ماھنامہ الشریعہ گوجرانوالہ

جلد ۲۹ ۔ شمارہ ۵ ۔ مئی ۲۰۱۸ء

خاطرات

جنسی ہراسانی : مذہب کا اخلاقی وقانونی زاویہ نظر — محمد عمار خان ناصر — ۲

آرا وافکار

اردو تراجم قرآن پر ایک نظر (۴۲) — ڈاکٹر محی الدین غازی — ۴
جدید ریاست میں فقہ اسلامی کی تشکیل جدید (۱) — مولانا سمیع اللہ سعدی — ۱۳

حالات وواقعات

حضرت مولانا محمد سالم قاسمیؒ / غامدی صاحب اور اہل فتویٰ — ابو عمار زاہد الراشدی — ۱۹

مباحثہ ومکالمہ

حضرت شاہ ولی اللہ کا نظریہ تخریج ۔ ایک تنقیدی جائزہ (۲) — مولانا عبید اختر رحمانی — ۲۷
زوال امت میں غزالیؒ کا کردار ۔ تاریخی حقائق کیا ہیں؟ (۲) — مولانا محمد عبد اللہ شارق — ۴۳

اخبار وآثار

مولانا مفتی تقی عثمانی کی ’’اسلام اینڈ پالیٹکس‘‘ کی تقریب رونمائی — عظیم الرحمن عثمانی — ۵۶

محمد عمار خان ناصر

جنسی ہراسانی: مذہب کا اخلاقی و قانونی زاویہ نظر

معاشرتی زندگی کے مختلف دائروں میں کام کرنے والی خواتین کو مردوں کی طرف سے جنسی ہراسانی کا نشانہ بنایا جانا دور جدید کا ایک اہم سماجی مسئلہ ہے اور ہمارے ہاں بھی وقتاً فوقتاً یہ بحث موضوع گفتگو بنتی رہتی ہے۔ اس مسئلے کے کئی پہلو ہیں جن میں سے ہر پہلو مستقل تجزیے کا متقاضی ہے۔ اس کا تعلق انسان کی جنسی جبلت سے بھی ہے، انفرادی اخلاقیات سے بھی، مرد وزن کے اختلاط کے ضمن میں سماجی روایت سے بھی، جدید معاشی نظم سے بھی اور قانون وریاست کی ذمہ داریوں سے بھی۔

بلوغت کی عمر میں مرد وزن کا جنسی طور پر ایک دوسرے کے لیے باعث کشش ہونا ایک معلوم حقیقت ہے۔ افراد کی سطح پر یہ کشش ضروری نہیں کہ ہمیشہ دو طرفہ ہو۔ بسا اوقات یہ یک طرفہ ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں جنس مخالف تک رسائی کے لیے مرد اور عورت باہم مختلف رویوں کا اظہار کرتے ہیں۔ عورت جنسی تعلق میں چونکہ فطرتاً منفعل ہے اور اس کی سماجی تربیت میں بھی یہ شامل ہے کہ وہ جنسی رغبت کا اظہار نہ کرے، اس لیے اس کا اظہار رغبت عموماً بالواسطہ یعنی اشارہ وکنایہ کی زبان میں ہوتا ہے اور اس میں جارحیت شامل نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس مرد حیاتیاتی اور معاشرتی، دونوں پہلووں سے غلبے کا مزاج رکھتا ہے، اس لیے اس کی طرف سے جنسی رغبت کا اظہار اقدام اور جارحیت کا انداز لیے ہوتا ہے۔ چنانچہ مرد وزن کے مابین معاشرتی تعامل میں جہاں مرد کسی بھی لحاظ سے اپنی خواہش کو عورت کی مرضی کے خلاف اس پر مسلط کرنے کی طاقت رکھتا ہے، وہاں جنسی ہراسانی کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔

گویا سادہ لفظوں میں جنسی ہراسانی کا مطلب یہ ہے کہ مرد، عورت کی کمزور پوزیشن یا کسی مجبوری یا خواہش کا فائدہ اٹھاتے ہوئے، جس کی تکمیل اس کے تعاون پر منحصر ہے، عورت کی مرضی کے برخلاف اس سے جنسی تلذذ حاصل کرے۔ یہ چونکہ اخلاقیات کے کسی بھی تصور کے لحاظ سے ایک غلط طرز عمل ہے، اس لیے کسی اختلاف کے بغیر دنیا کے ہر معاشرے میں اسے جرم تصور کیا جاتا اور اس کے سد باب کے لیے تدابیر کی جاتی ہیں۔ تاہم اس بنیادی اتفاق کے ساتھ ساتھ اس مسئلے کی اخلاقی نوعیت اور اس کی روک تھام کی حکمت عملی کے حوالے سے مذہب کے نقطہ نگاہ اور جدید لبرل تصور اخلاق میں بعض جوہری فرق پائے جاتے ہیں جن کی تنقیح ضروری ہے۔

مذہب کے نقطہ نظر سے اس مسئلے کا تجزیہ تین بنیادی اصولوں پر مبنی ہے:

ایک یہ کہ صنفی تعلق کے جواز کا مدار صرف باہمی رضامندی پر نہیں، بلکہ چند اخلاقی حدود وشرائط کی

پابندی سے ہے جنھیں نظر انداز کرکے باہمی رضامندی سے قائم کیا جانے والا صنفی تعلق بھی مذہب کی نظر میں غیر اخلاقی ہے۔

دوسرا یہ کہ ناجائز صنفی تعلق کے سد باب کے لیے مرد وزن کے میل جول کو کچھ آداب کا پابند بنانا ضروری ہے جن کی رعایت دونوں صنفوں کے لیے واجب ہے۔

تیسرا یہ کہ عورت کے ساتھ جبر، زبردستی یا اس کی مجبوری یا ضرورت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کا استحصال ایک مزید گناہ ہے جو مستقلاً قابل مذمت و قابل تعزیر ہے۔

حاصل یہ کہ مذہب اس مسئلے کو بطور ایک فرد کے، عورت کے تحفظ کے ساتھ ساتھ حیا اور پاک دامنی کی قدروں کے تناظر میں بھی دیکھتا ہے اور اس کے نقطہ نظر سے صرف جنسی ہراسانی مسئلہ نہیں، بلکہ دو اور چیزیں بھی قابل اعتراض ہیں: ایک، جنسی کشش پیدا کرنے کے مختلف طریقے استعمال کرنا، اور دوسرا، "فلرٹیشن" کرنا جو باہمی رضامندی سے ہوتی ہے۔ چنانچہ مذہبی تصور اخلاق اس مسئلے کو ایک کل کے طور پر دیکھتے ہوئے ان تمام پہلوؤں کا موضوع بناتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ خواتین جنسی کشش پیدا کرنے کے طریقوں سے اجتناب کریں، مرد وعورت باہمی رضامندی سے بھی "فلرٹیشن" نہ کریں، اور مرد، عورت کی کمزور پوزیشن یا مجبوری سے فائدہ اٹھا کر اسے جنسی تلذذ کا ذریعہ نہ بنائے۔ انفرادی سطح پر اخلاقی تعلیم و تلقین کے ساتھ ساتھ اس حوالے سے جب معاشرتی حدود وآداب متعین کیے جاتے ہیں تو یہاں بھی مذہب یک طرفہ طور پر صرف مردوں کو "احترام خواتین" کا پابند نہیں کرتا، بلکہ خواتین کو بھی اخلاقی حدود وآداب کا پابند بناتا ہے جن کو نظر انداز کرنا جنسی جبلت کو اخلاقی حدود سے باہر نکلنے کا موقع دے سکتا ہے۔ اسی اصول کے تحت کسی جرم کی سرزدگی کی صورت میں جب قانون حرکت میں آتا ہے تو وہ بھی صرف ہراسانی پر نہیں، بلکہ باقی دونوں پہلوؤں کے حوالے سے بھی آتا ہے۔

اس کے برعکس انسانی حقوق کا عصری فلسفہ اس مسئلے کو بنیادی طور پر عورت کی انفرادیت اور آزادی کے حوالے سے دیکھتا ہے اور اسی حد تک اس کے سد باب کو موضوع بناتا ہے جس حد تک اس کی زد بطور ایک فرد کے، عورت کی آزادی اور تحفظ پر پڑتی ہے۔ جہاں تک پاک دامنی اور عفت کی اقدار کا اور صنفین کے اختلاط کو حدود وآداب کا پابند بنانے کا تعلق ہے تو لبرل فلسفہ معاشرت کو اس سے براہ راست کوئی دلچسپی نہیں، بلکہ بعض صورتوں میں یہ چیزیں اس تصور معاشرت میں بنیادی قدر کا درجہ رکھنے والے تصور، حریت فرد کے منافی قرار پاتی ہیں۔ یوں اس تصور اخلاق میں جنسی ہراسانی کے مسئلے کو باقی دونوں پہلوؤں سے الگ کرکے دیکھا جاتا ہے اور یہ مانا جاتا ہے کہ عورت کو یہ حق ہے کہ وہ جیسا چاہے، لباس پہنے اور اپنے نسوانی حسن کی داد یا صنف مخالف کی توجہ حاصل کرنے کے لیے جو انداز چاہے، اختیار کرے، اور اس حوالے سے تلقین ونصیحت کے علاوہ کوئی معاشرتی یا قانونی پابندی اس پر عائد نہیں کی جا سکتی۔ سماجی یا قانونی قدغنیں صرف وہاں شروع ہوں گی جہاں عورت کو جنسی ہراسانی جیسے رویے کا سامنا کرنا پڑے۔ یوں جنسی ہراسانی جیسے اخلاقی وسماجی مسائل میں جدید ذہن اسی بنیادی غلطی کا شکار ہے جو دوسرے کئی مسائل میں بھی ظاہر ہوتی ہے، یعنی مسئلے

کے صرف اس پہلو کو موضوع بنانا جو کسی کی "آزادی" یا "حق" پر زد پڑنے سے متعلق ہو اور قانوناً اس پر کوئی اقدام کیا جا سکے۔

ہمارے ہاں چونکہ ابھی روایتی معاشرتی قدریں بھی اپنا کچھ بچا کھچا وجود رکھتی ہیں اور اباحت پسندی کی جدید تہذیبی قدریں تیزی سے، لیکن رفتہ رفتہ ہی ان کی جگہ لے رہی ہیں، اس لیے ہمارے اہل دانش جدید فلسفہ معاشرت کے تضادات اور تباہیوں کا ادراک پوری طرح نہیں کر پاتے۔ اس فلسفہ معاشرت میں تمام اعلیٰ اخلاقی اصول، فرد کی آزادی اور حق تلذذ کے تابع مانے جاتے ہیں اور معاشی سرگرمیوں کا اہم ترین مقصد فرد کو اس آزادی اور حق تلذذ سے متمتع ہونے کے مواقع اور ذرائع مہیا کرنا اور اس کی غیر محدود ترغیب پیدا کرتے رہنا ہے۔ اس فلسفے کی رو سے جنسی جذبات کو انگیخت کرنے اور اس کے علاوہ تشہیری مقصد کے لیے نسوانی حسن کو سامان تجارت کے طور پر استعمال کرنے کے لیے پوری پوری صنعتوں کو منظم کرنا ایک بالکل جائز بلکہ مطلوب سرگرمی ہے، لیکن اس سارے بندوبست کے ناگزیر نتیجے کے طور پر جب خواتین کو عدم تحفظ اور جنسی ہراسانی جیسے مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے تو اس کی قانونی روک تھام کی کوشش کی جاتی ہے جو کبھی مطلوب سطح پر موثر نہیں ہو سکتی۔

اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ جنسی ہراسانی سے سابقہ صرف بے پردہ خواتین کو ہی پیش آتا ہے۔ مرد کے مزاج میں جنسی جارحیت اپنی جگہ ایک مسئلہ ہے۔ توجہ یہ دلانا مقصود ہے کہ حریت نسواں کے نام سے اس جارحیت کو انگیخت کرنے کے جن طریقوں کا جواز مانا جاتا، لیکن ان کے لازمی نتائج و مضمرات سے نظریں چرائی جاتی ہیں، وہ سادہ فکری اور غیر حقیقت پسندانہ سوچ ہے جس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ یہ طرز فکر اس تضاد فکری بلکہ ایک لحاظ سے منافقانہ ذہنی رویے کا ایک مظہر ہے جسے جدید فلسفہ معاشرت کی خصوصیت شمار کیا جا سکتا ہے۔

جنسی ہراسانی کا تعلق صرف مرد کی جارحیت سے نہیں ہے، اس کو تقویت دینے والے اسباب میں بنیادی کردار عورت سے متعلق اس عمومی ذہنی واخلاقی تصور کا ہے جو کسی معاشرے میں پایا جاتا ہے۔ اگر عمومی معاشرتی ماحول اور اس میں ذہنی واخلاقی تربیت کے ذرائع عورت کے متعلق احترام، ہمدردی اور تحفظ کا رویہ پیدا کریں گے (جس کے لیے مرد وزن کے اختلاط اور نسوانی حسن کی نمائش کے حدود وآداب کی اہمیت بنیادی ہے) تو اس کے نتائج اور ہوں گے، لیکن اس پہلو کو نظر انداز کیا جائے گا تو ایسے ماحول میں جنسی ہراسانی اور خواتین کے عدم تحفظ جیسے مسائل مستقل طور پر حل طلب رہیں گے۔ جدید فلسفہ حیات، معیشت کے دائرے میں سرمایہ داری اور معاشرتی اقدار کے دائرے میں فرد کی مطلق حریت جیسے تصورات پر اندھے ایمان کی وجہ سے معاملے کے اس پہلو سے نظریں چرانے پر مجبور ہے اور اسی وجہ سے اس طرح کے مسائل کے حل میں ناکام بھی ہے۔

معاشرتی برائیوں کے بارے میں یہ بات بھی درست ہے کہ ان کا کماحقہ سد باب محض قانونی بندوبست سے نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی روک تھام کا میکنزم معاشرے کے روز مرہ کے چلن اور عمومی اخلاقی حساسیت میں ہونا چاہیے، اور قانون کی دخل اندازی کی نوبت انتہائی صورتوں میں ہی آنی چاہیے۔ اخلاقی

حساسیت اور معاشرتی روایات کی مثال ان جسمانی اعضاء کی ہے جن کا وظیفہ بدن کی روزمرہ ضروریات کو پورا کرنا ہے، جبکہ قانون کو بیماری کی حالت میں استعمال کی جانے والی دوا کے مانند سمجھا جا سکتا ہے جسے مستقل طور پر غذا کا حصہ نہیں بنایا جا سکتا۔ اگر کسی عضو کی ناقص کارکردگی کی تلافی کے لیے دوا کو غذا کے طور پر استعمال کیا جائے تو متعلقہ عضو رفتہ رفتہ اپنا کام کرنا چھوڑ دیتا ہے اور بدن مکمل طور پر دواؤں کے رحم وکرم پر چلا جاتا ہے۔ بعینہ اسی طرح معاشرے کی اخلاقی صحت کو برقرار رکھنے یا اس کی حفاظت کی اصل ذمہ داری روزمرہ کے معاشرتی آداب اور رویوں پر عائد ہوتی ہے جنھیں معطل کر کے اگر ناہموار اور غیر صحت مند رویوں کی روک تھام کا سارا کام قانون سے لیا جانے لگے تو انسانی شخصیت، اجتماعی اور انفرادی، دونوں سطح پر اپنی شناخت کے نہایت بنیادی پہلوؤں سے اجنبی ہو جاتی ہے۔

مرد وزن کے اختلاط کے حوالے سے عمومی اخلاقی تربیت اور رویہ سازی میں اس نکتے کو بنیادی اہمیت دی جانی چاہیے کہ مخلوط ماحول میں کام کرنے والی خواتین کے لیے عزت واحترام، ہمدردی اور ترحم کے جذبات بیدار کیے جائیں۔ جدید طرز معاشرت نے خواتین کو بھی معاشی ذمہ داریوں میں شریک کر دیا ہے اور انھیں اپنے خاندان کا سہارا بننے کے لیے کئی طرح کی پر مشقت معاشی سرگرمیوں میں حصہ لینا پڑتا ہے۔ ایسے ماحول میں انھیں جنسی تلذذ کا ذریعہ تصور کرنے والی نفسیات سے خواتین کی صورت حال کا یہ پہلو اوجھل ہوتا ہے اور وہ اس جبر کو محسوس کیے بغیر جس کا خواتین کو سامنا ہے، خود غرضی اور نفس پرستی کی کیفیت میں انھیں صرف صنف مخالف کی نظر سے دیکھ رہے ہوتے ہیں۔ چنانچہ بار بار کی تذکیر سے لوگوں کی اخلاقی حس کو بیدار کرنے کا اہتمام کرنے اور خواتین کے حوالے سے کلچرل زاویہ نظر کی تشکیل میں احترام، ترحم اور ہمدردی جیسے جذبات کو بنیادی عناصر کے طور پر شامل کرنے کی ضرورت ہے۔

اس ضمن میں خواتین سے متعلق ایک عمومی غلط فہمی کا ازالہ بھی ضروری ہے جو ذہنوں میں پائی جاتی ہے۔ مذہبی نقطہ نظر سے خواتین بھی زیبائش کے حوالے سے اخلاقی حدود وآداب کی پابند ہیں۔ عموماً ہمارے ہاں مخلوط ماحول میں ان حدود وآداب کی پابندی نہیں کی جاتی، لیکن اس سے یہ سمجھنا کہ مخلوط ماحول میں بن سنور کر آنے والی ہر خاتون، صنف مخالف کو "صلائے عام" دینا چاہتی ہے اور کسی بھی پیش قدمی کو اس کی طرف سے اہلا وسہلا ومرحباً کہا جائے گا، محض غلط فہمی ہے۔ خواتین کے اس رویے میں بنیادی کردار ماحول کا ہوتا ہے اور خاص طور پر جہاں دوسری خواتین زیب وزینت کی نمائش کا پورا اہتمام کر رہی ہوں، وہاں اس temptation سے بچ پانا خواتین کے لیے بہت مشکل ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ان کے بناؤ سنگھار کے اہتمام کا اصل محرک صنف محرک کی توجہ پانے سے زیادہ اپنی ہم جولیوں میں پرکشش نظر آنا ہوتا ہے۔ سو اسے اسی نظر سے دیکھیں اور خواتین کی بات کو خواتین کے درمیان ہی رہنے دیں۔

مخلوط ماحول میں نگاہ اور دل کے خیالات کی حفاظت دور جدید کی آزمائشوں میں سے ایک بڑی آزمائش ہے اور اپنے اخلاق وکردار کی حفاظت کے حوالے سے غیر معمولی حساسیت رکھنے والے افراد ہی اس میں سرخرو ہو سکتے ہیں۔ بہر حال، طہارت اخلاق کی نیت اور ارادہ رکھنے والوں کے لیے اس ضمن میں دو تین چیزوں کا

اہتمام ان شاء اللہ مفید ثابت ہوگا:

ایک تو یہ کہ حتی الامکان قصداً صنف مخالف پر نظریں دوڑانے سے گریز کریں۔ ابتدا میں یہ مشکل ہوتا ہے، لیکن اگر ارادہ اور نیت پختہ ہو تو رفتہ رفتہ انسان بے نگاہی پر قابو پا سکتا ہے۔

دوسری یہ کہ جب بھی بلا ارادہ یا ارادتاً غلط نگاہ پڑ جائے تو فوراً استغفار سے خود کو یاد دہانی کرائیں کہ غلطی سرزد ہو گئی ہے۔ اگر ایسے موقع پر "اللهم جنبني الفواحش ما ظهر منها وما بطن" (اے اللہ! مجھے بے حیائی کے کاموں سے دور رکھ، ظاہر بھی اور مخفی بھی) بھی پڑھ لیں تو ان شاء اللہ کچھ عرصے میں بہت افاقہ محسوس ہوگا۔

تیسری اہم چیز جو انسانی نفسیات کے لحاظ سے کافی موثر رہتی ہے، یہ ہے کہ آپ اس معاملے کو اپنی عزت نفس کے حوالے سے دیکھیں۔ اگر آپ کسی ذمہ دار منصب پر ہیں، خاص طور پر استاذ کا منصب آپ کے پاس ہے تو قدرتی طور پر آپ کے لیے ماحول میں عزت واحترام پایا جاتا ہے۔ آپ عمر میں تھوڑا بڑے ہوں اور کچھ بال بھی سفید ہو چکے ہوں تو طلبہ وطالبات آپ کو اپنے باپ کی جگہ، نہیں تو ایک ہمدرد اور غم خوار بڑے بھائی کی جگہ ضرور رکھتے ہیں۔ برے خیالات یا بد نگاہی میں مبتلا ہونے پر یہ تصور کیا کریں کہ اگر آپ کا احترام کرنے والوں کو، خاص طور پر آپ کے طلبہ وطالبات کو آپ کے ان خیالات وعزائم کا پتہ چلے تو وہ آپ کے لیے کتنی عزت دل میں رکھ پائیں گے؟ خود کو یاد دلائیں کہ اگر انھیں اپنے بھائی یا باپ کے "نیک خیالوں" یا "پاکیزہ نگاہوں" کا کچھ اندازہ ہو جائے تو وہ کیا محسوس کریں گے اور ان کے ایسا محسوس کرنے کا اثر خود آپ کی شخصیت پر کیا ہوگا؟ گویا کسی بھی ماحول کے ذمہ داران اور خاص طور پر اساتذہ خود کو اپنے منصب کے وقار اور اس کے ساتھ وابستہ عزت واحترام کی یاد دہانی کے ذریعے سے اس آزمائش کا بڑی حد تک کامیابی سے سامنا کر سکتے ہیں۔

جہاں تک نوجوانوں کا تعلق ہے جنھیں اس عمر میں عموماً سیلف ریسپکٹ سے زیادہ صنف مخالف کی توجہ مرغوب ہوتی ہے، تو ان کے لیے وہ طریقہ زیادہ موثر ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نوجوان کی اصلاح کے لیے اختیار فرمایا تھا۔ جو نوجوان اس آزمایش سے دوچار ہوں، انھیں چاہیے کہ ایسی کیفیت میں وہ اپنی ماں، بہن اور بیٹی کا تصور ذہن میں لایا کریں کہ اگر کوئی ان کی طرف بد نظر سے دیکھے تو انھیں کیسا محسوس ہوگا اور یہ کہ وہ جس کو بری نظر سے دیکھ رہے ہیں، وہ بھی کسی کی ماں، بہن اور بیٹی ہی ہے۔

ان چند امور کا اہتمام کرنے سے، ان شاء اللہ حسب استعداد وحسب توفیق افاقہ محسوس ہوگا۔

ڈاکٹر محی الدین غازی

اردو تراجم قرآن پر ایک نظر

مولانا امانت اللہ اصلاحی کے افادات کی روشنی میں-۴۲

(۱۴۱) القول اور کلمة فیصلے کے معنی میں

قرآن مجید میں القول کا لفظ ایک خاص اسلوب میں استعمال ہوا ہے، اس اسلوب کے لیے القول کے ساتھ تین مختلف افعال استعمال ہوئے ہیں، جیسے حق علیه القول، اور وقع علیه القول، اور سبق علیه القول۔ القول کی طرح کلمة کا لفظ بھی اسی خاص اسلوب میں استعمال میں ہوتا ہے، جیسے حقت علیه کلمة، اور سبقت کلمة۔

مترجمین قرآن کے یہاں ایسے مقامات کا ترجمہ دیکھیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ ترجمہ کرنے والوں کو ان کا مفہوم متعین کرنے میں دشواری ہوئی ہے، اور وہ مختلف مقامات پر مختلف ترجمے کرتے ہیں، بسا اوقات ان ترجموں کو سمجھنا بھی دشوار ہوتا ہے، کہ ان کی مراد کیا ہے۔

مولانا امانت اللہ اصلاحی ان تمام مقامات پر ایک ہی ترجمہ تجویز کرتے ہیں، اور وہ ہے فیصلہ ہونا۔ اس ترجمہ کی خوبی یہ ہے کہ یہ ایسے ہر مقام پر بہت اچھی طرح موزوں ہو جاتا ہے، مزید یہ کہ اس ترجمہ سے پوری آیت کا مفہوم اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے۔ ذیل میں مثالوں کے ذریعہ سے یہ بات اور واضح ہو گی:

(۱) وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا(الاسراء:16)

"جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو اس کے خوشحال لوگوں کو حکم دیتے ہیں اور وہ اس میں نافرمانیاں کرنے لگتے ہیں، تب عذاب کا فیصلہ اس بستی پر چسپاں ہو جاتا ہے اور ہم اسے برباد کرکے رکھ دیتے ہیں" (سید مودودی)

"تو اس پر بات پوری ہو جاتی ہے" (احمد رضا خان)

"تو ان پر (عذاب کی) بات ثابت ہو جاتی ہے" (محمد جوناگڑھی)

"پس ان پر بات پوری ہو جاتی ہے" (امین احسن اصلاحی)

"پس اس کے سلسلے میں فیصلہ ہو جاتا ہے" (امانت اللہ اصلاحی)

(۲)وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (62) قَالَ الَّذِينَ حَقَّ

عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ (القصص: 62-63)

"اور (بھول نہ جائیں یہ لوگ) اُس دن کو جب کہ وہ اِن کو پکارے گا اور پوچھے گا'' کہاں ہیں میرے وہ شریک جن کا تم گمان رکھتے تھے؟'' یہ قول جن پر چسپاں ہو گا وہ کہیں گے اے ہمارے رب، بے شک یہی لوگ ہیں جن کو ہم نے گمراہ کیا تھا، اِنہیں ہم نے اُسی طرح گمراہ کیا جیسے ہم خود گمراہ ہوئے ہم آپ کے سامنے برائت کا اظہار کرتے ہیں یہ ہماری تو بندگی نہیں کرتے تھے" (سید مودودی)

"کہیں گے وہ جن پر بات ثابت ہو چکی" (احمد رضا خان)

"(تو) جن لوگوں پر (عذاب کا) حکم ثابت ہو چکا ہو گا وہ کہیں گے" (فتح محمد جالندھری)

جن کے خلاف فیصلہ ہو چکا ہو گا (امانت اللہ اصلاحی)

(۳)وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ(السجدہ: 13)

"اور اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو ہدایت دے دیتے۔ لیکن میری طرف سے یہ بات قرار پا چکی ہے کہ میں دوزخ کو جنوں اور انسانوں سب سے بھر دوں گا (جالندھری)

مگر میری وہ بات پُوری ہو گئی جو میں نے کہی تھی" (سید مودودی)

"مگر میری بات قرار پا چکی" (احمد رضا خان)

"مگر میرا فیصلہ ہو چکا ہے" (امانت اللہ اصلاحی)

(۴)لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (یس: 7)

"بیشک ان میں اکثر پر بات ثابت ہو چکی ہے تو وہ ایمان نہ لائیں گے" (احمد رضا خان)

"اِن میں سے اکثر لوگ فیصلہ عذاب کے مستحق ہو چکے ہیں" (سید مودودی)

"ان میں سے اکثر پر (خدا کی) بات پوری ہو چکی ہے" (فتح محمد جالندھری)

"ان میں سے اکثر کے خلاف فیصلہ ہو چکا ہے" (مطلب ان کے ایمان نہ لانے کا فیصلہ ہو چکا ہے، لہٰذا وہ ایمان نہیں لائیں گے، یعنی جو فیصلہ ہو چکا ہے اس کا نتیجہ بھی بیان کر دیا) (امانت اللہ اصلاحی)

(۵)فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا إِنَّا لَذَائِقُونَ۔(الصافات:31)

"آخرکار ہم اپنے رب کے اِس فرمان کے مستحق ہو گئے کہ ہم عذاب کا مزا چکھنے والے ہیں" (سید مودودی)

"تو ثابت ہو گئی ہم پر ہمارے رب کی بات" (احمد رضا خان)

"سو ہمارے بارے میں ہمارے پروردگار کی بات پوری ہو گئی" (فتح محمد جالندھری)

"ہمارے خلاف ہمارے رب کا فیصلہ صادر ہو گیا" (امانت اللہ اصلاحی آگے فیصلہ کا بیان نہیں بلکہ فیصلہ

کے نتیجہ کا بیان ہے)

(۶) أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ ۔(الزمر: 19)

"بھلا جس شخص پر عذاب کا حکم صادر ہو چکا۔ تو کیا تم (ایسے) دوزخی کو مخلصی دے سکو گے" (فتح محمد جالندھری)

"جس پر عذاب کا فیصلہ چسپاں ہو چکا ہو" (سید مودودی)

"جس پر عذاب کی بات ثابت ہو چکی" (احمد رضا خان)

"جس کے سلسلے میں عذاب کا فیصلہ ہو چکا" (امانت اللہ اصلاحی) (جو فیصلہ ان کے کرتوتوں کے نتیجے میں ابھی ہوا ہے وہ مراد ہے)

(۷)أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ (الاحقاف:18)

"یہ وہ ہیں جن پر بات ثابت ہو چکی ان گروہوں میں جو ان سے پہلے گزرے جن اور آدمی" (احمد رضا خان)

"یہ وہ لوگ ہیں جن پر عذاب کا فیصلہ چسپاں ہو چکا ہے" (سید مودودی)

"وہ لوگ ہیں جن پر (اللہ کے عذاب کا) وعدہ صادق آ گیا" (محمد جوناگڈھی)

"یہ لوگ ہیں جن پر اللہ کی وعید پوری ہوئی" (امین احسن اصلاحی)

(۸)كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۔(یونس:33)

"اسی طرح خدا کا ارشاد ان نافرمانوں کے حق میں ثابت ہو کر رہا کہ یہ ایمان نہیں لائیں گے" (فتح محمد جالندھری)

"اس طرح نافرمانی اختیار کرنے والوں پر تمہارے رب کی بات صادق آ گئی" (سید مودودی)

"یونہی ثابت ہو چکی ہے تیرے رب کی بات فاسقوں پر" (احمد رضا خان)

"اس طرح نافرمانی کرنے والوں کے سلسلے میں تیرے رب کا فیصلہ صادر ہو گیا" (امانت اللہ اصلاحی)

(۹) إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ (96) وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ۔(یونس:96،97)

"بیشک وہ جن پر تیرے رب کی بات ٹھیک پڑ چکی ہے ایمان نہ لائیں گے اگرچہ سب نشانیاں ان کے پاس آئیں جب تک دردناک عذاب نہ دیکھ لیں" (احمد رضا خان)

"جن لوگوں پر تیرے رب کا قول راست آ گیا ہے" (سید مودودی)

"جن لوگوں کے بارے میں خدا کا حکم (عذاب) قرار پا چکا ہے" (فتح محمد جالندھری)

"جن کے سلسلے میں تیرے رب کا فیصلہ ہو چکا ہے" (امانت اللہ اصلاحی)

(۱۰)وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ۔(الزمر: 71)

"اور کافر جہنم کی طرف ہانکے جائیں گے گروہ گروہ یہاں تک کہ جب وہاں پہنچیں گے اس کے دروازے کھولے جائیں گے اور اس کے داروغہ ان سے کہیں گے کیا تمہارے پاس تمہیں میں سے وہ رسول نہ آئے تھے جو تم پر تمہارے رب کی آیتیں پڑھتے تھے اور تمہیں اس دن سے ملنے سے ڈراتے تھے، کہیں گے کیوں نہیں مگر عذاب کا قول کافروں پر ٹھیک اترا" (احمد رضا خان)

"مگر عذاب کا فیصلہ کافروں پر چپک گیا" (سید مودودی)

"لیکن عذاب کا حکم کافروں پر ثابت ہو گیا" (محمد جونا گڈھی)

"پر کافروں پر کلمہ عذاب پورا ہو کر رہا" (امین احسن اصلاحی)

(۱۱)وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ ۔(غافر:6)

"اِسی طرح تیرے رب کا یہ فیصلہ بھی اُن سب لوگوں پر چسپاں ہو چکا ہے جو کفر کے مرتکب ہوئے ہیں کہ وہ واصل بجہنم ہونے والے ہیں" (سید مودودی)

"اور یونہی تمہارے رب کی بات کافروں پر ثابت ہو چکی ہے کہ وہ دوزخی ہیں" (احمد رضا خان)

"اور اسی طرح کافروں کے بارے میں بھی تمہارے پروردگار کی بات پوری ہو چکی ہے کہ وہ اہل دوزخ ہیں" (فتح محمد جالندھری)

"اور اسی طرح تیرے رب کی بات اب لوگوں پر پوری ہو چکی جنھوں نے کفر کیا ہے کہ یہ لوگ دوزخ میں پڑنے والے ہیں" (امین احسن اصلاحی)

"اور اسی طرح تیرے رب کا فیصلہ ان لوگوں کے سلسلے میں ہو چکا جنھوں نے کفر کیا کہ وہ دوزخی ہیں" (امانت اللہ اصلاحی)

(۱۲)لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ۔(یس:70)

"تاکہ وہ ہر اُس شخص کو خبردار کر دے جو زندہ ہو اور انکار کرنے والوں پر حجت قائم ہو جائے" (سید مودودی)

"اور کافروں پر بات ثابت ہو جائے" (احمد رضا خان)

"اور کافروں پر بات پوری ہو جائے" (فتح محمد جالندھری)

"اور کافروں پر حجت ثابت ہو جائے" (محمد جونا گڈھی)

"اور کافروں پر حجت تمام ہو جائے" (امین احسن اصلاحی)

"اور کافروں کے سلسلے میں فیصلہ ہو جائے" (امانت اللہ اصلاحی)

(۱۳)وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ۔(النمل:85)

"اور ان پر بات پوری ہو جائے گی بوجہ اس کے کہ انھوں نے اپنی جانوں پر ظلم ڈھائے، پس وہ کچھ نہ بول سکیں گے" (امین احسن اصلاحی)

"ان پر بات جم جائے گی" (محمد جوناگڈھی)

"عذاب کا وعدہ ان پر پورا ہو جائے گا" (سید مودودی)

"اور بات پڑچکی ان پر" (احمد رضا خان)

"اور ان کے خلاف فیصلہ ہو گیا" (امانت اللہ اصلاحی)

(۱۴)وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ۔(النمل:82)

"اور جب ان پر بات پوری ہو جائے گی تو ہم ان کے لئے زمین سے کوئی جانور نکال کھڑا کریں گے جو ان کو بتائے گا کہ لوگ ہماری آیات پر یقین نہیں رکھتے تھے" (امین احسن اصلاحی، کوئی جانور نہیں بلکہ ایک جانور کہنا درست ہے)

"اور جب بات ان پر آ پڑے گی" (احمد رضا خان)

"اور جب ہماری بات پُوری ہونے کا وقت اُن پر آ پہنچے گا" (سید مودودی)

"اور جب ان کا فیصلہ ہو جائے گا" (امانت اللہ اصلاحی)

(۱۵)قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ (ھود:40)

"ہم نے اس کو کہا کہ ہر چیز میں سے نر و مادہ دونوں کو اور اپنے اہل و عیال کو، بجز ان کے جن پر حکم نافذ ہو چکا ہے، اور ان لوگوں کو جو ایمان لائے ہیں اس کشتی میں سوار کرلو" (امین احسن اصلاحی)

"اور جن پر بات پڑچکی ہے ان کے سوا" (احمد رضا خان)

"سوائے اُن اشخاص کے جن کی نشان دہی پہلے کی جا چکی ہے" (سید مودودی)

"جن کے خلاف فیصلہ ہو چکا ہے" (امانت اللہ اصلاحی)

(۱۶)فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ ۔ (المومنون:27)

"تو اس میں ہر چیز کے جوڑے رکھ لو اور اپنے لوگوں کو بھی سوار کرا لو، بجز ان کے جن کے بارے میں قول فیصل ہو چکا ہے" (امین احسن اصلاحی)

"وہ جن پر بات پہلے پڑچکی" (احمد رضا خان)

"جن کے خلاف پہلے ہی فیصلہ ہو چکا ہے" (سید مودودی)

حق ۔القول ۔اور وقع ۔القول ۔ہم معنی الفاظ ہیں، فیروزابادی کے الفاظ میں: و۔الامرُ یَحُقُّ ۔ویَحِقُّ

حَقَّةً، بالفتح: وجَبَ ووَقَعَ بلا شَكٍ.(القاموس المحیط)

القول میں معنی کے لحاظ سے بڑی وسعت ہے، بات، وعدہ، حکم اور فیصلہ وغیرہ وہ سب مفہوم اس میں آ سکتے ہیں، جن کا تعلق قول سے ہوتا ہے، ایسی صورت میں سیاق کلام کی مدد سے مناسب مفہوم کا تعین کیا جاتا ہے، مذکورہ بالا تمام آیتوں میں القول اور کلمۃ سے مراد اگر فیصلہ لیں، تو بات سیاق کلام کے مطابق ہوتی ہے، مفہوم بہت واضح ہو کر سامنے آتا ہے، اور کسی تاویل کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔ اس صورت میں حق القول کا مطلب ہوگا فیصلہ ہو جانا۔ یہی مطلب وقع القول کا ہوگا، جبکہ سبق القول کا مطلب ہوگا پہلے سے فیصلہ ہو جانا۔

بعض حضرات مذکورہ بالا آیتوں میں قول اور کلمۃ سے مراد وہ بات لیتے ہیں جو اللہ تعالی نے ابلیس سے کہی تھی۔ لیکن وہ بات تمام مقامات پر فٹ نہیں ہوتی ہے۔ اس کے بجائے یہ بات زیادہ مناسب ہے کہ نافرمانوں کی بدعملی کی پاداش میں اللہ کی طرف سے جو فیصلہ ہوتا ہے، وہ فیصلہ مراد ہے۔

آرا وافکار

مولانا سمیع اللہ سعدی

جدید ریاست میں فقہ اسلامی کی تشکیل جدید

بنیادی خدوخال اور طریق کار-۱

مسلم امت کا دور زوال علوم وفنون کا دور جمود ہے، زوال نے علوم وفنون کے ارتقاء کا سفر روک دیا، ماضی کے ذخیرے کی تشریح، توضیح، تعلیق، اختصار اور تلخیص علمی حلقوں کا مشغلہ بن گیا ہے، فقہ اسلامی علوم و فنون میں سب سے زیادہ زوال سے متاثر ہوئی، خاص طور پر ادارہ خلافت کے ٹوٹنے سے فقہ اسلامی کے وہ شعبے یکسر منجمد ہوگئے، جن کا تعلق مسلم امت کے اجتماعی امور سے ہے، ریاستی امور، عدالتی قضایا، اقتصادی معاملات، بین الاقوامی ایشوز اور معاشرتی نظم و نسق سب سے زیادہ جمود کا شکار ہوئے، اور افتاء و استفتاء عبادات اور عائلی معاملات میں منحصر ہو کر رہ گیا ہے۔ اس لئے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید اور احیا کی ضرورت سب سے زیادہ ہے۔ اس کے ساتھ رفتار زمانہ کی تیزی اور نت نئی تبدیلیوں کے سیلاب نے نوازل و حوادث کا پہاڑ کھڑا کیا، عبادات سے لے کر معاملات تک، انفرادی امور سے لے کر اجتماعی امور تک نئے مسائل کثیر تعداد میں پیدا ہوئے ہیں، جن کا حل نکالنا فقہ اسلامی کی روشنی میں وقت کی سب بڑی ضرورت بن گیا ہے۔ ان نوازل و حوادث کو اباحیت اور جمود سے بچتے ہوئے تیسیر اور احتیاط کی بنیادوں پر حل کرنے کی ضرورت ہے، اس کام کے لئے ایسے نبض شناس فقہا چاہیے، جو ایک طرف ماضی کے ذخیرے پر مکمل عبور رکھتے ہوں، دوسری طرف حال کی تبدیلیوں اور تقاضوں کا کامل ادراک رکھتے ہوں۔ ماضی سے انحراف یا حال سے اعراض پر مبنی کوششیں جمود یا اباحیت پر منتج ہوں گی۔

اس مقالے میں اس حساس اور اہم ترین موضوع پر بحث کی جائے گی اور جدید ریاست میں فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے رہنما خطوط واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ مقالہ میں حسب ذیل سوالات زیر بحث لائے جائیں گے:

۱۔ جدید ریاست کیا ہے اور جدید ریاست سے جڑے تصورات شریعت سے کتنے ہم آہنگ ہیں؟

۲۔ فقہ اسلامی کا کون سا حصہ تشکیلِ جدید کا متقاضی ہے اور کس قسم کے مسائل و احکام میں تشکیلِ جدید وقت کی ضرورت ہے؟

۳۔ تشکیل جدید کے بنیادی خدوخال کیا ہیں اور اس کے اساسی مراحل کون سے ہیں؟

۴۔ عالم اسلام میں فقہ اسلامی کی تشکیلِ جدید کیا کوششیں ہوئی ہیں اور ان کوششوں کے کیا اثرات

مرتب ہوئے؟

ان چار سوالات کو چار ابحاث میں بیان کیا جائے گا۔

بحث اول : جدید ریاست اور اس کے اجزائے ترکیبی

فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کے خدوخال طے کرنے سے پہلے جدید ریاست کے اجزائے ترکیبی اور اس کی اسلامائزیشن کا کام اہم ہے، اگر ریاست غیر اسلامی بنیادوں پر کھڑی ہوگی، تو تجدید و احیاء کے کام میں متنوع رکاوٹوں سمیت ایسے عناصر اثر انداز ہو سکتے ہیں، جس کی وجہ سے تجدید کے حساس کام کا تحریف و تغیر میں تبدیل ہونے کا امکان ہے۔ عالم اسلام میں وقتاً فوقتاً تجدد پسندی کی اٹھنے والی لہروں کے پیچھے متنوع عوامل میں سے ایک یہ عامل بھی کارفرما ہے۔ اس موقع پر ریاست کے جملہ اجزائے ترکیبی (یہاں اجزائے ترکیبی سے مراد وہ امور وہ تصورات ہیں، جو ریاست کے وجود، تنظیم اور نظم و نسق سے متعلق ہیں، ورنہ ٹھیٹھ سیاسی فلسفہ کی رو سے ریاست آبادی، علاقہ، حکومت اور اقتدار اعلی صرف چار اجزا پر مشتمل ہوتی ہے) سے بحث کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ ان پہلوؤں پر بات کی جائے گی، جو شرعی نقطہ نظر سے قابل غور ہیں، اور اسلامی تعلیمات سے قطعی طور پر ٹکراتی ہیں یا شریعت کے مقاصد کلیہ سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ اس میں درجہ ذیل تصورات پر بحث ہوگی:

۱۔ تصور ریاست (concept of state)

۲۔ سیکولرازم (secularism)

۳۔ اقتدار اعلی (sovereignty) کا تصور

۴۔ تصور قومیت (concept of nationalism)

۵۔ آزادی و مساوات (freedom and equality)

۶۔ فلسفہ حقوق (philosophy of rights)

۱۔ تصور ریاست (concept of state)

جدید سیاسی فلسفے میں ریاست کا تصور انتہائی اہمیت کا حامل ہے، جدید پولیٹکل سائنس میں ریاست کو مستقل بالذات عنصر مانا گیا ہے، ریاست باقاعدہ ایک شخص قانونی ہوتا ہے، اور یہ شخص قانونی عام افراد کی طرح حقوق و فرائض کا مخاطب ہوتا ہے، ریاست معاشرے، حکومت اور قوم سے الگ تھلگ وجود رکھتا ہے، سارے افعال ریاست کی طرف منسوب ہوتے ہیں، جو ریاست کی نیابت میں حکومت سرانجام دیتی ہے۔[1]

ریاست کا یہ تصور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں جانچنے کی ضرورت ہے، کیا فقہ السیاسہ کی روشنی میں یہ تصور درست ہے؟ اس کا جائزہ لینا از حد ضروری ہے، فقہ اسلامی میں خلیفہ و امام کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے اور خلیفہ و امام کو ہی احکام کا مخاطب بنایا گیا ہے، دار کی اصطلاح بھی آئی ہے، جسے ہم کسی نہ کسی درجے

1Andrew,hywood,political theory an introduction(new york 2004)P.75

میں ریاست کے قریب قریب مفہوم دے سکتے ہیں، لیکن اس کی نوعیت بھی امام و سلطان اور رہنے والے افراد کے بدلنے سے بدل جاتی ہے، دار الاسلام، دار الکفر، دار الامن اور دار الحرب وغیرہ، ان سب اصطلاحات کا مدار عوام اور حکمرانوں پر ہے، یہی وجہ ہے کہ دار الاسلام دار الکفر میں بدل سکتا ہے اور اس کے برعکس بھی، اس لئے دار کی اصطلاح کو کلی طور پر جدید تصورِ ریاست کے ہم معنی قرار دینا مشکل ہے۔

یہ بات باعثِ تعجب ہے کہ جدید مسلم مفکرین کے ہاں جدید تصور ریاست اور اسلام کے تصور ریاست پر کوئی تفصیلی بحث نہیں ملتی، بلکہ اسلامی ریاست پر لکھنے والوں کا مرکز توجہ نظام حکومت ہے، البتہ مولانا امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ نے اسلام کی رو سے ریاست و حکومت کا حسب ذیل الفاظ میں فرق بیان کیا ہے:

"خلافت کی اصطلاح اسلامی اصولوں پر قائم شدہ ریاست کے لئے استعمال ہوئی ہے اور امامت یا امارت سے مراد وہ گورنمنٹ ہوتی ہے، جو خلافت کے اداروں کی تنفیذ کرتی اور اس کے منصوبوں کو عملی جامہ پہناتی ہے۔"[2]

مولانا اصلاحی رحمہ اللہ کا بیان کردہ فرق محلِ نظر ہے۔خلافت و امامت کی اصطلاحات مترادف ہیں۔ ابن خلدون مقدمہ میں لکھتے ہیں:

واذ قد بینا حقیقه هذا المنصب وانه نیابة عن صاحب الشریعه فی حفظ الدین وسیاسة الدنیا به تسمی خلافة و امامة والقائم به خلیفه و امام[3]

ترجمہ: جب ہم اس منصب کی حقیقت بیان کر چکے اور اس بات کا بیان بھی ہو چکا کہ یہ منصب دین کی حفاظت اور دنیاوی امور کی تدبیر میں شارع کی نیابت کا نام ہے، تو اسے امامت و خلافت کہتے ہیں اور اس کو قائم کرنے والا خلیفہ و امام کہلاتا ہے۔

جب جدید مسلم سیاسی فکر میں جدید ریاست کی ماہیت پر بحث نہیں ملتی تو اس کی مختلف تشریحات اور انواع پر بحث کہاں ملے گی؟، جدید سیاسی فلسفے کی رو سے ریاست کی مختلف نقطہ ہائے نظر سے متنوع تشریحات ہیں مثلا liberal-pluralist state (لبرل تکثیری ریاست) social-democratic state (سماجی جمہوری ریاست) Marxist analysis (ریاست کا مارکسی تجزیہ) feminist analysis (ریاست کا تانیثی تجزیہ) self-serving state (خود مکتفی ریاست) وغیرہ[4]، ان تمام تشریحات سے ریاست کی متنوع اقسام بنتی ہیں، اس لئے جدید ریاست کا گہرا تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے اور اس بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ جدید ریاست اپنی ماہیت اور جدید تشریحات کے اعتبار سے اسلامی بن بھی سکتی ہے یا نہیں؟ اور اسے

2اصلاحی، امین احسن، اسلامی ریاست، ص ۱۶، دار التذکیر لاہور ۲۰۰۴

3ابن خلدون، عبد الرحمٰن، تاریخ ابن خلدون ج ۱، ص ۲۳۹، دار الفکر ۲۰۰۱

4Kevin,Harrison and tony ,boyd ,political ideas and movements(new York 2003)P.19

اسلامی فقہی تصورات سے ہم آہنگ کرنا کیا ممکن ہے؟

۲۔ سیکولرازم (secularism)

سیکولرازم جدید ریاست کے مفہوم کا لازمی جزو ہے، یہ اصطلاح انیسویں صدی میں جارج ہالی اوک (George Jacob holyoake) نے وضع کی تھی[5]، سیکولرازم ریاست سے مذہب کی بے دخلی کا نام ہے ،اجتماعی امور سے مذہب کو نکال کر اسے محض ایک پرائیویٹ معاملہ بنانے کی تحریک ہے، سماج سے مذہبی علامات، تعلیمات اور شعائر کو الگ کرکے اسے خالص دنیاوی رنگ دینے کا نام ہے ،انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا میں سیکولرازم کی درجہ ذیل تشریح کی گئی ہے:

A movement in society directed away from other worldliness to life on earth[6]

ترجمہ: سماج میں اخرویت سے رخ پھیر کر دنیویت پر توجہ دینے کی تحریک۔

عام طور پر اس کی شناعت کم کرنے کے لئے اسے مذہب کے بارے میں ریاست کی غیر جانبداری سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن یہ درحقیقت الفاظ کا ہیر پھیر ہے، ریاست کا مذہب کے معاملے میں غیر جانبدار ہونا دراصل مذہب کو ریاستی امور سے نکالنے کا نام ہے۔ سیکولرازم معاصر فقہا کے لئے ایک چیلنج کی حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ آج نئے روپ اور نئی تعبیرات کے ساتھ سیکولر فکر اسلامی ممالک پر حملہ آور ہے، خصوصا مسلم ممالک میں چلنے والی خارجیت و عسکریت کی حالیہ لہروں کے جواب میں بعض مسلم مفکرین[7] کی جانب سے جو بیانیہ (narrative) سامنے آیا ہے، وہ انجام کار کے اعتبار سے سیکولرازم کی ایک "اسلامی توجیہ" ہے ،اس کے علاوہ مسلم سماج میں ایسے دانشور اور صحافی موجود ہیں[8]، جو اپنے آپ کو علانیہ سیکولرازم کا علمبردار کہتے ہیں اور باعثِ تعجب یہ کہ اسے اسلامی تعلیمات کے منافی بھی نہیں سمجھتے ،حالانکہ اسلامی تعلیمات میں اجتماعی و انفرادی امور کی اس اعتبار سے کوئی تقسیم نہیں ہے، کہ سماجی امور اور ریاستی معاملات الہی اوامر و نواہی سے آزاد ہوں گے، بلکہ اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے جو فرد کی زندگی کی تشکیل کے ساتھ اجتماعی زندگی میں بھی مکمل رہنمائی کرتا ہے اور اسے احکام و فرائض کا پابند بناتا ہے۔

۳۔ اقتدار اعلی (sovereignty) کا تصور

جدید سیاسی فلسفہ میں اقتدار اعلی کا تصور کلیدی اہمیت رکھتا ہے، حکومت کی مختلف اقسام اور ایک ریاست میں مختلف سپریم ادارے اقتدار اعلی کے تصور میں تنوع کا نتیجہ ہے ،اندورنی (internal) و بیرونی (

5فرہاد، شاہد، ڈاکٹر، سیکولرازم ایک تعارف، ص،۷، کتاب محل لاہور

6بحوالہ، فرہاد، شاہد، ڈاکٹر، سیکولرازم ایک تعارف، ص ۱۹

7جاوید احمد غامدی صاحب کے حالیہ بیانیے کی طرف اشارہ ہے

8سوشل میڈیا پر سینئر صحافی وجاہت مسعود صاحب کی زیر سرپرستی چلنے والا گروپ ہم سب مراد ہے

external)اقتدار اعلی ہو یاآئینی legal)) اور سیاسی (political)اقتدار اعلی، فوری(immediate)اور حتمی (ultimate)اقتدار اعلی ہو، یا عمومی (popular)، قانونی jure))اور حقیقی (actual)اقتدار اعلی ہو،[9] ان تمام اقسام نے متعدد سوالات کھڑے کئے ہیں،ان سوالات کا فقہ السیاسہ کی روشنی میں جائزہ لینا وقت کی اہم ترین ضرورت ہے، یہ بات شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ جدید سیاسی فلسفوں کے برعکس اسلامی تعلیمات کی رو سے مقتدر اعلی صرف اور صرف اللہ کی ذات اور اللہ ورسول کے دیئے ہوئے احکامات ہیں، جسے دین اسلام سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن اس دین کو نافذ کرنے کے لئے کس قسم کے مقتدر اعلی کی ضرورت ہے جو حقیقی مقتدر اعلی کے تابع ہو کر سپریم اتھارٹی کی حیثیت رکھتا ہو؟ وہ مقتدر اعلی خلیفہ وامام ہوتا ہے یا اہل حل و عقد، خواص ہوتے ہیں یا عوام؟ اگرچہ قدیم فقہی تصور کے مطابق خلیفہ وامام سپریم اتھارٹی ہے، کیا جدید دور میں یہ تصور قابلِ عمل ہے؟ جدید اسلامی ریاست میں ایک ہی شخص اور ادارے میں اختیارات مرتکز کرنا زیادہ مفید ہوگا یا جدید تجربات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اختیارات کی تقسیم مقاصدِ شریعت سے زیادہ ہم آہنگ ہوگا؟ مسلم مفکرین نے اقتدار اعلی کے تصور پر گفتگو کرتے ہوئے عموماً حتمی و حقیقی اقتدار اعلی پر بحث کی ہے،اور اقتدار اعلی کے جدید تصور کو بیک جنبشِ قلم اسلامی تعلیمات کے منافی قرار دیا ہے، حالانکہ اس تصور کی تحلیل اور اس کا تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے۔

۴۔ تصور قومیت

قومیت جدید سیاسی فلسفہ کا وہ نظریہ ہے، جس سے عالم اسلام سب سے زیادہ متاثر ہوا، برصغیر میں "قوم وطن سے بنتی ہے یا مذہب سے "کے سوال پر لمبا عرصہ تک بحث مباحثہ ہوتا رہا، متحدہ قومیت اور اسلامی قومیت کے دو الگ الگ نعرے ایجاد ہوئے ،اس کے علاوہ عالم عرب میں عرب نیشنلزم کی لہر چلی، جس سے خلافت کا ادارہ ٹوٹ پوٹ کا شکار ہوا، نیز مصر وعراق میں قدیم تہذیبوں کے احیا کی صداوں کے پیچھے بھی یہی تصور کارفرما تھا، بلکہ خود یورپ اس تصور سے شدید متاثر ہوا، بیسویں صدی کی دو عظیم جنگوں کے پیچھے بھی قومیت کا عنصر شامل تھا، فلسفہ سیاسیات کے معاصر برطانوی مصنف Andrew Heywood لکھتے ہیں:

Nationalism was therefore a powerful factor leading to war in both 1914 and 1939[10]

اس وقت صورتحال یہ ہے کہ جدید ریاستیں سب کے سب قومی ریاست (nation –state) کے تصور پر کھڑی ہیں،اور nationalism ایک تسلیم شدہ نظریہ بن گیا ہے۔

9Heywood andrew ,political theory an introduction(new yark 2004)P . 90,97

10.heywood Andrew ,political ideologies an introduction (3rd edition)P.127

اسلامی حوالے سے لفظ قوم مختلف معانی و مفاہیم رکھتا ہے ،ڈاکٹر مستفیض علوی صاحب نے ایک مضمون میں قرآن پاک میں لفظ قوم کے مختلف استعمالات جمع کیے ہیں ،ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں :

"کتاب الہی میں اس کا ذکر درجہ ذیل حوالوں سے آیا ہے :

ا۔ کسی خاص طرز فکر و عمل رکھنے والے گروہ کے لیے جیسے ان فی ذلک لایات لقوم یومنون[11]

۲۔ کسی نبی کی امت اور کسی بادشاہ کی رعایا کے لئے جیسے من بعد قوم نوح[12]،من قوم فرعون[13]،اتذر موسی و قومه[14]

۳۔ کسی خاص علاقے میں رہنے والے گروہ کے لئے جیسےقالوا لا تخف انا ارسلنا الی قوم لوط[15]

۴۔ کسی خاص نسلی اور نظریاتی پس منظر ،توارث اور تشخص کے حامل گروہ کے لئے قوم کے ساتھ ملت کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے ، جیسے انی ترکت ملة قوم لا یومنون[16]،ملة ابیکم ابراہیم[17]

۵۔ کسی عقیدے اور مسلک کے حامل گروہ کے لئے قوم کے ساتھ امت کا لفظ بھی ساتھ آیا ہے ، جیسے ومن قوم موسی امة یھدون بالحق وبه یعدلون[18]

تاہم امت کا لفظ ایک مقدس فریضہ حیات کے ضمن میں استعمال کیا گیا ہے ، جیسے کنتم خیر امة [19]، ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر[20]

معلوم یہ ہوا کہ قرآن نے قوم کا لفظ یا تو ایسے انسانی گروہ کے لئے استعمال کیا ہے :

ا۔ جو ایک خاص نقطہ نظر کا حامل ہو اور ایک خاص تہذیب یا کلچر رکھتا ہو۔

۲۔ ایسی اجتماعیت کے لیے جو ایک دستور اور اقتدار و حکومت کے تحت ہو ،

۳۔ یا ایسی جامعت انسانی کے لئے جو خاص علاقوے میں رہائش پذیر ہو۔

اس کے ساتھ کسی ایسی قوم کے لئے جو ایک خاص نسلی توارث اور نظریاتی تشخص کی حامل ہو ،قرآن نے ملت کا لفظ استعمال کیا ہے اور ایسی ملت کو جو ایک اپنے سامنے ایک فریضہ اور نظریاتی مقصدیت رکھتی ہو ،

11الزمر: ۵۲

12الاعراف: ۶۹

13الاعراف: ۱۲۷

14الاعراف: ۱۲۷

15ھود: ۷۰

16یوسف: ۳۷

17الحج: ۷۸

18الاعراف: ۱۵۹

19آل عمران: ۱۱۰

20آل عمران: ۱۰۴

امت کے لفظ سے یاد کیا ہے۔"[21]

ڈاکٹر صاحب کی اس وقیع عبارت سے معلوم ہوا کہ مسلمانوں کے لئے قوم کی بجائے ملت اور امت کا لفظ استعمال کرنا قرآنی تعبیرات سے ہم آہنگ ہے، اس لئے اسلامی قومیت کا نعرہ قرآنی تعبیرات کی رو سے محل نظر ہے۔ البتہ کسی خاص نسل، زبان یا کلچر کے اشتراک کی بنیاد پر ریاست بنانا اسلامی اصولوں سے میل نہیں کھاتا، مسلم سیاسی فقہ میں ریاستوں کی تقسیم نظریات کی بنیاد پر ہوئی ہے جیسے دار الاسلام، دالحرب وغیرہ کے تصورات، اس لئے (nation-state) کے تصور پر از سر نو غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔

۵۔آزادی و مساوات (freedom and equality)

آزادی و مساوات جدید سیاسی فلسفے کے لازمی اجزا ہیں، پولیٹکل سائنس کی چھوٹی کتاب سے لیکر بڑی کتب تک اور بنیادی ماخذ سے لیکر ثانوی ماخذ تک سب میں آزادی و مساوات پر بحث ملتی ہے، معروف برطانوی مفکر برلن آزادی کے متعلق لکھتے ہیں:

[22]The area within which a man can act unobstructed by others

یعنی آزادی سے مراد ایسا دائرہ جس میں ایک فرد دوسروں کی مداخلت سے مکمل طور پر آزاد ہو کر اپنے اعمال سر انجام دے سکے، کسی بھی دوسری طاقت کو اسے روکنے کا اختیار نہ ہو۔ظاہر ہے کہ انسان جب خارجی مداخلت سے مکمل آزاد ہوگا تو اپنے اعمال کا انتخاب بھی خود کرے گا، یوں خیر و شر طے کرنے کا پیمانہ اس کے ہاتھ میں آجائے گا اور ہر آدمی خیر و شر خود تخلیق کرے گا آزادی کے اس تصور سے خیر و شر کے جملہ خارجی معیارات بشمول مذہب کے لایعنی ہو گئے۔

اسی طرح مساوات کے بارے میں political ideas and movements کے مصنفین لکھتے ہیں:

whatever the actual circumstancesall human beings are ‘equal’ by virtue of being human[23]

یعنی اصل حالات جو کچھ بھی ہوں، تمام انسان بحثیت انسان ہونے کے مساوی ہیں، گویا انسان کے جملہ وجوہِ تعارف اور نظریات و عقائد سے صرفِ نظر کرتے ہوئے سب انسان برابر ہونگے، حالانکہ روئے زمین پر عقائد، خیالات، نظریات اور میلانات و رجحانات سے مجرد کوئی انسان موجود نہیں ہے، انسان ہمیشہ شناخت اور مخصوصی ذہنی میلانات کے سانچے میں ہوتا ہے خواہ وہ جو بھی ہوں۔

آزادی و مساوات کا مذکورہ نظریہ اسلامی تعلیمات کے مکمل منافی ہے۔اسلام انسان کے بارے میں آزادی کی بجائے عبدیت اور نیابت الٰہی کا تصور رکھتا ہے، جبکہ مساوات کی بجائے انسانوں میں فرقِ مراتب کا

21علوی مستفیض، ڈاکٹر، رائج الوقت سیاسی افکار کا تجزیہ، فکر و نظر، شمارہ ۴، جلد ۴۵ ص ۷۱، ۷۰

22Belin,Isaiah ,tow concepts of liberty (oxford university press)P.3

23Kevin,Harrison and tony ,boyd ,political ideas and movements(new York 2003) P.119

قائل ہے، مومن کافر، برا اچھا، عالم جاہل وغیرہ مراتب میں تقسیم کرکے ہر ایک کو الگ خانے میں رکھ کر اس پر حکم لگاتا ہے۔اس لئے جدید ریاست تشکیل دیتے وقت مغربی سیاسی فلسفہ کے تصور آزادی و تصور مساوات کا محاکمہ کرنے کی ضرورت ہے۔

۶۔ فلسفہ حقوق (Philosophy of rights)

جدید سیاسی فلسفے میں حقوق کا نظریہ بنیادی فلسفہ ہے، حقوق کا پورا پیراڈائم جدیدیت (modernism) کا تشکیل کردہ ہے، جس میں عقلی بنیادوں پر انسانوں کے حقوق طے کیے گئے ہیں، ان میں بعض بنیادی حقوق ہیں، جسے جدید سیاسی فلسفے میں انسانی حقوق human rights یا فطری حقوق natural rights کا نام دیا گیا ہے، اور باقی ثانوی حقوق ہیں، جیسے تعلیم کا حق آزادی اظہار رائے کا حق، سماجی حقوق، قانونی حقوق وغیرہ[24] ان میں خاص طور پر انسانی حقوق عہدِ جدید کا مقدس عقیدہ ہے، انسانی حقوق کی یہ عمارت مذہب کے ملبے پر تعمیر کی گئی ہے، معروف برطانوی ماہر سیاسیات andrew heywood لکھتے ہیں:

> By the twentieth century, the decline of religious belief had led to the secularization of natural rights theories, which were reborn in the form of 'human' rights. Human rights are rights to which people are entitled by virtue of being human[25].

اسلامی بنیادوں پر جدید ریاست تشکیل کرتے وقت فلسفہ حقوق کا تنقیدی جائزہ لینا ضروری ہے، خاص طور پر فلسفہ حقوق کا پس منظر گہرے مطالعے کا متقاضی ہے، بعض مسلم مفکرین نے انسانی حقوق کو اسلامی اصطلاح حقوق العباد کے مترادف مانا ہے، جسے مغالطہ کہا جا سکتا ہے[26]، اس مغالطے کی تفصیل مغربی فلسفے کے معروف ناقد ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری صاحب کی زیر نگرانی مرتب شدہ کتاب " سرمایہ دارانہ نظام ایک تنقیدی جائزہ " میں دیکھی جا سکتی ہے۔

جدید ریاست اور مسلم مفکرین

انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے نصف اول میں مسلم مفکرین کا مرغوب موضوع ریاست و سیاست کے مباحث تھے، لیکن ان تمام مباحثوں میں بنیادی طور پر دو نکات پر زیادہ زور تھا:

ا۔ اسلام میں سیاست و ریاست کا مقام و مرتبہ

۲۔ اسلامی نظام خلافت اور جمہوریت کا تقابلی جائزہ و محاکمہ

پہلے نکتے سے ریاست مقصود ہے یا موعود، عبادات مقصود ہیں یا حاکمیت الہی پر مشتمل ریاست کے قیام

---

24 Heywood ,andrew ,political theory an introduction (new York 2004)P.185

25Heywood,Andrew ,political theory an introduction (new york 2004)P.188

26 مودودی، ابو الاعلی، اسلامی ریاست، ص ۵۷۰، اسلامک پبلیکیشنز، ۲۰۰۰

کے لئے وسیلہ وغیرہ جیسی بحثوں نے جنم لیا، بعض مسلم مفکرین [27] نے تو سرے سے ہی اسلام کے نام پر سیاست اور اسلامی ریاست کا انکار کر دیا اور بعض [28] نے اسلامی ریاست کا صور کچھ اس زور سے پھونکا کہ اسے اسلامی تعلیمات کا مقصود اعظم قرار دیا، جبکہ دوسرے نکتے نے جمہوریت سراسر کفر ہے یا اس کی اسلامائزیشن ممکن ہے، جیسی ابحاث کو جنم دیا، اور آج بھی ان آوازوں کی گونج وقتاً فوقتاً سنائی دیتی ہے۔ اسے مسلم دنیا کا المیہ کہہ سکتے ہیں کہ مغربی سیاسی فلسفے سے جڑے دیگر اہم تصورات ان ابحاث کے بوجھ تلے دبے رہے اور ان پر وہ بحثیں نہ ہو سکیں، جو جدید دور میں مسلمانوں کا سیاسی رخ متعین کرنے کے لئے بے حد ضروری تھیں آج عالم اسلام میں سیاسی حوالے سے افراط و تفریط اسی اغماض کا نتیجہ ہے، کہ مسلم دنیا میں ایک طرف خارجیت کی فکر زور پکڑ رہی ہے، جس نے اسلامی ممالک میں کشت و خون کا بازار گرم کر رکھا ہے، دوسری طرف سیکولرازم و لبرلزم کی فکری لہر نے جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کو اپنے سحر میں جکڑا ہوا ہے اور باقاعدہ اپنے آپ کو لبرل و سیکولر کہلوانے والے گروہ پیدا ہو گئے ہیں، جو جدید مغربی سیاسی فلسفے کے سامنے سر تسلیم خم ہیں، اس لئے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید سے پہلے جدید اسلامی ریاست کے خدوخال واضح کرنے کی ضرورت ہے اور مغربی سیاسی فلسفے کے فکری اور انتظامی اجزا الگ الگ کر کے خذ ما صفا و دع ما کدر پر عمل کرنا چاہئے اور مغرب سے درآمد شدہ پورے سیاسی ڈھانچے اور جدید سیاسی تصورات کا محاکمہ کر کے اس پر حکم لگانا چاہئے۔ (جاری)

---

27 جیسے مولانا وحید الدین خان صاحب

28 مولانا مودودی صاحب مراد ہیں

ابو عمار زاہد الراشدی

حضرت مولانا محمد سالم قاسمیؒ

دار العلوم (وقف) دیوبند کے مہتمم حضرت مولانا محمد سالم قاسمیؒ کی علالت کے بارے میں کئی روز سے تشویشناک خبریں آ رہی تھیں جبکہ گزشتہ روز کی خبروں نے اس تشویش میں مزید اضافہ کر دیا۔ اسی دوران خواب میں ان کی زیارت ہوئی، عمومی سی ملاقات تھی، میں نے عرض کیا کہ حضرت! دو چار روز کے لیے دیوبند میں حاضری کو جی چاہ رہا ہے مگر ویزے کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آ رہی، میری طرف غور سے دیکھا اور فرمایا اچھا کچھ کرتے ہیں۔ خواب بس اتنا ہی ہے، اب خدا جانے پردۂ غیب میں کیا ہے، مگر یہ اطمینان ہے کہ خاندانِ قاسمی کی نسبت سے جو بھی ہوگا خیر کا باعث ہی ہوگا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حضرت مولانا محمد سالم قاسمیؒ خاندانِ قاسمی کے چشم و چراغ اور اس عظیم خانوادہ کے ماتھے کا جھومر تھے، حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب قاسمیؒ کے فرزند و جانشینؒ، استاذ الاساتذہ حضرت مولانا حافظ محمد احمدؒ کے پوتے اور حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے پڑپوتے تھے۔ حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیبؒ کے ساتھ میری نیاز مندی اپنے شیخ و مرشد حضرت مولانا عبید اللہ انورؒ کے وسیلہ سے تھی کہ ان بزرگوں کا باہمی قرب و تعلق مثالی تھا۔ حضرت قاری صاحبؒ جب بھی پاکستان تشریف لاتے تو شیرانوالہ لاہور میں کوئی نہ کوئی مجلس ضرور جمتی اور میرا شمار اس دور میں شیرانوالہ کے حاضر باش شرکاء میں ہوا کرتا تھا، اس لیے متعدد بار ان برکات سے فیض یاب ہونے کی سعادت حاصل ہوئی۔

حضرت قاری صاحبؒ کے بعد حضرت مولانا قاری محمد سالم قاسمیؒ کے ساتھ بھی اسی تسلسل میں نیاز مندی کا تعلق رہا اور جب دار العلوم دیوبند کے صد سالہ اجلاس کے موقع پر والد محترم حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ اور عم مکرم حضرت مولانا صوفی عبد الحمید خان سواتیؒ کے ساتھ میں بھی شریک تھا، ہم تینوں کا قیام حضرت مولانا محمد سالم قاسمیؒ کے مکان میں رہا اور چند روز تک ہم ان کی میزبانی کا حظ اٹھاتے رہے۔ ہمارے ساتھ گوجرانوالہ کے چند اور دوست مولانا مفتی محمد نعیم اللہ، قاری محمد یوسف عثمانی، جناب امان اللہ قادری، عبد المتین چوہان مرحوم اور دیگر حضرات کے علاوہ بزرگ اہل حدیث عالم دین مولانا حکیم محمودؒ بھی اسی مکان میں ہمارے ساتھ قیام پذیر تھے۔ اس دورے میں حضرت قاری صاحبؒ کی رہائش گاہ کا قیام اور حضرت مولانا سید اسعد مدنیؒ کی دعوتیں اور مجالس میری زندگی کے یادگار لمحات میں سے ہیں۔

مولانا محمد سالم قاسمیؒ جب پاکستان تشریف لاتے تو میری کوشش ہوتی کہ کسی جگہ ان کی زیارت و ملاقات کی کوئی صورت بن جائے جس میں اکثر کامیاب ہو جاتا۔ ایک بار گوجرانوالہ تشریف لائے تو میرے

گھر کو بھی رونق بخشی اور جامع مسجد شیرانوالہ باغ میں میری رہائش گاہ پر ناشتہ کے لیے قدم رنجہ فرمایا۔ لاہور، راولپنڈی اور دیگر مقامات کی بعض ملاقاتیں ابھی تک ذہن کی اسکرین پر جھلملا رہی ہیں مگر ایک ملاقات بہت یادگار رہی۔ میں ورلڈ اسلامک فورم کے چیئرمین مولانا محمد عیسیٰ منصوری کے ساتھ بنگلہ دیش کے سفر پر تھا، سلہٹ میں ایک پرانے اور معروف بزرگ حضرت شاہ جلالؒ کا مزار ہے جو لوگوں کی عقیدتوں اور محبتوں کا مرکز ہے، میں اسے سلہٹ کا داتا دربار کہا کرتا ہوں، ہم وہاں اپنے پروگرام کے تحت گئے تو معلوم ہوا کہ دربار کے ساتھ جو دینی درسگاہ ہے وہ ہمارے ہم مسلک دوستوں کے زیر انتظام ہے اور وہاں حضرت مولانا محمد سالم قاسمیؒ تشریف لائے ہوئے ہیں۔ ہم ان کی قیام گاہ پر پہنچ گئے تاکہ زیارت و ملاقات کی سعادت حاصل ہو جائے۔ میزبانوں کو ایک پاکستانی مولوی کی کسی طے شدہ پروگرام کے بغیر ان سے ملاقات کرانے میں تردد تھا اور اس تردد کی وجہ بھی سمجھ آ رہی تھی۔ میں نے ڈیوٹی پر موجود ایک صاحب کو اپنا نام لکھ کر دیا کہ حضرت کو صرف یہ نام بتا دیں اگر وہ اجازت دیں تو ملاقات کرا دیں۔ حضرت مولانا مرحوم نے نام پڑھا تو بڑی خوشی کا اظہار کیا کہ یہ ادھر کہاں آ گئے ہیں؟ بہرحال اذن باریابی مل گیا اور کچھ دیر محفل رہی۔ ایک بار جدہ کے سفر میں دوستوں نے بتایا کہ حضرت مولانا محمد سالم قاسمیؒ تشریف لائے ہوئے ہیں اور قریب ہی ایک دوست کے ہاں قیام پذیر ہیں۔ حاضری پر خوشی کا اظہار فرمایا، مختلف مسائل پر باہمی گفتگو ہوئی اور دعاؤں سے نوازا۔ اسی طرح اور بھی بعض مقامات پر ملاقات و گفتگو کا شرف حاصل ہوا۔

حضرت مرحوم کے والد گرامی حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب قاسمیؒ اپنے دور کے بڑے خطباء میں شمار ہوتے تھے اور انہیں بجا طور پر خطیب اسلام کہا جاتا تھا۔ بلکہ میں نے ان کی پہلی زیارت اپنے طالب علمی کے دور میں ایک جلسہ میں ہی کی تھی جب لاہور کے انارکلی بازار میں بہت بڑا جلسہ تھا، والد گرامی حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ حضرت قاری صاحبؒ کی تقریر سننے کے لیے گوجرانوالہ سے لاہور تشریف لے گئے تو مجھے بھی ساتھ لے لیا۔ میرا شاید کافیہ کا سال تھا اور میں نو عمر لڑکا ہی تھا مگر اس سفر کی بہت سی باتیں اور جلسہ کا منظر ابھی تک نگاہوں کے سامنے ہے۔ حضرت قاری صاحبؒ کی باتیں تو یاد نہیں مگر ان کا سراپا اب بھی نظروں کے سامنے گھوم جاتا ہے۔ مولانا محمد سالم قاسمیؒ کی خطابت اپنے والد گرامیؒ کی خطابت کا رنگ رکھتی تھی اور انہیں خطیب الاسلام کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا مگر میرا طالب علمانہ ذوق حضرت مولانا قاری محمد طیب قاسمیؒ کے لیے خطیب کی بجائے "متکلم اسلام" کے تعارف کو زیادہ ترجیح دیتا ہے۔ متکلم کا اپنا دائرہ ہوتا ہے اور محدثین، فقہاء، مناظرین اور مفسرین کی طرح متکلمین بھی مستقل تعارف رکھتے ہیں۔ متکلم کا کام اپنے دور کی عقلیات کے دائرے اور ماحول میں اسلامی عقائد اور ان کی تعبیرات کی تشریح و توضیح کرنا ہوتا ہے اور ہر دور میں جلیل القدر متکلمین امت مسلمہ کی راہنمائی کرتے رہے ہیں۔ جب دیوبندی مکتب فکر کی ان دائروں میں تقسیم کی بات ہوتی ہے تو میں عرض کیا کرتا ہوں کہ ہمارے سب سے بڑے متکلم حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ تھے، ان کے بعد شیخ الاسلام حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے اس محاذ کو سنبھالا اور پھر حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب قاسمیؒ ان دونوں کے ترجمان بن گئے۔ مولانا محمد سالم قاسمیؒ کی خطابت و تدریس میں بھی اس کی بھرپور جھلک پائی جاتی تھی اور بسا اوقات ان کی گفتگو سنتے ہوئے ہم

آنکھیں بند کر کے حضرت مولانا قاری محمد طیبؒ کی زیارت کا حظ اٹھالیا کرتے تھے۔

دیوبندی متکلمین کا جب تذکرہ ہوتا ہے تو ایک اور نام کا اضافہ کیے بغیر میری تسلی نہیں ہوتی اور وہ بزرگ حضرت مولانا محمد علی جالندھریؒ ہیں جو اپنے دور میں پنجابی زبان کے سب سے بڑے متکلم اسلام تھے اور عقائد کی مشکل سے مشکل تعبیر کو آسان مثالوں اور سادہ اسلوب میں عام آدمی کو سمجھا دینے کا کمال رکھتے تھے۔ مجھ سے ایک بار پوچھا گیا کہ حضرت مولانا قاضی احسان احمد شجاع آبادیؒ، حضرت مولانا محمد علی جالندھریؒ اور حضرت مولانا لال حسین اخترؒ میں آپ کیا فرق محسوس کرتے ہیں؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت قاضی صاحب چوٹی کے خطیب تھے، حضرت جالندھریؒ کمال کے متکلم تھے اور حضرت لال حسین اخترؒ میدانِ مناظرہ کے شاہسوار تھے۔ تینوں کا مشن ایک ہی تھا مگر دائرہ کار اور اسلوب الگ الگ تھا اور یہ تینوں اسلوب کسی بھی دینی تحریک کی لازمی ضروریات میں شمار ہوتے ہیں۔

بہرحال حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے خانوادہ کے ساتھ ساتھ ان کے اسلوب و ذوق کے بھی ایک اور نمائندہ بزرگ ہم سے رخصت ہوگئے ہیں، انا للہ وانا الیہ راجعون۔ اللہ تعالیٰ جنت الفردوس میں انہیں اعلیٰ مقام سے نوازیں اور ان کے تمام متعلقین کو صبر و حوصلہ کے ساتھ ان کی حسنات کا سلسلہ جاری رکھنے کی توفیق عطا فرمائیں آمین یارب العالمین۔

غامدی صاحب اور اہلِ فتویٰ

رجب کے دوران ملک بھر میں بیسیوں مقامات پر جانے کا اتفاق ہوا اور دینی مدارس کے مختلف النوع اجتماعات میں شرکت کے علاوہ متعدد ارباب علم و دانش کے ساتھ بعض علمی و فکری مسائل پر تبادلہ خیالات کا موقع ملا، ان میں سے ایک اہم اور نازک مسئلہ جاوید احمد غامدی صاحب کے بارے میں بعض اہل علم کے فتویٰ کی بات بھی تھی جس کے بارے میں احباب نے میرا موقف معلوم کرنا چاہا۔ متعدد دوستوں کے ساتھ کی گئی متفرق گفتگو کا خلاصہ قارئین کی خدمت میں پیش کرنے کو جی چاہتا ہے۔

اللہ تعالیٰ بے شمار رحمتیں نازل فرمائے حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جانؒ کی روح اور قبر پر جن سے طویل عرصہ تک جمعیۃ علماء اسلام کی سرگرمیوں میں رفاقت کا تعلق رہا ہے جب وہ لکی مروت میں تھے، پھر کراچی چلے گئے اور اس کے بعد لاہور تشریف لے آئے۔ "شریعت بل" کی تحریک اور نفاذ شریعت کی عمومی جدوجہد میں ہمارے درمیان مشاورت و معاونت کا سلسلہ دیر تک چلتا رہا۔ ایک بار انہوں نے دریافت فرمایا کہ کچھ دوستوں نے جاوید احمد غامدی صاحب کی بعض عبارات استفتا کی صورت میں بھجوائی ہیں اس سلسلہ میں آپ کی رائے کیا ہے؟ چونکہ بات مشورہ کی تھی اور مسئلہ علمی و فقہی تھا اس لیے دیانت داری کے ساتھ جو کچھ محسوس کیا وہ ان سے عرض کر دیا۔ اسے قارئین کے سامنے پیش کرنے سے قبل یہ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ غامدی صاحب کے بعض افکار و آراء پر میں نے متعدد مواقع پر نقد کیا ہے اور ان سے اختلاف کیا ہے۔ اس سلسلہ میں میرے بعض مضامین کا مجموعہ "ایک علمی و فکری مکالمہ" کے عنوان سے الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ نے کتابچہ کی صورت میں شائع کیا ہے اور ایک مختصر کتابچہ "غامدی صاحب کا تصور حدیث و سنت"

کے عنوان سے الگ طور پر بھی شائع ہو چکا ہے۔ جبکہ میری ویب سائیٹ zahidrashdi.org پر غامدی صاحب کے عنوان سے ایک درجن سے زائد مضامین موجود ہیں جو وہاں پڑھے جا سکتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود فتویٰ کے حوالہ سے مجھے تامل رہا ہے چنانچہ حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جانؒ سے میں نے عرض کیا کہ:

* محض معترضین کی نقل کردہ عبارات کو کسی فتویٰ کی بنیاد بنانے کی بجائے ان عبارات کی روشنی میں تین چار سنجیدہ مفتی صاحبان کو غامدی صاحب کے متعلقہ لٹریچر کا از خود مطالعہ کر کے اشکالات و سوالات مرتب کرنے چاہئیں۔

* جو اشکالات و سوالات پیدا ہوں، وہ باضابطہ طور پر غامدی صاحب اور ان کے ذمہ دار رفقاء کو بھجوائے جائیں۔ وہ اگر ان کے جوابات نہ دیں یا ان کی طرف سے دیے گئے جوابات مفتی صاحبان کے نزدیک تسلی بخش نہ ہوں تو اس کے بعد جو مناسب سمجھا جائے، فتویٰ صادر کیا جائے۔ کیونکہ جن صاحب کے بارے میں فتویٰ دیا جانا مقصود ہے، وہ زندہ و موجود ہیں اور ان تک رسائی بھی میسر ہے تو انہیں اپنے موقف کی وضاحت کا موقع دیے بغیر صادر کیا جانے والا فتویٰ یکطرفہ متصور ہوگا۔

حضرت مفتی صاحبؒ نے میری اس گزارش کا جو کہ تحریری صورت میں تھی کوئی جواب نہیں دیا جس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہیں میری بات سے اتفاق نہیں تھا۔ مگر میں اس موقف پر اب بھی قائم ہوں اس لیے کہ فتویٰ اگر افکار و نظریات کے حوالہ سے ہو تو اس کی نوعیت اور ہوتی ہے کہ ایسا نظریہ اور فکر رکھنے والے شخص کے بارے میں شرعی فتویٰ یہ ہے۔ لیکن اگر فتویٰ کسی متعین شخصیت کے بارے میں ہو جو موجود و زندہ ہے تو اس سے اس کا موقف پوچھے بغیر اور اسے اپنے بارے میں اشکالات و سوالات کی وضاحت کا موقع دیے بغیر محض معترضین و ناقدین کی منتخب اور نقل کردہ عبارات کی بنیاد پر کوئی شخصی فتویٰ صادر کر دینا فقہ و شریعت کے ایک سنجیدہ طالب علم کے طور پر میری سمجھ سے بالاتر ہے۔ مجھے یہ بات اس لیے بھی سمجھ میں نہیں آ رہی کہ خود ہم اس طرز عمل کا شکار چلے آ رہے ہیں کہ ہمارے انتہائی محترم اکابر کی چند عبارات نقل کر کے ان کے خلاف کفر کا فتویٰ صادر کیا گیا اور اس پر عرب و عجم کے بہت سے علماء کرام سے دستخط بھی کرا لیے گئے جبکہ ان بزرگوں سے نہ پہلے پوچھنے کی زحمت کی گئی اور نہ ہی بعد میں ان کی طرف سے کی جانے والی وضاحت کو قبول کیا گیا اور یہ سلسلہ ایک صدی سے مسلسل چل رہا ہے جواب بھی جاری ہے۔

اس لیے میری طالب علمانہ رائے یہ ہے کہ میں غامدی صاحب کے بعض افکار و نظریات سے اختلاف میں ان دوستوں کے ساتھ ہوں لیکن باقاعدہ شخصی فتویٰ کے لیے ضروری سمجھتا ہوں کہ چند سنجیدہ مفتی صاحبان مبینہ اعتراضات کو سامنے رکھتے ہوئے غامدی صاحب کے متعلقہ لٹریچر کا مطالعہ کریں اور خود سوالات و اشکالات مرتب کر کے انہیں اور ان کے معتمد رفقاء کو بھجوا کر ایک معقول متعینہ مدت کے اندر جواب و وضاحت کا تقاضا کریں، اگر وہ جواب نہ دیں یا ان کے جوابات تسلی بخش نہ ہوں تو اس کے بعد باضابطہ فتویٰ اگر ضروری ہو تو صادر کر دیا جائے۔

جبکہ اس سے ہٹ کر میرا یہ ذوق بھی ہے جس کی بنیاد تجربہ و مشاہدہ پر ہے کہ ماضی قریب میں انکار

حدیث کے عنوان سے دو بڑی شخصیات سامنے آئیں اور پڑھے لکھے لوگوں کے ایک بڑے حلقہ کو متاثر کیا۔ ایک چودھری غلام احمد پرویز اور دوسرے ڈاکٹر غلام جیلانی برق مرحوم تھے۔ عملی تجربہ و مشاہدہ یہ ہے کہ چودھری غلام احمد پرویز پر ملک بھر کے سرکردہ علماء کرام کے اتفاق سے کفر کا فتویٰ صادر کیا گیا جس سے مجھے بھی مکمل اتفاق ہے مگر اس سے ان کی واپسی کا دروازہ بند ہو گیا۔ جبکہ ڈاکٹر غلام جیلانی برق مرحوم کے خلاف کوئی شخصی فتویٰ نہیں دیا گیا بلکہ ان کی کتابوں کا باقاعدہ جواب دیا گیا بالخصوص حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب قاسمیؒ اور میرے والد گرامی حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ نے برق صاحب کے حدیث نبوی پر اعتراضات اور تنقید کا مدلل رد کیا اور حجیت حدیث کو دلائل کے ساتھ ثابت کیا۔ اس کے ساتھ ہی اٹک کے حضرت مولانا قاضی زاہد الحسینیؒ فاضل دیوبند نے برق صاحب کے ساتھ ذاتی ملاقاتوں اور افہام و تفہیم کا راستہ اختیار کیا اور سالہا سال کی باہمی گفتگو کے بعد انہیں حجیت حدیث پر نہ صرف قائل کیا بلکہ ان سے سابقہ موقف سے رجوع کا اعلان کروایا اور "تاریخ الحدیث" کے عنوان سے ایک مستقل کتابچہ بھی تحریر کروایا جو شائع ہو چکا ہے۔

حضرت مولانا قاضی زاہد الحسینیؒ شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنیؒ کے شاگرد اور شیخ التفسیر حضرت مولانا احمد علی لاہوری کے خلیفہ مجاز تھے اور خود بھی ایک مفسر قرآن اور روحانی شیخ کی حیثیت سے علماء کرام کی ایک بڑی تعداد کا مرجع تھے۔ ابھی چند روز قبل ۱۵۔اپریل کو باغبان پورہ لاہور کی مسجد امن میں ختم قرآن کریم کی ایک تقریب میں حضرت قاضی صاحبؒ کے فرزند و جانشین حضرت مولانا قاضی ارشد الحسینیؒ اس طویل مکالمہ و مباحثہ کا تذکرہ کر رہے تھے جو حضرت مولانا قاضی زاہد الحسینیؒ اور ڈاکٹر غلام جیلانی برق مرحوم کے درمیان چلتا رہا اور جس کے نتیجے میں برق صاحب مرحوم نے انکار حدیث سے رجوع کر کے حدیث نبوی کی حجیت و تاریخ پر کتابچہ لکھا اور شاید اسی وجہ سے پرویز صاحب کی طرح ملک میں برق صاحب کا کوئی حلقہ قائم نہ ہو سکا جبکہ پرویز صاحب کا حلقہ اب بھی قائم ہے اور مسلسل مصروف عمل ہے۔

چنانچہ میں ذاتی طور پر تو اس قسم کے کسی بھی معاملہ میں اس دوسرے راستے کو ترجیح دیتا ہوں لیکن عمومی مصلحت اور مفاد عامہ کی ضرورت کے تحت اہل علم کی طرف سے کسی فتویٰ کی ضرورت و اہمیت سے بھی مجھے انکار نہیں ہے بشرطیکہ وہ محض معترضین کی نقل کردہ عبارات کی بنیاد پر نہ ہو بلکہ متعلقہ شخصیت کو وضاحت کا موقع دے کر فتویٰ کے مسلمہ اصولوں کے مطابق تحقیق و تجزیہ کی بنیاد پر ہو۔ یہ میری ذاتی رائے ہے ضروری نہیں کہ دیگر دوستوں کو بھی اس سے اتفاق ہو البتہ یہ ضرور توقع رکھتا ہوں کہ اس طالب علمانہ رائے پر سنجیدگی کے ساتھ غور کیا جائے گا۔

مباحثہ ومکالمہ

مولانا عبید اختر رحمانی*[29]

29* نگراں شعبہ تحقیق المعهد العالی الاسلامی، حیدرآباد

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا نظریۂ تخریج
ایک تنقیدی جائزہ-۲

حضرت شاہ ولی اللہ کے دلائل کا جائزہ

حضرت شاہ ولی اللہ نے اپنے نظریہ تخریج پر الانصاف اور حجۃ اللہ میں تفصیل سے بحث کی ہے ، اپنے موقف کی تائید کیلئے انہوں نے تین دلیلیں پیش کی ہیں، ہم ترتیب وار ان تینوں دلیلوں کا جائزہ لیتے ہیں

(۱) حضرت شاہ صاحب کی پہلی دلیل یہ ہے کہ اہل کوفہ کو اپنے مشائخ اور اساتذہ سے خصوصی لگاؤ تھااور ان کی پوری توجہات کا مرکز کوفہ کے فقہااور مشائخ تھے اور اس ضمن میں انہوں نے حضرت مسروق اور امام ابوحنیفہ کا واقعہ پیش کیا ہے۔

حضرت مسروقؒ نے ایک مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول چھوڑ کر زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے قول کو اختیار کر لیا تھاتوان سے علقمہ نے کہا تھاکہ کیاکوئی اہل مدینہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود سے بھی زیادہ صاحب علم ہے،اس پر مسروق نے کہاکہ ایسی بات نہیں ؛لیکن حضرت زید بن ثابت کو میں نے راسخین فی العلم میں سے پایا ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ جب امام ابوحنیفہ اور امام اوزاعی میں رفع یدین پر مناظرہ ہوا توامام ابوحنیفہ نے فرمایا : اگر حضرت عبداللہ بن عمر کو شرف صحابیت حاصل نہ ہوتی تومیں کہتاکہ علقمہ ابن عمر سے زیادہ فقیہ ہیں، ان مثالوں سے محض یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان کو اپنے مشائخ اور مشائخ کے مشائخ سے دلی لگاؤتھااوران کے اقوال واجتہادات کے ساتھ خصوصی تعلق تھا؛لیکن یہ تو فطری چیز ہے،ہر شہر والے کو اپنے شہر اور ملک کے عالم وشیخ سے محبت ہوتی ہے، اہل مدینہ کو فقہاء سبعہ اوران کے مشائخ حضرات صحابہ سے فطری لگاؤتھا،مکہ والوں کو حضرت عبداللہ بن عباس اوران کے شاگردوں سے خصوصی لگاؤتھا، اہل شام کو حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت معاویہؓ وغیرہ اوران کے شاگردوں سے خصوصی محبت تھی۔ یہ دونوں نقل کردہ اثر اس بات کو توبتاتی ہیں کہ اہل کوفہ کو اپنے مشائخ اور اساتذہ سے محبت تھی؛لیکن اس سے نظریہ تخریج پر کوئی روشنی نہیں پڑتی اور نہ یہ نظریہ تخریج کے لیے دلیل بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

(۲) حضرت شاہ ولی اللہ کی دوسری دلیل منطقی اور قیاسی ہے ،پہلی بات یہ کہ اہل الرائے حضرات کو مسائل کاجواب بتانے اور فتویٰ دینے میں کوئی ہچکچاہٹ نہیں تھی ،دوسری بات یہ کہ اہل الرائے کے پاس احادیث وآثار کا وسیع ذخیرہ نہیں تھا، نتیجہ یہ نکلتاہے کہ ایسے میں محض تخریج ہی ایک واحد طریقہ کار بچ جاتاہے،جس سے وہ پیش آمدہ مسائل کاجواب دیتے تھے۔

گویااس صغری کبریٰ کاملاپ نظریہ تخریج کا مولد ہے۔ صغریٰ یہ ہے کہ شہروں کی خاک چھان کر حدیث

کی تلاش کر نہیں سکتے تھے، پیش آمدہ مسائل کا جواب دینے کیلئے حدیث کا سرمایہ کم تھا اور کبریٰ یہ ہے کہ فقہ وفتاویٰ میں خاص دلچسپی ہے اور رائے بیان کرنے میں کوئی باک نہیں ہے نتیجہ نظریۂ تخریج کی صورت میں سامنے آ گیا۔ سردست ہم صرف حضرت شاہ صاحب کا موقف پیش کر رہے ہیں، ہم آگے چل کر عرض کریں گے کہ یہ دونوں ہی صغری اور کبریٰ مشکوک بلکہ مخدوش ہیں لہٰذا جس صغری وکبریٰ کے ملانے پر نتیجہ کی بنیاد رکھی گئی، وہ بنیاد ہی غارت ہو جاتی ہے توظاہر ہے اس صغریٰ وکبری سے حاصل شدہ نتیجہ کا انجام بھی بخیر نہیں ہوگا۔

ہم شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے صغری اور کبریٰ کا جائزہ لیتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ دلائل کی کسوٹی پر یہ صغریٰ اور کبریٰ کہاں تک پورے اترتے ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ کا دعویٰ یہ رہا ہے کہ اہل عراق کے پاس حدیث کا سرمایہ کم تھا، محدثین کی طرح مختلف شہروں اور ملکوں میں گھوم گھوم کر احادیث کے جمع کرنے سے قاصر تھے، یہ دعویٰ صرف حضرت شاہ ولی اللہ کا ہی نہیں بلکہ ماضی کے کچھ علماء مثلاً ابن خلدون اور شہرستانی وغیرہ نے بھی یہ دعویٰ کیا ہے، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ عراق احادیث میں حجاز سے کسی اعتبار سے کم تر نہیں تھا۔

عراق احادیث کے معاملہ میں حجاز سے کمتر نہیں!

اولاً تو یہ دعویٰ ہی صحیح نہیں ہے کہ اہل عراق کے پاس حدیث کا سرمایہ کم تھا، حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص صرف تذکرۃ الحفاظ کھول کر بیٹھ جائے اور کوفی وبصری اور بغدادی محدثین کو تلاش کرے تو اسے حیرت ہوگی کہ کوفہ وبصرہ کے محدثین حضرات کسی طرح مکہ اور مدینہ سے کم نہیں ہیں، نہ معیار میں نہ مقدار میں، کون کہہ سکتا ہے کہ علقمہ اور اسود سعید بن المسیب اور دیگر فقہاء سبعہ سے فروتر ہیں؟ کون کہہ سکتا ہے کہ سفیان ثوری امام مالک سے کم ہیں؟ کون کہہ سکتا ہے کہ سلیمان بن مہران معروف بہ اعمش زہری سے کم ہیں؟ کون کہہ سکتا ہے کہ شعبی کسی حجازی محدث سے کم درجہ ہیں؟ کون کہہ سکتا ہے کہ شعبہ کسی حجازی محدث سے کم تر ہیں، کس کی یہ مجال ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان کو امام مالک سے فروتر قرار دے، پھر اس کے بعد فوراً متصل دیکھئے تو امام یحییٰ بن معین اور علی بن مدینی ہیں، احمد بن حنبل ہیں، عبدالرحمٰن بن مہدی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ یہ خیال کی عراق میں حدیث کم تھی، ایک غلط خیال ہے جو نقل در نقل ہوتا چلا آ رہا ہے؛ لیکن کسی نے اس پر رک کر غور کرنے سوچنے اور سمجھنے کی ضرورت محسوس نہیں کی، مولانا سرفراز خاں صفدر صاحب نے اپنی بیش قیمت تصنیف مقام امام ابو حنیفہ میں اس پر اچھی بحث کی ہے اور محض تذکرۃ الحفاظ جو حافظ ذہبی کی تصنیف ہے، اس میں سے سو سے زائد محدثین کوفہ کی نشاندہی کی ہے، جو سب کے سب حافظ حدیث اور بعضے امیر المومنین فی الحدیث تھے، اگر آپ کوفہ کے ساتھ بصرہ اور بغداد کو بھی اس فہرست میں شامل

کرلیں تو عراق کا علم حدیث میں رتبہ بے تحاشا بڑھ جاتا ہے۔[30]

اس مقالہ میں اس کی گنجائش نہیں کہ عراق میں علم حدیث کی جو گرم بازاری تھی، اس کا مفصل ذکر کیاجائے، اس پر علامہ زاہد الکوثری نے نصب الرایہ کے مقدمہ "فقه اہل العراق وحدیثهم" میں بہترین اور محققانہ کلام کیاہے، اس کے علاوہ اس موضوع پر مولانا سرفراز خان صفدر صاحب کی کتاب "مقام امام ابوحنیفہ "میں بھی بہتر مواد موجود ہے، جس سے اس غلط خیال کی پورے طورپر تردید ہوجاتی ہے کہ کوفہ یا عراق میں علم حدیث کم تھا، جن حجازی ائمہ نے اس سلسلے میں کچھ طعن وتعریض کے کلمات کہے ہیں تو وہ معاصرانہ اور حریفانہ چشمک ورقابت کی حیثیت رکھتے ہیں، ان کو کوفہ وعراق میں حدیث کم ہونے کی دلیل سمجھناغلط ہے۔

امام ابوحنیفہ اور علم حدیث

امام ابوحنیفہ کی پیدائش 80 ہجری میں ہوئی ہے جب کہ بعض روایات اس سے پہلے بھی کی ہیں، زاہد الکوثری نے مختلف قرائن کی بنیاد پر 80 سے پہلے کی روایت کو تانیب الخطیب میں ترجیح دیا ہے (تانیب الخطیب، ص 42/44) جوں جوں عہد رسالت سے بعد ہوتا گیا، اسناد کے وسائط یعنی راوی سے لے کر رسول اللہ تک واسطے بڑھتے گئے، حدیث کی سندیں اور طرق میں اضافہ ہوا، اس کے برعکس رسول پاک ﷺ سے جس قدر قرب زمانی کم ہوا، وسائط کم ہوئے اور حدیث کے طرق کم ہوئے، اس طرح رسول پاک ﷺ سے جو جتنا قریب رہا، اس کیلئے احادیث کے اسناد اور طرق اتنے ہی کم اور وسائط اتنے ہی کم رہے جس کی وجہ سے اس کیلئے احادیث کے ذخیرہ پر حاوی ہونا اور روایتوں کو محفوظ کرنا زیادہ آسان تھا۔

امام ابوحنیفہ کا عہد رسالت سے بالکل قریب کا ہے، امام ابوحنیفہ کے اساتذہ میں زیادہ تر اوساط اور کبار تابعین ہیں، امام ابوحنیفہ سے رسول پاک ﷺ تک راویوں کا واسطہ بہت کم ہے جس کی بناء پر سند مختصر اور احادیث کی تعداد بھی کم تھی، امام ابوحنیفہ کے بارے میں حافظ ذہبی لکھتے ہیں: وعنی بطلب الآثار، وارتحل فی ذلک (سیر اعلام النبلاء، الناشر: مؤسسۃ الرسالۃ، 6/392) اورآثار کی طلب میں توجہ کی اور اس سلسلے میں اسفار کیے، حافظ ذہبی مزید لکھتے ہیں کہ طلب حدیث میں امام ابوحنیفہ کی یہ جدوجہد ایک ہجری کے بعد دوسری ہجری کی ابتداء میں ہوئی (سیر اعلام النبلاء، 6/396) امام ابوحنیفہ اموی حکومت کے داروگیر کے باعث تقریباچھ سال تک کوفہ کو چھوڑ کر مکہ میں رہے، اس دوران دنیا بھر سے آنے والے محدثین عظام سے وہ علم حدیث حاصل کرتے رہے، پھرآپ سال بہ سال حج کرتے تھے، روایتوں میں پچاس پچپن، ساٹھ حج کا ذکر

---

30 اس میں کوئی شک نہیں کہ مکہ میں بیت اللہ ہے، مدینہ مھبط وحی اور رسول پاک کی قبرانور وہاں ہے اور وہیں سے سارے عالم مین اسلام پھیلا، صحابہ کرام کی بڑی تعداد وہاں محوخواب ہے، لیکن جس دور کی ہم بات کررہے ہیں یعنی امام مالک اورامام ابوحنیفہ کی، اس دور کے لحاظ سے اگر ہم دونوں جگہ کی علمی حیثیت کا جائزہ لیں تو پتہ چلتا ہے کہ علم وحدیث کے میدان میں کوفہ یادوسرے لفظوں میں عراق مدینہ ومکہ سے کسی طورپیچھے نہیں تھا۔

ملتا ہے، حج کے ایام میں دنیا بھر کے محدثین سے استفادہ کا موقع ملتا رہا۔

علم حدیث میں امام صاحب کی عظمت شان کا اعتراف

امام ابوداؤد فرماتے ہیں: "اللہ شافعی پر رحم کرے وہ امام تھے، اللہ مالک پر رحم کرے وہ امام تھے اللہ ابو حنیفہ پر رحم کرے وہ امام تھے"۔ظاہر سی بات ہے کہ جس طرح امام شافعی اورامام مالک کی امامت فقہ وحدیث دونوں میں ہے،اسی طرح امام ابو حنیفہ کو بھی ان کے ساتھ ملاکر امام ابوداؤد نے بتادیاکہ امام ابو حنیفہ بھی فقہ وحدیث کے امام ہیں۔(الانتقاء 1/32) حماد بن زید جو بڑے درجہ کے محدث ہیں اور جن کو حافظ ذہبی نے گراں قدر القاب سے یاد کیاہے ،ان کے بارے میں حافظ المغرب ابن عبدالبر لکھتے ہیں، "انہوں نے امام ابو حنیفہ سے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں" (الانتقاء ص 130) مشہور محدث مسعر بن کدام کہتے ہیں : "میں نے امام ابو حنیفہ کے ساتھ حدیث کی تحصیل کی لیکن وہ ہم پر غالب رہے اور زہد میں مشغول ہوئے تواس معاملہ میں بھی ہم پر غالب رہے اور ہم نے ان کے ساتھ فقہ طلب کی تو تم دیکھ ہی رہے ہو کہ انہوں نے اس میں کیاکمال حاصل کیاہے" (مناقب الامام ابی حنیفہ وصاحبیہ ص 43)

سفیان ثوری فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کا خاص امتیاز یہ تھاکہ آپ ہر قسم کی واہی تباہی احادیث کا ذخیرہ جمع کرنے کے فراق میں نہیں رہتے تھے ؛بلکہ آپ ان احادیث کو جمع کرتے تھے جو ثقہ رواۃ سے مروی ہوں اور صحیح ہوں اور جو رسول اللہ ﷺ کا آخری عمل رہاہو[31]۔

:حفاظ حدیث میں شمار

حافظ ذہبی نے آپ کو حفاظ حدیث میں شمار کیاہے (تذکرۃ الحفاظ 1/126، دار الکتب العلمیۃ بیروت) اور تذکرۃ الحفاظ کے بارے میں خود حافظ ذہبی لکھتے ہیں :

هذه تذكرة بأسماء مُعَدِّلِي حَمَلَةِ العِلْمِ النبوي، ومن يُرْجَعُ إلى اجتهادهم في التوثيق والتضعيف، والتصحيح والتزييف(مقدمہ تذکرہ الحفاظ)

ترجمہ :اس کتاب میں ان لوگوں کا ذکر ہے جو عادل ،علم نبوت کے حامل اور احادیث وروات کی توثیق وتضعیف اور کھرے کھوٹے الگ کرنے میں جن کی جانب رجوع کیاجاتاہے۔

حافظ ذہبی نے ہی المعین فی طبقات المحدثین میں بھی آپ کا ذکر کیاہے،(دیکھئے مذکورہ کتاب ص 51، مطبع دار الفرقان- عمان–الأردن) اس کتاب کے بارے میں حافظ ذہبی لکھتے ہیں:

فَهَذِهِ مُقَدّمَة فِي ذكر أَسمَاء أَعْلَام حَملَة الْآثَار النَّبَوِيَّة تبصر الطَّالِب النبيه

31: سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ شَدِيدَ الْأَخْذِ لِلْعِلْمِ ذَابًّا عَنْ حَرَمِ اللَّهِ أَنْ تُسْتَحَلَّ يَأْخُذُ بِمَا صَحَّ عِنْدَهُ مِنَ الأَحَادِيثِ الَّتِي كَانَ يَحْمِلُهَا الثِّقَاتُ وَبِالآخَرِ مِنْ فِعْلِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عَلَيْهِ وَسلم وَبِمَا أَدْرَكَ عَلَيْهِ عُلَمَاءَ الْكُوفَةِ (الانتقاء فی فضائل الائمۃ الثلاثہ 142)

وتـذكر الْمُحـدث الْمُفِيـد بِمـن يقبـح بالطلبـة أَن يجهلـوهم وَلَيْـسَ هَـذَا كتـاب بالمستوعب للكبار بل لمن سَار ذكره فِي الأقطار والأعصار وَبِاللَّهِ أَعْتَصِم وَإِلَيْهِ أنيب (مقدمہ المعین فی طبقات المحدثین)

حافظ ذہبی کے ہم عصر اور اونچے درجہ کے محدث وفقیہ عبدالہادی مقدسی حنبلی نے بھی مختصر طبقات علماء الحدیث میں امام ابوحنیفہ کا ذکر خیر کیا ہے۔(دیکھئے مختصر طبقات علماء الحدیث جلداول ،ترجمہ امام ابوحنیفہ)،اس کتاب کے بارے میں حافظ عبدالہادی لکھتے ہیں:

فهذا كتاب مختصر يشتمل على جملة من الحفاظ من أصحاب النبي صلَّى الله عليه وسلّم والتابعين ومن بعدهم، لا يسع من يشتغل بعلم الحديث الجهل بهم (طبقات علماء الحدیث(77/1)

مشہور محدث ابن ناصرالدین دمشقی شافعی نے بھی حفاظ حدیث پر لکھے گئے اپنے منظومہ "بدیعۃ البیان عن موت الاعیان" میں امام ابوحنیفہ کا ذکر کیا ہے،چنانچہ لکھتے ہیں:

بَعْدَهُمَا فَتَى جُرَيْجٍ الدَّانِي ... مِثْلُ أَبِي حَنِيفَةَ النُّعْمَانِي

(بحوالہ مکانۃ الامام ابوحنیفہ فی الحدیث، ص 60)

جمال الدین یوسف بن حسن الصالحہ الحنبلی جو ابن مبرد کے نام سے مشہور ہیں،انہوں نے بھی امام ابوحنیفہ کا ذکر حفاظ حدیث میں کرتے ہوئے اپنی تصنیف "طبقات الحفاظ" ہیں ذکر کیا ہے،جس سے شیخ عبداللطیف ہاشم سندی نے اپنی تصنیف "ذَبُّ ذُبَابَاتِ .الدراسات،عن .المذاهب .الأربعة .المتناسبات" میں نقل کیا ہے۔ان کے علاوہ حافظ سیوطی نے طبقات الحفاظ میں اور محدث علامہ محمد بن رستم قباد بدخشی نے تراجم الحفاظ میں امام ابوحنیفہ کا ذکر کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ حافظ حدیث ہونے کے علاوہ جرح وتعدیل کے بھی امام تھے،اس کا بھی ذکر محدثین عظام امام ترمذی بلکہ ان سے قبل سے لے کر حافظ سخاوی اور مابعد تک کرتے آئے ہیں۔(دیکھئے ذکر من یعتمد قولہ فی الجرح والتعدیل للذہبی اور المتکلمون فی الرجال للسخاوی)

مولانا عبدالرشید نعمانی کی ایک بہترین تصنیف مکانۃ الامام ابوحنیفہ فی علم الحدیث ہے، اس میں مولانا نے بڑی محنت اور تحقیق وتفتیش سے ثابت کیا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ کا علم حدیث میں کیا مقام اور مرتبہ تھا اور کس طرح بعد کے لوگوں نے بھی علم حدیث میں ان کی اس عظمت کو تسلیم کیا ہے، یہ بات دوسری ہے کہ انہوں نے روایت حدیث کو مرکز توجہ نہیں بنایا،اس طرح علم حدیث میں ان کی مہارت اور رسوخ دنیا کے سامنے نہیں آسکی اور نہ دنیا نے ان کو اس حیثیت سے پہچانا جیسے امام بخاری فقیہ ہونے کے باوجود دنیا کے سامنے فقیہ کی حیثیت سے نہ آسکے اور نہ کسی فقیہ نے اپنی کتاب میں ان کو جگہ دی۔اسی طرح قاسم حارثی عبدہ نے بھی اپنے دکتوراہ کا موضوع مکانة .الامام .ابی .حنیفه .بین .المحدثین کو بنایا ہے اوراس پر ایک سیر حاصل مقالہ لکھا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ نہ صرف امام ابوحنیفہ کا علم حدیث میں بڑا مقام تھا بلکہ

محدثین کے درمیان بھی انتہائی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔

اگر ہم اس بات کو بالفرض تسلیم بھی کرلیں کہ اہل الرای حضرات یعنی امام ابوحنیفہ وغیرہ کے پاس حدیث کا سرمایہ نہیں تھا تو بھی کوفہ جہاں عظیم محدثین کی ہمیشہ ایک بڑی تعداد رہی ہے، کیا مسائل کے حل میں وہ ان محدثین سے رجوع نہ کرتے ہوں گے ؟ آج کے دور میں بھی ایک معمولی محقق بھی جب کسی مسئلہ کی تحقیق کرتا ہے تو کتابوں سے مدد لیتا ہے، جو بڑے عالم اس موضوع کے جانکار ہوتے ہیں، ان کی رائے حاصل کرتا ہے، ان سے مزید مواد کے سلسلے میں استفسار کرتا ہے تو کیا خیر القرون کے اس دور میں امام ابوحنیفہ کسی مسئلہ کے استنباط میں کوفہ میں موجود محدثین سے اس موضوع کے تعلق سے احادیث کے تعلق سے دریافت نہ کرتے ہوں گے ؟

کوفہ کی علمی اور حدیثی عظمت اور امام ابوحنیفہ کی علم حدیث میں گہرائی اور گیرائی بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے جن بنیادوں پر قصر تخریج کی عمارت اٹھائی ہے، اس کی کمزوریاں واضح کی جائیں۔

حدیث کی روایت نہ کرنا عدم علم کو مستلزم نہیں

دوسری بات یہ ہے کہ حدیث کی روایت نہ کرنا علیحدہ بات ہے اور حدیث سے واقف نہ ہونا دوسری بات ہے، حضرت ابوبکر وحضرت عمر رضی اللہ عنہما کی روایتیں کم ہیں تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ ان کو کم روایتیں معلوم تھیں ؟ اگر امام ابوحنیفہ کی روایت سے کتب صحاح خالی ہونے کا یہ مطلب لیا جائے کہ ان کے پاس حدیث کا سرمایہ نہیں تھا تو کیا کتب فقہ میں امام بخاری کی آراء نہ نقل کیے جانے سے یہ مطلب نکالنا درست ہوگا کہ وہ فقیہ نہیں تھے ؟[32]

جس طرح امام بخاری کی آراء سے کتب فقہ وخلافیات کا خالی ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ وہ فقیہ نہیں تھے، اسی طرح اہل الرائے حضرات کی روایتوں سے کتب حدیث کا خالی ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ وہ محدث نہیں تھے، یا ان کے پاس حدیث کا معتدبہ سرمایہ نہیں تھا؟؛ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس بارے میں اہل الحدیث حضرات نے متعدد اہل الرای حضرت سے باوجود مستحق ہونے کے ان سے روایت نہیں لی ہے اور روایت نہ لینے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ وہ اہل الرای میں سے تھے، حضرات محدثین کے اس ظلم وتعصب کی جانب علامہ

32: واضح رہے کہ امام بخاری کے اخص الخواص شاگرد امام ترمذی نے اپنی کتاب سنن میں دیگر فقہاء محدثین کی آراء نقل کرنے کا اہتمام تو کیا ہے، مثلاً عبداللہ بن مبارک، احمد بن حنبل، یحییٰ بن سعید القطان، اسحاق بن راہویہ وغیر ذلک لیکن وہ کہیں پر بھی امام بخاری کی فقہی رائے کا اظہار نہیں کرتے۔

شام جمال الدین قاسمی [33]، امام یحییٰ بن معین[34] اور ابن عبدالبر[35] وغیرہ نے بھی اشارات کیے ہیں، خود شیخ عبدالفتاح ابو غدہ نے الرفع والتکمیل[36] میں اس کے تعلق سے متعدد نقول بہم پہنچائے ہیں، جہاں محدثین نے کسی سے محض اس کے اہل الرائے ہونے کی وجہ سے روایت نہیں لی۔

محدثین کے پاس لاکھوں احادیث کی حقیقت

اکثر لوگوں کو اس بات سے غلط فہمی ہو جاتی ہے کہ بخاری نے چھ لاکھ سات لاکھ احادیث سے انتخاب کرکے صحیح الجامع مرتب کی (تاریخ بغداد 2/9) امام مسلم نے مسلم شریف تین یا چار لاکھ احادیث سے انتخاب کرکے تالیف کی (طبقات الحنابلہ 1/338، دار المعرفۃ- بیروت)، ابوداؤد نے پانچ لاکھ احادیث سے سنن ابی داؤد مرتب کی (مختصر تاریخ دمشق 10/109، دار الفکر دمشق - سوریا) یہ محدثین ملکوں اور شہروں میں گھومے تو ان کے پاس احادیث کا وسیع ذخیرہ ہو گیا اور اہل الرائے کوفہ تک محدود رہے، اس لئے ان کی معلومات کچھ ہزار حدیثوں سے آگے نہیں بڑھ سکی۔

محدثین کا خاص طرز تھا کہ وہ دنیا بھر میں گھوم پھر کر ایک حدیث کے زیادہ سے زیادہ سند اور طرق تلاش کرتے تھے جیسا کہ یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ اگر کوئی حدیث میرے پاس سو طرق سے نہ ہو تو اس کی صحت معلوم نہیں ہوتی، لَوْ لَمْ نَكْتُبِ الْحَدِيثَ مِنْ مِائَةِ وَجْهٍ مَا وَقَعْنَا عَلَى الصَّوَابِ (الارشاد فی معرفۃ علماء الحدیث، 2/595، مکتبۃ الرشد - الریاض) ابراہیم بن سعید جوہری کہتے ہیں اگر میرے پاس کسی حدیث کی سو سند نہ ہو تو اس حدیث کے معاملہ میں، میں خود کو یتیم سمجھتا ہوں، كل حَدِيث لم يكن عندي من مائة وجه فأَنَا فِيهِ يتيم (تاریخ بغداد 6/618، دار الغرب الاسلامی –بیروت)

پھر جیسے جیسے حدیث کے رواۃ اور شیوخ کا دائرہ وسیع ہوتا گیا، حدیث کے طرق اور سندوں میں اضافہ ہوتا گیا، مثلاً حضرت عمرؓ سے ایک حدیث مروی ہے، ان سے اس حدیث کی روایت کرنے والے چار افراد ہیں، پھر ان چاروں سے اس حدیث کو سننے والے چالیس افراد ہیں، پھر ان چالیس افراد سے روایت

33: كالإمام أبي يوسف والإمام محمد بن الحسن فقد فقد لينهما أهل الحديث - كما ترى في "ميزان الاعتدال " - ولعمري لم ينصفوهما وهما البحران الزاخران، وآثارهما تشهد بِسَعَةِ عِلْمِهِمَا وَتَبَحُّرِهِمَا، بل بتقدُّمهما على كثير من الحفاظ. وناهيك كتاب " الخراج " لأبي يوسف و "موطأ " الإمام محمد (الجرح والتعديل، ص 31)

34: يَحْيَى بْنَ مَعِينٍ يَقُولُ: «أَصْحَابُنَا يُفْرِطُونَ فِي أَبِي حَنِيفَةَ وَأَصْحَابِهِ (جامع بيان العلم وفضله 2/1081)

35: قَالَ أَبُو عُمَرَ: وَأَمَّا سَائِرُ أَهْلِ الْحَدِيثِ فَهُمْ كَالْأَعْدَاءِ لِأَبِي حَنِيفَةَ وَأَصْحَابِهِ (الانتقاء ص: 173)

36: دیکھئے: الرفع والتکمیل ص 70 تا 77

سننے والے چار سو افراد ہیں اور ان چار سو افراد سے اس روایت کو نقل کرنے والے چار ہزار افراد ہیں، اب ایک شخص ان چار ہزار افراد سے یہی ایک حدیث سنتا ہے تو چار ہزار سندوں کی وجہ سے وہ ایک حدیث چار ہزار حدیث ہو جاتی ہے، مختصر یہ سمجھئے کہ جو حال آبادی میں اضافہ کا ہے، دو سے دس، دس سے سو، سو سے ہزار، کچھ اسی طرح کا حال حدیث کی سند کا ہے، تو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے زمانہ جتنا دور ہوتا جائے گا، راویوں کی تعداد اتنی ہی بڑھتی جائے گی، حدیث کے طرق اور اسناد میں اضافہ ہوتا جائے گا،اس کی واضح مثال انماالاعمال بالنیات والی حدیث ہے، اس کو حضور پاک سے نقل کرنے والے حضرت عمرؓ ہیں، ان سے روایت کرنے والے ایک راوی ہیں اور پھر ان سے روایت کرنے والے بڑھتے چلے گئے، یہاں تک کہ محدثین نے اس ایک حدیث کی سات سو سندیں تلاش کی ہیں۔) فتح المغیث 1/28)

اب جن محدثین کے بارے میں ہم سنتے ہیں کہ ان کے پاس سات لاکھ، دس لاکھ اور پانچ لاکھ احادیث تھیں، تو اس کو اسی اضافہ سند پر قیاس کرنا چاہئے اور اسی اعتبار سے دیگر محدثین کے پاس لاکھوں کی تعداد میں احادیث تھیں، ورنہ اگر نفس حدیث کی بات کی جائے تو صحیح متصل مرفوع بلاتکرار احادیث کی تعداد صرف چار سے پانچ ہزار کے درمیان ہے،اس سے زائد نہیں ہے جیساکہ اس کی صراحت حافظ ابن حجر نے کی ہے۔ ("النکت علی ابن الصلاح"، ص 992)

واضح رہے کہ اس میں ذکر کردہ ثوری، شعبہ،امام احمد بن حنبل،ابن مہدی، یحییٰ بن سعید القطان سب کے سب امیر المومنین فی الحدیث ہیں، ان کے بارے میں کہاجاتا ہے کہ احادیث کے تقریباً تمام ذخیرہ پر ان کی نگاہ اور نظر ہے،ایسے میں ان کی یہ بات کتنی وزنی اور مستند ہے اس کا اندازہ کیاجاسکتا ہے۔

یہ تو مرفوع متصل صحیح بلاتکرار حدیث کی تعداد ہوئی، اب اس میں احادیث احکام کی کیاتعداد ہے،ظاہر سی بات ہے کہ بہت ساری احادیث فضائل، زہد اور دیگر ابواب میں مذکور ہیں،ایسے میں یہ بات ہر عاقل پر روشن ہے کہ احکام کی حدیث کی تعداد اس تعداد سے یقینا کم ہوگی۔حافظ بیہقی امام شافعی سے نقل کرتے ہیں کہ وہ احادیث جن پر حلال وحرام کا مدار ہے،ان کی تعداد پانچ سو ہے۔(مناقب الشافعي"(1\915 تحقيق أحمد صقر)

اگر ہم مان لیں کہ چلو پانچ سو نہیں حدیث حسن وغیرہ ملاکر دو ہزار کے قریب حلال وحرام کی احادیث کی تعداد ہے تو کیاان دو ہزار احادیث کے حفظ وضبط سے بھی ائمہ احناف عاجز تھے؟امام ابویوسف کے بارے میں طبری نے لکھاہے کہ ان کا حافظہ اس غضب کا تھاکہ کسی محدث کے درس میں شریک ہوتے تھے اور سن کرہی پچاس ساٹھ حدیثیں یاد کرلیتے تھے اور پھر اس کو بغیر کسی تغیر وتبدل کے دوہرادیتے تھے اور امام ابویوسف کثیر الحدیث تھے (الانتقاء ص 172) کیاایسوں کیلئے دو ہزار تین ہزار حدیثیں یاد کرنا بھی مشکل ہے؟ لہٰذا حضرت شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ نے اہل الرائے کے پاس احادیث کم ہونے کی وجہ سے تخریج کا جو نظریہ تراشاہے،وہ درست معلوم نہیں پڑتا۔

درج بالا بحث سے یہ بات واضح ہے کہ احادیث کا سرمایہ یوں ہی کم ہے اور پھر جس قدر احکام میں

احادیث کی ضرورت پڑتی ہے اس کا معتد بہ حصہ امام ابو حنیفہ کے پاس موجود تھا، پھر خود کوفہ میں علم حدیث کے امیر المومنین ایک نہیں، کئی کئی موجود تھے، ان سے کسی بھی مسئلہ میں استفادہ کیا جا سکتا تھا، لہٰذا قلّت حدیث کو تخریج کی بنیاد بنانا درست نہیں ہے۔

(۳) تیسری دلیل حضرت شاہ صاحب علیہ الرحمہ کی یہ ہے کہ کتاب الآثار اور مصنف عبدالرزاق میں حضرت امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ سے بڑی تعداد میں حضرت ابراہیم کے فتاویٰ منقول ہیں اور انہی کے مطابق امام ابو حنیفہ کی رائے بھی ہے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ ابراہیم نخعی کے قول پر تخریج کرتے تھے۔ (الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف ص 39)

بظاہر یہ دلیل سابقہ دونوں دلیلوں سے قوی نظر آتی ہے اور کتاب الآثار کے مطالعہ سے بھی پتہ چلتا ہے کہ ابراہیم نخعی کے اجتہادی اقوال انہوں نے بکثرت بیان کئے ہیں اور زیادہ مقامات وہ ہیں، جہاں انہوں نے ابراہیم نخعی کے قول کے مطابق ہی اپنی رائے بنائی ہے؛ لیکن یہ پورا سچ نہیں ہے۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی درست ہے کہ کتاب الآثار میں ایسے مقامات بھی کم نہیں ہے جہاں امام ابو حنیفہ نے ابراہیم نخعی کی رائے سے اختلاف کیا ہے اور ابراہیم نخعی کی رائے کے مقابلہ میں مکی اور مدنی فقہائے کرام کی رائے کو پسند کیا ہے، اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ کے نظریہ تخریج کے دلائل اور امام مالک :

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے احناف کو اہل الرائے میں سے قرار دیا ہے اور اہل الحدیث اور اہل الرائے کے درمیان فرق وامتیاز "تخریج" کو قرار دیا ہے، تخریج کے نظریہ کیلئے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے دلائل ماقبل کے صفحات میں گذر چکے، حضرت شاہ صاحب جن دلائل کی بنیاد پر احناف کو یا امام ابو حنیفہ کو اہل الرائے قرار دیتے ہیں بعینہ انہی دلائل کی بنیاد پر تو امام مالک کو بھی اہل الرائے قرار دیا جا سکتا ہے؛ لیکن حضرت شاہ ولی اللہ نے کہیں بھول کر بھی امام مالک کو اہل الرائے میں شمار نہیں کیا ہے۔

اگر ائمہ احناف اپنے کوفہ کے علماء ومشائخ سے از حد عقیدت رکھتے تھے تو یہ بات امام مالک کے یہاں بھی ہے، وہ بھی اپنے فقہاء ومشائخ سے بے انتہا عقیدت رکھتے ہیں، بالخصوص عبداللہ بن عمرؓ، سعید بن المسیب، نافع اور فقہاء سبعہ وغیرہ، اس کی انتہا یہ ہے کہ عمل اہل مدینہ کے مقابل حدیث تک کو ترک کر دیتے ہیں، جب کہ امام ابو حنیفہ سے اس طرح کا نہ کوئی اصول منقول ہے اور نہ کوئی فرع، جس میں انہوں نے حدیث رسول پر اپنے مشائخ یا اپنے شہر کے علماء کو ترجیح دی ہو۔

اگر کتاب الآثار میں ابراہیم نخعی کے اقوال بکثرت ملتے ہیں اور وہی فقہ حنفی کا مسلک ومذہب قرار پاتا ہے تو امام مالک کی موطا بھی فقہاء سبعہ، سعید بن المسیب اور نافع وغیرہ کے اقوال سے مملو اور پُر ہے، حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ جتنا ابراہیم نخعی کے اقوال سے متاثر نہیں دکھائی دیتے، اس سے کہیں زیادہ امام مالک فقہاء سبعہ کے اقوال سے متاثر نظر آتے ہیں۔

اب رہ گئی آخری بات کہ امام مالک کے پاس روایات کا بہت زیادہ ذخیرہ تھا اور امام ابوحنیفہ کے پاس کم تھا تو بحمد اللہ ہم اولاً اس کی حقیقت واضح کرتے چلے آئے ہیں کہ امام ابوحنیفہ سے عدم روایت کا یہ مطلب نہیں کہ وہ بڑے محدث نہیں تھے، پھر احکام کی روایات یوں بھی کم ہیں، اگر کتاب الآثار میں موجود روایات کو ہی امام ابوحنیفہ کا سرمایہ علم قرار دینے پر تل جائے تو اسی منطق میں اس کو تسلیم کرنا ہوگا کہ امام مالک کا سرمایہ علم بھی موطا میں موجود روایات تک ہی محدود ہے (جب کہ حقیقت یہ ہے کہ ایسا سوچنے والا کوئی انتہائی متعصب یا انتہائی جاہل شخص ہی ہوگا) علاوہ ازیں کمی وبیشی ایک اضافی امر ہے، اگر ہم مان لیں کہ امام مالک سے امام ابوحنیفہ علم حدیث میں کم تر تھے تو اسی طرح امام شافعی بھی علم حدیث میں امام احمد سے کم تر تھے؛ لیکن اس سے کیا امام شافعی کی شان فقاہت میں کوئی کمی آتی ہے؟ اس موقعہ پر ضروری محسوس ہوتا ہے کہ ہم حافظ ذہبی کا وہ محاکمہ نقل کریں جو انہوں نے امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے درمیان علم حدیث کے سلسلے میں کیا ہے:

وعلى الإنصاف لو قال قائلٌ: بل هما سواء في عِلم الكتاب. والأول (أبوحنيفة) أعلم بالقياس. والثاني (مالك) أعلم بالسنة. وعنده عِلمٌ جَمٌّ من أقوال كثيرٍ من الصحابة. كما أن الأول أعلمُ بأقاويل علي وابن مسعود وطائفةٍ ممن كان بالكوفة من أصحاب رسول الله. فرضي الله. عن الإمامين، فقد صِرنا في وقتٍ لا يقدِرُ الشخص على النطق بالإنصاف. نسألالله السلامة. (سیر أعلام النبلاء (8\112)

اور اگر انصاف کی بات کی جائے تو کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ دونوں (امام مالک اور امام ابوحنیفہ) کتاب اللہ کے علم میں برابر تھے اور امام ابوحنیفہ قیاس میں امام مالک سے بڑھ کر تھے، اور امام مالک کو حدیث کا علم زیادہ تھا اور امام مالک کے پاس بہت سارے صحابہ کے اقوال کا علم تھا، جیسا کہ امام ابوحنیفہ کو حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اور کوفہ میں بسنے والے صحابہ کرام کا زیادہ علم تھا، اللہ دونوں امام سے راضی ہو، ہم ایسے عہد میں جی رہے ہیں جب کسی شخص کے اندر انصاف کے ساتھ بات کرنے کا یارا نہیں ہے، اللہ سے ہی سلامتی کے طلبگار ہیں۔

(حافظ ذہبی اپنے زمانہ کا شکوہ کررہے ہیں، اگر وہ آج کے حالات دیکھتے اور مقبل الوادعی، زبیر علی زئی اور ان ہی جیسوں کی تصنیفات وغیرہ پر ان کی نگاہ پڑتی تو نہ جانے وہ کیا کہتے؟)

حضرت ابراہیم نخعی کی مخالفت:

حضرت شاہ ولی اللہ کا تیسرا دعویٰ یہ رہا ہے کہ امام ابوحنیفہ بکثرت ابراہیم نخعی کی پیروی کرتے ہیں، اور شاذونادر ہی ان کے اقوال سے عدول کرتے ہیں، ہم ذیل میں کتاب الآثار سے کچھ ایسے آثار نقل کررہے ہیں جہاں امام ابوحنیفہ نے بصراحت ابراہیم نخعی کے اقوال سے عدول کیا ہے اور ایسے مقامات کم نہیں ہے، ہم نے مقالہ کی طوالت کے پیش نظر ان تمام مسائل کی نشاندہی نہیں کی ہے جہاں امام ابوحنیفہ کی راہ ابراہیم نخعی سے الگ ہوتی ہے، اگر سنجیدگی سے جائزہ لیا جائے تو یہ بات واضح ہوجائے گی کہ ابراہیم نخعی کے اقوال سے

امام ابو حنیفہ کی مخالفت اس قدر کم نہیں ہے کہ وہ کسی درجہ میں قابل لحاظ ہی نہ ہو۔

سردست ہم صرف کتاب الآثار کی ورق گردانی کرتے ہیں؛ کیونکہ اس میں امام محمد نے اپنے اور امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے قول کی وضاحت کردی ہے، جس سے تقابل بہت آسان ہو جاتا ہے، اور کتاب الآثار کی ورق گردانی ہمیں بتاتی ہے کہ امام صاحب نے فقہائے کوفہ کے علاوہ مکہ اور مدینہ کے فقہاء سے بھی استفادہ کیا ہے اور ان کی فقہی تفکیر میں صرف کوفہ نہیں بلکہ حجاز کا بھی اہم حصہ ہے، مقالہ اس کا متحمل نہیں ہو سکتا کہ ہم کتاب الآثار کے وہ تمام اقتباسات نقل کردیں، جس میں فقہ نخعی سے عدول ہے؛ اختصار کے ساتھ کچھ مثالیں پیش ہیں۔

۱۔ ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سفر سے واپس آئے اور اس کا عورتیں بوسہ لیں، تو اگر بوسہ لینے والی خواتین محارم ہیں تو وضو نہیں ٹوٹتا، اگر بوسہ لینے والی عورتیں غیر محرم ہیں تو وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ یہ بمنزلہ حدث کے ہیں۔

اس پر امام محمد کہتے ہیں:

وَهَذَا قَوْلُ إِبْرَاهِيمَ، وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا وَلَا نَرَى فِي الْقُبْلَةِ وُضُوءًا عَلَى حَالٍ إِلَّا أَنْ يَمْذِيَ فَيَجِبُ عَلَيْهِ لِلْمَذْيِ الْوُضُوءُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (الامام محمد بن الحسن الشيباني، دار النشر: دار الكتب العلمية، بیروت-لبنان 1/34)

یہ ابراہیم کا قول ہے اور ہماری رائے اس کے برخلاف ہے، بوسہ لینے والی عورتیں چاہے محرم ہوں یا غیر محرم، کسی بھی حال میں روزہ نہیں ٹوٹتا، ہاں! یہ کہ بوسہ کے خیال سے مذی نکل آئے تو مذی نکلنے کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا اور یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہے۔

۲۔ مستحاضہ (جس عورت کو حیض کے بعد بھی خون آتا رہے) کے بارے میں ابراہیم نخعی کی رائے ہے کہ ظہر کی نماز کا جب آخری وقت ہو تو وہ غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی، پھر اسی غسل سے وہ عصر کی نماز پڑھے گی، پھر رکی رہے گی، جب مغرب کا وقت بالکل آخری ہوگا تو وہ غسل کرے گی اور اور مغرب اور عشاء کی نماز پڑھے گی، امام محمد فرماتے ہیں:

وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا، وَلَكِنَّا نَأْخُذُ بِالْحَدِيثِ الْآخَرِ أَنَّهَا تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ وَقْتِ صَلَاةٍ وَتُصَلِّي فِي الْوَقْتِ الْآخَرِ، وَلَيْسَ عَلَيْهَا عِنْدَنَا إِلَّا غُسْلٌ [ص:89] وَاحِدٌ حَتَّى تَمْضِيَ أَيَّامُ إِقْرَائِهَا، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (المصدر السابق 1/87)

ہم ابراہیم نخعی کی اس رائے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ہماری رائے اس حدیث کے مطابق ہے، جس میں حکم دیا گیا ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت وضو کرے گی اور آخر وقت میں نماز پڑھے گی، اور جب اس کا خون بند ہو جائے گا تو وہ غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی اور یہی امام ابو حنیفہؒ کا بھی قول ہے۔

۳۔ ابراہیم نخعی فرماتے ہیں، اگر کسی شخص نے عشاء کی نماز پڑھی اور وتر نہیں پڑھا، یہاں تک کہ صبح ہو گئی تو وتر پڑھنے کا وقت ختم ہو گیا، امام محمد فرماتے ہیں:

وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا. يُوتِرُ عَلَى كُلِّ حَالٍ إِلَّا فِي سَاعَةٍ تُكْرَهُ فِيهَا الصَّلَاةُ حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ حَتَّى تَبْيَضَّ، أَوْ يَنْتَصِفَ النَّهَارُ حَتَّى تَزُولَ أَوْ عِنْدَ احْمِرَارِ الشَّمْسِ حَتَّى تَغِيبَ. وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (المصدر السابق 1/338)

ہم اس رائے کے قائل نہیں ہیں: وہ اس پورے دن مکروہ اوقات کے علاوہ میں وتر کی قضاء پڑھ سکتا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہے۔

۴۔ ابراہیم نخعی کہتے ہیں: جب کوئی مسجد میں اس حال میں داخل ہو کہ جماعت کھڑی ہو چکی ہو، اور لوگ رکوع میں ہوں تو تیز چل کر رکوع میں شامل ہو جانا چاہئے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں:

قَالَ مُحَمَّدٌ: وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِهَذَا، وَلَكِنْ يَمْشِي عَلَى هِينَةٍ حَتَّى يُدْرِكَ الصَّفَّ فَيُصَلِّيَ مَا أَدْرَكَ، وَيَقْضِيَ مَا فَاتَهُ (المصدر السابق 1/347)

ہماری رائے اس کے خلاف ہے، وہ آہستہ حسب سابق چلے، یہاں تک کہ صف میں پہنچے، جتنی نماز جماعت کے ساتھ ملے، اسے ادا کرے اور جو چھوٹ گئی، اسے مکمل کرے اور یہی امام ابو حنیفہؒ کا بھی قول ہے۔

۵۔ جنازہ کے ساتھ چلنے میں ابراہیم نخعی کا طرز عمل یہ تھا کہ وہ جنازہ سے کافی آگے بڑھ جایا کرتے تھے، ہاں! اتنی دور نہیں جایا کرتے تھے کہ نظروں سے اوجھل ہو جائیں۔

امام محمد فرماتے ہیں:

لَا نَرَى بِتَقَدُّمِ الْجَنَازَةِ بَأْسًا إِذَا كَانَ قَرِيبًا مِنْهَا، وَالْمَشْيُ خَلْفَهَا أَفْضَلُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ۔

جنازہ کے آگے چلنے میں کوئی ہرج نہیں ہے، جب کہ زیادہ دوری نہ ہو، لیکن جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے اور یہی امام ابو حنیفہؒ کا بھی قول ہے۔

۶۔ ابراہیم نخعی سے ایسے پانی کے پینے اور وضو کے بارے میں سوال کیا گیا، جس میں بلی منہ ڈال چکی ہو، ابراہیم نخعی نے جواب دیا کہ بلی گھر میں گھومتی رہتی ہے، اس کا بچا ہوا پانی پینے میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر ان سے بلی کے منہ ڈالے پانی سے وضو کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ اس بارے میں اللہ نے رخصت دی ہے، نہ حکم دیا ہے اور نہ منع کیا ہے۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ

قَالَ أَبُوحَنِيفَةَ: غَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ،وَإِنْ تَوَضَّأَ مِنْهُ أَجْزَأَهُ، قَالَ، وَكَذَلِكَ شُرْبُ غَيْرِهِ أَحَبُّ إِلَيَّ، وَإِنْ شَرِبَهُ فَلَا بَأْسَ بِهِ، قَالَ مُحَمَّدٌ [ص:13]: وَبِقَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ نَأْخُذُ (المصدر السابق 1/11)

امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا: بلی نے جس پانی میں منہ ڈال دیا ہو، اگر اس سے وضو کر لیا جائے تو وضو درست ہو جائے گا لیکن بہتر یہ ہے کہ دوسرا پانی استعمال کیا جائے، اسی طرح بلی کا بچا ہوا پانی پینا جائز ہے؛ لیکن پسندیدہ

یہ ہے کہ دوسرا پانی پیا جائے، امام محمد فرماتے ہیں: میری رائے وہی ہے جو امام ابو حنیفہ کی رائے ہے۔

۷۔ کپڑے میں شیر خوار بچے کا پیشاب لگ جائے تو ابراہیم نخعی کی رائے یہ ہے کہ اس پر سے پانی بہادیا جائے۔

امام محمد فرماتے ہیں:

قَالَ مُحَمَّدٌ: وَأَعْجَبُ ذَلِكَ أَنْ تَغْسِلَهُ غَسْلًا. وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (المصدر السابق 1/53)

مجھے یہ زیادہ پسند ہے کہ ایسے کپڑے کو باقاعدہ دھویا جائے اور یہی رائے امام ابو حنیفہؒ کی بھی ہے۔

۸۔ ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ جو شخص ناخن تراشے یا پھر بال اکھاڑے یا کاٹے، تو انگلیوں پر یا جہاں سے بال اکھاڑے گئے ہیں، وہاں پانی بہادے۔

امام محمد فرماتے ہیں:

وَسَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ: «رُبَّمَا قَصَصْتُ أَظْفَارِي، وَأَخَذْتُ مِنْ شَعْرِي وَلَمْ أُصِبْهُ الْمَاءَ حَتَّى أُصَلِّيَ» قَالَ مُحَمَّدٌ: وَبِهِ نَأْخُذُ. (المصدر السابق 1/65)

میں نے امام ابو حنیفہ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے "بسا اوقات میں نے ناخن تراشیا یا پھر بال اکھاڑے، لیکن بغیر دھوئے اور پانی بہائے میں نے نماز پڑھی ہے"، امام محمد فرماتے ہیں: میری بھی رائے یہی ہے۔

۹۔ ابراہیم نخعی فرماتے ہیں: عورت کیلئے وضو کے دوران محض کنپٹیوں کا مسح کرنا کافی نہیں؛ بلکہ اس کو ایسے ہی مسح کرنا ضروری ہے جیسے مرد مسح کرتے ہیں۔

امام محمد فرماتے ہیں:

وَأَمَّا نَحْنُ فَنَقُولُ: إِذَا مَسَحَتْ مَوْضِعَ الشَّعْرِ فَمَسَحَتْ مِنْ ذَلِكَ مِقْدَارَ ثَلَاثِ أَصَابِعَ أَجْزَأَهَا وَأَحَبُّ إِلَيْنَا أَنْ تَمْسَحَ كَمَا يَمْسَحَ الرَّجُلُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (المصدر السابق 1/74)

ہماری رائے یہ ہے کہ جب کسی عورت نے اس طرح مسح کیا کہ سر پر تین انگلی کے برابر مسح ہو گیا تو بس کافی ہے؛ ہاں! زیادہ بہتر اور پسندیدہ بات یہ ہے کہ وہ بھی ایسے ہی مسح کرے، جیسے مرد مسح کرتے ہیں اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا بھی ہے۔

۱۰۔ ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ موذن اگر دوران اذان کلام (بات چیت کرے) تو میں نہ اس کی اجازت دوں گا اور نہ منع کروں گا۔

امام محمد فرماتے ہیں:

وَأَمَّا نَحْنُ فَنَرَى أَنْ لَا يَفْعَلَ، وَإِنْ فَعَلَ لَمْ يَنْقُضْ ذَلِكَ أَذَانَهُ. وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (المصدر السابق 1/100)

اس بارے میں ہماری رائے یہ ہے کہ موذن ایسا نہ کرے اور اگر وہ ایسا کرتا ہے تو اس سے اذان فاسد نہیں ہو گی۔

۱۱۔ ابراہیم نخعی، علقمہ اور اسود سے روایت کرتے ہیں کہ ان کو ایک مرتبہ عبداللہ بن مسعودؓ نے نماز پڑھائی، تین آدمی تھے، تینوں کو ایک ہی صف میں کھڑا کیا، ایک کو دائیں اور ایک کو بائیں، اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا کہ جب تم تین آدمی ہو تو ایسے ہی کیا کرو، حضرت عبداللہ بن مسعود رکوع میں تطبیق فرماتے تھے (تطبیق یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کو ملا کر دونوں گھٹنوں کے درمیان رکھ لیا جائے) اور وہ نماز بغیر اذان اور اقامت کے پڑھی۔

امام محمد فرماتے ہیں:

وَلَسْنَا نَأْخُذُ بِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي الثَّلَاثَةِ،وَلَكِنَّا نَقُولُ إِذَا كَانُوا ثَلَاثَةً تَقَدَّمَهُمْ إِمَامُهُمْ، وَصَلَّى الْبَاقِيَانِ خَلْفَهُ، وَلَسْنَا نَأْخُذُ أَيْضًا بِقَوْلِهِ فِي التَّطْبِيقِ كَانَ يُطَبِّقُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِذَا رَكَعَ، ثُمَّ يَجْعَلُهُمَا بَيْنَ رُكْبَتَيْهِ، وَلَكِنَّا نَرَى أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ رَاحَتَيْهِ عَلَى رُكْبَتَيْهِ، وَيُفَرِّجَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ تَحْتَ الرُّكْبَتَيْنِ. وَأَمَّا صَلَاتُهُ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ فَذَلِكَ يُجْزِئُ وَالْأَذَانُ وَالْإِقَامَةُ أَفْضَلُ. وَإِنْ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَلَمْ يُؤَذِّنْ فَذَلِكَ أَفْضَلُ مِنَ التَّرْكِ لِلْإِقَامَةِ؛ لِأَنَّ الْقَوْمَ صَلَّوْا جَمَاعَةً. وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (المصدر السابق 1/211)

ہم اس مسئلہ میں عبداللہ بن مسعودؓ کے قول و فعل پر عمل نہیں کرتے، ہماری رائے یہ ہے کہ نماز پڑھنے میں اگر تین آدمی ہوں تو ایک آگے کھڑا ہو اور بقیہ دو اس کے پیچھے، اور تطبیق پر بھی ہمارا عمل نہیں ہے، ہماری رائے یہ ہے کہ دونوں ہتھیلیاں دونوں گھٹنوں پر رکھی جائے، گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے میں انگلیاں ملا کر نہیں بلکہ کشادہ اور پھیلا کر رکھی جائے، جہاں تک بغیر اذان و اقامت کے نماز پڑھنے کی بات ہے تو اس سے نماز ہو جاتی ہے؛ لیکن اذان و اقامت کہنا افضل ہے، اگر اقامت کہی جائے لیکن اذان نہ دی گئی ہو تو وہ اذان و اقامت دونوں نہ کہنے سے بہتر ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی ہے۔

۱۲۔ ایک شخص نماز کے دوران اپنے عضو تناسل کے سرے پر کچھ تری پاتا ہے تو وہ کیا کرتے، (شبہ یہ ہے کہ شاید یہ پیشاب کا قطرہ ہو) ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ اگر میرے ساتھ ایسا ہوتا ہے تو میں وضو اور نماز دونوں کو دوہراتا ہوں۔

امام محمد فرماتے ہیں:

وَأَمَّا نَحْنُ فَنَرَى أَنْ يَمْضِيَ عَلَى صَلَاتِهِ، وَلَا يُعِيدَ، وَلَا يَضْرِبَ بِيَدَيْهِ عَلَى الْأَرْضِ، وَلَا يَمْسَحَ بِوَجْهِهِ وَلَا يَدَيْهِ حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّ ذَلِكَ خَرَجَ مِنْهُ بَعْدَ الْوُضُوءِ، فَإِذَا اسْتَيْقَنَ ذَلِكَ أَعَادَ الْوُضُوءَ. وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (المصدر السابق 1/412)

ہماری رائے یہ ہے کہ مصلی نماز پڑھتا رہے، اس کو نہ وضو دوبارہ دوہرانے کی ضرورت ہے، ہاں!

اگراس کو یقین ہو جائے کہ وہ قطرہ وضو کے بعد نکلا ہے تو وہ وضو کو دوہرالے،اوریہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

۱۳۔ حماد،ابراہیم نخعی سے نقل کرتے ہیں کہ کسی عورت کے انتقال پر اس کا شوہر اس کو غسل دے سکتا ہے۔

قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: أَكْرَهُ أَنْ يُغَسِّلَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ قَالَ مُحَمَّدٌ: وَبِقَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ نَأْخُذُ، إِنَّ الرَّجُلَ لَا عِدَّةَ عَلَيْهِ؛ وَكَيْفَ يُغَسِّلُ امْرَأَتَهُ، وَهُوَ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا؟ وَيَتَزَوَّجَ ابْنَتَهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ بِأُمِّهَا؟ (المصدر السابق 2/36)

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں کہ مرد اپنی بیوی کو غسل دے، امام محمد فرماتے ہیں،امام ابوحنیفہ کا قول ہی ہم اس مسئلہ میں اختیار کرتے ہیں،اوراس قول کی دلیل ہے کہ بیوی کے موت کے بعد مرد پر کوئی عدت نہیں ہے(جس سے خفیف سا رشتہ نکاح باقی رہنے کا وہم ہو)وہ اس کی بہن سے شادی کرسکتا ہے،اوراگرہم بستر نہ ہوا ہو تو اس کے دوسرے شوہر کی بیٹی سے بھی شادی کرسکتا ہے(یہ تمام باتیں بتاتی ہیں کہ شوہر اس میت بیوی کیلئے غیر اور نامحرم ہوچکا ہے)

۱۴۔ ابراہیم کہتے ہیں کہ عورت نماز میں جیسے چاہے بیٹھ سکتی ہے۔

امام محمد فرماتے ہیں:

أَحَبُّ إِلَيْنَا أَنْ تَجْمَعَ رِجْلَيْهَا فِي جَانِبٍ، وَلَا تَنْتَصِبَ انْتِصَابَ الرَّجُلِ (کتاب الاثار للامام محمد،ص:609]

ہمارے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وہ مرد کی طرح نہ بیٹھے بلکہ وہ اپنے پاؤں کو ایک جانب نکال کو بیٹھے۔

(نوٹ:اس کے علاوہ مزید اس طرح کے مسائل ڈھونڈنے سے جہاں امام ابوحنیفہ ابراہیم نخعی کی مخالفت کرتے ہیں پچاس سے بھی زائد مثالیں محض کتاب الآثار سے مل جاتی ہیں۔اگرابراہیم نخعی اورامام ابوحنیفہ کے اختلافات کو ازاول تا آخر کھنگالا جائے تو یقیناً اس کی تعداد بہت بڑھ جائے گی اوراس میں مزید کئی گنا اضافہ ہوجائے گا،اگرہم ابراہیم نخعی کے ساتھ اختلاف کرنے میں امام ابویوسف وامام محمد یاان مین سے کسی ایک کو بھی شامل کرلیں تو ان اختلافات کی مقدار مزید بڑھ جائے گی۔)

ان تمام مثالوں میں یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ نہ صرف امام ابوحنیفہ بلکہ امام محمد بھی ابراہیم نخعی کے اجتہاد کے پابند نہیں ہیں؛ بلکہ وہ کھلے عام دلیل کی روشنی میں اوراپنے اجتہاد کی روشنی میں ان سے اختلاف کرتے ہیں،جہاں ان سے اتفاق کرتے ہیں،وہاں تخریج کی بنیاد پر نہیں اوران کے اقوال کو لازم سمجھ کر نہیں؛بلکہ ان مقامات میں دونوں کا اجتہاد ایک ہوجاتا ہے،اجتہاد میں توافق کی بناء پر امام صاحب ابراہیم نخعی کے ہمنوا ہوتے ہیں نہ کہ ان کے قول کو لازم سمجھ کر۔ (جاری)

اسلام، جمہوریت اور آئین پاکستان

سیاسی ومذہبی قائدین وکارکنان کے لیے رہنما کتابچہ

موضوعات: جمہوریت اور جمہوری اقدار، حکومت اور اس کے مختلف شعبہ جات، جمہوریت کا اسلامی تصور، مذہبی شبہات وخدشات اور ان کا ازالہ، ملکی اور بین الاقوامی قوانین کی شرعی حیثیت، آئین پاکستان پر معترضین کے شبہات کا تنقیدی جائزہ، ووٹ کی شرعی حیثیت

ترتیب وتدوین: محمد اسرار مدنی

صفحات: 136

ناشر: مجلس تحقیقات اسلامی (پی او بکس نمبر 5، نوشہرہ، کے پی کے)

ircra313@yahoo.com / 0923-563445

مباحثہ ومکالمہ

محمد عبد اللہ شارق*[37]

زوالِ امت میں غزالی کا کردار

(تاریخی حقائق کیا ہیں؟-۲)

زوالِ امت میں غزالی کا کردار اور اصل حقائق

(تاریخِ اندلس کے چند دلچسپ اوراق)

ہم نے لکھا ہے کہ اندلس میں خلافتِ امویہ کے سقوط کے بعد جو دور شروع ہوا وہ طوائف الملوکی کا دور کہلاتا ہے، اس دور میں ریاست سات حصوں میں بٹ گئی تھی۔ ضعف وافتراق اس حد تک پہنچا ہوا تھا کہ اس دور میں اندلس صلیبیوں کا باج گذار بنا ہوا تھا، ڈیڑھ ڈیڑھ انچ ریاستوں کے امراء اہلِ صلیب کو باقاعدہ جزیہ دیتے تھے، پھر اسی پہ بس نہیں، مذکورہ حصوں میں سے دو حصے یکے بعد دیگرے عیسائی ہتھیا کر لے گئے۔ اس وقت جس طرح مسلمان بے سمت، تفرق وتشتت کا شکار اور آپس میں گتھم گتھا تھے، اس کی بناء پر اندیشہ ہو چلا تھا کہ بقایا حصہ

37* مدیر مرکز احیاء التراث (برائے تحقیق مخطوطات واسلامی علمیات) ملتان۔ mitmultan@gmail.com

پر بھی عیسائی جلد قابض ہو جائیں گے، مگر صلیبیوں کی پھرتیوں کو مزید تقریبا تین سو سال تک کے لیے بریک لگ گئی، جس کے ظاہری اسباب کچھ یوں تھے۔

تفرق، انحطاط اور اہلِ صلیب سے مغلوبیت کے اس زمانہ میں اندلس کے مسلمان اہلِ حل وعقد سر جوڑ کر بیٹھے۔ اس وقت اندلس کے پڑوس میں مراکش کے اندر امیر یوسف بن تاشفین کی حکومت تھی، یہ بغداد کی مرکزی خلافت کا ماتحت اور نہایت بارعب حکمران تھا۔ اندلس کے علماء اور شرفاء نے قاضی قرطبہ عبداللہ بن محمد بن ادہم کے ساتھ مل بیٹھ کر اس سے متعلق مشاورت کی اور اس تجویز پر سب کا اتفاق ہوا کہ مراکش کے بوڑھے بر گد امیر المسلمین یوسف بن تاشفین کو خط لکھ کر اپنے احوال کی اطلاع کی جائے اور اس سے اپنے لیے سہارا طلب کیا جائے۔ اہلِ فکر اور اہلِ دل کا یہ اجتماع قرطبہ میں ہوا جو اس وقت بنو عباد کی قلم رو میں تھا، طوائف الملوکی کے دور میں اندلس کی مختلف حکومتوں میں سے سب سے مضبوط اور بڑی حکومت بنو عباد کی تھی۔ لیکن صلیبیوں کے مقابلہ میں اس حکومت کی بھی نقاہت اور بے بسی کا یہ عالم تھا کہ جس وقت قرطبہ میں اہلِ درد کا اجتماع ہو رہا تھا، اس وقت بنو عباد کا وارث المعتمد علی اللہ اس علاقہ کا تخت نشین تھا، لیکن وہ نصاری کا باج گذار تھا، خود کو نصاری کے مقابلہ میں بے بس پاتا تھا اور جب صلیبیوں کی طرف سے اشبیلیہ کا محاصرہ کیا گیا تو اس کے پاس ان کے مقابلہ کی قوت نہیں تھی، خود اس کی اپنی ذاتی سیرت یہ تھی کہ شراب کا رسیا تھا، بعض چھوٹی چھوٹی اسلامی ریاستوں کے خلاف اس نے زور آزمائی میں صلیبیوں کا ساتھ دیا تھا، لیکن بہر حال مسلمان تھا اور اشبیلیہ کے محاصرہ کے بعد اس کی آنکھ قدرے کھل گئی تھی۔ یہ خود بھی یوسف بن تاشفین کو مدد کے لیے بلانا چاہتا تھا۔ چنانچہ جب قاضی عبداللہ نے شہر کے شرفاء کی رائے معتمد تک پہنچائی تو معتمد نے اس کی تصویب کی۔ بعض مشیروں نے اشارہ کیا کہ ممکن ہے، یوسف بن تاشفین یہاں آنے کے بعد واپس جانے کا نام نہ لے، اس پر معتمد کی رگِ اسلامی پھڑکی اور اس نے ایک تاریخ ساز جملہ کہا کہ رعی الغنم خیر من رعی الخنازیر یعنی امیر یوسف کا قیدی بن کر ریوڑ چرانا ہمارے لیے صلیبیوں کا قیدی بن کر خنزیر چرانے سے بہتر ہے۔ چنانچہ معتمد کی تصویب کے بعد پہلی بار امیر یوسف کے پاس سرکاری وفد گیا، امیر یوسف اس سے قبل بعض نجی وفود کے ذریعہ بھی اندلس کے حالات سنتے رہے تھے۔

امیر یوسف بن تاشفین مراکش کی اس اصلاحی تحریک کے ایک کارکن تھے جس کے بانی ایک نہایت خدا رسیدہ بزرگ شیخ عبداللہ بن یسین تھے اور جن کی تحریک مرابطین کی تحریک کہلاتی تھی۔ امیر یوسف کی امارت کا قصہ یہ ہے کہ ان کے پیش رو شیخ ابو بکر بن عمر اللمتونی جو خود بھی مذکورہ اصلاحی اور دعوتی تحریک ہی کے ایک بزرگ کارکن تھے، خدا نے ان کو دعوت وعبادت کا ایک خاص ذوق عطا فرمایا تھا، انہوں نے اپنے ماتحت علاقہ کی قلم رو یہ کہہ کر امیر یوسف بن تاشفین کے حوالہ کر دی تھی کہ امورِ ریاست کی نگہبانی میرے ذوق کے خلاف ہے، اس کو میری جگہ تم سنبھالو اور میں اپنی بقیہ زندگی اپنے ذوق کے میدان میں صرف کرنا چاہتا ہوں۔ امیر یوسف نے اپنے پیش رو کی امانت کو نہایت حسنِ تدبیر کے ساتھ سنبھالا۔ اندلس کے مسلمانوں نے جب ان کو پکارا تو انہوں نے ان کی دعوت پر لبیک کہا اور اندلس میں پہنچ کر صلیبیوں کے ساتھ ایک زبردست معرکہ لڑا جو معرکہ زلاقہ کے نام سے مشہور ہے۔ اس معرکہ میں نہایت گھمسان کا رن پڑا جس کی وجہ سے بعض مصنفین نے

اسے حضرت عمر کے دور میں ہونے والے قادسیہ اور یرموک کے معرکوں پر قیاس کیا جاتا ہے۔اس معرکہ میں مسلمانوں کو فتح نصیب ہوئی اور بڑی تعداد میں غنیمتیں حاصل ہوئیں، مگر امیر یوسف نے ان غنیمتوں میں سے کوئی حصہ لینے کی بجائے وہ سب اہلِ اندلس کے حوالہ کیا، انہیں افتراق سے بچنے اور اور اتحاد سے رہنے کی تعلیم دی اور خود واپس مراکش چلے گئے۔

تاہم اندلس کے مسلمانوں میں زوال کے جو اسباب پیدا ہو چکے تھے، ان کے ہوتے ہوئے ممکن نہ تھا کہ وہ اس قدر تعلیم و تلقین سے سنبھل جاتے۔ چنانچہ امیر یوسف کی واپسی کے بعد اندلس دوبارہ اپنی پرانی روش پر آ گیا، طوائف الملوکی ویسے کی ویسے رہی، نصاریٰ کی چھیڑ چھاڑ پہلے سے زیادہ بڑھ گئی، بلنسیہ پر ان کا قبضہ ہو گیا جو اب تک کی ان کی کامیابیوں میں سے ایک بڑی کامیابی تھی اور چھوٹی چھوٹی مسلم ریاستوں کے امراء آپس ہی میں لڑتے رہے، امیر یوسف کی نصیحت کسی کو یاد نہ رہی۔ امیر یوسف کی طرف سے مختلف موقعوں پر بہر حال ان کے پاس امداد آتی رہی۔ ان میں سے بعض موقعوں پر امیر یوسف کو ان امراء کی اقتدار پرستی، صلیبیوں سے درپردہ دوستی اور مسلمانوں کی اجتماعیت میں عین موقع پر چھرا گھونپنے کے بعض ایسے شدید تجربات ہوئے کہ انہیں ان امراء سے خیر کی توقع نہ رہی۔ انہیں صاف نظر آ رہا تھا کہ اندلس کو اگر ایک حکومت پر جمع نہ کیا گیا تو اس کا مستقبل تاریک ہے۔ ان کے پاس اس کی قوت موجود تھی کہ وہ چھوٹے چھوٹے امراء کو بزور وجبر ایک طرف کر کے اندلس میں اجتماعیت پیدا کر دیتے، مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں مسلم آبادیوں کے اندر خون خرابہ ہوتا اور امیر یوسف اس کی شرعی پوزیشن کے حوالہ سے اپنے اضطراب کو دور کرنے کے لیے کسی مستند علمی و فقہی حوالہ کے خواہش مند تھے، نیز امیر یوسف اپنی تمام تر قوت کے باوجود خود کو خود مختار سمجھنے کی بجائے بغداد کی مرکزی خلافت کے ماتحت سمجھتے تھے، اس لیے وہ اس اقدام سے قبل مرکز سے اجازت لینا بھی ضروری سمجھتے تھے۔

ان کی ان دونوں ضرورتوں کو ایک مالکی فقیہ ابو محمد العربی اور ان کے بیٹے ابو بکر (جو امام غزالی کے شاگرد تھے) نے پورا کیا۔ وہ بغداد گئے، وہاں ان دنوں امام غزالی رونق افروز تھے، ان سے ملاقات کی، اندلس کے احوال سنائے، وہاں کے حکم رانوں کی بے تدبیری، بداندیشی اور نصرانیت نوازی کو بے نقاب کیا اور امیر یوسف بن تاشفین کے لیے ان سے شرعی سند اور حوالہ کی استدعا کی۔ امام غزالی نے بداندیش حکم رانوں کے خلاف راست اقدام کے حق میں فتویٰ لکھ کر ان باپ بیٹے کو دیا، نیز یوسف بن تاشفین کے نام از خود ایک خط لکھ کر روانہ کیا جس میں ساری تفصیلات لکھیں کہ مجھے اندلس کے کیا کیا احوال پہنچے ہیں، نیز یہ کہ میں نے یوسف بن تاشفین کے لیے ایک فتویٰ لکھ کر اپنے شاگردوں کے حوالہ کر دیا ہے، نیز یہ کہ وہ کس طرح عالمِ اسلامی میں یوسف بن تاشفین کے حق میں فضا ہم وار کرنے کے لیے سرگرم ہیں اور یہ کہ وہ جلد ہی خلافت بغداد کے سرکاری اجازت نامہ کے ساتھ آپ کے پاس آ پہنچیں گے۔ بعد ازاں فقیہ ابن العربی سال 493ھ میں وفات پا گئے اور ان کے فرزند ابو بکر امام غزالی کا فتویٰ اور خلافتِ بغداد کا اجازت نامہ لے کر اسی سال اندلس میں یوسف بن تاشفین کے پاس پہنچ گئے۔ تو یہ ہے زوالِ امت میں غزالی کے کردار کی حقیقت اور اندلس کی تاریخ کا ایک روشن ورق، آپ دیکھ سکتے ہیں کہ کس طرح امام غزالی اندلس کو صلیبیوں کی جھولی میں گرنے سے بچانے کے لیے کوشاں ہیں۔

امیر یوسف بن تاشفین کو اگر بروقت صحیح سمت راہ نمائی نہ دی جاتی اور انہیں راست اقدام کے لیے تیار نہ کیا جاتا تو اندلس کا کلی سقوط ظاہری اسباب کے مطابق اپنے اصل وقت سے گویا تین سو سال قبل ہی ہو جاتا، جیسا کہ ہاتھ سے نکلتے ہوئے اس کے مختلف علاقے اس کے اشارے دے رہے تھے۔ تاہم امیر یوسف کے راست اقدام نے اندلس میں ایک مضبوط اور یک سو حکومت کی بنیاد رکھی جو خلافتِ امویہ کے سقوط کے بعد اندلس کی پہلی با معنی حکومت تھی۔ اس عہد میں وہ بہت سے علاقے صلیبیوں سے واپس لے لیے گئے جو ان کے قبضہ میں جا چکے تھے۔ لیکن ایک بڑا شہر طلیطلہ بدستور ان کے پاس رہا اور باوجود کوشش کے واپس نہ لیا جا سکا۔[1]

امیر یوسف کی وفات کے بعد ان کا بیٹا علی بن یوسف بن تاشفین تخت نشین ہوا اور ان دونوں باپ بیٹا کا دور حکومت اندلس میں مرابطین کا دورِ حکومت کہلاتا ہے۔ علی بن یوسف میں بہت سی اچھی صفات موجود تھیں، جہاد بھی ہوتا رہا اور علماء کا احترام بھی کیا جاتا تھا، مگر دوسری طرف ریاست میں شرعی احکام کے حوالہ سے کافی کچھ تساہل بھی پایا جاتا تھا۔ شراب کی خرید و فروخت عام ہوتی تھی، سرکاری فوجی علانیہ لوگوں کے گھروں میں گھس جاتے، شہریوں کی عزت و ناموس کو تار تار کرتے، اور علی بن یوسف کے خاندان میں ایک اور قبیح روایت یہ چلی آتی تھی کہ مرد نقاب پہنتے تھے، جبکہ عورتیں کھلے منہ پھرتی تھیں۔ اسی دور میں غزالی کی احیاء علوم الدین کو بھی اندلس میں جلایا گیا۔ مسلمانوں کی تاریخ گواہ ہے کہ ان کا اول و آخر ان کا دین ہے، انہوں نے جب اپنے دین سے بے وفائی کی تو دنیا کی کوئی طاقت انہیں زوال سے نہ روک پائی اور اسباب و وسائل کے باوجود یہ ناکام ہو کر رہے، جبکہ جب انہوں نے اپنے دین سے وفا کی، اس کے احکام کو نظروں کے سامنے رکھا اور ظاہری اسباب و وسائل کی بجائے خدا کی ذات پر اعتماد کیا تو دنیا کی کوئی طاقت انہیں زوال کا شکار نہیں کر سکی، بلکہ یہ آگے سے آگے بڑھتے رہے۔ علی بن یوسف کی بعض نیک خصلتوں کے باوجود جس طرح منکرات و بدعات اس دور میں پھل پھول رہے تھے، اگر اس خرابی کے سامنے بند نہ باندھا جاتا تو ظاہر تھا کہ اندلس میں مسلمانوں کی قوت کو ایک بار پھر زوال کا شکار ہونے سے کوئی نہیں روک سکتا تھا۔

اس دور میں اندلس کے اندر محمد بن تومرت کی سربراہی میں ایک اور اصلاحی تحریک چلی، اس کا ابتدائی مقصد ریاست میں منکرات کی روک تھام ہی تھا، لیکن رفتہ رفتہ اس کے نتیجہ میں اندلس کے اندر ایک اور خاندان کی حکومت کی داغ بیل پڑی جو موحدین کی حکومت کہلائی۔ محمد بن تومرت کے بارہ میں مشہور یہ ہے کہ حکومت کے خلاف اپنی تحریک سے قبل وہ بھی امام غزالی سے ملے تھے، ان سے اپنی تحریک کے حق میں مشاورت لی اور انہی کی تائید سے اپنا کام شروع کیا تھا۔ علامہ ابنِ خلدون نے اس ملاقات اور مشاورت کی روایت نقل کی ہے اور اردو لٹریچر میں شبلی، سید ابوالحسن علی ندوی اور سید قاسم محمود وغیرہ کے ہاں اسی روایت کے اتباع میں اس کو غزالی کا شاگرد تسلیم کرتے ہوئے اس کی تحریکِ موحدین کو نہ صرف غزالی ہی کی ایماء کا نتیجہ کہا گیا ہے، بلکہ اس انقلاب کو ایک بروقت اور صحیح اسلامی انقلاب بتایا گیا ہے اور شبلی نے لکھا ہے کہ موحدین کی ریاست امام غزالی کی منشاء اور اسلامی اصولوں کے عین مطابق تھی۔[382]

38[2] الغزالی، علامہ شبلی نعمانی، صفحہ 225، ط: اسلامی کتب خانہ لاہور

تاہم علامہ ابنِ اثیر کی رائے میں محمد بن تومرت کی امام غزالی سے ملاقات نہیں ہوئی اور ماضی قریب کے بعض عرب محققین نے باقاعدہ اس موضوع پر داد تحقیق دی ہے کہ محمد بن تومرت کی امام غزالی سے تلمذ اور ملاقات کی بات غلط ہے۔ نیز عرب محققین میں بالعموم خود محمد بن تومرت کے حوالہ سے بھی عموما کوئی مثبت رائے نہیں ملتی اور یہ سچ ہے کہ تاریخ میں اس کی تحریکِ اصلاح وجہاد کے بعض پہلو ایسے بیان ہوئے ہیں جو سخت ناگوار ہیں اور جن کے ہوتے ہوئے اس کی تحریک کی مجموعی تحسین کی گنجائش کم ہی نکلتی ہے۔ ابنِ تیمیہ کی بعض عبارات، ذہبی کی سیر اعلام النبلاء اور ابنِ حجر عسقلانی کی الدرر الکامنة کے مطابق وہ خود کو مہدی اور معصوم کہتا تھا، اپنے اس دعوی کی سچائی لوگوں کے دلوں میں مستحکم کرنے کے لیے اس نے کچھ عجیب وغریب حرکتیں بھی کی تھیں، نیز شیخ ابنِ تیمیہ کے مطابق وہ اعتزال کی طرف مائل تھا اور صفات سے متعلقہ مشہور اعتزالی موقف ہی کی بناء پر اس نے اپنی تحریک کا نام موحد رکھا ہوا تھا۔ تاہم بعض محققین کے مطابق ابنِ تومرت کے حوالہ سے مشرق کے مؤرخین نے انصاف سے کام نہیں لیا، وہ اتنا برا نہ تھا جتنا کہ کہا جاتا ہے۔ نیز سبکی نے طبقات الشافعیہ میں اس کا جو ذکر کیا ہے، اس سے اس کے کردار کا کوئی منفی پہلو سامنے نہیں آتا، ہاں، البتہ اتنا ضرور ہے کہ وہ اشعری تھا اور محض اشعری ہونا شاید کوئی اتنا بڑا "عیب" نہیں۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی نے بھی اس کے بارہ میں سبکی کے کلمات بلا نکیر نقل کرنے پر اکتفاء کیا ہے اور شبلی وابنِ خلدون کی عبارات سے اس کی توثیق مزید کی ہے۔[393]

یہاں ہمیں اس بحث میں نہیں جانا کہ محمد بن تومرت در حقیقت کیا تھا اور کیا نہیں؟ اور کیا امام غزالی سے فی الواقع اس کی ملاقات ہوئی تھی یا نہیں؟ نیز ہمیں یہاں اس بحث میں بھی اپنا کوئی محاکمہ پیش نہیں کرنا کہ محمد بن تومرت کتنا صحیح تھا اور کتنا غلط اور نہ ہی غزالی اور ابنِ تیمیہ کی سلفی اور اشعری فکر کا کوئی تقابل پیش کرنا ہے۔ ہمیں تو یہاں صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ امام غزالی پر زوالِ امت کا الزام کتنا غلط ہے اور امت کے زوال وانحطاط کے حوالہ سے ان کا کوئی کردار اگر تاریخ میں ملتا بھی ہے تو وہ مثبت ہے، نہ کہ منفی۔ ابن تومرت کے بارہ میں یہ پیشِ نظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ بعض محققین سرے سے غزالی کے ساتھ اس کی ملاقات سے انکاری ہیں، جبکہ جو مصنفین اس ملاقات کا ذکر کرتے ہیں تو یہ وہی ہیں جو ابنِ تومرت کے انقلاب کو ایک صحیح اسلامی انقلاب کہتے ہیں اور اسے امام غزالی کے کارناموں میں سے ایک کارنامہ شمار کرتے ہیں۔ اب ان دونوں میں سے کون سی بات صحیح ہے، اس کے بارہ میں کوئی ٹھوس رائے دینا ممکن نہیں ہے۔

اگر محمد بن تومرت کے بارہ میں شبلی وغیرہ کی یہ رائے درست تسلیم کر لی جائے کہ وہ صحیح الفکر آدمی تھا، اس کی تحریک اندلس کے لیے مقتضائے حال کے مطابق تھی اور موحدین کی قائم کردہ حکومت بھی اسلامی اصولوں کے عین مطابق تھی تو انہی کے نزدیک ابنِ تومرت کی اس ساری کاوش کی بنیاد امام غزالی سے اس کی مشاورت تھی۔ پس اگر اس انقلاب کو صحیح فرض کر لیا جائے جو تحریکِ موحدین نے برپا کیا تھا تو جو اس انقلاب کو صحیح کہتے ہیں، انہی کے بقول اس انقلاب کے خمیر میں غزالی کی مشاورت شامل تھی۔ تاہم ہمیں ذاتی طور پر اس کا ہرگز اصرار نہیں کہ ابنِ تومرت صحیح الفکر تھا اور اس کا انقلاب بھی صحیح بنیادوں پر قائم تھا، بلکہ صورتِ حال اس کے برعکس

---

[393] تاریخ دعوت وعزیمت، جلد اول، صفحہ 191–193۔ ط:۔ مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی

بھی ہو سکتی ہے، مگر اس صورت میں امام غزالی سے اس کی ملاقات کو تاریخی اعتبار سے ثابت کرنا بھی ایک مشکل کام ہوگا۔ کیونکہ جو مؤرخین ابنِ تومرت کے کردار سے متفق نہیں، انہیں اس کی امام غزالی کے ساتھ ملاقات سے بھی اتفاق نہیں، بلکہ ابنِ اثیر سے لے کر ڈکتور راغب السرجانی تک یہ تمام مؤرخین اور محققین جو ابن تومرت کو بھٹکا ہوا سمجھتے ہیں، غزالی سے اس کی ملاقات سے بھی سخت انکاری ہیں۔[404]

ہماری ذاتی رائے میں ابنِ تومرت کے ہاتھوں تشکیل پانے والی موحدین کی حکومت میں یا ابنِ تومرت کی ذات میں خواہ کچھ عیب رہے ہوں، مگر موحدین کی حکومت سے بظاہر ایک بڑی خیر بھی برآمد ہوئی۔ مرابطین کے ہاتھوں مراکش اور اندلس کے باقی ماندہ علاقے جو ایک بار پھر ضعف کا شکار ہو رہے تھے اور ان کے بارہ میں اندیشہ تھا کہ عیسائی اس کمزوری سے شہ پاکر کہیں ان پر بھی حملہ آور نہ ہو جائیں، موحدین کی وجہ سے ایک بار پھر مضبوط ہاتھوں میں چلے گئے اور اس حکومت کی تشکیل میں کسی نہ کسی درجہ کے اندر غزالی کے بالواسطہ کردار کو بہر حال مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ امام غزالی کے شاگرد ابو بکر ابن العربی (جنہوں نے اپنے والد کے ساتھ اس سے قبل یوسف بن تاشفین کا اقتدار استوار کرنے میں کردار ادا کیا تھا) نے آگے بڑھ کر اس وقت عبد المومن کا اندلس کی طرف سے استقبال کیا تھا جب وہ اندلس پر حملہ آور تھا۔ عبد المومن موحدین کی حکومت کا پہلا تاج دار اور ابنِ تومرت کا نہایت قریبی ساتھی تھا، اس کے مزاج میں اپنے پیش رو ابنِ تومرت کی طرح کچھ سختی تھی، مگر تاریخ سے ایسا کوئی حوالہ نہیں ملتا کہ اس نے اپنی حکومت کی بنیاد ابنِ تومرت کی معصومیت کے عقیدہ پر، توحید کے مخصوص اعتزالی تصور پر یا اس طرح کی اور گمراہیوں پر رکھی ہو، بلکہ اس کے برعکس یہ نظر آتا ہے کہ اس حوالہ سے سکوت کی پالیسی اختیار کر کے گویا اس نے ابنِ تومرت کے اثرات کو مٹنے کا موقع دیا اور ان علماء کو عزت دی جو کسی بھی لحاظ سے ابنِ تومرت کی گمراہیوں سے متفق نہیں کہلائے جا سکتے، جبکہ اسی خاندان کے تیسرے یا چوتھے حکمران تک باقاعدہ ریاستی سطح پر ابنِ تومرت کی گمراہیوں سے براءت کا اعلانِ عام کر دیا گیا[5] لیکن عرفِ عام میں ان کے لیے موحدین کا نام استعمال ہوتا رہا۔

سید قاسم محمود کے الفاظ میں صلاح الدین ایوبی کے ہم عصر عبد المومن نے جتنی بڑی حکومت قائم کی، اتنی بڑی حکومت شمالی افریقہ کے کسی مسلمان نے اب تک قائم نہیں کی تھی اور نہ اس کے بعد پھر اتنی بڑی حکومت قائم ہوئی۔ نیز عہدِ موحدین کا تیسرا حکمران یعقوب المنصور سب سے زیادہ مشہور ہے، اس کو ارک کے میدان میں عیسائی حکمران الفانسو پر فتح حاصل ہوئی، وہ نہایت علم دوست تھا اور اس کے دور میں بے شمار رفاہی کام ہوئے۔[416] سبھی اتفاق کرتے ہیں کہ یہ نہایت مضبوط حکومت تھی، اس سے اندلس میں مسلمانوں کے قدموں کو مزید ثبات اور استحکام نصیب ہوا۔ اندلس پر اس خاندان کی حکومت تقریباً سوا صدی قائم رہی۔ بعد ازاں ایک بار پھر انحطاط شروع ہوا جو 1492ء میں مکمل سقوط پر منتج ہوا۔ یوں اندلس کا جو سقوط گیارہویں صدی میں اموی

---

404 تفصیل کے لیے دیکھئے: قصة الاندلس، راغب السرجانی، صفحہ 537، 538۔

5 دیکھئے: قصة الاندلس، راغب السرجانی، ص: 581،

416 مسلم سائنس، سید قاسم محمود، صفحہ 118، 119۔ ط: الفیصل لاہور

خلافت کے سقوط کے بعد شروع ہوا تھا اور اندلس مسلسل صلیبیوں کی لپیٹ میں آتا جا رہا تھا، ابن تاشفین، غزالی اور مرابطین و موحدین وغیرہ کی بروقت مداخلت سے مکمل سقوط تک پہنچنے میں اسے تقریباً ساڑھے تین سو سال تک کی بریک لگ گئی۔

ان تاریخی حقائق کی روشنی میں آپ دیکھ سکتے ہیں کہ غزالی پر اس اعتراض کی قطعاً کوئی حقیقت نہیں ہے کہ فلسفہ پر ان کی تنقید سے عالم اسلام اولاً علمی اور بعد ازاں سیاسی زوال کا شکار ہو گیا جس کا یہ تسلسل ہے کہ آج عالمِ اسلام کو ذلت کے یہ دن دیکھنے پڑ رہے ہیں۔ تاریخی حقائق یہ ہیں کہ غزالی نے اگر علمی و فکری سطح سے ہٹ کر عملی میدان میں کوئی بالواسطہ یا بلاواسطہ کردار ادا کیا بھی تو وہ مسلمانوں کے وقار پر منتج ہوا، نہ کہ زوال پر۔ تاریخ میں اس کے برعکس اگر کوئی اور تصویر ملتی ہے، تو ہوائی باتیں کرنے کی بجائے اس کا ثبوت فراہم کیا جائے۔

غزالی اور ابنِ رشد کا تقابل؛ کیا کوئی جواز ہے؟

نیز کیا کوئی بتا سکتا ہے کہ غزالی کے مقابلہ میں جس ابنِ رشد کو اپنا راہ نما بنانے کی تلقین دن رات مسلمانوں کو کی جاتی ہے، امت کے عروج و زوال کی کہانی میں اس نے کب اور کون سا تاریخ ساز مثبت کردار ادا کیا تھا؟ تاریخ بتاتی ہے کہ ابن رشد موحدین ہی کا ایک درباری تھا، بلکہ عبد الواحد المراکشی (مصنف المعجب) کے بقول یہیں سے اس کی شہرت ہوئی اور جو کچھ ملا، یہیں سے ملا۔ ابنِ رشد سے قبل اندلس کے ایک اور مشہور فلسفی ابنِ طفیل کا عبد المومن کے دربار میں آنا جانا تھا، وہی ابنِ رشد کو دربار میں لایا، عبد المومن کے بعد خلیفہ ابو یعقوب کے دربار میں اسے بہت عزت ملی، وہ خلیفہ کا مشیرِ خاص بنا، شاہی طبیب اور قرطبہ کا قاضی بنا، بعد ازاں تیسرے خلیفہ یعقوب المنصور کے زمانہ میں اس کی عزت و توقیر میں مزید اضافہ ہوا، اس کے بعد عتابِ شاہی کا شکار ہوا۔ اب اس بارہ میں کچھ کہنا ممکن نہیں کہ اس کا سبب کیا تھا۔ بعض کے بقول خلیفہ کے بعض ہم نشینوں نے خلیفہ کو اس کے خلاف ورغلایا تھا، جبکہ بعض کے بقول اس کا سبب اس کے دینی انحرافات تھے۔ خیر، ہمیں اس بحث میں نہیں جانا کہ ان میں سے کون سی بات درست ہے، لیکن اگر وہ واقعتاً ان "اعلیٰ خیالات" کا حامل تھا جو خود ملحدین یا متفلسفین اس کی طرف منسوب کرتے ہیں اور وہ واقعتاً مسلمانوں کے لیے فکری انتشار اور خلفشار کا باعث بھی بن رہا تھا تو اس صورت میں اس پر نازل ہونے والے شاہی عتاب پر کسی کو کیا اعتراض ہو سکتا ہے۔

ابنِ رشد (الحفید) خصوصاً فقہ میں وسعتِ نگاہ کے حوالہ سے اپنے ہم نام دادا احمد بن رشد القرطبیؒ (الجد) کا صحیح جانشین تھا اور اس کے علم سے انکار نہیں، اس کی کتاب "بدایۃ المجتہد" سے علمی حلقے شروع سے استفادہ کرتے آ رہے ہیں، لیکن اپنے الٰہیاتی نظریات میں وہ فلسفہ ہی کے ایک منحرف دبستان کا پیروکار بھی تھا۔ اس لیے اس سے دینی انحرافات کی توقع کچھ غلط نہیں۔ اگر دعویٰ یہ ہے کہ ابنِ رشد کے موردِ عتاب بننے سے عالمِ اسلام کا زوال اور مسیحیت کی علمی اٹھان شروع ہوئی تو ریکارڈ کی درستگی کے لیے عرض ہے کہ ابنِ رشد کی تکفیر خود اس کی زندگی میں مسیحیوں کی طرف سے بھی ہوئی تھی اور اندلس پر اپنے حملہ کے بعد صلیبیوں نے اس کی کتابوں کو بھی جلا دیا تھا۔ ہاں البتہ ملحدین کے ہاں اسے قبولِ عام حاصل ہوا ہے تو کیا ہمیں ابنِ رشد کو راہ نما بنانے کا جو مشورہ دیا

جاتا ہے، اس کا مطلب یہی ہے کہ ہم مذہب کا قلادہ اپنی گردن سے اتار پھینکیں؟ کسی ایک فلسفی کے اپنے الہیاتی نظریات کی وجہ سے زیرِ عتاب آجانے سے کوئی ریاست یا معاشرہ علمی یا سیاسی زوال کا شکار نہیں ہو سکتے، نہ ہی اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اب اہلِ فکر جینوئن اور مفید سائنسی علوم کے حوالہ سے بھی غور و فکر کرنا چھوڑ دیں۔ چنانچہ کتاب پروری اور اور علمی ترقی موحدین کے دور میں بھی برابر جاری رہی۔ عبد المومن نے مراکش میں ایک بڑا کتب خانہ قائم کیا تھا جس میں چار لاکھ کتابیں تھیں۔ یعقوب کا دور ہر لحاظ سے ایک زبردست دور تھا، اس دور میں مسلمانوں کو صلیبیوں کے خلاف نہایت اہم فتوحات حاصل ہوئیں، سڑکیں، ہسپتال، سرائیں اور درس گاہیں تعمیر ہوئیں اور سید قاسم محمود کے بقول اس زمانہ میں اندلس میں بڑی زبردست سائنسی ترقی ہوئی اور ایسے ایسے مصنف اور سائنس دان پیدا ہوئے کہ جو بغداد اور نیشاپور وغیرہ کے بڑے بڑے علماء سے کسی طرح کم نہ تھے۔[427]

ابنِ رشد کی بعض علمی صلاحیتیں اپنی جگہ، مگر اس تاریخ کو سامنے رکھیں اور ذرا دل پہ ہاتھ رکھ کر بتائیں کہ کیا عروج و زوال کی کہانی میں غزالی اور ابنِ رشد کا تقابل کرنے اور دن رات اس کی مالا جپنے کا کوئی جواز ہے؟ کہاں تو غزالی جو حکومتوں پر اثر انداز ہو کر مسلمانوں کے لیے ایک نعمت ثابت ہو رہے ہیں اور کہاں ابنِ رشد جن کی کہانی درباری نوازشات سے فیض یاب ہو کر درباری عتاب پر ختم ہوتی ہے اور جن کی شخصیت اتنی الجھی ہوئی ہے کہ آج تک ان کی فکر کے اجزاء کے تعین پر ہی کوئی اتفاق نہ ہو سکا۔ ہمارا مقصود یہاں پر نہ تو ابنِ رشد کی تکفیر و تفسیق ہے اور نہ ہی اشعری فکر کا سلفی فکر کے ساتھ کوئی محاکمہ مقصود ہے، بلکہ ہمارا مقصود صرف یہ عرض کرنا ہے کہ امت کے عروج و زوال کی کہانی میں غزالی اور ابنِ رشد کا تقابل کسی بھی حوالہ سے معقول نہیں ہے۔

اگر مغرب کی ترقی اور امتِ مسلمہ کے زوال کا راز یہی ہے کہ مغرب نے ابنِ رشد کی تقلید کی ہے تو ذرا بتائیے ناں کہ ابنِ رشد کی وہ کون سی روشن فکر ہے جس نے مغرب کی نشاتِ ثانیہ میں کردار ادا کیا ہے اور اسے وقت کی "سپر پاور" بنا دیا ہے۔ لوگوں کو دینی انحرافات کی طرف مائل کرنے کے لیے ابنِ رشد کا نام بطور حوالہ مت استعمال کیجئے۔ اگر مغرب کی ترقی کا راز اس کا الحاد اور مذہبی تقدسات سے دستکش ہو جانا ہے تو ایسی ترقی ہمیں ہر گز نہیں چاہئے اور یہ سچ ہے کہ ہم اپنے دین کے ساتھ جیسے تیسے منسلک رہنے کی وجہ سے ہزار خرابیوں کے باوجود ترقی یافتہ مغرب سے کہیں بہتر اور کہیں اچھے حال میں ہیں۔ ہمارے ہاں اب بھی اپنے دین کی جیسی تیسی اتباع کی برکت سے اتنا کچھ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم الحاد کے راستہ سے سپر پاور یا بین الاقوامی چودھری بن کر بھی کبھی وہ سب کچھ حاصل نہیں کر سکتی۔ یہ سچ ہے کہ خواہ ہم مغلوب ہی کہلاتے ہیں، مگر ہم نے ایٹم بم جیسے ہتھیار بنانے میں مجرمانہ پہل نہ کر کے کوئی غلطی نہیں کی، ہم نے عام شہری آبادیوں پہ وہ بم گرا گرا کر خود کو سپر پاور نہیں کہلوایا تو ہم اس پر آج بھی خوش ہیں، ہم نے جنگہائے عظیم میں کوئی مؤثر کردار ادا نہ کر کے اور کروڑوں انسانوں کے جان و مال کے ساتھ کھلواڑ کر کے اچھا ہی کیا ہے، ہم نے آزادی نسواں کے نام پر صنفِ نازک کو نہیں ورغلایا تو اس پر اللہ کے حضور شکر بجالاتے ہیں، ہم نے دنیا کو خاندانی نظام کی بربادی کا تحفہ نہیں دیا، اخلاق اور انسانیت کے نام پر ہم

---

427 مسلم سائنس، سید قاسم محمود، صفحہ 118، 119۔ ط: الفیصل لاہور

نے دنیا سے کوئی مکاری نہیں کی، خود کشی کے ریکارڈ قائم نہیں کیے اور نہ ہی ہم نے انسانیت کو ملحدانہ عقلیت کے نام پر ذہنی امراض کا شکار بنایا ہے۔ شکر ہے کہ ایسی ترقی کسی اور ہی کے حصہ میں آئی ہے اور ہم اپنی ہزار خرابیوں کے باوجود "ترقی یافتہ اقوام" سے آج بھی کہیں بہتر ہیں۔ الحمدللہ!

مشرقی اسلامی دنیا میں غزالی کا کردار

ہم نے گذشتہ سطور میں اندلس کے حوالہ سے غزالی کے کردار کے چند گوشوں پر روشنی ڈالی ہے، مگر غزالی خود مشرق میں تھے جہاں اس زمانہ میں سلجوقیوں کی حکومت تھی۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مشرق میں غزالی کا جو کردار تھا، اس کے چند روشن اور مثبت پہلوؤں پر بھی یہاں روشنی ڈالیں۔

ایک بات جو نہایت اہم اور قابل توجہ ہے، وہ یہ کہ امام غزالی نے اپنی علمی وجاہت کے زمانہ میں شاہانِ سلجوقی کو کئی تربیتی اور تنبیہی خطوط لکھے جن میں شاہ سنجر سلجوقی کے نام ان کے خطوط خاص طور پر قابل ذکر ہیں جو ان کے دور میں نائب امیر کے عہدے پر فائز تھا۔ شاہ سنجر سلجوقی نے چالیس سال حکومت کی، وہ اپنی کمزوریوں کے باوجود بہر حال ایک نہایت علم دوست اور ہنر پرور آدمی تھا۔ مسلم علم وفن اور حرفت وصنعت کے بلند پایہ مؤرخ سید قاسم محمود نے اس کے لیے نہایت غیر معمولی الفاظ استعمال کیے ہیں۔ ان کے الفاظ میں

> "اس کے دربار میں ادب، شاعری اور سائنس وفلسفہ کا ویسا ہی چرچا رہتا تھا جیسا ہارون الرشید، مامون الرشید اور محمود غزنوی کے درباروں میں رہتا تھا۔ اس کے زمانہ میں خراسان دار العلم بن گیا تھا اور وہاں کے بڑے بڑے شہر مدرسوں، کتب خانوں، علماء اور اربابِ کمال سے بھر گئے۔۔۔۔۔ سلجوقی دور میں علوم وفنون کی خوب سرپرستی کی گئی اور اسلامی دنیا علمی حیثیت سے اس عہد میں اپنے عروج پر پہنچ گئی۔"[438]

ان سلجوقی حکمرانوں کے نام لکھے گئے اپنے مکاتیب میں غزالی نے ان کو کئی حوالوں سے تنبیہات فرمائیں، خصوصا بیت المال کے حوالہ سے بدعنوانیاں برتنے پر انہیں ٹوکا، لیکن اپنے ان خطوط میں انہوں نے ان کی علمی وفنی سرگرمیوں پر کوئی ایک بھی تنقیدی کلمہ نہیں کہا۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ غزالی کو علمی وفنی ترقی کا دشمن گردانا ان پر کتنا بڑا اتہام ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر انہیں اس پر کوئی اعتراض ہوتا تو جب وہ اپنے مکاتیب میں ان پر نکیر کی ہمت کر ہی رہے تھے تو اس حوالہ سے ان کا قلم اور ان کے لب خاموش کیوں رہتے؟

تاہم جیسا کہ ہم نے لکھا، مملکت کا محض تعلیمی وصنعتی سرگرمیوں سے آباد ہونا اس کی وجاہت اور استحکام کی ضمانت نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے بعض اور لوازمات کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ چنانچہ سلجوقی حکمرانوں میں اپنی تمام تر علم پروریوں کے باوجود جب ان لوازمات کی کمی آئی تو ریاست غیر مستحکم ہوئی۔ غزالی کے دور میں اندلس کی طرح مشرق میں بھی اسلامی دنیا کی سرحدوں پر صلیبی حملہ آور تھے۔ ان کی زندگی میں بیت المقدس پر صلیبیوں کا قبضہ ہو چکا تھا۔ تاہم اس حوالہ سے محض چند جذباتی کلمات لکھ دینے کی بجائے انہوں نے اپنے منصب کے مطابق

---

438 مسلم سائنس، سید قاسم محمود، صفحہ 118، 119،

نہایت حکیمانہ انداز میں مسلم معاشرہ کے داخلی امراض کی تشخیص وعلاج میں اپنی زندگی صرف کی اور اس حوالہ سے خود کو ایک دیرپا علاج کے لیے وقف کیا۔ وہ غالباً مشرق میں کسی ایسی پر جلال شخصیت کو نہیں دیکھ رہے تھے جو اس وقت صحیح معنوں میں صلیبیوں کے مد مقابل آسکتی۔ مسلم معاشرہ میں اس وقت وہ دینی روح نہایت کم زور ہو چکی تھی جو مسلمانوں کو یک سوئی کے ساتھ صلیبیوں کے مقابلہ کے لیے کھڑا کرتی۔ عالم اسلام کے ایک بڑے حصہ پر باطنیوں کی خود مختار حکومت قائم تھی اور وہ اپنے بارہ میں کئی سو سال سے مستقل خلافت کے دعوے دار تھے جس کا مرکز مصر تھا۔ بغداد کی عباسی خلافت برائے نام باقی رہ گئی تھی اور دراصل وہ محکومی کے دور سے گذر رہی تھی۔ سلجوقیوں کی طاقت اور حکومت ملک شاہ کے تین بیٹوں محمد، محمود اور برکیارق (سنجر اسی کا نائب تھا) میں منقسم ہو چکی تھی، خانہ جنگی کی وجہ سے کئی علاقے خود ان کے ہاتھوں سے نکل چکے تھے۔ ملک شاہ کے وزیر نظام الملک اور اس کے بیٹے فخر الملک نے جو تعلیمی نظام مملکت کے اطراف میں قائم کر رکھا تھا، اس میں روحانیت سے زیادہ مادیت کا غلبہ تھا، علم کا حصول عہدہ، عزت اور دولت کے لیے ہوتا تھا، اخلاص کی روح نہایت کم زور تھی۔ غزالی نے اسی خلاء سے اثر لے کر اس نظام سے کنارہ کشی اختیار کی تھی۔ جبکہ فلسفہ کے نام پر منحرف معقولی جو ظلمتیں پھیلا رہے تھے، وہ ان سب پر مستزاد تھیں۔

غزالی کو خدا نے ایک سیال اور مؤثر قلم عطا کیا تھا۔ اپنی اصلاح کے لیے مجاہدے کرنے کے ساتھ ساتھ انہوں نے مسلم معاشرہ کی اصلاح کے لیے نہایت وقیع اور عمدہ تصنیفات تیار کیں، جن سے ایک بڑی مخلوق نے استفادہ کیا۔ وہ باوجود متکلم اور صوفی ہونے کے خود اہل تصوف اور اہل کلام پر نہایت ماہرانہ تنقید کرتے ہیں، ان کی وفاداری کا تمام تر محور دین اسلام ہے، وہ سلاطین پر تنقید کرتے ہیں، علماء کو فریضہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے اکساتے ہیں، علم اور عمل کے حوالہ سے اہل اسلام کی حسیات کو بے دار کرتے ہیں، انہیں اللہ کے رنگ میں پھر سے نہا جانے کی دعوت دیتے ہیں، فلسفہ اور باطنیت پر نہایت نکتہ رس تنقیدات کرتے ہیں۔ ان کے اخلاص اور قلم کی برکت سے ایک بڑی مخلوق کو فائدہ ہوا۔ ان کی تنقید سے فلسفہ کا وہ دبستان جو کندی سے شروع ہو کر بن رشد اندلسی پر ختم ہوتا ہے اور جس کا مقصد دین اسلام کو فلسفہ کے چوکھٹے میں فٹ کرنا تھا، مشرق میں ایسا نیم جان ہوا کہ پھر سر نہ اٹھا سکا۔

نیز انہوں نے نظامی مدارس کے بالمقابل اپنے گھر کے ساتھ ایک خود انحصار خانقاہ اور مدرسہ کی بنیاد رکھی جس میں وہ کم زوریاں نہیں تھیں جو انہیں مملکت کے عمومی مدارس کی فضا میں محسوس ہوئی تھیں۔ محققین کے ایک طبقہ کے بقول یہ ایک مثال تھی جو غزالی نے قائم کی تھی، اس سے علم و عمل کے چراغ جلنا شروع ہوئے اور اصلاحی مدارس کی ایک نئی طرح قائم ہوئی۔ بقول ان محققین کے کچھ عرصہ بعد صلیبیوں کے سیلاب کے بالمقابل اتابک عماد الدین زنگی، نور الدین زنگی اور صلاح الدین ایوبی کی جو نسل تیار ہوئی اور جس کے ذریعہ سے بیت المقدس کی کی بازیافت ہوئی، وہ غزالی جیسے بزرگوں کی اصلاحی مساعی کا نتیجہ تھی۔ اس سلسلہ میں دکتور ماجد عرسان الکیلانی کی کتاب "ھکذا ظہر جیل صلاح الدین وھکذا عادت القدس" مذکورہ موضوع کا متخصصانہ احاطہ کرتی ہے اور یہ بعض لوگوں کے اس سوال کا جواب ہے کہ مشرقی اسلامی دنیا جو غزالی کے زمانہ میں

صلیبی حملوں کی زد میں تھی، غزالی نے اپنی کتابوں میں اس پہ کوئی تبصرہ کیوں نہیں کیا یا اس کے خلاف عملاً جہاد میں حصہ کیوں نہیں لیا؟ ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ اگر مشرق میں بھی اس وقت یوسف بن تاشفین جیسا کوئی ذی حشمت اور طاقت ور آدمی دستیاب ہوتا تو غزالی ضرور اس کی پشت پناہی کرتے، غالباً ایسا کوئی آدمی سامنے نہ ہونے کی وجہ سے ہی غزالی کی نباضی اور حکیمانہ تشخیص نے انہیں وہ اصلاحی منہج اختیار کرنے پر اکسایا جس کے نتیجہ میں چند سال بعد زنگی اور ایوبی کی نسل منظر پر آئی۔[449]

بعض عرب محققین کی طرح ہمارا بھی خیال ہے کہ مذکورہ کتاب میں صلاح الدین کے ظہور کا جوڑ جس طرح کلی طور پر غزالی کی اصلاحی مساعی سے قائم کیا گیا ہے، اس میں کچھ مبالغہ محسوس ہوتا ہے، لیکن اس میں شک نہیں کہ زنگی اور ایوبی صوفیاء کے قدر دان تھے اور اس حوالہ سے تاریخ میں ایک سے زیادہ ثبوت موجود ہیں، لہذا اگر ان صف شکن مجاہدین کی تشکیل میں دکتور ماجد عرسان کیلانی کے بقول امام غزالی اور شیخ عبد القادر جیلانی رحمہما اللہ جیسے اس دور کے چوٹی کے صوفیاء کی برکات شامل رہی ہوں تو اس میں کوئی عجیب بات نہیں ہے۔ امام غزالی اور شیخ جیلانی جیسے بزرگوں نے جس زمانہ میں مسلم معاشرہ کے اندر رجوع الی اللہ کا صور پھونکا تھا، اس زمانہ میں واقعی امت کو اس صور کی ضرورت تھی اور اسی وجہ سے ان دونوں بزرگوں کی اصلاحی مساعی امت کی تاریخ دعوت وعزیمت کا ایک عظیم باب سمجھی جاتی ہیں۔ نیز غزالی کے ظہور کے کچھ ہی عرصہ بعد زنگی اور ایوبی مجاہدین نے جس طرح مصر میں باطنیوں کی تقریباً تین سو سال سے قائم حکومت کا خاتمہ کیا تھا، وہ مسلم معاشرہ کے اس حوالہ سے تحرک اور بے داری کا پتہ دیتا ہے جس کا ایک بڑا سبب اس دور میں غزالی کی طرف سے باطنیوں پر کی گئی علمی تنقید رہی ہو تو اس میں بھی ہرگز کوئی عجیب بات نہیں۔ لہذا زنگی اور ایوبی جیسے مجاہدین کی تشکیل میں غزالی کا اگر براہِ راست کوئی کردار نہ بھی رہا ہو تو بالواسطہ اثرات سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

اگر عملی میدان میں بھی دیکھا جائے تو نظر آتا ہے کہ غزالی کی نظر اس زمانہ میں مغرب کے یوسف بن تاشفین پر تھی اور اس سے انہیں نیک توقعات تھیں۔ ابن خلکان اور سبکی کی روایت کے مطابق انہوں نے اسکندریہ سے براستہ سمندر بذاتِ خود اس کی طرف جانے کے لیے تیاری بھی کر رکھی تھی، مگر ابھی وہ اسکندریہ کے اندر ہی تھے کہ انہیں ابنِ تاشفین کی وفات کی خبر پہنچی جس کی وجہ سے انہوں نے جانے کا ارادہ موقوف کر دیا۔[4510] روایات کے مطابق ابنِ تاشفین نے 500ھ میں وفات پائی۔ یوں جب اندلس سے ان کی وفات کی خبر اسکندریہ میں غزالی کے پاس پہنچی تو یقیناً یہ بھی 500ھ یا 501ھ کا سال ہو گا۔ بیت المقدس پر صلیبیوں کا قبضہ تقریباً 492ھ میں ہوا تھا اور یہ وہی سال ہے جب غزالی کی طرف سے ان کے شاگرد ابو بکر ابن العربی یوسف بن تاشفین کے نام ان کا خط لے کر جا رہے تھے جس میں انہیں اندلس کو ایک یک سو حکومت پر جمع کرنے کی تلقین کی گئی تھی۔ اس وقت ممکن نہ تھا کہ ابنِ

44[9] مسلم سائنس، سید قاسم محمود، صفحہ 100،

45[10] تفصیل کے لیے دیکھئے: هكذا ظهر جيل صلاح الدين، دكتور ماجد عرسان الكيلانى، الباب الثالث، الفصل العاشر: دور مدرسة ابى حامد الغزالى فى الاصلاح والتجديد، ط: المعهد العالمى للفكر الاسلامى

تاشفین کو مشرق آکر یہاں کے حالات سنبھالنے کی دعوت دی جاتی۔

اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ 500ھ کے پس وپیش زمانہ تک جب اندلس اور مغرب میں ابنِ تاشفین کے استحکام کی خبر غزالی کو پہنچی ہو گی تو یقیناً مشرق میں ان کی قوت سے استفادہ کی غرض سے ہی وہ خود ان کے پاس بنفسِ نفیس چل کر جانے کا ارادہ رکھتے ہوں گے، مگر ابنِ تاشفین کو اجل نے آلیا اور یہ ارادہ پورا نہ ہو سکا۔ یوں غزالی نے نہ صرف مشرق میں صلیبی حملوں کے زمانہ میں مسلمانوں کی عمومی اصلاح کے گراں قدر خدمات انجام دیں، بلکہ کہا جاسکتا ہے کہ 500ھ کے پس وپیش زمانہ میں ابنِ تاشفین کے پاس جانے کا ان کا ارادہ مشرق کے حکم رانوں سے کسی ہنگامی درست اقدام کی توقع نہ ہونے کی بناء پر اور ابنِ تاشفین کو عملی جہاد کے لیے تیار کرنے کی غرض سے ہی ہو گا جو ابنِ تاشفین کے پاس نہ پہنچ پانے کی وجہ سے پورا نہ ہو پایا اور اس ارادہ کے تفصیلی نقوش بھی تاریخ میں مذکور ہونے رہ گئے۔

آخری بات

ہمارا مقصود یہاں قاری کو محض غزالی کی شخصیت کی طرف دعوت دینا نہیں ہے۔ اس قضیہ کے اندر ہماری دعوت اور ہمارا موقف دراصل یہ ہے کہ امت کا ماضی، حال اور مستقبل اسلام کے ساتھ وابستہ ہے، نہ کہ دینی انحرافات کے ساتھ۔ انہیں اگر پھر سے اپنی نشاۃ ثانیہ کا خواب دیکھنا ہے تو اس کے لیے انہیں اسلام کے ساتھ اپنے رشتہ کو مضبوط سے مضبوط تر کرنا چاہئے اور اپنے پیکر کو اسلامی پیکر بنانا چاہئے۔ دینی انحراف میں کامیابی کا کوئی راستہ نہیں۔ ہماری اصل تنقید دینی انحراف پر ہے، نہ کہ علم دوستی اور کتاب پروری کے رویہ پر۔ بلکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ اپنے دفاع کے حوالہ سے چوکنا رہنا اور ضروری لوازمات کا انتظام کرنا تو خود ان کے دینی فرائض میں شامل ہے۔

تاریخ گواہ ہے کہ مسلمانوں کو دنیا میں جو کچھ بھی عزت ملی تھی، وہ انہیں اپنے دین کے ساتھ عہدِ وفا نبھانے کی وجہ سے ملی تھی۔ وہ اسلام کے داعی تھے، قرآن ان کا دعوی اور قرآن ہی ان کی دلیل تھا، ان کے دلوں میں اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے مرعوبیت وعقیدت کے ایسے جذبات تھے کہ ان کے لعابِ دہن کو اپنے چہروں پر ملنا وہ سعادت سمجھتے تھے۔ تاریخ گواہ ہے کہ وہ اپنے انہی صفاتی خدوخال اور اسی ایمانی پیکر کے ساتھ دنیا میں بلند ہوئے تھے۔ روم وفارس اور یونان کے فلسفے، ان کی بھری ہوئی لائبریریاں اور ان کا علمی رعب ودبدبہ مدینہ کے خاک نشین مسلمانوں کے سامنے شکست کھا گیا تھا اور روم وفارس صرف سیاسی طور پر ہی ان کے ہاتھوں مغلوب نہ ہوئے تھے، بلکہ علمی، تہذیبی اور مذہبی اعتبار سے بھی وہ اسلام کے حلقہ بگوش ہو گئے تھے۔ یہ ان کے فلسفوں کی، ان کے مذہب کی اور ان کے تہذیب وتمدن کی شکست تھی۔ حق یہ تھا کہ مسلمان سلاطین اپنے اس شاندار ماضی سے رشتہ نبھاتے، جن آباء کے ہاتھوں یہ فتوحات حاصل ہوئی تھیں، ان آباء کے اسوہ کو سامنے رکھتے اور ان مفتوحہ علاقوں کے حوالہ سے ان کا جو اسوہ تھا، اسے اپنے لیے آئین ودستور کی حیثیت سے پیشِ نظر رکھتے۔ مگر ان سلاطین کی سرگرمیوں کے حوالہ سے مسلمانوں کے روایتی علمی ورثہ کا شروع سے عدمِ تحسین کا رویہ ہی اس بات کی کافی وافی شہادت ہے کہ یہ سرگرمیاں اسلامی آداب اور تقاضوں کی رعایت کے حوالہ سے کس سطح کی تھیں۔

ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ مفید انسانی علوم سے اسلام کو، اہلِ اسلام کو اور علماءِ اسلام کو کبھی کوئی پرخاش

نہیں رہی اور نہ ہی ان سے استفادہ کرنا کسی بھی درجہ میں ان کے ہاں کوئی قابل اشکال چیز تھا۔ عہدِ ملوکیت میں علمی وعقلی سرگرمیوں کے نام پر جو کچھ ہوا، اگر وہ بھی اسی دائرہ میں رہتا یا زیادہ سے زیادہ کچھ مباح تفریحی مشاغل کی حد تک ہوتا تو حرج نہ تھا اور نہ ہی کسی کو اس پر اعتراض ہوتا تھا، ہوا یہ کہ یہاں پر حلال و حرام کی تمیز تک مٹادی گئی، انتہائی غیر ذمہ داری کا ثبوت دیتے ہوئے مسلمانوں کو لغویات میں لگا دیا گیا، ان کے آپس کے درمیان اختلافات پھوٹ پڑے، نئے نئے فتنے اور فرقے وجود میں آئے اور اسلام کے مقتدایان کی تمام تر دہائیوں کے باوجود یہ سلسلہ پادشاہانِ اسلام کی سرپرستی میں روز افزوں رہا اور خود اختلاف کرنے والے علماء کو بھی زبردستی ان معاملات میں ملوث کرنے کی کوشش کی گئی۔ ظاہر ہے کہ اِس ساری صورتِ حال کو کوئی بھی واقفِ حال مسلمان نہ تو ماضی میں اور نہ ہی آج، بنظرِ تحسین دیکھ سکتا ہے۔

اسلامی اندلس جسے اموی خلافت کے سقوط کے بعد ہی اپنے وجود اور بقاء کے لالے پڑ گئے تھے اور طوائف الملوکی سے فائدہ اٹھا کر صلیبی اس کو تھوڑا تھوڑا کر کے لپیٹتے جا رہے تھے، پہلے مرابطین اور پھر موحدین کی حکومت کی وجہ سے اس کو سہارا ملا اور تقریبا تین سو سال تک یہ علاقہ مسلمانوں کے پاس باقی رہا۔ جبکہ موحدین کی حکومت کے خاتمہ کے بعد ایک بار پھر سابقہ کیفیت پیدا ہوئی، اسلامی اندلس کی حدود سمٹتی چلی گئیں اور بالآخر کہانی اندلس کے مکمل سقوط پر ختم ہوئی۔ آپ جان چکے ہیں کہ تقریبا ساڑھے تین سو سال کا وہ سہارا جو اسلامی اندلس کو ملا، اس میں غزالی کا کس قدر کلیدی حصہ شامل تھا۔ نیز خود مشرق میں دینی روح کی کمزوری کی وجہ سے اسلامی سرحدات پر جس طرح صلیبی حملہ آور تھے، اس کے تدارک کے لیے غزالی جیسے بزرگوں نے اسلامی بیداری کا جو صور پھونکا، اس کے کتنے خاطر خواہ نتائج نکلے۔

اخبار وآثار

عظیم الرحمٰن عثمانی

مولانا مفتی تقی عثمانی کی "اسلام اینڈ پالیٹکس" کی تقریب رونمائی

۱۷۔ اپریل ۲۰۱۸ء کو 'سواس یونیورسٹی آف لندن' میں ایک پر وقار علمی نشست کا اہتمام ہوا جو اپنی حقیقت میں دو انگریزی کتابوں کی تقریب رونمائی تھی۔ پہلی کتاب اردن کے شہزادے اور پی ایچ ڈی اسکالر پرنس غازی بن محمد کی تصنیف تھی جو تدبر قرآن سے متعلق ہے اور دوسری کتاب "اسلام اینڈ پولیٹکس" (اسلام اور سیاست) محترم مفتی محمد تقی عثمانی کی تحریر کردہ تھی جو اسلام کے سیاسی نظام اور اس کے نفاذ کی بات کرتی ہے۔ یہ تقریب بہترین نظم کے ساتھ ایک خوبصورت یونیورسٹی کے کشادہ آڈیٹوریم میں منعقد ہوئی۔ سامعین میں غیر مسلم طالب علم بھی اچھی تعداد میں موجود تھے۔

کئی مراحل سے گزر کر مائیک مفتی تقی عثمانی صاحب کی جانب آیا اور انہوں نے بلیغ انداز میں اپنی کتاب کو بیان کیا۔ مفتی صاحب کی گفتگو کا مختصر خلاصہ حسب ذیل ہے:

سب سے پہلے انہوں نے بیان کیا کہ آج کس طرح ساری دنیا پر سیکولرزم کا غلبہ ہے۔ انہوں نے سیکولرزم کو تھیوکریسی کا ردعمل قرار دیا۔ انہوں نے کہا کہ تھیوکریسی اپنی اصل میں غلط نہیں مگر اس کی عملی شکل جو دنیا کو دکھائی گئی، وہ غلط تھی۔ عیسائیت سمیت دیگر غیر اسلامی مذاہب میں سیاست کے لیے اسلام کی طرح واضح احکامات نہیں موجود ہیں، لہٰذا ان مذاہب نے خدا کی حکومت یعنی تھیوروکریسی کے نام پر مذہبی رہنماؤں کی حکومت قائم کردی جنہوں نے حرام کو حلال بنا کر اپنی طاقت قائم رکھنا چاہی۔ اس مسلسل ظلم سے بددل ہو کر مغربی عوام نے تھیوکریسی کا تختہ الٹا اور سیکولرزم کو مقابل پیش کیا جس کے تحت الہامی ہدایات کا ملکی قوانین سے کوئی لینا دینا نہیں ہوتا۔ اسلام اس نظریے کو مسترد کرتا ہے اور یہ اصول دیتا ہے کہ زمین اللہ کی ہے تو اس پر قانون بھی اللہ ہی کا نافذ ہوگا۔ مسلمانوں میں وہی شخص حکمران ہو سکتا ہے جو اس اصول کو تسلیم کرتا ہو۔ خلافت راشدہ اور اس کے بعد بھی کچھ صالح خلفاء کی ایسی مثالیں موجود ہیں جنہوں نے کتاب وسنت کا بہترین حکومتی اطلاق کرکے دکھایا۔ افسوس کہ مسلمانوں میں بھی بہت سے خلیفہ ایسے گزرے جنہوں نے اس نفاذ میں ذاتی مفاد کو محبوب رکھا۔ خلیفہ کو خلیفہ کہتے ہی اس لیے ہیں کہ وہ اپنی مرضی نہیں چلاتا بلکہ وہ 'سب آرڈینیٹ' ہوتا ہے، 'وائسرائے' ہوتا ہے جو پوری صلاحیت سے خدائی نظم کے نفاذ کا قیام کرتا ہے۔ البتہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ آپ اسے خلیفہ کا ہی نام دیں۔ یہ آپ کی مرضی ہے کہ آج کے دور میں آپ اسے ملک کہیں، امیر کہیں یا پریذیڈینٹ۔ کوئی فرق نہیں پڑتا۔ یہ مغالطہ ہے کہ خلیفہ ایک ڈکٹیٹر ہوتا ہے۔ اس کے

برعکس خلیفہ قرآنی اصول شوری بینھم یعنی مشورے کو اپناتا ہے۔

آج کے مسلمانوں نے اس ضمن میں دو مختلف انتہائیں اختیار کی ہیں۔ پہلا گروہ ان ماڈرنسٹ اہل علم کا ہے جو مغربی جمہوریت اور سیکولرزم کے داعی بن بیٹھے ہیں۔ حالانکہ جمہوریت یعنی ڈیموکریسی دراصل عوام کی حاکمیت کا نام ہے جو اس اصول کی نفی ہے کہ حاکمیت صرف اللہ کی ہو گی۔ اسلام میں قانون سازی کیلئے یا خلیفہ منتخب کرنے کیلئے صرف ووٹوں کا زیادہ ہونا کافی نہیں ہیں بلکہ ساتھ ہی کئی اور شرائط ہیں جن کا اس شخص میں موجود ہونا لازم ہے جو خلیفہ بنایا جائے گا۔ مسلمانوں میں دوسری انتہا ان گروہوں نے اپنائی ہے جو فقط خلافت ہی کے قیام و کوشش کو دین کا واحد مقصد سمجھ بیٹھے ہیں۔ حالانکہ جس طرح تجارت کے قوانین و ہدایات اسلام کا حصہ ہیں ویسے ہی حکومت چلانے کے قوانین واحکامات بھی اسلام میں شامل ہیں۔ کسی ایک حصے کو پورا مدعا بنالینا درست نہیں۔ اس گروہ میں کچھ ایسے بھی ہیں کہ جو اسی غلو کے تحت حج کو بھی عبادت کی بجائے ایک انٹرنیشنل میٹنگ برائے خلافت کہتے ہیں۔ ان سے پوچھو کہ ایک لاکھ چوبیس ہزار انبیاء میں سے بہت سے انبیاء خلافت نہیں قائم کرپائے تو کیا وہ ناکام رہے؟ جواب میں وہ معاذ اللہ کہتے ہیں کہ وہ دین کے بنیادی مقصد کو قائم کرنے میں ناکام ہوئے۔ یہ دوسری انتہا ہے۔ انہوں نے سیاست کو اسلامی کرنے کی چاہ میں اسلام کو سیاسی بناڈالا۔ حدیث کے مطابق کوئی مسلمان خلیفہ بننے کی تگ و دو نہیں کرتا یا اس کی لالچ نہیں رکھتا جیسا کہ آج اس کے برعکس سیاسی رہنما کرسی کے لیے تحریکیں چلاتے ہیں۔ دور خلافت میں کچھ اہل دانش کا انتخاب ہوا کرتا تھا جو مل کر کسی اہل شخص کو حکومتی نظم کے لیے بطور خلیفہ نامزد یا مقرر کرتے تھے۔ آج کے دور میں ایسی مجلس کا قیام ممکن نہیں رہا۔ اپنی اس کتاب میں مفتی عثمانی صاحب نے اس کا حل پیش کیا ہے۔

انہوں نے خلافت سے متعلق غلط فہمیوں کا بھی جواب دیا جیسے انہوں نے ثابت کیا کہ خلافت میں غیر مسلم کو برابر کے شہری حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ جزیہ ایک ٹیکس ہے جو غیر مسلم دیتے ہیں۔ اس کے مقابل زکاۃ ہے جو صرف مسلم ادا کرتے ہیں۔ جزیہ کی شرح ہمیشہ زکاۃ سے کم رکھی گئی ہے، لہٰذا جزیہ کو ظلم سمجھنا بلکل غلط ہے۔ آج خلافت کے قیام پر آپ جزیہ کا کوئی اور نام رکھ سکتے ہیں۔ اس میں کوئی مسئلہ نہیں۔ اسی طرح یہ بھی غلط فہمی ہے کہ خلافت غیر مسلم ممالک سے حالت جنگ میں رہتی ہے۔ انہوں نے مثالیں دے کر یہ واضح کیا کہ کس طرح خلافت دیگر ممالک سے عمومی طور پر امن معاہدہ کرکے رکھتی ہے۔

(نوٹ: تحریر راقم کی اپنی سمجھ اور یادداشت پر مبنی ہے، لہٰذا اس میں کمی بیشی کا امکان ہے۔ تفصیل کے لیے اس پروگرام کی ریکارڈنگ سنی جاسکتی ہے جو انٹرنیٹ پر بآسانی دستیاب ہے)