

آراء و افکار

ڈاکٹر ابراہیم موسیٰ*

ترجمہ: وارت مظہری**

ہندوستان کی روایتی اسلامی فکر میں تاریخ اور قانونی معیاریت (قاری محمد طیبؒ کے افکار کی روشنی میں اسلامی شریعت کا مطالعہ -۱)

”ایک زمانہ وہ تھا جب ہم یہ کہہ سکتے تھے کہ تم کون ہیں؟ لیکن اب ہم صرف ایک ایسے اداکار کی طرح ہیں جو صرف اپنے حصے کا مکالمہ ہر ادیتا ہے۔“ (John M. Coetzee, Elizabeth Costello)

”ماضی بعید ان چیزوں میں سے ہے جو جہالت کو ثروت مند بنا سکتی ہے۔ یہ مستقبل کے مقابلے میں اپنے اندر بے انتہا لچک رکھنے والی ہے اور بہت زیادہ اہم ہے۔ اس کے لیے ہمیں کم سے کم کوشش کرنے کی ضرورت ہے۔ لیکن وہ معروف موسم ہے جسے تمام اساطیر کا تحفظ حاصل ہے۔“

(Jorge Luis Borges, "I, a Jew": Selected New Fictions)

تعارف

کم و بیش دو صدیوں سے مسلم مفکرین اجتہاد کے نظریے کی وکالت و اشاعت کرتے رہے ہیں۔ (۱) اجتہاد کی کوئی سادہ تعریف آسان نہیں ہے اس لیے کہ اب اس کے معنی میں بہت کچھ فرق آ گیا ہے۔ وہ اب اپنے لفظی معنوں میں مستعمل نہیں ہوتا (۲)۔ اس کی ایک تعریف علمی اور دانش ورانہ کد و کاوش (Intellectual effort) سے بھی کر سکتے ہیں۔ اس کے تاریخی پہلوؤں کو سامنے رکھیں تو اس کے بہت سے معنی سامنے آتے ہیں۔ اسلامی فکر و قانون کی یہ اصطلاح مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ کی سطح پر صدیوں پر پھیلی مسلمانوں کی سماجی و سیاسی جدوجہد کی عکاسی کرتی ہے۔ ابتدائے اسلام میں جبکہ یہ لفظ اصطلاح کے طور پر رائج نہیں ہوا تھا، اس کا ایک معنی ”معلوم رائے“ (informed opinion) تھا۔ چنانچہ حضرت معاذ بن جبلؓ سے یمن روانہ ہوتے وقت پیغمبر اسلام (ﷺ) نے پوچھا تھا کہ اگر تم کو کتاب و سنت میں کوئی شرعی حکم نہ ملے تو تم کیا کرو گے؟ تو انہوں نے جواب میں کہا تھا کہ: ”اجتہد برائی ولا آلو“

* فاضل دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ۔ ایسوسی ایٹ پروفیسر، اسلامک اسٹڈیز، ڈپارٹمنٹ آف ریلیجن، ڈیوک یونیورسٹی، نارٹھ کیرولینا، امریکہ۔ ای میل: moosa@duke.edu

** ایڈیٹر ماہنامہ ”ترجمان دارالعلوم“، دہلی۔ ای میل: w.mazhari@gmail.com

(میں اپنی مقدور بھر کوشش کروں گا)۔ (۳) ”فقہی مذاہب کی تشکیل کے مرحلے میں فقہائے مجتہدین کی ایسی کوششوں کا اجتہاد سے تعبیر کیا گیا جو کسی شرعی حکم کے استنباط کے لیے کتاب و سنت کی واضح دلیل نہ ہونے کی بنیاد پر قیاس کا استعمال کرتے ہوئے کی جائیں۔ (۴) آگے چل کر اہل سنت کے یہاں اجتہاد کو انہی فقہائے مجتہدین کے ساتھ نہ کر دیا گیا اور ان کی تقلید پر اتفاق کر لیا گیا۔ اصول فقہ کی روشنی میں مستند فقہی احکام متقدمین فقہاء کی ابتدائی آراء کے ساتھ وابستہ ہو کر رہ گئے اور مختلف فقہاء کی تقلید پر لوگوں نے اتفاق کر لیا (۵) مزید برآں چند مخصوص صورتوں میں ہی اجتہاد کی اجازت دی گئی اور اس کے لیے مجتہد کے اندر بہت سی مختلف شرطوں کے پائے جانے کو ضروری قرار دیا گیا۔ (۶)

نئے مسلم مفکرین خواہ وہ روایت پسند ہوں یا جدت پسند، احیائیت پسند ہوں یا تکمیلیت پسند (maximalist) ان کی نظر میں اجتہاد کے مختلف معنی اور حیثیتیں ہیں۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ اجتہاد وہ بنیادی داہ ہے جس سے مسلمانوں کے تمام تر امراض کا کافی و شافی علاج ممکن ہے۔ اجتہاد کی وکالت کرنے والے ایک اسکالر یا نظریہ ساز زور دے کر یہ بات کہتے ہیں کہ اجتہاد کے باب میں ماضی کی روایت یا عمل سے چپک کر رہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگرچہ حقیقت میں اجتہاد کی خشک اور بے لچک بحثوں میں دانش و معرفت کے مختلف نکتے سامنے آتے ہیں۔ یہ نکتے ایک طرف دانشورانہ اور تہذیبی نشاۃ ثانیہ کے حامی اور روایت کا مکمل انکار نہ کرتے تو بے حریت فکر و نظر کی بھی خواہش اپنے اندر پاتے ہیں۔ دوسری طرف وہ فقہ و تشریع کے باب میں دانش و روانہ مواد پسندی کی بھی وکالت کرتے ہیں۔ یہ بات بکثرت سامنے آتی ہے کہ جو لوگ اجتہاد کی موقوفیت کے شاک میں ہیں وہ تاریخ کو اس کے لیے مورد الزام ٹھہراتے ہیں۔ ایسی تاریخ جو مسلمانوں کے سیاسی و علمی اور فکری زوال سے مہارت ہے۔ ان کے خیال میں اگر اجتہاد کا عمل جاری ہو جائے تو ان حوادث سے بچنے والے نقصانات کی بالکل مجزا نہ انداز میں تلافی ہو سکتی ہے۔ (۷)

اکثر اصلاح پسند مسلمانوں کے افسوس ناک مسائل کے لیے بعض روایتی اصول و قانونی معیارات کو الزامات کی بنیاد بناتے ہیں۔ تاہم یہ حقیقت اہم ہے کہ یہ مصعین بھی اس تعلق سے کوئی بہت زیادہ نئی چیز کا اضافہ نہیں کر پاتے۔ اس تعلق سے سب سے قابل غور اور اہم بات یہ ہے کہ یہ اصلاح پسند بھی اپنی نظریاتی عمارت انہی روایتی اور علمیاتی بنیادوں پر کھڑی کرتے ہیں جن پر ان کے پیش رو عہد وسطیٰ کے مفکرین نے اپنے نظریات کی عمارت کھڑی کی تھی۔ اس علمی اثاثے کی تقدیس و احترام کے رویے کو انہوں نے اختیار کیا۔ ایسے اصلاح پسند بہت کم ہیں جنہوں نے ”اجتہادی نشاۃ ثانیہ“ کے تعلق سے دانشورانہ روایت کی صحیح تحقیق و دریافت اور نصوص کی تفہیم کے ضابطوں اور مسلم طرز فکر کی ازسرنو تعمیر کی کوشش کی ہو۔ اس اعتبار سے ایک شخص یہ بات یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ نئے علم کے حصول کے ایک مضبوط عہد اور تحقیق کے بغیر اس تعلق سے کی جانے والی کوششیں محض بے سود اور بے نتیجہ ہیں۔

”بروس لارنس“ (Bruce Lawrence) نے اسلام کے نئے مظاہر سے متعلق کیے گئے اپنے مطالعے میں اس نظریے کو بخوبی ثابت کر دکھایا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جدید اسلامی مطالعات سے متعلق کام کرنے والوں میں سے بعض لوگوں نے بجائے اس کے کہ وہ اسلام کے فقہی اثاثے کی صحیح طور پر چھان بین کر لیں، انہوں نے چاہا کہ اس کے ایک بڑے حصے کو اٹھا کر پھینک دیا جائے۔ انتہا پسندی کے شکار بعض لوگوں نے

کوشش کی کہ وہ شریعت کے ان پہلوؤں کو اس سے علاحدہ کر دینے میں کامیاب ہو جائیں جن سے عہدِ وسطیٰ کے فقہاء نے شریعت کو گراں بار کر دیا تھا۔ (۸) وہ مزید لکھتے ہیں کہ بعض مسلم احیائیت پسندوں نے اس بات سے انکار کر دیا کہ وہ ان شرعی احکامات میں وسعت لانے کی کوشش کریں جن میں اجتہاد کے ذریعہ وسعت کی گنجائش و اجازت نکل سکتی تھی۔ اس کے بجائے انہوں نے شرعی احکام کو اسی شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی جو بالکل بے پلک تھی۔ (۹) ابہت سے اصلاح پسندوں نے مقاصد شریعت کے نظر سے کو بنیادی حل کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کی۔ اس کا مطلب یہ بتایا گیا کہ اسلامی قانون یا شریعت کا مقصد پانچ چیزوں کے تحفظ کو یقینی بنانا ہے: حفظ جان، حفظ عقل، حفظ نسل، حفظ مال اور حفظ دین۔ اس لیے یہ کہنا غلط نہیں کہ اجتہاد یا نا کام اجتہاد کے حق میں یا تو اعتدال پسندوں کے مختلف گروپوں کی طرف سے آوازیں بلند ہوئیں جیسے مشرق وسطیٰ میں اخوان المسلمین اور جنوبی ایشیا میں جماعت اسلامی یا بعض ریڈیکل گروپ کی طرف سے جیسے القاعدہ۔

لارینس کی رائے میں، جنہوں نے سنی روایت پسندوں کی قانون سے زیادہ تصوف پر لکھی گئی تحریروں کا تحقیقی مطالعہ کیا ہے، اجتہاد سے دامن کشی کے باوجود اس روایت پسند گروہ کی نظر میں وہ اپنی محدود شکل و صورت میں مطلوب تھا۔ اگرچہ ان کا نظریہ اجتہاد ان اصلاح پسندوں کے اجتہاد مطلق کے نظریے سے بالکل مختلف تھا، جنہوں نے اسلامی قانون کی ایک روائی اور سیدھی سادی تعبیر پیش کی۔ قانون کی یہ شکل اپنی اساسیات کی تشکیل میں ایک پالیسی و ستادیز کی مانند زیادہ تھی بہ نسبت دلیل و حجت پر مبنی معقول روایت کے۔ اجتہاد مطلق یا اجتہاد غیر مقید اور اسلامی قانون کی سیدھی سادی یہ تعبیر اپنے نتیجے کے اعتبار سے ہندوستان کے ان روایت پسندوں کی فکر کے مطابق نہیں تھی جو تصوف کے چشتیہ سلسلے سے منسلک تھے۔ کارل ارنسٹ (Carl Ernest) کے اشتراک سے لارینس نے ہندوستان میں چشتی فکر کے بنیادی ماخذ کی تلاش و تحقیق کا فریضہ انجام دیا (۱۰)۔ اگرچہ ان دونوں حضرات نے تفصیل اور دقت رسی کے ساتھ چشتیہ سلسلے کے روحانی نظریات کا جائزہ لینے کی کوشش کی تاہم انہوں نے تصوف کے مابعد الطبیعیاتی نظریات اور شریعت کے پیچیدہ مباحث کے درمیان موجود ربط کو اپنے غور و فکر کا مرکز نہیں بنایا۔ خاص طور پر ایک فقیہ کے اندر پائی جانے والی ایسی قابلیت اور روحانی بنیاد، جس پر وہ اجتہادی کوششوں کے ذریعہ شرعی حکم کا استنباط کرتا ہے۔ اس تعلق سے دلچسپ بات یہ ہے کہ برصغیر ہند کے چشتی صوفیوں کے ذریعہ اٹھائے گئے فقہ و اجتہاد کے مباحث کو تو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جبکہ تصوف سے متعلق انہی کے نظریات و خیالات کی تحسین کی جاتی ہے۔

میں مولانا اشرف علی تھانویؒ کے ایک شاگرد مولانا قاری محمد طیب صاحب کو اس موضوع (اجتہاد کے عمل میں روحانیت کا مرکزی کردار) تعلق سے بنیاد بنا کر اپنا نقطہ نظر پیش کرنے کی کوشش کروں گا۔ اس امید کے ساتھ کہ میرے اس مطالعہ سے موضوع کے دوسرے رخ پر روشنی پڑ سکے گی اور اس سے لارینس اور کارل ارنسٹ کے فقہ سے متعلق مطالعے میں تصوف و روحانیت کی مرکزیت کا پہلو زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آ سکے گا۔ قاری طیب صاحبؒ نے اسلامی قانون اور روحانیت سے تعلق رکھنے والے پیچیدہ مباحث پر اجتہاد و تقلید کے حوالے سے روشنی ڈالی ہے۔ اپنی تمام تر پیچیدگیوں کے ساتھ، اسلامی معاشرے میں پائے جانے والے ان روایت پسند ناقدین اور ان کے خیالات کو سمجھنے کے

لیے تصوف اور اسلامی قانون کے فکری مباحث کے درمیان مدخل پر زور ڈالنا ضروری نہیں ہے۔ جنوبی ایشیا کے بعض چشتی صوفیا کی نظر میں تصوف فقہ کے مقصد و معنی کو مزید گہرائی اور گیرائی عطا کرتا ہے۔ لیکن جہاں تک فقہ کی بات ہے تو وہ تصوف کے جوش و حیویت کو محدود کر دیتی ہے۔ میں اسی کے ساتھ یہ بات پیش کرنا چاہتا ہوں کہ اجتہاد کی حمایت یا مخالفت میں کی جانے والی بحثیں تاریخ کی مادی یا عارضی صورت حال اور فرد اور اجتماع سے متعلق مخصوص نظریات پر پردہ ڈال دیتی ہیں۔

قاری محمد طیب صاحب (وفات: ۱۹۸۳) نے، اپنے مقالے ”اجتہاد و تقلید“ میں جو ۱۹۶۰ کے اواخر یا ۱۹۷۰ کے اوائل میں لکھا گیا تھا، اجتہاد کے تعلق سے تجدد پسندوں، اصلاح پسندوں یا احیائیت کے علمبرداروں کی عام روش سے ہٹ کر نیا رخ اختیار کیا ہے۔ اگرچہ قاری محمد طیب صاحب کی عالمانہ اور مفکرانہ حیثیت سے ہندو پاک کے مدارس کی دنیا سے باہر کے کم ہی لوگ واقف ہیں، تاہم روایتی بزرگی اور خفیہ دیوبندی مسلک کے تعلق سے ان کی شخصیت امتیازی حیثیت کی حامل ہے۔ وہ تقریباً پانچ دہائیوں تک دارالعلوم دیوبند کے مسند اہتمام پر متمکن رہے اور انہیں اپنے حلقے میں زبردست دینی عظمت حاصل رہی۔

اجتہاد اور تقلید

اسلامی قانون یا فقہ کے تعلق سے اجتہاد و تقلید میں قاری طیب صاحب نے حضرت شاہ ولی اللہ (وفات: ۱۷۶۲) کی پیروی کی۔ چنانچہ انھوں نے شاہ ولی اللہ کی طرح قانون اور مابعد الطبیعات کی بحث کو تقریباً ایسی چیز کے ساتھ ملا دیا جو قانون و اخلاقیات کے تاریخی و عمرانی فلسفے سے قریب تر ہے۔ اسلامی قانون، جسے مذہب میں اخلاقی فلسفہ کا عنوان دیا جاتا ہے، کو موضوع بحث بناتے ہوئے ایسے غیر اجمالی عناصر پر کم ہی توجہ دی گئی ہے جن پر عموماً قانونیات سے متعلق تحریروں میں توجہ دی جاتی ہے۔ اکثر قانون یا فقہ سے متعلق تحریروں کو جن کی زبان مابعد الطبیعات اور تصوف کی زبان سے ہم آہنگ ہوتی ہے، روحانیات کے مطالعے کے عنوان سے الگ حیثیت دیتے ہوئے انہیں مذہبی مطالعے کے خانے میں ڈال دیا جاتا ہے۔ اس طرح اسلامی قانون کے ساتھ ان کا رشتہ منقطع ہو جاتا ہے۔ حقیقت میں، جیسا کہ بابر جوہانسن (Baber Johansen) نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، قانونی اثباتیت نے اسلام فقہ کا مطالعہ کرنے والی اہم عرب مسلم شخصیات کے ذریعے ایک نئی قسم کی راسخ العقیدگی اور معیاریت کی اساس کی شکل اختیار کر لی ہے۔ (۱۱)

اپنے مقالے میں قاری محمد طیب صاحب نے اجتہاد اور فقہ کی تشکیل کے بعد کے مرحلے میں اس کے استعمال پر روشنی ڈالی ہے۔ علاوہ ازیں اس بات سے بھی بحث کی ہے کہ تقلید کے ساتھ کس طرح تعامل کیا جائے؟ (۱۲) انہوں نے اس پہلو کو واضح کیا کہ بعض فقہاء بعض شخصی فقہی رایوں سے شدت کے ساتھ وابستہ رہے اور انہوں نے فقہاء کی رایوں کی اس طرح پیروی کی جیسے وہ خدا کی طرف سے نازل کردہ قانون ہے۔ (۱۳) ان کی نظر میں فقہی مذاہب اجتہادی کوششوں کے نتیجے میں وجود میں آئے ہیں اور اجتہاد سے متعلق قاری محمد طیب

صاحب کے افکار و نظریات کو انیسویں اور بیسویں صدی میں مختلف اسلامی ممالک میں اجتہاد کے بارے میں جاری بحثوں سے تقابل کی بنیاد پر زیادہ بہتر طور پر سمجھا اور پرکھا جاسکتا ہے۔ نیسویں صدی کے اختتام پر مشرق وسطیٰ میں اجتہاد کو عمل میں لائے جانے کا پرزور مطالبہ کیا جا رہا تھا۔ ہندوستان میں نثر آن کی حدیث سے مطابقت کی کوششوں میں اہل حدیث تحریک سب سے پیش پیش رہی ہے۔ اہل حدیث مستقل طور پر کتاب و سنت کے صحیح احکام تک رسائی کے لیے اجتہاد کو مسلمانوں پر فرض تصور کرتے ہیں۔ اس جماعت نے اصلاح پسندانہ ذہنیت کے تحت فقہی مکاتب فکر کی تشکیل کے نقطہ نظر سے اختلاف کیا، لیکن حقیقت میں اس کا اصلاحی نظریہ ملک و ملت کی تعمیر اور سماجی بدلاؤ کے بجائے قدامت پسندانہ انداز میں محض بعض مذہبی رسوم و اشکال کی اصلاح پر مرکوز رہا۔ ہندوستانی اہل حدیث رائج فقہی مکاتب کے بجائے زیادہ تر محمد بن علی الشوکانی، احمد محمد شاہ اور سعودی عرب کے سلفی علما کے افکار و نظریات سے قریب رہے (۱۴)۔ ہندوستان کے متحدہ دین بھی اجتہاد کے زبردست حامی تھے۔ وہ اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ دہلوی اور ان کے بعد ڈاکٹر علامہ اقبال کے افکار و نظریات کو اپنے تجدید پسندانہ مقاصد کے تعلق سے نمونہ اور مثال تصور کرتے تھے۔

برصغیر ہند کے خفی علما کی اس دوران اپنے مکتب فقہ سے وابستگی پوری طرح باقی رہی۔ انہوں نے اپنے مکتب فقہ کی معتبریت اور استناد کا کھل کر دفاع کیا۔ دیوبندی اور بریلوی عاباہم شدید خاصیت کے باوجود یہ سمجھتے رہے کہ فقہ خفی اسلامی شریعت کی رہنمائی کے تعلق سے ان کی ضروریات کی بخوبی تکمیل کرتی ہے۔ اسی طرح برطانوی حکومت کی طرف سے جو چیلنجز لوگوں کو درپیش ہیں وہ ان کا جواب دینے کی بھی پوری صلاحیت رکھتی ہے۔ (۱۵)

مشرق وسطیٰ کے ممالک کے علما میں اصلاح و تجدید کے تعلق سے جو جوش و خروش پایا جاتا تھا، اس سے ہندوستان کے علما کیوں محروم رہے؟ اس کی مختلف وجوہات ہیں۔ ایک اہم وجہ علما کا فقہ کے باب میں اجتہاد کی روش پر قدغن لگانا ہے۔ یہ صرف مغربی قانونی ضابطوں کے مقابلے میں خفی فقہ کی برتری کا ان کا اعتقاد ہی نہیں بلکہ عرب ممالک میں اجتہاد کی تائید میں بلند ہونے والی آوازوں کے متوقع نتائج کو دیکھ کر ان کا یقین اجتہاد کی نفی میں پختہ ہو چلا تھا۔ ہندوستانی علما نے محسوس کیا کہ تدریجاً غیر شعوری طور پر اجتہاد کی وکالت کرنے والے عرب علما بھی جدید طرز حیات کی اخلاقیات کے ساتھ سمجھوتہ کرتے ہوئے سیکولر کاری کے آگے گھٹنے ٹیک رہے ہیں۔ (۱۶) روایتی خفی علما کی نظر میں عرب علما کی مذکورہ صورت حال اجتہاد پسند خیامی کا انتہائی خطرناک پہلو ہے۔ مزید برآں خطرے کی بات یہ تھی کہ یہ اجتہاد کا حامی گروہ اجتہاد کی بنیاد پر تہذیبی نشاۃ ثانیہ کا شدید خواہاں تھا۔ طبعی طور پر نشاۃ ثانیہ کے بلند بانگ نعروں میں اجتہاد کی ضرورت پر زور دینے والی وہ آوازیں بھی شامل تھیں جن پر نیشنلزم اور سوشلسٹ رجحانات کی چھاپ تھی۔ اگرچہ مشرق وسطیٰ کے بہت سے روایتی علما سیاست و تہذیب کے حوالے سے اجتہاد کا حمایت میں ہونے والی بحث و گفتگو میں شریک رہے تاہم جنوبی ایشیا کے علما نے اس سے اپنی دوری بنائے رکھی۔

جنوبی ایشیا کے خفی علما نے اجتہادی کوششوں کی مزاحمت کیوں کی؟ اس کی شاید ایک انہیابی وجہ بھی تھی۔ اگر یہ علما اجتہاد کی راہ اختیار کرتے تو یہ ان کی طرف سے اپنی حریف جماعت، جماعت اہل حدیث جوہر حال جدیدیت سے خائف نہیں تھی، کے آگے گھٹنا ٹیک دینے اور یہ ان کے عکسہ نظر کو قبول کر لینے کا اشاریہ ہوتا۔ دارالعلوم دیوبند کے وجود و

بقا کے اسباب میں سے ایک سبب جماعت اہل حدیث کی طرف سے احناف کو لاحق چیلنجوں سے عہدہ برآ ہونا بھی تھا۔ علمائے اہل حدیث احناف کے اس تعلق سے شدید ناقد تھے کہ وہ کتاب و سنت سے تازہ کاری کی روح کے ساتھ براہ راست استفادے پر تقلید و روایت پسندی کے رجحان کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس اعتبار سے قاری محمد طیب صاحب روایتی طرز کے ایک تقلید پسند عالم تھے۔ وہ اس رجحان کے خلاف تھے کہ اجتہاد کی بنا پر خود سے فقہی احکام کا استنباط کیا جائے۔ انہوں نے جدیدیت پسندوں اور سلفی علما کے اس رویے کو نا پسند ٹھہرایا کہ وہ اس پہلو پر زیادہ توجہ نہیں دیتے کہ استنباط قانون کا حق و اختیار کس کو حاصل ہے اور کس کو نہیں؟ اس بات پر افسوس کا اظہار کرتے ہوئے کہ انہوں نے روایتی علمی طریق کار کو نظر انداز کر کے نیا طریق کار اختیار کر لیا ہے، انہوں نے ان دونوں طبقے کے لوگوں کو اس پہلو سے شدید ترین تنقیدوں کا نشانہ بنایا کہ وہ اجتہاد کے علم بردار تو ہیں لیکن اس کی صلاحیتوں سے قطعی بے بہرہ ہیں۔ (۱۷) ان کی نظر میں کتاب و سنت کی بصیرت رکھنے والی علمائے دیوبند کی جماعت شریعت کے تعلق سے عقلی اور مابعد الطبیعیاتی پہلوؤں سے پوری طرح واقف و آگاہ تھی۔ قاری صاحب کی نظر میں کسی بھی مستنبط شرعی حکم کے لیے ضروری ہے کہ وہ کلیت اور تعقل کے مفہوم سے مربوط ہو اور ان دونوں کے درمیان مابعد الطبیعیاتی رشتہ قائم ہو۔ (۱۸) یہ نظریہ اس عام اور غالب مسلم علمیاتی فکر سے متغائر ہے جو اسلامی نصوص کی مربوط و منظم تشریح سے پہلو بچائے ہوئے عقل عام کے اصولوں کی بنیاد پر کتاب و سنت کے مطالعے کی روشنی میں اخذ کردہ خالص شرعی احکام کو ہی مکمل معتبریت اور استناد فراہم کرتا ہے۔ قاری محمد طیب صاحب تحریر فرماتے ہیں:

”ہر علم جزئی میں ایک علم کلی ہوتا ہے۔ اور ہر علم کلی میں حکمت و مصلحت کلیہ پوشیدہ ہوتی ہے، پھر ہر مصلحت کا تعلق کسی نہ کسی شانِ کمال سے ہوتا ہے پھر ہر شانِ کمال کسی نہ کسی صفتِ الہی سے مربوط ہوتی ہے۔“ (۱۹)

قاری صاحب نے جو زبان اجتہاد سے متعلق اپنے نظریات کی وضاحت کے لیے استعمال کی ہے اس میں کلیت اور عقل و حکمت کے الفاظ کا استعمال اور ان کو فقہ، اخلاقیات اور ”مصلحت عامہ“ سے مربوط کر کے قاری صاحب کی توجہ مابعد الطبیعیاتی امور کی طرف مبذول کی گئی ہے۔ اسی طرح انہوں نے احسان اور تقویٰ کے مفہوم کا مخصوص طور پر استعمال کرتے ہوئے صفاتِ الہیہ کی کاملیت و اکملیت کے حوالے سے انسانی نفسیات کی تشریح کی گئی ہے۔

قانون سے متعلق اس پیچیدہ و مختلف سطح اور ابعاد رکھنے والے اس نکتہ نظر کو جنوب ایشیائی اسلامی فکر کے بعض حلقوں میں اب بھی مقبولیت حاصل ہے۔ اس خطے میں روایتی حنفی علما اور اسکالر اس کا گروہ بلا تامل کائناتی تناظر میں فقہی احکام و ضوابط کے متعلق گفتگو کرتا ہے۔ یہ رجحان دیوبندی اور بریلوی دونوں کتب فکر کے علما میں نظر آتا ہے۔ علم و دانش کے ان حلقوں میں قانون کے مباحث میں مابعد الطبیعیات، کلام اور تصوف کی بھرپور آمیزش شامل ہوتی ہے۔ (۲۰)

ماورائیت، حکایت اور تاریخ

اجتہاد سے متعلق قاری طیب صاحب کے بیانات میں تاریخ سے متعلق ان کا نظریہ غیر محسوس طور پر درآیا ہے، جو ہماری توجہات کا زیادہ مستحق ہے۔ تاریخ سے متعلق ان کا نظریہ مختلف پہلوؤں سے قصہ (historia) سے مشابہ ہے جس کے مطابق، ان کے تعبیری نمونوں سے متعلق ان کے بیانات سے نہایت اہم سوالات ابھر کر سامنے آتے ہیں۔ یہ

تاریخ واد مرتب تاریخ کے بالمقابل ایک بیانیہ تاریخ کے مشابہ ہے۔ ہیزن وائٹ (Hayden White) کہتے ہیں: ”بیانیہ تاریخ، تاریخی واقعات کو ڈرامائی اور تاریخی عمل کو نادر شکل میں ڈھال دیتی ہے جس کا مقصد یہ ظاہر کرنا ہوتا ہے کہ بیانیہ تاریخ جن حقائق سے تعامل کرتی ہے ان کا نظم و اسلوب سماجی و سائنٹفک تاریخ کے حقائق سے کافی مختلف ہوتا ہے۔“ (۲۱)

بیان سے جو حقائق منکشف ہو کر سامنے آئے انہوں نے تاریخ کو کونیات بلکہ شاید مفروضات کے ساتھ وابستہ کرنے کا کام انجام دیا۔ چنانچہ موضوعیت سے مکمل وابستگی کے ساتھ حقائق کو واشگاف کرنے کی تمام تر کوششوں کے باوجود، جیسا کہ ”ہرمن ہیس (Hermann Hess) Glass Bead Game میں لکھتے ہیں: ہمیں اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ تاریخ سے متعلق تحریریں ادبیات کے ضمن میں ہی آتی ہیں۔ (۲۲) وہ مزید بصیرت کے ساتھ کہتے ہیں: ”تاریخ کا تیسرا بعد ہمیشہ مفروضات ہی ہوتے ہیں۔“

قاری طیب صاحب کی بیانیہ تاریخ کے شاعرانہ اور عقائد (poetic and noetic) دونوں پہلوؤں کے فلسفہ فقہ کی خبر دیتے ہیں۔ ان کے مباحثے میں دو اصطلاحیں ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ مستعمل ہوتی ہیں: نگوین اور تشریع۔ نگوین سے مراد خلق کائنات اور تشریع سے قانون سازی مراد ہے۔ مسلم ماہرین دینیات یا فقہاء نے مادہ سے اشکال و صورت کے پیدا ہونے کا نظریہ قائم کیا ہے۔ (۲۳) دوسرے لفظوں میں یہ بعض مادوں کی موجودگی تھی جو وجود کے لبادے میں ظاہر ہوئی یا ایک باختیار ہستی کے منشا اور علم سے اس کا ظہور ہوا۔ (۲۴) جس طرح تدربگی طور پر نگوین کا عمل مکمل ہوا۔ اسی طرح تشریع بھی ان کی صفات البیہ سے وابستہ رہی جو ایک ماڈل کے طور پر تاریخ میں تدربجیت کے آغاز کا پیش خیمہ بنی۔

تدربجیت کے خدوخال ”ربوبیت“ کے اوصاف سے ظہور پذیر ہوئے ہیں۔ ربوبیت تدربگی طور پر پرورش اور دیکھ بھال کا نام ہے۔ (۲۵)۔ دوسرے لفظوں میں اسلامی قانون تاریخ کے مختلف مراحل میں تشکیل پذیر ہوا اور مادی اور انسانی کوششوں کے دائرے میں ظاہر ہوا۔ اس طرح کائناتی اور تشریعی دونوں نظاموں کا تعلق وقت سے ہے۔ کائنات کی تخلیق پر اس لیے زیادہ زور دیا گیا تاکہ ایک منظم کائنات کے ارتقا میں وقت کی اہمیت کی نشان دہی کی جاسکے نہ کہ تخلیق کے محدود نظریے کی۔

قاری صاحب نے اپنے افکار کی تشکیل مختلف مطابقتوں اور مشابہتوں (homologies) کو سامنے رکھ کر کی ہے۔ ”ریموئن ویلیامز (Raymond Williams) کے خیال میں مشابہت کا تعلق اصل اور ارتقا سے ہے اور یہ قیاس (analogy) سے مختلف ہے۔ (۲۶) قاری طیب صاحب کے مطابق، نگوین اور تشریع کے عمل کے درمیان ایک مطابقت پائی جاتی ہے اور یہ مطابقت نگوین اور تشریع سے ہٹ کر کائنات اور موجودات میں جو مماثلت پائی جاتی ہے، اس کے تعلق کی اہمیت کو ظاہر کرتی ہے۔ اس کے بعد قاری صاحب دوبارہ اس مماثلت کی طرف رخ کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں فطری طور پر ایک شخص خدا کے کام اور کلام کا شاہد ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ خدا کے عمل کا ادراک کر کے انسان عمل تخلیق کی حقیقت سے آشنا ہوتا ہے اور خدا کے الفاظ کی تصدیق کر کے وہ وحی کے عمل کی حقیقت سے آشنا

ہوتا ہے۔ انھوں نے کتاب فطرت اور کتاب اللہ کے درمیان جو متوازی نسبت قائم کی ہے اس کی وضاحت کی مزید ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ (۲۷) قاری صاحب کے نزدیک فطرت پر مبنی کائنات اور وحی کی بنیاد پر تشریع ایک دوسرے سے ہم آہنگ اور اپنے وجود میں ایک ہی لکھے کا حصہ ہیں۔

ایک طرف تکوین اور دوسری طرف تشریع کی شروعات ایک ہی وقت میں عمل میں آئی ہے، یہ دونوں دو کائناتی عوامل (عالم المخلوق والاخر) کی عکاسی کرتے ہیں۔ یہ اصطلاح قرآن سے لی گئی ہے جو ایک ایسے دائرے کی ضرورت پر زور دیتی ہے جہاں امور کائنات اور امور تشریع ایک دوسرے کے ساتھ گھلے ملے نظر آتے ہیں۔ قاری صاحب کی نظر میں آغاز کائنات پر ایک بیان سے روشنی پڑتی ہے۔ انہوں نے قرآن کے بیان سے یہ مطلب اخذ کیا ہے کہ ایک کائناتی دن ایک ہزار زمینی دن کے برابر ہے۔ ابراہیمی مذاہب کے معروف مافوق الادراک تفصیل کے مطابق، کائنات کی تخلیق کل چھ دنوں میں عمل میں آئی ہے۔ اگرچہ مختلف مفسرین کے نظریے کے مطابق تخلیق کا عمل ہمیشہ سے ہوا ہے اور اب ہم رہا ہے (۲۸)۔ قاری طیب صاحب کی ایک بڑی ناکامی اور کمزوری کی بات ان کی بھونڈی حریفیت پسندی ہے جو اسلامی نظریہ ارتقا کا ایک دھندلا اور نہایت مبہوم خاکہ پیش کرتی ہے۔ اس نظریے کے تحت یہ دعواسنا آتا ہے کہ ہماری یہ دنیا 6000 سالوں میں بن کر تیار ہوئی ہے (۲۹)۔ اس تعلق سے انہوں نے روایتی تفسیری تعبیرات کو بھی نظر انداز کر دیا۔ روایتی مفسرین میں سے بعضوں نے وحی میں موجود کونیاتی اشاروں اور حوالوں کی تجربی نوعیت سے متعلق کچھ بھی تخمینہ لگانے یا کہنے سے گریز کیا (۳۰)۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں آفرینش پر مبنی تخلیق کائنات سے متعلق پیش کردہ وہ نظریات جو اب ناقابل اعتبار ٹھہرائے جا چکے ہیں؛ کے قبیل کی بھی بعض چیزیں قاری طیب صاحب کے یہاں راہ پا گئیں۔ تقریباً وہ صدی بیشتر بائبل کے علم تواریث کی روشنی میں یہ بات کہی گئی کہ زمین کی عمر چھ ہزار سال ہے جبکہ قاری طیب صاحب کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلام محمد (ﷺ) کی پیدائش بنی نوع انسان کے پہلے فرد (حضرت آدم علیہ السلام) کے اس دنیا میں آنے کے ٹھیک چھ ہزار سال بعد ہوئی ہے (۳۱)۔ قاری طیب صاحب کی فکر میں پائی جانے والی اس طرح کی کمزوریوں کے باوجود میرے خیال میں ان کی فکر کا اکثر حصہ قابل قبول ٹھہرتا ہے۔ جس طرح کونیاتی نظام کا ظہور تاریخی یا فطری وقت کے مطابق ہوا، اسی طرح تشریحی نظام بھی فطری زمانے کے مطابق رونما ہوا۔ اس طرح ان دونوں میں باضابطہ مطابقت بالکل واضح تھی: کائنات کی تاریخ کے مختلف مراحل میں جس طرح کائنات کی پرتیں نکلیں، اس کے راز ہائے سربستہ منکشف ہوئے، اسی طرح طویل انسانی اعمال و تجربات کے ذریعے بتدریج شریعت کی تشکیل ہوئی اور وہ محمد (ﷺ) کے توسط سے تکمیل کو پہنچی ہے۔ کوئی اور ارضی زمانے کے درمیان بھی ایک رابطہ موجود تھا۔ مولانا قاری طیب صاحب لکھتے ہیں کہ چھ ہزار سال کے عرصے کے دوران تکوین کائنات اور تشریع سے تعلق رکھنے والے امور کمال کو پہنچ گئے۔ آگے جو کچھ انھوں نے لکھا ہے اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان کی نظر میں کائنات اور موجودات کائنات کے درمیان تعلق ایسا ہی ہے جیسے جسمانی اور معاشرتی ارتقا کے نمایاں خدوخال کے درمیان۔ اگرچہ ایک شخص ان کے اس عمل میں صرف ہونے والے زمانے کے تخمینے کو مسترد کر سکتا ہے (۳۲)۔

تکوینی اور تشریحی عمل میں جو اشتراک تھا وہ نہایت گہرائی کے ساتھ غیر متبدل اور کائناتی اصولوں اور ضابطوں سے

تعلق رکھتا ہے۔ قاری طیب صاحب جس کو نبات کی بات کرتے ہیں وہ بہت سی کلیات سے مرکب ہے۔ ارسطو اور ابن سینا کے حوالے سے وہ عناصر اربعہ: آب، خاک، آتش اور ہوا کو کلیات قرار دیتے ہیں جن سے مزید دوسری کلیات پیدا ہوئیں جیسے: اپنے نظام مدارج کے اعتبار سے جمادات، حیوانات اور نباتات۔ (۳۳)

اسی طرح سائنٹفک قانون سازی کے میدان میں مذہب کے مبادی اور کلیات بھی کچھ ضوابط، قوانین، نظریات اور اقدار پر مبنی ہیں۔ قاری طیب صاحب کی تطبیق میں نگوینی اور تشریحی بیانات کس طرح فٹ بیٹھتے ہیں؟ حقیقت میں غیر متبدل اور مستحکم کلیات کے ذریعہ ان میں توافق پیدا کیا گیا ہے۔ قاری طیب صاحب کے مثبت فریم ورک میں عموماً پرتا کید محض کلیدی عنصر ہی نہیں بلکہ خصائص بھی عموماً کا اثر رکھتے ہیں جب انہیں مربوط طرز میں پیش کیا جائے۔ وہ لکھتے ہیں:

”آیات و احادیث میں جس قدر بھی جزئی احکام مذکور ہوئے ہیں، جو زید، عمرو بکر کی طرح پھیلے ہوئے ہیں ان کی تشکیل وہ اصول و کلیات اور علل و اسرار کرتے ہیں جو ان جزئیات میں مستور ہوتے ہیں کہ ہر جزئی میں ایک علم کلی ہوتا ہے اور ہر علم کلی میں حکمت و مصلحت کلیہ پوشیدہ ہوتی ہے۔ پھر ہر مصلحت کا تعلق کسی نہ کسی شان کمال سے ہوتا ہے۔ پھر ہر شان کمال کسی نہ کسی صفت الہی سے مربوط ہوتی ہے۔“ (۳۴)

لیکن کلی کا مطلب یہ نہیں کہ ایک جامد نظام غالب ہے۔ قاری صاحب کہتے ہیں: جب کوئی فطرت اور نظام تکوین کا جائزہ لیتا ہے، تو یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ نئے عجائب اور اسرار کا انکشاف ہو۔ فطرت کے مخفی خزانوں کی تحقیق نے تہذیب کے لیے لایا انتہا ایجادات پیش کر دی ہیں۔ تشریحی قانون کی معرفت آدمی کو اس قابل بنادیتی ہے کہ وہ نگوین، اس کے قوانین، ضوابط اور اقدار کے پوشیدہ اسرار اور خفیہ معارف تک رسائی حاصل کر سکے۔ ان استدلالی آلات کو استعمال کرنے سے انسان۔ قاری صاحب کے خیال میں۔ نئے ثانوی خیالات، لطافتیں، نکات، حقائق اور تدین کے نئے معانی پیدا کر سکتا ہے۔ (۳۵)

”جیسے کہ سائنسی اکتشاف ہمارے نگوینی علم میں اضافہ کرتا ہے۔ ویسے ہی اجتہاد سے ہمیں تشریح کے دقائق کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔“
وہ کہتے ہیں:

”جس طرح نگوین کے ان منظم اور مرتب مادوں اور علوی و سفلی ذخیروں سے بواسطہ فکر و تدبر نئے عجائبات کا انکشاف کیا جاسکتا ہے اور ان کی چھپی ہوئی طاقتوں کا سراغ لگا کر تمدن کے نئے نئے کارنامے دنیا کو دکھائے جاسکتے ہیں جن کی کوئی حد نہیں کہ لا تنقضي غرائب۔ اسی طرح تشریح کے منظم احکام و مسائل اور قواعد و کلیات کے مخفی علوم و اسرار کا پتہ لگا کر ان سے تدین کے نئے فروعی مسائل، لطائف و ظرائف اور حقائق و معارف پیدا کیے جاسکتے ہیں۔ اس نگوینی انکشاف کا نام ایجاد ہے اور تشریحی استخراج کا نام اجتہاد ہے، نہ ایجاد کی کوئی حد ہے نہ اجتہاد کی۔ یہ الگ بات ہے کہ جیسے ایجادات ہر زمانہ کی ذہنیت اور ضرورت کے مطابق ہوتی ہیں اور فطرتاً موجودوں کی طبیعتیں ان ہی ایجادوں کی طرف چلتی ہیں جن کی زمانہ کو ضرورت ہوتی ہے اور جب

وہ ضرورت ختم ہو جاتی ہے تو طالع کی یہ دوز بھی ختم ہو جاتی ہے، آگے صرف ان ایجادات سے فائدہ اٹھانا رہ جاتا ہے، ایسے ہی اجتہادات کا رنگ بھی ہر دور کی علمی ذہنیت اور وقت کے تقاضوں کے مطابق ہوتا ہے مجتہدوں کے قلوب فطرتاً چلتے ہی اس استخراج کی طرف ہیں جس کی اس قرن کو ضرورت ہوتی ہے۔ اس تکمیل ضرورت کے بعد اجتہاد کا وہ دور نہیں لوٹا جو آچکتا ہے، اب صرف اس سے نفع اٹھانے کا موقع باقی رہ جاتا ہے۔“ (۳۶)۔

قاری محمد طیب کی اجتہاد کے جواز میں یہ بلند آہنگ گفتگو قانون اور اخلاقی فلسفہ پر مبنی ہے۔ ان کے خیال میں اجتہاد اور تقلید دونوں ہی شریعت میں مطلوب ہیں (۳۷) لہذا دونوں میں سے صرف کسی ایک پر زور دینا درست نہ ہوگا۔ صرف اجتہاد کو ہی مرکز توجہ بنانے سے تقلید کو نقصان پہنچے گا۔ اس کے بجائے دونوں ہی کے مثبت پہلوؤں کو آگے بڑھا یا جائے۔ اجتہاد و تقلید دونوں ہی اصطلاحات مجازی کے طور پر اقتدار اور تخلیق کے ایک پورے نظام سے متعلق ہیں اور دونوں جہی مؤثر ہوں گے جب دونوں پر مخصوص نظام میں عمل درآمد ہو۔ قطع نظر اس سے کہ وہ نظام مذہبی ہو یا سیکولر۔ اس نظام کا کردار زیادہ اہم ہے نہ کہ اس کی شکل۔ یہ نہ جبری ہو اور نہ جامد۔ قاری محمد طیب کے خیال میں یہ نظام مجموعی طور پر مؤثر ہوگا مگر لوگوں میں نہیں۔ (جاری)

حواشی و حوالہ جات:

- ۱۔ اجتہاد متعدد المعنی اصطلاح ہے۔ اس لیے اس کا کئی طرح سے ترجمہ ہو سکتا ہے۔ اس مقالے میں اس کا ترجمہ ان معنوں میں کیا گیا ہے: خود اختیار کردہ اور مستقل فکر، مستقل فقہی توجیہ، خود توشیح کردہ اصول اور فقہی صوابدید وغیرہ۔
- ۲۔ اس اصطلاح سے متعلق ایک بحث کے لیے دیکھیے:

Gayatri Chakravorty Spivak, A Critique of Postcolonial Reason (Cambridge, Mass & London: Harvard University Press, 1999), 331. Also see the Oxford English Dictionary, s.v. 'catachresis.'

۳۔ ابو حامد محمد بن محمد الغزالی: المستصفی من علم الاصول، ترتیب: سلیمان الاشقر (بیروت مؤسسہ الرسالہ ۱۴۱۷ھ/۱۹۹۷ء) ۱۶۲/۲۔

۴۔ محمد ابن اور لیس الشافعی: الرسالہ ترتیب: احمد محمد شاكر (بیروت، المکتبہ العلمیہ، تاریخ مذکور نہیں)، ص، ۴۱۵-۷۰۵۔

۵۔ مجتہد مطلق اور مجتہد منسوب کی بحث کے لیے دیکھیے:

۶۔ دیکھیے:

Wael B. ed. Hallaq, Islamic Law and Society: Issues and Problems, Vol. 3, No. 2, vol. 3 (1996) Also Mohammad Fadel, "The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhataras," Islamic Law and Society 3, no. 2 (1996), Sherman A. Jackson, "Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of

Legal Injunctions in Post-Formative Theory Mutlaq and 'amm in the Jurisprudence of Shihab Al-Din Al- Qarafi," Islamic Law and Society 3, no. 2 (1996).

۷۔ ابوالحسن علی ندوی: (Lacknow, Islamic Research Academy) 1980 اس طرح کے مختلف نظریات پر محمد عابد جابری نے تبصرہ کیا ہے۔ سخن والترات (بیروت) المکرز الشافعی العربی (۱۹۹۳) خاص طور پر دیکھیے ص ۱۱، ۷۲۔

۸۔ Bruce B. Lawrence, Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age (San Francisco: Harper & Row, 1989; reprint, Columbia: University of South Carolina Press, 1995), p. 214

۹۔ ایضاً: 215

۱۰۔ Carl W. Ernst and Bruce B. Lawrence, Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond (New York: Palgrave Macmillan, 2002), p.118-125

۱۱۔ Johansen Baber: *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, ed. Ruud Peters and Bernard Weiss, Studies in Islamic Law and Society, Vol.7 (Leiden, Koln: Brill, 1999

۱۲۔ میں اس بات سے واقف ہوں کہ بعض لوگ تقلید کا ترجمہ ”نقل“ (imitation) کرتے ہیں۔ میں نے اس کا ترجمہ اتباع یا کسی چیز پر کار بند ہونے کے معنی میں مجاز کیا ہے۔

۱۳۔ قاری محمد طیب: اجتہاد اور تقلید (لاہور دارہ اسلامیات ۸۷۹۱ء) ص ۶۰

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ حنفی علما نے فقہ پر نظر ثانی کی تحریک کا بہت زیادہ اثر قبول نہیں کیا۔ ہو سکتا ہے اس کی دوسری وجوہات بھی ہوں۔ حنفی فقہی روایت کو دو واقعات سے بہت زیادہ تحریک اور تقویت ملی۔ یہ دونوں واقعات نسبتاً کم مدت کے اندر اندر پیش آئے اور ان کے حنفی فقہی روایت پر زبردست اثرات مرتب ہوئے۔ ایک ہندوستان میں اورنگ زیب عالم گیر کی سرپرستی میں فتاویٰ عالمگیری (جسے فتاویٰ ہندیہ سے بھی موسوم کیا جاتا ہے) کی ترتیب دوسرے ترکی میں عثمانی حکومت کے تحت مجلہ الاحکام العدلیہ کا مرتب کیا جانا۔ اس کی ترتیب وزیر انصاف احمد جودت پاشا کی نگرانی اور سرپرستی میں عمل میں آئی۔ حنفی فقہ میں کی جانے والی اس اصلاحی کوشش کے اثرات ہندوستان میں وسط ایشیا کے راستے سے اور عالم عربی میں عرب حنفی علما کے ترکوں سے تعامل کے ذریعے وہاں پہنچے۔ مجلہ الاحکام العدلیہ کے کام کو آگے بڑھانے میں سب سے اہم کردار علاء الدین محمد بن محمد ابن عابدین (وفات: ۹۸۸۱/۶۰۳۱) کا ہے۔ علاء الدین مشہور عالم و فقیہ محمد امین عابدین (۲۵۲۱ھ/۶۳۸۱ء) کے بیٹے تھے۔ جن کی لکھی ہوئی کتاب: رد المحتار علی در المختار بیسویں صدی کی حنفی فقہ کی اہم ترین کتاب شمار ہوتی ہے۔ نوجوان علاء الدین نے اپنے والد کی انسائیکلو پیڈیا کی نوعیت کی مذکورہ کتاب

کے بعض ادھورے حصے کی نہ صرف تکمیل کی بلکہ جودت پاشا نگرانی میں جو کمیٹی اسلامی قانون کی تدوین نو کر رہی تھی اس کے رکن کے طور پر انہوں نے استنبول میں تین سال قیام بھی کیا۔ ہندو پاک کے روایتی خفی علما کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ فقہ کو قانون کے بجائے اخلاق کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ یہ بات اس تناظر میں مختلف اور اہم ہے کہ مشرق وسطیٰ کے فقہی حلقوں میں کچھ عرصے تک علما فقہ کو قانون کا درجہ دیتے رہے ہیں۔

۱۶۔ منیر غلام فرید: *Legal Reform in Muslim World The Anatomy of a*

Scholarly Dispute in the 19th

and Early 20th Centuries on the Usage of Ijtihad as a Legal Tool (San Francisco & London: Austin & Winfield, 1996)

۱۷۔ مثال کے طور پر دیکھیے کہ یٹین اختر مصباحی، جو بریلوی فرقے کے اہم عالم ہیں، کس شدت کے ساتھ تنقید کرتے ہیں کہ انہوں نے ترقی کے نام پر اسلامی احکام پر عمل آوری کو رجعت پسندی کے خانے میں ڈال کر ہر اسلامی حکم کو پس پشت ڈالنا شروع کر دیا ہے۔ مایوسی کے ساتھ وہ اشتراکیت، سوشلزم اور عرب قومیت کے عربوں پر اثرات کا ذکر کرتے ہیں۔ احمد رضا بریلوی کی کتاب: *جد المتار علی رد المحتار جلد ۱ ص: ۶۱* (طبع حیدرآباد، المطبع العزیز: ۱۹۸۹) کا تعارف جو مولانا مصباحی نے کلمات المنج اکیڈمی کے نوٹ کے طور پر تحریر کیا ہے۔

۱۸۔ قاری طیب: ۳۶

۱۹۔ ایضاً: ۹۳-۴۴

۲۰۔ ایضاً: ۸۱

۲۱۔ مولانا احمد رضا خان کی تحریروں میں یہ بات بھی وضاحت کے ساتھ ملتی ہے۔

۲۲۔ Hayden White, *The Content of the Form*, 44.

۲۳۔ Hermann Hesse, *The Glass Bead Game* (New York: Picador, 1990)

P, 48-

۲۴۔ شیخ دوغنائیم: موسوعۃ مصطلحات علم الکلام الاسلامی، جلد ۲، (بیروت، مکتبہ لبنان، ۱۳۹۳/۱-۷۹۱) ص ۳۳۲۔ التفتازانی-تفتازانی کی کتاب ہندو پاک کے مدارس میں پڑھائی جاتی ہے۔ قاری طیب صاحب کا دارالعلوم دیوبند بھی اس میں شامل ہے۔ تفتازانی نکوین کی تشریح اس طرح کرتے ہیں کہ یہ ایسا نظریہ ہے جو فعل، خلق، تخلیق، ایجاد، احداث اور اختراع وغیرہ پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ سب خدا کی صفات ہیں۔ دیکھیے: سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی: شرح العقائد النسفی فی اصول الدین و علم الکلام، مرتب کلاؤڈی سلامہ (دشوق وزارة الثقافة والارشاد القومي ۱۹۳۷) ص ۶۲ یا دوسرے لفظوں میں یہ اضافی نسبتیں ہیں جیسا کہ ایک شارح نے لکھا ہے۔ دیکھیے: عبدالعزیز پرہاروی، النہر اس شرح شرح العقائد، (بندیل شریف، سرگودھا، شاہ عبدالحق اکیڈمی ۱۳۹۱/۷-۷۹۱) ص ۳۳۲۔

۲۵۔ محمد اعلیٰ تھانوی، موسوعۃ کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ترتیب: رفیق العجم جلد ۲ (بیروت، مکتبہ

لبنان، ۱۳۹۱/۱) ۵۸ و ۵۵

تھانوی کہتے ہیں کہ وسط ایشیا کا مادیاتی کتب فکر یہ نظریہ رکھتا ہے کہ تکوین خدا کی ازلی صفت ہے۔ یعنی ایک ایسا وجود جو مستقل طور پر ماضی میں قائم و دائم رہا ہے۔ پارتھوی اس کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ مادیاتی تکوین کو صفت مؤثرہ تصور کرتے ہیں اور اس کو کئی نام دیتے ہیں جس کا تعلق مختلف نوع کے افعال سے ہے، دیکھیے، پارتھوی: ص ۵۳۲

۲۶۔ قاری طیب: ایضاً ص ۹

Raymond Williams / Marxism and Literature, Press/1986) p.105 (Oxford: Oxford University

۲۸۔ قاری طیب صاحب نے مختلف اعتبارات سے پاکستانی مصنف غلام جیلانی برق کے اس خیال کی شدت کے ساتھ تنقید کی ہے کہ کتاب اللہ سے زیادہ اہمیت کتاب فطرت کو حاصل ہے۔ دیکھیے، قاری طیب، نظریہ دو قرآن پر ایک نظر (دیوبند، اعظمی بک ڈپو ۲۰۰۶ء)

۲۹۔ کائنات کی تخلیق سے متعلق قرآنی حوالوں کی تشریح و توضیح بارے میں پائے جانے والے مختلف قدیم و جدید نظریات اور اس سے متعلق معذرت خواہوں کے لیے دیکھیے: محمد رشید رضا: تفسیر القرآن الحکیم الشہیر، مفسر المنار، (بیروت، دار المعرفہ، تاریخ مذکور نہیں)، ص ۴۴۲-۴۵۳

۳۰۔ قاری محمد طیب اپنی بات کے ثبوت میں مسلم مؤرخین کا حوالہ دیتے ہیں، جن میں ابن جریر طبری بھی شامل ہیں۔ طبری کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلام محمد ﷺ کے پاس وحی حضرت آدم کی تخلیق کے تقریباً چھ ہزار سال کے بعد آئی۔ وہ قرآن (الاعراف: ۵۴) کا حوالہ دیتے ہیں جو زمین و آسمان کی تخلیق سے متعلق ہے اور اس کو قرآن کی سورہ الحج: ۴۷ سے متعلق کرتے ہیں جس میں کہا گیا ہے کہ آخرت کا ایک سال زمین کے ایک ہزار سال کے برابر ہے۔

۳۱۔ الحافظ امداد الدین ابوالفدا اسماعیل ابن کثیر و محمد علی الصابونی (مرتب) مختصر تفسیر ابن کثیر، (بیروت، دار القرآن، آکریم، ۵۲/۲، ۲۰۰۱ء/۱۸۹۱ء)

۳۲۔ دیکھیے، H.Allen Orr: A Religion for Darwinians? The New York Review, Aug.2007, P.33 of Books/16,

۳۳۔ قاری طیب ص ۲۱،

۳۴۔ ایضاً۔ مزید دیکھیے: Aristotle "Metaphysics" in The Basic Works of Aristotle, ed. Richard

McKeon (New York: The Modern Library, 2001) 697 Seyyed Hossein Nasr/An Introduction to Cosmological Doctrines (Bath: Thames & Hudson/1978

۳۵۔ قاری طیب،

۳۶۔ ایضاً، ص ۱۳،

۳۷۔ ایضاً