باب دوم

قرآنی دائرۂ فکر کا زوال

﴿ الذین یذکرون اللہ قیاما و قعودا وعلی جنوبھم و یتفکرون فی خلق السمٰوات و الارض ربنا ما خلقت ھذا باطلا﴾

وحی ربّانی کے نزول نے انسانی تاریخ میں پہلی بار ایک ایسے ذہن کی آبیاری کی جو تدبر، تفکر اور تعقل سے عبارت تھا۔ کائنات کے بارے میں یہ خیال عام ہوا کہ وہ ایک منصوبہ بند تنظیم کا حصّہ ہے جس پر کسی کو خلق باطل کا گمان نہ ہو اور یہ کہ شمس وقمر کی گردش، لیل ونہار کی آمد قوانینِ فطری یا سنت اللہ کے تابع ہیں۔ متبعین محمدؐ پر ابتداء سے ہی یہ بات واضح رہی کہ آخری پیغام کے حاملین کی حیثیت سے وہ اس کائنات کے امین ہیں اور یہ کہ انھیں تاریخ کے آخری لمحے تک اقوام عالم کی رہنمائی کا کام انجام دینا ہے۔ اب تک تاریخ کے انحراف کی درستگی کی جو کوششیں انبیاء کی بعثت اور نزول وحی کے ذریعے ہوتی رہی تھیں اب یک وتنہا اس بارِ عظیم کو متبعین محمدؐ کے کاندھوں پر منتقل کردیا گیا تھا۔ انسانی تاریخ میں یہ ایک بڑی انقلابی تبدیلی تھی جس کی ابتداء محمد رسول اللہ پر اس کتابِ اکتشاف کے نزول سے ہوئی جسے ہم عرفِ عام میں قرآن عظیم کہتے ہیں۔

سابقہ صحفِ سماویہ کے مقابلے میں قرآن مجید ایک بالکل ہی مختلف لب ولہجہ کی کتاب ہے۔ کتابِ کائنات میں غور وفکر کی مسلسل دعوت، عقل انسانی کے استعمال پر بے پناہ زور، آسمانوں سے بارش کا نزول، زمین سے مختلف انواع کے پھلوں کا اگنا، سمندر کی سطح پر سفینوں کا چلنا اور محسوسات کی دنیا سے ماوراء ان ابعاد کا بیان جہاں آنے والے دنوں میں امکانات کی کمندیں ڈالی جاسکتی ہیں، یہ سب کچھ دراصل اس خیال سے عبارت ہے کہ پچھلی آسمانی کتابوں کی طرح

قرآن مجید محض کتاب احکام نہیں بلکہ کتاب فطرت کی شاہ کلید بھی ہے سو جو کوئی بھی اسے کمالِ احتیاط کے ساتھ کتاب اکتشاف کے طور پر پڑھے گا وہ خود کو علماء ربّانی کی سی خشیت کے جلو میں پائے گا۔ امکانات کی ایک نئی دنیا اس پر منکشف ہو جائے گی۔ وحیِ ربّانی کا یہی وہ امتیازی وصف ہے جس کا بنیادی مقصد انسان کو ایک ایسے دور کے لیے تیار کرنا ہے جب محمد رسول اللہ کے بعد اب کوئی پیغمبر نہ آئے گا سو غیاب پیمبری میں انسانی تاریخ کا کارواں اسی کتاب اکتشاف کے حوالے سے اجتماعی غور و فکر کے ذریعہ انجام پاتا رہے گا۔ بالفاظ دیگر یہ کہہ لیجئے کہ قرآن مجید کا عطا کیا جانا دراصل تہذیب انسانی کے بلوغ سے عبارت ہے۔ اس اعتبار سے دیکھئے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ بعثت نبوی سے انسانی تاریخ ایک ایسے مرحلے میں داخل ہوتی ہے جو اس کے قرن ہا قرن پر پھیلے ہوئے ماضی سے یکسر مختلف ہے۔ کہ اب انسانی ذہن کو وحیِ ربّانی کی روشنی میں اپنی عقل کے سہارے آخری لمحے تک اپنا سفر جاری رکھنا ہے اور تاریخ کے اس پرخطر سفر میں اسے کسی نبی خواہ وہ بروزی ہو یا ظلّی یا کوئی ولی جسے الہام کا دعویٰ ہو یا کوئی مہدی جسے اپنے الہامی تقعید کا گمان ہو یا کوئی امام زماں یا مسیحِ موعود جس کے آسمانی رابطے ہوں ایسی کسی بھی ہستی کی اسے قطعی معیت حاصل نہیں ہوگی۔

یہ ہے اس کتابِ اکتشاف کا بنیادی فلسفہ جس نے ابتدائی صدیوں میں متبعین محمدؐ کو ایک غلغلہ انگیز کیفیت سے دوچار کیے رکھا۔ جب کرنے والے کو یہ معلوم ہو کہ مستقبل کی تاریخ میں سب کچھ اسے از خود انجام دینا ہے۔ اور یہ کہ آخری پیغمبر کے حاملین کی حیثیت سے خود اس کی حیثیت کائنات کے امین کی ہے اور اس پورے عمل میں اسے وحیِ ربانی کی رہنمائی اور تائید غیبی کا یقین واثق بھی ہو تو بھلا ایسے لوگوں کا راستہ کون روک سکتا تھا۔ ابتدائی صدیوں میں متبعین محمدؐ کی غیر معمولی کامیابی اسی یقینِ واثق کے سبب تھی۔ امم سابقہ کے قرآنی بیانات اور کتاب فطرت کے رموز و اشارات نے مسلمانوں پر یہ حقیقت منکشف کر دی تھی کہ کائنات کی طرح تہذیب انسانی کا سفر بھی بعض سماجی، سیاسی اور وجدانی محرکات کا تابع ہے۔ جس طرح ستارے اپنے اپنے مدار میں گردش کرتے ہیں ایک سیارہ دوسرے سیارے کو آنہیں لیتا اسی طرح انسانی تہذیب کا سفر اور اس کی تقلیب ماہیت بعض اصول و قوانین کے تابع ہے۔ سو جس طرح کتاب کائنات میں سنت اللہ کی دریافت سے انسان کو ایسا محسوس ہوتا ہے گویا

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ

اسی طرح نفسِ انسانی کی تفہیم اور اس کے نظری ڈھانچہ کی تشکیل نو ایک بڑے عالمی انقلاب پر منتج ہو سکتی ہے۔ وحیِ ربّانی نے انفرادی اور اجتماعی ہر دو سطح پر ایک ایسے ذہن کی آبیاری کی جو وفورِ عبودیت کے باوجود نہ صرف یہ کہ عقل و دانش سے متصف ہو بلکہ اپنی بساط بھر لاتنس نصيبك من الدنيا پر عامل بھی۔ ان الدنيا خلقت لكم وانكم خلقتم

للآخرۃ اسی متوازن معاشرے کا عکاس ہے۔

بڑی تبدیلیوں کی ابتدائی تخم ریزی خیال وخواب کی سرزمین میں ہوتی ہے۔ خاموش لمحوں اور آخری پہر کے مہیب سناٹوں میں جب کوئی انقلاب انگیز خیال وجود میں آتا ہے تو گویا ایک نئے انقلاب کی پہلی اینٹ رکھ دی جاتی ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ قوموں کی زندگی میں اگر وہ خیال کھو جائے جس سے اس کا وجود عبارت ہے تو بے سمتی اس قوم کا مقدر بن جاتی ہے۔ ابتدائی عہد میں متبعین محمدؐ کا قافلہ جس آب وتاب کے ساتھ رواں دواں تھا ابھی اس پر نصف صدی بھی نہ گزری تھی کہ داخلی سیاسی انتشار کے سبب اس کے غور وفکر کے بنیادی ڈھانچے پر التباسات کی دھند چھانے لگی۔ یہ فی نفسہٖ ایک فطری امر تھا جس سے کسی بھی انقلابی تحریک کو مفر نہیں۔ البتہ ابتدائی مراحل میں بعض داخلی سیاسی نزاع، جو آگے چل کر خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کے سقوط پر منتج ہوئی، کے سبب نظری اور فکری اصلاح احوال کی کوشش کارگر نہ ہوسکی۔ لیکن انحرافِ فکر وعمل اور سخت سیاسی انتشار کے باوجود اسلام کے نظری فلسفہ میں ایسی غلغلہ انگیز تابانی پائی جاتی تھی کہ اس نے آنے والی صدیوں میں مہذب دنیا کو مسلسل ایک غلغلہ انگیز کیفیت سے دوچار کئے رکھا۔ اگر وحیِ ربّانی کے حاملین اسے تمام تر ابعاد کے ساتھ کمالِ احتیاط سے برت سکتے تو یقیناً آج دنیا کی تصویر کچھ اور ہوتی۔ البتہ اس بات کی صداقت کے باوجود اس کی حیثیت محض ایک نظری بیان کی ہے کہ عملی طور پر جب کوئی خیال انسانوں کے ہاتھوں برتا جاتا ہے تو اس کے قالب کا بدل جانا غیر فطری نہیں۔ البتہ ہمارے لیے اس خیال میں یہ نکتہ پوشیدہ ہے کہ وحیِ ربّانی کی موجودگی میں پچھلے تجربوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ہم آج بھی ایک نئے اور کم از کم امکانی طور پر نسبتاً بہتر تجربہ کی پوزیشن میں ہیں۔ کل اگر ان تمام التباسات فکری کے باوجود، جن کی طرف ہم آنے والے صفحات میں اشارہ کریں گے، قرآن کا تعمیر کردہ اکتشافی ذہن انسانی تہذیب کی تقلیب ماہیت کر سکتا تھا اور تمام تر داخلی اور خارجی مزاحمتوں کے باوجود انسانی دنیا پر آج تک اس کے اثرات مرتب ہوتے رہے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ نظری انحراف کی درستگی اور اکتشافی ذہن کی تعمیر نو کے بعد دنیا ایک نئے وحی آسا الہامی دھماکے سے محروم رہے۔ اس مژدۂ جانفزا کی نشاندہی سے پہلے لازم ہے کہ ان اسباب ومحرکات کو کسی قدر اختصار کے ساتھ بیان کر دیا جائے جنھوں نے ابتدائی صدیوں میں اکتشافی ذہن کی منزل کھوٹی کر دی تھی۔

خلافت بنام عرب امپائر

ابتدائے عہد کی مسلم تاریخ پر گو کہ تنازعات کی دھند خاصی دبیز ہے۔ البتہ ان منتشر، متخالف اور متحارب بیانات

کی روشنی میں کم ازکم اتنی بات تو وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ فتنۂ قتل عثمانؓ سے مسلم اجتماعیت کا شیرازہ جس انتشار کا شکار ہوا اسے دوبارہ علیٰ حالہٖ منہاج النبوہ پر لوٹانا ممکن نہ ہوسکا۔ آنے والے دنوں میں سیاست کا قالب اس حد تک تبدیل ہوگیا کہ حکمراں کی ذات خلیفۂ رسول اللہ کے بجائے ایک غاصب یا موروثی بادشاہ کی ہوکر رہ گئی اور مورخین کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہ رہا کہ وہ مسلم تاریخ کو اموی، عباسی اور ترکی عہد سے موسوم کریں۔ اجتماعی نظام کے اس انتشار نے اسلام کے نظری قالب کو سخت نقصان پہنچایا۔ مختلف گروہوں نے اپنے سیاسی استحقاق کے لیے آثار و روایت کا کثرت سے استعمال کیا حتیٰ کہ آگے چل کر قرآنی تاویلات بھی اس دست بُرد سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ افسوس اس بات کا ہے جیسا کہ صحیح مسلم کے دیباچے میں امام مسلم نے خود اعترافاً لکھا ہے کہ کبھی کبھی اہل تقویٰ کی زبانوں سے بلا ارادہ جھوٹ نکل جاتے ہیں۔ فتنہ اور انتشار کے اس دور میں جو لوگ آثار و روایات یا قرآنی روایات کا بے دریغ استعمال کر رہے تھے ان میں بہت سے ایسے نفوس بھی تھے جنھیں آج ہم سلفِ صالحین کے تقدیسی لقب سے یاد کرتے ہیں اور جن کے فہمِ دین نے آنے والے دنوں میں اسلام کا مروجہ قالب تشکیل دینے میں اہم رول ادا کیا ہے۔

فتنۂ قتل عثمانؓ اس شورش کا نقطۂ عروج تھا جس کے آثار ردّہ کی ابتدائی جنگوں میں دکھائی دینے لگے تھے۔ عہد ابوبکرؓ میں جو لوگ مرکزی حکومت کو زکوٰۃ کی ادائیگی سے محترز تھے ان کا یہ موقف تھا کہ وہ اس مالی تفوق کو مدینہ کے حوالے کرنے کے بجائے مقامی فلاح پر صرف کریں گے۔ سیاسی اعتبار سے ان کا یہ موقف گویا مرکز کے خلاف ایک خودسرانہ بلکہ باغیانہ رویے سے عبارت تھا۔ تاریخی مصادر میں اس بارے میں صحابہ کی باہمی مشاورت کی جو تفصیلات ملتی ہیں اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ابتداً صحابہ کی قابل ذکر تعداد ان مانعین زکوٰۃ سے جنگ کو مناسب نہ سمجھتی تھی[۱] البتہ جب ابوبکر صدیقؓ نے اپنے موقف پر یہ کہہ کر اصرار کیا کہ واللہ اگر کوئی مد زکوٰۃ میں ایک اونٹ کی رسّی دینے سے بھی انکاری ہوگا تو میں اس سے جہاد کروں گا خواہ یہ کام مجھے اکیلے ہی کیوں نہ کرنا پڑے تو ان کے اس اصرار پر صحابہ کی عمومی حمایت انھیں حاصل ہوگئی۔ خلیفۂ اول کے اس اجتہادی فیصلہ سے اگر ایک طرف ریاست کی جاہ وعظمت بحال کرنے میں مدد ملی تو دوسری طرف اسلامی تاریخ میں پہلی بار اہل ایمان کی تلواریں ایک دوسرے کے خلاف بے نیام ہوگئیں۔ ''مانعین زکوٰۃ'' کا یہ گروہ مرکز کو زکوٰۃ کی ادائیگی کا انکاری ضرور تھا لیکن اس نے اسلام کو خیر باد ہرگز نہیں کہا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ ابتداً ان حضرات کے خلاف جنگی کاروائی کے لیے صحابہ کرام کی مشاورت حیص بیص کا شکار رہی۔ حضرت ابوبکرؓ کے اس اجتہادی فیصلے کو عہد نبوی کے اس واقعہ کے پس منظر میں دیکھیے تو نبوی اور انسانی طبائع اور طرز فکر کا فرق واضح ہوجاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب رسول اللہؐ سے ایک شخص نے قبول اسلام کے لیے یہ شرط رکھی کہ زکوٰۃ اور جہاد کی ادائیگی اس کے بس کی بات نہیں سو اس استثناء کے ساتھ اسے داخل اسلام کرلیا جائے تو آپ نے اسے حلقۂ اسلام میں

داخلہ کا شرف بخشا اور اس اقدام کی یہ توجیہہ کی کہ جب وہ ایک بار اسلام میں داخل ہو جائے گا اور اس کی برکات سے لطف اندوز ہوگا تو پھر واجباتِ دین کی پابندی بھی خوش دلی کے ساتھ انجام دینا اس کے لیے آسان ہو جائے گا۔[۲] عہد نبوی کے مقابلے میں حضرت ابوبکرؓ کے سامنے ریاست کی بقا کا چیلنج تھا۔ اجتماعیت کو بچانے کے لیے انھوں نے انتہائی اقدام کو ناگزیر سمجھا۔ البتہ آنے والے دنوں میں اس اجتہادی فیصلہ کے دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ اس خیال کو کسی نہ کسی درجے میں استناد فراہم ہوگیا کہ اجتماعی نظام کو بچانے کے لیے محض گفت وشنید اور افہام وتفہیم کا طریقہ کافی نہ ہو تو خود اہل قبلہ کے خلاف ریاستی طاقت کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔

عہد صدیقی کا ایک اور اجتہاد جس نے آنے والے دنوں میں امت میں shism یا فرقہ بندی کی ایک مستقل بنیاد رکھ دی، ان خالصہ املاک سے متعلق تھا جو رسولؐ اللہ نے امیر امت کی حیثیت سے اپنے لیے مخصوص کر رکھی تھیں جس کا ایک حصّہ آپ کے اہل خانہ اور اقرباء پر صرف ہوتا اور ایک بڑا حصّہ جہادی سرگرمیوں، نومسلمین کی مدد اور ان جیسے دیگر ریاستی اخراجات کی نذر ہو جاتا۔ ابوبکر صدیقؓ نے ان املاک کو ریاست کی تحویل میں لے لیا اور یہ دلیل دی کہ نبی کا کوئی وارث نہیں ہوتا۔[۳] ابوبکرؓ کے اس فیصلے نے رسولؐ اللہ کے ہاشمی اقارب کو ان کی زندگی میں ملنے والی ان مراعات سے محروم کر دیا جسے وہ تقرب کے حوالے سے اپنا خصوصی استحقاق سمجھنے لگے تھے۔ ہوسکتا ہے آپ کے اس اقدام کے پیچھے یہ باور کرانے کا داعیہ رہا ہو کہ دینِ اسلام میں کسی مشائخیت، خانوادہ پرستی یا نسلی تفاخر کی کوئی گنجائش موجود نہیں ہے البتہ ان ہاشمی اقارب کے لیے رسولؐ اللہ کا فراق ہی کیا کم جانگداز سانحہ تھا اس پر ان مراعات سے محرومی مستزاد ہوگئی۔ ابوبکرؓ اور عمرؓ کے عہد میں ہاشمی اقارب کو ان اقتصادی محرومی کا اس لیے بھی کچھ زیادہ احساس نہ ہوا کہ خود شیخین کی زندگی استغناء اور درویشی سے عبارت تھی۔ البتہ عہد عثمانؓ میں یہ صورتحال بدلنے لگی۔ حضرت عثمانؓ خود ایک بڑے تاجر اور اہل ثروت میں سے تھے۔ ایک خوش پوشاک آسودہ حال زندگی کے لیے وہ خلافت کے فنڈ کے محتاج نہ تھے حتیٰ کہ ان امور میں بھی جہاں ریاستی ضرورت کے لیے سرکاری فنڈ کے استعمال پر اتفاق رائے نہ ہو پاتا وہاں وہ اپنی جیبِ خاص سے اس پروجیکٹ کو عمل میں لے آتے۔ اس کی ایک بڑی مثال خود مسجد نبوی کی توسیع تھی جس کے بارے میں عام رائے یہ تھی کہ اس کی توسیع وتزئین پر مسلمانوں کا پیسہ خرچ کرنا مناسب نہیں ہے تو آپ نے اپنے ذاتی صرفہ سے مسجد نبوی کے توسیع کا کام انجام دے ڈالا۔[۴] البتہ ناقدین کے لیے حضرت عثمانؓ کا طرزِ زندگی شیخین سے مختلف ہونے کے سبب وجہ نزاع بنا رہا اور معاشرے میں جو لوگ نئے نظام سے متمتع ہونے میں پیچھے رہ گئے تھے یا خود کو حاشیے پر محسوس کرتے تھے ان کے لیے یہ صورتِ حال بے چینی کا سبب بنتی گئی۔

ہمارے لیے وثوق کے ساتھ کہنا مشکل ہے کہ الائمہ من القریش کی روایت پہلی بار کب منظر عام پر آئی۔ ثقیفہ

بنوساعدہ کی کاروائی مختلف تاریخی مصادر سے جس طرح ہم تک پہنچی ہے اس کے تنقیدی مطالعہ کی بنیاد پر ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اوس وخزرج کی باہمی چپقلش، سعد بن عبادہ کی خرابیٔ صحت اور اسلام کے عمومی مفاد کی خاطر بالآخر ابوبکر صدیقؓ کی بیعت پر کسی قدر اتفاق رائے کی کیفیت پیدا ہوگئی تھی۔ آنے والے دنوں میں کسی نے اس واقعہ سے الائمہ من القریش کا کلیہ برآمد کیا تو کسی نے رسولؐ اللہ سے یہ قول منسوب کیا، جیسا کہ ترمذی میں ابوہریرہ سے روایت ہے، کہ حکومت قریش میں، قضا انصار میں اور اذان حبشیوں میں رہنی چاہیے۔[۵] اور کسی نے رسولؐ اللہ کے حوالے سے یہ بشارت دی کہ آپ نے حضرت عباسؓ سے فرمایا کہ جب تمہاری اولاد سوادِ عراق میں رہے گی، سیاہ کپڑے پہنے گی اور اہل خراسان ان کے مددگار ہوں گے تو ہمیشہ ان ہی میں حکومت رہے گی یہاں تک کہ وہ اسے حضرت عیسیٰؑ کے سپرد کر دیں گے۔[۶] اور کسی نے رسولؐ اللہ سے یہ قول منسوب کیا کہ سنو اور حکم بجالاؤ اگرچہ تمہارے اوپر کوئی غلام حبشی مقرر کیا جائے جس کے منہ سے جھاگ نکلتی ہو(اسمعوا و ان ولی علیکم عبد حبش ذوزبیبه[۷])۔

ثقیفہ بنوساعدہ میں امرھم شوریٰ بینھم کی وہ پہلی اینٹ رکھ دی گئی جس پر اسلامی اجتماعیت کی مستقل بنیاد رکھی جانی تھی۔ البتہ اس انتخاب سے انصار کے بعض حلقوں اور رسولؐ اللہ کے ہاشمی اقارب کو کسی قدر اپنی حق تلفی کا احساس ہوا۔ تاریخی مصادر سے اس خیال کی یوں توثیق ہوتی ہے کہ خلفائے ثلاثہ کے عہد میں ہمیں اہم سرکاری عہدوں پر انصاری اور ہاشمی اکابرین کا تعین خاصا کم دکھائی دیتا ہے۔[۸] البتہ حضرت علیؓ کے خلافت سنبھالتے ہی ہاشمی اقارب کے ساتھ انصار کے نام بھی نمایاں ہونے لگتے ہیں۔[۹] جس سے کسی قدر اس بے چینی کا اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ عہد صدیقیؓ کے بعض اجتہادات اور اس کے اقتصادی اثرات نے مدنی معاشرے میں بعض گروہوں کو جس محرومی کا احساس دلایا تھا وہ اس وقت تک تولاشعور میں خوابیدہ رہے جب تک کہ خلافت کوئی پرکشش منصب نظر نہ آتا تھا۔ شیخین کی خلافت ایک ایسے خود اختیاری فقر سے عبارت تھی جس میں فقر کا دائرہ اپنی ذات کے علاوہ عزیز واقربا کا احاطہ کئے ہوئے تھا۔ البتہ عہد عثمانؓ میں جب بعض اقارب کو خلافت کی برکتوں سے متمتع ہونے کا موقع ملا تو انصاریوں اور ہاشمیوں کی خوابیدہ محرومیاں بیدار ہونے لگیں۔ عہد عثمانؓ میں صورتحال کی تبدیلی کی ایک اور وجہ خلیفہ کی نرم مزاجی اور صلح کُل کا انداز بھی تھا۔ شیخین ریاست کی قوت کو اپنے موقف کی حمایت میں استعمال کرنا لازم خیال کرتے۔ عہد صدیقؓ میں خلیفۂ وقت کے ذاتی اجتہادات تمام تر نزاع اور مخالفتوں کے باوجود نافذ العمل قرار پائے۔ کچھ یہی صورتحال عہد عمرؓ میں بھی رہی جب آپؓ نے خراجی زمینوں کے سلسلے میں سابقہ نظائر کے خلاف ایک مختلف موقف اختیار کیا، بدلتی صورتِ حال میں قطع ید کی سزا معطل کر دی یا کتابیہ عورتوں سے نکاح کے حکم کو موقوف قرار دیا، تین طلاق کو نافذ العمل قرار دیا، نمازِ تراویح باجماعت جاری کر دی۔

مدنی معاشرے کو جس چیز نے آگے چل کر عرب امپرلزم کی راہ پر ڈال دیا اس میں ایک اہم رول دیوان العطاء کے ادارے کا ہے جو حضرت عمرؓ کے عہد میں قائم ہوا تھا۔ خلافت فاروقیؓ کے ابتدائی تین سال کے اندر شام، عراق اور فارس کا وسائل سے بھرپور علاقہ اسلامی ریاست کی تحویل میں آ گیا تھا۔ معرکۂ قادسیہ (۱۴ھ) فتح مدائن اور فتح جلولہ (۱۶ھ) نے مالِ غنیمت کی ایک بڑی مقدار کو مدینہ کے مرکزی بیت المال کا حصّہ بنا دیا۔[۱۰] مفتوحہ علاقوں میں جزیہ اور لگان کی رقومات جہادی سرگرمیوں کی کفالت کے لیے کافی ہوگئیں۔ مرکزی بیت المال کی آمدنی اس تیزی سے بڑھی کہ اس اقتصادی نمو کو کام میں لانے کے لیے حضرت عمرؓ نے اپنے ذاتی اجتہاد سے دیوان عطاء کے نام سے باقاعدہ ایک مستقل ادارہ قائم کر دیا۔ اب تک جن لوگوں نے دین کے لیے جہاد کیا تھا ان کے لیے اور ان کے اہل خانہ کے لیے جہادی خدمات کی بنیاد پر سالانہ وظیفے متعین کئے گئے۔ حتیٰ کہ ان کی بیوی بچوں اور نابالغوں کے لیے بھی نقد اور غلّہ کی شکل میں وظائف مقرر ہو گئے۔ حضرت عمرؓ کے اس اجتہادی فیصلہ پر بعض کبار صحابہؓ نے یہ اعتراض وارد کیا کہ اس طرح مسلمان پوری طرح حکومت پر منحصر ہو جائیں گے۔[۱۱] تجارت ان کے ہاتھ سے جاتی رہے گی لیکن حضرت عمرؓ نے ان اعتراضات کو یہ کہہ کر خارج کر دیا کہ مفتوحہ علاقوں سے آمدنی بڑھ جانے کے سبب اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں۔[۱۲]

ابتدائی چند سالوں میں دولت کی اس ریل پیل کا صرف یہ اثر دیکھنے کو ملا کہ لوگوں کا معیار زندگی کسی قدر بلند ہو گیا۔ معاشرے میں عام خوشحالی نے الفت و یگانگت کی عمومی فضا قائم کی اور حضرت عمرؓ کے اس اقتصادی فیصلہ کی عامۃ المسلمین کی طرف سے تحسین و تکریم کی جاتی رہی۔ اسلامی فلاحی ریاست کا یہ تصور بڑا ہی خوش کن تھا کہ ریاست اپنے شہریوں کی کفالت کو اپنی ذمہ داری محسوس کرتی ہے۔ البتہ اس بڑھتی ہوئی مرفع الحالی نے معاشرے کی تقلیب نظری میں اہم رول ادا کیا۔ آگے چل کر صورتحال اتنی بدل گئی کہ اموی عہد میں عرب مسلم معاشرہ ایسے مرفع الحال اور فارغ الاوقات لوگوں کا معاشرہ بن گیا جس سے فائدہ اٹھانے کے لیے دور دارز سے شعراء و مغنّی، قصّاص اور مسخرے ان علاقوں کا رخ کرنے لگے۔ عبدالملک کے عہد تک معاشرے کی ہیئت اس حد تک بدل گئی کہ غلاموں اور لونڈیوں کا قدیم ادارہ نئے اسلامی جواز کے ساتھ پوری طرح حرکت میں آ گیا۔ حتیٰ کہ فقہائے اسلام نے ملوکیت کے زیر اثر حیل زدہ تاویلوں کے ذریعے ان فرسودہ اداروں کو عین اسلامی استناد فراہم کر دیا۔

خلافتِ علیؓ اور پھر اس کے بعد اموی ریاست کے قیام نے مرکز خلافت کو مدینہ سے کوفہ اور شام کی طرف منتقل کر دیا۔ مرکز خلافت کی یہ تبدیلی بھی دوررس مضمرات پر منتج ہوئی۔ یہ گویا اس بات کا اشارہ تھا کہ آنے والے دنوں میں اسلام کے مدنی قالب کو کوفی اور شامی حضارت میں متشکل ہونا ہے۔ نسلی خلافت کے لیے شیعانِ علی میں غیر معمولی جوش وخروش کا پایا جانا اور شام میں امویوں کی نسلی بادشاہت کا متشکل ہونا دراصل اسی اجنبی حضارت کا ایک عکس تھا۔ تاریخ

کے مطالعہ میں ہمیں اس امر کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ شیخینؓ کی خلافت ہو یا عہد عثمانؓ و علیؓ کا بے چین مسلم معاشرہ، اپنی تمام تر جلالت نظری کے باوجود بنیادی طور پر یہ انسانوں کا معاشرہ تھا، جہاں باہمی نزاع کا پیدا ہونا فطری تھا۔ البتہ ان تمام حوادث کے باوجود جو کسی انقلابی معاشرے کی ابتدائی نسل کو پیش آتے ہیں اگر مسلمانوں کی اس پہلی نسل نے دینِ مبین کے سلسلے میں غیر معمولی استقامت اور وفاداری کا ثبوت دیا تو یہ سب کچھ ذاتِ ختمی رسالت کی تربیت کا اثر تھا۔ انسانوں کے اس معاشرے کو اگر اسی حیثیت سے دیکھا جائے تو ہمارے لیے یہ سمجھنا کسی قدر آسان ہو جاتا ہے کہ آنے والی صدیوں میں کاروانِ محمدی کی سست رفتاری کا واقعی سبب کیا تھا اور یہ کہ اس خرابی کا واقعی سرا کہاں پایا جاتا ہے؟ قتلِ عثمانؓ کے بعد مرکز خلافت کی کوفہ منتقلی حضرت علیؓ کا کوئی مستقل اجتہادی فیصلہ نہ تھا لیکن مصیبت یہ ہوئی کہ ابھی آپ کی خلافت پوری طرح مستحکم بھی نہ ہو پائی تھی، امت کو ایک امیر پر جمع ہونا باقی تھا کہ آپ شہید کر دیئے گئے۔ ادھر شام میں جو لوگ اب تک قمیصِ عثمانؓ کی جنگ لڑ رہے تھے انھوں نے خلافت پر اپنا دعویٰ مستحکم کر لیا۔ بعد کے دنوں میں ابن زبیرؓ نے اس صورتحال کو بدل ڈالنے کی جو کوشش کی اس سے کسی قدر یہ امید پیدا ہو چلی تھی کہ شام و عراق کی سرزمین سے خلافت کا مرکز اب ایک بار پھر حجاز کی طرف کوچ کرنے کو ہے۔ ابن زبیرؓ کی نو سالہ خلافت کا چراغ بالآخر عبدالملک کے ہاتھوں گُل ہو گیا اور اس طرح مکہ اور مدینہ سے دور اجنبی ثقافت کے شہر میں اسلام کے شہنشاہی قالب کے متشکل ہونے کی راہ ہموار ہو گئی۔

عبدالملک کے عہد کو ہماری ملی تاریخ میں ایک نقطۂ انحراف کی حیثیت حاصل ہے۔ یہی وہ عہد ہے جب گذشتہ انحرافِ فکری کو باقاعدہ مستحکم ہونے کا موقع ملا۔ اب تک مناقب کی روایتوں کا استعمال گرمیٔ سیاست کے لیے کیا جاتا تھا۔ کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آئی تھی کہ یہ غیر ثقہ بیانات اور گرمیٔ کلام کی حامل روایتیں دینِ محمدی کے قالب پر بھی اثر انداز ہو سکتی ہیں۔ عبدالملک نے پہلی بار روایتوں کے سہارے بیت المقدس کے نام سے ایک نئی زیارت گاہ کی بنا ڈال دی۔ عبدالملک ہی کے عہد میں عربی زبان ریاست کی انتظامی زبان قرار پائی اور اس طرح آگے چل کر عرب قالب کو اسلام کا اصل الاصل قالب قرار دینے کی راہ ہموار ہو گئی۔ ریاست کی اس نئی لسانی پالیسی سے نہ صرف یہ کہ عرب عناصر پوری طرح حکومت کی انتظامی مشنری پر قابض ہو گئے بلکہ اسلام کے انقلابی پیغام کو بالعموم عرب امپریلزم کا ہراول دستہ سمجھا جانے لگا۔ عبدالملک ہی وہ پہلا حکمراں ہے جس نے سکّوں پر اپنا نام کندہ کرایا اور جس کے عہد میں اصلاحِ احوال کے آخری جزیرے یعنی ابن زبیر کی حکومت کا اس طرح خاتمہ ہوا کہ ایک بار پھر حسین بن علی کی شہادت کی یاد تازہ ہو گئی۔

گذشتہ انحرافِ فکری کو canonize کرنے کا کام اگر عہدِ عبدالملک میں ہوا تو اس کی ایک بڑی وجہ اس کا نسبتاً

طویل دورِ حکومت ہے جو کوئی بائیس سالوں پر محیط ہے۔ دیوانِ عطاء کی برکتوں سے مدنی معاشرے کی مرفع الحالی کا جو سلسلہ شروع ہوا تھا اور جس نے دوسری نسل کے مسلمانوں کو فارغ الاوقات مشغلوں کا راستہ دکھایا تھا وہ آگے چل کر ایران وروم کے تہذیبی مظاہر کا اسیر ہو گیا۔ ایران کے نوآمدہ غلاموں اور کنیزوں نے عربوں کے رہن سہن اور طرزِ فکر کو اس حد تک متاثر کیا جس کا کسی قدر اندازہ یزید الناقص ابو خالد بن ولید کے اس شعر سے ہوتا ہے۔

انا ابن کسریٰ وابی مروان
وقیصر جدی و جد خاقان[13]

گویا اموی حکومت کو ابھی زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ان کے حکمرانوں کے دل و دماغ پر قیصر و کسریٰ کے مقابلے میں ایک عرب امپریلزم کے قیام کا خواب مسلط ہو گیا۔ مسجدوں میں خلیفہ کے لیے مقصورہ بنایا گیا تا کہ وہ عام آدمیوں سے خود کو ممتاز، ظل اللہ سمجھا اور سمجھایا کرے۔ دروازوں پر حاجب مقرر کیے گئے اور عجمی سلاطین کی سی بود و باش خلفاء اسلام کا شعار قرار پایا۔ کہا جاتا ہے کہ ہشام بن عبدالملک جب حج کے ارادے سے نکلا تو چھ سو اونٹوں پر صرف اسکے استعمال کے کپڑے تھے۔[14] عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں جب گذشتہ خلفاء کی ضبط شدہ چیزیں نیلام کی گئیں تو شاہی توشہ خانہ میں صرف اونی جرابوں کی تعداد کوئی تیس ہزار پائی گئی۔[15] آگے چل کر عہد عباسی میں داد و دہش کے اس عمومی ماحول نے مزید ترقی کی۔ مامون کے عہد میں تین تین سو اقسام کے کھانے بیک وقت حکمرانوں کے دسترخوانوں کے زینت بنے۔[16] واثق باللہ نے تو سونے کا دسترخوان بنوا ڈالا جس میں تمام ظروف سونے کے استعمال ہوتے تھے اور جس کے وزن کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ اس دسترخوان کو مجموعی طور پر اسّی آدمی اٹھاتے تھے۔[17] مامون رشید کی شادی میں دولت و ثروت کا جو غیر معمولی مظاہرہ ہوا اس کی کوئی مثال شاید اس سے پہلے اور اس کے بعد بھی تاریخ میں نہیں ملتی۔ کہا جاتا ہے کہ اعلیٰ اراکینِ سلطنت پر مشک و عنبر کی ہزاروں گولیاں نثار کی گئیں جو کاغذوں میں لپٹی ہوئی تھیں اور ہر کاغذ پر نقد مال، لونڈی، غلام اور جاگیروں کی تعداد لکھی تھی۔ اس لوٹ میں جس کے ہاتھ جو گولی آئے اسے فی الفور مخزن سے عطا کیے جانے کا حکم تھا۔[18] عہدِ عباسی کی جاہ و حشمت صرف الف لیلہ کی کہانیوں میں نہیں بلکہ تاریخی مصادر میں بھی محفوظ ہے۔ یہاں ہمارا مقصد ان چند بیانات سے اس سماجی ماحول کو متصور کرنا ہے جس نے اسلام کے نظری آفاقی پیغام پر بوجوہ اپنے اثرات مرتسم کیے، اور جس کو سمجھے بغیر نہ تو اس عہد کی صحیح تفہیم ممکن ہے اور نہ ہی ہمارے لیے اس اہم سوال کا جواب فراہم کرنا ممکن ہے کہ قرآنی دائرۂ فکر جس نے انسانی تہذیب کو ایک غیر متبدل تقلیبِ فکر و نظر سے دوچار کیا، آگے چل کر انحطاط کا شکار کیوں ہو گیا۔

حدیٰ خوانی سے حریمانِ جنسی تک

دنیا کی دوسری قوموں کی طرح عربوں میں بھی شعر و قصائد اور رقص و موسیقی کی روایت پائی جاتی تھی۔ معلقات کی معروف روایت، عکاظ میں شعر خوانی کی مجلسیں، سفر میں حدی خوانی، جنگوں میں رجزیہ اشعار کا استعمال اور بربط پر کسی دلفریب نغمے کے کانوں میں رس گھولنے کے مناظر عرب معاشرے کا جزو لاینفک تھے۔ قرآن مجید نے شعر و قصائد کی بے سمتی اور بے مقصدیت پر تو ضرور نکیر کی البتہ لحنِ داؤدی کے حوالے سے نہ صرف یہ کہ نغمے کی زبان برقرار رکھی بلکہ مومنین کو اس بات کی خوشخبری بھی سنائی کہ انھیں ان کے اعمالِ صالحہ کے نتیجے میں ایسی جنتوں میں داخل کیا جائے گا جہاں وہ نغمے کی طرب انگیزیوں سے محظوظ ہوسکیں گے۔ (فاما الذین آمنوا و اعملوا الصالحات فهم فی روضة یحبرون۔ ۳۰/۱۵)

عہد رسولؐ کا معاشرہ جلال و جمال، رزم و بزم کا ایک ایسا متوازن امتزاج تھا جہاں انسانی زندگی اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ جلوہ گر تھی۔ اگر ایک طرف رسالۂ محمدیؐ کو مسلسل دشمنوں کی ریشہ دوانیوں کا سامنا تھا اور جس کے سبب عسکری مہمات نے مدنی مسلمانوں کی زندگی میں بنیادی ترجیح حاصل کر لی تھی تو دوسری طرف شادی بیاہ تجارت و حرفت اور زندگی کی دوسری چہل پہل بھی اسی طرح جاری تھی۔ مورخین نے عہد رسولؐ کے مدنی معاشرے کی جو تفصیلات ہم تک پہنچائی ہیں اس میں دف اور بربط کی نغمہ سرائی جابجا دیکھنے کو ملتی ہے حتیٰ کہ رسول اللہؐ کی آمدِ مبارک طلع البدر علینا کے طرب انگیز نغموں کے جلو میں ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ دسیوں ایسے مواقع ہیں جہاں عید یا شادی بیاہ کے موقع پر لڑکیوں کی نغمہ سرائی[۱۹] یا حبشیوں کے رقص کا تذکرہ ملتا ہے۔ بعض روایتوں میں تو آنحضرتؐ کا تجویز کردہ ایک نغمۂ انبساط بھی منقول ہوا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے پاس ایک یتیمہ تھی جسے آپؐ نے اس کے شوہر کے گھر رخصت کر دیا۔ رسول اللہؐ کو جب معلوم ہوا تو آپؐ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ تم نے کوئی عورت اس کے ساتھ نہ کر دی جو دف پر نغمہ سرائی کرتے ہوئے اس کے ساتھ جاتی۔ عائشہؓ کے پوچھنے پر کہ وہ گاتی کیا؟ آپؐ نے فرمایا کوئی ایسا نغمہ:

> اتیناکم اتیناکم، فحیونا نحییکم، ولولا الذهب الاحمر ماحلت بوادیکم،
> ولولا الحنطة الحمراء ماسمنت عذاریکم۔[۲۰]

قرآن مجید نے ادب کا ایک اعلیٰ معیار قائم کیا تھا۔ لحنِ داؤدی میں قرآن مجید کی تلاوت سننے والے کے دل و دماغ پر غیر معمولی اثرات مرتب کرتی۔ کہا جاتا ہے کہ جب ایک بار حضرت موسیٰ اشعری کو آپؐ نے قرآن مجید پڑھتے سنا تو بقول ابوموسیٰ اشعری آپؐ نے فرمایا و انا استمع لقرأتك لقد اعطیت مزماراً من مزامیر آلِ داؤد۔[۲۱] روایتوں

میں زین القرآن باصواتکم[۲۲] کی تاکیداوراس خیال کااعادہ کہ لیس منا من لم یتغن بالقرآن[۲۳] اورحسنِ قرأت کی مسلسل تحسین وتائید کالازمہ تھا کہ یہ محرکات ایک ایسے دلِ مرتفع اور قلب پرسوز کو جنم دے جو نغمے کی زبان کا شناور ہو۔ اصحاب رسول میں ہرکسی کو اپنی توفیق بھر نغمے کی یہ شناوری عطا ہوئی تھی۔تاریخی مصادر میں جن صحابۂ کرام کی نغمہ نوائی کے تذکرے موجود ہیں ان میں عبداللہ بن جعفرؓ،ابن زبیرؓ،عمر فاروقؓ،عثمان بن عفانؓ،معاویہ بن ابی سفیانؓ،عبدالرحمٰن بن عوفؓ،حسان بن ثابتؓ،حضرت عائشہؓ اور حضرت بلالؓ کے علاوہ دسیوں اصحابِ نبویؐ کے نام ملتے ہیں۔[۲۴] عبداللہ بن جعفرؓ کے بارے میں تو یہ بھی منقول ہے کہ وہ نئی نئی دُھنیں بناتے اور اسے اپنی باندیوں سے بربط پر سنا کرتے۔[۲۵] کچھ اسی قسم کی باتیں ابن زبیرؓ کے بارے میں بھی منقول ہیں جن کے پاس بربط بجانے والی لڑکیاں موجود تھیں۔[۲۶] کہا جاتا ہے کہ ایک بار ابن عمرؓ،ابن زبیرؓ کے ہاں گئے جہاں انھوں نے غالبًا پہلی بار بربط دیکھی،پوچھا اے صاحبِ رسولؐ یہ کیا ہے؟ پھر ان کی خاموشی پر خود ہی فرمایا یہ تو کوئی شامی ترازو معلوم ہوتی ہے۔ابن زبیرؓ کہنے لگے ہاں!اس پر عقلیں تولی جاتی ہیں۔[۲۷] اکابر صحابہ میں گو کہ حضرت عمرؓ غناء کے سلسلے میں اپنے تحفظ ذہنی کے لیے معروف ہیں لیکن خاص مواقع پر آپؓ سے بھی نغمے کی سماعت کا تذکرہ ملتا ہے۔[۲۸] اور عثمان غنیؓ کے سلسلے میں تو یہ روایت خاصی معروف ہے کہ ان کے پاس دو جاریہ تھیں جو انھیں نغمے سنایا کرتی تھیں اور جب نغمہ سنتے سنتے وقت سحر آ لگتا تو آپ فرماتے کہ بس کرو اب رک بھی جاؤ کہ یہ وقت استغفار کا ہے۔[۲۹] کہا جاتا ہے کہ ایک بار حسان بن ثابتؓ ایک دعوت میں مدعو کئے گئے۔بڑھاپے کے سبب ان کی بینائی جا چکی تھی۔کھانے کے بعد میزبانوں نے دو لڑکیوں کو بلایا جن کے پاس بربط تھی وہ حسان بن ثابت کا یہ شعر فلازال قصر....الخ گانے لگیں۔کہتے ہیں کہ حسان ان اشعار کو سن کر آبدیدہ ہو گئے۔جب تک لڑکیوں کی نغمہ سرائی جاری رہی ان کی آنکھوں سے آنسو رواں رہے اور جب وہ خاموش ہوئیں تو حسان کی آنکھیں بھی خاموش ہو گئیں۔ حسان بن ثابت اس خوش نوائی پر اتنے متاثر ہوئے کہ کہنے لگے قد أرانی هناك سميعا بصيرا یعنی ایسا محسوس ہوتا ہے گویا اس محفل میں میری سمع و بصر کی قوت پھر سے لوٹ آئی ہو۔[۳۰] معاویہ بن ابی سفیان کے بارے میں ماوردی نے لکھا ہے کہ وہ ایک بار عمروؓ بن عاص کے ساتھ عبداللہؓ بن جعفر کی مجلس میں پہنچے جو انہاکِ غنا کے لیے مشہور تھے۔کہتے ہیں کہ ابن جعفر کی مجلس میں جب جاریہ کی نغمہ سرائی اپنے کمال کو پہنچی تو معاویہ کو اتنا لطف آیا کہ وہ تخت پر اپنا پاؤں پٹخنے لگے اور تب وہ بھی اس خیال کے قائل ہو گئے کہ فان الكريم طروب یعنی شریف آدمی صاحبِ کیف بھی ہوتا ہے۔[۳۱]

اس قسم کے بے شمار واقعات تاریخ و آثار کی متداول کتابوں میں موجود ہیں جن سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ قرن اول کا اسلامی معاشرہ تناسب و توازن کی ایک ایسی میزان سے عبارت تھا جہاں بیک وقت شمشیر و سناں اور طاؤس و رباب یکجا ہو گئے تھے۔جہاں یہ دونوں عناصر ایک دوسرے کی نکیر کے بجائے ایک دوسرے کی تکمیل کرتے

تھے۔خلافتِ راشدہ میں جب مسلم معاشرے کو استحکام اور تحفظ فراہم ہوگیا اور عسکری معرکہ آرائیاں دور دراز علاقوں اور مسلسل وسیع ہوتی ہوئی سرحدوں تک منتقل ہوگئیں تو مکہ اور مدینہ فنونِ لطیفہ کے مراکز کی حیثیت سے ابھرنے لگے۔عہد فاروقی میں بوجوہ غناء کو سماجی منظر نامے پر باقاعدہ منقح ہونے کا موقع نہ ملا البتہ حضرت عثمانؓ کے آخری دور میں نجی مجلسوں میں بعض معروف گویّوں اور جاریوں کی نغمہ سرائی حجاز کی سماجی زندگی پر طلوع ہوتی دکھائی دیتی ہے۔اس کا ایک سبب تو یہ مرفع الحالی تھی جو صحابہ کرام کی دوسری نسل کو دیوان عطا، موروثی نخلستان واملاک، غنائم اور کامیاب تجارت کے سبب حاصل ہوئی تھی اور دوسرا سبب یہ تھا کہ رسالۂ محمدیؐ اب اپنی بقا کی جنگ سے نکل کر استحکام اور غلبہ کے مرحلے میں داخل ہوگیا تھا۔ایک غالب قوت کے ساتھ جنگ پر جانے والوں کے لیے اب اطراف واکناف سے بآسانی مجاہدین دستیاب تھے سو ایسی صورت میں مکہ اور مدینہ کے ان مسلمانوں کے لیے جن کے باپ دادا نے رسالۂ محمدیؐ کے لیے اپنی زبردست قربانیاں پیش کی تھیں نسبتاً یہ سکون کے لمحات تھے۔اس دور میں شعر وقصائد اور غناء وموسیقی کا تناسب سماجی منظر نامے پر سبقت لے جاتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔صورتحال کے کسی قدر اندازے کے لیے ہم یہاں تاریخ سے چند مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں۔اس سلسلے کی ایک بڑی ممتاز مثال سُکینہ بنت حسین (متوفیٰ ۱۱۷ھ) کی ہے جن کے یہاں اکثر غناء کی محفلیں منعقد ہوا کرتیں۔کہا جاتا ہے کہ ایک بار عراق کا ایک ممتاز عیسائی مغنّی حُنین مدینہ آیا۔سُکینہ کے گھر میں محفل غناء منعقد ہوئی۔لوگوں کو دعوت عام دے دی گئی۔سامعین کی کثرت تعداد کے سبب سارا گھر لوگوں سے بھر گیا کچھ لوگ چھتوں پر چڑھ گئے جو لوگوں کے وزن کو نہ سہار سکی اور عین پروگرام کے دوران وہ چھت گر گئی جس کے نیچے حُنین محوِ غناء تھا۔سب لوگ تو بسلامت ملبہ سے نکل آئے لیکن حُنین جانبر نہ ہوسکا۔[۳۲] مدینہ کی معروف مغنّیوں میں عزۃ المیلاء کو خاص مقام حاصل تھا جس کی آواز میں بڑا سوز تھا اور جس کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ اس نے فارسی لَے کو عربی نغموں میں پیوست کر دیا ہے۔حسان بن ثابت اس کی نغمہ سرائی کے بہت قائل تھے۔[۳۳]

شعر ونغمہ نے دارالخلافہ کی سماجی زندگی میں اتنی اہمیت اختیار کر لی کہ معاشرے کا پڑھا لکھا طبقہ اس فن سے واقفیت یا کم ازکم اس سے محظوظ ہونے کو تہذیب کی شان سمجھتا۔بڑے بڑے فقہا اور محدثین اپنی ذہنی تکان دور کرنے اور ذوقِ لطیف کی تسکین کے لیے ان محفلوں کا سہارا لیتے۔کہا جاتا ہے کہ ایک بار حسین بن دھمان اشقر دوپہر کے وقت ایک سنسان سڑک پر مدینہ میں ذوجدن حمیری کے یہ شعر گاتے ہوئے جا رہے تھے۔

مابال اهلك يا رباب

خضراً كانهم غضاب

تب ہی ایک گھر کی کھڑکی کھلی۔ایک متشرع شخص نے انہیں پھٹکار لگائی: خبیث تو نے غلط گایا، خواہ مخواہ میری نیند خراب

کی۔ پھر وہ خود گانے لگا۔ ایسا محسوس ہوا جیسے طویس مغنّی پھر سے جی اٹھا ہو۔ پوچھنے پر پتہ لگا یہ کوئی اور نہیں محدث عصر مالک بن انس ہیں جن کی بچپن کی تربیت کا اثر اب تک ان پر باقی تھا۔[۳۴] زید بن ثابت کے ہاں ایک بار ایک تقریب کے موقع پر جب مدینہ کے اکثر باشندے اور ممتاز صحابہ جمع تھے حسان بن ثابتؓ کی موجودگی میں عزۃ المیلاء نے اپنی پرسوز آواز سے لوگوں کو محظوظ کیا۔ اس نے ستار بجا کر حسان بن ثابت کے اشعار سنائے۔ کہتے ہیں کہ حسان بڑے انہماک سے سنتے رہے ان کے جذبات امڈ آئے اور آنکھیں نم ہو گئیں۔[۳۵] عطاء بن ابی رواح (متوفی ۱۱۵ھ) کے ہاں بھی ایک ایسی تقریب کا تذکرہ تاریخ میں محفوظ ہے۔ تقریب کے خاتمے پر عطاء کے مقرب اور مخصوص دوستوں نے اس عہد کے معروف مغنیوں غریض اور ابن سُریج کو دعوت سخن دی۔ ابن سُریج نے ستار سنبھالا اور ابن کثیر کے یہ شعر گانے لگا۔

بليلىٰ و جارات لليلىٰ كا نها

نعاج الملا تحدى بهن الأباعر

کہتے ہیں کہ حاضرین پر بےخودی سی طاری ہو گئی اور خود عطاء کبھی ہونٹوں کی جنبش اور کبھی سر کے اشارے سے تائید کرتے دیکھے گئے۔[۳۶]

سعید بن میبّ (متوفی ۹۴ھ) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ایک بار مکہ کی ایک گلی سے گزر رہے تھے تو انھیں عاص بن وائل کے گھر سے معروف مغنّی اخضر حربی کے گانے کی آواز آئی۔

تضوع مسكا بطن نعمان أن مشت

به زينب في نسوة خفرات

وادیٔ نعمان مشک کی خوشبو سے عطر بیز ہو گئی جب زینب اپنی شرمیلی سہیلیوں کے ساتھ وہاں سے گذری

ولما رأت ركب النُميری اعرضت

و كم من ان يلقنه حذرات

نمیری کی سواری کو دیکھ کر اس نے منہ پھیر لیا، کہ وہ اور اس کی سہیلیاں اس کے روبرو ہونا نہیں چاہتی تھیں۔

سعید بےخود ہو گئے زمین پر پیر پٹختے ہوئے کہنے لگے: بخدا یہ ہے کانوں کا رس اور پھر یہ تین اشعار فی البدیہہ ان کی زبان سے نکلے۔

وليست كأخرى اوسعت جيب درعها

وأبدت بنان الكف بالجمرات

اس عورت کی طرح نہیں جس نے سینے کی نمائش کے لیے اپنی قمیص کا گریباں وسیع کر لیا ہے اور منیٰ میں کنکریاں

پھینکتے وقت اپنی مہندی لگی انگلیاں دکھاتی ہے۔

وعــالــت فتــات المسك و حـفـاً مـرجلاً

عـلـى مثـل بـدر لاح فـى الـظـلـمـات

جس نے مشک کا برادہ اپنے گھنے خوشنما سیاہ بالوں میں جو اس کی حسین صورت کو سجائے ہوئے ہیں ڈال لیا ہے۔

وقـامـت تـراء ى يـوم جـمـع فـأفتـنـت

بـــرويتهــــامـــن راح مـــن عـــرفـــات

جو عرفات میں قیام کے دن مجمع میں کھڑے ہو کر حاجیوں کے دل للچاتی ہے۔[۳۷]

ابتدائے عہد میں شعر وغناء تقویٰ کی ضد کے بجائے حدی خوانی کا توسیعہ سمجھا جاتا تھا۔ عراق کے فقہاء ومحدثین گو کہ غناء کے سلسلے میں ایک طرح کا تحفظ ذہنی رکھتے تھے البتہ مکہ اور مدینہ کے اہل علم جن کی تہذیبی روایت میں شعر و قصائد اور غناء و موسیقی رچی بسی تھی اسے متوازن زندگی کا صحت مند اظہار سمجھتے جس میں شرکت ان کی ثقاہت کو کسی طرح مجروح نہیں کرتی۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار عبداللہ بن عمر حج کے ارادے سے مکہ گئے وہاں انھوں نے ایک خوبصورت عورت کو بدزبانی کرتے دیکھا آپ نے تلقیناً اس سے کہا خدا کی بندی کیا تم حج کے ارادے سے نہیں آئی جو اس طرح بد کلامی کر رہی ہو۔ کہنے لگی کیا مجھے اس بات پر غصہ نہ آئے کہ عرجی نے میرے بارے میں یہ اشعار کہے ہیں۔[۳۸]

امـاطـت كسـاء الـخـزعـن حـروجـهـا

و ادنـت عـلـى الـخـديـن بـردا مهـلـهـلا

اس نے ریشمی کپڑا چہرے سے ہٹا کر اس کی جگہ جھلملاتی چادر ڈال لی

مـن الـلاء ولـم يـحـجـن يبـغيـن حسبة

ولـكـن ليـقـتـلـن البـرى ء الـمـغـفـلا

وہ ان عورتوں میں سے ہے جو ثواب کے لیے نہیں بلکہ سادہ لوحوں کو قتل کرنے کے لیے حج کرتی ہیں۔

ابتدائے عہد کے اس معاشرے میں تلواروں کی جھنکار کے ساتھ شعر ونغمہ کی لے بھی شامل تھی۔ زندگی اپنی تمام تر رعنائیوں کے ساتھ جلوہ گر تھی۔ شعر ونغمہ کی فراوانی بلکہ بعض حالات میں اس کی کسی قدر زیادتی بھی نہ تو اہل تقویٰ کا تقدس پامال کرتی اور نہ ہی سنجیدہ علمی مشاغل کے لیے اسے مضر سمجھا جاتا۔ زندہ انسانوں کے معاشرے میں مرد وزن کی باہمی نوک جھونک اور شعر ونغمہ میں ان باتوں کا منعکس ہونا بھی معمول کی بات سمجھی جاتی۔ سُکینہ جیسی مومنہ متقیہ کے لیے جن کے غیر معمولی حُسن اور تنک مزاجی کا شہرہ تاریخ کی کتابوں میں عام ہے اور آلِ فاطمہ کے حوالے سے جن کی غیر

معمولی سماجی توقیر سے بھی ہم ناواقف نہیں، ان کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ غناء کی مجلسِ عام منعقد کریں۔ تب شعر ونغمہ کی پذیرائی دین سے انحراف کا ہم معنیٰ نہیں سمجھی جاتی تھی۔ البتہ آگے چل کر امیر معاویہ کی وفات کے بعد سیاسی ڈھانچے میں بعض بنیادی تبدیلیوں کے سبب معاشرہ کی بنیاد کچھ اس طرح ہل گئی کہ پاکیزہ نفوس کا یہ زندہ انسانی معاشرہ اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ باقی نہ رہ سکا۔

یزید بن معاویہ کے زمانے سے خلافت کے لوازمات اور مظاہرات میں غیر معمولی تبدیلی آگئی۔ کسی بھی جابرانہ نظام میں اس بات کی گنجائش کم ہوتی ہے کہ حکمرانوں کی لغزشوں پر برملا تنقید کی جائے یا ان کی اصلاح کے لیے عقلی دلائل کا سہارا لیا جائے۔ اس کے برعکس دربار میں ان ہی علماء کو رسائی اور پذیرائی ملتی ہے جو حکمرانِ وقت کی منشا و مزاج کے مطابق دین کو ڈھالنے کا سلیقہ رکھتے ہوں۔ یزید کے مخالفین اس پر جو بہت سے الزامات عائد کرتے تھے اس میں ایک الزام شراب نوشی کا بھی تھا۔ تاریخ کے متحارب اور متخالف بیانات کے سبب ہم یہ کہنے کے پوزیشن میں تو نہیں ہیں کہ حقیقتِ واقعہ کیا تھی البتہ اموی دور میں نبیذ اور عہد عباسی میں شربتِ قندگلاب کے استعمال کا تذکرہ تاریخی مصادر میں کثرت سے آیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عبدالملک مہینہ میں کم از کم ایک بار دل کھول کر شراب پیتا تھا۔ یزید ثانی اور ولید ثانی تو ہر وقت نشہ کی کیفیت میں رہتے تھے۔ علمائے عراق کے فتاوائے حیل نے نبیذ جیسے مسکّر کو اہل ہوس کے لیے حلال کر دیا تھا۔ رہی سہی کسر شہاب زہری کی ان روایتوں نے پوری کر دی جس کے مطابق باندیوں کا جنسی استحصال جائز سمجھا گیا تھا اور جو ان شارحین کے مطابق قرآنی بیان ملک یمین کے قبیل سے تعلق رکھتی تھیں۔ اموی حکمرانوں کی ان تعبیرات نے نہ صرف یہ کہ اسلامی معاشرے کی پاکیزہ تصویر کو پوری طرح مسخ کر دیا بلکہ رزم و بزم کے امتزاج کا وہ تقدس بھی پامال ہو گیا جسے اسلام کی صحت مند ثقافت نے تشکیل دیا تھا۔ آگے چل کر غلاموں اور باندیوں کے ادارے کا اس شدت سے احیا ہوا کہ خواجہ سراؤں کی فوج ظفر موج اموی، عباسی اور ترک عثمانین کے درباروں میں صدیوں چلتی پھرتی دیکھی گئی اور شیخ الاسلام کی ایماء بلکہ ان کے فتوؤں سے تحریک پا کر حکمرانوں کے حرم خوبصورت کنیزوں سے معمور رہے۔ گو کہ باندیوں کے استحصالِ جنسی پر ابتدائے عہد میں عمر بن عبدالعزیز جیسے شخص، جنھیں جمہور امت میں رسالۂ محمدیؐ کے پہلے مجدد کی حیثیت حاصل ہے، نے سخت الفاظ میں احتجاج بلند کیا[۳۹] جس سے کم از کم اس بات کا تو اندازہ ہوتا ہے کہ مِلک یمین کی مقبول عام تعبیر جو مالکوں کو جاریہ سے جنسی تسکین کا جواز فراہم کرے عمر بن عبدالعزیز کے نزدیک ہرگز قابل قبول نہیں تھی۔ لیکن جب ایک بار روایت سازوں نے بطن و فرج کے مارے حکمرانوں کے لیے یہ راستہ کھول دیا تو پھر اس سیلاب بلاخیز کا راستہ کون روک سکتا تھا۔

انکشافی ذہن پر اجنبی اثرات

یہ تھا وہ سماجی منظر نامہ جو سیاسی نظام کے انتشار اور اس کے مسلسل زوال کے نتیجے میں پیدا ہوا تھا۔ مرکز خلافت کی مدینہ سے منتقلی جیسا کہ ہم نے عرض کیا آگے چل کر ایک مستقل تقلیب نظری کا سبب بن گئی۔ اس کا ایک بڑا سبب تو یہ تھا کہ کوفہ، دمشق سے ہوتا ہوا دارالخلافہ جب بغداد پہنچا ہے تو اس وقت دور دراز کے بڑے شہروں میں مسلمانوں کی آبادی تین چار فیصد سے زیادہ نہ تھی۔ اموی گورنر عبیداللہ بن زیاد کے مطابق ۶۴ھ تک عراق میں مشرف بہ اسلام ہونے والوں کی تعداد تین فیصد سے زیادہ نہیں تھی۔[۴۰] جو کہ ہارون رشید کے عہد میں چالیس فیصد تک جا پہنچی۔[۴۱] اسلام کے سماجی تہذیبی بلکہ سچ پوچھئے تو عقلی اور نظری قالب پر بھی غیر مسلمین یا نو مسلمین کی ثقافت کا مرتسم ہونا فطری تھا۔ کوفہ، دمشق یا بغداد صرف سیاسی مراکز نہ تھے بلکہ ہر سیاسی مرکز کی طرح انھیں بہت جلد نئی تہذیب کے ثقافتی منارۂ نور کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی۔ مرکز خلافت کی اس منتقلی نے آنے والے دنوں میں ہر قسم کے فکری التباسات کے داخلے کی گویا راہ ہموار کر دی۔ رفتہ رفتہ اسلام کے مدنی قالب پر دمشق و بغداد کی تہذیبی جاہ وحشمت غالب آ گئی۔

یہی وہ عہد ہے جب شام میں مسلمانوں کا اہل کلیسا کی دانشوری سے راست سابقہ پیش آیا اور انھیں اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ ان کے منہج فکر کا نہ صرف یہ کہ مطالعہ کریں بلکہ ان کے لیے خطاب کا ایک ایسا لب ولہجہ تشکیل دیں جو انھیں دین مبین کی حقانیت پر قائل کر سکے۔ عہد اموی، خاص طور پر عبدالملک کے عہد میں، اجنبی ماخذ سے فنی کتابوں کے ترجمے کا ذکر ہم گذشتہ باب میں کر آئے ہیں۔ ہشام بن عبدالملک کے عہد میں ارسطو کے بعض رسالوں اور فارسی ادب کے بعض شہ پاروں کے تراجم کا تذکرہ بھی تاریخی مصادر میں موجود ہے۔[۴۲] عہد عباسی کی ابتداء سے ترجمہ نے ایک علمی تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ اولاً فارسی (پہلوی) اور سریانی سے اور پھر راست یونانی ماخذ سے تراجم کے انبار لگ گئے۔[۴۳] کوئی ڈیڑھ دو سو سالوں تک تحریک ترجمہ نے وہ دھوم مچائی کہ فارسی، سریانی، یونانی اور ہندی ماخذ سے جو کچھ بھی رطب ویابس ہاتھ لگا اسے ترجمہ کی میز پر لے آیا گیا۔ اجنبی ماخذ کے سلسلے میں اس وسیع النظری کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ نظری طور پر رسالۂ محمدی علوم کے سلسلے میں ایک مشفقانہ رویے کا حامل تھا۔ علم خواہ کسی ماخذ سے آئے اور کہیں بھی پایا جائے مسلمانوں کو اس بات کی تلقین کی گئی تھی کہ وہ اس سے استفادہ میں کسی بھی تحفظ ذہنی کا شکار نہ ہوں۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۶ھ میں جب عمرو بن عاص کے ہاتھوں مصر فتح ہوا اور اس موقع پر مدرسہ اسکندریہ کا صدر ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ اس کی توحید آمیز علمی گفتگو سے بہت محظوظ ہوئے۔[۴۴] گویا ابتداء سے ہی مسلمانوں کے لیے علم اور اہل علم خواہ وہ کسی بھی تہذیبی ماخذ سے آئے ہوں لائقِ احترام سمجھے گئے۔ امیر معاویہ کا طبیب خاص ابوالحکم نصرانی تھا اور عمر بن

عبدالعزیز کے دربار کا مشہور طبیب ابن الجبر الکنعانی تھا۔ اجنبی ماخذ سے کسب استفادے کی یہ صحت مند روایت رسالۂ محمدی کے کارواں کو مہمیز کرنے میں یقیناً مدد و معاون ثابت ہوتی اگر رسالۂ محمدی پر ملوکیت کے سائے نہ پڑے ہوتے اور اگر داخلی انتشار اور مناقب کی روایتوں نے مسلمانوں کی نظری بنیادوں کو متزلزل نہ کیا ہوتا۔ لیکن عملاً ہوا یہ کہ سیاسی نظام کے بحران اور پھر جلد ہی اس کی تقلیبِ نظری کے سبب افتراق انتشار کا وہ بازار گرم ہوا کہ اجنبی علوم کے قبول و استراد کے لیے کوئی واقعی تحلیل و تجزیہ تو کجا ان علوم کو مختلف متحارب فرقوں نے اپنے علمی ہتھیار کی حیثیت سے اپنا لیا۔ جبر و قدر سے جو بحث شروع ہوئی تھی وہ قدمِ عالم سے ہوتی ہوئی خلقِ قرآن تک جا پہنچی اور اس طرح اجنبی منہج فکری کو اس بات کا موقع مل گیا کہ وہ مسلمانوں کے تشتتِ فکری کے اس عہد میں فی نفسہٖ حق و باطل کی میزان بن جائے۔

ابتدائے عہد کے تذکرہ نگاروں نے اس عہد کے سلسلے میں جو متحارب اور متخالف بیانات ہم تک پہونچائے ہیں اسے عام طور پر فرقہ وارانہ عینک اور گروہی تعصّبات کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ یا تو تاریخ کا شیعی یا سنّی ورژن ہمارے سامنے آتا ہے یا پھر ہمارے تحلیل و تجزیے کی قوت جواب دے جاتی ہے اور ہم الصحابہ کالنجوم اور کلهم عدول جیسے بیانات پر اکتفا کرنے میں عافیت جانتے ہیں۔ اس کے برعکس اگر ہم عہدِ صحابہ اور عہدِ تابعین کو زندہ انسانوں کے عہد کی حیثیت سے دیکھ سکیں اور یہ حقیقت بھی ہماری نگاہوں میں متحضر رہے کہ یہ حضرات ایک پُر آشوب دور میں، جب رسول اللہؐ کی ابھی ابھی وفات ہوئی تھی، تحمیل رسالۂ محمدی کی جانگسل ذمہ داریوں کو انجام دے رہے تھے تو ہمارے لیے مسائل کی تفہیم کسی قدر آسان ہو سکتی ہے۔ ایک ایسے معاشرے میں جہاں قتلِ عثمانؓ کے حادثہ فاجعہ نے سیاسی نظام کو متزلزل کر دیا ہو، مدینہ سے کوفہ اور کوفہ سے دمشق تک باہمی نزاع نے صحابہ کرامؓ کی اولین صف میں اتنا سخت اختلاف برپا کر دیا ہو کہ مختلف سیاسی دھڑے وجود میں آ گئے ہوں، فتنہ کے اس پر آشوب دور کی صحیح تفہیم کے لیے لازم ہے کہ ہم تاریخ کے بجائے تاریخ کا بین السطور پڑھنے کے فن سے کسی قدر آشنا ہوں ورنہ مورخین کے ذاتی رجحانات اور ان کی ذاتی وابستگیاں ہمارے لیے ہمیشہ سدّ راہ ہوتی رہیں گی۔ پھر ہمارے لیے یہ ممکن نہ ہو سکے گا کہ ہم اس بنیادی اور اہم ترین سوال کا جواب تلاش کر سکیں کہ رسالۂ محمدی کی موج بلاخیز جو کبھی تمام اطراف و اکناف کو اپنی لپیٹ میں لے رہی تھی آنے والے دنوں میں اس کی رفتار اور سمت میں بنیادی تبدیلی کیسے واقع ہو گئی۔ تاریخ کے بین السطور سے میری مراد مورخین کی چشمِ ادراک سے ماوراء وہ سب کچھ دیکھنے اور دکھانے کی کوشش ہے جو بالعموم متخالف بیانات میں گم ہو گئے ہیں اور جس کا تذکرہ بالعموم متداول تاریخ نویسی میں نایاب نہیں تو کمیاب ضرور ہے۔ مثال کے طور پر وفات نبویؐ کے بعد تیس سالوں پر مشتمل عرصے کو خلافت راشدہ سے موسوم کرنا جمہور اہل سنت کے لیے عقیدے کا مسئلہ تو ہو سکتا ہے تاریخی اعتبار سے قتلِ عثمانؓ کے بعد کا عرصہ خلفائے ثلاثہ کے عہد سے بالکل مختلف ہے کہ اس پورے عرصے میں قمیصِ

عثمانؓ کے حوالے سے مسلمان نہ صرف یہ کہ باہم برسرِ پیکار رہے بلکہ چوتھے خلیفہ کی تنصیبِ امامت بھی پورے طور پر تمام بلاد و امصار میں قائم نہ ہو سکی۔ اسی طرح عبداللہ بن زبیر جن کی خلافت بشمولِ حجاز کوئی ساڑھے نو سال تک عالمِ اسلامی کے ایک بڑے حصّے پر قائم رہی، ان کی خلافت کا تذکرہ مقبول عام تاریخ نویسی کا حصّہ کم ہی سمجھا جاتا ہے۔ ایسا اس لیے کہ تاریخ کا سنّی فہم خلفائے اربعہ کے بعد اموی اور عباسی حکمرانوں کو سیاسی نظام کے تسلسل کے طور پر دیکھتا ہے جب کہ تاریخ کا شیعی فہم حضرت علیؓ کو خلیفہ بلافصل قرار دے کر امامت کی مختلف تعبیرات کو جزوِ دین سمجھ بیٹھا ہے۔ تاریخ میں عقیدے کی آمیزش یا تاریخ کو عقیدے کے طور پر پڑھنا گمراہ کن بلکہ بسا اوقات تباہ کن مضمرات پر منتج ہوا ہے۔

ہمارے مورخین نے بالعموم قرنِ اول کو ایک ایسے معاشرے کے طور پر دیکھنے کی کوشش کی ہے جہاں اولاً نزول قرآن سے پہلے اہل عرب تہذیب وتمدن کے بنیادی تصورات سے ناآشنا نظر آتے ہیں۔ ثانیاً یہ خیال عام ہے کہ اسلام کی آمد کے بعد معاشرہ ایک طرح کی قدسی صفتی کا حامل ہو گیا تھا اور اسی مناسبت سے ابتدائی ایام کو عہد زریں سے تعبیر کرنے کا رواج بھی عام ہے۔ ثالثاً یہ حقیقت عام طور پر نظر انداز کر دی جاتی ہے کہ ابتدائی ایام جہاں وحی ربانی کی انقلابی دعوت غور وفکر کے فرسودہ ڈھانچوں کو متزلزل کیے دیتی تھی ایک ایسی عبوری صورتِ حال سے عبارت تھا جہاں نظریات کی باہمی چپقلش اپنے عروج پر تھی۔ رابعاً عہد صحابہ میں مسلم ریاست کی سرحد کی غیر معمولی توسیع کے سبب ساسانی اور رومی تہذیبی عوامل بھی پوری طرح رزم آرائی کے لیے میدان میں آ گئے تھے۔ خامساً اس قافلۂ حق میں بسا اوقات ایسے لوگوں کی شمولیت کا بھی احساس ہوتا تھا جنھوں نے نئے نظام کو محض ایک سیاسی تبدیلی کے طور پر گوارا کیا تھا اور جن کی مسلسل فکری مداخلت تفہیم وتعبیر کی نئی بحثوں کو جنم دینے کا سبب بن رہی تھی۔ سادساً سلف صالحین کے اس عہد میں ایسے اہل علم کی بھی کمی نہ تھی جو یا تو قدیم منہج تعبیر کے رسیا ہونے کے سبب یا پھر عمداً دین مبین کے قرآنی قالب کو اپنی دانشورانہ مداخلت کے ذریعے بدل ڈالنے کا گہرا داعیہ رکھتے تھے۔ سلف صالحین کے اس معاشرے میں گویا سلفِ طالعین کی بھی ایک قابل ذکر تعداد پائی جاتی تھی جو عمداً یا سہواً کبھی کلامی بحثوں کو جنم دیتے اور کبھی گمراہ کن روایتوں کو رسولؐ اللہ سے منسوب کرنے سے بھی باز نہ آتے۔ گویا ہر اعتبار سے اسلام کے ابتدائی ایام متبعین محمدؐ کے لیے ایک ہلا مارنے والی کیفیت سے عبارت تھے۔ عہد ابوبکرؓ میں ردّہ کی جنگ ہو یا قتل عثمان کا حادثۂ فاجعہ یا پھر صفین اور جمل کی جنگیں جو بالآخر شہادتِ علی پر منتج ہوئیں اور جو آنے والے دنوں میں ہمارے تہذیبی سفر کی بے سمتی کا علامیہ بن گئیں۔ ان تمام واقعات کو اسی سماجی پس منظر میں دیکھا جانا چاہئے۔

عہد اوّل کا معاشرہ بعض اصحاب کے لیے کس ذہنی تشنج اور فکری ناپائیداری سے عبارت تھا اس کا کسی حد تک اندازہ صفین کے واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے جب حضرت علیؓ کے خیمے سے بہت سے لوگ یہ کہتے ہوئے جدا ہو گئے کہ

جناب امیر نے تحکیم کو قبول کر کے ایک بڑی معصیت کا ارتکاب کیا ہے۔ خوارج اپنے ان نتائج تک پہنچنے میں دراصل ان فلسفیانہ مباحث اور کلامی منہج کا شکار ہو گئے جو اس عہد میں کمیاب مگر معدوم نہیں تھے۔

سیاسی بحران کا یہ دور مسلمانوں کے لیے ایک ہمہ جہت چیلنج کا عہد تھا۔ قرآن کے تعمیر کردہ اکتشافی ذہن کو اب ایک ایسی تہذیب سے سابقہ تھا جو استقرائی کے بجائے استخراجی منہج علمی میں ید طولیٰ رکھتی تھی۔ دوسری طرف اسکندریہ، بلادِ شام اور جوندیسا پور میں علم و معرفت کے حوالے سے جو علمی باقیات پائے جاتے تھے اس میں بھی ایک غالب قوم کی حیثیت سے مسلمانوں کی دلچسپی فطری تھی۔ عہد اموی میں خلافت کی عرب امپریلزم میں تقلیب اور پھر عہد عباسی کا جاہ و حشم اس نئی تقلیبِ فکری کے لیے اجنبی ماخذ میں وافر سامان پایا جاتا تھا۔ ایسی صورت میں جو لوگ اموی اور عباسی امپریلزم کو اسلام سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا تھے ان کے ذہنوں کا اس نئی علمی تحریک سے مبہوت بلکہ مسموم ہو جانا فطری تھا۔ اکتشافی ذہن کی کوئی دو تین صدیاں تحریک ترجمہ اور اس کی پیدا کردہ التباسات کا پردہ چاک کرنے میں صرف ہو گئیں۔ سائنسی علوم میں جہاں مشاہدہ کو کلیدی حیثیت حاصل تھی ان اغلاط کی درستگی کا رفتہ رفتہ سامان کر لیا گیا البتہ کلامی اور فلسفیانہ مباحث میں ان کے پیدا کردہ التباسات ہمارے فقہی منہج میں در آئے اور اس لیے اس کا خاطر خواہ ازالہ ممکن نہ ہو سکا۔

حیرت ہوتی ہے کہ قرآن مجید جو خود کائنات پر ایک نئے انداز سے غور کرنے کی دعوت دیتا تھا اس کی یہ دعوت اموی سلطنت کے استحکام کے ساتھ پس پشت چلی گئی اور اس کے بالمقابل سات آٹھ سو سال پرانی قدمائے یونان کی از کار رفتہ کتابیں اکتشافی علوم کا حوالہ بن گئیں۔ گویا اسلام کی دعوتِ اکتشاف و تسخیر پر یونانی علوم نے التباسات کی ایک ایسی دھند قائم کر دی جس کے زیر اثر نویں سے سولہویں صدی عیسوی تک فکری مطلع بڑی حد تک ابر آلود رہا اور جب یہ دھند چھٹی تو سیادت کی لگام مسلمانوں کے ہاتھوں میں ڈھیلی پڑ چکی تھی۔ مغرب میں اکتشاف و تسخیر کی جو نئی دنیا قائم ہوئی وہاں قدمائے یونان کی کتابیں تو کجا ان کتابوں کے حوالے بھی مسموم کر دیئے گئے جو مابعد یونانی ماٰخذ کی حیثیت رکھتے تھے۔ دوسری طرف فقہی منہج استخراج اور تفسیر و تاویل پر یونانی منہج کے اثرات نے قرآن مجید کو راست تنزیل کی حیثیت سے برتنے میں ایسی دشواریاں عائد کر دیں جس کے سبب قرآنی دائرۂ فکر میں دوبارہ واپسی مشکل ہو گئی۔ یہاں تک کہ اس بظاہر علمی طلسم سے نکلنے میں صدیاں صرف ہو گئیں تب جا کر کہیں ایسے باحوصلہ علمائے فنون پیدا ہوئے جنھوں نے بطلیموسی نظام اور ارسطا طالیسی فلسفہ کا ابطال واضح کیا۔ لیکن تب تک بہت دیر ہو چکی تھی۔ مسلم ذہن یونانی متروکات کا اس حد تک خوگر ہو چکا تھا کہ خود قرآن مجید کی تاویلات، فقہ کے اصول اور اس کی استخراجی منطق سب کچھ قدیم یونانی فکر کا توسیعہ بن کر رہ گئی تھی اور یہ سب کچھ اتنا فطری اور معمول کا عمل لگتا تھا کہ کسی کو اس کی اجنبیت کا احساس بھی نہیں ہوتا

تھا۔

یونانی حکماء کی وہ کتابیں جو فلکیات، طب، ریاضی اور ہیئت جیسے موضوعات سے متعلق تھیں ان کے ابطال پر گو کہ صدیاں صرف ہوئیں لیکن چونکہ یہ علوم مشاہدے کی میزان پر بیک نظر ناقص معلوم ہوتے اس لیے ان کی علمی حیثیت ابتداء سے ہی مشکوک رہی البتہ فلسفیانہ مباحث نے جن کا مشاہدے کی میزان پر پرکھا جانا ممکن نہ تھا مسلم ذہن کو سخت ذہنی تشنج سے دوچار رکھا یہاں تک کہ استخراجی منطق کے ابطال کے لیے مرتب کیا جانے والا علم کلام فی نفسہ علم کی ایک معتبر شاخ کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا اور اس کے اثرات سے اسلامی فکر کا کوئی گوشہ باقی نہ بچ سکا۔

مسلم ذہن پر دانش یونانی کی ہیبت

فلسفہ اور کلام کو حق کی کسوٹی قرار دیے جانے کا بنیادی سبب تو حکماء یونان کی غیر معمولی مفروضہ عظمت تھی جو بوجوہ عہد اموی کے آخری ایام اور عہد عباسی میں مسلمانوں کے دل و دماغ پر قائم ہو گئی تھی۔ اور جس کا بنیادی سبب رسالۂ محمدیؐ کی صحیح قدر و قیمت کا پسِ پشت چلا جانا تھا (جس کا تفصیلی محاکمہ ہم پہلی جلد میں کر چکے ہیں) آثار و روایات کے نام پر علمِ دین کے ظہور نے رسالۂ محمدیؐ کی جلالت کو جس طرح مجروح کیا اس کا تذکرہ ہم بعد میں کریں گے۔ یہاں چند اشارات پر اکتفا کرنا مناسب ہوگا جس سے اس نکتہ کی کسی قدر تفہیم ہو سکے کہ آخر رسالۂ محمدیؐ کے حاملین پر اہل یونان کی غیر معمولی عظمت و جلالت بلکہ ہیبت کے قائم ہونے کا سبب کیا تھا۔

حضرت معاویہ کی وفات کے بعد سے ہی مسلمانوں کے سیاسی discourse میں ایک بڑی تبدیلی واقع ہو گئی تھی۔ تاریخی بیانات پر اگر اعتبار کیا جائے تو حیرت ہوتی ہے کہ یزید کے دربار میں علی ابن حسین کو مخاطب کرتے ہوئے یزید نے جو بعض ناگوار جملے کہے اس میں ایک یہ بھی تھا کہ تم ہاشمی ہمیشہ سے ہم سے فروتر رہے، البتہ جب تم لوگوں نے نبوت کا پانسہ پھینکا تو تمہیں ہم لوگوں پر یک گونہ سبقت حاصل ہو گئی کہاں کی وحی اور کہاں کے فرشتے یہ سب کچھ سیادت کو ہڑپنے کی ایک چال تھی۔[۴۵] اسی عہد میں ابن زبیر نے جب مکہ میں اپنی خلافت کا علم بلند کیا اور اس سلسلے میں انھوں نے شام سے آئے ہوئے یزیدی وفد کو قائل کرنے کی کوشش کی تو ان کے دل و دماغ پر نسبی اور نسلی تفوق کے دلائل غالب نظر آتے ہیں۔ آپ نے فرمایا اچھا یہ بتاؤ اخلاق و کردار اور جہادی خدمات کے اعتبار سے میں بہتر ہوں یا یزید؟ نعمان بن بشیر انصاری جو اس وفد کے ایک اہم رکن تھے اور جن سے تخلیہ میں یہ بات ہو رہی تھی انھوں نے فرمایا یقیناً آپ۔ میرے والد بہتر تھے یا یزید کے والد؟ نعمان کا جواب تھا یقیناً آپ کے۔ میری والدہ اسماءؓ بنت ابی بکر بہتر ہیں یا یزید

کی؟ یقیناً آپ کی! نعمان نے پھر کہا۔ میری خالہ عائشہؓ بہتر ہیں یا یزید کی؟ یقیناً آپ کی! نعمان نے پھر تسلیم کیا۔ میری پھوپھی خدیجہ زوجہ رسولؐ بہتر ہیں یا یزید کی پھوپھی؟ بلاشبہ آپ کی پھوپھی! نعمان نے پھر تائید کی۔ ابن زبیر کہنے لگے کہ میرے ان تمام مناقب کے باوجود تم یہ کیسے چاہتے ہو کہ میں یزید کی بیعت کرلوں اور اسے خلیفہ رہنے دوں۔[۴۶] آگے چل کر استحقاق خلافت کے مسئلہ پر نفس ذکیہ اور منصور کے مابین جو طویل خط و کتابت ہوئی اس میں بھی نسلی اور موروثی قرابت کو جواز قرار دینے کی کوشش ملتی ہے اور دونوں فریق ان ہی بنیادوں پر ایک دوسرے کے مقابلے میں خود کو خلافت کا کہیں زیادہ مستحق قرار دیتے ہیں۔[۴۷] سیاسی مکالمے کے اس منہج سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وحی ربانی کی وہ جلالت اور وہ شان جو کبھی ان اکرمکم عند الله اتقاکم سے عبارت تھی اور جو کبھی ماکان محمد اباا حد من رجالکم ..... جیسی آیات سے نسلی بادشاہت یا نسلی امامت پر خط تنسیخ پھیرتی تھی، دین کا یہ آفاقی قالب اب بڑی حد تک پسِ پشت چلا گیا تھا۔ جب حاملینِ رسالت کے دل و دماغ پر اس پیغام کی غیر معمولی عظمت و جلالت کے نقوش مدھم ہو جائیں تو پھر اجنبی ماخذ سے آنے والی روشنی میں غیر معمولی دلچسپی پیدا ہونا اور اس کی ہیبت کا طلسم قائم ہو جانا کچھ عجب نہیں۔

کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے عہد میں فتح مصر کے بعد عمرو بن عاصؓ نے حضرت عمرؓ سے جب اس بات کی اجازت چاہی کہ وہ کتب خانۂ اسکندریہ میں بچی ہوئی فلسفہ کی کتابوں کو استفادۂ عام کے لیے کھول دیں تو اس سلسلے میں حضرت عمرؓ کا جواب بڑا ہی نپا تلا اور واضح تھا۔ آپؓ نے لکھا تھا: فان کان فیھا مایوافق کتاب الله ففی کتاب الله عنه غنی۔ وان کان فیھا ما یخالف کتاب الله، فلاحاجة الیھا۔ فتقدم باعدامھا۔[۴۸]

منصور کے عہد تک حاملین رسالت کے دل و دماغ سے رسالہ کی یہ عظمت و جلالت جاتی رہی۔ منصور نے قیصرِ روم سے حکماء یونان کی تالیفات منگوائیں[۴۹] اور مامون کے عہد تک تو یہ سلسلہ اتنا ترقی کر گیا کہ اس نے شاہانِ روم سے بیش قیمت تحائف کے عوض افلاطون، ارسطو، بقراط، جالینوس، اقلیدس اور بطلیموس وغیرہ کی کتابیں منگوائیں اور ان کے لیے ماہر مترجمین کی ٹیم متعین کی۔[۵۰] مامون کے دل و دماغ پر حکماء یونان کی علمی جلالت کا طلسم اس حد تک قائم تھا کہ وہ خواب میں بھی ارسطو کو دیکھتا اور اس کے منہج علمی سے اس بات کا تعین کرتا کہ خیر کیا ہے۔[۵۱] کہتے ہیں کہ معتصم کے عہد میں پہلی بار Plotinus کی کتاب *Enneads* کی عربی تلخیص ایک لبنانی عیسائی نے شائع کی۔ اس کتاب کی اشاعت سے بغداد کے علمی حلقوں میں ہلچل مچ گئی۔ اس سے قطع نظر کہ یہ کتاب ارسطو کے اصل خیالات کی کس حد تک نمائندگی کرتی تھی علمی حلقوں میں اسے اس غیر معمولی عظمت کا حامل سمجھا جانے لگا کہ اس کی تعبیرات کے آگے قرآن کی مرکزی اہمیت بھی ماند پڑنے لگی۔ آنے والے دنوں میں الٰہیاتی بحثیں اسی کتاب کے حوالے سے ہوتی رہیں۔[۵۲]

حکمائے یونان کی جلالت علمی کا طلسم لوگوں کے دل و دماغ پر اس حد تک قائم ہو گیا تھا کہ وہ اجنبی ماخذ سے آنے والی کسی کتاب کے علمی مرتبے یا اصل اور نقل میں امتیاز کرنے کی بھی زحمت گوارا نہ کرتے۔ بقول شہاب الدین مقتول، وہ ہر اس مصنف کی کتاب کے ترجمے کے لیے غیر معمولی جوش و خروش کا اظہار کرتے جس کا نام یونانیوں جیسا ہو۔[۵۳] اجل علمائے اسلام کا حال یہ تھا کہ وہ حکمائے یونان کو ارفع الناس طبقہ میں شمار کرتے اور ان کے منہجِ علمی کو معرفت کی معراج سمجھتے۔ انھیں یہ کہنے میں کچھ باک نہ تھا کہ

أن الفلاسفة اليونانيين من أرفع الناس طبقة وأجل أهل العلم مترلة لما ظهرمنهم من الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الرياضية والمنطقية والمعارف الطبيعة والالهية والسياسات المترلية والمدينة۔[۵۴]

یہ تو تھا طبقۂ علماء اور حکمرانوں کا رویّہ۔ رہے وہ فلاسفۂ اسلام جن کی جلالت علمی کے طلسم سے اس عہد کی مسلم دانشوری عبارت رہی تو خود ان کا حال یہ تھا کہ وہ علمی اور ذہنی طور پر ان قدماء یونان کے آگے مسلسل سجدہ ریز رہے۔ ان حضرات نے قدماء یونان کی کتابوں کو اس عقیدت اور اہتمام سے پڑھا گویا یہ آسمان سے نازل ہوئی ہوں۔ بقول ابن خلدون فارابی نے فزکس (السماء الطبیعی) کو چالیس مرتبہ پڑھا اور *De Anima* کی کوئی دو سو مرتبہ تلاوت کی۔[۵۵] کچھ یہی حال ابن سینا کا ہے جو چالیس مرتبہ میٹا فزکس (مابعد الطبیعہ) کو پڑھنے کے باوجود بھی اس کے مباحث سے جب پوری طرح آگاہ نہ ہو پائے تو بالآخر فارابی کی کتاب فی اغراض مابعد الطبعیة نے ان کی مشکل کشائی کی۔[۵۶]

صدیوں دانشِ یونانی کا طلسم کچھ اس طرح قائم رہا کہ ارسطو اور افلاطون عقل کی منتہیٰ سمجھے گئے۔ فارابی جسے مسلم فلسفہ کے اساطین میں شمار کیا جاتا ہے اس سے کسی نے پوچھا کہ آپ کو ارسطو سے کیا نسبت ہے؟ کہا اگر میں اس کے زمانے میں ہوتا تو اس کا ایک لائق شاگرد ہوتا۔ کچھ یہی حال ابن سینا کی مریدانہ ذہنیت کا ہے جو عمر بھر اس التباسِ فکری کا اسیر رہا کہ ارسطو کی تحقیقات پر ایک مدت مدید گزرنے کے باوجود کوئی اضافہ نہ ہو سکا۔ گو کہ نظّام اور جبائی کی تحریروں نے اور پھر غزالی کی تھافة الفلاسفه نے فلسفیانہ طرزِ فکر کے سقم سے بڑی حد تک نقاب الٹ پھینکا لیکن تب تک فلسفیانہ اور کلامی منہج چونکہ پوری طرح علمی منہج میں سرایت کر چکا تھا بلکہ بڑی حد تک منہجِ علمی کا اصل الاصل قالب سمجھا جاتا تھا اس لیے اس طرزِ فکر سے نجات کا سامان پیدا نہ ہو سکا۔ گو کہ ابوالبرکات (مصنف کتاب المعتبر) اور ابن تیمیہ نے فلسفہ پر کھل کر تنقید کی لیکن ان حضرات کے ہاں بھی discourse کا منہج بنیادی طور پر کلامی ہی رہا۔ رازی جیسا شخص بھی جس نے قرآن مجید کو لاطائل روایتوں اور اسرائیلیات کے گرداب سے نجات دلانے کی بڑی موثر کوشش کی، ان مباحث اور منہجِ تاویل سے اپنا دامن نہ بچا سکا۔[۵۷] بات یہ تھی کہ صدیوں کی کلامی اور منطقیانہ تربیت علمی مزاج میں کچھ اس

طرح رچ بس گئی تھی کہ فلسفہ وکلام کے بڑے بڑے ناقدین بھی یہ سوچنے سے عاجز تھے کہ علمی گفتگو کا کوئی ایسا قالب ہو سکتا ہے جو کلامی منہج سے ماوراء ہو اور جس پر منطقیانہ از کار رفتہ صغریٰ کبریٰ کی چھاپ نہ پائی جاتی ہو۔

تو کیا غایتِ دین کی تفہیم اور متن ربانی کی معرفت کے لیے غور وفکر کا کوئی دوسرا متبادل ہیکل (module) ممکن ہے؟ بالفاظِ دگر کیا یہ ممکن ہے کہ اب تک فکری دنیا میں انکشافِ حقیقت کا جو طریقہ رائج رہا ہے اس کے علی الرغم ایک نئے طرزِ فکر کا ڈول ڈالا جا سکے۔ مروجہ طرزِ فکر میں الفاظ وتصورات بظاہر تو tool نظر آتے ہیں لیکن بسا اوقات ان کی پیکری قوت کے بوجھ تلے ہمارے ذہنی متشکلات کی ہئیت بدل جاتی ہے اور خود ہم ان کے ہاتھوں tool بن جاتے ہیں۔ کلام و منطق میں اس کی جلوہ سامانیاں اگر واضح طور پر نظر آتی ہیں تو تحلیل وتجزیہ کے عام طریقے بھی الفاظ کی اس فتنہ سامانی سے محفوظ نہیں۔ ادراکِ حقائق میں تعبیرات کا پیدا ہونا اور خاص طور پر متنِ وحی کی تاویلات میں اختلافات کا سبب بھی یہی کچھ ہے۔ متن وحی میں تعدد ابعاد کا پہلو اپنی جگہ، لیکن کیا ایک ایسے منہجِ فکری کا از سرِ نو ڈول ڈالا جانا ممکن ہے جس پر تحلیل وتجزیہ سے کہیں زیادہ تلقین وانکشاف کا احساس پایا جاتا ہو اور جو قرآن کی دعوتِ تدبر، تفکر، تعقل اور انظر پر محیط ہو۔ سچ تو یہ ہے کہ قرآنی دائرۂ فکر میں ایک ایسے منہج کی تلاش اور اسے منقح کرنے کا کام ابھی باقی ہے۔

مسلم دانشوری پر منہج کلامی کا سایہ

انسانی ذہن اپنے قوت ادراک واحساسات کی بنیاد پر جو نتائج اخذ کرتا ہے ان کے پیچھے شعوری یا غیر شعوری طور پر ایک منطقی یا اس اصطلاح سے بچنے کے لیے کہہ لیجئے، ایک فطری ربط پایا جاتا ہے۔ بالفاظِ دگر یہ کہہ لیجئے کہ انسان اپنے مشاہدے، غور وفکر، تجربے اور وسعت علمی کے سبب اپنے ہی جیسے دوسرے انسانوں کے مقابلے میں کسی مسئلہ پر کبھی صائب اور کبھی غلط رائے قائم کرتا ہے۔ تحلیل وتجزیے کا یہ فرق بنیادی طور پر اس منہج فکری کا شاخسانہ ہوتا ہے جس کے اختراع میں مماثلت کے باوجود اشخاص کے مابین اختلافات کی سبیل نکل آتی ہے۔ ہارڈ ویر کے اعتبار سے دیکھئے تو دنیا کے تقریباً تمام ہی انسانوں کو وہی ذہنی مشین عطا ہوئی ہے۔ تقریباً سبھوں کو حس وادراک کی یکساں سہولت ودیعت کی گئی ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ کتنی حیران کن بات ہے کہ ایک ہی طرح کے علوم وتہذیب کے پروردہ مختلف اشخاص میں کوئی خدا کے وجود کا قائل ہے تو کوئی اس کے وجود کا انکاری اور کسی کو لاادریت کی قبا اوڑھ لینے میں عافیت محسوس ہوتی ہے۔ شمس وقمر کی گردش، لیل ونہار کے مناظر اور کائنات میں خدا کی آیات تو وہی ہیں لیکن مختلف منہج علمی اور استنباط کا طریقہ بدل جانے کے سبب سائل مختلف نتائج پر جا پہنچتا ہے۔ گویا معرفت اور حقیقت کی تلاش میں علم سے کہیں زیادہ

اس منہجِ علمی کی اہمیت ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ مختلف تناظرات میں اپنا رنگ بدلتا رہتا ہے۔ منہجِ علمی کا یہی وہ متغیر (volatile) قالب ہے جس کے سبب بسا اوقات ہاتھ آئی ہوئی حقیقت پھسل جاتی ہے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جو اصطلاحیں سہولت کے لیے وضع کی جاتی ہیں ہم ان کے اس قدر اسیر ہو جاتے ہیں کہ وہ فی نفسہ سدّ راہ بن جاتی ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ منہجِ علمی کا غیر تخلیقی قالب یا اس کا میکانیکی استعمال ہمیں عرصہ ہائے دراز تک معرفت کے سراب میں مبتلا رکھتا ہے۔ متکلمین کا منہجِ علمی اس قبیل کی بہترین مثال ہے۔

قرآن مجید میں اہلِ کتاب سے مباہلے اور مجادلے کے جو آداب بتائے گئے ہیں اس میں یہ بات بڑی واضح ہے کہ قبولِ حق کی توفیق داعی کے دائرۂ اختیار سے باہر ہے۔ جب ایک ایسی صورتِ حال پیش آئے کہ باہمی گفتگو میں جادۂ اعتدال کے ہاتھ سے جانے کا خطرہ ہو یا جب فریقِ مخالف کے لیے حق و باطل کی سرحدیں دھندلا گئی ہوں تو ایسی صورت میں کوئی مناظرہ، مجادلہ یا مباحثہ نتیجہ خیز نہیں ہو سکتا۔ سو فریقِ مخالف اگر واقعی خود کو برحق سمجھتا ہے تو اہلِ ایمان کے لیے اس معاملے کو خدا کے سپرد کر دینے کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں اسے مباہلہ کہتے ہیں۔ انسانی زندگی میں ایسے سوالات کی بھی کمی نہیں جہاں کسی فیصلہ کن گفتگو کے بجائے ان اللہ یفصل بینھم یوم القیامۃ کہنا ہی زیادہ قرینۂ حکمت ہے۔ ولا تجادلوا اھل الکتاب الّا بالتی ھی احسن کا قرآنی حکم بھی اسی داعیانہ طریقۂ کار کی مزید وضاحت ہے کہ اگر شیریں مقالی اور حسنِ کلامی کی سرحدوں کے پامال ہونے کا خطرہ ہو تو مومن کے لیے کسی مناقشے یا مناظرے کے بجائے اپنے موقف کی وضاحت کو کافی سمجھنا چاہیے کہ مناظرہ فریقِ مخالف کی زبان تو بند کر سکتا ہے، اس کا دل نہیں جیت سکتا۔

قرآن مجید کے تزکیاتی اسلوب نے، جو قُل اور قَالُوا کے لب و لہجہ سے عبارت ہے، عہدِ اول کے مذہبی discourse کو جدالِ لفظی اور تعبیرِ فقہی سے بڑی حد تک محفوظ رکھا۔ مدینے کی مرکزی حیثیت جب تک قائم رہی نہ تو قصّاص گو راویوں کی زبانوں پر ایسے کلمات آئے جو اہلِ کتاب کی دینی حسّیت کو مجروح کرتے ہوں اور نہ ہی اہلِ کتاب کے تعبیری طریقۂ کار، خاص کر اسرائیلیات یا اس قسم کے دوسرے قصص و حکایات کو پھلنے پھولنے کا موقع ملا۔ تاریخی مصادر میں ایسے واقعات کی کمی نہیں جب حضرت عمرؓ نے بعض اصحاب کو ان کے سابقہ تعبیری منہج کی اشاعت پر تادیب کی تھی۔ البتہ عہدِ معاویہ میں پہلی بار جب دمشق ایک نئے دارالخلافہ کی حیثیت سے طلوع ہوا ایک مناظرانہ طرزِ فکر نے مسلم ذہن کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ عیسائیت کی قدیم مناظرانہ روایت کے سبب اہلِ دمشق قیل و قال کی پیچیدگیوں سے کہیں زیادہ آگاہ تھے۔ شام میں اہلِ کلیسا کی تعداد گو کہ تھوڑی تھی، ان کے علماء اور مبلغین مناظرہ اور rhetoric کے استعمال کا کسی قدر سلیقہ رکھتے تھے۔ اب جو اہلِ کلیسا کو اسلام کے منہجِ استدلال سے سابقہ پیش آیا تو انھوں نے اپنے فن

مناظرہ کو مزید تابدار کرنے کی کوشش کی۔ اب تک ان کی کوشش تبلیغ مسیحیت کے لیے تھی اب ان کا انداز مدافعانہ ہو گیا جس نے راست فن مناظرہ کے منہج کو بھی متاثر کیا۔ کہا جاتا ہے کہ معاویہؓ کے دربار میں پہلی بار یہود و نصاریٰ سے باقاعدہ عوامی مناظرے کی روایت قائم ہوئی۔ ابتداء میں اس کی حیثیت افہام و تفہیم کی رہی۔ مفتوح گروہ سے یہ توقع کی جاتی کہ حق واضح ہو جانے کے بعد وہ اسے قبول کر لے گا۔ البتہ آگے چل کر مسلمانوں نے باقاعدہ آداب الجدال پر کتابیں مرتب کرنا شروع کیں اور مناظرہ ایک فن کی حیثیت سے منقح ہونے لگا تو اہل کتاب کا منہج استدلال جس پر دانش یونانی کی گہری چھاپ تھی مسلم علماء کی التفات کا سبب بنا۔ معتزلہ نے اس کلامی استدلال کو ایک مستقل فن کی حیثیت دینے میں اہم رول انجام دیا۔ آگے چل کر جب کلامی طریقے کی مخالفت کرنے والوں نے بھی اس کے ابطال کے لیے اسی فن کا سہارا لیا تو اس منہج کو علمائے اسلام کے نزدیک خواہی نخواہی قبولیت عامہ مل گئی۔ ضرار بن عمرو (۱۸۴۔۱۱۲ھ) شاید وہ پہلے معتزلی عالم ہیں جنھوں نے کلامی منہج کو باقاعدہ ایک دینی علم کی حیثیت سے متعارف کرایا۔ ان کی تصنیف کتاب آداب المتکلمون غالباً اس فن میں اوّلیت کا درجہ رکھتی ہے البتہ جس کتاب نے مسلم discourse بشمول کلام، مناظرہ اور کسی حد تک فقہ پر گہرے اثرات ڈالے وہ ابن الراوندی کی تصنیف کتاب آداب الجدال ہے۔

مسلم علماء عام طور پر کسی مسئلہ کو دو خانوں میں بانٹتے ہیں: مسئلہ تفویض اور مسئلہ حجر۔ اوّل الذکر سوالات کا احاطہ کرتا ہے جس کے بارے میں مسؤل کے پاس کہنے کو بہت کچھ ہو سکتا ہے مثلاً کوئی یہ کہے کہ ایمان کیا ہے؟ البتہ آخر الذکر میں مسؤل کو الف اور ب میں سے کسی ایک کا ہی انتخاب کرنا ہوتا ہے مثلاً قرآن حادث ہے یا قدیم؟ کہ ثانی الذکر طریقہ جو فقہاء کے یہاں خاصا معروف رہا ہے بنیادی طور پر ارسطو کے Topics VIII.2 سے ماخوذ ہے۔[۵۸] مناظرے کی ساری بساط مسئلہ حجر کے اسرار و عواقب پر منحصر ہے۔ مثلاً اگر فریق مخالف نے یہ قبول کر لیا کہ قرآن مجید قدیم ہے تو پھر یہ بھی لازم آئے گا کہ اسے ذاتِ باری کا شریک سمجھا جائے اور پھر ذات اور صفات کے حوالے سے طولانی بحثوں کا لامتناہی سلسلہ چل نکلے گا۔ اس منہج سے حق تک رسائی تو نہیں ہوتی البتہ طالبین حق کو قیل و قال کی ایک نئی دنیا ہاتھ آ جاتی ہے جہاں برہان، علہ اور طرد العِلہ کی کبھی نہ ختم ہونے والی بحث جاری رہتی ہے۔

Topics کے بنیادی مباحث سے اہل عرب آٹھویں صدی میں ہی واقف ہو گئے تھے البتہ عام مسلم ذہنوں میں اس بارے میں خاصا تذبذب پایا جاتا تھا آیا یہ علوم تلاش حق میں مفید ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ دسویں صدی میں ابو بشر متی بن یونس (متوفی ۹۴۰ء) اور الفارابی (متوفی ۹۵۰ء) کی کوششوں سے Organon دانشِ انسانی کے ایک عظیم شاہکار کی حیثیت سے اہلِ علم کی توجہ کا مرکز بنا۔ لیکن تب تک فلسفہ مسلم ذہن کے حاشیے پر ہی تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ۳۲۰ھ میں وزیر ابن الفرات کے مکان پر ابوسعید سیرفی نحوی اور ابو بشر متّی بن یونس منطقی کے درمیان جو مناظرہ ہوا اس نے

فلسفہ کے سلسلہ میں پہلی بار عمومی افادیت کا احساس دلایا۔ اس مناظرے میں السّیر فی نے ابو بشر کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ دنیا ارسطو کی منطق کے بعد بھی ویسی ہی رہی جیسی کہ پہلے تھی۔ یونانی تصورات ہوں یا اصطلاحیں ان کے بغیر بھی کاروبارِ زندگی چل سکتا ہے۔ کہتے ہیں کہ اس مناظرے نے حامیانِ فلسفہ و منطق کے غبارے سے ہوا نکال دی۔[۵۹] اگر فلسفہ و منطق تلاشِ حق میں ہماری معاونت نہیں کر سکتے تو پھر ان علوم کی آخر افادیت کیا ہے؟ فارابی نے اس صورتِ حال کے ازالہ کے لیے کتاب القیاس الصغیر لکھی جس میں اس خیال کی پرزور وکالت کی گئی کہ فقہا و متکلمین کا اندازِ استدلال اسی منطقی طرزِ فکر کا رہینِ منت ہے۔[۶۰] فارابی کے اس رسالہ نے گویا کلامی طرزِ فکر کو جو پہلے ہی سے مسلم فقہاء و متکلمین کے یہاں رائج تھا ایک علمی بنیاد فراہم کر دی۔ آنے والے دنوں میں غزالی نے منطق کو معرفت کی اساس[۶۱] اور فقہ کا جزو لاینفک قرار دے ڈالا۔ بقول غزالی: واما المنطقیات فاکثرھا علی منھج الصواب والخطاء نادر فیھا۔

رفتہ رفتہ منطق اور منطقیانہ طرزِ فکر کو علوم شرعی کے عمود کی حیثیت حاصل ہوگئی جس کے بغیر شریعت کی تفہیم اور فقہ کی تعبیر ناممکن نظر آئی۔ ابن صلاح (متوفی ۱۲۴۵ء) اور ابن تیمیہ (متوفی ۱۳۲۸ء) نے اس صورت حال پر سخت احتجاج کیا لیکن منطق اب علوم شرعی کا حصّہ تھی بلکہ سچ پوچھیے تو اس کی اساس۔ اہل سنّت کی دینی درسگاہوں میں نجم الدین الکاتبی (متوفی ۱۲۷۶ء) کا رسالہ ''الشمسیہ'' اور اہل تشیع کی دانش گاہوں میں نصیر الدین طوسی (متوفی ۱۲۷۴ء) کا تالیف کردہ تجرید المنطق بحاشیہ علامہ الحلّی (متوفی ۱۳۲۵ء) دینی نصاب کا ناگزیر حصّہ بن چکے تھے اور علمائے اسلام کے نزدیک اسلام کا یونانی طریقۂ تعبیر و تاویل ہی واحد منہج قرار پایا تھا۔

کلام جس کی ابتداء دین مبین کی حقانیت ثابت کرنے کے لیے ہوئی تھی ابتداء میں اس کا رخ غیر مسلموں اور اہل کتاب کی طرف رہا۔ بلادِ شام کی فتوحات کے بعد جب عیسائی علماء کی دانشورانہ روایت سے مسلمانوں کو سابقہ پیش آیا اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ عقلی دلائل کے زور پر اسلام کی حقانیت ثابت کی جائے۔ اس صورتِ حال نے بعض اہل علم کو کلامی طریقۂ تفہیم کی طرف متوجہ کیا۔ ابتداء میں یہ طرز فکر جب علمی منہج کے طور پر منقح ہونے لگا تو اسے آداب الکلام یا آداب الجدال کا نام دیا گیا۔ اس سلسلے میں واصل بن عطا کے ایک شاگرد ضرار بن عمرو نے کتاب آداب المتکلمین[۶۲] بھی تصنیف کی۔ البتہ کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ متکلمین کے اصل مخاطبین منظر عام سے غائب ہوگئے۔ بڑے پیمانے پر قبولِ اسلام کے واقعات اور اسلامی ریاست کے استحکام کے ساتھ ہی مسلمانوں کا عددی تناسب بدلنے لگا۔ کلام کے ابتدائی مخاطبین تو بحث کی میز سے غائب ہوگئے البتہ منہج کلامی ان ہی خطوط پر آگے بڑھتا رہا۔ اب اس کا تمام تر ہدف اسلام کی حقانیت ثابت کرنے کے بجائے ان کلامی بحثوں میں محصور ہوگیا جن کی مختلف تعبیر پر دین مبین

میں مختلف فرقوں نے جنم لیا تھا۔ اور اس طرح جو علم بنیادی طور پر خارجی مکالمے کے لیے وجود میں آیا تھا داخلی مکالمے کی زبان بن گیا۔ جو لوگ منہج کلامی کی اصل سے واقف تھے ان پر یہ حقیقت خوب منکشف تھی، جیسا کہ افلاطون نے رواقیوں کی تنقید کرتے ہوئے کہا تھا، کہ مناظرے کا اصل شہسوار تو وہ ہے جو اس فن سے واقف ہو کہ سچ کو جھوٹ اور جھوٹ کو سچ کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ آنے والے دنوں میں اس منہج کلامی کا مسلمانوں کے تعبیری ادب پر گہرا اثر پڑا کہ اب تک جو ہتھیار غیروں کے لیے برہانِ قاطع کی حیثیت رکھتا تھا اسے اب داخلی مکالمے میں استعمال کیا جانے لگا۔ جیسا کہ کتاب نقد النظر[۶۳] کے مصنف نے لکھا ہے کہ جدل اور بحث میں بنیادی فرق یہ ہے کہ بحث میں سائل برہان کی تلاش میں ہوتا ہے جب کہ جدل کا بنیادی ہدف یہ ہوتا ہے کہ مخالفین کے دلائل کی ادنیٰ کمزوری یا بیان کی معمولی لغزش کو بھی ہدف ملامت بناتے ہوئے اسے ایسا مسکت جواب دیا جائے کہ اس میں پھر اگلے حملے کی تاب نہ رہے، خواہ ایسا کرنا حق سے قرین ہو یا نہیں۔ اس کلامی مناظرانہ طرزِ فکر کی جلوہ سامانیاں ہمارے فقہی ادب میں جا بجا نظر آتی ہیں۔[۶۴]

فقہ بنام کلام

مسائل فقہ پر کلامی انداز سے غور و فکر کی ابتداء کب ہوئی اس بارے میں تو وثوق سے کچھ کہنا مشکل ہے۔ البتہ تاریخی وثائق کے محتاط مطالعہ سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ عہد اموی میں جبر و قدر کی بحث کو جب مسلم discourse کے مرکز میں آنے کا موقع ملا تو نہ صرف یہ کہ کلامی طرزِ فکر نے اہمیت اختیار کر لی بلکہ بہت سے وہ کلامی مسائل جو اجنبی تہذیبوں میں علمی معرکہ کے علامیہ سمجھے جاتے تھے ہمارے داخلی مباحث میں در آئے۔ ابوحنیفہ جو اپنے کلامی تفنّن طبع کے سبب امام اہل الرائے کے لقب سے معروف ہیں ان کے فکری مداخلات کا بھی اس طرزِ فکر کے مقبول بنانے میں اہم رول رہا ہے۔[۶۵] تا آنکہ شافعی نے کلامیوں کی سخت نکیر کے باوجود عین کلامی منہج پر اصول فقہ کو اپنی مشہور زمانہ تالیف الرسالہ میں مرتب کر ڈالا۔ غور و فکر کے اجنبی ہیکل (module) یا تبادل علمی روایات سے اخذ و اکتساب فی نفسہٖ کوئی مذموم عمل نہیں جس کی لازماً نکیر کی جائے۔ البتہ تاریخ کے ایک طالب علم کے لیے جو چیز سخت حیرت اور خلجان کا باعث ہے وہ یہ کہ فقہائے متکلمین اور فقہائے محدثین کے علمی منہج میں رواقیوں (Stoics) کی اس قدر مشابہت کیوں پائی جاتی ہے۔ اور یہ کہ ہمارے شارحینِ دین کو آخر رواقیوں کے اس منہج علمی پر اس قدر اعتبار کیسے ہو گیا کہ انھوں نے اسے تاویلِ دین کی اساس بنا ڈالا اور پھر رفتہ رفتہ یہ سب کچھ اتنا فطری اور شرعی معلوم ہونے لگا کہ اسے تاویل کے مستند قالب کی حیثیت سے قبول کر لیا گیا۔

گذشتہ صفحات میں ہم اس بات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ کس طرح اشارۃ النّص اور اقتضاء النّص کی بحثوں نے متکلمین اور محدثین دونوں کے فقہی منہج میں کلیدی ڈھانچوں کی حیثیت حاصل کر لی ہے جس کے سبب دونوں طرزِ فکر اپنے تمام تر اختلاف کے باوجود ایک ہی منہج اور تقریباً ایک ہی سے التباسات کے پروردہ ہیں۔ یہاں ہم فقہائے متکلمین اور رواقی منطیقین کے منہجِ علمی کی مماثلت پر گفتگو کریں گے۔ فقہ کا ایک معمولی طالب علم بھی اس بات سے بخوبی واقف ہے کہ فقہی ادب میں دلیل بمعنیٰ ثبوت اور دلالہ بمعنیٰ اس ثبوت کی ایک بنیادی عمارت یا ڈھانچہ کی بڑی اہمیت ہے۔ کہنے والے تو اس قطعیت کے ساتھ کہتے ہیں کہ دھواں کا پایا جانا گویا اس بات کا ثبوت یا دلیل ہے کہ آگ کہیں نہ کہیں موجود ضرور ہے جسے فقہی زبان میں مدلول علیہ کہہ لیجئے۔ مدلول سے دلیل کا حصول استدلال کہلاتا ہے جس کے لیے لازم ہے کہ دلیل اور مدلول میں وجہ التعلق پایا جائے۔ دلیل، مدلول اور وجہ التعلق کا قیام گویا اس بات سے عبارت ہے کہ فقیہ کا استنباط صائب ہے اور وہ صحیح نتیجہ پر پہنچ گیا ہے۔ اب اس منہج علمی کا رواقی طرزِ فکر سے مقابلہ کیجئے تو حیرت ہوتی ہے کہ ان کے ہاں بھی استنباط کا بالکل یہی طریقہ رائج رہا ہے۔ حتیٰ کہ دلیل، مدلول اور دلالہ کی اصطلاحیں ان کے ہاں بھی عین ان ہی معنوں میں استعمال ہوتی ہیں۔ دلیل اگر σημεῖον کا لفظی ترجمہ ہے تو مدلول σημαινόμενον یا σημειωτόν کا جبکہ دلالہ یا استدلال کے لیے ان کے ہاں عین ان ہی معنوں میں σημείωσις کی اصطلاح معروف ہے۔ حتیٰ کہ دھویں اور آگ کی مثال بھی Sextus Empiricus کے ہاں پائی جاتی ہے۔[٦٦] اگر یوں ہو تو لازماً یوں ہوگا۔ جیسے کہ دھویں سے آگ کے وجود پر دلیل لائی جاتی ہے، اس قسم کے مشروط جملے کو جو دراصل وجہ التعلق سے عبارت ہے، رواقیوں کی اصطلاح میں συνημμένον کہتے ہیں۔ قیاس کی اصطلاح جو آگے چل کر فقہ کے اصول اربعہ کا ایک اہم ستون قرار پائی، کلامیوں کے ہاں قرینہ[٦٧] کی اصطلاح میں معروف رہی جو دراصل συνημμένον کا لفظی ترجمہ ہے۔ یہ تو رہی بنیادی اصطلاحوں اور طریقۂ کار کی بات جس پر فقہی اور رواقی منہج کی عمارت قائم ہے۔ اب ذرا ان اصطلاحوں کو ملاحظہ کیجئے جو دونوں مدرسۂ فکر میں دلیلِ بلند نگہی کی علامت سمجھے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر خبر کی اصطلاح کو لیجئے جس کا ہمارے فقہی ادب اور روایات و آثار میں کثرت سے استعمال ہوتا ہے۔ متکلمین کے ہاں خبر فی نفسہ ایک معروضی خیال سے عبارت ہے۔ یعنی ایک ایسی بات جس پر صدق اور کذب دونوں کا گمان ہو سکتا ہے جو دراصل خبر کے اس معروضی رواقی تصور ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος سے بڑی حد تک مشابہ ہے۔ متکلمین کا کذب ہو یا رواقیوں کا ψεῦδος، دونوں کی مراد عامیانہ جھوٹ کے بجائے ایک ایسی صورتِ حال ہے جب تلاش حق کی جستجو منہج کے سقم کے سبب ناکام ہو گئی ہو۔ گویا اسے کذب کے بجائے خطا کہنا زیادہ مناسب ہے۔ بقول جاحظ کسی خیال کے بارے میں

تین قسم کی رائے پائی جاتی ہے یا تو وہ حق ہوگا یا باطل یا پھر اس پر نہ تو باطل کا اطلاق ہوگا اور نہ حق کا۔[۶۸] گویا خبر کے بارے میں سچ اور جھوٹ کے انداز سے سوچنا اہل نظر کا طریقۂ کار نہیں ہوسکتا کہ اولاً حقیقت ان دونوں کے مابین بھی پائی جاسکتی ہے۔ ثانیاً اہل علم سے یہ توقع نہیں کی جاتی کہ ان کے بارے میں کہا جائے کہ کَذَّبَ بلکہ کہنا چاہیے کہ اَخطأَ۔ ثالثاً صِــدُق یا حقائق کوئی معروضی خارجی شئے کے علاوہ حقائق کے بارے میں انسان کے اپنے ذاتی رجحانات کا بھی آئینہ دار ہوتے ہیں۔[۶۹] لہٰذا کلامی اور رواقی دونوں کے نزدیک یہ بات کہیں پسندیدہ ہے کہ کہا جائے کہ اس نے غلطی کی، بجائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ اس نے جھوٹ بولا۔

رواقیوں کی طرح ہمارے متکلمین بھی اس بات کے قائل رہے ہیں کہ دلیل و مدلول کے میزانیے پر حقیقت اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ منکشف ہوجاتی ہے۔ پھر اس کے بعد کسی شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔ البتہ اس بات کا خیال رکھا جانا چاہیے کہ دلیل اسی وقت دلیل قاطع بن سکتی ہے جب اس کی پشت پر مدلول کی قوت پائی جاتی ہو۔ یعنی دلیل کا وجود مدلول سے پہلے نہیں ہوسکتا اور ان دونوں کے مابین وجہ التعلق کا پایا جانا لازم ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہہ لیجئے کہ دلیل سے مدلول کا وجود ثابت نہیں کیا جاسکتا البتہ بالعکس ایسا ممکن ہے۔[۷۰] بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس رواقی منہج علمی نے متکلمین پر حقائق منکشف کردیئے ہوں لیکن خود اسی طریقۂ کار کے اندر اسے چیلنج کرنے کا امکان موجود تھا۔ کہنے والوں نے کہا کہ ہمارے پاس یہ معلوم کرنے کا کوئی اور دوسرا طریقہ نہیں ہے کہ کوئی دلیل واقعی اکتشاف حق کی طرف لے جاتی ہے الاّ یہ کہ اس کی تصدیق ایک دوسری دلیل سے ہوتی ہو اور اس طرح دلائل کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ قائم ہوسکتا ہے۔ متکلمین کے پاس ان اعتراضات کا کوئی شافی جواب نہ تھا جس کا اظہار المغنی میں قاضی عبدالجبار کی زبانی جابجا ہوتا ہے۔[۷۱] جیسا کہ ہم نے عرض کیا دلیل و مدلول کا sophism ہو یا عکس وطرد یا دلالۃ بالمضادہ کے ذریعے اکتشافِ حقیقت کی کوشش، یا علت ووصف کے تعین کے ذریعے حتمی حقائق کی تلاش، واقعہ یہ ہے کہ جب تناظرات کی تبدیلی کے سبب مقدمات کا قالب غیر محسوس طور پر بدل جاتا تھا تو متکلمین کا فارمولائی طرز فکر کچھ کام نہ آتا۔ فقہ ہو یا کلام، فلسفہ ہو یا الٰہیات صدیوں پر پھیلے ہوئے وسیع لٹریچر پر اس رواقی طرز فکر کی ناکامی بڑی نمایاں ہے۔

فقہ اپنی ابتداء میں ہی کلامی منہج کا اسیر ہوگئی تھی۔ دوسری صدی ہجری کو فلسفہ کی گرم بازاری اور تحریک ترجمہ کے غیر معمولی غلغلہ کے سبب مسلم ذہن کے بنیادی شاکلہ کی تیاری میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس عہد میں تعبیر کا کلامی منہج بڑی حد تک منقح ہو چکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب شافعی نے اصول فقہ کی باضابطہ ترتیب و تنظیم کا ارادہ کیا اور اس فن پر اوازعی کی کتاب السیر اور ابو یوسف کی الرّد علیٰ سیر الاوزاعی کا تحلیل و تجزیہ کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ فقہائے معتزلہ کے قائم کردہ اصولِ اربعہ: کتاب وسنت و اجماع وقیاس کو جوں کا توں قبول کرلیا جائے۔ اس طرح دیکھا جائے تو

شافعی، جنھیں منہج اوزاعی، ابو یوسف اور امام مالک کے تحلیل و تجزیہ کے بعد فقہ کے اساسی طریقۂ کار کی بنیاد رکھنے کا شرف حاصل ہے، غیر محسوس طور پر ابتداء سے ہی نہ یہ کہ خود کلامی منہج کے اسیر ہو گئے بلکہ فقہ کی ارتقاء کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اس کلامی ذہن کا رہین منّت بنا ڈالا۔ آنے والے دنوں میں فقہ کے تمام مکاتیب خواہ وہ حنفی ہوں یا مالکی، حنبلی ہوں یا اباضی، جعفری ہوں یا زیدی انھیں ان اصول اربعہ سے اختلاف کی جرأت نہ ہوئی۔ ان کے کبار علماء نے کچھ کیا تو صرف اتنا کہ وہ اپنے طور پر ان اصول اربعہ میں حسب توفیق حک و اضافہ کرتے رہے۔ مثلاً علمائے احناف نے استحسان اور عرف کا اضافہ کیا، مالکیہ نے اجماعِ اہل مدینہ کو ایک اصول کی حیثیت دی۔ اس کے علاوہ استحسان اور مصالح مرسلہ کے بھی قائل رہے۔ اسی طرح ذرائع اور سدّ ذرائع کا اصول بھی مالکیہ کی فقہی شناخت کا علامیہ بنا رہا۔

بظاہر ان جزوی فروعی اختلاف کے باوجود جو چیز ان فقہائے متکلمین کے یہاں مشترک رہی وہ ان کا کلامی یا منطقی طرزِ فکر ہے۔ فقہاء جب آیاتِ احکام کی فقہی موشگافی، یا بالفاظِ دگر جَعَل القرآن عِضّینُ پر عمل پیرا ہوتے ہوئے عبارت النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص کی بات کرتے ہیں تو وہ دراصل اپنے رویّے میں متکلمین کے منہج کی پیروی کر رہے ہوتے ہیں جن کے ہاں حکم پر لفظ کی دلالت کے دو بنیادی اقسام ہیں منطوق اور مفہوم۔ اور پھر منطوق دلالت اقتضاء، دلالت ایماء اور دلالت اشارہ سے عبارت ہے۔ دیکھا جائے تو متن کے پڑھنے کا فقہاء کا طریقۂ کار جو عبارہ، اشارہ، دلالۃ اور اقتضاء سے منسوب ہے دراصل متکلمین کے طریقۂ تعبیر دلالت المنطوق فی الصریح، دلالت الاقتضاء، دلالت الایماء اور دلالت الاشارہ کے ہی دوسرے اصطلاحی نام ہیں۔ اس اعتبار سے احناف کی فکر، جو فقہاء کا طریقۂ کار کہلاتا ہے، شافعی کے کلامی طریقۂ کار سے قطعی مختلف نہیں ہے۔ اس کلامی طرزِ تحقیق کا ہی نتیجہ تھا کہ فقہاء کے دواوین میں بہت جلد ان بحثوں نے اہمیت اختیار کر لی آیا احکام علت پر مبنی ہوتے ہیں اور اگر ایسا ہے تو عقل اس بارے میں حسن و قبح کا فیصلہ کر سکتی ہے یا نہیں۔ معدوم کسی حکم کا مکلّف ہو سکتا ہے یا نہیں اور یہ کہ نبوت سے پہلے نبی کی زندگی عصمت کی پاسداری کر سکتی ہے یا نہیں۔ اس کلامی طرز فکر نے مکاتب فقہ کو بہت جلد فقہی موشگافیوں کا دنگل بنا ڈالا۔ ایسی بحثیں قائم ہوئیں جس نے مزید بحثوں کو جنم دیا۔ مثلاً احناف نے اس خیال کی پرزور وکالت کی کہ عام کی دلالت قطعی ہوتی ہے سو اخبار احاد کو فقہ کی اساس نہیں بنایا جا سکتا۔

علت کی بحث میں بسا اوقات ایسا محسوس ہوا جیسے غایت فقہ نے دم توڑ دیا ہو۔ حالانکہ فقہی معرکہ آرائی کی ان صدیوں میں ہمارے فقہاء کرام اس احساس سے خالی نہ تھے کہ منطقی طریقۂ تحلیل و تجزیہ بسا اوقات حق تک رہنمائی نہیں کرتے۔ لیکن اصول کی کتابوں کے کلامی منہج پر مرتب ہو جانے سے اس التباس فکر کا احساس رفتہ رفتہ جاتا رہا۔ اس نکتہ کی وضاحت کے لیے امام ابوحنیفہ کے ان ادلّہ ثلاثہ کا تذکرہ مناسب ہوگا جو امام باقر کی خدمت میں انھوں نے پیش کیا

تھا۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ جو کلامی طرز استنباط میں یدطولیٰ رکھتے تھے اور جن کی قیاس ورائے کے حوالے سے منفی شہرت امام باقر تک پہنچ چکی تھی، جب پہلی بار امام باقر سے ملے تو انھوں نے چھوٹتے ہی کہا کہ سنا ہے تم نے میرے جدِ امجد کے دین اور احادیث نبوی کو قیاس سے بدل ڈالا ہے۔ ابوحنیفہ نے کہا معاذ اللہ! میں آپ سے تین سوالوں کے جواب چاہتا ہوں پھر آپ کو اس بارے میں اپنی رائے قائم کرنے کا اختیار ہے۔

پہلا سوال: مرد کمزور ہے یا عورت؟

امام باقر: عورت کمزور ہے۔

امام ابوحنیفہ: میّت کے ترکے میں عورت اور مرد کا حصّہ کس طرح ہے؟

امام باقر: عورت کے لیے ایک اور مرد کے لیے دو۔

امام ابوحنیفہ: اگر میں قیاس پر اعتبار کرتا تو کہتا کہ عورت کو دو حصّے دیئے جائیں ایسا اس لیے کہ وہ کمزور ہے۔

اب دوسرا سوال ملاحظہ ہو: نماز افضل ہے یا روزہ؟

امام باقر: نماز

امام ابوحنیفہ: اگر میں قیاس پر عمل پیرا ہوتا تو کہتا کہ عورت کو چاہیے کہ ایام حیض کے بعد نماز کی قضا کرے نہ کہ روزے کی کہ نماز روزے سے افضل ہے۔

اب تیسرا سوال: پیشاب زیادہ نجس ہے یا نطفہ؟

امام باقر: پیشاب زیادہ نجس ہے۔

امام ابوحنیفہ: اگر میں قیاس سے کام لیتا تو کہتا کہ پیشاب کے بعد غسل کرنا چاہیے جب کہ اخراج منی سے طہارت کے لیے وضو ہی کافی ہے مگر معاذ اللہ یہ کیسے ممکن ہے کہ قیاس سے آپ کے جدامجد کے دین کو تبدیل کر دوں۔

کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کی ان کلامی موشگافیوں سے امام باقر بہت متاثر ہوئے انھیں گلے سے لگایا اور چہرے کو بوسہ دیا۔ یہ گفتگو جو امام ابوحنیفہ کی منہج فکر کی آئینہ دار ہے اور جسے حلقۂ احناف کے علماء تمسک بالسنۃ کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں، نظری اعتبار سے بڑے دوررس مضمرات کا حامل ہے۔ سب سے پہلی بات جو اس گفتگو سے مترشح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ کلامی اور منطقی منہج فکر غایتِ دین تک ہماری رسائی نہیں کر سکتے اور شاید اسی لیے تعبدی امور میں علّت کی تلاش بالعموم پسندیدہ نہیں سمجھی جاتی۔ لیکن یہ بھی اپنی جگہ سچ ہے کہ جس تلاش علت کو تعبدی امور میں کارگر نہیں سمجھا جاتا اسے زندگی کے دوسرے تمام امور میں فقہاء نے کلیدی اہمیت دے رکھی ہے۔ فقہاء کا طریقۂ تعبیر جو بالعموم منطق اور نحو کا خوگر ہے غایت دین کی تفہیم میں ہر دو سطح پر مزاحم ہوتا رہا ہے۔ علت کی تلاش میں اگر خاص و عام کی

بحث کبھی التباسات کی دھند دبیز کرنے کا باعث ہوئی ہے تو کبھی نحویوں نے متن کی تفہیم میں غیر معمولی جودتِ فکر کا مظاہرہ کیا ہے۔ بلکہ بعض فقہاء تو ایسے بھی گزرے ہیں جو سیبویہ کی کتاب سے تیس تیس سال تک فقہی فتویٰ دیتے رہے۔[۲] اور اس طرح اصولی اور کلامی قواعد کے ساتھ ساتھ لغوی قواعد کا بھی ایک پورا دبستان قائم ہو گیا۔[۳] فقہ کے اس راستے پر چل نکلنے کی بنیاد سب سے پہلے الرسالۃ نے ڈالی۔ آنے والے دنوں میں اصولِ فقہ کی جتنی بھی بڑی کتابیں لکھی گئیں وہ بنیادی طور پر منہج شافعی کا توسیعہ بن کر رہ گئیں۔[۴] اس کا ایک سبب تو امام شافعی کی غیر معمولی علمی جلالت تھی جس کے سبب ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اب اس فن میں کسی بنیادی تبدیلی یا نئی ابتداء کی ضرورت باقی نہیں رہ گئی ہے۔ دوسری وجہ فلسفہ و منطق کی مسلسل بڑھتی مقبولیت تھی جسے کبار علماء معرفت کی کلید سمجھ بیٹھے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی کے بعد فقہ کی جتنی بڑی کتابیں لکھی گئیں وہ کسی نئی ابتداء یا کسی نئے منہج کی تلاش سے خالی رہیں۔

بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ ثقہ علماء نے کلامی طرزِ فکر کو تو باقی رکھا البتہ کلام کی اصطلاحوں سے دانستاً احتراز کیا۔ مثال کے طور پر ابن حزم کی کتاب تقریب[۵] کو لیجئے جو ہے تو بنیادی طور پر منطق کی کتاب لیکن یہاں مصنف نے تمام مروجہ اصطلاحوں سے احتراز کیا ہے اور ہر مسئلہ کی مثال فقہی مسائل سے دی جس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ شاید یہ فقہ کی کتاب ہو۔ اس طرح کلام اور بعض کلامی مباحث تو کتاب سے باہر رہ گئے لیکن کلامی طرزِ فکر عین منہجِ فقہی کی روح بن گیا۔ اس قبیل کی ایک اور مثال ابواسحاق اسفرائنی (متوفی ۴۱۸ھ) کی معرکۃ الآراء تصنیف جامع الحلی فی اصول الدین و الرد علی الملحدین ہے۔ اسفرائنی بھی ان لوگوں میں ہیں جو علم کلام اور اصول الدین میں کچھ فرق نہیں کرتے اور جو اپنے تمام تر کلامی رجحانات کے باوجود اپنی جلالت علمی کے سبب شافعیوں میں ہمیشہ احترام کی نظر سے دیکھے گئے۔[۶]

کلامی منہج کا سقم اور فارمولائی فکر کی تنگنائی کا احساس کسی نہ کسی سطح پر ابتداء سے ہی ہمارے ہاں پایا جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ شافعی سے غزالی اور غزالی سے ابن تیمیہ تک اس منہج فکری کے خلاف مسلسل بغاوت کی کیفیت رہی۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ باغی اسی فرسودہ منہج فکری کے پروردہ تھے جس کے سبب انھیں اس بات کا خیال کم ہی آیا کہ ایک متبادل منہج فکری کے تار و پود از سرِ نو کیسے منظّم کئے جائیں۔ ثانیاً فقہ کی ابتدائی اٹھان چونکہ اسی طرز فکری کی رہین منّت تھی اس لیے فقہائے متکلمین اسے تعبیر و تاویل کا فطری قالب سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا رہے۔ ثالثاً جن لوگوں نے اس منہج کو اپنے دانشورانہ کیریئر کے کسی مرحلے میں مکمل قابل استرداد قرار دیا ان کی تحریروں نے اگر کسی نئی ابتداء کی راہ ہموار نہیں کی تو اس کا سبب یہ تھا کہ ان کی پچھلی تحریریں اس منہج علمی کو عین قرآنی منہج باور کراتی تھیں اور شاید اسی لیے ان کے لاشعور میں آخر آخر تک فلسفہ و قرآن کے منہج استنباط کے سلسلے میں التباسات قائم رہے۔ یہی سبب تھا کہ ابوحامد غزالی کو ہلا مارنے والی

تشتت فکری نے بالآخر تصوف میں پناہ لینے پر مجبور کیا۔ غزالی بالآخر اس نتیجہ پر تو پہنچے کہ منہج کلامی سے غایتِ دین کا اکتشاف ممکن نہیں۔ بقول غزالی:

وامـا مـنـفـعة فـقـد يـظـن ان فائدته كشف الحقائق و معرفتها على ماهى عليه وهيهـات فـليـس فى الكلام وفاءً بهذا المطلب الشريف ولعل التخبيط والتضليل (فيه) اكثـر مـن الـكشف والتـعريف۔ قال وهذا اذا سمعته من محدث او حشوي ربما خطر ببـالك أن الناس اعداء ماجهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قاله بعد حقيقة الخبرة وبـعـد التغلغل فيه الى منتهى درجة المتكلمين، و جاوز ذلك الى التعمق فى علوم أخر سـوى نـوع الـكـلام، وتـحـقق أن الطريق الى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود ۔ ولـعـمـرى لا يـنفعك الكلام عن كشف و تعريف و ايضاح لبعض الأمور، ولكن على الندور۔[۷۷]

غزالی نے جب کلامی منہج پر اعتراض وارد کیا اور اسلام کی صدیوں قدیم فلسفیانہ روایت کی گمرہی واضح کی تب تک خاصی دیر ہو چکی تھی۔ لوگوں کے لیے یہ قبول کرنا مشکل ہو گیا کہ فلسفہ و کلام جو صدیوں کے تعبیری سفر میں ان کے رفیق رہے ہیں ان کے بغیر بھی غایتِ دین تک رسائی ممکن ہے۔ غزالی خود اس منہجِ فکری کے شکار ہو گئے۔ تھـــــافة الـفـلاسـفة غزالی کے انقلابی خیالات اور آرزوؤں کا مقبرہ بن گیا۔ غزالی نے خود کو ایک ایسی دنیا میں پایا جہاں لوگوں کے دل و دماغ ایک نئی ابتداء کے لیے نہ صرف یہ کہ پوری طرح بند تھے بلکہ وہ اس فقہی اور کلامی طرزِ فکر کو سلفِ صالحین کا قیمتی ورثہ سمجھے بیٹھے تھے جس سے دستبردار ہونا ان کے نزدیک خود اسلام سے دستبردار ہو جانے کے مترادف تھا۔ تقلید جامد کی اس عمومی فضا میں غزالی کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ تصوف کے دامن میں پناہ لیں۔

کلام کی مخالفت میں جو زوردار آواز اٹھی وہ یقیناً ابوالحسن الاشعری کی تھی۔ انھوں نے کلامی مباحث کو معتزلہ کے خلاف استعمال کیا اور اس طرح سچ پوچھئے تو کلامی طرز فکر کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے استناد عطا کر دیا۔ اشعری جن کا اسلام کے مروجہ قالب کی تیاری میں اہم رول رہا ہے جمہور علماء کو ایک ایسے طرزِ فکر کا اسیر بنا گئے جس سے نکلنا آج تک ممکن نہیں ہو سکا۔ بلکہ سچ پوچھئے تو اس تعبیری منہج کو گزرتے وقتوں کے ساتھ ایک طرح کا تقدس حاصل ہو گیا ہے۔ اشعری کے وہ تمام معاصرین جن کی تعبیرات نے مروجہ اسلامی قالب کی تعمیر میں حصّہ لیا ہے خواہ وہ طحاوی ہوں یا ماتریدی، یہ حضرات بھی کلامی فقہ میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔

غزالی نے اعترافِ التباسات کے طور پر المنقذ من الضّلال لکھ کر اپنی ذاتی برأت کا اظہار تو کر دیا لیکن اسے

کیا کہا جائے کہ انھوں نے قسطاس المستقیم، المستصفی، محك و نظر اور فضائح الباطنیه جیسی تحریروں میں ارسطاطالیسی قیاس کی جس طرح پرزور وکالت کی بلکہ اول الذکر کتاب المستصفی میں اس طریقۂ کار کو جس طرح قرآن سے ماخوذ بتایا، اس کے اثرات سے دانشِ اسلامی آج تک جانبر نہ ہوسکی۔ غزالی کے اس فلسفیانہ منہج علمی کی گو کہ خود ان کے زمانے میں سخت نکیر کی گئی۔ ابن الصّلاح الشہر زوری (متوفی ۶۴۳ھ) نے ارسطاطالیسی منہج کو علوم اسلامی کی بنیاد بنائے دینے پر غزالی کے خلاف سخت فتویٰ جاری کیا۔[۷۸] آگے چل کر ابن تیمیہ نے اس سلسلے میں بڑی مؤثر کتابیں تصنیف کیں۔ سیوطی نے کتاب القول المشرق فی تحریم الاشتغال بالمنطق اور محمد ابراہیم ابن الوزیر الصنعانی (متوفی ۸۴۰ھ) نے فلسفیانہ منہج کی نکیر میں دلائل کا انبار لگا دیا لیکن منہج یونانی کی مقبولیت اور اس کی غیر محسوس سرایت کے آگے یہ کاوشیں غیر مؤثر رہیں۔ حتیٰ کہ خود غزالی کا تحریر کردہ تھافۃ الفلاسفہ بھی آنے والے دنوں میں ابن رشد کے ظہور کو نہ روک سکا۔ فخر الدین رازی نے کلام کی حد تک تو قیاس کے سقم کا اقرار کیا البتہ فقہ میں اس کی کار فرمائی کے قائل و موئید رہے۔[۷۹] کچھ یہی حال بیضاوی کا ہے جن کے ہاں فلسفہ و کلام کے سلسلے میں تحفظات کے باوجود ان کی کتاب تاویل الانوار پر اس منہج علمی کی چھاپ نمایاں ہے۔

ایک نئے علمی منہج کی تلاش میں غزالی کی ناکامی ایک اعتبار سے مسلم دانشوری کی اجتماعی ناکامی تھی۔ غزالی پر منہج کلامی کا سقم تو واضح ہو گیا لیکن وہ ایک نئے منہج علمی کا ڈول ڈالنے کے بجائے تصوف کی معجز بیانیوں کے اسیر ہو گئے۔[۸۰] احیاء العلوم میں غزالی نے گو کہ علمِ کلام کی سخت نکیر کی اور برملا اس خیال کا اعلان کیا کہ فلیس فی الکلام وفاءً بهذا المطلب الشریف و لعّل التخبیط واتضلیل فیه اکثر من الکشف والتعریف۔ لیکن منہج کلامی کے سلسلہ میں اس قسم کے انقلابی بلکہ باغیانہ بیانات کے باوجود خود احیاء العلوم میں اس منہج سے غزالی اپنے آپ کو آزاد نہیں کر سکے۔ احیاء کی تحریروں میں غزالی کی دوسری تحریروں کی طرح کلامی طرزِ استدلال کچھ اس طرح پیوست ہے کہ اس کے بغیر فکر غزالی کو متصور کرنا چنداں ممکن نہیں۔ مثال کے طور پر توکل جیسے مسئلہ پر غزالی کا طرز تلقین ملاحظہ کیجئے۔ لکھتے ہیں:

فبهذا تبین ان مسبّب الأسباب أجری سنته بربط المسببات بالاسباب اظهاراً للحکمة... فالمسبّب یتلو السبب لا محالة مهما تمت شروط السبب و کل ذلك بتدبیر مسبب الأسباب و تسخیره و ترتیبه بحکم حکمة و کمال قدرته۔[۸۱]

اسی باب میں آگے حقیقتِ توحید کی عقدہ کشائی کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

فکل ما بین السماء والارض حادث علی ترتیب واجب وحق لازم لایتصورأن یکون الا کما حدث، و علی هذا الترتیب الذی وجد فما تأخرمتأخر الا لانتظار شرطه

والمشروط قبل الشرط محال، والمحال لا یوصف بکونه مقدوراً۔
ولیس فی الامکان أصلا أحسن منه ولا اتم ولا أکمل ولو کان واد خره
مع القدرۃ ولم یتفضل بفعله لکان بخلا یناقض الجود وظلماً یناقض العدل،
ولولم یکن قادراً لکان عجزا ینا قض الالهیۃ۔[۸۲]

مسبّبات کو اسباب کے ساتھ وابستہ ہونے کے سبب لازم آیا کہ مسبب ضرور سبب کے متعاقب وجود میں آئے۔ یہ طرزِ استدلال جو ہمارے متکلمین کا سرمایۂ افتخار ہے اور جس کی صدیوں سے کارفرمائی کے سبب مسلم ذہن اسے غور وفکر کا فطری ڈھانچہ سمجھتا ہے واقعہ یہ ہے کہ قرآن مجید کے تلقینی اور استدلالی اسلوب سے مغائر ہے۔ جس سے خود غزالی کے الفاظ میں کشف حقائق کے بجائے تخبیط و تضلیل کے امکانات کہیں زیادہ پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ جب سے غایتِ دین پر علت ومعلول کی اصطلاحوں میں کلام کرنے کا رواج شروع ہوا، اور جس کی ابتداء اسلام میں فقہی ذہن کی پیدائش سے ہوئی، کلامی طرز فکر کو اظہار دین کا مستند قالب سمجھا جانے لگا۔ رفتہ رفتہ صورتِ حال یہاں تک آ پہنچی کہ کلام، منطق وفلسفہ کو معاون علوم دینی کے طور پر مدرسوں کے نصاب میں داخل کرلیا گیا۔ اصول فقہ کی کتابیں اسی صغریٰ کبریٰ کے میزانیے پر مرتب کی جانے لگیں۔ حتیٰ کہ غزالی جیسے حجۃ الاسلام نے اپنی شہرۂ آفاق اصول فقہ کی کتاب المستصفیٰ کے ابتدائی باب کے طور پر منطقی مباحث کی معرفت کو ضرور جانا۔ روزِ اول سے فلسفہ، کلام اور منطق کے سلسلے میں تحفظات بلکہ بسا اوقات بڑے غیض وغضب کا اظہار ہوتا رہا لیکن عملی طور پر فقہاء کی مجالس اشارۃ النص، دلالت النص، اقتضاء النص کی اصطلاحوں سے معمور رہیں جو فی نفسہٖ ایک کلامی اور منطقی منہج فکری کا شاخسانہ تھا۔

تعبیر وتاویل میں منہجِ کلامی کا نفوذ

منہجِ کلامی کا جبر اتنا شدید تھا کہ مسلم دانشوری کا کوئی بھی گوشہ اس کی زد سے نہ بچ سکا۔ جبر وقدر اور ذات و صفات کی جو بحث خلقِ قرآن کی تشتتِ فکری تک لے گئی تھی اس نے بہت جلد قرآنِ مجید کو مقتضیاتِ کلامی کا شہ پارہ قرار دے ڈالا۔ حتیٰ کہ قرآنی الفاظ ومصطلحات کو علم کلام کی مصطلحات پر محمول کیا جانے لگا۔ مثال کے طور پر خدا کے بارے میں قرآنِ مجید کا یہ قولِ فیصل کہ لیس کمثلہٖ شی مفسرین کے لیے اس بحث کا نقطۂ آغاز بن گیا کہ مثل سے مراد ہے کیا؟ اس سے مراد دراصل مماثلہ فی الجوہر ہے یا مماثلہ فی الکمیۃ، مماثلہ فی الکیفیۃ ہے یا پھر مماثلہ فی القدور والمساحۃ۔ اور چونکہ تمام اجسام مماثل ہیں اور جسم اپنی اصل تعریف کے مطابق ایسے جواہر فرد سے مرکب ہے جس میں

مقدار پائی جاتی ہوسو لیس کمثلہ شیٔ میں مثل کی نفی سے جسم کی نفی بھی لازم آئے گی اور یہ بات بھی پایۂ ثبوت کو پہنچے گی کہ خدا نہ جوہر ہے نہ عرض:فلو کان جسماً لکان له مثل و اذا لم یکن جسماً، لزم نفی ملزومات الجسم۔ اس بحث سے خدا کا حدود و اربعہ یوں متعین ہوا کہ وہ نہ متصل ہے نہ منفصل، نہ جوہر ہے نہ عرض، نہ عالم میں ہے نہ اس سے باہر۔ اسی طرح قل هو الله احد میں اَحَدُ کے لفظ کو کلامیوں نے اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ کہا گیا کہ اَحَدُ وہ ہے جو منقسم نہ ہو سکے سو یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی کی خدا جسم نہیں ہے۔

کلامی طرزِ فکر نے قرآن مجید کے مطالب پر کس طرح پردہ ڈال دیا اور طالبینِ حق کے لیے مشکلات کی دیوار کھڑی کر دی اس کا سب سے بڑا ثبوت تو خود رازی کی تفسیر کبیر ہے جہاں مقتضیات کلام کو حق ثابت کرنے کے لیے بسا اوقات صاحبِ تفسیر کو سیدھے سادے الفاظ و معانی سے بھی سمجھوتہ کرنا پڑا ہے۔ مصیبت یہ ہے کہ اس تحریفِ لغوی کی گنجائش نہ پیدا کی جائے تو کلام کے مقدمات قائم ہوتے ہیں اور نہ ہی اس کے مقتضیات پورے ہو سکتے ہیں۔ جب ذہنوں پر منہج کی گرفت اس قدر سخت ہو تو مفسر کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں رہ جاتا کہ وہ اپنے منہج کے جلال اور اس کی آب و تاب کو برقرار رکھنے کے لیے تحریفِ لغوی کا سقم قبول کر لے۔ آیئے اس نکتہ کو قدرے تفصیل سے سمجھنے کی کوشش کریں۔

قرآن مجید میں حضرت ابراہیمؑ اور اس شخص کے مابین ایک مکالمہ کا ذکر آیا ہے جس نے خدا کے بارے میں ان سے حجت کی۔

> الم تر إلى الذى حاج ابراهيم فى ربه ان اته الله الملك اذ قال ابراهيم ربى الذى يحى و يميت قال أنا احى و اميت قال ابراهيم فان الله ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين (۲:۲۵۸)

کلامیوں کے طریقۂ جدل کی میزان پر جب اس مکالمے کو پرکھا گیا تو حضرت ابراہیمؑ کے طریقۂ استدلال میں بعض بنیادی نوعیت کی خامیاں پائی گئیں۔ اولاً وہ شخص جس نے حضرت ابراہیمؑ سے حجت کی اور جو خدائی کا دعویدار ہوا، آدابِ جدل کے مطابق اسے اپنے قول کی صداقت پر دلیل پیش کرنا چاہیے تھا۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق حضرت ابراہیمؑ نے از خود یہ ذمہ داری لے کر ایک فنی غلطی کا ارتکاب کیا۔ ثانیاً جب انھوں نے اپنی طرف سے یہ دلیل پیش کر دی کہ ان کا خدا وہ ہے جو مارتا اور جلاتا ہے اور جس کے جواب میں فریق مخالف نے انا احی و امیت کا دعویٰ پیش کیا تو انھیں چاہیے تھا کہ وہ اس دعویٰ کا سقم واضح کرتے۔ اس کے بجائے انھوں نے ایک دوسری دلیل کا سہارا لے کر گویا اپنی پہلی دلیل کی ناکامی تسلیم کر لی۔ رہی یہ بات کہ ابراہیمؑ کے اس جواب پر کہ خدا مشرق سے سورج نکالتا ہے سو تو اگر خدائی کا

دعویدار ہے تو اسے مغرب سے نکال دِکھا، فریقِ مخالف کا مبہوت ہو جانا کسی منطقی دلیل کے بغیر ہے۔ تو کیا ابراہیمؑ، جسے رازی تغیّر سے استدلال کے سبب، منہج کلامی کا بانی مبانی اور پہلا حکیم ربّانی قرار دیتے ہیں آداب جدل کے ان بنیادی اصولوں سے واقف نہ تھے؟ رازی نے اس مشکل کا حل یہ نکالا کہ گو کہ ایک دلیل سے دوسری دلیل پر یوں منتقل ہو جانا جائز نہ تھا لکن اذا ذکر لإیضاح کلام مثالا فله أن ینتقل من ذلك المثال الی مثال آخر،[۸۳] انھوں نے آداب جدل سے ابراہیمؑ کی واقفیت بلکہ اس فن میں ان کی مہارت ثابت کرنے کے لیے اس خیال کا سہارا لیا کہ یہاں دلیل تو ایک ہی ہے البتہ مثالیں دو ہیں اور یہ کہ کسی دلیل کو مستحکم کرنے کے لیے ایک مثال سے دوسری مثال تک منتقلی مناظر کی ثقاہت کو مجروح نہیں کرتی۔ اب ان دو دلائل کو ایک باور کرانے کے لیے رازی نے اپنے تخیّل سے اس مکالمے کی جو تفصیلات لکھی اسے بوالعجبی کا شاہکار کہا جاسکتا ہے۔ لکھتے ہیں:

لما احتج ابراهیم علیه بالاحیاء والاماتة اورد الخصم علیه سوالا لایلیق بالعقلاء، وهو انك اذا ادعیت الاحیاء والاماتة لا بوا سطة، فذلك لا تجد الی اثباته سبیلا، وان ادعیت حصولهما بواسطة حرکات الافلاك فنظیره اوما یقرب منه حاصل للبشر، فاجاب ابراهیم علیه السلام بان الاحیاء والاماتة وان حصلا بواسطة حرکات الافلاك، لکن تلك الحرکات حصلت من الله تعالیٰ و ذلك لا یقدح فی کون الاحیاء والاماتة من الله تعالی بخلاف الخلق فانه لا قدرة لهم علی تحریکات الافلاك[۸۴]

واسطہ اور بلا واسطہ کی بحث اور اس میں حرکتِ افلاک کا قصّہ رازی کے ذہن میں اس لیے آیا کہ ان کے منہجِ علمی میں حرکت و تغیر کی بحثوں سے بڑے بڑے مسائل حل کیے جاتے ہیں اور اس لیے بھی کہ ان دو دلائل کو ایک قرار دینا اور آداب جدل کی مراعات کو برقرار رکھنا ایک ذیلی قصّہ کی تخلیق کے بغیر ممکن نہ تھا۔ لیکن معاملہ پھر بھی حل طلب رہا کہ آخر فریقِ مخالف نے سمتِ مخالف سے طلوعِ آفتاب کی دلیل کو کیونکر مان لیا؟ اس نے ابراہیمؑ سے یہ کیوں نہ کہا کہ تو اگر اپنے دعویٰ میں سچّا ہے تو اپنے خدا سے کہہ کہ وہ مغرب سے آفتاب نکال دکھائے۔ رازی کہتے ہیں ایسا اس لیے کہ وہ مبہوت ہو گیا تھا۔ البتہ وہ اس بارے میں خاموشی اختیار کر لیتے ہیں کہ محض مبہوت ہو جانا اور امکانی جواب کی موجودگی میں فریقِ مخالف کی دلیل کا معارضہ نہ کر پانا آدابِ جدل کے تقاضوں پر پورا نہیں اترتا۔

قرآن مجید کو منہج کلامی کے شاہکار کے طور پر پڑھنے کی یہ لَے اتنی بلند ہوئی کہ فخر الدین رازی نے حضرت ابراہیمؑ کو اس طرزِ استدلال کا بانی مبانی قرار دے ڈالا۔ وتلك حجتنا آتیناها ابراهیم علی قومه کے حوالے سے رازی نے اس خیال کا انکشاف کیا کہ حضرت ابراہیمؑ نے حدوث پر حرکت اور تغیّر سے دلیل قائم کی ہے۔ فلما جن

علیہ الیل رآ کو کبا، قال ھذا ربی، فلما افل قال لا احب الافلین (۶:۷۶) کی آیت قرآنی میں انھیں کواکب کے صوانع عالم نہ ہونے کی دلیل نظر آئی۔ بقول رازی جب حضرت ابراہیمؑ نے ستاروں، چانداور سورج کا چھپ جانا ملاحظہ کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ جس چیز میں حرکت یا تغیر ہو وہ حادث ہے اور جو حادث ہے وہ قدیم نہیں اور جو قدیم نہیں وہ صانع کیسے ہوسکتا ہے؟ بقول رازی:

> فالحاصل أنه ثبت بالدليل أن كون الكواكب آفلة يدل على كونها محدثة، وإن كان لا يثبت هذا المعنى إلا بواسطة مقدمات كثيرة، وأيضاً فكونها في نفسها محدثة يوجب القول بامتناع كونها قادرة على الايجاد والابداع، وإن كان لا يثبت هذا المعنى إلا بواسطة مقدمات كثيرة۔ ودلائل القرآن إنما يذكر فيها أصول المقدمات، فأما التفريع والتفصيل، فذالك انما يليق بعلم الجدل۔ فلما ذكر الله تعالىٰ هاتين المقدمتين على سبيل الرمز لا جرم اكتفى بذكرهما في بيان ان الكواكب لا قدرة لها على الايجاد والابداع، فلهذا السبب استدل إبراهيم عليه السلام بأفولها على امتناع كونها ارباباً وآلهة لحوادث هذا العالم۔[۸۵]

قرآن مجید کے تذکیری لب ولہجہ وتلقین کے اسلوب کو کلامیوں کے جدال اور مناقشے کی سطح پر لے آنے سے نہ صرف یہ کہ غایتِ وحی مرکز بحث سے باہر رہ گئی بلکہ قرآنِ مجید کے بارے میں ایک ایسی کتاب کا تاثر قائم ہوا جو آدابِ جدال کے بنیادی اصولوں پر بھی پوری نہیں اترتی۔ رازی کی تفسیر سے ہم نے یہ چند مثالیں اس لیے پیش کیں کہ ان کی تفسير كبير کی ہیبت ان لوگوں کے دل ودماغ پر بھی رہی ہے جو یہ کہنے سے باز نہیں آئے کہ فيها كل شئى الا التفسير۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ العالم متغيّر وكل متغير حادث فالعالم حادث کا کلیہ صدیوں سے علماءِ متکلمین کے نزدیک اثبات مدعا کے لیے ناقابل تنسیخ اصول سمجھا جاتا رہا ہے۔

رازی تو خیر متاخرین میں سے ہیں جن کی تفسیر صدیوں کے کلامی طرزِ تاویل کے ارتکاز کے طور پر ہمارے سامنے آئی ہے اور جس میں یہ منہج اپنے سقم کے تمام تر ابعاد کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ مطالعۂ قرآن میں منہجِ کلامی کی ابتداء تو اسی وقت ہوگئی تھی جب عہد اموی میں جبر وقدر کے مسئلہ پر متحارب فریقین قرآن مجید سے اپنے استدلال کو مستحکم کرنے لگے تھے اور جب آگے چل کر فقہائے عظام نے واصل کے اصول اربعہ اور متنِ قرآن کے سلسلے میں اشارۃ، اقتضاء اور دلالۃ جیسی موشگافیوں کو قبول کرلیا تھا۔ البتہ اس منہج پر تاویل قرآنی کی ابتداء چوتھی صدی میں ہوئی جب ابومسلم اصفہانی، ابوالقاسم بلخی، ابوبکر اصم اور قفال کبیر وغیرہ حضرات نے کلامی مقتضیات کے مطابق باضابطہ تفسیریں لکھیں۔ کہا جاتا ہے

کہ ابومسلم اصفہانی (متوفی ۳۲۳ھ) کی جامع التاویل لحکم التنزیل تیرہ جلدوں میں تھی جسے اس اعتبار سے تفسیر کبیر کا نقشِ اول سمجھنا چاہیے کہ رازی نے ان کے فکری رویے کی جا بجا تائید کی ہے۔[۸۶] ابو قاسم بلخی (متوفی ۳۰۹ھ) جنھیں شاید تاریخ میں پہلی بار بارہ جلدوں میں تفسیر لکھنے کا شرف حاصل ہے ان کے اقوال سے بھی رازی کی تفسیر خالی نہیں جس سے کم از کم اس بات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ علم کلام اور اصولِ جدل کو قرآن مجید کے تعبیری منہج کے طور پر قبول کئے جانے کا عمل رازی اور غزالی سے بہت پہلے ایک فن کے طور پر متشکل ہونے لگا تھا۔ اس بات پر یوں بھی حیرت نہیں ہونی چاہیے کہ اصولِ فقہ کا ارتقاء جب کلامی طرزِ فکر کا مرہونِ منت ہو تو پھر علوم کے دوسرے شعبہ اس سے کیسے محفوظ رہ سکتے تھے اور وہ بھی ایسی صورت میں جب ابتداء میں فقہ و آثار، تفسیر و تاویل اور سیر و مغازی الگ الگ شکل میں منقح نہیں ہوئے تھے۔

گو کہ کلامی مفسرین کے سلسلے میں علماء حدیث کا رویہ خاصا محتاط رہا لیکن ان کی جلالت علمی کے سبب دین کی تشریح و تاویل پر ان کے گہرے اثرات پڑتے رہے۔ مثال کے طور پر قفال کو لیجئے جنھیں علامہ ابن سبکی جیسے ثقہ عالم نے اماماً فی التفسیر، اماماً فی الحدیث، اماماً فی الکلام، اماماً فی الاصول، اماماً فی الفروع[۸۷] تسلیم کیا ہے اور جو خیر سے سنّی اسلام کے امام الائمہ ابوالحسن اشعری کے استاد بھی تھے اپنے تمام تر کلامی رجحان کے باوجود اور اس امر کے باوجود کہ انھوں نے قرآن مجید کی اصول عقلیہ کے مطابق تفسیر لکھی، شافعیہ انھیں ثقاہت کے مرتبہ سے معزول نہ کر سکے۔ کچھ یہی حال ابن رشد کی کشف الادلّہ اور فصل المقال کا بھی ہے جو اپنے مصنف پر انحراف فکری کے تمام تر الزامات کے باوجود مسلم فکر میں مسلسل مزاحم ہوتی رہی ہے۔

کلامی ذہن غایت وحی کو مؤخر کئے دینے اور بسا اوقات اس کی شکست پر کس طرح منتج ہوتا ہے اس کی بیّن شہادت اہل یہود کا وہ واقعہ ہے جب موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا: ان اللہ یا مرکم ان تذبحوا بقرۃ۔ کہنے لگے: اتخذنا ھزوا۔ کیا تم ہم سے مذاق کرتے ہو۔ بجائے اس کے کہ وہ اس امر پر فی الفور عمل کرتے انھوں نے تقیید و تخصیص کے سلسلے میں کلامی و فقہی مبحث کی ایک طرح ڈال دی۔ یہ سوال اہمیت اختیار کر گیا کہ اس کی ماہیت کیا ہو؟ وہ عمر کے کس مرحلے میں ہو؟ اس کا رنگ کیسا ہو؟ ان البقر ۃتشابۃ علینا کہ اس قسم کی گائیں تو بہت ہیں پتہ نہیں چلتا۔ پھر جب ان موشگافیوں کے ذریعے فرار کی کوئی گنجائش باقی نہ رہی تو بالآخر انھیں کہنا پڑا: الآن جئت بالحق۔ قرآنی بیان کے مطابق ان کا دل تو اس عمل پر آمادہ نہ تھا لیکن بالآخر انھوں نے بچھڑا ذبح کر ہی ڈالا: فذبحوھا وما کادوا یفعلون۔ کلامی منہج پر بظاہر تو اس بات کا گمان ہوتا ہے کہ اس کا مقصد غایتِ دین کی باریک بین تفہیم ہے تا کہ حزم و احتیاط کے تمام امکانی تقاضوں کو بروئے کار لایا جا سکے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ سوالات کی ان مین میخ سے بآسانی

احکام موٴخر کئے جاتے ہیں، خاص و عام کی تقیید سے بسا اوقات فکر و نظر کی سمت بدل جاتی ہے اور بالآخر یہ منہجِ تحقیق، غایتِ دین کی شکست پر منتج ہوتا ہے۔

ابتدائے عہد میں جن لوگوں نے ذاتِ باری تعالیٰ پر کلامی انداز سے غور وفکر کی طرح ڈالی ان کے لیے خدا کی ذات وصفات ایک عظیم اختلافی مسئلہ بن گیا۔ کیا خدا کی ذات اس کی صفات سے الگ ہے؟ کیا اس کا کلام اسی کی طرح قدیم ہے؟ یا مخلوق وحادث؟ ان سوالات کے مختلف جوابات نے صورتِ حال کو مزید الجھا دیا۔ کیا انا جعلنا قرآنا عربیا (۴۳:۲) سے مراد ایک ایسا کلام ہے جو دوسری مخلوقات کی طرح تخلیق کے عمل سے گزرا ہے جس کا نظامِ کائنات میں دوسرے خلائق کی طرح ایک زمانی مقام ہے جیسا کہ اس آیت سے پتہ چلتا ہے کذالك نقص عليك من انباءِ ما قد سبق و قد آتيناك من لدن ذكرىٰ۔ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوا کہ قرآن مجید اگر خدا کا کلام ہے اور اس کی صفت بھی تو پھر اس کا حدود و اربعہ کیسے ہو سکتا ہے؟ کسی نے کہا کہ لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه سے تو اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ کم از کم امکانی حد تک اس کے آگے اور پیچھے کوئی چیز لائی جا سکتی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن مجید محدود اور مخلوق ہے۔ کسی نے کہا کہ لوحِ محفوظ کے قرآنی بیان سے بھی اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ وحیِ قرآنی محدود و معیّن اور مخلوق ہے۔ عہد مامون کی ان بحثوں نے قرآن مجید کے سلسلے میں یہ شبہات وارد کر دیئے کہ معیّن، محدود اور زمان و مکان میں تخلیق کی ہوئی چیز ذات باری کی صفت کیسے ہو سکتی ہے؟

کلامی منہج جو سوالات کے قیام اور اس کے تحلیل و تجزیہ سے عبارت تھا جب ایک میکانیکی فارمولے کے طور پر برتا جانے لگا تو اس کی منزل مزید گم ہو گئی۔ طبری نے اپنی تاریخ میں ان بحثوں کو محفوظ کر دیا ہے جب خود کو اہل حق و دین کہنے والے لوگ ایک ایسی راہ پر جا نکلے کہ ان کے ہاتھوں سے توحید کا دامن پھسلتا نظر آیا۔ اس منہج علمی کی بنیادی خامی یہ تھی کہ یہ حضرات اس احساس سے خالی رہے کہ تناظرات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ منہج کا قالب لازماً بدلنا چاہیے اور یہ کہ ماورائے ابعادی حقائق کا بیان اگر ابعاد ثلاثہ کی محدود فضا میں روا رکھا جائے تو یہ حقائق کی تلاش میں کچھ کارگر نہیں ہو سکتے۔

مسلم ذہن پر فلسفۂ یونان کی یورش

کلامی طرزِ فکر جس نے رفتہ رفتہ مسلم دانشوری کے عین قلب میں اپنی جگہ بنالی تھی بظاہر فلسفہ سے مغائر، مختلف بلکہ اس کا سخت مخالف سمجھا جاتا تھا۔ کلام اگر ثقہ اسلامیوں کا علم تھا تو فلسفہ کو ایک اجنبی دانشوری کے نقیب کے طور پر دیکھا

جاتا تھا۔ لیکن فی الواقع یہ محض ناموں کا اختلاف تھا ورنہ منہج اور امور مباحث میں ایک دوسرے کی سرحدیں باہم مدغم ہو گئی تھیں۔ ابتدائے عہد میں کلامیوں کے تمام مباحث جنھوں نے مسلم فکر میں بحران کی سی کیفیت پیدا کر دی تھی دراصل فلسفیانہ مباحث کی ہی پیداوار تھے جن کی ترویج واشاعت سب سے پہلے سیاسی ضرورت کے تحت نظامِ وقت نے کی۔ اور پھر اسے عقیدے کا رنگ دے کر مخالفین کی زبان بندی بلکہ ان کے قتل کی راہ ہموار کی۔[۸۸] خدا، خلقِ قرآن، زمان ومکان، حادث وقدیم اور ذات وصفات جیسی فلسفیانہ بحثوں نے عقائد میں اتنے اختلافات پیدا کر دیئے کہ صدیوں تک مسلم دانشوری لفظ مسلم کی ایک مقبولِ عام تعریف پر متفق نہ ہو سکی۔ رسالۂ محمدی کا ایک متفقہ قالب ہماری نگاہوں سے کچھ اس طرح اوجھل ہوا کہ اب اس کے غیاب کے احساس سے بھی ہمارے حواس ناآشنا ہیں۔ دینِ مبین کی یہ ماہیتِ تقلیب دراصل ان ہی ایام کی پیداوار ہے جب سیاسی نظام کے زوال اور اس ماحول میں دانشِ یونانی کی یورش سے مسلم فکر میں بحران کی سی کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔ شافعی اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ علمائے کلام کے تقدیسی لبادے میں دراصل یونانیوں کا دل ودماغ متحرک ہے اور یہ کہ کلام جسے اسلامی جواز عطا کر دیا گیا ہے دراصل یونانی فلسفہ کا ہی خوشہ چین ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شافعی نے اپنی تحریروں میں کلامیوں کی سخت نکیر کی لیکن مصیبت یہ تھی کہ اپنے پیشرو ابوحنیفہ کی طرح وہ خود بھی اسی منہجِ کلامی کے پروردہ تھے سو مسلم فکر میں علمِ کلام کے سلسلے میں ابتداء سے ہی ایک طرح کی ثنویت برقرار رہی۔ ابوحنیفہ نے اس فن میں کمال بہم پہنچایا اور پھر اس سے تائب ہو گئے۔ شافعی نے کلامیوں کو لائق گردن زدنی قرار دیا لیکن واصل کے اصولِ اربعہ اور قیل وقال کے منہجِ کلامی کی وہ پوری طرح پاسداری کرتے رہے۔ دیکھا جائے تو کلام بمقابل فلسفہ کی جنگ ایک طرح کی دانشورانہ نورا کشتی سے کچھ زیادہ نہ تھی۔ آگے چل کر جب فلسفہ نے باقاعدہ اپنی اصل شناخت کے ساتھ مسلم فکر میں اپنی جگہ بنا لی تو ابن حزم جیسے راسخ العقیدہ عالمِ ظاہر کے لیے یہ کہنا ممکن ہو گیا کہ "والکتب التی جمعها ارسطاطالیس فی حدود الکلام قال ابو محمد وهذه الکتب کلها کتب سالمة مفیدة دالة علی توحید الله عزوجل وقدرته عظیمة المنفعة فی انتقاد جمیع العلوم۔"[۸۹]

رہے فلسفیانہ مباحث اور مناہج تو ان کی مقبولیت اور ثقاہت پر فقہاء کے دواوین اور عقائد کی کتابیں شاہد ہیں۔ صدیوں پر مشتمل اس دانشورانہ مناقشے کے پسِ پردہ فلسفیانہ مباحث کی کارفرمائی یا کم از کم اس کی بازگشت صاف سنی جا سکتی ہے۔ حتیٰ کہ غزالی[۹۰] اور رازی[۹۱] جنھوں نے زندگی بھر فلسفہ سے اشتغال کیا اور اس منہج کے پرزور مبلغ رہے انھوں نے بھی اگر آخری ایام میں اس کے انکار کی جرأت دکھائی اور بالآخر اس منہجِ فکری سے تائب ہو گئے تو اس کا سبب یہ تھا کہ فلسفہ کے جس بظاہر اسلامی قالب کو انھوں نے منہجِ صواب قرار دے رکھا تھا اولاً اس کی ناکامی ان پر واضح ہو گئی۔ ثانیاً

کلام و فلسفہ کے مابین مفروضہ سرحد پر ان کا اعتقاد باقی نہیں رہا سو وہ بالآخر اس نتیجہ پر پہنچے کہ۔

دلیل کم نظری قصۂ جدید و قدیم۔

فلسفہ و کلام جن میں کئی صدیوں سے مغائرت بلکہ معرکہ آرائی چل رہی تھی بالآخر غزالی کے عہد میں ایک نقطہ پر مجتمع ہو گئے جس سے بظاہر تو ایسا لگا کہ بالآخر کلام نے اپنے متحارب فریق فلسفہ پر فتح پا لی ہو۔ لیکن فی الواقع یہ صرف اُس حجاب کا اٹھ جانا تھا جو فلسفہ پر کلامیوں نے ڈال رکھا تھا۔ ابن خلدون نے اس عمل کا سہرا قاضی ناصرالدین بیضاوی کے سر رکھا ہے جن کے ہاں، بقول ابن خلدون، فلسفہ اور کلام کے مسائل اس طرح آپس میں خلط ملط ہو گئے کہ ایک کا دوسرے سے ممتاز کرنا دشوار ہو گیا۔[۹۲] ہمارے خیال میں کلام کے چہرے سے یہ نقاب تو بہت پہلے غزالی نے کھینچ پھینکی تھی جنھوں نے تہافۃ الفلاسفہ اور احیاء العلوم میں فلسفہ اور کلام دونوں کی نارسائیوں بلکہ مضرتوں کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔ فلسفہ اور کلام کے مابین پائی جانے والی مفروضہ سرحدوں پر جب اعتبار جاتا رہا تو پھر اگلوں کے لیے فلسفہ کو کلام کہنے جیسے تکلّف کی ضرورت نہ رہی۔ اس قبیل کی ایک بہترین مثال ناصرالدین طوسی کی شہرۂ آفاق تصنیف تجرید الکلام ہے جسے بیک وقت فلسفہ اور کلام دونوں فن کی کتابِ مقدس کی حیثیت حاصل رہی ہے، جسے شیعہ اور سنّی دونوں حلقوں میں یکساں استناد و اعتبار حاصل رہا ہے اور جس کی صدیوں پر محیط شروحات کے سلسلے میں مسلم دانشوری کی وقیع قوت صرف ہوتی رہی ہے۔[۹۳] کہنے کو تو یہاں اثبات صانع، نبوت، امامت اور معاد وغیرہ جیسے امور زیر بحث ہیں لیکن غور و فکر کا بنیادی ڈھانچہ عرض و جوہر کا ہی پروردہ ہے۔

فلسفیانہ مباحث اور منہج علمی کو ابتدائی ایام میں علم کلام کے نام سے استناد عطا کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ نو تشکیل شدہ قرآنی دائرۂ فکر اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ متعینہ خطوط پر آگے نہ بڑھ سکا۔ مسلم ذہن کو مسلسل مزاحمت کے جھٹکے لگتے رہے کہ اب کائنات، ربّ کائنات اور بحیثیت انسان اس کائنات میں اس کے مقام کی بحث قرآنی دائرۂ فکر سے باہر قدمائے یونان کے متعین کردہ خطوط پر چل نکلی تھی۔ خواہی نخواہی مسلم دانشوری کو اس غیر ضروری مبحث کے تحلیل و تجزیے کا کام انجام دینا پڑا جس کے عبور کیے بغیر قرآنی دائرۂ فکر میں اس کی واپسی کا راستہ مسدود دکھائی دیتا تھا۔ یہ ایک بڑا چیلنج تھا جسے فلسفہ پر کلام کے پردے نے مزید مشکل بنا دیا تھا۔

فلسفہ اگر قرآنی دائرۂ فکر کے اندر رہتا تو ان مباحث کو کنٹرول کیا جا سکتا تھا جس نے آنے والے دنوں میں مسلم ذہن کو انتشار سے دوچار کیے رکھا۔ اس کے برعکس ہوا یہ کہ وہ تمام سوالات جن کی جستجو کا فن یونانی فلاسفہ، یہودی متکلمین اور عیسائی متصوفین کے یہاں پایا جاتا تھا اور جن پر غیر ضروری مباحث سے قرآن مجید نے احتراز کیا تھا، ابتدائی عہد کی مسلم دانشوری نے ان مسائل میں خصوصی دلچسپی دکھائی۔ مثال کے طور پر یہ خیال کہ کائنات کی تخلیق کب ہوئی؟ یہ ازلی

ہے یا اسے خدا نے کسی لمحے میں تخلیق کیا؟ اگر وہ ازلی ہے تو کیا خدا کی طرح یہ بھی قدیم ہے پھر بائبل کا In the begining کہنا کیا معنی رکھتا ہے۔ تو کیا کائنات ایک temporal origin رکھتی ہے؟ اس سوال سے ایک اور سوال بھی فطری طور پر پیدا ہوتا تھا۔ وہ یہ کہ اگر کائنات کسی وقت خاص میں تخلیق کی گئی اور یہ ایک محدود و معین شئے ہے تو اس کی تخلیق کا اتمام ہو چکا، یا تخلیق کائنات ایک جاری عمل ہے؟ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں ہر لمحے ایک نئی چیز کا ظہور ہے۔ ان سوالات نے متکلمین کو قدیم فلسفیانہ tools کا سہارا لینے پر مجبور کیا۔ وہ اس خیال کو قبول کرنے پر مجبور ہوئے کہ ہر شئے بنیادی طور پر جوہر (atom) ہے جسے زمان و مکان میں مزید وسعت نہیں دی جا سکتی اور نہ ہی وہ دوسرے جوہر میں مل سکتا ہے۔ اس خیال کے مطابق ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ دراصل مختلف جواہر کی خاص ترکیب اور مجموعہ کا نام ہے۔ زماں (Time) ہو یا مکاں (Space) یا مادہ (Matter) متکلمین کے نزدیک ان کی حیثیت جوہر کی تھی۔ ان میں وہی صفات پائی جاتی تھیں جو ان میں ودیعت کی گئی تھیں۔ لیکن اشیاء میں ودیعت کردہ قوتوں کو تسلیم کر لینے کا ایک منطقی نتیجہ یہ نکلتا تھا کہ اس کائنات میں پھر ایک متحرک خدا کی ضرورت نہ تھی۔ اگر اشیاء اپنی صفات کے سبب کائنات میں ایک مربوط عمل کو جنم دے رہی ہیں تو کیا خدا اس متحرک کائنات سے علاحدہ ہو کر بیٹھ گیا ہے؟ قدیم فلسفیانہ اصطلاحات میں کائنات کی تشریح و تعبیر نے اس قسم کے بنیادی سوالات پیدا کیے جن کے حل کے لیے متکلمین نے مزید انہی کلامی ہتھیاروں کا سہارا لیا، مبادا نظری طور پر خدا کا رول کائنات میں معطل ہو کر نہ رہ جائے۔ متکلمین نے اس خیال کی وکالت کی کہ جو چیز جیسی کہ وہ ہے اسی حالت میں رہتی ہے۔ اس کی ماہیت بدلی نہیں جا سکتی۔ حتیٰ کہ انھوں نے حرکت کا بھی انکار کیا۔ یہ خیال کہ ایک چیز دوسری جگہ تک لے جائی جا سکتی ہے محض فریب نظر ہی ہو سکتا ہے۔ کہ ایسا ہمیں اس لیے محسوس ہوتا ہے کہ خدا نے ہماری بصیرت کو کچھ اسی انداز سے بنایا ہے۔ اس لیے نہیں کہ فی نفسہ اشیاء واقعی حرکت کر رہی ہیں۔ اشعری جیسے نامور متکلم اسلام نے بھی اس خیال کی شدت سے تردید کی کہ کسی شئے میں اس عمل کے صدور سے پہلے ایسا کرنے کی صلاحیت پوشیدہ ہوتی ہے۔ یہ بحث کہ اگر اشیاء میں یا انسانوں میں صدور عمل کا مادہ خدا نے ازل سے ودیعت کر رکھا ہے تو پھر نیک اور بد عمل کے لیے اسے موردالزام کیوں ٹھہرایا جائے؟ اشعری اور معتزلہ دونوں مکاتب فکر نے اس سوال کی دھار سے بچنے کے لیے atomism کا سہارا لیا۔ ان کا کہنا تھا کہ ایک شخص اپنے عمل کے لیے اس لیے ذمہ دار نہیں ہے کہ وہ اس عمل کا خالق ہے، کہ خلق تو خدا کی صفت ہے۔ البتہ وہ اس لیے موردالزام ٹھہرایا جائے گا کہ اس نے دو ممکنہ متبادل میں سے ایک کا انتخاب کیا، جب کہ دونوں کے امکانی صدور کا داعیہ خدا نے اس کے اندر رکھا تھا۔

جب ایک بار یہ بحث چل نکلی کہ خدا کی ازلیت کے ساتھ ساتھ دیگر اشیاء بھی تخلیق کائنات میں قدرے ازلیت کا

مقام رکھتی ہیں تو پھر اس خلطِ مبحث کا پیدا ہونا فطری تھا کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ خدا بذات خود وقت ہو۔ لا تسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر جیسی روایتیں جو کسی مرحلہ میں منظر عام پر آئی تھیں، ان کا منشا بھی اسی گتھی کو سلجھانا تھا۔ زمان ومکان کی ان تعبیرات نے اس سوال کی دھار اور تیز کر دی کہ اگر خدا واقعی وقت ہے تو پھر زماں کیا ہے؟ جن لوگوں نے مسلم عقائد کی باضابطہ تدوین کی کوشش کی وہ معاشرہ میں پائے جانے والے ان سوالات سے صرف نظر نہیں کر سکتے تھے۔ النسفی (متوفی ۱۱۴۲ء) نے اس خیال کو عافیت جانا کہ خدا کو وقت سے ماوراء ایک ایسی ہستی کی حیثیت سے پیش کیا جائے جس کے اوپر وقت اثر انداز نہیں ہوتا۔ آگے چل کر تفتازانی (۱۳۲۲ء–۱۳۹۲ء) نے اس خیال کی مزید تشریح کرتے ہوئے لکھا کہ وقت ایک تخلیق کردہ شئے ہے جس سے دوسری تخلیق کردہ شئے کو ناپا جا سکتا ہے۔ اہل فلسفہ کے نزدیک یہ حرکت کو ناپنے کا آلہ ہے۔ البتہ خدا وقت سے ماوراء ہے۔[۹۴]

خدا اگر وقت کا خالق اور اس سے ماوراء ہے تو پھر مکان کا خدا سے کیا تعلق ہے؛ مکان اور خدا میں باہمی ربط کیا ہے؟ غزالی نے احیاء العلوم میں اس سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا کہ خدا جہت سے بے نیاز ہے۔ چونکہ اوپر نیچے دائیں بائیں آگے پیچھے جیسی اصطلاحات relative ہیں کہ اگر ہم دنیا کی طرح گول ہوتے تو ہمارے یہاں سمت کا تصور مختلف ہوتا۔ تہافۃ الفلاسفہ میں غزالی نے وقت کے سلسلہ میں بھی کچھ اسی قسم کے خیال کا اظہار کیا جہاں ان کے نزدیک ماضی یا مستقبل بنیادی طور پر وقت کا نہیں بلکہ متکلم کے نقطۂ نظر کا اظہار ہے۔ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ زمان ومکان کے سلسلہ میں ہمارے متکلمین ایک ایسا محضر نامہ تشکیل دینے میں کامیاب ہو گئے ہوں جس سے مسلم فکر کو صدیوں کی فکری جلاوطنی سے نجات کی امید پیدا ہو چلی ہو۔ لیکن فی الواقع یہ سب کچھ انہی سابقہ مباحث کا منطقی توسیعہ تھا حتیٰ کہ زماں کے سلسلہ میں غزالی کا موقف بھی رواقی فکر کی گونج معلوم ہوتا تھا۔

الکندی (متوفی ۸۶۷) نے جسے پہلے باضابطہ فلسفی کی حیثیت حاصل ہے، Time (وقت) اور Eternity (ازلیت) میں فرق کے لیے پانچ امور کا تعین کیا۔ جس میں چار چیزیں تو غالباً ارسطو سے مستعار تھیں جو اس بات کا قائل تھا کہ وقت حرکت کو ناپنے کا ایک آلہ ہے۔ الکندی کا کہنا تھا کہ خدا نے کائنات کی تخلیق بالکل اس طرح کی جیسے شئے کو لاشئے سے پیدا کیا جاتا ہے۔ دوسرے فلسفیوں کی طرح الکندی کی بھی مصیبت یہ تھی کہ وہ یونانی حکماء کے راست انکار یا ان کے ابطال کی جرأت اپنے اندر نہیں پاتے تھے۔ لہٰذا وہ اسی دائرۂ فکر میں حک واضافہ سے کام چلاتے رہے۔ اگر وقت کو ازلی مانا جائے تو تخلیق کائنات کے قرآنی بیان کی تاویلات میں مشکلات پیش آتی تھیں۔ رازی (متوفی ۹۳۲ء) نے ارسطو کے تصور وقت سے یہ کہہ کر پیچھا چھڑانے کی کوشش کی کہ وقت کو بنیادی طور پر حرکت کا پیمانہ بتانا گویا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر حرکت نہ ہو تو وقت سے بھی انکار کرنا پڑے گا۔ انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ خدا

نے زماں و مکاں کو تخلیق کائنات کے ساتھ پیدا کیا۔ البتہ ازلی زماں و مکاں (Absolute Time and Space)، رازی کے الفاظ میں الدھر اور الفضاء، اس نظم کائنات سے باہر ہیں۔ وقت کے سلسلے میں ارسطو کی قدرے نفی کے باوجود رازی بنیادی طور پر چونکہ اسی دائرۂ فکر کے اندر محبوس تھے، لہٰذا وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ پانچ چیزیں روز ازل سے کائنات میں موجود ہیں۔ خدا، روحِ عالم، وقت (زمان و مکاں) اور مادہ۔ جب تک کہ ان پانچوں کو قدیم نہ مان لیا جائے تخلیق کا فلسفہ تشنہ رہے گا۔ رازی کے برآمد کردہ ان نتائج سے خدا کے ازلی، ابدی اور لیس کمثلہٖ شئی جیسے تصورات پر راست ضرب پڑتی تھی۔ لیکن ان متکلمین کی مجبوری یہ تھی کہ وہ جن فلسفیانہ اصولوں کے سہارے حقیقت کی تشریح و تعبیر کا کام انجام دے رہے تھے، ان کے مسلمات کو چیلنج کرنے کا ان میں یارا نہ تھا۔ رازی نے اس خیال سے کہ توحید کا دامن ان کے ہاتھوں سے چھوٹ نہ جائے۔ ان پانچ ازلی محرکات میں سے یہ کہہ کر خدا کو بقیہ چاروں پر سبقت دے دی کہ روحِ عالم نے مادہ میں حرکت و تغیر کا جو وصف رکھا ہے اور جس کے سبب کائنات میں ایک نظام قائم ہے وہ بنیادی طور پر خدا کی ہی دین ہے۔[۹۵]

تصور وقت کے سلسلے میں قدیم فلسفیانہ مباحث کا محاکمہ کرنے کے لیے نویں صدی کی ابتداء میں معمر اور نظّام نے جو کوششیں کیں انہوں نے مسائل کو مزید الجھا دیا۔ معمر (متوفی ۸۳۰ء) بنیادی طور پر ایک atomist تھا۔ اس نے کائنات میں ایک نظام کی دریافت کی کوشش کی۔ معجزات کے سلسلے میں اس کا کہنا تھا کہ خدا نے جب ایک بار کائنات بنا دی اور اسے اصولوں کے تابع کر دیا تو اس کائنات میں جا بجا خدائی مداخلت کی توقع نہیں کرنی چاہیے۔ معمر کے خیال میں کائنات اسباب و علل کے ایک فطری نظام میں مربوط ہے۔ البتہ ہر عمل اپنی جگہ ایک یونٹ ہے۔ معمر پر یہ بھی الزام[۹۶] ہے کہ وہ حرکت کا قائل نہیں تھا۔ اس کے بقول ہر چیز حالتِ سکون میں ہے۔ یہ محض لفظی بازیگری ہے کہ ہم بعض اشیاء کو متحرک بتائیں۔ حرکت اور تغیر جیسے مسائل نے کلامیوں کو خاصا مضطرب کئے رکھا۔ یہاں تک کہ نظام (متوفی ۸۴۵ء) نے اس خیال کا برملا اعلان کیا کہ کسی چیز کو سکونی کہنا محض ایک انداز بیان ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر شئی عالم حرکت میں ہے۔ ہم جس چیز کو سکونی کہتے ہیں وہ بھی دراصل اپنے سکونی مقام میں حرکت کر رہی ہوتی ہے۔[۹۷] نظام نے اس بات کا بھی دعویٰ کیا کہ جو چیز باہر سے محدود و معین (finite) معلوم ہوتی ہے، دراصل اپنے اندرون میں لامتناہی (infinite) ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک معین شئی کو لامحدود حصوں میں بانٹا جا سکتا ہے۔ کہنے والوں نے یہاں تک کہا کہ خدا جو ہر چیز کی تعداد سے واقف ہے (قرآن ۲۸/۸) شاید اسے بھی یہ پتہ نہ ہو کہ اشیاء کو منقسم کرنے کا سلسلہ اگر جاری رہے تو اس کی تعداد کہاں تک جا پہنچے گی۔ نظام نے atomistic time اور motion کا تصور پیش کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ کوئی شئی نکتہ الف سے ج تک اس طرح لے جائی جا سکتی ہے کہ ب کو عبور کرنے کی نوبت نہ آئے۔ نظام نے اس خیال کا اظہار

بھی کیا کہ کوئی شئی اس شکل میں ظہور نہیں کر سکتی جس کا وصف اس کے اندر موجود نہ رہا ہو، کہ کسی شئی کی نئی شکل خود اس کی پرانی شکل میں پوشیدہ ہوتی ہے۔[۹۸]

وقت کی گتھی کو سلجھانے کی ایک اور کوشش النجار نے کی۔ اس کا کہنا تھا کہ خدا یہ چاہتا ہے کہ اس کی تخلیق اور اس کا علم اپنے متعینہ وقت پر ظہور پذیر ہوتا رہے۔[۹۹] گویا پردے کے پیچھے اعمال کے میدان سجے سجائے تیار ہیں، بس پردہ اٹھنے کی منتظر ہے نگاہ۔ ایک کے بعد دوسرا منظر اپنے متعینہ وقت پر اس طرح سامنے آتا رہتا ہے کہ کسی تغیر کی حاجت نہیں ہوتی۔ تغیر اس طرح ظہور پذیر ہوتا ہے کہ جو چیز جیسی کہ وہ ہے ویسی ہی بنی رہتی ہے۔ وقت گویا ایک طرح کا پہیہ ہے جس پر واقعات کی بزم سجی سجائی ایک کے بعد دوسری نگاہوں کے سامنے گذرتی رہتی ہے۔ لیکن فی نفسہ وقت کی کوئی حقیقت نہیں۔

فلسفیانہ طور پر ایک ازلی (timeless) دنیا کو تسلیم کر لینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ موجودہ دنیا جیسی کہ وہ ہے اسے اصل دنیا کا عکس تسلیم کرنا بھی اس خیال کا فطری لازمہ بن گیا۔ قدیم مذاہب، مثلاً ہندومت میں یہ خیال پہلے سے پایا جاتا تھا کہ دنیا مایا جال ہے، نگاہوں کا دھوکہ ہے، جیسی کہ یہ ہے وہ نظر نہیں آتی۔ ہندو متصوفین اس مایا جال سے مکتی پراپت کرنے یا نروان کے حصول کو اپنی زندگی کا ہدف قرار دیتے تھے۔ مسلم متصوفین اور متکلمین کے مابین بھی اب پوری شدت کے ساتھ اس جستجو کی ضرورت محسوس کی جانے لگی کہ اگر اصل دنیا عالم بالا میں ہے تو پھر اُس دنیا کو اپنے تجربہ کا حصہ بنانے کے لیے سالک کو کیا کرنا چاہیے۔ قرآن مجید کی آیت ۶/۷۵ میں ملکوت کا تذکرہ آیا تھا، ملکوت کی اصطلاح میں معانی کی ایک ایسی دنیا آباد کر دی گئی جس کا قرآنی دائرۂ فکر سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اور جو سراسر صوفیانہ اثرات اور متکلمانہ مباحث کا نتیجہ تھا۔ جب قرآن مجید کا اصل الاصل عالم ملکوت میں پایا جائے اور جب یہ خیال عام ہو کہ ازلی قرآن ازلی دنیا کے لوح محفوظ میں پایا جاتا ہے اور یہ کہ مادی دنیا فی نفسہ فریب نظر کے علاوہ اور کچھ نہیں، تو لازم تھا کہ جن کے سروں میں مشاہدۂ حق کا سودا سمایا ہو، وہ اس مادی دنیا میں اپنا وقت گذارنے کے بجائے عالم ملکوت سے رابطہ بنانے کی موثر ترکیب دریافت کریں۔ کلامی بحثوں نے مسلم ذہن کو کئی صدیوں تک غیر ضروری اور طائل بحثوں میں مصروف رکھنے کے بعد بالآخر اسے مفروضہ عالم ملکوت[۱۰۰] کی جستجو پر مامور کر دیا۔ کلام وفلسفہ کا یہ سفر جو معرفت اور نکتہ سنجی کے دعووں سے شروع ہوا تھا اور جس نے خدا کی ماہیت پر کئی صدیوں تک اپنا سارا زور صرف کئے رکھا تھا بالآخر مشاہدۂ حق پر اپنے اتمام کو پہنچا۔

مسلمان جو کبھی خود کو آخری پیغام کے امین کی حیثیت سے رہتی دنیا تک کے لیے منصب سیادت پر مامور سمجھتے تھے اور جنھیں اس فریضہ منصبی کا احساس تھا کہ ان کے اوپر تمام اقوام کی نصح وخیر خواہی اور رشد وہدایت کا فریضہ سونپا گیا ہے۔ وہ اب نئے کلامی مباحث کے زیر اثر اجنبی خیالات کے اسیر ہو گئے۔ ان کے طرز فکر میں حیرت انگیز تغیّر واقع ہو

گیا، وہ اب موجودہ دنیا کی سیادت کے بجائے ایک مفروضہ عالم ملکوت کی جستجو میں سرگرداں رہنے لگے۔ غزالی نے اہل ایمان کو یہ مشورہ دے ڈالا کہ اصل دنیا چونکہ عالم ملکوت میں واقع ہے اس لیے اس زندگی میں ہمارا کام صرف یہ ہے کہ ہم تعبیر و تاویل کے ذریعہ ان علامتوں اور نظام کو سمجھنے کی کوشش کریں جو ہمیں عالم ملکوت میں اعلیٰ مقام پر سرفراز کر سکتی ہو۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ عالمِ ملکوت کی طرف معراج ہماری زندگی کا ہدف ہونا چاہیے اور یہ کہ ہم میں سے ہر شخص اپنے اندر immortality کا بیج رکھتا ہے۔ ضرورت معرفتِ نفس کی ہے کہ من عرف نفسه فقد عرف ربه۔

غزالی کہتے ہیں کہ اس روحانی سفر میں دل ہمارا رفیق ہو سکتا ہے۔ ہماری روحانی دنیا اس وقت تک منور نہیں ہو سکتی جب تک کہ قرآن ہمارا رفیق نہ ہو۔ قرآن جو کلام الٰہی ہے غزالی کی متصوفانہ فکر میں اسے ایک روحانی ایجنٹ کی حیثیت حاصل ہے۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ سالک کے لیے ممکن نہیں کہ وہ اپنے ہدف کو حاصل کر سکے اگر وہ عالم ملکوت کے سلسلے میں اشتباہ رکھتا ہو اور یہ کہ عالم ملکوت کا راستہ عالم جبروت میں مجاہدۂ نفس سے ہو کر گزرتا ہے۔ گویا ملکوت سے ہمارا تعلق ایک ازلی اور لامتناہی حقیقت سے اپنے آپ کو مربوط کئے دینے کے مترادف ہے۔ اور یہی وہ مقام ہے جب سالک پر ملأ اعلیٰ کی حقیقتوں کا ظہور ہوتا ہے اور بھلا کیوں نہ ہو جب لوح محفوظ کی دنیا میں رسائی ہو گئی تو ماضی و مستقبل کا علم بلکہ سرِّ خدائی سے پردہ اٹھ جانا ایک منطقی امر ہے۔

دیکھا جائے تو کلامی مباحث نے عرصہ ہائے دراز تک ہمارے مفکرین کو مغالطہ میں مبتلا رکھا۔ حتیٰ کہ ہمارے اہداف بدل گئے۔ ہم ایک ایسے فرضی عالم ملکوت کی جستجو میں لگ گئے جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہ تھا اور جس کا تصور قدیم فلسفیوں، جوگیوں اور رشیوں کا پیدا کردہ تھا۔

غزالی نے فلسفہ کے پیدا کردہ اس خلجان کو انہی فلسفیانہ اصولوں کی بنیاد پر حل کرنے کی کوشش کی۔ بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ غزالی نے فلسفہ کو پوری طرح منہدم کرنے کا بیڑا اٹھا لیا ہو۔ مگر فی الواقع اپنی مشہور زمانہ تصنیف تهافة الفلاسفه میں انھوں نے مسلمہ اصولوں کو چیلنج کرنے کے بجائے ان میں بعض جزوی ترمیم و تبدیل سے کام چلانے کی کوشش کی۔ انھوں نے occasionalism اور atomism سے کسی حد تک اپنا پیچھا چھڑایا۔ البتہ زمان و مکان کے سلسلے میں ارسطالیسی تصورات کے قائل رہے۔ انھوں نے کہا کہ ہر شئی غیر مرئی انداز سے وجود میں آسکتی ہے اور شئی کوئی بھی شکل اختیار کر سکتی ہے۔ اگر دنیا ازلی ہے تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ ایک لامتناہی وقت اب سے پہلے گذر چکا ہے۔ غزالی گویا یہ کہنا چاہتے تھے کہ خدا جس نے کائنات کو ایک خاص لمحہ میں پیدا کیا وہ اس خاص لمحہ سے پہلے بھی اسے پیدا کر سکتا تھا۔ وہ اس کائنات کو چھوٹا بھی بنا سکتا تھا اور بڑا بھی۔ گویا خدا کے لیے کسی خاص لمحہ کی کوئی اہمیت نہیں اور نہ وہ اس کا پابند ہے۔ خدا جس لمحے بھی چاہے پہلا لمحہ تخلیق کر سکتا ہے۔ اس کے باوجود کہ یہ تمام لمحات نوعیت میں شاید یکساں

ہوں۔[۱۰۱]

تھافۃ الفلاسفہ میں غزالی کی مساعیٔ بلیغ اس ضرورت کا احساس دلانے میں کسی قدر یقیناً کامیاب رہی کہ فلسفہ معرفت کی شاہ کلید نہیں ہے۔ البتہ یہ خیال کہ ارسطا طالیسی نظام کو یکسر رد کرتے ہوئے قرآنی دائرۂ فکر میں ہماری واپسی اس فکری daispora یا جلاوطنی سے ہمیں نجات دلا سکتی ہے جس میں مسلم ذہن کم وبیش چار سو سالوں تک محو سفر رہا، ایک خیال ہی رہا۔ ایسا اس لیے کہ تھافۃ الفلاسفہ بنیادی طور پر ایک نئے weltanshuuang کی تشکیل کی سرے سے کوشش تھی ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ابن رشد نے غزالی کے رد میں جو کتاب لکھی اور جس نے بڑی حد تک قدیم طرز فکر کو فی الفور سہارنے میں مدد دی، اس میں بحث کا محور ومرکز وہی قدیم ارسطاطالیسی طرز فکر ہے جس کے فی نفسہ انہدام کی غزالی نے کوئی کوشش نہیں کی تھی۔ ابن رشد نے اس خیال کی سختی سے تردید کی کہ فطرت کسی وقت خاصِ کو یونہی arbitrary طور پر ابتداء کے لیے منتخب کرلے۔ ان کا کہنا تھا کہ زمان اور مکان میں تکنیکی نوعیت کا فرق ہے۔ زمان میں ایک تسلسل تو ہے لیکن یہ مربوط نہیں۔[۱۰۲] جب کہ غزالی کا کہنا تھا کہ حرکت کی طرح وقت بھی تخلیق کردہ شئی ہے۔[۱۰۳] لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حرکت جو وقت کو ناپنے کا آلہ ہے اسے ازلی تسلیم کرلیا جائے۔

فارابی (۸۷۰ء-۹۵۰ء) اور ابن سینا (۹۸۰ء-۱۰۳۸ء) دونوں کے لیے یہ بات حلق سے اتارنا مشکل تھی کہ خدا نے کائنات کسی لمحے میں تخلیق کی ہوگی۔ ان کے لیے ارسطاطالیسی تصور کائنات کا ٹھکرانا ممکن نہ تھا۔ لہٰذا انھوں نے تخلیق کے سلسلے میں قرآنی بیانات کی مناسب تاویل کی کوشش کی۔ ان کا کہنا تھا کہ تخلیق کائنات کے قرآنی بیان کو تمثیلی انداز سے دیکھا جانا چاہیے۔ ابن سینا کا کہنا تھا کہ اگر وقت کی کوئی ابتداء مان لی جائے تو پھر اس ابتداء کی بھی ابتدا ماننا لازم آئے گا۔ اور فی الحقیقت اس طرح کسی چیز کی ابتداء نہیں ہوسکتی۔[۱۰۴] فارابی ہوں یا ابن سینا یا ابن رشد انھیں اس بات کا اندازہ تھا کہ وقت کی ارسطاطالیسی تعبیر کو یکسر رد کرنا گویا ایک نئے تصور کائنات کی ضرورت کو جنم دے گا۔ اور چونکہ عالم اسلام میں دسویں صدی تک اجل فلاسفہ وعلماء کے لیے بھی یہ ممکن نہ تھا کہ وہ قدیم ارسطاطالیسی تصور کائنات کو یکسر رد کرتے ہوئے خالص قرآنی بیانات کی بنیاد پر ایک نئے نظم کائنات کا ڈول ڈال سکیں، اس لیے تمام تر فکری پراگندگی اور نظری پیچیدگیوں کے باوجود اس بات کی کوئی واقعی کوشش نہ ہوسکی کہ قدیم اجنبی مآخذ سے علم کے نام پر جو کچھ درآمد کیا جارہا ہے اس کا خالص علمی محاکمہ کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ فلسفیانہ نکتہ آفرینیوں کے باعث نظری التباسات کی جو دھند دبیز ہوتی گئی، اس کے سدباب کے لیے غزالی نے فلسفہ کا محاکمہ کرنے کے بجائے اس کے رد کو قابل ترجیح سمجھا۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ غزالی خود اسی روایت کے پرداختہ تھے۔ وہ انہی اصطلاحات میں کلام کرنے پر مجبور تھے اور اس لیے ان کے لیے یہ ممکن نہ ہوسکا کہ وہ ایک نئی زمین اور نیا آسمان تشکیل دے پاتے۔

رسالہ محمدیؐ بنام دانشِ یونانی

فلسفہ پر کلام کا پردہ پڑا تھا اور کلام کے بارے میں یہ خیال عام تھا کہ یہ حکمائے یونان کے مقابلہ میں اسلامیوں کا ایجاد کردہ منہجِ علمی ہے۔ حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جو کلام کو ایک اجنبی پودے کے طور پر دیکھتے تھے ان کے لیے بھی اس کی حیثیت محض ایک اجنبی منہج کی تھی، ایک متحارب نظریہ یا دین کی نہیں۔ حالانکہ فلسفہ و کلام اپنے مباحث اور منہج ہر دو اعتبار سے ایک نئے دین کی دعوت سے عبارت تھے۔ فلسفہ کا حملہ اگر خارج سے تھا تو کلام کے منہجِ علمی نے دین کے عین قالب میں اپنی جگہ بنالی تھی۔ فلسفیانہ مباحث کا اس طرح مسلم discourse کو اپنے لپیٹ میں لے لینے کا ایک سبب تو یہی تھا جسے ہم نے ابھی بیان کیا کہ دعوتِ فلسفہ پر ایک نئے دین کی دعوت کا گمان کم ہی ہوتا تھا اور اس کی ایک دوسری وجہ یہ تھی کہ قرآن مجید کا تعمیر کردہ اکتشافی ذہن علوم کے سلسلے میں کسی تحفظ ذہنی سے یکسر آزاد تھا۔ اس کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ اہل کلیسا کی طرح حکماء یونان کی بعض کتابوں کو الجز الذی لا یقرأ[105] قرار دے کر ان پر پہرہ بٹھا دیتا۔ حکماء یونان کی کتابوں کی تحلیل و تجزیہ اگر قرآنی دائرۂ فکر میں انجام پاتا اور دعوت فلسفہ کے اصل مقاصد پر منہجِ کلامی کا پردہ نہ پڑا ہوتا تو عیسائی، یہودی اور دیگر ادیان کے ساتھ ہونے والے مکالموں کی طرح حکماء یونان کی بھی نظری حیثیت متعین ہو جاتی اور پھر انھیں قرآنی دائرۂ فکر میں اس قدر وسیع اور طویل المدتی تصرفات کا موقع نہ ملتا۔

گو کہ دعوتِ فلسفہ کے اہداف کندی کے عہد سے ہی شک کے دائرہ میں آ گئے تھے۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ اس کا اسلامی قالب ''کلام'' اپنی تراش خراش اور نمو کے لیے فلسفہ کے گہرے مطالعہ، خواہ اس کا مقصد اس کی تردید ہی کیوں نہ ہو، کا محتاج تھا۔ ایسی صورت میں فلسفہ کو دیس نکالا دینا ممکن نہ تھا۔ کندی اور فارابی کی تحریروں نے بہت جلد الحاد و زندقہ کے لیے پناہ گاہ فراہم کر دی۔ دوسری طرف فلسفہ کا یہ پودا اسلام کی نظری سرزمین میں کچھ اس طرح برگ و بار لایا کہ آنے والی صدیوں میں الٰہیاتی مباحث کی کمان حکماء یونان کے وفادار شاگردوں کے ہاتھوں میں رہی۔ گو کہ گاہے بگاہے دانشِ یونانی کی اس مداخلت کے سلسلے میں ان اندیشوں کا برملا اظہار کیا جاتا رہا کہ اس طرزِ فکر سے ایمان جاتا ہے اور الحاد و زندقہ کی راہ ہموار ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ کندی کا ایک شاگرد، احمد بن الطیب السرخسی جو معتضد باللہ (۲۸۹ھ-۲۷۹ھ) کا طبیب خاص اور معتمد تھا اسے معتضد نے اسی جرم میں قتل کرا دیا کہ بقول یاقوت، وہ معتضد کو الحاد کی ترغیب دیا کرتا تھا۔[106] فارابی، ابن سینا اور ابن رشد اپنی آزاد فکری کے سبب متنازعہ فیہ رہے۔ فارابی اور ابن سینا کے التباسات پر تو ایمان کا پردہ پڑا رہا البتہ ابن الراوندی (متوفی ۳۴۵ھ) کی فلسفہ آشنائی اسے کھلم کھلا الحاد کی طرف لے گئی۔ اس نے اسلام کے رد میں بہت سی کتابیں تصنیف کیں اور ایک کتاب تو خود قرآن مجید کے رد میں لکھی جس کا

تذکرہ تاریخی مصادر میں کتاب التاج کے نام سے ملتا ہے۔[۱۰۷] لیکن یہ خیال کہ فلسفہ ایک نئے دین سے عبارت ہے جو اسلام کے بنیادی معتقدات، توحید، رسالت، آخرت، ملائکہ اور وحی کا منکر ہے اور یہ کہ اس کی حیثیت اسلام میں ایک اجنبی پودے کی ہے، غزالی کے عہد تک کسی قدر منقح ہو سکا۔ لیکن تب تک نام نہاد حکمائے اسلام کی برقِ بے تجلّی متصوفین کے خرمن کو خاکستر کر چکی تھی۔ مشاہدۂ حق کے شوق طرب انگیز اور الہام و مکاشفے کی طلب نے ان کے اندر ایک ننھی نبوت کا شوق اس قدر بیدار کر دیا تھا کہ انھوں نے حکماء یونان کے نسخۂ الحاد کو اپنی روحانی شفا کے لیے بلا تکلف قبول کر لیا۔

اس نکتہ کی تفہیم کے لیے لازم ہے کہ ہمیں مسلم فلسفہ کی ماہیت کا بھی کسی قدر ادراک ہو۔ ابن سینا جس کے ہاں مسلم فلسفہ اپنی نمو یافتہ شکل میں موجود ہے اس کی کتاب الشفاء کا حال یہ ہے کہ اس کا حصّہ اول جو منطق سے متعلق ہے ارسطو کی کتابوں اور فرفوریوس کی ایساغوجی کا چربہ ہے۔ ریاضیات کا حصّہ بنقوماقس کی المدخل الیٰ علم العدد ارشاطیق کے اصول اقلیدس بطلیموس کی المجسطی سے ماخوذ ہے۔ طبیعات اور مابعد الطبیعات کے حصّے بیشتر ارسطو کی تصانیف کا چربہ ہیں اور کچھ خود ان کے ذاتی ارتباکات پر مشتمل ہیں۔ یہ ہے شیخ الرئیس کی اس شہرۂ آفاق فلسفیانہ تصنیف کا حال جسے حکمائے اسلام کے ہاں استوانہ فلسفہ کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ کچھ یہی حال اشراقی فلسفہ کا ہے جس نے متصوفین کی ایک نسل کی آبیاری کی ہے اور جس کے سبب حکمة الاشراق کا مصنف شہاب الدین سہروردی متصوفین اور ثقہ علماء کے نزدیک شیخ الاشراق کے لقب سے جانا جاتا ہے۔ بقول قطب الدین شیرازی جن کی شرح حکمة الاشراق سند کا درجہ رکھتی ہے، سہروردی نے اس کتاب کی بنیاد ذوق، کشف اور مشاہدۂ انوار پر رکھی ہے۔[۱۰۸] یہ مشاہدۂ انوار ہے کیا؟ اس کی تفصیل خود شیخ الاشراق کی زبانی سنیے:

> وهو ذوق امام الحكمة ورئيسنا افلاطون... وكذا من قبله من زمان والدالحكماء هرمس الیٰ زمانه ای زمان افلاطن من عظماء الحكماء و اساطين الحكمة مثل أنبا ذوقليس و فيثا غورث وغيرهما... و.. وعلى هذا يتنى قاعدة الاشراق فی النور والظلمة التی كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاد شور و بوز جمهرو من قبلهم۔[۱۰۹]

حکمة الاشراق کو شیرازی اور ملاّ صدرا کے ہاتھوں جو غیر معمولی پذیرائی ملی اس کا سبب بھی یہی تھا کہ یہ حضرات اشراقیت کی اس کتابِ مقدس کو اسلام کے بجائے قدیم ساسانی دانش کا مستند وثیقہ سمجھتے تھے۔[۱۱۰] گویا فلسفۂ مشائیت ہو یا اشراقیت ان کی کوششوں کا ماحصل مسلم ذہن کو قرآنی دائرۂ فکر سے دور ایک طرح کی دانشورانہ جلاوطنی میں

مبتلا کرنا تھا۔

دعوتِ فلسفہ اسلام سے کس قدر مغائر بلکہ ایک متبادل دین کی نقیب تھی اس کا اندازہ فارابی کی ان موشگافیوں سے ہوتا ہے جو اس نے اسلام کے بنیادی معتقدات کے سلسلے میں کی ہیں۔ فارابی حکماء یونان کی طرح قدم عالم کے عقیدے کا حامل ہے جو آیتِ قرآنی خلق الله السمٰوٰت والارض بالحق ان فی ذالك لآیة للمومنین کے سراسر مغائر ہے۔ اس کے نزدیک ایمان بالآخرۃ اور سزا و جزا کے قرآنی تصورات کی حقیقت خرافات العجائز سے زیادہ نہیں۔[111] رہی وحی ربّانی اور رسالت کا منصبِ عظیم تو اس کی حیثیت فارابی کے ہاں کسبی ہے وہبی نہیں۔ بقول فارابی:

> ولا یمتنع ان یکون الانسان، اذا بلغت قوۃ المتخیله نهایة الکمال، فیقبل، فی یقظته، عن العقل الفعّال الجزئیات الحاضرۃ والمستقبلة، او محاکیاتها من المحسوسات ویقبل محاکیات المعقولات المفارقة و وسائر الموجودات الشریفة ویراها، فیکون له بما قبله من المعقولات، نبوۃ بالاشیاء الالهیة، فهذا هو اکمل المراتب التی تنتهی الیها القوۃ المتخیله و اکمل المراتب التی یبلغها الانسان بقوۃ المتخیلة۔[112]

فارابی نے حکماء یونان سے متاثر ہو کر ایک نئے دین کا جو پودا لگایا تھا اس نے آگے چل کر ظن وتخمین کی ایک ایسی روایت قائم کی جس پر صدیوں حقیقت کا گمان ہوتا رہا۔ بڑے بڑے علمائے اسلام اسے علم سمجھ کر ان خیالات کی جگالی کرتے رہے۔ جن لوگوں کے ذوقِ جستجو کی تسکین کے لیے وحی ربّانی کے صفحات کافی نہ تھے انھیں فارابی کے ان بیانات میں علم و معرفت کے لعل و گہر نظر آئے۔ وحی کیا ہے؟ اس کا نزول کس طرح ہوتا ہے؟ روح کی ماہیت کیا ہے؟[113] سمع و بصر، لمس اور شامّہ کے حیطۂ ادراک سے ملائکہ کا تجربہ کیوں باہر رہ جاتا ہے؟[114] اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جن ماورائی حقائق کا تجربہ نبی کو ہوتا ہے وہ عام انسانوں کے حیطۂ ادراک میں کیوں نہیں آتا۔ فارابی نے نبوت کی حقیقت سے بزعم خود اس طرح پردہ اٹھایا:

> النبوۃ تختص فی روحها بقوۃ قدسیة تذعن لها غریزہ عالم الخلق الاکبر کما تذعن لروحك عالم الخلق الاصغر، فتاتی بمعجزات خارجة عن الحیلة و العادات ولا تصدأ مرأتها لا شئی عن انتقاش ما فی اللوح المحفوظ من الکتاب الذی لا یبطل وذوات الملائکة التی هی الرسل فتبلغ مماعند الله الی عامة الخلق۔[115]

فارابی چونکہ وحی کو شدتِ تخیّل سے تعبیر کرتا ہے اس لیے نبی کے سلسلے میں اس کا خیال ہے کہ جس شخص کی روح کو

قوتِ قدسیہ حاصل ہوتی ہے وہ نبی ہوتا ہے۔قوتِ قدسیہ کو عالم علوی پر اختیار ہونے کے سبب نبی سے معجزات سرزد ہوتے ہیں۔رہے ملائکہ تو ان کی حیثیت صورِ علمیہ سے زیادہ نہیں جس کا ادراک صرف قوتِ قدسیہ کر سکتی ہے۔جب قوتِ قدسیہ کی ظاہری اور باطنی حس عالم بالا کی جانب توجہ کرتی ہے تو اسے فرشتہ مجسّم شکل میں نظر آتا ہے۔تب قوت قدسیہ کے لیے ممکن ہوتا ہے کہ وہ اس کی آواز سن سکے اور یہی آواز وحی ہے۔البتہ اس عمل میں فرشتہ براہِ راست روح سے اتصال کرتا ہے جس کے سبب فرشتہ کا مافی الضمیر روح پر اس طرح اپنا پرتو ڈالتا ہے جس طرح سورج کا عکس پانی میں۔[۱۱۶]

یہ اور اس قسم کی بے سروپا معرفت کے 'لعل و گہر' فارابی کی تحریروں میں جابجا بکھرے پڑے ہیں۔فارابی کے ان مفروضات نے آگے چل کر حکمائے اسلام کے لیے ایک وحی بے نیاز علمی رویے کی طرح ڈال دی۔ابن مسکویہ ان ہی خیالات کی ایک مضمحل بازگشت تھا جس نے اس خیال کی پرزور تبلیغ کی کہ کسی بھی انسان کے لیے نبوت کا حصول امکان سے ماوراء نہیں۔بقول ابن مسکویہ انسان کے اندر ارتقاء و ترقی کے غیر معمولی امکانات ہیں۔قوائے عقلیہ مثلاً ذہن و ذکاوت، تطہیر قلب اور پاکیزہ نفسی جب ایک خاص مرحلے میں جا پہنچتے ہیں تو انسان ملکوتیت کی منزل میں داخل ہو جاتا ہے اور یہی وہ مرحلہ ہے جسے نبوت یا رسالت سے موسوم کیا جاتا ہے۔پھر اس پر اشیاء کے حقائق منکشف ہو جاتے ہیں۔عام لوگ جہاں حقائق کی آگہی کے لیے تحلیل و تجزیہ اور استقراء کا سہارا لیتے ہیں وہیں نبی پر مقام ملکوتیت کے سبب یہ حقائق غور و فکر کے بغیر القاء ہو جاتے ہیں جسے وحی اور الہام سے موسوم کیا جاتا ہے۔جس طرح عام لوگوں کو نیند میں قوت تخیل کے سبب متشکل صورتیں نظر آتی ہیں یہ سب کچھ نبی کو اس کی قوتِ عقلیہ کے ملکوتی ہونے کے سبب عالم بیداری میں نظر آتی ہیں۔[۱۱۷]

غزالی نے ابن مسکویہ کے ان خیالات کو جوں کا توں قبول کر لیا جس کی گونج اس اقتباس میں دیکھی جا سکتی ہے۔

> ان لسان الحال یصیر مشاهداً محسوساً علی سبیل التمثیل وهذه خاصة الأنبیا والرسل علیهم الصلوٰة والسلام کما ان لسان الحال یتمثل فی المنام لغیر الانبیاء و یسمعون صوتاً و کلاماً فالا نبیاء یرون ذلك فی الیقظة و تخاطبهم هذه الاشیاء فی الیقظة۔[۱۱۸]

فارابی، ابن مسکویہ اور غزالی کی ان تاویلات کو اگر قبول کر لیا جائے تو منصب نبوت کی عظمت یکسر ختم ہو جاتی ہے۔پھر یہ ایک ایسی شئے قرار پاتی ہے جس کا حصول بالکسب ممکن ہو اور جسے مجاہدات و ریاضات کے ذریعے حاصل کیا جا سکتا ہو۔نبوت اور وحی کی ان تاویلات نے متصوفین کو اس شوق پر آمادہ کیا کہ وہ کسی دوسرے کی نبوت پر ایمان لانے

کے بجائے کشف ومجاہدے کے ذریعے اپنی نبوت یا مشاہدۂ حق کا سامان فراہم کریں۔ منصب نبوت کی ان تاویلات باطلہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے سلوک کی منزلیں طئے کیں ان کی نظروں میں احکام شریعت کی وقعت جاتی رہی۔

ان خیالات نے آگے چل کر متصوفین کے لیے ظن وتخمین کا بڑا زرخیز میدان فراہم کیا۔ متصوفین کی Cosmology خواہ اس کا تعلق اخوان الصفا کے اسماعیلی مؤلفین سے ہو یا شاہ ولی اللہ جیسے راسخ العقیدہ سبیل المؤمنین میں شمار ہونے والے متصوفین سے۔ فارابی کی ذرخیز فکری سے کوئی بھی محفوظ و مامون نہیں رہا۔ ولی اللہ کے ہاں عالم مثال اور ملائے اعلیٰ کے خود ساختہ تصورات کی جڑیں دراصل حکمائے اسلام کے اسی سلسلے میں پائی جاتی ہیں جس کی باقاعدہ بنیاد تو کندی نے رکھی البتہ اسے ایک کامل متبادل دین کی حیثیت سے فارابی نے متشکل کیا۔ فارابی کے ان معارف علمیہ کا بعد کے متصوفین کی تحریروں سے مقابلہ کیجئے تو حیرت ہوتی ہے کہ علم ومعرفت کے یہ اساطین قرآن کے بعد آخر کس چیز پر ایمان لے آئے ہیں جس سے ایک نئی پیمبری کا شوق چھلکا پڑتا ہے۔

دین اسلام میں ایک نئی مشائخیت کا ظہور اور علوم کی دینی ودنیوی تقسیم

ابتدائے عہد کی سیاسی گروہ بندیاں جن کو آثار وروایات کے علماء نے فضائل ومناقب کی روایتوں کے سہارے ایک مذہبی رنگ عطا کر دیا تھا اور جسے علماء کلام کی قیل وقال مسلکی اختلاف کے قالب میں دیکھنے لگی تھیں، آگے چل کر تصور علم کی تبدیلی پر منتج ہوئیں۔ علم کیا ہے؟ کون سا علم دینی ہے اور کون سا دنیاوی؟ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان علوم میں افضلیت کا مقام کسے حاصل ہے؟ ان سوالات نے مسلم ذہن کو آنے والی صدیوں میں اس قدر پراگندہ کر دیا کہ جن لوگوں نے اکتشافی علوم کا بیڑہ اٹھائے رکھا انہیں بسا اوقات اس احساس میں جینا پڑا کہ شاید انہوں نے ان لوگوں کے مقابلہ میں جو خود کو وارثینِ علومِ نبوت گردانتے ہیں، ایک کم تر درجے کا وظیفہ اختیار کر رکھا ہے۔ تصور علم کے اس زوال نے بہت جلد مسلم ذہن کو ایک ایسی بند گلی میں پہنچا دیا جس سے نجات کی سبیل آج بھی ہماری سب سے بڑی آرزو ہے۔ یہ ایک ایسی دردانگیز کہانی ہے جس کے خاطر خواہ تحلیل وتجزیہ کے بغیر منجمد ومعزول اکتشافی ذہن کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ ازسرِنو اپنے سفر کا آغاز کر سکے۔

گذشتہ صفحات میں ہم اشارتاً اس بات کا تذکرہ کر آئے ہیں کہ فتنۂ قتل عثمانؓ کے بعد مسلمانوں کے متحارب گروہوں میں فضائل ومناقب کی روایتوں نے فکری اور نظری کنفیوژن کی ایک ایسی فضا پیدا کر دی تھی کہ عامۃ الناس کے لیے یہ معلوم کرنا خاصا مشکل ہو گیا تھا کہ حق کدھر ہے۔ فضائل ومناقب کی باہم متحارب روایتیں کثرت سے سماجی

منظرنامے پر طلوع ہونے لگیں۔ عہد عباسی کے روایت سازوں نے اس سلسلے کو اتنا آگے بڑھایا کہ یہ روایتیں یہ تک بتانے لگیں کہ آنے والے دنوں میں جن خلفاء کا ظہور ہوگا ان کے نام یوں اور یوں ہوں گے۔[۱۱۹] گویا علمائے آثار کے علم میں نظامِ وقت کی دادرسائی کا وافر امکان پایا جاتا تھا۔ عہد عبدالملک میں شہاب زہری کی روایتوں نے عین ان نازک لمحات میں عبدالملک کی دادرسائی کی تھی جب وہ ابن زبیر کے مکہ پر قبضہ کے سبب اہلِ شام کو حج کے سفر کی اجازت دینا سیاسی مصلحتوں کے خلاف سمجھتے تھے۔[۱۲۰] سیاسی نظام جس کی بیعت بزورِ بازو قائم ہوئی تھی اور جو خاندانی اور موروثی تسلسل کے سبب اپنا دینی استحقاق کھو چکی تھی اسے یقیناً آثار وروایات کے علماء میں مسیحائی کا وافر امکان دکھائی دیتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ بیشتر حکمرانوں نے علمائے آثار کی طرف ایک خاموش حمایت اور تعظیمِ باہمی (reciprocal recognition) کا رویہ برقرار رکھا۔ مثال کے طور پر مالک بن انس کو لیجیے جو علمائے آثار وفقہ کے اساطین میں سے ہیں وہ حکومت کے عطایا کو یہ کہہ کر قبول کرتے کہ یہ مسلمانوں کا مال ہے۔[۱۲۱] علمائے آثار کی تعظیم وتکریم کا ایک اور سبب خود ان کی مسلسل بڑھتی ہوئی مقبولیت تھی۔ جوں جوں دنیا سے اصحابِ نبیؐ اٹھتے جاتے تھے عہدِ رسول کے تقدیسی ایام میں مسلمانوں کی دلچسپی ایک طرح کی روحانی رومانویت میں اضافے کا سبب بن رہی تھی۔ آگے چل کر ان لوگوں کو بھی تقدیسی ہالے کا حصہ سمجھا جانے لگا جنھیں رسول اللہ کو تو نہیں البتہ ان کے بعض اصحاب کو دیکھنے کا شرف حاصل ہوا تھا۔[۱۲۲] علمائے آثار کے علاوہ سماجی منظرنامے پر شعر وقصائد کی گرم بازاری، غناء کی مجلسیں، مسجدوں میں قرّیٰ کے حلقے اور قصاص کی وعظ گوئیاں بھی فکری ہلچل کا حصہ تھیں اور اس پر مستزاد وہ فنی علوم تھے جو نظامِ وقت کی انتظامی ضرورت، سیاسی مصلحت اور عوامی نگاہِ طلب کے سبب معاشرے میں جاری ہوگئے تھے۔ ثانی الذکر انداز کی علمی سرگرمیاں فی الوقت ہماری بحث کا حصہ نہیں۔ یہاں ہمیں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ تاریخ وآثار کے علم میں اس فطری لیکن رومانوی دلچسپی کے سبب بہت جلد علمائے آثار کے حلقے باضابطہ تعلیم گاہوں کا منظر پیش کرنے لگے۔ ان حلقوں میں ابتداً کیا کچھ ہوتا تھا اس کا اندازہ مسجد نبویؐ میں مالک بن انس کے حلقے سے ہوتا ہے جس کی تفصیلات امام شافعی نے ہم تک پہنچائی ہے جو اس حلقے سے بحیثیت طالب علم وابستہ رہے تھے۔[۱۲۳] کوئی آٹھ ماہ امام مالک کے درس میں شرکت کے بعد امام شافعی نے مؤطا کے تمام علوم ازبر کر لیے اور پھر کوفہ میں امام محمد بن حسن اور امام ابو یوسف کی صحبتوں سے مستفید ہوئے۔ مدینہ میں اگر آثار وروایات پر زور تھا تو کوفہ میں منہجِ کلام کی کارفرمائیاں تھیں۔ البتہ علمائے آثار اور فقہاء کے ان حلقہ ہائے درس پر قضاۃ کا اسلوب خاصا نمایاں تھا۔ اسلامی روایت میں عہدۂ قضا کے لیے ایسے اصحابِ فہم وبصیرت کی تیاری جو مختلف علاقوں میں تحصیلِ زکوٰۃ کے ساتھ باہمی تنازعات کو بھی بتقاضائے عدل نپٹا سکیں کوئی نیا تصور نہ تھا۔ اب ریاست کی غیر معمولی وسعت کے سبب مختلف بلاد وامصار میں قرّیٰ وقضاۃ کی جو ضرورت بڑھی تھی سو ان حلقوں نے ان کے لیے رجالِ کار کی تیاری

عالمِ اکتشاف ابوریحان البیرونی: تب علوم کی شرعی اور غیر شرعی تقسیم عمل میں نہیں آئی تھی۔

میں اہم رول ادا کیا۔ البتہ ابتدائے عہد میں کسی کو یہ غلط فہمی نہیں تھی کہ علمائے آثار اور فقہاء کے یہ حلقے علوم کا اصل الاصل یا تمام علوم پر محیط ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ امام شافعی کو محض آٹھ ماہ بعد یہ محسوس ہونے لگا کہ انھیں مزید اکتساب علم کے لیے امام مالک کے حلقۂ درس کو خیر باد کہتے ہوئے اب کوفہ کا رخ کرنا چاہیے۔ جس عہد میں امام شافعی کلامی فقہ کے اصول مرتب کر رہے تھے اسی عہد میں بغداد کے علمی افق پر اکتشافی علوم کا غلغلہ بھی بلند تھا۔ امام شافعی کی تحریروں میں علمائے کلام کی مخالفت میں تو جا بجا اقوال مل جاتے ہیں لیکن علمائے اکتشاف کی مخالفت کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اس کا سبب یہی ہے کہ اس عہد میں اولاً علوم الگ الگ شاخوں میں منقح نہیں ہوئے تھے ثانیاً لوگ اپنی ذاتی دلچسپی اور رجحان کے سبب مختلف علوم میں کسی میں زیادہ اور کسی میں کم استعداد بہم پہنچاتے۔ علم کی مختلف شاخیں ایک دوسرے کی معاون سمجھی جاتیں اور یہ سمجھا جاتا کہ ہر ایک کی افادیت اپنی جگہ مسلم ہے۔

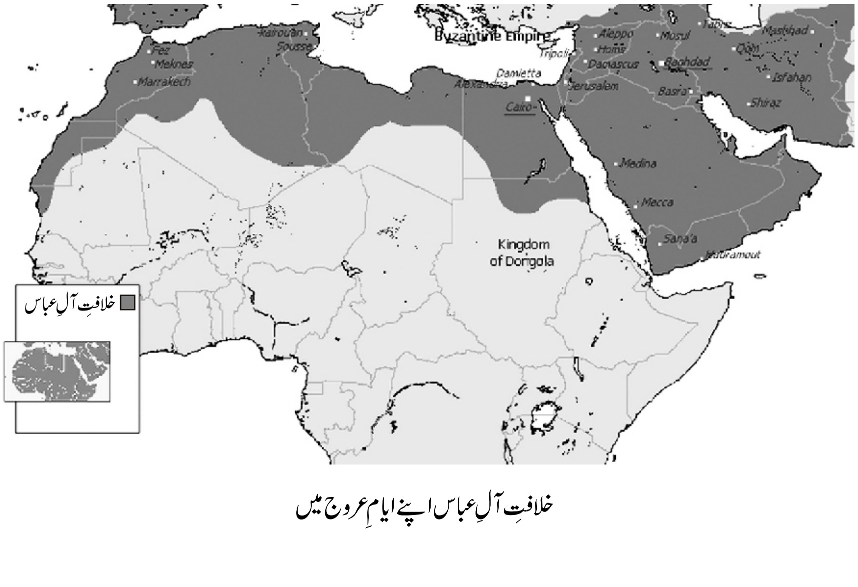
ایک خالص دینی مدرسے کا تصور جہاں شرعی علوم کو علم کا اصل الاصل سمجھا جاتا ہو اور جہاں علوم دنیا کو دانستاً اور تحقیراً نصاب سے باہر رکھا گیا ہو تو کسی ایسے مدرسے کا سراغ اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں نہیں ملتا۔ کوئی بڑی دانش گاہ تو کجا اس حوالے سے بچوں کے مکتب جنھیں کُتّاب کہا جاتا تھا میں بھی ان کی نشاندہی نہیں کی جاسکتی۔ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے مختلف بلاد و امصار میں تربیت اطفال کے لیے مدرسوں کے قیام پر زور دیا تو اس میں اس بات کی خاص

طور پر صراحت کی کہ انھیں شعروادب تیرا کی اور شہسواری کی تعلیم دی جائے۔[۱۲۴] قرآن مجید جیسی عظیم کتاب کو ناتراشیدہ معصوم ذہنوں کے لیے تختۂ مشق بنانے کا خیال تب ایجاد نہیں ہوا تھا سو اس وقت کسی قاضی ابن العربی اور کسی ابن خلدون کو یہ احتجاج درج کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوئی کہ بچوں کو حفظ قرآن کی تعلیم دینا قرآن مجید کی جلالتِ علمی کے خلاف ہے۔[۱۲۵] ہاں ان ابتدائی تین صدیوں میں علماء وفقہاء کے حلقے ضرور قائم ہو گئے تھے لیکن ان کی حیثیت محض شخصی دبستانوں کی تھی۔ اسلام کے سیاسی استحکام اور عمومی مرفع الحالی کے سبب شعر وقصائد، آثار وتاریخ کے ساتھ ساتھ فلسفہ وحکمت اور اکتشافی علوم کے سلسلے میں جو عمومی دلچسپی پیدا ہوئی تھی یہ سب اسی کے سماجی مظاہر تھے۔ البتہ علماء اور اہل علم کا اطلاق معاشرے کے تمام ارباب حل وعقد پر کیا جاتا اور کسی اہل علم کے لیے خواہ اس کی خصوصی دلچسپی کا دائرہ علم کی کسی خاص شاخ تک کیوں نہ محدود ہو یہ ممکن نہ تھا کہ وہ علوم کی ان بحثوں سے ناواقف ہو جو قرآنی دائرۂ فکر کا لازمہ خیال کی جاتی تھیں۔

علم کی دینی اور دنیوی تقسیم عہد عباسی کی آخری صدیوں میں منقح ہوئی جب نظامیہ بغداد کے مدرسے سنّی علوم شرعی کے قلعہ کی حیثیت سے دیکھے جانے لگے۔ البتہ اس کی ابتدائی تخم ریزی فاطمین کے مصر میں ہوئی جنھوں نے اسلامی تاریخ میں پہلی بار اسلامی فکر کے قلعہ کی حیثیت سے ۳۵۹ھ میں جامع ازہر کی بنیاد رکھی۔ اسمٰعیلی خلفاء کے اس غیر معمولی اقدام کے پیچھے سیاسی اور مسلکی محرکات تھے۔ اسمٰعیلی دعوت انتہائی ناسازگار حالات میں اگر آگے بڑھتی ہوئی ایک عظیم الشان خلافت کی شکل میں جلوہ گر ہوئی تو اس کا سبب ان کے نظری اور فکری قالب کی ناقابل تسخیر قوت تھی۔ اسمٰعیلی داعیوں نے انتہائی پوشیدہ طریقے سے ایسے لوگوں کا وافر حلقہ پیدا کر لیا تھا جو اس بات پر ایمان لے آئے تھے کہ وحی ربّانی کی باطنی تاویل اس کا اصل الاصل قالب ہے جس کا علم ائمہ اہل بیت کے علاوہ کسی اور کو حاصل نہیں اور یہ کہ خلافت آلِ فاطمہ کا حق ہے جس پر اولاً امویوں نے اور اس کے بعد عباسیوں نے قبضہ کر لیا ہے۔ سو جب تک آلِ فاطمہ کی قیادت میں اسلام کا سیاسی نظام قائم نہیں ہوتا اہل ایمان کے لیے دین ودنیا میں فوز ونجات کا کوئی امکان نہیں۔ فاطمی خلفاء اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ ان کی ریاست جس تعبیرِ دینی کی رہینِ منت ہے اس کی ترویج واشاعت میں ہی اس کے استحکام وارتقاء کا راز پوشیدہ ہے۔ تلواریں جو کام نہیں کر سکتیں نظری اور فکری پروپیگنڈہ اس کام کو نامحسوس طریقے سے بکمال انجام دے سکتا ہے۔ فاطمین کو ایک ایسے نظری آلہ (apparatus) کے قیام کی ضرورت اس لیے بھی شدت سے محسوس ہوئی کہ علماء کے مروجہ شخصی دبستانوں سے ان کی مطلب براری کا کوئی امکان نہ تھا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو جامع ازہر کا قیام فاطمی خلافت کی سیاسی ضرورت تھی۔ انھیں تعبیر وتاویل کے ماہرین کی ایک ایسی فوج تیار کرنی تھی جو لوگوں کے دل ودماغ کو فاطمین کے سیاسی استحقاق پر قائل کر سکے۔

کسے معلوم تھا کہ فاطمیین کے ہاتھوں جامع ازہر کا قیام آگے چل کر سنّی دنیا میں بھی خالص شرعی علوم کی درسگاہوں کے قیام کی راہ ہموار کردے گا اور اس طرح ایک وقتی سیاسی اقدام ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہماری علمی تصویر بدل کر رکھ دے گا۔ لیکن عملاً ہوا یہی۔ فاطمی داعیوں کے مقابلے میں سنی اسلام کو بھی ایسی دانش گاہوں کے قیام کی ضرورت محسوس ہوئی جنھیں راسخ العقیدہ سنّی فکر کا قلعہ کہا جا سکے۔ عباسیوں نے بعض شخصی دبستانوں کو باضابطہ مدرسوں میں تبدیل کیا۔ سُبکی کی تصریح کے مطابق نظامیہ بغداد سے بہت پہلے بلادِ شام وعراق میں ایسے مدرسے قائم ہو گئے تھے[۱۲۶] جن میں ابن فورک کا مدرسہ خصوصی اہمیت کا حامل تھا جہاں امام الحرمین جوینی نے تعلیم پائی تھی جو غزالی کے استاد تھے۔ اسلام کے ان علمی قلعوں کی تعمیر کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی اور وہ کیا محرکات تھے جب آگے چل کر نظام الملک طوسی کو سنّی فکر کی حفاظت کے لیے نظامیہ مدرسوں کا جال بچھانا پڑا اس عہد میں ان مدرسوں کو خصوصی پذیرائی اور سرپرستی کیوں حاصل ہوئی؟

چوتھی صدی ہجری عالم اسلام میں ایک فکری ملحمۂ کبریٰ کا عہد ہے۔ اب تک تمام اختلافِ فکر ونظر کے باوجود عام مسلم ذہن وحدت امامت کا قائل تھا۔ ۲۹۷ھ میں شمالی افریقہ میں اسمٰعیلی خلافت کے اعلان سے یہ سوال عہد معاویہ اور عہد ابن زبیر کے مقابلے میں کہیں زیادہ شدت کے ساتھ سامنے آیا کہ عالم اسلام کے دو مختلف علاقوں میں بیک وقت دو خلفاء کا وجود قابل قبول ہے یا نہیں۔ ابھی کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ۳۱۶ھ میں اسپین کے اموی حکمرانوں نے بھی اپنی خلافت کا اعلان کر دیا۔ ۳۵۹ھ میں فاطمیوں کے فتح مصر کے بعد بیک وقت قاہرہ، بغداد اور اندلس میں تین متبادل خلافتیں قائم ہو گئیں۔ فاطمیوں کے عروج سے یہ حقیقت مترشح ہوتی تھی کہ عباسی بغداد جو کبھی جمہور سنّی فکر کا قلعہ



خلافتِ آلِ عباس اپنے ایامِ عروج میں

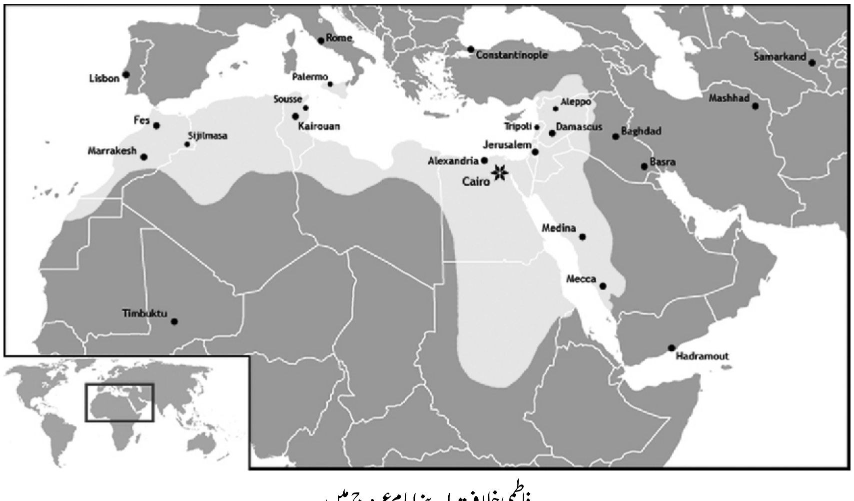
سمجھا جاتا تھا اس کی سیاسی قوت کو گہن لگ چکا ہے۔ ۳۳۵ھ میں عراق پر عملاً آل بویہ قابض ہو چکے تھے جنھوں نے اگر راست خلافت کے قلمدان پر قبضہ نہیں کیا تھا تو اس کی وجہ ان کی نظری مجبوری تھی کہ زیدیہ شیعہ عقیدے کے مطابق وہ دعوۃ اور خروج تو کر سکتے تھے، خود کرسئ خلافت پر متمکن ہونا ان کے لیے ممکن نہ تھا کہ یہ عہدہ ان کے عقیدے میں صرف امام مستور کا حق تھا۔ آلِ بویہ کا زور توڑنے کے لیے خلیفۂ وقت نے ترک سلجوقوں کا سہارا لیا جنھوں نے عین خلافت کے اندر سلطانِ وقت کی حیثیت سے اپنی پوزیشن محفوظ کرلی۔ خلیفہ اب صرف ایک روحانی علامیہ تھا۔ عملاً تمام تر اختیارات سلطان کو حاصل ہو گئے تھے۔ دین اور دولۃ کی تقسیم مسلم ذہن کے لیے ایک اجنبی تصور تھا۔ ایسی صورت میں سلجوقی حکمرانوں کو ان علماء اور صوفیاء کی طرف دیکھنے کی ضرورت پڑی جو اپنی سماجی توقیر اور جلالتِ علمی کے سبب عامۃ الناس میں احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔

علماء کے حلقے اور صوفیاء کی خانقاہیں بجز چند استثناء نظامِ وقت کی تائید کیا کرتی تھیں جس کے عوض نظامِ وقت بھی انھیں نصرت وفتوح سے نوازتا رہتا تھا۔ یہ سب کچھ معمول کا عمل تھا البتہ مشکل اس وقت پیش آتی تھی جب کوئی بڑا انحراف یا کوئی بڑی نظری تبدیلی عام ذہنوں میں خلجان کا سبب بن جاتی۔ خلافت اور سلطنت کی باہمی کشمکش اور ان دونوں کو بیک وقت استناد عطا کرنا ایک ایسا ٹیڑھا کام تھا جسے سلجوقی حکمراں علماء کی عام تائید کے بغیر انجام نہیں دے سکتے تھے۔ آلِ بویہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ماوردی نے لکھا تھا کہ خلیفۂ محصور کی قوت دو سبب سے معطل ہو سکتی ہے، حجر اور قہر۔ جب یہ امید جاتی رہے کہ خلیفۂ وقت اپنی محصوری سے باہر نہ آسکے گا تبھی اس کے استحقاق پر سوالیہ نشان لگ سکتا ہے۔[۱۲۷] ماوردی نے اپنی مجتہدانہ قیل وقال سے عہدِ آلِ بویہ کے محصور خلیفہ کو ہی جواز فراہم نہیں کیا بلکہ انھوں نے وحدتِ امت کی خاطر امارت الاستیلاء کو بھی مذہبی جواز عطا کر دیا۔[۱۲۸] تشریح وتعبیر کے اس ماحول میں اگر سلجوقی حکمرانوں نے اپنی سلطانی کو جواز فراہم کرنے کے لیے شارحینِ علوم نبوت اور اصحابِ باطن کی طرف دیکھا تو یہ سب کچھ معمول کی کارروائی تھی۔ دین ودولۃ کی اس ثنویت کو مذہبی استحقاق فراہم کرنے میں سلجوقیوں کو کچھ زیادہ مزاحمت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ صوفیاء کے حلقے سے اگر عین القضاۃ ہمدانی نے مخالفت کی بھی تو اس کی قیمت انھیں جان دے کر چکانی پڑی۔

یہ تھا وہ تاریخی پسِ منظر جب مسلمانوں کی باہمی کشمکش اور ان کے سیاسی انتشار نے مختلف فرقوں کو اپنے اپنے پسندیدہ اسلام کا قلعہ تعمیر کرنے پر مجبور کیا۔ فاطمیوں کی باطنی دعوت بنیادی طور پر ایک سیاسی ایجنڈا تھا جس کی ترویج و اشاعت میں ان کے داعیوں نے غیر معمولی لگن اور عزم وہمّت کا مظاہرہ کیا تھا۔ سوریاست کے قیام کے بعد داعیوں کے اس ادارے کی ایک بہتر تنظیم ریاست کی ضرورت تھی۔ دوسری طرف سنّی دنیا جہاں خلافت کا عباسی قالب مسلسل روبہ زوال تھا اس نئے نظری قلعہ کی ضرورت سے بے نیاز نہیں رہ سکتی تھی۔ گو کہ علماء کے شخصی حلقے خواہ وہ شافعی ہوں یا

حنفی خلافت کی عباسی تعبیر کے دل و جان سے قائل تھے لیکن شمالی افریقہ اور پھر مصر میں فاطمیوں کے برسرِ اقتدار آجانے کے بعد شیعہ فکر کی مزاحمت مسلسل بڑھتی جاتی تھی یہاں تک کہ آلِ بویہ کے تسلط نے خطرے کی گھنٹی بجادی۔ ابتداء میں سنّی فکر کی اشاعت کے لیے ابن فورک اور دیگر قد آور علماء کو جو ادارے بنا کر دیئے گئے تھے وہ نظام الملک طوسی کے عہد میں ایک منظّم سرکاری پالیسی کا حصّہ بن گئے لیکن مصیبت یہ تھی کہ نظام الملک شافعی الخیال تھے تو سلاجقہ کٹر حنفی المسلک۔ دونوں نے اپنے طرح کے علماء کی بھرپور پذیرائی کی۔ سنّی مسلم فکر کے یہ قلعے جنھیں نظامِ وقت کے نظری ہراول دستہ کا کام انجام دینا تھا آپس میں کچھ اس طرح الجھے کہ بغداد کی گلیاں باہمی رزم آرائیوں سے لالہ زار ہو گئیں۔

سلاجقہ سنّی، حنفی المسلک (نیکو اعتقاد) مسلمان ضرور تھے جن کی شہرت جانباز مسلمان سپاہیوں کی تھی مگر صرف یہ بات ان کے ہاتھوں میں ادارۂ خلافت کی تنفیذی تولّیت عطا کئے جانے کا جواز نہیں بن سکتی تھی۔ پھر اب تک مسلمان خلافت کے کسی ایسے تصور سے نا آشنا تھے جہاں خلیفہ اور سلطان کی شکل میں اقتدار کے دو مراکز پائے جاتے ہوں۔ تغرل بیگ نے اپنی سلطانی کو دینی جواز بخشنے کے لیے خود کو یمین الخلیفہ کی حیثیت سے پیش کیا۔ دوسری طرف عربی زبان میں فضائل الأتراك جیسی کتابیں بھی لکھوائی گئیں جن کا مقصد سلجوقیوں کو شرف و اعتبار سے سرفراز کرنا تھا۔ فضائل الأتراك جیسی کتابیں آلِ سلجوق کا نسلی تعلق اساطیری مَلِک افراسیاب سے تو جوڑ سکتی تھیں اور اس طرح یہ خیال بھی عام ہو سکتا تھا کہ سلاجقہ کی رگوں میں عظیم شہنشاہ کا خون دوڑ رہا ہے۔ البتہ خلیفۂ وقت کی موجودگی کے باوجود، جس کا آلِ رسولؐ سے ہونا ضروری سمجھا جاتا تھا، ایک نئی اور متبادل سلطانی پر جواز لانا مشکل تھا۔ مصیبت یہ تھی کہ ملک میں موجود طبقۂ علماء کے ادارے شافعی علماء کے ہاتھوں میں تھے جو اپنے مسلکی تعصب کے سبب حنفی المسلک سلاجقہ کی



فاطمی خلافت اپنے ایامِ عروج میں

مشکل کشائی نہیں کر سکتے تھے۔ سوسلاجقہ کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ اپنے ہم مسلک سنّی علماء کو اہم عہدوں پر مامور کریں۔ ان کی درسگاہوں اور خانقاہوں کو سیاسی اور مالی حمایت دیں اور اس حلقۂ اثر کو مزید استحکام اور توسیع عطا کرنے کے لیے نئے حنفی مدرسوں اور خانقاہوں کا قیام عمل میں لائیں۔[۱۲۹] دوسری طرف حنفی المسلک علماء کے لیے سلجوقیوں کا اقتدار ایک روشن مستقبل کا علامیہ معلوم ہوتا تھا سو انھوں نے، بجز استثناء چند، یمین الخلیفہ کی حمایت میں کوئی وار خالی نہ جانے دیا۔

سلجوقی عہد میں اپنے ڈھب کے مدارس قائم کرنے اور خانقاہوں کو بڑی بڑی مراعات اور زرخیز زمینوں کے قطعات عطا کئے جانے (اقطاع)[۱۳۰] کا سلسلہ اتنا پھلا پھولا کہ سنّی اسلام کے یہ فکری قلعے حکمرانوں کے معاون ادارے بن کر رہ گئے جن کا بنیادی کام نظامِ وقت کی تائید اور اس کے بدلے مراعات کا حصول رہ گیا۔ یہی وہ صورتحال تھی جس پر امام غزالی کو، جو خود ان ہی مدرسوں کی پیداوار تھے، سخت احتجاج بلند کرنا پڑا۔[۱۳۱]

پانچویں صدی میں عالم اسلام میں سماجی تعظیم اور تقدیسی روحانیت کے حوالے سے صوفیاء اور زہّاد کے حلقے بھی نمایاں ہونے لگے تھے۔ رباط، زاویہ اور دائرہ جیسے غیر رسمی اداروں نے اب باضابطہ خانقاہ کی شکل اختیار کر لی تھی۔[۱۳۲] وسط ایشیا کی ریاستوں میں جہاں اسلام سے پہلے ہی رہبانی روحانیت کے لیے فضا سازگار چلی آتی تھی، ریاست کی حمایت پا کر مسلم زہّاد کے ان حلقوں نے اب ایسے خانقاہوں کی شکل اختیار کر لی جہاں سلطانوں کو بھی اپنی مطلب براری کے لیے حاضری دینے کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ خانقاہوں کو اس اعتبار سے کہیں زیادہ تقدیسی مرتبہ حاصل ہوتا جاتا تھا کہ وہاں اصحاب کرامت شیوخ براہ راست برکتیں بانٹتے اور ہر خاص و عام کی دادرسی کے فن سے واقف تھے۔ البتہ ابتدائی ایام میں یہ خانقاہیں اسلام کے فکری قلعے یعنی مدرسوں کا توسیعہ ہی سمجھی جاتی تھیں۔ بسا اوقات ایک ہی شخص صوفی بھی ہوتا اور عالم بھی۔ رباط اور خانقاہ میں برکتیں بھی بانٹتا اور مدرسے میں تعلیم بھی دیتا[۱۳۳] اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا کہ کوئی طالب علم مدرسے کے خیال سے طویل سفر کرتا اور بالآخر اسے خانقاہ کی چہاردیواری میں سکون واطمنان نصیب ہوتا۔[۱۳۴] سلجوقی سلاطین نے اپنی حکومت، جسے علماء کی قیل وقال نے ''تفویض'' کے حیل فقہی سے جواز فراہم کر دیا تھا،[۱۳۵] کو روحانی استناد عطا کرنے کے لیے اہلِ سلوک کا بھی بھرپور استعمال کیا۔ یہ بات مشہور کی گئی کہ سلجوقی حکمراں نہ صرف یہ کہ نیکو اعتقاد مسلمان ہیں جنھوں نے اسلام کو ایک نازک وقت میں اپنی تلواروں سے قوت بخشی ہے بلکہ ان کی سلطانی پر بابا طاہر عریان اور ابوسعید ابی الخیر جیسے کبار اہلِ دل نے بھی گواہی دی ہے۔ اس بحث سے قطع نظر کہ بابا طاہر کوئی اساطیری کردار تھا یا کوئی حقیقی شخص، اس قسم کی حکایتوں کا مقصد سلجوقیوں کے لیے اپنے سیاسی جواز کا استحکام تھا۔[۱۳۶] سو تغرل بیگ کے منجانب اللہ سلطان بنائے جانے کی بابت اس کے تذکرہ نگار راوندی نے لکھا ہے:

> سلطان تغرل بیگ جب ہمدان پہنچا ہے اس وقت وہاں تین صوفی مشہور تھے: بابا طاہر، بابا جعفر اور شیخ ہمشا۔ یہ تینوں اس وقت شہر ہمدان کے دروازے کے باہر خضر نامی پہاڑ پر کھڑے تھے۔ سلطان کی ان پر نگاہ پڑی اس نے فوج کو رکنے کا حکم دیا اور اپنے وزیر ابونصر الکندوری کے ساتھ پا پیادہ ان سے ملنے کے لیے پہاڑ پہ گیا۔ ان کے ہاتھوں کو بوسہ دیا۔ اس موقع پر بابا طاہر سلطان سے اس طرح مخاطب ہوئے۔ اے ترک تم خلقِ خدا کے ساتھ کیسا سلوک کروگے، سلطان نے کہا آپ جیسا فرمائیں گے۔ بابا نے کہا نہیں وہ کرو جس کا خدا نے حکم دیا ہے۔ ان اللہ یامر بالعدل والاحسان۔ سلطان رو پڑا کہنے لگا میں ایسا ہی کروں گا۔ بابا نے اس کا ہاتھ اپنے ہاتھوں میں لے کر پوچھا کیا تمہیں یہ قبول ہے سلطان نے کہا ہاں۔ بابا کے پاس وضو کا ایک پرانا برتن تھا جس کی ٹوٹی کا حصّہ ٹوٹ گیا تھا اور جسے انھوں نے اپنی انگلی میں انگوٹھی کی طرح ڈال رکھا تھا۔ انھوں نے اسے اپنی انگلی سے اتار کر سلطان کی انگلی میں ڈالتے ہوئے کہا لو ہم نے تمہیں زمین کی سلطنت بخش دی۔ انصاف پر قائم رہنا۔[۱۳۷]

کچھ اسی قسم کی ایک حکایت اسرار التوحید کے مصنف نے شیخ ابوسعید کے حوالے سے رقم کی ہے کہ کس طرح شیخ کے لطف و کرم سے سلجوقی سلاطین کو حکمرانی تفویض ہوا کرتی تھی۔ لکھتے ہیں:

> ہمارے شیخ ابوسعید خدا انھیں غریق رحمت کرے، اپنی فراست سے معاملہ کو بھانپ لیتے تھے۔ جب یہ دونوں بھائی چرغی اور تغرل شیخ کی زیارت کو آئے اس وقت شیخ اپنی خانقاہ میں مریدوں کے ساتھ بیٹھے تھے۔ یہ دونوں سلجوقی برادران شیخ کے قریب آئے اور ان کی خدمت میں اپنا سلام پیش کیا، ان کے ہاتھوں کا بوسہ دیا اور تعظیماً کھڑے رہے۔ شیخ نے چند ثانیے آنکھیں بند رکھیں پھر چرغی کی طرف یوں متوجہ ہوئے: میں نے تجھے ملک خراسان بخش دیا ہے اور پھر تغرل سے فرمایا: میں نے عراق کی حکمرانی تمہارے حوالے کی۔ وہ دونوں تعظیم بجالائے اور رخصت ہوگئے۔[۱۳۸]

ایک ایسے معاشرے میں جہاں صوفی مشائخ نے ننّھے ننّھے خداؤں کی حیثیت اختیار کر لی ہو اور جہاں وہ بلا تکلف لوگوں کو شرق و غرب کی سلطنتیں تقسیم کرتے ہوں، بغداد میں تغرل کے داخلے سے عین پہلے ایک ولی اللہ کی زبان سے سلطنت کی تفویض گویا اس خیال کو تقدیس عطا کرنا تھا کہ سلجوقی سلاطین شوکتِ اسلام کی مہم پر من جانب اللہ مامور کیے گئے ہیں۔ بھلا جن لوگوں کو ابوسعید اور بابا طاہر کی زبانی خدا نے سلطنت بخش دی ہو انھیں اس سیاسی استحقاق سے کون محروم کرسکتا ہے۔ بالخصوص ایک ایسی صورتحال میں جب تلوار پر ان کی گرفت مضبوط ہو اور ناقابل چیلنج بھی۔

یہ تھا وہ نظری اور سیاسی بحران جس نے اولاً مشائخیت کے ارتقاء کے لیے سازگار ماحول فراہم کیا اور پھر اس ادارے کا اپنی فکری اور عملی کج رویوں کو استناد عطا کرنے کے لیے بھرپور استعمال بھی کیا۔ حیرت ہوتی ہے جس امت کی پہلی نسل نے ثقیفہ بنوساعدہ میں انصار کی اس تجویز کو ناقابل عمل کہہ کر مسترد کر دیا تھا کہ ایک امت میں بیک وقت ایک قرشی اور ایک انصاری خلیفہ نہیں ہوسکتا اسی امت کے اگلے شارحین کچھ تو حالات کے دباؤ اور کچھ ان درباروں سے وابستگی کے سبب بیک وقت تین خلفاء کے جواز پر دلیل لانے لگے۔ عین خلافت کے اندر خود مختار سلاطین شہنشاہوں کو یہ کہہ کر جواز بخش دیا گیا کہ مخصوص حالات میں امارت بزور بازو بھی قائم ہو جاتی ہے اور یہ کہ اختیارات کی تفویض کا یہ عمل اوپر سے نیچے کے بجائے نیچے سے اوپر کی طرف بھی جائے تو اس میں کچھ حرج نہیں۔ ماوردی، جوینی، غزالی اور کاسانی جو اسی نظامِ تعلیم کے پروردہ تھے اور جنھیں اپنے اپنے عہد میں حکمرانوں کی نگاہِ التفات بھی حاصل رہی ان کی حیثیت محض بااثر سیاسی کرداروں کی نہ تھی، علوم شرعی کے مشائخ کی حیثیت سے انھوں نے دین کی تشریح و تعبیر کا کام بھی اپنے ذمہ لے رکھا تھا۔[۱۳۹] علاؤالدین کاسانی جو صاحب بدائع والضائع کی حیثیت سے سنّی حنفی فکر کے سرخیل سمجھے جاتے ہیں اور ماوردی جنھیں مسلم سیاسی فکر کی تشکیل و تعبیر میں کلیدی اہمیت حاصل ہے، اپنے معتمد حکمرانوں کی طرف سے اہم مواقع پر سفارت کی خدمت بھی انجام دیا کرتے تھے۔[۱۴۰] کچھ یہی حیثیت اپنے عہد میں ابن تیمیہ کو بھی حاصل تھی۔ گویا علماء کے یہ ادارے جنھیں حکومتِ وقت کے اوقاف اور اقطاع کے حوالے سے سماجی منظرنامے پر غیر معمولی جاہ و حشم حاصل ہو گیا تھا اسی زوال زدہ نظام کا توسیعہ تھے جو اس مرض میں مبتلا تھا کہ ایک نئی ابتداء کے بجائے حالات کے دباؤ کو قبول کرتے ہوئے اجتماعی نظام کی ایک نئی مصالحانہ تعبیر کر لی جائے۔ اس فکری زوال کو جسے ہم مسلم ذہن کے زوال سے تعبیر کرتے ہیں نہ تو ترکوں کی تلوار روک سکتی تھی اور نہ ہی علماء جو خود اسی نظام کے پروردہ تھے۔ منہجِ کلامی کے حاملین حجر اور قہر، تفویض اور استیلاء کی اصطلاحوں میں اپنے فقہی قیل و قال سے کسی ناگوار صورتحال کی اباحت کو اضطرار کا حوالہ دے کر قابل قبول تو بنا سکتے تھے البتہ ان کے اندر یہ دم خم نہیں تھا کہ وہ اس اضطراری صورتحال کے خاتمہ کے لیے کسی اقدامی عمل کا ڈول ڈال سکیں۔ علماء کے جاہ و حشم کو جو شخصی دبستانوں سے سفر کرتا ہوا چوتھی صدی کے نصف آخر میں مدارس و خانقاہ کی شکل میں جلوہ گر ہوا اور پھر نظامیہ بغداد کے قیام سے عین حکومت کی سرپرستی میں اسے مشائخیت کے ایک باقاعدہ فیصلہ کن ادارے کی حیثیت حاصل ہو گئی، بالآخر حنفی، شافعی رزم آرائیوں نے زمین بوس کر دیا۔ دوسری طرف سقوطِ قاہرہ (۱۱۷۱ء)، سقوطِ بغداد (۱۲۵۸ء) اور سقوطِ غرناطہ (۱۴۹۲ء) کے المناک حادثوں نے تین خلافت کی نزاع کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے قصۂ پارینہ بنا دیا۔ علمائے فحول کی وہ نسل جو ایوانِ اقتدار میں ایک محرک اور فیصلہ کن عامل کے طور پر پوری تندہی سے سرگرم رہی اور جس نے عباسی بغداد کے آخری دنوں میں مدرسے اور خانقاہ کو مسندِ مشائخیت

کی حیثیت سے استعمال کیا سقوطِ بغداد کے ساتھ ہی رخصت ہوگئی۔ البتہ مدارس وخانقاہ کی عمارتیں اور ان کا طرزِ تعلیم کسی حد تک باقی رہ گیا، جن کے بارے میں اب یہ خیال عام تھا کہ یہ علم شرعی کی تعلیم گاہیں ہیں جن سے مسلمانوں کی دنیا نہیں تو دین ضرور وابستہ ہے۔ زوالِ خلافت کی یہ باقیات تب سے آج تک ہمارے فکری سفر میں مسلسل مزاحم ہوتی رہی ہیں۔ مدارس وخانقاہوں کو ان کے اصل تاریخی پس منظر میں دیکھنے کے بجائے ہمارے بہترین ذہن آج بھی اس التباسِ نظری کا شکار ہیں کہ یہ ادارے علوم شرعی کے ناقابلِ تسخیر قلعے ہیں۔ اس التباس نے اس سے بھی بڑے ایک اور التباس کو جنم دیا ہے وہ یہ کہ علم کو شرعی اور غیر شرعی کے خانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

مدارس، علومِ شرعیہ اور علمائے فحول

مسجد جب تک باہمی مکالمے، مناقشے اور دوسری دانشورانہ سرگرمیوں کا مرکز رہی اس کی حیثیت ایک ایسے Open Space کی تھی جہاں ہر شخص اپنی بساط بھر استاد یا متعلم کی حیثیت سے خود کو اس کھلی فضا کا شراکت دار سمجھتا تھا۔ تب علمی discourse پر کسی کی اجارہ داری قائم نہیں ہوئی تھی۔ ایک ہی مسجد میں بیک وقت درس وتدریس کے مختلف حلقے قائم ہوتے۔ کہیں روایات وآثار کے ماہرین اپنی مجلس جماتے تو کسی گوشے میں شعر وادب، نحو وبلاغت کے شائقین اپنے ذوق کی تسکین پاتے اور کہیں فہم قرآن اور تفقہ کے حوالے سے احکامِ قرآنی پر گفتگو کا سلسلہ دراز رہتا۔ یہ مختلف حلقے باہم ایک دوسرے سے الگ بھی ہوتے اور بسا اوقات ان میں فرق کرنا مشکل ہوجاتا کہ جب جس کا جی چاہتا ایک مجلس سے اٹھ کر دوسری مجلس میں جا بیٹھتا یا پھر کوئی اپنا الگ حلقہ قائم کرلیتا۔ مثال کے طور پر واصل بن عطاء، جنھیں آگے چل کر تحریک اعتزال کے حوالے سے بڑی شہرت ملی، حسن بصری کے حلقے کے پروردہ تھے جنھوں نے ایک دن کسی مسئلہ پر اپنے استاد سے اختلاف کے سبب اپنا ایک الگ حلقہ قائم کرلیا تھا۔ آگے چل کر جب بعض حلقے اپنی فقہی شناخت پر غلو کی حد تک اصرار کرنے لگے تو ان ہی مسجدوں نے شافعی، حنفی اور مالکی حلقوں کی الگ الگ مجلسوں کے مناظر بھی دیکھے۔ گویا تاریخ وآثار کے بیان ہوں یا قصاص کی مسحورکن روایتیں، شعر وادب کا معاملہ ہو یا کلامیوں کی قیل وقال، مسجد کی کھلی فضا میں جب تک علم ودانش کی یہ گرم بازاری[۱۴۱] رہی کسی کو یہ خیال بھی نہ آیا کہ یہ سب کچھ راس العلم یا علم کی کل جمع پونجی ہے کہ بہت سے علوم مثلاً فلکیات، طب، کیمیا اور اس قسم کے دوسرے علوم مساجد کی چہار دیواریوں سے باہر رصدگاہوں اور تجربہ گاہوں میں مسلسل تجربہ کی میزان پر تھے۔ مختصراً یہ کہ دانشورانہ مباحثے (Intellactual Discourse) پر کسی کی اجارہ داری نہ تھی۔ کچھ یہی صورتِ حال فقہائے محدثین اور آثار وروایت کے شخصی دبستانوں کی

تھی جس کا جی چاہے ان کی باتوں کو قبول کرے اور جس کا جی چاہے ان سے دامن بچاتے ہوئے آگے بڑھ جائے۔ البتہ جب اسلام کی تعلیم تعلّم اور تشریح و تعبیر کے حوالے سے، مسجد سے الگ، مدرسے قائم ہونے لگے اور پھر ان مدرسوں نے زوال زدہ مسلم ریاست میں ایک سیاسی عامل کی حیثیت سے اپنی گرفت مضبوط کر لی تو انھیں علومِ شرعی کے قلعوں کے حیثیت سے دیکھا جانے لگا۔ جلد ہی تعبیرِ دین پر اہلِ مدارس کی گرفت اتنی مضبوط ہوگئی کہ زوال زدہ مسلم ریاست نے اپنی بقا کی خاطر اقتدار میں علمائے مدارس کی شرکت کو گوارہ کر لیا۔ اس طرح دین و دنیا کی تقسیم بالآخر علوم دین اور علومِ دنیا کی تقسیم پر منتج ہوئی۔ اول الذکر پر طبقۂ علماء نے یہ کہہ کر اپنی گرفت بلکہ اجارہ داری محفوظ کر لی کہ بعض امورِ دینی ہوتے ہیں جن پر فیصلہ کا حق صرف علماء کو ہے سلطان کو اس سے کچھ بھی علاقہ نہیں۔

دین و دنیا کی یہ تقسیم اسی عہد میں منتج ہوئی جب خلافت اپنے اضمحلال کے سبب سلجوقیوں کی سلطانی کے لیے گنجائش پیدا کرنے پر مجبور تھی۔ سلطان اپنے جواز کے لیے علماء کی تشریح و تعبیر کا محتاج تھا جنھوں نے تفویض اور استیلاء کے حوالے سے عین قلبِ خلافت میں سلطانی کی گنجائش پیدا کر دی تھی۔ علماء نے بھی سلاطینِ سلاجقہ کی ان کمزوریوں سے فائدہ اٹھانے میں کوئی دقیقہ فرگذاشت نہ رکھا۔ گویا سلطانی ہو یا ملّائی دونوں اضمحلالِ خلافت کی پیداوار تھے جنھوں نے باہم ریاست کو اپنے اپنے دائرۂ اختیار میں تقسیم کر لیا تھا۔ اول الذکر چونکہ تلوار کے سہارے حکمرانی پر قابض ہوا تھا اس لیے اس کی شقاوت صاف نظر آتی تھی۔ ثانی الذکر چونکہ وارثینِ علومِ نبوت کی حیثیت سے سامنے آیا تھا اس لیے اس کے اصل ارادوں پر تقدس کا پردہ پڑا رہا۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان ملک شاہ نے ایک مرتبہ انتیسویں تاریخ کو عید کا اعلان کر دیا۔ جوینی جو اپنے سماجی دبدبہ کے سبب امام الحرمین کے لقب سے جانے جاتے تھے انھیں ایسا لگا گویا سلطان کا یہ حکم ان کے دائرۂ کار میں مداخلت ہے سو انھوں نے اس کے جواب میں یہ اعلان عام جاری کیا کہ سلطان کا حکم غلط ہے کہ وہ اس حکم کے اجراء کا اہل نہیں۔ جوینی نے اپنے موقف کی حمایت میں یہ دلیل پیش کی:

> جو امور فرمان سلطانی پر موقوف ہیں اس کی اطاعت ہم پر فرض ہے اور جو حکم فتویٰ سے متعلق ہے وہ بادشاہ کو مجھ سے پوچھنا چاہئے کیونکہ بحکم شریعت علماء کا فتویٰ حکم شاہی کے برابر ہے، روزہ رکھنا، عید کرنا وغیرہ یہ امور فتوی پر موقوف ہیں، بادشاہ وقت کو ان سے کوئی تعلق نہیں۔[۱۴۲]

دین و دنیا کا یہ تصور جو عہد سلاجقہ میں پوری طرح منتج ہوا دراصل اس خیال کا علامیہ تھا کہ علوم دو قسم کے ہیں ایک کا تعلق شریعت سے ہے اور دوسرے کا امورِ سلطنت سے۔ اول الذکر علماء کا دائرہ کار ہے جس میں سلاطین کی مداخلت گویا دین میں مداخلت کے مترادف ہے۔

دین و دنیا کی ثنویت کا یہ تصور، جس نے آگے چل کر ہمارے ملی اور فکری کارواں کی سمت گم کر دی، اپنی شقاوت

اور نوعیت کے اعتبار سے اس فتنۂ ردّہ سے کہیں بڑھ کر تھا جو عہد صدیقی میں امت کو پیش آیا تھا۔ بظاہر تو یہ محض اقتدار و اختیار کی تقسیم کی جنگ تھی مگر دین اور شرع کے حوالے سے جس طرح زندگی کے بعض امور پر طبقۂ علماء نے اپنی اجارہ داری محفوظ کرنے کی کوشش کی اس سے مسلم ذہن آگے چل کر ایک طرح کی تقدیسی ثنویت کا شکار ہو گیا۔ یہ بات عام طور پر سمجھی جانے لگی کہ زندگی کے بعض امور شریعت کی رہنمائی کے محتاج ہیں اور بعض دوسرے امور اس کی دسترس سے آزاد۔ بعض علوم شرعی ہوتے ہیں اور بعض غیر شرعی۔ اوّل الذکر علومِ نبوت کا تقدیسی سلسلہ ہے جس کی نمائندگی علماء وارثینِ علومِ نبوت کی حیثیت سے کر رہے ہیں سو اس حوالے سے انہیں بھی ایک طرح کی تقدیسی حیثیت حاصل ہے۔

دینِ اسلام میں اس نئی مشائخیت کے ظہور کو علماء کے اس مخصوص لباس سے بھی بڑی مدد ملی جسے ابن خلکان کی تصریح کے مطابق پہلی بار قاضی ابو یوسف نے رواج دیا تھا۔ تب درس و تدریس کے علاوہ علمائے فقہ و آثار کا فطری وظیفہ عہدۂ قضا سمجھا جاتا تھا۔ کچھ عجب نہیں کہ قاضی ابو یوسف کے پیشِ نظر قضاۃ کے لیے ایک الگ لباس کی تخصیص ان کے اس پیشے کی مناسبت سے رہی ہو۔ طیلسان، عمامہ، خرقہ، جبّہ وغیرہ کے استعمال نے سماجی منظر نامے پر ایک ایسی مخلوق کو متعارف کرایا جو کم از کم لباس کی حد تک تو یہ تاثر دینے میں کامیاب تھی کہ وہ گوشت پوست کے عام خطا کار انسان نہیں، کوئی آسمانی مخلوق ہیں۔ نگاہوں کو یہ منظر خواہ کتنا ہی مسحور کن کیوں نہ لگتا ہو[۱۴۳] واقعہ یہ ہے کہ اس قدسی لباسی کے سہارے علمائے شرع نے اپنے آپ کو احبارِ اسلام کے منصب پر متمکن کر لیا۔ حسن بصری نے فارسی یا موالی محدثوں اور علمائے آثار کے سلسلے میں بہت پہلے متنبہ کیا تھا کہ ان کی ظاہری سادگی اور روکھی سوکھی زندگی پر نہ جائیے کہ ان کے دل غرور سے بھرے ہوئے ہیں: تفاقدوا تفاقدوا، تفاقدوا۔ قدِ اکنّوا الکبرفی قلوبھم و اظھروا التواضع فی لباسھم واللہ ان احد ھم اشد دعجباً بکسائہ من صاحب المطرف بمطرفہ۔[۱۴۴]

یہ اس وقت کی بات ہے جب ایام رسولؐ کا علم سماجی توقیر کا واحد حوالہ تھا اور اس پر کسی خاص طبقہ کی اجارہ داری بھی قائم نہیں ہوئی تھی۔ اب جو علماء نے علومِ شرعی کے حوالے سے اقتدار میں باقاعدہ اپنی شرکت کا سامان کر لیا تو انہیں روایتی فقر کی ضرورت بھی باقی نہ رہی۔ اضمحلالِ خلافت کے جھٹپٹے میں ملاّئی بھی سلطانی کی راہ پر چل نکلی۔ کہا جاتا ہے کہ ابو اسحاق شیرازی جب عباسیوں کی طرف سے سفیر بن کر بغداد سے نیشاپور کے لیے چلے تو جس شہر سے ان کا قافلہ گزرتا شہر کا شہر ان کی مشائعیت کو نکلتا، عمومی ہلچل کے اس ماحول میں جس سے جو کچھ بن پڑتا قافلہ پر نثار کرتا، صرّاف اشرفیاں لٹاتے۔[۱۴۵] ایک اور موقع پر شیرازی جب سلطان ملک شاہ کے پاس جا رہے تھے تو ان کی سواری کے ارد گرد ان کے ہاتھ پاؤں چومنے والوں کا اس قدر ہجوم تھا کہ سواری کا آگے بڑھنا دشوار ہو گیا۔ جو شخص ان تک نہیں پہنچ سکتا تھا وہ گھوڑے کو چومتا اور گھوڑے کے دم کو بوسہ دیتا۔[۱۴۶] فخر الدین رازی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب ان کی سواری نکلتی

خلافتِ بنوامیہ (اندلس): جب یوروپ مسلمانوں کے زیرِ نگیں تھا۔

تو کوئی تین سو علمار وحواری ان کی رکاب کے ساتھ چلتے۔[۱۴۷] امام الحرمین جن کی شانِ جلالی کا تذکرہ ہم اوپر کر آئے ہیں ان کی موت پر تو وہ حشر بپا ہوا گویا دنیا ختم ہوگئی ہو، شہر کے دروازے بند کر دیئے گئے، جس منبر پر وہ خطبہ دیتے تھے وہ توڑ دیا گیا، طلبار نے اپنی دواتیں پھوڑ ڈالیں، کوئی سال بھر تک نہ صرف یہ کہ تعلیم وتعلّم معطل رہا بلکہ تلامذہ شہر بہ شہر برہنہ سر نوحہ خوانی کرتے رہے۔[۱۴۸]

علمائے شرع کی تعظیم کے یہ غیر معمولی مظاہر علم وورع کے بجائے ان کی سیاسی قوت اور دنیاوی جاہ وحشم، جس میں آسمانی لباس اور بھاری بھرکم القاب کا بڑا دخل تھا، کی رہینِ منت تھی۔ سلجوقیوں کا عہد علمار کے لیے القاب کے اعتبار سے بھی عہد زرّیں ثابت ہوا۔ نئے نئے القاب کی تراش وخراش اسی عہد میں ہوئی اور پھر جب یہ سلسلہ ایک بار چل پڑا تو علمائے شرع کے لیے علمی، ذہنی اور مادّی کسمپرسی کے ایام میں بھی القاب وآداب کے بغیر گزارا کرنا مشکل ہوگیا۔ ان القاب کے پیچھے وہ سب کچھ نہ تھا جس کا بظاہر گمان ہوتا تھا۔[۱۴۹] مثال کے طور پر جوینی کے لقب امام الحرمین کو لیجئے اس کی حقیقت بس اتنی ہے کہ وہ کچھ دنوں کے لیے حجاز گئے تھے جہاں مکہ اور مدینہ دونوں شہروں میں انھیں قیام کا موقع ملا اور

قیام کے ساتھ ساتھ گاہے بگاہے امامت کا بھی۔ اسی مناسبت سے وطن واپسی پر امام الحرمین کی شہرت اختیار کر لی۔[150] عباسی عہد میں تقدس مآبی کی یہ بھوک اتنی بڑھی کہ لغت میں القاب و آداب کے الفاظ کم پڑ گئے۔ شمس العلماء، ملک العلماء اور امام الحرمین جیسے الفاظ اب ناکافی تھے سو نئی نئی اصطلاحیں وضع کی جانے لگیں۔ کوئی ذوالشرفین[151] کہلایا تو کوئی فقیہ العراقین۔[152] خود نظام الملک قوام الدین کے لقب سے نوازے گئے۔ بقول الیافعی مسلمانوں میں جو آج ہر فاسق و فاجر شمس الدین اور نورالدین بنا پھرتا ہے اس کی جڑیں اسی عہد میں پائی جاتی ہیں۔[153] غزالی خود جب تک علمائے فحول کی راہ پر گامزن رہے ان کے دل میں القاب میں اضافے کی تمنا مچلا کی۔[154] آٹھویں صدی میں جب ابن بطوطہ اقطارِ عالم کا سفر کرتا ہوا سلطان اتابک کے دربار میں پہنچا تو اسے یہ سن کر بڑی حیرت ہوئی کہ بلادِ عجم میں فقیہہ کو احتراماً مولانا سے مخاطب کرتے ہیں۔[155]

علمائے فحول کے ظہور کی یہ داستان ہم نے قدرے تفصیل سے اس لیے بیان کرنا ضروری سمجھا کہ اس کے واقعی پس منظر اور اسرار و عوامل کو سمجھے بغیر ہمیں اس بات کا اندازہ نہیں ہوسکتا کہ آج ہم علماء کے جس ادارے کو من جانب اللہ اور تقدیس کا حامل سمجھتے ہیں اس کی تمام تر نشو و نما اضمحلالِ خلافت کی رہینِ منت ہے۔ اگر عباسی بغداد پر شیعہ آلِ بویہ کی یورش نہ ہوئی ہوتی اور اگر سلجوقیوں کو اپنی سلطانی پر جواز لانے کے لیے ملاّئی و پیری کا سہارا لینے کی ضرورت نہ ہوتی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اگر اسمٰعیلی دعوت کا خطرہ متبادل خلافت کی شکل میں متشکل نہ ہوا ہوتا تو نہ مدارس قائم ہوتے اور نہ ہی خانقاہوں کو بڑی بڑی مراعات اور املاک دے کر دینِ مبین میں ایک نئی پاپائیت کی تشکیل کی ضرورت محسوس ہوتی۔ گویا علماء کا یہ ادارہ جسے آج تمام عالمِ اسلام میں تعبیرِ دین کے حوالے سے شریعت کی پاسبانی اور مسلمانوں کی روحانی سیادت حاصل ہوگئی ہے، خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے جس کے جواز پر وحی سے دلیل لانا پرلے درجے کی شقاوت ہے، یحرفون الکلم عن مواضعہٖ کے مصداق ہے۔

اسمٰعیلی دعوت اور آلِ بویہ کے فکری حملوں کے مقابلے کے لیے سنّی حکمرانوں نے ابن فورک (متوفی ۴۰۵ھ)، اسفرائنی (متوفی ۴۱۸ھ)، بیہقی (متوفی ۴۵۸ھ) البیشکی (متوفی ۴۵۳ھ)، اور پھر منظّم انداز سے نظامیہ مدرسوں کی شکل میں علومِ شرعی کے قلعوں کی تعمیر کی جو کوشش کی،[156] اس سے سنّیت اور اشعریت کو تو یقیناً بڑا فروغ حاصل ہوا، البتہ اسلام کے آفاقی قالب کو سخت نقصان پہنچا۔ یہ ایک ایسا کاری وار اور سخت اندرونی حملہ تھا جس کے اثرات بڑے تباہ کن ثابت ہوئے۔ تب سے اب تک اسلام کی آفاقی فکر اپنے اصل الاصل قالب میں دوبارہ متشکل نہ ہوسکی۔ ابتداء سے ہی ان مدارس کا مقصد اسمٰعیلی دعوت اور دوسری شیعہ فکر کی مخالفت اور اس کے بالمقابل سنّی راسخ العقیدگی کی تشکیل اور ترویج تھا۔ مؤثر مدارس کی غالب اکثریت شافعیوں کے کنٹرول میں تھی[157] جن کے لیے حنبلیوں اور حنفیوں کو برداشت کرنا بھی

مشکل تھا۔ پھر ایک نظری مصیبت یہ تھی کہ شافعی کلامیوں کے سخت مخالف تھے اور اب اشعریت جو جمہور مسلم عقائد کی حیثیت سے مقبول ہوتی جاتی تھی وہ خود کلام کی پیداوار تھی۔ علمائے شوافع کے لیے، جنھیں اب سنّی عقیدے کی تشریح و تعبیر کا کام انجام دینا تھا، اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ اپنے امام کے برخلاف کلام کے سلسلے میں کچھ نرم موقف اختیار کریں۔[۱۵۸] رفتہ رفتہ اشعریت کو سرکاری عقیدے کی حیثیت حاصل ہوگئی اور اسے اہلِ سنت کے عقیدے کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ لیکن اس راسخ العقیدگی کے منقح ہونے سے ایک نا قابل تلافی نقصان یہ ہوا کہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے باہمی مسلم discourse کا دروازہ بند ہوگیا۔ یہ گویا اس بات کا خاموش مگر لرزہ براندام اعلان تھا کہ آنے والے دنوں میں اب کسی کو دل و دماغ کے استعمال کی اجازت نہ ہوگی کہ اسلام کا مقبولِ عام قالب تشکیل پا چکا ہے، جس پر اب کسی گفتگو کی ضرورت باقی نہیں کہ اب اجتہاد کے تمام دروازے اشعریت کے گنبدِ محبوس کے اندر ہی کھلیں گے باہر نہیں۔

ایک ایسے عہد میں جب عباسی خلافت کا ٹمٹماتا چراغ فاطمیوں کے سیاسی، عسکری اور نظری تھپیڑوں کے آگے بس بجھا چاہتا ہو، جب حکومت کے اختیارات پر تلوار بردار سلاطین نے بزور باز و قبضہ کر رکھا ہو، جب خلیفۂ محصور کو زندگی بخشنے کے لیے تفویض و استیلاء کی اصطلاحیں وضع کی جا رہی ہوں، اور جب حنفی اور شافعی خانہ جنگیاں ریاست کی اینٹ سے اینٹ بجا دینے پر مُصر ہوں، خطرے کی ایک ایسی گھڑی میں نظام الملک جیسے مدبّر، مرنجا مرنج اور صلح جو منتظم کے لیے اشعریت کو اسلام کے مقبولِ عام قالب کی حیثیت سے قبول کرنا ان کے اپنے ذاتی رجحان کے علاوہ صلح جوئی اور مصلحت کا تقاضہ رہا ہو البتہ اس وقتی مصلحت کو اسلام کا اصل الاصل قالب قرار دیے جانے کے سبب دین مبین کی شکل مسخ ہو کر رہ گئی۔ مدارس میں جس طرح شافعی، حنبلی یا حنفی ذہن کی تراش و خراش کی جاتی رہی اور جس طرح ایک مسلک کے طلباء کو دوسرے مسلک کی تضعیف و تحقیر کی تربیت دی جاتی رہی اور جس طرح اشعریت کو ایک مسلّمہ، بحث و تمحیص سے بالاتر راسخ العقیدگی کا مظہر باور کرایا جاتا رہا اس نے ابتداء سے ہی شرعی علوم کے ان قلعوں کو جدالِ مسلکی کی آماجگاہ بنائے رکھا۔ شرعی علوم کا یہ ناقص تصور فی نفسہٖ ایک زبردست destructive potential کا حامل تھا اور آج بھی ہے۔ کل اگر عباسی بغداد کی گلیاں حنفی، شافعی خانہ جنگیوں سے لالہ زار تھیں تو آج مدارس کے فروغ کے ساتھ ہی مسلکی اور گروہی خوں فشانی کے ان معرکوں کی چھینٹ عالم اسلام کے چپّہ چپّہ پر دیکھی جا سکتی ہے۔ اشعریت کی فتح اور مسلم discourse کے بند ہو جانے کے سبب صدیوں سے مسلم ذہن ایک ہلا مارنے والی تشنج اور زبردست دانشورانہ تعذیب سے دوچار ہے۔

مدرسہ محض ایک تعلیمی ادارہ نہ تھا بلکہ اشعریت کے محافظ کی حیثیت سے اس نے تشریح و تعبیر پر اپنی اجارہ داری قائم کر لی تھی۔ دینِ مبین میں اس نئی پاپائیت کے ظہور سے نہ صرف یہ کہ علم شرعی و غیر شرعی کی تقسیم باطلہ کو جواز ملا بلکہ خود

علم کے سلسلے میں گمراہ کن التباسات پیدا ہو گئے۔ اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آئی تھی کہ وہ علم کو شرعی اور غیر شرعی کے خانوں میں تقسیم کرتا کہ قرآنی دائرۂ فکر میں پوری کتابِ کائنات غور و فکر اور تحلیل و تجزیہ کی میز پر لے آئی گئی تھی۔ گو کہ آیاتِ احکام کے خصوصی مطالعہ کے لیے فقہائے محدثین کے شخصی دبستان ابتداء میں ہی قائم ہونے لگے تھے لیکن تب ان ہی مجلسوں کے شانہ بہ شانہ اکتشافی علوم کے گہوارے بھی اپنے فرائض کی انجام دہی میں مصروف تھے۔ دار المطالعے ہوں یا شفاخانے، عہد مامون کا دار الحکمہ ہو یا فاطمین کا دار العلوم یا رصدگاہ اور شعر و حکمت کے دبستان، یہ تمام دانشورانہ سرگرمیاں ایک دوسرے کی مدد و معاون تھیں جو ایک دوسرے کی تکمیل کرتی تھیں تنسیخ نہیں۔

اسلامی تاریخ میں پہلی بار جس شخص نے علوم شرعی کی اصطلاح استعمال کی وہ کوئی عالم و مفکر نہ تھا، اس کی شہرت کتابیات کے مرتب کے حوالے سے ہے۔ ابوعبداللہ محمد بن احمد بن یوسف الکاتب الخوارزمی (متوفی ۳۸۷ھ) نے مفاتیح العلوم کے نام سے کتابوں کی ایک فہرست مرتب کی تھی جسے اس نے سہولت کی خاطر دو حصّوں میں تقسیم کیا تھا۔ پہلا حصّہ العلوم الشرعیہ پر مشتمل تھا اور دوسرے حصّے کی تخصیص علوم العجم کے نام سے کی گئی تھی۔[۱۵۹] کسے معلوم تھا کہ ایک کاتب اور فہرست ساز کی اس تقسیم کو آگے چل کر اتنا اعتبار مل جائے گا کہ غزالی جیسا حجۃ الاسلام بھی علم کو علوم شرعیہ اور علوم غیر شرعیہ کے خانوں میں منقسم دیکھے گا[۱۶۰] اور پھر یہ التباسِ فکری ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مسلم ذہن کا حصّہ بن جائے گا۔

مدارس کی مسلکی تعلیم کو علومِ شرعیہ کا تقدیسی مقام مل جانے سے عملاً ہوا یہ کہ علوم کی دوسری شاخوں کے سلسلے میں غیر معمولی تحقیر کے جذبات پیدا ہوئے۔ اکتشافی علوم کا قافلہ سست روی کا شکار ہو گیا۔ پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں علمائے شرع کا غیر معمولی جاہ و جلال، سیاست میں ان کا عمل دخل اور ریاستی املاک و اوقاف پر ان کے اختیارات نے بہترین ذہنوں کو یہ راستہ دکھایا کہ وہ جدالِ فقہی کی اس راہ پر چل کر اپنے لیے بہترین مواقع کی تلاش کر سکیں۔ اس عہد میں جو لوگ دنیا طلبی میں دوسروں سے بڑھ کر تھے انھوں نے مدارس اور خانقاہوں کا رخ کیا کہ یہی راستہ جاہ و حشم اور اعلیٰ مناصب سے ہمکنار کر سکتا تھا۔ پھر بھلا اکتشافی علمی قافلہ کو بہترین ذہن اور بہترین وسائل کہاں سے ہاتھ آتے۔[۱۶۱]

چونکہ یہ مدرسے دین کے بجائے دین کی مسلکی تعبیر کی بنیاد پر قائم ہوئے تھے اس لیے ابتداء سے ہی ان کے ہاں دین کے ہمہ گیر آفاقی تصور کے بجائے ایک طرح کی دانشورانہ عصبیت اور cultic-thinking حاوی رہی۔ ان کے نزدیک اسلام کا تصور حنفی، شافعی، حنبلی، مالکی حوالوں کے بغیر ممکن نہ تھا۔[۱۶۲] نتیجہ یہ ہوا کہ بہت جلد ان شخصی حوالوں کو دین کے فطری قالب کے طور پر دیکھا جانے لگا اور اس طرح توحید کی علمبردار یہ امت ان الذین فرقوا دینھم و کانوا شیعا لست منھم فی شی کا علامیہ بن گئی۔ کہا جاتا ہے کہ ۴۵۷ھ میں شریف ابوالقاسم جب نظامیہ بغداد کے واعظ مقرر

کئے گئے تو انھوں نے برسرِ منبر اس بات کا اعلان کرنا اپنا فریضۂ منصبی جانا کہ گو امام احمد بن حنبل کافر نہ تھے لیکن ان کے پیرو کافر ہیں۔ لطف تو یہ ہے کہ اس قسم کی یاوہ گوئی پر انھیں سرزنش کے بجائے حکومت سے علَم السنّہ کا خطاب ملا۔[۱۶۳] کچھ یہی حال امام ابوالقاسم قشیری کے فرزند ابونصر عبدالرحیم کا تھا جو حنابلہ کے خلاف لاف زنی کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہ دیتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی اشتعال انگیز تقریروں سے سخت خونریزی ہوتی اور بہت سے لوگ مارے جاتے۔[۱۶۴] الپ ارسلان کے زمانے میں شیعوں اور اشعریوں پر باقاعدہ مساجد کے منبروں سے لعنت بھیجی جاتی۔[۱۶۵] فقہاء اپنے مخالف کی زبان بندی کے لیے اسے کافر اور واجب القتل قرار دینا اپنا مسلکی اور دینی فریضہ جانتے۔ جعد بن درہم اور غیلان بن مسلم سے لے کر شہاب الدین مقتول اور منصور حلاّج تک جو لوگ بھی عقیدے کی بنیاد پر قتل کئے گئے ان میں سے بیشتر کا سبب سیاسی علماء کی باہمی چشمک تھی۔ ابن تیمیہ اور ابن رشد بھی اسی مسلکی تعصب کا شکار ہوئے اور اسی تنگ نظری نے قاضی عیاض کو غزالی کے خلاف لا کھڑا کیا۔[۱۶۶] اور اسی تعصب کے سبب ابن حزم کو جلاوطنی اور خانہ بدوشی سے دوچار ہونا پڑا۔[۱۶۷] دین کی مسلکی تعبیر کو canonize کرنے اور اسے اصل الاصل قالب قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک مسلک کا شخص دوسرے مسلک کی تحقیر و تذلیل بلکہ تحلیل الدّم کو اپنا عین دینی فریضہ سمجھنے لگا۔ دہلی کے ایک امامِ مسجد نے تو عین دینی جذبہ کے تحت کسی کی بیوی کو اس لیے اغوا کر لیا تھا کہ بقول ان کے: ''یہ لوگ یعنی حنفی المذہب مستحل الدم ہیں، (ان کا خون بہانا جائز ہے) ان کا مال مالِ غنیمت ہے، ان کی بیویاں ہمارے واسطے جائز ہیں۔''[۱۶۸]

اکتشافی علوم کو علومِ شرعیہ کے دائرے سے خارج کر دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ علمائے شرع کے intellectual discourse کا دائرہ خاصا تنگ ہو گیا۔ نکاح و طلاق، عبادت و طہارت اور وراثت جیسے موضوعات پر آخر کتنی بحث و تحقیق ہوتی۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ علمائے شرع کو ان ہی محدود موضوعات پر اپنی فکرِ رسا اور غیرتِ دینی کی جولانیاں دکھانی تھیں سو بہت جلد ایسے لوگوں کی فوج ظفر موج پیدا ہو گئی جو چھوٹی چھوٹی جزئیات پر لایعنیٰ اور لا طائل بحثوں کو تفقہ سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا رہے۔ غزالی نے ایسے لوگوں کو بطانین کے نام سے یاد کیا ہے جنھیں اگر اس طرح کے کارِ لایعنی سے ہٹایا گیا تو اندیشہ تھا کہ اس سے بھی زیادہ بیکار مشغلہ مثلاً سو کر یا گپ شپ میں وقت ضائع کریں گے۔[۱۶۹] مدارس کے مزعومہ نصابِ شرعی میں دل و دماغ کے استعمال کی گنجائش بہت زیادہ نہ تھی سو جو علوم مقصود بالذّات نہ تھے اور جنھیں معاون علوم کے طور پر داخل نصاب کیا گیا تھا، مثلاً نحو و منطق، کلام و فلسفہ، اس کی تعلیم میں ایسی ایسی موشگافیاں ہوئیں کہ عمر کا ایک بڑا حصّہ اسی کی نذر ہو گیا۔ مثلاً ''شمسیہ'' میں یہ عبارت تھی العلم اما تصور فقط و ھو---الخ۔ یہ مسئلہ ایک قضیۂ کبریٰ بن گیا کہ ھُوَ کی ضمیر تصور کی طرف ہے یا تَصَوُّر فقط کی طرف۔ اس بحث میں قطبی اور میر کے کئی صفحات سیاہ ہو گئے لیکن کوئی حتمی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ یہ مسئلہ پسِ پشت چلا گیا کہ طلباء کو کس علم کی تعلیم دینی مقصود تھی۔

ضمیروں کے مرجع اور حیثیتِ تعلیلی وتقلیدی کی از کار رفتہ بحثوں پر غایتِ شرع کے اکتشاف کا گمان کیا جاتا رہا۔ بقول ابن خلدون ایک ہی فن کی بہت ساری کتابوں کو پڑھانے سے تکرار کے علاوہ کچھ حاصل نہیں ہوتا تھا لیکن یہ طریقۂ تعلیم کا ایک ایسا مرض تھا جو ایک مدت تک برتے جانے کے سبب طبعیت کا حصہ بن گیا تھا۔[۱۷۰] ہمارے ہاں ہندوستان میں جہاں شرعی علوم کی گرم بازاری دوسری جگہوں سے کم نہ تھی۔ ایسے عبقری اصحابِ فن پیدا ہوئے جنھوں نے بعض کتابوں کو ازبر کر لینے میں پوری عمر صرف کر دی۔ کہا جاتا ہے کہ بابا داؤد کو مشکوٰۃ المصابیح پوری حفظ تھی۔ اسی مناسبت سے ان کے نام کے ساتھ مشکوٰتی لکھا جاتا تھا۔ مجدد الف ثانی کے پوتے شیخ محمد فرخ کو ستر ہزار حدیثیں سند کے ساتھ یاد تھیں۔ رحمت اللہ الہ آبادی صحاح ستہ کے حافظ تھے اور مولانا عنایت اللہ کشمیری (متوفیٰ ۱۱۲۵ھ) نے چھتیس بار بخاری کو مذاکرہ کے ساتھ ختم کیا تھا۔[۱۷۱]

تصنیف وتالیف کے میدان میں جب ندرتِ فکر کے تمام امکانات جاتے رہے تو بعض مصنفین نے جمع وتدوین کے نئے میدان دریافت کئے۔ مثلاً امام سخاوی نے الجواهر المكللة في أخبار المسلسلة میں ایک سو ایک ایسی حدیثیں جمع کیں جن کی سندوں میں اوّل سے آخر تک حرف ع کا التزام کیا گیا تھا۔ بعض حضرات نے ایسے مجموعے بھی ترتیب دیئے جن کے راویوں میں اوّل سے آخر تک صرف شامی یا صرف عراقی راوی پائے جاتے تھے اور بعض مؤلفین اس بات کو اپنے تبحر علمی کے طور پر پیش کرتے تھے کہ ان کی سندوں میں اوّل سے آخر تک تمام راویوں کی عمریں ستر برس سے متجاوز ہیں۔[۱۷۲] دل ودماغ کے استعمال کا رواج جب بالکل ہی بند ہو گیا تو مؤلفین نے اپنی کتابوں کو متقدمین کا توسیعہ بتایا۔ علم وفن میں کسی نئے اضافے کے بجائے اب تحقیق کا مدار یہ قرار پایا کہ نئی کتابوں میں پرانی کتابوں کا مکھن نکال لیا جائے جیسا کہ ابن سبکی نے اپنی کتاب القواعد الاشباه و النظائر کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ اس کتاب میں انھوں نے اپنے متقدم فقیہہ صدر الدین محمد بن عمر بن مرحل کی تالیف کا مکھن نکال لیا اور اس کے قواعد کے سمندر میں جو جھاگ تھا اسے نکال پھینکا ہے۔ فقہائے متأخرین کی بیشتر تالیفات اسی مکھن نکالنے اور جھاگ الگ کرنے سے عبارت تھیں۔ بڑے بڑے علمائے شرع متین نے جن کتابوں کے سہارے شہرت حاصل کی ان کی حیثیت از کار رفتہ لایعنیٰ مسائل پر لکھی جانے والی کلامی polemics سے زیادہ نہ تھی جو رفعِ یدین، قرأت فاتحہ خلفِ امام، آمین بالجہر، مسئلہ امکانِ کذب، امکانِ نظیر، خلقِ قرآن، طلاقِ ثلاثہ، حلالہ، رضاعتِ جیسی بحثوں تک محدود تھی۔[۱۷۳] بات ذرا اور آگے بڑھی تو پرانی کتابوں کے شروح اور پھر ان پر حاشیہ در حاشیہ لکھنے کا رواج پیدا ہوا۔ مثال کے طور پر صرف امام شافعی کی کتاب الرسالہ پر کبار علماء نے شروح کے انبار لگا دیئے۔[۱۷۴] العمد، المعتمد، البرهان اور المستصفیٰ، رازی کی محصول اور آمدی کی الاحکام فی اصول الاحکام میں جلوہ گر ہوئی۔ بعد کے علماء نے ان دونوں کتابوں کی شروحات لکھیں اور ان کی

مختصرات تیار کیں۔ اور پھر ان مختصرات کی مزید شروحات کا سلسلہ جاری رہا۔[۱۷۵] کچھ یہی حال فلسفہ اور تصوف میں بھی پیش آتی رہی جہاں احیاء العلوم کی شروح اور مختصرات لکھنے والوں کا ایک طویل سلسلہ نظر آتا ہے۔[۱۷۶] فلسفہ میں بڑے بڑے ناموں کی موجودگی کے باوجود امرِ واقعہ یہ ہے کہ بعد کے تمام فلسفی شفاء اور اشارات کی شرح و تلخیص سے آگے نہ بڑھ سکے۔[۱۷۷]

علوم شرعیہ کے تقدیسی دھندلکے میں ہماری بہترین ذہنی صلاحتیں چند محدود مسائل کے گرد گھومتی رہیں۔ یہ کچھ اسی قسم کی صورتِ حال تھی جب اہل علم کے مابین یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جائے کہ سوئی کے ایک ناکے پر بیک وقت کتنے فرشتے رقص کر سکتے ہیں؟ علومِ شرعی کو تقدیسی مقام مِل جانے اور اسے رائس العلم قرار دیئے جانے کے سبب ریاست کا ایک قابلِ ذکر بجٹ سنّی اسلام کے ان قلعوں کے لیے مخصوص ہو گیا۔ آگے چل کر جب ریاست کی سرپرستی جاتی رہی تو عامۃ الناس نے ان اداروں کی مالی سرپرستی کو عین دینی جذبے کے تحت قبول کرلیا۔ اور اس طرح مسلمانوں کی دانشورانہ سرگرمیوں کے عین قلب میں اشعریت، حنفیت، شافعیت اور اس قبیل کی دیگر منجمد تعبیرات نے اپنی جگہ بنالی۔ مسلم معاشرے میں اب علم کی تقسیم کے ساتھ ہی دو مختلف اور متبادل دائرۂ فکر کی پرورش ہونے لگی۔ اکتشافی علماء شرعی علوم کی ان موشگافیوں سے واقف نہ تھے جن کو شروحات اور حواشی کی گرم بازاری نے جنم دیا تھا۔ دوسری طرف علمائے شرع جن کا محور و مرکز سو، ڈیڑھ سو آیات احکام کی فقہی تعبیرات اور کلامی مباحث تھے اور جنھوں نے فقہ و کلام اور روایتوں سے اشتغال کے سبب مکمل قرآن مجید کو طاق نسیاں کے سپرد کر دیا تھا ان کے لیے اکتشافی علماء کی اہمیت تسلیم کرنا مشکل تھا۔ مسلم معاشرے میں دو مختلف اور متحارب دائرۂ فکر کے قیام کے سبب امت ایک دانشورانہ خانہ جنگی میں مبتلا ہو گئی۔ اہل اکتشاف کے پاس نہ تو علماء کا سا مسحور کن لباس تھا اور نہ ہی بھاری بھرکم تقدیسی القاب۔ پھر ان کے لیے یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ اس آسمانی مخلوق کا مقابلہ کر پاتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مشائخیت کے ظہور کے بعد اکتشافی علماء کو علمائے شرع کی جانب سے مسلسل مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔[۱۷۸] کہا جاتا ہے کہ ابن المارستانیہ نے ایک بڑے عوامی مجمع میں ابن الہیثم کی کتاب علم الھیئۃ کو یہ کہتے ہوئے بھڑکتی آگ میں جھونک دیا کہ لوگو! یہ کتاب کفر کا سرچشمہ ہے۔[۱۷۹] احمد سرہندی جنھیں ہمارے ہاں دوسرے الفیہ کا مجدد سمجھا جاتا ہے انھوں نے ہندسہ کو بیکار اور مہمل علم بتایا اور اس خیال کا اظہار کیا کہ مثلث اور زاویوں کا علم آخرت میں آخر کس کام آئے گا؟[۱۸۰] تیرہویں صدی میں ترک سلطان سلیم نے جب اپنی فوجوں کو مغربی آلاتِ حرب سے مسلح کرنا شروع کیا تو اس وقت کے شیخ الاسلام عطا اللہ آفندی نے حکومت کے اس اقدام کی سخت مخالفت کی، اسے بدعت اور تشبّہ بالنصاریٰ سے تعبیر کیا۔ بالآخر اس جرم میں سلطان سلیم کو معزول ہونا پڑا۔[۱۸۱] عہد ممالیک کے قاہرہ میں ۱۳۳۷ء میں طاعون کی وبا نے عمومی تباہی مچا رکھی تھی۔ اولاً تو علماء اس بارے میں اختلاف کے شکار رہے

کہ اس موقع پر کون سا قنوت پڑھا جانا تیر بہدف ہوسکتا ہے، ثانیاً اس مسئلہ کا حل انھوں نے یہ بتایا کہ عورتوں کے گھروں سے نکلنے پر مکمل پابندی عائد کر دی جائے کہ گلی بازاروں میں ان کے چلت پھرت کے نتیجے میں، جسے یہ حضرات زنا پر محمول کرتے تھے، یہ عذاب نازل ہوا تھا۔[۱۸۲] مغرب میں پندرہویں صدی میں متحرک ٹائپ کی ایجاد سے پرنٹنگ پریس کی دنیا میں حیرت انگیز انقلاب آ گیا تھا لیکن علماء نے اس نئی ٹکنالوجی کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ عربی یا ترکی کی کتابوں میں خدا اور رسول کا نام ہوتا ہے جسے اس طریقۂ طباعت میں پائمال نہیں کیا جا سکتا۔[۱۸۳] ۱۵۷۷ء میں استنبول میں ایک عظیم الشان رصدگاہ قائم کی گئی تھی جسے علماء نے خلافِ اسلام قرار دے ڈالا۔ اتفاق سے ان ہی دنوں طاعون کی وبا بھی پھیل گئی۔ علماء کا موقف تھا کہ یہ دراصل اسرارِ خدائی میں مداخلت کی سزا ہے۔ بالآخر ۱۵۸۰ء میں عوامی دباؤ کے سبب اسے منہدم کر دینا پڑا۔[۱۸۴] استنبول میں مسلم عوام کے ہاتھوں رصدگاہ کی تباہی گویا اس بات کا اعلان تھا کہ مسلم ذہن قرآن کے عقلی دائرۂ فکر کے بجائے اب پوری طرح ظلمت اور توہمات کا اسیر ہو گیا ہے۔ صورتحال یہاں تک آ پہنچی کہ ۱۸۶۹ء میں تحسین آفندی جب بلادِ غیر سے سائنس کی تعلیم لے کر استنبول لوٹے اور وہاں عثمانی یونیورسٹی کے ڈین کی حیثیت سے بعض بنیادی سائنسی نکات کی تشریح کی کوشش کی تو انھیں سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے ناظرین کو یہ سمجھانا چاہتے تھے کہ خلا ہے کیا؟ اس مقصد کے لیے انھوں نے شیشے کے ایک بڑے مرتبان میں کبوتر کو قید کیا اور پھر آہستہ آہستہ اس مرتبان کو ہوا سے خالی کر دیا۔ کبوتر ہوا کی عدم موجودگی میں پھڑ پھڑانے لگا۔ بجائے اس کے کہ لوگ اصل حقیقت سے آگاہ ہوتے انھوں نے ان پر الحاد اور جادوگری کا الزام لگایا۔ بالآخر انھیں اپنی نوکری سے ہاتھ دھونا پڑا۔[۱۸۵] اکتشافی علوم سے بے اعتنائی اور قرآن کی دعوتِ تسخیر و اکتشاف سے منہ موڑنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم ذہن سفرِ معکوس کا شکار بالآخر ان ہی توہمات کا اسیر ہو گیا جن سے نجات دلانے کے لیے خدا نے اپنے آخری نبی کو بھیجا تھا۔ مسلمان بھی اپنی پیشرو امت اہل یہود کی طرح اس التباس کا شکار ہو گئے کہ علم صرف توراۃ کے صفحات میں محدود ہے اور وہ بھی صحیح مخرج اور برگزیدہ لہجے میں اس کی تلاوت اور تعلیم تک۔

مسلمانوں میں جب مذہبی غلو پسندی کا ظہور ہوا تو یہاں بھی علم شرعی اور غیر شرعی کی اصطلاحوں نے ایک زبردست تشتت فکری کو جنم دیا۔ ترتیل و تجوید اور حفظ و قرأت کے علوم کو تو شرعی سمجھا گیا البتہ قرآن کی آیات ہانکے پکارے کتاب فطرت پر غور و فکر کی جو دعوت دے رہی تھیں انھیں علوم شرعی کے دائرے سے باہر کر دیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پچھلی قوموں کی طرح متبعینِ محمد بھی منصب سیادت پر تا دیر اپنی گرفت باقی نہ رکھ سکے۔

خلاصۂ بحث

اشعریت کی تشکیل اور اس کے ہمہ گیر غلبہ کے سبب اکتشافی اور اساطیری ذہن کی کشمکش بالآخر ایک فیصلہ کن مرحلے میں داخل ہوگئی۔ فی الواقع تو اشعریت ان کلامی فلسفیانہ مباحث کی پیداوار تھی جو مسلم ذہن پر ابتدائی صدیوں میں خارج سے حملہ آور ہوئے تھے۔ ان علمی مناقشوں کی ہرگز یہ حیثیت نہ تھی کہ انھیں راسخ العقیدگی کا اظہار قرار دے ڈالا جائے۔ اشعریت کے استحکام سے ایک بڑا نقصان یہ ہوا کہ اولاً داخلی مناقشے (Intellectual Muslim Discourse) کا دروازہ بند ہوگیا۔ اب علماء وشارحین کی تمام تر کوششیں اسلام کے اشعری قالب کی تشریح وتعبیر کی نذر ہوگئیں۔ ثانیاً اسلام کے آفاقی قالب پر انسانی تعبیرات کا لب ولہجہ کچھ اس طرح غالب آیا کہ اسے ایک دوامی حیثیت حاصل ہوگئی۔ اس صورتِ حال نے دانشورانہ حبس کی کیفیت پیدا کر دی اور یہ احساس عام ہوتا گیا کہ اجتہاد کا دروازہ اب بند ہو چکا۔ گو کہ وحی ربّانی اپنی تمام تر آب وتاب کے ساتھ اب بھی ہمارے درمیان موجود تھی لیکن مصیبت یہ تھی کہ قرآن مجید کی طرف اٹھنے والی تمام نگاہیں کسی نہ کسی منہجِ تاویل کی اسیر تھیں۔ کوئی آثار وتاریخ کو فہمِ قرآنی کی کلید قرار دیئے بیٹھا تھا تو کسی کو اس بات کا دعویٰ تھا کہ کلامی اور فقہی طریقۂ تعبیر کے بغیر وحی کے مطالب تک ہماری رسائی نہیں ہو سکتی اور کوئی اس خیال کا دعویدار کہ قرآن مجید کے باطنی معانی، جسے اس کے اصل الاصل کی حیثیت حاصل ہے، ائمہ اہل بیت یا اہل الاشارات کے بغیر ہماری دسترس میں نہیں آسکتے۔ گویا یہ اس بات کا اعلان تھا کہ نہ صرف یہ کہ بابِ اجتہاد بلکہ قرآن مجید کے صفحات بھی اب ہمیشہ ہمیشہ کے لیے بند ہو چکے ہیں۔ ہمارے لیے عقیدے کا اشعری چارٹر اور فقہاء کے دواوین ہی کافی ہیں۔

چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں اشعریت کو دین کے مقبولِ عام قالب کے طور پر قبول کیا جانا اس عہد کی اضطراری اور سیاسی مصلحت تھی۔ ایک ایسی صورتِ حال میں جب حنفی، شافعی اور حنبلی مسلمانوں کی باہمی خونریزیاں خلافتِ بغداد پر اس کے اندرون سے حملہ آور تھیں، مصر اور اندلس میں خلافت کے متبادل دعویدار اپنی تمام تر سیاسی اور عسکری قوتوں کے ساتھ صف آرا تھے اور اس پر صلیبی حملہ آوروں کی مسلسل یورش مستزاد تھی، ایک ایسی نازک گھڑی میں اشعریت متحدہ منشور کی حیثیت سے سامنے آئی۔ آگے چل کر ساتویں صدی میں سلطان بیبرس کے عہد میں جب چار فقہی مسالک کو باضابطہ سیاسی نظام کی سرپرستی مل جانے کے سبب راسخ العقیدہ مسلم فکر کا مستند اظہار سمجھا جانے لگا تو وقتی طور پر ایسا محسوس ہوا کہ گویا مختلف مسالک کے پرامن بقائے باہم کی راہ نکل آئی ہو۔ مگر فی الواقع ملک الظاہر شاہ بیبرس کے اس اصلاحی قدم نے ایک بڑے فتنہ کی بنا ڈال دی۔[۱۸۶] ہوا یہ کہ فقہائے اربعہ کے اس تصور نے آگے چل کر نا قابل

تفسیخ تقدیسی حوالوں کی حیثیت حاصل کر لی۔ یہ خیال عام ہوا کہ دنیا کا ہر مسلمان حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی یا جعفری، زیدی ضرور ہوگا۔ ان انسانی حوالوں کے بغیر اسلام کی تجسیم و تفہیم ناممکن ہوگئی۔ تاریخ کو عقیدے اور دین کے طور پر پڑھنے اور برتنے کی یہ لے اس قدر بلند ہوئی کہ خلفائے اربعہ یا خلیفہ بلافصل متنازع تاریخی بیان کے بجائے دینی عقیدے کا جز سمجھا جانے لگا۔

دانشورانہ حبس کے اس ماحول میں مختلف عہد میں موقر شخصیات نے صورتِ حال کے ازالے کی جو کوشش کی وہ اس لیے نتیجہ خیز ثابت نہ ہوسکی کہ یہ تمام مصلحین تاریخ کو محض تاریخ کے طور پر پڑھنے کا یا تو یارا نہ رکھتے تھے یا انھیں سرے سے اس بات کا احساس ہی نہ تھا کہ مسالکِ فقہ سے ان کی وابستگی نے ان سے قرآنِ مجید کے معروضی مطالعے اور راست اکتساب کی توفیق سلب کر لی ہے۔ گو کہ زوال کی ان صدیوں میں اس بات کی شدت سے ضرورت محسوس ہوتی رہی کہ قرآنِ مجید کو راست اکتسابِ ہدایت کا محور و مرکز بنایا جائے لیکن علمائے متکلمین اور فقہائے محدثین کی تمام تر قیل وقال جو کلامی منہج اور طریقۂ تعبیر کی اسیر تھی اور جسے تعبیر کے واحد معتبر منہج کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی اپنے اندر کسی نئی ابتداء کا یارا نہ پاتا تھا۔ نئی ابتداء کم از کم اس بات کی طالب تھی کہ تعبیر و تاویل کے مروجہ منہج کو چیلنج کیا جائے۔ بالفاظِ دیگر وحی کے ایک طالب علم کی حیثیت سے ہم پر لازم آتا تھا کہ ہم اپنی دانشورانہ اور تعبیری تاریخ کو تاریخ کے طور پر پڑھنے کا حوصلہ رکھتے ہوں بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر تاریخ کے اس مرحلے کی نشاندہی کر سکتے ہوں جہاں سے ہمارا فکری کارواں انحراف کا شکار ہوگیا تھا لیکن یہ اسی وقت ممکن تھا جب ہم حنفی، شافعی جیسے شخصی حوالوں کو من جانب اللہ سمجھنے کے بجائے تاریخ کا خودرو پودا سمجھتے۔

مسلمانوں میں جب تک حریت فکری اور کھلے عام دانشورانہ مناقشے کی روایت برقرار رہی اکتشافی ذہن پر اساطیری طرزِ فکر کی سبقت قائم نہ ہوسکی۔ ہر قسم کے الّم غلّم خیالات تحلیل و تجزیہ کی میز پر لائے گئے اور دیر یا سویر ان کے واقعی مقام کا تعین کر لیا گیا۔ گو کہ اس عمل میں بسا اوقات صدیاں ضائع ہوگئیں۔ مثال کے طور پر اہل یونان کے دانشورانہ طلسم سے نکلنے میں وافر قوت اور وقت صرف ہوگیا۔ ایک ایسے کھلے معاشرے میں جہاں تحلیل و تجزیہ کی صحت مند روایت برقرار ہو اس بات کا امکان ہر لحہ پایا جاتا تھا کہ انسانوں کے التباساتِ فکری اپنی لغزشوں کا اعتراف اور اس کی درستگی کا سامان کر لیں گے۔ طبیعی اور فلکیاتی سائنس میں ایسا ہوا بھی۔ البتہ مابعد الطبعیاتی مسائل نے دانش کے نام پر جو التباسات پیدا کئے تھے اس کا خاطر خواہ محاکمہ نہ کیا جاسکا جس کا ایک بڑا سبب تو خود منہجِ کلامی کی تعبیری عمل میں مداخلت تھی اور چونکہ شروع سے ہی دین کی فقہی تعبیر اس منہج کی اسیر ہوگئی تھی اور اسے تفقہ کے فطری قالب کے طور پر دیکھا جانے لگا تھا سو کسی کو اس بات کا خیال نہ آیا کہ قیل وقال کے اس فقہی قالب کی بساط لپیٹ کر وہ ایک نئی ابتداء کا

ڈول ڈالتا۔ پھر جو لوگ ماہرینِ علومِ شرعیہ کی حیثیت سے مشائخیت کی مسند پر جلوہ گر ہو گئے تھے اور جنھوں نے تشریح و تعبیر کے تمام تر اختیارات اپنے لیے مخصوص کر رکھے تھے وہ خود اسی منہج کی پیداوار تھے ان کے لیے منہج کلامی کو ترک کرنا تو کجا یہ بھی ممکن نہ تھا کہ وہ دینِ مبین کو فقہائے اربعہ کے بغیر متصور کر سکیں۔ اس صورتِ حال نے اکتشافی ذہن کے مستقبل پر شدید شبہات وارد کر دیئے۔

ایک بار جب قدماء کی تاویلات کو دین کے تقدیسی قالب کے طور پر دیکھنے کا رواج چل نکلا تو پھر نہ علمائے فحول کی تعبیری غلطیوں کے محاکے کی گنجائش باقی رہی اور نہ ہی اہل اشارات کے گمراہ کن دعاوی کا وحی اور عقل کی میزان پر پرکھے جانے کا کوئی امکان باقی رہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سلاجقہ اور ممالیک حکمرانی کے دور میں اسلام کی تصویر بڑی تیزی کے ساتھ بدلتی گئی۔ نہ صرف یہ کہ دینِ مبین میں مشائخیت کے ظہور کی راہ ہموار ہوئی، فرقہ وارانہ مسلکی تعصب کو باقاعدہ دینی استناد حاصل ہوا بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر خانقاہی صوفیاء کے نام پر ایک ایسے تقدیسی طائفے کا ظہور ہوا جن کے کشف و کرامات سلاطین کو استحکام بخشتے اور جن کے بارے میں یہ تصور عام تھا کہ ان کی دعاؤں کے تیر کبھی خطا نہیں کرتے۔[۱۸۷] عہدِ سلاجقہ اور عہدِ ممالیک میں متشکل ہونے والا یہ اسلام گو کہ اس قالب سے یکسر مختلف تھا جس سے رسالۂ محمدؐی عبارت ہے مگر مصیبت یہ تھی کہ تحلیل و تجزیہ کی روایت اب دم توڑ چکی تھی۔ جو لوگ اصلاحِ احوال کے لیے سامنے آئے وہ خود بھی فقہی اور کلامی مباحث سے اوپر نہ اٹھ سکے سو اصلاحِ احوال کی تمام کوشش اسی منہج تعبیر کا توسیعہ بن کر رہ گئی۔ ابن تیمیہ اس قبیل کی بہترین مثال ہیں جنھوں نے عوامی اسلام کے خلاف شدّ و مد کے ساتھ آواز اٹھائی لیکن ان کی یہ تمام کاوشیں حنبلی اور اشعری نزاع میں الجھ کر رہ گئیں۔ ایک ایسی ابتداء، جو ان غیر ضروری مباحث کی بساط لپیٹ سکے اور طالبِ وحی کو تمام انسانی حوالوں سے بے نیاز کر دے، ممکن نہ ہو سکی۔

دین کے مختلف قالب کا ظہور اس خیال سے عبارت تھا کہ مختلف حلقوں نے اسلام کی گروہی تعبیر کو اب ایک ایسی حتمی شکل دے ڈالی ہے جس پر کم از کم اس حلقے میں گفتگو نہیں ہو سکتی۔ اس صورتِ حال سے اولاً اسمٰعیلی دعوت نے اور پھر آگے چل کر اہل اشارات نے خاطر خواہ فائدہ اٹھایا۔ ان دونوں گروہوں نے اپنے دینی جواز کے لیے قرآنی تصور کائنات کے بالمقابل ایک نئے کونی نظام کے دعاوی پیش کر دیئے۔[۱۸۸] ان مفروضات نے جمہور مسلم ذہن کو اس حد تک پراگندہ کیا کہ سیاروں کی حرکت اور انسانی زندگی پر ان کے اثرات مسلم معاشرے میں ایک مسلمہ کی حیثیت اختیار کر گئے۔ موت کے بعد ارواح کا نور سے متصل ہونا اور پھر اس حد تک قوت حاصل کر لینا کہ وہ زندہ انسانوں کو بامراد کر سکے۔ یہ تصور اسمٰعیلیت کے دائرہ سے نکل کر بہت جلد اہل اشارات کے حلقے میں بھی مقبول ہو گیا یہاں تک کہ شاہ ولی اللہ جیسے راسخ العقیدہ علماء کی تحریریں بھی ان توہمات باطلہ پر دلیل لانے لگیں۔[۱۸۹]

اہل اشارات کا کائناتی تصور مختلف مآخذ سے آنے والی کچی پکی معلومات کا ملغوبہ تھا جسے قرآنی دائرۂ فکر سے کچھ اس طرح ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی گئی کہ اس پر اجنبیت کے بجائے الہام ومکاشفے کا گمان ہو۔طوالت سے بچنے کے لیے ہم یہاں صرف ابن عربی کے تذکرے پر اکتفا کرتے ہیں جنھیں جمہور مسلم فکر میں شیخ الاکبر کی حیثیت حاصل ہے اور جن کی تاویلاتِ باطلہ کے اثرات اہل سلوک کے تمام ہی طائفوں پر پڑے ہیں۔ ایک ایسے عہد میں جب علّت و معلول کی اصطلاحوں میں کلام کا رواج عام تھا، ابن عربی نے اپنے ہم عصروں کو یہ کہہ کر ورطۂ حیرت میں ڈال دیا کہ خدا علّت نہیں ہے کہ علّت کے لیے معلول کا آنا لازم آتا ہے اور خدا جو واحد اور بے نیاز ہے اس کا وجود کسی معلول پر منحصر نہیں ہوسکتا۔ سو جو خدا کو علّت و معلول کی اصطلاحوں میں سمجھنے کی کوشش کرتا ہے وہ دراصل اس کے وجود سے ناواقف ہے۔ وجود کیا ہے؟ اس سوال کی تفصیل نے نہ صرف یہ کہ توحید کی راہ گم کردی بلکہ ابن عربی کے تصور کائنات میں قطب، امام، اوتاد، ابدال، نقباء اور نجباء کو تنفیذی مناصب عطا کردیئے گئے۔ بارہ نقباء کا بارہ Zodiac Sign سے گہرا تعلق بتایا گیا اور نجباء کے بارے میں یہ خیال عام ہوا کہ ان کے اثرات کا سلسلہ آسمانی سیاروں تک جا پہنچتا ہے۔ قرآن مجید میں عالمین کی اصطلاح جو کائنات کی بے پایاں وسعت پر دال تھی ابن عربی کے ہاں عالم ملکوت، عالم مثال اور عالم جبروت کی اصطلاحوں میں جلوہ گر ہوئی جو دراصل تھی تو سہروردی کی ذہنی اپج لیکن اسے ایک منظّم نظام کی حیثیت سے پہلی بار ابن عربی نے پیش کیا۔ ابن عربی نے اس خیال کی بھی پرزور اشاعت کی کہ عربی زبان کے اٹھائیس حروف تیرہ قمری مہینوں کے اٹھائیس دنوں سے مطابقت رکھتے ہیں اور یہ بڑے ہی اسرار و رموز کے حامل ہیں۔[۱۹۰] مسلم معاشرے میں وِفق اور زائچہ نویسی، جو اب تک حاشیہ پر تھی، ابن عربی کی کوششوں کے طفیل اب عین معرفتِ قرآنی کا حصّہ قرار پاگئی جس کے سہارے بڑے بڑے معرکے سر کئے جانے لگے۔ اسی عہد میں اساطیری ذہن کا ایک اور منشور، علم الرمل پر پہلی باقاعدہ تصنیف کتاب الفصل فی أصول علم الرمل کے نام سے منظرِ عام پر آئی۔ شمالی افریقہ کے بیابانوں اور فارس کی خانقاہوں میں عرصہ تک اس کتاب کو قیافہ شناسوں کے بائبل کی حیثیت حاصل رہی۔[۱۹۱]

یونانی تصور کائنات جس کا تفصیلی محاکمہ ہم پچھلے باب میں کر آئے ہیں اور جسے ابن سینا کے التباساتِ فکری کے سبب مسلم معاشرے میں مدت تک اعتبار کی نگاہ سے دیکھا گیا اور جس سے نکلنے میں اہل فکر کی خاصی قوت صرف ہوگئی بالآخر اپنے منطقی انجام کو پہنچا۔ الشفاء، اشارات اور المبدأ والمعاد کا قائم کردہ طلسم بالآخر البیرونی کے علمی اور تجرباتی مشاہدات سے پاش پاش ہوگیا۔ البتہ اہل الاشارات اور صاحب الرسائل کے پیدا کردہ توہمات ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مسلم فکر میں جذب ہوگئے۔ اس کی ایک بڑی وجہ تو یہ تھی کہ روحانیوں کا یہ نظامِ کائنات کسی معروضی تجربہ یا مشاہدہ کے بجائے ان کے اپنے ذاتی الہام ومکاشفہ کی پیداوار تھا جنھیں خوش عقیدہ مسلمانوں میں وحی کا سا اعتبار حاصل ہوگیا تھا پھر

بھلا کس کی مجال تھی کہ وہ ان گہرے حقائق کو مشاہدہ کی عامیانہ تجربہ گاہ میں چیلنج کر سکتا۔ ستارے جو کبھی بحر و بر میں انسانوں کی خدمت اور رہنمائی پر مامور بتائے جاتے تھے[۱۹۲] اب انسانوں کے قسمت ساز سمجھے جانے لگے۔ اب مسلمان کائنات کے امین اور رسالۂ محمدیؐ کے نقیب و حامل کے بجائے خود کو ایک ایسی بے بس مخلوق تصور کرنے لگا جس کے تمام تر افکار و اعمال سیاروں کی گردش اور ان کے اثرات کی رہین منت ہوں۔ اوتاد و ابدال کے اس کائناتی نظام میں بالآخر روحانیوں کی زمینی سلطنت اپنی تمام تر الوہیانہ جاہ و حشم کے ساتھ قائم ہوگئی۔

اہل اشارات کا یہ تصورِ کائنات ان کی اپنی نظری ضرورت تھی جس کے بغیر کائنات میں ان کے روحانی اقتدار کی مسند قائم نہیں ہوسکتی تھی۔ سلجوق اور مملوک حکمرانوں کے عہد میں ان روحانی تجربات کے لیے وافر ماحول میسّر آ گیا۔ تغرل بیگ کی خانقاہ نوازی اور زنگیوں اور ایوبیوں کی صوفی نوازی نے چھٹی اور ساتویں صدی ہجری میں اسلام کا ایک ایسا قالب تیار کر ڈالا جو اضمحلالِ خلافت سے پہلے مسلمانوں میں متعارف نہ تھا۔ محی الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۷ھ) اور ان کے شاگرد صدرالدین القونوی (۶۰۵-۶۷۳ھ) اور عفیف الدین التمسانی (۶۱۶ھ-۶۹۰ھ) نے تصوف کے پردے میں دین کی تقلیب نو کا کام اپنے ذمہ لے لیا۔ ابن عربی جنھیں آگے چل کر فصوص اور فتوحات کے مصنف کی حیثیت سے غیر معمولی شہرت ملی اور جنھوں نے مسلم فکر پر مکاشفہ کا ایسا کاری وار کیا جس کے زخم آج بھی مسلم ذہن پر محسوس کئے جا سکتے ہیں، ان کے بارے میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ فی الاصل ایک اسمٰعیلی داعی تھے جنھوں نے مخالف سیاسی ماحول میں اپنی دعوت کے لیے الہام و مکاشفہ کا حجاب قائم کر رکھا تھا۔ بہر حال ابن عربی پوشیدہ طور پر اسمٰعیلی ہوں یا کچھ اور، عملی طور پر انھوں نے اکتشافی ذہن سے اساطیری ذہن کی طرف ہماری مراجعت میں کلیدی رول ادا کیا ہے۔ عمر ابن الفرید (۵۷۶ -۶۳۲ھ) کی مقبول عام نظموں خمریہ اور طئی کبریٰ نے بھی وحدت الوجوی نظریات کی تشہیر و تبلیغ میں اہم رول انجام دیا۔[۱۹۳] یہی وہ عہد ہے جب ابوالحسن علی الشاذلی (۵۹۳-۶۵۶ھ) اور سید احمد البدوی (۵۹۶-۶۷۵ھ) جیسے اہل کشف نے اپنے سلسلوں کی بنا ڈالی۔[۱۹۴] زنگی اور ایوبی سلاطین ایک طرف تو اس التباسِ فکری کے شکار تھے کہ خانقاہوں کے اساطین ملائے اعلیٰ میں خاص مقام کے حامل ہیں جن کی دعائیں انھیں فتوحات سے ہمکنار کر سکتی ہیں۔[۱۹۵] دوسری طرف خانقاہوں کی بڑھتی مقبولیت کے سبب ان کی پذیرائی اور سرپرستی سیاسی طور پر بھی مفید سمجھی جاتی تھی۔ بسا اوقات یہ خانقاہیں حکومت کی سرپرستی میں اس کے نظری ہراول دستے کا کام بھی انجام دیتیں۔ کہا جاتا ہے کہ صلاح الدین ایوبی نے قاہرہ میں اپنی سلطنت کے قیام کے بعد سنّی مدرسوں اور خانقاہوں کے قیام پر خصوصی توجہ دی۔ غالباً مصر میں پہلی خانقاہ ۵۶۹ھ میں دار سعید السعداء کے نام سے صلاح الدین نے ہی قائم کی جس میں تین سو صوفی زائرین کے قیام کی گنجائش تھی۔[۱۹۶] ابن تیمیہ کے عہد تک صورتِ حال

یہ ہوگئی کہ مصر خانقاہوں کا مرکز بن گیا۔ خانقاہوں سے وابستہ ہونا ایک مستقل مشغلہ سمجھا جانے لگا جہاں کھانے پینے اور رہائش کی اعلیٰ سہولتوں کے ساتھ ہر صوفی کو ماہانہ وظیفہ بھی ملا کرتا تھا۔ ہر خانقاہ کے ساتھ بالعموم اوقاف کی آمدنیوں کا ایک بڑا سلسلہ ہوتا سو شیخ الشیوخ کے منصب کے لیے خانقاہوں میں داخلی رسّہ کشی رہتی۔[197] مملوک حکمرانوں نے کچھ تو اپنے التباسِ فکر ونظر کے سبب اور کچھ عوامی مقبولیت کے خیال سے ریاست کا ایک قابل ذکر بجٹ خانقاہوں کے لیے مختص کئے رکھا۔ حکمرانوں کا عقیدہ تھا کہ اگر قرآن خوانوں کا ایک گروہ ان کے آباء واجداد کی قبروں پر ثواب بھیجتا رہے تو ان کی عاقبت کا معاملہ آسان ہو جائے گا۔ اس خیال سے مملوک حکمرانوں نے شہر کے مضافات میں اپنے آباء واجداد کی قبروں کے گرد خانقاہیں قائم کردیں۔[198] ان خانقاہوں نے کارخانۂ ثواب کی حیثیت سے مسلم معاشرے میں ایک مستقل حیثیت حاصل کر لی جہاں الفاتحہ، آیۃ الکرسی، سورۃ اخلاص، معوذتین اور اسماء وصفات کے ذکر سے حکمرانوں کے مردہ عزیز واقارب کو ثواب کے توشے بھیجے جاتے اور زندہ حکمرانوں کو برکتیں تقسیم ہوتیں۔[199] عہد ممالیک کے ان التباساتِ فکری نے نہ صرف یہ کہ اہل کشف کے نام سے مسلم معاشرے میں وظیفہ خوار ثواب خوانوں کا ایک مستقل طبقہ پیدا کر دیا بلکہ خود وحیِ ربانی کی عظمت وجلالت بھی بری طرح مجروح ہو کر رہ گئی۔ قرآن مجید جو کبھی ہدایت ومعرفت کی کتاب سمجھی جاتی تھی اب اپنے اصل وظیفہ سے عملاً معزول کر دی گئی۔ اب یہ ایک ایسی کتاب تھی جس سے مردوں کو ثواب بخشا جاتا، زندہ نفوس برکت کے لیے اس کی تلاوت کرتے یا پھر اپنے مختلف مقاصد کی باریابی کے لیے قرآنی نقوش، آیات اور وفق کا سہارا لیتے۔ قرآن مجید کا یہ غیر محمود استعمال جو اس کی معزولی بلکہ انکار سے عبارت تھا مسلم ذہن کو ایک ایسی بند گلی میں لے آیا جہاں اساطیری طرزِ فکر کا پہرہ بہت سخت تھا۔

گو کہ اکتشافی اور اساطیری ذہن کی کشمکش ابتدائی صدیوں میں بھی پائی جاتی تھی کہ ہر معاشرے اور ہر عہد میں غور وفکر کے دونوں منہج بیک وقت پائے جاتے ہیں۔ جب اکتشافی ذہن کا غلبہ ہوتا ہے تو دنیا تسخیر واکتشاف کی تجلیوں سے جگمگاتی رہتی ہے اور جب اساطیری طرزِ فکر اپنی سبقت قائم کر لیتا ہے تو انسانی معاشرہ مختلف قسم کے توہمات کی آماجگاہ بن جاتا ہے۔ قوموں کے عروج وزوال میں ان دو طرزِ فکر کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ مسلم معاشرے میں جب تک اکتشافی رو مضبوط اور توانا رہی فلسفہ وکلام کے حملوں، صلیبی یلغار، منہجِ کلامی کی موشگافیاں، فقہاء وصوفیاء کے اباطیل اور حکمرانوں کی بے راہ رویوں کے باوجود رسالۂ محمدیؐ کی عظمت وجلالت سے ہمارے حواس آشنا رہے، ہمارا ملّی وجود ایک سیلِ رواں سے عبارت رہا۔ لیکن جب ایک اساطیری طرزِ فکر نے من حیث الامۃ ہمیں آلیا تو عثمانی خلافت کی جغرافیائی وسعت اور تاریخی عظمت چشم زدن میں پاش پاش ہوگئی۔ جب پندرہویں صدی عیسوی میں عثمانی خلیفہ بایزید ثانی نے فردوسی الطّویل کو اس کام پر مامور کیا کہ وہ ایک ایسی کتاب ترتیب دے جس میں جنوں اور غیر مرئی مخلوق سے مقصد

براری کی تمام آزمودہ ترکیبوں کا احاطہ کیا گیا ہو[200] تو اہلِ نظر کے لیے یہ گویا اس بات کا اشارہ تھا کہ اب اہلِ خلافت کے قلب ونظر پر اساطیری طرزِ فکر کی دھند خاصی دبیز ہوگئی ہے اور یہ کہ اس طرزِ فکر کو مکمل تباہی سے دنیا کی کوئی قوت نہیں بچا سکتی۔

کہا جاتا ہے کہ جنگِ صفین کے موقع پر ایک نجومی نے حضرت علیؓ کو متنبہ کیا تھا کہ اس جنگ میں ان کی شکست کے آثار واضح ہیں کہ قمر عقرب کے ہالے میں ہے۔ حضرت علیؓ نے نجومی کے اس بات پر کوئی توجہ نہ دی اور بالآخر جنگ میں فتح یاب ہوئے۔[201] اسی قبیل کا ایک اور واقعہ مختار الثقفی (متوفی ۶۶ھ) کے ساتھ پیش آیا۔ مختار نے جب عبید اللہ ابن زیاد کے خلاف بغاوت کی تو مختار کے سات ہزار فوجیوں کو اسّی ہزار لشکر جرار سے مقابلہ درپیش تھا۔ نجومی ہی کیا عام عقل کا آدمی بھی کہہ سکتا تھا کہ مختار کی شکست یقینی ہے۔ لیکن مختار نجومیوں کی تنبیہ کے باوجود اس معرکہ میں کامیاب رہا۔[202] خلیفہ متوکل، جسے قرامطیوں کے مقابلے میں مسلسل شکست کا سامنا تھا اپنے معتمد نجومیوں کی اس بات پر ایمان نہ لایا کہ اگر اس نے قرامطیوں کے ساتھ پھر کوئی معرکہ کیا تو نہ صرف یہ کہ وہ اقتدار سے ہاتھ دھو سکتا ہے بلکہ عباسی خلافت کا چراغ بھی ہمیشہ ہمیشہ کے لیے گل ہو جائے گا۔[203] نجومیوں کی بات یہاں بھی غلط ثابت ہوئی۔ دوسری طرف خلیفہ منصور نے بغداد کا سنگِ بنیاد رکھتے وقت نجومیوں کی اس ہدایت پر عمل کیا کہ اس مقام کو اگر دار الحکومت کے لیے منتخب کیا جائے تو خلفاء اور اس کی آنے والی نسلوں کے لئے یہ جگہ محفوظ و مامون ثابت ہوگی۔[204] شومئی قسمت امین اپنے بھائی مامون کے ہاتھوں اسی شہر میں مارا گیا۔ خلیفہ واثق، متوکل، معتضد، مکتفی اور ناصر کا خون بھی بغداد ہی کے نصیب میں آیا۔ ان واقعات سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ہر عہد میں اساطیری ذہن کی کارفرمائی کسی نہ کسی سطح پر پائی جاتی ہے۔ اہلِ خرد اسے خاطر میں نہیں لاتے۔ ابتدائی عہد میں جب تک اکتشافی ذہن معاشرے کے عمومی مزاج کی عکاسی کرتا رہا منجمین کے زائچے بعض حکمرانوں کی ذاتی دلچسپیوں تک محدود رہے۔ البیرونی نے تفہیم النجوم کے نام سے ایک کتاب بھی لکھ ڈالی لیکن اس کے اکتشافی تجربوں کی اصل آماجگاہ ہیئت یا فلکیات کا علم رہا۔ قرآنی دائرہ فکر میں کائنات کا مطالعہ جس کی ایک عظیم الشان مثال البیرونی خود ہے، جب تک معاشرے کے عمومی مزاج کی عکاسی کرتا رہا منجمین کے اندیشے اور وِفق ونقوش کی مفروضہ طلسم انگیزیاں ہماری راہ کا روڑا نہ بن سکیں۔ حتیٰ کہ آثار و روایات کے اساطیری اور منحرف بیانات بھی، ثقہ اور متداول کتب میں اپنی موجودگی کے باوجود، ہماری جودتِ فکری پر اثر انداز نہ ہو سکے۔[205] لیکن جب من حیث الامۃ اساطیری طرزِ فکر ہمارے مزاج پر غالب آ گیا تو صورتحال بدلنے لگی۔ تقلیبِ فکر ونظر کی اسی تکلیف دہ صورتِ حال کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ابن القیم الجوزیہ نے کہا تھا کہ ان کے عہد میں اب صرف منجمین باقی بچے ہیں، تجرباتی اور اکتشافی علمِ ہیئت اب دم توڑ چکا ہے۔[206]

ابن تیمیہ کے عہد تک اکتشافی اور اساطیری ذہن کی کشمکش ایک فیصلہ کن مرحلے میں داخل ہوگئی۔ کل تک قیافہ شناسی اور نقش و وِفق کا جو کاروبار حاشیہ پر تھا اب وہ باقاعدہ مسلم معاشرے کی پہچان بنتا جارہا تھا۔ جیسا کہ ہم نے عرض کیا عہدِ ممالیک کا قاہرہ اور مصر و شام کے تمام علاقے خاص طور پر توہمات کی آماجگاہ بن گئے تھے۔ اس قبر پر جس کے بارے میں خیال تھا کہ یہاں امام حسین کا سر دفن ہے زائرین کا اژدہام ہوتا۔ امام جعفر الصادق کی بہو سیدہ نفیسہ کے مقبرے کی زیارت کرنے والوں میں یہ خیال عام تھا کہ وہ قیدیوں کو رہائی بخشتیں اور نامرادوں کی مرادیں پوری کرتی ہیں اور یہ کہ ان کے مرقد کی زیارت سے معرفت الٰہی کے دروازے کھل جاتے ہیں۔[۲۰۷] برکات کے حصول کا یہ خیال آلِ بیت کی زیارت گاہوں تک ہی محدود نہ تھا عام بزرگوں کی قبریں بھی مرجۂ خلائق بن گئی تھیں جہاں زائرین قبروں کی جالیوں سے الحاج وزاری کے ساتھ چمٹے دیکھے جاتے۔ صاحبِ قبر سے برکت و شفاعت کی امید کی جاتی اور ان کے کشف و کرامات کے چرچوں سے اطراف کا ماحول گرم رہتا۔[۲۰۸] کہنے والے یہ بھی کہتے کہ جب ۳۰۹ھ میں حلاّج کا قتل ہوا تو ان کے خون کے قطروں سے زمین پر انا الحق لکھا پایا گیا اور اس لرزہ براندام حادثے کے سبب دریائے دجلہ کا بہاؤ رک گیا۔[۲۰۹]

قبروں کے مرجع خلائق بن جانے سے زندگی کا دھارا منفی سمت میں بہنے لگا۔ بہت جلد یہ مقابر اور خانقاہیں ہیجان انگیز موسیقی اور رقص و سرود کے مراکز بن گئے۔ تجرد آمیز زندگی سبزہ خیز نوعمر لڑکوں مین جنسی دلچسپی کا باعث بنی۔ وجد و حال کی دھمال پر شراب کے جرعے معرفت کا وسیلہ قرار پائے۔[۲۱۰] توہمات نے لوگوں کے دل و نگاہ پر اس حد تک پردہ ڈال دیا کہ انھیں کھلی آنکھوں سے رجال الغیب کا مشاہدہ ہونے لگا۔ بعضے یہ کہتے پائے گئے کہ جبل لبنان چالیس رجال الغیب کا مسکن ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو آنِ واحد میں مہینوں کی مسافت طئے کر لیتے ہیں۔ انھیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ کل کیا ہوگا لیکن عام آنکھیں انہیں نہیں دیکھ سکتیں۔[۲۱۱]

شہر ہو یا قریہ اس عہد کے عالمِ اسلام میں اہل اشارات کی گویا بہار آئی ہوئی تھی۔ سلوک کی منزلیں طے کرنے کے لیے کسی تعلیم و تعلم کی ضرورت نہ تھی۔ شیخ کی نگاہِ کرشمہ ساز ایک عامی کسان کو بھی آنِ واحد میں اہل کشف کے منصب پر فائز کردیتی۔ ابن تیمیہ کے فتوے میں ایک ایسے ہی کسان کا ذکر ہے جس نے زراعت کی مشقت سے نجات پانے کے لیے اہل کشف کا لبادہ اوڑھ لیا تھا اور جسے مصنوعی سانپ اور بچھو کھانے پر قدرت حاصل ہوگئی تھی۔[۲۱۲] بسا اوقات کرامت کے شوق میں سانپوں کا پکڑنا موت کا باعث بھی ہوتا۔[۲۱۳] ایک ایسے معاشرے میں جہاں ہر طرف کرامت کا ظہور ہورہا ہو، ہر خاص و عام خود کو اس شوق میں مبتلا پاتا۔ قیافہ شناسوں کی دکانوں پر مرد و زن کا ہجوم ہوتا جو قرآنی نقوش اور تعویذ و گنڈوں کے ذریعے اپنی بڑی بڑی آرزوؤں کی تکمیل چاہتے۔[۲۱۴] تعویذ و گنڈوں کی طلب جس قدر بڑھتی

جاتی، روحانی شعبدہ بازی بھی نئے نئے عناوین سے منظرِ عام پر آتی جاتی تھی۔ کوئی زندہ سانپوں کو پکڑنے میں یدِ طولی رکھتا، تو کوئی آگ کے شعلوں پر چلنے کو کرامت بتاتا تو کوئی چشم زدن میں بظاہر اپنے خالی ہاتھوں میں مٹھائی، خون کے قطرے یا تر و تازہ پھول لے آنے کو روحانیت کی معراج قرار دیتا۔[۲۱۵] ان اصحاب کرامت نے عام لوگوں کے دل و دماغ کو اس قدر مسموم کر رکھا تھا کہ حکمراں اپنے اقتدار کے استحکام کے لیے ان کا سہارا لینا قرینِ مصلحت سمجھتے۔ دل و دماغ کی مسمومیت کا یہ حال تھا کہ وہ جو کشف و کرامت کے انکاری تھے ان کی نگاہیں بھی ہلوسہ سے محفوظ نہ تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ ۶۹۹ھ میں جب دمشق پر تاتاریوں اور آرمینیوں نے حملہ کیا تو ابن تیمیہ کے حامیوں کو اس بات کا خیال آیا کہ کاش ابن تیمیہ اس وقت ہمارے درمیان موجود ہوتے۔ کیا دیکھتے ہیں کہ ابن تیمیہ بنفسِ نفیس ہوا کے دوش پر آئے اور انھوں نے دشمنوں کی پیش قدمی روک دی۔[۲۱۶]

جو لوگ اس اساطیری طرزِ فکر کو مسلم ذہن کے لیے سمِ قاتل سمجھتے تھے وہ بھی بہر حال اسی عہد کی پیداوار تھے سو ان کے لیے بھی ان توہمات کو یکسر مسترد کرنا ممکن نہ تھا۔ اس کا ایک سبب تو اہل آثار کے پیدا کردہ التباسات تھے جنھوں نے روایت کے مستند وثیقوں میں باقاعدہ اپنی جگہ بنالی تھی۔ مثال کے طور پر سیاہ بلی یا سیاہ کتے کے سلسلے میں یہ خیال کہ کیا عجب کہ وہ شیطان یا جن ہو۔[۲۱۷] یا سانپ کے بارے میں یہ حکم کہ وہ اگر کسی گھر میں پایا جائے تو اسے مارنے کے بجائے تین دن کی مہلت دی جائے مبادا وہ جن ہو اور اپنی راہ لے[۲۱۸] یا نظر بد کے مؤثر ہونے کی روایتیں جو اب تک مختلف کتابوں میں راہ پا جانے کے سبب ہمارے تاریخی اور ثقافتی ادب کا حصہ بن گئی تھیں[۲۱۹] لیکن تھیں حاشیے پر، اس ماحول میں وہ اب عین مرکز میں آ گئیں۔ بجائے اس کے کہ ان روایتوں کا عقل و وحی اور تاریخ کی روشنی میں کوئی واقعی محاکمہ کیا جاتا، ان روایتوں کو اساطیری طرزِ فکر کے جواز کے طور پر قبول کر لیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ابن تیمیہ جیسا اساطیری طرزِ فکر کا سخت مخالف بھی اس طرزِ فکر کے نرغے سے نہ بچ سکا۔ ایک منگول امیر نے جب قاہرہ کی جیل میں ابن تیمیہ کو اپنا یہ واقعہ سنایا کہ کچھ دن پہلے جب شام کے صحرا میں وہ اپنا راستہ بھول گیا تھا تو اس نے دیکھا کہ ابن تیمیہ ظاہر ہوئے، اسے پانی پلایا، اس کی رہنمائی کی اور اسے مشرف بہ اسلام کیا۔ ابن تیمیہ نے اس واقعہ کو ہلوسہ یا خللِ دماغی کے بجائے امر واقعہ قرار دیتے ہوئے اس کی یہ توجیہ کی کہ وہ میں نہیں تھا ہاں میرا چاہنے والا کوئی جن ہوگا جس نے میری توقیر و عظمت کے خیال سے ایسا کیا۔[۲۲۰]

جب ابن تیمیہ جیسا قرآن و سنت کا علمبردار اور اساطیری طرزِ فکر کا سخت مخالف جنوں کو مسخر کرنے، ان سے خرقِ عادت کام لینے کا قائل ہو جائے تو اس بات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ آٹھویں صدی کے آتے آتے امت کا مجموعی مزاج کس قدر مسموم ہو چکا تھا۔ حقیقی دنیا کے بالمقابل ایک اساطیری دنیا کا وجود جہاں رجال الغیب کی مدد اور اہل کشف کی

کرامتوں سے بڑے بڑے معرکے سر کئے جاتے ہوں عام نفسیات پر اس قدر حاوی ہو گیا تھا کہ ان واقعات کے عقلی تجزیہ کے بجائے ابن تیمیہ نے صرف شہرت کی بنیاد پر انھیں قبول کر لیا۔ النبوات میں جنات کے مسخر کئے جانے اور اہل کشف کے ان کے دوش بدوش ہواؤں میں اڑنے، ایک جگہ سے دوسری جگہ آنِ واحد میں پہنچ جانے اور کبھی جنوں کا گھوڑا بن کر اپنی پیٹھ پر بٹھا لینے کے کرشماتی تذکرے جس انداز سے بیان ہوئے ہیں ان کی دلیل عقل اور وحی میں تلاش کرنے کے بجائے عوامی شہرت پر رکھی گئی ہے۔ بقول ابن تیمیہ کبھی انسانوں پر کوڑا پڑتا ہے اور جن انھیں نادیدہ طریقے سے روک لیتے ہیں اور اس قسم کے واقعات کثرت سے پیش آتے ہیں جسے انھوں نے بچشم خود بھی ملاحظہ کیا ہے (وهذا امر كثير معروف قدرائنا من ذالك) ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ انھوں نے ایسی شیطانی روحوں کو جو آدمیوں میں گھس جاتی ہیں خود مار کر نکالا ہے۔ وقد ضربنا نحن من الشياطين فى الانس ماشاء الله حتى خرجوا من الانس ولم يعادوه۔[۲۲۱]

جن وشیاطین کی تسخیری حکایات کے لیے قرآنِ مجید میں کوئی بنیاد ہو یا نہ ہو آٹھویں صدی کے مصر میں ان قصوں کی تصدیق کے لیے اتنا ہی کافی سمجھا گیا کہ یہ باتیں زبانِ زد عام ہیں۔ بقول ابن تیمیہ:

> وخوارق الجن كا لاخباربعض الامور الغائبة و كالتصرفات الموافقة لاغراض بعض الانس كثيرة معروفة فى جميع الامم فقد كانت فى العرب كثيرة و كذالك فى الهند وفى الترك والفرس والبربر۔[۲۲۲]

ابن تیمیہ نے جنوں کی تسخیر کے نسخے کی طرف اشارہ بھی کیا اور اس بات سے بھی متنبہ کیا کہ کبھی کبھی جن آدمی کا تابعدار بننے کے بجائے الٹا اسے قتل کر دیتا یا بیمار ڈال دیتا ہے۔[۲۲۳] پھر جنوں میں جو مسلمان جن ہیں وہ خطرے کی گھڑی میں مسلمانوں کی مدد کرتے ہیں اور کبھی خضر کی شکل میں بھی جلوہ گر ہوتے ہیں۔[۲۲۴] کوئی شیطان جن جب کسی انسان میں داخل ہو جاتا ہے تو اسے نکالنے کے لیے قوارع قرآن کا استعمال کیا جاتا ہے، خاص طور پر آیۃ الکرسی اس سلسلے میں مجرّب ہے۔ سورۃ البقرہ کی آخری آیتیں بھی کچھ کم اثر انگیز نہیں۔ سورہ بقرہ جس گھر میں پڑھی جاتی ہے وہاں سے شیطان جن فرار ہو جاتا ہے۔[۲۲۵] ابن تیمیہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کام کے لیے دوسری آیتیں بھی بڑی مفید ہیں مثلاً افحسبتم انما خلقناكم .... الخ (۱۱۵:۲۳) کے بارے میں جیسا کہ حدیثوں میں بھی آیا ہے کہ اگر وہ پہاڑ پر بھی پڑھی جائے تو وہ اپنی جگہ سے ہٹ جائے۔

ابن تیمیہ کا تذکرہ ہم نے قدرے تفصیل سے اس لیے کیا ہے کہ اکتشافی اور اساطیری ذہن کی فیصلہ کن معرکہ آرائیوں کے آپ صرف شاہد ہی نہیں بلکہ آپ کی حیثیت توہمات کے خلاف ایک زبردست علمی اور عملی قائد کی بھی

ہے۔ آج بھی وحی کے چشمۂ صافی سے راست اکتساب کے دعویداران کی تحریروں سے روشنی حاصل کرتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ابن تیمیہ نے توہمات کے اس سیلاب پر بندھ باندھنے کی بھرپور کوشش کی لیکن افسوس کہ وہ بھی معاشرے میں شائع قبولِ عام اساطیری طرزِ فکر سے اپنا دامن نہ بچا سکے۔ جب شیخ الاسلام کی تحریریں اس خیال پر دلیلیں لاتی ہوں کہ مسلم جن نازک لمحات میں اہل ایمان کی مدد کو آ سکتے ہیں، قرآن کی کسی خاص آیت کی تلاوت پہاڑوں کو اپنی جگہ سے ہٹنے پر مجبور کر سکتی ہے تو اس آسان نسخہ کو چھوڑ کر کسے پڑی تھی کہ وہ تسخیر واکتشاف کا طویل راستہ اختیار کرتا۔ افسوس کہ جو لوگ کتاب وسنت کے احیاء کے لیے اٹھے تھے، ماحول کے سخت دباؤ کے تحت وہ اس حقیقت کا ادراک نہ کر سکے کہ قوارع القرآن کا راستہ دکھا کر انھوں نے قرآن مجید کو اس کے اصل فریضۂ منصبی سے معزول کر دیا ہے۔ قرآن کو قوارع کے طور پر پڑھا جانا گویا اس بات کا اعلان تھا کہ اب اکتشافی ذہن کی موت واقع ہو چکی ہے۔

مسلم معاشرہ جو اب بڑی حد تک اساطیری طرزِ فکر کے رحم وکرم پر تھا اس نے صورتِ حال کے تدارک کی جتنی کوشش کی ہمارے ملی زوال کا عمل تیز تر ہوتا گیا۔ وِفق اور نقوش ہماری دستگیری نہ کر سکے اور نہ ہی قوارع القرآن کے نسخے ہمارے زوال پر بندھ باندھ سکے۔ اساطیری ذہن صورتِ حال کے ادراکِ واقعی اور علمی تحلیل وتجزیہ سے قاصر تھا۔ اس کے لیے یہ سمجھنا انتہائی مشکل تھا کہ ماضی میں ہمارا ملی کارواں آخر کیوں کر ایک سیل رواں سے عبارت تھا اور آج وہی قافلہ اگر سفرِ معکوس کا شکار ہے تو اس کی وجہ کیا ہے؟ اساطیری ذہن جو اپنی تاریخ کو عقیدے کے طور پر پڑھنے کا عادی ہو چکا تھا اس کے لیے ممکن نہ تھا کہ وہ تاریخ پر تنقیدی یا تجزیاتی نگاہ ڈالتا یا پچھلی غلطیوں سے مستقبل کی منصوبہ بندی میں فائدہ اٹھاتا۔ اس نے اپنی پچھلی تاریخ پر جب بھی نگاہ ڈالی اسے تقدیس کے ہالے میں گھرا پایا۔ مثال کے طور پر خالد بن ولید کی عسکری فتوحات کے سلسلے میں یہ توجیہ قبولیتِ تامہ اختیار کر گئی کہ ان کی تمام کامیابیاں دراصل اس کلاہ کے سبب تھیں جس میں رسول اکرمؐ کا موئے مبارک رکھا تھا اور جسے ایک بار جب وہ جنگ میں اپنے ساتھ لے جانا بھول گئے تھے تو وہ دشمنوں میں گھر گئے اور صاف محسوس ہونے لگا گویا اب شکست قریب ہو۔ روایتوں کے مطابق جب ان کی اہلیہ ام تمیم نے وہ کلاہ انھیں جنگ میں پہنچا دی تو میدانِ جنگ کا نقشہ یکسر بدل گیا۔[۲۲۶] عباسی خلیفہ مسترشد باللہ کو جب سلجوقی سلطان مسعود کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد مراغہ لے جایا گیا تو خواص وعوام کے لیے یہ سمجھنا مشکل ہو گیا کہ آلِ رسولؐ ہونے کا دعویدار، زمین پر خدا کا نائب، آخر کیوں کر سلجوقیوں کے ہاتھوں شکست کھا سکتا ہے۔ لوگ نفسیاتی طور پر ایک قیامت کے منتظر تھے۔ دل ودماغ کی مسمومیت کا یہ عالم تھا کہ مختلف علاقوں سے زلزلوں کے جھٹکے، برق ورعد کی گرج کی افواہیں گشت کرتی رہتی تھیں۔[۲۲۷] عباسی خلیفہ اس چادر کو بہت سنبھال کر رکھتے تھے جس کے بارے میں یہ مشہور تھا کہ وہ کبھی آنحضرتؐ کے استعمال میں رہی تھی اور جسے معاویہؓ نے کعب بن زبیر سے خریدا تھا۔ کہا جاتا تھا

کہ جو شخص اس چادر کو اوڑھے ہوگا اسے دنیا کی کوئی قوت گزند نہیں پہنچا سکتی۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ مقتدر باللہ جب ترکوں کے ہاتھوں قتل ہوا تو یہی چادر اس کے جسم پر خون آلودہ پائی گئی۔[۲۲۸] صاحب فتح الباری نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ بخاری شریف کا پڑھنا دافع آفت و بلا ہے، اگر جہاز میں وہ ساتھ رہے تو جہاز غرق ہونے سے محفوظ رہتا ہے۔ زوال کی صدیوں میں ختم بخاری کے ذریعے دشمنوں کی پیش قدمی روکنے کی بارہا کوششیں کی گئیں۔ کہا جاتا ہے کہ حبشہ اور مصر کی جنگ کے دوران جب مصر کو پے در پے شکست ہو رہی تھی خدیو کو مصیبت کی اس گھڑی میں ختم بخاری کے اہتمام کی سوجھی۔ علمائے از ہر ختم بخاری کا اہتمام کرتے رہے لیکن دشمنوں کی پیش قدمیاں نہ رک سکی۔[۲۲۹] استعمار کی صدیوں میں جب عالمِ اسلام کے زیادہ تر حصے دشمنوں کے کنٹرول میں چلے گئے، روسی، برطانوی، فرانسیسی، پرتگالی اور ولندیزی افواج عالمِ اسلام کے مختلف حصّوں پر قابض ہوگئیں تو مسلمانوں کی ایک قابل ذکر آبادی از خود کچھ کرنے کے بجائے امام مہدی کی آمد کا انتظار کرتی رہی۔ بقول صاحبِ نفحاتِ مکّیہ مکہ مکرمہ میں تو بعض بزرگ اس انتظار میں پائے گئے کہ وہ عنقریب مقامِ مہدویت سے نوازے جائیں گے۔ ایک بزرگ نے تو یہ تک کہہ ڈالا کہ انھوں نے بذات خود مستقبل کے مہدی کو خانۂ کعبہ میں نماز پڑھتے دیکھا ہے۔[۲۳۰]

تاریخ ایک سیل رواں ہے جہاں مختلف فکری دائرے بیک وقت ایک دوسرے کے ساتھ چلتے، باہم متصادم ہوتے اور ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش میں پیہم رواں رہتے ہیں۔ دنیا متحارب اور متخالف نظریات کی آماجگاہ رہی ہے اور رہے گی۔ البتہ جب کوئی قوم من حیث الامۃ اکتشافی طرزِ فکر سے سرشار ہوتی ہے اور یہ طرزِ فکر اس کا مجموعی قومی مزاج بن جاتا ہے تو کائنات میں اس کی معنویت مشہور و معروف رہتی ہے اور جب وہی قوم اساطیری طرزِ فکر کے گنبد میں محبوس ہو جاتی ہے تو یہ گویا اس بات کا اعلان ہوتا ہے کہ اب اس کی دماغی موت واقع ہو چکی ہے۔ پھر کوئی مصنوعی کوشش خواہ وہ عسکری جدوجہد ہو یا ولولہ انگیز جوش خطابت یا قربانیوں کے زبردست مظاہر، یہ سب اس کے زوال پر بند نہیں باندھ سکتے۔

تعلیقات وحواشی

ا۔ رسول اللہ کی وفات کے بعد مختلف قبائل نے سرکشی کا راستہ اختیار کیا۔ ایسا محسوس ہوتا تھا گویا اسلامی ریاست کا شیرازہ منتشر ہو جائے گا۔ اس موقع پر نجد کے بعض اہم قبائل کا ایک وفد اس پیشکش کے ساتھ مدینہ آیا کہ اگر انھیں زکوٰۃ سے مستثنیٰ کر دیا جائے تو وہ اسلام پر قائم رہیں گے ورنہ مدینہ کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیں گے۔ صورتِ حال کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے بعض کبار صحابہ نے، جن میں عمر بن خطابؓ اور ابوعبیدہ بن جرّاح بھی شامل تھے، حضرت ابوبکر کو یہ مشورہ دیا کہ ان مطالبات کے سلسلے میں ایک مصالحانہ رویہ اختیار کیا جائے۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ رسولؐ اللہ کلمۂ لا الہ الا اللہ کے اقراری کو مسلمان سمجھتے تھے اور صرف اس کلمہ کی ادائیگی ان کے جان و مال کو امان عطا کرتی تھی۔ پھر یہ حضرات زکوٰۃ سے استثناء کے باوجود اسلام پر قائم رہنے کو از خود تیار بھی ہیں۔ ابوبکرؓ نے اس موقف کو سختی سے مسترد کر دیا ان کا خیال تھا کہ اگر اس طرح کے مطالبات کو مان لیا گیا تو اس سے مدینہ کی کمزوری ظاہر ہوگی اور نئے نئے نامناسب مطالبات کا دروازہ کھل جائے گا۔

عمان کے باغی قبائلیوں کی طرف جوز کوٰۃ کی عدم ادائیگی کے اسی مطالبہ پر مسلسل قائم تھے، ابوبکرؓ صدیق نے باقاعدہ ایک جنگی مہم بھیجی جس میں مانعین زکوٰۃ کو بالآخر شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ باغی لیڈران تو شکست کے بعد قتل کے موجب قرار پائے البتہ کوئی تین سو بالغ مرد اور چار سو عورتوں، بچوں کو قیدی بنا کر اس خیال سے مدینہ بھیج دیا گیا کہ خلیفۂ وقت خود اپنی صوابدید سے ان کی قسمت کا فیصلہ کریں۔ ابوبکرؓ صدیق مردوں کے قتل اور عورتوں اور بچوں کے غلام بنائے جانے کے حق میں تھے جب کہ عمر بن خطاب اور دوسرے صحابہ کی رائے اس کے برخلاف تھی۔ ان کی دلیل تھی کہ قیدی مسلمان ہیں جنھوں نے زکوٰۃ سے انکار کیا تھا انھوں نے اسلام کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا ہے۔ ان کی اس غلطی کی انھیں خاصی سزا مل چکی ہے۔ بہر حال اس حیص بیص میں ان اسیرانِ جنگ کا کوئی حتمی فیصلہ نہ ہو سکا اور انھیں نظر بند کر دینے میں عافیت سمجھی گئی۔ کہا جاتا ہے کہ کچھ عرصہ بعد جب ابوبکرؓ صدیق کا انتقال ہو گیا اور حضرت عمرؓ نے خلافت کی ذمہ داری سنبھالی تو آپ نے ان قیدیوں کو رہا کر دیا اور انھیں اس بات کی اجازت دی کہ

وہ جہاں چاہیں چلے جائیں۔ (الاکتفاء لابی الربیع سلیمان بن موسیٰ بن سالم الکلاعی البلنسی قلمی مخطوطہ، دارالکتب، قاہرہ، ص ۲۶۷۔ مزید دیکھئے: اس کتاب کے اہم اقتباسات پر مشتمل؛ تاریخ الردہ، مرتب خورشید احمد فارق، دہلی ۱۹۷۰ء)

۲۔ سنن ابوداؤد میں شخص مذکور سے متعلق روایت کے الفاظ کچھ اس طرح ہیں:

عن وهب قال: سألت جابراً عن شأن ثقيف اذ بايعت، قال: اشترطت على النبيؐ ان لا صدقة عليها ولا جهاد، وانه سمع النبيؐ بعد ذالك يقول: سيتصدقون و يجاهدون اذا أسلموا۔

۳۔ ابوبکر صدیق کا اشارہ اس حدیث کی طرف تھا۔

نحن معاشر الانبياء لانورث ماتركنا صدقة

بخاری نے اس روایت کو شہاب زہری کی روایتی رنگ آمیزی کے ساتھ اس طرح نقل کیا ہے:

حدثنا عبدالله بن محمد قال حدثنا هشام (بن يوسف اليمانى) قال اخبرنا معمّر عن الزهرى عن عروة عن عائشةؓ ان فاطمةؓ والعبّاسؓ أتيا ابابكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهما حينئذ يطلبان ارضيهما من فدك وسهمه من خيبر فقال لهُما ابوبكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا نورث ماتركنا صدقة إنما ياكل آل محمد من هذا المال قال ابو بكرؓ والله لا أدع أمرا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنعه فيه الا صنعة قال فهجرته فاطمة فلم تكلمه حتى ماتت۔ (الصحيح للبخارى، المجلّد الثانى، کتاب الفرائض باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانورث ماترکنا صدقۃ، ص ۹۹۶ مطبع مجتبائی نور محمدی، دہلی)

آخری جملے میں قال فهجرته فاطمة فلم تكلمه حتى ماتت راوی کا اضافۂ تدلیس ہے۔ یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ بات کس نے کہی۔ اس زیبِ داستان کے اضافے کے سبب امت میں تاریخ کی دو مختلف اور متحارب تعبیریں وجود میں آگئی ہیں، لیکن یہ مسئلہ یہاں ہماری بحث کا محور نہیں ہے اس لیے ہم اس پر کسی مفصل بحث سے احتراز کرتے ہیں۔

۴۔ طبری، ج ۵، ص ۵۶۔ یاقوت ج ۴، ص ۴۳۱

۵۔ الملك فى قريش والقضاء فى الأنصار و الأذان فى الحبثة والامانة فى الأزد يعنى اليمن۔ (ترمذی)

۶۔ بزاز نے بسند ابوہریرہ اور دارقطنی نے افراد میں بسند ابن عباس یہ روایت نقل کی ہے۔

۷۔ وقال الدار قطنى فى الأفراد حدثنا عبد الله بن عبد الصمد بن المهتدى حدثنا محمد بن هارون السعدى حدثنا أحمد بن إبراهيم الأنصارى عن أبى يعقوب بن سليمان الهاشمى قال سمعت المنصور يقول حدثنى أبى عن جدى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال للعباس ”إذا سكن بنوك السواد ولبسوا السواد وكان شيعتهم أهل حراسان لم يزل الأمر فيهم

حتیٰ یدفعوہ إلی عیسی بن مریم"۔(محولہ:تاریخ الخلفاء للسیوطی، ص۱۱)

۸۔ ثقیفہ بنی ساعدہ میں جو کچھ ہوا اس سے انصار اور قرشی اکابرین کے تعلقات میں کشیدگی آ گئی۔سعد بن عبادہؓ جنھیں انصار نے خلافت کے امیدوار کے طور پر پیش کیا تھا وہ ابوبکرؓ کی بیعت سے اتنے کبیدہ خاطر ہوئے کہ انھوں نے ابوبکرؓ صدیق کی بیعت سے انکار کر دیا۔انصار اور قرشی اکابرین کے باہمی تعلقات کا ریاستی پالیسی پر بھی اثر پڑا اور یہ کہا جائے تو نامناسب نہ ہوگا کہ ثقیفہ بنو ساعدہ کی نزاعی فضا نے ماحول پر جو اثرات مرتب کئے تھے اس کے پیش نظر ریاستی پالیسی ان کے سلسلے میں محتاط ہوگئی۔عہدِ صدیقی کے دس گورنروں میں جس میں قریش، ثقیف، اشعر، غوث، ازد قبائل کے نمایاں افراد شامل نظر آتے ہیں۔قبیلۂ انصار سے صرف ایک نام زیاد بن لبید کا نظر آتا ہے جو حضر موت کے گورنر تھے لیکن ان کا یہ عہدہ رسولؐ اللہ کے زمانے سے چلا آتا تھا۔اور وہ چونکہ ثقیفہ بنو ساعدہ کے ہنگامے سے دور رہے تھے اور انھوں نے ابوبکرؓ صدیق کی بیعت کا انصار کو مشورہ بھی دیا تھا سو وہ اپنے عہدے پر برقرار رہے۔عسکری عہدے جن پر قبیلۂ قریش کے خالد بن ولید، ابوعبیدہ بن جراح، خالد بن سعید، قبیلۂ اشعر کے ایاز بن غنم، قبیلۂ شیباں کے مثنّیٰ بن حارثہ اور قبیلۂ عجل کے سوید بن قطبہ کے نام نمایاں ہیں۔ان میں قبیلۂ انصار کا کوئی سپہ سالار دکھائی نہیں دیتا۔البتہ درجن بھر ماتحتینِ عساکر کی فہرست میں ایک انصاری ثابت بن قیس کا نام نظر آتا ہے جو خالد بن ولید کی ماتحتی میں انصار دستے کے سالار کی حیثیت سے نجدی باغیوں کے خلاف بھیجی گئی مہم میں شامل نظر آتے ہیں۔خالد بن ولید کی ماتحتی میں ہی گروہِ انصار سے ایک اور نام بشیر بن سعد کا نظر آتا ہے یہ وہی بشیر بن سعد ہیں جنھوں نے قریش کی حمایت میں ثقیفہ بنی ساعدہ میں تقریر کی تھی اور جن کی تقریر سے ہوا کا رخ بدل گیا تھا۔(ابن سعد ۵۳۲/۳، یاقوت لینبرگ ۴۸۲/۱)۔اس کے علاوہ ایک نام ابودردا کا ہے جن کا ذکر تذکرہ نگاروں نے قاضی کی حیثیت سے کیا ہے۔ثابت بن قیس جنھیں خالد بن ولید کے دستے میں شامل کیا گیا تھا انصار کے ساتھ اس امتیازی رویے سے سخت نالاں تھے۔یعقوبی نے ان کے احتجاج کو ان الفاظ میں رقم کیا ہے:

یا معشر قریش، اما کان فینا رجل یصلح لما تصلحون؟ اما واللہ ما نحن عمیا عمانری ولا صمّا عما نسمع ولکن امرنا رسول اللہ بالصبر فنحن نصبر۔(یعقوبی،نسخۂ بیروت،۱۲۹/۲)

عہدِ رسولؐ میں گروہِ انصار سے جو لوگ نمایاں خدمات کے لیے منتخب کئے گئے تھے ان میں معاذ بن جبل یمن کے گورنر کی حیثیت سے، عمرو بن حزم نجران کے محصل زکوٰۃ کی حیثیت سے، عبّاد بن بشر بنو مصطلق کے محصل زکوٰۃ کی حیثیت سے اور بشیر بن سعد اطرافِ خیبر کی مہم میں فوجی کمانڈر کی حیثیت سے نمایاں نظر آتے ہیں۔اس کے علاوہ اعجم بن سفیان کا تذکرہ بھی اطرافِ مدینہ کے محصل زکوٰۃ کی حیثیت سے ملتا ہے جس سے اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ انصار میں نہ تو باصلاحیت افراد کی کمی تھی اور نہ ہی رسول اللہ نے ان کو ذمہ داریاں سونپنے میں کبھی کسی تحفظ ذہنی کا مظاہرہ کیا۔لیکن نئی ریاستی پالیسی سے صورتحال یکسر بدل گئی۔عہدِ صدیقؓ میں نہ صرف یہ کہ انصار ریاستی نظام سے دور رکھے گئے بلکہ جن حضرات کا نام ہم نے اوپر کی سطروں میں ذکر کیا وہ اپنے سابق عہدوں پر بھی باقی نہ

رکھے گئے۔ بزبان شاعر حسان بن ثابت:

یا للرجال لخلفة الاطوار ولما أرادالقوم بالأنصار

لم یُدخلوامنا رئیساً واحداً یاصاح فی نقض ولا إمرار

عہد فاروقی اور عہد عثمانی میں بھی کم وبیش اسی پالیسی پر عمل ہوتا رہا۔ انصار کے لیے یہ بات بھی ذہنی اذیت کا سبب بنی کہ دیوان العطاء سے ان کے لیے قرشی مہاجرین کے مقابلے میں کم تر درجے کا وظیفہ مقرر کیا گیا جس سے اس بات کا عندیہ تو ملتا ہی تھا کہ نئی حکومت میں ان کی حیثیت صفِ اول کے شارکین کی نہیں رہ گئی ہے۔

۹۔ خلفاء ثلاثہ کے عہد میں ریاست کی بے التفاتی کے سبب انصار فطری طور پر خلافت کے ہاشمی امیدواروں کے سلسلے میں ہمدردی رکھتے تھے۔ التفات کا معاملہ یک طرفہ نہیں بلکہ باہمی تھا۔ لہٰذا جب حضرت علیؓ کی خلافت قائم ہوگئی تو آپؓ نے پانچ میں سے تین اہم صوبوں پر انصاری گورنر مقرر کیے۔ قیس بن سعد بن عبادہ حضرت علیؓ کے سرگرم حمایتیوں میں سے تھے۔ بلکہ سچ پوچھئے تو صفین کی جنگ میں انصار کی پوشیدہ فنی صلاحتیں بڑے دنوں بعد منظر عام پر آئی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس جنگ میں قیس بن سعد بن عبادہ اور سہل بن حنیف انصاری علوی فوج کے اہم کمانڈروں میں تھے۔ (طبری، لائڈن ایڈیشن ۱/۳۲۸۳)۔

۱۰۔ ان تین بڑے معرکوں سے خمس کی مجموعی تعداد مختلف مصادر میں جس طرح بیان ہوئی ہے اس سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ مرکزی خزانے کو وصول ہونے والی یہ غیر معمولی آمدنی تھی جو خلافت فاروقیؓ کے ابتدائی دو تین سالوں میں مدینے کو وصول ہوئی تھی (ملاحظہ ہو اکتفاء، ص ۳۹۸)۔ مختلف اطراف میں عسکری محاذ آرائیوں کا سلسلہ جاری تھا جس سے برابر خمس کی چھوٹی بڑی رقمیں مدینے کو وصول ہوتی رہتی تھیں۔ اس کے علاوہ جزیہ اور لگان کی آمدنی الگ تھی۔ عہد فاروقی میں عراق، شام، میسوپوٹامیا، فارس اور مصر کے وسیع علاقے اسلامی سلطنت میں شامل ہوگئے تھے۔ جن کی زراعتی زمینوں پر جو ٹیکس عائد کئے گئے اس سے آمدنی کا ایک مستقل ذریعہ پیدا ہوگیا۔ اس کے علاوہ زیر معاہدات کی چھوٹی بڑی رقمیں مدینے کو مختلف اطراف سے وقتاً فوقتاً موصول ہوتی رہتی تھیں۔ عہد فاروقی کی ان غیر معمولی فتوحات کے نتیجے میں تمام اطراف وجوانب سے مدینہ میں دولت کی ریل پیل ہوگئی۔

۱۱۔ حضرت عمرؓ کی اس اقتصادی پالیسی پر جن لوگوں نے اعتراض وارد کیا ان میں حکیم بن حزام اور ابوسفیان بن حرب کے نام خاصے نمایاں ہیں۔ اول الذکر حضرت خدیجہؓ کے بھتیجے اور ثانی الذکر قریش کے نمایاں ترین فرد اور رسول اللہ کے خسر تھے۔ ان دونوں حضرات کا شمار بڑے تاجروں میں ہوتا تھا۔ اور یہ دونوں حضرات اپنی جہاندیدگی کے حوالے سے بھی قریش میں احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ دونوں کا یہ اعتراض تھا کہ اس طرح قریش تجارت چھوڑ کر حکومت پر منحصر ہو جائیں گے اور اگر آنے والے خلیفہ نے وظیفوں کا یہ سلسلہ بند کر دیا تو پھر وہ کہیں کے نہ رہ جائیں گے۔ (ملاحظہ ہو نسب قریش، ص ۳۷۲، بلاذری، ص ۴۶۳)۔

۱۲۔ بلاذری، ص ۴۶۳۔

۱۳۔ ابن کثیر، البدایہ والنھایہ، الجز العاشر، یزید بن ولید بن عبد الملک بن مران۔

۱۴۔ عقد الفرید، ص ۳۶۶۔

۱۵۔ محولہ عبد الوحید خاں، تاریخ تہذیب وتمدن اسلامی، ص ۶۷۔

۱۶۔ سیوطی، تاریخ الخلفاء۔

۱۷۔ محولہ عبد الوحید خاں، حوالہ مذکور، ص ۶۸۔

۱۸۔ شبلی نعمانی، المامون، ص ۷-۱۳۶۔

۱۹۔ روایات و آثار کی متداول کتابوں میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں ہے جن سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ نبوی معاشرے میں انسانی شخصیت کے مکمل نمو اور اس کے انبساط کا خاطر خواہ سامان پایا جاتا تھا۔ از راہِ مثال ہم یہاں صرف دو بیانات پر اکتفاء کرتے ہیں:

۱۔ جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین بنی علی فدخل بیتی وجلس علی فراشی فجعل جویریات لنایضربن بالدف و یندین من قتل من آبائھن یوم بدر اذ قالت احداھن وفینا نبی یعلم مافی غد فقال لھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دعي ھذا وقولی بالتی کنت تقولین۔

میری رخصتی کے موقع پر حضورؐ میرے ہاں تشریف لائے اور میرے ہی بستر پر بیٹھ گئے۔ چند لڑکیاں دف بجا بجا کر بدر میں شہید ہونے والے اپنے بزرگوں کی مدح سرائی کرنے لگیں۔ تب ہی ایک نے یہ نغمہ چھیڑا ''ہم میں ایک پیغمبر ایسا ہے جو یہ جانتا ہے کل کیا ہوگا۔'' حضورؐ نے فرمایا یہ نہ کہو وہی گاؤ جو پہلے گا رہی تھیں۔ (ربیع بنت معوذ کی زبانی بخاری، ابوداؤد اور ترمذی میں منقول)۔

۲۔ دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعندی جاریتان تغنیان بغناء بعاث فاضطجع علی الفراش و حول وجھه فدخل ابوبکر فانتھر نی وقال مزمارۃ الشیطان عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم! فأقبل علیه رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال دعھما... وکان یوم عید...

حضورؐ میرے ہاں تشریف لائے اس وقت دو لڑکیاں جنگ بعاث کے نغمے گا رہی تھیں۔ حضورؐ بستر پر لیٹ گئے اور دوسری کروٹ بدل لی۔ دریں اثناء ابوبکر تشریف لائے اور مجھے ڈانٹتے ہوئے کہا رسول اللہؐ کی موجودگی میں یہ شیطانی گیت؟ حضور نے ابوبکر کی طرف متوجہ ہوکر فرمایا... رہنے دو ان بیچاریوں کو... اور یہ عید کا دن تھا... (عائشہ زوجۂ رسول کی زبانی بخاری، مسلم اور نسائی میں منقول)

۲۰۔ رواہ طبرانی۔

۲۱۔ ابوموسیٰ اشعری کی زبانی، مسلم اور نسائی میں منقول۔

۲۲۔ رواہ ابوداؤد، نسائی۔

۲۳۔ ابن ماجہ، ابوداؤد، مسند احمد، دارمی۔

۲۴۔ اس کے علاوہ آثار وروایات کی مختلف کتابوں میں عبدالرحمٰن بن عوف (بروایت ابن ابی شیبہ وابن عبدالبر)، سعد بن ابی وقاص (بروایت ابن قتیبہ فی کتاب الرنصہ)، عبداللہ بن ارقم (بروایت ابن عبدالبر)، ابوعبیدہ بن جراح (بروایت البیہقی)، اسامہ بن زید (بروایت البیہقی)، حمزہ بن عبدالمطلب (بروایت بخاری ومسلم) عمرو بن عاص (بروایت ابن قتیبہ)، حسان بن ثابت (بروایت صاحب الاغانی)، عبداللہ بن عمر (بروایت الزبیر بن بکار فی الموفقیات) اور خوات بن جبیر (بروایت البیہقی) کے نام ملتے ہیں۔

۲۵۔ بحوالہ سید مرتضیٰ زبیدی، شرح احیاء العلوم، ج ۶ ص ۴۵۸۔

۲۶۔ وروی الشیخ تقی الدین بن دقیق العید (۶۲۵-۷۰۲ھ) فی کتابہ اقتناص السوانح بسندہ عن وھب بن سنان قال سمعت عبد الله بن الزبير رضی الله عنه يترنم بالغناء وقال عبدالله فلما سمعت رجلا من المهاجرين الا وهو يترنم۔ وقال قال امام الحرمين و ابن ابی الدم ان الاثبات من اهل التاريخ نقلوا انه كان لعبد الله بن الزبير جوار عوادات۔ وان ابن عمر دخل عليه فرای العود فقال ماهذا يا صاحب رسول الله فنا وله له فتأمله ابن عمر وقال هذا ميزان شامی فقال ابن الزبير توزن به العقول۔ بحوالہ سید مرتضیٰ زبیدی، شرح احیاء العلوم، ج ۶ ص ۴۵۸؛ مزید دیکھئے: اخبار مکۃ للفاکہی، ج ۳ ص ۲۷۔

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ آثار وروایات کی کتابوں میں حضرت عمرؓ کے سلسلے میں یہ عمومی تاثر قائم ہوتا ہے کہ وہ غالباً شعر ونغمہ کے ذوق سے خالی تھے یا کم از کم اسے ثقاہت کے خلاف سمجھتے تھے مثلاً ترمذی میں بریدہ بن الحصیب کی ایک روایت میں یہ ذکر ہے کہ آپؐ جب کسی غزوہ سے واپس تشریف لائے تو ایک کالی جاریہ رسولؐ اللہ سے آکر کہنے لگی کہ میں نے نذر مانی تھی کہ اگر اللہ آپ کو سلامتی کے ساتھ واپس لائے گا تو میں آپ کے سامنے دف پر نغمہ گاؤں گی آپؐ نے فرمایا نذر مانی ہے تو گا بجالے ورنہ رہنے دے۔ سو وہ گانے لگی اتنے میں ابوبکرؓ آگئے وہ گاتی بجاتی رہی پھر عثمانؓ آئے اور وہ گاتی رہی پھر عمرؓ آئے تو وہ اپنے دف کو الٹ کر اس پر بیٹھ گئی۔ حضورؐ نے فرمایا ان شیطان یخاف منك یا عمر یعنی اے عمر تم سے تو شیطان بھی ڈرتا ہے۔

لیکن ان روایتوں کے علی الرغم ایسی روایتیں بھی موجود ہیں جو ہمیں یہ بتاتی ہیں کہ عمر فاروقؓ شعر ونغمہ کے ذوق سے کورے نہیں تھے۔ ابن حجر عسقلانی نے التلخیص الحبیر، (ص ۴۰۸) میں اس خیال کی تائید کی ہے کہ عمر جب اپنے گھر میں تنہا ہوتے تو بیت یا دو بیت ترنم سے پڑھتے۔ ابن عبدالبر نے استیعاب (ج ۱، ص ۱۷۰، مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن) میں ذکر خوات بن جبیر کے ضمن میں لکھا ہے کہ حج کے موقع پر لوگوں کی فرمائش پر حضرت عمر نے خوات سے کہا کہ وہ ضرار کے اشعار گا کر سنائیں۔ خوات کہتے ہیں کہ یہ شغل ساری رات جاری رہا یہاں تک کہ صبح ہوگئی تب حضرت عمر نے فرمایا: ارفع لسانك يا خوات فقد اسحرنا۔

۲۹۔ اتحاف السادۃ للزبیدی، ج ۵، ص ۴۵۹۔

۳۰۔ عبدالعزیز بن عبدالمطلب، خارجہ بن زید اور عبدالرحمٰن بن حسان بن ثابت وغیرہم کی ایک دعوت میں شرکت کا تذکرہ کرتے ہوئے صاحب الاغانی نے یوں لکھا ہے۔

قال (يعنى خارجة بن زيد) دعينا الى مأدبة فحضرنا وحضر حسان بن ثابت وكان قد ذهب بصره و معه ابنه عبدالرحمٰن فجلسنا جميعا على مأدبه فلما فرغ الطعام أتونا بجاريتين مغنيتين احداهما: بعة والأخرىٰ عزة الميلاء فجلست وأخذت بمزهريهما وضربتا ضربا عجيبا وغنتا بشعر حسان:

فلا زال قصر بين بصرى وحلق عليه من الوسمى جود ووابل فأسمع حسان يقول قد أرانى هناك سميعا بصيرا وعيناه تدمعان فاذا سكتتا سكتت عينه و اذا غنتا بكى، وكنت أرى عبد الرحمٰن ابنه اذا سكتتا يشيرا اليهما ان غنيا۔

۳۱۔ وحكى الماوردى فى الحاوى ان معاوية و عمرو بن العاص مضيا الى عبد الله بن جعفر لما استكثر من سماع الغناء وانقطع اليه واشتغل به۔ فمضيا اليه ليكلماه فى ذالك فلما دخلا عليه سكتت الجوارى فقال له معاوية مرهن يرجعن الى ما كن عليه فغنين فطرب معاوية فحرك رجله على السرير فقال له عمرو ان من جئت تلقاه احسن حالا منك، فقال له معاويه اليك يا عمرو، فان الكريم طروب۔ بحوالہ زبیدی، شرح احیاء العلوم، ج ۶، ص ۴۵۸۔

۳۲۔ كتاب الأغانى ۱۲۳/۲

۳۳۔ حوالہ مذکور، ۱۳/۱۶

۳۴۔ حوالہ مذکور، ۴۰/۴

۳۵۔ حوالہ مذکور، ۱۶/۱۴

۳۶۔ حوالہ مذکور، ۱۰۱/۱

۳۷۔ حوالہ مذکور، ۳۰/۶

۳۸۔ حوالہ مذکور، ۶۱/۱

۳۹۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن عمر بن عبدالعزیز کے سامنے بہت سی جاریہ پیش کی جارہی تھیں۔ عباس بن ولید بن عبدالملک بھی وہیں موجود تھا۔ جب کوئی خوبصورت جاریہ سامنے آتی تو وہ عمر بن عبدالعزیز کو مشورہ دیتا کہ اے امیر المومنین اسے اپنے لیے روک لیجئے۔ جب اس نے بار بار اس مشورے کا اعادہ کیا تو عمر بن عبدالعزیز نے کسی قدر خفگی کے ساتھ اس سے کہا کہ کیا تم مجھے زنا کی ترغیب دیتے ہو۔ خلیفہ عمر کی اس بات سے عباس کبیدہ خاطر ہوا اور خاندان کے دوسرے افراد سے کہنے لگا کہ ایسے شخص کے پاس کیوں بیٹھتے ہو جو تمہارے آباء واجداد کو زانی سمجھتا

ہے۔
ابن عساکر، تاریخ دمشق، بحواشی المحقق علی شیری، دارالفکر، بیروت ۱۴۱۵ھ، ج ۲۶ ص ۴۴۷۔

۴۰۔ Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979), 81

۴۱۔ Sandra Toenies Keating, *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period*, BRILL Leiden, 2006, p. 81-82

۴۲۔ ہشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ھ) کے عہد میں ارسطو کے ان رسالوں کا ترجمہ ہوا جو اس نے سکندر کو لکھے تھے۔ اس کے علاوہ فارسی ادب سے رستم و اسفندیار کے قصّے اور شاہانِ عجم کی سوانح بھی اسی عہد میں عربی میں منتقل ہوئی۔

۴۳۔ اس بات کے قرائن موجود ہیں کہ ارسطو اور افلاطون کی کتابیں اولاً عربی زبان میں فارسی سے ترجمہ کی گئی ہوں اس لیے کہ اسلام سے پہلے جوندیسا پور کے مدرسے میں اہل یونان کے فلسفیانہ مباحث کا تذکرہ پایا جاتا ہے۔ (التراث الیونانی، ص ۱۱۹) اس لیے اغلب امکان اس بات کا ہے کہ عبداللہ بن مقفع نے عربی تراجم راست یونانی کے بجائے فارسی سے کئے ہوں۔ البتہ بعد کے دنوں میں ان کتابوں کے اصل ماخذ سے بھی تراجم کر لیے گئے۔ اس کا ایک سبب تو قدمائے یونان کی کتابوں میں غیر معمولی دلچسپی تھی جس کے سبب ایک ایک کتاب کے کئی کئی بار ترجمے ہوئے۔ مثال کے طور پر ارسطا طالیسی منطق کی پہلی تین کتابیں۔

۱۔ قاطیغوریاس (Categories) یا کتاب المقولات

۲۔ باری ارمینیاس (De Interpretatione) یا کتاب العبارۃ

۳۔ انالوطیقا یا انالوطیقا اولیٰ (Prior Analytics) یا کتاب القیاس

نیز فرفوریوس کی ایساغوجی کا عربی میں ترجمہ عبداللہ بن مقفع کے ہاتھوں ہو چکا تھا۔ دوسرا ترجمہ ابونوح کاتب نصرانی نے کیا اور پھر تیسری مرتبہ راست یونانی زبان سے سلم حرانی کے ہاتھوں انجام پایا جیسا کہ اس کتاب کے مخطوطہ بیروت کے اس ترقیمہ سے ظاہر ہے۔

"تمت الكتب التلا نه من ترجمة محمد عبد الله المقفع و قد ترجمها بعد محمد ابو نوح الكاتب النصرانى ثم ترجمها بعد ابى نوح سلم الحرانى صاحب بيت الحكمة ليحىٰ بن خالد البرمكى۔"

(محولہ ڈاکٹر عبدالرحمٰن بدوی: التراث الیونانی فی الاسلام)

۴۴۔ اخبار العلماء باخبار الحکماء لابن القفطی، ص ۲۳۲

ابن القفطی نے اس فلسفی بزرگ کا نام یحییٰ النحوی بتایا ہے۔ ہمارے خیال میں یہ مصنف کے تسامحات میں سے ہے کہ یحییٰ النحوی جسے John Grammaticus کے نام سے جانا جاتا ہے عربوں کی فتح مصر سے کوئی چالیس سال پہلے

ہی انتقال کر چکا تھا۔

۴۵۔ صحیفۂ کاملہ، زبورآلِ محمدؐ، ص۱۲۴، مزید دیکھئے طبری و یعقوبی ذیل واقعۂ شہادت حسینؓ۔

۴۶۔ دینوری، ص۲۷۲۔

۴۷۔ عباسی دعوت گو کہ محبت آل بیت کے پردے میں پروان چڑھی تھی لیکن قیام خلافت کے بعد جب بنوعباس نے حکمرانی پر اپنا دعویٰ مستحکم کر لیا تو آلِ بیت کے خیمے سے وقتاً فوقتاً بغاوتیں ہوتی رہیں۔ نفسِ ذکیہ کی بغاوت بھی ناکام ہوگئی البتہ خلیفہ منصور سے ہونے والی ان کی دلچسپ مراسلت تاریخ کے صفحات میں ہمیشہ کے لیے محفوظ ہے۔ نفسِ ذکیہ کا موقف تھا کہ امامت کے وارث حضرت علیؓ کی اولاد ہیں حضرت عباسؓ کی نہیں۔ خلیفہ منصور نے وراثت کے مروجہ اصول وآداب کے مطابق اس خیال کی پرزور وکالت کی کہ خلافت ہر اعتبار سے آلِ عباسؓ کا موروثی حق ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے۔ منصور اور نفس ذکیہ کی مراسلت، تاریخ الامت، ج ہشتم، اسلم جیراجپوری۔

۴۸۔ بحوالہ ابن القفطی۔

۴۹۔ مقدمہ ابن خلدون، ص۴۰۱

۵۰۔ طبقات الامم، قاضی ساعد اندلسی، ص۷۶-۷۵

۵۱۔ ایضاً

۵۲۔ فارابی، اشعری، ابن سینا اور بڑی حد تک غزالی کی پراگندہ فکری میں بھی اس تصنیف کا خاصا دخل رہا۔ گو کہ ایک کلامی منہجِ فکر کا بنیادی ڈھانچہ تو بڑی حد تک دوسری صدی میں تشکیل پا چکا تھا کہ حنفی فقہ کے مباحث پر اس منہج کی جھلک نمایاں ہے۔ البتہ *Enneads* کے ترجمے نے اس منہج کے ارتقاء اور اس کے استحکام میں پہلے پتھر کا کام کیا۔ Logos اور کلام کی بحثیں یا خدا کے سلسلے میں ذاتی اور صفاتی موشگافیاں، جو عیسائی مسلم تعامل کے نتیجے میں پیدا ہوئی تھیں، ان بحثوں کو تعبیر دین کی کلید قرار دینے کا سلسلہ بڑی حد تک اس کتاب سے جا ملتا ہے۔

۵۳۔ سہروردی، یحییٰ بن حبش، شہاب الدین، الشیخ المقتول: کتاب المشارح و المطارحات (مشمولہ مجموعہ فی الحکمہ الالٰہیہ، استنبول مطبعۃ المعارف ۱۳۴۵ھ) العلم الثالث، ص۲۰۵۔

۵۴۔ ترجمہ: یونانی فلاسفہ طبقات انام میں بلند وارفع ہیں۔ اہل علم کے درمیان ان کی خاصی قدر ومنزلت ہے، بسبب اس امر کے کہ حکمت کے مختلف فنون مثلاً ریاضیات، منطق، الٰہیات، سیاسیات منزلیہ، سیاسیات مدنیہ کے ساتھ انھوں نے خاصا حُسنِ اعتناء سے کام لیا ہے۔ (ابن ابی اصیبعہ نے عیون الأنباء فی طبقات الأطباء میں قاضی صاعد الاندلسی کا یہ قول نقل تائیداً نقل کیا ہے۔

۵۵۔ ابن خلکان، وفیات الاعیان، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۷، ج۵، ص۱۵۴۔

۵۶۔ طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ، ج۲، ص۴، ۳۔ ابن القفطی نے اس واقعہ کو اخبار العلماء باخبار الحکماء اور بیہقی نے تتمہ صفوان الحکمہ ص۴۲ میں بھی نقل کیا ہے۔

۵۷۔ رازی وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے فارق العقل اسرائیلی روایات کو جس کی پشت پر بسا اوقات بڑے بڑے ثقہ راویوں کے نام تھے قابل استرداد قرار دیا۔ مثال کے طور پر واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظھورھم ذریتھم کے سلسلے میں سعید بن مسیّب اور سعید بن جبیر جیسے اہل روایت کہتے ہیں کہ جب خدا نے حضرت آدم کو پیدا کیا، تب ان کی پیٹھ پر ہاتھ پھیرا جس سے چونٹی کی مثل لاکھوں جاندار جھڑ پڑے۔ پھر خدا نے ان سے اپنی خدائی کا اقرار لیا۔ پھر ان کو حضرت آدم کی پیٹھ میں دوبارہ داخل کر دیا۔ رازی کہتے ہیں کہ اس تمثیل میں اشارہ انسان کی فطرت کی طرف ہے جسے خدا نے ایسی بنائی ہے کہ وہ خدا کی خدائی کی شہادت دے رہی ہے۔ اسی طرح حضرت ابراہیم کے قصے میں جو حصرت ابراہیم کے تین دفعہ جھوٹ بولنے کا ذکر روایتوں میں وارد ہے اس کے بارے میں رازی نے یہ موقف اختیار کیا کہ حدیث کے راویوں کو ثقہ مانیں تو ابراہیم جھوٹے ٹھہرتے ہیں اور اگر ابراہیم کو سچا مانا جائے تو راویوں کی ثقاہت جاتی ہے۔ سو اس بارے میں اہلِ نظر کو اختیار ہے کہ وہ جس موقف کو مناسب سمجھیں اختیار کریں۔ روایتی تفسیروں میں تفسیرِ طبری کے قصے کہانیوں نے قبولیت عامہ حاصل کر لی تھی جس کے سبب یہ خیال عام تھا کہ زہرہ جو بابل کی ایک فاحشہ عورت تھی محض اسمِ اعظم کے سہارے آسمان پر جا کر ستارہ بن گئی، حضرت یوسف آمادہ گناہ ہوئے، حضرت ایوب پر شیطان کا داؤ چل گیا، حضرت داؤد کا دل اوریا کی بیوی پر مائل ہو گیا یا ذوالقرنین کے اس چشمے پر پہنچنے کا ذکر جہاں سورج غروب ہوتا ہے، وغیرہ خرافات کا آپ نے بڑی ہمت کے ساتھ ابطال کیا۔ منہجِ علمی کی خامیون کے باوجود، فی نفسہ یہ رازی کا ایک بڑا کارنامہ ہے جس کی واقعی اہمیت کا اندازہ وہی لوگ کر سکتے ہیں جو اس عہد کی علمی ثقافت سے کسی قدر واقف ہوں جہاں روایتوں پر سوالیہ نشان لگانا گویا تفسیرِ ماثور کے انکار کے ہم معنی تھا۔

۵۸۔

Sandra Toenies Keating, *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period*, BRILL Leiden, 2006, p. 30

۵۹۔

Quoted in Tony Street, "Logic" in *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, pp. 247-265, Cambridge, 2005

۶۰۔ الفارابی، کتاب القیاس الصغیر فی المنطق عند الفارابی، ج ۲، ص ۶۸

۶۱۔ غزالی نے مقاصد الفلاسفہ میں لکھا ہے: فاذا فائدۃ المنطق اقتناس العلم وفائدۃ العلم حیازۃ السعادۃ الابدیۃ فاذاصح رجوع السعادۃ إلی کمال النفس بالتزکیۃ والتحلیۃ صارالمنطق لا محالۃ عظیم الفائدۃ۔ بس منطق کا فائدہ حصول علم ہے اور علم کا فائدہ ابدی سعات کا حصول ہے پس جب کہ کمال نفس میں سعادت کا تزکیہ وتخلیہ کی طرف رجوع کرنا صحیح ہے تو لامحالہ منطق بڑے فائدہ کی چیز ہوگی۔ المستصفیٰ من علم الاصول کے ابتدائیہ میں بھی آپ نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ فقہ میں درک حاصل کرنے کے لیے منطق کی

تعلیم لازم ہے۔

۶۲۔ ضرار بن عمرو کی یہ کتاب تو ہم تک پہنچی اس لیے وثوق کے ساتھ یہ کہنا مشکل ہے کہ ابتدائی عہد میں منہج کلامی کا واقعی انداز کیا تھا۔ البتہ مطہر بن طاہر المقدیسی کی کتاب البدع و التاریخ اور ابوالحسین الکاتب کی برھان فی وجوب البیــان میں اس کتاب کے تذکرے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں مناقشہ کی زبان dilectic انداز کی رہی ہوگی۔ گویا ابتداء سے ہی دینی مکالمے پر مناظرانہ رنگ غالب آ گیا تھا۔ متکلمین نے یا تو مخالفین پر ناقابل روک حملہ کو اپنا فریضہ جانا یا پھر اپنے موقف کی مدافعت میں ساری طلاقتِ لسانی صرف کر ڈالی اور اس طرح ایک ایسی آزاد اور خود مختار دانشورانہ روایت کی تشکیل نہ ہو سکی جو اپنے جواز کے لیے خود اپنے نظری وجود سے غذا حاصل کرتی۔

۶۳۔ ملاحظہ کیجئے کتاب نقدالنظر مرتبہ طٰہٰ حسین اور عبدالحمید العبادی، قاہرہ ۱۹۳۸ء۔

کہا جاتا ہے کہ یہ وہی کتاب ہے جو البرھــان فی وجوب البیان لِا بوالحسین اسحٰق بن ابراہیم بن سلیمان بن وہب الکاتب کے نام سے تاریخی حوالوں میں ملتی ہے۔

۶۴۔ کلامی اور مناظرانہ جدال فقہی کا ایک بہترین نمونہ رازی کی کتــاب المناظرات ہے جس کے مطالعے سے بآسانی یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ہمارے کبار علماء نے بھی مخالفین کو نیچا دکھانے کے لیے کن اوچھے ہتھکنڈوں کا سہارا لینا ضروری سمجھا۔ ہمارے پیش نظر یہاں مناظراتی ادب کی فی نفسہٖ تنقید نہیں بلکہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اس طرزِ استدلال میں برہان اور معرفت کی تلاش کس طرح پامال ہوئی۔

۶۵۔ نبیل شہابی نے ابوبکر جصاص کے اصول فقہ پر رواقی منطق کی کارفرمائیوں کا بڑا ہی چشم کشا جائزہ لیا ہے جس سے اسلام میں کلامی منہج کے ارتقاء کو سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے۔

Nabil Shehaby, "The Influence of Stoic Logic on Al-Jassas's Legal Theory" in *The Cultural Context of Medieval Learning* (Ed.) J.E.Murdoch, Holland, 1973

جصاص جو اپنی معروف زمانہ تالیف احــکام القرآن کے سبب فقہائے اہل سنت میں خاص مقام کے حامل ہیں ان کا زمانہ چوتھی صدی ہجری کا ہے جب رواقی منہج تمام فنی باریکیوں کے ساتھ فقہی ادب میں منقح ہو چکا تھا۔ البتہ عام طور پر ہمارے مؤرخین کی توجہ اس طرف کم ہی گئی ہے کہ کلامی منہج تحلیل و تجزیہ دوسری صدی کی ابتداء سے ہی مسلم ذہن میں اپنی جگہ بنا رہا تھا۔ گو کہ اس کی فنی آب و تاب تب اتنی نمایاں نہ تھی۔ ابتداء میں اس منہج کے شائقین پر اہل الرائے کی پھبتی کسی گئی جس کا مرکز مدینہ سے دور عراق اور شام کی مسلم آبادیاں تھیں جہاں علمی مجلسوں کی چہل پہل بڑھتی جاتی تھی۔ اس پسِ منظر میں امام ابوحنیفہ سے منسوب علمی مجلسوں کے کوائف پر ایک نگاہ ڈالنے سے اس بات کا سمجھنا چنداں دشوار نہیں رہتا کہ ابوحنیفہ کی فطانت اسی رواقی طرزِ فکر کا ابتدائی اور غیر مرصّع اظہار ہے۔ اس خیال کی وضاحت کے لیے ہم ان کی فقہی فطانت کی دو مثالیں پیش کئے دیتے ہیں۔

۱۔ کہا جاتا ہے کہ ایک شخص نے کسی بات پر اپنی بیوی سے ناراض ہو کر یہ قسم کھا لی کہ جب تک تو مجھ سے نہ

بولے گی میں تجھ سے نہ بولوں گا۔ بیوی بھی کم تنک مزاج نہ تھی اس نے بھی بعینہ یہی قسم کھالی اور یہی الفاظ دہرا دیئے۔ تھوڑی دیر میں جب غصّہ ٹھنڈا ہوا تو دونوں کو اپنی غلطی کا احساس ہوا۔ شوہر نے مشہور فقیہ سفیان ثوری سے رہنمائی چاہی ان کا کہنا تھا کہ قسم کا کفارہ دینا ہوگا اس کے علاوہ کوئی راستہ نہیں۔ مایوس ہو کر وہ ابوحنیفہ کی مجلس میں پہونچا کہنے لگا اللہ آپ ہی کوئی تدبیر بتایئے۔ ابوحنیفہ کا کہنا تھا جاؤ شوق سے باتیں کرو کسی پر کوئی کفارہ نہیں کہ جب تمہاری بیوی نے تم کو مخاطب کر کے قسم کے الفاظ دہرائے تھے تو اس کی طرف سے بولنے کی ابتداء ہو چکی تھی۔ پھر کسی قسم کا کیسا کفارہ؟ (رازی تفسیر کبیر، ج ا، ص ۴۱۱)

۲۔ ایک شخص امام ابوحنیفہ سے اپنے بدمزاج بیٹے کے سلسلے میں مشورے کا طالب ہوا کہنے لگا جب اس کی شادی کر دیتا ہوں تو بیوی کو طلاق دے دیتا ہے۔ لونڈی خرید دیتا ہوں تو اسے آزاد کر دیتا ہے آخر کیا تدبیر کروں۔ ابوحنیفہ نے اسے مشورہ دیا کہ تم اسے ساتھ لے کر بازار جاؤ جو لونڈی اسے پسند آئے اسے خرید کر اپنے بیٹے سے نکاح کر دو۔ اب اگر وہ آزاد کرنا چاہے گا تو نہیں کر سکتا کہ لونڈی اس کی ملک نہیں۔ طلاق دے گا جب بھی تمہارا کچھ نقصان نہیں کہ تمہاری لونڈی تمہارے پاس ہی رہی۔ (رازی تفسیر کبیر، ج ا، ص ۴۱۲)

۶۶۔ Sextus Empiricus, *Adversus Logicos* ii. 151 B Mates, *Stoic Logic* (2d ed.; Berkeley and Los Angles, 1961

۶۷۔ ملاحظہ ہو مفاتیح العلوم لمحمد بن احمد الخوارزمی (چوتھی صدی ہجری) جنھوں نے دو متعلق مقدمات یعنی المقدمتان اذا جمعتا کے لیے قرینہ کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ (مرتبہ ed. G. van Vloten [Leiden, 1885], p. 147, 1.7)۔ ابن سینا نے کتاب الشفا میں قرائن غیر منتجہ اور ابوالبرکات البغدادی نے المعتبر فی الحکمہ میں قرائن قیاسیہ کی اصطلاح ان ہی معنوں میں استعمال کی ہے۔ ملاحظہ ہو الشفا لِابن سینا مرتبہ سعید زائد، قاہرہ ۱۳۸۳ھ، ص ۶۵ اور المعتبر فی الحکمہ لِابوالبرکات البغدادی حیدرآباد ۱۳۵۷ھ۔

۶۸۔ محولہ ابوالحسین علی البصری، المعتمد فی اصول الفقہ ۲ مجلدات، مرتب محمد حمید اللہ، دمشق ۶۵-۱۹۶۴ء، ج ۲، ص ۵۴۴

۶۹۔ جاحظ نے اپنے استاد النّظّام کے حوالے سے اس خیال کا اظہار کیا ہے۔ ملاحظہ ہو المقدمہ لمحمد بن یوسف السّنوسی۔

۷۰۔ ملاحظہ ہو Sextus Empiricus اور فخر الدین الرازی کی کتاب نہایۃ العقول میں اس خیال کی مبیّنہ مشابہت۔ Sextus Empiricus, *Adversus Logicos* ii. 164 and 166ff.

۷۱۔ قاضی عبدالجبار المغنی نے المغنی (ج ۱۲، ص ۴۵) میں اور مقدیسی نے البدء والتاریخ، (ج ا، ص ۵۲) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ایک ثبوت کے لیے دوسرے ثبوت یا ایک علت کے لیے دوسرے علت کا مطالبہ نہیں کرنا چاہیے۔

۷۲۔ کہا جاتا ہے کہ ابوعمر جرمی جو حدیث سے اپنے اشتغال کے لیے معروف ہیں تیس سال تک سیبویہ کی کتاب سے

فتویٰ دیتے رہے کہ ان کے نزدیک متن کی نحوی تعبیر کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ الفاظ جب غیر معمولی اہمیت کر جائیں تو ان کی مختلف نحوی تعبیرات سے اختلافات کی ایک نئی دنیا آباد ہو سکتی ہے۔ فقہی فروعات میں اختلاف کا ایک بڑا سبب نحوی یا لغوی تعبیر بھی رہی ہے۔ ابن رشد نے بدایة المجتهد میں ان امور پر کسی قدر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ فی زمانہ زبان کی فلسفیانہ تعبیر تو یہاں تک کہتی ہے کہ الفاظ کے اندر معانی کی روح قاری کا ذہنی رجحان پھونکتا ہے سو الفاظ میں بہت کچھ پڑھنے کے امکانات ہیں۔ گویا اشارۃ النص، اقتضاء النص اور دلالت النص کا تعین قاری کے بہت کچھ اپنے ذہنی رجحان کا عکاس ہوتا ہے بلکہ اب صورت حال یہاں تک جا پہنچی ہے کہ زبان کی تعبیر و تفہیم کے سلسلے میں اہل علم ایک طرح کی بے معنویت کا احساس لیے جیتے ہیں۔ جب الفاظ کی حیثیت خالی خولی پٹارے کی ہو تو پھر قاری کے لیے اپنے پسندیدہ معانی سے اسے آباد کرنا کچھ مشکل نہیں رہتا۔ گویا متن کی کلامی اور منطقی تعبیر کا جو سفر عبارۃ، اشارۃ اور اقتضاء سے شروع ہوا تھا وہ اب ہمارے عہد میں ایک ایسے مرحلے میں آ پہنچا ہے جہاں صرف قاری کی نگاہِ دور رس غایت متن کو شکست دینے کے لیے کافی ہے۔

۷۳۔ ابن السّبکی (متوفی ۷۷۱ھ) نے القواعد والاشباہ والنظائر میں لغوی قواعد کے احکام متعین کئے ہیں وہ کہتے ہیں۔ کہ ف، ثم، الاّ، حتی، بلیٰ، اذا، کذا، لولا وغیرہ کے فقہی مضمرات بعض قواعد کے پابند ہیں۔ اس فن میں ابن فارس کی کتاب الصّاحبی اور اسنوی کی کتاب الکوکب الدّری اور سب سے بڑھ کر ابن الرشد کی بدایة المجتهد خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

۷۴۔ مثال کے طور پر قاضی ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ھ) کی الارشاد المتوسّط اور الارشاد الصغیر اور قاضی عبدالجبار (متوفی ۴۱۵ھ) کی العمد قاضی ابوالطیب الطبری (متوفی ۴۵۰ھ) کی شرح الکفایة عبدالملک ابو اسحاق شیرازی (متوفی ۴۷۶ھ) کی اللمع جوینی (متوفی ۴۷۸ھ) کی البرهان اور ابوحامد غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) کی المستصفیٰ بنیادی طور پر منہج صاحب الرسالة کا توسیعہ ہیں۔ خاص طور پر غزالی کی المستصفیٰ جہاں فقہ شافعی اپنے تمام تر کلامی ابعاد کے ساتھ جلوہ گر ہے، نے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے فقہ شافعی کو کلامی طرزِ فکر کا اسیر بنا ڈالا۔ آگے چل کر فخر الدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ) کی کتاب محصول اور سیف الدین آمدی (متوفی ۶۱۳ھ) کی کتاب الاحکام فی اصول الاحکام، العمد، المعتمد، البرهان اور المستصفیٰ کے مباحث کے گرد گردش کرتی رہیں جن کے بارے میں یہ خیال عام ہوا کہ ان کتابوں میں فقہ کا تمام تر عرق کشید کر لیا گیا ہے۔ کسی نئی ابتداء یا نئے منہج کی تلاش تو کجا بعد کے علماء کی تمام تر صلاحیتیں ان کتب کے شروح لکھنے یا ان کے مختصرات مرتب کرنے میں صرف ہو گئیں۔

۷۵۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: ابن حزم، التقریب لحد المنطق والمدخل الیه بالفاظ العامیه والامثله الفقهیه، بیروت، ۲۰۰۷ء

۷۶۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: الطبقات الشافعیه

۷۷۔ احیاء العلوم، الجزاول (کتاب قواعد العقائد) ص ۲۳۸۔

۷۸۔ ملاحظہ ہو سیرۃ الغزالی لِعَبد الکریم عثمان، دمشق، ۱۹۶۰ء، ص ۷۲۔

۷۹۔ ملاحظہ ہو سیوطی، جہد القریح ص ۲۳۲۔

۸۰۔ غزالی مکاشفات ومشاہدات کے غلو سے پر یہ گمان کرتے رہے کہ ان پر معرفت کے دروازے وا ہو گئے ہیں۔ صوفیوں کے طریق کی مشق سے انھیں ایسا لگا جیسے نبوت کی حقیقت ان پر منکشف ہو رہی ہو۔ بقول غزالی "ومما بان لی بالضرورة من ممارسة طریقتهم حقیقة النبوة و خاصیتها۔" انھوں نے اس دعوے کا بھی اظہار کیا کہ جس نے تصوف کا مزہ نہیں چکھا وہ حقیقتِ نبوت کا ادراک بھی نہیں کر سکتا: "وبالجملة فمن لم یرزق منه شیأ بالذوق فلیس یدرك من حقیقة النبوة الا الاسم"۔ اب بھلا غزالی کو کون اس بات سے مطلع کرتا کہ کہاں نبوت کا منصبِ جلیل اور کہاں صوفیوں کا کشف ومشاہدہ۔ گویا کہاں راجہ بھوج اور کہاں گنگوا تیلی۔ المنقذ من الضلال جس میں غزالی نے اپنے ان ادراکات کا دعویٰ کیا ہے کہ ان پر تصوف کے راستے سے نبوت کی حقیقت منکشف ہوئی، ان التباسات فکری کے سبب اندھیرے سے اندھیرے کا سفر بن گئی۔ غزالی باہر روشنی میں آ کر ایک نئی ابتداء کا ڈول نہ ڈال سکے۔ (احیاء العلوم)۔

۸۱۔ ترجمہ: اس سے معلوم ہوا کہ مسبب الاسباب نے اظہار حکمت کے لیے یہ طریقہ جاری کر رکھا ہے۔ مسببات کو اسباب کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا ہے۔ مسبب ضرور سبب کے ساتھ وجود میں آئے گا، شرط صرف یہ ہے سبب کے تمام شرائط پورے کئے جائیں۔ یہ اس قسم کے اسباب ہیں جن سے مسببات کا وجود وابستہ ہے جو کبھی اس سے الگ نہیں ہوتا اور یہ بھی خدا کی تقدیر اور مشیت کے سبب ہے۔ (احیاء العلوم، ج ٤، ص ٢٨٥)۔

۸۲۔ ترجمہ: جو کچھ جیسی کہ اس دنیا میں ہے اس کا اس سے بہتر ہونا ممکن ہی نہ تھا۔ کہ اگر ممکن تھا اور اس کے باوجود خدا نے اسے اسی طرح رکھ چھوڑا تو گویا اس نے اپنی عنایت کا اظہار نہیں کیا۔ جو کہ دراصل بخل ہے جو خلافِ کرم ہے اور ظلم ہے جو خلاف عدل ہے۔ اور اگر امکان کے باوجود خدا اس پر قادر نہیں تو اس سے خدا کا عجز لازم آتا ہے، جو یقیناً اُس کی شان الوہیت کے خلاف ہے...

آسمان وزمین کی ہر چیز مناسب ترتیب اور برحق پیدا کی گئی ہے۔ جس طرح جو چیز پیدا ہوئی اور جس ترتیب پر پیدا ہوئی، اُس کے علاوہ اور کچھ ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ جو چیز کسی کے بعد پیدا ہوئی اسی وجہ سے ہوئی کہ اُس کا پیدا ہونا اس کی شرط پر منحصر تھا اور مشروط کا وجود بغیر شرط کے محال تھا اور محال کی نسبت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ مشیتِ الٰہی تھا۔ (احیاء العلوم، کتاب التوحید والتوکل)۔

۸۳۔ رازی، التفسیر الکبیر، مجلّد ۷، ۸، بیروت ۱۴۱۱ھ، ص ۲۳۔

۸۴۔ رازی، التفسیر الکبیر، مجلّد ۷، ۸، بیروت ۱۴۱۱ھ، ص ۲۴۔

۸۵۔ رازی، التفسیر الکبیر، مجلّد ۱۳، ۱۴، بیروت ۱۴۱۱ھ، ص ۴۴۔

۸۶۔ بقول رازی: وابو مُسلم حسن الکلام فی التفسیر کثیر الغوص علی الدقائق واللطائف، التفسیر الکبیر ذیل آیت قال ربی اجعل لی آیۃ

۸۷۔ دیکھیے طبقات الکبری، علامہ ابن سبکی۔

۸۸۔ عام طور پر ہمارے مورخین نے مسئلہ جبر وقدر پر بحث کی بدعت کا الزام معبد الجہنی کے سر ڈال رکھا ہے حالانکہ حقائق اس کے برعکس ہیں۔ بنوامیہ نے اپنے نظامِ جبر کے خلاف عوامی بے چینی کو دبانے کے لیے اس خیال کی تبلیغ شروع کی کہ جو کچھ ہوتا ہے وہ خدا کی جانب سے ہے انسان اپنے افعال کا مختار نہیں۔ اس قسم کے خیالات سے دراصل نظام جبر کو انگیز کئے رہنے کا دینی جواز فراہم کرنا تھا۔ کہتے ہیں کہ معبد جو ایک بدویانہ دل ودماغ اور نڈر شخصیت کے مالک تھے اور جن کی وابستگی امام حسن بصری کے حلقے سے تھی ایک دن حلقۂ درس میں ان سے یہ پوچھ بیٹھے کہ جبر و قدر کے مسئلہ پر نظامِ وقت کی طرف سے جن خیالات کی تبلیغ ہو رہی ہے اس بارے میں آپ کا کیا خیال ہے۔ حسن بصری کا جواب تھا واللہ بنوامیہ جھوٹ کہتے ہیں۔ امام کی اس بات سے تحریک پا کر معبد الجہنی نے بنوامیہ کے خلاف خروج کر دیا جس کے نتیجے میں انھیں شہادت نصیب ہوئی۔

۸۹۔ ابن حزم، المفصل فی الملل و النحل، ج ۲ ص ۹۵۔

۹۰۔ غزالی جب تک فلسفہ ومنطق کے نقیب رہے وہ فلسفیانہ منہج کو علم کی مقیاس قرار دیتے رہے جیسا کہ انھوں نے مقاصد الفلاسفہ کے ابتدائیہ میں لکھا ہے۔

واماالمنطقیات فاکثرھا علیٰ منہج الصواب والخطأ نادرفیھا...

فاذا فائدۃ المنطق اقتناص العلم وفائدۃ العلم حیازۃ السعادۃ الابدیۃ فاذا صح رجوع السعادۃ الی کمال النفس بالتزکیۃ التحلیۃ صارالمنطق لا محالہ عظیم الفائدۃ۔

(مقاصدالفلاسفہ، ص، ۳)

۹۱۔ رازی کی بعض آخری تحریروں سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ صاحب التفسیر الکبیر جن کی قیل وقال مسلم فکر میں مسلسل مزاحم ہوتی رہی ہے وہ اپنے عظیم الشان علمی کیریئر کے آخری حصّہ میں اس منہج کے سلسلے میں سخت مایوسی کا شکار ہو گئے تھے۔ ملاحظہ ہو ان کا اعترافِ شکست۔ ”لقد تاملت الطرق الکلامیۃ والمناھج الفسلفیۃ، فما رایتھا تشفی غلیلاً، ولا تروی غلیلاً، ورایت اقرب الطرق، طریقۃ القرآن۔ اقرأفی الاثبات: الرحمٰن علی العرش الستویٰ، واقرأفی النفی: لیس کمثلہٖ شی۔ ومن جرب مثل تجربتی عرف مثل معرفتی۔“

رازی، رسالہ مباحث ذات وصفات بحولہ، ابنِ تیمیہ، مجموع الفتاویٰ، ج ۴، ص ص ۷۳-۷۲

۹۲۔ ابن خلدون نے قاضی ناصرالدین بیضاوی کی تصنیف طوالع الانوار کے سلسلے میں اس خیال کا اظہار کیا ہے۔ ”ثم توغل المتاخرون من بعدھم فی مخالطۃ کتب الفلسفۃ... ولقد اختلطت الطریقتان عند ھو لاء

المتاخرین والبست مسائل الکلام بمسائل الفلسفة حیث لا یتمیز احد الفنین من الآخر ولا یحصل علیہ طالعہ من کتبھم کما فعل البیضاوی فی الطوالع" تتمہ صفوان الحکمة۔ دیکھئے مقدمہ ابن خلدون، ص ۳۸۹۔

۹۳۔ مسلمانوں کی دانشوارنہ تاریخ میں خواجہ نصیر الدین طوسی کی تجرید العقائد والکلام کو جو توجہ ملی ہے اتنی توجہ شاید ہی کسی اور کتاب کو ملی ہوگی۔ حِلّی، اسفہانی اور قوشجی کی شرحیں داخلِ نصاب ہونے کے سبب نسبتاً زیادہ مشہور ہیں البتہ تاریخی مصادر میں تجرید کی کم از کم درجن بھر سے زائد شرحوں کا تذکرہ ملتا ہے۔ اسفہانی کی شرح تجرید پر میر سید شریف جرجانی (متوفیٰ ۸۱۶ھ) کا حاشیہ اتنا مقبول ہوا کہ اصل کتاب کی شہرت ماند پڑ گئی۔ نویں صدی ہجری میں حسام الدین طوقانی نے جرجانی کے حاشیہ پر بھی حاشیہ لکھ ڈالا۔ اس کے بعد یہ سلسلہ اتنا مقبول ہوا کہ جرجانی کے حاشیہ پر حاشیہ لکھنا جلالت علمی کی دلیل سمجھا جانے لگا۔ مختلف عہد کے جن معروف اہل علم نے اس فن حاشیہ نویسی میں کمال بہم پہنچایا، ان کی کوئی واقعی فہرست فراہم کرنا طوالت کا باعث ہوگا البتہ چند نسبتاً معروف ناموں کا تذکرہ اس خیال کی وضاحت کے لیے کافی ہوگا کہ حاشیہ در حاشیہ کی علمی روایت میں ہماری بہترین صلاحیتیں کس طرح صرف ہوتی رہی ہیں۔ ملاحظہ کیجئے جرجانی کے حاشیہ پر حاشیہ لکھنے والوں کے چند معروف نام:

(۱) حاشیہ محمد ابراہیم خطیب زادہ۔ (۲) حاشیہ محی الدین محمد بن قاسم۔ (۳) حاشیہ محی الدین ابن حسن سامیونی۔ (۴) حاشیہ شجاع الدین الیاس رومی۔ (۵) حاشیہ عنان الدین یوسف العجمی۔ (۶) حاشیہ ابن المعید۔ (۷) حاشیہ خیالی۔ (۸) حاشیہ احمد طاشی حلبی۔ (۹) حاشیہ محمد بن خمود مغلوی وفائی۔ (۱۰) حاشیہ حسام الدین حسین بن عبدالرحمان توقانی۔ (۱۱) حاشیہ مولیٰ محی الدین بردعی۔ (۱۲) حاشیہ ابن الشیخ البشتری۔ (۱۳) حاشیہ طاش کبری زادہ احمد بن مصطفےٰ۔ (۱۴) حاشیہ نکاری ومہدی شیرازی۔ (۱۵) حاشیہ شاہ محمد بن حزم۔ (۱۶) حاشیہ علاء الدین حنائی زادہ (۱۷) حاشیہ شمس الدین احمد قاضی زادہ۔ (۱۸) حاشیہ عبدالرحمٰن بن غزالی زادہ۔ (۱۹) حاشیہ نصفر بیگ بن عبدالرحیم۔ (۲۰) حاشیہ شجاع الدین کوسج۔ (۲۱) حاشیہ سلیمان بن منصور طوسی۔ (۲۲) حاشیہ مولوی محی الدین احمد بن ابراہیم النحاس دمشقی۔ (۲۳) حاشیہ عبدالغنی بن امر شاہ بن محمود۔ (۲۴) حاشیہ محمد بن ماہی زادہ۔ (۲۵) حاشیہ محمد بن عبدالکریم۔

۹۴۔ *A Commentary on the Creed of Islam: Sa'd al-Din Al-Taftazani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi,* tr. E. E. Elder (New York.; Columbia University Press, 1950), p.45

۹۵۔ ملاحظہ کیجئے: Goodman, L. E., "Razi's Myth of the Fall of the Soul; Its Function in his Philosophy", in: G. F. Hourani (Ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science,* 1975), pp. 25-40.

۹۶۔ مقالاتِ اسلامیین، ص ۳۴۷

۹۷۔ حوالہ مذکور، ص ۳۴۶

۹۸۔ شہرستانی (متوفی ۱۱۵۳ء) نے نظام کے اس خیال کی جڑیں Anaxagoras کے خیال میں بتائی ہے۔ جس کے مطابق کوئی شئے خواہ وہ کتنی ہی چھوٹی کیوں نہ ہو اس کے اتنے حصّے بخرے کئے جا سکتے ہیں کہ سب سے چھوٹے حصّے کو بھی مزید منقسم کرنا ممکن رہتا ہے۔ نظام بھی کچھ اسی قبیل کی باتیں کہتا ہے کہ کوئی شئے ایسی نہیں جس کا کوئی ٹکڑا ایسا نہ ہو جس کا مزید ٹکڑا نہ کیا جا سکے اور کوئی آدھا ایسا نہیں جسے مزید آدھا نہ کیا جا سکے۔ ہر ذرہ کو لامتناہی طور پر مزید تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ Anaxagoras کے خیالات Simplicius کی اس شرح میں ملتے ہیں جو اس نے ارسطو کی فزکس پر لکھی ہے۔ Simplicius کا عہد چھٹی صدی عیسوی بتایا جاتا ہے۔

۹۹۔ مقالاتِ اسلامیین، ص ۲۸۳۔

۱۰۰۔ غزالی نے مشکوٰۃ الانوار اور احیاء العلوم میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ہم جس دنیا میں سانس لے رہے ہیں وہ دراصل ایک ازلی اور ابدی عالم ملکوت کا محض ایک عکس ہے۔

۱۰۱۔ تہافت الفلاسفہ کے علاوہ دیکھئے ال۔ ای۔ گڈ مین کا یہ دلچسپ مضمون:

L E Goodman,"Three Meanings of the Idea of Creation" in A. Altmann in *Three Jewish Philosophers*, New York, 1967

۱۰۲۔ See Aristotle, *Categories* 6, 5a, p. 25.

۱۰۳۔ تہافت الفلاسفہ، ص ۶۰

۱۰۴۔ ابن سینا جنہیں ارسطاطالیسی نظام کائنات کے راسخ العقیدہ پیرو کی حیثیت سے دیکھا جانا چاہیے۔ ان کے لیے بھی اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ وقت کی ازلیت پر ایمان لے آتے۔ ان کا موقف تھا کہ اگر وقت کی کوئی ابتداء مان لی جائے اور یہ بھی مان لیا جائے کہ فطرت کسی وقت خاص میں تخلیق کیا گیا ہے تو پھر یہ ماننا بھی لازم آئے گا کہ وقت اور فطرت کسی اور چیز کی تخلیق سے پہلے موجود رہے ہوں گے۔ ایسا اس لیے کہ ارسطاطالیسی نظام میں امکانات کی تمام تر بنیاد مادہ ہے۔ خود فطرت کی تخلیق مادہ کی موجودگی کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ ابن سینا کے لیے یہ مسئلہ لاینحل بنا رہا کہ مادہ کی تخلیق سے پہلے کائنات کے وجود کا آخر جواز کیا ہو سکتا ہے؟ پھر یہ کہ اگر مادہ کے سلسلے میں یہ خیال بھی تسلیم کر لیا جائے کہ مادہ ازلی نہیں ہے تو پھر خود اس کی تخلیق کیسے ہوئی ہو گی؟ یہ سوال بھی اہم تھا کہ اگر کسی خاص نقطہ پر وقت کی تخلیق ہوئی ہو گی تو وقت جو کہ ارسطو کی فکر میں محض حرکت کو ناپنے کا ایک آلہ ہے، تو پھر ابتداء میں کس چیز کی حرکت کے ذریعہ وقت کا تعین کیا گیا ہو گا؟ اگر شئے اور مادہ کا وجود ازلی نہ ہو، پھر یہ کہ وقت کیسے بنا، کیا اس کی تخلیق کسی لمحے یا مرحلہ میں ہوئی، تو پھر آخر وہ لمحہ کس طرح وجود میں آیا؟ ان سوالات کا منطقی ابہام اس امر پر دال تھا کہ مادہ کی تخلیق مادہ سے اور وقت کی تخلیق وقت سے ہوئی۔ ارسطاطالیسی نظام فکر نے مسلم مفکرین کو خیالات کی ایسی بند گلی میں داخل کر دیا جہاں سے خود فلسفے کے ذریعے نکلنے کی سبیل باقی نہ رہی۔ یہ خیال کہ وقت کی

تخلیق سے پہلے گویا کوئی وقت رہا ہوگا تخلیقِ کائنات کی خدائی اسکیم یا First Cause کے ایک طرح کے انکار پر مبنی تھا۔ ارسطا طالیسی نظام فکر میں اس مشکل سے بچنے کا ایک حل یہ نظر آیا کہ خدا کو کائنات کا خالق ماننے کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی مان لی جائے کہ وہ خود فی نفسہٖ اس کائنات سے باہر بیٹھا ہوا ہے۔ وہ کائنات کا محرک تو ضرور ہے البتہ اس میں شامل یا دخیل نہیں۔ فلسفہ نے اس بات کو سمجھانے کی کوشش کی کہ اگر مادہ کی ظاہری شکل وصورت ازلی نہیں ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک ازلی ہستی کسی غیر ازلی یا تخلیق کردہ شئے سے مربوط سمجھی جائے۔

۱۰۵۔ فارابی سے پہلے ارسطو کی آٹھ منطقی کتابوں میں سے صرف تین کتابیں ''قاطیغوریاس'' (کتاب المقولات Categories) ''باری امینیاس'' (کتاب العبارۃ Prepositions) اور ''انا لوطیقائے اولیٰ'' (کتاب القیاس Analytica Prior) میں سے اشکالِ حملیہ کی بحث تک طالب علموں کو پڑھنے کی اجازت تھی۔ بقیہ کتابوں کی تعلیم ممنوع تھی۔ علمائے کلیسا ان کتابوں کو اپنے مذہبی معتقدات کے لیے انتہائی مضر سمجھتے تھے۔ البتہ فارابی کے عہد میں یہ پابندی ختم ہوگئی۔ ملاحظہ ہو ابن ابی اُصیبعہ :طبقات الاطباء، الجزء الثانی ص ۱۳۵۔

۱۰۶۔ معتضد نے اس قتل کے سلسلے میں اپنے موقف کی وضاحت کچھ اس طرح کی ہے۔

ویحك انه دعانی الی الالحاد فقلت له یا هذا انا ابن عم صاحب هذه الشریعة وانا الان منتصب منصبه فالحد حتی اکون من۔ (معجم الادباء، ج۱،ص ۱۴۵)

۱۰۷۔ ملاحظہ ہو: ابن مرتضیٰ، المنیة و الامل فی شرح الکتاب الملل والنحل ،مرتب توماس آرنلد ،مطبوعہ حیدرآباد، ص ۵۳۔

۱۰۸۔ قطب الدین شیرازی ،شرح حکمة الاشراق، مطبوعہ تہران، ص ۱۵

۱۰۹۔ سہروردی، حکمة الاشراق، طبعۃ لوریان ۱۹۵۲ء، ص ص ۱۱۔

۱۱۰۔ شیرازی نے اس امر کی تصریح ان الفاظ میں کی ہے۔

وقداتی المصنف حکمهم ومذاهبهم فی هذا الکتاب وهو بعینه ذوق فضلاء یونان وهاتان الامتان متوافقان فی الاصل کما ذکر جاماسف تلمیذ ذردشت وفرشاد شیر و بوز مرجمهر المتاخرو من قبلهم مثل الملك کیومرث و طهورث و افریدون و کیخسرو وزردشت من الملوك الافاضل و قداتلف حکمهم حوادث الدهر... والمصنف اظفر باطراف منهاراه موافقة للامور الکشفیه الشهودیه، امتحنهاو کملها۔

۱۱۱۔ فاروق القاضی، آفاق التمرد: قرأة نقدیةفی التاریخ الاوروبی والعربی الاسلامی، الموسسہ العربیۃ للدراسات والنشر ،قاہرۃ ۲۰۰۴ء، ص ۴۹۳۔

۱۱۲۔ الفارابی، آرأ اهل المدینة الفاضله، تقدیم و تعلیق ألبیرنصری نادر، بیروت، الطبعة الخامسه، ص ۱۱۵۔

۱۱۳۔ روح کی قوت کو فارابی نے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

ان قوی روح الانسان تنقسم الی قسمین: قسم موکل بالعمل و قسم موکل بالادراک۔ والعمل ثلاثه اقسام: نباتی و حیوانی و انسانی۔ والادراک قسمان: حیوانی و انسانی۔ وھذه الاقسام الخمسة موجودة فی الانسان و یشارکه فی کثیر منها۔ (مقالة فی اغراض مابعد الطبیعه، مطبوعہ ۱۳۴۹ھ، دائرۃ المعارف، حیدرآباد)

۱۱۴۔ ملائکہ کے سلسلے میں فارابی کے اصل الفاظ اس طرح ہیں۔

الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كالواح فيها نقوش او صدور فيها علوم بل هي علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ الامر الا على فينطبع في هو ياتها ما تلحظ وهي مطلقة لكن الروح القدسية يخاطبها في اليقظة والروح البشرية تعاشرها في النوم۔ (فصوص الحكم، ص ص ۷۵-۱۷٤ ضمن المجموع من مولفات ابی نصر الفارابی)

۱۱۵۔ مقالة فی اغراض مابعد الطبیعه، مطبوعہ ۱۳۴۹ء دائرۃ المعارف، حیدرآباد۔

۱۱۶۔ ملاحظہ ہو فارابی، کتاب الملة، تعلیق محسن مہدی، بیروت، ۱۹۶۸ء

۱۱۷۔ ابن مسکویہ، الفوز الاصغر، (فی کیفیة الوحی، المسئالة الثالثه، فصل الرابع)، بیروت، ۱۳۱۹ھ

۱۱۸۔ ترجمہ: زبانِ حال تمثیل کے طور پر، مشاہد اور محسوس ہوتی ہے۔ اور یہ انبیاء اور رسولوں کا خاصہ ہے۔ جس طرح زبانِ حال نیند کی حالت میں عام لوگوں کو محسوس صورت میں نظر آتی ہے اور وہ آوازیں اور گفتگوئیں سنتے ہیں، تو پیغمبر لوگ (علیھم السلام) ان چیزوں کو بیداری کی حالت میں دیکھتے ہیں، اور یہ چیزیں ان سے بیداری کی حالت میں باتیں کرتی ہیں۔ غزالی، المضنون بہ علی غیر اہلہ (بحوالہ شبلی نعمانی، علم کلام، ص ۱۴۰)

فلسفیانہ مباحث کے در آنے سے بظاہر تو ایسا محسوس ہوا کہ ہمارے متکلمینِ اسلام پر وہ حقیقتیں بھی اِفشا ہونے لگی ہیں جس پر بوجوہ وحیِ ربانی نے خاموشی اختیار کر رکھی تھی۔ لیکن فی الواقع ان تمام قیل وقال سے اکتشاف حقیقت تو کجا ہم وحی آمیز عقلی رویے سے مسلسل دور ہوتے رہے۔ مثال کے طور پر روح کے مسئلہ کو لیجئے۔ قرآن مجید کا یہ جواب کہ قل الروح من امر ربی اس خیال سے عبارت تھا کہ ترسیل وحی کا راز ابعادِ مختلفہ یعنی مکاں اور لامکاں کے ابعادی فرق کے سبب ممکن نہیں اور اسی سبب نفخ روح یعنی شعور کی سرّیت سے پردہ اٹھانا بھی انسانی ذہن کو کچھ زیادہ منور و متجلّی نہیں کر سکتا۔ غزالی نے احیاء العلوم میں تو اس راز سے پردہ اٹھانے کی تو ضرورت محسوس نہیں کی کہ یہ ایک ایسی کتاب تھی جس کے مخاطب عوام کالانعام تھے البتہ مضنون صغیر میں روح کی حقیقت سے یہ کہہ کر پردہ اٹھا دیا کہ ''وہ جوہر ہے لیکن جسم نہیں۔ اس کا تعلق گو کہ بدن سے ہے لیکن کچھ اس طرح ہے کہ وہ نہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل، نہ داخل ہے نہ خارج، نہ حال ہے نہ محل۔'' اب اس راز سے واقفیت کے لیے لازم ہے کہ ان اصطلاحوں کا علم بھی ہو جس سے پہلی نسل کے مسلمان یقیناً واقف نہ تھے اور شاید اسی سبب شارع نے

روح کی حقیقت پر سکوت اختیار کیا۔ رہے وہ لوگ جو کلامیوں کا ذہن رسا رکھتے ہیں تو ان کے لیے اس راز کی عقدہ کشائیوں کی کہ روح کا جوہر ہونا اس سبب سے ہے کہ وہ اشیاء کا ادراک کرتی ہے اور ادراک عرض ہے اور فلسفیانہ اصولوں کے مطابق عرض عرض کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا اس لیے لازم ہے کہ روح جوہر ہو ورنہ ادراک کی صفت اس سے جاتی رہے گی۔ ثانیاً جسم نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ روح اگر جسم ہوتی تو اس میں طول وعرض ہوتا اور پھر اس کے مختلف اجزاء بھی کئے جاسکتے۔ پھر ایک جز میں ایک چیز پائی جاتی تو دوسرے جز میں اس کا نقیض۔ یعنی ایک جز میں اگر زید کا علم ہوتا تو دوسرے جز میں اس کا جہل۔ گویا ایک ہی زمانے میں وہ ایک شئے سے واقف بھی ہوتی اور ناواقف بھی اور یہ امر محال ہے۔ ثالثاً اب رہی روح کے متصل و منفصل یا داخل و خارج نہ ہونے کی بات تو اس کا سبب یہ ہے کہ یہ تمام اوصاف جسم کے ساتھ ہی خاص ہیں۔ اور جب روح سرے سے جسم ہی نہیں تو اس پر ان امور کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ یہ تھا وہ راز جو کلامی طرز فکر نے غزالی پر منکشف کیا جس کی علمی ہیبت ایک زمانے تک ان خواص پر قائم رہی جو رازِ خدائی سے واقفیت کے شوق میں وحی ربّانی کے جادۂ مستقیم کو چھوڑ کر فلسفہ کی بے سمت وادیوں میں آ بھٹکے تھے۔ حیرت ہوتی ہے کہ وحی ربانی کے حاملین پر ازکاررفتہ یونانی مباحث کی مفروضہ جلالت کا طلسم اس قدر کیسے طاری ہوگیا کہ وہ ان امور پر اپنے دل و دماغ کو حرکت دینے کے بجائے محض یونانیوں کی جگالی کرتے رہے کہ یہ اکتشافِ حقیقت تو ارسطو نے اثولوجیہ میں بہت پہلے کر رکھا تھا۔ آخر یہ کیسے ممکن ہوا کہ فارابی، ابن سینا اور غزالی جیسے اساطین قرآن مجید کے علی الرغم ارسطاطالیسی ظن وتخمین پر ایمان لے آئے اور اس پر انھیں خواص جیسے ادراکِ حقیقت کا گمان بھی ہوتا رہا۔

۱۱۹۔ مسئلہ خلافت کے سلسلے میں اموی، عباسی اور آلِ بیت کو استحقاق فراہم کرنے والی حدیثوں کا کثرتِ تعداد اور اختلافِ طرق کے سبب احاطہ مشکل ہے۔ چونکہ یہ تمام حدیثیں سیاسی ضرورت کے تحت وجود میں آئی ہیں اس لیے قرآنی دائرۂ فکر میں ان کے تحلیل وتجزیہ سے حقیقت آشکار ہوجاتی ہے۔ ان روایتوں کے اندازِ بیان میں بھی ابتداء سے ہی ابہام کا عنصر پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر بخاری میں مروی جابر بن سمرہ کی مشہور حدیث کو لیجیے جس میں رسول اللہؐ سے منسوب ہے کہ آپؐ نے فرمایا: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يزال الاسلام عزيزاً إلى اثنى عشر خليفة ثم قال كلمة لم افهمها فقلت لأبى ما قال فقال: كلهم من قريش۔ جیسا کہ یہ روایت بتاتی ہے راوی اصل بات سمجھنے سے قاصر رہا۔ وہ تو کہیے کہ اس کے والد نے اس کی مشکل یہ کہہ کر حل کردی کہ آپؐ نے اس کے بعد كلهم من قريش فرمایا تھا۔ رہی اس قبیل کی حدیثیں جس میں رسول اللہؐ سے اس قسم کے اقوال منسوب ہیں کہ منّا السفاح وان سفاح بنى هاشم (مسند الامام علی، ۱۳/۲۴۵) ابن عباس سے مروی یہ قول رسولؐ: منّا ثلاثه منا المنصور و منا السفاح ومنا المهدى اور اسی قبیل کی ایک دوسری روایت (منا القائم، فأماالقائم فتأتيه الخلافة لم يهرق فيها محجمة دم، وأمّاالمنصور فلا ترد له راية، وأمّا السفاح فهو يسفح المال والدم، وأمّا المهدى فيملأ الأرض عدلا كما ملئت ظلما)

(معجم أحاديث المهدی ۲۰۳/۱،دلائل النبوة ۴۵۵/۷) اس حقیقت سے پردہ اٹھاتی ہے کہ یہ روایتیں خواہ کتنے ہی متداول مجموعوں میں پائی جاتی ہوں عقل ودرایت کے معمولی معیار پر بھی پوری نہیں اترتیں۔ ذرا غور کیجئے جو رسول رحمۃ للعالمین کے منصب پر فائز ہو وہ یہ کیسے کہہ سکتا ہے کہ السفاح مجھ سے ہیں، جو لوگوں کا مال ان سے چھین لے گا اور ان کا خون بہائے گا۔ ایسے لوگ تو اپنے اعمال غیر صالح کے سبب، خواہ رسول اللہ سے ان کا نسبی تعلق ہی کیوں نہ ہو، کچھ بھی علاقہ نہیں رکھتے جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے انہ لیس من اھلك انه عمل غیر صالح (ھود:۴۶)

۱۲۰۔ کہا جاتا ہے کہ عبدالملک بن مراوان نے اپنے عہد خلافت میں اہلِ شام کو سفرِ حج سے روک دیا تھا۔ انھیں اندیشہ تھا کہ ابن زبیر جن کی اُس وقت مکہ پر حکومت تھی شامی زائرین کو اپنی بیعت پر آمادہ نہ کرلیں۔ لیکن حج جیسے فریضے پر پابندی سے عمومی بے چینی پھیل گئی۔ اس موقع پر شہاب زہری کی زبانی یہ حدیث سامنے لائی گئی لا تشد الرحال الا الی ثلاثه مساجد المسجد الحرام و مسجدی و مسجد بیت المقدس۔ عبدالملک نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے بیت المقدس کو خانۂ کعبہ کا قائم مقام قرار دیا اور اس چٹان پر ایک قُبہ بنوا دیا جس کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ اس پر قدم رکھ کر رسول اللہ بلند آسمانوں میں سفرِ معراج پر تشریف لے گئے تھے۔ اس طرح اہلِ شام کو خود اپنے ہی وطن میں حج وطواف کی سہولت حاصل ہوگئی (یعقوبی ۲/۲۶۱)

۱۲۱۔ علوم نبوت کے وارثین کی حیثیت سے علماء کی سماجی حیثیت رفتہ رفتہ اتنی مستحکم ہوگئی کہ ان کی ذات اور ان کا حلقۂ اثر متبادل سیاسی قوت کا علامیہ بن گیا۔ حکمرانِ وقت کے لیے ان کو نظر انداز کرنا یا ان کی ناراضگی مول لینا ممکن نہ رہا۔ لہٰذا غاصب حکمرانوں نے طبقۂ علماء کو داد دہش اور مالی اعانتوں کے ذریعے آرام کرنے کا سلسلہ جاری رکھا۔ علماء و محدثین کا ایک بڑا حلقہ نظامِ وقت کی فیاضانہ داد و دہش سے متمع ہونا اپنا حق سمجھتا۔ مثال کے طور پر امام مالک بن انس ریاستی عطیات قبول کرنے میں کچھ مضائقہ نہ سمجھتے۔ ان کا موقف تھا کہ یہ مسلمانوں کا مال ہے پھر علماء سے زیادہ، جو درس وارشاد کے کاموں میں مصروف ہیں اس مال کا حقدار اور کون ہوسکتا ہے۔ ابن خلدون کے مطابق امام مالک نے موطا کی تالیف خلیفہ منصور کی تحریک پر ہی کی تھی جس نے ان کی خدمت میں ہزاروں اشرفیاں پیش کی تھیں۔ منصور نے انھیں خطاب کرتے ہوئے کہا تھا: یا ابا عبدالله انه لم یبق علی وجه الارض اعلم منی و منك و انی قد شغلتنی الخلافة فضع انت للناس کتاباً ینتفعون به (تاریخ ابن خلدون، ۱/۱۱۷،سیر الذھبی، ۸/۱۱۱) ان علماء میں وہ اصحاب اہل بیت بھی تھے جو رسول اللہ سے اپنے نسبی تعلق کی وجہ سے خصوصی امتیاز کے حامل سمجھے جاتے تھے۔ اس پر ان کا وارثِ علوم نبوت ہونا مستزاد تھا۔ مثلاً جعفر صادق کو لیجئے جن کی حیثیت اہل علم کے علاوہ ہاشمی ہونے کی وجہ سے خصوصی اہمیت کی حامل تھی اور جو اس نسبت کے حوالے سے بیت المال سے اپنا حصّہ وصول کرتے تھے۔ اسی طرح امام شافعی بنی المطلب ہونے کی حیثیت سے مالِ غنیمت سے اپنا حصّہ پاتے تھے۔ (محولہ الاسلام بین العلماء والحکام لعبدالعزیز بدری، مدینہ منورہ، ۱۹۶۵ء)

۱۲۲۔ عہدرسول سے مسلمانوں کا قلبی تعلق فطری تھا لیکن ہوا یہ کہ اس عہد سے زمانی قربت کو بھی وجہ تقدیس قرار دے لیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پہلی نسل کے مسلمان اگر اس اعتبار سے ممتاز تھے کہ انھوں نے آپ کا زمانہ دیکھا تھا تو دوسری نسل کے مسلمانوں کو محض اس اعتبار سے امتیاز حاصل ہو گیا کہ انھوں نے ان آنکھوں کو دیکھا تھا جو آنکھیں عہد رسول کی شاہد رہی تھیں۔ حالانکہ محمد الرسول الله والذين معه کا اطلاق اس چھوٹے سے گروہ پر ہونا چاہیے تھا جسے آپ کے زیر تربیت رہنے کا موقع ملا ہو۔ پھر ان اصحاب رسول میں بھی قرآن نے بعضوں کو السابقون الاولون کا امتیاز عطا کیا تھا۔ البتہ جن لوگوں نے ایام رسول کی رمانویت کی تبلیغ وتشہیر کی وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر گئے کہ عہد رسول میں مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد جو بعد الفتح اسلام میں داخل ہوئی تھی اس کا اسلام سیاسی مصالح کا رہین منت تھا۔ انھیں نہ تو رسول اللہ کے زیر تربیت رہنے کا موقع ملا اور نہ ہی وہ محمد الرسول الله والذين معه کے مخاطب قرار دیئے جا سکتے ہیں: ﴿لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح و قتل﴾۔ لیکن عملاً ہوا یہ کہ آنے والے دنوں میں عہد رسول سے ان کی یہ زمانی قربت بھی ان کے لیے اعتبار وتقدس کا حوالہ بن گئی۔

۱۲۳۔ ملاحظہ ہو امام شافعی کا سفر نامہ جو ان کے شاگرد ربیع بن سلیمان نے روایت کیا ہے، ابن حجہ، ثمرات الاوراق، تصحیح وتعلیق محمد ابوالفضل ابراہیم، مکتبۃ الخانجی ۱۹۷۱ء

۱۲۴۔ احمد شلبی، ہسٹری آف مسلم ایجوکیشن، بیروت ۱۹۵۴ء، ص ۲۲۔

۱۲۵۔ مقدمہ ابن خلدون، ص ۵۴۰۔

۱۲۶۔ نظامیہ بغداد کی غیر معمولی شہرت کے سبب یہ تاثر عام ہے کہ شاید سنّی دنیا میں اسلام کے ایک فکری اور علمی قلعہ کی تعمیر کی یہ پہلی کوشش ہو۔ ذہبی جیسے تذکرہ نگاروں نے بھی اس تاثر کو عام کرنے میں اہم رول انجام دیا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ نظامیہ بغداد کی حیثیت اس سلسلے کے پہلے پتھر کی نہیں بلکہ اس کے منتہیٰ ومعراج کی ہے۔ نظامیہ بغداد کا قیام گویا اس بات کا اشارہ تھا کہ سنّی اسلام کے مبلغوں اور داعیوں کے لیے باقاعدہ ایک علمی دبستان کی حیثیت سے آنے والے دنوں میں بھی مدرسہ کی حیثیت باقی رہے گی جس کے بغیر اسلام کی تشریح وتعبیر کو عوامی مقبولیت اور استناد فراہم کرنا ممکن نہ ہوگا۔ نظام الملک نے علماء کے اس ادارے کو ریاستی مشنری کے حصے کے طور پر استعمال کیا۔ نظامیہ مدرسے جو ملک کے مختلف اطراف میں اسی عہد میں قائم ہوئے سنّی اسلام کی ایک ریاستی تعبیر کی کوشش تھے ورنہ غیر منظّم اور نامحسوس طریقے سے یہ عمل تو پہلے سے جاری تھا۔ خود نظام الملک نے الپ ارسلان کے دور ۴۵۵-۴۶۵ھ میں نظامیہ بغداد کے قیام سے پہلے نیشا پور میں ایک نظامیہ مدرسے کی بنیاد رکھی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ امام جوینی کی جب ۴۷۸ھ میں موت ہوئی تو اس وقت نظامیہ نیشا پور کی سربراہی پر انھیں تیس سال کی مدت بیت چکی تھی۔ بغداد اور نیشا پور کے علاوہ نظام الملک نے بلخ، ہرات، بصرہ، مرو، آمول، موصل اور طبرستان میں بھی نظامیہ مدرسے قائم کئے تھے۔ سبکی کہتے ہیں کہ عراق اور خراسان کے تقریباً ہر قابل ذکر شہر میں نظامیہ مدرسوں کی کوئی شاخ قائم تھی۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نظامیہ مدرسوں کا یہ سلسلہ دراصل رائے عامہ کو کنٹرول کرنے اور دل و دماغ کو قابو میں کئے رکھنے کی ایک سوچی سمجھی حکمت عملی تھی ورنہ سنّی اسلام کے قلعوں کی حیثیت سے جیسا کہ ہم نے عرض کیا علوم شرعی کے مراکز کے قیام کا سلسلہ کم از کم تین چار نسلوں سے چل رہا تھا مثال کے طور پر بیہقیہ مدرسے کو لیجئے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کا قیام اس وقت ہوا جب نظام الملک (۴۱۰ھ) پیدا بھی نہ ہوئے تھے (تاریخ بیہق)۔ اس قبیل کی ایک دوسری مثال خود نیشاپور میں سعیدی کا معروف مدرسہ ہے جسے ۳۹۰ھ میں امیر نصر ابن سبکتگین نے قائم کیا تھا۔ سبکی کہتے ہیں کہ غالباً نظام الملک وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے ان مدرسوں میں طلباء کے لیے باقاعدہ وظیفہ مقرر کیا۔ (سبکی، طبقاتِ شافعیہ الکبریٰ، قاہرہ ۱۹۶۴ء ۳۱۴/۴)۔ دیکھا جائے تو نظام الملک کا یہ قدم بڑی حد تک خلفائے فاطمیین کے اس اقدام کے مشابہ نظر آتا ہے جنھوں نے فاطمی داعیوں کے لیے جامع ازہر کے نام سے ریاستی سرپرستی میں اس خیال سے ایک فکری قلعہ قائم کیا کہ یہ ریاست کی اسلامی تعبیر پر رائے عامہ ہموار کرسکیں اور اس طرح ریاست کی نظری بنیادوں کو استحکام نصیب ہو۔

۱۲۷۔ ماوردی، الاحکام السلطانیۃ، قاہرہ ۱۹۷۳ء، ص ۳۰۔

۱۲۸۔ ماوردی ایک ایسے عہد میں سانس لے رہے تھے جہاں اسلامی ریاست مسلسل روبہ زوال تھی۔ مختلف علاقوں میں مقامی امراء اور قبائلی سرداروں نے بزورِ بازو اپنی حکمرانی کا اعلان کر رکھا تھا۔ ایک کمزور خلیفہ کے لیے جس کا دائرۂ اثر قصر خلافت تک سکڑ کر رہ گیا ہو اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہ تھا کہ وہ ان مقامی حکمرانوں کو اپنا نمائندہ تسلیم کرلے۔ اس صورتِ حال نے سیاسی نظام کے مستقبل کے سلسلے میں زبردست مایوسی کی کیفیت پیدا کردی تھی۔ ماوردی شاید صورتحال کی نزاکت کو سمجھتے تھے انھیں اس بات کا اندازہ تھا کہ اصلاحِ احوال کی کوئی کوشش خلیفۂ وقت کے بس سے باہر ہے سو انھوں نے نظری طور پر اس مسئلہ کا حل یہ نکالا کہ امارت الاستیلاء یعنی امارت بزورِ قبضہ کو تفویض امارت کے ایک اصولی طریقے کے طور پر قبول کرلیا۔ بقول ماوردی گورنر یا سلطان جن کی حیثیت نائبینِ خلیفہ کی ہوتی ہے دو طرح سے بنائے جاسکتے ہیں۔ یا تو انھیں نامزد کیا جائے یا انھوں نے از خود بزورِ بازو اپنے آپ کو اس منصب پر فائز کرلیا ہو۔ آلِ بویہ، آلِ سلجوق اور غزنوی حکمرانوں کا تعلق اسی دوسری قسم سے تھا۔ (ماوردی، الاحکام السلطانیۃ، قاہرہ ۱۹۷۳ء، ص ۴۷)

۱۲۹۔ تغرل بیگ نے حنفی علماء کو جن بڑے عہدوں پر مامور کیا ان میں علی بن عبیداللہ الخاطبی کا نام تاریخی مصادر میں خاصا نمایاں ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ خاطبی اسفہان کے قاضی القضاۃ بنائے گئے جو روایتی طور پر شافعیوں کا شہر سمجھا جاتا تھا۔ اسی طرح رَے میں ایک نئی حنفی مسجد کا قیام اور وہاں حنفی قاضی جن کا تعلق نیشاپور کے مشہور سعیدی خاندان سے تھا گویا اس بات کا واضح اشارہ تھا کہ سلجوقی حکمراں شافعیوں کے قیمت پر حنفیت کے فروغ کا کام انجام دے رہے ہیں۔ (Madelung, Wiffred, *Religious Trends in Early Islamic Iran,* London, Variorum, 1985, p. 30.)

سلجوقی حکمرانوں کے عہد میں شافعیوں کے روایتی گڑھ میں علمائے احناف کی یورش جاری رہی۔ نظام الملک کے پر اسرار قتل کے بعد تو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ گویا عین حکومت کی سرپرستی میں شافعیوں کا خون حلال کر لیا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان محمد بن ملک شاہ نے اصفہان کی جامع مسجد پر حملہ کے لیے باقاعدہ فوج کا ایک دستہ بھیج دیا جس کے بارے میں خیال تھا کہ وہ شافعیوں کا گڑھ ہے۔ اصفہان اور ہمدان کی جامع مسجدوں میں حنفی امام متعین کئے گئے اور اس طرح شافعیوں کی تذلیل کے لیے کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیا گیا۔ آگے چل کر اس مسلکی لڑائی نے باقاعدہ خانہ جنگی کی شکل اختیار کر لی جو بالآخر علماء اور ان کے سرپرستوں کی مکمل تباہی پر منتج ہوا جسے تاریخی مصادر میں سقوطِ بغداد کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ (نور اللہ کسائی، مدارس نظامیہ و تطہیراتِ علمی، تہران، امیر کبیر، ۱۳۶۳ھ، ص۱۴)

۱۳۰۔ سلجوقی حکومت نے اپنے حامیوں کو نوازنے کا ایک طریقہ یہ نکالا تھا کہ وہ انھیں زمینوں کے قطعات اور بعض اوقات بڑے بڑے علاقے وقف میں دے دیا کرتے تھے۔ بسا اوقات یہ زمینیں اپنے اصل مالکوں سے ان کی مرضی کے خلاف حاصل کی جاتیں۔ سلطان کی اس نگاہِ خاص سے مدارس اور خانقاہوں کو بڑی بڑی اوقاف حاصل ہوگئی تھیں۔ دوسری طرف مقامی امیروں نے بھی اس نئے قانون کا سہارا لے کر کمزوروں کی زمینیں غصب کر لی تھیں۔ صورتحال کی نزاکت کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے کہ نظامیہ بغداد کی سربراہی کے لیے جب ابواسحق شیرازی کو پیشکش کی گئی تو انھوں نے یہ کہہ کر معذرت کر لی کہ انھیں یہ شبہ تھا کہ اس مدرسے کی تعمیر میں جو زمین اور ساز و سامان استعمال ہوا ہے اسے جائز طریقے سے حاصل نہیں کیا گیا تھا۔ گو کہ کچھ دنوں بعد نظام الملک کے اطمنان دلانے پر انھوں نے مدرسۂ نظامیہ کی سربراہی قبول کر لی لیکن مدرسہ میں نماز پڑھنے سے احتراز کرتے رہے اس لیے کہ شافعی فقہ کے مطابق کسی ایسی جگہ نماز نہیں ہوسکتی جسے غاصبانہ طریقے سے حاصل کیا گیا ہو۔

ملاحظہ کیجئے۔ ابن خلکان، وفیات الاعیان، بیروت، ۱۹۷۷ء، ج۱، ص۴۱۴۔

۱۳۱۔ غزالی نے اپنے ایک فتویٰ میں اس صورتحال پر سخت کرب و اضطراب کا اظہار کیا کہ خانقاہیں جنھیں قناعت کا مظہر ہونا چاہیے ان سلاطین کے عطیات پر پھل پھول رہی ہیں جنھوں نے حرام طریقوں سے دولت جمع کی ہے۔ بقول غزالی ایسا شخص جو اس طرح کے حرام اوقاف سے گذر بسر کرتا ہو صوفی کہلائے جانے کا مستحق نہیں ہے۔

(نصر اللہ پورجوادی، دو مجدد: پژوہشهایی دربارہ محمد غزالی و فخر رازی، دربارۂ اموالِ خانقاہ، تہران، ۱۳۸۱ھ، ص ص۹۱-۸۷)

۱۳۲۔ تیسری چوتھی صدی میں زہاد کے دائروں اور زاویوں کا تذکرہ تاریخی مصادر میں کثرت سے ملتا ہے البتہ چوتھی صدی کے اخیر اور پانچویں صدی میں صوفیوں کی خانقاہ تعلیم و تربیت کے شخصی دبستانوں کی حیثیت سے سامنے آتی ہے۔ سلجوقی عہد میں مدارس کی طرح خانقاہیں بھی عطیات اور اوقاف سے نوازی جانے لگی تھیں۔ زکریا قزوینی نے اپنی کتاب آثار البلاد (۶۶۱ھ) میں ابوسعید ابی الخیر کو خانقاہ کے بانی کے طور پر پیش کیا ہے لیکن دوسرے تاریخی

مصادر سے اس خیال کی تصدیق نہیں ہوتی۔ اســـرار التـــوحیـد جو ابوسعید کے ملفوظات پر مشتمل ہے اس میں ابوعبدالرحمٰن السلمی (متوفیٰ ۴۱۲ھ)، عبداللہ باکو (متوفیٰ ۴۲۰ھ)، امام قشیری (متوفیٰ ۴۶۵ھ) کے خانقاہوں کی زیارت کا تذکرہ موجود ہے جس سے اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ پانچویں صدی کی ابتداء سے زہّاد کے حلقے باقاعدہ اداروں میں متشکّل ہونے لگے تھے۔ ملاحظہ ہو۔ زکریا قزوینی، آثار البلاد اور ابن منور، اسرار التوحید۔

۱۳۳۔ مثال کے طور پر ابوسعد الاستر بادی (متوفیٰ ۴۴۰ھ) کو لیجئے جو ایک تبحر شافعی عالم کے علاوہ صوفی کی حیثیت سے بھی معروف ہیں، انھوں نے مدارس قائم کئے۔ کچھ یہی معاملہ ابوسعد الکرکوشی (متوفیٰ ۴۰۴ھ) کا بھی ہے جنھوں نے بیک وقت مدرسہ بھی قائم کیا اور خانقاہ کی بنیاد بھی رکھی (السبکی، طبقـات الشـافعیـه، ۴/۲۹۳)، ابوعلی دقاق (متوفیٰ ۱۰۱۵ء) اور ابوالقاسم قشیری نے ۳۹۱ھ میں مدرسہ قشیریہ کی بنیاد رکھی۔ خود غزالی کے آخری ایام میں ان کا تعلق مدرسہ اور خانقاہ دونوں سے تھا۔

۱۳۴۔ کہا جاتا ہے کہ خواجہ ابوعلی فرمادی (متوفیٰ ۱۰۸۲ھ) طلب علم کی خاطر سراجان مدرسے میں داخل ہو گئے تھے اسی دوران ان کی ملاقات شیخ ابوسعید ابی الخیر سے ہوگئی جن کی محبت بالآخر انھیں مدرسے سے خانقاہ میں کھینچ لائی۔ ملاحظہ ہو۔ ابن منور، اسرار التوحید، ۱/۱۱۹۔

۱۳۵۔ ماوردی کے امارۃ الاستیلاء کی طرح جو بزور باز و قائم ہو جاتا ہے غزالی نے الاقتصـاد فی الاعتقاد میں تفویض کی اصطلاح استعمال کی۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ خلیفہ اپنے نائبین یا گورنروں کو اختیارات تفویض کرے لیکن عملی صورتِ حال یہ تھی کہ سلجوقی حکمراں خلیفہ کے تفویض کردہ اختیارات کے محتاج نہیں تھے۔ اس کے برعکس ان کی عسکری قوت سے خلافت کا علامتی ادارہ قائم تھا۔ ان کی تلواریں خلیفہ کو قوت بخشتیں جس کے جواب میں خلیفہ انھیں اندازِ بے بسی سے ولایۃ عطا کرنے پر مجبور تھا۔ گویا سلطان وہ نہ تھا جسے خلیفہ انھیں نامزد کرے بلکہ جس کا اقتدار بزورِ بازو قائم ہو جائے اور پھر اس کے فرامین مختلف بلاد و امصار میں نافذ ہونے لگیں۔ گو کہ یہ صورتِ حال تکلیف دہ تھی، غزالی کے نزدیک اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا: الـولایة نـافـذـة لـلسـلاطین فی اقطار البلاد المبـاعینة للخلیفة۔ (احیاء العلوم، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ج ۲ ص ۱۱۶۔)

۱۳۶۔ دو بیتی یا مسدّس کے شاعر باباطاہر عریاں عوامی مقبولیت کے حامل ان شعراء میں ہیں جن کے اشعار زبانِ زد عام ہونے کی وجہ سے کسی فردِ واحد کی میراث نہیں رہ جاتے۔ باباطاہر کی مسدّس میں مختلف نامعلوم شاعروں کی کاوشیں بھی گزرتے وقتوں کے ساتھ شامل ہوگئی ہیں۔ ہمارے لیے وثوق کے ساتھ یہ کہنا نہایت مشکل ہے کہ باباطاہر خضر کے مانند کوئی اساطیری کردار ہے یا کوئی واقعی تاریخی شخصیت۔ بعضے کہتے ہیں کہ ان کا زمانہ دیلمی عہد ہے جیسا کہ مجمع الفصحاء کے مصنف رضا قلی خان ہدایت کا خیال ہے۔ کوئی انھیں عین القضاۃ ہمدانی (متوفیٰ ۵۲۶ھ) کا ہم عصر بتاتا ہے اور کوئی کہتا ہے کہ وہ ناصر الدین طوسی کے زمانے میں موجود تھے۔ ان تاریخی بیانات سے قطع نظر ہمارے لیے اہم بات یہ ہے کہ عہد عباسی کے مسلم معاشرے میں جب اضمحلال خلافت کے سبب سلطانی کا ظہور ہوا

اور حکمرانوں کے لیے اپنے سیاسی استحقاق پر دلیل لانا ممکن نہ رہا اس وقت متصوفین کے حلقے نے اس خلا کو پُر کیا۔ جس امر پر کتاب وسنت سے دلیل قائم نہ ہوتی تھی صوفی شیخ کی برکتیں اس پر اپنی برکتوں کی مہر تصویب ثبت کر دیا کرتی تھی۔ اس نئے آسمانی طائفہ کا تقدس وحی ربّانی سے کچھ کم نہ تھا کہ صوفی شیخ چشم زدن میں آسمان سے نازل ہوتا، پہاڑوں کی بلندیوں پر نظر آتا، حکمرانوں کو پروانۂ حکمرانی عطا کرتا اور آناً فاناً ہماری نگاہوں سے اوجھل ہو جاتا۔ خضر پہاڑ پر صوفیاء کے ظہور کے قصے اور برکتوں کی تقسیم کی کہانیاں عوام الناس کو اس امر کا یقین دلاتیں کہ ترک سلجوقوں کی سیفِ بے نیام کو مشیتِ ایزدی کی تائید حاصل ہے۔

۱۳۷۔ محمد بن علی راوندی، راحت الصدور، مرتب محمد اقبال، لندن، ۱۹۲۱ء، ص ۹۸، ۹۹۔

۱۳۸۔ ابن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابو سعید، تہران، ۱۹۹۷ء، ۱۵۶/۱۔

۱۳۹۔ ماوردی کا امارۃ الاستیلاء فاطمی اور اندلس کی اموی حکومتوں کے جواز پر کوئی واضح دلیل تو قائم نہ کر سکا البتہ مختلف بلاد وامصار میں امراء وسلطان کی بغاوتوں کو بڑی حد تک نظام خلافت کا قانونی توسیعہ سمجھا جانے لگا۔ شارح کو اس بات کا اطمنان تھا کہ ان خود مختار ریاستوں کو، بجبوری ہی سہی، حق تنفیذی عطا کرنے کے بعد وہ ریاستیں دائرۂ خلافت کا حصّہ بن گئی ہیں جہاں شرعی قوانینِ حدود کا نفاذ جاری ہے اور قاضی شرعی ہدایات کے مطابق فیصلہ کر رہے ہیں۔ اپنے پیشرو کے مقابلے میں جوینی کو ایک نئی صورتِ حال کا سامنا تھا۔ خلیفہ کا وجود تو پہلے بھی علامتی تھا اب سلطان الپ ارسلان کی موت (۴۶۵ھ) کے بعد سلطانی بھی مضمحل ہو گئی تھی۔ غیاث الامم میں جوینی نے روایتی طرزِ فکر کے برعکس جہاں خلیفہ کا قرشی ہونا لازم سمجھا جاتا تھا، اس خیال کی وکالت کی کہ سلطان اور خلیفہ کے اضمحلال کی اس نازک صورتحال میں مناسب یہ ہے کہ اسلام کی مدافعت کی خاطر نظام الملک خود منصب امامت پر قابض ہو جائیں۔ جوینی کے نزدیک امامت کے لیے قرشی نژاد ہونے سے کہیں زیادہ اہم یہ تھا کہ اس شخص کے اندر اصابت واستقلال کی صفت پائی جاتی ہو اور یہ صلاحیت بدرجۂ اتم نظام الملک میں موجود تھی۔ غزالی نے شرط امامت کے لیے الائمه من القریش کی روایت کو پوری طرح نظر انداز نہیں کیا البتہ انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ مسلمانوں میں امامت کے سلسلے میں جو تصور پایا جاتا ہے ان کی بیشتر بنیادیں ظن پر قائم ہیں نص قطعی پر نہیں اور اس لیے اس بارے میں از سرِ نو غور و فکر کی خاصی گنجائش موجود ہے۔ فضائح الباطنیه میں غزالی نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ امام کا قرشی ہونا ایک امر واقعہ ہے نہ یہ کہ امر منصوص۔ مگر اس کے باوجود وہ کسی غاصب کو کرسی خلافت پر اس وقت تک برداشت نہیں کر سکتے جب تک کہ اس کا قرشی نژاد ہونا ثابت نہ ہو۔ آگے چل کر جب سلجوقی سلطنت کو زوال آ گیا اور خلیفہ الناصر (۵۷۵ھ-۶۲۲ھ) نے اپنے اختیار کی بحالی کی کوششیں تیز تر کر دیں اور ایسا محسوس ہونے لگا کہ ایک بار پھر ایک بااختیار خلیفہ اس ادارے کا کھویا ہوا اعتبار بحال کر دے گا تو اس عہد کے ایک بڑے عالم عمر سہروردی نے خلیفہ کو ظل الٰہی ثابت کرنے پر اپنی ساری طلاقتِ لسانی صرف کر دی۔ بقول سہروردی: خلیفہ ناصر کی حیثیت خدا اور انسانوں کے مابین ایک واسطہ کی تھی۔ خدا نے خلیفہ کو انسانوں کی رہنمائی کے لیے زمین

پر اپنا نمائندہ بنایا ہے اور اسے اس روحانی مرتبے پر فائز کیا ہے جہاں کوئی بڑے سے بڑا صوفی بھی نہیں پہنچ سکتا۔ ہمارے شارحین کے لیے بدلتی صورتحال میں تعبیریں جس طرح متغیر رہیں اس نے اسلام کے حقیقی (normative) قالب کو متشکل ہونے کا امکان بڑی حد تک ختم کر دیا۔ کسی نے خلیفۂ محصور کے وجود کو قابل قبول جانا تو کسی نے خلیفۂ غیر مجتہد کی معطلی کو وقت کا تقاضہ گردانا۔ کسی کی نگاہیں قرشی نژادی میں الجھ کر رہ گئیں اور کسی نے خلیفہ کو تقدیس کا وہ قالب عطا کیا کہ وہ زمین پر مامور من اللہ خدا کا نمائندہ بتایا گیا۔

۱۴۰۔ الکاسانی حاکم قونیہ ارسلان کی طرف سے سلطان نور الدین محمود کے دربار میں اس وقت سفارت کے لیے بھیجے گئے جب سلطان نے حکومت قونیہ کے خلاف سخت موقف اختیار کیا۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان نور الدین علماء کا بے حد قدرداں تھا۔ کاسانی کی علمی شہرت کے سبب دربارِ حلب میں ان کی آمد اس حد تک کامیاب رہی کہ سلطان نے انھیں حلب میں ہی سکونت اختیار کرنے کی پیشکش کی اور انھیں مدرسہ الحلو یہ کی ذمہ داری سپرد کر دی۔ اسی طرح خلیفۂ وقت کے سفیر کی حیثیت سے ماوردی کو ۱۰۴۲ء اور ۱۰۴۴ء میں سفارت کاری کے لیے شمالی ایران میں غزنوی غاصبوں کی طرف بھیجے جانے کا واقعہ بھی تاریخی مصادر میں معروف ہے۔ (سامی الدھان، حواشی تاریخ حلب، ۲:۲۹۵، ج ۶، بحوالۂ کنوز الذہب) (محولہ الکاسانی، بدائع والصنائع، مترجم محمد الحسن عارف، ج اول، ص ۴۳)

۱۴۱۔ ابتدائے عہد میں مساجد شرعی اور غیر شرعی ہر قسم کے علوم کی درسگاہ تھی۔ بیک وقت مسجدوں میں درس وتدریس کے کئی حلقے قائم ہوتے۔ کہیں شعر وادب پر گفتگو ہوتی تو کہیں روایات وآثار کا بیان ہوتا اور کہیں تفسیر وتاویل کا سلسلہ چلتا۔ ایک حلقہ کے شارکین، جب جی چاہتا دوسرے حلقے میں جا بیٹھتے۔ واصل بن عطا جنھوں نے حسن بصری کا حلقہ چھوڑ کر خود اپنا حلقہ قائم کر لیا تھا اس کی بابت تاریخی مصادر میں خاصی تفصیلات پائی جاتی ہیں۔ مکہ، مدینہ، کوفہ، بصرہ، جیسے شہروں میں جو لوگ اہل علم کی حیثیت سے معروف تھے ان کی شہرت مسجدوں میں ان کے قائم کردہ تعلیمی حلقوں کی رہینِ منت تھی۔ آگے چل کر فقہاء کی مجلس مالکی، حنفی، شافعی جیسے ناموں سے ان ہی مسجدوں میں وجود میں آئیں۔ عہدِ عباسی کی ابتدائی صدیوں تک مسجد کو دانش گاہ کی حیثیت حاصل رہی۔ الکُمیت اور حماد راویہ اگر کوفہ کی مسجد میں اپنے ادبی حلقوں کے لیے معروف تھے تو ادھر بغداد میں دربارِ ہارون رشید کا معروف شاعر ابوالعتاہیہ بھی مسجد میں ہی اپنے ادبی شائقین کی تسکین کرتا تھا۔

۱۴۲۔ محولہ عبدالوحید خان، ص ۵۳۳۔

۱۴۳۔ آٹھویں صدی ہجری میں ابن بطوطہ کو بچشم خود مدرسہ مستنصریہ دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ وہ اس منظر سے بہت محظوظ ہوئے کہ مدرس عمامہ باندھے ہوئے سیاہ لباس پہن کر بیٹھا ہے جس سے ایک خاص وقار اور تمکنت نمایاں ہے۔ (رحلہ ابن بطوطہ، ج ۱، ص ۱۶۷)

۱۴۴۔ ابن سعد ۷/۱۲۰۔

۱۴۵۔ محولہ شبلی، الغزالی، ص ۱۵

۱۴۶۔ بحوالہ عبدالوحید خاں، ص ۵۰۷

۱۴۷۔ بحوالہ شبلی، علم کلام، ص ۶۸۔

۱۴۸۔ الیافعی، ج ۳، ص ۱۲۶۔

۱۴۹۔ امام الحرمین جن کی سماجی اور سیاسی توقیر کا تذکرہ ہمیں مبہوت کر دیتا ہے۔ ایسا بھی نہیں کہ علم ان پر ختم ہو گیا تھا بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ان حضرات کو علمی اسلوب اور تحقیق وتنقید سے واقفیت کم ہی تھی ہاں نزاعی معاملات کی گرد اٹھانے میں انھیں ید طولیٰ ضرور حاصل تھا۔ اپنے مخالفین کے لیے ان حضرات کے دلوں میں جگہ بہت کم تھی لہٰذا جب ان کے خلاف ان کی زبان کھلتی یا ان کا قلم اٹھتا تو انھیں اس بات کا خیال کم ہی رہتا کہ وہ ایک عظیم دین کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ مثال کے طور پر امام الحرمین کی کتاب مغیث الخلق کو لیجیے جس میں انھوں نے ابوحنیفہ کے نقطۂ نظر کا محاکمہ کیا ہے۔ بقول مصنف امام ابوحنیفہ کے ساقط الاعتبار ہونے کی پہلی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ ابوحنیفہ نبطی النسل تھے۔ ایک غیر معروف عجمی خاندان کا فرد بھلا علمی طور پر کیسے معتبر ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کتاب میں بعض ایسی فحش تاریخی غلطیاں ہیں جو امام الحرمین کے علمی مرتبے پر سوالیہ نشان لگانے کے لیے کافی ہیں۔ ایک مثال ملاحظہ کیجیے: لکھتے ہیں کہ ہارون رشید کے دربار میں جب امام شافعی کو دعوت دی گئی تو ان کے غیر معمولی اعزاز و اکرام پر قاضی ابو یوسف اور محمد بن حسن الشیبانی جو وہاں پہلے سے موجود تھے حسد میں جلنے لگے۔ حالانکہ تاریخی اعتبار سے شافعی کی بغداد آمد سے پہلے ہی قاضی ابو یوسف کا انتقال ثابت ہے۔ اسی پر بس نہیں امام الحرمین نے اس کتاب میں ان بازاری قصوں کو نقل کرنا بھی مناسب جانا ہے جن سے ان کے مسلک کی معمولی تائید ہوتی ہو۔ مثلاً یہ جو کہا جاتا ہے کہ محمود غزنوی کے دربار میں قفال نے حنفیوں کی نماز کچھ اس طرح ادا کی کہ انھوں نے کتّے کی کھال اوڑھی، جسم پر غلاظت لپیٹی، نبیذ سے وضو کیا۔ فارسی میں تکبیر کہتے ہوئے ''دو برگ سبز'' بولے، سجدے کے نام پر دو ٹھوکریں لگائیں، تشہد کے بعد بصوت عالی قصداً ریاح خارج کی اور پھر سلام پھیرے بغیر سلطان سے گویا ہوئے کہ حضور لیجیے حنفیوں کی مسنون نماز ادا ہو گئی۔ اس قسم کے واقعات سے مخالف مسلک کی تضعیف ہوتی ہو یا نہ ہو البتہ امام الحرمین کہلانے والے شخص کی علمی حقیقت ضرور عیاں ہو جاتی ہے۔

اب آیئے ان کے شاگرد رشید حجۃ الاسلام امام غزالی کے غیر علمی اور اساطیری طرز فکر کا بھی کچھ بیان ہو جائے۔ جن کی مشہور زمانہ کتاب احیاء العلوم کا حال یہ ہے کہ وہ بے سروپا روایتوں، قصّے کہانیوں اور ضعیف حدیثوں سے پٹی پڑی ہے۔ قوت القلوب میں ابوطالب مکی نے جو بے سروپا روایتیں نقل کر دیں انھیں غزالی نے کسی تحقیق وتجزیے کے بغیر اپنی کتاب میں جگہ دے دی۔ بقول ابن جوزی، جیسا کہ انھوں نے ابوطالب مکی کے بارے میں لکھا ہے: ''صنف کتاباً سماہ قوۃ القلوب و ذکر فیہ احادیث لااصل لھا۔''

غزالی کے غیر علمی منہجِ تصنیف کا اندازہ صرف اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے جو انھوں نے عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں لکھا ہے۔ بقول غزالی عمر بن عبدالعزیز جو اموی خلفاء میں اپنے زہد وتقویٰ کے سبب غیر معمولی شان

کے حامل تھے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کی پیائش میں ایک اہل دل کی تبرکات کا دخل تھا واقعہ یوں ہے جیسا کہ غزالی نے لکھا ہے کہ سلیمان بن عبدالملک نے اپنے عہد کے ایک مشہور اہل سلوک ابوحازم سے ان کی افطاری کا بچا کھچا مانگ لیا تھا پھر سلیمان نے مسلسل تین دن کے روزے رکھنے کے بعد ان ہی بزرگ کے افطار سے روزہ کھولا اور تب اپنی بیوی سے ہمبستر ہوئے جس سے عبدالعزیز یعنی عمر بن عبدالعزیز کے والد پیدا ہوئے۔ اسلامی تاریخ کا ایک معمولی طالب علم بھی اس بات سے واقف ہے کہ عمر بن عبدالعزیز سلیمان بن عبدالملک کے پوتے نہیں تھے پھر جو لوگ مستظھری میں غزالی کے اس بے اصل قصے کو پڑھتے ہیں وہ حجۃ الاسلام کے معیار تحقیق وتجزے کے بارے میں آخر کیا رائے قائم کر سکتے ہیں۔

۱۵۰۔ علامہ الکوثری الحنفی نے بھی اپنی کتاب احقاق الحق بابطال الباطل فی مغیث الخلق میں کچھ اسی قسم کے خیال کا اظہار کیا ہے۔

۱۵۱۔ ذوالشرفین کا نام سید مرتضیٰ تھا جو اپنے وقت کے متمول اور مشہور عالم ومحدث تھے (دیکھئے الیافعی، ج ۳ ص ۱۳۳)

۱۵۲۔ فقیہ العراقین ابن صباغ کا لقب تھا جو ایک زمانے میں مدرسہ نظامیہ کی صدرات پر متمکن رہے تھے۔ (الیافعی، مرأۃ الجنان، ج ۳ ص ۱۳۵)۔

۱۵۳۔ ایضاً

۱۵۴۔ بقول انوشرواں، جو خلافت عباسیہ میں ایک وزیر تھے، غزالی کا اوائل عمری میں یہ حال تھا کہ وہ اپنے القاب میں مجھ سے اضافے کی خواہش رکھتے تھے۔ "ھذا الذی کان فی اول عمرہ یستزیدنی فضل لقب فی القابه" (ابن جوزی، المنتظم، ج ۹ ص ۱۷۰)

۱۵۵۔ سفر نامہ ص ۲۷۵، ج اول، باب ۲۸

۱۵۶۔ تاریخی مصادر سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ امام ابی بکر بن فورک الاصفہانی متوفی ۴۰۵ھ کا مدرسہ پہلا باقاعدہ مدرسہ کہلانے کا مستحق ہے۔ امام الحرمین جوینی نے اس مدرسے میں تعلیم پائی تھی۔ نیشاپور میں ابواسحق ابراہیم اسفرائنی کا مدرسہ بھی اس اعتبار سے اہم ہے کہ وہاں ان کے شاگرد شافعی عالم بیہقی نے درس کا مسند سنبھال لیا تھا جس کے سبب اس کی شہرت مدرسہ بیہقیہ کے نام سے ہوگئی۔ نیشاپور میں اس عہد میں ایک اور مدرسہ امام ابوحنیفہ عبدالرحیم بن محمد البیشکی کا بھی موجود تھا۔

محمد عبدالرحیم غنیمہ، تاریخ الجامعات الاسلامیہ الکبریٰ، دارالطباعت المغربیہ، ططوان، ۱۹۵۳ء

۱۵۷۔ نظامیہ بغداد جسے سماجی اور علمی جاہ ووقار کی علامت سمجھا جاتا تھا اس کے بارے میں پہلے سے یہ بات طئے تھی کہ اس کی سربراہی اشعری المسلک شافعی عالم دین ابواسحق شیرازی کریں گے۔ شیرازی حنابلہ کے سخت خلاف تھے اور اپنی اس ناپسندیدگی کا برملا اظہار کیا کرتے تھے۔ نظامیہ جیسے مؤقر ادارے کی سربراہی پر ایک ایسے شخص کا فائز ہونا حنابلہ کو گوارا نہ تھا جس کے سبب سخت تنازعہ کھڑا ہوگیا لیکن حنبلیوں کی قوت شافعیوں اور حنفیوں کے مقابلے میں

خاصی کم تھی سو ابواسحاق شیرازی اسی طمطراق کے ساتھ اپنے منصب پر قائم رہے۔

۱۵۸۔ امام شافعی کلام کے سخت مخالف تھے۔ انھوں نے اپنی تحریروں میں علمائے کلام کے خلاف سخت موقف اختیار کیا ہے۔ بقول شافعی: "ماتردی احد فی الکلام فافلح"

انھیں سے دوسری روایت ہے۔

"لوعلم الناس مافی الکلام فی الاھواء لفروا منه کما یفر من الاسد"

مزید فرماتے ہیں:

"حکمی فی اهل الکلام ان یضربو ا بالجرید والنعال ویطاف لهم فی القبائل والعشائر و یقال هذا جزاء من ترك الکتاب والسنة واقبل علی الکلام"

۱۵۹۔ الخوارزمی علوم کی تقسیم کا جواز کچھ اس طرح پیش کرتا ہے۔

"وجعلته مقالتین احداهما العلوم الشریعة وما یقترن بها من العلوم العربیة والثانیة لعلوم العجم من الیونانیین وغیرهم من الامم"

پہلا مقالہ چھ علوم کا احاطہ کرتا ہے جو اس طرح ہیں، فقہ، کلام، نحو، شعر، کتابتِ دیوان اور تاریخ دوسرا مقالہ جو علوم العجم سے متعلق ہے۔ فلسفہ، منطق، طب، حساب، ہندسہ، نجوم، موسیقی، علم الحیل اور کیمیاء کا احاطہ کرتا ہے۔ مزید دیکھئے۔ مفاتیح العلوم للخوارزمی، ص۴۔

۱۶۰۔ غزالی علم کی ثنویت کے قائل ہیں۔ لکھتے ہیں: علوم کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ (۱) علوم شرعیہ (۲) علوم غیر شرعیہ۔

علوم شرعیہ سے میری مراد وہ علوم ہیں جو انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے براہ راست حاصل ہوتے ہیں۔ ان کی طرف عقل کی رہنمائی اس طریقہ سے نہیں ہوسکتی جیسے عقل کے ذریعہ علم حساب سیکھا جاتا ہے، نہ وہ تجربہ سے حاصل ہوسکتے ہیں جیسے علم طب کی تدوین ہوتی ہے اور نہ محض سننے سے ان کا حاصل کرنا ممکن ہے جیسے علم لغت حاصل کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد جو علوم غیر شرعیہ ہیں، ان میں بعض پسندیدہ ہیں اور بعض ناپسندیدہ۔ اور بعض ایسے جو صرف درجۂ مباح رکھتے ہیں۔ (احیاء العلوم، ج۱)۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ غزالی نے فقہ کو دنیوی علوم میں شمار کیا ہے۔ غزالی کے بقول ابتداء میں فقہ کا جو مطلب تھا وہ اب نہ رہا کہ فقہ اب توحید، تذکیر اور حکمت سے خالی تھی۔ انھوں نے یہ دلیل دی کہ قرن اوّل میں تفقہ کا لفظ تزکیۂ نفس، خوفِ آخرت پر محیط تھا جب کہ آج اس سے طلاق، عتاق، لعان، سلم اور اجارہ کے مسائل مراد لئے جاتے ہیں۔ اس لیے متقدمین فقہاء غزالی کے نزدیک علمائے دنیا ہیں۔ بقول غزالی فقہ سے زیادہ اشتغال کے نتیجے میں علمائے دنیا کی ایک ایسی کھیپ پیدا ہوتی ہے جن کے دل سخت اور خشیت سے خالی ہوتے ہیں:

"فذالك لا یحصل به انذار ولا تخویف بل التجرّد لهٗ علی الدوام یقسی القلب و ینزع الخشیة منه کما نشاهد الان من المتجر دین له۔" (دیباچہ احیاء العلوم)

۱۶۱۔ غزالی نے اس صورتِ حال کا شکوہ ان الفاظ میں کیا ہے۔

"فكم من بلدة ليس فيها طبيب الا من اهل الذمة ولا يجوز قبول شهادتهم فيما يتعلق بالاطباء من احكام الفقه ثم لا نرى احداً يشتغل به ويتها ترون على علم الفقه"

بقول غزالی اس کا سبب اس کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے کہ

أن الطب ليس يتيسر الوصول به الى تولي الأوقاف والوصايا وحيازة مال الأيتام و تقلد القضاء والحكومة والتقدم به على الأقران والتسلط به على الأعداء؟ هيهات هيهات قد اندرس علم الدين بتلبيس العلماء السوء۔ (دیباچہ احیاء العلوم)

علوم شرعی پر یہ اصرار اس قدر بڑھا کہ چھٹی صدی ہجری کے خاتمے تک ان مدارس کے لیے ریاستی بجٹ کا بڑا حصہ وقف ہو کر رہ گیا۔ نظامیہ بغداد کے علاوہ صرف بغداد میں تیس بڑے مدارس قائم ہو گئے۔ بقول ابن جبیر ان میں سے ہر مدرسہ اپنی جگہ ایک شہر معلوم ہوتا تھا۔ (رحلۃ ابن جبیر)۔ صرف مدرسہ مستنصریہ کے اخراجات کے لیے جو اوقاف قائم کیے گئے تھے ان کی مجموعی آمدنی ستر ہزار مثقال سونا تھی۔ ابن بطوطہ نے شہر تستر کے ایک مدرسے میں مرغ و پلاؤ اور حلوہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: فأقمت عنده ستة عشر يوما، فلم أر أعجب من ترتيبه، ولا ارغد من طعامه۔ يقدم بين يدى الرجل ما يكفى الأربعة من الأرز المفلفل المطبوخ فى السمن والدجاج المقلى والخبز واللحم والحلواء۔ (رحلۃ ابن بطوطہ، ج ۱، ص ۱۴۱)

۱۶۲۔ نظامیہ صرف شافعیوں کے لیے تھا۔ البتہ بعد کے عہد میں مستنصریہ میں چاروں مسالک کی تعلیم ہونے لگی مگر اس طرح کہ مدرسین اور نصاب تعلیم ایک دوسرے سے بالکل جدا تھے۔ شخصی تعبیرِ دینی کو اسلام کا لازمہ بنا دینا ایک ایسی قبیح دانشورانہ بدعت تھی جس نے اسلام کے آفاقی قالب کو مسخ کر ڈالا۔

۱۶۳۔ ابن اثیر، ذیل سال ۴۵۷ھ

۱۶۴۔ ابن خلکان، ذکر عبدالکریم ابوالقاسم قشیری

۱۶۵۔ ابن خلکان، تذکرۂ عمید کندری

۱۶۶۔ شذور الذھب لابن عماد، ج ۴، ص ۱۳۹

۱۶۷۔ جس مسلک کو کسی زمانے میں اصحاب اقتدار کا سہارا مل گیا اس نے مخالفین کو دبانے کے لیے سیاسی نظام کا بھرپور سہارا لیا۔ کہا جاتا ہے کہ ابن حزم اپنی کتاب الملل والنحل کی وجہ سے اس لیے نظامِ وقت کے معتوب قرار پائے کہ انھوں نے معتزلہ کے ساتھ ساتھ اشاعرہ کی بھی سخت گرفت کی تھی اور ان کے عہد میں چونکہ اشعریت کو غلبہ حاصل تھا انھیں اپنے خیالات کے لیے بڑی قیمت چکانی پڑی۔ فقہاء ان سے ناراض ہو گئے انھیں جلا وطن کر دیا گیا۔ حتیٰ کہ خانہ بدوشی کے عالم میں صحرائے لیلیٰ میں ان کی وفات ہو گئی۔ (سیر النبلاء جلد پانزدہم بحوالہ محمد یونس، ص ۱۵۹)

۱۶۸۔ رشید احمد جالندھری نے ارمغانِ احباب (سید عبدالحیؒ مرحوم) کے حوالے سے لکھا ہے کہ دہلی میں ایک مسجد کے امام نے کسی کی بیوی کو اغوا کر لیا، جب محلّہ کے سنجیدہ آدمیوں نے صحیح صورتحال سے آگاہ ہونا چاہا، تو مولوی صاحب نے کہا: ''یہ لوگ یعنی حنفی المذہب، مستحل الدم ہیں (ان کا خون بہانا جائز ہے) ان کا مال مالِ غنیمت ہے، ان کی بیویاں ہمارے واسطے جائز ہیں۔'' رشید احمد جالندھری، برطانوی ہند میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم، جلد اول، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص۱۴۲۔

۱۶۹۔ بقول غزالی "لولم یشتغلوا بصرف الاوقات فیه لا شتغلوا بنوم او حدیث فیما لا یعنی" (احیاء العلوم، ج۳، ص۹۵)

۱۷۰۔ کتبِ فقہ کی کثرت وتکرار کو دیکھتے ہوئے ابن خلدون اس نتیجہ پر پہنچے کہ

وھی کلھا متکررة والمعنی واحد والمتعلم مطالب باستحضار جمیعھاو تمیز ما بینھا والعمر ینقضی فی واحد منھا ولواقتصر المعلمون بالمتعلمین علی المسائل المذھبیة فقد لکان الأمردون ذلك بکثیر وکان التعلیم سھلا ومأخذہ قریباًولکنه داء لا یرتفع لا ستقرارالعوائد علیه فصارت کا لطبیعة...ودلّ علی أن الفضل لیس منحصرا فی المتقدمین سیّما ما قدّمناہ من کثرة الشّواغب بتعدد المذاھب والطرق والتآلیف ولکن فضل اللہ یوتیه من یشاء۔ وھذا نادر من نوادر الموجود والا فالظاھر أن المتعلم و لو قطع عمرہ فی ھذا کله فلا یفي له بتحصیل علم العربیةمثلا الذی ھو آلة من الآلات و وصیلة فکیف یکون فی المقصود الذی ھو الثمرة؟ ولکن اللہ یھدی من یشاء... (تاریخ ابن خلدون، ج۱، ص۷۲۹)

۱۷۱۔ شبیر احمد خان غوری، اسلامی منطق وفلسفہ، خدابخش اورینٹل لائبریری پٹنہ، ۱۹۹۸ء، ص۲۵۴۔

۱۷۲۔ محولہ حقیقة الفقه، حصّہ دوم، ص۱۰۶

۱۷۳۔ مثال کے طور پر مولانا محمود الحسن جو علمائے ہند میں اپنی جلالتِ علمی کے سبب شیخ الہند کہے جاتے ہیں ان کی علمی معرکہ آرائیوں کا میدان رفع یدین، قرأت فاتحہ خلفِ امام، مسئلہ امکانِ کذب اور امکانِ نظیر جیسے مسائل رہے جس کی جھلکیاں ان کی مشہور کتابوں اذله کامله، ایضاح الادله اور جھد المقل فی تنزیه المعزوالمزل میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

۱۷۴۔ شافعی کی الرسالہ اصول فقہ کی بنیادی کتاب کے طور پر ہمارے فقہی منہج کو کنٹرول کرتی رہی ہے۔ ابتدائی صدیوں میں جن کبار مؤلفین نے ان کی شروحات لکھیں ان میں ابوبکر محمد بن عبداللہ صیرفی (متوفی ۳۳۰ھ)، ابوالولید حسّان نیشاپوری (متوفی ۳۴۹ھ)، محمد بن علی بن اسمٰعیل شاشی (متوفی ۳۶۵ھ، ابوبکر محمد بن عبداللہ شیبانی جوزفی (متوفی ۳۸۸ھ)، ابوعبداللہ بن یوسف الجوینی (متوفی ۴۳۸ھ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان شروحات کے سبب الرسالہ کو اصولِ فقہ کے لازوال ماخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ آنے والے دنوں میں فقہاء کی تمام تر فقہی

جولانیاں الرسالہ کے متعین کردہ اصولوں کے گرد ہی گردش کرتی رہیں۔

۱۷۵۔ العمد لقاضی عبدالجبار (متوفی ۴۱۵ء)، المعتمد لابوالحسین البصری (متوفی ۴۳۶ھ) البرھان لامام الحرمین عبدالملک الجوینی (متوفی ۴۷۸ھ) اور المستصفیٰ لابوحامد الغزالی (متوفی ۵۰۵ھ) کی دو تلخیص فقہی حلقوں میں خاصی معروف ہوئی جن میں ایک امام فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ) نے محصول کے نام سے تیار کی تھی اور دوسری سیف الدین آمدی (متوفی ۶۳۱ھ) نے الاحکام فی اصول الاحکام کے نام سے ترتیب دیا تھا۔ ان چار کتابوں کی یہ دونوں تلخیص اس قدر مقبول ہوئی کہ بعد کے علماء نے ان کے مختصرات اور شرحیں تیار کیں اور ان پر تالیقات لکھے۔ شہاب الدین قرافی (متوفی ۶۸۴ھ) اور شمس الدین اصبہانی (متوفی ۷۴۹ھ) کی شرح محصول اہل علم میں متداول رہی۔ تاج الدین محمد ارموی (متوفی ۶۵۶ھ) نے الحاصل کے نام سے اس کا اختصار تیار کیا۔ اور ان کے ایک دوسرے ہمعصر سراج الدین ارموی (متوفی ۶۸۲ھ) نے التحصیل کے نام سے ایک دوسرا اختصار تیار کیا۔ بات یہیں ختم نہ ہوگئی، الحاصل جو خود اختصار تھا اس کا بھی اختصار قاضی عبداللہ بن عمر بیضاوی (متوفی ۶۸۵ھ) نے منھاج الوصول الی علم الاصول کے نام سے ترتیب دے ڈالا۔ اختصار کے اختصار نے کتاب کی تحریر کو چیستاں بنا کر رکھ دیا سو علماء کے لیے شروح لکھنے کا ازسرنو امکان پیدا ہوگیا۔

اب آیئے آمدی کے اس خلاصے کی طرف جو انھوں نے ان کتب اربعہ کا الاحکام فی اصول الاحکام کے نام سے تیار کیا تھا۔ پہلے تو خود مصنف نے منتہیٰ رسول کے نام سے اس کی تلخیص تیار کی۔ پھر ابوعمر عثمان بن عمرو معروف بہ ابن الحاجب (متوفی ۶۴۶ھ) نے منتہیٰ السول والامل فی علمی الاصول والجدل کے نام سے ایک اور اختصار لکھا۔ پھر اس منتھی کا بھی اختصار مختصر المنتھی کے نام سے تیار ہوا۔ اب پھر معاملہ وہیں آپہنچا کہ اس مختصر کی تشریح وتعبیر کا فریضہ کون انجام دے۔ اس عظیم علمی خدمت کو علامہ عضدالدین ایجی (متوفی ۷۵۶ھ) نے انجام دے ڈالا۔ پھر اس شرح پر سعدالدین تفتازانی نے حاشیہ تحریر کیا۔ ابن الحاجب کی تلخیص کی ایک اور معرکۃ الآراء شرح تاج الدین سبکی (متوفی ۷۷۱ھ) نے رفع الحاجب عن ابن الحاجب کے نام سے دو ضخیم مجلدات میں لکھی۔ قطب الدین شیرازی، شمس الدین اصفہانی کی شروحات بھی ان کتابوں میں ہیں جو علماء میں متداول رہیں ورنہ شارحین کے سلسلے کا ذکر ایک طویل دفتر چاہتا ہے۔

شروح کی گرم بازاری کی یہ دو مثالیں ہم نے مشتِ نمونے از خروارے پیش کیں تاکہ علمائے شرح کی علمی سرگرمیوں کی واقعی حقیقت کا کسی قدر اندازہ ہو سکے۔

۱۷۶۔ احیاء العلوم کے مختصرات اور متعلقات کا احاطہ ممکن نہیں۔ عوامی مقبولیت کے سبب ہر عہد میں اس کی ترویج و اشاعت کے لیے مختلف حضرات نے مختصرات تیار کیں۔ البتہ جن مختصرات کو شہرت کا مرتبہ حاصل ہے ان میں شمس الدین محمد بن علی عجلولی (متوفی ۸۱۳ھ) کی مختصر احیاء العلوم اور غزالی کے بھائی احمد بن محمد کی لباب الاحیاء خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ سعید یمنی ابوذکریا یحییٰ، ابوالعباس الموصلی اور جلال الدین سیوطی

کی مختصرات بھی اہمیت کی حامل ہیں۔

۱۷۷۔ امام رازی ہوں یا محقق طوسی، قطب الدین شیرازی ہوں یا شمس الدین خسروشاہی، فلسفہ کی دنیا میں ان کی حیثیت ابن سینا کے شارح اور ملخّص سے زیادہ کچھ نہیں۔ کچھ یہی حال کاتبی قزوینی (مصنف حکمة العین)، سراج الدین ارموی (مصنف مطالع الانوار) اور اثیر الدین الابہری (مصنف ھدایة الحکمة) اور ملّا محمود جونپوری (مصنف شمس بازغه) کا ہے۔ ان کی کتابیں فی نفسہٖ فلسفہ میں نہیں بلکہ ابن سینا کے نظامِ فلسفہ سے متعلق ہیں۔ میرک بخاری، صدرالدین شیرازی اور میبذی کی شہرت بھی فلسفی کی حیثیت سے نہیں بلکہ ابن سینا کی شرح اور حواشی لکھنے کے سبب ہے۔ ورنہ امر واقعہ تو یہ ہے کہ بقول بیہقی فلسفی تو صرف چار ہی پیدا ہوئے دو قبل اسلام اور دو عہدِ اسلام میں۔ قبل اسلام کے خانے میں ارسطو اور افلاطون اور عہدِ اسلام میں فارابی اور ابن سینا۔ (تتمہ صوان الحکمہ، ص۱۶)

۱۷۸۔ جوں جوں علمائے شرع کی سماجی توقیر اور سیاسی قوت میں اضافہ ہوتا گیا۔ شرعی اور غیر شرعی علوم کے مابین خلیج وسیع ہوتی گئی۔ بسا اوقات علمائے شرع نے علمائے اکتشاف کی بے توقیری کی کوشش بھی کی۔ نتیجتاً علمائے اکتشاف کو اپنی حمایت میں دینی جواز فراہم کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس سلسلے کی ایک بڑی روشن مثال البیرونی کا یہ اقتباس ہے جو ہم نے ان کے سائنسی شہ پارے افراد المقال فی امر الظلال سے نقل کیا ہے۔

> ''جن لوگوں نے دینی کتابوں کے مطالعہ میں اپنے آپ کو وقف کر رکھا ہے اور ان علوم میں استعداد بہم پہنچائی ہے وہ عامۃ الناس سے الگ نہیں ہیں۔ نہ ہی یہ سمجھنا صحیح ہے کہ یہ فنون مذہب مخالف ہیں یا شریعت کی ضد ہیں۔ یا ان ممنوعات میں سے ہیں جنھیں منسوخ و متروک سمجھا جانا چاہیے۔ اگر کوئی ایسا سمجھتا ہے تو وہ غایت دین سے ناواقفیت کا ثبوت دیتا ہے۔ اس کا ایسا سمجھنا دراصل نئے اکتشافات سے ڈر لگنے کے سبب ہے اور اس سبب سے بھی کہ اسے اس بات کا شعور نہیں کہ دین میں کون سی چیز پسندیدہ ہے اور کون سی نہیں۔ (افراد المقال فی امر الظلال، ص۶)

۱۷۹۔ ملاحظہ ہو: ابن القفطی، تاریخ الحکماء، ص۱۵۵۔

۱۸۰۔ مکتوبات امام ربانی، دفترِ اول، مکتوب ۲۶۶، شیخ فرماتے ہیں: ''از علم و منتظم ایشاں علمِ ہندسہ است، مالا یعنی ست ولا طائل صرف، مساوات زاویا یے ثلث و مثلث ہر دو قائمہ را بچہ کار می آید'' ملاحظہ ہو دفتر سوئم مکتوب ۲۳۔

۱۸۱۔ محولہ عبدالوحید خاں، ص۵۱۳۔

۱۸۲۔ عبدالباسط ابن خلیل ابن شاہین، نیل الأمل فی ذیل الدول، بیروت ۲۰۰۲ء، ج ۵، ص۲۸۔

۱۸۳۔ عہدِ وسطیٰ کے مسلمان پرنٹنگ کی ٹکنالوجی سے واقف تھے۔ تیرہویں صدی میں مصر اور بغداد میں چھاپہ خانے موجود تھے۔ البتہ بلاک پرنٹنگ کی اس ٹکنالوجی کا استعمال محدود تھا۔ اس کی ایک وجہ تو غالباً اہل علم کا وہ شوق تھا جسے اعلیٰ

درجے کی خطاطی اور نقاشی پورا کرسکتی تھی دوسرا سبب یہ تھا کہ بلاک پرنٹنگ کی غیر دلچسپ صناعی کے لیے ابھی نفسیاتی طور پر ذہن تیار نہ تھا۔ البتہ جب پندرہویں صدی میں movable type والا پریس ایجاد ہوگیا تو لوگوں کی توجہ اس طرف مبذول ہوئی لیکن روایتی ذہن کے لیے ممکن نہ تھا کہ عربی یا ترکی کی کتابیں اس طریقۂ طباعت میں پائمال کی جائیں۔ E.W. Lane نے اپنی کتاب *The Manners and Customs of Modern Egyptians,* (لندن ۱۸۶۹، ص ۲۸۱) میں لکھا ہے کہ انیسویں صدی میں جب وہ مصر کے سفر پر تھا تو وہاں یہ بحث جاری تھی چونکہ مسلمانوں کی کتابوں میں تقریباً ہر صفحے پر خدا کا نام ہوتا ہے اس لیے اسے مطبع میں پائمال کرنا مناسب نہیں۔

۱۸۴۔ Halil Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600,* London, Weidenfeld and Nicholson, 1973, p.179.

۱۸۵۔ Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought,* Princeton, NJ, 1962, p. 222–3.

۱۸۶۔ بیبرس جیسے متوارث اسلام کے مؤسسین میں ایک اہم مقام حاصل ہے، آخر تھا کون؟ یہ کیسے ممکن ہوا کہ ایک عسکری قائد کو اسلامی تاریخ کے ایک عہد میں اتنی اہمیت حاصل ہوگئی کہ اس کی مجتہدانہ اصلاحات کو بقائے دوام حاصل ہوگیا۔ یہاں تک کہ ائمہ اربعہ کے بغیر جمہور مسلمانوں کے لیے اسلام کو متصور کرنا ممکن نہ رہا۔ ان سوالات پر صحیح تاریخی تناظر میں غور وفکر کے بغیر ہمارے فقہی اور فکری انحراف کی تفہیم ممکن نہیں۔

بیبرس نے ایک ایسے پرفتن عہد میں منگولوں کے بڑھتے سیلاب پر بندھ باندھا تھا جب بظاہر ایسا محسوس ہوتا تھا کہ منگول ایک ناقابلِ تسخیر قوت بلکہ قہرِ آسمانی ہیں۔ عین جالوت میں بیبرس کے ہاتھوں منگولوں کی شکست نے شکستہ حال مسلمانوں کے دلوں میں امیدوں کے نئے چراغ روشن کردیئے تھے۔ اس عسکری کامیابی نے بیبرس کی عوامی مقبولیت میں غیر معمولی اضافہ کردیا تھا اور اسے ہر خاص وعام میں محی الدین اور محافظِ اسلام کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔ لیکن محض یہ مقبولیت بیبرس کی حکمرانی کا جواز نہیں بن سکتی تھی کہ مسلمان یہ سمجھتے تھے کہ سلطان کے سر پر جب تک خلیفہ کا دستِ تائید نہ ہو اس کی حکمرانی کو مذہبی اور شرعی اعتبار حاصل نہیں ہوسکتا۔ ۹ر رجب ۶۸۹ھ بمطابق ۸ر جون ۱۲۸۱ء کو عباسی خانوادے کا ایک فرد چھپتا چھپاتا عراق سے قاہرہ پہنچا۔ بیبرس کو ابوالعباس احمد کی شکل میں اپنی استحقاقِ حکمرانی کا ایک نیا امکان نظر آیا۔ اس نے اس موقع پر ایک بڑا اجلاس منعقد کیا جس میں حکومت کے تمام اعلیٰ عہدہ دار، علماء وقضاۃ، تجار وصوفیاء مدعو کیے گئے۔ ابوالعباس کے شجرۂ نسب کی تصدیق کی گئی اور پورے تزک واحتشام کے ساتھ اسے نیا خلیفہ تسلیم کرلیا گیا۔ خلیفہ نے اسی جلسہ میں سلطان بیبرس کو حق انتظام وحکمرانی تفویض کی۔ دیکھا جائے تو نئے خلیفہ کی تنصیب دراصل بیبرس کے سلطانی کی تصدیق تھی۔ اب وہ امام احمد المنتصر باللہ کے نائب کی حیثیت سے پوری امت کا بلاشرکت غیرے منتظم ومنصرم تھا۔ ادھر قاہرہ میں شافعی قاضی بنت الأعز قاضی القضاۃ کے عہدہ پر مامور چلے آتے تھے جو اپنے ورع اور تقویٰ کے سبب عامۃ الناس میں غیر معمولی احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ اور وہ اس بدلتی سیاسی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر تھے کہ بیبرس اب محض

ایک سلطان نہیں بلکہ اس کی حیثیت خلیفہ کے دستِ راست اور امت کے منتظم و منصرم کی ہوگئی ہے۔ کچھ تو ابن بنت الأعز کے اثر کو کم کرنے کے لیے اور کچھ مسلکی خون آشامی کے تدارک کے لیے بیبرس نے بیک وقت چار متبادل دارالقضاۃ کے قیام کا اعلان کر دیا۔ بیبرس کا یہ اجتہادی اور انتظامی فیصلہ آگے چل کر چار مسلک کے مستقل قیام اور ان کے canonization کی بنیاد بن گیا۔ گزرتے وقتوں کے ساتھ ایسا محسوس ہونے لگا گویا یہ چار فقہی مسالک منزّل من اللہ ہوں۔

۱۸۷۔ نورالدین زنگی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب وہ صلیبیوں کے مقابلے میں میدان میں آیا تو اس کے بعض رفقاء نے یہ مشورہ دیا کہ چونکہ حکومت کا ایک بڑا بجٹ اور اوقاف کی بڑی بڑی آمدنیاں فقہاء اور صوفیاء کے لیے وقف ہیں کیا ہی بہتر ہو اگر اس بجٹ کا ایک قابل ذکر حصّہ فی الوقت فوجی مہمات کے لئے مختص کر دیا جائے۔ کہتے ہیں کہ نورالدین زنگی یہ سن کر چراغ پا ہوگیا۔ کہنے لگا کہ تمام فتح و کامرانی ان ہی بزرگوں کی برکتوں کے سبب ہے۔ بھلا ان کے وظائف میں کیسے بند کر سکتا ہوں۔ جب میں بستر پر محوِ خواب ہوتا ہوں اس وقت یہی لوگ میری طرف سے ایسے تیروں سے لڑتے ہیں جس کے نشانے کبھی خطا نہیں ہوتے۔ (بحولہ ابوزہرہ، حیات ابن تیمیہ، ص ۳۲۹۔)

۱۸۸۔ اخوان الصفا کے رسالے جن کے مصنفین کی شناخت پر عرصہ ہائے دراز تک ابہام کا پردہ پڑا رہا، گو کہ اسمٰعیلی حلقوں کی طرف سے عام کئے گئے تھے لیکن بہت جلد ان رسالوں نے علمی حلقوں میں اپنی جگہ بنالی۔ صاحب الرسائل کے مطابق دنیا میں تین ابعاد کا پیدا ہونا عقلِ عاشر کے ارادے کے سبب تھا اور یہ بھی عقل عاشر کا کمال تھا کہ اس کی دعوت کے نتیجے میں گمراہ ارواح یا صورتیں تین قسموں میں مشخص ہوگئیں۔ پہلی نادم اور مستغفر جس سے افلاک و کواکب بنائے گئے۔ افلاک کی تعداد دس عقول کے موافق رکھی گئی۔ دوسری صورت جو شاک و متحیر رہی اس سے عناصر یعنی پانی مٹی، آب و ہوا تیار ہوئے۔ تیسری صورت جو متکبر تھی اس سے تحرہ بنایا گیا۔ یہی تحرہ افلاک کا مرکز ہے جسے ہم زمین کہتے ہیں۔ افلاک اور سیاروں کی گردش سے لوگوں کے خمائر تیار ہوئے جس پر ان سیاروں کے اثرات موجود تھے مثلاً زحل کے دور میں حبشیوں اور کم عقلوں کے اور مشتری کے دور میں پرہیز گاروں اور نیکوکاروں کے خمائر تیار ہوئے، پھر کوئی پچاس ہزار سال میں شخصِ بشری کا ظہور ہوا۔ اولاً اٹھائیس اشخاص پیدا ہوئے جن میں سے ایک شخص بغیر کسی الہام اور تعلیم کے توحید سے آشنا ہوگیا۔ یہی شخص آدم بھی ہے اور صاحبِ جثہ ابدائیہ بھی۔ اس کے ستائیس مددگار اولوالعلم کہلائے جس کا بیان، بقول ان حضرات کے، شهد الله انه لا اله الا هو والملائكه واولو العلم کی آیت میں ہوا ہے۔ صاحب جثہ ابدائیہ نے جن بارہ لوگوں کو علم باطن کی تعلیم دی ان میں سے بہترین شخص باب الابواب کہلاتے ہیں جن کے ذریعے امام کے حضور باریابی ہوسکتی ہے۔ جو شخص داعی کی دعوت کا جواب دیتا ہے اس کے نفس سے نقطۂ نور متصل ہوجاتا ہے۔ انتقال کے بعد تمام نفوس امام میں جمع ہوتے ہیں اسی مجموعہ کا نام لاہوت ہے۔ ہر مومن کے دفن ہونے کے تیسرے روز اس کے جسم سے ایک لطیف بخار نکلتا ہے جسے نفسِ ریحیہ کہتے ہیں۔ تمام مومنین کی نفسِ ریحیہ کواکب کی شعاؤں کے ذریعے چاند میں جمع ہوتے ہیں، ان ہی

کے دم سے چاند ہمیں نظر آتا ہے پھر چاند انھیں عطارد اور زہرہ کے توسط سے سورج کے سپرد کر دیتا ہے۔ یہی امام یا صاحبِ جثۂ ابدائیہ دورِ ستر میں انبیاء کی شکل میں ظہور کرتے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ ایک ایسے ہی مستقر امام تھے جن کی ذات میں ظاہری اور باطنی دونوں علوم جمع ہو گئے تھے۔ آپؑ کی ذرّیت میں مستقر اماموں کا سلسلہ عبدالمطلب تک پہنچا پھر ان کے بعد عبداللہ کو ظاہری دعوت سپرد کی گئی اور ابوطالب کے حصّے میں باطنی دعوت کی ذمہ داری آئی۔ عبداللہ سے یہ منصب محمدؐ رسول اللہ کو اور ابوطالب سے حضرت علیؓ کو منتقل ہوا۔ ظاہری شریعت کا سلسلہ تو ختم ہو گیا البتہ حضرت علیؓ کی نسل سے قیامت تک ائمہ قائم ہوتے رہیں گے۔

یہ تھے وہ کونی تصورات جن کی تشکیل و تبلیغ تو اسمٰعیلی داعیوں کی مرہونِ منت تھی۔ اس بارے میں تفصیلی مباحث کے لیے ملاحظہ کیجئے: اخوان الصفا، ۲/۲۰۷ (محولہ تاریخ فاطمیین مصر، حصہ دوم، ص ۲۰۷۔)

۱۸۹۔ شاہ ولی اللہ نے عالم مثال، عالم خیال، لاہوت و ناسوت جیسے مفروضات کو معرفت کی دلیل کے طور پر جس طرح پیش کیا ہے اور جس سے بظاہر یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ ان کی روحانی cosmology ان کے عرفات و کشف کی دلیل اور ملائے اعلیٰ سے ان کی یک گونہ آگہی سے عبارت ہے۔ سو ان تمام تصورات باطلہ موہومہ میں شاہ صاحب صاحب اخوان الصفا اور دوسرے اسمٰعیلی فلسفہ سازوں کے خوشہ چین ہیں۔ ان کا یہ خیال خام کہ صالحین کی ارواح چند سو برسوں بعد نظام کونی میں ایک مخصوص قوت کی حامل ہو جاتی ہیں دراصل ان ہی متصوفانہ ومنحرفانہ رسالوں سے اثر پذیری کا نتیجہ ہے۔ ملاحظہ کیجئے اخوان الصفا کے رسالے میں اس طرح کی عبارتیں اور ان کا تقابلی مطالعہ شاہ صاحب کی کتاب ھمعات سے کیجئے۔

انفس المومنين من اولياء الله وعباده الصالحين يعرج بها بعد الموت الى ملكوت السمٰوات و تخلى هناك الى يوم القيامة الطامة الكبرى فاذا انشرت اجسادها ردت الى اجسادها لتحاسب و تجازى واما انفس الكفار فتبقى فى عماها الىٰ يوم القيامه ثم ترد الى اجسادها التى خرجت منها لتحاسب و تجازى (الرسالة السابعه فى البعث والقيامه من الجزء الثالث) لیکن اسی رسالے میں اخوان الصفاء اس طرح بھی کہتے ہیں: فلا تكن يا اخى ممن ينتظر بعث الاجساد فان ذلك ظلم عظيم فى حقك فكن من الذين ينتظرون بعث النفوس واعلم يا اخى ان رد النفوس الى الاجسام الفانيه فى التراب ربما يكون موتاً لها فى الجهالة واستغراقاً فى ظلمات الاجسام۔ (محولہ فاطمیین مصر، جلد دوم ص ۲۰۳)

۱۹۰۔ ملاحظہ کیجئے: جدول اسرار حروف کونی، ادراک جلد اول، باب ۶، حوالہ نمبر ۱۷۰۔

۱۹۱۔ مسلمانوں کو رمل سے کب آشنائی ہوئی اس بارے میں کچھ وثوق سے کہنا مشکل ہے۔ تاریخی مصادر میں علم رمل کے حوالے سے محمد الزناتی، علی بن عمر، فضل بن سہل السرخسی اور احمد بن علی زنبول کے نام پائے جاتے ہیں۔ اس بات کے واضح اشارے ملتے ہیں کہ محمد الزناتی کی کتاب الفصل فى اصول علم الرمل اس فن پر پہلی مستقل تصنیف

ہے۔ جو تیرہویں صدی عیسوی کے وسط میں منظر عام پر آئی۔ زناتی کی شخصیت پر بھی ابہام کا پردہ پڑا ہے۔ اغلب امکان ہے کہ ان کا تعلق مراکش کے زناتہ قبیلے سے رہا ہو۔ ابن خلدون کا خیال ہے کہ علم الرمل قیافہ شناسی کا ہی ایک ایسا روپ ہے جو دہقانی عوام میں اس لیے مقبول رہا کہ وہ منجمین کی پیچیدہ جدولوں کو سمجھنے سے عاجز تھے۔ گویا یہ غرباء کی قیافہ شناسی ہے جو انھیں خاک کے ذروں میں اپنے مستقبل کی جھلک دیکھنے کی سہولت فراہم کرتا ہے۔

ملاحظہ ہو کتاب الرمل کا پہلا صفحہ جس میں شیخ زناتی نے اس فن کو حضرت ادریسؑ سے منسوب کیا ہے:

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما . الحمد لله وكفى • وسلام على عباده الذين اصطفى • (وبعد) فهذا كتاب الفصل فى اصول علم الرمل على حكم القواعد الاصلية الادريسية قال الشيخ محمد الزناتي رحمه الله تعالى ان لكل علم بداية ولكل عمل مقدمة ونريد أن نظرى مقدمات فى علم الرمل مافيه كفاية للمبتدى واصول ترضى العارف المنتهى فنبتدى بعون الله تعالى فنقول ان علم الرمل منسوب الى نبي الله ادريس عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة وأتم السلام وانه أوحى اليه فى المنام وعنه ورثته العلماء والحكماء ونظروا فى أمر العلم فوجدوا جميع المخلوقات قامت من أربع طبائع وهى النارية والهوائية والمائية والترابية وأربعة استقصاصات وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجهات اربعة شرق وغرب وجنوب وشمال ونظروا فى معاملات الناس فوجدوها اربعة مكيول وموزون ومعدود ومزروع واسم الله تعالى من أربعة حروف وعيسى عليه السلام من اربعة حروف ومحمد صلى عليه وسلم من أربعة حروف وكل بيت لابد له من أربعة اركان فلما علموا أن الاشياء جميعها استقامت من أربعة أركان وأربعة صور وأربعة أيادى واربعة طبائع فأقاموا منها أربعة اشكال سموها الامهات البيت الاول الطالع وعليه يقع الحكم وفيه من المسائل لانه أول شكل ظهر من عالم الغيب الى عالم الشهادة فسمى بيت طالع السؤال وهو بيت النفوس ثم أنهم أقاموا شكلا ثانيا فسموه بيت المال

۱۹۲۔ اشارہ ہے اس آیت قرآنی کی طرف ھو الذی جعل لکم النجوم لتھتدوا بھا فی ظلمات البرّ والبحر (الانعام:۹۷)

۱۹۳۔ ملاحظہ کیجئے۔

The Emil Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Farid, His Verse, and His Shrine* (Columbia 1994) pp. 26-32.

۱۹۴۔ ملاحظہ کیجئے۔

Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford 1971) pp. 44-50; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill 1975) 228-58.

۱۹۵۔ ملاحظہ ہو۔ محمد بن واصل، مُفَرِّج الکروب فی احبار بنی ایوب، تالیق جمال الدین الشیّال، قاہرہ، ۱۹۵۷، ص۸۴۔۲۸۱، ابن الاثیر الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۹۷۹، ج۱۱، ص۴،۵، ۴۰۴۔

۱۹۶۔ احمد المقریزی، المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار، بغداد، ۱۹۷۰، ج۲، ص۱۶۔۴۱۵۔

۱۹۷۔ محمد امین، الاوقاف والحیات الاجتماعیة فی مصر: ۶۴۸۔۹۲۳ھ قاہرہ، ۱۹۸۰، ص۸۔۲۰۴۔

۱۹۸۔ مملوک حکمرانوں نے شہر سے باہر وسیع وعریض قطعات پر جو خانقاہیں قائم کیں وہ بالعموم ان کے اقارب کی قبروں کے قریب ہوا کرتی تھیں تاکہ ان خانقاہوں کی برکت مسلسل اہل قبور کو پہنچتی رہے۔ دوسری طرف اوقاف کی آمدنیوں کا انتظام حکمرانوں کے اقارب کے ہاتھوں میں ہوتا اس طرح خانقاہوں کے پردے میں حکمرانوں نے اپنی پچھلی نسلوں کی آخرت اور اپنی اگلی نسلوں کی دنیا کا انتظام کرلیا تھا۔ ملاحظہ ہو۔ محمد امین، الاوقـــــاف، ص ص ۹۸۔۶۹۲، حوالہ مذکور۔

۱۹۹۔ عام طور پر اوقاف کے کاغذات میں اس بات کا ذکر بھی موجود ہوتا کہ یہ خانقاہ کس کے ایصالِ ثواب کے لیے قائم کی گئی ہے اور جو لوگ اس خانقاہ سے وابستہ ہوں گے انھیں صبح سے شام تک کن وظائف اور سورتوں کی تلاوت کرنی ہوگی۔ یہ اس سبب تھا کہ قائمین کے لئے ثواب کے متعینہ مقدار کے ایصال میں آگے چل کر کوئی گڑبڑی واقع نہ ہو۔ محولہ محمد امین، الاوقاف، ص۱۶۔۲۱۱: محمد السیوطی، جواھر العقود، تالیق محمد حامد الفقی، قاہرہ، ۱۹۵۵ء، ج۱، ص ص۵۹۔۳۵۶۔

۲۰۰۔ ملاحظہ کیجئے ترکی زبان میں فردوسی طویل کی کتاب دعــوت نــامــے جو قدیم ترکی رسم الخط میں محیر العقول روحانی نقوش کا ایک جامع انسائکلوپیڈیا ہے۔

۲۰۱۔ ابن القیم، مفتاح دارالسعادة و منشور ولایة العلم والارادة، ازہر لائبریری پریس، تالیق محمد حسن ربیعہ، قاہرہ، ۱۹۳۹ء، ص۵۵۹۔

۲۰۲۔ مفتاح، حوالہ مذکور، ص۴۷۴۔

۲۰۳۔ ایضاً

۲۰۴۔ یعقوب احمد بن ابی یعقوب بن واضح الکاتب: کتاب البلدان یعقوبی (مطبعۃ الحیدریہ، نجف ۱۳۷۷ھ ۱۹۵۷ء ص ۷۔

۲۰۵۔ قرآن نے جو اکتشافی اور عقلی رویہ تشکیل دیا تھا اس پر آگے چل کر اگر اساطیری طرز فکر کی دھند دبیز ہوتی گئی تو اس کی وجہ وہ تفسیری روایات تھیں جو گزرتے وقتوں کے ساتھ تقدیسی اہمیت اختیار کرتی جاتی تھیں۔ رفتہ رفتہ صورتِ حال اتنی خراب ہوگئی کہ ان روایات کو معانی کی کلید کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ گوکہ عقلی تحلیل و تجزیے اور درایت کے معیار پر یہ روایتیں پوری نہ اترتی تھیں لیکن تفسیر بالماثور کی عمومی مقبولیت کے سبب اس کے علاوہ کوئی چارا نہ تھا کہ قرآن کو ایک ایسی اساطیری کتاب کے طور پر پڑھا جائے۔ مثال کے طور پر آیت قرآنی هو الذی خلق لکم مافی الارض جمیعا ثم استوی الی السماء فسوّٰهن سبع سموٰت کو لیجیے جس میں ارض و سمٰوات کی تخلیق کا بیان ہے۔ اس آیت پر ابن عباس کا تفسیری حاشیہ مرحلۂ تخلیق کی تفہیم میں ہماری مدد کے بجائے اس پر حجاب بن جاتا ہے۔ روایت بتاتی ہے کہ ابتداً جب پانی کے علاوہ کوئی چیز وجود میں نہ آئی تھی، خدا کا عرش پانی پر تھا۔ جب اس نے کائنات تخلیق کرنا چاہی تو اس نے پانی سے دھواں یا بھاپ بنایا جو اوپر اٹھنے لگا اور جس سے آسمانوں کی تخلیق ہوئی۔ جب پانی سوکھ گیا تو اس نے اس سے ایک زمین بنائی۔ پھر اس سے دو دن کے اندر سات زمینیں بنائیں اور پھر دھوئیں سے سات آسمانوں کی تخلیق ہوئی۔ (ابن کثیر) اس قسم کی تاویلات جن کی کوئی علمی قرآنی اور مشاہداتی بنیاد نہ تھی تفسیری حواشی میں کچھ اس طرح راہ پاگئیں کہ گزرتے وقتوں کے ساتھ ان کی تطہیر کے بجائے انھیں استناد حاصل ہوتا گیا۔ اس قسم کی روایتیں ان مستند مجموعوں میں بھی مل جاتی ہیں جن کی صحت پر سوالیہ نشان لگانا بالعموم ثقاہت کے خلاف سمجھا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر الشمس تجری لمستقرلها کی تفسیر میں بخاری میں یہ روایت بیان کی گئی ہے کہ سورج غروب ہوکر عرش کے نیچے سجدہ میں چلا جاتا ہے اور پھر دوبارہ طلوع ہونے کی اجازت چاہتا ہے۔ اسی طرح بدلتے موسم کی توجیہہ میں ابو ہریرہ کی ایک روایت سامنے لائی گئی جس کے مطابق گرمی اور سردی کا سبب یہ بتایا گیا کہ ایک بار جہنم نے خدا سے سانس لینے کی اجازت چاہی کہ اس کا دم گھٹا جاتا تھا۔ اسے سال میں دو بار سانس لینے کی اجازت ملی۔ ایک سانس سے سردی کا موسم اور دوسری سانس سے گرمی کا موسم پیدا ہو گیا۔ (بخاری، ج ۲، ص ۱۴۳) ان اساطیری توجیہات نے آگے چل کر مسلم ذہن کو ایک طرح کی دانشورانہ انارکی سے دوچار کردیا۔

۲۰۶۔ ابن قیم کے اس بیان کو تاریخی تناظر میں سمجھنا چاہئے۔ بغداد کی تباہی کے بعد مراغہ کی رصدگاہ میں طوسی اور شیرازی کے ہاتھوں علم ہیئت میں حیرت انگیز پیش رفت جاری تھی اور کسے معلوم تھا کہ آنے والے دنوں میں خود ابن قیم کے اپنے شہر دمشق میں علی بن ابراہیم الشاطر کے نام سے ایک ایسا عالم ہیئت پیدا ہوگا جو آنے والے دنوں میں نئے سائنس کی بنیاد رکھے گا۔ ابن قیم کا غصہ اس سبب ہے کہ ستارہ شناسی کے نام پر جاہلوں کے ایک انبوہِ کثیر نے مسلم معاشرے کو اپنی گرفت میں لے لیا ہے۔ توہمات کی اس گرم بازاری میں اکتشافی علوم اور تسخیری تجربات حاشیے پر جا

پڑے ہیں۔ مفتاح، ص ۴۸۷۔

۲۰۷۔ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ (مرتب ابن القاسم) ۳۷ مجلدات، رباطہ مکتبہ المعارف ۱۴۰۱ھ جلد ۲۷ ترجمہ تجلی ماشوت ج ۲۱، ص ۲۲، ۲۳

۲۰۸۔ ج ۲۱، ص ۲۰، ۲۲

۲۰۹۔ ایضاً

۲۱۰۔ ایضاً

۲۱۱۔ ایضاً

۲۱۲۔ ج ۲۱، ص ۲۱

۲۱۳۔ ج ۲۱، ص ۲۲

۲۱۴۔ نجوم کے باب میں (مجموع الفتویٰ)

۲۱۵۔ ج ۲۰، ص ۲۲-۲۱

۲۱۶۔ ایضاً

۲۱۷۔ رسولؐ اللہ سے منسوب ایک روایت میں بتایا گیا ہے کہ اگر کوئی سیاہ کتا نمازی کے آگے سے گزر جائے تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے کہ سیاہ کتا شیطان ہے۔ مسلم ۱/ ۳۶۵، نمبر ۵۱۰۔

۲۱۸۔ مسلم ۴/ ۱۷۵۶، نمبر ۲۲۳۶۔

۲۱۹۔ آثار و تاریخ کی کتابوں میں اس خیال نے تواتر کا مقام حاصل کر لیا ہے کہ رسولؐ اللہ پر لبید بن عصم کے جادو کا اثر ہوا تھا۔ اس نقطۂ نظر کی تردید ہم پہلی جلد میں کر چکے ہیں۔ (ملاحظہ ہو: ادراک، ج ۱، ص ۴۲۵) مسلمانوں میں یہ خیال بھی شہرت کا مرتبہ رکھتا ہے کہ صرف کسی کا نگاہِ غلط انداز ڈالنا فریق مخالف کی تباہی کا سبب ہو سکتا ہے۔ اس خیال کی ثقاہت دراصل اس روایت کے سہارے ہے جو صحیح مسلم میں راہ پا گئی ہے:

وعن ابن عباس رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: العين حق ولو كان شيء سابق القدر لسبقته العين، واذا استغسلتم فاغتسلوا (رواه مسلم فی كتاب السلام باب الطب والرقى)

۲۲۰۔ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ، حوالہ مذکور، ج ۲۰، ص ۵۹

۲۲۱۔ النّبوات، ص ۲۶۵۔

۲۲۲۔ حوالہ مذکور، ص ۲۶۶۔

۲۲۳۔ حوالہ مذکور، ص ۲۶۳۔

۲۲۴۔ حوالہ مذکور، ص ۲۷۳۔

۲۲۵۔ حوالہ مذکور،ص۲۶۴۔

۲۲۶۔ مولوی شبیر احمد انصاری، عروج الاسلام ترجمہ فتوح الشام،ص۹۷–۲۹۶۔

۲۲۷۔ شذور الذھب لابن عماد، ج ۵،ص ۸۷

۲۲۸۔ (محولہ عبدالوحید خاں،ص۹۰–۴۸۹)

۲۲۹۔ عبدالعزیز بدری، الاسلام بین العلماء والحکام، حوالہ مذکور۔

۲۳۰۔ نفحاتِ مکیہ (حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کے سوانح) محولہ رشید احمد جالندھری، برطانوی ہند میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم دارالعلوم دیوبند، لاہور ۲۰۰۴ء،ص۱۷۸