**آرا وافکار**

ڈاکٹر ابراہیم موسیٰ*

ترجمہ: وارث مظہری**

# ہندوستان کی روایتی اسلامی فکر میں تاریخ اور قانونی معیاریت

## (قاری محمد طیبؒ کے افکار کی روشنی میں اسلامی شریعت کا مطالعہ-۱)

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

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

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

## تعارف

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## اجتہاد اور تقلید

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

اپنے مقالے میں قاری محمد طیب صاحب نے اجتہاد اور فقہ کی تشکیل کے بعد کے مرحلے میں اس کے استعمال پر روشنی ڈالی ہے۔ علاوہ ازیں اس بات سے بھی بحث کی ہے کہ تقلید کے ساتھ کس طرح تعامل کیا جائے؟ (۱۲)

انہوں نے اس پہلو کو واضح کیا کہ بعض فقہا بعض شخصی فقہی رایوں سے شدت کے ساتھ وابستہ رہے اور انہوں نے فقہا کی رایوں کی اس طرح پیروی کی جیسے وہ خدا کی طرف سے نازل کردہ قانون ہے۔ (۱۳)

ان کی نظر میں فقہی مذاہب اجتہادی کوششوں کے نتیجے میں وجود میں آئے ہیں اور اجتہاد سے متعلق قاری محمد طیب

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

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

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

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

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

> ''ہر علم جزئی میں ایک علم کلی ہوتا ہے۔ اور ہر علم کلی میں حکمت ومصلحت کلیہ پوشیدہ ہوتی ہے، پھر ہر مصلحت کا تعلق کسی نہ کسی شانِ کمال سے ہوتا ہے پھر ہر شانِ کمال کسی نہ کسی صفت الٰہی سے مربوط ہوتی ہے۔'' (۱۹)

قاری صاحب نے جو زبان اجتہاد سے متعلق اپنے نظریات کی وضاحت کے لیے استعمال کی ہے اس میں کلّیت اور عقل وحکمت کے الفاظ کا استعمال اور ان کو فقہ، اخلاقیات اور 'مصلحت عامہ' سے مربوط کر کے قاری صاحب کی توجہ مابعد الطبیعاتی امور کی طرف مبذول کی گئی ہے۔ اسی طرح انہوں نے احسان اور تقویٰ کے مفہوم کا مخصوص طور پر استعمال کرتے ہوئے صفات الٰہیہ کی کاملیت واکملیت کے حوالے سے انسانی نفسیات کی تشریح کی گئی ہے۔

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

## ماورائیت، حکایت اور تاریخ

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

تاریخ وار مرتب تاریخ کے بالمقابل ایک بیانیہ تاریخ کے مشابہ ہے۔ ہیڈن وہائٹ (Hayden White) کہتے ہیں:

''بیانیہ تاریخ، تاریخی واقعات کو ڈرامائی اور تاریخی عمل کو نادر شکل میں ڈھال دیتی ہے جس کا مقصد یہ ظاہر کرنا ہوتا ہے کہ بیانیہ تاریخ جن حقائق سے تعامل کرتی ہے ان کا نظم و اسلوب سماجی و سائنٹفک تاریخ کے حقائق سے کافی مختلف ہوتا ہے۔'' (۲۱)

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

قاری طیب صاحبؒ کی بیانیہ تاریخ کے شاعرانہ اور عاقلانہ (poetic and noetic) دونوں پہلوان کے فلسفۂ فقہ کی خبر دیتے ہیں۔ ان کے مباحثے میں دو اصطلاحیں ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ مستعمل ہوتی ہیں: تکوین اور تشریع۔ تکوین سے مراد خلق کائنات اور تشریع سے قانون سازی مراد ہے۔ مسلم ماہرین دینیات یا فقہاء نے مادہ سے اشکال وصور کے پیدا ہونے کا نظریہ قائم کیا ہے۔ (۲۳) دوسرے لفظوں میں یہ بعض مادوں کی موجودگی تھی جو وجود کے لبادے میں ظاہر ہوئی یا ایک با اختیار ہستی کے منشا اور علم سے اس کا ظہور ہوا۔ (۲۴) جس طرح تدریجی طور پر تکوین کا عمل مکمل ہوا۔ اسی طرح تشریع بھی ان کی صفات الٰہیہ سے وابستہ رہی جو ایک ماڈل کے طور پر تاریخ میں تدریجیت کے آغاز کا پیش خیمہ بنی۔

تدریجیت کے خد و خال ''ربوبیت'' کے اوصاف سے ظہور پذیر ہوئے ہیں۔ ربوبیت تدریجی طور پر پرورش اور دیکھ بھال کا نام ہے۔ (۲۵)۔ دوسرے لفظوں میں اسلامی قانون تاریخ کے مختلف مراحل میں تشکیل پذیر ہوا اور مادی اور انسانی کوششوں کے دائرے میں ظاہر ہوا۔ اس طرح کائناتی اور تشریعی دونوں نظاموں کا تعلق وقت سے ہے۔ کائنات کی تخلیق پر اس لیے زیادہ زور دیا گیا تا کہ ایک منظم کائنات کے ارتقا میں وقت کی اہمیت کی نشان دہی کی جا سکے نہ کہ تخلیق کے محدود نظریے کی۔

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

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

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

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

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

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

''آیات واحادیث میں جس قدر بھی جزئی احکام مذکور ہوئے ہیں، جو زید، عمرو بکر کی طرح پھیلے ہوئے ہیں ان کی تشکیل وہ اصول وکلیات اور علل واسرار کرتے ہیں جو ان جزئیات میں مستور ہوتے ہیں کہ ہر جزئی میں ایک علم کلی ہوتا ہے اور ہر علم کلی میں حکمت ومصلحتِ کلیہ پوشیدہ ہوتی ہے۔ پھر ہر مصلحت کا تعلق کسی نہ کسی شان کمال سے ہوتا ہے۔ پھر ہر شان کمال کسی نہ کسی صفتِ الٰہی سے مربوط ہوتی ہے۔'' (۳۴)

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

''جیسے کہ سائنسی اکتشاف ہمارے تکوینی علم میں اضافہ کرتا ہے۔ ویسے ہی اجتہاد سے ہمیں تشریع کے دقائق کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔''

وہ کہتے ہیں:

''جس طرح تکوین کے ان منظم اور مرتب مادوں اور علوی وسفلی ذخیروں سے بواسطہ فکر وتدبر نئے نئے عجائبات کا انکشاف کیا جا سکتا ہے اور ان کی چھپی ہوئی طاقتوں کا سراغ لگا کر تمدن کے نئے نئے کارنامے دنیا کو دکھائے جا سکتے ہیں جن کی کوئی حد نہیں کہ لاتنقضی غرائبہ۔ اسی طرح تشریع کے منظم احکام ومسائل اور قواعد وکلیات کے مخفی علوم واسرار کا پتہ لگا کر ان سے تدین کے نئے فروعی مسائل، لطائف وظرائف اور حقائق ومعارف پیدا کیے جا سکتے ہیں۔ اس تکوینی انکشاف کا نام ایجاد ہے اور تشریعی استخراج کا نام اجتہاد ہے، نہ ایجاد کی کوئی حد ہے نہ اجتہاد کی۔ یہ الگ بات ہے کہ جیسے ایجادات ہر زمانہ کی ذہنیت اور ضرورت کے مطابق ہوتی ہیں اور فطرتاً موجدوں کی طبیعتیں ان ہی ایجادوں کی طرف چلتی ہیں جن کی زمانہ کو ضرورت ہوتی ہے اور جب

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

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

## حواشی و حوالہ جات:

۱۔ اجتہاد متعدد المعنی اصطلاح ہے۔ اس لیے اس کا کئی طرح سے ترجمہ ہو سکتا ہے۔ اس مقالے میں اس کا ترجمہ ان معنوں میں کیا گیا ہے: خود اختیار کردہ اور مستقل فکر، مستقل فقہی توجیہ، خود توثیق کردہ اصول اور فقہی صوابدید وغیرہ۔

۲۔ اس اصطلاح سے متعلق ایک بحث کے لیے دیکھیے:

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

۳۔ ابو حامد محمد بن محمد الغزالی: المستصفی من علم الاصول، ترتیب: سلیمان الاشقر (بیروت مؤسسہ الرسالہ ۱۴۱۷ھ/۱۹۹۷)، ۲/۱۶۴۔

۴۔ محمد ابن ادریس الشافعی: الرسالہ ترتیب: احمد محمد شاکر (بیروت، المکتبہ العلمیہ، تاریخ مذکور نہیں)، ص، ۴۱۵-۵۰۷۔

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

۶۔ دیکھیے:

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

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

۷۔ابوالحسن علی ندوی: Islam and the World( Lacknow,Islamic Research Academy) 1980 ۔اس طرح کے مختلف نظریات پر محمد عابد جابری نے تبصرہ کیا ہے۔نحن والتراث(بیروت االمرکز الثقافی العربی ۱۹۹۳) خاص طور پر دیکھیے ص، ۱۱۔۷۲

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

۹۔ایضاص:215

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

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

۱۲۔ میں اس بات سے واقف ہوں کہ بعض لوگ تقلید کا ترجمہ ''نقل'' (imitation) کرتے ہیں۔میں نے اس کا ترجمہ اتباع یا کسی چیز پر کاربند ہونے کے معنی میں مجازاً کیا ہے۔

۱۳۔ قاری محمد طیب: اجتہاد اور تقلید (لاہور ادارہ اسلامیات ۱۹۷۸ء)ص،۶

۱۴۔ ایضا

۱۵۔ حنفی علما نے فقہ پر نظر ثانی کی تحریک کا بہت زیادہ اثر قبول نہیں کیا۔ہوسکتا ہے اس کی دوسری وجوہات بھی ہوں۔حنفی فقہی روایت کو دو واقعات سے بہت زیادہ تحریک اور تقویت ملی۔یہ دونوں واقعات نسبتا کم مدت کے اندر اندر پیش آئے اور ان کے حنفی فقہی روایت پر زبردست اثرات مرتب ہوئے۔ایک ہندوستان میں اورنگ زیب عالم گیر کی سرپرستی میں فتاوی عالمگیری (جسے فتاوی ہندیہ سے بھی موسوم کیا جاتا ہے) کی ترتیب دوسرے ترکی میں عثمانی حکومت کے تحت مجلۃ الاحکام العدلیہ کا مرتب کیا جانا۔اس کی ترتیب وزیر انصاف احمد جودت پاشا کی نگرانی اور سرپرستی میں عمل میں آئی۔حنفی فقہ میں کی جانے والی اس اصلاحی کوشش کے اثرات ہندوستان میں وسط ایشیا کے راستے سے اور عالم عربی میں عرب حنفی علما کے ترکوں سے تعامل کے ذریعے وہاں پہنچے۔مجلۃ الاحکام العدلیہ کے کام کو آگے بڑھانے میں سب سے اہم کردار علاء الدین محمد بن محمد ابن عابدین (وفات: ۱۳۰۶/۱۸۸۹) کا ہے۔علاء الدین مشہور عالم وفقیہ محمد امین عابدین (۱۲۵۲ھ/۱۸۳۶ء) کے بیٹے تھے۔جن کی لکھی ہوئی کتاب: ردالمحتار علی درالمختار بیسویں صدی کی حنفی فقہ کی اہم ترین کتاب شمار ہوتی ہے۔نوجوان علاء الدین نے اپنے والد کی انسائکلو پیڈیائی نوعیت کی مذکورہ کتاب

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

۱۶۔ منیر غلام فرید: *Legal Reform in Muslim World* The Anatomy of a Scholarly Dispute in the 19th and Early 20th Centuries on the Usage of Ijtehad as a Legal Tool(SanFrancisco&and London:Austin & Winfield,1996

۱۷۔ مثال کے طور پر دیکھیے کہ یلیین اختر مصباحی، جو بریلوی فرقے کے اہم عالم ہیں، کس شدت کے ساتھ تنقید کرتے ہیں کہ انہوں نے ترقی کے نام پر اسلامی احکام پر عمل آوری کو رجعت پسندی کے خانے میں ڈال کر ہر اسلامی حکم کو پس پشت ڈالنا شروع کر دیا ہے۔ مایوسی کے ساتھ وہ اشتراکیت، سوشلزم اور عرب قومیت کے عربوں پر اثرات کا ذکر کرتے ہیں۔ احمد رضا بریلوی کی کتاب: جد الممتار علی رد المختار جلد ۱، ص: ۶ (طبع حیدر آباد، المطبع العزیزیہ ۱۹۸۲) کا تعارف جو مولانا مصباحی نے کلمات المجمع اکیڈمی کے نوٹ کے طور پر تحریر کیا ہے۔

۱۸۔ قاری طیب: ۳۶

۱۹۔ ایضا ۴۳-۴۴:

۲۰۔ ایضا: ۸۱

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

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

۲۳۔ Hermann Hesse,The Glass Bead Game(New York:Picador,1990 ,P,48-

۲۴۔ سمیح دوغائیم: موسوعۃ مصطلحات علم الکلام الاسلامی ۲ جلدیں (بیروت، مکتبہ لبنان، ۱/ ۱۹۹۸-۱۹۹۷) ص ۲۳۲، ۲۳۳۔ التفتازانی۔ تفتازانی کی کتاب ہندو پاک کے مدارس میں پڑھائی جاتی ہے۔ قاری طیب صاحب کا دار العلوم دیو بند بھی اس میں شامل ہے۔ تفتازانی تکوین کی تشریح اس طرح کرتے ہیں کہ یہ ایسا نظریہ ہے جو فعل، خلق تخلیق، ایجاد، احداث اور اختراع وغیرہ پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ سب خدا کی صفات ہیں۔ دیکھیے: سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی: شرح العقائد النسفیہ فی اصول الدین وعلم الکلام، مرتب کلاوڈی سلامہ (دمشق وزارۃ الثقافۃ والارشاد القومی ۱۹۷۴) ص ۶۲، یا دوسرے لفظوں میں یہ اضافی نسبتیں ہیں جیسا کہ ایک شارح نے لکھا ہے۔ دیکھیے: عبد العزیز پرہاروی، النبراس شرح شرح العقائد، (بندیال شریف، سرگودھا، شاہ عبد الحق اکیڈمی ۱۳۹۷/۱۹۷۷) ص ۲۳۲، ۲۳۳۔

۲۵۔ محمد اعلی تھانوی، موسوعۃ کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ترتیب: رفیق العجم ۲ جلدیں (بیروت، مکتبہ لبنان، ۱۹۹۶) ۱/ ۵۰۵، ۵۸

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

۲۶ ۔قاری طیب: ایضا ص۹

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

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

۲۹۔کائنات کی تخلیق سے متعلق قرآنی حوالوں کی تشریح وتوضیح بارے میں پائے جانے والے مختلف قدیم وجدید نظریات اور اس سے متعلق معذرت خواہیوں کے لیے دیکھیے: محمد رشید رضا: تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار ،(بیروت، دارالمعرفہ، تاریخ مذکور نہیں)،: ص،۴۴۴۔۴۵۴

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

۳۱۔الحافظ امداد الدین ابوالفدا اسماعیل ابن کثیر ومحمد علی الصابونی (مرتب) مختصر تفسیر ابن کثیر، (بیروت، دارالقرآن الکریم ،۲/ ۵۲(۱۴۰۲ھ/۱۸۹۱ء)

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

۳۳۔ قاری طیب ص،۲۱

۳۴۔ایضا۔مزید دیکھیے: Aristotle" Metaphysics"in The Basic Works of Aristotle ed.Rechard McKeon(New York:The Modern Library,2001)697 Seyyed Hossein Nasr/An Introduction to Cosmological Doctrines(Bath:Thames & and Hudson/1978

۳۵۔ قاری طیب،

۳۶۔ایضاً،ص،۱۳

۳۷۔ایضاً