ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

جنوری ـــــــــ مارچ ۱۹۹۸ء

ـــ ایڈیٹر :ـــ

سید جلال الدین عمری

پانے والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۷ شمارہ ۱

جنوری ـــــــــ مارچ ۱۹۹۸ء

رمضان المبارک ـــــــــ ذی قعدہ ۱۴۱۸ھ

زرتعاون

اندرون ملک		فی شمارہ	۲۰ روپیے
		سالانہ	۷۵ روپیے
	لائبریری وادارے	سالانہ	۱۰۰ روپیے
بیرون ملک	(افرادی)	"	۳۵۰ روپیے
	(ادارے)	"	۵۰۰ روپیے
پاکستان	(افرادی)	"	۱۵۰ روپیے
	(ادارے)	"	۲۰۰ روپیے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے نازیہ پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرف آغاز

اسلامی ریاست اور بین الاقوامی معاہدے	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

تفسیر روض الجنان۔ ایک تجزیاتی مطالعہ	پروفیسر کبیر احمد جائسی	۲۲
اردو زبان میں فقہی لٹریچر۔ آغاز وارتقاء	مولانا ضیاء الدین ملک فلاحی	۴۲

بحث ونظر

عرف وعادت	مولانا ولی اللہ مجید قاسمی	۵۲

سیر وسوانح

شیخ موفق الدین ابن قدامہ مقدسی	مولانا احتشام الحق قاسمی	۸۷

ترجمہ وتلخیص

دفاع کی شرعی حیثیت	شیخ عبدالقادر عودہ مصری (مترجم) مولانا محمد جرجیس کریمی	۱۰۵

تعارف وتبصرہ

ہجرت مصطفےٰ	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۱۱۷
امام حسن بصری اور ان کی تفسیری خدمات	،،	۱۱۹

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ پروفیسر کبیر احمد جائسی
سابق ڈائرکٹر ادارہ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ مولانا ضیاء الدین ملک فلاحی
ادارہ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ مولانا ولی اللہ مجید قاسمی
استاد دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد

۴۔ مولانا احتشام الحق قاسمی
شعبہ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۵۔ شیخ عبد القادر عودہ
معروف اخوانی قائد مصر

۶۔ مولانا محمد جرجیس کریمی
رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۷۔ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی
رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۸۔ سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

خوش نویس:
ابن سیف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

اسلامی ریاست اور بین الاقوامی معاہدے

سید جلال الدین عمری

کوئی بھی ریاست حالت جنگ اور حالت صلح دونوں سے گزر سکتی ہے۔ جنگ کے بارے میں اس کا نقطہ نظر صلح پر بھی اثر انداز ہوگا۔ اس لیے صلح کے بارے میں اسلام کے رویہ کی وضاحت سے پہلے جنگ کے متعلق اس کے نقطۂ نظر کی تھوڑی سی وضاحت مفید ہوگی۔

جنگ ایک خوفناک مہم ہے، یہ خطرات سے گھری ہوئی زندگی ہے۔ اس میں جان و مال کا نقصان ہے، اہل و عیال، خویش و اقارب اور وطن سے دوری ہے، محاذِ جنگ کی ہولناکی ہے، زخم، چوٹ، اعضاء و جوارح کی قطع و برید اور خون کی ارزانی ہے، اس وجہ سے انسان جنگ کے تصور ہی سے گھبراتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود جنگیں ہوتی رہی ہیں اور ہوتی رہیں گی۔ سوال صرف اس کے مقاصد کا ہے۔ جنگیں ہوسِ اقتدار، ملک گیری اور فرماں روائی کی خواہش اور جذبۂ انتقام کے تحت بھی ہوسکتی ہیں اور ہوئی ہیں۔ ان سے فساد فی الارض پھیلتا اور تباہی و بربادی آتی ہے۔ اس طرح کی کسی بھی جنگ میں شرکت یا تعاون اسلام کے نزدیک انسان کی دنیا اور آخرت دونوں کے لیے تباہ کن ہے۔

اسلام نے جنگ کے سلسلے میں دو اقدامات کیے ہیں۔ ایک یہ کہ جنگ کو ایک بہت ہی اعلیٰ و ارفع مقصد کے تابع بنایا۔ اسے وہ جہاد فی سبیل اللہ سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی وہ جنگ جو اللہ کی رضا اور اس کے دین کی سربلندی کے لیے لڑی جائے۔ اس میں نقصانات برداشت کرنا، زخم اور چوٹ کھانا، جان دینا اور مال لٹانا سب کچھ کارِ ثواب ہے۔ اس میں جنگ کرنے والوں کی عزت و توقیر ہے، سربلندی اور ان کے بقا کی

ضمانت ہے۔ اس میں نوعِ انسانی کی فلاح اور عروج و ترقی ہے۔ خدا کے ہاں اس کا بے پایاں اجر و ثواب ہے۔ اسلام نے اسی کا حکم دیا ہے اسے دوسری جنگوں پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝ (البقرہ: ۲۱۶)

تم پر قتال (جنگ) فرض کیا گیا ہے اور وہ تمہیں ناپسند ہے۔ شاید تم ایک چیز کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہو اور (اسی طرح) شاید تم ایک چیز کو پسند کرو اور وہ تمہارے حق میں بری ہو۔ اللہ جانتا ہے کہ (کیا تمہارے حق میں بہتر ہے اور کیا بہتر نہیں ہے) اور تم نہیں جانتے۔

اس میں جنگ سے انسان کی طبعی گھبراہٹ اور خوف کا بھی ذکر ہے اور یہ وضاحت بھی کہ جنگ خیر کا باعث بھی ہو سکتی ہے۔ خیر کے لیے اس کی تلخیوں کو برداشت کرنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور فرماں برداری نفس پر شاق گزرتی ہے لیکن اسی سے دنیا اور آخرت کی کامیابی کے دروازے کھلتے ہیں۔ یہی حال جنگ کا ہے۔ اس میں جان و مال کے خطرات اور نقصانات تو ہیں لیکن اللہ کے دین کی سربلندی اور نوعِ انسانی کی فلاح کے لیے تلوار اٹھانا اور اس کے لیے جان و مال کے نذرانے پیش کرنا انسان کی سب سے بڑی سعادت اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔

اسلام نے جنگ کو جہاد فی سبیل اللہ بنانے کے ساتھ دوسرا اقدام یہ کیا کہ جنگ پر امن کو ترجیح دی۔ جنگ کی اسی حالت میں اجازت دی جب کہ امن و امان کے راستے بند ہو جائیں اور سوائے جنگ کے کوئی دوسرا راستہ کھلا نہ ہو۔ اسلام ایک دینِ دعوت ہے۔ وہ اپنے فکر کو عام کرنا چاہتا ہے۔ امن و امان کے ماحول میں اس پر سنجیدہ غور کرنے اور اس کے پھیلنے کے جتنے امکانات ہیں حالت جنگ میں یہ امکانات کم تر ہو جائیں گے، اس لیے اسلام نے امن و امان اور صلح و آشتی کو بڑی اہمیت دی ہے۔ اس کی ہدایت ہے کہ دشمن مصالحت اور جنگ بندی کے لیے آمادہ ہو تو خدا کے بھروسہ پر مصالحت

کر لی جائے تاکہ جنگ کی فضا ختم ہو اور اس کے نقصانات سے بچا جا سکے۔ احکام جنگ کے ذیل میں ارشاد ہے۔

وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ	اگر وہ صلح کی طرف مائل ہوں تو تم بھی
لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيْعُ	اس کے لیے تیار ہو جاؤ اور اللہ پر بھروسہ
الْعَلِيْمُ ۝ (الانفال: ۶۱)	رکھو بے شک وہ سننے اور جاننے والا ہے

اس ذیل میں یہاں تک فرمایا کہ دشمن اگر صلح کے نام پر فریب دینا بھی چاہے تو گھبرانے اور ہراساں ہونے کی ضرورت نہیں ہے، اللہ تمہاری مدد کرے گا۔ بہرحال صلح کی پیش کش ہو تو اس کا خیر مقدم ہونا چاہیے۔

وَاِنْ يُّرِيْدُوْٓا اَنْ يَّخْدَعُوْكَ	وہ اگر تمہیں دھوکا دینا چاہیں (تاکہ
فَاِنَّ حَسْبَكَ اللّٰهُ هُوَ	اس مدت میں مزید جنگ کی تیاری کر سکیں)
الَّذِيْٓ اَيَّدَكَ بِنَصْرِهٖ	تو اللہ تمہاری مدد کے لیے کافی ہے۔
وَبِالْمُؤْمِنِيْنَ ۝	اس نے اپنی مدد سے اور مومنین کے
(الانفال:۶۲)	ذریعے تمہیں تقویت پہنچائی ہے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن مجید نے جنگ پر صلح کو ترجیح دی ہے۔ جہاں صلح کا امکان ہو وہاں وہ اسی کو اختیار کرنے کا حکم دیتا ہے۔ اس کے ساتھ اس نے جنگ و صلح کی نزاکت کو بھی سامنے رکھا ہے اور تاکید کی ہے کہ ریاست اپنی خودداری اور وقار کا سودا نہ کرے۔ کمزوری کا اظہار کرنا اور ڈر کر اور دب کر صلح کی درخواست کرنا اور اس کے لیے ہاتھ پھیلانا ایک خودمختار ریاست کی عزت و آبرو کے منافی ہے۔ اسی پس منظر میں کہا گیا ہے:

فَلَا تَهِنُوْا وَتَدْعُوْٓا اِلَى	پس تم کمزوری نہ دکھاؤ اور صلح کی
السَّلْمِ وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ	درخواست کرنے لگو تم ہی سربلند رہو گے
اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ۝ (محمد:۳۵)	اگر تم مومن ہو۔

معاہدۂ صلح کا احترام

اسلامی ریاست اور غیر اسلامی ریاست کے درمیان امن و امان اور صلح کے معاہدے ہو سکتے ہیں۔ یہ معاہدے جن شرائط کے تحت ہوں، ان کی پابندی ضروری ہے۔

اسلام کی ہدایت ہے معاہدہ کوئی بھی ہو اس کا احترام کیا جائے اور اس کی خلاف ورزی نہ کی جائے۔ اس نے اصولی بات یہ کہی ہے:۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (المائدہ:۱) اے ایمان والو! عہدوں کو پورا کرو

عہد شکنی اس کے نزدیک نفاق کی علامت ہے۔ مومن اس سے پاک ہوتا ہے۔ رسول اللہؐ نے منافق کی پہچان یہ بیان فرمائی ہے:

إِذَا عَاهَدَ غَدَرَ[1] جب عہد و پیمان کرے تو اس کی خلاف ورزی کرے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جب کوئی قوم بین الاقوامی معاہدات کو پامال کرتی ہے تو اپنی تباہی کو دعوت دیتی ہے اور اللہ کے قانون کے تحت دشمن کے غلبے کی راہ ہموار کرتی ہے۔

ماختر قوم بالعهد الاسلط الله عليهم العدو[2] جب کوئی قوم عہد شکنی کرتی ہے تو اللہ تعالیٰ لازماً دشمن کو اس پر مسلط کر دیتا ہے۔

ریاستی عہد و پیمان یا نا جنگ معاہدے کو اسلام نے جو اہمیت دی ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اسلامی ریاست میں ایک مسلمان کا دوسرے مسلمانوں کے ہاتھوں غلطی سے قتل ہو جائے تو حکم ہے کہ قاتل ایک غلام آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو دیت ادا کرے، لیکن اگر مقتول کا تعلق محارب قوم سے ہو تو قاتل صرف غلام آزاد کرے گا، دیت نہیں دے گا۔ اس کے برخلاف مقتول معاہد قوم کا فرد ہو تو اس کے ورثاء کو دیت بھی دی جائے گی اور غلام بھی آزاد کیا جائے گا۔ (النساء: ۹۱، ۹۲)

حضرت عبداللہ بن عباس امام شعبی اور امام نخعی فرماتے ہیں کہ مقتول چاہے مسلمان ہو یا غیر مسلم دونوں کی دیت ایک ہوگی، امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری کا یہی مسلک ہے[3]

مشہور واقعہ ہے کہ صلح حدیبیہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین مکہ کے

---

[1] بخاری: کتاب الجزیۃ والموادعۃ، باب اثم من عاہد ثم غدر۔ مسلم، کتاب الایمان۔

[2] مؤطا امام مالک، کتاب الجہاد، باب ماجاء فی الوفاء بالایمان۔

[3] قرطبی الجامع لاحکام القرآن ۵/۲۱۰

درمیان جو معاہدہ طے ہوا تھا، اس کی ایک شق یہ تھی کہ کوئی مسلمان مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ پہنچے تو اسے دوبارہ مکہ لوٹا دیا جائے گا۔ لیکن اگر کوئی مدینہ سے مکہ واپس چلا جائے تو اسے لوٹایا نہیں جائے گا۔ یہ دفعہ بہت سے صحابہ پر گوشاق گزر رہی تھی لیکن اس کے باوجود معاہدہ پر دستخط ہو گئے۔ اس کے فوراً ہی بعد حضرت ابوجندل بیڑیوں میں گھسٹتے ہوئے حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ آپ میرا حال دیکھ رہے ہیں مجھے ان ظالموں کے درمیان واپس نہ بھیجیے۔ اس پر آپ نے فرمایا:

انا قد اعطینا ھٰؤلاء	ہم نے لوگوں کے ساتھ جو عہد کیا ہے
القوم ما قد علمت ولا	اسے تم جانتے ہو۔ ہمارے دین میں عہد شکنی
یصلح لنا فی دیننا الغدر	اور بے وفائی درست نہیں ہے، اللہ تعالیٰ
وان اللہ جاعل لك ولمن	تمہارے لیے اور تمہارے ساتھ مکے میں جو
معك من المستضعفین	کمزور رہ گئے ہیں ان کے لیے کوئی صورت
فرجًا ومخرجا فانطلق الی	نکالے گا، لہٰذا تم اپنی قوم کے پاس
قومك[1]	واپس جاؤ۔

یہ اسلامی تاریخ کے روشن اوراق ہیں۔ بین الاقوامی معاہدہ کے احترام کی ایسی مثال کسی اور جگہ شاید ہی مل سکے۔

بین الاقوامی معاہدات کے سلسلے کی بعض اور ہدایات یہ ہیں۔

۱۔ ممکن ہے کہ ایک قوم سے ریاست کا معاہدۂ امن ہو اور دوسری قوم کے ساتھ وہ حالتِ جنگ سے گزر رہی ہو۔ اس صورت میں محارب قوم کے افراد یا ان کا کوئی گروہ کسی ایسی ریاست میں پہنچ جائے، جس سے اسلامی ریاست کا معاہدہ ہے تو وہ محفوظ و مامون ہوں گے۔ وہ عملاً اس معاہدہ میں شریک سمجھے جائیں گے جو اسلامی ریاست کے ساتھ ہوا ہے۔ اس لیے ان کے خلاف بھی کوئی جنگی قدم نہیں اٹھایا جائے گا۔ احکام جہاد کے ذیل میں فرمایا کہ جب جہاد جاری ہے تو دشمن کا ہر جگہ مقابلہ کرو اور جہاں بھی پاؤ اسے قتل کر دو۔ اس کے بعد ارشاد ہوا۔

اِلَّا الَّذِیْنَ یَصِلُوْنَ اِلٰی قَوْمٍ	البتہ وہ لوگ جو کسی ایسی قوم کے پاس
بَیْنَكُمْ وَبَیْنَھُمْ مِّیْثَاقٌ.....	پہنچ جائیں جن کے اور تمہارے درمیان
(النساء: ۹۰)	معاہدہ ہے (تو ان سے بھی جنگ نہ ہوگی)

---

[1] ابن ہشام، سیرۃ النبیؐ: ۳/۳۷۴

۲۔ اسلامی ریاست کا کسی ریاست سے معاہدہ ہو اور اس معاہدے میں تیسری ریاست شریک ہونا چاہے تو شریک ہو سکتی ہے۔ اسے اس کا اختیار ہوگا کہ وہ جس فریق کے ساتھ وابستہ ہونا چاہے وابستہ ہو جائے۔ دونوں ان شرائط کے پابند ہوں گے جن کا پابند ان کا حلیف ہے۔ حدیبیہ میں جو معاہدۂ صلح طے ہوا تھا، اس میں یہ دفعہ بھی شامل تھی کہ جو قبیلہ محمدؐ کا ساتھ دینا چاہے وہ آپ کا ساتھ دے گا اور جو قریش کی رفاقت پسند کرے، اسے اس کا حق حاصل ہوگا چنانچہ اس پر قبیلۂ خزاعہ نے آگے بڑھ کر کہا کہ ہم محمد (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے حلیف ہیں اور بنو بکر نے قریش کا ساتھ دینے کا فیصلہ کیا۔[1]

۳۔ کوئی ریاست غیر جانب دار رہنا چاہتی ہے، وہ جنگ میں اسلامی ریاست کا ساتھ دے رہی ہے اور نہ محارب قوم کا، تو اسلامی ریاست اس سے تعرض نہیں کرے گی۔ اسی بنیاد پر اس سے معاہدہ ہو سکتا ہے، ارشاد ہے:

..... اَوْ جَآءُوْكُمْ حَصِرَتْ	.....یا وہ تمہارے پاس اس حال میں
صُدُوْرُهُمْ اَنْ يُّقَاتِلُوْكُمْ	آئیں کہ ان کے دل اس سے تکلیف
اَوْ يُقَاتِلُوْا قَوْمَهُمْ ۭ وَلَوْ شَآءَ	محسوس کر رہے ہیں کہ تم سے جنگ کریں
اللّٰهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ	یا اپنی قوم سے لڑیں۔ اگر اللہ چاہتا تو
فَلَقٰتَلُوْكُمْ ۚ فَاِنِ اعْتَزَلُوْكُمْ	انھیں تم پر مسلط کر دیتا اور وہ تم سے ضرور
فَلَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ وَاَلْقَوْا	لڑتے، اس لیے اگر وہ تم سے الگ
اِلَيْكُمُ السَّلَمَ ۙ فَمَا جَعَلَ	رہ رہے ہیں اور لڑ نہیں رہے ہیں اور
اللّٰهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيْلًا ۝	تم سے صلح کی پیش کش کر رہے ہیں تو
(النساء: ۹۰)	اللہ نے تمہارے لیے ان پر حملہ کی کوئی
	صورت نہیں رکھی ہے۔

مطلب یہ کہ جو لوگ یہ معاہدہ کرنا چاہیں کہ جنگ میں وہ تمہارا ساتھ دیں گے اور نہ دشمن کا تو معاہدہ کر لو۔ یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ چاہتا تو وہ بھی تمہارے مقابلہ میں آجاتے، لیکن جب وہ اس سے کنارہ کش رہنا اور صلح کرنا چاہ رہے ہیں تو اس کا خیر مقدم ہونا چاہیے۔ اسے رد کرنا صحیح نہ ہوگا۔

---

[1] حوالۂ سابق: اس معاہدہ کا حوالہ آگے بھی آ رہا ہے۔

معاہدہ کب ختم کیا جائے گا؟

معاہدہ کا دوسرا فریق اخلاص کا ثبوت نہ دے، اس کی طرف سے خلاف ورزی کے آثار ظاہر ہونے لگیں اور وہ سازش اور خفیہ تدبیریں کرتا ہوا محسوس ہو تو ریاست کو حق ہوگا کہ وہ معاہدہ کو ختم کر دے لیکن اس کا صاف صاف اعلان کرنا ہوگا بغیر اعلان کیے اس کے خلاف کسی جنگی کارروائی کی اجازت نہ ہوگی۔

وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَاءٍ ۭ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْخَاۗىِٕنِيْنَ ۝ (الانفال: ۵۸)	اگر تمہیں کسی قوم سے خیانت کا خطرہ ہو تو تم (ان سے کیے گئے عہد و پیمان کو) ان کی طرف اس طرح پھینک دو کہ معاہدے کے ختم ہونے کا تمہیں اور انھیں برابر علم ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ خیانت کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

آیت میں 'فَانْبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَاءٍ' کے الفاظ آئے ہیں۔ مشہور ماہر لغت ازہری کہتے ہیں:

المعنى اذا عاهدت قوما فخشيت منهم النقض فلا توقع بهم بمجرد ذلك حتى تعلمهم[1]	اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تم کسی قوم سے معاہدہ کرو۔ پھر تمہیں اس کے نقضِ عہد کا خدشہ لاحق ہو جائے تو محض اس خدشہ کی بنا پر اس پر حملہ نہ کر دو جب تک کہ تم اسے باخبر نہ کر دو کہ معاہدہ ختم ہو گیا ہے۔

مطلب یہ کہ معاہدہ ختم ہو تو فریقِ ثانی اس سے بخوبی واقف ہو جائے۔ اس میں اسے کوئی شبہ نہ رہے۔ جس طرح تم پر یہ بات واضح ہے کہ اب معاہدہ نہیں رہا، اسی طرح اس پر بھی واضح ہو جائے۔ اس کے خلاف جنگی کارروائی کرنی بھی ہو تو اس کھلے اعلان کے بعد ہی کی جائے۔ حضرت معاویہؓ اور رومیوں کے درمیان ایک مدت کے لیے معاہدۂ امن تھا۔

---

[1] ابن حجر، فتح الباری ۶/ ۲۰۰

حضرت معاویہؓ ان کی سرکوبی کے لیے فوج لے کر روانہ ہوگئے اور یہ چاہا کہ جیسے ہی معاہدہ کی مدت پوری ہو حملہ کر دیا جائے۔ اس اثنا میں ایک شخص اپنے گھوڑے کو دوڑاتا ہوا پہنچا اور کہا اللہ اکبر! معاہدہ پورا کرنا ہوگا، دھوکا نہیں دیا جا سکتا۔ یہ حضرت عمرو بن عبسہؓ تھے حضرت معاویہؓ نے ان سے دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنا ہے "کسی قوم سے عہد و پیمان باندھا جائے تو جب تک مدت پوری نہ ہو ہرگز اسے کھولا نہ جائے اور اس پر حملہ نہ کیا جائے۔ یا یہ کہ معاہدہ کو اس طرح ختم کر دیا جائے کہ فریق ثانی کو شک و شبہ نہ رہے اور ہماری طرح وہ بھی جان لے کہ معاہدہ ختم ہوگیا ہے"۔ اس حدیث کے سننے کے بعد حضرت معاویہؓ اس مہم سے لوٹ آئے[1]۔ مدتِ صلح میں جنگ کے ارادہ سے حضرت معاویہؓ کے سفر کو بھی حضرت عبسہؓ نے معاہدہ کی خلاف ورزی قرار دیا۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ فریق ثانی کی طرف سے عہد شکنی کے آثار ظاہر ہونے لگے ہوں، لیکن اگر کھلم کھلا اس کا ارتکاب ہونے لگے اور مفادِ ریاست کے خلاف اقدامات شروع ہو جائیں تو سمجھا جائے گا کہ معاہدہ از خود ختم ہوگیا ہے۔ اب اسلامی ریاست اپنے تحفظ کے لیے ضروری اقدامات کی مجاز ہوگی۔ وہ اس کے خلاف اعلانِ جنگ بھی کر سکتی ہے[2]۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ پہنچنے کے بعد یہود سے معاہدہ کیا۔ اس معاہدے میں یہ بات شامل تھی کہ ان کے اور مسلمانوں کے درمیان نصح و خیر خواہی کا تعلق ہوگا اُن میں سے کوئی بھی اپنے حلیف کو نقصان نہیں پہنچائے گا اور وہ دشمن کا مل جل کر مقابلہ کریں گے[3]۔ لیکن اس معاہدے کی انھوں نے صریح خلاف ورزی کی۔ جنگ بدر میں مشرکینِ مکہ کو ہتھیار فراہم کیے۔ جب معاہدہ یاد دلایا گیا تو معذرت کرنے لگے کہ اس معاملے میں ہم سے چوک ہوگئی۔ دوبارہ معاہدہ ہوا لیکن جنگ خندق میں دشمنوں کو جنگ پر آمادہ کیا اور حملہ آوروں کا

---

[1] ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی الامام یبنہ وبین العدو عہد الخ، ترمذی، کتاب السیر، باب ماجاء فی الغدر، مسند احمد: ۴/ ۱۱۲، ۲۸۱

[2] قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: ۸/ ۲۲

[3] اس معاہدے کی تفصیلات آگے آرہی ہیں۔

ساتھ دیا۔[1]

جب اس طرح ایک سے دو مرتبہ ان سے عہد شکنی کا مظاہرہ ہوا تو ان سے جنگ کا حکم دیا گیا۔ ارشاد ہے:

اِنَّ شَرَّ الدَّوَآبِّ عِنْدَ	بے شک اللہ کے نزدیک بدترین جانور
اللّٰهِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَهُمْ	وہ ہیں جو حق کا انکار کرتے ہیں اور اس پر ایمان
لَا يُؤْمِنُوْنَ ۝ اَلَّذِيْنَ عٰهَدْتَّ	نہیں لاتے جن سے تم نے معاہدہ کیا اور
مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَهُمْ	وہ اپنا معاہدہ ہر بار توڑتے ہیں اور
فِيْ كُلِّ مَرَّةٍ وَّهُمْ لَا يَتَّقُوْنَ ۝	(اس کے نتائج سے) ڈرتے نہیں ہیں۔ پس
فَاِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ	اگر تم ان کو میدانِ جنگ میں پالو تو ان کو
فَشَرِّدْ بِهِمْ مَّنْ خَلْفَهُمْ	ایسی سزا دو کہ ان کے علاوہ جو اس
لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُوْنَ ۝	ذہنیت کے لوگ ہیں وہ بھی محتاط ہو جائیں۔
(الانفال: ۵۵-۵۷)	شاید یہ نصیحت حاصل کریں۔

یہود کی ان سازشوں کے بعد معاہدے کو باقی رکھنے کا کوئی جواز نہیں رہ گیا تھا، انھوں نے اپنے رویہ سے ثابت کر دیا کہ ان کے خلاف فوجی کارروائی کرنے میں اسلامی ریاست حق بجانب ہے۔

بعض بین الاقوامی معاہدے

رسول اللہؐ نے جو معاہدے کیے وہ کئی طرح کے ہیں۔ ان کی شرائط میں بھی حسبِ حال فرق رہا ہے۔ بعض میں صرف امن و صلح کی بات طے ہوئی ہے، بعض میں خراج اور جزیہ جیسے مالی معاملات شامل ہیں۔ بعض میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کا فیصلہ ہوا ہے یہاں ان میں سے چند ایک معاہدے پیش کیے جا رہے ہیں۔

ہجرت کے بعد مدینہ پہنچنے پر رسول اللہؐ نے مہاجرین اور انصار کے مختلف قبائل کو ایک معاہدے کا پابند بنایا۔ اسی کے ساتھ آپ نے یہود سے بھی معاہدہ فرمایا۔ دونوں

---

[1] رازی، التفسیر الکبیر: المطبعۃ العامرہ، مصر ۴/۳۹۰

معاہدے ایک ہی تفصیلی معاہدے کا حصّہ تھے۔ یہود سے متعلق جو باتیں طے ہوئیں، اس کے بعض اجزا یہ ہیں:

ان یہود بنی عوف امة مع المومنین۔	بنوعوف کے یہود (اسی میں دوسرے قبائل بھی شامل تھے) مسلمانوں کے ساتھ مل کر ایک قوم ہیں۔[1]
للیہود دینھم وللمسلمین دینھم	یہود کے لیے ان کا اپنا دین اور مسلمانوں کے لیے ان کا اپنا دین ہوگا۔
ان بطانة الیہود کأنفسھم	یہود کے جن سے گہرے تعلقات ہیں وہ بھی ان ہی میں شمار ہوں گے۔
وان علی الیہود نفقتھم وعلی المسلمین نفقتھم وان بینھم النصر علی من حارب علی ھذہ الصحیفة، وان بینھم النصح والنصیحة والبر دون الإثم وانه لم یأثم امرء بحلیفه وان النصر للمظلوم	یہود اپنا خرچ اور مسلمان اپنا خرچ برداشت کریں گے۔ جو شخص اس صحیفے میں شامل طبقات کے خلاف جنگ کرے گا اس کے مقابلے ان کے درمیان تعاون ہوگا۔ ان کے درمیان نصح وخیرخواہی کا تعلق ہوگا۔ نیکی اور حسنِ سلوک بدی کی راہ میں رکاوٹ ہوں گے کوئی بھی شخص اپنے حلیف کے ساتھ غلط رویّہ اختیار نہیں کرے گا۔ جو مظلوم ہوگا اس کی حمایت کی جائے گی۔
ان الیہود ینفقون مع المومنین ما داموا محاربین۔	جنگ کی صورت میں مسلمانوں کے ساتھ یہود بھی خرچ کریں گے۔

---

[1] اس کا مطلب جیسا کہ علامہ ابوعبید قاسم بن سلام نے کہا ہے یہ ہے کہ یہود کو جنگ کی حالت سے سابقہ پیش آئے تو مسلمان معاہدے میں مذکور شرائط کے تحت ان کا مالی تعاون کریں گے۔ جہاں تک دین کا تعلق ہے تو دونوں کے دین الگ ہیں، جیسا کہ بعد کے جملے سے واضح ہے۔ کتاب الاموال: ص ۱۹۷

وان یثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحیفة	اس صحیفے میں شامل سبھی جماعتوں کے لیے مدینہ حرم ہوگا۔
وانه ما کان بین اهل هذه الصحیفة من حدث او اشتجار یخاف فساده وان مرده الی الله عزوجل والی محمد رسول الله صلی الله علیه وسلم[1]	اس صحیفے کے فریقوں کے درمیان کوئی بات ہو یا اختلاف پیدا ہو جائے جس سے بگاڑ اور فساد کا اندیشہ ہو تو معاملے کو اللہ عزوجل اور محمد رسول اللہ ﷺ کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔

اس معاہدے میں رسول اللہ ﷺ نے اسلامی ریاست کے سربراہ کی حیثیت سے یہود کو مذہبی آزادی اور حقوق کی ضمانت دی ہے اور ریاست کے تحفظ کی ذمے داری میں بھی انھیں شریک کیا ہے۔

یہود نے اس معاہدے کی پابندی نہیں کی، سازشوں میں لگے رہے اور ایک سے دو بار دشمن کا ساتھ دیا تو معاہدہ ختم کر دیا گیا اور ان سے جنگ ہوئی۔ رسول اللہ ﷺ نے انھیں مدینہ کے حدود سے باہر نکال دینا چاہا تو انھوں نے درخواست کی کہ انھیں مدینہ ہی میں رہنے دیا جائے۔ وہ آپ کو اپنے کھیتوں اور باغوں کی پیداوار کا نصف ادا کرتے رہیں گے۔ آپ نے ان کی یہ درخواست منظور کر لی اور فرمایا جب تک ہم چاہیں گے یہاں تمھیں رہنے دیں گے۔ اس شرط کے ساتھ وہ مدینہ میں رہے۔ حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں انھیں شام منتقل کر دیا۔[2]

اس معاہدہ کی نوعیت پہلے سے مختلف تھی۔

ذی قعدہ ۶ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ساتھیوں کے ساتھ عمرہ کے ارادے سے مکہ روانہ ہوئے لیکن حدیبیہ کے مقام پر مشرکین نے آپ کو مکہ میں داخل ہونے سے روک دیا۔ اس پر آپ کے اور ان کے درمیان صلح ہوئی، اسے صلح حدیبیہ کہا جاتا ہے۔ اس معاہدۂ صلح کی بعض دفعات کا ذکر اس سے پہلے آچکا ہے۔ بعض اور دفعات یہ تھیں۔ فریقین کے درمیان دس سال کے لیے جنگ بندی رہے گی تاکہ دونوں طرف کے

---

[1] ابن ہشام، سیرۃ النبیؐ ۲/ ۱۱۹ - ۱۲۳، کتاب الاموال ص ۱۹۵ - ۱۹۷

[2] بخاری، کتاب الحرث والمزارعۃ، باب اذا قال رب الارض اقرک ما اقرک اللہ الخ مسلم کتاب المساقاۃ والمزارعۃ

لوگ امن کے ساتھ رہ سکیں۔ اس مدت میں ایک دوسرے کے خلاف کسی بھی جنگی اقدام سے احتراز کیا جائے گا اور کسی قسم کی خفیہ حرکت یا سازش نہیں ہوگی۔

محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس سال حدیبیہ سے مدینہ لوٹ جائیں گے اور عمرہ نہیں کریں گے اور آیندہ آپ اور آپ کے ساتھی عمرہ کے لیے آئیں گے۔ صرف تین دن مکے میں قیام کرسکیں گے۔ وہ غیر مسلح ہوں گے، تلواریں نیام میں ہوں گی۔ کسی سوار کا جو ضروری سامان ہوتا ہے، اس کے علاوہ کوئی چیز اس کے ساتھ نہ ہوگی۔

مکّہ کے کسی فرد کو آپ اپنے ساتھ نہیں لے جاسکیں گے۔ البتہ آپ کے ساتھیوں میں سے کوئی مکّہ میں رہ جانا چاہے تو آپ اسے نہیں روکیں گے[1]

اس معاہدے میں بہ ظاہر فریقین کے درمیان مساوات نہیں ہے۔ قریش کے ناروا مطالبہ بھی مان لیے گئے ہیں۔ اس وجہ سے بعض صحابہ اس سے ناخوش اور کبیدہ خاطر بھی تھے۔ لیکن اس وقت مصالح کا یہی تقاضا تھا۔ ریاست کو بہرحال یہ حق حاصل ہے کہ وہ وقتِ ضرورت اس طرح کا معاہدہ بھی کرسکتی ہے۔ اس نے بعد میں فتح و کامرانی کے دروازے کھول دیے۔

امام ابو یوسف نے یہ معاہدہ بہت تفصیل سے نقل کیا ہے۔ اس کے شروع میں فرماتے ہیں:

قد وادع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قریشا عام الحدیبیۃ وامسک عن محاربتھم فللامام ان یوادع اھل الشرک اذا کان فی ذلک صلاح الدین والاسلام وکان یرجو أن یتالفھم بذلک علی الاسلام[2]	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے سال قریش سے صلح کی اور ان سے جنگ سے دست کش ہوگئے، لہٰذا امام کو یہ حق ہے کہ وہ اہلِ شرک سے مصالحت کرے، اگر اس میں دین اور اسلام کی بہتری ہو اور یہ توقع ہو کہ وہ اس کے ذریعہ انھیں اسلام سے مانوس اور قریب کرسکے گا۔

---

[1] بخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ الحدیبیہ۔ مسلم، کتاب الجہاد، باب صلح الحدیبیۃ۔ ابن ہشام، سیرۃ النبیؐ: ۳/ ۳۶۶، ۳۶۷

[2] کتاب الخراج ص ۲۰۷

اس معاہدہ سے کوئی مالی پہلو متعلق نہیں ہے۔ قیام امن کے لیے نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مال کی پیش کش کی ہے اور نہ قریش ہی کی طرف سے اس طرح کی کوئی شرط رکھی گئی ہے۔ بغیر مال کے اس نوعیت کا معاہدہ وقت ضرورت ہر زمانہ میں ہو سکتا ہے علامہ سیوطی شافعی نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ان الهدنة تعقد بغير مال[1] صلح مال کے بغیر منعقد ہو جاتی ہے۔

فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ وقت ضرورت مال دے کر بھی دشمن سے صلح ہو سکتی ہے یا نہیں؟ بعض ائمہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اس لیے کہ اس سے ریاست کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے اور یہ اس کے وقار کے منافی ہے۔ امام اوزاعی فرماتے ہیں: "مال دیے بغیر دشمن سے صلح جائز ہے جیسا کہ حدیبیہ میں صلح ہوئی تھی۔ اگر کوئی مجبوری ہو تو مال دے کر بھی صلح کی جا سکتی ہے ورنہ یہ صحیح نہیں ہے"۔ امام شافعی فرماتے ہیں "مسلمان کمزور ہوں اور وہ دشمن کا مقابلہ نہ کر سکتے ہوں تو اس سے صلح ہو سکتی ہے لیکن یہ صلح بغیر کسی مال کے ہوگی۔ کسی مسلمان کا اللہ کی راہ میں جان دینا شہادت ہے۔ اس لیے اس لیے اس سے گھبرانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسلام اس سے بلند و برتر ہے کہ مسلمان مال دے کر دشمن سے جنگ سے باز آنے کی درخواست کرے۔ ہاں اگر دشمن کی اس قدر کثرت ہو کہ مسلمانوں کو یہ خدشہ لاحق ہو جائے کہ وہ انھیں جڑ بیڑ سے اکھاڑ پھینکیں گے اور انھیں بالکل ختم کر کے رکھ دیں گے، تو یہ ایک طرح کی ضرورت اور مجبوری ہے۔ اس میں جواز کا پہلو نکلتا ہے۔ اسی طرح کوئی مسلمان اگر گرفتار ہو جائے اور فدیہ دے کر ہی رہائی حاصل کر سکتا ہو تو یہ اس کے لیے جائز ہے[2]

اس سے اتنی بات واضح ہے کہ شدید ضرورت کے تحت فدیہ دے کر بھی دشمن سے صلح ہو سکتی ہے۔ اسلامی ریاست کے لیے اپنے حالات و ظروف اور امت کے مفاد کے پیش نظر اس نوعیت کا اقدام از روئے شرع ناجائز نہ ہوگا۔ علامہ سیوطی کہتے ہیں کہ شریعت کا ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ کسی بڑے ضرر کو دفع کرنے کے لیے چھوٹے ضرر کو

---

[1] جلال الدین سیوطی، الاشباہ والنظائر، ص ۵۲۷ دار الکتب العلمیہ بیروت۔

[2] فتح الباری: ۶/۱۹۸۔

برداشت کرلیا جائے۔ اس کی ایک مثال یہ دی ہے:۔

ولو احاط الکفار بالمسلمین	اگر کفار مسلمانوں کو گھیر لیں اور ان کا
ولا مقاومۃ بھم جاز	مقابلہ نہ ہوسکتا ہو تو ان کے لیے مال دے
دفع المال الیھم وکذا	کر اس (صورت حال) سے بچنا جائز ہے۔
استنقاذ الاسری منھم	اسی طرح مال کے بغیر ان سے قیدیوں
بالمال اذا لم یمکن بغیرہ	کا چھڑانا ممکن نہ ہو تو (اس صورت میں
لان مفسدۃ بقائھم فی	بھی مال دے کر انھیں چھڑانا جائز ہوگا)
ایدیھم واصطلامھم	کیونکہ قیدیوں کا ان کے ہاتھوں میں ہونا
للمسلمین اعظم من بذل	اور ان کا مسلمانوں کو بیخ و بن سے اکھاڑ
المال [1]	پھینکنا مال خرچ کرنے کے مقابلہ میں بہت
	بڑی چیز ہے۔

علامہ ابوعبید کہتے ہیں کہ امام یا سربراہ مملکت اگر یہ دیکھے کہ مسلمانوں پر دشمن کے غلبے کا اندیشہ ہے اور فدیہ دے کر ہی اس سے بچا جاسکتا ہے تو اسے اس کا حق ہے۔ امام مسلمانوں کے مصالح کا نگراں ہے۔ وہ اس کے پیش نظر اس طرح کا اقدام کرسکتا ہے[2]

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ جب ضرورت تقاضا کر رہی ہو اور مسلمانوں کی ہلاکت یا قید و بند کا اندیشہ ہو تو مال کے ذریعہ صلح جائز ہے، جس طرح ایک فرد فدیہ (مال) دے کر امان حاصل کرسکتا ہے اسی طرح ریاست کے لیے بھی اس کے جواز سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس میں ریاست کی ذلت اور توہین کا پہلو نکل رہا ہو تو بھی قتل، گرفتاری اور غلامی سے بچنا ایک بڑا مقصد ہے۔ اس کی خاطر اسے برداشت کرنا چاہیے۔ علامہ ابوعبید اور علامہ ابن قدامہ نے اپنی تائید میں حسب ذیل واقعہ پیش کیا ہے۔

جنگ خندق میں مختلف قبائل نے چاروں طرف سے ایک ساتھ مدینہ پر حملہ کردیا تھا۔ ایک مہینے کے قریب انھوں نے مدینہ کو اپنے نرغے میں لے رکھا تھا۔ حالات نے

---

[1] سیوطی، الاشباہ والنظائر، ص ۸۷

[2] کتاب الاموال: ص ۱۵۸

زیادہ شدت اختیار کرلی تو آپ نے عیینہ بن حصن اور حارث بن مرّی کو، جو قبیلۂ غطفان کے سردار تھے، پیش کش کی کہ اگر وہ ان قبائل کا ساتھ چھوڑ دیں اور اپنے لوگوں کو لے کر واپس چلے جائیں، تو انھیں مدینہ کی کھجور کی پیداوار کا ایک تہائی دیا جائے گا۔ یہ چیز تحریر میں بھی آگئی تھی۔ لیکن اس پر فریقین کے اور گواہوں کے دستخط نہیں ہوئے تھے۔ آپ نے انھیں صرف اس کے لیے آمادہ کیا تھا۔ اسے قطعی شکل دینے سے پہلے انصار کے سردار سعد بن معاذؓ اور سعد بن عبادہؓ کو طلب فرمایا اور ان سے مشورہ کیا۔ انھوں نے عرض کیا کہ کیا آپ کی یہ خواہش ہے کہ ہم اس پر عمل کریں یا اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ اس پر عمل کرنا ہمارے لیے ضروری ہے یا آپ ہمارے مفاد میں یہ چاہتے ہیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا: قسم خدا کی میں نے تو تمہارے فائدے کے لیے سوچا ہے، سارا عرب ایک تیر سے تمہیں ہدف بنائے ہوئے ہے، ہر طرف سے قبائل تم پر ٹوٹ پڑے ہیں میں چاہتا ہوں کہ ان کی قوت کسی حد تک کم زور ہو۔ ان دونوں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول ہم بھی اور یہ بھی شرک میں مبتلا تھے، بت پرستی میں پڑے ہوئے تھے۔ اللہ کی عبادت نہیں کرتے تھے، بلکہ اس سے بے خبر تھے۔ اس حال میں بھی کبھی انھوں نے اس کی ہمت نہیں کی کہ ہماری پیداوار میں سے کوئی کھجور کھا سکیں۔ سوائے اس کے کہ وہ ہمارے مہمان ہوں یا ہم سے خرید کر کھائیں۔ اب جبکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اسلام کے ذریعہ قوت بخشی ہے، ہمیں ہدایت سے نوازا ہے، دین اسلام کے ذریعہ اور آپ کے ذریعے سربلندی عطا کی ہے تو کیا ہم اپنا مال انھیں پیش کر دیں؟ ہم تو ان کے مقابلے میں تلوار اٹھائیں گے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ فیصلہ فرما دے۔ آپ نے ان کا مشورہ قبول فرمایا اور کہا کہ تم بہتر سمجھ سکتے ہو۔ حضرت سعد بن معاذؓ نے تحریر لی اور مسودہ کو مٹا دیا اور کہا کہ وہ ہمارے خلاف جو چاہیں کریں۔[1]

علامہ ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں اگر بذریعۂ مال صلح کرنا فی نفسہٖ جائز نہ ہوتا تو اسے آپ حضرت سعد بن معاذ اور سعد بن عبادہ کے سامنے مشورے کے لیے پیش ہی نہ فرماتے۔[2]

جنگی قیدیوں کا تبادلہ

بین الاقوامی سطح پر جنگی قیدیوں کے تبادلے اور ان کی رہائی کے لیے معاہدے ہوتے ہیں۔

---

[1] ابن ہشام، سیرۃ النبیؐ: ۳/۲۳۹، ۲۴۰، کتاب الاموال: ص ۱۵۸، ۱۵۹

[2] ابن قدامہ، المغنی: ۸/۴۶۰، ۴۶۱

اسلامی ریاست اس طرح کے معاہدے کرسکتی ہے۔ وہ اپنے جنگی قیدیوں کو چھڑانے کی ممکنہ حد تک کوشش کرے گی۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں:

یجب فداء اسریٰ	مسلمان قیدیوں کا چھڑانا واجب ہے
المسلمین اذا امکن	اگر اس کا امکان ہو۔

مزید فرماتے ہیں کہ یہی رائے حضرت عمر بن عبدالعزیز، امام مالک، اسحٰق راہویہ کی ہے۔[1]

اس سلسلہ کے بعض واقعات یہاں پیش کیے جارہے ہیں:

حضرت سلمہ بن اکوع بیان کرتے ہیں کہ ایک غزوہ میں جو حضرت ابوبکرؓ کی سربراہی میں بھیجا گیا تھا، ہم نے دشمن پر حملہ کیا۔ جنگ کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے غنیمت میں مجھے بنوفزارہ کی ایک لونڈی دی جو بہت خوبصورت تھی۔ میں اسے لے کر مدینہ پہنچا۔ بازار میں رسول اللہؐ سے میری ملاقات ہوئی۔ آپؐ نے فرمایا سلمہ، یہ عورت مجھے دے دو، دوسرے روز بھی آپ نے یہی بات فرمائی۔ میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول، یہ آپ کی ہے۔ میں نے اس سے کوئی جنسی تعلق نہیں قائم کیا ہے۔ یہ لڑکی آپ نے مجھ سے لی اور اس کے عوض مسلمان قیدیوں کو جو مکہ میں گرفتار تھے رہا کرایا۔[2]

حضرت عمران بن حصین کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کا ایک آدمی فدیہ میں دے کر دو مسلمان قیدیوں کو چھڑایا۔[3]

اسلامی ریاست مال کے عوض دشمن کے قیدیوں کو رہا کرسکتی ہے یا نہیں۔ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک، امام اوزاعی اور سفیان ثوری نے اسے ناپسند کیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس سے دشمن کی قوت میں اضافہ ہوگا۔ لیکن حضرت حسن بصری اسے صحیح سمجھتے ہیں۔ ان کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے چالیس قیدیوں کو جو اچھے شہ سوار اور تیرانداز تھے، فدیہ لے کر رہا کردیا۔ جب حضرت عمرؓ نے اس کے متعلق ان سے دریافت فرمایا تو کہا کہ وہ ہماری فوج کو بھی کوئی دھوکا دے سکتے تھے۔

---

[1] ابن قدامہ، المغنی ۸/۴۴۵

[2] مسلم، کتاب الجہاد والسیر، باب التنفیل و فداء المسلمین بالاساریٰ۔ ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب الرخصۃ فی المدرکین یفرق بینہم۔

[3] ترمذی، کتاب السیر، باب ماجاء فی قتل الاساریٰ۔

اس لیے میں نے فدیہ لے کر انھیں رہا کر دیا اور مسلمانوں کے درمیان شریعت کے مطابق مال تقسیم کر دیا۔ حضرت عمرؓ نے اس سے اتفاق کیا۔[1]

جو قوم جنگ نہ کرے اس سے جنگ نہ کی جائے

کسی ملک سے اسلامی ریاست کو خطرہ نہ ہو یا اس کے مصالح کا تقاضا ہو کہ اس کے ساتھ امن کا معاملہ رہے تو اسلامی ریاست اس سے خواہ مخواہ کشمکش مول نہ لے گی۔ جیسا کہ حبشہ اور ترک کے معاملہ میں کیا گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایت فرمائی۔

اترکوا الحبشة ما ودعوکم واترکوا الترک ما ترکوکم[2]

اس حدیث میں صاف کہا گیا ہے جب تک یہ ریاستیں اسلامی ریاست کے معاملات میں دخل انداز نہیں ہو رہی ہیں اور اس سے الگ تھلگ اور کنارہ کش ہیں اس لیے ان سے محاذ آرائی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس طرح کی ریاستوں سے صلح کے معاہدے بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن کسی مرحلے میں وہ اسلامی ریاست کے خلاف ہم جوئی شروع کر دیں اور اس پر یلغار کر دیں تو ریاست کا دفاع از روئے شرع ضروری ہے۔ حملہ آور کا جواب پوری قوت سے دیا جائے گا۔

اسلامی ریاست بے شک ایک نظریاتی ریاست ہے لیکن اسے ایک جنگ جو ریاست کی شکل میں پیش کرنا بڑی زیادتی ہے۔ اس نے ہر حال میں نہ تو جنگ کو لازم قرار دیا ہے اور نہ ہر ایک سے اعلانِ جنگ کیا ہے۔ وہ آزادیِ فکر و عمل کو انسان کا بنیادی حق مانتی ہے۔ اس کے لیے اس نے دعوت و تبلیغ کا راستہ اختیار کیا ہے اور اسی کے ذریعہ وہ اپنے حق میں فضا ہموار کرنا چاہتی ہے۔ حالات کے تحت اس نے جنگ و صلح کے اقدامات بھی کیے ہیں، امن و امان کے معاہدے بھی کیے ہیں اور غیر جانب دار بھی رہی ہے۔ وہ وسیع آفاقی تصور کے تحت سیاسی اقدامات کرتی ہے اور اس میں اپنے مفادات کو نظر انداز نہیں کرتی اور نہ اس کی اس سے توقع کی جا سکتی ہے۔ دنیا کی ہر ریاست اپنے مفادات کو سامنے رکھ کر ہی بین الاقوامی معاہدے کرتی ہے۔ اسلامی ریاست کو بھی یہ حق ہے کہ وہ بین الاقوامی معاملات میں اپنے مفادات کی نگرانی کرے اور اس کے تحت فیصلے کرے۔ اسے اپنے مفادات کو نظر انداز کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

---

[1] ابو عبید، کتاب الاموال ص ۱۲۲

[2] ابو داؤد، کتاب الملاحم، باب فی النہی عن تہییج الترک والحبشہ

تحقیق وتنقید

تفسیر روض الجنان - ایک تجزیاتی مطالعہ

پروفیسر کبیر احمد جائسی

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں نافع بن بُدَیل بن ورقا خزاعی ایک مشہور صحابی گذرے ہیں۔ اُن کے اخلاف میں کچھ حضرات اپنے وطن اصلی سے ہجرت کر کے ایران آگئے۔ یہ لوگ تین شہروں نیشاپور، بیہق اور رَے میں بس گئے، جو شاخ رَے میں بس گئی تھی اُسی کے ایک گھرانے میں چھٹی صدی ہجری میں جمال الدین حسین نام کے ایک بچّے نے آنکھیں کھولیں، اُس کے والد کا نام علی اور دادا کا محمد تھا۔ تعلیم وتربیت کے تمام مراحل طے کرنے اور سنِ رشد کو پہونچنے کے بعد یہی بچّہ ابوالفتوح رازی کے نام سے مشہور ہوا جس کا شمار اکابر شیعہ علماء میں ہوتا ہے۔ افسوس ہے کہ ابوالفتوح رازی کا سال ولادت ووفات دونوں ضبط تحریر میں نہ لایا جا سکا۔ ہمارے زمانے کے ایک محقق ڈاکٹر عسکر حقوقی نے "تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی" کے نام سے کئی جلدوں میں ایک کتاب تحریر کی ہے اُس میں انھوں نے ابوالفتوح رازی کے بارے میں بڑی دیدہ ریزی کے ساتھ بکھری ہوئی معلومات کو جمع کر دیا ہے۔ ان کی تحقیق کے مطابق ابوالفتوح رازی کی وفات ۵۵۴ھ اور ۵۶۰ھ کے درمیانی وقفے میں ہوئی ہوگی۔

اپنے زمانہ کے مشہور شیعہ عالم ہونے کے باوجود ابوالفتوح رازی کی زندگی کے حالات محفوظ نہیں ہیں۔ صرف اتنا معلوم ہے کہ وہ عوام کے مذہبی عقائد کی اصلاح کے لیے وعظ گوئی میں اپنی زندگی کا بیشتر وقت صرف کرتے اور وعظ گوئی سے جو وقت بچ رہتا اُس کو تصنیف وتالیف کی نذر کرتے۔ ان کی تصانیف کے سلسلے میں بھی محققوں کے درمیان اختلاف ہے۔ "روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن" اور "رسالۂ یوحنّا" کے بارے میں تو یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ چکی ہے کہ یہ ابوالفتوح رازی ہی کی تصانیف ہیں۔ موخر الذکر کتاب مسئلہ امامت پر ہے اور ایک نصرانی یوحنّا کی جانب

سے لکھی گئی ہے جو مسلمان ہو کر مختلف اسلامی فرقوں کا مطالعہ کر کے اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ مذہب اثنا عشری ہی برحق ہے۔ اِن تصانیف کے علاوہ ڈاکٹر عسکر حقوقی نے اُن سے منسوب دو اور رسالوں کا ذکر کیا ہے جن سے صَرف نظر کیا جاتا ہے۔

ابوالفتوح رازی کے دو فرزندوں کے نام تاریخ کے صفحات میں محفوظ رہ گئے ہیں۔ بڑے صاحبزادے کا نام شیخ صدرالدین علی تھا جو ایک متدین فرد ہونے کے ساتھ ساتھ فقیہ بھی تھے۔ دوسرے صاحبزادے شیخ تاج الدین محمد تھے جن کو اُن کے زمانے کے لوگوں نے "مرد فاضل و باورع" قرار دیا تھا۔ اُن کے اخلاف کے بارے میں اِس سے زیادہ کسی اور بات کا علم نہیں۔

ابوالفتوح رازی ساری عمر اپنے مولد رَے ہی میں قیام پذیر رہے اور وہیں وفات پائی۔ اُن کی قبر امام زادہ عبدالعظیم حسنی کے مرقد کے جوار میں ہے۔ ڈاکٹر عسکر حقوقی نے حدیقۃ الشیعہ کے مصنف مُلّا احمد اردبیلی (م ۹۹۳ھ) کے حوالے سے تحریر کیا ہے کہ جب اردبیلی کا گذر اصفہان سے ہوا تو انھوں نے مشاہدہ کیا کہ اصفہان کے لوگوں نے ابوالفتوح عجلی شافعی کے مرقد کو ابوالفتوح رازی کا مرقد سمجھ لیا ہے اور "شیعہ عوام اپنے اجداد کی عادت کے مطابق ایک سنّی صوفی کے مرقد کی زیارت کے لیے جوق در جوق جاتے ہیں"۔ یہ دسویں صدی ہجری کا ذکر ہے اب اِس طرح کی کوئی غلط فہمی اہلِ علم یا عوام کے درمیان نہیں ہے اور یہ بات مان لی گئی ہے کہ ابوالفتوح رازی اپنے مولد رَے ہی میں مدفون ہیں۔

ابوالفتوح رازی کی شہرت کا سارا دارومدار اُن کی تفسیر روض الجنان پر ہے یوں تو اس تفسیر کے بہت سے مخطوطے دنیا کے مختلف کتابخانوں میں محفوظ ہیں لیکن اِن میں سے دو انتہائی اہمیت کے حامل ہیں۔ یہ دونوں نسخے کتابخانۂ آستان قدس رضوی میں ہیں جن میں سے ایک کی کتابت ۵۵۶ھ/۱۱۶۱ء میں اور دوسرے کی ۵۵۷ھ/۱۱۶۲ء میں ہوئی تھی۔ ان دونوں مخطوطوں کی تاریخی اہمیت ہے ممکن ہے کہ اِن کی کتابت مصنف کے عہد حیات ہی میں ہوئی ہو، اگر یہ قیاس درست نہیں ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ مفسر کے انتقال کے دو تین ہی برس کے بعد اِن کی کتابت ہوئی تھی۔ اِن دو مخطوطوں کے علاوہ اِس کتابخانہ میں روض الجنان کے اور بھی مخطوطے محفوظ ہیں جن میں وہ دو جلدیں خاص

طور سے قابل ذکر ہیں جن کی کتابت ۹۴۷ اور ۹۴۹ھ میں ہوئی تھی۔

علاوہ بریں نسخۂ مجلس شورای ملیؔ بھی ہماری خاص توجہ کا مستحق ہے جو نصف اوّل قرآن کی تفسیر ہے اگرچہ خود اس مخطوطے کی کتابت ۱۰۵۸ھ میں ہوئی ہے مگر چونکہ یہ مخطوطہ ۶۱۵ھ کے مکتوبہ ایک مخطوطہ سے نقل کیا گیا ہے اِس لیے اُس کو مصنف کے انتقال کے نصف صدی بعد کا متن قرار دیا جا سکتا ہے اور یہی قدامت اِس مخطوطے کو اہمیت کا حامل قرار دیتی ہے۔

بعد کے کتابت کیے ہوئے مخطوطوں میں کتابخانۂ سلطنتی کا نسخہ بھی شامل ہے جو چار جلدوں میں ہے اور دو الگ الگ کاتبوں نے ۱۳۰۷ھ اور ۱۳۰۹ھ میں مکمل کیا تھا۔ ایران میں روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن کا جو متن شائع کیا گیا ہے اُس کی اساس اسی مخطوطے کے متن پر رکھی گئی ہے۔

ہندوستان میں بھی ابوالفتوح رازی کی تفسیر کے دو مخطوطے محفوظ ہیں۔ ایک پٹنہ کے خدابخش لائبریری میں اور دوسرا علی گڈھ کی مولانا آزاد لائبریری میں بوخراذکر نصف آخر کی تفسیر ہے جس پر کوئی ترقیمہ بھی نہیں ہے۔ خدابخش کے مخطوطے کے شروع کے دو صفحات غائب ہیں یہ مخطوطہ سورۂ بقرہ سے لے کر سورۂ کہف تک کی تفسیر پر مشتمل ہے اور اِس کی کتابت ۷۳۴ھ/۱۳۳۴-۳۴ء میں ہوئی تھی یعنی محتاط اندازہ کے مطابق مصنف کے انتقال کے پچھتر سال بعد۔ سی۔ اے۔ اسٹوری کی انگریزی کتاب پرشین لٹریچر کا جو فارسی ترجمہ[1] ایران سے شائع ہوا ہے اس کے صفحہ ۱۱۶ پر اس مخطوطے کا ذکر ہے مگر کسی غلط فہمی کی بنا "ذخیرۂ سبحان اللہ خاں" کے محفف کو بجائے "سبح" سے ظاہر کرنے کے "صبح" سے ظاہر کیا گیا ہے۔ اِن مخطوطوں کے علاوہ کم از کم دس مخطوطے اور بھی دریافت ہو چکے ہیں جو قدامت کے لحاظ سے اہمیت نہیں رکھتے اس لیے اُن سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔

ابوالفتوح رازی کی زیر بحث تفسیر بیسویں صدی عیسوی کے ابتدائی برسوں میں مظفرالدین شاہ قاچار کے حکم سے شائع کی گئی تھی جس کا ذکر ڈاکٹر عسکر حقوقی نے

---

[1] موسسۂ مطالعات وتحقیقات فرہنگی، تہران، ۱۳۶۲ھ ش (۸۴ - ۱۹۸۳ء)

اپنی کتاب "تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی" مطبوعہ ۱۳۴۶ھ ش مطابق ۱۹۶۸ء کیا ہے، اس سنہ کے بعد سے ۱۹۸۴ تک اس کی جتنی اور اشاعتیں ہوئی ہیں اُن کا ذکر "ادبیات فارسی" (سی۔ اے۔ اسٹوری کی انگریزی کتاب پرشین لٹریچر کا اضافوں کے ساتھ ترجمہ) میں موجود ہے ہم مطبوعہ اشاعتوں کی تفصیل اسی کتاب کی روشنی میں پیش کر رہے ہیں۔ یہاں اس امر کا ذکر ضروری ہے کہ "ادبیات فارسی" کی اشاعت کے بعد کی "روض الجنان" کی اشاعتوں تک ہماری دسترس نہ ہوسکی اس لیے اس فہرست کو مکمل نہ سمجھنا چاہیے۔

۱۹۰۱ء میں قاچاری بادشاہ مظفرالدین شاہ نے فرمان جاری کیا کہ ابوالفتوح رازی کی تفسیر جو اُس وقت تک غیر مطبوعہ تھی شاہی مطبع سے شائع کی جائے۔ اس حکم کی تعمیل میں مذکورہ تفسیر کو پانچ جلدوں میں شائع کرنے کا منصوبہ بنایا گیا۔ جنوری ۱۹۰۷ء میں مظفرالدین شاہ نے اس دنیا کو خیرباد کہا اُس وقت تک اس تفسیر کی جلد اول اور دوم شائع ہوچکی تھیں اور تیسری کی طباعت ہو رہی تھی اور ۳۷۱ صفحات چھپ چکے تھے۔ اُس وقت کے ایران کے سیاسی حالات کی وجہ سے قاچاریوں کے عہد حکومت میں اس کام کو مکمل نہ کیا جاسکا۔ جب رضا شاہ کبیر کی حکومت قائم ہوگئی اور ایران میں امن وامان کا دور دورہ ہوا تو رضا شاہ کبیر کے حکم سے اس نامکمل کام کو ۱۳۱۵ھ ش (۳۷-۱۹۳۶ء) میں مکمل کیا گیا اور چوتھی اور پانچویں جلدیں شائع ہوکر منظر عام پر آئیں۔ ان جلدوں کی تقسیم اس طرح کی گئی ہے۔ پہلی جلد سورۂ فاتحہ سے سورۂ نساء کے ایک حصّے تک کے ترجمہ و تفسیر پر مشتمل ہے۔ دوسری جلد سورۂ نساء کے بقیہ حصّے سے شروع ہوکر سورۂ توبہ پر ختم ہوتی ہے۔ تیسری جلد کی ابتدا سورۂ یونس کے ترجمہ وتفسیر سے ہوتی ہے اور اختتام سورۂ مومنون کے ترجمہ وتفسیر پر۔ چوتھی جلد سورۂ نور سے سورۂ شعراء تک اور پانچویں جلد سورۂ زخرف سے سورۂ الناس تک کے ترجمہ وتفسیر پر مشتمل ہے۔

اس تفسیر کی دوسری اشاعت دس جلدوں میں ہوئی جو ۱۹۲۱ء سے لے کر ۱۹۴۳ء تک کے عرصہ میں منظر عام پر آتی رہیں۔ ابوالفتوح رازی کی تفسیر کے اس متن کو تہران یونیورسٹی کے استاد مہدی الٰہی قفشہ[1] نے مرتب فرمایا ہے۔ اسی متن کو ۱۳۳۵ھ[2] ش مطابق ۵۷-۱۹۵۶ء

---

[1] "ادبیات فارسی" میں قفشہی لکھا ہے ہم نے چاپ دوم کے سرورق کے مطابق یہ لفظ لکھا ہے۔

[2] یہ سنہ "ادبیات فارسی" میں درج ہے جو صحیح نہیں ہے۔ چاپ دوم کی پہلی جلد فروردین ۱۳۲۰ھ ش=

میں پھر دس جلدوں میں شائع کیا گیا۔ اس کے دس گیارہ برسوں کے بعد حاجی میرزا ابوالحسن شعرانی کا مرتب کردہ متن ۱۳۴۷ھ ش مطابق ۱۹۶۸ء گیارہ جلدوں میں شائع ہو کر منظر عام پر آیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۶۸ء کے بعد سے "ادبیات فارسی" کی سال اشاعت (۱۹۸۴ء) تک کوئی اور نئی اشاعت منظر عام پر نہیں آئی اسی لیے کسی اور مطبوعہ متن کا ذکر کتاب میں نہیں ملتا۔

فارسی زبان کے معلوم تفسیری سرمایے میں یہ وہ پہلی تفسیر ہے جو کسی شیعہ عالم کے قلم کی مرہون منت ہے۔ اس سے پہلے کی صدیوں میں ایرانی شیعہ علماء نے عربی زبان میں کلام پاک کی تفسیریں لکھی تھیں جن میں سے بعض بعض اب بھی موجود ہیں لیکن گمان غالب یہ ہے کہ ابوالفتوح رازی سے پہلے کسی شیعہ عالم نے فارسی زبان کو تفسیری نکات بیان کرنے کا اہل نہیں سمجھا تھا۔ ابوالفتوح رازی وہ پہلے شیعہ عالم ہیں جنھوں نے اپنی مادری زبان میں کلام پاک کی تفسیر لکھ کر اُس سلسلے کا آغاز کیا جس کو اُن کے ہم وطن آج بھی جاری رکھے ہوئے ہیں۔

یہاں اس بات کا بھی ذکر ضروری ہے کہ پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کے ایران میں مذہبی مناقشات کا دور دورہ تھا۔ ایک طرف شیعہ اور سُنی برسرپیکار تھے تو دوسری طرف سنیوں میں احناف اور شوافع ایک دوسرے کے لیے شمشیر بے نیام بنے ہوئے تھے۔ ابوالفتوح رازی نے مناقشات کے اسی دور میں روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن کی تالیف کی ہے مگر چونکہ وہ وعظ گوئی کے ذریعہ اپنے مذہب کی ترویج و اشاعت میں منہمک تھے اس لیے انھوں نے اپنی تالیف کا انداز بیان کم سے کم مناظرانہ ہونے دیا ہے۔ علاوہ بریں جہاں جہاں ضرورت محسوس کی ہے وہاں وہاں جناب عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت عمر اور حضرت عبداللہ ابن عمر رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کی بھی بیان کردہ روایات کو نقل کرنے سے گریز نہیں کیا ہے اور ان حضرات کا نام ادب و احترام سے لیا ہے۔

ابوالفتوح رازی کی اس فارسی تفسیر کی لسانی اہمیت بھی ہے۔ اس تفسیر کے غائر مطالعے سے اُس زمانے کی فارسی زبان کا بڑا اچھا اور اہم مطالعہ کیا جا سکتا ہے اس کام کو

میں شائع ہوئی تھی سنہ عیسوی کے لحاظ سے یہ سنہ ۵۲ ـ ۱۹۵۱ قرار پاتا ہے۔

بڑی حد تک ڈاکٹر عسکر حقوقی نے انجام دے دیا ہے۔ جن حضرات کو اس موضوع سے خصوصی دلچسپی ہو اُن کو ڈاکٹر عسکر حقوقی کی کتاب "تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی" کی تینوں جلدوں کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے۔ یہ مطالعہ چونکہ ہمارے موضوع سے خارج ہے اس لیے ہم۔ یہاں چند اُن کلمات وفقرات کو نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں جو یا تو آج متروک ہو چکے ہیں یا جن کے معنی بدل چکے ہیں۔ یہ سب کے سب ڈاکٹر عسکر حقوقی کی کتاب سے ماخوذ ہیں۔

آتش زنہ = چقماق، آخرینان = متاخرین، احتمال کردن = تحمل کردن (برداشت کرنا)، آسمانہ خانہ = سقف (چھت)، اعتبار گرفتن = عبرت گرفتن (عبرت حاصل کرنا) انداخت = تدبیر، یہی لفظ توجہ اور التفات نہ کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے بارنہادن = وضع حمل (جننا)۔ بشولیدہ = آشفتہ، پریشان، بیدیدگی = نابینائی، بیران = ویران، پاتہی = پابرہنہ، پاتلچہ = پاتلہ، پاتیلہ (پتیلہ)، پس رَوی = پیروی، پی گر = پیرو، تاسہ = آرزو، تقصیر کردن = کوتاہ کردن (چھوٹا کرنا) تنگ رسیدن۔ بہت نزدیک ہو جانا، چراغ پای = ڈیوٹ، خوار = آسمان، درحال خود یافتن = حالِ نزع، درخت سنب = موریانہ (دیمک) دندان کُند شدن = ناامید شدن، رودکان = امعاء (انتڑیاں)، زیر = کم تراز (سے کم)، ستبہ = قوی ہیکل اور دلیر مرد، شبیازہ = چمگادڑ، شموس = سرکش، عبر کردن = عبور کردن (پار کرنا) غنیمت کردن = مال کو غنیمت میں لے جانا فرمان یافتن = مُردن (مرنا)، کراتین = عنکبوت (مکڑی)، کوف = بوم (اُلّو)، گرم گاہ = میانۂ روز (دوپہر)، لنگ = عدل، مرجو = مرجمک (مسور)، نشاط کردن = میل داشتن (راغب ہونا)، ہژیر = خوب، پسندیدہ، ہمت کردن = ارادہ کردن، ہم سنگ = ہم وزن، واپس بعداز (اس کے بعد)، ورزا = گاورز (بَیل)، یاسہ = تمنا اور آرزو:

ڈاکٹر عسکر حقوقی نے الف بائی ترتیب سے ایسے الفاظ وفقرات کی ایک طویل فہرست مرتب کی ہے۔ ہم نے نمونے کے طور پر ہر حرف کے دو ایک الفاظ نقل کر دیے ہیں۔ صرف درج بالا الفاظ کے مطالعے سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ باوجود اس کے کہ ابوالفتوح رازی کا طرز تحریر صاف، سادہ اور رواں ہے اور باوجود اس کے کہ انھوں نے اپنے مباحث میں پیچیدگی نہیں پیدا ہونے دی ہے، آج کے زمانے میں اُن کی تفسیر سے

صحیح معنوں میں اُسی وقت استفادہ ممکن ہے جبکہ چھٹی صدی ہجری کے رَے اور نواحِ رَے کی فارسی زبان پر ایسی دسترس ہو کہ "عبر کردن" کو "عبور کردن" اور "نشاط کردن" کو "میل داشتن" سمجھا جا سکے اگر کسی کا علم اس کے برعکس ہوا تو نتیجہ معلوم۔

یہاں پر دو اور باتوں کا چند الفاظ میں ذکر کر دینا ضروری ہے۔ ڈاکٹر عسکر حقوقی نے ابوالفتوح رازی کے سر پر دستار فضیلت باندھتے ہوئے اُن کی تفسیر کا چند دوسری تفسیروں سے موازنہ و مقابلہ بھی فرمایا ہے اور روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن پر تفصیل سے اظہار خیال کرتے ہوئے یہ اطلاع فراہم کی ہے کہ ابوالفتوح رازی کی تفسیر، ابی جعفر محمد بن حسن علی الطوسی (م: ۴۶۰ھ) کی عربی تفسیر التبیان فی تفسیر القرآن سے بہت متاثر ہے مگر اس کے باوجود اُس کو سرقہ نہیں کہا جا سکتا۔ سرقے کی بات درمیان میں یوں آئی کہ میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی نے اپنی کتاب قصص العلماء (سنہ تکمیل ۱۲۹۰ھ ق[1]) کے صفحہ ۳۲۸ پر ابوالفتوح رازی کا ذکر کرتے ہوئے امام فخر الدین رازی (۵۴۴ - ۶۰۶ھ ق) کے بارے میں جو گُل افشانی کی ہے اُس کا اردو ترجمہ یہ ہے "فخر الدین رازی نیشاپوری نے ابوالفتوح رازی کے مطالب کو چُرا کر اپنی تفسیر میں لکھا ہے[2]"۔ ڈاکٹر عسکر حقوقی نے "بعض دوسرے[3] لوگوں" کے اس خیال کو بھی نقل کیا ہے کہ فخر الدین رازی نے سرقے کے الزام سے بچنے کے لیے ابوالفتوح رازی کے مطالب پر تشکیکات کا اضافہ کر دیا ہے تاکہ ان کی تحریر ابوالفتوح رازی کی تحریر سے ممتاز و متمائز ہو سکے۔ خود ڈاکٹر عسکر حقوقی نے اپنے خیالات کو نسبتاً نرم الفاظ میں ظاہر کیا ہے اور لکھا ہے۔ فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر "مفاتیح الغیب" (یہ تفسیر، تفسیر کبیر کے نام سے بھی موسوم ہے۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ ڈاکٹر عسکر حقوقی نے جگہ جگہ روض الجنان.... کو "تفسیر کبیر" کے نام سے موسوم کیا ہے) لکھتے وقت ابوالفتوح رازی کی تفسیر کو سامنے رکھا ہے اور اُس سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے[4]۔

---

[1] فرہنگ معین ج ۶، طبع اول تہران ص ۱۴۶۸

[2] بحوالہ "تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱، ص ۱۹۶

[3] ڈاکٹر عسکر حقوقی نے یہ تحریر نہیں کیا کہ یہ "بعض دوسرے لوگ" کون ہیں؟

[4] "استفادہ ہای فراوانی کرد"

اپنی بات کو درست ثابت کرنے کے لیے انھوں نے ایک مثال بھی درج کر دی ہے لیکن صرف ایک مماثلت کی بنیاد پر کوئی حتمی حکم نہیں لگایا جا سکتا چونکہ یہ موضوع ہماری آج کی بحث سے براہِ راست کوئی تعلق نہیں رکھتا اس لیے اس سے صرفِ نظر کیا جاتا ہے۔

ایک بات اور، ابوالفتوح رازی، ترجمۂ تفسیر طبری سے نہ صرف یہ کہ واقف تھے بلکہ بعض بعض جگہوں پر انھوں نے اُس کا حوالہ بھی دیا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ترجمۂ تفسیر طبری اور روض الجنان کا تقابلی مطالعہ کر کے یہ دیکھا جائے کہ ابوالفتوح رازی نے ترجمہ تفسیر طبری سے کس حد تک استفادہ کیا ہے اور کس حد تک انحراف؟

طول بیانی ابوالفتوح رازی کی تفسیر کا طرۂ امتیاز ہے۔ انھوں نے کلام پاک کی سورتوں اور آیتوں کی شان نزول بیان کرنے، ارشادِ الٰہی سے فقہی اور اخلاقی نکات اخذ کرنے، اپنی تفسیر کو اہمیت کا حامل بنانے کے لیے بیشتر مقامات پر احادیث کا سہارا لینے کے علاوہ علم نجوم وغیرہ کے طول طویل بیان سے اپنی تحریر کو مزین کیا ہے اور وہ انداز بیان اختیار کیا ہے جو آج بھی ہمارے واعظوں کا مقبول ترین انداز بیان ہے اپنی نثر میں زور پیدا کرنے کے لیے ابوالفتوح رازی نے عربی اور فارسی کے جتنے اشعار اپنی تفسیر میں نقل کیے ہیں اُس کی نظیر شاید ہی کسی اور تفسیر میں مل سکے۔ ہم ابوالفتوح رازی کی تفسیر کے متن کے مطالعے کا آغاز اُن کی نقل کردہ ایک فارسی حدیث سے کرتے ہیں جو اُن کے مذہبی مسلک کی ترجمان بھی ہے اور اُن کی فارسی نگاری کی غماز بھی۔

"درخبری آید کہ رسول گفت: بار خدایا من ایشانرا (اصحاب کہف) تو انم دیدن؟" خدائے تعالیٰ گفت: "تو ایشانرا نہ بینی ولیکن وصی خود را با جماعتی از صحابہ آنجا فرست تا ایشانرا دعوت کنند، بادین و ایمان آورند تو" گفت: "بار خدایا چگونہ روند آنجا؟" خدای تعالیٰ گفت: "بساطی بیارد ایشانرا بر آنجا نشان و بادرا بفرمای تا ایشانرا بردارد و آنجا برد و آنجا برد" رسول علیہ السلام بفرمود: "تا بساطی بگسترند و ابوبکر را گفت بر یک گوشہ نشین و عمر را گفت بر یک گوشہ نشین و سلمانرا گفت بر یک گوشہ نشین و ابوذر را گفت بر یک گوشہ نشین و امیر المومنین علیؓ را گفت بر میانۂ بساط بنشین" صحابہ گفتند یا رسول اللہ خدای تورا فرمود کہ وصی خود

را با قومی صحابہ آنجا فرست، از میان ایناں وصی تو کیست ؟ گفت: "وصی من آنست کہ چون بر ایشان سلام کند جوابش دہند و چون سخن گوید با او مناظرہ کنند و آنان کہ وصی من نیستند ایشاں را دستوری نیست کہ با وی سخن گویند و جواب سلام او دہند[1]"

روایت ہے کہ رسول (اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا: "اے میرے مالک کیا میں اُن لوگوں (اصحاب کہف) کو دیکھ سکوں گا" اللہ تعالیٰ نے فرمایا" آپ اُن کو نہیں دیکھیں گے، لیکن صحابہ کی ایک جماعت کے ساتھ آپ اپنے وصی کو اُن کے پاس بھیجیں تاکہ وہ آپ پر اور آپ کے دین پر ایمان لانے کی اُن کو دعوت دیں" (آپ نے) پوچھا" اے میرے مالک وہ لوگ وہاں کس طرح جائیں" اللہ تعالیٰ نے فرمایا" ایک چٹائی لائیے اور اُن لوگوں کو اس پر بیٹھا لیجئے اور ہوا کو حکم دیجئے کہ وہ ان لوگوں کو اٹھالے جائے اور وہاں پہونچائے" رسول علیہ السّلام نے حکم دیا، چٹائی بچھائی گئی آپ نے ابوبکر کو حکم دیا کہ" چٹائی کے ایک کونے پر بیٹھو، عمر کو حکم دیا کہ" ایک کونے پر بیٹھو"، سلمان کو حکم دیا کہ" ایک کونے پر بیٹھو" ابوذر کو حکم دیا" ایک کونے پر بیٹھو اور امیر المومنین علی سے فرمایا کہ" چٹائی کے بیچوں بیچ بیٹھو" صحابہ نے عرض کیا" یا رسول اللہ، اللہ تعالیٰ نے آپ سے فرمایا ہے کہ اپنے وصی کو صحابہ کے ساتھ وہاں بھیجیں، اِن میں سے آپ کا وصی کون ہے؟" آپ نے فرمایا" میرا وصی وہ ہے جو، جب اُن کو سلام کرے تو وہ اس کا جواب دیں جب وہ اُن سے بات کرے تو وہ اُن سے بات[2] کریں اور وہ لوگ جو میرے وصی نہیں ہیں اُن کو اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ گفتگو کریں اور سلام کا جواب دیں[3]"

---

[1] جلد ۳ ص ۲۰۸۔ ہم نے یہ عبارت ڈاکٹر عسکر حقوقی کی کتاب کی دوسری جلد کے صفحہ ۳۲۵ سے نقل کی ہے۔

[2] یہاں مناظرہ کا لفظ قابل توجہ ہے ہم نے سیدھا سادا سا لفظ" بات" ترجمے کے لیے منتخب کیا ہے۔

[3] جو حضرات اس حدیث کا تفصیلی مطالعہ کرنا چاہیں وہ ڈاکٹر عسکر حقوقی کی کتاب کی تیسری جلد کے ص ۴۴۵، ۴۴۷ کا مطالعہ فرمائیں۔

شیعہ حضرات کے نزدیک حضرت علی کا وصی ہونا محتاج ثبوت نہیں ہے اور اس پر کوئی کلام نہیں کیا جاسکتا۔ ابوالفتوح رازی کی بیان کردہ اس حدیث میں جو بات باعث تعجب ہے وہ یہ ہے کہ چٹائی پر بیٹھنے والوں میں شیخینؓ کا نام تو ہے مگر حضرت عثمانؓ کا نہیں ہے۔ اگر وہ بھی اُس چٹائی پر ہوتے تو اُن پر بھی حضرت علی کا وصی ہونا منکشف ہو جاتا نجانے کس مصلحت سے حضرت عثمانؓ سے یہ بات پوشیدہ رکھی گئی۔ اس مقام پر اس بات کا دھرانا ضروری ہے کہ ابوالفتوح رازی بنیادی طور پر واعظ ہیں محدث نہیں اس لیے انھوں نے یہ اطلاع فراہم نہیں کی کہ یہ حدیث کن کن راویوں سے روایت ہوتی ہوئی اُن تک پہونچی ہے۔ پہلی صدی ہجری سے لے کر چھٹی صدی ہجری تک راویوں کا جو طویل سلسلہ ہے اُس سے لاعلم ہونے کی بنا پر ہم یہ کہنے سے قاصر ہیں کہ اس حدیث کا درجہ کیا ہے؟ مصدقہ ہے، غریب ہے، ضعیف ہے یا وضعی ہے؟ ممکن ہے کوئی شیعہ محدث اِس حدیث کی اصالت، کی تائید یا تردید کرسکیں۔ سردست ہم اس پر کسی تبصرے سے گریز کرتے ہیں۔ ہم نے اپنے زمانے کے دو مشہور ترین مجتہدوں مولانا کلب حسین صاحب مرحوم اور مولانا علی نقی صاحب مرحوم کی درجنوں مجلسیں سنی ہیں اِن دونوں بزرگوں نے حضرت علیؓ کے فضائل میں جو احادیث بیان کیں اور ان کے وصی ہونے کے جو نقلی اور عقلی ثبوت پیش کیے ان میں اس طرح کی کسی بات کا کوئی ذکر نہیں تھا۔

پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کے ایران کی ایک خاص خصوصیت یہ ہے کہ اُس کی سرزمین میں تصوف نے وہ عروج حاصل کیا جو پھر کسی زمانے میں حاصل نہ کرسکا۔ خراسان کے وسیع و عریض علاقے میں خصوصًا اور ایران کے دیگر علاقوں میں عمومًا تصوف کے نام لیواؤں کا وہ اژدھام ہوا کہ سانس لینا دشوار ہوگیا۔ شاعری ہو یا دوسرے علوم و فنون سب ہی تصوف کے مصطلحات اور کلمات و فقرات کو نہ صرف اپنانے لگے بلکہ خواہی نخواہی اپنے آپ کو طائفۂ صوفیہ میں شمار کرانے کی سعی و جہد میں مشغول ہوگئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اِن دونوں صدیوں میں جو فارسی تفسیریں عالم وجود میں آئیں، خواہ وہ سنّی علماء کی تحریر کردہ ہوں یا شیعہ علماء کی، متصوفانہ افکار و آرا سے گرانبار ہیں۔ ابوالفتوح رازی اگرچہ مذہبًا اثنا عشری شیعہ ہیں اور ان کے مذہب میں تصوف کی وہ حیثیت نہیں ہے جو سنّی مذہب میں ہے مگر ماحول کے اثر سے ان کی تحریر کردہ تفسیر تصوف کی بولی بولنے میں کسی سے پیچھے نہیں دکھائی دیتی۔ طوالت سے بچنے

کے لیے ہم یہاں صرف ایک نسبتاً مختصر مثال کو نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ اِس مثال میں انھوں نے تصوف کی زبان میں مومن و منافق کے فرق کو واضح فرمانے کی سعی کی ہے۔

"حاتم اصم گفت: مومن از ہمہ کس آیس بود مگر از خدای تعالیٰ و منافق بہمہ کس امید دارد مگر بخدای تعالیٰ و مومن عمل صالح می کند و می ترسد و منافق معصیت می کند و ایمن می باشد و مومن مال را سپر دین کند و منافق دین را سپر مال کند مومن طلب می کند مستحق را کہ چیزی باو دہد و منافق تغلّل می کند تا چیزی ندہد بکسی و مومن اطاعت می کند و می گرید و منافق معصیت می کند و می خندد مومن را خورد و خفت عبادتی باشد مومن زلّتی کند خطا از آن استغفار کند و منافق ہرگاہ قصد کند و اصرار کند مومن طالب سیاست بود منافق طالب ریاست بود مومن ہمہ کردباشد بگفت منافق ہمہ گفت بی کردسعی این در فکاک نفس خود بود و سعی او در ہلاک نفس خود بود مومن آنچہ کند خواہد کہ باز نگوید منافق آنچہ نہ کند خواہد کہ باز گوید چنانکہ خدای تعالیٰ گوید:

وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا

حاتم اصم کا قول ہے کہ مومن اللہ تعالیٰ کے علاوہ سب سے ناامید رہتا ہے اور منافق اللہ تعالیٰ کے علاوہ سب سے امید رکھتا ہے مومن نیک کام کرتا ہے پھر بھی (اللہ سے) ڈرتا رہتا ہے اور منافق گناہ کرتا ہے پھر بھی دیدہ دلیر رہتا ہے۔ مومن مال کو دین کی ڈھال بناتا ہے اور منافق دین کو مال کی ڈھال بناتا ہے۔ مومن کسی مستحق کی تلاش میں رہتا ہے کہ اُس کو کچھ دے اور منافق بہانے تراشتا رہتا ہے کہ کسی کو کچھ دینا نہ پڑے۔ مومن اطاعت کرتا اور آنسو بہاتا ہے منافق گناہ کرتا اور ہنستا ہے۔ مومن کے لیے کھانا اور سونا عبادت ہوتا ہے[1] مومن دھوکے سے اگر غلطی کرتا تو اس پر استغفار کرتا ہے اور منافق ہر گناہ عمداً کرتا ہے اور اس پر اصرار کرتا ہے۔ مومن انصاف خواہ ہوتا ہے اور منافق مطلق العنانیت پسند مومن

---

[1] معلوم ہوتا ہے کہ یہاں منافق کے بارے میں جو جملہ تھا وہ ڈاکٹر عسکر حقوقی سے نقل کرتے وقت چھوٹ گیا ہے۔

سکوت کامل اور سراپا عمل ہوتا ہے اور منافق سراپا گفتار و بے عمل ۔ اِس (منافق) کی کوشش ہوتی ہے کہ اپنے نفس کو آزاد چھوڑے رہے اور اُس (مومن) کی کوشش ہوتی ہے کہ اپنے نفس کو دبائے کچلے رہے۔ مومن جو کچھ کرتا ہے، چاہتا ہے کہ اس کا اعلان نہ ہو اور منافق جو کچھ نہیں کرتا ہے چاہتا ہے کہ اس کا بھی اعلان ہو۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

" اور تعریف چاہتے ہیں بن کیے پر "

گذشتہ سطور میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو الفتوح رازی کی وفات ۵۶۰ھ کے آس پاس ہوئی ہوگی۔ حاتم اصم کا سنہ وفات ۲۳۷ھ ہے یعنی ان کے اور ابو الفتوح رازی کے درمیان تین صدیوں کا بُعدِ مکانی ہے ۔ اِن دو حضرات میں سے ایک معلوم سُنّی ہے اور دوسرا شیعہ۔ دونوں ہی اپنے اپنے معتقدین کے حلقوں میں خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ شیعہ مفسر و واعظ کا زمانۂ حیات وہ دور پُرفتن ہے جب شیعہ سنّی ہی نہیں سُنّی سُنّی بھی نہ صرف دست و گریبان تھے بلکہ ایک دوسرے کے خون کے پیاسے بھی تھے۔ پھر بھی محسوس ہوتا ہے کہ اُس دور پُرفتن میں بھی ہمارے دور سے کہیں زیادہ مذہبی رواداری موجود تھی۔ ابو الفتوح رازی کی تفسیر اپنی تمام " اثنا عشریت " کے باوجود اُس مذہبی رواداری کی حامل نظر آتی ہے جو ہمارے اس " روشن خیالی " کے دور میں مفقود ہے ۔ ان کے یہاں ایسے ایسے صحابہؓ و صحابیاتؓ کی روایت کردہ احادیث کے حوالے ملیں گے جن کا نام بھی آج کے " روشن خیال " دور کے شیعہ علماء اپنے نوک قلم پر لانا پسند نہیں کرتے۔ یہی کچھ معاملہ انھوں نے سُنّی صوفیا کے ساتھ کیا ہے جس کی ایک چھوٹی سی مثال اوپر درج کی جا چکی ہے۔ ہماری اس تحریر سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ابو الفتوح رازی کی تفسیر میں شیعیت کی روح کارفرما نہیں ہے۔ یہ ایک راسخ العقیدہ شیعہ واعظ و مفسر کی تفسیر ہے جو دوسرے شیعہ مفسروں کی تفسیروں سے ممتاز و متمائز ضرور ہے کیونکہ اس میں مذہبی رواداری کا جذبہ بدرجۂ اتم دکھائی دیتا ہے۔

ہمارے مفسروں کو اپنی جولانیٔ طبع دکھانے کا بہترین موقع وہاں ہاتھ آتا ہے جہاں کلام پاک نے مجمل طور سے کسی گذشتہ واقعے کا قصص کے انداز میں ذکر کر دیا ہے ابو الفتوح رازی کی تفسیر روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن اس " وصف " سے نہ صرف یہ کہ

عاری نہیں ہے بلکہ دوسرے مفسروں کی جولانیٔ طبع کو میلوں پیچھے چھوڑ جاتی ہے اور اس جولانیٔ طبع کو اُن کی طول بیانی مہمیز کرتی ہے تو قاری اپنی تمام جودتِ طبع و تیز فہمی کے باوجود اُن کے فرمودات سے مکمل طور پر استفادہ کرنے سے قاصر رہتا ہے۔ ان کے یہاں بات سے بات اِس طرح نکلتی آتی ہے کہ قاری خواہی نہ خواہی حجرۂ ہفت بلا میں داخل ہو جاتا ہے جس سے نکلنا اُس کے بس سے باہر ہوتا ہے قصص کے موضوع سے دلچسپی رکھنے والے حضرات کے لیے ڈاکٹر عسکر حقوقی نے ابوالفتوح رازی کی تحریروں کو مرتب کر کے ایک خاصی ضخیم جلد شائع کر دی ہے جس کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہمارے اِس مفسر کو ایک مضمون کو کتنے رنگوں میں باندھنے کا فنکارانہ سلیقہ تھا۔ ہم نے طوالت سے بچنے کے لیے ان کی تحریر کے صرف ایک ایسے ٹکڑے کا انتخاب کیا ہے جس کی نظیر اُن کے یہاں ذرا کم ہی ملے گی۔ اس ٹکڑے کا عنوان مقام ابراہیم ہے جو درج ذیل ہے[1]:

"چون مدتی برآمد و اسماعیل بزرگ شد، و ہاجر فرمان یافت و جُرہمیان آنجا فرود آمدند و اسماعیل از ایشان زنی خواست و باخانہ برد، ابراہیم علیہ السّلام از سارہ دستوری خواست تا بیاید و اسماعیل را بہ بیند، سارہ گفت: رواست، بجر و بشرط آنکہ از اسپ فرو نیائی، و او ندانست کہ ہاجر ماندہ نیست۔ ابراہیم بہ او شرط کرد و بیامد، چون بیامد جای دید بہ مَردُم آبادان و قبیلۂ بزرگ، فرود آمدہ، اسماعیل را خواست، او حاضر نبود بہ صید رفتہ بود بیرونِ حرم، زن اسماعیل بیرون آمد از خیمہ وگفت: تو را چہ می باید؟

گفت: اسماعیل را می خواہم

گفت: حاضر نیست

گفت: ہیچ طعامی و شرابی ہست

گفت: نہ

ابراہیم علیہ السّلام گفت: اسماعیل چون باز آید بگوی کہ پیری تو را سلام می کند

---

[1] منقول از دو ہزار سال تفسیر فارسی، چاپ اول، ۱۳۶۹، تہران ص ۴۱۳ تا ۴۱۶

براین نشان دمی گوید "آستانِ در بگردان کہ موافق نیست" و برفت۔ چون اسماعیل باز آمد، بوی ابراہیم شنید گفت: ای زن کس غریب ایں جا حاضر بود؟

گفت: بلی، پیری براین نشان و براین صفت کالمستخفۃ بشانہٖ چون کسی کہ استخفاف کند!

گفت: چہ گفت؟

گفت: تو را سلام کرد و گفت اسماعیل را بگو تا آستانۂ در بگردان کہ نیک نیست۔

گفت: طعام و شراب نخواست؟

گفت: خواست، من ندادم۔

گفت برخیز کہ طلاقت دادم و برو"

(جب ایک زمانہ گذر گیا اور (حضرت) اسماعیل بڑے ہو گئے، (بی بی) ہاجرہ کا انتقال ہو چکا اور (قبیلہ) جُرہُم کے لوگ وہاں آکر رہنے لگے۔ (حضرت) اسماعیل نے اُن کی ایک خاتون سے شادی کی اور اپنے گھر لے آئے ابراہیم علیہ السّلام نے (بی بی) سارہ سے اجازت مانگی کہ وہ آکر (حضرت) اسماعیل کو دیکھ لیں۔ (بی بی) سارہ نے جواب دیا: بہتر ہے، اِس شرط پر تشریف لے جائیے کہ آپ گھوڑے سے نیچے نہ اتریں۔ وہ یہ نہیں جانتی تھیں کہ (بی بی) ہاجرہ نہیں رہی ہیں۔ (حضرت) ابراہیم نے شرط قبول کر لی اور تشریف لے آئے۔ جب وہاں پہونچے تو انھوں نے وہ جگہ لوگوں سے آباد دیکھی جہاں ایک بڑا قبیلہ رکا ہوا تھا انھوں نے (حضرت) اسماعیل کو پوچھا۔ وہ موجود نہ تھے گھر سے باہر شکار کے لیے تشریف لے گئے تھے۔ (حضرت) اسماعیل کی اہلیہ خیمہ سے باہر آئیں اور پوچھا آپ کو کیا چاہئے؟

انھوں نے فرمایا، اسماعیل کو پوچھ رہا ہوں۔

اُس نے کہا: موجود نہیں ہیں۔

(حضرت ابراہیم نے پوچھا، کھانے پینے کی کوئی چیز ہے؟
جواب دیا: نہیں۔
ابراہیم علیہ السّلام نے فرمایا، اسماعیل جب واپس آئیں تو اُن سے کہنا کہ اِس اس طرح کا ایک بوڑھا تم کو سلام کہتا ہے اور کہتا ہے کہ "دروازے کی چوکھٹ بدل دو کیونکہ وہ (چوکھٹ) مناسب نہیں ہے اور واپس تشریف لے گئے۔

جب (حضرت) اسماعیل واپس آئے انھوں نے (حضرت) ابراہیم (کے وجود) کی مہک محسوس کی تو پوچھا، اے خاتون کوئی مسافر اس جگہ آئے تھے؟ اُس نے جواب دیا، ہاں۔ اِس اِس طرح اور اِس صفت کے ایک بوڑھے (آئے تھے، یہ بات اُس نے اِس انداز سے کہی جیسے) کوئی کسی کا مذاق اڑاتا ہے۔ انھوں نے پوچھا، کیا کہا؟
اُس نے جواب دیا، آپ کو سلام کہا اور کہا کہ اسماعیل سے کہہ دینا کہ دروازے کی چوکھٹ بدل دیں کیونکہ (چوکھٹ) اچھی نہیں ہے۔
انھوں نے دریافت فرمایا کھانا پینا نہ مانگا؟
اُس نے جواب دیا، مانگا، میں نے نہیں دیا۔
انھوں نے فرمایا، اٹھ میں نے تجھے طلاق دی (یہاں سے) چلی جا
"زنی دیگر کرد۔ مدتی دیگر برآمد۔ دگر بارہ ابراہیم علیہ السّلام دستوری خواست از سارہ، دستوری دادش ہم برین شرط۔
ابراہیم بیامد۔ اتفاق چنان افتاد کہ اسماعیل حاضر نہ بود چون بہ درخیمہ رسید، زن بیرون دوید وگفت، ای جوانمرد فرود ای کہ اسمٰعیل بہ صید است، ہم این ساعت آید، تو بیاسای تا آمدن او۔
ابراہیم گفت، فرو نتوانم آمدن، ولیکن پیش تو ہیچ طعامی و شرابی ہست؟
گفت: بلی و بدوید و برای او گوشت آورد و شیر آورد۔
ابراہیم علیہ السّلام برپشت اسپ از آن بخورد و کرد ایشانرا ببرکت درخبر می آید کہ: اگر آن زن پیش ابراہیم نان آوردی یا خرما و ابراہیم براو دعا

کردی، در ہمہ روی زمین جای نہ بودی کہ گندم وخرما بیشتر بودی آز آنکہ بہ مکہ ولیکن دعا بر گوشت وشیر کرد، چندانی گوشت وشیر کہ بہ مکہ باشد ہیچ جانہ باشد۔ آنگہ آن زن گفت: یا پیر بابرکت فرود آی تا سرت بشویم کہ گردناک شدہ است، از گرد راہ۔

گفت: فرود نیایم ولیکن سنگی بیار تا من یک پای برآنجا نہم ویک پای در رکاب نگہ دارم۔ برفت وسنگی بزرگ بیاورد در زیر پای ابراہیم نہاد ابراہیم علیہ السلام یک پای برآن سنگ نہاد تا او یک جانب سرش بشست، اثر پای ابراہیم در آن سنگ بماند، پای دیگر بر سنگ نہاد تا او دگر جانب بشست، اثر پایش در آن سنگ ظاہر شد۔ آنگہ برنشست واو را گفت چون شوہرت باز آمد، بگوی کہ آن پیر تو را سلام می کند ومیگوید: "عتبۂ درسخت صالح است مگردان" وبرفت۔

(حضرت اسماعیل نے) دوسری شادی۔ کرلی ایک عرصہ اور گذر گیا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے دوبارہ (بی بی) سارہ سے اجازت مانگی انھوں نے اجازت دے دی مگر اسی شرط کے ساتھ۔ (حضرت) ابراہیم تشریف لائے، اتفاق ایسا ہوا (کہ اس بار بھی) جناب) اسماعیل موجود نہ تھے۔ جب وہ خیمے کے دروازے پر پہونچے، خاتون باہر کی طرف دوڑیں اور انھوں نے کہا: اے عالی ہمت! آپ (سواری سے) نیچے تشریف لے آیئے، اسماعیل شکار کو گئے ہیں، اسی وقت آتے ہیں، اُن کے آنے تک آپ آرام فرمائیں۔

(حضرت) ابراہیم نے فرمایا، میں نیچے نہیں آسکتا ہوں لیکن کیا تمہارے پاس کچھ کھانے پینے کو ہے؟

اُن (خاتون) نے جواب دیا، ہاں، اور دوڑکر ان کے لیے گوشت لائیں اور دودھ لائیں۔ ابراہیم علیہ السلام نے گھوڑے کی پیٹھ پر (بیٹھے بیٹھے) اُس میں سے کھایا اور اُن لوگوں کے لیے برکت کی دعا کی۔

حدیث میں یہ بات آتی ہے کہ اگر وہ خاتون (حضرت) ابراہیم کے سامنے روٹی لاتیں یا کھجور اور (حضرت) ابراہیم اس پر دعا کرتے تو روئے زمین پر کوئی ایسی جگہ نہ ہوتی جس میں مکّہ سے زیادہ گیہوں اور کھجور ہوتی۔

لیکن (چونکہ) انھوں نے گوشت اور دودھ پر (برکت کی) دعا کی تھی (اس لیے) جتنا گوشت اور دودھ مکّہ میں ہوتا ہے روئے زمین کے کسی چپّے پر نہیں ہوتا۔

اُسی وقت ان خاتون نے کہا، بوڑھے بابا نیچے اتر آئیے تاکہ میں آپ کا سر دھو دوں جو راستے کی گرد سے اَٹ گیا ہے۔

(حضرت ابراہیم نے) جواب دیا، میں نیچے نہیں اتروں گا لیکن تم ایک پتھر لے آؤ تاکہ میں ایک پیر اس پر رکھوں اور ایک رکاب میں رکھے رہوں۔ وہ چلی گئیں اور ایک بڑا پتھر لے آئیں اور (حضرت) ابراہیم کے پیر کے نیچے رکھ دیا۔

ابراہیمؑ نے ایک پیر اُس پتھر پر رکھا تا آنکہ اُن خاتون نے ان کا ایک طرف کا سر دھویا (حضرت) ابراہیم کے پیر کا نشان اس پتھر پر نقش ہو گیا پھر دوسرا پیر پتھر پر رکھا۔ اس خاتون نے دوسری طرف بھی سر دھویا۔ اُس (طرف کے) پتھر پر (بھی حضرت) ابراہیم کے پیر کا نشان (باقی) رہ گیا۔ اُس وقت (سواری پر) بیٹھ گئے اور اُن خاتون سے کہا:

جب تمہارے شوہر واپس آجائیں تو کہنا کہ وہ بوڑھا تم کو سلام کہتا ہے اور کہتا ہے کہ دروازے کی چوکھٹ بہت صالح ہے اسے نہ بدل۔" (یہ کہا) اور تشریف لے گئے۔

چون اسماعیل باز آمد، پدر را نہ دید، گفت: کسی اینجا بود، گفت: بلی، پیری چنین، بدین صفت، نیکو روی، خوش بوی و خوش خوی و ثنا گفت۔

گفت: چہ کردی؟ گفت: مہمانداری کردم او را و سرش بشستم و بسیار

لہ ابوالفتوح رازی نے یہ نہیں لکھا کہ اس حدیث کا راوی کون ہے؟

لابہ کردم، فرود نیامد۔
گفت: چہ پیغام داد
گفت: "تورا سلام می کند و می گوید: عتبۂ درنگاہ دار کہ مستقیم است و بدل مکن"
گفت: دانی تا او کہ بود؟ او پدر من است ابراہیم، خلیل خدای تعالے عزوجل، پس مقام ابراہیم این سنگ است۔
انس مالک روایت می کند کہ من دیدم اثر انگشتان و پاشنہ در آن، اکنون ازبس کہ مردم دست در مالیدند اثر روشن نماندہ۔
عبداللہ بن عمر روایت کند کہ رکن و مقام دو یاقوت بود از یاقوتہای بہشت خدای تعالیٰ عزوجل بہ زمین فرستاد و روشنائی ایشان بستد و اگر ہم چناں روشن بودندی، ہرگز در دنیا شب نہ بودی از نور و فروغ ایشان و ہمہ زمین بہ نور ایشان منور بودی"
جب (حضرت) اسماعیل واپس تشریف لائے، والد کو نہ دیکھا، (اپنی اہلیہ سے) پوچھا، کوئی یہاں تھا؟
انھوں نے جواب دیا، ہاں۔ ایک اس طرح کے بوڑھے ایسی صفت کے حامل اور اچھے چہرے، اچھی مہک اور اچھے اخلاق والے (آئے تھے) اور ان کی تعریف کی۔ (حضرت اسماعیل نے) پوچھا، تم نے کیا کیا، جواب دیا، میں نے ان کی مہمان داری کی، سر دھلوایا، میں نے بہت منت کی مگر وہ (سواری سے) نیچے نہ اترے (حضرت اسماعیل نے) پوچھا انھوں نے کیا پیغام دیا۔
(خاتون نے) جواب دیا "تم کو سلام کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دروازے کی چوکھٹ کی حفاظت کرو کہ بالکل درست ہے اور بدلو نہیں"
(حضرت اسماعیل نے) فرمایا: تم جانتی ہو کہ وہ کون تھے؟ وہ میرے والد ابراہیم تھے۔ قادر مطلق اللہ کے دوست، پس مقام ابراہیم یہ پتھر ہے۔
انس بن مالک (متوفی ۹۱ یا ۹۳ھ) روایت کرتے ہیں کہ میں نے اُن (حضرت ابراہیم) کی انگلیوں اور تلوے کے نشان اُس (پتھر) پر دیکھے ہیں۔ اب

اُس پر لوگوں نے اتنا ہاتھ ملا کہ نشان واضح نہیں رہ گیا۔
عبداللہ ابن عمر (متوفی ۷۳ھ) سے مروی ہے کہ رکن اور مقام جنت کے یاقوتوں میں سے دو یاقوت تھے جن کو قادر مطلق اللہ نے زمین پر بھیجا اُن کی روشنی سلب کر لی، اگر وہ اُسی طرح روشن رہتے (جس طرح جنت میں تھے) تو اُن کی چمک اور روشنی کی وجہ سے دنیا میں ہر گزرات نہ ہوتی اور تمام کی تمام زمین اُن کی روشنی سے منور ہو جاتی۔

ابوالفتوح رازی نے درج بالا صفحات میں جو کچھ تحریر کیا ہے اُن میں کوئی نادر بات نہیں ہے اور نہ ہی کوئی ایسا نکتہ ہے جس کو ان کی وضع خاص یا تحقیق خاص کا نمونہ قرار دیا جا سکے۔ جہاں تک "مقام ابراہیم" کا سوال ہے اس سلسلے میں علمائے امت میں شروع ہی سے اختلاف رہا ہے اور آج بھی ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عباس اور چند اکابر صحابہ و تابعین "مقام ابراہیم" سے مراد پورا خانۂ کعبہ لیتے ہیں۔ دوسرے گروہ کے علماء اس سے مراد وہ پتھر لیتے ہیں جو آج بھی خانۂ کعبہ کے فرش کا ایک جزو[1] ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ وہی پتھر ہے جس پر کھڑے ہو کر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خانۂ کعبہ کی دیوار اونچی کی تھی اور اس پتھر پر اُن کے پیروں کا نقش بن گیا تھا۔ اب "مقام ابراہیم" کے نام سے موسوم جگہ پر جو پتھر ہے اُس پر کوئی نقش قدم نہیں ہے۔ کہتے ہیں کہ عقیدت مندوں نے اُس پر اس کثرت سے ہاتھ پھیرا کہ نقش قدم معدوم ہو گیا۔ اس مقام پر ہم خاص طور سے اِس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ ابوالفتوح رازی نے اپنی تفسیر میں مشہور تابعی کعب الاحبار (م: ۳۲ھ) اور انہی کے قبیل کے راویوں کی روایتوں کو دل کھول کر نقل کیا ہے جس کے نتیجے میں اُن کے یہاں بھی اسرائیلیات کا اچھا خاصا ذخیرہ جمع ہو گیا ہے۔ شاید اُن کے عہد حیات کا یہی تقاضا رہا ہو۔

رہی یہ روایت کہ حضرت ابراہیمؑ جب حضرت اسماعیلؑ سے ملنے کے لیے مکہ تشریف لائے تو بی بی سارہ کی قسم کی وجہ سے سواری سے نیچے نہ اترے پھر وہی سب کچھ ہوا جس کا حال ابوالفتوح رازی کے تحریر کردہ درج بالا ٹکڑے میں موجود ہے۔ اس واقعہ کو تحریر کرنے میں ابوالفتوح رازی منفرد نہیں ہیں۔ ترجمہ

---

[1] انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں جب سرسید احمد خاں نے اپنی تفسیر لکھی تھی اس زمانے میں جہاں وہ پتھر جزو فرش ہے شافعی امام کھڑے ہوتے تھے۔ یاد رہے کہ سعودیوں کی آمد سے پہلے خانۂ کعبہ میں چار مصلّے تھے۔

تفسیر طبری میں بھی جزوی اختلاف کے ساتھ یہی منظر دیکھا جاسکتا ہے[1]۔ اسی طرح ابوالفتوح رازی نے حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی جو روایتیں نقل کی ہیں وہ چند لفظی اختلافات کے ساتھ دوسری تفسیروں میں بھی نظر آجاتی ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سارے خیالات چھٹی صدی ہجری میں مسلمات کے طور پر عام تھے اور اُن کو قبول کرنے میں شیعہ یا سنّی کی کوئی تخصیص نہ تھی۔ اگر اس بات کو ماننے سے انکار کیا جاتا ہے تو پھر اِس بات کا اعتراف کرنا ہوگا کہ ابوالفتوح رازی نے اپنی تفسیر تحریر کرتے وقت اپنے ملک کی غالب اکثریت[2] کے میلان طبع کو مدنظر رکھتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے وہ اُن ہی کے بزرگوں کے حوالے سے لکھا ہے اور جہاں تک ہوسکا ہے انھوں نے غالب اکثریت کے مذہبی جذبات کو ٹھیس پہونچائے بغیر اپنی بات کہنے کی کوشش کی ہے۔ اس روش احتیاط کے باوجود جہاں اِس بات کا موقع تھا کہ وہ اپنے فقہی مسلک کا کھل کر اظہار کریں اور کلام پاک کی تعبیر و تشریح اُسی کے مطابق کریں وہاں انھوں نے اس سے قطعی روگردانی نہیں کی ہے جس کی ایک مثال اِس مطالعے کے آخری حصّے میں پیش کی جائے گی۔

---

[1] فارسی کی چند اہم تفسیریں جلد اول، کبیر احمد جائسی، انجمن استادان فارسی دہلی، ۱۹۹۷ء ص ۴۵-۴۸۔

[2] صفویوں کے عہد (۹۰۷ھ/۱۵۰۲ء - ۱۱۴۸ھ/۱۷۳۶ء) سے پہلے ایران میں سُنّیوں کی اکثریت تھی۔

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی ایک اہم کتاب

ایمان وعمل کا قرآنی تصوّر

الطاف احمد اعظمی

○ ایمان وعمل کے مروجہ تصور کی کمزوریوں کی نشان دہی کرتی ہے۔ ○ قرآن وسنت کے نقطۂ نظر کی مدلل اور دلنشیں تشریح کرتی ہے ○ ایمان وعمل کے تقاضے اور دنیا اور آخرت میں کامیابی کی راہ واضح کرتی ہے۔

۱۲ فسٹ کی طباعت۔ خوبصورت سرورق۔ صفحات ۲۸۰ قیمت ۲۵ روپے لائبریری ایڈیشن ۳۰ روپے

ملنے کا پتا: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

اردو زبان میں فقہی لٹریچر
آغاز وارتقاء

ضیاء الدین ملک فلاحی

فقہ، اسلامی علوم کا ایک نہایت اہم حصہ ہے۔ اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور ہی سے اس کی اہمیت وضرورت مسلم رہی ہے۔ اسی وجہ سے دنیا کے مختلف علاقوں میں پھیلے ہوئے مسلمانوں نے تقریباً ہر زبان میں فقہ کا ایک قابل لحاظ سرمایہ فراہم کیا ہے۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں اس علم کی طرف میلان کی بنیادی وجہ اس کی افادیت اور سلاطین وقت سے قربت کے حصول کی خواہش تھی۔ اس علم میں مہارت کی وجہ سے انھیں قاضی، مفتی، عالم اور فاضل جیسے معزز القاب سے نوازا جاتا تھا۔ تدریس وتصنیف کے ذریعہ علماء ہند نے اس علم کو فروغ بخشا، صوفیاء کرام نے اپنی خانقاہوں میں اس فن کی تعلیم دی۔ شاہانِ وقت نے اس علم کی سرپرستی فرمائی۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی حکمرانی کا آغاز جب سے ہوتا ہے اسی وقت سے مدارس اور اسلامی اداروں کا فروغ شروع ہوتا ہے[۲]۔ علم فقہ ان اداروں کے نصاب کا ایک اہم جزو ہوتا تھا بلکہ اس زمانے کا بہت ہی محبوب ومقبول فن تھا[۳]۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ سلاطین بسا اوقات فقہاء کی صحبت کو پسند کرتے اور پیش آمدہ مسائل میں شریعت کا نقطۂ نظر معلوم کرنے کی کوشش کرتے تھے[۴]۔ اس مقصد کے لیے کبھی کبھی علماء کی خاص نشستیں ہوا کرتی تھیں۔ جن میں مختلف مسائل پر تبادلۂ خیال ہوتا۔ اس طرح کی محفلوں کو محضر کہا جاتا تھا[۵]۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں علماء کے علاوہ صوفیاء کرام بھی اس علم کی بقا، ترقی اور فروغ میں کافی دلچسپی لیتے رہے ہیں۔ چنانچہ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کو جو شیخ نظام الدین اولیاء کے مرید وخلیفہ تھے، فقہ میں ان کی مہارت اور قابلیت کی بنیاد پر ابو حنیفہ ثانی کہا جاتا تھا[۶]۔ اسی طرح شیخ فخر الدین رازی اور قاضی محی الدین کاشانی (مریدان نظام الدین اولیاء) اور حسام الدین کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ فقہ اسلامی میں بہت

عمدہ صلاحیتوں کے حامل تھے[۵۸] علماء وصوفیا کی تدریسی خدمات کے علاوہ تصنیف وتالیف کا شعبہ ان کی اس میدان میں گہری وابستگی کو ظاہر کرتا ہے۔ فقہی تصانیف کی ابتداء یوں تو بہت پہلے ہو چکی تھی مگر اس میں باضابطگی غزنوی عہد (۹۹۸-۱۱۸۶ء) میں آتی ہے اس دور کی مشہور تصنیف مجموع سلطانی ہے[۵۹] اس عہد میں علماء کرام نے اہم کتب پر شروح وحواشی تیار کیں اور طبع زاد کام بھی کیے۔ اس طرح کی بیشتر کتابیں عربی یا فارسی میں مرتب کی گئیں۔ جن بنیادی کتب پر شروح وحواشی تصنیف کی گئی ان میں مشہور ترین ہدایہ، قدوری، وقایہ، اصول بزدوی، مسلم الثبوت اور المنار ہیں۔ ہدایہ اور قدوری کی پندرہ سے زائد شرحیں لکھی گئیں[۶۰]

فقہی سرمایہ کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس عہد میں فتاویٰ کے مجموعے بھی تیار کیے گئے اس طرح کے بیشتر کام سلاطین یا امراء کی ایما پر ان کی سرپرستی میں کیے جاتے تھے اور ان ہی کی طرف منسوب ہوتے تھے مثلاً فتاویٰ فیروز شاہی، فتاویٰ تاتارخانی، فتاویٰ ابراہیم شاہی اور فتاویٰ عالمگیری[۶۱] وغیرہ وقت کے حکمرانوں کی فقہ سے دلچسپی کو ظاہر کرتے ہیں۔ دوسری طرف اس عہد میں صوفیاء کرام نے بھی فقہ سے متعلق متعدد رسائل ومکاتیب تیار کیے۔ مثلاً شیخ یوسف گدائی اور شیخ نصیر الدین (تلامذہ شیخ نظام الدینؒ) نے تحفۃ النصائح اور طرفۃ الفقہاء لکھیں[۶۲] شیخ فضل اللہ جوناجو کے نام سے مشہور ہیں، انھوں نے فتاویٰ صوفیاء تصنیف کی[۶۳]

مغلیہ سلطنت میں جن علوم پر وقیع کام ہوا ان میں فقہ کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ اس عہد میں فارسی اور عربی میں بھی کتابیں لکھی گئیں۔ اس عہد کی مشہور کتاب فتاویٰ عالمگیری ہے جسے عالمگیر نے علماء کے ایک بورڈ کے ذریعہ تیار کرایا۔ آج بھی یہ کتاب حوالہ کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ اس عہد میں جو تصنیفی کام ہوا اس کی فہرست کافی طویل ہے چند نمائندہ کتب حسب ذیل ہیں، فتاویٰ اکبر شاہی، عتیق اللہ بن اسماعیل بن شیخ قاسم نے اکبر کے عہد میں تصنیف کی، ملہم الغیب عہد جہانگیری میں محمد شریف کنبوہ نے تصنیف کی، اسی طرح عہد شاہجہاں میں عبدالسلام دیوہی نے الشراحات العالیۃ شرح المنار تصنیف کی، اور شاہ ولی اللہ نے اجتہاد وتقلید پر اسی عہد میں ایک تصنیف چھوڑی جس کا نام عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید ہے[۶۴] ہندوستان میں جو بھی فقہی لٹریچر تیار ہوا وہ فقہ حنفی کی روشنی میں تیار کیا گیا کیونکہ یہاں مسلمانوں کی اکثریت حنفی مسلک سے وابستہ رہی ہے۔ ترک اور مغل سلاطین اور علماء جو ان کے ساتھ تھے اور جو بعد میں مرکزی ایشیا کے مختلف علاقوں سے ہندوستان آئے وہ

حنفی مسلک کے پیرو کار تھے چنانچہ اسی مسلک کو دہلی کے سلاطین نے سرکاری طور پر تسلیم کیا اور اس کی اشاعت میں حصہ لیا۔

مغلیہ سلطنت کے زوال کے بعد انیسویں صدی کے نصف آخر سے ہندوستانی مسلمان سلطنت برطانیہ کے تحت زندگی بسر کرنے پر مجبور ہوئے اس عہد میں فارسی زبان کے اثرات آہستہ آہستہ کم ہوتے گئے اور یہ زبان حکومت کی سرپرستی سے محروم ہوگئی۔ اسی زمانہ میں اردو زبان نے عمومی زبان کی حیثیت اختیار کر لی چنانچہ مختلف علوم وفنون کی ترویج واشاعت میں اردو زبان کا عمل دخل بڑھتا چلا گیا اور مسلمانوں کے تمام طبقے اس زبان سے مانوس ہو گئے اردو کے ابتدائی ترقی کے زمانہ میں عربی اور فارسی کتب سے ترجمہ پر زیادہ توجہ دی گئی لیکن اس کے باوجود اردو زبان میں لکھی جانے والی بنیادی کتب میں کمی واقع نہیں ہوئی۔

ہندوستان میں اردو ادب کی ترقی میں جہاں شعراء وادباء کا حصہ ہے۔ وہیں علماء کرام کی ان کاوشوں کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ جو انھوں نے علم فقہ کے سلسلہ میں انجام دی ہیں۔ نظم ونثر میں اسلام کے بنیادی ارکان کی تشریح وتعبیر، آسان وسہل زبان میں ان کی تشریح وتفہیم ہندوستان کی نئی مسلم نسل کے لیے وقت کی ضرورت تھا، ہندوستانی علماء نے اس ضرورت کی تکمیل کر کے نہ صرف یہ کہ شریعت اسلام کی خدمت کی بلکہ اردو زبان وادب کو فقہی لٹریچر سے مالا مال کر دیا۔ علماء ہند کی فقہی خدمات کا جائزہ اس حیثیت سے نہیں لیا گیا جس سے اندازہ ہو سکے کہ فقہی کتب میں کن مباحث سے تعرض کیا گیا ہے اسی طرح اردو میں فقہی لٹریچر سے متعلق کوئی ایسا مطالعہ ابھی تک سامنے نہیں آیا ہے جس سے مصنفین ومؤلفین اور ان کی کتابوں کے مطابع سن طباعت اور صفحات کی تعیین ہو سکے۔ اب تک اردو زبان میں فقہی لٹریچر پر جو کام ہوا ہے ان میں سے بیشتر فقہی شخصیات کے حوالے سے لکھی گئی ہیں۔ ایسی تمام کوششوں سے فقہی کتب کے بارے میں بہت کم معلومات فراہم ہو پاتی ہیں۔ ضرورت ہے کہ فقہ کی اردو کتب کا موضوعاتی جائزہ لیا جائے۔

ذیل کی تفصیلات سے ۱۸۵۷ سے ۱۹۹۶ء تک کے مطبوعہ اردو فقہی لٹریچر کی کمیت وکیفیت کا کچھ اندازہ ہو سکے گا۔

اول: دوسری زبانوں سے فقہ لٹریچر کا اردو ترجمہ

۳۴ کتب برائے عمومی فقہ۔ ۱۶ کتب برائے عبادات، ۲۰ کتب برائے سماجی، معاشی

عائلی اور بین الاقوامی معاملات۔ ۲۵ کتب برائے اصول فقہ اور سوانحی کتب۔ اس مجموعہ میں ۷۹ کتب عربی سے، ۹ کتب فارسی سے، ۵ کتب انگریزی سے مترجم ہیں اور ایک گجراتی سے ترجمہ ہوئی ہے۔

دوم: وہ کتب جو خالص اردو زبان میں لکھی گئیں:۔

۴۴ کتب برائے تاریخ فقہ، سوانح فقہا اور اصول فقہ، ۱۵۱ کتب برائے عمومی مسائل فقہ۔ ۱۲ کتب برائے عبادات، ۷ کتب طہارت کے موضوع پر۔ ۸۸ کتابیں مسائل صلوٰۃ سے متعلق، ۶ کتابیں متعلقات مسجد کے بارے میں ۱۴ کتب برائے روزہ اور رویت ہلال، ۲۱ کتب برائے زکوٰۃ وصدقات، ۳۸ کتب برائے حج وعمرہ، ۱۰۶ کتب برائے عائلی وخاندانی مسائل، ۳۵ کتابیں برائے معاشی امور (سود، رشوت، اوقاف، جائداد، پگڑی سسٹم وغیرہ) ۱۴ کتب برائے عقوبات (حدود وقصاص، تعزیر) ۸ کتب برائے بین الاقوامی معاملات، کتب برائے نظام قضا۔ ۳۲ کتب برائے مندوبات ومکروہات۔

اردو زبان میں فقہی لٹریچر کی طباعت کا کام اٹھارہویں صدی عیسوی کے آخری چوتھائی سے شروع ہوتا ہے اگرچہ کہ دکنی اردو میں فقہی سرمایہ کا پتہ سترہویں صدی عیسوی کے آخری چوتھائی سے لگتا ہے جو مخطوطات کی شکل میں مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں۔ اس دور میں بیشتر کتب فقہ منظوم ہیں۔ یہ منظوم فقہی کتابیں آسان زبان میں عموماً عبادات کے تمام گوشوں سے بحث کرتی ہیں۔

عبدوامین کی فقہ ہندوی ۱۶۶۳ء میں اورنگ زیب کے عہد میں تیار کی گئی۔ شاہ ملک نے ۱۶۶۶ء میں احکام الصلوٰۃ نامی کتاب تصنیف کی جو مثنوی میں ہے۔ شاہ ملک علی عادل شاہ حکمراں بیجاپور (۱۶۶۷-۱۶۵۶) کا ہمعصر ہے۔ فقہ کا دوسرا قدیم منظوم رسالہ دکنی اردو میں یقین نامی شخص کے ذریعہ ۱۶۸۷ء میں فقہ المبین کے نام سے تصنیف کیا گیا۔ قدر عالم بن بدر عالم نے ۱۷۸۴ء میں محفوظ خانی نامی کتاب تصنیف کی مذکورہ کتاب ارکان اربعہ سے متعلق ہے۔ پندرہ ابواب پر مشتمل ہے اسی طرح مجموعہ رسائل فقہ، جو فقہی رسائل پر مشتمل ہے اسے مختلف مصنفین نے فقہ کے مختلف موضوعات پر مرتب کیا یہ کتاب ۱۸۰۹ء میں تیار کی گئی [۱۵]

اردو زبان میں طباعت کا آغاز کب سے ہوا یقین کے ساتھ کہنا مشکل ہے۔ البتہ اٹھارویں صدی عیسوی کے آخیر سے مطبوعہ کتابوں کا سراغ ملتا ہے۔ مثلاً کرامت علی کی مفتاح الجنۃ ۱۷۹۰ء میں شائع ہوئی۔ عمر الدین کی الاجازۃ فی الذکر مع الجنازہ ۱۸۰۰ء میں شائع ہوئی۔ اسماعیل خاں کی تحفۂ رمضان ۱۸۱۱ء اور سلامت اللہ کی رفع الحجاب ۱۸۱۵ء میں شائع ہوئی[۱۰]۔ علاء الدین حصکفی کی مشہور عربی کتاب غایۃ الاوطار کا ترجمہ پہلی دفعہ خرم علی بلہوری نے ۱۸۷۱ میں شائع کرایا۔

اردو فقہی لٹریچر کا اہم باب وہ تراجم ہیں۔ جو درسی کتب کے شروح، حواشی اور ترجموں پر مشتمل ہیں۔ یہ مدرسوں میں طلباء کو پڑھائی جاتی ہیں یا قانونی مسائل کے حل کے لیے علماء کے کام آتی ہیں۔ ان میں ذیل کی کتب شامل ہیں۔ ہدایہ، القدوری، شرح وقایہ، الدر المختار، المنار اور مسلم الثبوت وغیرہ۔

اردو لٹریچر میں کتب فتاویٰ کے ترجموں سے بھی یک گونہ اضافہ ہوا ہے ان میں مشہور ترین فتاویٰ عالمگیری، فتاویٰ عزیزی اور فتاویٰ رحیمیہ ہیں جن کی تمام جلدیں ترجمہ ہو کر مختلف مطابع سے شائع ہو چکی ہیں فتاویٰ کے ان مجموعوں سے علماء کرام، مفتیان عظام ارباب قضا کے علاوہ عام مسلمان بھی استفادہ کرتے ہیں۔ اسی عہد میں جبکہ عربی اور فارسی کتب فقہ کا ترجمہ مختلف زبانوں میں ہو رہا تھا بعض اہم کتب کا ترجمہ انگریزی زبان میں بھی ہوا ان کتب کو برطانوی عہد حکومت کی عدالتوں میں حوالوں کے لیے استعمال کیا جاتا تھا خصوصیت کے ساتھ مسلم پرسنل لا کے مسائل کے لیے ان کتب کی ضرورت قاضیوں اور ججوں کو پیش آتی تھی اسی طرح انگریزی زبان میں بعض کتب فقہ تصنیف کی گئیں جن کا ترجمہ اردو زبان میں کیا گیا تاکہ افادہ و استفادہ کی راہیں آسان ہو سکیں۔ اس سلسلہ میں اہم کتب ڈی بی میکڈانلڈ کی Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory ہے جس کا اردو ترجمہ محمد حمید اللہ نے 'اسلامی اصول قانون اور نظریہ دستوری کا ارتقاء' کے نام سے کیا ہے۔ سر ڈنشا فری ڈونگی کی Anglo Mu-hammadan law کا اردو ترجمہ مسعود علی نے "اصول شرع اسلام" کے نام سے شائع کرایا۔ سید علی رضا کی Principles of Muhammadan law کا اردو ترجمہ 'اصول شرع محمدی' کے نام سے سید امیر علی نے کیا۔ اسی طرح فقہ اسلامی پر عبد الرحیم کے

انگریزی خطبات کا ترجمہ مسعود علی نے "اصول فقہ اسلامی" کے نام سے کیا۔ بعد کے زمانے میں خصوصیت کے ساتھ فقہ کی جن کتب کا ترجمہ مختلف زبانوں سے کیا گیا ان کا تعلق : اصول فقہ، مصادر فقہ، فتاویٰ، اجتہادی مسائل، عصری و جدید مسائل اور سوانحی کتب سے ہے ان تمام موضوعات کا احاطہ موضوعات کے اعتبار سے تقریباً چورانوے کتب میں کیا گیا جو عربی انگریزی، فارسی، گجراتی زبانوں سے ترجمہ ہوئیں[۱۷] ابتدائی زمانہ میں خالص اردو زبان میں فقہی کتابیں عام طور پر عام فہم اور سادہ اسلوب بیان میں تصنیف کی گئیں یہ کتب بنیادی عقائد کی توضیح اور فرائض و واجبات کی تشریح کرتی ہیں دوسری قسم ان کتب فقہ کی ہے جن کے ذریعہ ایک مسلمان اپنی روزمرہ کی زندگی کے لیے رہنمائی حاصل کر سکتا ہے، سماجی اور معاشی مسائل کے تعلق سے ان میں معلومات فراہم کی گئیں ہیں۔ ہندوستانی فقہی لٹریچر نے جن موضوعات کا اب تک احاطہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔ عمومی عبادات، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، سماجی و معاشی معاملات، خاندانی و عائلی مسائل، فوجداری اور بین الاقوامی معاملات، قضا، مکاتب فقہ، فقہاء کی سوانح عمریاں، جدید مسائل، وغیرہ پر ہندوستانی علماء نے بھرپور کام کیا ہے اور کم و بیش پانچ سو ننانوے کتب ان مختلف موضوعات پر اردو زبان میں تصنیف ہوئی ہیں۔ اس طرح یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ انیسویں اور بیسویں صدی کا اردو میں فقہی سرمایہ اپنی جامعیت اور وسعت کے اعتبار سے کافی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ فقہی لٹریچر نہ صرف یہ کہ اردو دان طبقہ کے لیے معلومات فراہم کرتا ہے بلکہ جدید ہندوستان کے سماجی و معاشی مسائل کا دینی حل بھی پیش کرتا ہے مسلم سماج کے ان جدید مسائل کے حل کے لیے مسلم فقہاء نے کثرت سے قیاس کا استعمال کیا ان کی یہ کوششیں اجتہاد کے بند دروازے کو کھولنے میں معاون ثابت ہوئیں۔ اجتہاد کا استعمال کر کے جدید فقہی مسائل کے حل کی کوششوں میں جن علماء و فضلاء اور فقہاء ہند نے فقہ و فتاویٰ کے میدان میں نمایاں حصہ لیا۔ ان میں خاص طور سے قابل ذکر یہ ہیں : مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا ثناء اللہ امرتسری، مفتی محمد شفیع، مفتی کفایت اللہ، مولانا احمد رضا خاں بریلوی، مولانا مناظر احسن گیلانی، مولانا محمد عبدالشکور فاروقی، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا محمد جعفر شاہ پھلواری، مولانا سعید احمد اکبر آبادی، مولانا سید احمد عروج قادری، مولانا مفتی ظفیر الدین مفتاحی، مولانا تقی امینی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا مجیب اللہ ندوی، مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، مولانا منت اللہ رحمانی، مولانا عامر عثمانی، مولانا سید جلال الدین عمری، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی۔ ان علماء

نے جدید مسائل پر الگ الگ بحث کی ہے اور مختلف موضوعات پر کتب تصنیف کی ہیں۔ جدید مسائل کی ایک فہرست ان موضوعات کو سمجھنے میں معاون ہوگی۔ رویت ہلال، جدید آلات کے ذریعہ رویت ہلال کی خبر، بینک کا سود سرمایہ کاری، مزدور و مالک کے درمیان تعلقات تزئین وآرائش کے جدید ذرائع وطریقے، علاج کے لیے محرمات کا استعمال، لاعلاج مریضوں کا مسئلہ، پلاسٹک سرجری، خون کا عطیہ، اعضاء کا عطیہ ان کی تنصیب، پگڑی سسٹم، مشینی ذبیحہ، لائف انشورنس وغیرہ۔

موجودہ دور میں فقہ اور متعلقات فقہ پر بعض کتب اپنی علمی وقعت وبلندی اور ہمہ جہتی و وسعت نظری کی وجہ سے ہر مسلک فکر کے علماء اور عام مسلمانوں کے نزدیک متداول ہیں نمائندہ کتب حسب ذیل ہوسکتی ہیں: مولانا اشرف علی تھانوی کی 'بہشتی زیور'، مولانا عبدالشکور کی 'علم الفقہ'، 'فتاوی ثنائیہ' از ثناء اللہ امرتسری، 'فتاوی نذیریہ' از نذیر حسین محدث دہلوی، مولانا عبدالحی فرنگی محلی کی 'مجموعہ فتاوی'، علامہ شبلی نعمانی کی 'سیرت النعمان'، مولانا مناظر احسن گیلانی کی 'مقدمہ تدوین فقہ'، مولانا مودودی کی 'رسائل ومسائل'، 'ذمیوں کے حقوق'، 'حقوق الزوجین'، 'پردہ' اور 'سود'، مولانا سید احمد عروج قادری کی 'احکام ومسائل'، عماد صابری کی 'تاریخ جرم وسزا'، مولانا محمد تقی امینی کی 'احکام شرعیہ میں حالات وزمانہ کی رعایت'، مولانا ابوالحسن علی ندوی کی 'ارکان اربعہ'، مولانا یوسف اصلاحی کی 'آسان فقہ'، مولانا مجیب اللہ ندوی کی 'اسلامی فقہ' اور 'اسلامی قانون اجرت'، مولانا محمد عاصم کی 'فقہ السنہ'، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی 'قاموس الفقہ' اور جدید فقہی مسائل' اور ان کا حل، مولانا صدرالدین اصلاحی کی 'یکساں سول کوڈ اور مسلمان' اور سلطان احمد اصلاحی کی 'مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام' وغیرہ۔

اردو فقہ لٹریچر میں ان فتاوی کی بہت زیادہ اہمیت ہے جو استفتاء کی شکل میں ہندوستانی عوام وخواص کی جانب سے کئے گئے اور مختلف دارالافتاء اور مدارس سے مرتب شکل میں شائع ہوتے رہے ہیں۔ یہ سوالات عام طور پر مسلم معاشرہ کو درپیش جدید مسائل کے تعلق سے بہت اہمیت کے حامل ہیں۔ فتاوی لٹریچر کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی میں کیسے کیسے مشکل، نازک اور پیچیدہ مسائل پیش آسکتے ہیں۔ قوانین اسلام کی تدوین وتصنیف میں ہندوستان کے دارالافتاء نے نمایاں کردار ادا کیا ہے ان میں سے دارالعلوم دیوبند اور مظاہر العلوم سہارنپور، کے فتاوی شائع ہوچکے ہیں۔ اردو فقہ وفتاوی کی خدمت دارالعلوم دیوبند نے تعلیم وتدریس اور تصنیف وتالیف کے ذریعہ اپنے

دور آغاز ہی سے شروع کر دی تھی۔ مفتی، قاضی، فقیہ، عالم اور فاضل کی اسناد دے کر ہندوستانی عوام کی خدمت کے لیے جن فاضل علماء کو اس ادارہ نے پیدا کیا انھوں نے فقہ کی خدمات انجام دے کر اردو لٹریچر میں گرانقدر اضافہ کیا ہے۔ دارالعلوم دیوبند کے دارالافتاء کی فقہی خدمات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس ادارہ نے نہ صرف یہ کہ قانون اسلام کے ماہرین کی فراہمی میں تعاون کیا بلکہ روزمرہ کے نئے نئے مسائل کا حل بھی پیش کیا۔ اس ادارے کے فتاوی مختلف ناموں سے کئی کئی جلدوں میں شائع ہوتے رہے ہیں۔ مثلاً عزیز الفتاوی اور امداد المفتیین، امداد الفتاوی اور نظام الفتاوی وغیرہ۔ مفتی ظفیر الدین صاحب نے فتاوی دارالعلوم دیوبند تیرہ جلدوں میں مرتب کیے ہیں۔

بعض دیگر ہندوستانی ادارے اور مدارس اگرچہ کہ وہاں باضابطہ افتاء کا نظم نہیں ہے لیکن وہاں کے اساتذہ نے ذاتی طور پر، فقہ سے دلچسپی کی بنا پر یہ خدمت انجام دی ہے۔ انھوں نے مختلف مسائل پر فتوے دئے، فقہ پر کتب تصنیف کیں، رسائل تحریر کیے، مقالات و مضامین لکھے اور سمیناروں کانفرنس میں شرکت فرما کر اپنی عالمانہ رایوں کا اظہار کیا۔ اس طرح کے مدارس میں جو نام نمایاں طور پر لیے جاسکتے ہیں وہ مظاہر العلوم سہارنپور ندوۃ العلماء لکھنو، مدرسۃ الاصلاح سرائے میر، جامعہ اسلامیہ بنارس، جامعہ سلفیہ بنارس، احیاء العلوم مبارکپور، جامعہ دارالسلام عمرآباد، جامعۃ الرشاد اعظم گڈھ، جامعۃ الفلاح اعظم گڑھ، جامعہ سبیل السلام حیدرآباد ہیں۔ مدارس کے علاوہ جن اداروں نے فقہ و فتاوی میں دلچسپی دکھائی ان میں امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ، مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنو، وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ اپنی قدامت اور اہمیت کی وجہ سے قدرے تفصیلی تعارف کی مستحق ہے۔ اس کی بنیاد مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد نے ۱۹۲۱ میں ڈالی[۱۵] مختلف علماء کی سرپرستی میں اس ادارہ نے ترقی کے منازل طے کیے خصوصیت کے ساتھ مولانا منت اللہ رحمانی مرحوم و مغفور کا زمانہ اس کے عروج و ترقی کا زمانہ کہا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم کی خصوصی عنایت و توجہ نے اس ادارے کو عالمی شہرت بخشی ہے۔ اس ادارہ میں علی طور پر ایک شرعی عدالت قائم ہے جس کے ذریعہ بہار و اڑیسہ کے مسلمانوں کے عائلی مسائل کا تصفیہ ہوتا ہے۔ قاضی شریعت فریقین کے مسائل خود سماعت کرتا ہے۔ مقررہ تاریخوں میں سماعت ہوتی ہے اور پھر فیصلہ ہوتا ہے جو آخری اور

نافذالعمل ہوتا ہے اس طرح کے تمام مسائل کو ریکارڈ کر لیا جاتا ہے۔ ان فیصلوں کے خلاف کوئی قانونی چارہ جوئی نہیں کی جاسکتی ہے۔ قاضی شریعت کے یہ فیصلے سہ ماہی فقہی مجلے 'بحث ونظر' میں شائع ہوتے ہیں جو ایک اعلیٰ علمی مجلہ ہے اور برسوں سے فقہ کی نمایاں خدمت انجام دے رہا ہے۔ خالص فقہ کے موضوع پر اردو زبان میں یہ واحد رسالہ ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی دہلی ہندوستان کا ایسا ادارہ ہے جس نے فقہی موضوعات پر مرکز تحقیق کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ اس نے اردو زبان میں بہت ہی قیمتی فقہی سرمایہ فراہم کیا ہے۔ اس نے اب تک نو بڑے سمینار کرائے ہیں جن میں ملک و بیرون ملک کے مشہور علما نے شرکت کی ہے۔ اس ادارہ نے علما کے جدید مسائل پر مقالات لکھوائے اور مباحثے کرائے۔ جن اہم موضوعات پر یہ سمینار ہو چکے ہیں وہ یہ ہیں۔ پگڑی (بدل خلو) اعضا کی پیوند کاری، ضبط تولید، کرنسی نوٹوں کی شرعی حیثیت، ترقیاتی قرضے، بینک انٹرسٹ و سودی لین دین، بیع حقوق، مرابحہ، اسلامی بینکنگ، دو ملکوں کی کرنسی کا ادھار تبادلہ، ہندوستان کے موجودہ حالات میں انشورنس کی شرعی حیثیت، آراضی ہند کی شرعی حیثیت اور اسلام کا نظام عشر و خراج، مصرف زکوٰۃ فی سبیل اللہ، مسائل زکوٰۃ وغیرہ۔ ان سمیناروں کی کارروائی اور ان میں پیش کردہ مقالات اب تک سات جلدوں میں مجلہ فقہ اسلامی کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔ اسلامک فقہ اکیڈمی کی جانب سے متعدد تصنیفات اور تراجم بھی شائع ہو چکے ہیں اس کی ان کوششوں کو اجتماعی اجتہاد کی طرف پیش قدمی کہا جاسکتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ ضیاءالدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲، ص ۵۲، ۳۵۱، ۳۸۰

۲۔ امداد صابری، دہلی کے قدیم مدارس و مدرس، دہلی ۱۹۷۷، ص ص ۴۱، ۵۲

۳۔ ابوالحسنات ندوی، ہندوستان کی قدیم اسلامی درس گاہیں، اعظم گڑھ ۱۹۷۱، ص ۹۳

۴۔ تاریخ فیروز شاہی، ص ۴۶۴

۵۔ منہاج السراج، طبقات ناصری، کابل ۱۹۶۴، ص ۱۷۵، برنی، ص ۴۶، تلقاشندی ص ص ۸۵، ۹۵، ۹۷، اسامی، فتوحات السلاطین، مدراس ۱۹۴۸، ص ۲۱۹

۶۔ خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، دہلی ۱۹۵۸، ص ۵۴

۷ھ خیرالمجالس، نصیرالدین چراغ دہلی مرتب حمید قلندر، تصحیح وتزئین خلیق احمد نظامی، علیگڑھ ۱۹۵۹ء، ص ۳۴

۸ھ امیر خسرو، سیرالاولیاء، دہلی ۱۳۰۲ھ، ص ۵۶

۹ھ Socio-Economic Dimention of Fiqh literature in Medieval India, Lahore, 1990, P.5 ظفرالاسلام،

۱۰ھ زبیداحمد، عربی ادبیات میں پاک وہند کا حصہ، لاہور، ۱۹۹۷ ص ۸۹ - عبدالحی، الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند، دمشق ۱۹۵۸ء، ص ص ۱۰۵ - ۱۰۷۔

۱۱ھ اسحٰق بھٹی، برصغیر پاک وہند میں علم فقہ، لاہور، ۱۹۷۳ء۔

۱۲ھ فقیر محمد، حدائق الحنفیہ، نولکشور، ۱۸۷۹، ص ۲۹۴

۱۳ھ حوالہ سابق، اور خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ص ۵۸۹

۱۴ھ ڈاکٹر زبیداحمد، عربی ادبیات میں پاک وہند کا حصہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۰۸

۱۵ھ عبدالقادر سروری، فہرست اردو مخطوطات، حیدرآباد دکن، ۱۹۲۹ء، ص ص ۲۲، ۴۰-۶۳

۱۶ھ قاموس الکتب، انجمن ترقی اردو، پاکستان، کراچی، ۱۹۶۱ء۔

۱۷ھ تفصیلات کے لیے راقم کے ایم فل کا مقالہ بعنوان A study of Fiqh litrature in Urdu since 1857 کا دوسرا باب ملاحظہ ہو۔

۱۸ھ مولانا عبدالصمد رحمانی تاریخ امارت شرعیہ۔ پٹنہ ۱۹۴۳ء۔

اسلامی معاشرت پر مولانا سید جلال الدین عمری کی ایک قیمتی اور اہم کتاب

مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں

صفحات: ۶۰ قیمت: ۸ روپئے

اس وقیع کتاب کا انگریزی ترجمہ

MUSLIM WOMEN: ROLE AND RESPONSIBILITIES

کے نام سے شائع ہوا ہے۔ انگریزی جاننے والے قارئین کے لیے ایک تحفہ: صفحات: ۶۰ قیمت: ۲۰ روپیے

ملنے کا پتہ: مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

بحث ونظر

عرف وعادت

مولانا ولی اللہ مجید قاسمی

زندگی ہر دم رواں دواں ہے، نت نئے انقلابات کا نام ہی زمانہ ہے، اور حالات کے انقلاب سے فکر ونظر میں تبدیلی آجاتی ہے، سوچ اور نگاہ کا پیمانہ بدل جاتا ہے، یہ تبدیلی زندگی کے ہر گوشہ میں ہوتی ہے اور ذہن ودماغ پر اس قدر چھا جاتی اور معاشرہ اور ماحول میں اس طرح رچ بس جاتی ہے کہ اسے چھوڑنا اور اس کے خلاف جانا مشکل ہوجاتا ہے اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے :

وفی الخروج عن العادۃ حرج — عادت کو چھوڑنا دشوار ہوتا ہے

شریعت کی بنیاد آسانی اور سہولت پر قائم ہے، شرعی احکام سے مقصود حرج اور تنگی نہیں ہے، رب حقیقی اپنے بندوں کو مشقت اور پریشانی سے دوچار کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس نے اپنی ہدایات میں آسانی اور سہولت فراہم کی ہے :

یرید اللہ بکم الیسر ولایرید بکم العسر (البقرہ - ۱۸۵) — اللہ تمہارے ساتھ نرمی کرنا چاہتا ہے سختی کرنا نہیں چاہتا۔

اس کا تقاضا ہے کہ معاشرہ میں رواج یافتہ چیزوں کی بھی قانونی حیثیت حاصل ہو، کیوں کہ ان کے چھوڑنے میں تنگی اور پریشانی ہے :

مگر ساتھ ہی اس حقیقت سے بھی انکار ممکن نہیں کہ اکثر لوگ غیر شرعی باتوں کے خوگر ہوجاتے ہیں، مجرمانہ زندگی ہی ان کی فطرت ثانیہ بن جاتی ہے، رواج یافتہ چیزیں براہِ راست اسلامی اصول اور اقدار سے متصادم ہوتی ہیں اس طرح کے مسائل میں عرف وعادت اور رواج کے نام پر تبدیلی گوارہ کرلی جائے تو پھر شریعت کی بنیاد ہی منہدم ہوجائے گی، اور اسلام ماضی کی یادگار بن کر رہ جائے گا۔ اس لیے ضرورت محسوس

ہوئی کہ اس بات کی وضاحت کی جائے کہ اسلامی قانون میں عرف ورواج کی کس حد تک گنجائش ہے، اس کی حدیں کیا ہیں؟ کوئی عمل کب عرف وعادت کی حیثیت اختیار کرلیتا ہے، اور اس کی وجہ سے کن احکام میں تبدیلی لائی جاسکتی ہے۔

لغوی اور اصطلاحی تعریف

عرف کا مادہ ع، ر، ف، ہے مصدر معرفت اور عرفان ہے بقول امام راغب اصفہانی:

(عرف) المعرفة والعرفان	معرفت اور عرفان کسی چیز کے آثار
ادراك الشئ بتفكر وتدبر	میں غور وفکر اور تدبر کرکے اس کی
لاثره وهو اخص من العلم	حقیقت تک پہنچنے کا نام ہے یہ علم
ويضاده الانكار[۵۲]	سے خاص ہے اور اس کی ضد انکار ہے۔

لسان العرب میں ہے کہ عرف، عارفہ اور معروف مترادف الفاظ ہیں اس کی ضد "نکر" اور "منکر" ہے۔

العرف والعارفة والمعروف	عرف اور عارفہ معروف بہ "نکر"
ضد النكر وهو كل ما تعرفه النفس	کی ضد ہے ہر وہ اچھی چیز جس سے
من الخير وتطمئن اليه[۵۳]	انسانی طبیعت مانوس ومطمئن ہو عرف ہے

اس کے علاوہ بھی عرف متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے مثلاً:

۱۔ پے بہ پے لگاتار، یہ لفظ خود قرآن میں اس معنی میں استعمال ہوا ہے ارشاد پاک ہے "والمرسلات عرفا" قسم ہے پے بہ پے چلنے والی ہواؤں کی[۵۴]

۲۔ ریت کا بلند ٹیلہ اور تودہ، الرمل المرتفع[۵۵]

۳۔ سخاوت[۵۶]

۴۔ خوشبو

۵۔ صبر

۶۔ اقرار واعتراف، خیر، رفق، احسان[۵۷]

عرف کے ان تمام معنوں کا اگر جائزہ لیا جائے تو اسے صرف دو لفظوں میں بیان کیا جاسکتا ہے "جاننا اور پہچاننا" عرف کی اصطلاحی تعریف بھی یہی ہے یعنی جانی اور پہچانی

ہوئی چیز صرف چند قیود کا اضافہ ہے یعنی معاشرہ میں جو چیز معروف اور متعارف ہو انسانی طبیعت جس سے مانوس اور مطمئن ہو جو لوگوں کے درمیان جانی پہچانی ہو اور اجنبی نہ ہو۔ بالفاظ دیگر کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کے سلسلہ میں اکثریتی تعامل کو عرف کہتے ہیں [۸]

"عادت" کا ماخذ ع، و، د، ہے یعنی لوٹنا، اسی سے "معاد" ہے آخرت کو، "معاد" اس لیے کہا جاتا ہے کہ آخر کار انسان جہاں سے آیا تھا وہیں لوٹ کر جائے گا۔ عید بھی اسی سے مشتق ہے کہ ہر سال بار بار لوٹ کر آتی ہے [۹] غرضیکہ لغوی اعتبار سے جس چیز میں تکرار پائی جائے اسے عادت کہیں گے، راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

العادۃ اسم لتکریر الفعل	عادت کسی فعل یا انفعال کے بار
والانفعال حتی یصیر سھلا	بار وقوع پذیر ہونے کا نام ہے یہاں
تعاطیہ کالطبع ولذلک قیل	تک کہ فطری طور پر اس کو کرنا آسان
العادۃ طبیعۃ ثانیۃ [۱۰]	ہو جائے اس لیے کہا جاتا ہے کہ عادت
	"فطرت ثانیہ" ہے۔

علماء اصول عادت کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

الامر المتکرر من غیر	عادت وہ چیز ہے جو عقلی مناسبت
علاقۃ عقلیۃ [۱۱]	کے بغیر بار بار وقوع پذیر ہو۔

یعنی بغیر کسی عقلی وجہ کے کوئی کام بار بار کرنا، عادت ہے، اگر کام کا تکرار عقلی تقاضے سے ہو تو اسے عادت نہیں بلکہ "لزوم عقلی" کہیں گے جیسے علت کے وجود پر معلول کا پایا جانا کہ انگلی کو جب جب حرکت دی جائے گی انگوٹھی بھی ساتھ ساتھ ہلتی رہے گی انگوٹھی کا بار بار حرکت کرنا عادت نہیں ہے۔ بلکہ "لازم عقلی" ہے [۱۲]

ابن نجیم مصری نے "شرح مغنی" کے حوالے سے عادت کی تعریف یہ کی ہے۔

العادۃ ما یستقر فی النفوس	عادت وہ چیز ہے جس میں تکرار ہو،
من الامور المتکررۃ المعقولۃ	جو طبیعت انسانی میں اپنی جگہ بنالے،
عن الطباع السلیمۃ [۱۳]	سلیم الطبع افراد سے معقول سمجھیں۔

عبداللہ ابن احمد نے اپنی کتاب "مستصفی" میں عرف و عادت کی مشترکہ تعریف یہ کی ہے۔

العرف والعادۃ ما استقر	جو بات عقلی اعتبار سے ذہن میں جاگزیں

فی النفوس من جهة العقول و تلقته الطباع السلیمة بالقبول[۱۴] — ہو اور طبیعت سلیمہ اسے قبول کرلے وہ عرف وعادت ہے۔

عرف وعادت کے درمیان فرق

اپنے الفاظ میں عرف وعادت کی تعبیریوں کی جاسکتی ہے کہ عرف وعادت کسی قوم یا طبقہ کا ایسا تعامل ہے جسے عقل سلیم کی تائید حاصل ہو اور فطرت سلیمہ اسے قبول کرے اور اس کا محرک ہوا وہوس اور نفسانی خواہشات نہ ہوں اس سے معلوم ہوا کہ ان کے مکان میں تو فرق ہے لیکن حقیقت کے اعتبار سے ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے ماضی قریب کے مشہور عالم دین ابن عابدین شامی کا بیان ہے:

فالعرف والعادة بمعنی واحد من حیث المصداق (ای ما ینطبق علیه من حالات) وان اختلفا من حیث المفهوم۔[۱۵] — عرف وعادت مصداق کے اعتبار سے ایک ہی ہیں گو مفہوم جدا جدا ہیں۔

بعض لوگوں نے عرف وعادت کے درمیان فرق کرنے کی کوشش کی ہے ان کا کہنا ہے کہ عادت کا تعلق لوگوں کے انفرادی معاملات سے ہے جبکہ عرف تمام لوگوں کے مشترکہ رسم و رواج کا نام ہے عرف کا مرکز ذہن وفکر اور طبیعت سلیمہ ہے اور عادت ان افعال کو بھی کہا جاتا ہے جو بار بار وقوع پذیر ہوں خواہ وہ:

۱۔ کسی طبعی وجہ سے ہو جیسے گرم ممالک میں پھلوں کا جلدی اور سرد ملکوں میں دیر سے تیار ہونا۔

۲۔ خواہش نفسانی۔ شہوت، یا اخلاقی بگاڑ کی وجہ سے ہو جسے فقہاء "فساد زمانہ" سے تعبیر کرتے ہیں جیسے ظلم، فسق جنسی انارکی اور رشوت کی گرم بازاری۔

۳۔ یا کسی خاص حادثہ سے ہو۔[۱۶]

کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ عرف کا تعلق قول سے ہے اور عادت کا فعل وعمل سے چنانچہ ابن ہمام نے لکھا ہے:

العادة هی العرف العملی[۱۷] — عادت عرف عملی کا نام ہے۔

فخر الاسلام بزدوی اور عبدالعزیز احمد بخاری کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے۔[۱۹]

عرف و اجماع کے درمیان فرق

مذکورہ تعریف سے اجماع اور عرف کے درمیان فرق کی وضاحت بھی ہوگئی ہے کہ کسی قوم یا طبقہ کی عادت و سیرت کا نام عرف ہے، جبکہ اجماع میں یہ بات نہیں ہوتی کیوں کہ اجماع مجتہدین کے اتفاق رائے کا نام ہے۔ عوام کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

"طبقاتی اختلاف کے باوجود عوام و خواص کے درمیان کسی چیز کے متعارف ہونے سے عرف بنتا ہے بخلاف اجماع کے کہ اس کا معنیٰ مجتہدین کا اتفاق ہے عوام کو اس میں کوئی دخل نہیں۔"[۲۰]

وہبہ زحیلی نے اس فرق کی وضاحت اس طرح کی ہے:

"اجماع کی بنیاد امت کے مجتہدین کا اتفاق ہے۔ رہا عرف تو اس میں اتفاق شرط نہیں، عوام و خواص میں سے اکثر لوگوں کا اس پر عمل کرنا کافی ہے۔"[۲۱]

عرف اور اجماع میں کچھ اور فرق بھی ہیں مثلاً اجماع سے ثابت شدہ حکم میں تبدیلی کی گنجائش نہیں، برخلاف عرف کے کہ وہ عرف کی تبدیلی سے بدلتا رہتا ہے اور عرف کے لیے ایک حد تک دوام اور استمرار شرط ہے جبکہ اجماع کے لیے صرف مجتہدین کا اتفاق کافی ہے، اور کسی مسئلہ پر اجماع کے انعقاد کے بعد اجتہاد کی گنجائش باقی نہیں رہتی بخلاف عرف کے کہ اس کے ثبوت کے باوجود اجتہاد کی گنجائش برقرار رہتی ہے۔[۲۲]

عرف لفظی

لفظی استعمال و محاورہ اور لوگوں کے افعال و معاملات کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں کی گئی ہیں۔ ۱۔ لفظی۔ ۲۔ عملی عرف لفظی یہ ہے کہ کوئی لفظ یا محاورہ کسی مخصوص معنی میں استعمال ہونے لگے گو لغت کے اعتبار سے عام ہو اس طرح کہ جب بھی وہ لفظ بولا جائے ذہن فوراً اس طرف متوجہ ہو جائے اس عام معنی کی طرف خیال نہ جائے

شیخ زرقا لکھتے ہیں،

"عرف لفظی یہ ہے کہ بعض الفاظ یا تراکیب لوگوں کے درمیان کسی مخصوص معنی میں استعمال ہونے لگیں اس طرح کہ جب بھی وہ لفظ استعمال کیا جائے قرینہ اور عقلی رشتہ کے بغیر ذہن اسی مخصوص معنی کی طرف منتقل ہو جائے۔"[۲۳]

اگر اس مخصوص معنی کے مراد لینے کے لیے کوئی قرینہ یا عقلی مناسبت ہے تو اسے عرف لفظی نہیں بلکہ "مجاز" کہیں گے جیسے کوئی کسی سے کہے کہ یہ سامان میں تمہیں دس روپیہ میں "ہبہ" کرتا ہوں، حالانکہ مقصد "ہبہ" نہیں بلکہ بیچنا ہے اور روپیہ کا تذکرہ اس کے لیے قرینہ ہے کہ "ہبہ" کا لفظ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل نہیں بلکہ ایک مخصوص معنی مراد ہے۔ ایسے ہی کہا جاتا ہے کہ "عدالت نے فیصلہ کیا ہے" حالانکہ عدالت فیصلہ نہیں کرتی بلکہ قاضی فیصلہ کرتا ہے لوگ اس لفظ سے سمجھتے بھی یہی ہیں کیونکہ عدالت تو جگہ کا نام ہے اس کے اندر فیصلہ کی صلاحیت نہیں مگر ایک گونہ مناسبت کی وجہ سے مجازاً ایسا کہہ دیا جاتا ہے ان دونوں مثالوں میں لفظ ایک مخصوص معنی میں استعمال ہوا ہے مگر اس کی وجہ عرف وعادت نہیں بلکہ قرینہ اور عقلی مناسبت ہے۔ عرف لفظی کی مثالیں درج ذیل ہیں۔

۱۔ لفظ "دابۃ" باعتبار لغت ہر قسم کے جانوروں کو شامل ہے مگر بعض علاقوں میں صرف گھوڑے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

۲۔ لفظ "لحم" (گوشت) لغت کی رو سے مچھلی پر بھی بولا جا سکتا ہے خود قرآن نے مچھلی کے لیے اسے استعمال کیا ہے:

وَهُوَ الَّذِیْ سَخَّرَ لَكُمُ	وہی ہے جس نے تمہارے لیے سمندر
الْبَحْرَ لِتَاْكُلُوْا مِنْهُ لَحْمًا	کو مسخر کر رکھا ہے تاکہ تم اس سے ترو
طَرِیًّا (نحل ۱۴)	تازہ گوشت لے کر کھاؤ۔

مگر عرف میں مچھلی کے گوشت پر "لحم" کا اطلاق نہیں ہوتا ہے لہٰذا اگر کسی کو بازار گوشت لانے بھیجا جائے اور وہ مچھلی اٹھا لائے تو اسے تعمیل حکم کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا۔

۳۔ "ولد" لغت کے اعتبار سے مذکر و مونث دونوں کو شامل ہے خود قرآن نے اسی مفہوم میں استعمال کیا ہے۔

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ (نساء ۱۲)

اور تمہاری بیویوں نے جو کچھ چھوڑا ہو اس کا آدھا حصہ تمہیں ملے گا۔ اگر وہ بے اولاد ہیں۔

مگر محاورہ اور استعمال کے اعتبار سے یہ لڑکے کے لیے مخصوص ہے، چنانچہ اگر کوئی کسی کے "ولد" کے لیے وقف یا وصیت کرتا ہے تو اس میں لڑکیاں شامل نہ ہوں گی[۲۴]

عرف عملی

عرف عملی یہ ہے کہ لوگ اپنی انفرادی زندگی یا آپسی معاملات میں کسی چیز کے خوگر و عادی ہو جائیں جیسے کھانا پینا، لباس پہننا وغیرہ یا جیسے نکاح و خرید و فروخت قرض و ادائیگی وغیرہ کے معاملات، فهو اعتبار الناس على شيء من الافعال العادية او المعاملات المدنية[۲۵]

علمار اصول عام طور سے عرف لفظی و عملی کی تعریف الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ یہی کرتے ہیں، لیکن قرافی کی تعبیر تھوڑی سی مختلف ہے، وہ لکھتے ہیں۔

"اہل عرف لفظ کو کسی متعین معنی میں استعمال کریں لیکن وہ معنی لغت میں نہ ہو تو وہ عرف قولی ہے اور عرف عملی یہ ہے کہ لفظ کسی معنیٰ کے لیے بنایا گیا ہو لیکن اہل عرف اس لفظ سے اس کے معنی کی تمام قسموں کو چھوڑ کر کسی خاص قسم کو مراد لیتے ہیں،[۲۶]

عرف کی ایک اور تقسیم بھی کی گئی ہے اور وہ ہے (۱) عرف عام اور (۲) عرف خاص۔

عرفِ عام

عرف عام کی یہ تعریف کی جاتی ہے:

العادة المتعارفة في سائر البلاد تسمى العرف العام[۲۷]

وہ عادت جو تمام شہروں میں متعارف ہو اسے عرف عام کہتے ہیں۔

علامہ زحیلی نے اسے ان لفظوں میں ادا کیا ہے۔

وهو ما يتعارفه غالبة اهل

کسی بھی وقت میں تمام شہروں کے اکثر

البلد ان فی وقت من الاوقات [۲۸] — لوگوں کے درمیان جو چیز متعارف ہو وہ عرف عام ہے۔

عرف عام کی مذکورہ تعریف چونکہ "اس عرف" کو بھی شامل ہے جس پر صحابہؓ نے اعتراض کیا ہو نہ تابعین نے اور نہ کسی عالم دین نے، حالانکہ حقیقت میں یہ عرف نہیں بلکہ "اجماع" کی مکمل ترین شکل ہے اس لیے ابوزہرہ کا خیال ہے کہ عرف عام کی یہ تعریف ہونی چاہیے۔

ان العرف العام هو الّذی یسری فی کل الامصار من غیر نظر الی القرون الغابرة [۲۹] — عرف عام وہ ہے جو تمام شہروں میں رائج ہو گذشتہ زمانوں کی طرف نظر کیے بغیر۔

حاصل یہ ہے کہ تمام شہروں کے اکثر لوگوں کے رسم و عادت کا نام عرف عام ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ تمام شہروں سے ایک ملک کے تمام شہر مراد ہیں یا پوری دنیا کے تمام شہر، اس کا جواب حتمی طور سے مجھے نہ مل سکا، خیال ہوتا ہے کہ وہ ممالک جن کا ماحول و معاشرہ یکساں ہے جن کا رہن سہن ایک دوسرے سے ملتا ہے ان کی اکثریت کا رسم و رواج عرف عام کہلائے گا تمام دنیا کے ممالک اس میں شامل نہیں ہوں گے۔ کیوں کہ اگر ایسا ہوا تو پھر عرف عام کا دائرہ بہت سمٹ جائے گا مشکل سے عرف عام کی دو چار مثالیں مل پائیں گی، گویا نہ ہونے کے برابر ہوگا۔

عرفِ خاص

کسی خاص گروہ، طبقہ یا شہر کا عرف عرف خاص کہلاتا ہے جیسے صنعت کاروں تاجروں وغیرہ کا عرف۔

شیخ زرقا رقم طراز ہیں:

فهو الّذی یکون مخصوصا ببلد او مکان دون اخر او بین فئة من الناس دون اخری [۳۰] — عرف خاص وہ ہے جو کسی شہر، جگہ یا مخصوص طبقہ کے درمیان رائج ہو دیگر لوگوں میں اس کا رواج نہ ہو۔

عرف کی یہ قسم حد درجہ متنوع ہے کیونکہ لوگوں کی ضروریات، مزاج و ماحول، معاشرہ اور

حالات میں نمایاں فرق پایا جاتا ہے۔ عرف کی ایک تقسیم صحیح اور فاسد کی بھی کی گئی ہے۔

عرف صحیح

عرف صحیح وہ عرف ہے جو لوگوں کے درمیان متعارف ہو اور کتاب وسنت کے خلاف اور شریعت کے مزاج وطبیعت کے مغائر نہ ہو۔ شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

عرف صحیح وہ ہے جو لوگوں کے درمیان رائج ہو اور کسی شرعی دلیل کے مخالف نہ ہو اور کسی حرام کو حلال اور کسی واجب کو باطل نہ کرے[۳۱]

الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ یہی تعریف زحیلی نے بھی کی ہے[۳۲] لیکن ان میں سب سے زیادہ واضح اور جامع تعریف ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کی ہے وہ لکھتے ہیں:

ما لا یخالف نصا من	عرف صحیح وہ ہے جو شریعت کے کسی
النصوص الشرعیہ وکا قاعدۃ	نص اور قاعدہ کے خلاف نہ ہو اگرچہ
من قواعدھا وان لم یرد بہ نص خاص[۳۳]	اس کے متعلق کوئی خاص نص موجود نہ ہو

عرف فاسد

وہ عرف جو کتاب وسنت سے متصادم ہو جس کی وجہ سے محرمات کا دروازہ کھل جاتا اور شرعی حدود ٹوٹ جاتے ہوں وہ عرف فاسد کہلاتا ہے[۳۴] جیسے شراب نوشی، سود خواری کا رواج، رشوت کی گرم بازاری، جنسی انارکی، نفسانی خواہشات کی پیروی، یہ عرف مردود ہے، کیوں کہ اسے معتبر مان لینے میں شریعت کی بنیاد ہی باقی نہ رہے گی۔

عرف کے قانون شرعی ہونے کے دلائل

قرآن:

عرف کی حجیت کے سلسلہ میں عام طور سے قرآن پاک کی اس آیت سے استدلال کیا جاتا ہے:

خذ العفو وامر بالعرف واعرض	معافی کو اختیار کرو، بھلائی کا حکم دو اور

عن الجاهلين — جاہلوں سے اعراض کرو۔

نیز بعض لوگوں نے قرآن کی اس آیت کو بھی بطور استدلال پیش کیا ہے :

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ (النساء : ١١٥)

جو شخص رسول کی مخالفت پر کمربستہ ہو اور اہل ایمان کی روش کے سوا اور کسی روش پر چلے درآں حالے کہ اس پر راہِ راست واضح ہو چکی ہو تو اس کو ہم اسی طرف چلائیں گے جدھر وہ خود پھر گیا اور اسے جہنم میں جھونکیں گے۔

استدلال یہ ہے کہ مومن و مسلم کے طریقے کے علاوہ کسی اور راستے کے اختیار کرنے پر وعید سنائی گئی ہے گویا "سبیل مومن" کی اتباع واجب ہے اور مومن کا راستہ وہی ہے جسے وہ زندگی کی روش میں اچھا اور بہتر خیال کرتا ہے[٣٥]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس آیت میں فقہاء کے اصطلاحی عرف سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ عرف سے مراد یہاں :

وہ چیز ہے جسے خود شریعت نے اچھا اور پسندیدہ قرار دیا ہو، رہی وہ چیز جسے لوگوں نے اپنی فکر و نظر اور خیال کے مطابق اچھا سمجھا ہو وہ مقصود نہیں ہے۔ نیز دوسری آیت بھی عرف سے متعلق نہیں ہے کیوں کہ عرفی احکام پر عمل کرنا صرف جائز ہے واجب نہیں جبکہ اس آیت سے وجوب معلوم ہوتا ہے اور اس پر عمل نہ کرنے سے جہنم کی وعید سنائی گئی ہے لہٰذا یہ ایک اجماع کے لیے دلیل تو بن سکتی ہے مگر عرف کے لیے نہیں البتہ عرف کی حجیت کے سلسلہ میں قرآن کی اس آیت سے استدلال کیا جا سکتا ہے ارشاد ربانی ہے :

وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (البقرہ:٢٣٣)

اس صورت میں بچے کے باپ کو معروف طریقے سے انھیں کھانا کپڑا دینا ہوگا۔

اس آیت میں "معروف" سے مراد وہی نان نفقہ اور کپڑا ہے جو معاشرہ اور سوسائٹی میں رائج ہو۔

حدیث :

عرف کی حجیت کی سب سے اہم دلیل اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل ہے کہ آپ نے بہت سے اسلامی احکام کی بنیاد عرف وعادت پر رکھی ہے۔ چنانچہ عربوں کے رواج کے مطابق خونبہا کا ذمہ دار خاندان والوں اور ہم پیشہ افراد (عاقلہ) کو قرار دیا، خرید وفروخت[۳۶] کے طریقوں سے لے کر نکاح تک میں مسئلہ کفائت کی بنیاد عرف ورواج پر ہے[۳۷] مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ارشاد ہے:

ما رآہ المسلمون حسنا	جسے مسلمان اچھا سمجھیں تو وہ اللہ کے
فھو عند اللہ حسن وما رآہ	یہاں بھی اچھا ہے اور جسے مسلمان قبیح
المومنون قبیحا فھو عند اللہ قبیح[۳۸]	اور برا سمجھیں تو وہ اللہ کے یہاں بھی برا ہے۔

یہ گو ایک صحابی کی اپنی رائے اور اپنا خیال ہے لیکن چونکہ اس طرح کی بات قیاس اور رائے سے نہیں کہی جاسکتی ہے اس لیے ہوسکتا ہے کہ عبداللہ بن مسعود نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی کہا ہو۔ وانہ ان کان موقوفاً علیہ فلہ حکم المرفوع لانہ لامدخل فیہ للرای[۳۹] حضرت عبداللہ ابن مسعود کے اس ارشاد سے معلوم ہوا کہ عرف عام میں جس چیز کو اچھا خیال کیا جاتا ہے وہ بلاشبہ "حسن" ہے۔ یہ صرف ایک صحابی کی رائے نہیں بلکہ تمام صحابہ کرام کا یہی طرز عمل رہا ہے۔

استصناع :

(یعنی آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانا) ایک غیر موجود کی فروختگی ہے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر موجود شئی کی فروخت سے منع فرمایا ہے۔ مگر تمام صحابہ کرام نے اجماعی طور پر عرف ورواج کی بنا پر اسے جائز قرار دیا ہے اور سمجھا کہ حدیث اس خاص معاملہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ عرف عام کی مخالفت میں حرج ودشواری پائی جاتی ہے اور لوگوں کو تنگی اور دشواری میں مبتلا کرنا شریعت کی روح اور مقصد کے خلاف ہے ارشاد ربانی ہے۔

ما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج ۷۸) اس نے دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی

اجماع :

عرف کی حجیت کے سلسلہ میں فی الجملہ تمام مکتبہ فکر کے لوگوں کا اتفاق ہے اور

ائمہ اربعہ کا اس پر اجماع ہے، اس سے متعلق تمام فقہاء کی رائے کا نقل کرنا باعث طوالت ہے یہاں ہر مکتب فقہ کے ایک ایک عالم کی رائے پر اکتفا کیا جاتا ہے:

فقہ حنفی کے ترجمان علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

"بہت سے احکام زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے بدل جایا کرتے ہیں کیونکہ لوگوں کا عرف بدل جاتا ہے نئی ضرورت پیش آجاتی ہے، بگاڑ پیدا ہوجاتا ہے۔ اگر ان سب کے باوجود بھی پہلے حکم ہی کو باقی رکھا جائے تو لوگ تنگی ومشقت میں مبتلا ہوجائیں اور یہ بات شریعت کے اصول کے خلاف ہے جس کی بنیاد آسانی فراہم کرنے اور ضرر اور فساد دور کرنے پر ہے۔"[۴۰]

یہ بات علامہ شامی نے دوسرے مقامات پر بھی کہی ہے۔[۴۱]

مالکی فقہ کے امام قرافی لکھتے ہیں:

جب بھی نیا عرف سامنے آئے اس کا اعتبار کرو، جب بدل جائے تو اسے چھوڑ دو ہمیشہ محض کتابوں میں لکھی ہوئی باتوں پر جمے نہ رہو۔ بلکہ تمہارے پاس اگر کسی دوسرے ملک کا آدمی فتویٰ پوچھنے آئے تو اسے اپنے عرف کے مطابق مسئلہ نہ بتاؤ بلکہ اس کے یہاں کے عرف کے بارے میں معلوم کرو اور اسی کے مطابق جواب دو، صحیح اور حق یہی ہے ہمیشہ منقولات پر جمے رہنا، گمراہی، علماء مسلمین کے مقاصد سے ناواقفیت اور سلف کے طریقے کے خلاف ہے۔[۴۲]

شوافع بھی عرف کو کم اہمیت نہیں دیتے چنانچہ امام سیوطی لکھتے ہیں:

"جان لو کہ فقہ میں عرف وعادت پر مبنی مسائل بے شمار ہیں۔"[۴۳]

علامہ ابن قیم حنبلی نے اس موضوع پر ایک خاص فصل (عنوان) کے تحت بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"یہ فصل زمان ومکان حالات، نیتوں اور عادتوں کے بدل جانے کی وجہ سے فتویٰ کی تبدیلی کے بیان میں ہے۔

یہ فصل بہت ہی عظیم النفع ہے کہ اس کے نہ جاننے کی وجہ سے شریعت کے سلسلے میں کافی غلطیاں رونما ہوتی ہیں اور جس کی وجہ سے لوگ ایسی مشقت اور پریشانی اور مشکل میں پڑ گئے جس کی کوئی بنیاد نہ تھی، اس سے

معلوم ہوگا کہ روشن شریعت جس میں اعلیٰ درجہ کی مصلحتیں ہیں ایسا حکم کبھی نہیں دے سکتی، کیونکہ شریعت کی بنیاد ہی حکمت و مصلحت پر ہے اس کے پیش نظر دنیا و آخرت دونوں جگہوں کی مصلحتیں ہیں یہ مکمل عدل ہے، رحمت ہے، سراپا حکمت و مصلحت ہے، ہر وہ مسئلہ جس میں عدل کے بجائے ظلم ہو، رحمت کی جگہ زحمت ہو، اچھائی نہ ہو بگاڑ ہو، حکمت نہ ہو بلکہ بے کاری ہو تو وہ حکم شریعت نہیں ہو سکتا ہے [۴۴]

قیاس:

بہت سے شرعی احکام عرف و عادت سے متعلق ہوا کرتے ہیں، لیکن عادت ہمیشہ یکساں نہیں رہتی بلکہ اس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، اس تبدیلی کے باوجود پہلے حکم کو جوں کا توں برقرار رکھا جائے تو نئے عرف سے مانوس نہ ہونے کی وجہ سے مزید پریشانی ہوگی، حالانکہ شرعی احکام سے مقصود سہولت اور آسانی ہے اس لیے حرج و مشقت اور تنگی و پریشانی سے بچانے کے لیے عقل کا تقاضا ہے کہ ہر زمانے کے عرف کو ایک قانونی حیثیت حاصل ہو، اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

"یقینی طور پر شریعت نے مصالح کا اعتبار کیا ہے اس حیثیت سے عادت کو معتبر ماننا بھی ضروری ہے۔ علاوہ ازیں اگر عادت کا اعتبار نہ ہو تو اس کی وجہ سے ناقابل برداشت تکلیف ہوگی، حالانکہ یہ ناجائز ہے یا غیر واقع ہے [۴۵]

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں

ایسا نہیں کہ ہر وہ چیز جو رواج پذیر ہو جائے شریعت اسے قبول کرلے جس چیز کو بھی لوگ کرنے لگیں مذہب اسے سند جواز دیدے خواہ اس کے لیے اصولوں کا خون ہی کیوں نہ کرنا پڑے، اگر یہ بات اسلام کے علاوہ دیگر مذاہب کے بارے میں کہی جائے تو قابل قبول ہو سکتی ہے، لیکن اسلام سے یہ توقع رکھنا عبث اور بے کار ہے، اسلام تو آیا ہی ہے اس لیے کہ وہ جاہلیت کے غلط رسم و رواج کو اپنے پیروں تلے روند ڈالے، البتہ صالح عادات کے بارے میں اسلام کا رویہ ہمیشہ ہمدردانہ رہا

ہے، وہ لوگوں کو خواہ مخواہ کی تنگی میں مبتلا کرنا نہیں چاہتا ہے، وہ ان رسم ورواج کو جو اس کے اصولوں سے متصادم نہ ہوں انھیں فراخ دلی کے ساتھ اپنے دامن میں جگہ دیتا ہے، چنانچہ فقہاء نے شریعت کے مجموعی مزاج ومذاق کو سامنے رکھ کر اس سلسلہ میں چند اصول متعین کیے ہیں، جو بھی عرف اس معیار پر پورا اترے گا اسلام اسے اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کرے گا، وہ اصول وشرائط درج ذیل ہیں:

۱۔ سب سے پہلے اس سلسلہ میں یہ دیکھنا ہوگا کہ جس وقت معاملہ طے پا رہا ہے یا کوئی حکم دیا جا رہا ہے۔ اس وقت وہ عرف لوگوں میں موجود تھا یا نہیں۔ جو عرف معاملہ طے پا جانے کے بعد قائم ہوا اس کا اس معاملہ سے کوئی تعلق نہ ہوگا ایسے ہی اگر حکم دیتے وقت وہ عرف نہ ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں، چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں:

لا عبرۃ بالعرف الطاری[۴۶] وقتی رواج کا اعتبار نہیں ہے۔

اور امام قرافی کا بیان ہے:

خرید وفروخت کے بعد ثمن میں کوئی تبدیلی واقع ہو جائے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں، ایسے ہی شرعی نص میں وہی عادت موثر ہے جو نص کے وقت موجود ہو۔[۴۷]

۲۔ عرف کسی نص شرعی یا دلیل قطعی کے خلاف نہ ہو، شریعت کی روح اور اس کے مقاصد سے متصادم نہ ہو۔[۴۸]

۳۔ صراحت عرف کے خلاف نہ ہو۔[۴۹] مثلاً عرف ہو کہ مزدور آٹھ گھنٹہ کام انجام دیتا ہے مگر معاملہ طے کرتے وقت مزدور نے کہہ دیا کہ وہ صرف چار گھنٹہ کام کرے گا تو اب عرف کے مطابق مزدور کو آٹھ گھنٹہ کام پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے۔[۵۰]

امام عزالدین بن عبدالسلام لکھتے ہیں:

"جو چیز عرف سے ثابت ہو اگر معاملہ کرنے والوں میں سے کوئی ایک اس کے برخلاف ایسی صراحت کر دے جو عقد کے مقصود کے موافق ہو اور اسے پورا کرنا بھی ممکن ہو تو ایسا کرنا درست ہے۔[۵۱]

۴۔ اکثر لوگ زندگی کے ہر معاملہ میں اس کو ملحوظ رکھتے ہوں ایسا نہ ہو کہ کبھی اس پر عمل کرتے ہوں اور کبھی چھوڑ دیتے ہوں، نیز ایسا نہ ہو کہ اس پر عمل کرنے والے اور نہ کرنے

والے دونوں برابر ہوں۔ جسے اصطلاح میں "عرف مشترک" کہا جاتا ہے۔
ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

والعرف المشترك لا يصح	عرف مشترک پر جس میں کسی ایک جانب
الرجوع اليه مع التردد [۵۲]	رجحان نہ ہو، رجوع کرنا صحیح نہیں ہے۔

یہ شرط عرف عام، خاص، لفظی و عملی ہر ایک کو شامل ہے۔

عرف اور نص عام میں تعارض

"عرف مقارن" اگر نص عام کے معارض ہو تو اس کے معتبر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں "عرف مقارن" سے مراد وہ عرف ہے جو رسول اللہؐ کے عہد مبارک میں موجود ہو جیسے "استصناع" (آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانے) میں عرف کا اعتبار کیا گیا۔ حالانکہ یہ معدوم چیز کی فروختگی ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی چیز کو بیچنے سے منع کیا ہے جو اپنے پاس نہ ہو۔ لیکن چونکہ استصناع کا رواج آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد ہی سے جاری ہے۔ اس لیے مذکورہ عام حدیث کو عرف کی وجہ سے خاص کر لیا گیا۔

عرف عام حادث [۵۳] ــــ وہ عرف جس کا رواج عہد نبوی کے بعد کسی دور میں ہوا ــ کے معتبر ہونے میں قدرے اختلاف ہے امام رازی فرماتے ہیں۔

اگر "عادت" کی دوسری نوعیت ہے (یعنی جو عہد نبوی میں موجود نہ ہو) تو اس کے ذریعہ نص عام کو خاص کرنا درست نہیں کیونکہ لوگوں کی عادات و افعال شریعت کے خلاف حجت نہیں ہوتے [۵۴]

مگر بعض علما کو اس سے اختلاف ہے ان کا خیال ہے کہ عرف عام اگرچہ حادث ہو پھر بھی اس کے ذریعہ نص میں تخصیص کی جا سکتی ہے چنانچہ ابن عابدین لکھتے ہیں۔

اگر تم کہو کہ آپ نے جو بیان کیا ہے کہ عرف عام نص کے لیے مخصوص بن سکتا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑا جا سکتا ہے اس سے مراد وہ عرف ہے جو دور صحابہ اور اس کے بعد سے ہی عام ہو کیونکہ فقہاء استصناع کے جواز کے سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جائز نہ ہو لیکن اس قیاس کو اس تعامل کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے جس پر نہ صحابہ نے نکیر کی ہے اور نہ تابعین نے یہ ایسی دلیل ہے جس کی وجہ سے

قیاس کو چھوڑا جاسکتا ہے تو میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ فقہاء کی جزئیات پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ عرف سے مراد ان کے یہاں اس سے عام ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ساتھ بیچنے اور شرط لگانے سے منع کیا ہے اس کے باوجود فقہاء نے تصریح کی ہے کہ وہ شرط جو متعارف ہو وہ معاملہ خرید و فروخت کے لیے مفسد نہیں۔ مثلاً چمڑا اس شرط پر خریدنا کہ بیچنے والا اسے جوتے کی سائز پر کاٹ دے گا، پرانا موزہ اس شرط پر خریدنا کہ بیچنے والا اسے درست کرکے حوالے کرے ان معاملات کو فقہاء نے عرف کی بنیاد پر ہی درست قرار دیا ہے اور اسی وجہ سے نص میں تخصیص کی ہے۔[٥٥]

لیکن شیخ زرقاء لکھتے ہیں کہ تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ عرف حادث گو عام ہو نص شریعت کے لیے مخصص نہیں بن سکتا۔

ولا یصلح مخصصًا للنص	فقہاء کا اتفاق ہے کہ عرف گرچہ عرف
الشرعي باتفاق الفقهاء، ولو	عام ہی کیوں نہ ہو نص شرعی میں تخصیص
كان عرفًا عامًا[٥٦]	نہیں کرسکتا ہے۔

اور حقیقت بھی یہی ہے کہ عرف حادث کے ذریعہ نص شرعی کی تخصیص نہیں کی جاسکتی الا یہ کہ وہ نص عرفی ہو یا اس کا دارومدار کسی علت پر ہو فقہاء کی اصطلاح میں "معلول العلۃ" ہو۔ خواہ نص کے اندر اس علت کی صراحت ہو یا قیاس و اجتہاد کے ذریعہ علت کو معلوم کیا گیا ہو۔

علامہ ابن عابدین شامی نے عرف حادث کے معتبر ہونے کی جتنی بھی مثالیں پیش کی ہیں وہ سب (معلول بعلۃ) کے قبیل کی ہیں، یعنی اس طرح کے معاملہ سے ممانعت کی ایک خاص وجہ ہے، چونکہ موجودہ عقد میں وہ وجہ نہیں پائی گئی، اس لیے وہ حدیث کے ذیل میں داخل نہیں، چنانچہ شرط متعارف کے ذیل میں اکمل الدین بابرتی رقمطراز ہیں

"یہ نہ کہا جائے کہ عقد کے فاسد ہونے کی وجہ ایک ایسی شرط ہے جس کی حدیث میں ممانعت ہے اور عرف حدیث پر حاکم نہیں ہے اس لیے کہ حدیث میں شرط سے ممانعت کی وجہ باہمی نزاع ہے جس کی وجہ سے عقد کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے، لہٰذا یہ حدیث منازعت ختم کرنے کے لیے ہے اور عرف بھی نزاع کو ختم کر دیتا ہے لہٰذا یہ حدیث

کے معنی کے موافق ہے۔[۵۷]

اس طرح کے معاملہ میں کسی نے بھی یہ نہیں لکھا کہ چونکہ یہ عرف حادث عام ہے، اس لیے اس کے ذریعہ سے نص میں تخصیص کر دی گئی، بلکہ وہ تخصیص کی ایک دوسری ہی وجہ بیان کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس طرح کی شرط کے صحیح ہونے کے لیے ضروری نہیں کہ عرف عام ہو، بلکہ عرف خاص کے ذریعہ سے بھی ایسی شرطیں لگانا درست ہے۔

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

اسی طرح ہمارے دیار میں کھڑاؤں اس شرط پر خریدتا ہے کہ بیچنے والا اس میں تسمہ لگا دے۔[۵۸]

ظاہر ہے کہ یہ معاملہ حادث ہے اور خاص ہے، کیوں کہ بہت سے ایسے شہر ہیں جہاں قیقاب (کھڑاؤں) پہننے کا تصور بھی نہیں خود ابن عابدین کو اعتراف ہے فرماتے ہیں:

یہ عرف حادث ہے اور خاص بھی ہے، اس لیے کہ بہت سے ایسے شہر ہیں جہاں کھڑاؤں پہننے کا رواج نہیں، حالانکہ صاحب فتح القدیر نے اس رواج کو بھی نص کے بالمقابل معتبر جانا ہے جس میں بیچنے اور شرط لگانے کی ممانعت ہے۔[۵۹]

اس معاملہ کی اس کے علاوہ اور توجیہ کیا کی جاسکتی ہے کہ ممانعت کی جو علت ہے وہ اس معاملہ میں موجود نہیں ہے یہ کہنا کہ مذکورہ مثال میں عرف خاص حادث کی وجہ سے نص میں تخصیص کر لی گئی ہے ایک بے دلیل بات ہے، خود ابن ہمام نے جس سیاق میں اس مسئلہ کو ذکر کیا ہے اس کی تردید کے لیے کافی ہے، علاوہ ازیں تخصیص احناف کے یہاں "نسخ" کے حکم میں ہے، کیا کسی عرف کے ذریعہ "نص" کو منسوخ کیا جاسکتا ہے؟ شیخ زرقاء کے الفاظ میں:

اگر بعد میں وجود میں آنے والے مخالف عرف کے ذریعہ نص میں تخصیص جائز ہو تو یہ شرعی حکم کو منسوخ کرنا ہوگا اور ایسا کرنا جائز نہیں کیوں کہ اگر اس طرح تخصیص کی جاتی رہی تو اکثر احکام کی جگہ نئے نئے عرف لے لیں گے اور شریعت بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔[۶۰]

اس پر اتفاق ہے کہ عرف خاص کے ذریعہ خواہ مقارن ہی کیوں نہ ہو ہر نص میں تخصیص پیدا نہیں کی جاسکتی ہے۔[۶۵]

عرف اور نص خاص میں تعارض

اگر لوگ ایسے اعمال کے عادی ہو جائیں جس سے شریعت نے خاص طور سے منع کیا ہو یا شریعت کی منشا کے مطابق اسے ممنوع ہونا چاہیے تو عرف ان کے جواز کے لیے سند نہیں بن سکتا ہے، خواہ عرف عام ہو یا خاص، مقارن ہو، یا حادث، کیونکہ اگر اس صورت میں نص کو چھوڑ کر عرف پر عمل کیا جائے تو شرعی احکام کا مقصد ہی باقی نہیں رہے گا۔

علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

"اگر عرف دلیل شرعی کے مخالف ہو، تو اگر مکمل طور سے مخالف ہو کہ اس کی وجہ سے نص کو ترک کرنا پڑے تو اس کے غیر معتبر ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، جیسے کہ بہت سی حرام چیزیں، مثلاً سود، شراب، وغیرہ کا لوگوں میں متعارف ہونا۔"[۶۶]

علامہ شاطبی مزید کچھ تفصیل فراہم کرتے ہیں:۔

رواج پذیر عادتوں کی دو قسمیں ہیں ایک وہ عادتیں جن کے جائز اور ناجائز ہونے کے بارے میں شریعت نے صراحت کر دی ہے، بایں طور کہ اسے واجب، مستحب، یا حرام و مکروہ کہا ہے اور اس کے کرنے یا نہ کرنے کی تصریح کر دی ہے دوسرے وہ عادت جن کے اثبات و انکار کے لیے کوئی دلیل شرعی موجود نہیں۔

عادت کی پہلی قسم تمام شرعی معاملات کی طرح ہمیشہ برقرار رہے گی، مثلاً غلام کا شہادت کا اہل نہ ہونا اللہ سے مناجات کے لیے طہارت اور ازالہ نجاست کا حکم دینا، ستر کو چھپانا، ننگے ہو کر بیت اللہ کے طواف سے منع کرنا اور اسی طرح کی دوسری عادتیں جو لوگوں میں رائج ہیں، جن کی اچھائی یا برائی کی شریعت نے صراحت کر دی ہے۔ یہ تمام شریعت کے دائرہ کار

کار میں آتے ہیں، لہٰذا اس میں کوئی تبدیلی گوارا نہیں، اگر اس کے بارے میں فکری رجحان بدل جائے تو بھی ان میں جو چیزیں اچھی ہیں وہ بری نہیں ہوسکتیں، اور جو بری ہیں وہ اچھی نہیں ہوسکتیں، مثلاً یہ کہا جائے کہ اس وقت غلاموں کی گواہی کو معیوب نہیں سمجھا جاتا، لہٰذا ہم اسے جائز کردیں، آج ستر کھولنے میں کوئی قباحت نہیں ہے، اس لیے ہم اسے صحیح کہہ دیں، یا اس طرح کی اور باتیں، اگر اسے درست تسلیم کرلیا جائے تو شریعت کے دائمی اور پائیدار احکام کی منسوخی لازم آئے گی۔[۶۳]

نص عرفی

شریعت میں بہت سے احکام عرف وعادت پر مبنی ہیں، حالات وزمانہ کی رعایت کرتے ہوئے وہ حکم دیا گیا ہے، اگر بعد کے کسی دور میں، احوال وعادات میں تبدیلی واقع ہوجائے تو یقینی طور پر اس تغیر کا اثر "نص عرفی" پر پڑے گا۔ اگر حالات کی تبدیلی کے باوجود پہلے حکم کو جوں کا توں برقرار رکھا جائے گا تو یہ منشائے شریعت کے خلاف ہوگا، مثال کے طور پر باکرہ عورت کے بارے میں حدیث میں ہے کہ "اذنھا صماتھا" (اس کی خاموشی اجازت ہے) یعنی نکاح کی اجازت لیتے وقت بے شادی شدہ عورت (باکرہ) خاموش رہے تو اس کی خاموشی رضامندی کی دلیل سمجھی جائے گی، کیونکہ "بن بیاہی" عورتیں شرم وحیا کی وجہ سے منھ سے کچھ نہیں بولتیں ان کا نہ بولنا راضی ہونا سمجھا جائے گا، لیکن اگر کسی عہد یا علاقہ میں عورتوں کی اس عادت میں تبدیلی ہوجائے اور وہ اس معاملہ میں اظہار رائے پر کوئی شرمندگی محسوس نہ کریں تو وہاں خاموشی کو دلیل رضامندی نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ وہاں صراحت ضروری ہوگی، کیونکہ مقصد شریعت عورت کی رضامندی ہے اور یہاں صاف لفظوں میں اقرار کرنا کوئی معیوب نہیں ہے، لہٰذا چپ رہ جانا کافی نہیں جیسا کہ شوہر دیدہ عورت کی اجازت کے لیے صراحت ضروری ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ حدیث میں چھ چیزوں کے بارے میں صراحت ہے کہ اضافہ وزیادتی کے ساتھ آپس میں ایک جنس کا دوسرے جنس سے تبادلہ کرنا سود ہے، وہ چھ چیزیں ہیں، سونا، چاندی، گیہوں، جو، نمک، کھجور، اضافہ وزیادتی کا معیار ناپ اور

تول کو قرار دیا گیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں مذکورہ چھ چیزوں میں سے سونا اور چاندی تول کر بیچے جاتے تھے اور بقیہ چار چیزیں ناپ کر، مگر آج صورت حال یہ ہے کہ مذکورہ تمام چیزیں تول کر بیچی جاتی ہیں، اب اگر کوئی گیہوں کا تبادلہ گیہوں سے کرتا ہے تو کیا وزن کے اعتبار سے برابری ضروری ہے یا پیمانہ کے اعتبار سے؟ خواہ وزن کے اعتبار سے زیادہ ہو جائے۔

امام ابوحنیفہ اور محمد کی رائے ہے کہ آج بھی بقیہ چار چیزوں میں برابری کے لیے ناپ کا اعتبار ہوگا، کیونکہ نص کے معاملہ میں عرف غیر معتبر ہے اس کے برخلاف امام ابویوسف کہتے ہیں کہ عرف پر عمل کرتے ہوئے برابری کا اعتبار کیا جائے گا، اگر عرف تول کر بیچنے کا ہے تو پھر وزن ہی کے اعتبار سے برابری شرط ہے، چونکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں آخیر کی چار چیزیں ناپ کر بیچی جاتی تھیں، اس لیے آپؐ نے مساوات کے لیے ان میں ناپ کو معیار قرار دیا، اگر آپؐ کے عہد میں تول کر بیچی جاتیں تو آپؐ تول ہی کو معیار قرار دیتے، جیسا کہ سونا چاندی میں ہے، دوسرے لفظوں میں آپ نے اپنے زمانہ کے عرف کے مطابق ناپ یا تول کو معیار قرار دیا، چونکہ اب عرف بدل گیا اس لیے بدلے ہوئے عرف کے مطابق عمل کرنا ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد پر عمل کرنے کے مترادف ہے، عام طور پر فقہاء نے امام ابویوسف کے نقطۂ نظر کو ترجیح دی ہے۔ ابن عابدین شامی کا بیان ہے:

> حدیث میں بعض چیزوں کو کیلی (ناپی جانے والی) اور بعض کو وزنی قرار دینے کی علت عرف وعادت ہے، لہٰذا عرف وعادت کا ہی اعتبار ہوگا اور اس کے بدل جانے پر حکم بھی تبدیل ہو جائے گا، اس لیے اس مسئلہ میں بدلے ہوئے عرف کا اعتبار کر لینے میں نص کی مخالفت نہیں، بلکہ اتباع ہے، ابن ہمام نے بظاہر اسی روایت کو ترجیح دی ہے[۶۵]

عرف عام اور قیاس میں تعارض

عرف عام ایسے قیاس سے متصادم ہو جس کی علت نص سے ثابت ہو یا دضاحت کے اعتبار سے نص کے مشابہ ہو تو وہ معتبر نہیں ہے، رہے وہ احکام جو قیاس اجتہادی

عرفی، استحسان یا مصالح مرسلہ پر مبنی ہوں تو ان کے بجائے عرف عام کا اعتبار ہوگا۔[۶۵]

ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

فان العرف العام یصلح	عرف عام کے ذریعہ تخصیص کی جاسکتی
مخصصًا..... ویترک	ہے، نیز اس کی وجہ سے قیاس کو
بہ القیاس [۶۶]	چھوڑا جاسکتا ہے۔

بلکہ علامہ ابن ہمام تو یہاں تک کہتے ہیں کہ

"نص کے موجود نہ ہونے کی صورت میں عرف اجماع کے درجہ میں ہے"[۶۷]

واقعہ یہ ہے کہ عرف کا دائرہ عمل، مسائل اجتہادیہ ہی ہیں، یہی وہ میدان ہے جہاں عرف مکمل طور پر اثر انداز ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مسائل میں تبدیلی کی اکثر مثالیں اسی قسم کی ہیں، اور منشائے شریعت بھی یہی ہے کہ کچھ چیزوں میں اتنی لچک رہے کہ زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے تنگی و پریشانی نہ ہو، اس لیے ان کے بارے میں کوئی صریح حکم نہیں دیا گیا، اس کی وجہ سے فقہ اسلامی کے لیے یہ ممکن ہوا کہ وہ تغیر پذیر قدروں کا ساتھ دے سکے، امام شاطبی فرماتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ نے ایسے احکام نازل فرمائے ہیں جو ہر زمانے اور ہر جگہ کے مطابق حال ہیں، ان میں کچھ احکام تو وہ ہیں جن کے بارے میں نص صریح موجود ہے اور بعض عمومی قواعد کی حیثیت رکھتے ہیں کہ انھیں لوگوں کے حالات ماحول اور معاشرہ کے مطابق منطبق کیا جاسکتا ہے۔[۶۸]

عرف خاص اور قیاس میں تعارض

قیاس اجتہادی کے بالمقابل عرف خاص معتبر ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں قدرے اختلاف ہے، عام رجحان یہی ہے کہ عرف خاص کی وجہ سے قیاس اجتہادی کو ترک نہیں کیا جاسکتا ہے[۶۹] لیکن بعض مشائخ احناف مثلاً ابوعلی نسفی، نصیر بن یحییٰ، محمد بن مسلمہ وغیرہ کا خیال ہے کہ عرف خاص کی وجہ سے بھی قیاس اجتہادی میں تخصیص پیدا کی جاسکتی ہے، یا اسے چھوڑا جاسکتا ہے، اسی بنا پر ان حضرات کی رائے

ہے کہ اگر کسی کو کپڑا بننے کے لیے دھاگا دیا جائے اور اس دھاگے سے تیار شدہ کپڑے کے ایک حصہ کو بطور اجرت متعین کر لیا جائے تو یہ درست ہے،

ان لوگوں کے دور میں بخارا میں یہ طریقہ رائج تھا، اس لیے وہاں کے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے انھوں نے اس معاملہ کو درست قرار دیا۔ جبکہ دیگر فقہاء اس معاملہ کو "حدیث طحان" پر قیاس کرتے ہوئے نادرست کہتے ہیں اور عرف خاص کو اس قیاس کے لیے مخصص نہیں مانتے۔

"حدیث طحان" کی تفصیل یہ ہے کہ بعض روایتوں میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "قفیز طحان" سے منع کیا، نهى عن عسب الفحل وقفيز الطحان[۱] "قفیز طحان" سے مراد یہ ہے کہ گیہوں پیسنے کے لیے کسی کو دیا جائے اور پسے ہوئے آٹے میں سے پسائی کی اجرت طے کر لی جائے۔ اس حدیث میں معاملہ کی ایک خاص شکل سے روکا گیا ہے، ممانعت کی وجہ کیا ہے؟ اس سلسلے میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس کی وجہ مقدار کا معلوم نہ ہونا ہے، چونکہ مقدار اجرت غیر متعین ہے اس لیے یہ معاملہ درست نہیں[۱] امام طحاوی کا خیال ہے کہ اس نے آٹے کو اجرت بنایا ہے حالانکہ آٹا ابھی موجود نہیں، لہٰذا ایک غیر موجود چیز کو اجرت ٹھہرایا گیا ہے اور یہ درست نہیں[۲] بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ممانعت کی وجہ عامل کے عمل کے ذریعہ وجود میں آنے والی چیز کو بطور اجرت طے کرنا ہے، لہٰذا جس معاملہ میں بھی یہ چیز پائی جائے گی وہ درست نہیں اور یہ قیاس سے نہیں بلکہ دلالۃ النص سے ثابت ہے، لہٰذا جن لوگوں نے سوت والے معاملہ کو جائز قرار دے دیا ہے انھوں نے عرف خاص کی وجہ سے نص میں تخصیص کی ہے اور یہ درست نہیں شمس الائمہ سرخسی صاحب عنایہ علامہ بابرتی اور ابن عابدین شامی وغیرہ کا یہی رجحان ہے[۳] اس کے برخلاف شمس الائمہ حلوانی اور ان کے استاذ ابوعلی نسفی اور فاضل چلپی کے خیال میں یہ مسئلہ قیاس پر مبنی ہے[۴]

حقیقت یہی ہے کہ یہ مسئلہ قیاس پر مبنی ہے۔ اس لیے کہ "دلالت النص" کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ کسی لفظ کو سنتے ہی حقیقی معنی کے ساتھ کسی اور معنی کی طرف بھی ذہن منتقل ہو جائے اور اس انتقال ذہنی کے لیے کسی اجتہاد اور غور و خوض کی ضرورت نہ پڑے جیسے قرآن میں کہا گیا ہے کہ والدین کو اف مت کہو، لاتقل لهما أفٍ (الاسراء: ۲۳) ہر وہ شخص

جو عربی زبان سے آشنا ہے۔ جب وہ اس آیت کو سنے گا تو اس کا ذہن یہ سوچنے پر مجبور ہوگا کہ جب اُف کہنے کی ممانعت ہے تو مارنے اور پیٹنے اور گالی دینے کی ممانعت تو بدرجہ اولیٰ ہوگی، برخلاف علت قیاسی کے کہ اس کے لیے غور و فکر اور اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے۔

"حدیث طحان" کو سن کر یہ سمجھنے کے لیے کہ وہ معاملہ جس میں عامل کے جز و عمل کو اجرت مقرر کیا گیا ہو اس حدیث کے مفہوم میں شامل ہے ایک مجتہد کے ذہن رسا کی ضرورت ہے، عام آدمی کا ذہن یہاں تک پہنچنے سے قاصر ہے، بلکہ مجتہد کے فکر و نظر میں بھی اختلاف ہو سکتا ہے، ہر مجتہد کا ذہن اس مفہوم تک نہیں پہونچے گا، اور اسی کا نام قیاس ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جن لوگوں نے سوت والے مسئلے کو جائز قرار دیا ہے، انھوں نے عرف خاص کی وجہ سے نص میں تخصیص نہیں کی ہے اور ان جلیل القدر اور صاحب فکر و نظر فقہاء کے بارے میں ایسا سوچا بھی کیسے جا سکتا ہے بلکہ انھوں نے عرف خاص کی وجہ سے قیاس اجتہادی میں تخصیص کی ہے، اور اس میں اختلاف کی گنجائش ہے۔

قیاس اجتہادی کے سوا دیگر مسائل میں عرف خاص موثر ہے، اس کی وجہ سے ان مسائل کو چھوڑا جا سکتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، چنانچہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

واما العرف الخاص اذا عارض	عرف خاص اگر اس مراحت
النص المذهبی المنقول عن	کے خلاف ہو جو صاحب مسلک
صاحب المذهب فهو معتبر[۵۵]	سے منقول ہے تو بھی معتبر ہے۔

عرف اور قواعد عامہ میں تعارض

قواعد عامہ شریعت کی روح اور مزاج و مذاق کے ترجمان ہوا کرتے ہیں، لہٰذا ایسے عرف کا کوئی اعتبار نہیں جو عام اصول اور شرعی قواعد کے خلاف ہو، سید خضری فرماتے ہیں عرف صحیح کی ایک شرط یہ ہے کہ:

"وہ شرعی دلائل میں سے کسی دلیل اور قواعد شرعیہ میں سے کسی کے مخالف نہ ہو"[۵۶]

اور وہبہ زحیلی کا بیان ہے کہ

"بہ اتفاق وہی عرف مقبول ہے جو صحیح ہو اور صحابہ و تابعین کے عہد سے چلا آرہا ہو، اور کسی نص شرعی یا بنیادی قاعدہ کے خلاف نہ ہو"[۷۷]

عرف اور لغت میں تعارض

عرف لفظی بہ اتفاق معتبر ہے یعنی متکلم کے کلام کو اس کے عرف کی روشنی میں سمجھا جائے گا اور لغوی مفہوم کو نظر انداز کر دیا جائے گا، چنانچہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

"قسم، نذر، وصیت وقف اور ایسے ہی ہر معاملہ میں کلام کو صاحب معاملہ کی لغت اور اس کے عرف پر محمول کیا جائے گا اگرچہ وہ عربی اور شرعی لغت کے خلاف ہو"[۷۸]

نیز یہ فقہی اصول ہے۔

الحقیقة تترك بدلالة العادة، — حقیقت تعامل کی وجہ سے چھوڑ دی جاتی ہے[۷۹]

عرف عملی لغت کے بالمقابل معتبر ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں امام قرافی مالکی کا رجحان یہ ہے کہ

عرف قولی کے ذریعہ لغوی الفاظ میں تخصیص اور تقیید ہو سکتی ہے، نیز اسے مکمل طور پر ختم بھی کیا جا سکتا ہے، لیکن عرف فعلی کے ذریعہ لغت میں نہ تخصیص ہو سکتی ہے اور نہ تقیید اور نہ ہی اس کے ذریعہ لغوی مفہوم کو بالکل نظر انداز کیا جا سکتا ہے[۸۰]

شوافع کا بھی یہی رجحان ہے، لیکن محققین مالکیہ اور احناف کے یہاں عرف عملی کا بھی اعتبار ہے گو عرف خاص ہو کہ اس کے ذریعہ لغوی مفہوم کو محدود کیا جا سکتا ہے۔ نیز اسے بالکل نظر انداز کرنا بھی درست ہے، لہٰذا اگر کہیں تعامل ہو کہ "طعام" سے صرف گیہوں" یا "لحم" سے صرف بھیڑ کا گوشت مراد لیا جاتا ہو اور ایسی جگہ کسی کو وکیل بنا کر "طعام" یا "لحم" لانے کے لیے بھیجا جائے اور وہ چاول یا بھینس کا گوشت لے کر آجائے تو تعمیل حکم کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا اور یہ خریداری موکل کے لیے نہیں ہوگی[۸۱]

عرف اور لغت شرعی میں تعارض ہو تو اگر اس لفظ سے شریعت کا کوئی حکم متعلق نہیں

تو عرفی استعمال کو ترجیح دی جائے گی[۸۲] مثلاً اگر کوئی قسم کھالے کہ وہ "فراش" پر نہیں بیٹھے گا یا "سراج" سے روشنی حاصل نہیں کرے گا تو وہ زمین پر بیٹھنے یا سورج سے روشنی حاصل کرنے کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا، اگرچہ قرآن میں زمین کو "فراش" اور سورج کو "سراج" کہا گیا ہے، کیونکہ عرفی مفہوم اس سے محدود ہے کہ "سراج" صرف چراغ کے معنی اور "فراش" صرف بچھونے کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔

ایسے ہی اگر کوئی قسم کھالے کہ "لحم" نہیں کھائے گا تو مچھلی کھانے کی وجہ سے قسم نہیں ٹوٹے گی اگرچہ قرآن میں مچھلی کو "لحم" کہا گیا ہے، کیونکہ عرفی استعمال میں مچھلی "لحم" کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔

لیکن اگر استعمال شرعی سے کوئی حکم متعلق ہو، اور شریعت نے اسے مخصوص اصطلاحی معنی میں استعمال کیا ہو تو ایسی صورت میں عرف کا اعتبار نہیں ہوگا[۸۳] مثلاً شریعت نے صوم، صلاۃ اور حج وغیرہ کو مخصوص اصطلاحی معانی میں استعمال کیا ہے اور ان سے شرعی احکام متعلق ہیں، لہٰذا یہ ہمیشہ انھیں مخصوص معنوں میں استعمال ہوں گے۔ عرف کی تبدیلی ان پر اثر انداز نہ ہوگی، لہٰذا اگر صوم (روزہ) کا اطلاق عرفی اعتبار سے اجناس کے استعمال نہ کرنے پر ہونے لگے اور کوئی روزہ رکھنے کی منت مان لے تو اسے غیر اجناس کے استعمال کی بھی اجازت نہیں ہوگی اور اسے روزہ کی حالت میں ان تمام چیزوں سے بچنا ضروری ہوگا جس کا شریعت نے پابند بنایا ہے۔

عرف کی وجہ سے قول ضعیف پر عمل

یہ صحیح ہے کہ فقہاء ضعیف اور مرجوح قول پر فتویٰ کو نادر اور خلاف اجماع کہتے ہیں[۸۴] مگر ایسا بھی نہیں کہ اسے بالکل ہی ناقابل اعتنا سمجھتے ہوں۔ بلکہ جہاں کہیں واقعی مصلحت ہوتی ہے دوسرے مسلک سے خوشہ چینی کے بجائے قول ضعیف پر عمل کو ترجیح دیتے ہیں، علامہ ابن عابدین شامی کا بیان ہے کہ:

"یہ جو کہا گیا ہے کہ قول ضعیف پر عمل اور فتویٰ دینا درست نہیں ہے تو یہ اس صورت میں ہے جب کہ "ضرورت" نہ ہو،[۸۵]

عرف و تعامل اور حالات کی تبدیلی بھی ایک طرح کی "ضرورت" ہے اس لیے فقہاء اس

کی وجہ سے قول ضعیف پر فتویٰ کی اجازت دیتے ہیں مثلاً متون اور ظاہر روایت میں صراحت ہے کہ رمضان کے ثبوت کے لیے مطلع صاف نہ ہو تو ایک عادل کی گواہی کافی ہے لیکن مطلع صاف ہونے کی صورت میں ایک کثیر تعداد کی گواہی ضروری ہے لیکن اس سلسلہ میں حسن بن زیاد ابو حنیفہ سے نقل کرتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں ایک اور دو آدمیوں کی گواہی کافی ہے، اس روایت کے بارے میں علامہ ابن نجیم مصری کا کہنا ہے مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے اس روایت کو ترجیح دی ہو کیونکہ مطلع صاف ہونے کا تقاضا ہے کہ زیادہ سے زیادہ لوگ چاند دیکھیں اور بھاری تعداد میں آکر گواہی دیں ایسی صورت میں ایک یا دو آدمیوں کا گواہی دینا ان کے جھوٹے ہونے کے لیے کافی ہے، مگر رفتہ رفتہ حالات میں تبدیلی ہوئی لوگ چاند دیکھنے میں اب اہتمام نہیں کرتے اگر آج بھی ثبوت کے لیے مجمع کثیر کو معیار قرار دیا جائے تو ہمیشہ چاند کا ثبوت دوسرے یا تیسرے دن کے بعد ہو پائے گا، کیونکہ لوگ اولاً تو خود چاند دیکھتے نہیں پھر اگر کوئی دیکھ کر گواہی دے اور تعداد پوری نہ ہونے کی بنا پر اس کی گواہی رد کر دی جائے تو اسے معاشرہ میں طرح طرح کے طعن وتشنیع کا نشانہ بنایا جاتا ہے آخر کار وہ بھی ہمت ہار کر بیٹھ جاتا ہے، لہٰذا مناسب ہے کہ ایسی صورت حال میں حسن بن زیاد والی روایت کو قبول کر لیا جائے اگرچہ وہ ضعیف اور ظاہر روایت کے خلاف ہے۔ ابن عابدین شامی نے ابن نجیم کی اس رائے کی ان الفاظ میں تائید کی ہے، "خاص کر ہمارے زمانے میں بظاہر یہ معقول بات ہے"[۵۸۶]

عرف کی وجہ سے دوسرے مسلک پر فتویٰ

اگر عرف ایک مکتب فقہ میں منقول اقوال کے خلاف ہو اور دوسرے مسلک میں ایسی رائے موجود ہو جو حالات حاضرہ کے مطابق ہو تو اسے اختیار کیا جا سکتا ہے مثلاً فقہ حنفی میں صراحت ہے کہ "منافع" کی خود کوئی قیمت نہیں لہٰذا غاصب غصب کردہ مال سے فائدہ اٹھانے کا ضامن نہیں ہوگا وہ صرف اصل سامان یا اس کی قیمت کی واپسی کا ذمہ دار ہے اس دوران جو کچھ اس سامان سے فائدہ اٹھایا ہے، اس کا کوئی تاوان نہیں، لیکن متاخرین احناف نے دیکھا کہ لوگ اس طرح غصب کے سلسلے میں جری ہوتے جا رہے ہیں کہ کسی کا بھی سامان چھین لیا کچھ دنوں تک فائدہ اٹھاتے رہے پھر واپس کر دیا، اس

صورت حال کو دیکھ کر انھوں نے فتویٰ دیا کہ اگر غصب کردہ مال وقف یا یتیم کا ہو یا اسے کرایہ پر دیا جاتا ہو تو غاصب منافع کا بھی ضامن ہوگا جیسا کہ ائمہ ثلاثہ امام مالک شافعی اور احمد کی رائے ہے کہ "منافع بھی مال ہے گویا فساد زمانہ کی وجہ سے مکمل طور سے نہ سہی جزوی طور پر متاخرین نے اپنے مسلک کے خلاف "منافع" کو مال قرار دیا۔

امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسف اور امام محمدؒ اس پر متفق ہیں کہ "طاعت" پر اجرت درست نہیں جب کہ امام شافعی جواز کے قائل ہیں، لیکن جب متاخرین احناف نے دیکھا کہ سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے بیت المال کا دروازہ دینی کام کرنے والوں کے لیے بند ہوگیا ہے، فساد زمانہ اور معاشی تگ و دو کی وجہ سے مفت تعلیم قرآن یا امامت وغیرہ کا انتظام مشکل ہے اگر تعلیم وغیرہ سے متعلق لوگوں کی معاشی کفالت نہ کی جائے تو وہ پریشان ہوکر کوئی دوسری راہ تلاش کریں گے، جس کی وجہ سے دین کا زیاں ہوگا، چنانچہ دینی مصلحت کے پیش نظر انھوں نے اپنے مسلک کے خلاف تعلیم قرآن، امامت اور اذان وغیرہ پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا علامہ مرغینانی رقم طراز ہیں۔

> بعض مشائخ نے آج کل قرآن کی تعلیم پر اجرت کو جائز رکھا ہے، اس لیے کہ دینی معاملات میں سستی عام ہے، لہٰذا ایسا نہ کرنے میں حفظ قرآن کے ضیاع کا خدشہ ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔[۸۷]

یہاں صرف دو مثالوں پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اس طرح کے مسائل کی تعداد بے شمار ہے ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عرف و تعامل کی وجہ سے ایسی گنجائش نکالی جاسکتی ہے جو اپنے مسلک کے خلاف اور دوسرے ائمہ کے اصول کے مطابق ہو حضرت تھانوی لکھتے ہیں: "دیانات میں تو نہیں لیکن معاملات میں جس میں ابتلاء عام ہوتا ہے دوسرے امام کے قول پر اگر جواز کی گنجائش ہوتی ہے اس پر فتویٰ رفع حرج کے لیے دیتا ہوں۔"[۸۸]

اور مولانا رشید احمد گنگوہی ارشاد فرماتے ہیں کہ

> ضرورت کے وقت روایت غیر مفتی اور مذہب غیر پر عمل کرنا درست ہے، اگرچہ اولیٰ نہیں خصوصاً اضطرار و عموم بلویٰ میں[۸۹] علماء کے ان بیانات سے معلوم ہوا کہ تعامل، عموم بلویٰ اور حالات کی تبدیلی کی وجہ سے دوسرے مسلک پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔ یہ جزوی

تبدیلی اپنا مسلک چھوڑنے کے ہم معنی نہیں ہے،

عرف کی وجہ سے مسائل عرفیہ میں تبدیلی

وہ مسائل جو عرف و عادت پر مبنی ہوں، حالات کی تبدیلی کی وجہ سے ان کا بدلنا ایک مسلم حقیقت ہے، فقہ حنفی میں اس کی مثالیں اس قدر ہیں کہ احاطہ مشکل ہے، علامہ ابن عابدین کا بیان ہے:

"بہت سے مسائل میں مجتہد اپنے گرد و پیش کے حالات سے متاثر ہوتا ہے، آج وہ اس بدلے ہوئے عرف کے وقت موجود ہوتا تو اپنی رائے سے رجوع کر لیتا، اور موجودہ عرف کے مطابق فتویٰ دیتا۔ اس لیے مجتہد کے واسطے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ اپنے زمانے کے حالات و عادات سے واقف ہو، کیوں کہ بہت سے مسائل زمانہ کے تغیر سے بدل جایا کرتے ہیں، اس لیے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورت پیش آجاتی ہے، اور اہل زمانہ میں بگاڑ پیدا ہو جاتا ہے اب اگر سابقہ حکم کو باقی رکھا جائے تو اس سے مشقت اور تنگی کا اندیشہ ہے اور ان شرعی قواعد کے بھی خلاف ہے، جن کی اساس سہولت پر رکھی گئی ہے۔ جن کا مقصد ضرر اور فساد کو دور کرنا ہے، تاکہ یہ کائنات بہترین نظام کے مطابق چلتی رہے، تم دیکھو گے کہ مشائخ اکثر اپنے مسلک کے خلاف فتویٰ دیا کرتے ہیں، کیوں کہ وہ مسائل مجتہد کے زمانہ کے مطابق تھے، اور مشائخ اس بات سے آگاہ تھے، اگر مجتہد ان کے زمانہ میں موجود ہوتا تو وہی کہتا جو ہم کہہ رہے ہیں۔"[۹۰]

امام قرافی مالکی کہتے ہیں:-

وہ احکام جو عادت پر مبنی ہیں، انھیں عادت کے بدل جانے کے باوجود باقی رکھنا اجماع کی خلاف ورزی اور دین سے ناواقفیت کی دلیل ہے وہ تبدیل عادت کے بعد میں بدلی ہوئی نئی عادت کے مطابق ہوں گے ایسا کرنا مقلدین کی طرف سے گذشتہ مجتہدین کے اجتہاد کی تجدید نہیں

ہے کہ اس کے لیے اہلیت اجتہاد ضروری ہو بلکہ یہ ایک ایسا قاعدہ ہے
جس کے سلسلے میں علماء نے اجتہاد کر کے اتفاق کر لیا ہے۔ اب ہم
انہی کے پیروکار ہیں کوئی نیا اجتہاد نہیں کر رہے ہیں[۹۱]

ان اقتباسات سے معلوم ہوا کہ وہ احکام جن کے بارے میں واضح علامات موجود ہوں کہ وہ عرف و رواج پر مبنی ہیں، حالات کی تبدیلی کے ساتھ ان کا بدلنا ناگزیر ہے ورنہ لوگ مشقت و تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے، اور یہ مقصد شریعت کے خلاف ہے — یہ تبدیلی صرف مباح اور جائز ہی نہیں، بلکہ واجب اور ضروری ہے، علامہ ابن عابدین لکھتے ہیں:

"مفتی اور قاضی کے لیے درست نہیں کہ وہ ظاہر روایت پر فیصلہ کریں
اور عرف کو چھوڑ دیں"[۹۲]

قرافی کی اس تصریح کے بعد یقینی طور سے کسی کو اس سے انکار نہ ہوگا:

مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ جب عادت بدل جائے تو حکم بھی
بدل جائے گا اور پہلے حکم پر فتویٰ حرام ہوگا[۹۳]

اس سلسلہ میں عرف عام اور عرف خاص کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی کا بیان ہے:

تم اگر کہو کہ مفتی پر عرف کی پیروی ضروری ہے خواہ ظاہر روایت کی حامل
کتابوں کی صراحت کے خلاف ہو تو کیا یہاں عرف عام اور خاص
کے درمیان کوئی فرق ہے؟ میں کہوں گا کہ ان میں کوئی فرق نہیں ہے
اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ عرف عام سے عمومی حکم ثابت ہوگا اور
خاص سے خصوصی حکم[۹۴]

عرف سے متعلق فقہی قواعد

عرف و عادت کی حیثیت ایک اصول کی سی ہے اس سے متعلق بہت سے ذیلی قواعد ہیں، ان میں سے کچھ کا تذکرہ ضمنی طور پر گذشتہ اوراق میں آچکا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے ان تمام کو یکجا کر دیا جائے تاکہ عرف و عادت کے خدوخال نمایاں ہو سکیں، اس کی شرطیں اور حدیں واضح ہو جائیں، اس سلسلہ میں فقہاء کی تعبیرات حسب ذیل قواعد کی شکل اختیار

کرگئی ہیں :

۱۔ اِسْتِعْمَالُ النَّاسِ حُجَّۃٌ یَجِبُ الْعَمَلُ بِہَا

لوگوں کا تعامل دلیل شرعی ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے، یعنی اگر کسی معاملہ میں نص شرعی نہ ہو تو عرف وعمل وہاں دلیل شرعی کے قائم مقام ہوتا ہے، جس طرح سے شریعت کے کسی حکم کو بجالانا ضروری ہوتا ہے ایسے ہی اس کے نہ ہونے کی صورت میں عرف کا درجہ ہے اسی کو امام سرخسی نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے: "الثابت بالعرف کالثابت بالنص" یعنی عرف سے ثابت ہونے والے حکم کی وہی حیثیت ہے جو نص سے ثابت شدہ حکم کی ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا قاعدہ میں "عادت" کے بجائے "استعمال" کا لفظ آیا ہے، کیا معنیٰ ومفہوم کے اعتبار سے ان میں باہم کچھ فرق ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کرام کی رائیں مختلف ہیں۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ دونوں مترادف ہیں ان میں کوئی فرق نہیں جب کہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اگر شرعی اصطلاح کی وجہ سے لفظ کا معنیٰ مجازی مراد ہو تو اسے "استعمال" کہیں گے اور اگر عرف کی وجہ سے معنیٰ حقیقی کو چھوڑا جارہا ہے تو وہ عادت ہے[۹۵]

۲۔ اَلْمُمْتَنِعُ عَادَۃً کَالْمُمْتَنِعِ حَقِیْقَۃً

یعنی جو چیز عادتاً ناممکن ہو اس کا وہی حکم ہے جو حقیقتاً ناممکن کا ہے، مثلاً اگر کوئی شخص اپنے سے بڑی عمر والے کے متعلق کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو یہ ناقابل تسلیم ہے کیونکہ یہ حقیقتاً ناممکن ہے ایسے ہی اگر کوئی بالکل فقیر اور قلاش ہو اور کسی پر بہت مال کا دعویٰ کرے اور یہ معلوم نہ ہو کہ کس طرح سے اس تک یہ مال پہونچا ہے تو اس کا یہ دعویٰ ناقابل سماعت ہے جب تک کہ یہ نہ ثابت کردے کہ اس نے یہ مال کیسے حاصل کیا، کیونکہ اس قدر مال کا دعویٰ اس کی معروف غربت کی بنا پر ناممکن ہے۔

۳۔ اَلْحَقِیْقَۃُ تُتْرَکُ بِدَلَالَۃِ الْعَادَۃِ

یعنی عرف وعادت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنیٰ کو چھوڑ دیا جائے گا اور جن معنوں میں لوگ استعمال کررہے ہیں اسی کا اعتبار ہوگا مثلاً "سری پایا" لغت کے اعتبار سے ہر جانور کے سر اور پیر پر بولا جاسکتا ہے لیکن عرف میں یہ صرف بکرے اور بھینس وغیرہ

کے سر اور پیر کے لیے استعمال ہوتا ہے، لہٰذا اگر کوئی قسم کھائے کہ وہ "سری پایا" نہیں کھائے گا تو مرغ کا سر اور پیر کھا لینے کی وجہ سے قسم توڑنے والا نہیں ہوگا۔

۴۔ اَلْمَعْرُوْفُ عُرْفًا کَالْمَشْرُوْطِ شَرْطًا

یعنی جو باتیں لوگوں میں مشہور و معروف ہوں اگر معاملات میں ان کا تذکرہ نہ بھی کیا جائے تو بھی وہ بہ حیثیت شرط ملحوظ ہوں گی، مثلاً اگر مہر کی رقم فی الفور ادا نہ کرنے کا عرف ہو اور عقد کے وقت فوراً ادائیگی کی صراحت نہ کی گئی ہو تو عورت کے لیے عقد کے بعد فوراً مہر کی ادائیگی کا مطالبہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

۵۔ اَلْمَعْرُوْفُ بَیْنَ التُّجَّارِ کَالْمَشْرُوْطِ بَیْنَھُمْ

مذکورہ بالا قاعدہ ۴ کا تعلق عرف عام سے ہے اور یہ ۵ عرف کی ایک خاص قسم ہے، مگر مفہوم دونوں کا یکساں ہے یعنی لوگوں کے مابین معروف و مشہور چیز بغیر صراحت بھی عقد میں ملحوظ ہوگی۔ مثلاً اگر کہیں کے تاجروں کا عرف ہو کہ وہ سامان کی قیمت قسط وار لیتے ہیں، اس امید پر کوئی جاکر معاملہ کرے، بعد میں تاجر یکمشت ادائیگی کا مطالبہ کرے تو یہ مطالبہ درست نہیں۔

۶۔ لاعبرۃ للدلالۃ فی مقابلۃ التصریح

یعنی صراحت کے مقابلہ میں عرف کا اعتبار نہیں مثلاً رواج تو صرف آدھا مہر فوراً دینے کا ہے لیکن عقد کے وقت عورت نے صراحت کردی کہ وہ پورا مہر فوری لے گی اور شوہر نے اسے قبول کرلیا تو اب عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔

۷۔ العرف غیر معتبر فی المنصوص علیہ

جس معاملہ میں شریعت کا کوئی حکم پہلے سے موجود ہو وہاں عرف کا کوئی اعتبار نہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

۸۔ العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ انما ھو المقارن السابق دون المتاخر

وہی عرف معتبر ہے جو معاملہ سے پہلے یا اس کے ساتھ ہو اگر بعد میں عرف بدل جائے تو اس کا سابق معاملہ سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔

۹۔ اَلْعِبْرَۃُ لِلْغَالِبِ وَالشَّائِعِ لَا لِلنَّادِرِ

یعنی اس عرف کا اکثر لوگ زندگی کے ہر معاملہ میں لحاظ کرتے ہوں، ایسا

تعامل جسے کچھ لوگ کریں کچھ ترک کردیں وہ قابل اعتبار نہیں۔

۱۰۔ لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان

یعنی حالات وزمانہ کے بدلنے سے احکام میں تبدیلی ہوجایا کرتی ہے۔ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے

حواشی ومراجع

۱؎ نشر العرف مجموعہ رسائل ۲/۱۴۱ لابن عابدین شامی

۲؎ المفردات ۳۳۴/ للامام راغب اصفہانی

۳؎ لسان العرب ۹/۲۳۹

۴؎ الصحاح ۴/۱۴۰۱ ۵؎ حوالہ سابق

۶؎ لسان العرب ۹/۲۳۹

۷؎ تاج العروس ۶/۱۹۲ نیز اصول الفقہ الاسلامی ۱۸۰/ لاحمد محمود شافعی

۸؎ د: المدخل ۲/۸۴۰، المدخل ۲۶۰/ للشلبی

۹؎ لسان العرب ۲/۳۱۶، تاج العروس ۲/۴۳۹

۱۰؎ المفردات ۲۵۸/

۱۱؎ تیسیر التحریر ۱/۳۱۷ نیز دیکھئے التقریر والتحریر ۱/۲۸۲

۱۲؎ المدخل ۲/۸۳۸ للزرقاء

۱۳؎ الاشباہ ۹۳/ لابن نجیم مصری

۱۴؎ نشر العرف ۲/۱۱۴، اصول الفقہ ۲/۸۲۸ للزحیلی

۱۵؎ نشر العرف ۲/۱۱۴

۱۶؎ المدخل ۲/۸۴۰

۱۷؎ الفوائد الجنیہ فی الاشباہ والنظائر للشافعیہ ۱/۲۹۱

۱۸؎ د: تیسیر التحریر ۱/۳۱۷

۱۹؎ د: کشف الاسرار ۲/۱۷۵

۲۰؎ علم اصول الفقہ /۸۹ للخلاف
۲۱؎ اصول الفقہ ۲/۸۲۹ للزحیلی
۲۲؎ د: الاجتہاد فیما لا نص فیہ ۲/۱۸۵ للدکتور طیب الخضری
۲۳؎ المدخل ۲/۸۴۵
۲۴؎ د: نشر العرف ۲/۱۱۵، المدخل ۲/ ۸۴۵، علم اصول الفقہ للخلاف /۸۹
۲۵؎ المدخل ۲/۲۴۶
۲۶؎ الفروق ۲/۱۷۱ و۲۷۳ للقرافی
۲۷؎ شرح المجلہ ۱/۳۵
۲۸؎ اصول الفقہ ۲/۸۲۹
۲۹؎ علم اصول الفقہ /۲۱۷ لابی زہرہ
۳۰؎ المدخل ۲/۸۴۸
۳۱؎ علم اصول الفقہ /۸۹ للخلاف
۳۲؎ د: اصول الفقہ ۲/۸۳۰ للزحیلی
۳۳؎ المدخل لدراسۃ الشریعۃ الاسلامیہ /۲۰۶
۳۴؎ د: اصول الفقہ ۲/ ۸۳۰ للزحیلی
۳۵؎ الفوائد الجنیہ /۲۹
۳۶؎ مثلاً حدیث میں غیر موجود چیز کی فروختگی سے منع کیا گیا ہے، مگر عرف ورواج کی وجہ سے "سلم" کی اجازت دی گئی ہے۔ حالانکہ یہ بھی غیر موجود کی فروختگی ہے۔
۳۷؎ د: علم اصول الفقہ /۹۰ للخلاف
۳۸؎ اس روایت کو سخاوی نے حسن کہا ہے، عجلونی کی بھی یہی رائے ہے، ہیثمی کہتے ہیں ورجالہ موثقون (د: المقاصد الحسنہ /۳۶۷، الفوائد الجنیہ /۲۹۰ مجمع الزوائد ۱/۱۷۸)
۳۹؎ شرح الفوائد/۲۱۹ للزرقاء
۴۰؎ نشر العرف ۲/ ۱۲۵ ۴۱؎ حوالہ سابق ۲/۱۳۱
۴۲؎ الفروق ۱/۱۷۶ للقرافی
۴۳؎ الاشباہ والنظائر /۱۸۲ للسیوطی

۴۴ اعلام الموقعین ۳/۱۵-۱۴
۴۵ الموافقات ۱/۱۳۴ للشاطبی
۴۶ الاشباہ /۹۷ لابن نجیم
۴۷ تنقیح الفصول /۱۹۴ للقرافی (باختصار)
۴۸ المدخل ۲/۸۸۰ للزرقاء ۴۹ حوالہ سابق ۲/۸۷۹
۵۰ درر الحکام ۱/۴۷ مادہ ۳۷
۵۱ قواعد الاحکام ۲/۱۷۸ (باختصار)
۵۲ نشر العرف ۲/۱۳۴
۵۳ عرف خاص خواہ مقارن ہی کیوں نہ ہو بہ اتفاق نص کے لیے مخصص نہیں بن سکتا ہے۔
(و: نشر العرف ۲/۱۱۶ المدخل ۲/۸۹۸)
۵۴ المحصول ۳/۱۹۸
۵۵ نشر العرف ۲/۱۲۵
۵۶ المدخل ۲/۹۰۰
۵۷ العنایۃ مع الفتح ۶/۴۴۲، نیز محقق تمرتاشی لکھتے ہیں فان قلت اذا لم یفسد الشرط المتعارف العقد یلزم ان یکون العرف قاضیا علی الحدیث، قلت لیس بقاض علیه بل علی القیاس، لان الحدیث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة والعرف ینفی النزاع فکان موافقا لمعنی الحدیث، ولم یبق من الموانع الا القیاس والعرف قاض علیه (نشر العرف ۲/۱۲۱) ابن عابدین شامی نے اپنی رائے کی تائید میں ابن ہمام کی کتاب "التحریر" کا حوالہ بھی دیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ابن ہمام کی وہ رائے عرف مقارن کے سلسلہ میں ہے، عرف عادت سے متعلق نہیں ہے، اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عرف مقارن کے ذریعہ "نص عام" کی تخصیص کی جاسکتی ہے۔ (دیکھئے العرف والعادۃ فی رای الفقہاء /۱۰۰-۹۴ محمد فہمی)
۵۸ فتح القدیر ۶/۴۵۱
۵۹ نشر العرف ۲/۱۲۵
۶۰ المدخل ۲/۹۰۰

۶۱ھ نشرالعرف ۱۱۶/۲ المدخل ۸۹۸/۲

۶۲ھ نشرالعرف ۱۱۶/۲ ۶۳ھ الموافقات ۲۰۹/۲

۶۴ھ نشرالعرف ۱۱۹/۲ ۶۵ھ الہدایہ ۳ /۴۳

۶۶ھ نشرالعرف ۱۱۶/۲ ۶۷ھ فتح القدیر ۶/ ۱۵۷

۶۸ھ الموافقات ۹۴/۲

۶۹ھ نشرالعرف ۱۱۸/۲ نیز وہ لکھتے ہیں بخلاف الخاص فانہ تثبت بہ الحکم الخاص مالم یخالف القیاس او الاثر (رسم المفتی، مجموعہ رسائل ۴۷/۱)

۷۰ھ رواہ الدارقطنی، ابویعلیٰ، بیہقی، وقال ابن حجر: فی اسنادہ ضعف (د: الدرایۃ علی ہامش الہدایہ ۲۸۹/۳)

۷۱ھ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۵۱ للزحیلی

۷۲ھ د: مشکل الآثار ۳۰۷/۱

۷۳ھ د: عنایۃ مع الفتح ۱۰۸/۹، نشرالعرف /۱۱۶

۷۴ھ د: فتح القدیر ۱۰۸/۹ ۷۵ھ نشرالعرف ۱۳۳/۲

۷۶ھ الاجتہاد فیما لانص فیہ ۳/ ۲۰۵

۷۷ھ اصول الفقہ للزحیلی ۷۸ھ نشرالعرف ۱۳۳/۲

۷۹ھ الاشباہ /۹۳ لابن نجیم ۸۰ھ الفروق ۳۷۳/۱

۸۱ھ نشرالعرف ۱۱۵/۲ ۸۲ھ الاشباہ /۱۸۷ للسیوطی

۸۳ھ حوالہ سابق ابن نجیم مصری نے بھی "اشباہ" میں اس اصول کی رعایت کی ہے۔ دیکھئے مذکورہ کتاب /۹۷ ۸۴ھ ردالمحتار ۶۰۲/۲ کتاب العدۃ

۸۵ھ مجموعہ رسائل ابن عابدین ۵۰/۱ ۸۶ھ نشرالعرف ۱۳۰/۲

۸۷ھ الہدایہ ۲۸۷/۳

۸۸ھ فقہ حنفی کے اصول وضوابط /۱۶۹ مرتب مفتی محمد زید

۸۹ھ فتاویٰ رشیدیہ /۱۷۹ ۹۰ھ نشرالعرف ۲۶/۲-۱۲۵

۹۱ھ الاحکام /۲۳۱ للقرافی ۹۲ھ نشرالعرف ۱۳۳/۲ ۹۳ھ الفروق ۴۵/۱ للقرافی

۹۴ھ نشرالعرف ۱۳۲/۲ ۹۵ھ الاشباہ والنظائر۔ ابن نجیم مصری /۹۳

سیر وسوانح

حنبلی فقیہ شیخ مؤفق الدّین ابن قدامہ مقدسیؒ

مولانا احتشام الحق قاسمی

ایسا بہت کم دیکھنے میں آتا ہے کہ ایک ہی خاندان میں ایک لمبے عرصے تک بیشمار ماہرین علم وتحقیق اور فن وادب پیدا ہوئے ہوں اور انھوں نے مختلف میدانوں میں اپنی علمی وفکری صلاحیتوں کے جوہر دکھائے ہوں۔ خاندان "ابن قدامہ" ایسے ہی نامور خاندانوں میں سے ایک ہے۔ اس خانوادہ کا تعلق اصلاً فلسطین کے ایک گاؤں سے تھا مگر چھٹی صدی ہجری میں صلیبی استبداد کے بعد اس کے بیشتر افراد نے ہجرت کرکے دمشق کو اپنا مستقل مسکن بنالیا تھا۔ اس سے تعلق رکھنے والے بیشتر افراد فقہ، اصولِ فقہ، حدیث، لغت، تصوف، علم حساب، علم نجوم، فن تاریخ وانساب، قضا اور تدریس وتالیف کے میدان میں مشہور ہوئے۔ مگر ان کی اصل شہرت فقہ حنبلی کی خدمت کی بنا پر ہے۔ ان میں سے تقریباً سبھی علما حنبلی تھے۔ انھوں نے اس مسلک میں بیسیوں قابل قدر تصانیف پیش کیں جن میں سے کئی آج تک مقبول ومتداول ہیں۔ اس عظیم خانوادے میں سب سے ممتاز شخصیت علامہ مؤفق الدین ابن قدامہؒ کی ہے۔

نام ونسب

ان کا مکمل نام ونسب اس طرح ہے عبداللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ بن مقدام بن نصر بن عبداللہ بن حذیفہ بن محمد بن یعقوب بن قاسم بن ابراہیم بن اسماعیل بن یحییٰ بن محمد بن سالم بن امیر المؤمنین عمر بن الخطاب عدوی قریشی۔ کنیت ابن قدامہ اور ابو محمد ہے اور لقب

مُوفق الدین - اپنے لقب مُوفق الدین اور کنیت ابن قدامہ ہی سے انھوں نے زیادہ شہرت حاصل کی۔

ولادت

ملک فلسطین کے قصبہ نابلس کے گاؤں جَمّاعیل (جیم کے زبر اور میم پر تشدید کے ساتھ) میں شعبان ۵۴۱ھ / ۱۱۴۶ء میں شیخ مُوفق الدّین ابن قدامہ کی پیدائش ہوئی۔ ان کا سارا خاندان علم و تقویٰ کی قیمتی دولت سے مالا مال تھا۔ ان کے والد شیخ ابوالعباس احمد بن محمد بن قدامہ زبردست عالم اور بڑے زاہد تھے اور ایک عرصے تک جمّاعیل کے خطیب بھی رہے تھے۔

تعلیم و تربیت اور اسفار

۵۴۹ھ میں جمّاعیل اور اس کے آس پاس کے علاقوں پر صلیبیوں کے قبضے کے دو سال بعد ۵۵۱ھ میں شیخ مُوفق الدّین جو اس وقت دس سال کے تھے اپنے والد اور اہل خاندان کے ساتھ ہجرت کر کے دمشق چلے آئے اور مسجد ابوصالح کے مشرقی دروازے کے پاس قیام کیا۔ پھر دو سال بعد دمشق کے گاؤں صالحیہ (جو جبل قاسیون کے ڈھلان پر آباد ہے) میں منتقل ہو گئے۔ اس دوران وہ حفظ قرآن کریم اور حصول مبادیٔ علوم و فنون اور مختصر خرقی کو یاد کرنے میں لگے رہے۔ ان کے والد شیخ احمد ان کے سب سے پہلے استاذ تھے اور ان کے ہم درسوں میں ان کے بڑے بھائی ابوعمر (م: ۶۰۷ھ) خالہ زاد بھائی عبدالغنی بن عبدالواحد (م: ۶۰۰ھ) اور عمادالدین ابراہیم بن عبدالواحد (م: ۶۱۴ھ) شامل تھے۔ پھر شیخ مُوفق نے دمشق کے اساتذہ ابوالمکارم محمد بن مسلم بن حسن بن ہلال ازدی (م: ۵۶۵ھ) اور ابوالمعالی عبداللہ بن عبدالرحمٰن (م: ۵۷۶ھ) سے استفادہ کیا۔

وہ بیس سال کی عمر تک مستقل طور پر طلب علم اور اصلاح نفس میں لگے رہے پھر سنہ ۵۶۰ھ اور ۵۶۱ھ کے درمیان انھوں نے اپنے خالہ زاد بھائی شیخ عبدالغنی کی رفاقت میں بغداد کا علمی سفر کیا اور کچھ عرصہ مدرسہ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (م: ۵۶۱ھ) میں رہ کر ان سے مختصر الخرقی کو بالاستیعاب پڑھا۔ وہ اس کتاب کو قیام دمشق کے زمانے ہی میں یاد کر چکے تھے۔ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کے انتقال کے بعد فقیہ عراق ابوالفتح نصر بن فتیان بن مطر نہر دانی مشہور بہ ابن المنیٰ (م: ۵۸۳ھ) کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا اور ان سے مسلک امام احمد بن حنبل، اختلافی مسائل اور علم اصول حاصل کیا اس کے بعد بغداد میں اپنے چار سالہ قیام کے دوران میں انھوں نے مرجع عراق

ہبۃ اللہ حسن بن ہلال دقاق (م: ۴۸۶۲ھ) ابوالفتح محمد بن عبدالباقی معروف بہ ابن بطی بغدادی (م: ۴۸۶۴ھ) فقیہ وواعظ اور ادیب ابوالحسن مہذب الدین سعداللہ معروف بہ ابن الدجاجی (م: ۶۴۵ھ) فقیہ ومؤرخ ابوالفضل احمد بن صالح (م: ۵۶۵ھ) محدّث ابوطالب مبارک بن خضر (م: ۵۶۲ھ) ابوبکر عبداللہ بن محمد (م: ۵۶۵ھ) اور فخر النساء شہدہ بنت ابونصر احمد بن الفرج دینوری بغدادی (م: ۵۷۴ھ) جیسی نادر روزگار شخصیات سے اکتساب فیض کیا۔

ابن الجوزی کے بقول شیخ مؤفق الدین نے ۵۶۷ھ میں بھی بغداد کا ایک سفر کیا تھا۔[۸] پھر ۵۷۲ھ میں انھوں نے حج ادا کیا اور اس دوران میں حرم کے امام حنابلہ ابومحمد مبارک بن علی (م: ۵۷۵ھ) سے استفادہ کیا۔ پھر عراق کے وفد کے ساتھ بغداد آئے اور وہاں ایک سال اور قیام کیا اور شیخ ابن المنیٰ سے مستفید ہوتے رہے۔ ایک سال بعد جب وہاں سے لوٹنے لگے تو شیخ ابن المنیٰ نے کہا کہ بغداد کو تمہاری سخت ضرورت ہے اس لیے یہیں رہو۔ کیونکہ یہاں تم جیسا کوئی دوسرا نہیں ہے۔[۹] مگر شیخ مؤفق الدین نے اسے مناسب نہ سمجھا اور دمشق آکر درس وتدریس اور تصنیف وتالیف میں مشغول ہوگئے۔

درس وتدریس اور تلامذہ

بغداد سے دمشق واپسی کے فوراً بعد شیخ مؤفق الدین نے تصنیف وتالیف کے ساتھ ساتھ درس وتدریس کا سلسلہ بھی شروع کیا۔ چنانچہ ابوالقاسم عمر بن حسین بن عبداللہ خرقی بغدادی (م: ۳۳۴ھ) کی کتاب مختصر خرقی کی طویل ترین شرح "المغنی" کے نام سے تصنیف کرنے کے ساتھ ساتھ وہ طلبہ کو فجر بعد سے چاشت تک اور ظہر بعد سے عصر تک اور عصر سے مغرب تک حدیث فقہ یا اپنی تصانیف کا درس دیتے۔ اپنی تصانیف کے علاوہ انھوں نے خاص طور "مختصر الخرقی" اور "الہدایہ" کی تعلیم بھی دی۔[۱۰]

لاتعداد تشنگانِ علم ان کے علم وفضل سے سیراب ہوتے اور بعد میں چل کر وہ خود علم وادب کے مختلف میدانوں میں ممتاز حیثیت کے مالک ہوئے۔ ان کے بیشمار شاگردوں میں ان کے بھانجے قاضی القضاۃ شمس الدین عبدالرحمٰن بن ابوعمر (م: ۶۸۲ھ) بہاء الدین عبدالرحمٰن بن ابراہیم مقدسی (م: ۶۲۴ھ) اور مشہور مؤرخ شہاب الدین ابوالقاسم دمشقی (م: ۶۶۵ھ) کا نام خاص طور پر آتا ہے۔

مشاغلِ حیات

شیخ مُوفق الدین نے اپنی ساری زندگی حصولِ علم، درس وتدریس اور تصنیف وتالیف ہی میں صرف کر دی۔ علمی استعداد، ذہانت وبصیرت اور مقبولیت کے اعتبار سے اگر وہ چاہتے تو کوئی نہ کوئی اعلیٰ عہدہ ضرور حاصل کر سکتے تھے۔ مگر طبیعت کے استغنا اور دین کی خدمت کے جذبہ کی وجہ سے اس طرف انھوں نے بالکل توجہ نہیں کی اور ساری عمر اسلامی علوم وفنون کی خدمت اور ان کی ترویج واشاعت میں لگے رہے۔

۶۰۷ھ میں شیخ ابوعمر خطیب جامع مظفری واقع بہ جبل قاسیون کے انتقال کے بعد جامع مظفری کی خطابت کی ذمہ داری شیخ مُوفق الدین ہی کو سونپی گئی۔ اگر وہ کہیں جاتے تو ان کی عدم موجودگی میں سابق امام ابوعمر کے بیٹے شرف الدین عبداللہ (م: ۶۴۲ھ) ان کی نیابت کرتے[۱۱۰] اور اگر شیخ مُوفق دمشق میں ہوتے تو جامع دمشق کے حنبلی محراب کی امامت وخطابت وہی فرماتے اور یہاں پر ان کی عدم موجودگی میں شیخ عماد امام وخطیب تھے۔ شیخ عماد کی وفات کے بعد ابوسلیمان بن حافظ عبدالغنی محراب حنبلی کی نیابت کرنے لگے تھے۔

کردار وبزرگی

شیخ مُوفق متناسب قد، گورے رنگ، سرخ چہرے، کشادہ پیشانی، کھڑی ناک، لمبی داڑھی، جھکی ہوئی بھنوؤں اور نحیف جسم کے حامل تھے[۱۱۱] خاموش طبع تھے۔ ان کی شخصیت باوقار اور چہرہ نورانی تھا۔ ان کے معاصر ابن الجوزی کے بقول کوئی بھی ان کو دیکھتا تو اسے ایسا لگتا کہ کسی صحابی کو دیکھ رہا ہے[۱۱۲] وہ صاحب کشف و کرامات تھے۔ ان کے نزدیک امراء وسلاطین کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ ایک مرتبہ ملک عزیز بن عادل مدرسہ عزیزیہ ان سے ملاقات کی غرض سے آئے شیخ اس وقت نماز پڑھ رہے تھے۔ انھوں نے نہایت ہی اطمینان کے ساتھ نماز مکمل کی اور کسی قسم کی بےچینی کا اظہار نہ کیا اور اطمینان وسکون کے ساتھ نماز مکمل کرنے کے بعد بادشاہ سے ملاقات کی[۱۱۳]

ابن الجوزی نے اپنی کتاب مرآۃ الجنان میں ان کی عجیب وغریب کرامات کا ذکر کیا ہے۔ بزرگوں کے اس نوعیت کے واقعات سوانح کی کتابوں میں ملتے ہیں، لیکن ان سب کی تصدیق کرنا آسان نہیں ہے۔ مشہور مصری ادیب عبدالقادر بدران نے مقدمۃ المغنی میں مختلف کتابوں کے حوالے سے علامہ ابن قدامہ کی جو کرامات نقل کی ہیں ان کے مطابق انھیں پانی پر بھی چلنے کی قدرت حاصل تھی[۱۵]

معمولات

شیخ مؤفق کی مجالس ہمیشہ فقہاء کرام، محدثین عظام اور اہل علم وتقویٰ سے پر ہوتیں اور اس میں علمی ومذہبی بحثیں ہوتی رہتیں[۱۶] باوجود ان تمام تدریسی، تالیفی اور مجلسی مصروفیات کے ان کا معمول یہ تھا کہ روزانہ قرآن کا ساتواں حصہ تلاوت فرماتے اور مسجد میں فرض نمازوں کی امامت کے بعد اتباع رسول کی خاطر سنتیں گھر آکر ہی ادا کرتے[۱۷]

ایک عجیب معمول ان کا یہ تھا کہ وہ ہمیشہ اپنی پگڑی میں ریت سے بھری ایک پڑیا ضرور رکھتے تاکہ فتوی یا اجازہ لکھا جائے تو اس سے تحریر کو خشک کیا جاسکے۔ ایک مرتبہ اتفاقاً کسی محفل میں ان کی پگڑی کھل کر گر گئی اور کسی کھلنڈرے شخص نے اس کو پکڑ لیا شیخ مؤفق نے اس کو لپک کر اٹھالیا شیخ مؤفق نے اس سے کہا بھائی اس میں جو پڑیا ہے وہ رکھ لو اور عمامہ مجھے دے دو تاکہ میں باندھ لوں۔ اس شخص نے جب دیکھا کہ پڑیا وزنی ہے تو سمجھا کہ اس میں سونا یا چاندی ہے اور پگڑی انھیں واپس کردی[۱۸] یہ خوبصورت اور دلچسپ انداز شیخ مؤفق کی بے پناہ ذہانت اور ذکاوت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

وہ روزانہ عشاء کی نماز کے بعد رصیف ورب دواجی[۱۹] میں واقع گھر کی طرف لوٹتے ہوئے کچھ مساکین وغرباء کو اپنے ساتھ ضرور لے جاتے اور ان کو رات کا کھانا کھلاتے۔ ان کا اصل گھر قاسیون میں تھا[۲۰] چنانچہ بعض اوقات بعد نماز عشاء ادھر بھی نکل جاتے۔

صلیبیوں کے خلاف جہاد میں شرکت

جب سلطان صلاح الدین ایوبی نے ۵۸۳ھ میں فلسطین کی ارض مقدسہ کو صلیبیوں سے پاک کرنے کی غرض سے اسلامی لشکر تیار کیا تو شیخ مؤفق اور ان کے بڑے بھائی ابوعمر

اور ان کے خاندان کے نوجوان مجاہدین کی صفوں میں شامل تھے۔ اس وقت شیخ موفق کی عمر بیالیس سال اور شیخ ابوعمر کی عمر پچپن سال تھی۔ ان دونوں کا اور ان کے خاص شاگردوں کا ایک مخصوص خیمہ بھی تھا جس میں سے وہ مجاہدین کے ساتھ لڑنے کے لیے نکلتے[۲۱] سلطان صلاح الدین ان دونوں بزرگوں کی بڑی عزت و تکریم فرماتے۔ ان کے بعد شیخ موفق کو ملک عبدالعزیز بن ملک عادل کے یہاں اس سے زیادہ عزت و احترام ملا۔

وفات

یکم شوال ۶۲۲ھ/۱۲۲۵ء میں اسی سال کی عمر میں شیخ موفق الدین نے اس دارفانی سے رحلت کی[۲۲] ان کا انتقال دمشق ہی میں ہوا۔ سنیچر کے روز نماز جنازہ ادا کی گئی جس میں خلق کے ایک جم غفیر نے شرکت کی۔ پھر ان کی تدفین قاسیون میں ہوئی۔ بعد میں ان کی قبر نے ایک زیارت گاہ کی شکل اختیار کرلی[۲۳] اور "روضہ" کے نام سے مشہور ہوئی کیونکہ شیخ موفق کی وہاں پر تدفین کے بعد آس پاس کے پہلے سے دفن شدہ لوگوں کو خواب میں دیکھا گیا تو ان لوگوں نے بیان کیا کہ ہم پہلے عذاب کی سخت تکلیف میں تھے مگر جب سے شیخ موفق ہمارے پاس دفن ہوئے ہماری قبریں جنت کی کیاریوں جیسی ہوگئی ہیں[۲۴]۔

ابن الجوزی نے مرآۃ الزمان میں ان کی وفات کے وقت دیکھے گئے مختلف علماء و صالحین کے خواب ذکر کئے ہیں۔ اسماعیل بن حماد کاتب بغدادی کا بیان ہے کہ میں نے عیدالفطر کی رات دیکھا کہ مصحف عثمانی آسمان کی طرف بلند ہوتا جارہا ہے۔ اس سے میں نے اپنے اندر ایک عجیب طرح کا غم محسوس کیا چنانچہ عید کے دن شیخ موفق کا انتقال ہوا[۲۵]۔

عبدالرحمٰن بن محمد علوی کا بیان ہے میں نے عید کے دن خواب دیکھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا اور وہ قاسیون میں دفن کیے گئے ہیں۔ اس سے قبل عید کی رات جب ہم جبل بنی ہلال میں تھے۔ وہاں سے دیکھا کہ قاسیون میں زبردست روشنی ہو رہی ہے۔ ہم نے سمجھا کہ شاید دمشق میں آگ لگ گئی ہے۔ گاؤں والے بھی نکل کر اس منظر کو دیکھنے لگے پھر عید کے دن شیخ موفق کی وفات کی خبر ملی[۲۶]۔

حسان قرن سابع جمال الدین ابوزکریا یحییٰ بن یوسف انصاری صرصری (م: ۶۵۶ھ)

نے شیخ مُوفق کی مدح میں ایک طویل لامیہ قصیدہ کہا جس میں ان کی اور ان کی تصانیف وخدمات کی تعریف کی ہے اس کے کچھ اشعار یہ ہیں :

وفی عصرنا کان الموفّق حجۃ — علی فقہہ ثبت الاصول معوّلی
کفی الخلق بالکافی وأقنع طالبا — بمقنع فقہ عن کتاب مطوّل
وأغنی بمغنی الفقہ من کان باحثا — وعمدتہ من یعتمدھا یحصّل
وروضتہ ذات الاصول کروضۃ — أماست بہا الأزھار انفاس شمأل
تدلّ علی المنطوق أوفی دلالۃ — وتحمل فی المفہوم احسن محمل[۴۲]

پسماندگان

شیخ مُوفق الدین کو ان کی اہلیہ مریم بنت ابوبکر بن عبداللہ بن سعد مقدسی سے تین بیٹے ابوالفضل محمد، ابوالمجد عیسیٰ اور ابوالعزیمی اور دو بیٹیاں صفیہ وفاطمہ تولد ہوئیں مگر تینوں بیٹے علامہ کی زندگی ہی میں انتقال کر گئے۔ دوسرے بیٹے عیسیٰ سے دو بیٹے پیدا ہوئے مگر وہ دونوں لاولد انتقال کر گئے۔ اس طرح شیخ مُوفق کی نسل کا سلسلہ منقطع ہو گیا مگر ان کی کاوشیں اور اعلیٰ خدمات تا قیامت ان کے ذکر کو باقی رکھنے کے لیے کافی ہیں۔

تصانیف

شیخ مُوفق کی شخصیت ہمہ جہت ہے وہ ایک زبردست فقیہ، مورخ، محدّث، صوفی، مناظر، قرآنی علوم، علم انساب، فلکیات کے ماہر اور عربی زبان کے عمدہ شاعر تھے انھوں نے اپنی بیشمار مصروفیات کے باوجود اپنے پیچھے تقریباً تیس سے زائد جلیل القدر تصانیف کا ذخیرہ چھوڑا جو فقہ، اصول فقہ، حدیث، انساب وتراجم، لغت، اصول دین، اور زہد وتصوف سے متعلق ہیں ان میں سے صرف المغنی دس ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے، الکافی چار جلدوں پر اور المقنع تین جلدوں پر اس کے علاوہ دوسری تصانیف بھی کافی ضخیم اور اپنی منفرد علمی اہمیت کی حامل ہیں۔

شیخ مُوفق کی فقہ سے متعلق تصانیف: (۱) "العمدہ فی الفقہ": فقہ حنبلی کے موضوع پر تحریر شدہ ایک مختصر سی کتاب ہے جو مبتدئین کے لیے لکھی گئی ہے۔ اس میں حنبلی مسلک کے

قول راجح کو ہی بیان کیا گیا ہے۔ اختلافی مسائل اور ادلّہ سے بالکل بحث نہیں ہے۔ مصنف کا انداز یہ ہے کہ وہ ہر باب کو حدیث صحیح سے شروع کرتے ہیں اور پھر مسائل اس طرح بیان کرتے ہیں کہ وہ سب کے سب اسی حدیث کی فروعات لگتے ہیں۔ یہ کتاب مصر سے کئی بار شائع ہو چکی ہے۔

اس کتاب کے متن کی نفاست اور اختصار کے پیش نظر شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کی شرح لکھی تھی۔ اس کے علاوہ شیخ مُوفق ہی کے شاگرد بہاء الدین عبدالرحمٰن بن ابراہیم مقدسی (م: ۶۲۴ھ) جنھوں نے شیخ سے براہ راست ان کے اغراض و مقاصد کو سمجھا تھا نے "العدّۃ" کے نام سے شرح لکھی۔ یہ شرح دارالمعرفۃ بیروت سے ۱۹۹۲ء میں خلیل مامُون شیحا کی تعلیق و تخریج کے ساتھ شائع ہو چکی ہے۔

۲۔ **المقنع فی اللغۃ**: فقہ حنبلی میں ایک متوسط درجہ کی کتاب ہے۔ مکتبہ ریاض الحدیثہ سے ۱۹۸۰ء میں تین جلدوں میں شائع ہو چکی ہے۔ اس کتاب میں زیادہ تر مسائل میں فقہ حنبلی کی دو روایتوں کو نقل کیا گیا ہے۔ تاکہ طالب علم کو ترجیح روایات کی مشق حاصل ہو اور دلیل کی طرف میلان کی تربیت ہو۔

سب سے پہلے مصنف کے بھتیجے شیخ عبدالرحمٰن بن عمر (م: ۶۸۲ھ) نے اس کتاب کی شرح لکھی اور اس میں زیادہ تر مواد مصنف ہی کی دوسری تصنیف المغنی سے لیا اور جو فروعات و وجوہات اور روایات اس میں بھی نہ ملیں ان کے لیے دوسری کتابوں سے رجوع کیا اور ساتھ ہی ان احادیث کو بھی پیش کیا جو المغنی میں نہیں تھیں۔ اس شرح کا نام انھوں نے "الشافی" رکھا تھا مگر زیادہ طوالت کی بنا پر وہ "الشرح الکبیر" کے نام سے مشہور ہوئی اور آج بھی مقبول و متداول ہے۔

۳۔ **الکافی فی الفقہ**: یہ "المقنع" سے زیادہ وسیع کتاب ہے اور فروعات مسلک حنبلی ہی سے تعلق رکھتی ہے۔ چار جلدوں پر مشتمل ہے۔ اس میں مسائل کے ساتھ ساتھ ادلّہ سے بھی بحث ہے جو طلبہ کو عمل بالدلیل سکھاتی ہے۔

۴۔ **المغنی**: اس کا شمار فقہ حنبلی کی مبسوط کتابوں میں ہوتا ہے۔ دس جلدوں میں مطبع دارالفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع بیروت لبنان سے ۱۹۸۵ء میں شائع ہو چکی ہے۔ اس سے قبل سید رشید رضا مصریؒ نے قاہرہ سے ۱۳۴۸ھ میں اسے بارہ جلدوں میں شائع کیا

تھا۔ یہ کتاب ابوالقاسم عمر بن حسین بن عبداللہ حرقی بغدادی (م: ۳۳۴ھ) کی کتاب "مختصر الخرقی" کی شرح ہے۔ اس کتاب میں مصنف نے حنبلی مسلک کے ساتھ ساتھ دوسرے مسالک سے بھی بحث کی ہے اور جہاں اپنے مسلک کو فوقیت دی اس کے لیے دلیل فراہم کی ہے۔ مصنف سے علماء کی ایک بڑی تعداد نے اس کتاب کو پڑھا تھا۔ (م: ۸۵۰ھ)

شیخ عزالدین ابن السلام شافعی اس کتاب کے بارے میں فرماتے ہیں: "اسلامی کتابوں میں ابن حزم کی المحلی اور مؤفق الدین ابن قدامہ کی المغنی سے بہتر کوئی اور کتاب میری نظر سے نہیں گذری اور میں اس وقت تک کسی مسئلہ میں فتویٰ دینا مناسب نہیں سمجھتا جب تک کہ میں المغنی اور مختصر الخرقی کو نہ دیکھ لوں۔"[۳۳]

مصنف نے اس کتاب میں صحابہ و تابعین اور مشاہیر علماء کے اقوال بیان کیے ہیں اور ساتھ ہی ان کے دلائل بھی پیش کیے ہیں اور جن مسائل میں وہ مسلک حنبلی کو ترجیح دیتے ہیں ان جگہوں پر وہ دوسرے مسالک کی تنقیص نہیں کرتے۔ وہ مسائل میں اپنا موقف بیان کرتے ہوئے دوسرے موقف کے سلسلہ میں نہ طنز و تعریض سے کام لیتے ہیں اور نہ دوسرے مسلک کے دلائل ہی کو نظر انداز کرتے ہیں۔ وہ دوسرا موقف بھی بلا کم و کاست بیان کر دیتے ہیں۔ اس کتاب کی ایک اور خاصیت یہ ہے کہ اس میں تمام اہم مسائل میں سبھی فقہاء مجتہدین کے مسالک کی تلخیص کر دی گئی ہے۔ اس لحاظ سے یہ کتاب بہت سی دوسری فقہی کتابوں سے بڑی حد تک بے نیاز کر دیتی ہے اور اسی طرح دلائل، سنن و آثار، مذاہب صحابہ و تابعین اور اختلافی و اجماعی مسائل کے ادلّہ سے واقفیت بھی اس کتاب سے ہو جاتی ہے۔

ان گوناگوں خوبیوں کی بنیاد پر یہ کتاب آج بھی بے حد مقبول و متداول ہے۔ نہ صرف مسلک حنبلی کے متبعین میں بلکہ دوسرے اہل مسالک میں بھی۔ حتیٰ کہ ہندوستان کے فقہ حنفی کے سخت ترین حامی مدارس میں بھی فتاویٰ نویسی کی مشق کراتے وقت طلبہ کو اس کتاب کے مطالعہ کی ہدایت کی جاتی ہے۔

۵۔ **مختصر الهدایه**: فقہ حنبلی کی "الہدایہ" نامی کتاب کا اختصار ہے۔ جس کے مصنف شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کے استاذ ابوالخطاب محفوظ بن احمد بن حسن کلوازانی بغدادی (م: ۵۲۰ھ) تھے۔

۶۔ **مناسك الحج** (ایک جلد میں حج سے متعلق مسائل بیان ہوئے ہیں)

(۷) ذمّ الوسواس (ایک جلد میں)
(۸) مقدمة في الفرائض : جیسا کہ نام سے ظاہر ہے موضوع علم فرائض ہے۔
(۹) مجموعۂ فتاویٰ
اس کے علاوہ دیگر مسائل پر مختلف رسائل یہ ہیں۔

اصول فقہ میں:

(۱) روضة الناظر وجنة المناظر في اصول الفقه على مذهب الامام احمد بن حنبل : یہ کتاب حنبلی اصول فقہ سے متعلق ہے۔ اس میں مصنف نے اصول فقہ اور اس میں اختلاف کو بیان کیا ہے۔ پھر قول مختار کی دلیل اور مخالفین کے جوابات بھی بیان کرتے ہیں۔

مقدمہ کے بعد انھوں نے اس کتاب میں آٹھ ابواب قائم کیے ہیں۔ پہلا باب حکم کی حقیقت اور اس کی اقسام دوسرا باب اصولوں کی تفصیل وہ: کتاب، سنت، اجماع اور استصحاب ہیں تیسرا باب مختلف فیہ اصول چوتھا تقسیم کلام واسماء، پانچواں امر و نہی، عموم واستثناء، شرط، نص کے الفاظ کے اشاروں اور معانی سے اصل مراد کو کس طرح سمجھا جائے گا، چھٹا قیاس سے متعلق ہے، ساتواں باب مجتہد اور مقلد سے متعلق ہے۔ آٹھویں باب میں ترجیحات ادلّہ متعارضہ کو بیان کیا گیا ہے۔

یہ کتاب اصول فقہ کے میدان میں منفرد حیثیت کی حامل ہے۔ مکتبہ ریاض الحدیثہ سے شیخ عبدالقادر بدران دمشقی (م: ۱۳۴۶ھ) کی شرح نزهة الخاطر والعاطر کے ساتھ شائع ہو چکی ہے۔ اس کے علاوہ دار الکتب العربی سے بھی ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء میں شائع ہوئی۔ اس نسخہ کی ضخامت ۳۶۲ صفحات کی ہے۔

اصول دین میں:

۱۔ البرهان في مسئلة القرآن (ایک جلد میں)
۲۔ جواب مسئلة وردت من صَرخد في القرآن (ایک جلد میں)
۳۔ لمعة في الاعتقاد (ایک جلد میں) کئی بار زیور طبع سے آراستہ ہوئی۔
۴۔ مسئلة العلوّ (دو جلدوں میں)
۵۔ ذم التاويل (ایک جلد میں)

(۶) کتاب القدر (دو جلدوں میں)
(۷) رسالۃ الی الشیخ فخرالدین ابن تیمیہؒ فی تخلید اھل البدع فی النار
(۸) مسألۃ فی تحریم النظر فی کتب أھل الکلام
(۹) کتاب صفۃ الفلق

لغت وانساب وتراجم میں:

(۱) قنعۃ الاریب فی الغریب (چھوٹی سی جلد میں)
(۲) التبیین فی نسب القرشیین (ایک جلد میں۔ اس کا مخطوطہ دارالکتب المصریہ میں موجود ہے۔)
(۳) الاستبصار فی نسب الانصار (ایک جلد میں۔ اس کا مخطوطہ بھی دارالکتب المصریہ ہی میں موجود ہے)
(۴) فضائل الصحابہ (دو جلدوں میں) شائد اسی کا دوسرا نام منہاج القاصدین فی فضائل الخلفاء الراشدین ہے[۱۳۱]

حدیث میں:

(۱) مختصر علل الحدیث: ایک ضخیم جلد میں۔ اصل کتاب "علل الحدیث" کے مصنف ابوبکر احمد بن محمد بن ہارون الخلال (م: ۳۱۱ھ) ہیں۔ یہ کتاب کئی جلدوں پر مشتمل تھی شیخ موفق نے ایک ضخیم جلد میں اس کا خلاصہ کیا۔
(۲) مختصر فی غریب الحدیث
(۳) کتاب التوّابین (دو جلدوں میں)

زہد ورقائق اور صوفیاء کے بارے میں:

(۱) کتاب الرقۃ والبکاء (دو جلدوں میں)
(۲) کتاب المتحابّین فی اللہ (دو جلدوں میں صالحین کی زندگی اور ان کی صفات کے بارے میں)
(۳) فضائل عاشورا۔
(۴) فضائل العشر
(۵) ذمّ ما علیہ مدّعو التصوّف

(۶) ذم الموسوسین (یہ رسالہ مجموعہ رسائل منیریہ میں شائع ہوا)

شیخ مُوفق بحیثیت فقیہ

شیخ مُوفق کا اپنی فقہی خدمات کی بناء پر صرف فقہاء حنابلہ کے سرفہرست افراد ہی میں شمار نہیں ہوتا۔ بلکہ دوسرے اہلِ مسلک میں بھی وہ کافی مقبول ہیں۔ ابن العماد حنبلی نے شذرات الذہب میں لکھا ہے:

"سمعت شیخنا ابابکر بن غنیمۃ المفتی ببغداد یقول ما أعرف أحداً فی زماننا ادرک درجۃ الاجتہاد الا الشیخ الموفق"

یعنی میں نے مفتی بغداد شیخ ابوبکر بن غنیمہ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ ہمارے زمانے میں بغداد میں سوائے شیخ مُوفق کے کوئی ایسا نہیں ہے جو اجتہاد کے درجہ تک پہنچا ہو۔

ابوالعباس ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

ما دخل الشام بعد الاوزاعی أفقہ من الشیخ الموفق رحمہ اللہ[۳۳]

شام میں امام اوزاعیؒ کے بعد شیخ مُوفقؒ سے بڑا فقیہ کوئی نہیں آیا۔

شیخ مُوفق نے فقہ حنبلی کی تعلیم کے لیے ایک مکمل نصاب تیار کیا جس میں ان کی چاروں کتابیں، العمدہ، المقنع، الکافی اور المغنی شامل ہیں۔ ان کی مختصر سی کتاب العمدہ پہلے مرحلے کے لیے ہے کہ اس میں صرف راجح اقوال ہی کا ذکر کیا گیا ہے، اختلاف اور دلائل سے بحث نہیں ہے۔ تاکہ مبتدئین بغیر کسی الجھن کے راجح قول کو ذہن نشین کریں۔ پھر دوسرے مرحلے کے لیے "المقنع" ہے جو العمدہ سے کچھ وسیع ہے اس میں بیشتر مسائل میں دو اقوال نقل کئے گئے ہیں تاکہ طلبہ کی فقہی صلاحیت آگے بڑھے اور دلائل کی تحقیق کی طرف کسی قدر ان کی توجہ ہو سکے اور وہ دو اقوال میں سے ایک کو راجح قرار دے سکیں۔ تیسرے مرحلے کے لیے ان کی کتاب الکافی ہے جس میں مسائل مختلفہ فیہ کے ساتھ ادلّہ سے بھی بحث ہے۔ اس کے مطالعہ سے طالب علم دلائل کے ذریعہ اقوال کی صحت وضعف کا اندازہ کرتا ہے۔ چوتھے مرحلے کے لیے انھوں نے المغنی پیش کی جو ایک طرح سے فقہ کا عظیم انسائیکلو پیڈیا ہے کہ اس میں حنبلی مسلک کے ساتھ تمام اختلافی مسالک اور ان کے دلائل سے بھی بحث ہے اور ساتھ میں اقوال صحابہ وتابعین بھی پیش کیے گئے ہیں۔ اس کتاب کے

مطالعہ سے طالبعلم نہ صرف مسلک حنبلی بلکہ دیگر مسالک کے اختلاف وادلّہ سے بھی اچھی طرح واقف ہوجاتا ہے۔ اس نصاب سے ہٹ کر انھوں نے مختلف اہم مسائل پر مستقل رسالے بھی تصنیف کیے اور حنبلی اصول فقہ سے صحیح طور پر روشناس کروانے کے لیے "روضۃ الناظر" نامی کتاب بھی تصنیف کی جس میں اصولوں سے بحث کے ساتھ اختلاف، راجح اقوال، مخالفین کے جوابات بھی پیش کیے۔

ابن قدامہ کی ان فقہی تصانیف نے اتنی زیادہ اہمیت حاصل کی کہ بعد میں ایک لمبے عرصے تک فقہاء حنابلہ انہی کتابوں کی شرح وتعلیق کا کام کرتے رہے۔ چنانچہ العمدہ کی بہاء الدین مقدسی نے شرح لکھی پھر علامہ ابن تیمیہؒ نے شرح لکھی۔ شیخ عبدالرحمٰن نے "الشرح الکبیر" کے نام سے المقنع کی طویل ترین شرح لکھی۔ اس کے بعد شمس الدین محمد بن ابوالفتح بعلی (م: ۷۰۹ھ) نے "المطلع علی ابواب المقنع" کے نام سے شرح لکھی۔ بعلی ہی کے معاصر شیخ سعدالدین مسعود حارثی (م: ۷۱۱ھ) نے ایک شرح لکھی۔ ایک اور معاصر ابوالمحاسن یوسف بن محمد مقدسی (م: ۷۱۹ھ) نے کفایۃ "المستقنع لادلۃ المقنع" کے نام سے شرح لکھی۔ اس کے بعد شرف الدین موسیٰ حجاوی (م: ۹۶۸ھ) نے مختصر المقنع کے نام سے المقنع کی تلخیص کی پھر اس تلخیص کی شرح منصور بن یونس بہوتی (م ۱۰۵۱ھ) نے زاد المستقنع کے نام سے لکھی۔ اس کے علاوہ ابوالحسن سلیمان مرداوی نے المقنع ہی پر ایک طویل کتاب تصنیف کی جس کا نام "الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف" رکھا۔ اسی مصنف نے اس کا خلاصہ "التنقیح المشبع فی تحریر احکام المقنع" کے نام سے تیار کیا۔

اس تجزیے کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فقہ حنبلی میں ایک طویل عرصہ تک شیخ موفق ہی کی تصانیف اتنی اہمیت کی حامل رہیں کہ ان کے بعد مزید مستقل تصانیف کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی بلکہ علامہ ابن قدامہ کی کتابوں کی شروح وتلخیص، ان تلخیصات کی شروح اور ان کتابوں پر حواشی ہی کا کام ہوتا رہا۔

شیخ موفق نے فقہ حنبلی میں اپنی تصانیف کے ذریعہ سے گرانقدر اضافہ کیا ان کے بعد آنے والے تقریباً سارے فقہائے حنابلہ نے ان کی تقلید اور پیروی کی بلکہ بعد میں جو کتابیں تصنیف ہوئیں ان میں ان کتابوں سے بھرپور استفادہ کیا گیا۔ المغنی کی مقبولیت کا حال یہ ہے کہ وہ مسلکِ حنبلی کے ساتھ ساتھ دوسرے مسالک کے متبعین نے بھی اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ حتی کہ شیخ

عزالدین ابن عبدالسّلام باوجود شافعی فقیہ ہونے کے اس کتاب کو کتب شافعیہ پر فوقیت دیتے تھے اور اپنے فتاویٰ کے لیے اس کتاب کے مطالعہ کو لازمی سمجھتے تھے۔

شیخ مؤفق بحیثیت مناظر

شیخ مؤفق کے مختلف تذکرہ نگاروں نے ان کے بھانجے ضیاء الدین ابوعبداللہ (م: ۶۴۳ھ) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ شیخ ہر جمعہ کو دمشق کی "مسجد بنی امیّہ" میں مناظرہ منعقد فرماتے۔ جو بعد نماز جمعہ شروع ہوتا۔ اس میں مختلف علمی و مذہبی مسائل پر مناظرہ ہوتا۔ دوران مناظرہ شیخ کے ہونٹوں پر ہر وقت مسکراہٹ کھیلتی رہتی۔ یہاں تک کہ لوگوں نے کہنا شروع کر دیا کہ یہ حضرت تو حریف کو اپنی مسکراہٹ سے ہی قتل کر دیتے ہیں۔[۳۴]

شیخ کا خاصّہ یہ تھا کہ نصوص شرعیہ سے ہٹ کر کوئی بات نہ کرتے۔ عمر کے آخری حصّے میں انھوں نے مناظرہ کرنا بالکل ترک کر دیا تھا۔ تاہم اس بات کا اشارہ ہم کو نہیں ملتا کہ شیخ مؤفق کے حریف کون لوگ ہوتے تھے۔ آیا اسلام سے تعلق رکھنے والے فرقے یا دیگر اہل مذاہب۔ اس کے علاوہ اس بات کی نشاندہی بھی نہیں ہوئی کہ خاص طور پر کن موضوعات پر مناظرے ہوتے تھے۔

شیخ مؤفق بحیثیت شاعر

شیخ مؤفق نے صرف علمی و تحقیقی کاوشوں کو ہی پیش نہیں کیا بلکہ انھوں نے عربی زبان میں عمدہ شاعری بھی کی۔ ان کی شاعری کے جو نمونے ملتے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے زیادہ تر زاہدانہ شاعری کی۔ ان میں فکر آخرت، موت کی یاد، دنیا کی بے ثباتی کا تذکرہ ملتا ہے۔ کچھ اشعار حکمت و فلسفہ سے متعلق بھی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے مشکلات لغت پر بھی ایک طویل قصیدہ کہا تھا۔[۳۵]

موت اور انسان کی بے فکری پر کہتے ہیں:

أتغفل یا ابن احمد والمنایا — شوارع یخترمنك عن قریب

أغرك أن تخطتك الرزایا — فکم للموت من سهم مصیب

(ترجمہ) اے ابن احمد (شاعر کی اپنی ذات) تم غفلت میں پڑے ہوئے ہو؟ ... جبکہ موت

مستقل گردش میں ہے اور عنقریب تم کو بھی ہلاک کرنے والی ہے۔ (۲) کیا تم اس دھوکے میں ہو کہ تم مصیبتوں سے محفوظ ہو (تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ) موت کے ایسے بے شمار تیر ہیں جن کا نشانہ خطا نہیں ہوتا۔

اسی موضوع سے متعلق دوسرے اشعار:

كئوس الموت دائرة علينا ... وما للمرء بدٌّ من نصيب
إلى كم تجعل التسويف دابا ... أما يكفيك انذار المشيب
أما يكفيك انك كل حين ... تمرّ بغير خل أو حبيب
كانك قد لحقت بهم قريبا ... ولا يغنيك افراط النجيب[۳۷]

(ترجمہ) (۱) موت کے جام مستقل گردش میں ہیں اور آدمی کو اپنے مقدر سے کہیں فرار نہیں (۲) تم کب تک ٹال مٹول کی عادت ڈالے رہو گے؟ کیا تمہارے لیے بڑھاپے کی وارننگ کافی نہیں ہے؟ (۳) کیا تمہارے متنبہ ہونے کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ تمہارے دوست و احباب ہر لمحہ تم سے جدا ہو رہے ہیں۔ (۴) تم بھی جلد ہی ان سے (جا ملو گے) اور تمہاری خاندانی شرافت تم کو کوئی فائدہ نہ دے گی۔

ابن الجوزی کے مطابق شیخ مُوفق نے خود ان کو اپنے یہ اشعار سنائے تھے:

أبعد بياض الشعر اعمر مسكنا ... سوى القبر إني إن فعلتُ لاحمق
يخبّرني شيبي بأني ميتٌ ... وشيكاً فينعاني اليّ ويصدقُ
يخرّق عمري كلّ يوم وليلةٍ ... فهل مستطيع رقو ما يتخرق
كأني بجسمي فوق نعشي ممدّدًا ... فمن ساكتٍ أو معمولٍ يتحرّق
اذا سئلوا عني اجابوا وعولوا ... وأدمعهم تنهلّ هذا الموفق
وغيّبتُ في صدعٍ من الارض ضيقٍ ... وأودعت لحدًا فوق الصفر مطبق
ويحثو عليّ الترب أوثق صاحبٍ ... وليسلمني للقبر من هو مشفق
فيا ربِّ كن لي مؤنسا يوم وحشتي ... فاني بما انزلته لمصدّق
وما ضرّني اني الى الله سائر ... ومن هو من اهلي ابرُّ وارفق[۳۸]

(ترجمہ) (۱) کیا بالوں کی سفیدی کے باوجود قبر کے علاوہ میں کوئی اور قیام گاہ تعمیر کروں اگر میں ایسا کرتا ہوں تو میں بڑا نادان ہوں (۲) میرا بڑھاپا مجھے احساس دلاتا ہے کہ میں

لب بام ہوں۔ وہ مجھے میری موت کی اطلاع دیتا ہے اور اس معاملہ میں وہ سچا ہے (۳) شب و روز کی گردش میری عمر کو چاک چاک کرتی جا رہی ہے کیا کوئی اس چاک کو رفو کر سکتا ہے؟ (۴) میری نعش پڑی ہوئی ہے۔ کچھ لوگ خاموش ہیں اور کچھ واویلا مچا رہے ہیں۔ لیکن سب غم سے نڈھال ہیں۔ (۵) جب ان سے میرے بارے میں کچھ پوچھا جاتا ہے تو جواب دیتے ہیں پھر دھاڑیں مار کر رونے لگتے ہیں اور ان کے آنسو تھمنے کا نام نہیں لیتے۔ (۶) پھر میں زمین کی تنگ سی دراڑ میں چھپا دیا گیا ہوں اور میری لحد کو پتھر کی سل سے ڈھک دیا گیا ہے۔ (۷) مجھ پر میرے قابل اعتماد دوست مٹی ڈال رہے ہیں اور میرے مشفقین ہی مجھے قبر کے سپرد کر رہے ہیں (۸) اے میرے رب میری وحشت کے دن تو میرا مونس و غمگسار بن جا اس لیے کہ جو کچھ تو نے نازل کیا ہے (قرآن) میں اس کی تصدیق کرتا ہوں۔ (۹) مجھے غم نہیں کہ میں خدا کی بارگاہ میں جا رہا ہوں اور میرے پسماندگان بہت ہی نیک اور نرم مزاج ہیں۔

حواشی و مصادر

۱؎ تقریباً سبھی تذکرہ نویسوں نے ان کا سلسلۂ نسب صرف مقدام بن نصر تک ہی بیان کیا ہے۔ اس کے بعد سے حضرت عمر بن الخطاب تک کا نسب بدر الدین الخطیب نے مقدمۃ المقنع (لابن قدامہ): مکتبہ ریاض الحدیثہ:۔ میں بیان کیا ہے۔ تغری بردی کی النجوم الزاہرہ اور ابن کثیر کی البدایہ والنہایہ میں محمد اور ابن قدامہ کے درمیان اُحمد کا ذکر نہیں ہے

۲؎ جمّاعیل: فلسطین کے قصبہ نابلس کی پہاڑیوں میں واقع ایک کنویں کا نام ہے اس کے آس پاس کا علاقہ اسی نام سے مشہور رہا۔ بیت المقدس سے ایک دن کی مسافت پر واقع ہے۔ یاقوت: معجم البلدان: دار صادر بیروت ۱۹۵۶: ج ۲ ص ۱۵۹۔ صفی الدین عبدالحق بغدادی: مراصد الاطلاع: دار احیاء الکتب العربیہ عیسی البابی والحلبی و شرکاؤہ: ۱۹۵۴: ج ۱ ص ۳۲۵

۳؎ ابن الجوزی: مرآۃ الزمان: دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد: : ج ۸ ص ۶۲۸
بغدادی: ہدیۃ العارفین: استانبول: ۱۹۵۱: ج ۱ ص ۹۵۹

۴؎ ابن العماد: شذرات الذہب: دار الکتب العلمیہ بیروت: سن غیر مذکور: ج ۵: ص ۸۸

۵ے صالحیہ : دمشق کا ایک بڑا گاؤں جس میں بہت سے بازار اور مساجد ہیں۔ جبل قاسیون جو دمشق پر چھایا ہوا ہے کی ڈھلان پر یہ گاؤں آباد ہے۔ اس کے اکثر باشندے بیت المقدس اور اس کے نواح سے آئے ہوئے لوگ ہیں۔ جو وہاں سے ہجرت کر کے یہاں آکر بس گئے۔ ان میں سے اکثر حنبلی المسلک ہیں۔ یاقوت کا کہنا ہے کہ وہاں پر بہت سے صالحین کی قبریں ہیں اور صالحین کی ایک جماعت ہمیشہ وہاں پر موجود رہتی ہے۔ اس کے علاوہ صالحیہ نام کے دو اور علاقے ہیں۔ ایک ارض الجزیرہ میں دوسرے بغداد میں۔ یاقوت: معجم البلدان : ج ۳ : ص ۳۸۰۔ صفی الدین : مراصد الاطلاع : ج ۲ ص ۸۳۰

۶ے جبل قاسیون : " Mountcasius " پہاڑ جو دمشق پر (شمال کی جانب) سایہ فگن ہے۔ اس میں بہت سے غار ہیں جن میں سے بعض کے اندر انبیا علیہم السلام کی یادگاریں اور بعض میں بزرگان صالحین کی قبریں ہیں۔ صاحب مراصد نے لکھا ہے: آج کل قاسیون دمشق کا ایک بڑا محلہ ہو گیا ہے جس کی آبادی پہاڑ کے دامن تک پھیلی ہوئی ہے۔ اس میں بہت سے مقابر و مدارس نظر آتے ہیں۔ نواح میں دو مسجدیں ہیں جہاں پر جمعہ ہوتا ہے۔ نیز ایک ہسپتال اور ایک منڈی بھی ہے۔ سب سے اول جو لوگ یہاں آکر بسے وہ بیت المقدس کے باشندے تھے کہ صلاح الدین کے زمانے سے پہلے فرنگیوں نے اس شہر پر قبضہ کیا تو یہ وہاں سے جان بچا کر بھاگے اور یہاں آکر رہنے سہنے لگے۔ پھر اور لوگوں نے بھی ان کی تقلید کی۔ اسی جبل قاسیون میں مغارۃ الدم نامی غار ہے جس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ قابیل نے اپنے بھائی ہابیل کا خون یہاں بہایا۔ ایک نشان خون کا سا بنا ہوا ہے جسے لوگ ہابیل کا خون بتاتے ہیں جو خشک ہو گیا ہے لیکن اس کا دھبہ آج تک موجود ہے۔ ایک پتھر بھی ہے جسے کسی آدمی نے اٹھا کے پھینکا ہو اور لوگوں کا بیان ہے کہ اسی سے قابیل نے بھائی کا سر پھاڑا۔ مغارۃ الجوع بھی اسی پہاڑ کا ایک غار ہے جہاں چالیس پیغمبر بھوک سے واصل بحق ہوئے۔ یاقوت: معجم البلدان : ۴ ص ۶۲۱ ، مراصد الاطلاع : ۳ ص ۱۰۸۷

۷ے ابن الجوزی: مرآۃ الزمان : ج ۸ ص ۶۲۷۔ زرکلی: الاعلام : دار العلم للملایین بیروت ۱۹۹۴ء ج ۴ ص ۱۶۷

۸ے ابن الجوزی : مرآۃ الزمان: ج ۸ ص ۶۲۷۔

۹ے ابن کثیر : البدایہ والنہایۃ : مطبع السعادہ : ج ۱۳ صـ۱۰۱ الکتبی فوات الوفیات : مطبع السعادہ مصر ص ۲۳۳

۱۰ے بدر الدین خطیب : مقدمۃ المقنع (ابن قدامہ) ص ۱۰ ۱۱ے ایضاً۔

۱۲ھ ابن العماد : شذرات ، ج ۵ ص ۸۸

۱۳ھ ابن الجوزی : مراۃ الزمان : ۸ ص ۶۲۸

۱۴ھ ذہبی : سیر اعلام النبلاء : مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت : ۱۹۹۰ء ، ج ۲۲ ص ۱۶۷

۱۵ھ عبدالقادر بدران : مقدمۃ المغنی لابن قدامہ : مطبع المنار : مصر

۱۶ھ بدرالدین الخطیب : مقدمۃ المقنع (لابن قدامہ) ص ۷

۱۷ھ ابن الجوزی : مراۃ الزمان : ۸ ص ۶۲۸

۱۸ھ ابن کثیر : البدایہ والنہایۃ : ۱۳ ص ۱۰۰

۱۹ھ ایضاً ۲۰ھ ایضاً

۲۱ھ بدرالدین الخطیب : مقدمۃ المقنع ص ۹

۲۲ھ ابن شاکر الکتبی : فوات الوفیات : مطبعہ السعادہ بمصر بن غیر مذکور : ج ۱ ص ۳۳۴۔
تغری بردی : النجوم الزاہرہ : مطبع دارالکتب لمصریہ : ۱۹۳۶ ، ۶ ص ۲۵۶۔ یاقوت معجم البلدان : ۲ ص ۱۱۳

۲۳ھ ذہبی : تاریخ دول الاسلام : دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد ۱۳۳۷ھ ج ۲ ص ۹۴

۲۴ھ ابن العماد : شذرات ، ۵ ص ۶۲۹

۲۵ھ ابن الجوزی : مراۃ الزمان : ۸ : ۶۲۹ ۲۶ھ ایضا

۲۷ھ بدرالدین الخطیب : مقدمۃ المقنع : ص ۱۲

۲۸ھ ذہبی : سیر اعلام النبلاء : ۲۲ ص ۱۶۸

۲۹ھ بدرالدین الخطیب : مقدمۃ المقنع ص ۱۰

۳۰ھ ابن العماد : شذرات ، ۵ ص ۹۱ ۔عزالدین عبدالسلام شافعی کے بارے میں دیکھئے سیوطی :
نظم العقیان فی اعیان الاعیان : مطبع سوریہ امریکیہ : ۱۹۲۷ء ، ص ۱۲۹

۳۱ھ بدرالدین الخطیب : مقدمۃ المقنع : ص ۱۱

۳۲ھ ابن العماد : شذرات : ۵ ص ۹۱ ۳۳ھ ایضاً

۳۴ھ ذہبی : سیر اعلام النبلاء : ۲۲ ص ۱۶۹

۳۵ھ عبدالقادر بدران : مقدمۃ المغنی ، مطبع المنار مصر

۳۶ھ ایضاً ۳۷ھ ایضاً

۳۸ھ ابن الجوزی : مراۃ الزمان : ۸ ص ۶۳۰ ، ابن کثیر : البدایہ والنہایۃ : ۱۳ ص ۱۰۰

ترجمہ وتلخیص

دفاع کی شرعی حیثیت

تحریر شیخ عبدالقادر عودہ مصریؒ
ترجمہ: محمد جرجیس کریمی

آج امت مسلمہ پوری دنیا میں دفاعی پوزیشن میں ہے اس پر فکری اور تہذیبی یلغار کے ساتھ جارحانہ حملے بھی ہو رہے ہیں۔ ہندوستان میں آئے دن فرقہ وارانہ فسادات رونما ہوتے رہتے ہیں، جرائم اور نامعلوم حملوں میں بھی بے پناہ اضافہ ہوا ہے جن سے دفاع کے مسئلے نے خاص اہمیت حاصل کرلی ہے ضرورت تھی کہ اس کی شرعی حیثیت کو واضح کیا جائے تاکہ بوقت ضرورت اس سے فائدہ اٹھایا جاسکے اور دفاع کے نام سے غیر ضروری طاقت کے استعمال سے بچا جاسکے زیر نظر مضمون میں دونوں پہلوؤں سے بحث کی گئی ہے امید ہے کہ دفاع کی شرعی اور قانونی حیثیت کو سمجھنے میں یہ مضمون مفید ثابت ہوگا۔ دفاع کی دو قسمیں ہیں۔ دفاع خاص یعنی جارحانہ حملے سے اپنے آپ کا دفاع کرنا اور دفاع عام یعنی معروف کا حکم دینا اور منکر سے روکنا۔ زیر نظر مضمون میں اول الذکر کی شرعی حیثیت سے بحث کی گئی ہے دوسری قسم کے دفاع کی شرعی حیثیت کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔ جناب مولانا سید جلال الدین عمری کی مشہور تصنیف "معروف ومنکر" مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی جس کے متعدد زبانوں میں ترجمے ہو چکے ہیں اور جو اپنے موضوع پر منفرد کتاب ہے۔ (مترجم)

دفاع کی مشروعیت

شریعت میں دفاع خاص واجب ہے جس سے آدمی جارحانہ حملوں سے اپنے آپ کا دفاع کرتا اور اپنی جان ومال اور عزت وآبرو کی حفاظت کرتا ہے یہ دفاع خواہ اپنی طرف سے ہو خواہ، دوسرے کی طرف سے ایک شرعی حق ہے اور اس پر دفاع کرنے والا

قانونی مواخذہ سے بری سمجھا جائے گا۔ اللہ کا ارشاد ہے۔

فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه — جو تم پر دست درازی کرے تم اسی
بمثل ما اعتدی علیکم (البقرہ:۱۹۴) — طرح اس پر دست درازی کرو۔

اس سلسلہ میں متعدد احادیث بھی وارد ہیں جن سے اپنی ذات کے دفاع کا حق ثابت ہوتا ہے مثال کے طور پر ایک شخص دوسرے کا ہاتھ دانت سے کاٹنے لگا تو اس نے اپنا ہاتھ زور سے باہر کھینچا تو اس کے دانت باہر نکل پڑے جب اس کی شکایت دربار نبوی میں کی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا وہ اپنا ہاتھ تیرے منہ پر رہنے دیتا کہ تو اسے چباتا رہے۔ چنانچہ اس پر کوئی حد نافذ نہ کی گئی۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جو شخص اپنے مال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے" ایک اور موقع سے آپؐ نے فرمایا "کوئی شخص بغیر اجازت تمہارے گھر میں تانک جھانک کرے اور تم اس کی آنکھ پھوڑ ڈالو تو تم پر کوئی تاوان نہ ہوگا اسی طرح آپؐ نے دوسرے کی طرف سے دفاع کا حکم دیا ارشاد ہے کہ "اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ ظالم ہو یا مظلوم، ظالم کی مدد یہ ہے کہ اس کو ظلم سے روک دیا جائے اور مظلوم کی مدد یہ ہے کہ اس پر ظلم نہ ہونے دیا جائے ایک اور روایت ہے جس میں آپؐ نے ارشاد فرمایا "فتنہ فساد کے وقت مومن ایک دوسرے کے مددگار ہوتے ہیں۔

دفاع کی شرعی حیثیت

فقہاء کا اتفاق ہے کہ جان، مال اور عزت و آبرو پر ہونے والے حملوں کا دفاع مشروع ہے خواہ یہ حملہ اپنی ذات پر ہو یا کسی دوسرے کے خلاف ہو البتہ اس کی تفصیلات میں ان کا اختلاف ہے اس بارے میں بنیادی طور پر دو مسائل ہیں ایک یہ کہ کیا دفاع واجب ہے کہ ہر حال میں آدمی اس کو اختیار کرے یا یہ ایک حق ہے کہ چاہے تو اس کا استعمال کرے چاہے نہ کرے۔ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر عزت و آبرو پر حملہ کیا جائے تو اس کا دفاع واجب ہے۔ مثال کے طور پر عورت اپنی آبرو پر حملہ کرنے والے شخص کو قتل کر سکتی ہے۔ اسی طرح کسی عورت کی عصمت کی حفاظت کے لیے اس کی عصمت کے درپے شخص کو قتل کیا جا سکتا ہے۔ اگر اس کا دفاع کسی اور طرح ممکن نہ ہو۔

شریعت میں واجب کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ترک کرنے والا گناہ گار اور قابل مواخذہ ہے خواہ یہ مواخذہ دنیا میں ہو خواہ آخرت میں۔ ایک دوسری رائے کے مطابق وہ قابل مواخذہ تو نہیں[۱] البتہ قابل ملامت ضرور ہوگا دفاع واجب کا ترک کرنے والے کی دنیا میں تو گرفت نہیں کی جائے گی لیکن آخرت میں اس کا مواخذہ ہوگا لیکن واضح رہے کہ دنیا میں واجب کے ترک پر جوابدہی کے نہ ہونے سے واجب کی اصل اہمیت میں کمی واقع نہ ہوگی اور نہ اس سے واجب اور حق کا درجہ برابر ہو جائے گا کیونکہ حق میں آدمی کو اس کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور اس کا تارک گناہ گار نہیں ہوتا جبکہ واجب میں یہ اختیار نہیں اور اس کا ترک کرنے والا گناہگار سمجھا جاتا ہے[۲]۔

جہاں تک نفس یعنی جان سے متعلق دفاع کا سوال ہے تو اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک نفس کی طرف سے دفاع واجب ہے[۳] امام احمد بن حنبل کے نزدیک یہ جائز ہے[۴] واجب نہیں، بعض فقہاء حنابلہ نے حالات کے مطابق اس میں تفریق کی ہے مثلاً اگر حالات پرفتن ہوں تو جائز ہے اور اگر حالات عام ہوں تو واجب مطلق ہے[۵] بعض شافعی اور مالکی فقہاء کا بھی یہی خیال ہے[۶]۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ فتنے کے وقت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر پر بیٹھے رہنے کی تلقین فرمائی ایک دوسری روایت میں آپؐ نے فرمایا کہ "تم قاتل بندہ بننے کے بجائے مقتول بندہ بنو"، یعنی قتل کرنے کی بجائے قتل کیا جانا پسند کرو۔ اس سلسلے میں حضرت عثمان خلیفۂ ثالث کا عمل بھی دلیل کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے اپنی جان کا خطرہ محسوس کرتے ہوئے بھی اپنا دفاع پسند نہ کیا۔

مال کی طرف سے دفاع کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے آدمی چاہے تو اس کا دفاع کرے چاہے تو نہ کرے اس کی وجہ یہ ہے کہ مال جائز ذرائع سے حلال ہو جاتا ہے جبکہ کسی کی جان لینا کسی طرح بھی حلال نہیں ہوتا۔ بعض فقہاء نے اس مال کا دفاع واجب قرار دیا ہے جس میں کوئی ذی روح ہو یا وہ مال دوسرے کی امانت موقوفہ یا مرہونہ ہو یا وہ رہن اور اجارہ کا مال ہو۔ ان صورتوں میں دفاع ضروری ہو جائے گا[۷]۔

دفاع کے سلسلے میں دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ اگر کسی بچہ، مجنون (پاگل) یا جانور کی طرف سے حملہ ہو تو اس کا دفاع کیا جائے گا یا نہیں؟ امام مالک امام شافعی اور امام احمد

بن حنبل کے نزدیک اس کی مدافعت کی جائے گی اور ضرورت پڑنے پر حملہ آور کو قتل بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں دفاع کرنے والے پر کسی قسم کی کوئی فرد جرم عائد نہ ہوگی کیونکہ اپنی جان کی حفاظت کے لیے اس نے اپنا حق استعمال کیا۔[۵] امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ (امام ابویوسفؒ کے علاوہ) کے نزدیک مدافعت کی جائے گی لیکن جانی نقصان کی صورت میں اس کی تلافی کرنی ہوگی یعنی بچے اور مجنون کی دیت اور جانور کی قیمت ادا کرنی ہوگی ان کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے دفاع کا حکم جرم کے ازالہ کے لیے دیا ہے۔ بچہ، مجنون اور جانور کا عمل جرم شمار نہیں ہوتا اس لیے اس سے حد ساقط ہو جائے گی لیکن قانونی جوابدہی کرنی ہوگی اور تاوان ادا کرنا ہوگا۔

امام ابویوسف کے نزدیک مدافعت کی جائے گی اور دفاع کرنے والا صرف جانور کی قیمت ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ بچہ اور مجنوں کی طرف سے کوئی دیت ادا نہ کی جائے گی۔ کیونکہ جانور کا حملہ کرنا جرم نہیں سمجھا جاتا جبکہ بچہ اور پاگل کا جرم شمار ہوگا البتہ ان کی عدم ادراک (ناشعوری) کی وجہ سے اس پر سزا کا نفاذ نہ ہوگا۔[۶]

جو لوگ ہر حال میں دفاع کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ آدمی اپنی جان، مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کا ذمہ دار ہے اس لیے اس کا دفاع ضروری ہے لیکن واضح رہے کہ حملہ آور کا خون صرف اس لیے حلال نہیں ہو جاتا کہ اس نے حملہ کیا ہے اگر دوسرے طریقوں سے اس کا دفاع ممکن ہو تو اس کا قتل کرنا درست نہ ہوگا۔ یہ اس وقت صحیح ہوگا جب کہ کسی اور طریقہ سے دفاع ممکن نہ ہو۔ بدرجۂ مجبوری ہی حملہ آور کو قتل کرنے یا اس کی جان لینے کی شریعت نے اجازت دی ہے۔[۷]

دفاع کی شرائط

دفاع آدمی کا حق ہے لیکن اس کی چند شرائط ہیں جن کی پابندی لازمی ہے ذیل میں ان پر تفصیل سے روشنی ڈالی جاتی ہے۔

۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ آدمی پر دفاع اس وقت ضروری ہوگا جب واقعی اس پر ظلم ہو رہا ہو مثال کے طور پر اگر باپ اپنے بیٹے کو اور شوہر اپنی بیوی کو ادب سکھانے کے لیے اور استاذ بچوں کو تعلیم دینے کے لیے مار پیٹ کرے تو یہ ظلم نہیں سمجھا جائے گا یا اسی طرح اگر

کسی پر حد شرعی نافذ کی جارہی ہو یعنی ہاتھ کاٹا جارہا ہو یا کوڑے لگائے جارہے ہوں یا قصاص کے طور پر اس کی گردن اڑائی جارہی ہو تو ایسی صورت میں اس کا شمار ظلم میں نہ ہوگا اور دفاع کا حق حاصل نہ ہوگا کسی معاملے کی تحقیق کے لیے آدمی کا گرفتار کیا جانا اور معمولی مار پیٹ اور زدوکوب بھی ظلم شمار نہ ہوگا کہ اس کا دفاع ضروری ہو۔

ظلم و زیادتی کی کوئی حد مقرر نہیں ہے وہ شدید بھی ہو سکتی ہے اور معمولی بھی معمولی زیادتی کی صورت میں حق دفاع ساقط نہ ہوگا البتہ حسب ضرورت ہی طاقت کا استعمال ہونا چاہیے۔ اس طرح آدمی اپنی ذات کے علاوہ دوسرے کی طرف سے بھی دفاع کا مکلف ہے۔ کبھی آدمی اپنی ہی جان و مال کو نقصان پہونچانے لگتا ہے ایسی صورت میں اس سے باز رکھنا ضروری ہے[۱۱] امام مالک شافعی اور احمد بن حنبل کے نزدیک دفاع کے لیے قابل سزا جرم ہونا ضروری نہیں بلکہ اس کا غیر شرعی ہونا کافی ہے خواہ اس کا کرنے والا شرعاً مکلف ہو یا نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دفاع کے لیے ضروری ہے کہ وہ قابل سزا جرم ہو اور حملہ آور قانوناً و شرعاً مکلف ہو دوسری صورت میں صرف بدرجہ مجبوری دفاع کیا جائے گا امام ابو یوسف کے نزدیک اس کا قابل سزا جرم ہونا کافی ہے مجرم کا قانوناً جوابدہ ہونا ضروری نہیں۔ امام مالک، شافعی اور احمد بن حنبل کے نزدیک ہر زیادتی، زیادتی ہے خواہ وہ کسی آدمی کی طرف سے ہو یا کسی جانور کی طرف سے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کے نزدیک جانور کی زیادتی کی مدافعت جرم سمجھ کر نہیں بلکہ ایک ضرورت سمجھ کر کی جائے گی۔

دفاع کے سلسلے میں ایک بات یہ بھی قابل ذکر ہے کہ حملہ آور اگر دفاعی پوزیشن میں آجائے اور یہ عذر کرے کہ وہ اپنا دفاع کر رہا تھا تو یہ قابل لحاظ نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں اگر اس کی جان بھی چلی جائے یا شدید زخم لاحق ہو تو دفاع کرنے والا جوابدہ نہ ہوگا کیونکہ زیادتی کی ابتدا اس کی طرف سے ہوئی تھی جیسا کہ حضرت علیؓ کے فیصلہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ ان کے زمانے میں ایک عورت کے حجلہ عروسی میں اس کا ایک آشنا گھس آیا جب اس کا شوہر وہاں آیا تو اس نے اس پر حملہ کر دیا جس پر شوہر نے آشنا کو قتل کر دیا اور عورت نے اپنے آشنا کی مدافعت میں شوہر کو قتل کر دیا۔ حضرت علی نے عورت پر قصاص کی حد جاری فرمائی اور اس کے دفاع کا کوئی اعتبار نہ کیا البتہ اگر

مدافعت ظلم سے بڑھ کر ہو تو ایسی صورت میں وہ زیادتی سمجھی جائے گی اور اس کا دفاع کیا جائے گا۔

دفاع کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ جب حملہ آور حملہ کر دے تب اس کا دفاع کیا جائے بلکہ اگر اس کا خدشہ اور گمان غالب ہو تو ایسی صورت میں بھی دفاع کا حق حاصل ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص تلوار یا کوئی دوسرا ہتھیار لے کر سامنے آجائے یا کسی کے گھر میں گھس آئے اور اسباب و قرائن ایسے ہوں جن سے ظاہر ہو رہا ہو کہ وہ یقیناً حملہ کر دے گا تو ایسی صورت میں مدافعت کی جائے گی[۱۱] لیکن صرف وہم یا گمان کی بنیاد پر دفاع کی اجازت نہ ہوگی اس طرح مذاق یا کھیل میں ہتھیار اٹھائے جانے سے بھی اس کی مشروعیت لازم نہیں آئے گی الا یہ کہ معقول اسباب ثابت کر رہے ہوں کہ مقابل کی نیت درست نہیں ہے تو ایسی صورت میں مدافعت کا حق حاصل ہوگا۔

دفاع کے لیے اس بات کی بھی خاص اہمیت ہے کہ آدمی کو اس کا علم ہو کہ اس پر زیادتی کب شروع ہوئی اور کب ختم ہوئی کیونکہ اسی بنیاد پر اسے دفاع کا حق حاصل ہوگا نہ تو زیادتی سے قبل دفاع ہے اور نہ اس کے بعد۔ مثال کے طور پر حملہ آور دفاع کرنے والے کی ایک ضرب کے بعد مزید جارحیت سے معذور ہو جائے تو ایسی صورت میں اس پر ضروری ہے کہ وہ اپنا ہاتھ روک لے دوسری صورت میں وہ قانوناً قابل مواخذہ ہوگا۔ البتہ اگر حملہ آور کسی کا مال لے کر بھاگ رہا ہو تو اس کا تعاقب کیا جائے گا اور جب تک مال اس سے چھین نہ لے دفاع کا حق اسے حاصل رہے گا حتیٰ کہ اس کی واپسی اگر کسی طرح ممکن نہ ہو تو اس کی جان بھی لی جا سکتی ہے۔

کوئی شخص کسی پر جارحانہ حملے کا اظہار کرتا ہے یعنی اس کی نیت اور ارادہ ہے کہ وہ اس پر حملہ کرے گا لیکن وہ اس کی تعمیل پر قادر نہیں ہے تو ایسی صورت میں دفاع کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ اس سلسلے میں گمان غالب تو معتبر ہے لیکن صرف اس کا ارادہ یا نیت معتبر نہیں ہے لہٰذا اگر وہ اس بنیاد پر اس کا قتل کر دیتا ہے تو اس پر حد شرعی نافذ کی جائے گی۔

۲۔ دفاع کے لیے دوسری شرط یہ ہے کہ زیادتی زمانۂ حال میں ہو رہی ہو جبھی دفاع تصور کیا جائے گا ورنہ وہ خود زیادتی ہوگی ممکنہ خطرہ یا دھمکی کی بنیاد پر دفاع مشروع

نہیں ہوگا اور ایسی صورت میں دفاع کرنے والا قانوناً جوابدہ ہوگا البتہ وہ ممکنہ خطرے اور دھمکی کا مناسب دفاع کرسکتا ہے جس کے لیے حکومت کا تعاون حاصل کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ دفاع کی تیسری شرط یہ ہے کہ حملہ آور کی جان لینے کے علاوہ کسی اور طرح دفاع ممکن نہ ہو۔ اگر کسی دوسری صورت سے دفاع ہوسکتا ہو تو پہلے اسے اختیار کیا جائے گا۔ مثال کے طور پر شور مچانے یا مدد طلب کرنے سے حملہ آور بھاگ جائے یا حملے کا دفاع کیا جاسکے تو بلاوجہ اس کو مارنا یا قتل کرنا مناسب نہیں ہے۔ اور اگر ایسا کیا گیا تو وہ جرم تصور کیا جائے گا۔[۱۳] اس طرح اگر حملے کا دفاع حکومت کے ذریعہ سے کیا جاسکتا ہو تو حملہ آور کا قتل کرنا یا مار پیٹ کرنا جائز نہیں ہے۔[۱۴] فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ فرار (یعنی حملے کے موقع ومحل سے بھاگ جانا) دفاع کا ایک متبادل ذریعہ تصور کیا جائے گا یا نہیں؟ جن فقہاء نے اس کو متبادل ذریعہ قرار دیا ہے ان کے نزدیک اس کا اختیار کرنا ضروری ہے کیونکہ آدمی دفاع کے لیے آسان ذریعہ اپنانے کا شرعی طور پر مکلف ہے۔[۱۵] البتہ جن کے نزدیک متبادل ذریعہ قرار نہیں دیا گیا ہے ان کے نزدیک بھاگنا ضروری نہیں اسے چاہئے کہ ثابت قدم رہ کر حالات کا مقابلہ کرے۔[۱۶] بعض فقہاء نے فرار کی مناسب اور غیر مناسب صورتوں میں فرق کیا ہے۔[۱۷] مثال کے طور پر آدمی تنہا ہو اور بھاگ جانے سے اس کی عزت وآبرو پر کوئی آنچ نہ آتی ہو تو ایسی صورت میں بھاگ جانا ہی بہتر ہے۔ دوسری صورت میں اس کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ پامردی سے حملے کا دفاع کرے۔[۱۸]

۴۔ دفاع کے لیے چوتھی شرط یہ ہے کہ دفاع کے وقت حسب ضرورت طاقت استعمال کی جائے مثال کے طور پر کوئی آدمی گھر میں گھس آئے اور وہ ڈانٹ پھٹکار ہی سے واپس چلا جائے تو اس کا مارنا پیٹنا صحیح نہیں ہے یا معمولی مار پیٹ سے وہ واپس جانے پر تیار ہو تو غیر ضروری طور پر مارنا پیٹنا درست نہیں اسی طرح اگر لاٹھی کی مار سے وہ بھاگ جائے تو لوہے کے ہتھیار سے مارنا یا ایک دفعہ مارنے سے دفاع ہوجائے تو دوسری مرتبہ مارنا جائز نہیں ہے۔ دوسری صورت میں دفاع کرنے والا قانوناً جوابدہی سے بری نہ ہوگا اور اس پر حد شرعی نافذ کی جائے گی۔[۱۹] لیکن اگر قتل کیے بغیر دفاع

ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں اسے اس کی اجازت ہوگی۔[۱۲۰]

جو شخص خود اپنی جان و مال یا اہل و عیال کی جان کے درپے ہو تو اس کی مدافعت حتی الامکان آسان طریقے سے کی جائے گی۔ اگر شور مچانے یا مدد طلب کرنے سے دفاع ہو جائے تو طاقت کا استعمال نہیں کیا جائے گا لیکن اگر اس کے بغیر چارہ کار نہ ہو تو اس کی اجازت ہے حتی کہ ضرورت کے وقت حملہ آور کی جان لی جا سکتی ہے۔ لیکن واضح رہے کہ غیر ضروری طاقت کا استعمال قانونی گرفت کا موجب ہوگا اور نقصان کی صورت میں اس کا تاوان ادا کرنا ہوگا۔[۱۲۱]

اگر کوئی شخص کسی کے گھر میں تانک جھانک کرے تو صاحب مکان پہلے تو اس کو منع کرے گا اس کے باوجود اگر وہ اپنی حرکت سے باز نہ آئے تو آسان اور مناسب طریقے سے اس کا دفاع کرے گا اگر اس پر بھی وہ باز نہ آئے اور وہ اس کی آنکھیں پھوڑ ڈالے تو امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک اس کی کوئی گرفت نہ کی جائے گی۔[۱۲۲] کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ اگر کوئی تمہارے گھر میں جھانکے اور تم اسے اٹھا کر پتھر دے مارو جس سے اس کی آنکھیں پھوٹ جائیں تو تمہارے اوپر کوئی تاوان نہیں ہے۔ اس قسم کی اور بھی دوسری روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمی گھر میں جھانکنے والے کی آنکھیں پھوڑ ڈالے تو اس پر کوئی گرفت نہ کی جائے گی امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک (غالب رائے کے مطابق) صرف دیکھنے (جھانکنے) کی بنیاد پر آنکھیں نہیں پھوڑی جا سکتیں کیونکہ کسی کی شرمگاہ دیکھ لینے پر آنکھیں پھوڑ دینے کا جواز نہیں نکلتا تو پھر صرف گھر کی طرف دیکھ لینے پر کیسے ایسا کیا جا سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک حدیث بالا کا مقصد تانک جھانک سے سختی کے ساتھ منع کرنا ہے۔[۱۲۳] امام مالک کے نزدیک پتھر پھینک مارنا تنبیہ کی غرض سے ہو سکتا ہے۔ جس پر اگر اس کی آنکھیں پھوٹ جائیں تو قصاص لازم نہیں آئے گا البتہ اس کا تاوان دینا ہوگا۔[۱۲۴]

دفاع کے سلسلے میں حملہ آور کے قتل کے تعلق سے علامہ علاء الدین کاسانی فرماتے ہیں کہ کسی کا خون صرف اس لیے حلال نہیں ہو جاتا کہ اس نے کسی پر حملے کا ارادہ کیا ہے اگر اس کا دفاع کسی اور طرح ممکن ہو تو حتی الامکان اسی طریقہ کو اختیار کیا جائے گا دوسری صورت میں بدرجہ مجبوری حملہ آور کا قتل جائز ہے کیونکہ اس کے بغیر وہ اپنی جان کی حفاظت

نہیں کرسکتا تھا مثال کے طور پر اگر کوئی شخص تلوار لے کر سامنے آجائے تو جب تک دفاع کرنے والا شور مچائے گا اور اس کی مدد کے لیے لوگ آئیں اس سے قبل اس کا خاتمہ ہو چکا ہوگا۔ لہٰذا ایسی صورت میں ضروری طاقت کا استعمال کیا جاسکتا ہے[۲۵] اسی طرح اگر لاٹھی سے حملہ کیا جائے اور دفاع کرنے والے کے پاس تلوار یا چاقو کے علاوہ اور کوئی ہتھیار نہ ہو تو ایسی صورت میں اسے اختیار ہے کہ وہ اس سے اپنا دفاع کرے لیکن جان بوجھ کر یا سستی سے لاٹھی یا آسان ذریعہ سے دفاع نہ کرنا اس کے لیے مناسب نہ ہوگا[۲۶]

دفاع سے تجاوز کی صورتیں

دفاع کے وقت اگر ضرورت سے زیادہ طاقت استعمال کی جائے تو یہ دفاع نہیں بلکہ زیادتی سمجھی جائے گی اور اس کی باز پرس کی جائے گی۔

زیادتی اور اس کے دفاع کے درمیان ایک گہرا ربط ہے۔ کیونکہ زیادتی کی وجہ سے دفاع مشروع ہوا ہے پس جہاں زیادتی شروع ہوگی وہاں دفاع بھی مشروع ہوگا اور جہاں زیادتی ختم ہو جائے وہیں پر دفاع بھی ختم ہو جائے گا اگر زیادتی ختم ہونے کے بعد دفاع جاری رہے تو یہ دفاع نہیں بلکہ خود زیادتی ہوگی[۲۹]

دفاع جائز ہے اور اس پر کوئی سزا نہیں ہے لیکن دفاع کے وقت جوابی حملے کا اگر کوئی دوسرا شخص شکار ہو جائے مثلاً کسی نے حملہ آور کو مارنے کے لیے تلوار چلائی جو اتفاق سے اس کے بجائے کسی دوسرے شخص کو لگ گئی تو ایسی صورت میں اس کی جوابدہی کرنی پڑے گی البتہ چونکہ اس کا تلوار چلانا اپنی جگہ پر صحیح تھا اور غلطی سے دوسرے کو لگ گئی لہٰذا اس پر قتل خطا کا حکم نافذ ہوگا اور اس کی دیت ادا کرنی پڑے گی۔ جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر آدمی شکار کرنے کے لیے جانور پر تیر چلائے لیکن وہ کسی انسان کو لگ جائے تو ایسی صورت میں اس کو تاوان دینا ہوگا۔ مذکورہ بالا مسئلہ بھی اسی نوعیت کا ہے لہٰذا اس کو اس پر قیاس کیا جائے گا۔

دفاع کی غرض سے گھر کے دروازے کے پیچھے یا راستے میں جال بچھانا یا کوئی ایسی تدبیر کرنا جس سے حملہ آور زخمی ہو جائے یا مر جائے تو امام ابوحنیفہ امام شافعی اور امام

احمد بن حنبل کے نزدیک جائز ہے[۵۱] اور صاحب مکان اس کے لیے جوابدہ نہ ہوگا۔ کیونکہ داخل ہونے والے نے بغیر اجازت اور حق کے داخل ہونے کی کوشش کرکے گویا اس نے خود اپنے اوپر ظلم کیا۔ امام مالک کے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں ہے[۵۲] کیونکہ شریعت میں دفاع کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ آدمی پہلے آسان طریقہ اختیار کرے جبکہ اس صورت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ لہٰذا یہ درست نہیں ہے۔ اس سلسلے میں جدید ماہرین قانون کی بھی مختلف رائیں ہیں بعض اس کو درست قرار دیتے ہیں جبکہ بعض اس کو درست نہیں سمجھتے[۵۳]

جوابی دفاع کی شرعی حیثیت

فقہاء کے درمیان اس بارے میں اتفاق ہے کہ دفاع جائز ہے اور اس پر کوئی گرفت نہیں کی جائے گی یہ آدمی کا حق ہے کہ وہ اپنی جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کرے لیکن اگر دفاع کرنے والا حملہ آور پر ضرورت سے زیادہ طاقت استعمال کرتا ہے تو ایسی صورت میں کیا اس کے لیے بھی دفاع مشروع ہوگا اس بارے میں شریعت کا فیصلہ یہ ہے کہ زیادتی زیادتی ہے خواہ وہ حملہ آور کی طرف سے ہو خواہ دفاع کرنے والے کی طرف سے بہرحال اس کا دفاع کیا جائے گا البتہ اس کے لیے آسان طریقہ اور حتی الامکان کم سے کم طاقت استعمال کی جائے گی ضرورت کے وقت پوری طاقت کے استعمال کی اجازت شریعت نے دی ہے۔

حواشی و مراجع

۵۱ الاحکام فی اصول الاحکام لسیف الدین ابی الحسن الآمدی طبعۃ دارالکتب ج ۱ ص ۱۳۸
المستصفیٰ للغزالی ج ۱ ص ۶۵، ۶۶

۵۲ المستصفیٰ للغزالی ج ۱ ص ۷۴

۵۳ حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار لابن عابدین المطبعۃ الامیریۃ ج ۵ ص ۴۸۱ تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج لشہاب الدین احمد بن حجر الہیتمی طبعہ ۱۳۱۹ھ ج ۴ ص ۱۲۴ مواہب الجلیل شرح

مختصر خلیل للخطاب ج ۶ ص۳۲۳ - الزیلعی تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق الطبعۃ الاولی المطبعۃ الامیریہ وحاشیہ شہاب الدین الشلبی ج ۶ ص۱۱

۴ھ المغنی علی مختصر الخرقی لمحمد عبداللہ بن قدامہ الطبعۃ الاولی بمطبعۃ المنار ج ۱۰ ص۳۵۰

۵ھ الاقناع شرف الدین موسی الحجاوی الطبعۃ الاولی المطبعۃ المصریہ ج ۴ ص۲۹۰

۶ھ حاشیہ الرملی، ابوالعباس احمد الرملی (دیکھئے اسنی المطالب شرح روض الطالب) ج ۴ ص۱۶۸ وشرح الزرقانی وحاشیہ البنانی ج ۸ ص۱۱۸

۷ھ اسنی المطالب شرح روض الطالب لابی یحیٰی زکریا الانصاری ج ۴ ص۱۶۸

۸ھ مواہب الجلیل ج ۶ ص۳۲۳ تبصرۃ الحکام فی اصول الاقضیۃ ومناہج الاحکام لابن فرحون ج ۲ ص۳۰۳ الام لامام الشافعی الطبعۃ الاولی مطبعۃ بولاق ج ۶ ص۱۷۲ المہذب لابی اسحاق الشیرازی مطبعۃ البابی الحلبی ج ۲ ص۲۴۳ الاقناع ج ۴ ص۲۵۹

۹ھ البحر الرائق شرح کنز الدقائق لابن نجیم ج ۸ ص۳۰۲

۱۰ھ الام ج ۶ ص۱۷۲

۱۱ھ اسنی المطالب ج ۴ ص۱۶۷

۱۲ھ الام ج ۶ ص۲۷

۱۳ھ حاشیہ ابن عابدین ج ۵ ص۴۸۲ ، اسنی المطالب ج ۴ ص۱۶۷

۱۴ھ الام ج ۶ ص۲۷ اسنی المطالب ج ۴ ص۶۷

۱۵ھ المغنی ج ۱۰ ص۳۵۳

۱۶ھ حوالہ سابق والام ج ۶ ص۲۸

۱۷ھ تحفۃ المحتاج ج ۴ ص۱۲۶

۱۸ھ حوالہ سابق واسنی المطالب ج ۴ ص۱۶۷

۱۹ھ المغنی ج ۱۰ ص۳۵۱-۳۵۲ ۲۰ھ حوالہ سابق

۲۱ھ تاوان کی دو صورتیں ہیں بدنی یا مالی فقہاء نے صرف "ضمان" کا تذکرہ کیا ہے۔ المہذب ج ۲ ص۲۴۱

۲۲ھ المغنی ج ۱۰ ص۳۵۵ المہذب ج ۲ ص۲۴۲

۲۳ھ حاشیہ ابن عابدین ج ۵ ص۴۸۵

۲۴ھ مواہب الجلیل ج ۵ ص۳۲۲-۳۲۳

۲۵؎ بدائع الصنائع ج ۷ ص ۶۳

۲۶؎ اسنی المطالب ج ۴ ص ۱۶۷

۲۷؎ حاشیہ ابن عابدین ج ۵ ص ۲۷۴

۲۸؎ حاشیہ ابن عابدین ج ۵ ص ۵۲۴ تحفۃ المحتاج ج ۵ المغنی ج ۹ ص ۵۷۱

۲۹؎ تبصرۃ الحکام ج ۲ ص ۲۹۶ ۔ مواہب الجلیل ج ۶ ص ۲۴۱

۳۰؎ القسم العام لاحمد بن صفوت ص ۲۲۴

(ماخذ ۔ التشریع الجنائی الاسلامی ج ۱ بحث الدفاع الشرعی الخاص ص ۴۷۳ تا ۴۸۹)

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی نئی پیشکش

عہد نبوی کا نظام حکومت

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

سیرتِ نبوی اور اس کے مختلف پہلوؤں پر اب تک چھوٹی بڑی بے شمار کتابیں لکھی جا چکی ہیں اور یہ سلسلہ تا قیامت جاری رہے گا۔ لیکن اس کتاب میں اس لحاظ سے جدت اور ندرت پائی جاتی ہے کہ وہ ایسے موضوعات پر مشتمل ہے جن سے کتب سیرت میں بہت کم تعرض کیا گیا ہے۔ ابتداء میں عہد رسالت میں ریاست کے تدریجی ارتقاء پر مختصر روشنی ڈالی گئی ہے پھر اس کے دور مبارک میں شہری نظم ونسق اور فوجی، مالی اور مذہبی نظاموں سے مفصل بحث ہے۔ اسلامی تاریخ اور سیرت نبوی پر پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی کا خاص موضوع ہے۔ ان کا نام اعلیٰ تحقیقی معیار کی ضمانت ہے۔

کتاب پر مولانا سید جلال الدین عمری سکریٹری ادارہ اور نائب امیر جماعت اسلامی ہند کا مختصر اور مفید مقدمہ بھی ہے۔

آفسٹ کی خوبصورت طباعت، عمدہ کاغذ، صفحات ۱۲۶ قیمت ۳۰/- زیادہ منگوانے پر خصوصی رعایت

مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی ۔ پان والی کوٹھی ۔ دودھ پور علی گڑھ

تعارف وتبصرہ

ہجرتِ مصطفیٰ

مصنف: محمد علاؤ الدین ندوی

ناشر: مجلس علم وعرفان لکھنؤ ۔ ملنے کا پتا: ندوی بکڈپو۔ ندوۃ العلماء۔ لکھنؤ
سنہ اشاعت: ۱۹۹۷ ، صفحات: ۴۴۸ ، قیمت: ۹۲ روپے

سیرتِ نبوی پر مختلف زبانوں میں اور متعدد پہلوؤں سے ہزاروں کتابیں لکھی گئی ہیں اور ایک عظیم اور وسیع کتب خانہ وجود میں آگیا ہے۔ البتہ واقعات سیرت میں سے کسی خاص واقعہ کو پیشِ نظر رکھ کر مستقل کتابیں کم لکھی گئی ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب میں ہجرت مدینہ کو بنیاد بنا کر اس کی عظمت اور مضمرات سے مفصل بحث کی گئی ہے۔

یہ کتاب دو ابواب پر مشتمل ہے۔ باب اول میں پہلے ہجرت کے مفہوم اور اسلامی تاریخ میں اس کی اہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے پھر ہجرت حبشہ، ہجرت ابوبکر صدیقؓ ہجرت طائف، اسراء ومعراج، بیعت عقبہ اور ہجرت مدینہ کے واقعات تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔ باب دوم میں واقعۂ ہجرت میں پوشیدہ اسباق، اسرار وحکم، ثمرات ونتائج اور پیغام سے بحث ہے۔ کتاب پر اپنے پیش لفظ میں حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی نے لکھا ہے:

"پیش نظر کتاب میں ان محرکات، واقعات، مراحل ومنازل اور نتائج، برکات پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے جو ہجرت کبریٰ کے الہامی سفر میں پیش آئے اور اس کی انقلاب آفرینی، عہد سازی بلکہ مردم گری اور مسیحا کرداری پر روشنی ڈالی گئی ہے اور تاریخ کے بہت سے ایسے حقائق بلکہ انکشافات سامنے آگئے ہیں جو تاریخی واقعات کے انبار کے نیچے دبے ہوئے تھے ..... ان گوشوں پر روشنی ڈالی گئی ہے جو دعوت اسلامی، کردار سازی، دنیا کی تعمیر نو اور صالح انقلاب کے مقصد کے لیے بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔" (ص: ج د)

موضوع اس قدر مہتم بالشان ہو، مصنف شہرہ آفاق درس گاہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کے فارغ التحصیل اور وہاں استاد ہوں اور پیش لفظ عالمی شہرت کی حامل شخصیت نے لکھا ہو جس میں "مصنف کی محنت ومطالعہ، دقیقہ رسی اور حقیقت بینی کی داد" دی ہو تو بجا طور پر توقع کی جانی چاہیے کہ کتاب زبان، اسلوب وطرز ادا اور بحث وتحقیق کے اعلیٰ معیار پر ہوگی لیکن

کتاب کا مطالعہ کرنے کے بعد اس توقع پر پانی پھر جاتا ہے اور بڑی مایوسی ہوتی ہے۔ فاضل مصنف کی تصویر ایک ایسے پرجوش و پرشور خطیب کی ابھر کر سامنے آتی ہے جس کے پاس بھاری بھرکم اور گرج دار الفاظ کا بڑا ذخیرہ ہے لیکن اسے ان کے استعمال کا سلیقہ نہیں ہے۔ جوش خطابت میں وہ جملوں کی ترتیب و تنسیق پر دھیان نہیں دے پاتا اور تذکیر و تانیث، واحد جمع اور دیگر قواعد زبان کی بھی اس کے نزدیک چنداں اہمیت نہیں۔ اس خامی نے کتاب کی مقصدیت کو بری طرح مجروح کیا ہے۔

کسی علمی و تحقیقی کتاب میں حوالوں کا جس قدر اہتمام ہونا چاہیے وہ نظر نہیں آتا۔ بکثرت واقعات اور روایات بلا حوالہ مذکور ہیں۔ احادیث کے حوالے نامکمل ہیں اور ثانوی مراجع کے واسطے سے دیے گئے ہیں۔ مصنف واقعات کا تسلسل روک کر اچانک تاثرات بیان کرنے لگتے ہیں۔ کتاب کی اتنی ضخامت کے باوجود سفر ہجرت کے بارے میں بعض بنیادی معلومات نہیں آسکی ہیں۔ مثلاً ہجرت حبشہ کے ضمن میں قاری کو یہ نہیں معلوم ہو پاتا کہ حبشہ مکے سے کتنے فاصلے پر اور کس سمت میں ہے؟ اسی طرح ہجرت مدینہ کے ضمن میں یہ ذکر نہیں ہے کہ غار ثور مکہ سے کس سمت میں اور کتنے فاصلے پر واقع ہے؟ ایک جگہ مکہ سے طائف کا فاصلہ ۷۰ - ۷۵ کلومیٹر اور اسی صفحہ پر حاشیہ میں ۷۵ میل درج ہے (ص: ۱۲۹) حضرت ابراہیمؑ کے تذکرے میں "اُر" کو ان کا مقام ہجرت لکھا گیا ہے (ص: ۷۷) حالانکہ وہ ان کا وطن تھا جہاں سے انھوں نے ہجرت کی تھی۔

فاضل مصنف نے بہت سی روایات اور باتیں بلا کسی تحقیق کے نقل کر دی ہیں۔ مثلاً وہ روایات جن میں ہے کہ غار ثور میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کے داخل ہونے کے بعد حکم الٰہی سے غار کے باہر ببول کا درخت اگ آیا تھا جس نے آپ کو چھپا لیا تھا (ص: ۲۹۵) یا ام معبد کے خیمے میں ایک لاغر اور بے دودھ کی بکری سے آپ نے معجزاتی طور پر دودھ دوہ لیا تھا (ص: ۲۷۲ - ۲۷۳) وغیرہ۔ علامہ سید سلیمان ندویؒ نے ایسی روایتوں پر تنقید کی ہے اور ان کے ضعف و نکارت کی بنا پر انھیں قبول کرنے میں پس و پیش کیا ہے (سیرت النبی جلد سوم طبع ۱۹۸۰ء ص: ۶۶۷ - ۶۷۴) مصنف نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "حضرت عثمان غنیؓ جیسے چند ایک بزرگوں کو چھوڑ کر دار ارقم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گرد جمع آنے والے اہل ایمان کی عمریں چالیس کے اندر تھیں (ص: ۳۷۶) اس طرح انھوں نے حضرت عثمانؓ کو بلا تحقیق بزرگ بنا دیا ہے حالانکہ اس وقت ان کی عمر بھی چالیس سے کم تھی (ان کی ولادت عام الفیل کے چھٹے سال ہوئی

تھی) سفر ہجرت کے موقع پر تعاقب کرنے والے سراقہ بن مالک بن جعشم غزوۂ حنین و طائف کے بعد ایمان لائے تھے اور اس وقت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں کسریٰ کے کنگن پہنائے جانے کی پیشین گوئی کی تھی۔ لیکن مصنف نے یہ تفصیلات اس طرح بیان کی ہیں گویا ان کا قبول اسلام اور آنحضور کی پیشین گوئی سفر ہجرت ہی کے موقع پر ہوئی تھی (ص: ۷۱)

زبان و بیان کی خامیوں کو نظر انداز کر کے اس کتاب سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

(محمد رضی الاسلام ندوی)

امام حسن بصریؒ اور ان کی تفسیری خدمات

مصنف: احمد اسماعیل البسیط مترجم: مولانا عبد القیوم

ناشر: اسلامک بک فاؤنڈیشن ۱۷۸۱۔ حوض سوئی والان، نئی دہلی ۔۲

سنہ اشاعت ۱۹۹۷ء صفحات ۳۳۱ قیمت ۹۵/- روپے

ادھر کچھ عرصے سے مختلف دینی علوم مثلاً تفسیر، سیرت، فقہ وغیرہ میں صحابہ کرام اور تابعین عظام کی خدمات کے تحقیقی مطالعہ کا رجحان پیدا ہوا ہے اور ایک ایک شخصیت پر مفصل کام ہو رہا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب اس سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔ اس کے مصنف احمد اسماعیل البسیط اردن کے رہنے والے ہیں اور تنظیم اسلامی کانفرنس O.I.C. میں کام کر رہے ہیں۔

مختصر مقدمہ اور خاتمہ کے علاوہ یہ کتاب تین ابواب پر مشتمل ہے۔ باب اول میں چار فصلوں کے تحت امام حسن بصری کے عہد، ان کے حالاتِ زندگی اور شیوخ و تلامذہ کا تذکرہ ہے۔ نیز ان کے علم و فضل کے بارے میں قدیم اور جدید اہل علم کے اقوال نقل کیے گئے ہیں۔ باب دوم جو تین فصلوں پر مشتمل ہے اس میں حسن بصری کے عہد تک علم تفسیر کے ارتقاء پر روشنی ڈالتے ہوئے ان کے تفسیری مکتب فکر (اہل الحدیث یا اہل الرائے؟) کا تعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور ان کی تفسیری خصوصیات، اسانید اور ان کی صحت و ضعف کی تحقیق کی گئی ہے۔ باب سوم حسن بصریؒ کے تفسیری منہج پر ہے۔ اس میں چھ فصلوں کے تحت تفسیر بالاثر، تفسیر بالرای، تخریج مسائل، ناسخ و منسوخ اور اسباب نزول وغیرہ کے سلسلے میں حسن بصری کا نقطۂ نظر اور منہج واضح کیا گیا ہے۔

فاضل مصنف لائق صد مبارک باد ہیں کہ انھوں نے اعلیٰ تحقیقی معیار پر یہ کتاب مرتب فرمائی ہے۔ امام حسن بصری کے تفسیری اقوال کتب تفسیر و حدیث میں بکھرے ہوئے ملتے

ہیں۔ اس کتاب میں نہ صرف انھیں جمع کرنے کی کوشش کی گئی ہے بلکہ ان کی روشنی میں حسن بصری کے تفسیری منہج سے بھی تحقیقی انداز میں بحث کی گئی ہے۔ اس قابل قدر کاوش پر مصنف علمی حلقوں کی جانب سے ازحد شکریے کے مستحق ہیں۔

ترجمہ میں کہیں کہیں نظر ثانی کی ضرورت کا احساس ہوتا ہے۔ مثلاً ص ۱۶۱ پر ہے: "واصل بن عطا حسن بصری کی مجلس سے کنارہ کش ہوگیا اور حسن نے فرمایا" واصل ہم سے الگ ہوگیا" اور اس طرح اس کے فرقے کا نام معتزلہ پڑگیا"۔ جب تک معتزلہ کے معنی (یعنی الگ ہوجانے والی جماعت) کی وضاحت نہ کی جائے اس وقت تک اردو خواں قاری حسن بصری کے قول اور معتزلہ کی وجہ تسمیہ میں ربط نہیں سمجھ سکتا۔

ایک جگہ مصنف نے مولانا ابوالحسن علی ندوی کی کتاب رجال الفکر والدعوۃ فی الاسلام سے ایک اقتباس نقل کیا ہے (ص ۱۳۷) اس کا اردو میں ترجمہ کرنے کے بجائے کتاب کے اردو ایڈیشن "تاریخ دعوت وعزیمت" سے اقتباس لینا اور اس کا حوالہ دینا مناسب تھا۔

کتاب میں جن مراجع و مآخذ کا حوالہ آیا ہے، آخر میں ان کی مکمل فہرست مع مطبع/ناشر، سنہ اشاعت وغیرہ کی تفصیلات کے ہونی چاہیے۔ (محمد رضی الاسلام ندوی)

اعلان ملکیت سہ ماہی تحقیقات اسلامی۔ فارم ۴ رول ۹

۱۔ مقام اشاعت: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔
۲۔ نوعیت اشاعت: سہ ماہی
۳۔ پرنٹر، پبلشر: سید جلال الدین عمری
۴۔ قومیت: ہندوستانی
پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی۔
۵۔ ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری
پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی
۶۔ ملکیت: ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی
پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی
بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی
(۱) مولانا محمد فاروق خاں (صدر) بازار چتلی قبر دہلی ۶
(۲) ڈاکٹر فضل الرحمن فریدی۔ فریدی ہاؤس، سرسید گیٹ علی گڑھ
(۳) جناب امین الحسن رضوی (رکن) ۶۴/۸، کاشانۂ رضوی۔ ذاکر نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
(۴) ڈاکٹر محمد رفعت۔ شعبۂ فزکس۔ جامعہ ملیہ۔ نئی دہلی
(۵) مولانا کوثر یزدانی ۳۵۲۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی
(۶) پی۔ کے عبداللہ صاحب۔ مالاتھن کنڈی ہاؤس لیری، کالی کٹ۔
(۷) ڈاکٹر حمید اللہ۔ مزمل منزل کمپلکس۔ علی گڑھ
(۸) ڈاکٹر احمد مجاہد۔ طارق منزل۔ بریاتو ہاؤسنگ کالونی۔ رانچی۔
(۹) ڈاکٹر عبدالحق انصاری۔ الریحان۔ منزل منزل۔ علی گڑھ
(۱۰) سید جلال الدین عمری (سکریٹری)
پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ
مندرجہ معلومات میری علم وفہم کی حد تک بالکل درست ہیں۔
پبلشر: سید جلال الدین عمری