul Aziz Sahir, *Bedam Warsi Shakhsiat aur Fan*, (Faisalabad, Misaal Publishers, 2017), Flap.

عبد العزیز ساحر، بیدم وارثی شخصیت اور فن (فیصل آباد، مثال پبلیشرز، 2017)، فلیپ۔

30. Dr. Assi Karnali, *Urdu Hamd-o Naat Par Farsi Shai'ri Riwayat ka Asar* (Karachi, Akleem-e- Naat, 2000), 382.

ڈاکٹر عاصی کرنالی، اردو حمد و نعت پر فارسی شعری روایت کا اثر (کراچی، اقلیم نعت، 2000)، 382۔

31- Molana Altaf Hussain, Haali, *Musdas Maddo-Jazzar Islam* (Lahore, Taj and Company, nd), 125-149.

مولانا الطاف حسین حالی، مسدس مدوجزر اسلام (لاہور، تاج اینڈ کمپنی، ندارد)، 125-149۔

32. Molana Zafar Ali Khan, *Armaghan-e-Qaidiyan* (Lahore, Maktab-e-Karwan, nd), 69.

مولانا ظفر علی خاں، ارمغان قادیان (لاہور، مکتبہ کارواں، ندارد)، 69۔

33. Dr. Riaz Majeed, *Urdu Mein Naat Goi*, 489.

ڈاکٹر ریاض مجید، اردو میں نعت گوئی، 489۔

34. Faiz Tayeb, Muslim Fan o Saqafat Number, *Monthly*, *Mahnoor*, Khasosi Issue, (1980): 147.

حفیظ تائب، مسلم فن و ثقافت نمبر، ماہنامہ، ماہ نو، شمارہ خصوصی، (1980): 147۔

35. Dr. Riaz Majeed, *Urdu Mein Naat Goi*, 315.

ڈاکٹر ریاض مجید، اردو میں نعت گوئی، 315۔

36. Dr. Aziz Ahsan, *Pakistan mein Urdu Naat ka Adbi Safar*, Quarterly Adbiyaat, Shumara 101 (2014): 250.

ڈاکٹر عزیز احسن، پاکستان میں اردو نعت کا ادبی سفر، سہ ماہی ادبیات، شمارہ 101 (2014): 250۔

37. Dr. Riaz Majeed, *Urdu Mein Naat Goi*, 519.

ڈاکٹر ریاض مجید، اردو میں نعت گوئی، 519۔

38. Maher-ul-Qadri, Rai, *Rag Jaan* (Lahore, Maktaba Ta'meer Insaniyat, 1957), 15.

ماہر القادری،رائے،رگ جاں(لاہور،مکتبہ تعمیر انسانیت،1957)،15۔

39. Hafiz Tayyab, Natoon k gulab par aik nazar, (Multan, Al-Kitab Graphics, 2009), 79.

حفیظ تائب،نعتوں کے گلاب پر ایک نظر،(ملتان، الکتاب گرافکس، 2009)، 79۔

40 .Dr. Aasi Karnaali, *Kuliyat Tmam o na Tmam* (Karachi, Educational Press, 1994), 537-548.

ڈاکٹر عاصی کرنالی،کلیات تمام وناتمام(کراچی، ایجوکیشنل پریس، 1994)، 537,548۔

41. Rizvi, Sajjad Baqir, *Monthly Sham o Sahar* (Lahore, April 1991), 3.

رضوی، سجاد باقر، ماہنامہ شام وسحر(لاہور،اپریل1991)،3۔

42 . Karnali, *Urdu Hamd-o Naat Par Farsi Shai'ri Riwayat ka Asar*, 386.

ڈاکٹر عاصی، کرنالی،اردو حمد ونعت پر فارسی شعری روایت کا اثر،386

43. Mahir-ul- Qadri, *Kuliyat Mahir-ul Qadri*,(Karachi, Idara Tamir-o Adab, 1983), 75-77.

ماہر القادری،کلیات ماہر القادری(کراچی، ادارہ تعمیر وادب، 1983)،77-75۔

44 . Dr. Riaz Majeed, *Urdu Mein Naat Goi*, 501.

ڈاکٹر ریاض مجید،اردو میں نعت گوئی،501

45. Syed Wahidul Hassan Hashmi, *Daybacha, Yasin* (Lahore, Koh-e-Noor Printing Press, 1997), 36.

سید وحید الحسن ہاشمی، دیباچہ،یاسین(لاہور، کوہ نور پرنٹنگ پریس، 1997)،36۔

46. Dr. Shabia Al-Hassan, *Waheed Al Hassan Hashmi sa Musahibah*, Mashmoola: *Syed Waheed Al Hassan Hashmi ki Sheri Jehtain* (Lahore, Al-Hassan Publications, 2006), 187-188.

ڈاکٹر شبیہ الحسن،وحید الحسن ہاشمی سے مصاحبہ،مشمولہ:سید وحید الحسن ہاشمی کی شعری جہتیں(لاہور،الحسن پبلی کیشنز،2006)، 187-188۔

47. Syed Waheed Al Hassan Hashmi, *Yasin*, 175.

سید وحید الحسن ہاشمی،یاسین،175۔

48 .Ibid, 85.

ایضاً، 85۔

49. Prof. Syed Mohammad Raza Zaidi, *Syed Waheed Al Hassan Hashmi ka Majmoha Naat Yasin* (Lahore, Al Hassan Publications, 2006), 84.

پروفیسر سید محمد رضا زیدی، سید وحید الحسن ہاشمی کا مجموعہ نعت یاسین(لاہور، الحسن پبلی کیشنز، 2006)، 84 ۔

50. Dr. Rafi-ud-Din Hashmi, *Tahirin*, 55.

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی،طاہرین، 55۔

51. Syed Waheed Al Hassan Hashmi, *Yasin*, 147, 148.

سید وحید الحسن ہاشمی، یاسین،147,148۔

52. Syed Waheed Al Hassan, *Tahirin*, 198.

سید وحید الحسن ہاشمی،طاہرین،198

53 .Ibid, 198.

ایضاً، 198۔

54. Ibid, 215.

ایضاً،215۔

55. Ibid, 244.

ایضاً، 244۔

56. Ibid, 227.

ایضاً، 227۔

57. Ibid, 241.

ایضاً، 241۔

58 .Ibid, 210.

ایضاً، 210۔

59 .Ibid, 202.

ایضاً، 202۔

60. Dr. Yousif Hussain Khan, *Rouh-e- Iqbal* (Lahore, Alqamar Inter Prize, 1996), 455.

ڈاکٹر یوسف حسین خان، روح اقبالؒ (لاہور، القمر انٹر پرائزز، 1996)،455۔

61. Allama Muhammad Iqbal, *Kuliyaat-e- Iqbal* (Lahore, Sheikh Ghulam Ali and Sons, 1979), 319.

علامہ محمد اقبالؒ، کلیات اقبال (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز،1979)، 319۔

62. Syed Waheed Al Hassa Hashmi, *Tahirin*, 229.

سید وحید الحسن ہاشمی، طاہرین، 229۔

63 .Ibid, 215.

ایضاً، 215۔

64 .Ibid, 194.

ایضاً، 194۔

65 .Ibid, 220.

ایضاً، 220۔

66 .Ibid, 195.

ایضاً،195۔

67. Prof. Zafar-ul-Haq Chishti, *Yaseen aur fan Naat Nigari* (Lahore, Al-Hassan Publications, 1998), 294.

پروفیسر ظفر الحق چشتی، *یاسینؑ اور فن نعت نگاری* (لاہور، الحسن پبلی کیشنز، 1998)، 294۔

68. Waheed Al Hassa Hashmi, *Tahirin*, 196.

وحید الحسن ہاشمی، *طاہرین*، 196۔

69 .Ibid, 233.

ایضاً، 233۔

70 .Ibid, 237.

ایضاً، 237۔

71 .Ibid, 281.

ایضاً، 281۔

72 .Ibid, 262.

ایضاً، 262۔

73 .Ibid.

ایضاً۔

74. Dr. Arif Saqib, *Waheed al Hassan Hashmi ki Naat Gowahi*, Mashmola, Tehreen , 99,100.

ڈاکٹر عارف ثاقب، *وحید الحسن ہاشمی کی نعت گوئی*، مشمولہ، طاہرین، 99,100

75. Syed Waheed Al Hassan Hashmi, *Tahirin*, 196.

سید وحید الحسن ہاشمی، *طاہرین*، 196۔

76 .Ibid, 209.

ایضاً، 209۔

77. Syed Waheed Al Hassan Hashmi, *Yasin*, 103.

سید وحید الحسن ہاشمی، *یاسین*، 103۔

78 .Ibid, 170.

ایضاً، 170۔

79. Hafiz Tayyab, Rai, *Tahirin*, 104.

حفیظ تائب، *رائے، طاہرین*، 104۔

80. Waheed Al Hassan Hashmi, *Tahirin*, 211.

وحید الحسن ہاشمی، *طاہرین*، 211۔

81 .Ibid, 194.

ایضاً، 194۔

82. Prof. Hassan Askari's kazmi, *Yaseen pr aik tehrana nazar*, 282.

پروفیسر حسن عسکری کاظمی، *یاسینؑ پر ایک طائرانہ نظر*، 282۔

83. Hanif Asadi, *Seyd Waheed al Hassan ki Naat Nigari*, 275.

حنیف اسعدی، *سید وحید الحسن کی نعت نگاری*، 275 ۔

اردو ترجمہ نہج البلاغہ بقلم علامہ مفتی جعفر حسینؒ (تعارف اور تنقیدی جائزہ)

Urdu Translation of *Nahj-ul-Balagah* By Allamah Mufti Jafar Hussain (Introduction & Critical Review)

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Ali Raza Awan
Lecturer International Islamic University: Islamabad.
E-mail: alirazaawaan@gmail.com

Abstract:
Nahj-ul-Balagah is a collection of selected sermons and letters of *Amir al-mu'minin* Hazrat Ali Ibn Abi Talib (as) presented by Syed Sharif in the form of a bouquet. Those people who are unfamiliar with Arabic language and literature need a translation of *Nahj-ul-Balagah* to understand it. For Urdu readers, Allama Mufti Jafar has presented its Urdu translation with great effort. In this article, the translation of *Mufti Jafar Hussain* has been analyzed and critically reviewed. This review examines the merits of this translation and the difficulties faced by contemporary Urdu readers in it.
Keywords: *Nahj-ul-Balagah*, Translation, Mufti Jafar, Critical Review.

خلاصہ
نہج البلاغہ امیر المومنین حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے منتخب خطبوں اور مکتوبات کا مجموعہ ہے جسے سید شریف رضیؒ نے ایک گلدستے کی صورت میں پیش کیا ہے۔ نہج البلاغہ کو سمجھنے کے لئے عربی زبان وادبیات سے ناآشنالوگوں کو اس کے ترجمے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ جس کے پیش نظر علامہ مفتی جعفرؒ نے اپنی محنت شاقہ سے نہج البلاغہ کا اردو ترجمہ قارئین کی خدمت میں پیش کیا۔ اس مقالے میں مفتی صاحبؒ کے ترجمے کا تحلیلی، تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے۔ اس جائزہ میں اس ترجمے کی خوبیوں اور موجودہ دور کے اردو قاری کو اس ترجمے کے حوالے سے درپیش دشواریوں کا جائزہ لیا گیا ہے۔
کلیدی کلمات: نہج البلاغہ، ترجمہ۔ مفتی جعفرؒ، تنقیدی جائزہ۔

مقدمہ

نہج البلاغہ امیر المومنین حضرت علی علیہ السلام کے کلام کا مجموعہ ہے۔آپ باب العلم تھے، باب الحکمت تھے اس لئے آپؑ کا نورانی کلام بھی قیامت تک کے لئے لوگوں کو روشنی فراہم کرتا رہے گا۔ نہج البلاغہ کی اہمیت شیعہ سنی دونوں مسالک کے ہاں برابر ہے۔اس بات کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اس کی ایک اہم اور معتبر شرح، ایک غیر شیعہ عالم دین ابن ابی الحدید معتزلی نے ساتویں صدی ہجری میں تحریر کی ہے جو آج بھی شائع کی جارہی ہے۔اسی طرح جامعۃالازہر مصر کے صدر مفتی محمد عبدہ نے بھی اس کی شرح لکھی ہے جو کہ مشہور ومعروف ہے۔ نہج البلاغہ کا ترجمہ 18 زبانوں میں ہو چکا ہے اور مختلف زبانوں میں اس کے ترجمے کی تعداد 100 سے زیادہ ہو چکی ہے۔اس کی متعدد شرحیں اور تکملے بھی لکھی گئی ہیں۔ بعض نے ان کی تعداد 300 سے زیادہ ذکر کی ہے۔[1]

پاکستان میں بھی مختلف مسلمان مسالک کے علماء کی طرف سے اس کے تراجم سامنے آچکے ہیں جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب انتہائی اہم ہے اور عالم اسلام کی متفقہ میراث ہے۔ بنابریں، نہج البلاغہ پر تحقیقی کام کی ضرورت کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔اس تناظر میں اس کتاب کے تراجم کا تحلیلی و تنقیدی جائزہ لینا بھی بہت ضروری ہے۔ زیر نظر مقالہ میں معتبر اردو، عربی اور فارسی معاجم و لغات کی روشنی میں نہج البلاغہ کے بقلم علامہ مفتی جعفرؒ اردو ترجمے سے پہلے خطبے، تشریح طلب کلام سے پانچ حدیثوں، چند حکمتوں اور چند مکتوبات زیر بحث لائے گئے ہیں۔ اس تحقیقی کاوش کا ہدف مفتی صاحبؒ کی عرق ریزی کو خراج تحسین پیش کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے کام کا تحلیلی جائزہ پیش کرنا ہے تاکہ اردو زبان طبقہ کے لئے نہج البلاغہ کے ترجمہ اور اس کے فہم کی راہ مزید ہموار ہو سکے۔

مفتی جعفر حسینؒ کا تعارف

مفتی جعفر حسینؒ 1916ء میں پاکستان کے شہر گوجرانوالہ میں پیدا ہوئے۔آپ نے ابتدائی تعلیم پانچ برس کی عمر اپنے چچا حکیم شہاب الدین سے حاصل کرنا شروع کی۔ قرآن اور عربی سیکھنے کے بعد سات سال کی عمر میں حدیث اور فقہ بھی انہی سے حاصل کی۔ فقہ و حدیث کی تعلیم چچا کے علاوہ چراغ علی خطیب مسجد اہل سنت اور حکیم قاضی عبدالرحیم سے سیکھی۔ سنہ 1926 کو آپ لکھنو میں مدرسہ ناظمیہ چلے گئے جہاں سید علی نقی، ظہیر الحسن اور مفتی احمد علی سے کسب فیض کیا۔ سنہ 1935ء کو مزید علم کے حصول کے لئے نجف اشرف گئے۔ اور پانچ برس کے قیام کے دوران سید ابوالحسن اصفہانی جیسے اساتذہ سے کسب فیض کیا۔ اور پانچ برس کے بعد واپس لوٹے تو آپ مفتی جعفر حسین کے نام سے مشہور ہوگئے۔ آپ جید عالم دین ہونے کے ساتھ ساتھ بہترین ادیب، مبلغ اور مقرر بھی تھے۔آپ ایک نڈر، بے باک، راست گو اور سادہ زیست انسان تھے۔

آپ پر جو بھی مذہبی فرائض عائد ہوئے آپ نے انہیں ہمیشہ لگن، محنت اور دیانتداری سے انجام دیا۔[2] بالآخرہ بروز پیر 29 اگست 1983ء کو داعی اجل کو لبیک کہتے ہوئے اس دار فانی سے قوم کو گریاں چھوڑ کر وفات پا گئے اور کربلا گامے شاہ (لاہور) میں آپ کی تدفین کی گئی۔[3] آپ کی علمی خدمات میں گوجرانوالہ میں وسیع و عریض رقبہ پر مشتمل جامعہ جعفریہ کے نام سے ایک دینی درسگاہ کا قیام تھا جس سے آپ اپنی زندگی کے آخری ایام تک منسلک رہے۔ آپ نے دیوانِ امیر المومنین حضرت علی علیہ السلام کا منظوم ترجمہ کیا۔ اسی طرح سیرت امیر المومنینؑ کے نام سے دو جلدوں پر مشتمل ضخیم کتاب تالیف فرمائی۔ نہج البلاغہ اور صحیفہ کاملہ کا اردو ترجمہ و تشریح بھی آپ کا یادگار علمی کارنامہ ہے جو اردو زبان میں بے نظیر تراجم شمار ہوتے ہیں۔

نہج البلاغہ کے اردو تراجم

نہج البلاغہ کے دنیا کی رائج مختلف زبانوں جیسے فارسی، ترکی، اردو، انگلش، فرانسوی، جرمنی، اٹالین اور سپینش وغیرہ میں ترجمے ہو چکے ہیں۔ ذیل میں اب تک اردو میں ہونے والے مطبوعہ اور غیر مطبوعہ ترجموں کا مختصر تعارف بیان کیا گیا ہے:

1) **نہج البلاغہ (الاشاعۃ)** مترجم: سید اولاد حسن ہندی امروہوی، متوفی ۱۳۳۸ھ۔[4]
2) **نہج البلاغہ (سلسبیل فصاحت)**۔ مترجم: سید ظفر مہدی گوہر۔[5]
3) **نہج البلاغہ** مترجم: سید علی اظہر کھجوی ہندی متوفی ۱۳۵۲ھ۔[6]
4) **نہج البلاغہ** مترجم: سید یوسف حسین ہندی امروہوی، متوفی ۱۳۵۲ھ۔ ہندوستان میں یہ ترجمہ ۱۹۲۶ء میں منظر عام پر آیا تھا۔
5) **نہج البلاغہ** مترجم: یوسف حسین بن نادر حسین صدر الافاضل لکھنوی (۱۳۰۱۔۱۴۰۸ھ)۔
6) **نہج البلاغہ** مترجم: سید محمد صادق۔
7) **نہج البلاغہ** مترجم: حسن عسکری ہندی حیدر آبادی، یہ ترجمہ ۱۹۶۶ء میں حیدر آباد دکن میں شائع ہوا۔
8) **نہج البلاغہ** مترجم: سید سبط حسن رضوی پاکستانی ہنسوی۔
9) **نہج البلاغہ نیرنگ فصاحت** مترجم: سید ذاکر حسین اختر ابن سید فرزند علی ہندی دہلوی واسطی (۱۳۱۵۔۱۳۷۲ھ)
10) **نہج البلاغہ** مترجم: صدر الافاضل سید مرتضی حسین لکھنوی، موصوف لاہور کے مشہور عالم گذرے ہیں (۱۳۴۱۔۱۴۰۷ھ)۔

11) **نہج البلاغہ** یہ ترجمہ ۱۳۹۴ھ میں شائع ہوا۔ خطبوں کا ترجمہ میرزا یوسف حسین نے اور خطوط اور کلمات قصار کا ترجمہ غلام محمد زکی سرودنے کیا ہے۔

12) **نہج البلاغہ** یہ ترجمہ سید رئیس احمد جعفری، نائب حسین نقوی، عبد الرزاق ملیح آبادی اور مرتضی حسین نے مل کر کیا۔

13) **نہج البلاغہ** مترجم: مفتی جعفر حسین صاحب یہ ترجمہ ۱۸ رجب المرجب ۱۳۷۵ھ مطابق ۱۹۵۶ء کو مکمل ہوا۔

14) **نہج البلاغہ** مترجم: علامہ سید ذیشان حیدر جوادی۔[7]

مفتی جعفر حسینؒ کے ترجمے کا تعارف

علامہ شریف رضیؒ نے بڑی کوشش و کاوش اور تحقیق و جستجو سے امام علیؑ کے بلیغ کلام اور جواہر ریزوں کو جمع کر کے نہج البلاغہ کے نام سے مرتب کیا۔ لیکن بقول مفتی صاحبؒ ''اردو دان طبقہ نہ اصل کتاب سے مستفید ہو سکتا ہے اور نہ شرحوں تک اس کی رسائی ہے۔ اس لئے ضرورت تھی کہ ضروری تشریحات کے ساتھ اس کا صحیح اور سلیس اردو میں ترجمہ ہو جائے۔ مفتی صاحب ترجمے کی بابت فرماتے ہیں:

"میں نے نہج البلاغہ کا ترجمہ پیش کرنے کی جرأت کی ہے۔ ترجمہ جیسا کچھ بھی ہے آپ کے سامنے ہے۔ میری کوشش تو یہی رہی ہے کہ میرے امکانی حدود تک ترجمہ صحیح ہو، لیکن میری کوشش کہاں تک بار آور ہوئی ہے اس کا اندازہ اربابِ علم ہی کر سکتے ہیں۔ میرے صحیح سمجھنے یا کہنے سے کیا ہوتا ہے۔ یہ تو ممکن ہی نہیں ہے کہ ترجمہ میں اصل کی لطافت و بلاغت اور علوی نطق و فصاحت کے جوہر کو سمویا جاسکے تاہم جو ہو سکتا ہے وہ ظاہری الفاظ کا ایک حد تک صحیح ترجمہ ہے۔ چنانچہ اس کے لئے میں نے کوئی کوشش اٹھا نہیں رکھی۔ اب اس سے اگر تھوڑی بہت جھلک بھی کلامِ امام کی سامنے آجائے تو وہی بہت ہے۔"[8]

جہاں تک مفتی جعفر حسینؒ کے ترجمے کے منابع کا تعلق ہے تو آپ نے نہج البلاغہ کی درج ذیل شروح سے استفادہ کیا:

1. ''اعلام نہج البلاغۃ'': اس کے مصنف علی ابن الناصر ہیں جو جناب سیّد رضیؒ کے معاصر تھے۔ یہ نہج البلاغہ کی سب سے پہلی اور مختصر شرح ہے جو کہ حلّ لغات اور تشریحِ مطالب کے لحاظ سے بہت بلند پایہ ہے۔
2. ''شرح ابن میثم'': شیخ کمال الدین میثم ابن علی ابن میثم بحرانی متوفی ۶۷۹۔
3. ''شرح ابن ابی الحدید'': مدائنی بغدادی معتزلی، متوفی ۶۵۵ ہجری۔
4. ''دُرّۂ نجفیہ'': الحاج میرزا ابراہیم خوئی شہید ۱۳۲۵ ہجری۔ اس میں لغوی تشریحات بڑی وضاحت سے درج ہیں۔
5. ''منہاج البراعۃ'': سیّد حبیب اللہ خوئی متوفی حدود ۱۳۲۶ ہجری۔ یہ شرح بہت بسیط اور تفصیلی واقعات پر مشتمل ہے۔[9]

دینی متون کی ترجمہ نگاری کے بنیادی اصول و قوانین

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے قرآنی و دینی ترجمہ نگاری کے اسالیب کا تحلیل و تجزیہ کرکے جس جامع اسلوب اور بامحاورہ سلیس ترجمہ نگاری کی نشان دہی کی ہے، اس کے بنیادی نکات اور اصول و قوانین درج ذیل ہیں:

1. اصل متن کے الفاظ میں جس قدر جامعیت اور جملوں کی ترتیب و ترکیب میں جیسا نظم و ضبط پایا جاتا ہو، ترجمہ کی جانے والی زبان میں الفاظ کی اُسی قدر جامعیت اور جملوں کی نظم و ترتیب ہونی چاہیے۔
2. ہر زبان میں فعل کے متعلقات و صلات مختلف منہج رکھتے ہیں۔ ترجمے کے وقت افعال کے ایسے متعلقات و صلات کو صحیح طور پر سمجھا جائے اور جس زبان میں ترجمہ کیا جارہا ہے، اس کے جملوں میں ان متعلقات کا پورا استعمال کیا جانا چاہیے۔
3. اگر کسی زبان میں استعمال کیے جانے والے جملے اور اس کی ترکیب کی، دوسری زبان میں کوئی مثال اور نظیر موجود نہ ہو یا مثال تو موجود ہو؛ لیکن اس سے لفظی پیچیدگی پیدا ہوتی ہو یا فصاحت و بلاغت کا خون ہوتا ہو تو پھر ایسے مقامات پر اصل زبان میں استعمال ہونے والے الفاظ کے کسی مترادف لفظ کو پیش نظر رکھا جائے اور اس مترادف لفظ کا ترجمہ کردیا جائے۔
4. ترجمے میں اس بات کا لحاظ رکھا جائے کہ زبان کی ساخت کے اعتبار سے جس لفظ یا جملے کا پہلے ذکر کیا جانا ضروری ہے، اسے پہلے ذکر کیا جائے۔ اُسے بعد میں ہرگز نہ لایا جائے۔
5. جس لفظ کو بعد میں لکھا جانا ضروری ہے، اسے بعد میں لایا جائے، پہلے نہ لکھا جائے۔
6. اصل متن کی عبارت میں اگر کوئی لفظ محذوف ہے اور اس کے بغیر ترجمہ ممکن نہیں تو ترجمے میں اس کو ظاہر کردینا ضروری ہے۔
7. ترجمے میں ضرورت سے زائد الفاظ کا استعمال نہ کیا جائے۔
8. ترجمہ نگاری میں نحوی ترکیب اور گرامر کے اصولوں کو پیش نظر رکھا جائے۔
9. ترجمہ نگاری میں اگر کسی جگہ متکلم کی مراد سمجھانے میں دشواری پیش آئے تو ہر ممکن حد تک اس کو سمجھانے کی کوشش کرنی چاہیے؛ خواہ درج ذیل تبدیلیاں کیوں نہ کرنی پڑیں:

(الف) الفاظ کی تقدیم و تاخیر۔

(ب) کسی حرف کا زیادہ کرنا۔

(ج) کسی محذوف کو ظاہر کرنا۔

(د) معطوف کے عامل کو دوبارہ ذکر کرنا۔

(ھ) کسی ضمیر کو ظاہر کرنا۔

10. اگر جملے کی ساخت ایسی ہو کہ مذکورہ بالا طریقوں سے مفہوم کا سمجھانا، گرامر کے اصول پر درست نہ ہو تو پھر الفاظ کا ترجمہ بیان کرنے کے بعد اس کے معنی کا مفہوم بیان کرنے کے لئے "یعنی" یا "مراد یہ ہے کہ" کا لفظ لا کر اس کی وضاحت کر دی جائے۔

11. ترجمہ نگاری کرتے ہوئے اگر جملے میں موجود کسی قید کا ذکر کیا جائے یا کسی جملے کے مفہوم میں جو افراد شامل ہیں، ان کی وضاحت کی جائے، یا کسی رَمز و کنایہ کی وضاحت کی جائے یا کسی تعریض و اشارے کو کھول کر بیان کیا جائے یا کسی مبہم لفظ کی وضاحت کی جائے تو ایسی صورت میں اِسے بیان کرنے کے لئے، لفظ "یعنی" یا "مراد یہ ہے کہ" استعمال کیا جائے؛ تاکہ پتا چلے کہ یہ وضاحت و توضیح اصل کلام کا حصہ نہیں ہے؛ بلکہ اسے مذکورہ بالا طریقوں کے مطابق سمجھایا گیا ہے۔

12. دونوں زبانوں کی ساخت کو سامنے رکھتے ہوئے ان کے اندازِ گفتگو اور طرزِ کلام میں موجود اسلوب کے اختلاف کو ہمیشہ پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔

13. دونوں زبانوں میں موجود مختلف انداز و اسلوب کی وجہ سے ترجمہ کرتے وقت اگر مجبوراً ایک حرف کی جگہ دوسرا حرف لانا پڑے تو کوئی حرج نہیں؛ اس لیے کہ ضرورت ایجاد کے ماں ہے۔[10]

مفتی جعفر حسینؒ کے ترجمے کی خصوصیات اور چند نمونے

نہج البلاغہ کے مقدمے میں علامہ نقن صاحب رقمطراز ہیں:

"نہج البلاغہ سے صحیح فائدہ وہی افراد اٹھا سکتے ہیں کہ جو عربی زبان میں مہارت رکھتے ہوں۔ غیر عربی داں اس خزینۂ عامرہ سے فیض حاصل کرنے سے قاصر ہیں۔"

مزید فرماتے ہیں:

"اردو زبان میں ابھی تک نہج البلاغہ کا کوئی قابل اطمینان ترجمہ نہیں ہوا ہے۔ بعض ترجمے جو شائع ہوئے، ان میں سے کسی میں اغلاط بہت زیادہ تھے اور کسی میں عبارت آرائی نے ترجمہ کے حدود کو باقی نہیں رکھا، نیز حواشی میں کبھی خالص مناظرانہ انداز کی بہتات ہو گئی اور کبھی اختصار کی شدت نے ضروری مطالب نظر انداز کر دیے۔ جناب مولانا مفتی جعفر حسین صاحب کی یہ کوشش نہایت قابل قدر ہے کہ انہوں نے اس کتاب کے مکمل ترجمہ اور شارحانہ حواشی کے تحریر کا بیڑا اٹھایا اور کافی محنت و عرق ریزی سے اس کام کی تکمیل فرمائی۔ بغیر کسی شک و شبہ کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کتاب کے اب تک ہماری زبان میں جتنے ترجمے اور حواشی شائع

ہوئے ہیں، ان سب میں اس ترجمہ کا مرتبہ اپنی صحت، سلاست اور حسن اُسلوب میں یقیناً بلند ہے اور حواشی میں بھی ضروری مطالب کے بیان میں کمی نہیں کی گئی اور زوائد کے درج کرنے سے احتراز کیا گیا ہے۔"[11]

ذیل میں مفتی صاحب کے ترجمے کی خصوصیات اور محاسن کا ایک ایک کرکے مختلف عناوین کے تحت تحلیلی و تنقیدی جائزہ پیش کیا جارہا ہے۔

دقّت و درستگی کا لحاظ

کسی بھی اہم متن و عبارت کا ترجمہ اور بالخصوص دینی عبارت کا ترجمہ کرتے ہوئے معنی کی دقت اور درستگی کا لحاظ کرنا بہت ضروری ہوتا ہے۔اس پہلو کی طرف مفتی صاحب نے خاص توجہ دی جس کی مثالیں بطور نمونہ درج ذیل ہیں:

فَطَرَ الْخَلَآئِقَ بِقُدْرَتِہٖ، وَ نَشَرَ الرِّیَاحَ بِرَحْمَتِہٖ، وَ وَتَّدَ بِالصُّخُوْرِ مَیَدَانَ اَرْضِہٖ[12]

یعنی: "اس نے مخلوقات کو اپنی قدرت سے پیدا کیا، اپنی رحمت سے ہواؤں کو چلایا اور تھرتھراتی ہوئی زمین پر پہاڑوں کی میخیں گاڑیں۔"

مَیَدان جس کی یا پر فتحہ ہے ماد یمید کا مصدر ہے جس کا مطلب ہے کسی چیز کا ہلنا یا ڈگمگانا۔[13] جبکہ میدان جس کی یا ساکن ہے اس کا مطلب اردو میں بھی میدان ہے۔ یہ دونوں آپس میں متشابہ لفظ ہیں لیکن ایک ماہر مترجم ان کے معانی کا فرق جانتا ہے اور درست ترجمہ کرسکتا ہے جیسا کہ مفتی صاحب نے اس کا ترجمہ تھرتھرانا کیا ہے جو کہ دقیق و درست ترجمہ ہے۔

اَزْرٰی بِنَفْسِہٖ مَنِ اسْتَشْعَرَ الطَّمَعَ، وَ رَضِیَ بِالذُّلِّ مَنْ کَشَفَ عَنْ ضُرِّہٖ، وَ هَانَتْ عَلَیْهِ نَفْسُهُ مَنْ اَمَّرَ عَلَیْهَا لِسَانَهٗ.

یعنی: "جس نے طمع کو اپنا شعار بنایا اس نے اپنے کو سبک کیا، اور جس نے اپنی پریشان حالی کا اظہار کیا وہ ذلت پر آمادہ ہو گیا، اور جس نے اپنی زبان کو قابو میں نہ رکھا اس نے خود اپنی بے وقعتی کا سامان کر لیا۔"[14]

استشعر کا معنی لغت میں محسوس کرنا بھی ذکر ہوا ہے اور شعار بنانا بھی۔[15] مفتی صاحب کی ترجمہ میں دقت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ انہوں نے درست معنی یعنی لفظ شعار کا انتخاب کرکے صحیح ترجمہ کیا ہے۔

سلاست

نہج البلاغہ کے پہلے خطبے میں سے دو منتخب عبارات کا ترجمہ ذیل میں درج کیا گیا ہے جس میں دیکھا جاسکتا ہے کہ کس طرح مفتی صاحب نے توحید کے بلند و بالا معارف کو خوبصورت اور سلیس انداز میں اردو زبان میں ڈھالا ہے۔

كَآئِنٌ لَّا عَنْ حَدَثٍ، مَّوْجُوْدٌ لَّا عَنْ عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ، وَ غَيْرُ كُلِّ شَیْءٍ لَّا بِمُزَايَلَةٍ، فَاعِلٌ لَّا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَ الْاٰلَةِ، بَصِيْرٌ اِذْ لَا مَنْظُوْرَ اِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهٖ، مُتَوَحِّدٌ اِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَاْنِسُ بِهٖ وَ لَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهٖ.

یعنی: "وہ ہے ہوا نہیں، موجود ہے مگر عدم سے وجود میں نہیں آیا، وہ ہر شے کے ساتھ ہے نہ جسمانی اتصال کی طرح، وہ ہر چیز سے علیحدہ ہے نہ جسمانی دوری کے طور پر، وہ فاعل ہے لیکن حرکات و آلات کا محتاج نہیں، وہ اس وقت بھی دیکھنے والا تھا جب کہ مخلوقات میں کوئی چیز دکھائی دینے والی نہ تھی، وہ یگانہ ہے اس لئے کہ اس کا کوئی ساتھی ہی نہیں ہے کہ جس سے وہ مانوس ہو اور اسے کھو کر پریشان ہو جائے۔"[16]

ثُمَّ فَتَقَ مَا بَيْنَ السَّمٰوٰتِ الْعُلَا، فَمَلَاَهُنَّ اَطْوَارًا مِّنْ مَلٰٓئِكَتِهٖ: مِنْهُمْ سُجُوْدٌ لَّا يَرْكَعُوْنَ، وَ رُكُوْعٌ لَّا يَنْتَصِبُوْنَ، وَ صَآفُّوْنَ لَا يَتَزَايَلُوْنَ، وَ مُسَبِّحُوْنَ لَا يَسْاَمُوْنَ، لَا يَغْشَاهُمْ نَوْمُ الْعُيُوْنِ، وَ لَا سَهْوُ الْعُقُوْلِ، وَ لَا فَتْرَةُ الْاَبْدَانِ، وَ لَا غَفْلَةُ النِّسْيَانِ.

یعنی: "پھر خداوند عالم نے بلند آسمانوں کے درمیان شگاف پیدا کئے اور ان کی وسعتوں کو طرح طرح کے فرشتوں سے بھر دیا۔ کچھ ان میں سر بسجود ہیں جو رکوع نہیں کرتے، کچھ رکوع میں ہیں جو سیدھے نہیں ہوتے، کچھ صفیں باندھے ہوئے ہیں جو اپنی جگہ نہیں چھوڑتے اور کچھ پاکیزگی بیان کر رہے ہیں جو اکتاتے نہیں، نہ ان کی آنکھوں میں نیند آتی ہے، نہ ان کی عقلوں میں بھول چوک پیدا ہوتی ہے، نہ ان کے بدنوں میں سستی و کاہلی آتی ہے، نہ ان پر نسیان کی غفلت طاری ہوتی ہے۔"[17]

روانی

نہج البلاغہ کے پہلے خطبے میں سے دو عبارتوں کا ترجمہ نمونے کے طور پر ذکر کیا گیا ہے جس میں عربی عبارت کی طرح اردو ترجمے کی روانی کو واضح اور عیاں طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔

اَوَّلُ الدِّيْنِ مَعْرِفَتُهٗ، وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيْقُ بِهٖ، وَ كَمَالُ التَّصْدِيْقِ بِهٖ تَوْحِيْدُهٗ، وَ كَمَالُ تَوْحِيْدِهِ الْاِخْلَاصُ لَهٗ، وَ كَمَالُ الْاِخْلَاصِ لَهٗ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ اَنَّها غَيْرُ الْمَوْصُوْفِ، وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوْفٍ اَنَّهٗ غَيْرُ الصِّفَةِ.

یعنی: "دین کی ابتدا اس کی معرفت ہے، کمالِ معرفت اس کی تصدیق ہے، کمالِ تصدیق توحید ہے، کمالِ توحید تنزیہ و اخلاص ہے اور کمالِ تنزیہ و اخلاص یہ ہے کہ اس سے صفتوں کی نفی کی جائے، کیونکہ ہر صفت شاہد ہے کہ وہ اپنے موصوف کی غیر ہے اور ہر موصوف شاہد ہے کہ وہ صفت کے علاوہ کوئی چیز ہے۔"[18]

وَ مِنْهُمْ اُمَنَآءُ عَلٰى وَحْيِهٖ، وَ اَلْسِنَةٌ اِلٰى رُسُلِهٖ، وَ مُخْتَلِفُوْنَ بِقَضَآئِهٖ وَ اَمْرِهٖ. وَ مِنْهُمُ الْحَفَظَةُ لِعِبَادِهٖ، وَ السَّدَنَةُ لِاَبْوَابِ جِنَانِهٖ. وَ مِنْهُمُ الثَّابِتَةُ فِی الْاَرَضِيْنَ السُّفْلٰى اَقْدَامُهُمْ، وَ الْمَارِقَةُ

مِنَ السَّمَآءِ الْعُلْيَا اَعْنَاقُهُمْ، وَ الْخَارِجَةُ مِنَ الْاَقْطَارِ اَرْكَانُهُمْ، وَ الْمُنَاسِبَةُ لِقَوَآئِمِ الْعَرْشِ اَكْتَافُهُمْ، نَاكِسَةٌ دُوْنَهٗ اَبْصَارُهُمْ، مُتَلَفِّعُوْنَ تَحْتَهٗ بِاَجْنِحَتِهِمْ، مَضْرُوْبَةٌ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَنْ دُوْنَهُمْ حُجُبُ الْعِزَّةِ، وَ اَسْتَارُ الْقُدْرَةِ، لَا يَتَوَهَّمُوْنَ رَبَّهُمْ بِالتَّصْوِيْرِ، وَ لَا يُجْرُوْنَ عَلَيْهِ صِفَاتِ الْمَصْنُوْعِيْنَ، وَ لَا يَحُدُّوْنَهٗ بِالْاَمَاكِنِ، وَ لَا يُشِيْرُوْنَ اِلَيْهِ بِالنَّظَآئِرِ.

یعنی: "ان میں کچھ تو وحی الٰہی کے امین، اس کے رسولوں کی طرف پیغام رسانی کیلئے زبانِ حق اور اس کے قطعی فیصلوں اور فرمانوں کو لے کر آنے جانے والے ہیں، کچھ اس کے بندوں کے نگہبان اور جنت کے دروازوں کے پاسبان ہیں، کچھ وہ ہیں جن کے قدم زمین کی تہ میں جمے ہوئے ہیں (اور ان کی گردنیں بلندترین آسمانوں سے بھی باہر نکلی ہوئی ہیں) اور ان کے پہلو اطراف عالم سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں، ان کے شانے عرش کے پایوں سے میل کھاتے ہیں، عرش کے سامنے ان کی آنکھیں جھکی ہوئی ہیں اور اس کے نیچے اپنے پروں میں لپٹے ہوئے ہیں اور ان میں اور دوسری مخلوق میں عزت کے حجاب اور قدرت کے سراپردے حائل ہیں۔ وہ شکل و صورت کے ساتھ اپنے رب کا تصور نہیں کرتے، نہ اس پر مخلوق کی صفتیں طاری کرتے ہیں، نہ اسے محل و مکان میں گھرا ہوا سمجھتے ہیں، نہ اشباہ و نظائر سے اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔"[19]

اردو محاورے کا استعمال

ترجمہ کرتے ہوئے بعض دفعہ کسی مفہوم یا محاورے کو اردو محاورے میں ڈھالنے سے معانی اور مفاہیم کو بہتر انداز میں منتقل کیا جا سکتا ہے۔ مفتی صاحب ماہر عربی دان ہونے کے ساتھ ساتھ اردو کے بلند پایہ ادیب بھی تھے اس لیے انہوں نے سیاق و سباق اور محل کی مناسبت سے اردو محاورے کا عمدہ انداز میں استعمال کیا ہے۔

وَ لَا يُحْصِیْ نَعْمَآئَهُ الْعَادُّوْنَ وَ لَا يُؤَدِّیْ حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُوْنَ، الَّذِیْ لَا يُدْرِكُهٗ <u>بُعْدُ الْهِمَمِ</u>

یعنی: "جس کی نعمتوں کو گننے والے گن نہیں سکتے، نہ کوشش کرنے والے اس کا حق ادا کر سکتے ہیں، نہ <u>بلند پرواز ہمتیں</u> اسے پا سکتی ہیں،"[20]

بعد الھمم سے مراد 'بعید ہمتیں' ہے جبکہ اس کا ترجمہ اردو محاورے کا لحاظ کرتے ہوئے 'بلند پرواز ہمتیں' کیا گیا ہے جو کہ ایک خوبصورت با محاورہ ترجمہ ہے۔

<u>فَبَاعَ</u> الْيَقِيْنَ بِشَكِّهٖ، وَ الْعَزِيْمَةَ بِوَهْنِهٖ

آدم علیہ السلام نے یقین کو شک اور ارادے کے استحکام کو کمزوری کے <u>ہاتھوں بیچ ڈالا</u>،[21]

باع کا معنی لغت میں بیچنا ذکر ہوا ہے اور جب باع حرف با کے ساتھ استعمال ہوتا ہے تو عموماً اس کا مطلب ہوتا ہے کے بدلے میں بیچنا۔[22] مفتی صاحب نے کے بدلے کی بجائے کے ہاتھوں بیچنا ترجمہ کیا ہے جو کہ اردو محاورہ میں

ایک خوبصورت اسلوب ہے۔

وَ اَهْلُ الْاَرْضِ يَوْمَئِذٍ مِلَلٌ مُّتَفَرِّقَةٌ، وَ اَهْوَآءٌ مُّنْتَشِرَةٌ، وَ طَرَآئِقُ مُتَشَتِّتَةٌ، بَيْنَ مُشَبِّهٍ لِّلّٰهِ بِخَلْقِهٖ، اَوْ مُلْحِدٍ فِی اسْمِهٖ، اَوْ مُشِيْرٍ اِلٰی غَيْرِهٖ

یعنی: "اس وقت زمین پر بسنے والوں کے مسلک جدا جدا، خواہشیں متفرق و پراگندہ اور راہیں الگ الگ تھیں۔ یوں کہ کچھ اللہ کو مخلوق سے تشبیہ دیتے، کچھ اس کے ناموں کو بگاڑ دیتے، کچھ اسے چھوڑ کر اوروں کی طرف اشارہ کرتے تھے۔"[23]

لفظ 'بین' ویسے تو دو چیزوں کے درمیان کا معنی دینے کے لیے آتا ہے لیکن مذکورہ عبارت میں جس انداز کے ساتھ بین استعمال ہوا ہے یہاں اس کا معنی بامحاورہ طریقے سے اردو میں منتقل کیا جا سکتا ہے جیسا کہ مفتی صاحب نے 'یوں کہ' کے ذریعے سے کیا ہے۔

وَ مُبَيِّنًا غَوَامِضَهٗ.اس کی گتھیوں کو سلجھا دیا۔[24]

غوامض غامض کی جمع ہے اور غامض گہری، مخفی اور پیچیدہ چیز کو کہتے ہیں۔[25] اور مبیّنا غوامضہ کا لفظی معنی 'اس کی گہرائیوں یا پیچیدگیوں کو بیان کرنا' بنتا جس کا ترجمہ 'گتھیوں کو سلجھا دیا' کر کے مفتی صاحب نے بہت خوبصورت اردو محاورے کا استعمال کیا ہے۔

گرائمر کا لحاظ اور جملہ بندی

عربی زبان سے اردو میں ترجمہ کرتے ہوئے جملہ بندی، الفاظ کی ترتیب اور ساخت کی تبدیلی کا خاص خیال کرنا پڑتا ہے کیونکہ عربی اور اردو کے جملوں کی ساخت اور ترتیب و ترکیب میں فرق پایا جاتا ہے۔ اس لیے ترجمے کرتے ہوئے اردو زبان میں اس طریقے جملہ بندی اور الفاظ کو ترتیب دیا جاتا ہے کہ اصلی عبارت کے معانی و مفاہیم میں تبدیلی واقع نہ ہو۔ نمونے کے طور پر چند مثالیں ذکر کی گئی ہیں جس میں مفتی صاحب نے عربی اور اردو کی ترتیب و ترکیب کے فرق کو مد نظر رکھتے ہوئے ترجمہ کیا ہے۔

1۔وَ لَا يَنَالُهٗ غَوْصُ الْفِطَنِ، نہ عقل و فہم کی گہرائیاں اس کی تہ تک پہنچ سکتی ہیں۔

عربی عبارت میں 'غوص الفطن' بعد میں ہے جس کو 'عقل و فہم کی گہرائیاں' ترجمے میں پہلے ذکر کیا گیا ہے۔

2۔فَاغْتَرَّهٗ عَدُوُّهٗ نَفَاسَةً عَلَيْهِ بِدَارِ الْمُقَامِ، وَ مُرَافَقَةِ الْاَبْرَارِ

لیکن ان کے دشمن نے ان کے جنت میں ٹھہرنے اور نیکوکاروں میں مل جل کر رہنے پر حسد کیا اور آخر کار انہیں فریب دے دیا۔[26]

اس عبارت میں 'فاغترّہ' شروع میں آیا ہے جبکہ اردو میں جملہ بندی کی خاطر اس کا ترجمہ آخر کار انہیں فریب

دے دیا' جملے کے آخر میں ذکر کیا گیا ہے۔

3- وَ لَمْ یُخْلِ اللهُ سُبْحَانَهٗ خَلْقَهٗ مِنْ نَّبِیٍّ مُّرْسَلٍ، اَوْ كِتَابٍ مُّنْزَلٍ، اَوْ حُجَّةٍ لَّازِمَةٍ، اَوْ مَحَجَّةٍ قَآئِمَةٍ

اللہ سبحانہ نے اپنی مخلوق کو بغیر کسی فرستادہ پیغمبرؐ یا آسمانی کتاب یا دلیلِ قطعی یا طریق روشن کے کبھی یونہی نہیں چھوڑا۔[27]

عربی عبارت میں 'لَمْ یُخْلِ' شروع میں آیا ہے اور اس کا ترجمہ 'کبھی یونہی نہیں چھوڑا' اردو اِسلوب کا لحاظ کرتے ہوئے آخر میں ذکر کیا گیا ہے۔

تفصیل و وضاحت

نہج البلاغہ ایک دقیق اور وسیع مفاہیم رکھنے والی کتاب ہے جس کے ترجمے میں بعض اوقات تفصیل و وضاحت کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ مرادی مفاہیم کو ترجمے میں منتقل کیا جاسکے۔

1۔مَاْخُوْذًا عَلَى النَّبِیّٖنَ مِیْثَاقُهٗ، مَشْهُوْرَةً سِمَاتُهٗ،

جن کے متعلق نبیوں سے عہد و پیمان لیا جا چکا تھا، جن کے علامات (ظہور) مشہور تھیں۔

سمات سمۃ کی جمع ہے جو علامات کے معنی پر دلالت کرتا جیسا کہ ترجمہ میں ذکر کیا گیا ہے۔[28] اور مفتی صاحب نے بریکٹ میں 'ظہور' کے لفظ کا اضافہ کرکے مزید وضاحت کردی۔

2۔مُفَسِّرًا مُجْمَلَهٗ،

مجمل آیتوں کی تفسیر کردی۔

اس عبارت کے ترجمے میں 'مجمل' کی مزید وضاحت کے لیے لفظ 'آیتوں' کا اضافہ گیا ہے۔

3۔یَرِدُوْنَهٗ وُرُوْدَ الْاَنْعَامِ، وَ یَاْلَهُوْنَ اِلَیْهِ وُلُوْهَ الْحَمَامِ.

جہاں لوگ اس طرح کھینچ کر آتے ہیں جس طرح پیاسے حیوان پانی کی طرف اور اس طرح وار فتگی سے بڑھتے ہیں جس طرح کبوتر اپنے آشیانوں کی جانب۔[29]

ورود الانعام کا مطلب ہے 'حیوانوں کا آنا' جبکہ مفتی صاحب نے وضاحت کے ساتھ 'پیاسے حیوان کا پانی کی طرف آنا' ترجمہ کیا ہے اسی طرح 'ولوہ الحمام' کا مطلب ہے 'کبوتر کا وار فتگی کے ساتھ بڑھنا'[30] جبکہ مفتی صاحب نے وضاحت کرتے ہوئے 'کبوتر کا اپنے آشیانے کی طرف وار فتگی کے ساتھ بڑھنا' ترجمہ کیا ہے۔

مشکل عربی کلمات و تراکیب کا استعمال

علامہ مفتی صاحبؒ عربی ادب کا شغف اور وسیع ادبی مطالعہ رکھتے تھے جس کا اثر ان کے ترجمے میں عربی کلمات و

تراکیب کی صورت میں دیکھا جا سکتا ہے۔ لیکن اُن کے عربی ادبیات میں انہماک کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان کے اردو ترجمہ کو سمجھنے میں بعض اوقات قاری کو دقت اور مشکل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ مثال کے طور پر: فَاَجْرٰی فِیْهَا مَآءً مُّتَلَاطِمًا تَیَّارُهٗ، مُتَرَاکِمًا زَخَّارُهٗ کا ترجمہ آپ نے یوں کیا ہے: "اور ان میں ایسا پانی بہایا جس کے دریائے مواج کی لہریں طوفانی اور بحر زخار کی موجیں تہ بہ تہ تھیں۔"[31] اردو ترجمے میں 'دریائے مواج' کی ترکیب استعمال کی گئی ہے جس میں موّاج عربی زبان کا لفظ ہے جو اردو قارئین کے لیے نسبتاً ثقیل لفظ ہے جبکہ اس کے متبادل الفاظ موجود ہیں مثلاً موج زن، موج خیز اور تلاطم خیز[32] وغیرہ جن کو استعمال کرکے ترجمے کو نسبتاً آسان بنایا جا سکتا ہے۔

درج ذیل پانچ احادیث تشریح طلب کلام میں ذکر ہوئی ہیں جن میں کچھ مشکل اور وضاحت طلب الفاظ کی تشریح ذکر کی گئی ہے۔ مفتی صاحب نے ان الفاظ کو جوں کا توں ذکر کیا ہے جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارتوں میں دیکھا جا سکتا ہے کہ خط کشیدہ الفاظ کا ترجمہ عبارت کے عربی الفاظ کے ذریعے سے ہی کیا گیا ہے جن کے معانی سمجھنے کے لئے قاری کو تشریح کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ اس مشکل کو مناسب اردو الفاظ یا سلیس ترجمہ ذکر کرکے یا پھر بریکٹس کے اندر وضاحت کرکے حل کیا جا سکتا ہے۔

1) فَاِذَا کَانَ ذٰلِكَ ضَرَبَ یَعْسُوْبُ الدِّیْنِ بِذَنَبِهٖ، فَیَجْتَمِعُوْنَ اِلَیْهِ کَمَا یَجْتَمِعُ قَزَعُ الْخَرِیْفِ.

یعنی: "جب وہ وقت آئے گا تو دین کا یعسوب اپنی جگہ پر قرار پائے گا اور لوگ اس طرح سمٹ کر اس طرف بڑھیں گے جس طرح موسم خریف کے قزع جمع ہو جاتے ہیں۔"[33]

لغت میں یعسوب کا لفظی معنی 'شہد کی مکھیوں کی ملکہ' ہے جبکہ اس کا مرادی معنی 'رئیس القوم' یعنی قوم کا سردار و حاکم ہے۔[34] یہاں مرادی معنی ذکر کرکے ترجمے کو سہل اور مناسب بنایا جا سکتا ہے۔

2) هٰذَا الْخَطِیْبُ الشَّحْشَحُ یعنی: "یہ خطیب شحشح۔"[35] حالانکہ اس کا ترجمہ "ماہر خطیب" کیا جا سکتا تھا۔

3) اِنَّ لِلْخُصُوْمَةِ قُحَمًا یعنی: "لڑائی جھگڑے کا نتیجہ قحم ہوتے ہیں۔"[36] یہاں قحم سے مراد 'تباہیاں' ہیں۔

4) اَعْذِبُوْا عَنِ النِّسَآءِ مَا اسْتَطَعْتُمْ یعنی: "جہاں تک بن پڑے عورتوں سے عاذب رہو۔"[37] عاذب سے مراد 'کنارہ کشی اختیار کرنا یا الگ رہنا' ہے۔

5) کُنَّآ اِذَا احْمَرَّ الْبَاْسُ اتَّقَیْنَا بِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَلَمْ یَکُنْ اَحَدٌ مِّنَّآ اَقْرَبَ اِلَی الْعَدُوِّ مِنْهُ یعنی: "جب احمرار باس ہوتا تھا تو ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سپر میں جاتے تھے، اور ہم میں سے کوئی بھی ان سے زیادہ دشمن سے قریب تر نہ ہوتا تھا۔"[38] یہاں "احمرار الباس" کا ترجمہ 'گھمسان کا رن پڑنا یا جنگ کا شدید ہونا' کیا جا سکتا تھا۔

مشکل فارسی کلمات وتراکیب کا استعمال

مفتی جعفر صاحب کے دور میں فارسی زبان کا کافی رواج تھا جس کی وجہ سے آپ کے ترجمے میں متعدد مقامات پر فارسی الفاظ کا استعمال ملتا ہے۔اس دور میں تعلیم یافتہ لوگوں کے لئے فارسی کلمات وتراکیب کو سمجھنا آج کی نسبت آسان تھا جبکہ آج ان الفاظ کے لئے وضاحت کی ضررت ہے۔ان مقامات میں سے درج ذیل دو مقامات کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے:

۱۔ وَ كَتَبَ عَلَيْكُمْ وِفَادَتَهُ، یعنی: "اور اس کی طرف راہ نوردی فرض کر دی ہے۔" معجم المعانی میں وفادہ کا معنی قدوم اور تقدم ذکر کیا گیا ہے۔[39] یعنی کسی خاص مقام کی طرف سفر کرنا یا بڑھنا جو کہ آسان بھی ہے قابل فہم بھی۔ جبکہ راہ نوردی فارسی لفظ ہے جو آج کل کے اردو قارئین کے لئے نا قابل فہم ہے۔

۲۔ يَذْكُرُ فِيهَا ابْتِدَاءَ خَلْقِ السَّمَآءِ وَ الْأَرْضِ وَ خَلْقِ اٰدَمَ یعنی: "اس میں ابتدائے آفرینش زمین وآسمان اور پیدائش آدم علیہ السلام کا ذکر فرمایا ہے۔" لغت میں آفرینش کا یہ معنی: پیدائش، تخلیق، پیدا ہونا، عدم سے وجود میں آنا یا دنیا، کائنات، جو کچھ خدا نے خلق کیا وغیرہ ذکر کیا گیا ہے۔[40] آفرینش جو کہ نسبتا مشکل لفظ ہے کی جگہ مذکورہ الفاظ میں سے کسی آسان لفظ کا انتخاب کیا جاسکتا ہے۔

قابل اصلاح ترجمہ

بعض عبارتوں کے ترجمے پر نظر ثانی کی ضرورت ہے اور جہاں بہتری کی ضرورت ہو وہاں اصلاح کرکے ترجمے کو مزید بہتر بنایا جاسکتا ہے۔ان میں سے بعض مقامات کی ذیل میں نشاندہی کی گئی ہے:

۱۔ كَرِيْمًا مِيْلَادُهٗ یعنی: " محل ولادت مبارک و مسعود تھا۔"[41] لغت میں "میلاد" کا معنی ولادت یا ولادت کا وقت ذکر ہوا ہے۔[42] اس لیے یہاں محل ولادت کی بجائے صرف 'ولادت' کا لفظ استعمال کرنا زیادہ مناسب ہے۔

۲۔ ثُمَّ اخْتَارَ سُبْحَانَهٗ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ اٰلِهٖ لِقَآئَهٗ،وَ رَضِیَ لَهٗ مَا عِنْدَهٗ، وَ اَكْرَمَهٗ عَنْ دَارِ الدُّنْيَا یعنی: " پھر اللہ سبحانہ نے محمد ﷺ کو اپنے لقاء وقرب کے لئے چنا، اپنے خاص انعامات آپؐ کے لئے پسند فرمائے اور دار دنیا کی بود و باش سے آپؐ کو بلند تر سمجھا۔"[43] عربی لغت میں "أکرم عن" کا معنی محفوظ کرنا یا بچانا ذکر ہوا ہے۔[44] اس لیے ترجمہ میں 'بلند تر سمجھنا' کا معنی لینے کی بجائے 'بلند تر رکھنا' زیادہ مناسب ہے۔

۳۔ فَارْبَعْ اَبَا الْعَبَّاسِ، رَحِمَكَ اللّٰهُ! یعنی: "دیکھو ابن عباس! خدا تم پر رحم کرے!" [45] رَبَع یَربَع اربَعْ کا معنی 'خاطر جمع رکھنا، ٹھہرنا اور انتظار کرنا'[46] ذکر ہوا ہے اس لیے دیکھو کی جگہ 'ٹھہرو یا خاطر جمع رکھو' ترجمہ کرنا نسبتا مناسب ہے۔

ثقیل الفاظ کا استعمال

ترجمے میں اردو کے بعض ایسے الفاظ ملتے ہیں جن سے سابقہ دور کے لوگ تو آشنا ہوں گے لیکن آج ان کا سمجھنا دقت کا طالب ہے یا پھر کسی لغت کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

ا۔اَعْجَزُ النَّاسِ مَنْ عَجَزَ عَنِ اكْتِسَابِ الإِخْوَانِ، وَ اَعْجَزُ مِنْهُ مَنْ ضَيَّعَ مَنْ ظَفِرَ بِهٖ مِنْهُمْ یعنی: "لوگوں میں بہت درماندہ وہ ہے جو اپنی عمر میں کچھ بھائی اپنے لئے نہ حاصل کرسکے، اور اس سے بھی زیادہ درماندہ وہ ہے جو پا کر اسے کھودے۔"[47] یہاں اعجز کا ترجمہ درماندہ کیا گیا ہے جو کہ نسبتا ثقیل ہے اور اس کی جگہ بدحال، لاچار اور نادار جیسے الفاظ موجود ہیں۔[48]

۲۔مِنْ عَبْدِ اللّٰهِ عَلِيٍّ اَمِيْرِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِلٰى اَهْلِ الْكُوْفَةِ جَبْهَةِ الْاَنْصَارِ وَسَنَامِ الْعَرَبِ یعنی: "خدا کے بندے علی امیر المومنین علیہ السلام کی طرف سے اہل کوفہ کے نام جو مددگاروں میں سر بر آوردہ اور قومِ عرب میں بلند نام ہیں۔"[49] یہ پہلے مکتوب میں سے ایک عبارت ہے جس میں جبھہ کا ترجمہ سر بر آوردہ سے کیا گیا ہے جو کہ معاصر اردو قارئین کے لیے ثقیل ہے۔ سر بر آوردہ کے معانی 'نمایاں، سر کردہ، خاص، ممتاز اور معزز'[50] ذکر ہوئے ہیں ان معانی میں سے کسی کو ذکر کرنے سے ترجمہ سہل ہو جائے گا۔

۳۔وَ اِنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطُعْمَةٍ، وَ لٰكِنَّهٗ فِیْ عُنُقِكَ اَمَانَةٌ، وَ اَنْتَ مُسْتَرْعًى لِّمَنْ فَوْقَكَ یعنی: "یہ عہدہ تمہارے لئے کوئی آزوقہ نہیں ہے، بلکہ وہ تمہاری گردن میں ایک امانت (کا پھندا) ہے اور تم اپنے حکمران بالا کی طرف سے حفاظت پر مامور ہو۔"[51] آزوقہ کا معنی لغت میں 'دانہ پانی، روزی روٹی، کمائی، آمدن'[52] وغیرہ ذکر کیا گیا ہے۔ آزوقہ کیونکہ مشکل لفظ ہے اس لیے اس کی جگہ مترادف لفظ 'آمدن یا کمائی کا ذریعہ' وغیرہ کو ذکر کرنے سے ترجمہ آسان ہو جائے گا۔

اجمالی و مفہومی ترجمہ

کچھ عبارتوں کے ترجمے میں اجمال پایا جاتا ہے جو مزید وضاحت اور حاشیے کی طالب ہیں۔ چند مثالیں درج ذیل ہیں:

ا۔الَّذِیْ لَیْسَ لِصِفَتِهٖ حَدٌّ مَّحْدُوْدٌ، وَ لَا نَعْتٌ مَّوْجُوْدٌ یعنی: "اس کے کمالِ ذات کی کوئی حد معین نہیں، نہ اس کیلئے توصیفی الفاظ ہیں۔" یہاں صفت کا ترجمہ 'کمال ذات' کیا گیا ہے جس میں اجمال پایا جاتا اور اضاحت و تشریح کا طالب ہے۔

۲۔ فَمَنْ وَّصَفَ اللّٰہَ سُبْحَانَہٗ فَقَدْ قَرَنَہٗ یعنی: "لہٰذا جس نے ذاتِ الٰہی کے علاوہ صفات مانے اس نے ذات کا ایک دوسرا ساتھی مان لی۔"[53] یہاں وصف کا معنی "بیان کرنا" اور "تصویر کشی کرنا" ذکر ہوا ہے[54] جبکہ مذکورہ ترجمے میں 'ذات الٰہی کے علاوہ صفات ماننا' ذکر کیا گیا ہے جس میں اجمال پایا جاتا ہے۔

۳۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ لَا یَبْلُغُ مِدْحَتَہُ الْقَآئِلُوْنَ یعنی: "تمام حمد اس اللہ کے لئے ہے، جس کی مدح تک بولنے والوں کی رسائی نہیں۔"[55] یہاں 'القائلون' کا ترجمہ 'بولنے والے' کیا گیا ہے ناطق و متکلم بولنے والے کو کہتے ہیں اور ناطق اور قائل میں فرق ہے۔ یہاں قائل کا مفعول 'مدح' محذوف مان کر یوں ترجمہ کیا جا سکتا ہے: 'مدح کرنے والے یا کہنے والے۔'

ترجمے میں حذف

ذیل میں کچھ عبارتوں کی نشاندہی کی گئی ہیں جن کا یا تو ترجمہ ہوا نہیں یا کتابت سے رہ گیا ہے:

ا۔ اَنْشَاَ الْخَلْقَ اِنْشَآءً، وَ ابْتَدَاَہُ ابْتِدَآءً، بِلَا رَوِیَّۃٍ اَجَالَھَا یعنی: "اس نے پہلے پہل خلق کو ایجاد کیا بغیر کسی فکر کی جولانی کے۔"[56] مندرجہ بالا خط کشیدہ عربی عبارت کا ترجمہ ذکر نہیں کیا گیا۔

۲۔ مُفَسِّرًا مُجْمَلَہٗ یعنی: "مجمل آیتوں کی تفسیر کر دی۔"[57] یہاں ہ ضمیر کا ترجمہ ذکر نہیں کیا گیا بلکہ سیاق و سباق اور قرینہ پر اعتماد کرتے ہوئے ترجمہ ترک کیا گیا ہے۔

کلمات کا اضافہ

ذیل میں کچھ عباتوں کی نشاندہی کی گئی ہے جن کے ترجمے میں الفاظ کا اضافہ دیکھنے میں آتا ہے جبکہ ان کے مقابل الفاظ عربی عبارت میں مذکور نہیں ہیں۔ اور بعض جگہ پر ممکنہ طور پر الفاظ کا اضافہ اس وجہ کیا گیا تاکہ مزید وضاحت ہو سکے۔

ا۔ وَ مَنْ حَدَّہٗ فَقَدْ عَدَّہٗ[58] یعنی: "اور جو اسے محدود سمجھا وہ اسے دوسری چیزوں ہی کی قطار میں لے آیا۔" یہاں 'عدّ' کا مطلب شمار کرنا ہے[59] مذکورہ ترجمہ میں اضافی اور وضاحتی کلمات استعمال کر کے ترجمہ کیا گیا ہے۔

۲۔ فَاَجْرٰی فِیْہَا مَآءً مُّتَلَاطِمًا تَیَّارُہٗ، مُتَرَاکِمًا زَخَّارُہٗ یعنی: "اور ان میں ایسا پانی بہایا جس کے دریائے مواج کی لہریں طوفانی اور بحر زخار کی موجیں تہ بہ تہ تھیں۔"[60] 'متلاطما تیارہ' سے مراد تلاطم خیز لہریں۔[61] یا طوفانی لہریں ہے جیسا کہ ترجمے میں ذکر کیا گیا ہے۔ جبکہ 'دریائے مواج' کے الفاظ ترجمے میں اضافی ہیں عربی عبارت میں ان کے مقابل الفاظ موجود نہیں ہیں۔

۳۔ كُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَابْنِ اللَّبُوْنِ، لَا ظَهْرٌ فَيُرْكَبَ، وَ لَا ضَرْعٌ فَيُحْلَبَ یعنی: "فتنہ و فساد میں اس طرح رہو جس طرح اونٹ کا وہ بچہ جس نے ابھی اپنی عمر کے دو سال ختم کئے ہوں کہ نہ تو اس کی پیٹھ پر سواری کی جا سکتی ہے اور نہ اس کے تھنوں سے دودھ دوہا جا سکتا ہے۔"[62] 'كُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَابْنِ اللَّبُوْنِ' کا مختصر ترجمہ یوں کیا جا سکتا ہے 'فتنہ و فساد میں دو سالہ اونٹنی کے بچے کی طرح رہو' جبکہ مذکورہ بالا ترجمے میں کافی سارے اضافی اور تشریحی الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔

۴۔ اَمَّا بَعْدُ، فَاِنَّ الْمَرْءَ قَدْ يَسُرُّهٗ دَرَكُ مَا لَمْ يَكُنْ لِّيَفُوْتَهٗ، وَ يَسُوْؤُهٗ فَوْتُ مَا لَمْ يَكُنْ لِّيُدْرِكَهٗ،۔۔۔ فَلْيَكُنْ سُرُوْرُكَ بِمَا نِلْتَ مِنْ اٰخِرَتِكَ یعنی: "۔۔۔انسان کو کبھی ایسی چیز کا پالینا خوش کرتا ہے جو اس کے ہاتھوں سے جانے والی ہوتی ہی نہیں اور کبھی ایسی چیز کا ہاتھ سے نکل جانا اسے غمگین کر دیتا ہے جو اسے حاصل ہونے والی ہوتی ہی نہیں۔ یہ خوشی اور غم بیکار ہے۔ تمہاری خوشی صرف آخرت کی حاصل کی ہوئی چیزوں پر ہونی چاہیے۔"[63] مذکورہ بالا ترجمے میں دیکھا جا سکتا ہے کہ 'اما بعد' کا ترجمہ نہیں کیا گیا اور بعد والے جملوں میں 'یہ خوشی اور غم بیکار ہے۔' کے ترجمے کا اضافہ کیا گیا ہے جبکہ اس کی عربی عبارت موجود نہیں۔

نتائج بحث

1) مفتی صاحب کا نہج البلاغہ کے ترجمہ کو تقریبا ۶۵ سال گزر چکے ہیں اس لیے معاصر اردو قائین کے لئے کچھ الفاظ نامانوس ہو چکے ہیں جن کو سمجھنے میں دقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔
2) مفتی صاحب نے اپنی علمی سطح اور اپنے ذخیرہ الفاظ کا لحاظ کرتے ہوئے ترجمہ کیا ہے جس کی وجہ سے عام اردو قاری کو بعض مقامات پر ترجمہ سمجھنے میں مشکل درپیش ہوتی ہے۔
3) مفتی صاحب کے دور میں فارسی رائج تھی اس لیے اس وقت فارسی الفاظ کو سمجھنا نسبتا آسان تھا جبکہ آج کل سمجھنا مشکل ہے۔
4) مفتی صاحب نے بریکٹ کا استعمال بہت کم کیا ہے جبکہ نہج البلاغہ جیسی عالی اور وسیع معارف و مفاہیم رکھنے والی کتاب کے ترجمے میں حسب ضرورت وضاحت و تشریح کی خاطر بریکٹس کو استعمال کیا جا سکتا ہے تاکہ ترجمے کو مزید آسان بنایا جا سکے۔
5) مذکورہ ترجمہ نہج البلاغہ کے بنیادی اور ابتدائی تراجم میں سے ہے اور نئے تراجم کے لئے ایک مرجع اور حوالے کی حیثیت رکھتا ہے جس سے نئے تراجم کرنے میں استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

6) کیونکہ کوئی بھی زبان ارتقائی عمل سے گزرتی ہے جس کی وجہ سے اس میں کچھ اسلوبی اور ذخیرہ الفاظ کے اعتبار سے تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں جو نئے تراجم کی تیاری کو ناگزیر بنا دیتی ہیں اس لیے اس امر کی ضرورت ہے کہ سابقہ تراجم سے استفادہ کرتے ہوئے معاصر زبان و محاورے کے مطابق نئے تراجم کا اہتمام کیا جائے تاکہ نئی نسل تک نہج البلاغہ جیسی کتاب کے معانی و مفاہیم کو سہل انداز میں منتقل کیا جاسکے اور کلام امامؑ سمجھنے میں آسانی ہو۔

7) قبلہ مفتی صاحبؒ کے علمی وادبی ترجمے میں حسب ضرورت حاشیہ اور وضاحت کا اضافہ کرکے آج کے قارئین کے لئے سہل وآسان بنایا جاسکتا ہے اور اس طرح اس علمی خدمت کو مزید بہتر انداز میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

*****

References

---

1. https://ur.islamic-sources.com/Books/ نہج البلاغہ مع ترجمہ و حواشی

2. Syed Husy, Arif Naqvi, *Tazkira Ulama-e Imamia Pakistan* (Islamabad: Markaz-e tahqiqāt-e Farsi, 1984), 73.

سید حسین، عارف نقوی، *تذکرہ علماء امامیہ پاکستان* (اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی،1984ء)، 73۔

3. https://ur.wikishia.net/view/مفتی_جعفر_حسین

4. Agah Buzrgh, Tehrani, *al-Zaria'h fi Tasanīf al-Shia*, vol. 4 (Beirut: Dar al-Adhwa', 1983), 144.

آغا بزرگ، طہرانی، *الذریعہ فی تصانیف الشیعہ*، ج4 (بیروت، دار الاضواء، 1983)، 144۔

5. Ibid.

ایضا۔

6. Ibid.

ایضاً۔

7. http://balaghah.net/old/nahj-htm/urdo/id/maq/01/002.htm

8. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, trans. Mufti Ja'far Husyn (Lahore, Al-Mahraj Company, 2003), 25.

شریف الرضی، نہج البلاغہ، مترجم: مفتی جعفر حسین (لاہور، المعراج کمپنی، 2003ء)، 25۔

9. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, trans. Mufti Ja'far Husyn (Lahore, Markaz-e Ifkār-e Islami, 2021), 40-41.

شریف الرضی، *نہج البلاغہ*، مترجم: مفتی جعفر حسین (لاہور، مرکز افکار اسلامی، 2021ء)، 40-41۔

10. https://www.darululoom-deoband.com/urdu/magazine/new/tmp/03-Quran%20Hakim%20Ke%20Tarjume%20Ke%20Usul_MDU_8-9_August-September_12.htm, last seen: 25/10/2021.

11. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 74.

شریف الرضی، *نہج البلاغہ*، 74۔

12. Ibid, 91.

ایضاً، 91۔

13. Muhammad Awais and Abd al-Nasīr Alavi, *al-Mo'jam al-Wasīt, Arabi-Urdu* (Lahore: Maktaba Rahmaniyyah, 2004), 1082.

محمد اویس و عبد النصیر علوی، *المعجم الوسیط عربی اردو* (لاہور، مکتبہ رحمانیہ: اردو بازار، 2004)، 1082۔

14. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 823.

شریف الرضی، *نہج البلاغہ*، 823۔

15. https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/استشعر

16. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 92.

شریف الرضی، *نہج البلاغہ*، 92۔

17. Ibid, 93.

ایضاً، 93۔

18. Ibid, 91.

ایضاً، 91۔

19. Ibid, 94.

ایضاً، 94۔

20. Ibid, 91.

ایضاً، 91۔

21. Ibid, 96.

ایضاً، 96۔

22. https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/باع

23. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 97.

شریف الرضی، *نہج البلاغہ*، 97۔

24. Ibid, 98.

ایضاً، 98۔

25. https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/غوامض

26. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 96.

شریف الرضی، *نہج البلاغہ*، 96۔

27. Ibid, 96-7.

ایضاً،96۔97۔

28 . https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/سمة
29. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 98.

شریف الرضی، نہج البلاغہ، 98۔

30. https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/ولوه
31. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 92.

شریف الرضی، نہج البلاغہ، 92۔

32 http://udb.gov.pk/resultمواج
33. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 905.

شریف الرضی، نہج البلاغہ، 905۔

34. Muhammad Awais and Abd al-Nasīr Alavi, *al-Mo'jam al-Wasīt, Arabi-Urdu*, 711.

محمد اویس و عبد النصیر علوی، المعجم الوسیط عربی اردو، 711۔

35. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 906.

شریف الرضی، نہج البلاغہ، 906۔

36. Ibid.

ایضاً۔

37. Ibid, 909.

ایضاً، 909۔

38. Ibid, 910.

ایضاً، 910۔

39.https://www.almaany.com/ar/dict/arar/%D9%88%D9%81%D8%A7% D8%AF % D8%A9/
40. Dr. Syed Ali reza Rizivi, *Farhang-e Jame* (Islamabad: Raizani Farhangi Sifarat-e Iran, 2008), 16.

دکتر سید علی رضا نقوی، فرہنگ جامع، (اسلام آباد، رایزنی فرہنگی سفارت ایران، 2008)، 16۔

http://www.udb.gov.pk/result.php?search/آفرینش
41. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 97.

شریف الرضی، نہج البلاغہ، 97۔

42.https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/میلاد
43. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 97.

شریف الرجی، نہج البلاغہ، 97۔

44 https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/عن أكرم

45. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 687.

شریف الرضی، نہج البلاغہ، 687۔

46.https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/رلع

47. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 867.

شریف الرضی، نہج البلاغہ 867۔

48.http://www.udb.gov.pk/result.php?search /درماندہ

49. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 657.

شریف الرضی، نہج البلاغہ، 657۔

50.http://www.urdulughat.info/words/سربرآوردہ

https://www.urduinc.com/english-dictionary/سربرآوردہ-meaning-in-urdu

51. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 664.

شریف الرضی، نہج البلاغہ، 664۔

52.https://www.urduinc.com/english-dictionary/آزوقہ-meaning-in-urdu/

https://meaningin.com/urdu-to-english/آزوقہ-in-english

53.http://shahani.net/nahajulbalagha.php?t=1&n=1#m%DB%B1

54 .https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%88%D8%B5%D9%81/

55. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 91.

شریف الرضی، نہج البلاغہ، 91۔

56. Ibid, 92.

ایضاً، 92۔

57. Ibid, 98.

ایضاً، 98۔

58. Ibid, 92.

ایضاً، 92۔

59.https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/عدّ

60. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 92.

شریف الرضی، نہج البلاغہ، 92۔

61.https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/تیار

62. Sharif, al-Radi, *Nahj al-Balagah*, 823.

شریف الرضی، نہج البلاغہ، 823۔

63. Ibid, 691.

ایضاً، 691۔

Influencing Cultural Factors in Economic Development from the Perspective of Imam Ali(A.S)

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Haider Abbas
MSc Islamic Economics, Ahlul Bayt International University, Tehran.
E-mail: haidarfaryadi5@gmail.com
Asst. Professor Ghaffari Fard
Head of Department (Islamic Economics, Ahlul Bayt International University), Tehran.
E-mail: mghunivers1390@gmail.com

Abstract: Any change within a society, including economic development, is influenced by cultural factors and acceptance. Therefore, it is important to investigate the role of culture components on economic development. This article investigates these factors from the perspective of conventional economics and Imam Ali (AS) with a system dynamics approach. He claims that according to Imam Ali (AS), the cultural factors of economic development include the components of work and effort, moderation and non-consumerism, earning halal income and the negation of extravagance and waste. Income, savings, employment and investment affect economic development. The index of moderation and non-consumerism affects economic development through channels like savings, capital formation, investment, poverty reduction, economic justice, income distribution, cooperation, social capital and total production. The index of halal income affect economic development through channels of blessing, capital concentration, poverty reduction, reduction of usury and hoarding activities, economic justice and public welfare.

Key Words: Economic Development, Factors, Culture, Imam Ali.

Introduction

Development in general is a complex process in which societies move from one historical period to another. At each stage of the process, different parts of life change as they grow accordingly, development has a value concept. For a long time, it was a purely

economic category, and different countries looked at it only through this window. In fact, economic development was considered the only criterion for the development of societies and it was believed that with the help of different models and policies of economic development, technology growth, accumulation of wealth and increased investment, the goals of a developed society could be achieved. However, over time, one-sided attention to development and more emphasis on economic issues, caused problems in the social and environmental sectors for developed countries, and on the other hand, the use of economic development model based on economic sectors for some countries unknowingly had a negative effect on their coordinated development. These problems stemmed from the fact that the key role of culture in strengthening society was neglected.

It can be argued that culture as a treasure trove of material and spiritual achievements of humanity, the beliefs, beliefs, values and attitudes and principles accepted by a society from the earliest times to the present has brought and determines the type of behavior and performance of that community. It is clear that without a fundamental category, there can be no change in different sections of society. Because every change requires preparation and a suitable context, which in fact is the same acceptance and cultural attitude in society.[1] For example, the increase in the human race, the increase in demand and the scarcity of agricultural resources created the cultural context of the Industrial Revolution.

In fact, all developments and changes are possible with a cultural attitude. The cultural values and beliefs that govern society and religious worldviews and beliefs in general have a significant role in the economic behavior of individuals and the rate of development. Ignoring the culture of development policies is doomed to failure. Therefore, it is necessary to consider the role of culture on economic development. This research is in search of cultural components including (labor and production, moderation and non-consumerism, earning halal income, negation of extravagance and

waste), their role on economic development from the perspective of Imam Ali (AS). Theoretical topics are collected from the sources of books, dissertations, articles and authoritative sites and then using the dynamic method in software (Vinsim) in the form of causal loops, channels of cultural influence on economic development from its perspective The Prophet is drawn.

The research is divided into five parts: after the introduction, a review of past research studies, in the third part of the research method, in the fourth part of the research literature including the concept of economic development, the concept of culture, the relationship between culture and economic development and cultural factors of economic development. Conventional economics is done in the fifth section of the channels of culture influence on economic development from the perspective of Imam Ali (AS) and at the end, conclusions and suggestions are expressed.

1. Research Background

Culture plays a vital and constructive role in the creation and transformation of economic and social systems. Because culture is a set of attitudes, thoughts, behaviors and principles that govern society, from which the activities of human societies originate. On the other hand, economic development is a wide-ranging and valuable discussion that has been the subject of many studies. But this article has a special innovation because from the point of view of Imam Ali (AS) it has been studied as a causal loop by the method of dynamic system. Some of the past studies are now covered.

Ezzati[2] has conducted research under the title of the relationship between culture and development from the perspective of Imam Khomeini (ra), the results obtained from this research are; undoubtedly, the most important element that has a fundamental role in the existence of any society is the culture of that society. Basically, the culture of any society constitutes the identity and existence of that society. Culture is the basis of the nation; the culture of a society is related to its various economic, social and

political sectors and plays an important role in their development. Thus, cultural development means social development, what society needs and attention to meeting that need based on religious teachings, which in fact shows cultural improvement. The social goals of development are: human dignity, independence, freedom, prosperity and public health, economic independence, social justice, deprivation and welfare, each of which is inseparable from culture and will promote culture.

Mandegar[3] has conducted research under the title of Culturalization in Nahj al-Balagheh. The results of this research are; the following components lead to a favorable culture in society. 1- Seeking justice and equality of all people before the law 2- God-centered 3- Competence 4- Expediency 5- Individual and social responsibility 6- Nationalism 7- Piety 8- Protecting human dignity and respecting each in individual life and the social of the society eliminates the cultural weaknesses and causes the cultural development in the society.

Oliaei[4] conducted the research under the title of culture and economic development. The results of this research are; In order to achieve economic development, the culture of societies must be developed, because without cultural development, economic development cannot take place. The component of cultural development is; the intellectual and organizational capacity of community leaders is scientism, social peace, population growth, the role of government in social affairs and planning, each of which directly affects cultural and economic growth and development.

Maleki[5] conducted the research under the title of Culture and Development. The results of this research are; five conditions are necessary for cultural and economic development; According to the research findings, the general characteristics of a desirable culture are: the dominance of a scientific attitude over thoughts and ideas, belief. Equality in the country will lead to cultural and economic development.

Salehnia, Dehnavi and Haghnejad[6] conducted a study on the role of culture in economic development, the findings of this study revealed that: Until a few decades ago, experts believed that development has only an economic meaning, but after failure. Developed countries have realized that culture plays a significant role in the development of societies, and without cultural development, real development cannot be achieved. Accordingly, human beings are social beings and society has its own culture. A society with a weak culture will face disorder and disorder. Therefore, culture plays an important and valuable role in different parts of society and should be given more attention. Christian.

Maleki et al.[7] They conducted a study entitled Cultural Development Strategies from the Viewpoint of Imam Ali (AS).Findings of the research indicate that: Cultural strategies from the perspective of Imam Ali (AS) include the index of ethics (political, social, economic and public ethics), the index of rationality (insight, reflection, position of science, futurism, Moderation and moderation), justice index including (cultural justice, political justice, economic justice, social justice), identity index including (national identity, religious identity and revolutionary identity), social capital index including (participation, trust and satisfaction),The index of social order includes (sociability, legalism, commitment to common norms and social security), the index of unity and cohesion includes (approximation and integration, common values, unity against the enemy, unity among officials, inter-ethnic relations , The focus of national resources), the index of intellectual and national independence including (self-belief, scientific independence, economic independence, political independence, and cultural independence, the index of cultural goods and services included (written and unwritten media), the index of physical and mental health included (Life skills, leisure and social harms), Index of Cultural and International Interactions, Index of Human Dignity and Freedom, Index of Family include (Education, Emotional, Legal, Duty and

Management) that their attention and development , Will promote real independence and self-sufficiency for societies.

2. Research Methods

Economic variables, especially economic development, are a transient and dynamic process, and if other fixed factors are considered in the analysis of these variables, correct results will not be obtained. For systems analysis, the system dynamics approach is more appropriate than other common approaches. It can be argued that culture is also dynamic and is influenced by the conditions and development of society. Therefore, in the system dynamics approach, the problem is systematically simulated and through this, the correctness or incorrectness of the modeling mentality and the designed model can be identified. The system dynamics approach is a method for problem solving analysis and system simulation[8], This technique is a method for analyzing complex systems and problems using diagrams and computer simulations, developed by Forrester at MIT in the 1960s.That is, the system dynamics approach is a suitable method for analyzing system components that has cause-and-effect relationships with logical and mathematical underpinnings, time lags, and feedback loops. Causal diagrams and flow diagrams are tools used to better understand the modeling of dynamic systems. This approach examines the internal and interrelationships of system components over time to analyze phenomena. Modeling in this system provides the ground for managers and policy makers to pay attention to the main tasks and analyze the general trends and to give up a partial approach to problems and issues. The modeling process is rotational and recursive; That is, this process affects the performance of individuals in the external world, and external action also mutually affects the model and its modification.

3. Research Literature

3.1. The concept of economic development

Development is derived from cultivating, growing and expanding gradually and developing. The development process is an objective and measurable process from the economic, political, social and cultural sectors. Economic development is a state in which human beings have been trained in such a way that by mastering technology and optimal use of available resources, they have the ability to plan comprehensively to ensure the welfare of society and provide a suitable environment for achieving human perfection for all.[9]

One of the sectors of development is economic and shows the situation in which the real per capita income in a country increases in the long run. As a result, it will cause the continuous economic growth of the society and improve the welfare of the people and will bring about a positive change in the economic, social, political, scientific and cultural fields of the society. Imam Ali (AS) for economic development of concepts such as; He mentions prosperity, opening up livelihood, and increasing income, and says: The worst cities are the ones that have neither security nor prosperity.[10]

3.2. The concept of culture

Herskovitz believes that; Culture is a set of attitudes, beliefs, behaviors, knowledge, values, desires, emotions, reserves, and goals that determine the way of life of each nation. Culture has two material and immaterial elements that have the following characteristics:

1. Cultures and societies are heterogeneous in a very large space, and this is most naked when broad national identities are cited as alternative elements to culture.
2. Culture is a factor that combines the phenomena of time, geography, history, race, religion, social classes, urbanization, rurality, nationality, etc.

Cultures change and develop through travel, communication, business, and propaganda organizations.4. Culture is not instinctive,

but learnable.5. Culture enables individuals in a society to predict each other's performance and behavior.[11]

3.3. The relationship between culture and economic development

Every change and prosperity are the result of a certain attitude, without which success and progress are not possible, and this attitude indicates the existence of a suitable culture for development. The goal of development is human excellence and well-being, so the axis of development is human. A set of economic activities of individuals that lead to economic development with different attitudes, tastes, choices and criteria, shows the close relationship between culture and economic development.[12] Therefore, the culture of society is not a tool for material progress, but is the goal and purpose of development that takes meaning and flourishes in various areas of human life[13].

3.4. Cultural factors affecting conventional economic development

A group of thinkers have considered this factor as extremely important, so that a number of cultures take precedence over development. It is true that this factor alone cannot lead to growth and underdevelopment, but we cannot accept that its role is less than other factors. Therefore, for economic development, recognizing its importance, it is necessary to know the cultural contexts. Also, it is necessary to know the domestic culture and its possibilities and design a suitable model for economic development according to the internal and external experience, and it should not be underestimated that one of the characteristics of culture is such that its evolution is very slow. Is done and a value cannot be quickly turned into anti-value and vice versa.

According to Max Weber and those who have dealt with his theories, elements such as paying attention to the mission of work, the intervention of reason, restraint and saving, not disliking the accumulation of wealth, having a moral spirit, etc. are among the factors affecting development. Also, some people, imitating

Weber's theories, have chosen elements of culture for third world countries, which is more than Weber's theories, and considering the cultural elements in Western culture, they have considered them important for third world countries. For example, some consider the cultural elements influencing development to be respect for the rights of others, scientific attitude, discipline and political freedom, belief in human equality, and proper attention to the world.[14] Among all the important cultural factors in development, we can name the most important ones, namely the culture of work and production, the culture of consumption and the culture of participation.

3.4.1. Work culture and production

One of the first to seriously theorize the influence of culture and cultural elements in the beginning and continuation of development is Max Weber, considering the research that has been done on the relationship between economic development and the capitalist system and religion. Protestantism has come to the conclusion that there are a total of three important innovations in the intellectual principles of Christians and Protestants, which in his view Protestants were at the forefront of the capitalist system, and these three innovations are:

1. Prohibit any intermediary between the Creator and the creature.
2. The involvement of reason in faith.
3. Efforts to improve livelihood or work mission.

According to this theorist, the third innovation has played a major role in the economic development of the capitalist system. In his view, Protestant ethics, which calls on the people to avoid laziness and laxity in work, and to industrialize their societies with effort, One of the most important factors for progress is the capitalist system in the economy, and it is still this view that does not despise the accumulation of wealth and always praises for saving and restraint, although Weber believes that of all The religions of the world, only Protestants are able to align the social and economic conditions for an industrial economy[15].

Motivation: In underdeveloped societies, motivation is low, because the social mobility of these societies is low and societies are relatively closed, because society and closed thinking think less about achieving a better situation, and also in these societies, everyone has as much as he needs and Knowledge and technology are very low[16].

In less developed countries, despite the large number of unemployed, there is a large number of hidden unemployed and in line with urbanization and the development of education conditions, unemployment has increased.[17]

3.4.2. Consumption culture

Consumer culture has a high position in economics. In microeconomics, half of the topics are related to demand, which is the consumer debate, and in macroeconomics, consumption is still a key part of demand. Attention to material and world issues and consumption culture can be considered as the most important cultural factors, because consumption culture and consumption methods have completely different effects from economic, political, social and cultural perspectives. Consumption, while in today's world, is a purely cultural phenomenon and deals with individual and social value and motivational beliefs, influencing its movements based on these beliefs and other cultural factors. And in its continuity, it forms a kind of economic structure that is appropriate to it.[18]

For this reason, economists have paid attention to this issue and have offered different opinions on consumption and how the desired amount of consumption and in order to achieve further development. Some argue that in developing or underdeveloped countries, household consumption should be reduced as much as possible because their goal is to reduce household consumption as much as possible and shift it to enterprises and exports[19],But since reducing consumption leads to problems such as declining welfare, these countries are struggling to institutionalize this culture so that they can achieve higher per capita incomes in the future, but developed countries have already made inroads.

High per capita achievement does not require a decision to reduce consumption because these countries consider high consumption as an indicator of welfare Therefore, they do not try to reduce consumption and national income is still high in these countries, so a small proportion of it is a significant amount and therefore investment figures are low. Economic thinkers in their economic theories do not pay much attention to the role of culture in determining consumption, while consumption has a lot of cultural and social debate that can play a valuable role in economic development and progress.

In the discussion of culture, it should be noted that how consumption is formed is a cultural category and this change in behavior is not easily formed, that is, the consumption of an established culture is stable and has a special shape that any action to change it regardless of culture is possible. Will not be, reflects the differences in consumption and composition of the consumer goods the cultures of different societies are different and in general, the pattern of consumption and development should be studied from the perspective of economics and sociology. Accordingly, three components should be considered that determine the consumption culture of societies:

1. the level of consumption of goods and services
2. Combining goods and services
3. How to consume goods and services

In today's world, the manner of consumption of goods, quality of consumption and time of consumption are of special importance and the involvement of time and place of consumption in the composition of consumer goods is considered important.[20]

3.4.3. Culture of participation

At first glance, the culture of national cohesion and the spirit of participation may not seem so important, but with more reflection it can be concluded that in today's world of economics, where societies are expanding in order And in the matter of growth and development, the need and interaction and cooperation of more

human beings with each other is felt, the issue is very important and also some economists consider the factor of participation in the matter of development important and in its absence say: “Lack of this culture, instead of coordination in decisions and political orientations in order to increase national resources, the poles of power are busy dividing national resources in order to increase its growth".21 In contrast to the law and citizenship rights, equality, public participation in decision-making and enforcement, and finally order as a moral and cultural value can be the cultural characteristics of a society that in the economic activities of each individual commitment to this Cases can lead to further growth and development, because in the absence of any of these factors, such as the lack of a spirit of criticism or collective action, waste of capital and concentration of economic activity will disappear.

4. Channels of influencing cultural factors on economic development from the perspective of Imam Ali (AS)

Imam Ali (as) is one of the closest followers of the Holy Prophet who follows the model of Hazrat Muhammad (PBUH) in all fields of his life. So, if we find any features and economic guidance if the sayings and practice of Imam Ali (as), during his regime, surely, that is derived from the teachings of Quran and Sunnah. That is why, we are exploring influencing cultural factors on economic development from the perspective of Imam Ali (as). According to Imam Ali (as) economic development is related to other parts of the structure of society, especially the cultural sector, which is the basis for the transformation and transformation of economic and social activities. Economic development without considering culture will not have stability and strength, because the culture of society is the bedrock of activities and changes in economic and social systems. By observing the opinions of experts and scholars, who searched in the section of cultural factors in Nahj al-Balagheh, it has been extracted those factors such as: work and production, moderation and non-consumerism, earning halal income and denying extravagance and waste are among the factors that Imam Ali (AS)

has considered effective for the development and prosperity of the economy of societies. Now each of them has been studied separately theoretically with reference to Nahj al-Balaghah, then the channels of the impact of each cultural factor on economic development from the point of view of Imam Ali (AS), in the form of causal loops using Vincem software is drawn.

4.1 Work and effort

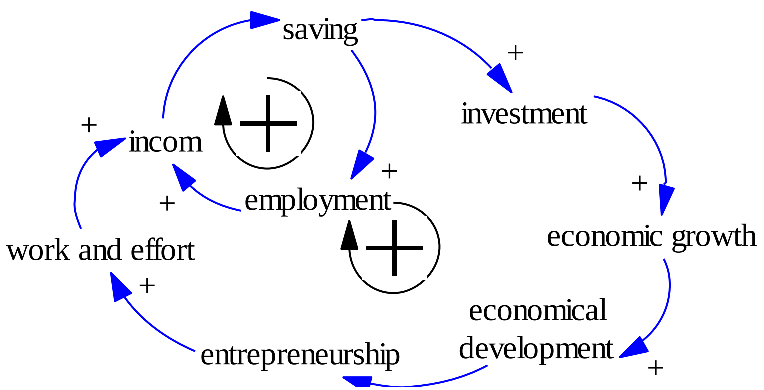
The spread of a culture of work and economic effort requires a culture in which income and comfort are the result of the work and economic effort of society, and no one hopes to benefit from the reach of others if they are able to work without effort. A culture in which work is worthwhile, continuous and quality work is praised, and economic effort is always done with purity and righteousness. In this case, laziness and unemployment, shortcomings and neglect of work and effort disappear[22]. Work and effort increase household income and increase savings. With the increase of savings, capital formation will take place and the investment process will increase, which will increase production and employment and lead to economic growth. Continuous economic growth resulting from labor and production prepares the ground for economic development. Imam Ali (AS) is an example of effort and hard work and is a model of high effort in the field of work and effort for humanity. He considers work and effort as policies of poverty alleviation that improve the situation of society. Imam Ali (AS) says in this regard: I will not be satisfied if the work of the world is universal. I become needless, because I hate unemployment[23]. It is taken from the above narrations Imam (AS) has attached special importance to the culture of work and effort. Imam Ali (AS) addressed Muhammad Ibn Abu Bakr and said: O servants of God, know that the pious benefited from both the transient world and the Hereafter that is coming.[24]

The pious benefit the world and the Hereafter. In the pattern and way of life of the pious, there is participation with the people of the world in the use of divine blessings and participation in the atmosphere of

production and trade. As Seyyed Oman shows that he had a surplus income in the field of work and production of the agricultural sector and often spent them to help the poor and housing[25].

Imam Ali (AS) emphasized on the factor of work in the framework of economic growth and development, for example, in the agricultural sector and gardeners dug many water wells that dug dozens of wells in the Yanbu region. Undoubtedly, such an idea and thinking originates from great knowledge and intellectual perfection and indicates the entrepreneurship and job creation of that Imam.

Figure (1): Channels of the impact of labor and effort index on economic development



4.2. Moderation and non-consumerism

Economics means moderation and moderation, that is, consumption is necessarily approved by economics Moderate culture prevents people from spending all of their income, and this causes people to save part of their income, which institutionalizes this culture, saves the country from lack of capital. And the amount of investment increases through the savings income. On the other hand, the culture of moderation in consumption causes the unemployed people of the society to work in jobs that arise from investment. As a result of this process, economic and social development will follow. Islam is also a religion of moderation and moderation. As the Prophet of Islam (PBUH) says: It is not good to

be constrained, nor to squander, nor to be stingy, nor to waste property[26]. According to Islam, the optimal limit for enjoying and using the blessings of God (c) and its optimal consumption is to be sufficient by observing moderation and contentment. Moderation and moderation in consumption, which is interpreted in the narrations as meaning intention and economy, is a level in which there is no extravagance[27]. The culture of moderation and self-sufficiency states that the consumption of society should not exceed the average and the consumption facilities of individuals should reach a level where more consumption is considered by the society and excess. According to Islam, although the enjoyment of divine blessings is considered desirable and the opening of well-being desirable, and not using and depriving oneself of worldly blessings and isolation has been condemned, but he does not accept the comfort and well-being that leads to the attachment of the manifestations of the world, and in this case, asceticism and abandonment of pleasure or reduction of them becomes necessary. He also considers comfort and well-being a desirable time for all the people of the society to benefit from it. Islamic development, while paying full attention to the health of the economy and development factors through the accumulation of human and physical capital and the optimal management of this capital, changes the pattern of undesirable consumption as follows:

- Consume everyone's share
- Capabilities are strengthened
- Consider the divine responsibility of consumption

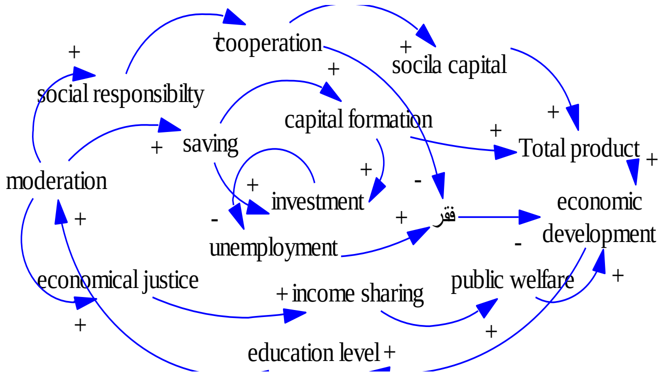
Consumption sustainability should be considered[28].

Imam Ali says: All-encompassing moderation in everything, so whoever learns moderation should be light on him[29]. With the spread of consumerist culture in the Third World, despite the inability of all people to access imported goods, there is a kind of cultural alienation that neglects national resources. Consumers are impressed by the media activities of the Western world and the splendor of their appearance, and their imported goods are valued. While the same

goods are also produced in the country but they do not have the confidence and interest in using domestic goods because the culture of consumerism and propaganda of Western society has affected them. It is here that such frustration and self-loathing weaken capabilities and capabilities, and that the colonial policies of the Western world reach their desired result sooner. Institutionalizing a culture of moderation in society is in the interest of both individuals and society, and leads society to all-round development, and a sense of humanity is heightened in society. Imam Ali (AS) says to his son Imam Hassan: After seeking the world, reduce it and observe moderation and moderation in acquiring wealth, which is often the desire that leads to the destruction of capital.[30]

According to Imam Ali (AS), economic moderation is a good platform for creating and expanding economic justice, and if this culture prevails, the economy will be protected from pests, shortcomings will be compensated, and in the light of that, economic growth based on justice will be provided. It becomes as Imam (AS) says in his will to his son Muhammad Ibn Hanafiya: Moderation and moderation increase small wealth. Moderation and non-consumerism are factors in accelerating economic development. A society that eliminates its excess consumption and avoids the formalities and luxuries that arise based on false unnecessary needs and prosperity will be able to save more for the necessary investments to achieve economic development.

Figure (2): Channels of influence of the moderate index on economic development



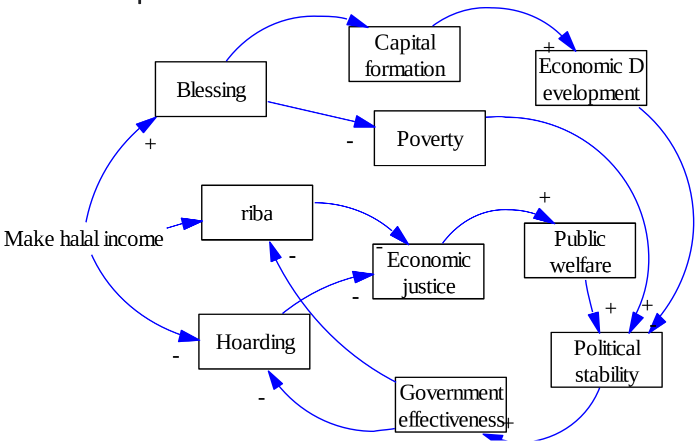
4.3. Halal income

Striving for a lawful income leads to the pleasure of God and the good of society. Halal income contributes to the prosperity and expansion of wealth, reduces poverty and empowers the community to meet its needs, which will increase the income of the society and reduce the poverty, economic growth and prosperity of the society. Important and effective factors related to the relationship between development, which is clearly discussed in religious principles and laws, and which directly affect economic growth and development, are the closure of profits and income through lawful means.

Prophet Mohammad (PBUH) says: Asking for a permissible sustenance and spending from lawful incomes is the obligatory duty of every Muslim man and woman[31]. In the manners and methods of Imam Ali (AS), there are cases related to earning halal incomes. Imam Ali (as) was coming out of the heat looking for a need that others could do, which meant that he should act on his own and leave it to others to be witnessed by God that he had toiled for a lawful day. And it works[32]. Ibn Ab al-Hadid also narrates an anecdote from Imam Ali about halal sustenance, which states that she destroys the forbidden wealth one day. He says: Hazrat Ali got off Ashtar in the mosque one day and handed it over to a person and entered the mosque. That person took out Ashtar's bridle and fled. Imam Ali, while holding two dirhams in order to pay the thief for his restraint, left the mosque and saw that the ink was unrestrained. When one person saw it, it turned out that the thief had sold it for two dirhams and left. The slave reported this to the Imam and said that he would not earn more than what was prescribed for him.[33]

Hazrat mentioned hoarding and usury, which are two economic variables, as an example of illegal acquisition and said: Avoid hoarding, as the Prophet forbade it. Whoever acts with hoarding after your prohibition, punish him according to the Shari'a laws.[34] Elsewhere, she said: Avoid hoarding and give a painful punishment to anyone who

hoards, then punish the monopolist by taking out the hoarded goods[35]. Because hoarding takes the product out of the distribution cycle for a while if people need it, and after the same product is in short supply, it offers it in the market with an increase in price, and people are forced to demand it because essential goods are usually hoarded. In this case, the people will suffer and only the monopolist will benefit. For this reason, he considered this activity displeasing and allowed a serious confrontation by the government.
Also, usury, which is one of the topics and promoters for earning money for banks and capitalists in the world today, is considered as one of the forbidden activities and he says: Whoever trades without knowing the Shari'a issues, He is inevitably caught in usury, the usurer has his place in hell.[36]
Figure (3): Channels of the impact of Halal income index on economic development



4.4. Denial of extravagance and waste

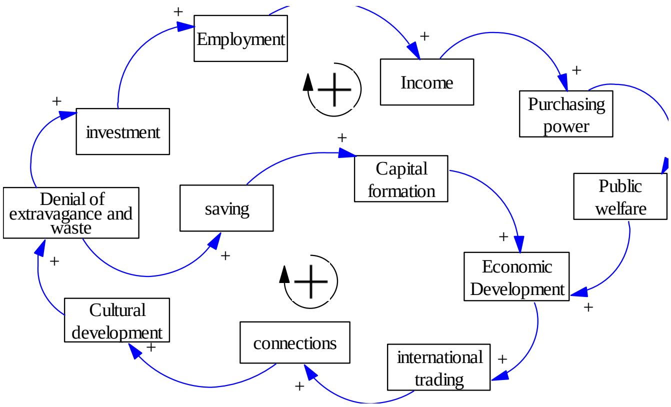
Any excess in costs and expenses is called extravagance[37] and squandering means squandering and distributing something or part and distributing property in vain. Examining the narrations, it is found that extravagance is a general concept and includes both qualitative and quantitative aspects. In some narrations, he even considered it extravagant to wear new clothes instead of clothes. In

a narration, Imam Ali (AS) said: It is true that giving this property without its right is squandering and extravagance[38].

Elsewhere, the Imam says: Be generous, but do not spend in vain. The use of waste is a mistake in the division and consumption of property, which the Imam says: No ignorance is as useless as waste[39]. Because spending in vain and without a plan leads to low savings and investment, and the formation of capital in society is prevented and the amount of production is reduced. Therefore, the Imam has emphasized on moderation and the negation of extravagance and said: Whatever passes through moderation is extravagance[40].

According to what the Imam said in the above and this letter: Leave extravagance in moderation, remember tomorrow today and keep it from Malta as much as necessary.[41] It is received that Imam Ali (In addition to religious teachings, he wanted to strengthen the economic activities of the society through the savings of moderation and eradicate poverty. Because with the spread of the culture of moderation and abandonment of extravagance and waste, savings and the amount of investment increase, and the unemployed force of the society is employed in the process of increasing investment, and at the same time with the reduction of poverty, the income of families and government Increases. This means providing public welfare and seeking the path of economic development.

Figure (4): Channels of the impact of the index of negation of extravagance and waste on economic development



5. Conclusion

For a long time, development was a purely economic category and different countries looked at it only through this window. In fact, economic progress and development was considered the only criterion for the development of societies and it was believed that with the help of various models and policies of economic development, technology growth, accumulation of wealth and increase of investments can be achieved. The goals of a developed society were achieved. But over time, one-sided attention to development and more emphasis on economic issues, caused problems in the social and environmental sectors for developed countries, and on the other hand, the use of economic sector-based development model for some countries Unknowingly had a negative effect on their coordinated development. These problems stemmed from the fact that the key role of culture in strengthening society was neglected. It can be argued that culture as a treasure trove of material and a spiritual achievement of humanity, the beliefs, beliefs, values and attitudes and principles accepted by a society from the beginning of history to the present and determine the type of behavior and performance of that community. It is clear that without this basic category, there can be no change in different sections of society. Because every change requires preparation and appropriate context, which in fact is the same acceptance and cultural attitude in society? Therefore, in this study, the role of culture components on economic development from the perspective of conventional economics and Imam Ali (AS) with a system dynamics approach in the form of causal loops has been investigated. And the results show that: Cultural factors on economic development from the perspective of conventional economics include the components of labor and production, consumerism and participation.

According to Imam Ali (AS), the cultural factors of economic development include the components of work and effort, moderation and non-consumerism, earning halal income and the negation of extravagance and waste. Income, savings, employment and

investment) affect economic development. The index of moderation and non-consumerism affects economic development through channels (savings, capital formation, investment, poverty reduction, economic justice, income distribution, cooperation, social capital and total production).

The index of halal income through channels (blessing, capital concentration, poverty reduction, reduction of usury and hoarding activities, economic justice and public welfare) affects economic development and the index of negation of extravagance and waste through channels (Savings, capital formation, investment, purchasing power and total production) affect economic development. According to the research results, the following suggestions are presented:

1. According to the research findings, shows that the first factor that affects development is work and effort, without a doubt, work and effort are the basis of human evolution and ultimately society, so it is recommended in the field of work culture and try harder.
2. The second factor is moderation and non-consumerism, because consumerism increases the use of resources and distances society from the optimal use of resources, in this regard, the spread of a culture of moderation in consumption is recommended.
3. Given how to achieve acceptable development in societies, it is recommended to spread the culture of earning halal income and reject extravagance.

*****

References

1. Salehnia, Narges, Dehnavi, Jalal and Haghnejad, Amin, “The Role of Culture in Economic Development”, *Cultural Engineering Monthly*, Vol. 4, No. 43 and 44 (1389AD): 66-79.

2. Murtaza, Ezzati, “The Relationship between Culture and Development from Imam Khomeini's Perspective”, *Culture-Communication Studies*, No. 1 (1375AD): 9-34.
3. Mehdi, Mandegar, “Culture Building in Nahj al-Balagheh, Political Science”, *Baqir al-Uloom University (AS),* Issue # 10 (1379AD): 81-101.
4. Ismail, Oliaei, “Culture and Economic Development”, *Research Index*, Issue # 25,26 (1382AD): 21-26.
5. Maleki, “Culture and Development”, *Strategic Management Research*, Issue # 32 and 33 (1383AD): 326-331.
6 . Salehnia, Narges, Dehnavi, Jalal and Haghnejad, Amin, Cultural Engineering Monthly (1389AD).
7. Maliki, et al, *Dimensions and components cultural development strategies*, Vol.4 (Iman Ali Nashrani, 2015): 2.
8. Barlas, Y., “A dynamic simulator for the management of disorders of the body water homeostasis”, *Operations Research*, (2002): 1474-1492.
9. Hossein, Azimi, "Underdeveloped Circuits in Iran's Economy", (*Ney-Tehran*, 1371), 84.
10. Muhammad Baqir bin Zayn al-Abidin, Khansari, *Rawdat al-Jannat fi Ahwal al-Ulama wa Sadat*, Vol. 4, research fellow; Ismailian, Assadollah, (Qom, Dehaghani, 1313AD), 165.
11. Salehnia, Narges, Dehnavi, Jalal and Haghnejad, Amin, Cultural Engineering Monthly (1389AD).
12 . Mosaei, *Islam and culture factors affecting economi development*, 68.
13. Ebrahim, Razzaqi, “Economic Development and the Necessity of Addressing National Culture”, *Political-Economic Information University of Tehran*, Issue # 149 (1378AD): 148.
14 . Hossein, Azimi, "*Underdeveloped Circuits in Iran's Economy*", 83.
15. Amirbagher, Madani, *Some Cultural Barriers to Economic Development in Iran*, (Tehran, Center for Statistics and Planning of Cultural and Artistic research, 1372AD), 48.
16. Meysam, Mosaei, *Religion and Culture of Development*, (Tehran, Research Deputy of the Islamic Propaganda Organization, 1388AD), 34.
17. Murtaza, Qarabaghian, *Economics of Growth and Development*, (Tehran, nd. 1375AD), 46.
18. Mosaei, et al, *Islam and culture factors affecting economic development* (Iran, information center and scientific documents, Tarbiat Modares university, 1373AD), 14.
19. Mohsen, Rezaei, "Consumption and Economic Development Pattern", *Yas Strategy, Tehran*, No. 20 (Winter 1388AD): 144.
20 . Meysam, Mosaei, *Religion and Culture of Development*, 134.

21. Mahmoud, Motusali, *Economic Development, Concepts, Theoretical Foundations, Institutionalist Approach and Methodology*, (Tehran, nd. 1382AD), 92.
22. Delshad Tehrani, Mostafa, *Level of Life, Structure of Justice in Nine Interesting*, First Edition, (Tehran, Darya, 1390AD), 442-443.
23. Ibn Abi Al-Hadid, Abdul Hamid Ibn Heba Allah, *Sharh Nahj al-Balaghah*, Vol. 20 (Qom, Library of Ayatollah Marashi Najafi, 1404 AH), 335.
24. Ibid, Letter 27.
25. Ali Akbar, Rashad, Encyclopedia *of Imam Ali (AS)*, Vol. 7-Economics, (Tehran, nd. 1381AD), 144.
26. Mohammad Baqir, Majlisi, *Baharalanvar Al-Jame'a for the news of the pure Imams* Vol.74, (Beirut, nd. 1361AD), 74.
27. Mohammad Ibn Hussein, Khansari, *Khansari's explanation of Gharr al-Hakam and Dar al-Kalam*, Translated by Jalal al-Din Husseini Ermoi Mohaddes, (Tehran, University of Tehran, 1366AD), 92.
28. Nasser, Jahanian, "Inclusive and sustainable consumption in the shadow of the teachings of Islamic development", *Islamic Economics Research Quarterly*, No. 34(Summer 1388AD), 53.
29. Ali Ibn Muhammad, Laithi Wasiti, *Eyes of Judgment and Sermons*, (nd. Dar Al-Hadith Scientific and Cultural Institute, 1376AD), 241.
30 . Ibn Abi Al-Hadid, *Nahj al-Balagah*, 31.
31. Taj al-Din Muhammad, Sha'iri, *Jame 'al-Akhbar*, (Ahl al-Bayt (AS) Research and Publication Institute, 7th century), 139.
32. Mohammad Ibn Ali Ibn Babavieh, *I do not attend the jurisprudent*, Vol. 3, (Qom, Islamic Publications Office of Qom Seminary Teachers Association, 1413AH), 163.
33 . Ibn Abi Al-Hadid, *Nahj al-Balagah*, vol. 3, 160.
34. Ibid, Letter 53.
35. Imam Sadegh, *Prayers of Islam*, Vol. 5, Compiled by: Maghribi, Ghazi Noman, (nd. Dar Al-Ma'arif, 1383AD), 631.
36. Ibn Abi Al-Hadid, *Nahj al-Balagah*, Sermon:156.
37. Muslim Gholipour, Gilani, *Summary of the principles*, Vol. 1, (Qum, Allamah, 1397AD), 251.
38. Muhammad Baqir bin Zayn al-Abidin, Khansari, *Rawdat al-Jannat fi Ahwal al-Ulama wa al-Sadat*, Vol. 2, research fellow; Ismailian, Asadullah, (Qom, Computer Research Center for Islamic Sciences,1313AD), 330.
39. Abdul Wahed, Al-Amadi, *Gharr al-Hakam wa Darr al-Kalam*, research by Sayyid Mahdi al-Raja'i, (Qom, Dar al-Kitab al-Islami, 1429 AH), 360.
40. Muhammad Baqir bin Zayn al-Abidin, Khansari, *The blessings of Paradise in the conditions of the scholars and the righteous*, Vol. 4, Research fellow, Ismailian, Assadollah, (Qom, Dehaghani, 1313 AD), 540.
41. Ibn Abi Al-Hadid, *Nahj al-Balagah*, Letter 21.

Editorial

The Holy Qur'an is the eternal word of almighty Allah and the eternal miracle of the Holy Prophet (PBUH). Research on Quran is therefore our top priority. One of the areas of this research is the identification of the principles and rules for extracting commands, concepts and applications from the text of revelation according to the requirements of each age. Such an academic enterprises addresses questions like what are the essential sciences and skills for a commentator of Holy Quran and what qualities and virtues must he possess. The 1st article in the current issue of *Noor-e-Ma'rfat* seeks to answer these questions in the light of the renowned scholar Mahmoud Rajabi's book *The Method of Tafsir-e-Qur'an*. According to this article, having expertise in arts like lexicography, syntax, grammar and rhetoric, awareness of Qur'anic sciences, basic knowledge of Hadith, theology, jurisprudence, science and humanities is also necessary condition for a commentator. In addition, it is also a condition for the commentator to have interpretative acumen and high moral and spiritual virtues and qualities.

Given that *hadith* is a source of the interpretation of the Holy Qur'an, the certainty and satisfaction about its authenticity is also essential for Exegesis. The 2nd article in this issue reflects on this need. This article provides an analytical review of the scholarly endeavors of the Companions of the *Ahl al-Bayt* (as) between 150 AH and 250 AH. According to the author, the companions of the Imams introduced the text of the Qur'an and the established *Sunnah* as the definitive criteria for the authenticity of the *hadith*. Similarly, they pointed out the weaknesses of the narrators in the sources of the narration, especially in the book *Rijal al-Kashi*, and identified "extremism" (غلو) as a great cause of the narrator's weakness. They also selected the traditions narrated from the Imams of the *Ahl al-Bayt* (as) on the same criteria in practice.

As human beings cannot live without certain political arrangements, they have experienced many political systems in their collective life. Beside these experiences, one occurred during the Islamic Revolution of 1979 in our neighboring country, Iran. This Revolution introduced a novel religio-political system to the world, based on the doctrine of "*Wilayat-e-Faqih.*" For some critics, however, it is a "theocracy." In the light of various rational and traditional arguments, the author of 3rd article of this issue of *quarterly Noor-e-Ma'rfat* has made it clear that "*Wilayat-e-Faqih*" is by no means along the lines of the theocracy founded by the Church in the Middle Ages. Rather, it is a basic interpretation of the Islamic system of governance. So, imposing the label of “theocracy” on *Wilayat-e-Faqih* is either ignorance or prejudice.

Punishment or court proceedings are, in themselves, an integral part of the political arrangements. One of the best ways to prevent crime in society is through "social punishment." In the 4th article of this issue, an attempt has been made to highlight the legal status of social punishments in the context of Islam and prevailing Pakistani law. According to the author, the criminal justice system of both Islam and Pakistan has social punishments, but the existing judicial laws are insufficient to enforce them.

The 5th article of this issue strives to find a solution to the psychological problems of the individuals that are one of the most prominent problems of modern human beings. Author examines the causes of psychological problems in the light of Qur'an and *Hadith*. He highlights the religious teachings with respect to the prevention of these problems and diseases. It is hoped that this article will be useful in building a healthy society. Two next articles of this issue are related to the love of God and his last messenger, the holy Prophet Muhammad (AS). In fact, this love has contributed to the improvement of Urdu literature to a great extent. Progress and perfection of Urdu literature in Praise, *Ghazal* and *Naat* borrows from this sacred love. Of course, evolution in Urdu literature is basically the evolution of Islamic religious thought. Against this backdrop, it is important to take an analytical-critical look at this

journey of religious, intellectual and literary evolution. In the 6th and 7th articles, the same review has been made on the poetry and art of Hafiz Shirazi, Allama Muhammad Iqbal and Syed Waheed al-Hasan Hashmi. The 6th article describes the commonalities of Hafiz and Iqbal, the effect of Hafiz on Iqbal and the distinction of Iqbal from Hafiz. According to the 7th article, Syed Waheed al-Hasan Hashmi's *Naat* recitation has introduced *Naat*-writing in a modern style. The main theme of Hashmi is *Naat* and the introduction of the life style of the Holy Prophet (PBUH), but he has also introduced new trends in the genres of *Salam*, *Manqabat*, *Noha* and *Marsiya*.

The last two articles of this issue are related to the teachings of Imam Ali (as). In fact, the 8th article examines the Urdu translation of *Nahj al-Balaghah* by Allama Mufti Jafar Hussain and the difficulties faced by the reader of this translation in the present day. This review may serve as a guiding light for future translators of *Nahj al-Balaghah*. The last (9th) article examines the impact of cultural conduct and values on the economic development in the light of the teachings of Imam Ali (as). According to the author the habits and attitude of hard working, moderation and avoidance of extravagance, *halal* (permissible) earning and investment are the main cultural factors , in the light of the Imam Ali’s teachings that lead to economic growth.

We hope this issue of the quarterly research journal *Noor-e-Ma'rfat* would be welcomed by the researchers and the scholarly community as it suggests practical steps to address and solve socio-religious problems of the Islamic world. God willing!

Dr. Sheikh Muhammad Hasnain
Editor *Noor-e-Ma'rfat*

NATIONAL ADVISORY BOARD

Dr. Humauoon Abbas

Govt. College University, Faisalabad.

Dr. Hafiz Tahir Islam

Allama Iqbal Open University, Islamabad.

Dr. Aafia Mehdi

National University of Modern Languages, Islamabad.

Dr. Syed Qandil Abbas

Quaid-i-Azam University, Islamabad.

Dr. Anwar Shah

Quaid-e-Azam University, Islamabad.

Dr. Zahid Ali Zahidi

University of Karachi.

Dr. Muhammad Riaz

University of Baltistan, Skardu.

Dr. Muhammad Shakir

Islamia University of Bahawalpur.

Dr. Muhammad Nadeem

Govt. Sadiq Egerton College Bahawalpur.

Dr. Raziq Hussain

Research Fellow NMT, Islamabad.

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Dr. Waris Matin Mazaheri.

Hamdard University, New Delhi, India.

Dr. Fahmeeda Gulnaz

Taif University, Kingdom of Saudi Arabia.

Dr. Muhammad Reza Fakhar Rohani

University of Qum, Iran.

Dr. Ghulam Raza Javidi

Katum-un-Nabieen University, kabul, Afghanistan.

Dr. Abid Hussain Haideri

M.G.M.P.G.College Sambhal; U.P. India.

Dr. Jaber Mohammadi

Mustafa International University, Qom, Iran.

Dr. Ghulam Hussain Mir

Mustafa International University, Qom, Iran.

Dr. Syed Rashid Abbas

Ahl-e-Bayt Univeristy, Tehran, Iran.

Composer & Designer: **Babar Abbas**

Editor-in-Chief & Publisher:
Syed Hasnain Abbas Gardezi
Chairman Noorul Huda Trust, Islamabad.

. MANAGERIAL BOARD

Editor:
Dr. Shaikh Muhammad Hasnain Nadir
Ph.D. Islamic philosophy and theology.
Asst. Editor:
Dr. Nadeem Abbas Baloch
Ph.D. Islamic Studies.
Asst.Research Affairs:
Dr. Sajid Ali Subhani
Ph.D. Arabic literature.
PR Asst.:
Dr. Muhammad Nazir Atlasi
Ph.D. Quranic Sciences.
IT Supervisor:
Dr. Zeeshan Ali
Ph.D. Computer Sciences.
IT Co-ordinator:
Fahad Ubaid
MS(CS).

EDITORIAL BOARD

Dr. Hafiz Muhammad Sajjad
Interfaith Studies, AIOU, Islamabad.
Dr. Syed Nisar Hussain Hamdani
Economics, (Divine Economics),Ex-Dean University of AJK, Muzafarabad.
Dr. Ayesha Rafique
Islamic Studies, Gift niversity, Gujranwala.
Dr. Abdul Basit Mujahid
History, AIOU, Islamabad.
Dr. Roshan Ali
Islamic Studies, MCB, Islamabad.
Dr. Karam Hussain Wadhoo
Islamic Culture, Regional Directorate of Colleges, Larkana.
Dr. Ali Raza Tahir
Philosophy, Punjab Univeristy, Lahore.
Dr. Zulfiqar Ali
Islamic History, Research Fellow NMT, Islamabad.

eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

Quarterly Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol. 12 Issue: 3 Serial Issue: 53

July to September 2021 (Zulhag to Safar1443Hijri)

Recognized in "Y" Category by

Higher Education Commission, Pakistan

Editor

Dr. Sh. Muhammad Hasnain Nadir

ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-1002-153X

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

Publisher :NoorulHuda Trust® (Islamabad)

Registration Fee: Pakistan, India: PKR:1000; Middle East: $70; Europe, America, Canada: $150

Indexed in

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

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

EBSCOhost

https://www.ebsco.com/

ISLAMIC RESEARCH INDEX

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

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

https://orcid.org/0000-0001-593-4436

Applied for Indexation

https://www.brill.com

https://www.noormag.ir

https://www.almanhal.com

https://www.scienceopen.com

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

https://www.scholar.google.com/

Websites

OJS

http://nooremarfat.com

https://www .nmt.org.pk/

eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

Quarterly Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol. 12 Issue: 3 Serial Issue: 53 July to September, 2021

- ***Wilayat-e-Faqih* & Theocracy: An Analysis**
- **Required Sciences & Experties for a Commentator of Qur'an**
- **Solution to Psychological Problems in the Light of Qur'an & Hadith**
- **Tradition of *Naat* Writing in Urdu and Syed Waheed ul Hassan Hashmi**
- **Comparative Review of Mystical Concepts of Hafiz Sheerazi and Allama Iqbal**
- **Community based Punishments, in the Context of Islam and the Prevailing Laws of Pakistan**
- **Influencing Cultural Factors in Economic Development from the Perspective of Imam Ali(A.S)**
- **The Role of the Companions of the Imams(A.S) in the Critique of Hadith (During 150 to 250 AH)**
- **Urdu Translation of *Nahj-ul-Balagah* By Allamah Mufti Jafar Hussain (Introduction & Critical Review)**

NoorulHuda Trust (Islamabad)