ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جنوری ——— مارچ ۱۹۹۴ء

ایڈیٹر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

MAYAZ AHMED SHERIFF
25/9, MARAPPA THOTA,
M. R. PALYAM, BANGALORE

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۳ شمارہ ۱-۱

جنوری ـــــــــ مارچ ۱۹۹۷ء

رجب المرجب ـــــــــ رمضان المبارک ۱۴۱۷ھ

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے ـــــــــ ۵۵ روپے

پاکستان سے ـــــــــ ۱۲۰ روپے

دیگر ممالک سے ـــــــــ ۲۰ ڈالر

فی شمارہ ـــــــــ ۱۵ روپے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے نازیہ پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

اسلام اور غیر مسلموں سے تعلقات — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

تصوف اور شیعیت — ڈاکٹر محمد ذکی — ۱۶
عہد اسلامی کے ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم کے ذرائع — ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی — ۴۴

بحث ونظر

ترجمان القرآن مولانا فراہی کا مسلکِ حدیث — مولانا سلطان احمد اصلاحی — ۶۵

ترجمہ وتلخیص

موجودہ دور میں اجتماعی اجتہاد کی اہمیت وضرورت — العبد خلیل
مترجم مولانا محمد جرجیس کریمی — ۹۳

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد ذکی ——————

ریڈر شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی ——————

استاذ شعبہ اسلامک اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی ——————

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۴۔ مولانا محمد جہیس کریمی ——————

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۵۔ مولانا سید جلال الدین عمری ——————

سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

خوش نویس :-

احراز الحسن جاوید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

اسلام اور غیر مسلموں سے تعلقات

سید جلال الدین عمری

اسلام کی تصویر جن مختلف پہلوؤں سے بگاڑنے بلکہ مسخ کرنے کی مسلسل کوشش ہوتی رہتی ہے[1] ان میں کا ایک پہلو وہ ہے جس کا تعلق غیر مسلموں سے تعلقات سے ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسلام انفرادیت پسند ہے۔ وہ مسلمانوں میں علیحدگی کے جذبات ابھارتا ہے، وہ انھیں دوسروں سے کاٹتا اور الگ تھلگ کرتا ہے، وہ اپنوں اور غیروں کے درمیان اتنا زبردست فرق پیدا کرتا ہے کہ غیروں کے ساتھ عام انسانی تعلقات کا بھی روادار نہیں ہوتا۔ وہ اخلاق کا درس ضرور دیتا ہے لیکن اس کا تعلق اپنے ماننے والوں سے ہے، دوسروں سے نہیں ہے۔ جو لوگ اسلام کے دائرہ میں آجائیں انھیں وہ باہم اخلاقی رویہ اختیار کرنے کی تعلیم دیتا ہے لیکن اس دائرہ سے باہر اس کی تعلیمات کا رخ بدل جاتا ہے اور وہ ایک دوسری ہی شکل میں ہمارے سامنے آتا ہے، یہ شکل بڑی بھیانک ہے۔ اس میں محبت کی جگہ نفرت و عداوت اور نرمی کی جگہ سختی اور درشتی نمایاں ہے اور اسلام کے ماننے والوں کی اپنے مخالفین سے مخاصمت شروع ہو جاتی ہے اور وہ ان سے برسرپیکار نظر آتے ہیں۔

اسلام کی اس خود ساختہ تصویر کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ جن ذہنوں کی پیداوار ہے وہ یا تو ناواقفیت کا شکار ہیں یا دوسروں کو فریب اور دھوکا دینا چاہتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام مسلمانوں کو باہم اعلیٰ اخلاقی رویہ اختیار کرنے کا حکم

---

[1] اس کے بعض پہلوؤں پر بحث کے لیے ملاحظہ ہو راقم کا مضمون 'اسلام اور اسلامی ریاست' مطبوعہ سہ ماہی 'تحقیقات اسلامی' اکتوبر۔ دسمبر ۱۹۹۳ء۔

دیتا ہے، انھیں ایک دوسرے کا بھائی قرار دیتا ہے، ان کے اخلاقی اور قانونی حقوق مقرر کرتا ہے، ان کے درمیان تعاون وتناصر کا جذبہ بیدار کرتا ہے[1] اور انھیں ایک نظامِ حیات دے کر ایک امت بناتا ہے۔ اس امت کو اس نے ایک اعلیٰ نصب العین دیا ہے۔ وہ یہ کہ وہ دنیا میں خدائے واحد کے دین کی علم بردار بن کر اٹھے، انسانوں کو ان کی دنیا اور آخرت کی فلاح کا پیغام دے، دنیا میں خیر کو عام کرے، بھلائیوں کو پھیلائے اور برائیوں کو مٹائے، اس دین کے بارے میں یہ تصور کس قدر مضحکہ خیز ہے کہ وہ انسانوں کے دلوں میں کدورت اور نفرت پیدا کرتا ہے، انھیں ایک دوسرے کا حریف اور دشمن بناتا ہے اور ان کے تعلقات میں بگاڑ اور فساد کا ذریعہ بنتا ہے۔

خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد

یہاں غیر مسلموں سے تعلقات کے بارے میں اسلام کے رویہ کی وضاحت کی کوشش کی جائے گی۔ اس سے اندازہ ہوگا کہ مخالفین نے اسلام کی تصویر کشی نہیں کی ہے بلکہ اپنے ناپاک جذبات واحساسات کو اسلام کی طرف منسوب کر دیا ہے۔

قرآن مجید میں والدین، قرابت داروں، یتیموں، مسکینوں، پڑوسیوں، مسافروں اور غلاموں وغیرہ کے ساتھ حسن سلوک کا عام حکم دیا گیا ہے اور ان کے ساتھ غیر اخلاقی سلوک کی مذمت کی گئی ہے[2] لہٰذا حسن سلوک ہر ایک کے ساتھ مطلوب ہے۔ اس میں مسلم اور غیر مسلم کا کوئی فرق نہیں ہے۔ جس کسی کے ساتھ بھی غیر اخلاقی رویہ اختیار کیا جائے گا وہ غیر اسلامی رویہ ہوگا۔

غیر مسلم والدین سے تعلقات

والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم قرآن مجید نے ایک جگہ ان الفاظ میں دیا ہے۔

وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ	ہم نے انسان کو اپنے والدین کا
حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ	حق پہچاننے کی تاکید کی ہے۔ اس کی

---

[1] اس کی کسی قدر تفصیل راقم کے مضمون 'اہل ایمان کے باہمی تعلقات' میں موجود ہے۔ مطبوعہ ماہنامہ زندگی نو جنوری ۱۹۸۵ء

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب 'اسلام میں خدمت خلق کا تصور' باب 'خدمت کے مستحق ہیں'۔

وَّفِصٰلُهٗ فِيْ عَامَيْنِ اَنِ
اشْكُرْ لِيْ وَلِوَالِدَيْكَ ؕ
اِلَيَّ الْمَصِيْرُ ۝ وَاِنْ جَاهَدٰكَ
عَلٰٓى اَنْ تُشْرِكَ بِيْ
مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ
فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا
فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا ۔

(لقمٰن: ۱۴، ۱۵)

ماں نے کم زوری پر کم زوری اٹھا کر اسے
اپنے پیٹ میں رکھا اور دو سال اس کا
دودھ چھوٹنے میں لگے، اس لیے ہم نے
اسے وصیت کی کہ تم میرا بھی شکر ادا کرو
اور اپنے والدین کا بھی۔ میرے ہی طرف
پلٹ کر آنا ہے۔ اگر وہ تجھ پر دباؤ ڈالیں
کہ تو میرے ساتھ شرک کرے جس کا تجھے
علم نہیں ہے تو ان کی بات نہ مان اور
ان کے ساتھ معروف کے مطابق اپنا
برتاؤ رکھ۔

ان آیات میں صاف طور پر ہدایت کی گئی ہے کہ والدین کے ساتھ چاہے وہ مشرک ہی کیوں نہ ہوں حسن سلوک کیا جائے گا۔ ان کے شرک و کفر کی وجہ سے کسی قسم کی بدسلوکی روا نہ ہوگی۔ علامہ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے "وان جاھداك" الخ (اگر وہ تجھ پر دباؤ ڈالیں کہ تو میرے ساتھ شریک کرے جس کا تجھے علم نہیں ہے) کے الفاظ سے واضح کر دیا ہے کہ حسن سلوک کا یہ حکم مسلم والدین اور غیر مسلم والدین دونوں ہی کے لیے ہے۔ پھر یہ فرما کر صاحبھما فی الدنیا معروفا (دنیا میں ان کے ساتھ معروف کے مطابق برتاؤ رکھو) اس حکم کو موکد اور مستحکم کر دیا ہے۔

اس کے قانونی پہلوؤں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ باپ اگر اولاد کو قتل کر دے تو اس سے (شریعت کے عام ضابطہ کے مطابق) قصاص نہیں لیا جائے گا، وہ اس پر تہمت لگائے تو اس پر حد نہیں جاری ہوگی، اولاد کے قرض کی عدم ادائیگی پر اسے قید نہیں کیا جائے گا اور یہ کہ والدین محتاج ہوں تو ان کا نان و نفقہ اولاد پر واجب ہوگا، اس لیے کہ یہ ساری چیزیں معروف کے ساتھ برتاؤ میں آتی ہیں اور اس کے خلاف اقدام اس کے منافی ہوگا۔[1]

---

[1] جصاص، احکام القرآن: ۳/۴۳۳

فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں ہے کہ آدمی کے والدین چاہے مسلمان ہوں یا کافر ان کا نان ونفقہ اس پر واجب ہے۔ اس کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافر والدین کے ساتھ بھی برتاؤ میں معروف کی پابندی کا حکم دیا ہے۔ اس کا تقاضا ان الفاظ میں بیان ہوا ہے۔ لیس من المعروف ان یعیش فی نعم اللہ تعالیٰ ویترکہما جوعا۔ یعنی یہ کوئی نیکی اور معروف نہیں ہے کہ آدمی خود تو اللہ کی نعمتوں سے فائدہ اٹھاتا رہے اور والدین کو بھوکا مرنے چھوڑ دے[1]

اسلام مشرک والدین کے ساتھ حسن سلوک کا روادار ہے یا نہیں اس کا اندازہ ذیل کے واقعہ سے ہوسکتا ہے۔

حضرت اسماء بنت ابوبکرؓ کہتی ہیں کہ (صلح حدیبیہ کے دوران میں) میری ماں جو مشرک تھیں مجھ سے ملنے آئیں[2] میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ انھیں مجھ سے کچھ توقع ہے، کیا میں ان کے ساتھ تعاون اور ہمدردی کرسکتی ہوں؟ آپ نے فرمایا اپنی ماں کے ساتھ صلہ رحمی کرو[3]

ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بطور تحفہ..... پنیر اور مکھن لائی تھیں، لیکن حضرت اسماء نے انھیں اپنے گھر میں آنے کی اجازت دینے اور ان کا تحفہ قبول کرنے سے انکار کردیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرایا تو آپ نے ان سے کہا کہ وہ ان کا تحفہ قبول کریں اور اپنے گھر بھی آنے دیں[4] امام نووی فرماتے ہیں:۔

فیہ جواز صلۃ القریب المشرک[5]	اس حدیث سے مشرک رشتہ دار کے ساتھ صلہ رحمی کا ثبوت ملتا ہے۔

کافر والدین کا انتقال ہوجائے تو مسلمان اولاد ضرورت پر ان کے کفن دفن کا نظم کرے گی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا حضرت ابوطالب بیمار ہوئے تو آپ نے ان کی عیادت فرمائی[6] جب انتقال ہوا تو حضرت علیؓ نے آپ کو اس کی اطلاع دی[7] اور دریافت کیا کہ انھیں کون

---

[1] اسلام میں خدمت خلق کا تصور بحوالہ ہدایہ: ج ۲ ص ۴۲۵، ۴۲۶

[2] ان کا نام قتیلہ تھا۔ حضرت ابوبکرؓ نے جاہلیت کے زمانہ میں طلاق دے دی تھی فتح الباری: ۵/۲۳۳

[3] بخاری، کتاب الہبہ، باب الہبۃ للمشرکین، مسلم، کتاب الزکوٰۃ، باب فضل النفقۃ علی الاقربین۔

[4] نیل الاوطار: ۶/۱۰۶ - ۱۰۷ بحوالہ مسند احمد وغیرہ

[5] نووی: شرح مسلم ج ۳ جزء ۷ ص ۸۹ [6] مصنف عبدالرزاق: ۶/۳۶

[7] ابن سعد کی روایت میں ہے کہ ابوطالب کی وفات کی خبر سن کر آپ رو پڑے۔

دفن کرے گا؟ آپ نے فرمایا جاؤ اپنے باپ کو دفن کر دو۔ حضرت علیؓ نے عرض کیا وہ تو مشرک تھے اور ہدایت سے محروم تھے۔ آپ نے فرمایا جاؤ اور اپنے باپ کو دفن کر دو۔ پھر اور کوئی کام کیے بغیر سیدھے میرے پاس آؤ میں گیا انھیں دفن کیا[1]۔ اور آپ کی خدمت میں پہونچا تو آپ نے مجھے غسل کا حکم دیا اور دعا دی۔ ایسی دعا کہ اس کے عوض مجھے سرخ و سیاہ اونٹ (دنیا جہاں کی دولت) بھی پسند نہیں[2]۔

مشہور تابعی مکحول کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو طالب کے جنازہ میں شرکت کی تھی۔ کنارے کنارے چلے، ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی۔ فرمایا رشتہ نے آپ کو مجھ سے جوڑ دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر دے۔ ان کی قبر پر آپ کھڑے نہیں ہوئے[3]۔

علامہ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے علماء (احناف) نے کہا ہے کہ کسی مسلمان کے کافر ماں باپ کا انتقال ہو جائے تو وہ انھیں غسل دے گا، جنازے کا ساتھ دے گا اور دفن کرے گا، اس لیے کہ ان کے ساتھ معروف کے مطابق حسن سلوک کا جو حکم دیا گیا ہے یہ اس میں شامل ہے[4]۔

کافر ماں باپ کے انتقال کے بعد اگر ان کی یاد آجائے تو آدمی ان کی قبر پر بھی جا سکتا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی والدہ (حضرت آمنہ) کی قبر کی زیارت فرمائی تو آپ کی آنکھوں سے آنسو رواں ہو گئے۔ جو صحابہ کرام ساتھ تھے وہ بھی رو پڑے۔ آپ نے فرمایا میں نے اپنے رب سے اپنی ماں کے لیے استغفار کی اجازت مانگی لیکن مجھے اس کی اجازت نہیں ملی۔ میں نے ان کی قبر کی زیارت کی اجازت مانگی تو اجازت دے دی گئی۔ تم لوگ قبروں کی زیارت کرو۔ اس سے موت کی یاد تازہ ہوتی ہے[5]۔

اس حدیث کے ذیل میں امام نووی فرماتے ہیں۔

---

[1] بعض روایات میں غسل اور کفن کا بھی ذکر ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: زیلعی، نصب الرایہ: ۲/۲۸۱ - ۲۸۲

[2] ابوداؤد، کتاب الجنائز، باب الرجل یموت لہ قرابۃ مشرک۔ نسائی، کتاب الطہارۃ، باب الغسل من مواراۃ المشرک۔ کتاب الجنائز، باب مواراۃ المشرک۔ مسند احمد: ۲/۱۳۶، حدیث نمبر ۸۰۷، ۱۰۷۴۔ تحقیق احمد محمد شاکر۔

[3] عبدالرزاق، المصنف: ۶/۳۸۔ غیر مسلم کے جنازہ میں شرکت کے موضوع پر آگے چل کر ہم انشاء اللہ بحث کریں گے۔

[4] احکام القرآن: ۲/۲۳۶

[5] مسلم، کتاب الجنائز، باب استئذان النبیؐ ربہ فی زیارۃ قبر امہ۔ ابوداؤد، کتاب الجنائز، باب فی زیارۃ القبور۔

فیه جواز زیارة المشرکین	اس سے مشرکین کی ان کی زندگی میں
فی الحیوة وقبورهم بعد	زیارت اور ملاقات اور مرنے کے بعد ان کی
الوفاة لانه اذ اجازت	قبور کی زیارت کا جواز نکلتا ہے اس لیے کہ
زیارتهم بعد الوفاة ففی	جب ان کی زیارت ان کی وفات کے بعد
الحیوة اولیٰ [1]	جائز ہے تو زندگی میں بدرجہ اولیٰ جائز ہونی چاہیے۔

غیر مسلم رشتہ داروں سے تعلقات

قرآن مجید نے والدین کے ساتھ رشتہ داروں کے حقوق بھی بیان کیے ہیں اور ان کے ساتھ حسن سلوک کی بار بار تاکید کی ہے۔ احادیث میں بھی ان کے ساتھ حسن سلوک کا حکم ہے۔ اس میں مسلم اور غیر مسلم رشتہ دار دونوں ہی آتے ہیں۔ بعض قانونی احکام میں ان کے درمیان فرق ہے لیکن حسن سلوک اور تعاون اور ہمدردی کے غیر مسلم رشتہ دار بھی مستحق قرار دیے گئے ہیں۔ یہاں پہلے ایک قانونی فرق کی وضاحت کی جا رہی ہے۔

قرآن مجید نے وراثت کے سلسلہ یہ قانون بیان کیا ہے کہ آدمی کے خونی رشتہ دار ہی اس کے وارث ہو سکتے ہیں۔ غیر رشتہ دار وارث نہیں ہو سکتے۔ ان کا اس نے تعین کر دیا ہے۔

ولکل جعلنا موالی	ہم نے ہر ایک کے لیے جو کچھ والدین اور
مما ترك الوالدان و	قرابت دار چھوڑ جائیں اس کے وارث
الاقربون (النساء: ۳۳)	مقرر کر دیے ہیں۔

اسلامی قانون وراثت میں دین کا بھی اعتبار کیا گیا ہے۔ اس کی رو سے مسلم اور غیر مسلم ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے۔ ایک مسلمان کی وراثت کا حق اس کے مسلمان قرابت داروں ہی کو ہے، غیر مسلم قرابت دار اس کے وارث نہیں ہوں گے۔ اسی طرح غیر مسلم کی وراثت کا حق اس کے غیر مسلم رشتہ داروں ہی کو حاصل ہوگا۔ مسلمان رشتہ دار اس سے محروم رہے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی واضح حدیث ہے:۔

لا یرث المسلم	مسلمان نہ تو کافر کا اور نہ کافر مسلمان کا

---

[1] نووی: شرح مسلم ج ۳ جزء ۷، ص ۵۴

الکافر ولا الکافر المسلم[1] وارث ہوگا۔

وراثت کے کچھ اصول ہیں اور رشتہ داروں کے درمیان ایک ترتیب ہے۔ اسی لحاظ سے وہ وراثت کے حق دار ہوں گے۔

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ	اور رشتہ دار ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں
بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ	اللہ کے قانون میں بے شک اللہ ہر چیز کا
بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (الانفال: ۷۵)	علم رکھتا ہے۔

یہ بات صرف وراثت کی حد تک ہے۔ اس سے ہٹ کر جو رشتہ دار اور خویش واقارب وارث نہیں ہیں آدمی ان کی مدد اور تعاون کرسکتا ہے اور اسے کرنا چاہیے۔ وقت ضرورت ان کے حق میں وصیت بھی کی جاسکتی ہے:۔

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ	اور اللہ کی کتاب میں رشتہ دار ایک دوسرے
بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ	کے زیادہ قریب ہیں دوسرے اہل ایمان اور
الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا	مہاجرین سے، مگر یہ کہ تم اپنے رفیقوں کے ساتھ
إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا ۚ كَانَ ذَٰلِكَ	کوئی بھلائی کرنی چاہو تو کرسکتے ہو۔ یہ اللہ کی
فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا ۝ (الاحزاب: ۶)	کتاب میں لکھا ہوا ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا غیر وارث مسلم عزیزوں اور قرابت داروں کی طرح غیر مسلم رشتہ داروں کی بھی مدد کی جاسکتی ہے اور ان کے لیے وصیت کرنا صحیح ہے؟ فقہاء سلف نے اس کا جواب اثبات میں دیا ہے۔ اسے وہ جائز سمجھتے ہیں۔ اس کی بنیاد سورۂ احزاب کی یہی مذکورہ بالا آیت ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا بیان ہے کہ ام المومنین حضرت صفیہؓ نے اپنے ایک یہودی عزیز کے لیے وصیت کی تھی[2]

حضرت عکرمہؒ کی ایک روایت میں ہمیں اس کی تفصیل ملتی ہے۔ وہ یہ کہ حضرت صفیہؓ نے اپنا ایک مکان حضرت معاویہؓ کو ایک لاکھ میں فروخت کیا۔ انھوں نے ایک عزیز سے جو یہودی تھا، کہا اگر تم اسلام لے آؤ گے تو میرے وارث ہو جاؤ گے، لیکن اس نے ان کی بات نہیں

---

[1] بخاری، کتاب الفرائض، باب لایرث المسلم الکافر مسلم، کتاب الفرائض۔ اس موضوع کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو جصاص، احکام القرآن: ۲/۱۲۲-۱۲۳۔ نووی، شرح مسلم ج ۴ جزء ۱۱ ص ۵۲-۵۳۔ شوکانی، نیل الاوطار: ۶/۱۹۲

[2] دارمی، کتاب الوصایا، باب الوصیۃ لاہل الذمہ۔ ۲/۵۱۷

مانی۔ پھر انھوں نے اس کے نام وصیت کردی۔ بعض لوگوں کے بیان کے مطابق وصیت تیس ہزار کی تھی۔[۱] امام شعبی کہتے ہیں:۔

تجوز وصیۃ المسلم للنصرانی[۲] مسلمان نصرانی کو وصیت کرسکتا ہے۔

ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عطا ابن رباح سے سورۂ احزاب کی آیت کے اس فقرہ الا ان تفعلوا الی اولیاءکم معروفا (مگر یہ کہ تم اپنے اولیا کے ساتھ بھلائی کرو) کے بارے میں دریافت کیا کہ اس سے کیا مراد ہے۔ فرمایا عطا اور بخشش مراد ہے۔ میں نے کہا کہ کیا وہ بخشش جو ایک مومن اپنے کافر قرابت دار کو کرتا ہے؟ انھوں نے کہا ہاں۔ زندگی میں وہ جو اسے دیتا ہے اور اپنے بعد اس کے لیے جو وصیت کرتا ہے۔[۳]

حضرت قتادہؓ سے اس فقرہ کی تشریح ان الفاظ میں نقل ہوئی ہے۔

الا ان یکون لك ذو قرابة	ہاں اس کی اجازت ہے کہ تمہارا کوئی قرابتدار
لیس علی دینك فتوصی له	ہو جس کا دین تمہارا دین نہ ہو اور تم اس کے لیے
بالشیء هو ولیك فی النسب	وصیت کرو۔ وہ رشتہ کے لحاظ سے تمہارا ولی ہے
ولیس ولیك فی الدین۔	دین کے لحاظ سے ولی نہیں ہے۔

حضرت حسن بصری نے بھی اس کی یہی تشریح کی ہے۔[۴]

محمد بن حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ آیت اس سلسلہ میں نازل ہوئی ہے کہ مسلمان یہودی اور نصرانی کو وصیت کرسکتا ہے۔[۵]

اسلام چاہتا ہے کہ غیر مسلم رشتہ داروں کے ساتھ سماجی تعلقات رکھے جائیں اور ان کے ساتھ محبت، ہمدردی اور تعاون کا رویہ اختیار کیا جائے۔ اس کا ایک ذریعہ تحفے تحائف دینا ہے۔ اس کا ثبوت ہمیں حضرت عمرؓ کے ایک واقعہ سے ملتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو ایک ریشمی جوڑا بطور تحفہ بھیجا۔ حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ ریشم کے استعمال سے تو آپ نے (مردوں کو) منع فرمایا ہے پھر یہ مجھے کس لیے عطا ہوا ہے؟ آپ نے فرمایا یہ اس لیے نہیں ہے کہ تم اسے پہنو بلکہ اس لیے ہے کہ کسی اور کام میں لاؤ، کوئی دوسرا فائدہ اٹھاؤ۔ حضرت عمرؓ نے یہ جوڑا اپنے ایک (اخیافی) بھائی کو جو مشرک تھے، تحفہ میں بھیج دیا۔[۶]

---

[۱] عبدالرزاق: المصنف: ۳۳/۶ [۲] حوالہ سابق [۳] حوالہ سابق: ۳۳/۶، ۳۴
[۴] حوالہ سابق: ۳۴/۶ [۵] قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: ۱۲۶/۱۴
[۶] بخاری، کتاب الہبہ، باب الہدیۃ للمشرکین؛ مسلم، کتاب اللباس، باب تحریم استعمال اناء الذہب والفضۃ الخ

اس حدیث کے ذیل میں امام نووی فرماتے ہیں۔

وفی ھذا کلہ دلیل لجواز صلۃ الاقارب الکفار والاحسان الیھم وجواز الھدیۃ الی الکفار[1]	اس سب میں دلیل ہے اس بات کی کہ کافر قرابت داروں کی صلہ رحمی اور ان کے ساتھ حسن سلوک جائز ہے۔ اس میں کفار کو ہدیہ اور تحفہ بھیجنے کا جواز بھی موجود ہے۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ کوئی غیر مسلم بیمار ہو جائے تو اس کے مسلمان رشتہ دار کو اس کی عیادت اور خدمت کرنی چاہیے۔ اس کے جنازہ میں شرکت میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ حضرت عطاء بن رباح کہتے ہیں:۔

ان کانت قرابۃ قریبۃ بین مسلم وکافر فلیعد المسلم الکافر[2]	اگر مسلمان اور کافر کے درمیان قریبی رشتہ داری ہے تو مسلمان کو کافر کی عیادت کرنی چاہیے۔

اسی طرح فرماتے ہیں:۔

ان کانت قرابۃ قریبۃ بین مسلم وکافر فلیتبع جنازتہ[3]	اگر قریبی رشتہ داری ہے مسلمان اور کافر کے درمیان تو مسلمان کو کافر کے جنازہ میں شریک ہونا چاہئے۔

فقہ حنفی کی معروف و مستند کتاب ہدایہ میں ہے۔

واذا مات الکافر ولہ ولی مسلم فانہ یغسلہ و یکفنہ ویدفنہ[4]	جب کسی کافر کا انتقال ہو جائے اور اس کا ولی و سرپرست مسلمان ہو تو وہ اسے غسل دے گا اور تجہیز و تکفین کرے گا۔

غیر مسلم پڑوسیوں سے تعلقات

انسان کا عملاً سب سے قریبی تعلق اس کے پڑوس سے ہوتا ہے۔ یہ تعلق جتنا مضبوط ہو وہ اتنا ہی سکون اور اطمینان محسوس کرتا ہے۔ اگر کسی کو یہ یقین ہو کہ پڑوسی اس کے لیے خطرہ

---

[1] نووی: شرح مسلم ج ۵ جزء ۷ ص ۳۹ [2] عبدالرزاق، المصنف: ۶/۳۵

[3] عبدالرزاق، المصنف: ۶/۳۶ [4] ہدایہ: ۱/۱۶۱، ۱۶۲۰

نہیں ہے، اس سے اسے کوئی نقصان اور گزند نہیں پہونچے گا بلکہ اس کی جان مال اور عزت وآبرو محفوظ رہے گی اور وہ اس کے دکھ درد اور آسائش وراحت میں شریک ہوگا تو وہ یکسوئی اور دلجمعی کے ساتھ کاروبارِ حیات میں اپنی ذمہ داری ادا کرسکتا ہے، ورنہ وہ سخت دشواریوں سے گزرے گا۔ اسلام نے انسان کو بہترین پڑوسی بننے کی تعلیم دی ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

من کان یؤمن باللہ والیوم الاخر فلا یؤذ جارہ[1] — جو شخص اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتا ہے اسے اپنے پڑوسی کو اذیت نہیں پہونچانی چاہئے۔

حضرت ابوذر غفاریؓ کہتے ہیں کہ میرے محبوب (صلی اللہ علیہ وسلم) نے مجھ سے تاکید کے ساتھ فرمایا کہ جب سالن پکاؤ تو پانی بڑھادو اور اپنے پڑوسیوں میں سے جس کے گھر ضرورت ہو اس میں سے کچھ اسے بھیج دو۔[2]

پڑوسیوں کی خدمت اور ان کے ساتھ حسن سلوک کی تعلیم عام ہے۔ اس کے مستحق مسلمان پڑوسی کی طرح غیر مسلم پڑوسی بھی ہیں صحابہ کرام نے اس تعلیم سے یہی سمجھا ہے۔

ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے ہاں بکری ذبح ہوئی تو آپ نے گھر والوں سے ایک سے دوبار دریافت کیا کہ ہمارے فلاں یہودی پڑوسی کو اس میں سے کچھ بھیجا ہے؟ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل مجھے پڑوس کے سلسلہ میں اس قدر تاکید کرتے تھے کہ مجھے خیال ہوتا تھا کہ وہ اسے وارث نہ بنادیں۔[3]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس ایک غیر مسلم پڑوسی کی عیادت کی ہے حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ آپ بنو نجار کے ایک شخص کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے۔ (اس دوران میں) اس سے کہا اے ماموں! آپ لا الٰہ الا اللہ، کا اقرار کیجئے۔ اس نے کہا کہ میں میں ماموں ہوں یا چچا؟ آپ نے فرمایا نہیں ماموں ہیں (اس لیے کہ آپ کی والدہ حضرت آمنہ کا تعلق مدینہ سے تھا) اس نے کہا کہ کیا لا الٰہ الا اللہ کا کہنا میرے حق میں بہتر ہے۔ آپ نے فرمایا۔ ہاں۔[4]

حضرت انسؓ ہی کی روایت ہے کہ ایک یہودی لڑکا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کیا کرتا تھا۔ وہ بیمار ہوا تو آپ اس کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے۔ اس کے

---

[1] ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی حق الجوار [2] مسلم، کتاب البر والصلۃ، باب الوصیۃ بالجار والاحسان الیہ۔
[3] ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی حق الجوار [4] مسند احمد: ۳/۱۵۲، ۱۵۴، ۲۶۸۔

سرہانے بیٹھے۔ اس سے کہا کہ تم اسلام لے آؤ۔ اس نے اپنے باپ کی طرف دیکھا جو اس کے قریب ہی بیٹھا تھا۔ اس نے کہا ابوالقاسم (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بات مان لو چنانچہ وہ اسلام لے آیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے یہ کہتے ہوئے نکلے کہ اللہ کا شکر اس نے اس بچہ کو جہنم سے بچالیا۔[1]

ان روایات سے مشرکین اور یہود کی تعزیت کا ثبوت ملتا ہے۔ اسلام کا پیش کرنا تو خیرخواہی کا تقاضا ہے۔ آدمی جسے حق سمجھے اسے وہ ہر حال میں پیش کرنے کی کوشش کرے گا۔ فقہاء نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اسوہ سے یہ ثابت کیا ہے کہ غیر مسلموں کی عیادت اور تعزیت جائز ہے۔ اس میں از روئے شرع کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:۔

ولا بأس بعیادۃ الیہودی	یہودی اور نصرانی کی عیادت میں کوئی
والنصرانی لانہ نوع برفی	حرج نہیں ہے اس لیے کہ یہ ان کے حق
حقھم وما نھینا عن	میں ایک طرح کی بھلائی اور حسن سلوک ہے
ذالک۔[2]	اس سے ہمیں منع نہیں کیا گیا ہے۔

درمختار میں ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ ذمی کی عیادت جائز ہے، مجوسی کی عیادت کو بھی صحیح قول کے مطابق جائز قرار دیا گیا ہے۔[3]

اسی طرح تعزیت سے بھی منع نہیں کیا گیا ہے بلکہ کہا گیا ہے کہ کسی یہودی یا مجوسی کے بچہ کا انتقال ہو جائے تو اس کے مسلمان پڑوسی کو اس کی تعزیت کرنی چاہئے اور کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اس سے بہتر جانشین عطا فرمائے اور آپ کے حالات کو بہتر بنائے۔[4]

یہ ہے اس رویہ کی ایک جھلک جسے غیر مسلموں کے سلسلہ میں اپنانے کی قرآن وحدیث نے تعلیم دی ہے اور جس کی قانونی اور اخلاقی حیثیت سے ہمارے علماء وفقہاء نے بحث کی ہے۔ مزید تفصیل انشاء اللہ آئندہ شمارہ میں آئے گی۔

---

[1] بخاری، کتاب الجنائز، باب اذا اسلم الصبی فمات الخ۔ مصنف عبدالرزاق: ۶/۴۴ میں اسی مفہوم کی ایک روایت ہے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ آپ کا ایک یہودی پڑوسی تھا جو اخلاقی طور پر برا نہ تھا۔ آپ نے اس کی عیادت کی پھر اوپر اسی کی تفصیل بیان ہوئی ہے۔ ممکن ہے یہ کوئی دوسرا واقعہ ہو۔

[2] ہدایہ: ۴/۴۷۲ [3] ردالمحتار علی الدرالمختار: ۵/ ۳۲۱

[4] حوالہ سابق۔

SAYAZ AHMED SHERIFF
25/8, MARAPPA THOTA
M. R. PALYAM, BANGALORE

تحقیق وتنقید

تصوّف اور شیعیت

ڈاکٹر محمد ذکی

تصوف کا رشتہ شیعیت اور باطنیت سے جوڑنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ مقالہ بھی اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اس نقطۂ نظر کا سنجیدگی سے جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ اس مقالہ کو اسی پہلو سے کسی تائید یا تردید کے بغیر ان صفحات میں پیش کیا جارہا ہے۔ اہل علم سے توجہ کی درخواست ہے ——— (جلال الدین)

تصوف پر اس میں شک نہیں بے شمار کتابیں لکھی جاچکی ہیں اور اس کے مختلف پہلوؤں پر تفصیلی بحث بھی ہوچکی ہے۔ لیکن اس کے ایک بہت ہی اہم پہلو پر ابھی تک خاص توجہ نہیں دی گئی اور وہ ہے تصوف اور شیعیت کا باہمی تعلق، یعنی تصوف اپنے ارتقائی دور میں شیعیت سے کسی حد تک متاثر ہوا ہے اور اس کے وہ کون کون سے اصول ہیں جو شیعہ مذہب سے ماخوذ ہیں۔ اس سلسلے میں اگر ان دونوں تحریکوں کا تقابلی مطالعہ کیا جائے تو امید ہے اس سے تصوف کی حقیقت کو سمجھنے اور اس کے بارے میں ایک متوازن رائے قائم کرنے میں مدد ملے گی۔

تصوف اصلاً ایک شیعی تحریک

یہ بات یقیناً بہت سے لوگوں کے لیے چونکا دینے والی ہوگی کہ تصوف کو شیعیت ہی نے جنم دیا ہے اور اس کی پرورش اور تربیت بھی شیعیت کے آغوش میں ہوئی ہے۔ یہ قیاس آرائی ہے نہ کوئی الزام بلکہ وہ تاریخی شہادت ہے جو انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (دائرہ معارف اسلامیہ) میں موجود ہے اور مستند ماخذ کے حوالوں کے ساتھ اس طرح دی گئی ہے:

الصوفی کو لقب کے طور پر تاریخ میں پہلے پہل آٹھویں صدی

کے نصف آخر میں کوفے کے ایک شیعہ کیمیاگر جابر بن حیّان کے نام کے ساتھ، جو زہد میں ایک مسلک خاص رکھتا تھا۔ استعمال کیا گیا (قب خشیش نسائی، م۔ ۲۵۳ھ [۸۶۷ء]: استقامہ، بذیل کلمہ) نیز ایک نامور صوفی ابو ہاشم کوفی کے نام کے ساتھ۔

اس کا صیغۂ جمع صوفیہ پہلی دفع ۱۹۹ھ/۸۱۴ء میں اسکندریہ کی ایک معمولی سی شورش کے سلسلے میں نظر آتا ہے (الکندی: قضاۃ مصر، طبع گسٹ Guest ص ۱۶۲ و ۴۰۴) محاسبی (مکاسب، فارسی مخطوطہ، ص ۸۷) اور جاحظ (بیان [قاہرہ ۱۳۳۲ھ] ۱: ۱۹۵) کے مطابق، تقریباً اسی زمانے میں اس کا استعمال نیم شیعی مسلمانوں کی ایک جماعت صوفیہ کے لیے ہوا تھا۔ جو کوفے میں پیدا ہوئی اور جس کا آخری امام عبدک الصوفی تھا، یہ شخص نبات خور اور تارک اللحم اور خلافت میں حقِ ارث کا قائل تھا اور تقریباً ۲۱۰ھ/۸۲۵ء میں بغداد میں فوت ہوا۔ اس سے ظاہر ہے کہ ابتداء میں صوفی کا لفظ کوفے ہی تک محدود تھا۔

اس اصطلاح کی قسمت میں ایک شاندار مستقبل تھا، چنانچہ پچاس سال کے اندر یہ لفظ (خراسان کے ملامتیہ متصوفین کے مقابلے میں) تمام عراقی متصوفین کے لیے استعمال ہونے لگا اور دو صدی بعد صوفیہ کی اصطلاح جملہ مسلمان متصوفین کے لیے اسی طرح استعمال ہونے لگی جس طرح آج کل ہم صوفی اور تصوف کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ (ص ۴۱۹)

اس تاریخی شہادت سے یہ امر بالکل واضح ہے کہ سب سے پہلا صوفی ایک شیعہ تھا، ابتداء میں صوفیہ کا اطلاق ایک نیم شیعہ فرقے پر ہی ہوا ہے، تقریباً ایک صدی تک تصوف کی تحریک شیعیت کے گہوارے کوفے میں پروان چڑھتی رہی ہے اور یہ کہ سنی بزرگ کافی عرصے کے بعد اس تحریک سے منسلک ہوئے ہیں۔

تصوّف کا نقشِ اوّل

آیئے دیکھیں تصوف کی ابتدائی شکل کیا تھی یعنی سب سے پہلے صوفی جابر بن حیّان

کے کیا عقائد و نظریات تھے ؟

اس شخص کا پورا نام جابر بن حیّان الکوفی الصوفی (۱۲۰ھ/۷۳۷ء — ۱۹۸ھ/۸۱۳ء) ہے۔ اس کا بڑا وسیع مطالعہ تھا اور اس نے مختلف علوم مثلاً کیمیا، فلسفے، فلکیات، نجوم، ریاضیات، موسیقی، طب، سحر اور علوم باطنی پر متعدد کتابیں اور رسالے لکھے ہیں۔ ان تصانیف کی روشنی میں اس کے عقاید و افکار کا جو تجزیہ کیا گیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے۔

> جس طرح قدیم کیمیا گر اپنے فن کی اساس مسیحی ادریت (باطنی علم یا مذاہب عرفان) پر رکھتے تھے اسی طرح جابر نے اپنے نظام علوم کی بنا مسلمانوں کے باطنی علم یا عرفان پر رکھی ہے لیکن یہ وہ ابتدائی عرفان و باطنی علم نہیں جس کا نشو و نما پہلی اور دوسری صدی ہجری (۷ ویں اور ۸ ویں صدی عیسوی) میں ہوا تھا بلکہ وہ باطنی علم و عرفان ہے جس کا ظہور غالی شیعوں میں تیسری صدی ہجری (۹ ویں صدی عیسوی) کے آخر میں ہوا تھا اور جس نے سیاسی انقلابی رجحانات کے ساتھ مل کر اسلام کے وجود ہی کو خطرے میں ڈال دیا تھا۔

جابر کا کہنا تھا کہ عنقریب ایک نیا امام ظاہر ہوگا جو اسلامی قانون کو منسوخ کر دے گا اور قرآن کی جگہ یونانی فلسفے اور سائنس کو رائج کرے گا۔

جابر نے تاریخ عالم کی تقسیم باعتبار سلسلۂ وحی کی ہے جس کا ظہور بقول اس کے یکے بعد دیگرے سات مرحلوں میں ہوا ہے اور آخری وحی وہ ہے جو جابری امام کو ہوئی۔ اس طرح حضرت علیؓ سے شروع ہو کر نئے امام قایم تک شیعہ ائمہ کی تعداد بھی سات ہے یعنی حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ، محمد الحنفیہ، علی بن حسین، محمد الباقر، جعفر الصادق اور اسمٰعیل۔ جابر کے نزدیک حضرت علیؓ کا شمار ائمہ سبعہ میں نہیں ہوتا کیونکہ وہ امام صامت ہیں یعنی ایک مخفی الوہیت جس کا رتبہ ناطق سے بلند تر ہے اور ساتوں امام دنیا میں ان ہی کی الوہیت کا مظہر ہیں۔

جابر اقانیم ثلاثہ کا قائل تھا یعنی "عین" (مراد حضرت علیؓ) "میم" (حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم) اور "سین" (حضرت سلمان فارسیؓ)۔ اس کے نزدیک "سین" کا رتبہ "میم" سے برتر ہے۔

اس عہد کے دوسرے غالی شیعوں کی طرح جابر بھی تناسخ ارواح کا قائل تھا۔ اپنے ماخذ علم کے بارے میں اس کا کہنا ہے۔ یہ تمام علوم اسے امام جعفر صادق سے ملے ہیں۔ ان کے علاوہ حربی الحمیری، اذن الحمار اور ایک راہب کو بھی اس نے اپنے اساتذہ میں شمار کیا ہے۔

یہ ہے تصوف کا اولین نقش یعنی ایک مخصوص قسم کا زہد جس پر غلو (انتہا پسندانہ شیعی عقاید) کا رنگ غالب تھا۔ یہی تصوف مختلف مراحل سے گزر کر سنی حلقوں میں پہنچا جہاں سنی بزرگوں نے (جن پر زہد کا غلبہ تھا) نہ صرف اس کا خیر مقدم کیا بلکہ اس کے زبردست حامی اور علمبردار بن گئے یہاں تک کہ صوفیہ کے طبقے میں وہ ہستیاں بھی شامل ہوگئیں جن کی عظمت و تقدس کے چرچے رہے ہیں اور جن کو مسلمانوں کی بھاری اکثریت خراجِ عقیدت پیش کرتی رہی ہے۔

اہل تصوّف کا اس حقیقت سے انکار

لیکن صوفیۂ کرام اس تاریخی حقیقت کو تسلیم نہیں کرتے۔ وجہ ظاہر ہے اگر تصوف کے حامی یہ بات مان لیں اور اس کا اظہار بھی کر دیں کہ سب سے پہلا صوفی ایک غالی شیعہ تھا اور تصوف دراصل ایک شیعی تحریک تھی تو سنی حلقوں میں اس کا اعتبار ختم ہو جائے گا۔ اور سنی عوام کو صوفیۂ کرام سے جو بے پناہ عقیدت ہے وہ باقی نہیں رہے گی یہی وجہ ہے کہ یہ حضرات تصوف کا رشتہ جابر بن حیان اور اوائل عہد کے دوسرے شیعہ صوفیا سے جوڑنا پسند نہیں کرتے بلکہ جابر کے ایک ہم عصر و ہم وطن ابو ہاشم کوفی سے جوڑ دیتے ہیں۔

لیکن ابو ہاشم کے بارے میں یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ کچھ لوگ انھیں سنی کہتے ہیں اور کچھ شیعہ۔ بعض مورخین کہتے ہیں کہ یہ حلول و اتحاد کے قائل تھے اور بعض کا کہنا ہے کہ یہ دہریے تھے[۱]

---

[۱] ملاحظہ ہو، الدکتور کامل مصطفیٰ، الصلۃ بین التصوف والتشیع (مصر ۱۹۶۹ء) ص ۲۶۹

تصوّف کا سرا قرآن وسنت سے جوڑنے کی کوشش

جیسا کہ سب ہی جانتے ہیں کوئی بھی مذہبی اصول یا دینی تحریک مسلمانوں میں اس وقت تک مقبول نہیں ہوسکتی جب تک کہ انھیں یہ باور نہ کرا دیا جائے کہ اس کی اصل قرآن وسنت میں موجود ہے۔ اس مقصد کے پیش نظر اہل تصوف نے تصوف کی اس ارتقائی کڑی کو جس پر شیعیت کی چھاپ تھی، حذف کرکے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ لفظ صوفی نہ صرف یہ کہ اسلام کے ابتدائی دور میں مستعمل تھا بلکہ اسلام سے پہلے بھی نیک لوگوں کے لیے استعمال ہوا ہے چنانچہ شیخ ابونصر سراج (م ۳۸۷ھ/۹۸۸ء) فرماتے ہیں:

> "یہ لفظ (صوفی) حسن بصریؒ کے زمانے میں معروف تھا چنانچہ ان سے مروی ہے کہ میں نے ایک صوفی کو طواف کرتے دیکھا... کتاب تاریخ مکہ میں محمد بن اسحاق وغیرہ سے مروی ہے کہ اسلام سے قبل ایک بار مکہ خالی ہوگیا، اس وقت بیت اللہ کا طواف کرنے کے لیے کوئی متنفس باقی نہ رہا۔ البتہ کسی دور دراز علاقہ سے ایک صوفی مرد آتا اور طواف کرکے واپس چلا جاتا تھا۔ اگر یہ روایت پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو ثابت ہوگا کہ اسلام سے پیشتر بھی یہ لفظ مستعمل تھا اور ارباب فضل وصلاح کے لیے بولا جاتا تھا۔"

اس روایت کو نقل کرکے پروفیسر خلیق احمد نظامی نے حضرت امیر معاویہؓ سے منسوب ایک خط کا حوالہ بھی دیا ہے جس میں ایک شعر تھا جس کا ترجمہ یہ ہے:

تو مشابہ تھا ایسے صوفی سے جس کے پاس کتابیں ہوں جن میں فرائض اور آیات قرآن مذکور ہوں اور پھر اس پر یہ تبصرہ کیا ہے:

اس روایت کو اگر صحیح مان لیا جائے تو صوفی کا لفظ پہلی صدی ہجری میں استعمال ہونا ثابت ہو جاتا ہے[1]

---

[1] تاریخ مشائخ چشت، ج ۱، ص ۴۳

لیکن مشکل یہ ہے کہ یہ روایتیں ابھی تک پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی ہیں۔ اور اگر انہیں صحیح مان بھی لیا جائے تو ان سے بس یہی ثابت ہوگا کہ لفظ صوفی لغوی معنی میں اسلام سے پہلے بھی استعمال ہوا ہے لیکن یہاں یہ مسئلہ زیر بحث ہے ہی نہیں اور اگر منشا یہ ہے کہ لفظ صوفی اپنے مخصوص اصطلاحی معنی میں اسلام سے پیشتر بھی رائج تھا تو اس سے تو یہ ثابت ہو جائے گا کہ "تصوف" دورِ جاہلیت کی پیداوار ہے۔

بہرحال شیخ شہاب الدین سہروردی (م ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء) کی تحقیق یہ ہے کہ یہ نام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں رکھا گیا[1] اور عہد صحابہ اور تابعین وغیرہم کے بارے میں امام قشیری (م ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء) کا بیان ہے:

> رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کے سوا برگزیدہ مسلمانوں کا اور کوئی لقب قرار نہیں دیا گیا کیونکہ شرفِ صحبت سے بڑھ کر اور کوئی شرف نہیں ہو سکتا تھا۔ پھر جن لوگوں نے صحابہ کی صحبت پائی، ان کو تابعین کہا گیا، اس کے بعد لوگ تبع تابعین کے لقب سے پکارے گئے۔ پھر لوگوں کے مختلف درجے ہوتے گئے۔ اس لیے جن بزرگوں کی توجہ دین کی طرف زیادہ ہوئی اُن کو زاہد و عابد کے لقب سے پکارا گیا۔ لیکن جب بدعات کا ظہور ہوا اور مختلف فرقے پیدا ہو گئے تو ہر فریق نے یہ دعویٰ کیا کہ اُن میں زہاد پائے جاتے ہیں۔ اس لیے خواص اہل سنت تصوف کے نام سے ممتاز ہوئے اور دوسری صدی سے پہلے ان بزرگوں نے اس نام سے شہرت پائی۔[2]

امام صاحب کے بیان سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ تصوف دوسری ہجری کے اواخر کی پیداوار ہے یعنی وہی بات جو ہم نے دائرہ معارف اسلامیہ سے نقل کی ہے۔

بعض صوفیہ نے لفظ صوفی کو صُفّہ سے مشتق بتا کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ صوفیہ اہل صفّہ کے پیرو ہیں یعنی اُن صحابۂ کرام کے جو مدینۂ منورہ میں مسجد نبوی کے قریب

---

[1] دیکھئے عوارف المعارف (اردو) لاہور ۱۹۸۲ء، ص ۱۰۵

[2] رسالۂ قشیریہ، ۹ (تاریخ مشائخ، ۴۲-۴۳۔ نیز عوارف المعارف، ۱۰۵-۱۰۶۔

ایک چبوترے پر رہتے تھے، لیکن عام طور پر اس توجیہ کو قبول نہیں کیا گیا چنانچہ جمہور صوفیہ کا کہنا ہے کہ لفظ صوفی دراصل صوف سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں پشمینہ یا اون۔ اس مفہوم کے اعتبار سے صوفی سے مراد ہے وہ شخص جو اونی لباس پہنتا ہو اور اونی لباس کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا کہ یہ ہمیشہ سے انبیاء علیہم السلام، عابد و زاہد اور نیک لوگ پہنتے رہے ہیں اور اس کی تائید میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب یہ الفاظ نقل کیے گئے ہیں۔

"صوف کا لباس اختیار کرو! اپنے دلوں میں ایمان کی مٹھاس پاؤ گے۔"

اور خواجہ حسن بصری کا یہ قول مزید تائید میں نقل کیا گیا ہے:۔

"میں نے اُن ستر اصحاب کو جو بدر کی لڑائی میں شریک ہوئے تھے صوف کے کپڑے پہنے ہوئے دیکھا۔"[1]

لیکن علماء حدیث کا کہنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی قول و عمل سے اونی لباس کی فضیلت ثابت نہیں البتہ اس امر کی تاریخی شہادت موجود ہے کہ مسلمان "زاہدوں" نے یہ لباس عیسائی راہبوں سے لیا تھا اور مسلمان عام طور پر اسے "زی الرہبان" (راہبوں کا لباس) کہتے تھے۔ حماد بن سلمیٰ نے جب شیخ حسن بصری کے مرید فرقد السبخی کو اس لباس میں دیکھا تو کہا "دع عنك نصرانيتك هذه" اپنے بدن سے یہ نصرانیت ہٹاؤ۔ اسی طرح حضرت سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن مبارک نے بھی اس لباس کو ناپسند کیا تھا۔[2]

اول تو ان کمزور روایتوں سے اونی لباس کی فضیلت ثابت نہیں ہوتی، اور اگر ہو بھی جائے تو یہ مسئلہ زیر بحث ہے ہی نہیں بلکہ اصل بات یہ تحقیق طلب ہے کہ تصوف (محض پشمینہ پوشی نہیں بلکہ تصوف کے فکری اور عملی نظام) کی اصل کتاب و سنت میں موجود ہے یا نہیں، اور یہ بات اونی لباس کی فضیلت سے ثابت نہیں ہوتی۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ مؤثر اور کامیاب کوشش امام غزالی اور بعض دوسرے صوفیہ نے

---

[1] ملاحظہ ہو، عوارف المعارف، ۳، ۱۰، شیخ علی ہجویری، کشف المحجوب (اردو) دیوبند ۱۹۸۵ء، ۵۰۔

[2] دیکھئے، دائرہ معارف اسلامیہ ۱۹۴۱ء، انسائیکلوپیڈیا آف ریلجن اینڈ ایتھکس، ۱۰، تصوف، ۱۳۔

کی ہے اور وہ اس طرح کہ تصوف سے انھوں نے مراد "تقرب الٰہی" لیا ہے اور صوفیہ سے مراد "مقربین بارگاہ الٰہی"۔ اس کی تفصیل شیخ شہاب الدین سہروردی کے الفاظ میں ملاحظہ ہو:۔

"یہ بات ذہن نشین رہے کہ صوفیہ کے جو عمدہ حالات ہم اس کتاب میں بیان کریں گے وہ مقربین کا حال ہوگا صوفی سے مراد مقرب بارگاہ ہے کیونکہ قرآن کریم میں صوفی کا نام مذکور نہیں ہے بلکہ اس کا نام ترک کر دیا گیا ہے اور اس کا نام مقرب رکھا گیا ہے جیسا کہ ہم اس کے باب میں ذکر کریں گے۔

پورب سے پچھم تک اسلامی ممالک کے دونوں کناروں میں اہل قرب کے لیے "صوفی" کا نام معروف و مشہور نہیں ہے۔ یہ نام انھیں لوگوں کے لیے معروف ہے جو خاص قسم کا لباس استعمال کرتے ہیں۔ بلاد مغرب، بلاد ترکستان اور ماوراء النہر میں بہت سے اللہ کے مقرب بندے ہیں لیکن وہ "صوفیہ" سے موسوم نہیں ہیں کیونکہ وہ صوفیہ کا لباس استعمال نہیں کرتے اور الفاظ و اصطلاحات میں کوئی جھگڑا نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صوفیہ سے ہماری مراد مقربین ہی ہیں۔

لہٰذا وہ صوفیہ مشائخ کرام جن کے اسماء گرامی طبقات اور دیگر کتابوں میں نظر آتے ہیں وہ سب کے سب مقربین الٰہی کے مسلک پر تھے[1]

کتنی عجیب بات ہے! قرآن کریم نے جو اصطلاح استعمال کی یعنی مقرب، اس کے مقابلے میں ان حضرات نے اس لفظ کو ترجیح دی جس کی اصل کے بارے میں بھی اختلاف ہے اور مفہوم کے بارے میں بھی، اور پھر کسی دلیل اور ثبوت کے بغیر "مقربین" کا اطلاق صوفیہ پر کر دیا گیا۔ حالانکہ چاہیے تو یہ تھا کہ خود قرآن کی روشنی میں "تقرب" کی وضاحت کی جاتی اور "مقربین" کی صفات بیان کی جاتیں اور پھر صوفیہ کے اوصاف بیان کیے جاتے۔ اس کے بعد ہی یہ فیصلہ کیا جا سکتا تھا کہ صوفیہ کرام میں کسی حد تک "مقربین" کی صفات موجود ہیں لیکن ایسا نہیں کیا گیا اور غالباً ممکن بھی نہیں کیونکہ لفظ "تصوف" کی کوئی واضح اور جامع تعریف تو خود صوفیہ کرام بھی آج تک پیش نہیں کر سکے پھر کس بنا پر یہ دعویٰ کیا

[1] عوارف المعارف ص۵۵؛ اسلامی تصوف ص۲۲

جاسکتا ہے کہ "صوفی سے مراد مقرب بارگاہ ہے"؛ لیکن یہ دعویٰ کیا گیا اور اہل تصوف نے کسی ثبوت کے بغیر ہی اسے مان بھی لیا اور پھر تصوف کا سرا قرآن و سنت سے جوڑ دیا اور اُن تمام بزرگوں یہاں تک کہ صحابۂ کرام کو بھی صوفیہ کے طبقے میں شامل کر لیا جو کبھی بھی صوفی کے نام سے مشہور تو کیا آشنا بھی نہیں تھے۔ اس کی ایک مثال دائرہ معارف اسلامیہ سے ملاحظہ ہو جس میں تصوف پر ایک مقالہ صوفیہ کے نقطۂ نظر سے بھی شامل کیا گیا ہے اس میں تصوف کے ارتقائی داستان اس طرح بیان کی گئی ہے:

تصوف اسلامی کی تاریخ اپنے آغاز میں اس کے نام کی تاریخ سے بہت مختلف ہے ہجویری نے (کشف المحجوب: ترجمہ نکلسن، صفحہ ۴۴ میں) ابوالحسن النوبختی (م ۳۴۸ھ) کا قول نقل کیا ہے کہ آج کل تصوف ایک نام ہے بغیر حقیقت کے، لیکن زمانہ سابق میں یہ ایک حقیقت تھی بغیر نام کے۔ پھر ہجویری اپنی طرف سے اضافہ کرتے ہیں کہ "صحابہ کرام اور سلف صالحین کے زمانے میں یہ نام موجود نہ تھا لیکن اس کی حقیقت ہر شخص میں جلوہ گر تھی"۔ اگر ہر "شخص" کا لفظ کسی قدر مبالغہ آمیز بھی ہو، تب بھی یہ حقیقت ہے (اور سب بڑے بڑے صوفی متقدمین و متاخرین متفق ہیں) کہ اگرچہ متاخرین میں ہمیشہ بے شمار مقدس ہستیاں (مرد و زن) مختلف اقطار عالم میں موجود رہی ہیں لیکن تقدس اتنا ہمہ گیر نہ تھا جتنا اسلام کے قرن اوّل میں پایا جاتا تھا۔ مزید برآں اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تاریخی اعتبار سے تصوف کی جڑیں رسول اللہؐ کی گوشہ گیری کے اس عمل میں پائی جاتی ہیں جو حضور اولین نزول وحی سے پہلے ماہ رمضان میں غار حرا میں فرمایا کرتے تھے۔ حنفاء کا (سا) یہ عمل، جس پر آں حضرتؐ مدینے میں اپنی زندگی کے آخری سالوں میں بھی متواتر کاربند رہے اور ان کے بعض اصحاب بھی اس میں ان کی پیروی کرتے رہے، گویا ابراہیمی تصوف اور اسلامی تصوف کے درمیان ایک رشتۂ اتصال سمجھا جاسکتا ہے۔

امام غزالیؒ نے (منقذ، ص ۶۰ تا ۶۹) تصوف کو "قرب" الٰہی اور "ذوق" یعنی راست روحانی مشاہدے سے تعبیر کیا ہے....

مکّی دور کے بارے میں فاضل مقالہ نگار (ابوبکر سراج الدین) فرماتے ہیں:

"مسلمانوں کا مسلک اس وقت انتہائی جد و جہد کا خالص متصوفانہ مسلک تھا..... یہ ہرگز مقام تعجب نہیں کہ بہت سے صحابۂ کرام، جنھیں

صوفیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اپنا روحانی رہنما تسلیم کرتے ہیں، وہی تھے جنھوں نے ابتداء میں اسلام قبول کرلیا تھا، مثلاً پہلے چار خلفاء..... اور بہت سے دیگر صحابہ جن میں شاید سب سے زیادہ قابل ذکر سلمان فارسیؓ اور ابوذر (غفاریؓ) ہیں..... خلفائے اربعہ کے زمانے تک تصوف، یعنی تقرب الٰہی کی شدید خواہش، اتنی عادی چیز تھی کہ مجموعی طور پر پوری امت کے اندر نفوذ کرگئی تھی.....

اگرچہ یہ اغلب نہیں کہ اس زمانے میں جماعتوں اور گروہوں کی کوئی واضح تشکیل موجود تھی تاہم دوسرے قرن کے لوگوں (تابعین) نے خود بخود ہی صحابۂ (کرام) کے حلقوں میں اپنے آپ کو منسلک کرلیا تھا اور روایت کے مطابق اس قسم کے اہم ترین صوفی حلقوں میں جس کی طرف لوگ کھنچے چلے آتے تھے وہ حلقہ تھا جو (حضرت) علی (کرم اللہ وجہہ) کے گرد جمع تھا۔ یہاں یہ ذکر کردینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ..... (حضرت) علیؓ کے انتقال فرمانے کے بعد بھی مورخین نے جس چیز کو شیعیت قرار دیا ہے وہ (ابتدائی) تصوف کے سوا کوئی اور شے نہ تھی.....

آپ نے ملاحظہ فرمایا، "تصوف" سے "تقرب" مراد لے کر تصوف کی اصل اور تاریخ کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا، ٹھیک اسی طرح جس طرح شیعہ علماء نے سیکڑوں سال بعد کی شیعیت کا سرا قرآن وسنت سے جوڑ دیا۔ لیکن یہ سمجھنے اور تصوف میں شیعی عناصر کی نشاندہی کرنے کے لیے ضروری ہے شیعیت کی تاریخ پر ایک طائرانہ نظر ڈال لی جائے۔

شیعیت کی مختصر تاریخ

لفظ شیعہ کے لغوی معنی ہیں گروہ، فرقہ، پیروکار، حامی۔ لیکن اس سے مراد ہے مسلمانوں کا وہ مذہبی فرقہ جو حضرت علیؓ کے بارے میں ایک مخصوص عقیدہ رکھتا ہے اور جس کے پانچ اساسی اصول ہیں، توحید، عدل، نبوت، امامت اور معاد۔

شیعہ اور دوسرے تمام مسلمانوں (اہل سنت والجماعت) میں بنیادی فرق عقیدہ امامت ہے۔ شیعہ عقیدے کے مطابق امامت اس منصب کا نام ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت میں دینی و دنیوی تنظیم کا واحد مرکز ہے۔ امام کے فرائض میں اسلامی مفاد کا تحفظ شرعی احکام کا نفاذ اور مسلمانوں کی عملی تربیت داخل ہے۔ امام کا تقرر خدا کی جانب سے رسول کے ذریعہ ہوتا ہے اور اس میں جمہور کی رائے کا کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بحکم الٰہی حضرت علیؓ کو اپنا جانشین (امام اوّل) مقرر فرمایا اور پھر منصب امامت حضرت علیؓ ہی کی اولاد میں منتقل ہوتا رہا۔ یہ سلسلہ ۱۲ ویں امام تک جاری رہا جن کے بارے میں شیعہ عقیدہ یہ ہے کہ وہ غائب ہو گئے ہیں اور آئندہ وقت مقررہ پر بہ شکل امام مہدی ظاہر ہوں گے۔ شیعوں کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ان میں سے ہر امام معصوم اور تمام ظاہری و باطنی علوم کا سرچشمہ ہے۔

اس عقیدے یا شیعہ فرقے کی ابتدا کب اور کن حالات میں ہوئی اس بارے میں دو نظریے ہیں، ایک تو روایتی اور دوسرا تاریخی۔ روایتی نظریے سے مراد ہے شیعہ علماء کا نظریہ جن کا کہنا ہے کہ "شیعیت کے نشوونما کے بنیادی عوامل وہی ہیں جو اسلام کے نشوونما میں کارفرما رہے، اس لیے کہ شیعیت اسلام سے الگ کوئی دین نہیں ہے"[1]۔

اور تاریخی نظریے کا مطلب ہے شیعہ مورخین اور محققین کا نظریہ جو شیعہ علماء کے نظریے سے بالکل مختلف ہے۔ ان کی تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں لفظ شیعہ کا استعمال مذہبی معنی میں نہیں بلکہ خالص سیاسی معنی میں ہوا ہے۔ اس کا اطلاق صرف چار صحابہ، حضرت عمارؓ، مقدادؓ، ابوذر غفاریؓ اور سلمان فارسیؓ پر ہوا ہے۔ ان کو اگر شیعہ کہا جاتا ہے تو اس بنا پر کہ یہ (اور زیادہ سے زیادہ تین اور حضرات) چاہتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علیؓ ہی خلیفہ بنائے جائیں۔ چونکہ صرف خلافت کے معاملہ میں یہ حضرت علیؓ کے حامی تھے اس لیے ان کو شیعان علیؓ کہا جاتا ہے۔

---

[1] ملاحظہ ہو دائرہ معارف اسلامیہ، مجتہد جعفر حسین کا مقالہ "شیعہ"۔

یہ بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد چند افراد کے سوا ساری امت نے حضرت ابوبکرؓ اور پھر اُن کے نامزد کردہ خلیفہ حضرت عمرؓ کی خلافت تسلیم کرلی۔ اس دوران حضرت علیؓ یا کسی اور نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات ہی میں حضرت علیؓ کو اپنا جانشین مقرر کردیا تھا اس لیے ان ہی کو خلیفہ بنایا جانا چاہیے تھا۔

پھر جب حضرت عمرؓ کے بعد حضرت عثمانؓ کو خلیفہ بنایا گیا تو بھی تمام مسلمانوں نے ان کی خلافت تسلیم کی لیکن ان کے دورِ خلافت میں دو اہم تبدیلیاں ضرور رونما ہوئیں۔ ایک تو یہ کہ حضرت علیؓ کے حامیوں (شیعانِ علیؓ) کی تعداد میں کافی اضافہ ہوگیا۔ ان میں دو مسلمان بھی شامل تھے جو حضرت علیؓ کا احترام کرتے تھے اور چاہتے تھے کہ خلافت انھیں مل جائے۔ لیکن ان میں بڑی تعداد ان لوگوں کی تھی جنھوں نے حضرت عثمانؓ کے خلاف علَمِ بغاوت بلند کیا تھا اور انھیں برطرف کرنا چاہتے تھے۔ ان سب کی حمایت بھی سیاسی نوعیت کی تھی اور ان میں سے کسی کا بھی حضرت علیؓ کے بارے میں وہ عقیدہ نہیں تھا جو موجودہ شیعوں کا ہے[1]

دوسری اہم تبدیلی اس دور میں یہ ہوئی کہ بعض لوگوں نے حضرت علیؓ کی (سیاسی) حمایت میں مذہبی عنصر بھی شامل کرلیا۔ اس طرح "مذہبی شیعیت" یا شیعہ مذہب کی ابتدا ہوئی۔

پہلا شیعہ عبداللہ ابن سبا اور شیعہ مذہب کا اولین خاکہ

یہ کام عبداللہ ابن سبا نے انجام دیا۔ اس کے بارے میں مشہور مورخ طبری کا بیان ہے کہ یہ دراصل یمن کا ایک یہودی تھا جو (بظاہر) حضرت عثمانؓ کے دورِ خلافت میں مسلمان ہوگیا تھا۔ اس کا مقصد مسلمانوں میں تفرقہ پھیلانا اور انھیں گمراہ کرنا تھا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اس نے اسلامی مملکت میں خفیہ تنظیمیں قائم کیں۔ یہ شخص اپنے گمراہ کن عقائد کی اشاعت کچھ اس طرح کرتا تھا کہ اس کی پکڑ نہ ہوسکے۔ مثلاً مسلمانوں سے خطاب

---

[1] تفصیلی جائزے کے لیے دیکھئے، ڈاکٹر مومن، شیعی اسلام، ۲۰، ۶۲، ۶۳

(Dr. Moojan Momen: An Introduction to Shii Islam, Delhi, 1985)

کر کے کہتا کہ یہ عجیب بات ہے کہ لوگ کہتے ہیں کہ حضرت عیسیٰؑ واپس آئیں گے اور اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئیں گے تو لوگ اس بات کو جھوٹ سمجھتے ہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے حق میں فرمایا ہے:

جس نے حکم بھیجا تجھ پر قرآن کا وہ پھیر لانے والا ہے تجھ کو پہلی جگہ۔ (۲۸/۸۰)

اس لیے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عیسیٰؑ کے بہ نسبت لوٹنے کے زیادہ مستحق ہیں۔ چنانچہ بعض لوگوں نے اس کی بات مان لی اور لوگ اس موضوع پر بحث کرنے لگے۔

ایک اور بات وہ لوگوں سے یہ کہتا کہ گذشتہ زمانے میں ہر پیغمبر کا ایک وصی ہوتا تھا اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے وصی حضرت علیؓ ہیں۔ جس طرح حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں اسی طرح حضرت علیؓ خاتم الاوصیاء ہیں۔ اس (تمہید) کے بعد لوگوں سے کہتا کہ اس سے زیادہ ظالم کون ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وصیت پر عمل نہیں کیا اور آپ کے وصی کا حق غصب کر کے امت کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے لیا۔

اس طرح وہ لوگوں کو حضرت عثمانؓ کے خلاف بھڑکا کر بغاوت پر آمادہ کرتا تھا۔[1] اس نے حضرت علیؓ کی حمایت میں اتنا غلو کیا کہ انھیں خدا کہنے لگا۔ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے اس کے بعض متبعین کو جلوا دیا تھا۔ پھر جب ۴۰ھ/۶۶۱ء میں ایک خارجی عبدالرحمٰن ابن ملجم نے حضرت علیؓ کو کوفے میں شہید کر دیا تو ابن سبا نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ حضرت علیؓ کی وفات نہیں ہوئی بلکہ وہ بادلوں میں زندہ ہیں اور ایک دن ضرور واپس آئیں گے اور دنیا کو انصاف سے بھر دیں گے۔

ابن سبا کے یہ عقاید و نظریات ظاہر ہے قرآن و حدیث کے بالکل خلاف تھے، اس کے علاوہ اس پر مسلمانوں میں گمراہی اور فساد پھیلانے کا الزام بھی تھا اس لیے عام طور پر مسلمانوں نے اس کی دعوت کو قبول نہیں کیا اور حضرت علیؓ کے حامیوں نے بھی اس کی تائید نہیں کی۔

ان تصریحات اور دوسری تمام تاریخی شہادتوں سے یہ امر بالکل واضح ہے

---

[1] دیکھئے طبری (اردو، دیوبند) ج ۳، ص ۴۰۸-۴۰۹

کہ حضرت علیؓ کے حامیوں میں کوئی بھی ابن سبا کی طرح ان کی الوہیت کا قائل تھا اور نہ کسی کے ذہن میں امامت کا وہ تصور تھا جو آج شیعہ مذہب کا اساسی اصول ہے اس لیے ان میں سے کسی کو بھی مذہبی معنیٰ میں شیعہ نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ انھیں سیاسی معنیٰ میں شیعہ ضرور کہا جا سکتا ہے اور مورخین نے یہ لفظ اسی معنیٰ میں استعمال بھی کیا ہے لیکن بعد میں اس کا اطلاق اُن لوگوں پر بھی ہونے لگا جنھیں اب "غلات" یا غالی شیعہ کہا جاتا ہے۔ اس کا پس منظر اور تفصیل یہ ہے:

شیعیت "غلو" سے "اعتدال" تک

حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد مسلمانوں کی ایک جماعت نے حضرت حسنؓ کو خلیفہ بنا لیا لیکن یہ چند ماہ بعد ہی حضرت امیر معاویہؓ کے حق میں خلافت سے دستبردار ہو گئے۔ اس طرح خلافت حضرت امیر معاویہؓ کے خاندان (بنو امیہ) میں منتقل ہو گئی حضرت امیر معاویہؓ نے اپنی زندگی ہی میں اپنے بیٹے یزید کو اپنا جانشین مقرر کر دیا اور پھر حضرت حسینؓ کا حکومت وقت سے تصادم ہوا اور کربلا کا واقعہ پیش آگیا لیکن اس کے بعد بھی حضرت علیؓ کی اولاد میں سے بعض افراد یا اُن کے نام سے کچھ دوسرے لوگ خلفائے بنو امیہ کے خلاف خروج کرتے رہے۔ ان لوگوں نے کربلا کے المیے اور بعض اموی حکام کی ظالمانہ روش سے فائدہ اٹھا کر بنو امیہ کا تختہ پلٹنے کی متعدد ناکام کوششیں کیں۔ یہ سب لوگ بھی شیعہ ہی کے نام سے مشہور ہیں۔ ان تمام شیعوں کے بارے میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ ان کے عقائد و نظریات دوسرے تمام مسلمانوں سے بالکل مختلف تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ خلافت یا امامت کا حق صرف حضرت علیؓ کو تھا اور ان کے بعد یہ حق اُن کی اولاد میں منتقل ہوتا رہا۔ چنانچہ ایک شخص مختار الثقفی نے دعویٰ کیا کہ محمد الحنفیہ (جو حضرت فاطمہؓ سے نہیں بلکہ حنیفہ نامی قبیلے کی ایک خاتون سے حضرت علیؓ کے بیٹے تھے) امام مہدی ہیں۔ بہت سے لوگ مختار

کے ساتھ ہو گئے لیکن اموی لشکر نے اسے شکست دی اور وہ مارا گیا۔ ۸۱ھ/۷۰۰ء میں محمد الحنفیہ کا بھی انتقال ہو گیا لیکن کچھ لوگوں نے ان کی وفات کا انکار کر دیا اور کہا کہ وہ زندہ ہیں اور آئندہ واپس آئیں گے۔ البتہ جن لوگوں نے اُن کی وفات تسلیم کر لی انھوں نے ان کے بیٹے ابو ہاشم کو اپنا امام بنا لیا۔ تقریباً ہر امام کی موت پر یہی ہوتا رہا، اور اس طرح شیعہ مختلف فرقوں میں بٹتے رہے، کوئی حضرت علیؓ کی اولاد میں سے کسی نہ کسی کو امام مانتا اور پھر اس کی وفات پر اختلاف ہو جاتا، اور ایک نیا شیعہ فرقہ جنم لے لیتا تھا۔

اسلامی تاریخ کی ابتدائی صدیوں میں ایسے بہت سے شیعہ فرقے رونما ہوئے ہیں مثلاً سبائیہ، اسحٰقیہ، میمیہ، علی الٰہیہ، ہاشمیہ، عباسیہ، مسلمیہ، بیانیہ، زیدیہ، منصوریہ، خطابیہ، غرابیہ، جعفریہ، سبعیہ (اسمٰعیلہ) قرامطہ، نصیریہ، اور امامیہ (اثنا عشریہ)۔

ان سب کے عقائد کا تجزیہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے ان میں سے بیشتر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا حضرت علیؓ یا دونوں کی الوہیت کے قائل تھے اور کسی نہ کسی امام کو خدا کا اوتار مانتے تھے۔ بعض تجسیم (یعنی خدا کے لیے جسم) کے اور بعض حلول اور تناسخ ارواح کے قائل تھے۔ اس پر سب کا اتفاق تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ ہی کو اپنا جانشین مقرر کر دیا تھا اور وہی امامت کے مستحق تھے۔ لہٰذا جن لوگوں نے انھیں یا ان کی اولاد کو اس حق سے محروم کر کے خود خلافت پر قبضہ کر لیا (یعنی خلفائے ثلٰثہ، بنو امیہ اور بنو عباس) وہ سب غاصب تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ حضرت علیؓ کے مخالفین (مراد ہے حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ) نے قرآن میں تحریف کی اور ان آیتوں کو حذف کر دیا جو حضرت علیؓ کی امامت سے متعلق تھیں۔ یہ لوگ قرآن کے باطنی معنیٰ پر بہت زور دیتے تھے اور قرآنی آیات کی اس طرح تاویل کرتے تھے کہ ان کے عقائد کی تائید ہو سکے۔ بعض فرقے نماز اور روزے کے علاوہ بقیہ ارکان اسلام کے منکر تھے اور بعض یہ کہتے کہ حقیقت کا ادراک ہو جانے کے بعد شرعی احکام ساقط ہو جاتے ہیں۔[1]

---

[1] ان فرقوں کے تفصیلی حالات کے لیے ملاحظہ ہو، شیعی اسلام، ۴۰-۶۰، نیز انسائیکلوپیڈیا آف اسلام۔

شیعہ مورخین کی تحقیق یہ ہے کہ کم از کم چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کے نصف تک تمام شیعوں کے اسی قسم کے عقائد تھے۔ بتدریج ان کے عقائد میں تبدیلی ہوتی رہی۔ کچھ تو عام سیاسی حالات اور کچھ معتزلہ سے متاثر ہو کر شیعہ علماء نے ۵ویں صدی ہجری/ ۱۱ویں صدی عیسوی تک شیعہ مذہب کو وہ شکل دے دی جو آج ہمارے سامنے ہے۔ اس شیعیت اور ابتدائی دور کی شیعیت میں بہت فرق ہے۔ موجودہ شیعہ بہت سی اُن باتوں کو مثلاً حلول، ائمہ کی الوہیت، تناسخ ارواح وغیرہ کو نہیں مانتے جن کو اوائل عہد کے شیعہ مانتے تھے۔ چونکہ ابتدائی دور کے شیعوں کے بعض عقائد موجودہ شیعیت سے ہم آہنگ نہیں ہوتے اس لیے اُن شیعوں کو عقائد میں انتہا پسند یا غالی شیعہ کہا جاتا ہے۔

اس مختصر جائزے سے جو چند باتیں واضح ہوتی ہیں اور خاص طور پر قابل توجہ ہیں وہ یہ ہیں:

(۱) اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں شیعہ مذہب کا کوئی سراغ نہیں ملتا اور یہ کہ لفظ شیعہ کا اطلاق ابتداء میں خالص سیاسی معنیٰ میں اُن لوگوں پر ہوا ہے جو خلافت کے کے معاملے میں حضرت علیؓ کے حامی تھے بالخصوص ان لوگوں پر جنھوں نے حضرت امیر معاویہؓ کے مقابلے میں حضرت علیؓ کا ساتھ دیا اور ان کے ساتھ جنگ جمل اور جنگ صفین وغیرہ میں لڑے۔ عقائد کے اعتبار سے شیعانِ علیؓ اور شیعانِ معاویہؓ کے درمیان کوئی فرق نہیں تھا لہٰذا ان میں سے کوئی بھی اس معنیٰ میں شیعہ نہیں تھا جس معنیٰ میں یہ لفظ آج استعمال ہوتا ہے۔

(۲) تاریخی اعتبار سے شیعہ مذہب کا بانی عبداللہ ابن سبا تھا لیکن وہ عقائد میں انتہا پسند یعنی غالی شیعہ تھا۔ اس کے متبعین اور چوتھی صدی ہجری کے نصف تک تمام شیعہ عقاید کے اعتبار سے غالی تھے یعنی امامؑ کی الوہیت، حلول اور تناسخ ارواح جیسے امور کے قائل تھے اور اس امر کی کوئی تاریخی شہادت موجود نہیں کہ ان غالی شیعوں کے علاوہ دوسری قسم کے یعنی اعتدال پسند شیعہ اس دور میں موجود رہے ہوں اور یہ کہ

(۳) موجودہ شیعہ مذہب کی تشکیل اور اس کے اصولوں کی تدوین ۵ویں صدی ہجری/ ۱۱ویں صدی عیسوی میں ہوئی ہے[1]۔ اس سے ظاہر ہے کہ تصوف کی طرح شیعہ

[1] ان تمام پہلوؤں پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھئے شیعی اسلام، باب ۲۔

مذہب بھی بہت بعد کی پیداوار ہے لیکن صوفیہ کی طرح شیعہ علماء بھی اس بات کو تسلیم نہیں کرتے۔

شیعہ علماء اور صوفیہ کے نقطۂ نظر میں مشابہت

جس طرح صوفیہ کرام جابر بن حیّان کو سب سے پہلا صوفی تسلیم نہیں کرتے ٹھیک اسی طرح شیعہ علماء بھی عبداللہ ابن سبا کو پہلا شیعہ اور شیعہ مذہب کا بانی نہیں مانتے چنانچہ مجتہد جعفر حسین رقمطراز ہیں:

"تشیع کے سلسلے میں عبداللہ ابن سبا کا نام بھی لیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس نے اسلام کی نقاب اوڑھ کر مصر، حجاز، شام اور عراق میں گھوم پھر کر مسلمانوں کو مسلمانوں کے مقابلے میں لا کھڑا کیا۔ شیعہ اس انتساب کو غلط سمجھتے ہیں[1]"

بلکہ توہین سمجھتے ہیں[2]۔ وجہ ظاہر ہے۔ دونوں غالی شیعہ تھے۔

آپ نے یہ بھی ملاحظہ فرمایا کہ تصوف اور شیعیت دونوں کے نشوونما ارتقاء میں غالی شیعوں کا اہم رول رہا ہے اور یہ بات تصوف اور شیعیت کے حق میں نہیں جاتی اس لیے اہل تصوف اور شیعہ علماء دونوں نے ان تحریکوں کی اُن ارتقائی کڑیوں کو حذف کر کے ان کا رشتہ قرآن وسنت سے جوڑنے کی کوشش کی ہے لیکن اس معاملے میں دونوں ہی کو "تاویل" کا سہارا لینا پڑا ہے۔ صوفیہ نے تو "صوفی" سے مراد "مقرب بارگاہ" لے کر تصوف کا رشتہ قرآن سے جوڑ دیا اور شیعہ علماء نے "شیعیت" سے مراد "اہل بیت سے عقیدت" لے کر اس آیت سے استدلال کیا ہے:

اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰهُ لِیُذْهِبَ	اللہ تو یہی چاہتا ہے کہ تم اہل بیت
عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَیْتِ	نبی سے گندگی کو دور کرے اور تمہیں پوری
وَیُطَهِّرَكُمْ تَطْهِیْرًا ۝	طرح پاک کر دے۔ (۳۳: ۳۳)

اگرچہ آیت کے سیاق وسباق سے بالکل واضح ہے کہ یہاں خطاب صرف

---

[1] دائرہ معارف اسلامیہ (شیعہ، ۹۰۷) [2] شیعی اسلام، ۴۶

ازواج مطہرات سے ہے لیکن شیعہ علماء نے اہل بیت کا مصداق صرف حضرت علیؓ حضرت فاطمہؓ، حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کو ٹھیرایا ہے اور یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اس آیت کی رو سے یہ چاروں ہستیاں پاک کر دی گئیں اور پھر تطہیر کا دائرہ اور زیادہ وسیع کر کے ان کی اولاد میں سے اُن کو بھی شامل کر لیا گیا جن کے بارے میں دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ امام تھے اور پھر ان کو معصوم مان لیا گیا[1] اور اس طرح قرآن سے شیعیت کا رشتہ قائم کر دیا گیا۔

آپ نے دیکھا تصوف اور شیعیت کی اصل اور تاریخ، نیز صوفیہ اور شیعہ نقطۂ نظر میں کتنی مشابہت ہے۔ یہ مشابہت محض اتفاقی نہیں بلکہ ان دونوں کے باہمی گہرے تعلق کی بنا پر ہے۔ چنانچہ تصوف کا کوئی شعبہ ایسا نہیں جس پر شیعیت کی گہری چھاپ نہ ہو۔

تصوف اور شیعیت، دونوں میں حضرت علیؓ کی مرکزی حیثیت

شیعوں کی طرح صوفیہ بھی حضرت علیؓ ہی کو اپنا پیشوا اور امام مانتے ہیں۔ شیخ علی ہجویری نے حضرت جنید بغدادی کا یہ قول نقل کیا ہے۔

"ہمارے شیخ اصول اور مصیبتوں میں علی کرم اللہ وجہہ ہیں"۔

اور پھر اس کی وضاحت اس طرح کی ہے:

"یعنی ہمارے امام معاملات اور طریقت کے علم میں علیؓ مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ ہیں"[2]

اور شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک حضرت علیؓ اس امت کے پہلے مجذوب اور پہلے صوفی و عارف ہیں[3]۔ چنانچہ صوفیہ کرام کے تمام سلسلے (سوائے نقشبندی سلسلے کے جو حضرت ابوبکرؓ سے منسوب ہے) حضرت علیؓ ہی کی ذات پر منتہی ہوتے ہیں۔

شیعہ مذہب میں اگر حضرت علیؓ کی مرکزی حیثیت ہے تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے، کیونکہ شیعیت منسوب ہی حضرت علیؓ سے ہے لیکن صوفیہ کرام کی بھاری اکثریت کا تعلق

---

[1] دیکھئے، دائرہ معارف اسلامیہ ("شیعہ" ۸۹۸): رضوی، اثنا عشری، ۸

[2] کشف المحجوب، ۸۲ [3] فیوض الحرمین ۵۱ (تصوف، ۱۵۵)

تو سنی مسلک سے رہا ہے پھر انھوں نے تمام صحابہ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ ہی کا انتخاب کیوں کیا۔ بظاہر اس کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی، کیونکہ صوفیہ کرام کے عقائد و نظریات اور حضرت علیؓ کی سیرت میں کوئی مناسبت نظر نہیں آتی۔ بہرحال صوفیہ نے اس ترجیح کی وجہ یہ بتائی ہے کہ حضرت علیؓ کو ایک مخصوص علم عطا کیا گیا تھا اور وہی علم دراصل تصوف کا سرچشمہ ہے۔ چنانچہ شیخ ابونصر سراج طوسی حضرت علیؓ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ وہی ذات گرامی ہے جنھیں علم لدنی عطا فرمایا گیا اور علم لدنی وہ علم ہے جو خاص طور پر حضرت خضر کو دیا گیا تھا۔ اس کی تائید میں انھوں نے حضرت علیؓ سے منسوب یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ:۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ستر قسم کے علوم سکھائے جنھیں میرے علاوہ کوئی نہیں جانتا"[1]

اس کی حسی شکل یہ بیان کی گئی ہے:

"رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج کی رات فقر کا خرقہ عطا ہوا تھا۔ آپ نے صحابہ کو بلا کر فرمایا: مجھے ایک خرقہ ملا ہے، یہ ایسے شخص کو دیا جائے گا جو میرے سوال کا صحیح جواب دے گا۔ پھر ابوبکرؓ کی طرف مخاطب ہو کر پوچھا کہ اگر یہ خرقہ تمہیں ملے تو کیا کرو گے؟ عرض کی: صدق اختیار کروں گا اور طاعت اور عطا کروں گا۔ پھر عمرؓ سے پوچھا، تو عرض کی: میں عدل و انصاف کروں گا۔ پھر عثمانؓ سے پوچھا۔ عرض کی: انفاق (عطا و کرم) اختیار کروں گا اور سخاوت کروں گا۔ پھر علیؓ سے پوچھا۔ عرض کی: میں پردہ پوشی کروں گا اور بندگانِ خدا کے عیب چھپاؤں گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ خرقہ لے لو۔ مجھے یہی حکم تھا کہ جو صحابی یہ جواب دے اسے دے دیا جائے"[2]

---

[1] دیکھئے کتاب اللمع، ۱۲۹، ۳۷۸ (لیکن حضرت علیؓ نے فہم قرآن کے علاوہ اپنے حق میں کسی اور علم سے انکار کیا ہے۔ جیسا کہ بخاری (ج ۴، ص۸۳) کی روایت سے ظاہر ہے۔ تصوف، ۱۵۴، حاشیہ زیریں۔

[2] پروفیسر خلیق احمد نظامی (تاریخ مشائخ، ۳۲۴) نے یہ روایت بغیر کسی تبصرے کے فوائد الفواد کے حوالے سے نقل کر دی ہے لیکن محدثین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ حضرت علیؓ کو اور اُن کے ہاتھوں حضرت=

اوّل تو علماء کے نزدیک یہ روایتیں ہی قابل اعتبار نہیں اور اگر انھیں صحیح مان بھی لیا جائے تو بھی ان کی بنیاد پر حضرت علیؓ کا تصوف سے کوئی تعلق ثابت نہیں ہوتا۔

اب ذرا اس پر غور فرمائیے۔ روایت کی رو سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حضرت علیؓ کو ستر قسم کے علوم سکھائے اور اس خصوصیت میں کوئی اور صحابی شریک نہیں تھا۔ تو کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو یہ علوم اس لیے سکھائے تھے کہ ان سے صرف حضرت علیؓ ہی فائدہ اٹھائیں اور اس بیش بہا خزانے کو اپنے ساتھ اس دنیا سے لے جائیں۔ اگر آپ کا منشاء یہی تھا اور ایسا ہی ہوا بھی تو ظاہر ہے کہ صوفیۂ کرام کو بھی اس علم سے کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔ اس صورت میں حضرت علیؓ اور ان کے مخصوص علوم یا "علم لدنی" کا تصوف سے کوئی تعلق ثابت نہیں ہوتا۔ یہ بھی ظاہر ہے انھوں نے ان علوم کی عام اشاعت نہیں کی۔ اب ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے، وہ یہ کہ حضرت علیؓ نے ایک یا چند مخصوص اشخاص کو رازدارانہ طور پر یہ علوم سکھا دیے ہوں، اس امر کی اگرچہ کوئی تاریخی شہادت موجود نہیں تاہم صوفیہ کا دعویٰ ہے کہ حضرت حسن بصری، حضرت علیؓ کے مرید اور خلیفہ تھے اور ان ہی کے ذریعہ روحانی فیض کا سلسلہ جاری ہوا۔ لیکن خواجہ حسن بصری کے ذریعہ حضرت علیؓ سے تصوف کا سلسلہ خواجہ صاحب کی وفات کے بھی تقریباً پانچ سو سال بعد قائم کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس سلسلے کی قدیم ترین اسناد جو خلدی (م ۳۴۸ھ/ ۹۵۹ء) نے دی ہے، اس طرح ہے:

(۷) جنید (۶) سقطی (۵) معروف کرخی (۴) فرقد (۳) حسن بصری (۲) حضرت انس بن مالک۔

اس اسناد میں حضرت علیؓ کا کہیں ذکر ہی نہیں اور شیخ ابو علی دقاق (م ۴۱۲ھ/ ۱۰۲۱ء) کی اسناد میں بھی حضرت علیؓ کا نام شامل نہیں ہے۔ البتہ چودھویں صدی میں جو اسناد مشہور ہوئیں اس میں خواجہ حسن بصری سے پہلے حضرت علیؓ کا نام شامل ہو گیا ہے[1] لیکن علامہ

= حسن بصری کو خرقہ دیے جانے کی روایت کو باطل، جھوٹ اور افترا پردازی کہا ہے۔ موضوعات کبیر ۶۴ (تصوف ۱۶۲)

[1] جو اس طرح ہے: جرجانی، مغربی، ابو علی کاتب یا زجاجی، رودباری، جنید بغدادی، سقطی، معروف کرخی داؤد طائی، حبیب عجمی، حسن بصری اور حضرت علیؓ۔

ابن جوزی اور ذہبی نے یہ ثابت کیا ہے کہ اس اسناد میں قدیم ترین چار واسطے یعنی حضرت علیؓ، حسن بصری، حبیب عجمی، داؤد طائی مخول ہیں کیونکہ یہ بزرگ کبھی آپس میں ملے ہی نہیں تھے[1]

شاہ ولی اللہ صاحب بھی اسی کے قائل ہیں کہ خواجہ حسن بصری حضرت علیؓ کے خلیفہ نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ اُس وقت خوردسال تھے[2] ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

صوفیہ صافیہ جو اوّل زمانے میں ہوئے ہیں تو ان کا ارتباط محبت اور تعلیم اور نفس کی تہذیب کے آداب سے مودب ہونے سے تھا۔ اس وقت خرقہ اور بیعت نہ تھی[3]

دراصل صوفیہ نے مآخذ کے معاملے میں عام طور پر احتیاط سے کام نہیں لیا ہے۔ مثال کے طور پر خواجہ حسن بصری ہی کے معاملے کو لے لیجئے۔ مورخین نے ان کی تاریخ پیدائش ۲۱ھ/۶۴۲ء بتائی ہے یعنی حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں پیدا ہوئے تھے۔ جیسا کہ خواجہ فریدالدین عطار کے بیان سے ظاہر ہے لکھتے ہیں:

"ولادت کے بعد جب آپ کو حضرت عمرؓ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کا نام حسن رکھو کیونکہ یہ بہت ہی خوبرو ہے۔"

لیکن نہ جانے کس طرح خواجہ عطار نے خواجہ بصری ہی کے بارے میں یہ کہاں سے لکھ دیا:

"آپ کی والدہ ام المومنین حضرت ام سلمہؓ کی کنیز تھیں اور جب بچپن میں آپ کی والدہ کسی کام میں مصروف ہوتیں اور آپ رونے لگتے تو ام المومنین آپ کو گود میں اٹھا کر اپنی چھاتیاں آپ کے منہ میں دے دیتیں اور وفورِ شوق میں آپ کے پستان سے دودھ بھی نکلنے

---

[1] دیکھئے، دائرہ معارف اسلامیہ (تصوف، ۴۲۵، ۴۲۶) [2] تاریخ مشائخ چشت، ۱۹۴۰
[3] الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ، ۲۰۳۔ پروفیسر نظامی نے بھی اس معاملے میں "محتاط" تبصرہ ان الفاظ میں کیا ہے: تصوف کے ابتدائی دور کی بعض ممتاز اور مرکزی شخصیتوں سے سلسلہ کا رشتہ بعد کو جوڑا گیا تھا فکری اعتبار سے بعض بعد کے مشائخ کا ان مرکزی شخصیتوں سے متاثر یا منسلک ہونا تسلیم کیا جا سکتا ہے لیکن تنظیمی حیثیت سے ان کا تعلق ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ تاریخ مشائخ، ۱۶۱۔

لگتا۔ اندازہ فرمائیے کہ جس نے ام المومنین کا دودھ پیا ہو اس کے مراتب کا کون اندازہ لگا سکتا ہے۔"

اتنا ہی نہیں، آگے تحریر فرماتے ہیں :

بچپن میں آپ نے ایک دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیالے کا پانی پی لیا اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ میرے پیالے کا پانی کس نے پیا ہے تو حضرت ام سلمہؓ نے کہا کہ حسن نے۔ یہ سُن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس نے جس قدر پانی میرے پیالے میں سے پیا ہے اسی قدر میرا علم اس میں اثر کر گیا۔

ایک دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام سلمہؓ کے مکان پر تشریف لائے تو انھوں نے حسن بصری کو آپ کی آغوش مبارک میں ڈال دیا۔ اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کے لیے بھلائی کی دعا فرمائی اور اس دعا کی برکت سے آپ کو بے پناہ مراتب حاصل ہوئے۔

اور ان کی بیعت کے بارے میں لکھتے ہیں:

آپ کو حضرت حسن بن علیؓ سے شرف بیعت حاصل تھا اور انھیں سے تعلیم بھی پائی۔ لیکن "تحفہ" کے مصنف لکھتے ہیں کہ آپ حضرت علیؓ سے بیعت تھے اور انھیں کے خلفاء میں سے ہوئے[1]

ظاہر ہے حضرت حسن بصری سے عقیدت رکھنے والے ان تمام باتوں کو صحیح سمجھیں گے بالخصوص "تحفہ" کے مصنف کے بیان کو تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ حضرت علیؓ کا مخصوص علم خواجہ بصری اور اُن سے مشائخ صوفیہ کو ملا ہے۔

حضرت علیؓ کے بارے میں شیعوں کا عقیدہ بھی یہی ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خاص علم رازدارانہ طور پر حضرت علیؓ کو منتقل کر دیا تھا اور پھر یہی علم حضرت علیؓ کی اولاد میں سے ائمہ کو سینہ بہ سینہ منتقل ہوتا رہا[2] اب یہ فیصلہ اہل تصوف اور

---

[1] تذکرۃ الاولیاء، (اردو۔ دہلی) ص۱۲ [2] شیعی اسلام، ۱۵۷

شیعہ علماء کو کرنا ہے کہ حضرت علیؓ کا یہ مخصوص علم حضرت حسن بصری کے ذریعہ مشائخ صوفیہ کو ملا یا شیعہ ائمہ کو۔

اس ضمن میں ایک بہت ہی اہم بات جو قابل توجہ اور تحقیق طلب ہے وہ یہ ہے کہ قرآن وحدیث کی موجودگی میں اس "مخصوص" یا "باطنی" علم کی شیعہ اور صوفیہ کو آخر ضرورت ہی کیوں پیش آئی۔ آیئے اس معاملے میں پہلے شیعہ موقف کا جائزہ لیتے ہیں۔

شیعہ علماء کی دینی سرمائے سے بیزاری اور "علم باطن" سے دلچسپی

جیسا کہ سب ہی جانتے ہیں اسلام کا سارا علمی سرمایہ صحابۂ کرامؓ ہی کے ذریعہ اس امت کو ملا ہے۔ یہی وہ جماعت ہے جس نے قرآن کریم بلاواسطہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، سمجھا اور محفوظ کیا، اسلام کا بہترین عملی نمونہ اسوۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں دیکھا، اور اپنی زندگیوں کو اسی سانچے میں ڈھالا اور پھر پوری احتیاط کے ساتھ یہ سارا علم تابعین کے اور انھوں نے تبع تابعین کے حوالے کر دیا۔ یہ سلسلہ جاری رہا یہاں تک کہ محدثین نے اس علم کو کتابی شکل دے دی۔ اسی سرمائے کی بنیاد پر قرآن کی تفسیریں اور سیرت و تاریخ کی کتابیں لکھی گئیں اور فقہ کی تدوین ہوئی۔ ظاہر ہے کتاب وسنت کے اس علم کے بغیر اسلام کو سمجھا جا سکتا ہے نہ اس پر عمل ممکن ہے۔

لیکن شیعوں نے اس علمی سرمائے کو ناقابل اعتبار ٹھیرا کر رد کر دیا، ان کا کہنا تھا کہ یہ تمام علم اُن صحابہ کے ذریعہ آیا ہے جنھوں نے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے صریح حکم کی خلاف ورزی کرتے ہوئے حضرت علیؓ کو اُن کے حق خلافت (امامت) سے محروم رکھا اور خود اس پر قبضہ کر لیا اور دوسرے تمام لوگوں نے اس میں ان کا ساتھ دیا اور اس طرح یہ سب راہِ حق سے بھٹک گئے لہٰذا روایت حدیث میں ان کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا[1] رہی اللہ کی کتاب تو وہ بھی مشتبہ ہو گئی کیونکہ حضرت علیؓ کے مخالفین

---

[1] دیکھئے شیعی اسلام ص ۱۷۳ جہاں اصل الفاظ یہ ہیں:-

In Shii Islam, howere, the majority of the companions, in accepting the Caliphate of Abu Bake, Umar and Uthman in prefrence to Ali, are considered to have erred, and therefore can not be regarded as reliable transmitters of tradition.

نے وہ آیتیں حذف کردیں جو حضرت علیؓ کی امامت سے متعلق تھیں۔

شیعوں نے خلفائے ثلثہ (حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، اور عثمانؓ) اور دوسرے صحابۂ کرام پر یہ الزامات ہی نہیں لگائے بلکہ ان میں انتہائی غالی فرقے پیدا ہوئے جنھیں کسی بھی پہلو سے مسلمان نہیں کہا جاسکتا تھا[1] ان کو اگر "مسلمان" یا شیعہ کہا گیا ہے تو محض اس لیے کہ یہ حضرت علیؓ اور ان کی اولاد کے نام سے (درحقیقت "حب علیؓ" نہیں بلکہ "بغض معاویہؓ" میں) بنوامیہ کا تختہ پلٹ کر خود اقتدار پر قبضہ کرنا چاہتے تھے۔ لیکن اس مقصد میں کامیاب نہ ہوسکے۔ اس کے علاوہ اپنے انتہا پسندانہ عقائد "غلو" کی وجہ سے خود کو اسلام کے دائرے میں باقی رکھنا مشکل ہوگیا اس لیے بالآخر بیشتر شیعوں کو یہ مان لینا پڑا کہ قرآن کریم میں کوئی تحریف یا کمی بیشی نہیں ہوئی ہے اور یہ اسی شکل میں پوری صحت کے ساتھ ہم تک آگیا ہے جس شکل میں نازل ہوا تھا۔

اس طرح انھیں اسلام کا ایک ماخذ تو مل گیا لیکن محض متن قرآن کی بنیاد پر شیعہ مذہب کی تشکیل اور اس کے اصولوں کی تدوین نہیں ہوسکتی تھی۔ اس کی تفسیر و تشریح نیز عملی شکل کے لیے انھیں پھر حدیثوں اور صحابہ کے عمل کی طرف رجوع کرنا پڑتا اور ایسا کرنے کے لیے یہ تیار نہیں تھے۔ لیکن اس کمی کو انھوں نے دوسرے طریقوں سے پورا کرلیا۔

ایک طریقہ تو یہ اختیار کیا کہ قرآن کی آیتوں کی اس طرح تاویل کی یعنی اپنی طرف سے ایسے معنی بیان کیے کہ ان کے عقائد کی تائید ہوسکے۔ اس قسم کی "تفسیر" کو یہ "باطنی تفسیر" کہتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ ہر مقدس متن کے کچھ باطنی معنی بھی ہوتے ہیں جو ظاہری معنی سے کسی طرح کم اہم نہیں ہوتے۔

اس نظریے کے مطابق ہر نبی کا منصب یہ ہے کہ وہ متن مقدس کے ظاہری معنی بیان کردے اور ظاہری اعمال سے متعلق احکامات عام بندوں تک پہنچادے۔ بہ حیثیت امام

---

[1] مثلاً ایک شیعہ فرقہ (علیانیہ) حضرت علیؓ کی اُلوہیت کا قائل تھا اور کہتا تھا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم حضرت علیؓ کے رسول تھے لیکن آپ نے حضرت علیؓ کی طرف دعوت دینے کی بجائے اپنی طرف دعوت دی۔ ان ہی میں سے بعض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ دونوں کو خدا مانتے تھے۔

ایک اور فرقہ معمریہ ایک شخص ابوالخطاب کی نبوت کا قائل تھا۔ اسی طرح بہت سے دوسرے شیعہ مختلف اشخاص کو رسول مانتے تھے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے، شیعی اسلام ۴۶ - ۶۰ جہاں ان فرقوں کے عقائد بیان کیے گئے ہیں۔

اس کا منصب یہ ہے کہ متن کے باطنی معنیٰ اور مخفی حقائق کچھ مخصوص لوگوں کے سامنے بیان کرے۔ ہر نبی کا ایک وصی ہوتا ہے جو منصب امامت میں اس کا جانشین ہوتا ہے اور اس حیثیت سے ہر امام باطنی علم اپنے جانشین کو خفیہ طور پر منتقل کر دیتا ہے۔ اس علم کی روشنی میں قرآنی آیات کے جو معنیٰ بیان کیے گئے ہیں ان سے علم باطن کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں۔

قرآن میں ارشاد ہے: "اور ہماری آیات کا انکار نہیں کرتے مگر وہ جو ظالم ہیں"۔ شیعوں کے نزدیک یہاں "آیات" سے مراد "ائمہ اہل بیت" ہیں۔ بلکہ قرآن میں جہاں جہاں یہ لفظ استعمال ہوا ہے "ائمہ ہی مراد ہیں۔ اسی طرح اور بھی بہت سے الفاظ مثلاً "صراط مستقیم" "السبیل" "نعمت" "عروۃ الوثقیٰ" (مضبوط حلقہ) حبل اللہ (اللہ کی رسی) سے ائمہ اہل بیت ہی مراد ہیں۔

قرآن میں ایک اور جگہ ارشاد ہے:

> ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اسے اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے، مگر انسان نے اسے اٹھا لیا۔ بے شک وہ بڑا ظالم اور جاہل ہے۔" (۳۳/۷۲)

یہاں "امانت" سے مراد حضرت علیؓ کی "امامت" ہے اور ظالم و جاہل سے مراد وہ لوگ ہیں جنھوں نے اس منصب پر قبضہ کیا۔

ایک اور آیت کے باطنی معنیٰ:

> سورج اور اس کی دھوپ کی قسم، اور چاند کی قسم جب کہ وہ اس کے پیچھے آتا ہے، اور دن کی قسم جب کہ وہ (سورج کو) نمایاں کر دیتا ہے، اور رات کی قسم جب کہ وہ (سورج کو) ڈھانک لیتی ہے (الشمس)

یہاں (بقول شیعہ علما) سورج سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور چاند سے مراد حضرت علیؓ ہیں۔ دن سے مراد ہے امام اور رات سے مراد ہیں دشمنان ائمہ بالخصوص حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ جن کی خلافت نے حضرت علیؓ کو ڈھانک لیا۔

پورے قرآن کی تفسیر اسی طرح کی گئی ہے۔ اس پر دوسرے لوگ چاہے اعتراض کریں صوفیہ کرام نہیں کر سکتے کیونکہ اگر "مقربین" سے وہ "صوفیہ" مراد لے سکتے ہیں تو شیعہ "آیات" سے "ائمہ" مراد کیوں نہیں لے سکتے؟

رہا یہ مسئلہ کہ اس قسم کی تاویل یا تفسیر کی سند یا اس کی صحت کی دلیل کیا ہے تو اس بارے میں امام جعفر صادق سے منسوب یہ قول نقل کیا جاتا ہے:

"اللہ کا علم دو طرح کا ہے۔ ایک تو وہ جو اس نے فرشتوں، انبیا، اور رسولوں پر ظاہر فرمایا ہے۔ اس طرح جو کچھ ان پر ظاہر فرمایا گیا ہے وہ ہم بھی جانتے ہیں۔ دوسرا وہ علم ہے جو اسی کی ذات سے مخصوص ہے (کسی پر ظاہر نہیں ہوا)۔ وہ جب اس خاص علم کے کسی حصے سے پردہ اٹھاتا ہے تو وہ ہم پر بھی منکشف ہو جاتا ہے اور ہم سے پہلے بھی ائمہ کے ساتھ یہی معاملہ رہا ہے[1]

شیعہ علماء کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ رسول کی طرح امام پر بھی وحی نازل ہوتی ہے یا الہام ہوتا ہے دونوں میں فرق بقول امام جعفر صادق یہ ہے کہ رسول وحی لانے والے فرشتے کو دیکھتا ہے اور اس سے ہم کلام بھی ہوتا ہے لیکن امام پر صرف وحی نازل ہوتی ہے، وہ فرشتے کو نہیں دیکھتا اور چونکہ امام بلا واسطہ اللہ تعالیٰ سے علم حاصل کرتا ہے اور خود معصوم بھی ہوتا ہے (کوئی غلطی نہیں کر سکتا) اس لیے وہ جو بھی باطنی معنیٰ بیان کرتا ہے یا جو کچھ بھی کہتا ہے وہ منجانب اللہ ہوتا ہے[2]

البتہ ائمہ کی تعداد اور ان کی تعیین کے بارے میں شیعوں میں اختلاف ہے لیکن اکثریت بارہ اماموں کو مانتی ہے جو حسب ذیل ہیں:

(۱) حضرت علیؓ (م ۴۰ھ/۶۶۱ء)
(۲) حضرت امام حسنؓ (م ۴۹ھ/۶۶۹ء)
(۳) حضرت امام حسینؓ (م ۶۱ھ/۶۸۰ء)
(۴) امام زین العابدین (م ۹۵ھ/۷۱۴ء)

---

[1] دیکھئے شیعی اسلام ۱۴۷-۱۵۳؛ دائرہ معارف اسلامیہ (باطنیہ) ۹۴۱-۹۴۲

(۵) امام محمد الباقر (م ۱۱۴ھ/۷۳۲ء)
(۶) امام جعفر الصادق (م ۱۴۸ھ/۷۶۵ء)
(۷) امام موسیٰ کاظم (م ۱۸۳ھ/۷۹۹ء)
(۸) امام علی الرضا (م ۲۰۳ھ/۸۱۶ء)
(۹) امام محمد التقی (م ۲۲۰ھ/۸۳۵ء)
(۱۰) امام علی النقی (الہادی) (م ۲۵۴ھ/۸۶۸ء)
(۱۱) امام حسن العسکری (م ۲۶۰ھ/۸۷۴ء)
(۱۲) امام محمد المہدی (ولادت ۲۵۵ھ/۸۶۸ء) ۲۶۰ھ/۸۷۴ء میں کہا جاتا ہے مخفی ہو گئے اور آیندہ ظاہر ہوں گے۔

ان اماموں سے منقول یا منسوب "باطنی تفسیر" نے شیعوں کو قرآن کی اس تفسیر سے کافی حد تک بے نیاز کر دیا جو صحابۂ کرام کے ذریعہ منقول تھی۔

رہا حدیث و سنت کا معاملہ تو شیعوں نے اس دائرہ کو وسیع کر کے امام کے قول و فعل کو بھی حدیث و سنت کا درجہ دے دیا۔ چونکہ ان اماموں کے ہزاروں شاگرد بتائے جاتے ہیں اس لیے ان سے مروی احادیث کا کافی ذخیرہ جمع ہو گیا۔ کسی بھی حدیث کی صحت کے لیے اتنا کافی سمجھا گیا کہ وہ کسی امام تک پہنچا دی جائے۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب احادیث بھی بیشتر اماموں ہی کے ذریعہ منقول ہیں۔

اس پس منظر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شیعہ علماء کو "علم باطن" کا سہارا کیوں لینا پڑا۔ یعنی یہ کہ انھوں نے اس تمام علمی سرمائے کو رد کر دیا تھا جو صحابۂ کرام کے ذریعے آیا تھا۔ انھیں ماخذ علم کی ضرورت تھی اس لیے انھوں نے اس ضرورت کو "علم باطن" کے ذریعے پورا کر لیا لیکن اس کے اور بھی کئی پہلو قابل توجہ ہیں۔

قرآنی آیات کے اگر ظاہری معنیٰ مراد لیے جائیں یا اس تفسیر کو سامنے رکھا جائے جو صحابہ کے ذریعہ منقول ہے تو شیعہ مذہب کے بہت سے اصولوں بالخصوص عقیدۂ امامت کی تائید نہیں ہو سکتی اس لیے شیعہ علماء نے تاویل کے ذریعہ آیات کے ظاہری معنیٰ سے ہٹ کر ایسے معنیٰ مراد لے لیے جن سے اُن کے عقائد کی تائید ہو سکے۔

لیکن اس قسم کی تاویلات اور معنیٰ عام مسلمان بالخصوص علماء اسی صورت میں

قبول کر سکتے تھے جب کہ ان کی تائید قرآن و حدیث سے ہو جاتی اور شیعہ علماء قرآن و حدیث کو معیار بنا نہیں سکتے تھے اس لیے انھوں نے یہ عقیدہ مقرر کر دیا کہ ہر امام پر وحی نازل ہوتی ہے یا الہام ہوتا ہے۔ جو معنیٰ وہ بیان کرتا ہے وہ منجانب اللہ ہوتے ہیں اس لیے اس کے قول کے لیے کسی مزید سند کی ضرورت نہیں رہتی، اس کا فرمایا ہوا مستند ہے بلکہ وہ خود سند ہے۔

اس طرح شیعہ مذہب کے تمام اساسی اور فروعی اصولوں کو صحیح ثابت کرنے اور انھیں عوام میں مقبول بنانے کے لیے ایک مضبوط سند اور ماخذ مل گیا یعنی کسی بھی امام سے منقول یا منسوب قول۔ (باقی آئندہ)

اعلان ملکیت سہ ماہی تحقیقات اسلامی - فارم ۴ رول ۹

۱۔ مقام اشاعت: پان والی کوٹھی۔ دودھ پور، علی گڑھ یوپی

۲۔ نوعیت اشاعت: سہ ماہی

۳۔ پرنٹر پبلشر: سید جلال الدین عمری

۴۔ قومیت: ہندوستانی

پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔ یوپی

۵۔ ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری

پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی

۶۔ ملکیت: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ، یوپی

بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی

(۱) مولانا محمد فاروق خاں (صدر) ۱۳۵۳، بازار چتلی قبر، دہلی ۶

(۲) جناب سید یوسف (رکن) ابوالفضل انکلیو نئی دہلی

(۳) ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی۔ فریدی ہاؤس سرسید نگر علی گڑھ

(۴) جناب امین الحسن رضوی (رکن) دلشاد گارڈن نئی دہلی۔

(۵) ڈاکٹر محمد رفعت۔ شعبۂ فزکس۔ جامعہ ملیہ۔ نئی دہلی۔

(۶) مولانا کوثر یزدانی ۱۳۵۳۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی۔

(۷) ٹی۔ کے عبداللہ صاحب۔ الاتھن کنڈی ہاؤس۔ بیری کالی کٹ

(۸) ڈاکٹر حمید اللہ۔ مزمل منزل کمپلیکس۔ علی گڑھ

(۹) ڈاکٹر احمد سجاد۔ بریاتو ہاؤسنگ سوسائٹی، کالونی طارق منزل اپنچی

(۱۰) ڈاکٹر عبدالحق انصاری۔ الریحان مزمل منزل، دودھ پور، علی گڑھ

(۱۱) سید جلال الدین عمری (سکریٹری)

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔

مندرجہ معلومات میرے علم و یقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔

پبلشر: سید جلال الدین عمری

عہدِ اسلامی کے ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم کے ذرائع

ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی

یہ بڑی خوش آیند بات ہے کہ ادھر کچھ عرصہ سے مدارس کے نظامِ تعلیم و تربیت پر غور و فکر اور ان کے نصاب کی اصلاح کے بارے میں اظہارِ خیال کا سلسلہ کافی بڑھ گیا ہے۔ سیمیناروں اور مذاکرات میں یہ ایک اہم اور دلچسپ موضوع بن گیا ہے اور اس کے ساتھ کتب و رسائل اور مجلات و جرائد میں بھی اس موضوع پر نگارشات بکثرت شائع ہوتی رہتی ہیں۔ ان تمام ذہنی و فکری اور تقریری و تحریری کاوشوں سے نہ صرف یہ کہ اس مسئلہ (مسلمانوں کی تعلیمی حالت کی بہتری) کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے بلکہ اس کے بارے میں مسلمانوں کے بڑھتے ہوئے احساس کی کھلی ہوئی شہادت بھی ملتی ہے۔ اس بڑھتے ہوئے احساس کے دو خاص اسباب نظر آتے ہیں: اول یہ کہ نئے حالات میں اسلام کی بہتر و موثر ترجمانی، ملت کی رہنمائی اور اس کو درپیش مسائل کے حل کے لیے ایسے افراد کی سخت ضرورت ہے جو اسلام کے اساسی علوم میں مہارت کے ساتھ عصری علوم سے بھی بخوبی واقفیت رکھتے ہوں یا بالفاظ دیگر جو تعلیم کے قدیم و جدید دونوں دھاراؤں کے سنگم ثابت ہوں۔ دوسرے یہ کہ موجودہ دور میں معاش سے تعلیم کا رشتہ دن بہ دن گہرا ہوتا جا رہا ہے اور معاش کے لیے تحصیلِ علم کا رجحان بڑھتا جا رہا ہے۔ گرچہ یہ رجحان اسلام کے تصورِ علم سے میل نہیں کھاتا لیکن عصرِ حاضر کے حیران کن اور پیچیدہ معاشرتی و معاشی مسائل کی وجہ سے مسلمان بھی اس سے اپنے آپ کو دور نہیں رکھ سکتے۔ انہی حالات و مسائل کے تحت بار بار اس ضرورت کا اعادہ کیا جاتا ہے کہ دینی و ملی تقاضوں اور عصری مطالبات کو سامنے رکھ کر مدارس میں ایسا نظامِ تعلیم تشکیل دیا جائے اور اس انداز کا نصاب مرتب کیا جائے کہ اس سے فیض یاب

ہونے والے دین مبین کے بہترین ترجمان بن سکیں اور معاشرتی و معاشی تقاضوں کو بھی خوش اسلوبی سے پورا کر سکیں۔ اسی ضمن میں یہ خیال بھی بڑے شد و مد کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے کہ عہد وسطیٰ میں مسلم ملکوں اور خود ہندوستان میں مدارس کی تعلیم اور مروجہ درسیات سے فائدہ اٹھا کر طلبہ مختلف علوم و فنون کے ماہر بن کر نکلتے تھے جو تفسیر، حدیث و فقہ کے ساتھ ریاضی، کیمیا، طب، فلسفہ و علم ہیئت سے بھی بہرہ ور ہوتے تھے لیکن آج کے مدارس اس طرح کے افراد نہیں پیدا کر رہے ہیں۔ اس سلسلہ میں دو باتیں پیش نظر رکھنی چاہئیں۔ ایک یہ کہ یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اس زمانہ کے تمام تعلیم یافتہ علم کے میدان میں اس جامعیت سے متصف ہوتے تھے۔ دوسرے یہ کہ اسے اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کیا اس وقت تعلیم کے ذرائع اور درس و تدریس کے طریقے وہی تھے جو آج معمول بہ ہیں؟ کیا اس زمانہ میں بھی علوم و فنون کی بے شمار انواع و اقسام یا ان کی شاخ در شاخ تقسیم پائی جاتی تھی جیسا کہ موجودہ دور میں دیکھنے میں آتی ہے؟ کیا اس عہد میں اسلامی علوم و فنون اور دوسرے علوم کے مضامین کے درس و تدریس کے نہج میں وہ بین و واضح فرق موجود تھا جو آج ہم سب کے سامنے ہے؟ کیا اس دور کے مسلمانوں کو بھی اس ملک میں دوہرا نظام تعلیم کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا جس سے وہ اس وقت بری طرح دوچار ہیں؟ ان تمام سوالات پر گہرائی سے غور و خوض کیے بغیر عہد اسلامی کے ہندوستان کی مروجہ تعلیم اور آج کل کے مدارس کی تعلیم میں موازنہ کرنا اور پھر اس کی روشنی میں ان کے نظام یا نصاب تعلیم میں اصلاح و ترمیم کی بات کرنا صحیح نہ ہوگا، بیک وقت ان تمام سوالات پر کسی ایک مضمون میں غور و خوض یا تشفی بخش طور پر ان کا جواب دینا مشکل ہے۔ اس لیے سر دست پیش نظر مضمون میں صرف اس سوال پر غور و خوض مقصود ہے کہ عہد اسلامی کے ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم کے کیا خاص ذرائع تھے۔ کیا ایک شخص کسی ایک مدرسہ کی تعلیم سے فارغ ہو کر یا کسی مقررہ نصاب کو مکمل کر کے مختلف علوم و فنون کا ماہر بن جاتا تھا یا اصل صورتحال کچھ اور تھی؟

موضوع بحث پر غور کرتے ہوئے سب سے پہلے یہ سوال سامنے آتا ہے کہ عہد اسلامی کے ہندوستان میں تعلیم کے کون کون سے مراحل تھے اور مراحل کی یہ تقسیم کس بنیاد پر قائم تھی؟ معاصر مآخذ میں دستیاب معلومات سے ظاہر ہوتا ہے کہ آج کل کی طرح

اُس وقت نہ تو جماعات کی تقسیم تھی اور نہ درجات کی حد بندی، اُس عہد میں درس وتدریس کے نظام پر پوری طرح کتابی انداز غالب تھا۔ اس لیے اگر تعلیم کے مختلف مراحل کی تعیین کی جاسکتی ہے تو وہ درسیات ہی کی بنیاد پر ممکن ہے۔ نوعیت یا معیار کے اعتبار سے درسیات کی الگ الگ قسمیں تھیں اور ایک قسم کی درسیات ختم کرنے کے بعد حسب خواہش دوسری کی تکمیل میں مصروف ہوجانا اس وقت کی عام روایت تھی۔ بعض لوگوں نے اُس زمانے کے تعلیمی مراحل کو موجودہ دور کی معروف اصطلاح کے مطابق "ابتدائی، ثانوی اور اعلیٰ" تین حصوں میں تقسیم کیا ہے[۱] لیکن معاصر مآخذ میں تعلیم کی مرحلہ جاتی تقسیم کی یہ اصطلاحیں نہیں ملتیں۔ اس زمانہ کی بعض کتابوں اور علماء وصوفیا کے تذکروں میں تعلیم کے ضمن میں "علم فضل" کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے[۲] اور اسی کو عام طور پر اعلیٰ تعلیم کے مرحلہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس سے قبل کے مرحلہ کے لیے کتابوں میں کوئی خاص اصطلاح نہیں ملتی لیکن لفظ "فضل" کے معنی ومفہوم کی روشنی میں بعض جدید دانشوروں نے اسے "علم ضروری" کا نام دیا ہے اور یہ خیال پیش کیا ہے کہ "علم فضل" سے پہلے جو کچھ حاصل کیا جاتا تھا وہ علم ضروری کی حیثیت رکھتا تھا اور اس کی تکمیل کرنے والے دانشمند" کہلاتے تھے[۳]۔ یہاں یہ وضاحت بھی بے موقع نہ ہوگی کہ عہد وسطیٰ کے تعلیمی مراحل کے سلسلہ میں "علم ضروری" و"علم فضل" پر جدید دور میں سب سے پہلے مولانا سید مناظر احسن گیلانی (مصنف "ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم وتربیت") نے تفصیل سے اظہار خیال کیا تھا۔ بعد میں اس سے متعلق جو کچھ لکھا گیا وہ زیادہ تر انہی کے خیالات پر مبنی ہے[۴]

جہاں تک اعلیٰ تعلیم کے ذرائع کا تعلق ہے عام طور پر اس کا سب سے معروف واہم ذریعہ مدرسہ کو سمجھا جاتا ہے۔ لیکن عہد وسطیٰ کے ہندوستان سے متعلق اس ضمن میں سب سے زیادہ اہمیت تدریس کے انفرادی مراکز کو حاصل تھی اور اسی کے ساتھ ان ذرائع میں کتب خانے، علمی مجالس اور تجربہ گاہوں کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہندوستان کے مسلم حکمرانوں نے قدیم روایت کے مطابق مدارس کے قیام اور علم کی اشاعت میں بھرپور دلچسپی لی۔ یہ سلسلہ قیام سلطنت کے اوّلین دور سے شروع ہوا تو اس کے استحکام

وتوسیع کے ساتھ ترقی کرتا چلا گیا۔ ان کے قیام وانصرام میں سلاطین کی ذاتی توجہ اور دلچسپی اور معارف پروری کا کافی دخل رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں ہندوستان کے مختلف علاقوں میں کثیر تعداد میں مدارس کے قیام کا ثبوت ملتا ہے[۵۴] ایک عرب مورخ وسیاح القلقشندی نے سلطان محمد بن تغلق کے عہد کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ اس وقت صرف دہلی میں ایک ہزار مدرسے پائے جاتے تھے[۵۵] سلطان فیروز شاہ تغلق سے متعلق مورخین یہ ثبوت پیش کرتے ہیں کہ اس کے دور حکومت میں تیس نئے مدرسے قائم ہوئے[۵۶] گرچہ یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ عہد سلطنت یا بعد کے زمانہ میں جتنے مدارس قائم ہوئے ان سب میں اعلیٰ تعلیم کا اہتمام تھا لیکن ان میں کچھ ایسے ضرور تھے جن میں اس نوع کی تعلیم جاری تھی جیسا کہ بعض مدارس کی درسیات اور ان میں مقرر کیے جانے والے اساتذہ کے بارے میں تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ اس ضمن میں خاص طور سے سلطان التمش، علاء الدین خلجی، فیروز شاہ تغلق، سکندر لودی، مظفر شاہ گجراتی، ابراہیم شرقی (شرقی سلطنت، جونپور) محمود گاواں بہمنی سلطنت۔ دکن) کے عہد کے بعض مدارس کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر عہد فیروز شاہی کے اہم مدارس کی درسیات میں تفسیر حدیث وفقہ کے ساتھ علم کلام، علم المناظر علم ریاضی، علم طب وغیرہ کا واضح ذکر ملتا ہے[۵۷] اسی مدرسہ کے استاد اور پرنسپل مولانا جلال الدین رومی کے بارے میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ تفسیر کے زبردست عالم، حدیث کے ماہر اور فقہ کے مذاہب اربعہ پر عبور رکھتے تھے[۵۸] اسی عہد کے ایک دوسرے مدرسہ (جو سیری کے قصر شاہی میں قائم تھا) کے ایک استاد مولانا نجم الدین سمرقندی سے متعلق معاصر مورخ ضیاء الدین برنی نے یہ ذکر کیا ہے کہ وہ "نوادر اساتذہ" میں سے تھے[۵۹] مزید براں اس عہد کے سلاطین نے بیرون ہند سے آنے والے ماہرین علوم کی جس طرح حوصلہ افزائی کی اور ان میں سے کچھ کو مدارس میں تدریسی خدمات پر مامور کیا اور اس کے ساتھ مرکزی ایشیا کے بعض ممتاز علماء وفضلاء کو ہندوستان بلانے میں انھوں نے جس گہری دلچسپی کا ثبوت دیا ان سب سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے ذریعہ مختلف علوم وفنون کی اشاعت اور اعلیٰ سطح کی تعلیم کا فروغ مطلوب تھا۔ سلطان محمد بن تغلق نے فقہ کے ماہرین شیخ برہان الدین ساغرجی اور قاضی مجد الدین کو سمرقند وشیراز (بالترتیب) سے ہندوستان

لانے کے لیے سفر کے اخراجات اور تحائف کے ساتھ اپنے خصوصی ایلچی روانہ کئے تھے[۱۱۱] اور اسی سلطان نے مولانا معین الدین عمران کے توسط سے علم کلام کے ماہر ایک شیرازی عالم قاضی عضد کو بھی ہندوستان بلانے کا خصوصی اہتمام کیا تھا[۱۱۲]۔ گرچہ یہ حضرات بعض وجوہ سے ہندوستان نہ آسکے سلطان بلبن کے بیٹے شہزادہ محمد (جو علم وفن میں دلچسپی کے لیے کافی معروف تھے) نے شیراز سے شیخ سعدی کو ہندوستان لانے کے لیے دوبار اپنے مخصوص ایلچی مع اخراجات سفر وتحائف روانہ کیے تھے لیکن پیرانہ سالی کی وجہ سے شیخ نے یہاں آنے سے معذوری ظاہر کی مگر دونوں بار اپنے ہاتھ سے اشعار لکھ کر شہزادہ کو تحفۃً بھیجے تھے[۱۱۳]۔ مزید براں اس زمانہ کی تاریخی کتب میں ایک دو نہیں متعدد مثالیں اس بات کی مل جائیں گی کہ بیرون ہند سے آنے والے ماہرین علوم وفنون کی خدمات مدارس کے لیے حاصل کی گئیں اور انھوں نے اپنی دلچسپی کے میدان میں اعلیٰ تعلیم کے فروغ میں گہری دلچسپی دکھائی[۱۱۴]۔

مدارس کی کثرت اور ان کی کارکردگی کو بہتر بنانے میں حکومت اور اساتذہ کی دلچسپی کی مذکورہ مثالوں کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ اس زمانہ میں اعلیٰ تعلیم یا کسی مضمون میں اختصاص کے حصول میں سب سے نمایاں رول تدریس کے انفرادی مراکز یا علماء کی مجلسوں کا نظر آتا ہے اس کا ایک واضح ثبوت یہ ہے کہ معاصر علماء وفضلاء کی تعلیمی زندگی کی تفصیلات میں مدارس سے تعلیم حاصل کرنے یا ان سے فراغت پانے کا ذکر بہت کم ملتا ہے۔ بلکہ عام طور پر ان اساتذہ کا ذکر آتا ہے جن سے انھوں نے درسی کتب پڑھیں یا مختلف علوم وفنون حاصل کیے کسی استاد سے حدیث کا درس لینے کا ذکر ملتا ہے تو کسی سے فقہ کی تعلیم حاصل کرنے کا اور کسی تیسرے سے علوم عقلیہ کے باب میں فیض یاب ہونے کا۔ اس طرح جو علماء تدریسی خدمات میں مصروف تھے ان کے ضمن میں یہ صراحت کم ملتی ہے کہ وہ فلاں مدرسہ میں استاد تھے بلکہ اس امر کے اظہار پر زیادہ زور دیا جاتا ہے کہ وہ کن کتابوں کی تدریس میں مہارت رکھتے تھے یا کون سے مضامین پڑھاتے تھے یا ان مقامات کا ذکر کیا جاتا ہے جہاں وہ بساط تدریس بچھائے ہوئے تھے ان سب سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اس عہد میں تعلیم کے اعلیٰ مرحلہ کی تکمیل میں مدارس سے زیادہ اہمیت علماء واساتذۂ فنون کے انفرادی مراکز کو حاصل تھی۔ جہاں تک مدارس اور تعلیمی اداروں کا تعلق ہے ان میں ایک عام سطح تک مروجہ مضامین کی تعلیم کا اہتمام کیا جاتا تھا۔ جسے زیادہ سے زیادہ دانشمند یا مولوی کی سطح

کی تعلیم کہی جاسکتی ہے۔ باقی اس سے آگے بڑھ کر کسی خاص مضمون میں مہارت حاصل کرنے کے لیے اس فن کے اساتذہ سے انفرادی طور پر رجوع کرنے یا ان کے حلقہ درس میں شریک ہونے کا طریقہ زیادہ معروف و مقبول تھا اور یہ صرف ہندوستان ہی میں نہیں بلکہ عہد وسطیٰ میں مسلم ممالک میں عام طور پر یہی طریقہ معمول بہ تھا۔ یہاں صرف ایک مثال دینا کافی ہوگا۔ ۱۶ویں صدی عیسوی کے ایک بدخشانی عالم ملا محمد فاضل نے بدخشاں میں ابتدائی تعلیم کے بعد کابل میں ملا صادق حلوائی سے کسب فیض کیا پھر توران میں ملا مرزا جان شیرازی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا اور آخر میں لاہور کا سفر کر کے ملا محمد یوسف سے عقلی علوم وفنون کی تعلیم حاصل کی اور پھر ہندوستان ہی میں مستقلاً سکونت پذیر ہو گئے[۱۵] مورخین و تذکرہ نگاروں کے بیانات سے عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی بابت بھی یہی ثبوت ملتا ہے کہ اس زمانہ میں طلبہ و شائقین علم کو علوم وفنون کے مختلف میدانوں میں نامور و ممتاز اساتذہ سے استفادہ کے لیے مختلف مقامات پر جانا پڑتا تھا اور اس راہ میں بیرونی ممالک کے سفر کی صعوبتیں بھی حائل نہیں ہوتی تھیں۔ صاحب "مآثر الکرام" نے طلب علم کی اس روایت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے "طلبۂ علم خیل خیل از شہر سے بہ شہرے می روند و ہر جا موافقت دست دہد بہ تحصیل مشغول می شوند"[۱۶] جہاں تک عرب ممالک جا کر وہاں کے اساتذہ سے استفادہ کا تعلق ہے، علم حدیث کے تعلق سے اس نوع کی زیادہ مثالیں ملتی ہیں گرچہ ہندوستان میں مسلم حکومت کے اولین دور میں بھی حصول علم کے لیے ہندوستانی طلبہ کے بیرونی سفر کی مثالوں کی کمی نہیں ہے لیکن مغل دور میں اس نوع کی مثالیں بکثرت دستیاب ہیں۔ عہد سلطنت کے ممتاز محدث شیخ حسن بن محمد صغانی لاہوری (م ۱۲۵۲ء) نے لاہور میں مروجہ درسیات کی تکمیل کے بعد غزنین، عراق و حجاز کا سفر کیا اور آخر الذکر دونوں مقامات پر خاص طور سے علماء حدیث سے استفادہ کیا۔ انھوں نے حدیث کی مشہور کتاب مشارق الانوار بغداد میں قیام کے دوران مرتب کی۔ گرچہ وہ اس کے بعد ہندوستان کئی بار آئے اور طویل عرصہ تک یہاں مقیم رہے لیکن آخر عمر میں وہ بغداد ہی میں تھے کہ وہیں ان کا انتقال ہوا[۱۷]۔ عہد سلطنت کے ہی ایک دوسرے عالم شیخ محمد بن محمد صغانی (م ۱۳۸۲ء) تھے جو ضیاء الدین الہندی کے لقب سے مشہور تھے۔ حدیث کی تعلیم انھوں نے قاہرہ و حجاز جا کر مکمل کی۔ مدینہ منورہ میں انھوں نے دیگر علماء سے استفادہ کے علاوہ اس

وقت کے ممتاز محدث شیخ علی بن قطب مکرم سے موطا کا درس لیا۔ تعلیم کی تکمیل کے بعد انھوں نے پہلے مدینہ منورہ اور پھر مکۃ المکرمہ میں درس و افادہ کا سلسلہ قائم رکھا اور ان کی وفات بھی اسی پاک سرزمین میں ہوئی۔[۱۸] اس کے علاوہ اس زمانہ میں ایسے علماء و فضلاء بھی تھے جو عرب ممالک کے محدثین سے استفادہ کے بعد ہندوستان واپس ہوئے اور یہیں تدریسی و تصنیفی مشاغل میں مصروف ہو گئے۔ شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی (م ۶۶۱ھ) نے بخارا میں تقریباً ۸ سال اور حجاز میں ۵ سال مقیم رہ کر وہاں کے علماء حدیث سے استفادہ کیا جن میں مدینہ کے مشہور محدث شیخ کمال الدین محمد یمانی بھی شامل تھے۔[۱۹] ۸ھ اویں صدی عیسوی کے ہندوستانی عالم شیخ محمود بن یوسف علی الکرانی الہندی نے مکہ کے جن اساتذہ حدیث سے رجوع کیا ان میں رضی الطبری، زین الطبری، جمال المطہری اور شیخ خلیل مالکی کا نام ملتا ہے۔[۲۰]

یہاں یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ حدیث کے علاوہ دوسرے علوم کے میدان میں بھی بیرونی علماء سے یہاں کے شائقین علم کے استفادہ کا ثبوت ملتا ہے شیخ ابوحفص عمر بن اسحاق غزنوی (م ۶۳۶ھ) نے دہلی میں فقہ و دیگر علوم کی تحصیل کے بعد حرمین شریفین کی زیارت کی اور وہاں قیام کے دوران انھوں نے متعدد علماء کے درس میں شرکت اور اس عرصہ میں شیخ خضر و شیخ رباط سدرہ سے عوارف المعارف کا سماع کیا۔[۲۱] اسی طرح مشہور سہروردی صوفی و عالم مخدوم جہانیاں جہاں گشت نے تعلیمی مراحل کی تکمیل کے لیے حجاز و مصر کا سفر کیا قیام مدینہ کے دوران انھوں نے عفیف عبداللہ مطری سے عوارف المعارف کا درس لیا۔[۲۲] اسی کے ساتھ ساتھ علوم عقلیہ کے میدان میں مہارت کے حصول کے لیے بھی بعض علماء نے دوسرے ملکوں کا سفر کیا اور وہاں کے علماء سے استفادہ کیا۔ ملا عبداللہ تلنبی اور عزیز اللہ تلنبی کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ علوم عقلیہ کے زبردست ماہر تھے اور انھیں کے توسط سے شمالی ہند میں عقلی علوم کو رواج ملا۔ لیکن یہ بات کم ہی لوگوں کو معلوم ہوگی کہ انھوں نے ملتان میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد ایران کا رخ کیا اور وہاں ماہر معقولات ملا یزدی سے استفادہ کیا۔ ایران سے ملتان واپسی کے بعد عرصہ بعد ایک بھائی نے دہلی میں اور دوسرے نے سنبھل میں سکونت اختیار کی اور علوم عقلیہ کی ترویج کو اپنا مشغلہ بنایا۔[۲۳] عہد وسطیٰ کے ہندوستانی

علماء کے تعلیمی مراحل کی یہ چند مثالیں بطور نمونہ ذکر کی گئیں۔ مزید تفصیل میں جانے کی یہاں گنجائش نہیں لیکن انہی چند مثالوں سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ اس زمانہ میں عام طور پر مختلف علوم کے لیے مختلف اساتذہ سے رجوع کرنے اور بالخصوص اعلیٰ تعلیم یا کسی فن میں حصولِ اختصاص کے لیے مدارس کے بجائے علماء کے انفرادی مراکز سے فائدہ اٹھانے کا رواج تھا۔ تاہم ایک ہی استاد سے جملہ درسیات کی تکمیل کی بھی کچھ مثالیں ملتی ہیں۔ مولانا قاسم بن عمر دہلوی مصنف لطائف التفسیر نے ایک ہی استاد (مولانا جلال الدین دہلوی) سے جملہ درسیات (تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ وغیرہ) کی تکمیل کی[۲۴] شیخ علاء الدین اَنْدَی (م ۱۳۷۵ء) نے تمام علوم متداولہ شیخ معین الدین عمرانی سے حاصل کیے۔ البتہ طریقت کی تعلیم و تربیت کے لیے شیخ نصیر الدین چراغ دہلی سے رجوع کیا۔[۲۵] اسی طرح سید جلال بخاری مخدوم جہانیاں جہاں گشت نے اول تا آخر جملہ کتبِ درسیہ قاضی بہاء الدین روچی سے پڑھیں۔ تصوف کے میدان میں ان کے خاص استاد عفیف الدین عبداللہ مطری رہے ہیں۔[۲۶] بعد کے زمانہ میں ممتاز عالم و مصنف مولانا غلام علی آزاد بلگرامی نے اوّل تا آخر تمام درسی کتب سید محمد طفیل اترولوی سے پڑھیں۔[۲۷] مزید براں اس عہد کے متعدد علماء کے بارے میں یہ وضاحت ملتی ہے کہ وہ مختلف علوم و فنون کی کتابوں کا درس دیتے تھے۔

تعلیم کے انفرادی مراکز کے ذکر میں یہ وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ ان کے ذریعہ درس و تدریس کے سلسلہ کے رواج پانے کی ایک اہم وجہ یہ تھی کہ اُس زمانہ میں تدریسی مشغلہ کو دین کی خدمت اور علم کی اشاعت کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ اس لیے علماء کے حلقہ میں اس کام میں عام طور پر دلچسپی پائی جاتی تھی۔ اُن میں جو آسودہ و فارغ البال ہوتے تھے وہ پورے سکون و اطمینان کے ساتھ اس خدمت کو انجام دیتے تھے۔ دوسرے ایسے علماء کی بھی کمی نہ تھی جو علمی زندگی میں کسی دوسرے مشغلہ کو اختیار کرنے کے باوجود درس و تدریس کے لیے بھی اپنے اوقات فارغ کرتے تھے اور پوری دلچسپی اور لگن کے ساتھ علم کی اشاعت کا فریضہ انجام دیتے تھے۔ تیسرے وہ علماء تھے جنھیں سلاطین و ملوک ان کی تدریسی خدمات کے عوض نقد یا آراضی کی صورت میں عطایا سے نوازتے تھے[۲۸] اور وہ بھی پوری دلجمعی سے اس کام میں مصروف رہتے تھے بلکہ بعض اوقات سلاطین خود علماء کو مختلف مقامات پر تدریسی خدمات کے لیے مامور کرتے تھے اور ان کے لیے روزینے یا وظائف

جاری کرتے تھے جیسا کہ ان کے فرامین کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے[۲۹] اس زمانہ کے علماء، درس و تدریس سے جو گہرا شغف رکھتے تھے اس کا بخوبی اندازہ ان کے حالاتِ زندگی کے مطالعہ سے بھی ہوتا ہے ایک دو نہیں سیکڑوں علماء کے تذکرہ میں یہ وضاحت ملتی ہے کہ وہ تمام عمر درس و تدریس میں مصروف رہے یا ان کا بیشتر وقت درس و تدریس میں بسر ہوتا تھا۔ اسی کے ساتھ اُن سے فیض یاب ہونے والوں کا بیان اس انداز میں ملتا ہے کہ خلق کثیر نے ان سے فائدہ اٹھایا یا بے شمار تشنگان علم نے ان سے اپنی پیاس بجھائی۔ متعدد اساتذہ ایسے گذرے ہیں جو نصف صدی سے زائد عرصہ تک مسند تدریس پر متمکن رہے[۳۰]

مزید براں اُس عہد میں درس و تدریس کے ذریعہ علم کی اشاعت کی روایت اتنی مستحکم تھی کہ بہت سے علمی ذوق رکھنے والے اپنی سرکاری و انتظامی یا دوسری قسم کی مصروفیات کے ساتھ اس کام میں بھی اپنی دلچسپی جاری رکھتے تھے۔ شیخ فرید الدین شافعی اودھی سلطان علاء الدین خلجی کے عہد میں شیخ الاسلام کے منصب پر فائز تھے۔ اس ذمہ داری کو انجام دینے کے ساتھ وہ بڑی پابندی کے ساتھ تفسیر کا درس بھی دیتے تھے[۳۱] انہی کے ہم عصروں میں قاضی عبداللہ بیانوی بیانہ میں قضا کے عہدہ پر مامور تھے اور وہاں وہ درس و تدریس کا مشغلہ بھی جاری رکھے ہوئے تھے[۳۲] عہد بلبن کے ایک اہم افسر حکومت خواجہ شمس الملک سے بھی طلبہ کو درس دینے کی روایت منسوب کی جاتی ہے وہ خاص طور سے عربی ادب کے درس کے لیے معروف تھے[۳۳] بہمنی خاندان کے ایک معروف سلطان فیروز شاہ (۱۳۹۷-۱۴۲۲ء) اپنی سیاسی و انتظامی ذمہ داریوں کو انجام دینے کے ساتھ ہفتہ میں تین روز طلبہ کو درس بھی دیتے تھے[۳۴] مآثر الامراء کے مصنف کے بیان کے مطابق عہد اکبری میں لاہور کے گورنر قلیچ خاں علوم اسلامیہ کی اشاعت میں کافی دلچسپی رکھتے تھے اور وہ ایک مقامی مدرسہ میں بعض اوقات طلبہ کو تفسیر، حدیث و فقہ کا درس بھی دیتے تھے[۳۵] اسی عہد کے مشہور وزیر و ماہر معقولات میر فتح اللہ شیرازی اپنی تدریسی خدمات کے لیے بہت معروف ہیں[۳۶]

یہاں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ خود اپنی دلچسپی سے یا علم کی خدمت کے طور پر درس و تدریس کا مشغلہ اختیار کرنے والے یا حکومت کے وظائف و عطایا

کے ساتھ اس کام میں مصروف رہنے والے باقاعدہ کسی مدرسہ یا تعلیمی ادارہ کے پابند نہیں ہوتے تھے بلکہ اپنی سہولت و افادۂ عام کے نقطۂ نظر سے کسی بھی مقام پر یہ خدمت انجام دے سکتے تھے۔ کہیں مسجد یا کسی استاد کا اپنا گھر مدرسہ بن جاتا تو کہیں شاہی دربار یا امراء کی حویلی اور ڈیوڑھی میں پڑھنے پڑھانے کا ماحول گرم ہو جاتا بعض اوقات خانقاہ یا اس سے متصل کسی عمارت میں بھی درس و تدریس کا سلسلہ جاری ہو جاتا تھا۔ عہد فیروز شاہی کے ایک عالم و ماہر درسیات مولانا نجم الدین سمرقندی کے درس کا مرکز سلطان کا تعمیر کردہ قصر بالا بند سیری (شاہی محل، دہلی) تھا اور یہی ایک طرح سے ان کا مدرسہ بن گیا تھا جس سے کثیر تعداد میں لوگ مستفید ہوئے[۳۷] محمد بن تغلق کے معاصر اور فقہ کے ماہر مولانا فخر الدین زرادی فقہ کے درس میں کافی دلچسپی رکھتے تھے۔ شیخ نظام الدین اولیاء کے حلقۂ ارادت میں شامل ہونے کے بعد بیشتر اوقات ان کی خانقاہ میں گذارنے لگے۔ مگر وہاں بھی ان کا یہ مشغلہ جاری رہا۔ خانقاہ سے متصل ہی ایک عمارت میں وہ نماز چاشت کے بعد ہدایہ کا درس دیتے تھے صاحب سیر الاولیاء کے بیان کے مطابق بہت سے لوگ ان کے درس میں شریک ہوتے تھے اور وہ خود بھی اس سے مستفید ہوئے[۳۸] اس کے علاوہ عہد مغلیہ کے متعدد علماء و صوفیاء کے بارے میں یہ شہادت ملتی ہے کہ وہ کسی خانقاہ یا پیر و مرشد کی صحبت میں رہتے ہوئے روزانہ کچھ وقت درس و تدریس کے لیے بھی وقف کرتے تھے زیر درس کتابوں میں تصوف کے علاوہ تفسیر و حدیث کی درسیات بھی شامل ہوتی تھیں یہ اور بات ہے کہ وہ تفسیر کی انہی کتابوں کا درس دیتے تھے جو صوفی حلقوں میں مقبول ہوتی تھیں مثلاً تفسیر مدارک التنزیل و عرائس البیان چشتی صوفی خواجہ حسین ناگوری (م ۱۶۰۲ء) شیخ حمید الدین صوفی و شیخ احمد مجد شیبانی (م ۱۵۲۱ء) اول الذکر تفسیر کے درس کے لیے معروف تھے[۳۹] مزید براں سلطان سکندر لودی کے ہم عصر و ممتاز محدث سید رفیع الدین صفوی شیرازی (م ۱۵۲۶ء) آگرہ میں ایک مکان میں تقریباً چونتیس برس تک حدیث کا درس دیتے رہے۔ یہ مکان خود سلطان نے ان کے لیے بنوایا تھا اور یہ علم حدیث کا ایک اہم مرکز بن گیا تھا[۴۰] یہاں اس پر اتنا اور اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ حسان الہند مولانا غلام علی آزاد بلگرامی کے استاد اور مغلیہ سلطنت کے آخری دور کے ممتاز عالم میر طفیل محمد بلگرامی (م ۱۷۸۳ء) نے ایک طویل عرصہ تک بلگرام میں سید محمد فیض زمیندار کی ڈیوڑھی میں

درس و افادہ کا سلسلہ جاری رکھا۔ اس کے بعد تقریباً تیس سال تک اسی شہر میں میر عبدالجلیل کے دیوان خانہ میں مسند تدریس پر متمکن رہے۔ مولانا آزاد بلگرامی نے انہی مقامات پر ان سے تمام اعلیٰ درسی کتب پڑھیں[۱۰] مختصر یہ کہ اس زمانہ کے علماء و فضلاء تدریسی خدمت کے لیے کسی مدرسہ یا ادارہ کی عمارت یا اس میں باقاعدہ اپنی تقرری کی قید و بند سے آزاد ہوتے تھے وہ جس مقام کو درس و تدریس کے لیے منتخب کر لیتے وہی ان کا مدرسہ بن جاتا اور علم کے متوالے کھنچ کھنچ کر اس مقام پر پہنچ جاتے تھے اور ان سے استفادہ کرتے تھے۔ ان سے مستفید ہونے والوں میں مختلف مشاغل، طبقات اور سنین کے لوگ شامل ہوتے تھے۔ یہ اساتذہ یا ماہرین درسیات کسی ادارہ یا مدرسہ کی نسبت کے بجائے کسی خاص فن یا مضمون میں اپنے تدریسی امتیاز کے لیے معروف ہوتے تھے اور طلبہ یا شائقین علم اپنی دلچسپی کے فن کے اعتبار سے اس فن کے استاد کے درس میں شریک ہوتے تھے اور بعض اوقات ایک استاد کے درس سے فارغ ہو کر دوسرے مضمون کے لیے دوسرے عالم کے حلقہ درس سے مستفید ہوتے تھے۔ ان تمام تفصیلات سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوتی ہے کہ عہد زیر بحث میں اعلیٰ تعلیم کا سب سے اہم و مقبول ذریعہ علماء کا مرکز تدریس ہوتا تھا خواہ اس کو ان کے انفرادی مدارس کا نام دیا جائے یا اعلیٰ تعلیمی ادارے سے تعبیر کیا جائے۔

اعلیٰ تعلیم کے فروغ یا کم از کم مطالعہ و تحقیق کے ذوق کو پروان چڑھانے میں مدارس و انفرادی مراکز کے علاوہ علمی محفلوں اور بحث و مباحثہ کی مجلسوں کا بھی حصہ رہا ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات عام طور پر معروف ہے کہ اس عہد کے سلاطین و ملوک اور بعض امراء بھی علوم و فنون کی اشاعت میں دلچسپی رکھتے تھے اور اہل علم و فن کی صحبت کو پسند کرتے تھے۔ اسی لیے ان کا دربار مختلف علوم و فنون کے ماہرین کا مرکز ہوتا تھا۔ ان میں علوم اسلامیہ کے ماہرین شامل ہوتے تھے اور علماء معقولات بھی، شعر و ادب کی محفلیں گرمانے والے یہاں ہوتے تھے اور فنون لطیفہ کی غیر معمولی صلاحیت رکھنے والے بھی۔ یہاں نہ صرف یہ کہ انھیں مختلف مسائل پر باہمی تبادلہ خیال کا موقع ملتا تھا بلکہ مختلف علوم و فنون میں دلچسپی رکھنے والوں کی الگ الگ مجلسیں بھی منعقد ہوتی تھیں ان میں آزادانہ ماحول میں بحث و مباحثہ ہوتا تھا

اور زیر بحث موضوع سے متعلق شرکاء کی علمی و فنی کاوشیں اور ان کے نتائج فکر سامنے آتے تھے۔ بعض اوقات سلطان یا بادشاہ خود بھی ان میں شریک ہوتا تھا۔ معاصر مورخین کے بیانات سے یہ ثبوت بھی ملتا ہے کہ کسی اہم موضوع پر مباحثہ یا کسی مسئلہ پر شرعی نقطہ نظر سے غور و فکر کے لیے بعض اوقات علماء کی مخصوص میٹنگ طلب کی جاتی تھی اور اس میں شاہی دربار کے علاوہ دارالسلطنت اور آس پاس کے ممتاز علماء کو بھی شرکت کی دعوت دی جاتی تھی اس نوع کے مباحثہ میں کسی نامور عالم یا شیخ کو صدر یا حکم مقرر کیا جاتا تھا اور وہ اختتام مجلس پر اجتماعی غور و فکر کے ماحصل پر اظہار خیال کرتا تھا۔ اس طرح کی علمی مجالس حکومت کے زیر اہتمام منعقد ہوتی تھیں۔ ان میں سے جو مجلسیں خاص طور سے کسی اختلافی مسئلہ یا نازک معاملہ میں سربرآوردہ علماء و مشائخ کی رائے جاننے کے لیے منعقد کی جاتی تھیں وہ اُس وقت کی اصطلاح میں "محضر" کہلاتی تھیں[۴۲] عہد سلطنت میں متعدد بار حکومت کی زیر نگرانی کچھ درپیش مسائل پر اجتماعی غور و فکر کے لیے علماء وقت کی مجالس کے انعقاد کا ذکر ملتا ہے۔ ان میں بغاوت کے بعض واقعات[۴۳] سماع کے تئیں شریعت کا نقطۂ نظر[۴۴]، ہندوؤں کے قدیم معابد کا تحفظ[۴۵] برہمنوں پر جزیہ کا نفاذ[۴۶]، شریعت کے مقررہ محاصل کے علاوہ مزید محاصل کی تنسیخ[۴۷]، بعض مرتد لوگوں اور گمراہ کن فرقوں کے خلاف اقدام[۴۸] جیسے مسائل زیر بحث آئے تھے۔ اس عہد کی علمی مجالس کی نوعیت اور ان کے مباحث کی وسعت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا تھا کہ کبھی کبھی کسی آیت کی تفسیر ہی مذاکرہ کا موضوع بن جاتی تھی۔ گلزار ابرار کے بیان کے مطابق بادشاہ اکبر کے معاصر شیخ منور بن عبدالمجید (م ۱۰۰۳ھ) تفسیر و فقہ دونوں میں دلچسپی رکھتے تھے اور مالوہ کے صدر کی حیثیت سے حکومت کی انتظامیہ سے بھی منسلک تھے ایک بار کسی مجلس میں سورہ بقرہ کی آیت ۱۲۴ (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ) سے متعلق امام بیضاوی کی تفسیر زیر بحث آئی بعض علماء کو اس پر اعتراض تھا جبکہ شیخ منور اس سے متفق تھے ان کے مشورہ پر بادشاہ نے اس آیت کی تفسیر پر باقاعدہ ایک مجلس مذاکرہ منعقد کی اور اس کی صدارت کے فرائض قاضی صدرالدین لاہوری نے انجام دیئے۔ مباحثہ کے دوران شیخ منور نے اس پرزور و مدلل انداز میں بیضاوی کے نقطۂ نظر کا دفاع کیا کہ صدر مجلس نے اختتامی کلمات میں یہ فرمایا کہ آج

اگر ناصر الدین بیضاوی زندہ ہوتے تو وہ بھی شیخ منور کی تفسیری مہارت و دقیقہ سنجی کی داد دیتے۔[۱۵۴] اس زمانہ کے بعض وزراء (جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا) بڑی اچھی علمی صلاحیت کے مالک تھے اور علم کی اشاعت میں دلچسپی بھی لیتے تھے عہد شاہجہانی کے ایسے وزراء میں سعد اللہ خاں وزیر اور دانشمند خاں میر بخشی شامل تھے۔ اسی عہد کا ایک مشہور مباحثہ "اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" کی تفسیر سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے خاص شرکاء ملا عبد الحکیم سیالکوٹی اور دانشمند خاں تھے۔ سعد اللہ خاں اس مباحثہ کے حکم مقرر ہوئے تھے۔[۱۵۵] بحث و مباحثہ کی ان مجالس کی تفصیلات دستیاب نہیں تاہم ان بکھرے ہوئے مواد سے جو نتائج اخذ ہوتے ہیں وہ دلچسپی و اہمیت سے خالی نہیں ہیں۔ یہاں اس پر اتنا اور اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ حکومت کے زیر اہتمام یا سلاطین و امراء کی زیر نگرانی منعقد ہونے والی ان علمی مجالس و مذاکرات کے علاوہ علماء میں خود اپنے طور پر مختلف مسائل پر اجتماعی غور و فکر اور مباحثہ کا رواج عام تھا۔ اس کے لیے کوئی ثبوت پیش کرنے کی چنداں ضرورت محسوس نہیں ہوتی یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ تفسیر و فقہ، شعر و ادب، فلسفہ و منطق یا کسی اور موضوع سے متعلق ان مباحثوں اور مذاکروں سے لوگ وسیع پیمانہ پر مستفید ہوتے تھے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی وجہ سے گہرے مطالعہ و تحقیق کا ذوق فروغ پاتا تھا اور کسی مسئلہ پر شواہد و دلائل کے ساتھ اظہار خیال کی صلاحیت کو جلا ملتی تھی اور یہی وہ چیزیں ہیں جو کسی بھی میدان میں مہارت کے حصول کے لیے زادِ راہ بنتی ہیں۔

مدارس، انفرادی مراکز اور علمی مجالس کے علاوہ اعلیٰ تعلیم کے میدان میں یا کسی مضمون میں اختصاص کی راہ میں ایک چیز اور جس کا اس وقت بہت سہارا لیا جاتا تھا وہ ذاتی مطالعہ یا کتابوں سے استفادہ تھا۔ اساتذہ و ماہرین فنون سے رجوع کرنے کے ساتھ ذاتی مطالعہ و تحقیق سے کسی مضمون سے متعلق علم میں وسعت و گہرائی پیدا کرنے کی روایت اُس عہد میں نہ صرف قائم بلکہ بہت مستحکم تھی۔ اس بات کے واضح ثبوت ملتے ہیں کہ طباعت و اشاعت کی موجودہ سہولیات کے فقدان کے باوجود مختلف موضوعات پر ضروری و اہم کتابوں کی کمی نہ تھی۔ ایک دوسرے سے کتابیں مستعار لے کر پڑھنے کے علاوہ اہم کتابوں کی تلاش میں دور دراز کا سفر کرنا بھی کوئی بڑی بات نہ تھی۔ درسی کتب اور ان کی شروح کی نقلیں تیار کرنے میں عام دلچسپی پائی جاتی تھی۔ شائقینِ علم یہ نقلیں خود اپنے

لیے تیار کرتے تھے اور دوسروں بالخصوص اصدقاء، اساتذہ و مشائخ کو ہدیہ کرنے کے لیے بھی۔ شیخ نظام الدین اولیاء کے ایک معتقد رکن الدین جغیرہ کتابت کا شغف بھی رکھتے تھے انھوں نے بہت ساری کتابیں نقل کر کے اپنے مرشد کی خدمت میں پیش کیں۔ ان میں تفسیر کشاف اور مفصل کے نسخے بھی شامل تھے[۵۱] ۸ویں صدی ہجری کے مولانا زین الدین دیلوی کے بارے میں یہ ذکر ملتا ہے کہ انھوں نے شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کو صحیح مسلم کا ایک نسخہ نذر کیا تھا[۵۲] اس زمانہ کے بعض علماء ایسے بھی ملتے ہیں جو مختلف علوم و فنون کی کتابیں نقل کرتے وقت ان پر اپنی طرف سے شروح و حواشی بھی لکھ دیتے تھے تاکہ مطالعہ کے وقت الگ سے ان کی شروح کو دیکھنے کی ضرورت پیش نہ آئے[۵۳] بعض علماء کی رفتارِ کتابت کا یہ عالم تھا کہ وہ سیکڑوں صفحات کی کتابیں دو تین روز میں نقل کر دیتے تھے[۵۴] اور بعض کے بارے میں یہ ثبوت ملتا ہے کہ ان کی نقل کی ہوئی کتابوں کی تعداد پانچ سو سے بھی زیادہ تھیں[۵۵] کتابوں کی نقلیں تیار کرنے کے سلسلہ میں یہ تو انفرادی کوششوں کا کچھ ذکر تھا۔ اس کے علاوہ یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیئے کہ اُس زمانہ میں کتابیں نقل کرنے والوں یا ان کی کاپیاں تیار کرنے والوں کا باقاعدہ ایک طبقہ وجود میں آگیا تھا جو اس کام کو پیشہ کے طور پر اختیار کرتا تھا یہ لوگ وراق یا نسّاخ کہلاتے تھے۔ یہ لوگ کتابوں کے بارے میں چھان بین کرتے اور معلومات رکھتے تھے کہ کون سی کتابیں کس شہر یا مقام پر کس کے پاس موجود ہیں تاکہ وہ ضرورت کے وقت ان کی نقلیں تیار کر کے شائقین کو فراہم کر سکیں اور یہ لوگ خود اپنے طور پر بھی اہم و معروف کتابوں کی کاپیاں تیار کر کے فروخت کرتے رہتے تھے[۵۶] عام وراق و نسّاخ کے علاوہ اس زمانہ میں ماہرین کتابت یا خطاط معتدبہ تعداد میں پائے جاتے تھے۔ سلاطین و امراء دیگر فنونِ لطیفہ کے ماہرین کے ساتھ خطاطوں کی بھی کافی حوصلہ افزائی کرتے تھے اور اپنے دربار میں انھیں بھی رکھتے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان کے فن کے مظاہر مختلف النوع تصانیف و تالیفات کی کتابت کی صورت میں سامنے آتے تھے جو خاص طور سے شاہی کتب خانہ کی زینت بنتی تھیں۔ یہ شاہی کتب خانے جو حکومت کی علمی سرگرمیوں کا ایک اہم حصہ ہوتا تھا دوسروں کے استفادہ کا ذریعہ بھی بنتا تھا[۵۷]۔ یہاں یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ طویل سفر کے دوران حشم و خدم کے ساتھ یہ کتب خانہ بھی بادشاہ کے ہم رکاب ہوتا تھا۔ جہانگیر نے گجرات کے ایک سفر میں وہاں کے بعض مشائخ کو

شاہی کتب خانہ سے تفسیر حسینی وکشاف کے نسخے بطور ہدیہ پیش کیے تھے[۵۸] سلاطین وامراء کے علاوہ علماء کے اپنے ذاتی کتب خانے یا کتابوں کے ذخیرے بھی ہوتے تھے[۵۹] مختلف موضوعات کی بہترین وقیمتی کتابوں کا جمع کرنا ان کی علمی دلچسپیوں کا ایک خاص حصہ تھا اس دلچسپی کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ عہد عالمگیری کے ایک عالم میر سید عبدالجلیل بلگرامی بھکر (سندھ) میں وقائع نویس کے عہدہ پر مامور تھے لیکن اس سے سبکدوشی کے بعد وہ چھ ماہ تک بھکر میں اس لیے رکے رہے کہ انھیں وہاں صحیح بخاری کا ایک اچھا نسخہ دستیاب ہوگیا تھا اور وہ اسے نقل کرنے میں مصروف ہوگئے تھے[۶۰] اُس زمانہ میں مختلف علوم و فنون کی کتابوں کی کثیر تعداد میں جو نقلیں تیار ہوئیں یا مختلف موضوعات کی جو کتابیں دستیاب تھیں ان کا ہلکا سا اندازہ آج برصغیر ہندو پاک اور برطانیہ کی لائبریریوں وکتب خانوں کے اس ذخیرہ مخطوطات پر نظر ڈالنے سے لگایا جاسکتا ہے جو عہد وسطیٰ کے ہندوستان سے تعلق رکھتا ہے، ہلکا سا اندازہ اس لیے کہ ان مراکز میں صرف وہی مخطوطات پہنچ سکے جو ہندوستان میں مسلم حکومت کے خاتمہ کے بعد کسی طرح سرکاری تحویل میں آئے یا لائے گئے ورنہ جو نسخے انفرادی کتب خانوں اور اہل علم کے گھرانوں سے دستبرد زمانہ یا بعد کی نسل کی اس علمی ورثہ کی ناقدری کی وجہ سے ضائع ہوگئے ان کا کوئی اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔

ان سب کے علاوہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں مختلف علوم وفنون بالخصوص تفسیر، حدیث وفقہ کی امہات کتب اور اہم مراجع کی دستیابی کا واضح ثبوت اُن کتابوں کے مآخذ و حوالہ جات سے فراہم ہوتا ہے جو اس عہد میں مرتب کی گئیں۔ ان تصانیف وتالیفات میں ایک دو نہیں سیکڑوں کتابوں کے نہ صرف نام بلکہ ان کے اقتباسات بھی ملتے ہیں اس ضمن میں خاص طور سے فتاوائے فیروز شاہی، فتاوائے تاتارخانی اور فتاوائے عالمگیری کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ موخرالذکر دونوں کتابیں متعدد جلدوں پر مشتمل ہیں اور ان کی تالیف وترتیب علماء کی ایک کمیٹی کی نگرانی میں انجام پائی۔ اس کمیٹی کو یہ خاص ہدایت تھی کہ مختلف مسائل پر فقہاء کے مابین جو اختلافات پائے جاتے ہیں ان کی نشاندہی کی جائے اور متقدمین فقہاء کی آراء کو جمع کیا جائے[۶۱] واقعۃً اسی طور پر یہ کتابیں مکمل ہوئیں۔ ظاہر ہے کہ بغیر کثیر تعداد میں فقہ کی کتابوں کی دستیابی کے یہ اہم کام انجام نہیں پاسکتا تھا۔ یہی طریقہ تفسیر تاتارخانی کی ترتیب سے متعلق بھی اختیار کیا گیا۔ ہر آیت کی تفسیر سے متعلق قدیم مفسرین

کی آرا کا استقصا کیا گیا اور ہر اختلافی رائے کو صاحب تفسیر کے حوالے کے ساتھ جمع کیا گیا۔[۶۲] تفسیر و فقہ کی کتابوں کو چھوڑیئے حدیث جس سے متعلق عام طور پر یہ تاثر پایا جاتا ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے اولین دور حکومت میں اس میدان میں مطالعہ و درس میں کم دلچسپی لی گئی حتیٰ کہ اس فن کی امہات کتب بھی اس وقت دستیاب نہ تھیں۔ اس کی اہم کتابوں کی بھی اس زمانہ میں کمی نہ تھی۔ اس عہد کے علما، و مصنفین کی تحریروں میں نہ صرف صحاح ستہ بلکہ حدیث کی دوسری کتابوں کے حوالے بھی دستیاب ہیں۔[۶۳] علوم اسلامیہ کی کتابوں سے قطع نظر اس زمانہ کی تاریخ کی کتابوں میں تفسیر، حدیث و فقہ کے علاوہ دیگر موضوعات سے متعلق کتابوں کے اقتباسات یا حوالے بھی ملتے ہیں (مثلاً تاریخ، طب، منطق و فلسفہ وغیرہ) اس کا مطلب یہ ہے کہ ان موضوعات پر اہم کتابیں بآسانی دستیاب تھیں۔ ان تفصیلات سے یہ ذہن نشین کرانا مقصود ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں علم کے کسی بھی میدان میں مہارت پیدا کرنے یا اپنی صلاحیت کو جلا بخشنے کے لیے ذاتی مطالعہ و تحقیق کی راہ بھی اپنائی جاتی تھی اس کے لیے کتابوں کی دستیابی میں ممکن ہے کچھ دشواری پیش آتی رہی ہو لیکن یہ کوئی ایسا مسئلہ نہیں تھا جو ذاتی مطالعہ و تحقیق کی راہ میں حائل ہوتا تھا۔

اعلیٰ تعلیم کے ذرائع سے متعلق بحث کے آخر میں یہ ذکر اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ روایتی علوم کے باب میں درس و تدریس اور مطالعہ و تحقیق کی سہولتوں کی فراہمی کے ساتھ بعض عقلی علوم (بالخصوص ہیئت و طب) کے میدان میں تحقیق و تجربہ کی آسانیاں (اگرچہ محدود انداز میں ہی سہی) مہیا تھیں، بعض سلاطین نے ان علوم کے مراکز قائم کرنے میں دلچسپی لی جہاں ماہرین فنون کے علاوہ وہ اسباب و اوزار بھی مہیا کیے جاتے تھے جو تحقیق و تجربہ میں کام آتے تھے۔ اس ضمن میں خاص طور سے سلطان فیروز شاہ بہمنی، سلطان فیروز شاہ تغلق، بادشاہ ہمایوں و شاہجہاں کی کوششوں کو سراہا جا سکتا ہے۔ ان چاروں حکمرانوں کا دربار علم نجوم و ہیئت کے ماہرین کا مرکز تھا۔ فیروز شاہ بہمنی اور شاہجہاں نے بعض معاصر ماہرین ہیئت کی نگرانی میں رصد خانہ کی تعمیر کا کام شروع کیا تھا اگرچہ یہ تکمیل کو نہ پہنچ سکا۔[۶۴] عہد شاہجہانی میں علم ہیئت کے ایک ماہر ملا فرید منجم نے ایک زیچ (Astronomical Table) مرتب کی جو بادشاہ کے نام پر "زیچ شاہجہانی" کے نام سے معروف ہوئی۔[۶۵] فیروز شاہ تغلق نے ایک اصطرلاب (جو علم ہیئت کے میدان میں

تحقیق و تجربہ کا سب سے مفید آلہ تھا) تیار کرا کے دہلی میں منارہ فیروز شاہی میں نصب کرایا تھا[۶۶] ہمایوں نے اصطرلاب کے ساتھ ساتھ ایک رصدگاہ کی تعمیر کا بھی منصوبہ بنایا تھا اور اس کے لیے ضروری آلات بھی فراہم کر لیے تھے لیکن اس کے کچھ ہی عرصہ بعد انتقال کر جانے کی وجہ سے یہ منصوبہ مکمل نہ ہو سکا[۶۷] اس عہد میں جو شفاخانے یا اسپتال قائم کیے گئے تھے وہ نہ صرف علاج و معالجہ کی سہولتیں مہیا کرتے تھے بلکہ وہاں طلبہ کے لیے طب کے مختلف پہلوؤں پر لکچرس و عملی تجربہ کا بھی اہتمام ہوتا تھا اور اس کے لیے ماہر اطباء کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں۔ اس عہد کے متعدد ماہرین طب کے بارے میں یہ ثبوت ملتا ہے کہ طبابت کے ساتھ ساتھ وہ طب کی تدریس کا مشغلہ بھی رکھتے تھے[۶۸]

اوپر کے مباحث سے یہ بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم کا صرف ایک ذریعہ (مدرسہ) نہ تھا بلکہ اس کے مختلف ذرائع تھے جن میں سب سے زیادہ اہمیت علماء و فضلاء یا مختلف فنون کے اساتذہ کے انفرادی مراکز کو حاصل تھی یہ مراکز عام طور پر کسی نہ کسی خاص مضمون میں درس کے لیے معروف ہوتے تھے یہی وجہ ہے کہ جو شائقین علم مختلف مضامین میں اعلیٰ تعلیم یا اختصاص حاصل کرنا چاہتے تھے وہ مختلف انفرادی مراکز تدریس سے رجوع کرتے تھے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس وقت بہت سے مدارس میں ایک عام انداز میں مختلف علوم و فنون کے میدان میں تعلیم کا اہتمام تھا لیکن جہاں تک کسی خاص مضمون یا فن میں حصول مہارت کا تعلق ہے اس کے لیے اُن فنون کے اساتذہ و شیوخ سے استفادہ کرنے، ذاتی مطالعہ و تحقیق کے ذریعہ ان سے متعلق اپنی صلاحیتوں کو جلا بخشنے اور بعض سائنسی مضامین کے ضمن میں ان کے تحقیق و تجرباتی مراکز سے رجوع کرنے کا طریقہ معمول بہ تھا۔ شاذ و نادر ہی ایسی مثال ملے گی کہ کسی ایک مدرسہ یا انفرادی مرکز سے مستفید ہو کر کوئی شخص مختلف علوم و فنون یا علوم نقلیہ و عقلیہ کا ماہر بن گیا ہو۔ بلکہ تعلیم کے مختلف ذرائع اختیار کرنے کے بعد ہی یہ جامعیت نصیب ہوتی تھی، اس لیے موجودہ دور میں مدارس کے طلبہ سے یہ بیجا توقع نہیں کی جانی چاہیے کہ وہ مدرسہ کی تعلیم سے فارغ ہو کر اسلامی علوم کے ماہر و فاضل بن کر نکلیں گے اور ساتھ ہی سماجی و سائنسی علوم کے میدان میں بھی آفتاب و ماہتاب ثابت ہوں گے۔

حواشی و مراجع

۱؎ عہد اسلامی کے ہندوستان سے متعلق اس نوع کی مرحلہ وار تقسیم کے لیے ملاحظہ فرمائیں، پروفیسر سعید احمد رفیق، اسلامی نظام تعلیم، اکیڈمی آف ایجوکیشنل ریسرچ، کراچی ۱۹۵۶ء، ص ۵۵، ۵۶، ۲۶۴۔

۲؎ میر خورد کرمانی، سیر الاولیا، لاہور ۱۹۷۸ء، ص ۱۱۱۔ بعض کتابوں میں اسی (فضل) معنی میں ایک دوسرا لفظ "منتہیانہ" بھی استعمال کیا گیا ہے (عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، کلکتہ ۱۸۶۵ء ۱/۳۲۴، ۳/۶۷)

۳؎ سیر الاولیا، ص ۲۹۸، امیر حسن سجزی، فوائد الفواد، لاہور ۱۹۶۶ء، ص ۱۵، ۲۷، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۵۳، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخیار، مطبع مجتبائی، ۱۳۲۲ھ، ص ۶۷، ۸۰-۸۱، ۹۸-۹۹، ۱۴۴، ۱۵۰

۴؎ ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت، ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۴۶ء ۱/۱۳۶، ۲۰۰، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۷، ۳۰۹

۵؎ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں مدارس کے قیام و انصرام کی بابت تفصیلات کے لیے ملاحظہ فرمائیں۔ ابو المحسنات ندوی، ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۶۱ء سید عبدالحی، ہندوستان اسلامی عہد میں (جنۃ المشرق و مطلع النور المشرق کا اردو ترجمہ از شمس تبریز خاں) مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، لکھنؤ، ۱۹۷۳ء ص ۱۵۲

۶؎ N. N. Law, Promotion of Learning in India during Muhammadan Rule, Delhi 1973

۷؎ ابو العباس القلقشندی، صبح الاعشیٰ، مطبع امیریہ، قاہرہ ۱۹۱۵ء ۵/۶۹، شہاب الدین العمری مسالک الابصار (انگریزی ترجمہ: الوا اسپیس) علی گڑھ، ۱۹۴۳ء ص ۲۴

۸؎ نظام الدین احمد بخشی، طبقات اکبری، کلکتہ ۱۹۲۷ء ۱/۲۴۱، محمد قاسم ہندو شاہ فرشتہ، تاریخ فرشتہ مطبع نول کشور (بدون تاریخ) ۱/۱۵۱، نیز دیکھئے سیرت فیروز شاہی، نقل (مخطوطہ خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ) یونیورسٹی کلکشن (مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) ۱۱۱، ص ۱۴۷، ۲۰۹

۹؎ سیرت فیروز شاہی، ص ۱۴۷، ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲ء ص ۵۶۴

۱۰؎ ڈاکٹر وحید مرزا، دیوان مطہر کڑہ، اورینٹل کالج میگزین (لاہور) ۱۱/۳ مئی ۱۹۳۵ء، ص ۱۳۷

۱۱؎ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۶۵-۵۶۶

۱۲؎ رحلہ ابن بطوطہ، مطبعہ ازہریہ، مصر ۱۹۲۸ء ۲/۴۴، شہاب الدین العمری، مسالک الابصار (انگریزی ترجمہ) ص ۲۴

۱۳؎ غلام علی آزاد بلگرامی، مآثر الکرام، ص ۱۸۴، ۱۸۵، اخبار الاخیار، ص ۱۴۲، رحمان علی خاں۔ تذکرۂ علماء ہند،

نولکشور، ۱۹۱۴ء، صـ ۲۲۸-۲۲۹

۱۳؎ قدیم اسلامی درس گاہیں۔ صـ ۳۱-۳۲

۱۴؎ برنی، تاریخ فیروز شاہی، علی گڑھ، ۱۹۵۶ء حصہ اول صـ ۸۰-۸۱، شبلی نعمانی، شعر العجم، مطبع معارف، اعظم گڑھ ۱۹۴۷ء، ۲/ ۳۵، این، این لا، محولہ بالا، صـ ۲۶

۱۵؎ عبدالحمید لاہوری، بادشاہ نامہ، کلکتہ ۱۸۶۷ء جلد اول حصہ دوم، صـ ۳۴۰، محمد صالح کنبو لاہوری عمل صالح کلکتہ ۱۹۳۹ء، ۳/ ۳۸۹، نزہتہ الخواطر، ۵/ ۳۸۴، ریاست علی ندوی، عہد اسلامی کا ہندوستان پٹنہ، ۱۹۵۰ء، صـ ۲۸۱ ۱۶؎ آثر الکرام، صـ ۲۲۱-۲۲۲

۱۷؎ غلام علی آزاد بلگرامی، سبحۃ المرجان، (تحقیق محمد فضل الرحمٰن الندوی) علی گڑھ، ۱۹۷۶ء ۷۰-۷۲ تذکرہ علماء ہند صـ ۴۸، عبدالحئی الحسنی، نزہتہ الخواطر، حیدر آباد، ۱۹۴۷ء ۱۰/ ۱۳۷-۱۴۱۔ سید حسن برنی، امام صغانی، معارف ۲۲۰/ ۱ جولائی ۱۹۲۹ء صـ ۴-۱۳

۱۸؎ نزہتہ الخواطر، ۲/ ۱۴۲-۱۴۳، محمد اسحاق بھٹی، فقہائے ہند، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۷۴ء صـ ۲۸۵-۲۸۶ ۱۹؎ تاریخ فرشتہ، ۲/ ۴۰۴۔ نزہتہ الخواطر، ۱/ ۱۵۷، فقہاء ہند ۱۴۱-۱۴۲، محمد اسحاق، علم حدیث میں برعظیم پاک و ہند کا حصہ ۱۹۸۳ء۔ صـ ۷۶-۷۷

۲۰؎ نزہتہ الخواطر۔ ۲/ ۱۶۱، فقہائے ہند، صـ ۳۰۰

۲۱؎ نزہتہ الخواطر، ۲/ ۹۵-۹۶

۲۲؎ اخبار الاخیار، صـ ۱۴۱-۱۴۳، نزہتہ الخواطر ۲۰/ ۲۸-۳۵، سراج الہدایہ (مرتبہ قاضی سجاد حسین) نئی دہلی، ۱۹۸۳ء، صـ ۴-۵ (پیش لفظ)

۲۳؎ بدایونی، ۱/ ۳۲۳-۳۲۴، آثر الکرام، صـ ۱۹۱-۱۹۲ تذکرہ علماء ہند، صـ ۱۰۱، ۱۳۹-۱۴۰ مولانا ابوالعرفان ندوی نے اپنے ایک مضمون میں ملا عزیز اللہ و ملا عبداللہ تلنبی کے ایران جاکر علوم عقلیہ کے حصول کا ذکر کیا ہے لیکن کسی معاصر آخذ میں یہ حوالہ نہ مل سکا۔ ملاحظہ فرمائیں دینی مدارس اور ان کے مسائل (مقالات سمینار) ادارہ علمیہ، جامعۃ الفلاح، بلریا گنج، اعظم گڑھ۔ ۱۹۹۰ء صـ ۸۰

۲۴؎ سیر الاولیاء، صـ ۲۱۵، نزہتہ الخواطر، ۲/ ۱۱۳، فقہاء ہند، صـ ۲۷-۲۷۱ ۱۹۹۰ء، صـ ۸۰

۲۵؎ نزہتہ الخواطر، ۲/ ۸۰، فقہاء ہند، صـ ۲۴۲-۲۴۳ ۲۶؎ نزہتہ الخواطر، ۲/ ۱۸

۲۷؎ تذکرہ علماء ہند، صـ ۱۵۴، آثر الکرام، صـ ۱۶۱

۲۸؎ اُس وقت کی اصطلاح میں نقد عطیہ کو "وظیفہ" یا "انعام" اور آراضی کے عطیہ کو "مدد معاش"

کہا جاتا تھا تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں ابوالفضل، آئین اکبری، کلکتہ ۱۸۶۷ء، ۱/ ۱۹۸ - ۱۹۹
یوسف میرک، مظہر شاہجہانی، سندھی ادبی بورڈ، حیدرآباد (سندھ) ۱۹۶۳ء، ص ۱۲۱ - ۱۹۰-۱۹۲
Rafat M. Bilgrami, Religious and Quasi-Religious Departments of the Mughal Period, New Delhi 1984 P.P. 59-66

۲۹ سیرت فیروز شاہی، ص ۱۲۷، برنی، ۳۸۲، ۴۳۵، ۵۵۸ - ۵۶۰، ۵۶۳، مرآت احمدی، ۱/ ۲۵۸، ۳۰۳، فرامین سلاطین (مرتبہ بشیر احمد) علی گڑھ، ص ۹۳، محمد کاظم، عالمگیر نامہ، کلکتہ ۱۸۶۸ء ۲/ ۱۰۸۵ - ۱۰۸۶، ساقی مستعد خاں، عالمگیر نامہ، کلکتہ ۱۸۷۱ء ص ۵۲۹، بایزید بیات، تاریخ ہمایوں واکبر کلکتہ ۱۹۳۱ء ص ۳۱۰-۳۱۱، عہد اسلامی کا ہندوستان، ص ۲۸۴-۲۸۵، سعید احمد رفیق، ص ۲۴-۲۵ ۳۰ مآثر الکرام ص ۱۵۲

۳۱ سیر الاولیاء ص ۲۸۵ - اخبار الاخیار ص ۹۳ تذکرہ علماء ہند ص ۸۶، ۱۴۰، نزہتہ الخواطر ۲/ ۸۰ - ۱۰۸، ۱۴۷، سبحۃ المرجان ص ۱۷۲ ۳۲ نزہتہ الخواطر ۲/ ۷۰، فقہاء ہند، ص ۲۳۸-۲۳۹

۳۳ فوائد الفواد، ص ۱۱۵-۱۱۶ - اخبار الاخیار، ص ۷۸، تذکرہ علماء ہند، ص ۲۴۰

۳۴ تاریخ فرشتہ ۱/ ۳۰۸، این این لا، ص ۸۴-۸۵

۳۵ شاہنواز خاں، مآثر الامراء، کلکتہ ۱۸۹۱ء ۳۰/ ۶۹-۷۴

۳۶ بدایونی ۱۳۰/ ۱۵۴-۱۵۵، مآثر الکرام، ص ۲۳۷-۲۳۸، تذکرہ علماء ہند، ص ۱۶۰

۳۷ برنی، ص ۵۶۵، نزہتہ الخواطر ۲/ ۱۷۳، ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں، ص ۲۳

۳۸ سیر الاولیاء، ص ۲۷۸-۲۷۹، فقہاء ہند، ص ۲۵۷، سید سلیمان ندوی نے ذکر کیا ہے کہ شیخ نظام الدین اولیا کے حلقۂ ارادت میں شامل ہونے کے بعد مولانا فخر الدین زرادی نے درس و تدریس کا سلسلہ ترک کر دیا تھا (مقالات سلیمان، مطبع معارف، اعظم گڑھ ۱۹۶۸ء ۲۰/ ۳۲) اور صاحب سیر الاولیاء کے بیان سے صاف واضح ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ جاری رہا۔

۳۹ اخبار الاخیار، ص ۱۸۶-۱۸۷، تذکرہ علماء ہند، ص ۸-۱۰، محمد غوثی شطاری گلزار ابرار (اردو ترجمہ) لاہور ۱۳۹۵ھ، ص ۱۱۴-۱۱۵، نیز دیکھئے تذکرہ علماء ہند، ص ۱۲۰-۱۲۱، ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت، ۲/ ۱۲۰

۴۰ بدایونی ۱/ ۳۳۸، ۳۴۳، ۷۵، ۱۲۹، اخبار الاخیار، ص ۲۵۱-۲۵۲، محمد اسحاق، محولہ بالا ص ۱۲۳-۱۲۵

۴۱ مآثر الکرام، ص ۱۵۱

۴۲ خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۸۱ء، ص ۵۲

۴۳؎ یحیٰی بن احمد سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ، ۱۹۳۱ء، ص ۶۵-۶۶۔
۴۴؎ عصامی، فتوح السلاطین، مدراس، ۱۹۴۸ء، ص ۱۱۸
۴۵؎ عبداللہ داؤدی، تاریخ داؤدی (تصحیح پروفیسر عبدالرشید) علی گڑھ (بدون تاریخ) ص ۲۹-۳۰
۴۶؎ شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ۱۸۹۱ء ص ۲۸۲-۲۸۳
۴۷؎ عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۲۹-۱۳۰ ۴۸؎ عفیف، ص ۳۷۹-۲۸۲، فتوحات فیروز شاہی (تصحیح پروفیسر عبدالرشید) علی گڑھ، ص ۸-۱۰ تاریخ داؤدی، ص ۵۹-۶۰، طبقات اکبری، ص ۱۶۳-۱۶۴
۴۹؎ گلزار ابرار، ص ۴۷۲-۴۷۵ ۵۰؎ آثار الامراء ۲/۳-۳۲ ۵۱؎ سیر الاولیاء ص ۳۲۷
۵۲؎ نزہتہ الخواطر ۲/۴۶ ۵۳؎ آثار الکرام ص ۴۸، ۲۲۵، ۲۲۹ ۵۴؎ آثار الکرام ص ۵۳، اخبار الاخیار ص ۲۸۲-۲۸۳
۵۵؎ آثار الکرام، ص ۱۹۷-۱۹۸ نیز دیکھئے اخبار الاخیار ص ۲۵ ۵۶؎ فوائد الفواد، ص ۴۵ وراق و نساخ کے بارے میں تفصیل کے لیے دیکھئے ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت، محولہ بالا، ص ۵۱-۵۲
۵۷؎ سعید احمد رفیق، Abdul Aziz, the Imperial Library of the Mughals, ص ۳۴، ۲۵ Delhi 1974
۵۸؎ توزک جہانگیری، علی گڑھ، ۱۸۶۴ء، ص ۲۱۸ ۵۹؎ اخبار الاخیار، ص ۲۵۰-۲۸۷، آثار الکرام، ص ۲۶۵
۶۰؎ آثار الکرام ص ۲۶۵ ۶۱؎ عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۹۲، محمد کاظم، عالمگیر نامہ کلکتہ، ۱۸۶۸ء، ۳/۱۰۸۶-۱۰۸۷۔ ساقی مستعد خاں، مآثر عالمگیری، کلکتہ، ۱۸۷۱ء، ص ۲۲۹-۲۴۰ نیز دیکھئے ریاست علی ندوی "کچھ فتاوائے تاتارخانی کے بارے میں" معارف، ۳/۵۹، ۱۹۲۷ء، ص ۱۶۵-۱۸۰ مجیب اللہ ندوی، فتاوائے عالمگیری اور اس کے مولفین، مرکز تحقیق، دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، لاہور (بدون تاریخ)
۶۲؎ عفیف، ص ۳۹۲ ۶۳؎ نزہتہ الخواطر ۲/۴۶ تفصیلات کے لیے ملاحظہ فرمائیں۔
سید سلیمان ندوی، "ہندوستان میں کتب حدیث کی نایابی کے بعض واقعات" مقالات سلیمان، مطبع معارف ۱۹۶۸ء ۲/۷۶-۷۸ محمد اسحاق، علم حدیث میں برعظیم پاک و ہند کا حصہ، ص ۷۶-۷۷، ۸۷-۹۰، ۹۵-۹۸
فقہاء ہند، ص ۲۸۰، ۲۸۵، محمد اعجاز حسن خاں، "تیموری عہد سے پہلے ہندوستان میں علم حدیث کا رواج" معارف، ۲۴/۴ اکتوبر ۱۹۲۹ء ص ۲۵۰-۲۵۲
۶۴؎ سید سلیمان ندوی، مقالات سلیمان (مقالہ: اسلامی رصد خانے) ۲/۲۶۲-۲۶۴، این این لا، ص ۸۵، نیز دیکھئے تاریخ فرشتہ، ۱/۳۰۷-۳۰۸، ۳۱۶ آثار الکرام، ص ۲۰۲۔
۶۵؎ عمل صالح، ۱/۳۶۱-۳۶۲ ۶۶؎ سیرت فیروز شاہی، ص ۲۹۳-۲۹۴
۶۷؎ خواند میر، قانون ہمایونی، کلکتہ، ۱۹۴۰ء، ص ۶۸-۶۹، ۱۰۰-۱۱۲، ابوالفضل، اکبر نامہ، کلکتہ ۱۸۷۷ء، ۱/۳۶۸
مقالات سلیمان ۲/۲۶۳ ۶۸؎ نزہتہ الخواطر، ۲/۴، ۱۶، ۶۱، ۶۶۰۔ تذکرہ علماء ہند، ص ۲۳، ۵۱۰ مزید تفصیلات کے لیے دیکھئے حکیم الطاف احمد اعظمی، تاریخ طب و اطباء دور مغلیہ، جامعہ ہمدرد دہلی، ۱۹۹۲ء۔

بحث ونظر

ترجمان القرآن فراہیؒ کا مسلک حدیث

مولانا سلطان احمد اصلاحی

ترجمان القرآن مولانا حمید الدین فراہیؒ (۱۲۸۰ھ — ۹ ۱۳۴۹ھ) تاریخ کی ان یگانہ ہستیوں میں سے ایک ہیں جو فکر و فہم کی دنیا میں نرے مقلد نہ ہو کر اپنی راہ الگ نکالتے اور اپنے پیچھے افکار و خیالات کی ایک نئی دنیا چھوڑ جاتے ہیں۔ علامہ کی عظمت کے لیے یہ بات کافی ہے کہ وہ اس دور آخر میں تفسیر کے ایک نئے مکتب فکر کی بنا ڈالنے میں کامیاب ہوئے اور اپنے پیچھے متعلقہ مسائل و موضوعات پر تازہ افکار و خیالات کا وہ وافر ذخیرہ چھوڑ گئے جس کے ایک ایک جزئیہ کو ریسرچ و تحقیق کا مستقل موضوع بنایا جا سکتا اور اس کی اساس پر علوم کی نئی بستی بسائی جا سکتی ہے۔ انہی میں ایک 'احادیث و آثار' کے سلسلے میں ان کے مخصوص خیالات ہیں، آج کی مجلس میں جس کا جائزہ لینا مقصود ہے۔ یہ جائزہ خالص بیانیہ نہ ہو کر عام مسلک فراہیؒ کی پیروی میں ناقدانہ بھی ہوگا اور اس میں موضوع کے ماله وما علیہ پر ساتھ ساتھ گفتگو ہوگی۔

ترجمان القرآن فراہی اپنے پھیلے ہوئے کاموں میں دوسری اکثر و بیشتر چیزوں کی طرح اپنے مسلک حدیث کو بھی واضح اور مکمل صورت میں پیش نہ کر سکے۔ تاہم اپنی مطبوعہ و غیر مطبوعہ کتابوں اور یادداشتوں میں انھوں نے اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس سے کافی حد تک حدیث کے سلسلے میں ان کا نقطۂ نظر واضح ہو جاتا ہے۔ بنیادی طور پر حدیث کے سلسلے میں مولانا کے خیالات ہمیں ان کے مقدمہ تفسیر فاتحہ نظام القرآن، التکمیل فی اصول التاویل اور ان کی غیر مطبوعہ یادداشت، احکام الاصول باحکام الرسول میں ملتے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مولانا فلسفۂ شریعت اور احکام شریعت دونوں کے سلسلے میں اصل و اساس قرآن حکیم کو قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے خیال کے

مطابق اگر کسی موقع پر کسی حدیث کا قرآن سے ٹکراؤ ہو تو قرآن چونکہ قطعی الدلالت ہے جس کے الفاظ کی من جانب اللہ ہونے کی ضمانت ہے اور احادیث ظنی ہیں جن میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کے ساتھ بالمعنی روایات کا حصہ بھی کم نہیں ہے، تو اس ٹکراؤ کی صورت میں علامہ حدیث کے مقابلہ میں قرآن کی ترجیح کے قائل ہیں اور قرآن کی تاویل کے مقابلے میں وہ حدیث کو اس کا زیادہ مستحق قرار دیتے ہیں۔ خواہ یہ حدیث یا روایت اصح الکتب بعد کتاب اللہ بخاری اور اس کی ہم پلہ صحیح مسلم ہی میں مذکور کیوں نہ ہو۔ حدیث کے سلسلہ میں علامہ کے اس مسلک کو فقہاء صحابہ میں سے حضرت عمر بن الخطابؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ جیسے لوگوں کے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے جس کا کہ ایک موقع پر انھوں نے تذکرہ بھی کیا ہے[1]

آگے بڑھنے سے پہلے مسئلہ زیر بحث میں علامہ کے خیالات کو ان کے الفاظ میں سننے کی ضرورت ہے۔ اپنے مقدمہ تفسیر میں تفسیر کے خبری مآخذ کے زیر عنوان گفتگو میں فرماتے ہیں:-

من المآخذ ما هو اصل	مآخذ میں بعض کی حیثیت اصل اور
و امام و منها ما هو کالفرع	رہنما کی ہے اور بعض کی فرع اور تابع
و التبع اما الامام و الاساس	کی۔ جہاں تک رہنما اور بنیاد کا سوال ہے
فلیس الا القرآن نفسه	تو وہ قرآن کے سوا دوسرا نہیں۔ رہی فرع
و اما ما هو کالتبع و الفرع	اور تابع کی بات تو یہ تین چیزیں ہیں۔ ۱۔
فذلك ثلاثة ما تلقته	احادیث نبوی جنھیں علمائے امت کے
علماء الامة من الاحادیث	یہاں تلقی بالقبول حاصل رہی۔ ۲۔ قوموں
النبویة و ما ثبت و اجتمعت	کے احوال جو پایۂ ثبوت کو پہنچے ہوں اور
الامة علیه من احوال	جن پر امت کا اتفاق ہو۔ ۳۔ حضرات
الامم و ما استحفظ من	انبیاءؑ پر نازل شدہ کتابوں کا وہ حصہ جو
الکتب المنزلة علی الانبیاء	دستبرد زمانہ سے محفوظ رہ گیا اور جس کے

---

[1] التکمیل فی اصول التاویل ۲۲/۱ ۔ الدائرۃ الحمیدیہ و مکتبتہا، مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر، اعظم گڑھ (الہند) الطبعۃ الاولی ۱۳۸۸ھ ۔ آئندہ، التکمیل ۔

ولولا تطرق الظن والشبهة الى الاحاديث والتاريخ والكتب المنزلة من قبل لما جعلناها كالفرع بل كان كل ذالك اصلا ثابتا يعضد بعضه لبعضا من غير مخالفة فوجب على من يحاول فهم القرآن ان لا ياخذ من الروايات ما يهدم الاصل او يقلعه فاني رأيت بعض الروايات تقلع الايات وتقطع نظمها الا ان تاول ولكن التعجب ممن يأول الاية ولا يأول الرواية وربما لا يأول الآية بل يرضى بقطع نظامها والفرع اولى بالقطع [1]

استناد میں کوئی شبہ نہ ہو۔ اگر احادیث تاریخ اور حضرات انبیاءؑ پر نازل شدہ اس سے پہلے کی کتابوں میں ظن اور شبہے کے داخل ہو جانے کا خطرہ نہ ہوتا تو ہم ان چیزوں کو فرع قرار نہ دیتے بلکہ ان میں سے ہر چیز اصل و اساس کی حیثیت میں ہوتی جس میں سے ہر ایک دوسرے کے لیے تقویت کا باعث ہوتی اور ان کے درمیان کہیں باہم کوئی ٹکراؤ نہ ہوتا۔ پس جو شخص قرآن مجید کو سمجھنا چاہتا ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ روایات میں سے ایسی کسی چیز کو قبول نہ کرے جو اصل ہی کو ڈھا دینے والی اور اسے جڑ بیڑ سے اکھاڑ دینے والی ہو۔ اس لیے کہ میں نے دیکھا ہے کہ بعض روایات آیات قرآنی کو جڑ بیڑ سے اکھاڑ دیتی اور ان کے نظم کو درہم برہم کر دیتی ہیں، سوائے اس کے کہ ان کی تاویل کی صورت اختیار کی جائے۔ لیکن تعجب ہے ان لوگوں پر جو آیت کی تو تاویل کر لیتے ہیں لیکن روایت کی تاویل کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ بلکہ بسا اوقات آیت کی تاویل بھی نہیں کرتے بلکہ اس کے پورے نظام کو درہم برہم کرنے کے لیے تیار

[1] فاتحہ تفسیر نظام القرآن و تاویل الفرقان بالفرقان ۱۰/ مطبع اصلاح۔ نے میر اعظم گڑھ الہند ۱۳۵۶ھ۔ آئندہ فاتحہ

ہوجاتے ہیں۔ حالانکہ اصل کے مقابلہ میں فرع اس
کی زیادہ مستحق ہے کہ اس کی قطع و برید کی جاسکے۔

اسی سلسلے میں وہ عربی کا یہ مشہور شعر بھی پیش کرتے ہیں:

وکاین رأینا من فروع طویلة تموت اذا الم تحیین اصول[1]

اصول تفسیر کے اپنے اسی رسالے میں اس کے آخری مقدمہ[2] 'فی تاویل القرآن بالحدیث' 'قرآن کی حدیث سے تاویل' میں جسے علامہ کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی کے اردو ترجمہ میں نہ معلوم کس مصلحت سے ساقط کر دیا گیا ہے[3] وہ اپنے اس نقطۂ نظر کی مزید وضاحت کرتے ہیں جس میں احادیث کے ذیل میں بخاری و مسلم کی نام کے ساتھ صراحت ہے:

قد سبق منی القول	میں یہ بات پہلے کہہ چکا ہوں کہ جب آحاد
بان القرآن هو الحاکم	کا اس سے ٹکراؤ ہوگا تو قرآن ہی فیصلہ کن ہوگا۔
عند اختلافه بالاحادیث	اس موقع پر میں اس کی کسی قدر وضاحت
فهٰهنا مزید الایضاح	کرنی چاہتا ہوں۔ میں اپنے بھائیوں کے طعن
وکنت افرق عن	تشنیع سے کسی قدر ڈرتا تھا لیکن حدیث سے
طعن اخواننا ولکن ذهب	ان کی محبت نے ان کو اس حد تک پہنچایا
بهم الشغف بالحدیث	کہ وہ یہاں تک کہنے لگے کہ حدیث آیت کریمہ
الی ان قالوا ان الحدیث	(ہم ہی نے اس ذکر کو اتارا ہے اور ہم ہی اس
داخل تحت آیة (انا نحن	کی حفاظت کرنے والے ہیں) کے تحت
نزلنا الذکر وانا له لحافظون)	داخل ہے۔ اور انھوں نے اس قول کے
ولم یتفکروا فی نتائج	نتائج پر غور نہیں کیا۔ پس میرے لیے وقت

---

[1] حوالہ سابق۔ شعر کا ترجمہ: اور ہم نے کتنی ہی لمبی لمبی شاخوں کو دیکھا ہے کہ جڑوں سے ان کا رشتہ برقرار نہ رہے تو دیر نہیں لگتی کہ وہ سوکھ کر بے جان ہوجاتی ہیں۔

[2] مقدمہ تفسیر نظام القرآن اردو ترجمہ از مولانا امین احسن اصلاحی، دائرہ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح سرائے میر، اعظم گڑھ، طبع اول، مطبوعہ کوہ نور پریس دہلی۔ جو آخری مقدمے ۱۷ کو ساقط کرکے صرف ۱۶ مقدمات پر مشتمل ہے۔ [3] حجر: ۹

هٰذا القول فحان لی ان	آگیا ہے کہ میں حق وصداقت کا علم بلند
ارفع رایۃ الصدق ولا ابالی	کروں اور مجھے کچھ پروا نہیں کہ اس جرأت
ولو قطعوا رأسی لدیہ	بیجا پر میرے سر کو میرے تن سے جدا
واوصالی[1]	کر دیا جائے[2]

اس تمہیدی گفتگو کے بعد وہ اصل موضوع کی طرف آتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں:

فاعلم ان فی قلوب	معلوم ہو کہ اکثر حضرات اہل حدیث
اکثر اهل الحدیث أن	کے دلوں میں یہ بات بیٹھی ہوئی ہے کہ
ما رواہ البخاری والمسلم	کہ بخاری ومسلم نے جو کچھ روایت کر دیا ہے
لامجال فیہ للشك فنورد	اس میں اب کسی قسم کے شک وشبہے کی
بعض مافیہا لکی تعلم	گنجائش نہیں۔ تو اس مقصد سے ہم ان میں
ان اللہ تعالیٰ یشنع	سے بعض مثالیں پیش کرتے ہیں جس سے
الخاذ العلماء اربابا فلا	تم کو اندازہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے کیونکر علماء
تومن بما فہموا من غیر	کو خدائی کا مقام دینے پر شناعت کا اظہار
النظر والفکر[3]	کیا ہے پس ہمارے لیے کچھ ضروری نہیں
	کہ انھوں نے جو کچھ کہہ دیا ہے ہم بے سوچے
	سمجھے اس پر آمنا وصدقنا کہہ دیں۔

صحیح بخاری کے سلسلے میں مولانا کے ان خیالات کا ذکر دوسرے مواقع پر بھی ملتا ہے۔ علامہ کے متحد المذاق دوست مولانا عبید اللہ سندھیؒ حج کے موقع پر ان

---

[1] فاتحہ / ۳۲ [2] احادیث نبوی کو آیت کریمہ: انا نحن نزلنا الذکر کے تحت لانے کے برعکس نتائج سے علامہ کا منشا غالباً یہ ہے کہ صحیحین کی حد تک بھی انتہائی حزم واحتیاط کے باوجود بالمعنی روایات کی کمی نہیں ہے جن میں کسی موقع پر راویوں کے فہم کی غلطی کا امکان بھی بہرحال باقی رہتا ہے جبکہ قرآن کا لفظاً ومعنیً کے ساتھ منزل من اللہ ہونا متفقہ ہے۔ احادیث کو آیت مذکورہ کا مصداق مان کر کتاب اللہ کو بھی ان میں موجود امکانی کمی کے خطرے سے دوچار کرنا ہے۔ جبکہ امت میں کوئی اس کا تحمل نہیں کر سکتا۔

[3] حوالۂ سابق۔

سے اپنی ملاقات کے تذکرے میں فرماتے ہیں۔ مولانا سندھی کی اس روداد کو ہم انہی کے الفاظ میں نقل کرتے ہیں:۔

"مولانا حمید الدین مرحوم میرے بہت پرانے دوست تھے۔ قرآن شریف کے تناسق آیات میں ہمارا مذاق متحد تھا... جب تک میں ہندوستان میں ان سے ملتا رہا حدیث شریف کے ماننے نہ ماننے کا جھگڑا کبھی ختم نہیں ہوا۔ اتفاقاً جس سال میں مکہ معظمہ پہنچا ہوں، اسی سال وہ بھی حج کے لیے آئے۔ ہماری باہمی مفصل ملاقاتیں رہیں۔ افکار میں بے حد توافق پیدا ہو گیا تھا۔ مگر وہاں بھی حدیث کے ماننے نہ ماننے پر بحث شروع ہو گئی۔ ہم نے سختی سے ان پر انکار کیا اور کہا کہ حدیث کو ضرور ہی ماننا پڑے گا۔ تنگ آ کر فرمانے لگے۔ آخر آپ ہم سے کیا چاہتے ہیں۔ میں نے کہا موطا مالک! فرمایا۔ ہم اس کو مانتے ہیں۔ میں نے کہا بس آج سے ہمارا نزاع ختم ہے۔ ہم آپ کو صحیح بخاری ماننے کے لیے مجبور نہیں کرتے۔"[1]

---

[1] الفرقان بریلی کا شاہ ولی اللہ نمبر، طبع دوم ۱۳۶۰ھ/۱۹۴۱ء مرتبہ مولانا محمد منظور نعمانی صفحہ ۳۰۲۔ مضمون مولانا عبید اللہ سندھی خاص برائے نمبر ہذا بہ عنوان "امام ولی اللہ دہلوی کی حکمت کا اجمالی تعارف"۔ اس موقع پر مولانا سندھی نے صحیح بخاری کے سلسلے میں اپنے خیالات کا بھی اظہار کیا ہے۔ مولانا کے ان خیالات کو بھی انہی کے الفاظ میں نقل کرنا مناسب ہے: "رہا یہ کہ صحیح بخاری کے سلسلے میں میرے اشکالات کیا ہیں، اور میں ایک یورپین نومسلم کو وہ کتاب کیوں نہیں پڑھا سکتا۔ ان تفاصیل پر میں مجالس عامہ میں گفتگو کرنے کا روادار نہیں، اہل علم جو تکمیل کر چکے ہیں یا تکمیل کے قریب ہیں ان سے میں مذاکرات میں سب کچھ کہہ دوں گا" حوالۂ سابق۔ اسی مضمون میں اس سے پہلے وہ اس سلسلے میں مزید کہتے ہیں: "مگر جس قدر میری توجہ قرآن عظیم کی طرف بڑھتی گئی اور نوجوانوں کو بخاری کی بعض احادیث کا سمجھانا مشکل ہوتا گیا، اسی قدر میرے سابقہ یقین میں تزلزل پیدا ہونے لگا" صفحہ ۳۰۰ "سابقہ یقین" سے مولانا سندھی کا مطلب ہے "صحیح بخاری کو حافظ ابن حجرؒ سے بھی بڑھ کر اصح الکتاب ماننا اور صحیح بخاری کی چالیس احادیث جن کی جرح کا جواب ابن حجرؒ سے نہیں بن پڑتا تھا، مولانا موصوف کا ان کا جواب دینے کے لیے بھی تیار ہونا۔ حوالۂ مذکور۔

روایات واحادیث کے سلسلے میں علامہ کے ان خیالات کی بازگشت دوسرے مقامات پر بھی ملتی ہے[1] فاتحہ نظام القرآن کے آخری اقتباس پر ہم اس سلسلے کو ختم کرتے ہیں:-

فالذی یهمك هو	جو چیز تمہارے دیکھنے اور غور کرنے
إن تعلم أن الحدیث وان	کی ہے وہ یہ کہ تم کو معلوم ہونا چاہئے کہ خبر
تواتر لاینسخ القرآن	چاہے وہ متواتر ہی کیوں نہ ہو وہ قرآن
وحقه التاویل او	کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ اس کا جائز مقام
التوقف الا تری ان	یہ ہے کہ اس کی تاویل کی جائے یا اس
الامام الشافعی و	کے سلسلے میں توقف اختیار کیا جائے۔
احمد بن حنبل وعامة	دیکھئے نہیں ہو کہ حضرت امام شافعی اور
اهل الحدیث لم یکونوا	امام احمد بن حنبل اسی طرح عامۂ اہل حدیث
نسخ القرآن بالحدیث	حدیث کے ذریعہ قرآن کے نسخ کے قائل نہیں
وان کان متواترا و	اگرچہ وہ متواتر ہی کیوں نہ ہو۔ اور حدیث
صاحب الحدیث	کے معاملے میں ان کی حیثیت صاحب خانہ
ادری بما فیه فمن	کی ہے۔ تو فقہاء اور متکلمین میں سے
خالفهم من الفقهاء	جن لوگوں نے ان کے برخلاف
والمتکلمین لانقیم	بات کہی ہے ہم ان کی رائے کو کچھ وزن
لرأیهم وزنا ونعوذ بالله	دینے کو تیار نہیں۔ ہم اللہ کی اس سے
ان ینسخ الرسول	پناہ مانگتے ہیں کہ رسول اللہ کے کلام
کلام الله ولابد ان	کو منسوخ کر سکے۔ ضرور ایسا ہے کہ
یکون وهم اوخطأ	راویوں کی طرف سے کوئی وہم یا غلطی
من الرواة وانظر	ہوئی ہے۔ ورنہ فریقین کے دلائل کو
فی دلائل الفریقین لا	اگر تم توجہ سے دیکھو گے تو اس سے

---

[1] تفصیل کے لیے التکمیل فی اصول التاویل صفحات ۲۱، نیز: ۶۵ تا ۶۸، محولہ بالا

یزیدك الا اطمئنانا بما	تمہارے اطمینان میں اضافہ ہوگا اور حق و
هوالحق الواضح ولیس	صواب کھل تمہارے سامنے آجائے گا۔
هٰذا مقام تفصیله[1]	اگرچہ یہ مقام اس کی تفصیل کا متحمل نہیں ہے۔

حضرت امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے متعلق علامہ کے ذکر کردہ اس خیال پر ہم تبصرہ آگے کریں گے، ان اقتباسات سے حدیث نبویؐ کے سلسلے میں ترجمان القرآن کے خیالات بڑی حد تک وضاحت کے ساتھ سامنے آجاتے ہیں لیکن اصل پریشانی یہ ہے کہ نظری طور پر مولانا نے یہ باتیں جتنی تکرار سے اور جس قدر زور و شدت کے ساتھ کہی ہیں، ان کی عملی مثالوں کا معاملہ اتنا ہی کمزور ہے۔ ان اقتباسات سے تاثر یہ ملتا ہے کہ احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا قدم قدم پر قرآن سے ٹکراؤ ہے اور پوری امت کسی جھجک کے بغیر قرآن کو چھوڑ کر تمام تر احادیث پر تکیہ کیے ہوئے ہے۔ اس کا تقاضا تھا کہ ترجمان القرآن ذخیرۂ احادیث سے مثالوں کا ڈھیر لگا دیتے جس سے ان کی اس نظری گفتگو کو عملی صورت میں جانچنے اور پرکھنے کا موقع ملتا۔ قرآن کی کسی آیت کو حدیث سے منسوخ مان لینا یا آیت کو مجمل مان کر حدیث کو اس کی تشریح و تبیین قرار دینا، نتیجے کے طور پر ان دونوں کے درمیان خط فاصل بہت باریک ہے اور مثالوں کے بغیر اس سے متعلق گفتگو بہت کم نتیجہ خیز ہو سکتی ہے۔ جبکہ صورت یہ ہے کہ اس پوری گفتگو میں ترجمان القرآن چند ایک مثالوں سے آگے نہیں بڑھتے۔

ان معدودے چند مثالوں میں بھی کمزوری یہ ہے کہ ان میں احادیث اور تفسیری روایات دونوں کو خلط کر دیا گیا ہے[2] جبکہ احادیث نبوی علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی اولین نمائندہ

---

[1] فاتحہ نظام القرآن /۱۱، محولہ بالا۔

[2] مثال کے طور پر وہ اپنے مقدمہ تفسیر میں ایک ہی سطر میں 'کذب ابراہیمؑ' والی حدیث نقل کرتے ہیں جو بخاری و مسلم میں مذکور ہے اور اس کے ساتھ ہی 'غرانیق' والی روایت کا ذکر کرتے ہیں جو محض ایک تفسیری روایت ہے۔ فاتحہ /۱۰۔ اسی طرح آگے سورج کے سجدے والی صحیحین کی روایت کے معاً بعد 'واخر' کی تفسیر میں سینے پر ہاتھ رکھنے والی تفسیری روایت کا ذکر کرتے ہیں۔ فاتحہ /۳۳، ۳۴۔ اس کی بعض دوسری مثالوں کے لیے ڈاکٹر رفی الاسلام ندوی کا فاضلانہ مضمون 'مولانا فراہی اور حدیث' قسط دوم، تحقیقات اسلامی جنوری۔ مارچ ۱۹۸۶ء۔ غرانیق =

بخاری و مسلم کے سلسلے میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں:

اما الصحیحان فقد	جہاں تک صحیحین کا سوال ہے تو تمام
اتفق المحدثون ان جمیع	محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ ان میں متصل
ما فیہما من المتصل	و مرفوع کا جو کچھ حصہ ہے وہ قطعیت کے
المرفوع صحیح بالقطع	ساتھ صحیح ہے اور یہ ساری چیزیں ان کے
و انہما متواتران الی	مصنفین تک تواتر کے ساتھ پہنچتی ہیں
مصنفیہما و أنہ کل من	اور جو کوئی ان کے معاملے کو ہلکا کرتا ہے
یہون أمرہما فہو مبتدع	وہ مبتدع ہے اور اہل ایمان کے راستے
متبع غیر سبیل المومنین[1]	کے علاوہ دوسرے راستے کا پیرو کار ہے۔

اور تفسیری روایات کے سلسلے میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا کہنا ہے:

ثلاثۃ امور لیس لہا	تین چیزیں ہیں جن کی کوئی (مضبوط)
اسناد: التفسیر و الملاحم	سند نہیں۔ تفسیر، ملاحم اور مغازی۔ دوسری
والمغازی ویروی لیس	روایت یہ ہے کہ ان کی کوئی اصل نہیں
لہا اصل ای اسناد[2]	ہے اور اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ کوئی
	اسناد نہیں ہے۔

جس کی وجہ اس کے ناقل حنابلہ کے سرسبد علامہ ابن تیمیہؒ یہ بیان کرتے ہیں کہ:

لان الغالب علیہا	اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا بڑا حصہ
المراسیل[3]	مرسل روایات پر مشتمل ہے۔

اور حضرات صحابہ میں مفسرین کے سرخیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی تفسیری روایات کے سلسلے میں امام شافعیؒ کے رتبے کے آدمی کا کہنا ہے کہ تفسیر میں ان سے سنّو کے

= والی روایت کے ایک جائزے کے لیے: قصۂ غرانیق علاً پر ایک نظر از محدث کبیر علامہ ناصر الدین البانی، تلخیص: محمد ثناء اللہ ندوی، مطبوعہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ اپریل۔ جون ۱۹۹۶ء۔

[1] حجۃ اللہ البالغہ: ۱/۱۳۴، کتب خانہ رشیدیہ دہلی۔ طبعہ اولیٰ ۱۳۷۳ھ۔

[2] فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۳/۳۴۶۔ ترتیب: عبدالرحمٰن بن قاسم وابنہ محمد ۱۳۹۸ھ۔ [3] حوالہ سابق۔

آس پاس حدیثوں سے زیادہ پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتیں[1]

اس پس منظر میں آگے بڑھنے سے پہلے ہم علامہ فراہیؒ کی اس گفتگو میں تفسیری روایات سے قطع نظر کرتے ہوئے صحاح کی احادیث اور ان میں بھی خاص طور پر بخاری و مسلم کی روایت کردہ حدیثوں پر ایک نظر ڈالنی چاہتے ہیں۔ اس میں سے پہلی روایت سیدنا ابراہیمؑ کے توریہ یا تعریض "کذب ابراہیم" کی ہے جو بخاری و مسلم دونوں میں مذکور ہے[2]۔ جس کا خلاصہ ہے کہ سیدنا ابراہیمؑ نے تین مواقع پر خلاف واقعہ بات کہی۔ دو بایں سورۂ صافات اور انبیاء میں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے اثبات کے تسلسل میں کہ میں بیمار ہوں انی سقیم[3] نیز یہ کہ ان بتوں کو ان کے بڑے بت نے توڑا ہے "بل فعلہ کبیرھم"[4] تیسرے اپنی بیوی سارہ کو ایک جابر کے ہاتھوں آبروریزی سے بچانے کی خاطر انھیں اپنی بیوی کے بجائے اپنی بہن قرار دینے کی تلقین۔ ترجمان القرآن فراہی اس روایت کو نص قرآنی کی تکذیب کرنے والی "مکذب لنص القرآن"[5] قرار دیتے ہیں۔ صحیحین کی اس حدیث کے سلسلے میں علامہ فراہی سے سب سے زیادہ قریب تر موقف امام رازیؒ کا ہے جو آیت مذکورہ کی تفسیر میں اس روایت کے ذکر کے بعد سیدنا ابراہیمؑ جیسے جلیل القدر کے بالمقابل حدیث کے راوی کی طرف کذب کے انتساب کو زیادہ قرین قیاس باور کرتے ہیں۔ اس موقع پر امام موصوف کے الفاظ کو نقل کرنا مناسب ہے:

.... قلت بعضھم ھذا	.... میں نے طبقۂ محدثین کے بعض لوگوں
الحدیث لایلیق بان	سے کہا کہ یہ حدیث اس کی حق دار نہیں
یقبل لان نسبۃ الکذب	کہ اسے قبول کیا جائے۔ اس لیے کہ حضرت
الی ابراھیم لاتجوز	ابراہیمؑ کی طرف کذب کا انتساب درست
فقال ذلک الرجل کیف	نہیں ہو سکتا ہے۔ تو ان صاحب نے

---

[1] الاتقان فی علوم القرآن: ۲/۱۸۹۔ ازہریہ، مصر ۱۹۲۵ء، طبعہ ثانیہ

[2] بخاری جلد ۱۔ کتاب الانبیاء، باب قول اللہ عزوجل واتخذ اللہ ابراہیم خلیلا الخ، اصح المطابع، دہلی
مسلم جلد ۲۔ کتاب الفضائل، باب فضائل ابراہیم الخلیل علیہ السلام، اصح المطابع، دہلی۔

[3] صافات: ۸۹ [4] انبیاء: ۶۳ [5] فاتحہ ۱۰۷

یحکم بکذب الرواۃ	کہا کہ تو پھر عادل راویوں کے کذب کا فیصلہ
العدول فقلت لما وقع	کیونکر کر دیا جائے۔ اس پر میں نے کہا کہ
التعارض بین نسبۃ الکذب	جب تعارض کی یہ صورت پیدا ہو کہ یا تو کذب
الی الراوی وبین نسبتہ	کی نسبت راوی کی طرف کی جائے یا ابراہیم
الی الخلیل علیہ السلام کان	خلیل اللہؑ کی طرف اس کا انتساب کیا جائے
من المعلوم بالضرورۃ ان نسبتہ	تو بالکل کھلی ہوئی اور بدیہی بات ہے کہ راوی
الی الراوی اولیٰ [1]	کی طرف اس کا انتساب کیا جانا زیادہ بہتر
	اور مناسب ہوگا۔

لیکن اس کے ساتھ ہی امام ممدوح دوسری رائے کا تذکرہ کرتے ہیں اور وہ یہ کہ:

لم لا یجوز ان یکون	ایسا کیوں نہیں ہو سکتا ہے کہ اس
المراد بکونہ کذبا خبرا	کے 'کذب' ہونے کا مطلب ہو کہ ایسی
شبیہا بالکذب [2]	خبر جو کذب سے مشابہ اور اس کی ہم صورت ہو۔

بخاری و مسلم میں اس روایت کا تذکرہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے احوال اور ان کے فضائل و مناقب کے بیان میں ہے۔ صحیحین میں دوسرے موقع پر اس روایت کا ذکر روز محشر شفاعت کے سلسلے میں ہے[3]۔ جبکہ دیگر حضرات انبیاء تواضع کے جذبہ سے بعض کمزوریوں کے حوالہ سے اس خصوص میں اپنی عدم اہلیت ظاہر کرتے ہوئے اس کے معاملے کو آخری پیغمبر سیدنا محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹائے جانے کی سفارش کریں گے۔ انہی میں ایک حضرت ابراہیم خلیل اللہ بھی ہیں۔ روایت کا پس منظر خود بتاتا ہے کہ دیگر انبیاء کی طرح سیدنا ابراہیمؑ بھی دعوتی مصالح اور سخت حالات کے پس منظر میں اپنی تعریض و توریہ کو برتنے سے تواضع اپنے بلند مقام عبدیت کی مناسبت سے 'کذب' سے تعبیر کرتے ہیں اور اسی مناسبت سے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی آں جناب کی طرف اس کا انتساب کیا جاتا ہے۔ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت

---

[1] مفاتیح الغیب: ۷/۱۲۵، مطبعہ عامرہ شرقیہ (مصر) ۱۳۰۸ھ، طبعہ اولیٰ۔ [2] حوالۂ سابق۔
[3] بخاری جلد ۲، کتاب الرقاق، باب صفۃ الجنۃ والنار، مسلم جلد ۱، کتاب الایمان، باب اثبات الشفاعۃ واخراج الموحدین من النار

اپنے فاتحہ تفسیر کے آخری مقدمہ میں جہاں ترجمان القرآن احادیث سے قرآن کا اختلاف ہونے کی صورت میں قرآن کو حاکم بتاتے اور علما کو "ارباب" قرار دینے کی ممانعت کے حکم الٰہی کا زوردار لفظوں میں حوالہ دیتے ہیں، اس کی نظیر میں وہ شیخین کی روایت کردہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث پیش کرتے ہیں جس میں سورج کے حق سبحانہ تعالیٰ کے عرش تلے سجدہ کرنے کا ذکر ہے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی کو آیت کریمہ والشمس تجری لمستقر لہا (یٰسین: ۳۸) کا مصداق قرار دیتے ہیں۔ ترجمان القرآن فراہی نے اس موقع پر روایت کے جو الفاظ نقل کیے ہیں۔ وہ بخاری شریف کتاب التفسیر کے ہیں[1]۔ بخاری شریف میں یہ روایت اس سے قبل وبعد دو مواقع پر مزید آئی ہے[2] امام مسلم نے اسے اپنے یہاں کتاب الایمان میں نقل کیا ہے[3]۔ علامہ فراہی نے اس روایت کو صرف نقل کرنے کے بعد آگے بیاض چھوڑی ہے اور کوئی تبصرہ نہیں کیا ہے۔ غالباً علامہ کا اعتراض حدیث کے الفاظ "مستقرہا تحت العرش" پر ہے جسے وہ مذکورہ آیت کریمہ میں "لمستقر لہا" کی تفسیر ماننے کے لیے تیار نہیں۔ غالباً اس مستقر سے وہ 'اجل' مراد لیتے ہیں اور آیت بالا کو ان آیات کے ہم معنی قرار دیتے ہیں جن میں سورج اور چاند کے ایک متعین مدت تک چلتے رہنے کا تذکرہ ہے: کل یجری لاجل مسمی[4]۔ حالانکہ بخاری کتاب بدا الخلق اور مسلم کتاب الایمان کی روایات میں اس کی جو تفصیل مذکور ہے وہ خود اپنے اندر 'مستقر' کے اس مفہوم کو سمیٹے ہوئے ہے جس میں کہا گیا ہے کہ سورج عرش الٰہی کے نیچے سجدہ کرتے ہوئے ایک وقت تک تو دوبارہ طلوع ہونے کی اجازت پاتا رہے گا، لیکن ایک مرحلہ وہ آئے گا جبکہ اس کا سجدہ شرف پذیرائی سے محروم ہوگا اور اسے دوبارہ طلوع ہونے کی اجازت نہ مل کر جہاں سے آیا تھا اسے پھر وہیں لوٹ جانے کے

---

[1] بخاری جلد ۲۔ کتاب التفسیر، باب قولہ والشمس تجری لمستقر لہا الخ۔

[2] بخاری جلد ۱ کتاب بدا الخلق، باب صفۃ الشمس والقمر بحسبان، جلد ۲۔ کتاب الرد علی الجہمیۃ، باب قولہ وکان عرشہ علی الماء۔ [3] مسلم جلد ۱۔ کتاب الایمان، باب بیان الزمن الذی لایقبل فیہ الایمان

[4] رعد: ۲، لقمان: ۲۹، فاطر: ۱۳، زمر: ۵

لیے کہا جائے گا جس کے بعد وہ بجائے مشرق سے مغرب سے ہی طلوع ہوگا اور دوسری صحیح حدیث نبویؐ کے بموجب یہ قرب قیامت کی علامت ہوگی[1]

اس حدیث کا یہ انداز صاف بتا رہا ہے کہ یہ غیب کے وہ حقائق ہیں جنھیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم اشارۂ غیبی سے ہی ظاہر فرما سکتے ہیں۔ محض کسی حدیث نبویؐ کا مشکل ہونا اس کے رد کر دینے کے لیے کافی نہیں ہے۔ قرآن میں اگر سائے کے سجدہ کرنے کا تذکرہ ہے جس[2] کی مناسب توجیہ کی جاتی ہے تو سورج کے عرش الٰہی کے سجدہ کرنے کی توجیہ کیوں نہیں کی جا سکتی ہے۔ سلف میں ایسے لوگ ہیں جو مذکورہ آیت کریمہ کی اس حدیث نبویؐ سے ہٹ کر اس کی دوسری فلسفیانہ انداز سے تفسیر کرنے والوں پر نکیر کرتے ہیں[3]

---

[1] بخاری جلد ۲۔ کتاب الفتن، باب بلا ترجمہ صـ ۱۰۵۵۔ مسلم جلد ۲ کتاب الفتن واشراط الساعۃ صـ ۳۹۳۔ [2] نحل: ۴۸

[3] شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اپنی فارسی شرح مشکوٰۃ میں مفسر بیضاوی اور شارح مشکوٰۃ علامہ طیبی پر اس پہلو سے تنقید کی ہے کہ انھوں نے آیت بالا کی تفسیر میں اس حدیث نبویؐ کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کی فلسفیانہ توجیہ پیش کی ہے اور طیبی نے اس حدیث کی جو تشریح کی ہے اس سے لگتا ہے کہ اس کے سادہ مفہوم سے ان کے سینے میں تنگی ہے۔ اشعۃ اللمعات: ۴/ ۳۲۵۔ مطبع نولکشور لکھنؤ ۱۳۳۴ھ۔ اگرچہ اس کے محشی مولوی امیر علی نے اس موقع پر اپنے حاشیہ میں اس حدیث نبویؐ کی فلسفیانہ توجیہ بھی پیش کر دی ہے۔ اشعۃ، حوالہ سابق۔

ترجمان القرآن کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی حفظہ اللہ نے ۱۹۸۸ء میں لاہور کی ملاقات میں راقم سے بخاری و مسلم میں مذکور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے فرشتہ موت کے تھپڑ مار دینے والی روایت کا تذکرہ اس انداز سے فرمایا کہ جیسے انھیں تسلیم کرنے میں بہت کچھ تردد اور تحفظ ہے حالانکہ اس روایت میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ارض مقدس میں حضرت موسیٰؑ کی قبر کی نشاندہی کی بات جس انداز سے کہی ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی اطلاع آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو غیب سے دی گئی اور یہ وحی غیر متلو ہے۔ اگر قرآن میں حضرت سلیمانؑ کے واقعہ میں چیونٹی اور ہدہد کے واقعات کی توجیہ کی جا سکتی ہے تو حضرت موسیٰؑ کے اس واقعہ کی توجیہ کیوں نہیں کی جا سکتی۔ محض کسی حدیث کا مشکل اور بظاہر عقل سے بالاتر ہونا اس کے رد کر دینے کے لیے کافی نہیں ہے۔ ورنہ کسی دلیل سے اس کی زد سے کتاب اللہ کو نہیں بچایا جا سکتا۔ حضرت موسیٰؑ کے واقعہ کی تفصیل کے لیے: بخاری جلد ۱۔ کتاب الانبیاء، باب وفاۃ موسیٰ علیہ السلام وذکرہ بعد۔ مسلم جلد ۲۔ کتاب الفضائل، باب فضائل موسیٰ علیہ السلام۔

لیے کہا جائے گا جس کے بعد وہ بجائے مشرق سے مغرب سے ہی طلوع ہوگا اور دوسری صحیح حدیث نبویؐ کے بموجب یہ قرب قیامت کی علامت ہوگی[1]

اس حدیث کا یہ انداز صاف بتا رہا ہے کہ یہ غیب کے وہ حقائق ہیں جنھیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم اشارۂ غیبی سے ہی ظاہر فرما سکتے ہیں۔ محض کسی حدیث نبویؐ کا مشکل ہونا اس کے رد کر دینے کے لیے کافی نہیں ہے۔ قرآن میں اگر سائے کے سجدہ کرنے کا تذکرہ ہے جس[2] کی مناسب توجیہ کی جاتی ہے تو سورج کے عرش الٰہی کے سجدہ کرنے کی توجیہ کیوں نہیں کی جا سکتی ہے۔ سلف میں ایسے لوگ ہیں جو مذکورہ آیت کریمہ کی اس حدیث نبویؐ سے ہٹ کر اس کی دوسری فلسفیانہ انداز سے تفسیر کرنے والوں پر نکیر کرتے ہیں[3]

---

[1] بخاری جلد ۲۔ کتاب الفتن، باب بلا ترجمہ صـ ۱۰۵۵۔ مسلم جلد ۲ کتاب الفتن واشراط الساعۃ صـ ۳۹۳۔ [2] نحل: ۴۸

[3] شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اپنی فارسی شرح مشکوٰۃ میں مفسر بیضاوی اور شارح مشکوٰۃ علامہ طیبی پر اس پہلو سے تنقید کی ہے کہ انھوں نے آیت بالا کی تفسیر میں اس حدیث نبویؐ کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کی فلسفیانہ توجیہ پیش کی ہے اور طیبی نے اس حدیث کی جو تشریح کی ہے اس سے لگتا ہے کہ اس کے سادہ مفہوم سے ان کے سینے میں تنگی ہے۔ اشعۃ اللمعات: ۴/ ۳۲۵۔ مطبع نولکشور لکھنؤ ۱۳۳۴ھ۔ اگرچہ اس کے محشی مولوی امیر علی نے اس موقع پر اپنے حاشیہ میں اس حدیث نبویؐ کی فلسفیانہ توجیہ بھی پیش کر دی ہے۔ اشعۃ، حوالہ سابق۔

ترجمان القرآن کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی حفظہ اللہ نے ۱۹۸۸ء میں لاہور کی ملاقات میں راقم سے بخاری و مسلم میں مذکور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے فرشتہ موت کے تھپڑ مار دینے والی روایت کا تذکرہ اس انداز سے فرمایا کہ جیسے انھیں تسلیم کرنے میں بہت کچھ تردد اور تحفظ ہے حالانکہ اس روایت میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ارض مقدس میں حضرت موسیٰؑ کی قبر کی نشاندہی کی بات جس انداز سے کہی ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی اطلاع آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو غیب سے دی گئی اور یہ وحی غیر متلو ہے۔ اگر قرآن میں حضرت سلیمانؑ کے واقعہ میں چیونٹی اور ہدہد کے واقعات کی توجیہ کی جا سکتی ہے تو حضرت موسیٰؑ کے اس واقعہ کی توجیہ کیوں نہیں کی جا سکتی۔ محض کسی حدیث کا مشکل اور بظاہر عقل سے بالاتر ہونا اس کے رد کر دینے کے لیے کافی نہیں ہے۔ ورنہ کسی دلیل سے اس کی زد سے کتاب اللہ کو نہیں بچایا جا سکتا۔ حضرت موسیٰؑ کے واقعہ کی تفصیل کے لیے: بخاری جلد ۱۔ کتاب الانبیاء، باب وفاۃ موسیٰ علیہ السلام وذکرہ بعد۔ مسلم جلد ۲۔ کتاب الفضائل، باب فضائل موسیٰ علیہ السلام۔

اس سیاق میں ترجمان القرآن فراہیؒ کے یہاں صحاح کی تیسری روایت رجم کی احادیث ہیں، اور اسی پر اس سلسلۂ گفتگو کو ہم ختم کرتے ہیں۔ علامہ نے اس کا حوالہ اپنی پیش نگاہ کتاب احکام الاصول باحکام الرسول کی یادداشتوں اور اپنے غیر مطبوعہ قرآنی حواشی میں دو جگہ دیا ہے[1] احکام الاصول کے مطابق ترجمان القرآن کی اس رائے کا خلاصہ ہے کہ وہ جمہور امت کے مسلک سے قدرے ہٹ کر مطلق محصن اور محصنہ کے لیے رجم کی سزا کے قائل نہیں۔ علامہ اس صورت میں رجم کی سزا کو براہِ راست صحیح احادیث سے اخذ کرنے کے بجائے قرآن سے اس کا مأخذ سورۂ مائدہ[2] کی آیت محاربت کو قرار دیتے ہیں۔ جس میں اس کے مجرم کی سزا بری طرح سے قتل کیا جانا سولی پر لٹکایا جانا یا ایک طرف سے ہاتھ اور دوسری طرف سے پاؤں کاٹ دیا جانا ہے[3] علامہ کے نزدیک اس آیت کریمہ کے بموجب شادی شدہ مسلمان مرد و عورت کو زنا کی پاداش میں رجم کی سزا اس صورت میں دی جائے گی جبکہ وہ اس کے عادی مجرم بن کر معاشرے کے امن و امان کو تہس نہس کرنے کا باعث بن جائیں۔ اس کے مطابق غیر محض مسلمان مرد و عورت بھی اگر ان کا جرم زنا اسی عادی نوعیت کا ہو جائے تو آیت کریمہ کے بموجب انھیں بھی جمہورِ امت کے سو کوڑے کے بجائے رجم کی سزا کا مستحق قرار دیا جائے گا۔ ماعز اسلمیؓ صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے واقعہ رجم کو وہ اسی کی نظیر میں پیش کرتے ہیں اور اس کے حق میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ 'یَنُبُّ کَنَبِیبِ التَّیْسِ' سے استدلال کرتے ہیں۔ سورۂ نور کے قرآنی حواشی میں وہ اس سے آگے بخاری و مسلم میں مذکور آیت رجم الشیخ والشیخہ

---

[1] ڈاکٹر معین الدین اعظمی کے پی ایچ ڈی مقالۂ الفراہی واثرہ فی التفسیر سے نقل کردہ احکام الاصول کے پیش نظر عربی متن کے لیے مضمون نگار مولوی ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی کا شکر گزار ہے۔ غیر مطبوعہ قرآنی حواشی اس کے پاس پہلے سے ہیں۔ [2] مائدہ: ۳۳

[3] صحیح مسلم میں اس کے الفاظ 'ینب نبیب التیس' یا 'نبیب کنبیب التیس' ہیں۔ مسلم جلد ۲ کتاب الحدود، باب حد الزنا صحابی مذکورؓ کے سلسلے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سخت تبصرہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام بلند اور قرن اول کی عظمت و خیریت کا مظہر ہے جس کی طرف رحمت الٰہی بھرپور طور پر متوجہ تھی۔ اس کی نظیر نماز باجماعت کے تارکین کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے انھیں ان کے گھروں میں جلا دینے کے تہدید والی حدیث ہے۔ اس سے حضرات صحابہؓ کی متفقہ عظمت کے ساتھ حضرت ماعز اسلمیؓ کی عظمت اور بڑائی میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

والی حدیث اور حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت جس میں 'قد جعل اللہ لہن سبیلا' کا تذکرہ ہے، ان روایات کو یہود کی وضع کردہ قرار دیتے ہیں۔ علامہ کا اصرار ہے کہ سورہ نور کی آیت آٹھ میں 'ویدرأ عنہا العذاب' میں جس عذاب کا تذکرہ ہے ضروری ہے کہ علی الاطلاق وہ محصن وغیر محصن ہر طرح کے زانی اور زانیہ کے لیے عام ہو۔[1] حدیث سے غیر محصن کے لیے اس عذاب کی تخصیص ان کے نزدیک محض ظن کی بنیاد پر حدیث کے ذریعہ قرآن کو منسوخ کرنا ہے جسے علامہ تسلیم کر لینے کے لیے کسی قیمت پر تیار نہیں۔[2] تعجب ہے کہ رجم کے سلسلے میں علامہ کے اس انتہائی کمزور موقف کو ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی حفظہ اللہ نے اپنی تفسیر تدبر قرآن میں اس کے حوالے کے بغیر جوں کا توں نقل کرنے کو کافی سمجھا۔[3] اس سلسلے میں حدیث 'الشیخ والشیخۃ' اور 'خذوا عنی خذوا عنی قد جعل اللہ لہن سبیلا' والی صحیح احادیث سے قطع نظر رجم کی قولی

---

[1] حواشی الفراہی علی القرآن المجید، سورۃ النور۔ غیر مطبوع۔ محولہ بالا

[2] احکام الاصول باحکام الرسولؐ مخطوطہ۔ محولہ بالا۔

[3] تدبر قرآن: ۴/۵۰۳ - ۵۰۶۔ انجمن خدام القرآن لاہور۔ ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء مولانا امین احسن اصلاحی حفظہ اللہ نے اس موقع پر آیت کریمہ کی یہ نئی تشریح اپنے گرامی قدر استاذ کے کسی حوالہ کے بغیر اس طرح پیش کی ہے گویا کہ یہ ان کی ذاتی تحقیق ہے۔ حالانکہ مذکورہ مأخذ کے مطابق یہ تمام تر ان کے استاذ رحمہ اللہ کی تحقیق ہے جسے اس کی تمام کمزوریوں کے ساتھ مولانا اصلاحی نے صرف تفصیل کا رنگ دے دیا ہے۔ حالانکہ ترجمان القرآن فراہی کے لیے اپنی یادداشت ہونے کے سبب تحقیق کی کمی کا معقول عذر بھی ہو تو شاگرد کی اپنی باقاعدہ تصنیف میں اس معذرت کا کوئی موقع نہیں۔ اس سے پہلے اسی موقع پر مولانا اصلاحی نے 'الشیخ والشیخۃ' اور 'قد جعل اللہ لہن سبیلا' والی احادیث کا تذکرہ جس سطحی اور سرسری انداز سے کیا ہے وہ اصول تحقیق کے خلاف ہی نہیں تکلیف دہ اور دل آزار بھی ہے۔

[4] بخاری و مسلم میں ان روایات کی تفصیل کے لیے بہ ترتیب: ۱۔ بخاری جلد ۲۔ کتاب المحاربین من اہل الکفر والردۃ۔ باب الاعتراف بالزنی، و باب رجم المحبلی من الزنا اذا احصنت مسلم جلد ۲ کتاب الحدود، باب حد الزنا۔ دوسری روایت کے لیے صحیح مسلم، حوالہ سابق۔ نیز: ترمذی جلد ۱۔ ابواب الحدود، باب ماجاء فی الرجم علی الثیب۔ رشیدیہ، دہلی۔ پہلی روایت کے سلسلے میں یہ بات دلچسپی کی ضرور ہے کہ امام بخاریؒ نے اسے کتاب الحدود =

اور عملی احادیث اس رتبے کے چھتیس[۳۶] کبار صحابہ سے مروی ہیں کہ علامہ ابن حزم کے بقول ان میں سے دو یا تین کی روایت بھی کسی حدیث کو تواتر کے درجہ تک پہنچانے کے لیے کافی ہے[۱] جہاں تک مختلف طرق سے کتب احادیث میں ان روایات کے استقصاء کا سوال ہے وہ بجائے خود مشکل کام ہے۔ اور جمہور امت کے مسلک سے ہٹ کر پورے ذخیرۂ حدیث میں رجم کے خلاف کسی ایک صحابی سے کوئی قول مروی نہیں[۲]۔ آیت محاربت سے رجم کے اثبات کے تکلف کے رد کے لیے صرف اس قدر کافی ہے کہ صدر اول کی کسی مثال میں کسی زانی کو سولی پر لٹکانے یا الٹی سمت سے ہاتھ اور پاؤں کے کاٹنے کی کوئی مثال نہیں جبکہ آیت کریمہ میں بری طرح قتل کیے جانے کے بعد اس کی صراحت ہے: اِنَّمَا جَزَآءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ الآیۃ حضرت ماعز اسلمی کے سلسلے میں ترجمان القرآن فراہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ 'یَنُبُّ کَنِیبِ التیس[۳]' کا

= کے بجائے کتاب المحاربین' کے مذکورہ باب کے تحت درج کیا ہے۔ اسی طرح دوسری روایت کے الفاظ قرآنی کی تشریح میں دوسرے موقع پر انھوں نے 'سبیلا' کے معنی شادی شدہ کے لیے سنگسار کیا جانا اور غیر شادی شدہ کے لیے کوڑے کی سزا بتائے ہیں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے حوالے سے اس تفسیر کے الفاظ ہیں، لہن سبیلاً یعنی الرجم للثیب والجلد للبکر۔ بخاری جلد ۲ کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ النساء

[۱] پروفیسر ساجد الرحمٰن صدیقی: سزائے رجم قرآن وسنت کی روشنی میں/ ۱۲۵، ۱۲۶۔ مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی بار اول اگست ۱۹۸۵ء [۲] حوالہ سابق/ ۱۱۰، ۱۱۱۔

[۳] حوالہ گزر چکا ہے۔ صحیح مسلم میں اس روایت کے الفاظ کا جو استقصاء ہے، علامہ کے نقل کردہ یہ الفاظ ان میں سے کسی کے مطابق نہیں۔ مولانا امین احسن اصلاحی حفظہ اللہ نے تدبر قرآن: ۲/ ۵۰۵، محولہ بالا میں اس کے جو الفاظ نقل کیے ہیں 'ینب نبیب التیس' وہ صحیح مسلم: ۲/ ۶۶، مذکورہ صدر کے مطابق ہیں۔ البتہ اس کے بیان میں صحابی مذکورؓ کا تذکرہ انھوں نے جس استخفاف آمیز انداز میں کیا ہے وہ حد درجہ تکلیف دہ اور تعظیم صحابہ رضوان اللہ علیہم کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تاکیدات کے خلاف ہے۔ جانبداری نہیں تو مصنف ممدوح کی یہ عجلت پسندی اس پر مستزاد ہے کہ صحیح مسلم میں ہی اگلے صفحے پر مذکور حضرت ماعزؓ کے حق میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرات صحابہ سے استغفار کی سفارش اور قابل رشک انداز میں حضرت ماعزؓ کے قبولیت =

حوالہ دیتے ہیں لیکن صحیح میں مذکور اسی باب میں ان کے بارے میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ:۔

استغفروا لماعز بن مالك	ماعز بن مالکؓ کے لیے مغفرت کی دعا کرو۔

جس کے جواب میں حضرات صحابہؓ نے فرمایا:

غفر الله لماعز بن مالك	اللہ تعالیٰ ماعز بن مالکؓ کی مغفرت فرمائیں۔

بعد ازاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لقد تاب توبة لو	واقعہ ہے کہ اس نے وہ توبہ کی ہے
قسمت بين امة	(اور اسے وہ شرف قبول عطا ہوا ہے) کہ
لوسعتهم[1]	اگر اسے ایک پوری امت پر بکھیر دیا جائے
	تو وہ ان سب کے لیے کافی ہو جائے۔

اسی گفتگو میں ترجمان الفراہی صحیح مسلم کے حوالہ سے ایک صحابی رسولؐ کی عدم واقفیت کو کہ رجم کا واقعہ سورۂ نور کی آیت جلد کے پہلے پیش آیا یا بعد میں تعمیم کے ساتھ پیش کرتے ہیں[2]۔ جبکہ بخاری و مسلم میں مذکور عبداللہ بن اوفی صحابیؓ کا یہ بیان ان کا تنہا بیان ہے[3]۔ اور صحیح بات یہ ہے کہ رجم کا واقعہ سورۂ نور کے بعد پیش آیا جس میں واقعۂ افک کا بیان ہے اور اس واقعہ کے سلسلے میں اختلاف ہے کہ یہ ۴ھ، ۵ھ یا ۶ھ میں پیش آیا۔ جب کہ رجم کا واقعہ اس کے بعد کا ہے اس لیے کہ اس موقع پر حضرت ابوہریرہؓ موجود تھے۔ جو کسی اختلاف کے بغیر ۷ھ میں اسلام لائے[4]۔ حضرت عبداللہ بن اوفیؓ خود صلح حدیبیہ

= توبہ کے ہمارے آگے کے حوالہ پر ان کی نگاہ نہ پڑ سکی۔ زنا کا ارتکاب گناہ کبیرہ ضرور ہے کوئی کفر نہیں جس کے بعد آدمی دائرۂ اسلام سے خارج ہو جائے۔ مولانا اصلاحی نے نیب نیب التیس' کا محل بالکل غلط متعین کیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سخت ریمارک صرف دور صحابہؓ کی عظمت کا آئینہ دار ہے۔ اس کے ذریعہ نعوذ باللہ حضرت ماعزؓ کی کردار کشی کی کوئی گنجائش نہیں۔

[1] صحیح مسلم جلد ۲، کتاب الحدود، باب حد الزنا۔ [2] احکام الاصول باحکام الرسولؐ، محولہ بالا۔

[3] بخاری جلد ۲۔ کتاب المحاربین من اہل الکفر والردۃ۔ باب رجم المحصن۔ نیز باب احکام اہل الذمۃ واحصانہم الخ۔ مسلم جلد ۲، کتاب الحدود، باب حد الزنا۔ [4] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری المعروف بالعینی: ۱۱/۱۵۰ دار الطباعۃ العامرہ (مصر) بدون سنۃ۔

سے قبل اسلام لائے ہیں جس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ ذی قعدہ ۶ھ میں واقع ہوئی[1] اس صورت میں حدیث الاسلام ہونے کے باعث ان کا اس سے ناواقف ہونا کچھ تعجب خیز نہیں۔ اسی طرح ترجمان القرآن فراہی کا اصرار ہے کہ سورۂ نور کی آیت کریمہ آٹھ میں 'العذاب' کو مطلق مانا جائے حالانکہ اسی لام عہد کو اگر رسول کی طرف راجع قرار دے دیا جائے تو کیا حرج ہے۔ سورۂ نساء کی آیت کریمہ:

اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ	یقیناً نماز ایمان والوں پر اوقات کی
کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا ۝ (نساء: ۱۰۳)	پابندی کے ساتھ فرض قرار پانے والی چیز ہے۔

میں اگر علامہ کے شاگرد رشید رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے نماز کے مقرر کردہ اوقات کو عین اللہ کا مقرر کردہ قرار دے سکتے ہیں[2] تو آیت بالا میں اگر 'العذاب' کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان کردہ عذاب مراد لے لیا جائے تو اس سے کون سی قیامت آجائے گی۔

کم سے کم بات تھی کہ اتنی بڑی بات کہی جارہی تھی تو احادیث کا استقصا کیا جاتا۔ اس سلسلے میں خاص طور پر دو احادیث نبوی ۱۔ الولد للفراش وللعاھر الحجر[3] (لڑکا بستر کے مالک کا اور زنا کار کے لیے پتھر (سنگساری کی سزا) ہے) اور ۲۔ لا یحل دم امرئ مسلم یشھد ان لا الٰہ الا اللہ وانی رسول اللہ الا باحدی ثلاث النفس بالنفس والثیب الزانی والمفارق لدینہ التارک للجماعۃ[4]۔ رجم محصن کے حق میں ایسی صریح تھیں کہ ان

---

[1] حضرت عبداللہ بن اوفی کے اس بیان کی مزید تفصیل کے لیے: سزائے رجم قرآن وسنت کی روشنی میں ۱۵۵، ۱۵۶ محولہ بالا۔ [2] تدبر قرآن: ۲/۱۴۵۔ انجمن خدام القرآن لاہور، بار اول ۱۳۹۱ھ/۱۹۷۱ء۔ مولانا اصلاحی حفظہ اللہ نے یہی بات دوسرے موقع پر سورۂ بقرہ کی آیت کریمہ: فَاذْکُرُوْہُ کَمَا عَلَّمَکُمْ مَّا لَمْ تَکُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ (آیت: ۲۳۹) سو تم اللہ کو یاد کرو جیسا کہ اس نے تم کو سکھایا ہے ان باتوں کو جنھیں تم جانتے نہیں تھے کے تحت فرمائی ہے کہ پیغمبر کی تعلیم عین اللہ کی تعلیم ہے۔ تدبر قرآن: ۱/۵۱۰ مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور، طبع سوم ۱۹۸۶ء۔ [3] بخاری جلد ۲ کتاب المحاربین من اہل الکفر والردۃ، باب الماہر الحجر۔ ایضاً جلد ۱ کتاب البیوع باب شری المملوک من الحربی وہبتہ وعتقہ الخ کتاب الوصایا، باب قول الموصی لولیہ تعاہد ولدی الخ مسلم جلد ۱ کتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقی الشبہات۔ [4] بخاری جلد ۲۔ کتاب الدیات، باب قول اللہ ان النفس بالنفس الآیہ مسلم جلد ۲ کتاب القسامۃ والمحاربین والقصاص والدیات، باب ما یباح بہ دم المسلم۔ جس کا خلاصہ یہ کہ کسی کلمہ گو مسلمان کا خون تین صورتوں ہی میں مباح ہوتا ہے۔ قتل عمد، شادی کے بعد زنا، اور ارتداد۔

کے بعد ترجمان القرآن کی دور کی مذکورہ تاویل کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی یہی آخر الذکر حدیث تھی جس کے حوالہ سے خلیفہ سوم رضؓ نے بلوائیوں کو باز رکھنا چاہا تھا[1] جبکہ انھوں نے ان کو نرغے میں لے لیا تھا اور ان کی نیت بد کے آثار صاف ظاہر ہو چکے تھے۔ جس سے حدیث میں مذکور قتل عمد اور ارتداد کے ساتھ حضرات صحابہ کے یہاں رجم محصن کی سزا کا متفقہ ہونا ظاہر ہے۔

ترجمان القرآن فراہی کا موضوع حدیث وفقہ نہیں۔ اصلاً وہ ادب عربی، تفسیر اور قدیم صحف سماوی اور اس سے متعلقہ تاریخ کے ماہر ہیں۔ اس لیے حدیث وفقہ کی نسبت سے ان کے ہاں بعض کمزوریوں کا ہونا کچھ بہت زیادہ محل تعجب نہیں۔ دوسرے یہ کہ اوپر ان کی جن دو چیزوں[2] کا حوالہ ہے اصلاً ان کی حیثیت یادداشتوں کی ہے، جن کے بارے میں بڑی ذمہ داری ہے کہ ترجمان القرآن کو انھیں باقاعدہ مرتب کرنے کا موقع ملتا تو وہ انھیں کس صورت میں پیش کرتے۔ دوسرے ان کے متعلق یہ شبہ بھی پوری قوت سے برقرار ہے کہ آخر وقت تک ان کی یہی رائے تھی یا اس میں تبدیلی آگئی تھی، لیکن اس کے مطابق اپنی یادداشتوں میں انھیں ترمیم کرنے کا موقع نہیں ملا۔ اس خیال کو اس سے مزید تقویت ملتی ہے کہ 'احکام الاصول' میں سنت کی مختلف اقسام کا تذکرہ کرتے ہوئے اس کی ایک قسم کو وہ شریعت کا ایک مستقل مأخذ قرار دیتے ہیں جس کے مضمرات کو کھول دیا جائے تو اصولی طور پر جمہور امت سے ان کا سارا اختلاف کافور ہو جاتا ہے۔ اس موقع پر ترجمان القرآن کے الفاظ نقل کرنا مناسب ہے۔

والقسم الثالث مما	تیسری قسم وہ ہے جسے ہم کتاب اللہ
نجدہ فی الکتاب ولکن	میں نہیں پاتے، لیکن اس زیادتی کا وہ
الزیادۃ محتملۃ فجعلنا	پوری طرح تحمل کر سکتی ہے۔ تو اس
السنۃ فیہ اصلا مستقلا	معاملے میں ہم نے سنت کو ایک مستقل اصل
فان اللہ تعالیٰ امرنا عموما	مانا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو
باطاعۃ الرسول وأمر	علی الاطلاق رسول کی پیروی کا حکم دیا ہے

---

[1] ترمذی جلد ۲۔ ابواب الفتن، باب ماجاء لایحل دم امرء مسلم الا باحدی ثلاث۔ محولہ بالا۔

[2] احکام الاصول باحکام الرسول صلی اللہ علیہ وسلم۔ حواشی الفراہیؒ علی القرآن المجید۔

الرسول بالحکم بما یرید اللہ تعالیٰ سواء کان بالکتاب او بالنور والحکمۃ التی ملأ اللہ بہا قبلہ[1]

اور رسولؐ کو حکم دیا ہے کہ وہ لوگوں کے لیے اس چیز کا حکم کرے جو اللہ تعالیٰ کو پسند ہو۔ اس سے کچھ فرق نہیں کہ وہ اس کی کتاب کے ذریعہ ہو یا اس نور اور حکمت کے ذریعہ جس سے کہ اس نے اس کے سینے کو بھر رکھا ہے۔

اس پوری گفتگو میں ترجمان القرآن فراہی کا اصل مذاق یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ احادیث کو قرآن سے مستنبط اور ان کے منشا و منبع کو کتاب اللہ سے تلاش کرنا چاہتے ہیں اور یہ کوئی نئی بات نہیں حضرت امام شافعیؒ آج سے بہت پہلے فرما چکے ہیں کہ :-

کل ما حکم بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فہو ما فہمہ من القرآن[2]

رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے (جملہ معاملات زندگی سے متعلق) جو کوئی فیصلہ بھی کیا ہے تو وہ وہی ہے جو قرآن سے ان کا سمجھا ہوا ہے۔

ترجمان القرآن کا یہی من پسند مسلک ہے جس کا انھوں نے اپنے مقدمہ تفسیر میں حوالہ بھی دیا ہے[3] اس طرح اصول کی حد تک ترجمان القرآن کا سلف سے اختلاف نہیں۔ یہ اختلاف بس جزئیات کا ہے جس کی نظیریں درجات کے فرق سے سلف کے یہاں بھی موجود ہیں[4] رہی یہ بات کہ کتاب اللہ کی تشریح و تبیین کا یہ حق آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس نور و حکمت کے ذریعہ ادا کرتے تھے جسے اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] احکام الاصول، محولہ بالا۔ [2] فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۳/۳۶۳، طبع مذکور۔ نیز: الاتقان فی علوم القرآن: ۲/۱۲۶، حوالہ بالا [3] فاتحہ /۶۔

[4] مثال کے طور پر علامہ ابن تیمیہ ؒ۷۲۸ھ جو دیگر مختلف ائمہ کے حوالہ صحیحین کی مختلف روایات کو روایت و درایت ہر دو پہلو سے نقد و نظر سے بالا نہیں سمجھتے تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۸/۱۷-۲۱ (سعودی عرب) ترتیب: عبدالرحمٰن بن قاسم و ابنہ محمد۔ بدون سنۃ۔

کو عطا کیا تھا جس کے قائل ترجمان القرآن فراہی ہیں یا برسر موقع حق سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے آپ کے دل میں باتیں ڈالی جاتیں اور ضرورت کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کا اظہار فرماتے تو نتیجے کے اعتبار سے ان دونوں باتوں میں بہت زیادہ فرق نہیں ہے۔ جب پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی خود کتاب اللہ میں اس کی نسبت سے ایک سے زائد مقامات پر اس کی صراحت ہے کہ یہ سرتاسر ذات باری تعالیٰ کا آپؐ کے لیے عطیہ اور احسان ہے جس میں آپؐ کی کسی کوشش اور ذاتی صلاحیت کا دخل نہیں[1]۔ تو وحی متلو کے ساتھ درجے اور مرتبے کے فرق سے وحی غیر متلو کے بھی اس میں شامل ماننے میں کوئی خاص حرج نہیں معلوم ہوتا یہ الگ ہے کہ قریب وبعید کے سلف میں ایسے لوگ موجود ہیں جو بعض معاملات ومسائل میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذاتی اجتہاد واستنباط کے قائل ہیں[2]۔

اس پہلو سے ترجمان القرآن فراہی کے تعمق کی ایک اچھی مثال آیت میراث میں وصیت کا مسئلہ ہے۔ ترجمان القرآن فراہی کی اس رائے کو انہی کے الفاظ میں دیکھنا چاہیے۔ کتاب 'التکمیل' میں بحث هل يأول الحديث الى القرآن ام بعكس الامر؟ کیا حدیث کی تاویل قرآن کی روشنی میں کی جائے یا معاملہ اس کے برعکس ہوگا، کے تحت فرماتے ہیں:۔

كم من آيات القرآن	قرآن کی کتنی ہی آیتیں ہیں کہ اگر تم ان
ان تتدبرت فيها وفهمت	پر غور کرو اور ان کے معنی صحیح معنوں میں
معناها وجدت من الاحاديث	سمجھ لو تو احادیث سے تم کو وہ چیز مل جائیگی
ما جاء موافقا له. فالحديث	جو اس کے موافق ہوگی۔ چنانچہ حدیث

---

[1] قصص: ۸۶، عنکبوت: ۴۸، شوریٰ: ۵۲۔ اعلیٰ: ۶، ۷ وغیرہ دیگر آیات۔

[2] رضاعت کے دوران خاص زن وشوئی تعلق کی ممانعت اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس کی اجازت کے حوالے سے علامہ نووی اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تصریحات۔ شرح نووی للمسلم مع المسلم: ۱/۴۶۶ مجولا حجۃ اللہ البالغہ: ۲/۱۳۵۔ کتب خانہ رشیدیہ دہلی، طبعہ اولیٰ ۱۳۷۳ھ امام نوویؒ نے جمہور اہل اصول کا یہی مسلک بتایا ہے کہ وہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کے قائل ہیں۔ نووی، حوالہ سابق۔

لم یزد شیئا علی القرآن
ولکن صرح من الآیة
امرا غامضا یکاد یخفی
علی من لایتدبر
مثلا فی آیة المیراث
تری وصیتین: وصیة
من اللہ وسماها فریضة
من اللہ وقال فیها
(اباؤکم وابناؤکم لا
تدرون ایهم اقرب
لکم نفعا فریضة
من اللہ ان اللہ کان
علیما حکیما) سورة
النسآء آیة ۱۱ ووصیة
اخری من المیت وجعل
المقدم لوصیة المیت

قرآن پر کوئی اضافہ نہ کرے گی۔ بلکہ وہ آیت
قرآنی کے کسی باریک پہلو کی نشاندہی کرے گی
جس کا اس شخص پر پوشیدہ رہ جانا عین
قرین قیاس ہے جو فہم وتدبر کا حق ادا نہ
کر سکے۔ مثال کے طور پر آیت میراث کے
اندر تم کو دو طرح کی وصیتیں نظر آئیں گی۔
اللہ کی طرف سے وصیت، جسے وحی الٰہی
نے فریضۃ من اللہ، کا نام دیا اور اس
کے بارے میں ارشاد ہوا (تمہارے باپ
اور تمہارے بیٹے تم نہیں جانتے کہ ان میں
سے کون تمہارے لیے نفع رسانی کے
لحاظ سے قریب تر ہے۔ یہ اللہ کی طرف
سے مقرر کردہ فریضہ ہے۔ بیشک اللہ
بڑا جاننے والا، حکمت والا ہے) سورۂ نساء
آیت: ۱۱۔ اور دوسری وصیت میت کی
طرف سے ہے اور میت کی وصیت
کی بات دونوں میں پہلے کہی گئی ہے۔

وقد علمنا ان اللہ
اعلم واحکم ووصیة
اقدم، فلابد ان
تکون هذه وصیة
المیت لغیر وارثه
من الخیرات۔ ثم
تری النبی علیه الصلوٰة
صرح بذلک فقال

لیکن ہم کو معلوم ہے کہ اللہ سب
سے بڑھ کر علم رکھنے والا اور حکمت والا
ہے۔ چنانچہ اس کی وصیت کو بھی دوسروں
سے مقدم ہونی چاہئے۔ پس ضروری ہے
کہ میت کی طرف سے بھلائی کے کاموں
کی جو وصیت ہو وہ اس کے غیر وارثین
کے حق میں ہو۔ اب تم دیکھو کہ نبی علیہ الصلوٰۃ
والسلام اس کی صراحت فرماتے ہیں۔

"الا لا وصیة لوارث"[1] ارشاد ہوتا ہے: "من لو وارث کے حق میں وصیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے"۔

اس گفتگو میں ترجمان القرآن حدیث "لا وصیة لوارث" کا ماخذ قرآن سے تلاش کر لیتے ہیں۔ دیکھنے کی بات ہے کہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کے عدم جواز کے قائل امام محمد بن حسن شیبانیؒ کو حضرت امام شافعیؒ بعض دیگر نظائر کے ساتھ حدیث بالا کے حوالہ سے لاجواب کر دیتے ہیں جس سے آیت کریمہ: کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الایہ۔ بقرۃ: ۱۸۰ پر اضافہ ہوتا ہے[2]۔ لیکن ترجمان القرآن فراہی اس کی بنیاد کتاب اللہ ہی سے تلاش کر لیتے ہیں۔ اسی طرح احکام الاصول کی یادداشتوں میں بھی تھوڑے سے فرق کے ساتھ غیر وارثین کے لیے تہائی سے زیادہ کی وصیت کی ممانعت کی حدیث نبوی کا ماخذ وہ کتاب اللہ سے ڈھونڈھ نکالتے ہیں[3]۔

---

[1] التکمیل فی اصول التاویل / ۶۵۔ مولانا اصلاحی حفظہ اللہ نے اپنی تفسیر تدبر قرآن میں آیات میراث کی تفصیل میں چوتھے نکتے کی وضاحت میں بعینہٖ یہی بات کہی ہے۔ تدبر قرآن: ۲/۳۳۔ انجمن خدام القرآن، لاہور، طبع دوم ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء، گو کہ حسب روایت اس موقع پر بھی مولانا نے اس کے کسی حوالے کی ضرورت محسوس نہیں کی ہے۔

[2] حجۃ اللہ البالغہ: ۱/۱۴۶۔

[3] احکام الاصول (مخطوط) البتہ اس موقع پر ترجمان القرآن نے حدیث کے الفاظ غالباً اپنی یادداشت سے لکھے ہیں: "لا وصیة فی اکثر من ثلث والثلث اکثر" صحیح بخاری میں اس کے الفاظ "الثلث و الثلث کثیر او کبیر" ہیں (بخاری جلد ۱۔ کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث) اسی طرح اس موقع پر روایت کے صاحب واقعہ حضرت سعد بن وقاصؓ کے سلسلے میں علامہ کا یہ کہنا کہ ان کے حالات کے بارے میں کچھ علم نہیں کہ ان پر کتنا قرض تھا'.... ولم یعلم من احوالہ کم یکون دینہ، اس کا مطلب سمجھ میں نہیں آتا جبکہ بخاری میں ایک سے زائد مقامات پر صراحت ہے کہ وہ ایک صاحب حیثیت اور مالدار شخص تھے اور بعد از مرگ ان کی وراثت کی حقدار تنہا بیٹی کے علاوہ دوسرا نہ ہو کر وہ اپنے مال و جائداد کا بڑا حصہ دوسروں کے حق میں وصیت کر جانا چاہتے تھے۔ (بخاری جلد ۲۔ کتاب الفرائض، باب میراث البنات۔ کتاب المغازی باب حجۃ الوداع۔ کتاب النفقات، باب فضل النفقۃ علی الاہل۔ کتاب الفرائض، باب میراث البنات ۔۔۔

ترجمان القرآن فراہی حدیث کے ذریعہ قرآن کے نسخ کے قائل نہیں جس کے لیے انھوں نے جیسا کہ گزرا اپنی تائید میں صاحب خانہ کی حیثیت سے حضرت امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا تذکرہ کیا ہے۔ شافعی اور حنبلی اصول فقہ میں اس کی صراحت ہے۔

ولا یجوز نسخ الکتاب	کتاب کا نسخ سنت سے جائز نہیں ہے۔
بالسنۃ ویجوز نسخ السنۃ	ہاں سنت کا نسخ کتاب سے جائز ہے۔ اسی
بالکتاب ویجوز نسخ المتواتر	طرح خبر متواتر کا متواتر سے اور احاد کا احاد
بالمتواتر ونسخ الآحاد بالآحاد	سے نسخ جائز ہے۔ البتہ آحاد سے متواتر کا
والمتواتر ولا یجوز نسخ المتواتر بالآحاد[1]	نسخ جائز نہیں ہے۔

اسی طرح فقہ حنبلی میں ہے:

ویجوز نسخ القرآن	اور قرآن، سنت متواترہ اور آحاد میں ایک
والسنۃ المتواترۃ والآحاد	دوسرے کا نسخ اپنے مثیل سے جائز ہے۔
بمثلہا والسنۃ بالقرآن	اسی طرح سنت کا نسخ قرآن سے جائز ہے۔
لا هو بہا[2]	اس کے برعکس قرآن کا نسخ سنت سے جائز نہیں۔

= جلد ۱۔ کتاب الجنائز: باب زنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن خولۃ۔ کتاب الوصایا۔ باب ان یترک ورثتہ اغنیاء خیر من ان یتکففوا الناس) آپ صلی اللہ علیہ وسلم تہائی سے اوپر کی وصیت کی ممانعت اس لیے فرمائی کہ گو کہ بحیثیت ذی فرض کے ان کی تنہا ایک ہی بیٹی تھی لیکن بحیثیت عصبات کے دوسرے ورثہ موجود تھے۔ اور چونکہ اس حکم کے صحابیؓ مذکور کے ساتھ خاص ہونے کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی اشارہ نہ تھا اس لیے اس کے عام ہونے سے کوئی چیز مانع نہیں ہو سکتی۔ جیسا کہ ترجمان القرآن نے اس موقع پر اس کا تذکرہ کیا ہے "والحدیث لا یشرع حکما عاما فانہ فی رجل معین ولم یعلم من احوالہ کم یکون دینہ۔

[1] اورقات للجوینی مشمولہ مجموع متون اصولیہ/۴۵۔ ابتدا میں متن کا حصہ مقلوب ہو گیا ہے جس کی محشی نے نشاندہی کر دی ہے۔ ہم نے اس کو بحال کر دیا ہے۔ محشی نے حضرت امام شافعیؒ کے ساتھ امام احمد بن حنبلؒ کا بھی یہی مسلک قرار دیا ہے۔ حوالہ سابق۔

[2] قواعد الاصول ومعاقد الفصول لصفی الدین البغدادی الحنبلی م ۷۳۹ھ مشمولہ مجموع متون اصولیہ/۱۴۲ محولہ بالا۔

لیکن حدیث سے قرآن کے نسخ کا یہ عدم جواز اس صورت میں ہے جبکہ ایک حکم کو بالکل اٹھالیا اور کالعدم کر دینا ہو جیسا کہ اصول فقہ شافعی میں اس کی تعریف یہ کی گئی ہے۔

وحدہ الخطاب الدال	اور نسخ کی تعریف ہے وہ خطاب جو کسی
علی رفع الحکم الثابت	ایسے حکم کے اٹھا لیے جانے پر دلالت
بالخطاب المتقدم علی	کرے جو اس سے پہلے خطاب سے ثابت
وجہ لولاہ لکان ثابتا مع	ہو۔ اس طور پر کہ اگر یہ نہ ہوتا تو گو کہ وہ اس
تراخیہ عنہ[1]	سے پیش رو اور متقدم ہوتا لیکن اس کے
	باوجود اس کا حکم ثابت اور باقی رہتا۔

لیکن اگر نسخ کے یہ معنی ہوں کہ کسی تخصیص، تقیید، شرط یا مانع کی وجہ سے ظاہر حکم کو اٹھا لیا جائے جیسا کہ حنابلہ کے سرخیل علامہ ابن قیم م ۷۵۱ھ عامۂ سلف کے حوالہ سے اس کے یہی معنی بیان کرتے ہیں۔ رفع دلالۃ العام والمطلق والظاہر وغیرھا تارۃ، اما بتخصیص أو تقیید او حمل مطلق علی مقید وتفسیرہ وتبیینہ[2] تو نسخ کے اس معنی کے لحاظ سے سنت کے ذریعہ کتاب اللہ کے نسخ میں کوئی مانع نہیں۔ اس لیے کہ سنت سے کتاب اللہ کی تخصیص میں فقہ شافعی میں کوئی کلام نہیں ہے:

ویجوز تخصیص الکتاب	اور کتاب کی تخصیص کتاب سے جائز
بالکتاب وتخصیص الکتاب بالسنۃ	ہے اور کتاب کی تخصیص سنت سے جائز
وتخصیص السنۃ بالکتاب و	ہے اور سنت کی تخصیص کتاب سے جائز
تخصیص السنۃ بالسنۃ[3]	ہے اور سنت کی تخصیص سنت سے جائز ہے۔

جہاں تک فقہ حنفی کا سوال ہے اس میں کتاب و سنت دونوں کے ایک دوسرے سے نسخ ہونے کی صراحت ہے۔

---

[1] الورقات لابی محمد عبداللہ بن یوسف الجوینی م ۴۷۸ھ، مشمولہ متون ۴۴/ حوالہ بالا۔ اصل میں غالباً طباعت کی غلطی سے 'لولاہ' کی 'ہ' چھوٹ گئی ہے جسے ہم نے بحال کر دیا ہے۔

[2] اعلام الموقعین: ۱/۳۵ مکتبۃ الکلیات الازہر مصر طبع جدید ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء [3] الورقات ۴۳/ محولہ بالا۔

ویجوز نسخ کل من الکتاب	اور کتاب وسنت ان میں سے ہر ایک
والسنۃ بالاخر[1]	کا نسخ دوسرے سے جائز ہے۔

اسی طرح تعارض کی صورتوں کے بیان میں کہا گیا ہے :

واذا وقع التعارض بین	اور جب دو دلیلوں کے درمیان تعارض
الحجتین فحکمہ بین	واقع ہو جائے تو دو آیتوں کی صورت
الایتین المصیر الی السنۃ	میں سنت سے رجوع کیا جائے گا۔ اور
وبین السنتین المصیر الی	دو سنتوں کی صورت میں صحابہؓ کے اقوال
اقوال الصحابۃ[2]	سے رجوع کیا جائے گا۔

اسی طرح فقہ مالکی میں گو کہ آحاد سے کتاب اللہ کے نسخ کا معاملہ ڈھیلا ہے لیکن سنت متواترہ سے کتاب اللہ کا نسخ مالکیہ کی اکثریت کے نزدیک جائز کہا گیا ہے۔

اما نسخ الکتاب	جہاں تک اخبار آحاد سے کتاب اللہ
بالاحاد فجائز عقلا	کے نسخ کا سوال ہے تو یہ عقلاً تو جائز ہے
واقع سمعا..... ویجوز	لیکن قرآن وسنت کے نصوص میں اس
نسخ الکتاب بالسنۃ	کی کوئی نظیر نہیں ہے.... اور کتاب اللہ
المتواترۃ لمساواتہ له	کا نسخ سنت متواترہ سے جائز ہے۔ اس
فی الطریق العلمی عند	لیے کہ ہمارے اکثر اصحاب کے نزدیک
اکثر اصحابنا[3]	حصول علم کے مقصد سے دونوں کا درجہ
	برابر اور ایک سا ہے۔

اسی موقع پر حدیث ' لا وصیۃ لوارث ' سے اس کی نظیر بھی دی گئی ہے[4]۔

---

[1] مختصر المنار لابن حبیب الحلبی م ۸۰۳ھ، مشمولہ متون/۲۶۔ مذکورہ بالا۔

[2] مختصر المنار، حوالہ بالا/۲۴، ۲۵۔

[3] مختصر تنقیح الفصول فی الاصول للامام شہاب الدین القرافی المالکی م ۶۸۴ھ، مشمولہ مجموع متون اصولیہ/۷۶۔ محولہ بالا۔

[4] مختصر تنقیح الفصول، حوالہ سابق۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ ترجمان القرآن فراہی سنت سے کتاب اللہ کے نسخ کے عدم جواز کے سلسلے میں حضرت امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا جو حوالہ دیتے ہیں تو حوالے کی حد تک تو یہ بات درست ہے لیکن فقہ شافعی اور فقہ حنبلی میں نسخ کی جو تعریف کی گئی ہے اور اس کے جو معنی تجویز کیے گئے ہیں، ترجمان القرآن کا نظریۂ نسخ اس سے بہت کچھ مختلف ہے۔ عملی نظائر میں جو چیز امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک سنت کے ذریعہ کتاب اللہ کی تخصیص قرار پاتے ہوئے واجب العمل ہوگی علامہ فراہیؒ کے نزدیک وہی چیز سنت کے ذریعہ قرآن کا نسخ قرار پاکر قابل قبول نہ ہو سکے گی۔ یہ الگ ہے کہ قرآن کے کسی خفی استدلال سے سنت میں کہی گئی بات کو وہ قرآن ہی کا مدلول قرار دیدیں اور نتیجے کے اعتبار سے دونوں میں فرق باقی نہ رہے۔ یہ تو صحیح ہے کہ قرآن کے سمندر میں کیا کچھ نہیں ہے لیکن حقیقت ہے کہ سنت کے بغیر اس کے اجمال کی تفصیل اور شریعت کی تکمیل کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ نکتے کی حد تک حدیث میں بیان کردہ کچھ چیزوں کو قرآن سے براہِ راست مستنبط کر لیا جائے لیکن خاص طور پر قوانین کی تفصیل میں بہت جلد وہ مرحلہ آجاتا ہے جب کتاب اللہ سے باریک تعلق کے ساتھ تمام تر مدار احادیث و آثار پر ہی رہ جاتا ہے۔ بیع و شراء وراثت اور وقف و لقطہ وغیرہ کے معاملات ہی نہیں، عبادات و اخلاق وغیرہ کے ابواب کی تفصیلات بھی درحقیقت احادیث و آثار کی روشنی میں ہی ترتیب پاتی ہیں۔ شاید مسئلے کی اسی نوعیت کے پیش نظر سلف میں سے بعض لوگوں کی طرف سے 'السنۃ قاضیۃ علی الکتاب'[1] کی بات کہی گئی ہے ورنہ کتاب اللہ کی بنیادی اور مرکزی حیثیت کے سلسلے میں کس مسلمان کو کلام ہو سکتا ہے؟

---

[1] ابن عبدالبر م ۴۶۳ھ: جامع بیان العلم وفضلہ: ۲/۱۹۱۔ دار الکتب العربیہ بیروت ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے بیان سے بھی اس قول کی یہی توجیہ سامنے آتی ہے۔ واذا کان القرآن محتملا لوجوہ فالسنۃ قاضیۃ علیہ۔ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف/۵۰ دار النفائس بیروت، طبعہ اولیٰ ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء۔ مراجعت و تعلیق: عبدالفتاح ابوغدہ

ترجمہ وتلخیص

موجودہ دور میں اجتماعی اجتہاد کی اہمیت وضرورت

تحریر: العبد خلیل
ترجمہ: محمد رجیس کریمی

موجودہ دور میں اجتماعی اجتہاد کی صورت کو تسلیم کرنے کے لیے یہ دو باتیں کافی ہیں۔

۱۔ یہ کہ ہر زمانے میں اجتہاد کی ضرورت ہے۔

۲۔ یہ کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہے۔

اجتہاد کی ضرورت ہر دور میں ہے

یہ بات معلوم ہے کہ شریعت اسلامیہ میں انسانوں کی دینی اور دنیاوی دونوں مصلحتوں کا لحاظ[1] ہے اور ان مصلحتوں کا حصول جزئیات اور فروعات کے بجائے کلیات اور قواعد کی بنیاد پر ممکن ہے۔ اس لیے فقیہ مجتہد پر ضروری ہے کہ نئے نئے مسائل کو وہ انہی کلیات وقواعد کی بنیاد پر حل کرے اور اگر ایسا ممکن نہ ہو کہ ان کی بنیاد پر عامۃ الناس کے مسائل حل کیے جائیں تو نتیجے کے طور پر دو باتیں پیدا ہوں گی یا تو عامۃ الناس کی مصلحتیں نظر انداز ہوں گی یا پھر عامۃ الناس کے مسائل اور احکام شرعیہ کے بیچ ایک خلا پیدا ہو جائے گا اور یہ دونوں باتیں ناقابل تلافی نقصان کے مترادف ہیں۔

امت مسلمہ پر اللہ تعالیٰ کا یہ فضل واحسان ہے کہ اس نے قرآن وسنت کی شکل میں انھیں دو عظیم بنیادیں فراہم کر دی ہیں جن کی روشنی میں جائز اور ناجائز، حلال وحرام میں امتیاز ممکن ہے اور یہ رد وقبول ایسے مجتہد فقیہ کا کام ہے جو زندگی کے پیش آمدہ مسائل ومشکلات کے لیے شرعی احکام کے استنباط کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اسلام میں اجتہاد کی اہمیت اس بات سے واضح ہوتی ہے کہ وہ ایسی شرعی ضرورت

ہے جس کے ذریعہ سے ہر زمانہ کے مسائل و احوال سے عہدہ برآ ہونا ممکن ہے۔
امام غزالی اپنی کتاب "المنخول" میں فرماتے ہیں کہ "اجتہاد شریعت کا ایک عظیم رکن ہے جس کا انکار ممکن نہیں ہے اس پر صحابہ کرام کا عمل تھا، ہمارے سلف صالحین اس پر گامزن رہے ہیں اور یہ عمل ہمارے زمانے تک جاری رہا ہے۔"[۲]
موجودہ دور میں مسلمانوں کو جدید تہذیبی رجحانات، عرف و عادت کے انقلابات اور تغیر احوال و مصالح کی وجہ سے اجتہاد کی ضرورت کچھ زیادہ ہی ہے اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ ایک چیز ایک زمانہ میں مصلحت کے مطابق ہو لیکن دوسرے زمانے میں مصلحت کے خلاف ہو جائے اسی طرح جو عمل کسی مقام پر شریعت کے حکم اور اس کے اغراض و مقاصد سے مطابقت رکھتا ہو وہ کسی دوسرے مقام پر شریعت کے حکم اور اس کے مقاصد سے ہم آہنگ نہ ہو۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ زمان و مکان اور احوال و مصالح کا تغیر احکام کے تغیر کا متقاضی ہے۔ اس لیے اجتہاد ایک ضروری عمل ہے۔
موجودہ زمانہ نئے نئے حالات، واقعات اور مسائل و مشکلات کے پیدا ہو جانے کا دور ہے اور یہ تمام چیزیں مطالبہ کرتی ہیں کہ ان کا شرعی حل تلاش کیا جائے جس کے لیے اجتہاد کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں ہے۔

اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہے

چوتھی صدی ہجری کے دوران پہلی مرتبہ یہ بات کہی گئی ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ اس زمانہ میں اور اس کے بعد بھی جن اسباب کی بنا پر علماء نے اس خیال کی حمایت کی وہ اسباب تاریخ فقہ و شریعت کی کتابوں میں تفصیل سے مذکور ہیں۔ سب سے اہم وجہ یہ تھی کہ علماء کے اندر سے خود اعتمادی کا وصف کم ہو گیا تھا اور انھیں اجتہاد کے عمل سے خوف محسوس ہوتا تھا چنانچہ فقہاء خود کو عاجز و درماندہ اور نااہل و کم سواد تصور کرنے لگے۔ اس طرح ان میں تقلید اور ایک متعین مسلک کی اتباع کا رجحان پیدا ہوا اور یہ سلسلہ اس طرح چل نکلا کہ بعد میں انھوں نے باب اجتہاد کے وا نہ ہونے کا فتویٰ دینا شروع کر دیا اور کسی متعین مسلک کی تقلید کے داعی بن گئے۔
اجتہاد کے بارے میں فقہاء کے اس منفی رویہ کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ بعض ایسے

لوگوں نے اجتہاد کا دعویٰ کرنا شروع کر دیا جو اس کے اہل ہی نہ تھے جس سے دین میں فساد پیدا ہو جانے کا خطرہ تھا۔ چنانچہ انھوں نے اجتہاد ہی کو ناممکن قرار دے دیا تاکہ اس فتنہ کا سدباب ہو سکے۔

اجتہاد کے عمل کو بند کرنے کی ایک اہم وجہ فقہی مذاہب کی تدوین اور ان کے مطابق مسائل کی ترتیب بھی قرار پائی جس کی بنا پر فقہاء ان ہی فقہی سرمایوں پر قانع ہو گئے اور ہر پیش آمدہ مسئلہ میں ان ہی کی طرف رجوع کرنے لگے۔ اس عمل نے انھیں آزادانہ بحث و استنباط سے بے نیاز کر دیا لیکن جمہور علماء کے نزدیک یہ بات قابلِ قبول نہ ہو سکی۔

یہاں یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ اجتہاد کے موقوف ہونے کے مسئلہ پر علماء اصول اور فقہاء متفق نہیں ہیں یہ معلوم ہے کہ امت کا اس پر اجماع نہیں ہے اور نہ تاریخی طور پر اس کا ثبوت ملتا ہے کہ کسی مسلمان حکمراں نے ایسا کوئی حکم نامہ جاری کیا ہو جس کی رو سے علماء اسلام کو ان کی اہلیت کے باوجود اجتہاد سے روک دیا گیا ہو۔ اجتہادی روح کے سرد پڑنے اور تقلیدی رجحان کے عام ہونے کے اسباب و عوامل وہی ہیں جن کی طرف شروع میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔

متعدد علماء نے اس خیال کی تردید کی ہے کہ ائمہ اربعہ کے بعد اجتہاد موقوف ہو چکا ہے ان کا یہ خیال ہے کہ یہ رائے انتہائی فاسد اور باطل ہے[۲]

علامہ ابن قیم نے "اعلام الموقعین" میں لکھا ہے "اجتہاد کب موقوف ہوا؟ اس امر میں لوگوں کا اختلاف ان متعدد اقوال کی بنا پر ہے جو بلا دلیل و سند پیش کیے جاتے ہیں، ان ہی اقوال میں سے یہ ہے کہ اب دنیا میں خدا کی حجت قائم کرنے والے اور علم کے ساتھ گفتگو کرنے والے باقی نہیں رہے اسی لیے اب کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ قرآن و سنت سے براہِ راست احکام مستنبط کرے، ان کے مطابق فیصلہ کرے اس کے لیے صحیح راستہ بس یہ ہے کہ کتاب و سنت کی ہدایات کو اپنے امام کے اقوال کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرے اگر وہ امام کے خیالات کے موافق ہوں تو ان کے مطابق فیصلہ دے ورنہ انھیں نظر انداز کر دے۔ ظاہر ہے کہ یہ باتیں حد درجہ فاسد، باطل اور متضاد ہیں۔ یہ اللہ کی طرف بغیر علم کے باتیں منسوب کرنے، اس کے دلائل کو باطل قرار دینے اور قرآن و سنت سے بے اعتنائی کی دلیل ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی مشیت یہ ہے کہ اس کا

نور مکمل ہو اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بات صحیح ثابت ہو جائے کہ زمین کبھی بھی اللہ کی حجت قائم کرنے والے سے خالی نہ ہوگی اور ہمیشہ امت میں ایسے لوگ موجود رہیں گے جو بعینہٖ اسی حق کے علمبردار ہوں گے جسے لے کر آپؐ مبعوث ہوئے تھے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ہر سو سال میں اس امت میں ایک مجدد پیدا فرمائے گا۔[۵]

اجتہاد کے موقوف نہ ہونے کی بات کو اس امر سے بھی تقویت ملتی ہے کہ علماء اصول کا ایک گروہ اس کا قائل ہے کہ کوئی بھی زمانہ مجتہد سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اس گروہ کے سرخیل حنبلی علماء ہیں۔[۶] ان کے مطابق ہر زمانہ میں لازماً کوئی نہ کوئی مجتہد ہوتا ہے جس کی تقلید عام لوگوں کے لیے جائز ہوتی ہے اور اس مجتہد کو لوگوں کے باہمی نزاعات کا تصفیہ کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ اس کے برعکس بعض محدثین کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ ہمارے دور میں کوئی مجتہد باقی نہیں رہا ہے۔[۷]

نویں صدی ہجری کے ایک جید عالم علامہ سیوطی نے ایک کتاب "الرد علی من اخلد الی الارض وجہل أنّ الاجتہاد فی کل عصر فرض" کے نام سے لکھی ہے جس میں انھوں نے بکثرت ایسے نصوص جمع کر دیئے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد ہر زمانے میں فرض ہے اور یہ فرض فرضِ کفایہ کا درجہ رکھتا ہے اس لیے دنیا کے ہر حصہ میں ایسے شخص کی موجودگی ضروری ہے جو اس فرض کی ادائیگی کی اہلیت رکھتا ہو۔[۸]

ان ہی اقوال میں سے ایک قول علامہ ابو محمد بغویؒ کا ہے جو ان کی کتاب "التہذیب" میں درج ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے اسے ان الفاظ میں نقل کیا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں فرضِ عین اور فرضِ کفایہ۔ فرضِ کفایہ یہ ہے کہ آدمی اس حد تک علم حاصل کرے کہ مقلدین کی سطح سے نکل کر اجتہاد کے درجہ تک پہنچ جائے اور قضاء و افتاء کا اہل بن جائے۔ اصولی طور پر سارے انسانوں پر اس تعلیم کا حصول فرض ہے جب دنیا کے ہر حصہ میں ایک یا دو فرد اس سطح کو پہنچ جائیں تو باقی لوگوں سے یہ فرض ساقط ہو جائے گا۔ لیکن اگر سارے لوگ اس سے غفلت برتیں تو سب گناہ گار ہوں گے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ [۹]	پس کیوں ایسا نہ ہوا کہ ہر گروہ میں سے ایک جماعت دین میں بصیرت حاصل کرنے کے لیے نکلتی۔

عصر حاضر کے متعدد علماء نے بھی اجتہاد کا دروازہ کھلا ہونے کی بات کہی ہے[۱۱]۔ یہاں ان میں سے صرف ایک عالم دین سابق شیخ ازہر علامہ محمود شلتوت کی وہ قیمتی رائے یہاں درج کی جاتی ہے جو انھوں نے تفسیر القرآن میں لکھی ہے: "بڑے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ لوگوں میں یہ غلط فکر پیدا ہوگئی ہے کہ اجتہاد موقوف ہے اجتہاد کی گنجائش اللہ تعالیٰ کی وہ نعمت ہے جو سطحی لوگوں اور حکومت کے خوشامدیوں کے اقوال کی بدولت ختم نہیں ہوسکتی۔ اس امت میں ایسے افراد موجود رہیں گے جو آزادانہ بحث وتحقیق کے اہل ہوں گے، اسلام ہمیشہ رہنے والا دین ہے وہ ہر زمانہ اور ہر مقام کے لیے ایک صالح نظام عطا کرتا ہے لہٰذا علماء پر یہ ضروری ہے کہ وہ اجتہاد کی اہلیت پیدا کرنے کے لیے ممکنہ وسائل کی فراہمی کی کوشش کریں"[۱۲]

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اجتہاد کی اہلیت رکھنے والوں کے لیے کسی طرح بھی اس کا دروازہ بند نہیں ہے اور جب تک اسلام اپنے خصائص کے ساتھ باقی ہے کوئی شخص اجتہاد کو موقوف قرار دینے کا مجاز بھی نہیں ہے۔

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم اور اس کی مطلوبہ شرائط

لغت میں 'اجتہاد' کوشش کرنے اور مشقت اٹھانے کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے، لسان العرب میں 'اجتہاد' اور 'تجاہد' اپنی پوری صلاحیت استعمال کرنے اور پوری قوت صرف کرنے کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں" اِجْتَهَدَ فِي الْاَمْرِ" کا مفہوم ہے کہ اس نے فلاں معاملہ میں انتہائی کوشش کی خواہ وہ معاملہ حسی ہو یا معنوی[۱۵]

اجتہاد کا اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ کسی معاملہ میں شرعی حکم معلوم کرنے کی پوری کوشش کی جائے[۱۶] اس مضمون میں جو اجتہاد موضوع بحث ہے وہ یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں اس امت کے مجتہدین کی غالب اکثریت کسی حکم پر اتفاق کرلے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ امت کے سرکردہ علماء ایک جگہ جمع ہوکر موجودہ دور کے حالات وتغیرات میں شریعت کے مطابق مسائل کا استنباط کریں اور باہمی مشاورت کے بعد جس بات پر سب یا اکثر علماء اتفاق کرلیں اس کو شرعی حکم کی حیثیت حاصل ہو اور اس پر عمل سبھوں کے لیے لازمی ہو۔

مطلوبہ شرائط

مجتہد کے لیے جن شرائط کی موجودگی لازمی ہے انھیں علماء نے تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ان میں سے اہم شرائط درج ذیل ہیں:۔

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ قرآن مجید کا عالم ہو یعنی اس کے لغوی و شرعی مفاہیم سے واقف ہو۔ آیاتِ احکام کا علم رکھتا ہو[۱۷] نیز قرآن سے متعلق دوسرے علوم جیسے ناسخ و منسوخ عام و خاص، مطلق و مقید اور سبب نزول کی معرفت رکھتا ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کو سنتِ نبوی کی پوری معرفت حاصل ہو، احکامی حدیثوں سے باخبر ہو، حدیث کی اصطلاحات اور فن اسماء الرجال پر عبور ہو[۱۸]

تیسری شرط یہ ہے کہ اسے ان مسائل کا علم ہو جن پر پہلے سے اجماع ہے تاکہ وہ کسی متفق علیہ مسئلہ پر اجتہاد کی کوشش نہ کرے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ عربی زبان و ادب پر ماہرانہ دسترس رکھتا ہو، کسی مسئلہ پر غور و تحقیق کے وقت اس کی تمام نزاکتیں اور جزئیات اسے مستحضر ہوں[۱۹]

پانچویں شرط یہ ہے کہ مجتہد اصول فقہ کا علم رکھتا ہو جن بنیادوں پر اسلامی فقہ کی تدوین ہوئی ہے، دلائل اور ان کے مدلولات کا باہمی رشتہ کیا ہے اور دلائل میں تعارض کے وقت ترجیح کے اسباب و وجوہ کیا ہوتے ہیں[۲۰] ان سب چیزوں سے واقف ہو۔ نیز ناسخ و منسوخ اور نسخ کی شرائط کا علم ہو اسی طرح قیاس اس کی شرائط، اس کے ارکان اور اقسام سے باخبر ہو اور ان اصول و قواعد کا علم رکھتا ہو جن کی بنیاد پر مجتہد شرعی احکام کا استنباط کرتا ہے[۲۱]

بعض علماء اصول نے یہ لکھا ہے کہ بعض ایسے تکمیلی اوصاف ہیں جن سے مجتہد کو متصف ہونا چاہیے مثلاً نیت کی پاکیزگی، عقیدہ کی سلامتی، عدالت، ذہانت و فطانت اور علم کلام سے واقفیت وغیرہ[۲۲]

مذکورہ بالا شرائط کے سلسلہ میں بعض علماء کا خیال ہے کہ موجودہ دور میں کسی ایک شخص کے اندر ان تمام صفات کی موجودگی محال ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مجتہد مطلق کے اندر ان تمام صفات کا موجود ہونا ضروری ہے جس کی بنا پر وہ مقررہ مسالک کے قواعد سے

صرفِ نظر کرتے ہوئے اپنے طے کردہ اصولوں کی بنیاد پر اجتہاد کر سکتا ہو۔ لیکن فی زمانہ ایسی اہلیت مفقود ہے۔[۲۳] جمہور علماء نے مجتہدین کی پانچ اقسام بیان کی ہیں۔

(۱) مجتہد مطلق :۔ یعنی وہ مجتہد جو از خود مسائل و احکام کا شرعی دلائل کے ساتھ استنباط کرے اور اس سلسلہ میں وہ کسی امام یا مجتہد کی پیروی نہ کرے۔ علامہ سیوطی کا خیال ہے کہ اس قسم کے مجتہدین اب نایاب ہیں۔[۲۴]

(۲) مجتہد منتسب : وہ شخص جس کے اندر اجتہاد کی شرائط تو موجود ہوں مگر وہ استنباطِ مسائل میں جداگانہ اصول و قواعد وضع نہ کرے بلکہ اپنے امام کی پیروی کرے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ دلائل کے مدلولات متعین کرنے میں بھی وہ اپنے امام ہی کا متبع ہو۔

(۳) مجتہد تخریج :۔ وہ مجتہد جو اجتہاد میں اپنے امام کی اتباع کرے لیکن دلیل کی بنیاد پر خود بھی اصولِ اجتہاد وضع کرتا ہو بایں طور کہ اس کے دلائل امام کے اصول و قواعد سے متجاوز و متصادم نہ ہوں۔

(۴) مجتہد ترجیح :۔ وہ مجتہد جو ائمہ اجتہاد کے مختلف اقوال کا موازنہ کرنے اور روایت یا درایت کے اعتبار سے ان میں وجہ ترجیح متعین کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ خود فقیہ ہو اور اپنے امام کے مسلک کا حافظ ہو ان کے دلائل سے واقف اور قیاس پر قادر ہو۔ ایسے مجتہدین سے کوئی دور خالی نہیں رہا ہے۔ ان ہی مجتہدین کا یہ کارنامہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے اقوال اور ان کے دلائل مدون و مرتب ہو سکے ہیں اور یہ ان ہی کی کوششوں کا ثمرہ ہے کہ ہر دور میں لوگوں کی شرعی احتیاج کی تکمیل کا سامان ہوتا رہا ہے۔

(۵) مجتہد الفتیاء : وہ مجتہد جو کسی مسلک کے احکام کے حفظ اور نقل پر قادر ہو۔ نیز اس کو ہر قسم کے مسائل میں اپنے مسلک کی رہنمائی معلوم ہو۔ ایسی صورت میں وہ دو اعتبار سے کسی مسئلہ کے بارے میں فتویٰ دے سکتا ہے۔ ایک یہ کہ اسے کسی مسئلہ میں اپنے امام سے صحیح سند کے ساتھ کوئی بات معلوم ہو دوسرے یہ کہ فلاں مسئلہ فلاں مشہور کتاب میں درج ہے جس کے مسائل متداول العمل ہیں۔[۲۵]

جیسا کہ ابھی ذکر کیا گیا کہ مجتہدِ مطلق کا وجود اب نایاب ہے لیکن دوسرے مجتہدین ہر دور میں پائے جاتے رہے ہیں۔ امام سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ لوگ اس امر میں بحث کرتے

رہے ہیں کہ ایک عرصہ سے مجتہد مطلق کا وجود باقی نہیں رہا اب صرف مجتہد مقید ہی پائے جاتے ہیں حالانکہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ نہ تو انھیں علماء کی آراء کا علم ہے اور نہ ہی مطلق مجتہد اور مستقل مجتہد کے درمیان جو فرق ہے اس کی انھیں خبر ہے۔ اسی طرح مجتہد مقید اور مجتہد منتسب وغیرہ کے اس فرق سے بھی بے خبر ہیں جن کا ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے۔[۲۶]

جمہور علماء نے اجتہاد کے موضوع پر ایک دوسرے پہلو سے بھی گفتگو کی ہے وہ یہ ہے کہ اجتہاد نوعی اور جزئی بھی ہو سکتا ہے آدمی کسی ایک فن یا علم کے کسی ایک شعبہ میں درجۂ اجتہاد کو پہنچ سکتا ہے۔[۲۷] امام فخر الدین رازی نے اپنی کتاب "المحصول" میں لکھا ہے :-

"اگر کوئی شخص اجتہاد کے لیے مشروط علوم میں کمال حاصل کر لے تو یہ اس کی اعلیٰ صورت ہے۔ لیکن اگر وہ کسی ایک فن یا مسئلہ میں اجتہاد کی شرائط پوری کر دے تو اس کے لیے اجتہاد جائز ہوگا۔ گرچہ اس بات پر بعض علماء کا اختلاف ہے لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ فرائض کا باب مناسک اور اجارات کے ابواب سے مختلف ہے۔ جو شخص فرائض سے متعلق آیات، احادیث اور اجماع و قیاس کی معلومات حاصل کرے اس کے لیے اس خاص حصہ میں اجتہاد کرنا درست ہوگا۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ مجتہد نے زیر بحث مسئلہ کے سارے پہلوؤں کی معرفت حاصل کر لی ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہی سوال مطلق مجتہد کے بارے میں بھی ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اس قسم کی بے حقیقت باتوں کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔[۲۸]

علماء کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ جزئی اجتہاد کی شرائط سہل اور آسان ہیں۔ علامہ الآمدی اپنی کتاب الاحکام میں فرماتے ہیں کہ جزئی اجتہاد کے لیے یہ بات کافی ہے کہ اجتہاد کرنے والا متعلقہ مسئلہ سے واقف ہو غیر متعلق مسائل سے اس کی ناواقفیت اس کی اس

اہلیت پر اثر انداز نہیں ہوگی۔[۲۹]

بارہویں صدی کے عالم امام صنعانی نے امام محمد ابراہیم الوزیر کا یہ قول نقل کیا ہے "لوگوں نے اجتہاد کے معاملہ کو خوب بڑھا چڑھا کر بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فی زمانہ اجتہاد ایک امر محال ہے حالانکہ سلف صالحین اس سلسلہ میں اس قدر متشدد نہیں تھے ویسے اجتہاد آسان بھی نہیں ہے۔ البتہ وہ ممکن ہے جس کے لیے فکر سلیم اور ذوق صحیح درکار ہے۔"[۳۰]

امام موصوف ایک دوسری جگہ اپنی کتاب "ارشاد النقاد الی تیسیر الاجتہاد" میں فرماتے ہیں کہ "حق بات یہ ہے کہ اس زمانہ میں اجتہاد گزشتہ زمانہ کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے البتہ اس کے لیے حوصلہ مندی، فکر کی سلامتی، فہم صحیح اور کتاب وسنت کے اندر مہارت جیسی صفات کی ضرورت ہے۔"[۳۱]

اس زمانہ میں اجتہاد کی شرائط کو پورا کرنا اور بھی آسان ہوگیا ہے، کتابوں کی طباعت اور مخطوطات کی اشاعت بہت آسان ہوگئی ہے، ذرائع علم کی فراوانی ہے، احادیث کے مختلف مجموعے موجود ہیں جن میں متنوع انداز واسالیب پر حدیثیں جمع کی گئی ہیں جن سے صحیح اور غیر صحیح احادیث کی پہچان بھی آسان ہوگئی ہے۔ اسی طرح احادیث کے مختلف طرح کے اشاریے بھی موجود ہیں، الفاظ کے اشاریے بھی اور موضوعاتی اشاریے بھی۔ ان سب اسباب ووسائل کی موجودگی میں فی زمانہ یہ بات بہت آسان ہوگئی ہے کہ کسی خاص مسلک کی طرف داری کی قید سے آزاد ہوکر کسی بھی پیش آمدہ مسئلہ میں صحیح راہِ عمل کی تعیین کی جاسکے۔[۳۲]

اجتماعی اجتہاد کا فکری ارتقاء اور اس کی حجیت

فقہ اسلامی کی تاریخ اس امر پر گواہ ہے کہ خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیقؓ اور خلیفہ دوم حضرت عمر بن خطابؓ کے دور میں اجتماعی اجتہاد کا طریقہ جاری تھا حضرت میمون بن مہران حضرات ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ جب بھی

ان کے یہاں کوئی اختلافی معاملہ پیش آتا جس کے بارے میں قرآن وسنت میں کوئی صراحت نہ ہوتی تو آپ فقہا صحابہ کے مشورے سے اس کا فیصلہ صادر فرماتے[۳۳]

اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ اس طرح کے عمومی مشوروں میں سارے لوگ شریک نہیں ہوتے تھے۔ کیونکہ صحابہ کرام کی ایک بڑی تعداد یا تو مکہ، شام، یمن اور عراق میں مقیم تھی یا میدانِ جہاد میں مصروف کار رہتی تھی اس طرح یہ بھی ثابت نہیں ہے کہ کسی مسئلہ میں فیصلہ کرتے وقت اسلامی مملکت کے تمام ہی قاضیوں اور فقہاء کی رائے لی گئی ہو بلکہ جو لوگ حاضر و موجود ہوتے ان ہی سے مشورہ کر لیا جاتا اور فیصلہ صادر کر دیا جاتا تھا کیونکہ جماعت کی رائے بہرحال فرد واحد کی رائے سے زیادہ صائب و مستحکم ہوتی ہے۔ اسی عمل کو فقہاء کرام "اجماع" کہتے ہیں۔ حالانکہ اس پر اجماع کی تمام شرائط صادق نہیں آتیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ایک طرح کا اجتماعی اجتہاد ہوتا تھا[۳۴]

شیخین کے اس طریقۂ اجتہاد کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو حضرت سعید بن مسیب نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ متعدد مسائل ایسے پیش آسکتے ہیں جن کے بارے میں قرآن وسنت میں کوئی صراحت نہیں ہے تو ان کے بارے میں آپؐ کا کیا حکم ہے۔ آپؐ نے فرمایا کہ قابل اعتماد علماء سے مشورہ کرنا اور کسی ایک فرد کے مشورہ سے کوئی فیصلہ نہ کرنا[۳۵]

شیخین کے اس طرزِ عمل میں قرآن مجید کی ان ہدایات "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ" وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ" کی اتباع بھی ملحوظ تھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حکمراں کے لیے ان ہی لوگوں سے مشورہ کرنا ضروری ہے جن کا جمع کرنا بسہولت ممکن ہو اور اگر ملک کے ہر گوشے سے لوگوں کو جمع کرنے کی شرط لگا دی جائے تو اس حکم پر عمل کرنا ہی مشکل ہو جائے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ اپنے گورنروں کو اس طریقہ کار پر عمل کی نصیحت کرتے تھے آپ نے ایک موقع پر حضرت شریحؒ سے فرمایا "قرآن مجید میں جس حکم کی صراحت ہے اس کے متعلق کسی سے کچھ پوچھنے کی ضرورت نہیں ہے مگر جس حکم کی صراحت نہیں ہے اس کے لیے حدیث کی طرف رجوع کرنا اگر سنت (حدیث) میں بھی اس کی صراحت نہ ہو تو اس معاملہ میں اجتہاد کرو اور اہلِ علم افراد سے مشورہ کر لو ایک روایت

یہ بھی ہے کہ اس پر موجود علماء سے مشورہ کرو۔[۳۸]

علامہ الجوینی اپنی کتاب "غیاث الامم فی التیاث الظلم" میں لکھتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ عام فیصلوں، فتاویٰ اور واقعات کے بارے میں تحقیق سے کام لیتے تھے چنانچہ کسی معاملہ میں اگر قرآن میں صراحت نہ ہوتی تو سنت کی طرف رجوع کرتے اور اگر سنت میں بھی اس کا کوئی حل نہ ملتا تو اجتہاد کرتے اور مشورے کرتے۔ وہ اسی طریقہ پر کاربند رہے اور ان کے بعد تابعین نے بھی اسی طریقہ پر عمل کیا۔[۳۹]

اسی طریقہ کار کی پیروی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے بھی کی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جب وہ مدینہ کے گورنر ہوئے تو مروان کے گھر آئے اور ظہر کی نماز پڑھی اور مدینہ کے دس ممتاز فقہاء کو مدعو کیا جن میں عروۃ بن الزبیر، عبیداللہ بن عتبہ، ابوبکر بن عبدالرحمٰن۔ ابوبکر بن سلیمان، سلیمان ابن یسار، قاسم بن محمد، سالم بن عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عامر اور خارجہ بن زید شامل تھے۔ جب یہ افراد آ گئے تو آپ نے ان کو اپنے پاس بٹھایا اور حمد و ثنا کے بعد فرمایا "میں نے آپ حضرات کو جس کام کے لیے زحمت دی ہے انشاء اللہ اس میں آپ عنداللہ ماجور ہوں گے نیز حق کے معاونین میں آپ کا شمار ہوگا۔ میرا ارادہ یہ ہے کہ آپ لوگوں کی رائے اور مشورے کے بغیر کوئی فیصلہ نہ کروں۔"[۴۰]

اموی دور حکومت میں صرف اندلس کی حد تک یحییٰ بن یحییٰ اللیثی کے زمانہ میں اسی طریقہ پر عمل ہوتا تھا وہ وہاں کے چیف جسٹس تھے انھوں نے ایک مجلس شوریٰ بنا رکھی تھی جس میں فقہی مسائل پر غور و خوض ہوتا تھا اس کے ممبران کی تعداد کبھی کبھی سو تک ہو جاتی تھی۔[۴۱]

عہد صحابہ کے بعد اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانہ خلافت اور اندلس میں یحییٰ اللیثی کے انفرادی طرز عمل کے علاوہ اجتماعی اجتہاد کی روایت شاذ و نادر ہی کہیں نظر آتی ہے اس کی جگہ پر انفرادی اجتہاد کی روایت قائم ہوئی اور مسائل کو انفرادی طور پر سمجھنے کی کوششیں ہونے لگیں اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ جہاں بعض مسائل میں مجتہدین کی رائیں یکساں ہوتیں وہیں زیادہ تر مسائل میں ان کی آراء متضاد بھی ہو جاتیں۔ دوسرے فقہاء کی رایوں کے بارے میں ایک فقیہ زیادہ سے زیادہ یہ کہتا تھا کہ اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہے۔[۴۲]

کیا اجتماعی اجتہاد از روئے شرع حجّت ہے

علماء کے درمیان اس امر پر اختلاف ہے کہ اکثریت کا قول اجماع ہوگا یا نہیں جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ اکثریت کی رائے اجماع نہیں ہوسکتی[۱۳] جبکہ بعض علماء معتزلہ کے نزدیک اکثریت کی رائے اجماع شمار ہوگی یہی رائے محمد بن جریر طبری اور ایک قول کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کی اور ابن خویز منداد مالکی کی ہے[۱۴] بعض علماء کا خیال ہے کہ اکثریت کی رائے اجماع تو نہ ہوگی مگر از روئے شرع حجت تسلیم کی جائے گی یہی رائے علامہ ابن حاجب اور ایک دوسرے قول کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کی ہے[۱۵] علماء کا ایک طبقہ یہ کہتا ہے کہ اکثریت کی رائے اجماع تو نہیں ہوتی مگر اس پر عمل کرنا اَولیٰ (زیادہ بہتر اور قابلِ ترجیح) ہے۔ گرچہ اس کے خلاف عمل بھی جائز ہے[۱۶]

اس بحث سے مقصود یہ ہے کہ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف خود اس بات کے لیے دلیل ہے کہ محققین کو اس کا اختیار ہے کہ ان آراء میں سے جو رائے بھی مسلمانوں کے مصالح سے قریب تر اور دلائل کی بنیاد پر زیادہ مناسب ہو اسے وہ اختیار کر سکتے ہیں[۱۷] میری بھی رائے یہی ہے کہ اکثر علماء کی رائے اجماع کے قائم مقام نہیں ہوسکتی اس لیے کہ اس امر پر تقریباً علماء اصول کا اتفاق ہے کہ تمام مجتہدین کے اتفاق کا نام ہی اجماع ہے اور جب اجماع کا حصول ممکن نہ ہو تو اکثریت کا اجتہاد حجت مانا جائے گا۔ اس موقف کے حق میں میرے میلان کے اسباب درج ذیل ہیں:۔

اوّلاً: اکثریت کی رائے ظاہری طور پر اپنی ترجیحی حیثیت کو ظاہر کرتی ہے۔ کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اکثریت کی مخالف رائے راجح ہے تو یہ لازم آئے گا کہ اکثریت کو اس کی خبر نہیں ہے یا اگر وہ واقف ہے تو غلطی سے یا عمداً اس کی مخالف ہے اور یہ بات ناممکنات میں سے ہے[۱۸]

ثانیاً: جماعت کی خبر فرد کی خبر پر مقدم ہے کیونکہ یہ یقین کا فائدہ نہیں دیتی جبکہ جماعت کی خبر اگر تواتر کی حد تک ہو تو یقین کا فائدہ دیتی ہے پس یہی اصول اجتہاد کے معاملہ پر بھی منطبق ہوگا[۱۹]

ثالثاً: ان احادیث پر عمل کا تقاضا بھی یہی ہے جو کہ جماعت کی اتباع پر ابھارتی ہیں

مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اللہ تعالیٰ امت محمدیہ کو گمراہی پر متفق نہیں کر سکتا۔ پس جب تم اس میں کوئی اختلاف دیکھو تو اکثریت کے ساتھ رہو"[۵۰] ایک دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں "تمہارے لیے جماعت سے وابستگی ضروری ہے کیونکہ بھیڑیا تنہا بکری کو اچک لیتا ہے"[۵۱] ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا کہ شیطان تنہائی کے ساتھ ہے مگر جب دو شخص ہوں تو وہ دور ہو جاتا ہے[۵۲]

رابعاً:۔ حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر امت نے اعتماد کیا تھا۔ یہ خلافت اکثر صحابہؓ کے اتفاق ہی سے وجود میں آئی تھی باوجود اس کے کہ بعض صحابہؓ مثلاً حضرت علیؓ اور حضرت سعد بن عبادہؓ نے شروع شروع میں اس کی مخالفت کی تھی[۵۳]

خامساً:۔ عول، حلّتِ متعہ اور ربا الفضل جیسے مسائل میں حضرت عبداللہ بن عباس کی رائے صحابہ کرامؓ کے نزدیک اسی لیے ناقابل اعتبار ٹھہری کہ وہ اکثر فقہاء صحابہ کی رائے سے متصادم تھی[۵۴]

ان تمام دلائل کے پیش نظر یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اکثریت کی رائے شرعی اعتبار سے حجت سے ہو گی اگرچہ یہ دلیل ظنی ہو گی تاہم اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ظنی دلیل کی بنا پر احکام پر عمل درست ہے بلکہ اہم عملی احکام کی بنیاد ظنی دلائل ہی ہیں۔ پس انفرادی اجتہاد کے مقابلہ میں اجتماعی اجتہاد مضبوط ظنی دلیل بن جاتی ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اکثریت کی رائے کو شرعی دلیل تسلیم کر لینے کے بعد کیا اس پر تمام مسلمانوں کا عمل ضروری قرار پائے گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصلحت اس بات کی مقتضی ہے کہ اس پر سارے ہی مسلمان عمل کریں[۵۵] چونکہ پیش آمدہ مسائل و مشکلات سے سارے ہی لوگ متاثر ہوتے ہیں اور یہ بات مناسب نہیں ہے کہ کسی انفرادی اجتہاد کے سبب اجتماعی فیصلے کی اطاعت نہ کی جائے اس لیے کہ ایک فرد جس طرح صحیح فیصلہ کر سکتا ہے اتنا ہی قوی امکان اس کے غلط فیصلہ کرنے کا بھی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب اجتماعی اجتہاد ہو گا تو اس میں غلطی کا امکان کم ہو گا اور امت کی مصالح زیادہ بہتر طور پر پیش نظر رکھی جا سکیں گی۔

اصولی بات یہ ہے کہ علماء کے اختلافات حکومتی فیصلہ کے ذریعہ ختم کیے جا سکتے ہیں۔ اس اعتبار سے مسلمانوں کے امیر پر یہ لازم ہے کہ وہ مسلمانوں کو مجتہدین کی اکثریت کے فیصلہ پر کاربند ہونے کا حکم دے اس لیے کہ امیر کی اطاعت مسلمانوں پر از روئے قرآن

ضروری ہے :۔

اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ	اللہ اور رسول کی اور جو تم میں صاحب امر
وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ فَاِنْ	ہوں ان کی اطاعت کرو اگر کسی معاملہ میں
تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ	تم میں اختلاف ہو جائے تو اسے اللہ اور
اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ [۵۶]	رسول کی طرف لوٹا دو۔

کسی اجتہادی مسئلہ میں جس حاکم کو مسلمانوں پر کوئی فیصلہ لازم کرنے کا اختیار دیا گیا ہے اس کے لیے مجتہد ہونا ضروری ہے صدرِ اسلام میں ایسے ہی حکام ہوا کرتے تھے اگر وہ حاکم مجتہد نہ ہو تو اس معاملہ میں اس کے حکم کی کوئی حیثیت نہ ہوگی جب تک کہ اس سلسلہ میں اہل علم سے مشورہ نہ کیا جائے اور اس پر ان کی تائید و توثیق حاصل نہ ہو۔

علامہ جوینی فرماتے ہیں کہ اگر حاکم وقت مجتہد ہو تو اس کی اتباع کی جائے گی اور اگر مجتہد نہ ہو تو علماء کرام متبوع ہوں گے اور حاکم کی طاقت اس کا اثر و رسوخ اس کے لیے استعمال ہوگا۔

حقیقت یہ ہے کہ اجتہادی مسائل کے سلسلہ میں حاکم وقت کو جو اختیار دیا گیا ہے اس کی تطبیق سیاستِ شرعیہ کے پہلو سے ہو سکتی ہے اس طرح ضرورت اور زمانہ کی رعایت سے احکام کی نوعیت میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں ان کے پیشِ نظر حاکم کا یہ اختیار مناسب معلوم ہوتا ہے شرط یہ ہے کہ اس کا استعمال مفادِ عامہ کے لیے اور شریعت اسلامیہ کے مطابق ہو۔ اس کی ایک نمایاں مثال خلفاء آلِ عثمان کا طرزِ عمل ہے کہ انھوں نے مسلک حنفی کے راجح اقوال پر عمل کو لوگوں کے لیے لازم قرار دے دیا تھا ان کا یہ اقدام اسلامی فقہ کی تاریخ میں سنگِ میل کی حیثیت کا حامل ہے۔ جن مسائل میں شریعت میں کوئی تفصیل مذکور نہ تھی ان پر عمل کرانے کے سلسلے میں فرمانوں کا ایک قاعدہ مروج تھا جن پر لوگ عمل کرتے تھے [۵۸]

موجودہ دور میں اجتماعی اجتہاد کی ضرورت ہے

اس دور میں حالات، مسائل اور مصالح عامہ کے بدل جانے سے اجتہاد کی ضرورت دوچند ہو گئی ہے لیکن کوئی ایک فرد اس ضرورت کو پوری نہیں کر سکتا اس لیے کہ انفرادی اجتہادات پر نظر ڈالنے سے یہ صاف محسوس ہوتا ہے کہ ان میں غلطی کی وجہ صرف یہ تھی کہ مجتہد کو اصل مسئلہ کی تمام تفصیلات کا علم نہ تھا اگر وہ ان سے واقف ہوتا تو اس کی

رائے کچھ اور ہی ہوتی۔ متعدد علوم ایسے ہیں جن کی واقفیت شرط اجتہاد تو نہیں ہے مثال کے طور پر علم طب، لیکن اگر اس علم کا تعلق زیر اجتہاد قضیہ سے ہے تو ایسی صورت میں مجتہد کو طبی ماہرین سے استفادہ کی ضرورت پیش آئے گی اور ان کی فراہم کردہ معلومات کی بنیاد پر شرعی حکم مرتب ہوگا لیکن جو لوگ ان سے استفادہ نہیں کریں گے ان کی آراء اول الذکر مجتہدین سے مختلف ہوں گی مثال کے طور پر چار ماہ کے حمل کا اسقاط جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں بعض علماء جواز کے قائل ہیں اور بعض کراہت کے اور بعض حرمت کے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جن لوگوں کے خیال میں اس مدت کے اندر حمل میں جان پڑجاتی ہے انھوں نے حرمت کا فتویٰ دیا اور جن لوگوں نے یہ سمجھا کہ ایسا نہیں ہے ان کا فتویٰ اس کے خلاف ہے۔[۵۹]

بعض علماء ایسے مسائل میں بھی اجتہاد نہیں کرتے جن میں سیکڑوں سال قبل کسی مجتہد یا فقیہ نے کوئی رائے دے دی ہو باوجود اس کے کہ وہ اس مسئلہ کی علمی تفصیلات سے بے خبر ہی کیوں نہ ہوں۔ مثال کے طور پر یہ بات کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہے۔ یہ ان مسائل میں سے ہے جن میں کوئی اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔

بسا اوقات سیاسی پابندیاں بھی انفرادی اجتہاد پر اثر انداز ہوتی ہیں بالخصوص آج کے زمانہ میں جبکہ حکمرانوں کے سیاسی جبر اور ان کی مطلق العنانی کا بول بالا ہے بعض ممالک تو ایسے ہیں جو اپنے عوام کو آزادی فکر و اظہار کی بھی اجازت نہیں دیتے۔ متعدد مسائل ایسے ہیں جن میں علماء کی رائے کو ناقابل اعتنا گردانا جاتا ہے مثلاً اسرائیل کے ساتھ صلح کی شرعی حیثیت، حکومت یا سیاست میں مجلس شوریٰ کا رول یا معدنیات جیسے سونے اور پٹرول میں زکوٰۃ کے وجوب کا معاملہ وغیرہ۔

اسی طرح انفرادی اجتہاد میں بعض اوقات اصلاح کے بجائے فساد مقصود ہوتا ہے۔ ایسے نام نہاد مجتہدین اصلاً دین فروش ہوتے ہیں جو اپنے فتاویٰ کے ذریعہ شرعی اصولوں کو پامال کرتے ہیں یا مسلمانوں میں بدعات اور باطل فکر کی ترویج کے خواہش مند ہوتے ہیں مثال کے طور پر مصر کے بعض علماء نے آزادی فکر و رائے کے نام پر چند ایسی کتابیں لکھیں اور ایسے فتوے صادر کئے جو حد درجہ غلط مضر اور تکلیف دہ تھے۔[۶۰]

یہ وہ خرابیاں ہیں جو انفرادی اجتہاد سے متعلق تھیں لیکن اجتماعی اجتہاد کے بارے

میں اہم ترین سوال یہ ہے کہ کیا موجودہ دور میں واضح اجتماعی اجتہاد ممکن ہے جس سے پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا جاسکے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نظری طور پر صریح اجتماعی اجتہاد ممکن ہے لیکن عملاً یہ کوئی آسان کام نہیں ہے۔

فقہاء متقدمین کے مطالعہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اجماع صریح محال ہے۔ امام غزالیؒ اپنی کتاب "فیصل التفرقہ بین الاسلام والزندقہ" میں فرماتے ہیں کہ "وہ چیز جس سے اجماع کا استناد ہو اس کا پایا جانا، اس شرط کے ساتھ کہ کسی اہم نکتہ پر ارباب حل وعقد لفظ صریح کے ساتھ کسی ایک زمانہ میں متفق ہو گئے ہوں اور اس پر مرور زمانہ کے باوجود ہمیشہ قائم بھی رہیں۔ یہ اتفاق کسی اجتماع کے ذریعہ وجود پذیر ہوا ہو یا مراسلت کے ذریعہ اور اختیار و آزادی کے باوجود کسی کا اس سے رجوع یا کسی کی طرف سے اس کی مخالفت ثابت نہ ہو، مشکل ترین بات ہے۔

بعض علماء کے نزدیک صریح اجماع ناممکن ہے امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ جس نے اجماع کا دعویٰ کیا سمجھئے کہ وہ جھوٹا ہے۔ اس بات پر بقول ان کے لوگوں کا اتفاق ہے کہ صریح اجماع ممکن نہیں ہے۔[۹۳] اس طرح بعض علماء عصر نے بھی اجماع کو محال قرار دیا ہے۔ شیخ عبدالوہاب خلاف اجماع کی تعریف اور اس کے ارکان کا ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "صحابہ کرامؓ نے اپنے زمانہ کے متعدد مسائل میں جو فیصلے صادر فرمائے اور جنھیں اجماع صحابہ کا نام دیا جاتا ہے وہ ہمارے مفہوم کے حامل اجماع پر صادق نہیں آتے انھیں صرف اس اعتبار سے اجماع کہا جاسکتا ہے کہ جو مسئلہ درپیش ہوا اسی پر موجود اصحاب علم وفہم نے مشاورت کے ساتھ فیصلہ کیا۔[۹۴]

اسی طرح شیخ محمود شلتوت بھی اجماع صریح کو ناممکن کہتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ جو اجماع ماخذ شریعت ہے۔ اس میں جہاں اس شخص کی رائے کا اعتبار نہیں ہوتا جو فہم و بصیرت کا حامل نہ ہو اسی طرح تمام مجتہدین کا اتفاق بھی عملاً ضروری نہیں ہے اس طرح کا اجماع جس میں عملاً تمام ہی مجتہدین کا اتفاق لازمی ہو۔ درج ذیل شرائط کے تحت ہی وجود پذیر ہو سکتا ہے:۔

۱۔ اجتہاد کی اہلیت کی شرائط انتہائی سخت کر دی جائیں، چاہے وہ عربی زبان سے واقفیت کا معاملہ ہو یا شرعی قانون سازی کے اصول وقواعد کے علم کی بات ہو

یا مسئلہ مذکور کے تمام اطراف وجوانب کی جانکاری کا مسئلہ ہو۔
۲۔ مذکورہ بالا صلاحیتوں سے متصف دنیا بھر کے تمام ہی مجتہدین سے واقفیت ہو اور ان کی جائے قیام کا پتہ ہو۔
۳۔ زیر بحث مسئلہ میں ان تمام لوگوں کی آراء معلوم کی جائیں۔
۴۔ کسی ایک رائے پر سب کا اتفاق ہو جائے۔

یہ ممکن نہیں ہے کہ اول الذکر تینوں شرائط اگر پوری کر لی جائیں تو چوتھی شرط بھی پوری ہو جائے کیونکہ انسانی فطرت اختلاف رائے کا تقاضا کرتی ہے ہر شخص کی صلاحیت میں تفاوت ہوتا ہے نیز مقامی حالات کے باعث ہر ایک کے پاس وسائل علم وتحقیق یکساں نہیں ہوتے [۶۵]

یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ انفرادی اجتہاد کے اندر لغزش اور غلطی کے امکانات زیادہ ہوتے ہیں نیز یہ بات بھی معلوم ہے کہ صریح اجماع ناممکن ہے اس صورت میں صرف اجتماعی اجتہاد ہی فقہ اسلامی کی حیات اور اس کے فروغ وارتقاء کا ضامن بن سکتا ہے اور اسی کے ذریعہ عصری مشکلات ومسائل کا حل ڈھونڈا جا سکتا ہے جس میں شک وشبہ کا امکان کم ہی رہتا ہے۔ مذکورہ بالا فوائد کے علاوہ اس قسم کے اجتہاد سے دین کے بارے میں بہت سی عوامی غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جاتا ہے اور اسی اجتہاد کی بدولت دین فروشوں اور اہل ہوس کو جھوٹے فتووں کے ذریعہ اسلام اور مسلمانوں کو نقصان پہنچانے کا موقع نہیں مل سکتا۔ اجتماعی اجتہاد میں باہمی مشاورت کے ذریعہ فیصلہ لیا جاتا ہے اس لیے اس میں علماء کے اختلافات کم سے کم ہو جاتے ہیں اور انفرادی اجتہاد کے مقابلہ میں اس کا فیصلہ حق سے زیادہ قریب ہوتا ہے کیونکہ ہر بات تفصیلی بحث وتحقیق کے ذریعہ ہی طے پاتی ہے جس میں ہر مسئلہ کے تمام ہی اطراف وجوانب پر غور کرنے کا کافی موقع ملتا ہے لیکن انفرادی اجتہاد میں ذاتی مفاد کے حصول اور دوسروں کی خواہشوں کی پیروی کا امکان رہتا ہے مزید برآں یہ کہ اُس شخص کو مسئلہ کا ایک رخ اگر معلوم ہوگا تو اس کا دوسرا پہلو اس پر مخفی بھی ہو سکتا ہے اس لیے انفرادی اجتہاد کا انجام بخیر نہیں ہو سکتا اور زیادہ امکان اس بات کا ہے کہ وہ کسی ناقص فیصلہ پر پہنچ جائے۔

معاصر علماء ۔ اجتماعی اجتہاد کے حق میں ہیں

موجودہ دور میں نئے نئے مسائل کے اسلامی حل کے لیے بہت سے علمائے عصر نے اجتماعی اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ جیسا کہ "مجمع البحوث الاسلامیہ" کی پہلی کانفرنس منعقدہ ۱۳۸۳ھ قاہرہ میں یہ قرارداد منظور کی گئی کہ "قرآن وسنت شرعی احکام کے دو بنیادی مصدر ہیں لہٰذا جس کے اندر اجتہاد کی مطلوبہ اہلیت ہو تو ان دونوں سے احکام کے استنباط کا حقدار ہے لیکن اس کا اجتہاد برمحل اور مصالح عامہ کے مطابق ہو اور پیش آمدہ مسائل کے حل کی خاطر ہو۔ فقہی مذاہب کے ان احکام سے بھی وہ استفادہ کرسکتا ہے جن سے اس کا مقصد پورا ہوتا ہو۔ اگر ان کے احکام ایسے ہوں جن سے یہ مقصد پورا نہ ہوتا ہو تو مسلکی اجتماعی اجتہاد ہوگا اور اس سے بھی اگر یہ مقصد پورا نہ ہوتا ہو تو مطلق اجتماعی اجتہاد کیا جائے گا اور حتی المقدور یہ مجمع ان وسائل کی فراہمی کا انتظام کرے گا جن سے اس طرح کے اجتماعی اجتہادات کی راہ ہموار ہوسکے"[۶۵]

اسی طرح شیخ احمد محمد شاکر نے مصر کے ماہرین قانون کو مخاطب کرتے ہوئے کہا "جب میں اسلامی فقہ کی خدمت کی دعوت دیتا ہوں تو آپ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ ابن عابدین اور ابن نجیم کے بتائے ہوئے مسائل کی تقلید کی دعوت دے رہا ہوں یا فقہاء کے ان مسائل کی تقلید کی دعوت دے رہا ہوں جو انھوں نے فروعی مسائل میں مستنبط کیے ہیں اور جن کا ذکر قرآن وسنت میں نہیں ہے۔ ہرگز نہیں! تقلید محض کی میں پوری مخالفت کرتا ہوں خواہ متقدمین کی تقلید ہو یا متاخرین کی۔ ایسے ہی انفرادی اجتہاد بھی وضع قانون کے لیے مفید نہیں ہے۔ بلکہ فرد واحد کے تعلق سے یہ بات محال ہے جس چیز کی طرف میں دعوت دے رہا ہوں وہ اجتماعی اجتہاد ہے اور یہی چیز مفید ہے۔ کیونکہ جب مختلف آراء کا باہم تبادلہ ہوگا تو خدا نے چاہا تو صحیح بات نکل آئے گی"[۶۶]

اسی طرح شیخ عبدالوہاب خلاف[۶۹]، شیخ محمود شلتوت[۷۰]، شیخ مصطفیٰ الزرقاء[۷۱]، شیخ محمد طاہر بن عاشور[۷۲] اور ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ نے بھی اجتماعی اجتہاد کی حمایت کی ہے۔ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ فرماتے ہیں کہ "ہمارے لیے ضروری ہے کہ عربی زبان

وادب کے ساتھ اسلامی فقہ اور اس کی توضیح وتشریح کے لیے بھی ایک اکیڈمی ہو کیونکہ عربی اکیڈمی تو زبان وادب کی بیش بہا خدمات انجام دے رہی ہے لیکن فقہ اکیڈمی کی ضرورت زیادہ شدید ہے۔ اس لیے کہ پیش آمدہ مسائل میں قرآن وسنت کی رہنمائی تلاش کرنا زبان کے مسائل سے زیادہ تنوع اور تراکیب رکھتا ہے۔ لیکن کسی فرد واحد یا متعدد افراد سے جو مختلف موضوعات پر اپنے طور سے کام کر رہے ہیں یہ کام انجام نہیں پا سکتا۔ لہٰذا ایک ایسی اکیڈمی کی ضرورت ہے جو ہر سال پیش آمدہ مسائل پر علماء کو دعوتِ تحقیق دے اور ہر موضوع کا ماہر اپنے موضوع کے اعتبار سے اس کی تفصیلات کا مطالعہ کرے۔ پھر اجتماعی طور پر ہر سال مذاکرہ ہو جس میں ہر فرد اپنے خیالات ونتائج تحقیق پیش کرے پھر اجتماعی قرارداد منظور کی جائے اور اس کی بنیاد پر شرعی حکم کا نفاذ ہو جس پر عمل کرنا مسلمانوں کے لیے ضروری ہو میرے نزدیک اسی عمل کا نام اجماع ہے۔[۹۳]

عملی اجتماعی اجتہاد کے خطوطِ کار

متعدد علماء عصر نے اجتماعی اجتہاد کے لیے جو متعین طریقے اور خطوطِ کار متعین کیے ہیں[۹۴] اگر ان پر عمل ہو تو یہ چیز امت کے لیے خیر کثیر کا باعث ہوگی ان کو مختصراً پیش کیا جاتا ہے۔

۱۔ علمی ولسانی اکیڈمیوں کے طرز پر فقہ اسلامی کی ایک اکیڈمی قائم کی جائے۔ جس میں عالم اسلام کے مشہور اور راسخ علماء کی خدمات حاصل کی جائیں اور اس کا نام "مجمع الفقہ الاسلامی العالمی"۔ (عالمی فقہ اکیڈمی) ہو۔[۹۵]

۲۔ یہ ادارہ ان مسائل کا اسلامی حل تلاش کرے جو امت مسلمہ کو درپیش ہیں نیز اسلامی ثقافت کے احیاء اور اسلامی قوانین کی تدوین بھی اس کے عملی پروگرام کا جز ہو۔

۳۔ ہر اسلامی ملک میں اس کا ایک ذیلی شعبہ ہونا چاہئے جس کے ذمہ منتخب علماء کی تربیت کا کام ہو تاکہ ان میں اجتہاد کی مطلوبہ صلاحیت پیدا ہو اور وہ عالمی فقہ اکیڈمی کے ارکان بن سکیں۔

۴۔ اس اکیڈمی کے ارکان مندرجہ ذیل صفات کی بنیاد پر منتخب کیے جائیں۔

(الف) وہ کسی یونیورسٹی یا قابل ذکر ادارے میں اسلامیات پر کام کر چکا ہو۔ اسلامی

علوم پر اس کی قابلیت لوگوں پر ظاہر ہو۔ یا ایک لمبے عرصے تک قضا یا افتاء کی خدمت انجام دے چکا ہو۔

(ب) ادارے کے مطلوبہ معیار کے مطابق اس میں اجتہاد کی اہلیت وصلاحیت ہو

(ج) وہ حسن سیرت، تقویٰ اور صالحیت میں ممتاز ہو۔

(۵) پیش آمدہ مسائل کی بحث وتحقیق اور ان کے بارے میں شرعی حکم کے تعین کے لیے اس اکیڈمی کے ارکان کی ایک قابل لحاظ تعداد اپنے اوقات فارغ کرے۔ پھر وہ اپنے نتائج بحث وتحقیق کو مزید بحث ومناقشہ کے لیے اور کسی موزوں تر حکم کی تعیین کے لیے اکیڈمی کی جنرل باڈی کو پیش کردیں۔

(۶) یہ اکیڈمی ضرورت کے وقت مسائل کے لحاظ سے مختلف علوم وفنون کے ماہرین سے ان کے علم وفن کی تفصیلات کے حصول کے لیے صلاح ومشورہ کرے۔

(۷) اکیڈمی ایسے علمی شعبے اور ادارے تشکیل دے جن سے بحث وتحقیق کی راہ آسان وہموار ہو ان میں یہ شعبے خاص اہم اور ضروری ہیں۔

۱۔ لجنۃ تقنین الفقہ الاسلامی (شعبہ برائے تدوین فقہ اسلامی) اس کے تحت فقہ اسلامی کی قانونی تشکیل کا کام ہوگا۔

۲۔ لجنۃ الفہرست العامہ (شعبہ برائے فہرست سازی) اس کے ذمہ فقہ اسلامی کے مصادر ومراجع اور احکام کی فہرست سازی کا کام ہوگا۔

۳۔ لجنۃ احیاء التراث (اسلام کی علمی میراث کی حفاظت کا شعبہ) اس کے تحت اسلامی میراث کی اہم کتابوں کی تدوین وتحقیق اور ان کی نشر واشاعت کا کام انجام پائے۔

۴۔ مرکز تخزین الاحکام الشرعیہ (شرعی احکام کے کمپیوٹرائزیشن کا مرکز) اس مرکز کے تحت شرعی احکام اور ان کے مصادر کو مناسب ترتیب کے ساتھ یکجا کرنے کا کام ہو جس سے محقق ان احکام اور ان کے مرجع ومصدر کی تلاش کم وقت میں اور بسہولت کرسکے۔ اس مرکز کے ذریعہ دوسری زبانوں میں ان احکام کی منتقلی کا کام بھی ہونا چاہئے۔ تاکہ اس سے دنیا کی دوسری قومیں بھی استفادہ کرسکیں۔

۵۔ مرکز موسوعۃ الفقہ الاسلامی (سینٹر برائے انسائیکلوپیڈیا آف فقہ اسلامی) اس کے تحت فقہ اسلامی کی انسائیکلوپیڈیا تیار ہو جس میں ہر قابلِ اعتبار فقہی مذہب کو

حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کیا جائے۔

۸۔ بحث وتحقیق کے بعد اگر مجتہدین کی آراء میں اختلاف ہو تو کثرت رائے سے فیصلہ کیا جائے گا۔

۹۔ اس اکیڈمی کی تجاویز اور فیصلوں پر عمل مسلمانوں کے لیے لازمی ہو اور ارباب اختیار ان کی تنفیذ کے ذمہ دار ہوں۔

۱۰۔ اس کے مالیاتی اخراجات غیر رسمی طور پر پورے کیے جائیں جس کا سیاسی اثرات سے پاک ہونا ضروری ہے تاکہ شرعی احکام کے وضع کرنے میں آزادی باقی رہے۔

۱۱۔ اکیڈمی سال میں ایک بار اپنے ارکان کا اجتماع اس غرض سے بلائے جس میں پہلے سے طے شدہ مسائل پر بحث ومناقشہ کے بعد مناسب شرعی فیصلے کیے جائیں۔

۱۲۔ اکیڈمی اپنے فیصلوں کو میڈیا کے ذریعہ مشتہر کرے پھر کتابی شکل میں ان کو شائع کرکے عالم اسلام میں ان کی تقسیم کا انتظام کرے۔

حواشی ومراجع

۱؎ دیکھئے۔ امام ابواسحاق الشاطبی ابراہیم بن موسیٰ اللخمی متوفی ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء الموافقات فی اصول الاحکام مجلدات تحقیق محی الدین عبدالحمید، مکتبہ ومطبع محمد علی صبیح القاہرہ ۲/۳۔ اس کے بارے میں آگے الشاطبی "الموافقات" کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

۲؎ الغزالی۔ ابوحامد محمد بن محمد متوفی ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء المنخول من تعلیقات الاصول طبع دوم تحقیق دکتور محمد حسن ہیتو، دارالفکر، دمشق ۱۹۸۰ء صـ ۴۶۲۔ آگے الغزالی المنخول کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

۳؎ دیکھئے، الشوکانی محمد بن علی متوفی ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد والتقلید قاہرہ ۱۳۲۶ھ صـ ۲۸۔ محمد سعید البانی۔ عمدۃ التحقیق فی التقلید والتلفیق المکتب الاسلامی بیروت ۱۹۸۱ء صـ ۲۰۵

نادیہ شریف العمری۔ الاجتہاد فی الاسلام طبع ۱، موسسۃ الرسالۃ بیروت ۱۹۸۶ء صـ ۲۱۸ آگے اس کا حوالہ "نادیۃ العمری، الاجتہاد" کے نام سے دیا جائے گا۔ بوجینا غیانہ ستشیجفسکا۔ تاریخ التشریع الاسلامی طبع دوم منشورات الآفاق الجدیدہ بیروت ۱۹۸۰ء صـ ۳۷۷

۴؎ ابن القیم ابوعبداللہ محمد بن ابوبکر متوفی ۷۵۱ھ/۱۳۵۰ء اعلام الموقعین عن رب العالمین۔

مجلد ۲ ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ قاہرہ ج ۲ ص ۱۳۲ ۔ آگے ابن القیم، اعلام الموقعین کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

الثعالبی محمد بن الحسن الحجوی متوفی ۱۳۷۶ھ/۱۹۵۶ء الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی مجلد ۲ المکتبۃ العلمیہ مدینہ منورہ ۱۹۷۷ء ج ۲ ص ۴۳۸ ۔ آگے الثعالبی، الفکر السامی کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

الشوکانی محمد بن علی، متوفی ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول مطبوعہ مطبعہ مصطفیٰ الحلبی واولادہ قاہرہ ۱۹۳۷ء ص ۲۵۲ ۔ آگے الشوکانی، ارشاد الفحول کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

۵ ابن القیم ۔ اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۰۲ ۔

۶ الشوکانی، ارشاد الفحول ص ۲۵۳

الاسنوی جمال الدین عبدالرحیم متوفی ۷۷۲ھ/۱۳۷۰ء نہایۃ السول شرح منہاج الاصول ۔ مجلد ۲ عالم الکتب بیروت ج ۳ ص ۲۴۳ آگے "الاسنوی نہایۃ السول" کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

۷ آل تیمیہ ۔ المسودۃ فی اصول الفقہ تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید مطبع المدنی قاہرہ ۱۹۶۴ء ص ۲۷۲ آگے "ال تیمیہ المسودہ" کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔ والشوکانی، ارشاد الفحول ص ۲۵۳

دیکھئے الآمدی سیف الدین ابوالحسن علی بن ابی علی بن محمد متوفی ۶۳۱ھ/۱۲۳۳ء الاحکام فی اصول الاحکام مجلد ۴ مطبع المعارف مصر ۱۹۱۴ء ج ۴ ص ۳۱۳ ۔ آگے "الآمدی الاحکام" کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

وامیر بادشاہ محمد امین متوفی ۹۸۷ھ/۱۵۷۹ء تیسیر التحریر مجلد ۴ مطبع مصطفیٰ الحلبی واولادہ قاہرہ ج ۴ ص ۲۴۰ آگے امیر بادشاہ تیسیر التحریر کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

۸ جلال الدین السیوطی عبدالرحمٰن بن ابوبکر متوفی ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء الرد علی من اخلد الی الارض وجہل ان الاجتہاد فرض طبع اول دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱۹۸۰ء ص ۶۷-۹۳ آگے السیوطی ۔ الرد علی من اخلد الی الارض کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

۹ السیوطی الرد علی من اخلد الی الارض ص ۶۹

۱۰ سورۃ التوبہ آیت ۱۲۲

۱۱ ان علماء میں سے شیخ جمال الدین افغانی، شیخ محمد عبدہ، شیخ محمود شلتوت، شیخ محمد طاہر بن عاشور، شیخ مصطفیٰ الزرقاء اور علامہ محمد اقبال ہیں۔

دیکھئے جمال الدین افغانی متوفی ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۷ء الرد علی الدہریین طبع ۲ مطابع الجمالیۃ قاہرہ ۱۳۳۳ھ ص ۸۰ ۔

محمد عمارۃ الاعمال الکاملۃ للامام محمد عبدہ متوفی ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء مجلد ۲ طبع دوم الموسسۃ العربیۃ

للدراسات والنشر بیروت ۱۹۷۹ء ج ۱ ص ۱۸۱
وشیخ محمود شلتوت، تفسیر القرآن طبع دوم دار القلم قاہرہ ص ۲۱۶ آگے شلتوت تفسیر القرآن کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔
وشیخ محمد طاہر بن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ طبع اول الشرکۃ التونسیۃ للتوزیع ۱۹۷۸ء ص ۱۴۰۔ آگے ابن عاشور مقاصد الشریعۃ کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔
ومصطفیٰ الزرقاء الاجتہاد مجلہ الدراسات الاسلامیہ مجمع البحوث الاسلامیہ اسلام آباد مجلد ۱۵، ۱۶ ۱۹۸۱ء ص ۱۱۲ آگے الزرقا الاجتہاد کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔
ومحمد اقبال تجدید التفکیر الدینی فی الاسلام مطبع لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر قاہرہ ۱۹۵۵ء ص ۲۰۰

۱۲ھ شلتوت تفسیر القرآن الکریم ص ۲۱۶

۱۳ھ سورۃ النساء آیت ۸۳

۱۴ھ دیکھئے صبحی محمصانی ملاءمۃ الشریعۃ لحاجات العصر الاجتماعی، الثقافۃ الاسلامیہ والحیاۃ المعاصرۃ مجموعۃ البحوث التی قدمت لمؤتمر برنستون للثقافۃ الاسلامیہ جمع ومراجع محمد خلف اللہ طبع دوم مکتبہ النہضۃ المصریۃ ۱۹۶۲ء ص ۱۶۴

۱۵ھ دیکھیے ابن منظور جمال الدین محمد بن مکرم متوفی ۷۱۱ھ/۱۳۱۱ء لسان العرب دار صادر بیروت ۱۹۵۵ء ج ۳ ص ۱۳۳ مادہ جہد

۱۶ھ الغزالی ابو حامد محمد بن محمد متوفی ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء المستصفیٰ مجلد ۲ المطبعۃ الامیریۃ قاہرہ ۱۳۲۲ھ ج ۲ ص ۳۵۰ آگے الغزالی المستصفیٰ کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔
وجمال الدین ابو عمرو بن الحاجب متوفی ۶۴۶ھ/۱۲۴۸ء منتہی الوصول والامل فی علمی الاصول والجدل طبع اول دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۹۸۵ء ص ۲۰۹ آگے ابن الحاطب المنتہی کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔
الرازی فخر الدین محمد بن عمر متوفی ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء مجلد ۲ طبع اول المحصول تحقیق طٰہٰ جابر العلوانی مطبوعات جامعۃ الامام بن سعود الاسلامیۃ ۱۹۸۰ء ج ۲ ص ۲۰۰ آگے الرازی المحصول کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔
سعد الدین التفتازانی متوفی ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء التلویح علی التوضیح مجلد ۲ مطبعۃ محمد علی صبیح قاہرہ ج ۲ ص ۱۱۷ آگے التفتازانی التلویح کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

۱۷ھ بعض علماء اصول نے ان کی تعداد پانچ سو بتائی ہے۔ امام شوکانی کہتے ہیں کہ یہ تعداد ظاہری اعتبار سے درست ہے لیکن ان آیات کی تعداد اس سے کئی گنا زیادہ ہے جن سے احکام شرعی کا استنباط ہو سکتا ہے۔

۱۸ھ امام غزالی کے بقول "ضروری نہیں ہے کہ مجتہد احادیث کو زبانی یاد کرے بلکہ اس کے پاس اتنا ذخیرہ

ذخیرہ موجود ہو تو یہ کافی ہے۔ دیکھیے المستصفی ج ۲ ص ۳۵۱۔

۱۹؎ علماء اصول نے اس کی صراحت کی ہے کہ مجتہد کے لیے یہ بات کافی ہے کہ عربی زبان وادب کو سمجھے یہ ضروری نہیں ہے کہ خلیل وسیبویہ کے درجہ تک پہونچا ہوا ہو۔ الشاطبی ج ۴ ص ۷۲۔

۲۰؎ ابن السبکی جمع الجوامع ج ۲ ص ۳۸۳، الغزالی المستصفی ج ۲ ص ۳۵۲۔

والشاطبی ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ متوفی ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء الاعتصام مجلد ۲ المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ قاہرہ ج ۲ ص ۲۹۷ والشوکانی ارشاد الفحول ص ۲۵۲

۲۱؎ تفصیل کے لیے دیکھئے: التفتازانی التلویح ج ۲ ص ۱۱۷ الغزالی المستصفی ج ۲ ص ۳۵۰ ابن السبکی جمع الجوامع ج ۲ ص ۳۸۳ امیر بادشاہ تیسیر التحریر ج ۲ ص ۱۸۰ الرازی المحصول ج ۲ ص ۳۰۔

السرخسی احمد بن ابی سہل متوفی ۴۸۳ھ/۱۰۹۰ء اصول السرخسی مجلد ۲ دار المعرفۃ بیروت ۱۹۷۳ء ج ۱ ص ۳۱۰

الماوردی ابو الحسن علی بن محمد متوفی ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء ادب القاضی مجلد ۲ تحقیق محی ہلال السرحان مطبع الارشاد بغداد ۱۹۷۱ء ج ۱ ص ۴۹۲ آگے الماوردی ادب القاضی کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

ابن نجیم زین الدین بن ابراہیم متوفی ۱۰۰۵ھ/۱۵۹۶ء منشکاۃ الانوار فی اصول المنار ج ۳ مطبع الحلبی قاہرہ ۱۹۳۶ء ج ۳ ص ۳۴

الشوکانی محمد بن علی متوفی ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء القول المفید فی أدلۃ الاجتہاد والتقلید مطبع مصطفی الحلبی واولادہ قاہرہ ۱۹۳۶ء ج ۳ ص ۳۴

۲۲؎ الغزالی المستصفی ج ۲ ص ۳۵۰ ابن السبکی جمع الجوامع ج ۲ ص ۳۸۵۔ التفتازانی التلویح ج ۲ ص ۱۱۷ الآمدی الاحکام ج ۴ ص ۲۱۹۔ جاننا چاہیے کہ بعض علماء اصول نے عدالت کی شرط نہیں لگائی ہے کیونکہ فاسق شخص کے اندر اجتہاد کی صلاحیت ہو سکتی ہے دیکھئے ابن السبکی جمع الجوامع ج ۲ ص ۳۸۵

والتفتازانی التلویح ج ۲ ص ۱۱۸

۲۳؎ السیوطی الرد علی من اخلد الی الارض ص ۱۱۳ ۲۴؎ حوالہ سابق ص ۱۱۳

۲۵؎ دیکھئے شاہ ولی اللہ احمد بن عبد الرحیم الدہلوی متوفی ۱۱۸۰ھ/۱۸۶۶ء عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید۔ آگے الدہلوی عقد الجید کے نام سے حوالہ دیا جائے گا مطبع السلفیہ قاہرہ ۱۳۸۵ھ ص ۲۱

الثعالبی الفکر السامی ج ۲ ص ۴۳۸، الشوکانی ارشاد الفحول ص ۲۵۳۔ ابن السبکی جمع الجوامع ج ۲ ص ۳۸۵، وہبۃ الزحیلی اصول الفقہ الاسلامی مجلد ۲ طبع اول دار الفکر دمشق ۱۹۸۶ء ج ۲ ص ۱۰۸۱

۲۶؎ الدہلوی عقد الجید ص ۱۱۲

۲۷ھ ابن القیم، اعلام الموقعین ج ۴ ص ۱۸۸ نیز دیکھئے الغزالی المستصفی ج ۲ ص ۳۵۳ ۔ الانصاری عبدالعلی محمد بن نظام الدین متوفی ۱۱۸۲ھ فواتح الرحموت علی ہامش المستصفی للغزالی مجلد ۲ مطبع الامیریہ قاہرہ ۱۳۲۶ھ ج ۲

۲۸ھ الرازی المحصول ج ۲ ص ۳۶-۳۷

۲۹ھ آلامدی ۔ الاحکام ج ۴ ص ۲۲۱ نیز دیکھئے الرازی المحصول ج ۲ ص ۳۷

۳۰ھ الصنعانی محمد بن اسماعیل متوفی ۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء ارشاد النقاد الی تیسیر الاجتہاد (مجموعہ الرسائل المنیریہ) مجلد ۲ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱۳۴۳ھ جلد ۱ ص ۲۳

۳۱ھ حوالہ سابق ص ۱۱-۱۲

۳۲ھ الثعالبی الفکر السامی ج ۲ ص ۴۳۹ صبحی الصالح معالم الشریعۃ الاسلامیہ طبع اول دارالعلم للملایین بیروت ۱۹۶۵ء ص ۳۴

۳۳ھ محمد الخضری تاریخ التشریع الاسلامی طبع چہارم المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔ قاہرہ ۱۹۳۴ء ص ۱۲۸

۳۴ھ ابن القیم، اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۷۷

۳۵ھ طبرانی نے الاوسط میں اس کی روایت کی ہے جس کے رجال ثقہ ہیں ۔ دیکھئے نورالدین علی بن ابوبکر الہیثمی متوفی ۸۰۷ھ/۱۴۰۵ء مجمع الزوائد طبع سوم دارالکتاب العربی بیروت ۱۹۸۲ء ج ۱ ص ۱۸۹

۳۶ھ سورۃ آل عمران آیت ۱۵۹ ۳۷ھ سورۃ الشوریٰ آیت ۳۸

۳۸ھ ابوعمر یوسف بن عبدالبر القرطبی متوفی ۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء جامع بیان العلم وفضلہ مجلد ۲ دار الکتب العلمیۃ بیروت ج ۲ ص ۵۶ و ابن القیم اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۷۷

۳۹ھ امام الحرمین ابوالمعالی عبدالملک بن عبداللہ الجوینی متوفی ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء غیاث الامم فی التیاث الظلم ۔ طبع اول تحقیق عبدالعظیم الدیب مطبوعہ قطر ۱۴۰۰ھ ص ۴۳۱ آگے الجوینی غیاث الامم کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

۴۰ھ علی حسب اللہ، اصول التشریع الاسلامی طبع دوم دارالمعارف قاہرہ ۱۹۵۹ء ص ۱۲۸ وزکریا البری، الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیہ ص ۲۵۶ ۔ آگے زکریا البری، الاجتہاد کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

۴۱ھ شیخ عبدالوہاب خلاف، علم اصول الفقہ طبع ہشتم الدارالکویتیہ للطباعۃ والنشر الکویت ۱۹۶۸ء ص ۵۰ آگے خلاف، علم اصول الفقہ کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔ نادیۃ العمری، الاجتہاد ص ۲۶۷

۴۲ھ خلاف، علم اصول الفقہ ص ۵۰

۴۳ھ دیکھئے الامام علاءالدین عبدالعزیز احمد البخاری متوفی ۷۳۰ھ/۱۳۳۰ء کشف الاسرار مجلد ۴، دارالکتاب

العربی، بیروت ۱۹۷۴ء ص ۲۲۶، ۲۲۷۔ آگے البخاری کشف الاسرار کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

الغزالی۔ المستصفی ج ۱ ص ۱۸۶۔ الامدی، الاحکام ج ۱ ص ۳۳۶، الاسنوی نہایۃ السول ج ۳ ص ۳۳، الشوکانی، ارشاد الفحول ص ۸۹، الانصاری، فواتح الرحموت ج ۲ ص ۲۲۲ امیر بادشاہ تیسیر التحریر ج ۲ ص ۲۳۶۔ الرازی، المحصول ج ۲ ص ۲۵۷۔

۴۴ھ الآمدی، الاحکام ج ۱ ص ۳۳۶، الانصاری، فواتح الرحموت ج ۲ ص ۲۲۲۔ البخاری، کشف الاسرار ج ۳، ص ۲۴۵، ابن النجار محمد بن احمد الفتوحی الحنبلی، شرح الکوکب المنیر، مجلد ۳ دار الفکر، دمشق ۱۹۸۰ء ج ۲ ص ۲۳۔

الرازی، المحصول ج ۲ ص ۲۵۷۔ الشوکانی، ارشاد الفحول ص ۸۹، امیر بادشاہ تیسیر التحریر ج ۳ ص ۲۳۶، الغزالی المستصفی ج ۱ ص ۱۸۶۔

۴۵ھ ابن الحاجب المالکی، متوفی ۶۴۶ھ/۱۲۴۸ء مختصر المنتہی مجلد ۲ مکتبۃ الکلیات الازہریہ قاہرہ ۱۹۷۳ء ج ۲ ص ۳۴ ابن بدران عبد القادر الدمشقی متوفی ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل طبع دوم، موسسہ الرسالہ بیروت ۱۹۸۱ء ص ۲۸۰۔ آگے ابن بدران المدخل کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

الانصاری، فواتح الرحموت ج ۲ ص ۲۲۲، الآمدی، الاحکام ج ۱ ص ۳۳۶، امیر بادشاہ تیسیر التحریر ج ۳ ص ۳۶۔

۴۶ھ الغزالی، المستصفی ج ۱ ص ۱۸۷، الآمدی، الاحکام ج ۱ ص ۳۳۶، الشوکانی، ارشاد الفحول ص ۸۹۔

۴۷ھ دیکھئے الانصاری، فواتح الرحموت ج ۲ ص ۲۲۲، ابن بدران المدخل ص ۲۸۰۔

۴۸ھ الشوکانی، ارشاد الفحول ص ۸۹ ۴۹ھ الرازی، المحصول ج ۲ ص ۲۵۹

۵۰ھ ابن ماجہ نے باب الفتن کے اندر اس کی روایت کی ہے جس کی سند میں ابو خلف الاحازم بن علاء راوی ضعیف ہیں۔ دیکھئے ابن ماجہ محمد بن یزید القزوینی متوفی ۲۷۳ھ/۸۸۷ء سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فواد عبد الباقی مطبع مصطفیٰ الحلبی قاہرہ حدیث نمبر ۳۹۵۰

۵۱ھ امام احمد، نسائی اور ابو داؤد نے اس کی تخریج کی ہے۔ دیکھئے امام احمد بن حنبل متوفی ۲۴۱ھ/۸۵۵ء مسند امام احمد بن حنبل المکتب الاسلامی و دار صادر بیروت ۴/۳۳۲، النسائی احمد بن شعیب متوفی ۳۰۳ھ/۹۱۵ء سنن النسائی بشرح جلال الدین السیوطی طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ قاہرہ ص ۱۰۷، وابو داؤد سلیمان بن الاشعث السجستانی متوفی ۲۷۵ھ/۸۸۹ء سنن ابو داؤد مع معالم السنن للخطابی طبع دار الحدیث سوریا حدیث نمبر ۵۴۷۔

۵۲ھ دیکھئے محمد بن ادریس الشافعی متوفی ۲۰۴ھ/۸۱۹ء الرسالہ تحقیق احمد محمد شاکر طبع اول مطبع الحلبی

قاہرہ ۱۹۴۰ء ص ۴۷۳ ۔

۵۳ محمد الخضری۔ تاریخ الامم الاسلامیۃ مجلد ۲ طبع ہشتم المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ۔ قاہرہ ج ۱ ص ۱۶۹-۱۷۰
الرازی، المحصول ج ۲ ص ۲۵۹

۵۴ الانصاری، فواتح الرحموت ج ۲ ص ۲۲۲ ۔ الرازی، المحصول ج ۲ ص ۲۵۹ ۔ عبداللہ ابن عباس سے منقول ہے کہ انھوں نے ان تینوں مسئلوں میں عام صحابہؓ سے اختلاف کیا تھا۔ لیکن آخر الذکر دو مسئلوں میں آخر میں انھوں نے رجوع کر لیا تھا۔ دیکھئے محمد بخیت المطبعی المجموع شرح المہذب مطبع الامام مصر ج ۱۵ ص ۴۰۷ و ۲۵۱ نیز ج ۱۰ ص ۲۳

۵۵ ابن بدران فرماتے ہیں کہ اکثریت کا اتفاق حجت ہے اس پر عمل واجب ہے لیکن اجماع نہیں کہا جا سکتا بلکہ وہ قیاس اور خبر واحد کے درجہ کی چیز ہے۔ دیکھئے ابن بدران المدخل ص ۲۸۰

۵۶ دیکھئے فتحی الدرینی، خصائص التشریع الاسلامی فی السیاسۃ والحکم طبع اول موسسۃ الرسالۃ بیروت ۱۹۸۲ء ص ۴۲۲، ۴۴۴ ۔ آگے الدرینی، خصائص التشریع الاسلامی کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

۵۷ الجوینی، غیاث الامم ص ۲۷۵ ۔ مطبع دار الدعوہ اسکندریہ۔ نیز دیکھئے شیخ مصطفی الزرقاء المدخل الفقہی العام مجلد ۳ ۔ طبع نہم مطابع الف باء الادیب دمشق ۱۹۶۸ء ج ۱ ص ۱۹۵ ۔ والدرینی، خصائص التشریع الاسلامی ص ۴۵۳ ۔

۵۸ دیکھئے، صوفی ابو طالب، تطبیق الشریعۃ الاسلامیۃ فی البلاد العربیۃ دار النہضۃ العربیۃ قاہرہ ۱۹۷۸ء ص ۸۴

۵۹ دیکھئے ابن عابدین محمد امین متوفی ۱۲۵۲ھ/۱۸۳۶ء حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار مطبع الحلبی، قاہرہ ج ۳ ص ۱۷۶

۶۰ دیکھئے عبداللہ بن محمود الموصلی الحنفی، متوفی ۶۸۳ھ/۱۲۸۴ء الاختیار لتعلیل المختار مجلد ۵ دار المعرفۃ للطباعۃ والنشر بیروت ج ۳ ص ۱۷۹

۶۱ الزرقاء، الاجتہاد ص ۱۱۷

۶۲ دیکھئے ابو حامد الغزالی متوفی ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء فیصل التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ طبع اول دار احیاء الکتب العربیۃ قاہرہ ۱۹۶۱ء ص ۲۰۰

۶۳ امام احمد بن حنبل کے اس قول کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ انھوں نے مطلق اجماع کا انکار کیا ہے۔ بلکہ بہت سے فروعی مسائل میں وہ اجماع کے قائل ہیں۔ ان کے اس قول کی متعدد توجیہیں ممکن ہیں۔ نیز صحابہ کرامؓ کے زمانہ بہت سے امور میں اجماع کے قائل ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھئے۔ الاسنوی، نہایۃ السول ج ۳ ص ۲۴۳ والشوکانی، ارشاد الفحول ص ۷۲ اور ابن بدران، المدخل ص ۲۷۹ ۔

۶۴ھ خلاف، علم اصول الفقہ ص ۵۰

۶۵ھ شیخ محمود شلتوت، الاسلام عقیدۃ وشریعۃ، دارالقلم قاہرہ ص ۵۵ آگے شلتوت، الاسلام عقیدۃ وشریعۃ کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

۶۶ھ عبدالکریم الخطیب۔ سدباب الاجتہاد وما ترتب علیہ موسسۃ الرسالۃ بیروت طبع اول ۱۹۸۲ء ص ۷۰

۶۷ھ مجمع البحوث الاسلامیۃ المؤتمر الاول لمجمع البحوث الاسلامیہ الازہر ص ۱-۱۱۔

۶۸ھ احمد محمد شاکر، الشرع واللغۃ، مطبع المعارف قاہرہ ص ۸۹ آگے، احمد شاکر الشرع واللغۃ کے نام سے حوالہ دیا جائے گا۔

۶۹ھ عبدالوہاب خلاف، مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیہ طبع دوم دارالقلم کویت ۱۹۷۲ء ص ۱۳

۷۰ھ شلتوت، الاسلام عقیدۃ وشریعۃ ص ۵۵۸

۷۱ھ الزرقاء، الاجتہاد ص ۱۱۷

۷۲ھ محمد الطاہر بن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، الشرکۃ التوفیقیۃ للتوزیع طبع اول ۱۹۷۸ء ص ۱۲۰-۱۲۱

۷۳ھ محمد یوسف موسیٰ۔ الاسلام والحیاۃ۔ مکتبۃ وہبۃ قاہرہ ۱۹۶۱ء ص ۱۸۷

۷۴ھ دیکھئے المؤتمر الاول لمجمع البحوث الاسلامیہ ص ۱-۱۱، مصطفی الزرقا اجتہاد ص ۲۶۵، احمد شاکر الشرع واللغۃ ص ۸۹۔ نادیۃ العمری، الاجتہاد ص ۱۱۸ زکریا البری، الاجتہاد ص ۲۵۳

۷۵ھ اسی ضرورت کے پیش نظر عالم عرب میں دو قابل ذکر ادارے قائم ہیں۔

۱۔ مجمع البحوث الاسلامیۃ مصر۔

۲۔ المجمع الفقہی، رابطہ العالم الاسلامی مکہ، (دراسات عمان۔ جلد ۱۴ شمارہ ۱۰ ۱۹۸۷ء)

مشترک خاندانی نظام اور اسلام : مولانا سلطان احمد اصلاحی

مشترک خاندانی نظام ہندوستان اور تیسری دنیا کے ملکوں کا ایک اہم مسئلہ ہے۔ اس رسالہ میں ایک طرف اس نظام کے نقائص تفصیل سے بیان ہوئے ہیں اور دوسری طرف اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کے خدوخال، اس کے مستند ماخذ کی روشنی میں دلائل کے ساتھ واضح کیے گئے ہیں۔ دوسرا ایڈیشن کافی حذف واضافہ کے بعد آفسیٹ کی حسین طباعت صفحات پہلے سے زائد، قیمت ۲۰ روپے۔

مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دردہ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱