مولانا عبیداللہ سندھی

ایک تبصرہ پر تبصرہ

(۶)

مولانا سعید احمد صاحب اکبرآبادی ایم اے ریڈر عربی دہلی یونیورسٹی

قرآنی احکام | محترم ناقد برسبیلِ ترقی فرماتے ہیں۔

"سنت مولانا کے نزدیک حجازی یا مدنی سوسائیٹی کی ترجمان ہے اس لئے اس میں تبدیلی ہوسکتی ہے۔ یہ نظرِ عنایت سنت پر ہی بس نہیں کرتی بلکہ اس کے بعد ایک قدم آگے بڑھکر وہ قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالمگیر نہیں مانتے" (معارف ص ۱۷۷)

یہ تو ہے ناقدانہ دعویٰ۔ اب اس کی دلیل سنئے۔ اس کے لئے ہمارے لائق دوست سرور صاحب کی حسب ذیل عبارت نقل کرتے ہیں۔

"مولانا کے نزدیک بھی قرآن میں کہیں کہیں جو احکام ہیں وہ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں، ان احکام کو اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں۔ عرب کے خاص حالات میں قرآن کے عمومی پیغام کو صرف ان احکام کے ذریعہ ہی عملی صورت دیجا سکتی تھی" (ص ۲۵۴)

اس بحث میں پہلی بات ملاحظہ کے قابل تو یہ ہے کہ مولانا کے بیان میں صاف صاف "کہیں کہیں" کا لفظ موجود ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرآن کے بعض احکام اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر نہیں بھی ہیں تو وہ "کہیں کہیں" ہی ہیں۔ یعنی شاذونادر کا حکم

رکھتے ہیں۔ اور "النادر کالمعدوم" لیکن لائق ناقد نے اس کو عام اور مطلق کر دیا۔ اور یہ سمجھ بیٹھے کہ "مولانا قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالمگیر نہیں مانتے"۔

اب رہی یہ بات کہ جنابِ ناقد کے بیان سے قطع نظر خود مولانا کا یہ بیان کہاں تک صحیح ہے؟ تو گذارش یہ ہے کہ مولانا نے "کہیں کہیں" کی تفصیل نہیں کی، اور نہ یہ بتایا کہ وہ احکام کونسے ہیں۔ البتہ احکام اور تفسیر و حدیث کی کتابوں کے مطالعہ سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے، کہ قرآن مجید میں بعض احکام ایسے یقیناً ہیں جن کا مفہوم اگرچہ عام ہے لیکن با ایں ہمہ بعض بعض اجلہ صحابہؓ نے ان کو ایک خاص وقت اور ایک مخصوص حالت کے ساتھ مختص مانا ہے مثلاً قرآن مجید میں مصارفِ زکوٰۃ کے بیان میں ہے۔

انما الصدقٰت للفقراء و — زکوٰۃ صرف حق ہے مفلسوں اور محتاجوں

المساکین والعاملین علیہا و — کا۔ اور زکوٰۃ کے کام پر جانے والوں کا اور

المؤلفۃِ قلوبھم۔ — جن کا دل پرچانا منظور ہو۔

اس آیت میں غور کیجئے کلمہ حصر (انما) کے ساتھ جن لوگوں پر زکوٰۃ کی رقم خرچ ہونی چاہئے ان کی تعیین و تشخیص کی جاتی ہے اور اس فہرست میں مولفۃ القلوب کو بھی شامل رکھا جاتا ہے۔ جہانتک قرآن مجید کے سیاق و سباق کا تعلق ہے اس معاملہ میں وقت اور زمان کی کوئی قید نہیں ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کے باوجود بعض خاص خاص صحابہ جن میں حضرت عمرؓ کو سر فہرست سمجھنا چاہیئے۔ ان کی رائے یہی تھی کہ تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ کی رقم کا بعض لوگوں پر خرچ کرنا صرف اس وقت تک کے لئے جائز تھا جب تک کہ مسلمان گنتی میں کم اور طاقت میں کافروں کے بالمقابل کمزور تھے۔ لیکن فتح مکہ کے بعد جب اسلام کی عظمت اور مسلمانوں کی شوکت و قوت ناقابلِ زوال بنیادوں پر قائم ہوگئی تو اب اس کی اجازت نہیں ہوسکتی کہ زکوٰۃ کی رقم کا کوئی حصہ بھی تالیفِ قلب کی غرض سے کسی پر خرچ کیا جائے۔ حضرت عمرؓ اس معاملہ میں کس درجہ متشدد اور اپنی اس رائے میں کس قدر مضبوط تھے اس کا

اندازہ اس واقعہ سے ہوسکتا ہے کہ عینیہ بن حصن اور اقرع بن حابس یہ دونوں شخص مولفۃ القلوب میں سے تھے۔ جن کو ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ یا مالِ غنیمت میں سے ایک حصہ دلوا چکے تھے۔ جس پر قریش اور انصار کو ناگواری بھی ہوئی تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے عہدِ خلافت میں ایک دفعہ یہ دونوں خلیفۂ اول رضؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور درخواست کی کہ ہمارے نزدیک ایک شور زمین ہے جس میں نہ گھاس اگتی ہے اور نہ اس سے کوئی اور نفع حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اگر آپ مناسب خیال فرمائیں تو وہ زمین ہم دونوں کو دیدیجئے" حضرت ابوبکرؓ نے اس درخواست کو قبول فرمایا اور زمین ان دونوں کے نام لکھدی اور خود اپنی شہادت پروانۂ جاگیر پر ثبت بھی فرمادی۔

اب یہ لوگ اس دستاویز کو لیکر حضرت عمرؓ کے پاس آئے تاکہ آپ بھی اس پر اپنی تصدیق ثبت کردیں۔ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے دستاویز کا مضمون پڑھا تو فرطِ غضب سے ان لوگوں کے ہاتھ سے چھین لی پھر اس پر تھوکا اور اس طرح جو کچھ دستاویز میں لکھا تھا اُسے حرفِ غلط کی طرح مٹادیا۔ یہ لوگ سچے اور پکے مسلمان تو تھے نہیں۔ حضرت عمرؓ کی اس حرکت پر برافروختہ ہوگئے اور شانِ فاروقی میں بدتمیزی اور گستاخی سے پیش بھی آئے۔ لیکن احکام ونصوص اسلام کے محرمِ خاص کے سامنے ان کی کیا پیش جاسکتی تھی۔ حضرت عمرؓ نے ان کو ڈانٹ پلاتے ہوئے فرمایا "ہاں یہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تم دونوں کے قلب کی تالیف فرماتے تھے مگر اسلام اس وقت تک سرفراز نہیں ہوا تھا۔ اب اللہ نے اسلام کو اس طرح کی چیزوں سے بے نیاز کردیا ہے۔ تم جاؤ اور اب جو کچھ تم کرسکتے ہو کر دیکھو"

یہ روایت یہیں پر ختم ہوجاتی ہے۔ ابوبکر جصاصؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے اپنے فیصلہ کے خلاف حضرت عمرؓ کے اس فعل پر خاموشی اختیار فرمائی اور آپ سے کوئی بازپرس نہیں کی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کا خیال بھی یہی تھا کہ اسلام کی سرفرازی اور سربلندی کے بعد اب مولفۃ القلوب کو کوئی حصہ نہیں ملنا

چاہیئے۔ لیکن چونکہ قرآن میں حکم عام تھا۔کسی خاص زمانہ سے اس کی تخصیص نہیں تھی۔ اس بنا پر آپ اجتہاد کی گنجائش نہیں پاتے تھے اور اسی وجہ سے آپ نے ان دونوں کی درخواست پر زمین ان کے نام لکھدی تھی۔ لیکن بعد میں حضرت عمرؓ کا فعل دیکھکر آپ کو تنبہ ہوا اور آپ حضرت عمرؓ کے ہم خیال وہم رائے ہو گئے۔" ؎۱

اسی بنا پر جابر بن عامر کا بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں مولفۃ القلوب کو حصے دلائے جاتے تھے مگر

فلما استخلف ابوبکر انقطع الرشا۔ ؎۲	جب ابوبکرؓ خلیفہ ہو گئے تو یہ رشوتوں کا سلسلہ ختم ہو گیا۔

اسی طرح قرآن مجید میں ایک آیت ہے

من کان یرید حرث الاخرۃ نزد له فی حرثه ومن کان یرید حرث الدنیا نؤته منها وماله فی الاخرۃ من نصیب۔	جو لوگ آخرت کی کھیتی کا ارادہ کرتے ہیں ہم ان کے لئے اس کھیتی میں اضافہ کردیتے ہیں اور جو لوگ دنیا کی کھیتی کا ارادہ کرتے ہیں ہم ان کو وہ دیتے ہیں اور آخرت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔

اس آیت کا عموم مفہوم اس بات کا اقتضار کرتا ہے کہ نماز پڑھانے اور قرآن وحدیث کی تعلیم دینے پر معاوضہ لینا بالکل ناجائز ہونا چاہیئے۔ چنانچہ اسی آیت سے استدلال کر کے

؎۱ احکام القرآن ج ۳ ص ۱۵۳ ؎۲ ایضاً

ممکن ہے کسی کو یہ خیال ہو کہ آیت میں ذکر تو مصارفِ زکوٰۃ کا ہے اور حضرت عمرؓ کے فعل کا تعلق زکوٰۃ کی رقم سے ہے نہیں تو یہ واضح رہنا چاہیئے کہ صاحبِ احکام القرآن نے حضرت عمرؓ کا یہ اثر اسی مصارف زکوٰۃ والی آیت کے ماتحت نقل کیا ہے اور اس روایت کو ان فقہاء کے استدلال میں پیش کیا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اب مولفۃ القلوب کو مصارفِ زکوٰۃ میں شامل نہیں مانتے۔

علمار متقدمین نے اس کا فتویٰ دیا بھی ہے۔ ابو بکر جصاصؒ اس آیت کو نقل کرکے لکھتے ہیں۔

ومن اجل ذالك قال اصحابنا لایجوز	اسی وجہ سے ہمارے علمار نے کہا ہے کہ حج
الاستیجار علی الحج وفعل الصلوٰۃ	نماز اور تعلیم قرآن اور دوسرے افعال جن
وتعلیم القرآن وسائر الافعال	کی شرط یہ ہے کہ ہم ان کو اللہ کا تقرب
اللتی شرطها ان نفعل علی وجه	حاصل کرنے کے لئے کریں ان میں سے
القربة ۔ ؂۱	کسی پر اجرت لینی جائز نہیں ہے

لیکن جب متاخرین فقہار نے دیکھا کہ اگر امامتِ نماز اور تعلیم قرآن پر اجرت لینے کو ممنوع کرنے سے سخت دشواری پیش آنے کا اندیشہ ہے اور ڈر اس کا بھی ہے کہ اگر علمار دوسرے ذرائع سے روپیہ کمانے میں مصروف ہوگئے تو کہیں یہ سلسلۂ خیر بالکل منقطع نہ ہوجائے، تو اب ان حالات کے ماتحت ان کو تعلیمِ قرآن وغیرہ پر اجرت لینے کے جواز کا فتویٰ دینا پڑا۔ چنانچہ حافظ ابنِ قیمؒ نے (اعلام الموقعین ج ۳ میں) یہ اور اس قسم کے اور دوسرے مسائل پر تفصیل سے بحث کی ہے۔

اگر احکام فقہیہ کا تتبع کیا جائے تو ایک دو نہیں اس قسم کے احکام بکثرت ملیں گے کہ قرآن وحدیث سے ان کی عمومیت متبادر ہوتی ہوگی مگر فقہار نے ان کو ایک خاص زمانہ اور وقت اور ایک مخصوص ماحول کے ساتھ مختص کردیا ہے۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ عورتوں کو عیدگاہ لیجایا کرو، لیکن حضرتِ عائشہؓ نے بعد میں فرمایا کہ عورتوں میں وفاتِ نبوی کے بعد بن سنور کر باہر نکلنے کا جو شوق پیدا ہوگیا ہے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کو دیکھ لیتے تو ہرگز یہ حکم نہ دیتے۔ اس سے ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ایک خاص ماحول سے تعلق رکھتا تھا۔

اگر ہمارے لائق دوست مولانا کی عبارت ٹھنڈے دل سے اور مولانا کے خلاف

؂۱ احکام القرآن ج ۱ ص ۱۴۳ ۔

سورِظن سے الگ ہوکر پڑھتے تو انھیں صاف نظر آتا کہ مولانا کا منشا، دراصل ناسخ ومنسوخ کے مسئلہ پر روشنی ڈالتا ہے۔ جیسا کہ فاضل ناقد کو معلوم ہوگا۔ نسخ کا مسئلہ ایک نہایت اہم اور پیچیدہ مسئلہ ہے۔ (راقم الحروف نے فہم قرآن میں اس پر کسی قدر تفصیل سے بحث کی ہے۔) بعض علمار تو اس معاملہ میں اس حد تک آگے بڑھ گئے ہیں کہ وہ نسخ کو ابدالِ حکم یا ابطالِ حکم کے معنیٰ میں لیتے ہیں اور لطف یہ ہے کہ اس معنیٰ کے اعتبار سے سنت کو بھی آیت کے لئے ناسخ تسلیم کرتے ہیں حالانکہ حق یہ ہے جیسا کہ ابومسلم اصفہانی نے لکھا ہے اور امام رازی نے موصوف کی جو عبارتیں اس سلسلہ میں پیش کی ہیں، ان سے خود امام رازی کا رجحان بھی ادہر ہی نظر آتا ہے قرآن میں نسخ بمعنی ابطالِ حکم بالکل نہیں ہے بلکہ بات دراصل یہی ہے کہ بعض احکام کسی آیت میں عمومی مفہوم رکھتے ہیں اور دوسری آیات میں ان کی تخصیص کردی گئی ہے۔ کہیں ایک حکم مطلق ہے اور دوسری جگہ اس کو مقید کردیا گیا ہے۔

بہرحال اصولِ فقہ کا ایک مبتدی طالب علم بھی جانتا ہے کہ نسخ کی تین قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔ منسوخ التلاوۃ والحکم، منسوخ التلاوۃ فقط، اور منسوخ الحکم فقط۔

اب غور کرنے کی بات یہ ہے کہ جس آیت کو منسوخ الحکم کہا جاتا ہے اس کا مفہوم کیا ہے؟ کیا وہ حکم سرے سے اور ہمیشہ کے لئے معدوم ہوجاتا ہے۔ یا وہ چونکہ ایک خاص ماحول سے متعلق ہوتا ہے اس لئے جب وہ ماحول باقی نہیں رہتا تو وہ حکم بھی باقی نہیں رہتا اور اس کی جگہ کوئی اور دوسرا حکم آجاتا ہے۔ ہمارے نزدیک نسخ اسی دوسرے معنی کے اعتبار سے ہے اور بس! جہاد اور مصالحت سے متعلق جو آیات ہیں اور جن میں علمار کرام نے نسخ مانا ہے وہ اسی قبیل سے ہیں۔ دونوں نوع کی آیات کے احکام اپنی جگہ پر باقی ہیں۔ اس میں سے کسی ایک حکم کی آیت کو دوسری آیت کے لئے ناسخ کہنا اس معنی کے اعتبار سے درست نہیں ہے کہ منسوخہ آیت کا حکم اب بالکل باقی ہی نہیں رہا۔

اب اس تقریر کے بعد مولانا سندھی کا بیان پڑھئے تو صاف نظر آتا ہے کہ مولانا کا

مطلب بھی یہی ہے۔ اور اس سے تجاوز کرکے انھوں نے کوئی ایسی بات نہیں کہی ہے جو غیر اسلامی ہو۔ اور عقیدۂ صحیحہ کے خلاف ہو، چنانچہ مولانا کے الفاظ وہ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ اسی حقیقت کی غمازی کررہے ہیں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ میں سے حصہ دلانا اور قرآن مجید کا مصارفِ زکوۃ میں اس گروہ کو شامل رکھنا۔ اس بات کی دلیل ہے کہ اگرچہ مسلمانوں کی طاقت وقوت اور اسلام کی شوکت وحشمت کے زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں ہے کہ بیت المال میں سے تالیفِ قلب کے لئے کسی کو کوئی رقم دیجائے لیکن اگر مسلمانوں پر پھر کبھی کوئی ایسا وقت آجائے جبکہ ان کو اپنی اجتماعی طاقت میں اضافہ کرنے کے لئے بعض لوگوں پر کچھ رقم بہ طورِ تالیفِ قلب خرچ کرنے کی ضرورت ہو تو اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل جو قرآن کے حکم کے لئے بمنزلۂ بیان وتفسیر ہے۔ ایک مثال کا کام دیگا اور بے شبہ امام کو حق ہوگا کہ وہ اس مثال کی روشنی میں بیت المال کی کچھ رقم پروپگینڈہ پر بھی خرچ کرے۔

محترم ناقد کو معلوم ہوگا کہ آج کی دنیا میں پروپگینڈہ کو کیا اہمیت حاصل ہے، شاید موجودہ ہولناک ترین آلاتِ جنگ اتنے مؤثر نہیں ہیں جس قدر کہ یہ ایک حربہ ہے۔ اور اسی وجہ سے ہر متحارب قوم اس مد پر بے تحاشا روپیہ خرچ کررہی ہے۔ پس اگر مسلمانوں کو بھی اپنی ملی وقومی حفاظت کے لئے اس حربہ سے کام لینا ناگزیر ہوجائے تو بے شبہ انھیں اس سے کام لینا چاہئے۔

اسی بنا پر مولانا فرماتے ہیں کہ "ان احکام کو اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں" یعنی یہ احکام ابدی اور عالمگیر تو ضرور ہیں لیکن "اپنی خاص شکل" میں نہیں بلکہ حالات اور ماحول کے اقتضا سے ان کی عملی شکل بدلتی رہیگی۔ اس بدلی ہوئی شکل کو پہلی شکل کا نقیض نہیں کہا جاسکتا کیونکہ تناقض کے تحقق کے لئے وحدتِ موضوع ومکان ضروری ہے اور یہاں جب موضوع اور مکان ہی مختلف ہوگئے تو پھر دونوں میں تناقض کہاں رہا۔

اس موقع پر مولانا سندھی کی ایک ستم ظریفی کی داد دیئے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مرحوم کو پہلے سے ہی اس کا اندیشہ تھا کہ ان کی سب سے زیادہ مخالفت وہ حضرات کریں گے جو مولانا شبلی کو "حجۃ الاسلام" لکھتے ہیں۔ اس بنا پر انھوں نے یہ کیا ہے کہ ان مباحث میں وہ مولانا شبلی کا حوالہ دیتے چلے گئے ہیں اور بے تکلف ان کی عبارتوں پر عبارتیں نقل کی ہیں۔ انتہا یہ ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے علوم و حکم کا جامع و ماہر ہونے کے باوجود مولانا نے اس موقع پر حجۃ اللہ البالغہ کی جو عبارتیں نقل کی ہیں وہ بھی مولانا شبلی کے حوالہ سے اور ان کے اردو ترجمہ کی شکل میں نقل کی ہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس جگہ جو کچھ مولانا سندھی نے کہا ہے مولانا شبلی کی ہی زبان سے کہا ہے۔ خود اپنی طرف سے بہت کم بولے ہیں۔ اب اگر ان کے ناقدین کرام واقعی دیانت دار ہیں تو ان کو سب سے پہلے مولانا شبلی سے اپنی بیزاری کا اظہار کرنا چاہیئے۔

حدود وارتفاقات اور شعائر کی بحث میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی جو عبارت پہلے کہیں گذر چکی ہے۔ مولانا شبلی اس کو الکلام میں نقل کر کے حسب ذیل لفظوں میں اپنا خیال ظاہر فرماتے ہیں۔

"اس اصول سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعتِ اسلامی میں چوری، زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے۔"

اس معاملہ میں مولانا شبلی کا جو رجحان اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مولانا مرحوم نے الکلام میں حضرت شاہ صاحب کی مذکورہ بالا جو عبارت نقل کی ہے اس کا آخری فقرہ انھوں نے ترک کر دیا ہے اور نہ کہیں اردو ترجمہ میں اس کا ذکر کیا ہے وہ آخری فقرہ یہ ہے:۔

"ویبقی علیہم فی الجملۃ۔	فی الجملہ یہ حدود وغیرہ آخرین پر بھی باقی اور برقرار رہیں گی۔

مولانا سندھی کو " سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون " کی وعید الٰہی کا مستحق بتانے والوں کو سوچنا چاہیے کہ حدود کے متعلق مولانا شبلی کا یہ ارشاد کہیں آیتِ ذیل کے ماتحت تو نہیں آتا ہے۔

تلک حدود اللہ فلا تعتدوھا ومن یتعد حدود اللہ فاولئک ھم الظلمون۔ — یہ اللہ کے حدود ہیں، ان سے تجاوز مت کرو۔ اور جو لوگ اللہ کے حدود سے تجاوز کرتے ہیں۔ پس وہی ظالم ہیں۔

ہمارے دوست جس کو مولانا سندھی کا تجدد کہتے ہیں۔ اگر واقعی یہ کوئی غیر اسلامی اور مذموم تجدد ہے تو میں بدلائل ثابت کر سکتا ہوں کہ مولانا شبلی اور ان حضرات کے مسلم " عارف " ڈاکٹر اقبال، عمل سے قطع نظر عقیدۃً یہ دونوں بزرگ جن کا واقعی میں بڑا احترام کرتا ہوں اور جن کی علمی و ادبی فضیلت اور بزرگی کا میں دل سے قائل ہوں، اس معاملہ میں مولانا سندھی سے بھی دو چار قدم آگے ہی ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ مولانا سندھی کا یہ تجدد اگر " وطن پرستی " اور " قومیت پرستی " پر مبنی ہے تو ان دونوں کا تجدد " مغرب پرستی " اور " مرعوبیت افرنجیت " پر قائم ہے۔

لیکن اس مقالہ میں تفصیل سے اس پر گفتگو کرنا پسند نہیں کرتا۔ اگر خدانخواستہ آئندہ کبھی اس ناگوار فرض کو انجام دینے پر مجبور ہو گیا تو دل کی انتہائی کراہیت کے ساتھ مجھکو یہ معمہ حل کرنا ہوگا کہ مولانا شبلی اور ڈاکٹر اقبال کو حجۃ الاسلام اور عارف ماننا۔ اور عبیداللہ سندھی کو ملحد و زندیق بلکہ کافر تک ثابت کرنا دراصل کس مکروہ ذہنیت پر مبنی ہے اور اس عمل میں " اقامتِ دین " کا جذبہ کہاں تک کارفرما ہے۔

سرایں فتنہ زجائیست کہ می بینم

ورنہ اس قساوتِ قلب کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے کہ ٹھیک اسی مہینہ میں جبکہ مولانا سندھی کے انتقالِ پرملال سے ان کے ہزاروں عقیدتمندوں، دوستوں اور شاگردوں کے دل چھلنی ہو رہے تھے

انتہائی غضب آلود، اشتعال انگیز اور ہیجان پرور لب ولہجہ میں یہ تنقید شائع کی جاتی ہے اور معلوم نہیں کیوں ڈیڑھ سطریں تعزیت کی بھی اسی میں لکھدی گئی ہیں جس پر مولانا سندھی کی روح کہہ سکتی ہے :۔

"تمہارے دشمنوں کو کیا پڑی تھی میرے ماتم کی"

حالانکہ ہمیں معلوم ہے کہ اسی معارف میں بعض عقائد باطلہ رکھنے والے لوگوں کی وفات پر آٹھ آٹھ نو نو صفحات تعزیت کے لکھے گئے ہیں اور ان کی تعریف میں جس سے خود جناب تعزیت نگار کی تعریف کا بھی پہلو پیدا ہوتا ہے۔ زمین آسمان کے قلابے ملائے گئے ہیں۔

اتنی نہ بڑھا پاکیٔ داماں کی حکایت
دامن کو ذرا دیکھ ذرا بندِ قبا دیکھ

یہاں تک مولانا کے ان افکار سے بحث تھی جن پر ہمارے نزدیک کفر و اسلام کا دارومدار ہے۔ یعنی کیا واقعی مولانا سندھی وحدتِ ادیان کے بایں معنی قائل تھے کہ اب بھی دین دین سب برابر ہیں، نجات کے لئے اسلام کا پابند ہونا ضروری نہیں ہے یا قرآنی احکام میں ادل بدل ہو سکتا ہے، حدود اللہ کو ساقط کیا جا سکتا ہے۔ تحلیل و تحریم اطعمہ کا اب بھی کوئی اور فیصلہ ہو سکتا ہے، قرآنی قانون کے علاوہ مسلمان کوئی اور قومی قانون بھی اختیار کر سکتے ہیں اور اس کو اپنا معمول بہ بنا سکتے ہیں، یا سنت حجت نہیں ہے وہ صرف حجاز والوں کے لئے تھی۔

اگر یہ سب باتیں مولانا کی نسبت صحیح ثابت ہو جاتیں۔ جس کی کہ جناب ناقد نے کوشش کی ہے تو بے شبہ مولانا کو مسلمان کہنا دشوار ہوتا لیکن ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ مولانا پر یہ تمام الزامات قطعاً غلط اور بے بنیاد ہیں۔ ان سب مسائل میں مولانا کا عقیدہ وہی ہے جو ایک سچے اور صادق العقیدہ مسلمان کا ہونا چاہئے۔ غیر مسلموں تک اسلام کے پیغام کو پہنچانے کے لئے کلموا الناس حسب عقولھم کی حکمت عملی کے مطابق طرز بیان اور طریق تعبیر کہیں کہیں نیا ضرور ہو گیا ہے لیکن اس کی اصل اسپرٹ بالکل اسلامی ہے اور بعض جگہ مولانا نے غیروں کو

اپنانے کے لئے اسلامی تعلیمات کے ان پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے جو عام طور پر مسلمانوں کی نظروں سے اوجھل ہیں مگر جو کچھ کہا ہے اسلام کی محبت میں اور تبلیغ کے جوش میں کہا ہے۔ کافروں کو مسلمان بنانے اور ان کو اپنے ساتھ شامل کر کے اسلامی جمعیت کو قومی اور مضبوط بنانے کے لئے کہا ہے۔ مسلمانوں کو ناسلم کرنے کی نیت سے ایک لفظ زبان سے نہیں نکالا ہے۔

اب ہم اُن افکار سے بحث کرتے ہیں جو تاریخی اور سیاسی اہمیت رکھتے ہیں اور جن کو فاضل ناقد نے حسب عادت مولانا کی بدنام "وطن پرستی" کا ہی رنگ دیکر پیش کیا ہے اس سلسلہ میں سب سے پہلے خلق قرآن کا مسئلہ سامنے آتا ہے۔

خلق قرآن اس بحث میں ہمارے نزدیک یہ کہنا تو صحیح نہیں ہے کہ محدثین قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق ماننے پر اس لئے مصر تھے کہ "عربی الفاظ کو مخلوق ماننے سے عربی تفوق پر زد پڑتی تھی۔ بے شبہ محدثین کرام کا مقام اس سے بہت بلند تھا کہ وہ عربی عصبیت کی وجہ سے اس پر اس قدر مصر ہوں لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ پیدا کیوں ہوا اور کب ہوا؟

عام طور پر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ مسئلہ مامون کے عہد کی پیداوار ہے اور بعض اس کو اس سے بھی بعد کے ادوار کی پیداوار بتاتے ہیں حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ فتنہ خلافتِ بنی عباس سے بہت پہلے بنو امیہ کے زمانہ میں ہی پیدا ہو گیا تھا۔ چنانچہ ابن اثیر نے اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے عہد کے واقعات میں لکھا ہے کہ

> "ہشام کے دورِ حکومت میں جعد بن درہم نے قرآن کے مخلوق ہونے کا دعویٰ کیا تو ہشام نے اس کو عراق کے گورنر خالد القسری کے پاس بھیجدیا اور حکم دیا کہ اسے قتل کر دیا جائے۔ خالد نے دربارِ خلافت کے حکم کے برخلاف جعد کو قید تو کر دیا مگر قتل نہیں کیا۔ ہشام کو جب اس کی خبر ہوئی تو اس نے خالد کو سخت تہدید کی اور بتاکید لکھا کہ جعد بن درہم سپردِ تیغ کر دیا جائے۔ چنانچہ بقر عید کے دن خالد نے لوگوں سے کہا "مسلمانو! تم جاؤ قربانیاں کرو اللہ تعالیٰ قبول فرمائے، میں آج

جعد کی قربانی کرتا ہوں۔ یہ شخص کہتا ہے کہ اللہ نے حضرت موسیٰ ؑ سے کلام نہیں کیا اور حضرت ابراہیم ؑ کو اس نے اپنا خلیل نہیں بنایا۔ اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے بلند و بالا ہے جن کو جعد کہتا ہے۔ یہ کہکر خالد اپنی سواری سے اترا اور جعد کو ذبح کر دیا۔"

علاوہ بریں مروان بن محمد کے حالات میں بھی ابن اثیر نے لکھا ہے کہ مروان کو جعد بن درہم کی نسبت سے جعدی کہتے ہیں کیونکہ وہ خلقِ قرآن کا قائل تھا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ بنو امیہ کے زمانہ میں ہی پیدا ہو گیا تھا۔ لیکن خلفاء کی سخت گیری اور متشددانہ پالیسی کے باعث اس زمانہ میں برگ و بار نہیں لا سکا اور سر اٹھاتے ہی اس فتنہ کو دبا دیا گیا۔ لیکن تیسری صدی ہجری کے اوائل میں یہ فتنہ پھر اٹھا اور اس زور شور سے اٹھا کہ قصرِ خلافت کے بام و در اس کی شورش سے گونج اٹھے اور بغداد میں گویا بھونچال سا آ گیا۔

اگر اصل مسئلہ کی حقیقت پر غور کیا جائے تو ہنسی آتی ہے اور سخت افسوس بھی ہوتا ہے کہ بات کچھ بھی نہ تھی جسے ایک افسانہ بنا دیا گیا۔

سوال یہ تھا کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ محدثین کہتے تھے کہ غیر مخلوق ہے اور معتزلہ کا قول تھا کہ مخلوق ہے لیکن اصل موضوعِ بحث کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ دونوں اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہیں۔ محدثین قرآن کو جو غیر مخلوق کہتے تھے تو اس سے مراد کلامِ نفسی تھا، نہ کہ کلامِ لفظی۔ اور معتزلہ جسے مخلوق مانتے تھے وہ کلامِ لفظی تھا۔ یعنی وہ الفاظ جنھیں ہم تلاوت کے وقت بولتے ہیں۔ اس سے مراد کلامِ نفسی نہ تھا جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور جو بے شبہ ازلی اور ابدی ہے اور غیر مخلوق ہے۔ چنانچہ امام بخاری ؒ سے جیسا کہ حافظ ابن حجر ؒ نے فتح الباری کے مقدمہ میں تصریح کی ہے، یہی قول مروی ہے۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب بات صرف اتنی تھی اور درحقیقت یہ نزاع حقیقی نہیں بلکہ لفظی تھا تو اس نے اس قدر طول کیوں کھینچا۔ اور تاریخِ اسلام میں اسے کیوں اتنی اہمیت کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ یہ زمانہ وہ تھا جبکہ یونان اور روم کے علوم وفنون سیلاب کی طرح اسلامی ملکوں میں امنڈے چلے آرہے تھے اور ان کے اثر سے مذہب کی سادہ حقیقتوں پر بھی عقلیت اور تفلسف کے رنگ میں غور کیا جانے لگا تھا۔ اس عہد میں جو خلیفۂ اسلام تھا یعنی مامون رشید وہ خود اس رنگ میں ڈوبا ہوا تھا۔ نسلاً یہ خود ماں کی طرف سے فارسی تھا۔ اور پھر جن لوگوں سے اس نے تعلیم پائی تھی ان میں وہ بھی تھے جو دراصل معتزلی تھے یا متہم بالاعتزال تھے۔ مثلاً یحییٰ بن مبارک الزبیدی۔ اس بنا پر اس کو قدرتاً اعتزال کی طرف میلان تھا۔ اور اس طبقہ کے لوگوں کو زیادہ پسند کرتا تھا۔ ثمامہ بن اشرس جو اس گروہ کا سرخیل تھا۔ مامون اس کی بڑی قدر کرتا تھا۔ دو مرتبہ اس کو وزارت کا عہدہ بھی پیش کر چکا تھا۔ اس کے علاوہ ابوالہذیل العلاف اور ابراہیم بن سیار وغیرہما بھی مامون کے مزاج میں بڑے دخیل تھے۔ ان مشائخ اعتزال کی صحبت اور اثر اور ارسطاطالیس وغیرہ کی کتابوں کے مطالعہ نے مامون کو طبعاً عقلیت پسند بنا دیا تھا اور وہ ہر چیز کو جو دین کا جز ہو عقل اور فلسفہ کی کسوٹی پر پرکھنے کا خوگر ہو گیا تھا۔

اسی شوق میں وہ دربارِ خلافت میں مناظرہ اور مباحثہ کی مجلسیں منعقد کراتا تھا ایک مرتبہ اسی قسم کی مجلس میں ایک عیسائی نے تقریر کی اور اس نے حضرت عیسیٰؑ کو قدیم بتایا۔ جب اس سے دلیل کا مطالبہ کیا گیا۔ اس نے کہا کہ قرآن میں حضرت عیسیٰؑ کو کلمۃ اللہ کہا گیا ہے اور اللہ کا کلمہ مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق غیر مخلوق یعنی قدیم ہے ہی۔ اس لئے حضرتِ مسیح بھی کلمۃ اللہ ہونے کے باعث قدیم اور غیر حادث ہوئے۔

عیسائی مقرر کا یہ عجیب وغریب استدلال مامون کو بے چین کر گیا۔ اب اس نے خود قرآن مجید کے مخلوق غیر مخلوق ہونے پر غور کیا۔ ارباب علم سے اس کی نسبت رائے معلوم کی تو یہ ظاہر ہے کہ کلام کا لفظ سنتے ہی ذہن کلامِ لفظی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور کوئی کلام لفظی یہاں تک کہ خود قرآن بھی فلسفہ کی اصطلاح کے مطابق غیر مخلوق نہیں ہو سکتا۔

مولانا سندھی نے یہ بالکل بجا فرمایا ہے کہ عجمی دماغ کے لئے کسی کلام کو غیر مخلوق باور کرنا ناممکن ہے۔ یہاں مولانا کی مراد "عجمی دماغ" سے "عجمیت زدہ" یعنی متفلسف دماغ ہے۔ ان کے برخلاف اہلِ عرب سادہ اعتقاد تھے۔ یہاں تک کہ ان کے یہاں اگر کوئی غیر معمولی قسم کا شاعر ہوتا تھا تو یہ سمجھتے تھے کہ اس پر جن بولتا ہے اور وہ اسے اشعار کا الہام کرتا ہی چنانچہ ایک شاعر کا لقب "دیک الجن" جنوں کا مرغ اسی بنا پر تھا۔ عرب کسی مابعد الطبیعاتی مسئلہ میں جس کو وہ مذہبی عقائد کی بنا پر پہلے سے سنتے چلے آرہے تھے۔ شک کرنے کے عادی نہ تھے۔ اسی بنا پر انھوں نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پیغمبر مان لیا تو اب اس کے بعد وہ آپ کی ہر چیز پر بے چون وچرا ایمان لے آئے، خدا ایک ہے۔ وہی سب کام کرتا ہے قرآن مجید اس کا کلام ہے۔ جبریل امین اس کو لیکر نازل ہوتے ہیں۔ یہ سب چیزیں وہ تھیں کہ عربوں نے ان کو جس طرح سنا اسی طرح مان لیا اور جیسا کہ اقبال نے کہا ہے، دین کا سیدھا راستہ بھی یہی ہے

عقل در پیچاک اسباب و علل
عشق چوگاں باز میدانِ عمل

یہی سادہ اعتقادی یا "اعتقاد عجوزی" ہے جس کے باعث ایک انسان اپنے اندر عمل کا بے پناہ جذبہ محسوس کرتا ہے۔ اور کارزارِ جہاد و کوشش میں مردانہ وار قدم رکھتا ہے۔ یہ حقیقت خواہ کتنی ہی خوشگوار ہو۔ تاہم یہ تسلیم کرنا ناگزیر ہے کہ نفسیاتی طور پر علوم و فنون یونان سے متاثر ہو جانے کے بعد یہ سادگی قائم نہیں رہ سکتی تھی اور اس تاثر سے جو شکوک و شبہات دین کے مسائل میں پیدا ہو گئے تھے ان کا حل اسی طرح ہو سکتا تھا کہ یا تو فن کے مسائل اور اس کے مسلمات سے بالکل صرفِ نظر کیا جاتا اور اس بحث سے کوئی سروکار ہی نہ رکھا جاتا کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ اور دوسری صورت یہ تھی کہ فن کے مسلمات کا جائزہ لیا جاتا۔ اور ربطِ حادث بالقدیم۔ اور تعدد قدما وغیرہ ایسے امور میں فلسفۂ یونان نے

جو ٹھوکر کھائی تھی اس کی نشان دہی کی جاتی ان میں سے پہلا طریقہ وہ تھا جو محدثین کرام نے اختیار کیا۔ چنانچہ مورخ ابن جریر طبری کا بیان ہے کہ جب اسحٰق بن ابراہیم نے مامون رشید کے فرمان کے مطابق محدثین کے ایک بڑے گروہ کو (جس میں امام احمد بن حنبل اور بشر بن ولید گل سر سبد کی حیثیت رکھتے تھے) فرداً فرداً بلایا اور ان کو خلیفۂ وقت کا فرمان پڑھکر سنانے کے بعد خلقِ قرآن سے متعلق ان کی رائے دریافت کی تو امام احمد بن حنبل رح نے صرف یہ فرمایا کہ

القرآن کلام الله — قرآن اللہ کا کلام ہے۔ میں بس اس سے
لا ازید علیها۔ — زیادہ نہیں کہوں گا۔

اس بحث کے سلسلہ میں ایک شخص ابن البکا اصغر نے امام سے دریافت کیا کہ اچھا! خدا اپنے آپ کو سمیع و بصیر کہتا ہے تو اس کے کیا معنی ہیں اور خدا کے سمع و بصر کی کیا حقیقت ہے؟ اس پر بھی امام خلد مقام نے یہی فرمایا کہ

ھو کما وصف نفسہٗ — یعنی وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اس نے خود اپنا وصف بیان کیا ہے!

امام احمد بن حنبل رح کی طرح آپ کے چند اور ساتھیوں نے بھی یہی کہا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور بس! اس سے بحث نہیں کہ وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ دراصل یہ جواب کا ایک صحیح طریقہ تھا جو ان اکابرِ امت نے اختیار کیا۔" ؎۱

رہا دوسرا طریقہ۔ یعنی یہ کہ فن پر براہِ راست حملہ کیا جاتا اور اس کے مسلمات کی رکاکت کو ظاہر کیا جاتا تو اس کی جرأت افسوس ہے کہ اس زمانہ میں کسی کو نہیں ہوئی۔ ایک مدت کے بعد امام غزالی رح نے تہافت الفلاسفہ لکھکر دراصل اس عمارت کو ہی منہدم کر دیا جو فلسفہ کی بنیاد پر کھڑی کی گئی تھی۔ پھر جو تھوڑی بہت کسر رہ گئی تھی اسے حافظ ابنِ تیمیہ رح نے پورا کیا۔ چنانچہ آپ نے ایک طرف الرد علی المنطقین لکھکر یونانی منطق کی رکاکت ظاہر کی۔ اور دوسری

؎۱ تاریخ طبری ج ۹ ص ۲۸۸ و ۲۸۹۔

جانب اپنے رسالہ صفۃ الکلام[۱] میں یہ ثابت کیا کہ ذاتِ قدیم وواجب الوجود محلِ حوادث ہو سکتی ہے۔ اگرچہ علماء نے حافظ ابنِ تیمیہؒ کے اس دعویٰ کو ان کے منفردات میں شمار کر کے اس کا وزن کم کر دیا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک امام ابنِ تیمیہؒ نے یہ دعویٰ کر کے اور اس کو بدلائل ثابت کر کے بحث کا رُخ ہی پلٹ دیا ہے اور ایک عجیب اطمینان بخش راہ پیدا کی ہے۔

پس اعتزال کے جواب کے یہی دو صحیح طریقے تھے۔ لیکن مامون پر اعتزال کا اس درجہ غلبہ تھا۔ یا عیسائی مقرر کی تقریر اس پر اس طرح کا جادو کر گئی تھی کہ محدثینِ کرام باربار فرماتے تھے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور وہ اس سے زیادہ کچھ اور نہیں کہنا چاہتے تھے۔ لیکن خلیفۂ اسلام کا نمائندہ برابر مصر تھا کہ "یہ بتاؤ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق" ایک طرف اعتزال کی یہ یورش اور اصرار۔ اور دوسری جانب محدثینِ کرام کی یہ احتیاط کہ "لفظی بالقرآن مخلوق" سے بھی بالکل اجتناب۔ اس کشمکش نے ایک عظیم فتنۂ وابتلا کی شکل اختیار کر لی۔

محدثین کی جلالتِ شان سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ تاہم کم از کم میری سمجھ میں آج تک یہ بات نہیں آئی کہ آخر "لفظی بالقرآن مخلوق" کے نہ کہنے پر بھی انھیں اس قدر سخت اصرار کیوں تھا؟ انتہا یہ ہے کہ امام بخاریؒ اس کے قائل تھے تو محدثین نے انھیں بھی برداشت نہیں کیا اور وطن کی سرزمین تک ان پر تنگ کر دی۔

پھر اس گروہ کے بالمقابل جو لوگ اعتزال کے اثر سے قرآن مجید کو مخلوق کہتے اور اس پر اصرار کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان کا طریقہ تو غیر دینی تھا ہی کیونکہ جب بہ قول اکبرؔ آبادی کے خود خدا کی ذات کا یہ عالم ہے کہ

---

[۱] راقم الحروف نے اپنی کتاب وحیِ الٰہی میں حافظ ابنِ تیمیہ کے اس رسالہ سے مدد لی ہے اور اس کے اقتباسات پیش کیے ہیں۔

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا   بس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے

تو فلسفہ کی محدود اصطلاحات و نظریات کی روشنی میں اس کی صفات کی صحیح حقیقت کیونکر معلوم ہو سکتی ہے۔ ان سے کوئی پوچھتا کہ اچھا قرآن مجید کے وہ الفاظ جن کی ہم تلاوت کرتے ہیں وہ تو مخلوق ہیں۔ لیکن جو قرآن خدا کی ذات کے ساتھ کلام نفسی کے مرتبہ میں قائم ہے اس کی نسبت تم کیا کہتے ہو۔ تو بحث وہیں ختم ہو جاتی اور آگے نہ بڑھتی۔

اس موقع پر ایک بات کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ قرآن مجید کو "فی لوح محفوظ" فرمایا گیا ہے۔ سوال ہو سکتا تھا کہ لوح میں قرآن کے ہونے کی کیا صورت ہے؟ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اس سوال کے جواب میں عجیب بات فرمائی ہے۔ ارشاد ہے کہ قرآن کا لوحِ محفوظ میں ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں حافظ کے دماغ میں قرآن ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کے اس ارشاد سے اس پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ جب ہم قرآن کو اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں تو اگرچہ ہم ٹھیک ٹھیک اس کی حقیقت متعین نہ کر سکیں، تاہم اس کو کسی ایک مادی اور جسمانی چیز پر قیاس کر کے اس کے لئے مادی احکام ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کے اس ایک جملہ سے غور کیجئے تو صفاتِ باری کو ذاتِ باری سے جو تعلق ہے اس پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

اس تقریر سے مدعا یہ ہے کہ "القرآن کلام اللہ" سے آگے بڑھکر مخلوق اور غیر مخلوق کی جو بحث پیدا ہوئی وہ صرف ایک لفظی بحث تھی۔ تاہم دونوں گروہوں نے اپنی بات کے منوانے کے لئے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ اور چونکہ مخلوق کہنے والوں کی پشت پر حکومت و سلطنت کی طاقت و قوت تھی۔ اس بنا پر دوسرے گروہ کو شدید ترین مصائب اور آفات و بلایا کا سامنا کرنا پڑا۔ اگر موضوعِ نزاع کی تنقیح کی جاتی تو غالباً معاملہ آگے نہ بڑھتا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا اور پھر اس کا جو کچھ نتیجہ ہوا وہ اربابِ نظر و خبر پر پوشیدہ نہیں ہے۔

اسی بنا پر مولانا سندھی خلقِ قرآن کی بحث میں کسی ایک گروہ کے ہی شاکی نہیں ہیں بلکہ وہ دونوں طرف سے زیادتی کے قائل ہیں چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"امام بخاریؒ نے یہ تفریق کی تھی کہ قرآن مجید کا جو تلفظ کیا جاتا ہے وہ حادث اور مخلوق ہے۔ لیکن محدثین نے اس کی بھی سخت مخالفت کی اور ان کو اس کی پاداش میں مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ قرآن جس صورت میں ہو غیر مخلوق ہے اس کے خلاف دوسرے گروہ والوں نے بھی اپنی طرف سے غلو اور تشدد میں حد کر دی" (ص ۲۶۷)

یہ ظاہر ہے کہ یہ اختلاف کفر و اسلام کا اختلاف نہیں تھا۔ جو لوگ قرآن مجید کو مخلوق مانتے تھے وہ بھی بہرحال اسے کلام الٰہی ہی یقین کرتے تھے۔ محض ایک لفظی نزاع تھا جس کا سبب مولانا سندھی عربیت اور عجمیت کی کشمکش بتاتے ہیں۔

اگر عربیت اور عجمیت سے مراد نسلی عصبیت ہے تو جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کم از کم محدثینِ کرام کی ذات اس سے بلند تھی کہ وہ محض اس بنیاد پر اس قدر ہنگامہ آرائی کرتے۔ البتہ اگر عربیت اور عجمیت سے عربی ذہنیت اور عجمی ذہنیت اور ان کی باہمی چپقلش مراد ہے تو اس میں شبہ نہیں کہ خلقِ قرآن کے نزاع کی بنیاد دراصل انھیں دو ذہنیتوں کی جنگ تھی۔ عرب سادہ اعتقاد تھے وہ جس طرح خدا کی ذات و صفات پر فلسفیانہ موشگافی نہیں کرتے تھے اسی طرح کلام کے مسئلہ میں ان کے اطمینان کے لئے صرف یہ بات کافی تھی کہ قرآن کلام الٰہی ہے اور بس لیکن معتزلہ فلسفہ اور عقلیت پرستی کے باعث ہر بات کی مین میکھ نکالنے کے عادی تھے۔ چنانچہ اس مسئلہ میں بھی انھوں نے تنقیحات کرنی شروع کر دیں اور اس صورت نے ایک عظیم فتنہ کی شکل اختیار کر لی۔

یہ واضح رہنا چاہئے کہ اس نظریہ میں مولانا سندھی منفرد نہیں ہیں۔ شیخ خضری بک تاریخ التشریع الاسلامی میں لکھتے ہیں۔

"دولتِ عباسیہ دو عصبیتوں پر مرکوز تھی۔ ایک عربی عصبیت اور ایک فارسی عصبیت عرب تو ان کے دوست تھے ہی۔ عجمی عصبیت اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ عجمیوں نے بھی بنو عباس کی خلافت کے لئے پروپیگنڈہ کیا تھا اور ان لوگوں کا دربار میں بڑا

اثر تھا۔ خلفاء بنو عباس کا معمول یہ تھا کہ ان کو جب کسی ایک فریق کی طرف سے کوئی ناگواری ہوتی تھی تو وہ دوسرے فریق کا سہارا لیتے تھے۔ پھر جب مامون رشید کا زمانہ آیا تو چونکہ اس کی تربیت خالص فارسیانہ تھی اور انھیں اہلِ فارس کے ہاتھوں اس کو اپنے بھائی امین پر فتح ہوئی تھی۔ اس بنا پر مامون نے اس کا ارادہ کیا کہ وہ عربی عصبیت کو ختم کردے اور دوسرے فریق یعنی عجمیوں کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچائے۔"

اسی صفحہ پر آگے چل کر لکھتے ہیں:-

"خلفائے بنی عباس کی اس روش کا انجام یہ ہوا کہ ۳۳۳ھ کے آتے آتے خلافت کا نام ہی نام رہ گیا اور قوت وطاقت عربوں کے ہاتھ سے نکل کر دوسری قوموں ایرانی۔ دیلمی ترک اور بربر کی جانب منتقل ہوگئی۔"

پھر خاص خلقِ قرآن کا ذکر اس طرح کرتے ہیں:-

مامون رشید کو یونانی علوم وفنون سے بڑا شغف تھا۔ چنانچہ یہ کتابیں خوب پھیلیں اور یہ بہت بڑا سبب تھا اس بات کا کہ اہلِ کلام کی بات بن آئی۔

اور انھوں نے اربابِ حدیث وروایت کو اُس مرتبۂ بلند سے گرانے کی کوشش کی جو انھیں حاصل تھا۔ مامون رشید کو اسی طبقہ کی سرپرستی حاصل تھی اسی کشمکش کا نتیجہ خلقِ قرآن کے فتنہ کا آغاز وظہور ہوا۔ اور مامون نے اہلِ حدیث کو مجبور کیا کہ وہ اپنا عقیدہ بدل دیں۔" [1]

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ اس کشمکش کی وجہ سے تحریکِ شعوبیت بھی اس زمانہ میں پیدا ہوگئی تھی اور اس نے عربوں اور عجمیوں دونوں کو بری طرح متاثر کردیا تھا۔ اس بنا پر مولانا سندھی کا خیال اس بارہ میں بالکل بے اصل اور بے بنیاد نہیں ہے بلکہ اس کے قرائن موجود ہیں

---

[1] تاریخ التشریع الاسلامی ص ۱۰۵ و ۱۰۷۔

امام احمد بن حنبلؒ کی ذات والاصفات کی نسبت تو اس خیال کا قائم کرنا بڑی جرأت اور دلیری کا کام ہے تاہم اگر محدثین کی جماعت میں بھی بعض حضرات اس قسم کے ہوں جو اس ذہنیت سے متاثر ہوں اور جو شعوری یا غیر شعوری طور پر کسی اور جذبہ کے ماتحت اس تحریک میں حصہ لے رہے ہوں تو اس زمانہ کے عام حالات اور سیاسی کشمکش کے پیش نظر بعید از قیاس نہیں ہے۔ چنانچہ امام ذھلی جو خود ایک بڑے محدث ہیں اور امام احمد بن حنبلؒ کے تلمیذ ہیں جب امام بخاری نیشاپور تشریف لائے اور خلق قرآن کے مسئلہ میں دونوں میں اختلاف ہوا جس کے نتیجہ میں پھر امام بخاریؒ کو نیشاپور چھوڑنا پڑا تو اس وقت امام بخاریؒ نے امام ذھلی کی نسبت جو ارشاد فرمایا ہے وہ یاد رکھنے کے قابل ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں

"خدا گواہ ہے کہ میں نے نیشاپور میں قیام کا ارادہ کسی سرکشی یا اکڑ کی وجہ سے نہیں کیا ہے اور نہ مجھکو یہاں کی ریاست اور زعامت مطلوب ہے بلکہ میں نے مخالفوں کے غلبہ کی وجہ سے وطن میں جاگزیں ہوجانے کا ارادہ کیا تھا اور میں یہاں چلا آیا۔ لیکن اس کے باوجود یہ شخص (ذھلی) جو میرے پیچھے پڑگیا ہے تو اس کی وجہ وہ علم ہے جو خدا نے مجھکو عطا فرمایا ہے اور بس! اس مخالفت کی وجہ اس کے سوا کچھ بھی نہیں۔"[1]

پس جب امام بخاریؒ ایسا جلیل القدر محدث امام ذھلی ایسی شخصیت کی نسبت اس قسم کی بات کہہ سکتا ہے تو اگر مولانا سندھی نے بھی اس عہد کے حالات و قرائن کے پیشِ نظر یہ فرما دیا کہ خلقِ قرآن کی بحث کا مبنیٰ عمومی حیثیت سے عربی اور عجمی ذہنیت کی باہمی نبرد آزمائی تھا تو کونسا گناہ کیا! بہت سی حقیقتیں ہوتی ہیں جو بلند پایہ شخصیتوں کی عظمت کے باعث مستبعد اور دور از کار معلوم ہوتی ہیں۔ مگر دراصل وہ ہوتی ہیں حقیقت ہی۔ محدثین اور اربابِ رائے۔ پھر فقہا کے باہمی اختلافات اور ان کی معرکہ آرائیوں کی تاریخ کا اگر جائزہ لیا جائے تو اس قسم کی بہت سی حیرت انگیز مثالیں نظر آسکتی ہیں۔

(باقی آئندہ)

---

[1] مقدمہ فتح الباری طبع منیری ص ۴۹۰۔