ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

خاندان۔ اسلامی نقطۂ نظر کا مطالعہ
سید جلال الدین عمری (دہلی)

فکر اسلامی پر مسئلۂ ارجاء کے اثرات
مولانا محبوب فروغ احمد (حیدرآباد)

شاہ ولی اللہ کے فقہی نظریات
مولانا اختر امام عادل (حیدرآباد)

جدید ہندوستان کے علمی مراکز کی فقہی خدمات
ڈاکٹر ضیاء الدین اصلاحی (علی گڑھ)

بیسویں صدی میں برصغیر کا عربی ادب
پروفیسر محمد حسان خاں صاحب (بھوپال)

تبصرے
ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی (علی گڑھ)

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اپریل ـــــــ جون ۲۰۰۴ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

معاون مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

پوسٹ بکس ۹۳

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ

جلد ۲۳ شمارہ ۲

ربیع الاول ـــــــــ جمادی الاولی ۱۴۲۵ھ

اپریل ـــــــــ جون ۲۰۰۴ء

زرِ تعاون

اندرونِ ملک

فی شمارہ	۲۵ روپے
سالانہ	۱۰۰ روپے
سالانہ (لائبریریاں وادارے)	۱۲۵ روپے

بیرونِ ملک

سالانہ انفرادی	۴۰۰ روپے
سالانہ ادارے	۶۰۰ روپے

پاکستان

سالانہ انفرادی	۲۰۰ روپے
سالانہ ادارے	۳۰۰ روپے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے دعوت آفسٹ پرنٹرس دہلی۔۶ سے چھپوا کر
ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرستِ مضامین

حرفِ آغاز

خاندان۔ اسلامی نقطۂ نظر کا مطالعہ — سید جلال الدین عمری ۵

تحقیق و تنقید

فکرِ اسلامی پر مسئلۂ ارجاء کے اثرات — مولانا محبوب فروغ احمد ۲۰

بحث و نظر

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے اہم فقہی نظریات (۲) — مولانا اختر امام عادل ۴۵

جدید ہندوستان میں مدارس اور علمی مراکز کی فقہی خدمات — ڈاکٹر ضیاء الدین فلاحی ۷۱

ترجمہ و تلخیص

بیسویں صدی میں برِصغیر کا عربی ادب — ڈاکٹر احمد ادریس مصری / پروفیسر محمد حسّان خان ۱۰۱

تعارف و تبصرہ

تمباکو اور اسلام (حفظ الرحمٰن اعظمی) — محمد رضی الاسلام ندوی ۱۲۰

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ مولانا محبوب فروغ احمد
استادِ حدیث، دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد

۲۔ مولانا اختر امام عادل
مہتمم جامعۂ ربّانی، سمستی پور، بہار

۳۔ ڈاکٹر ضیاء الدین فلاحی
لکچرر شعبۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر احمد ادریس
مصر

۵۔ پروفیسر محمد حسّان خان
صدر شعبۂ عربی وڈین فیکلٹی آف آرٹس، برکت اللہ یونیورسٹی، بھوپال

۶۔ محمد رضی الاسلام ندوی
رکن ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

۷۔ سید جلال الدین عمری
صدر ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرف آغاز

خاندان- اسلامی نقطۂ نظر کا مطالعہ

سید جلال الدین عمری

انسان اجتماعیت پسند ہے

روئے زمین پر جب سے انسان کا وجود ہے وہ مل جل کر رہ رہا ہے اور اجتماعی زندگی گزار رہا ہے۔ یہ اس کی فطرت ہے۔ وہ اپنی فطرت کے لحاظ سے اجتماعیت پسند ہے اور اپنے ہم جنس افراد کے ساتھ مل جل کر رہنا چاہتا ہے۔ اس کے ساتھ وہ ان کے تعاون کا بھی محتاج ہے۔ اس کے بغیر وہ اپنی ضروریاتِ حیات پوری نہیں کرسکتا بلکہ اس کے وجود اور بقا ہی کو شدید خطرہ لاحق ہوجائے گا۔

خاندان سے اجتماعیت کا آغاز ہوا

انسان کی اجتماعی زندگی کا آغاز اس کے قریب ترین افراد سے ہوا۔ یہی اس کا خاندان ہے۔ اسے یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ خاندان وہ اولین ادارہ ہے جس سے انسان نے درس اجتماعیت حاصل کیا۔ اس دنیا میں آنے کے بعد انسان کو جس تعاون کی ضرورت ہے وہ اسے خاندان ہی سے ملتا ہے۔ خاندان سے باہر وہ اس کی توقع نہیں کرسکتا۔

خاندان کی اہمیت

افرادِ خاندان کے درمیان ایک دوسرے کی ضروریات کی تکمیل، ان کے تقاضوں کو پورا کرنے اور ان کی حفاظت و صیانت کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ خاندان کے اندر ہر فرد کو اطمینان ہوتا ہے کہ اس کی ضروریات پوری ہوتی رہیں گی اور کوئی بھی نازک مرحلہ پیش آئے تو اس کی حفاظت کی جائے گی۔ یہ

سب کچھ فطری طور پر اور بغیر کسی دباؤ کے انجام پاتا ہے۔ خاندان کے بہت سے مسائل ہوتے ہیں، انھیں افرادِ خاندان مل جل کر حل کرتے رہتے ہیں۔ اسے وہ بوجھ نہیں بلکہ اپنی ذمہ داری سمجھتے ہیں۔

اس طرح خاندان کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ آدمی کے چاروں طرف اس کے بہی خواہ اور ہم درد افراد کا ایک حلقہ موجود ہوتا ہے، جن کے درمیان وہ خود کو محفوظ اور مامون پاتا ہے اور جو مشکلات میں اس کے کام آتا ہے۔

خاندان سے انسان کا جذباتی تعلق بھی ہوتا ہے۔ وہ اس سے دلی قربت اور یگانگت محسوس کرتا ہے اور رنج و راحت میں اسے شریک دیکھنا چاہتا ہے۔ افراد خاندان اس کی خوشیوں کو دوبالا کرتے ہیں۔ ان کی محبت اور ہمدردی اس کے درد و الم کو کم کرتی اور اسے سکون فراہم کرتی ہے۔ خاندان اس کی ضرورت بھی ہے اور اس کے لیے وجہ سکون بھی۔

خاندان معاشرہ کی اساس ہے

خاندان چھوٹے اور بڑے ہو سکتے ہیں۔ ان کے مجموعے سے سماج اور معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ خاندان کے استحکام اور عدم استحکام سے معاشرے کا استحکام اور عدم استحکام وابستہ ہے۔ خاندان کی بنیادیں مضبوط ہوں تو معاشرے کو مضبوطی اور استواری حاصل ہوگی یہ کم زور ہو تو پورا معاشرہ ضعف اور اضمحلال کا شکار ہوگا۔ ایک ایک اینٹ کی پختگی سے پوری عمارت مضبوط ہوتی ہے۔ خام اور کم زور اینٹوں سے مضبوط عمارت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ خاندان وہ بنیادی پتھر ہے کہ یہ اپنی جگہ سے ہٹتا ہے تو پورے معاشرہ کی چولیں ہل جاتی ہیں اور تعلقات میں بگاڑ اور فساد رونما ہونے لگتا ہے۔ خاندان کے ٹوٹنے سے وہ دائرہ یا سرکل ٹوٹ جاتا ہے جس سے انسان کا قلبی تعلق ہوتا ہے۔ وہ لوگ جنھیں انسان اپنا سمجھتا ہے، جو اس سے انتہائی قریب ہوتے ہیں، وہ بھی دور ہوتے چلے جاتے ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ وہ تمام

تعلقات جو خاندان کی وجہ سے وجود میں آتے ہیں اور اس کی بقا سے وابستہ ہیں، اس کے ٹوٹتے ہی ختم ہوجاتے ہیں اور انسان خاندان کے سکون سے محروم ہوجاتا ہے۔ خاندان کا ٹوٹنا کوئی معمولی بات نہیں ہے۔ یہ اتنا بڑا خسارہ ہے کہ کوئی بھی معاشرہ زیادہ دنوں تک اسے برداشت نہیں کرسکتا۔

خاندان کی صحیح تعمیر پیغمبروں کے ذریعہ ہوتی ہے

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہر خاندان مثالی نہیں ہوتا۔ بہت سے خاندانوں میں اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ان کے درمیان خوش گوار تعلقات نہیں ہوتے اور وہ ایک دوسرے کے حقوق نہیں پہچانتے۔ اس کی وجہ خاندانی نظام کی خرابی نہیں، بلکہ ذاتی اغراض اور مفادات کا تصادم ہے۔ جب کبھی انسان کا ذاتی مفاد خاندان کے مفاد پر غالب آجاتا ہے اس کی تقدیس پامال ہونے لگتی ہے اور اسے خسارے سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ آدمی خاندان کی ضرورت اور اہمیت کو محسوس کرے اور اسے نقصان نہ پہنچنے دے۔ اللہ کے رسولوں کے احسانات میں ایک احسان یہ بھی ہے کہ خاندان میں جو بگاڑ اور فساد در آتا ہے وہ اس کی اصلاح کرتے اور صحیح نہج پر اس کی تعمیر کا فرض انجام دیتے ہیں۔ ان کی کوشش ہوتی ہے کہ خاندان امن وسکون کا گہوارہ اور ایک مثالی ادارہ بن جائے۔

پیغمبروں نے خاندانی زندگی گزاری

اللہ تعالیٰ کے رسولوں نے، جو اس کے برگزیدہ اور مقرب ترین بندے ہوتے ہیں، خاندانی یا عائلی زندگی گزاری ہے اور اس کے تقاضے پورے کیے ہیں۔ قرآن مجید نے اس کی صراحت ان الفاظ میں کی ہے:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجاً وَّذُرِّيَّةً ...

ہم نے آپ سے پہلے کتنے ہی رسول بھیجے اور انھیں بیویاں اور اولاد دی تھی۔

(الرعد: ۳۸)

قرآن مجید نے متعدد پیغمبروں کی بیویوں کا، ان کی ذریت اور خاندان کے دوسرے افراد کا ذکر کیا ہے۔ اس سے ان پیغمبروں کے اپنے اہل خاندان سے تعلقات، ان کی محبت، ہمدردی، اخلاص اور خیر خواہی اور اہل خاندان کا ان کے ساتھ رویہ اور ان کی حمایت و مخالفت کی تفصیل ہماری نگاہوں کے سامنے آجاتی ہے۔ ان تمام پہلوؤں سے خود رسول اللہ ﷺ اور آپؐ کی ازواج و اولاد کا ذکر بھی قرآن مجید میں موجود ہے۔

یہاں ایک سوال ابھرتا ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کے پیغمبروں نے کیوں خاندانی زندگی گزاری اور اس کے مسائل اور الجھنوں سے کنارہ کش رہ کر اللہ کی عبادت میں کیوں نہیں لگ گئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خاندانی زندگی سے دین و اخلاق کو جو رفعت ملتی ہے اور ہم دردی، تعاون اور خیرخواہی کے جو پاکیزہ جذبات نشوونما پاتے ہیں اور ضبطِ نفس اور اصلاح و تربیت کے جو مواقع ملتے ہیں وہ کسی اور ذریعے سے حاصل نہیں ہوتے۔

خاندان کی دینی حیثیت

اس کا مطلب یہ ہے کہ خاندان صرف سماجی اور معاشرتی ادارہ ہی نہیں ہے بلکہ اسے دینی اور اخلاقی حیثیت بھی حاصل ہے۔ جو شخص عائلی زندگی گزارتا ہے وہ درحقیقت پیغمبروں کے اسوہ پر عمل کرتا ہے اور اپنی سیرت و اخلاق کو اس ذریعے سے بلند کرتا ہے۔

اسلام نے اجتماعی زندگی میں خاندان کو بنیادی اہمیت دی ہے۔ وہ جس قسم کے خاندان کی تشکیل چاہتا ہے اس کے خدوخال واضح کیے ہیں۔ اس نے ازدواجی زندگی، اس کی ذمہ داریاں، اس کے مسائل، اہل خاندان سے تعلقات، ان کے حقوق اور ان سے متعلق تمام امور کے سلسلے میں تفصیلی ہدایات دی ہیں اور اپنے ماننے والوں کو ان کا پابند بنایا ہے۔

خاندان مرد اور عورت کے ذریعہ وجود میں آتا ہے

خاندان صرف مردوں یا صرف عورتوں کے مجموعہ کا نام نہیں ہے بلکہ اس کی تعمیر و تشکیل میں مرد اور عورت دونوں کو اپنا کردار ادا کرنا ہوتا ہے۔ اگر کسی سوسائٹی میں کچھ مرد یا کچھ عورتیں باہم مل جل کر زندگی گزارنے لگیں اور غیر فطری طریقے سے اپنی خواہشات پوری کرنے لگیں تو اسے خاندان نہیں کہا جائے گا۔ اس وقت مغرب میں Homo Sexualaity کا جو رجحان فروغ پا رہا ہے وہ نظام خاندان کی ابتری اور تباہی کا شدید ردعمل ہے۔ اس میں ایک مرد دوسرے مرد کے ساتھ اور ایک عورت دوسری عورت کے ساتھ زندگی بسر کرنے لگتے ہیں۔ یہی ان کا گھر اور خاندان ہوتا ہے اور اس میں ایک دوسرے کے حقوق بھی متعین کر لیے گئے ہیں۔ اس سے قطع نظر کہ اس ہم جنسی سے مختلف نوع کے امراض پھیل رہے ہیں، یہ طرزِ حیات خاندان کے مقاصد کی تکمیل ہرگز نہیں کرتا۔

جنسی تعلق کی اہمیت

خاندان کا آغاز مرد اور عورت کے جنسی تعلق سے ہوتا ہے، اس لیے خاندان کی تشکیل میں اس کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس تعلق کے بارے میں دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں ایک نقطۂ نظر رہبانیت کا ہے اور دوسرا اباحیت کا۔ یہ دونوں ہی نقطۂ نظر غیر فطری اور اعتدال سے ہٹے ہوئے ہیں۔

رہبانیت جنسی تعلق کی مخالف

رہبانیت جنسی جذبات کو دبانے اور کچلنے کی تعلیم دیتی ہے اور اسے روحانی ترقی کا ذریعہ تصور کرتی ہے، لیکن یہ انسان کی فطرت کے خلاف ہے۔ اس پر ہزاروں اور لاکھوں افراد میں شاید دو ایک ہی بمشکل تمام عمل کر سکتے ہیں۔ انسان کے اندر جنسی جذبات اتنی شدت کے ساتھ پائے جاتے ہیں کہ وہ اس

طرح کی بندش قبول نہیں کرسکتا۔ اس کے سامنے اس جذبے کی تسکین کی صحیح اور جائز راہیں بند ہوں تو وہ غلط راستوں پر چل پڑے گا۔ رہبانیت درحقیقت انسان کے فطری تقاضوں سے فرار کی ایک صورت ہے، جسے مذہب کا نام دے دیا گیا ہے۔ اس پر کسی معاشرے کی تشکیل نہیں ہوسکتی۔

اباحیت کے نقصانات

دوسرا نظریہ اباحیت کا ہے۔ یہ جنسی تسکین کے لیے پوری آزادی چاہتا ہے اور کسی قیدوبند کا قائل نہیں ہے۔ یہ رویہ فرد اور سماج دونوں کے لیے سخت نقصان دہ ہے۔ اس سے انسان کی جسمانی اور دماغی قوتیں بری طرح متاثر ہوتی ہیں اور وہ مختلف امراض کا شکار ہونے اور ہلاکت کی طرف بڑھنے لگتا ہے۔ یہ معاشرے کو جنسی انتشار اور آوارگی کی طرف لے جاتا ہے۔ اس میں آدمی جنسی لذت تو حاصل کرتا ہے لیکن اس کے نتیجے میں ہونے والی اولاد کو عورت کے سر ڈال کر الگ ہوجاتا ہے، یا دونوں ہی اس سے دامن کش ہوکر بچے کو کسی فلاحی ادارے یا ریاست کے حوالے کردیتے ہیں۔ یہ ادارے بچے کی مادی ضروریات کو تو کسی حد تک پوری کرسکتے ہیں لیکن اس محبت سے خالی ہوتے ہیں جو ماں باپ کے سینوں میں موج زن ہوتی اور اولاد میں منتقل ہوتی ہے۔ اولاد کی ذمہ داری سے بچنے کے لیے مغرب میں Childless Faimly کا رجحان عام ہوتا جارہا ہے۔ اس کے دو نقصانات بالکل واضح ہیں۔ ایک یہ کہ آدمی کے اندر ذمہ داریوں سے گریز اور ذاتی لذت کے حصول کا مزاج پیدا ہوتا ہے اور وہ کسی بھی سماجی اور معاشرتی ذمہ داری کو قبول کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ کہ اگر اولاد کے بغیر زندگی گزارنے کا رجحان عام ہوتو آبادی میں لازماً کمی واقع ہوگی، معاشرہ افرادی قوت سے محروم ہوتا چلا جائے گا۔ اور اپنی ضروریات کی تکمیل کے لیے اسے باہر کے افراد کی مدد لینی پڑے گی۔

نکاح، جنسی تسکین کا جائز طریقہ

اسلام رہبانیت اور اباحیت دونوں کے خلاف ہے۔ جنسی جذبہ اس کے نزدیک ایک فطری جذبہ ہے اور اس کی تسکین غلط نہیں ہے، البتہ اس کا اصرار ہے کہ یہ جائز طریقے سے ہونی چاہیے۔ اس کے لیے ناجائز طریقے اختیار کرنا ممنوع اور حرام ہے۔ اسے وہ زنا قرار دیتا ہے اور اس کی سخت سزا تجویز کرتا ہے۔ وہ سماج کو زنا اور اس کی ترغیبات سے پاک دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ اہل ایمان کی ایک خصوصیت یہ بیان کرتا ہے:

وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ o
إِلَّا عَلٰى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ
اَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَo
فَمَنِ ابْتَغٰى وَرَاءَ ذٰلِكَ
فَأُوْلٰئِكَ هُمُ الْعَادُوْنَo
(المومنون: ۵-۷)

وہ جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں۔ البتہ اپنی بیویوں اور ان عورتوں سے جو ان کی ملکیت میں ہیں، یعنی باندیوں سے (اپنی خواہش پوری کرتے ہیں) جو لوگ اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ تلاش کریں تو یہی حد سے بڑھنے والے ہیں۔

ان آیات میں جنسی تسکین کے دو جائز طریقے بیان ہوئے ہیں۔ وہ ہیں ازواج یا باندیوں کے ذریعے جنسی تسکین حاصل کرنا۔ موجودہ دور میں عملاً باندیوں کا وجود نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص باندی رکھنا چاہے تو بھی نہیں رکھ سکتا۔ اس لیے اب ازواج ہی سے تعلق ایک جائز صورت رہ گئی ہے۔

نکاح عورت کو زوجیت میں لانے کا جائز طریقہ ہے۔ نکاح ایک عہد و پیمان ہے جو مرد اور عورت کی آزاد مرضی سے وجود میں آتا ہے۔ اس میں کسی کے ساتھ جبر اور زیادتی کا عنصر نہیں ہوتا۔ مرد خود سے اس کا فیصلہ کرتا ہے اور عورت کی اجازت بھی اس کے لیے ضروری ہے۔ اگر کسی ناسمجھ یا نابالغ لڑکی کا نکاح ہو جائے تو بلوغ کے بعد وہ اپنی رائے اور اختیار کا استعمال کر سکتی ہے۔

نکاح کی قانونی حیثیت

نکاح کو بعض فقہاء نے جائز کہا ہے۔ بعض کے نزدیک وہ مستحب اور پسندیدہ ہے، بعض اسے سنت مؤکدہ اور واجب کہتے ہیں، لیکن اگر آدمی ایسے حالات میں گھر جائے کہ زنا اور بدکاری میں مبتلا ہونے کا شدید خطرہ ہو اور وہ معاشی لحاظ سے ازدواجی ذمہ داریاں برداشت کرسکتا ہو تو نکاح اس کے لیے واجب قرار پائے گا۔

معاشرہ نکاح میں مدد کرے

معاشرے کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ بے شادی شدہ افراد کی شادی کا اہتمام کرے اور اس معاملے میں ان کے ساتھ تعاون کرے، تاکہ کوئی شخص محض وسائل کے فقدان کی وجہ سے تجرد کی زندگی گزارنے پر مجبور نہ ہوجائے۔ ارشاد ہے:

وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاِمَائِكُمْ اِنْ يَّكُوْنُوْا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ. (النور: ۳۲)

اور نکاح کردو اپنے میں سے ان کا جو بے شادی شدہ ہیں، اسی طرح اپنے غلاموں اور لونڈیوں میں سے ان کا جو نیک اور صالح ہیں (اور حقوق ادا کرسکتے ہیں) اگر وہ نادار ہیں تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے انھیں غنی بنادے گا۔ اللہ وسعت والا اور جاننے والا ہے۔

خفیہ جنسی تعلق کی ممانعت

اسلام اس بات کو ناجائز قرار دیتا ہے کہ کسی بھی مرد اور عورت کے درمیان خفیہ طور پر جنسی تعلق قائم ہوجائے، ان کے اندر احساس جرم پرورش پاتا رہے اور وہ اپنی ذمہ داریوں سے بچنے کی کوشش کریں۔ جو عورتیں آدمی کے لیے محرمات ہیں، جن سے اس کا نکاح نہیں ہوسکتا، ان کے ذکر کے بعد فرمایا:

وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ

اور حلال کردی گئی ہیں تمہارے لیے ان کے سوا دوسری عورتیں، اس طرح کہ تم ان کو اپنے مال

مُسٰفِحِیْنَ... (مہر) کے ذریعہ طلب کرو، قیدنکاح میں لانے کے لیے۔ نہ کہ بدکاری کے لیے (النساء: ۲۴)

نکاح کا اعلان

اسلام یہ چاہتا ہے کہ نکاح کا اعلان اور اظہار ہو، تاکہ معاشرہ اس بات سے واقف ہو کہ فلاں مرد اور عورت کے درمیان ازدواجی رشتہ قائم ہوگیا ہے، وہ ایک دوسرے کے شریکِ حیات ہیں اور اس کی اخلاقی اور قانونی ذمہ داریاں اٹھانے کا عہد کرچکے ہیں تاکہ وقت ضرورت معاشرہ خود بھی ان ذمہ داریوں کے اٹھانے میں ان کی مدد کرسکے اور اس معاملے میں ان سے غفلت ہو تو گرفت کرسکے۔ اسی لیے نکاح کے ثبوت کے لیے کم از کم دو گواہوں کا ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے، اس کے بغیر نکاح نہیں ہوسکتا۔

ازدواجی رشتہ محبت کا رشتہ ہے

ازدواجی رشتہ حقیقت میں الفت ومحبت کا رشتہ ہے۔ اسے اسی حیثیت سے دیکھنا اور برقرار رکھنا چاہیے۔ مرد، عورت کو اپنا ہی ایک جز سمجھے اور عورت اس کے لیے وجہ سکون ثابت ہو۔ قرآن مجید کہتا ہے کہ اس رشتے میں سوچنے سمجھنے والے، قدرت کی بڑی نشانیاں دیکھ سکتے ہیں:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ○ (الروم: ۲۱)

اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس نے تمہارے لیے تمہاری ہی جنس سے جوڑے پیدا کیے، تاکہ تم ان کے ذریعہ سکون حاصل کرو اور تمہارے درمیان محبت اور رحمت رکھ دی۔ بے شک اس میں بہت سی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو غور وفکر کرتے ہیں۔

شوہر اور بیوی کے حقوق اور ذمہ داریاں

ازدواجی تعلق محض جنسی تسکین کا ذریعہ ہی نہیں، بلکہ اس سے خاندان

کی بنیاد پڑتی ہے، اس میں مرد اور عورت دونوں کے حقوق ہیں جو انھیں حاصل ہوں گے اور دونوں کی ذمہ داریاں بھی ہیں جن کے وہ پابند ہوں گے۔ قرآن نے بڑی صراحت کے ساتھ کہا ہے:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ. (البقرہ: ۲۲۸)

اور عورتوں کا حق ہے (مردوں پر) جیسا کہ (مردوں کا) ان پر حق ہے۔

احکام طلاق کے ذیل میں ارشاد ہے:

لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ. (البقرہ: ۲۳۳)

نہ تو ماں کو نقصان پہنچایا جائے اس کے بچے کے ذریعہ (یعنی بچہ کو ماں سے جدا کر کے) اور نہ اسے نقصان پہنچایا جائے جس کا وہ بچہ ہے۔ یعنی باپ کو۔

مرد کی ذمہ داری ہے کہ وہ معاشی تگ و دو کرے، بیوی کا نان و نفقہ برداشت کرے، گھر اور اس کا ضروری ساز و سامان فراہم کرے۔ عورت گھر کا نظم و نسق سنبھالے، اسے ایک بہتر اور سلیقے کا گھر بنائے، اپنی اور شوہر کی عزت و آبرو کی حفاظت کرے، بچوں کی نگہداشت اور انھیں بہترین تربیت و تہذیب سے آراستہ کرے۔ رسول خدا ﷺ کا ارشاد ہے:

الرجل راع على اهل بيته وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية على اهل بيت زوجها و ولده وهي مسئولة عنهم.

(بخاری، کتاب الاحکام)

آدمی اپنے گھر والوں کا راعی (نگراں) ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے میں (قیامت کے روز) پوچھا جائے گا۔ اور عورت اپنے شوہر کے گھر والوں اور اس کے بچوں کی راعیہ (نگراں) ہے اور اس سے ان کے متعلق (قیامت کے روز) سوال ہوگا۔

اختلاف حل کرنے کی تدابیر

ازدواجی زندگی میں کبھی اختلافات بھی رونما ہو سکتے ہیں۔ حکم ہے کہ ان اختلافات کو میاں بیوی خود ہی حکمت سے رفع کرنے کی کوشش کریں۔ مرد،

وسعت ظرف اور صبر وتحمل کا مظاہرہ کرے، عورت کا رویہ غلط اور ناپسندیدہ ہو تو افہام وتفہیم سے کام لے۔ حالات کو ٹھیک کرنے کے لیے وہ ناگواری کا اظہار بھی کرسکتا ہے اور خواب گاہ میں اس سے الگ رہ سکتا ہے۔ وقت ضرورت کسی قدر سختی کی بھی اسے اجازت ہے لیکن ایک حد سے آگے بڑھنے کا اسے حق نہیں ہے۔ اسی طرح عورت، مرد کے اندر بے توجہی محسوس کرے تو اپنے حقوق پر اصرار کرنے کی جگہ، حقوق چھوڑنے کے لیے آمادہ ہوجائے، اس کے باوجود تعلقات ٹھیک نہ ہوں تو دونوں طرف کے دو افراد کو حکم مان کر ان کے فیصلہ کو تسلیم کرلیا جائے۔ اس سے بھی تعلقات بحال نہ ہوں تو طلاق یا خلع کے ذریعہ علاحدگی اختیار کی جائے تاکہ دونوں ازدواجی بندھن سے آزاد ہوکر اپنے مستقبل کا فیصلہ کرسکیں۔

صرف جائز اولاد کے حقوق ہیں

انسان کے اندر اولاد کی فطری خواہش پائی جاتی ہے۔ وہ اس سے جذباتی تعلق رکھتا ہے، اس سے شدید محبت کرتا، اس سے راحت اور سکون محسوس کرتا اور اس پر اپنا مال ومتاع اور اپنی دولت صرف کرکے مسرت کا احساس کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اس کے ذریعہ اس کا نام باقی اور اس کی نسل جاری رہے۔ وہ اسے اپنے مال ودولت، جائیداد اور اسباب و وسائل کا جائز وارث تصور کرتا ہے۔ اسلام اس جذبہ کو غلط نہیں سمجھتا، اس نے اسے باقی رکھا ہے اور اولاد کی ترغیب دی ہے۔

وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ. (البقرہ: ۱۸۷)

(ازدواجی تعلق کے ذریعہ) اللہ نے جو اولاد تمہارے حصہ میں رکھ دی ہے وہ طلب کرو۔

نکاح کے ذریعہ جو اولاد ہوگی وہی جائز اولاد ہوگی اور اسی کو قانونی حقوق حاصل ہوں گے، ناجائز جنسی تعلق کے نتیجے میں جو بچہ پیدا ہوگا اس کا کوئی

قانونی حق نہ ہوگا۔ خود اس بچہ پر اس کا کوئی حق نہیں تسلیم کیا جائے گا۔ دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کا وارث نہیں ہوگا۔

اولاد کے قانونی اور اخلاقی حقوق ہیں۔ ان حقوق کا ادا کرنا والدین کے لیے لازمی ہے۔ ان کو معاشی یا سماجی بوجھ سمجھ کر ختم نہیں کیا جاسکتا، ان کی غذا، لباس اور دوسری ضروریات پوری کی جائیں گی، ان کو بہتر تعلیم و تربیت دی جائے گی اور ان سے محبت اور پیار کا سلوک ہوگا، لین دین میں ان کے درمیان امتیاز نہیں برتا جائے گا، لڑکوں اور لڑکیوں کے ساتھ یکساں رویہ اختیار کیا جائے گا۔

خاندان اللہ کی نعمت ہے

ازدواجی تعلق سے پورا خاندان وجود میں آتا ہے۔ اولاد، ماں، باپ، بھائی بہن اور ان کے واسطے سے بہت سے دوسرے رشتے قائم ہوتے ہیں۔ خاندان کا وجود اللہ کا فضل و احسان ہے۔ سماجی اور معاشرتی زندگی میں اس کی بڑی اہمیت ہے۔ یہی بات ان الفاظ میں بیان ہوئی ہے۔

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَّجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِيْنَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُوْنَ وَبِنِعْمَةِ اللّٰهِ يَكْفُرُوْنَ ○	اللہ نے تمہارے لیے تمہاری ہی جنس سے بیویاں پیدا کیں اور تمہیں اپنی بیویوں سے بیٹے اور پوتے دئے اور کھانے کے لیے تمہیں پاک چیزیں عطا کیں۔ تو کیا تم باطل پر ایمان رکھتے ہو اور اللہ کی نعمت کا انکار کرتے ہو۔
(النحل: ۷۲)	

خاندان کے افراد سے آدمی کے دور و نزدیک کے تعلقات ہوتے ہیں۔ کسی سے اس کا خونی رشتہ براہ راست اور کسی سے بالواسطہ ہوتا ہے۔ اسی لحاظ سے زندگی میں اس کے حقوق اور ذمہ داریاں متعین ہوتی اور مرنے کے بعد وہ ایک دوسرے کے قانونی وارث ہوتے ہیں۔ وراثت کے احکام کے ذیل

میں ارشاد ہے:

..... آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُوْنَ اَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفعاً ..... (النساء: ۱۱)

تم نہیں جانتے کہ تمہارے باپ اور تمہارے بیٹوں میں سے کون تمہارے لیے زیادہ نفع پہنچانے والا ہوگا۔

صلۂ رحمی کی ہدایت

قرآن مجید میں بار بار تاکید کی گئی ہے کہ قرابت داروں کے حقوق ادا کیے جائیں۔ ارشاد ہے:

وَاٰتِ ذَا الْقُرْبیٰ حَقَّهُ. اور قرابت دار کو اس کا حق ادا کرو۔

(بنی اسرائیل: ۲۶)

یہی بات، اِيْتَاءِ ذِی الْقُرْبیٰ (النحل: ۹۰) کے الفاظ میں کہی گئی ہے۔ یعنی اللہ کا حکم ہے کہ قرابت داروں کا حق ادا کرو۔ یہ حقوق حالات کے لحاظ سے قانونی اور اخلاقی دونوں طرح کے ہیں۔

قرابت دار اور اہل خاندان دور کے ہوں یا نزدیک کے، ان کے ساتھ حسن سلوک، ہم دردی اور خیر خواہی کا رویہ اختیار کیا جائے گا اور ان کے دکھ درد میں شرکت کی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ کے رسول جن باتوں کی تعلیم دیتے تھے ان میں یہ بات بھی شامل رہی ہے:

وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَاناً وَّذِی الْقُرْبیٰ ..... (البقرہ: ۸۳)

والدین کے ساتھ حسن سلوک کرو اور قرابت داروں سے.....

اس حسن سلوک کو صلۂ رحمی بھی کہا گیا ہے اور صلہ رحمی کرنے والوں کی تعریف کی گئی ہے:

وَالَّذِيْنَ يَصِلُوْنَ مَا اَمَرَ اللّٰهُ بِهٖ اَنْ يُّوْصَلَ وَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ..... (الرعد: ۲۱)

وہ جوڑتے ہیں ان (رشتوں) کو جن کے جوڑنے کا اللہ نے حکم دیا ہے اور اپنے رب سے ڈرتے ہیں۔

درحقیقت اسلام یہ چاہتا ہے کہ معاشرہ کا ہر وہ شخص جو بہتر مادی اور معاشی حالت میں ہو وہ خاندان کے ان افراد کا تعاون کرے جو اس کے محتاج ہیں اور انھیں اس قابل بنائے کہ کاروبار حیات میں وہ اپنا فرض ادا کرسکیں۔

خاندان کی دینی اور اخلاقی تربیت

بیوی بچوں اور اہل خاندان کی مادی اور معاشی ضروریات کی تکمیل کے ساتھ ان کی دینی اور اخلاقی حالت درست کرنے اور اسے بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش ہونی چاہیے۔ یہ آدمی کے اپنے دین و ایمان اور اہل خاندان کے ساتھ خیر خواہی کا لازمی تقاضا ہے۔ اس سے غفلت دنیا اور آخرت کی تباہی کا سبب ہوگی۔ اس نے صاف الفاظ میں کہا ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيْكُمْ نَارًا وَّقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ. (التحریم:۶)

اے ایمان والو! بچاؤ اپنے آپ کو اور اپنے گھر والوں کو اس آگ سے جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہوں گے۔

اولاد کی نشو ونما اس طرح ہو کہ وہ محض ایک حیوان یا بندۂ نفس بن کر نہ رہ جائیں بلکہ ان کے اندر تقویٰ، خداترسی اور آخرت کا خوف جاگزیں ہو، وہ خدا کے وفادار بندے اور خلقِ خدا کے بہی خواہ بن کر ابھریں، دنیا میں خیر کو عام کریں، شر اور فساد کو پھیلنے نہ دیں اور ان کے اندر اس راہ کی تکلیفیں برداشت کرنے کا عزم اور حوصلہ ہو۔ حضرت لقمان اپنے بیٹے سے فرماتے ہیں:

يٰبُنَيَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلٰى مَآ اَصَابَكَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ ○ (لقمان:۱۷)

اے میرے بیٹے! نماز قائم کرو، معروف کا حکم دو اور منکر سے روکو اور جو تکلیف تمہیں پہنچے اس پر صبر کرو، بے شک یہ ان کاموں میں سے ہیں جو ہمت کے ہیں۔

حضرت لقمان نے اپنے بیٹے کو جن امور کی تعلیم دی تھی، یہ ان میں سے بعض ہیں۔ انھوں نے اور بھی نصیحتیں کیں۔ باپ اور بیٹے کے تعلق کی نوعیت دوسرے تعلقات سے مختلف ہوتی ہے۔ باپ کی نصیحت کو بیٹا حکم سمجھ کر قبول کرسکتا اور اس پر کاربند ہوسکتا ہے۔ اس کی توقع ہر کسی سے نہیں کی جاسکتی۔ البتہ اس سے یہ بات ضرور نکلتی ہے کہ خاندان کے جو افراد انسان کے زیر اثر ہیں اور جو اس کی بات سن سکتے ہیں، ان سب کو خیر و صلاح کی راہ پر لگانا اس کی دینی اور اخلاقی ذمہ داری ہے۔

یہاں اسلام کے خاندانی نظام کا بہت ہی اجمالی تعارف پیش کیا گیا ہے۔ اس سے سمجھا جاسکتا ہے کہ اسلام خاندان کو معاشرے کے ایک صالح اور مضبوط ادارے کی حیثیت سے وجود میں لاتا اور اسے فروغ دیتا ہے۔ وہ اس کی مادی ضرورتوں کو نظر انداز کرتا ہے اور نہ اس کے اخلاقی تقاضوں کو۔ وہ دونوں کو پوری اہمیت دیتا ہے۔ اس میں کسی بھی پہلو سے کوتاہی ہو تو اس کی اصلاح کی مناسب تدبیر کرتا ہے۔ خاندان اگر صحیح نہج پر تشکیل پائے اور عمل کرنے لگے تو پورے معاشرہ ہی کا رخ ٹھیک ہوجائے گا اور اس کا سفر بالکل صحیح سمت میں ہونے لگے گا، اس لیے کہ خاندانوں کے مجموعہ ہی سے معاشرہ وجود میں آتا ہے اور خاندان سے اسے جو توانائی حاصل ہوتی ہے وہ کسی اور ذریعہ سے نہیں مل سکتی۔

مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں

مولانا سید جلال الدین عمری کے قلم سے

اپنے موضوع پر قرآن و حدیث کی روشنی میں ایک تحقیقی اور مستند کتاب

◉ چوتھا ایڈیشن ◉ صفحات: ۶۰ ◉ قیمت =/۱۵

انگریزی ترجمہ

Muslim Woman- Role And Responsibilities, ◉Rs. 20/-

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی - ۱۱۰۰۲۵

تحقیق وتنقید

فکرِ اسلامی پر مسئلہ ارجاء کے اثرات

مولانا محبوب فروغ احمد

رسول اللہ ﷺ کے عہدِ مبارک کے بعد مسلمانوں میں عقیدہ اور فکر کے جو اختلافات پیدا ہوئے ان میں مسئلہ ارجاء کو بعض پہلوؤں سے بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اس مسئلہ کا سوتا کہاں سے پھوٹا اور اس کے کیا اثرات مرتب ہوئے اس پر کسی قدر تفصیل سے ذیل کے صفحات میں روشنی ڈالی جارہی ہے۔

سرچشمۂ اختلاف:

اس دور کے تمام مذہبی اختلافات پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ابتداء میں تین اہم مسائل زیرِ بحث آئے، جس کے نتیجے میں آگے چل کر مختلف فرقے وجود میں آئے۔

الف) تقدیر کا مسئلہ:

سب سے اہم مناقشہ تقدیر کے باب میں شروع ہوا۔ یہ کوئی نیا مسئلہ نہیں تھا، بلکہ گزشتہ ملل ونحل سمیت مشرکین عرب بھی اس میں گرفتار تھے۔ اسلام نے اس کی تردید کی۔ قرآن پاک میں مشرکین کے اس خیالِ باطل کی حکایت ان الفاظ میں کی گئی ہے:

وَقَالَ الَّذِيْنَ أَشْرَكُوا: لَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُوْنِهٖ مِنْ شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ آبَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ دُوْنِهٖ مِنْ شَيْءٍ، كَذٰلِكَ فَعَلَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۚ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ اِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِيْنُ (النحل:۳۵)

مشرکوں نے کہا: اگر اللہ چاہتا تو ہم اور ہمارے آباء واجداد اس کے علاوہ کسی کی عبادت نہ کرتے اور اس کے حرام کئے ہوئے امور کے علاوہ کسی چیز کو حرام نہ کرتے۔ ایسا ہی ان سے پہلے کے لوگوں نے کیا، تو رسول پر تو صرف واضح طور پر پہنچا دینا ہے

اسی طرح ایک دوسری آیت میں ارشادِ ربانی ہے:

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا: لَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتّٰى ذَاقُوا بَأْسَنَا، قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا ۚ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (الانعام ۱۴۸)

مشرکین کہیں گے: اگر اللہ چاہتا تو نہ ہم، اور نہ ہمارے آباء واجداد شرک کرتے اور نہ کسی چیز کو حرام کرتے۔ اسی طرح اس سے قبل بھی لوگوں نے تکذیب کی، حتّی کہ ہمارے عذاب کو چکھ لیا۔ آپ فرما دیجئے کہ کیا ہے تمھارے پاس کچھ سند؟ تو ہمارے لئے نکالو، تم تو محض اٹکل کے پیچھے پڑے ہو، اور محض اندازے سے باتیں بناتے ہو۔

علامہ محمود آلوسی اس آیت کی تفسیر میں رقم طراز ہیں:

لم يريدوا بهذا الكلام الاعتذار عن ارتكاب القبيح، اذ لم يعتقدوا قبح أفعالهم، وهي لهم، بل هم كما نطقت به الآيات: يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً، وانهم انما يعبدون الأصنام ليقرّبوهم الى اللّٰه زلفى، وأن التحريم انما كان من اللّٰه عزوجل فما مرادهم بذلك الا الاحتجاج على أن ماارتكبوهُ حق و مشروع و مرضي عند اللّٰه تعالى

ان مشرکین کا مقصد اس کلام سے افعال قبیحہ کے ارتکاب سے معذرت خواہی نہیں تھا، کیوں کہ وہ تو سرے سے افعال کے قبیح اور مضر ہونے کو ہی تسلیم نہیں کرتے تھے۔ بلکہ جیسا کہ ان آیات میں ہے، وہ گمان کرتے تھے کہ وہ اچھا کام کر رہے ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ بتوں کی عبادت محض تقرّبِ الٰہی کے لئے ہے اور تحریم وغیرہ من جانب اللہ ہے۔ ان کی مراد اس سے سوائے اس کے کچھ نہیں تھی کہ جن چیزوں کا ارتکاب وہ کر رہے ہیں وہ حق وصداقت لئے ہوئے، بلکہ رضائے الٰہی کا ذریعہ ہے۔

بناء أعلى أن المشيئة والارادة تساوق الأمر، وتستلزم الرضا كما زعمت المعتزلة ،فيكون حاصل كلامهم ان ما نرتكبهٗ من الشرک و التحريم، و غيرهما تعلّقت به مشيئة اللّٰه وارادتهٗ ، وكل ما تعلق به مشيئة اللّٰه سبحانهٗ وارادتهٗ فهو مشروع ومرضي عنده عزوجل، فنتج أن ما نرتكبهٗ من الشرک والتحريم مشروع و مرضي عنداللّٰه تعالىٰ!

ان کا استدلال یہ تھا کہ مشیت وارادہ، رضا کو مستلزم ہے، جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے۔ چناں چہ ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہوا کہ جو بھی شرک یا تحریم کا ارتکاب ہماری طرف سے ہو رہا ہے اس کے ساتھ مشیتِ الٰہی بھی ہے اور جب امور مشیتِ الٰہی اور ارادۂ خداوندی کے تحت انجام پائیں تو وہ مشروع ہونے کے ساتھ پسندیدہ بھی ہوں گے۔ لہذا شرک وتحریم بھی عنداللہ مشروع اور پسندیدہ ہے۔

کچھ دیگر مسائل بھی حضور ﷺ کے سامنے آئے، مگر اصل مرکز ومحور یہی تقدیر کا مسئلہ رہا۔ اسی وجہ سے اچھی یا بری تقدیر پر ایمان لانے کو ضروری قرار دیا گیا۔ ایمانیات سے متعلق جتنی بھی حدیثیں ہیں ان تمام میں مشترکہ طور پر ایمان باللہ و ایمان بالرسول کے ساتھ ایمان بالقدر خیرہ و شرہ کو بھی برابر کا مقام حاصل ہے۔ نیز احادیث پاک میں تقدیر کے مسئلہ پر غور وخوض اور بحث ومباحثہ سے منع کیا گیا ہے، کیوں کہ مخاطب کو ساکت کرنے کے لئے اس باب میں وہ الفاظ نہیں جو ہونے چاہئے۔ یہ آخرت کا معاملہ ہے۔ وہاں جا کر یہ رازِ سربستہ خود کھل جائے گا۔

حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت میں ہے، فرماتے ہیں:

خرج علينا رسول اللّٰه ﷺ و نحن نتنازع فی القدر فغضب حتى احمرّ وجههٗ حتى كأنما فُقِئَ فی و جنتيه الرمّان فقال أبهذا أمرتم أم بهذا

ہم لوگ مسئلہ تقدیر میں جھگڑا کر رہے تھے کہ اچانک حضور نکل آئے۔ یہ دیکھ کر آپ اتنا ناراض ہوئے کہ چہرۂ مبارک کا رنگ سرخ ہوگیا۔ ایسا لگتا تھا کہ آپ کے رخسارِ مبارک پر انار کا رس نچوڑ دیا گیا ہے۔ آپ نے فرمایا:

أرسلت اليكم؟ انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألاّ تنازعوا فيه[۲]

کیا اسی کا تمہیں حکم دیا گیا ہے؟ یا یوں فرمایا کہ کیا اسی کے لئے تمہارے پاس بھیجا گیا ہوں؟ یقیناً تم سے پہلے بھی قومیں اسی لئے ہلاک ہوئیں کہ انہوں نے اس مسئلہ تقدیر میں غور وخوض کیا۔ میں تمہیں قسم دیتا ہوں کہ اس چیز پر غور وخوض نہ کرو۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری روایت میں ہے:

جاء مشركو قريش الى رسول الله ﷺ يخاصمون في القدر، فنزلت هذه الآية يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ[۳]

مشرکین قریش رسول اللہ ﷺ کے پاس مسئلہ قدر میں جھگڑنے کے لئے آئے، تو یہ آیت نازل ہوئی (جس کا ترجمہ یہ ہے): جس دن ان کو چہرے کے بل آگ میں کھینچا جائے گا۔ ان سے کہا جائے گا کہ جہنم کا مزا چکھو، ہم نے ہر چیز کو ایک اندازے سے پیدا کیا ہے۔

اس طرح کی تنبیہات کا اثر یہ ہوا کہ صحابۂ کرام نے اپنے آپ کو پورے طور پر پابند کرلیا۔ ابن ماجہؒ نے ایک روایت نقل کی ہے جس میں ابنِ دیلمی اپنا قصہ نقل کرتے ہیں کہ مجھے تقدیر کے مسئلے میں کچھ تردّد ہوا تو میں بھاگا ہوا حضرت ابی بن کعبؓ کے پاس گیا اور کہا مجھے اپنے دین میں خطرہ لاحق ہوگیا ہے، کچھ فرمائیے کہ تسلّی وتشفی ہوجائے۔ چناں چہ انہوں نے فرمایا:

لو أن الله عذّب أهل سماواته و أهل أرضه لعذّبهم و هو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم، ولو كان مثل جبل أحد ذهبًا أومثل جبل أحد تنفقه في سبيل الله ما قبل منك حتى تؤ من بالقدر، فتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، و أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وانك ان مت على غيرها دخلت النار[۴]

اگر اللہ زمین وآسمان کی ساری مخلوق کو عذاب دینا چاہے تو دے سکتا ہے اور یہ کوئی ظلم نہیں ہوگا اور اگر رحم کرنا چاہے تو اس کا رحم ان کے اعمال سے بہتر ہوگا۔ اگر احد پہاڑ کے برابر سونا ہو جس کو تم اللہ کے راستے میں خرچ کرو تو بھی مومن نہیں ہوسکتے ہو، تا آں کہ تقدیر پر ایمان لاؤ اور یاد رکھو جو کچھ تم کو پہنچ رہا ہے وہ پہنچے بغیر نہیں رہ سکتا، اور جو نہیں پہنچ رہا ہے، وہ پہنچ نہیں سکتا، اگر تو اس عقیدے کے ماسوا کسی اور عقیدے پر مرا تو جہنم میں داخل ہوگا۔

پھر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس بھیجا تو انہوں نے بھی اسی طرح کے الفاظ ارشاد فرمائے۔

لیکن رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد جوں جوں دینی رجحانات کم ہوتے گئے، نیز مسلمانوں کا دوسری اقوام سے اختلاط بڑھتا گیا ویسے تقدیر کا مسئلہ بھی ابھرتا چلا گیا۔ غور وخوض سے اجتناب، جواب تک اہلِ اسلام کا شعار تھا، جاتا رہا، حتی کہ صحابہ کا دور ابھی ختم نہیں ہوا تھا کہ بعض ہوا پرستوں نے اسی مسئلۂ تقدیر کی آڑ لے کر بڑے بڑے غلط اقدامات کیے۔ شیخ محمد ابوزہرہؒ نے حضرت علیؓ کے دورِ خلافت کا ایک واقعہ نہج البلاغہ کی شرح از ابن ابی الحدید کے حوالے سے نقل کیا ہے جس میں ایک بوڑھے شخص نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ ہمارا یہ سفر تقدیرِ خداوندی کے مطابق تھا یا نہیں؟ اگر مطابق تھا تو اجر وثواب کیوں کر؟ حضرت علیؓ نے اس موقع پر ایک بلیغ تقریر فرمائی۔[۵]

اگر اس واقعہ کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب ہے کہ تقدیر کے مسئلہ کے عوام الناس میں بھی چرچے ہونے لگے تھے۔

اس طرح آہستہ آہستہ تقدیر کے مسئلہ نے کافی اہمیت اختیار کر لی اور اس کی بنیاد پر دوسرے اختلافات رونما ہونے لگے۔

(ب) گناہ کبیرہ کا ارتکاب : ایک اہم بحث

دوسرا مسئلہ جو بڑی اہمیت کے ساتھ سامنے آیا، یہ تھا کہ ارتکابِ کبیرہ سے صاحبِ ایمان، ایمان سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے یا مومن ہی رہتا ہے، صرف تھوڑا بہت نقصان آجاتا ہے اور بس؟

حضرت علیؓ کے دورِ خلافت میں یہ مسئلہ پوری شدّت اختیار کر چکا تھا۔ اس کے علم بردار خوارج تھے۔ انھوں نے اس شوشے کو چھوڑ کر اسلام میں ایک ایسا شگاف ڈال دیا جو اب تک پُر نہ ہو سکا۔ بہت سے اہلِ علم اور معتمد ومعتبر شخصیتیں اس کی زد میں آئیں اور ہمیشہ کے لئے دینی معاملات میں غیر معتبر بن کر رہ گئیں۔ خوارج نے تو حضرت علیؓ تک کو نہیں بخشا۔ ان کو محض تحکیم کے لئے رضامند ہونے کی بنا پر مرتکبِ گناہِ کبیرہ سمجھا، حتی کہ تکفیر کر کے مقام ''حروراء'' میں پناہ گزیں ہو گئے اور شیث بن ربعی کو اپنا

امام منتخب کرلیا اور جب سمجھایا گیا تو مقابلہ پر نکل آئے۔[۶]

ہر چند کہ حضرت علیؓ کی تردید اور صحابۂ کرام کی اس تردید کی تائید کی بنا پر یہ مسئلہ اس وقت کچھ دب گیا، لیکن پھر حضرت حسن بصریؒ کے دور میں دوسری نوعیت سے ابھرا، چناں چہ اس کے نتیجہ میں معتزلہ کا ظہور ہوا، جنھوں نے مرتکبِ کبیرہ کو خارج از ایمان تو قرار دیا، لیکن کفر میں داخل نہیں مانا، بلکہ **منزلة بين المنزلتين** کا ایک مفروضہ قائم کیا۔

بعد میں چل کر یہی مفروضہ لوگوں کے مختلف گروہوں میں بٹنے کا سبب بن گیا۔ معتزلہ نے تو ذرا نرم رویہ اپناتے ہوئے مرتکبِ کبیرہ کو کفر میں داخل نہیں کیا، لیکن خوارج نے کفر میں داخل مان لیا۔ اس کے ردِّ عمل میں ایک نئے گروہ نے، جو بعد میں چل کر 'مرجئہ' کے نام سے مشہور ہوا، کبائر وصغائر کی بحثوں سے بچتے ہوئے محض تصدیق پر نجات اور کامیابی کا دارومدار رکھا۔

ج۔ فلسفہ کا عروج:

لیکن جب خلافتِ بنی امیّہ کے دور میں فلسفہ کو عروج حاصل ہوا اور اسے یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل کیا گیا تو اس سے افکار وخیالات پر بہت زیادہ اثرات پڑے، چناں چہ صفاتِ باری، بالخصوص کلامِ باری کا مسئلہ شدّومد کے ساتھ ابھرا۔ اس سلسلے میں بہت سی جانیں ضائع ہوئیں، بہت سے پاکیزہ نفوس کو جیل کی سلاخوں کے پیچھے قید کیا گیا اور امت کے مقتدر علمائے کرام کو سرِ عام رسوا کیا گیا۔

یہ وہ تین بنیادی اسباب تھے جن کی بنیاد پر اعتقادی فرقے وجود میں آئے اور بڑھتے چلے گئے اور امت مختلف گروہوں میں تقسیم ہو کر رہ گئی۔

شیخ ابوزہرہؒ لکھتے ہیں:

" اختلافی مسائل کا مرکز ومحور یہ امور تھے:

۱) جبر واختیار کا مسئلہ (جس کا منبع مسئلۂ تقدیر تھا)

۲) مرتکبِ کبیرہ اور اس کا شرعی حکم (یہ بھی تقدیر ہی کے مسئلہ سے پھوٹا تھا)

۳) قرآن کا مخلوق یا غیر مخلوق ہونا۔

مشہور اعتقادی مسالک یہ تھے:

جبریہ، معتزلہ، مرجئہ، اشاعرہ، ماتریدیہ، حنابلہ" ۷

ان اعتقادی مسالک میں سے ہر مسلک نے ایک نیا روپ اختیار کیا اور ان کے مابین آپسی تناؤ اور رسّہ کشی شدید سے شدید تر ہوتی چلی گئی، لیکن ان سب میں ''ارجاء'' کا نظریہ ایک خطرناک ناسور ہونے کے ساتھ کتابوں میں، بالخصوص فنِ حدیث سے متعلق مصنّفات میں کچھ اس طرح در آیا کہ فنِ حدیث کا ایک اہم باب ''باب اسماء الرجال'' خاص طور پر متاثر ہوا۔ پچاس ہزار رجال کے تراجم میں ایک اچھا خاصا ذخیرہ ضعفاء الرجال کا ہے، جن میں بہتیرے تو محض نظریۂ ''ارجاء'' کا شکار ہوئے اور ہمیشہ کے لئے اپنا اعتبار کھو بیٹھے۔ مندرجہ ذیل سطور میں قدرے تفصیل سے اس پر گفتگو کی جارہی ہے۔

ارجاء کا لغوی واصلاحی مفہوم:

''ارجاء'' لغت میں دو معنوں میں مستعمل ہے۔ (۱) ''التاخیر'' (مؤخر کرنا) اسی سے قرآن پاک میں آیا ہے "تُرْجِیْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَ تُؤْوِیْٓ اِلَیْكَ مَنْ تَشَآءُ" الاحزاب۔۵۱ (جس کو چاہیں آپ مؤخر رکھیں اور جس کو چاہیں آپ اپنے پاس ٹھہرائیں)

ابن منظور نے لسان العرب میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

الإرجاء :التأخير مهموز-ومنه سمّيت المرجئة ۸	ارجاء کا معنیٰ تاخیر ہے-وہ مہموز ہے- اور اسی سے مرجئہ آتا ہے۔

پھر مرجئہ کی تشریح کرتے ہوئے ابن منظور نے لکھا ہے:

و المرجئة صنف من المسلمين يقولون: الايمان قول بلا عمل ، كأنهم قدّموا القول و أرجأوا العمل أى أخّروا ۹	''مرجئہ'' مسلمانوں کی ایک جماعت ہے جو ایمان کے سلسلے میں محض قول کے قائل ہیں۔ گویا کہ ان حضرات نے قول کو مقدم رکھا اور عمل کو مؤخر کیا۔

(۲) ''ارجاء'' کا دوسرا معنی ہے اِعطاء الرجاء (امید دلانا) علامہ شہرستانی

نے تفصیل سے اس لفظ پر بحث کی ہے۔

اسی سے اس کا اصطلاحی مفہوم بھی متعین کیا جاسکتا ہے، لیکن چوں کہ ان کا اختراعی نظریہ ایسا تھا کہ اسے بہت سے دیگر فرقوں نے بھی اپنایا، جس کی بنیاد پر تھوڑی سی پیچیدگی بھی سامنے آئی، اس کا لبِ لباب یہ ہے کہ عمل کی کوئی حیثیت نہیں، نہ ایجابی نہ سلبی۔ یہ نہ تو مضرات کا باعث ہوسکتا ہے اور نہ ہی اس سے کچھ نفع کا تحقّق ممکن ہے۔ ایمان و عمل دو الگ الگ چیزیں ہیں، دونوں کو ملانا صحیح نہیں، ایمان کا تعلق صرف دل سے ہوتا ہے، حتی کہ زبان سے کفر بکنا، بتوں کی پرستش کرنا، طرفہ تماشا یہ کہ یہودیت و نصرانیت کا عقیدہ رکھنے اور صلیب کی پوجا کرنے سے بھی ایمان جوں کا توں رہتا ہے۔ شیخ محمد ابوزہرہؒ لکھتے ہیں:

''مرجئہ'' کی نگاہ میں عمل کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ جہاں تک ایمان و عمل کے باہمی رابطہ کا تعلق ہے ان کی رائے میں عمل ایک بے کار سی چیز ہے، جس کا دخولِ جنت و جہنم سے کوئی علاقہ نہیں۔ وہ اعمال کو ایک سلبی چیز تصوّر کرتے تھے۔ پھر ایمان کو بھی بے وقعتی کی نگاہ سے دیکھنے لگے اور حقیقتِ ایمان کو بدل کر کہا کرتے تھے: ایمان صرف قلبی اذعان و ایقان کا نام ہے، اگرچہ اعضاء و جوارح اس کے خلاف ہوں اور انسان کے ہر رگ و ریشہ سے یہ عیاں ہو رہا ہو کہ اس کے دل میں ایمان کا گزر نہیں ہوا۔

پھر وہ اس سے ایک قدم اور آگے بڑھ گئے، اور کہنا شروع کیا کہ قلبی اذعان ہی رکنِ ایمانی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بدیہی حقائق کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھنے لگے اور کہنے لگے کہ یہ جوہرِ ایمان میں شامل نہیں۔ انہوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ کعبہ سے لاعلمی یا حقیقتِ خنزیر سے بے خبری ایمان کے لئے مضر نہیں''۔ [۱۰]

لیکن چوں کہ اس طرح کے نظریہ کی حامل ایک خاص جماعت نہیں رہی، اس لیے علماء نے مرجئہ کی مختلف قسمیں کر کے ''مرجئہ خالصہ'' کو الگ کر دیا۔ علامہ شہرستانی لکھتے ہیں:

"المرجئة أربعة أصناف : مرجئة الخوارج و مرجئة القدرية و مرجئة الجبرية و المرجئة الخالصة" [۱۱]	مرجئہ کی چار قسمیں ہیں۔ ان میں خوارج، قدریہ اور جبریہ بھی شامل ہیں۔ البتہ ایک فرقہ مرجئہ خالصہ کے نام سے بھی پایا جاتا ہے۔

پھر علامہ شہرستانیؒ نے مرجئہ خالصہ کا تفصیلی تذکرہ کیا ہے، جن میں سے یونسیہ، عبیدیہ، غسّانیہ، ثوبانیہ، تومنیة اور صالحیة کے مؤسسین اوران کے عقائد ضالّہ کا تذکرہ چھ صفحات میں کیا ہے۔

مرجئہ کا اختراعی مذہب:

فرقۂ مرجئہ ہرچند کہ اسلامی فرقوں میں شمار کیا جاتا ہے، لیکن اس کے نظریات و افکار فلسفہ سے کشید کیے ہوئے اور قرآن وحدیث سے ہٹے ہوئے ہیں، گویا مرجئہ کے عقائد کی کشتی بدعات وخرافات، نیز اپنے من گھڑت مفروضات کے بھنور میں ہچکولے کھارہی ہے۔علماء نے مرجئہ کا عنوان قائم کرکے یہ تصریح کی ہے:

المرجئة هي إحدى الفرق الكلامية التي تنسب الى الإسلام ذات المفاهيم و الآراء العقدية الخاطئة في مفهوم الايمان [۱۲]

مرجئہ اسلام کی طرف منسوب کلامی فرقوں میں سے ایک فرقہ ہے، جو ایمان کے باب میں مختلف مفہوم اور غلط اعتقادی افکار رکھتا ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے ان کی فکری غلطی کی نشان دہی ان الفاظ میں کی ہے:

وقدعدلت المرجئة في هذا الأصل عن بيان الكتاب والسنة و أقوال الصحابة و التابعين لهم باحسان و اعتمدوا على رأيهم و على ماتأوّلوهُ بفهم اللغة، و هذه طريقة أهل البدع ..... ولهذا تجدالمعتزلة والمرجئة والرافضة و غيرهم من أهل البدع يفسّرون القرآن برأيهم و معقولهم و ماتأولوهُ من اللغة ،ولهذا تجدهم لا يعتمدون على أحاديث النبي ﷺ

مرجئہ نے اس اصل میں کتاب و سنت اور اقوالِ صحابہ و تابعین سے عدول کیا اور اپنی رائے، نیز لغت فہمی کے ذریعے اپنی تاویلات پر اعتماد کیا، یہی اہلِ بدعت کا طریقہ ہے، اسی وجہ سے آپ معتزلہ اور مرجئہ اور روافض وغیرہ اہلِ بدعت کو دیکھیں گے کہ قرآن کی تفسیر اپنی رائے اور اپنی عقل سے اور لغوی مزعومہ تاویل کے ذریعے کی، چناں چہ احادیث نبویہ،

والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين فلا يعتمدون لا على السنة ولا على إجماع السلف و آثارهم ،و إنما يعتمدون على العقل واللغة [۱۳]

صحابہ و تابعین نیز ائمہ مسلمین کے اقوال پر اعتماد نہیں رکھتے ۔صرف اورصرف ان کا اعتماد عقل ولغت پر ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس فرقہ نے ملتِ اسلامیہ میں ایک دراڑ پیدا کردی، جس میں بہت سے لوگ پھنس کر رہ گئے۔ اس سے دینی عقائد پر برا اثر پڑنے کے ماسوا، اخلاقی اقدار بھی بری طرح متاثر ہوئیں۔ دائرۃ المعارف الاسلامیہ کے مطابق مرجئہ کا ظہور خوارج کے بعد اور معتزلہ سے پہلے ہوا۔ اس کا بیان ہے:

''حضور ﷺ کے وصال کے بعد جب مسئلۂ خلافت کا ظہور ہوا، نیز فتنۂ حضرت عثمان غنیؓ وحضرت علیؓ رونما ہوا تو اس کی وجہ سے اختلاف وجدال کا دروازہ کھل گیا۔ چناچہ امامت، شرائطِ امامت اور مستحقِ امامت کے سلسلے میں اختلاف ہوا۔ شیعوں نے حضرت علیؓ اور ان کی آل و اولاد میں خلافت کو منحصر کردیا۔ خوارج اور معتزلہ نے مسلمانوں کے لئے مفید شخص کو اس کا مستحق سمجھا اور محققین و معتدلین نے قریش میں سے مفید ترین شخص کو اس کے لئے مناسب قرار دیا۔ پھر ان میں گناہِ کبیرہ کے ارتکاب کی بابت آپس میں جدال وقتال کے بعد مسئلہ کھڑا ہوا کہ وہ کیا ہے اور اس کے مرتکب کو مومن نام دیا جائے یا کافر؟ جس کا نتیجہ طبعی طور پر ''ایمان'' کے سلسلے میں اختلاف نکلا، پھر اسی اختلاف سے خوارج، معتزلہ، مرجئہ اور بعد میں معتزلہ کا ظہور ہوا۔ اس طرح یہ اختلاف سیاسی نوعیت کا ہونے کے باوجود دینی رنگ اختیار کرگیا اور ''علم التوحید'' علم کلام کے اہم مباحث میں سے ایک سمجھا جانے لگا۔'' [۱۴]

فرقۂ مرجئہ کا بانی:

فرقۂ مرجئہ کا بانی کون تھا؟ اس سلسلے میں مختلف اقوال ہیں، لیکن ان کا اختلاف محض لفظی ہے، کیوں کہ ارجاء کا جو اصطلاحی مفہوم ہے، اس میں اتنی گنجائش ہے کہ مختلف جماعتیں اس کو اختیار کریں اور پھر ہر جماعت کے لحاظ سے، اس کا بانی

اور مؤسس مختلف ہو جائے۔

ارجاء کے بانیین کے سلسلے میں پانچ نام بیان کئے جاتے ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) حسن بن حنفیہ (۲) ابوسلت السمان (۳) معبد الجہنی

(۴) ذر بن عبداللہ المذ حجی (۵) غیلان بن مسلم الدمشقی۔

علامہ شہرستانی لکھتے ہیں:

وکذالک الغیلانیة : أصحاب غیلان الدمشقی أول من أحدث القول بالقدر و الارجاء[۱۵]	ایک فرقہ غیلانیہ ہے۔ یہ غیلان دمشقی کو ماننے والے لوگ ہیں۔ یہ پہلا شخص ہے جو تقدیر اور ارجاء کا قائل ہوا۔

علامہ زرکلی، غیلان دمشقی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

غیلان القدری بن مسلم الدمشقی أبو مروان کاتب من البلغاء تنسب الیه فرقه الغیلانیة من القدریة وهو ثانی من تکلم فی القدر و دعا الیه ولم یسبقه سوی معبد الجهنی[۱۶]	ابومروان غیلان بن مسلم دمشقی قدری، ایک بلیغ انشاء پرداز ہے، اسی کی طرف فرقہ غیلانیہ منسوب ہے، یہ دوسرا شخص ہے جس نے قدر کے سلسلے میں کلام کیا، اور اس کی طرف لوگوں کو دعوت دی، اس سے پہلے معبد الجہنی یہی کرتا تھا۔

صاحب موسوعہ لکھتے ہیں:

وأوّل من قال بالارجاء ذربن عبدالله المذحجی ثم تابعه غیلان الدمشقی و الجعدبن درهم، و قیل انهٗ الحسن بن محمد بن الحنفیة و لکنهٗ ما أخّر العمل عن الایمان و لکنه حکم بأن صاحب الکبیرة لایکفر، و قیل ان أول من وضع الارجاء هو أبو سلت السمان[۱۷]	ذر بن عبداللہ المذحجی سب سے پہلے ارجاء کا قائل ہوا، غیلان دمشقی اور جعد بن درہم نے اس کی اتباع کی۔ ایک قول یہ ہے کہ ارجاء کا اولین قائل حسن بن محمد بن حنفیہ ہے، لیکن اس نے عمل کو ایمان سے مؤخر نہیں کیا تھا۔ البتہ یہ حکم لگایا کہ صاحب کبیرہ کی تکفیر نہیں ہو گی۔ ایک تیسرا قول یہ ہے کہ سب سے پہلے ارجاء کا قائل ابوسلت سمان ہوا۔

لیکن کتبِ جرح وتعدیل میں ذر بن عبداللہ کی بڑی تعریف کی گئی ہے، اوران کے بارے میں بڑے توصیفی کلمات مروی ہیں۔اس لئے ان کوارجاء کی ایجاد کا مورِدالزام قرار دینا صحیح نہیں، بلکہ یہ غیلان دمشقی ہی کی کارروائی لگتی ہے،جس نے ایک طرف یہودیت اورنصرانیت سے متاثر ہوکر تقدیر کے مسئلہ کواچھالا اور دوسری طرف فلسفہ وزندقہ سے متاثر ہوکرارجاءجیسی ہولناک بیماری کوجنم دیا۔

اصل حقیقت:

چوں کہ ارجاء کی مختلف نوعیتیں سمجھی جاتی رہی ہیں اورلغت کے لحاظ سے سب کی گنجائش بھی موجود ہے،اس لئے اصل حقیقت کومنقح کرنا ضروری ہے۔

صحابہ کے مابین بڑے بڑے اختلاف رونما ہوئے جن میں وہ دوٹکڑیوں میں تقسیم ہوکر رہ گئے، ہر چند کہ ان کے اختلاف کی نوعیت اجتہادی تھی،جس میں صواب کوپہنچنے والا اگراجر کا مستحق ہوتا ہے،تو خطا کرنے والا بھی اجر سے محروم نہیں رہتا، ہاں کمّیتِ اجر میں فرق ضرور پڑتا ہے۔

اسی لئے صحابہ کے اختلاف کو"مشاجرات" کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، جس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ایک درخت سے مختلف شاخیں نکلیں،کسی نے اپنا رخ مشرق کی جانب کیا توکسی نے مغرب کی طرف،اور جب تیز وتند ہوائیں چلیں تو آپس میں ٹکرائیں،حتی کہ اس سے طوفان بھی برپا ہوا،بعض نحیف ولاغر کوقوی وتوانا نے توڑبھی ڈالا،لیکن کوئی بھی قابلِ مذمّت نہیں۔

بہرحال حضرت علیؓ وحضرت عثمانؓ کے سلسلے میں دورائیں ہوئیں۔حضرت عثمانؓ کادم بھرنے والے،حضرت امیر معاویہؓ کے جھنڈے تلے جمع ہوگئے اور حضرت علیؓ کی مشایعت کرنے والے ان کے جھنڈے تلے آگئے۔ان دونوں گروہوں کے مابین اختلافات اس قدر شدید ہوگئے کہ ہرایک نے دوسرے کی تفسیق وتضلیل کی۔ البتہ صحابہ وتابعین کی ایک جماعت ایسی بھی تھی جس نے دونوں سے علیٰحدگی اختیار کی اوران کے معاملہ کواللہ کے حوالے کردیا۔حسن بن محمد بن حنفیہ اور دیگر بزرگان اسی

زمرے میں تھے[۱۸]

دوسری طرف ایمان کے سلسلے میں زمانہ واحوال کے لحاظ سے تھوڑا سا جزوی اختلاف مسلم علماء اور ملت کے رہبروں کے مابین بھی رہا، جس کی تفصیل ذیل میں بیان کی جارہی ہے۔

ایمان کے بارے میں اہلِ سنت کا موقف:

اہلِ سنت نہ تو عمل کو ایمان سے خارج مانتے ہیں اور نہ اسے اس حد تک اہمیت دیتے ہیں کہ اس کے نہ ہوتے ہوئے ایمان ہی مسلوب ہو کر رہ جائے، علامہ نوویؒ نے شرحِ مسلم میں تحریر فرمایا ہے:

''جان لو کہ اہل السنۃ والجماعۃ اور اہلِ حق سلف وخلف ہر ایک کا یہی مذہب ہے کہ جو ایمان پر مرا بہر صورت لازمی طور سے جنت جائے گا (جس کی تفصیل یہ ہے کہ) اگر ایسا شخص ہر طرح کے گناہ سے محفوظ ہے، یا دیوانہ پاگل ہے، جس کا جنون بلوغ سے ہی شروع ہو گیا، یا اس نے کفر، شرک اور دیگر ہر طرح کے معاصی سے توبہ کر لی اور توبہ کے بعد کسی گناہ کا ارتکاب نہیں کیا، یا ایسا باتوفیق ہے کہ اس نے کبھی گناہ ہی نہیں کیا، ان قسموں میں سے ہر قسم کے لوگ بلا عذاب جنت میں داخل ہوں گے اور جس نے گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کیا اور بغیر توبہ کے مر گیا تو وہ خدا کے اختیار میں ہے، چاہے تو اس کو معاف کر کے بلا عذاب جنت میں داخل کر لے اور اس کو قسمِ اول کے لوگوں میں شامل کر دے، یا جس قدر چاہے عذاب دے کر جنت میں داخل کر لے، بہر حال جس کا انتقال ایمان پر ہوا وہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا، چاہے جس قسم کے معاصی کا ارتکاب کئے ہوئے ہو، اسی طرح جس کا کفر پر انتقال ہو وہ جنت میں داخل نہیں ہو سکتا، چاہے اس نے جیسا اور جس قدر نیک عمل کر رکھا ہو۔ اس مسئلہ میں اہلِ حق کا مختصر جامع مذہب یہی ہے۔[۱۹]

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے افکار پر مبنی کتابوں میں اور دیگر احناف نے اپنی تصنیفات میں اسی مسلک کو اختیار کیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے ارشاد فرمایا:

''جس مسلمان نے شرک کے سوا دوسرے گناہ کئے اور ان سے توبہ نہیں کی، مگر

ایمان پر مرا تو ایسا شخص خدا کی مشیت کے ماتحت ہے، چاہے تو اس کو عذاب دے، چاہے تو اس کو معاف کر دے، لیکن اس کو جہنم میں ہمیشگی کا عذاب نہیں دیا جائے گا۔"[۲۰]

اسی طرح حضرت امام ابوحنیفہؒ نے عثمان البتّی کے ایک خط کے جواب میں تحریر فرمایا:

''اہلِ قبلہ مومن ہیں۔ میں ان کو کسی فرض کے ادا نہ کرنے کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں کرتا، جس نے ایمان کے ساتھ تمام فرائض میں اللہ کی اطاعت کی، وہ ہمارے نزدیک اہلِ جنت سے ہوگا اور جو ایمان و عمل دونوں کو چھوڑ دے گا وہ کافر اور جہنمی ہوگا۔ البتہ جس نے ایمان کی دولت حاصل کی اور فرائض کی ادائیگی میں کچھ کوتاہی کی، تو وہ گناہ گار مومن ہوگا۔ ایسا شخص اللہ کی مشیت کے تحت ہوگا، چاہے تو عذاب دے، چاہے معاف کرے۔ اگر اس کو کسی کوتاہی پر عذاب دے تو گناہ پر عذاب دیا اور اگر اس کو معاف کر دے تو گناہ معاف کیا۔''[۲۱]

تعبیر میں اختلاف:

لیکن زمانے کے ساتھ مختلف فرقوں میں اور گروہوں کے مابین ایمان کی تعبیر میں اختلاف ہوا۔ مورخینِ کرام کے نزدیک ایمان نام ہے تصدیقِ قلبی، اقرارِ لسانی اور عمل بالجوارح کا۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

فالسلف قالوا: هو اعتقاد بالقلب، و نطق باللسان و عمل بالأركان و أرادوا بذلك أن الأعمال شرط في كماله [۲۲]	سلف کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے اعتقادِ قلبی، اقرارِ لسانی اور عمل بالارکان کا اس کا مطلب یہ ہے کہ اعمال کمالِ ایمان کے لئے شرط ہے۔

البتہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے صرف اتنا کہا ہے کہ اولاً لوگ مشرک تھے، نبیِ اکرم ﷺ کی بعثت کے بعد ایمان سے مشرف ہوئے، ابھی تک ایمان کا نزول نہیں ہوا تھا، بعد میں عمل کو ضروری قرار دیا گیا، اس لئے ایمان تو نام ہے صرف تصدیق کا، البتہ عمل اس کے لئے شرطِ کمال ہے۔ (جیسا کہ خود حافظؒ نے بھی تصریح کی ہے)

علامہ دوانیؒ نے اعمال کے سلسلے میں اپنی کتاب ''شرح العقائد

العضدیة''میں تفصیل سے متعدد احتمالات ذکر کئے ہیں:

پہلا احتمال تو یہی ہے کہ عمل کے مفقود ہونے سے ایمان ہی مفقود ہو جائے۔ یہ معتزلہ کا مسلک ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ عمل جزوعرفی ہو، جیسے انسان کے لئے ہاتھ پاؤں وغیرہ، جس کے مفقود ہونے سے اصل شئے مفقود نہیں ہوتی۔ یہی سلف کا قول ہے۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ نہ جزوِ عرفی ہو اور نہ حقیقی، بلکہ ایمان کی حقیقت سے خارج ہو، لیکن عمل ایمان کے آثار ہوں اور ایمان عمل کا باعث۔ یہ حنفیہ کا مسلک ہے، پھر فرماتے ہیں:

لامخالفة بينهٗ و بين الاحتمال الثانی الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقةً أو مجازاً، وهو بحث لفظی[۲۳]	ان دونوں کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، صرف اطلاق حقیقی ومجازی کا فرق ہے اور یہ محض لفظی بحث ہے

محض لفظی مشابہت:

حنفیہ اور مرجئہ کے مابین یہ لفظی مشابہت ہے کہ حنفیہ بھی عمل کو ایمان کا جز نہیں مانتے اور مرجئہ بھی، لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ دونوں کے عقیدے یکساں ہوئے اور چوں کہ قرآن وحدیث میں ارجاء جیسے عقیدے کی سخت مذمت آئی ہے، بلکہ بعض حدیثوں میں نام لے کر مرجئہ کی تردید ہوئی ہے۔[۲۴] لہٰذا محض اس لفظی مشابہت کی بنا پر حنفیہ کو مرجئہ میں شمار کرنا صحیح نہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ بذاتِ خود اور ان کے متبعین نے بھی اپنی تحریروں میں مختلف مواقع پر مرجئہ سے برأت کا اعلان کیا ہے۔

ولا نقول :إنّ حسنا تنا مقبولةٌ و سيئاتنا مغفورة كقول المرجئة [۲۵]	ہم نہیں کہتے ہیں کہ ہماری نیکیاں مقبول ہی ہوں گی اور خطائیں بخش ہی دی جائیں گی، جیسا کہ مرجئہ کہتے ہیں۔

چوں کہ حنفیہ کا زور جس دور میں رہا ہے وہ مناظرے کا دور تھا اس وقت پورے معاشرے پر اعتزال چھایا ہوا تھا۔ معتزلہ ایک گناہ کبیرہ کے ارتکاب پر ایمان

سے خارج کر دیا کرتے تھے۔ ان کا یہ مسلک اہلِ سنت کے مسلک کے خلاف تھا، چناں چہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے جو نظریہ قائم کیا، وہ ان کے مقابلے میں تھا کہ عمل کو اتنی حیثیت دینا کہ اس کی وجہ سے ایمان کو ہی خطرہ لاحق ہو جائے، صحیح نہیں ہے۔

اس کے برخلاف محدثین کا دور، مرجئہ کے عروج کا دور رہا ہے، اور ان کے یہاں عمل کی کوئی حیثیت نہ تھی، اس لئے محدثین نے ان کی اور ان جیسے دوسرے فرقوں کی تردید میں تعبیر کے لئے وہ لفظ اختیار کیا جس سے عمل کی حیثیت اجاگر ہو رہی تھی۔

ارجاء کی تقسیم:

خلاصہ یہ کہ تین قسم کے لوگوں پر ارجاء کا اطلاق لغوی یا اصطلاحی لحاظ سے کیا گیا ہے:

۱) مسلمانوں کی وہ جماعت جنہوں نے ''مشاجراتِ صحابہ'' میں حصّہ نہیں لیا، بلکہ اپنے آپ کو الگ رکھتے ہوئے، ان دونوں کے حق و ناحق کو اللہ کے حوالے کر دیا۔

۲) مسلمانوں کا وہ طبقہ جو اہل الرای یا حنفیہ کے نام سے مشہور ہے، اس لیے کہ انھوں نے اپنے زمانہ کی رعایت کرتے ہوئے ایمان کے لئے جو الفاظ استعمال کئے وہ تقریباً وہی تھے جو مرجئہ نے اختیار کئے تھے، ہر چند کہ دونوں کے استعمال، مراد اور اختیار کے مابین زمین و آسمان کا فرق موجود ہے۔

۳) وہ جماعت جو ارتکابِ کبائر سے ایمان کے متأثر نہ ہونے کی قائل تھی۔

علمائے محققین نے ارجاء کی دو قسمیں کی ہیں: سنّی و بدعی۔ ارجاء بدعی تو وہی ہے جس میں عمل کی کوئی حیثیت باقی نہ رہے، بلکہ ایمان بھی محض لفظی گورکھ دھندوں میں الجھ کر رہ جائے، جس کے ساتھ معصیت نہ نقصان پہنچا سکے اور نہ کفر کے ساتھ کوئی نیکی مفید ثابت ہو سکے۔

ارجائے سنّی کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ مرتکبِ کبیرہ کو اللہ کی مشیت پر اس معنی میں چھوڑ دیا جائے کہ اگر اللہ چاہے تو اس کو سزا دے کر جنت میں داخل کرے، اور چاہے تو بلا سزا جنت میں داخل فرما دے۔

دوسرے یہ کہ صحابہ کے مابین اختلاف کو اللہ کے حوالے کر دیا جائے۔

یہی ارجائے سنّی ہے جس کی قائل تابعین اور تبع تابعین کی ایک جماعت ہے۔ اس میں حسن بن محمد بن حنفیہؒ، سعید بن جبیرؒ، طلق بن جبیرؒ، عمرو بن مرۃؒ، محارب بن دثارؒ، مقاتل بن سلیمانؒ، ذرؒ، عمرو بن ذرؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمد بن حسنؒ اور قدید بن جعفرؒ وغیرہ ہوئے ہیں۔ علامہ شہرستانیؒ نے اوپر کی فہرست نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

''یہ محدثین کی جماعت ہے، جنہوں نے مرتکبِ کبیرہ کی، ارتکابِ کبیرہ کی بنا پر تکفیر نہیں کی اور نہ ان کے خلود فی النار کا فیصلہ کیا، جیسا کہ خوارج اور قدریہ کرتے ہیں ۲۶

حضرت امام ابوحنیفہؒ پر الزامِ ارجاء کے اسباب:

علماء کی ان تصریحات کے باوجود، حضرت امام ابوحنیفہؒ پر ارجاء کا الزام لگایا گیا ہے۔ حضرت ابوحنیفہؒ ایک بزرگ شخصیت ہونے کے ساتھ، فقہِ اسلامی کی تاریخ کی ایک اہم کڑی ہیں۔ آپ فکر ونظر میں ایک مستقل مسلک کے بانی ہیں، جس میں آپ نے بالغ نظری اور دقیق فکر سے کام لیا۔ کوئی وجہ نہ تھی کہ آپ کے ثنا خوانوں کے ماسوا ایک گروہ مخالفین کا نہ ہو، چناں چہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کو اپنی زندگی سے ہی اس طرح کے مخالفین کا سامنا رہا، جنہوں نے آگے بڑھ کر آپ پر سخت جرح وقدح تک کر ڈالی، جس کے اسباب ووجوہ بطورِ استقراء تین ہو سکتے ہیں:

۱) چوں کہ حضرت الامام ابتداء سے ہی علمِ کلام کے بہترین رہنما اور گروہِ متکلمین کے سربراہ رہے ہیں جن کا مقابلہ کرنے کی کسی میں سکت نہ تھی، زیادہ تر مقابلہ معتزلہ سے رہا، لہٰذا معتزلہ نے (اسی طرح خوارج نے) محض آپ کو بدنام کرنے کے لئے آپ کو مرجئہ کہنا شروع کر دیا۔ چناں چہ بے سوچے سمجھے محض ان کی اتباع میں لوگوں نے بھی آپ پر ارجاء کا طعن چسپاں کر دیا۔ علامہ شہرستانی رقم طراز ہیں:

''معتزلہ، اسی طرح خوارج میں سے فرقۂ وعیدیہ ''قدر'' کے مسئلہ میں اختلاف کرنے والوں میں سے ہر ایک کو ''مرجئہ'' کہا کرتے تھے، تو کوئی بعید نہیں ہے کہ یہ لقب انہی دونوں گروہوں (معتزلہ اور خوارج) کی طرف سے آیا ہو''۔ ۲۷

۲) حضرت امام ابوحنیفہؒ کی مقبولیت اور ہر دل عزیزی کو دیکھ کر ''مرجئہ'' کا ایک فرقہ ''غسانیہ'' جس کا بانی غسان بن ابان کوفی تھا، کہنے لگا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک وہی تھا جو ہمارا ہے، وہ اس طریقہ سے اپنے مسلک کی ترویج چاہتا تھا، چناں چہ اس کے اس غلط پروپیگنڈے کی بنا پر، لوگوں نے بلا کسی تحقیق و تفتیش کے امام ابوحنیفہؒ کو مرجئہ میں شمار کرنا شروع کر دیا۔ علامہ شہرستانیؒ لکھتے ہیں:

''عجیب بات یہ ہے کہ غسان کوفی حضرت امام ابوحنیفہؒ سے اپنے مذہب کی طرح مذہب کی نقل کرتا تھا، اور ان کو مرجئہ میں شمار کرتا تھا۔ ان پر یہ افتراء ہے۔ اللہ کی قسم، حضرت امام ابوحنیفہؒ اور ان کے متبعین کو مرجئہ سنی کہا جا سکتا ہے''۔ ۲۸

۳) حفاظتِ حدیث کے سلسلے میں امت دو گروہوں میں تقسیم ہو گئی۔ محدثین کی جماعت نے پوری توجہ الفاظِ حدیث کی حفاظت پر مرکوز رکھی۔ جب کہ فقہاء نے الفاظِ حدیث کی حفاظت کے ماسوا اس کی تہہ تک پہنچ کر اس کے مقاصد اور حکمتوں کو سمجھنے کی کوشش کی۔ محدثین نے ان کے اس عمل کو رائے سے تعبیر کیا اور برا سمجھا، حتی کہ روایتِ حدیث کے سوا ہر چیز کو بری نظروں سے دیکھا اور ان میں مشغول لوگوں پر طعن و تشنیع کیا۔ اس طرح کے بہت سے واقعات کتابوں میں درج ہیں، جن میں محض اجتہاد کی بنا پر، شہادت تک کو قبول نہیں کیا گیا، دوسری طرف حنفیہ نے جو ایمان کی تشریح کی ہے اس سے محدثین نے یہ سمجھا کہ اعمال کی بے وقعتی ہو رہی ہے، جو کہ مرجئہ کا طرّہ امتیاز ہے، لہٰذا انھوں نے حنفیہ پر ''ارجاء'' کا طعن کرنا شروع کر دیا۔

خلاصہ یہ کہ عقیدۂ ارجاء ایک گمراہ کن عقیدہ ہے، جو تقدیر کے مسئلہ سے متفرع ہو کر ارتکابِ کبیرہ کے مسئلہ سے پیدا ہوا، پھر لفظی مشابہت کی بنا پر ایک ایسے گروہ پر ارجاء کا اطلاق کر دیا گیا جو اس کا مستحق قطعاً نہیں تھا، اور نہ اس کا ارجاء ارجائے ضال تھا، بلکہ عین سنت اور شریعت کے مطابق بہت سے اکابر، بلکہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا اختیار کردہ تھا۔ ۲۹

کتبِ جرح و تعدیل میں ارجاء:

کتبِ جرح و تعدیل میں ارجاء کی کوئی تفصیل نہیں دی گئی ہے، بلکہ ارجاء خواہ

وہ سنّی ہی کیوں نہ ہو، کے قائلین کو مرجئہ کے زمرے میں شامل کر دیا گیا ہے۔اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ جرح وتعدیل کی کتابوں کے مطالعہ کے دوران احتیاط اور بیدار مغزی سے کام لیا جائے، اور ارجائے سنی اور ارجائے بدعی دونوں کو الگ الگ کرکے ثقہ رواۃ اور ضعیف رواۃ کو ممتاز کیا جائے، کیوں کہ علم جرح وتعدیل پُر از خطرات ہے، کہ ایک طرف انسانوں کی شخصیت مجروح ہوتی ہے تو دوسری طرف جرح نہ کرنے سے دین کا عظیم نقصان ہوتا ہے۔اس لئے بالغ نظری اور پوری باخبری، اور کتبِ رجال میں غلو اور شدت سے بچ کر منصفانہ حکم لگانے کی ضرورت ہے، علامہ زاہد کوثریؒ لکھتے ہیں:

"ومن أخطر العلوم علم الجرح و التعديل و في كثير من الكتب المؤلفة في ذلك غلو و اسراف بالغ"[۳۲]

علم جرح وتعدیل مہتم بالشان علم ہے، لیکن اس فن کی تصنیف شدہ کتابوں میں غلو اور حد سے بڑھی ہوئی زیادتی ہے۔

اسی طرح ابن دقیق العیدؒ فرماتے ہیں:

"أعراض المسلمين حفرة من حفر النار وقف على شفيرها طائفتان من الناس : المحدثون و الحكام"[۳۳]

مسلمانوں کی آبرو جہنم کے گڑھوں میں ایک گڑھا ہے، جس کے کنارے لوگوں کی دو جماعتیں کھڑی ہیں: محدثین اور حکام۔

ان سب نقول کے باوجود وہی ہوا جس کا اندیشہ تھا۔حضرت امام ابوحنیفہؒ پر ہی یہ جرح منحصر نہیں رہی، بلکہ پوری جماعت اس ظلم کا شکار ہوئی، ایک تو پہلے ہی اہل الرای کے غیر منصفانہ الزام نے حدیث کے باب میں ایک خلا پیدا کر دیا تھا، جو کچھ کسر تھی اسے بعض جدید مفکرین نے محض کتابوں میں ارجاء کا لفظ دیکھ کر ایک خلقِ عظیم کو ناقابلِ اعتبار قرار دے دیا۔ہم مندرجہ ذیل سطور میں، بعض اکابر کا تذکرہ انتہائی اختصار سے کریں گے۔مقصد یہ ہے کہ محض ارجاء کے لفظ کو دیکھ کر کسی سے بدگمانی نہ قائم کر لی جائے، بغیر کسی جانب داری کے کھلی آنکھوں سے ارجاء کی حقیقت پر غور کر کے دیکھا جائے کہ کس پر اس کا انطباق ہوتا ہے اور کس پر نہیں؟

محمد بن خازم: ابومعاویہ محمد بن خازم ضریر صحاحِ ستہ کے راوی ہیں۔ان کے اساتذہ میں عاصم الاحول، سلیمان الاعمش، داؤد بن ابی ہند اور حجاج بن ارطاۃ

جیسے لوگ ہیں، جب کہ شاگردوں میں احمد بن حنبلؒ، علی بن المدینیؒ اور قتیبہ بن سعیدؒ جیسے اکابر ہیں۔ ۱۱۴ھ پیدا ہوئے اور انتقال غالباً ۱۹۵ھ یا ۱۹۴ھ میں ہوا، ہر چند کہ حفظ و ضبط شعبیؒ و سفیانؒ کی طرح تھا، مگر دیگر لوگوں سے کم بھی نہیں تھا۔ اعمشؒ کی احادیث میں تو آپ حجت سمجھے جاتے ہیں۔ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ ابو معاویہ آئے تو شعبہؒ نے لوگوں کو مخاطب کر کے کہا: هذا صاحب الأعمش فاعرفوه (یہ اعمش کے خاص شاگرد ہیں، ان کو پہچان لو)۔

اکثر لوگوں نے ان کی توثیق کی ہے، مگر بعض لوگ ایسے بھی ہیں جنہوں نے محض اس بنیاد پر کہ وہ ارجائے سنی کے قائل تھے، ان پر جرح کی۔ ابن حبان نے ان کے بارے میں لکھا ہے: كان حافظاً متقناً ولكنه مرجئاً خبيثاً (بہت بڑے حافظ تھے، مگر ساتھ ہی زبردست مرجئی تھے۔) امام ابو داؤدؒ نے یہاں تک کہہ دیا کہ "كان رئيس المرجئة بالكوفة" (کوفہ میں مرجئہ کے سردار تھے)۔ اسی طرح ابن سعدؒ نے بھی ارجاء کی وجہ سے ان پر کلام کیا ہے [۳۲] لیکن حافظ ذہبیؒ نے ان کے بارے میں فرمایا ہے: ما علمت فيه مقالاً يوجب وهنه مطلقاً [۳۳] (مجھے ان کے بارے میں کوئی ایسی بات معلوم نہیں ہوئی جو انھیں کمزور قرار دیتی ہو)

مسعر بن کدام: مسعر بن کدام بن ظہیر الرواسی کوفی، صحاحِ ستہ کے مشہور رواۃ میں سے ہیں، مختلف اساتذہ سے فنِ حدیث حاصل کیا، جن میں ابو بکر بن عمارہؒ، عطاؒ، سعید بن ابی بردہؒ، محارب بن دثارؒ، قتادہؒ، ابو اسحاق سبیعیؒ، واصل احدبؒ، معن بن عبد الرحمانؒ، شریح بن ہانیؒ اور اعمشؒ جیسے اساطینِ علم قابلِ ذکر ہیں، ان سے کسبِ فیض کرنے والوں کی تعداد بھی بہت ہے، جن میں خاص طور سے شعبہؒ، سفیان ثوریؒ، ابن عیینہؒ، ابن المبارکؒ، یحییٰ القطانؒ وغیرہ شامل ہیں۔ ۱۵۵ھ ہجری میں انتقال ہوا [۳۴]

تقریباً تمام ہی علماء نے بچے تلے الفاظ میں آپ کا ذکرِ خیر کیا ہے، یحییٰ بن سعیدؒ کہا کرتے تھے: كان مسعر من أثبت الناس (مسعر لوگوں میں اثبت ہیں) امام احمدؒ فرمایا کرتے تھے: كان ثقة و كان مؤدبا (وہ ثقہ و مودب تھے) شعبہؒ نے ایک موقعہ پر فرمایا: كنا نسمّي مسعرا المصحف (ہم ان کو مصحف اور قرآن کہا

کرتے تھے) ابراہیم جوہریؒ نے فرمایا: کان یسمیٰ المیزان (وہ میزان کہلاتے تھے) ابن عیینہؒ کا جملہ ہے: کان من معادن الصدق (وہ سچائی کا خزانہ تھے) اسی طرح سفیان ثوریؒ نے ایک موقعہ پر ارشاد فرمایا: کنا اذا اختلفنا فی شئی سألنا عنہ مسعراً (جب ہمارے مابین اختلاف ہوتا تو مسعر سے پوچھ لیا کرتے تھے)۔ ابن مبارک نے ان کی شان میں فرمایا:

من کان ملتمساً جلیساً صالحاً فلیأت حلقة مسعربن کدام

(جو شخص صالح ہم نشین چاہتا ہو اس کو چاہیے کہ مسعر کے حلقہ سے وابستہ ہو جائے)

لیکن آپ مسلکاً حنفی تھے۔ اس لئے سفیان ثوریؒ جیسے بالغ نظر محدث اور شاگرد نے ان کے جنازے میں یہ کہہ کر شرکت نہیں کی کہ مرجئی ہیں۔ ابن حبانؒ نے بھی ان کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھ دیا: کان مرجئا ثبتاً فی الحدیث (وہ مرجئی، لیکن حدیث کے معاملہ میں معتبر تھے) ۳۵

اسی طرح سلیمانی وغیرہ نے بھی ان کو ارجاء کے ساتھ متصف کر کے ان پر جرح کی ہے۔ حافظ ذہبیؒ ان کا تذکرہ کرتے ہوئے بالکل منصفانہ بات کہتے ہیں:

"سلیمانی کے اس قول کا کوئی اعتبار نہیں کہ وہ مرجئی تھے۔ میں کہتا ہوں: ارجاء تو بڑے بڑے علماء کا مذہب رہا ہے، تو قائلِ ارجاء پر اس طرح زیادتی کرنا مناسب نہیں ہے۔ ۳۶

حماد بن ابی سلیمان: حماد بن ابی سلیمان کوفی حضرت انسؓ، ابن المسیبؒ، ابراہیم نخعیؒ اور حسن بصریؒ وغیرہ کے مشہور تلامذہ میں سے ہیں۔ آپ سے روایت کرنے والوں میں حضرت امام ابوحنیفہ، مسعر بن کدامؒ، شعبہؒ، سفیان ثوریؒ اور ہشام دستوائیؒ وغیرہ ہیں۔ آپ کا انتقال ۱۲۰ھ میں ہوا۔ سنن اربعہ میں آپ کی روایتیں موجود ہیں۔ اسی طرح صحیح مسلم میں آپ کی ایک روایت موجود ہے۔ ۳۷ یحییٰ بن معینؒ، ابن عدیؒ، عجلیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ جیسے لوگوں نے آپ کی توثیق کی ہے۔ کچھ بزرگوں نے ان پر محض ارجاء کی وجہ سے کلام کیا ہے۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں لکھا ہے:

یخطئ وکان مرجئا و کان یقول بخلق القرآن وینکر علی من یقوله

(غلطی کر جایا کرتے تھے، ارجاء اور خلق قرآن دونوں کے قائل تھے اور خلق قرآن کے

منکر پر نکیر کیا کرتے تھے)۔ سفیان ثوریؒ اور اعمشؒ وغیرہ ان سے ملتے تھے، مگر ان کو سلام تک نہیں کیا کرتے تھے۔ حافظ ابن حجرؒ نقل کرتے ہیں: ''اعمش حماد سے اس زمانے میں، جب کہ انہوں نے ارجاء کے سلسلے میں کلام کیا، ملاقات کرتے تو سلام نہیں کرتے تھے''۔[۳۸]

عبدالعزیز بن ابی روّاد: آپ کے اساتذہ میں نافعؒ، سالم بن عبداللہؒ، ضحاک بن مزاحمؒ، اور شاگردوں میں یحییٰ القطانؒ، ابن المبارکؒ، ابن مہدیؒ اور وکیعؒ وغیرہ ہیں۔ آپ کی روایت سننِ اربعہ میں، اسی طرح بخاری میں تعلیقاً موجود ہیں۔ مکہ مکرمہ میں ۱۵۹ھ میں میں انتقال ہوا، آپ حنفی نقطہ نظر رکھتے تھے۔

ان کے بارے میں بھی اگر کچھ کلام ہے تو محض ارجاءِ سنی کی بنا پر۔ یحییٰ القطانؒ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: عبدالعزیز ثقة فی الحدیث لیس ینبغی أن یترك حدیثه لرأی أخطأفیه ۳۹ (عبدالعزیز حدیث کے معاملہ میں ثقہ اور معتمد شخصیت تھے۔ ان کی حدیث کو محض ان کی اس رائے کی وجہ سے جس میں ان سے غلطی ہوگئی، چھوڑنا مناسب نہیں ہے)۔

امام ذہبیؒ نے ایک واقعہ نقل کیا ہے جو بذاتِ خود باعثِ عبرت ہے۔ مؤمل ابن اسماعیلؒ کہتے ہیں: عبدالعزیزؒ کا جنازہ تیار کر کے باب الصفا پر رکھا گیا۔ اتنے میں سفیان ثوریؒ آ گئے، چناں چہ لوگوں نے شور مچانا شروع کیا کہ ثوری آ گئے، ثوری آ گئے۔ سفیان ثوری صفوں کو چیرتے ہوئے آگے بڑھے اور آگے ہی بڑھتے رہے اور جنازے کی نماز نہیں پڑھی۔ لوگوں نے پوچھا کہ آپ نے نماز نہیں پڑھی؟ تو انہوں نے جواب دیا: میں اس سے کم تر شخص کی نماز پڑھ سکتا ہوں، لیکن اس کی نہیں۔ میرا مقصد یہاں آنے سے یہی تھا کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ اس میں کیا بدعت تھی۔ ۴۰

یہ چند سطور محض نمونے کے طور پر پیش کی گئی ہیں، ورنہ ارجاء سے معطون ہونے والوں کی ایک لمبی فہرست ہے۔ طرفہ تماشہ یہ کہ ان میں سے اکثر، بلکہ تقریباً سبھی حنفی رواۃ ہیں۔ یہ ایک ظلمِ عظیم ہوا ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ مآخذ کی تنقیح کی جائے اور بغیر پوری تحقیق کے کوئی بھی رائے نہ قبول کی جائے۔

حواشی ومراجع

۱۔ روح المعانی، علامہ محمود آلوسی، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، طبع چہارم ۱۴۰۵ھ، ۵۰/۸

۲۔ جامع ترمذی، کتاب القدر، باب ماجاء من التشدید فی الخوض فی القدر

۳۔ جامع ترمذی، کتاب القدر، باب ماجاء فی الرضاء بالقدر

۴۔ سنن ابن ماجۃ، مقدمہ، باب فی القدر

۵۔ تاریخ المذاھب الاسلامیۃ، شیخ محمد ابوزہرہ، اردو ترجمہ: پروفیسر غلام احمد حریری، مکتبہ تھانوی دیوبند، ۱۹۹۵ء، ص ۱۴۱

۶۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: تاریخ اسلام، اکبر شاہ نجیب آبادی، دارالکتاب دیوبند ۴۸۸/۱-۵۰۰، کتاب الملل والنحل للشہرستانی، دارالفکر بیروت، فصل چہارم: الخوارج، ص ۹۲، تاریخ المذاھب الاسلامیۃ، ص ۸۴-۹۶

۷۔ تاریخ المذاھب الاسلامیۃ، ۱۴۴/۲ (اعتقادی مذاھب)

۸۔ لسان العرب، ابن منظور، دارصادر، بیروت، مادہ، ھ م ز، ۸۴/۱

۹۔ لسان العرب، حوالہ سابق

۱۰۔ تاریخ المذاھب الاسلامیۃ، ص ۱۷۰

۱۱۔ کتاب الملل والنحل للشہرستانی، ص ۱۱۲ (فصل پنجم)

۱۲۔ الموسوعۃ المیسرۃ فی الادیان والمذاھب والاحزاب المعاصرۃ، اشراف وتخطیط و مراجعۃ: د۔ مانع بن حماد الجہنی، دارالندوۃ العالمیۃ للطباعۃ والنشر والتوزیع، طبع چہارم، ۱۴۲۰ھ ص ۱۱۴۳ (القسم السادس: معجم المصطلحات)

۱۳۔ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ، جمع وترتیب: عبدالرحمان بن محمد بن قاسم البغدادی الحنبلی، دارالرحمۃ، القاہرۃ، ۱۱۸/۷-۱۱۹

۱۴۔ دائرۃ المعارف الاسلامیہ، دارالفکر، ۵۳۰/۵ (علم التوحید)

۱۵۔ کتاب الملل والنحل للشہرستانی، المرجع ص ۱۱۲ (فصل پنجم)

۱۶۔ الاعلام للزرکلی، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۴ء، ۱۲۴/۵

۱۷ الموسوعۃ المیسرۃ فی الادیان والمذاھب،۲/۱۱۴۴

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھئے: طبقات ابن سعد، طبعۃ عیسیٰ بابی حلبی،۱۳۸۲ھ، ۵/۳۲۸

۱۹ صحیح مسلم، مطبوعہ دیوبند،۱/۴۱

۲۰ شرح الفقہ الاکبر، ملا علی قاری، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان ۱۴۰۴ھ، ص ۱۱۱

۲۱ الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل، مولانا عبدالحیٔ فرنگی محل، تعلیق عبدالفتاح ابوغدہ، مکتبۃ المطبوعات الاسلامیۃ، حلب ۱۴۰۷ھ، ص ۳۶۵

۲۲ فتح الباری، حافظ ابن حجر، کتاب الایمان، باب قول النبی ﷺ بنی الاسلام علی خمس، دار ابی حیان ۱۴۱۶ھ ۱/۱۱۲

۲۳ ماخوذ از ''حضرت امام ابوحنیفہؒ پر ارجاء کی تہمت''، مرتبہ حضرت مولانا نعمت اللہ اعظمی، شائع کردہ دار العلوم دیوبند، ص ۱۱-۱۳

۲۴ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا ''صنفان من امتی لیس لھما فی الاسلام نصیب: المرجۃ والقدریۃ (جامع ترمذی، کتاب القدر، باب ماجاء فی القدریۃ ۲/۳۷) کہ میری امت کے دو گروہ ہیں جن کا اسلام میں کوئی حصہ نہیں: ایک مرجۃ، دوسرے قدریہ۔ اسی طرح لالکائی نے ''شرح اصول اعتقاد اھل السنۃ والجماعۃ میں حضرت ابن عباس کا مقولہ نقل کیا ہے: اتقوا الارجاء فانہ شعبۃ من النصرانیہ (الموسوعۃ المیسرۃ: ۲/۱۱۴۵) کہ ارجاء سے بچتے رہو، کیوں کہ یہ نصرانیت کی ایک شاخ ہے۔

۲۵ شرح کتاب الفقہ الاکبر، ص ۱۱۰

۲۶ کتاب الملل والنحل للشہرستانی (الفصل الخامس: المرجئۃ) ص ۱۱۷

۲۷ حوالہ بالا، ص ۱۱۴

۲۸ حوالہ بالا، ص ۱۱۳-۱۱۴

۲۹ اس سے اشارہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے اس خط کی طرف ہے جس میں حضرت نے سورۃ المائدہ آیت: ۱۱۸ سے استدلال کیا۔

۳۰ الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل، ص ۴۱۰ (حاشیہ)، بحوالہ شروط الائمۃ الخمسۃ، تعلیق زاہد کوثری، ص ۲۳

۳۱ قاعدۃ فی الجرح والتعدیل للسبکی، تحقیق وتعلیق: عبدالفتاح ابوغدۃ، مطبوعہ حلب، ص ۳۵، مع اربع رسائل بحوالہ الاقتراح فی بیان الاصطلاح لابن دقیق العید، ص ۳۴۴

۳۲ تفصیلی ترجمہ ملاحظہ ہو: تہذیب التہذیب، حافظ ابن حجر، ترجمہ ۶۷۸۳، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۳ھ، بیروت، ۵/۹۰-۹۱، طبقات ابن سعد، ۶/۳۹۲، تاریخ خطیب، ۵/۲۴۷

۳۳ میزان الاعتدال، دارالفکر بیروت، ۳/۵۳۳ (ترجمہ ۷۴۶۶)

۳۴ الکاشف للذہبی، مطبوعہ جدہ ۱۴۱۳ھ، ۲/۲۵۶ (ترجمہ ۵۳۹۵)

۳۵ تہذیب التہذیب، ابن حجر، ۵/۴۱۸-۴۱۹ (ترجمہ ۷۶۸۹)

۳۶ میزان الاعتدال، ۴/۹۹ (ترجمہ ۸۴۷۰)

۳۷ الکاشف للذہبی، ۱/۳۴۹ (ترجمہ ۱۲۲۱)

۳۸ تہذیب التہذیب، ۱/۱۳ (ترجمہ ۱۷۶۸)

۳۹ تہذیب التہذیب، ۳/۴۶۱ (ترجمہ ۴۷۰۰)

۴۰ سیر اعلام النبلاء للذہبی، مؤسسۃ الرسالۃ ۱۴۱۰ھ، ۷/۱۸۶ (ترجمہ ۶۴)

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی ایک اہم پیش کش

مذہب کا اسلامی تصوّر

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اس کتاب میں معاملاتِ دنیا سے مذہب کی بے دخلی کے تصور کو اس کے خاص تاریخی تناظر میں دیکھا گیا ہے۔ کتاب کے پہلے باب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ چرچ کے ناقابلِ بیان مظالم کے نتیجے میں یورپ میں چرچ اور اسٹیٹ کی علیحدگی اور مسیحیت سے بے زاری کے ساتھ خود مذہب سے بے زاری پیدا ہوگئی تھی۔ دوسرے باب میں قرآن اور سنت کی روشنی میں اسلام کے مطلوبہ تصورِ مذہب کو پورے شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

آفسٹ کی عمدہ طباعت صفحات ۵۹۱۔ قیمت مجلد صرف ۱۰۰ روپے

ملنے کے پتے: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ
مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز۔ ابوالفضل انکلیو۔ نئی دہلی ۲۵

بحث ونظر

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے اہم فقہی نظریات

(۲)

مولانا اختر امام عادل

اختلافاتِ فقہاء کی بحث:

سرورِ اکرم ﷺ کے بعد صحابہ میں سیاسی اختلافات کے علاوہ شدید علمی اور نظریاتی اختلافات بھی رونما ہوئے۔ پھر یہ سلسلہ امّت کی تاریخ کے ہر دور میں رہا۔ تابعین اور ائمۂ مجتہدین میں اختلافات ہوئے۔ صحابہ اور علماء کا اختلاف ایک نازک اور حسّاس مسئلہ ہے۔ اگر بہت زیادہ احتیاط نہ کی جائے تو اکثر لوگوں کے قدم پھسلنے کا سخت اندیشہ ہے۔ کتنے افراد اور جماعتیں صرف اسی مسئلہ کی بنیاد پر افراط وتفریط کا شکار ہوئیں اور گمراہ قرار پائیں۔ ایک احساس یہ بھی ابھرتا ہے کہ صحابہ اور علماء جیسی مقدّس جماعت میں آکر اختلاف کیوں ہوا؟ اختلاف تو بظاہر اچھی چیز نہیں ہے۔ پھر ایسی مثالی جماعت میں یہ چیز کیوں کر پیدا ہوئی؟ اس کے اسباب اور وجوہ کیا تھے؟

حضرت شاہ صاحب کے حسّاس اور محتاط قلم نے اس موضوع کا بھی حق ادا کیا ہے۔ حجۃ اللہ البالغۃ، اور ''الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف'' میں شاہ صاحب نے صحابہ وتابعین اور فقہاء ومجتہدین کے اختلافات کی حقیقت اور اس کے اسباب ووجوہ پر بہت ہی سیر حاصل اور بصیرت افروز بحث کی ہے۔ پوری تفصیل کے لئے اصل کتاب کی طرف ہی مراجعت مناسب ہوگی۔ البتہ بعض اہم نکتوں کی طرف اشارہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے:

پہلی بات تو یہ ہے کہ بعض صحابہ اور تابعین کا باہمی اختلاف دین کے اصول اور اساسیات میں نہیں تھا، بلکہ فروعی اور جزوی مسائل میں تھا۔ جس سے منشأ الٰہی یہ ہے کہ امّت کے لیے کئی راہیں کھول دی جائیں اور اس کے لئے توسّع پیدا کیا جائے۔ اسی لیے

ایک حدیث میں صحابہ کے اختلاف کو انسانیت کے لئے رحمت قرار دیا گیا ہے۔ علامہ سخاویؒ نے المقاصد الحسنۃ میں بیہقی کی المدخل کے حوالے سے نقل کیا ہے:

إنّ أصحابی بمنزلة النجوم فی السماء فأیّما أخذتم به اهتدیتم واختلاف أصحابی لکم رحمة [1]

یقیناً صحابہ آسمان کے ستاروں کے مانند ہیں، پس ان میں جس کو بھی پکڑلو گے، ہدایت پاجاؤ گے اور میرے صحابہ کا اختلاف تمھارے لئے رحمت ہے

خلیفۂ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے منقول ہے:

ما سرّني لو أن أصحاب محمد ﷺ لم یختلفوا لأنهم لو لم یختلفوا لم تکن رحمة [2]

مجھے اس سے خوشی نہ ہوتی کہ صحابہ میں اختلاف نہ ہوتا، کیوں کہ صحابہ میں اختلاف نہ ہوتا تو ہمارے لئے آسانی نہ ہوتی

دوسری بات یہ ہے کہ جس طرح آج ہمارے لئے مسائل اور احکام کتابوں میں مدوّن اور مرتب موجود ہیں اور تمام احکام کے مدارج مقرر ہیں، کہ یہ فرض ہے، یہ واجب ہے، یہ جائز ہے، یہ حرام ہے، یہ ناجائز ہے، یہ مکروہ ہے، اس طرح کی کوئی مدوّن فقہ عہدِ صحابہ میں موجود نہیں تھی اور نہ صحابہ ان تفصیلات و جزئیات کے درپے رہتے تھے۔ حضور اکرم ﷺ نے ان سے فرمایا تھا:

صلّوا کما رأیتمونی أصلي [3]

مجھے جس طرح نماز پڑھتے دیکھتے ہو اسی طرح نماز پڑھو

اب ان کے لئے کہاں گنجائش تھی کہ ایک ایک بات حضور ﷺ سے دریافت کریں کہ نماز میں فرائض کتنے ہیں اور واجبات اور مستحبات کتنے؟ یا وضو میں کون سا عمل سنّت ہے یا کون سا فرض؟ وہ صرف انتظار کی کیفیت میں رہتے تھے کہ حضورؐ کوئی عمل کریں تو اس کو دیکھیں، یا کوئی اعرابی حضورؐ کے پاس آکر سوالات کرے تو ان کی معلومات میں اضافہ ہو۔ صحابہ کرام حضورؐ سے سوالات کے باب میں کافی محتاط تھے، اسی لئے حضرت ابنِ عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ:

''میں نے اصحابِ رسول سے بہتر کوئی جماعت نہیں دیکھی، انہوں نے حضورؐ

سے کل تیرہ (۱۳) سوالات کئے اور وہ سارے کے سارے قرآن میں محفوظ کر دیئے گئے: یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّھْرِ الحَرَامِ، یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ المَحِیْضِ وغیرہ، صحابہ صرف مفید اور ضروری باتیں ہی دریافت کرتے تھے، غیر ضروری سوالات سے گریز کرتے تھے"۔ ۴

حضرت قاسمؒ فرماتے تھے کہ "تم لوگ ایسی چیزوں کے بارے میں سوالات اور تحقیق و تفتیش کرتے ہو جن کے بارے میں ہم نہیں کرتے تھے۔ تم لوگ ایسے سوالات کرتے ہو جو ہمارے علم میں نہیں ہوتے، اگر وہ ہمیں معلوم ہوں تو ہمارے لئے ان کا چھپانا جائز نہ ہو"

اور جب معاملہ صرف دیکھنے اور از خود جاننے پر موقوف تھا، مزید سوال کرنے اور کریدنے کا رجحان ہی نہیں تھا تو جس صحابی نے جس چیز کو دیکھا، محفوظ رکھا اور اپنے اجتہاد اور فکر سے اس کی کوئی شرعی حیثیت مقرر کر لی۔ ہر صحابی اپنے مشاہدے اور علم کا پابند تھا۔ ہر ایک کو ستارۂ ہدایت قرار دیا گیا تھا۔ عہدِ نبوت میں کسی فقہی مسئلہ پر باہم مذاکرہ اور مباحثہ کی نوبت بھی کم آتی تھی۔ رسول اکرم ﷺ کی حیاتِ طیبہ تک یہی صورتِ حال برقرار رہی۔ عہدِ نبوی کے بعد صحابہ اقطارِ عالم میں پھیل گئے، پھر ان سے مسائل اور حوادث دریافت کئے گئے۔ صحابہ نے حضورؐ سے جو دیکھا اور سنا وہ محدود تھا اور حوادث و واقعات لامحدود تھے۔ پھر ہر صحابی کو حضورؐ کی ہر چیز دیکھنے یا سننے کا موقعہ نہیں ملا تھا۔ ایک نے ایک چیز دیکھی اور سنی تو دوسرے کو اس کا علم نہیں تھا، پھر دیکھنے اور سننے والوں میں بھی اس چیز کی شرعی حیثیت کی تعیین میں اختلاف ہوا، کیوں کہ حضورؐ نے مدارج اور حیثیتوں کی صراحتاً تعیین نہیں فرمائی تھی۔ اس کا فیصلہ خود اپنی صواب دید سے قرآئن اور حالات کی روشنی میں طے کرنا تھا۔ یہی وہ بنیادی اسباب تھے جن کی بنا پر صحابہ میں فروعی اختلافات ہوئے۔ جن کی بنا مکمل اخلاص، رضاالٰہی کی طلب اور فکر و اجتہاد پر تھی۔ اگر ہم ان اسباب اور ان سے پیدا شدہ اختلافات کا تجزیہ کریں تو کئی صورتیں ہمارے سامنے آتی ہیں، مثلاً:

☆ بارہا ایسا ہوا کہ کسی صحابی نے اپنے اجتہاد سے کوئی مسئلہ بتایا، جب کہ اس سلسلے میں دوسرے صحابی کے پاس حدیث موجود تھی، جس کا مذکورہ صحابی کو علم نہیں تھا اور ان کا اجتہاد حدیث کے خلاف تھا۔ پھر جب ان کو حدیث کا علم ہوا تو فوراً انہوں نے اپنے اجتہاد سے رجوع فرمالیا۔ مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ کی رائے تھی کہ کوئی شخص صبح تک جنابت کی حالت میں رہے تو اس دن کا روزہ نہیں ہوگا۔ بعض ازواجِ مطہرات نے ان کو اس موقف کے خلاف حدیثِ رسول بتائی تو انہوں نے اپنی رائے سے رجوع کرلیا۔ ۵

☆ اگر صحابی کا اجتہاد حدیثِ رسول کے مطابق ہوتا تو ان کو کافی مسرّت ہوتی۔ مثلاً نسائی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ان سے ایک ایسی عورت کے بارے میں مسئلہ دریافت کیا گیا جس کے شوہر کا انتقال ہوگیا تھا اور اس کا مہر مقرّر نہیں تھا۔ حضرت ابنِ مسعودؓ نے فرمایا: مجھے اس مسئلہ میں حضورؐ کا کوئی فیصلہ معلوم نہیں، لیکن متعلقینِ واقعہ کا اصرار ہوا کہ وہ اس سلسلے میں کوئی رہنمائی فرمائیں۔ قریب ایک ماہ تک وہ لوگ حضرت ابن مسعودؓ سے دریافت کرتے رہے اور وہ خاموش رہے۔ بالآخر حضرت مسعودؓ نے اپنے اجتہاد سے فیصلہ فرمایا کہ ایسی عورت کو مہرِ مثل ملے گا، نہ کم نہ زیادہ، اس پر عدّت واجب ہوگی اور وہ وراثت کی حق دار ہوگی۔ اتفاق سے جس محفل میں حضرت ابن مسعودؓ نے یہ فیصلہ کیا اس میں صحابیِ رسول حضرت معقل بن یسارؓ بھی موجود تھے۔ انہوں نے کھڑے ہوکر فرمایا کہ ''میں گواہی دیتا ہوں کہ اسی قسم کے ایک واقعہ میں حضورؐ نے بالکل یہی فیصلہ فرمایا تھا''۔ یہ سن کر حضرت ابن مسعودؓ اتنے خوش ہوئے کہ نعمتِ اسلام سے سرفراز ہونے کے بعد اتنی خوشی ان کو کبھی حاصل نہیں ہوئی تھی۔ ۶

☆ کبھی ایسا ہوا کہ صحابی کو حدیث ایسے طور پر یا ایسے ذریعہ سے پہونچی جس سے ان کو شرحِ صدر نہیں ہوا اور اس کی بنیاد پر وہ اپنے اجتہاد کو ترک نہ کرسکے۔ مثلاً حضرت عمر بن الخطابؓ کی رائے تھی کہ جنبی کے لیے تیمّم جائز نہیں۔ حضرت عمّار

ابن یاسرؓ نے ان کو ایک سفر کا واقعہ یاد دلایا کہ ہم دونوں ساتھ تھے اور ان کو جنابت پیش آ گئی تھی اور پانی نہیں مل سکا تھا تو انہوں نے غسل پر قیاس کر کے پورے بدن میں مٹی کی مالش کر لی اور نماز ادا کر لی، پھر حضورؐ کے سامنے اس کا ذکر آیا تو حضورؐ نے فرمایا: ''اتنا کرنے کی ضرورت نہ تھی، صرف اس قدر کافی تھا'' اور آپؐ نے اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مارے اور اپنے چہرے اور ہاتھوں پر مسح فرمایا، مگر حضرت عمرؓ کو اس روایت پر اطمینان نہیں ہوا اور وہ اپنے اجتہاد پر قائم رہے۔ ۷

☆ کبھی سہو اور نسیان بھی اختلاف کا سبب بنا ہے، مثلاً حضرت ابنِ عمرؓ فرماتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے رجب میں عمرہ فرمایا۔ حضرت عائشہؓ نے یہ سنا تو اس کو ابنِ عمرؓ کی بھول قرار دیا۔

☆ کبھی اختلاف اس بنیاد پر ہوا کہ ایک صحابی نے ایک حدیث ایک طرح سے محفوظ کی، اور دوسرے صحابی نے دوسری طرح سے، مثلاً حضرت ابنِ عمرؓ یا حضرت عمرؓ حضور اکرم ﷺ سے روایت کرتے تھے: انّ المیّت یعذّب ببکاء أهله علیه (میّت کو اس کے گھر والوں کے رونے کی بنا پر عذاب دیا جاتا ہے)۔ حضرت عائشہؓ نے یہ روایت سنی تو فرمایا کہ انہوں نے واقعہ کو صحیح طرح سے محفوظ نہیں رکھا۔ واقعہ دراصل یہ تھا کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ ایک یہودیہ کی قبر کے پاس سے گزرے جس کے مرنے پر اس کے گھر والے رو رہے تھے تو آپ نے فرمایا: ''یہ لوگ اس کے لئے رو رہے ہیں، حالاں کہ اس کو قبر میں عذاب دیا جا رہا ہے''۔ راوی نے یہ سمجھا کہ یہ عذاب اس کو گھر والوں کے رونے کی بنا پر دیا جا رہا ہے اور پھر اس کو ہر میّت کے لئے عام قاعدہ کے طور پر بیان کرنا شروع کر دیا۔ ۸

☆ کبھی اختلاف علّتِ حکم کی تعیین کے سلسلے میں ہوا، مثلاً جنازہ کو دیکھ کر کھڑے ہونے کا حکم کس وجہ سے ہے؟ ایک رائے یہ تھی کہ یہ حکم ملائکہ کی تعظیم کی بنا پر ہے۔ اس علّت کے مطابق جنازہ خواہ مومن کا ہو یا کافر کا، ہر ایک کے لئے یہ حکم عام ہے۔ دوسری رائے یہ تھی کہ یہ حکم موت کی ہولناکی کے پس منظر میں دیا گیا ہے۔ اس

لحاظ سے بھی یہ حکم عام ہوگا۔ ایک تیسری رائے حضرت حسن بن علیؓ کی ہے، کہ دراصل حضورؐ ایک جگہ تشریف فرما تھے کہ وہاں سے ایک یہودی کا جنازہ گزرا تو آپ اس لئے کھڑے ہو گئے کہ کافر کی لاش آپ کے سرِ مبارک کے اوپر سے نہ گزر جائے۔ اس علّت کے مطابق یہ حکم صرف کافر کے جنازہ کے لئے ہے۔ ۹

☆ اختلاف کی ایک وجہ دو مختلف روایات میں جمع و تطبیق بھی رہی ہے۔ مثلاً رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے سال متعہ کی اجازت دی۔ اوطاس کے موقع پر بھی اس کی اجازت تھی۔ اس کے بعد اس کو ممنوع قرار دیا گیا۔ ان دو مختلف حکموں کی توجیہ کرتے ہوئے حضرت ابنِ عباسؓ فرماتے ہیں کہ حکمِ ممانعت بدستور باقی ہے۔ رخصت محض ضرورت کی بنا پر دی گئی تھی۔ پھر جب ضرورت ختم ہوگئی تو ممانعت کر دی گئی۔ جب کہ جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں کہ رخصتِ اباحت تھی اور حکمِ نہی آنے کے بعد یہ اباحت منسوخ ہوگئی۔ ۱۰

غرض یہ وہ بنیادی اسباب تھے جن کی بنا پر صحابہ میں علمی، فکری اور اجتہادی اختلافات ہوئے، مگر یہ اختلاف کسی نفسانیت یا اصرار پر مبنی نہیں تھا، بلکہ اجتہاد و اخلاص اور رضاءِ الٰہی کی طلب پر مبنی تھا۔ یہی وجہ تھی کہ جب بھی کسی صحابی کو ان کی رائے کے خلاف صحیح طور پر کوئی حدیث یا دلیل معلوم ہوئی، انہوں نے اسی وقت اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔ رضی اللہ عنھم و رضوا عنہ

اختلافِ صحابہ کے دوررس اثرات:

پھر صحابہ کا یہی اختلاف بعد کے ادوار میں منتقل ہوا اور مختلف حلقوں نے اپنے ذوق اور سہولت کے لحاظ سے مختلف صحابہ کا اثر قبول کیا، نقطۂ نظر کا اختلاف ہوا، شخصیات اور حالات کے لحاظ سے رجحانات میں فرق آیا، اور مختلف اجتہادی کوششوں کے نتیجے میں مختلف مکاتبِ فقہ وجود میں آ گئے۔ مدینہ میں حضرت سعید بن مسیبؒ اور سالم بن عبداللہؒ کا مسلکِ فقہی رائج ہوا۔ ان کے بعد زہریؒ، قاضی یحییٰ بن سعیدؒ اور ربیعہ بن عبدالرحمانؒ کا دور رہا۔ مکّہ میں عطا بن ابی رباحؒ، کوفہ میں ابراہیم نخعیؒ اور

شعبیؒ، بصرہ میں حسن بصریؒ، یمن میں طاؤس بن کیسانؒ اور شام میں مکحولؒ کو درجۂ امامت حاصل ہوا۔

اس طرح بعد کے فقہاء کے لئے اختلاف کا راستہ کھل گیا اور قرنِ اوّل کے بعد کثرت سے مجتہدین پیدا ہوئے اور فروعی مسائل کو انہوں نے اسلام کے بنیادی اصول اور اساسی مزاج کی روشنی میں حل کرنے کی کوشش کی، جس پر ہر علاقے کے اپنے حالات وظروف اور پیش رَو شخصیات کی چھاپ تھی۔ چونکہ اس عمل کی بنیاد روایت پر ہے اس لئے اس کے لئے شجرۂ نسب کی صحت اور اتصال بے حد ضروری ہے اور اسی وجہ سے ہر بعد والے نے اپنے سے قبل والے سے علم حاصل کیا، جس کا قدرتی اثر یہ ہوا کہ جس کو جس استاذ سے علم سیکھنے کا موقعہ ملا اس نے بالعموم اس کے معیار کو قبول کیا اور اس نے بھی اسی نقطۂ نظر سے واقعات کا مطالعہ کیا جس سے اس کے مشائخ نے کیا تھا اور اجتہاد اور استنباط میں اس نے بھی وہی منہج اختیار کیا جو اس کے اساتذہ کا تھا۔ اس طرح ہر علاقے کے علماء اور فقہاء پر وہاں کے پیش رو اکابر ومشائخ کے اجتہادات کی چھاپ پڑی اور یہی فقہاء کے اختلاف کا بنیادی سبب بنا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ''الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف'' میں اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے اس پہلو کو مرکزی اہمیت دی ہے اور اس پر کافی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

مثلاً حضرت امام مالکؒ کے مکتبِ فقہی پر حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابنِ عمرؓ، حضرت ابنِ عباسؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، اور تابعین میں حضرت عروہؒ، حضرت سالمؒ، حضرت عکرمہؒ، حضرت عطاءؒ، حضرت عبیداللہ بن عبیداللہؒ اور دیگر فقہاءِ مدینہ کے اقوال وافکار کی چھاپ پڑی۔ مشہور ہے کہ امام مالکؒ اہلِ مدینہ کے اجماع کو حجت قرار دیتے تھے، اس لئے کہ مدینہ ہر دور میں علماء اور فقہا کا مرکز رہا ہے۔ وہ کسی متفقہ مسئلہ کے بارے میں کہتے تھے: ''السنة التی لا اختلاف فیها عندنا کذا و کذا''، یعنی جس سنت میں ہمارے یہاں کوئی اختلاف نہیں وہ یہ اور یہ ہے۔ کوئی

مسئلہ خود علماءِ مدینہ کے درمیان اختلافی ہوتا تو وہ اپنے ذوقِ اجتہاد یا کثرتِ قائلین، یا قیاسِ قوی یا کتاب وسنت کی کسی تخریج سے موافقت کی بنیاد پر انہی میں سے کسی قول کا انتخاب کرتے تھے۔ ایسے مواقع پر امام مالکؒ فرماتے تھے: ''ھٰذا أحسن ما سمعت'' (یہ میرے سنے ہوئے اقوال میں سب سے بہتر قول ہے)۔ دوسری طرف حضرت امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ نے فقہاءِ کوفہ میں حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت شریحؒ، حضرت شعبیؒ اور حضرت ابراہیم نخعیؒ کے اقوال و اجتہادات کا اثر قبول کیا۔ اسی کا اثر تھا کہ حضرت علقمہؒ نے شریک کے مسئلہ میں حضرت مسروقؒ کا میلان حضرت زید بن ثابتؓ کی طرف دیکھا تو کہا: ''ھل أحد من أثبت من عبدالله'' (کیا کوئی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بڑھ کر بھی قابلِ اعتماد ہے؟)

شاہ ولی اللہؒ تو اس باب میں بہت آگے تک چلے گئے ہیں جس سے مکمل اتفاق ضروری نہیں۔، وہ کہتے ہیں:

وان شئت أن تعلم حقيقة ما	اگر تم میری بات کی حقیقت جاننا
قلناه فلخّص أقوال ابراهيم من	چاہتے ہو تو کتاب الآثار، جامع
كتاب الآثار لمحمد رحمهٗ	عبد الرزاق، اور مصنف ابی بکر
الله تعالى وجامع عبدالرزّاق،	ابن ابی شیبۃ سے حضرت ابراھیم
و مصنف ابی بكر بن ابی	نخعی کے اقوال کی تخلیص کرو، پھر
شيبه ثمّ قايسهٗ بمذهبه تجده	امام ابوحنیفہؒ کے مذھب سے ان
لا يفارق تلك المحجّة الا	کا موازنہ کرو، تم چند مقامات کے
في مواضع يسيرة فى تلك	سوا کچھ فرق محسوس نہ کرو گے اور
اليسيرة أيضاً لا يخرج	ان چند میں بھی وہ فقہاءِ کوفہ کے
عمّاذهب اليه فقهاء الكوفة [1]	اقوال سے تجاوز نہیں کرتے

یہی حال دیگر فقہاء کا بھی ہے۔ مدینہ کے محمد بن عبدالرحمان بن ابی ذئبؒ، مکہ کے ابن جریجؒ اور ابن عیینہؒ، کوفہ کے ثوریؒ اور بصرہ کے ربیع بن صبیحؒ کے جو مختلف اقوال کتبِ فقہ وحدیث میں ملتے ہیں اور ان سے ان کے جن فقہی رجحانات کا اظہار

ہوتا ہے اس میں بھی ان کی جھلک موجود ہے۔

فقہِ شافعی پر مختلف مکاتیبِ فقہ کا اثر:

امام شافعیؒ نے مالکی اور حنفی دونوں مکاتیبِ فقہ سے استفادہ کیا۔ اس لئے ان کے یہاں کافی تنوّع ملتا ہے۔ مدنی روایات کا رنگ بھی ہے اور کوفی فکر ونظر کا بھی۔ ایک طرف ان کے یہاں اجتہاد واستنباط کی گہرائی وگیرائی محسوس ہوتی ہے تو دوسری طرف اختلاف کے وقت وہ أصحّ مافی الباب کو اہمیت دیتے نظر آتے ہیں۔ وہ فقہ حنفی سے اس قدر متاثر ہیں کہ ساری دنیا کو فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا عیال کہتے ہیں اور امام محمدؒ کی توصیف وتحسین سے ان کی زبان نہیں تھکتی اور دوسری طرف مختلف اساتذہ سے استفادہ اور درپیش مقامی حالات کی بنا پر فقہِ حنفی سے سب سے زیادہ اختلاف کرنے والے بھی وہی ہیں۔ امام مالکؒ کی صحبت میں رہے۔ اس کا رنگ ایک تھا۔ امام محمدؒ کی ہم نشینی میں آئے تو اس کا رنگ کچھ اور ہوا اور مصر گئے تو ایک اور کیفیت پیدا ہوئی۔

فقہِ حنبلی پر فقہ شافعی کا اثر:

رہے امام احمدؒ تو انہوں نے زیادہ تر استفادہ امام شافعیؒ سے کیا اور انہی کا رنگ ان پر حاوی رہا۔ شاہ ولی اللہ محدّث دہلویؒ تو فقہِ حنبلی کو کسی مستقل مکتبِ فقہی کے بجائے فقہِ شافعی کی ایک شاخ کی حیثیت سے دیکھتے ہیں، لیکن چوں کہ ان کے مذہب کی تدوین امام شافعیؒ کے مذہب کے ساتھ عمل میں نہیں آئی، اس لئے دونوں جداگانہ مذاہب قرار دیے گئے۔ ۱۲

اسی لئے ان کی رائے یہ بھی ہے کہ مذہبِ شافعی کا مفتی (خواہ وہ مجتہد فی المذہب ہو یا متبحّر فی المذہب) اگر کسی مسئلہ میں اپنے مذہب کے علاوہ کسی دوسرے مذہب کی طرف مراجعت کی ضرورت محسوس کرے تو اس پر اولاً لازم ہے کہ وہ امام احمدؒ کے مذہب کی طرف مراجعت کرے، اس لئے کہ امام احمدؒ امام شافعیؒ کے اجلّ تلامذہ

میں تھے۔علم اور دیانت دونوں لحاظ سے وہ امام شافعیؒ کے جانشین تھے اور ان کا مذہب درحقیقت مذہبِ شافعی کی شاخ اور ایک قسم ہے۔ ۱۳

اختلافِ فقہاء کا دوسرا سبب:

صحابۂ کرام میں علمی اختلاف کے جو اسباب تھے وہ بعد کے فقہی اختلافات کے بھی باعث بنے۔مثلاً اس دور میں تمام حدیثیں یکجا نہیں تھیں، اس لئے ممکن ہے کہ کسی فقیہ تک کوئی حدیث نہ پہونچی ہو اور اس نے اپنے اجتہاد سے کام لیا ہو اور وہ اجتہاد حدیث کے مطابق ثابت نہ ہو۔مثلاً امام زہریؒ نے ذکر کیا ہے کہ حضرت ہندہؓ کو مستحاضہ کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کی رخصت کا علم نہیں تھا۔وہ بہت روتی تھیں، اس لئے کہ وہ خود مستحاضہ تھیں اور نماز نہیں پڑھتی تھیں۔ ۱۴

تعلیل وتوجیہ میں اختلاف:

یا روایت تو پہونچی مگر اس کی تعلیل وتوجیہ میں اختلاف ہوا، اور فقہ میں زیادہ تر اختلافات اسی بنیاد پر ہوئے ہیں۔اس کی مثالیں عہدِ صحابہ اور عہدِ فقہاء میں بے شمار ہیں۔مثلاً قلّتین کی روایت ہے:

اذا کان الماء قلّتین لم یحمل الخبث ۱۵	کہ پانی دو قلّے (مٹکے) ہوجائے تو نجاست نہیں اٹھاتا

اس حدیث کے مطابق امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ دو قلّہ پانی ماءِ کثیر ہے۔ حنفیہ دو قلّے پانی کو ماءِ کثیر نہیں مانتے۔عام طور پر لوگوں کا خیال ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کو شاید قلّتین کی حدیث نہیں پہونچی، اسی لئے انہوں نے اپنے اجتہاد سے قلّتین کو ماءِ کثیر ماننے سے انکار کیا۔خود شاہ ولی اللہؒ کا بھی یہی خیال ہے ۱۶

مگر یہ خیال صحیح نہیں۔واقعہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے سامنے بھی یہ روایت تھی، مگر اس روایت کے معنوی اور متنی اضطراب کی بنا پر انہوں نے اس کو حجّت نہیں تسلیم کیا، نیز اس روایت کی توجیہ ان کے نزدیک وہ نہیں جو امام شافعیؒ نے کی ہے، بلکہ ان

کی توجیہ یہ تھی (جو خود روایت کے الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتی ہے) کہ اس حدیث میں پانی سے مراد ارضِ حجاز کا مخصوص پانی ہے جو کہ مکّہ اور مدینہ کے راستہ میں بکثرت پایا جاتا ہے۔ یہ پہاڑی چشموں کا پانی تھا جو اپنے معدن سے نکل کر نالیوں سے بہہ بہہ کر چھوٹے چھوٹے گڈھوں میں جمع ہو جاتا تھا اور اس کی مقدار عملاً قلّتین سے زائد نہیں ہوتی تھی، لیکن یہ پانی جاری ہوتا تھا۔ اس لئے حضورؐ نے فرمایا کہ وہ نجس نہیں ہے۔ اس کی تائید روایت کے ابتدائی الفاظ سے ہوتی ہے: ''**وھو یسئل من الماء، یکون فی الفلاۃ من الأرض وماینوبہٗ من السباع والدوابّ**'' یعنی سوال ایسے پانی کے بارے میں تھا جو صحرائی زمینوں میں پایا جاتا تھا، جس پر درندے اور جانور آتے رہتے تھے۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں گھڑے یا مٹکے میں پائے جانے والے پانی کے بارے میں سوال نہیں ہو رہا ہے، بلکہ صحراؤں کے پانی کے بارے میں سوال ہو رہا ہے اور تحدید نہیں، بلکہ بیانِ واقعہ تھا۔ یہ تشریح خود امام ابوحنیفہؒ نے اپنے شاگرد امام ابو یوسفؒ سے کی تھی: **اذا کان الماء قلّتین لم یحمل الخبث اذا کان جاریاً** (اگر پانی دو قلّے ہو تو وہ نجس نہیں ہوتا اگر وہ بہتا ہوا ہو) ۱۷

ردّ وقبول کے معیار میں اختلاف:

روایات کے ردّ وقبول کے معیار میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہوا۔ بعض فقہاء نے علوّ سند کو اہمیت دی تو بعض نے راویوں کے علم وفقہ کو۔ اس کا اندازہ امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کی اس گفتگو سے ہوتا ہے جو مبسوط اور متعدد کتبِ فقہ وسیر میں مذکور ہے (اور شاہ صاحب نے متعدد جگہ اس کی طرف اشارہ کیا ہے) کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کی ملاقات مسجدِ حرام میں ہوئی تو امام اوزاعی نے کہا: کیا بات ہے اہلِ عراق رکوع کے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت اپنے ہاتھ نہیں اٹھاتے، جبکہ مجھ سے زہری نے سالم عن ابن عمر کی سند سے یہ حدیث بیان کی کہ حضور ﷺ ان دونوں مواقع پر رفعِ یدین فرماتے تھے۔ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: مجھ سے حماد نے

ابراھیم نخعی عن علقمہ عن عبداللہ بن مسعودؓ کی سند سے یہ حدیث روایت کی کہ نبی کریم ﷺ تکبیرِ تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے، اس کے بعد پھر رفعِ یدین کرنا چھوڑ دیا۔ اس پر امام اوزاعیؒ نے برہم ہو کر کہا: تعجب ہے ابوحنیفہؒ آپ پر! میں زھری عن سالم کی سند سے روایت کر رہا ہوں اور آپ مجھ سے حماد عن ابراھیم کی سند سے حدیث بیان کرتے ہیں۔ ان کا اشارہ علوِّ سند کی طرف تھا۔ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: حماد زہری سے زیادہ فقیہ تھے اور ابراہیم سالم سے بڑے فقیہ تھے اور اگر ابنِ عمرؓ کو صحبت حاصل نہ ہوتی تو میں کہتا کہ علقمہ ان سے بڑے فقیہ تھے اور عبداللہ تو عبداللہ ہی ہیں، یعنی انہوں نے راویوں کی فقاہت اور دقتِ نظر کو وجہ ترجیح بتایا۔ اس پر امام اوزاعیؒ خاموش ہو گئے۔ ۱۸

روایات کے جمع و تطبیق میں اختلاف:

کبھی روایات کے جمع و تطبیق میں اختلاف ہوا۔ مثلاً حضور ﷺ نے حالتِ استنجاء میں استقبالِ قبلہ سے منع فرمایا۔ اور حضرت جابرؓ نے وفاتِ نبوی سے ایک سال پیش تر حضور ﷺ کو قبلہ کی طرف رخ کر کے استنجاء کرتے ہوئے دیکھا اور حضرت ابن عمرؓ نے حالتِ استنجاء میں حضور ﷺ کی پشت قبلہ کی طرف اور رخ شام کی طرف دیکھا۔ اب ان روایتوں کی جمع و تطبیق میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہوا۔ امام شعبیؒ اور کئی فقہاء نے کہا کہ ممانعت صحرا کے ساتھ خاص ہے، اس لئے آبادی یا بند مقام میں استقبال یا استدبار میں حرج نہیں، جب کہ امام ابوحنیفہؒ اور متعدد فقہاء کے نزدیک یہ حکمِ امتناع عام محکم ہے اور حضور ﷺ کے عمل میں خصوصیت کا احتمال ہے۔ ۱۹

غرض مختلف اسباب تھے جن کی بنا پر فقہاء کے درمیان اختلافات ہوئے اور مقصد صرف ایک تھا، یعنی رضائے الٰہی کی جستجو اور حقیقتِ حکم تک رسائی۔ معاذ اللہ ہوئی یا ہوس یا طلبِ جاہ یا طلبِ مال مقصود نہیں تھا، بلکہ پیشِ نظر اللہ کی مرضی تھی اور رسول اللہ ﷺ بھی اسی سے راضی تھے۔ اس لئے توثیق و تعریف کے انداز میں آپؐ نے اس کی پیش گوئی فرمائی۔

شیخ الاسلام امام ابوالفضل عبدالرحمٰن بن ابوبکر سیوطیؒ نے اپنی کتاب "جزیل المواهب في اختلاف المذاهب" میں بیہقی کے حوالے سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جب کوئی حکم کتاب اللہ میں ہو تو اس پر عمل ضروری ہے، کوئی اس کو چھوڑنے پر معذور نہیں سمجھا جائے گا اور اگر کوئی حکم قرآن کریم میں نہ ہو تو پھر میری سنتِ ثابتہ پر عمل کرے، اگر میری سنت میں بھی نہ ہو تو اس پر عمل کرے جو میرے صحابہ فرمائیں، کیوں کہ میرے صحابی آسمان کے ستاروں کی مانند ہیں، جس کے قول کو اختیار کروگے ہدایت پر رہوگے اور میرے صحابہ کا اختلاف تمھارے لئے رحمت ہے۔ ۲۰

اختلافِ فقہاء کی شرعی حیثیت:

البتہ یہاں ایک اہم ترین بحث یہ ہے کہ اگر فقہا کا یہ اختلاف مرضیِ الٰہی کے مطابق ہے اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ امّت میں کسی دور میں اس نظری اور فروعی اختلاف کو مٹانے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی تو اس اختلاف کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ کیا یہ اختلاف، اختلافِ حق و باطل ہے؟ یا اختلافِ صواب وخطا؟ یا یہ کہ ہر پہلو حق و ہدایت پر مبنی ہے؟

قاضی بیضاویؒ نے "المنہاج" میں، قاضی عیاضؒ نے "شفاء" میں، علامہ محمد بن یوسفؒ صالحی دمشقی نے "تذکرہ النعمان" میں اور دیگر کئی علماء نے اس سے تعرض کیا ہے اور بہت ہی اہم علمی بحثیں کی ہیں۔ حضرت شاہ صاحب نے بھی اپنے مخصوص فکر ومزاج کے مطابق اپنے خاص اسلوب میں "عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" میں اس پر اچھی روشنی ڈالی ہے اور انتہائی مدلل اور فکر انگیز پیرایۂ بیان میں ایک نقطۂ اعتدال پیش کیا ہے:

اس پر تمام ہی علمائے حق کا اتفاق ہے کہ فروعی مسائل میں مجتہدین کا اختلاف، اختلافِ حق و باطل نہیں ہے۔ یعنی اس کا کوئی پہلو باطل نہیں ہے۔ اس لئے کہ احادیث میں اجتہادی خطا پر بھی اجر کا وعدہ کیا گیا ہے۔ اور کوئی مبطل مستحقِ اجر نہیں

ہوسکتا۔اس سلسلے میں بنیادی طور پر دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں۔

۱) یہ اختلافِ صواب و خطا ہے۔یعنی اختلاف کی صورت میں ایک مجتہد صواب پر ہے اور دوسرا خطا پر۔

۲) یہ اختلافِ عزیمت و رخصت ہے، یا اختلافِ افضل و غیر افضل ہے، یعنی ہر ایک حق پر ہے۔صرف عزیمت و رخصت یا افضل و غیر افضل کا فرق ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ پہلی رائے جمہور فقہاء کی ہے، اور ائمۂ اربعہ سے بھی یہی نقل کیا جاتا ہے۔

ابن السمعانیؒ نے القواطع میں لکھا ہے کہ یہی امام شافعیؒ کا ظاہرِ مذہب ہے۔المنہاج میں قاضی بیضاویؒ نے بھی اس کو امام شافعیؒ کا قولِ صحیح کہا ہے۔اور اپنا میلان بھی اسی کی طرف ظاہر کیا ہے۔لکھتے ہیں:

والمختار ما صحّ عن الشافعي أنّ في الحادثة حكماً معيّنا عليه أمارة من وجدها أصاب و من فقدها أخطأ ولم يأثم [۲۱]

لائق اختیار بات یہ ہے جو امام شافعیؒ سے صحیح ثابت ہے کہ ہر واقعہ میں کوئی ایک معین حکم ہوتا ہے جس کے لئے علامت موجود ہوتی ہے، جس نے اس علامت کو پالیا وہ صواب تک پہنچ گیا اور جو نہ پہنچ سکا وہ خطا پر ہے۔مگر گنہ گار نہ ہوگا

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے امام شافعیؒ کے اس قول کی تفسیر قاضی بیضاویؒ سے مختلف کی ہے۔فرماتے ہیں:

''اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہر واقعہ میں کوئی ایک مقرر حکم ہے جو صواب ہے اور اس کے علاوہ خطا ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر واقعہ میں ایک قول اصول اور طرقِ اجتہاد کے زیادہ موافق ہوتا ہے جس پر دلائلِ اجتہاد سے کوئی ظاہری علامت موجود ہوتی ہے۔جس نے ان اصول، طرق اجتہاد اور دلائلِ اجتہاد کی رعایت کی اس نے صحیح کیا، ورنہ غلطی کی، مگر گنہ گار نہیں ہوگا۔اس لئے کہ امام شافعیؒ نے ''کتاب الامّ'' کے اوائل میں تصریح کی ہے کہ عالم اگر عالم سے کہے کہ تم نے غلط کیا تو اس کا

مطلب ہوگا کہ تم نے علماء کے شایانِ شان راستہ اختیار نہیں کیا اور اس پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔ اور بہت سی مثالوں سے اس کو واضح کیا ہے، یا ان کے قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر مسئلہ میں خبرِ واحد موجود ہے تو جس نے حدیث پر عمل کیا وہ صواب پر ہے اور جس نے (لاعلمی میں) اس کے خلاف اجتہاد کیا وہ خطا پر ہے۔ کتاب الام میں اس پر مفصّل گفتگو موجود ہے"۔ ۲۲

اس سے محسوس ہوتا ہے کہ گویا خود شاہ صاحبؒ کو بھی اس انتساب پر اطمینان نہیں ہے۔ اسی لئے وہ لکھتے ہیں:

والحق أن مانسب الى الائمة الأربعة قول مخرج من بعض تصريحاتهم و ليس نصاًمنهم ۲۳	حق بات یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کی طرف اس کا انتساب ان کی بعض تصریحات سے ماٰخوذ ہے، صراحۃً ان سے ثابت نہیں

دوسری طرف امام کردریؒ صاحبِ مختول کے رد میں امام شافعیؒ کی طرف اس کے برعکس دوسری رائے منسوب ہے۔ انھوں نے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:

ان المجتهدين القائلين بحكمين متساويين بمنزلة رسولين جاء ا بشريعتين مختلفتين و كلتا هما حق و صدق ۲۴	دو مجتہدین جو دو مساوی حکم کے قائل ہیں ان کی مثال ایسی ہے جیسے دو رسول دو مختلف شریعتیں لے کر آئے اور دونوں ہی برحق ہیں

دوسری رائے کے قائل امام ابو یوسفؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ، ابوزید دبوسیؒ، قاضی ابوبکر باقلانیؒ، شیخ ابوالحسن اشعریؒ، قاضی میرؒ، قاضی ابومحمد الداراکیؒ، ابن شریحؒ اور امام شعبیؒ ہیں۔ اور جمہور متکلمین، اشاعرہ و معتزلہ سے بھی یہی منقول ہے۔ علامہ مازریؒ کی رائے بھی یہی ہے اور اسی کو انہوں نے اکثر فقہاء، متکلمین اور ائمۂ اربعہ کا مسلک بتایا ہے۔ اس رائے کے مطابق مجتہدین کے دونوں جانب حق ہے۔ کیوں کہ اگر دونوں حق پر نہ ہوتے تو اجر نہ ملتا۔ یہ حقیقی خطا نہیں، بلکہ افضلیت کی خطا ہے۔ حقیقی خطا جب ہے کہ قرآن وحدیث اور اثر واجماع کے ہوتے ہوئے اجتہاد کرے اور اجتہاد ان کے خلاف ہو، یہ مقبول نہیں۔ ۲۵

''شفاء'' میں قاضی عیاضؒ کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے، فرماتے ہیں:

''مجتہدین کی حقانیت ہی ہمارے نزدیک صحیح اور درست ہے اور شیخ سیوطیؒ نے اس کی شرح میں فرمایا ہے کہ'' ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ ائمہ (ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، سفیان ثوریؒ، سفیان بن عیینہؒ، اوزاعیؒ، اور ابن جریرؒ) اور دوسرے ائمہ اللہ کی طرف سے ہدایت یافتہ ہیں''۔ ۲۶

قطبِ ربانی شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے۔ اپنی مشہورِ زمانہ کتاب ''میزانِ کبریٰ'' میں لکھتے ہیں:

إنّ جميع الأئمة المجتهدين دائرون مع أدلة الشريعة حيث دارت، و أنهم كلّهم متنزّهون عن القول بالرأى فى دين الله وما بقى لك عذر فى التلقيد لأىّ مذهب شئت من مذاهبهم فانها كلها طريق الى الجنة..... وأنهم كلهم علىٰ هدى من ربهم وأنهٗ ماطعن أحد فى قولٍ من أقو الهم الاّ بجهلهٖ بهٖ ۲۷

تمام ائمہ مجتہدین دلائلِ شرعیہ کی بنیاد پر کوئی بات کہتے ہیں۔ وہ اللہ کے دین میں محض اپنی رائے سے کوئی بات کہنے سے پاک ہیں۔ اس لئے ان مذاہب میں سے کسی بھی مذہب کی (جس کو تم پسند کرو) تقلید میں اب تمھارے لئے کوئی عذر باقی نہیں ہے۔ یہ تمام مذاہب جنت کی طرف لے جانے والے راستے ہیں اور یہ سب کے سب اپنے رب کی طرف سے حق و ہدایت پر ہیں اور جس نے بھی ان بزرگوں کے کسی قول پر طعن و تشنیع کیا ہے اس نے اپنی جہالت کا ثبوت دیا ہے

شاہ ولی اللہؒ بھی بنیادی طور پر اسی کے قائل نظر آتے ہیں:

فلابدّ أن يكو نا حكمين لِلّٰه تعالىٰ أحمد هما أفضل من الآخر كا لعزيمة والرخصة ۲۸

ضروری ہے کہ دونوں حکم اللہ ہی کے ہوں، ان میں سے ایک دوسرے سے افضل ہو، جیسے کہ عزیمت اور رخصت

شاہ صاحب کا تجزیہ:

شاہ ولی اللہؒ نے اس مسئلے کا بڑا بصیرت افروز تجزیہ پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''یہاں وہ اجتہاد زیرِ بحث نہیں ہے جو صریح نص کے خلاف ہو۔ وہ تو بالیقین باطل ہے، اسی طرح وہ اختلاف بھی موضوعِ بحث نہیں ہے جس میں کسی ایک جانب قطعیت یا غلبۂ ظن کے ساتھ حق کا یقین ہوتا ہو، اور وہ اختلاف بھی داخلِ گفتگو نہیں ہے جس کے دونوں جانب عمل کرنے کی قطعی یا ظنّی طور پر گنجائش ہو، جیسا کہ قرآتِ سبع یا الفاظِ دعا میں اختیار دیا گیا ہے۔ یہاں صرف وہ اختلافات زیرِ بحث ہیں جو فروعی مسائل میں ہوں اور کسی کے پاس نص کی کوئی صراحت اس سے متعلق موجود نہ ہو۔ بنیادی طور پر اس کی چار صورتیں ممکن ہیں:

۱) ایک مجتہد کے پاس حدیث موجود ہو اور دوسرے کو اس کا علم نہ ہو۔ اس صورت میں متعین طور پر ایک صواب پر ہے اور دوسرا خطا پر، لیکن یہ خطا چونکہ اختیاری نہیں ہے اس لئے اس پر گناہ نہ ہوگا۔

۲) ہر ایک کے پاس کچھ احادیث اور آثار موجود ہوں جن کی تطبیق یا ترجیح میں ان کے درمیان اختلاف ہو اور ہر ایک کا اجتہاد اسے الگ سمت میں لے جاتا ہو۔

۳) احادیث و آثار متحّد ہوں، لیکن ان کے الفاظ کی تشریح، اصطلاحی تعریف، ارکان و شرائط کی تحدید، مناط کی تخریج، تحقیق و تنقیح، اور جزئیات پر کلیات کی تطبیق وغیرہ میں اختلاف ہو۔

۴) اصولی مسائل میں اختلاف کی بنا پر فروعی مسائل میں اختلاف ہو۔

مؤخر الذکر تینوں صورتوں میں چوں کہ ہر مجتہد کا ماٴخذ تقریباً ایک ہے، اس لئے ہر ایک کو مصیب قرار دیا جائے گا۔ پس زیادہ سے زیادہ افضل یا غیر افضل یا عزیمت یا رخصت کا فرق ہوگا، کہ ہر ایک نے اپنی ذمہ داری پوری کی اور اپنی قوتِ اجتہاد اور نظر و فکر کو استعمال کر کے صحیح حکم تک پہنچنے کی کوشش کی۔ اور انسان اس سے زیادہ کا مکلّف نہیں ہے۔

متعدد روایات و واقعات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً جنگِ بدر کے قیدیوں کے سلسلے میں حضرات صحابۂ کرام میں اختلافِ رائے ہوا۔ حضرت ابوبکرؓ کی رائے فدیہ لینے کی تھی اور نبی کریم ﷺ نے اسی کو ترجیح دی، جب کہ حضرت عمرؓ کی رائے قتل کرنے کی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے دوسری رائے کو ترجیح دی اور پہلی رائے کے بارے میں فرمایا:

لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (الانفال:۶۸)

اگر اللہ کی تقدیر میں یہ تمھارا عمل نہ ہوتا تو فدیہ لینے پر عذابِ الٰہی نازل ہوتا

علامہ دمشقیؒ فرماتے ہیں: ''معلوم ہوا کہ حکمتِ خداوندی فدیہ لینا ہی تھی، اس لئے فدیہ کو حلال اور طیب فرمایا کہ تم نے غنیمت میں جو کچھ حاصل کیا ہے اس کو کھاؤ، یہ حلال وطیب ہے، البتہ قتل افضل تھا اور فدیہ جائز، صحیح دونوں تھے۔ اسی طرح مذاہب میں جو ترجیح ہوتی ہے وہ اکثر افضل وغیر افضل ہی کی ہوتی ہے''۔ ۲۹

ایک موقعہ پر حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

فطركم يوم تفطرون و أضحاكم يوم تضحون ۳۰

تمھارا افطار اسی دن ہے جس دن تم افطار کرو اور تمھاری قربانی اسی دن ہے جس دن تم قربانی کرو

شاہ صاحب نے اس ذیل میں خطابیؒ کی تشریح نقل فرمائی ہے:

ان الخطأ موضوع عن الناس فيما كان سبيله الا جتهاد فلو ان قوما اجتهدوا فلم يروا الهلال الا بعد ثلاثين فلم يفطروا حتى استوفوا العدد ثم ثبت عندهم أن الشهر كان تسعاً وعشرين فان صومهم و فطرهم ماضٍ ولا شئ عليهم من وزر أو عتب و كذلك فى الحج

اجتہادی امور میں لوگوں کی خطا معفو عنہ ہے۔ اگر ایک قوم نے چاند دیکھنے کی کوشش کی اور چاند ان کو تیس تاریخ سے قبل نظر نہیں آیا اور انہوں نے افطار تیس کا عدد مکمل کرنے کے بعد کیا، پھر بعد میں یہ ثابت ہوا کہ مہینہ انتیس دن کا ہی تھا تو ان کا روزہ اور عید درست ہو گئے اور ان پر کوئی گناہ اور عتاب نہیں ہوگا۔ یہی حکم حج کا بھی ہے۔

اذا أخطأوا یوم عرفة فانهٗ لیس علیهم اعادتهٗ ویجزئهم أضحاهم ذلک وانما هذا تخفیف من اللّٰه سبحانهٗ و رفق بعبادهٖ [۳]

اگر عرفہ کے دن لوگوں سے غلطی ہوجائے تو ان پر اس کا اعادہ واجب نہیں اور ان کی قربانی درست ہوگی۔ یہ اللہ کی جانب سے بندوں کے لئے تخفیف اور سہولت ہے۔

اس طرح کی گنجائش کی بہت سی مثالیں کتبِ روایات میں ملتی ہیں، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فروعی اختلافات شریعتِ محمدیہ میں نہ صرف یہ کہ مذموم نہیں ہیں، بلکہ ان میں بڑی وسعت رکھی گئی ہے، اور اس کے کسی جانب کی تغلیط وتنکیر سے ہر ممکن احتراز کیا گیا ہے۔

فروعی اختلافات، دین میں توسّع کی علامت:

اس امّت کو جس خصوصی امتیاز سے نوازا گیا ہے وہ ہے قیاس واجتہاد کی اجازت۔ قرآن وحدیث میں بالعموم مسائل واحکام سے صرف اصولی طور پر تعرض کیا گیا ہے۔ جزئیات وفروع سے بحث نہیں کی گئی ہے، بلکہ ان کی تطبیق وتشریح امّت کے اجتہاد واستنباط پر چھوڑ دی گئی ہے۔ جب کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن سے عہدِ نبوی میں بھی لوگ دوچار ہوتے تھے، مگر ان کے جواب میں بھی عموماً اصولی اور کلّی اندازِ بیان اختیار کیا گیا اور جزئیات کو امّت کے اجتہاد کے لئے چھوڑ دیا گیا۔ دراصل جزئیات کی تعیین سے مسئلہ محدود ہوجاتا ہے اور لوگوں کے لئے صرف ایک راہِ عمل متعین ہوجاتی ہے۔ جب کہ اللہ نے اس دین کا عمومی مزاج توسّع کا رکھا ہے۔ تنگی اللہ کو پسند نہیں ہے۔ اسی لئے نبی کریم ﷺ دو باتوں میں سے ایسی بات کا انتخاب فرماتے تھے جس میں عام لوگوں کے لئے سہولت کا پہلو غالب ہوتا اور اپنے نمائندوں کو بھی ہمیشہ اس کی تلقین فرماتے کہ ''تم کو اس لئے بھیجا گیا ہے کہ تم لوگوں کی مشکلات آسان کرو، نہ کہ اس لئے کہ ان کے لئے تنگیاں پیدا کرو''۔

صحابہ کرامؓ پیغمبرِ اسلام کے مزاج سے پوری طرح واقف تھے۔ یہی وجہ

تھی کہ وہ حضور ﷺ سے خواہ مخواہ کے فروعی سوالات نہیں کرتے تھے۔ بلکہ حضورؐ اپنی طبیعت سے جتنی باتیں ارشاد فرماتے انہی پر وہ قناعت کر لیتے تھے۔ انہیں علم کی طلب ضرور تھی، وہ پیاس بھی رکھتے تھے، اسی لئے ان کی خواہش ہوتی تھی کہ کوئی دیہاتی مجلس نبوی میں حاضر ہو اور سوالات کرے تو نئی معلومات حاصل ہوں، لیکن خود سوالات کرنے کی ان میں ہمت نہیں تھی۔ وہ اس معاملے میں کافی محتاط تھے اور سوائے ضروری باتوں کے وہ سوالات سے گریز کرتے تھے۔ قرآن نے ان کا ایک عمومی مزاج بنا دیا تھا:

لَاتَسْئَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ (المائدۃ:۱۰۱) — تم ان چیزوں کے بارے میں سوالات نہ کرو کہ اگر کھول کر بیان کر دی جائیں تو تم کو بری معلوم ہوں

قرآن نے بنی اسرائیل کی وہ منفی تصویر بھی سامنے رکھی تھی جس میں وہ ایک واقعۂ قتل کی تحقیق کے لئے بقرہ (گائے) سے متعلق بہت سی ناخوش گوار جزئیات حضرت موسیٰؑ سے دریافت کرنے لگے تو وہ سخت مشکل میں پڑ گئے۔

غرض اجتہاد اس امت کی امتیازی خصوصیت ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ فروعی اختلاف ہے اور روایات و واقعات بتاتے ہیں کہ اجتہادی اختلاف پر کسی صورت سے کوئی نکیر نہیں کی گئی، بلکہ اس کے ذریعہ جو توسّع پیدا ہوتا ہے اسے پسند کیا گیا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اجتہادی مسائل میں حق دونوں جانب مانا گیا ہے اور کسی کی تغلیط پسندیدہ نہیں ہے۔

علمِ الٰہی کے لحاظ سے اجتہادی اختلاف کا تجزیہ:

اگر اجتہادات کا تجزیہ اس بنیاد پر کیا جائے کہ فی الواقع شارع کی کیا مراد ہے؟ کیا یہی علت جو بیان ہوئی ہے شارع کی نگاہ میں بھی مدارِ حکم ہے؟ یا علمِ الٰہی میں اس کے سوا کوئی دوسرا معنی و علّت مقصود ہے؟ اس لحاظ سے غیر متعین طور پر کسی ایک کو ہی مصیب مانا جا سکتا ہے اس لئے کہ علمِ الٰہی میں کسی حکم کی کوئی ایک ہی بنیاد ہو سکتی ہے۔ فوائد و مصالح میں تعدد ممکن ہے، مگر علتوں میں نہیں، لیکن اگر اس نقطۂ نگاہ سے

دیکھا جائے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی امت کو صراحۃً یا دلالۃً پابند کیا ہے کہ اگر نصوص یا ان کے مفاہیم میں اختلاف ہو جائے تو وہ اجتہاد اور حقیقتِ حق تک رسائی کی ممکنہ کوشش کے لئے مامور ہیں۔ اس وقت اگر مجتہدین میں اختلاف ہوتا ہے تو چوں کہ ہر ایک نے حضورؐ کا عہد پورا کیا ہے اور حضورؐ کے مقرر کردہ خطوط پر اپنے فرائض کی تکمیل کی ہے اس لئے ہر ایک صواب پر ہے اور اس کے اجتہاد نے جو راستہ اس کو دکھایا ہے اس کی اتباع اس پر واجب ہے۔ جیسا کہ اندھیری رات میں اشتباہِ قبلہ کے وقت تحرّی میں اختلاف کی صورت میں ہر ایک کے لئے اپنی تحرّی پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ ہر حکم اسی وقت واجب ہوتا ہے جب وہ چیز پائی جائے جس پر وہ موقوف ہے۔ اشتباہِ قبلہ کے وقت ادائے صلوٰۃ کا حکم تحرّی پر موقوف ہے، اس لئے تحرّی کے مطابق نماز کی ادائیگی واجب ہے۔ نابالغ بچّے کی تکلیف بلوغ پر معلّق ہے، اس لئے بلوغ کے وقت اس کی تکلیف واجب ہوگی۔ اسی طرح اختلافِ نصوص، اختلافِ معانی یا نص کی عدمِ موجودگی کی صورت میں حکم اجتہاد و استنباط پر معلّق ہے، اس لئے اجتہاد کے مطابق حکم واجب ہوگا۔ ۳۲

فقہی مسائل میں شاہ صاحب کا حکیمانہ تفکر:

حضرت شاہؒ صاحب حکیم الاسلام تھے۔ ان کی حکیمانہ بصیرت اور اعتدالِ فکر کا اندازہ بالعموم اختلافی مواقع پر ہوتا ہے، یا جب کسی خاص مناسبت سے تاریخی تجزیے کی نوبت آتی ہے۔ مثال کے طور پر ازالۃ الخفاء کی تیسری جلد میں حضرت فاروق اعظمؓ کی شخصیت اور ان کے تفقہ اور اجتہاد پر شاہ صاحب نے بڑے اہم حقائق کی طرف اشارے کیے ہیں، مثلاً:

☆ حضرت عمر فاروقؓ کی فقہ کو دیگر صحابہ کی فقہ سے وہی نسبت ہے جو آپ کے مصحف کو دیگر صحابہ کے مصاحف سے ہے۔ دیگر صحابہ کے مذاہب کی عمومیت کے ساتھ اتنی اشاعت نہیں ہوئی جتنی مذہبِ فاروقی کی اشاعت ہوئی۔ ۳۳

☆ مجتہدینِ امت کے لئے آپ کی حیثیت وہی ہے جو مجتہدینِ منتسبین

کے لئے مجتہدِ مستقل کی ہوتی ہے۔ آپ کو شرع میں واسطہ بنائے بغیر مجتہدین ادلۂ شرعیہ میں غور نہیں کر سکے ہیں۔ اہم مسائلِ فقہ میں مجتہدین فاروقِ اعظم کے مذہب کے تابع ہیں۔ ۳۴

☆ احادیث کی ترجیح و تطبیق میں مجتہدین نے حضرت عمرؓ کا اتباع کیا۔ ۳۵

☆ حضرت عمرؓ کے مسائلِ فقہ پر اجماع پایا جاتا ہے۔ ان کی زندگی میں لوگوں کو ان کے مسائل سے اختلاف کی جرأت نہ ہوئی۔ بعد میں اختلافِ فہم اور روایت کی بنا پر جزئیات میں اختلاف ہوا۔ قریب ایک ہزار مسائل میں مجتہدین فاروقِ اعظم کے تابع ہیں۔

''ازالۃ الخفاء'' میں حضرت عمر فاروقؓ کی فقہ پر مستقل رسالہ ''فقہ عمر'' کے نام سے موجود ہے، جو غالباً کسی صحابی کی فقہ پر پہلی موسوعہ ہے۔ بالخصوص حضرت فاروقِ اعظمؓ کی فقہ پر کام کرنے کی زیادہ ضرورت تھی یہ علماءِ امت کے ذمہ قرض تھا۔ اس قرض کو غالباً پہلی بار حضرت شاہ صاحب نے چکایا۔

فقہِ فاروقی کے بارے میں دو اہم نکتے:

اس رسالہ کے آخر میں شاہ صاحب نے دو اہم نکتوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ وہ اہلِ علم کے لئے لائقِ توجہ ہیں:

نکتۂ اولیٰ: شیخین کے زمانہ میں طریقِ اجتہاد و افتاء زمانۂ ماقبل و مابعد کے مقابلہ میں اس کی خصوصیات۔ اس عنوان کے تحت شاہ صاحب رقم طراز ہیں:

''حضرت عثمانؓ کے عہدِ خلافت تک افتاء و قضا میں خلیفہ کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ حضرت عمر فاروقؓ نے حضرت ابن مسعودؓ سے فرمایا تھا: ''ولِّ حارّھا من تولیٰ قارّھا'' (یعنی تکلیف دہ کام انہی کے لئے چھوڑ دو جو اس سے راحت پانے والے ہیں) لیکن حضرت علیؓ کے عہدِ خلافت میں انتشار ہوا۔ علماء و فقہاء کو انتظار رہا کہ خلافت منظم ہو جائے، لیکن جب ''خلافتِ خاصہ'' کے ایام بالکلیہ ختم ہو گئے تو خلافتِ عامہ نے ظہور کیا اور اجتماع کی صورت بنی اور علماء ہر شہر میں

علمی کاموں میں مشغول ہو گئے۔ حضرت ابنِ عباسؓ مکّہ میں، حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہؓ مدینہ میں فتویٰ وتفسیر کا کام کرتے تھے تو ابو ہریرۃؓ اور ابوسعید خدریؓ اور حضرت جابرؓ بھی روایت میں مشغول ہوئے۔ حضرت انسؓ اور حضرت عمران بن حصینؓ بصرہ میں، حضرت براء بن عازبؓ (حدیث میں) اور حضرت ابن مسعودؓ (فقہ میں) کوفہ میں، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور حضرت ابو درداءؓ اور حضرت ابوامامہ باہلیؓ وغیرہ شام میں۔ اس طرح فتاویٰ میں اختلاف ہوا اور ''أصحابی کالنجوم'' کے مقتضیٰ کے مطابق لوگ عمل کرنے لگے۔

نکتۂ ثانیہ: حضرت عمرؓ روایت کے بیان کے باب میں کافی محتاط اور سخت تھے۔ آپ قلیل الروایۃ مشہور ہیں، مگر اس سے مراد شمائل اور سننِ ہدیٰ کی روایات ہیں، جس سے اس دور میں لوگ بکثرت واقف تھے اور ان کی خاص ضرورت نہ تھی، شرائع کی روایات اس سے مراد نہیں۔ بعض علماء مثلاً ابومحمد الدارمیؒ وغیرہ نے اس کا مصداق مغازی کی روایات کو قرار دیا ہے۔ مگر شاہ صاحب کے نزدیک یہ راجح نہیں ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک راجح یہ ہے کہ اس سے مراد شمائل وعادات کی روایات ہیں، یا کوئی ایسی روایت بیان کرنا جس کے حفظ اور فہم میں خود راوی کو بھی اطمینان نہ ہو۔ ٣٦

تطلیقاتِ ثلاثہ کے مسئلے پر شاہ صاحب کا محاکمہ:

حضرت شاہ صاحب نے اسی کتاب میں بعض اختلافی مواقع پر جو علمی محاکمے فرمائے ہیں وہ بھی خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ اور اس سے شاہ صاحب کی علمی واجتہادی شان، قوتِ فکر اور وسعتِ مطالعہ کا اندازہ ہوتا ہے، مثلاً:

١) حضرت ابنِ عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکرؓ کے زمانے اور خلافتِ فاروقی کے ابتدائی دو سالوں میں ''تطلیقاتِ ثلاثہ'' کو ایک طلاق مانا جاتا تھا، لیکن پھر حضرت ابن الخطابؓ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ لوگ طلاق کے معاملے میں عجلت سے کام لے رہے ہیں، جبکہ اس معاملے میں بہت ہی زیادہ سنجیدگی، آہستگی اور احتیاط مطلوب تھی، اس لئے آئندہ جو کوئی بھی تین طلاق ایک ساتھ دے گا اس کو ہم نافذ قرار

دیں گے۔ حضرت شاہ صاحب نے اس پر ایک سوال اٹھایا ہے، وہ یہ کہ نبی کریم ﷺ کی وفات اور سلسلۂ وحی کے انقطاع کے بعد کسی حکم کے منسوخ ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا، پھر حضرت فاروقؓ نے ایک ایسے حکم کو جو عہدِ نبوی میں جاری تھا اور عہدِ صدیقی میں بھی جاری رہا، کیسے منسوخ فرما دیا؟ علامہ بغویؒ علماء کے تین جواب نقل فرماتے ہیں:

۱) ایک جواب یہ ہے کہ أنت طالق ،أنت طالق ،أنت طالق کوئی شخص یہ تین جملے ایک ہی ساتھ دہرائے اور ہر جملے سے الگ الگ طلاق مراد ہو تو تین طلاق واقع ہوگی، لیکن اگر بعد کے دونوں جملوں سے پہلے ہی جملے کی فی الواقع تاکید و اعادہ مقصود ہو تو اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ مسئلہ شرعی یہی ہے۔ عہدِ نبوی اور عہدِ صدیقی میں دیانت و امانت اور صدق و خیر کا غلبہ تھا، اس لئے کوئی شخص یہ کہتا کہ میں نے تاکید اور اعادہ کے مقصد سے أنت طالق کے جملے کی تکرار کی ہے تو اس پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی نیت کے مطابق ایک ہی طلاق کا فیصلہ کیا جاتا تھا، لیکن جب حضرت فاروق اعظمؓ نے محسوس کیا کہ اب عام لوگوں میں دیانت اور صداقت کا جذبہ کمزور پڑتا جا رہا ہے اور ہوئی و ہوس کا غلبہ ہو رہا ہے تو محض نیت پر اعتماد کی بات قضاءً اُختم فرما دی اور یہ فیصلہ فرمایا کہ قضاءً فیصلہ صرف ظاہرِ حال کے مطابق ہی دیا جائے گا اور تین کو تین مانا جائے گا، محض نیت اور ارادہ کی بنیاد پر اس کو ایک نہیں قرار دیا جائے گا۔

۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر مرد اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو ایک ہی جملے میں کہے ''أنت طالق ثلاثاً'' تو حضرت ابن عباسؓ کے اصحاب و تلامذہ کی رائے یہ تھی کہ اس سے ایک ہی طلاق پڑے گی، جب کہ حضرت عمرؓ اور جمہور اہلِ علم کی رائے یہ تھی کہ ایک جملے میں تین بولنے سے تین طلاق واقع ہوگی۔

۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ ''تطلیقاتِ ثلاثہ'' سے مراد ''أنت بتة'' کے لفظ سے طلاق دینا ہے۔ حضرت عمرؓ کی رائے پہلے یہ تھی کہ اس سے ایک طلاق واقع ہوگی، مگر

جب بعد میں اس لفظ کا بے جا استعمال ہونے لگا تو تین کا فیصلہ فرمایا۔

حضرت شاہ صاحب نے علامہ بغویؒ کے یہ تینوں جوابات نقل کرنے کے بعد اپنی رائے یہ لکھی ہے کہ میرے نزدیک سب سے بہتر بات یہ ہے کہ آیت کریمہ ''الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ'' میں دو احتمالات ہیں۔ایک احتمال یہ ہے کہ'' أنت طالق ثلاثاً '' کو بظاہر کلمۂ واحدہ ہونے کی بنا پر''مرۃ واحدۃ''سمجھا جائے گا اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ معنی پر نظر رکھتے ہوئے اس کو یہ سمجھا جائے کہ اس نے أنت طالق کا لفظ تین بار دہرایا ہے اور محض اختصارِ کلام کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس نے أنت طالق ثلاثاً کہہ دیا ہے۔عہدِ نبوی اور عہدِ صدیقی میں آیتِ کریمہ کا مفہوم اس تجزیہ کے ساتھ عام لوگوں پر واضح نہیں ہو سکا، اس لئے عام طور احتمال اوّل کی بنیاد پر لوگ أنت طالق ثلاثاً کو مرۃً واحدۃً قرار دے کر ایک ہی طلاق سمجھتے تھے۔حضرت فاروق اعظمؓ نے اس مسئلے کو پوری طرح واضح کیا اور جب آپ کے سامنے اس قسم کا مقدمہ پیش ہوا تو آپ نے دوسرے احتمال کی بنا پر اس کو تین طلاق قرار دیا۔ [۳۷]

شاہ صاحب کی تصنیفات اس قسم کے دقیق علمی و فقہی مباحث سے لبریز ہیں۔اب تک جو کچھ پیش کیا گیا وہ اس کی محض ایک معمولی سی جھلک تھی۔

حواشی و مراجع

۱ المقاصد الحسنۃ، ص ۱۲

۲ حوالۂ بالا، ص ۱۲

۳ صحیح بخاری، کتاب الاذان، باب الاذان للمسافرین

۴ حجۃ اللہ البالغۃ، ص ۱۴۱

۵ تا ۷ حوالہ بالا ص ۱۴۲

۸ تا ۱۰ حوالہ بالا ص ۱۴۳

۱۱ الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف، ص ۸

۱۲ حوالۂ بالا، ص۳۴

۱۳ عقد الجید فی أحکام الاجتہاد والتقلید، ص۴۲

۱۴ الانصاف، ص۴

۱۵ جامع ترمذی، کتاب الطہارۃ، باب:۵۰

۱۶ الانصاف، ۹-۱۰

۱۷ درس ترمذی، مولانا مفتی تقی عثمانی، زکریا بک ڈپو، دیوبند ۱۹۹۸ء، ۱/۲۷۷

۱۸ اعلاء السنن، ادارۃ القرآن کراچی پاکستان، ۳/۵۹

۱۹ الانصاف ص۵

۲۰ تذکرۃ النعمان، علامہ محمد بن یوسف دمشقی، شیخ الہند اکیڈمی، دیوبند ص۴۹

۲۱تا۲۳ عقد الجید ص۳۲

۲۴تا۲۶ تذکرۃ النعمان ص۵۳

۲۷ میزان کبریٰ، عالم الکتب بیروت، ۱۴۰۹ھ، ۱/۵۵

۲۸ عقد الجید، ص۳۲

۲۹ تذکرۃ النعمان، ص۵۲

۳۰ ۳۱ عقد الجید، ص۳۴

۳۲ حوالہ بالا، ص۳۶

۳۳ ازالۃ الخفاء، ۳/۲۹۸

۳۴ حوالہ بالا، ص۳۰۴

۳۵ حوالہ بالا، ص۳۰۵

۳۶ حوالہ بالا، ص۵۳۰

۳۷ رسالہ فقہ عمر فاروق، ازالۃ الخفاء، مطبوعہ دیوبند، ص۴۱۷-۴۱۹

جدید ہندوستان میں

مدارس اور علمی مراکز کی فقہی خدمات

ڈاکٹر ضیاء الدین فلاحی

ہندوستان میں مسلمانوں کے نظامِ تعلیم کا آغاز قطب الدین ایبک کے دورِ حکمرانی (۱۲۰۶-۱۲۱۰ء) میں ہوا۔ اس عہد میں سیکڑوں مساجد، دینی تعلیم وتربیت کے عظیم مراکز تصور کی جاتی تھیں۔ دینیات کی تدریس کا سلسلہ مدارس ومکاتب کے علاوہ صوفیاء کی خانقاہوں میں بھی جاری تھا۔ مثلاً شیخ نصیر الدین چراغ دہلی (م ۱۳۵۶ء) فقہ میں مہارت وانہماک کی وجہ سے ابوحنیفہ ثانی کہلاتے تھے۔ ۲ اسی طرح شیخ یوسف گدائی اور شیخ رکن الدین فقہ کی تدریس وتصنیف میں مصروف تھے۔ تحفۃ النصائح اور ترفۃ الفقہاء دونوں حضرات کی الگ الگ منظوم کاوشیں ہیں۔ ۳

ہندوستان میں اولین مدرسہ کا ذکر ۱۱۹۱ء میں ملتا ہے، جبکہ محمد غوری (۱۱۷۵-۱۲۰۶ء) نے اجمیر کی فتح کے بعد وہاں ایک مدرسے کی داغ بیل ڈالی۔ ۴ شمس الدین التمش (۱۲۱۰-۱۲۳۵ء) نے بدایوں اور دہلی میں کئی مدارس قائم کئے۔ ۵ خلجی اور تغلق سلاطین کے دور میں بھی علماء کی سرپرستی، مدارس کے لئے شاہی عطیات اور نصابِ کتب کا ریکارڈ موجود ہے۔ ۶ جنوبی ہندوستان میں بھی خالص مذہبی تعلیم کے ساتھ ادب، تصوف اور تاریخ وغیرہ کی تعلیم کا باضابطہ نظم تھا۔ بہمنی سلاطین (۱۳۴۷-۱۵۲۷ء) کی علم پروری نے جنوبی ہند اور شمالی دکن کی معاشرت پر خوش گوار اثرات مرتب کئے۔ ۷ مشرقی ہند کے متعدد مقامات پر مدارس نے ہندو مسلم اتحاد کے قیام میں نمایاں کردار ادا کیا۔ ڈھاکہ، ندیا، رنگ پورہ، لکھنوتی، گوڑ، عمر پور اور بردوان میں مدارس اور عظیم کتب خانے موجود تھے۔ ۸ ان کے علاوہ جو علاقے علم و دانش کی ترویج واشاعت اور مدارس کے قیام اور نظم وانصرام کے لئے معروف رہے

ہیں ان میں بالخصوص سندھ وملتان، دہلی ولاہور، جون پور وگجرات، الٰہ باد ولکھنؤ اور اودھ کے قصبات کا ذکر تاریخی دستاویز میں کثرت سے ملتا ہے۔۹

عہدِ مغلیہ کے کم وبیش تمام ہی سلاطین یا تو خود عالم تھے یا علماء کے قدردان تھے۔ بانیٔ سلطنتِ مغلیہ بابر اپنے ساتھ کتابوں کا ذخیرہ رکھتا تھا۔ اورنگ زیب کے زمانے میں علوم وفنون کے بڑے بڑے مراکز قائم ہوئے۔ فرنگی محل کا مدرسہ، جو بعد میں درسِ نظامی کی ترویج واشاعت کا ذریعہ ثابت ہوا، اورنگ زیب ہی کے دور کی علمی یادگار ہے۔

انگریزی عہد مسلمانوں کے لئے سخت آزمائش کا دور رہا۔ اگرچہ اس دور میں مدارس پر براہِ راست حملہ نہیں ہوا، لیکن ۱۸۳۷ء میں سرکاری زبان کی حیثیت سے فارسی ختم کر دی گئی، مفتیوں اور قاضیوں کے عہدے کالعدم قرار دیے گئے اور بے شمار اوقاف، جو مدارس کے لئے وقف تھیں، ان میں بے جا مداخلتیں شروع کر دی گئیں۔۱۰ چناں چہ ۱۸۵۷ء کے بعد مسلمانوں کے اندر انگریزوں کے خلاف شدید نفرت پیدا ہوگئی۔ انگریزی زبان کا سیکھنا ناجائز قرار دیا گیا اور فطری طور پر ترقی کے فارمولے کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھا جانے لگا۔۱۱ یہاں قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ مایوسیوں کے اس بھنور سے مسلمانوں کو نکالنے کے لئے ایک طرف سرسید احمد خاں (م ۱۸۹۸ء) نے ۱۸۷۷ء میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کی بنیاد ڈالی، جس نے ۱۹۲۰ء میں مسلم یونیورسٹی کی شکل اختیار کی، دوسری طرف خالص علوم شرقیہ کی بقا و استحکام کے لئے مولانا محمد قاسم نانوتوی (م ۱۸۷۹ء) نے ۱۸۶۷ء میں دارالعلوم دیوبند کی شکل میں اسلامی قلعے کی تعمیر کی۔ تیسری طرف مولانا محمد علی مونگیری (م ۱۹۲۷ء) نے ۱۸۹۶ء میں مذکورہ دونوں مراجعِ علم وعرفان کے درمیان قدیم وجدید کے سنگم کی شکل میں دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کی خشتِ اوّل رکھی۔ یہ تینوں ادارے اپنی نصابی، فکری اور منہجی کمیوں کے باوجود ہندوستانی ملتِ اسلامیہ کی ایک بڑی ضرورت کی تکمیل میں رواں دواں ہیں۔ عہدِ مغلیہ کے زوال تک فارغین مدارس سیاسی، مذہبی اور معاشی اداروں میں روزگار کے اہم عہدوں پر فائز ہوتے تھے، لیکن جوں ہی انگریزی اقتدار نے ہندوستان میں اپنے پنجے مضبوط کئے، غیر مسلم برادرانِ وطن نے

انگریزوں کی حمایت حاصل کر کے، ان عہدوں پر قبضہ کرنا شروع کر دیا۔ انگریزی عہد کے خاتمے اور ہندوستان کی آزادی (۱۹۴۷ء) کے بعد سے آج تک مدارس اسلامیہ ہندوستان کی ترقی کا ذریعہ رہے ہیں۔ ان مدارس نے یہاں کی شرحِ خواندگی میں خوش گوار اضافہ کیا، حکومتِ ہند کو معاشی بوجھ سے بچایا اور فرقہ وارانہ ہم آہنگی میں کلیدی کردار ادا کیا۔ علم پروری کا یہ بے مثال کارنامہ اہلِ مدارس نے اپنے مخصوص نظام و منہاج اور اصول و نظریات بنیز ملتِ اسلامیہ کے مالی تعاون کی بنیاد پر انجام دیا۔

انیسویں صدی عیسوی کے ہندوستان میں علوم کے تین اہم مراکز تسلیم کئے جاتے ہیں: دہلی، لکھنؤ اور خیر آباد [۱۲]۔ ان جگہوں پر نصابِ تعلیم میں اشتراک کے باوجود نقطۂ نظر میں اختلاف پایا جاتا تھا۔ مثلاً دہلی کا مدرسۂ شاہ ولی اللہ علومِ قرآن و حدیث اور سنت کی نشر و اشاعت کو اولیّت دے رہا تھا۔ اس کے نزدیک علومِ عقلیہ کی حیثیت ثانوی تھی۔ لکھنؤ کے علماء فرنگی محل پر ماوراء النہر کے علماء کی ترجیحات غالب تھیں۔ چناں چہ ان کے تتبّع میں فقہ و اصولِ فقہ نے کلیدی اہمیت حاصل کر لی تھی۔ خیر آباد کے علمی مرکز میں منطق و فلسفہ نے اس قدر اہمیت حاصل کر لی کہ بقیہ علوم پس منظر میں چلے گئے۔

پیشِ نظر مقالے میں ہندوستان کے سب سے بڑے دبستانِ فقہ (حنفی مکتبِ فکر) کی علمی و فقہی خدمات کا ایک عمومی جائزہ لینے کی کوشش کی جائے گی۔ اہلِ حدیث اور شیعہ حضرات نے بھی میدانِ فقہ میں قابلِ قدر کام انجام دیا ہے۔ ان کی خدمات کا جائزہ آئندہ انشاء اللہ ایک مستقل مقالے میں لیا جائے گا۔

الف۔ مدارس

۱۔ دارالعلوم دیوبند

انیسویں/بیسویں صدی میں جن مدارس نے فقہ کے میدان میں کلیدی کردار ادا کیا ان میں دارالعلوم دیوبند کا نام سرِفہرست ہے۔ ۱۵/محرم الحرام ۱۲۸۳ھ/۳۰/مئی ۱۸۶۷ء کو مولانا محمد قاسم نانوتوی (م ۱۸۷۹ء) نے حاجی سید عابد حسین، مولانا ذوالفقار علی اور مولانا فضل الرحمٰن کے تعاون سے اس ادارہ کو قائم کیا۔ [۱۳]

اس ادارے نے اپنے قیام کے ابتدائی زمانے ہی سے فقہ واصولِ فقہ پر خصوصی توجہ دی۔ چناں چہ ابتدائی نصاب میں فقہ کی درج ذیل کتب شامل تھیں۔ ان میں سے اکثر آج بھی نصاب کا حصہ ہیں: قدوری، کنز الدقائق، اصول الشاشی، شرح وقایہ، نورالایضاح، ہدایہ اولین واخیرین، حسامی، رسم المفتی، توضیح وتلویح اور مسلم الثبوت[۱۴]۔ یہاں یہ ذکر بے جا نہ ہوگا کہ دارالعلوم نے اپنے نصاب میں معاصر تینوں علمی مراکز: دہلی، لکھنؤ اور خیرآباد سے استفادہ کیا۔ چناں چہ فقہی استدلالات کے لیے قرآن وحدیث میں مہارت وتمرین اور علومِ عقلیہ میں اختصاص اس کے نصاب کی اہم خصوصیت ہے۔ نورالایضاح اور قدوری کے ساتھ ائمہ اربعہ کے اصولِ فقہ سے طلباء کو واقف کرایا جاتا ہے۔ اسی طرح حدیث میں طحاوی کے ساتھ شوافع ومالکیہ کی کتب طلباء کو پڑھائی جاتی ہیں۔ اس ادارے کے فارغین کا ایک معتد بہ حصہ زیادہ تر مساجد ومدارس سے وابستہ ہے اور ان کے ذریعہ ہندوستانی عوام کی شرعی رہنمائی کا فریضہ انجام دے رہا ہے۔ حلقۂ دیوبند کے جن علماء کرام کو فقہ کے میدان میں نمایاں مقام حاصل ہے ان میں بعض معروف اور ممتاز شخصیات یہ ہیں: مولانا رشید احمد گنگوہیؒ، مولانا محمود حسن دیوبندیؒ، مفتی محمد شفیعؒ، مولانا اشرف علی تھانویؒ، مفتی عزیز الرحمٰنؒ، قاری محمد طیبؒ، مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ، مولانا ابوالمحاسن محمد سجادؒ، مولانا منت اللہ رحمانیؒ، مولانا انور شاہ کشمیریؒ، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ اور اب ان کے جانشین مولانا خالد سیف اللہ رحمانی۔

دارالافتاء: اس ادارے میں ۱۸۶۶ء سے ۱۸۸۳ء تک صدر المدرسین مولانا محمد یعقوبؒ انفرادی طور پر افتاء کی خدمت انجام دیتے رہے۔ اسی طرح ۱۸۹۱ء تک یہ خدمت ادارہ کے مختلف اساتذہ نے انجام دی ہے۔ ۱۸۹۲ء میں باضابطہ دارالافتاء کا قیام عمل میں آیا۔ مولانا عزیز الرحمٰنؒ اس کے پہلے مفتی مقرر ہوئے۔ ۱۹۴۸ء میں تین کمروں پر مشتمل اس کی الگ عمارت تعمیر ہوئی۔ اس ادارے کا امتیاز رہا ہے کہ آج تک فتاویٰ بلا معاوضہ ارسال کئے گئے ہیں [۱۵]۔ دارالافتاء سے جو مفتیانِ عظام منسلک رہے ہیں ان میں مفتی عزیز الرحمٰنؒ، مفتی محمد اعزاز علیؒ، مفتی ریاض الدینؒ، مفتی محمد

سہولؒ، مفتی محمد کفایت اللہ میرٹھیؒ، مفتی محمد فاروق امبیٹھویؒ، مفتی سید مہدی حسن شاہ جہاں پوریؒ اور مفتی محمود حسن گنگوہیؒ کے نام معروف ہیں۔

فتاویٰ کے جو مجموعے انفرادی حیثیت میں شائع ہوئے ہیں، علمی استفسار و اعتبار کی وجہ سے آج بھی خاص طور پر برصغیر کے حنفی سواد اعظم میں مقبول و متداول ہیں۔ ان میں سے چند یہ ہیں: فتاویٰ رشیدیہ (تین جلدیں) از مولانا رشید احمد گنگوہیؒ (م ۱۹۰۵ء) فتاویٰ محمودیہ (اٹھارہ جلدیں) از مفتی محمود الحسنؒ (م ۱۹۹۶ء)، امداد الفتاویٰ (چار جلدیں) از مولانا اشرف علی تھانویؒ (م ۱۹۴۳ء) نظام الفتاوی (دو جلدیں) از مفتی نظام الدینؒ، کفایت المفتی (نو جلدیں) از مفتی کفایت اللہؒ (م ۱۹۵۲ء)، احسن الفتاوی (سات جلدیں) از مفتی رشید احمد لدھیانویؒ (م ۲۰۰۰ء) یہاں صرف نظام الفتاویٰ کے مندرجات کا سرسری جائزہ لیا جا رہا ہے۔ اس سے بقیہ کی کیفیت کا اندازہ بخوبی ہو سکتا ہے۔

فہرستِ فتاوی پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مفتیٔ مذکور نے کس عرق ریزی سے ان جدید مسائل کا تتبّع کیا ہے جو ان کے زمانہ میں اہم تصور کئے جاتے تھے اور جن کی اہمیت آج بھی مسلّم ہے۔ مثلاً ہندوستان کی زمین عشری ہے یا خراجی؟[۱۶] مغربی ممالک میں رمضان و اوقاتِ نماز کا مسئلہ (۲/ ۱۲۸) سود کے پیسے کا حکم (۲/ ۲۸۶) کمپنی کے شیر زخریدنا اور ساجھے دار ہونا (۲/ ۲۸۲) لائف انشورنس کا حکم شرعی (۲/ ۲۸۶)، ہندی رسم الخط میں قرآن کریم کی اشاعت (۲/ ۳۱۰)، پگڑی کا مسئلہ (۲/ ۳۲۹) غیر مسلم کی شادی و میّت میں شرکت کا حکم (۲/ ۳۷۵)، ہنڈی کے مروّجہ کاروبار میں شرعی حکم (۲/ ۳۹۰) ہندوستان میں بیت المال کا شرعی حکم (۲/ ۳۹۵) مغربی ممالک کے پکے ہوئے گوشت کا حکم جو ڈبے میں آتا ہے [۱۷] لندن میں ثبوتِ رمضان کا حکم (۱/ ۲۳۲)، مشینی ذبیحہ (۱/ ۲۳۹)، خون اور انسانی اعضاء کا استعمال (۱/ ۴۱۹)، پراویڈنٹ فنڈ کی شرعی حیثیت (۱/ ۴۶۴) ہوائی جہاز پر نماز ادا کرنے کی صورت (۱/ ۴۷۷) نظام الفتاوی کے ان فتووں میں محض ماضی کی کتبِ فتاویٰ کی طویل عبارتیں نہیں ملیں گی، بلکہ براہِ راست قرآن و حدیث سے

اخذ واستفادہ اور اجتہاد کے ذوق کی جھلک نظر آتی ہے۔

دارالعلوم دیوبند کے فتاویٰ کی بارہ مطبوعہ جلدوں میں مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی خدمات کو فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ بنیادی طور پر آپ کی خدمات پر دارالعلوم کے فتاویٰ کی عمارت تعمیر کی گئی۔ اسی طرح حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ اور ان کے خلفاء کے فتاویٰ بھی اس ادارے کے فقہی دبستان میں اہم مقام رکھتے ہیں۔ مثلاً مفتی محمد شفیعؒ، مولانا ظفر احمد عثمانیؒ وغیرہ۔ اس کی پہلی جلد مرتب کے نام پر عزیز الفتاوی کے نام سے معروف ہوئی، جب کہ دوسری جلد مفتیٔ اعظم پاکستان مولانا محمد شفیعؒ کے فتاوی پر مشتمل ہے اور یہ امداد المفتیین کے نام سے شائع کی گئی ۱۸

۲۔ مظاہرِ علوم سہارن پور:

یہ عظیم ادارہ ہندوستان میں فقہ حنفی کی تدریس اور فتاویٰ کی ترسیل وتالیف اور تربیت کا دوسرا بڑا مرکز ہے۔ دارالعلوم کے قیام کے چھ مہینہ بعد یکم رجب ۱۲۸۳ھ/ ۹ رنومبر ۱۸۶۶ء کو اس کا سنگِ بنیاد رکھا گیا۔ مولانا سلامت علیؒ اس ادارے کے بانی شمار کیے جاتے ہیں ۱۹۔ دارالعلوم دیوبند کی طرح یہ ادارہ بھی اپنے زمانۂ قیام سے شرعی معاملات ومسائل میں شغف وانہماک کے لیے معروف رہا ہے۔ اس بات کا اعتراف ضروری ہے کہ فارغین کے اندر فقہی گہرائی کی بنیاد اس کی درسی کتب ہیں۔ یہاں فقہ واصولِ فقہ میں مہارت وبصیرت، ائمہ اربعہ اور خاص طور پر ائمہ ثلاثہ کے استدلالات واستدراکات سے واقفیت پیدا کرنے کی استعداد بہم پہنچائی جاتی ہے۔ مظاہرِ علوم کی ابتدائی درسی کتب کا بڑا حصہ آج بھی شاملِ نصاب ہے مثلاً: ہدایہ، درمختار، توضیح وتلویح، اصول الشاشی، سراجی، نورالانوار، شرحِ وقایہ، قدوری اور منیۃ المصلی ۲۰۔ مظاہرِ علوم مدارسِ اسلامیہ ہند کی فہرست میں اس اعتبار سے ہمیشہ سے ممتاز رہا ہے کہ حکومتِ ہند کی مسلم دشمنی، اسلامی ثقافت پر حملہ اور اسلامی روایات پر نکتہ چینی کے خلاف ہمیشہ سینہ سپر رہا ہے۔ چنانچہ خلافت تحریک کے زمانے میں خلافت کمیٹی کے ارکان کی زبردستی گاؤکشی پر پابندی کے خلاف جدّ وجہد اور مولانا

خلیل احمدؒ کا فتویٰ بابت حرمتِ ترکِ ذبیحہ ریکارڈ میں محفوظ ہے۔ اسی درس گاہ کی کوششوں سے کان پور، پھلواری شریف اور سہسرام میں قضاۃ کا تقرر عمل میں آیا۔ ۱۹۲۹ء میں ''شاردا بل'' کے خلاف جدّوجہد کی گئی۔ اس بل کے ذریعے حکومت نے اٹھارہ سال سے کم عمر لڑکی اور اکیس سال سے کم عمر لڑکے کی شادی کو قانوناً ممنوع قرار دیا تھا۔ چناں چہ مولانا سید عطاء اللہ مظاہریؒ نے ہزاروں نابالغ مسلمانوں بچوں کا نکاح پڑھا کر اس قانون کو کالعدم قرار دینے کی کوشش کی [۲۱]

فقہ کے عمومی اور روایتی مسائل ومعاملات کے ساتھ منتخب عناوین پر بھی فضلاءِ ادارہ نے تحریری سرمایہ چھوڑا ہے۔ مثلاً اسلامی مملکت میں غیر مسلم شہریوں کے حقوق (انیس الرحمٰن لدھیانوی)، رفع الخلاف عن حکم مونوگراف (ضیاء احمد گنگوہی)، فتویٰ گاؤکشی (حبیب احمد کیرانوی)، نوٹ کی حقیقت اور اس کے شرعی احکام، الکحل آمیز ادویہ اللہ کی شریعت میں (سعید احمد اجراڑوی)۔ فقہی کتب کی ایک فہرست سید محمد شاہد سہارن پوری نے اپنی کتاب ''علماء مظاہرِ علوم اور ان کی علمی وتصنیفی خدمات'' میں تیار کی ہے۔ اس فہرست سے ادارہ کے فارغین کی مطبوعہ فقہی کتب کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ البتہ اس فہرست میں صرف ۱۹۸۳ء تک شائع ہونے والی تصنیفات کا ذکر ہے۔

دارالافتاء مظاہرِ علوم : ابتدائی زمانہ میں مولانا ثابت علیؒ، مولانا عنایت الٰہی سہارن پوریؒ، مولانا محمد یحییٰ کاندھلویؒ اور مولانا عبدالوحید سنبھلیؒ انفرادی طور پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔ لیکن جب استفتاء کی کثرت ہونے لگی تو اس کا باقاعدہ نظم قائم کیا گیا اور محرم الحرام ۱۳۳۸ھ/ اکتوبر ۱۹۱۹ء میں دارالافتاء کا قیام عمل میں آیا۔ اس کے اولین مفتیٔ اعظم مولانا محمد ممتاز خان ٹانڈویؒ قرار پائے [۲۲]۔ مظاہرِ علوم کے فتاوی جس رجسٹر میں درج کئے جاتے ہیں اس کا نام فتاویٰ مظہریہ ہے۔ یہ رجسٹر پچیس ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے اور تینتیس ہزار نوسو نوّے (۳۳۹۹۰) صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ ۱۹۳۸ء سے ۱۹۷۷ء تک جو فتاویٰ تحریری طور پر بھیجے گئے ان کی تعداد اٹھتر ہزار چوراسی (۷۸۰۸۴) ہے۔ یہ تمام فتاویٰ جامعۃ الرشاد سہارن پور، ماہنامہ جامعہ

نظام کان پور، ماہنامہ المظاہر سہارن پور وغیرہ میں بڑے اہتمام سے شائع کیے جاتے رہے ۲۳۔ مظاہر علوم کے کچھ فتاوی ''فتاویٰ خلیلیہ'' کے نام سے دو جلدوں میں ۱۹۸۱ء میں شائع ہو چکے ہیں ۲۴۔

۱۹۱۹ء سے اب تک جن مفتیانِ کرام نے دارالافتاء سے فتاویٰ ارسال فرمائے ان کے اسماء گرامی حسب ذیل ہیں: مولانا اشفاق الرحمٰن کاندھلویؒ (م ۱۹۵۷)، حافظ ضیاء احمد گنگوہیؒ (م ۱۹۵۶ء) قاری سعید احمد اجاڑویؒ (م ۱۹۵۷ء) مولانا رشید احمد سلہٹیؒ، مولانا ظہور الحسن کولویؒ (م ۱۹۷۸ء) مولانا محمود الحسن گنگوہیؒ مولانا مظفر حسن اجراڑوی، مفتی یحییٰ، مفتی عبدالعزیز اور مفتی عبدالقیوم وغیرہ ۲۵۔

۳۔ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ:

قدیم وجدید کا سنگم دارالعلوم ندوۃ العلماء دراصل اس احساس کے تحت وجود پذیر ہوا کہ آج کی دینی اور علمی ضرورت نہ علی گڑھ (مسلم یونیورسٹی) سے پر ہوسکتی ہے اور نہ دارالعلوم دیوبند سے۔ اس مقصد کے لیے اس نصاب میں عربی ادب، تاریخ، تفسیر، حدیث، سیاسیات، انگریزی، ریاضی اور سائنس کے بعض مضامین کا شامل کیا جانا ضروری تھا۔ ندوہ کے نصاب میں فقہی کتب کی شمولیت اس حد تک ہے کہ طلبہ فقہاءِ اربعہ کے اصول ومبادی اور ان کے اختلافات سے واقف ہوجائیں۔ مولانا سید محمد علی مونگیریؒ (م ۱۹۲۷ء) نے مدرسہ فیضِ عام کان پور میں ۱۸۹۳ء میں علماءِ ہند کی ایک اہم میٹنگ طلب کی اور وہیں 'ندوۃ العلماء' کے نام سے ایک مجلس کی تشکیل فرمائی۔ بعد میں ۱۸۹۶ء میں ان کے ہاتھوں دارالعلوم ندوۃ العلماء کا سنگِ بنیاد لکھنؤ میں رکھا گیا ۲۶۔ ندوہ نے اپنے بنیادی مقاصد کے مطابق اسلام کے مختلف پہلوؤں پر اہم کارنامے انجام دیے۔ متعدد علماءِ ندوہ نے فقہ اسلامی کو بھی اپنی تحقیقی وتصنیفی کاوشوں کا موضوع بنایا اور بعض نے اس باب میں مستشرقین کے اعتراضات واشکالات رفع کرنے کی طرف خصوصی توجہ دی۔ چنانچہ مولانا شبلی فقیہؒ، مولانا محمد اسباطؒ، مولانا محمد اسحٰق سندیلویؒ وغیرہ کے اسماء گرامی قابلِ اعتبار سمجھے جاتے

ہیں۔مولانا سید سلیمان ندویؒ (م۱۹۵۳ء) کی عصری مسائل سے دلچسپی اور ان میں بصیرت جدید اصحابِ نظر کے یہاں بھی مسلّم تھی۔ چنانچہ علامہ اقبالؒ نے اجماع و قیاس اور ناسخ و منسوخ پر آپ کی آراء سے استفادہ کیا۔مولانا سید سلیمان ندویؒ سے علامہ اقبالؒ کے کسب کا عکس ان کی اہم تالیف The construction of Religious Thought in Islam میں نظر آتا ہے۔فقہی بصیرت کی بنا پر جمعیۃ علماء ہند نے اسلامی قانون کے ماہرین کی فہرست میں مولانا سید سلیمان ندویؒ کو نمایاں مقام عطا کیا۔[۲۷] ۱۹۲۰ء میں خلافت کمیٹی کی قیادت آپ نے لندن جا کر فرمائی۔

فقہ کے میدان میں آپ کی متعدد کتب سند کا درجہ رکھتی ہیں، مثلاً عکسی تصاویر کے جواز کی شرعی حیثیت، حیاتِ امام مالکؒ، حقیقت الحج۔ان کتب کے علاوہ آپ کے بہت سے فقہی مقالات دارالمصنفین اعظم گڑھ کے ترجمان ماہنامہ معارف میں شائع ہو چکے ہیں۔ نیز سیرت النبی کے وہ اجزاء، جن کا تعلق شریعتِ اسلامی کی تشریح و تعبیر اور قانونِ اسلامی کی تفہیم سے ہے، ان میں سید صاحب ماہر قانون داں اور صاحبِ بصیرت عالم نظر آتے ہیں۔ یہاں بعض دیگر ندوی فضلاء کی فقہی کتب اور علمی کاوشوں کا ہلکا سا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔مولانا عبدالسلام ندویؒ نے القضاء فی الاسلام لکھ کر قانونِ عدالت کے موضوع پر اردو میں خلا کو پر کیا۔مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ (م۱۹۹۹ء) نے مسلم پرسنل لا بورڈ کی صدارت کے ذریعہ اسلامیانِ ہند کی رہبری فرمائی۔مسلم مجلسِ مشاورت اور ملی کونسل جیسے معتبر اداروں کے کلیدی مناصب پر فائز ہونے کے بعد علماء و دانش ورانِ قوم کو متحدہ پلیٹ فارم پر لانے کا بیڑا اٹھایا۔ شریعتِ اسلامی کے مختلف گوشوں کی حفاظت وصیانت اور انہیں شک وریب کے بھنور سے نکالنا، ہندی مسلمانوں کے مذہبی تشخص کی پاسبانی کرنا، فقہ اسلامی کی ایسی خدمت ہے جو تصنیفی خدمات سے کسی طور پر کم اہم نہیں۔فقہ سے متعلق مولانا کی خاص تصنیف 'ارکانِ اربعہ' ہے۔ آپ کے کلیدی خطبات، جو مسلم پرسنل لا بورڈ، مسلم مجلسِ مشاورت اور ملی کونسل کے علاوہ دیگر تنظیموں اور انجمنوں کے پلیٹ فارم سے شائع ہوئے، ان میں آپ کی فقہی بصیرت کے بے شمار گوشے تحقیق و مطالعہ کا

موضوع بن سکتے ہیں۔مولانا رئیس احمد جعفری ندویؒ نے سیرتِ ائمہ اربعہ تصنیف کی۔ آپ نے ڈاکٹر ابوزہرہؒ کی بعض عربی کتب: مثلاً آثارِ امام شافعیؒ، حیاتِ امام احمد بن حنبلؒ، امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کا سلیس اردو زبان میں ترجمہ کیا۔مولانا مجیب اللہ ندوی نے اپنے لیے فقہی موضوعات کو میدانِ تحقیق بنایا۔آپ کی چند اہم کتابیں یہ ہیں: اسلامی فقہ (تین جلدیں)، اجتہاد اور تبدیلیٔ احکام، فتاویٰ عالم گیری اور اس کے مؤلفین، اسلامی قانونِ اجرت، ثبوتِ رجم، فقہ اسلامی اور دورِ جدید کے مسائل۔ نیز ماہنامہ الرشاد کے فقہی مقالات اور استفتاء کے جوابات وغیرہ۔مولانا محمد جعفر شاہ پھلواری ندویؒ نے فقہ کے بعض اہم گوشوں سے بحث کی، مثلاً اجتہادی مسائل، مسئلہ تعددِ ازدواج، چند ازدواجی مسائل، اسلام اور خاندانی منصوبہ بندی، کمرشیل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت، اسلام اور موسیقی وغیرہ۔

ان مؤلفین کے علاوہ کچھ دیگر فضلاءِ ندوہ کی کتب کا حوالہ بھی مناسب ہوگا۔شافعی فقہ (دوجلدیں، مولانا محمد ایوب ندوی) ہماری فقہ (مولانا سراج الدین ندوی)، قرآن خوانی اور ایصالِ ثواب (مولانا مختار احمد ندوی) وغیرہ۔بعض فضلاءِ ندوہ نے فقہی کتب کو دیگر زبانوں سے اردو میں منتقل کر کے نہ صرف یہ کہ اردو زبان و ادب کی خدمت انجام دی ہے، بلکہ فقہ وفقہیات کی ترسیل کا مؤثر ذریعہ ثابت ہوئے ہیں۔مثلاً مولانا عبدالسلام ندویؒ (م۱۹۵۶ء) نے مولانا سلامت علی خان کی فارسی تصنیف ''کتاب الاختیار'' کا ترجمہ اسلامی قانونِ فوجداری کے نام سے کیا۔یہ کتاب قضاۃ ومفتیانِ کرام کے لیے بہت مفید ہے۔تمام قضیے نمبروار درج کیے گئے ہیں۔اسی طرح انہوں نے شیخ محمد الخضریؒ کی عربی تصنیف کا ترجمہ 'تاریخِ فقہِ اسلامی' کے نام سے کیا۔ یہ اپنے موضوع پر ایک جامع کتاب ہے۔سید سعید اصغر ندوی نے جلال الدین تھانیسری کی کتاب ''تحقیق آراضیٔ ہند'' کا اردو ترجمہ کیا۔اس کتاب کے ذریعہ ہندوستان کی قدیم زمینوں، راجاؤں کی متروکات اور متنازعہ زمینوں کے مسائل حل کیے گئے ہیں۔مولانا مختار احمد ندوی نے علامہ یوسف القرضاوی کی عربی تصنیف **الحلال والحرام فی الاسلام** کو سلیس اردو کا جامہ پہنایا۔مولانا اشہد رفیق

ندوی (عربی ٹیچر 2+10اے، ایم، یو، علی گڑھ) نے انسائیکلوپیڈیا آف عقائد اینڈ فقہ کے نام سے ایک مبسوط کتاب تیار کی ہے، جو منظرِ طباعت ہے۔

دارالافتاء ندوۃ العلماء لکھنؤ: مجلس تحقیقاتِ شرعیہ کے اجلاس منعقدہ ۱۵ر ستمبر ۱۸۶۵ء میں دارالافتاء ندوۃ العلماء کا قیام عمل میں آیا۔ اس کی پہلی نشست مولانا سید محمد علی مونگیریؒ کی زندگی میں ۱۸۹۵ء میں ہوئی، جس میں مولانا عبدالحق حقانیؒ اور شاہ سلیمان پھلواریؒ نے تائید میں تقریریں کیں اور گیارہ دفعات پر مشتمل محکمۂ افتاء کا خاکہ پیش کیا گیا ۲۸۔ آغاز میں مفتی ظہور قاسمیؒ فتاویٰ تحریر فرماتے تھے، لیکن ۲۹ر جولائی ۱۹۰۰ء میں مجلسِ انتظامیہ نے، جس میں علامہ شبلی نعمانی موجود تھے، یہ کہہ کر دارالافتاء ختم کر دیا کہ علماء انفرادی طور پر فتاویٰ دے لیتے ہیں، نیز دوسرے مدارس میں دارالافتاء قائم ہیں، لہٰذا اس کی ضرورت نہیں ہے۔ مولانا فاروق چریاکوٹیؒ دارالافتاء کے مفتی بنائے گئے تھے، چناں چہ اس کے بند ہونے کی وجہ سے آپ اس سے سبک دوش ہو گئے، البتہ مولانا خلیل الرحمٰن سہارن پوریؒ اس کے مہتمم بنا دیے گئے ۲۹۔ ان دنوں دارالعلوم دیوبند کے دو جید فضلاء کی خدمات اس دارالافتاء کو حاصل ہیں: ایک مولانا عتیق احمد بستوی قاسمی اور دوسرے مولانا برہان الدین سنبھلی قاسمی۔ اس دارالافتاء کا کوئی مجموعہ طبع نہیں ہوا ہے۔

۴۔ مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر، اعظم گڑھ:

مولانا محمد شفیعؒ (م ۱۹۴۵ء) نے ۱۹۰۸ء میں سرائے میر میں مدرسۃ الاصلاح کی بنیاد ڈالی۔ اس مدرسہ نے علامہ شبلی نعمانی (م ۱۹۱۴ء) پھر علامہ حمید الدین فراہیؒ (م ۱۹۳۰ء) کی کوششوں سے ایک عظیم تعلیمی مرکز کی شکل اختیار کر لی ۳۰۔ اس ادارے کے قیام کا مقصد بنیادی طور پر ملتِ اسلامیہ کے فکر و عمل میں قرآن کو مرکزی مقام عطا کرنا ہے۔ یہاں نئے اسلوب و پیراہن میں قرآن کے مطالعہ کی سعی کی جاتی ہے۔ قرآن کو قرآن سے سمجھنا، اس کے داخلی نظام کو دریافت کرنا اور قرآن کو مرتب و منظم صحیفۂ الٰہی کی حیثیت سے طلباء کے ذہن و دماغ میں اتارنا اس ادارہ کا کارنامہ

ہے، جو اسے برّصغیر ہندو پاک کے دینی اداروں میں ممتاز مقام عطا کرتا ہے۔ قرآن کو نصاب کا محور بنا کر اس ادارہ نے حدیث وفقہ اور دیگر اسلامی علوم کے مطالعہ کی بنیاد ڈالی۔ اس کے نصاب میں عصرِ حاضر کے تقاضوں کی بھی رعایت نظر آتی ہے، چنانچہ علم سیاسیات، انگریزی ادب، ریاضی، جغرافیہ وغیرہ بھی داخلِ نصاب ہیں۔ فقہ کے میدان میں کسی ایک فقہ کی پابندی کی جگہ ''فقہ مقارن'' کے مطالعہ کو اہمیت دی گئی ہے۔ اسی وجہ سے ابن رشد قرطبیؒ کی ''بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد'' شاملِ نصاب رہی ہے۔ جن فضلاءِ مدرسہ نے فقہ کے میدان میں علمی خدمات انجام دیں ان میں سب سے نمایاں نام مشہور مفسرِ قرآن مولانا امین احسن اصلاحیؒ (م ۱۹۹۷ء) کا لیا جاسکتا ہے۔ آپ نے تشکیلِ پاکستان کے بعد عائلی کمیشن پر ایک جامع رپورٹ تحریر فرمائی، جس سے حکومتِ پاکستان نے قانون سازی میں استفادہ کیا۔ آپ کی فقہی تصنیفات یہ ہیں: اسلامی قانون کی تدوین، اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کے حقوق، اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل، پردہ اور اسلام وغیرہ۔ اس کے علاوہ تدبرِ قرآن کے ہزاروں صفحات پر بکھری ہوئی آپ کی فقہی آراء تحقیق کا موضوع بن سکتی ہیں۔ مدرسۃ الاصلاح کے دوسرے بالغ نظر اور نابغۂ روزگار عالم باعمل مولانا ابواللیث اصلاحیؒ ندوی نے اپنی پوری شعوری زندگی ملتِ اسلامیہ ہند کی دینی وملی رہنمائی میں کھپادی۔ آپ کی فقہی آراء کا مطالعہ ماہنامہ زندگی رامپور اور روزنامہ وسہ روزہ دعوت دہلی کے مضامین اور مختلف صدارتی خطبات میں کیا جاسکتا ہے۔ نشہ بندی اور اسلام آپ کی مستقل فقہی تصنیف ہے۔ مولانا محمد یوسف اصلاحی نے اپنی کتابوں 'فقہ اسلامی' اور 'آسان فقہ' (دو جلدیں) میں آسان زبان میں تمام عمومی مسائل کا احاطہ کیا ہے۔ آپ کی ایک کتاب ''حج اور اس کے مسائل'' کے نام سے ہے۔ عورتوں کے مسائل پر آپ نے خصوصی توجہ صرف کی ہے۔ ماہنامہ ذکریٰ رام پور میں فقہی سوالات کے جوابات آپ کی فقہی مہارت کا منھ بولتا ثبوت ہیں۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی (ریڈر شعبۂ معاشیات مسلم یونیورسٹی) نے معاشیات کے میدان کو منتخب کیا اور بلاسودی بینکنگ سسٹم کو علمی وعقلی

دلائل سے مبرہن کیا۔ آپ کی کتاب ''شیئر بازار میں سرمایہ کاری: موجودہ طریقہ کار اور اسلامی نقطۂ نظر'' اپنے موضوع پر اردو میں منفرد کتاب ہے۔ یہ کتاب ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی علی گڑھ نے شائع کی ہے۔ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے سمیناروں میں علمی مقالات کے ساتھ آپ کی شرکت سے ایک طرف مدرسۃ الاصلاح کی نمائندگی ہوتی ہے، وہیں آپ کی شخصیت مسلم یونیورسٹی کے لائق فرزند اور محقق استاد کی حیثیت سے بھی دادِ تحسین حاصل کرتی ہے۔ مولانا عبدالعلیم اصلاحی نے دارالحرب اور دارالاسلام اور جہاد کے عنوان پر مستقل رسائل لکھے ہیں۔ آپ کے خیال میں ہندوستان کی شرعی حیثیت دارالحرب کی ہے۔ آپ کی اس اجتہادی فکر سے بالغ نظر علماء کو شدید اختلاف ہے۔

بعض فضلاءِ مدرسۃ الاصلاح نے فقہ کی خدمت موازنہ وتجزیہ کے ذریعہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی (ریڈر شعبۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) نے مختلف مسلم ادوار، بالخصوص عہد وسطیٰ کے ہندوستان کے مسلم حکمرانوں کی فقہ سے دلچسپی لی ہے اور معاصر مسائل کا تفصیلی تعارف اپنی کتابوں اور مقالات میں کرایا ہے۔ اردو اور انگریزی میں آپ کی تحریریں حوالہ کے لیے استعمال کی جاتی ہیں۔ 'اسلامی قوانین کی ترویج وتنفیذ۔ عہدِ فیروز شاہی کے ہندوستان میں'، 'سلاطینِ دہلی اور شریعتِ اسلامیہ۔ ایک مختصر جائزہ' اور 'Socio Economic Dimension of Fiqh Literature in Medevel India' آپ کی اہم تصانیف ہیں۔ بعض اصلاحی فضلاء نے فقہ کی خدمت ترجمہ کے ذریعہ انجام دی ہے۔ مثال کے طور پر مولانا عبدالمجید اصلاحی نے ڈاکٹر عبدالمنعم کی عربی کتاب کا ترجمہ ''نظامِ زکوۃ'' کے نام سے کیا۔

ندوۃ العلماء کی طرح، مدرسۃ الاصلاح میں بھی دارالافتاء کے قیام کی ضرورت بانیانِ مدرسہ نے محسوس نہیں کی۔ البتہ وقتاً فوقتاً بعض اساتذہ انفرادی طور پر فتویٰ تحریر کر دیا کرتے ہیں۔ لیکن بیش تر معاملات ومسائل میں دارالافتاء دارالعلوم دیوبند کی طرف مستفتیوں کی رہنمائی کر دی جاتی ہے۔

۵۔ جامعۃ الفلاح، بلریا گنج، اعظم گڑھ:

ابتدائی طور پر یہ ایک مکتب تھا۔ ۱۹۶۰ء میں اس کا نام جامعۃ الفلاح تجویز کیا گیا۔ مولانا ابوبکر اصلاحی (م ۱۹۹۸ء) اور مولانا شبیر احمد اصلاحی اس کے بانیان و معمارانان میں شمار کئے جاتے ہیں۔

جامعۃ الفلاح میں درس و تدریس کے ساتھ اس بات کی بھی کوشش کی جاتی ہے کہ امتِ مسلمہ کے مزاج و مسائل سے طلبہ کو واقف کرایا جائے اور ہندوستان کے کثیر مذہبی معاشرہ میں داعیانہ کردار ادا کرنے کی انہیں صلاحیت بہم پہنچائی جائے۔[۳۱] جامعۃ الفلاح کے نصاب کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جدید و قدیم کا خوب صورت سنگم ہے۔ قرآن، حدیث، فقہ، عقائد، منطق وفلسفہ، سیاسیات و معاشیات، عربی، فارسی، انگریزی، ہندی، جغرافیہ، ریاضی اور سائنس کی بنیادی معلومات اس میں شامل ہیں۔

فقہ اسلامی اس ادارے کے نصاب کا اہم حصہ ہے۔ چنانچہ عربی درجات کے آغاز سے انتہائی درجات تک فقہ کی باضابطہ تدریس کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ حنفی الاصل ہونے کے باوجود فقہائے ثلاثہ کی تعظیم وتوقیر، ان کے افکار عالیہ سے اخذ و استفادہ اور طلبہ واساتذہ کی عملی زندگی میں توسّع پسندی اس کے بنیادی امتیازات ہیں۔ چناں چہ اقامتی زندگی میں اہل حدیث، مالکی، شافعی اور حنبلی فکر ونظر کے اساتذہ و طلباء کامل اتحاد کے ساتھ علوم ومعارف کی گتھیوں کو سلجھانے میں مصروف رہتے ہیں۔

جامعۃ الفلاح میں باضابطہ دارالافتاء کبھی قائم نہیں ہوا۔ اساتذہ میں انفرادی طور پر مولانا ابوبکر اصلاحیؒ، مفتی عبدالرؤف اور مولانا محمد طاہر مدنی یہ خدمات انجام دیتے رہے۔ فارغینِ جامعہ کی انتہائی قلیل تعداد نے فقہ وفتویٰ نویسی کو اپنی دل چسپی کا موضوع بنایا۔ مفتی محمد صباح الدین فلاحی قاسمی نے اس میدان کو اپنے لئے مخصوص کیا۔ ملکی و بین الملکی سمیناروں میں فقہی مقالات کے ساتھ شرکت کی۔ مؤقر مجلّات میں آپ کے مقالات شائع ہوئے اور اسلامک فقہ اکیڈمی کے سمیناروں

میں اربابِ نظر نے آپ کی پذیرائی فرمائی۔ آپ کے چند مطبوعہ مقالات یہ ہیں: مشینی ذبیحہ کی شرعی حیثیت، اجماع۔ ایک تحقیقی بحث، اختلافِ مطالع اور فلکی حساب، رؤیت ہلال، فقہاء کے درمیان اختلاف کے اسباب، انصراف بعد التسلیم وغیرہ۔ جامعہ الفلاح کے بعض فارغین نے ترجمہ کے ذریعہ فقہ کی خدمت انجام دی۔ مثال کے طور پر مولانا محمد عبدالحی نے ڈاکٹر عبدالحمید احمد ابوسلیمان کی انگریزی کتاب کا اردو ترجمہ ''اسلام اور بین الاقوامی تعلقات۔ منظر اور پس منظر'' کے عنوان سے کیا۔ ڈاکٹر عبیداللہ فہد فلاحی نے علامہ ابن رشد قرطبیؒ کی مشہورِ زمانہ کتاب **بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد** کو اردو کا جامہ پہنایا۔ یہ ترجمہ ابھی منظرِ اشاعت ہے۔ فقہ اور متعلقات فقہ پر اردو اور عربی میں ہندوستان میں جو کچھ کام ہوا ہے، راقمِ سطور نے اپنے ایم فل اور پی ایچ ڈی کے مقالوں میں اس کا تعارف کرایا ہے۔ اس ضمن میں متعدد مقالات سہ ماہی فکر و نظر اسلام آباد، سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ، سہ ماہی اسلام اور عصر جدید نئی دہلی اور شعبۂ علوم اسلامیہ اے، ایم، یو، علی گڑھ کے اردو اور انگریزی مجلّات میں شائع ہوئے ہیں۔ اور انگریزی زبان میں ایک کتاب منظر عام پر آچکی ہے۔ اس کا عنوان ہے Indian Contribution to Figh Literature - A critique of Arabic works upto 1857

ب: ادارے

دینی مدارس کے ساتھ دیگر تعلیمی و تحقیقی مراکز اور اداروں نے بھی فقہ کے میدان میں قابلِ قدر حصہ لیا ہے۔ ذیل میں ان کا تعارف کرایا جائے گا۔

ا۔ فیکلٹی آف دینیات، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ:

مسلم یونیورسٹی میں ایک الگ ادارے کے تحت جلیل القدر علماء کرام کے ذریعہ دینی تعلیم کے لیے کوششیں سرسید علیہ الرحمۃ کی زندگی ہی میں شروع ہوگئی تھیں۔

اس کمیٹی میں مولانا محمد قاسم نانوتویؒ اور مولانا محمد یعقوب نانوتویؒ شامل کیے گئے اور مولانا نانوتویؒ کے داماد مولانا عبداللہ انصاریؒ اس شعبے کے پہلے ناظم مقرر کئے گئے۔۳۲ ان کی ذاتی صلاحیت کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے سرسیدؒ نے ایک موقع پر فرمایا تھا: ''اگر اللہ قیامت کے دن مجھ سے پوچھے گا کہ کیا لائے ہو تو میں عبداللہ انصاری کو پیش کردوں گا''۳۳

فیکلٹی آف دینیات مسلم یونیورسٹی کی قدیم ترین فیکلٹیز میں سے ہے، سرسیدؒ کے زمانہ ہی سے دینیات کی تعلیم ایک لازمی مضمون کی حیثیت سے دی جاتی رہی ہے۔ ایم اے او کالج کے دستور میں یہ صراحت دفعہ ۱۷۰ کے تحت موجود ہے کہ ''کل مسلمان بورڈروں کو پنج گانہ نماز کا ادا کرنا اور رمضان میں بجز حالتِ عذر معقول کے روزوں کا رکھنا اور جن بورڈروں کے لیے قرآن مجید کی تعلیم کا انتظام ہوا ہو ان کو مقررہ گھنٹوں میں قرآن مجید پڑھنا لازم ہوگا۔''۳۴

مسلم یونیورسٹی میں شعبۂ دینیات کی ضرورت کا احساس سرسیدؒ کے اس خط میں ملتا ہے جو انہوں نے علامہ شبلیؒ کو لکھا تھا: ''بہت سی خامیوں کے باوجود جس قدر مسلمانوں کی مذہبی تعلیم و تربیت کا اہتمام اس کالج میں کیا جاتا ہے اور جس کی تفصیل ہمیشہ اس کی سالانہ رپورٹ میں چھپتی ہے، ہندوستان کے کسی کالج میں اس کا وجود نہیں''۳۵ دوسرے ناظم مولانا ابوبکر شیث جونپوریؒ کے بعد علی الترتیب مفتی محمد شفیع فرنگی محلیؒ، مولانا وصی علی ملیح آبادیؒ، مولانا مفتی محمد حفیظ اللہؒ اور مولانا تقی امینیؒ ناظم دینیات مقرر ہوئے۔ پروفیسر عبدالعلیم خان اور ڈاکٹر اسد اللہ نے ایک سال (۸۷-۱۹۸۶ء) کے لیے یہ ذمہ داری سنبھالی اور ۱۹۸۸ء سے تاحال ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی اس عہدہ پر فائز ہیں۔ مولانا محمد سلیمان اشرفؒ کے بعد مولانا عبداللطیف رحمانیؒ شعبۂ دینیات کے صدر مقرر ہوئے۔ مولانا سعید احمد اکبرآبادیؒ کا زمانۂ صدارت اس اعتبار سے اہم ہے کہ آپ کے زمانہ میں اس شعبہ کے طلبہ کو پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض ہوئی۔ ۱۹۷۲ء میں آپ کے سبکدوش ہونے کے بعد قاضی مظہر الدین بلگرامی صدر مقرر ہوئے۔ آپ کے بعد علی الترتیب قاری محمد رضوانؒ، ڈاکٹر فضل الرحمان گنوری، مولانا

تقی امینیؒ، ڈاکٹر رؤفہ اقبال، پروفیسر عبدالعلیم، ڈاکٹر نسیم منصور، پروفیسر زین الساجدین اور ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی صدرِ شعبہ کے عہدہ پر فائز ہوئے۔

شعبۂ دینیات کے مختلف اساتذہ نے فقہِ اسلامی کے موضوع پر علمی و تصنیفی کام کیا ہے۔ مولانا عبداللہ انصاریؒ نے ''عقائدِ اسلام'' تالیف فرمائی۔ اس کتاب میں مولانا نے شیخ العلماء ظاہر بن صالح الجزائری کی عربی کتاب کا اردو ترجمہ کرنے کے ساتھ بعض مضامین کا اضافہ کیا ہے۔ مولانا عبداللطیف رحمانیؒ نے 'تذکرۂ امام اعظمؒ' تالیف کی۔ مولانا سعید احمد اکبرآبادیؒ ۳۶ ایک درجن سے زائد کتب کے مؤلف ہیں۔ آپ کی اہم کتابیں یہ ہیں: ہندوستان کی شرعی حیثیت، اسلامی عبادات اور اخلاقی تعلیمات، اسلام میں غلامی کی حقیقت، کتاب دینیات برائے امتحان بی اے، بی کام، بی ایس سی۔ یہ کتاب ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ کی طرف سے ۱۹۶۰ء میں شائع ہوئی۔ مولانا تقی امینیؒ نے اپنے زمانۂ نظامت (۱۹۶۴-۱۹۸۶ء) میں تدریس و تالیف کے ذریعہ فقہ اور متعلقاتِ فقہ کی بڑی خدمت انجام دی۔ آپ کی فقہی کتب کے نام یہ ہیں: اجتہاد کا تاریخی پس منظر، احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، اسلام کا زرعی نظام، مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر۔ آپ نے جو فتاویٰ صادر فرمائے وہ 'مراسلات' کے نام سے ایک جلد میں فیکلٹی آف دینیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ کی جانب سے ۱۹۸۶ء میں شائع ہو چکے ہیں۔ اس مجموعہ میں مسلم پرسنل لا کے مسائل، جدید مذبح خانہ، الیکٹرک شاک، پراویڈنٹ فنڈ، دارالاسلام و دارالحرب، انگریزی الفاظ کا استعمال جیسے جدید مسائل کے سلسلہ میں شرعی نقطۂ نظر کی وضاحت کی گئی ہے۔ ۳۷ مولانا فضل الرحمٰن گنوری نے ''تجارتی سود۔ تاریخی اور فقہی نقطۂ نظر سے'' کے موضوع پر ایک مبسوط کتاب تصنیف فرمائی۔ تعددِ ازواج کے عنوان سے آپ کا مقالہ بھی شائع ہو چکا ہے۔ ڈاکٹر اقبال حسن خان (م ۱۹۹۴ء) نے طلبہ کی ضرورت کے پیش نظر نصابِ دینیات کے نام سے دو حصوں میں ایک کتاب تیار کی، جو ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ سے ۱۹۸۵ء میں شائع ہو چکی ہے۔ موجودہ ناظمِ دینیات ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی بھی فقہ و متعلقاتِ فقہ کی

تدریس کے ساتھ تصنیف وتالیف کے میدان میں گراں قدر خدمت انجام دے رہے ہیں۔ آپ کی کتاب ''اعتدال۔ اسلامی شریعت کا مزاج'' کسی حد تک اصولِ فقہ سے بحث کرتی ہے۔ آپ نے قاضی مجاہدالاسلام قاسمیؒ کی فقہی بصیرت پر ایک مبسوط مقالہ تحریر کیا ہے، جو منتظرِ طباعت ہے۔ اسلامک فقہ اکیڈمی کے سمیناروں میں بھی آپ کی سرگرم شرکت رہتی ہے۔ فقہی موضوعات پر آپ کے بعض مقالات کے عنوانات اس طرح ہیں: عصرِ جدید میں اجتہاد کی معنویت ونوعیت، ضبطِ ولادت، انسانی مشکلات اور اسلامی شریعت، وقت کے سلگتے مسائل، اسلامی بینکوں کا طریقۂ کار۔ ملک و بیرونِ ملک سے آنے والے استفتاء کے جوابات بھی آپ تحریر کرتے ہیں، البتہ ان کا کوئی تحریری ریکارڈ موجود نہیں ہے۔

فیکلٹی کی جانب سے ۱۹۳۰ء میں طلبہ کی نصابی ضرورت کے پیش نظر چھ حصوں میں ''سلسلۂ دینیات'' کے نام سے ایک کتاب شائع کی گئی تھی۔ اس کو اساتذہ کی مشترکہ کمیٹی نے مرتب کیا تھا۔ اس میں ارکانِ اربعہ کے علاوہ مسئلۂ طہارت پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔

فیکلٹی آف دینیات کے شعبۂ دینیات (شیعہ) کے تحت شیعہ مسلک کے اساتذۂ کرام نے بھی میدانِ فقہ میں تصنیفی خدمت انجام دی ہے۔ مولانا سید علی نقی نے ''زندہ سوالات'' اور ''سجدہ گاہ'' اور مولانا ذیشان حیدر جوادی نے ''اصول و فروع'' کے نام سے کتابیں تالیف فرمائی ہیں۔ مولانا سید منظور محسن نے علامہ حلّی کی عربی کتاب کا ترجمہ 'تبصرۃ المتعلمین' کے نام سے کیا ہے۔

۲۔ امارتِ شرعیہ پھلواری شریف، پٹنہ، بہار

خطۂ بہار کے اس جلیل القدر ادارہ نے ملک گیر سطح پر فقہ کے میدان میں کلیدی کردار ادا کیا ہے۔ فقہ اور متعلقاتِ فقہ سے اس ادارے کی وابستگی تدریس و تصنیف کے علاوہ عملی نوعیت کی بھی ہے، جو اس ادارے کی امتیازی شان ہے۔ بنیادی طور پر یہ ادارہ فقہ کی تجربہ گاہ ہے۔ یہاں ''فضلاءِ مدارس'' کو مزید تربیت کے

سنگلاخ میدان سے گزار کر فقہ، فتویٰ اور قضا کا امیر اور نقیب بنا دیا جاتا ہے۔ اس ادارے کے قیام اور ضرورت کے احساس میں جمعیۃ العلماء ہند کی خدمات کو فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ جمعیۃ العلماء کی اعلیٰ کمان پر فائز رہتے ہوئے مولانا ابوالکلام آزادؒ نے اس ادارے کی سرپرستی فرمائی۔ ۱۹۲۱ء میں مولانا ابوالمحاسن محمد سجادؒ نے اس کی خشتِ اول رکھی۔ ۳۸ یہ ادارہ افتاء و قضاء کے دوسالہ نصاب کے ذریعہ فارغینِ مدارس کو اس کی تربیت و سلیقہ فراہم کرتا ہے۔ زیرِ تربیت طلبہ کے قیام و طعام کا معقول نظم ادارہ نے اپنے ذمہ لیا ہے۔ کورس مکمل کرنے کے بعد ان طلباء کو ملک کے طول و عرض میں شرعی پنچایتوں کی نگرانی اور دارالافتاء کے قیام وانصرام کے لیے مامور کیا جاتا ہے۔ اس طرح فنّی مہارت کو عمل کی تجربہ گاہ سے گزارنے کا مفید اور کارآمد سلسلہ جاری وساری ہے۔ دوسری طرف یہاں دارالافتاء و دارالقضاء الگ الگ قائم ہیں، جن کے فیصلے خاص طور پر بہار و اڑیسہ کے مسلمانوں کے لیے حکومت تسلیم کرتی ہے۔ تمام فتاویٰ اور قضیے تاریخ وار امارتِ شرعیہ کے رجسٹر میں محفوظ کر لیے جاتے ہیں۔ یہ ریکارڈ بک ہندوستان کی شرعی عدالتوں کے لیے سنگِ میل ثابت ہوسکتا ہے بشرطے کہ ادارہ کے ارباب اسے زیورِ طبع سے آراستہ کرنے کی سعی فرمالیں۔ اس ادارہ کو مولانا منت اللہ رحمانیؒ کی خدمات حاصل رہیں۔ آپ صاحبِ نظر عالم اور وسیع النظر خادمِ ملت تھے۔ آپ نے ادارہ کو عالمی افق پر متعارف کرانے کی سعی فرمائی۔ تاحیات امارت شرعیہ اڑیسہ و بہار کے قاضی کے عہدے پر فائز رہے۔ مسلم پرسنل لا بورڈ کی صدارت بھی آخری وقت تک فرمائی۔ آپ کی فقہی تصنیفات میں ''قانونِ شریعت کے مصادر اور نئے مسائل کا حل'' نیز ''مسلم پرسنل لا کا مسئلہ، نئے مرحلے میں'' کافی وقیع اور جامع ہیں۔ ادارے سے عملی طور پر وابستہ دوسرے جلیل القدر عالمِ دین مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ تھے۔ آپ پوری زندگی اسم بامسمّیٰ رہے۔ آپ کی علمی و عملی کاوشیں ہندوستان کے فقہی افق پر روشن ستارہ کی مانند ہیں۔ آپ کا شمار آپ کی زندگی ہی میں اسلامی قانون کے ماہرین کی صفِ اول میں ہونے لگا تھا۔ آپ کی نمایاں خدمات میں اسلامک فقہ اکیڈمی دہلی کا قیام ہے۔

امارتِ شرعیہ کو دیگر قابلِ قدر افراد کی خدمات حاصل رہی ہیں، جن میں مولانا مفتی انیس الرحمٰن قاسمی، مفتی جنید عالم قاسمی، اور مفتی جسیم الدین رحمانی وغیرہ کے اسماء گرامی لیے جاسکتے ہیں۔

امارتِ شرعیہ ایک ضابطہ اور نظم کے ساتھ مربوط ہے۔ انتظامی امور اور شرعی رہنمائی کا ذمہ دار شورائی عمل کے ذریعہ منتخب کیا جاتا ہے۔ جو ''امیرِ شریعت'' کہلاتا ہے۔ آج کل مولانا سید نظام الدین امیرِ شریعت ہیں۔ موصوف کی ژرف نگاہی کا اندازہ امارتِ شرعیہ میں پیش آمدہ پیچیدہ مسائل اور فقہ اکیڈمی کے مختلف علمی اجلاسوں میں اٹھائے جانے والے اعتراضات کے جوابات سے ہوتا ہے۔ آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ اور مسلم مجلسِ مشاورت میں آپ کی شرکت سے ایک طرف فقہی مسائل کی عقدہ کشائی ہوتی ہے تو دوسری طرف شریعت کی حفاظت وصیانت میں آپ کی عملی جدّ و جہد اور تجربات سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ امارتِ شرعیہ کی جانب سے مولانا عبدالصمد رحمانیؒ کی دو کتابیں بعنوان ''ہندوستان اور مسئلۂ امارت'' نیز ''تاریخ امارت'' شائع ہوچکی ہیں۔ اس ادارے کا یہ امتیاز بھی قابلِ ذکر ہے کہ یہاں سے خالص فقہی نوعیت کا رسالہ سہ ماہی بحث ونظر ۱۹۸۸ء سے ۱۹۹۷ء تک پابندی سے شائع ہوتا رہا ہے۔ بعد میں اس کی اشاعت اسلامک فقہ اکیڈمی نئی دہلی کی زیرِ نگرانی ہونے لگی۔ اس رسالہ کے مشمولات سے اس کی مقبولیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ چند عنوانات ملاحظہ ہوں: فسخِ نکاح، عقدِ اجارہ، عقدِ شرکت، دوسرے مذاہب پر فتویٰ، ہندوستان میں عشر وخراج کا حکم، فقہ حنبلی اور اس کی عمومی خصوصیات، فقہ شافعی اور اس کی اوّلیات وخصوصیات، فقہ مالکی اور اس کی خصوصیات، فقہِ اسلامی اور قانونِ روما (ملاحظہ کیجیے بحث ونظر کے مختلف شمارے ۱۹۹۱ء تا ۱۹۹۴ء)۔

امارتِ شرعیہ تصنیفی کاموں سے زیادہ عملی مسائل اور ان کے حل میں دلچسپی رکھتا ہے۔ جس کا مظاہرہ مسلم پرسنل لا کی حفاظت، مسلمانانِ بہار واڑیسہ کے عائلی وازدواجی تنازعات کے تصفیے اور رؤیت ہلال کی خبروں کی تصدیق کے ذریعہ ہوتا رہتا ہے۔

۳۔ اسلامک فقہ اکیڈمی، دہلی:

اسلامک فقہ اکیڈمی کا قیام بنیادی طور پر مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ اور انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹیو اسٹڈیز نئی دہلی کے چیرمین ڈاکٹر منظور عالم کی مشترکہ کوششوں سے عمل میں آیا۔ اکیڈمی کو روزِ اول سے مختلف مسلک کے علماء کرام کے مفید مشورے اور تعاون حاصل رہا اور سب نے علاقائی، گروہی اور جماعتی تنگ نظری اور تعصّبات سے بلند ہوکر شریعت سے رہنمائی حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح اجتماعی اجتہاد کی فضا ہندوستان گیر پیمانے پر ابھری۔ فقہ اکیڈمی کے سمیناروں میں عالمِ اسلام کے معروف اساتذۂ فن شرکت فرماتے رہے ہیں۔ ابتداء میں اس ادارہ کا نام مرکز البحث العلمی تھا۔ اس کے پہلے بین الاقوامی سمینار (۱۹۸۹ء دہلی) کے بعد اس کا نام مجمع الفقہ الاسلامی (اسلامک فقہ اکیڈمی) تجویز کیا گیا۔ ۳۹ اب تک ہندوستان کے مختلف مقامات پر فقہ اکیڈمی کے تیرہ (۱۳) قومی/ بین الاقوامی سمینار منعقد ہو چکے ہیں۔ ہر سمینار میں تقریباً دو سو علماء کرام شرکت فرماتے ہیں۔ ان سمیناروں میں پیش کیے گئے مقالات، تجاویز اور فیصلے قاضی پبلشرز نئی دہلی نے 'مجلّہ فقہ اسلامی' کے نام سے الگ الگ دس جلدوں میں شائع کردیے ہیں۔ جن موضوعات پر یہ سمینار ہوئے ہیں وہ یہ ہیں: ضبطِ ولادت، مکانوں اور دکانوں کی پگڑی، انسانی اعضاء کی پیوندکاری، کرنسی نوٹوں کی شرعی حیثیت، موجودہ مالیاتی نظام، بینک کے سود کے مسائل، آزاد ہندوستان کی شرعی حیثیت، مسلمانوں کے ذریعہ چلائے جانے والے غیر سودی بینک، بیت المال اور مسلم فنڈ کا شرعی نقطۂ نظر، تجارت میں رابطہ کی شکلیں اور حقوق یعنی رائٹس کی خرید وفروخت، دوملکوں کی کرنسی کا ادھار اور تبادلہ، موجودہ فسادزدہ ہندوستان میں بیمہ زندگی یعنی لائف انشورنس کی گنجائش، زکوٰۃ کے مصادر و مصارف، شیرز کے شرعی مسائل، زرعی زمینوں کی پیداوار کے مسائل، عشر وخراج، ضرورت اور حاجت کا تعین، مشینی ذبیحہ کی شرعی حیثیت، رؤیتِ ہلال، طبّی اخلاقیات اور ایڈس کی روک تھام کے لیے شرعی سفارشات اور

عورتوں کے حقوق کی حفاظت وضمانت کے لئے نکاح کے وقت کچھ اضافی شرطیں، قبضہ کرنے سے قبل خرید و فرخت کرنا، پانی میں زندہ مچھلی کی خرید و فروخت، راجستھان کے لیے اوقاتِ سحر، مختلف سرکای اداروں اور پرائیویٹ کمپنیوں میں حصہ لینے کی شکلیں، مسلم اوقاف کے مسائل، اوقاف کی ویران جائدادوں کی باز آبادکاری کے مسائل، حج وعمرہ کے مسائل، کلوننگ یعنی مصنوعی طریقہ پر اولاد پیدا کرنے کے مسائل، انقلابِ ماہیت، جبری شادی، اموالِ زکوٰۃ کی سرمایہ کاری، انٹرنیٹ وجدید وسائلِ ابلاغ کے ذریعہ عقود و معاملات، اقلیات کے فقہی مسائل، وغیرہ۔ ان عنوانات سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقہ اکیڈمی نے کتنے اہم موضوعات چھیڑے اور کسی نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش کی ہے۔ ان سمیناروں میں دارالعلوم دیوبند، مظاہرِ علوم سہارن پور، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ، امارتِ شرعیہ پٹنہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، جامعہ دارالسلام عمر آباد، جامعۂ نظامیہ حیدر آباد، ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ، دارالمصنفین اعظم گڑھ، مدرسہ شاہی مراد آباد، دارالافتاء دارالعلوم گجرات، باقیات الصالحات ویلور، کے علاوہ کرناٹک، آندھرا پردیش، اتر پردیش اور بہار کے علماء شرکت فرماتے رہے ہیں۔ اس کے بین الاقوامی سمیناروں میں کویت، قطر، عراق، سعودی عربیہ اور بنگلہ دیش کے علماء کی مشارکت وسرپرستی رہی۔ قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ علماء کرام کی ان علمی مجالس میں سیکولر اداروں کے فارغین اور اساتذہ کے علاوہ وکلاء، جج صاحبان اور ماہرینِ معاشیات نیز سائنسی علوم کے اسکالرس کی شرکت کو یقینی بنانے کی کوشش کی جاتی ہے اور علمی مباحثہ ومذاکرہ کے ذریعہ مختلف فیہ مسائل کے تمام ممکنہ پہلوؤں پر تفصیلی مباحثہ کے بعد اجتماعی رائے بنانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ فقہ اکیڈمی کی ان کوششوں سے اردو زبان وادب کی ترقی میں بھی ایک مخصوص پیش رفت ہوئی ہے، تاہم یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ اب تک ان سمیناروں میں ہندوستان کے تمام مکاتبِ فکر کی خاطر خواہ شرکت نہیں ہوسکی ہے۔ اسی طرح عمرانیات، سماجیات، سیاسیات، قانون اور طب وغیرہ کے صفِ اول کے ماہرین اور اسکالرس کی شرکت برائے نام ہوئی ہے۔

۴۔ ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ:

اس ادارے کا باضابطہ قیام ایک آزاد ادارہ کی حیثیت سے ۱۹۸۱ء میں عمل میں آیا۔ اس سے قبل یہ جماعت اسلامی ہند کے شعبۂ تصنیف کی حیثیت سے کام کررہا تھا۔ جدید معاشرتی وتہذیبی مسائل کا احاطہ اس کے ترجیحی مقاصد میں شامل ہے۔ جماعت اسلامی ہند کی فقہی خدمات کے ضمن میں اس ادارے کی خدمات کو نمایاں طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ اپنے مقصد کے حصول کے لیے یہ ادارہ تصنیفی تربیت کے دوسالہ کورس کا اہتمام کرتا ہے۔ ادارہ کی لائبریری میں عربی، فارسی، اردو اور انگریزی کے مصادر کے علاوہ بڑی تعداد میں رسائل ومجلّات کے ذریعہ طلباء کے فکر وخیال میں وسعت اور انہیں اخذ واستفادہ کی مشق بہم پہنچائی جاتی ہے۔ تصنیفی تربیت پانے والے فارغینِ مدارس کو متعین وقت کے اندر مخصوص عنوان پر مقالہ تیار کرنا ہوتا ہے۔ اس طرح دوسال کے عرصہ میں ان میں تحقیقی مہارت، ارتکاز اور اختصاص پیدا ہوتا ہے۔ یہاں طلباء کو وظائف دیے جاتے ہیں اور ان کے لیے قیام کی سہولت فراہم کی جاتی ہے۔

مولانا صدرالدین اصلاحیؒ (م ۱۹۹۹ء) اس ادارے کے بانی صدر تھے۔ آپ کی فقہی بصیرت جماعت اسلامی کا قیمتی سرمایہ تھی۔ آپ کی فقہی تصانیف میں نکاح کے اسلامی قوانین، یکساں سول کوڈ اور مسلمان، مسلم پرسنل لا دینی وملّی نقطۂ نظر سے، کے علاوہ شاہ ولی اللہؒ کی **الانصاف فی بیان أسباب الاختلاف** کا ترجمہ ''اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ'' معروف ہیں۔ آپ کی تمام فقہی کتب میں علمی گہرائی، وسعت نظری اور اجتہادی ذوق کی جلوہ گری ہے۔

ادارہ کے بانی سکریٹری مولانا سید جلال الدین عمری (پیدائش ۱۹۳۵ء) جو ۲۰۰۱ء سے ادارہ کے صدر ہیں، ملک کی متنوع دینی، ملی، دعوتی اور تحریکی سرگرمیوں میں مصروف ہیں۔ نائب امیر جماعت اسلامی ہند، تاسیسی ممبر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ، ممبر مسلم مجلس مشاورت، مدیر سہ ماہی تحقیقات اسلامی جیسی گوناگوں ذمہ داریوں

اور ہمہ جہت عملی مصروفیات کے درمیان گراں قدر علمی خدمات انجام دینا آپ کے اوقات کی ضابطہ بندی اور اصولی زندگی کا درخشاں باب ہے۔ ان ذمہ داریوں کی وجہ سے زندگی کے مختلف میدانوں میں ملک وملت کو درپیش چیلنجز اور ان کے حل کی تدابیر نے آپ کے قلم میں وہ جاذبیت، اعتدال اور استحکام پیدا کردیا ہے جو دیگر فقہاء کے یہاں خال خال نظر آتا ہے۔ مولانا کے فقہی تجزیے اور ان کی علمی آراء ان کی بیش تر تصنیفات میں ملتی ہیں۔ خاص طور پر صحت ومرض اور اسلامی تعلیمات، غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق، معروف ومنکر، عورت۔ اسلامی معاشرہ میں، مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ اور اسلام کا عائلی نظام اس سلسلے میں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔ آپ کی متعدد کتب کا دیگر زبانوں میں ترجمہ ہوچکا ہے۔ اس کے علاوہ مختلف فقہی موضوعات پر آپ کے بہت سے مقالات شائع ہوچکے ہیں، جیسے نکاح اور اس کی قانونی حیثیت، مسلمان اور غیر مسلموں کے درمیان ازدواجی تعلقات، غائب اور مفقود کی بیوی کا نفقہ، عورت کی سربراہی کا مسئلہ وغیرہ۔ مآخذِ شریعت سے بھرپور اخذ واستفادہ اور عصر جدید کے تقاضوں کی رعایت آپ کی فقہی تحریروں کا امتیاز ہیں۔

ادارۂ تحقیق کے تیسرے اہم رکن مولانا سلطان احمد اصلاحی (ولادت ۱۹۵۲ء) ہیں۔ آپ کی جملہ تحریریں فقہ ومتعلقاتِ فقہ کی ترجمان اور اجتہادی ذوق کا نمونہ ہیں۔ ان کے ذریعہ عصرِ جدید کے بعض پیچیدہ سماجی مسائل کو سمجھنے میں کافی مدد ملتی ہے۔ مثلاً مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام، پردیس کی زندگی اور اسلام، کم سنی کی شادی اور اسلام، بچوں کی مزدوری اور اسلام، بندھوا مزدوری اور اسلام، اسلام کا نظریۂ جنس، شادی کی رسمیں اور اسلام۔ ان مستقل تصانیف کے علاوہ فقہی موضوعات پر آپ کے متعدد مقالات بھی شائع ہوئے ہیں، مثلاً جدید ذرائع ابلاغ اور اسلام، شریعت کا اصولِ عرف وعادت اور موجودہ حالات میں اس کی معنویت، زکوٰۃ کا مصرف فی سبیل اللہ اور دینی اداروں اور تحریکات کا مسئلہ، اسلامی زکوٰۃ انفرادی یا اجتماعی؟ وغیرہ، [۴۰]

۵۔ادارۂ مباحثِ فقہیہ دہلی:

یہ ادارہ اصلاً جمعیۃ العلماء ہند (۱۹۱۹ء) کی ایک علمی وفقہی شاخ ہے۔ ۱۹۷۰ء میں مولانا محمد میاںؒ کی نگرانی میں اس کی بنیاد ڈالی گئی۔ اس کے ذریعہ ہندوستانی مسلمانوں کی شریعت کے مختلف مسائل کے ضمن میں رہنمائی کی جاتی رہی ہے۔ اس ادارے نے ملک گیر سطح کے چار بڑے فقہی سمینار ۱۹۹۱ء،۱۹۹۳ء اور۱۹۹۴ء، میں منعقد کیے ہیں۔ان سمیناروں کے موضوعات یہ تھے: غیر سودی رفاہی ادارے اور سوسائٹیاں، اسلامی نظامِ قضا اور ہندوستان، شیئرز وایکسپورٹ، دوسرے مسلک پر فتویٰ اور عمل کے حدود وشرائط۔ مذکورہ تمام موضوعات اس امر کے غمّاز ہیں کہ عصرِ جدید کی ضرورت اور تقاضوں کو محسوس کیا جارہا ہے، جمعیۃ العلماء ہند نے قیاس واجتہاد کی روش اختیار کرکے ہندوستان کی مسلم ملت کی رہنمائی کے سلسلہ میں ایک مثبت قدم اٹھایا ہے۔ضرورت ہے کہ اسے مزید توانائی فراہم کی جائے۔

ج۔اہلِ سنت والجماعت:

بیسویں صدی کے اس حنفی المسلک گروہ نے فقہ وفتاویٰ کے لیے ملک گیر سطح پر مدارس، دارالافتاء اور مراکزِ تربیت قائم کیے ہیں، جامعہ اشرفیہ مبارک پور، جامعہ رضویہ، منظر عام اسلام بریلی، جامعہ رضویہ لائل پور پنجاب (پاکستان) جامعہ نعیمیہ مرادآباد وغیرہ کو اس مکتبِ فکر کے اہم علمی وفکری مراکز کی حیثیت حاصل ہے۔ اس مکتبِ فکر کو باضابطہ ملک گیر حیثیت انگریزوں کے آخری عہد میں حاصل ہوئی۔ تحریکِ خلاف ہندوستان کی برطانوی حکومت کی سخت مخالف تھی، لیکن اس کے بالکل برعکس مولانا احمد رضا خان بریلوی (م ۱۸۵۶ء) نے ہندوستان کو دارالاسلام قرار دیا۔ مسائلِ فقہیہ میں مولانا احمد رضا خانؒ صاحب کا سخت گیر رویہ ۱۸۹۳ء کے بعد شروع ہوا، جب وہ مولانا سید محمد علی مونگیریؒ کی طلب کردہ ''ندوۃ العلماء'' کی میٹنگ سے ناراض ہوکر چلے آئے۔ انہیں علماءِ دیوبند سے سخت اختلاف تھا۔ حتی کہ مولانا قاسم

نانوتویؒ، مولانا رشید احمد گنگوہیؒ، اور مولانا اشرف علی تھانویؒ جیسی جلیل القدر ہستیوں کے متعلق انہوں نے قطعی کفر کے فتوے دیے۔[۴۱]

مولانا احمد رضا خاں بریلویؒ اس مکتبِ فکر کے امام اعظم وفقیہ زماں تسلیم کیے جاتے ہیں۔ بعد کے دیگر ممتاز علماء میں مفتی امجد علیؒ، مولانا محمد نعیم مرادآبادیؒ، مفتی عبدالمنان اعظمیؒ، مولانا عبدالعزیز مرادآبادیؒ اور مولانا محمد سعید نوریؒ وغیرہ کے اسماء گرامی بطورِ خاص قابلِ ذکر ہیں۔ بعض مخصوص معتقدات واعمال کی وجہ سے یہ مکتبِ فکر اپنے کو دیگر احناف سے ممتاز و برتر سمجھتا ہے، مثلاً مرحوم بزرگوں سے وسیلہ چاہنا، ان سے دعا کی درخواست کرنا، ایصال ثواب کے لیے شیرینی کی تقسیم کے ساتھ اجتماعی طور پر قرآن خوانی کی تقریب عمل میں لانا، میلاد میں قیام کرنا اور حضور اکرم ﷺ کی موجودگی کا تصور کرنا، نذر و نیاز اور فاتحہ وقل، عرس وقوالی کا اہتمام کرنا، قبروں کو پختہ کرنا، ان کو زینت بخشنا، ان پر چادریں چڑھانا، اور تعزیہ داری وغیرہ، اس مکتبِ فکر کے اصحابِ قلم علماء نے اپنی فقہی تصنیفات میں ان مسائل پر اظہارِ خیال کیا ہے، نیز الگ الگ عنوانات کے تحت ان پر کتابیں بھی تصنیف کی ہیں اور ادلّہ شرعیہ سے جواز وعدمِ جواز پر گفتگو کی ہے۔ اس مسلک کی نمائندہ کتابیں یہ ہیں: فتاویٰ رضویہ، اس کا اصل نام "العطایا النبویۃ فی الفتاویٰ الرضویۃ" ہے، یہ بریلی، مبارک پور، بمبئی اور لاہور سے مختلف اوقات میں شائع ہو چکی ہے۔ مولانا احمد رضا کی دوسری اہم تصنیف احکامِ شریعت ہے۔ مولانا محمد امجد علی کی فتاویٰ امجدیہ (دوجلدیں) اور بہارِ شریعت (تین جلدیں) کے علاوہ مولانا خلیل احمد کی سنی بہشتی زیور بھی معروف فقہی دستاویز ہے۔ ذیل میں فتاویٰ رضویہ کی بعض خصوصیات کا ذکر کیا جاتا ہے:

فتاویٰ رضویہ کسی ایک دارالافتاء سے صادر ہونے والے فتاویٰ کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ یہ مصنف کے مختلف رسائل کا مجموعہ ہے، جو استفتاء وافتاء کے انداز پر مرتب کی گئی ہے۔ مطبوعہ حصوں میں استفتاء کی مجموعی تعداد چار ہزار چار سو چھیانوے (۴۴۹۶) ہے۔ بعض مسائل میں امام مالکؒ کی آراء سے استفادہ کیا گیا ہے۔ حنفی فقہ کی معتبر کتب حوالوں کے لیے استعمال کی گئی ہیں مثلاً درمختار، فتح القدیر، فتاویٰ ہندیہ،

البحر الرائق، قاضی خان، بدائع الصنائع، کنز العمال، نصب الرایہ، طحاوی اور جامع الرموز وغیرہ۔ فتاویٰ رضویہ کی تمام جلدوں میں مسائل درج ذیل عنوانات کے تحت بیان کیے گئے ہیں: عقائد، طہارت، تیمّم، وضو، غسل، مساجد، روزہ، جنائز، حج، نکاح، وکالت، حدود، سیر، شکار و ذبیحہ، حظر و اباحت، مکروہات، فرائض و مستحبات، حرام و حلال وغیرہ۔ مختلف جلدوں میں فصول و ابواب کی تکرار پائی جاتی ہے۔ بہتر ہوتا کہ ایک نوعیت کے تمام مسائل یکجا کسی خاص جلد میں جمع کر دیے جاتے۔ اسی طرح اس کمی کا بھی احساس ہوتا ہے کہ اس میں عصرِ جدید کے نئے مسائل کا ذکر برائے نام ہے۔

خلاصۂ بحث:

ہندوستان کے مدارسِ دینیہ اور مختلف دبستانِ علم و فضل کی گوناگوں فقہی سرگرمیوں کے اس سرسری جائزہ سے یہ بات بخوبی عیاں ہوجاتی ہے کہ فقہ اور متعلقاتِ فقہ کو اردو زبان کا جامہ پہنانے میں ان کا کردار کلیدی رہا ہے۔ مزید برآں یہ بات بھی تسلیم کی جانی چاہیے کہ اردو زبان کی ترویج و اشاعت میں گذشتہ دو صدیوں کی فقہی تصنیفات نے قابلِ فخر کارنامہ انجام دیا ہے۔ البتہ اس تلخ حقیقت کا اعتراف بھی ضروری ہے کہ فقہاء، مفتیان اور قضاۃ کی تربیت و تیاری نیز مخصوص عباداتی اور فروعی مسائل پر تصنیف و تالیف اور مختلف مسالک پر مبنی فتاویٰ کی کثرت سے عصرِ جدید کے تقاضوں سے نبرد آزمائی ممکن نہیں ہے۔ آج بنیادی طور پر، موجودہ ہندوستانی مسلمانوں کو اس بات کی ضرورت ہے کہ مسلکی، گروہی اور جماعتی تعصّبات کے تنگ دائروں سے بالاتر ہوکر اور قدیم طرزِ فکر کو چھوڑ کر عصرِ جدید کے مسائل اور تقاضوں کا ادراک کیا جائے۔ نیز شروح و حواشی پر انحصار کرنے کے بجائے بنیادی مآخذ شریعت کی طرف مراجعت کی جائے، تاکہ اجتماعی اجتہاد کی فضا ہموار ہو سکے اور آج کے زمینی مسائل کا حل تلاش کرنے میں آسانی ہو سکے۔

حواشی ومراجع:

۱۔ Narendra Nath Law, Promotion of Learning in India During Mohammadan Rule, London, 1916, p. 19

۲۔ خیر المجالس، مرتبہ خلیق احمد نظامی، علی گڑھ، ۱۹۵۹ء، ص ۱۲، ۳۴

۳) فقیر محمد جھیلمی، الحدائق الحنفیہ، نول کشور لکھنؤ، ۱۹۰۶ء، ص: ۳۰۵، ۳۰۶، خلیق احمد نظامی، سلاطینِ دہلی کے مذہبی رجحانات، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۵۸ء، ص ۳۸۹

۴) Elliot & Dewson, History of India as told by its own Historians, London, 1867, vol.III, p.576

۵۔ عبدالرشید (مرتب) فتوحاتِ فیروز شاہی، مطبوعہ علی گڑھ، غیر مورخہ، ص ۱۶

۶۔ محمد قاسم ہندو شاہ فرشتہ، تاریخ فرشتہ (انگریزی ترجمہ) مطبع نول کشور، ۱۲۸۱ھ، ج اوّل، ص: ۳۴۸، ۳۵۲، ۵۶۲

۷۔ پروفیسر اکبر رحمانی، خاندیش میں مسلمانوں کی تعلیم، ماہنامہ تہذیب الاخلاق، علی گڑھ جولائی ۱۹۹۴ء ص: ۲۹-۳۱

۸۔ مولانا ابوالحسنات ندوی، ہندوستان کی قدیم اسلامی درس گاہیں، مطبع معارف دارالمصنفین اعظم گڑھ، ۱۹۷۱ء کے مختلف ابواب، نیز دیکھئے ضیاء الدین اے ڈیسائی Centres of Islamic Learning in India, Publication Division., Ministry of Information & broadcasting, Govt. of India کے مختلف ابواب

۹۔ حوالۂ سابق

۱۰۔ ڈبلیو، ڈبلیو، ہنٹر، ہمارے ہندوستانی مسلمان، ترجمہ صادق حسین، اقبال اکیڈمی، لاہور، ۱۹۴۴ء، ص ۱۸۴-۱۸۶

۱۱۔ رفیق زکریا، ہندوستانی سیاست میں مسلمانوں کا عروج وزوال، ترقی اردو بیورو، دہلی ۱۹۸۵ء، ص ۴۱

۱۲۔ یہاں شمالی ہند کے علمی مراکز ومدارس کا ذکر ہے جنوبی ہند کے مدارس اور ان کی علمی خدمات کی تفصیل کے لئے ایک الگ مضمون کی ضرورت ہے۔

۱۳؎ قاری محمد طیب، دارالعلوم کی صد سالہ زندگی، دیوبند، ۱۹۶۵ء، ص:۱۶

۱۴؎ دارالعلوم کی صد سالہ زندگی، ص:۳۶ تا ۳۹

۱۵؎ سید محبوب رضوی، تاریخ دیوبند، مطبوعہ اشوک پریس، دہلی ۱۳۱۲ھ ص ۱۳۱-۱۳۲، قاری محمد طیب کی مذکورہ کتاب میں ۱۹۷۴ء تک کے افتاء کا مکمل ریکارڈ ملتا ہے۔ بعد کی کیفیت معلوم کرنے کے لیے دارالافتاء کے رجسٹر کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ مزید دیکھیے ڈاکٹر شمس تبریز کا مقالہ بعنوان ''فتاویٰ دارالعلوم۔ ایک مستند فقہی مجموعہ''، سہ ماہی فکرِ اسلامی بستی، جولائی ۱۹۹۹ء تا جون ۲۰۰۰ء، معاصر فقہ اسلامی نمبر ص:۲۰۶

۱۶؎ منتخبات نظام الفتاویٰ، قاضی پبلشرز، دہلی، ۱۹۹۷ء، دوم ص:۱۰۴

۱۷؎ منتخبات نظام الفتاویٰ، اصلاحی کتب خانہ، دیوبند ۱۳۹۹ھ، اول ص:۱۸۵

۱۸؎ مولانا عطاء الرحمٰن، دارالعلوم کی فقہی خدمات، ماہنامہ دارالعلوم، دیوبند مئی/ جون ۱۹۹۷ء

۱۹؎ محمد زکریا کاندھلوی، تاریخ مظاہر، کتب خانہ اشاعت العلوم، سہارن پور، ۱۳۹۲ھ، جلد اول، ص:۱۴، نیز دیکھیے سہ ماہی فکرِ اسلامی بستی، معاصر فقہ اسلامی نمبر ص:۲۱۴ بعنوان: فتاوی مظاہرِ علوم ایک تعارف از مولانا عبدالقدوس رومی

۲۰؎ تاریخ مظاہر ص:۷۲، ۷۵، ۷۷، ۸۰ تا ۸۱، ۹۳ تا ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۰۔

۲۱؎ سید محمد شاہد مظاہری، علماء مظاہرِ علوم سہارن پور اور ان کی علمی و تصنیفی خدمات، کتب خانہ اشاعت العلوم سہارن پور ۱۹۸۳ء جلد اول، ص:۲۴۰

۲۲؎ سید محمد شاہد، علماء مظاہرِ علوم اور ان کی علمی و تصنیفی خدمات، کتب خانہ اشاعت العلوم، سہارن پور ۱۹۸۳ء جلد اول، ص:۳۴۰

۲۳؎ محولہ بالا ص:۳۴۰ تا ۳۴۲

۲۴؎ ملاحظہ ہو مولانا عبدالقدوس رومی کا مقالہ بعنوان ''فتاوی مظاہرِ علوم۔ ایک تعارف'' سہ ماہی فکرِ اسلامی بستی، معاصر فقہ اسلامی نمبر، ص:۲۱۵

۲۵؎ علماء مظاہرِ علوم اور ان کی علمی و تصنیفی خدمات، ص:۳۴۰ تا ۳۴۲

۲۶؎ شمس تبریز خان، تاریخ ندوۃ العلماء، دفتر نظامت ندوۃ العلماء، لکھنؤ ۱۹۸۴ء، جلد دوم، پیش لفظ

۲۷؎ محمد اسحاق سندیلوی، اسلام کا سیاسی نظام، پیش لفظ از عبدالماجد دریابادی،

مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۵۷ء

۲۸ تاریخ ندوۃ العلماء، جلد اول ص: ۱۲۷

۲۹ حوالہ بالا ص: ۲۲۱

۳۰ عبدالرحمٰن ناصر اصلاحی مختصر حیاتِ حمید، مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۷۱ء باب اول

۳۱ دستور جامعۃ الفلاح، شعبۂ نشر و اشاعت، جامعۃ الفلاح اعظم گڑھ، ۱۹۹۵ء

۳۲ دارالعلوم کی صد سالہ زندگی، ص: ۵۸

۳۳ شمس تبریز، صدر یار جنگ، مکتبہ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ، ۱۹۲۷ء، ص: ۱۶۷

۳۴ قواعد و قوانین ٹرسٹیان، مسلمانانِ علی گڑھ، مطبع انسٹی ٹیوٹ علی گڑھ، ۱۹۲۰ء، ص: ۳۳

۳۵ الطاف حسین حالی، حیاتِ جاوید، لاہور اکیڈمی پنجاب، ۱۹۵۷ء، ص: ۳۷۸

۳۶ مولانا سعید احمد اکبر آبادی اپنی زندگی کے ایک بڑے حصہ میں ندوۃ المصنفین دہلی سے وابستہ رہے اور کئی کتابیں دہلی میں رہتے ہوئے تالیف کیں۔ چوں کہ اس مقالہ میں تمام اداروں کا احاطہ ممکن نہیں اس لیے مولانا کی تمام فقہی تالیفات کا یکجا طور پر ذکر کر دیا گیا ہے۔

۳۷ مولانا تقی امینی کی فقہی خدمات پر ڈاکٹر قیصر حبیب کی نگرانی میں محترمہ رخسانہ کوثر صالحاتی پی ایچ ڈی کر رہی ہیں۔ توقع ہے کہ اس تحقیقی مقالہ کے ذریعے مولانا کی فقہی خدمات کے مختلف پہلو سامنے آسکیں گے۔

۳۸ عبدالصمد رحمانی، تاریخ امارت، مراد پور پٹنہ، ۱۹۴۳ء، باب اول

۳۹ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، مجلہ فقہ اسلامی، جلد اول، خطبۂ استقبالیہ، اسلامک فقہ اکیڈمی، دہلی ۱۹۸۸ء، نیز دیکھیے مولانا عتیق احمد قاسمی کا مقالہ بعنوان ''فقہ اکیڈمی انڈیا: پس منظر، مقاصد، خدمات'' شائع شدہ سہ ماہی فکرِ اسلامی بستی، معاصر فقہ اسلامی نمبر، ص: ۳۵۷

۴۰ ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کی فقہی خدمات کے تعارف کے لیے ملاحظہ کیجیے: محمد رضی الاسلام ندوی کا مقالہ بعنوان ''ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کی فقہی خدمات'' شائع شدہ سہ ماہی فکرِ اسلامی بستی، معاصر فقہ اسلامی نمبر، ص: ۳۸۷۔۳۹۹

۴۱ جمیل احمد نذیری، رضاخانیت کا تنقیدی جائزہ، مکتبہ صداقت، مبارکپور، ۱۹۸۶ء کے مختلف ابواب

ترجمہ و تلخیص

بیسویں صدی میں برصغیر کا عربی ادب

ڈاکٹر احمد ادریس مصری/
پروفیسر محمد حسان خان

لندن کے ایک سفر میں، برصغیر کے عربی ادب پر ایک لیکچر کی تیاری کے دوران 'اسکول برائے دراسات مشرق و افریقہ' کی لائبریری کی فہرست میں عربی ادب پر ایک نہایت اہم کتاب نظر آئی۔ اس کا عنوان دیکھ کر ہی خوشی ہوئی، کیوں کہ برِّ صغیر کے عربی ادب پر یہ کسی عرب کی لکھی کتاب تھی۔ پڑھنے کے بعد اندازہ ہوا کہ مصنف نے تنقید و تحقیق کا حق ادا کر دیا ہے۔ اس کتاب کا عنوان ہے: **الأدب العربي في شبه القارة الهندية حتىٰ أواخر القرن العشرين** ۔ اس کے مصنف ڈاکٹر احمد ادریس مصری ہیں جو اردو زبان کے ماہر ہیں۔ مصر، پوری عرب دنیا میں علم و معرفت اور ثقافت و تہذیب کا سب سے بڑا مرکز ہے۔ اس نے اردو زبان کی اہمیت اور وسعت کے پیش نظر بہت پہلے سے اپنی یونیورسٹیوں میں اردو شعبے قائم کر رکھے ہیں۔ اس وقت پانچ یونیورسٹیوں میں شعبہ ہائے اردو ہیں۔ فارغ طلبہ کو دو سال کے لیے پاکستان بھیجا جاتا ہے، جہاں وہ اردو زبان میں مزید مہارت پیدا کرتے ہیں۔ آج اردو کتابوں کا بہت ادبی اور خوب صورت ترجمہ یہ مصری ماہرینِ اردو کر رہے ہیں۔ یہ کتاب مندرجہ ذیل پتہ سے حاصل کی جاسکتی ہے: ۶ شارع عباس فہمی سباتس، الھرم، جمھوریۃ مصرالعربیۃ۔ یہ بات حیرت انگیز ہے کہ عربی ادب کے ہندوستانی ماہرین اس کتاب سے بے خبر ہیں، حالاں کہ یہ ۱۹۹۳ء میں طبع ہوئی ہے۔

یہ کتاب متوسط تقطیع پر ۴۲۷ صفحات پر مشتمل ہے۔ کہیں بڑے ابواب ہیں، ۱۔ نثر، ۲۔ نظم، ۳۔ مشہور ہندوستانی عربی ادباء کی حیات۔ آخر میں خاتمہ اور حوالے ہیں۔

پہلے باب میں، جو''برِصغیر کے عربی ادب کی خصوصیات'' سے موسوم ہے، درج ذیل ذیلی ابواب ہیں: **النحو والصرف ، علوم اللغة ، المعاجم ، علوم البلاغة، الإنشاء والرسائل، المقامات ، الطرائف، الأمثال، الحيل اللفظية اور الترجمات الأدبية۔**

دوسرے باب میں ، جو''برِصغیر میں عربی شاعری کی خصوصیات'' سے معنون ہے، درج ذیل ذیلی ابواب ہیں:

شعراء من أصحاب الدواوين، شعراء بلا دواوين، شروح الشعر ، الشعر القصصي والتاريخي، نظم العلوم، العارضات الشعرية، الرسائل الشعرية اورالعروض والقوافي"۔

ڈاکٹر احمد ادریس بہت دل پذیر انداز میں تمہید باندھتے ہوئے کہتے ہیں:

''میرا جی چاہتا ہے کہ پانچ سو یا ایک ہزار عرب اسکالر برصغیر کے سارے کتب خانے آپس میں تقسیم کرلیں اور ان ہزاروں کتابوں سے دھول جھاڑ کر ان سے استفادہ کریں، جنھیں علماء نے اس وقت تحریر کیا تھا جب یہ تینوں ملک (ہندوستان، پاکستان، بنگلہ دیش) ایک تھے۔ بادشاہ اسلام کے نام پر حکومت کرتے تھے۔ اور وہ جلیل القدر علماء جو منوں مٹی کے نیچے دبے ہوئے ہیں، انہوں نے اسلام پھیلایا۔ ان کی تھوڑی بہت محفوظ کتابیں ببانگ دہل اعلان کررہی ہیں کہ عربی زبان ہر اس جگہ ہے، جہاں قرآن پاک کا نور پہنچا۔ اگر قرآن پاک نہ ہوتا تو عربی زبان آباء واجداد کے ساتھ ان کی قبروں میں دفن ہوگئی ہوتی۔

مصنف نے ان ہندو مالکانِ پریس کو بھی خراجِ عقیدت پیش کیا ہے جنھوں نے عربی واسلامی کتب کی اشاعت میں بھرپور حصہ لیا، چاہے ان کا مقصد تجارت ہی رہا ہو۔ وہ تحریر کرتے ہیں: ''انہوں نے، جب کہ مشینیں بالکل ابتدائی انداز کی تھیں، چھپائی کے لیے بڑا جوکھم اٹھایا، اسلامی وعربی علوم کی نشرواشاعت میں ان کا بڑا حصہ رہا ہے۔ کوئی بھی شریف اور انصاف پسند شخص اس کا انکار نہیں کرسکتا''

مصنف نے اس کتاب کی تصنیف کے لیے ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام

آباد کی لائبریری کھنگال ڈالی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''اگر انہوں نے کتاب لکھنے سے پہلے لاہور، ملتان، کراچی، پشاور اور پاکستان کی دیگر لائبریریوں اور رامپور، دہلی، لکھنؤ، کلکتہ، حیدرآباد اور ہندوستان کی سینکڑوں لائبریریوں سے استفادہ کر کے یہ کتاب لکھی ہوتی تو اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس کی ضخامت کا کیا عالم ہوتا''۔

مصنف نے ادب کے بارے میں ایک اہم سوال اٹھایا ہے۔ وہ یہ کہ ادب کیا ہے؟ وہ تحریر کرتے ہیں کہ دورِ قدیم اور دورِ جدید میں بہت سے عرب و مسلم ادباء کے نزدیک جو کچھ عربی میں تحریر کیا گیا وہ عربی ادب ہے، لیکن اسے قبول کرنا آسان نہیں ہے۔ پھر ہر مصنف نے کئی کئی کتابیں تحریر کی ہیں، جیسے نواب صدیق حسن خانؒ (م ۱۳۰۷ھ) نے ۵۶ کتابیں، شیخ احمد رضا خان بریلویؒ (م ۱۳۴۰ھ) نے ۳۰۰ کتابیں، شیخ عبد الحی لکھنویؒ (م ۱۳۰۴ھ) نے ۸۶ کتابیں، شیخ اشرف علی تھانویؒ (م ۱۳۶۲ھ) نے ۱۳ کتابیں لکھی ہیں، تو کس طرح برصغیر کے ہزاروں ادباء پر علمی کام ہوسکتا ہے؟

عربی ادب کا یہ وسیع مفہوم اسلامی ثقافت کا مترادف ہے۔ اس کی تدوین و تنقید میں عمریں ختم ہو جائیں گی، اور یہ تحقیق کسی ایک کے بس کی بات بھی نہیں ہے۔ اس لیے مصنف نے اپنی کتاب سے وہ سب خارج کر دیا جس کا تعلق خالص اسلامیات کے مطالعہ اور رجال وطبقات وغیرہ سے ہے۔ اور اپنی کتاب کو شعر و نثر کے اس حصہ تک محدود رکھا ہے جس کا تعلق عربی زبان و ادب اور اس سے متعلق فنون، جیسے نحو وصرف، علم لغت، معاجم، انشاء و بلاغت، مقامات اور امثال وغیرہ سے ہے۔ تفسیر میں صرف ابو الفیض فیضی (م ۱۰۰۴ھ) کی ''سواطع الالہام'' کو شامل کیا ہے، اس لیے کہ اس میں صنعتِ اطناب کا استعمال ہوا ہے۔

مصنف نے برِصغیر کے ادباء سے ہندو پاک کے عرب ادباء مراد لیے ہیں، وہ ادباء جن کے آباء و اجداد عرب ہجرت کر گئے تھے اور وہ وہاں پیدا ہوئے، جیسے ابن اعرابی، ابو الغراف اسلمی، اعشی ھمدان، المنتجع بن نبہان اور کشاجم محمود بن الحسن، ان کو ہندوستانی نہیں مانا ہے۔ وہ ادباء بھی اس میں شامل نہیں ہیں جن کا تعلق عربوں

سے تھا اور وہ ہندوستان میں کسی بادشاہ یا نواب کے دربار سے جڑ گئے تھے۔ اسی طرح وہ ادباء بھی اس فہرست سے خارج قرار دیے گئے ہیں جو کسی دربار میں رہے، پھر یہیں قیام کر لیا۔ وہ عرب ادباء بھی اس فہرست میں شامل نہیں ہیں جو یہاں کچھ مدت رہے، جیسے البحتری، ذوالرمۃ، منصور بن حاتم النحوی وغیرہ۔ مصنف نے صرف ان ادباء کو شامل کیا ہے جن کی اصل ہندوستانی ہے، جو یہیں پیدا ہوئے اور پرورش پائی، چاہے بعد میں وہ عرب چلے گئے ہوں جیسے صغانی، مرتضٰی الزبیدی وغیرہ۔

یہ حد بندی اور تقسیم صرف فنّی ہے تاکہ برِّصغیر کا ادب بالکل ممتاز کیا جا سکے۔

برِّصغیر کے ادب کی خصوصیات

ہر ادب کی کچھ بنیادی خصوصیات ہوتی ہیں، جن سے وہ پہچانا جاتا ہے۔ مصنفِ کتاب نے پورے ایک باب میں ان خصوصیات کا تذکرہ کیا ہے:

پہلی خصوصیت

اس دب کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایسا ادب ہے جس میں عربوں نے براہِ راست کوئی حصہ نہیں لیا اور ہندوستانیوں نے اس کو عربوں سے بلا واسطہ حاصل نہیں کیا، بلکہ اپنی طرح دوسرے عجمیوں سے لیا ہے۔ یہ عربی ادب ایرانیوں سے اخذ کیا گیا ہے۔ برِصغیر کے عربی ادب کی یہ سب سے اہم خصوصیت ہے۔

اس کی تاریخی تفصیل یہ ہے کہ سندھ میں عربوں کی فتوحات وغزوات کے وہ اثرات نہیں ہوئے جن کا ذکر مؤرخین نے بڑے مبالغہ سے کیا ہے۔ عرب و ہند کے تعلقات اسلام سے بہت پہلے سے تھے۔ مؤرخین نے اس سے اہمال برتا ہے۔ جب ان تعلقات پر قلم اٹھایا تو اس کو شر اور کفر و فسق سمجھا۔ اس کا نقصان یہ ہوا کہ اس دور کی تاریخ ضائع ہوگئی اور ادب پر تأثیر اور تأثر واضح نہ ہو سکا۔ مصنف اس کی مزید تفصیل جاننے کے لیے عربوں کی قدیم تاریخ کا مطالعہ ضروری قرار دیتے ہیں۔

اس طرح مؤرخین نے مبالغہ سے کام لے کر اسلام سے پہلے کے دور کو

براثابت کیا اوراس دور کی اچھائیوں سے اعراض کیا۔عربوں اور دیگر اقوام کے قدیم تعلقات کو چنداں اہمیت نہیں دی۔ جنگ وغزوات کے ذکر میں بھی مبالغہ سے کام لیا۔ محمد بن قاسم کے غزوۂ سندھ کے بارے میں بھی اسی طرح مبالغہ سے کام لیا ہے۔ اس کی طرف یہ بات منسوب کی کہ اس نے ہندوستان میں اسلام کی اشاعت کی اور عربی زبان کورائج کیا۔مثال کے طور پر عبدالمنعم النمر کی 'تاریخ الاسلام فی الھند' مطبوعہ مصر ۱۹۵۹ء، محمد طیب النجار کی کتاب 'تاریخ العالم الإسلامی' مطبوعہ جدہ ۱۹۸۵ء، بلاذری کی 'فتوح البلدان' مطبوعہ لیدن ۱۸۶۶ء، ڈاکٹر جمیل احمد کی 'حرکة التألیف باللغة العربیة' اور قاضی اطہر مبارک پوری کی تألیفات کا آپ مطالعہ فرما سکتے ہیں۔

حجاج، جس نے لاکھوں مسلمانوں کا قتل کیا، اس کو دین کی پروا تھی نہ شریعت کی۔اس کو بیرونِ عرب اسلام پھیلانے کی کیا فکر ہوسکتی ہے؟ حجاج کے احوال کے لیے ابن کثیر کی 'البدایة والنهایة' مطبوعہ بیروت ۱۹۸۸ء کا مطالعہ بہت مفید ہے۔محمد بن قاسم کا رویہ سندھ میں ایک داعی کا رویّہ نہ تھا جس کا مقصد اسلام پھیلانا ہوتا ہے۔روایات سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ سندھ پر حجاج کا حملہ اسلام اور عربی زبان اور تہذیب کی نشر واشاعت کے لیے نہ تھا، بلکہ اس کا مقصد بنی ہاشم کے بھاگے ہوئے لوگوں کا پیچھا کرنا اور انہیں پکڑنا تھا۔ [۱]

خود اموی سلطنت کی پالیسی اسلامی نہ تھی۔عربوں کو عجمیوں پر فضیلت دی جاتی تھی۔اس لیے بیرون اور اندرونِ خلافت عجمیوں کے دل اموی حکومت سے دُور تھے۔

اگر محمد بن قاسم نے ہندوستان میں خیر کا کام کیا ہوتا تو ولید کے بعد سلیمان ابن عبد الملک اس کو معزول کرتا نہ عراق کے شہر واسط میں اس کو قید کرتا اور سخت ایذائیں دیتا، یہاں تک کہ وہ مرگیا۔

سندھ پر محمد بن قاسم کے حملے سے یہ فائدہ ضرور ہوا کہ چند عرب خاندان: الماھانیة سنجان میں، الھباریة منصورة میں، السامیة ملتان میں، العدانیة مکران میں، اور المھلبة قصدار میں جا کر آباد ہوگئے، جیسا کہ بعض مؤرخین نے لکھا ہے۔ [۲]

حقیقت یہ ہے کہ برِصغیر میں اسلام کی نشر و اشاعت کے نتیجے میں عربی زبان کی اشاعت بہت کم ہوئی، بلکہ اس کے دیگر اسباب ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ ہندوستان کے بعض حکمرانوں نے، جیسے نویں صدی میں ساحلِ مالابار کے شاہ زامورین نے، مسلمانوں کی طاقت ور حکومت سے دوستی کے ذریعے اپنے مفادات کی حفاظت چاہی۔ اس نے اپنے ملک کے تمام مچھلی پکڑنے والوں کو حکم دیا کہ وہ اپنے بچوں میں سے ایک یادو کی اسلامی طریقہ پر پرورش کریں۔[۳] ممکن ہے یہ طریقہ ہندوستان کے دیگر بادشاہوں نے بھی اپنایا ہو۔ جیسا کہ چھوٹی مملکتیں بالعموم بڑی اور عظیم طاقتوں سے تعلقات کے لیے کرتی ہیں۔

اسلامی مملکت کی اٹھان اور ترقی کے زمانہ میں ہندوستانی حکومت میں ضعف و اضمحلال آ گیا تھا، کیوں کہ اس وقت ہندو، بدھ اور جینیوں کے درمیان لڑائی جھگڑا برابر جاری تھا۔ سوسائٹی منقسم ہو چکی تھی۔ یہ لوگ اپنے مذہب سے بے زار اور کسی نئے دین کی تلاش میں تھے، اور وہ اس عظیم الشان خلافت کے دین کو جاننا چاہتے تھے جس کے بیچ میں سمندر حائل ہے اور اس طرف جانے والے اچھی اچھی خبریں لاتے ہیں۔[۴]

اسلام اور عربی زبان کی اشاعت کے دو اہم اسباب اور بھی ہیں: ان میں سے ایک ہے فارس اور ماوراء النہر کے علماء و فضلاء کی سکون و اطمینان کی تلاش میں بڑے پیمانہ پر ہجرت۔

عباسی خلافت کی کمزوری کی وجہ سے چھوٹی چھوٹی مملکتوں اور نوابیوں کا قیام اور پھر خلافتِ عباسیہ کے سقوط، بغداد کی تباہی، اسلامی ثقافت کی بربادی اور اسلامی علوم اور اسلامی تصنیفات کی ناقدری کے بعد علماء کے سامنے صرف ایک ہی راستہ رہ گیا تھا کہ وہ شمال سے جنوب کی طرف ہجرت کر جائیں۔ یہ مملکتیں گیارھویں صدی سے اٹھارویں صدی تک قائم ہوتی رہیں، جن میں سے بعض بڑی زبردست اور علم و علماء کی قدرداں تھیں، جیسے غزنوی، غوری اور مغل سلطنتیں۔ ان ممالک میں بڑے بڑے دینی مدرسے قائم ہوئے، جہاں طلبہ نے علمِ دین حاصل کیا۔

دوسری وجہ بلادِ فارس کے علم ومعروفت کے شیوخ اور اساطین کی آمد و رفت ہے۔ پانچویں صدی ہجری میں غزنوی سلطنت کے زمانے سے پندرھویں صدی تک یہ اساطین برابر ہندوستان کی سیاحت کرتے رہے۔ شیخ ہجویریؒ، شیخ اسماعیل بخاریؒ، فرید الدین العطارؒ، معین الدین چشتیؒ، جلال الدین تبریزیؒ، جلال الدین بخاریؒ، بابا فرید گنج شکرؒ، عبدالکریم جیلیؒ جو ابن عربیؒ کے شاگرد تھے، میر شاہ الجیلانیؒ، بہاء الدین زکریاؒ، قطب الدین بختیار کاکیؒ، جلال الدین سرخ پوشؒ وغیرہ۔ ۵

برصغیر میں عربی ادب پر عربی زبان کے براہ راست اثرات جنوبی ہند میں ساحلِ مالابار پر ہوئے ہیں، جہاں حجّاج کے ظلم سے بھاگ کر چند عرب خاندان آباد ہوگئے تھے۔ بعد میں عہدِ عباسی میں تاجروں کے قافلے پے در پے آتے رہے اور اپنے اثرات ڈالتے رہے۔ لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ اس تأثیر کے حوالے ہم تک بہت کم پہنچے ہیں۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ اس سلسلے کے بھرپور مراجع اور حوالے علاقائی زبانوں میں نہ ہوں گے۔ کوئی دیدہ ور اسکالر چاہے تو انہیں تلاش کرسکتا ہے۔ یہاں جس بات کا ذکر کرنا مناسب ہے وہ یہ ہے کہ مالابار کے ادب کے نمونے عربی تأثیر کے اجتماعی نمونے ہیں جن کا مطالعہ ایک ادبی مظہر اور نمونے کے طور پر کیا جاسکتا ہے۔ برخلاف شمالی برِصغیر کے، جہاں اغلب عربی ادب فارسی ثقافت سے متأثر ہے۔ اس کے باوجود عربی کا بلاواسطہ اثر انفرادی حیثیت میں پایا جاتا ہے۔ ان لوگوں میں، جن کو عموماً عربوں کے ماحول اور سوسائٹی میں رہنے کا موقع ملتا ہے، ان کا اسلوب دوسروں سے مختلف ہوتا ہے، جیسا کہ نثر پر گفتگو کرتے وقت یا رضی الدین صغانی، مرتضٰی زبیدی اور عبدالعزیز میمن پر کلام کرتے ہوئے ہم بتائیں گے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے کہا کہ یہ تأثیر حالات کے مطابق ہر فرد میں علاحدہ پائی جاتی رہی ہے۔ البتہ یہ ایک حقیقت ہے کہ شمال کے ادباء کی تخلیقات پر عموماً فارسی اثرات غالب رہے، جب کہ جنوب کے اغلب ادب پر عربی ادب کی تأثیر پائی جاتی ہے۔

خود ہندوستانی اور یورپی علماء اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ اسلام اور عربی زبان وادب نے فارس کے راستے سے ہند کے بڑے حصہ پر قبضہ کیا۔

عبداللہ مبشّر الطرازی کہتے ہیں: ''عربوں کا ہند پر پہلا بحری حملہ عمر بن الخطابؓ کے عہد میں گورنرِ بحرین عثمان بن ابی العاص کی سرکردگی میں ہوا۔ یہ حملہ خلیفہ کے حکم کے بغیر ہوا۔ اس لیے حضرت عمرؓ بہت ناراض ہوئے۔ بعد میں انھوں نے ہند فتح کرنے کی اجازت زمینی راہ سے یعنی براہِ فارس دے دی۔ ۶

مولانا عبدالحی حسنی تحریر کرتے ہیں: ''ہندوستان میں اسلام خراسان اور ماوراء النہر سے آیا اور وہیں کی علمی شعائیں ہندستان پر پڑیں''۔ ۷

گوستاف لوبون کہتے ہیں: ''پہلے مسلمان حملہ آور افغان، ترک اور مغل تھے۔ عرب جو محمد ﷺ کے اول متبعین میں سے تھے، انہوں نے ہندوستان میں اپنی کالونیاں قائم نہیں کیں۔ اکثر اپنے ملک سے بحرِ عمان پار کر کے تجارت کی غرض سے ہندوستان آتے اور اپنے اسٹور قائم کرتے اور مغربی ساحل پر، جہاں نہرِ سندھ سمندر میں ملتی ہے، لوگوں کی املاک پر زبردستی قبضہ کر لیتے۔☆ ۸

ہندوستان کے مسلمانوں نے ہندوستان میں درحقیقت وہ عرب تہذیب منتقل کی جس میں فارس کے عوام کے اختلاط کی وجہ سے بعض تبدیلیاں پیدا ہوگئی تھیں۔ اور مسلمانوں نے اپنے ساتھ ہندوستان میں قدیم عرب ملکوں کی سیاست بھی داخل کی جس میں اچھائیاں بھی تھیں، ساتھ میں ایسی برائیاں بھی تھیں جس سے تہذیب کو زوال آتا ہے۔

یہ جملۂ معترضہ ہم نے اس لیے پیش کیا کہ مطالعہ کرنے والوں کے درمیان یہ بات عام ہے کہ محمد بن قاسم نے برِصغیر میں عربی زبان اور اسلام پھیلایا۔ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ عربی زبان، عجمیوں کے ذریعہ، جب انہوں نے اسلام پھیلایا تو پھیلی ہے۔ اس حقیقت کی وضاحت ہم نے یوں بھی ضروری سمجھی کہ آئندہ صفحات میں ہمیں برصغیر کے عربی ادب کی خصوصیات پر گفتگو کرنی ہے۔ ہم کو اس بات کا علم ہونا چاہیے کہ اس ادب کی کیا اہمیت ہے؟ کن چیزوں نے اس پر اثر ڈالا ہے؟ عربوں کو اس بات کی بہت قدر دانی ہے کہ یہ ادب خالصاً عجمیوں کا تخلیق کردہ ہے جس میں

☆ یہ ایک جاہلانہ بات ہے۔ ان تاجروں کے پاس اتنی طاقت نہیں تھی کہ وہ دوسروں کی املاک پر زبردستی قبضہ کرلیں۔ (مدیر)

عربوں کا کوئی اثر نہیں ہے۔

مصنف عربوں کے طریقۂ انصاف کے مطابق بڑی اچھی بات تحریر کرتے ہیں۔عربوں سے زیادہ مستشرقین اور ہندوؤں نے عربی زبان اور اس کی کتابوں کو عام کیا۔منشی نول کشور ایک ہندو شخص ہے جس نے تقریباً چار ہزار کتابیں چھاپیں جن میں سے اکثر عربی اور فارسی کی ہیں۔

جس شخص کو ان حقیقتوں کی تلاش ہو اس کو ڈاکٹر احمد خان کے مقالہ ''برصغیر میں عربی کتب عام کرنے میں علماء کا حصہ'' کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے۔اس مقالہ میں موصوف نے ہند میں طباعت کی ابتداء، مستشرقین کے کارناموں اور ہندو پاک کے علمی اداروں نے عربی ثقافت کو پھیلانے میں کیا کردار ادا کیا ہے؟ اس کا تذکرہ کیا ہے۔یہ مقالہ کویت کے بین الاقوامی میلے میں نومبر ۱۹۹۳ء میں پڑھا گیا تھا۔(ڈاکٹر احمد خان بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں شعبۂ احیاء ثقافتِ اسلامی کے ڈائریکٹر ہیں۔انہوں نے اپنا یہ مقالہ اس میلے میں شرکت کے لیے جانے سے پہلے مجھے دکھایا تھا)

ادباء میں سے بعض نے بلا تکلف فارسی کو واسطہ بنایا ہے۔محمد زماں خان (م۱۹۹۲ء) اپنی کتاب **سفینة البلاغة فی صناعة الانشاء والرسائل** کے مقدمے میں کہتے ہیں: ''میں نے جہاں ضرورت محسوس کی، ترتیبِ کلام بدل دی اور بعض کو مقصد حاصل کرنے کے لیے مختصر کر دیا۔اسی طرح میں نے بعض مطالب کو فارسی سے نقل کیا اور یوں میں فارسی اور عربی دانوں کے بیچ میں ترجمان بن گیا'' [۹]

بعض ادباء ایسے ہیں جنہوں نے فارسی نظم کو عربی نظم سے ملا دیا ہے۔جیسے محمد عباس تستری (م۱۳۰۶ھ) نے اپنے منظومہ ''اجناس الجناس'' میں اور احمد رسول پوری (م۱۳۵۹ھ) نے کیا ہے۔

بعض ادباء وہ ہیں جنہوں نے فارسی محسنات و بدائع نقل کئے ہیں اور وہ ان سے بہت متاثر ہیں۔یہاں تک کہ ان کے شعر عربی زبان اور عربوں کے مزاج کے بالکل خلاف ہو گئے ہیں، جیسے غلام علی آزاد بلگرامی (م۱۲۰۰ھ)۔

اسلام آباد میں ستمبر ۱۹۹۳ء میں ایک بین الاقوامی کانفرنس'' ایران اور

برِصغیر کے درمیان ثقافتی روابط'' کے سلسلے میں ہوئی تھی۔ اس کانفرنس میں پیش کردہ مقالے دو حصوں میں چھپے ہیں۔ ان میں بہت سے اہم گوشے زیرِ بحث آئے ہیں۔ جس کو اس سلسلہ میں مزید معلومات درکار ہوں وہ ان کا مطالعہ کرسکتا ہے۔

ہم یہاں صرف ڈاکٹر ساجد اللہ تفہیمی، اعلیٰ جنتی اور غلام سرور کے مقالوں کا تذکرہ کریں گے۔ ان تینوں مقالوں سے ہمارے دعوے کی زبردست تائید ہوتی ہے۔[۱۰]

ہندوستان کے ماحول وادب پر فارسی کا کتنا زیادہ اثر ہے اس کا اندازہ ہم استاذ احمد کلچین کی کتاب ''کاروانِ ہند'' سے، جو دو بڑے حصوں میں چھپی ہے، کرسکتے ہیں۔ اس میں انہوں نے ان فارسی شعراء کی ایک فہرست پیش کی ہے جو صفوی دور میں ادب سے دلچسپی میں کمی اور دیگر نامناسب حالات کی وجہ سے ہندوستان ہجرت کرگئے تھے۔ اس فہرست میں آٹھ سو شعراء کا نام درج ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ایران کے ادباء وعلماء کی ہجرت کا برِصغیر پر بہت زیادہ اثر پڑا ہے۔ عربی زبان وادب کے پھیلنے کا یہ بڑا سبب ہے۔ یہ بات عرب علماء وادباء کو حاصل نہ تھی، کیوں کہ وہ اس علاقہ سے کٹے ہوئے تھے، اس لیے عام طور پر ان کا کوئی اثر نہیں ہے۔

دوسری خصوصیت

برِصغیر کے عربی ادب کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ اسلامی مطالعاتی مراکز اور دینی مدارس کے درمیان پروان چڑھا ہے۔ اسی لیے ہم ان ادبی کتابوں کی تحریر کردہ شرحیں دیکھتے ہیں جو علماء نے ادب میں مقرر کر رکھی تھیں، جیسے معلقات، دیوان المتنبي، مقامات الحريري، المطوّل، الكافية، الشافية، ديوان الحماسة، قصائد البردة وبانت سعاد اور ألفية ابن مالک، حالاں کہ بدیع الزماں جیسا بلند پایہ ادیب محمود غزنوی کے عہد میں ہندوستان آیا، اس کی شہرت ہوئی، اس کے رسائل ومقامات علماء وادباء کی نظروں کے سامنے تھے۔ ان کا انتقال ۳۹۸ھ میں ہوا۔ ان کے مقابلہ میں حریری بہت بعد کے ہیں۔ ان کا انتقال ۵۱۶ھ میں ہوا۔ ان کا بہت چرچا ہے، لیکن بدیع الزماں کے مقامات، اشعار یا رسائل

ہندوستان کے عرب ادباء کے درمیان کوئی مقام نہ پا سکے، حالانکہ ان کے مقامات حریری سے بہت بہتر ہیں، رسائل میں نیا پن ہے اور اشعار میٹھے ہیں۔ اس کی کوئی شرح نہیں لکھی گئی، صرف ایک شرح کا ذکر سید عبدالحی حسنی نے الثقافة الاسلامية میں کیا ہے، جس کا نام الیاقوت الرماني بشرح مقامات الهمداني بتایا ہے۔ یہ صرف اس لیے کہ ہمدانی کی کتاب کورس میں داخل نہ تھی۔

ہندوستانی عربی ادب مدارس کے اردگرد پروان چڑھا ہے، اس لیے وہ ادباء، جو خالص اصنافِ ادب پر قلم اٹھاتے ہیں، وہ بھی اپنے مقدموں میں اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ یہ دین کی خدمت ہے، یا کتاب کے موضوع کو کسی نہ کسی طرح دین سے جوڑتے ہیں، مثال کے طور پر صدیق حسن خان القنوجیؒ (م ۱۳۰۷ھ) اپنی کتاب "نشوة السكران من صهباء تذكار الغزلان" کے مقدمے میں رقم طراز ہیں:

''ہم تعریف بیان کرتے ہیں اس کی جس نے صبیح چہروں کو نرگسی آنکھیں اور گلابی رخسار عطا کیے اور مناسب قدوں کی ٹہنیوں پر انار اگا دیے اور ایک ایسے شخص کی تعریف کرتے ہیں جو خود کو خواہشاتِ نفس وہوئ سے دور رکھتا ہے اور اپنے محبوب کی تشبیب کرتا ہے اور صلاۃ وسلام ہو حضور ﷺ اور اصحاب کرام پر..... اس کتاب میں عشق وعشاق اور معشوقات کا ذکر ہے'' [۱۱]

احمد رسول پوری کے دیوان کے مقدمے میں تحریر ہے: ''یہ بات کسی سے مخفی نہیں کہ علم عربی تمام اسلامی علوم میں افضل ہے اور مسلمان عرصۂ دراز سے کوشش کر رہے ہیں کہ عربی زبان کو عام کریں، اور کیوں نہ ہو کہ اسلام اور عربی زبان کے درمیان ایسا تعلق ہے جس سے علم دین وشریعت کا چاہنے والا بے نیاز نہیں رہ سکتا [۱۲]

تیسری خصوصیت

اس ادب کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ یہ شاہی ادب ہے جو بادشاہوں کے دربار میں پروان چڑھا ہے، اس لیے وہ عام لوگوں سے کٹا ہوا ہے۔ سلطان کی تعریف اس لیے کی جاتی ہے کہ وہ نوازتا ہے۔ جب وہ یا اس کا کوئی عزیز مرتا ہے تو

مرثیہ کہا جاتا ہے۔ رہے غرباء، فقراء، مساکین اور سوسائٹی کے عام لوگ تو ان کا اس ادب میں کوئی تذکرہ نہیں [۱۳]

ادبی تحریک ہند کے مختلف شہروں میں سلاطین اور ریاستوں کے حکمرانوں کے اردگرد گھومتی ہے۔ جب ملتان علم کا مرکز تھا تو وہاں بہت سے علماء پیدا ہوئے۔ پھر جب غزنویوں کے زمانہ میں لاہور پایۂ تخت بنا تو وہ مرکزِ علم وفن بن گیا۔ جب غوریوں نے دلی فتح کرلیا اور اس کو مفتوحہ ہندوستان کی راجدھانی بنایا تو وہ تیموری سلطنت کے خاتمہ تک علماء کا ملجا وماویٰ بنی رہی۔ گجرات، دکن، جون پور، لکھنؤ اور اودھ اور اس کے علاقے بلگرام، ہرکام، جائس، کاکوری، خیرآباد وغیرہ کا بھی یہی حال ہے۔ کوئی بھی سلطان مخالفانہ بات یا تنقید سننے کا روادار نہیں تھا، سلطان کی خواہشات و تصرّفات، جو دینِ اسلام کے سراسر خلاف تھیں، اگر علماء ان پر تنقید کرتے تو ان کی بے عزتی ہوتی اور اہمیت گھٹ جاتی اور جو مخالفت نہ کرتے وہ عیش وآرام سے رہتے۔ ہندوستان کے اکثر بادشاہوں اور نوابوں کی سیاست و اعمال میں دین کو بہت کم اہمیت حاصل تھی، بلکہ وہ اکثر معاملات میں شریعت کی مخالفت کرتے تھے۔

شیخ احمد سرہندیؒ کے رسائل، جو انھوں نے اپنے متبعین کو لکھے، وہ سوسائٹی اور ان لوگوں کی سیاست کی پول کھول دیتے ہیں جو دین کے نام سے حکومت کرتے تھے۔ وہ اپنے ایک خط میں تحریر کرتے ہیں: ''افسوس وحسرت، ہائے مصیبت، محمد ﷺ جو خدا کے محبوب تھے، ان کے متبعین اس ملک میں اجنبی بن گئے ہیں، انھیں بے عزت کیا جاتا ہے، آپؐ کے دشمنوں کی عزت ہے، باطل ظاہر وغالب ہے، حق بے عزت اور مستور ہے'' دوسرے خط میں تحریر فرماتے ہیں: ''مسلمانوں پر اس ملک میں ایسا وقت آیا ہے کہ اگر کوئی مسلمان شریعت پر عمل کرے تو اس کو جیل کی سزا ہوتی ہے اور اس کی بے عزتی کی جاتی ہے، دوسرے تمام مذاہب آزاد ہیں، دشمن مسلمانوں کی شماتت کرتے ہیں اور مذاق اڑاتے ہیں''۔ [۱۴]

ان تمام واقعات نے علماء و ادباء کے دلوں کو نہیں گرمایا۔ ہم ان تمام حادثات وواقعات کے لیے اس عہد کے ادب میں، نہ نثر میں نہ شعر میں، ایک حرف

نہیں پاتے ہیں، اس لیے کہ یہ سلطانی ادب ہے۔ سلطان جانتا ہے کہ ادباء کو کیسے خوش کیا جاتا ہے۔ شاہ جہاں نے ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کو دوبار چاندی میں تولا، اور قاضی محمد اسلم الھروی کو ایک بار سونے میں تولا۔ سلاطین کے دربار کے علماء و ادباء کے ساتھ یہی طریقہ جاری رہا۔ ایک طرف یہ سونا اور چاندی علماء کو عطا کیا جاتا تھا، دوسری طرف اسی شاہ جہانی دور میں ملک میں زبردست قحط پڑا، لوگوں نے علماء کے فتوے سے اپنے بچوں کو ذبح کر کے کھایا۔ ۱۵ اسی شاہ جہاں کے دور میں پرتگالی ہندوستان میں داخل ہوئے۔ ان کے تاجروں نے ملک پر قبضہ کرلیا اور عیسائی مشنریوں کا خطرہ بڑھ گیا۔ ۱۶ اس طرح کے اہم اور افسوس ناک واقعات نے ادباء کے احساس کو نہیں چھیڑا۔ ان کا ادب دربار کا قیدی بنا رہا۔ دربار سے باہر اس کو کچھ نظر ہی نہیں آتا تھا، اور اگر کچھ نظر آجاتا تو اس پر کوئی ردِّ عمل نہیں ہوتا تھا۔

اس کے مقابلہ میں دوسری طرف مشائخِ تصوف اور اہلِ عرفان صوفیا تھے، جنہوں نے ہر عہدِ حکومت میں اپنی علاحدہ حکومت قائم کر رکھی تھی۔ لیکن سلاطین نے ان کے ساتھ دوسرا سلوک کیا۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ نے بیان کیا ہے کہ:

''سید آدم بنوریؒ مدفونِ بقیع کے دسترخوان پر ایک ہزار آدمی روز کھانا کھاتے تھے، ان کی معیت میں ہزاروں لوگ اور سینکڑوں علماء چلتے تھے، جب سید ۱۰۵۳ھ میں لاہور میں داخل ہوئے تو ان کے ساتھ دس ہزار اشراف و مشائخ تھے، یہاں تک کہ شاہ جہاں خوفزدہ ہوا اور ان کو رقم بھیجی کہ اللہ تعالیٰ نے آپ پر حج فرض کیا ہے، آپ حجاز چلے جائیں۔ وہ بادشاہ کا مقصد سمجھ گئے اور حرمین چلے گئے، جہاں ان کا انتقال ہوا۔'' ۱۷

ہندستان کے سلاطین نے جو کچھ مخالف علماء کے ساتھ برتاؤ کیا اس کا ایک دلچسپ خاکہ سید صباح الدین عبدالرحمٰن نے اپنی کتاب ''ہندوستان کے سلاطین، علماء اور مشائخ کے تعلقات پر ایک نظر'' میں کھینچا ہے۔ یہ کتاب بہت دلچسپ ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاہانِ ہند اپنے مخالف، پاک صاف فطرت والے، علم میں مشغول، سلاطین و حکام کے مددگار، نفع اٹھانے والے، حق بات ہمت کے ساتھ کہنے والے اور تنقید کرنے والے علماء کے ساتھ کس طرح کا برتاؤ کیا کرتے تھے۔ ۱۸

چوتھی خصوصیت

برصغیر کے ادب نے تہذیبی گہرائی کا عکس پیش نہیں کیا۔ ان کی سرزمین پر فارس کی وسیع تہذیب اور ہندوستان کی سرسبز تہذیب کا ملاپ ہوا تھا۔ ادباء کے لیے یہ بہت آسان تھا کہ فارس کے خیالات اور شعری ونثری متنوّع موضوعات سے استفادہ کرتے اور ہندوستانی آداب، اس کے وسیع خیالات اور منثور ومنظوم تخلیقات کے ساتھ اس کی پیوند کاری کرتے۔ اگر وہ ایسا کرتے تو ہمارے لیے نہایت حسین و جمیل ادبی افکار ہیئت اور موضوع کے اعتبار سے پیش کر سکتے تھے۔ اس لیے کہ وہ بہت اچھی فارسی جانتے تھے، اس سے پوری طرح وابستہ تھے، اس کے جلو میں جیتے تھے اور اس زبان میں شعر کہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ داستان، ناول، نثر وشعر تہذیبی ادب سے بالکلیہ معدوم ہو گئے۔ ان کے لیے ممکن تھا کہ تاریخی روایات نظم کرنے میں مثنوی کے فن سے اور عشقیہ قصے لکھنے میں ہندوستان کے ماحول سے فائدہ اٹھاتے، جہاں اس طرح کے قصے بھرے پڑے ہیں، اور فارسی ادب میں بھی ان کا بہت رواج ہے۔ اسی طرح انھوں نے حیوانات کی زبانی قصوں کا فن، جو ہندوستانی اور فارسی ادب میں رائج ہے، اس کو مٹا دیا۔ ایک کتاب بھی کلیلة و دمنة کی طرح اس موضوع پر نہیں لکھی گئی۔ مولانا عبدالحی حسنی نے ایک کتاب کا ذکر کیا ہے، لیکن ان کا خیال ہے کہ وہ کتاب پائی نہیں جاتی۔ انہوں نے مؤلف کا نام تک نہیں لکھا، بلکہ تحریر فرمایا ہے کہ بعض بوہروں کے یہاں ایسے قصے پائے جاتے ہیں۔

پانچویں خصوصیت

برصغیر کے ادب کی پانچویں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں روایتی موضوعات پر شعر کہے جاتے ہیں، جیسے حضور ﷺ پر نعت، سلاطین وامراء اور دوست واحباب کی تعریف وتوصیف یا مرثیہ اور زہد وعرفان۔ یہ بنیادی موضوعات برصغیر کی عربی شاعری کی ریڑھ کی ہڈی ہیں۔ مگر بعض شعراء کے یہاں دیگر موضوعات بھی پائے

جاتے تھے، جیسے شیخ فیض الحسن سہارن پوری نے بیسویں صدی میں ایک شہر کی ہجو کی ہے۔انہوں نے ایک چور کے ان کے گھر میں داخل ہونے کے بارے میں اپنے احساسات درج کیے ہیں، انہوں نے اس واقعہ کا وصف بیان کیا ہے۔

موضوعات کے انتخاب میں روایت کی پابندی نے تجدید کے عمل کو معطل کر دیا ہے۔اشعار کی شکل میں تو اس سلسلہ میں شعراء نے کوششیں کی ہیں، جیسے محمد عباس تستری، جنہوں نے مثنوی سے استفادہ کیا ہے، یا آزاد بلگرامی، جنہوں نے فارسی اردو نظم کے ڈھانچہ یعنی غزل گوئی کو عربی میں داخل کرنے کی کوشش کی ہے، تاکہ اس کے ذریعہ عربی معنی ومفہوم کا احاطہ کر سکیں، مستزاد ترجیع بند ڈھانچہ، تخمسات اور مسدّسات کی طرح ہیں، جو کہ عربی کے دورِ انحطاط میں پیدا ہوئے، جیسے فارسی وزن پر رباعیات جس پر محمد افضل فقیر اور ڈاکٹر خورشید رضوی نے نظم کہی ہے۔ یہ دونوں جدید شاعر ہیں۔

لیکن ان لوگوں کی یہ کوششیں شہرت نہ پا سکیں، اس لیے کہ انہوں نے اردو یا فارسی کے خالص اوزان استعمال کیے، جنہیں عرب نہیں جانتے تھے۔کامیابی صرف ڈاکٹر رضوی کو ملی۔تجدید ادب کی فصل میں، مصنفِ کتاب نے ان کی تعریف کی ہے، مختصر یہ کہ برِ صغیر کے ادباء نے عربی ادب کے موضوعات میں تجدید کرنے کے بجائے ڈھانچوں، اوزان اور اشکال کی تجدید پر زور دیا۔

چھٹی خصوصیت

اس ادب کی چھٹی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ایک متعین تاریخی زمانہ سے متعلق ہے، جس میں مسلمانوں کو ہندوستان میں اقتدار حاصل تھا، لیکن جب ان کی کم زور حکومتیں بھی ختم ہوگئیں اور انگریزوں نے ملک پر قبضہ کرلیا تو عربی ادب انحطاط کا شکار ہوگیا، اور صرف دینی مدارس اور یونیورسٹیوں میں عربی کی تعلیم باقی رہ گئی جس کا کوئی خاص فائدہ نہیں۔زبان سیکھنے کا مقصد عرب ملکوں میں جا کر کام تلاش کرنا رہ گیا، وہاں کے ادب سے فائدہ اٹھانا اور نیا ادب تخلیق کرنا خواب وخیال کی باتیں ہو کر رہ گئیں۔اس لیے کہ انگریزی علم وفن اور تہذیب کی زبان قرار پائی، فارسی اور عربی

اوران سے مربوط زبانیں اوران کا ادب ختم کردیا گیا، مزید یہ کہ عربی تعلیم کے مراکز اوردینی مدارس کا منہج بہت کم زوراورفرسودہ ہے اور جیداساتذہ کا قحط ہے۔

ساتویں خصوصیت

اس ادب کی ساتویں خصوصیت یہ ہے کہ اس کی ترقی فطری انداز سے نہیں ہوئی۔ادب کا پیدا ہونااور ترقی کرنا فطری انداز سے ہونا چاہیے۔ پہلے اکھوا نکلے، پھرکم زور تنا وجود میں آئے ،پھر اس کی ٹہنی مضبوط ہو، پھر پھل آئے، پھر مرجھاجائے۔ اس وجہ سے ہم برصغیر کے عربی ادب کے مختلف ادوار کی خصوصیات میں امتیاز نہیں کرسکتے، جیسا کہ کسی بھی ادب پر گفتگو کے وقت ہوتا ہے۔لفظی صنعت میں جواستغراق ابوالفضل بن مبارک کے یہاں ۱۰۰۴ھ میں پایا جاتا تھا، بالکل وہی چودھویں صدی ہجری میں محمد عباس تستری کے یہاں نظر آتا ہے اور ہو بہو فضل حق خیرآبادی (م ۱۲۷۸ھ) کے یہاں تیرھویں صدی میں دکھائی دیتا ہے۔ابوالفضل بن المبارک ''سواطع الالہام'' کے بارے میں رقم طراز ہیں:

صـــراح لأصـل الأصـل طـرس مـطهـر
سـواء لـكـل الـكـل عـلـس مـظهـم
إمـــام هـــمـــام لـلـكـلام مـؤول
صـــلاح ســـريـــد لســـلام مسـلـم
مـدار مـــراد لـلـمـدار ك مـطـرح
مـلاك كـلام لـلـمـعـلـم مـعـلـم

مفتی محمد تستری کہتے ہیں:

لـطـفـت لـنـا وأنـزلـت الـكـتـابـا
وتـغـفـرإن يـكـن ذو الشـرك تـابـا
هـو الـمـولـىٰ ونـحـن لـه عـبـاد
ومـن سـلـكـوا خـلاف الشـرع بـادوا
يـكـرم بـالـعـطـايـا مـن أتـاه
ومـن يـجـحـد بـنـعـمـتـه فـتـاهـوا

علامہ فضل حق خیر آبادی فرماتے ہیں:

فـؤادي هـائـم والـدمـع هـامـي
وسهـري دائـم والـجـفـن دامـي
وقـلـب مـافـتـى بـجـوى ودلـوع
ولـوع فـي اضـطـراب واضـطـرام

آپ ان مثالوں کو ملاحظہ فرمائیں۔صرف لفظی صنعت کا زور ہے۔اسی طرح ہم آسانی سے عبدالحکیم سیالکوٹی (م ۱۰۶۷ھ) الصغانی (م ۶۵۰ھ) یا عبدالرحیم صفی پوری (م ۱۲۷۶ھ) کے اسلوب کو عہدوں اور ادوار میں تقسیم نہیں کر سکتے۔[۱۶]

اس کا سبب مصنف کی نظر میں یہ ہے کہ برِصغیر کا ادب اپنی عظمت اور بلندی کے باوجود اجنبی ماحول میں بوئے گئے درخت کی طرح ہے۔اس لیے اس کی ترقی غیر فطری ہے۔اگر ہم کسی غیر مناسب جگہ درخت لگائیں تو ان میں سے دو چار درخت پھل دے دیں گے،لیکن اکثر سوکھ جائیں گے،یا ان کا تنا کم زور،ٹہنی بے کار یا پھل کڑوا ہوگا۔یہی معاملہ برصغیر کے عربی ادب کا ہے۔ادباء کی تخلیقات ہر ایک کی اپنی صلاحیت،مزاج اور ادبی احساس کی غماز ہیں،اساتذہ کا ماحول تعلیم سے جڑا ہوا ہے،اور عہدوں اور ادوار کا ان کی تخلیقات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ڈاکٹر ظہور احمد اظہر کی رائے ہے کہ اس ادب کے انحطاط میں ان خصوصیات کا بڑا دخل ہے،اور ان کے علاوہ دیگر عوامل واسباب بھی ہیں۔اپنے مقالہ ''برصغیر میں عربی شاعری کے ابتدائی نقوش'' میں وہ ان اسباب کا یوں ذکر کرتے ہیں:

۱۔ ''عربوں کی سیاسی قوت ختم ہوگئی۔سندھ اور ملتان میں عربی حکومت نہ رہی۔سیاسی قوت پر زبان کا دارو مدار ہوتا ہے،اسی بنا پر سندھ میں دربار کی زبان عربی تھی اور تخاطب اور بازار کی بھی۔عباسی خلافت کے انحطاط وزوال کے سبب حکام اور والیوں نے بغداد کے خلیفہ سے قوت وطاقت کا حصول ختم کر دیا تھا،بلکہ حکومت اس کی تھی جو غالب آ گیا،جس نے قبضہ کرلیا۔یہ انتشار واضطراب مضبوط غزنوی حکومت سے پہلے ان علاقوں میں پورے زور شور سے جاری تھا جن سے مل کر اب پاکستان بنا ہے۔

۲۔ عرب حکومت کے خاتمہ اور قابض حکمرانوں کے بعد عرب خطے کی ادبی و ثقافتی سرگرمیوں سے برصغیر کا ناتا بالکلیہ ٹوٹ گیا، بلکہ ان حکمرانوں نے دونوں طرف کے لوگوں کے ملنے جلنے پر پابندی لگا دی اور براہ راست ثقافتی تعلق ایسا منقطع ہوا کہ آج تک بحال نہ ہوسکا۔

۳۔ عربی ادب کو جنوبی ایشیا میں پھیلنے سے پر تکلف اسلوب نے روکا، جو سجع، قافیہ اور اجنبی اور نامانوس کلمات سے لبریز تھا اور بدیع الزماں ہمدانی اور ابو القاسم الحریری اور ان کے متبعین کا تھا۔ یہ پر تکلف، بوجھل اور بانجھ اسلوب عربی اور اس کے مستقبل کے لیے، جو اکیلے پورے عالم اسلام کی زبان بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، نہایت درجہ نقصان دہ تھا۔ اگر یہ ظلم عربی زبان کے ساتھ نہ کیا گیا ہوتا تو آسان، سہل اور شیریں فارسی نے کبھی عربی کی جگہ نہ لی ہوتی، اور اگر فارسی ایران اور اس کے پڑوسی علاقوں میں نہ اختیار کرلی گئی ہوتی تو عربی ہی تنہا اسلامی تہذیبی زبان ہوتی''

آخر میں ڈاکٹر احمد ادریس بڑی دل سوزی سے کہتے ہیں:

''برصغیر میں عربی کی خدمت کرنے والے خود اپنا راستہ بھول گئے، سوائے بانجھ اور پر تکلف اسلوب کے ان کے سامنے کچھ نہ تھا۔ وہ الفاظ سے کھیلنا اور اس کا تعویذ بنانا جان گئے تھے۔ بہت عرصہ تک اس سے کھیلتے رہے۔ جب ان کے بس میں یہ کھیل نہ رہا تو وہ حیرت زدہ ہوکر اس عدیم الفائدہ اسلوب کو دیکھتے رہے اور آج تک دیکھ رہے ہیں''۔

عربی زبان وادب پر برصغیر میں اس کے بعد سب سے خطرناک مرحلہ اس وقت آیا جب وہ تکلّف و تصنّع والی عربی لکھنے پر بھی قادر نہ رہے۔ اس وقت انہوں نے عربی کو سنسکرت، یونانی اور لاطینی جیسی مردہ زبانوں کی طرح پڑھانا شروع کردیا۔ عربی کے اساتذہ نے یہ کافی سمجھا کہ عربی متن طلبہ کے سامنے پڑھ کر اس کا ترجمہ مادری زبان میں کردیا جائے۔ آج بھی یہی حالت برقرار ہے۔ [19]

البتہ ڈاکٹر احمد ادریس کی رائے یہ ہے کہ ہندوستان کی حالت اس سلسلہ میں پاکستان جیسی ہی ہے، لیکن پاکستان کے عرب ادباء بہتر پوزیشن میں ہیں۔ وہاں عربی سیکھنے سکھانے، مطالعہ کرنے اور اس میں تحریر کرنے کی ترغیب دی جاتی ہے۔

حواشی ومراجع

۱۔ تاریخ الاسلام فی شبہ القارۃ الہندیۃ: ڈاکٹر احمد السادات، ۱۹۵۷ء۔

۲۔ ہندوستان میں عرب حکومتیں، قاضی اطہر مبارک پوری، کراچی، ۱۹۶۷ء ص:۲۲

۳۔ تاریخ الاسلام فی الہند ص:۷۶

۴۔ تمدنِ ہند پر اسلامی اثرات: ڈاکٹر تاراچند، اردو ترجمہ لاہور، ۱۹۶۴ء، ص:۵۹
انتشار العالم الاسلامی: ڈاکٹر عبداللہ طرازی، جدۃ ۱۹۸۵ء، ۱/۴۱

۵۔ تمدنِ اسلامی، ص:۷۹

۶۔ انتشار الاسلام فی العالم ۱/۴۶

۷۔ الثقافۃ الاسلامیۃ فی الہند، دمشق، ۱۹۸۳ء ص:۹

۸۔ حضارۃ الہند، عربی ترجمہ، ۱۹۴۸ء ص:۴۱۸

۹۔ سفینۃ البلاغۃ، الہند، ۱۳۱۱ھ، ص:۱۲-۱۳

۱۰۔ مجموعہ سخنہائے نخستین سمینار بیوستگیہائے فرہنگی ایران وشبہ قارۃ ج:۱، ص:۲۰۸

۱۱۔ نشوۃ السکران من صہباء تذکار الغزلان، الہند، ۱۲۹۴ھ، ص:۲

۱۲۔ دیوان احمد، الہند ۱۹۵۸ء، ص:۱

۱۳۔ المسلمون فی الہند، ص:۸۴، حرکۃ التالیف باللغۃ العربیۃ فی الاقلیم الشمالی الہندی، ڈاکٹر جمیل احمد، کراچی ص:۵۴

۱۴۔ الدعوۃ الاسلامیۃ فی الہند، الندوی، الہند ۱۳۷۸ء، ص:۱۶

۱۵۔ ہندوستان کے سلاطین، علماء، مشائخ کے تعلقات پر ایک نظر: سید صباح الدین عبدالرحمٰن، الہند ۱۹۶۴ء، ص:۱۱-۳۴

۱۶۔ الثقافۃ الاسلامیۃ فی الہند، ص:۵۴

۱۷۔ المسلمون فی الہند، الندوی، ص:۱۰۶

۱۸۔ نزہۃ الخواطر، الہند ۱۹۷۶ء، ۵/۳۰

۱۹۔ مجلۃ المجمع العربی الباکستانی، لاہور، العدد الثانی، نومبر ۱۹۹۳ء، ص:۲۹-۳۰

تعارف وتبصرہ

تمباکو اور اسلام

مولانا حفظ الرحمن اعظمی ندوی

ناشر: جمعیۃ الاصلاح، مان پور سڑوا، رام گڑھ روڈ، جے پور، ۲۰۰۴ء، صفحات: ۱۶۴، قیمت درج نہیں

تمباکو نوشی اور اس کے ضمن میں بیڑی سگریٹ نوشی نے پوری دنیا کو اپنی گرفت میں لے رکھا ہے۔ ایک طرف اس کی ترغیب وتشویق کے نت نئے طریقے اختیار کیے جاتے اور پرکشش اعلانات اور اشتہارات شائع کیے جاتے ہیں۔ اور دوسری طرف ہر اشتہار کی ڈبی پر بہت باریک خط میں یہ بھی تحریر کر دیا جاتا ہے کہ: ''سگریٹ نوشی مضرِ صحت ہے''۔ صحتِ انسانی کے لیے اس کا ضرر رساں ہونا ان عالمی رپورٹوں سے پوری طرح عیاں ہے جن میں بتایا گیا ہے کہ ہر سال تقریباً پانچ ملین لوگ اس بری لت کی وجہ سے مرتے ہیں ۔ اور یہ کہ ان کی تعداد خطرناک متعدی امراض سے مرنے والوں کی تعداد سے زیادہ ہے۔ زیرِ نظر کتاب میں اسلامی تعلیمات کی روشنی میں تمباکو اور اس کے ضمن میں بیڑی سگریٹ حقہ وغیرہ کے مسئلہ پر بحث کی گئی ہے۔

ابتدا میں فاضل مصنف نے تمباکو کی ماہیت، خواص، طبی حیثیت، استعمال کے مختلف طریقے، تاریخی پس منظر، عرب اور مسلم ممالک اور برصغیر میں آمد، اس سے متعلق عصری تحقیقات، تمباکو نوشی کے خلاف مہم کا جائزہ اور اسلام اور دیگر مذاہب میں اس کا حکم بیان کیا ہے۔ مسلمانوں میں بعض حضرات تمباکو نوشی کو جائز سمجھتے ہیں، جب کہ بیش تر اس کی حرمت کے قائل ہیں۔ مصنف نے اس موضوع پر تفصیلی مواد جمع کیا ہے۔ انھوں نے اباحت کے قائلین کے دلائل کا جائزہ لینے کے بعد بیان کیا ہے کہ حلت وحرمت میں اختلاف سے قطعِ نظر تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مضرِ صحت چیز سے پرہیز کرنا چاہیے اور تمباکو نوشی کا ضرر تسلیم شدہ ہے، مزید براں اس میں اسراف بھی ہے جس کی اسلام قطعاً اجازت نہیں دیتا۔

فاضل مصنف کی یہ کوشش لائقِ ستائش ہے۔ معاشرہ میں تمباکو نوشی کے خلاف عوامی بیداری پیدا کرنے کے لئے اسے زیادہ سے زیادہ عام کرنا چاہیے۔ پہلے اس کتاب کو فرید بک ڈپو دہلی نے شائع کیا تھا۔ اب مصنف کی نظرِ ثانی کے بعد یہ جمعیۃ الاصلاح، جے پور کی جانب سے شائع ہوئی ہے۔ (محمد رضی الاسلام ندوی)