تفقہ فی الدین کی روایت کا علم بردار

ماہنامہ

مفاہیم

کراچی

فروری ۲۰۲۱ء

جلد ۱

فقہ اکیڈمی کا ترجمان

شمارہ ۴

لیتفقہوا فی الدین

فقہ اکیڈمی

ليتفقهوا في الدين

زاجتہادِ عالمانِ کم نظر
اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر
اقبال

من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين

ماہ نامہ

مفاہیم

کراچی

فقہ اکیڈمی کا ترجمان | تفقّہ فی الدین کی روایت کا علم بردار

سرپرستِ اعلی

حضرت مولانا مفتی نذیر احمد ہاشمی صاحب

مدیر

صوفی جمیل الرحمن عباسی

نائب مدیر

حافظ حماد احمد ترک

مجلسِ مشاورت

- حافظ محمد موسی بھٹو صاحب
- ڈاکٹر محمد رشید ارشد
- مفتی اویس پاشا قرنی
- مولانا معراج محمد
- حافظ سید اسامہ علی
- استاذ ابرار حسین
- استاذ عابد علی بھٹی

فقہ اکیڈمی

C-335، بلاک-1، گلستان جوہر، بالمقابل جامعہ کراچی، یونیورسٹی روڈ، کراچی، پاکستان۔ 3474 3662 21 92 + | 3474 3661 21 92 +

FIQHACADEMY.COM.PK FIQHACADEMY FIQHACADEMYPK +92 330 3474223

فہرست

اداریہ ۴

درسِ قرآن......................................زبیر احمد ۸

درسِ حدیث..................................... ابنِ عباس ۱۲

مناهل العرفان في علوم القرآن ....مولانا معراج محمد ۱۴

جدیدیت: ایک تاریخی تناظر (ا)..................... ڈاکٹر محمد رشید ارشد ۲۱

نظم: نئ تہذیب...اکبر الہ آبادی ۳۲

مسلمانوں کی فرقہ بندی: حقیقت یا افسانہ...... صوفی جمیل الرحمٰن عباسی ۳۳

القواعد الفقھیہ.. مفتی نذیر احمد ہاشمی ۴۵

فتاویٰ یسئلونک...دارالافتاء والارشاد ۵۴

اداریہ

افتتاح القرآن

جنگ میں خطرے تو ہوتے ہی ہیں لیکن اگر وہ امن کے نام پر ہو تو زیادہ خطرناک ہوتی ہے۔ اسی طرح جہل ویسے تو نقصان کا باعث ہے لیکن اگر وہ علم کے نام پر ہو تو اس کی 'جہالت' بڑھ جاتی ہے۔ پھر یہ پڑھا لکھا جہل اگر دین کے دائرے میں ہو تو "دین کے دائرے" سے نکلنے یا نکالنے کے کام زیادہ آتا ہے۔ معاملہ پیچیدہ اور حساس اس وقت ہو جاتا ہے جب یہ سب کچھ قرآن پاک کے نام پر بلکہ اس کے ذریعے ہی کیا جائے۔ اب کوئی منع کرے تو مذہبی اجارہ دار کہلائے اور سمجھائے تو رجعت پسند؛ لیکن سچ بہر حال سچ ہوتا ہے چاہے کڑوا کیوں نہ ہو۔

پہلا سچ تو یہ ہے کہ داعیانِ قرآن سارے ایک ہی رتبے کے نہیں ہیں۔ بعض گمراہی پر ہیں اور بعض غلطی پر، اور بعض نیکی پر، بعض کا فائدہ زیادہ ہے اور نقصان کم اور بعض کا نقصان ان کے فائدے سے زیادہ ہے اور بعض کا نفع ہی نفع ہے۔ پھر ان تینوں قسموں میں درجات بے شمار ہیں۔ اب ہمیں نام سے کیا لینا، کام کی بات کرتے ہیں۔

رجوع الی القرآن کی فضیلت اور اجر و ثواب، اب محتاجِ بیان نہیں رہا، ہاں کچھ وہ پہلو جو ہنوز او جھل ہیں، ان کی طرف توجہ کی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے چند فرامین کا مطالعہ ہمارے پیش نظر ہے۔ سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے: إِنَّ أَغْرَى الضَّلَالَةِ لَرَجُلٌ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ فَلَا يَفْقَهُ فِيهِ، فَيُعَلِّمُهُ الصَّبِيَّ وَالْعَبْدَ وَالْمَرْأَةَ وَالْأَمَةَ فَيُجَادِلُونَ بِهِ أَهْلَ الْعِلْمِ (جامع بيان العلم و فضله) "بے شک انتہا کی گمراہی ہے کہ ایک بندہ قرآن تو پڑھے اور اس میں گہری سمجھ بوجھ حاصل نہ کرے، پھر وہ آگے قرآن پڑھانا شروع کر دے اور وہ بچے، عورت، غلام اور باندی تک کو پڑھا دے۔ پھر یہ لوگ اس قرآن کے ساتھ اہلِ علم سے جھگڑنا شروع کر دیں"۔

بعض بھولے دوست جو بابا بھلے شاہ کی طرح " علموں بس کریں اور یار، اکو الف تیرے در کار" کے کچھ زیادہ ہی قائل ہوتے ہیں، قرآن مجید کا ترجمہ پڑھ لینے ہی کو کل علم اور اصل علم قرار دیتے ہیں: "عربی گرامر تمھیں آتی ہے، درس تم دے لیتے ہو، منتخب آیات تم نے یاد کر لی ہیں، تمھیں کورس کرنے کی کیا ضرورت"۔ ایسے جملوں کا زہر ہم نے اپنے

کانوں خود 'چکھا' ہے۔ تو لکھ رکھنا چاہیے کہ اس فرمان کے الفاظ کے مطابق، علمِ دین، قرآن پڑھنے پڑھانے کے ماورا بھی کوئی چیز ہوتی ہے۔ بہر حال اس بندۂ خدا میں قرآن پڑھنا اور پڑھانا دونوں پائے جاتے ہیں لیکن جو چیز ناپید ہے وہ تفقہ فی القران ہے۔ مطلب یہ کہ قرآن پاک کی گہری اور پختہ سمجھ کے بغیر اس نے آگے پڑھانا شروع کر دیا، اس طرح سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ کے الفاظ میں گمراہی کی انتہا تک جا پہنچا اور رہی سہی کسر اس غیرِ فقیہ معلم و مدرس کے شاگردانِ بے رشد نے نکال دی اور اس قرآن کے ذریعے اہلِ علم سے جھگڑنا شروع کر دیا!!

ان جھگڑوں کے مظاہرے خارج میں، پائے جاتے ہیں لیکن ہم یہاں ان جھگڑوں کی مثالیں دے کر مزید 'جھگڑا' نہیں چاہتے۔ ہاں اس جانب متوجہ کرنا چاہتے ہیں کہ گہری اور پختہ سمجھ کے بغیر قرآنِ مجید کی درس و تدریس خطرناک ہے۔ فقہ سے بیر بعض لوگوں میں واضح محسوس ہوتا ہے۔ ایک صاحب طنزیہ انداز میں فرما رہے تھے: '' دین میں سارا بگاڑ اس ' فقہ ' نے پیدا کیا ہے۔ حالانکہ کتاب اور فقہ میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ سورۂ آلِ عمران میں، کتاب پڑھنے پڑھانے والوں کو ربانی بننے کا حکم دیا گیا، تو سلف پر اللہ تعالی کی ڈھیروں رحمتیں ہوں، ان میں سے اکثر نے ربانی کی تفسیر میں فقہ کا نام لیا۔ حسن بصری علیہ الرحمہ ﴿کونوا ربانیین﴾ کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کونوا فقهاء علماء- حضرت مجاہد علیہ الرحمہ فرماتے ہیں فقهاء حضرت قتادہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کونوا فقهاء علماء- امام سدی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: الحکماء الفقهاء- امام ضحاک علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: حَقٌّ عَلَى مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ أَنْ يَكُونَ فَقِيهًا '' جو قرآن پڑھے اس پر لازم ہے کہ وہ فقیہ بنے ''۔

ان تفسیروں میں سب سے اہم فرمان عالی شان، ترجمان القرآن عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ہے: (كُونُوا رَبَّانِيِّينَ) حُكَمَاءَ فُقَهَاءَ- امام بخاری علیہ الرحمہ سیدنا عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ کی مندرجہ بالا تفسیر نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں الَّذِي يُرَبِّي النَّاسَ بِصِغَارِ الْعِلْمِ قَبْلَ كِبَارِهِ '' وہ جو لوگوں کی تربیت کرتا ہے علم کی بڑی باتوں سے پہلے چھوٹی باتوں کے ساتھ ''۔ یعنی جو دقیق مسائل سے پہلے واضح مسائل سکھاتا ہے یا یہ کہ کلیات سے پہلے جزئیات کا علم سکھاتا ہے یا اصول سے پہلے فروعات سکھاتا ہے یا مقاصد سے پہلے مقدمات سکھاتا ہے۔ (فتح الباری)

یہاں فقہ، علمِ فروعات کے معنی میں استعمال نہیں ہوا، بلکہ اپنے ان عام معنی میں استعمال ہوا ہے جو قرنِ اول میں مراد لیے جاتے تھے یعنی تفقہ فی الدین کہ جزیات وفروعات سمیت کل علمِ دین اور عمومی سمجھ بوجھ بھی اس میں داخل تھی۔ علمِ تفسیر، علمِ حدیث وآثار، علمِ عقیدہ، علمِ اخلاق سبھی کچھ فقہ فی الدین میں داخل تھا تو اب سوچیں أَنْ يَكُونَ فَقِيهًا کا مصداق بننے کے لیے کیا کچھ کرنا پڑے گا، اور اِدھر حال یہ ہے کہ کثیر تعداد نے درس و تدریسِ قرآن کی اہلیت کا کچھ معیار بنایا ہی نہیں اور جس نے کچھ معیار بنایا ہے وہ بے چارہ خود غیر معیاری ہے !!

داعیانِ قرآن کا ایک مسئلہ، علمِ حدیث سے بے رغبتی ہے۔ بعض ازلی محروم تو قرآن و سنت کی تفریق کے مرتکب اور حسبنا کتاب اللہ کے قائل ہیں۔ لیکن جو حضرات سنت کی اہمیت کے اصولی طور پر قائل بھی ہیں، گہرا مطالعہ اس کا وہ نہیں رکھتے۔ ایک دفعہ ہم ایک دوست کے ساتھ، ایک نامور مدرسِ قرآن کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: فلاں آیت کی جو تفسیر آپ بیان کرتے ہیں وہ عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے خلاف ہے، تو ان بھائی صاحب کا جواب تھا: ” میں نے یہ حدیث نہیں پڑھی، اب پتا نہیں کس درجے کی حدیث ہے؟ صحیح ہے بھی یا نہیں، بھئی ہم تو وفادار ہیں قرآن کے “!! حسنِ ظن سے کام لیتے ہوئے ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں یہ بات ان مدرس کی زبان سے نکل تو گئی اور ان کا اصولی موقف و نظریہ یہ نہیں تھا، لیکن علمِ حدیث میں عدمِ ممارست بلکہ بے رغبتی تو اس انداز میں بالکل جھلکتی ہے اور یہی جھلکی پھر کئی پیروکاروں کے اندھاپے کا باعث بنتی ہے۔ اب ہم سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی طرف رجوع کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں: سَيَأْتِي نَاسٌ يُجَادِلُونَكُمْ بِشُبُهَاتِ الْقُرْآنِ فَخُذُوهُمْ بِالسُّنَنِ، فَإِنَّ أَصْحَابَ السُّنَنِ أَعْلَمُ بِكِتَابِ اللهِ (سنن الدارمي) ”تمھارے پاس کچھ لوگ آئیں گے تاکہ وہ تم سے مجادلہ کریں قرآنِ مجید میں شبہات ڈال کر، پس ان کو سنن کے ذریعے قابو کرو، پس اصحابِ سنن کتاب اللہ کے زیادہ جاننے والے ہیں“۔

ہمارے پیشِ نظر اس وقت اس قول کا آخری حصہ ہے اور ہماری بحث سے اس کا تعلق یہ ہے کہ چونکہ احادیث، قرآن کی قولی یا عملی تفسیر پر مشتمل ہیں، اگر ایک شخص کی احادیث کے ذخیرے پر گہری نظر نہیں ہے تو درس و تدریسِ قرآن کی اہلیت اس میں مشکل ہے۔

یہاں ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ ’فاتحِ دورِ جدید‘ حضرت شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ کا وہ معیار حدیث پیش کر دیا

جائے جو آپ نے 'واعظ' کے لیے طے کیا ہے: "کتبِ حدیث یعنی صحاحِ ستہ وغیرہ سے شغل رکھتا ہو اس طرح پر کہ حدیث کے الفاظ کو استاد سے پڑھ کر سند حاصل کر چکا ہو اور ان کے معنی کو بوجھا ہو اور ان کی صحت و ضعف کو معلوم کر چکا ہو"۔ (شفاء العلیل ترجمہ القول الجمیل)

ایک اہم صفت جو دورِ جدید میں معدوم ہوتی جاتی ہے وہ قدیم سے محبت و عقیدت ہے۔ قدیم سے ہماری مراد وہ روایتِ علم ہے جو صدیوں سے چلتی ہوئی آ رہی ہے۔ عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ قرآنِ مجید کے طالب علموں کو نصیحت فرمایا کرتے تھے: عَلَيْكُمْ بِالْعَتِيقِ (سنن الدارمي) " قدیم کو لازم پکڑو"۔ ویسے تو قدامت پسندی اچھی چیز ہے لیکن جب یہ اہلِ قرآن سے رخصت ہو جائے اور جدت طرازیاں اس کی جگہ لے لیں تو پھر اس فتنے کے پیدا ہو جانے کا اندیشہ بڑھ جاتا ہے جس کا ذکر سیدنا معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ کے فرمان میں ملتا ہے، اسی فرمان پر ہم اپنا دست گزارشات سمیٹتے ہیں:

تَكُونُ فِتْنَةٌ يَكْثُرُ فِيهَا الْمَالُ، وَيُفْتَحُ فِيهَا الْقُرْآنُ حَتَّى يَقْرَأَهُ الْمُؤْمِنُ وَالْمُنَافِقُ وَالصَّغِيرُ وَالْكَبِيرُ وَالرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ، يَقْرَأُهُ الرَّجُلُ سِرًّا فَلَا يُتَّبَعُ عَلَيْهَا، فَيَقُولُ: وَاللهِ لَأَقْرَأَنَّهُ عَلَانِيَةً، ثُمَّ يَقْرَأُهُ عَلَانِيَةً فَلَا يُتَّبَعُ عَلَيْهَا، فَيَتَّخِذُ مَسْجِدًا وَيَبْتَدِعُ كَلَامًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ وَلَا مِنْ سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَإِيَّاكُمْ وَإِيَّاهُ فَإِنَّ كُلَّ مَا ابْتَدَعَ ضَلَالَةٌ (مستدرک حاکم)

"ایک فتنہ ہو گا جس میں مال کی کثرت ہو گی اور اس میں قرآن بالکل کھول دیا جائے گا یہاں تک کہ مومن، منافق، چھوٹا، بڑا، مرد عورت سب اسے پڑھیں گے، پھر ایک شخص (لوگوں پر) قرآن پڑھے گا لیکن کوئی اس کے پیچھے نہیں لگے گا، پھر وہ کہے گا: خدا کی قسم! اب میں اسے اعلانیہ پڑھوں گا، پھر اعلانیہ پڑھنے پر بھی اس کا اتباع نہیں کیا جائے گا، پھر وہ ایک مسجد قائم کرے گا اور (اس میں) ایسا کلام گھڑے گا جو نہ کتاب اللہ میں ہو گا، نہ ہی سنتِ رسول میں! (معاذ کہتے ہیں) پس اے لوگو! تمھیں بھی بچنا چاہیے اور اس آدمی کو بھی بچنا چاہیے اس طرزِ عمل سے، کیوں کہ ہر وہ نظریہ جو گھڑ لیا جائے وہ بدعت (اعتقادی) میں شامل ہے"۔

درسِ قرآن

زبیر احمد

سورہ آلِ عمران آیت ۱۳۹

﴿وَلَا تَهِنُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ﴾ ”(مسلمانو!)تم نہ تو کمزور پڑو، اور نہ غمگین رہو۔ اگر تم واقعی مومن رہو تو تم ہی سربلند ہو گے“۔(آسان ترجمہ قرآن)

آیت کا شانِ نزول

غزوۂ اُحد میں ابتداءً مسلمانوں کو فتح ہوئی مگر بعد میں جنگ کا پانسہ پلٹ گیا۔ ۷۰ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم شہید ہوئے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پچاس تیر اندازوں کو ایک پہاڑی پر تعینات فرمایا تھا کہ وہ درے پر نگاہ رکھیں اور ہدایت فرمائی تھی کہ اس جگہ سے نہیں ہٹنا چاہے ہمیں شکست ہی کیوں نہ ہو جائے۔ مگر ابتدائی فتح کی صورت میں اس درے پر موجود بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کی یہ رائے بنی کہ چونکہ ہم جنگ جیت چکے ہیں اور ہماری ذمے داری پوری ہو چکی ہے، لہذا ہمیں نیچے آکر اپنے ساتھیوں کے ساتھ مالِ غنیمت جمع کرنے میں مدد کرنی چاہیے۔ بہرحال صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی اس اجتہادی خطا کی وجہ سے ۷۰ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم شہید ہوئے اور فتح شکست میں تبدیل ہو گئی۔ خود حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا دندانِ مبارک شہید ہوا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مبارک چہرہ لہولہان ہو گیا۔ اس موقعے پر یہ آیتِ مبارکہ نازل ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو تسلی دی اور فرمایا کہ: تم نہ کمزور پڑو اور نہ غمگین ہو، اگر تم واقعی مومن ہو تو تم ہی سربلند ہو گے۔

آیت کا محل و مقام

امام قرطبی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: یہ آیت اللہ تعالیٰ کی طرف سے اہل ایمان کے لیے تسلی اور سکونت کے لیے نازل ہوئی ہے اور اس میں اس امت کی فضیلت کا بیان ہے کیونکہ اللہ نے ان سے اسی انداز میں خطاب کیا ہے جیسا پیغمبروں سے کیا جاتا ہے جس کی مثال اللہ تعالیٰ کا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو یہ فرمانا ہے: إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلٰى !!

آیت کا تفسیری جائزہ

اس آیت میں لفظ ﴿الْاَعْلَوْنَ﴾ ایک کلیدی لفظ ہے جو أعْلَی کی جمع ہے۔اس میں معنوی بلندی کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے اور اس میں مادی بلندی یعنی غلبے کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ تفسیر بیضاوی میں بیان کیا گیا ہے۔امام رازی رحمہ اللہ اور دوسرے مفسرین نے ان دونوں مفاہیم کو مختلف توجیہات کے ساتھ بیان کیا ہے۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ ﴿وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ﴾ کی تفسیر میں لکھتے ہیں ”حالانکہ تم ہی ان سے اونچے ہو کیونکہ اس مصیبت کے اجر و ثواب کے تم امیدوار ہو اور کافروں کو آئندہ ثواب کی امید نہیں۔تمھارے مقتولین جنت میں ہیں اور ان کے مقتولین دوزخ میں“۔(تفسیرِ مظہری، سورۂ آلِ عمران، آیت ۱۳۹)

یاد رکھو آج بھی تم ہی معزز و سربلند ہو کہ حق کی حمایت میں تکلیفیں اٹھا رہے ہو اور جانیں دے رہے ہو اور یقیناً آخری فتح بھی تمھاری ہے، انجامِ کار تم ہی غالب ہو کر رہو گے بشرطیکہ ایمان و ایقان کے راستے پر مستقیم رہو۔(تفسیرِ عثمانی، سورۂ آلِ عمران، آیت ۱۳۹)

شیخ الحدیث مولانا غلام رسول سعیدی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ”غلبے کا ایک معنی ہے دلیل اور برہان کا غلبہ یعنی اگرچہ مادی اعتبار سے مسلمان کسی زمانے میں مغلوب ہو جائیں جیسا کہ اب ہیں اور کفار غالب ہوں تب بھی مسلمانوں کا دین کفار کے باطل ادیان کے مقابلے میں دلیل اور برہان کے اعتبار سے غالب ہے اور دینِ اسلام کا ہر اصول معقولیت کے لحاظ سے کفار کے اصولوں سے برتر ہے۔اور مسلمانوں کے اعلیٰ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مسلمانوں کا درجہ سب سے اعلیٰ ہے، اگر کسی جنگ میں مسلمان مغلوب ہو جائیں اور کافر غالب ہوں تب بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک مسلمان اعلیٰ ہیں۔(تفسیر تبیان القرآن، سورۂ آلِ عمران، آیت نمبر ۱۳۹)

تفسیر بیضاوی میں ہے: ”اُحد کے دن مسلمانوں کو جو مصیبت پہنچی اس پر انھیں تسلی دی جاتی ہے اور مطلب یہ ہے کہ تمھیں جو مصیبت پہنچی ہے اس کی وجہ سے جہاد میں کمزوری مت دکھاؤ، اور مقتولین یعنی شہدا پر غمگین مت ہو، اور تم ہی غالب رہو گے اس حال میں کہ تمھاری شان ان سے بلند ہوگی، کیونکہ تم حق پر ہو اور تمھارا قتال برائے خدا ہے اور تمھارے مقتولین جنت میں ہیں۔اور وہ باطل پر ہیں، ان کی جنگ شیطان کے لیے ہے اور ان کے مقتولین دوزخ میں ہیں...(تفسیرِ بیضاوی، سورۂ آلِ عمران، آیت نمبر ۱۳۹)

جیساعرض کیا گیا کہ ﴿الْاَعْلَوْنَ﴾ غلبے یعنی فتح کے معنی میں بھی ہے تو اس صورت میں یہ سمجھنا چاہیے کہ یہاں فوری غلبے کا وعدہ نہیں ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ آخر کار فتح تمھاری ہوگی۔ امام جوزی رحمہ اللہ نے لکھا ہے: وآخِرُ الأمر لكم وإن غَلَبوكم في بعض الأوقات" آخری فیصلہ تمھارے حق میں ہوگا اگرچہ بعض اوقات وہ تم پر غالب آ جائیں" علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے اسے یوں واضح کیا ہے: "یقیناً آخری فتح بھی تمھاری ہے، انجامِ کار تم ہی غالب ہو کر رہو گے بشرطیکہ ایمان وایقان کے راستے پر مستقیم رہو"۔ (تفسیرِ عثمانی، سورۂ آلِ عمران، آیت ۱۳۹)

آیت کی غلط تعبیر

بعض حضرات نے اس آیت میں لفظ ﴿الْاَعْلَوْنَ﴾ کے متعدّد مفاہیم سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اس سے ایک ہی معنیٰ مراد لیا ہے اور وہ غلبے و فتح والا مفہوم ہے۔ جب ﴿وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ﴾ کا معنیٰ محض سیاسی غلبہ لے لیا گیا تو اب یہ استدلال کیا گیا کہ "چونکہ مسلمان مغلوب ہیں، اس لیے ان میں ایمان نہیں ہے وہ حقیقی ایمان سے محروم ہیں۔ انھیں اپنے والدین سے موروثی عقائد مل گئے ہیں، وہ 'بائے ایکسیڈنٹ آف برتھ' مسلمان ہو گئے ہیں لیکن حقیقی ایمان سے محروم ہیں"۔ پہلی بات تو ہے یہ کہ پیدائشی مسلمان کا ایمان بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک سو فیصد معتبر ہے۔ دنیا میں موجود برے سے برا مسلمان چاہے وہ کتنا بھی بے عمل ہو، اگر وہ اللہ کو مانتا ہے، حضورِ اکرم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم پر ایمان رکھتا ہے، بنیادی دینی عقائد (یعنی ضروریاتِ دین) کی تصدیق کرتا ہے تو پھر اس کے ایمانِ حقیقی کی نفی کرنا جائز نہیں ہے۔ اس پر تو وہی سوال صادق آتا ہے جو رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے کیا تھا ﴿أَفَلاَ شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لاَ﴾ "کیا تم نے اس کا دل چیر کے دیکھا کہ تم جان لیتے کہ اس نے کلمہ دل سے کہا کہ نہیں" (متفق علیہ) دوسری بات یہ ہے کہ ایک لفظ کے متعدّد احتمالات میں سے اس کے ایک احتمال کو مرادِ واحد کے طور پر قبول کر کے استدلال کی بنیاد کھڑی کرنا درست رویہ نہیں ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ امام بغوی، امام قرطبی، جمال الدین قاسمی، علامہ آلوسی علیہم الرحمہ وغیرہ کی تصریحات کے مطابق یہاں إنْ کا حرف إذ کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ امام بغوی رحمہ اللہ ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْن﴾ کی وضاحت میں لکھتے ہیں أَيْ: إِذْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ۔ علامہ آلوسی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: قال أبو عبيدة. وقوم من النحاة: إِنْ بمعنى إذ

وجعلوا من ذلك قوله تعالى: وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" ابوعبیدہ اور ماہرینِ نحو میں سے ایک جماعت نے کہا کہ إن، إذ کے معنوں میں آتا ہے اور اس کی مثال انھوں نے آیت مبارکہ ﴿وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ سے دی ہے۔ علامہ آلوسی رحمہ اللہ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْن﴾ أي إذ كنتم لأنه سبحانه لم يخبرهم بكونهم الأعلون إلّا بعد إيمانهم "(إِنْ كُنْتُمْ)(إذ كُنْتُمْ) کے معنیٰ میں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں ﴿الْاَعْلَوْنَ﴾ کی بشارت ان کے ایمان لانے کے بعد ہی تو دی تھی"۔ حرف إنْ مشکوک الوقوع چیز کے لیے استعمال ہوتا ہے جبکہ إذ متحقق الوقوع امر کے لیے استعمال ہوتا ہے اور یہ ظرفیت کا معنیٰ دیتا ہے۔ لفظ إذ کے معنیٰ سے پتا چلتا ہے کہ مخاطبین کو ایمان حاصل ہے اور وہ ایمان کے لیے ظرف کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مفہوم اس طرح واضح ہوتا ہے کہ "تم ہی اعلیٰ رہو گے جبکہ تم ایمان والے ہو"۔

چوتھی بات یہ ہے کہ ایمان کی کسوٹی دنیا کا فتح وغلبہ نہیں ہے۔ اگر ایسا مان لیا جائے تو وقتی طور پر ہی سہی لیکن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کی پوری جماعت کے "ایمانِ حقیقی" پر حرف آتا ہے جبکہ جنگِ اُحد کے زمانے میں پیدائشی مسلمان تو ابھی پنگوڑے میں تھے۔ اسی طرح وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جو حالتِ مغلوبیت ہی میں دنیا سے رخصت ہوئے یا وہ انبیا علیہم السلام اور ان کے ساتھی جو دنیاوی طور پر فتح یاب نہ ہو سکے تو ان کے ایمان کا کیا ہو گا۔ اگر مغلوب ہونے کا لازمی نتیجہ ایمانِ حقیقی سے محرومی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ جنت سے بھی محرومی ہے جبکہ حدیث مبارکہ میں آتا ہے: ﴿أَلَا أُنَبِّئُكَ بِأَهْلِ الْجَنَّةِ الضُّعَفَاءُ الْمَغْلُوبُونَ﴾ (مجمع الزوائد) "کیا میں تمھیں اہل جنت کے بارے میں نہ بتا دوں؟ کمزور اور مغلوب لوگ"۔ حاصل یہ کہ یہ آیت مسلمانوں کے لیے تسلی اور ان کی فضیلت کے اظہار، اور جلد یا بدیر، ان کے غلبے کی بشارت پر مشتمل ہے۔ غیر ضروری طور پر اس کا مفہومِ مخالف نکال کر، اس آیت کو زجرو توبیخ کے لیے استعمال کرنا آیت کو اس کے محل سے ہٹانے کے برابر ہے۔

درسِ حدیث

ابن عباس

﴿عَنْ أَبِي عِنبَةَ الْخَوْلانِيِّ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِﷺ: إِنَّ لِلَّهِ آنِيَةً مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ، وَآنِيَةُ رَبِّكُمْ قُلُوبُ عِبَادِهِ الصَّالِحِينَ وَأَحَبُّهَا إِلَيْهِ أَلْيَنُهَا وَأَرَقُّهَا﴾ (مسند الشاميين، صحیح الجامع)

حضرت ابوعِنَبہ الخَولانی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”بے شک زمین والوں میں اللہ تعالیٰ کے کچھ گھر ہیں، اور اللہ کے گھر اس کے نیک بندوں کے دل ہیں، اور ان میں اللہ تعالیٰ کو محبوب ترین وہ گھر ہیں جو نرمی اور رقت سے مزین ہیں“۔

تشریح: إناءٌ: برتن، جمع: آنِيَةٌ، جس کا ترجمہ یہاں گھر کیا گیا ہے۔ دلوں کو اللہ تعالیٰ کا گھر کہنا نسبتِ تشریفی ہے نہ کہ نسبت حقیقی، یعنی اس نسبت دینے سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے کوئی مکان طے کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ اس کی ذاتِ عالی قیدِ مکان سے ارفع ہے۔ یہاں قلب کی عظمت کو سامنے لانے کے لیے اسے اللہ کا گھر قرار دیا گیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ قلب اللہ تعالیٰ کی معرفت کا محل اور محبت کا ظرف ہے۔ یہی دل اللہ تعالیٰ کی طرف سے دیے جانے والے نورِ ہدایت کا مہبط اور ہدایت کا مسکن ہے۔ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما مَثَلُ نُورِهِ کی تفسیر مَثَلُ هُدَاهُ فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ سے فرماتے ہیں یعنی اللہ کے نور کی مثال سے مراد ہے اللہ کی ہدایت کی مثال جو بندۂ مومن کے دل میں ہے۔ تو اللہ کا نور ہمارے دلوں میں ہے یعنی اس کی طرف سے دی جانے والی ہدایت کا مرکز ہمارا دل ہے۔

صالحین کے دلوں کو اپنا گھر اس لیے کہا گیا کہ یہ لوگ اپنی فطری استعداد کو ضائع نہیں کرتے بلکہ اپنے نورِ فطرت کو زندہ رکھتے ہیں۔ اس بنا پر اللہ تعالیٰ اپنے لطف و کرم سے ان کی طرف متوجہ ہو کر، اپنے نورِ ہدایت و توفیق سے انھیں نوازتے ہیں۔ آخر میں فرمایا کہ جو دل جتنا نرم اور جتنا رقت آمیز ہو گا اتنا ہی اللہ کو محبوب ہو گا۔ اس لیے کہ نرمی اور رقتِ قلبی اس دل کے قبولِ حق کی استعداد کو ظاہر کرتے ہیں۔ ایک حدیث أَبْعَدَ النَّاسِ مِنَ اللهِ الْقَلْبُ الْقَاسِي کے مطابق سخت دل لوگ اللہ سے زیادہ دور ہوتے ہیں، تو اس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ نرم دل والے اللہ کے نزدیک ہوتے ہیں۔ رقت سے دل کی صقالت یعنی اُجلاپا اور صفائی بھی مراد لی گئی ہے یعنی جب دل کا آئینہ صاف اور اجلا ہو گا تو اس

میں اللہ تعالی کا نورِ ہدایت خوب اچھی طرح منعکس ہو گا اور اس کی تاثیر تمام اعضا و جوارح میں پھیلے گی، سب تن بدن اللہ کے رنگ میں رنگے جائیں گے اور انسان کے اعمال ظاہری کی اصلاح ہوتی جائے گی۔ حضرات صوفیاے کرام دل کی اصلاح پر بہت زور دیتے رہے ہیں۔ اس بندۂ عاجز نے شیخ الحدیث حضرت مولانا اسفندیار خان صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو دیکھا، آپ مقامِ دل پر شہادت کی انگلی سے گویا 'دستک' دیتے ہوئے نصیحت فرماتے " اس کی فکر کرو...ہاں، اس کا خیال رکھو"۔ شیخ الحدیث حضرت مفتی محمد حسن صاحب دامت برکاتہم، مولانا احمد علی لاہوری رحمہ اللہ کے حوالے سے اکثر بتاتے ہیں کہ " سوہنا انسان وہ ہے جس کا دل سوہنا ہے"۔

اپنے دل کو غیر اللہ کی محبت، لالچ، حرص، سختی، انتقام اور دوسرے جذباتِ رذیلہ سے پاک رکھنا چاہیے تاکہ اللہ کا گھر صاف رہے اور وہ اپنے لطف و الطاف سے ہم پر نورِ ہدایت کی ضیاپاشی فرمائے پھر ہم بھی کہہ سکیں:

ہر تمنا دل سے رخصت ہو گئی　　　اب تو آجا اب تو خلوت ہو گئی

شیخ سلمان العودہ اپنی کتاب "زنزانہ" میں لکھتے ہیں: " ایک مرتبہ میں نے اپنے شیخ سے شکایت کی کہ میں نے ایک کتاب پڑھی لیکن مجھے اس میں سے کچھ بھی یاد نہیں رہا، چنانچہ انھوں نے مجھے ایک کھجور دی اور فرمایا: لو یہ چباؤ! پھر مجھ سے پوچھا: کیا اب تم بڑے ہو گئے؟ میں نے کہا: نہیں، فرمایا: لیکن یہ کھجور تمھارے جسم میں گھل مل گئی، چنانچہ اس کا کچھ حصہ گوشت بنا، کچھ ہڈی، کچھ پٹھا، کچھ کھال، کچھ بال، کچھ ناخن اور مسام وغیرہ... تب میں نے جانا کہ جو کتاب بھی میں پڑھتا ہوں وہ تقسیم ہو جاتی ہے، چنانچہ اس کا کچھ حصہ میری لغت مضبوط کرتا ہے، کچھ میرا علم بڑھاتا ہے، کچھ اخلاق سنوارتا ہے، کچھ میرے لکھنے بولنے کے اسلوب کو ترقی دیتا ہے؛ اگرچہ میں اس کو محسوس نہیں کر پاتا"

(ان قارئین کے نام جن کو ضعفِ حافظہ یا اس قسم کی دیگر شکایات رہتی ہیں)

مناهل العرفان في علوم القرآن: ایک مطالعہ (۱)

مولانا معراج محمد

قرآن کے نزول کے ساتھ ہی اس کے سمجھنے، عمل کرنے اور اس کی حفاظت پر محنتیں شروع ہوگئیں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم قرآنی مفاہیم کو اپنے عمل کا حصہ بناتے، اس پر غور وفکر کرتے اور جہاں انھیں مشکل سامنے آتی رسول اکرم ﷺ سے پوچھتے۔ نبی کریم ﷺ کے بعد سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد میں انتہائی اہتمام کے ساتھ قرآن مجید کو ایک جگہ جمع کیا گیا، اور عہد عثمانی میں اس کے متعدّد نسخے تیار کرا کے اطرافِ عالم اسلامی میں روانہ کیے گئے۔ صحابہ اور ان کے بعد علماے امت اس کے علوم وفنون کی تفہیم اور ابلاغ کی ذمے داری مسلسل نبھاتے رہے، اور اس کے سربستہ رازوں اور اعلیٰ نکات کی پردہ کشائی کرتے رہے۔ قرآن پر مختلف حیثیتوں سے وارد ہونے والے سوالات کے جوابات دیتے رہے۔ تفسیرِ قرآن، مشکلاتِ قرآن، مفرداتِ قرآن، اسبابِ نزول، اعجازِ قرآن سمیت علوم القرآن کے مختلف موضوعات پر الگ الگ کتابیں تصنیف ہوئیں۔ چوتھی صدی ہجری تک ہونے والے اعتراضات کے جوابات ابوطیب ابوبکر باقلانی نے اپنی ضخیم کتاب الانتصار للقرآن میں دیے۔ قرآنی مطالعات کا یہ سلسلہ برابر چلتا رہا یہاں تک کہ آٹھویں صدی ہجری تک آتے آتے امام بدرالدین زرکشی اور ان کے بعد علامہ سیوطی نے علوم القرآن کے مختلف موضوعات کو یکجا کر کے مستقل کتابیں تصنیف کیں۔

متقدمین علماء کی مساعیِ مشکورہ اور علمیہ کے باوجود ضرورت تھی کہ علوم القرآن کے مختلف موضوعات کو جدید اسلوب میں پیش کیا جائے اور مستشرقین کے اٹھائے گئے اعتراضات کو بھی زیر بحث لا کر ان میں حق وانصاف کے تقاضے پورے کیے جائے۔

شیخ عبدالعظیم زُرقانی الازہری متوفی ۱۹۴۸ء نے جامعہ ازہر کے کلیۂ اصولِ دین کے دعوت و ارشاد کے متخصصین کے لیے ایک کتاب تالیف کی، جس کا مقصد انھوں نے یہ بتایا کہ علماے سابقین کے علوم سے جدید استفادہ ہو۔ مستشرقین کے شبہات کا جواب دیا جائے اور طلبہ میں تحقیق کا جذبہ ابھارا جائے۔ ان کا کہنا ہے کہ ”میری تحریر؛ فکر وتعبیر میں جدید ازہری انداز کی ہوگی، تاکہ اس کا سمجھنا جدید نسل کے پڑھنے والوں کے لیے آسان ہو، جن میں

ازہری محقق اور عمومی اہلِ دانش شامل ہیں، کیونکہ ہر زمانے کی اپنی زبان و بیان اور منطق و برہان ہوتے ہیں ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (ابراہیم:۴)

چونکہ ''ماہنامہ مفاہیم کراچی'' کا ایک مقصد عالمِ عرب کی جدید وقدیم تصانیف اور علماے عرب کی علمی کاوشوں سے اپنے قارئین کو متعارف کرانا بھی ہے۔ چنانچہ اسی مقصد کے حصول کی طرف پیش قدمی کرتے ہوئے ہم ذیل میں شیخ عبدالعظیم زُرقانی کی مایہ ناز کتاب مناهل العرفان في علوم القرآن کا مطالعہ پیش کرتے ہیں، تاکہ اس اہم کتاب کے مندرجات سے واقفیت ہو اور کتاب سے براہ راست استفادے کا باعث بن سکے۔

قرآن کے نام

کتاب کے آغاز میں علامہ زُرقانی نے ''علوم القرآن'' کی ترکیب کا تعارف، قدیم منطقی مباحث اور جدید ادبی اسلوب کے ساتھ پیش کرنے کے بعد قرآن کی تعریف بھی متکلّمین، فقہاء اور علماے عربی لغت کے نزدیک بیان کی ہے اور پھر قرآن کے مختلف نام ذکر کیے ہیں۔ صاحب کتاب کا کہنا ہے کہ قرآن کے پانچ ناموں میں قرآن اور فرقان زیادہ معروف، جبکہ ذکر، کتاب، اور تنزیل بھی ہیں۔ ان کے سوا صفاتی نام ہیں اور ان کے درمیان اصولِ فارق یہ ہے کہ یہ صفات کے طور پر قرآن میں مستعمل ہیں، جیسے ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ (واقعہ: ۷۷) اور ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ﴾ (انبیاء: ۵۰) ان آیات میں کریم اور مبارک بطور صفت مستعمل ہیں۔ صاحبِ کتاب نے قرآن کی متعدّد تعریفات میں سے اس کو ترجیح دی ہے: القرآن هو كلام الله المعجز، المنزل على النبيﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته- ''قرآن اللہ کا معجز کلام ہے جو نبی اکرم ﷺ پر نازل ہوا، مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور تواتر سے منقول ہے، جس کی تلاوت عبادت ہے''۔

علوم القران کی تعریف

علوم القرآن کا ایک اہم مسئلہ خود اس علم کی تحدید اور تعیین ہے یعنی کون سے مباحث علوم القران میں شامل ہیں اور کون سے شامل نہیں ہیں۔ اس کتاب میں اس کی وضاحت اس طرح کی گئی ہے کہ وہ علوم جو قرآن کے نزول، اس کی ترتیب، اس کی جمع وکتابت، اس کی قراءت اور تفسیر، اعجاز اور ناسخ و منسوخ سے بحث کریں یا اس پر وارد ہونے والے

شبہات کو رفع کریں، ان کا موضوع ان مذکورہ حیثیات سے قرآن کریم ہے، جبکہ علوم القرآن کا موضوع بطور مستقل علم؛ ان تمام علوم کا مجموعہ ہے جو اس کی اصطلاح کے جھنڈے تلے جمع ہے۔

تاریخ علوم القرآن

شیخ زرقانی کے نزدیک علوم القرآن کی اصطلاح سب سے پہلے امام شافعی علیہ الرحمہ نے عباسی خلیفہ ہارون رشید کے سامنے استعمال کی۔ اس کے بعد علوم القرآن کی تدوین کا صدی بہ صدی جائزہ لیا ہے مگر حیرت ہے کہ امام ابن تیمیہ اور ابن قیم علیہما الرحمہ کو یکسر نظر انداز کیا ہے، جبکہ شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ کا ذکر بھی مفقود ہے، ہوسکتا ہے کہ علامہ زرقانی کے دور تک شاہ صاحب کی الفوزالکبیر کا عربی ترجمہ نہ ہوا ہو۔ مگر اول الذکر کے نظر انداز ہونے کی وجہ سمجھ نہیں آتی، حالانکہ اسبابِ نزول کی بحث میں ان کا حوالہ بھی دیا ہے۔

نزولِ قرآن

نزول قرآن کے ضمن میں شیخ زرقانی کا کہنا ہے کہ قرآن کے تین نزول ہیں۔

۱)نزولِ اول لوحِ محفوظ کی طرف۔ دلیل:﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿﴾فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (بروج:۲۱،۲۲)اس نزول کی حکمت یہ ہے کہ لوح محفوظ کا مستقل وجود ثابت ہوتا ہے کہ ہر چیز پہلے سے لکھی ہوئی موجود ہے، اور علم خداوندی کی وسعت کا اندازہ ہوتا ہے﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾(قمر:۵۳) ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿﴾ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾(حدید:۲۲،۲۳)

۲) دوسرا نزول آسمان دنیا میں بیت العزت کی طرف۔ دلیل:﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (قدر:۱)﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾(بقرہ:۱۸۵)اس کے ساتھ چارا حادیث بھی بیان فرمائی ہیں جو سب ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں، اور اس بارے میں تین اور اقوال بھی ذکر کیے ہیں مگر انھیں بمعزلٍ من التحقیق (کہ وہ تحقیق سے دور ہیں) کہہ کر رد کیا ہے۔ تعددِ نزول کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ مویدِ یقین ہے اور شک سے پاک ہے کیونکہ متعدّد مقامات پر یہ موجود ہے۔

۳) نزول ثالث: روح الامین سیدنا جبریل علیہ السلام کے واسطے رسول اللہ ﷺ کے دل پر اس کا نزول۔﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (شعراء:۱۹۴،۱۹۳)ان آیات سے معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ پر وحی جبریل لے کر آتے تھے، مگر خود انھوں نے اللہ تعالی سے کیسے اخذ کیا ہے؟ اس بارے میں مصنف صاحب نے تین قول ذکر کیے ہیں مگر راجح اس کو قرار دیا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے سماعاً اخذ کیا ہے۔ اور اس کی تائید میں طبرانی کی ایک روایت نقل کی ہے۔ مصنف نے واضح کیا کہ حضرت جبریل کا نزولِ قرآن میں اخذ کرنے اور آگے پہنچانے کے سوا کوئی کردار نہیں، اسی طرح نبی کریم ﷺ کا قرآن میں حفظ کرنے، تبلیغ، بیان وتفسیر اور پھر نفاذ و تطبیق کے سوا، اس کے بنانے میں کوئی کام نہ تھا، جیسا کہ قرآن نے خود اس کی مکرر وضاحت کی ہے:﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (نمل:٦)﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا ۚ قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِن رَّبِّي ۚ هَٰذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (اعراف:۲۰۳) پھر فرمایا ہے کہ قرآن کا مختلف زمانوں میں نازل ہونے کے باوجود، منظم اور مرتب کتاب ہونا اس کے منجانب اللہ ہونے کی دلیل ہے۔

اس کے بعد مصنف صاحب نے سب سے پہلے اور سب سے آخر میں نازل شدہ آیات، قرآن کے تھوڑا تھوڑا نازل ہونے کے فوائد اور وحی کے تعارف اور اس پر وارد ہونے والے سوالات اور جوابات پر سیر حاصل بحث کی ہے جس میں انھوں نے بیسویں صدی عیسوی کے معروف مفکر علامہ فرید وجدی کی کتاب ''السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة'' سے استفادہ کیا ہے۔

پانچویں بحث میں اسبابِ نزول اور اس کے متعلقہ مسائل پر گفتگو کی ہے اور اسبابِ نزول کی معرفت کے درج ذیل فوائد بیان کیے ہیں:

۱) حکمتِ خداوندی کی معرفت حاصل ہوتی ہے جس سے مومن کا ایمان پختہ ہوتا ہے اور منکر کو سوچنے کا موقع مل جاتا ہے۔

۲) قرآن کو سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے اور اشکالات کا ازالہ ہوتا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور علامہ واحدی کے حوالے سے فرمایا ہے کہ سببِ نزول کے بغیر قرآن کی بعض آیات کا درست مطلب نہیں سمجھا سکتا۔ مثال کے طور پر سورۂ بقرہ کی آیت﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ اور ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ جیسی آیات کا صحیح مطلب

شانِ نزول کے بغیر واضح نہیں ہوتا۔

۴)جہاں بظاہر حصر کا احتمال ہو وہ دور ہوجاتا ہے، جیسے﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(انعام:۱۴۵)

۵)اگر سببِ نزول آیت کے لیے بطور مخصِّص وارد ہو تو وہ آیت کے حکم سے خارج نہیں ہوتا اور آیت کا حکم خاص ہوجاتا ہے۔

۶)جس کے بارے میں آیت نازل ہوئی ہوتی ہے اس کا تعین ہوجاتا ہے۔

۷)حفظ کرنے اور سمجھنے میں آسانی کا باعث بنتا ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک قرآن کا خطاب عام ہے جب تک خصوص کا کوئی سبب نہ پایا جائے، مگر بعض اس سے اختلاف کرتے ہیں، اگرچہ نتیجے کے اعتبار سے اس سے کوئی خاص فرق نہیں پڑھتا کیونکہ ان کے نزدیک علت کے شمول سے حکم متعدّی ہوجاتا ہے۔ عموم و خصوص کے اس اہم مسئلے میں عموم کے معتبر ہونے پر جمہور کے دلائل کو منطقی صغریٰ و کبریٰ کے انداز میں بیان کیا ہے اور مخالفین کا رد منطقی انداز میں کرنے کے بعد معذرت بھی کی ہے۔

مولف صاحب مباحث کے درمیان اہم نکات بھی بیان کرتے ہیں جیسے سیدنا اُبَی بن کعب رضی اللہ عنہ کا نبی کریم ﷺ کے سامنے قرآن کے حوالے سے اشکال کا تذکرہ۔ جب ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے سامنے کسی نے دوسری قراءت میں قرآن پڑھا تو انھوں نے نبی اکرم ﷺ کے پاس حاضر ہوکر شکایت کی، نبی اکرم ﷺ نے دونوں کی قراءت کو درست قرار دیا تو سیدنا ابی کو شک ہوا، اس پر نبی اکرم ﷺ نے ان کے سینے پر ہاتھ مارا جس سے یہ شک دور ہوا۔ اسی طرح یہ کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حفاظتِ قرآن کا خصوصی خیال رکھتے تھے جیساکہ بعض صحابہ کرام کا دوسرے صحابہ کے پڑھنے پر نکیر سے معلوم ہوتا ہے۔

سبعة أحرُف

علومِ قرآن میں ایک معرکہ آرا مسئلہ ''سبعة أحرُف'' کا ہے، اس پر شیخ زرقانی نے سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ اس کی پوری تفصیل تو شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہ کی مایہ ناز کتاب علوم القرآن میں دیکھی جاسکتی ہے

البتہ شیخ زرقانی کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ اس سے مراد مندرجہ ذیل اختلافات ہیں:

۱)اسما کا اختلاف، تثنیہ، جمع، تذکیر و تانیث ۲)تصریفِ افعال ماضی، مضارع، امر

۳)وجوہِ اعراب ۴)بعض حروف کی کمی اور اضافہ

۵)تقدیم و تاخیر ۶)ابدال

۷)لہجوں کا اختلاف

محقق جزری کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ اختلافِ قراءت تین طرح کا ہے:

۱)اختلافِ لفظ فقط

۲)اختلافِ لفظ و معنی ہو مگر دونوں ایک جگہ جمع ہو سکیں یعنی دونوں کا مصداق ایک ہو

۳)دونوں میں اختلاف بھی ہو جبکہ دونوں ایک چیز میں جمع بھی نہ ہو سکیں مگر دوسری طرح سے جمع ہو سکیں اور تضاد کو ملتزم نہ ہوں

مکی اور مدنی کی بحث

مکی اور مدنی آیتوں کی پہچان بھی علوم القرآن کا ایک اہم مسئلہ ہے، اس پر مکی صاحب اور عزالدرینی نے لکھا ہے اور عصر حاضر میں اس پر مستقل اور بہت عمدہ کتابیں شائع ہوئی ہیں جیسے ڈاکٹر عبدالرزاق حسین احمد صاحب نے "المكي والمدني في القران الكريم" کے عنوان سے دو جلدوں میں سورۂ بنی اسرائیل تک آیات اور سورتوں کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔

نبی اکرم ﷺ سے ناسخ اور منسوخ کے منقول نہ ہونے کی وجہ مصنف علیہ الرحمہ نے یہ بیان کی ہے کہ اس وقت سب کچھ عیاں تھا۔ صحابہ کے سامنے قرآن کا نزول ہو رہا تھا، اس لیے بیان کی ضرورت نہیں تھی۔ و ليس بعد العيان بيان (اور مشاہدے کے بعد بیان کی حاجت نہیں رہتی)۔ یہ وجہ قاضی ابوبکر باقلانی کے الانتصار للقرآن میں بیان کردہ وجہ سے بہتر ہے کہ آپ ﷺ اس پر مامور نہیں تھے۔ شیخ زرقانی نے مکی اور مدنی سورتیں پہچاننے کے درج ذیل قواعد اور اصول ذکر کیے ہیں۔ ان کے مطابق مکی سورتوں کی پہچان اس طرح ہوگی کہ وہ سورت:

۱)جس میں کَلّا کالفظ آیا ہے ۲)جس میں آیتِ سجدہ ہو

۳)جس میں قصص الانبیاء ہوں ۴)سورۂ بقرہ کے سوا جس میں آدم وابلیس کا قصہ ہو

۵)جس میں یاأیھاالناس سے خطاب ہو ۶)سورِ مفصل (حجرات تا ناس) مکی ہیں

۷)جس کی ابتدا حروف تہجی سے ہو، سوائے بقرہ وآل عمران کے، جبکہ سورۂ رعد میں اختلاف ہے

مکی سورتوں کی کچھ مزید خصوصیات اس طرح ذکر کی ہیں:

۱)شرک، بت پرستی اور ذہنوں میں پیدا ہونے والے شبہات کا رد اور اس کی مثالیں

۲)انبیاے سابقین اور سنن کونیہ (اصولِ فطرت جیسے زمین آسمان بارش وغیرہ) کا بیان

۳)مشرکین کی خراب عادتوں کا بیان ۴)بہترین اخلاق اور اچھی صفات کا بیان

۵)انفس وآفاق کی نشانات کا بیان مختلف اسلوب کے ساتھ

۶)ایجاز اور خطیبانہ اسلوبِ بیان

مدنی سورتوں کی خصوصیات

جبکہ مدنی سورتوں کی پہچان اس طرح ہوگی:

۱)جن سورتوں میں حدود وفرائض کا بیان ہو

۲)جہاد واحکام جہاد ہو

۳)جس میں منافقین کا ذکر ہو

۴)دقائق تشریع کا بیان اور احکام کی تفصیل

۵)اہل کتاب کو ایمان کی دعوت اور ان کے بری خصلتوں کا بیان

۶)بقدر ضرورت اطناب اور تطویل کا اسلوب

اس بحث میں اسلوب قرآن پر وارد سوالات کا جواب بھی دیا ہے۔

چونکہ مصنف صاحب جامعہ ازہر کے مدرس ہیں، اس لیے ان کا اندازِ تحریر مخاطبانہ اور تفصیل سے علمی نکات سمیت سمجھانے کا ہے۔اور جب انھیں احساس ہوتا ہے کہ بات طویل ہوگئی ہے تو فورا معذرت کرکے وجہ بیان کرتے ہیں۔

جدیدیت: ایک تاریخی تناظر (۱)

ڈاکٹر محمد رشید ارشد

جدیدیت کیا ہے؟ اس سوال کا جواب دینا آسان نہیں ہے۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ جدیدیت ایک Weltanschauung ایک مکمل ورلڈ ویو ہے۔ اور کسی بھی ورلڈ ویو میں تین سوال کلیدی اہمیت کے حامل ہوتے ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں چیست عالم، چیست آدم، چیست حق،[۱] یعنی کسی بھی تہذیب کو جاننا ہو تو اس کے بارے میں ان تین سوالات کے جواب حاصل کرنا ضروری ہے۔

(۱) حقیقت یا حق کیا ہے؟

(۲) انسان کیا ہے؟

(۳) کائنات کیا ہے؟

جدیدیت چونکہ اپنا کوئی ایک مرکزی ادارہ نہیں رکھتی، اس اعتبار سے اس کا بیانیہ دریافت کرنا آسان نہیں ہے جیسا کہ اقبال نے اس شعر میں بیان کیا ہے کہ:

تہی وحدت سے ہے اندیشۂ غرب
کہ تہذیبِ فرنگی بے حرم ہے[۲]

جدیدیت کی تعریف کی یہی دقت ہے جس کی وجہ سے پچھلی صدی میں امت مسلمہ کے ایک بڑے دماغ ڈاکٹر فضل الرحمن نے جدیدیت کی تحدید کیے بغیر ایک پوری کتاب اسلام اور جدجدیت کے عنوان سے تصنیف کر ڈالی۔[۳]

ایک اور بات جو ہمارے ہاں بہت عام ہے کہ دراصل مغرب اور اس کی جدیدیت اسلام کی پروردہ ہے اور مسلمانوں نے مغرب میں احیائے علوم کی راہ ہموار کی ہے۔ سید حسین نصر اس تصور کی تغلیط کرتے ہوئے رقم دراز ہیں: ”یہ استدلال کا ایک بے ہودہ طریقہ ہے، اس لیے کہ آج مغربی آدمی کے دکھوں کا سبب اکثر وہ اقدامات ہیں جو نشاۃ ثانیہ کے زمانے میں کیے گئے۔ جب مغربی آدمی نے بہت حد تک اپنے الوہی مغرب کے خلاف بغاوت کی—یہ درست ہے کہ اسلامی علوم اور اسلامی تہذیب مغرب میں نشاۃِ ثانیہ کا ایک عنصر تھا لیکن ان اسلامی عناصر کو ان کے اسلامی

کردار سے اور اس مکمل نظام سے جدا کر کے استعمال کیا گیا جہاں ان کی اصل معنویت تھی"۔[۴]

جدیدیت کا بنیادی مسئلہ ہر طرح کی ماورائیت (Transcendence) یا نیم ماورائیت(Semi-Transcendence) کا انکار ہے جو خدا، اور دین کے سماجی، تاریخی اور قانونی انکار کو لازم کر دیتا ہے اور اپنے اس ہدف کو وہ جمہوریت کے ذریعے حاصل کرتی ہے۔ جدیدیت سیکولرازم کو ریاستی پالیسی اور معاشرتی قدر کے طور پر وجود میں لاتی ہے۔ اس میں چیزوں کو دیکھنے کا تناظر مادی اور تجربی ہے جو کہ انسان کے حواس کا فراہم کردہ ہے کیونکہ کسی شے کے ساتھ تعلق یا تو کسی مادی ضرورت کی وجہ سے یا نفس کے اقتضائے لذت اور جذبہ آزادی کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ جدیدیت ایسی علمی سرگرمیوں کو قبول کرتی ہے جو مقصودِ افادیت یا مطلوبِ لذت کو حاصل کرنے میں کام آئیں۔ افادیت جوئی اور لذت کوشی پر اصرار کی وجہ سے ان کا تصورِ علم ہی نہیں بلکہ پورا تصور انسان اور تصورِ دنیا مختلف ہو گیا اور ان بنیادی فطری تصورات کا اصل اور مقوم یعنی تصورِ خدا بلا جواز ہو گیا۔ دینی تصور میں افادیت کی بنیاد زیادہ تر اخروی ہے اور لذت پر ایسی قیدیں لگی ہوئی ہیں جو اس داعیے کو نفس اور اس کے فوری متعلقات کے درمیان ابھرنے ہی نہیں دیتی۔ دین افادیت اور لذت کو فطری مطالبات کی حیثیت سے اہمیت تو دیتا ہے لیکن اسے تعلق باللہ سے مشروط رکھتا ہے۔ یعنی افادیت اور لذت کو جبلی سطح سے بلند کر کے روحانی اور اخلاقی تسکین کے اسباب بناتا ہے۔ اسی لیے وہ ان داعیات کی تشفی کو اخلاقی وجود کی بیداری کے ساتھ آخرت پر مؤخر رکھتا ہے اور اس طرح انسان کو ذوقی اور تجربی سطح پر یہ باور کروا دیتا ہے کہ وہ محض فنا اور عدم کے گارے سے بنا ہوا وجود نہیں ہے بلکہ بقا کا ایسا عنصر رکھتا ہے جس میں اس کے حاصلات اور دنیا میں اس کی سرگرمیوں کے نتائج ہمیشگی کے ساتھ محفوظ رہتے ہیں۔ اس تفصیل کی روشنی میں اگر دیکھا جائے تو جدیدیت کے تمام مسلمات اور اقدار اس پوری الٰہی اسکیم سے بغاوت کے نتائج ہیں۔

جدیدیت سے جزوی مناسبت بھی دین کے ساتھ ذہنی و اخلاقی تعلق کو بے اصل بنا سکتی ہے لیکن جدیدیت بھی خود اپنی جزوی قبولیت کو روا نہیں رکھتی، اسے یا تو پورا ماننا ہے یا پورا رد کرنا ہے۔ ہماری فی الوقت بڑی مشکل یہ ہے کہ ہم جدیدیت کو چند مظاہر تک محدود سمجھ کر اس کو قبول کرنے کا رجحان رکھتے ہیں یا اس کی بعض باتوں ک دین سے متصادم قرار دے کر، رد کر دیتے ہیں اور بقیہ چیزوں میں دین سے کوئی براہ راست ٹکراؤ نہ دیکھنے کی وجہ سے انھیں اپنا لیتے ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ جدیدیت کو بعض اجزا میں رد کر دینے کے باوجود، اس کی بعض چیزوں کو قبول کرنے کے سبب سے

اس کا ’ کل‘ قبول کرنے والے میں خود بخود منتقل ہو جاتا ہے۔ مثلاً جیسا کہ تجربے سے ثابت ہے کہ جمہوریت کی اس خیال کے ساتھ اسلام کاری کی گئی کہ اس میں اقتدار اعلیٰ ذات خداوندی کو حاصل ہوگی اور منتخب ارکان عوامی فلاح کے لیے اس کے تحت قانون سازی کے مجاز ہوں گے، لیکن نتیجہ یہ نکلا کہ جز کے ساتھ کل خود بخود آ گیا اور وہ تبدیلیاں جو، جمہوریت کے اصل اصول میں کی گئی تھیں وہ غیر فعال رہ گئی اور شریعت و مذہب کے بجائے انسانی عقل کے بنیاد پر فیصلے اور قانون سازی ہونے لگی۔ اس خطرے کو سمجھنا چاہیے کہ جدیدیت کا response محض فہم کی سطح پر کرنا ناکافی ہے، اس کے لیے ایسے راسخ دینی ذوق کی ضرورت ہے جو اس کے ماورائے ذہن اثرات پر بند باندھ سکے۔ ہماری صورتِ حال یہ ہے کہ ہم ذوقی سطح پر جدیدیت کو اپنے انتخاب کردہ اجزا کے ساتھ قبول کر چکے ہیں اور فہم کی سطح پر انہی اجزا سے لڑتے رہتے ہیں۔ اہل دین کو چاہیے کہ اس خطرے کو سمجھانے کے ساتھ ساتھ اس ذوقِ دین کی ترویج کا ایسا کام کریں کہ مسلمانوں کو جدیدیت سے ایک ذوقی بُعد اور عدم مناسبت حاصل ہو جائے، پھر چاہے بعض ذہنی و عملی مصلحتوں سے جدیدیت کی بعض روایتوں سے مثلاً ٹیکنالوجی وغیرہ سے پیدا ہونے والے بعض مظاہر کو استعمال کر بھی لیا جائے تو نقصان کم ہوگا۔ البتہ اس قبول میں بھی ذوقی تردید شامل رہنی چاہیے۔

اکیسویں صدی تک پہنچتے پہنچتے انسان اور انسانی تہذیب کے بارے میں تمام کلاسیکی نظریات اور تصورات تقریباً ہر پہلو سے غیر مؤثر ہو کر رہ گئے۔ چیزوں پر سے نظریاتی گرفت بہت اہتمام اور زور کے ساتھ کمزور کر دی گئی۔ اس بڑی اور بنیادی تبدیلی کے اثرات و نتائج ہمہ گیر سطح پر رونما ہوئے ہیں۔ جدید مغرب میں اسی مقصود کو سامنے رکھ کر طاقت اور علم کی یکجائی کے اتنے فعال مظاہر وجود میں آ گئے ہیں کہ باقی دنیا خود کو پہچاننے، جاننے اور اپنے آپ کو اس نصب العین تک پہنچانے کے لیے جس کا شعور انسان کی خلقت میں داخل ہے، مغرب کی غیر مشروط اور غیر محدود پیروی کرنے پر مائل ہے۔ آج انسان کی خود شعوری اور جہاں بینی کی کسی ایسی جہت کو جو مغربی ورلڈ ویو سے اختلاف تو دور کی بات غیر متصادم امتیاز بھی رکھتی ہو موجود رہنے یا وجود پانے کی گویا اجازت ہی نہیں ہے۔ شعور اور وجود کی ایک مطلق کنڈیشننگ کا نظام دنیا کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک غالب ہے اور اس کی باگ ڈور مغرب کے ہاتھ میں ہے۔ اس یک طرفہ آفاقیت کا احساس تو شاید مذہبی حلقوں کو تھا، لیکن اس کا نتیجہ خیز ادراک مذہبی ذہن کے رسمیاتی ردِّ عمل سے آگے نہ بڑھ سکا۔ مذہبی ذہن ماضی میں، خصوصاً مسلمانوں کی تہذیبی تاریخ میں، ایک کارگر

ردّ دعویٰ (anti-thesis) کے طور پر کامیابی کے ساتھ برسر کار رہا، لیکن دورِ جدید میں دعویٰ (thesis) کی ساخت بدل جانے کی وجہ سے اسے وہ راستہ ہی نہ مل سکا جس پر چل کر وہ دعویٰ (thesis) کے ساتھ ایک متوازی کشمکش کا ماحول پیدا کرتا یا اس کے سامنے مزاحمت، یعنی کامیاب مزاحمت کی کوئی صورت نکالتا۔ اس ذہن کے روایتی کردار کے اجنبی بن جانے کی وجہ سے اس کا جوابِ دعویٰ (anti-thesis) ہونا بھی یوں کہہ لیں کہ بے معنی اور بے تاثیر ہو کر رہ گیا۔ جوابِ دعویٰ (anti-thesis) ایک ایسی مربوط حرکت کا نام ہوتا ہے جو مثال کے طور پر دائرہ بنانے میں استعمال ہوتی ہے۔ دائرہ بننے کا یہ عمل دعویٰ کو اپنے اندر سمولیتا ہے اور اسے منہدم (deconstruct) کر دیتا ہے۔ جدیدیت سے بننے والی دنیا میں مذہبی ذہن میں دائرہ بننے والی حرکت تو ماند پڑ گئی، بس دائرے کا تصور اور اس تصور پر اعتماد باقی رہ گیا۔ یہی وہ مرحلہ ہے جہاں مذہبی ذہن، شعور کے اندر ایک مغائرت میں مبتلا ہو گیا اور وجود کے دروبست میں بالکل ہی غیر مؤثر ہو گیا۔ مذہبی تصورات جب ذہن کا نظام ہی بدلنے پر قادر نہ رہے تو لامحالہ دنیا بھی ان کے تصرف سے نکل گئی۔

یہ وہ پورا منظر نامہ ہے جس کا حصہ ہوتے ہوئے ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اس منظر میں چھوٹی بڑی تبدیلی لاسکنے والی کوئی ایک قوت بھی ہمارے مذہبی شعور کی تحویل میں کیوں نہیں ہے۔ مؤثر دینی بیانیہ اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ جو شعور کو بھی معنی دے اور وجود کو بھی اس کی حقیقت سے جڑا رکھے۔ ہمارے پاس فطرتِ شعور کی تائید رکھنے والی ایک چیز شروع سے مہیا تھی اور وہ یہ کہ کسی نظریے کی غیر موجودگی میں ذہن انسانی میں علم کی تشکیل کا عمل ہو ہی نہیں سکتا۔ پیشگی نظریہ ہی ذہن کو علم کا مادہ فراہم کرتا ہے اور اس مادے کی تمام تشکیل کی مسلسل نگرانی رکھتا ہے۔ مغرب نے تو شعور کو اس کی فطرت اور وجود کو اس کی حقیقت سے منقطع کر ہی رکھا ہے لیکن اس کی یہ کامیابی ایک حد تک ہماری غفلت کا بھی نتیجہ ہے۔ ہم نے ان دونوں اصول سے طولِ تاریخ میں کام لینے کی روایت کو یوں لگتا ہے کہ اچانک ہی چھوڑ دیا اور خود کو مغرب کے لیے ایک خالی گھر بنا لیا جس کے دروازے اس کے قبضے سے پہلے ہی کھلے ہوئے تھے۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم سب سے پہلے تو اپنے دینی بیانیے کا دروبست اور اس کے لوازم کو ڈھونڈنے کی کوشش کریں اور پھر اس کو عہدِ جدید کے تناظر میں رکھ کر یہ دیکھنے کی سعی کریں کہ اس کے لاتعلق اور غیر مؤثر ہونے کے واقعی اسباب کیا ہیں اور ان اسباب کا تدارک کیسے کیا جا سکتا ہے۔

کسی تہذیب کی تشکیل کرنے اور اس کی روبہ کمال حرکت کو جاری رکھتے ہوئے اس کی حفاظت کرنے والا بیانیہ بڑی حد تک ایسی قوت پر اساس رکھتا ہے جو مدلول کو ذہنی استدلال سے ماورا حالت میں شعور اور وجود کی اجتماعی ہیئتوں میں راسخ اور نتیجہ خیز رکھتا ہے۔ قوت کا عنصر اگر غائب یا معطل ہو جائے تو کوئی تہذیب کسی دوسرے ذریعے سے خود کو موجود نہیں رکھ سکتی۔ انسان اور دنیا بلکہ خود اس کے نفس میں تعلق کی کوئی نوع ایسی نہیں ہے جو قوت سے مستغنی ہو۔ یہ قوت کوئی رومانوی تصور نہیں ہے بلکہ اس غلبے کا نام ہے جو ذہن کو اپنے موضوع پر ہونا چاہیے۔ جب کبھی تہذیب میں غالب رہنے کا ملکہ کمزور پڑ جاتا ہے تو اس کے اصول و اقدار خود اسی پر بوجھ بن جاتے ہیں اور جبر و ناگواری کی یہ صورت خود انسان کو اپنے معتقدات اور نظریات، جنھیں ہم نے ابھی اصول و اقدار سے تعبیر کیا ہے، کے ساتھ بھی پیدا ہو جائے تو یہ ایسی ہی حالت ہوتی ہے جیسے درخت اپنے بیج سے منحرف ہونے لگے۔ انسان اپنی کسی بھی وجودی سطح پر اس اندرونی دولختی اور کشمکش کو سہارہ نہیں دے سکتا۔ مضبوط تہذیب اپنے اندر دَر آنے والی کشمکش کو ہاتھ کے ہاتھ فیصل کرتی ہے اور داخلی تصادم کو رفع کرنے کا یہ عمل ہی دراصل تہذیب کی وہ قوت ہے جسے اس کی اساسِ بقا کی حیثیت حاصل ہے۔

موجودہ دنیا جس میں ہم دینی بیانیے کے فقدان کا المیہ جھیل رہے ہیں، اپنی اصولی بناوٹ میں مغربی ہے۔ یعنی ساری دنیا یا تو مغربی بن چکی ہے یا ایسا بننے کے انتظار میں ہے۔ اس بات کا ادراک کیے بغیر ہم آج کی دنیا کو ٹھیک سے سمجھ نہیں سکتے۔ بظاہر کچھ چیزیں مغرب کی سکیم اور ترتیب سے باہر یا اس سے متصادم دکھائی دیتی ہیں، لیکن ذرا غور سے دیکھا جائے تو یہ چیزیں بھی مغرب کی توسیع کا ذریعہ بننے کے سوا، اور کوئی قابل ذکر نتیجہ نہیں پیدا کر رہیں۔ مغرب نے دنیا کا کلاسیکی جدلیاتی نظام بدل کر رکھ دیا ہے۔ اب دعویٰ (thesis) ہی ترکیب (synthesis) ہے اور جو تہذیبی یا نفسیاتی مظاہر ردّ دعویٰ (anti-thesis) کے طور پر نظر آتے ہیں انھیں بھی یہ دعویٰ (thesis) یا تو نگل لیتا ہے یا پھر بالکل اجنبی، غیر مؤثر اور ڈراؤنا بنا دیتا ہے۔ تاریخ کا یہ جدید نظامِ حرکت کسی طرح کی اجزائی مزاحمت سے نہیں روکا یا بدلا جا سکتا۔ اس کے لیے ایک مجموعی نظریاتی، تہذیبی اور اخلاقی قوت یعنی ایک مکمل دعویٰ درکار ہے جو پھیلاؤ کی ایسی طاقت رکھتا ہو کہ دنیا کو اس کے موجودہ ideals اور actualities سے خالی کر دے۔ مغرب کے مکمل نظریاتی اور تہذیبی انخلا کو مقصود بنائے بغیر اسلامی بیانیہ جڑ نہیں پکڑ سکتا۔ گویا آج دینی بیانیہ وہ ہو گا جو مغربی thesis کے مقابلے میں anti-thesis نہیں بلکہ ایک نیا synthesized thesis بن کر سامنے آئے گا۔ اسلام اپنے مزاج ہی میں

محض anti-thesis ہونا قبول نہیں کرتا، بلکہ یہ ایسا synthesis ہے جو خود سے مغائرت رکھنے والے جدلیاتی، تاریخی، اخلاقی ڈھانچوں (structures) کو بے اثر اور بے معنی بنا دیتا ہے اور حق اور زمانے کی حقیقی نسبت کا انکشاف کر دیتا ہے، جو جوہری طور پر تقدیری ہے، محض تاریخی نہیں۔

آج کی دنیا ایسی ہو چکی ہے کہ اس میں بامعنی اور پر اثر طریقے سے موجود رہنے کے لیے ہر رُخ پر مغرب کا سامنا ہے۔ مغرب سے اپنے تصادم یا توافق یا لاتعلقی کو اچھی طرح متعیّن کیے بغیر کوئی ایسا نظریہ اور تصور باہر کی دنیا ہی نہیں ذہن میں بھی اپنی تشکیل کا جواز اور گنجائش نہیں پیدا کر سکتا' جو اپنی اساسات اور مقاصد میں مغرب سے مختلف ہے اور مختلف رہنا چاہتا ہے۔ اس لیے ہمیں بھی زندگی اور عقیدے کے تعلق کو نتیجہ خیز سطح پر بروئے کار لانے کے لیے جہاں یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ہمارا دین اور اس کے بنیادی مطالبات کیا ہیں، وہیں اس بات کا فہم بھی ناگزیر ہے کہ مغرب کیا ہے اور دنیا پر اس کی عملی اور علمی حکومت کے اسباب، ذرائع اور مقاصد کیا ہیں؟ ڈاکٹر عبدالوہاب سوری کے الفاظ میں:

''مغربی تہذیب چند جغرافیائی حد بندیوں کی مرہونِ منت نہیں بلکہ کچھ خاص عقائد (مابعد الطبیعیات)، اقدار اور نظریات پر مبنی ایک مخصوص ذہنیت کی عکاس ہے۔ کسی بھی تہذیب میں انسان کا ایک خاص تصور اور مقام ہوتا ہے۔ اگر اس تصور انسان کو اپنا لیا جائے تو اس تہذیب کو انہی علمی بنیادوں پر رد کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ مغرب کی تہذیبی برتری اس کی فکری برتری میں پنہاں ہے۔ کسی بھی تہذیبی غلبہ میں گو کہ عسکری عنصر کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا لیکن تاریخ شاہد ہے کہ محض عسکری بنیادوں پر حاصل کردہ غلبہ زیادہ دیرپا نہیں ہوتا۔ کسی تہذیب کا زوال اس کی علمی بنیادوں کی شکست وریخت کا پیش خیمہ ہوتا ہے''۔[۵]

مغرب کے عالمگیر غلبے کے بنیادی اسباب یہ ہیں:

علم اور اخلاق کے بارے میں تمام مذہبی اور کلاسیکی تصورات کو بالکل منقلب کر دینا، یونانی علوم کو دینی علوم پر ترجیح دے دینا، انسان کو موجودات میں سب سے اہم سمجھنا اور ہر بات پر انسانی نقطہ نظر سے غور کرنا۔ انسانی شعور کو ہر طرح کے مابعد الطبیعی تصور سے خالی کر دینا، بلکہ ایسے امور کے بارے میں وحشت، تحقیر، انکار اور لاتعلقی کے رویے پیدا کر دینا۔ ان رویوں کے نتیجے میں جو حسی بلکہ جبلی اور افادی شعور پیدا ہوا، اس شعور کو باقی دنیا کے لیے بھی علم کا واحد معیار بنا دینا۔ آزادی کے ایسے تصور کی تشکیل کر کے اسے ایک عالمگیر توسیع دینے میں کامیابی حاصل کر لینا جس کا زیادہ

زورانکار کی طرف ہے۔ یہ انکار یا خوئے انکار، جسے مغرب نے آزادی کا عنوان دیا، دراصل انسان کے ہمہ گیر ماضی اور اس کے تمام مشمولات سے چھٹکارا پانے کے لیے تھا۔

آزادی کے تصور کا بنیادی مقدمہ یہ ہے کہ انسان نے اپنے اوپر بہت سی پابندیاں، مذاہب، روایات اور اقدار کی شکل میں مسلط کر لیں اور اس وجہ سے اپنی عقل کا مناسب استعمال نہیں کر سکا۔ وہ ذہنی و فکری طور پر نابالغ ہی رہا۔ تحریک روشن خیالی کے بنیادی مفکر ایمانویل کانٹ کے الفاظ میں: ”روشن خیالی انسان کے غور و فکر سے عاجز ہونے کے خود ساختہ تصور سے نکلنے کا نام ہے۔ غور و فکر سے عاجز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان بغیر کسی کی رہنمائی کے اپنی عقل کا استعمال نہیں کر سکتا۔ اگر اس رویہ کی وجہ قوت استدلال کے بجائے بغیر کسی رہنمائی کے خود سے عقل کا استعمال کرنے میں پس و پیش ہونا ہو تو پھر یہ سمجھنا چاہیے کہ انسان نے اس تصور کو اپنے اوپر اپنی مرضی سے نافذ کیا ہے۔ جاننے کا حوصلہ پیدا کرو! اپنی عقل کے استعمال کا حوصلہ پیدا کرو! یہی روشن خیالی کی تحریک کا مقصد ہے اور یہی اس کا نعرہ ہے“۔[۶]

یہ آزادی عمل میں کبھی کسی ایجابی قدر تک نہیں پہنچی اور نہ مغرب اپنے لوگوں کو یا باہر کی دنیا کو اس کی اجازت دیتا ہے کہ وہ آزادی کو اس کے اپنے بنائے ہوئے نقشے سے باہر کسی تعمیر کا ذریعہ بنائیں۔ اس یک رخی آزادی نے دنیا میں تبدیلی کا سارا نظام مغرب کے ہاتھوں میں دے دیا اور یہ تبدیلی بھی ایسی تھی جس نے مختلف ناموں سے انسانی ماضی کو اس کی کلیت کے ساتھ رد نہیں بلکہ غائب کر دیا۔ شعور کی فطری ساخت میں کامیابی کے ساتھ بنیادی ترمیم کر دینے کے بعد اس مشروط آزادی نے جو بظاہر غیر مشروط نظر آتی ہے 'انسان کا اپنے بارے میں تصور بدل کر رکھ دیا۔ مغرب کی غالباً سب سے بڑی کامیابی یہی ہے کہ اس نے تصورِ انسان کو یکسر تبدیل کر دیا۔

مغرب کو سمجھنے کے لیے تصورِ انسان کو اچھی طرح جاننا انتہائی ضروری ہے کیونکہ یہ اس کے تجزیے کی کنجی ہے جسے استعمال کیے بغیر ہم اس تہذیب کے اندر داخل نہیں ہو سکتے۔ اس نوزائیدہ تصورِ انسان کا پہلا نکتہ یہ ہے کہ آدمی ایک مادی وجود ہے جس کے بارے میں غالب گمان یہ ہے کہ یہ غیر مخلوق ہے۔ اس مادّی وجود کے دو اصولی مطالبات ہیں: خوشی اور افادیت۔ ان مطالبات کو پورا کرنے کی کوششوں کے نتائج علمی بھی ہیں اور اخلاقی بھی۔ خوشی اخلاق کا idea ہے اور افادیت علم کا۔ چونکہ انسان مادّی وجود ہے، لہٰذا مسرت اور فائدے کا دائرہ بھی غیر مادّی نہیں ہو سکتا۔ یعنی روحانی خوشی اور اُخروی نفع بے معنی بلکہ غیر انسانی تصورات ہیں۔ خوشی ایک ایسی کیفیت ہے جس میں جبلت اور ذہن

دونوں شریک ہوتے ہیں۔ اس میں جبلی عنصر نکال دیا جائے تو خوشی کا پیکر ناتمام رہ جاتا ہے۔ اسی طرح افادیت محض مادّی ہے، گوکہ اس میں کچھ اخلاقی مضمرات بھی ہوسکتے ہیں، لیکن وہ اخلاقی مضمرات بھی کسی بڑے تصور کا حصہ نہیں ہیں یا کسی مافوق مادی مقصود کی طرف یکسو ہونے کے نتائج نہیں ہیں، بلکہ ایک پہلو سے نفسیاتی اور دوسری جہت سے انتظامی ہیں۔ مثلاً کسی کو فائدہ پہنچانا نفسیاتی تسکین کا سبب بھی ہے، لیکن اس کے بڑھ کر اس کی وجہ سے ریاست اور معاشرے کو درکار ایک قانونی اور عملی ہم آہنگی کا قیام بھی ممکن ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ خوشی اور افادیت کے اصول کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس پر استوار ہوجانے سے آدمی اس دنیا کا نظام کامیابی سے چلا سکتا ہے جس کا ایک سرا جبلت ہے اور دوسرا مادیت۔ مغرب ان دونوں انتہاؤں کے بیچ میں ایک نئی دنیا اور نیا انسان پیدا کرنا چاہتا ہے اور اس میں بڑی حد تک کامیاب بھی ہے۔ مغربی تصورِ انسان کے ان بنیادی عناصر کو اگر گرفت میں لایا جاسکے تو ان کی تہذیب کو چلانے والا پورا نظام اپنے ضروری اجزاء کے ساتھ سمجھ میں آسکتا ہے۔ مغرب کے غلبے کے اسباب کو تاریخی عوامل کے معنی میں لیا جائے تو ہمیں مغربِ جدید کے چند تشکیلی مراحل دیکھنے ہوں گے: Anthropological Metaphysics جس میں یونانی mythology سے لے کر معروف عیسائی عقائد شامل ہیں Romanization, Cartesian Dualism, Skepticism افادیت پسندی کا فلسفہ انکارِ دین تجربیت کا فلسفہ Scientism Capitalism,۔ ان مرحلوں کو مربوط انداز سے طے کرکے جدید مغرب وجود میں آیا۔ ذیل میں ترتیب کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی جائے گی کہ کس طرح ان عوامل نے مغربی غلبے میں کردار ادا کیا۔

ا) Anthropological Metaphysics جسے مادّی مابعد الطبیعیات کہنا چاہیے۔ یونان جو مغرب کی جنم بھومی ہے اگر ہم وہاں سے دیکھنا شروع کریں اور عیسائیت کی معروف شکل تک پہنچیں تو ایک ہی بات تسلسل کے ساتھ نظر آتی ہے کہ اس مابعد الطبیعیات میں خدا کی کوئی مرکزی جگہ نہیں ہے، یا عیسائیت کے تناظر میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ خدا خالص نہیں ہے۔ یہی بات عسکری صاحب نے اپنی کتاب جدیدیت میں یوں ذکر کی ہے: ”یونانی فلسفیوں کے توجہ کا مرکز انسانی معاشرہ تھا نہ کہ مبداء و معاد۔ یعنی دنیاویت ان فلسفیوں میں اچھی طرح جڑ پکڑ گئی تھی۔ یونانی ہر مسئلے کو انسانی نقطہ نظر سے دیکھنے کے عادی تھے، چنانچہ جب جب پندرہویں اور سولھویں صدی میں یورپ والوں یونانی فلسفے پر زور دینا شروع کیا تو اس تحریک کا نام ہی ”انسانیت پرستی“ قرار پایا“۔ (۷)

ایسی مابعد الطبیعیاتی روایت میں بہت آسانی کے ساتھ ممکن ہوجاتا ہے کہ دینی مابعد الطبیعیات یعنی عقائد سے پوری مناسبت پیدا نہ ہو اور انھیں کسی بھی مرحلے پر رد کردینا کوئی بڑا مسئلہ نہ بنے۔ مغرب کے ساتھ یہی ہوا کہ خدا کا تصور دینی نہ ہونے کی وجہ سے پہلے یہ عقلی حقیقت بنی، پھر اخلاقی آدرش ideal بنا اور پھر نفسیاتی ضرورت تک محدود ہوکر رہ گیا، جسے نفس پر تسکین کے دیگر ذرائع کھول کر اس کے اندر سے خارج کیا جاسکتا ہے۔

۲) Romanization: عیسائیت سیدنا عیسیٰ کے صدی دو صدی بعد ہی ایک ایسا دین بن گئی تھی جس کا مرکز خدا نہیں تھا بلکہ سیدنا مسیحؑ تھے اور خود آنحضرت علیہ السلام بھی ایک پہلو سے خدا نما انسان تھے اور دوسرے پہلو سے انسان نما خدا۔ اس دین کو طاقت کے بغیر حکومت کرنے کی عادت پڑ گئی تھی، لیکن چونکہ ایسا زیادہ دیر تک ممکن نہیں تھا لہٰذا جب حکومت کو برقرار رکھنے کے لیے طاقت کی لازمی ضرورت سامنے آئی تو عیسائیت کو اپنے بانیوں کے قاتلوں کے ساتھ یعنی طاقت کے واقعی مظاہر کے ساتھ سمجھوتا کرنا پڑا۔ اور رومیوں کی دنیاوی طاقت نے اہل کلیسا کے روحانی دبدبے کو سب سے بڑا سہارا فراہم کیا۔ اس Romanization سے عیسائیت کی طبیعت میں رچ بس جانے والی دنیا بیزاری کا غیر فطری ڈھب سے خاتمہ ہوگیا، جو اس کے پیشواؤں میں نہیں تھی، لیکن بہرحال اس کی روایت میں مرکزی درجہ رکھتی تھی۔ گویا پہلے مرحلے میں تصورِ خدا بدلا اور اس مرحلے میں تصورِ دنیا۔ اور یہیں سے دین اور دنیا کی مستقل دوئی کا آغاز ہوا۔ اگر مغرب میں ظاہر پرستی اتنی بڑھ گئی ہے تو اس میں رومی لوگوں کی ذہنیت کو بڑا دخل ہے جسے یورپ کے لوگوں نے اپنے لیے نمونہ بنایا۔ رومی لوگوں کا اصل وطن اور قوم تھا۔ فرد سے مطالبہ کیا جاتا تھا کہ وہ اپنی ہر چیز قوم ،وطن یا سلطنت کے لیے قربان کردے اور اس سانچے میں ڈھل جائے جو معاشرے نے اس کے لیے بنایا ہے۔ یہی وہ بیج ہے جو آگے چل کر مغرب میں قوم پرستی اور معاشرہ پرستی کی شکل میں بار آور ہوا۔

۳) دیکارت کی ثنویت (Cartesian Dualism): رومن دور میں رونما ہونے والی دین و دنیا کی دوئی بعض تاریخی اسباب سے ایک بہت بڑے نتیجے میں صرف ہوگئی، وہ تھا ذہن اور مادہ، یا روح اور جسم کی دوئی کا نظریہ، جس نے ناقابل یقین تیز رفتاری کے ساتھ ایسا پھیلاؤ اختیار کرلیا کہ شعور اور وجود کی تعریف متعیّن کرنے کا واحد لائق اعتبار اور قابل عمل ذریعہ بن گیا۔ یہ گویا رومیوں کے سہارے سے محروم ہوجانے والی عیسائیت کو ایک باعزت راہ فراہم کرنے کی کاوش تھی۔ اس میں مادہ، حقیقی اور غیر مادی، اعتباری ہوگیا۔ دیکارت کے اپنے الفاظ میں: ''جب میں ہر چیز کو جھوٹا خیال

کر رہا تھا، اس سے لازم آتا ہے کہ میں جو سوچ رہا تھا کوئی شے تھا اور یہ خیال ظاہر کرتے ہوئے کہ میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں، اتنا ٹھوس اور یقینی تھا کہ تشکلین کے زیادہ سے زیادہ مفروضے اسے باطل کرنے میں ناکام تھے"۔ (۸)

دیکارت یوں تو رومن کیتھولک پادری تھا اور اپنی تحریروں کے ذریعے لوگوں کے شکوک و شبہات دور کر کے اپنے دین کی خدمت کرنا چاہتا تھا لیکن نتیجہ الٹا نکلا۔ مغرب کے ذہن کو مسخ کرنے کی ذمہ داری جتنی اس پر ہے شائد اتنی کسی ایک فرد پر نہیں۔ فرانس کے ایک رومن کیتھولک مصنف نے تو یہاں تک کہا ہے کہ فرانس نے خدا کے خلاف سب سے بڑا گناہ دیکارت کو پیدا کر کے کیا!!۔ برٹرنڈ رسل کے الفاظ میں: میں سوچتا ہوں اس لیے ہوں، ذہن کو مادے سے زیادہ یقینی بنا دیتا ہے۔ (۹)

دیکارت خدا کے علاوہ دو اور جوہروں کے وجود میں بھی یقین رکھتا ہے جن کو وہ ممتد جوہر (Extended Substance) اور مفکر جوہر (Thinking Substance) کے ناموں سے موسوم کرتا ہے اور جن سے وہ علی الترتیب نفس یا روح اور مادہ مراد لیتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ان کا مبدا خدا کی ذات ہے لیکن یہ دونوں ثانوی جواہر بھی ضمنی اعتبار سے وجود بالذات کے حامل ہیں اور اپنے اپنے دائرہ کار میں مکمل طور پر آزاد ہیں۔ تمام طبعی دنیا ایک جوہر ممتد ہے جو میکانکی قوانین فطرت کی تابع ہے اور یہی متحرک مادہ بالآخر طبعی دنیا کو وجود میں لانے کا سبب بنتا ہے۔ دیکارت اس تصور کو بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے: "میں کہتا ہوں کہ جسم اور ذہن میں بہت فرق ہے۔ جسم کو چھوٹے چھوٹے ذرات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، مگر ذہن کو بالکل بھی تقسیم نہیں کیا جاسکتا، جسم کے کسی عضو کو جسم سے الگ کر سکتے ہیں مگر ذہن کے کسی بھی حصے کو مثلاً خواہش، محسوسات وغیرہ کو ذہن سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ پورا کا پورا ذہن ایک اکائی یا یونٹ ہے"۔ (۱۰)

۴) تشکیک (Skepticism) یعنی خدا کو جاننے میں ایسی بے بسی جو خدا کو نہ ماننے کا ٹھوس جواز بن جائے۔ اس کے بانی اور سب سے بڑے نمائندے ڈیوڈ ہیوم کے یہاں تشکیک کا یہی مصرف ہے کہ اقرار کو اتنا ناممکن بنا دیا جائے کہ انکار بغیر کسی دعوت و اعلان کے ناگزیر ہو جائے۔ ثنویت کی طرح تشکیک نے بھی مغرب کو اندر سے حتماً بدل دینے میں بنیادی کردار ادا کیا۔ اس تشکیک کا پہلا حصہ یہ تھا کہ خدا کا علم تو صحیح ہو ہی نہیں سکتا، دوسرا حصہ یہ تھا کہ دنیا کا علم بھی قطعی نہیں ہے۔ یہ گویا بیج تھا knowledge & technology کے اس blend کا جو آج مغرب کی سب سے بڑی طاقت ہے۔ علم کا حتمی نہ ہونا معیشت اور ٹیکنالوجی کی ضرورت ہے، اور اس کا دروازہ کہہ سکتے ہیں کہ ہیوم ہی نے کھول دیا

تھا۔ علم حتمی ہوجائے تو ان دونوں کی نشوونما پر روک لگ جائے گی۔ یہ نکتہ ہم آگے capitalism کے بیان میں کھولیں گے۔ تشکیک کا مرحلہ اس لحاظ سے بھی بہت اہمیت رکھتا ہے کہ اس سے ذہن اور شے کی اپنی اپنی تعریف اور حدود کے ساتھ ساتھ ان کے تعلق کا بنیادی منہج بھی پوری طرح بدل گیا۔ اس دوطرفہ تبدیلیٔ ماہیت اور انقلابِ تناظر کو بھی مغربِ جدید کی بڑی بنیادوں میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ رجحان آگے چل کر انیسوں صدی میں کومت کے نظریہ ثبوتیت اور بیسویں صدی میں انگریزوں کے منطقی ثبوتیت کے شکل میں ظاہر ہوا۔

حواشی و حوالہ جات

(۱) اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۱۰، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۹۴۔

(۲) اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۰۷، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۷۔

(۳) فضل الرحمن 'ڈاکٹر' ترجمہ محمد کاظم 'اسلام اور جدیدیت، لاہور، مشعل، ۱۹۹۸۔

(۴) Nasr, Syed Hussain. Islam and the Plight of Modern Man. London:,p147-148

(۵) سوری 'ڈاکٹر عبدالوہاب 'سرمایہ دارانہ نظام: ایک تنقیدی جائزہ، ص ۸، کراچی، ۲۰۰۹۔

(۶) Kant, Immanuel, H.B. Nisbat (2009). An Answer to the Question: p 1.What is Enlightenment? United Kingdom: Penguin.

(۷) عسکری، حسن، جدیدیت، ص ۲۶، لاہور، ادارہ فروغِ اسلام، ۱۹۹۷۔

(۸) Descartes, Rene, lan Maclean (2006). A Discourse on the Method. p 28.New York: Oxford University Press,

(۹) Russell, Bertrand (2003). History of Western Philosophy. New York: Routledge, p 576.

(۱۰) Descartes, Rene, Michael Moriorty (2008). Meditations on First .Philosophy. New York: Oxford University Press, p 61

نظم: نئی تہذیب

اکبرالہ آبادی

"شمس الرحمٰن فاروقی کے مطابق ' میر تقی میر کے بعد اکبرالہ آبادی نے اپنے کلام میں اردو زبان کے سب سے زیادہ الفاظ استعمال کیے ہیں'۔ اکبر شاعر پہلے تھے کچھ اور بعد میں۔ انھوں نے اپنے عہد میں نہ مذہبی طبقے سے تعرض کیا، نہ مغرب کی برکات سے مرعوب ہوئے، نہ انگریز حاکموں کی پروا کی اور نہ لیڈروں کو خاطر میں لائے۔ اس عہد میں کوئی شخص ایسا نہ تھا جس نے انگریز کا ملازم ہوتے ہوئے اس کی ایسی خبر لی ہو جیسی اکبر نے لی۔ اکبر کی شاعری کو محض مزاحیہ شاعری کے کھاتے میں ڈال دینا اکبر کے ساتھ ہی نہیں اردو شاعری کے ساتھ بھی ناانصافی ہے۔ غزل قطعہ، رباعی اور نظموں کی شکل میں اکبر نے جتنا عمدہ کلام چھوڑا ویسا جدید دور کے کسی شاعر کے ہاں موجود نہیں"۔ (ماخوذ از: ریختہ)

یہ موجودہ طریقے راہیِ مُلکِ عدم ہوں گے　　نئی تہذیب ہوگی اور نئے ساماں بہم ہوں گے
نئے عنوان سے زینت دکھائیں گے حسیں اپنی　　نہ ایسا پیچ زلفوں میں، نہ گیسو میں یہ خَم ہوں گے
نہ خاتونوں میں رہ جائے گی پردے کی یہ پابندی　　نہ گھونگھٹ اس طرح سے حاجبِ روئے صنم ہوں گے
بدل جائے گا اندازِ طبائع دورِ گردوں سے　　نئی صورت کی خوشیاں اور نئے اسبابِ غم ہوں گے
نہ پیدا ہوگی خطِ نسخ سے شانِ ادب آگیں　　نہ نستعلیق حرف اس طور سے زیبِ رقم ہوں گے
خبر دیتی ہے تحریکِ ہوا تبدیلِ موسم کی　　کھلیں گے اور ہی گل، زمزمے بلبل کے کم ہوں گے
عقائد پر قیامت آئے گی ترمیمِ ملت سے　　نیا کعبہ بنے گا، مغربی پتلے صنم ہوں گے
بہت ہوں گے مغنی نغمۂ تقلیدِ یورپ کے　　مگر بے جوڑ ہوں گے، اس لیے بے تال وسَم ہوں گے
ہماری اصطلاحوں سے زباں ناآشنا ہوگی　　لغاتِ مغربی بازار کی بھاشا سے ضم ہوں گے
بدل جائے گا معیارِ شرافت چشمِ دنیا میں　　زیادہ تھے جو اپنے زَعْم میں وہ سب سے کم ہوں گے
گزشتہ عظمتوں کے تذکرے بھی رہ نہ جائیں گے　　کتابوں ہی میں دَفن افسانۂ جاہ و حشم ہوں گے
کسی کو اس تغیّر کا نہ حس ہوگا نہ غم ہوگا　　ہوئے جس ساز سے پیدا، اسی کے زیر و بم ہوں گے
تمھیں اس انقلابِ دہر کا کیا غم ہے اے اکبؔر　　بہت نزدیک ہیں وہ دن، کہ تم ہوگے نہ ہم ہوں گے

مسلمانوں کی فرقہ بندی: حقیقت یا افسانہ

صوفی جمیل الرحمٰن عباسی

امتِ محمد ﷺ کے فرقوں میں تقسیم ہوجانے کی خبر رسول پاک ﷺ نے دی تھی، چنانچہ آپ ﷺ کی دوسری اَخبار کی طرح تاریخ نے اس حقیقت کو بھی ثابت کیا۔ لیکن حقیقت؛ جس طرح خود میں کمی برداشت نہیں کرتی اسی طرح بیشی سے بھی اسے سخت بیر ہے اس لیے کہ کمی ہو یا بیشی دونوں کے گرداب میں پھنس کر حقیقت اپنی حقیقت کھو دیتی ہے۔ چنانچہ فرقہ بندی کی موجودگی بارے میں بعض ''بہی خواہوں'' کی طرف سے اتنا غلو کیا گیا کہ فرقہ بندی کی حقیقت کو فرقہ بندیوں کا افسانہ بنا دیا جس کے تحت اختلاف کو تفرقے کا نام دے دیا گیا۔ اب اصلاح کا بیڑا بھی انہی لوگوں نے اٹھایا۔ جب تفرقے کا تصور ہی غلط تھا تو اس کے تحت اصلاح کے لیے کی جانے والی کوششوں کا رخ از خود غلط ہو گیا، نتیجہ یہ کہ یہ اصلاحی کارگزاریاں مزید تفرقے کا ذریعہ بن گئیں۔

مولانا سید مناظر حسن گیلانی صاحب رحمہ اللہ اپنے بیش قدر رسالے ''مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ'' میں فرماتے ہیں: ''مسلمانوں کی فرقہ بندیوں، نام نہاد فرقہ بندیوں کا ذکر کر کے کسی نئے فرقے کی بنیاد قائم کرنے کا کچھ دنوں سے عام دستور ہو گیا ہے۔ ماتم کرنے والے پہلے امتِ مرحومہ کے اس خود تراشیدہ انتشار و تشتت کا مرثیہ پڑھتے ہیں اور اپنی ان ہی سینہ کوبیوں، نوحہ خوانیوں کے ہنگاموں میں ماتم سراؤں کا یہ گروہ شعوری یا غیر شعوری طور پر چاہتا ہے کہ محمد ﷺ کی امت سے پھاڑ کر کسی ٹولی یا ٹکڑی کو اپنے اوپر جمع کر لے''۔

مسلمانوں کے اختلاف و تفرقے کا نوحہ بہت سارے لوگوں نے کیا ہے۔ یہ کام کہیں تو خبث باطن سے ہوا کہ اپنی دال گلانے کے لیے؛ مسلمانوں کے اختلافات کے قصے سنا سنا کر؛ اپنی ذات شریف پر لوگوں کو متفق و متحد ہونے کی دعوت دی گئی، اور کہیں کہیں یہ کام خلوص سے بھی ہوا کہ دین ہی کے کسی کام پر لوگوں کو جمع کرنے کے لیے، انھیں اختلافِ امت کی بھیانک تصویر دکھا کر ڈرایا جاتا رہا۔ ہم بہت مؤدب ہو کر ڈرتے ڈرتے کہنا ہی چاہتے ہیں کہ دین کا کام کرنے والے بہت سوں نے یہ کام دکھایا اور اس طرح وہ بچے کھچے اتحاد و اتفاق کا کام تمام کرنے کا ذریعہ بن گئے۔

یہ تو تھے دین کا کام کرنے والے جن کے خلوص پر ہمیں کوئی شبہہ نہیں، لیکن اب کچھ ایسے لوگ بھی میدان میں آ

گئے جو دین و مذہب ہی کا کام تمام کرنا چاہتے ہیں: "کیا کروگے اس دین کو جس میں تفرقہ ہی تفرقہ ہے..." یہ ان کا آپ کہہ لیں کہ نعرہ ہے۔ عام طور پر مسلمانوں میں پائے جانے والے اختلافات کا ' ' سہرا" مذہب و مسلک کے سر باندھا جاتا ہے۔ لیکن مولانا مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ ہمیں ایک دوسری تصویر دکھاتے ہیں کہ اس کی ابتدا سیاسی نظریات سے ہوئی، اور چونکہ ان سیاسی نظریوں کے حاملین؛ مسلمان تھے، لہذا وہ اپنے نظریات کی دینی تعبیر کرنے پر بھی مجبور تھے، سو سیاسی اختلاف کے ساتھ ساتھ یہ لوگ مذہبی تفرقے کا ذریعہ بھی بنے۔ ہم اولاً مولانا کی اس بحث کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

فرقہ بندیوں کی ابتدا

" فرقہ بندیوں کی ابتدا میں غلو کا عمل دخل ہے اور اس کی ابتدا مسئلہ سیاست سے ہوئی جب غالی لوگوں نے قرار دیا کہ دین کی روح سیاست و حکومت ہے اور دین و اسلام میں تعینِ امام سے اہم کوئی امر نہیں ہے۔ تنظیمِ حکومت اور ادائے امانت، ان ہی دو چیزوں کا نام اسلام ہے اور ان کے بعد کوئی شرعی تقاضا باقی نہیں رہتا۔ نماز روزے والے دین کو انھوں نے عامیانہ قرار دیا اور کہا کہ نماز روزے کا مطلب ان قوتوں کو بڑھانا ہے جو امام کے لیے ضروری ہیں۔ اچھی حکومت کی طرف سے ملنے والی سہولیات و آسائشیں جنت ہیں اور بری حکومت کا ظلم ہی دوزخ ہے۔ اس غلو کے ردِ عمل میں وہ گروہ سامنے آیا جس نے ' 'لا يَجِبُ نَصْبُ الإمامِ أصلا' ' کا نعرہ لگا کر سرے سے ریاست و امامت کی ضرورت ہی کا انکار کر دیا۔

امتِ وسط کے اہل سنت، اس افراط و تفریط کے ماحول میں بھی راہ اعتدال پر جادواں رہے، انھوں نے قیامِ حکومت کو ایک عملی کاروبار قرار دیا جس کا عقائد سے کوئی تعلق نہیں، فقہی احکام کے ذیل میں اسے شمار کرنا چاہیے۔ ہاں قیامِ حدود اور ادائے حقوق کے لیے قیامِ حکومت ضروری ہے، اس لیے اس کا تعلق مسلمانوں کے ان فرائض سے ہے جنھیں فرضِ کفایہ کہتے ہیں۔

جہاں اہلِ سنت نے حکم و حکومت کو عقائد سے الگ کر کے عملیات یا فقہی احکام میں داخل کیا، وہیں دوسروں نے اسے عقیدے کا مسئلہ بنا دیا۔ سیاسی کشمکش ہی کے بطن سے خوارج نے جنم لیا۔ تحکیم کے معاملے میں حضرت علی رضی سے خفا ہو کر، بقول شہرستانی انھوں نے کہا: لم حكمت الرجال؟ لا حكم إلا الله "آپ نے بندوں کو حَکَم کیوں بنا دیا، حکم تو صرف اللہ ہی کے لیے ہے"۔ اس نعرے ہی سے ان کی ناسمجھی اور غلو نظر آتا ہے، لیکن بعد میں انھوں نے "ترقی" کی اور انہی کی ایک ترقی یافتہ شاخ، ارزاقیہ تھے جنھوں نے حق و باطل کی کشمکش میں بیٹھ رہنے والوں کو کافر قرار دیا چاہے وہ دین

کے دوسرے معاملات میں ان کے ہمنوا بھی ہوں۔ البتہ جو مسلمان بادشاہوں کے مددگار تھے ان کے قتل کو انھوں نے مذہبی فریضہ قرار دیا۔ بہرحال یہ واضح ہے کہ مسلمانوں میں اختلاف وتفرقے کی ابتدا سیاسی تھی، بعد میں کچھ مذہبی نظریات بھی ان گروہوں نے قائم کر لیے لیکن ان کی تعداد، اہلِ سنت کے مقابلے میں تھوڑی ہے۔

اس کے بعد مسلمانوں میں مذہبی نظریات کی بنیاد پر فرقے بندی شروع ہوتی ہے۔ سب سے پہلے مسئلہ تقدیر کی بنیاد پر قدریہ وجود میں آئے، ان کا امام معبد الجہنی بصرے کا رہنے والا تھا لیکن اس نے یہ نظریہ سِنسَوَیْہ ایرانی سے لیا جو مجوسی تھا، امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کے اسلام کے بارے میں لکھا کہ اس نے اسلام کا دعوی کیا تھا گویا امام کے نزدیک اس کا اسلام میں داخلہ ہی سچا نہ تھا تو آپ دیکھ رہے ہیں یہ فتنہ باہر سے آیا۔ ان کے مقابلے میں جہم بن صفوان نظریہ جبر کا قائل ہو کر کھڑا ہوا اور جبریہ کی بنیاد رکھی۔ معلوم نہیں یہ عربی النسل تھا یا نہیں بہرحال ایک عرب خاندان کا موالی تھا۔ اس کے بارے میں لکھا ہے نہ یہ صاحبِ علم تھا، نہ علماء کی صحبت اٹھائی تھی بلخ میں ایک چوکی کا داروغہ تھا۔ بعض ہندوستانیوں نے اس علاقے کا سفر کیا تو ان سے متاثر ہوا۔ اس نے اللہ تعالی کو ہوا کی طرح کائنات میں جاری وساری قرار دیا۔ اس نے اللہ کی صفت کلام کا انکار کر کے قرآن کو مخلوق قرار دیا۔ یہ فتنے بھی اسلام کا خانہ زاد نہ تھا باہر سے آیا لیکن اس کی پیش بھی نہیں گئی۔

حسین بن منصور الحلاج، ایرانی النسل تھا جس کا دادا مجوسی تھا۔ اس نے ہندوستان کا سفر بھی کیا اور بعض جوگیوں کی شاگردی اختیار کی، ہندوستانیوں سے اس کی خط وکتابت بھی رہا کرتی تھی۔ اس نے انا الحق کا نعرہ لگایا جس کے ڈانڈے ہندوستانی شنکراچاریہ کے نظریے "آتما اور پرماتما میں کوئی دوئی نہیں ہے" سے ملتے ہیں۔

علماء نے آٹھ بڑے فرقے اور ان میں سے ہر ایک کی کئی کئی شاخیں بیان کر کے فرقوں کی گنتی ستر سے اوپر پہنچائی ہے، ان میں سے ان چند فرقوں کا ذکر ہم نے بطور مثال کیا۔ دکھانا یہ مقصود ہے یہ فتنے بیرون سے آئے، اندرون کو کچھ متاثر ضرور کیا لیکن آخر شکست کھا کر نابود ہوئے۔ سب سے طاقتور فرقہ معتزلہ رہا کہ حکومت وقت کے اہلکار بھی ان سے متاثر ہوئے لیکن دوسرے فرقوں کے ساتھ انھیں بھی جانا پڑا"۔

فاتح فرقہ

لیکن امتیوں کی اس کثیر تعداد کے سامنے ایسی ٹولیوں اور ٹکڑیوں کی پیش نہ گئی اور ایسے فرقے گردشِ زمانہ کی نذر

ہو گئے۔ اب یہ ٹولیاں اور کہیں نہیں بلکہ تاریخ کے قبرستان یا الملل والنحل کے اوراق میں پائی جاتی ہیں۔ بہرحال محفوظ و مامون طریقہ ہر دور میں وہی رہا جس پر امت کا سوادِ اعظم گامزن رہا اور آج کے اس پرفتن دور میں صراطِ مستقیم پر رہنے کا واحد راستہ جمہور علمائے امت کے ہاتھوں میں زمام تھما کر فرقہ بندی کے ماتم کناؤں سے علیحدہ ہو جانے میں نظر آتا ہے۔ فرقوں کے ان حملوں کا کامیابی سے دفاع کرنے والا گروہ، اہل سنت والجماعت ہے، بعض روایات میں اس کے لیے فرقۂ ناجیہ کا نام بھی آیا ہے اور بعض روایات میں ان کی یہ نشانی بتائی گئی ہے: ﴿مَا أَنَا عَلیه وَأَصْحَابِي﴾ "جو اس طریق پر ہوں گے جس پر میں اور میرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہیں"۔

افتراقِ امت اور فقہی مسالک

جب یہ دکھایا جاتا ہے کہ دیکھو مسلمانوں کا افتراق مذہب نے نہیں سیاست نے پیدا کیا تو لوگ " دیکھیں ہم نے کہا نہیں تھا" کے انداز میں فقہاء و علماء کے اختلاف کو سامنے لے آتے ہیں، تو ضروری ہے کہ اس پر بھی بات کی جائے:

فقہی مسالک کو فرقہ بندی سے جوڑنے والے حضرات دو قسم کے ہیں: ایک تو وہ جو صراحت کے ساتھ اہل سنت کے فقہی مسالک کو فرقے قرار دیتے ہیں، جبکہ دوسری قسم بعض مخلص حضرات کی ہے جنھوں نے خود کو فرقہ واریت سے بچانے کے لیے اس کا اعلان کیا کہ ہم کوئی فرقہ نہیں ہیں اور پھر اس کی وضاحت کرتے ہوئے جب یہ کہا گیا کہ ہمارے ہاں معروف فرقے جو ہیں وہ یا تو فقہی مسالک کی بنیاد پر ہیں یا کچھ اعتقادی توجیہات ہیں، بعض مسائل میں کچھ باریک اختلافات ہیں جن کی بنیاد پر فرقے وجود میں آئے... " پھر جب فرقوں کی مثالیں پیش کرنے کے لیے نام لیے گئے تو وہ بھی انہی مسالک و سلاسل تصوف کے تھے تو سامعین پر اثر یہ ہوا کہ فقہی اختلاف کو جان بوجھ کر فرقہ قرار دینے کی ہرزہ سرائی کو ماننا لوگوں کے لیے آسان ہو گیا تو شعوری یا لاشعوری طور پر انہی مسالک کو فرقہ سمجھنے لگے۔

اختلاف سنتِ الٰہی اور اتحاد حکمِ الٰہی

یہ سمجھنا چاہیے کہ کائنات کی رنگارنگیاں اختلاف ہی سے قائم ہیں گویا انسان کی زبان و رنگ، فہم و حفظ کی صلاحیتوں، جسمانی و روحانی طاقتوں، مزاج اور ذوق سمیت متعدّد ایسے قدرتی فرق و تفاوت ہیں جو انسانوں میں پائے جاتے ہیں۔ یہی قدرتی اختلاف، انسان کی سوچ، نظریے، اخلاق حتیٰ کہ دین و مذہب میں اختلاف کا باعث بنتے ہیں۔

کہا جاسکتا ہے کہ اختلاف، اللہ تعالیٰ کی ایک کائناتی اور آفاقی سنت ہے لیکن اتفاق کو قائم رکھنا اور افتراق سے بچنا یہ اللہ

تعالیٰ کا ایک حکم شرعی ہے، یہ ایک طرح کی آزمائش ہے۔ البتہ چونکہ انسان اپنی خلقت کی بنا پر اختلاف پر مجبور ہے اس لیے ہر طرح کے اختلاف سے اس کو روکا جاتا تو یہ انسان کے لیے تکلیف مالا یطاق ہوتی۔ اس لیے دین نے اختلاف کے بعض دروازے تو ہمیشہ کے لیے بند کیے اور انھیں توڑنے والوں کو سخت سزا سنائی گئی جبکہ بعض اختلاف کے دروازوں کو کھلا رکھا گیا ہے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ انسان میں قدرتی طور پر شہوت کا جذبہ رکھا گیا ہے۔ اسے پورا کرنے کے بعض راستوں پہ پابندی لگائی اور نکاح کے طریقے سے انقضاے شہوت کو جائز رکھا گیا۔

اختلاف کی رخصت

اختلاف کرنے کی اجازت یا رخصت، دوسری اجازتوں کی طرح الفاظ و اقوال میں وارد نہیں ہوئی۔ اس لیے کہ اس باب میں اصل اتفاق ہے اور اختلاف ایک رخصت و مجبوری، اور دوسرے یہ کہ چونکہ انسان جبلی طور پر انفرادیت کو پسند کرتا ہے، اگر اسے لفظوں میں بتا دیا جاتا کہ اختلاف کر لیا کرو تو شاید وہ اعتدال پر قائم نہ رہ سکتا۔ چنانچہ اختلاف کی رخصت دوسرے انداز میں دی گئی، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح طور پر مسلمان اہل علم کو اجتہاد کی اجازت دی ہے۔ جہاں اجتہاد ہوگا وہاں اختلاف کا پیدا ہونا بعید نہیں ہے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد میں رائے صواب اختیار کرنے والے کو دگنا اجر جبکہ اجتہادی خطا پر اکہرے اجر کی نوید سنائی۔ گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس امکان کو تسلیم کر رہے ہیں کہ اجتہاد کے نتیجے میں اختلاف کا ہو جانا امر بعید نہیں ہے۔ اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعض اجتہادی اختلافات جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہوئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجز و توبیخ سے کام نہیں لیا، تو یہ بھی گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان کو اجازت دی گئی کہ اجتہادی مقامات پر اگر اختلاف ہو جائے تو مضائقہ نہیں۔ غزوہ بنو قریظہ کے دوران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ نماز عصر بنو قریظہ کی بستی میں جا کر پڑھنی ہے۔ ابھی راستے ہی میں تھے کہ عصر کا وقت آ گیا۔ بعض لوگوں نے وہیں نماز ادا کی جبکہ بعض لوگوں نے کہا کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق بنو قریظہ کی بستی میں نماز ادا کریں گے۔ جب یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا گیا تو: ﴿فَلَمْ يُعَنِّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ﴾ "آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی پر ناراضی کا اظہار نہیں فرمایا"۔ (صحیح بخاری)

ہم دیکھ رہے ہیں کہ حکم رسول صلی اللہ علیہ وسلم واضح تھا لیکن اس کی تفہیم و تطبیق میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کا اختلاف ہو گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اختلاف کو گویا برداشت کیا اور کسی گروہ پر سختی نہیں فرمائی۔ بعض دفعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اختلاف کی صورتوں میں سے کسی ایک صورت کو راجح قرار دیتے، تب اختلاف رفع ہو جاتا، بعض دفعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی ایک

جانب کو متعیّن نہیں فرمایا تو یہ اس کی طرف گویا اشارہ تھا کہ دونوں صورتیں جائز ہیں۔ لیکن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان جو اختلافات، دور نبوت کے بعد ظاہر ہوئے تو چونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم موجود نہ تھے جو وحی کی روشنی میں ایک جانب کو متعیّن فرمادیتے تو اس وجہ سے اختلاف باقی رہا۔

صحابہ کرام کے اختلافات کی نوعیت مختلف ہوا کرتی تھی۔ بعض دفعہ کوئی کسی حدیث سے واقف ہی نہ ہوتا تھا، بعض دفعہ حدیث یا حکم سے دونوں واقف تھے لیکن ایک کے نزدیک وہ روایت منسوخ ہوئی، بعض دفعہ دونوں حکم سے واقف ہوتے لیکن دونوں کے نزدیک اس حکم کا محل مختلف ہوتا، ایسی تمام مثالیں فقہ الخلاف کے موضوع پر لکھی گئی کتابوں، مثلا رفع الملام عن أئمة الانام،الإنصاف في بيان سبب الاختلاف وغیرہ میں موجود ہیں۔ ہم اسی ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں۔

فقہی اختلاف کی تعریف

فقہی مسالک، فقہی اختلاف پر مبنی ہیں۔ محض اس ترکیب، اختلاف الفقہی کو سمجھنے ہی سے واضح ہو سکتا ہے کہ فقہی مسالک، فرقے اور فرقہ بندی نہیں ہے۔ اصطلاح میں فقہ ”شریعت کے ان عملی اور فروعی احکام کو کہتے ہیں جو دلائل شرعیہ سے بطرز اجتہاد حاصل کیے جائیں“ تو اب اختلاف فقہی کا مطلب ہو گا” دلائل شرعیہ یعنی قرآن و سنت اور قیاس و اجماع میں سے، شریعت کے عملی اور فرعی احکام کے استنباط و اجتہاد میں فقہاے کرام کا اختلاف !اب جبکہ یہ اختلاف فروعات میں ہو رہا ہے نہ کہ اصولیات میں، اور یہ اختلاف اجتہاد یعنی فہم نصوص میں ہو رہا ہے نہ کہ نصوص میں تو اب تفرقہ کہاں رہا!!

دین کے بعض اصول ہیں اور بعض اس کی فروع ہیں۔ دلائل قطعی سے ثابت ہونے والے عقائد اور احکام اصول میں شامل ہیں اور ان میں اختلاف کرنا جائز نہیں ہے۔ مثال کے طور پر نماز پڑھنے کا حکم، دلائل قطعیہ سے ثابت ایک اہم اصولی حکم ہے، اس کے مقابلے میں نماز کا طریقہ ایک فرع ہے۔ اس طریقے کی بعض چیزوں میں اختلاف پایا جاتا ہے اور ان فروعات میں اختلاف کی رخصت دی گئی ہے، اختلاف اگر اصول میں ہو تو اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر فرقہ وجود میں آتا ہے اور اگر اختلاف فروع میں ہو تو اس فروعی اختلاف سے مسلک فقہ وجود میں آتا ہے۔

آدابِ اختلاف

جس طرح نکاح کا ایک خاص طریقہ اور اس کے قوانین مقرر ہیں۔ نکاح کرانے والے کی صلاحیت و اہلیت کیا ہے۔ نکاح کرنے والے دولہا اور نکاح میں آنے والی دلہن کی صلاحیت و اہلیت کیا ہے اور نکاح کے نتیجے میں ہر ایک پر کیا فرائض عائد ہوتے ہیں، یہ سب چیزیں روایتی معاشروں میں دین و مذہب نے طے کی ہوتی تھیں اور جدید معاشروں میں ریاست یہ سب طے کرتی ہے۔ اسی طرح جن دائروں میں اختلاف کی گنجائش رکھی گئی ہے ان دائروں میں اختلاف کے آداب بھی سکھلائے گئے ہیں، کہاں اور کتنے اختلاف کی اجازت ہے؟ اختلاف کا اہل کون ہے؟ اختلاف کے وقت کس کو رائے دینے کا حق حاصل ہے اور کس کی رائے کو معتبر سمجھا جائے گا؟ یہ ایک الگ موضوع ہے جو اس وقت زیرِ بحث نہیں۔ ادھر اشارہ کرنا مطلوب ہے کہ جس جگہ اختلاف کی گنجائش ہے وہاں بھی اختلاف کے اہل لوگوں ہی کو اختلاف کرنے کی اجازت ہے۔

فقہی اختلافات اور صحابہ کرام

جیسا عرض کیا گیا کہ فقہی اختلافات دورِ نبوی ﷺ اور عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں بھی موجود تھے، اگر فقہی اختلاف کو تفرقے کا نام دیا جائے تو معاذ اللہ یہ الزام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جیسی مقدس ہستیوں کی طرف بھی منسوب ہوگا، سیدنا ابنِ عمر رضی اللہ عنہ، سیدنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ، ام المومنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے مابین مختلف مسائل میں اختلاف پایا جاتا تھا۔ جو اختلاف رسول اللہ ﷺ کے فیصلے یا اجماعِ صحابہ کے نتیجے میں رفع ہو گئے وہ تو ختم ہو گئے لیکن جو اختلاف باقی رہے وہ ان کے شاگردوں کے ذریعے سے آگے پہنچے اور ائمہ کرام کے اختلاف کی بنیاد بنے۔

دو اہم مثالیں

ہم نے عرض کیا کہ فقہائے کرام کے اکثر اختلافات کا منبع اختلافِ صحابہ ہی تھا۔ ہم اس کی دو مثالیں پیش کرتے ہیں: استنجا اور رفعِ حاجت کے وقت قبلے کی طرف منہ یا پیٹھ کرنے کی ممانعت ایک مشہور امر ہے۔ البتہ اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام سفیان ثوری، امام ابراہیم نخعی اور امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ کا مسلک ہے کہ استقبال و استدبارِ قبلہ ہر صورت میں ممنوع ہے چاہے رفع حاجت صحرا و میدان میں ہو چاہے کسی عمارت یعنی

بیت الخلا وغیرہ میں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے یہ رائے سیدنا عبد اللہ بن مسعود اور سیدنا ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہما کی ہے۔

امام شافعی اور امام مالک علیہما الرحمہ کا مذہب یہ ہے کہ ممانعت اس صورت میں ہے جب کہ رفع حاجت کھلی فضا یا صحرا میں کی جائے، لیکن بیت الخلا وغیرہ میں اس کی ممانعت نہیں ہے۔ صحابہ میں سے یہ مذہب سیدنا عبد اللہ ابن عباس اور سیدنا عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا ہے۔ ہم دیکھ رہے ہیں کہ فقہا کا اختلاف اختلاف صحابہ پر مبنی ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد نبی کریم ﷺ کے قول وفعل پر ہے مثلاً آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: ﴿لاَ تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلاَ بِبَوْلٍ وَلاَ تَسْتَدْبِرُوهَا﴾ (ترمذی، نسائی) "قضاے حاجت کے وقت نہ قبلے کی طرف رخ کرو اور نہ پیٹھ"۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ﴿رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَلَى حَاجَتِهِ مُسْتَقْبِلَ الشَّأْمِ مُسْتَدْبِرَ الْكَعْبَةِ﴾ (سنن ترمذی) "میں نے دیکھا کہ قضاے حاجت کے دوران آپ ﷺ کا چہرہ شام کی طرف تھا اور پشت قبلے کی طرف"۔ سیدنا جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں: ﴿نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِبَوْلٍ فَرَأَيْتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْبَضَ بِعَامٍ يَسْتَقْبِلُهَا﴾ (أبو داؤد) "نبی اکرم ﷺ نے ہمیں قضاے حاجت کے دوران قبلہ رخ ہونے سے منع فرمایا تھا، لیکن آپ ﷺ کے وصال سے ایک سال قبل میں آپ ﷺ کو (قضاے حاجت کے وقت) قبلہ رخ دیکھا" (یہ بحث حجۃ اللہ البالغہ اور نیل الاوطار سے لی گئی)۔

رفع یدین کا فقہی اختلاف بہت معروف ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع الیدین کے قائل نہیں ہیں جبکہ حنابلہ اور شافعیہ رکوع کے وقت بھی رفع یدین کے قائل ہیں۔ امام اوزاعی رحمہ اللہ بھی اسی موقف کے حامی تھے۔ ان کی ملاقات امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ہوئی تو پوچھا کہ یہ اہل عراق کا کیا معاملہ ہے رکوع میں جاتے اور واپس آتے وقت رفع یدین نہیں کرتے جبکہ مجھ سے زہری نے، اور انھوں نے سالم جبکہ سالم نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت ہاتھ اٹھایا کرتے تھے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا: مجھ سے حماد نے، اور ان سے ابراہیم اور انھوں نے علقمہ سے اور انھوں نے عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا: ﴿كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عِنْدَ تَكْبِيرَةِ الِافْتِتَاحِ ثُمَّ لَا يَعُودُ﴾ (العناية شرح الهداية) "آپ ﷺ

تکبیر تحریمہ کے وقت اپنے ہاتھ اٹھایا کرتے اور پھر دوبارہ ہاتھ نہیں اٹھایا کرتے تھے"۔

مذاہب کی تشکیل

ہم یہ دیکھ چکے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں فقہی اختلافات پائے جاتے تھے۔ صحابہ کرام مختلف مہمات میں جب دوسرے شہروں میں منتقل ہوئے تو جہاں گئے تو وہاں کے شاگردوں نے آپ سے علم سیکھا تو قدرتی طور پر جوان کی فقہی آرا و ترجیحات تھیں وہی آگے منتقل ہوئیں۔ جب ایک شہر میں ایک صحابی اور ان کے شاگردوں کی آرا پھیل گئیں تو وہاں کے عوام ان کی پیروی کرنے لگے۔ جب کسی کو رہنمائی کی ضرورت پڑتی، وہ اپنے اہل علم سے رجوع کرتا اور وہ اہل علم اپنے اساتذہ کی روشنی میں ان کی رہنمائی فرماتے، اس طرح مختلف علاقوں میں مسلک بنتے چلے گئے۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے اس موضوع پر تفصیل سے لکھا ہے۔ ان کے الفاظ ملاحظہ فرمائیں: "جب کسی مسئلے میں صحابہ کرام اور تابعین کے مذاہب مختلف ہوتے تو ہر عالم اپنے علاقے اور اپنے شیوخ کے اقوال کو اختیار کرتا، اس لیے وہ ان کے اقوال کی صحت و سقم اور ان سے مناسبت رکھنے والے اصولوں کو زیادہ یاد رکھنے اور سمجھنے والا ہوتا اور اس لیے بھی کہ اس کا دل اپنے ان شیوخ کے فضل و بر اور تبحر علمی کی طرف میلان رکھنے والا ہوتا تھا"۔ (حجۃ اللہ البالغہ مع رحمۃ اللہ الواسعہ، جلد دوم ص:۶۰۵)

فقہی اختلاف باعث رحمت

ایک روایت نبی اکرم ﷺ کی طرف یوں منسوب کی جاتی ہے: ﴿اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ﴾ "میری امت کا اختلاف رحمت ہے"۔ مختلف حفاظ حدیث نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا کہ نبی اکرم ﷺ کے قول کے طور پر یہ جملہ ثابت نہیں ہے۔ علامہ عراقی رحمہ اللہ نے تخریج احادیث اِحیاء علوم الدین میں کہا کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ فقیہِ مدینہ قاسم بن محمد بن ابی بکر رحمہ اللہ کا قول ہے: اختلاف أمة محمد ﷺ رحمة "امت محمدیہ کا اختلاف رحمت ہے"۔ عام طور پر محدثین و فقہاء نے اس قول کو معناً صحیح قرار دے کر قبول کیا ہے اور اختلافِ امت سے انھوں نے فقہاے امت کے فروعی اجتہادی اختلاف مراد لیے ہیں اور ان اختلافات کو امت کے لیے مفید قرار دیا ہے۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے المدخل الی سنن الکبری میں ضعیف سند سے ایک حدیث مرفوع نقل کی ہے:

﴿اخْتِلَافُ أَصْحَابِي لَكُمْ رَحْمَةٌ﴾ ''میرے صحابہ کا اختلاف تمھارے لیے رحمت ہے''۔چونکہ اختلافِ فقہاء کی بنیاد اختلافِ صحابہ پر ہی ہے اس لیے مندرجہ بالا توجیہ کے مطابق، اس قول کو تسلیم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہی بات خلیفہ عدل عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے فرمائی ہے: ''مجھے یہ بات پسند نہیں ہے کہ صحابہ کرام باہم اختلاف نہ کرتے، کیونکہ اگر مسائلِ دینیہ میں ایک ہی رائے ہوتی تو لوگ دشواری میں مبتلا ہو جاتے، جب کہ وہ قابلِ اتباع رہنما ہیں اور ان میں سے جس کی رائے کو کوئی شخص اختیار کرے وہ سنت پر عمل کرنے والا ہے''۔(کتاب الاعتصام للشاطبی)

مولانا مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ نے اسی اجتہادی اختلاف کے بارے میں شیخ محی الدین ابن عربی رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ جن امور میں رسول اللہ ﷺ کے اقوال و افعال مختلف رہے ہیں، اللہ نے اختلافِ اجتہادی کی صورت میں ایک ایسا عمل شروع کرا دیا کہ جس کے نتیجے میں محبوب خدا ﷺ کی ہر ادا، اور ہر طریقہ محفوظ ہو گیا۔

فقہی اختلاف اور اسلاف کا رویہ

فقہی اختلافات کی نوعیت کیا ہے؟ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ کی عبارات ملاحظہ فرمائیے: ''ائمہ کا یہ اختلاف اندھے تعصب کی وجہ سے نہیں تھا، لہذا باوجود اس اختلاف وہ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھتے تھے جیسے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے تلامذہ، اور امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ مدینہ کے مالکی مذہب کے ائمہ کے پیچھے نماز پڑھتے تھے، اگرچہ وہ نماز میں بسم اللہ سراً اور جہراً نہیں پڑھتے۔ اور ہارون الرشید نے سینگی لگانے کے بعد نماز پڑھائی اور امام ابو یوسف حنفی رحمہ اللہ نے ان کی امامت میں نماز پڑھی اور نماز کا اعادہ نہیں کیا۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سینگی اور نکسیر آنے کے بعد وضو کے قائل تھے، ان سے کہا گیا کہ اگر امام کا خون نکل گیا اور وضو نہیں کیا تو آپ اس کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں؟ تو فرمایا: کیوں نہیں! میں امام مالک رحمہ اللہ و سعید بن المسیب رحمہ اللہ کے پیچھے نماز پڑھتا ہوں، اور روایت میں آیا ہے کہ امام الشافعی رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ادب کی وجہ سے نماز میں قنوت نہیں پڑھا، اور امام الشافعی رحمہ اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ کئی دفعہ ہم اہلِ عراق کے مذہب کو بھی لیتے ہیں''۔(حجة الله البالغة، باب حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها، فصل في مسائل ضلت فيها الأفهام)

مولانا مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ''خود ان بزرگوں کے آپس کے تعلقات مثالی تھے۔ امام شافعی، امام

مالک کے شاگرد رشید تھے اور امام ابو حنیفہ کے شاگرد امام محمد کے بھی شاگرد تھے۔ امام احمد بن حنبل اپنے استاد امام شافعی علیہم الرحمہ کی رکاب تھام کر بازاروں میں گھوما کرتے تھے۔ ان کو چھوڑیں ان کے متبعین کا بھی یہی حال تھا۔ ایک حنفی بھی حضرت شافعی رحمہ اللہ کا نام، امام کے لقب کے ساتھ لینا پسند کرتا ہے اور دوسروں کو بھی یہی حال تھا"۔

یہ رِیت اسلامی تاریخ میں عام رہی ہے کہ ایک حنفی کا استاد شافعی ہوا تو اس شافعی کا استاد کوئی مالکی یا حنبلی رہا۔ تصوف و تزکیہ کی بات کریں تو عبد القادر جیلانی حنبلی مسلک ہیں لیکن ان کے پیرو کاروں اور نام لیواؤں کی اکثریت حنفی ہے۔ امام غزالی الشافعی کے عقیدت مند آپ کو دوسرے مسالک میں بھی زیادہ ہی ملیں گے۔ جلال الدین رومی اور مجدد الف ثانی کے حنفی ہونے کے باوجود دوسرے مسالک میں ان کے نام لیوا کم نہیں ہیں۔

کیا اہلِ سنت میں کبھی افتراق نہیں ہوا؟

جب ہم نے یہ طے کیا کہ اہل سنت فرقۂ ناجیہ ہے اور یہ کہ اختلاف الگ شے ہے اور افتراق ایک دیگر چیز ہے اور یہ کہ اہل سنت کے مختلف گروہوں میں اختلاف تو پایا جاتا ہے لیکن افتراق ان میں نہیں پایا جاتا، تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اہل سنت میں کبھی افتراق پیدا نہیں ہوا؟ تو اس سوال کا جواب، بدقسمتی سے ہاں میں ہے کہ اہلِ سنت میں بھی کبھی کبھی یہ بیماری زور پکڑتی رہی ہے۔ لیکن سوال یہ کہ ہے کہ افتراق کون سا؟

جس طرح نفاق دو ہیں ایک عملی اور ایک نظریاتی یا اعتقادی اور جس طرح کفر دو ہیں، امام بخاری کے الفاظ میں کہیں تو كُفْرٌ دُونَ كُفْرٍ یعنی کفر عملی اور کفر اعتقادی، اسی طرح ہم بغرض تفہیم عرض کرتے ہیں کہ تفرقہ بھی دو طرح کا ہوتا ہے ایک نظریاتی اور ایک عملی۔ بعض اوقات ایک گروہ، اصولی و نظری اور علمی طور پر اہل سنت کے منہج پر ہوتا ہے اور دوسرے گروہِ اہل سنت کو بھی وہ برحق تسلیم کرتا ہے اور انھیں اہل سنت سے خارج یا ضال و مضل قرار نہیں دیتا ہے لیکن مناسب تربیت نہ ہونے اور آداب الخلاف سے ناواقفی اور بعض دوسرے نفسیاتی اور اخلاقی مسائل کی وجہ سے، دوسرے مسلک کے لوگوں کے ساتھ وہ رویہ اختیار کرتے ہیں جو فرقوں کے ساتھ رکھنا روا ہے۔

تاریخ میں ایسے ادوار یقیناً گزرے ہیں کہ اہل سنت کے بعض گروہوں نے آپس چپقلش اختیار کی لیکن اس میں کم پڑھے لکھے اور ناخواندہ لوگوں کا حصہ زیادہ تھا۔ لیکن سوچیے اگر عمومی رجحان یہ ہوتا تو جن علاقوں میں سرکاری طور پر فقہ حنفی رائج تھی یا فقہ مالکی رائج تھی تو کیا وہاں دوسرے کسی مسلک کا وجود باقی رہ جاتا؟

علامہ مقدسی رحمہ اللہ کے حوالے سے مولانا مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ''خراسان میں حنفیوں اور شافعیوں کی چپقلش رہتی ہے، بعض دفعہ خونریزی کا خدشہ ہوتا ہے تو حکومت کو دخل اندازی کی ضرورت پڑتی ہے''۔ بعض شہروں کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: ''یہاں کے قصابوں اور درزیوں میں جھگڑے رہتے ہیں اور وہ سنی شیعہ بن کر لڑتے ہیں''۔ یمامہ کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: ''وہاں قصابوں اور بدوؤں کی مذہبی لڑائیاں لگی رہتی ہیں''۔اسی طرح رے میں بھی مذہبی لڑائیوں کے دلخراش واقعات انھوں نے نقل کیے ہیں۔ مولانا کا تجزیہ یہ ہے کہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ قصابوں، درزیوں، بدوؤں یا اسی قسم کے بیچارے عامیوں اور ناواقفوں کو بے وقوف بنا کر اپنا کام نکالنے والے اس زمانے میں بھی اپنا کام نکالتے رہے ہیں اور آج بھی اس راہ میں کامیابی کے لیے عوام کے انہی طبقات کو تاکا جاتا ہے، ورنہ جہاں کے مسلمان پڑھے لکھے، صاحب فہم وبصیرت تھے انہی مورخین کے بیان سے معلوم ہوتا تھا کہ حریفوں کی وہاں نہیں چلتی تھی۔ مقدسی کی کتاب میں اس کی مثالیں بھی ملتی ہیں۔ مثلاً قیروان، جو اس زمانے میں لاکھوں کی آبادی والا شہر تھا کے بارے میں لکھتے ہیں: ''اس شہر میں حنفی اور مالکی بھی ہیں جن میں کسی قسم کی کوئی کش مکش نہیں ہے اور سب مل جل کر محبت والفت کی زندگی بسر کرتے ہیں''۔اسی طرح بلخ کے بارے میں وہ لکھتے ہیں ہے: ''اس شہر کو دیکھا کہ مذہبی جھگڑوں سے پاک ہے البتہ غیر مذہبی جھگڑوں کا وہاں پر زور ہے''۔

اس بیان سے مولانا کی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ دنگے فساد اور تفرقے کا کوئی تعلق دین و مذہب یا مسلک سے نہیں ہے بلکہ یہ ایک نفسیاتی عارضہ اور اخلاقی زوال ہے جو بعض لوگوں میں پایا جاتا ہے یہ لوگ مذہب میں ہوں گے تو وہاں بھی تفرقہ کریں گے اور گھریلو یا خاندانی زندگی میں بھی ایسا ہی طرز عمل اختیار کریں گے۔

ضروری یہ ہے کہ مسلک کو فرقہ سمجھنے سے اجتناب کے ساتھ ساتھ، مسلکی اختلاف کے آداب سیکھے جائیں، اپنے مسلک کی معتدل مزاج، علمی شخصیات سے رابطہ میں رہا جائے اور دوسرے مسلک کے عوام کے ساتھ محبت اور ان کے علماء کے ساتھ عقیدت کا رویہ اختیار کرنے کی کوشش کی جائے۔

سنن ابن ماجہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''میری امت کسی گمراہی پر جمع (متفق) نہیں ہوگی، بس جب تم (لوگوں میں) اختلاف دیکھو تو سواد اعظم کو لازم پکڑ لو (یعنی اس کی اتباع کرو)''۔اللہ ہمیں شذوذ، اتباعِ شہوات اور گمراہیوں سے بچائے۔ آمین

القواعد الفقهیه

مفتی نذیر احمد ہاشمی مدظلہ

اَلْقَوَاعِدُ الْفِقْهِيَّة: دو الفاظ سے مرکب ہے، (۱) القواعد (۲) الفقهية پہلے دونوں اجزا کی تعریف کی جائے گی اور بعد ازاں مرکب کی تعریف پیش کی جائے گی۔

القواعد کی تعریف: لغت کے اعتبار سے اس کا معنی الاساس (بنیاد) ہے، اور اسی سے امرؤ القیس کا یہ قول ہے:

قعدت له و صحبتي بين ضارج وبين العذيب بعد ما متأمل [1]

یہ القاعدہ کی جمع کثرت ہے اور اس کا ماخذ قعد يقعد (ن) قعوداً ہے، جس کا معنی جلوس یعنی بیٹھنا ہے، جو قیام کی ضد ہے۔[2] قعود میں استقرار، سکون اور ثبوت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور اسی سے قرآنی ترکیب "مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ" ماخوذ ہے۔ امام راغب اصفہانی نے مفردات القرآن میں لکھا ہے، کسی کام میں سستی کا مظاہرہ کرنے والے کو القاعد کہا جاتا ہے، اور بطور استشہاد قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیت پیش کی ہے: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقٰعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾ (النساء:۹۵)

قواعد البیت کا معنی گھر کی بنیادیں ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَ اِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ اِسْمٰعِيْلُ﴾ (البقرۃ:۱۲۷) اسی طرح ارشادِ خداوندی ہے: ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَاَتَى اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ (النحل:۲۶)

القواعد: قاعد کی جمع ہے بغیر 'ہ' کے، گھر بیٹھی ہوئی عمر رسیدہ عورت۔ قرآن کریم میں ہے: ﴿وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَآءِ الّٰتِيْ لَا يَرْجُوْنَ نِكَاحًا﴾ (النور:۶۰) جہاں تک قاعدہ بروزن فاعلۃ کا تعلق ہے تو وہ قعدت قعودا سے مشتق ہے، جو

---

۱ شرح المعلقات السبع للزوزني، ص:٥٤

۲ المصباح المنير للفيومي، كتاب القاف، ص:٣٠٣

خاتون گھر میں بیٹھی ہوئی ہو اس کے بارے میں کہا جاتا ہے "قاعدة في بيتها"[3] اس کی جمع بھی قواعد آتی ہے۔ صرفی لحاظ سے قواعد فواعل کے وزن پر ہے اور اس وزن پر سات نوع کی جمعیں آتی ہیں۔ ابن مالک نے الفیہ میں لکھا ہے:

فواعل لفوعل وفاعل　　　　وفاعلاء مع نحو كاهل

وحائض وصاهل وفاعله　　　　وشذ في الفارس مع ما ماثله[4]

"المُقعد" قیام کی طاقت نہ رکھنے والے مریض کو کہا جاتا ہے، اور اس نام کے رکھنے کی وجہ اس کا زمین پر قرار پکڑنا ہے۔ "القُعَاد" ایک بیماری کا نام ہے، جو اونٹ کے کولہوں میں لگتی ہے، جس کی وجہ سے اونٹ اٹھنے سے قاصر ہو کر زمین پر بیٹھا رہتا ہے۔ "قعيدة الرجل" بیوی کو کہا جاتا ہے، کیوں کہ بیوی بھی اکثر اوقات گھر میں ٹکی رہتی ہے۔ "القُعْدُد" کمینہ آدمی جو مکارم اخلاق کی انجام دہی سے باز رہتا ہے۔ اسلامی سال کے گیارہویں مہینے کو "ذو القعدة" اس لیے کہا جاتا ہے کہ اہل عرب اس مہینے میں سفر اور غزوات میں شرکت سے اجتناب کر کے گھروں میں بیٹھے رہتے تھے۔

القاعدة کا اصطلاحی مفہوم

بہت سارے علمائے کرام نے قاعدہ کی اصطلاحی تعریف بیان کی ہے ہم ان میں سے چند پیش کرتے ہیں۔

(۱) الفیومی نے اپنی کتاب "المصباح المنير" میں لکھا ہے: القاعدة: هي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته.[5] "وہ امر کلی جو اپنی تمام تر جزئیات پر حاوی ہو"۔ (۲) القاعدة هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها.[6] "وہ قضیہ کلیہ جو اپنی تمام تر جزئیات پر منطبق ہوتا ہو"۔ (۳) بعض علماء نے لکھا ہے کہ قاعدہ، کلیہ نہیں بلکہ

---

۳. لسان العرب، كتاب الدال، فصل القاف، ۳/ ۳۵۷

٤. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ٤/ ۱۳۱

٥. المصباح المنير، كتاب القاف، ص:۳۰۳

٦. التعريفات للجرجاني، ص:۱۷۲، تيسير التحرير لأمير بادشاه، ۱/ ۱٤، التوقيف لمهمات التعارف للمناوي، ص:۲٦٦

اکثریہ ہوتا ہے، یہ دیکھتے ہوئے کہ بہت ساری جزئیات اس کے حکم سے خارج ہوتی ہیں۔ چناں چہ انھوں نے درج ذیل تعریف کی ہے: القاعدة: هي حكم أكثري لا كلي ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه.[7]

"القاعدہ وہ حکم اکثری نہ کہ کلی ہے، جو اپنی اکثر جزئیات پر منطبق ہو اور ان جزئیات کا حکم اس سے معلوم ہوتا ہو"۔

(۴) علامہ کفوی نے مندرجہ ذیل تعریف کی ہے: القاعدة: هي قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها.[8] "وہ قضیہ کلیہ جو اپنے موضوع کے جزئیات کے حکم پر بالقوہ مشتمل ہو"۔ (۵) تاج الدین سبکی نے الأشباه والنظائر میں درج ذیل تعریف کی ہے: القاعدة: الأمر الكلي (القضية الكلية) ينطبق عليه جزئيات كثيرة تفهم منها.[9] "وہ امر کلی یا قضیہ کلیہ جس پر بہت ساری وہ جزئیات منطبق ہوں، جو اس سے مفہوم ہوتے ہوں"۔

مندرجہ بالا تعریفات پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض علماء نے "القواعد" کی تعریف میں "کلیۃ" جبکہ بعض نے "الكلية" کی بجائے اکثریہ کی قید لگائی ہے۔ لیکن یہ اختلاف کوئی جوہری اختلاف نہیں ہے۔ کیوں کہ جن علماء نے اکثریہ کی قید لگائی ہے، ان کی نظر اس حقیقت کی طرف ہے کہ بعض جزئیات ایسی ہیں، جن پر متعلقہ قاعدہ منطبق نہیں ہوتا۔ اور جنہوں نے "الكلية" کی قید لگائی ہے، انھوں نے درج ذیل اصولوں کو پیشِ نظر رکھا ہے:

للأكثر حكم الكل، " اکثر پر کل کا حکم لگا ہی دیا جاتا ہے" الاستثناءات مؤكدات للكليات " مستثنیات، کلیات کو موکد کرنے کا کام کرتے ہیں"۔ من القواعد عدم إطراد القواعد " قواعد کا ایک طرز و نہج پر نہ ہونا یعنی تمام تر جزئیات پر حاوی نہ ہونا بھی قواعد میں سے ہے"۔ لہذا بعض جزئیات پر قواعد کا عدم انطباق مضر نہیں۔ لہذا علامہ کفوی کی بیان کردہ تعریف زیادہ مناسب ہے جس کے مطابق قاعدہ کی اصطلاحی تعریف یوں ہے: قضية كلية يتعرف

---

٧. غمز عيون البصائر لشهاب الدين الحموي، ١/ ٥١

٨. الكليات للكفوي، ص:٧٢٨

٩. الأشباه والنظائر، ١/ ٤٦

منها على أحكام جزئياتها[10]

القواعد کی تعریف میں ماخوذ لفظ قضیہ کی تعریف

قول يصح أن يقال لقائله أنه صادق فيه أو كاذب فيه.[11] '' وہ قول جس کے کہنے والے کو صادق یا کاذب کہا جاسکے ''۔ اخضری نے اپنے منظومے میں لکھا ہے:

ما احتمل الصدق لذاته جرى　　　　　عندهم قضية وخبرا[12]

علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے قضية کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:القضية: هي قول فيه حكم يُسْنَدُ إلى شيء يصح نفيه أو إثباته.[13] قضیہ وہ قول ہے، جس میں کسی شے کی طرف کوئی ایسا حکم منسوب کیا جائے، جس کی طرف نفی یا اثبات کی نسبت صحیح ہوسکے۔ مناطقہ جس کو قضیہ کہتے ہیں، اصولیین اس کو خبر کہتے ہیں۔

الكلية کی تعریف:

القضية التي حكم فيها على جميع الأفراد ''کلیہ وہ قضیہ ہے جس میں تمام افراد پر حکم لگایا جائے''۔

الاخضری نے منظومہ میں الکلیہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

وحيثما لكل فردٍ حكمًا　　　　　فإنه كلية قد علمًا[14]

'' جو حکم تمام افراد پر لاگو ہو جائے جان لو وہ کلیہ ہے''۔

علامہ کفوی نے یہ تعریف کی ہے:

---

١٠. البدر الطالع في حل جمع الجوامع للمحلي، ١/ ٧٤، الثمار اليوانع على جمع الجوامع للأزهري، ص:٢٦

١١. التعريفات للجرجاني، ص:٢٥٧

١٢. شرح السلم في المنطق لعبد الرحيم الجندي، ص:٥٦

١٣. معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم للسيوطي، ص١٢٥، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ٢/ ١٣٢٥

١٤. شرح السلم في المنطق، ص:٣٥

الكلية: هي الحكم على كل فرد. نحو كل بني تميم يأكلون الرغيف۔[15]

"کلیہ ہر فرد پہ لگ سکنے والا حکم ہوتا ہے جیسے یہ جملہ کہ بنو تمیم سارے کے سارے رغیف کھاتے ہیں"۔

جز دوم "الفقہ" کی تعریف

لغت میں الفقہ کا معنیٰ الفہم، یعنی سمجھ بوجھ ہے لیکن اس سے مراد گہری سمجھ ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں قوم شعیب کے قول کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا گیا: ﴿يٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيْرًا مِّمَّا تَقُوْلُ﴾(ھود:۹۱) "اے شعیب آپ کی بہت سی باتیں تو ہماری سمجھ ہی میں نہیں"۔ منافقین کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿فَمَالِ هٰٓؤُلَاۗءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثًا﴾(النساء:۷۸) " ان لوگوں کو کیا ہوا ہے یہ کوئی بات سمجھنے کے نزدیک تک نہیں آتے" مندرجہ بالا دونوں آیات کریمہ میں فقہ کا لفظ مطلق علم کے لیے نہیں بلکہ دقیق فہم، لطیف ادراک اور متکلّم کی غرض و مقصود کو جاننے کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اسی لیے بعض اصولیین نے فقہ کے لغوی مفہوم میں دو امور کا اضافہ کیا ہے:

(۱) إدراك الأشياء الخفية وفهم الامور الدقيقة.[16] "خفی اور دقیق امور کا فہم اور ادراک"۔

(۲)فهم غرض المتكم من كلامه.[17] "متکلّم کے کلام کی غرض کو سمجھنا"۔

لیکن جمہور اصولیین نے فقہ کی تعریف میں ان دونوں قیود کو ملحوظ نہیں رکھا ہے۔ بلکہ وہ اہل لغت کی بیان کردہ تعریف کے ساتھ ہی اتفاق کرتے ہیں۔[18]

الفقہ کی اصطلاحی تعریف

اہلِ علم نے فقہ کی متعدّد اصطلاحی تعریفات بیان کی ہیں، ان میں سے چند ایک ہم پیش کرتے ہیں:

---

١٥. الكليات، ص:٧٤٥

١٦. شرح اللمع، ١/ ١٥٧، شرح تنقيح العضول، ص:١١٦، الإلهاج، ٢/ ٧٢، شرح الكوكب المنير، ١/ ٤١

١٧. المعتمد للبصري، ١/ ٤، القواطع للسمعاني، ١/ ٩٠، المحصول للرازي، ١/ ٧٨، كشف الأسرار للنسفي، ١/ ٩

۱۸. ملاحظہ ہوں: ابن عقیل کی الواضح، ابن برہان کی الأصول، سیف الدین آمدی کی الأحکام، ابن صلاح کی شرح الورقات، ہندی کی نہایۃ الوصول، زرکشی کی البحر المحیط، ابی زرعہ العراقی کی شرح النجم الوہاج، التقریر والتحبیر شرح التحریر۔

(۱)علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے ”الفقہ“ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: علم الحلال والحرام وعلم الشرائع والأحکام ”حلال وحرام اور شرائع واحکام کا علم فقہ کہلاتا ہے“۔

(۲)العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية. أو هو هذه الأحكام نفسها.[19]
”شریعت کے عملی احکام کا علم جو شریعت کے تفصیلی دلائل سے حاصل ہو، یا احکامِ شریعت ہی کو فقہ کہا جاتا ہے“۔

(۳)امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: معرفة النفس مالها وما عليها.[20] ”یعنی ان احکام کی معرفت، جس پر عمل کرنا انسان کے لیے مفید ہے یا مضر ہے“۔

اس تعریف میں معرفت کا مطلب ہے 'إدراک الجزئیات عن دلیل' ' 'دلیل سے جزئیات کا ادراک کرنا“

امام صاحب کی مذکورہ بالا فقہ کی تعریف اعتقادیات کے احکام (وجوب ایمان وغیرہ) وجدانیات کے احکام (اخلاق وتصوف) عبادات و معاملات کے احکام (نماز، روزہ، خرید وفروخت، وغیرہ،) سب کو شامل ہے۔ لیکن فقہ کی یہ تعریف امام موصوف کے زمانے تک ہی محدود رہی، بعد میں جب علوم اسلامی کے مختلف شعبوں کی الگ الگ تدوین و ترتیب کا مرحلہ آیا جیسے اعتقادیات اور اس کے دلائل کے لیے، علم الکلام یا علم التوحید مرتب کیا گیا، اسی طرح 'وجدانیات' کے مطالعے کے لیے علم الاخلاق والتصوف، ایک الگ شعبے کے طور پر وجود میں آیا، جس میں زہد، صبر ورضا اور حضور قلب فی الصلاۃ وغیرہ جیسے موضوعات زیر بحث لائے گئے، تو پھر فقہ کی اصطلاحی تعریف ”معرفة النفس مالها وما عليها من الاحكام العملية“ تک محدود ہوگئی۔ اور علماے حنفیہ کو اعتقادیات اور وجدانیات کو فقہ کی تعریف سے نکالنے کے لیے ”عملاً“ کے لفظ کا اضافہ کرنا پڑا۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فقہ چوں کہ امور سابقہ پر مشتمل تھی، اس لیے انھوں نے ”عملاً“ کے لفظ کا اضافہ نہیں کیا۔

علمائے اصول کے نزدیک فقہ کی سب سے زیادہ مشہور تعریف وہ ہے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے: العلم

---

۱۹. البيضاوي في منهاج الأصول، ص:۲۲، الأحكام في أصول الأحكام (للآمدي)، ۱/ ۷، إرشاد الفحول(لشوكاني)، ص:۷، لطائف الأشمارات، ص:۸

۲۰. مراة الأصول، ۱/ ٤٤، التوضيح لمتن التنقيح، ص:۱۵

بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية أو هو مجموعة الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية.[21] فقہ: شریعت کے ان عملی احکام کا علم ہے، جو شریعت کے تفصیلی دلائل سے حاصل ہو، یا فقہ شریعت کے ان عملی احکام کے مجموعے کا نام ہے، جو شریعت کے تفصیلی دلائل سے حاصل ہوا ہو۔

فقہ کی تعریف میں مذکور 'العلم' سے مراد "الإدراك الجازم على سبيل اليقين والجزم" نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد وہ ادراک ہے، جو یقین اور ظن دونوں کو شامل ہو۔ کیوں کہ شریعت کے عملی احکام جس طرح دلائل قطعیہ سے ثابت ہوتے ہیں، اسی طرح دلائل ظنیہ سے بھی ثابت ہوتے ہیں، کیوں کہ عملی احکام میں ادلہ ظنیہ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اصولیین کا مشہور قول ہے "الفقه من باب الظنون"۔ شیخ مصطفیٰ الزرقاء نے اپنی کتاب "المدخل الفقهي العام" میں فقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: مجموعة الأحكام العملية المشروعة في الإسلام.[22]

" ان عملی احکام کا مجموعہ جو اسلام میں مشروع ہوا ہے"۔

القواعد الفقهية کی تعریف باعتبار علم اور لقب (برائے مخصوص فن)

متقدمین اصولیین کی کتابوں میں نظر دوڑانے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے کسی نے بھی قواعدِ فقہیہ کی کوئی مخصوص تعریف نہیں کی ہے، بلکہ اکثر نے اپنی کتابوں میں اصول فقہ کی تعریف کی ہے۔ لہٰذا "القواعد الفقهية" کی باعتبار علم کے تعریف سے قبل اصول فقہ اور قواعد فقہ کے درمیان فرق کا جاننا لازمی ہے۔

اس بارے میں علماے اصول کے دو نقطۂ نظر سامنے آتے ہیں:

---

٢١. شرح جمع الجوامع، ١/ ٢٢ وما بعدها، شرح العضد لمختصر ابن الحاصب، ١/ ١٨، شرح الأستوي، ١/ ٢٤، مراة الأصول، ١/ ٥٠، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص٥٨

٢٢. المدخل الفقهي العام، ص:٦٦

(نوٹ) علم کی تعریف کے بارے میں تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ١/ ١٩، ١٨، علم ظن، وہم اور شک کے درمیان فرق معلوم کرنے کے لیے درج ذیل کتب کا مطالعہ کیا جائے: المحلي على جمع الجوامع، ١/ ١٠٩ وما بعدها، المعتمد لأبي الحسين البصري، ١/ ١٠، التعريفات للجرجاني (١١٣، ١٢٥، ١٣٥، ٢٢٨)، المنقذ من الضلال للغزالي، ص:٤

(۱)اصولِ فقہ عام اور قواعدِ فقہ؛ اصولِ فقہ کا جز ہونے کی وجہ سے خاص ہیں، کیونکہ علمِ اصولِ فقہ کی تعریف کے تین عناصر ہیں: (الف) ادلۂ شرعیہ، (ب) احکامِ شرعیہ، (ج) استنباطِ احکام کے قواعد۔[۲۳]

اصولِ فقہ کی تعریف کا تیسرا جز "استنباطِ احکام کے قواعد" میں قواعد کو اصول فقہ کا جز بنایا گیا ہے۔

(۲) دوسرا نقطہ نظر: قواعدِ فقہیہ اور قواعد اصولیہ دونوں مترادف ہیں، دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔[۲۴] اگر دقیق نظر سے دیکھا جائے تو دوسرا نقطہ نظر صحیح معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ اصول فقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.[۲۵]

اور ماسبق میں القاعدہ کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے: قضية كلية يتعرف منها على أحكام جزئياتها.

دونوں کی تعریفوں کو مدنظر رکھ کر قواعد اصولیہ کی تعریف ان الفاظ میں کی جاسکتی ہے۔

القضايا الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية. وہ قضایا کلیہ جن کے ذریعے شریعت کے تفصیلی دلائل سے شریعت کے فروعی احکام کے استنباط کی طرف پہنچا جاسکے۔[۲۶]

قواعدِ فقہیہ کی تقسیمات

قواعدِ فقہیہ کی مختلف اسباب کی بنا پر تین تقسیمات کی جاتی ہیں:

(۱) وسعت، شمول اور تمام تر ابوابِ فقہیہ کو شامل ہونے کے اعتبار سے،

(۲) ماخذ و مصدر کے لحاظ سے، (۳) اتفاق و اختلافِ علماء کے اعتبار سے۔

باعتبار وسعت و شمول اور استیعاب للأبواب الفقهيه کے اعتبار سے قواعد کی دو قسمیں ہیں۔

(الف) وہ قواعدِ فقہیہ کلیہ جن کے تحت کثیر مسائل فقہ درج ہوتے ہیں اور جو فقہ کے تمام تر ابواب پر حاوی ہوتے

---

۲۳. نظرية التقعيد الأصولي (دكتور أيمن البدارين)، ص۱٤۳-۱٥۰، نظرية التقعيد الفقهي الروكي، ص:٥۷

۲٤. تيسير التحرير، ۱/ ۱٥، القواعد الكلية والضوابط الفقهية، ص:۲۷

۲٥. مختصر منتهى السؤل والأمل لابن الحاجب، ۱/ ۲۰۱، التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة، ۱/ ۳٤.

۲٦. التقرير والتحبير، ۱/ ۳٤، القواعد الكلية والضوابط الفقهية، ص:۲۷، القواعد الأصولية عند ابن تيمية، ۱/ ۲٥۲.

ہیں۔ مثلاً درج ذیل پانچ قواعد، جن کے بارے میں فقہاء کا کہنا ہے کہ یہ قواعد فقہ کی بنیاد ہیں:

۱)الأمور بمقاصدها. (امور (کی صحت جائز و ناجائز) کا دارومدار اس سے وابستہ ارادے پر ہے)۔

۲)اليقين لا يزول بالشك. (یقین شک سے زائل نہیں ہوتا)۔

۳)المشقة تجلب التيسير. (مشقت آسانی کو کھینچ لاتی ہے)۔

۴)الضرر يزال. (ضرر کا ازالہ کیا جائے)۔ ۵)العادة محكمة. (عادت فیصلہ کن چیز ہے)۔

(ب) وہ قواعد کلیہ جن کی وسعت قاعدہ اولیٰ کی نسبت کم ہے اور جو فقہ کے مختلف ابواب کے متعدّد مسائل پر حاوی ہوتے ہیں۔ مثلاً الحدود تسقط بالشبهات.[۲۷]

دوسری تقسیم مصدر و ماخذ کے اعتبار سے ہے، اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) جن کا مصدر قرآن مجید یا سنت نبویہ ہے۔ مثلاً الأمور بمقاصدها.

(ب) جن کا مصدر علماء کے اقوال ہیں۔ مثلاً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔ لا ينسب إلى ساكت قول.[۲۸] (خاموش آدمی کی طرف کوئی بات منسوب نہیں کی جائے گی)۔

اسی طرح قاعدہ: إذا سقط الأصل سقط الفرع.[۲۹] (اصل کے سقوط کے ساتھ فرع کا سقوط بھی ہو جاتا ہے)۔

تیسری تقسیم اتفاق و اختلاف علماء کے اعتبار سے ہے، اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(الف) وہ قواعدِ فقہیہ جن پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ مثلاً تقسیم اول کی شق نمبر (الف) کے تحت مذکور پانچ قواعدِ فقہیہ۔

(ب) وہ قواعدِ فقہیہ جن میں علماء کا اختلاف ہے۔ مثلاً الرخص لا تناط بالمعاصي. (رخصتیں معاصی پر نہیں ملا کرتیں)۔

---

۲۷. التقرير والتحبير، ۱/ ۳٤، القواعد الكلية والضوابط الفقهية، ص:۲۷، القواعد الأصولية عند ابن تيمية، ۱/ ۲۵۲.

۲۸. الأشباه والنظائر للسيوطي، ص:۳۱۹

۲۹. مجلة الأحكام العدلية، ص:۹۲.

فتاویٰ یسئلونک

دارالافتاء والارشاد

سوال: ایک حدیث شریف میں آتا ہے: ”لاعدوی ولا طیرۃ“ کہ بیماری متعدّی نہیں ہوتی۔ اس حدیث کا حکم کیا ہے؟ اسی طرح ایک اور حدیث میں مجذوم سے بھاگنے کا حکم آتا ہے، ایک حدیث میں ہے کہ آپ علیہ السلام نے مجذوم کے ساتھ کھانا کھایا۔ اسی طرح خارشی اونٹ کے بارے میں بھی ایک روایت ہے۔ جبکہ ایک اور واقعہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ طاعون والے علاقے سے نکل گئے تھے اور فرمایا کہ ہم ایک تقدیر سے دوسری تقدیر کی طرف بھاگے ہیں۔ ان تمام روایات کی استنادی حیثیت کیا ہے؟ نیز یہ کہ اگر کوئی شخص یقین اور توکل کی وجہ سے احتیاط نہ کرے تو اس کے لیے کیا حکم ہے؟

جواب: ہر بیماری اللہ تعالی کے حکم کے تابع ہے، اللہ کے حکم کے بغیر کسی کو نہیں لگ سکتی۔ چنانچہ صحیح بخاری کی روایت ہے: ” حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بیماری کا متعدّی ہونا (ایک سے دوسرے کو لگنے کا وہم) اور صفر (کے مہینے کو منحوس سمجھنا) اور اُلو (کو منحوس سمجھنا) کوئی چیز نہیں۔ ایک اعرابی نے عرض کیا یا رسول اللہ! ان اونٹوں کو کیا ہوتا ہے، جو ہرنیوں کی طرح ریگستان میں رہتے ہیں کہ اچانک ان میں خارش زدہ اونٹ آجاتا ہے تو دوسرے اونٹوں کو بھی خارش زدہ بنا دیتا ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا سب سے پہلے اونٹ (جس کی وجہ سے باقی اونٹوں میں خارش لگی) کو کس سے خارش لگی؟ (یعنی جس طرح پہلے اونٹ کو اللہ تعالیٰ کے حکم سے خارش لگی اسی طرح دوسروں کو بھی حکم الٰہی سے ہی خارش لگی)“ (صحيح البخاري، كتاب الطب، باب: لا هامة) چونکہ لوگوں میں بیماری کے از خود دوسرے کو لگنے کا ایک توہم پایا جاتا تھا تو مذکورہ بالا حدیث میں اس توہم کی نفی کی گئی ہے، کہ اس قسم کے توہمات کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ جبکہ بعض اوقات ایک بیماری دوسرے کی طرف متعدّی ہو جاتی ہے تو یہ بھی اللہ کے حکم سے ہی ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں کمزور عقیدہ لوگوں کو ان سے دور رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری ہی کی ایک روایت میں ان الفاظ کا اضافہ بھی ہے: ” اور جذام میں مبتلا شخص سے ایسے بھاگو جیسے شیر سے بھاگتے ہو“ (صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الجذام)

اور اگر اللہ رب العزت کی ذات عالی پر یقین اور توکل کامل ہو تو ایسے مریض کے ساتھ میل جول اور اختلاط بھی

کیا جاسکتا ہے، جیساکہ حدیث شریف میں ہے: '' حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک جذام میں مبتلا شخص کا ہاتھ پکڑا اور اسے اپنے ساتھ کھانے میں شریک کرلیا، اور فرمایا کہ اللہ پر اعتماد اور اسی پر بھروسہ کرتے ہوئے کھاؤ'' (سنن أبي داود، كتاب الطب، باب في الطيرة) اس مرفوع روایت کو (جس میں مجذوم کے ساتھ کھانے کا واقعہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی طرف منسوب ہے) علماء نے ضعیف قرار دیا ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد موقوف روایت (جس میں یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے) اُس روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔[30]

بیماری کے متعدّی ہونے کا سببِ حقیقی حکمِ خداوندی ہے، اور سببِ ظاہری اختلاط ہے۔ ظاہری سبب سے بچتے ہوئے احتیاط کرنے کا حکم دیا گیا ہے جو کہ رخصت پر مبنی ہے۔ البتہ حقیقی سبب پر یقین اور توکل کرتے ہوئے اگر کوئی شخص احتیاط نہ کرے تو یہ بھی جائز ہے۔[31]

---

٣٠ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ أَخَذَ بِيَدِ مَجْذُومٍ فَأَدْخَلَهُ مَعَهُ فِي القَصْعَةِ، ثُمَّ قَالَ: «كُلْ بِسْمِ اللهِ، ثِقَةً بِاللهِ، وَتَوَكُّلًا عَلَيْهِ»: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ يُونُسَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ المُفَضَّلِ بْنِ فَضَالَةَ وَالمُفَضَّلُ بْنُ فَضَالَةَ هَذَا شَيْخٌ بَصْرِيٌّ، وَالمُفَضَّلُ بْنُ فَضَالَةَ شَيْخٌ آخَرُ مِصْرِيٌّ أَوْثَقُ مِنْ هَذَا وَأَشْهَرُ وَقَدْ رَوَى شُعْبَةُ هَذَا الحَدِيثَ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ الشَّهِيدِ، عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ، أَنَّ عُمَرَ، أَخَذَ بِيَدِ مَجْذُومٍ، وَحَدِيثُ شُعْبَةَ أَشْبَهُ عِنْدِي وَأَصَحُّ. (سنن الترمذي، ابواب الأطعمة، باب ما جاء في الأكل مع المجذوم) إسناده ضعيف لضعف مُفضَّل بن فضالة، وقال ابن عدي في ترجمته في "الكامل" لم أر في حديثه أنكر من هذا الحديث الذي أمليتُه، وقال الدارقطني في "الغرائب والأفراد" كما في "أطرافه" لابن طاهر المقدسي (١٦٧٨): تفرد به مفضل بن فضالة، أخو مبارك، عن حبيب بن الشهيد. قلنا: وخالفه شعبة بن الحجاج، فرواه عن حبيب بن الشهيد، عن عبد الله بن بريدة، أن عمر أخذ بيد مجذوم. قال الترمذي: حديث شعبة أشبه عندي وأصح (سنن أبي داود ت الأرنؤوط، كتاب الطب، باب في الطيرة)

٣١ چنانچہ ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وَإِنَّمَا أَرَادَ بِذَلِكَ نَفْيَ مَا كَانَ يَعْتَقِدُهُ أَصْحَابُ الطَّبِيعَةِ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا يَرَوْنَ الْعِلَلَ الْمُعْدِيَةَ مُؤَثِّرَةً لَا مَحَالَةَ، فَأَعْلَمَهُمْ بِقَوْلِهِ هَذَا أَنْ لَيْسَ الْأَمْرُ عَلَى مَا يَتَوَهَّمُونَ، بَلْ هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِالْمَشِيئَةِ إِنْ شَاءَ كَانَ، وَإِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ، وَيُشِيرُ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى قَوْلُهُ: " «فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلَ» ". أَيْ: إِنْ كُنْتُمْ تَرَوْنَ أَنَّ السَّبَبَ فِي ذَلِكَ الْعَدْوَى لَا غَيْرَ، فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلَ؟ وَبَيَّنَ بِقَوْلِهِ: " «فِرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ» " وَبِقَوْلِهِ («لَا يُورِدَنَّ ذُو عَاهَةٍ عَلَى مُصِحٍّ») أَنَّ مُدَانَاةَ ذَلِكَ يُسَبِّبُ الْعِلَّةَ، فَلْيَتَّقِهِ اتِّقَاءَهُ مِنَ الْجِدَارِ الْمَائِلِ وَالسَّفِينَةِ الْمَعْيُوبَةِ... وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ هَذَا رُخْصَةٌ لِلضُّعَفَاءِ، وَتَرْكُهُ جَائِزٌ لِلْأَقْوِيَاءِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْجُذَامَ مِنَ الْأَمْرَاضِ الْمُعْدِيَةِ فَيُعْدِي بِإِذْنِ اللهِ، فَيَحْصُلُ مِنْهُ ضَرَرٌ، وَمَعْنَى لَا عَدْوَى نَفْيُ مَا كَانُوا عَلَيْهِ مِنْ أَنَّ الْمَرَضَ يُعْدِي بِطَبْعِهِ لَا بِفِعْلِهِ سُبْحَانَهُ. (مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، كتاب الطب والرقى) وَلَا سَبِيلَ إِلَى التَّوْفِيقِ بَيْنَ هَذَيْنِ الْحَدِيثَيْنِ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ: بَيَّنَ بِالْأَوَّلِ التَّوَقِّيَ مِنْ أَسْبَابِ التَّلَفِ، وَبِالثَّانِي التَّوَكُّلَ عَلَى اللهِ جَلَّ جَلَالُهُ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ فِي مُتَارَكَةِ الْأَسْبَابِ وَهُوَ حَالُهُ اهـ. وَهُوَ جَمْعٌ حَسَنٌ فِي غَايَةِ التَّحْقِيقِ. (حوالہ بالا مرقاة المفاتيح)

جہاں تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ وہ طاعون والے علاقے سے واپس ہوئے تھے تو اس کی تفصیلی روایت صحیح سند کے ساتھ مسند ابی یعلی میں مذکور ہے۔ اس روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ لشکر سمیت شام کی طرف نکلے، قریب جاکر معلوم ہوا کہ شام میں وبا پھیلی ہوئی ہے، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین کو بلا کر ان سے مشورہ لیا، ان میں سے بعض نے آگے بڑھنے کا مشورہ دیا اور بعض نے واپسی کا مشورہ دیا، ان کے بعد آپ نے انصار کو بلا کر ان سے مشورہ لیا، انھوں نے بھی مہاجرین کی طرح کا مشورہ دیا۔ پھر آپ نے فتح مکہ میں شریک ہونے والے قریش کے بزرگوں کو بلا کر ان سے مشورہ لیا، انھوں نے واپسی کا مشورہ دیا، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے واپسی کا فیصلہ فرمالیا، اس پر حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ فرمانے لگے: کیا آپ اللہ کی تقدیر سے بھاگ رہے ہیں؟ آپ نے فرمایا: جی ہاں ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ ہی کی تقدیر کی طرف بھاگ رہے ہیں۔ کچھ دیر بعد حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ تشریف لائے تو فرمانے لگے: میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ''جب تم کسی علاقے میں وبا کے بارے میں سنو تو اس کی طرف مت بڑھو، اور اگر تم جس علاقے میں ہو اور وہاں وبا آپڑے تو اس علاقے سے فرار اختیار کرتے ہوئے مت نکلو۔'' اس بات کو سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اللہ کا شکر ادا کیا اور وہاں سے واپس ہوگئے۔

''احسن الفتاوی'' میں حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے: ''بعض احادیث سے عدوی کی نفی ہوتی ہے اور بعض سے ثبوت ملتا ہے۔ تطبیق کی صورت یہ ہے کہ احادیثِ نفی میں وہ ''عدوی'' مراد ہے جس کے قائل اہلِ جاہلیت تھے اور اب بھی اس کے معتقدین موجود ہیں۔ یعنی یہ اعتقاد کہ بعض امراض میں متعدّی ہونے کی خاصیت طبعی اور لازمی طور پر پائی جاتی ہے۔ اس اعتقاد کی نفی نص ''لا عدوی و لا طیرۃ'' کے علاوہ مشاہدے سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کسی جگہ طاعون پھیلتا ہے تو وہاں اموات کی تعداد محفوظ لوگوں کی تعداد سے بہت کم ہوتی ہے، اگر تعدیہ ضروری ہوتا تو اس کا عکس ہوتا بلکہ کوئی بھی نہ بچتا۔ اور جن احادیث میں پرہیز کا حکم ہے وہ بدرجہ سبب ہے، مگر اس کی حیثیت اسبابِ ظاہرہ سے کم ہے، اس لیے پرہیز ضروری نہیں۔ ''فر من المجذوم فرارک من الأسد'' کا حکم ضعیف الاعتقاد لوگوں کے لیے ہے کہ ان کو اگر بمشیت الٰہیہ بیماری لگ گئی تو وہ ''لاعدوی ولاطیرۃ'' جیسی احادیث کا انکار کر بیٹھیں گے، جس میں ان کے سلب ایمان کا خطرہ ہے''۔