



سید لورڈ ۸

# مشرعی کی شرعی حیثیت

راشد نواز



علم شرعی

کی

شرعی حیثیت

راشد شاز

ملی پبلی کیشنز، نئی دہلی ۲۵

سال اشاعت ۲۰۱۲ء

جملہ حقوق محفوظ

۲۹۷۰K

۷۲۸

ISBN 978-93-81461-08-2

108950

جملہ حقوق محفوظ ہیں۔ تحقیق و تنقید اور علمی مقاصد کے علاوہ اس تصنیف کا جز کسی بھی شکل میں تجارت کی غرض سے نقل کرنا ممنوع ہے، خواہ یہ طریقہ نقل سمعی ہو یا بصری یا کسی اور سائنسی طریقہ عمل سے اسے کسی شکل میں اسے محفوظ کیا گیا ہو، الا یہ کہ مصنف کی اجازت پیشگی حاصل کر لی گئی ہو۔

نام کتاب : علم شرعی کی شرعی حیثیت

مصنف : راشد شاز

اشاعت اول : ۲۰۱۲ء

قیمت : اسی روپے (Rs.80/-)

مطبع : گلوریس پرنٹرس، نئی دہلی۔ ۲

ناشر

ملیٰ پیپلی کیشنز

ملی ٹائمز بلڈنگ، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

Milli Times Building, Abul Fazl Enclave,

Jamia Nagar, New Delhi-25

Tel.: +91-11-26945499, 26946246

Fax: +91-11-26945499

Email: millitimes@gmail.com

www.barizmedia.com

15-11-2012

شیخ محمد رفیع





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۔ ابو عبد اللہ 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 حصوں میں تقسیم کیا تھا۔ پہلا حصہ العلوم الشرعیہ پر مشتمل تھا اور دوسرے حصے کی تخصیص علوم الجہم کے نام سے کی گئی تھی۔ 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۔ اور پھر یہ التباس فکری ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مسلم ذہن کا حصہ بن جائے گا۔

## فہرست

۹	عرضِ ناشر
۱۳	علم شرعی کا تاریخی پس منظر
۲۳	مدارس، علوم شرعیہ اور علمائے فحول
۳۶	خلاصہ بحث
۴۰	تعلیقات و حواشی



دین و دنیا کی یہ تقسیم اسی عہد میں متعین 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 جنہوں نے تفویض اور استیلاء کے حوالے سے عین قلبِ خلافت میں سلطانی کی گنجائش پیدا کر دی تھی۔ علماء نے بھی سلاطین سلاجقہ کی ان کمزوریوں سے فائدہ اٹھانے میں کوئی دقیقہ فرگذاشت نہ رکھا۔ گویا سلطانی ہو یا ملاتی دونوں اضمحلالِ خلافت کی پیداوار تھے جنہوں نے باہم ریاست کو اپنے اپنے دائرہ 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۔

مدارس و خانقاہوں 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 علومِ 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۔



## عرضِ ناشر

بعض کتابیں معلومات کا بیش بہا خزانہ ہوتی ہیں اور بعض اس سے بھی کہیں آگے معلومات کی چھان پھٹک کے بعد انہیں تحلیل و تجزیہ کے کام پر لگاتی ہیں۔ عام طور پر قاری کتابوں سے یہ توقع کرتا ہے کہ یہاں اس کی الجھنوں اور سوالوں کا جواب مل جائے گا لیکن اسے کیا کیجئے کہ قاری کے اسی رویے کے سبب بعض کتابیں مقدس بت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں جو بالآخر فرقوں کی تشکیل اور ان کے استحکام کا سبب بن جاتی ہیں۔ مسلمانوں کے مختلف گروہ جو دین کی بنیادی تفہیم و تشریح کے مسئلہ پر مسلکوں، فرقوں اور جماعتوں میں بٹ گئے ہیں ان کی علمی اور فکری غذا کی فراہمی ان کتابوں کے ذریعہ ہوتی رہی ہے جو یا تو ان کے بانیان نے لکھی ہیں یا تاریخ کے مختلف ادوار میں ان کے اکابرین نے ان پر اپنی پسندیدگی کی مہر ثبت کی ہے۔ مسلمانوں کے ہر فرقہ کے پاس خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا اپنی پسندیدہ کتابوں کا ایک سیٹ موجود ہے جس نے اس کے فہم دین کو سہارا دے رکھا ہے اور جس کے سبب دوسرے فرقوں کے مقابلہ میں اس کا فکری اور نظری تشخص قائم ہے۔ کتابیں جب بت بن جائیں اور انسانوں کی تحریر پر جب سند کا گمان ہونے لگے اور یہ خیال عام ہو کہ ان کتابوں میں ہمارے سوالوں کا شافی اور حتمی جواب موجود ہے تو انسانی دل و دماغ پرتالے لاگ جاتے ہیں۔ شرک ایسی قوموں کا مقدر بن جاتا ہے اور پھر وہ فرقہ در فرقہ یعنی تقسیم در تقسیم کی راہ پر چل نکلتی ہے۔

خدا کی کتاب کے علاوہ کسی کتاب کا یہ مقام نہیں کہ ہم کسی شافی اور حتمی جواب کی تلاش میں اس

سے رجوع کریں۔ ہاں انسانوں کی تالیفات کو معاون کتب کی حیثیت سے یقیناً پڑھنا چاہئے۔ یہ دیکھنے کے لیے کہ ان سوالات کی تلاش میں جو ہمیں درپیش ہیں دوسرے علماء و محققین بر سہا برس کے غور و فکر کے بعد کن نتائج پر پہنچے ہیں اور یہ کہ انھیں اس سفر میں کتنی کامیابی مل سکی ہے تاکہ ہم وہاں سے اپنے فکری سفر کا آغاز کر سکیں اور ان غیر ضروری بحثوں سے بھی بچ سکیں جس میں خواہ مخواہ ہماری توانائی کے زیاں کا اندیشہ ہو۔

یہ کتاب جو آپ کے ہاتھوں میں ہے بنیادی طور پر کسی سوال کا جواب فراہم کرنے کے بجائے صرف سوال قائم کرتی ہے۔ ایسا اس لیے کہ اگر سوال اپنے تمام مالہ و ماعلیہ کے ساتھ مرصع ہو جائے اور قاری اس سوال کی تاریخ سے بھی واقف ہو تو یہ کام اس کے لیے زیادہ مشکل نہیں رہتا کہ وہ علم و آگہی کے سفر پر از خود صحیح سمتوں میں نکل پڑے اور اگر اس سفر میں اسے وحی ربانی کی مشائیت حاصل ہو تو نامرادی کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ادراکِ زوالِ امت جب پہلی بار ۲۰۰۳ء میں شائع ہوئی تھی اس وقت ہمیں اس بات کا اندازہ نہ تھا کہ ایک خالص علمی تصنیف کو عوام و خواص میں اس قدر پذیرائی مل سکے گی۔ البتہ دیکھتے دیکھتے جب اس کے دواؤڈیشن ختم ہو گئے تو اس بات کا اندازہ ہوا کہ ان سوالات میں دلچسپی صرف طبقہ علماء کی نہیں بلکہ عامۃ الناس کی بھی ہے جن کی طرف سے اس کتاب کے مختلف ابواب کی علیحدہ علیحدہ اشاعت کا تقاضا مسلسل کیا جاتا رہا لیکن مصنف کا نقطہ نظر یہ تھا کہ یہ تمام ذیلی بحثیں دراصل ہماری سیادت کی معزولی کے اسباب کی تلاش سے متعلق ہیں اس لیے خطرہ ہے مبادا مختلف اجزاء کی علیحدہ اشاعت اصل مرکزی سوال سے ہماری توجہ ہٹا دے۔ البتہ اب ادراکِ دوم کی اشاعت کے بعد اور اسی سلسلہ کی ایک اور تالیف کتاب العروج کی طباعت کے بعد جب یہ بحث اب کسی قدر اپنے اختتام کو پہنچی ہے، شائد اب ان ابواب کی علیحدہ اشاعت اس مرکزی سوال کو مجروح کرنے کا سبب نہ بنے۔ ایک دوسرا سبب یہ بھی ہے کہ ادراک کی دو مجلدات کی غیر معمولی ضخامت کے سبب قارئین کا حلقہ اب تک محدود رہا ہے سو ان اجزاء کی اشاعت سے امید ہے کہ یہ تحریریں وسیع پیمانے پر پہنچیں گی پھر جن لوگوں کو ان مسائل سے واقعی دلچسپی ہوگی وہ یکجا ان مسائل پر غور و خوض کے لیے اصل سلسلہ تصنیفات سے رجوع کی زحمت گوارا کریں گے۔

ادراک کی جلد اول کا عربی ترجمہ کوئی پانچ سال پہلے دارالحکمتہ، لندن سے شائع ہوا تھا اس کے علاوہ مصنف کی دوسری کتابوں کے عربی تراجم بھی لندن، بیروت اور ریاض کے بعض ناشرین نے شائع کیے تھے۔ یہ جان کر خوشگوار حیرت ہوئی کہ ان سوالوں کی تلاش میں عالم عرب کے علماء بھی کم مضطرب نہیں۔ بعض سعودی جامعات نے مصنف کی منہج فکری پر باقاعدہ مقالے تحریر کیے اور بعض اخبارات و رسائل میں اس علمی منہج کی عمومی پذیرائی کی گئی۔ عالم عرب جو اس وقت بیرونی سازشوں کی زد میں ہے اس بات سے خاصا مضطرب ہے کہ اس کی شکست کا سامان کہیں اور نہیں اس کے اندرون میں پوشیدہ اور پیوست ہے۔ شیعہ سنی کے مابین مسلسل وسیع ہوتی ہوئی خلیج ہم سے مسلسل اس بات کی طالب ہے کہ مسلک پرستی اور فرقہ بندی پر مبنی زوال زدہ اسلام کے مقابلے میں متحدہ پیمبرانہ اسلام کی از سر نو تشکیل کا وقت اب آپہنچا ہے۔

اس کتاب کے مطالعہ میں اس بات کا خیال رہے کہ یہ ایک طویل سلسلہ تالیف کا ایک باب ہے گو کہ یہ خود اپنی جگہ مکمل ہے لیکن اس بحث سے پوری طرح استفادے کے لیے لازم ہے کہ ہم ادراک کی دونوں جلدیں اور کتاب العروج کے باقاعدہ مطالعہ کے لیے خود کو ذہنی طور پر آمادہ کریں۔ یاد رکھیے! امت کے احیاء کے لیے نبی کے علاوہ کسی فرد واحد کی بصیرت کافی نہیں ہو سکتی۔ یہ تحریریں اس خیال سے لکھی گئی ہیں کہ امت کے دردمندوں اور اہل فکر کو اجتماعی غور و فکر کی دعوت دی جاسکے۔ ہم نے ان تین جلدوں میں مسلمانوں کی تہذیبی اور علمی تاریخ کی وہ ضروری معلومات فراہم کر دی ہیں جو اس مسئلہ پر غور و فکر میں ہماری معاون ہو سکتی ہیں۔ اگر ہمیں یہ علم ہو کہ ہم جس مسلک پر سختی سے کار بند ہیں اور جسے دین کی واحد مستند تعبیر سمجھے بیٹھے ہیں وہ وحی سے کہیں زیادہ تاریخ کی پیداوار ہے تو ہمیں اپنی شدت پسندی پر لگام دینے میں مدد مل سکتی ہے۔ اور کیا عجب کہ ہمارا یہ احساس اصل متحدہ پیمبرانہ اسلام کی بازیافت کا نقطہ آغاز ہی بن جائے۔





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 فتنہ رذہ 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 طبقہ 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۔

# علم شرعی کی شرعی حیثیت

## علم شرعی کا تاریخی پس منظر

ابتدائے عہد کی سیاسی گروہ بندیاں جن کو آثار و روایات کے علماء نے فضائل و مناقب کی روایتوں کے سہارے ایک مذہبی رنگ عطا کر دیا تھا اور جسے علماء کلام کی قیل و قال 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 بندگلی میں پہنچا دیا جس سے نجات کی سبیل آج بھی ہماری سب سے بڑی آرزو ہے۔ یہ ایک ایسی درد انگیز کہانی ہے جس کے خاطر خواہ تحلیل و تجزیہ کے بغیر محمد و معزول اکتشافی ذہن کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ از سر نو اپنے سفر کا آغاز کر سکے۔

فتنہ قتل عثمانؓ کے بعد مسلمانوں کے متحارب گروہوں میں فضائل و مناقب 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 و مناقب کی باہم متحارب روایتیں کثرت سے سماجی منظر نامے 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۔ گویا علمائے آثار کے علم میں نظام وقت کی دادرسانی کا وافر امکان پایا جاتا تھا۔ عہد عبد الملک میں شہاب زہری کی روایتوں نے عین ان نازک لمحات میں عبد الملک کی دادرسانی کی تھی جب وہ ابن زبیر کے مکہ پر قبضہ کے سبب اہل شام کوچ کے سفر کی اجازت دینا سیاسی مصلحتوں کے خلاف سمجھتے تھے۔ سیاسی نظام جس کی بیعت بزور بازو قائم ہوئی تھی اور جو خاندانی اور موروثی تسلسل کے سبب اپنا دینی استحقاق کھو چکی تھی اسے یقیناً آثار و روایات 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 تعظیم باہمی (reciprocal recognition) کا رویہ برقرار رکھا۔ مثال کے طور پر مالک بن انس کو لیجے جو علمائے آثار و فقہ کے اساطین میں سے ہیں وہ حکومت کے عطایا کو یہ کہہ کر قبول کرتے کہ یہ مسلمانوں کا مال ہے۔ علمائے آثار کی تعظیم و تکریم کا ایک اور سبب خود ان کی مسلسل بڑھتی ہوئی مقبولیت تھی۔ جوں جوں دنیا سے اصحاب نبی اٹھتے جاتے تھے عہد 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 جنہیں رسول اللہ کو تو نہیں البتہ ان کے بعض اصحاب کو دیکھنے کا شرف حاصل ہوا تھا۔ علمائے آثار کے علاوہ سماجی منظر نامے پر شعر و قصائد کی گرم بازاری، غناء کی مجلسیں، مسجدوں میں قرئی کے حلقے اور قصاص کی وعظ گوئیاں بھی فکری ہلچل کا حصہ تھیں اور اس پر مستزاد وہ فنی علوم تھے جو نظام وقت کی انتظامی ضرورت، سیاسی مصلحت اور عوامی نگاہ طلب کے سبب معاشرے میں جاری ہو گئے تھے۔ ثانی الذکر انداز کی علمی سرگرمیاں فی الوقت ہماری بحث کا حصہ نہیں۔ یہاں ہمیں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ تاریخ و آثار 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 نبوی 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۔ کوئی آٹھ ماہ امام مالک کے درس

میں شرکت کے بعد امام شافعی نے موطا کے تمام علوم از بر کر لیے اور پھر کوفہ میں امام محمد بن حسن اور امام ابو یوسف کی صحبتوں سے مستفید ہوئے۔ مدینہ میں اگر آثار و روایات پر زور تھا تو کوفہ میں منہج کلام کی کار فرمائیاں تھیں۔ البتہ علمائے آثار اور فقہاء کے ان حلقہ ہائے درس پر قضاة کا اسلوب خاصا نمایاں تھا۔ اسلامی روایت میں عہدہ قضا کے لیے ایسے اصحاب فہم و بصیرت کی تیاری جو مختلف علاقوں میں تحصیلِ زکوٰۃ کے ساتھ باہمی تنازعات کو بھی بقضائے عدل پنٹا سکیں کوئی نیا تصور نہ تھا۔ اب ریاست کی غیر معمولی وسعت کے سبب مختلف بلاد و امصار میں قرٹی و قضاة کی جو ضرورت بڑھی تھی سو ان حلقوں نے ان کے لیے رجالِ کار کی تیاری 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 اکتسابِ علم کے لیے امام مالک کے حلقہٴ 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 منقطع 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 گنجائش حوالے سے بچوں کے مکتب جنھیں کتاب 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 شعر و ادب تیرا کی اور شہسواری کی تعلیم دی جائے۔ قرآن مجید جیسی عظیم کتاب کو ناسیدہ معصوم ذہنوں کے لیے تشنیع 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 جلالت علمی کے خلاف ہے۔ ہاں ان ابتدائی تین صدیوں میں علماء و فقہاء کے حلقے ضرور قائم ہو گئے تھے لیکن ان کی حیثیت محض شخصی دبستانوں کی تھی۔ اسلام کے سیاسی استحکام اور عمومی مرفحہ الحالی کے سبب شعر و قصائد، آثار و تاریخ کے ساتھ ساتھ فلسفہ و حکمت 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 و عقد 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 دائرہ فکر کا لازمہ خیال کی جاتی تھیں۔

علم کی دینی اور دنیوی تقسیم عہد عباسی کی آخری صدیوں میں منقطع ہوئی جب نظامیہ بغداد کے مدرسے سنی علوم شرعی کے قلعہ کی حیثیت سے دیکھے جانے لگے۔ البتہ اس کی ابتدائی تخم ریزی فاطمیین کے مصر میں ہوئی جنہوں نے اسلامی تاریخ میں پہلی بار اسلامی فکر کے قلعہ کی حیثیت سے ۳۵۹ھ میں جامع ازہر کی بنیاد رکھی۔ اسمعیلی خلفاء کے اس غیر معمولی اقدام کے پیچھے سیاسی اور مسلکی محرکات تھے۔ اسمعیلی دعوت انتہائی ناسازگار حالات میں 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 تخیر قوت تھی۔ اسمعیلی 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 ربانی 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 آل فاطمہ کا حق ہے جس پر اولاً امویوں نے اور اس کے بعد عباسیوں نے قبضہ کر لیا ہے۔ سو جب تک آل فاطمہ کی قیادت میں اسلام کا سیاسی نظام قائم نہیں ہوتا اہل ایمان کے لیے دین و دنیا میں فوز و نجات کا کوئی امکان نہیں۔ فاطمی خلفاء اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ ان کی ریاست جس تعبیر دینی کی رہین منت ہے اس کی ترویج و اشاعت میں ہی اس کے استحکام و ارتقاء 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۔ فاطمیین 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 و تاویل کے ماہرین کی ایک ایسی فوج تیار کرنی تھی جو لوگوں کے دل و دماغ کو فاطمیین کے سیاسی استحقاق پر قائل کر سکے۔

کسے معلوم تھا کہ فاطمیین کے ہاتھوں جامع ازہر کا قیام آگے چل کر سنی دنیا میں بھی خالص شرعی علوم کی درس گاہوں کے قیام کی راہ ہموار کر دے 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 جنہیں راسخ العقیدہ سنی فکر کا قلعہ کہا جاسکے۔ عباسیوں نے بعض شخصی دبستانوں کو باضابطہ مدرسوں میں تبدیل کیا۔ سبکی کی تصریح کے مطابق نظامیہ بغداد سے بہت پہلے بلاد شام و عراق میں ایسے مدرسے قائم ہو گئے تھے 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 سنی 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 ملحمہ کبریٰ کا عہد ہے۔ اب تک تمام اختلاف فکرو نظر کے باوجود عام مسلم ذہن وحدت امامت کا قائل تھا۔ ۲۹ھ میں شمالی افریقہ میں اسمعیلی 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 سنی فکر کا قلعہ سمجھا جاتا تھا اس کی سیاسی قوت کو گہن لگ چکا ہے۔ ۳۳۵ھ میں عراق پر عملاً آل بویہ قابض ہو چکے تھے جنہوں نے اگر راست خلافت کے قلمدان پر قبضہ نہیں کیا تھا تو اس کی وجہ ان کی نظری مجبوری تھی کہ زید یہ شیعہ عقیدے کے مطابق وہ دعوت اور خروج تو کر سکتے تھے، خود کرسی خلافت

پر متمکن ہونا ان کے لیے ممکن نہ تھا کہ یہ عہدہ ان کے عقیدے میں صرف امام مستور کا حق تھا۔ آل بویہ کا زور توڑنے کے لیے خلیفہ وقت نے ترک سلجوقوں کا سہارا لیا جنہوں نے عین خلافت کے اندر سلطان وقت کی حیثیت سے اپنی پوزیشن محفوظ کر لی۔ خلیفہ اب صرف ایک روحانی علامیہ تھا۔ عملاً تمام تر اختیارات سلطان کو حاصل ہو گئے تھے۔ دین اور دولت 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 جلالت علمی کے سبب عامۃ الناس میں احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔

علماء کے حلقے اور صوفیاء کی خانقاہیں بجز چند استثناء نظام وقت کی تائید کیا کرتی تھیں جس کے عوض نظام وقت بھی انھیں نصرت و فتوح 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 حکمران علماء کی عام تائید کے بغیر انجام نہیں دے سکتے تھے۔ آل بویہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ماوردی نے لکھا تھا کہ خلیفہ محصور کی قوت دو سبب سے معطل ہو سکتی ہے، حجر اور قہر۔ جب یہ امید جاتی رہے کہ خلیفہ وقت اپنی محصوری سے باہر نہ آسکے گا تبھی اس کے استحقاق پر سوالیہ نشان لگ سکتا ہے۔ ماوردی نے اپنی مجتہدانہ قیل و قال سے عہد آل بویہ کے محصور خلیفہ کو ہی جواز فراہم نہیں کیا بلکہ انھوں نے وحدت امت کی خاطر امارت الاستیلاء کو بھی مذہبی جواز عطا کر دیا۔ تشریح و تعبیر کے اس ماحول میں اگر سلجوقی حکمرانوں نے اپنی سلطانی کو جواز فراہم کرنے کے لیے شارحین علوم نبوت اور اصحاب باطن کی طرف دیکھا تو یہ سب کچھ معمول کی کاروائی تھی۔ دین و دولت کی اس شہویت 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 پس 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 و ہمت

کا مظاہرہ کیا تھا۔ سو ریاست کے قیام کے بعد داعیوں کے اس ادارے کی ایک بہتر تنظیم ریاست کی ضرورت تھی۔ دوسری طرف سنی 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 آل بویہ کے تسلط نے خطرے کی گھنٹی بجادی۔ ابتداء میں سنی 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 منظم سرکاری پالیسی کا حصہ بن گئے لیکن مصیبت یہ تھی کہ نظام الملک شافعی الخیال تھے تو سلاجقہ کثر حنفی المسلمک۔ دونوں نے اپنے طرح کے علماء کی بھرپور پذیرائی کی۔ سنی مسلم فکر کے یہ قلعے جنھیں نظام 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 سنی، حنفی المسلمک (نیکو اعتقاد) مسلمان ضرور تھے جن کی شہرت جاننا مسلمان سپاہیوں کی تھی مگر صرف یہ بات ان کے ہاتھوں میں ادارہ خلافت کی تنفیذی تولیت 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۔ تغزل 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 آل سلجوق کا نسلی تعلق اساطیری ملک افراسیاب سے توجوڑ 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 خلیفہ وقت کی موجودگی کے باوجود، جس کا آل رسول سے ہونا ضروری سمجھا جاتا تھا، ایک نئی اور متبادل سلطانی پر جواز لانا مشکل تھا۔ مصیبت یہ تھی کہ ملک میں موجود طبقہ علماء کے ادارے شافعی علماء کے ہاتھوں میں تھے جو اپنے مسلکی تعصب کے سبب حنفی المسلمک سلاجقہ کی مشکل کشائی نہیں کر سکتے تھے۔ سو سلاجقہ کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ اپنے ہم مسلک سنی علماء کو اہم عہدوں پر مامور کریں۔ ان کی درس گاہوں اور خانقاہوں کو سیاسی اور مالی حمایت دیں اور اس حلقہ اثر کو مزید

استحکام اور توسیع عطا کرنے کے لیے نئے حنفی مدرسوں اور خانقاہوں کا قیام عمل میں لائیں۔ دوسری طرف حنفی المسلمک علماء کے لیے سلجوقیوں کا اقتدار ایک روشن مستقبل کا علامہ معلوم ہوتا تھا سو انہوں 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 ذرخیز زمینوں کے قطعات عطا کئے جانے (اقطاع) کا سلسلہ اتنا پھلا پھولا کہ سنی اسلام کے یہ فکری قلعے حکمرانوں کے معاون ادارے بن کر رہ گئے جن کا بنیادی کام نظام وقت کی تائید اور اس کے بدلے مراعات کا حصول رہ گیا۔ یہی وہ صورت حال تھی جس پر امام غزالی کو، جو خود ان ہی مدرسوں کی پیداوار تھے، سخت احتجاج بلند کرنا پڑا۔<sup>۱۳</sup>

پانچویں صدی میں عالم اسلام میں سماجی تعظیم اور تقدیسی روحانیت کے حوالے سے صوفیاء اور زہاد 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<sup>۱۴</sup> 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 زہاد 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 توسیعی 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<sup>۱۵</sup> 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 و اطمینان نصیب ہوتا۔<sup>۱۶</sup> سلجوقی سلاطین نے اپنی حکومت، جسے علماء کی قیل و قال نے ”تفویض“ کے حیل فقہی سے جواز فراہم کر دیا تھا،<sup>۱۷</sup> کو روحانی استناد عطا کرنے کے لیے اہل سلوک کا بھی بھرپور استعمال کیا۔ یہ بات مشہور کی گئی کہ سلجوقی حکمران نہ صرف یہ کہ نیکو اعتقاد مسلمان ہیں جنہوں نے اسلام کو ایک نازک وقت میں اپنی تلواروں سے قوت بخشی ہے بلکہ ان کی سلطانی پر بابا طاہر عریان اور ابو سعید ابی لخیر جیسے کبار اہل 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۔<sup>۱۸</sup> سوتغرل 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 روکنے کا حکم دیا اور اپنے وزیر ابونصر الکندوری کے ساتھ پاپیادہ ان سے ملنے کے لیے پہاڑ پہنچا۔ ان کے ہاتھوں کو بوسہ دیا۔ اس موقع پر بابا طاہر سلطان سے اس طرح مخاطب ہوئے۔ اے ترک تم خلق خدا کے ساتھ کیسا سلوک کرو گے، سلطان نے کہا آپ جیسا فرمائیں گے۔ بابا نے کہا، نہیں وہ کرو جس کا خدا نے حکم دیا ہے۔ ان اللہ یا امر 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 حصہ ٹوٹ گیا تھا اور جسے انہوں نے اپنی انگلی میں انگوٹھی کی طرح ڈال رکھا تھا۔ انہوں 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۔<sup>۱۹</sup>

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 انہیں 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 بجا لائے اور رخصت ہو گئے۔<sup>۲۰</sup>

ایک ایسے معاشرے میں جہاں صوفی مشائخ نے تھے تھے خداؤں کی حیثیت اختیار کر لی ہو اور جہاں وہ بلا تکلف لوگوں کو شرق و غرب کی سلطنتیں تقسیم کرتے ہوں، بغداد میں تغزل کے داخلے سے عین پہلے ایک ولی اللہ کی زبان سے سلطنت کی تفویض گویا اس خیال کو نقد لیس عطا کرنا تھا کہ سلجوقی سلاطین شوکتِ اسلام کی مہم پر من جانب اللہ مامور کئے گئے ہیں۔ بھلا جن لوگوں کو ابو سعید اور بابا طاہر کی زبانی خدا نے سلطنت بخش دی ہو انھیں اس سیاسی استحقاق سے کون محروم کر سکتا ہے۔ بالخصوص ایک ایسی صورت حال میں جب تلوار پر ان کی گرفت مضبوط ہو اور ناقابلِ 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 بنو ساعدہ میں انصار کی اس تجویز کو ناقابلِ عمل کہہ کر مسترد کر دیا تھا کہ ایک امت میں بیک وقت ایک قرشی اور ایک انصاری خلیفہ نہیں ہو سکتا 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 بزورِ 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۔ علاؤ الدین کاسانی جو صاحب بدائع والضائع کی حیثیت سے سنی 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۔<sup>۲۲</sup> 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 منظر نامے پر غیر معمولی جاہ و حشم حاصل ہو گیا تھا اسی زوال زدہ نظام کا توسیع تھے جو اس مرض میں مبتلا تھا کہ ایک نئی ابتداء کے بجائے حالات کے دباؤ کو قبول کرتے ہوئے اجتماعی نظام کی

۱۰۸۹۵۰

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۔ منہج 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 مشائخت کی ایک باقاعدہ فیصلہ کن ادارے کی حیثیت حاصل ہو گئی، بالآخر حنفی، شافعی رزم آرائیوں نے زمین بوس کر دیا۔ دوسری طرف سقوط قاہرہ (۱۱۷۱ء)، سقوط بغداد (۱۲۵۸ء) اور سقوط غرناطہ (۱۴۹۲ء) کے المناک حادثوں نے تین خلافت کی نزاع کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے قصہ پارینہ بنا دیا۔ علمائے فحول کی وہ نسل جو ایوان 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 مسند مشائخت کی حیثیت سے استعمال کیا سقوط بغداد کے ساتھ ہی رخصت ہو گئی۔ البتہ مدارس و خانقاہ 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 و خانقاہوں 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، علوم 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 بھرا 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 و تدریس کے مختلف حلقے قائم ہوتے۔ کہیں روایات و آثار کے ماہرین اپنی مجلس جماتے تو کسی گوشے میں شعر و ادب، نحو و بلاغت کے شائقین اپنے ذوق کی تسکین پاتے اور کہیں فہم قرآن اور تفقہ کے حوالے سے احکام 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 ہو جاتا کہ جب جس کا جی چاہتا ایک مجلس سے اٹھ کر دوسری مجلس میں جا بیٹھتا یا پھر کوئی اپنا الگ حلقہ قائم کر لیتا۔ مثال کے طور پر واصل بن عطا، جنہیں آگے چل کر تحریک اعتزال کے حوالے سے بڑی شہرت ملی، حسن بصری کے حلقے کے پروردہ تھے جنہوں نے ایک دن کسی مسئلہ پر اپنے استاد سے اختلاف کے سبب اپنا ایک الگ حلقہ قائم کر لیا 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 و آثار کے بیان ہوں یا قصاص کی مسحور کن روایتیں، شعر و ادب کا معاملہ ہو یا کلامیوں کی قیل و قال، مسجد کی کھلی فضا میں جب تک علم و دانش کی یہ گرم بازاری<sup>۲۳</sup> رہی کسی کو یہ خیال بھی نہ آیا کہ یہ سب کچھ اس 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 رصد گاہوں اور تجربہ گاہوں میں مسلسل تجربہ کی میزان پر تھے۔ مختصراً یہ کہ دانشورانہ مباحثے (Intellectual Discourse) پر کسی کی اجارہ داری نہ تھی۔ کچھ یہی صورت حال فقہائے محدثین اور آثار و روایت 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 تعلیم 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 انہیں علوم شرعی کے قلعوں کے حیثیت سے دیکھا جانے لگا۔ جلد ہی تعبیر دین پر اہل مدارس کی گرفت اتنی مضبوط ہو گئی کہ زوال زدہ مسلم ریاست نے اپنی بقا کی خاطر اقتدار میں علمائے مدارس کی شرکت کو گوارا کر لیا۔ اس طرح دین و دنیا کی تقسیم بالآخر علوم دین اور علوم دنیا کی تقسیم پرنج ہوئی۔ اول الذکر پر طبقہ علماء نے یہ کہہ کر اپنی گرفت بلکہ اجارہ داری محفوظ کر لی کہ بعض امور 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 منسوخ 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 جنہوں نے تفویض اور استیلاء کے حوالے سے عین قلب خلافت میں سلطانی کی گنجائش پیدا کر دی تھی۔ علماء نے بھی سلاطین سلاجقہ کی ان کمزوریوں سے فائدہ اٹھانے میں کوئی دقیقہ فرگذاشت نہ رکھا۔ گویا سلطانی ہو یا ملائی دونوں اضمحلال خلافت کی پیداوار تھے جنہوں نے باہم ریاست کو اپنے اپنے دائرہ 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 وارثین علوم 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 انیسویں 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 دائرہ کار میں مداخلت ہے سوانہوں 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 فتویٰ پر موقوف ہیں، بادشاہ وقت کو ان سے کوئی تعلق نہیں۔<sup>۲۴</sup>

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

دین و دنیا کیثنویت 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 فتنہ زدہ 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 طبقہ علماء نے اپنی اجارہ داری محفوظ کرنے کی کوشش کی اس سے

مسلم ذہن آگے چل کر ایک طرح کی تقدیسی شہوت 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۔ اول الذکر علوم نبوت کا تقدیسی سلسلہ ہے جس کی نمائندگی علماء وارثین علوم نبوت کی حیثیت سے کر رہے ہیں سو اس حوالے سے انہیں بھی ایک طرح کی تقدیسی حیثیت حاصل ہے۔

دین 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 عہدہ قضا سمجھا جاتا تھا۔ کچھ عجب نہیں کہ قاضی ابو یوسف کے پیش نظر قضا کے لیے ایک الگ لباس کی تخصیص ان کے اس پیشے کی مناسبت سے رہی ہو۔ طیلسان، عمامہ، خرقہ، جبہ وغیرہ کے استعمال نے سماجی منظر نامے پر ایک ایسی مخلوق کو متعارف کرایا جو 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۔<sup>۲۵</sup> واقعہ یہ ہے کہ اس قدسی لباسی کے سہارے علمائے شرع نے اپنے آپ کو احبار 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۔ قد اکنوا الکبر فی قلوبہم و اظہروا التواضع فی لباسہم واللہ ان احدہم اشد دعجبا بکسانہ من صاحب المطرف بمطرفہ۔<sup>۲۶</sup>

یہ اس وقت کی بات ہے جب ایام رسول کا علم سماجی تو قیر کا واحد حوالہ تھا اور اس پر کسی خاص طبقہ کی اجارہ داری بھی قائم نہیں ہوئی تھی۔ اب جو علماء نے علوم شرعی کے حوالے سے اقتدار میں باقاعدہ اپنی شرکت کا سامان کر لیا تو انہیں روایتی فقر کی ضرورت بھی باقی نہ رہی۔ اضمحلال خلافت کے جھپٹے میں ملانی 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 مشائخیت کو نکلتا، عمومی ہلچل کے اس ماحول میں جس سے جو کچھ بن پڑتا قافلہ پر شمار کرتا، صراف

اشرفیاں لٹاتے۔<sup>۲۷</sup> ایک اور موقع پر شیرازی جب سلطان ملک شاہ کے پاس جا رہے تھے تو ان کی سواری کے اردگردان 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۔<sup>۲۸</sup> فخر الدین رازی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب ان کی سواری نکلتی تو کوئی تین سو علماء و حواری ان کی رکاب کے ساتھ چلتے۔<sup>۲۹</sup> امام الحرمین جن کی شانِ جلالی کا تذکرہ ہم اوپر کر آئے ہیں ان کی موت پر تو وہ حشر پھا ہوا گویا دنیا ختم ہو گئی ہو، شہر کے دروازے بند کر دیئے گئے، جس منبر پر وہ خطبہ دیتے تھے وہ توڑ دیا گیا، طلباء نے اپنی دواتیں پھوڑ ڈالیں، کوئی سال بھر تک نہ صرف یہ کہ تعلیم و تعلم معطل رہا بلکہ تلامذہ شہر بہ شہر ہنہ سرنوحہ خوانی کرتے رہے۔<sup>۳۰</sup>

علمائے شرع کی تعظیم کے یہ غیر معمولی مظاہر علم و ورع کے بجائے ان کی سیاسی قوت اور دنیاوی جاہ و حشم، جس میں آسمانی لباس اور بھاری بھر کم القاب کا بڑا دخل تھا، کی رہین منت تھی۔ سلجوقیوں کا عہد علماء کے لیے القاب کے اعتبار سے بھی عہد ذریں ثابت ہوا۔ نئے نئے القاب کی تراش و خراش اسی عہد میں ہوئی اور پھر جب یہ سلسلہ ایک بار چل پڑا تو علمائے شرع کے لیے علمی، ذہنی اور مادی کسپرسی کے ایام میں بھی القاب و آداب کے بغیر گزارا کرنا مشکل ہو گیا۔ ان القاب کے پیچھے وہ سب کچھ نہ تھا جس کا بظاہر گمان ہوتا تھا۔<sup>۳۱</sup> 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۔<sup>۳۲</sup> 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 نا کافی تھے سوئی نئی اصطلاحیں وضع کی جانے لگیں۔ کوئی ذوالشرفین<sup>۳۳</sup> کہلایا تو کوئی فقیہ العراقین۔<sup>۳۴</sup> خود نظام الملک قوام الدین کے لقب سے نوازے گئے۔ بقول الیافعی مسلمانوں میں جو آج ہر فاسق و فاجر شمس الدین اور نور الدین بنا پھرتا ہے اس کی جڑیں اسی عہد میں پائی جاتی ہیں۔<sup>۳۵</sup> غزالی خود جب تک علمائے فحول کی راہ پر گامزن رہے ان کے دل میں القاب میں اضافے کی تمنا مچلا کی۔<sup>۳۶</sup> آٹھویں صدی میں جب ابن بطوطہ اقطار عالم کا سفر کرتا ہوا سلطان اتابک کے دربار میں پہنچا تو اسے

یہ سن کر بڑی حیرت ہوئی کہ بلاذعجم میں فقہیہ کو احتراماً مولانا سے مخاطب کرتے ہیں۔<sup>۳۷</sup>  
 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 عوالم کو سمجھے بغیر ہمیں اس بات کا اندازہ نہیں ہو سکتا کہ آج ہم  
 علماء کے جس ادارے کو من جانب اللہ اور تقدیس کا حامل سمجھتے ہیں اس کی تمام تر نشوونما اضمحلال  
 خلافت کی رہن منت ہے۔ اگر عباسی بغداد پر شیعہ آل بویہ کی یورش نہ ہوئی ہوتی اور اگر سلجوقیوں کو  
 اپنی سلطانی پر جواز لانے کے لیے ملائی و پیری کا سہارا لینے کی ضرورت نہ ہوتی اور سب سے بڑھ کر  
 یہ کہ اگر اسمعیلی 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 دین مبین میں ایک نئی پائائیت کی تشکیل کی  
 ضرورت محسوس ہوتی۔ گویا علماء کا یہ ادارہ جسے آج تمام عالم اسلام میں تعبیر دین کے حوالے سے  
 شریعت کی پاسبانی اور مسلمانوں کی روحانی سیادت حاصل ہو گئی ہے، خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے  
 جس کے جواز پر وحی سے دلیل لانا پر لے درجے کی شقاوت ہے، بحر فون الکلم عن مواضعہ  
 کے مصداق ہے۔

اسمعیلی دعوت اور آل بویہ کے فکری حملوں کے مقابلے کے لیے سنی حکمرانوں نے ابن فورک  
 (متوفی ۴۰۵ھ)، اسفرائینی (متوفی ۴۱۸ھ)، بیہقی (متوفی ۴۵۸ھ) لیشکی (متوفی ۴۵۳ھ)، اور  
 پھر منظم انداز سے نظامیہ مدرسوں کی شکل میں علوم شرعی کے قلعوں کی تعمیر کی جو کوشش کی،<sup>۳۸</sup> اس سے  
 سنیت 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 ہو سکی۔ ابتداء سے ہی ان  
 مدارس کا مقصد اسمعیلی دعوت اور دوسری شیعہ فکر کی مخالفت اور اس کے بالمقابل سنی راسخ العقیدگی کی  
 تشکیل اور ترویج تھا۔ مؤثر مدارس کی غالب اکثریت شافعیوں کے کنٹرول میں تھی<sup>۳۹</sup> 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، جنہیں اب سنی 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۔ نگ رفتہ رفتہ اشعریت کو سرکاری عقیدے کی حیثیت حاصل ہو گئی اور اسے اہل سنت کے عقیدے کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ لیکن اس راسخ العقیدگی کے منقح ہونے سے ایک ناقابل تلافی نقصان یہ ہوا کہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے باہمی مسلم discourse کا دروازہ بند ہو گیا۔ 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 مقبول 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 چراغِ فاطمیوں کے سیاسی، عسکری اور نظری تھیٹروں کے آگے بس بجھا چاہتا ہو، جب حکومت کے اختیارات پر تلوار بردار سلاطین نے بزور بازو قبضہ کر رکھا ہو، جب خلیفہ 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 مدبر، مرنبجا مرنج اور صلح جو منتظم کے لیے اشعریت کو اسلام کے مقبول عام قالب کی حیثیت سے قبول کرنا ان کے اپنے ذاتی رجحان کے علاوہ صلح جوئی اور مصلحت کا تقاضہ رہا ہوا البتہ اس وقتی مصلحت کو اسلام کا اصل الاصل قالب قرار دیئے جانے کے سبب دینِ 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 مسلمہ، 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 نفسہ 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 خون فشانی کے ان معرکوں کی چھینٹ عالم اسلام کے چپے چپے پر دیکھی جاسکتی ہے۔ اشعریت کی فتح اور مسلم discourse کے بند ہو جانے کے سبب صدیوں سے مسلم ذہن ایک ہلا مارنے والی تشخ اور زبردست دانشورانہ تعذیب سے دو چار 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 حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہ آئی تھی کہ وہ علم کو شرعی اور غیر شرعی کے خانوں میں تقسیم کرتا کہ قرآنی دائرہ فکر میں پوری کتاب کائنات غور و فکر اور تحلیل و تجزیہ کی میز پر لے آئی گئی تھی۔ گو کہ آیات 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۔ دارالمطالعے ہوں یا شفاخانے، عہد مامون کا دارالحکمہ ہو یا فاطمین کا دارالعلوم یا رصد گاہ اور شعر و حکمت کے دبستان، یہ تمام دانشورانہ سرگرمیاں ایک دوسرے کی مدد و معاون تھیں جو ایک دوسرے کی تکمیل کرتی تھیں تینچ 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۔ ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن یوسف الکاتب الخوارزمی (متوفی ۳۸۸ھ) نے مفاتیح العلوم کے نام سے کتابوں کی ایک فہرست مرتب کی تھی جسے اس نے سہولت کی خاطر دو حصوں میں تقسیم کیا تھا۔ پہلا حصہ العلوم الشرعیہ پر مشتمل تھا اور دوسرے حصے کی تخصیص علوم العجم کے نام سے کی گئی تھی۔<sup>۱۱</sup> اس کے 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<sup>۱۲</sup> اور پھر یہ التباس فکری ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مسلم ذہن کا حصہ بن جائے گا۔

مدارس کی مسلکی تعلیم کو علوم 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 ست 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 جدال 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۔<sup>۴۳</sup>

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 عصبيت اور cultic-thinking حاوی رہی۔ ان کے نزدیک اسلام کا تصور حنفی، شافعی، حنبلی، مالکی حوالوں کے بغیر ممکن نہ تھا۔<sup>۴۴</sup> 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 دینہم وکانوا شیعا لست منہم فی شی کا علامیہ بن گئی۔ کہا جاتا ہے کہ ۴۵ھ میں شریف ابوالقاسم جب نظامیہ بغداد کے واعظ مقرر کئے گئے تو انھوں نے برسر منبر اس بات کا اعلان کرنا اپنا فریضہ منجھی جانا کہ گو امام احمد بن حنبل کا فرزند تھے لیکن ان کے پیرو کا فر ہیں۔ لطف تو یہ ہے کہ اس قسم کی یا وہ گوئی پر انھیں سرزنش کے بجائے حکومت سے علم السنہ کا خطاب ملا۔<sup>۴۵</sup> 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 خوزریزی ہوتی اور بہت سے لوگ مارے جاتے۔<sup>۴۶</sup> الپ ارسلان کے زمانے میں شیعوں اور اشعریوں پر باقاعدہ مساجد کے منبروں سے لعنت بھیجی جاتی۔<sup>۴۷</sup> 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 حلاج 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 لاکھڑا کیا۔<sup>۴۸</sup> اور اسی تعصب کے سبب ابن حزم کو جلا وطنی اور خانہ بدوشی سے دوچار ہونا پڑا۔<sup>۴۹</sup> 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 امام 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۔“ ۵

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 لا یعنی اور لا طائل بحثوں کو تفقہ سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا رہے۔ غزالی نے ایسے لوگوں کو بطنین کے نام سے یاد کیا ہے جنہیں اگر اس طرح کے کارِ لا یعنی سے ہٹایا گیا تو اندیشہ تھا کہ اس سے بھی زیادہ بیکار مشغلہ مثلاً سوکریا گپ شپ میں وقت ضائع کریں گے۔ ۱۵ مدارس کے مزعومہ نصابِ شرعی میں دل و دماغ کے استعمال کی گنجائش بہت زیادہ نہ تھی سو جو علوم مقصود بالذات نہ تھے اور جنہیں 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 حصہ اسی کی نذر ہو گیا۔ مثلاً ”شمس“ میں یہ عبارت تھی العلم اما تصور فقط و هو۔۔ الخ۔ یہ مسئلہ ایک قضیہ کبریٰ بن گیا کہ ہو کی ضمیر تصور کی طرف ہے یا تصور فقط کی طرف۔ اس بحث میں قطبی اور میر کے کئی صفحات سیاہ ہو گئے لیکن کوئی حتمی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ یہ مسئلہ پس پشت چلا گیا کہ طلباء کو کس علم کی تعلیم دینی مقصود تھی۔ ضمیروں کے مرجع اور حیثیت تعلیلی و تقلیدی کی ازکار 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 طریقہ تعلیم کا ایک ایسا مرض تھا جو ایک مدت تک برتے جانے کے سبب طبعیت کا حصہ بن گیا تھا۔ ۱۶ ہمارے ہاں ہندوستان میں جہاں شرعی علوم کی گرم بازاری دوسری جگہوں سے کم نہ تھی۔ ایسے عمق پر اصحابِ فن پیدا ہوئے جنہوں نے بعض کتابوں کو ازبر کر لینے میں پوری عمر صرف کر دی۔ کہا جاتا ہے کہ بآباداؤد کو مشکوٰۃ المصابیح پوری حفظ تھی۔ اسی مناسبت سے ان کے نام کے ساتھ مشکوٰۃ 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



(متوفی ۱۱۲۵ھ) نے چھتیس بار بخاری کو مذاکرہ کے ساتھ ختم کیا تھا۔<sup>۵۳</sup>

تصنیف و تالیف کے میدان میں جب ندرتِ فکر کے تمام امکانات جاتے رہے تو بعض مصنفین نے جمع و تدوین کے نئے میدان دریافت کئے۔ مثلاً امام سخاوی نے الجواهر المکملۃ فی أخبار المسلسلۃ میں ایک سوا 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 تجربہ 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۔<sup>۵۴</sup> دل و دماغ کے استعمال کا رواج جب بالکل ہی بند ہو گیا تو مؤلفین نے اپنی کتابوں کو متقدمین کا توسیعہ بتایا۔ علم و فن 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 والنظائر کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ اس کتاب میں انھوں نے اپنے متقدم فقیہ صدرالدین 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 متاخرین 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 ازکار رفتہ لائے یعنی مسائل پر لکھی جانے والی کلامی polemics سے زیادہ نہ تھی جو رفع یدین، قرأت فاتحہ خلف امام، آمین بالجہر، مسئلہ امکان کذب، امکان نظیر، خلق قرآن، طلاق ثلاثہ، حلالہ، رضاعتہ جیسی بحثوں تک محدود تھی۔<sup>۵۵</sup> 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 لگادئے۔<sup>۵۶</sup> العمد، المعتمد، البرهان اور المستصفی، 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۔<sup>۵۷</sup> کچھ ہی 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۔<sup>۵۸</sup> فلسفہ میں بڑے بڑے ناموں کی

موجودگی کے باوجود امر واقعہ یہ ہے کہ بعد کے تمام فلسفی شفاء اور اشارات کی شرح و تلخیص سے آگے نہ بڑھ سکے۔<sup>۵۹</sup>

علوم شرعیہ کے تقدیمی دھندلکے میں ہماری بہترین ذہنی صلاحیتیں چند محدود مسائل کے گرد گھومتی رہیں۔ یہ کچھ اسی قسم کی صورت 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؟ علوم شرعی کو تقدیمی مقام مل جانے اور اسے رائس العلم قرار دیئے جانے کے سبب ریاست کا ایک قابل ذکر بھٹ سنی 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 کر لیا۔ اور اس طرح مسلمانوں کی دانشورانہ سرگرمیوں کے عین قلب میں اشعریت، حنفیت، شافعییت 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 دائرہ فکر کی پرورش ہونے لگی۔ اکتشافی علماء شرعی علوم کی ان موٹنگائیوں 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 جنہوں 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 متخارب دائرہ فکر کے قیام کے سبب امت ایک دانشورانہ خانہ جنگی میں مبتلا ہو گئی۔ اہل اکتشاف کے پاس نہ تو علماء کا سامحور کن لباس تھا اور نہ ہی بھاری بھر کم تقدیمی 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۔<sup>۶۰</sup> کہا جاتا ہے کہ ابن المنارستانیہ نے ایک بڑے عوامی مجمع میں ابن الہیثم کی کتاب علم الہیثۃ کو یہ کہتے ہوئے بھڑکتی آگ میں جھونک دیا کہ لوگو! یہ کتاب کفر کا سرچشمہ ہے۔<sup>۶۱</sup> احمد سرہندی جنہیں ہمارے ہاں دوسرے الفیہ کا مجدد سمجھا جاتا ہے انہوں 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؟<sup>۶۲</sup> تیرہویں صدی میں ترک سلطان سلیم نے جب اپنی فوجوں کو مغربی آلات 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 تشبہ بالنصارائی سے تعبیر کیا۔ بالآخر اس جرم میں سلطان سلیم کو معزول ہونا پڑا۔<sup>۶۳</sup> عہد ممالیک کے قاہرہ میں ۱۳۳۳ء 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 ہو سکتا ہے، ثانیاً اس مسئلہ کا حل انہوں 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۔<sup>۶۴</sup> 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 طریقہ طباعت میں پائمال نہیں کیا جاسکتا۔<sup>۶۵</sup> ۱۵ء میں استنبول میں ایک عظیم الشان رصد گاہ قائم کی گئی تھی جسے علماء نے خلاف 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۔<sup>۶۶</sup> استنبول میں مسلم عوام کے ہاتھوں رصد گاہ کی تباہی گویا اس بات کا اعلان تھا کہ مسلم ذہن قرآن کے عقلی دائرہ فکر کے بجائے اب پوری طرح ظلمت اور توہمات کا اسیر ہو گیا ہے۔ صورت حال یہاں تک آ پہنچی کہ ۱۸۶۹ء میں تحسین آفندی جب بلاذیر 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 انہیں 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 انہوں 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 انہوں نے ان پر الحاد اور جادوگری کا الزام لگایا۔ بالآخر انہیں اپنی نوکری سے ہاتھ دھونا پڑا۔<sup>۶۷</sup> اکتشافی علوم سے بے اعتنائی اور قرآن کی دعوتِ تنخیر 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 توراہ 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 تشنت فکری کو جنم دیا۔ ترتیل و تجوید اور حفظ و قرأت کے علوم کو تو شرعی سمجھا گیا البتہ قرآن کی آیات ہانکے پکارے کتابِ 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 منصبِ سیادت پر تادیر اپنی گرفت باقی نہ رکھ سکے۔

## خلاصہ 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 ہو گئی۔ 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 ہو گیا۔ اب علماء و شارحین کی تمام تر کوششیں اسلام کے اشعری قالب کی تشریح و تعبیر کی نذر ہو گئیں۔ ثانیاً اسلام کے آفاقی قالب پر انسانی تعبیرات کا لب و لہجہ کچھ اس طرح غالب آیا کہ اسے ایک دوامی حیثیت حاصل ہو گئی۔ اس صورت حال نے دانشورانہ جلس کی کیفیت پیدا کر دی اور یہ احساس عام ہوتا گیا کہ اجتہاد کا دروازہ اب بند ہو چکا۔ گو کہ وحی ربانی اپنی تمام تر آب و تاب کے ساتھ اب بھی ہمارے درمیان موجود تھی لیکن مصیبت یہ تھی کہ قرآن مجید کی طرف اٹھنے والی تمام نگاہیں کسی نہ کسی منہج تاویل کی اسیر تھیں۔ کوئی آثار و تاریخ کو فہم قرآنی کی کلید قرار دئے بیٹھا تھا تو کسی کو اس بات کا دعویٰ تھا کہ کلامی اور فقہی طریقہ تعبیر کے بغیر وحی کے مطالب تک ہماری رسائی نہیں ہو سکتی اور کوئی اس خیال کا دعویٰ کر 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 باب 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 دو اوین ہی کافی ہیں۔

چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں اشعریت کو دین کے مقبول عام قالب کے طور پر قبول کیا جانا اس عہد کی اضطراری اور سیاسی مصلحت تھی۔ ایک ایسی صورت حال میں جب حنفی، شافعی اور حنبلی مسلمانوں کی باہمی خونریزیاں خلافت بغداد پر اس کے اندرون سے حملہ آور تھیں، مصر اور اندلس میں خلافت کے متبادل دعویٰ دار 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 بیہرس 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 پر امن بقائے باہم کی راہ نکل آئی ہو۔ مگر فی الواقع ملک الظاہر شاہ بیہرس کے اس اصلاحی قدم نے ایک بڑے فتنے کی بنا ڈال دی۔<sup>۶۸</sup> ہوا یہ کہ فقہائے اربعہ کے اس تصور نے آگے چل کر ناقابل تفسیح 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 ہو گئی۔ تاریخ کو عقیدے اور دین کے طور پر پڑھنے اور برتنے کی یہ نئے اس قدر بلند ہوئی کہ خلفائے اربعہ یا خلیفہ بلا فصل متنازع تاریخی بیان کے بجائے دینی عقیدے کا جز سمجھا جانے لگا۔

دانشورانہ جس کے اس ماحول میں مختلف عہد میں موقر شخصیات نے صورت حال کے ازالے کی جو کوشش کی وہ اس لیے نتیجہ خیز ثابت نہ ہو سکی کہ یہ تمام مصلحین تاریخ کو محض تاریخ کے طور پر پڑھنے کا یا تو یارانہ رکھتے تھے یا انھیں سرے سے اس بات کا احساس ہی نہ تھا کہ مسالک فقہ سے ان کی وابستگی نے ان سے قرآن 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 قرآن مجید کو راست اکتساب ہدایت کا محور و مرکز بنایا جائے لیکن علمائے متکلمین اور فقہائے محدثین کی تمام تر قیل و قال جو کلامی منہج اور طریقہ تعبیر کی اسیر تھی اور جسے تعبیر کے واحد معتبر منہج کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی اپنے اندر کسی نئی ابتداء کا یارانہ پاتا تھا۔ نئی ابتداء کم از کم اس بات کی طالب تھی کہ تعبیر و تاویل کے مروجہ منہج کو چیلنج کیا

جائے۔ بالفاظ 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 ہو گیا تھا لیکن یہ اسی وقت ممکن تھا جب ہم حنفی، شافعی جیسے شخصی حوالوں کو من جانب اللہ سمجھنے کے بجائے تاریخ کا خود رو پودا سمجھتے۔

مسلمانوں میں جب تک حریت فکری اور کھلے عام دانشورانہ مناقشے کی روایت برقرار رہی اکتشافی ذہن پر اساطیری طرز فکر کی سبقت قائم نہ ہو سکی۔ ہر قسم کے اتم غلم 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 ہو گئیں۔ مثال کے طور پر اہل یونان کے دانشورانہ طلسم سے نکلنے میں وافر قوت اور وقت صرف ہو گیا۔ ایک ایسے کھلے معاشرے میں جہاں تحلیل و تجزیہ کی صحت مند روایت برقرار ہو اس بات کا امکان ہر لمحہ پایا جاتا تھا کہ انسانوں کے التباسات 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 منہج کلامی کی تعبیری عمل میں مداخلت تھی اور چونکہ شروع سے ہی دین کی فقہی تعبیر اس منہج کی اسیر ہو گئی تھی اور اسے فقہ کے فطری قالب کے طور پر دیکھا جانے لگا تھا سو کسی کو اس بات کا خیال نہ آیا کہ قیل و قال کے اس فقہی قالب کی بساط لپیٹ کر وہ ایک نئی ابتداء کا ڈول ڈالتا۔ پھر جو لوگ ماہرین علوم شرعیہ کی حیثیت سے مشائخیت کی مسند پر جلوہ گر ہو گئے تھے اور جنہوں 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 دین میں کو فقہائے اربعہ کے بغیر متصور کر سکیں۔ اس صورت 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 محاکمے 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 مشائخت 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۔<sup>۱۹</sup> عہدِ سلاجقہ اور عہدِ ممالیک میں متشکل ہونے والا یہ اسلام گو کہ اس قالب سے یکسر مختلف تھا جس سے رسالہ محمدی 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 منہجِ تعبیر کا توسیع بن کر رہ گئی۔ ابن تیمیہ اس قبیل کی بہترین مثال ہیں جنہوں نے عوامی اسلام کے خلاف شد و مد کے ساتھ آواز اٹھائی لیکن ان کی یہ تمام کاوشیں جنبلی 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 اسمعیلی 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 کوئی نظام کے دعاوی پیش کر دیئے۔<sup>۲۰</sup> 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 با مراد کر سکے۔ یہ تصور اسمعیلیت 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۔<sup>۲۱</sup>

اہل اشارات کا کائناتی تصور مختلف مآخذ سے آنے والی کچی کچی معلومات کا ملغوبہ تھا جسے قرآنی دائرہ فکر سے کچھ اس طرح ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی گئی کہ اس پر اجنبیت کے بجائے الہام و

مکافئے کا گمان ہو۔ طوالت سے بچنے کے لیے ہم یہاں صرف ابن عربی کے تذکرے پر اکتفا کرتے ہیں جنہیں 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 علت و معلول کی اصطلاحوں میں کلام کا رواج عام تھا، ابن عربی نے اپنے ہم عصروں کو یہ کہہ کر ورطہ حیرت میں ڈال دیا کہ خدا علت نہیں ہے کہ علت کے لیے معلول کا آنا لازم آتا ہے اور خدا جو واحد اور بے نیاز ہے اس کا وجود کسی معلول پر منحصر نہیں ہو سکتا۔ سو جو خدا کو علت 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 کر دی بلکہ ابن عربی کے تصور کائنات میں قطب، امام، اوتاد، ابدال، نقباء اور نجباء کو تنفیذی مناصب عطا کر دیئے گئے۔ بارہ نقباء کا 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 ایچ لیکن اسے ایک منظم نظام کی حیثیت سے پہلی بار ابن عربی نے پیش کیا۔ ابن عربی نے اس خیال کی بھی پر زور 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۔<sup>۲</sup> علم مسلم معاشرے میں وفق اور زانچہ نویسی، جو اب تک حاشیہ پر تھی، ابن عربی کی کوششوں کے طفیل اب عین معرفت قرآنی کا حصہ قرار پا گئی 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 اصول علم الرمل کے نام سے منظر 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۔<sup>۳</sup>

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 ہو گئی 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 ہو گیا۔ البتہ اہل الاشارات اور صاحب الرسائل کے پیدا کردہ توہمات ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مسلم فکر میں جذب ہو گئے۔ اس کی ایک بڑی وجہ تو یہ تھی کہ روحانیوں کا یہ نظام کائنات کسی معروضی تجربہ یا مشاہدہ کے بجائے ان کے اپنے ذاتی الہام و مکاشفہ کی پیداوار تھا جنہیں خوش عقیدہ مسلمانوں میں وحی کا سا اعتبار حاصل ہو گیا 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 اب انسانوں کے قسمت ساز سمجھے جانے لگے۔ اب مسلمان کائنات کے امین اور رسالہ محمدی 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 ہو گئی۔

اہل اشارات کا یہ تصور کائنات ان کی اپنی نظری ضرورت تھی جس کے بغیر کائنات میں ان کے روحانی اقتدار کی مسند قائم نہیں ہو سکتی تھی۔ سلجوق اور مملوک حکمرانوں کے عہد میں ان روحانی تجربات کے لیے وافر ماحول میسر آ گیا۔ تغزل 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 صدر الدین القونوی (۶۰۵-۶۷۳ھ) اور عقیف الدین التلمسانی (۶۱۶-۶۹۰ھ) نے تصوف کے پردے میں دین کی تقلیب نو کا کام اپنے ذمہ لے لیا۔ ابن عربی جنہیں آگے چل کر فصوص اور فتوحات کے مصنف کی حیثیت سے غیر معمولی شہرت ملی اور جنہوں نے مسلم فکر پر مکاشفہ کا ایسا کاری وار کیا جس کے زخم آج بھی مسلم ذہن پر محسوس کئے جاسکتے ہیں، ان کے بارے میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ فی الاصل ایک اسمعیلی داعی تھے جنہوں 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 اسمعیلی ہوں یا کچھ اور، عملی طور پر انہوں 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 خمربہ اور طنبی

کبریٰ نے بھی وحدت الوجودی نظریات کی تشہیر و تبلیغ میں اہم رول انجام دیا۔ <sup>۷۶</sup> یہی وہ عہد ہے جب ابوالحسن علی الشازلی (۵۹۳-۶۵۶ھ) اور سید احمد البدوی (۵۹۶-۶۷۵ھ) جیسے اہل کشف نے اپنے سلسلوں کی بنا ڈالی۔ 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۔ <sup>۷۷</sup> 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 سنی مدرسوں اور خانقاہوں کے قیام پر خصوصی توجہ دی۔ غالباً مصر میں پہلی خانقاہ <sup>۷۸</sup> 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۔ ابن تیمیہ کے عہد تک صورت حال یہ ہو گئی 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 رستہ کشی رہتی۔ مملوک حکمرانوں نے کچھ تو اپنے التباسِ فکر و نظر 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 و اجداد 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 و اجداد کی قبروں کے گرد خانقاہیں قائم کر دیں۔ <sup>۷۹</sup> ان خانقاہوں نے کارخانہ ثواب کی حیثیت سے مسلم معاشرے میں ایک مستقل حیثیت حاصل کر لی جہاں الفاتحہ، آیۃ الکرسی، سورۃ اخلاص، معوذتین اور اسماء و صفات کے ذکر سے حکمرانوں کے مردہ عزیز و اقارب کو ثواب کے توشے بھیجے جاتے اور زندہ حکمرانوں کو برکتیں تقسیم ہوتیں۔ <sup>۸۰</sup> 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 وحی ربانی کی عظمت و جلالت بھی بری طرح مجروح ہو کر رہ گئی۔ قرآن مجید جو کبھی ہدایت و معرفت 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 بندگی میں لے آیا جہاں اساطیری طرز فکر کا پہرہ بہت سخت تھا۔

گوکہ اکتشافی اور اساطیری ذہن کی کشمکش ابتدائی صدیوں میں بھی پائی جاتی تھی کہ ہر معاشرے اور ہر عہد میں غور و فکر کے دونوں منہج بیک وقت پائے جاتے ہیں۔ جب اکتشافی ذہن کا غلبہ ہوتا ہے تو دنیا تسخیر و اکتشاف کی تجلیوں سے جگمگاتی رہتی ہے اور جب اساطیری طرز فکر اپنی سبقت قائم کر لیتا ہے تو انسانی معاشرہ مختلف قسم کے توہمات کی آماجگاہ بن جاتا ہے۔ قوموں کے عروج و زوال میں ان دو طرز فکر کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ مسلم معاشرے میں جب تک اکتشافی رو مضبوط اور توانا رہی فلسفہ و کلام کے حملوں، صلیبی یلغار، منہج کلامی کی موٹا گافیاں، فقہاء و صوفیاء کے اباطیل اور حکمرانوں کی بے راہ رویوں کے باوجود رسالہ محمدی کی عظمت و جلالت سے ہمارے حواس آشکار ہے، ہمارا ملتی وجود ایک سیل رواں سے عبارت رہا۔ لیکن جب ایک اساطیری طرز فکر نے من حیث الامۃ ہمیں آلیا تو عثمانی خلافت کی جغرافیائی وسعت اور تاریخی عظمت چشم زدن میں پاش پاش ہو گئی۔ جب پندرہویں صدی عیسوی میں عثمانی خلیفہ بایزید ثانی نے فردوسی الطویل 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 تو اہل نظر کے لیے یہ گویا اس بات کا اشارہ تھا کہ اب اہل خلافت کے قلب و نظر پر اساطیری طرز فکر کی دھند خاصی دبیز ہو گئی ہے اور یہ کہ اس طرز فکر کو مکمل تباہی سے دنیا کی کوئی قوت نہیں بچا سکتی۔

کہا جاتا ہے کہ جنگ صفین کے موقع پر ایک نجومی نے حضرت علیؑ کو متنبہ کیا تھا کہ اس جنگ میں ان کی شکست کے آثار واضح ہیں کہ قمر عقرب کے ہالے میں ہے۔ حضرت علیؑ نے نجومی کے اس بات پر کوئی توجہ نہ دی اور بالآخر جنگ میں فتح یاب ہوئے۔ اسی قبیل کا ایک اور واقعہ مختار الشافعی (متوفی ۶۶ھ) کے ساتھ پیش آیا۔ مختار نے جب عبید اللہ ابن زیاد کے خلاف بغاوت کی تو مختار کے

سات ہزار فوجیوں کو اسی 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۔<sup>۸۴</sup> 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۔ نجومیوں کی بات یہاں بھی غلط ثابت ہوئی۔ دوسری طرف خلیفہ منصور نے بغداد کا سنگ 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۔ شومئی قسمت امین اپنے بھائی مامون کے ہاتھوں اسی شہر میں مارا گیا۔ خلیفہ واثق، متوکل، معتضد، ملکشئی اور ناصر کا خون بھی بغداد ہی کے نصیب میں آیا۔ ان واقعات سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ہر عہد میں اساطیری ذہن کی کار فرمائی کسی نہ کسی سطح پر پائی جاتی ہے۔ اہل 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 وفق و نقوش کی مفروضہ طلسم انگیزیاں ہماری راہ کار و ژانہ بن سکیں۔ حتیٰ کہ آثار و روایات کے اساطیری اور منحرف بیانات بھی، ثقہ اور متداول کتب میں اپنی موجودگی کے باوجود، ہماری جودت فکری پر اثر انداز نہ ہو سکے۔<sup>۸۵</sup> لیکن جب من حیث الامۃ اساطیری طرز فکر ہمارے مزاج پر غالب آ گیا تو صورتحال بدلنے لگی۔ تقلیب فکر و نظر کی اسی تکلیف دہ صورت 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 علم ہیئت اب دم توڑ چکا ہے۔<sup>۸۶</sup>

ابن تیمیہ کے عہد تک اکتشافی اور اساطیری ذہن کی کشمکش ایک فیصلہ کن مرحلے میں داخل ہو گئی۔ کل تک قیافہ شناسی اور نقش و وفق کا جو کاروبار حاشیہ پر تھا اب وہ باقاعدہ مسلم معاشرے کی پہچان

بننا جا رہا 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 اثر دہام ہوتا۔ امام جعفر الصادق کی بہو سیدہ نفیسہ کے مقبرے کی زیارت کرنے والوں میں یہ خیال عام تھا کہ وہ قیدیوں کو رہائی بخشیتیں اور نامرادوں کی مرادیں پوری کرتی ہیں اور یہ کہ ان کے مرقد کی زیارت سے معرفتِ الہی کے دروازے کھل جاتے ہیں۔<sup>۸۹</sup> برکات کے حصول کا یہ خیال آلِ بیت کی زیارت گا ہوں تک ہی محدود نہ تھا عام بزرگوں کی قبریں بھی مرجعِ خلایق بن گئی تھیں جہاں زائرین قبروں کی جالیوں سے الحاج و زاری 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۔<sup>۹۰</sup> کہنے والے یہ بھی کہتے کہ جب ۳۰۹ھ میں حلاج کا قتل ہوا تو ان کے خون کے قطروں سے زمین پرانا الحق لکھا پایا گیا اور اس لرزہ بر اندام حادثے کے سبب دریائے دجلہ کا بہاؤ رک گیا۔<sup>۹۱</sup>

قبروں کے مرجعِ خلایق بن جانے سے زندگی کا دھارا منفی سمت میں بہنے لگا۔ بہت جلد یہ مقابر اور خانقاہیں ہجان انگیز موسیقی اور رقص و سرود کے مراکز بن گئے۔ تجرد آمیز زندگی سبزہ خیز نو عمر لڑکوں میں جنسی دلچسپی کا باعث بنی۔ وجد و حال کی دھمال پر شراب کے جرے معرفت کا وسیلہ قرار پائے۔<sup>۹۲</sup> 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 مکسن ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو آن واحد میں مہینوں کی مسافت طے کر لیتے ہیں۔ انھیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ کل کیا ہوگا لیکن عام آنکھیں انہیں نہیں دیکھ سکتیں۔<sup>۹۳</sup>

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 نگاہ کرشمہ ساز ایک عامی کسان کو بھی آن واحد میں اہل کشف کے منصب پر فائز کر دیتی۔ ابن تیمیہ کے فتوے میں ایک ایسے ہی کسان کا ذکر ہے جس نے ذراعت کی مشقت سے نجات پانے کے لیے اہل کشف کا لبادہ اوڑھ لیا تھا اور جسے مصنوعی سانپ اور پچھو کھانے پر قدرت حاصل ہو گئی تھی۔<sup>۹۴</sup> بسا اوقات کرامت کے شوق میں سانپوں کا پکڑنا موت کا باعث بھی ہوتا۔<sup>۹۵</sup> 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 مردوزن کا ہجوم ہوتا جو قرآنی نقوش اور تعویذ و گنڈوں کے ذریعے اپنی بڑی بڑی آرزوؤں کی تکمیل چاہتے۔<sup>۹۶</sup> تعویذ و گنڈوں کی طلب جس قدر بڑھتی جاتی، روحانی شعبہ بازی بھی نئے نئے عناوین سے منظر عام پر آتی جاتی تھی۔ کوئی زندہ سانپوں کو پکڑنے میں پد 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 تروتازہ پھول لے آنے کو روحانیت کی معراج قرار دیتا۔<sup>۹۷</sup> 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 قرین 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 بنفس نفیس ہوا کے دوش پر آئے اور انھوں نے دشمنوں کی پیش قدمی روک دی۔<sup>۹۸</sup>

جو لوگ اس اساطیری طرز فکر کو مسلم ذہن کے لیے سم قاتل سمجھتے تھے وہ بھی بہر حال اسی عہد کی پیداوار تھے سوان 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 و ثقیوں 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۔<sup>۹۹</sup> 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 لے 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،<sup>۱۰۰</sup> لیکن تھیں حاشیے پر، اس ماحول میں وہ اب عین مرکز میں آگئیں۔ بجائے اس کے کہ ان روایتوں کا عقل و وحی اور تاریخ کی روشنی میں کوئی واقعی محاکمہ کیا جاتا، ان روایتوں کو اساطیری طرز فکر کے جواز کے طور پر قبول کر لیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ابن تیمیہ جیسا اساطیری طرز فکر کا سخت مخالف بھی اس طرز فکر کے زرخے 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۔<sup>۱۰۲</sup>

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 جاسکتا 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 ہوا میں اڑنے، ایک جگہ سے دوسری جگہ آن 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 پچشم خود بھی ملاحظہ کیا ہے (وہذا امر کثیر معروف قدرائنا من ذالک) 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 الشیاطین فی الانس ماشاء اللہ حتی خرجوا من الانس ولم یعادوہ۔<sup>۱۰۳</sup>

جن و شیاطین کی تسخیری حکایات کے لیے قرآن 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 کا لاخبار ببعض الامور الغائبة و کالتصرفات

الموافقة لاغراض بعض الانس کثیرة معروفة فی جمیع الامم فقد کانت

<sup>۱۰۴</sup>

فی العرب کثیرة و کذا لک فی الہند و فی الترك و الفرس و البربر۔

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۔<sup>۱۰۵</sup> 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۔<sup>۱۰۶</sup> 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 مجرب 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۔ ابن تیمیہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کام کے لیے دوسری آیتیں بھی بڑی مفید ہیں مثلاً افحسبتم انما خلقناکم .... 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 زبر دست علمی اور عملی قائد کی بھی ہے۔ آج بھی وحی کے چشمہ 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 قبول عام اساطیری طرز 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 آسکتے 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 و اکتشاف کا طویل راستہ اختیار کرتا۔ افسوس کہ جو لوگ کتاب و سنت 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 فریضہ 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 طرز فکر کے رحم و کرم پر تھا اس نے صورت حال کے تدارک کی جتنی کوشش کی ہمارے ملی زوال کا عمل تیز تر ہوتا گیا۔ وفق 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 و تجزیہ سے قاصر تھا۔ اس کے لیے یہ سمجھنا انتہائی مشکل تھا کہ ماضی میں ہمارا ملی کارواں آخر کیوں کرایک سیل رواں سے عبارت تھا اور آج وہی قافلہ اگر سفر 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 پہنچادی تو میدانِ جنگ کا نقشہ یکسر بدل گیا۔ عباسی خلیفہ مسترشد باللہ کو جب سلجوقی سلطان مسعود کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد مراغہ لے جایا گیا تو خواص و عوام 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 و دماغ کی مسمومیت کا یہ عالم تھا کہ مختلف علاقوں سے زلزلوں کے جھٹکے، برق و رعد کی گرج کی افواہیں گشت کرتی رہتی تھیں۔<sup>۱۰۹</sup> 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۔ صاحبِ فتح الباری نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ بخاری شریف کا پڑھنا دافعِ 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 درپے شکست ہو رہی تھی خدیو کو مصیبت کی اس گھڑی میں ختم بخاری کے اہتمام کی سوجھی۔ علمائے ازہر ختم

بخاری کا اہتمام کرتے رہے لیکن دشمنوں کی پیش قدمیاں نہ رک سکیں۔<sup>۱۱۱</sup> استعمار کی صدیوں میں جب عالم اسلام کے زیادہ تر حصے دشمنوں کے کنٹرول میں چلے گئے، روسی، برطانوی، فرانسیسی، پرتگالی اور ولندیزی افواج عالم اسلام کے مختلف حصوں پر قابض ہو گئیں تو مسلمانوں کی ایک قابل ذکر آبادی از خود کچھ کرنے کے بجائے امام مہدی کی آمد کا انتظار کرتی رہی۔ بقول صاحب نجاتِ مکیہ مکہ مکرمہ میں تو بعض بزرگ اس انتظار میں پائے گئے کہ وہ عنقریب مقام مہدویت سے نوازے جائیں گے۔ ایک بزرگ نے تو یہ تک کہہ ڈالا کہ انہوں نے بذات خود مستقبل کے مہدی کو خانہ کعبہ میں نماز پڑھتے دیکھا ہے۔<sup>۱۱۲</sup>

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 طرز فکر سے سرشار ہوتی ہے اور یہ طرز 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 طرز 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 جوشِ خطابت یا قربانیوں کے زبردست مظاہر، یہ سب اس کے زوال پر بند نہیں باندھ سکتے۔

## تعلیقات و حواشی

۱۔ مسئلہ خلافت کے سلسلے میں اموی، عباسی اور آل 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 دائرہ فکر میں ان کے تحلیل و تجزیہ سے حقیقت آشکار ہو جاتی 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 لیجئے جس میں رسول اللہ سے منسوب ہے کہ آپ نے فرمایا: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول لا يزال الاسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفة ثم قال كلمة لم افهمها فقلت لأبي 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 کر دی کہ آپ نے اس کے بعد کلہم من قريش فرمایا تھا۔ رہی اس قبیل کی حدیثیں جس میں رسول اللہ سے اس قسم کے اقوال منسوب ہیں کہ منّا السفاح وان سفاح بنی ہاشم (مسند الامام علی، ۱۳/۲۳۵) ابن عباس سے مروی یہ قول رسول: منّا ثلاثه منّا المنصور و منّا السفاح و منّا المهدی اور اسی قبیل کی ایک دوسری روایت (منّا القائم، فأما القائم فتأتيه الخلافة لم يهرق فيها محجمة دم، وأما المنصور فلا ترد له راية، وأما السفاح فهو يسفح المال والدم. وأما المهدی فيملاً الأرض عدلاً كما ملئت ظلماً) (معجم أحادیث المهدی ۱/۲۰۳، دلائل النبوة ۷/۲۵۵) اس حقیقت سے پردہ اٹھاتی ہے کہ یہ روایتیں خواہ کتنے ہی متداول مجموعوں میں پائی جاتی ہوں عقل و درایت کے معمولی معیار پر بھی پوری نہیں اترتیں۔ ذرا غور کیجئے جو رسول رحمۃ اللعالمین 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 اهلک انہ عمل غیر صالح (ہود: ۳۶)

۲۔ کہا جاتا ہے کہ عبدالملک بن مروان نے اپنے عہد خلافت میں اہل شام کو سفر 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 کر لیں۔ 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 ثلاثہ مساجد المسجد الحرام و مسجدی و مسجد بیت المقدس۔ عبدالملک نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے بیت المقدس کو خانہ کعبہ کا قائم مقام قرار دیا اور اس چٹان پر ایک قبہ بنوایا جس کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ اس پر قدم رکھ کر رسول اللہ بلند آسمانوں میں سفر معراج پر تشریف لے گئے تھے۔ اس طرح اہل شام کو خود اپنے ہی وطن میں حج و طواف کی سہولت حاصل ہو گئی (یعقوبی ۲/۲۶۱)

۳۔ علوم نبوت کے وارثین کی حیثیت سے علماء کی سماجی حیثیت رفتہ رفتہ اتنی مستحکم ہو گئی کہ ان کی ذات اور ان کا حلقہ اثر متبادل سیاسی قوت کا علامہ بن گیا۔ حکمران وقت کے لیے ان کو نظر انداز کرنا یا ان کی ناراضگی مول لینا ممکن نہ رہا۔ لہذا غاصب حکمرانوں نے طبقہ علماء کو داد و ہش اور مالی اعانتوں کے ذریعے آرام کرنے کا سلسلہ جاری رکھا۔ علماء و محدثین کا ایک بڑا حلقہ نظام وقت کی فیاضانہ داد و ہش سے متمتع 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 و ارشاد کے کاموں میں مصروف ہیں اس مال کا حقدار اور کون ہو سکتا 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 عبد اللہ انہ لم یبق علی وجہ الارض اعلم منی و منک وانی قد شغلتنی الخلافة فضع انت للناس کتاباً یتنفعون بہ (تاریخ ابن خلدون، ۱/۱۱۷، سیر الذہبی، 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 وارث علوم نبوت ہونا مستزاد تھا۔ مثلاً جعفر صادق کو بیچے 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 حصہ وصول کرتے تھے۔ اسی طرح امام شافعی بنی المطلب ہونے کی حیثیت سے مال غنیمت سے اپنا حصہ پاتے تھے۔ (محولہ الاسلام بین العلماء والحکام لعبدالعزیز بدری، مدینہ منورہ، ۱۹۶۵ء)

۴۔ عہد رسول 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 انہوں نے ان آنکھوں کو دیکھا تھا جو آنکھیں عہد رسول کی شاہد رہی تھیں۔ حالانکہ محمد الرسول اللہ والذین معہ 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 و تشہیر 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۔ انہیں نہ تو رسول اللہ کے زیر تربیت رہنے کا موقع ملا اور نہ ہی وہ محمد الرسول اللہ والذین معہ کے مخاطب قرار دیئے جاسکتے ہیں: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ

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 و تقدس کا حوالہ بن گئی۔

۵۔ ملاحظہ ہو امام شافعی کا سفر نامہ جوان کے شاگرد ربیع بن سلیمان نے روایت کیا ہے، ابن حجر، ثمرات الاوراق، تصحیح و تعلق محمد ابوالفضل ابراہیم، مکتبہ الخانجی، ۱۹۷۱ء

۶۔ احمد شلیبی، ہسٹری آف مسلم ایجوکیشن، بیروت، ۱۹۵۲ء، ص ۲۲۔

۷۔ مقدمہ ابن خلدون، ص ۵۴۰۔

۸۔ نظامیہ بغداد کی غیر معمولی شہرت کے سبب یہ تاثر عام ہے کہ شاید سنی 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 منتهی و معراج کی ہے۔ نظامیہ بغداد کا قیام گویا اس بات کا اشارہ تھا کہ سنی 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 و تعبیر 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 سنی اسلام کی ایک ریاستی تعبیر کی کوشش تھے ورنہ غیر منظم اور نامحسوس طریقے سے یہ عمل تو پہلے سے جاری تھا۔ خود نظام الملک نے اپنی ارسلان کے دور ۴۵۰-۴۵۵ھ میں نظامیہ بغداد کے قیام سے پہلے نیشاپور میں ایک نظامیہ مدرسے کی بنیاد رکھی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ امام جوینی کی جب ۴۷۸ھ میں موت ہوئی تو اس وقت نظامیہ

نیشاپور کی سربراہی پر انھیں تیس سال کی مدت بیت چکی تھی۔ بغداد اور نیشاپور 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 موچی سمجھی حکمت عملی تھی ورنہ سنی 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 بہیقیہ مدرسے کو لیجئے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کا قیام اس وقت ہوا جب نظام الملک (۳۱۰ھ) پیدا بھی نہ ہوئے تھے (تاریخ بیہقی)۔ 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 جنہوں نے ان مدرسوں میں طلباء کے لیے باقاعدہ وظیفہ مقرر کیا۔ (سبکی، طبقات 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 جنہوں 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 کر سکیں اور اس طرح ریاست کی نظری بنیادوں کو استحکام نصیب ہو۔

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

۱۰۔ ماوردی ایک ایسے عہد میں سانس لے رہے تھے جہاں اسلامی ریاست مسلسل رو بہ زوال تھی۔ مختلف علاقوں میں مقامی امراء اور قبائلی سرداروں نے بزور بازو اپنی حکمرانی کا اعلان کر رکھا تھا۔ ایک کمزور خلیفہ کے لیے جس کا دائرہ اثر قصر خلافت تک سکڑ کر رہ گیا ہو اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہ تھا کہ وہ ان مقامی حکمرانوں کو اپنا نمائندہ تسلیم کر لے۔ اس صورت حال نے سیاسی نظام کے مستقبل کے سلسلے میں زبردست مایوسی کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ ماوردی شاید صورتحال کی نزاکت کو سمجھتے تھے انھیں اس بات کا اندازہ تھا کہ اصلاح احوال کی کوئی کوشش خلیفہ وقت کے بس سے باہر ہے سوانھوں نے نظری طور پر اس مسئلہ کا حل یہ نکالا کہ امارت الاستیلاء یعنی امارت بزور قبضہ کو تفویض امارت کے ایک اصولی طریقے کے طور پر قبول کر لیا۔ بقول ماوردی گورنر یا سلطان جن کی حیثیت نائبین خلیفہ کی ہوتی ہے دو طرح سے بنائے جاسکتے ہیں۔ یا تو انھیں نامزد کیا جائے یا انھوں نے از خود بزور بازو اپنے آپ کو اس

منصب پر فائز کر لیا ہو۔ آل بویہ، آل سلجوق اور غزنوی حکمرانوں کا تعلق اسی دوسری قسم سے تھا۔  
(ماوردی، الاحکام السلطانیہ، قاہرہ، ۱۹۷۳ء، ص ۴۷)

۱۱۔ تغزل بیگ نے حنفی علماء کو جن بڑے عہدوں پر مامور کیا ان میں علی بن عبید اللہ الخاطبی کا نام تاریخی مصادر میں خاصا نمایاں ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ خاطبی اصفہان کے قاضی القضاة بنائے گئے جو روایتی طور پر شافعیوں کا شہر سمجھا جاتا تھا۔ اسی طرح رے 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 حکمران 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 پراسرار 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 سقوط بغداد کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ (نور اللہ کسائی، مدارس نظامیہ و تطہیرات علمی، تہران، امیر کبیر، ۱۳۶۳ھ، ص ۱۴)

۱۲۔ 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 نگاہ خاص سے مدارس اور خانقاہوں کو بڑی بڑی اوقاف حاصل ہو گئی 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 جاسکتا ہے کہ نظامیہ بغداد کی سربراہی کے لیے جب ابوالفتح 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 اطمینان دلانے پر انھوں نے مدرسہ 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 ہو سکتی جسے غاصبانہ طریقے سے حاصل کیا گیا ہو۔ ملاحظہ کیجئے۔ ابن خلکان، وفيات الاعیان، بیروت، ۱۹۷۷ء، ج ۱، ص ۴۱۴۔

۱۳۔ غزالی نے اپنے ایک فتویٰ میں اس صورت حال 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 پور جوادی، دو مجدد: پڑوسشہاسی دربارہ محمد غزالی و فخر رازی، دربارہ اموال خانقاہ، تہران، ۱۳۸۱ھ، ص ۹۱-۸۷)

۱۴۔ 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 ابو سعید ابی الخیر کو خانقاہ کے بانی کے طور پر پیش کیا ہے لیکن دوسرے تاریخی مصادر سے اس خیال کی تصدیق نہیں ہوتی۔ اسرار التوحید جو ابو سعید کے ملفوظات پر مشتمل ہے اس میں ابو عبد الرحمن السکمی (متوفی ۴۱۲ھ)، عبد اللہ باکو (متوفی ۴۲۰ھ)، امام قشیری (متوفی ۴۶۵ھ) کے خانقاہوں کی زیارت کا تذکرہ موجود ہے جس سے اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ پانچویں صدی کی ابتداء سے زہاد کے حلقے باقاعدہ اداروں میں متشکل ہونے لگے تھے۔ ملاحظہ ہو۔ زکریا قزوینی، آثار البلاد اور ابن منور،

اسرار التوحید۔

۱۵۔ مثال کے طور پر ابو سعید الاستربادی (متوفی ۴۲۰ھ) کو لیجئے جو ایک تبحر شافعی عالم کے علاوہ صوفی کی حیثیت سے بھی معروف ہیں، انھوں نے مدارس قائم کئے۔ کچھ یہی معاملہ ابو سعید الکرکوشی (متوفی ۴۰۴ھ) کا بھی ہے جنھوں نے بیک وقت مدرسہ بھی قائم کیا اور خانقاہ کی بنیاد بھی رکھی (السبکی،



طبقات الشافعیہ، ۴/۲۹۳)، ابوعلی دقاق (متوفی ۱۰۱۵ء) اور ابوالقاسم قشیری نے ۳۹ھ میں مدرسہ قشیریہ کی بنیاد رکھی۔ خود غزالی کے آخری ایام میں ان کا تعلق مدرسہ اور خانقاہ دونوں سے تھا۔

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

۱۷۔ ماوردی کے امارۃ الاستیلاء کی طرح جو بزور بازو قائم ہو جاتا ہے غزالی نے الاقتصاد 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 صورت حال یہ تھی کہ سلجوقی حکمران 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 بخشیتیں جس کے جواب میں خلیفہ انھیں انداز بے بسی سے ولایت عطا کرنے پر مجبور تھا۔ گویا سلطان وہ نہ تھا جسے خلیفہ انھیں نامزد کرے بلکہ جس کا اقتدار بزور بازو قائم ہو جائے اور پھر اس کے فرامین مختلف بلاد و امصار میں نافذ ہونے لگیں۔ گو کہ یہ صورت حال تکلیف دہ تھی، غزالی کے نزدیک اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا: الولاية نافذة للسلطين في اقطار البلاد المباعينة للخليفة۔ (احیاء العلوم، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ج ۲، ص ۱۱۶۔)

۱۸۔ دوہیتی یا مسدس کے شاعر بابا طاہر عریاں عوامی مقبولیت کے حامل ان شعراء میں ہیں جن کے اشعار زبان زد عام ہونے کی وجہ سے کسی فرد واحد کی میراث نہیں رہ جاتے۔ بابا طاہر کی مسدس میں مختلف نامعلوم شاعروں کی کاوشیں بھی گزرتے وقتوں کے ساتھ شامل ہو گئی ہیں۔ ہمارے لیے وثوق کے ساتھ یہ کہنا نہایت مشکل ہے کہ بابا طاہر 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 القضاة ہمدانی (متوفی 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 انتمحلال 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 و سنت سے دلیل قائم نہ ہوتی تھی صوفی شیخ کی برکتیں اس پر اپنی

برکتوں کی مہر تصویب مثبت کر دیا کرتی تھی۔ اس نئے آسمانی طائفہ کا تقدس وحی ربانی سے کچھ کم نہ تھا کہ صوفی شیخ چشم زدن میں آسمان سے نازل ہوتا، پہاڑوں کی بلندیوں پر نظر آتا، حکمرانوں کو پروانہ حکمرانی عطا کرتا اور آنا فانا 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 سیف بے نیام کو مشیت ایزدی کی تائید حاصل ہے۔

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

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

۲۱۔ ماوردی کا امارۃ الاستیلاء فاطمی اور اندلس کی اموی حکومتوں کے جواز پر کوئی واضح دلیل تو قائم نہ کر سکا البتہ مختلف بلاد و امصار میں امراء و سلطان کی بغاوتوں کو بڑی حد تک نظام خلافت کا قانونی توسیع سمجھا جانے لگا۔ شارح کو اس بات کا اطمینان تھا کہ ان خود مختار ریاستوں کو، بجزوری ہی سہی، حق تنفیذی عطا کرنے کے بعد وہ ریاستیں دائرہ خلافت کا حصہ بن گئی ہیں جہاں شرعی قوانین حدود کا نفاذ جاری ہے اور قاضی شرعی ہدایات کے مطابق فیصلہ کر رہے ہیں۔

اپنے پیشرو کے مقابلے میں جوینی کو ایک نئی صورت حال کا سامنا تھا۔ خلیفہ کا وجود تو پہلے بھی علامتی تھا اب سلطان الپ ارسلان کی موت (۴۶۵ھ) کے بعد سلطانی بھی مضحک ہو گئی تھی۔ غیث الامم میں جوینی نے روایتی طرز 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 و استقلال کی صفت پائی جاتی ہو اور یہ صلاحیت بدرجہ 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 سر نو غور و فکر کی خاصی گنجائش موجود ہے۔ فضائح الباطنیہ 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-۶۲۳ھ) نے اپنے اختیار کی بحالی کی کوششیں تیز تر کر دیں اور ایسا محسوس ہونے لگا کہ ایک بار پھر ایک با اختیار خلیفہ اس ادارے کا کھویا ہوا اعتبار بحال کر دے گا تو اس عہد کے ایک بڑے عالم عمر سہروردی نے خلیفہ کو ظن الہی ثابت کرنے پر اپنی ساری طلاقت 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 مشکل ہونے کا امکان بڑی حد تک ختم کر دیا۔ کسی نے خلیفہ محصور کے وجود کو قابل قبول جانا تو کسی نے خلیفہ غیر مجتہد کی معظلی 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۔

۲۲۔ الکاسانی حاکم قونیہ ارسلان کی طرف سے سلطان نورالدین 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 نورالدین علماء کا بے حد قدر واد تھا۔ کاسانی کی علمی شہرت کے سبب دربار 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 الحلوئیہ کی ذمہ داری سپرد کر دی۔ اسی طرح خلیفہ وقت کے سفیر کی حیثیت سے ماوردی کو ۱۰۴۲ء اور ۱۰۴۳ء میں سفارت کاری کے لیے شمالی ایران میں غزنوی غاصبوں کی طرف بھیجے جانے کا واقعہ بھی تاریخی مصادر میں معروف ہے۔ (سامی الدہان، حواشی تاریخ حلب، ۲: ۲۹۵، ج ۶، بحوالہ کنوز الذہب) (محولہ الکاسانی، بدائع و الصنائع، مترجم محمد الحسن عارف، ج اول، ص ۴۳)

۲۳۔ ابتدائے عہد میں مساجد شرعی اور غیر شرعی ہر قسم کے علوم کی درس گاہ تھی۔ بیک وقت مسجدوں میں درس و تدریس کے کئی حلقے قائم ہوتے۔ کہیں شعر و ادب پر گفتگو ہوتی تو کہیں روایات و آثار کا بیان ہوتا اور کہیں تفسیر و تاویل کا سلسلہ چلتا۔ ایک حلقہ کے شارحین، 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 رہن منت تھی۔ آگے چل کر فقہاء کی مجلس مالکی، حنفی، شافعی جیسے ناموں سے ان ہی مسجدوں میں وجود میں آئیں۔ عہد عباسی کی ابتدائی صدیوں تک مسجد کو دانش گاہ کی حیثیت حاصل رہی۔ الکیمیٹ اور حماد راویہ اگر کوفہ کی مسجد میں اپنے ادبی حلقوں کے لیے معروف تھے تو ادھر بغداد میں دربار ہارون رشید کا معروف شاعر ابوالعقابہ بھی مسجد میں ہی اپنے ادبی شاگردوں کی تسکین کرتا تھا۔

۲۴۔ محولہ عبدالوحید خان، ص ۵۳۳۔

۲۵۔ آٹھویں صدی ہجری میں ابن بطوطہ کو پچھتم خود مدرسہ مستنصریہ دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ وہ اس منظر سے بہت مخطوط 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)

۲۶۔ ابن سعد ۱۲۰/۷۔

۲۷۔ محولہ شبلی، الغزالی، ص ۱۵

۲۸۔ محولہ عبدالوحید خان، ص ۵۰۷

۲۹۔ محولہ شبلی، علم کلام، ص ۶۸۔

۳۰۔ البیہقی، ج ۳، ص ۱۲۶۔

۳۱۔ 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 و تنقید سے واقفیت کم ہی تھی ہاں نزاعی معاملات کی گرداٹھانے میں انھیں ید طولیٰ ضرور حاصل تھا۔ اپنے مخالفین کے لیے ان حضرات کے دلوں میں جگہ بہت کم تھی لہذا 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 لیجئے جس میں انھوں نے ابوحنیفہ کے نقطہ 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 کیجئے: 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 قتال نے حنیفوں کی نماز کچھ اس طرح ادا کی کہ انھوں نے کتے کی کھال اوڑھی، جسم پر غلاظت لپیٹی، نبیذ سے وضو کیا۔ فارسی میں تکبیر کہتے ہوئے ”دوبرگگ سبز“ بولے، سجدے کے نام پر دو ٹھوکریں لگائیں، تشہد کے بعد بصوت عالی قصد اریاح خارج کی اور پھر سلام پھیرے بغیر سلطان سے گویا ہوئے کہ حضور لیجئے حنیفوں کی مسنون نماز ادا ہوگئی۔ 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 آئیے 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 سرو پا روایتوں، قصے کہانیوں اور ضعیف حدیثوں سے پٹی پڑی ہے۔ قوت القلوب میں ابوطالب مکی نے جو بے سرو پا روایتیں نقل کر دیں انھیں غزالی نے کسی تحقیق و تجزیے کے بغیر اپنی کتاب میں جگہ دے دی۔ بقول ابن جوزی، جیسا کہ انہوں نے ابوطالب مکی کے بارے میں لکھا ہے: ”صنف کتاباً سماہ قوۃ القلوب و ذکر فیہ احادیث لا اصل لها۔“

غزالی کے غیر علمی منہج تصنیف کا اندازہ صرف اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے جو انھوں نے عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں لکھا ہے۔ بقول غزالی عمر بن عبدالعزیز جو اموی خلفاء میں اپنے زہد و تقویٰ کے سبب غیر معمولی شان کے حامل تھے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کی پیمائش 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 ابو حازم 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 مستظہری میں غزالی کے اس بے اصل قصے کو پڑھتے ہیں وہ حجۃ الاسلام کے معیار تحقیق و تجزیے کے بارے میں آخر کیا رائے قائم کر سکتے ہیں۔

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

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

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

۳۵۔ ایضاً

۳۶۔ 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۔ ”هذا الذی کان فی اول عمره یستزیدنی فضل لقب فی القابہ“ (ابن جوزی، المنتظم، ج ۹، ص ۱۷۰)

۳۷۔ سفرنامہ، ص ۲۷۵، ج اول، باب ۲۸

۳۸۔ تاریخی مصادر سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ امام ابی بکر بن فورک الاسفہانی متوفی ۴۰۵ھ کا مدرسہ پہلا باقاعدہ مدرسہ کہلانے کا مستحق ہے۔ امام الحرمین جوینی نے اس مدرسے میں تعلیم پائی تھی۔ نیشاپور میں ابوالحق ابراہیم اسفہانی 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 ہو گئی۔ 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

۳۹۔ نظامیہ بغداد جسے سماجی اور علمی جاہ و وقار کی علامت سمجھا جاتا تھا اس کے بارے میں پہلے سے یہ بات طے تھی کہ اس کی سربراہی اشعری المسلک شافعی عالم دین ابوالحق شیرازی کریں گے۔ شیرازی حنابلہ کے سخت خلاف تھے اور اپنی اس ناپسندیدگی کا برملا اظہار کیا کرتے تھے۔ نظامیہ جیسے موقر ادارے کی

سربراہی پر ایک ایسے شخص کا فائز ہونا حنا بلہ کو گوارا نہ تھا جس کے سبب سخت تنازعہ کھڑا ہو گیا لیکن جبلیوں کی قوت شافعیوں اور حنفیوں کے مقابلے میں خاصی کم تھی سو ابواسحاق شیرازی اسی طمطراق کے ساتھ اپنے منصب پر قائم رہے۔

۴۰۔ امام شافعی کلام کے سخت مخالف تھے۔ انہوں نے اپنی تحریروں میں علمائے کلام کے خلاف سخت موقف اختیار کیا ہے۔ بقول شافعی: ”ماتردی احد فی الکلام فافلح“ انہیں سے دوسری روایت ہے۔

”لو علم الناس مافی الکلام فی الالهواء لفروا منه کما یفر من الاسد“ مزید فرماتے ہیں:

”حکمی فی اهل الکلام ان یضربوا بالجرید والنعال ویطاف لهم فی القبائل والعشائر و یقال هذا جزاء من ترک الكتاب والسنة و اقبل علی الکلام“  
۴۱۔ الخوارزمی علوم کی تقسیم کا جواز کچھ اس طرح پیش کرتا ہے۔

”وجعلته مقالین احدهما العلوم الشریعة وما یقترن بها من العلوم العربیة والثانیة لعلوم العجم من الیونا نبین وغیرهم من الامم“  
پہلا مقالہ تجھے علوم کا احاطہ کرتا ہے جو اس طرح ہیں، فقہ، کلام، نجوم، شعر، کتابت دیوان اور تاریخ دوسرا مقالہ جو علوم العجم سے متعلق ہے۔ فلسفہ، منطق، طب، حساب، ہندسہ، نجوم، موسیقی، علم الجیل اور کیمیا کا احاطہ کرتا ہے۔ مزید دیکھئے۔ مفتح العلوم للخوارزمی، ص ۴۔

۴۲۔ غزالی علم کی شہوت کے قائل ہیں۔ لکھتے ہیں: علوم کی اولاد 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 ہو سکتی جیسے عقل کے ذریعہ علم حساب سیکھا جاتا ہے، نہ وہ تجربہ سے حاصل ہو سکتے 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 درجہ مباح رکھتے ہیں۔ (احیاء العلوم، ج ۱)۔

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 اول میں تفقہ کا لفظ تزکیہ 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:

”فذلک لا یحصل بہ انذار ولا تخویف بل التجرد لہ علی الدوام یقسی القلب و ینزع الخشیة منه کما نشاہد الان من المتجر دین لہ۔“ (دیباچہ، احیاء العلوم)

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

”فکم من بلدة لیس فیہا طبیب الامن اهل الذمة ولا یجوز قبول شہادتہم فیما یتعلق بالاطباء من احکام الفقہ ثم لا نری احداً یشتغل بہ ویتہاترون علی علم الفقہ“  
بقول غزالی اس کا سبب اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ

أن الطب لیس یتیسر الوصول بہ الی تولی الأوقاف والوصایا و حیازة مال الأیتام و تقلد القضاء والحکومة والتقدم بہ علی الأفران والتسلط بہ علی الأعداء؟ ہیہات ہیہات قد اندرس علم الدین بتلبیس 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 يوماً، فلم أر أعجب من ترتیبہ، ولا ارغد من

طعامہ۔ یقدم بین یدی الرجل ما یکفی الأربعة من الأرز المفلفل المطبوخ فی السمن والدجاج المقلی والخبز واللحم والحلواء۔ (رحلۃ ابن بطوطہ، ج ۱، ص ۱۴۱)

۳۴۔ 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 تعبیر دینی کو اسلام کا لازمہ بنا دینا ایک ایسی فتنہ دانشورانہ بدعت تھی جس نے اسلام کے آفاقی قالب کو مسخ کر ڈالا۔

۴۵۔ ابن اثیر، ذیل سال ۷۷۵ھ

۴۶۔ ابن خلکان، ذکر عبدالکریم ابوالقاسم قشیری

۴۷۔ ابن خلکان، تذکرہ عمید کنوری

۴۸۔ شذورالذہب لابن عماد، ج ۴، ص ۱۳۹

۴۹۔ 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 نظام

وقت کے معتبور قرار پائے کہ انہوں نے معتزلہ کے ساتھ ساتھ اشاعرہ کی بھی سخت گرفت کی تھی اور

ان کے عہد میں چونکہ اشعریت کو غلبہ حاصل تھا انہیں اپنے خیالات کے لیے بڑی قیمت چکانی پڑی۔

فقہاء ان سے ناراض ہو گئے انہیں جلا وطن کر دیا گیا۔ حتیٰ کہ خانہ بدوشی کے عالم میں صحرائے لیلیٰ میں

ان کی وفات ہو گئی۔ (سیر النبلاء جلد پانزدہم، محولہ محمد یونس، ص ۱۵۹)

۵۰۔ رشید احمد جالندھری نے ارمغان احباب (سید عبدالحی مرحوم) کے حوالے سے لکھا ہے کہ دہلی میں

ایک مسجد کے امام نے کسی کی بیوی کو اغوا کر لیا، جب محلہ 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 نظام تعلیم، جلد اول، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۳۲۔

۵۱۔ بقول غزالی ”لولم یشتغلوا بصرف الاوقات فیہ لاشتغلوا بنوم او حدیث فیما لا یعنی“

(احیاء العلوم، ج ۳، ص ۹۵)

۵۲۔ کتب فقہ کی کثرت و تکرار کو دیکھتے ہوئے ابن خلدون اس نتیجہ پر پہنچے کہ

وہی کلہا متکررة والمعنی واحد والمتعلم مطالب باستحضار جمیعہا و تمیز ما بینہا

والعمر ینقضی فی واحد منها ولو اقتصر المعلمون بالمتعلمین علی المسائل المذہبۃ

فقد لکان الأمر دون ذلک بكثير وکان التعلیم سهلا و ماخذہ قریباً و لکنہ داء لا یرتفع

لا استقرار العوائد علیہ فصارت کالطبیعة... و دلّ علی أن الفضل لیس منحصر فی

المتقدمین سیمما ما قدّمناه من كثرة الشواغب بتعدد المذاهب والطرق والتأليف ولكن فضل الله يوتيه من يشاء۔ وهذا نادر من نوادر الموجود والا فالظاهر أن المتعلم ولو قطع عمره في هذا كله فلا يفي له بتحصيل علم العربية مثلا الذي هو آلة من الآلات ووصيلة فكيف يكون في المقصود الذي هو الثمرة؟ ولكن الله يهدي من يشاء... (تاريخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۷۲۹)

۵۳۔ شبیر احمد خان غوری، اسلامی منطق و فلسفہ، خدا بخش اور نیشنل لائبریری پٹنہ، ۱۹۹۸ء، ص ۲۵۴۔

۵۴۔ محولہ حقیقۃ الفقہ، حصہ دوم، ص ۱۰۶

۵۵۔ مثال کے طور پر مولانا محمود الحسن جو علمائے ہند میں اپنی جلالت علمی کے سبب شیخ الہند کہے جاتے ہیں ان کی علمی معرکہ آرائیوں کا میدان رفع یدین، قرأت فاتحہ خلف امام، مسئلہ امکان کذب اور امکان نظیر جیسے مسائل رہے جس کی جھلکیاں ان کی مشہور کتابوں اذلہ کاملہ، ایضاح الادلہ اور جہد المقل فی تنزیہ المعزومہ میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

۵۶۔ 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 ابو بکر محمد بن عبداللہ صیرفی (متوفی ۳۳۰ھ)، ابوالولید حسان نیشاپوری (متوفی ۳۴۹ھ)، محمد بن علی بن اسمعیل شاشی (متوفی ۳۶۵ھ)، ابو بکر محمد بن عبداللہ شیبانی جوزنی (متوفی ۳۸۸ھ)، ابو عبداللہ بن یوسف الجوبینی (متوفی ۴۳۸ھ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان شروحات کے سبب الرسالہ کو اصول فقہ کے لازوال ماخذ کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ آنے والے دنوں میں فقہاء کی تمام تر فقہی جولانیاں الرسالہ کے متعین کردہ اصولوں کے گرد ہی گردش کرتی رہیں۔

۵۷۔ الحمد لقاضی عبدالجبار (متوفی ۴۱۵ھ)، المعتمد لابو الحسن البصری (متوفی ۴۷۳ھ) البرہان لامام الحرمین عبدالملک الجوبینی (متوفی ۴۷۸ھ) اور المستصفی لابو حامد الغزالی (متوفی ۵۰۵ھ) کی دو تلخیص فقہی حلقوں میں خاصی معروف ہوئی جن میں ایک امام فخر الدین 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 قرانی

(متوفی ۶۸۴ھ) اور شمس الدین اسہبانی (متوفی ۴۹۷ھ) 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 ہم عصر 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 منهاج الوصول الی علم الاصول کے نام سے ترتیب دے ڈالا۔ اختصار کے اختصار نے کتاب کی تحریر کو چیتا بنا کر رکھ دیا سو علماء کے لیے شروع لکھنے کا از سر نو امکان پیدا ہو گیا۔

اب آئیے آمدی کے اس خلاصے کی طرف جو انہوں نے ان کتب اربعہ کا الاحکام فی اصول الاحکام کے نام سے تیار کیا تھا۔ پہلے تو خود مصنف نے منتہی رسول کے نام سے اس کی تلخیص تیار کی۔ پھر ابو عمر عثمان بن عمرو معروف بہ ابن الحاجب (متوفی ۶۴۶ھ) نے منتہی السؤل والامل فی علمی الاصول والجدل کے نام سے ایک اور اختصار لکھا۔ پھر اس منتہی کا بھی اختصار مختصراً لکھنے کے نام سے تیار ہوا۔ اب پھر معاملہ وہیں آپہنچا کہ اس مختصر کی تشریح و تعبیر کا فریضہ کون انجام دے۔ اس عظیم علمی خدمت کو علامہ عضد الدین ابی (متوفی ۵۶۷ھ) نے انجام دے ڈالا۔ پھر اس شرح پر سعد الدین تفتازانی نے حاشیہ تحریر کیا۔ ابن الحاجب کی تلخیص کی ایک اور معرکہ الآراء شرح تاج الدین سبکی (متوفی ۷۷۷ھ) نے رفع الحاجب عن ابن الحاجب کے نام سے دو ضخیم مجلدات میں لکھی۔ قطب الدین شیرازی، شمس الدین اسہبانی 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 مشتبہ نمونے از خروارے پیش کیں تاکہ علمائے شرح کی علمی سرگرمیوں کی واقعی حقیقت کا کسی قدر اندازہ ہو سکے۔

۵۸۔ 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 عجلوی (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 ابو ذکریا سبکی، ابو العباس الموصلی اور جلال الدین سیوطی کی مختصرات بھی اہمیت کی حامل ہیں۔

۵۹۔ امام رازی ہوں یا محقق طوسی، قطب الدین شیرازی ہوں یا شمس الدین خسرو شاہی، فلسفہ کی دنیا میں ان کی حیثیت ابن سینا کے شارح اور ملخص سے زیادہ کچھ نہیں۔ کچھ یہی حال کاتبی قزوینی (مصنف حکمة العین)، سراج الدین ارموی (مصنف مطالع الانوار) اور اشیر الدین الابہری (مصنف ہدایۃ الحکمة) اور ملا محمود جوہنوری (مصنف شمس بازغہ) کا ہے۔ ان کی کتابیں فی نفسہ فلسفہ میں نہیں بلکہ ابن سینا کے نظام فلسفہ سے متعلق ہیں۔ میرک بخاری، صدر الدین 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 عہد اسلام میں۔ قبل اسلام کے خانے میں ارسطو اور افلاطون اور عہد اسلام میں فارابی اور ابن سینا۔

(تمہ صفوان الحکمہ، ص ۱۶)

۶۰۔ 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 شاہ 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 جنہیں 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، ص ۶)

۶۱۔ ملاحظہ ہو: ابن القفطی، تاریخ الحکماء، ص ۱۵۵۔

۶۲۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب ۲۶۶، شیخ فرماتے ہیں: ”از علم و منتظم ایشاں علم ہندسہ است، مالا یعنی ست و لاطائل صرف، مساوات زاویا یے ثلث و مثلث ہر دو قائمہ را بچہ کاری آید۔“ ملاحظہ ہو

دفتر سوئم مکتوب ۲۳۔

۶۳۔ محولہ عبدالوحید خاں، تاریخ تہذیب اسلامی، ص ۵۱۳۔

۶۴۔ عبدالباسط ابن خلیل ابن شاہین، نیل الأمل فی ذیل الدول، بیروت، ۲۰۰۲ء، ج ۵، ص ۲۸۔

۶۵۔ عہد 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 کر سکتی 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 ہو گیا تو لوگوں کی توجہ اس طرف مبذول ہوئی لیکن روایتی ذہن کے لیے ممکن نہ تھا کہ عربی یا ترکی کی کتابیں اس طریقہ طباعت میں پائمال کی جائیں۔ E.W. Lane نے اپنی کتاب *The Manners and Customs of Modern Egyptians* (لندن ۱۸۶۹ء، 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۔

۶۶۔ Halil Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600*,

London, Weidenfeld and Nicholson, 1973, p.179.

۶۷۔ Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, NJ,

1962, p. 222–3.

۶۸۔ بیبرس جسے 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 ہو گئی کہ اس کی مجتہدانہ اصلاحات کو بقائے دوام حاصل ہو گیا۔ 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 و فکر 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 ناقابل تسخیر قوت بلکہ قہر آسمانی ہیں۔ عین جالوت میں بیبرس کے ہاتھوں

منگولوں کی شکست نے شکستہ حال مسلمانوں کے دلوں میں امیدوں کے نئے چراغ روشن کر دیئے تھے۔ اس عسکری کامیابی نے بیہرس کی عوامی مقبولیت میں غیر معمولی اضافہ کر دیا تھا اور اسے ہر خاص و عام میں محی الدین اور محافظ اسلام کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی۔ لیکن محض یہ مقبولیت بیہرس کی حکمرانی کا جواز نہیں بن سکتی تھی کہ مسلمان یہ سمجھتے تھے کہ سلطان کے سر پر جب تک خلیفہ کا دست تائید نہ ہو اس کی حکمرانی کو مذہبی اور شرعی اعتبار حاصل نہیں ہو سکتا۔ ۹ رجب ۶۸۹ھ بمطابق ۸ جون ۱۲۸۱ء کو عباسی خانوادے کا ایک فرد چھپتا چھپاتا عراق سے قاہرہ پہنچا۔ بیہرس کو ابو العباس احمد کی شکل میں اپنی استحقاق 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 و قضاة، تجار و صوفیاء مدعو کیے گئے۔ ابو العباس کے شجرہ نسب کی تصدیق کی گئی اور پورے تزک و احتشام کے ساتھ اسے نیا خلیفہ تسلیم کر لیا گیا۔ خلیفہ نے اسی جلسہ میں سلطان بیہرس کو حق انتظام و حکمرانی تفویض کی۔

دیکھا جائے تو نئے خلیفہ کی تنصیب دراصل بیہرس کے سلطانی کی تصدیق تھی۔ اب وہ امام احمد المنصر باللہ کے نائب کی حیثیت سے پوری امت کا بلا شرکت غیرے منتظم و منصرم تھا۔ ادھر قاہرہ میں شافعی قاضی بنت الأعر قاضی القضاة 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 بیہرس اب محض ایک سلطان نہیں بلکہ اس کی حیثیت خلیفہ کے دست راست اور امت کے منتظم و منصرم کی ہو گئی ہے۔ کچھ تو ابن بنت الأعر کے اثر کو کم کرنے کے لیے اور کچھ مسلکی خون آشامی کے تدارک کے لیے بیہرس نے بیک وقت چار متبادل دار القضاة کے قیام کا اعلان کر دیا۔ بیہرس 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 مساکن منزل من اللہ ہوں۔

۶۹۔ نور الدین 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 حصہ فی الوقت فوجی مہمات کے لئے مختص کر دیا جائے۔ کہتے ہیں کہ نور الدین زنگی یہ سن کر چراغ پا ہو گیا۔ 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 مجھ خواب ہوتا ہوں اس وقت یہی لوگ میری طرف سے ایسے تیروں سے لڑتے ہیں جس کے نشانے کبھی خطا نہیں ہوتے۔ (محولہ ابوزہرہ، حیات ابن تیمیہ، ص ۳۲۹۔)

۷۰۔ اخوان الصفا کے رسالے جن کے مصنفین کی شناخت پر عرصہ ہائے دراز تک ابہام کا پردہ پڑا رہا، گوکہ اسماعیلی 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 عقلِ عاشر کا کمال تھا کہ اس کی دعوت کے نتیجے میں گمراہ ارواح یا صورتیں تین قسموں میں مشخص ہو گئیں۔ پہلی نادام 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 مستکبر تھی اس سے سترہ بنایا گیا۔ یہی سترہ افلاک کا مرکز ہے جسے ہم زمین کہتے ہیں۔ افلاک اور سیاروں کی گردش سے لوگوں کے خمار تیار ہوئے جس پر ان سیاروں کے اثرات موجود تھے مثلاً زہل کے دور میں حبشیوں اور کم عقولوں کے اور مشتری کے دور میں پرہیزگاروں اور نیکوکاروں کے خمار تیار ہوئے، پھر کوئی پچاس ہزار سال میں شخص بشری کا ظہور ہوا۔ اولاً اٹھائیس اشخاص پیدا ہوئے جن میں سے ایک شخص بغیر کسی الہام اور تعلیم کے توحید سے آشنا ہو گیا۔ یہی شخص آدم بھی ہے اور صاحبِ جثہ ابدانیہ بھی۔ اس کے ستائیس مددگار اولوا لعلم کہلائے جس کا بیان، بقول ان حضرات کے، شهد اللہ انہ لا الہ الا هو والملائکہ واولو العلم کی آیت میں ہوا ہے۔ صاحبِ جثہ ابدانیہ 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 ہو سکتی ہے۔ جو شخص داعی کی دعوت کا جواب دیتا ہے اس کے نفس سے نقطہ نور متصل ہو جاتا ہے۔ انتقال کے بعد تمام نفوس امام میں جمع ہوتے ہیں اسی مجموعہ کا نام لاہوت ہے۔ ہر مومن کے ذہن 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 شعاعوں کے ذریعے چاند میں جمع ہوتے ہیں، ان ہی کے دم سے چاند میں نظر آتا ہے پھر چاند انھیں عطارد اور زہرہ کے توسط سے سورج کے سپرد کر دیتا ہے۔ یہی امام یا صاحبِ جثہ ابدانیہ دورِ ستر میں انبیاء کی شکل میں ظہور کرتے ہیں۔ حضرت ابراہیم ایک ایسے ہی مستقر امام تھے جن کی ذات میں ظاہری اور باطنی دونوں علوم جمع ہو گئے تھے۔ آپ کی ذریت میں مستقر اماموں کا سلسلہ عبدالمطلب تک پہنچا پھر ان کے بعد عبد اللہ کو ظاہری دعوت سپرد کی گئی اور ابوطالب کے حصے میں باطنی دعوت

کی ذمہ داری آئی۔ عبداللہ سے یہ منصب محمد رسول اللہ کو اور ابوطالب سے حضرت علیؑ کو منتقل ہوا۔ ظاہری شریعت کا سلسلہ تو ختم ہو گیا البتہ حضرت علیؑ کی نسل سے قیامت تک ائمہ قائم ہوتے رہیں گے۔

یہ تھے وہ کوئی تصورات جن کی تشکیل و تبلیغ تو اسمعیلی داعیوں کی مرہونِ منت تھی۔ اس بارے میں تفصیلی مباحث کے لیے ملاحظہ کیجئے: اخوان الصفا، ۴/۷۰ (محولہ تاریخ فاطمیین مصر، حصہ دوم، ص ۲۰۷)۔

۷۱۔ 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 ایک گوند آگئی سے عبارت ہے۔ سو ان تمام تصورات باطلہ موہومہ میں شاہ صاحب صاحب اخوان الصفا اور دوسرے اسمعیلی فلسفہ سازوں کے خوشہ چین ہیں۔ ان کا یہ خیال خام کہ صالحین کی ارواح چند سو برسوں بعد نظام کوئی میں ایک مخصوص قوت کی حامل ہو جاتی ہیں دراصل ان ہی متصوفانہ و منخرقانہ 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 ہمعات سے کیجئے۔

انفس المؤمنین من اولیاء اللہ و عبادہ الصالحین یخرج بہا بعد الموت الی ملکوت السموات و تخلی ہناک الی یوم القیامۃ الطامۃ الکبریٰ فاذا انشرت اجسادہا ردت الی اجسادہا لتحاسب و تجازی و اما انفس الکفار فتبقى فی عماہا الی یوم القیامہ ثم ترد الی اجسادہا الی خیرجنت منہا لتحاسب و تجازی (الرسالۃ السابغہ فی البعث و القیامہ من الجزء الثالث) لیکن اسی رسالے میں اخوان الصفا اس طرح بھی کہتے ہیں: فلا تکن یا اخی ممن ینتظر بعث الاجساد فان ذلک ظلم عظیم فی حقک فکن من الذین ینتظرون بعث النفوس و اعلم یا اخی ان رد النفوس الی الاجسام الفانیہ فی التراب ربما ینکون موتاً لہا فی الجہالۃ و استغراقاً فی ظلمات الاجسام۔ (محولہ فاطمیین مصر، جلد دوم ص ۲۰۳)


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

۷۳۔ 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۔ رائل بات کے واضح اشارے ملتے ہیں کہ محمد الزناتی کی کتاب الفصل فی اصول علم الرمل اس فن پر پہلی



مستقل تصنیف ہے۔ جو تیرہویں صدی عیسوی کے وسط میں منظر عام پر آئی۔ زنائی کی شخصیت پر بھی ابہام کا پردہ پڑا ہے۔ اغلب امکان ہے کہ ان کا تعلق مراکش کے زنائہ 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 زنائی نے اس فن کو حضرت ادریس سے منسوب کیا ہے:



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلی اللہ علی سیدنا محمد وعلی آلہ وصحبہ وسلم تسلیما . الحمد للہ  
وکنی . وسلام علی عبادہ الذین اصطنی . (وبعد) فهذا کتاب الفصل  
فی اصول علم الرمل علی حکم القواعد الاصلیة الادریسیة قال الشیخ  
محمد الزنائی رحمہ اللہ تعالیٰ ان لكل علم بداية ولكل عمل مقدمة ونزید  
ان نظری مقدمات فی علم الرمل ما فیہ کفایة للمبتدی واصول ترضی  
العارف المنتهی فنبتدی بعون اللہ تعالیٰ فنقول ان علم الرمل منسوب  
الی نبی اللہ ادریس علیہ وعلی نبینا افضل الصلاة وَاتم السلام وانه  
أوحی الیه فی المنام وعنه ورثته العلماء والحکماء ونظروا فی أمر العلم  
فوجدوا جمیع المخلوقات قامت من أربع طبائع وهی الناریه والهوائیة  
والمائیة والترابیة وأربعة استقصاصات وهی الحرارة والبرودة  
والرطوبة والیبوسة والجهات اربعة شرق وغرب وجنوب وشمال ونظروا  
فی معاملات الناس فوجدوها اربعة مکیول وموزون ومعدود  
ومزدوع واسم اللہ تعالیٰ من اربعة حروف وعیسی علیہ السلام من اربعة  
حروف ومحمد صلی علیہ وسلم من اربعة حروف وكل بیت لابد له من  
أربعة ارکان فلما علموا أن الاشیاء جمیعها استقامت من اربعة ارکان  
وأربعة صور وأربعة آیادی واربعة طبائع فأقاموا منها اربعة اشکال  
سموها الامهات البیت الاول الطالع وعلیه یقع الحکم وفيه من المسائل  
لانه أول شکل یر من عالم الغیب الی عالم الشهادة فسمی بیت طالع  
الموالم وهو بیت النفوس ثم اهتم اقاموا شکلا ثانیاً فسموه بیت المال

۷۴۔ اشارہ ہے اس آیت قرآنی کی طرف هو الذی جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فی ظلمات البر

والبحر (الانعام: ۹۷)

۷۵۔ ملاحظہ کیجئے۔

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

۷۶۔ 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.

۷۷۔ ملاحظہ ہو۔ محمد بن واصل، مُفْرَجُ الْكُرُوبِ فِي احْبَارِ بَنِي اَيُّوبَ، تالیق جمال الدین الشیال، قاہرہ،

۱۹۵۷ء، ص ۸۲-۲۸۱، ابن الاثیر الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۹۷۹ء، ج ۱۱، ص ۴۰۴-۵۔

۷۸۔ احمد المقریزی، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بغداد، ۱۹۷۰ء، ج ۲، ص ۱۶-۴۱۵۔

۷۹۔ محمد امین، الاوقاف والاحیاء الاجتماعیة فی مصر: ۶۲۸-۹۲۳ھ قاہرہ، ۱۹۸۰ء، ص ۸-۲۰۴۔

۸۰۔ مملوک حکمرانوں نے شہر سے باہر وسیع و عریض قطععات 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 کر لیا تھا۔ ملاحظہ ہو۔ محمد امین

، الاوقاف، ص ۹۸-۶۹۲، حوالہ مذکور۔

۸۱۔ 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، ص ۱۶-۲۱۱: محمد السیوطی، جواهر العقود، تالیق محمد حامد لفتی،

قاہرہ، ۱۹۵۵ء، ج ۱، ص ۵۹-۳۵۶۔

۸۲۔ ملاحظہ کیجئے ترکی زبان میں فردوسی طویل کی کتاب دعوت نامے جو قدیم ترکی رسم الخط میں محیر العقول روحانی

نقوش کا ایک جامع انسائیکلو پیڈیا ہے۔

۸۳۔ ابن القیم، مفتاح دار الساعده و منشور ولایة العلم والارادة، از ہرلابریری پریس، تالیق محمد حسن ربیعہ، قاہرہ، ۱۹۳۹ء، ص ۵۵۹۔

۸۴۔ مفتاح، حوالہ مذکور، ص ۴۷۴۔

۸۵۔ ایضاً

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

۸۷۔ قرآن نے جو اکتشافی اور عقلی رویہ تشکیل دیا تھا اس پر آگے چل کر اگر اساطیری طرز فکر کی دھند دیز ہوتی گئی تو اس کی وجہ وہ تفسیری روایات تھیں جو گزرتے وقتوں کے ساتھ تقدیسی اہمیت اختیار کرتی جاتی تھیں۔ رفتہ رفتہ صورت حال اتنی خراب ہو گئی 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 چارہ 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 جمیعاً ثم الستوی الی السماء فسواہن سبع سموات کو لیجئے جس میں ارض و سموات کی تخلیق کا بیان ہے۔ اس آیت پر ابن عباس کا تفسیری حاشیہ مرحلہ تخلیق کی تفہیم میں ہماری مدد کے بجائے اس پر حجاب بن جاتا ہے۔ روایت بتاتی ہے کہ ابتدا 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 پا گئیں 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 لمستقر لہا کی تفسیر میں بخاری میں یہ روایت بیان کی گئی ہے کہ سورج غروب ہو کر عرش کے نیچے سجدہ میں چلا جاتا ہے اور پھر دوبارہ طلوع ہونے کی اجازت چاہتا ہے۔ اسی طرح بدلتے موسم کی توجیہ 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 کر دیا۔

۸۸۔ 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 کے 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 انبوہ 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۔ مفہوم، ص ۲۸۷۔

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

۹۰۔ ج ۲۱، ص ۲۲، ۲۳۔

۹۱۔ ایضاً

۹۲۔ ایضاً

۹۳۔ ایضاً

۹۴۔ ج ۲۱، ص ۲۱۔

۹۵۔ ج ۲۱، ص ۲۲۔

۹۶۔ نجوم کے باب میں (مجموع الفتویٰ)

۹۷۔ ج ۲۰، ص ۲۱-۲۲۔

۹۸۔ ایضاً

۹۹۔ رسول 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۔

۱۰۰۔ مسلم ۲/۵۶، نمبر ۲۲۳۶۔

۱۰۱۔ آثار و تاریخ کی کتابوں میں اس خیال نے تو اتر کا مقام حاصل کر لیا ہے کہ رسول اللہ پر لبید بن عصم کے جادو

کا اثر ہوا تھا۔ اس نقطہ 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 نگاہ 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 اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: العین حق ولو کان شیء سابق القدر لسبقته العین، واذ استغسلتم فاغتسلوا (رواہ مسلم فی کتاب السلام باب الطب والرقی)

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

۱۰۳۔ الثبوات، ص ۲۶۵۔

۱۰۴۔ حوالہ مذکور، ص ۲۶۶۔

۱۰۵۔ حوالہ مذکور، ص ۲۶۳۔

۱۰۶۔ حوالہ مذکور، ص ۲۷۳۔

۱۰۷۔ حوالہ مذکور، ص ۲۶۳۔

۱۰۸۔ مولوی شبیر احمد انصاری، عروج الاسلام ترجمہ فتوح الشام، ص ۹۷-۲۹۶۔

۱۰۹۔ شذور الذهب لابن عماد، ج ۵، ص ۸۷

۱۱۰۔ (محولہ عبدالوحید خاں، ص ۹۰-۲۸۹)

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

۱۱۲۔ فقہاتِ مکیہ (حاجی امداد اللہ مہاجر کی کے سوانح) محولہ رشید احمد جالندھری، برطانوی ہند میں مسلمانوں کا نظام

تعلیم دارالعلوم دیوبند، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۷۸



# سلسلہ ادراک کی علمی اور تحقیقی کتابیں

پڑھیے پڑھائیے اور دین کا صحیح تصور عام کیجیے

ہم کیوں سیادت سے معزول ہوئے؟ قیمت: Rs. 80/-

اسلام میں تفسیر و تعبیر کا صحیح مقام قیمت: Rs. 110/-

اسلام میں حدیث کا صحیح مقام قیمت: Rs. 110/-

اسلام میں فقہ کا صحیح مقام قیمت: Rs. 140/-

اسلام میں تصوف کا صحیح مقام قیمت: Rs. 120/-

حقیقی اسلام کی بازیافت قیمت: Rs. 200/-

کوئٹہ اور بانین:

اسلام کی آفاقی دعوت کا ایک چشم کشا تعارف قیمت: Rs. 100/-

علم شرعی کی شرعی حیثیت قیمت: Rs. 80/-

ادراک زوال امت (کامل دو جلدوں میں) قیمت: Rs. 700/-

کتاب العروج (مصور، رنگین) قیمت: Rs. 500/-

مفت ڈاؤن لوڈ کے لیے ملاحظہ کیجیے:

[www.RashidShaz.com](http://www.RashidShaz.com)



# شرعی کی شرعی حیثیت