DOI: https://doi.org/10.52541/fn.v60i4.2680

امام غزالی(م۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء): شخصیت وافکار

ابراہیم موسیٰ❁
ترجمہ: محمد یونس قاسمی❁

Imām Ghazālī (505 H/ 1111 AD): Biography and Thoughts

Ebrahim Moosa❁
Muhammad Younas Qasmi❁

ABSTRACT: This research article intricately examines the evolution of Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī's jurisprudential thought within the expansive framework of Islamic intellectual history. Al-Ghazālī's intellectual journey unfolds through five discernible phases, initiating with steadfast adherence to the Shāfiʿī school and progressing towards a nuanced integration of ethical perspectives, profoundly influenced by mysticism. Beyond al-Ghazālī's recognized juristic prowess, particular attention is devoted to his Sufi phase, emphasizing the ethical dimensions inherent in religious teachings. A focal point is al-Ghazālī's magnum opus, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, a work that advocates for a profound reevaluation of disciplines such as law, theology, and ethics, emphasizing the centrality of self-transformation and piety within the realm of jurisprudence. Pioneering the discourse on the purposes (*maqāṣid*) of the sharīʿah, al-Ghazālī aligns these purposes with the utilitarian principle of *maṣlaḥah*, grounding his ethical framework in values revealed by the Islamic tradition. Despite his endorsement of purposive reasoning, al-Ghazālī exhibits judicious caution, emphasizing alignment with established legal practices. This research article sheds light on al-Ghazālī's enduring legacy as a jurist, scholar, and mystic, unveiling his profound impact on the Shāfiʿī school and his groundbreaking discourse on the ethical dimensions inherent in Islamic jurisprudence. Al-Ghazālī's pervasive influence reverberates within Islamic intellectual spheres and extends to broader academic discourse.
Keywords: Muḥammad al-Ghazālī, biography, thoughts, intellectual journey Islamic tradition

Summary of Article

Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī (450–505/1058–1111), known as the "Proof of Islam" (*Ḥujjat al-Islām*), made significant contributions to Islamic thought during

❁ پروفیسر شعبہ علوم اسلامیہ، نوٹرڈم یونی ورسٹی، امریکہ۔
❁ لیکچرر، نیشنل سکلز یونی ورسٹی، اسلام آباد۔
❁ Professor Department of Islamic Studies, University of Notre Dame, USA.
❁ Lecturer, National Skills University, Islamabad. (myqasmi1981@gmail.com)

his lifetime. He stands as a pivotal figure, comparable to influential thinkers in other religious traditions. Al-Ghazālī's intellectual legacy has had a profound impact on Islamic philosophy, theology, ethics, and mysticism. This summary aims to offer a comprehensive understanding of Abū Ḥāmid al-Ghazālī's role as a jurist framed in the context of his contributions to Islamic intellectual thought. This article is drawn from Prof. Ebrahim Moosa's published book section "Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111)," in *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*, edited by Oussama Arabi, David S. Powers, and Susan Spectorsky (Brill, 2013).

Al-Ghazālī's juristic biography unfolds in five distinct phases. Initially, he was a staunch advocate for the Shāfiʻī school. He played a vital role in disseminating the teachings of this school and some of his writings are viewed as pivotal for the elaboration of the Shāfiʻī school. His legal discourse evolved to incorporate ethical perspectives influenced by his forays into Islamic mysticism and ethics. Al-Ghazālī also critiqued mechanistic legal reasoning, emphasizing normative purposes and public interest within the revealed law. Ultimately, he championed moral autonomy, urging individuals to comprehend and question the moral principles they followed while resisting blind adherence to authority (*taqlid*).

During his early years under the guidance of al-Juwaynī and later as a member of the prime minister Niẓām al-Mulk's retinue, al-Ghazālī wrote works on moral law (*fiqh*) and legal theory (*uṣūl al-fiqh*). This period saw a pro-Shāfiʻī polemical style in which he emphasized his legal expertise but there were few indications of originality. Al-Ghazālī aimed at the more established Ḥanafī school, challenging their authority with a scripture-centered and mystical Shāfiʻī perspective. He directed sharp criticisms at Abū Ḥanīfah, the founder of the Ḥanafī school, accusing him of lacking linguistic competence and questioning his grasp of Prophetic traditions. Al-Ghazālī's early anti-Ḥanafī stance was influenced by his mentor al-Juwaynī. Later he adopted a more respectful tone towards Abū Ḥanīfah in his writings. Al-Ghazālī's later life witnessed a shift from such sectarian disputes and disputation.

Al-Ghazālī's reputation as a Sufi sometimes overshadowed his stature as a jurist. He played a crucial role in transmitting texts vital to the authoritative canon of the Shāfīʻī school of law. Various scholars praised al-Ghazālī as a significant Shāfīʻī figure, describing him as the "second Shāfīʻī" and an authority in Shāfīʻī jurisprudence. Al-Ghazālī made abridgements based on al-Juwaynī's works, particularly the *Nihāyah*, aiming to elucidate the doctrines of the Shāfīʿī school. His abridgements and writings, such as *al-Mustaṣfā (The Quintessence)*, played a vital role in Shāfiʿī jurisprudence and were frequently cited by later scholars. AL-Ghazālī's *al-Mustaṣfā* is regarded as one of the top three texts in juristic theory, following *al-Muʿtamad* of al-Baṣrī and *al-Burhān* of al-Juwaynī. The post-Shafiʿī juristic tradition relied on essential texts, including al-Ghazālī's *al-Wasīṭ (The Median)* and *al-Wajīz (The Concise)*, emphasizing Ghazālī's significance in the lineage of Shāfiʿī jurisprudence.

During his Sufi phase, al-Ghazālī emphasized the ethical outcomes of religious teachings, arguing that religious practices aim to inculcate virtues and transform the self into a virtuous subject. His significant work, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*

(Resuscitation of the Sciences of Religion), is seen as an encyclopedia of religious ethics. The book is divided into four sections titled "Devotions," "Practices," "Calamities" and "Salvific Acts." Al-Ghazālī aimed to recover Islam's Prophetic sensibility by critiquing slavish loyalty to political authority and materialism among jurists. He called for a transformation in disciplines like law, theology, and ethics, revitalizing their meanings and effects. AL-Ghazālī redefined key concepts like "understanding," "knowledge," "the unity of God," "remembrance and reminders about God," and "wisdom." He stressed that jurisprudence (*fiqh*) should prioritize piety and self-transformation, not just intricate legal arguments. Ultimately, al-Ghazālī advocated for an ethical narrative open to renewal and highlighted the interconnectedness of juridical and ethical discourses, emphasizing the heart as the center of moral practices.

Al-Ghazālī was a pioneering classical scholar in discussing the purposes or intentions (*maqāṣid*) of the sharīʿah, building on ideas from al-Juwaynī. He linked the purpose of the law to the utilitarian doctrine of *maṣlaḥah,* meaning public interest or social good. Al-Ghazālī identified five core values embedded in revelation: preserving religion, life, rationality, posterity, and wealth. He emphasized that everything securing these values is a public good, and violating these purposes is prohibited (*ḥarām*). Despite his advocacy for purposive reasoning, al-Ghazālī also expressed insecurity and caution, particularly in relation to *maṣlaḥah*. He asserted that public interest should align with the practices of the revealed law and affirmed *maṣlaḥah* only when it is bound to the purposes of the *sharīʿah,* making it an incontrovertible evidentiary source.

In summary, the article provides comprehensive insights into al-Ghazāli's life primarily as a jurist (*faqīh*), framed by his role as a scholar and mystic, and the varying opinions about his contributions and impact on Islamic thought and civilization. It elucidates his evolution as a jurist and thinker, showcasing his deep-rooted influence in the Shāfiʿī school and his pioneering discussions on the intentions and purposes (*maqāṣid*) of Islamic law. Al-Ghazālī's enduring legacy is palpable in both the Islamic world and beyond, leaving an indelible imprint on the trajectory of Islamic intellectual thought.

تعارف

دنیاے اسلام کے عظیم مصنف اور مؤثر ترین مفکر محمد بن محمد الغزالی کی شخصیت غیر معمولی اہمیت و مقبولیت کی حامل ہے اور نہ صرف مسلم بلکہ غیر مسلم علمی اور عوامی حلقوں پر ان کا غیر معمولی اثر آج بھی قائم و دائم ہے۔ "حجۃ الاسلام" کے لقب سے بین الاقوامی سطح پر معروف امام غزالی نے اسلامی دنیا کی خارجی و داخلی علمی روایتوں پر گہرے نقوش ثبت کیے ہیں۔ اسلام کی ترویج و اشاعت میں ان کا کردار اسی طرح شان دار رہا ہے، جیسے یہودیت کے لیے ربی اکیبہ یا موسی بن میمون، مسیحیت کے لیے اوریگین، آگسٹائن اور تھامس اکویناس ، اور بدھ مت کے

لیے ناگاراجن کا رہا ہے۔ کلاسیکی اسلامی دنیا میں مسیحی اور یہودی علما کے نزدیک امام غزالی نے اسلام کی ترجمانی کا فرض اس قدر احسن انداز میں نبھایا ہے کہ مسلم مفکرین میں معدودے چند ہی ان کی ہم سری کر پاتے ہیں۔

نطشے نے دعویٰ کیا تھا کہ تمام تر فلسفہ خود نوشت سوانح حیات کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یہ بات امام غزالی پر صادق آتی ہے۔ سوانح نگاروں کے مطابق جب غزالی اپنے وطن طوس لوٹے اور گوشہ نشین ہو گئے تو انھوں نے خانقاہ اور مدرسے سے ملحق ایک خوب صورت گھر تعمیر کرایا اور اسی میں ہی چند منتخب طلبہ کی تربیت کرنے میں مشغول ہو گئے۔ اس دوران میں وہ باغبانی سے بھی اپنے ذوقِ جمالیات کی تسکین کرتے رہے۔[۱] یہ کہنا بے جا نہیں گا کہ قانون اور فلسفۂ اخلاق پر لکھی گئی ان کی تحریروں سمیت ان کی زندگی کی تشکیل میں ان کے گردوپیش نے اہم کردار ادا کیا۔ ان کی متنوع تحریریں ہمیں ان کی زندہ دلی اور اپنے ماحول سے ان کی وابستگی کا پتا دیتی ہیں۔[۲] غزالی ان چند مسلم کلاسیکی مفکرین میں سے تھے جنھوں نے تشکیلِ باطن میں دنیا کے ساتھ اپنے تعلق کی اثر انگیزی کو تسلیم کیا۔

غزالی کی تحریروں میں ہمیں ان کے شوقِ باغ بانی اور خانقاہی مراقبوں کا واضح عکس نظر آتا ہے۔ فقہی نظریات پر لکھی گئی ان کے آخری دور کی ایک تصنیف اس بات کا مظہر ہے کہ ان کے افکار کو ان کے تجربات کے ساتھ ساتھ ان کی جمالیاتی حس اور اخلاقی ذوق نے بھی متاثر کیا ہے۔ **المستصفیٰ** میں غزالی نے اپنا نقطۂ نظر بیان کرنے کے لیے متعدد تصاویر کا سہارا لیا ہے۔ اس کتاب کا بنیادی ڈھانچہ چار قطبی شکل کے گرد گھومتا ہے۔ اگرچہ یہ قطب بنیادی طور پر ان نکات کی نشان دہی کرتے ہیں جن کو انھوں نے اپنے نقطۂ نظر کی اساس بنایا ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس اصطلاح کا استعمال ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ اس وقت جو غزالی ہم سے مخاطب ہے، وہ پہلے سے مختلف ہے۔ اس ذو معنی اصطلاح کا استعمال نہ صرف اس کتاب کے ابواب کے باہم مربوط نظم کی ظاہری ساخت کی طرف اشارہ کرتا ہے، بلکہ یہ مراتبِ تصوف کے ایک مرحلے، قطب کو بھی ظاہر کرتا ہے۔

ان کی طرف سے پیش کردہ دوسری شبیہ ایک درخت کی ہے۔ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے سورۃ ابراہیم کی آیت ۱۴ میں پاکیزہ کلام کی بابت فرمایا ہے: ﴿**وَمَثَلُ كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّفَرْعُهَا فِي السَّمَآءِ**﴾ یعنی "پاکیزہ بات مثل ہے ایک پاکیزہ درخت کے جس کی جڑ مضبوط ہے اور جس کی ٹہنیاں آسمان میں

۱۔ عبدالرحمن بن علی ابوالفرج الجوزی، **المنتظم في تاريخ الملوک و الأمم** (بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۵ء)، ۱۰: ۱۱۵۔

۲۔ مارسیا کیول کہتی ہیں کہ دماغ مادی دنیا کے اعتبار سے مختلف افراد کے باہمی تعامل میں موجود ہوتا ہے۔ دیکھیے:
Becoming a Subject, *Reflections in Philosophy and Psychoanalysis* (Oxford & New York: Clarendon Press, 2006).

ہیں۔" اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی نے ان اصطلاحات اور تصاویر کا استعمال ارادتاً کیا تھا اور زبان و بیان کا یہ قاعدہ انھوں نے اپنے تجربات کی بدولت سیکھا تھا۔ دوسرے فقہا کی طرح غزالی مبادیاتِ قانون یا اس کے اساسی تصورات کو "درخت کی جڑوں"، یعنی اصولوں کی حیثیت سے متعارف کراتے ہیں، جب کہ ان کی تطبیق یا اطلاق و اثبات کو "شاخوں" یعنی فروع سے عبارت کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ مذکورہ بالا تصویر کا پہلا قطب ثمرۃ، یعنی حاصل ہے، یعنی احکامات یا حکم جنھیں ایک فقیہ نے سامنے لانا ہوتا ہے اوران سے متعلقہ تمام تر لازمی فقہی جانچ پرکھ۔ دوسرا قطب **المُثمِر**، یعنی حاملِ ثمر کو زیرِ غور لاتا ہے۔ **المُثمِر** سے مراد وہ تمام تر منابع و مآخذ ہیں جن پر غور و فکر کرنا ایک فقیہ کے لیے لازمی ہوتا ہے۔ تیسرا قطب **طُرُق الاستِثمار**، یعنی ثمر آوری کے ذرائع و مناہج کا احاطہ کرتا ہے، مثلاً زبان و تعبیر، اور آخری قطب **المُسْتَثْمِر**، یعنی کسان یا کاسب کو ظاہر کرتا ہے، یعنی ایک فقیہ کس طرح بنتا ہے اور اس کی ذمے داریاں کیا ہیں۔ یہ پیرایۂ اظہار واضح طور پر ایک ایسے شخص کی عکاسی کرتا ہے جو باغ بانی سے انتہائی شغف رکھتا ہے، اور اس بات کا ثبوت ہے کہ ان کے تجرباتِ زندگی ان کے خیالات اور ان کی آرا میں ڈھل رہے تھے۔

اگرچہ امام غزالی اپنے عہدِ شباب ہی میں علم الفقہ میں مہارت حاصل کر چکے تھے، لیکن ان کی مختلف الجہات طبیعت کی بدولت ان کی فقہی خدمات سامنے نہیں آ سکی تھیں۔ انھیں زیادہ تر ایک متکلم، ایک شوقیہ فلسفی، اوراخلاقی مصلح کی حیثیت سے یاد کیا جاتا ہے جنھوں نے مضبوط صوفیانہ روایت کو فروغ دیا۔ اگرچہ ان کے اکثر معتقدین اس بات سے اختلاف رکھتے ہیں، لیکن بہت سے لوگوں کے نزدیک امام غزالی ایک صوفی تھے۔ ان کی آرا و نظریات اور استنادی حیثیت سے اختلاف کے باوجود ان کا شمار اپنے دور کے سب سے زیادہ متقی علما میں کیا جاتا تھا۔ انھیں ایک مجدد کی حیثیت سے بھی جانا جاتا ہے جنھوں نے پانچویں صدی ہجری میں اسلامی روایت کے مختلف پہلوؤں کی اصلاح کا کام انجام دیا۔[۳]

فقہ، علم الکلام، فلسفہ اور تصوف کے باب میں غزالی کی علمی جستجو ان کی شخصی اور وجودی کشمکش کی عکاس ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی سوانح حیات اور تحریریں، اور ان کا علم اور شناخت ان کی زندگی کے ساتھ گہری وابستگی رکھتے ہیں۔

۳۔ عبدالمتعال الصعیدی، **المجددون في الإسلام** (قاہرہ: مکتبۃ الآدب، ۱۹۶۲ء)، ۴: ۱۸۱۔

صعیدی، امام غزالی کو مجددین اسلام کی فہرست میں شامل کرتے ہیں، اگرچہ بے دلی سے مگر انھیں مسلم دنیا کی خرابیوں کا ذمے دار بھی قرار دیتے ہیں۔

انھوں نے اپنی تحریروں میں صرف اپنی شخصی جد و جہد کے آثار ہی نہیں چھوڑے ہیں، بلکہ **المُنقِذ من الضلال** جیسی کتاب کی صورت میں انھوں نے اپنے روحانی و علمی سفر کی یادداشتیں بھی نسلِ نو کے لیے محفوظ کر دی ہیں۔

تلاشِ یقین غزالی کی تحریروں کا مستقل موضوع رہا ہے۔ تلاش کا یہ سفر محض حقائق تک رسائی کا سفر نہیں تھا بلکہ یہ زندگی کی معنویت سے آگاہی کی جستجو تھی۔ بعد ازاں اسی شوقِ جستجو نے انھیں روایت کے اختیار اور معانی کے بارے میں تشکیک کا راستہ دکھایا۔ غزالی اپنے تمام تر علمی سفر میں جن سوالوں سے نبرد آزما رہے، ان میں تقلید، نظر، اور اجتہاد جیسے موضوعات نمایاں ہیں۔ وہ خود بتاتے ہیں کہ اوائلِ عمری سے ہی انھیں یہ فکر لاحق رہتی تھی کہ کوئی شخص اپنے مذہب کا انتخاب کس طرح کرتا ہے؟ کیا وہ یہ انتخاب اپنی مرضی سے کرتا ہے، یا معاشرتی رجحان اس کی وجہ بنتا ہے، یا پھر یہ کوئی وہبی چیز ہے؟[۴] ان سوالوں نے امام غزالی کو تمام عمر تلاش و جستجو میں رکھا اور انھیں کی بدولت متنوع علوم اور تجربات کے بارے میں ان کے اندر تشکیک نے جنم لے لیا۔ دانش ورانہ غور و فکر کے نتیجے میں ان کے سامنے مزید سوالات آن کھڑے ہوئے: منطق کا کردار کیا ہے؟ کیا منطق انسان کو سچائی تک پہنچا سکتی ہے یا پھر اس کے لیے کوئی الوہی پیغام کی ضرورت ہے؟[۵] کیا منطق الوہی اخلاقیات کا مقصد معلوم کر سکتی ہے؟ اگر ایسا ہے تو اس کے لیے انسانوں کو کس طرح کا اختیار یا وکالت درکار ہے جس سے وہ اخلاقی انتخاب میں مدد لے سکیں؟

اوائلِ عمری: تعلیم اور راہِ تحقیق

غزالی کی پیدائش ۴۵۰ھ/ہجری بمطابق ۱۰۵۸ء میں مشہد (موجودہ ایران) کے قریب طوس نامی ایک علاقے میں ہوئی۔ طوس میں دو قصبے تھے، ایک طابران، دوسرا نوقان۔ امام غزالی طابران کے رہنے والے تھے۔ طوس شاہراہِ خراسان کا اہم اڈا تھا، یہ ایک مرکزی شاہ راہ تھی جو بغداد کو علاقہ ماوراء النہر کی زرخیز زمین سے ملاتے ہوئے بخارا و سمرقند کے مقام پر موجودہ شاہراہِ ریشم میں جا ملتی تھی۔[۶] مسلم دنیا کے چند ممتاز علما، عظیم ادارے اور بیش بہا علمی ورثہ اسی شاہ راہ سے منسلک شہری و مضافاتی علاقوں سے تعلق رکھتے ہیں۔

غزالی نے اپنی زندگی کے آخری ایام اپنی جائے پیدائش "طوس" ہی میں گزارے اور ۵۲ سال (۵۵

4– Moosa, Ghazali and the Poetics of Imagination, 175–8.

5– According to Grifffel, Ghazālī was born in 448/1056, not in 450/1058. See Grifffel, *al-Ghazālī's Philosophical Theology*, 23–5.

6– Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Lahore ed.).

قمری سال) کی عمر میں وفات پائی۔ روایات کے مطابق انھیں طوس کے قریب سناباد (اج کا مشہد کا اصل نام) کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔

امام غزالی نے ابتدائی اور بنیادی تعلیمی مراحل طوس ہی میں طے کیے۔ ان کے ابتدائی اساتذہ میں سے ایک محمد بن احمد راذکانی ہیں۔ ۴۶۹ھ میں جب ان کی عمر قریب انیس برس تھی، امام غزالی مزید تعلیم کے لیے جرجان تشریف لے گئے جو طوس سے تقریباً ۳۷۲ میل دور رتھا۔ جرجان میں ایک طرف آب وہوا نا قابلِ برداشت تھی تو دوسری طرف یہاں کا علمی و مسلکی ماحول بھی شدت آمیز اختلافات سے پر تھا۔ تمام شہر پر احناف کا غلبہ تھا اور وہاں متعین خطبا اسی مسلک ہی سے تعلق رکھتے تھے۔ اگرچہ شوافع کی بھی ایک قابلِ ذکر تعداد یہاں موجود تھی، جن میں سے چند ایک اپنے مقلدین کے لیے سند کا درجہ رکھتے تھے، تاہم احناف کے سامنے ان کا کوئی وزن نہیں تھا۔ ان سنی گروہوں کے علاوہ شہر میں شیعہ اور کرامیہ فرقوں سے وابستہ افراد بھی بستے تھے۔ اس معاشرتی تنوع کے باوجود اختلاف کی وجہ سے فرقہ وارانہ کشمکش یہاں ہمیشہ جاری رہتی تھی۔

جرجان میں شوافع کی قیادت بہت حد تک ایک ایسے گروہ کے ہاتھ میں تھی جس کے بااثر اسماعیلیوں کے ساتھ قریبی مراسم تھے اور جو تجارت سے حاصل شدہ بیش بہا دولت سے لطف اندوز ہو رہے تھے، انھوں نے یہاں چند سرکردہ علما کی ایک کھیپ بھی تیار کر رکھی تھی۔ انھی میں ایک نام ابو نصر اسماعیل (م: ۴۰۵ھ / ۱۰۱۴ء) کا بھی تھا، جن کا انتقال امام غزالی کی پیدائش سے ۴۵ سال قبل ہو چکا تھا، (اس کے باوجود کچھ محققین کی راے ہے کہ غزالی نے ان کی معیت میں تعلیم حاصل کی تھی)۔[۷] فرید جبر کے بہ قول ابوالقاسم اسماعیل بن مسعدہ الاسماعیلی (م۴۷۷ھ / ۱۰۸۴ء) جو ابنِ سعدہ کے نام سے بھی معروف ہیں، جرجان کے معروف شافعی علما میں سے ایک تھے۔[۸] یہ اسماعیلی جرجانی فقہا، سنی فقہی مسالک کے باہمی اور داخلی قانونی تنازعات و اختلافات کے حوالے سے سند

۷- تاج الدین عبد الوہاب السبکی، **الطبقات الشافعية الكبرىٰ** (قاہرہ: دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۶۴ء)، ۴: ۹۲۔

8- Jabre, "La biographie et l'oeuvre de Ghazālī reconsiderée à la lumière des Ṭabaqāt de Sobkī"

غزالی اور اسماعیلی خاندان کے مراسم پر جو تاریخی مواد موجود ہے، اس کے مطالعے میں تامیر نے سخت غلطی کی اور وہ بغیر کسی دلیل کے اصرار کرتے ہیں کہ ابن مسعدہ / ابن سعدہ اسماعیلی تھے۔ وہ دراصل غزالی کے سوانح نگاروں پر، چاہے وہ متقدمین ہوں یا متاخرین، بد دیانتی اور نسیان کی بیماری کا الزام لگانا چاہتے ہیں۔ تامر کے بہ قول متعلقہ معلومات کو حذف کرنے کا مقصد باعث عار اطلاع کو دبانا تھا جس سے اسماعیلی اساتذہ (جنھیں غلط طور شیعہ گردانتے ہیں) سے امام غزالی کے تعلق کی توثیق ہو۔ تامر کے مطابق یہ اہم معلومات، جس سے مذکورہ بالا دعویٰ کی تصدیق ہوتی ہے کہ امام غزالی اسماعیلیوں سے قریب تھے،

کا درجہ رکھتے تھے۔[۹] ان کی اولین تحریروں کے مندرجات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام غزالی نے غالباً اسماعیلی جرجانی فقہا میں سے کم از کم کسی ایک عالم سے ضرور شرفِ تلمذ حاصل کیا جس نے انھیں شافعی مکتبِ فکر کے داخلی اختلافات کو سمجھنے میں مدد ملی تھی۔ سبکی لکھتے ہیں کہ اسماعیلی فقہا کی خصوصیت یہ تھی کہ وہ بالخصوص احادیث کے اسباق کو املا کروایا کرتے تھے۔ غالباً باقی مضامین کے حوالے سے بھی وہ ایسا ہی کرتے تھے۔[۱۰]

کہا جاتا ہے کہ جرجان سے گھر واپسی کے دوران امام غزالی سے ڈاکوؤں نے ان کی قیمتی بیاض لوٹ لی۔ غالباً یہ واقعہ اس قدر بھی غیر معقول نہیں ہے، جتنا کہ سمجھ لیا گیا ہے۔[۱۱] ڈاکوؤں کے سردار نے ان کے سامان میں ان کی یادداشتیں اور اسباق لکھے دیکھے تو ہنسنے لگا کہ علم کو اوراق پر کیوں لکھ رکھا ہے، حالاں کہ یہ تو کہیں بھی گم ہو سکتے ہیں۔ اس واقعے نے، جیسا کہ غزالی سے متعلقہ مذہبی و علمی ادب میں اکثر نقل کیا جاتا ہے، ان پر گہرا اثر چھوڑا۔ طوس واپس آکر امام غزالی اپنی یادداشتوں کے وقتی ضیاع پر سنجیدگی سے سوچنے لگے۔ ڈاکوؤں کے ساتھ مڈھ بھیڑ کے واقعے کو ایک تنبیہ سمجھا، جیسے کوئی ان کو تلقین کر رہا ہو کہ وہ دو تین سال (۴۷۰ تا ۴۷۳ھ /۱۰۷۷ تا ۱۰۸۰ء) تک گھر میں یک سو ہو کر اس رسمی تعلیم کو دوبارہ مستحضر کریں تاکہ ان سے ان کا تعلیمی ورثہ کوئی چھین نہ سکے۔[۱۲] اگرچہ کچھ جدید محققین اس واقعے کو مآخذ و اسناد کی بنا پر مشکوک قرار دیتے ہیں، لیکن ہمارے نزدیک کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ امام غزالی کے جرجان میں حصولِ تعلیم کو ناقابلِ اعتبار قرار دیا جائے۔[۱۳]

شوافع کے مشہور تذکرہ نگار تاج الدین سبکی کے ہاں ملتی ہے۔ (دیکھیے: عارف تامر، **الغزالي بين الفلسفة والدين**، ۴۱-۸۱، بالخصوص ص ۲۳ کا حاشیہ)۔

۹- تامر، **الغزالي بين الفلسفة والدين**، ۴۱۔

۱۰- السبکی، **طبقات**، ۴: ۹۲۔

۱۱- نفس مصدر، ۶: ۱۹۵؛
George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West,* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 44-160.

۱۲- عبدالامیر الاعسم، **الفيلسوف الغزالي إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي** (قاہرہ: دار قبا للنشر والتوزیع، ۲۰۰۸ء)، ۳۳۔

۱۳- عبدالغافر الفارسی اس کا ذکر نہیں کرتے کہ غزالی نے جرجان میں پڑھا ہے۔ اسی وجہ سے گریفل نے ڈاکوؤں سے مڈبھیڑ کے واقعہ کو افسانہ قرار دے کر بے بنیاد قرار دیا ہے، مگر اس کے ہاں جرجان کے مشہور سفر کا اشارہ ضرور ملتا ہے۔ دیکھیے:
Grifffel, *Ghazālī's Philosophical Theology*, 21–8.

بیس برس کی عمر میں غزالی نیشاپور کے مدرسہ نظامیہ میں آجاتے ہیں۔ یہ مدرسہ سلجوقی وزیر نظام الملک طوسی کے قائم کردہ سلسلۂ مدارسِ نظامیہ کی ایک شاخ تھا۔(۱۴) ان کے دور طالب علمی کا اہم ترین وقت نیشاپور ہی میں گزرا، جہاں انھوں نے اصولِ فقہ، علم الکلام، اور علم الخلاف اور تصوف جیسے مضامین کی اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔ نیشاپور میں شافعی مکتب فکر کے امام ابوالمعالی الجوینی (م: ۴۷۸ھ / ۱۰۸۵ء) نے ان کو بہت متأثر کیا اور ان کی تعلیمات نے امام غزالی کی فکری تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ ان کے ایک اور استاد ابو علی فارمدی (م ۴۷۷ھ / ۸۵-۱۰۸۴ء) نے ان کے اندر تصوف کے درسی مطالعے کا ذوق پروان چڑھایا۔ نیشاپور میں جلد ہی امام غزالی اپنے استاد امام الجوینی کے مستعد اور لائق معاون معلم بن گئے۔ امام غزالی کی اس بلند حوصلگی کی بنا پر ان کے استاد اگر ان سے حسد نہیں کرتے تھے، تو خائف ضرور رہنے لگے تھے۔ اس دور کی عام روایات کے برعکس کہ ابھی امام الجوینی بقیدِ حیات تھے، امام غزالی نے ایک کتاب تصنیف کر کے ان سے نمایاں ہونے کی کوشش کی۔ اس پر امام جوینی نے ایک ماتحت اور شاگرد کی اس جرأت سے ناراض ہو کر ان الفاظ میں ناراضی کا اظہار کیا کہ "تم نے مجھے میری زندگی میں ہی دفنا دیا، تم سے اتنا بھی نہ ہو سکا کہ میرے مرنے کا انتظار کرتے۔"(۱۵)

تکمیل تعلیم کے بعد

تقریباً چھ سال، بالخصوص امام الجوینی کی وفات (۴۷۸ھ / ۱۰۸۵ء) کے بعد امام غزالی سلجوقی سلطنت کے وزیر نظام الملک (م ۴۸۵ھ / ۱۰۹۲ء) کے وسیع حلقۂ ارادت میں ایک محقق اور عالم کے طور پر اپنی پہچان بنا چکے تھے۔ بغداد کی خلافت عباسی کے ماتحت علاقوں کے انتظامات نظام الملک ہی کے ہاتھوں میں تھے۔ وزیر کی معیت میں رہتے ہوئے امام غزالی نہ صرف وہاں کے ممتاز علما اور دانش وروں کی ہم سری کرنے لگے، بلکہ ان کے اثر و رسوخ میں بھی بے پناہ اضافہ ہوا۔ وزیر ایک لومڑی کی مانند خلافت و سلطنت کے امور میں اثر انداز رہتا تھا۔ ایک وقت ایسا بھی آیا کہ وہ خلیفہ بغداد کے ہر فیصلہ کی تحقیق و تفتیش کرتا اور ہمیشہ اپنے سلجوقی سرپرستوں کی دل چسپی کا خیال رکھتا (ظاہری سی بات ہے کہ اپنے ذاتی مفادات بھی اس کے پیشِ نظر رہتے ہوں گے)۔

اگرچہ غزالی وزیرِ سلطنت کی نوکر شاہی کے داخلی حلقے کا حصہ نہیں تھے، لیکن وہ بلاشبہ ایسے لوگوں کے

۱۴- جب غزالی نے طوس میں اپنی تعلیم مکمل کی تو وہ اس وقت بیس سال کے تھے۔ دیکھیے:
Bījū, "al-Taʿrīf bi al-mu'allif wa'l-kitāb," 7.

۱۵- الجوزی، **منتظم**، ۱۱۴۔

قریب تھے جو فیصلہ ساز مقتدرہ کا حصہ تھے۔ غزالی سیاسی طور پر ناتجربہ کار تھے، نہ سیاسی بصیرت سے بالکل بے بہرہ، وزیر نظام الملک طوسی، سلاجقہ اور خلفاے عباسیہ سے ان کے قرب و تعلق نے حکومت وسیاست سے متعلق ان کی آرا و نظریات پر انتہائی اہم اور قابل قدر اثرات ضرور چھوڑے ہوں گے۔

غزالی کے عالمانہ فضل و کمال اور علمی نسبت نے نظام الملک کو بہت متأثر کیا، اسی سبب اس نے انھیں نظامیہ بغداد میں فقہ شافعی کے ایک اہم منصب پر فائز کر دیا۔ غزالی کے معاصرین کے مطابق ۴۸۹ھ / ۱۰۹۱ء میں وہ دارالخلافہ بغداد میں بڑے کروفر اور شاہانہ انداز سے داخل ہوئے تھے۔ ان کی آمد پر ہر طرف جشن کا سماں بندھ گیا تھا۔ اس سبک روعروج کی وجہ سے امام غزالی سماجی وسیاسی حلقوں میں بہت جلد ایک ذہین اور ہمہ جہت علمی شخصیت کے طور پر متعارف ہو گئے تھے۔ جہاں دوسرے فضلا اور اہلِ کمال کو اپنی ساکھ قائم کرنے اور اپنی شخصیت کو نکھارنے میں دہائیاں لگ جاتی ہیں، وہاں طوس کے ایک چونتیس سالہ نوجوان کو دارالخلافہ میں اپنے آپ کو ایک قابلِ قدر حیثیت کی حامل شخصیت کے طور پر منوانے میں محض ایک سال کا عرصہ کافی ثابت ہوا۔ نظام الملک نے غزالی کی ہر دل عزیز شخصیت کو بغداد میں اپنی ایک دریافت کے طور پر متعارف کروایا کہ جس کے علمی قد کاٹھ اور مقام و مرتبے نے بغداد کے اہلِ علم میں ایک نئی روح پھونک دی تھی۔ جب ۱۰۹۲ء میں نظام الملک کے قتل کا واقعہ پیش آیا تو اس وقت تک غزالی ملکی سیاست میں مکمل طور پر شامل ہو چکے تھے۔

علمی ورثہ

غزالی کا علمی ورثہ اختلافات سے خالی نہیں، اگرچہ انھیں مسلم روایت میں حد درجہ احترام حاصل ہے، لیکن اس کے باوجود انھیں تنقید کا بھی سامنا کرنا پڑا ہے۔ معروف حنبلی عالم وبزرگ عبدالرحمن ابن الجوزی (م۵۹۷ھ / ۱۲۰۰ء) کو شکوہ ہے کہ غزالی کا تصوف میں انہماک آگے جاکر ایک مرحلے میں کسی بھی طرح کے قاعدے قانون سے مبرا ہو جاتا ہے۔[۱۶] ابن الجوزی اس بات پر نالاں نظر آتے ہیں کہ غزالی نے بہ طور روحانی علاج تذلیلِ نفس کی روایت کے لیے کوئی سخت موقف اختیار نہیں کیا۔ تذلیلِ نفس کی ایک مثال ایسے طالبِ سلوک کی ہے جو غسل خانے میں گھس کر لوگوں کے کپڑے "چرانے" کی کوشش اس لیے کرتا ہے تاکہ وہ پکڑا جائے اور اس کے شیوخ اسے قید کر کے رسوا کریں اور وہ ہدفِ ملامت بن سکے، تذلیلِ ذات کی یہ نوعیت بعض صوفیہ کے نزدیک بہتر ہے؛ کیوں کہ اس سے طلبہ سلوک کا تکبر ٹوٹتا ہے۔ ابن الجوزی کا کہنا ہے کہ غزالی کی طرف

۱۶۔ نفس مصدر۔

سے ایسی کوششوں کی مذمت و تنقید نہ کرنا اس بات کا پتا دیتا ہے کہ وہ خود " صوفیا سے اپنے تعلق کی وجہ سے [تصوف کے] مسلمہ معانی و مفاہیم سے الگ راے رکھتے تھے۔ وہ ان صوفیا کے طرز زندگی کو مثالی سمجھتے تھے۔" [۱۷] ابن الجوزی کا غصہ اس قدر ناقابل برداشت ہو جاتا ہے کہ وہ کہہ اٹھتے ہیں کہ "قابلِ تعریف ہے وہ جس نے ان کی تصنیف **إحیا علوم الدین** کی وجہ سے ابو حامد کو فقہا کے گروہ سے خارج کر دیا!" ۔[۱۸]

ان الزامات کی تردید کے لیے یہ بات کافی ہے کہ غزالی کے سوانحی مآخذ میں ان کی فقہی حیثیت کو ہر ممکن حد تک نمایاں کیا گیا ہے۔ ایک ممتاز شافعی فقیہ کی حیثیت سے غزالی کا ظہور نہ صرف ان کی عالمانہ صلاحیتوں کا ثبوت تھا، بلکہ اس طرح وہ روایت پسند حلقوں میں بھی مسلمہ مقام پیدا کرنے میں کام یاب رہے تھے۔ اس طرح ایک فقیہ کے طور پر ان کی استنادی حیثیت میں مزید استحکام پیدا ہوا۔ فلسفہ، منطق اور علم الکلام کا مطالعہ کرنے والے بیش تر ممتاز شافعی علما و محققین اگر تشکیک کا مکمل شکار نہیں ہوئے تو ان علوم سے کسی قدر متاثر ضرور ہوئے۔ اس کے بر عکس ان موضوعات کا مطالعہ امام غزالی کے عالمانہ اعتماد کو مجروح نہ کر سکا۔

شوافع کی شدید خواہش و تمنا تھی کہ مجدد دین ایمان کا محکمہ انھی کے ہاتھ میں رہے۔ مختلف فقہی مکاتب اس تگ و دو میں رہتے تھے کہ ہر صدی کے مجدد کو متعارف کروانے کا سہرا ان ہی کے ہاتھ میں رہے۔[۱۹] غزالی خود بھی اس بات سے بہ خوبی آگاہ تھے کہ ان کے چند معاصرین پانچویں صدی کے روحانی مجدد کی حیثیت سے ان کے نام کا اعلان کرنا چاہتے ہیں۔ انھوں نے **المنقذ من الضلال** میں لکھا ہے کہ متعدد علما و صلحا اور بزرگان دین کی یہ خواہش تھی، بلکہ وہ تاکیداً یہ تقاضا کر رہے تھے کہ غزالی اپنی خود اختیار کردہ گوشہ نشینی کو خیر باد کہہ کر دوبارہ تدریسی زندگی کی طرف لوٹ آئیں؛ کیوں کہ ان علما کا خیال تھا کہ پانچویں صدی کا مجدد ظاہر ہونے والا ہے اور ان کے خیال میں امام غزالی اس مسند کے لیے موزوں ترین شخصیت ہیں۔[۲۰]

۱۷- *نفس مصدر*، ۱۱۵۔

۱۸- *محمد بن عبدالرزاق مرتضیٰ الزبیدی*، **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين** (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۲ء)، ۱:۵۲، *الجوزی، مصدر سابق*، ۱۱۵۔

19– Christopher Melchert, *The Formation of Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries*,108. Landau-Tasseron, "The 'Cyclical Reform': A Study of the Mujaddid Tradition." *Studia Islamica 70* (1989): 79-117.

۲۰- *الغزالی*، **المنقذ من الضلال**، ۷۶۔

جدید دور کے چند ناقدین مسلم تہذیب کے ہر مزعومہ عیب کی ذمے داری امام غزالی کے کندھوں پر ڈالتے نظر آتے ہیں۔ ان کے بہ قول غزالی کے نظریات وافکار ہی نے مسلم مذہبی فکر و عمل میں بہت سی ایسی خرافات کو جنم دیا ہے جن کا ختم کرنا اگر ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ اس قبیل کے اکثر ناقدین کا تاریخ کے حوالے سے جو طرزِ عمل رہا ہے، اسے میں الزامی تاریخ نگاری کبش الفدائی تاریخات (Scapegoat Historiography) سے تعبیر کرتا ہوں۔ ان تاریخ نگاروں کا یہ نقطۂ نظر بہت غلط ہے کہ گذشتہ صدیوں کے دوران میں مسلم دنیا کے تہذیبی انحطاط اور سیاسی زوال کی بنیاد غزالی نے ہی رکھی۔ مخصوص فلسفیانہ تصورات پر امام غزالی کی جانب سے کی گئی کڑی تنقید کے باوصف کچھ لوگ ان پر یہ الزام عائد کرتے ہیں کہ انھوں نے مسلم دنیا میں عقلیت پسندی کے استعمال کی اہمیت سے صرفِ نظر کیا۔ کچھ لوگوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ غزالی نے فلسفے کے مقابلے میں صوفیانہ مباحث کو بے موقع آگے بڑھایا اور اس طرح عظیم دانش مندانہ مسلم فکری روایت کی جگہ غیر عقلانی افکار وعقائد نے لے لی۔ مزید برآں ناقدین کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ ان کے متعلقین و متوسلین نے تصوف کی ایک قدیم اور فرسودہ شکل کو فروغ دیا اور اس کی تائید کی اور یوں انھوں نے مسلم دنیا کو خرافات اور توہم پرستانہ کاموں کی طرف متوجہ کر دیا۔ غرضے کہ ناقدین کے بہ قول ان بیمار افکار وعقائد نے مسلم حکومتوں کے اس سرچشمۂ قوت کو خشک کر دیا جس سے اس کو نشاۃ ثانیہ کے لیے آبِ حیات ملتا اور پھر اس کے جلو میں تجدد وروشن خیالی کا وہ دور ظہور پذیر ہوتا جو آج نہ صرف یورپ کا حریف ہوتا بلکہ بہت ممکن تھا کہ اس سے کہیں آگے نکل جاتا۔[۲۱]

اس کے بالکل برعکس غزالی کے معتقدین و مداحین بغیر کسی تنقید کے ان کی ہر علمی کاوش کا دفاع کرنے لگتے ہیں، بہت سے لوگ ان کی تنقیداتِ فلسفہ کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، اور اس کی تعریف کرتے ہیں۔ تاج الدین سبکی غزالی پر اپنی مفصل سوانح عمری کے آغاز ہی میں ان کی قصیدہ خوانی کرنے لگتے ہیں۔ ”وہ ایسے وقت میں تشریف لائے جب کہ لوگ فلاسفہ کے باطل افکار و نظریات اور جھوٹ کی تردید کی ضرورت محسوس کر رہے تھے، بالکل اسی طرح جیسے تیرہ و تاریک رات میں کسی روشن تر چراغ کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔۔۔ اور وہ اپنے رواں قلم کی انھی جولانیوں کے ساتھ ایمان کی حقیقی روح کا دفاع کرتے چلے جاتے ہیں۔“[۲۲] اسی طرح چند

۲۱- حسن حنفی، **الجذور التاريخية لأزمة الحرية و الديمقراطية في وجداننا المعاصر** (بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۸۳ء)، ۸۸-۱۷۰۔

۲۲- السبکی، **الطبقات**، ۶۹۴۔

جدید مفکرین جب غزالی کا دفاع کرتے ہیں تو ہر اس شخص پر تنقید لازم سمجھتے ہیں جس نے ان کے نظریات پر کسی قسم کا ناقدانہ تبصرہ روا رکھے۔(۲۳) غزالی کے وہ معتقدین جنھیں اپنے حق پر ہونے کا زعم ہے، وہ نہ صرف مختلف نظریات کے حوالے سے غزالی کے تنقیدی نقطۂ نظر کو ترک کرنے کے مرتکب ٹھہرے ہیں، بلکہ انھوں نے ان کے متنوع علمی ورثہ کو بھی بے وقعت کر دیا ہے۔ المختصر غزالی کا علمی ورثہ علمی سطح پر ایک ایسا تخم فراہم کرتا ہے جس نے جہاں ایک طرف مختلف علمی مباحث کو وجود بخشا تو دوسری جانب ایک مناظرانہ کشمکش کو بھی جنم دیا۔

ہم غزالی کی زندگی اور علمی کاموں کو تین باہم مربوط و منسلک مرحلوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔(۱) ان کا دورِ طالب علمی اور اس کے فوراً بعد یک سوئی کا حامل دور، جس میں ان کی متعدد فقہی تصانیف منظر عام پر آئیں۔(۲) بغداد میں قیام کے دوران کا چار سالہ تدریسی دور، جس میں ان کا انہماک واشتغال فلسفہ والٰہیات سے رہا۔ اس دوران انھیں پریشان کن روحانی الجھنوں کا بھی تجربہ کرنا پڑا۔(۳) تیسرا دور تصوف سے وابستگی کا ہے، اس دور ان میں بیک وقت وہ تزکیہ نفس میں منہمک رہنے کے ساتھ ساتھ فکر انگیز تحاریر بھی سپردِ قرطاس کرتے رہے۔(۲۴) انھوں نے ہمیشہ فقہ، اصولِ فقہ اور ان کے قانونی اطلاق و نفاذ میں اپنی دل چسپی برقرار رکھی۔ وہ بالخصوص اصول الفقہ - ایک ایسا نادر مضمون جس میں علمیات، لسانیات اور فقہی فلسفہ باہم مربوط و منظم دکھائی دیتے ہیں - سے ہمیشہ وابستہ رہے۔ اپنی وفات سے چند برس قبل ہی غزالی نے **المستصفی** کی تکمیل کی جو اصولِ فقہ پر ایک اہم علمی دستاویز ہے، جس میں اس مضمون پر لکھی گئی ان کی سابقہ تحاریر و آرائیے اضافوں کے ساتھ منظرِ عام پر آئیں۔(۲۵)

غزالی کے علمی اور روحانی سفر میں جو اہم موڑ آئے ان کی جھلک علمی اور روحانی ایقان کی طویل تلاش و جستجو میں واضح طور پر نظر آتی ہے۔ یہ ایک ایسی جستجو تھی جس کا تلاشِ ذات کی شخصی جدوجہد سے بہت قریبی تعلق تھا۔ اگرچہ غزالی بنیادی طور پر اسلامی فکر کے اساسی مصادر سے رغبت رکھتے ہیں، لیکن ان کا رجحان کئی ثانوی علوم کی طرف بھی رہا، مثلاً فلسفہ سے شغف، تصوف سے بہت گہری وابستگی، اور فقہا پر سخت تنقید وغیرہ۔ ان کی علمی جستجو اور ان کی محنت و لگن نے انھیں جو راہ دکھائی تھی اس پر چلنے کا جذبہ انھیں فکری محاذ تک لے آیا۔ ان کے صحیح مقام و

23– Moosa, *Ghazālī*, 19–20.

۲۴– الغزالی، المنقذ من الضلال، ٦۔

25– Grifffel, *The Relationship between Averroes and al-Ghazali*, 51–63.

مرتبے کو شاید ایک فارسی اصطلاح "دہلیز" کے ذریعے موزوں طور پر بیان کیا جاسکتا ہے۔ یہ ایک فارسی گھر کا وہ درمیانی مقام ہے جو گھر کے اندرونی حصے کو بیرونی حصے سے الگ کرتا ہے۔(۲۶) کسی گھر کے مکین جس طرح اندر داخل ہونے اور باہر نکلنے کے لیے گھر کی دہلیز کو مسلسل استعمال کرتے رہتے ہیں، بعینہ غزالی بھی باربار متنوع علمی رجحانات، سیاسی تنازعات اور ثقافتی تعامل کے مابین اپنا ذوق و شغف بدلتے رہتے ہیں۔ اپنے عہدِ شباب کے بیش تر اہم مراحل میں اپنے سیاسی حریفوں کو مات دینا ان کا محبوب مشغلہ رہا تھا۔ ان حریفوں کے دعاوی کے خلاف وہ پورے جوش وخروش کے ساتھ شافعی مکتب فکر کے فقہی مقاصد کا دفاع کرتے نظر آتے ہیں۔

بعد کی زندگی میں غزالی نے مخالفین کے حوالے سے اپنے جارحانہ نقطۂ نظر میں نہ صرف اعتدال پیدا کرلیا، بلکہ اس تمام تر فکر وکاوش کو ایک مسلسل مکالماتی تحریک کی صورت میں متشکل کیا جو داخلی وخارجی، ظاہری وباطنی، اور روحانی وجسمانی سطح پر جاری وساری رہ سکے۔ انھوں نے مناظرے و مکالمے کو ایک ایسا پیچیدہ اور طاقت ور میدانِ عمل تصور کیا، جس کے اندر متعدد مذہبی موضوعات مادی وروحانی ضرورتوں کے ساتھ تعمیری طور پر منسلک ومربوط رہ سکیں۔

فلسفے پر لفظی تنقید کے باوجود غزالی اس کی مسحور کن زلف کے اسیر ہوگئے تھے۔ اسی طرح منطق کی پختگی اور اس کے اتصال نے ان کے دل کو گرفت میں لے لیا تھا۔ منطق وفلسفہ کے لیے ان کی بے جا تحسین اور ان کی طرف سے اس کے بے محابا استعمال پر صدیوں بعد بھی ان کے شدید ناقدین برہم نظر آتے ہیں۔ بہت معروف واقعہ جو ان کے شاگرد ابو بکر ابن العربی کی زبانی نقل کیا گیا ہے، اسی نظریے کی ترجمانی کرتا ہے۔ ابن العربی کا کہنا ہے کہ غزالی نے فلسفہ کو نگل تو لیا تھا لیکن اس کو اگلنے کے لیے ان کو کوئی مناسب جگہ نہیں مل سکی تھی۔

عمر کے چوتھے عشرے میں ہمیں غزالی مختلف علوم وفنون کے حد درجے حریص نظر آتے ہیں اور اس دوران میں وہ ایک عالم گیر نقطۂ نظر کے حامل دکھائی دیتے ہیں۔ اعتقادی رسوخ سے مرعوب ہوئے بغیر اس دوران میں انھوں نے ہر مسئلے کی تہہ تک پہنچنے کی سعی کی۔ اسی رویے کی وجہ سے بغداد میں ان کا تیسرا سال بہت خراب گزرا۔ ہمیں ان کی خرابی صحت کی بالکل صحیح وجہ نہیں معلوم، البتہ **المنقذ من الضلال** کے متعدد گنجلک اشاروں سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ ذہنی دباؤ اور علمی تعب وتکان کی ساری علامات اس وقت تک ان میں ظاہر ہوچکی تھیں۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ ان کے اندر کی فلسفیانہ یورش اور الٰہیات وفقہ میں ان کی حد درجے مشغولیت نے

26– Moosa, *Ghazālī*, 45–9.

ان کے دل میں تشکیک کو جنم دیے دیا ہو۔ ان کی بیماری نے خود ان کے اپنے مطابق ان کی قوت گویائی سلب کر لی تھی اور تدریس میں مانع بن گئی تھی۔

دوسرے لوگوں کا کہنا ہے کہ ان کی پریشانی وذہنی الجھن ان کے معاصر سلجوق سلاطین کے ساتھ ان کی سیاسی وابستگی کے سبب اس اندیشہ کا نتیجہ تھی کہ کہیں کوئی اسماعیلی قاتل ان پر نہ لپک پڑے۔ ۴۸۷ھ / ۱۰۹۴ء میں، یعنی ان کی بغداد آمد کے تین سال بعد، خلیفہ المقتدی کا انتقال ہوا اور اس کا سولہ سالہ فرزند المستظہر اس کا جانشین وخلیفہ بنا۔ غزالی اور دوسرے علما ومشائخ وقت نے رسمِ جانشینی اور تقریبِ حلف برداری میں شرکت کی۔ انھوں نے اپنی تصنیف **الفضائح الباطنية** کو اس کی طرف منسوب کرکے اس کا نام **المستظهری** رکھا، اور اس نوجوان خلیفہ کے فضائل وکمالات کو سراہا۔ تخت سلطنت پر بیٹھتے ہی نوجوان خلیفہ وبادشاہ کی سلطنت ایک بڑے سازشی لشکر کی گرفت میں آگئی، جس میں عیاروزرا، فوجی منتظمین، علما اور قصیدہ خواں شعرا بھی شامل تھے۔ ان میں سے اکثر لوگوں کے لیے اس نئے اور تجربہ کار شہزادے کا اقتدار اپنی شخصیت کے فروغ، اپنی خواہشات کی تکمیل، اور مال ودولت کے انبار لگانے کا بہترین موقع تھا۔ یہ ایک ایسا معاشرہ اور ماحول تھا جس میں غزالی خود کو بے بس محسوس کر رہے تھے، اس لیے کچھ لوگوں کو گمان ہے کہ کسی نہ کسی درجے میں یہی سیاسی شعبدہ بازی ان کی نفسیاتی پریشانی کی وجہ بنی تھی۔ لہٰذا انھوں نے سیاسی اختلافات میں شمولیت کی وجہ سے کوئی نیا خطرہ مول لینے کے بجائے یہی بہتر سمجھا اور اس کا پختہ ارادہ کر لیا کہ اس پورے نظام ہی کو خیر باد کہہ دیں۔

۱۰۹۵ء میں غزالی نے حج کے لیے مکہ کا رختِ سفر باندھ کر ایک نئے سفر کا آغاز کیا جس نے ان کی زندگی میں ایک کلیدی تبدیلی پیدا کی، اور یہ مرحلہ ان کی زندگی میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ انھوں نے صوفیانہ زندگی اور زندگی میں بدلاؤ کے لیے مکہ اور مدینہ کے مقدس آثار اور مقابر ومآثر کی زیارت کے لیے وہاں کا سفر کیا تھا۔ اس تمام تر سفر میں انھوں نے اپنے وقت کا بڑا حصہ دمشق کی جامع اموی اور بیت المقدس کے قبۃ الصخرہ میں گوشہ نشینی کی صورت میں گذارا۔ عزلت وخلوت اور سفر کے اس طویل اور متعین مدت کے سفر کے دوران میں غزالی نے خود کو ایک صوفی کے سانچے میں نئی طرح سے ڈھال لیا تھا۔ اس صوفیانہ منہج ومسلک اور اس پر عمل برآری نے ان کی فکری پریشانیوں اور تشکیکیت کا بالکل خاتمہ کر دیا تھا۔ صوفیانہ مشق سے بہ قول خود ان کے، انھیں انتہائی اطمینان نصیب ہوا۔ تشکیلِ ذات اور مراقبہ وتخلیہ کی ریاضت شاقہ کے ذریعے انھیں روحانیت سے شناسائی کا موقع میسر آیا جو ان کے خیال میں جوہر نبوت ہے۔ ان صوفیانہ رموز وحقائق کی تلاش کے دوران

میں انھوں نے فیصلہ کر لیا کہ وہ زندگی کا باقی ماندہ حصہ زیادہ سے زیادہ خلوت نشینی، مراقبہ و تخلیہ، اور غور وفکر میں گزاریں۔

فقہ پر نظرِ ثانی

ہم بہ آسانی دیکھ سکتے ہیں کہ غزالی کی فقہی زندگی پانچ مختلف ضخیم ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں پر جوش وجواں مرد غزالی ایک شافعی وکیل و مناظر کی حیثیت سے نظر آتے ہیں۔ دوسرے باب میں ان کے مباحث شافعی روایت عام کرنے اور اس مسلک کو تاریخ کے نازک لمحے میں سہارا دیتے نظر آتے ہیں۔ تیسرے باب میں غزالی ایک فقیہ دکھائی دیتے ہیں جن کی فقہی نظر وبصیرت اور قانونی شعور پوری طرح ان کے صوفیانہ تجربات سے پھوٹتے نظر آتے ہیں۔ چوتھے باب میں وہ الوہی قوانین کی بنیادوں کو سامنے لانے کی تگ و دو کرتے دکھائی دیتے ہیں اور اس کے لیے وہ فقہی مکاتبِ فکر کی جانب سے اختیار کردہ میکانکی منطقیت پر نقد کرتے ہیں اور نزول وحی کے پانچ اہم مقاصد (مقاصد الشریعہ) کی توضیح کرتے نظر آتے ہیں؛ مصالح یا مفادِ عامہ کا نظریہ انھیں فقہ کی تعمیل اور متعلقہ نتائج کی تفہیم کا ذریعہ معلوم ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ غزالی ایک فقیہ تھے جنھوں نے تلاشِ حق کی جستجو میں ساری زندگی گذار دی اور اس کے نتیجے میں فقہی خود مختاری، مسند کے خلاف مزاحمت اور تقلید مخالف جذبات ان کے اندر موجزن ہوگئے۔ ان کی رائے کے مطابق ایک عام آدمی کو بھی تقلید کرتے ہوئے اس بات کا کچھ نہ کچھ علم ضرور ہونا چاہیے کہ وہ ان مذاہب ومسالک کو کیوں قبول کر رہا ہے۔

۱۔ شافعیت نواز مُناظر

امام الجوینی کے ساتھ اپنی مشق وتربیت کے ابتدائی ایام اور نظام الملک کے زیرِ سایہ اپنی تدریسی وعلمی ملازمت کے دوران میں امام غزالی نے فقہ اور اصول فقہ پر متعدد کتابیں لکھیں۔ اس وقت کسی عالم کے لیے جو کسی سرکاری عہدہ ومنصب کا خواہاں ہو یا اپنے حلقے میں نام پیدا کرنا چاہتا ہو، اس کے لیے فقہی مہارت ہی ایک معلوم ومتعین ذریعہ تھا۔ غزالی نے اپنے ابتدائی دور میں شافعیت نوازی کا مناظرانہ اسلوب اختیار کیا۔ ان کی اولین تحریروں میں فقہ پر ان کی مہارت ودست رس کا نمائشی رنگ غالب ہے اور اس میں تخلیقی اپج کا فقدان ہے۔ ان کی مناظرانہ تحریریں زیادہ تر اپنے قدیم حریف سنی فقہی مسلک اور نسبتاً مستحکم مکتب فکر، یعنی فقہ حنفی کی مخالفت سے پُر

تھیں۔ منطق پرست حنفی مسلک کو بارہا شوافع کی متن پسند تعبیرات اور تصوف آمیز فقہی تشریحات کے ذریعے چیلنج کیا جاتا رہا، یہاں تک کہ بعض مواقع پر ان مناظروں نے تنازعات اور تصادم کی شکل بھی اختیار کرلی۔[۲۷]

غزالی کی پیش کردہ تصریحات نے اس تناؤ کو مزید بڑھادیا تھا۔ فقہی نظریہ پر تحریر کردہ غزالی کی اولین تصنیف **المنخول** میں انھوں نے فقہ حنفی کے بانی و مؤسس امام ابو حنیفہ کو مطعون کیا ہے۔[۲۸] غزالی کہتے ہیں کہ ابو حنیفہ مجتہد نہیں تھے، کیوں کہ وہ عربی میں مہارت نہیں رکھتے تھے۔ اس طرح کے الزامات کے ثبوت میں غزالی کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نے ایسی زبان استعمال کی جو قواعدِ لسانیات کی رو سے غلط تھی، مثال کے طور پر وہ کہتے ہیں کہ ابو حنیفہ "ولو رماه بأبي قبيس" کی جگہ "بأبو قبيس" لکھتے ہیں۔[۲۹] اسی طرح وہ سخت لب ولہجہ میں آگے لکھتے ہیں کہ " انھیں علمِ حدیث میں بھی مہارت نہیں تھی، کیوں کہ وہ مستند یا صحیح احادیث کی تردید کرتے تھے اور ضعیف روایات پر اعتماد کرلیا کرتے تھے۔ وہ فقیہ النفس بھی نہیں تھے۔ وہ نہ صرف بہت ہوشیار تھے بلکہ مآخذ فقہ سے نامناسب اور غیر معقول انداز سے استدلال کیا کرتے تھے۔ یہ باتیں ان کے نظریات کے نامعقول ہونے کا ثبوت ہیں ۔۔۔ اس کے بعد غزالی ان کی غلطیوں کی فہرست درج کرتے جاتے ہیں۔ وہ طنز آمیز لہجہ میں کہتے ہیں کہ "ابو حنیفہ نبی اکرم ﷺ کی برپا کردہ تحریک اور لائے ہوئے دین کو منہدم کرنے اور اسے تباہ کرنے پر تلے ہوئے تھے۔"[۳۰] یہ بات انتہائی عجیب معلوم ہوتی ہے۔ علم الحدیث سے عدمِ واقفیت جیسا الزام خود امام غزالی پر بھی ان کے ناقدین نے بہت لگایا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ان پر یہ الزام بھی لگایا جاتا ہے کہ وہ صوفیانہ مباحث سے متأثر و مغلوب ہو کر فقہ کی سالمیت و معنویت کو نقصان پہنچانے کے درپے ہوگئے تھے۔

ایک ایسے شخص کے طور پر جو اپنی ابتدائی زندگی ہی میں منطق و فلسفہ اور عقلیات میں کمال کا دعوے دار ہو، امام غزالی کا یہ کہنا نہایت تعجب خیز اور حیرت انگیز ہے کہ:

ابو حنیفہ نے اپنے ذہنی تصورات کو پراسرار طور پر تصویر المسائل کے طور پر پیش کیا ہے اور اپنے نقطہ ہائے نظر کو باقاعدہ

27– Richard Bulliet, The Patricians of Nishapur A Study in Medieval Social Islamic History, (Cambridge: Harvard University Pess, 1972), 45–6.

۲۸– الغزالی، **المنخول من تعليقات الأصول** (بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۸ء)، ۵۸۱۔

۲۹– مصدر سابق۔ مرتب کتاب Hītū کا کہنا ہے کہ جو جملہ امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، وہ "ابا قبیس" ہی کہلاتا ہے نہ کہ "ابو قبیس" جیسا کہ غزالی نے ذکر کیا ہے۔ کچھ نحویوں کی رائے کے مطابق امام ابو حنیفہ کا جملہ درست ہے۔ وہ نحوی بہ طور دلیل کچھ اشعار بھی پیش کرتے ہیں۔

۳۰– مصدر سابق، ۱۷-۶۱۶۔

طور پر اس طرح پیش کیا ہے وہ ایک قابلِ تقلید مذہب کی صورت میں پنپ سکیں، اس طرح انھوں بہت سی غلطیوں کا ارتکاب کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے دونوں شاگردوں ابو یوسف اور محمد نے دیکھا کہ ان کے استاد کے پیش کردہ مسائل میں فاش غلطیاں، تضادات اور الجھاؤ بہت ہیں تو انھوں نے ان کے پیش کردہ دو تہائی مسائل کو ترک کر دیا تھا۔(۳۱)

یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ان کے استاد الجوینی نے جس حنفی مخالف مہم کا آغاز کیا تھا، غزالی نے اس میں نئی روح پھونکی۔ امام ابو حنیفہ پر ان کی تنقید کو کسی شاگردِ شوخ کی بے محل جرأت سے تعبیر کیا جائے یا کسی ماہر اور پختہ فاضل کی سنجیدہ فتح کہا جائے، بہر حال یہ ہمیشہ موضوع بحث رہے گی۔ اپنی بعد کی تحریروں میں انھوں نے امام ابو حنیفہ کا ذکر بڑے احترام اور سنجیدہ لب ولہجہ کے ساتھ کیا ہے۔ **شفاء الغليل** میں انھوں نے امام ابو حنیفہ کی آرا کا امام شافعی کی آرا سے موازنہ کرتے ہوئے موقع بہ موقع ان کی متعدد آرا سے اظہارِ اختلاف بھی کیا ہے، تاہم وہ اکثر و بیش تر اپنی نظری توضیحات کی سائنسی بنیادوں کے لیے علمائے کوفہ کی آرا سے استدلال کرتے نظر آتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ پر غزالی اور الجوینی کی جارحانہ تنقیدات سے ہمیں بہت کچھ سیکھنے کو مل سکتا ہے۔ شوافع اپنی تنقید میں یا تو بالکل بے رحم ہوتے تھے یا پھر شاید وہ مضبوط علمی تبادلے کے وکیل نظر آتے تھے۔ لیکن بعد کی زندگی میں امام غزالی کو ان کی یہی جارحانہ تحریریں پریشان کرتی تھیں، جیسا کہ کچھ حنفی علمانے کوشش کی کہ سلاطین سلجوق کے لیے موقر و محترم شخصیت کے خلاف ان کے گستاخانہ تبصروں پر سلجوقی سلطان سنجر اگر انھیں سزا نہ دیں تو کم از کم ان کی سرزنش ضرور کریں۔(۳۲)

پسِ منظر میں ابھرتا ہوا یہ طوفان دراصل ایک بڑی فرقہ ورانہ کشمکش کا پتا دیتا تھا۔ اکثر حنفی علما الٰہیات میں ماتریدی مسلک کے منطقی نظریات کے پیروکار تھے، جب کہ ان کی ایک معتد بہ تعداد متنازع مسلک معتزلہ سے بھی وابستہ تھی، غزالی جنھیں بہت حد تک ناپسند کرتے تھے۔ اس کے برعکس شافعی علما اشعری مسلک کی صف میں کھڑے تھے، جہاں روایات میں گندھی ہوئی عقلیت و منطقیت موجود تھی۔ شیعہ سنی کشمکش نے بھی کئی مسلکی تنازعات کو بھڑکانے میں اہم کردار ادا کیا۔ اگرچہ غزالی نے اپنے ابتدائی دور میں ان فرقہ وارانہ اختلافات و تنازعات میں سرگرمی سے حصہ لیا تھا، لیکن بعد میں وہ اپنے اس عمل پر افسردگی کا اظہار کرتے تھے، اور ان مذہبی و مسلکی مناظروں اور مجادلوں سے خاص طور پر بے زار ہو گئے تھے۔(۳۳)

۳۱– *نفس مصدر*، ۲۰۸۔

۳۲– *الغزالی*، **فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام** (قاہرہ: المجلس الأعلى للثقافة، ۲۰۰۵ء)۔

33– Makdisi, *The Non-Ash'arite Shāfiji'ism of Abū Ḥāmid al-Ghazzālī*, 250–1.

۲- شافعی روایات کے ترجمان وناشر

غزالی کی سوانح زندگی کا ایک انتہائی حیران کن پہلو یہ ہے کہ ان کی متصوفانہ عظمت ان کی فقہی حیثیت سے زیادہ نمایاں ہو گئی۔[۳۴] اس کی ایک امکانی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ انھیں تصوف اور علم الکلام سے غیر معمولی شغف و تعلق ہو گیا تھا۔ اس حد تک کہ اس نے اخلاقیات، قانون اور فقہی نظریات و قواعد کی ترتیب و تدوین اور فروغ میں ان کی نمایاں خدمات اور حصہ کو چند دائروں میں محدود کر دیا تھا۔ یہ بات مسلمہ اور تمام مآخذ میں موجود ہے کہ ان اہم اور معیاری متون کی ترویج واشاعت میں جو بعد میں فقہ شافعی کی قابل اعتماد روایات کا ایک اہم حصہ بنے، غزالی کا نام سب سے نمایاں ہے اور ان کو ایک محور کی حیثیت حاصل ہے۔ غزالی کے تمام سوانحی مآخذ اس نظم وانضباط میں ان کے کردار اور فقہی وسعتِ نظر اور کمال کو خراج تحسین پیش کرتے ہیں۔

غزالی کے شاگرد محمد بن یحییٰ بن منصور (م ۱۱۵۳/۵۴۳) انھیں شافعیِ ثانی کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔[۳۵] مورخ ابن عساکر انھیں فقہ شافعی کے عام مسائل وفروع وجزئیات اور فقہی اصول و قواعد دونوں شعبوں کا امام کہتے ہیں اور اس سلسلے میں انھیں حجت مانتے ہیں۔[۳۶] ان مختلف اقتباسات سے اس کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ مخالفین کے تنقیدی حملوں کے خلاف فقہ شافعی کی پوزیشن اور حیثیت مضبوط کرنے سے انھیں خاص شغف تھا۔[۳۷] مثال کے طور پر علامہ تاج الدین سبکی کے بہ قول فقہ شافعی کی تجدید کا سہرا غزالی کے سر بندھتا ہے۔ انھوں نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ "جدد المذهب في الفقه" کے مصداق تھے۔ اگرچہ انھوں نے اس پر روشنی نہیں ڈالی کہ غزالی نے یہ اہم کارنامہ کس طرح انجام دیا، اور کس طرح اس کو پایے تکمیل تک پہنچایا۔[۳۸]

۳۴- حسین امین، **الغزالي: فقيها وفيلسوفا ومتصوفا** (بغداد: مطبعة الإرشاد، ۱۹۶۳ء)، ۸۔

۳۵- السبکی، **طبقات**، ۶: ۲۰۲؛ محمد بن یحییٰ نے غزالی کی **الوجیز فی الفروع** کی ایک شرح بھی لکھی ہے، جس کا نام **المحیط** ہے۔ دیکھیے: کاتب چلبی، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، (بیروت: در الفکر، ۱۹۸۲ء)، ۲: ۶۳۳۔

۳۶- السبکی، **طبقات**، ۶: ۲۱۴۔ (كان إماما في فقه المذهب والخلاف) خلاف کی اصطلاح مذہب کی اصطلاح کے بالکل متضاد ہے، یعنی مذہب ایک متعین رائے ہے جو ایک فقہی مسلک کے ممتاز فقہا نے پیش کی ہو جب کہ خلاف ایک ہی مسلک یا مختلف مسالک کے مابین مختلف فیہ مسائل کا احاطہ کرتی ہے۔

۳۷- رفیق العجم، طاش کبری زادہ، **موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة** (لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۸ء)، ۴۰۲۔

۳۸- السبکی، **طبقات**، ۶: ۱۴- ۲۰۵۔

فقہ شافعی کی کتابوں کے ناقدانہ مطالعے سے اس کا پتا لگایا جاسکتا ہے کہ فروعی مسائل اور جزئیات (جو فقہ کے بڑے حصہ کو محیط ہیں) کے متعلقہ متون کی ترویج و تعمیم کے سلسلے میں غزالی کا مقام کیا ہے۔ امام شافعی (م ۲۰۴ھ / ۸۲۰ء) نے -جو ایک بڑے سنی مکتبِ فقہ کے بانی ہیں- کم از کم اپنی تصنیف **کتاب الأم** کا ایک حصہ بذاتِ خود تحریر کیا ہے۔ اس سلسلے میں کوئی قیاس آرائی بے جا ہے کہ کس نے اس کی تکمیل کی، البتہ یہ ضرور مشہور ہے کہ متن کا بڑا حصہ امام شافعی کے مصری شاگرد امام مزنی (م ۲۶۴ھ / ۸۷۸ء) نے تلخیص کی صورت میں پیش کیا، جو مختصر المزنی کے نام سے مشہور اور رائج ہوئی۔ تقریباً ۱۵۰ سال بعد گیارھویں صدی میں غزالی کے استاد امام الجوینی نے **درایات المطلب في نہایات المذهب** کے نام سے ایک اہم تصنیف پیش کی۔(۳۹) مصری فاضل و محقق محمد بن ابراہیم الحفناوی بیان کرتے ہیں کہ فقہ شافعی کے علماے متاخرین کے بہ قول **نہایات المطلب** فقہ شافعی کے متعدد سابقہ کاموں کا خلاصہ ہے، بالخصوص **الأم** اور **الإملاء** کا۔ مزید یہ کہ اس کتاب میں البویطی اور المزنی، ہر دو علما سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔(۴۰) تاہم کچھ متقدمین کے مطابق **نہایہ** صرف المزنی کے کام کا خلاصہ ہے۔(۴۱)

جیسا کہ محمد فاضل نے بیان کیا ہے کہ تلخیص و اختصار کا یہ طرز "فقہی مسالک کے منہج و طریق، جو ہر ایک مذہب کے اندر واضح اصولوں کی تشکیل کی کوشش کے طور پر اختیار کیا جاتا تھا، اسے باقاعدگی عطا کرنے کا باعث بنا۔"(۴۲) اسی منطقی اصول کو اپنا کر الجوینی پانچویں صدی ہجری (گیارھویں صدی عیسوی) کے ایک ایسے عظیم و ممتاز شافعی محقق بن کر سامنے آئے جنھوں نے بویطی اور مزنی کے عہد زریں کے خاتمے کے بعد اس مکتبِ فکر کے اصولوں کو ایک مرتب و مربوط شکل دینے کی کوشش کی۔

غزالی متعدد اختصارات کی تیاری میں الجوینی کی "نہایات" ہی سے استفادہ کرتے رہے۔ گویا وہ الجوینی کی تیار کردہ مربوط اکائی کو مزید کریدنا چاہتے تھے تاکہ وہ دوبارہ فقہ شافعی کے اصول و قواعد کو واضح کریں۔ اسی طرح کا

۳۹- عبد الملک بن عبد اللہ الجوینی، **نهاية المطلب في دراية المذهب** (جدة: دار المنهاج، ۲۰۰۷ء)۔

۴۰- محمد ابراہیم الحفناوی، **الفتح المبين في حل رموز ومصطلحات الفقهاء والأصوليين** (قاہرہ: دار السلام، ۲۰۰۵ء)، ۷- ۱۴۶۔

۴۱- نفس مصدر۔

42– Fadel, *The Social Logic of Taqlīd and the Rise of the Mukhtaṣar.*, *Islamic Law and Society* 3, no. 2 (1996): 193-233, 215.

ایک خلاصہ **البسیط** ہے۔ تین مزید خلاصوں **الوسیط**، **الوجیز** اور **الخلاصة** کی ترتیب و تلخیص میں بھی غزالی نے "نہایات" سے خوب فائدہ اٹھایا ہے۔ تاہم یہ کہنا قرینِ قیاس نہیں ہے کہ غزالی فقہ شافعی کے نظریات و قواعد کی تنظیم کا کوئی ارادہ رکھتے تھے۔ کوئی شخص یہ کہ سکتا ہے کہ غزالی نے دور طالب علمی میں یہ امالی اور متون اپنے اساتذہ سے حاصل کیے اور بعد ازاں معلم کی حیثیت سے اپنے تلامذہ کو پڑھاتے ہوئے تدریسی مواد کے طور پر ان سے مستفید ہوتے رہے۔ فقہ شافعی کے لیے غزالی کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے عمر الطرابلسی نے اپنی نظم میں ان الفاظ میں ان کا ذکر کیا ہے:

> ایک تعلیم یافتہ آدمی جس نے مسلک کی تنقیح کی، اللہ اس کے درجات بلند فرمائے جس نے **الوسیط** اور **البسیط** لکھی اور **الوجیز** اور **الخلاصة** کی تدوین کی۔[۴۳]

فقہ شافعی کو مرتب و مربوط کرنے میں غزالی نے جو کلیدی کردار ادا کیا ہے اس کے مزید شواہد بھی موجود ہیں۔ بعد کے محققین و فقہا کی جانب سے امام غزالی کی تحریروں کا استعمال بھی اس دعوے کی توثیق کرتا ہے۔ اس کی ایک مثال شافعی مسلکِ فقہ کے ممتاز عالم عبد الکریم بن محمد القزوینی الرافعی (م ۶۲۳ھ / ۱۲۲۶ء) ہیں جنھوں نے **المحرر** تحریر کی، جو شافعی فقہ کی تدریس کا ایک اہم متن اور حوالہ بھی ہے۔ اس تصنیف سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ الرافعی نے اپنی تصنیف میں غزالی کی **الخلاصة** ہی سے استفادہ کیا ہے۔[۴۴] یہی الرافعی **فتح العزیز شرح الوجیز** کے عنوان سے غزالی کی **الوجیز** کی شرح بھی لکھتے دکھائی دیتے ہیں۔[۴۵]

شافعی مکتبِ فکر کے ایک دوسرے ممتاز اور بلند پایہ عالم، شافعی فقیہ اور معروف محدث یحییٰ بن شرف بن النووی (م ۶۷۶ھ / ۱۲۷۸ء) ہیں۔[۴۶] انھوں نے الرافعی کی **المحرر** پر پورا اعتماد کیا ہے جو غزالی کی **الخلاصة** پر مبنی ہے۔ علامہ نووی نے ایک مختصر کتاب **منهاج الطالبین** کے نام سے بھی تصنیف کی جو ایک مستند اور تعلیمی

۴۳- السبکی، **طبقات**، ۶: ۲۲۳۔

۴۴- محمد الزحیلی، "الغزالي الفقيه وكتابه الوجيز"، **مجلة التراث الإسلامي** (۱۹۸۶ء)، ۸۵۔

۴۵- الفاسی، **الفکر السامي في تاریخ الفقه الإسلامي** (الرباط: مطبعة إدارة المعارف، ۱۳۴۰ء)، ۲: ۳۳۸۔

۴۶- النووی، **کتاب المجموع** (ریاض: ۲۰۰۶ء)، ۱: ۱۶۔

متن ہے، اور فقہ شافعی کے مراجع فتاویٰ میں سے ایک ہے۔[۴۷] لہٰذا کوئی بھی غزالی کے اس بے نظیر کردار کو نظر انداز نہیں کر سکتا جو انھوں نے گیارھویں صدی اور تیرھویں صدی کے دوران میں فقہ شافعی کے متون کی ترویج واشاعت میں ادا کیا ہے۔[۴۸]

غزالی کے ایک اہم کام **المستصفیٰ** کو جدلیاتی الٰہیات یا اصول الفقہ کی ایک صنف کے طور پر فقہی نظریہ کی پہلی تین تحریروں میں سے ایک قرار دیا گیا ہے۔[۴۹] غزالی کے اس متن کی تدوین کے دوران میں ان کے پیش نظر ابوالحسین البصری (م ۴۳۷ھ / ۱۰۲۲ء) کی **المعتمد** اور غزالی کے استاد الجوینی کی **البرھان** رہی ہے۔ یاد رہے اس موضوع پر ان سے قبل یہی دو کتابیں موجود تھیں۔[۵۰]

بعد کے فقہا نے بہ کثرت امام غزالی کے اقوال سے استناد واستشہاد کیا ہے، اور جو اقوال فتویٰ دیتے وقت بہ طور حوالہ پیش کیے جاتے تھے ان کی حیثیت وقت گزرنے کے ساتھ مفتی بہ اقوال کی ہوگئی تھی۔ اس کی اس سے بڑی دلیل کیا ہو سکتی ہے کہ النووی نے واضح طور پر لکھا ہے کہ امام شافعی سے وابستہ منطقی روایت پانچ اساسی متون پر مبنی ہے۔(۱) المزنی کی **المختصر**، اور شیرازی کی (۲)**المھذب** اور (۳)**التنبیہ** اور غزالی کی (۴)**الوسیط** اور (۵)**الوجیز**۔ وہ لکھتے ہیں کہ "یہ پانچ کتابیں ہمارے مسلک کے متبعین کے درمیان رائج ہیں اور وہ انھیں

۴۷۔ محمد الزحیلی، مرجع سابق، ۸۵؛ الفاسی، مرجع سابق، ۲: ۳۴۱۔ فاسی کا کہنا ہے کہ منہاج، **روضة الطالبين** للرافعی کا خلاصہ ہے۔

۴۸۔ النووی کی **منهاج الطالبين** کی حسب ذیل شروح ہیں: **شرح منهاج الطالبين** از جلال الدین المحلی (متوفی ۸۶۴/ ۱۴۵۹)؛ **حاشية الإشارة المحلي على منهاج الطالبين** از شہاب الدین القلیوبی؛ **مغني المحتاج** از الخطیب الشربینی (متوفی ۹۹۴/ ۱۵۸۶)؛ **تحفة المحتاج** از ابن حجر الہیثمی (متوفی ۹۷۳/۱۵۶۵)؛ حاشیہ از عبد الحمید الشروانی؛ **نہایت المحتاج إلى شرح المنهاج** از الشہاب الرملی (متوفی ۱۰۰۴/۱۵۹۶)؛ **حاشية الإشارة المنهاج** از نورالدین الشبرملیسی (متوفی ۱۰۸۷/۱۶۷۷)۔

۴۹۔ روایتی تفریق کی رو سے فقہی نظریہ کے متون یا تو متکلمین کے اسلوب میں لکھے گئے یا پھر فقہاے احناف کے اسلوب میں۔ یہ تفریق زیادہ کارآمد نہیں ہے۔ فقہی نظریہ پر غزالی کی کتابوں میں الٰہیات کا رنگ غالب نظر آتا ہے۔ دیکھیے:
A. Kevin Reinhart ,Like *the Difference between Heaven and Earth,* 23.

۵۰۔ ابوزہرہ، **الغزالي الفقيه**، ۵۳۱۔

کثرت سے استعمال کرتے ہیں۔'' النووی مزید لکھتے ہیں کہ '' یہ تمام تر علاقوں اور خطوں میں موجود ہیں اور ہر علاقے کے ماہرینِ فن اور طلبہ بہ خوبی جانتے ہیں کہ ان تصانیف کی جگہ لینے کی قابلیت رکھنے والی کسی مفید [جامع] کتاب کی عدم موجودگی ان کتابوں کی اہمیت کو دوچند کر دیتی ہے۔''[۵۱]

۳۔ فلسفۂ اخلاق کے ماہر

غزالی اپنے دورِ تصوف میں اپنے تعلیمی اکتسابات کے مختلف پہلوؤں، بالخصوص فقہی اطلاق و تعمیل پر غور و فکر کرنے لگے۔ ان کا کہنا ہے کہ تمام مذہبی تعلیمات اخلاقی حاصلات پر منتج ہوتی ہیں۔ تمام دینی ریاضت کا مقصد نیکیوں کی پرورش اور مذہبی موضوعات سے وابستہ جذبات کی توجیہ ہے۔ ان کے بہ قول تمام تر اہتمام اور تسلسل کے ساتھ مذہبی رسوم واعمال کی بجا آوری کرنا لاحاصل ہے اگر وہ انسان کو متقی اور نیکوکار نہیں بناتے۔ اعمالِ حسنہ اور اعلیٰ نیکیوں سے وابستہ افراد ہی صرف تقربِ الٰہی سے سرفراز ہوں گے، اور صرف انھی کی روحیں نورِ الٰہی کی لطافت حاصل کر سکیں گی۔

متعدد تحاریر اس بات پر شاہد ہیں کہ غزالی نے اپنی روح کا درماں پالیا؛ یہ بھی دراصل ان کے ذاتی تجربات اور مشاہدات کو دوسروں تک پہنچانے کا وسیلہ تھا۔ ان کا سب سے عظیم علمی کارنامہ اور مذہبی تاریخ کا کلاسیکی متن **إحياء علوم الدين** کی شکل میں موجود ہے۔[۵۲] **إحياء العلوم** خوب صورت اسلوب اور مثالی فکر کا شاہ کار ہے۔ اس میں ہم بجا طور پر غزالی کے عمدہ ذخیرۂ الفاظ سے بھی آشنا ہوتے ہیں۔ یہ کتاب بنیادی طور پر چار موضوعات کو محیط ہے، جن میں ''بندگی''، ''اعمال''، '' منجیات'' (نجات دینے والی چیزیں) اور '' مہلکات'' (یعنی جن چیزوں سے آخرت میں ہلاکت ہو) شامل ہیں۔ اس میں مذہبی تصورات، ہدایات اور اعمال کو سامنے لایا گیا ہے۔ اس کتاب میں جابجا بصیرت افروز قرآنی آیات اور احادیثِ نبوی کو بہت خوبی اور کمالِ فن کے ساتھ بزرگانِ دین، صوفیۂ کرام اور فقہائے ربانیین کی ریاضتوں اور جاں بازیوں سے مربوط کرکے دکھایا گیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ عرب وفارس اور دیگر ہمسایہ تہذیبوں کے ثقافتی سرمایے اور انسانی روایات و رسوم کے مختلف حوالوں کو بھی نہایت عمدگی سے پیش کیا گیا ہے۔ کوئی تو وجہ ہے کہ **إحياء العلوم** کو مذہبی اخلاقیات کے دائرۃ المعارف کی

۵۱۔ ابوزکریا محی الدین یحیی بن شرف النووی، **تهذيب الأسماء واللغات** (قاہرہ: إدارة الطباعة المنيرية، س ن)، ۱: ۳۔

۵۲۔ میں دین کے لیے نجات (Salvation) کی اصطلاح استعمال کرتا ہوں، کیوں کہ ابتدائی دور میں اس کا استعمال نجات کی کوششوں کے لیے ہی ہوتا تھا۔

حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔

إحیاء العلوم میں مصنف نے اسلام کی روحِ نبوت کو بحال کرنے کی کوشش کی ہے۔اس روحِ نبوت کے از سرِ نو حصول کے لیے علمی کمال شرطِ اولین ہے۔کتاب کا آغاز غزالی نے فقہا پر تنقید کرتے ہوئے کیا ہے۔ انھوں نے فقہا کی جانب سے اختیار کردہ سیاسی وفاداری و وابستگی اور بدترین قسم کی مادیت پسندی کو ہدفِ تنقید بنایا ہے۔[۵۳] ان کے خیال میں اہلِ علم نے معاشرے میں نیابتِ پیغمبری، زندہ ضمیری اور منبع علم جیسی اپنی شان دار حیثیتوں کو فراموش کر دیا ہے۔ مسلم علمی روایت کا نوحہ لکھتے ہوئے غزالی نے انجمادِ فکر اور مردہ دلی کا ذمہ دار خود تعلیم یافتہ طبقے کو قرار دیا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ روحِ نبوت کو دیس نکالا دینے کے سبب ان کے اندر وحشیانہ پن اور بیمار فکری پیدا ہو چکی ہے، اور بے جان مذہبی تعلیمات دراصل بے جان اخلاقی ڈھانچے کی بہ طور عقیدہ پاس داری کا نتیجہ ہیں۔

ہر شعبہ خواہ فقہ ہو، الٰہیات ہو یا اخلاقیات ہو، اسے اپنا کردار بدلنا چاہیے اور اس میں جدت لانی چاہیے۔ ان کا کہنا ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ غیر ضروری ثقافتی مظاہر اسلام کی مذہبی لغت کے کلیدی حاصلات کے مفاہیم و معانی اور کیفیات واثرات دھندلا جاتے ہیں اور ان میں تحریف و تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔انھوں نے پانچ بنیادی تصورات کے معانی میں ترمیم کی ہے: (۱) لفظ "فہم" یا "نظر و بصیرت" جو مجازاً فقہ کے لیے مستعمل ہے، (۲) "علم"، (۳) توحید، (۴) ذکر یا خدا کی حمد و ثنا اور (۵) حکمت۔[۵۴] وہ کہتے ہیں کہ یہ باور کر لینا بہت بڑی غلطی ہو گی کہ "فقہ" یا "قانون" صرف پیچیدہ اور غیر واضح حقائق و مباحث کی جزوی تفصیلات ہی کا نام ہے۔وہ اپنے قارئین کو یاد دلاتے ہیں کہ قرنِ اول میں لفظ فقہ، فہمِ ذات اور نجات کی جانب لے جانے والے علم کی تحصیل واکتساب سے عبارت تھا۔

غزالی کا اصرار ہے کہ فقہ کا تعلق انھی اعمال سے ہے جو مستحق نجات بننے کے لیے ادا کیے جائیں۔ان کے نزدیک یہ بات ذہن میں بٹھا لینی چاہیے کہ فقہ کی قانونی حیثیت ثانوی درجے کی حامل ہے جب کہ اس کا اصل مقصد تقویٰ اور خوفِ خدا کا حصول ہے۔اگر قانون تقویٰ پیدا کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو وہ اپنی موزونیت اور الوہی حیثیت کھو دیتا ہے۔ ایسی صورت میں یہ ایک سیکولر اور غیر دینی علم بن کر رہ جاتا ہے جو مسلمانوں کے اندر

۵۳- الغزالی، **إحیاء علوم الدین**، ۱: ۸-۳۷۔

۵۴- نفس مصدر، ۱: ۳۹-۴۰۔

تبدیلی لانے کی صلاحیت کھو بیٹھتا ہے۔ غزالی کے تصورِ "احیا" کا مرکزی نقطہ مثالی ہمت و کوشش اور عملِ پیہم، ہر دو کا احاطہ کرتا ہے۔ جب کہ **إحياء العلوم** ہمیں تشخیص و علاج کا جامع احاطہ کرتی ہے، اس میں بیان کردہ شدید احتمالات یہ تقاضا کرتے ہیں کہ اخلاقی بیانیے کی تجدید کا در بہر طور وا ہونا چاہیے۔

غزالی نے فقہی اور اخلاقی مباحث میں جو واضح فرق روا رکھا ہے وہ منہج و اسلوب اور آداب و رسوم کا مسئلہ ہے، جب کہ عملی طور پر ان اصطلاحات کے مابین کوئی فرق و امتیاز نہیں ہے۔ غزالی نے دل کا تعارف کچھ یوں کرایا تھا کہ یہ اخلاقی و قانونی قدروں کا مرکز ہے۔ امام غزالی کو اچھی طرح معلوم تھا کہ ایک قابل تقلید اور ممتاز فقیہ کو فقیہ النفس ہونے کی تمام جملہ شرائط پوری کرنی چاہییں۔ غزالی کا یقین ہے کہ اگر اخلاقیات کی تشخیص کا مرکز دل ہے تو پھر کامل علاج کے لیے لازمی ہے کہ انھیں بیماریوں پر توجہ مرکوز رکھی جائے جو دل کو آلودہ کرتی ہیں۔

۴۔ جوہر شریعت

غزالی پہلے کلاسیکی عالم ہیں جنھوں نے مختصر انداز میں مقاصد الشریعہ پر بحث کی ہے اور اس سلسلے میں اپنے استاد الجوینی کے خیالات کو ترقی دی ہے۔ اپنے نظریات کے اعلانیہ اظہار و بیان میں انھوں نے احتیاط سے کام لیا اور بہت مہارت کے ساتھ اس کو "غیر متفق علیہ مآخذ" کے عنوان سے اس پر خامہ فرسائی کی۔ انھوں نے اس میں بتایا کہ کس طرح مقاصدِ فقہ "مصلحت"، مثلاً سماجی بھلائی یا عوامی فلاح کے افادیت پسند نظریہ سے وابستہ ہیں۔[۵۵] غزالی لکھتے ہیں کہ مصلحت کا بنیادی مفہوم یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ " زیادہ سے زیادہ فائدہ حاصل کیا جائے اور تکلیف سے بچا جائے"۔ ان کے نظریہ کے مطابق ذاتی مفاد عام انسانی فطرت ہے۔[۵۶] بہر حال وہ مصلحت کا ایک اور بنیادی مفہوم انتہائی وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں، اور وہ ہے: " مقصد و روحِ شریعت کا تحفظ"۔[۵۷]

غزالی نزولِ وحی کے پانچ مقاصد تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ وہ واضح کرتے ہیں کہ وحی کے پانچ بنیادی اصول و مضمرات ہیں: دین، جان، عقل، عزت و آبرو اور مال کی حفاظت۔ وہ توضیحاً بیان کرتے ہیں کہ جو چیز ان پانچ اصولوں کا تحفظ کر سکے وہ مصلحت کے ضمن میں آتی ہے، جب کہ جو ان اصولوں کی پاس داری نہ کرے۔

۵۵۔ الغزالی، **المستصفٰی من علم الأصول**، ۲: ۴۷۸۔

۵۶۔ نفس مصدر، ۲: ۴۸۱۔

۵۷۔ نفس مصدر، ۲: ۴۸۲۔

لہٰذا ان نقصانات کا ازالہ کرنا عین مصلحت ہے۔[۵۸] اخلاقی و عوامی بھلائی کے لیے درکار ان اقدار کی فہرست پیش کرتے ہوئے غزالی نے ان پانچ اصولوں کو بہتر انسانی زندگی کے لیے "لازم" اور "کافی" قرار دیا ہے۔ ان کے خیال میں یہ مصالح مستحکم اور ناقابلِ تغیر ہیں اور وہ تنبیہ کرتے ہیں کہ ان قوانین واحکام کی کسی درجے میں بھی مخالفت حرام ہے۔[۵۹] غزالی کا دعویٰ ہے کہ اساسی مصادر، جیسا کہ قرآنِ کریم، مستند سنتِ نبوی ﷺ اور اجماع سے ماخوذ ومستفاد شرعی اصولوں کی نافرمانی باعث رسوائی ہے۔ وہ مختلف حوالوں اور طریقوں سے یہ وضاحت کرتے ہیں کہ کس طرح یہ اقدار اسلام کے اخلاقی و قانونی فلسفہ سے متعلق ان کے فہم کو متأثر کرتی ہیں۔

مقاصدی منطق کے فوائد و ثمرات کی پرجوش وکالت کے باوجود غزالی میں عدمِ تحفظ بھی واضح تھا۔ انھوں نے مقاصد اور مصالح کے درمیان ربط و تعلق کی نوعیت سے متعلق اپنے نقطۂ نظر کے چند شدت آمیز پہلوؤں میں نرمی لانے کی خاطر ایک نہایت بلیغ پیرایۂ بیان اپنایا۔ مثال کے طور پر وہ کہتے ہیں کہ "جو بھی یہ سوچتا ہے کہ مصلحت پانچواں ماخذ ہے وہ بہت غلطی پر ہے؛ جو بھی عوامی مفاد کی محاوراتی نوعیت کا رخ کرتا ہے جو کہ الوہی قوانین کے اصول پر پوری نہیں اترتی، وہ یقیناً [ناجائز] قانون سازی یا شریعت سازی کی طرف جانکلتا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے کوئی شخص استحسان کے پیشِ نظر [ناجائز] قانون سازی میں ملوث رہتا ہے۔[۶۰] ان کا دعویٰ ہے کہ "صرف سخت حالات میں ہی عوامی بھلائی کو اپنانے کی اجازت ہے"۔ وہ آگے لکھتے ہیں کہ یہ چیز اس بات کا ثبوت ہے کہ مصلحت پانچواں ماخذ نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ **من استصلح فقد شرع**، یعنی جس نے مصلحت کے پیشِ نظر قانون سازی کی، اس نے (ناجائز) اپنی شریعت وضع کی۔[۶۱]

غزالی واضح طور پر مصلحت کے صرف اسی طرزِ عمل کی توثیق کرتے ہیں جو شریعت کے مقاصد سے وابستہ رہے اور مسلمہ اور مستند ماخذ کے طور پر ان کی تشریح و تعبیر کرے۔[۶۲] وہ لکھتے ہیں کہ:

ہر وہ مصلحت جو قرآن و سنت اور اجماع سے ماخوذ مقصودِ شرعی سے میل کھاتی ہو یقینی طور پر ان مآخذ سے باہر کی چیز

---

۵۸ – نفس مصدر۔

۵۹– نفس مصدر، ۲: ۵۰۴۔

۶۰– نفس مصدر، ۲: ۵۰۳۔

۶۱– نفس مصدر، ۲: ۵۰۶۔

۶۲– عبدالمجید الترکی، **نظریات الاستصلاح عند الغزالي** (رباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ۱۹۸۸ء)، ۹۰–۲۷۵۔

ہے۔۔۔اگر ہم مصلحت کو مقاصدِ شریعت کے محافظ کے طور پر واضح کریں تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ کسی کے مفادِ عامہ یا عوامی بھلائی کے تصور سے وابستہ رہنے پر نقد کیا جائے۔ در حقیقت یہ ضروری ہے کہ اس کے حجت ہونے کے حوالے سے ہمیں واضح موقف رکھنا چاہیے۔(۶۳)

۵- قابلِ فہم حجت کے وکیل

غزالی نے **المستصفیٰ** کے ایک جز میں اپنی دیگر تحریروں کی طرح فقہی تعلیمات میں پیروی یا تقلید کو نظر انداز کر دیا ہے۔ غزالی کا مطالبہ ہے کہ ایک عام آدمی کو بھی کم از کم تھوڑی بہت سوچ بچار ضرور کرنی چاہیے کہ کیسے اور کیوں اس نے حجت اور روایت کے دلائل پر اعتماد کیا ہے۔ ان کا یہ تصور وضاحت کا متقاضی ہے۔

مسلمانوں کو چاہیے کہ ان احکام وعادات کے مطابق زندگی گزاریں جو ان علما اور ماہرینِ فن کے مرتب کردہ ہوں، جو مستند مآخذ کی پر پیچ وادیوں سے اصول و قوانین کے اخذ واستنباط کی پوری صلاحیت ومہارت رکھتے ہوں۔ ایک ماہرِ فن جو اپنے ہی تعبیری نظریات کی بنیاد پر اصول و قواعد مرتب کرتا ہے، اس کو مجتہد کہا جاتا ہے، مثلاً وہ شخص جو آزادانہ اجتہاد کی مشق کرتا ہے۔ چناں چہ اجتہاد آزادانہ منطقی سوچ بچار کا اشاراتی مظہر ہے اور ایک ایسا اظہار یہ ہے جو فقہ کی پیچیدگیوں کو او جھل کر دیتا ہے۔ بہت سے لوگ اس کے ماہر نہیں ہوتے۔ اگر کوئی شخص آزادانہ طور پر اصول اخذ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو وہ کسی ماہرِ فقہ کی جانب سے مرتب کردہ اصول و قوانین کی پیروی کرتا ہے، اسی اتباع کو اصطلاحاً تقلید کہا جاتا ہے، اس کا لغوی مطلب ''گردن میں قلادہ ڈالنا ہے''۔ اس مفہوم کے لحاظ سے اس لفظ کا مطلب مجتہد کی دلیل کا اسیر ہو جانا ہے۔ فقہا نے اس تقلید کے جواز کی نوعیت اور اس کی حدود پر بحث و تمحیص کر رکھی ہے۔ ایک مسئلہ جو مرکزی نوعیت کا ہے وہ یہ ہے کہ آیا کسی بھی انسان کو ان احکامات کی پیروی بغیر کسی سوال کے کرنی چاہیے یا جس مسئلے کا اسے سامنا ہے، اس بارے میں اسے خود بھی سوچ بچار کرنی چاہیے۔

غزالی کے نزدیک دلیل وحجت حقائق کی تلاش سے وابستہ ہے۔ حقائق کی تلاش میں اپنی زندگی جھونک کر وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ حجت کی حمایت میں میسر شواہد کی کھوج لگانا جان جوکھوں کا کام ہے۔ تقلید یا حجت کی حمایت کا مطلب ان کی رائے میں یہ تھا کہ کسی حکم کی توثیق کرنے والی دلیل سے واقفیت کے بغیر اس حکم کو درست تسلیم کر لینا۔ کسی بھی فقہی حجت کی اندھی تقلید کے خلاف غزالی نے سخت احتجاج کیا تھا۔ چناں چہ انھوں نے تقلید کو

۶۳- الغزالی، المستصفی، ۲: ۵۰۳۔

"بے سند اندھی تقلید یا جہالت آمیز اطاعت" سے تعبیر کیا۔[۶۴] تقلید پر ان کا ردعمل دراصل ان تصورات کا جواب تھا جو انھوں نے متن پر مبنی سخت گیر تشریح کے علم بردار اور بدعقیدہ شیعہ اسماعیلی مخالفین کی طرف سے سنے تھے۔ انھوں نے وضاحت سے ذکر کیا ہے کہ دونوں گروہوں کا مطالبہ ہے کہ ان کے متبعین اور پیروکار ان کے علماے حجت کی تقلید بغیر کسی وجہ اور دلیل کے ساتھ کریں۔

غزالی کے مطابق تقلید اتباع سے مختلف درجہ کی چیز ہے، اتباع کے دو مفہوم ہوسکتے ہیں: (۱) ہم آہنگی کے سبب ان پر عمل کرنا۔ (۲) ایسی اطاعت جس پر شرح صدر ہو (یعنی علمیاتی تحفظ کا یقین ہو)۔ مسلم روایت میں اہلِ ایمان اپنے ائمہ و علما کے پیش کردہ نمونۂ عمل کو تقلید کے ذریعے ہو بہو دہراتے ہیں۔ مسلمان کوشش کرتے ہیں کہ رسولِ مکرم علیہ السلام کی طرف سے پیش کردہ نمونے کی بنیاد پر اپنے ذاتی طرزِ عمل کو اسی طرح ڈھال لیں۔ تاہم غزالی کی راے میں اخلاقی ذمے داری نبھانے کے لیے ایک مومن بغیر کسی علمی و فکری کوشش و تردد کے سنجیدہ تقلید نہیں کرسکتا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ کسی بھی فقہی حجت یا مکتب کے ساتھ تعامل یا اس کی پیروی اخلاقی تیقن اور اعتماد پر مبنی ہونی چاہیے، اگرچہ یہ تیقن اور اعتماد کم تر درجے میں بھی ہو۔

غزالی کی جانب سے پیش کردہ تقلید و اتباع کے مابین فرق کا واضح تصور اس بات کا پتا دیتا ہے کہ انھوں نے مسلم فقہی فلسفہ کے میدان میں موجود ایک اقلیتی راے کی بنیاد پر ایسا کیا تھا۔[۶۵] انھوں نے ایک اقلیتی گروہ کی حمایت کی کیوں؛ کہ وہ اجتہاد کے طریق و منہج کی وسعتوں سے بہ خوبی آگاہ تھے۔ جہاں اکثر علما اس اصطلاح کو آزادانہ قواعد و اصول کی تلاش کے تکنیکی مفہوم کے طور استعمال کرتے ہیں، وہاں غزالی اسے ایک وسیع معنوی انداز میں برتتے دکھائی دیتے ہیں۔ اگرچہ وہ اس اصطلاح کے تکنیکی مفہوم سے پوری طرح متفق نہیں معلوم ہوتے، تاہم وہ اکثر اس کو متعین و معلوم فیصلہ کے مفہوم کے ساتھ استعمال میں لاتے ہیں۔[۶۶] بہ الفاظِ دگر غزالی کے بہ قول ایک عام آدمی کو بھی فقہی تعلیمات کے امور میں کسی نہ کسی حد تک علمی مساعی کی مشق ضرور کرنی چاہیے تاکہ اس کے قانونی عمل کے متعلق اسے کوئی متعین راے معلوم ہوسکے۔ کم از کم اسے یہ ضرور معلوم ہو کہ اس نے ایک عالم و فقیہ کی پیش کردہ دلیل و حجت کو کیوں کر قبول کیا ہے، اور اس نے زید کی جگہ بکر کی تقلید کیوں کی۔

۶۴- نفس مصدر۔

۶۵- الزرکشی، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ۵۵۷۔

۶۶- الغزالی، **الإحياء في كتاب الكسب والمعاش**، ۲: ۶۱- ۲۸۵۔

سچائی اور فقہی ذمے داریوں کے بارے میں یہ تأسف واضطراب غزالی کے ذاتی تجربات سے بہت ہی قریب تھا۔ چناں چہ یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں ہے کہ وہ اپنی علمی مساعی میں اس مسٔلے کی طرف بار بار رجوع کرتے تھے۔ اپنی کتاب **میزان العمل** کے بہت ہی مؤثر تتمے میں وہ لکھتے ہیں:[٦٧]

مذاہب ومسالک کی (موضوعی) حجت ودلیل کی طرف توجہ کرنا چھوڑ دو، اور غور وفکر کے ذریعے بذاتِ خود حق کی کھوج لگاؤ تاکہ تم خود صاحبِ مذہب بن سکو، اندھے بن کر مت رہو کہ جو بھی رہ نمائی کر رہا ہو اس کی تقلید کرنے لگو، جب کہ تمھارے رہبر جیسے ہزاروں رہبر تمھارے ارد گرد ہوں، اور ان میں سے ہر ایک یہ آواز دے رہا ہو کہ اس نے تمھیں ہلاک کر دیا، ور تمھیں راہِ راست سے بھٹکا دیا، اور آخر کار (جب تم اپنے فیصلے کی بنیاد پر اپنے رہبر کی تقلید کرنے لگو گے تو) تمھیں معلوم ہو جائے گا تمھارے رہبر نے ہی تم پر ظلم کیا ہے۔ لہٰذا سوائے (فکری) استقلال کے تمھارے پاس کوئی راہِ نجات نہیں ہے۔

خـذ مـا تـراه ودع شـيـئا سـمعت بـه

في طـالع الـشمس مـا يغنيک عـن زحـل

اگر ان الفاظ سے آپ کے موروثی معتقدات پر ضرب پڑتی ہو اور آپ کو وہ تلاش وتحقیق پر آمادہ کرتی ہو تو پھر لکھا عبث اور رائیگاں نہیں ہے، اس کے علاوہ کیا چاہیے۔ شک آپ کو سچائی تک لے جاتا ہے۔ جس کے ذہن میں تشکیک نہیں ابھرتی وہ تحقیق وجستجو میں ناکام رہے گا، اور جو تحقیق وجستجو نہیں کرتا وہ حصولِ بصیرت میں ناکام رہتا ہے۔ اور بصیرت کے بغیر آپ بے بہرہ اور بے شعور ہیں، اور ہم اس طرح کے ہر برے نتیجے سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں۔

نتیجۂ بحث

فقہا اور ان کے کارناموں کے متعلق غزالی کے ہاں پائے جانے والے اضطراب کے باوجود انھوں نے کبھی اسلامی فقہ کی روایت سے اپنے آپ کو الگ کرنے کی کوشش نہیں کی۔ درحقیقت وہ اپنی زندگی کے آخر تک اگرچہ احیائی نقطۂ نگاہ ہی سے سہی، بہر حال اس کی طرف مائل رہے۔ یقین وایمان کی ذاتی جستجو کے لیے جہدِ مسلسل،

٦٧- الغزالی، **میزان الأعمال**، ۱٦۵۔ اس اقتباس سے پہلے غزالی یہ بحث کرتے ہیں کہ لفظ مذہب صرف ایک معنی کا حامل ہے جس کے معنی دلیل کے ہوتے ہیں یا پھر مختلف المعانی لفظ ہے جس میں دلیل کے مفہوم کے ساتھ دوسرے معانی بھی شامل ہیں، بلکہ اس میں مصدر علم، ثقافتی اور سماجی تعصب کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے۔

تصوف سے ان کا گہرا شغف، فقہی استقلال اور وحی کے سماجی مقاصد و مصالح، یہ تمام تر چیزیں فقہ و اخلاقیات پر لکھی گئی ان کی تحریروں میں مختلف صورتوں میں نظر آتی ہیں۔ کیا ہم اس خیال کو بہ آسانی قبول کر سکتے ہیں کہ ایک عالم جو اپنے سفر حیات میں متعدد ڈرامائی تبدیلیوں سے ہی نہیں گزرا اور ذاتی شعور و ادراک کے ساتھ اپنی شخصیت کی تعمیرِ نو کی، اس کی زندگی کے تجربات نے اس پر کچھ اثرات مرتب نہیں کیے ہوں گے؟ غزالی جن جن صوفیہ سے رابطہ میں آئے، ان سب سے استفادہ کیا، اور ان کے تجربات و بیانات کے مشاہدے کے بعد بالکل بدل گئے۔ ان کی صوفیانہ شخصیت ان کی سوانح حیات کا وہ حصہ ہے جو معدودے چند اختلافات کے ساتھ مصدقہ و مسلمہ ہے۔

غزالی کا سوانحی خاکہ ایک ایسا عدسہ ہے جس کے ذریعے ہم ماضی میں جھانک سکتے ہیں۔ انھوں نے علما و صوفیہ متقدمین، جن سے امام غزالی نے نظریاتی روشنی لی یا جن سے وہ متأثر ہوئے، ان کے بارے میں ہمارا نقطۂ نظر تبدیل کر دیا۔ اس بات کی وضاحت مورخ دانیال بورسٹن ایک اور تناظر سے کرتے ہیں کہ یہ وہ راستہ ہے جس پر چل کر غزالی نے اپنے پیش رووں کے علمی ورثے کو ہم تک پہنچاتے ہیں۔ (۶۸)

غزالی کا موازنہ جاپانی مصور سیسشو ٹویو سے کیا جاسکتا ہے جس نے منگ نسل کے مصوروں سے یہ فن سیکھا تھا، یا پھر البرکہت ڈرور سے، جس نے وینے تسیائی مصوروں سے یہ فن سیکھا تھا۔ اب ہم منگ اور وینے تسیائی مصوروں کو سیسشو اور ڈاورر کے بغیر نہیں جان سکتے۔ لیکن سیسشو اور ڈاورر کی طرح غزالی نے اپنے پیش رووں کی محض ترجمانی کا کام نہیں کیا، بلکہ بورسٹن کے الفاظ میں "وہ اپنے پیش رووں کو آئندہ نسلوں تک منتقل کرتے ہیں۔"(۶۸)

اپنی ابتدائی علمی زندگی ہی میں غزالی نے اس کا ادراک کر لیا تھا کہ غیر ضروری روایات کی اندھی تقلید اور اس سے وابستگی، اخلاقی، روحانی اور دینی ہر اعتبار سے لاحاصل ہے۔ انھوں نے کوشش کی کہ وہ فقہی آزادی کی ایک ایسی گنجائش پیدا کر سکیں جس میں حجت کی تقلید کی غالب روایت کو پسِ منظر میں دھکیل سکیں۔ دلیل و حجت کی پیروی اور اس پر اعتماد کی بحث میں انھوں نے فقہی حجت کو قابل فہم بنانے کی جدوجہد ہی پر اکتفا نہیں کیا کہ اس کے ذریعہ لوگ انفرادی سطح پر اپنی ذمے داریوں کا بوجھ اٹھانے لگیں، بلکہ انھوں نے اس حجت کے قابل فہم ہونے کی بھی توضیح کی تاکہ مقاصدِ نزولِ وحی کے حصول کے لیے ایک عملی نمونہ وجود میں آسکے۔ اپنے استاد امام جوینی کے منہج عمل کو اپناتے ہوئے انھوں نے وحی پر مبنی فقہی تعلیمات کی منطقی تفہیم کی راہ کھولی۔ ان کے نزدیک مقصودِ وحی منطقی طور پر عوامی مفاد کو پیشِ نظر رکھنا ہے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے یہ طے فرمادیا ہے کہ کیا اچھا ہے اور کیا برا، تب بھی غزالی نے اچھائی کی تفہیم کا عقلی دروازہ کھلا چھوڑنے پر اصرار کیا ہے۔ یہ ہے غزالی کی ذہانت، ایک ایسا عبقری انسان،

68– Boorstin, Cleopatra's Nose: Essays on the Unexpected, 33.

بعد میں آنے والی علما وفقہا کی نسلیں جس سے انتہائی متاثر ہیں اور جنھوں نے ان کی تعلیمات کو بنیاد بناتے ہوئے اسلامی قانون کی عمارت کی آرائش کرنے کی کوششیں جاری رکھی ہوئی ہیں۔ معاصر مسلم فقہی فکر میں مقاصدِ شریعت کو بہت اہمیت حاصل ہوتی جارہی ہے، اور اس اعتبار سے غزالی نے نہ صرف اپنے پیش رووں سے ہمیں روشناس کروایا ہے بلکہ انھوں نے اسلام کی علمی روایت کو اس انداز سے ہم تک منتقل کیا ہے کہ ہم ابھی تک اس کی مکمل توضیح نہیں کر سکے۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞

List of Sources in Roman Script

- Abū Zahra, al-Shaykh Muḥammad. "Al-Ghazālī al-Faqīh." In *Abū Ḥāmid al-Ghazālī fī al-dhikrā al-miʾawiya al-tāsiʿa li mīlādihi*. Damascus: al-Majlis al-aʿlā li riʿāyat al-funūn wa'l-ādāb wa'l-ʿulūm al-ijtimāʿīya, 1962.
- Amīn, Ḥusayn. *al-Ghazālī faqīh wa-faylasūf wa-mutaṣawwif*. Baghdad: Maṭbaʿat al-Irshād, 1963.
- al-Aʿsam, ʿAbd al-Amīr. *al-Faylasūf al-Ghazzālī: iʿāda taqwīm li munḥaná taṭawwurihi al-rūḥī*. Cairo: Dār Qubā li'l-Ṭibāʿ wa'l-Nashr wa'l-Tawzīʿ, 1998.
- Bījū, Maḥmūd. "al-Taʿrīf bi al-muʾallif wa'l-kitāb." In *Mīzān al-'amal li Abī Ḥāmid al-Ghazālī*. Damascus: Dār al-Taqwá, 1428/2008.
- Boorstin, Daniel J. *Cleopatra's Nose: Essays on the Unexpected*. New York: Vintage Books, 1995.
- Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972.
- al-Fāsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Thaʿlabī al-Ḥujawī. al-*Fikr al-sāmī fī tārīkh al-fiqh al-islāmī*. Vol. 2. Ed. 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Fattāḥ al-Qāri'. Cairo: Maktabat Dār al-Turāth, 1397/1977.
- Cavell, Marcia. *Becoming a Subject: Reflections in Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford & New York: Clarendon Press, 2006.
- F. Jabre. "La biographie et l'oeuvre de Ghazālī reconsiderée À la lumière des *Tabaqāt* De Sobkī." *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 1, no. Cairo (1954): 73-102.
- Fadel, Mohammad. "The Social Logic of *Taqlīd* and the Rise of the *Mukhtaṣar*." *Islamic Law and Society* 3, no. 2 (1996): 193-233.

❖ al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *al-Mankhūl min ta'līqāt al-uṣūl*. Ed. Muḥammad Ḥasan Hītū. 3 ed. Beirut; Damascus: Dār al-Fikr, 1419/1998.

❖ ________. *Iḥyā ʿulūm al-dīn*. 5 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, 1421/2001.

❖ ________. *Faḍāʾil al-anām min rasāil ḥujjat al-islām: rasāʾil al-imām Ghazālī al-fārasīya*. Trans. by Yūsuf 'Abd al-Fattāh Faraj, 'Abd al-Ḥamīd Madkūr and Muḥammad 'Alā' al-Dīn Manṣūr. Cairo: Majlis al-A'lá lil-Thaqāfa, 2005.

❖ ________. Ed. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar. *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*. 2 vols. Beirut: Muʾassasa al-Risāla, 1417/1997.

❖ ________. *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*. Ed. Ḥamza b. Zuhayr Ḥāfiẓ. 4 vols. Madīna: Sharika al-Madīna al-Munawwara li'l-Ṭibāʿa wa'l-Nashr, 1413/1993.

❖ ________. *Al-Munqidh min al-Ḍalāl*. vol. 7 Majmū'at rasāʾil al-imām al-Ghazālī. Ed. Aḥmad Shams al-Dīn. Beirut Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1409/1988.

❖ Griffel, Frank. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2009.

❖ Ḥanafī, Ḥasan. "al-Juẓūr al-taʾrīkyhīya li ʿazmat al-ḥurrīya wa'l-dīmuqrāṭīya fī wijdāninā al-muʿāṣir." In *al-Dīmuqratīya wa-ḥuqūq al-insān fi al-waṭan al-ʿarabī*. Ed. ʿAlī al-Dīn Hilāl, 170-88. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabīya, 1983.

❖ al-Ḥifnāwī, Muḥammad Ibrāhīm. *al-Fatḥ al-mubīn fi ḥall rumūz wa-muṣṭalaḥāt al-fuqahāʾ wa'l-uṣūliyyīn*. Cairo: Dār al-Salām, 2005.

❖ al-Hindī, ʿAlā al-Dīn ʿAlī al-Muttaqqī. *Kanz al-ʿummāl fi sunan al-aqwāl wa'l-afʿāl*. Vol. 22. 2nd ed. Hyderabad: Maṭbaʿat Majlis Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1395/1975.

❖ al-Jābiri, Muḥammad ʿĀbid. *Naqd al-ʿaql al-ʿarabī*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabi, 1991.

- al-Jawzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī, *al-Muntaẓam fī tawārīkh al-mulūk wa'l-umam*. Ed. Suhayl Zakkār. 10 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1415/1995.
- al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh. *Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-madhhab*. Ed. 'Abd al-'Aẓīm Dīb. Jiddah: Dār al-Minhāj, 2007.
- Kâtip, Çelebi. *Kashf al-ẓunūn 'an asāmī al-kutub wa'l-funūn*. Hadīyah al-Ārifīn, Ed. Ismā'īl Bāsh**ā**d or Bābānī. Beirut: Dār al-Fikr, 1982.
- Kubrāzādah, Tāsh. *Mawsūʿa muṣṭalaḥāt miftāḥ al-saʿāda wa-miṣbāḥ al-siyāda fī mawḍūʿāt al-ʿulūm*, Ed. Rafīq al-ʿAjam and ʿAlī Daḥrūj. Beirut: Maktabat Lubnān, 1998.
- Landau-Tasseron, Ella. "The 'Cyclical Reform': A Study of the *Mujaddid* Tradition." *Studia Islamica* 70 (1989): 79-117.
- Le Strange, G. *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*. Lahore: al-Biruni, 1977.
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- ________. "The Non-Asharite Shafiʿism of Abū Ḥāmid Al-Ghazzālī." *Revue des Etudes Islamiques* 54 (1986): 239-257.
- Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* Leiden; New York: Brill, 1997.
- Moosa, Ebrahim. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2005.
- al-Nawawī, Abū Zakarīya Muḥī al-Dīn b. Sharaf. *Kitāb al-majmūʿ sharḥ al-muhadhdhab li al-Shīrāzī*. Ed. Muḥammad Najīb al-Muṭīʿī. 2nd ed. Riyad: Dār ʿĀlam al-Kutub, 2006.
- al-Nawawī, Abū Zakarīya Muḥyī al-Dīn b. Sharaf. *Tahdhīb al-asmā' wa'l-lughāt*. Ed. 'Abduh 'Alī Kūshak. 4 vols. Damascus: Dār al-Fayḥāʾ: Dār al-Manhal Nāshirūn, 2006.

- Qāsim, Maḥmūd. *Madhhab al-Ghazālī fī al-ʻ aql wa-al-taqlīd*. Cairo: Maṭbʻ a-al Mukhaymar,1382/1967
- Reinhart, A. Kevin. "'Like the Difference between Heaven and Earth': Hanafi and Shafii Discussions of *Wajib* and *Fard*" In *Studies in Islamic Legal Theory*. Ed. Bernard G. Weiss, 205-233. Leiden; Boston: Brill, 2002.
- Ṣaʻ īdī, ʻ Abd al-Mutaʻ āl. *al-Mujaddidūn fī al-islām min al-qarn al-awwal ilá al-rābiʻ ʻ ashar* 100-1370 *AH*. Jamāmīz, [Cairo] Maktabat al-Ādāb, 1962.
- Shams al-Dīn, Aḥmad. "'Muqaddima Mujmūʿ at rasāʾ il al-imām al-Ghazālī." In *Mujmūʿ at rasāʾ il al-imām al-Ghazālī*. Ed. Aḥmad Shams al-Dīn. 1409/1988.
- al-Subkī, Tāj al-Dīn ʻ Abd al-Wahhāb ibn ʻ Alī. *Ṭabaqāt al-shāfiʻ īya al-kubrá*. Ed. ʻ Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, and Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī. 10 vols. Cairo: Fayṣal ʿ Īsá Bābī al-Ḥalabī/Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʻ Arabīya, 1383/1964.
- Tāmir, ʿ Ārif. *al-Ghazālī bayna al-falsafa wa'l-dīn*. London: Riad El-Rayyes, 1987.
- al-Turkī, ʿ Abd al-Majīd. "Naẓarīyat al-istiṣlāḥ ʿ inda al-Ghazālī." In *Abū Ḥāmid al-Ghazālī: dirāsāt fī fikrihi wa ʿ aṣrihi wa taʾ thīrihi*, 275-290. Rabat: Kulliyat al-Ādāb wa'l-ʿ Ulūm al-Insānīya, 1988.
- al-Yāfī, ʿAbd al-Karīm. "Sīrat al-imām Abī Ḥāmid al-Ghazālī wa-makānatuhu." *al-Turâth al-ʻarabî* 22 (1406/1986): 7-32.
- al-Zabīdī, al-Sayyid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥusaynī al-shahīr bi Murtaḍá. *Itḥāf al-sādah al-muttaqīn bi-sharḥ Iḥyāʼ ʻ ulūm al-dīn*. 14 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻ Ilmīya, 2002.
- Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad b. Bahādur b. ʿ Abd Allāh. *al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*. 4 vols., Ed. Muḥammad Muḥammad Tāmir. Beirut: Manshūrāt Muḥammad ʻ Alī Bayḍūn, Dār al-Kutub al-ʻ Ilmīya, 1421/2000.

❖ Ziyāda, Khālid. "Zuhūr al-Muthaqqaf " *al-Ijtihād* vol. 2, no. 6 (1989): 149-187.

❖ al-Zuḥaylī, Muḥammad. "Ghazālī al-faqīh wa kitābuhu *al-Wajīz*." *al-Turāth al-ʿarabī* 22 (1986): 79-108.