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 برسرِ پیکار تھے تو دوسری طرف سنیوں میں احناف اور شوافع ایک دوسرے کے لیے شمشیرِ بے نیام بنے ہوئے تھے۔ ابوالفتوح رازی نے مناقشات کے اسی دور میں روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن کی تالیف کی ہے مگر چونکہ وہ وعظ گوئی کے ذریعہ اپنے مذہب کی ترویج واشاعت میں منہمک تھے اِس 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 اِن حضرات کا نام ادب واحترام سے لیا ہے۔

ابوالفتوح رازی کی اس فارسی تفسیر کی لسانی اہمیت بھی ہے۔ اِس 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 ۵۲-۱۹۵۱ 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 و فقرات 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 بار نہادن = وضع حمل (جننا)۔ بشولیدہ = آشفتہ، پریشان، بیدیدگی = نابینائی، بیران = ویران، پاتھی = پابرہنہ، پاتیلچہ = 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 = آسان، درحال خود یافتن = حال 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)، شریر = خوب، پسندیدہ، ہمت کردن = ارادہ کردن، ہم سنگ = ہم وزن، واپس بعد از (اس کے بعد)، ورزا = گاونر (بیل)، یاسہ = تمنا اور آرزو:

ڈاکٹر عسکر حقوقی نے الف بائی ترتیب سے ایسے الفاظ و فقرات 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 "عبرکردن" کو "عبورکردن" اور "نشاط کردن" کو "میل داشتن" سمجھا جا سکے اگر کسی کا علم اِس کے برعکس ہو 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 دستارِ 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 اظہارِ 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 اِس 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) 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[۵۲]" ڈاکٹر عسکر حقوقی نے "بعض دوسرے[۵۳] 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[۵۴]۔

---

[۵۱] فرہنگ معین ج ۶، طبع اول تہران ص ۱۲۶۸

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

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

[۵۴] "استفادہ ہای فراوانی کرد"

اپنی بات کو درست ثابت کرنے کے لیے انھوں نے ایک مثال بھی درج کردی 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 اِس لیے اِس 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 کرکے یہ دیکھا جائے کہ ابوالفتوح رازی نے ترجمہ تفسیر طبری سے کس حدتک استفادہ کیا ہے اور کس حدتک 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۔

"درخبر می 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، با دین و ایمان آورند بتو۔" گفت: "بار خدایا چگونہ روند آنجا؟" خدای تعالیٰ گفت: "بساطی بیار د ایشانرا بر آنجا نشان و باد را بفرمای تا ایشانرا بردارد و آنجا برد و آنجا برد" رسول علیہ السلام بفرمود: "تا بساطی بگسترد ند وابوبکر را گفت بر یک گوشہ نشین و عمر را گفت بر یک گوشہ نشین و سلمانرا گفت بر یک گوشہ نشین وابوذر را گفت بر یک گوشہ نشین وامیر المومنین علیؑ 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 اینان وصی تو کیست ؟ گفت: "وصی من آنست کہ چون بر ایشان سلام کند جوابش دہند وچون سخن گوید با او مناظرہ کنند وآنان کہ وصی من نیستند ایشان را دستوری نیست کہ با وی سخن گویند وجواب سلام او دہند[۱]"

روایت ہے کہ رسول (اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا: "اے میرے مالک کیا میں اُن لوگوں (اصحابِ 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 بٹھا لیجئے اور ہوا کو حکم دیجئے کہ وہ ان لوگوں کو اٹھا لے جائے اور وہاں پہونچائے" رسول علیہ السلام 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[۲] 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[۳]"

---

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

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

[۳] 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 جا سکتا۔ ابوالفتوح رازی کی بیان کردہ اِس 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 اِس بات کا دھرانا ضروری ہے کہ ابوالفتوح رازی بنیادی طور پر واعظ ہیں محدث نہیں اِس 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۔ سر دست 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 مجالس 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 اژدہام 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 اثناعشری 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 تعالی 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 دھد و منافق تعلّل می کند تا چیزی ندہد بکسی و مومن اطاعت می کند و می گیرید و منافق معصیت می کند و می خندد مومن را خورد و خفت عبادتی باشد مومن زلّتی کند بخطا از آن استغفار کند و منافق ہر گاہ قصد کند واصرار کند مومن طالب سیاست بود منافق طالب ریاست بود مومن ہمہ کرد باشد بگفت منافق ہمہ گفت بی کرد سعی 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 اَنْ يُّحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوْا"

حاتم اصم کا قول ہے کہ مومن اللہ تعالیٰ کے علاوہ سب سے نا امید 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 دورِ 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 دورِ 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 علما 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 متاثر 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 اِس 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 بلامیں 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 با خانہ برد، ابراہیم علیہ السلام از سارہ دستوری خواست تا بیاید و اسماعیل را بہ بیند، سارہ گفت: رواست، ہجر و لیشرط 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 السلام 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 ۱۳۴ تا ۱۶۲

براین نشان و می گوید "آستان در بگردان که موافق نیست" و برفت. چون اسماعیل باز آمد، بوی ابراہیم شنید گفت: ای زن کس غریب این جا حاضر بود؟
گفت: بلی، پیری براین نشان و براین صفت کالمستخفّة بشانہ چون کسی که استخفاف کند!
گفت: چہ گفت؟
گفت: تورا سلام کرد و گفت اسماعیل را بگو تا آستانہ در بگردان که نیک نیست۔
گفت: طعام و شراب نخواست؟
گفت: خواست، من ندادم۔
گفت برخیز که 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 السلام نے (بی بی) سارہ سے اجازت مانگی کہ وہ آکر (حضرت) اسماعیل کو دیکھ لیں۔ (بی بی) سارہ نے جواب دیا بہتر ہے اس 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 چاہیئے؟
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 در خیمہ رسید، زن بیرون دوید وگفت، ای جوانمرد فرود ای کہ اسمٰعیل بہ صید است، ہم این ساعت آید، تو بیا سای تا آمدن او۔
ابراہیم گفت، فرو نتوانم آمدن، ولیکن بیش تو ہیچ طعامی وشرابی ہست؟
گفت: بلی وبدوید وبرای او گوشت آورد وشیر آورد۔
ابراہیم علیہ السّلام برپشت اسپ از آن بخورد وکرد ایشانرا برکت
در خبر می آید کہ: اگر آن زن بیش ابراہیم نان آوردی یا خرما وابراہیم برا 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 جا نہ باشد۔
آنگہ آن زن گفت: یا پیر یا برکت فرود آی تا سرت بشویم کہ گردناک شدہ است، از گرد راہ،
گفت: فرود نیایم ولیکن سنگی بیار تا من یک پای بر آنجا نہم ویک پای در رکاب نگہ دارم۔ برفت وسنگی بزرگ بیاورد ودر زیر پای ابراہیم نہاد ابراہیم علیہ السلام یک پای بر آن 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 بر نشست واو را گفت چون شوہرت باز آمد، بگوی کہ آن پیر تو را سلام می کند ومیگوید: "عتبۂ در سخت 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 آئیے، 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 دوڑ کر ان کے لیے گوشت لائیں اور دودھ لائیں۔ ابراہیم علیہ السلام نے گھوڑے کی پیٹھ پر (بیٹھے بیٹھے) اس 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 بچّے 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 اٹ 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، پدرانہ 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 و او را سرش بشستم و بسیار

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

لابہ کردم، فرو دنیامد۔
گفت : چہ پیغام داد
گفت : "تورا سلام می کند و می گوید: عتبۂ درنگاہ دار کہ مستقیم است وبدل مکن"
گفت : دانی تا او کہ بود؟ او پدر من است ابراہیم، خلیل خدای تعالےٰ
عزوجل، پس مقام ابراہیم این سنگ است۔
انس مالک روایت می کند کہ من دیدم اثر انگشتان و پاشنہ در آن، اکنوں
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۔

عبد اللہ 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 کرلی، اگر وہ اُسی طرح روشن رہتے (جس طرح جنت میں تھے) تو اُن کی چمک اور روشنی کی وجہ سے دنیا میں ہر گز رات نہ ہوتی اور تمام کی تمام زمین اُن کی روشنی سے منور ہو جاتی۔

ابو الفتوح 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 جاسکے۔ جہاں تک "مقام ابراہیم" کا سوال ہے اس سلسلے میں علمائے امت میں شروع ہی سے اختلاف رہا ہے اور آج بھی ہے۔ حضرت عبد اللہ ابن عباس اور چند اکابر صحابہ وتابعین "مقام ابراہیم سے مراد پورا خانۂ کعبہ لیتے ہیں۔ دوسرے گروہ کے علماء اِس سے مراد وہ پتھر لیتے ہیں جو آج بھی خانۂ کعبہ کے فرش کا ایک جزو ہے[1]۔ 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 اِس 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 ابو الفتوح 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 ابو الفتوح رازی کے تحریر کردہ درج بالا ٹکڑے میں موجود ہے۔ اس واقعہ کو تحریر کرنے میں ابو الفتوح 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 سنّیوں کی اکثریت تھی۔

ادارۂ تحقیق و تصنیف 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

آفسٹ کی طباعت۔ خوبصورت سرورق۔ صفحات ۲۸۰ قیمت ۲۵ روپئے لائبریری ایڈیشن ۳۰ روپئے

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

اردو زبان میں فقہی لٹریچر
آغاز و ارتقاء

ضیاء الدین ملک فلاحی

فقہ، اسلامی علوم کا ایک نہایت اہم حصہ ہے۔ اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور ہی سے اس کی اہمیت و ضرورت مسلّم 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 و تصنیف 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 و مقبول 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[۵]۔ 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[۶]۔ 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 و خلیفہ تھے، فقہ میں ان کی مہارت اور قابلیت کی بنیاد پر ابو حنیفہ ثانی کہا جاتا تھا[۷]۔ 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[۸] علماء وصوفیاء 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 ہوچکی تھی مگر اس میں باضابطگی غزنوی عہد (۹۹۸-۱۱۸۶ء) میں آتی ہے اس دور کی مشہور تصنیف مجموع سلطانی ہے[۹] 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 بزددی، مسلم الثبوت اور المنار ہیں۔ ہدایہ اور قدوری کی پندرہ سے زائد شرحیں لکھی گئیں[۱۰]

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[۱۱] 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 الفقہاءؔ لکھیں[۱۲] شیخ فضل اللہ جوماجو کے نام سے مشہور ہیں، انھوں نے فتاویٰ صوفیاء تصنیف کی[۱۳]

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 دیوی 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[۱۴] 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 پیروکار 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 ہوگئے 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 کرکے نہ صرف یہ کہ شریعت اسلام کی خدمت کی بلکہ اردو زبان وادب کو فقہی لٹریچر سے مالامال 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: <u>دوسری زبانوں سے فقہ لٹریچر کا اردو ترجمہ</u>

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 ترجم 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 اہم کتب برائے روزہ اور رویت ہلال، ۲۱ کتب برائے زکوٰۃ وصدقات، ۳۸ کتب برائے حج وعمرہ، ۱۰۶ کتب برائے عائلی وخاندانی مسائل، ۴۵ کتابیں برائے معاشی امور (سود، رشوت، اوقاف، جائداد، پگڑی سسٹم وغیرہ) ۴ 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 حکمران بیجاپور (۱۶۶۷-۱۶۵۶) کا ہمعصر ہے۔ فقہ کا دوسرا قدیم منظوم رسالہ دکنی اردو میں یقین نامی شخص کے ذریعہ ۱۷۶۸ء میں فقہ المبین کے نام سے تصنیف کیا گیا۔ قادر 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[۱۱]۔ 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 تفضل 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 Develepment 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 عبدالرحیم 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۔[۱۵] 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 اکبرآبادی، 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 و آرائش کے جدید ذرائع و طریقے، 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 و بلندی 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 ہو سکتی 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 و مسائل'، 'ذمیوں کے حقوق'، 'حقوق الزوجین'، 'پردہ' اور 'سود'، مولانا سید احمد عروج قادری کی 'احکام و مسائل'، عماد صابری کی 'تاریخ جرم و سزا'، مولانا محمد تقی امینی کی 'احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ 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 و خواص 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 و تصنیف میں ہندوستان کے دارالافتاء نے نمایاں کردار ادا کیا ہے ان میں سے دارالعلوم دیوبند اور مظاہر العلوم سہارنپور، کے فتاوی شائع ہو چکے ہیں۔ اردو فقہ و فتاوی کی خدمت دارالعلوم دیوبند نے تعلیم و تدریس اور تصنیف و تالیف کے ذریعہ اپنے

دور آغاز ہی سے شروع کردی تھی۔ مفتی، قاضی، فقیہ، عالم اور فاضل کی اسناد دے کر ہندوستانی عوام کی خدمت کے لیے جن فاضل علما کو اس ادارہ نے پیدا کیا انھوں نے فقہ کی خدمات انجام دے کر اردو لٹریچر میں گرانقدر اضافہ کیا ہے۔ دارالعلوم دیوبند کے دارالافتار 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 الفتاویٰ اور امداد المفتیین، امداد الفتاویٰ اور نظام الفتاویٰ وغیرہ۔ مفتی ظفیر الدین صاحب نے فتاویٰ دار العلوم دیوبند تیرہ جلدوں میں مرتب کیے ہیں۔

بعض دیگر ہندوستانی ادارے اور مدارس اگرچہ کہ وہاں باضابطہ افتار 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 پہ فتوے دئے، فقہ پر کتب تصنیف کیں، رسائل تحریر کیے، مقالات و مضامین لکھے اور سمینار و 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 گڈھ، 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 [۵۱] 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 علمی 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 علماء نے شرکت کی ہے۔ اس ادارہ نے علماء کے جدید مسائل پر مقالات لکھوائے اور مباحثے کرائے۔ جن اہم موضوعات پر یہ سمینار ہو چکے ہیں وہ یہ ہیں۔ پگڑی (بدل خلو) اعضاء کی پیوندکاری، 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۔ ضیاء الدین 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 درسگاہیں، اعظم گڑھ ۱۹۷۱، ص ۹۳

۴۔ تاریخ فیروز شاہی، ص ۴۶۶

۵۔ منہاج السراج، طبقات ناصری، کابل ۱۹۶۴، ص ۱۷۵، برنی، ص ۴۶۶، قلقشندی 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 خیر المجالس، نصیرالدین چراغ دہلی مرتب حمید قلندر، تصحیح و ترتیب خلیق احمد نظامی، علیگڑھ ۱۹۵۹، ص ۳۴

۸ھ امیر خسرو، سیر الاولیاء، دہلی ۱۳۰۲ھ، ص ۵۶

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

۱۰ھ زبید احمد، عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ، لاہور، ۱۹۹۷ ص ۸۹۔ عبدالحی، الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند، دمشق ۱۹۵۸، ص ص ۱۰۵ - ۱۰۷۔

۱۱ھ اسحق بھٹی، برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ، لاہور، ۱۹۷۳۔

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 زبید احمد، عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۷، ص ۲۰۱، ۲۰۴، ۳۰۸

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

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

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 و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

بحث ونظر

عرف وعادت

_____ مولانا ولی اللہ مجید قاسمی

زندگی ہردم 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 و دماغ 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 براہ 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 بتفکر وتدبر	میں غور وفکر اور تدبر کرکے اس کی
لاثرہ وھو اخص من العلم	حقیقت تک پہنچنے کا نام ہے یہ علم
ویضادہ الانکار[۲]	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 النکر وھو کل ما تعرفه النفس	کی ضد ہے ہر وہ اچھی چیز جس سے
من الخیر وتطمئن الیه[۳]	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،[۴]

۲۔ ریت کا بلند ٹیلہ اور تودہ، الرمل المرتفع[۵]

۳۔ سخاوت[۶]

۴۔ خوشبو

۵۔ صبر

۶۔ اقرار واعتراف، خیر، رفق، احسان[۷]

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 [۹۸]

"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 [۹۹] غرضیکہ لغوی اعتبار سے جس چیز میں تکرار پائی جائے اسے عادت کہیں گے، راغب اصفہانی لکھتے ہیں:

العادة اسم لتكرير الفعل	عادت کسی فعل یا انفعال کے بار
والانفعال حتى يصير سهلا	بار وقوع پذیر ہونے کا نام ہے یہاں
تعاطيه كالطبع ولذلك قيل	تک کہ فطری طور پر اس کو کرنا آسان
العادة طبيعة ثانية [۱۰]	ہو جائے اس لیے کہا جاتا ہے کہ عادت "فطرت ثانیہ" ہے۔

علماء اصول عادت کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

الامر المتكرر من غير	عادت وہ چیز ہے جو عقلی مناسبت
علاقة عقلية [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۔

العادة ما يستقر في النفوس	عادت وہ چیز ہے جس میں تکرار ہو،
من الامور المتكررة المعقولة	جو طبیعت انسانی میں اپنی جگہ بنالے،
عن الطباع السليمة [۱۳]	سلیم الطبع افراد اسے معقول سمجھیں۔

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

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

فی النفوس من جہتہ العقول و تلقتہ الطباع السلیمۃ با لقبول[۱۴] ہو اور طبیعت سلیمہ اسے قبول کرلے وہ عرف وعادت ہے۔

عرف وعادت کے درمیان فرق

اپنے الفاظ میں عرف وعادت کی تعبیر یوں کی جا سکتی 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 والعادۃ بمعنی واحد من حیث المصداق (ای ماینطبق علیہ من حالات) وان اختلفا من حیث المفہوم۔[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 جیسے 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 :

العادۃ ھی العرف العلمی[۱۸] 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 ہو گئی 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 مبنیٰ 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