ساجد حمید

# مدرسہ ڈسکورس اور روایتی مدرسہ

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

علامہ اقبال رحمہ اللہ کے تصور ''مذہبی فکر کی تعمیر نو'' اور ڈاکٹر فضل الرحمٰن مرحوم کے تصور ''اسلام'' پر قائم نوٹرے ڈیم یونیورسٹی کا یہ پروجیکٹ پاکستان میں کافی سرگرم ہے۔اس پروجیکٹ کے نمایندگان کا تصور اسلام الہامی نہیں تاریخی ہے، یعنی اسلام کوئی فکس اور منجمد تصورات کا حامل نہیں، بلکہ ہر عہد میں ہونے والے تغیر یافتہ دین کا نام ہے۔ان کے بقول، اسلام ایک رسی کی طرح ہے، جس کے دھاگوں میں ہر زماں تاریخی عمل اپنے رنگ کا دھاگا پرو دیتا اور اسلام کی رسی کو عہد حاضر سے ہم رنگ کرتا رہتا ہے۔

اس تحریک میں اہل مدرسہ بہت تیزی سے شریک ہو رہے ہیں۔ جس سے بعض ہوش منداہل مدرسہ پریشان بھی ہیں، لیکن اسے قبول کرنے والے بھی مدارس ہی کے تعلیم یافتہ لوگ ہیں، بلکہ اس فکر کا بانی بھی مدرسہ کا فاضل تھا۔ میں اس مضمون میں مدارس میں اس کی قبولیت کے علمی اسباب کا جائزہ لوں گا۔ اس کے بعد ''ارباب المورد'' کے بارے میں عرض کروں گا کہ اس فکر کے لحاظ سے وہ کہاں کھڑے ہیں۔

مدرسہ ڈسکورس کا تاریخی اسلام کا تصور نیا نہیں ہے۔یہ قدیم ہے، البتہ اس کا یہ نام نیا ہے، اور اس کا احساس و شعور (realization) بھی نیا ہے۔اس قدامت کی وجہ سے اسے روایتی فکر کا منتہا کہا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ اب جس گھاٹی پر چڑھ بیٹھا ہے، مدارس کو ہو سکتا ہے اس سے وحشت ہو، جس کا اظہار وہ ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے خلاف کر چکے ہیں۔ لیکن اپنی بنیادوں میں یہ اہل مدرسہ کے فکر ہی کی اگلی کڑی ہے جو بظاہر روایت کے شجر سے بریدہ معلوم ہوتی ہے، لیکن حقیقت میں پھوٹی وہیں سے ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ مسلمانوں نے دور اول سے

آج تک نئے قانونی تقاضوں، فکر یونان، تصوف اور اعتزال وغیرہ کا مقابلہ ہمیشہ دو طریقوں سے کیا: اسلاف کی آرا و قیاسات سے اور اجماع علما سے۔ ان کے یہاں، قرآن اس جھگڑے میں کبھی فیصلہ کن مقام پر نہیں رہا۔ احادیث و آثار اور اقوال مفسرین اسی لیے جمع ہوئے تھے کہ اسلاف کی آرا کو بطور دین استعمال کیا جاسکے۔ سلفی و فقہی منہج اس اعتبار سے ایک ہی عمل تھے، کہ عہد اول کو دین کے صحیح تر تصور کے طور پر پیش کیا جائے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ عہد اول کا تصور و فہم، اسلام قرار پایا، تو معنی کیا ہوئے کہ اسلاف نے جو دھاگے قرآن و سنت کی حبل متین میں پرو دیے تھے، وہ اسلام کا حصہ مان لیے گئے۔ ہر مسئلہ کا جواب عہد اسلاف میں ملنا ممکن نہ تھا۔ لہٰذا، عہد بہ عہد ہونے والے فکری ارتقا اور ''فقہی قیاسات'' کو بھی دین مان لیا گیا۔ یہ در حقیقت علاقائی اور زمانی فہم کو دین کی رسی میں پرونا ہی تھا۔ اہل تشیع نے اپنے آئمہ کے ملفوظات کو دین قرار دے ڈالا۔ یوں ہم صدیوں سے اسلام کے تاریخی تصور میں جی رہے ہیں، خواہ ماضی میں اسے یہ نام نہ دیا گیا ہو۔

مدرسہ ڈسکورس کا اس پرانی فکر پر ایک اضافہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ پرانے محدثین و فقہا قرآن کے ایک حصے کو الہامی یا مابعد الطبیعاتی دائرے میں رکھ کر اس کی ماثوری تعبیر پر مقلدانہ طریقے پر قائم رہتے تھے کہ یہ امور انسانی علم کے دائرے سے ماورا ہیں۔ اسلامی عقیدوں کی بنیاد ایسی ہی بعض مابعد الطبیعاتی ماثورات پر رکھی گئی ہے، مثلاً آدم و حوا، ابلیس کا قصہ، خدا کا کلمۂ کن سے چھ روز میں تخلیق کائنات، خلیفہ کا بننا، وغیرہ۔ لیکن مدرسہ ڈسکورس انھیں بھی تاریخی ارتقا کی زد میں لانا چاہتا ہے۔ اور اب پہلی دفعہ مدرسہ اس جیسے نصوص کی ماثوری تعبیروں پر بھی حرف زنی کرے گا، اس لیے کہ ان نصوص کا مفہوم اب عہد جدید میں تبدیلی چاہتا ہے۔ آسان طریقہ تو یہ تھا کہ اسے دیومالا قرار دے کر اٹھا پھینکا جاتا، لیکن مجبوری ہے کہ وہ قرآن میں بیان ہوئے ہیں۔ اس لیے اس قصے کو مجازی قرار دیا جائے گا۔ پھر آدم تاریخی نہیں، بلکہ ایک تمثیلی شخصیت قرار پائیں گے۔

اس مقصد کے لیے علمی تاریخیت اور خاص طور پر لسانی تاریخیت بہت اہمیت رکھتی ہے۔ اس میں، مثلاً ان کے ایک اہم آدمی سے بات کے دوران میں جو مثالیں سامنے آئیں، ان میں سے ایک یہ تھی کہ 'وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ' میں 'تَجْرِیْ' کے معنی کیا ہیں؟ ان کے خیال میں پرانے زمانے میں 'الشَّمْسُ تَجْرِیْ' کا مفہوم یہ تھا کہ سورج زمین کے گرد چکر لگاتا ہے، اور آج اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اپنے پورے نظام شمسی کے ساتھ رواں دواں ہے۔ یوں تاریخی عمل نے 'الشَّمْسُ تَجْرِیْ' کے معنی تبدیل کر دیے ہیں! چنانچہ ان کے نزدیک، تمام نصوص قرآنی جدید علوم کی روشنی میں ایسا ہی تعبیر نو کا تقاضا کرتے ہیں۔ پرانے زمانے میں آدم، آدم علیہ السلام سمجھے گئے اور

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

اب لفظ 'آدم' کسی کا نام نہیں، محض انسانیت کی علامت ہو گا۔

روایتی فقہ میں مقاصد شریعہ اور استحسان و مصالح مرسلہ کے ادلہ کا استعمال یہی بتاتا ہے کہ انسانی بہبود و ترقی کے ساتھ اسلام کو ہم آہنگ رکھا جائے۔ فقہ کے انبار اس بات کے ثبوت کے لیے کافی ہیں، جن کی مثالیں مدرسہ ڈسکورس کے ارباب کی تحریروں میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

اربابِ مدرسہ ڈسکورسز یہ باور کرانے کی کوشش کر رہے ہیں کہ فہم متن میں قاری کے:

۱۔ اپنے مزاجی رجحانات،

۲۔ اس کے ماحول میں موجود علم و تہذیب کے تناظرات اور

۳۔ کلام کے اپنے مدلولات کام آتے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ ابو حنیفہ، ابن حزم اور ابن تیمیہ رحمہم اللہ نے جو کچھ سمجھا اور لکھا، اس میں بھی یہی تین عوامل کارفرما تھے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

فرنگی دور اقتدار میں جو نئی علمی تحریکیں اٹھیں، ان میں ایک بات مشترک نظر آتی ہے، وہ یہ کہ نصوص کی طرف رجوع کیا جائے۔ مقلدین اور سلفی آج تک اس رجوع کے راستے میں رکاوٹ تھے۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن کو اسی وجہ سے مخالفت کا سامنا ہوا تھا کہ ان کے اصول پر شریعت از سر نو غور کی محتاج تھی، لیکن اب غالباً اہل مدارس نے یہ بات مان لی ہے کہ واقعی شریعت از سر نو غور کی محتاج ہے۔ لیکن ہمارے خیال میں اس کے لیے جو اصول ثلاثہ اوپر ذکر کیے گئے ہیں، ان کی روشنی میں غور نہایت مہلک طریقہ ثابت ہو گا۔

مدرسہ ڈسکورس کی فکر سے جو نتائج نکلتے ہیں، وہ یہ ہیں کہ:

- مسلمان ہر عہد میں احکام و عقائد کی عصری تقاضوں کے لحاظ سے تعبیر کرتے آئے ہیں، اور اس کے وجود اطہر میں ان تقاضوں کے مطابق نئے نئے پیوند لگاتے آئے ہیں، آج پھر اس کی اشد ضرورت ہے۔
- عہد حاضر میں سب کچھ بدل گیا ہے۔ سائنس، ٹیکنالوجی، نظریۂ ارتقا اور فلکیات، غرض بے شمار تصورات نے قدیم تصور کائنات کو تہ و بالا کر دیا ہے۔ لہٰذا نصوص کے فہم کو عہد حاضر کی معلومات کی روشنی میں تعبیر و تعمیر نو سے گزارنا ہو گا۔ مثلاً ابتداے آفرینش، ظہور حیات، صنفی تفریق، اور تخلیق آدم سے متعلق آیات نئے علوم و معارف کی روشنی میں دیکھنے اور سمجھنے کا تقاضا کرتی ہیں، وغیرہ۔
- اس عمل سے ان نصوص کو بھی گزرنا ہے جو الہامی دائرے میں ہونے کی وجہ سے ناقابل تغیر سمجھی جاتی

تھیں۔ مثلاً آدم و حوا پہلے انسان تھے، معجزات ہوا کرتے تھے؟

● اجماع علما، ایک عہد کے تناظر کا ظہور ہے، آج نئے تناظر میں اس کا ظہور ہونا ہے۔

● احکام ہر زمانے میں تبدیل ہوتے رہے ہیں، تو آج بھی تبدیل ہونے ہوں گے۔ پرانے لوگوں نے اپنے علم کی روشنی میں دین کو سمجھا، ہم بھی اپنے علم کی روشنی میں سمجھیں گے۔ مثلاً 'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ'[1] کے معنی آج کے صنفی مساوات کی آگاہی کے دور میں تعمیر نو کے محتاج ہیں۔

اگر اسلام اسی تاریخیت کا نام ہے، تو سوال یہ ہے کہ عیسائیت جو کچھ کہ وہ عہد نبوی میں بن چکی تھی، یہودیت جیسے کہ نزول قرآن کے زمانے میں ڈھل چکی تھی، اور دین ابراہیمی کی اسماعیلی شاخ نے جو کچھ دین ابراہیمی کے ساتھ کر دیا ہوا تھا، قرآن نے اسے تاریخیت کہہ کر قبول کیوں نہیں کیا؟ قرآن 'افترا علی اللہ' پھر 'یَکْتُبُوْنَ الْکِتٰبَ بِاَیْدِیْهِمْ'[2] پھر 'اِلَّآ اَسْمَآءً سَمَّیْتُمُوْهَآ'[3] سے کس چیز کو پکارتا ہے۔ وہ کیا ہے جسے قرآن 'اِبْتَدَعُوْهَا'[4] کہہ کر بدعت کہتا ہے؟ وہ کیا ہے جسے قرآن مجید 'یُحَرِّفُوْنَ الْکَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ'[5] کہہ کر کبیرہ گناہ قرار دیتا ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اللہ نے اس سب کو تاریخیت کے نام پر قبول کیوں نہیں کیا؟ اس نے اپنے مخاطبین کو 'ضَالِّیْنَ' اور 'مَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ' کیوں گردانا؟ حالاں کہ وہ تو اپنے دین کی ''تاریخی تعبیر'' پر کھڑے تھے!

قرآن کا یہ طرز تخاطب بتاتا ہے کہ مدرسہ ڈسکورس، تحریف الکلمات، تشکیل بدعات اور افترا علی اللہ کے عمل کو قرآن کے علی الرغم علمی توثیق فراہم کر کے ان کی عہد جدید میں ''تجدید'' کرنا چاہتا ہے۔ اس لیے روایتی علما کو اس موضوع پر سنجیدگی سے سوچنا ہوگا۔ لیکن ان کے لیے غور کرنے کے لیے چند باتوں کو ذرا کھلے دل و دماغ سے دیکھنے کی ضرورت ہوگی۔ ان مسلکی امور پر بھی دھیان دینا ہوگا کہ جس کی وجہ سے ان میں اور مدرسہ ڈسکورس میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ میں نے اس مضمون میں ان مماثلتوں کو غلط فہمیوں کا نام دیا ہے، تاکہ غور کے لیے توجہ پا سکیں۔

---

۱۔ النساء ۴: ۳۴۔

۲۔ البقرہ ۲: ۷۹۔

۳۔ یوسف ۱۲: ۴۰۔

۴۔ الحدید ۵۷: ۲۷۔

۵۔ النساء ۴: ۴۶۔

# روایتی مدرسہ اور مدرسہ ڈسکورس کی ہم آہنگی کی بنیادیں

مدرسہ ڈسکورس، محدثانہ اپروچ اور فقہی روایت ایک ہی علمی عمل کی پیداوار ہیں۔ اس تاریخی عمل نے چند غلط فہمیاں پیدا کی ہیں۔ ذیل میں ان کا جائزہ لیتے ہیں:

## فقہ و شریعت کی ہم سری

یہ پہلی غلط فہمی ہے کہ احکام الٰہی اور سنت رسول کی طرح فقہا و علما کے فتاویٰ و توضیحات دین ہیں، یعنی شریعت الٰہی، سنت نبوی اور علما کے نظریات و فتاویٰ کو یکساں طور پر اسلام قرار دیا گیا ہے۔ ابو حنیفہ و شافعی کے اقوال و فرامین بھی اسلام ہیں، ہارون الرشید کے عہد کے قاضیوں کے فیصلے بھی اسلام ہیں، محمڈن لاء بھی اسلام ہے، نظریاتی کونسل کی تجاویز بھی اسلام ہیں۔ غرض مسلمان علما، قاضیوں، اور مفتیوں کی تمام قیل و قال اسلام ہے۔ ہمارے اسلامی لٹریچر میں، مثلاً آج 'تکافل' کی اصطلاح ایجاد ہوئی ہے، وہ بھی اسلام ہے۔ مدرسہ کا یہ ذہن ہے جس کی وجہ سے ان کو اسلام تاریخیت کی پیداوار نظر آتا ہے۔

ہماری مراد یہ ہے کہ علما، قاضیوں، مفتیوں اور فقیہوں کے اقوال دین بن گئے، حالاں کہ وہ غیر اللہ کے اقوال، اور فہم انسانی تھے۔ جب حضرت عمر نے عراق کی زمینوں کو نہیں بانٹا، جب انھوں نے تین طلاق کو ایک کے طور پر نافذ کیا تو اسے اسلام کی شریعت قرار دیا گیا۔ یونہی عہد عہد کے فتاویٰ دین کا حصہ بنتے گئے۔ اسی طرح صوفیوں نے جو اخذ و ایجاد کیے، وہ بھی دین بن گئے۔ وحدت الوجود اور طریقت اسی طرح دین ہے، جس طرح فقہا کی تشکیل کردہ فقہ، جب اس سب کو دین سمجھا جائے گا تو بلاشبہ تاریخیت ہی تاریخیت نظر آئے گی۔

شیعہ و سنی مدرسہ کا اسلام آج بھی وجود میں آتا ہے۔ جب ان کے عہد کا فقیہ و امام کسی نئے مسئلے میں فتویٰ دیتا ہے تو وہ اسلام کے وجود اطہر میں اپنا پیوند لگا دیتا ہے۔ نیا نیا لگا ہر پیوند ایسا ہی دین سمجھا جاتا ہے، جیسے کہ قرآن و سنت کو۔ میرے اس مختصر تجزیے سے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ ہمارے زندہ مسالک کے نزدیک اسلام دراصل اس روایت کا نام ہے جو اسلاف، ائمۂ اہل بیت، فقہاے اہل سنت اور صوفیہ کے اجماعی و انفرادی فتاویٰ نے بنائی ہے۔ قرآن و سنت تو بس برکت کے لیے ہیں، اسلام کا نام و نسب اور چند احکام گو قرآن و سنت سے ہیں، لیکن اس کا تنا، شاخیں، پتے اور پھل پھول سب ان لوگوں کے ہاتھوں نے لگائے ہیں، جو تاریخی عمل میں سامنے آتے رہے۔ حنفی، شافعی اور مالکی فقہی فتاویٰ، راوی کی حکایات، اہل بیت کی باتیں اور مکاشفات صوفیہ فرمان نبوی کی طرح دینی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ اسلام کے وجود کا غیر منفک حصہ ہیں۔

مدرسہ ڈسکورس نے صرف اتنا کیا ہے کہ وہ کام جو تمام مکاتب فکر عملاً کرتے آرہے ہیں، اس کو شعوری طور پر دریافت کیا، سمجھا اور بیان کر دیا ہے۔ پھر اس کے بارے میں یہ کہا کہ اس کو شعوری طور پر قبول کیا جائے اور سمجھا جائے کہ پچھلی صدیوں میں کیا ہوتا رہا ہے، تو آج بھی وہی کیا جائے اور اس کے کچھ نکلنے والے تازہ نتائج کو بھی قبول کر لیا جائے۔ اس کے بعد اسلام کی تعمیر نو کی جائے تاکہ اسلام عہد حاضر میں زندہ رہ سکے۔ اقبال نے جب فکر اسلامی کی تعمیر جدید کا نعرہ بلند کیا تھا تو ان کے پیش نظر یہی تھا، کیونکہ ان کے اس مقالے کو فراموش نہیں کرنا چاہیے جس میں انھوں نے لکھا تھا کہ اسلام جامد نہیں ہے[6]۔ اقبال کے اس پیغام کو ڈاکٹر فضل الرحمٰن، مولانا مودودی، غلام احمد پرویز، اور علامہ محمد اسد وغیرہ نے اٹھایا۔ ان سب نے اپنے اپنے رنگ میں اسلام کی تعمیر نو کا کام کیا۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے اپنے انداز میں مذکورہ مقالے کو اہمیت دی اور اقبال کے نظریے کو سمجھا اور اپنی کتابوں، بالخصوص ''اسلام'' میں پیش کیا۔ اقبال کا یہ کہنا ہے کہ اسلام ایک جامد ڈھانچا نہیں ہے۔ اوپر بیان کردہ مختصر جائزہ بتاتا ہے کہ ہر صدی اسلام کی تعمیر کرتی رہی ہے۔ آج کا عہد بہت وسیع تعمیر نو کا تقاضا کرتا ہے۔ تعمیر نو ترجمہ ہے: reconstruction کا، جس کے معنی تجدید و تعبیر کے نہیں ہوتے، بلکہ تعمیر نو کے ہوتے ہیں۔ اس میں پرانی عمارت ختم ہو جاتی ہے، لیکن اقبال کے اس لفظ کا ترجمہ 'تشکیل جدید' کر دیا گیا تھا، جس سے اس کے اصل مفہوم کا زور تھوڑا دب سا جاتا ہے، گو مراد وہی ہے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

اصل حقیقت یہ ہے کہ دین اسلام بس وہ ہے جو قرآن و سنت میں آیا ہے۔ ان دونوں کے باہر جو کچھ ہے، وہ اسلام نہیں ہے۔ یہ تمام چیزیں، جیسے فقہ، قانون، تصوف، وغیرہ دین اسلام نہیں ہے، نہ اس کا حصہ ہے۔ ان سب کو اسلام نہیں، بلکہ مسلم قانون اور مسلم علم و فلسفہ کہنا چاہیے۔ جیسے ہی ان دونوں کو جداگانہ دیکھا جائے گا تو اسلام کا تصور تاریخیت دھڑام سے گر جائے گا۔ یہ فریب نظر پیدا ہی اس وجہ سے ہوا کہ اسلام ہر اچھے برے دور میں پیدا ہونے والے تصورات و تفقہات کو کہہ دیا گیا ہے۔

## فقہ امصار اور شریعت

دوسری غلط فہمی یہ ہوئی کہ ریاست ہاے اسلامیہ جو بھی قانون سازی کرتی رہی ہیں، اسے دین کا درجہ ملتا رہا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے امضاے طلاق ثلاثہ آرڈیننس سے لے کر ''فتاویٰ عالمگیریہ'' وغیرہ تک سب کچھ اسلام

۶۔ اقبال کی کتاب ''The Reconstruction of Religious Thought in Islam'' کا چھٹا خطبہ 'The Principle of Movement in the Structure of Islam'۔

ہے۔ ریاست کبھی اصلاح معاشرہ کے لیے اقدامات کرتی ہے، اور کبھی اپنے تحفظ و مصالح کے لیے۔ مثلاً سیدنا عمر نے طلاق ثلاثہ کو نافذ کرنے کا جو حکم دیا تھا، اس میں ان کا کہنا یہ نہیں تھا کہ قرآن کے مطابق تین طلاق کو تین ہی شمار کیا جائے گا۔ ان کے الفاظ تو یہ تھے کہ دین میں لوگوں کے لیے جس بات میں (سوچ بچار کے لیے) مہلت تھی، اس میں وہ عجلت برتنے لگ گئے ہیں تو اگر ہم ان پر نافذ کر دیں، تو شاید وہ اس عجلت سے رک جائیں۔ چنانچہ راوی کہتا ہے کہ اس اصول پر انھوں نے تین طلاقوں کو نافذ کر دیا[7]۔ بعد کا فقیہ اس عمل کی توجیہ یہ کر بیٹھا کہ حضرت عمر نے اپنے عصری تقاضے سے نصوص کے مفہوم کو تبدیل کیا ہے۔ لہٰذا ان کا سزانامہ فقہ اسلامی میں داخل ہو کر شریعت کی نئی تعبیر قرار پایا[8]۔ اس عمل سے بھی اسلام ایک تاریخی ارتقائی دین معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ان کے مطابق حضرت عمر کی طرح، ہر حکومت نے اسلام کے وجود اطہر میں جوڑ لگائے ہیں۔

---

۷۔ 'إِنَّ النَّاسَ قَدِ اسْتَعْجَلُوْا فِيْ أَمْرٍ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيْهِ أَنَاةٌ، فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ، فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ'(مسلم، رقم ۱۴۷۲) میں قرائن کلام کی وجہ سے یہاں 'فَلَوْ' کا جواب 'لما استعجلوا' حذف مان رہا ہوں، جسے اوپر ترجمہ میں واضح کر دیا ہے۔ بر سبیل تذکرہ یہ بھی عرض کرتا چلوں کہ حضرت عمر کے اس جملے 'قَدِ اسْتَعْجَلُوْا فِيْ أَمْرٍ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيْهِ أَنَاةٌ' سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ وہ ایک مجلس میں 'تین دفعہ طلاق دیتا ہوں' کہہ دینے کے مسئلے پر بات نہیں کر رہے ہیں، بلکہ ان کے سامنے ایسے واقعات تھے کہ جس میں لوگ یہ کہہ رہے تھے کہ ہمیں جو تین طلاقوں کا حق دیا گیا ہے، ان تینوں کو استعمال کر کے طلاق دے رہے ہیں، اس میں قاضی کی حیثیت سے وہ تینوں کو نافذ بھی کر سکتے تھے اور شرع متین کی خلاف ورزی کی وجہ سے لایعنی بھی قرار دے سکتے تھے، لیکن اس مصلحت کے پیش نظر کہ انھوں نے اگر نرمی اختیار کی تو طلاق کا یہ غلط طریقہ ہی رواج پا جائے گا، انھوں نے سختی برتی۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کی رائے بھی وہی ہو، جو عبد اللہ ابن عمر کی تھی کہ 'وَأَمَّا أَنْتَ طَلَّقْتَهَا ثَلَاثًا فَقَدْ عَصَيْتَ رَبَّكَ فِيْمَا أَمَرَكَ بِهِ مِنْ طَلَاقِ امْرَأَتِكَ. وَبَانَتْ مِنْكَ'، ''تو اگر تم نے اس کو تین طلاقیں دے دی ہیں تو تم نے بیوی کو طلاق دینے میں وارد حکم الٰہی کی معصیت کی ہے، اور تیری بیوی تجھ سے بائن ہوئی''(مسلم، رقم ۳۶۵۶)، لیکن یہ بات کا ملاً ان کے مروی جملے سے مطابقت نہیں رکھتی۔ دوسرے یہ کہ 'قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيْهِ أَنَاةٌ' سے معلوم ہو رہا ہے کہ وہ قرآنی منشا یہی سمجھتے ہیں کہ تین طلاقیں ایک ہی وقت میں نہیں دینی چاہییں۔

۸۔ حالاں کہ سیدنا عمر شریعت میں نہ تبدیلی کر رہے تھے اور نہ اسے نئی تعبیر نص قرار دے رہے تھے، ان کے الفاظ 'لَهُمْ فِيْهِ أَنَاةٌ' کے مطابق دین کا اصل حکم تو مہلت ہی کا ہے، لیکن وہ محض اصلاح الناس کے لیے حاکم کا ایک اختیار استعمال کر رہے تھے۔ اس اختیار کو بیان کرنے کے لیے انھوں نے 'أَمْضَيْنَا' کے الفاظ استعمال کیے۔

## لسانی تاریخیت

تیسری غلط فہمی یہ ہے کہ زبان تاریخیت کے عمل سے معنی تبدیل کرتی ہے۔ان کا کہنا ہے کہ مثلاً قرآن کہتا ہے کہ 'الشَّمۡسُ تَجۡرِیۡ': سورج چلتا ہے، قدما سمجھتے تھے کہ وہ زمین کے گرد گھومتا ہے، آج قرآن کا طالب علم یہ سمجھتا ہے کہ وہ کہکشاؤں کے ساتھ محو سفر ہے تو دیکھا کہ 'سورج چلتا ہے' کا مفہوم مرور زمانہ سے بدل گیا۔ لٰہذا، اگر اس طرح کی آیات میں معنی بدل سکتے ہیں تو احکامی آیات کے بھی معنی بدل سکتے ہیں۔ جب سماجی اعتبارات بدل جائیں تو 'الشَّمۡسُ تَجۡرِیۡ' کی طرح 'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوۡنَ عَلَی النِّسَآءِ' کے معنی بھی بدلیں گے، لیکن مقلدین اس حقیقت سے آگاہ نہیں ہیں۔

یہ محض مغالطہ ہے، نہ 'الشَّمۡسُ تَجۡرِیۡ' کے معنی بدلے ہیں اور نہ جدید علوم اور سماجی تناظر نے ان میں کوئی تبدیلی کی ہے۔ دراصل یہ اس طرز فہم کا نتیجہ ہے، جسے فکر یونان کے دفاع میں عہد شافعی سے اہل علم اپنائے ہوئے ہیں۔ جس میں کلام کے مصداقات کی تلاش ہی وہ چیز رہی ہے جو نہ صرف دلالت کلام کی قوت کے لیے ہادم دین بنتی رہی ہے، بلکہ آیات متشابہات میں غارت گر ایمان بھی ہوتی رہی ہے۔ مصداق ہی وہ چیز ہے جو ذہنوں میں اور مرور زمانہ سے بدلتا رہتا ہے، جس سے لسانیات میں fluidity کا تصور پیدا ہوتا ہے۔

قدما گو زبان کو تاریخیت کے زاویے سے نہ دیکھتے ہوں، مگر یہ حقیقت ہے کہ انھوں نے زبان کو حتمیت کے درجے میں کبھی نہیں مانا، بلکہ کلام سے باہر موجود چیزوں کو حتمی مان کر ان کی روشنی میں تاویلات کو روا رکھا، اور ہمیشہ مصداقات کو متعین اگر نہیں بھی کیا تو ان کے درپے ضرور رہے۔ متشابہات کے فہم میں جب، مثلاً یہ جملہ بولا گیا کہ 'الاستواء معلوم، والکیف مجھول'، تو یہ جملہ دراصل لسانی نہیں خارجی عامل سے آیت کے مصداق کے تعین کی کوشش کے رد کے لیے غیر لسانی سہارا اختیار کرنے کی سعی تھی، حالاں کہ نہ استوا معلوم تھا اور نہ کیف، دونوں کا مصداق نامعلوم شے تھی، اور تا قیامت نامعلوم رہے گی۔ اس کا اصل جواب یہ تھا کہ ان آیات میں مصداق کا تعین پیش نظر ہی نہیں، مصداق کے بغیر بھی آیت اپنے مدعا میں دوٹوک ہے۔ آگے چل کر ہم واضح کریں گے کہ فہم کلام میں مصداق کے تعین کی بسا اوقات کوئی اہمیت نہیں ہوتی، بلکہ بعض اوقات مصداق غیر معلوم ہوتا ہے، لیکن مدعائے کلام اس کو جانے بغیر بھی ادا ہو جاتا ہے۔

## توضیح قرآن کا تصور

چوتھی غلط فہمی یہ ہے کہ اہل مدرسہ سنت کو مستقل بالذات ماخذ دین نہیں مانتے، بلکہ قرآن کی توضیح یا

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

تفصیل مانتے ہیں، حالاں کہ معاملہ یوں نہیں تھا۔ حقیقت یہ تھی کہ توضیح و تفصیل تو در کنار، اس کے لیے قرآن مجید میں اشارہ تک بھی نہ ہو، تب بھی سنن کو مانا جائے گا۔ یہ خبر واحد کے شرائط تھے کہ قرآن کے خلاف نہ ہو، وہ دائرۃ للقرآن ہو، وہ اس کی توضیح و تفسیر ہو، وغیرہ۔ لیکن امتداد زمانہ سے جب سنت اور خبر واحد میں فرق ختم ہوا تو سنت کا درجہ گر کر خبر واحد کے برابر رہ گیا۔ اس تصور کی کوکھ سے اس غلط فہمی نے جنم لیا جس پر شافعی کی ''الرسالہ''، شاطبی کی ''موافقات''، ابن حزم کی ''الاحکام'' اور تمام فقہ و شرح حدیث کا ذخیرہ گواہ ہیں[9]۔ سنت کے ساتھ جو ظلم ہوا سو ہوا، جیسے ہی سنت کو توضیح یا تفصیل قرآن کا مقام دیا گیا، تو تفسیر و توضیح کے معنی ہی بدل گئے۔ مثلاً، شروح زکوٰۃ کو لیجیے، یہ نہ قرآنی حکم کی تفصیل تھیں اور نہ توضیح، بلکہ وہ الگ سے ایک مستقل حکم تھا، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعیین زکوٰۃ کو جب تفصیل قرار دیا گیا، اور قرآن کو مجمل تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ قرآنی الفاظ میں وہ معنی گھسیڑ دیے گئے جن کا لفظ متحمل ہی نہیں تھا۔ اس نے مسلم دنیا میں یہ فضا پیدا کی کہ قرآن کے الفاظ کی لفظی دلالت سے ہٹ کر بھی تعبیر و تشریح ہو سکتی ہے۔ اسی سے آج یہ جرأت پیدا ہوئی ہے کہ قرآن کے معنی تاریخ کی زد میں آ کر بدلتے رہتے ہیں، کیونکہ ان کے مطابق، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے معنی، لفظی دلالت سے ہٹ کر، اپنے ذہن کے لحاظ سے طے کیے تھے، آپ کے بعد، اس عمل نبی کو اسوہ مانتے ہوئے، ائمۂ فقہ نے بھی یہی کیا تھا، لہٰذا ہم بھی آج یہی عمل کر سکتے ہیں۔ ان کے ہاں، دین نصوص کے فہم کا نہیں، بلکہ ہر عہد حاضر کے تناظر میں تعمیر نو کا نام ہے۔ غلام احمد پرویز صاحب اس تعبیر نو کا اختیار عالم دین کو، بلکہ مرکز ملت کو دینا چاہتے ہیں۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

اخبار آحاد نے توضیح القرآن کا درجہ پا کر اس عمل کو مزید بے اصولا بنا دیا تھا، لیکن اسے شافعی کی ''الرسالہ'' سے تا حال اصولی صورت دینے کی کوششیں جاری رہی ہیں۔ مثلاً تخصیص اور نسخ وغیرہ کے نظریے انھی بے اصولیوں کو اصولی شکل دینے کی سعی تھے، اور آج سماجی تناظر میں نصوص کو سمجھنے کا نام دینا بھی اسی کی ایک

---

۹۔ ''الرسالہ''، قول، فعل اور تقریر نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو بیان قرار دیتی ہے، جب کہ ابن حزم کی ''الاحکام'' قرآن و حدیث کے نصوص کو ہم سر کرتی ہے، اس لیے کہ اب مسلم فکر جہاں تک پہنچ چکی تھی، اس میں یہ ناگزیر ہو چکا تھا۔ بعد میں اسی طرح نصوص کو بہ حیثیت حکم الٰہی اور قول رسول ماننے کے بجائے مقاصد شریعہ کا سہارا دیا گیا، کیونکہ اصول فقہ مصالح کی وادی میں داخل ہو کر شرع و قانون کو دنیوی فلاح کا قانون قرار دے چکے تھے۔ امام شافعی سے شروع ہو کر غزالی و شاطبی تک پہنچنے والے اسلامی فکر کے ارتقا کا یہ لازمہ تھا۔

صورت ہے۔ مثلاً اللہ نے چار چیزوں کو حرام کیا، اللہ کے رسول نے ان چار پر اور کئی جانوروں کا اضافہ کر دیا تو 'اِنَّمَا' کے معنی مجاز کے کر دیے گئے، وغیرہ۔ زبان کے ساتھ اس معاملہ نے لفظی دلالتوں کو ہمیشہ کے لیے بے وزن کر دیا۔ دلالت لسانی ایک بوسیدہ کپڑے کے مانند تھی، جس کی ہر دھجی باقی کپڑے سے اکھڑی جاتی ہو۔ لہٰذا لسانی دلالتوں پر، پہلے فقہا و محدثین کے اصول پھر صوفیہ کا اعتبار اور فلسفہ کے قضایا عقلیہ غالب آ گئے، سو تاریخیت کے لیے ہمیشہ کے لیے بنیادیں فراہم ہو گئیں، جسے ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے اب دریافت کر لیا۔ دراصل جس روایت کو سرسید توڑنے کی کوشش کر رہے تھے، فضل الرحمٰن اسی کو تاریخیت کا درجہ دے کر بچانے کی کوشش کر رہے تھے، جب کہ نتائج سرسید ہی کے حاصل ہو رہے تھے۔ سرسید اس روایت کو کار بے بنیاد کہہ کر از سر نو تعمیر دین کی دعوت دے رہے تھے تو فضل الرحمٰن تاریخیت کے عمل کو بیان کر کے اپنے لیے اسی تعمیر نو کا جواز پیدا کر رہے تھے۔ فکر سرسید، روایت کے رد کر دینے کی وجہ سے سو سال کے لگ بھگ عمر پا کر وفات پا گئی۔ فضل الرحمٰن کو مدرسہ نے قبول کر لیا، تو شاید روایت کا سہارا مل جانے پر چند صدیوں کے لیے جی پائے، لیکن آگاہ رہنا چاہیے کہ مدرسہ ڈسکورس کا رنبوت کرے گا، یعنی نئے تناظر میں عبادات و معاملات کی نئی تشریع ہو گی نہ کہ تشریح۔ اقبال ہی نے کہا تھا:

زمانے کے انداز بدلے گئے　　نیا راگ ہے ساز بدلے گئے
تمدّن، تصوّف، شریعت، کلام　　بُتانِ عَجم کے پُجاری تمام!
حقیقت خرافات میں کھو گئی　　یہ اُمّت روایات میں کھو گئی

## مصادر کی ہم سری

پانچویں غلط فہمی یہ ہوئی کہ مصادر دین، قرآن و سنت اور حدیث ہم پلہ قرار پائے۔ امام شافعی نے اخبار آحاد کو وجوب عملی کے لیے منوایا تھا، لیکن آہستہ آہستہ خبر واحد علم کا ماخذ بھی بن گئی اور وجوب علم کا فریضہ ادا کرنے لگی، اس لیے کہ ہر ذہن کے لیے اس بات میں فرق کر لینا آسان نہیں کہ آپ جس حکم پر عمل کر رہے ہیں، اسے عملاً ماننے کے باوجود علماً نہ مانیں۔ یہ عام ذہن کو تضاد فکر سا معلوم ہوتا ہے۔ امام شافعی کی بات کا لازمی تقاضا تھا کہ حدیث میں صرف عملی چیزیں ہی محفوظ کی جاتیں، لیکن ہوا یہ کہ اخبار آحاد میں صرف عملی چیزیں محفوظ نہیں کی گئیں، بلکہ خالص علمی چیزیں بھی ثبت کر لی گئیں۔ مثلاً آمد مسیح علیہ السلام کے اخبار، اس پر وجوب عمل کے کیا معنی؟ کیا یہ تضاد فکر نہیں کہ آمد مسیح کی خبر ظنی ہے تو عقیدہ تو نہ بنائیں، لیکن ظنی طور پر اسے مانیں۔ سو اس



www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

کی ضرورت شدت سے محسوس ہو رہی تھی کہ اخبار کو بھی علم کا درجہ دیا جائے، سو ایسا ہوا۔ اس کے لیے غلط، مگر دوٹوک استدلال آپ کو ابن حزم کے ہاں ملے گا کہ کس طرح 'الذکر' کہہ کر انھوں نے ہر چیز کو حفاظت الٰہی کے دائرے میں لا موجود کیا۔ چنانچہ عہد مابعد ابن حزم، روایتی مدرسہ اسی فکری ارتقا کے بعد یہ سمجھتا ہے کہ دین میں ظن و قطع کا فرق نہیں ہے۔ چنانچہ صدیوں کی لڑائی اس جگہ پہنچی کہ قرآن اور حدیث میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس ارتقائے فکر نے دین کے بارے میں اس حساسیت کو ختم کر دیا کہ دین میں کس چیز کو شامل کیا جائے۔ چنانچہ بے دردی سے وجود اطہر میں پیوند کاری کی گئی۔ اس سے پہلے قیاس اور اجماع علما کو بھی دین کا ماخذ سمجھ لیا گیا تھا، جو بجا طور پر تاریخیت کا تاثر دیتے ہیں۔ فقہا کے مقابلے میں اہل ظاہر نے اس عمل کو زیادہ تیزی سے اختیار کیا۔ چنانچہ ان کے ہاں حدیث کی بنیاد پر دیا گیا عالم کا فتویٰ قیاس کے مقابلے میں زیادہ قوی معیار پر دین بن جاتا ہے۔

## مصادر فقہ: مصادر دین

www.al-mawrid.org www.javedahmadghamidi.com

چھٹی غلط فہمی یہ پیدا ہوئی ہے کہ قیاس و اجماع جو فقہ امصار کے مصادر تھے، انھیں دین کے مصادر سمجھ لیا گیا، کیونکہ ان سے جو احکام برآمد ہو رہے تھے، وہ دین کا حصہ بن رہے تھے۔ اپنی سادہ ترین صورت میں قیاس، بلاشبہ حکم شرعی کا محض امتداد بنتا ہے، اس سے نیا دین وجود پذیر نہیں ہوتا۔ جیسے حرمت شراب کے اصول پر ہر نشہ آور چیز کی حرمت دین میں اضافہ نہیں تھی، لیکن قیاس کی بعض صورتیں دین میں اضافہ کرتی معلوم ہوتی ہیں۔ اجماع علما کو باعتبار حجت قرآن و سنت کی حیثیت مل گئی۔ آپ کی جرأت نہیں کہ علما کی اُن آرا پر زبان درازی کریں کہ جن پر ان کا نام نہاد یا واقعی اتفاق ہو چکا ہے۔ تو گویا خطا سے پاک ایک مصدر وجود پذیر کر دیا گیا۔ گویا صرف احکام و فتاویٰ ہی دین نہیں بنائے گئے، بلکہ ایک مصدر بھی دین میں شامل ہو گیا۔ اجماع کے بعد قیاس کو 'القضایا العقلیة قطعیة' کے اصول پر قطعی قرار دے دیا گیا تھا، اس لیے کہ وہ جس منطق پر قائم تھا، اس میں خطا نہیں مانی جاتی۔ لہٰذا اگر آپ ذرا دھیان سے معاملہ پر غور کریں تو قرآن قطعی الدلالت نہیں تھا، سنت متواترہ تفصیل قرآن بن کر بے محل ہو کر اپنی شفافیت کھو بیٹھی تھی، اور حدیث ویسے ہی ظنی الثبوت تھی، تو شفاف اور قطعی کیا بچا: بس اجماع اور قیاس! یہ دونوں کیا ہیں؟ تاریخیت۔

## مقاصد شریعہ یا حکم الٰہی

ساتویں غلط فہمی مقاصد شریعہ سے متعلق ہے۔ غزالی اور شاطبی نے اس دین میں نصوص کی حاکمیت کی رہی سہی اہمیت کو ختم کیا۔ انھوں نے شرائع کو مقاصد کے ساتھ جوڑ دیا۔ مقاصد ایسے متعین کیے کہ جو دینی نہیں دنیوی

تھے۔ گویا دین جو رضائے الٰہی کے گرد گھومتا تھا، اسے مصلحت مکلف کے گرد گھما دیا۔ مصلحت کی تاریخ بھی نئی نہیں، پرانی ہے۔ استحسان اور مصالح مرسلہ کی اصطلاحات گو بعد میں پیدا ہوئیں، مگر تصورات پرانے تھے۔ اجماع و قیاس سے چونکہ ملی قانون بھی شریعت بن رہا تھا، اور ملی قانون بلاشبہ عوام کے مصالح کے پیش نظر بنایا جاتا ہے، لہٰذا مقاصد شریعہ بنیادی حیثیت حاصل کر گئے، لیکن غزالی و شاطبی کے مقاصد شریعہ، الٰہی شریعت کو بھی ساتھ رکھتے تھے، اب فضل الرحمٰن نے مقاصد کو اصل قرار دے دیا اور شرائع کو ان کے لیے ذریعہ اور وسیلہ۔ مقاصد اجماع و قیاس کی طرح دائمی اور قطعی بن گئے اور شرائع الٰہی وقتی اور علاقائی۔ یہ وہ تاریخی ارتقا ہے جو مسلم فکر میں ہوا ہے۔ مقاصد شریعہ اور شرائع کے انسانی قلم رو میں ہونے کی اگلی اسٹیج یہی بن سکتی تھی۔ مقاصد شریعہ اب شارع بن کر سامنے آئے ہیں۔ فقیہ ایک اعتبار سے منہا ہو چکا ہے۔ لیکن اس کا کردار سماجی تناظر کے نمایندے کا ہے، جو اپنے ذاتی مزاج کی ملونی سے دین سازی کر کے اس کی چاشنی میں چوکھا پن لائے گا۔

یہ وہ مقام ہے جس پر روایتی فکر لاشعوری طور پر کھڑا تھا، مدرسہ ڈسکورس نے اسی مقام سے مدارس کو پکارا ہے کہ دین ہمیشہ علما کے 'مَا يَكْتُبُوْنَ' کا نام رہا ہے، نہ کہ قرآن و سنت کے نصوص کا۔ آؤ، یہ عمل زندہ کریں کہ تاریخ ہمیشہ اپنے آپ کو دہراتی ہے۔ اس کی ایک مثال ان لوگوں کی ہے جو پاکستان میں فقہ کی دنیا آباد کیے بیٹھے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ مغربی قانون کے اصول و ضوابط جان کر فقہ اسلامی جدید مسائل کا حل کر سکتی ہے۔

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

### تاریخیت

یہ فکر اسلامی کے ارتقا کی مختصر اور تاریخیت کے زاویے سے کہانی ہے۔ امت کے اہل فقہ و حدیث کے دین کے ساتھ مذکورہ بالا معاملات سے ''دین سازی'' علما کا کام قرار پایا ہے، حالاں کہ یہ صرف اور صرف اللہ اور اس کے رسول کا حق ہے۔ دین کا مصدر بھی بس یہی دو تھے، لیکن ان کو نئے ماخذ سے replace کر دیا گیا۔ اللہ اور رسول کے فرامین ہی دین تھے، لیکن وہ ظنی قرار پائے، بس اجماع و قیاس سے دین ثابت ہونے لگا۔ یوں دین کے تاریخیت والے تصور نے جنم لیا، جسے اقبال نے دریافت کیا کہ اسلام کیسے ہر دم متحرک ہے اور اقبال کی اس دریافت کو فضل الرحمٰن نے اپنے رنگ میں سمجھا اور تاریخ کے آئینہ میں منعکس دکھا کر آگے بڑھایا۔

## مدرسہ ڈسکورس کے مغربی ماخذ

### کیتھولک پاپائیت

اس تحریک کا پہلا مغربی ماخذ کیتھولک چرچ ہے۔ کیتھولک چرچ مارٹن لوتھر کی تحریک رجوع الی النصوص کو

روایتی مسیحیت کے خلاف خطرہ سمجھتا ہے، اس لیے کہ نصوص کی روایت سے ہٹ کر تعبیر کا دروازہ کھولنا، مسیحیت کے بنے ہوئے ڈھانچے کا ہادم اور شارع کا مقام پوپ سے لے کر خدا کو لوٹانے کا نام ہے۔ مدرسہ ڈسکورس بھی اپنی نوع میں کیتھولک ہے، لیکن یہ دوُرخا ہے۔ ایک طرف یہ تحریک اپنے آپ کو روایت سے جوڑتی معلوم ہوتی ہے کہ مذہب ہے ہی نری تاریخیت: ہر عہد میں نصوص کی تعبیر، تعمیر اور تغیر سماجی و ذاتی رجحانات کے تحت ہوئے، اس لیے ہم پیروان ملت ہیں۔ دوسری طرف وہ اس فقہی روایت کو دفن کر کے نئی تعمیرات کے راستے کھولنا چاہتے ہیں، لیکن لوتھر کی طرح یہ کام وہ خدا کو لوٹانا نہیں چاہتے، بلکہ تناظرات میں پھنسے فقیہ ہی کو سونپنا چاہتے ہیں۔ اس اعتبار سے وہ اقبال اور سر سید، دونوں کے پیرو ہیں۔ یوں یہ قدیم روایت اور جدید تناظرات کے اجتماع کا نام ہے۔ جدت پسندوں کو اس میں تجدید اور قدامت پرستوں کو اس میں روایت کی خوبو محسوس ہوتی ہے۔

نوٹرے ڈیم یونیورسٹی کیتھولک چرچ کا ایک مرکز ہے۔ مدرسہ ڈسکورس اسی سے پھوٹا ہے۔ گویا روایتی اسلام کو بائیں ہاتھ میں تھام لیا جائے جو کیتھولک چرچ کا پیغام ہے، نصوص کی نئی تعمیر کر کے ـــــ جو پاپائیت کا وظیفہ ہے ـــــ دائیں ہاتھ میں تھام لی جائے۔ یوں اسلام کو اکیسویں صدی کے لیے تیار کیا جائے۔ کیتھولک چرچ نے عہد حاضر میں، تورات کے بیش تر تاریخی مندرجات کو جو مابعد الطبیعاتی ماثورات کی نوعیت کے ہیں، انھیں تمثیل اور مجاز سے تعبیر کیا ہے۔ مثلاً قصۂ آدم و حوا اور ابلیس، انسانی تخلیق کے مراحل، تخلیق کائنات کے واقعات وغیرہ کو۔ ان کے بقول، چاہیے تو یہ ہے کہ انھیں دیومالائی قرار دیا جائے، لیکن تورات میں ہونے کی وجہ سے ایسا ممکن نہیں، لہٰذا انھیں مجازی قرار دے دیا گیا۔ گویا آدم علیہ السلام انسانوں کے اب وجد کوئی شخص نہیں محض علامتی انسان ہیں، جو تمثیل کے انداز میں باتیں سمجھانے کے لیے ایک کردار کے طور پر تخلیق کر لیے گئے ہیں۔ ٹھیک یہ طرز فکر آپ کو مدرسہ ڈسکورسز کے ہاں دکھائی دے گا۔ گویا دین اسلام کی مابعد الطبیعاتی حکایات، جو ہمیں سچی مابعد الطبیعاتی اساسات فراہم کرتی ہیں، وہ منہدم کی جائیں گی۔ ان اساسات کا انہدام عقلیت کے لیے تو نہایت دل نواز ہے، مگر دین کے لیے زہر ہے۔ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ ہر مذہب دیومالا تشکیل کرتا ہے تاکہ اس کے عقیدوں کو بنیادیں فراہم ہوں۔ اسلام بھی روز ازل کی سچی واقعاتی ماثورات پیش کرتا ہے، جس پر اس کے عقائد کی بنیادیں ہیں۔

ہم اللہ کو رب کیوں مانتے ہیں، صرف اس لیے کہ ہمارے دین کی ماثورات کے مطابق اللہ نے ہمیں کلمۂ کن سے بنایا ہے، وہی ہمیں پالتا ہے، ہمیں امتحان کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ وحدت آدم کا اسلامی تصور اسی حقیقی حکایت



www.al-mawrid.org www.javedahmadghamidi.com

پر قائم ہے کہ ہم سب انسان کالے ہوں یا گورے، آدم و حوا کی اولاد ہیں، جنھیں مٹی سے براہ راست کلمۂ کن سے پیدا کیا گیا[10]۔ اللہ نے اپنی کائنات کی قلم رو میں بعض کام فرشتوں کو سونپ رکھے ہیں۔ فرشتے اس کی غیر مرئی مخلوق ہیں۔ اللہ انسانوں میں سے بعض کو چن کر رسالت دیتا رہا ہے۔ یہ باتیں، دین اسلام کی بنیاد بنتی ہیں۔ اگر ان کا انکار کر دیا جائے تو مذہب کی مذہبی اساسات ختم ہو جائیں گی۔ مدرسہ ڈسکورس اب ان بنیادوں کا انکار کرے گا، جس کے نتائج واضح ہیں۔

لیکن یہ کام کرے گا کون؟ ظاہری بات ہے عالم دین۔ عالم دین کیسے کر سکتا ہے، اگر وہ دین سازی کا اختیار نہیں رکھتا، یا وہ نصوص کی تعبیر نو نہیں کر سکتا؟ اس کا جواب یہ دیا جا رہا ہے کہ اسلام کا تاریخی تصور یہ بتاتا ہے کہ فقہ اور تصوف کی صورت میں عالم دین یہ کام کرتے رہے ہیں۔ اسی کو آگے بڑھائیے، عالم دین کو پوپ کا مقام دیجیے تو وہ آپ کے دین کی اساسات بھی تبدیل کر دے سکے گا۔ یوں وہ حق رکھے گا کہ قرآن کے نصوص کی ایسی تعبیر کی داغ بیل ڈالے جس کے نقوش اوپر ہم نے واضح کیے ہیں۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

## سماجی علوم کا منہج

اس کا دوسرا ماخذ عہد حاضر کا غالب نظریۂ علم ہے۔ یہ نظریۂ علم انسانی عقل و ذہانت کو معیار نہیں مانتا، بلکہ اختبارات (tests)، تجربات (experiments) وغیرہ کو معیار حق مانتا ہے۔ لہٰذا، اگر آپ نے ایک چیز کی پیمایش کرنا ہو تو اس میں دس روپے کا فُٹ، آپ کی نہایت قیمتی آنکھوں اور اعلیٰ ذہن کے مقابلے میں زیادہ صحت کے ساتھ فیصلہ کن ہے۔ اس نظریۂ علم کو empiricism کہتے ہیں۔ سائنس کا تمام تر انحصار اسی نظریے پر ہے۔

اس نظریہ کی کوکھ سے ہی سوشل سائنسز کے نظریے نے جنم لیا ہے۔ اس میں بھی معیار حق خارج میں پڑا ہوتا ہے۔ مثلاً میں اگر یہ کہوں کہ پاکستانی لوگ زیادہ تر مذہبی ہیں، تو یہ بات سائنسی علم کا درجہ نہیں پا سکتی۔ جب تک کہ میں اس نظریے کو سرویز (surveys) اور انٹرویوز وغیرہ کے ذریعے سے ثابت نہ کر دوں۔ اب وہی بات جو میں نے اندازے سے کہی تھی، ثابت ہو کر علم کا درجہ پا لے گی۔ مذہب کو بھی اس کے اثر میں اسی سان پر چڑھا دیا گیا۔ لہٰذا ہر چھوٹی بڑی کتاب میں مذہب کو سماجی و تہذیبی قرار دے دیا گیا، چنانچہ جب علوم کی

---

۱۰۔ نظریۂ ارتقا در اصل تورات، انجیل اور قرآن کی اسی ماثور بات کا رد ہے۔ لیکن ان قرآنی نصوص کی توضیح نظریۂ ارتقا کو درست مان کر کی جا رہی ہے۔

درجہ بندی کی گئی تو مذہب کو بھی سماجی علوم (humanities) کے دائرے میں ڈالا گیا، جس کے معنی یہ تھے کہ مذہب دراصل انسانوں کے سماجی تصورات سے پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا اسلام کے ساتھ بھی ایسا ہی ہوا ہے۔ وہ بھی ایک سماجی مذہب ہے۔ تہذیبی عناصر نے اسے وجود بخشا ہے، بلکہ ہر تہذیب نے جہاں جہاں اسلام گیا، اسلام کے تار میں اپنے تار ملائے ہیں۔

لہٰذا، یہ سماجی تناظر تفسیر قرآن اور فقہ سازی میں موثر ماننا کوئی غلط بات نہیں ہے۔ ارباب مدرسہ ڈسکورسز اسی تصور کی لے کو بڑھا رہے ہیں کہ تعبیر احکام و عقائد کا کام بھی اسی سماجی تناظر میں کیا جائے، اور ذاتی رجحانات بھی چونکہ سماج میں رنگے ہوتے ہیں، وہ اسی تہذیب کا شخصی رنگ ہے، اس لیے تعبیر نصوص میں ان کو بھی بار پانے دیا جائے۔ سماجی اور ذاتی رجحانات کو تعبیر نصوص میں موثر مانا جائے، کیونکہ مذہب اٹھتا ہی سماج سے ہے۔ سماج ہی گویا دین کی تشکیل کرے گا۔

## ہمارا موقف

اوپر جو نکات واضح کیے گئے ہیں، ہم ان میں صاف اور سیدھی جگہ پر کھڑے ہیں۔ ہمارے نزدیک دین کسی تاریخیت کا شکار نہیں ہے۔ وہ پہلے دن افترا علی اللہ سے جدا ایک ممتاز احکام و شرائع کا مجموعہ تھا اور آج بھی ہے۔ قرآن کے متن کی حفاظت اور سنت کے تواتر نے یہ ممکن بنا رکھا ہے کہ آج بھی دین اور علما و مسالک کے اضافوں کو جدا کر کے دیکھا جا سکے۔ پرانی امتوں نے اپنے اپنے دین میں جن باتوں کو بڑھا لیا ہوا تھا، قرآن ان کی تردید کرتا اور ان کے اپنانے کو جرم قرار دیتا ہے، اس لیے فقہ و فتاویٰ کے نام سے جو کچھ انبار ہم نے تیار کر رکھا ہے، وہ اسی ذیل میں آتا ہے۔ الّا یہ کہ وہ محض امتداد حکم الٰہی ہو۔ فقہ و فتاویٰ ہی وہ چیز ہے جو زمانی و سماجی تناظرات سے تبدیل ہوتی ہے۔ لیکن قرآن و سنت کے نصوص کے معنی و مدعا کو تناظرات سماج و مجتہد سے بدلا نہیں جا سکتا۔ ان میں بیان شرائع اسلامیہ بھی امتداد زمانہ سے ناقابل عمل نہیں ہوتے۔ 'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ' کے جو معنی عہد قدیم میں تھے، وہی دور متوسط میں تھے اور وہی آج بھی ہیں، وہی کل بھی ہوں گے۔ یہ جس طرح عہد قدیم میں قابل عمل تھا، آج بھی قابل عمل ہے۔

## دین کی تاریخیت کی نفی

قرآن مجید کے بے شمار نصوص، جن میں سے بعض کا حوالہ اوپر گزرا، حدیث کے بے شمار نصوص، جن میں سے سب سے معروف 'کل محدثة بدعة و کل بدعة ضلالة' ہے، کی روشنی میں یہ بات روز روشن کی

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

طرح واضح ہے کہ دین دینے کا اختیار صرف اور صرف اللہ اور اس کے رسول کو حاصل ہے۔ ان کے سوا یہ مقام و حیثیت کسی کو حاصل نہیں کہ ان کا قول و فعل اور تقریر دین اور ہدایت الٰہی قرار پائے۔ لہٰذا درج ذیل امور اس بات کا لازمی نتیجہ ہیں۔ یہاں میں ان تصورات کو نکات کی صورت میں بیان کر رہا ہوں، کیونکہ اس سے ان پر غور کرنا آسان ہو گا:

• دین کا مصدر حقیقی صرف اور صرف قرآن و سنت ہیں۔ لہٰذا دین صرف اور صرف قرآن و سنت تک محدود ہے۔ ان میں جو شرائع و عقائد بیان ہوئے ہیں، بس وہی دین کے مندرجات ہیں۔ ان کے باہر کوئی چیز دین نہیں ہے۔

• قرآن و سنت، دونوں مستقل بالذات (independent) مصادر ہیں، ان دونوں کو ایک دوسرے سے ثبوت پانے کی ضرورت نہیں ہے۔

• سنت قرآن کے مجمل کی تفصیل نہیں، بلکہ خود اپنی ذات میں ایک مستقل ماخذ ہے۔ قرآن مجید سنت کے بعض احکام کا محض تذکرہ کرتا ہے۔

• حدیث میں ان دونوں کا جزوی ریکارڈ ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآنی احکام اور سنت پر عمل کا اسوہ اور بعض آیات و سنن کی تبیین وارد ہوئی ہے۔

• انتقال و حفاظت کے ضمن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عدم التفات کی وجہ سے حدیث کو ظنی الثبوت اور مروی المفہوم ہونے کی بنا پر قرآن و سنت کی بنیاد پر ہی مانا اور سمجھا جائے گا۔

• قرآن و سنت مستقل ماخذ ہیں، جب کہ حدیث ان کے ماتحت ہے۔ حدیث کو ثبوت میں ظن، روایت بالمعنیٰ اور راویوں کی خطا و وہم کے امکانات کی وجہ سے قرآن و سنت کے برابر نہیں رکھا جا سکتا۔

• اجماع مجتہدین اور قیاس ہرگز دین کے ماخذ نہیں ہیں۔ البتہ وہ دین کی روشنی میں بعض مسائل کا حل ہیں، شارع کی تصدیق کے فقدان اور امکان خطا کی وجہ سے دین شمار نہیں ہو سکتے۔

• کسی فتویٰ پر علما کا وہ اجماع جس کے اجماع کا وقوع بھی اجماع سے ثابت ہو جائے، وہ بھی کسی بات کو دین نہیں بنا سکتا، چہ جائیکہ وہ اجماع جس کا محض دعویٰ ہی کیا جاتا ہے۔ علما تو کیا تمام امت بھی اکٹھی ہو کر قرآن و سنت سے جدا کوئی نیا حکم دے گی تو وہ دین نہیں بن سکتا۔

• قرآن کے احکام بظاہر جامد ہیں، لیکن تکلیف و اہلیت کے قرآنی تصور کے تحت ہر عہد میں قابل عمل ہیں۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

• علما کے فتاویٰ دین نہیں، نہ عدالتوں کے فیصلے دین ہیں، ہاں دین کے فہم یا عملی اطلاقات کی مثالیں ضرور ہیں، لیکن انھیں دین کا مقام حاصل نہیں ہے۔ کسی بڑے سے بڑے امام کا قول یقیناً حق ہو سکتا ہے، لیکن وہ دین کی حیثیت نہیں پا سکتا، اس لیے کہ اللہ و رسول کے حکم یا فرمان کے سطح کی چیز نہیں ہے، اس لیے اسے ہمیشہ دین سے جدا رکھنا چاہیے۔[11]

ان نکات کے ماننے کے بعد فقہ و تصوف اور علم کلام دین سے الگ قرار پاتے ہیں، ان کے غلط و صحیح ہونے کا مسئلہ یہاں زیر بحث نہیں، صرف یہ زیر بحث ہے کہ یہ چیزیں دین کے وجود اطہر کا جز نہیں ہیں۔ لہٰذا دین اور تاریخیت ایک دوسرے کے لیے اجنبی قرار پاتے ہیں۔

## لسانی تاریخیت کا مسئلہ

الفاظ جس ماحول میں بولے جا رہے ہوتے ہیں، بلاشبہ اس ماحول کے تناظر کے اثرات ان میں موجود ہوتے ہیں۔ اس بات کا بھی پورا امکان ہے کہ پھر وہ الفاظ جس ماحول میں سمجھے جا رہے ہوں، اس ماحول کا علم و رواج بھی فہم کلام میں اثر انداز ہو۔ پہلا اثر قبول کرنا کلام کے فہم کے لیے بسا اوقات ضروری ہوتا ہے۔ مثلاً 'اِذْ هُمَا فِی الْغَارِ'[12] کے بعض پہلو سمجھنے کے لیے 'هُمَا' اور 'الْغَار' سے واقفیت اہم ہو جاتی ہے۔ لیکن دوسرا اثر کلام کو غارت کر دے سکتا ہے۔ جب کلام صادر ہو رہا ہوتا ہے تو وہ مخاطب کی طرف جاتا ہے، لیکن اپنی حقیقت میں کبھی متکلم، اپنے اولین مخاطب اور اپنے عہد صدور کے ماحول سے جدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر قاری اسے اپنے ماحول میں لا کر سمجھے تو متکلم کی مراد و منشا کو کھو دے سکتا ہے۔ مثلاً: میں ایک ہندو سے کہوں کہ میں کسی خدا کو نہیں مانتا جس کو تم مانتے ہو۔ ایک مسلمان اسے اپنے تناظر میں سمجھے تو مجھے ملحد بنا کر رکھ دے گا۔

آیئے اب لسانی تاریخیت کو ہم سورج کی اسی مثال سے سمجھتے ہیں، جو ہم نے اوپر بیان کی ہے:

| کلام | قدیم لوگوں کا فہم | آج ہمارا فہم |
| --- | --- | --- |
| وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ | سورج زمین کے گرد گھومتا ہے | سورج اپنے نظام شمسی اور کہکشاں کے ساتھ سفر کر رہا ہے |

۱۱۔ ہمارے مدرسۂ فکر میں یہ بات بہت اہمیت رکھتی ہے، اسی لیے استاذ گرامی نے بیان دین کے لیے اپنی کتاب ''میزان'' میں تحقیقات پیش کی ہیں، اور فقہ و فتاویٰ کے ضمن کی چیزیں اپنی کتاب ''مقامات'' میں سپرد تحریر کی ہیں۔

۱۲۔ التوبہ ۹: ۴۰۔

اس گوشوارے میں 'اَلشَّمۡسُ تَجۡرِیۡ'[13] کا مفہوم تاریخی معنی میں سمجھا یا گیا ہے۔ پرانے لوگ سورج کے چلنے سے مراد یہ لیتے تھے کہ سورج مشرق سے مغرب کی طرف چلتے ہوئے زمین کے گرد گھومتا ہے، لیکن سائنس کی ترقی کے بعد آج اس جملے کا فہم تبدیل ہو گیا ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ کلام کے معنی تاریخی تناظر سے بدل گئے۔ ہمارے خیال میں یہ خام خیالی ہے۔ اس جملے کا تاریخ نے کچھ نہیں بگاڑا۔ جو معنی پہلے سمجھے گئے، وہ بھی وہی تھے جو آج سمجھے جا رہے ہیں، فرق اس دائرے میں ہے جو مقصود کلام نہیں ہوتا۔ ذیل کے چارٹ سے کلام کے معنی کے بنیادی پہلو جاننے کی کوشش کرتے ہیں۔ میرے خیال میں کلام بالعموم معنی کے اعتبار سے درج ذیل معانی کے حامل ہوتے ہیں[14]۔ اسے مذکورہ بالا مثال ہی سے سمجھتے ہیں:

---

۱۳۔ واضح رہے کہ قرآن کی آیت مذکورہ قدیم و جدید مفہوم کو بیان ہی نہیں کر رہی۔ اس آیت سے جو مطلب لیا جا رہا ہے، الفاظ قرآن کی روشنی میں بالکل غلط ہے، کیونکہ آیت صرف اتنی نہیں ہے کہ 'اَلشَّمۡسُ تَجۡرِیۡ'، بلکہ آیت یہ ہے: 'وَالشَّمۡسُ تَجۡرِیۡ لِمُسۡتَقَرٍّ لَّهَا ذٰلِكَ تَقۡدِيۡرُ الۡعَزِيۡزِ الۡعَلِيۡمِ' (یٰسٓ ۳۶: ۳۸)۔ اس آیت میں 'لِمُسۡتَقَرٍّ لَّهَا' کی وجہ سے کسی چال کی طرف اشارہ ہے ہی نہیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ کسی لگے بندھے راستے یا منزل کی طرف گام زن ہے، یعنی وہ اس 'مُسۡتَقَر' کا پابند ہے۔ اسی کو اگلے جملہ میں 'تَقۡدِیۡر' کا لفظ بیان کر رہا ہے۔

۱۴۔ چارٹ میں بعض الفاظ کے معنی:

- معنی: اس سے مراد کلام کا لفظی مفہوم ہے۔ مثلاً میں نے میزبان سے کہا: ''پانی ہی پلا دو''، اس کے معنی ''پینے کے لیے پانی طلب کرنا'' کے ہوئے۔ بسا اوقات یہی مراد و مدعا بھی ہوتا ہے، لیکن ہمیشہ نہیں۔
- مراد: اس کا مطلب وہ بات ہے جو جملہ بول کر بتایا یا جتایا جا رہا ہے۔ مثلاً اوپر کی مثال میں مراد یہ ہوئی کہ ''مہمان کو کچھ کھلایا پلایا جاتا ہے، لہٰذا اور کچھ نہیں تو پانی ہی پلا دو''۔
- مدعا کے تحت وہ چیز آتی ہے، جس کے لیے بات کی گئی ہوتی ہے۔ مثلاً اوپر کی مثال میں مدعا یہ ہوا کہ ''تم نے ابھی تک مہمان نوازی نہیں کی، لہٰذا مہمان نوازی کرو''، یعنی طنز و تعریض۔
- مصداق کے تحت وہ بات آتی ہے جو مادی و غیر مادی دنیا میں اس لفظ کا ممثل 'لہ' ہوتا ہے۔ اوپر کی مثال میں لفظ 'پانی' کا مصداق، مثلاً ''شربت پلانا'' یا ''سادہ پانی پلانا'' ہو سکتا ہے۔ 'الشمس' کی مثال میں آسمان میں چمکنے والا سورج 'الشمس' کا مصداق ہے، وغیرہ۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

| کلام | معنی | مراد | مدعا | مصداق |
|---|---|---|---|---|
| الشَّمۡسُ تَجۡرِیۡ | سورج چلتا ہے | سورج کا پابند سفر ہونا | سورج کے خدا ہونے کی نفی | سورج کا زمین کے گرد گھومنا (قدما کا فہم)<br>سورج کا اپنی گلیکسی کے ساتھ سفر (جدید فہم) |

مصداق اس آیت میں مقصود کلام نہیں تھا۔ یعنی قرآن نے جب سورج کے چلنے کا ذکر کیا، تو وہ سائنس کی کتاب کی طرح سورج کی چال نہیں بتانا چاہتا، وہ تو اس سے خدا کی قدرت یا سورج کی غلامانہ گردش پر استدلال کر رہا تھا۔ کلام میں کبھی یہ ہوتا ہے کہ معنی ہی مدعا، اور مراد ہوں۔ مثلاً اگر کوئی یہ کہے کہ سورج ساکن ہے، تو اس کے جواب میں اگر میں یہ کہوں کہ سورج چلتا ہے، تو معنی ہی مراد اور مدعا ہے کہ تمھاری یہ بات غلط ہے کہ سورج ساکن ہے۔ لیکن اگر سورج چلتا ہے، کا جملہ اس بات کے جواب میں کہا جائے کہ سورج دیوتا ہے، تو معنی ''سورج چلتا ہے'' مراد نہیں بن سکتے۔ اب مراد یہ ہو گی کہ دیوتا کو کام کرنے کے لیے بھاگ دوڑ نہیں کرنی چاہیے، اور مدعا یہ ہو گا کہ سورج دیوتا نہیں ہے۔ ان مثالوں میں دیکھ لیجیے کہ سورج کی چال زیر بحث ہی نہیں کہ وہ مشرق سے مغرب میں چلتا ہے یا گھوڑے کی طرح چلتا ہے یا وہ کہکشاؤں میں محو پرواز ہے۔ اس چیز کو میں نے مصداق کہا ہے۔ لہٰذا اس پوری بحث میں دیکھیے کہ سورج کی چال، یعنی ''سورج چلتا ہے'' کا مصداق کلام کا مطلوب و مقصود ہی نہیں ہے، لیکن عجیب بات ہے کہ جب بھی دین کو عصریت میں دیکھنا چاہتے ہیں تو وہ انھی مصداقات کے درپے ہوتے ہیں۔ مثلاً اللہ تخت پر کیسے بیٹھتے ہیں، تخت کی وسعت کیا ہے، کیا تخت اتنا بڑا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس پر بیٹھ سکتے ہیں، وغیرہ۔ چنانچہ فلاسفہ سے قرآن کا واسطہ پڑا تو وہ بھی مصداق کے درپے ہوئے اور تصوف، علم کلام بھی اور آج سائنس سے واسطہ پڑا تو وہ بھی مصداقات کی بنا پر قرآن پر نقد کرتے ہیں، اور اب مدرسہ ڈسکورس والے اٹھے ہیں تو وہ بھی تاریخیت کو مصداقات کے اختلافات ہی سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ یوں یہ 'تَشَابَهَتۡ قُلُوۡبُهُمۡ'[15] والا معاملہ ہو گیا، حالاں کہ مصداق بالعموم صرف ان احکام میں مقصود بنتا ہے جن احکام میں کوئی چیز کرنے کا یا لانے کا حکم ہو، جیسے 'اَقِمِ الصَّلٰوةَ' میں 'الصَّلٰوة' کا مصداق کیا ہے، متعین کرنا ہو گا۔

مزید وضاحت کے لیے ایک روز مرہ کی مثال سے بات سمجھتے ہیں۔ مہمان کے آنے پر باپ بیٹے سے کہے کہ

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

۱۵۔ البقرہ ۲: ۱۱۸۔

بیٹا، ان کے لیے پانی وانی لاؤ۔ اس کا مصداق نلکے کا پانی بھی ہو سکتا ہے اور چائے بھی اور سوفٹ ڈرنک وغیرہ بھی، کیونکہ 'پانی وانی لانے' کا جملہ مصداق کے تعین کے لیے بولا ہی نہیں گیا، مدعا مہمان نوازی تھی۔ البتہ یہاں مصداق ایک پہلو سے پیش نظر ہے، وہ یہ کہ پانی وانی مہمان نوازی کی نوعیت کا ہو۔

| کلام | معنی | مراد | مدعا | مصداق |
|---|---|---|---|---|
| بیٹا مہمان کے لیے پانی وانی لاؤ | مشروب طلب ہوا ہے | مہمان کو کچھ پیش کیا جائے | مہمان نوازی | پانی، سوفٹ ڈرنک، چائے، لسی وغیرہ میں سے کچھ بھی |

یہاں کلام کے قطعی اور ظنی ہونے کے سمجھانے کی سبیل بھی پیدا ہو گئی ہے۔ لٰہذا موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے، عرض کر دوں کہ پہلی تین باتوں میں بالعموم قطعیت حاصل ہو جاتی ہے۔ البتہ مصداق کے معاملے میں قضیہ در قضیہ فرق ہوتا ہے۔ بعض اوقات کلام میں مصداق غیر متعین ہوتے ہوئے بھی کلام واضح ہوتا ہے، بلکہ بعض اوقات مصداق تو سرے سے معلوم ہی نہیں ہوتا، لیکن مکمل معنی میں کلام ابلاغ مدعا کر رہا ہوتا۔ مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی قدرت و تخلیق کی وسعت بتانے کے لیے یہ بتایا جاتا ہے کہ اللہ نے سات آسمان و زمین بنائے، جب کہ ہم میں سے کسی کو ان کا مصداق معلوم نہیں۔ ہاں شاید جن انبیا کو ملکوت السموات دکھائی گئی ہو، ان کو اس کا مصداق معلوم ہو۔ تو کیا ان جملوں کا مدعا بیان نہیں ہوتا؟ ظاہر ہے کہ مصداق معلوم ہو نہ ہو، مدعا بیان ہو گیا ہے۔ مثلاً میں آپ سے کہوں "میں نے لیپ ٹاپ لے لیا ہے"۔ لیپ ٹاپ کا مصداق کیا ہے، کس رنگ کا ہے، کس ماڈل کا ہے وغیرہ معلوم نہ بھی ہو، تو جو میں اطلاع دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ میں نے لیپ ٹاپ نامی چیز خرید لی ہے۔ اس صورت میں اتنا کافی ہے کہ مخاطب لیپ ٹاپ کے نوع کی کسی بھی چیز یا تصور سے واقف ہو۔

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

| الفاظ | معنی | مراد | مدعا | مصداق |
|---|---|---|---|---|
| قطعی | قطعی | قطعی | قطعی | قطعی / غیر قطعی / قطعی مگر غیر متعین[16] |

اس ساری بحث کا مقصود یہ تھا کہ اگر مصداق کو بیچ میں نہ لایا جائے تو کلام کے معنی کی تاریخیت بے معنی ثابت

۱۶۔ اگر تعین مصداق غیر مطلوب ہو تو غیر قطعی ہو سکتا ہے، مثلاً سات آسمان۔ اگر تعین مطلوب ہو تو بعض صورتوں میں غیر متعین ہو سکتا ہے، مثلاً اوپر کی مثال میں مہمان نوازی کے لوازمات، مگر وہ اس معنی میں قطعی ہے کہ مہمان کے شایان شان چیز ہو، مصداق ہی مطلوب ہونے کی صورت میں بالکل قطعی بھی ہوتا ہے، مثلاً 'اَقِمِ الصَّلٰوةَ' میں نماز۔

ہوتی ہے۔ 'الشَّمْسُ تَجْرِیْ' سے سورج کی حرکات کا تعین پیش نظر ہی نہیں تھا کہ اسے معنی کی تاریخیت کے حوالے کیا جائے، اور یہ نتیجہ نکالا جائے کہ متن قرآن کے نئے سماجی و علمی تناظر میں معنی بدل رہے ہیں۔ لہٰذا تاریخی تناظر، لسانی ارتعاش (fluidity) صرف مصداق سے متعلق ہو سکتا ہے، معنی مراد اور مدعا سے نہیں، اور یہی وہ دائرہ ہے جہاں کلام اور ذہنی تصورات کی غیر قطعیت کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا مدرسہ ڈسکورس کے تصور کی فہم قرآن کے لیے کسی طور ضرورت نہیں ہے۔

مصداق سے تاریخیت کا تعلق بھی اسی وقت ہو گا جب مصداق میں تبدیلی آ جائے۔ مثلاً سورج مستقر میں تیرنے کے بجاے، پاؤں چلنے لگے۔ یا آج کے لیپ ٹاپ کے مقابلے میں مستقبل کا لیپ ٹاپ بالکل جداگانہ ہو جائے، وغیرہ۔ اس صورت میں مدعاے کلام ناقابل فہم ہو سکتا ہے، تبدیل نہیں۔ مثلاً یہ جملہ کہ ''اس نے کتاب پڑھنے کے بعد لپیٹ دی''، اس مخاطب کے لیے قابل فہم نہیں ہے، جسے طومار scroll کے نوع کی کتاب سے واقفیت نہ ہو۔ وہ یہی سمجھے گا کہ کتاب کسی کپڑے میں لپیٹ دی گئی تھی۔

جیسا ہم نے اوپر لکھا کہ مصداق کا مسئلہ احکام میں ہو سکتا ہے کہ اس صورت میں اس کا متعین ہونا ضروری ہوتا ہے، لیکن شرعی احکام میں تاریخیت اثر انداز ہی نہیں ہوتی۔ مثلاً 'الصَّلَاۃ' ہمیشہ 'الصَّلَاۃ' ہی ہے، تاریخ اس کی ہیئت پر کچھ اثر انداز نہیں ہوتی۔ اسی طرح ''چور کے ہاتھ کاٹو'' میں 'ہاتھ' کا مصداق کیا ہے، 'چور' کا مصداق کون ہے، وغیرہ۔ اس میں کوئی زمانی و ذاتی رجحان اور تناظر عمل میں نہیں آتا۔ 'ہاتھ' کا جو مطلب عہد قدیم میں تھا، وہی آج بھی۔ چور جسے کل کہتے تھے، وہ آج بھی معلوم ہے، گو واردات کے طریقے بدل گئے ہوں۔ ایسے ہی تمام احکام ہیں: نماز پڑھو، روزہ رکھو، شراب نہ پیو، زانی کو سو کوڑے لگاؤ، شوہر بیویوں کے قوام ہیں، وغیرہ تاریخی عمل سے گزرنے کے باوجود معنی میں تبدیلی نہیں کرتے۔ گو ہمیں ان کے بارے میں اعتراضات کا سامنا ہے، لیکن ان احکام کے معنی واضح اور متعین ہیں۔

## حاکمیت لفظ

ہم اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ سماجی تناظر اور ذاتی رجحانات اسی وقت تک اثر انداز ہوتے ہیں، جب روایتی طریقے سے نصوص کو سمجھا جائے۔ جس کی تقریر اوپر تفصیل سے ہو گئی ہے۔ جب کلام کو اس کے الفاظ، سیاق و سباق اور نسق کو سامنے رکھ کر سمجھا جائے، اور الفاظ کی حاکمیت مانی جائے تو تاریخیت دم توڑ جائے گی۔ یہ بات درست ہے کہ فہم کلام میں قاری کا مزاج، اور اس کا ماحول اثر انداز ہو جاتے ہیں، لیکن یہ اصولی حیثیت نہیں

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

رکھتے۔ لٰہذا اگر کلام کے الفاظ و متعلقات کو یہ حیثیت حاصل ہو تو قاری کا مزاج اور ماحول کا تناظر منہا کیا جانا ناممکن نہیں ہے۔

دین کے احکام و عقائد سے متعلق نصوص اپنی حقیقت میں اس قدر واضح ہیں کہ تناظر و مزاج اصلاً اثر انداز نہیں ہوتے، لیکن اگر بعض علما ایسا کر دیں تو الفاظ کی دلالت کی روشنی میں اس اثر کو زائل کیا جا سکتا ہے۔ شرط یہ ہے کہ قرآن کو حاکمیت کا مقام دیا جائے۔ اس مقصد سے ہمارے فکر میں درج ذیل اصول [17] مانے جاتے ہیں، جو نہ صرف قرآن سے ماخوذ ہیں، بلکہ وہ سماجی تناظر اور ذاتی رجحانات کے اثرات سے بچنے کا بھی ذریعہ ہیں:

۱۔ قرآن تاریخیت سے بلند عربی معلّٰی میں ہے، جسے قرآن مجید نے 'بِلِسَانِكَ' کا نام دیا ہے [18]۔ اس لیے نہ حمیری زبان سے قرآن کی تفسیر ہو گی اور نہ تاریخیت کا شکار آج کی زبان سے۔

۲۔ قرآن غریب و شاذ الفاظ اور اسلوب کی کجی سے پاک ہے [19]، اس لیے معروف الفاظ و اسالیب کی رو سے تفسیر کی جائے گی۔

۳۔ قرآن ہر طرح کی کتب، فلسفوں، فکر، تناظرات، رجحانات پر حاکم و میزان ہے [20]۔

۴۔ حدیث بھی تیسرے اصول کی وجہ سے قرآن کے ماتحت ہو گی، اس لیے اسلاف کی آرا و مرویات محض مددگار تفسیر تو ہوں گی، حاکم نہیں۔

۵۔ قرآن کی آیات ایک دوسرے کے سمجھنے کے لیے معاون ہیں [21]۔

۶۔ ختم نبوت کا لازمی تقاضا ہے کہ نبی کریم انسانوں میں سے آخری پیغام بر اور قرآن دین کی آخری کتاب ہے، اب ان کے بعد کوئی فرقان میزان اور پیغام الٰہی کا ماخذ نہیں ہے۔

۷۔ قرآن ایک منظم اور مربوط کلام ہے، قرآن کی ترتیب [22] اور سورتوں کی تقسیم اسی پر دلالت کرتی ہے [23]۔

---

۱۷۔ چند ایک کے سوا، ان نکات کی مزید تفصیل کے لیے استاذ گرامی کی کتاب ''میزان'' میں ''مبادی تدبر قرآن'' کی فصول دیکھیے۔

۱۸۔ ماخوذ از مریم ۱۹: ۹۷۔

۱۹۔ ماخوذ از الشعراء ۲۶: ۱۹۵، اور الزمر ۳۹: ۲۸۔

۲۰۔ ماخوذ از الشوریٰ ۴۲: ۱۷، الفرقان ۲۵: ۱، اور المائدہ ۵: ۴۸۔

۲۱۔ ماخوذ از ہود ۱۱: ۱ اور الزمر ۳۹: ۲۳۔

۲۲۔ ماخوذ از الحجر ۱۵: ۸۷۔

فہم نصوص کا اختلاف، بلاشبہ مسئلہ پیدا کرتا ہے، لیکن اگر اس میں الفاظ قرآنی کو فیصلہ کن مانا جائے تو اس کے رفع کرنے کے امکانات روشن ہیں، لیکن اگر قاری کے زمانی و مزاجی یا عصری و بشری تناظرات فیصلہ کن ہوں تو بات کہیں نہیں ٹھیرے گی۔ نہ مزاج ایک سے ہوتے ہیں اور نہ زمانہ لوگوں پر ایک سے اثرات ڈالتا ہے۔ جس عصری ارتقا سے سرسید پیدا ہوئے، اسی سے فراہی، اقبال اور نانوتوی پیدا ہوئے۔ لٰہذا یہ کوئی قوی معیار نہیں ہو گا کہ ہم عصریات کو تناظر بنا کر کلام میں اتریں اور اسے عصری تقاضوں کے مطابق تاویل عطا کر دیں۔ یہ نرا گھاٹے کا سودا ہو گا۔ اصل الاصول وہی ہے کہ قرآن کے کلام کو لسان قریش کی روشنی میں سمجھا جائے اور اس کے شرائع و عقائد کا تعین کیا جائے۔ جس چیز کے مصداق کے تعین کی ضرورت ہے، اس پر ماضی و حال میں فرق نہیں ہوتا۔

## دین کی ضرورت

ہمارے نزدیک دین کی ضرورت دو وجہ سے ہے: ایک اس لیے کہ ان عقائد و قوانین میں جن کے تعین کے لیے ہمارے پاس عقلی بنیادیں واضح نہیں ہیں، ان میں اللہ کی ہدایت معلوم ہو جائے، لیکن یہ بھی ثانوی وجہ ہے۔ پہلی اور بنیادی وجہ انسان کا امتحان ہے۔ انسان کو اس امتحان میں اجتماعی اور انفرادی زندگی میں نہایت سنجیدہ امتحان درپیش ہے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

لیکن، عہد حاضر میں، مادیت کا غلبہ ہے۔ فلاح انسانیت کے دنیوی تصور نے دین کے بنیادی تصور کو تبدیل کر ڈالا ہے۔ پہلے مقاصد شریعہ، پھر دینی ریاست کے نام سے فلاح انسانیت کا خواب دین سے جوڑا گیا، اب اسی کی کوکھ سے الحاد برآمد ہوا، اس لیے کہ مذہب کہیں بھی دنیا میں فلاح انسانیت کا فریضہ ادا کرتے دکھائی نہیں دیتا، بلکہ بہت سے مواقع پر اس کی فلاح کی راہ میں رکاوٹ بن جاتا ہے، مثلاً سرمایہ کارانہ نظریۂ معاش اور سود کی حرمت رزق میں کمی کا باعث بنتے ہیں۔ فلاح انسانیت کے موجودہ تصورات سے اسلام کے بعض شرعی احکام میل نہیں کھاتے۔ لٰہذا اس نئے اعتبار سے، نئے شرعی احکام کی ضرورت ہے، مدرسہ ڈسکورس اسی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے احکام کی نئی تعبیر کے پیش نظر نئے اجتہادی تصورات کو تاریخیت کے رنگ سے پیش کر کے منوانا چاہتا ہے۔

## مقاصد احکام کا مسئلہ

لٰہذا، وہ یہ کہتا ہے کہ حکم کے مقصد کو باقی رکھ کر احکام کی تعبیر کی جائے۔ فقہ اسلامی کا روایتی تصور قانونی و

---

۲۳۔ ماخوذ از ہود ۱۱: ۱۳۔

حکمی ہے، یعنی وہ حاکم، محکوم علیہ، اور حکم وغیرہ کی نفسیات میں جیتا ہے، لیکن مقصد حکم کا فلسفہ اس کے اس مزاج کا قاتل ہو گا، اس لیے کہ اس میں بالخصوص حکم کی مطلق نفی ہو جاتی ہے۔ شاید یہی اکیلی وجہ ہے کہ بعض فقہاے عہد حاضر لاشعوری طور پر مدرسہ ڈسکورس کی مخالفت کر رہے ہیں۔

## عہد حاضر اور اسلام

اسلام، بادشاہ کائنات کا فرمان واجب الاذعان ہے۔ یہ عہد حاضر سے مطابقت رکھے یا نہ رکھے، اسے ماننے اور عمل کرنے والا نجات پائے گا۔ وہ بیوی جو اپنے شوہر کی قوامیت کو صرف اس لیے قبول کر لے کہ یہ اس کے خدا کا فرمان ہے؛ وہ شخص جو اپنے بوڑھے اور بیماریوں کے گھر باپ کے بول و براز کو صرف اس لیے صاف کرتا پھرے کہ کل اس کے بارے میں خدا نے پوچھنا ہے، تو وہ کامیاب ہو گئے۔ بلاشبہ، انھوں نے عہد جدید کے خاندانی نظام کے خلاف کام کیا ہے، جس میں صرف بیوی بچوں کی ذمہ داری سر پر عائد ہوتی، اور شوہر قوام نہیں ہے۔ وہ عورت جس نے اپنے تشخص کو گھر کے نظام کو چلانے کے لیے قوامیت کے ماتحت کر دیا، اس نے خدا کے الفاظ میں صالحات [24] کا درجہ پایا۔ ہم اسلام کو اسی رنگ سے دیکھتے ہیں۔ لیکن بعض قدیم فقہا، جیسے شاطبی اور غزالی وغیرہ نے بھی اسے دنیوی فلاح کے لیے پیش کیا، جسے مقاصد الشریعہ میں بیان کیا گیا اور آج مدرسہ ڈسکورسز بھی اسی طرح پیش کرنا چاہتا ہے۔ جب کہ اسلام اصلاً آخرت کی کامیابی کے لیے آیا ہے۔

www.javedahmadghamidi.org
www.al-mawrid.org

دور جدید کے آغاز ہی میں سرسید احمد خان اور مابعد اقبال اور مودودی صاحبان وغیرہ نے دین کا دفاع کرنے کی سوچی تو چار طرح سے دفاع کیا:

۱۔ اسلام کا کامیاب اور مکمل نظام زندگی ہونا۔

۲۔ سائنس اور علوم جدیدہ کے مطابق ہونا۔

۳۔ اجتہاد کی بنا پر متحرک الشریعہ ہونا۔

---

۲۴۔ درج ذیل آیت میں 'فَالصّٰلِحٰتُ' کا لفظ اسی بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے:

اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰی بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ ط فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ ط وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ ج فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا ط اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا.

(النساء ۴: ۳۴)

۴۔ رزق، صحت اور زندگی میں برکتیں عطا کرنے والا ہونا۔

یہ باتیں اسلام کو محتاج کر گئیں کہ اسلام سماجی اور وقتی تقاضوں کے مطابق ہو، زندگی میں کامیابی کا ضامن ہو، سائنس pure/social sciences کے مطابق ہو۔ اگر ایسا ہو تو قابل قبول ہے، وگرنہ وہ قابل قبول نہیں ہے۔ چنانچہ اسی کے رد عمل میں وہ لوگ سامنے آئے جو اسلام کو فقہ، فلسفہ، سائنس اور تاریخیت وغیرہ سے پاک کر کے دیکھنا چاہتے تھے[۲۵]، اسلام کو خالص حالت میں دیکھنے والوں کی سعی بھی بد قسمتی سے سر سید، اقبال اور مودودی صاحبان کی ہم مشربی سمجھی گئی۔ فضیلت کی راہ اختیار کرنے والوں نے بھی رزق، صحت اور زندگی میں برکتوں کو اسلام کے ساتھ جوڑ دیا۔ اب ساری امت، بالخصوص اہل پاک و ہند، اسلام کو اسی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ ڈاکٹر اقبال اور مودودی صاحب نے اسے مکمل ضابطۂ حیات قرار دیا ہے، ڈاکٹر اقبال اور ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے اسے متحرک دکھایا ہے، سر سید نے سائنسی حقائق کے مطابق ثابت کیا ہے، اور روایت پسندوں نے رزق، صحت اور زندگی کی دنیوی برکتوں کے ساتھ جوڑ دیا ہے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

حقیقت یہ ہے کہ اس سعی میں سب نے بعض حقیقتوں کا انکار کیا ہے، لیکن سب سے سنگین بات یہ پیدا ہو گئی ہے کہ خدا کا دین مہجور ہو گیا ہے۔ دین اپنے ثبوت کے اعتبار سے صحیح ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ مفید اور جدید علوم کے مطابق ہونے کی وجہ سے مانے جانے کا رجحان پیدا ہوا ہے۔ ذرا گہرائی سے دیکھا جائے تو اب مجرد قرآن میں ہونا، کسی بات کو قابل قبول نہیں بناتا۔ دوسری شرطیں لازم ہیں جن کا پچھلے پیروں میں ذکر ہوا۔ اسی فضا میں مدرسہ ڈسکورسز کی تحریک ظاہر ہوئی ہے، کہ آؤ شریعت اور آیات قرآنی کو تاریخی تناظر میں سمجھ کر عہد حاضر کے مطابق کر دکھائیں۔

ہم اسلام کو خدا کے مستقل احکام کی صورت میں دیکھتے ہیں، اور خدا کے احکام و تصورات کے پیش نظر حکمتوں کو جاننے کی کوشش کرتے رہتے ہیں تاکہ مذکورہ بالا بگاڑ میں اسلام پر امت کا اعتماد بحال کیا جائے، اس لیے ہم نہ 'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ' کے معنی تاریخیت اور سماجی تناظرات کی روشنی میں بدلتے ہیں اور نہ 'وَاضْرِبُوْهُنَّ' کے۔ البتہ قرآن و سنت پر جتنے اضافے امتیوں نے کیے ہیں، ان کو قرآن و سنت سے غیر موافق ہونے پر چھوڑنے کے قائل ہیں، اس لیے کہ اللہ نے ان کا ماننا لازم نہیں کیا ہے۔

---

۲۵۔ دیکھیے استاذ گرامی کی کتاب ''میزان'' کا خاتمہ۔