

# الشرعیات

گوجرانوالہ

ماہنامہ

جلد: ۳۲ / شماره: ۱۲ / دسمبر ۲۰۲۱ء مطابق ربیع الثانی / جمادی الاولیٰ ۱۴۴۳ھ

مؤسس: ابوعمار زاہد الراشدی / مدیر مسئول: محمد عمار خان ناصر

۲	محمد عمار خان ناصر	خاندانی نظام اور دور جدید کے رجحانات	خطرات
۹	ڈاکٹر محی الدین غازی	اردو تراجم قرآن پر ایک نظر - ۸۳	آراء و افکار
		علم رجال اور علم جرح و تعدیل: اہل سنت اور	
۱۵	مولانا سمیع اللہ سعیدی	اہل تشیع کی علمی روایت کا تقابلی مطالعہ - ۵	
۲۴	ڈاکٹر زاہد صدیق مغل	امام شافعی: مستشرقین و ناقدین مستشرقین کی نظر میں	
۳۲	ڈاکٹر غطریف شہباز ندوی	دور حاضر میں اسلامی فکر: توجہ طلب پہلو	
۴۴	ابوعمار زاہد الراشدی	مسلم حکومتیں اور اسلامی نظام / شرعی احکام اور عدالتی نظام	حالات و واقعات
۴۹	محمد عرفان ندیم	مجمع العلوم الاسلامیہ: اصولی موقف اور بنیادی اعتراضات	مباحثہ و مکالمہ

مجلس مشاورت قاضی محمد روایس خان ایوبی - ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی - پروفیسر غلام رسول عدیم - سید متین احمد شاہ

مجلس تحریر زاہد صدیق مغل - سمیع اللہ سعیدی - محمد یوسف ایڈووکیٹ - حافظ محمد رشید - حافظ عبدالغنی محمدی

انتظامیہ ناصر الدین خان عامر - عبدالرزاق خان - حافظ محمد طاہر

دفتر انتظامی: مکتبہ الحسنین، جامع مسجد شیرانوالہ باغ گوجرانوالہ - 0306-6426001

خط کتابت کے لیے: ماہنامہ الشریعہ، پوسٹ بکس 331 گوجرانوالہ

ای میل: aknasir2003@yahoo.com / ویب سائٹ: www.alsharia.org

ناشر: حافظ محمد عبدالمتین خان زاہد - طابع: مسعود اختر پرنٹرز، میکو ڈروڈ، لاہور

## خاندانی نظام اور دور جدید کے رجحانات

(حالیہ دنوں میں سوشل میڈیا پر اس موضوع کے بعض اہم پہلوؤں سے متعلق کچھ معروضات پیش کی گئیں جنہیں ایک مناسب ترتیب سے یہاں پیش کیا جا رہا ہے۔)

قیامت کے قریب رونما ہونے والے مظاہر کا ذکر متعدد احادیث میں کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں ایک حدیث میں، جسے امام ترمذی نے نقل کیا ہے، ایک علامت یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ اُمور کم الی ذنساء کم، یعنی تمہارے معاملات تمہاری خواتین کے سپرد ہو جائیں گے۔ مولانا وحید الدین خان نے اس پیشین گوئی کو فیمینزم یا صنفی مساوات کے اس ظاہرے پر منطبق کیا ہے جو دور جدید میں نمایاں ہوا ہے۔ اس حوالے سے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فیمینزم کے ظاہرے کا ذکر اس حدیث میں کس پہلو سے ہوا ہے؟ کیونکہ احادیث میں قرب قیامت کی علامات کا ذکر عموماً منفی رنگ میں ہوا ہے، یعنی ان کو معاشرت اور رویوں میں اختلال کے پہلو سے بیان کیا گیا ہے۔

ہمارے خیال میں اس حدیث کا انطباق فیمینزم کے ظہور پر کرنا ذرا غور طلب بات ہے۔ اس مضمون کی دیگر احادیث سے جو بات سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ مرد، جن کے ذمے زیادہ تر معاملات کی انجام دہی رہی ہے، اپنے فیصلوں میں غیر ضروری طور پر اپنی بیویوں کے زیر اثر ہوں، اس طرح کہ ذمہ داریوں کی متوازن ادائیگی میں خلل واقع ہونے لگے۔ یہاں بنیادی طور پر اس مزاج کی بات نہیں ہو رہی جس کو ہمارے ہاں زن مریدی سے تعبیر کیا جاتا ہے، بلکہ اس سے اخلاقی طور پر ذمہ داریوں کی ادائیگی پر پڑنے والے اثرات، یعنی ناانصافی اور جانبداری وغیرہ کی طرف اشارہ مقصود ہے۔ سمجھنے کے لیے عہد نبوی کا ہی ایک واقعہ پیش نظر رکھا جاسکتا ہے جس میں ایک صحابی نے ایک اہلیہ کی خوشنودی کے لیے صرف اس بچے کو باغ تحفے میں دینے کا ارادہ کر لیا جس کو وہ دلوانا چاہتی تھی، اور اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تنبیہ فرمانا پڑی۔

یہ پہلو اگر خانگی معاملات سے آگے بڑھ کر عمومی معاشرت میں بھی ظاہر ہونے لگے تو وہ بھی اسی کا مصداق ہو گا۔ اس لحاظ سے فیمنزم کے وہ بیانیے جو رد عمل میں پوری انسانی معاشرت کو اب سر کے بل کھڑا دیکھنا چاہتے ہیں، یقیناً اس حدیث کے تحت آتے ہیں۔ حدیث کے الفاظ "أمرکم الی نساءکم" (اگر اس سے واقعتاً فیمنزم کے ظاہرے کی نشاندہی مقصود ہے) بھی یہی بتاتے ہیں کہ معاملات کلیتاً نسوانی نقطہ نگاہ سے طے کیے جانے لگیں گے اور یوں معاشرت کے فساد پر منتج ہوں گے۔ الفاظ میں اس کی طرف کوئی اشارہ دکھائی نہیں دیتا کہ خواتین کا امور معاشرت میں زیادہ فعال شرکت کرنا یا اپنے حقوق اور مقام سے متعلق زیادہ باشعور ہو جانا بھی کوئی منفی چیز ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس کو ایک مخصوص تاریخی ظاہرے پر سو فیصد منطبق کرنے کے بجائے اس اخلاقی پہلو کو ملحوظ رکھنا چاہیے جس کے پیش نظر امور کم الی نساء کم کو قرب قیامت یعنی اخلاقی و دینی فساد کی ایک علامت شمار کیا گیا ہے۔

### سوالات

(مذکورہ معروضات پر کچھ اہم سوالات سامنے آئے جو ذیل میں درج کیے جا رہے ہیں)

وقاص خان: فیمنزم کے معاملے میں 'انسانی معاشرے کو سر کے بل کھڑا کرنے' کی تعبیر سے بظاہر یہ تاثر ملتا ہے کہ آپ کے ہاں پدر سری سماج دراصل 'سماج کا درست زاویہ' ہے اور نسوانیت جب اسے نشانہ تنقید بنائے تو یہ درست کو نادرست کرنے کے مترادف ہوتا ہے۔ کیا ایسا ہی ہے؟

جواب: خاندان فطری طور پر ایک پدر سری ادارہ ہے۔ اس کی قلب ماہیت نہیں ہو سکتی۔ اس کی ریفلکشن عمومی معاشرت میں بھی ہونا ناگزیر ہے، لیکن اس کو کم سے کم کرنے کی کوشش کی جاسکتی ہے۔

وقاص خان: لیکن ہم یہ بھی دیکھ رہے ہیں کہ خاندان کی قدیم صورت تبدیل ہونا ممکن ہو گیا ہے۔ خواتین بچے کی خواہش میں اپنا جسم ہی استعمال کریں، یہ ضروری نہیں رہا۔ اگرچہ یہ پراسنس نسبتاً مست رفتار ہے، مگر اس کے اثرات میں خاندان کا فطری طور پر پدر سری ہونا شاید حتمی پوزیشن نہیں۔ اس کے ساتھ خاندان کا ایک ہی مفہوم کہ اس کے ذریعے سے نسل آگے بڑھے، اب واحد یا سب کے لیے ہمیشہ سے مرغوب ترین انتخاب بھی نہیں رہا۔ یہ دونوں آپشنز اور ان کے ساتھ خواتین میں پروفیشنلزم کی مقبول شکل کے ہوتے ہوئے آپ کے بنیادی مقدمے کی غیر مذہبی حیثیت کیا رہے گی؟

جواب: فطری کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی کسی دخل اندازی کے بغیر کوئی چیز کیسی ہے۔ اس مفہوم میں خاندان

فطری طور پر ہی پدر سری ہے۔ انسان فطرت میں مداخلت کر کے صفوں کی نئی خصوصیات متعین کر لے تو یہ فطری تو نہیں ہوگا۔ اس کی قبولیت یا عدم قبولیت کا فیصلہ کرنے کی کوئی نیوٹرل اساس نہیں جس کو معیار مانا جائے۔ اہل مذہب اپنی اساسات پر فیصلہ کریں گے، دوسرے لوگ اپنی اساسات پر کر سکتے ہیں۔

سنیڈار: خاندان کا ادارہ اپنی فطرت میں ہے ہی پدر سری، یعنی خاندان کا ادارہ معاشرے میں قائم رکھنے کے لیے پدر سریت ناگزیر ہے اور فطری ہے؟ یعنی مذہب پدر سریت کو جواز دیتا ہے بلکہ خاندان کا ادارہ بنانے کے لیے اسے ایک لازمی جزو کے طور پر مانتا ہے؟ اگر ایسا ہی ہے تو یہاں آپ ایک انتہا کو تو دین کی اساس پر فطری ٹھہراتے ہیں جبکہ دوسری انتہا کو معاشرت کی تباہی کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔

جواب: آپ کے سوال سے پدر سری کا جو مفہوم سامنے آرہا ہے، وہ اس کا صحیح مفہوم نہیں۔ پدر سری کا مطلب یہ ہے کہ مرد اولاد حاصل کرنے کے لیے عورت کو اپنے نکاح میں لیتا ہے اور کنبے کے سربراہ کے طور پر اس کی کفالت و حفاظت کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اس میں "ایک انتہا" کون سی ہے جس کو فیمنزم کی دوسری انتہا کے مقابلے میں رکھا جائے؟ ہاں مرد کے اختیار اور حاکمیت میں عدم توازن پیدا ہو سکتا ہے جیسے خواتین کی جانب فیمنزم کی بعض صورتوں میں ہوتا ہے۔ ان دونوں انتہاؤں کا تقابل کرنا چاہیے۔ پدر سری فی نفسہ کوئی انتہا نہیں ہے، ایک فطری نظام ہے۔

سنیڈار: اس فطری پدر سری نظام میں توازن برقرار رکھنے کے لیے مذہب کے مطابق مرد کے اختیار اور حاکمیت کی حد کیا ہے؟

جواب: رشتہ نکاح میں زوجین کے حقوق و فرائض شریعت میں بہت وضاحت سے بیان ہوئے ہیں۔ ان کی تفصیل تو وہاں دیکھنی چاہیے۔ البتہ اگر مرد اختیار کا سوء استعمال اور اس کا سدباب ہے تو یہ انتظامی مسئلہ ہے۔ اس میں قرآن نے خاندان کے بااثر افراد کو کردار ادا کرنے کے لیے کہا ہے۔ اس کے علاوہ معاشرتی سطح پر تعلیم و تربیت اور سماجی دباؤ کے مختلف طریقے اختیار کیے جاسکتے ہیں اور ریاست بھی اس ضمن میں مددگار پالیسیاں بنانے اور قانونی اقدامات کی ذمہ دار ہے۔

سنیڈار: آخری سوال یہ ہے کہ کیا مذہب کے مطابق اس فطری پدر سری نظام میں جدید دور کے تقاضوں کے مطابق کوئی تغیر و تبدل ممکن نہیں ہے؟ یعنی مذہب کے مطابق یہ نظام ہمیشہ ہر دور میں ایسا ہی رہے گا تو ہی خاندان کا ادارہ برقرار رہے گا اور کسی اور صورت میں اس کی بقا اور نشوونما ہرگز ممکن نہیں ہے؟ ہر دوسری صورت یا تبدیلی انارکی پر منتج ہوگی چنانچہ اسے ہمیشہ ایسے ہی اسی فارم میں قائم رہنا چاہیے؟ مذہب کے مطابق اس حوالے سے کس حد

تک چلک کی گنجائش ہے یا سرے سے ہے ہی نہیں؟

جواب: جدید دور کے تقاضوں کے مطابق تبدیلیوں کے ضمن میں ایک بنیادی سوال کا جواب پہلے طے کرنا ضروری ہے، اور وہ یہ کہ کیا ہم سماجی زندگی کی تشکیل میں کچھ چیزوں کو ثابت مانتے ہیں یا سب کچھ قابل تبدیل ہے؟ اگر ہر چیز قابل تبدیل ہے تو پھر خاندان کے ادارے کی ہیئت بھی قابل تبدیل ہے، بلکہ شاید خاندان کے ادارے کو بھی ختم کیا جاسکتا ہے۔ اگر کچھ چیزیں ناقابل تبدیل ہیں تو حد فاصل قائم کرنے میں ہم بطور مسلمان شریعت کو کیا اہمیت دیتے ہیں؟ اگر شریعت ثابت اور متغیر کی تعیین میں ماخذ ہے تو جواب اس کے مطابق ہو گا۔ اگر شریعت ماخذ نہیں ہے تو پھر ثوابت کو طے کرنے کے لیے کوئی اور معیارات وضع کرنے ہوں گے، اگر وہ ممکن ہوں۔

اس سیاق میں ہمارا موقف یہ ہے کہ شریعت ہمارے لیے خاندانی نظام کی تشکیل میں ماخذ ہے اور اس میں دیے گئے ثوابت کی پابندی ہم پر بطور مسلمان لازم ہے۔ بطور مسلمان کی وضاحت اس لیے ضروری ہے کہ دنیا کی دوسری تہذیبیں اس ضمن میں مختلف تجربات کر سکتی ہیں اور ان کا دنیا میں سیاسی عوامل سے عمومی شیوع بھی ہو سکتا ہے، لیکن مسلمان ان تجربات کو شریعت پر نہیں، بلکہ شریعت کو ان تجربات پر حکم مانیں گے۔ اس بنیادی نکتے کی روشنی میں، مختلف مجوزہ تبدیلیوں کا جائزہ لے کر دیکھا جاسکتا ہے کہ ان میں سے کون سی شرعی اصولوں کے لحاظ سے قبول کی جاسکتی ہے اور کون سی نہیں۔

سنیہ ڈار: یعنی مسلمانوں کے لیے بھی زمانے اور صورت حال کی بنا پر اس وضع شدہ نظام کے اندر تغیر و تبدل ممکن ہے بشرطیکہ وہ تبدل شریعت سے انحراف پر مبنی نہ ہو؟ اور یہ فطری پد سرى نظام جامد نہیں ہے کہ اس میں تبدیلی سرے سے ممکن ہی نہیں؟

جواب: بالکل۔ پد سرى نظام کے جن پہلوؤں کا تعلق عرف اور کلچر سے ہے، وہ یقیناً قابل تبدیل ہیں۔ اسی طرح کسی خاص پابندی کی بنیاد اگر کسی علت پر ہے تو اس کی روشنی میں بھی تبدیلی کی جاسکتی ہے۔ کسی پابندی میں ملحوظ مصلحت اگر تقاضا کر رہی ہو کہ قانون کی ظاہری ہیئت میں کچھ تبدیلیاں کی جائیں تو اس کا راستہ بھی کھلا ہے۔

اسی بحث سے جڑا ہوا ایک سوال گزشتہ دنوں محترمہ ڈاکٹر عابدہ شریف نے اٹھایا کہ آج مغربی سماج میں شادی کے بغیر پیدا ہونے والے بچوں کے والدین پر اس کے باقاعدہ حقوق تسلیم کیے جاتے ہیں، جبکہ اسلامی قانون کی رو سے ایسا بچے کی ولدیت وراثت کے حقوق صرف ماں سے ثابت ہوتے ہیں، یعنی بچے کا باپ اس کی پرورش، اخراجات اور

وراثت وغیرہ تمام ذمہ داریوں سے آزاد ہے۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ موجودہ دور میں بدکاری کے مواقع عام ہو جانے کی وجہ سے مائیں، یک طرفہ ذمہ داری سے بچنے کے لیے ایسے بچوں کو پیدائش کے بعد قتل کر کے پھینک دیتی ہیں۔ تو کیا حالیہ معاشرتی بگاڑ کے تناظر میں ایسے بچوں کی شناخت کو والد کے ساتھ تھپی کر کے اسے بچے کی جملہ ذمہ داریوں میں شریک نہیں ٹھہرانا چاہیے؟

اس کے جواب میں عرض کیا گیا کہ ثبوت نسب کے لیے شریعت کا واضح قانون یہ ہے کہ زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا، اس کے لیے رشتہ نکاح کا ہونا ضروری ہے۔ یہاں شریعت میں اہم تر مصلحت کو زیادہ اہمیت دینے کا اصول اختیار کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خاندان کے ادارے کی مجموعی مصلحت ایسے بچوں کی انفرادی مصلحت سے مقدم ہے۔ زنا سے نسب ثابت مانا جائے تو خاندان کا پورا نظام متاثر ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ تجویز کہ ایسے بچوں کو قتل سے بچانے کے لیے ان کی ولدیت قانوناً مان لی جائے، مسئلے کا حل نہیں۔ بچے کا قتل یقیناً گناہ اور جرم ہے، لیکن کیا زنا کار عورت اس لیے ایسا کرتی ہے کہ اس کی ممانعت کا کوئی قانون نہیں بنا ہوا؟ وہ تو اس لیے کرتی ہے کہ اس سے زنا ثابت ہو جائے گا اور یا تو سزا ملے گی یا بدنامی ہوگی اور زندگی مشکل ہو جائے گی۔ ایک ایسا ماحول جس میں زنا بھی ایک جرم رہے اور ماؤں کو سزا بھی ملتی رہے، لیکن مائیں بچے کے حق زندگی کا احترام کرتے ہوئے پھر بھی اسے زندہ رہنے دیں، انفرادی اخلاقیات کا مسئلہ ہے۔ اس میں معاشرتی قوانین کو یک طرفہ طور پر ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا، اور یہ تجویز کہ چونکہ زنا عملاً عام ہو گیا ہے، اس لیے اس کو قانونی تحفظ بھی دے دیا جائے، تو بالکل ہی ناقابل فہم ہے۔

مثال کے طور پر بچوں کی پرورش والد اور والدہ کی ذمہ داری ہے۔ اگر کسی معاشرے میں خود غرضی اتنی عام ہو جائے کہ والد اور والدہ یہ ذمہ داری اٹھانے کے روادار نہ ہوں تو کیا ریاست کو یہ قرار دینا چاہیے کہ آج سے بچوں کی پرورش والدین کی ذمہ داری میں شامل نہیں؟ ظاہر ہے، ایسا نہیں ہوگا۔ ریاست ایک ”مسئلے“ کے طور پر یقیناً ان بچوں کی پرورش اور کفالت کا انتظام کرے گی جن کے والدین اس ذمہ داری سے فرار اختیار کیے ہوں، لیکن ایک معاشرتی و اخلاقی ضابطے کی حیثیت سے اس اصول کو کالعدم قرار نہیں دے گی کہ بچوں کی پرورش والدین کی ذمہ داری ہے۔

یہی نوعیت ناجائز تعلقات سے پیدا ہونے والے بچوں کی ہے۔ ان کو قانونی لحاظ سے نکاح کے تحت پیدا ہونے والے بچوں جیسا قرار دینا ولدیت کے رشتے کے ساتھ وابستہ تقدس اور زنا کے ساتھ وابستہ تنفر کو ختم کیے بغیر ممکن نہیں۔ یقیناً ایسے بچوں کا کوئی قصور نہیں اور ان کے ساتھ از روئے شریعت، عام سماجی معاملات میں کوئی امتیاز نہیں برتا

جاسکتا، لیکن ولدیت کی شناخت حاصل نہ ہونا ایسے ہی ایک تقدیری معاملہ ہے جیسے مثلاً کچھ بچوں کا معذور پیدا ہو جانا۔ یہاں یہ بنیادی فیصلہ کرنا ہوگا کہ ایسے بچوں کو انفرادی طور پر جس محرومی کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اس میں اور خاندانی نظام کی مجموعی مصلحت میں سے کس کو زیادہ اہمیت دی جائے۔ مغربی معاشرے بچوں کے انفرادی حقوق کو جبکہ اسلامی شریعت خاندان اور معاشرے کی مجموعی مصلحت کو زیادہ اہمیت دیتی ہے۔ ہم بطور مسلمان اسی ترجیح کو قبول کرنے کے پابند ہیں جو شریعت نے قائم کی ہے۔

تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ ولدیت کے رشتے کے علاوہ، باقی معاشرتی و قانونی امور میں اگر ایسے بچوں کے ساتھ نا انصافی یا امتیاز برتا جاتا ہے تو اس کی اصلاح میں مذہب و اخلاق اور ریاست کا کوئی کردار نہیں بنتا۔ اس پہلو کی اپنی جگہ اہمیت ہے اور دراصل اسی پر توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ اگر تعلیم و تربیت اور ریاستی اقدامات سے ایسا ماحول بنا دیا جائے جس میں ایسے بچوں کے ساتھ باقی تمام افراد کی طرح ہی برتاو کیا جائے تو ولدیت کی شناخت کا مسئلہ اتنا سنگین نہیں رہے گا۔ اسی طرح مثال کے طور پر بچے کے اخراجات زانی پر بطور تعزیر اجتہاد لازم کیے جاسکتے ہیں۔ اس کی بنیاد حق ولدیت پر نہیں، تعزیر کے اصول پر ہوگی۔ اس کے مقابلے میں اگر زنا اور نکاح کو ایک ہی قانونی درجے پر لے آیا جائے تو اس کے مضمرات واضح طور پر مہلک اور تباہ کن ہوں گے۔

مذکورہ مسئلے کے تقابل میں، جن چیزوں میں تمدنی حالات کی تبدیلی کے تحت ایک اجتہادی زاویہ نظر اختیار کیا جانا چاہیے، اس کی مثال کے طور پر بیویوں کی جسمانی تادیب کے مسئلے کو دیکھا جاسکتا ہے۔ شوہروں کی طرف سے اس اختیار کا سوء استعمال ایک اہم اور قابل توجہ مسئلہ ہے اور اس سوال کا پیدا ہونا بالکل فطری ہے کہ شریعت نے جن شرعی و اخلاقی حدود میں ایک خاص صورت حال میں شوہر کو تادیب کا اختیار دیا ہے، اگر معاشرے میں عموماً ان حدود کی پابندی نہ کی جارہی ہو تو اس کا سدباب کیسے کیا جاسکتا ہے؟ یہ سوال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں بھی سامنے آیا تھا اور آپ نے خواتین کی شکایت پر شوہروں کی طرف سے اختیار کے سوء استعمال کو دیکھتے ہوئے ایک موقع پر اس پر پابندی لگادی۔ تاہم اس کا نتیجہ خواتین کے جری ہو جانے کی صورت میں نکلا اور شوہروں کی طرف سے جوابی شکایت پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو انھیں دوبارہ اس کی اجازت دینا پڑی۔

دور جدید میں بہت سے اہل علم اس تناظر میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ سد ذریعہ کے طور پر شوہروں کے اس اختیار پر قانونی پابندی عائد کی جاسکتی ہے۔ ممتاز تیونسی عالم ابن عاشور نے اس ضمن میں یہ اہم نکتہ بھی پیش کیا ہے کہ

شوہروں کو اپنی بیویوں کو مارنے کی جو اجازت دی گئی، وہ ان لوگوں کے عرف کے لحاظ سے ہے جو اس کو معیوب نہ سمجھتے ہوں اور ان کے ہاں اسے شوہر کا ایک معمول کا اختیار مانا جاتا ہو۔ ابن عاشور مزید یہ کہتے ہیں کہ یہ چونکہ محض ایک اجازت ہے جو کئی شرائط کے ساتھ مشروط ہے، مثلاً ناجائز تعدی نہ کرنا، اور اس میں معاشرتی عرف کا بھی لحاظ ہے، اس لیے حکومت اس اختیار پر پابندی لگا سکتی اور اسے قابل تعزیر عمل قرار دے سکتی ہے۔ (التحریر والتنویر ۴۳/۵)

بعض دیگر اہل علم اس اختیار کے سوء استعمال کو روکنے کے لیے بیوی کی تادیب کا اختیار نظم اجتماعی کو تفویض کر دینے کی تائید کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر جناب جاوید احمد غامدی لکھتے ہیں:

”اس آخری چیز کے بارے میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمدن کی تبدیلی کے ساتھ ریاست کیا شوہروں کو پابند کر سکتی ہے کہ پہلی دونوں تدابیر اگر موثر نہ ہوں اور سزا کی نوبت آجائے تو وہ خود کوئی اقدام نہیں کریں گے، بلکہ معاملہ عدالت کے سپرد کر دیں گے؟“

ہمارا جواب یہ ہے کہ یقیناً کر سکتی ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی ہدایت پر عمل کے لیے یہ محض طریق کار کی تبدیلی ہے، اس سے کوئی حکم معطل نہیں ہوتا۔ عورت کی اصلاح کے لیے سزا شوہر دے، خاندان کے بزرگ دیں یا عدالت، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اللہ تعالیٰ کا منشا یہ ہے کہ گھر کو بچانے کے لیے اگر سزا بھی دینی پڑے تو دی جائے۔ یہ اصلاح کی ایک تدبیر ہے، اس سے زیادہ اس سے کچھ مقصود نہیں ہے۔“

ان دونوں مثالوں سے کافی حد تک یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ خاندانی نظام سے متعلق شریعت کے احکام میں کون سی چیزیں ہیں جو اس نظام کے لیے بنیادی اساس کی حیثیت رکھتی ہیں اور جنہیں ان کی جگہ سے ہٹانے سے پورے ڈھانچے کا ز میں بوس ہو جانا یقینی ہے، اور کون سی چیزیں ہیں جن کے حوالے سے نظام کی بنیادی عمارت کو قائم رکھتے ہوئے تمدنی، سماجی اور قانونی ضرورتوں کے تحت اجتہادی انداز فکر اختیار کیا جاسکتا ہے۔

ہذا عندی واللہ تعالیٰ اعلم

## اردو تراجم قرآن پر ایک نظر

مولانا امانت اللہ اصلاحی کے افادات کی روشنی میں -۸۳

### (285) تِسْعَةَ رِبْطٍ كَا تَرْجَمَ

قرآن مجید کی درج ذیل آیت میں تِسْعَةَ رِبْطٍ آیا ہے۔ رھط اور نفر قریب قریب ہم معنی الفاظ ہیں۔ بخاری اور مسلم میں مذکور حدیث میں بنی اسرائیل کے تین آدمیوں کے واقعہ میں ثلاثۃ نفر کے الفاظ آئے ہیں، جس کا مطلب تین آدمی ہے، اسی طرح تِسْعَةَ رِبْطٍ کا مطلب نو آدمی ہے۔ لیکن بعض لوگوں نے تِسْعَةَ رِبْطٍ کا مطلب نو گروہ یا نو خاندان مان کر ترجمہ کیا۔ یہ درست نہیں ہے۔

وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةَ رِبْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ۔ (النمل: 48)

”اُس شہر میں نو جتھے دار تھے جو ملک میں فساد پھیلاتے اور کوئی اصلاح کا کام نہ کرتے تھے۔“ (سید مودودی، نو آدمیوں کا جتھا صحیح ترجمہ ہے، الفاظ سے یہ بات نہیں نکلتی ہے کہ ان میں سے ہر آدمی کے پاس جتھا تھا۔)

”اور شہر میں نو خاندان تھے۔“ (امین احسن اصلاحی)

”اور (اس) شہر میں نو گروہ تھے۔“ (محمد حسین نجفی)

”اور تھے اس شہر میں نو شخص۔“ (شاہ عبد القادر)

”اور شہر میں نو شخص تھے۔“ (فتح محمد جالندھری)

آخری دونوں ترجمے درست ہیں۔ درج ذیل انگریزی ترجمے میں بھی یہ غلطی ہے کہ نو اشخاص کو ایک خاندان کا سمجھ لیا گیا ہے، الفاظ میں یہ بات نہیں ہے۔

There were in the city nine men of a family (Yusuf Ali)

عام طور سے مفسرین نے تِسْعَةَ رَبِطٍ کا مطلب نواشخاص لیا ہے۔ البتہ رازی نے اس خیال کو ترجیح دی ہے کہ یہاں نو گروہ مراد ہیں۔ وہ لکھتے ہیں: وَالْأَقْرَبُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ تِسْعَةَ جَمْعٍ؛ إِذِ الظَّاهِرُ مِنَ الرَّبِطِ الْجَمَاعَةُ لَا الْوَاحِدُ، ثُمَّ يُحْتَمَلُ أَنَّهُمْ كَانُوا قَبَائِلَ (تفسیر رازی) لگتا ہے وہیں سے بعض اردو مترجمین کے یہاں یہ غلطی در آئی۔ لیکن زبان کے قواعد کے لحاظ سے یہ درست نہیں ہے، تِسْعَةَ کا معدود واحد نہیں بلکہ جمع آتا ہے۔ اگر یہاں رھط گروہ یا قبیلے کے لیے ہوتا تو تِسْعَةَ آرہاط آتا۔ جیسے تِسْعَةَ اقوام کہیں گے، نہ کہ تِسْعَةَ قوم۔ یہ تو ثلاثہ نفر کی طرح تِسْعَةَ رَبِطٍ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ نو افراد جن سے مل کر ایک رھط یعنی گروہ بنا۔

ز مخشری کی درج ذیل توجیہ اسلوب کلام کو واضح کر دیتی ہے:

وإنما جاز تمييز التسعة بالرهط لأنه في معنى الجماعة، فكأنه قيل: تسعة أنفس. والفرق بين الربط والنفر: أن الرهط من الثلاثة إلى العشرة، أو من السبعة إلى العشرة والنفر من الثلاثة إلى التسعة۔ (ز مخشری)

## (286) مطر کا ترجمہ

مطر کا مطلب بارش ہے، جس کے اردو مترادفات میں مینھ اور برسائو بھی ہیں۔ جب کہ برسات کا مطلب بارش کا موسم ہوتا ہے نہ کہ خود بارش۔ درج ذیل آیتوں میں مطر کا ترجمہ برسات درست نہیں ہے:

(۱) وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ۔ (النمل: 58)

”اور برسائی اُن لوگوں پر ایک برسات، بہت ہی بری برسات تھی وہ اُن لوگوں کے حق میں جو متنبہ کیے جا چکے تھے۔“ (سید مودودی، دونوں جگہ برسات کے بجائے بارش ہونا چاہیے۔)

”اور برسایا ہم نے ان پر ایک برسائو برسایا پھر کیا برسائو تھا ڈرائے ہوؤں کا“۔ (شاہ عبد القادر)

”اور برسایا ہم نے اوپر ان کے مینھ، پس براتھا مینھ ڈرائے گیوں کا“۔ (شاہ رفیع الدین)

(۲) وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ۔ (الشعراء: 173)

”اور ان پر برسائی ایک برسات، بڑی ہی بڑی بارش تھی جو اُن ڈرائے جانے والوں پر نازل ہوئی“۔ (سید مودودی،

جس طرح موخر الذکر مطر کا ترجمہ بارش کیا ہے، اول الذکر کا بھی بارش کرنا چاہیے۔)

”اور ہم نے ان پر ایک خاص قسم کا مینھ برسایا، پس بہت ہی براتھا مینھ تھا جو ڈرائے گئے ہوئے لوگوں پر برسایا“۔ (محمد

جونگرھی)

(۳) وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ۔ (الاعراف: 84)

”اور اس قوم پر برسائی ایک بارش، پھر دیکھو کہ ان مجرموں کا کیا انجام ہوا“۔ (سید مودودی، یہاں مطر کا درست ترجمہ کیا ہے۔)

(۴) وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا مَطَرًا سَوِيًّا۔ (الفرقان: 40)

”اور اُس بستی پر تو ان کا گزر ہو چکا ہے جس پر بدترین بارش برسائی گئی تھی“۔ (سید مودودی، یہاں بھی مطر کا درست ترجمہ کیا ہے۔)

(287) وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَيَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ

وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ يَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ (النمل: 88)

مذکورہ بالا عبارت میں تین جملے ہیں، پہلا جملہ تَرَى الْجِبَالَ ہے، دوسرا تَحْسَبُهَا جَامِدَةً ہے اور تیسرا جَمَلِ وَيَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ ہے۔ اس میں سے کون سا جملہ زمانہ حال کا ہے اور کون سا جملہ زمانہ مستقبل یعنی قیامت کے برپا ہونے کے وقت کا ہے، یہ طے کرنے سے پوری عبارت کا مفہوم طے ہوتا ہے۔ درج ذیل ترجموں پر غور کریں:

”اور تو دیکھتا ہے پہاڑ جانتا ہے وہ جم رہے ہیں اور وہ چلیں گے جیسے چلے بادل“۔ (شاہ عبدالقادر)

”آج تو پہاڑوں کو دیکھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ خوب جھے ہوئے ہیں، مگر اُس وقت یہ بادلوں کی طرح اڑ رہے ہوں گے“۔ (سید مودودی)

”اور آپ پہاڑوں کو دیکھ کر اپنی جگہ جھے ہوئے خیال کرتے ہیں لیکن وہ بھی بادل کی طرح اڑتے پھریں گے“۔ (محمد جونگرھی)

مذکورہ بالا تینوں ترجموں میں پہلے دونوں جملوں کو زمانہ حال کا مانا گیا ہے اور تیسرے جملے کو زمانہ مستقبل کا مانا گیا ہے۔ اس توجیہ میں کم زوری یہ ہے کہ تیسرا جملہ حالیہ ہے، لیکن اس کا ترجمہ جملہ حال کا نہیں کیا جا رہا ہے۔ مزید یہ کہ لیکن اور مگر مترجم کی طرف سے اضافہ ہے، جس کے لیے عبارت میں کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔

”اور تو دیکھے گا پہاڑوں کو خیال کرے گا کہ وہ جھے ہوئے ہیں اور وہ چلتے ہوں گے بادل کی چال“۔ (احمد رضا خان)

”اور تم پہاڑوں کو دیکھ کر گمان کرو گے کہ وہ نکلے ہوئے ہیں حالاں کہ وہ بادلوں کی طرح اڑ رہے ہوں گے“۔

(امین احسن اصلاحی)

مذکورہ بالا دونوں ترجموں میں پوری عبارت یعنی تینوں جملوں کو زمانہ مستقبل کا مان کر ترجمہ کیا گیا ہے۔ اس میں جملہ حالیہ والا مسئلہ تو نہیں رہتا، لیکن ایک اشکال یہ پیدا ہو جاتا ہے کہ جب وہ بادلوں کی طرح اڑ رہے ہوں گے اور آدمی اپنی آنکھوں سے یہ دیکھ رہا ہو گا تو پھر وہ انہیں جہاں ہوا کیوں خیال کرے گا؟ مولانا امانت اللہ اصلاحی ایسا ترجمہ تجویز کرتے ہیں جس میں یہ دونوں اشکالات دور ہو جاتے ہیں۔ وہ تیسرے جملے کو پہلے جملے کا حال مان کر دونوں جملوں کو زمانہ مستقبل کا مانتے ہیں، اور دوسرے جملے کو زمانہ حال کا مانتے ہیں، ترجمہ کرتے ہیں:

”اور تم ان پہاڑوں کو بادلوں کی طرح اڑتے ہوئے دیکھو گے جنہیں تم سمجھتے ہو کہ وہ جئے ہوئے ہیں۔“  
مطلب یہ ہوا کہ ابھی دنیا میں جن بادلوں کو تم جامد سمجھتے ہو، کیوں کہ وہ بظاہر جامد ہی ہیں انہیں قیامت کے دن بادلوں کی طرح اڑتا ہوا دیکھو گے۔

(288) قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ كَاتِرَ جَمِ

درج ذیل آیت میں تقاسموا امر کا صیغہ بھی ہو سکتا ہے اور خبر کا صیغہ بھی۔ امر کی صورت میں وہ قالوا کا مقولہ بنے گا، جب کہ خبر کی صورت میں وہ قالوا کا حال بنے گا۔ مفسرین نے دونوں احتمالات ذکر کیے ہیں۔ زمخشری لکھتے ہیں: تَقَاسَمُوا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا وَخَبْرًا فِي مَحَلِّ الْحَالِ بِإِضْمَارِ قَدِ، أَيْ: قَالُوا مَتَقَاسَمِينَ۔ لیکن بعض قرآن کی بنیاد پر اسے خبر مانتے ہوئے مقولہ ماننا زیادہ مناسب ہے۔ ایک تو یہ کہ حال ماننے کی صورت میں تقاسموا سے پہلے وقد محذوف ماننا پڑے گا، جب کہ مقولہ ماننے کی صورت میں کچھ محذوف نہیں ماننا پڑے گا، گویا اپنی اصل صورت میں یہ مقولہ ہی بن رہا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر یہ کہنا ہو کہ انہوں نے اس بات کا عہد کیا تو پھر قالوا کہنے کی ضرورت نہیں رہ جاتی ہے صرف تقاسموا سے مفہوم ادا ہو جاتا ہے، جیسے سورۃ القلم میں آیا ہے: إِذْ أَقْسَمُوا لِيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ (آیت: 17) ”جبکہ انہوں نے قسمیں کھائیں کہ صبح ہوتے ہی اس باغ کے پھل اتار لیں گے۔“ (محمد جو ناگڑھی)

تیسری بات یہ ہے کہ قرآن مجید میں قالوا کا استقرا بتاتا ہے کہ قرآن میں ہر جگہ اس کے بعد مقولہ ہی آیا ہے، اگر کہیں حال آیا ہے تو واضح علامت کے ساتھ آیا ہے، جیسے: قَالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْنِهِمْ مَاذَا تَفْقَدُونَ (یوسف):

71)، آخری بات یہ ہے کہ تقاسموا کو مقولہ مان لینے سے معنویت بڑھ جاتی ہے، اور یہ بات سامنے آتی ہے کہ انہوں نے کس طرح سازش رچی تھی، کہ پہلے کچھ لوگوں نے منصوبہ بنایا اور اس پر سب سے قسمیں لیں۔ اس گفتگو کے بعد درج ذیل ترجمے دیکھیں:

قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ۔ (النمل: 49)

”بولے آپس میں قسم کھاؤ اللہ کی، مقرر رات کو پڑیں ہم اس پر اور اس کے گھر پر، پھر کہہ دیں گے اس کے دعوے کرنے والے کو ہم نے نہیں دیکھا جب تباہ ہوا اس کا گھر اور ہم بے شک سچے ہیں۔“ (شاہ عبدالقادر)

”انہوں نے آپس میں بڑی قسمیں کھا کھا کر عہد کیا کہ رات ہی کو صالح اور اس کے گھر والوں پر ہم چھاپہ ماریں گے، اور اس کے وارثوں سے صاف کہہ دیں گے کہ ہم اس کے اہل کی ہلاکت کے وقت موجود نہ تھے اور ہم بالکل سچے ہیں۔“ (محمد جو ناگڑھی)

”آپس میں اللہ کی قسمیں کھا کر بولے ہم ضرور رات کو چھاپہ ماریں گے صالح اور اس کے گھر والوں پر پھر اس کے وارث سے کہیں گے اس گھر والوں کے قتل کے وقت ہم حاضر نہ تھے اور بیشک ہم سچے ہیں۔“ (احمد رضا خان)

”انہوں نے اللہ کی قسم کھا کر عہد کیا کہ ہم اس کو اور اس کے لوگوں کو چپکے سے ہلاک کر دیں گے پھر ہم اس کے وارث سے کہہ دیں گے کہ ہم اس کے آدمی کی ہلاکت میں شریک نہیں ہیں اور ہم بالکل سچے ہیں۔“ (امین احسن اصلاحی، ولی اور وارث میں فرق ہے۔)

پہلے ترجمے میں تقاسموا، قالوا کا مقولہ ہے۔ جب کہ آخری تینوں ترجموں میں تقاسموا، قالوا کا حال ہے۔ قالوا تقاسموا کا پہلا ترجمہ زیادہ مناسب ہے۔

(289) مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ

مذکورہ بالا آیت میں شہدنا آیا ہے، اس کا مطلب موجود ہونا اور حاضر ہونا ہے نہ کہ شریک ہونا۔ اس لیے درج ذیل دونوں ترجموں میں اول الذکر درست نہیں ہے۔

”ہم اس کے آدمی کی ہلاکت میں شریک نہیں ہیں۔“ (امین احسن اصلاحی)

”ہم اس کے اہل کی ہلاکت کے وقت موجود نہ تھے۔“ (محمد جو ناگڑھی)

## (290) بطش کا مفہوم

بطش کے معنی سخت گرفت اور شدید پکڑ کے ہوتے ہیں۔ لسان العرب میں ہے: البَطْشُ التناول بشدة عند الصَّوْلَةِ وَالْأَخْذُ الشَّدِيدُ فِي كُلِّ شَيْءٍ۔ قرآن مجید میں یہ لفظ کئی جگہ استعمال ہوا ہے، بعض مترجمین نے اس کا ترجمہ کہیں کہیں حملہ کرنے اور ضرب لگانے کا کیا ہے۔ لیکن انھوں نے بھی دیگر مقامات پر اس کا ترجمہ پکڑ اور گرفت کیا ہے۔

(1) وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ۔ (الشعراء: 130)

”اور جس وقت پکڑتے ہو تم پکڑتے ہو سرکش ہو کر“۔ (شاہ رفیع الدین)

”اور جب حملہ کرتے ہو تو نہایت جبارانہ حملہ کرتے ہو“۔ (ذیشان جوادی)

”اور جب بھی تم کسی پر حملہ آور ہوتے ہو تو جبارانہ حملہ آور ہوتے ہو“۔ (امین احسن اصلاحی)

(2) يَوْمَ نَبِطِشُ الْبَطِشَةَ الْكُبْرَىٰ إِنَّا مُنْتَقِمُونَ۔ (الدخان: 16)

”جس روز ہم بڑی ضرب لگائیں گے وہ دن ہو گا جب ہم تم سے انتقام لیں گے“۔ (سید مودودی)

”جس دن ہم بڑی سخت پکڑ پکڑیں گے، بالیقین ہم بدلہ لینے والے ہیں“۔ (محمد جونا گڑھی)

”جس دن ہم پکڑیں گے بڑی پکڑ اس دن ہم پورا بدلہ لے کر رہیں گے“۔ (مولانا امین احسن اصلاحی)

(3) فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَّهُمَا۔ (القصص: 19)

”پھر جب موسیٰ نے ارادہ کیا کہ دشمن قوم کے آدمی پر حملہ کرے“۔ (سید مودودی)

”پس جب اس نے ارادہ کیا کہ پکڑے اس کو جو ان دونوں کا دشمن تھا“۔ (امین احسن اصلاحی)

(4) أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا۔ (الاعراف: 195)

”کیا یہ ہاتھ رکھتے ہیں کہ ان سے پکڑیں؟“۔ (سید مودودی)

”حملہ کرنے کے قابل ہاتھ“۔ (ذیشان جوادی)

(5) إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ۔ (البروج: 12)

”بے شک آپ کے پروردگار کی پکڑ بہت سخت ہوتی ہے“۔ (ذیشان جوادی)

(6) وَلَقَدْ أَنْذَرْنَاكُمْ بَطْشَتَنَا۔ (القم: 36)

”وہ ڈراچکا ان کو ہماری پکڑ سے“۔ (شاہ عبد القادر)

## علم رجال اور علم جرح و تعدیل

اہل سنت اور اہل تشیع کی علمی روایت کا ایک تقابلی مطالعہ (۵)

- امام ابن ابی حاتم رازی الجرح و التعدیل میں رقم طراز ہیں:

شداد بن سعید أبو طلحة الراسبي روى عن أبي الوازع جابر بن عمرو وغيلان بن جرير وسعيد الجريري روى عنه أبو معشر البراء وحماد بن زيد وابن المبارك وحرثي بن عمارة ومسلم بن إبراهيم وأبو الوليد وسعيد بن سليمان البصري سمعت أبي يقول ذلك.

قال أبو محمد وروى عن قتادة ومعاوية بن قره - ويزيد بن عبد الله بن الشخير روى عنه إسماعيل ابن عليّة ووكيع وأبو سعيد مولى بني هاشم وحجاج بن نصير والنضر بن شميل

حدثنا عبد الرحمن أنا عبد الله ابن أحمد [بن حنبل - فيما كتب إلى قال قال أبي: أبو طلحة شداد شيخ ثقة روى عنه ابن عليّة ووكيع.

حدثنا عبد الرحمن قال ذكره أبي عن إسحاق بن منصور عن يحيى بن معين أنه قال: شداد بن سعيد الراسبي ثقة<sup>1</sup>

اس ترجمہ میں بھی امام ابو حاتم نے مذکورہ راوی کے اہم اساتذہ و تلامذہ کی فہرست دی ہے، اہل سنت کے علم رجال کی کوئی کتاب اٹھائیں، اس میں راوی کے اساتذہ و شیوخ کی فہرست ملے گی، انہی فہارس کی مدد سے محدثین

<sup>1</sup> الجرح و التعدیل، ابن حاتم رازی، رقم الترجمة: 1446

ارسال و انقطاع، اتصال و اسناد، طبقہ و عصر راوی اور شیوخ حدیث سے لقاء و عدم لقاء کا پتا لگاتے ہیں اور ان کی مدد سے احادیث پر احکام لگاتے ہیں۔

اس کے برعکس جب ہم اہل تشیع کے کتب رجال کو دیکھتے ہیں، تو حیرت انگیز طور پر یہ فہرستیں رجال کی کتب سے غائب ہیں، خال خال کسی استاذ یا شاگرد کا ذکر ملتا ہے، کتب رجال سے شواہد پیش کرنے سے پہلے تین جلیل القدر شیعہ محققین کی اس بابت رائے پیش کی جاتی ہے:

❖ معروف شیعہ محدث اور معاصر شیعہ محقق شیخ جعفر سبحانی کے نزدیک شیعہ رجالی تراث اساتذہ و تلامذہ کی معرفت کے حوالے سے ناکافی ہے، چنانچہ شیخ سبحانی اپنی مشہور کتاب "کلیات فی علم الرجال" میں لکھتے ہیں:

"وربما سقط الراوي من السند من دون أن يكون هناك ما يدلنا عليه، وعلى ذلك يجب أن يكون الكتب الرجالية بصورة توقفنا على طبقات الرواه من حيث المشايخ والتلاميذ، حتى يقف الباحث ببركة التعرف على الطبقات، على نقصان السند وكماله، والحال أن هذه الكتب المؤلفة كتبت على حسب حروف المعجم مبتدأة بالألف ومنتهية بالياء، لا يعرف الانسان عصر الراوي وطبقته في الحديث، ولا أساتذته ولا تلامذته إلا على وجه الاجمال والتبعية، وبصورة قليلة دون الاحصاء"<sup>2</sup>

ترجمہ: اور کبھی سند سے کوئی راوی گر جاتا ہے، جبکہ کوئی ایسا قرینہ نہیں ہوتا، جو اس راوی کے سقوط پر دلالت کرے، تو اس صورت میں ضروری ہے کہ کتب رجال ہمیں رواۃ کے طبقات اور مشائخ و تلامذہ سے واقف کرا سکیں، تاکہ ان کتب کو دیکھنے والا طبقات مدد سے سند میں موجود نقص یا کمال کا پتا لگا سکے، جبکہ حالت یہ ہے کہ یہ کتب رجال، جو معجم کی طرح الف سے شروع ہو کر یا پر ختم ہوتی ہیں، ان کتب سے راوی کے زمانے اور حدیث میں اس کے طبقے کا کسی کو پتا نہیں چل سکتا، راوی کے اساتذہ نہ تلامذہ، سوائے اجمالی طور پر محض برائے تذکرہ، وہ بھی بہت ہی کم تعداد کا، اساتذہ و تلامذہ کا احاطہ ان کتب میں نہیں کیا گیا ہے۔

<sup>2</sup> کلیات فی علم الرجال، جعفر سبحانی، ص 141

❖ شیعہ علم حدیث ورجال پر گرانقدر تحقیقات و تصنیفات کی حامل شخصیت، معروف شامی شیعہ محقق شیخ حیدر حب اللہ اپنی مفصل کتاب "المدخل الی موسوعۃ الحدیث عند الامامیہ" میں لکھتے ہیں:

إنّ الحديث عن عدم ذكر الإمامية لتواريخ الرواة من حيث الوفاة، يمكن القول بأنّه صحيح في الجملة، فالإمامية يعتمدون في الغالب على تحديد الطبقة من خلال معاصرة الراوي لأحد الأئمة الاثني عشر، كما هي الحال مع كتاب الطبقات للبرقي وكتاب الرجال للشيخ الطوسي، ويذكرون في أحيان كثيرة تاريخ الوفاة، كما يعتمدون أيضاً في تحديد طبقة الراوي على الراوي والمروي عنه، وهي طريقة ذكرها المحدثون من أهل السنّة كابن الصلاح وكان للمزي في تهذيب الكمال خدمات جلية فيها وفي تجربتنا الخاصّة في تخريج الأحاديث النبويّة عند الإمامية لاحظنا إمكانية سدّ هذه الثغرة من خلال الرجوع إلى سائر مصادر التراجم والتاريخ وكتب الرجال عند أهل السنّة والشيعة معاً<sup>3</sup>.

ترجمہ: یہ بات کہ امامیہ نے رواۃ کے تواریخ و وفات ذکر نہیں کئے، فی الجملہ درست قرار دی جاسکتی ہے، لہذا امامیہ رواۃ کے طبقات کی تحدید میں عموماً اس پر اعتماد کرتے ہیں کہ راوی ائمہ (معصومین) میں سے کسی ایک کے معاصر ہے، جیسا کہ اسی طرح برقی کی کتاب الطبقات اور شیخ طوسی کی کتاب الرجال ہے، بہت سی جگہوں میں تاریخ و وفات بھی ذکر کرتے ہیں، نیز طبقہ کی تحدید میں راوی و مروی عنہ پر بھی اعتماد کرتے ہیں، یہ طریقہ اہل سنت محدثین جیسے ابن صلاح اور بالخصوص امام مزی نے تهذيب الكمال میں اس حوالے (راوی و مروی عنہ کی تعیین) سے گرانقدر خدمات سرانجام دی ہیں، امامیہ کی احادیث کی تخریج کے سلسلے میں ہمارے تجربے کے مطابق اس خلا کو پر کرنا ممکن ہے کہ تراجم، تاریخ اور شیعہ و سنی رجال کی جملہ کتب کی طرف اس سلسلے میں رجوع کیا جائے۔

اس عبارت میں حیدر حب اللہ نے راوی و مروی عنہ کی تعیین کو اہل سنت محدثین کا طریقہ قرار دیا ہے اور اہل سنت کی کتب کا اس سلسلے میں ذکر کیا ہے، اگر شیعہ کتب رجال میں راوی و مروی عنہ کی تعیین کے حوالے سے

<sup>3</sup> المدخل الی موسوعۃ الحدیث عند الامامیہ، حیدر حب اللہ، ص 515

وافر مواد موجود ہوتا، توحید رجب اللہ سے صرف اہل سنت محدثین کا طریقہ کار قرار نہ دیتے اور شیعہ کتب کا بھی ذکر کرتے۔

❖ شیعہ علمائے رجال میں ایک معروف نام اور شیعہ کتب میں مرجعیت کے مقام پر فائز شخصیت سید حسین طباطبائی بروجردی اپنی کتاب "ترتیب اسانید الکافی" میں لکھتے ہیں:

"ما صنّف علماءنا فی فنی الرجال و تمیز المشتراکات رایت ان الطائفة الاولى من هذا الکتب نقائص، لاهمالها ذکر کثیر ممن تضمنته الاسانید من اسماء الرواة، وعدم تعرضها فی تراجم من ذکر فیها لبيان طبقتہ و شیوخہ الذین روی عنهم و تلامذتہ الذین تحملوا عنه، مع ان هذه الامور من اهم ما له دخل فی الغرض من هذا الفن<sup>4</sup>

ترجمہ: ہمارے اہل علم نے فن رجال و تمیز المشتراکات میں جو کتب لکھی ہیں، ان کتب کے اولین مصادر میں متعدد نقائص ہیں، کیونکہ ان میں اسانید میں موجود بہت سے رواۃ کا ذکر متروک ہے، اور ان تراجم میں راوی کے طبقہ اور اس کے شیوخ و تلامذہ کا ذکر نہیں ہے، حالانکہ ان امور کا فن رجال کے اغراض میں اساسی دخل ہے۔ (یعنی فن رجال کے اہم ترین اغراض میں سے راوی کے طبقہ و شیوخ و تلامذہ کی تعیین ہے)

تین معتد شیعہ محققین کے اعتراف کے بعد اگرچہ شیعہ کتب رجال سے حوالے پیش کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے، لیکن تحقیق کا تقاضا پورا کرنے کی خاطر سنی طرز پر شیعہ کی ایک اولین اور ایک متاخر مصدر رجال سے کچھ عبارات پیش کی جاتی ہیں تاکہ اس بات کی مزید وضاحت ہو جائے کہ شیعہ کتب رجال میں راوی کے اساتذہ و تلامذہ کی تعیین کے حوالے سے کس قدر مواد موجود ہے۔

❖ شیعہ رجالی تراث کے اولین چار مصادر میں شمار ہونے والی رجال النجاشی میں مصنف احمد بن علی نجاشی رقم طراز ہیں:

الحسین بن اشکیب شیخ لنا خراسانی ثقة مقدم ذکرہ أبو عمرو فی کتاب الرجال فی أصحاب أبي الحسن صاحب العسکر ع روی عنہا العیاشی فأكثر واعتمد حدیثہ ثقة

<sup>4</sup> ترتیب اسانید الکافی، بروجردی ص 108 بحوالہ النجاشی، سید محمد رضا حسینی، ص 134

ثقة ثبت قال الكشي هو القمي خادم القبر قال شيخنا قال لنا أبو القاسم جعفر بن محمد: كتاب الرد على من زعم أن النبي ص كان على دين قومه والرد على الزيدية للحسين بن إشكيب حدثني بهما محمد بن الوارث عنه وبهذا الاسناد كتابه النوادر<sup>5</sup> اس ترجمہ میں شیخ نجاشی نے ایک ایسے راوی کا ذکر کیا ہے، جو ان کے نزدیک بھی ثقہ و معروف شیخ ہیں اور امام عمرو کشی نے بھی ان کو قابل اعتماد قرار دیا ہے، نیز شیخ عیاشی نے ان سے کثرت سے روایات لی ہیں، لیکن اس جیسے معروف شیخ و ثقہ راوی کے تلامذہ و اساتذہ کی کوئی فہرست پیش نہیں کی ہے، ہم نے قصد ایسا ترجمہ تلاش کیا، جو ایک معروف شیخ، ثقہ راوی کا ہو، تاکہ کوئی ناقد یہ نہ کہہ دے کہ غیر معروف راوی کے اساتذہ و تلامذہ عموماً ذکر نہیں کئے جاتے یا قلت حدیث کی وجہ سے اس کے قابل ذکر تلامذہ و شیوخ نہیں ہوتے، لہذا جب ایک معروف ثقاہت کے حامل شیخ کے اساتذہ و شیوخ کی فہرست نہیں دی گئی ہے، تو ان سے فروتر رواۃ کے تلامذہ و شیوخ کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ ہمارا دعویٰ یہ ہرگز نہیں ہے کہ شیخ نجاشی نے کسی بھی راوی کے تلامذہ یا اساتذہ بالکل ذکر نہیں کئے، دوچند تلامذہ و شیوخ کا ذکر بعض رواۃ کے ترجمے میں کرتے ہیں، لیکن ایک تو ہر راوی کے ترجمے میں ایسا نہیں کرتے، بلکہ خال خال کسی راوی کے شیوخ و تلامذہ ذکر کرتے ہیں، جبکہ اہل سنت مصادر، تہذیب الکمال و الجرح و التعمیر میں تقریباً (تقریباً کا لفظ اس لئے کہا کہ عین ممکن ہے، ان دو کتب میں ایسے ایک آدھ رواۃ مل جائیں، جن کے شیوخ و تلامذہ کی فہرست نہ ہو، لیکن ظاہر ہے اعتبار اکثریت کا ہوتا ہے) ہر راوی کے تذکرے میں ایسا کرتے ہیں، دوسرا جب کسی راوی کے شیوخ و تلامذہ ذکر کرتے ہیں، تو اس قدر استیعاب و تفصیل سے ذکر نہیں کرتے جیسا کہ اہل سنت کے مذکورہ دو محدثین تفصیل سے کام لیتے ہیں۔

❖ شیعہ رجال کی سب سے وسیع و محققانہ ڈائریکٹری معجم رجال الحدیث کے مصنف شیخ خوئی لکھتے ہیں:

▪ أحمد بن إسحاق بن سعد.

روی عن بكر بن محمد الأزدي، وروى عنه الحسين بن محمد. الكافي: الجزء ٥، كتاب النكاح ٣. باب أنهن بمنزلة الإمام ٩٥، الحديث ٢، والتهذيب: الجزء ٧ باب تفصيل

<sup>5</sup> رجال النجاشی، احمد بن علی النجاشی، ص 47

أحكام النكاح، الحديث ۱۱۱۶، والاستبصار: الجزء ۳، باب أنه يجوز الجمع بين أكثر من أربع في المتعة، الحديث ۵۳۵ أقول: هو متحد مع ما بعده<sup>6</sup>.

■ إبراهيم الحذاء:

روى عن أحمد بن عبد الله الأسدي، وروى عنه أحمد بن محمد. الكافي: الجزء ۶، الكتاب ۶، باب الخلال ۱۳۲، الحديث ۴، وروى عن محمد بن صغير، وروى عنه محمد بن علي. الكافي: الجزء ۲

الكتاب ۱، باب ما أخذ الله على المؤمن من الصبر ۱۰۵، الحديث ۷. وروى، عنه أحمد بن محمد بن عيسى، باب فضل فقراء المسلمين ۱۰۷، الحديث ۱۶ وروى عن فضيل، عن عثمان، وروى عنه أحمد بن محمد بن عيسى.

، التهذيب: الجزء ۵، باب الذبح، الحديث ۷۶۲. ورواها في الاستبصار: الجزء ۲ باب جواز أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام، الحديث ۹۷۱، وفيه أحمد بن محمد بن عيسى، عن إبراهيم الحذاء، عن فضيل بن عثمان. وهو الموافق للوافي، وفي الوسائل: الفضل بن عثمان<sup>7</sup>.

■ جعفر بن بكر:

روى عن عبد الله بن أبي سهل، وروى عنه علي بن الحسين التيمي. الكافي: الجزء ۵، كتاب المعيشة ۲، باب أن من السعادة أن يكون معيشة الرجل في بلده ۱۲۴، الحديث ۲، والتهذيب: الجزء ۷، باب الزيادات من كتاب التجارات، الحديث ۱۰۳۲، إلا أن فيه علي بن الحسين فقط<sup>8</sup>.

ہم نے بالقصد معجم رجال الحديث کی مختلف جلدوں سے تین الگ الگ تراجم نقل کئے، تاکہ امام خوئی کا راوی و مروی عنہ کے ذکر کرنے کا منہج ذرا وضاحت کے ساتھ سامنے آئے، امام خوئی نے اپنی کتاب میں راوی کے اساتذہ و شیوخ کا

<sup>6</sup> معجم رجال الحديث، ابو القاسم خوئی، ج 2، ص 49

<sup>7</sup> معجم رجال الحديث، ج 1، ص 326

<sup>8</sup> معجم رجال الحديث، ج 5، ص 27

ذکر کرنے کا بڑا اہتمام کیا ہے، لیکن امام خوئی نے اساتذہ و تلامذہ کی یہ فہرست خود کتب حدیث سے نقل کی ہے، چنانچہ اسی وجہ سے جب وہ راوی کے کسی شیخ یا شاگرد کا ذکر کرتے ہیں، تو اس کے ساتھ کتب اربعہ یا دیگر مصادر حدیث سے اس کا حوالہ بھی دیتے ہیں، امام خوئی کے اس عمل کو منطقی اصطلاح میں "مصادرة علی المطلوب" کہا جاتا ہے، مصادرة علی المطلوب منطقی مغالطوں میں سے ایک مغالطہ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مدعی اپنے دعویٰ کو یہی دلیل بنا کر پیش کر دے، وہ یوں کہ کتب حدیث میں جب کوئی محدث سلسلہ سند ذکر کرتا ہے اور اپنی اسناد سے روایات لاتا ہے، تو اس سلسلہ سند میں مذکور روایہ کے شیوخ و تلامذہ یا دوسرے لفظوں میں راوی و مروی عنہ کو پرکھنے اور جانچنے کے لئے کتب رجال کو دیکھا جاتا ہے کہ اس محدث کے ذکر کردہ سلسلہ سند کی جو لڑی بنتی ہے، کیا نفس الامر میں بھی یہی لڑی ہے یا نہیں؟ یوں کتب رجال سے اس راوی کے شیوخ و تلامذہ کی فہرست نکال کے اس محدث کے سلسلہ سند کی تصحیح یا اس کا تحفظ کیا جاتا ہے، لہذا محدث کا ذکر کردہ سلسلہ سند ایک قسم کا "دعویٰ" ہوتا ہے اور اس دعویٰ کی تصدیق یا تکذیب کتب رجال سے کی جاتی ہے، جبکہ امام خوئی نے روایہ کے جو شیوخ و تلامذہ کی فہرستیں دی ہیں، وہ خود کتب حدیث سے نقل کی ہیں، یوں مصادرة علی المطلوب کرتے ہوئے دعویٰ یعنی کتب حدیث میں مذکورہ سلسلہ اسناد کی مدد سے دلیل یعنی راوی کے شیوخ و اساتذہ کو متعین کیا ہے، اب ترتیب یوں بنی کہ اگر کوئی آدمی کافی کے کسی سلسلہ سند پر سوال کرے کہ اس راوی کا یہ شیخ نفس الامر میں بھی اس کا شیخ ہے یا نہیں؟ اس کی دلیل دو، تو شیعہ حضرات معجم رجال الحدیث کی عبارت پیش کریں گے کہ معجم رجال الحدیث میں امام خوئی نے اس راوی کا یہ شیخ لکھا ہے، تو سائل جب سوال کرے گا کہ امام خوئی نے اس راوی کا یہ شیخ کیسے معلوم کیا؟ تو شیعہ مجیب جواب دے گا کہ امام خوئی نے الکافی کے اسی سلسلہ سند سے نکالا ہے، یوں بات دعویٰ سے شروع ہو کر پھر دعویٰ پر آجائے گی۔ اس کے برخلاف اہل سنت علمائے رجال نے راوی کے اساتذہ و شیوخ کی فہرستیں کتب حدیث سے مرتب نہیں کیں، بلکہ کتب حدیث کی تصنیف سے قطع نظر اپنے ذرائع و وسائل سے مرتب کی ہیں، جس کے لئے علمائے رجال عموماً راوی کے اسفار، معروف شیوخ کے مجالس حدیث میں آنے والے طلبائے حدیث، کسی راوی کے ہم سبق روایہ وغیرہ کی تحقیق کر کے شیوخ و تلامذہ متعین کرتے تھے، ذیل میں امام ابن ابی حاتم رازی کی الجرح والتعديل سے نقل کردہ ترجمہ دوبارہ نقل کیا جاتا ہے، جو ہم پچھلے صفحات میں نقل کر آئے ہیں، تاکہ امام خوئی کے منہج سے فرق واضح ہو کر آئے:

شداد بن سعید أبو طلحة الراسبي روى عن أبي الوازع جابر بن عمرو وغيلان بن جرير وسعيد الجريري روى عنه أبو معشر البراء وحماد بن زيد وابن المبارك

وحرري بن عمارة ومسلم بن إبراهيم وأبو الوليد وسعيد بن سليمان  
البصري سمعت أبي يقول ذلك.

قال أبو محمد وروى عن قتادة ومعاوية بن قرة - ويزيد بن عبد الله بن الشخير  
روى عنه إسماعيل ابن عليّة ووكيع وأبو سعيد مولى بني هاشم وحجاج بن نصير  
والنضر بن شميل

حدثنا عبد الرحمن أنا عبد الله ابن أحمد ابن حنبل - فيما كتب إلى قال قال أبي:  
أبو طلحة شداد شيخ ثقة روى عنه ابن عليّة ووكيع.

حدثنا عبد الرحمن قال ذكره أبي عن إسحاق بن منصور عن يحيى بن معين أنه  
قال: شداد بن سعيد الراسبي ثقة<sup>9</sup>

اس ترجمہ میں امام ابن ابی حاتم رازی نے شداد بن سعید کے جتنے شیوخ و تلامذہ ذکر کئے، اس کی دلیل میں علمائے  
رجال جیسے اپنے والد اور معروف محدث ابو حاتم رازی اور امام بخاری کی تحقیق اور حوالہ ذکر کیا ہے اور کسی کتاب کا  
سلسلہ سند دلیل بنانے کی بجائے علم رجال کے ماہرین کی مدد سے راوی کے شیوخ و تلامذہ کی فہرست کو متعین کیا ہے۔  
اہل سنت کے اس منہج کو مزید واضح کرنے کے لئے امام ذہبی کی سیر اعلام النبلاء سے ایک ترجمہ نقل کیا جاتا ہے:

" سفیان بن حسین بن الحسن الواسطي الحافظ، الصدوق، أبو محمد الواسطي.  
حدث عن: الحسن، ومحمد بن سيرين، والحكم بن عتيبة، والزهرى، وإياس بن  
معاوية. روى عنه: شعبة، وهشيم، وعباد بن العوام، ويزيد بن هارون، وعمر بن عبد  
الله بن رزين، وجماعة.

وقد وثقه: جماعة، في سوى ما يرويه عن الزهرى، فإنه يضطرب فيه، ويأتي بما ينكر.  
روى: عباس، عن ابن معين، قال: ليس به بأس، وليس من أكابر أصحاب الزهرى.  
وروى: أحمد بن أبي خيثمة، عن ابن معين: ثقة، كان يؤدب المهدي، وحديثه عن الزهرى  
فقط ليس بذلك، إنما سمع منه بالموسم.  
وقال أبو حاتم: صالح الحديث، ولا يحتج به، هو نحو محمد بن إسحاق.

<sup>9</sup> الجرح والتعديل، ان ابی حاتم رازی، رقم الترجمة: 1446

وقال ابن حبان: الإِنصاف في أمره تنكب ما روى عن الزهري، والاحتجاج بما روى عن غيره، وذلك أن صحيفة الزهري اختلطت عليه، فكان يأتي بها على التوهم. قلت: توفي في خلافة أبي جعفر، سنة نيف وخمسين ومائة، ووقع له نحو ثلاث مائة حديث<sup>10</sup>.

اس ترجمہ میں امام ذہبی نے سفیان بن حسین واسطی کے شیوخ و تلامذہ بیان کئے، ان کے شیوخ میں امام زہری کا ذکر بھی کیا، اس کے بعد امام ابن ابی حاتم و ابن حبان جیسے علمائے رجال سے یہ بات نقل کی کہ امام زہری سفیان واسطی کے باقاعدہ شیخ نہیں رہے ہیں، نہ ہی سفیان واسطی امام زہری کے اکابر تلامذہ میں آتے ہیں، بلکہ سفیان واسطی نے امام زہری سے صرف ایام حج میں کچھ سنا ہے (اور ظاہر ہے کہ ایام حج میں علی سمیل الاتفاق ہوتا ہے) اس لئے زہری سے سفیان واسطی جو روایات نقل کرتے ہیں وہ قابل اعتماد نہیں ہیں، امام ذہبی کی اس عبارت سے اہل سنت علمائے رجال کے منہج کی کافی وضاحت ہوتی ہے کہ اہل سنت اہل علم کتب حدیث سے شیوخ و تلامذہ کی تعیین نہیں کرتے تھے، بلکہ اپنے آزاد ذرائع سے راوی کے شیوخ و تلامذہ کی تحقیق کرتے تھے، حالانکہ ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ میں سفیان واسطی امام زہری کے واسطے سے تین روایات آئی ہیں،<sup>11</sup> اس کے باوجود امام ذہبی نے سفیان واسطی کے اساتذہ میں امام زہری پر اعتراض کیا کہ سفیان واسطی نے امام زہری سے جو نقل کیا ہے، وہ روایات قابل اعتماد نہیں ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ علمائے رجال شیوخ و تلامذہ کی تحقیق میں کتب حدیث میں مذکور سلسلہ اسناد کو مدد نہیں بناتے تھے، بلکہ اپنے ذرائع سے راوی کے شیوخ و تلامذہ کی تحقیق کر کے کتب حدیث میں مذکور سلسلہ اسناد کو اس پر چانچتے اور پرکھتے تھے، شیوخ و تلامذہ کی تعیین میں اس طرح کی گہرائی و گیرائی اہل تشیع کے رجالی تراث میں نظر نہیں آتی، بلکہ اہل تشیع کے رجالی تراث میں اول تو اس چیز کا بیان ہی نہیں ہوا، جیسا کہ ماقبل میں شیعہ محققین کی تصریحات اور شیعہ رجالی کتب سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے، جبکہ امام خوئی و بعض شیعہ علمائے رجال نے شیوخ و تلامذہ کو اگر بیان بھی کیا ہے، تو مصدقہ علی المطلوب کے مرتکب ہوتے ہوئے خود کتب حدیث سے یہ فہرست مرتب کی، جس کا سندی تحقیق میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ دعویٰ کو دلیل بنا لینے سے مدعا ثابت نہیں ہوتا۔

(جاری)

<sup>10</sup> سیر اعلام النبلاء، شمس الدین ذہبی، ج 7، ص 302-303

<sup>11</sup> تحفۃ الاشراف بمعرفة الاطراف، جمال الدین مزنی، ج 9، ص 330

## آراء و افکار

ڈاکٹر زاہد صدیق مغل

(ایسوسی ایٹ پروفیسر، نسلٹ یونیورسٹی اسلام آباد)

## امام شافعی: مستشرقین و ناقدین مستشرقین کی نظر میں

میسر ذرائع کے مطابق امام ابو عبد اللہ محمد بن ادریس الشافعی رحمہ اللہ (م 204ھ / 820ء) کی کتاب "الرسالۃ" علم اصول فقہ کی پہلی کتاب مانی جاتی ہے۔ آپ نے "احکام شریعہ اخذ کرنے کے طریقے" کو الگ سے موضوع بنا کر اسے مدون کرنے کا اہتمام فرمایا جبکہ آپ سے قبل اس موضوع پر باضابطہ تحریر میسر نہیں، اگرچہ متعدد ائمہ مجتہدین فقہی احکام پر اپنا تفصیلی کام پیش کر چکے تھے۔ اسی لئے امام رازی (م 606ھ / 1210ء) کتاب "مناقب الامام الشافعی" میں امام شافعی کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اصول فقہ میں آپ کو وہی مقام حاصل ہے جو ارسطو کا علم منطق اور علامہ خلیل کا علم عروض و شعر گوئی میں ہے کہ موخر الذکر سے پہلے لوگ بلاشبہ منطق کے قوانین برتنے تھے اور اشعار بھی کہتے تھے لیکن یہ ایک ذوقی نوعیت کی چیز تھی اور کوئی ایسا پیمانہ مقرر نہ تھا جس پر پرکھ کر منطقی استدلال و شعر کی موزونیت کو جانچا جاسکے اور دوسرے پر حجت قائم کی جاسکے۔ اسی طرح امام شافعی سے قبل لوگوں کے پاس کوئی ایسا منضبط قانون کلی نہ تھا جس کے ذریعے ایک دوسرے کے استدلال کو جانچا جاسکے کہ جس نے جو کہا وہ کیوں کر اور کیسے درست ہے۔

امام شافعی کے حوالے سے ایسی آراء اسلامی تاریخ میں موجود رہی ہیں، تاہم مستشرقین (orientalists) نے اپنے روایتی منہج بحث کو اختیار کرتے ہوئے جہاں یہ تاثر دینے کی کوشش کی سنت و حدیث کا ذخیرہ اسلامی قانون کی ابتدائی تشکیل کے بعد (بالخصوص تیسری صدی ہجری) کی پیداوار ہے، ساتھ ہی بعض نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی امام شافعی سے قبل گویا ماخذات شرع کا کوئی واضح تصور مسلمانوں کے ہاں موجود نہ تھا اور مسلمان بے ڈھب طرز پر قانون تشکیل دیتے رہے، یہاں تک کہ امام شافعی نے تقریباً دو صدیوں بعد اخذ قانون کا قاعدہ مقرر کیا۔ ان آراء کے

اظہار کا سلسلہ مشہور مستشرق گولڈزیہر سے ہوتی ہوئی جوزف شناخت اور مابعد تک پھیلا ہوا ہے۔ اسی تناظر میں مشہور مستشرق جوزف شناخت (Schacht) نے کتاب The Origins of Muhammadan Jurisprudence میں امام شافعی کو اصول فقہ کا "ماسٹر آرکیٹیکٹ" قرار دیا۔ ان کی یہ بات "کلمۃ حق ارید بہا الباطل" کا مصداق تھی کیونکہ ان حضرات کی فکر کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ابتدائی صدیوں میں فقہ کی ڈویلپمنٹ کا اصول فقہ سے کوئی تعلق نہیں تھا، یہ نظری علم مسلمانوں نے بعد میں وضع کیا۔ گویا آپ سے قبل امام ابو حنیفہ (م 150ھ / 767ء) و مالک (م 179ھ / 795ء) و دیگر مجتہدین نے فقہ کا جو ذخیرہ چھوڑا، وہ اللٹپ اور مقامی روایات وغیرہ کے تناظر میں متشکل ہوتا رہا۔

اسلامی قانون کی تشکیل کے بارے میں مستشرقین کے یہ دعوے گمراہ کن تھے اور اسی لئے عالم اسلام کے اہل علم نے ان کا بھرپور تعاقب کیا۔ اس کاوش کے نتیجے میں ابتدائی صدیوں میں سنت و حدیث کی تدوین اور تشریحی حیثیت پر وقیح کام سامنے آیا جس کی ایک طویل لسٹ تیار کی جاسکتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اہل علم نے یہ دکھانے کی کوشش بھی کی کہ امام شافعی سے قبل اصول فقہ کے مباحث کا واضح ادراک موجود تھا۔ اسلامی یونیورسٹی کے ایک اہل علم جناب ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری صاحب (م 2016ء) نے ابتدائی دو صدیوں کے دوران کوفہ کے علاقے میں اسلامی قانون کی تشکیل پر پی ایچ ڈی کے وقیح مقالے (Early development of Islamic Fiqh in Kufa with Special Reference to the Works of Abu Yousuf and Shaybani) میں ائمہ احناف کی کتب سے مستشرقین کے اس دعوے کی تردید کی ہے کہ ابتدائی صدیوں میں سنت و حدیث کو ماخذ قانون کے طور پر نہیں دیکھا جاتا تھا۔ آپ نے ان کتب کے تفصیلی حوالہ جات کے ذریعے یہ ثابت کیا ہے کہ ائمہ احناف کے نزدیک حدیث و سنت "خبر لازم" کی حیثیت رکھتی تھی اور اہل کوفہ کے بارے میں "اہل الرائے" کے عمومی پراپیگنڈے کے برعکس حنفی ائمہ کثرت کے ساتھ سنت و حدیث سے استدلال کیا کرتے تھے۔ اسی طرح آپ یہ بھی کہتے ہیں کہ مصر، شام، مدینہ و کوفہ کی فقہی روایات میں سے بالخصوص کوفہ کی فقہی روایت زیادہ مربوط و منظم تھی اور مختلف فقہی روایات کا یہی کام امام شافعی کی "الرسالۃ" کے لئے پیش خیمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

محترم انصاری صاحب کا یہ مقالہ بہت حد تک متوازن محسوس ہوتا ہے کیونکہ یہ نہیں مانا جاسکتا کہ ایک شخص یوں اچانک اٹھ کر یکدم "الرسالۃ" جیسی اتنی منظم کتاب لکھ دے، یقیناً اس کی پشت پر ایک طویل علمی روایت موجود ہوتی ہے جسے مد نظر رکھتے ہوئے ہی چند مخصوص سوالات کو مقرر کر کے ان کا جواب دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔

مستشرقین کو جواب دیتے ہوئے تاریخی تناظر میں اس نوعیت کا کچھ کام جناب ڈاکٹر فضل الرحمان انصاری صاحب (م 1988ء) نے اپنی کتاب Islamic Methodology in History میں بھی پیش کیا، تاہم حدیث و سنت کے بارے میں ان کی آراء مسلمان اہل علم کی عمومی آراء کی نمائندگی نہیں کرتیں۔

مستشرقین کے کام پر یہ ایک قسم کا رسپانس تھا، اس ضمن میں مستشرقین کے جواب میں ایک اور رسپانس دنیا کے مختلف علاقوں کے اندر اہل علم کے ہاں "اینٹی استشرق" تحریک کی صورت سامنے آیا، یہ اہل علم مسلمانوں کے ساتھ خاص نہیں۔ ان مصنفین کو مستشرقین سے یہ شکایت ہے کہ یہ لوگ مختلف اہل مذاہب کی ایسی تاریخ لکھتے ہیں جو انہیں احساس کمتری کا شکار کرتی ہے، لہذا ان مستشرقین کو رد کرنا ضروری ہے۔ امام شافعی کے تناظر میں ایسی تحریر لکھنے والے اہل علم میں ایک اہم نام جناب وائل حلاق صاحب کا ہے۔ آپ نے 1993 کے اپنے ایک مقالے (Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?) میں تاریخی تجزیات کی بنیاد پر اس رائے کا اظہار کیا کہ امام شافعی کو اصول فقہ کا ماسٹر آرکیٹیکٹ کہنا غلط ہے، آپ کی کتاب "الرسالہ" کا اصول فقہ کی تشکیل میں نہ خاص کردار ہے اور نہ ہی آپ کے خیالات کو کم از کم 100 سال تک کوئی اہمیت دی گئی۔ آپ کی کتاب "الرسالہ" ایک ابتدائی نوعیت کی چیز تھی نہ کہ حرف آخر (یہ دعویٰ مسلمانوں میں سے کسی نے کیا بھی نہیں کہ آپ کا کام حرف آخر تھا) بلکہ یہ کتاب اصول فقہ کے بجائے اصول حدیث سے متعلق ہے۔ مسلمانوں نے آپ کے بعد اس علم کو مزید ترقی دی اور جسے آج اصول فقہ کہتے ہیں، وہ تیسری و چوتھی صدی ہجری میں مسلمانوں کے مختلف گروہوں کی باہمی بحث و تمحیص کے بعد پانچویں صدی ہجری کے آغاز میں سامنے آیا اور اس ضمن میں وہ قاضی باقلانی (م 403ھ) کو بنیادی اہمیت کا حامل سمجھتے ہیں۔ تاہم یہ بات سمجھ نہیں آسکی کہ آخر علامہ جصاص (م 370ھ) کو وہ اس ضمن میں کیونکر اہمیت دینے کے لئے تیار نہیں جنہوں نے "الفصول فی الاصول" کے نام سے اس فن پر ایک ضخیم کتاب لکھی۔ حلاق صاحب کے اس تجزیے پر مختلف اہل علم، بشمول مستشرقین اور اہل اسلام، کار د عمل سامنے آیا۔ اس رد عمل کو دو بنیادی نکات میں سمویا جاسکتا ہے:

- 1) یہ دیکھنا کہ تیسری و چوتھی صدی ہجری کے دوران امام شافعی کو کس قسم کا رسپانس ملا
  - 2) یہ دیکھنا کہ امام شافعی کی "الرسالہ" اور امام جصاص کی "الفصول" کے درمیانی تقریباً بیڑھ سو سالہ دور میں اصول فقہ پر کس نوعیت کا کام ہوا تاکہ یہ دیکھا جاسکے کہ "الرسالہ" کا ان کے ساتھ کیسا تعلق ہے۔
- اس ضمن میں متعدد اہل علم نے اپنی تحقیقات پیش کیں جو حلاق صاحب کے درج بالا مقدمات کی تردید کرتی

دکھائی دیتی ہیں۔ ان تمام تحریرات کا احاطہ کرنا یہاں ممکن نہیں، تاہم بحث و جواب کی نوعیت سمجھنے میں احمد الشمشی کی The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History نیز احمد تامل صاحب کے پی ایچ ڈی مقالے: The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usool al-Fiqh between al-Shāfi and al-Jaṣṣāṣ during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries کا مطالعہ سودمند ہوگا۔ بد قسمتی سے تیسری و چوتھی صدی ہجری کے دوران اصول فقہ پر لکھی جانے والی اکثر کتب ہمیں میسر نہیں، تاہم پچھلے کچھ عرصے میں محققین مختلف لائبریریوں میں محفوظ بعض مخطوطات کو ایڈٹ کر کے سامنے لائے ہیں جیسے شافعی عالم سرتج (م 306ھ / 918ء) کی فقہ کی کتاب کا وہ حصہ جو اصول فقہ پر مبنی ہے اور اسی طرح چوتھی صدی ہجری کے نصف میں انتقال کرنے والے شافعی عالم الخفاف کی کتاب کا اصولی مقدمہ۔ یہ دونوں مخطوطات احمد الشمشی صاحب نے اپنے مقالے Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory میں جمع کر دیئے ہیں۔

امام شافعی کی کتاب "الرسالۃ" کے بارے میں مستشرق نارمین کالڈر (Norman Calder) نے اس رائے کا اظہار بھی کیا کہ یہ کتاب آپ نے نہیں بلکہ بعد کے دور کے کسی شافعی عالم نے تحریر کی ہے، اس کی وجہ محقق کے خیال میں یہ ہے کہ کتاب کے مباحث خاصے ایڈوانس نوعیت کے ہیں جنہیں دوسری صدی ہجری میں پیش کیا جاسکنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ تاہم اہل علم نے اسلامی علوم کے متعدد داخلی شواہد سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ رائے غلط ہے۔ مثلاً ابویقوب بویطی (پیدائش اندازاً 170ھ - متوفی 231ھ) امام شافعی کے ایک شاگرد تھے۔ آپ نے "مختصر" کے نام سے امام شافعی کے "الرسالۃ" کا خلاصہ لکھا جسے محققین نے کچھ سال قبل مخطوطات سے تصنیف میں ڈھال دیا ہے اور احمد الشمشی نے انگریزی زبان میں اس کا ترجمہ بھی کیا ہے۔ اسی طرح مشہور معتزلی عالم جاحظ (م 255ھ) کے رسالے "رد ہاشم علی ادعاء أمیة البسالة" میں اس کتاب کا ذکر موجود ہے۔ الغرض اس نوع کے متعدد نظائر یہ ثابت کرتے ہیں کہ الرسالۃ امام صاحب ہی کی تصنیف تھی۔

ان محققین کو جواب دینے کے لئے حلاق صاحب نے 2019 میں Uṣūl al-Fiqh and Shāfi'īs کے نام سے ایک تفصیلی مقالہ لکھا۔ اس تحریر میں حلاق صاحب کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ کسی علم کے اصول فقہ کہلائے جانے کے لئے جن پانچ شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے، ان شرائط پر امام شافعی کی الرسالۃ تو کجا پانچویں صدی ہجری کی اکثر کتب بھی ان پر بمشکل پورا اترتی ہیں۔ یہ پانچ شرائط درج ذیل ہیں:

الف) چار ماخذات دین یعنی قرآن، سنت، اجماع و قیاس کا واضح تصور ہونا۔ حلاق صاحب نے ایک مستشرق جوزف لوری کی تحقیق (Does Shafi have a Theory of Four Sources of Law?) پر اعتماد کرتے ہوئے اس رائے کو اختیار کیا کہ امام صاحب کے ہاں اس کا تصور موجود نہیں (یہ صراحتاً ایک غلط رائے ہے کیونکہ آپ کی کتب "الرسالہ" و "الام" میں صریح عبارات میں ان چار کا بالترتیب ذکر موجود ہے)

ب) ان چار ماخذات کا ترتیب وار لحاظ کئے جانے کا ادراک ہونا کیونکہ ترتیب بدلنے سے بہت فرق پڑتا ہے۔ حلاق صاحب کی رائے میں اس ترتیب کے وجوب کا واضح ادراک قاضی باقلانی کے ہاں ملتا ہے (ج) ایسے علم کے وجود کا ادراک ہونا جو فقہ سے الگ و بلند تراصول و قواعد سے بحث کرتا ہو اور اس کے ماہرین کے ہاں "ادلۃ اجمالیہ" کا واضح تصور پایا جائے

د) اپنی الگ شناخت کا شعور رکھنے والے (یعنی self-conscious) علم کا وجود ہونا، یعنی ایک ایسا علم جو خود اپنے اصول و قواعد کا جواز و شعور رکھتا ہو کہ اس علم کا مقصد و سکوپ کیا ہے وغیرہ وغیرہ۔ حلاق صاحب کے خیال میں اصول فقہ پر یہ دور جوینی (م 478ھ) و غزالی (م 505ھ) دوسرے (م 483ھ) تک پہنچ کر آتا ہے۔

ه) اصول فقہ الگ سے ایک نوع ہو جسے ضبط تحریر میں لانے کا ایک منفرد انداز ہو اور اس کے ماہرین کی منفرد کمیونٹی الگ سے پہچانی جاتی ہو۔ ان کے خیال میں علامہ باقلانی کے دور کے بعد اس نوع کے وجود کی ابتدا ہوئی۔ چنانچہ ان شرائط کو بنیاد بنا کر وہ الرسالہ کو اصول فقہ کے لئے ایک غیر ضروری نہ سہی تو کم از کم بالکل ابتدائی نوعیت کی ایک چیز دکھانے کی کوشش کرتے ہیں۔

تاہم حلاق صاحب کے اس تجزیے پر ذہن میں درج ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں:

1) کیا کسی نے امام شافعی کو انہی پانچ شرائط کے معنی میں اصول فقہ کا ماسٹر آرکیٹیکٹ کہا تھا کہ حلاق صاحب نے اسے بنیاد بنا کر یہ مقدمہ رد کیا؟ اگر ایسا کسی نے نہیں کہا تو یہ بات سمجھنا مشکل ہے کہ آخر حلاق صاحب نے رد کس کا لکھا؟ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ 1993 کے مقدمے کے دفاع کے لئے انہوں نے ایسی سخت شرائط مقرر کیں۔

2) حلاق صاحب کا 1993 کا مقدمہ زیادہ تر تاریخی نوعیت کا تھا جس پر ناقدین نے تاریخی شواہد کے ذریعے ان کے مقدمے کی غلطی کو واضح کرنے کی کوشش کی۔ لیکن 2019 میں حلاق صاحب نے تاریخی کے بجائے تجزیاتی گراؤنڈ پر اپنا دفاع کیا کہ جن شواہد کو ناقدین نے پیش کیا وہ کیونکر اصول فقہ کہلانے کے مستحق نہیں۔ اس اعتبار سے حلاق صاحب کے دو مقالہ جات کی بحث میں بظاہر ربط محسوس نہیں ہوتا۔

(3) کسی علم کے اصول فقہ کہلائے جانے کے لئے خود ان پانچ شرائط کی علمی حیثیت کیا ہے؟ کیا ماضی کے مسلمان اہل علم میں سے کسی نے ایسی شرائط پیش کیں؟ ممکن ہے حلاق صاحب اس سوال کو غیر ضروری قرار دیں لیکن اہل اسلام کے روایتی طبقے کے لئے یہ سوال اہمیت کا حامل ہے کیونکہ اس طرح پھر کوئی بھی ماہر اپنی طرف سے ایسی مزید سخت شرائط عائد کر کے اصول فقہ کی ڈومینٹ کو مزید دو تین صدیاں آگے دھکیل سکتا ہے۔

(4) حلاق صاحب کا یہ تجزیہ مستشرقین کے اس اعتراض کا جواب کیسے دیتا ہے کہ "اصول فقہ و فقہ دو الگ قسم کے علوم تھے اور اصول فقہ بہت بعد کی پیداوار ہے"، یہ واضح نہیں ہو پاتا۔ بلکہ ان کی تحقیق سے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے چار سو سال تک بغیر کسی واضح تصور اصول کے فقہ کی تشکیل جاری رکھی۔

(5) حلاق صاحب کی شرائط کا حاصل یہ ہے: (الف) سڑک کا مطلب 240 فٹ چوڑی سڑک ہے جس کے ہر طرف 3 بسیں بیک وقت کراس کر سکیں، (ب) ایسی سڑک کی تعریف پر پاکستان میں موٹروے پورا اترتی ہے، (ج) پاکستان میں موٹروے 1997 میں بنی، (د) لہذا پاکستان میں سڑک 1997 میں بنی، اس سے پہلے پاکستان میں سڑک نہیں تھی۔

مستشرقین کے جواب میں امام شافعی کے کام کے تناظر میں ایک اہم رائے محترم عمران احسن نیازی صاحب کی بھی ہے۔ جیسا کہ اوپر عرض کی گئی کہ جناب ظفر اسحاق انصاری صاحب نے مستشرقین کو جواب دیتے ہوئے یہ واضح کرنے کی کوشش کی کہ ائمہ احناف کے ہاں ماخذ شرع اور اصول و قواعد کا واضح ادراک پایا جاتا تھا، اگرچہ انہوں نے اس موضوع پر کوئی باضابطہ تحریر نہ لکھی ہو۔ آپ کے شاگرد محترم عمران احسن نیازی صاحب اپنی کتاب Theories of Islamic Law میں آپ کے اس تجزیے پر یہ اضافہ فرماتے ہیں کہ نہ صرف یہ کہ ائمہ احناف و مالکیہ امام شافعی سے قبل اصول وضع فرما رہے تھے بلکہ ان کے کام کی نوعیت امام شافعی کے کام اور ان کے نظریہ اصول سے مختلف نوعیت کی تھی۔ آپ کے نزدیک مستشرقین کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ انہوں نے ان دو مناجح اصول کو ایک فرض کرتے ہوئے یہ سمجھا کہ امام شافعی اصول فقہ کے بانی تھے جبکہ امام شافعی صرف اس کے ایک خاص منہج یا نظریے کے بانی تھے جسے وہ "حرفیت پسندی" (لٹل ازم) کہتے ہیں۔ اس کے برعکس ان سے قبل فقہائے احناف نے جس نظریے کی بنیاد ڈالی اسے وہ نظریہ اصولیت پسندی (theory of general principles) کہتے ہیں اور مشائخ احناف نے بعد میں اپنے ائمہ سے منقول جزئیات سے اپنا اصولی نظام الگ سے وضع کیا۔ تاہم مستشرقین ان دو نظاموں کو الگ کرنے کے بجائے اصول فقہ کو "کلاسیکل اسلامک تھیوری" کے عنوان میں بند کر کے اس غلط فہمی کا

شکار ہوئے کہ امام شافعی گویا ہر قسم کے اصول فقہ کے بانی تھے۔ نیازی صاحب کے مطابق امام شافعی کے پیش نظر دین کے اس حصے جسے وہ "فلسڈ پارٹ" کہتے ہیں، اس کے لئے ایسی میتھاڈولوجی وضع کرنا تھا جو نصوص کے ظاہری معنی کے اندر یا اس سے قریب رہتے ہوئے اخذ احکام کو ممکن بنائے جبکہ فقہائے احناف اس سے زیادہ عمومی سطح پر قواعد عامہ اخذ کرنے کا فریم ورک تیار کر رہے تھے۔

اس طرز استدلال سے وہ مستشرقین کا یہ تاثر غلط ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ امام شافعی سے قبل اصول فقہ کا وجود نہ تھا۔ اسلامی تاریخ میں تعبیر نصوص کے دو مناہج رہے ہیں، یہ بات ان معنی میں درست ہے کہ الفاظ و معنی کے فہم کا ایک نظریہ قائلین قیاس کا تھا جبکہ دوسرا نظریہ منکرین قیاس کا (جس کی مثالیں ابتدائی صدیوں میں انظام معتزلی، مکتب اہل تشیع اور گروہ خوارج کی صورت نظر آتی ہیں)۔ چنانچہ محترم نیازی صاحب کے استدلال کے درست ہونے کے لئے یہ لازم ہے کہ امام شافعی کو علمائے ظاہریہ جیسے منکرین قیاس کی صفوں کے قریب کیا جائے تاکہ یہ بات ثابت ہو سکے کہ امام شافعی پوری طرح سے اس اصولی منہج کی نمائندگی نہیں کرتے جس کی بنیاد ائمہ احناف وغیرہ نے ڈالی بلکہ آپ کا نظریہ اصول احناف سے مختلف نوعیت کا تھا۔ اسی لئے نیازی صاحب رمانتے ہیں کہ امام شافعی کے خیالات اسی گروہ سے قربت رکھتے ہیں جس میں علامہ داؤد ظاہری آتے ہیں اور اس کی دلیل آپ کے نزدیک یہ ہے کہ امام صاحب کے قیاس کا تصور قیاس اولی اور قیاس شبہ تک محدود ہے، اول الذکر کے قیاس ہونے ہی میں اختلاف ہے کیونکہ احناف اسے دلالت النص کہتے ہیں جبکہ موخر الذکر ان کے نزدیک تحقیق مناط سے عبارت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قیاس کا وہ تصور جسے اہل فقہ قیاس علت کہتے ہیں، امام شافعی کے ہاں اس کا ادراک نہیں ملتا۔ آپ کے اصول فقہ میں قیاس کی بحثوں پر یہ اضافہ جات کئی صدیاں بعد امام جوینی وغزالی نے کئے اور اسی لئے آپ فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے ہاں "تخریج مناط" کا وہ تصور نہیں پایا جاتا جس کی بات امام غزالی کرتے ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ آپ کے نزدیک یہ ہے کہ امام شافعی کا اصل منہج لٹل ازم تھا اور احناف کی طرح جزل پرنسپلز کی دریافت وغیرہ آپ کے پیش نظر نہ تھا۔ اسی وجہ سے آپ نے استحسان کے حنفی تصور کو رد کیا جو گویا اخذ قواعد کی ایک الگ میتھاڈولوجی کا مظہر تھا۔ چنانچہ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ امام شافعی نے ایک ایسے اصول فقہ کی بنیاد رکھی جو اپنے سے پیش رو فقہاء کے مقابلے میں تنگ تھی اور نیازی صاحب کے مطابق اسی لئے امام شافعی کی فقہ کو ڈویلپ ہونے میں دو صدیوں سے بھی زیادہ وقت لگا اور آپ کے نظریات فقہی مباحث پر زیادہ اثر نہ ڈال سکے، بعد کے دور میں شافعی علماء کے ہاں آپ کے نظریات کو اخذ و ترمیم کے ساتھ قبول کیا گیا۔

امام شافعی کے تصور اصول فقہ کی بحث میں محترم نیازی صاحب کا یہ مقدمہ ایک دلچسپ اضافہ ہے کہ انہوں نے اس کے ذریعے مستشرقین کے مقدمے کا جواب دینے کی کوشش کی (آپ کے مطابق اصول فقہ میں اخذ احکام کی ایک نہیں بلکہ تین تھیوریز پائی جاتی ہیں، درج بالا دو کے سوا تیسری تھیوری امام غزالی نے "مقاصد شریعت" کے تناظر میں وضع کی جسے تاحال پوری طرح برتا نہیں جا سکا)۔ امام شافعی کے بارے میں محترم نیازی صاحب کے اس مقدمے کے حوالے سے تاحال ایسی کوئی تحریر ہماری نظر سے نہیں گزری جس میں اس کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہو، آپ کی اس کتاب پر جناب ظفر اسحاق انصاری صاحب نے تقریظ لکھتے ہوئے ان کی تحقیق و نتائج فکر کی تحسین فرمائی ہے۔ تاہم نیازی صاحب کی طرف سے امام شافعی کے تصور قیاس کو انڈر ڈویلپ یا محدود ثابت کر کے انہیں علامہ داؤد ظاہری جیسے حرفیت پسندوں کا پیش رو کہنا اور ان کے منہج اصول کو احناف و مالکیہ کے منہج سے الگ ثابت کرنا محل نظر مقدمات ہیں۔ ان مقدمات کا جائزہ لینے کے لئے اقسام قیاس، مسالک علت و استحسان کی بحثوں کی روشنی میں امام شافعی کی عبارات اور ان کی امثلہ پر بحث کر کے ائمہ و مشائخ احناف کی آراء کے ساتھ اس کے موازنے کی ضرورت ہے۔ اس ضمن میں ساتھ ہی ساتھ یہ دیکھنے کی بھی ضرورت ہے کہ کیا اسلامی تاریخ میں علمائے شوافع و احناف نے خود ایسی کسی رائے کا اظہار کیا کہ امام شافعی کا منہج علمائے ظاہر یہ جیسا تھا نیز آپ کے ہاں قیاس علت جیسے تصورات نہیں پائے جاتے؟ یہ جائزہ ان شاء اللہ الگ تفصیلی تحریر میں پیش کیا جائے گا۔

## آدا و افكار

ڈاکٹر محمد غطريف شهباز ندوی

ریسرچ ایسوسی ایٹ مرکز فرودغ تعلیم و ثقافت مسلمانان ہند علی گڑھ یونیورسٹی علی گڑھ

mohammad.ghitreef@gmail.com

## دور حاضر میں اسلامی فکر: توجہ طلب پہلو

(نوٹ: مرکز جماعت اسلامی ہند کی تصنیفی اکیڈمی نے خاکسار کو اسی موضوع پر اپنے ورکشاپ منعقدہ ۳۰ نومبر ۲۰۲۱ میں اظہار خیال کی دعوت دی ہے اسی ورکشاپ کے لیے یہ مقالہ لکھا گیا)

موجودہ دور میں اسلامی فکر کے میدان میں بہت کام ہوا ہے خاص کر روایتی علوم کے احیاء کے سلسلہ میں۔ اس کی پوری قدر کرتے ہوئے اب کام کے نئے میدانوں اور نئی جہات پر توجہ مبذول کرنے کی ضرورت ہے۔ ذیل کی سطور میں اختصار کے ساتھ اس کے بعض پہلوؤں پر روشنی ڈالی جائے گی۔ اس مجوزہ علمی کام کی دو سطحیں ہیں ایک عالمی دوسری قومی و مقامی۔ لیکن اس تحریر میں صرف عالمی مسائل سے بحث ہوگی۔ البتہ آخر میں ایک ایسے پہلو کی طرف توجہ دلانی ہے جو عالمی بھی ہے اور مقامی اہمیت بھی رکھتا ہے۔ اختصار کی خاطر بعض نکات کی طرف صرف اشارے کیے گئے ہیں تفصیلی بحث سے گریز کیا گیا ہے اور بعض میں تھوڑی تفصیل کر دی گئی ہے۔ مقالہ میں پیش کیے گئے نکات غور و فکر کے لیے پیش کیے جا رہے ہیں، وہ مصنف کی کسی حتمی رائے کا اظہار نہیں کرتے۔

### عالمی سطح پر:

سیاسیات: عصر حاضر میں اسلامی اجتماعیات کے میدان میں سب سے نمایاں اور ممتاز ترین نام مولانا سید مودودی علیہ الرحمہ کا ہے۔

۱۔ انہوں نے سیاسیات کے میدان میں بھی ایک تھیوری دی تھی کہ اسلامی سیاست نہ خالص تھیو کریسی ہے اور نہ خالص ڈیموکریسی۔ وہ ان دونوں کے بین بین کی چیز ہوگی۔ (۱) مولانا معاصر سیاسیات پر گہری نظر رکھتے تھے تاہم

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس اصطلاح کے بارے میں ان کا ذہن واضح نہ تھا کیونکہ ایک جگہ انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ نام کی یا اصطلاح کی کوئی اہمیت نہیں ”اس طرز کی حکومت کو موجودہ زمانہ کی اصطلاحوں میں آپ اسے سیکولر کہیے، ڈیموکریٹک یا تھیوکریٹک ہمیں کسی پر اعتراض نہ ہو گا“۔ (۲) ڈاکٹر اسرار احمد جو عصر حاضر میں نظام خلافت کے سب سے پر جوش داعی رہے ہیں، نے اس پر مختصر اضافہ کیا اور اس نظام کی کچھ عملی صورتیں تجویز کیں۔ مگر اس بنیاد پر مضبوط عمارت اٹھانے کی ضرورت ہے جس پر ابھی کوئی توجہ نہیں دی جاسکتی ہے۔ (۳)

۲۔ جمہوریت میں اصل زور عام لوگوں کی شراکت اقتدار پر ہوتا ہے اس موضوع پر زیادہ مسلمان اہل علم نے خواہ مخواہ ہی حاکمیت الہ کی بحث چھیڑ دی ہے۔ جو سراسر ایک اضافی اور Relative مسئلہ ہے۔ ظاہر ہے کہ مسلم اکثریتی ممالک میں حاکمیت الہ کو نظری طور پر تسلیم نہ کرنے کا کوئی سوال نہیں بحث عملی ہے۔ البتہ غیر مسلم اکثریتی ممالک میں حاکمیت الہ کا مطالبہ فضول ہو گا۔ پہلے تو ان کو ایمان کی دعوت کا مخاطب بنایا جائے گا۔

۳۔ دارالاسلام اور دارالحرب کی بحثوں سے اسلامی فقہ کا ذخیرہ بھر پڑا ہے مگر یہ اصطلاحات اپنے دور میں Relevant تھیں آج نہیں ہیں۔ اب نئی اصطلاحات بنانے کی ضرورت ہے۔ مثال کے طور پر مولانا وحید الدین خاں دارالمدعوۃ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں یا علامہ یوسف القرضاوی دارالجمہور کی۔

۴۔ اسلامی فقہ میں غیر مسلم شہریوں کے لیے ذمی، مستامن وغیرہ کی اصطلاحیں رائج ہیں مگر یہ شہریت کے موجودہ تصورات کے مطابق نہیں ہیں۔ جدید ذہن اس جبر کو تسلیم نہیں کرتا کہ شہریوں کو مذہب کی بنیاد پر اول درجہ اور دوسرے درجہ کے شہریوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ آج کی نیشن اسٹیٹ میں تمام شہریوں کو دستوری طور پر یکساں حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ (۴) ہاں یہ بات صحیح ہے کہ عملی صورت حال بہت سے ملکوں میں اس کے بالکل برعکس ہے۔

سیکولرزم ایک فکری نظریہ اور عملی رویہ ہے جو مذہب کو انسانی زندگی سے خارج کر تا یا کم از کم اس کو نجی زندگی تک محدود کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ مسلمان اہل علم میں کوئی بھی اس نظریہ کی تائید نہیں کر سکتا۔ مگر سیکولر اسٹیٹ ریاست کے ایک عملی بندوبست کا سوال بھی ہے خاص کر ان ممالک میں جہاں مختلف مذہبی اکائیاں رہتی ہوں۔ مسلمان اہل فکر عام طور پر دونوں میں خلط ملط کر دیتے ہیں اور اس پر گوگو کا شکار ہیں۔ البتہ عملی صورت حال تضاد فکری کی غماض ہے وہ یوں کہ جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں وہاں وہ سیکولر اسٹیٹ کی بھی جوش و خروش سے مخالفت کرتے ہیں اور جہاں اقلیت میں ہیں وہاں وہ اس کو باقی رکھنا چاہتے ہیں اور اس کا دفاع و تحفظ کرتے ہیں۔ مولانا سعید احمد

اکبر آبادی، پروفیسر مشیر الحق، مولانا وحید الدین خاں اور ڈاکٹر عبدالحق انصاری سیکولر اسٹیٹ کی تائید کرتے ہیں اور اس کو ہندوستان جیسے ملک میں نسبتاً ایک بہتر نظام سیاست خیال کرتے ہیں کہ ریاست کا کوئی مذہب نہ ہو، وہ کسی مذہب میں مداخلت نہ کرے بلکہ سبھی مذاہب اس کی نظر میں برابر ہوں۔ غامدی صاحب نیشن اسٹیٹ میں مطلقاً اس کی نفی کرتے ہیں کہ ریاست کا کوئی مذہب ہو۔ (۵)

۵۔ حدود کے سلسلہ میں ارتداد کی سزا کا تصور جدید تعلیم یافتہ لوگوں کے نزدیک موجودہ زمانہ کی مذہبی آزادی اور اظہار رائے کی آزادی سے متصادم ہے اور قرآن کے صریح نص کے خلاف بھی۔ یقیناً علماء اسلام کی اکثریت اسی کی قائل رہی ہے مگر اس بارے میں دوسری رائے بھی صدر اول سے ہی موجود رہی ہے جو بوجہ دہلی رہی۔ کیا آج کے دور میں اس رائے کا اظہار موزوں نہ ہو گا؟ اور کیا اس پر کھلے بحث و مباحثہ کی ضرورت نہیں ہے؟ (۶)

۶۔ توہین رسالت کے قانون اور اس کے اطلاق کو عوامی ہاتھوں میں دینے کا تصور جدید ذہن کے لیے قابل قبول نہیں ہے۔ اس پر گفتگو ہونی چاہیے جس کا امکان مسلم معاشروں میں کم ہے۔ پاکستان میں 1990 سے اب تک تقریباً 1500 لوگ اس قانون کے تحت گرفتار ہوئے ہیں۔ اور تقریباً 700 لوگوں کو ماوراء عدالت عام لوگوں میں سے کسی نے اٹھ کر قتل کر دیا ہے۔ جب کہ عدالت میں ان میں سے کسی پر بھی جرم ثابت نہ ہو سکا تھا اور عدالتوں نے ان کو بری کر دیا تھا۔ (۷) پاکستان میں کسی پر بھی توہین مذہب کا الزام لگایا جا سکتا ہے اگر وہ مذہبی لوگوں کے رویے کو چیلنج کرے۔ پاکستان کے لبرل مفکرین اور دانشور اس روایت کے خلاف آواز اٹھاتے ہیں لیکن وہ ہمیشہ خطرے کی زد میں رہتے ہیں۔ پنجاب کے گورنر سلمان تاثیر کو توہین مذہب کے قوانین کی منسوخی کا مطالبہ کرنے پر ایک مذہبی انتہا پسند نے قتل کر دیا تھا۔ جس کو آج مذہب پسندوں کی ایک کثیر تعداد اپنا ہیرو مانتی ہے۔

توہین مذہب کو جرم قرار دینے والے 71 ممالک میں سے 32 میں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ لیکن مختلف ممالک میں اس سزا کا نفاذ مختلف ہے۔ بعض ممالک نے ان سزائوں کو Repeal کر دیا ہے اور بعض نے ان پر عمل درآمد کو منسوخ کر دیا ہے۔ البتہ یہ عجیب و غریب بات ہے کہ ہولو کاسٹ پر سوال اٹھانا یا بات کرنا مغربی ممالک میں ممنوع اور قابل سزا ہے۔ ایران، پاکستان، افغانستان، برونائی، موریتانیہ اور سعودی عرب میں توہین مذہب کی سزا موت ہے۔ غیر مسلم اکثریتی ممالک میں توہین مذہب کے سب سے سخت قوانین اٹلی میں ہیں، جہاں زیادہ سے زیادہ سزائیں سال قید ہے۔

ایک طرف تو یہ موضوع بہت حساس ہے۔ دوسری طرف یہ پہلو بھی سامنے رہے کہ کسی شاتم رسول کو قتل

کر ڈالنے سے اہانت کے کیسوں میں کوئی کمی نہیں آتی بلکہ اسلاموفوبیا کی مہم کو اس سے اور مسالہ مل جاتا ہے۔ حالانکہ حنفی فقہ میں شاتم رسول کی سزا مطلقاً موت نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ (۸) لیکن برصغیر میں امام ابن تیمیہ کی رائے کو عمومی طور پر قبول کر لیا گیا ہے اور اس پر اجماع کا دعویٰ بھی کیا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں جتنی بھی روایات آئی ہیں ان کے ظاہری مفہوم پر علماء کی اکثریت اصرار کرتی ہے۔ اور مسلم اکثریتی ممالک میں اس طرح کے کیسوں میں مسلمانوں کا عمومی رد عمل شاتم کو فوری طور پر کیفر کردار کو پہنچانے کا ہوتا ہے جبکہ اقلیتی ممالک میں ان کا رد عمل زیادہ سے زیادہ احتجاجی مظاہروں تک محدود رہتا ہے۔ اس سے کھل کر اختلاف کا اظہار مولانا وحید الدین خاں، جاوید احمد غامدی صاحب اور عمار خاں ناصر کے علاوہ کسی نے نہیں کیا۔ (۹) بہت سے دوسرے علماء بھی یہی رائے رکھتے ہیں مگر عوامی رد عمل کے خوف سے وہ اس کا اظہار نہیں کرتے۔ مسلمان اس سلسلہ میں مغرب کی آزادی فکری (جو کہ ان کے لیے تقریباً ایک مذہب ہے اور خیر اعلیٰ (sumnum Bonum) سمجھی جاتی ہے) کی حساسیت کو نہیں سمجھ پاتے اور اہل مغرب ناموس رسالت سے متعلق مسلمانوں کی حساسیت کا ادراک نہیں رکھتے۔ اسی لیے ناگزیر ہو گیا ہے کہ مسلمان اہل علم کے درمیان اس موضوع پر کھل کر گفتگو ہو اور اہل مغرب سے مکالمہ کی راہ کھولی جائے۔

اسی سے متعلق ایک نکتہ یہ بھی ہے کہ نظری طور پر اہانت رسول کے قانون میں اللہ تعالیٰ، قرآن پاک، رسول اکرم ﷺ اور کسی بھی نبی کی اہانت شامل ہے اور مغرب میں حضرت عیسیٰ کو لے کر خوب اہانت ہوتی ہے مگر مسلمان عملاً صرف رسول اللہ ﷺ کی اہانت پر متشدد رد عمل کا اظہار کرتے ہیں؟ اصولی اور اخلاقی طور پر ان کو مطلقاً ہر نبی کی اہانت پر رد عمل کا اظہار کرنا چاہیے۔

۷۔ جزیہ کا آج عملاً کوئی بھی اسلامی ملک غیر مسلم شہریوں سے مطالبہ نہیں کرتا۔ مگر علماء کرام اور فقہاء اپنی تحریروں اور فتوؤں میں آج بھی اس پر زور دیتے ہیں اور یہی بتا رہے ہوتے ہیں کہ وہ غیر مسلموں کی تذلیل کے لیے لگایا جاتا ہے۔ بعض لوگ دوسری توجیہات بھی کرتے ہیں۔ مولانا عنایت اللہ سبحانی نے یہ توجیہ پیش کی ہے کہ جزیہ نہ عام لوگوں پر لاگو ہو گا اور نہ وہ غیر مسلموں کی تذلیل کا نشان ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جزیہ مغلوب غیر مسلم ریاست سے غالب اسلامی ریاست لے گی (۱۰) ہمارے خیال میں اس رائے پر غور کیا جانا چاہیے۔ اور کیا مسلم حکومتوں کا تعامل بھی بطور نظیر کام آسکے گا؟

اصل میں جب اسلامی فقہ کی تدوین شروع ہوئی تو اس وقت عالم اسلام وقت کا سپر پاور تھا اور پوری اسلامی ریاست ایک خلیفہ کے ماتحت تھا یا کم از کم نظری طور پر ایک خلیفہ کی اتھارٹی کو چیلنج نہ کیا جا رہا تھا اور مسلم سلاطین اس

کی وفاداری کا دم بھرتے تھے، ایسے ماحول میں فقہاء اسلام نے جو سیاسی اصول مدون کیے یا مسلم مفکرین سیاست نے جو تحریریں چھوڑیں وہ زیادہ تر نظری باتوں پر مشتمل ہیں اور عصر حاضر کے نئے نئے مسائل کا ان میں کوئی مرتب حل نہیں پایا جاتا ہے۔ مثلاً اس سوال کا مدون اسلامی فقہ یا اسلامی سیاسی فکر جو جواب دیتی ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم ریاست جو مسلمانوں کے خلاف جارحیت کی مرتکب نہیں ہوتی تو اسلامی ریاست کے تعلقات اس کے ساتھ بھی محاربہ پر مبنی ہوں گے یا مسلمہ پر، وہ بہت زیادہ relevant نہیں۔ کہ فقہاء کی اکثریت بظاہر پہلی رائے کی حامل ہے جو موجودہ حالات میں قابل عمل نہیں۔ (۱۱) مستشرقین اور ان کے ہم نوا بعض مسلمان اسکالروں کے نزدیک اسلامی فقہ تمام تر اسلام کی حکمرانی کی فضاء میں پروان چڑھی۔ اسی وجہ سے وہ مسلمانوں کو اس صورت حال کے بارے میں تو تفصیلی رہنمائی دیتی ہے، جب وہ حاکم ہوں، لیکن جب مسلمان خود محکومی کی حالت میں ہوں یا محکومی سے مشابہ حالت ہو یا تھوڑے بہت وہ خود بھی اقتدار میں شریک ہوں جیسے کہ ہندوستان میں ہے، تو ایسی صورت حال کے لیے مدون فقہ اسلامی رہنمائی دینے سے قاصر ہے۔ فقہ الاقلیات کی بحث اسی عملی صورت حال کی پیدا کردہ ہے۔ (۱۲)

اسی طرح اقتدار کی منتقلی کا کوئی میکینزم اسلامی فکر میں نہیں ملتا ہے۔ جس کی وجہ سے تاریخ اسلام کا بیشتر حصہ درباری سازشوں، خلیفہ وزراء اور امراء کی اقتدار کی رسہ کشیوں اور اس کے نتیجے میں خون ریزی سے بھرا ہوا ہے۔ علامہ یوسف القرضاوی نے خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلامی سیاسی فکر پر ابھی عصر حاضر کے تناظر میں بہت کام کیا جانا باقی ہے اور اس سلسلہ میں اجتہاد و تجدید فکر کی ضرورت ہے (۱۳) ان مسائل پر سوچتے ہوئے اور نئی آراء قائم کرنے کی ضرورت اس لیے محسوس ہوتی ہے کہ آج ہم تمدنی و تہذیبی طور پر اس دنیا میں رہ رہے ہیں جہاں مغرب کا غلبہ ہے۔ اس کے برعکس دنیا بنانے کا ہم خواب تو دیکھ سکتے ہیں لیکن ابھی واقع میں کوئی نئی اور الگ دنیا بنتی دکھائی نہیں دیتی۔

### معاشرت:

خواتین کو اسلامی فقہ میں قریب قریب مثل باندی بنا کر پیش کیا گیا ہے۔ آج کے دور میں تملیک وغیرہ کی تعبیرات پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ چہرہ کا پردہ کوئی دینی فریضہ نہیں ایک کلچرل مسئلہ ہے۔ (۱۴)

ایک مبہم حدیث: عن ابی بکرہ لمابلیح رسول اللہ ﷺ ان اہل فارس ملکوا علیہم بنت کسری قال: لن یفلح قوم ولوا امرہم امرأۃ، رواہ البخاری (وہ لوگ جنہوں نے اپنے معاملات کا ذمہ دار کسی عورت کو بنا دیا ہے کامیاب نہ ہوں گے) (جو خبر ہے یا انشاء یہ ہی طے نہیں) اور ناقصات عقل و دین والی روایت

کو بنیاد بنا کر عورت کو علما ناقص العقل مانتے ہیں آج کا ذہن اس کو تسلیم نہیں کرتا۔ مذہبی حلقوں میں کہا جاتا ہے کہ عورت کو اعلیٰ تعلیم کی ضرورت نہیں ہے اس کو تو گھر چلانا ہے گھریلو کام کاج کی تربیت دینی چاہیے۔ وہ محرم کے بغیر سفر نہیں کر سکتی۔ اس کو کسی سیاسی، تعلیمی، معاشی سرگرمیوں میں حصہ لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح عورت کی امامت، عورت کی قیادت وغیرہ کے مسائل ہیں۔ بغیر کسی قرآنی بنیاد کے یہ مان لیا گیا ہے کہ عورت کا دائرہ کار گھر ہے اور اس سے باہر وہ ضرورت کے وقت ہی نکلے گی۔

عصر رسالت میں ایسا کوئی ظاہرہ نہیں تھا کہ عورت ڈربہ میں بند نظر آئے وہاں تو معاشرہ میں اس کی چلت پھرت ہے اور خاتون پوری طاقت کے ساتھ معاشرہ کی تمام سرگرمیوں میں حصہ لے رہی ہے۔ جنگ کے میدان میں نظر آتی ہے تعلیم و تعلم کے میدان میں اور مارکیٹ میں بھی اپنا کردار ادا کر رہی ہے۔ (۱۵) آج جسمانی سے زیادہ عقلی صلاحیتوں کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ انسانی زندگی کو مشین کنٹرول کر رہی ہے جس میں عورت مرد سے پیچھے نہیں ہے ایسے میں مرد و عورت میں تفریق کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی ہے۔ اسلام میں عورتوں کے حقوق و ذمہ داریوں کے سلسلہ میں جو لٹریچر لکھا گیا ہے اُس پر بڑا اعتراض یہ ہے کہ وہ ایک Patriarchal (پدر سرری) سوسائٹی کا بیان ہے جس میں عورت کی حیثیت دوسرے درجہ کی ہے۔ اس سوال کو ایڈریس کرنے کی ضرورت ہے۔ (۱۶)

### جدید کاسمولوجی کا چیلنج اور اسلام

موجودہ دور میں علم کلام کی طرف پھر ویسے ہی توجہ و اعتنا کی ضرورت ہے جیسے کہ ماضی کے ائمہ و علمائے کی تھی، لیکن آج ہماری ساری توجہ فقہ کی طرف ہو گئی ہے۔ اس چیز کی اہمیت ہمارے سامنے اس وقت واضح ہوتی ہے جب ہم معاصر دنیا میں مذہب اور سائنس کے تعامل پر غور کرتے ہیں۔ جدید کاسمولوجی جو سائنس و ٹیکنالوجی نے تشکیل دی ہے اس نے مذہب کے روایتی موقف پر جو سوال کھڑے کر دیے ہیں ان پر غور فکر کرتے ہوئے پہلا اصولی مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ آج اسطو کا وہ ورلڈ ویو جو سترہ صدیوں تک دنیا پر چھایا رہا مسترد ہو چکا ہے۔ اُس ورلڈ ویو میں زمین کائنات کا مرکز تھی۔ وہ ساکن تھی، سورج اس کے گرد چکر لگاتا تھا (پرانی ادبیات میں اسی لیے آسمان کو گردوں کہتے تھے) کائنات ارضی کا مرکز توجہ، مخدوم اور امین انسان تھا بعض لوگ اس کو خلافت ارضی سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ اس ورلڈ ویو میں اسلام کے حامی اور مخالف دونوں ایک ہی بیج پر تھے۔

آج جو ورلڈ ویو دنیا کو رول کر رہا ہے وہ گلیلیو، ڈیکارٹے، نیوٹن، ہبل اور آئن سٹائن وغیرہ کے نظریات

اور تحقیقات پر مبنی ہے۔ اس ورلڈ ویو کے مطابق زمین سورج کے گرد گھومتی ہے، سورج اور دوسرے ستارے وسیارے اپنے اپنے محور پر گردش میں ہیں۔ انسان کو کوئی خاص پوزیشن اس زمین پر حاصل نہیں۔ بلینوں کہکشاؤں پر محیط اس کائنات میں خود زمین ایک نقطہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ ارتقاء اور اب بگ ہسٹری کے تصورات نے مذہب کے نظریہ تخلیق اور انسان کی خصوصیت کو ختم کر کے رکھ دیا ہے۔ بگ بینگ یا نیچرل ارتقاء پر مبنی یہ تاریخ بتاتی ہے کہ نہ اس کائنات کا کوئی مقصد ہے اور نہ انسان کی تخلیق کا کوئی مقصد ہے۔ یہ کائنات و مافیہا سب نیچر کے اندھے قوانین کے تحت وجود میں آئی اور ان ہی قوانین کے تحت اپنے آپ بے مقصد ختم بھی ہو جائے گی۔ ایسے میں خدا کا وجود، حشر نثر آخرت وغیرہ کے تصورات سب غیر سائنسٹک تصورات قرار پاتے ہیں۔ مولانا وحید الدین خاں کے ہاں اس کے بارے میں غیر مرتب کام اور ابتدائی درجہ کا کام موجود ہے مگر اس بہت آگے بڑھانے کی ضرورت ہے جس کی طرف انجینئر سید سعادت اللہ حسینی نے توجہ دلائی ہے۔ (۱۷)

مذہب انسان کی جو تاریخ اور کہانی بتاتا ہے وہ پانچ چھ ہزار سال سے پیچھے نہیں جاتی جبکہ بگ بینگ اور نیچرل ارتقاء پر مبنی تاریخ عظیم بتاتی ہے کہ کائنات کی عمر قریباً ۱۳ ارب سال ہے۔ اس کے مطابق ہماری زمین سات ارب سال پہلے بنی اور اس پر زندگی کا وجود پانی میں تقریباً چار ارب سال پہلے ہوا۔ لائف نے مختلف ارتقائی منازل سے گزر کر بلینوں سال پہلے حیوانی قالب اختیار کیا۔ اری مین اور نیندر تھیل وجود میں آتے ہیں لاکھوں سال کے گزرنے اور نیچرل سلیکشن سے گزرتے ہوئے وہ ہنٹنگ گید رنگ کے مرحلہ میں پہنچتا ہے۔ ایک لاکھ نوے ہزار سال ہنٹنگ اور گید رنگ کے مرحلہ میں رہنے کے بعد وہ آئس ایج، حجری زمانہ سے گزر کر زراعت کے دور میں داخل ہوا اور ایک متمدن معاشرہ کی بنیاد پڑی۔ زراعت کے بعد موجودہ صنعتی معاشرہ وجود میں آیا۔

تاریخ عظیم کی یہ کہانی بتاتی ہے کہ بایولوجی کے اعتبار سے مرد و عورت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ مختلف معاشروں میں ہم جو فرق ان دونوں میں دیکھتے آئے ہیں وہ اصل میں کلچرل مؤثرات کی وجہ سے ہے اس کی کوئی حقیقی وجہ نہیں۔ ہو مومپین کے مصنف کا کہنا ہے کہ:

”انسانی سماج میں مرد کے وظائف، عورت کے وظائف اور اس سے بھی آگے بڑھ کر انسانی جسم کے مختلف اعضاء کے بامقصد وظائف کا تصور ان نیچرل ہے۔ وہ اصل میں مسیحی تھیولوجی سے آیا ہے ورنہ بایولوجی کسی چیز کا کوئی مقصد اور ہدف نہیں ہوتا۔ مرد و عورت گھر کی ملکہ ہے وغیرہ تصورات اصل میں انسانی Imagination کے ساختہ ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان بنیادی طور پر چیزوں کو imagine

کرتا ہے۔ چنانچہ یہ انسانی کلچر، ثقافت و تہذیب، مذہب و روحانیت، اخلاقی احساس وغیرہ یہ سب اس کی  
 imagination کا نتیجہ ہیں ان کی کوئی حقیقت نہیں۔“ (۱۸)

یہ کا سمولوجی کہتی ہے کہ تاریخ blindly سفر کرتی ہے اور اس کائنات اور اس پر زندگی کا کوئی مقصد نہیں، ایک  
 دن یہ یونہی Blindly ختم بھی ہو جائے گی۔ ظاہر ہے کہ یہ جو بیانیہ ہے یہ اپنے اندر مذہب، وجود باری تعالیٰ وغیرہ کے  
 کتنے بڑے چیلنج رکھتا ہے اور ہماری اس فتنہ سے مقابلہ کی تیاری کیسی ہونی چاہیے یہ کسی پر مخفی نہیں ہونا چاہیے۔  
 اور ایک مسئلہ مغربی سائنس و ٹیکنالوجی کا یہ ہے کہ آج جینٹیک انجینئرنگ کے ذریعہ یعنی انسانی جینوم کو کنٹرول  
 کرنے کے پروگراموں کے ذریعہ یہ کوشش کی جا رہی ہے کہ اپنے من پسند انسان پیدا کیے جاسکیں۔ کلوننگ کا عمل  
 جو شروع میں ڈولی نامی بھیڑ پر کیا گیا اور اس کا ہمزاد پیدا کیا گیا تھا اب بات اس سے بہت آگے بڑھ چکی ہے  
 اور پیڑ پودوں، سبزیوں اور انسانوں سے گزر کر اب حریم انسانی اس کی زد میں آیا چاہتا ہے۔ جاپان میں مردوں کی آخری  
 رسومات ایک روبوٹ انجام دے رہا ہے، جرمنی میں چرچ کے اندر ایک روبوٹ پادری کلیسائی مذہبی فرائض انجام  
 دے رہا ہے یعنی AI آرٹیفیشل انٹیلی جنس کے ذریعہ روبوٹ اب محض مشینی آلات نہ رہ کر انسانی ذہن و شعور کے  
 حامل بھی ہوں گے اور وہ دن دور نہیں جب ہمارے امام و مؤذن روبوٹ ہو آکر سگے۔ کبھی فلموں میں اور فکشن میں  
 روبوٹک بیویوں کی بات آیا کرتی تھی مگر اب تو وہ سچائی بن کر انسانوں کے سامنے آنے والی ہے۔ تو سوال ہماری فقہ کے  
 سامنے یہ ہو گا کہ روایتی معاشرتی احکام ان نئے قسم کے اور انوکھی نوعیت کے انسانوں پر کس طرح لاگو ہوں  
 گے؟ کیا وہ سرے سے شریعت کے مخاطب بھی رہ جائیں گے یا نہیں؟ یا ان کے لیے کوئی اور ہی فقہ ڈولپ کی جائے  
 گی؟ (۱۹)

یہ آٹومیشن اتج اب آچکا ہے جس میں نانو ٹیکنالوجی پر مبنی آلات و وسائل انسانی زندگی کو گورن کریں گے۔ مسئلہ  
 صرف اس کے مظاہر کے عام لوگوں کے دسترس میں آنے کا ہے جس میں اب زیادہ دیر نہیں لگے گی۔ (۲۰)  
 انسانی زندگی میں مختلف جذبات کی بڑی اہمیت ہے اور بہت سے احکام بھی انہیں جذبات مثلاً محبت و الفت، رحم  
 و مہربانی، نفرت و کراہیت، غصہ و حسد وغیرہ کی بنیاد پر وجود میں آتے ہیں۔ انسانی تہذیب ان کی بنیاد پر ترقی کرتی  
 ہے، سماجی رشتے ان سے بنتے بگڑتے ہیں۔ اب ڈرگس اور دواؤں کے ذریعہ ان کو جذبات کو ختم کرنے، ان کو کنٹرول  
 کرنے یا ان کو بدل دینے کی بات کی جا رہی ہے۔ حتیٰ کہ ایک بڑا پروجیکٹ اس پر تحقیق کر رہا ہے کہ موت کا خاتمہ  
 انسان کی زندگی سے کر دیا جائے۔ انسان کی زندگی کا دورانیہ بڑھا دیا جائے وہ ہمیشہ جوان رہے اُسے کوئی مرض لاحق نہ

ہو وغیرہ۔ اگر ایسا کسی بھی درجہ میں ہو جاتا ہے تو اس سے روایتی فقہی احکام پر کیا اثر پڑے گا کیا ان چیزوں کو تغیرِ خلق اللہ کی قبیل سے سمجھا جائے گا یا نہیں؟ ہمارے علما گزشتہ سو سال سے بھی زیادہ عرصہ سے تصویر کے مسئلہ سے الجھے ہوئے ہیں کہ آیا فوٹو میں کسی شیئی کی حقیقت خود آجاتی ہے یا اس کا عکس آتا ہے؟ تصویر اگر سرکٹی ہو تو جائز ہوگی یا نہیں؟ ڈیجیٹل کیمرے سے لیے گئے فوٹو پر حدیث میں آئی و عید کا اطلاق ہو گا یا نہیں وغیرہ۔ سوال یہ ہے کہ اب سائنس و ٹیکنالوجی جس دنیا کو سامنے لا رہے ہیں اس میں ہمارے یہ فقہی قواعد و ضوابط کچھ کام دیں گے؟ فی الحال کیتھولک چرچ کی مخالفت کی وجہ سے اور کچھ اور اسباب سے بعض ملکوں میں سائنس کو کچھ پابند کیا گیا ہے اور اس کی تحقیقات پر کچھ قدغنیں عائد کی گئی ہیں مگر تاکہ؟ جب یہ جن بوتل سے باہر آئے گا تو نطشے نے تو God is dead کہہ دیا تھا مستقبل قریب کا انسان فرعون کی زبان میں کہے گا کہ ”میں پیدا کرتا ہوں اور مارتا ہوں اس لیے میں ہی خدا ہوں“۔ یعنی سائنس داں ہی انارکیم الاعلیٰ کا نعرہ لگائے گا۔

یہ نئی کاسمولوجی اور جدید ٹیکنالوجی کے وہ پہلو ہیں جو ارتقاء اور نیچرل ہسٹری کی بنیاد پر مذہب کے بالمقابل کائنات کے آغاز و ارتقاء اور زندگی کی تخلیق کا نیا بیانیہ ہمارے سامنے لا رہا ہے۔ (۲۱) یہ چیز اپنے اندر مذہب کے لیے کتنے خطرے لیے ہوئے ہے ہماری معروضات سے یہ بات کسی حد تک سامنے آجاتی ہے۔ اب اہل مذہب کو سوچنا یہ ہے کہ اس خطرے سے مقابلہ کی کیا تیاری ان کے پاس ہے؟ آج کا الحاد سائنس کی بنیاد پر کھڑا ہے، ڈارون کا نظریہ ارتقاء سائنس دانوں کی اکثریت کے نزدیک ثابت شدہ ہے جبکہ مسلمان اہل دانش نے نظریہ ارتقاء کے علمی مطالعہ سے بہت کم اعتنا کیا ہے۔ (۲۲)

### ہندوستان:

وطن عزیز ہندوستان میں انڈونیشیا کے بعد مسلمانوں کی سب سے بڑی آبادی رہتی ہے۔ ان کو گونا گوں مسائل و مشکلات کا سامنا ہے جس کا ایک پہلو یہ ہے کہ آج کا پڑھا لکھا ہندو طبقہ اس بات پر بہت زور دیتا ہے کہ ہندو دھرم چونکہ کسی کتاب کسی نبی اور کسی شریعہ (قانون) پر مبنی نہیں اس لیے اس میں بڑی رواداری، برداشت، تسامح، وسعت نظری اور فراخ دلی پائی جاتی ہے۔ یہ مذہب اپنی نہاد میں سیکولر ہے اور متضاد لوگوں اور چیزوں کو اپنے میں سمونے اور ساتھ لیکر چلنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہاں تک کہ جو شخص خدا کو نہ مانتا ہو اور مذہب میں یقین نہ رکھتا ہو وہ ہندو ہو سکتا ہے۔ ہندو مذہب کا یہ بیانیہ سیٹ کرنے میں سیکولر اور انتہا پسند ہندو دونوں ایک ہی بیج پر ہیں۔ مشرکانہ

مذہب کا یہ تصور کہ وہ کسی institutionalized مذہبی روایت پر قائم نہیں بہت سے مغربی ملحدوں کو بھی بہت بھاتا ہے اور وہ اس کے اس پہلو کی بڑی تعریف کرتے ہیں مثال کے طور پر مشہور مؤرخ اور ماہر مستقبلیات یوال نواحاری نے بھی اس کی بڑی تعریف کی ہے اور ابراہمی مذہب کے مقابلہ میں مشرکانہ مذہب کو فوقیت دی ہے۔ (۲۳) یہ تصور جو طرح طرح کی پابندیوں سے عبارت مذہبیت سے بے زار لوگوں کی اکثریت کو اپیل کرتا ہے حقیقت میں گمراہ کن ہے اس لیے اس نکتہ پر علمی و تاریخی بحث اور اس کی تردید کی خاص ضرورت ہے۔

### حواشی و حوالے:

(۱) ملاحظہ ہو: مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اسلامی ریاست، مرتبہ خورشید احمد اسلامک پبلیکیشنز پرائیویٹ لمیٹڈ ای ۱۳ شاہ عالم مارکیٹ لاہور ص 502،

(۲) ایضاً ص 379

(۳) ڈاکٹر اسرار مختلف مروجہ نظامہائے سیاست اور ان کی ظاہری صورتوں کے بارے میں کہتے ہیں: ”خلافت کا نظام صد ارتی نظام سے قریب تر ہے..... میں ہمیشہ کہتا آیا ہوں کہ پارلیمانی اور صد ارتی دونوں نظام جائز ہیں، وحدانی unitary نظام وفاقی federal نظام اور کنفیڈرل confederal سب جائز ہیں..... دنیا میں کئی سیاسی نظام چل رہے ہیں وحدانی صد ارتی وفاقی صد ارتی، وفاقی صد ارتی (جیسے امریکہ میں ہے) کنفیڈرل صد ارتی، پھر پارلیمانی، وفاقی پارلیمانی اور کنفیڈرل پارلیمانی یہ چھ کے چھ جائز ہیں۔“ دیکھیں ڈاکٹر اسرار احمد، پاکستان میں نظام خلافت، امکانات خدوخال اور اس کے قیام کا طریقہ کار صفحہ 36 مطبوعات تنظیم اسلامی پاکستان

(۴) حقوق المواطنہ فی الاسلام میں ڈاکٹر راشد غنوشی نے اس بحث کو کافی اجاگر کیا ہے اور تیونس میں اسے اختیار کرنے کی کوشش بھی کی ہے مگر دوسرے ممالک کی اسلامی تحریکوں میں ابھی اس خیال کی پذیرائی نہیں ہوئی۔ البتہ پروفیسر نجات اللہ صدیقی بھی اسی رائے کے حامی ہیں۔ ملاحظہ ہو: اسلامی فکر چند توجہ طلب مسائل، شائع کردہ ہدایت پبلیکیشنز نئی دہلی، مولانا مودودی (اسلامی ریاست) مولانا سید جلال الدین عمری، (غیر مسلموں کے حقوق مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی)، عبدالکریم زیدان احکام اہل الذمہ فی الاسلام نیز وہبہ الزحیلی (الفقہ الاسلامی وادلتہ جلد ۷) کی بحثوں سے جدید ذہن کی تشفی کا سامان نہیں ہوتا۔ اس ضمن میں یوسف القرضاوی کی آراء (فقہ الجہاد) بہت سے پہلوؤں پر نیا راستہ کھولتی ہیں۔

(۵) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، ڈاکٹر عبدالحق انصاری، سیکولرازم، جمہوریت اور انتخابات صفحہ 6-7

Secularism Adn Islam Musheerul haq مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

مولانا وحید الدین خاں، فکر اسلامی گڈورڈ نظام الدین ویسٹ نئی دہلی، جاوید احمد غامدی، اسلام اور ریاست ایک جوابی بیانیہ

مقامات طبع 2019 المورود (ہند)

(۶) مولانا عنایت اللہ سبحانی، تبدیلیی مذهب اور اسلام، ادارہ احیاء دین بلبریا گنج، جنوری 2002 طہ جابر العلوانی اشکالیہ الردۃ فی الاسلام، ڈاکٹر محمد غطریف شہباز ندوی اسلام اور تبدیلیی مذهب کا مسئلہ بعض نئے مطالعات کی روشنی میں، اشراق لاہور ستمبر 2018

Blasphemy Laws Have Turned Muslim Countries into Killing Fields -7

Newageislam 12 October 2021 (<https://www.newageislam.com/>)

- (۸) تفصیل کے لیے دیکھیں: مولانا عمار خان ناصر حدود و تعزیرات، المورود لاہور
- (۹) مولانا وحید الدین خان شتم رسول کا مسئلہ گڈورڈ نظام الدین نئی دہلی، جاوید احمد غامدی میزان المورود فاؤنڈیشن لاہور اور مولانا عمار خان ناصر حدود و تعزیرات، المورود لاہور
- (۱۰) ملاحظہ ہو ان کی کتاب: جہاد اور روح جہاد اور آیات جہاد ہدایت پبلشرز نئی دہلی
- (۱۱) اس پر تفصیلی گفتگو کے لیے دیکھیں: عبد الحمید احمد ابو سلیمان:

Towards An Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic

.Methodology and Thought Washington: IIIT, 1993

- اور یوسف القرضاوی: فقہ الجہاد الجزء الاول مکتبہ وہبہ
- (۱۲) ملاحظہ کریں: الشیخ عبداللہ بن محفوظ بن بیہ مشاہد من المقاصد رموسۃ الاسلام الیوم الطبعۃ الاولی 2010 سعودی عربیہ اور نجات اللہ صدیقی، مقاصد شریعت مرکزی مکتبہ اسلامی نئی دہلی، یوسف القرضاوی کتاب الدین والسیاسۃ، خاص طور پر باب الاقلیات الاسلامیہ والسیاسۃ
- (۱۳) ملاحظہ ہو یوسف القرضاوی کتاب الدین والسیاسۃ، خاص طور پر باب الاقلیات الاسلامیہ والسیاسۃ۔
- (۱۴) دیکھیں: تحریر الرسالہ فی عصر الرسالہ، عبد الحلیم ابوشقہ اور اس کی تلخیص (ڈاکٹر عبداللہ الکبیری) کا اردو ترجمہ شائع کردہ جو گائی بائی نئی دہلی نیز شیخ البانی کی کتاب: حجاب المرأة المسلمة
- (۱۵) پروفیسر یسین مظہر صدیقی، رسول اکرم اور خواتین ایک سماجی مطالعہ اسلامک بک فاؤنڈیشن نئی دہلی
- (۱۶) ضرورت ہے کہ اسلامی فیمینزم کی اسکالرد اعمیوں امینہ ودود، سعدیہ یعقوب وغیرہ پر فتوے وغیرہ لگانے کی بجائے ان کو engage کیا جائے اور ان سے ڈالاک کیا جائے۔

(۱۷) ملاحظہ کریں امیر جماعت اسلامی انجینئر سید سعادت اللہ حسین کا مقالہ: تحریکی لٹریچر اور درپیش علمی معرکہ ماہنامہ

ترجمان القرآن لاہور مارچ 2016

Yuval Noah Harihi Sapiens A brief History of Humankind p:122 Vintage (۱۸)

Books London 2011

(۱۹) ڈاکٹر محمد غطریف شہباز ندوی، کائنات کا آغاز اور تقاء: قرآنی بیانات اور سائنسی حقائق میں تطبیق کی راہ (تین قسط) ماہنامہ اشراق (ہند) مئی، جون جولائی 2021ء المور دہند فاؤنڈیشن

(۲۰) ملاحظہ ہو: سعادت اللہ حسین امیر جماعت اسلامی کا مقالہ: تحریکی لٹریچر اور درپیش علمی معرکہ ماہنامہ ترجمان القرآن لاہور مارچ 2016ء اور ابویگی کا مقالہ چوتھا صنعتی انقلاب یا آٹومیشن اتج اشراق ستمبر 2021

(۲۱) ملاحظہ کریں: غطریف شہباز ندوی، جدید کاسمولوجی کا چیلنج اور فکر اسلامی اشراق لاہور اکتوبر 2019

(۲۲) دیکھیں: شعیب احمد ملک / غطریف شہباز ندوی اسلام اور نظریہ ارتقاء: ایک مختصر جائزہ تجدید شش ماہی جولائی دسمبر 2019ء شمارہ ۲ جلد: انسٹی ٹیوٹ آف ریلیجیوس اینڈ سوشل سٹڈیز شاہین باغ جامعہ نگر نئی دہلی اور نظریہ ارتقاء کے تفصیلی مطالعہ کے لیے: ڈاکٹر محمد رضوان ماہنامہ زندگی نو (جنوری 2021ء اور اس کے بعد کی متعدد اقساط) نئی دہلی

(۲۳)۔ ملاحظہ کریں Yuval Noah Harihi Sapiens A brief History of Humankind p:239

Vintage Books London 2011

## مسلم حکومتیں اور اسلامی نظام

(۲۶ ستمبر ۲۰۲۱ء کو ادارۃ النعمان پبلیز کالونی گوجرانوالہ میں ”تخصص فی الفقہ“ کے طلبہ کے ساتھ گفتگو)

بعد الحمد والصلوة۔ آج میں آپ حضرات کو موجودہ معروضی حالات میں اسلام کے قانون و نظام کو کسی بھی سطح پر تسلیم کرنے والی مسلم حکومتوں کی صورت حال سے آگاہ کرنا چاہتا ہوں جن کے دستور و قانون میں اسلام کا نام شامل ہے اور ان کا دعویٰ ہے کہ وہ اسلامی حکومتیں اور ریاستیں ہیں۔ سعودی عرب، پاکستان اور ایران تو سب کے سامنے ہیں البتہ مراکش میں بھی سربراہ مملکت کو امیر المؤمنین کہا جاتا ہے جس کا پس منظر اس وقت میرے سامنے نہیں ہے۔

1. سعودی عرب کا باقاعدہ نام ”المملکۃ العربیۃ السعودیۃ“ ہے جو آج سے کم و بیش ایک صدی قبل خلافت عثمانیہ کے بکھرنے کے دور میں قائم ہوئی تھی۔ اس ریاست میں ”آل سعود“ کے زیر اقتدار وہ علاقے شامل ہیں جن میں اس وقت مختلف معاہدات کی صورت میں آل سعود کے دائرہ اقتدار میں شامل کیا گیا تھا اور ان پر بین الاقوامی طور پر آل سعود کا حق حکمرانی خاندانی اور نسلی بنیاد پر تسلیم کیا گیا تھا، جبکہ آل سعود نے حکمرانی کا حق ملنے کے بعد قرآن کریم کو اپنی مملکت کا ریاستی مذہب اور دستور و قانون کی بنیاد قرار دینے کا اعلان کیا تھا، سعودی عرب کی حکومتی نظام میں الشیخ محمد بن عبدالوہاب کا خاندان بھی ”آل شیخ“ کے نام سے ایک معاہدہ کے تحت شریک تھے اور ان کے درمیان تقسیم کار چلی آرہی ہے۔

2. سعودی عرب کا عدالتی نظام مکمل طور پر قرآن و سنت کے تابع ہے جس کی برکات پورے ملک میں دکھائی دے رہی ہیں، البتہ اب موجودہ ولی عہد شہزادہ محمد نے یہ سوال اٹھا دیا ہے کہ دستور و قانون کی بنیاد قرآن کریم کے ساتھ حدیث و سنت بھی ہے یا صرف قرآن کریم ہی ریاست و حکومت کی اساس ہے۔ بہر حال خاندانی حکومت ہونے کے باوجود اپنے دستور و قانون کے حوالہ سے ایک اسلامی ریاست ہے اور حالات میں مختلف تغیرات کے باوجود

اسلامی ریاست اور حریمین شریفین کے انتظام و خدمت کے حوالہ سے دنیا بھر کے مسلمانوں کی عقیدت و احترام سے بہرہ ور ہے۔

پاکستان ایک سیاسی اور عوامی تحریک کے نتیجے میں ۱۹۴۷ء کے دوران برطانوی استعمار کے تسلط کے خاتمہ اور متحدہ ہندوستان کی تقسیم کے موقع پر وجود میں آیا تھا، اور اس نئی مملکت کے قیام کی تحریک چلانے والے قائدین نے واضح طور پر اعلان کیا تھا کہ وہ مسلمانوں کے لیے الگ ریاست کے قیام کا مطالبہ مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت کے تحفظ اور قرآن و سنت کے احکام و قوانین کی عملداری کے لیے کر رہے ہیں، چنانچہ ملک کے باقاعدہ قیام اور مسلم لیگ کو اقتدار منتقل ہونے کے بعد اس کے ریاستی و حکومتی نظام کی تشکیل کا سوال کھڑا ہوا تو اگرچہ سیکولر حلقوں اور لابیوں نے پوری کوشش کی کہ اس نوزائیدہ مملکت کو ایک سیکولر اور جمہوری ریاست کی حیثیت دے دی جائے مگر دستور ساز اسمبلی نے ”قرارداد مقاصد“ کی صورت اس کی نظریاتی بنیاد ہمیشہ کے لیے طے کر دی کہ (۱) حاکمیت اعلیٰ اللہ تعالیٰ کی ہوگی۔ (۲) حق حکمرانی عوام کے منتخب نمائندوں کو ہوگا اور (۳) پارلیمنٹ اور حکومت قرآن و سنت کے احکام کی پابند ہوں گی۔

ان اصولوں کی تشریح تمام مکاتب فکر کے ۳۱ اکابر علماء کرام نے متفقہ ”۲۲ دستوری نکات“ کی صورت میں کر دی جن میں سے بیشتر نکات دستور پاکستان کا باقاعدہ حصہ ہیں اور انہی اسلامی دستوری بنیادوں کی وجہ سے اسلامی جمہوریہ پاکستان ایک نظریاتی اسلامی ریاست سمجھا جاتا ہے۔ اگرچہ عملی صورتحال شروع سے اب تک اس سے مختلف چلی آرہی ہے اور مقتدر حلقے دستوری صراحتوں کے باوجود عملی طور پر اسلامی احکام و قوانین کو نفاذ و فروغ کا کوئی راستہ نہیں دے رہے۔ البتہ دستوری اساس کے لحاظ سے ہر ایک اسلامی ریاست ہے اور اگر دستور پر تمام ادارے اور طبقے خلوص کے ساتھ عمل کریں تو پاکستان اسلامی ریاست کے طور پر ایک آئیڈیل ملک کی حیثیت سے دنیا کے سامنے آسکتا ہے۔

3. تیسری طرف ایران نے جناب آیت اللہ خمینی کی قیادت سے مذہبی انقلاب کے بعد خود کو ”اسلامی جمہوریہ ایران“ کی شکل دی اور اسلام کو ریاست کا سرکاری دین اور ”اثنا عشری فقہ“ کو ملک کا ریاستی مذہب قرار دیا، دستور کے مطابق ملک میں حاکمیت اعلیٰ ”امام غائب“ کی تسلیم کی گئی اور ان کی نمائندگی ”ولایت فقیہ“ کے عنوان سے ملک کے سب سے بڑے فقیہ کرتے ہیں جو اپنے دور میں خمینی صاحب تھے، اور اب جناب آیت اللہ خامنہ ای صاحب کو وہ مقام حاصل ہے جو مقتنہ، عدلیہ اور انتظامیہ سمیت تمام ریاستی و حکومتی اداروں کے لیے حکمران اعلیٰ اور فائنل اتھارٹی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ البتہ نظام حکومت چلانے کے لیے عوام کے منتخب نمائندوں کو ذریعہ بنایا گیا ہے اور پارلیمنٹ اور حکومتی مناصب عوامی الیکشن کے ذریعے وجود میں آتے ہیں۔ گویا ایران میں اہل تشیع کے اثنا عشری طبقہ

نے اپنے ”تصور امامت“ کو دستوری اور قانونی حیثیت دے دی ہے جو ان کے دائرہ میں کامیابی کے ساتھ چل رہا ہے اور وہ اس پر سختی سے قائم ہیں۔

اس پس منظر میں افغانستان اور طالبان پر بھی ایک نظر ڈال لینی چاہئے۔ طالبان نے اب سے دو عشرے قبل اپنے دور اقتدار میں افغانستان کو ”امارت اسلامی افغانستان“ کا عنوان دیا تھا جس میں امیر المؤمنین کے طور پر ملا محمد عمر مجاہد نے کم و بیش پانچ سال حکومت کی جس کے مثبت ثمرات و نتائج اور برکات کا ابھی تک عالمی سطح پر اعتراف کیا جا رہا ہے، اس کے بعد انہیں امریکی اتحاد کے ساتھ بیس سال تک جنگ لڑنا پڑی جس میں سرخرو ہونے کے بعد اب پھر وہ پورے افغانستان میں برسر اقتدار ہیں اور نئے عزم و حوصلہ کے ساتھ اپنے اقتدار اور نظام کو حتمی شکل دینے کی تیاریاں کر رہے ہیں۔ اس موقع پر میں باقی تفصیلات سے قطع نظر دو باتوں کا بطور خاص تذکرہ کرنا چاہتا ہوں۔

• ایک یہ کہ افغانستان پر طالبان کے کنٹرول اور حکومت کو تسلیم کرنے کی بجائے بین الاقوامی دباؤ کے ذریعے انہیں مجبور کیا جا رہا ہے کہ وہ ان شرائط اور قیود کو بہر حال تسلیم کریں جو عالمی اداروں نے ان کے لیے طے کر رکھے ہیں۔ ہمارے خیال میں یہ زیادتی اور نا انصافی کی بات ہے، وہ اسلامی عقیدہ اور افغان ثقافت کے ساتھ بے لچک کمٹمنٹ رکھتے ہیں اور ان کا ایک مستقل ”وژن“ ہے جسے یکسر مسترد کر دینے کی بجائے معاشرتی تجربہ اور سماجی عملداری کا موقع ملنا چاہئے۔ عالمی قوتیں اپنے نظام اور سولائزیشن کو ہر جگہ مسلط کرنے کے لیے دباؤ، جبر اور مکر کے جو حربے مسلسل استعمال کر رہی ہیں وہ بجائے خود ان کے نظام و ثقافت کے کھوکھلا ہونے کی علامت ہے۔ انہیں اگر اپنی سولائزیشن کے انسانی سماج کے لیے مفید ہونے کا یقین ہے تو اس کا فیصلہ انسانی سماج کو کرنے دیں جو تجربہ و مشاہدہ کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے اور اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ متبادل نظام و ثقافت کے طور پر امارت اسلامی افغانستان کو کسی بیرونی مداخلت اور ڈیکٹیشن کے بغیر آزادی کے ساتھ اپنا نظام قائم کرنے کا موقع دیں اور کچھ عرصہ انہیں مکمل خود مختاری کے ساتھ اپنے نظام و ثقافت پر عمل کرنے دیں، تاکہ دنیا کے سامنے یہ بات واضح ہو سکے کہ انسانی سماج کی بہتری کے لیے مغرب کا نظام و ثقافت زیادہ کارآمد ہے یا اسلامی نظام و قانون زیادہ مفید ہے۔ یہ فیصلہ خود کرنے کا کسی بھی فریق کو حق حاصل نہیں ہے، جبکہ مغرب یکطرفہ طور پر دھونس، دھاندلی، جبر اور دباؤ کے تمام حربے اختیار کر کے افغانستان میں اسلامی نظام و ثقافت کے نفاذ کا راستہ روکنے پر تلا بیٹھا ہے۔

• دوسری بات مسلم حکومتوں سے کرنا چاہوں گا کہ اسلام کے عقیدہ و ثقافت کے ساتھ وہ بھی اپنے ایمان و کمٹمنٹ کا دعویٰ کرتے ہیں مگر عالمی دباؤ کے سامنے خود کو بے بس محسوس کر رہے ہیں، ان کے لیے اپنے ایمان و عقیدہ

اور تہذیب و ثقافت کے ساتھ وابستگی کے اظہار کا طریقہ یہی ہے کہ وہ امارت اسلامی افغانستان کے راستے میں روڑے اٹکانے کی بجائے اسے آزادی کے ساتھ کام کرنے کا موقع دیں، وہ اگر تعاون نہیں کر سکتے تو رکاوٹیں کھڑی کرنے سے گریز کریں، ہمیں یقین ہے کہ اگر امارت اسلامی افغانستان کو کسی قسم کی بیرونی مداخلت اور ڈکٹیشن کے بغیر کم از کم دس سال آزادی کے ساتھ کام کرنے کا موقع مل گیا تو دنیا کے سامنے اسلامی احکام و قوانین کو آئینہ میل نظام کے طور پر پیش کرنے کا جو خواب بانی پاکستان قائد اعظم محمد علی جناح مرحوم نے پیش کیا تھا وہ اسلامی جمہوریہ پاکستان کے پڑوس میں امارت اسلامی افغانستان کی صورت میں دنیا ضرور دیکھ لے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

## شرعی احکام اور ہمارا عدالتی نظام

روزنامہ دنیا گوجرانوالہ ۲۷ اکتوبر ۲۰۲۱ء کی ایک خبر ملاحظہ فرمائیں:

”جسٹس فائز عیسیٰ نے سوات میں جائیداد کی تقسیم سے متعلق کیس میں ریمارکس دیے ہیں کہ کوئی عدالت یا جرگہ وراثتی جائیداد کی تقسیم کے شرعی قانون کو تبدیل نہیں کر سکتی۔ جسٹس قاضی فائز عیسیٰ اور جسٹس یحییٰ آفریدی پر مشتمل دور کئی بیچ نے کیس کی سماعت کی، دوران سماعت جسٹس قاضی فائز عیسیٰ کا کہنا تھا کہ جرگے کے فیصلے کے ذریعے دین الہی کو تبدیل نہیں کیا جاسکتا، جائیداد کی تقسیم سے متعلق دستاویزات پر سات سالہ بیچے کے انگوٹھے کا نشان لگا یا گیا، ایسی دستاویزات کے ذریعے قانون کی دھجیاں اڑانی گئیں، پاکستان میں بیچ بولنے کے حالات کا سب کو علم ہے۔ جسٹس قاضی فائز عیسیٰ نے درخواست گزار کے وکیل کو مخاطب کرتے ہوئے کہا جس علاقے کی زمینی حقیقت کی آپ بات کر رہے ہیں وہاں تو عورت کو انسان ہی نہیں سمجھا جاتا، زمینی حقائق دیکھتے دیکھتے فوجی آمروں نے ملک میں مارشل لاء لگا دیے۔ فاضل بیچ نے کہا کہ سعودی عرب میں جائیداد کی تقسیم کا فیصلہ ایک دن میں ہوتا ہے، پاکستان میں جائیداد کی تقسیم کا فیصلہ ہوتے ہوتے چالیس سال لگ جاتے ہیں، جائیداد کی تقسیم کا اصول ساڑھے چودہ سو سال پہلے طے ہو چکا ہے۔ این، این، آئی کے مطابق عدالت نے سوات کے حبیب اللہ مرحوم کی جائیداد کو تمام قانونی ورثاء کے مابین شرعی اصول کے مطابق تقسیم کرنے کا حکم دیا اور جائیداد کی تقسیم سے متعلق چلی عدالتوں کے تینوں فیصلے کا عدم قرار دے دیے۔“

یہ خبر خود کو بار بار پڑھنے کا تقاضا کر رہی ہے اور ہمارے ملک میں عدالتی نظام عورتوں کی مظلومیت اور شرعی احکام کو نظر انداز کرنے یا تبدیل کرنے کے حوالہ سے معروضی صورتحال کی عکاسی کرتی ہے۔ ہم نے قیام پاکستان کے وقت قرآن و سنت کی عملداری اور شرعی قوانین کے نفاذ کا فیصلہ بڑے جوش و جذبہ کے ساتھ کیا تھا مگر اس کے

لیے معاشرتی ماحول کو تیار کرنے اور عدالتی نظام کو اس کے تقاضوں کے مطابق از سر نو تشکیل دینے کا کام ابھی تک ہم نہیں کر پائے۔ بلکہ برطانوی دور کا وہی نو آبادیاتی جوڈیشری سسٹم ہمارے ہاں بدستور مصروف کار ہے اور ہم اس میں وقتاً فوقتاً چھوٹے چھوٹے جوڑ لگانے کے علاوہ اس کے بنیادی ڈھانچے میں کوئی تبدیلی نہیں کر سکے۔ فاضل جج نے اپنے ریمارکس میں سعودی عرب میں جائیداد کی تقسیم کا معاملہ ایک دن میں طے ہونے کا ذکر کیا ہے اور پاکستان میں ایسے معاملات میں چالیس چالیس سال گزر جانے کی شکایت کی ہے جو درست اور زمینی حقائق کے مطابق ہے۔ مگر اس کے ساتھ اس وضاحت کی بھی ضرورت ہے کہ سعودی عرب کا عدالتی نظام اسلامی اصولوں کے مطابق شرعی احکام و قوانین کے نفاذ کی ذمہ داری کے ماحول میں تشکیل دیا گیا ہے جس کے باعث نہ صرف مقدمات کے بروقت اور جلد فیصلے ہوتے ہیں بلکہ جرائم اور لا قانونیت کی شرح بھی دوسرے ممالک کی بہ نسبت بہت کم ہے۔ چونکہ وہاں قضا کا نظام ہے اور قرآن و سنت کو بنیادی قانون کی حیثیت حاصل ہے اس لیے وہاں کے عدالتی نظام کا حوالہ دینے کی ایسے ہر موقع پر خود ہمیں بار بار ضرورت پیش آتی ہے۔

اسی طرح جسٹس موصوف کا یہ ارشاد بھی پوری قوم کی خصوصی توجہ کا طالب ہے کہ کوئی جرجہ یا عدالت شرعی قوانین میں رد و بدل کی مجاز نہیں ہے اور شرعی احکام و قوانین وہی ہیں جو ساڑھے چودہ سو سال قبل طے ہو چکے ہیں۔ جبکہ ہمارے ہاں قیام پاکستان کے بعد سے مسلسل یہ تنگ و دو جاری ہے کہ کسی نہ کسی طرح شرعی قوانین اور قرآن و سنت کے احکام کو آج کے عالمی ماحول، ہمارے علاقائی رجحانات اور طبقاتی مفادات کے سانچے میں ڈھال لیا جائے۔ اس کے لیے بین الاقوامی معاہدات کے تحت ہونے والی مسلسل قانون سازی کے علاوہ کم و بیش ہر طبقہ کے کچھ دانشوروں کی طرف سے قرآن و سنت کے قوانین کی تعبیر نو اور بے جاتا ویلات و تحریفیات کی مشق بھی اسلامی قوانین کی ”ویسٹرنائزیشن“ کی مہم کا حصہ ہے جس کی طرف راسخ العقیدہ مسلمان دانشوروں کو زیادہ توجہ دینی چاہئے۔

اس کے ساتھ ہی عورت کی مظلومیت کا مسئلہ بھی بطور خاص لائق توجہ ہے کیونکہ ہمارے ہاں عورت ایک طرف مغرب کی مادر پدر آزاد ثقافت کی زد میں ہے اور دوسری طرف علاقائی روایات و رواجات اور قبائلی تقاضوں نے اس مظلوم طبقہ کے گرد پابندیوں اور قدغنوں کا حصار قائم کر رکھا ہے جس سے عورت کو ان دونوں انتہاؤں سے نجات دلا کر اسلامی تعلیمات اور خلافت راشدہ کے ماحول کے مطابق فطری آزادی اور حقوق سے بہرہ ور کرنے کا کام بھی ہمارے ہاں ابھی تشنہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان اہم امور کے حوالہ سے اپنے فرائض صحیح طور پر سرانجام دینے کی توفیق سے نوازیں، آمین یا رب العالمین۔

## مجمع العلوم الاسلامیہ: اصولی موقف اور بنیادی اعتراضات

اپنی محبت اور عقیدت کے مراکز پر دیا نندارانہ نقد بڑا جان گسل کام ہوتا ہے۔ یہ کتنا مشکل کام ہے اس کا اندازہ آپ مولانا وحید الدین خان کی شہرہ آفاق کتاب "تعبیر کی غلطی" سے لگا سکتے ہیں۔ مولانا وحید الدین خان نے مولانا مودودی کے فکر پر نقد کیا تو اس کتاب کے صفحہ اول پر لکھا کہ اس کتاب کی اشاعت مجھ پر کتنی سخت ہے اس کا اندازہ آپ اس سے کر سکتے ہیں کہ میرا جی چاہتا ہے کہ اس کی اشاعت کے بعد میں کسی ایسی جگہ چھپ جاؤں کہ کوئی شخص مجھے نہ دیکھے اور میں اسی حال میں مر جاؤں۔ مجمع العلوم الاسلامیہ پر نقد کے حوالے سے میری کیفیت بھی کچھ ایسی ہی ہے۔ دوسری طرف اذیت کا دردناک پہلو یہ ہے کہ ایک صاحب قلم اگر اظہار مدعا نہ کرے تو گھٹن سے مر جائے۔ اسی تذبذب کی کیفیت میں یہ سطور لکھنے کی جسارت کر رہا ہوں۔ امید ہے اسے اسی تناظر میں دیکھا جائے گا۔

3 نومبر 2021 کو لاہور میں مجمع العلوم الاسلامیہ کا ایک اہم اجتماع ہوا جس میں جامعۃ الرشید کے فضلاء سمیت، اس نئے بورڈ سے الحاق کرنے والے مدارس کے ذمہ داران نے بھی شرکت کی۔ حسب روایت یہ شاندار اجتماع تھا جس میں جامعۃ الرشید کے اہم اساتذہ سمیت مقامی علماء نے بھی بھرپور شرکت کی۔ میں جامعہ کا سابق طالب علم رہ چکا ہوں اور زمانہ طالب علمی کے بعد سے جامعہ کے کسی فنکشن میں یہ دوسری شرکت تھی۔ پہلی شرکت 2019 کے سالانہ فضلاء اجتماع میں ہوئی تھی اور دوسری شرکت اس اجتماع میں ہوئی۔

جب سے مادر علمی جامعۃ الرشید کی طرف سے نئے بورڈ کا قیام عمل میں آیا ہے سنجیدہ مذہبی حلقوں اور ارباب مدارس کی طرف سے اس کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو جاری ہے۔ نئے بورڈ کے قیام سے پہلے تک، میں مادر علمی کے تعلیمی پروجیکٹ اور تعلیمی تحریک سے متاثر تھا لیکن نئے بورڈ کے قیام کے بعد میں کوشش کے باوجود اس تاثر کو قائم نہیں رکھ سکا، وجوہات متعدد ہیں۔

نئے بورڈ کے قیام کی بنیادی ضرورت مدارس کا موجودہ نصاب و نظام بتایا جاتا ہے، میں عرصے سے ان موضوعات پر لکھ رہا ہوں، غالباً درجہ رابعہ کا طالب علم تھا جب دینی مدارس کے نصاب و نظام پر موجود تمام دستیاب مواد پڑھ ڈالا تھا اور اس موضوع پر ایک جارحانہ کتاب بھی لکھی تھی، کتاب کی تقریظ کے لیے استاد محترم مولانا فضل الرحیم اشرفی صاحب مدظلہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو انہوں نے کتاب کے مندرجات دیکھ کر پسندیدگی کا اظہار کیا اور ایک ہزار روپیہ انعام سے بھی نوازا۔

میں نے کتاب میں مدارس کے نصاب و نظام پر جارحانہ انداز میں نقد کیا تھا لیکن بعد میں جب اس حوالے سے اہل علم سے ڈسکشنز ہوتی گئیں، سوچ و بچار کے نئے درواہ ہوتے گئے تو مجھے اندازہ ہوا کہ نصاب و نظام پر میرا وہی نظر حرف آخر نہیں تھا اور وفاق کے ذمہ داران اور ارباب مدارس اگر اس کو لے کر چل رہے ہیں تو اس کی کچھ وجوہات ہیں۔ کہنا یہ چاہتا ہوں کہ اس موضوع سے پرانی شناسائی اور موضوع سے دس بارہ سالہ وابستگی کی بناء پر، میں نے بورڈ کے قیام کی وجوہات سے مطمئن نہیں ہو سکا۔

اسی عدم اطمینان کی وجہ سے میرے ذہن میں کچھ سوالات، تحفظات اور خدشات ہیں جنہیں میں انتہائی ادب کے ساتھ اپنے اساتذہ کرام کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں۔ اس نیت سے کہ اگر میرے یہ تحفظات اور خدشات دور ہو جائیں اور مجھے شرح صدر ہو جائے تو میں بھی اس قافلے کے ہمراہ ہو جاؤں۔ بصورت دیگر میں جہاں اور جس جگہ کھڑا ہوں علی وجہ البصیرہ استقامت کے ساتھ اس جگہ کھڑا رہوں اور بڑوں پر اعتماد مزید پختہ ہو جائے۔

نئے بورڈ کے قیام کی وجوہات بتائی جاتی ہیں ان پر کچھ اصولی اور بنیادی نوعیت کے اعتراضات ہوتے ہیں، میں اپنے اساتذہ اور مادر علمی پر اعتراضات کی جرأت نہیں کر سکتا اس لیے میں انہیں تحفظات اور خدشات کا نام دینا زیادہ مناسب سمجھتا ہوں۔ مجھے اپنے مادر علمی اور اس کے کارپردازوں کی نیت پر کوئی شک نہیں مگر بسا اوقات اصلاح احوال اور وفور اخلاص میں انسان اجتہادی خطا کر بیٹھتا ہے۔ اس کی واضح مثال گزشتہ کچھ عرصے سے اختیار کیا جانے والا مولانا عبدالعزیز کا طرز عمل ہے، میں نے بورڈ کے قیام کو بھی اسی تناظر میں دیکھنے پر مجبور ہوں۔

سب سے پہلی بات یہ ہے کہ اگر مدارس کے نصاب و نظام میں تبدیلی ناگزیر تھی کہ جس کو بنیاد بنا کر نیا بورڈ قائم کیا گیا، اگر اس تبدیلی کی ضرورت پر اتفاق کر بھی لیا جائے پھر بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وفاق المدارس جو پچھلے کچھ عرصے سے اپنے نصاب و نظام میں مناسب حد تک تبدیلیاں کر چکا ہے انہیں اپنی فکر اور تشویش سے کیوں آگاہ نہیں کیا گیا۔ اپنا الگ بورڈ بنانے کی بجائے من حیث المجموع مدارس کے نصاب و نظام میں بہتری کے لیے کیوں اقدامات

نہیں اٹھائے گئے۔ وفاق المدارس کے احباب کو، اپنے مطلوبہ مقاصد، نصاب میں تبدیلی اور عصری تعلیم کی ضرورت کے حوالے سے اعتماد میں لینے کی کوشش کیوں نہیں کی گئی۔ ان سارے سوالات کے کیا ثبوت اور شواہد ہیں کہ بات ارباب وفاق تک پہنچائی گئی مگر ادھر سے شنوائی نہیں ہوئی، یا انہیں قائل کرنے کی کوشش کی گئی مگر ارباب وفاق نے اہمیت نہیں دی اور اس کے بعد مجبور ہو کر ایک نئے بورڈ کا قیام عمل میں لایا گیا۔

اس اصولی بات کا طے کیا جانا اس لیے اہم ہے کہ اگر یہ بہتری لازم تھی اور من حیث المجموع مدارس کے نصاب و نظام میں بہتری کی گنجائش تھی تو اجتماعیت کو برقرار رکھتے ہوئے اس کے لیے محنت اور کوشش کیوں نہیں کی گئی۔ نئے بورڈ کی ضرورت اور اہمیت پر تو بات ہوتی ہے مگر یہ پہلو بھی سامنے آنا لازمی ہے کہ ارباب وفاق کو اس حوالے سے قائل کیا گیا یا نہیں، اگر قائل کیا گیا تو دوسری طرف سے کیا جواب تھا۔ اور اگر قائل کیے بغیر یہ قدم اٹھایا گیا تو اس کی کیا مجبوریاں تھیں۔

دوسری اصولی بات یہ طے کرنا ضروری ہے کہ یا تو کھلے دل سے اس بات کا اعتراف کیا جائے کہ وفاق کا ادارہ مدارس کے نصاب و نظام کو ٹھیک سے نہیں چلا رہا تھا، ارباب وفاق زمانے کی ضرورتوں کو نہیں سمجھ رہے تھے اور ہم ان ضرورتوں کو مد نظر رکھ کر اصلاح اور بہتری کی نیت سے آگے بڑھے ہیں۔ اور اگر اس اعتراف کی ہمت نہیں تو اپنے اس فعل کو کسی مذموم لفظ سے منسوب کر لیا جائے۔ یعنی دونوں چیزیں بیک وقت کیسے صحیح ہو سکتی ہیں، کیونکہ جن خامیوں اور کمزوریوں کے تدارک کے لیے آپ بزم خود آگے بڑھے ہیں وفاق ان کے ساتھ چلنے پر مصر ہے تو یہ دونوں باتیں بیک وقت کیسے صحیح ہو سکتی ہیں۔ اسی طرح وفاق اس راستے کی تحسین کیسے کر سکتا ہے جس پر آپ چل نکلے ہیں، لہذا کھلے دل سے اس حقیقت کا اعتراف کر لیا جائے اور یہ کہنے کی بجائے کہ ہم وفاق کو مضبوط کرنے آئے ہیں اور یہ وفاق کا ہی ایک ذیلی ادارہ ہے کوئی اور تعبیر ڈھونڈ لی جائے۔

تیسری اصولی بات یہ ہے کہ جامعۃ الرشید کے پلیٹ فارم اور جامعہ کے متعلقین کی طرف سے وقتاً فوقتاً حکومت کے حق میں جو بیان بازی اور ذہن سازی ہوتی ہے اس کا تعلق حکومت سے ہے یا ریاست سے۔ اگرچہ جامعہ کی طرف سے عموماً اسے ریاست کے حق کا عنوان دی جاتا ہے اور اسی عنوان سے گفتگو کی جاتی ہے مگر بین السطور بات ایک خاص جماعت اور حکومت کی طرف چلی جاتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم من حیث المجموع ریاست کو نوج رہے ہیں اور ریاست کے حقوق کا شعور اجاگر کرنا اچھی بات ہے مگر یہ ذہن سازی کرتے وقت حکومت و ریاست کا فرق ملحوظ رکھنا بھی اہم ہے۔ حکومت اور ریاست دو الگ الگ ادارے ہیں اور جب آپ کا پلڑا ریاست کی بجائے حکومت کی

طرف جھکتا ہے تو سوالات بھی پیدا ہوتے ہیں، انگلیاں بھی اٹھتی ہیں اور آپ کی غیر جانبداری بھی مشکوک قرار پاتی ہے۔ اور آخری نتیجے کے طور پر، آپ کی صفائیوں کے باوجود نئے بورڈ کے قیام کو بھی اسی خاص تناظر میں دیکھنے کی سببیں پیدا ہو جاتی ہیں۔

چوتھی اصولی بات یہ ہے کہ اکابر کی مزاج فہمی کی درست تفہیم کر لی جائے۔ جامعہ الرشید کے دربار کے اندر، نشریاتی ذرائع اور مجمع العلوم الاسلامیہ کے اجتماعات میں بھی یہ بات دہرائی جاتی ہے کہ اکابر کی مزاج فہمی کی روشنی میں کیا جانے والا ناگزیر اقدام۔ میرے خیال میں یہ اکابر کے مزاج کی درست تفہیم نہیں ہے، اکابر کا جو مزاج اور خیال تھا کہ نظام تعلیم ایک ہونا چاہئے وہ یہ نہیں تھا کہ مدارس کو، جو تعلیمی ادارے کے ساتھ ایک خانقاہی ادارہ بھی ہیں، عصری اور سرکاری اداروں میں کھپانے والے علماء کا بیس کیمپ بنا دیا جائے۔ بلکہ ان کا منشاء اور مزاج یہ تھا کہ ملک کا مجموعی قومی نظام تعلیم ایسا ہونا چاہئے جس میں دین و دنیا دونوں کو لے کر آگے بڑھا جائے۔

یعنی وہ ریاست کے مجموعی نظام تعلیم کے ایک ہونے کے خواہاں تھے کیونکہ قوم کے لاکھوں کروڑوں بچے ان ریاستی تعلیم گاہوں میں پروان چڑھتے ہیں جہاں لارڈ میکالے اور مغربی تصورات کی بنیاد پر نصاب اور نظام سازی کی جاتی ہے۔ اکابر کا مزاج یہ نہیں تھا کہ عصری ادارے، سکول، کالج اور یونیورسٹیاں تو اپنے مزاج اور سیکولر خطوط پر باقی رہیں اور مدارس جو ہماری تہذیب کا آخری مورچہ اور تہذیبی شناخت کا آخری استعارہ ہیں، اپنی تعلیمی و خانقاہی روش سے چھوڑ کر خود کو ماڈرنیٹیٹ ثابت کرنے اور سرکاری اداروں میں کھپنے والے علماء کی کھپ تیار کرنے پر لگ جائیں۔ میرے خیال میں یہ اکابر کے مزاج کی سوء تفہیم ہے جس پر اپنے مطلب کا رنگ چڑھا کر پیش کیا جا رہا ہے۔ لہذا اس اصولی بات کو بھی طے کر لیا جائے کہ اکابر کے مزاج کی درست تفہیم کیا ہے۔

پانچویں اصولی بات یہ ہے کہ دینی مدارس کے فضلاء کا عصری اداروں میں کھینا اور وہاں نوکری حاصل کر لینا خوبی ہے یا غامی۔ یہ وہ اہم نکتہ ہے جو نئے بورڈ کے منتظمین کی طرف سے بڑھا چڑھا کر پیش کیا جاتا ہے کہ ہمارے اتنے طلباء بری فوج، نیوی، فضائیہ، سکول، کالج اور یونیورسٹیوں میں کھپ گئے وغیرہ۔ کیا مدارس کے ذہین اور باصلاحیت طلباء کا واحد مصرف صرف یہی ہے کہ ان کی دینی و سماجی صلاحیتوں کو، دین اور امت کی بجائے محض ایک سرکاری نوکری اور اپنی ذات کی فکر تک محدود کر دیا جائے۔ اپنی بات کی مزید تفہیم کے لیے میں حضرت استاذ صاحب کی زندگی کو ہی بطور مثال پیش کرنا چاہتا ہوں۔

یادش بخیر! جامعہ الرشید کے مہتمم حضرت استاذ صاحب کی کہانی تو سب نے سنی ہوگی، نہیں سنی تو آج سن لیجئے،

حضرت استاذ صاحب دورہ حدیث کے امتحان میں پاکستان بھر میں اول آئے تھے۔ اس امتیاز کی بنا پر انہیں مدینہ یونیورسٹی میں داخلہ لینے میں چنداں مشکل نہیں تھی اور حضرت استاذ صاحب نے مدینہ یونیورسٹی جانے کا قصد بھی کر لیا تھا، وہ تو اللہ کا کرنا ایسا ہوا کہ کراچی میں حضرت مفتی رشید احمد سے ملاقات ہو گئی اور حضرت استاذ صاحب انہی کے ہو کر رہ گئے۔ اگر استاذ صاحب مدینہ یونیورسٹی چلے جاتے تو آج زیادہ سے زیادہ وہ بہت اچھے پروفیسر ہوتے، بہترین لائف سٹائل کے ساتھ زندگی گزار رہے ہوتے اور خوبصورت گھر اور گاڑی کے مالک ہوتے۔ لیکن وہ اور ان کی نسل یا خاندان میں سے شاید ہی کوئی خدمت دین سے وابستہ ہوتا۔ یہ مدرسہ اور خانقاہ سے وابستگی ہی تھی جس نے حضرت استاذ صاحب کو خدمت دین کے اتنے بڑے کام کی توفیق دی۔ سرکاری اداروں میں کھپنے والے ہزاروں علماء کی بجائے اگر بیس تیس سالوں میں مدرسے کی چٹائی کو اہمیت دینے والا ایک مفتی عبدالرحیم بھی پیدا ہو جائے تو مدارس کے لیے یہی کافی ہے۔

برسبیل تذکرہ مولانا اعظم طارق شہیدؒ کی ایک نصیحت بھی یاد آگئی، اس نصیحت کے راوی اسلام آباد کے ایک مشہور عالم دین ہیں، وہ بتاتے ہیں کہ نوے کی دہائی میں مولانا اعظم طارق شہیدؒ جامعہ فریدیہ تشریف لائے، میں اسی سال دورہ سے فارغ ہوا تھا، میں نے انہیں نصیحت کی فرمائش کی تو انہوں نے کہا بیٹا کبھی سرکاری نوکری نہ کرنا۔ میں فوج میں خطیب بھرتی ہونے کے چکر میں تھا اور والدین کو بھی یہی امید تھی کہ فوج میں بھرتی ہو جائے گا تو زندگی سنور جائے گی، لیکن میں نے حضرت شہیدؒ کی نصیحت کی وجہ سے یہ ارادہ ملتوی کر دیا، کچھ عرصہ تک بے روزگار رہا مگر ہمت نہیں ہاری، پھر اللہ نے ایسا قبول کیا کہ آج یہ صاحب اسلام آباد میں دینی مدارس کی اہم نمائندہ شخصیت ہیں، پورے اسلام آباد میں خدمت دین، مساجد و مدارس کا اہم نیٹ ورک چلا رہے ہیں اور اس کے ساتھ ملکی سطح پر بھی کافی متحرک اور سرگرم رہتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ یہ طے کر لیا جائے کہ مدارس کے فضلاء کا عصری جامعات اور سرکاری اداروں میں کھپنا خوبی ہے یا خامی اور اس کے ممکنہ اثرات و نتائج کیا ہو سکتے ہیں۔ اس اصولی مقدمے کی بنیاد پر، اپنی بات کی تفہیم کے لیے میں کچھ مزید تفریعات پیش کرنا چاہتا ہوں۔

دینی مدارس میں آنے والے بچے تین طرح کے طبقات سے تعلق رکھتے ہیں، ایک اپر کلاس، اس کلاس کے بہت کم بچے مدارس کا رخ کرتے ہیں، اگر آپس بھی تو والدین کی کوشش ہوتی ہے کہ غنی بچے کو مدرسہ بھیج دیا جائے اور ذہین کو عصری تعلیم دلوائی جائے۔ دو، مڈل کلاس کے وہ گھرانے جن کا دین سے رشتہ شدید نوعیت کا ہوتا ہے اور وہ اپنے

ذہین اور غبی ہر طرح کے بچوں کو مدارس میں مذہبی تعلیم دلوانا پسند کرتے ہیں۔ تین، لوئر مڈل کلاس کے وہ گھرانے جن کے والدین عصری اداروں کے اخراجات برداشت نہیں کر سکتے اور وہ انہیں مدارس میں بھیج دیتے ہیں۔ ان تینوں صورتوں کا مجموعی منطقی نتیجہ نکالا جائے تو صورت کچھ یوں بنتی ہے کہ مدارس میں آنے والے طلباء میں سے صرف مڈل اور لوئر مڈل کلاس کے بچے ذہین، لیڈر شپ اور وٹزری صلاحیتوں کے حامل ہوتے ہیں۔ اور یہ دنیا کا مسلمہ اصول ہے کہ ہزاروں لاکھوں میں سے کوئی ایک انسان وٹزری اور لیڈر شپ کی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ اب ایسی صورت حال میں اگر مدارس میں آنے لاکھوں ہزاروں طلباء میں سے بھی ان چند باصلاحیت اور وٹزری طلباء کو سرکاری نوکریوں اور عصری اداروں میں کھپا دیا جائے تو امت، مذہب اور مدارس کے حصے میں کیا آئے گا اور آئندہ اس خلا کو کیسے پورا کیا جائے گا۔ ہو سکتا ہے بعض احباب کو یہ بات عام سی لگے مگر میرے لیے یہ پہلو اہم ہے۔

عصری اور سرکاری اداروں میں کھپنے اور وہاں جا کر دین کا کام کرنے کا جو زعم ہے، یہ بھی ضرورت سے زیادہ خوش فہمی پر مبنی ہے۔ اس کی دو وجوہات ہیں، ایک اگر آپ اپنی ٹھیٹھ مولویانہ وضع قطع کے ساتھ میڈیا، یونیورسٹیز اور دیگر عصری اداروں میں جانا چاہتے ہیں تو آپ کی وضع قطع کو دیکھ کر آپ کے بارے میں پہلے ہی ایک خاص پرسیشن بنالی جاتی ہے کہ یہ تو مولوی ہے اور اس نے ایسی ہی بات کرنی ہے اور آپ کو سنجیدہ نہیں لیا جاتا۔ دو، یہ مشاہدے کی بات ہے کہ کوئی عالم دین خواہ کتنا ہی متدین اور راست باز کیوں نہ ہو، جب عصری اداروں اور ان کے ماحول میں جاتا ہے تو ماحول اپنا اثر دکھانا شروع کر دیتا ہے۔ شروع کے سالوں میں نہ سہی چار پانچ سال کے بعد اتنا فرق تو ضرور پڑ جاتا ہے کہ خدمت دین اور اصلاح امت کی فکر پس منظر میں چلی جاتی ہے اور اپنا گھر بار اور فکر معاش ابھر کر سامنے آجاتے اور مقصود بن جاتے ہیں۔ پھر اس کے بعد وہی ہوتے ہے جو سرکاری خطیبوں، سرکاری ٹیچروں کی صورت میں ہو رہا ہے۔ ان کی اہمیت و افادیت سے انکار نہیں مگر ان کا کردار مدرسہ کی روح کے موافق بھی نہیں کہ جس کا بنیادی مقصد ایسے علماء تیار کرنا ہے جو مادی مفادات سے ماوراء ہو کر مخلوق کو خالق سے جوڑنے کے لیے وقف ہو جائیں۔

اگر دینی مدارس کے فضلاء کو عصری اداروں میں کھپانا ہی مقصود ہے تو گویا دینی تعلیم بھی محض حصول روزگار کا ایک ذریعہ بن کر رہ جائے گی، پھر ایک عالم دین سے جو مدرسہ میں دس سال لگاتا ہے یہ سوال فضول ہو جائے گا کہ وہ مدرسہ میں دس سال لگانے کے بعد مذہب اور امت کو کیا لوٹا رہا ہے۔

میرے خیال میں ارباب جامعہ الرشید کو اس موضوع پر ریسرچ کروانی چاہئے اور اس کے نتائج بھی سامنے لانے چاہئیں کہ اب تک ان کے کتنے فضلاء عصری اداروں میں کھپے، کتنوں کے عقائد و نظریات اور وضع قطع میں تبدیلی

آئی، ان اداروں میں ان کا کردار کیا رہا اور ان کے وہاں ہونے سے اداروں میں کیا مثبت تبدیلیاں آئیں۔ جامعۃ الرشید کے ساتھ اگر مجموعی طور پر مدارس کے فضلاء کا عصری اداروں میں کھپنے کا ڈیٹا بھی اکٹھا کر لیا جائے اور اس کا اینالسس کر لیا جائے تو میرے خیال میں نتائج انتہائی مایوس کن اور ہوش ربا ہوں گے۔ اگر کوئی اپنے طور پر اس موضوع پر کام کرنا چاہے تو اس پر ایم فل پی ایچ ڈی سطح کا مقالہ بھی لکھا جاسکتا ہے۔

اور سب سے آخر میں اس اصولی بات کی تفہیم ضروری ہے کہ نئے بورڈ کے قیام کی صورت میں، الحاق کرنے والے مدارس کو خلوص نیت سے ہی سہی مگر کچھ خواب دکھائے گئے ہیں۔ مثلاً ایچ آر، فائننس، مینجمنٹ، فنڈ ریزنگ، ہیومن ریسورس اور اس جیسے دیگر پرکشش الفاظ، اصطلاحات اور کیپشن وغیرہ۔ اس ضمن میں یہ جاننا اہم ہے کہ کیا ملک کے تمام مدارس کے وسائل و مسائل جامعۃ الرشید جیسے ہیں یا ان وسائل و مسائل میں تفاوت موجود ہے۔ میری ناقص رائے میں اس طرح کے منصوبے، اصطلاحات اور کیپشنز کراچی جیسے شہر اور جامعۃ الرشید جیسے ادارے میں بیٹھ کر تو ڈسکس ہو سکتے ہیں مگر ملک بھر کے تمام مدارس کے لیے یہی سوچ اپنانا زمینی حقائق کو یکسر نظر انداز کرنے کے مترادف ہے۔

جامعۃ الرشید و مسائل کے اعتبار سے ایک آئیڈیل ادارہ ہے اور آئیڈیل کے خواب تو دیکھے جاسکتے ہیں مگر اسے پایا نہیں جاسکتا۔ دیگر اکثر مدارس کی صورت حال تو یہ ہوتی ہے کہ انہیں اپنے روزمرہ اخراجات پورے کرنا مشکل ہوتا ہے چہ جائیکہ وہ ایچ آر، فائننس، مینجمنٹ، فنڈ ریزنگ، ہیومن ریسورس وغیرہ کے خوبصورت اور پرکشش کیپشنز کے خواب دیکھیں۔

نئے بورڈ کے تعارفی کتابچے میں لکھا گیا ہے کہ ہم اپنے طلباء کو تین چار زبانیں سکھانا چاہتے ہیں اور درس نظامی کے موجودہ نصاب و نظام کے ساتھ یہ ممکن نہیں۔، میرے لیے یہ امر باعث حیرت ہے کہ جن طلباء کو اردو ٹھیک سے لکھنی اور بولنی نہیں آتی ہم انہیں غیر ملکی زبانیں کیوں سکھانا چاہتے ہیں۔ سکول کالج کی طرح اب مدارس کی صورت حال بھی یہ ہے کہ اردو میں ایک صفحے کا مضمون ہمارے طلباء نہیں لکھ سکتے۔ اگر غیر ملکی زبانیں سکھانا مقصود ہے تو اس کے لیے کچھ خاص اذہان کو چنا جاسکتا ہے مگر وہ بھی درس نظامی کی تکمیل کے بعد جیسا کہ جامعۃ الرشید میں انگلش اور دیگر تخصصات کے شعبے پہلے سے موجود ہیں۔ درس نظامی کے ساتھ کہ جس کی اپنی زبان عربی ہے اس کے ساتھ ترکیش، چائیز اور انگلش گویا ایک طلباء درس نظامی کے علوم و فنون کی بجائے زبانیں سیکھنے پر ہی مامور ہوں گے۔

اگر فرض کر لیا جائے کہ درس نظامی کے ساتھ صرف ایک زبان ترکیش، چائیز یا انگلش سکھائی جائے گی تو میرا ماننا

ہے کہ پھر بھی تین زبانوں کا بوجھ ایک طالب علم کو اٹھانا پڑے گا، اردو، عربی تو لازمی ہیں ان کے علاوہ ترکیش، چائینیز اور انگریز میں سے کوئی ایک۔ یہ طالب علم کے ساتھ سراسر زیادتی ہے اور اس طرح وہ کسی ایک زبان کے قابل بھی نہیں رہے گا۔ زبان سیکھنا کوئی آسان کام نہیں۔ اگر ان زبانوں کے محض ابتدائی اور تعارفی قواعد سکھائے جائیں گے تو بھی فائدہ نہیں کہ جب تک کسی زبان کے ساتھ مستقل ٹچ نہ رہا جائے، اس کی وو کیبلری مستقل نہ برتی جائے تو اسے سیکھنا سمجھنا ممکن نہیں ہوتا۔ زبانیں سیکھنے سکھانے کی اس مفروضہ صورت حال کا تعلق جامعۃ الرشید کی چار دیواری کے اندر ہے کہ جامعہ کی چار دیواری کے اندر بھی یہ کوئی قابل عمل صورت نہیں۔ اگر اس مفروضہ صورت حال کو دوسرے مدارس تک پھیلا دیا جائے تو وہاں تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ دوسرے مدارس کے لیے ان زبانوں کے ماہر اساتذہ کرام ڈھونڈنا اور انہیں ہائیر کرنا مشکل ہی نہیں ناممکن ہے۔

تعارف کتابچے میں ہم نصابی اضافات کے ضمن میں جن موضوعات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ان میں سے اکثر دینی مدارس میں پہلے سے رائج ہیں، مثلاً ہر مدرسے میں بزم ادب، تقریری مقابلوں، خطابت، تحریر و تقریر اور کھیل وغیرہ کا اہتمام ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ معلوماتی و تربیتی نشستوں میں جن موضوعات کا احاطہ کیا گیا ہے مثلاً وفاقی حکومت کا اسٹرکچر، گورننس، آئین پاکستان، سی پیک، اقوام متحدہ، ایف اے ٹی ایف وغیرہ یہ تمام مقاصد محض تین چار گھنٹے کی ورکشاپ سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ نئے بورڈ کے قیام کو اس طرح کی سطحی چیزوں سے استناد مہیا کرنا غیر عقلی اور غیر منطقی رویہ ہے۔

مجمع العلوم الاسلامیہ کے تعارفی کتابچے کو میں نے بغور پڑھا اور دو تین بار پڑھا ہے، میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ نئے بورڈ کے قیام، اہداف و مقاصد اور پالیسیز کا جو تعارف کروایا گیا ہے اس کا نفاذ جامعۃ الرشید کی حدود اور اس جیسے چند بڑے شہری اداروں میں بھی صرف جزوی طور پر تو ممکن ہے مگر دور دراز اور محروم الو مسائل مدارس کے لیے یہ صرف مشکل ہی نہیں بلکہ ناممکن ہے۔ اس کا اگر تناسب نکالا جائے تو پانچ فیصد ایسے مدارس ہو سکتے ہیں جن میں یہ ماڈل اپلائی کیا جاسکتا ہے باقی پچانوے فیصد مدارس کے لیے اپنی موجودہ ہیئت کو برقرار رکھنا اور موجودہ نظم کے ساتھ اپنا وجود باقی رکھنا ہی بہت بڑا کام ہے۔

پچھلے کچھ دنوں سے مسلسل غور و فکر کے بعد، میں یہ سطور لکھنے پر مجبور ہوا ہوں۔ امید ہے میرے احباب اور اساتذہ کرام اسے اسی نظر سے دیکھیں گے۔ مجھے اپنے اساتذہ اور مادر علمی سے محبت ہے اور اسی محبت کے تقاضے کو سامنے رکھتے ہوئے میں نے ایک نکتہ نظر واضح کرنے کی کوشش کی ہے اور ظاہر ہے کہ حرف آخر کوئی بات نہیں ہوتی۔