بحث ونظر

مولانا ابوالکلام آزادؒ کے چند اہم دینی افکار
ایک معروضی جائزہ

ڈاکٹر شاہد علی عباسی

مولانا ابوالکلام آزادؒ ذوالحجہ ۱۳۰۵ھ‘ مطابق اگست ۱۸۸۸/ء میں مکہ مکرمہ میں پیدا ہوئے[۱]۔ والد ماجد مولانا خیرالدین ایک قدامت پرست ممتاز پیر طریقت و عالم دین تھے، عربی اور فارسی کی ابتدائی تعلیم اور اردو قراءت و کتابت کی مشق کے بعد علوم وفنون کی کتابیں شروع کیں، مولوی محمد یعقوب (م ۱۹۰۶ء)، مولوی محمد عمر (انوار التنزیل للبیضاوی)، مولوی محمد ابراہیم اور مولوی نذیر الحسن سے باقاعدہ درس نظامی کی تکمیل کی[۲] اور مولانا سعادت حسین (م ۱۹۴۱ء)، مولانا محمد شاہ محدث رامپوری (م ۱۹۲۰ء)، حکیم سید باقر حسین (م ۱۹۰۸ء)، مولوی عبدالواحد خاں، امیر مینائی، ظہیر احسن شوق نیموی (شعر وسخن کی اصلاح)، مسیتا خاں (موسیقی)، مرزا محمد ہادی رسوا (اردو زبان کے رموز)، مرزا محمد حسین طبطبی (فارسی)، طاہر بک (ترکی)، مرزا فرصت شیرازی (فارسی وقدیم ایرانی)‘ شیخ الرئیس (عربی، فارسی، معقولات، نجوم، رمل، جفر، حروفیات، کیمیائے قدیم)، وغیرہ سے بھی استفادہ کیا[۳] پھر عرب ممالک بالخصوص مصر، شام، عراق اور حجاز کے سفر کیے، حاجی علی آلوسی (م ۱۹۲۲ء) سے متعارف ہوئے اور جمال الدین افغانی اور مفتی محمد عبدہ کے تلامذہ سے روابط قائم ہوئے۔

مولانا آزادؒ نے عربی، فارسی، اردو اور ترکی کے علاوہ انگریزی اور فرانسیسی میں بھی خاصی استعداد بہم پہنچالی تھی۔ مطالعہ، مشاہدہ، مباحثہ اور مذاکرہ سے فکر وعلم میں غیر معمولی وسعت پیدا ہوگئی تھی۔ ۲۲ سال کی عمر تک تراجم، تبصروں، مضامین اور رسالوں

کی شکل میں ان کے قلم سے تقریباً ۳۸ تحریریں نکل چکی تھیں؎۔ بعد میں الہلال اور البلاغ کے مضامین کے علاوہ مسئلہ خلافت، غبار خاطر، تذکرہ، ترجمان القرآن اور انڈیا ونس فریڈم جیسے شہ پارے سامنے آئے۔ آزاد کی شخصیت میں ہمیں ایک عالم دین، نقاد، مفسرِ قرآن، مصلح قوم، مجاہد ملت، سیاسی مدبّر، ماہر تعلیم، انقلابی صحافی، بے نظیر خطیب، منفرد ادیب، صاحب طرز انشاء پرداز اور فلسفی ملتا ہے، جو اپنا مروجہ تعلیمی سفر جو ہر اعتبار سے ناقص تھا (درس نظامی) ۱۴ برس کی عمر میں طے کر چکا تھا۵ موروثی عقائد کے خلاف بغاوت پر مجبور ہوا، نواب سید صدیق حسن خان کی تصنیفات کے مطالعہ نے تقلید کی بندشیں توڑ دیں اور حدیث کے قریب کیا اور سر سید احمد خان کی تالیفات نے سلفیت کا رنگ اتارا اور تعقل اور تشکیک کے بیج بوئے، نتیجۃً وہ الحاد کی وادی میں چند برس سرگرداں رہا تا آنکہ روشنی ملی اور ایمان و یقین سے دل جگمگا اٹھا۔

وحدتِ دین اور تفریق بین الرسل

مولانا آزاد کے نزدیک، قرآن نے جن مہمات پر زور دیا ہے، ان میں تین باتیں سب سے نمایاں ہیں:

(۱) انسان کی نجات وسعادت کا دارومدار اعتقاد و عمل پر ہے نہ کہ کسی خاص گروہ بندی پر۔

(۲) نوع انسانی کے لیے دین الٰہی ایک ہی ہے اور یکساں طور پر سب کو اسی کی تعلیم دی گئی ہے پس یہ جو پیروانِ مذہب نے دین کی وحدت اور عالم گیر حقیقت ضائع کر کے بہت سے متخالف اور متخاصم جتھے بنا لیے ہیں، یہ صریح گمراہی ہے۔

(۳) اصل دین توحید ہے یعنی ایک پروردگار عالم کی براہ راست پرستش کرنا اور تمام بانیان مذہب نے اسی کی تعلیم دی ہے۔ اس کے خلاف جس قدر عقائد اور اعمال اختیار کر لیے گئے ہیں، اصلیت سے انحراف کا نتیجہ ہیں۔٦

وہ مزید فرماتے ہیں:

''قرآن نے نوع انسانی کے سامنے مذہب کی عالم گیر سچائی کا اصول پیش کیا:

ا۔اس نے صرف یہی نہیں بتایا کہ ہر مذہب میں سچائی ہے، بلکہ صاف صاف کہہ دیا کہ تمام مذاہب سچے ہیں۔اس نے کہا: دین خدا کی عام بخشش ہے،اس لیے ممکن نہیں کہ کسی ایک جماعت ہی کو دیا گیا ہو۔دوسروں کا اس میں کوئی حصہ نہ ہو۔

ب۔اس نے کہا: خدا کے تمام قوانین فطرت کی طرح انسان کی روحانی سعادت کا قانون بھی ایک ہی ہے،اور سب کے لیے ہے۔پس پیروان مذہب کی سب سے بڑی گم راہی یہ ہے کہ انھوں نے دین الٰہی کی وحدت فراموش کر کے الگ الگ گروہ بندیاں کر لی ہیں اور ہر گروہ بندی دوسری گروہ بندی سے لڑ رہی ہے۔

ج۔اس نے بتایا کہ خدا کا دین اس لیے تھا کہ نوع انسانی کا تفرقہ اور اختلاف دور ہو۔اس لیے نہ تھا کہ تفرقہ نزاع کی علت بن جائے۔پس اس سے بڑھ کر گم راہی اور کیا ہو سکتی ہے کہ جو چیز تفرقہ دور کرنے کے لیے آئی تھی،اسی کو تفرقہ کی بنیاد بنالیا[گیا] ہے؟

د۔اس نے بتایا کہ ایک چیز دین ہے،ایک شرع ومنہاج ہے۔دین ایک ہی ہے اور ایک ہی طرح پر سب کو دیا گیا ہے،البتہ شرع ومنہاج میں اختلاف ہوا اور یہ اختلاف ناگزیر تھا،کیوں کہ ہر عہد اور ہر قوم کی حالت یکساں نہ تھی،اور ضروری تھا کہ جیسی جس کی حالت ہو، ویسے ہی احکام واعمال بھی اس کے لیے اختیار[مقرر؟] کیے جائیں۔پس شرع ومنہاج کے اختلاف سے اصل دین مختلف نہیں ہو سکتے۔''[۷]

ان تحریروں سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ مولانا آزاد نجات کے لیے ایمان بالرسل کو ضروری نہیں سمجھتے ،اس غلط فہمی کو دور کرتے ہوئے وہ ایک خط میں حکیم سعد اللہ صاحب کو لکھتے ہیں

''...کیا آپ مجھے تحریر کریں گے کہ ترجمان القرآن میں کہاں یہ لکھا ہے کہ قرآن کے نزدیک نجات کے لیے ایمان بالرسل ضروری نہیں...تفسیر سورۂ فاتحہ میں تو خصوصیت کے ساتھ یہ حقیقت بھی واضح کی گئی ہے کہ قرآن کے نزدیک 'تفریق بین

الرسل' کفر ہے، یعنی سلسلۂ نبوت کی کسی ایک کڑی کا انکار بھی سب کا انکار ہے اور دروازۂ نجات بند کر دیتا ہے اگر 'ایمان بالرسل' ضروری نہیں تو تفریق بین الرسل کیوں کفر ہے؟ . . . نہ صرف 'ایمان بالرسل' بلکہ 'ایمان بالملائکہ' 'ایمان بالکتب' 'ایمان با لآخرۃ' بھی ضروری ہے اور جس شخص کو اس سے انکار ہو وہ نجات کی راہ پر نہیں۔ یہ بات 'ترجمان القرآن' میں اس درجہ واضح و آشکارا ہے کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ کیوں کر ایک بے غرض آدمی اس کے سوا کوئی اور مطلب نکال سکتا ہے . . . بہر حال آپ کے سوال کا جواب یہ ہے کہ 'ایمان' سے مقصود یہ ہے کہ اللہ پر، اس کے رسولوں پر، یوم آخرت پر اور قرآن اور صاحب قرآن پر ایمان لائے۔ اور عمل سے مقصود وہ اعمال ہیں جنھیں قرآن نے اعمال صالحہ قرار دیا ہے . . . اگر ایک یہودی حضرت موسی علیہ السلام کی سچی تعلیم پر عمل کرنا چاہے گا، یا ایک مسیحی حضرت مسیح علیہ السلام کی حقیقی تعلیم پر کار بند ہو [نا چاہے] گا تو اسے ٹھیک یہی راہ اختیار کرنی پڑے گی جو قرآن نے واضح کر دی ہے اس کے سوا کوئی دوسری راہ نہیں ہو سکتی''۔[۸]

قرآنی سورتوں کا مرکزی موضوع سے ربط

مولانا آزاد علامہ فراہیؒ سے اس باب میں متفق ہیں کہ:

''۱۔ قرآن کی ہر سورت کا ایک موضوع (سب جیکٹ) ہے اور اول سے لے کر آخر تک وہ سورت اسی پر مبنی ہے، جس قدر مطالب درمیان میں آ گئے ہیں وہ سب کے سب اسی ایک موضوع اصلی کے ناگزیر و ضروری اطراف بحث و تعلیم ہیں۔

۲۔ ہر سورت کی ابتدا و انتہا اس موضوع کے معلوم کرنے کی کنجی ہے۔

۳۔ جب ہر سورت کا ایک موضوع ہے تو یہ چیز بھی ضمناً آپ کو معلوم ہو گئی کہ قرآن مجید کی تمام آیات باہم مربوط و مسلسل ہیں اور ایک نظم و اسلوب حقیقی کے ساتھ سلسلۂ بیان بتدریج اجمال سے تفصیل، دعوی سے دلیل اور تعلیم سے امثال و نظائر کی طرف بڑھتا اور کھلتا جاتا ہے۔ اسی کو قرآن حکیم نے 'تصرف آیات' سے جابجا تعبیر کیا ہے 'صرّف' کے

معنٰی لغت میں 'ردّ الشيء من حالة الی حالة' کے ہیں۔ کما صرح به الاصفهانی'۔[۹]

تدبرقرآن کا قرآنی اور غیرقرآنی طریقہ

قرآن حکیم کے فہم وتدبر کے بارے میں آزاد کہتے ہیں کہ ایک طریقہ قرآنی ہے اور دوسرا غیر قرآنی۔ قرآنی طریقہ ''عربی لغت کے صاف اور معروف معانی، عربی بول چال کے بے تکلف اور سادہ محاورات، صدر اول کا بے لاگ ذوق اور انبیاء کرام کا فطری اور غیر صناعی اسلوب بیان'' سے عبارت تھا۔ اور غیر قرآنی طریقہ ''مفسرین قرآن کے ذوق وفکر، علوم وضعیہ کی اشاعت، ایرانی، رومی اور ہندی تمدن کے اقتباس اور عجمی اقوام کے اخلاط کا قدرتی نتیجہ تھا، جس کے باعث ''قرآن کے الفاظ، تراکیب، اسلوب بیان، دلائل و براہین، مواعظ وحِکم سب نے ایک دوسری ہی طرح کی نوعیت پیدا کرلی''۔ قرآنی طریقہ کی ''تمام تر بنیاد فطرت اور فطرت کی سادگی پر تھی۔ علوم وفنون کی تمام تر بنیاد وضعیت پر''۔ وضعیت کے تعلق اور کاوش پر آزاد غیر قرآنی طریقہ پر کاربند علماء کا موقف نقل کرتے ہیں کہ سلف کا طریقہ ایمان کے لیے بہتر ہے، مگر استدلال کے لیے مفید نہیں اور بجا طور پر پوچھتے ہیں کہ ''اگر ایمان کو جہل سے نہیں، بلکہ علم وبصیرت سے پیدا ہونا چاہیے تو جو طریقہ ایمان ویقین کے لیے سود مند ہوگا وہ استدلال کے لیے کیوں غیر مفید ہو''؟[۱۰]

آگے اپنا خلاصۂ فکر بتاتے ہوئے کہتے ہیں کہ متأخرین میں ''یونانی فلسفہ کے اشتغال نے ... منطقی استدلال کا ذوق پیدا کردیا تھا۔ انہوں نے کوشش کی کہ جہاں کہیں قرآن حکیم میں استدلال اور اثبات مدعا کے قسم کا کوئی بیان ہے اسے کھینچ تان کر منطقی استدلال کی شکل دے دیں، حالاں کہ انبیاء کرام کے علوم کی راہ وضعی ومنطقی طریق استدلال کی راہ سے بالکل مختلف ہے۔ انبیاء کرام کا خطاب علوم سے نہیں، بلکہ قلوب سے ہوتا ہے۔ وہ علماء کے لیے بحث و نظر کا سامان پیدا کرنے نہیں آتے، بلکہ عامة الناس کے

لئے ہدایت وسعادت کی راہیں کھول دینے کے لیے آتے ہیں۔ ان کا مقصود یہ نہیں ہوتا کہ اشیاء کی حقیقت کا سراغ لگائیں، وہ اس لیے آتے ہیں کہ اعمال اور ان کے نتائج کی حقیقت دنیا پر واضح کردیں"۔ ۱۱

"جب کسی کتاب کی نسبت یہ سوال پیدا ہو، اس کا مطلب کیا ہے؟ تو قدرتی طور پر ان لوگوں کے فہم کو ترجیح دی جائے گی جنہوں نے خود صاحب کتاب سے مطلب سمجھا ہو ... لیکن بدقسمتی سے ایسا نہیں سمجھا گیا۔ ... بعد کے لوگوں نے اپنے اپنے عہد کے فکری مؤثرات کے ماتحت نئی نئی کاوشیں شروع کردیں ... آفت پر آفت یہ ہوئی کہ پہلے ایک کمزور پہلو اختیار کیا گیا، پھر بڑھتے بڑھتے دور تک نکل گئے ... متون، شروح، حواشی اور منبّہات وتعلیقات کا طریقہ یہاں بھی چلا، اس نے اور زیادہ الجھاؤ میں الجھاؤ ڈالے، اور بعض صورتوں میں تو پردوں کی اتنی تہیں جمع ہوگئیں کہ ایک کے بعد ایک اٹھاتے چلے جاؤ، **ظلمات بعضها فوق بعض** کا عالم دکھائی دے گا۔" ۱۲

مفسرین پر تنقید میں آزاد اتنے آگے بڑھ جاتے ہیں کہ ایک طرف تو کہتے ہیں کہ "اگر تیسری صدی میں کسی مفسر سے کوئی غلطی ہوگئی ہے تو ضروری ہے کہ نویں صدی کی تفسیروں تک وہ برابر نقل در نقل ہوتی چلی آئے۔ کسی نے اس کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ چند لمحوں کے لئے تقلید سے الگ ہوکر تحقیق کرے کہ معاملہ کی اصلیت کیا ہے" ۱۳ اور دوسری طرف فرماتے ہیں: "متداول تفسیریں اٹھا کر دیکھو جس مقام کی تفسیر میں متعدد اقوال موجود ہوں گے، وہاں اکثر اسی قول کو ترجیح دیں گے جو سب سے زیادہ کمزور اور بے محل ہوگا، جو اقوال نقل کریں گے ان میں بہتر قول موجود ہوگا، لیکن اسے نظر انداز کردیں گے" ... "ہمارے مفسروں کو فلسفہ ومنطق کے انہماک نے اس قابل ہی نہ رکھا کہ کسی حقیقت کو اس کی سیدھی سادی شکل میں دیکھیں اور قبول کرلیں۔ انہوں نے انبیاءِ کرام کے لیے بڑی فضیلت اس میں سمجھی کہ انہیں منطقی بنادیں" ... "منطق وفلسفہ کے مباحث نے طرح طرح کی نئی مصطلحات پیدا کردی تھیں عربی لغت کے الفاظ ان مصطلحہ معانی میں مستعمل ہونے لگے تھے ... چنانچہ خلود، احدیت، مثلیت، تفصیل، حجۃ، برہان،

تاویل وغیرہم نے وہ معانی پیدا کر لیے جن کا صدر اول میں کسی سامع قرآن کو وہم وگمان بھی نہ ہوا ہوگا ''... ''اسی تخم کے یہ بھی برگ و بار ہیں کہ سمجھا گیا کہ قرآن کو وقت کی تحقیقات علمیہ کا ساتھ دینا چاہیے چنانچہ کوشش کی گئی کہ نظام بطلیموسی اس پر چپکایا جائے، ٹھیک اسی طرح جس طرح آج کل کے دانش فروشوں کا طریقِ تفسیر یہ ہے کہ موجودہ علم ہیئت کے مسائل قرآن پر چپکائے جائیں۔''[۱۴]

محکم اور متشابہ

محکم اور متشابہ آیات پر علماء تفسیر میں جو اختلاف رہا ہے، عام قاری اس سے کبھی کبھی الجھن میں پڑ جاتا ہے، حالاں کہ اس اختلاف میں جمع وتوفیق ممکن ہے۔ بہرحال آزاد کا نقطۂ نظر یہ ہے:

''کتاب اللہ کی تعلیم ہمیشہ دو اصولی قسموں پر مشتمل ہوتی ہے: محکم اور متشابہ۔ محکم سے مقصود وہ مطالب ہیں جو اصل و بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں اور اس لیے انسانی عقل کے لیے صاف صاف اور کھلے احکام ہیں، مثلاً توحید ورسالت، اوامر ونواہی، حلال وحرام۔ متشابہ سے مقصود وہ مطالب ہیں جن کا تعلق ماوراء عقل حقائق سے ہے اور انسان علم وحواس کے ذریعہ ان کا ادراک نہیں کرسکتا، مثلاً خدا کی ہستی، مرنے کے بعد کی زندگی، عالم آخرت کے احوال، عذاب وثواب کی حقیقت۔ پس ناگزیر طور پر ان کا بیان ایسے پیرایہ میں کیا جاتا ہے کہ فہم انسانی کے لیے ناقابل برداشت نہ ہو، اور اس لیے تشبیہ ومجاز سے خالی نہیں ہوتا۔ اگر ایک شخص کج فہمی سے کاوش کرنی چاہے تو طرح طرح کے معانی ومباحث کے احتمالات پیدا کرسکتا ہے۔

''پس جو لوگ سمجھ کے سیدھے اور علم میں پکے ہوتے ہیں، وہ محکمات کو اصل سمجھتے ہیں کہ عمل و ہدایت کے لیے کافی ہیں، اور متشابہات کے پیچھے نہیں پڑتے کہ ان میں کاوش سودمند عمل نہیں۔ علم کے رسوخ اور معرفت کے کمال سے یہ حقیقت ان پر کھل جاتی ہے کہ متشابہات کی حقیقت کا ادراک عقل انسانی کی پہنچ سے باہر ہے، وہ خلاف عقل نہیں ہیں، بلکہ ماوراء عقل ہیں ...''۔[۱۵]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

’’قرآن نے اپنے مطالب کی دو بنیادی قسمیں قرار دی ہیں: ایک کو ’محکمات‘ سے تعبیر کیا ہے، دوسری کو ’متشابہات‘ سے۔ ’محکمات‘‘ سے وہ باتیں مقصود ہیں جو صاف انسان کی سمجھ میں آجاتی ہیں اور اس کی عملی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں اور اس لیے ایک سے زیادہ معانی کا ان میں احتمال نہیں۔ ’متشابہات‘ وہ ہیں جن کی حقیقت وہ پا نہیں سکتا اور اس کے سوا چارہ نہیں کہ ایک خاص حد تک جا کر رک جائے اور بے نتیجہ باریک بینیاں نہ کرے ...۔ صفات الٰہی کی حقیقت متشابہات میں داخل ہے۔ اس لیے قرآن کہتا ہے کہ اس باب میں فکری کاوشیں کچھ سودمند نہیں ہو سکتیں۔ بلکہ طرح طرح کی کج اندیشیوں کا دروازہ کھول دیتی ہیں۔ یہاں بجز تفویض کے چارۂ کار نہیں، پس وہ تمام کاوشیں جو ہمارے متکلموں نے کی ہیں، فی الحقیقت قرآن کے معیار تعلیم کا ساتھ نہیں دے سکتیں۔[۱۶]

تعجب ہے کہ آزاد خود ’ستة ایام‘ اور ’استوی علی العرش‘ کی بابت تفویض کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں اور قرآن مجید کے ترجمہ میں قلم کی باگ ڈھیلی چھوڑ کر ان کی مختلف انداز سے تاویل کرتے ہیں:

’’تمہارا پروردگار تو وہی ہے جس نے آسمانوں کو اور زمین کو چھ ’ایام‘ میں (یعنی چھ دوروں میں جو یکے بعد دیگرے واقع ہوئے) پیدا کیا، اور پھر (اپنی حکومت و جلال کے) تخت پر متمکن ہو گیا۔‘‘ (الاعراف: ۵۴)[۱۷]

(اے لوگو!) تمہارا پروردگار تو وہی اللہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ ایام میں پیدا کیا (یعنی چھ معین زمانوں میں پیدا کیا) پھر اپنے تخت پر متمکن ہو گیا‘‘۔ (یونس: ۳)[۱۸]

تفسیر بالرائے

آزاد لکھتے ہیں:

تفسیر بالرائے کا مطلب سمجھنے میں لوگوں کو لغزشیں ہوئی ہیں۔ تفسیر بالرائے کی

ممانعت سے مقصود یہ نہ تھا کہ قرآن کے مطالب میں عقل وبصیرت سے کام نہ لیا جائے۔ کیوں کہ اگر یہ مطلب ہوتو پھر قرآن کا درس ومطالعہ ہی بے سود ہو جائے گا، حالاں کہ خود قرآن کا یہ حال ہے کہ اول سے آخر تک تعقل وتفکر کی دعوت ہے، اور ہر جگہ مطالبہ کرتا ہے کہ اَفَلاَ یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْآنَ اَمْ عَلَی قُلُوْبٍ اَقْفَالُھَا ؟ (۴۷:۲۴) دراصل تفسیر بالرائے میں 'رائے' لغوی معنٰی میں نہیں ہے بلکہ 'رائے' مصطلحۂ شارع ہے، اوراس سے مقصود ایسی تفسیر ہے، جو اس لیے نہ کی جائے کہ خود قرآن کیا کہتا ہے، بلکہ اس لیے کی جائے کہ ہماری کوئی ٹھہرائی ہوئی رائے کیا چاہتی ہے، اور کس طرح قرآن کو کھینچ تان کر اس کے مطابق کر دیا جا سکتا ہے۔

''مثلاً جب باب عقائد میں رد وکد شروع ہوئی تو مختلف مذاہب کلامیہ پیدا ہو گئے، ہر مذہب کے مناظر نے چاہا اپنے مذہب پر نصوص قرآنیہ کو ڈھالے۔ وہ اس جستجو میں نہ تھے کہ قرآن کیا کہتا ہے؟ بلکہ ساری کاوش اس کی تھی کہ کسی طرح اسے اپنے مذہب کا مؤید دکھلا دیں۔ اس طرح کی تفسیر 'تفسیر بالرائے' تھی!

''یا مثلاً مذاہب فقہیہ کے مقلّدوں میں جب تحزّب وتشیّع کے جذبات تیز ہوئے، تو اپنے اپنے مسائل کی پیچ میں آیات قرآنیہ کو کھینچنے تاننے لگے۔ اس کی کچھ فکر نہ تھی کہ لغت عربی کے صاف صاف معانی، اسلوب بیان کا قدرتی مقتضٰی، عقل وبصیرت کا واضح فیصلہ کیا کہتا ہے؟ تمام تر کوشش یہ تھی کہ کسی نہ کسی طرح قرآن کو اپنے امام کے مذہب کے مطابق کر دکھایئے۔ یہ طریق تفسیر تفسیر بالرائے ہے!

''یا مثلاً صوفیا کا ایک گروہ اسرار وبطون کی جستجو میں دور تک نکل گیا، اور پھر اپنے موضوعہ عقائد ومباحث پر قرآن کو ڈھالنے لگا۔ قرآن کا کوئی حکم، کوئی عقیدہ، کوئی بیان تحریف معنوی سے نہ بچا۔ یہ تفسیر تفسیر بالرائے تھی!

''یا مثلاً قرآن کے طریق استدلال کو منطقی جامہ پہنانا، یا جہاں کہیں آسمان اور کواکب ونجوم کے الفاظ آ گئے ہیں، یونانی علم ہیئت کے مسائل چپکانے لگنا، یقیناً تفسیر بالرائے ہے۔

''یا مثلاً آج کل ہندوستان اور مصر کے بعض مدعیان اجتہاد و نظر نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ زمانۂ حال کے 'اصول علم و ترقی' قرآن سے ثابت کیے جائیں۔ یا جدید تحقیقات علمیہ کا اس سے استنباط کیا جائے۔ گویا قرآن صرف اسی لیے نازل ہوا ہے کہ جو بات کوپرنیکس اور نیوٹن نے یا ڈارون اور ویلس نے بغیر کسی الہامی کتاب کی فلسفہ اندیشیوں کے دریافت کرلی، اسے چند صدی پہلے معموں کی طرح دنیا کے کان میں پھونک دے، اور پھر وہ بھی صدیوں تک دنیا کی سمجھ میں نہ آئیں۔ یہاں تک کہ موجودہ زمانہ کے مفسر پیدا ہوں، اور تیرہ سو برس پیش تر کے معمے حل فرمائیں۔ یقیناً یہ طریق تفسیر بھی ٹھیک ٹھیک تفسیر بالرائے ہے۔ ۱۹''

تنزیہ باری تعالیٰ وصفات

مولانا آزاد غبار خاطر میں لکھتے ہیں:

''دنیا میں وحدت (Pantheism) کے عقیدہ کا سب سے قدیم سرچشمہ ہندوستان ہے۔ غالباً یونان اور اسکندریہ میں بھی یہیں سے یہ عقیدہ پہنچا، اور مذہب افلاطون جدید Neoplatonism نے (جسے غلطی سے عربوں نے افلاطون کا مذہب خیال کیا تھا) اس پہ اپنی اشراقی عمارتیں استوار کیں۔ یہ عقیدہ حقیقت کے تصور کو ہر طرح کے تصوری تشخّصات سے منزّہ کر کے ایک کامل مطلق اور بحت تصور قائم کر دیتا ہے۔ اس تصور کے ساتھ صفات متشکّل نہیں ہوسکتیں، اور اگر ہوتی بھی ہیں تو تعینات اور مظاہر کے اعتبار سے، نہ کہ ذات مطلق کی ہستی کے اعتبار سے۔ اس عقیدہ کا روشناس اس کی ذات کے بارے میں بجز اس کے کہ ہے اور کچھ نہیں کہہ سکتا۔ یہاں تک کہ اشارہ بھی نہیں کرسکتا... یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کے اوپنیشدوں نے نفی صفات کی راہ اختیار کی اور تنزیہ کی 'نیتی نیتی' کو بہت دور تک لے گئے، لیکن پھر دیکھیے اسی ہندوستان کو اپنی پیاس اس طرح بجھانی پڑی کہ نہ صرف برہما (ذات مطلق) کو ایشور (ذات متصف و متشخص) کی نمود میں دیکھنے لگے، بلکہ پتھر کی مورتیاں بھی تراش کر سامنے رکھ لیں کہ دل کے اٹکاؤ کا

کوئی ٹھکانہ تو سامنے رہے''۔۲۰

آگے مزید لکھتے ہیں:

''اسلام نے اپنے عقیدہ کی بنیاد سرتا سر تنزیہ پر رکھی۔ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ میں تشبیہ کی ایسی عام اور قطعی نفی کر دی کہ ہمارے تصوری تشخص کے لیے کچھ بھی نہیں رہا۔ لَا تَضْرِبُوا لِلّٰهِ الْأَمْثَالَ نے تمثیلوں کے سارے دروازے بند کر دیے۔ لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ اور لَنْ تَرَانِي وَلٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ نے ادراک حقیقت کی کوئی امید باقی نہ چھوڑی.. تاہم انسان کے نظارہ تصور کے لیے اسے بھی صفات کی ایک صورت آرائی کرنی پڑی اور تنزیہ مطلق نے صفاتی تشخص کا جامہ پہن لیا۔ وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوهُ بِهَا اور پھر صرف اتنے ہی معاملہ پر نہیں رکا، جا بجا مجازات کے جھروکے بھی کھولنے پڑے بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ اور يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ اور مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى اور اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى اور إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ اور كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ۔ ۲۱

مراتبِ ہدایت

ہدایت کے مختلف مراتب وجدان، حواس و عقل کی تفصیل بشمول حدود بتاتے ہوئے آزاد وحی و نبوت کو چوتھا مرتبہ قرار دیتے ہیں اور صاف صاف لکھتے ہیں کہ یہ ''بلا تفریق و امتیاز تمام نوع انسانی کے لیے ہے۔ وہ [یعنی قرآن] کہتا ہے: جس طرح خدا نے وجدان، حواس اور عقل کی ہدایت میں نہ تو نسل و قوم کا امتیاز رکھا، نہ زماں و مکاں کا، اسی طرح اس کی ہدایت وحی بھی ہر طرح کے تفرقہ و امتیاز سے پاک ہے۔ وہ سب کے لیے ہے اور سب کو دی گئی ہے اور اس ایک ہدایت کے سوا اور جتنی ہدایتیں بھی انسانوں نے سمجھا رکھی ہیں، سب انسانی بناوٹ کی راہیں ہیں۔ خدا کی ٹھہرائی ہوئی راہ صرف یہی ایک راہ ہے قُلْ إِنَّ هُدَى اللّٰهِ هُوَ الْهُدٰى وَ أُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعٰلَمِينَ ... اسی عالم گیر ہدایت وحی کو وہ 'الدین' کے نام سے پکارتا ہے، یعنی نوع انسانی کے لیے حقیقی دین اور اسی کا نام اس کی زبان میں 'الاسلام' ہے۔ ۲۲

رسالت

آزاد کہتے ہیں: ''قرآن نے جابجا منکرین حق کے عقائد و اقوال نقل کرکے دو خاص گمراہیوں پر توجہ دلائی ہے۔ ایک یہ کہ لوگ سمجھتے ہیں: روحانی ہدایت کا معاملہ ایک ایسا معاملہ ہے جو محض ایک انسان کے ذریعہ ظاہر نہیں ہوسکتا ضروری ہے کہ انسانیت سے کوئی بالاتر ہستی ہو۔ اسی خیال نے دیوتاؤں کے ظہور اور ان کی عجائب آفرینیوں کا اعتقاد پیدا کیا۔ دوسری یہ کہ سچائی کو خود سچائی میں نہیں ڈھونڈتے۔ اچنبھوں اور کرشموں کی ڈھونڈھ میں رہتے ہیں، اور سمجھتے ہیں، جو آدمی سب سے زیادہ عجیب قسم کی باتیں کر دکھائے، وہی سب سے زیادہ سچائی کی بات بتلانے والا ہے! گویا سچائی اس لیے سچائی نہ ہوئی کہ وہ سچائی ہے، بلکہ اس لیے کہ عجیب عجیب طرح کے کرشمے اس کے پیچھے کھڑے ہیں!

''فرمایا وہ کہتے ہیں ہم تو جب [تب؟] ہی مانیں گے جب تم ہمیں اس طرح کی باتیں کر دکھاؤ... پیغمبر اسلام کو حکم دیا ہے کہ ان فرمائشوں کے جواب میں کہہ دو: سُبۡحٰنَ رَبِّی ! هَلۡ كُنۡتَ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوۡلاً ! میرے پروردگار کے لیے پاکی ہو! میری حیثیت اس کے سوا کیا ہے کہ ایک آدمی ہوں خدا کا بھیجا ہوا!

''سبحان اللہ قرآن کی معجزانہ بلاغت، کہ اس جملہ کے اندر وہ سارے دفتر آگئے جو انکار و سرکشی کی ان صداؤں کے جواب میں کہے جاسکتے تھے هَلۡ كُنۡتَ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوۡلاً ! ۔میں نے کچھ خدائی کا دعوی نہیں کیا ہے کہ آسمان کو زمین اور زمین کو آسمان بنا دینے والا ہوں اور دنیا کی ساری قوتیں میرے تصرف و اختیار میں ہیں۔ میرا دعوی جو کچھ ہے وہ تو یہ ہے کہ ایک آدمی ہوں، پیام حق پہنچانے والا۔

''اس پہلو پر غور کرو جس پر جواب کا اصلی زور پڑ رہا ہے۔

''اگر ایک شخص نے کسی بات کا دعوی کیا ہے تو ہم دیکھیں گے، اس کا دعوی کیا ہے، اور اسی کے مطابق اس سے دلیل مانگیں گے... یہ بات، یعنی دعوی اور دلیل کی مطابقت، ایک ایسی عام اور

اسے پالیتا ہے۔ جوں ہی ایک آدمی کہے گا: میں لوہار ہوں، وہ سنتے ہی فرمائش کردے گا کہ قفل بنادو۔ کبھی اس کی زبان سے یہ نہیں نکلے گا کہ شیشے کا برتن بنادو۔

''طبیب کہتا ہے، میں بیماروں کو چنگا کردیتا ہوں اور ہم دیکھتے ہیں، اس کے علاج سے بیمار چنگے ہوئے یا نہیں، اسی طرح خدا کا رسول کہتا ہے، میں روح ودل کی بیماریاں دور کردیتا ہوں، اور اگر ہم طالب حق ہیں تو ہمیں دیکھنا چاہئے اس کے علاج سے روح ودل کی بیماریوں کو شفا ملتی ہے یا نہیں ... دعوی تو صرف یہ ہے کہ پیام حق پہنچانے والا ہوں۔ پس اگر طالب حق ہو تو میرا پیام پرکھ لو۔ میرے پاس نسخۂ شفا ہے کہ نہیں؟ میں صراط مستقیم پر چلادے سکتا ہوں کہ نہیں؟ میں سرتا سر ہدایت اور رحمت ہوں کہ نہیں ... میں تو اس کے سوا کچھ نہیں ہوں کہ ایک آدمی ہوں۔ پیام حق پہنچانے والا آدمی۔ میں نے یہ دعوی نہیں کیا کہ فرشتہ ہوں یا کوئی ماوراء انسانیت مخلوق''۔۲۳

خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کا مقام

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے خصوصی مقام کا ذکر آتا ہے تو آزاد کا قلم وجد میں آ جاتا ہے۔ کہتے ہیں:

''... عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً (بنی اسرائیل :۷۹)... فرمایا: کچھ بعید نہیں کہ تمہارا پروردگار تمہیں ایسے مقام پر پہنچادے جو عالم گیر اور دائمی ستائش کا مقام ہو۔ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی تھی جب پیغمبر اسلام کی مکی زندگی کے آخری سال گزر رہے تھے اور مظلومیت اور بے سروسامانی اپنے انتہائی درجوں تک پہنچ چکی تھی۔ حتّٰی کہ مخالف قتل کی تدبیروں میں سرگرم تھے۔ ایسی حالت میں کون امید کرسکتا تھا کہ انہی مظلومیتوں سے فتح وکامرانی پیدا ہوسکتی ہے؟ لیکن وحی الٰہی نے صرف فتح وکامرانی ہی کی بشارت نہیں دی، کیوں کہ فتح وکامرانی کی عظمت کوئی غیر معمولی عظمت نہ تھی، بلکہ ایک ایسے مقام تک پہنچنے کی خبر دی جو نوع انسانی کے لیے عظمت وارتقاع کی سب سے آخری بلندی ہے، یعنی عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً ۔ حسن وکمال کا

ایسا مقام جہاں پہنچ کر محمودیت خلائق کی عالم گیر اور دائمی مرکزیت حاصل ہو جائے گی۔ کوئی عہد ہو، کوئی ملک ہو، کوئی نسل ہو، لیکن کروڑوں دلوں میں اس کی ستائش ہو گی، ان گنت زبانوں پر اس کی مدحت طرازی ہو گی۔ محمود یعنی سرتاسر ممدوح ہستی ہو جائے گی۔

ما شئت قل فیه ، فانت مصدق فالحب یقضی والمحاسن تشهد!

یہ مقام انسانی عظمت کی انتہا ہے۔ اس سے زیادہ اونچی جگہ اولادِ آدم کو نہیں مل سکتی۔ اس سے بڑھ کر انسانی رفعت کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ انسان کی سعی و ہمت ہر طرح کی بلندیوں تک اڑ جا سکتی ہے، لیکن یہ بات نہیں پا سکتی کہ روحوں کی ستائش اور دلوں کی مداحی کا مرکز بن جائے ... محمودیت اسی کو حاصل ہو سکتی ہے جس میں حسن و کمال ہو، کیوں کہ روحیں حسن ہی سے عشق کر سکتی ہیں، اور زبانیں کمال ہی کی ستائش میں کھل سکتی ہیں، لیکن حسن و کمال کی مملکت وہ مملکت نہیں ہے جسے شہنشاہوں اور فاتحوں کی تلواریں مسخر کر سکیں!۔[۲۴]

واقعۂ اسراء

واقعہ اسراء کی نوعیت و تفصیل میں زمانۂ سلف سے زمانۂ موجودہ تک اختلاف رہا ہے۔ زرقانی کے مطابق کم از کم بیالیس ۴۲ صحابہ سے واقعہ اسراء مروی ہے، لہٰذا اس کے جسد و روح کے ساتھ واقع ہونے میں بعض افراد کے اختلاف پر حیرت ہوتی ہے۔ بہر کیف آزاد کا قلم اس گرہ کو اس طرح کھولتا ہے:

”واقعہ اسریٰ کی نوعیت کیا تھی؟ یہ عالم بیداری میں پیش آیا یا عالم خواب میں؟ صرف روح پر طاری ہوا تھا، یا جسم بھی اس میں شریک تھا؟ اس بارے میں صحابہ و سلف کا اختلاف معلوم ہے۔ اکثر صحابہ و تابعین اس طرف گئے ہیں کہ روح و جسم دونوں پر طاری ہوا، لیکن حضرت عائشہ، حذیفہ بن الیمان، حسن، معاویہ، ابن اسحاق وغیرہم سے مروی ہے کہ یہ ایک روحانی معاملہ تھا۔

آگے واضح الفاظ میں لکھتے ہیں: ”اصل یہ ہے کہ انبیاء کرام (علیہم السلام)

کے احوال و واردات ایک ایسے عالم سے تعلق رکھتے ہیں جس کے لیے ہماری عام تعبیرات کام نہیں دے سکتیں۔ ہماری ہر تعبیر کسی ایسی حالت کا تصور پیدا کر دے گی جو عام طور پر ہمیں پیش آتی رہتی ہے، لیکن انبیاء کرام کو جو حالات پیش آتے ہیں، ان کی نوعیت ہی دوسری ہوتی ہے۔ وہ ہمارے محسوسات و مفہومات کے دائرہ سے باہر کے معاملات ہیں''۔

اور پھر پوچھتے ہیں: ''خود نبوت کی حقیقت کیا ہے؟ وحی کا معاملہ کیوں کر انجام پاتا ہے؟ کیا اس بارے میں ہماری کوئی تعبیر بھی حقیقت حال کی کامل تعبیر ہو سکتی ہے؟ . . .

''پس اسریٰ کے معاملہ کے لیے بھی ہماری محدود تعبیرات کام نہیں دے سکتیں۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ کے تاثرات مختلف ہوئے۔ جن لوگوں نے اس کی نفی کی کہ بیداری میں پیش آیا تھا، وہ اس طرف گئے کہ یہ ہماری جسمانی نقل وحرکت کی طرح کا معاملہ نہ تھا۔ جن لوگوں نے اس پر زور دیا کہ بیداری میں پیش آیا تھا، وہ اس طرف گئے کہ اسے محض خواب کی طرح معاملہ نہیں کہہ سکتے۔ اور اس میں شک نہیں، دونوں اپنے تاثرات میں برسرِ حق تھے۔ خود صحیحین کی حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا: میں اس وقت ایک ایسے عالم میں تھا کہ نہ تو سوتا تھا نہ جاگتا تھا (بین النائم و الیقظان) ۔اس سے معلوم ہو گیا کہ اس معاملہ کو نہ تو ایسا معاملہ قرار دے سکتے ہیں جیسا ہمیں جاگتے میں پیش آیا کرتا ہے، نہ ایسا جیسا سوتے میں دیکھا کرتے ہیں۔ وہ ان دونوں حالتوں سے ایک مختلف قسم کی حالت تھی، اور ہماری تعبیرات میں اس کے لیے کوئی تعبیر نہیں ہے۔

''آیت (۶۰) وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ میں 'رؤیا' سے مقصود یہی واقعہ ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن عباس، سعید بن جبیر، حسن، مسروق، قتادہ، مجاہد، عکرمہ، ابن جریج وغیرہم سے ایسا ہی مروی ہے، اور حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ اس پر محققین تفسیر کا اجماع ہو چکا ہے۔ پس جن مفسروں نے یہاں 'رؤیا' سے مراد کوئی دوسری رؤیا لی ہے، مثلاً فتح مکہ کی رؤیا، وہ قابل اعتنا نہیں، کیوں کہ سورت بالاتفاق مکی ہے اور وہ معاملہ ایک عرصہ کے بعد مدینہ میں پیش آیا تھا، اور تطبیق کے لیے طرح طرح کے تکلّفات کرنا قرآن کو چیستان بنا دینا ہے۔ ان مفسروں نے یہ تکلّفات اس لیے کیے کہ رؤیا کا

اطلاق خواب پر ہوتا ہے اور اگر اس رؤیا سے مقصود واقعۂ اسریٰ ہو، تو پھر ان صحابہ کا قول تسلیم کرنا پڑے گا جو اس کے بیداری میں ہونے کے قائل نہیں۔ لیکن تعجب ہے کہ ان لوگوں نے حضرت عبداللہ بن عباس کی تفسیر پر نظر نہ ڈالی۔ حضرت عبداللہ بن عباس ان صحابہ میں ہیں جو معراج کو عالم بیداری کا معاملہ سمجھتے تھے، اور اس مذہب کے سب سے بڑے پیش رو تھے۔ بایں ہمہ انھوں نے بھی اس آیت میں 'رؤیا' کی یہی تفسیر کی ہے کہ واقعۂ اسریٰ مراد ہے **رؤیا عین اُرِیَھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم** (بخاری) ایک آنکھوں سے دیکھی ہوئی رؤیا جو **لیلۃ الاسری** میں آں حضرت [صلی اللہ علیہ وسلم] کو دکھائی گئی تھی۔ اگر حضرت ابن عباس کو اس آیت کی تفسیر میں کوئی دقت پیش نہ آئی، جو اس مذہب کے سب سے بڑے قائل تھے' تو پھر اور لوگوں کو کیوں دور از کار توجیہوں کی ضرورت پیش آئے؟

''اور یہ جو حضرت ابن عباس نے فرمایا '**رؤیا عین اریھا**' تو اس نے سارا مسئلہ حل کر دیا، اور وہ حقیقت آشکار ہوگئی جس کی طرف ابھی ابھی ہم اشارہ کر چکے ہیں، یعنی یہ جو کچھ پیش آیا، تھا تو رؤیا، لیکن کیسی رؤیا؟ ویسی ہی رؤیا، جیسی عالم خواب میں ہم دیکھا کرتے ہیں؟ نہیں ''**رؤیاء عین**'' ایسی رؤیا جس میں آنکھیں غافل نہیں ہوتیں، بیدار ہوتی ہیں۔ جو کچھ دیکھا جاتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے، جیسے آنکھوں سے دیکھا جا رہا ہو **مَازَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی وَلَقَدْ رَاٰی مِنْ اٰیٰتِ رَبِّہِ الْکُبْرٰی** (۵۳:۱۸)'' [۲۵]

خلافت

آزاد اپنی دیگر تحریروں کے مقابلہ میں مسئلہ خلافت پر حوالہ کتب کا بڑا اہتمام کرتے ہیں، تاہم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی ازالۃ الخفاء کا اثر جابجا نمایاں ہے۔ لکھتے ہیں:

''قرآن کی زبان میں **خلافۃ** اور '**استخلاف فی الارض**' اور '**وراثۃ و تمکن فی الارض**' سے مقصود زمین کی قومی عظمت و ریاست اور قوموں اور ملکوں کی حکومت و سلطنت ہے۔ قرآن حکیم اس کو سب سے بڑی نعمت قرار دیتا ہے جو اچھے یقین

اور اچھے کاموں کے بدلے اقوام عالم کو دنیا میں مل سکتی ہے، قرآن کے نزدیک اس خلافت ارضی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دنیا میں نوع انسانی کی ہدایت وسعادت کے لیے ایک خاص ذمہ دار قوم وحکومت قائم ہو۔ وہ اللہ کی عدالت کو دنیا میں قائم کرائے، ظلم وجور اور انسان کی ابلیسی ضلالت وطغیان سے اس کی زمین پاک ہو جائے، ایک عام امن وسکون اور راحت وطمانیت دنیا میں پھیل جائے۔۲۶

وہ صراحت کرتے ہیں:

''آں حضرت کے بعد خلافت اپنے خصائص ونتائج کے اعتبار سے دو بڑے سلسلوں میں منقسم ہوگئی ... پہلا سلسلۂ خلافت خلفاء راشدین مہدیین کا تھا جن کی خلافت منہاج نبوت پر تھی وہ صحیح وکامل معنوں میں منصب نبوت کے جانشین اور جامعیت شخص رسالت [کذا] کے قائم مقام تھے ... دینی دعوت اور شرعی اجتہاد وامر، حکومت وفرمانروائی اور قوام [کذا] ونظام شرع، نظام شریعت اور نظام سیاست، یہ سب ان کی ذات میں اکٹھے تھے۔ ان کی حکومت سچے اور حقیقی اسلامی نظام پر تھی، یعنی حکومت شوریٰ۔ دوسرا سلسلہ خلافت منہاج نبوت سے الگ مجرد حکومت و پادشاہت کا تھا، جب کہ عجمی بدعتیں خالص اسلامی وعربی تمدن سے مل کر ایک نیا دور شروع کر رہی تھیں۔ یہ سلسلۂ خلافت اگرچہ بعد کی خلافتوں کے مقابلے میں پہلے سلسلے سے اقرب تھا، لیکن خلافت راشدہ کے حقیقی خصائص ناپید ہو گئے تھے ... احادیث میں پہلے سلسلہ کو بوجہ غلبۂ طریق ہدایت ونبوت خلافت کے لفظ سے اور دوسرے کو بوجہ غلبۂ سیاست وشخصیت پادشاہت کے لفظ سے بھی تعبیر کیا گیا ... ''**نبوة و رحمة، ثم خلافة و رحمة**'' **و فی لفظ** ''**خلافة علی منهاج النبوة ثم یکون ملک عضوض**'' ...[س] آخری حدیث کے مطابق تین دور ہوئے۔ عہد نبوت ورحمت، خلافت ورحمت، پادشاہی واستبدادی فرمانروائی۔۲۷

آگے لکھتے ہیں:

''شریعت نے شرائط امامت و خلافت کے بارے میں دو صورتیں اختیار کیں:

''...پہلی صورت یہ کہ اگر صحیح نظام قائم ہو جو خالص جمہوری ہے اور قوم کو اپنا خلیفہ منتخب کرنے کا موقع ملے تو کیسا شخص منتخب کرنا چاہیے؟ اور اس میں کیا کیا اوصاف ہونا چاہیے؟'' اور پھر ان اوصاف کو ضروری قرار دیتے ہیں: ''اسلام، علم ونظر، عمل وتقویٰ، شجاعت وصولت، عدالت وایثار، قدرت ونفوذ، طاقت وشوکت [ان میں قرشیت کا کہیں ذکر نہیں جس سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ الأئمة من القریش والی روایت کو آزاد وقتی مانتے ہیں] ...دوسری صورت یہ ہے کہ اگر یہ نظام باقی نہ رہا ہو... محض طاقت اور تسلط کی بنا پر کوئی خاندان یا کوئی ایک طاقت ور فرد تخت خلافت پر قابض ہو جائے ...شرائط خلافت اس میں نہیں پائے جاتے یا ظالم وجابر ہے تو اس صورت میں کیا طرزِ عمل اختیار کیا جائے؟ ...سو اس کی نسبت چوں کہ احادیث صحیحیہ [صحیحہ] اور اجماع صحابہ وعترۃ بالکل صاف صاف موجود تھا، اس لیے بلا اختلاف یہ اعتقاد قرار پایا کہ جب ایک مسلمان منصب خلافت پر قابض ہو جائے اور اس کی حکومت جم جائے تو ہر مسلمان پر از روئے شرع واجب ہے کہ اسی کو خلیفۂ اسلام تسلیم کرے۔ اسی کے سامنے گردن اطاعت جھکا دے...اس سے روگردانی کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں۔ اس کے مقابلے میں خروج اور دعوے کا حق کسی کو نہیں پہنچتا، اگرچہ کیسا ہی افضل اور جامع الشروط ہو۔ جو کوئی ایسا کرے، مسلمانوں پر واجب ہے کہ اس کے مقابلے اور قتل میں خلیفہ کا ساتھ دیں۔ وہ شرعاً باغی ہے۔ اس کو قتل کر دینا چاہیے''۔[۲۸]

اس موقف سے یزید اور حضرت حسینؓ کی بابت غلط فہمی پیدا ہونے کا قوی امکان تھا، اس لیے اس کے تدارک کے لیے واقعۂ کربلا پر تبصرہ کرتے ہوئے آزاد لکھتے ہیں: ''جس وقت کربلا میں میدانِ جنگ گرم ہوا ہے اس وقت حضرت امام حسین مدعی خلافت وامامت نہ تھے ...ان کی حیثیت محض ایک مقدس اور پاک مظلوم کی تھی جس کو ظالموں کی فوج ناحق گرفتار کرنا چاہتی ہے، وہ اپنے آپ کو زندہ گرفتار کرا دینا پسند نہیں کرتا، اور طاقت ور ظلم کے مقابلے میں حق کی بے سروسامان استقامت کا ایک یادگار منظر دنیا کو دکھلا دینا چاہتا ہے۔''[۲۹]

اوصافِ مومن

مومن میں قرآن کے مطلوب اوصاف کی توضیح کرتے وقت آزاد کا قلم وجد آفرین ہو جاتا ہے۔ لکھتے ہیں:

’’آیت (۱۱۲) اس سورت [توبہ] کی مہمات معارف میں سے ہے۔ فرمایا: سچے مومنوں کے اوصاف و مدارج یہ ہیں:

(الف) التّٰئِبُوْنَ یعنی وہ جو اپنی توبہ میں سچے اور پکے ہوتے ہیں، اور ہر حال میں اللہ کی طرف رجوع کرتے، اور اپنی غفلتوں اور لغزشوں پر نادم رہتے ہیں۔

(ب) اَلْعٰبِدُوْنَ یعنی وہ جو اللہ کی عبادت میں سرگرم رہتے ہیں اور ان کی ساری بندگیاں اور نیازمندیاں صرف اسی کے لیے ہوتی ہیں۔ عبادت سے مقصود عبادت خاص بھی ہے اور عام بھی۔ خاص یہ ہے کہ خاص وقتوں اور خاص شکلوں کی عبادت جو دین حق نے قرار دے دی ہے، اسے پورے اخلاص اور خشوع و خضوع کے ساتھ ادا کرے۔ عام یہ کہ انسان کی فکری حالت عبادت گزارانہ ہو جائے، اور پھر وہ جو کچھ بھی سنے، جو کچھ بھی کہے، جو کچھ بھی کرے، سب میں ایک عابدانہ روح کام کر رہی ہو!

(ج) اَلْحٰمِدُوْنَ یعنی وہ جو اپنے فکر سے اور اپنے قول سے اللہ کی حمد و ستائش کرنے والے ہیں۔ فکر سے حمد و ستائش یہ ہوئی کہ بحکم وَ یَتَفَكَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (۳:۱۹۱) آسمان و زمین کی خلقت میں غور و فکر کرنا اور ان تمام کارفرمائیوں کی معرفت حاصل کرنا جو اس کے محمودیت و جمال پر دلالت کرتی ہیں۔ قول سے حمد و ستائش اس فکری حالت کا قدرتی نتیجہ ہے کیوں کہ جس ہستی کی محمودیت دل و دماغ میں بس جائے گی، ضروری ہے کہ زبان سے بھی بے اختیار اس کی حمد و ثنا کے ترانے نکلنے لگیں!

(د) اَلسّٰئِحُوْنَ وہ جو راہ حق میں سیر و سیاحت کرتے ہیں، یعنی بحکم قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ (۳:۱۳۷) زمین میں عبرت و نظر کے لیے گردش

کرتے ہیں، علم کی ڈھونڈھ میں نکلتے ہیں، راہ حق میں جدوجہد کرتے ہوئے ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ کا رخ کرتے ہیں، حج کے لیے خشکی وتری کی مسافتیں قطع کرتے رہتے ہیں۔

(ہ) اَلرّٰکِعُوْنَ السّٰجِدُوْنَ وہ جو اللہ کے آگے جھک جاتے ہیں اور رکوع وسجود سے نہیں تھکتے۔ یہ رکوع وسجود کی حالت جسم پر بھی طاری ہوتی ہے، قلب پر بھی طاری ہوتی ہے، اور زبان پر بھی طاری ہوتی ہے۔

(و) الاٰمِرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَالنّٰھُوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وہ جو نیکی کا حکم دیتے ہیں اور برائیوں سے روکتے ہیں۔ یعنی صرف اپنے ہی نفس کی اصلاح پر قانع نہیں ہو جاتے، بلکہ دوسروں کی بھی اصلاح کرتے اور دنیا میں حق وعدالت کے نشر وقیام کو اپنا فرض سمجھتے ہیں۔

(ز) اَلْحٰفِظُوْنَ لِحُدُوْدِ اللّٰہِ یہ آخری وصف اور آخری مقام ہوا یعنی وہ جو ان تمام حدود کی حفاظت کرنے والے ہیں جو اللہ نے انسان کے لیے ٹھہرا دی ہیں۔ قرآن کی اصطلاح میں یہ ہے کہ تمام واجبات وحقوق کو، خواہ افراد کی زندگی سے تعلق رکھتے ہوں خواہ جماعت سے، وہ حدود اللہ سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی یہ حدیں ہیں جو مقرر کر دی گئیں۔ ان کی ٹوٹنے میں انسانی امن وسعادت کی بنیادوں کا ٹوٹ جانا ہے۔

''یہ کل سات وصف ہوئے اور جس ترتیب سے بیان کے گئے ہیں، وہ قابل غور ہے۔ یہ گویا نفس انسانی کے تزکیہ وترقی کے سات درجے ہیں، یا سات طبقے، جو یکے بعد دیگر ٹھیک اسی ترتیب سے سلوک ایمانی میں پیش آتے ہیں۔ جب کوئی انسان راستی وہدایت کی راہ میں قدم اٹھائے گا تو قدرتی طور پر پہلا قدم توبہ وانابت ہی کا ہوگا، یعنی پچھلی غفلتوں اور گمراہیوں سے (خواہ وہ کفر کی ہوں، خواہ نفاق کی، خواہ معاصی وزلّات کی) باز آئے گا اور آئندہ کے لیے ان سے بچنے کا عہد کرے گا، اور اپنے سارے دل اور ساری روح سے اللہ کی طرف رجوع ہو جائے گا اور یہی توبہ کی حقیقت ہے۔ پھر اگر توبہ سچی ہوگی، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ اللہ کی بندگی ونیاز مندی کی سرگرمی پیدا ہو جائے۔ پس یہ دوسری منزل ہوئی یا سلوک ایمانی کا دوسرا طبقہ۔ پھر چوں کہ عبادت گزاری کی

زندگی کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ فکر اور ذکر کا مقام حاصل ہو جائے، اور **ملکوت السمٰوٰتِ والارض** کے مشاہدہ و معرفت کا دروازہ کھل جائے، اس لیے تیسری منزل تحمید و تسبیح کی منزل ہوئی۔ یعنی اللہ کی حمد وثنا کے جوش سے معمور ہو جانے کی منزل، کہ **رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلاً** (۳:۱۹۱)۔ پھر اگر توبہ و انابت کا تنبہ، عبادت کا ذوق اور تحمید و تسبیح کا عرفان کامل درجہ کا ہے تو ممکن نہیں کہ وہ مومن صادق کو گھر میں چین سے بیٹھنے دے۔ ضروری ہے کہ وطن و مکان کی الفت کی زنجیریں ٹوٹیں اور سیر و سیاحت میں قدم سرگرم ہو جائیں۔ پس یہ چوتھی منزل ہوئی اور **السائحون** کا طبقہ چوتھا طبقہ ہوا۔ ان چار منزلوں سے جو کاروانِ عمل گذر گیا، اس نے اصلاح نفس کی مسافت طے کرلی۔ پس اب پانچویں منزل **الراکعون الساجدون** کی ہوئی یعنی بندگی و نیازمندی میں پورے ہو گئے اور اللہ کے آگے سرِ نیاز ہمیشہ کے لیے جھک گیا۔ اب **اٰمرون بالمعروف وناھون عن المنکر** کا مقام انھیں حاصل ہو جائے گا۔ یعنی اپنی تعلیم و تربیت کا معاملہ پورا کرکے دوسروں کے لیے معلم و مربی ہو جائیں گے، چنانچہ چھٹی منزل یہی ہوئی، اور اسی سے آخری منزل کے ڈانڈے مل گئے کہ **الحافظون لحدود اللہ** کا مقام ہے۔ یہاں پہنچ کر ان کے تمام اعمال حدود الٰہی کے سانچے میں ڈھل جاتے ہیں۔ وہ خود اپنے اعمال میں بھی حدود کی کامل نگہداشت رکھتے ہیں اور اپنے وجود سے باہر بھی ان کے نفاذ و قیام کی نگہبانی کرتے ہیں‘‘۔[۳۰]

نجاست شرک

سورۂ توبہ کی آیت ۲۸ یہ ہے: **اِنَّمَا الْمُشْرِکُوْنَ نَجَسٌ** اس کی تشریح میں آزاد لکھتے ہیں:

’’اس آیت میں مشرکوں کے نجس ہونے سے مقصود ان کی قلبی نجاست ہے نہ کہ جسمانی، کیوں کہ اسلام کسی انسان کے جسم کو ناپاک نہیں قرار دیتا، اور ہر انسان کو انسان ہونے کے لحاظ سے ایک درجہ پر رکھتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اسلام نے چھوت چھات کی ہر قسم اور ہر شکل کو ناجائز قرار دیا ہے۔ خود پیغمبر اسلام کا یہودیوں او ر مشرکوں

سے ہر طرح کی معاشرت رکھنا، ایک ساتھ کھانا پینا، اور ان کی دعوتوں میں جانا اور انہیں دعوتوں میں بلانا، حتی کہ انہیں مسجد کے اندر ٹھہرانا ثابت ہے"۔[۱۳۱]

جزیہ

جزیہ کے متعلق آزاد کے نظریات انہی کے الفاظ میں درج ذیل ہیں:

حَتّٰی یُعۡطُوا الۡجِزۡیَۃَ عَنۡ یَّدٍ وَّھُمۡ صٰغِرُوۡنَ (یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے اٹھا کر جزیہ دے دیں اور ان کا گھمنڈ ٹوٹ چکا ہو) پس مطلب یہ ہوا کہ وہ اپنی خوشی سے جزیہ دینا منظور کر لیں اور ان کا گھمنڈ اور ظلم، جس نے انسان کے امن و راحت کو خطرہ میں ڈال دیا تھا، باقی نہ رہے۔

جزیہ لینے کا جو حکم دیا گیا ہے، وہ اگرچہ یہودیوں اور عیسائیوں کے ذکر میں آیا، لیکن اصلاً حکم تمام غیر مسلموں کے لیے ہے جو اسلامی حکومت کے ماتحت رہنا منظور کر لیں۔ چنانچہ صدر اول سے آخر تک تمام اسلامی حکومتوں کا عمل اسی پر رہا۔ خود آں حضرت نے مجوسیوں سے جزیہ لیا تھا، صحابہ نے صابیوں سے لیا تھا اور خلفاء بنوامیہ و عباسیہ کا سندھ کے ہندوؤں اور پیروان بدھ سے لینا معلوم ہے۔

"البتہ عرب کے غیر مسلموں کے بارے میں اختلاف ہوا اور امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ اس طرف گئے ہیں کہ ان سے جزیہ پر مصالحت نہیں ہو سکتی، لیکن اس بارے میں صحیح مذہب جمہور ہی کا ہے، یعنی عرب و عجم کی کوئی تفریق نہیں، کیوں کہ خود آں حضرت اور صحابہ کا غیر مسلموں سے جزیہ لینا ایک مسلّم واقعہ ہے۔

"باقی رہے مشرکینِ عرب، تو ان کا سوال عملاً پیدا ہی نہیں ہوا، کیوں کہ سورۂ براءت کے بعد تمام مشرکین عرب مسلمان ہو چکے تھے، اور حکمت الٰہی کا فیصلہ یہی تھا کہ جاہلیت عرب کا شرک پھر یہاں سر نہ اٹھائے۔

"قرآن نے غیر مسلموں سے جزیہ لینے کا حکم کیوں دیا؟ اس لیے کہ حق و انصاف کا مقتضا یہی تھا اور اس لیے کہ وہ چاہتا تھا مسلمانوں کے نظام حکومت میں غیر مسلموں پر اتنا بوجھ نہ ڈالا جائے، جتنا بوجھ مسلمانوں کو اٹھانا پڑے گا۔ اسلام نے

مسلمانوں پر جنگی خدمت فرض کر دی تھی، یعنی آج کل کی اصطلاح میں فوجی قانون جبری تھا اور اس لیے ضروری تھا کہ جو غیر مسلم اسلامی حکومت کے ماتحت شہری زندگی بسر کریں، وہ بھی ملک کی حفاظت کے لیے جنگ میں شریک ہوں، لیکن اسلام نے اسے انصاف کے خلاف سمجھا کہ اس بارے میں غیر مسلموں پر جبر کیا جائے، اس نے یہ بات ان کی مرضی پر چھوڑ دی اور کہا کہ اگر خود اپنی خوشی سے چاہو تو جنگی خدمات میں مسلمانوں کی طرح شریک ہو۔ نہ شریک ہونا چاہو تو اس کے بدلے ایک سالانہ رقم ادا کر دیا کرو۔ یہی رقم تھی جو غیر مسلموں کے لیے جزیہ ہوئی... اسلام نے مسلمانوں پر کئی طرح کے ٹیکسوں کا بوجھ ڈال دیا تھا: زکوۃ، عام صدقات و خیرات جنگ پیش آجائے تو اس کا بوجھ بھی اٹھانا چاہیے... اسلام نے غیر مسلموں کو حقوق تو مسلمانوں ہی کی طرح دیے، لیکن مالی بوجھ مسلمانوں کی طرح نہیں ڈالا... صرف ایک ہی ٹیکس کی ادائیگی ضروری ٹھہرائی یعنی جزیہ کی اور وہ بھی انہیں معاف کر دیا جو فوجی خدمت کے لیے تیّار ہو جائیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ فی الحقیقت غیر مسلموں کے لیے کوئی بوجھ بھی نہ رہا اور حقوق سب کے سب رہے۔ یعنی اگر ایک غیر مسلم ذمی فوجی خدمت سے انکار نہ کرے (جو خود اسی کے وطن کی حفاظت کے لیے ہوگی) تو وہ اسلامی حکومت میں آزادی وحقوق کی ٹھیک ویسی ہی زندگی بسر کرے گا جیسی ایک مسلمان بسر کرسکتا ہے، لیکن مسلمان کی طرح اسے کوئی ٹیکس ادا نہیں کرنا پڑے گا''۔[۳۲]

اقتباس بالا میں مذکور دو باتوں سے راقم کو اتفاق نہیں ہے۔ ایک امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی طرف یہ نسبت کہ وہ عرب کے غیر مسلموں سے جزیہ پر مصالحت کے خلاف تھے اور دوسرے یہ کہ سورۂ براءت کے نزول کے بعد تمام مشرکین عرب مسلمان ہو چکے تھے۔

تبصرہ و تجزیہ

۱- آزاد تمام بنیادی مسائل کا حل قرآن حکیم ہی کے اندر تلاش کرنے کی کوشش

کرتے ہیں۔ وہ نہ صرف تقلید کے منکر ہیں، بلکہ اعجاز قرآن کے کلاسیکی نظریہ کا انکار کرتے ہیں۔ عقلیت پسندی کے بالمقابل انھوں نے نظریۂ وحدت واخوتِ انسانیت پیش کیا جو روایت وجدیدیت کے دل فریب امتزاج سے عبارت ہے۔

۲- رزم گاہ سیاست نے آزاد کو اس کا وقت نہیں دیا کہ وہ عالم انسانیت کے لیے ایک واضح لائحہ عمل چھوڑ جاتے، ورنہ عنفوان شباب میں 'اسفار اربعہ' (صدرالدین شیرازی)، جس کا اصل نام **الحکمۃ المتعالیۃ** ہے اور جو اسلامی فلسفہ اور الٰہیات کی اونچی کتابوں میں شمار کی جاتی ہے اور 'گوہر مراد' (عبدالرزاق لاھیجی) جس کا موضوع فلسفہ ومابعد طبیعیات ہے اور جس کا اسلوب نہایت دقیق سمجھا جاتا ہے، جیسی کتابیں ناقدانہ انداز میں پڑھ لینے والا یہ عبقری یکسوئی سے اس طرف متوجہ ہوتا تو تصور کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کے لیے کیا کچھ چھوڑ جاتا۔

۳- آزاد نے کتابیں پڑھی تھیں، مگر بجز قرآن کے موضوعاتی تحقیقی مطالعہ نہیں کیا تھا۔ دور قدیم، جدید اور عہد وسطی کے علماء پر تنقیدی فکر کی تجدید کی بھی کوشش کی، لیکن ذاتی نظریات کو شعوری طور سے تحقیق وتنقید کی کسوٹی پر پرکھنے سے تغافل کیا۔

۴- اسلام، ہندومت، بدھ مت، جین مت، سکھ مت، زرتشتیت اور عیسائیت کے مثبت تقابلی مطالعہ کی طرح اکبر کے دور میں پڑی اور آزاد مشرب ابوالفضل کے اثر کے تحت مختلف مذاہب کے مابین قدر مشترک کی تلاش کا آغاز ہوا۔ آزاد کی شخصیت میں ہمیں ایک ایسے معروضی محقق کی جھلکیاں ملتی ہیں جو تعصّبات اور تحفظات سے بلند ہو کر انسانیت پر مبنی حقیقت پسند تعلقات کی استواری میں کوشاں ہے۔

۵- مفسرین کرام بھی بشر تھے، ان کے ماخذ علم، اساتذہ، طبائع، احوال، مطالعہ وفکر، مخاطب، طرق تدبر، مذاہب ومسالک، انفرادی صلاحیتیں، عزائم اور حدود، روزافزوں وسعت وعمق علم، ساختہائے فکر، طلبہ کی حاجتیں، تقاضے، استعدادیں، طرق تدریس وتعلیم، طرق تنقیحات وجوہ وترجیحات سب جدا جدا تھے۔ اس کے باوصف مفسرین کرام نے اپنی اپنی تفسیروں میں اپنے اپنے طور پر تحقیق وتوضیح کی کوششیں کیں، ان کی

کاوشوں کو امکانی معانی اور مراد و منشا خداوندی کا معروضی مطالعہ و نتائج مانتے ہوئے ان کی لغزشوں پر منصفانہ نقد و گرفت کرنے اور افادی پہلوؤں کی قدر کرنے کے بجائے صرف ان کے نقائص پر عمومی انداز میں اعتراض کرنا اس طالب علم کے فہم سے بالاتر ہے۔

۶- فقہاء و مفسرین نے اپنی تفسیروں میں اپنے اپنے ائمہ کے مستنبط و وضع کردہ اصول و قواعد کی روشنی میں قرآنی نصوص کو سمجھنے اور ان کے استنباطات کے وجوہ اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ بعض مقامات پر تکلف بارد یا تعصب یا غلو در آیا ہو، لیکن فقہاء بھی انسان تھے اور انسان کا علم محدود اور اس کی رسائی متصف بقیو د مختلفہ۔ اس ناچیز کے نزدیک فقہاء مفسرین پر کلام اللہ کو فہم ائمہ کا تابع کرنے کی کوشش کا الزام اتہام ہے۔ اسی طرح صوفیاء کرام نے معنی المعنی کی طرف قارئین کو توجہ دلائی ہے کہ قرآن حکیم کے اندرونی اشارے طالب حق کے اندر مثبت انقلاب پیدا کر سکیں۔ ان پر تحریف کا اتہام درست نہیں۔ اگر کسی سے بہ تقاضائے بشریت یا بہ خطائے کشف کوئی سہو ہو گیا ہو تو اس کے لیے سارے صوفیاء کو مورد الزام ٹھہرانا صحیح نہیں۔

۷- آزاد اپنی اس کوشش میں باستثنائے چند کامیاب نظر آتے ہیں کہ "قرآن کا ترجمہ اردو میں اس طرح مرتب ہو جائے کہ اپنی وضاحت میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ رہے۔ اپنی تشریحات خود اپنے ساتھ رکھتا ہو۔[۳۳] لیکن اس ناچیز کو اس دعوے کے تسلیم کرنے میں تامل ہے کہ "تفاسیر و کتب کا جتنا مطبوعہ و غیر مطبوعہ ذخیرہ موجود ہے، میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا بڑا حصہ میری نظر سے گزر چکا ہے" [۳۴] یہ شاید ایک طرح کی مبالغہ آرائی ہے۔

۸- چینی، ہندوستانی، مجوسی، یہودی اور مسیحی مذاہب پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالتے ہوئے [۳۵] آزاد فرماتے ہیں کہ "تمام بانیان مذاہب [؟] نے ایک ہی اصل و قانون کی تعلیم دی ہے" [۳۶] لیکن "پیروانِ مذاہب نے دین کی وحدت بھلادی، اور شرع کے اختلاف کو بنائے نزاع بنالیا"۔ [۳۷] خاکسار کا خیال ہے کہ اگر مولانا آزاد 'بانیان مذاہب' کی مبہم اصطلاح کے بجائے قرآنی اصطلاحات 'انبیاء و رسل' کے استعمال

کو ترجیح دیتے اور درج ذیل جیسی عبارتوں سے احتراز کرتے 'ہندوستان کے ہندو باوجود ضبط شریعہ و احکام، وحفظ علوم وتمدن، وادعاء وجود صحف وکتب محض پرستش قوی واشکال وصور مظاہر فطرت کی بنا پر کیوں اہل کتاب میں سے تسلیم نہ کیے جائیں' ۳۸ تو علامہ یوسف بنوری علیہ الرحمۃ ۳۹ جیسے متبحر علماء کو مولانا آزاد کے شذوذ پر سخت الفاظ میں گرفت کرنے کی ضرورت نہیں محسوس ہوتی۔

۹- اوصاف مومن پر آزاد کا قلم متصوفانہ ذوق سے معمور نظر آتا ہے۔ یہ کہنا دشوار ہے کہ آزاد نے اس مقام پر سید امیر علی ملیح آبادی کی تفسیر مواہب الرحمٰن، محمد روزبہان شیرازی کی تفسیر عرائس البیان یا شہاب الدین آلوسی کی تفسیر روح المعانی سے استفادہ کیا ہے، یا آزاد کا اپنا ذوق عرفانی حرکت میں آیا، بہرحال مقامات احسان وتصوف سے آزاد کی شناسائی کی شہادت ضرور مل جاتی ہے۔

۱۰- واقعہ اسراء پر آزاد نے دریا کو کوزہ میں بند کر دیا ہے۔ مسئلہ رسالت پر وہ شبلی سے متفق معلوم ہوتے ہیں، جب کہ خاتم النبیین ﷺ کے تذکرہ پر ان کا قلم وجد آفرین ہو جاتا ہے، مسئلہ متشابہات میں ان کا موقف اس ناچیز کو یک گونہ متضاد نظر آتا ہے اور مسئلہ خلافت اور مسئلہ جزیہ پر کسی قدر محققانہ۔

اس خاک سار نے اپنے اس حقیر متعلمانہ مضمون میں کوشش کی ہے کہ وہ مولانا ابوالکلام آزاد کے کم توجہی کے شکار چند اہم دینی نظریات سامنے لائے اور ایسے نظریات کی تکرار سے حتی الامکان پرہیز کرے جن پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور اب بھی لکھا جا رہا ہے۔ اپنے عجز کے احساس کے باوجود یہ ناچیز اس لیے ہمت جٹا پایا کہ اسے دور وسطی کے مفسرین کے متعلق آزاد کا یہ موقف عجیب لگا کہ ان کی تفاسیر سے فائدہ اٹھایا جائے لیکن استفادہ کے اعتراف کے بجائے ان کو بہ یک جنبشِ قلم بلا استثناء معتوب قرار دیا جائے، بلکہ اس جرم کا مرتکب قرار دیا جائے کہ انہوں نے معالم قرآن کو اس کی رفعتوں سے نہ صرف نیچے کھینچ لیا، بلکہ اللہ جل شانہ کے کلام کو اپنے تعصّبات کا تابع کر دیا۔ کیا آزاد یہ دعوی کر سکتے تھے کہ انہوں نے فہم انسانی سے بلند ہو کر جمیع معالم قرآن کے فہم الٰہی تک

رسائی حاصل کرلی؟ بالفاظ دیگر معانی قرآن کا احاطہ کرلیا؟ دوسرے یہ کہ آزاد کے دینی نظریات میں آج کے قاری کے لیے رہ نمائی کا بڑا سامان ہے، بشرطے کہ آزاد کو توجہ اور استفادہ کی نیت سے پڑھا جائے، ان کو معصوم عن الخطا یا مستند نہ تصور کیا جائے۔

حواشی ومراجع

۱ ابوسلمان شاہ جہاں پوری الہندی، امام الہند (تعمیر و افکار) (مکتبہ اسلوب، کراچی، ۱۹۶۲ء، ص۳۳۔۳۴

۲ ابوالکلام آزاد، آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی (حالی پبلشنگ ہاوس، دہلی، ۱۹۵۸، ص۱۸۹۔۱۹۲ نیز امام الہند ص۳۶ و۴۳ و مابعد

۳ آزاد کی کہانی ص ۱۲۲۔۱۲۳، ۱۲۹، ۱۵۳۔۱۵۵، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۷۳ و مابعد ۲۲۶، ۲۸، ۲۳۴، ۲۳۹۔۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۶ و مابعد، ۲۸۰۔

۴ امام الہند، ص ۳۳۷۔۳۷۲ یہ یاد رہے کہ آزاد کی بہت سی غیر مطبوعہ تصانیف ناپید ہوگئیں ان کی دستیابی تک آزاد کے افکار کا جائزہ ناقص رہے گا، احمد سعید ملیح آبادی ''ابوالکلام آزاد: ادیب اور صحافی''، مشمولہ ابوالکلام آزاد ایک ہمہ گیر شخصیت مرتبہ رشید الدین ص۲۸۴۔۲۸۷، ترقی اردو بیورو ،نئی دہلی، ۱۹۸۹ء

۵ امام الہند ص۱۴۵

۶ آزاد، ابوالکلام، ترجمان القرآن، زمزم کمپنی لمیٹڈ، لاہور، تاریخ ندارد، ج۱ ص۱۹۲

۷ ترجمان القرآن' ج۱ ص۲۱۳

۸ مہر، غلام رسول، تبرکات آزاد، ادبی دنیا، اردو بازار، دہلی، ۱۹۶۳ء، طبع اول، ص۱۵۰۔۱۵۱، خط بنام حکیم سعد اللہ گیاوی، مئی ۱۹۳۶ء

۹ آزاد، ابوالکلام، ترجمان ج۵ ص۶۰۶۔۶۰۷

۱۰ آزاد، ابوالکلام، تصریحات آزاد، مکتبہ شعر و ادب، لاہور، تاریخ ندارد، ص ۲۱۔۲۴

۱۱ تصریحات آزاد' ص۲۹۔۳۰

۱۲ ترجمان القرآن' ج۱ ص۱۲۵

۱۳ ترجمان القرآن' ج۱' ص۱۵

۱۴ ترجمان القرآن' ج۱' ص۱۳۔۱۵

۱۵۔ ترجمان القرآن، ج اص ۳۱۳
۱۶۔ ترجمان القرآن، ج اص ۱۶۱
۱۷۔ آزاد، ابوالکلام، ترجمان القرآن، ج ۲، دفتر ترجمان القرآن، کلکتہ، تاریخ ندادر، ص ۱۳
۱۸۔ ترجمان، ج ۲، ص ۱۴۷
۱۹۔ ترجمان القرآن، ج ا، ص ۱۵۔۱۶
۲۰۔ آزاد، ابوالکلام، غبار خاطر، مکتبہ اصرار، لاہور، طبع سوم، تاریخ ندارد، ص ۱۴۳
۲۱۔ غبار خاطر، ص ۱۴۴۔۱۴۶
۲۲۔ ترجمان القرآن، ص ۱۸۰
۲۳۔ ترجمان القرآن، ج ۲، ص ۳۷۱۔۳۷۲
۲۴۔ ترجمان القرآن، ج ۲، ص ۳۶۳۔۳۶۵
۲۵۔ ترجمان القرآن، ج ۲، ص ۳۶۸۔۳۶۹
۲۶۔ آزاد، ابوالکلام، مسئلہ خلافت، البلاغ پرنٹنگ اینڈ پبلشنگ ہاؤس، کلکتہ، ۱۹۲۰ء، ص ۶
۲۷۔ مسئلہ خلافت، ص ۹۔۱۰
۲۸۔ مسئلہ خلافت، ص ۲۳۔۳۵
۲۹۔ مسئلہ خلافت، ص ۵۴
۳۰۔ ترجمان القرآن، ج ۲، ص ۱۱۰۔۱۱۳
۳۱۔ ترجمان القرآن، ج ۲، ص ۸۵
۳۲۔ ترجمان، ج ۲، ص ۱۲۲۔۱۲۳
۳۳۔ ترجمان القرآن، ج ا، ص ۱۷
۳۴۔ ترجمان القرآن، ج ا، ص ۱۹
۳۵۔ ترجمان القرآن، ج ا، ص ۱۳۵۔۱۵۵
۳۶۔ ترجمان القرآن، ج ا، ص ۱۸۶
۳۷۔ ترجمان القرآن، ج ا، ص ۱۸۹
۳۸۔ آزاد، ابوالکلام، جامع الشواہد فی دخول غیر المسلم فی المساجد، مطبع معارف، اعظم گڑھ، تاریخ ندارد، ص ۳۵
۳۹۔ ''یتیمۃ البیان''، مشمولہ انور شاہ کشمیری، مشکلات القرآن، المجلس العلمی ڈھابیل، ۱۳۵۷ھ